



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

من قتل نفسا بغير عذر یا فسادا فی الارض حکما یا قتل

الناس جميعا و من احياها حکما یا احيا الناس جميعا

پژوهشی فقهی بر حفظ نفس،

در تقابل با مرگ مستفغانه

(اتناری)



مجله علمی

فکر و اندیشه در حقوق اسلامی

اصول فقه و اندیشه آراء اسلامی و عقاید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهشی فقهی بر حفظ نفس، در تقابل با مرگ مشفقانه

نویسنده:

مولود گرمرودی ثابت

ناشر چاپی:

طنین قلم

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

۵۸	۱-۱۰ واژه فقه ، در لغت و اصطلاح
۵۸	۱-۱-۱ فقه در لغت :
۶۱	۱-۱-۲ فقه در اصطلاح :
۶۳	۱-۱۱ ارزش وجود انسان و کرامتش در نظر الهی (حفظ نفس)
۶۵	۱-۱۲ نقش حیات در حفظ نفس و مرگ از منظر قرآن کریم و روایات
۷۰	۱-۱۲-۱ مراحل حیات
۷۱	۱-۱۳ مرگ انسان و مرگ اعضا
۷۴	۱-۱۴ مرگ شیرین و مشفقانه اسلامی در بسترشهادت
۷۶	۱-۱۵ نتیجه گیری :
۷۸	فصل دوم : رابطه مالکیت انسان ، نسبت به جسم و جان
۷۸	اشاره
۸۰	۲-۱ مقدمه ای بر مالکیت اعضا
۸۲	۲-۲ بررسی اصل مالکیت
۸۲	الف (تملک) :
۸۳	ب- تملک کننده: در تملک کننده اهلیت شرط است. انسان حتی جنین در رحم مادر، صلاحیت تملک دارد؛ ازاین رو، جنین ارث می برد به شرط آن که زنده به دنیا آید (اهلیت).
۸۳	ج (تملیک) :
۸۳	د (ارکان تملیک: ارکان تملیک عبارت است از تملیک کننده، قبول کننده تملیک، مورد تملیک و سبب تملیک. در تملیک کننده و قبول کننده تملیک، اهلیت برای تملیک و تملک شرط است .
۸۳	ذ (سبب تملیک : عبارت است از عقد . عقد یا معاوضی است؛ بدین معنا که تملیک در مقابل عوض صورت می گیرد، مانند بیع و اجاره و یا غیر معاوضی (مجاناً و بدون عوض)، مانند هبه ، صدقه و عاریه .
۸۴	۲-۲-۱ تعریف مالکیت
۸۵	۲-۲-۲ ملک در اصطلاح برخی فقها :
۸۶	۲-۲-۲-۱ ملک تام در اصطلاح فقها :
۸۸	۲-۲-۲-۲ ویژگی های مالکیت در حقوق اسلام
۹۰	۲-۳ معیار مالکیت
۹۱	۲-۴ انواع مالکیت
۹۲	۲-۵ ارکان مالکیت
۹۳	۲-۶ فرق بین مالک و ملک :
۹۳	۲-۷ مالکیت در آیات و روایات
۹۳	الف) آیات مبین مالکیت مطلق و انحصاری خداوند (خدا مالکی) :
۹۴	ب) آیات مبین مالکیت انسان :
۱۰۰	۲-۸ اصل همدوشی حق و تکلیف
۱۰۴	۲-۹ فرق بین مال و شیء
۱۰۵	۲-۹-۱ فرق بین اموال مادی و غیر مادی
۱۱۳	۲-۱۰ ارتباط قاعده « أَلْتَأْتِي مَسْئَلُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ » با مالکیت اعضا
۱۱۴	۲-۱۰-۱ ارتباط قاعده تسلیط با خودکشی
۱۱۵	۲-۱۱ فرق بین ولایت و مالکیت
۱۱۷	۲-۱۲ نتیجه پایانی بر مالکیت اعضا از نگاه دینی
۱۲۰	۲-۱۳ نتیجه گیری
۱۲۲	فصل سوم : جایگاه علمی و پزشکی مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۱۲۲	اشاره
۱۲۳	۳-۱ تبیین جایگاه علمی مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۱۲۳	۳-۱-۱ تبیین واژه اخلاق

۱۲۴	۳-۲ بررسی واژه طیب (پزشک)
۱۲۴	۳-۳ کلیات اخلاق پزشکی
۱۲۵	۳-۳-۱ تعاریف متخصصان ، از اخلاق پزشکی
۱۲۶	۳-۳-۲ منابع علم اخلاق
۱۲۶	۳-۳-۳ فلسفه اخلاق پزشکی
۱۲۸	۳-۳-۳-۱ تبیین نظریات مطرح در اخلاق اصولی یا دستوری
۱۲۹	۳-۳-۳-۲ بررسی نظریه های اخلاق هنجاری در اخلاق پزشکی
۱۳۱	۳-۳-۳-۳ اخلاق پزشکی ، حلقه مفقوده در امر اتانازی
۱۳۳	۳-۴ مرگ ترحم آمیز و مشفقانه منافی اخلاق عملی
۱۳۴	۳-۵ نتایج برخی تحقیقات پیرامون موافقین و مخالفین مرگ ترحمی در کشور
۱۳۵	۳-۶ منشور حقوق بیمار در ایران بر مبنای اخلاق پزشکی
۱۳۵	۳-۷ ضرورت ایراد سوگند نامه های پزشکی
۱۳۶	۳-۸ نقش طیب در برابر بیمار
۱۳۹	۳-۸-۱ نقش بیمار در برابر طیب
۱۴۰	۳-۹ نقش دعا درمانی ، شفا جویی ، صبر و توبه از روی ترحم ، به جای اتانازی
۱۴۵	۳-۹-۱ نقش صبر در روحیه بیمار
۱۴۷	۳-۱۰ نظر موافقان و مخالفان در مرگ ترحم آمیز و مشفقانه
۱۴۷	۳-۱۰-۱ موافقان اتانازی از منظر اخلاقی
۱۴۷	۳-۱۰-۲ مخالفان اتانازی از منظر اخلاقی
۱۴۷	۳-۱۰-۳ مخالفین اتانازی از منظر حیات مذهبی
۱۴۸	۳-۱۰-۴ موافقان اتانازی از منظر غیر دینی
۱۴۹	۳-۱۰-۵ مهم ترین استدلال ها به نفع اتانازی و یا مخالف آن
۱۵۴	۳-۱۱ مبنای مسئولیت
۱۵۶	۳-۱۱-۱ تبیین واژه مسئولیت
۱۵۶	۳-۱۱-۲ فرق مسئولیت اخلاقی و مدنی
۱۵۷	۳-۱۲ اتانازی در باورهای دینی
۱۵۷	۳-۱۲-۱ اسلام
۱۶۱	۳-۱۲-۲ مسیحیت
۱۶۱	۳-۱۲-۲-۱ قتل نفس در انجیل :
۱۶۴	۳-۱۲-۳ یهودیت
۱۶۴	۳-۱۲-۳-۱ قتل نفس در تورات
۱۶۴	۳-۱۳ اتانازی در مکاتب فکری:
۱۶۴	۳-۱۳-۱ هندوئیسم- آیین هندی
۱۶۵	۳-۱۳-۲ سکولاریسم (دین گریزی و دنیا مداری)
۱۶۵	۳-۱۳-۳ اومانسیم (اصالت بشر)
۱۶۶	۳-۱۳-۴ اگزستانسیالیسم(اصالت وجود)
۱۶۷	۳-۱۴ قلمروی حقوقی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه ، در جوامع مختلف
۱۷۱	۳-۱۵ نتیجه گیری :
۱۷۳	فصل چهارم :دیدگاه فقهی عظام و مستندانشان در باب مرگ مشفقانه
۱۷۳	اشاره
۱۷۵	۴-۱ جایگاه فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

۱۷۵	۴-۲ اقسام قتل از نگاه فقها
۱۷۷	۴-۲-۱ قتل عمد
۱۷۷	۴-۲-۱-۱ حدود اختیارات قیم در قتل عمد
۱۷۸	۴-۲-۲ قتل شبه عمد
۱۷۸	۴-۲-۳ خطای محض و فرق آن با شبه عمد
۱۸۰	۴-۳ احکام فقهی مرتبط با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۱۸۱	۴-۳-۱ اجرای قصاص
۱۸۱	۴-۳-۲ اخذ دیه
۱۸۲	۴-۴ واکاوی مرگ مغزی از نظر پزشکی و فقه در ارتباط با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۱۸۳	۴-۴-۱ دیدگاه فقهی معاصر پیرامون مرگ مغزی
۱۸۳	الف (زنده دانستن شخص دچار شده به مرگ مغزی
۱۸۴	ب (میت دانستن بیمار مرگ مغزی
۱۸۶	۴-۴-۲ تبیین نظریه جدا شدن روح از بدن با مرگ مغزی
۱۸۸	۴-۴-۳ معیار تشخیص مرگ مغزی
۱۹۳	۴-۵ شناخت کُما
۱۹۳	۴-۶ پیوند اعضا و پیشینه تاریخی آن
۱۹۵	۴-۶-۱ پیوند اعضا و نحوه ارتباط آن با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۱۹۹	۴-۶-۲ اقسام پیوند اعضا
۱۹۹	الف (برداشت اعضای اصلی از مهدور الدم و حکم اضطراری آن
۲۰۵	ب (برداشت اعضای اصلی از محقون الدم
۲۰۵	۴-۶-۳ ادله مخالف برداشت عضو ، جهت پیوند
۲۰۵	۴-۶-۳-۱ حدیث لاضرر ولاضرار
۲۰۶	۴-۶-۳-۲ احادیث حرمت اضرار به خود و دیگران
۲۰۷	۴-۶-۳-۳ هتک حرمت میت مسلمان
۲۱۱	۴-۶-۳-۴ حرمت مثله
۲۱۳	۴-۶-۴ ادله موافقان برداشت عضو از مردگان
۲۱۳	۴-۶-۴-۱ حکومت ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه
۲۱۵	۴-۶-۴-۲ روایات
۲۱۷	۴-۶-۵ ملاک جواز برداشت عضو از مرده مسلمان
۲۱۸	۴-۶-۵-۱ نقش وصیت و اذن قبلی در برداشت عضو
۲۲۰	۴-۶-۵-۲ تأثیر اجازه اطرافیان و اولیای دم میت مسلمان در جواز برداشت عضو
۲۲۲	۴-۶-۵-۳ دیه برداشت عضو از بدن مرده مسلمان
۲۲۵	۴-۶-۶ ارایه راهکاری جهت رفع مشکلات بیماران پیوندی در جامعه امروزی ، افراد با سطوح مختلف اجتماعی ، فرهنگی و اقتصادی متفاوتی در کنار یکدیگر زندگی می کنند و شاید همسایه از همسایه خبر نداشته باشد و حتی خواهر از برادر و ... به طوری که برقراری عدالت اقتصادی در بی
۲۲۵	۴-۶-۷ نظرات مجتهدین در احکام پیوند اعضا
۲۳۰	۴-۷ محتضر و اتانازی
۲۳۲	۴-۸ سقط جنین
۲۳۲	۴-۸-۱ سقط جنین در اصطلاح پزشکی
۲۳۲	۴-۸-۲ سقط جنین از نظر فقهی و اقسام آن
۲۳۳	۴-۸-۲-۱ سقط جنین عمدی :
۲۳۴	۴-۸-۲-۲ سقط جنین شبه عمدی :
۲۳۴	۴-۸-۲-۳ سقط جنین خطایی محض :

۲۳۴ ۴-۸-۳ سقط جنین در قوانین جزایی ایران:
۲۳۷ ۴-۸-۴ بیان دو نظریه پیرامون سقط جنین
۲۳۷ ۴-۸-۴-۱ نظریه ممنوعیت مطلق سقط جنین :
۲۳۸ ۴-۸-۴-۲ نظریه آزادی نسبی سقط جنین:
۲۳۹ ۴-۸-۵ بررسی ضرورت های پزشکی و عدم آن در سقط جنین (درمانی - جنایی)
۲۳۹ ۴-۸-۶ چگونه ممکن است یک پزشک در گیر سقط جنین جنایی شود ؟
۲۴۰ ۴-۸-۷ ارتباط مستقیم سقط جنین با انازای
۲۴۱ ۴-۸-۸ اقسام سقط جنین از نظر پزشکی
۲۴۲ ۴-۹ انازای پنهان (آی یو دی «IUD»)
۲۴۳ ۴-۱۰ انتحار و خودکشی در قالب انازای
۲۵۰ ۴-۱۱ نتیجه گیری
۲۵۱ فصل پنجم: مستندات فقهی مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۲۵۱ اشاره
۲۵۳ ۵-۱ ذکر مستندات فقهی مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۲۵۳ ۵-۱-۱ قواعد کاربردی در فقه :
۲۵۳ ۵-۱-۱-۱ قاعده اکراه :
۲۵۵ ۵-۱-۱-۱-۱ اکراه و اضطرار
۲۵۵ ۵-۱-۱-۲ عدم کار آیی قاعده اکراه در قتل نفس
۲۵۸ ۵-۱-۲ قاعده تزاحم:
۲۶۲ ۵-۱-۳ نقش قاعده احسان در رد انازای
۲۶۴ ۵-۱-۳-۱ بیان قاعده احسان در مواجهه با ضمان
۲۶۵ ۵-۱-۴ قاعده استیمان :
۲۶۵ ۵-۱-۴-۱ نظریه تقصیر در تاریخ تحول مسؤلیت مدنی
۲۶۶ ۵-۱-۴-۲ تضاد مفهومی و مصادیقی قاعده استیمان با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه
۲۶۸ ۵-۱-۵ قاعده اتمام :
۲۶۹ ۵-۱-۵-۱ فرع اول :
۲۶۹ ۵-۱-۵-۲ فرع دوم :
۲۷۰ ۵-۱-۵-۳ ارتباط قاعده اتمام با انازای
۲۷۱ ۵-۱-۶ قاعده لا ضرر:
۲۷۲ ۵-۱-۶-۱ مفاد قاعده لا ضرر :
۲۷۳ ۵-۱-۶-۲ ارتباط قاعده لا ضرر با مرگ ترجمی
۲۷۶ ۵-۱-۷ قاعده اتلاف:
۲۷۷ ۵-۱-۷-۱ نقش قاعده اتلاف در بیان انازای
۲۷۹ ۵-۱-۸ انازای و قاعده غرور:
۲۸۳ ۵-۱-۹ قاعده درء :
۲۸۶ ۵-۱-۱۰ قاعده اعانه بر اثم
۲۸۹ ۵-۱-۱۱ قاعده احترام
۲۹۲ ۵-۱-۱۲ قاعده ضمان
۲۹۴ ۵-۱-۱۲-۱ آیا طبیب ضامن است؟
۲۹۶ ۵-۱-۱۲-۱-۱ تعیین محدوده بحث
۲۹۶ ۵-۱-۱۲-۱-۱-۱ معنای ضمان

۲۹۸	۵-۱-۱۲-۱-۱-۲ کلام طیب ضامن است؟
۲۹۹	۵-۱-۱۲-۱-۲-۱ ضمان طیب جاهل
۳۰۱	۵-۱-۱۲-۱-۲-۲ ضمان طیب مقصر
۳۰۲	۵-۱-۱۲-۱-۲ اثبات ضمان طیب
۳۰۴	۵-۱-۱۲-۱-۲-۱ موجبات ضمان
۳۰۵	۵-۱-۱۲-۱-۳ عوامل سقوط ضمان طیب
۳۱۴	۵-۱-۱۳ قاعده تحذیر:
۳۱۵	۵-۱-۱۳-۱ قلمرو اعلام قاعده:
۳۱۵	۵-۱-۱۳-۲ توضیح قاعده:
۳۱۵	۵-۱-۱۴ قاعده الزعیم غارم:
۳۱۸	۵-۱-۱۵ قاعده دفع ضرر محتمل
۳۲۱	۵-۱-۱۶ قاعده ابراء:
۳۲۲	۵-۲ بیان نظرات مجتهدین
۳۲۲	۵-۲-۱ استثنای نظرات فقها و مجتهدین متأخر
۳۲۲	۵-۲-۲ نظر مجتهدین معاصر پیرامون مرگ ترحم آمیز و مشفقانه:
۳۲۶	فصل ششم: ضمایم
۳۲۶	اشاره
۳۲۸	۶-توضیح پیوست ها
۳۲۸	۶-۱ منشور حقوق بیمار
۳۲۹	۶-۱-۱ حقوق بیمار
۳۳۳	۶-۱-۲ سوگند نامه بقراط
۳۳۴	۶-۱-۲-۱ سوگند نامه پزشکی مصوب وزارت بهداشت
۳۳۵	۶-۲ قوانین پیرامون پیوند اعضا
۳۳۹	۶-۳ احکام فقهی بیماران مشرف به مرگ
۳۳۹	۶-۴ احکام عبادی بیمار
۳۳۹	۶-۴-۱ نماز بیمار
۳۴۰	۶-۴-۲ روزه بیمار
۳۴۰	۶-۵ اجرای حدود شرعی
۳۴۱	۶-۶ ارش
۳۴۲	۶-۷ حکم عقود تبرعی در مرض موت
۳۴۲	۶-۷-۱ حکم عقود معاوضه ای مریض:
۳۴۲	۶-۸ اعاره مریض در مرض موت:
۳۴۳	۶-۹ طلاق مریض
۳۴۳	۶-۹-۱ طلاق مریض و ارث:
۳۴۳	۶-۹-۲ طلاق مریض و ارتداد:
۳۴۴	۶-۱۰ وقف مریض:
۳۴۴	۶-۱۱ هبه مریض (از فتاوی قاضی خان):
۳۴۴	۶-۱۲ احکام شفعه در مریضی:
۳۴۵	۶-۱۳ اقرار مریض
۳۴۶	۶-۱۴ ارث:
۳۴۷	۶-۱۵ ارابه راهکارها و نتایج حاصله

۳۴۷	۱-۱۵-۶-آرایه‌های معکوسها :
۳۴۸	۲-۱۵-۶-نتایج حاصله :
۳۴۹	فهرست منابع و مآخذ
۳۴۹	اشاره
۳۴۹	منابع فارسی :
۳۷۳	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: گرمودی ثابت، مولود، 1348 -

عنوان و نام پدیدآور: پژوهشی فقهی بر حفظ نفس، در تقابل با مرگ مشفقانه/مولف مولود گرمودی ثابت.

مشخصات نشر: مشهد: طنین قلم، 1401.

مشخصات ظاهری: 354 ص.

شابک: 5-59-7273-622-978

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: کتابنامه: ص. 331 - 354؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: مرگ آسان (فقه)

(Euthanasia (Islamic law

مرگ آسان -- جنبه های مذهبی -- اسلام

Euthanasia -- Religious aspects -- Islam

مرگ آسان

Euthanasia

رده بندی کنگره: BP198/6

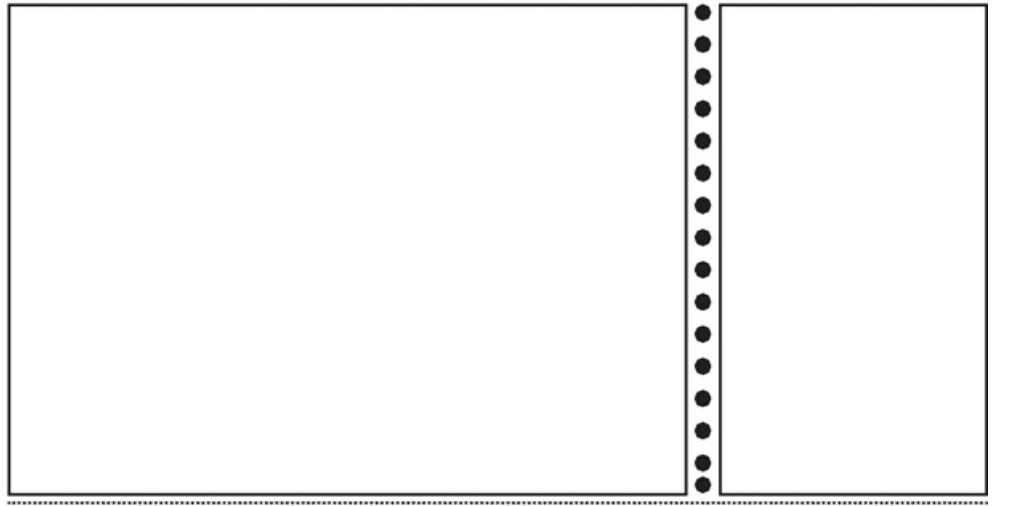
رده بندی دیویی: 297/379

شماره کتابشناسی ملی: 9002930

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیا

ص: 1

اشاره



پژوهش فقهی بر حفظ نفس،
در تقابل با مرگ مشفقانه

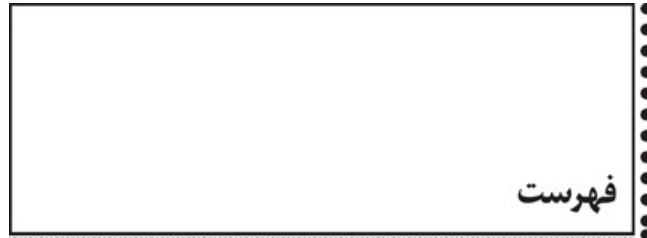
مؤلف: دکتر مولود گرمروندی ثابت

طریق
مشهد، ۱۴۰۱

	
● پژوهش فقهی بر حفظ نفس، در تقابل با مرگ مشفقانه	
● دکتر مولود گرمودی ثابت	
● ناشر: انتشارات طنین قلم	
● صفحه‌آرایی:	
● نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۴۰۱	
● قیمت: ۱۲۰۰۰۰ تومان	
● شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۷۵۹۲ - ۴۴ - ۴	
● نشانی ناشر: tanninghalem@yahoo.com	
● شماره تلفن: ۰۹۱۵۱۰۹۴۶۹۵	
● فروشگاه اینترنتی کتاب: www.ketab.ir,tanninghalem	

تقدیم بر محضر مبارک آقا امام زمان (عج) و نایب بر حقش آیه الله خامنه ای و تمام شهدای سلامت

ص: 5



۱۵..... - مقدمه ای بر حفظ نفس

۱۶..... - پیشینه پژوهش

۱۷..... - ضرورت، اهمیت و هدف پژوهش

۱۸..... - اهداف پژوهش

۱۹..... فصل اول: کلیات و شناسایی واژگان پژوهش

۲۱..... ۱-۱ بررسی واژه مرگ

۲۱..... ۱-۱-۱ مرگ در لغت فارسی

۲۱..... ۱-۱-۲ مرگ در زبان عربی

۲۳..... ۱-۲-۱ قتل

۲۴..... ۱-۱-۳ مرگ در اصطلاح فقها

۲۵..... ۱-۱-۴ مرگ در اصطلاح پزشکی

۲۵..... الف- مرگ ظاهری

۲۶..... ب- مرگ قطعی

۲۶..... ج- مرگ مغزی

۲۷..... د- حیات غیر مستقر یا مرگ حکمی

۲۷..... ۱-۲ مفهوم مرگ

۲۸..... ۱-۳ متافیزیک و ماهیت مرگ

۳۳..... ۱-۴ علل و انواع مرگ از نظر اصول پزشکی

۳۴..... ۱-۵ مرگ ترجم آمیز و مشفقانه (أتانازی) در لغت و اصطلاح

۳۴..... ۱-۵-۱ اتانازی یا «یوتانازی» در زبان لاتین و لغت

۳۴..... ۱-۵-۲ اتانازی در اصطلاح

۳۵	۶-۱ تاریخچه و پیشینه مرگ ترجم آمیز و مشفقانه.....
۳۸	۷-۱ بررسی علل گرایش به اتانازی.....
۴۰	۸-۱ اقسام مرگ ترجم آمیز و مشفقانه.....
۴۰	۱-۸-۱ اتانازی فعال.....
۴۰	۲-۸-۱ اتانازی فعال داوطلبانه.....
۴۰	۳-۸-۱ اتانازی فعال غیرداوطلبانه.....
۴۱	۴-۸-۱ اتانازی فعال اجباری.....
۴۱	۵-۸-۱ اتانازی غیرفعال.....
۴۱	۶-۸-۱ اتانازی غیرفعال داوطلبانه.....
۴۱	۷-۸-۱ اتانازی غیرمستقیم.....
۴۲	۸-۸-۱ خودکشی با همکاری پزشک.....
۴۲	۹-۸-۱ اتانازی اضطراری.....
۴۲	۹-۱ نمونه‌هایی از هومرگ (اتانازی).....
۴۳	۱-۹-۱ مرگ ترجم آمیز و مشفقانه در اطفال (اتانازی).....
۴۵	۱-۱۰-۱ واژه فقه، در لغت و اصطلاح.....
۴۵	۱-۱۰-۱ فقه در لغت.....
۴۸	۲-۱۰-۱ فقه در اصطلاح.....
۵۰	۱۱-۱ ارزش وجود انسان و کرامتش در نظر الهی (حفظ نفس).....
۵۲	۱۲-۱ نقش حیات در حفظ نفس و مرگ از منظر قرآن کریم و روایات.....
۵۷	۱-۱۲-۱ مراحل حیات.....
۵۸	۱۳-۱ مرگ انسان و مرگ اعضا.....
۶۱	۱۴-۱ مرگ شیرین و مشفقانه اسلامی در بسترشهادت.....
۶۳	۱۵-۱ نتیجه گیری.....
۶۵	فصل دوم: رابطه مالکیت انسان، نسبت به جسم و جانش.....
۶۷	۱-۲ مقدمه ای بر مالکیت اعضا.....
۶۹	۲-۲ بررسی اصل مالکیت.....
۶۹	الف) تَمَلُّک.....
۷۰	ب) تَمَلِّک کنندة.....
۷۰	ج) تَمَلِّک.....
۷۰	د) ارکان تَمَلِّک.....
۷۰	ذ) سبب تَمَلِّک.....
۷۱	۱-۲-۲ تعریف مالکیت.....
۷۲	۲-۲-۲ ملک در اصطلاح برخی فقها :.....
۷۳	۱-۲-۲-۲ ملک تام در اصطلاح فقها :.....

۲-۲-۲	ویژگی های مالکیت در حقوق اسلام	۷۵
۲-۳	معیار مالکیت	۷۷
۲-۴	انواع مالکیت	۷۸
۲-۵	ارکان مالکیت	۷۹
۲-۶	فرق بین مالک و ملک	۸۰
۲-۷	مالکیت در آیات و روایات	۸۰
الف)	آیات مبین مالکیت مطلق و انحصاری خداوند (خدا مالکی)	۸۰
ب)	آیات مبین مالکیت انسان	۸۱
ج)	آیات مبین مالکیت استخلافی و نیابتی انسان	۸۲
۲-۸	اصل همدوشی حق و تکلیف	۸۶
۲-۹	فرق بین مال و شیء	۸۹
۲-۹-۱	فرق بین اموال مادی و غیر مادی	۹۰
۲-۱۰	ارتباط قاعده «الْأَنْشَاءُ مُسْتَلْطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» با مالکیت اعضا	۹۸
۲-۱۰-۱	ارتباط قاعده تسلیط با خودکشی	۹۹
۲-۱۱	فرق بین ولایت و مالکیت	۱۰۰
۲-۱۲	نتیجه پایانی بر مالکیت اعضا از نگاه دینی	۱۰۲
۲-۱۳	نتیجه گیری	۱۰۵
۱۰۷	فصل سوم: جایگاه علمی و پزشکی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه	
۳-۱	تبیین جایگاه علمی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه	۱۰۹
۳-۱-۱	تبیین واژه اخلاق	۱۰۹
۳-۲	بررسی واژه طبیب (پزشک)	۱۱۰
۳-۳	کلیات اخلاق پزشکی	۱۱۰
۳-۳-۱	تعاریف متخصصان، از اخلاق پزشکی	۱۱۱
۳-۳-۲	منابع علم اخلاق	۱۱۲
۳-۳-۳	فلسفه اخلاق پزشکی	۱۱۲
۳-۳-۳-۱	تبیین نظریات مطرح در اخلاق اصولی یا دستوری	۱۱۳
۳-۳-۳-۲	بررسی نظریه های اخلاق هنجاری در اخلاق پزشکی	۱۱۴
۳-۳-۳-۳	اخلاق پزشکی، حلقه مفقوده در امر اتانازی	۱۱۶
۳-۴	مرگ ترحم آمیز و مشفقانه منافی اخلاق عملی	۱۱۸
۳-۵	نتایج برخی تحقیقات پیرامون موافقین و مخالفین مرگ ترحمی در کشور	۱۱۹
۳-۶	منشور حقوق بیمار در ایران بر مبنای اخلاق پزشکی	۱۲۰
۳-۷	ضرورت ایراد سوگند نامه های پزشکی	۱۲۰
۳-۸	نقش طبیب در برابر بیمار	۱۲۱
۳-۸-۱	نقش بیمار در برابر طبیب	۱۲۴

۱۲۵	۳-۹ نقش دعا درمانی، شفاجویی، صبر و توبه از روی ترحم، به جای اتانازی
۱۳۰	۳-۹-۱ نقش صبر در روحیه بیمار
۱۳۲	۳-۱۰ نظر موافقان و مخالفان در مرگ ترحم آمیز و مشفقانه
۱۳۲	۳-۱۰-۱ موافقان اتانازی از منظر اخلاقی
۱۳۲	۳-۱۰-۲ مخالفان اتانازی از منظر اخلاقی
۱۳۲	۳-۱۰-۳ مخالفین اتانازی از منظر حیات مذهبی
۱۳۳	۳-۱۰-۴ موافقان اتانازی از منظر غیردینی
۱۳۴	۳-۱۰-۵ مهم ترین استدلال ها به نفع اتانازی و یا مخالف آن
۱۳۹	۳-۱۱ مبنای مسئولیت
۱۴۱	۳-۱۱-۱ تبیین واژه مسئولیت
۱۴۱	۳-۱۱-۲ فرق مسئولیت اخلاقی و مدنی
۱۴۲	۳-۱۲ اتانازی در باورهای دینی
۱۴۲	۳-۱۲-۱ اسلام
۱۴۵	۳-۱۲-۲ مسیحیت
۱۴۵	۳-۱۲-۲-۱ قتل نفس در انجیل
۱۴۸	۳-۱۲-۳ یهودیت
۱۴۸	۳-۱۲-۳-۱ قتل نفس در تورات
۱۴۸	۳-۱۳ اتانازی در مکاتب فکری
۱۴۸	۳-۱۳-۱ هندویسم- آیین هندی
۱۴۹	۳-۱۳-۲ سکولاریسم (دین گریزی و دنیا مداری)
۱۴۹	۳-۱۳-۳ اومانسیم (اصالت بشر)
۱۵۰	۳-۱۳-۴ اکزیستانسیالیسم (اصالت وجود)
۱۵۱	۳-۱۴ قلمروی حقوقی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه، در جوامع مختلف
۱۵۵	۳-۱۵ نتیجه گیری
۱۵۷	فصل چهارم: دیدگاه فقهای عظام و مستندانشان در باب مرگ مشفقانه
۱۵۹	۴-۱ جایگاه فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه
۱۵۹	۴-۲ اقسام قتل از نگاه فقها
۱۶۱	۴-۲-۱ قتل عمد
۱۶۱	۴-۲-۱-۱ حدود اختیارات قیم در قتل عمد
۱۶۲	۴-۲-۲ قتل شبه عمد
۱۶۲	۴-۲-۳ خطای محض و فرق آن با شبه عمد
۱۶۴	۴-۲ احکام فقهی مرتبط با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه
۱۶۵	۴-۳-۱ اجرای قصاص
۱۶۵	۴-۳-۲ اخذ دیه

- ۴-۴ واکاوی مرگ مغزی از نظر پزشکی و فقه در ارتباط با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه ۱۶۶
- ۴-۴-۱ دیدگاه فقهای معاصر پیرامون مرگ مغزی ۱۶۷
- الف) زنده دانستن شخص دچار شده به مرگ مغزی ۱۶۷
- ب) میت دانستن بیمار مرگ مغزی ۱۶۸
- ۴-۴-۲ تبیین نظریه جدا شدن روح از بدن با مرگ مغزی ۱۷۰
- ۴-۴-۳ معیار تشخیص مرگ مغزی ۱۷۲
- ۴-۵ شناخت کما ۱۷۷
- ۴-۶ پیوند اعضا و پیشینه تاریخی آن ۱۷۷
- ۴-۶-۱ پیوند اعضا و نحوه ارتباط آن با مرگ ترجم آمیز و مشفقانه ۱۷۹
- ۴-۶-۲ اقسام پیوند اعضا ۱۸۳
- الف) برداشت اعضای اصلی از مهور الدم و حکم اضطراری آن ۳۸۱
- ب) برداشت اعضای اصلی از محقون الدم ۱۸۹
- ۴-۶-۳ ادله مخالف برداشت عضو، جهت پیوند ۱۸۹
- ۴-۶-۳-۱ حدیث لاضرر ولاضرار ۱۸۹
- ۴-۶-۳-۲ احادیث حرمت اضرار به خود و دیگران ۱۹۰
- ۴-۶-۳-۳ هتك حرمت میت مسلمان ۱۹۱
- ۴-۶-۳-۴ حرمت مثله ۱۹۵
- ۴-۶-۴ ادله موافقان برداشت عضو از مردگان ۱۹۷
- ۴-۶-۴-۱ حکومت ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه ۱۹۷
- ۴-۶-۴-۲ روایات ۱۹۹
- ۴-۶-۵ ملاک جواز برداشت عضو از مرده مسلمان ۲۰۱
- ۴-۶-۵-۱ نقش وصیت و اذن قبلی در برداشت عضو ۲۰۲
- ۴-۶-۵-۲ تأثیر اجازه اطرافیان و اولیای دم میت مسلمان در جواز برداشت عضو ۲۰۴
- ۴-۶-۵-۳ دیه برداشت عضو از بدن مرده مسلمان ۲۰۶
- ۴-۶-۶ ارابه راهکاری جهت رفع مشکلات بیماران پیوندی ۲۰۹
- ۴-۶-۷ نظرات مجتهدین در احکام پیوند اعضا ۲۰۹
- ۴-۷ محتضر و اتانازی ۲۱۴
- ۴-۸ سقط جنین ۲۱۶
- ۴-۸-۱ سقط جنین در اصطلاح پزشکی ۲۱۶
- ۴-۸-۲ سقط جنین از نظر فقهی و اقسام آن ۲۱۶
- ۴-۸-۲-۱ سقط جنین عمدی ۲۱۷
- ۴-۸-۲-۲ سقط جنین شبه عمدی ۲۱۸
- ۴-۸-۲-۳ سقط جنین خطایی محض ۲۱۸
- ۴-۸-۳ سقط جنین در قوانین جزایی ایران ۲۱۸

۲۳۱	۴-۸-۴ بیان دو نظریه پیرامون سقط جنین.....
۲۳۱	۴-۸-۴-۱ نظریه ممنوعیت مطلق سقط جنین:.....
۲۳۲	۴-۸-۴-۲ نظریه آزادی نسبی سقط جنین:.....
۲۳۳	۴-۸-۵ بررسی ضرورت های پزشکی و عدم آن در سقط جنین (درمانی - جنایی).....
۲۳۳	۴-۸-۶ چگونه ممکن است یک پزشک در گیر سقط جنین جنایی شود؟.....
۲۳۴	۴-۸-۷ ارتباط مستقیم سقط جنین با اتانازی.....
۲۳۵	۴-۸-۸ اقسام سقط جنین از نظر پزشکی.....
۲۳۶	۴-۹ اتانازی پنهان (آی یو دی «IUD»).....
۲۳۷	۴-۱۰ انتحار و خودکشی در قالب اتانازی.....
۲۳۴	۴-۱۱ نتیجه گیری.....
۲۳۵	فصل پنجم: مستندات فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه.....
۲۳۷	۵-۱ ذکر مستندات فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه.....
۲۳۷	۵-۱-۱ قواعد کاربردی در فقه.....
۲۳۷	۵-۱-۱-۱ قاعده اکراه.....
۲۳۹	۵-۱-۱-۱-۱ اکراه و اضطراب.....
۲۳۹	۵-۱-۱-۱-۲ عدم کارایی قاعده اکراه در قتل نفس.....
۲۴۲	۵-۱-۲ قاعده تراحم:.....
۲۴۶	۵-۱-۳ نقش قاعده احسان در رد اتانازی.....
۲۴۸	۵-۱-۳-۱ بیان قاعده احسان در مواجهه با ضمان.....
۲۴۹	۵-۱-۴ قاعده استیمان:.....
۲۴۹	۵-۱-۴-۱ نظریه تقصیر در تاریخ تحول مسؤلیت مدنی.....
۲۵۰	۵-۱-۴-۲ تضاد مفهومی و مصداقی قاعده استیمان با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه.....
۲۵۲	۵-۱-۵ قاعده اقدام.....
۲۵۳	۵-۱-۵-۱ فرع اول.....
۲۵۳	۵-۱-۵-۲ فرع دوم.....
۲۵۴	۵-۱-۵-۳ ارتباط قاعده اقدام با اتانازی.....
۲۵۵	۵-۱-۶ قاعده لا ضرر.....
۲۵۶	۵-۱-۶-۱ مفاد قاعده لا ضرر.....
۲۵۷	۵-۱-۶-۲ ارتباط قاعده لا ضرر با مرگ ترحمی.....
۲۶۰	۵-۱-۷ قاعده اتلاف.....
۲۶۱	۵-۱-۷-۱ نقش قاعده اتلاف در بیان اتانازی.....
۲۶۳	۵-۱-۸ اتانازی و قاعده غرور.....
۲۶۷	۵-۱-۹ قاعده درء.....
۲۷۰	۵-۱-۱۰ قاعده اعانه برائتم.....

۲۷۳	۵-۱-۱۱ قاعده احترام
۲۷۶	۵-۱-۱۲ قاعده ضمان
۲۷۸	۵-۱-۱۲-۱ آیا طیب ضامن است؟
۲۸۰	۵-۱-۱۲-۱-۱ تعیین محدوده بحث
۲۸۰	۵-۱-۱۲-۱-۱ معنای ضامن
۲۸۲	۵-۱-۱۲-۱-۲ کدام طیب ضامن است؟
۲۸۳	۵-۱-۱۲-۱-۲-۱ ضمان طیب جاهل
۲۸۵	۵-۱-۱۲-۱-۲-۲ ضمان طیب مقصر
۲۸۶	۵-۱-۱۲-۱-۲ اثبات ضمان طیب
۲۸۸	۵-۱-۱۲-۱-۲-۱ موجبات ضمان
۲۸۹	۵-۱-۱۲-۱-۳ عوامل سقوط ضمان طیب
۲۹۷	۵-۱-۱۳ قاعده تحذیر:
۲۹۸	۵-۱-۱۳-۱ قلمرو اعلام قاعده:
۲۹۸	۵-۱-۱۳-۲ توضیح قاعده:
۲۹۹	۵-۱-۱۴ قاعده الزعیم غارم:
۳۰۱	۵-۱-۱۵ قاعده دفع ضرر محتمل
۳۰۴	۵-۱-۱۶ قاعده ابراء
۳۰۵	۵-۲ بیان نظرات مجتهدین
۳۰۵	۵-۲-۱ استفتای نظرات فقها و مجتهدین متأخر
۳۰۵	۵-۲-۲ نظر مجتهدین معاصر پیرامون مرگ ترحم آمیز و مشفقانه:
۳۰۶	۵-۳ نتیجه گیری
۳۰۹	فصل ششم: ضمایم
۳۱۱	۶- توضیح بیوست ها
۳۱۱	۶-۱ منشور حقوق بیمار
۳۱۲	۶-۱-۱ حقوق بیمار
۳۱۶	۶-۱-۲ سوگند نامه بقراط
۳۱۷	۶-۱-۲-۱ سوگند نامه پزشکی مصوب وزارت بهداشت
۳۱۸	۶-۲ قوانین پیرامون پیوند اعضا
۳۲۱	۶-۳ احکام فقهی بیماران مشرف به مرگ
۳۲۱	۶-۴ احکام عبادی بیمار
۳۲۱	۶-۴-۱ نماز بیمار
۳۲۲	۶-۴-۲ روزه بیمار
۳۲۲	۶-۵ اجرای حدود شرعی
۳۲۳	۶-۶ ارش

۳۲۴	۶-۷ حکم عقود تبرعی در مرض موت
۳۲۴	۶-۷-۱ حکم عقود معاوضه ای مریض
۳۲۴	۶-۸ اعاره مریض در مرض موت
۳۲۵	۶-۹ طلاق مریض
۳۲۵	۶-۹-۱ طلاق مریض وارث
۳۲۵	۶-۹-۲ طلاق مریض و ارتداد
۳۲۶	۶-۱۰ وقف مریض
۳۲۶	۶-۱۱ هبه مریض (از فتاوی قاضی خان)
۳۲۶	۶-۱۲ احکام شفعه در مریضی
۳۲۷	۶-۱۳ اقرار مریض
۳۲۸	۶-۱۴ ارث
۳۲۹	۶-۱۵ رایه راهکارها و نتایج حاصله
۳۲۹	۶-۱۵-۱ رایه راهکارها
۳۳۰	۶-۱۵-۲ نتایج حاصله
۳۳۱	فهرست منابع و مأخذ

مقدمه ای بر حفظ نفس

از دیر باز بشر همواره در فکر این بوده است که ؛ از کجا آمده و به کجا خواهد رفت ؟

این سؤال به ذهن هر آفریده ی عاقلی خطور می کند که بالاخره نحوه مردنش چگونه خواهد بود ؟

و اما چون به جواب قطعی نمی رسد و ره به جایی نمی برد ، متوجه قدرتی بالاتر از عالم بشری و آن قدرت خالق برتر از خود می افتد که مالکیت این عالم به دست اوست . لذا خود را در برابر او حقیر می شمارد ؛ و مرگ را چون تولدش به دست او می سپارد . و اما گاهی همین انسان ، وقتی با بیماری سختی و مشکلی در زندگی مواجه می شود (مثلاً کرونا) ، نه تنها از خدا غافل می گردد ؛ بلکه بعضی افراد در فکر کشتن خود (خودکشی) و برخی افراد در پی دگر کشی می افتند . پس احساس درماندگی از فرط بیماری ، سبب و انگیزه ای بر اتانازی است . و او را در کام مرگ مشفقانه یا مرگ راحت قرار می دهد .

در دنیای غرب و کشورهای صنعتی چون هلند ، بلژیک ، فرانسه و... مسأله مرگ از روی ترحم ، وجهه ای قانونی به خود گرفته است . این احساس که ؛ پزشکان مجوز کشتن را داشته باشند ، باعث می شود که مردم و دست اندر کاران امر بهداشت و درمان به پزشکان اعتماد نکنند ؛ چون مسئولیت آن ها برای حفظ حیات ، بدل به اهداکنندگان مرگ شده است .

در اسلام، شکیبایی و تحمل قویاً مورد توجه قرار گرفته شده است. و بسیاری از علمای دینی بر این اعتقادند که: رنج و دردِ انسان، می تواند فرصت خوبی برای خداشناسی و تزکیه او باشد.

لذا فقهای اسلام در تبیین مسایل فقهی، به طور مطلق، اذن به این عمل را صادر ننموده اند.

پیشینه پژوهش

با تتبع و تفحص دقیق در کتب و مقالات، می توان پی برد که این واژه (مرگ آسان و مشفقانه) برای اولین بار توسط «فرانسیس بیکن» که مرگ بدون رنج را تبلیغ می کرد وارد فرهنگ پزشکی شد؛ و این قتل برای اولین بار در سال 1984 توسط انجمن سلطنتی پزشکان هلند مورد تصویب قرار گرفت.

در نظام حقوقی اسلام و ایران قتل از روی ترحم به منزله قتل عمد محسوب می گردد که مرتکب را تا حد محکومیت به مرگ نزدیک می کند. البته در سال های اخیر کتب و مقالات متنوعی تحت عنوان

«اتانازی» و یا «مرگ ترحم آمیز و مشفقانه» و یا «مرگ مشفقانه» تألیف شده است. و از نویسندگانی چون: انتضاری، لایلا و اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش، مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز، بلورچی، ف ویزدان، حامد، «تلاش برای درک بهتر مرگ»، «حجتی، مهدی»، «تحلیل حقوقی اتانازیا»، مجله حقوق دادگستری، بررسی وضعیت حقوقی اتانازی در کشورهای مختلف در ماهنامه حقوقی دادرسی شماره 51 از سید محمد مهدی غمامی، اتانازی یا مرگ از روی ترحم؛ توسط احسان رفیعی

منش در ش 9 نشریه نوید، قتل عام در پوشش مرگ ملایم و بی درد از سیما راستین در وب سایت نیلگون مه 2006، بررسی دیدگاه های پرستاران در ارتباط مرگ مغزی و یوتنازی در شهر زنجان، به توسط معصومه مرتقی قاسمی، مرگ شفقت مدار از بهروز جوانمرد در سال 1389 در سایت سلامت و... آثار ارزنده ای یافت می شود. همچنین در سومین همایش دیدگاه های اسلام در پزشکی که در سال 1381 در دانشگاه علوم پزشکی مشهد برگزار شد، به تفصیل در مورد اتانازی بحث شده است و در کتابی توسط دکتر سید حسین فتاحی درج گردیده است و نیز از این نویسنده به همراه آقایان قنبری و رجبی مشهدی، کتابی تحت عنوان اتانازی یا مرگ راحت در سال 1386 توسط

دانشگاه علوم پزشکی مشهد به چاپ رسیده است .

و نیز در بین پژوهش ها به این چند نمونه می توان اشاره نمود .

اتانازی از دیدگاه ادیان الهی ، نویسنده : آقای بهاری از دانشگاه سبزوار . اتانازی - قتل از روی ترحم ، از : محسن نجف پور - پژوهنده باقر العلوم . اصول اخلاق پزشکی مؤثر در تصمیم گیری های بالینی بیماران مرگ مغزی از دیدگاه اسلام ، از : قدرت الله مؤمنی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم .

و اما در امتیاز این پژوهش می توان به این مسأله اشاره نمود که : هر پژوهش ای که در این زمینه کار شده است ، محقق یک جنبه علمی را مدّ نظر قرار داده است و اما در پژوهش حاضر ، سعی نموده ام که از مباحث پزشکی ، موضوعات فقهی و مسایل حقوقی برای اثبات حرمت این عمل و ضد قانونی بودن آن حتی در سطح جهانی که نوعی مبارزه با حقوق بشر است مطرح شود . و نیز در هیچ پژوهش و مقاله علمی ، نویسنده فصل مجزایی را اختصاص به بحث مالکیت اعضا قرار نداده است که اینجانب با کمک مستندات فقه شیعه و مذاهب اربعه به قدرت الهی در حدّ بضاعت فکری ام ، به اساسی ترین قسمت این موضوع ؛ یعنی تبیین ارتباط مالکیت و ولایت در جامعه بشری اشاره نموده ام .

ضرورت ، اهمیت و هدف پژوهش

1- ضرورت :

پیامبر گرامی اسلام ، آنگاه که مبعوث به رسالت شدند ؛ فرمودند : « بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ » . واضح و مبرهن است ، تمام همّ و غم پیامبر خاتم که دین اکملی را بر بشر عرضه داشتند ، بحث تکمیل کرامت های اخلاقی بوده است و ما هم که ایشان را اسوه علمی و عملی خود در زندگی می دانیم در تأسی به ایشان باید تمام زندگیمان حول آن محور باشد .

لذا در علم پزشکی اسلامی ، علم اخلاق پزشکی هم مطرح است . چرا که نجات جان یک انسان به منزله نجات جان همه انسان هاست . پس ضرورت ایجاب می کند که اولاً : ارزش انسان بر خودش تبیین گردد تا قدر خویش را بداند . ثانیاً : هنگام مریضی ، در پی ابزار حفظ نفس و صحت بدن خود باشد تا امانتدار خوبی در نزد معبودش گردد . ثالثاً : در هنگام درد و مریض احوالی ، به ندای شیطان پاسخ مثبت ندهد که با تزریق آمپول هوا از درد خلاصی می یابی ؛ بلکه با دو سلاح توکل و ایمان به خدا به جنگ شیطان رود .

اهمیت پژوهش :

اهمیت بحث هنگامی مشخص می شود که انسان های مؤمنی ، دم از ایمان می زنند ولی در عمل دچار غفلت و سر درگمی می گردند چون با پای خود به قتلگاه « مرگ ترحمی » وارد می شوند و تمام اعمال عبادی یک عمر خود را در یک چشم بهم زدن برباد فنا می دهند. زیرا این مرگ به منزله « خودکشی » از طرف بیمار و « دگر کشی » (قتل عمد) از طرف پزشک است . لذا با آنکه اتانازی در فرهنگ اسلامی ، جایگاهی ندارد ؛ ولی عملاً از سوی مسلمانان بدون توجه به عواقب اخروی آن اعمال می گردد .

اهداف پژوهش :

مهم ترین هدف این پژوهش ، اولاً ؛ ردّ مرگ ترحمی ، برای جامعه مسلمانان با مستندات علمی و قطعی چون : کتاب - سنت - اجماع - عقل ، به ضمیمه نظرات مجتهدین ، تا جای هیچ شبهه ای را باقی نگذارد . ثانیاً : به این حدیث یقین ورزند : « خداوند هیچ دردی را بر بشر نفرستاد مگر درمانش را هم آفرید » . ثالثاً : انسان ها می توانند با سلاح تقوا و توسل به معصومین و امید به شفای الهی در فکر این عمل (مرگ ترحم آمیز و مشفقانه) غیر خدا پسندانه ، هرگز نباشند و جان خود را امانت بزرگی بدانند .

ص: 18

1-1 بررسی واژه مرگ

1-1-1 مرگ در لغت فارسی :

نیستی و مردن است. (1) در لغت نامه دهخدا، مرگ، اسم از مردن و باطل شدن قوت حیوانی و حرارت غریزی، فزای حیات و نیست شدن زن، آمده است.

و مرگ، در فرهنگ فارسی معین، مردن، فوت، قطع حیات، از بین رفتن زندگی و در

فرهنگ لغت عمید هم به معنای : 1. مردن؛ موت. 2. در معنای مجازی، نیست و فنا بیان شده است. (2)

1-1-2 مرگ در زبان عربی :

از مصدر « موت » بر ضد « حیات » می باشد. و « مات » بر ضد « حَیَّ » به معنای « مُرد » است. « ازهری » از « لیث » چنین نقل می کند : « موت و مردن » خلقتی از آفریده های الهی می باشند. همچنان که « موت و حیات » دو مخلوق الهی هستند. پس زمانی که مرگ انسان فرارسد، حیات از او خارج می شود. (3) در معنای مجازی : « موت »

ص: 21

1-- سعیدی پور، م، آذینفر، فرهنگ فارسی خرد، تهران، ناصر خسرو.

2-- www.vajehyab.com

3-- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق، ج 2، ص 224.

به معنای سکون است؛ « مات » یعنی: « سَكَنَ » و هر آنچه که ساکن شد، مرده است. و در مثالی چنین آمده است: « ماتَّ الريح » یعنی: باد از حرکت ایستاد. (1) لفظ « موت »، اجوف واوی است و در ثلاثی مجرد بر دو وزن « يَفْعُلُ » و « يَفْعِلُ » می آید. به طوریکه بر هر دو صورت ذکر شده است: « مات - يموت - موتا (2)

« و « مات - يميت - ميتا ». (3)

سكرة الموت: مستی مرگ، همان شدت مرگ است که بر عقل غالب می شود و هوش از سر می رود « وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدًا » (4).

شدت مرگ آمد و آن همان است که فرار می کردی بعضی « بِالْحَقِّ » را موت دانسته و گفته اند:

شدت مرگ، مرگ را آورد. (5)

« موت » بر حسب انواع حیات، دارای اقسامی است:

1- در برابر قوه نامیه و رشد دهنده که در حیوان و نبات موجود است؛ « موت » گفته می شود. مانند سخن خداوند که می فرماید: « يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ». (6)

2- « موت »، از بین رفتن نیروی حسی است. مانند: « يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا ». (7)

3- از بین رفتن قوه عاقله است - و آن جهالت است - . مانند: « أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ». (8)

4- اندوه و ترسی که موجب تیره و تار شدن زندگی می شود. مانند: « وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ

ص: 22

1- - واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، 20 جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، اول، 1414 ه ق، ج 3، ص 136.

2- - ریگی، محمد بندر، فرهنگ جدید عربی - فارسی، ترجمه المنجد، تهران، اسلامی، 1362، ص 551.

3- - همان، ص 553.

4- - و سرانجام، سكرات [و بیخودی در آستانه] مرگ بحق فرامی رسد [و به انسان گفته می شود]: این همان چیزی است که تواز آن می گریختی. (ق: 19).

5- - قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، 7 جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، ششم، 1412 ه ق، ج 3، ص 282.

6- - و زمین را پس از مردنش حیات می بخشد. (روم: 19).

7- - ... ای کاش پیش از این مرده بودم. (مریم: 23).

8- - آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده کردیم؟. (انعام: 122).

كُلُّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ « (1).

5- گاهی « موت » به نحو استعاره بر حالت های سخت اطلاق می شود . مانند : فقر ، خواری ، در ماندگی ، نابودی و (2).

6- به جایگاه خواب ، « موت » گفته می شود . در کلامی گفته شده است : « خواب ، مرگ خفیف است و مرگ ، خواب سنگین است » (3).

7- « موت » به نحو استعاره گفته می شود ، به شخصی که دچار معصیت گردد ، . در حدیثی چنین آمده است : « ابلیس اولین کسی است که مرده است ؛ زیرا اولین کسی است که مرتکب معصیت الهی شده است . (4)

به نظر می رسد در باب « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » ، در معنای مترادف انگلیسی به کلمه

«قتل» هم اشاره شده است (5):

لذا از باب ضرورت باید به معنای قتل هم اشاره شود .

1-2-1-1 قتل:

اصل قتل ، ازاله روح از بدن است مثل مرگ ؛ لیکن چون به کشنده اطلاق شود ، قتل گویند و به اعتبار از بین رفتن حیات ، موت نامند (مفردات).

« فَهَزَّ مَوَهُمُ بِأِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ (6)»

. « فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ » (7).

ص: 23

1-1- و مرگ از هرجا به سراغ او می آید؛ ولی با این همه نمی میرد! (ابراهیم : 17) .

2- - طریحی ، فخر الدین ، مجمع البحرین ، 6 جلد ، کتابفروشی مرتضوی ، تهران - ایران ، سوم ، 1416 ه ق ، ج 2 ، ص 223 و واسطی ، زبیدی ، حنفی ، محب الدین ، سید محمد مرتضی حسینی ، تاج العروس من جواهر القاموس ، 20 جلد ، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ، بیروت - لبنان ، اول ، 1414 ه ق ، ج 3 ، ص 136 .

3- - مصطفوی ، حسن ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، 14 جلد ، مرکز الكتاب للترجمة و النشر ، تهران - ایران ، اول ، 1402 ه ق ، ج 11 ، ص 196 .

4- «أَوَّلُ مَنْ مَاتَ إِبْلِيسُ، لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ عَصَى». واسطی ، زبیدی ، حنفی ، محب الدین ، سید محمد مرتضی حسینی ، تاج العروس من جواهر القاموس ، 20 جلد ، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ، بیروت - لبنان ، اول ، 1414 ه ق ، ج 3 ، ص 137 .

5- euthanasia is the practice of painlessly killing a sick or injured person to relieve their suffering when - they can not be cured

6- آنها سپاه دشمن را به هزیمت واداشتند. و «داوود» (نوجوان نیرومند و شجاعی که در لشکر «طالوت» بود)، «جالوت» را کشت؛ (بقره: 251).

7- نفس سرکش، کم کم او را به کشتن برادرش ترغیب کرد؛ (سرانجام) او را کشت. (مائده: 30).

پس قتل، همان موت به دست دیگری است؛ و کسی که کشته می شود، مقتول است.

و منظور از تلف، این است که: فرد، سود و فایده ای که از چیزی قصد نموده را به دست نیاورد. البته هر یک از قتل و تلف که در جایگاه خودش واقع شود، مقصود متکلم را می رساند. (1)

قتل گاهی به معنی لعن آید چنانکه در مجمع و قاموس ذکر شده است. مانند: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ». (2)

لعن بر انسان باد که چه بسیار کافر است و شاید به معنای خبر باشد. مانند: «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ». (3)

1-1-1 مرگ در اصطلاح فقها:

در نزد فقها، مرگ؛ بریده شدن علاقه روح از بدن است.

بر این معنا تشبیهات زیادی آمده است. مثل کشتیان و کشتی که مرگ کشتی را از تحت اختیار کشتیان بیرون می آورد. و یا اینکه مرگ چون جابجا کردن چراغ است بطوری که در کلبه ای اگر چندین سوراخ داشته باشد، چراغ گازی قرار دهیم از این مجراها روشنی می دهد و با بیرون بردن چراغ، فضا تاریک می شود پس مرگ همان بیرون بردن چراغ از بدن است. (4)

و اما در این آیه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (5)، چون برای روح مرگی نیست لذا باید در «موتها» مضاف مقدر کرد و یا قایل به مجاز عقلی شد یعنی: «حین

ص: 24

1- - مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 14 جلد، مركز الكتاب للترجمة والنشر، تهران - ایران، اول، 1402 ه ق، ج7، ص53.

2- - مرگ بر این انسان، چقدر کافر و ناسپاس است! (عبس: 17).

3- - مرگ بر شکنجه گران صاحب گودال (آتش). (بروج: 4).

4- - خویی، سید ابو القاسم موسوی - تبریزی، جواد بن علی، فقه الأعدار الشرعية والمسائل الطبية (المحشی)، در يك جلد، دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها، قم - ایران، اول، 1427 ه ق، ص197 و دستغیب، عبدالحسین، معاد، تهران، رهنما، -، ص8.

5- - خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد؛ سپس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده ننگه می دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) بازمی گرداند تا سرآمدی معین؛. (زمر: 42).

موت ابدانها» همچنين در « وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ » بايد گفت:

«وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ بَدَنُهَا» يعنى: خدا ارواح را در حين موت از ابدان مي گيرد و روحى را كه بدنش نمرده در وقت خواب قبض مي كند، آنگاه روحى را كه در خواب گرفته نگاه مي دارد اگر مرگ را بر صاحب آن نوشته باشد و ديگرى را تا وقتى معين به بدن مي فرستد. (1)

4-1-1-1 مرگ در اصطلاح پزشکی :

از نظر پزشکی، مرگ، توقف كامل و بى بازگشت اعمال حياتى است و معمولا ابتدا قلب از كار افتاده و در پى آن مرگ سلولهاى مخ فرا رسیده و در نتیجه ی آن، تنفس و حس و حرکت از بين می رود و گاهى به عكس است؛ ابتدا مرگ بافتهاى مغزى پيش می آید و قطع تنفس و در نتیجه فقدان اكسيژن در خون باعث از كار افتادن قلب می گردد و در هر دو صورت مرگ قطعى و واقعى فرا می رسد (2).

حقوقدانان براساس فقه و با تكيه بر يافته های پزشکی، مرگ را در چهار نوع تقسيم نموده اند:

الف - مرگ ظاهری

مرگ ظاهرى حالتى بين مرگ و زندگى است كه در طى آن اعمال تنفسى و حرکات قلبى بى نهايت خفيف شده و حتى در ظاهر متوقف به نظر می رسد. در اين شرايط با انجام اقدامات احياى تنفس مصنوعى و رساندن اكسيژن و تحريك قلب با الكتروشوك امكان بازگشت شخص به زندگى وجود خواهد داشت (3).

حالت اغماى عميقى كه در اثر مصرف داروهای خواب آور يا روان گردان و مسكن های قوی پيش می آید؛ و موجب می شود كه ضعف شديد حرکات تنفسى و عدم احساس تپش قلب و سردى بدن و به خصوص عكس العمل های خفيف ترى يا حسى، يك مرگ ظاهرى را به صورت مرگ حقيقى جلوه دهد. مرگ ظاهرى، پايان

ص: 25

-
- 1- - قرشى، سيد على اكبر، قاموس قرآن، 7 جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ايران، ششم، 1412 ه ق، ج 7، ص 95.
 - 2- - سپهوند، اميرخان؛ جرايم عليه اشخاص، تهران، نشر مجد، 1386، چ اول، ص 34، و گودرزى، فرامرز؛ پزشکی قانونی، تهران، نشر انيتشتن، 1368، چاپ اول، ج 1، ص 322.
 - 3- - سپهوند، اميرخان؛ جرايم عليه اشخاص، تهران، نشر مجد، 1386، ص 34.

حیات انسان نیست و هر اقدامی که عقلاً منتهی به مرگ واقعی چنین اشخاصی شود؛ حسب مورد می تواند مشمول یکی از انواع قتل باشد. امروزه با پیشرفت علم پزشکی و استفاده از وسایل و ابزار های مکانیکی و تکنیکی در احیای قلب و تنفس، می توان تا مدت ها افراد بشر را از ادامه حیات و بازگشت به زندگی برخوردار نمود (1).

لازم به ذکر است که کما یا اغمای عمیق تر زمانی است که کلیه اعمال مغز به صورت غیر قابل برگشتی درآید در حدی که تنفس خود به خود، قطع گردد. این نوع از کما منجر به مرگ مغزی است (2).

ب- مرگ قطعی

مرگ، وقتی قطعی است که اعمال قلبی و عروقی و حسی و حرکتی به طور کامل از بین برود و برگشت آن امکان نداشته باشد. علایم مرگ حقیقی عبارتند از: توقف جریان خون، توقف تنفس، اتساع و ثابت ماندن مردمک در هر دو چشم و از بین رفتن امواج قلب و مغز. معمولاً مرگ حقیقی سه تا پنج دقیقه پس از قطع تنفس و جریان خون و به عبارت دیگر ظاهر شدن علایم ذکر شده فوق به وقع می پیوندد (3). بنابراین بارزترین مصداق از هاق روح و مرگ، این نوع از مرگ است.

ج- مرگ مغزی

مرگ مغزی را نباید با مرگ قطعی اشتباه کرد. مرگ مغزی عبارتست از «توقف غیر قابل بازگشت تمام اعمال مغزی». باید توجه داشت که تنها از بین رفتن اعمال عالی که مربوط به تخریب قشر مخ است برای توجیه مرگ کافی نیست و مرگ مغزی، مرگ تمام مغز یعنی قشر و ساقه مغز است که با سکوت ممتد و چندین ساعته نوار مغزی و منفی بودن عکس العمل های تحریک چشمی و پوستی و حلقی و... با صرف وقت و دقت قابل تشخیص است (4).

ص: 26

1- آقایی نیا، حسین؛ جرایم علیه اشخاص (جنایات)، نشر میزان، تهران، 1386، ج2، ص 50 .

2- حبیبی، حسین؛ مرگ مغزی و پیوند اعضا، قم، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، 1380، ص 66.

3- آقایی نیا، حسین؛ جرایم علیه اشخاص (جنایات)، نشر میزان، تهران، 1386، ج2، ص 50 .

4- همان .

د - حیات غیر مستقر یا مرگ حکمی

قانونگذار در ماده 217 قانون مجازات اسلامی (1) قبلی

و 372 (2) قانون

جدید به تبعیت از مشهور فقهای شیعه و چه بسا در جهت رفع اختلاف پیرامون تشخیص زمان مرگ، سخن از وجود حد فاصلی بین زمان حیات قطعی و زمان مرگ قطعی زده است که بدان حیات غیر مستقر گفته می شود. از مجموع دیدگاه فقها، حقوقدانان و قانونگذاران می توان به نتایج زیر در این مورد دست یافت:

1. حیات مورد حمایت شرع و قانون، حیات مستقر است؛ و حیات غیر مستقر معادل مرگ است (3).

2. حیات غیر مستقر یعنی کسی که آخرین رمق حیات را دارد و به عبارت دیگر هر چند دچار مرگ قطعی (توقف کامل فعالیت مغز، قلب، و ریه ها) نشده است ولی همانند مرگ مغزی بازگشت او به حیات مستقر محال است (4).

3. چنین کسی در حکم مرده است و صدمه به او، جنایت بر مرده تلقی می شود (5).

2-1 مفهوم مرگ

مردن مانند تولد امری عادی و طبیعی است، بنابر این مرگ کیفیتی است که در همه افراد بالقوه وجود دارد و دیر یا زود بالفعل نیز خواهد شد. بعضی از دانشمندان مفاهیم مختلفی را که آدمیان در سنین مختلف از مرگ دارند به این صورت بیان کرده اند. در طبقه بندی ایشان دوران کودکی سه مرحله است:

ص: 27

1- - ماده 217 - هرگاه جراحی که نفر اول وارد کرده مجروح را در حکم مرده قرار داده و تنها آخرین رمق حیات در او باقی بماند و در این حال دیگری کاری را انجام دهد که به حیات او پایان بخشد اولی قصاص می شود و دومی تنها دیه جنایت بر مرده را می پردازد.

2- - ماده 372 - هرگاه کسی آسیبی به شخصی وارد کند به گونه ای که وی را در حکم مرده قرار دهد و تنها آخرین رمق حیات در او باقی بماند و در این حال دیگری با انجام رفتاری به حیات غیر مستقر او پایان دهد، نفر اول قصاص می شود و نفر دوم به مجازات جنایت بر میت محکوم می گردد. حکم این ماده و ماده (371) این قانون در مورد جنایات غیر عمدی نیز جاری است.

3- - آقای نیا، حسین؛ جرایم علیه اشخاص (جنایات)، نشر میزان، تهران، 1386، ج 2، ص 52.

4- - همان، ص 53.

5- - ولیدی، محمد صالح؛ حقوق جزای اختصاصی، تهران، نشر امیرکبیر، 1374، چ چهارم، ص 71.

1- کودکان زیر 5 سال . اینان مرگ را چون پدیده ای قابل برگشت می دانند که مردم را بطور موقت از هم جدا می کند .

2- کودکان 5 تا 9 سال . آن ها مرگ را پیش روی خود مجسم می کنند و می دانند که مرگ شبیه زندگی نیست به همین جهت از آن می ترسند و فکر می کنند مخصوص آدم های بد است و هیچ گاه فکر مرگ خود را نمی کنند .

3- کودکان بالای 10 سال . آنان اجتناب ناپذیر بودن مرگ را درک می کنند و می دانند مرگ برای هر شخص رخ می دهد . احتمالاً در مرگ دیگران گریه نکرده و به کارهای روزانه خودشان مشغول می شوند .

در دوران بزرگسالی درک از مرگ توأم با ترس از مراحل آن می باشد ، بدین ترتیب که آن ها بیشتر از ناتوانی ، نقص ، درد ، تنهایی ، از دست دادن کنترل اعمال بدن و مراحل ناشناخته دیگر می ترسند تا خود مرگ .

متخصص برجسته ای به نام «برانتتر» معتقد است که ؛ ترس از مردن در سه چیز خلاصه می شود : 1- ترس از تنها مردن 2- ترس از مردن در تاریکی 3- ترس از رنج بردن . وقتی تشخیص بیماری غیر قابل علاجی برای بیمار داده می شود ، مرگ چهره خود را نشان می دهد و نتیجه آن واکنش های بیمار و نزدیکانش خواهد بود .

3-1 متافیزیک و ماهیت مرگ

پدیده مرگ ، موضوعی است که می توان از نقطه نظرهای گوناگونی درباره آن بررسی و گفتگو کرد. از نظر علوم زیستی و پزشکی، مرگ عبارتست از تعطیل سازمان فعال بدن انسان، که حافظ حیات او می باشد. این دیدگاه به بدن فقط از لحاظ ساختار جسمانی و بعبارت دیگر از نقطه نظر مادی و از منظر حواس خمسسه می نگرد و علایم مرگ را توقف فعالیت مغز و قلب و اندام ها و از بین رفتن حرارت جسم می داند و معمولاً به خروج چیزی بنام روح یا نفس اشاره نمی کند. (1)

اما از نظر فلسفه، مرگ عبارتست از جدا شدن دائمی روح یا نفس که بطور طبیعی

ص: 28

و بسبب درهم ریختن نظم طبیعی بدن و نارسایی آن ایجاد شود.

فلاسفه، مرگ و خروج روح یا نفس را از بدن به کسی تشبیه می کنند که خانه اش خراب شده و ناگزیر است آن را ترک کند و به جایی دیگر پناهنده شود. حال علاوه بر این گونه مرگ - که به آن مرگ طبیعی می گویند - فلاسفه، مرگ هایی را که نه به سبب زوال نظم طبیعی آن، بلکه به سبب حوادث و یا افعال عمدی و غیر عمدی افراد بشر حاصل می شود نوع دیگری از مرگ دانسته و به نام مرگ اختراعی (غیر طبیعی) می شناسند که به سبب خرابی خانه نفس و روح، یعنی بدن، بر اثر حادثه روح از آن جدا و مرگ نامیده می شود.

ملاصدرا، فیلسوف نامی ایرانی (979 - 1045) برای مرگ، تعریف تازه ای آورد و پس از رد عقیده زیست شناسان و پزشکان - که مرگ را معلول تباهی بدن می دانند - با اشاره به دو نوع مرگ طبیعی و اختراعی، مرگ را رهایی روح از قید بدن به سبب کمال خود و بی نیازی به بدن دانسته و در توضیح فلسفی این مطلب می گوید: «نفس انسان در آغاز از ماده یعنی جسم و بدن سربرآورده ولی با تکیه بر مسیر رشد و تکامل مادی بدن، راه جداگانه ای برای تکامل خود را در پیش می گیرد. تکاملی که با آغاز پیری و رشد منفی بدن، از توقف باز نمی ایستد و همچنان به رشد تکاملی خود ادامه می دهد، یعنی برخلاف بدن پیری و «آنتروپی» ندارد و نابود شدنی نیست». (1)

این نوع تکامل، بر اصل قانون فلسفی دیگری به نام «حرکت جوهری» اشیا بنا شده که یکی از اصول ابتکاری ملاصدرا است و ثابت می کند که همه اشیا در جهان مادی و محسوس آرام ندارند و گام به گام در حرکت یک طرفه و پیش رونده ای می باشند و از نقص رو به کمال طبیعی خود می روند. برخلاف جهان ایستای ارسطویی، جهان ملاصدرا پویا و پر جوشش و جنبش است و با این پویش، همه اشیا در جهان ما راه تکامل را می پویند و نفس انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. (2)

بر اساس اصل جهانی «حرکت در وجود و جوهر» اشیا است که، نفس انسان همراه بدن

ص: 29

1- - همان، این مقاله در تاریخ 21 فروردین 1385 در تهران، کنگره حقوق بشر، کرسی حقوق بشر دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی ارائه شده است.

2- - شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بضمیمة تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد، به اشرف سید محمد خامنه ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1383، ج 3، ص 113.

روز به روز راه تکامل خود را می‌پوید و سرانجام پس از طی دوره تکامل و رسیدن به کمال خود در هنگامی که شمارش معکوس پرواز و رهایی آن از بدن فرا برسد بدن را رها کرده مانند ماهواره ای که از موشک خود جدا شود، در فضای غیر مادی متعلق به خود وارد می‌شود و زندگی غیر مادی خود را که برای آن ساخته شده آغاز می‌کند که عرفا به آن مرگ می‌گویند. به نظر ملاصدرا، روح یا نفس انسان گرچه با مرگ خود از بدن جدا می‌شود و آن را مانند جامه ای کهنه و خالی به جا می‌گذارد اما در آن جهان دیگر نیز دارای بدنی است که از ماده ساخته نشده ولی همانند بدن دنیوی اوست و همان صورت و مشخصات را داراست به گونه ای که در آن جهان همه یکدیگر را خواهند شناخت و تمام خصلت ها و محتوای ذهن در خیال خود را نیز به همراه دارند.

با وجود آنکه نفس در آغاز حیات خود تکیه بر حمایت و هدایت بدن دارد اما به محض آنکه شکل غیر مادی (مجرد) به خود گرفت رابطه نفس و بدن معکوس می‌شود و نفس حامی و نگهبان بدن و به تعبیر ملاصدرا «حامل» بدن می‌گردد و این تصور که نفس در طول زندگی خود نیازمند بدن است صحیح نیست. نفس، گرچه همراه با تکوّن بدن موجود می‌شود و به اصطلاح «جسمانیه الحدوث» است ولی به محض قوام گرفتن، عهده دار حفظ و رشد و تکامل بدن می‌گردد. بنظر ملاصدرا، برخلاف تصور برخی، بدن تابع نفس است نه نفس تابع بدن. اما نفس ناچار است تا رسیدن به کمال خود با بدن همراهی کند. رشد بدن متوقف می‌شود ولی رشد و کمال نفس ادامه دارد و بالاتر از آن، هر چه به کمال نفس افزوده شود بر پیری و ضعف و نقص بدن افزوده می‌گردد تا آنجا که نفس، قید تن را رها نموده و آزاد می‌شود و بدن را به صورت مرده ای باقی

می‌گذارد. (1)

فلاسفه پیش از او (ملاصدرا) بدن را به کشتی تشبیه می‌کردند و نفس را ناخدای آن می‌انگاشتند که همراه با ساختن و بوجود آمدن کشتی بر آن سوار می‌شود و آنرا هدایت می‌نماید. ولی ملاصدرا بدن را به کشتی بادبانی و نفس را به باد تشبیه می‌کند و می‌گوید: «مسلم است که باد، کشتی را حرکت می‌دهد و راه می‌برد نه کشتی، باد را و بدین گونه است که نفس انسان، راننده و مدیر بدن است چه همان گونه که اگر باد نباشد کشتی از حرکت

ص: 30

1- - این ضعف و پیری بدن به نظر ملاصدرا رویگردانی نفس از بدن و بی‌نیازی او از بدن است و به سبب طبیعی مرگ اعراض نفس از آن است نه خرابی بدن. (همان، اسفار، ج 9، ص 65).

باز خواهد ایستاد، وقتی نفس به کمال خود رسیده و از بدن بی نیاز باشد آن را رها می کند و بدن را بی جان و بی حرکت به جا خواهد گذاشت، پس حیات بدن از نفس است و نفس تابع بدن نیست» (1).

اما مرگ در نگاه عرفان اسلامی، منظری بسیار زیباتر و با شکوه تر دارد، زیرا نه فقط برخلاف نظر ماده گرایان و حس گرایان، مرگ نابودی و فنا نیست بلکه گامی به مرحله کامل تر زندگی و آغاز حیاتی دوباره و به تعبیری دیگر: در حکم تولد دوباره انسان است، همانند تولد کودک و خروج از حالت جنینی به حالت مستقل بشری، از این منظر، جهان مادی برای انسان در حکم رحم مادر برای فرزند است.

مولوی عارف بزرگ فارسی زبان در اشعار خود، تبدل کودک را در جنین از شکل ماده بی جان به حالت نباتی «مردن» از ماده و «تولد» در وضع نباتی معرفی می کند و خروج از حالت نباتی پس از آن را مردن و ورود به حالت حیوانی و جنبش را زندگی حیوانی و تکامل او از حیات حیوانی و خروج به حیات انسانی را مردن تعبیر می کند.

وی پس از این مراحل، مرگ انسان را مردن از بشر بودن و آغاز زندگی فرشته وار می دانسته و سرانجام نتیجه می گیرد که هرگز انسان از مردن کم نمی شود بلکه برای او کمال و مرتبه ای افزون تر از پیش نصیب می گردد. (2)

بر این اساس، برخلاف نظر سطحی مردم ظاهر بین، «حیات» انسان منحصر به زندگی در بدن و در این جهان نیست بلکه «حیات» بصورت زنجیره ای دارای درجات و مراحل است که خروج از هر مرحله «مردن» از آن مرحله و ورود به مرحله بعد، «زندگی» و تولدی دوباره است و در واقع انسان مانند آن کودک دبستانی است که اگر معنای دبیرستان را نداند خروج از فضای دبستان به نظر او مرگ و ماتم است ولی وقتی وارد فضای دبیرستان شود، نظر او عوض می گردد و خروج او از دبیرستان و پس از طی مراحل تحصیل در آن، در حکم مردن از آن جهان و ورود او به دانشگاه آغاز زندگی جدید و تولدی دوباره برای او است. بر اساس نظر عرفا در صورت شایستگی و تلاش انسان این مرگ و تولد آن قدر تکرار می شود تا انسان در سیر تکاملی خود تا به آستان خدا برسد و نه کرسی فلک را در زیر پای خود ببیند.

ص: 31

1- - اسفار، ج 8، ص 69، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

2- - مثنوی مولانا، دفتر 3، بیت 3901، تصحیح نیکلسون.

امام صادق (ع)، در «یاد آوری مرگ» چنین می فرماید:

«یاد مرگ، شهوات در نفس را، از بین می برد» (1).

و نیز در حدیثی، «زیدبن علی» از قول پیامبر (ص) می گوید:

حضرت فرمودند: از مردم چه کسی از همه باهوش تر است؟ اصحاب گفتند: خدا و پیامبرش از همه داناترند. حضرت فرمود: کسی که خیلی به یاد مرگ است، و کسی که خیلی زیاد خود را برای مرگ آماده می سازد (2).

در قرآن مجید و در آیات بسیاری که درباره موت و حیات دارد مرگ را مرحله ای از چرخه حیات معرفی می کند و در چند آیه به همین مضمون عرفانی و فلسفی اشاره نموده است. از جمله می فرماید: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (3). مقصود از مردن در اول آیه، مراحل جمادی و نباتی و رحم و حالت جنینی است؛ و حیات اول زندگی عادی بشری در این جهان و موت دوم، همان مرگ عادی بشری در این جهان است و دو مرحله بعد، حیات مربوط به پس از مرگ؛ و ادامه زنجیره تکاملی این جهان و آن جهانی است.

در آیات دیگری نیز همین مضمون آمده و در آیه ای از زبان گناهکاران معذب در جهنم می فرماید: خداوندا: ما را دو بار زندگی و دو بار مردن دادی... در تحلیل فلسفی حقیقت مرگ و حیات در قرآن مجید، باید نخست از معنای «حیات» و فهم عمق آن در قرآن آغاز کرد تا مفهوم مرگ نیز بهتر درک گردد. در قرآن، واژه مرگ با کلماتی چون: «موت، فوت، توفی، قتل و أجل» مورد بحث قرار گرفته است. برای نمونه در آیه 32 سوره مائده، چنین

ص: 32

1- - ذکر الموت یمیت الشهوات فی النفس

2- - حدیثی زید بن علی، عن أبیه، عن جدّه، عن علی علیهم السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم يوماً لأصحابه: ((من أکیس الناس؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: أكثرهم ذكراً للموت، وأشدّهم له استعداداً)) 0. واسطی، أبو خالد عمرو بن خالد، المجموع الفقهي والحديثي المسمى ب- (مسند الإمام زید)، مؤسسة الإمام زید بن علی (ع) الثقافية، 75-122 هـ، ح 608، ص 280 و شرونی الجعفری، قطب الدین بن محمّد، المنهج المنیر تمام الروض النضیر، -، ج 3، ص 196.

3- - چگونه به خداوند کافر می شوید؟! در حالی که شما مردگان (و اجسام بی روحی) بودید، و او شما را زنده کرد؛ سپس شما را می میراند؛ و بار دیگر شما را زنده می کند؛ سپس به سویی او بازگردانده می شوید. (بنابر این، نه حیات و زندگی شما از شماست، و نه مرگتان؛ آنچه دارید از خداست). (بقره: 28).

« ... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا » (1)

و آیه 29 سوره نساء به واژه قتل اشاره شده است : « .. وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا » (2).

تمام این موارد در آیات یاد شده در این ظهور دارد که شخصی، دیگری را که زنده است، بکشد. در آیات دیگری از قرآن، از خاتمه دادن به حیات با واژه موت بحث شده است که برای نمونه، به آیات سوره « ملک » و سوره « واقعه » اشاره می شود:

« الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » (3)

« عَلَى أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَ تُنشَأَ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ » (4).

« اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ » (5).

« وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ » (6).

4-1 علل و انواع مرگ از نظر اصول پزشکی

پزشکان مرگ را به چهار نوع تقسیم کرده اند : 1- مرگ طبیعی یا بیولوژیک 2- مرگ مرضی 3- مرگ کیفری 4- مرگ بر اثر سوانح .

ص: 33

1- - هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسانها را کشته؛ و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است.

2- - و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است .

3- - آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید. (ملک : 2) .

4- - تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم! (واقعه : 61) .

5- - خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد؛ سپس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده نگه می دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمدی معین؛ در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که اندیشه می کنند! (زمر : 42) .

6- - برای هر قوم و جمعیتی، زمان و سرآمد (معینی) است؛ و هنگامی که سرآمد آنها فرارسد، نه ساعتی از آن تأخیر می کنند، و نه بر آن پیشی می گیرند. (اعراف : 34) .

علل مستقیم مرگ سه چیز است: 1- وقفه قلبی 2- وقفه تنفسی 3- اختلال مراکز مغزی.

قبل از مرگ حقیقی، مرحله ای به نام «احتضار» وجود دارد که مقدمه مرگ است. بیمار ممکن است چند ساعت تا چند روز در حال احتضار باشد. مشخصات این مرحله عبارت است از اختلال و آشفتگی در فعالیت دستگاه عصبی مرکزی و تمام اعمال حیاتی، نامنظم شدن و متناوب شدن تنفس، اختلال عمل قلب، کاهش درجه حرارت و غالباً کوما یا بیهوشی.

به طور کلی مرگ به دو طریق روی می دهد: 1- مرگ ناگهانی 2- مرگ با انتظار طولانی.

مرگ ناگهانی نه برای قربانی و نه برای خانواده، مجال آماده شدن را باقی نمی گذارد. اما همان طوری که انسان ها نگران مرگ نابهنگام و زودرس هستند، همان طور هم در مورد مرگ طولانی نگرانی وجود دارد. و غالباً در افراد سالمند اتفاق می افتد. بسیاری از افراد یک مرگ سریع و آنی را مرگ خوب می دانند. این معلوم نیست آنچه مهم است این است که یک فرد مرگ با حقارت و ذلت نداشته باشد، به عبارت دیگر مرگ با عزت حقیقتاً ایده آل است

(1) همچنان

که شهادت در نزد بسیاری افراد به منزله مرگ شیرین و مشفقانه و مشفقانه و سربلندی است.

و این کلام برخی بزرگان است که: فرد مؤمن، جز با دیدن پروردگارش خشنود نمی شود. (2)

5-1 مرگ ترحم آمیز و مشفقانه (اُتانازی) در لغت و اصطلاح

1-5-1 اُتانازی یا یوتانازی در زبان لاتین و لغت

اُتانازی یا یوتانازی «یوتانازی(3)»

به معنی «مرگ راحت» است.

2-5-1 اُتانازی در اصطلاح

شرایطی است که در آن، بیمار بنا به درخواست خودش به صورت طبیعی و آرام

ص: 34

1- - بلورچی، ف.، (یزدان، ن.،)، [1372]، "تلاش برای درک بهتر مرگ." زن روز 1423 : 28-29.

2- - «لَا رَاحَةَ لِلْمُؤْمِنِ دُونَ لِقَاءِ رَبِّهِ». باقرزاده بابلی، عبدالرحمن، داستان های شنیدنی از کرامات علما، -، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب جزایری، 1379، 137 و 139.

3- Euthanasia

بمیرد. این شرایط معمولاً در بیماری های سخت یا دردناک یا درمان های طولانی مدت و ناامید کننده پدید می آید. در فارسی به آن «هومرگ»، «مرگ آسان»، «مرگ شیرین و مشفقانه و مشفقانه»، «مرگ مشفقانه»، «قتل ترحمی»، «قتل سفارشی»، «مرگ مدرن» یا «به مرگی» نیز گفته شده است. (1)

واژه «اجهاز» هم اطلاق می شود بر فردی که مجروح شده و خواهان تسریع در مرگ و اتمام کارش می باشد. (2)

و أَجْهَزْتُ عَلَى الْجَرِيحِ: أَثْبْتُ قَتْلَهُ. (3)

و از ریشه ثلاثی مجرد «جَهَزَ، يُجَهِّزُ: جَهْزاً» علی الجریح یعنی: زخمی را بلا فاصله کشت و راحتش کرد. (4)

البته از ریشه «جَهَضَ» به معنای سقط جنین آمده است که در جای خود بحث خواهد شد.

6-1 تاریخچه و پیشینه مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

مفهوم مرگ ترحم آمیز و مشفقانه برای اولین بار در سال 1890 م به عنوان فرایند مرگ، نه به عنوان روش مردن مطرح بود.

دیدگاه های تاریخی و اجتماعی در مورد اتانازی با خودکشی موازی بودند. در یونان باستان افراد

می توانستند از مجلس سنا برای خودکشی کمک بخواهند. اتانازی در افراد دچار بیماری های غیرقابل درمان و دردناک توسط فیلسوفان کلاسیک مثل سقراط و افلاطون تأیید شده بود. این عمل توسط پزشکان بسیاری مثل بقراط مورد چالش قرار گرفت. وی در سوگند نامه خود گفته است «من داروی کشنده به کسی نداده و توصیه آن

ص: 35

1- fa.wikipedia.org- فتاحی معصوم، سید حسین و قنبری، محسن، اتانازی یا مرگ راحت...، علوم پزشکی مشهد، ص 45.

2- - حمرانی، عبدالرحیم و مکارم شیرازی، ناصر، نفحات الولاية فی شرح نهج البلاغة، باب نفحات الولاية، شرح عصری جامع ل نهج، قم، الکترونیک (مکتبه الشامله). جزء 17، ص 1.

3- - فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، 8 جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، 1410 ه ق، ج 3، ص 385.

4- - حیران، مسعود، الرائد، ترجمه: رضائزالی نژاد، مشهد، به نشر، ج 1، 1389، ص 633. و جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح - تاج اللّغة، ج 3، ص 870.

را نخواهم کرد...».

مسیحیت در برابر مرگ خود خواسته موضع گرفت، زیرا خدا را خالق و نگه دارنده زندگی می دانست. در سنت آغازین مسیحیت، رنج و مرگ برای رهایی از گناه لازم دانسته می شدند.

آگوستین (354 تا 430 میلادی)، توماس آکوئیناس (1225 تا 1274 میلادی) و کشیشان کاتولیک، اتانازی و خودکشی را محکوم می کردند. پروتستانیسم مسیحی در جستجوی اثبات این بود که خودکشی و اتانازی، تهاجم به مذهب نیستند. در دوره های بعدی، خودکشی به عنوان راه رهایی از رنج و نشانی از آزادی انسان در نظر گرفته می شد (1).

فرانکوئیز رانچین (1565 تا 1641 میلادی)، از مشهورترین پزشکان فرانسوی زمان خود، بحث هایی پیرامون اتانازی ارائه داد. به نظر وی، ممنوعیت بقراط در کمک به خودکشی در دنیای قدیم پذیرفته نشده و نیز تأکید داشت این رفتارها، عادات افراد بدوی و مشرک هستند.

مایکل بودوینز (1601 تا 1681 میلادی)، پزشک و معلم، بخشی از پژوهش خود را به این سوال اختصاص داد: «آیا پزشک می تواند مرگ را به منظور رهایی از درد، تسهیل کند؟» وی حس هم دردی با بیماران داشت، اما کوتاه کردن زندگی گناه بود حتی در مورد ناامیدترین بیماران، البته مرگ بیماران مبتلا به هاری را قابل توجه می دانست. تنها موردی که با آن موافق بود، تجویز داروهای ارزان تر برای بیماران در حال مرگ بود. تاکنون شواهد محکمی وجود ندارد که در دوره پیش از «مدرنیسم» مطالب بیشتری در این مورد گفته شده باشد غیر از دو مورد: مورد اول، به «مارتین لوتر» مربوط است که گفته شده تقاضای مرگ کودکی ناقص الخلقه را داشت، البته شواهد محکمی در این مورد در دست نیست.

مورد دوم، به «توماس مور» و «اتوپیا»، مربوط است. زمانی که بیماران غیرقابل علاج در «اتوپیا»، (مدینه فاضله) دچار رنج شدید بودند، کشیشان و قضات سعی در متقاعد کردن آنان داشتند که به زندگی خود پایان دهند.

این دیدگاه ها در سال 1678 با نظرات «کاسپار کواستل»، حقوق دان، تغییر نمود. وی در کتاب خود از عادات رایج در تسریع مرگ بیماران صحبت کرده است. در آن زمان عقیده داشتند برداشتن بالشت از زیر سر بیمار، باعث تسریع در مرگ می شود. از نظر

ص: 36

«کواستل»، کوتاه کردن زندگی افراد بر خلاف قوانین خدا و طبیعت بود، بنابراین محروم کردن افراد از بالش، عملی بد از نظر اخلاقی محسوب شده و نشانی از قتل داشت. سایر نویسندگان نیز عمدتاً این دیدگاه را داشتند (1).

جراح قرن شانزدهم، «آمبریوس پار»، مثالی از کشتن ترحمانه را بیان کرده است. وی هنگام ورود به شهری جنگ زده، سه سرباز به شدت زخمی را مشاهده کرد که کنار چهار سرباز کشته شده روی زمین افتاده بودند. یک سرباز پیر از پار پرسید آیا درمانی برای سربازان زنده وجود دارد؟ متعاقب جواب منفی پار، سرباز پیر با چاقو سه سرباز زخمی را کشت. موردی که توسط «روزینوس لنتیلیوس»، پزشک آلمانی در سال 1711 میلادی بیان شده، رایج تر بوده است. از وی خواسته شد به ملاقات کودکی در روستای مجاور برود. در صورت دخترک توموری وجود داشت که در دو هفته به اندازه بقیه سر وی بزرگ شده بود. تومور درد نداشت، اما پوست محل تماس آن با شانه جدا شده و به حدی بزرگ بود که برداشتن آن ممکن نبوده و امکان درمان علامتی نیز وجود نداشت. چهار هفته بعد زنی از اهالی روستای دخترک به نزد «لنتیلیوس» آمد و گفت کودک هنوز زنده است و جراح محلی پیشنهاد کرده بهتر است رنج وی پایان پذیرد (2).

متأسفانه از دیدگاه تاریخی، شواهد مستقیم یا حتی دست دوم در چنین مواردی نادر هستند. یک راه مستقیم و تهاجمی برای خاتمه دادن به رنج بیمار در حال مرگ، خفه کردن بود. این مسأله به عنوان عاداتی بسیار قدیمی گزارش شده، اما تا متون باقی مانده از قرن نوزدهم به آن اشاره گردیده است. در انگلستان اقوام متهمان محکوم به مرگ با دار، بعد از آویخته شدن، پای آنان را می کشیدند تا سریع تر بمیرند. اقوام نزدیک بیماری گاهی بالشی روی صورت وی می گذاشتند و روی آن می نشستند تا بیمار خفه شود. در بسیاری از نواحی اروپا، این باور وجود داشت که بیمار در تخت خود نمی میرد، پس بیماران در حال مرگ روی زمین قرار داده می شدند تا بمیرند (3).

در اوایل قرن بیستم، هم زمان با شروع خط مشی آلمان در مورد اتانازی، در انگلستان و آمریکا انجمن های اتانازی داوطلبانه تأسیس شدند. براساس ایدئولوژی «داروینسم»

ص: 37

1- - عزیزى ، م ، 1387 ، " چشم به راه مرگ " . 1391|10|13 . www.salamatiran.com ، کد : A163540.

2- - سایت سلامت ، هفته نامه سپید ، مترجم : مرجان شایانی ، . Available www.salamatiran.com .

3- - همان .

اجتماعی در اواخر قرن نوزدهم (بقای کامل ترین ها) و ارزش های سیاسی غالب در آلمان، نابودی زندگی هایی که بی ارزش تصور می شدند، آغاز شد.

در سال 1920 در آلمان کتابی با نام «اجازه تخریب زندگی هایی که ارزش زیستن ندارند» منتشر شد. ارنست هکل (1843 تا 1919 میلادی) افراد بدوی را به علت کشتن بچه های ناقص در برابر مبارزه مسیحیت برای کمک به افراد معلول و بیمار، ستود.

در سال 1939، هیتلر در برنامه اتانازی با کد Aktion T4 به پزشک خود «کارل براندت» قدرت زیادی داد. گروهی از پزشکان و دولتمردان انتخاب شدند تا «رنج کشیدن» افراد سالمند، معلول، مجنون یا دچار بیماری لاعلاج را پایان دهند و عقیم سازی افراد مبتلا به اسکیزوفرنی، معلولیت ذهنی مادرزادی، سایکوزمانیک دپرسیو، صرع مادرزادی، کره هانتینگتون، کوری و کری مادرزادی، ناهنجاری های مادرزادی جسمی و الکلیسم مزمن آغاز شد. در سال 1940، شش مرکز اتانازی تأسیس شد که از اتاق های گاز برای کشتن بیماران استفاده می کردند. در سال 1942، بعد از اعتراضاتی که به این کشتار شد، مرگ با داروی کشنده یا گرسنگی آغاز گردید. بعد از خارج کردن بعضی اندام های بیماران برای تحقیقات پزشکی، اجساد دفن می شدند. افشای فجایعی که در آلمان نازی رخ داده بود به تدوین کد اخلاقی نورنبرگ منجر شد که می توان آن را اولین کد بین المللی اخلاق در پژوهش در جهان جدید دانست.

از این دوران، تاریخ اتانازی ورق خورد و در حوزه اخلاق پزشکی رایج، دیگر کسی از قتل خیرخواهانه علی رغم میل بیمار به ادامه زندگی، سخن نگفت. (1)

7-1 بررسی علل گرایش به اتانازی

اتانازی نه تنها در جوامع مترقی کنونی رایج است بلکه ریشه زمانی بسیار عمیقی در تاریخ دارد و در قبایل و جوامع بدوی به علل و اشکال مختلف رایج بوده است. مثلاً اعتقاد به خرافات یکی از آن عوامل در جوامع بدوی به شمار می رفته است. (2)

برخی دیگر، بیماران را خفه می کردند و گوشت آن ها را می خوردند. بعضی آن ها

ص: 38

1- - عزیزی، م، 1387، "چشم به راه مرگ." [online هفته نامه سپید. 13/10/1391 [Available www.salamatiran.com].

2- - اخلاق پزشکی به انضمام مختصری از تاریخ پزشکی، تهران، 1370، ص232.

8-1 اقسام مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

(1) اتانازی فعال (1)

(2) اتانازی غیرفعال (2)

(3) اتانازی داوطلبانه (3)

(4) اتانازی غیر داوطلبانه (4)

(5) اتانازی اجباری (5)

(6) خودکشی ب-ا-ه-مکاری پ-ز شک (6)

(7) اتانازی اضطراری (7)

1-8-1 اتانازی فعال

2-8-1 اتانازی فعال داوطلبانه:

تزریق عامدانه دارو یا اقدامات دیگر که منجر به مرگ بیمار شود. این عمل بر اساس تقاضای صریح بیمار و با رضایت کاملاً آگاهانه او انجام می شود. نکته مهم در این حالت این است که قصد و تمایل پزشک و بیمار هر دو در جهت خاتمه دادن به زندگی بیمار است. در اتانازی فعال داوطلبانه دو شرط بسیار مهم است:

1- تصمیم خود بیمار

2- درد و رنج غیر قابل تحمل و بدون امید به بهبودی

3-8-1 اتانازی فعال غیر داوطلبانه:

تزریق عامدانه دارو یا اقدامات دیگری که منجر به مرگ بیمار شود. در این حالت، بیمار صلاحیت تصمیم گیری (اهلیت یا صلاحیت قانونی) را ندارد و از لحاظ روانی قادر به درخواست صریح برای این عمل نیست. مانند عملی که در بیمار مغزی از

ص: 40

Active -- 1

passiv -- 2

voluntar -- 3

non - voluntar -- 4

involuntary --5

physician assisted suicide --6

Involuntary euthanasia --7

سوی پزشکان انجام می شود. (تفصیل آن خواهد آمد).

4-8-1 اتانازی فعال اجباری:

تزریق عامدانه دارو یا اقدامات دیگر که باعث مرگ بیمار شود. در این حالت، بیمار صلاحیت تصمیم گیری را داراست و هیچ گونه درخواست صریح برای این عمل نداشته است. این حالت را جمیع اخلاقیون، مجاز نمی دانند و قتل محسوب می شود. مانند فردی که اقدام به عمل خود کشی می نماید.

4-8-5 اتانازی غیرفعال: عدم شروع درمان یا قطع درمان هایی که برای حفظ حیات بیمار لازم است. البته این نوع اتانازی می تواند داوطلبانه (بر اساس درخواست بیمار) یا غیرداوطلبانه (وقتی بیمار صلاحیت تصمیم گیری ندارد) باشد. این نوع اتانازی معمولاً به صورت مستقیم، مانند تجویز دارو یا هر اقدام دیگری نیست. مانند فردی که برای پیوند عضو آماده می شود.

6-8-1 اتانازی غیرفعال داوطلبانه:

بیمار درمان خود را رد می کند تا در مرگش تسریع شود. به عبارت دیگر، بیمار از همان ابتدا از پذیرش درمان سر باز می زند. این نوع اتانازی معمولاً در مورد بیمارانی به کار گرفته می شود که شرایط بسیار وخیمی دارند و پزشکان هم مطمئن هستند که درمان آنها امکان پذیر نیست؛ بنابراین درمان را قطع کرده و بیمار را از مواد غذایی یا دارو محروم می کنند یا اگر بیمار در سیر بیماری اش، دچار عفونتی شود، درمانی برای عفونت او آغاز نمی شود. مانند بیماران سرطانی و وخیمی که درمانی از جهت علم پزشکی صورت نگرفته است.

7-8-1 اتانازی غیر مستقیم:

در این حالت ضددردهای مخدر یا داروهای دیگر برای تسکین درد بیمار تجویز می شود اما پیامد عرضی آن، قطع سیستم تنفسی بیمار است (داروهای ضددرد مخدر اگر با دوز بالا تجویز شوند، مرکز تنفسی را مهار می کنند) که منجر به مرگ بیمار می شود. این نوع اتانازی با قصد عامدانه انجام نمی شود اما پیامد عرضی آن مرگ بیمار است (1).

ص: 41

1- - قنبری، محسن، فتاحی معصوم، حسین و رجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت. مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی، 1386، ص 45.

8-8-1 خودکشی با همکاری پزشک:

در این حالت، پزشک‌ها داروها یا اقدامات دیگر را برای بیمار فراهم می‌کنند؛ با توجه به اینکه آنها می‌دانند قصد بیمار خودکشی است. (1)

9-8-1 اتانازی اضطراری:

اتانازی اضطراری؛ یعنی شخصی بدون رضایت بیمار ولی به خاطر خود بیمار او را از بین ببرد (2).

9-1 نمونه‌هایی از هومرگ (اتانازی)

یکی از مشهورترین سوابق اتانازی در جریان جنگ دوم جهانی دیده شده است. در 1939 میلادی، آلمان نازی یک اتانازی غیردوطلبانه و سری را طراحی نمود. در این طرح - عملیات T4 - کودکان زیر 3 سال که دارای عقب ماندگی ذهنی یا نقص عضو یا ناتوانی جسمی اساسی بودند کشته شدند. این طرح بعدها شامل کودکان بزرگتر و بزرگسالان نیز گردید. بیماران روانی تیمارستان‌های آلمان و اتریش به همین جهت به 6 اردوگاه مرگ منتقل می‌شدند. برنامه ی T4 پس از آن به اردوگاه‌های کار و بازداشتگاه‌های اسرا نیز سرایت کرد به نحوی که زندانیانی که به شدت بیمار بودند در این برنامه قرار می‌گرفتند. (3)

نمونه‌ای دیگر در دهه اخیر، «پیر جورجیو ولی» یک نویسنده ایتالیایی بود که به خاطر وخامت اوضاع بیماری‌اش اقدام به اتانازی کرد. اما کلیسای ایتالیا اجازه نداده بود برای او مراسم مذهبی بگیرند و این مسأله طرفداران اتانازی را ناراحت کرده بود.

و یا کاری که انگلستان را در سال 2020 م، به مستندسازی و گرفتن امضا و رضایت نامه از بیماران سالمند برای عدم احیا، در بحبوحه شیوع کرونا، واداشته است.

اما یکی از جنجالی‌ترین پرونده‌هایی که مطرح شده، موضوعی که در فضای رسانه‌ای

ص: 42

1- بی‌نام، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، جزء باب استحياء الانسان نفسه، ص 239 و همان، ص 47-49.

2- وبلاگ تخصصی فلسفه اخلاق، فلسفه غرب.

3- اخلاق پزشکی به انضمام مختصری از تاریخ پزشکی، تهران، 1370، ص 233 و دانشنامه حقوقی www.dadname.org و عزیزی، مریم، سایت سلامت ایران.

محافظه کار اروپا، طرح آن جسارت خاصی می خواست، این ادعا است که « پاپ ژان پل دوم »، رهبر سابق کلیسای کاتولیک که مخالف اصلی اتانازی بود، خود درخواست یوتانازی کرده است .

تنها مدرک مدعیان اتانازی کردن پاپ، فیلم و عکسهایی است که در آن مشخص است که بر خلاف معمول، برای پاپ لوله تغذیه بینی- معده گذاشته نشده است. دو سال پس از مرگ پاپ، در سال 2007 میلادی خانم دکتر پاونلی، یک ایتالیایی متخصص بیهوشی و از طرفداران اتانازی، مقاله ای را در یک مجله محلی ایتالیایی منتشر کرد که در آن ادعا کرده بود که با بررسی های وی روی فیلم های مربوط به آخرین روزهای زندگی پاپ کاملاً مشخص است که پاپ در آخرین روزهای عمر خود، به علت پیشرفت بیماری پارکینسون، قادر به بلع نبوده و کاهش وزن شدیدی داشته است و اقدامات درمانی ای که روی پاپ ژان پل دوم انجام می شده، برای مراقبت و زنده نگه داشتن او کافی نبوده است. این دکتر ادعا کرد احتمالاً پاپ از این موضوع آگاه بوده و تیم پزشکی وی آگاهانه زمینه مرگ او را فراهم کرده اند. (1)

اگرچه در سه روز آخر پزشکان برای پاپ لوله بینی گذاشتند اما زمانی بود که به نظر بسیاری از متخصصان، دیگر دیر شده بود. فعالان اتانازی همچنان فعالیت های خود را برای به رسمیت شناخته شدن انجام می دهند(2).

1-9-1 مرگ ترجم آمیز و مشفقانه در اطفال (اتانازی)

امروزه علی رغم پیشرفت های علمی که در زمینه مراقبت از نوزادان در دنیا رخ داده است هنوز بسیاری از نوزادان به علت مواجهه با موقعیت های بحرانی پزشکی از وضعیت بسیار نامساعدی جهت ادامه حیات رنج می برند. برخی از مراقبین بهداشتی و حتی والدین این نوزادان معتقدند که خاتمه دادن به رنج پایان ناپذیر آن ها بهترین کمک به آنان می باشد .

مطابق مدارك معتبري که وجود دارد ، پزشکاني براي انجام اتانازي فعال داوطلبانه، در کشورهایی مانند هلند، آمریکا، انگلیس و استرالیا تربیت می شوند و همچنین برخی از متخصصان نوزادان به راحتی پذیرفته اند که به منظور کمک به بشریت اقدام

ص: 43

1- فلچر ، جوزف ، پزشکی و اخلاق ، ترجمه دکتر علیرضا خسروشاهی ، آرمان ، صص 183 و 182.

2- همشهری ، شماره 140، آبان ماه 1386 www.euthanasia.com.

به اتانازی غیر داوطلبانه در نوزادان الزامی است (1).

در عصر حاضر، در حالی که کلیه ادیان الهی مخالفت خود را به وضوح با اتانازی بیان کرده اند، این سؤال مطرح است که چگونه انسان های مدعی اخلاق و حقوق بشر از قانونی ساختن سقط جنین در چند دهه گذشته تا اتانازی نوزادان و کودکان معلول سقوط کرده اند و با تصویب پروتکل «گرونینگن» در دفاع از اتانازی نوزادان می کوشند. البته از منظر اخلاقی، جا دارد در حمایت از نوزادان معلول بر پروتکل «گرونینگن» تقدی زده شود.

به طور مثال؛ بلژیک سال هاست که به دلیل برخورد غیر سختگیرانه اش با اتانازی (مرگ شیرین و مشفقانه و مشفقانه) در دنیا شناخته شده است، اما اکنون با تصویب اصلاحیه قانون اتانازی برای کودکان اولین کشوری محسوب می شود که قرار است برای همه رده های سنی این کار را قانونی کند. این اقدام مخالفت های زیادی را در میان کارشناسان و شخصیت های مذهبی برانگیخته است ..

به گزارش جمهوریت، مجلس سنای بلژیک در یک روز پنجشنبه با 50 رای موافق و 17 رای مخالف با اصلاح قانون اتانازی 2002 که پیش از این برای افراد بالای 18 سال قانونی بود موافقت کرد (2).

بر اساس طرح اصلاحیه این قانون کودکان بیمار در بلژیک می توانند برای پایان دادن به دردی که تحمل می کنند و تسریع در مرگشان داروهای دریافت کنند که منجر به مرگ آنها شود. تصمیم یک کودک برای درخواست اتانازی باید آگاهانه و روشن باشد و از سوی یک روانشناس کودک نیز باید مورد ارزیابی قرار گیرد. به نوشته روزنامه گلوب لینک، برخلاف هلند که در آن تنها کودکان بالای 12 سال می توانند درخواست اتانازی کنند، بلژیک هیچ محدودیتی برای آن در نظر نگرفته است.

موافقان این طرح می گویند کودکانی که با یک بیماری سخت و کشنده دست و پنجه نرم می کنند، زودتر از من واقعی شان به بلوغ فکری می رسند. از این رو نباید برای آن محدودیت سنی در نظر گرفت و پاسخ بیمار به همین دو سوال برای انجام اتانازی کافی است؛ 1- آیا بیمار کاملاً آگاهانه این تصمیم را گرفته است؟ 2- آیا بیمار درک

ص: 44

1- - میرزایی، س، و بلاگ اخلاق طبابت .

2- - همان .

کاملی از تمام عواقب و تأثیرات این کار دارد؟(1)

10-1 واژه فقه، در لغت و اصطلاح

1-10-1 فقه در لغت :

یکی از معانی فقه در لغت، فهم(2)

و علم(3)

است. فقه: (بکسر اول) فهمیدن. در مصباح گفته شده است: «الْفَقْهُ: فَهْمُ الشَّيْءِ(4)».

آنگاه که خداوند در قرآن می فرماید(5):

« قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَا يَكُنْ لَكَ زَهْرٌ وَلَا رَهْطٌكَ لَرَجْمَتِكَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ(6)».

گفتند: ای شعیب ما بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی فهمیم. «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا(7)». قلبی دارند که با آنها نمی فهمند.

پس: «فَقِهَةٌ» یعنی، «فَهْمٌ» و «فَقَّهًا» و «فَقَّهَةٌ» یعنی، «فَهْمَةٌ».

و در کلام الهی: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ نَسِيحَتَهُمْ(8)» یعنی شما کلام آن‌ها را نمی فهمید. در قول ضعیفی گفته شده است: «فَقِهَةٌ» به اعراب عین الفعل کسره، و ضمه (فَقَّهَةٌ) دال بر دانستن با رنج است. و نیز «فَقَّهَةٌ» با اعراب ضمه، دلالت می کند بر زمانی که فقه بر شخصی به عنوان صفت خوب اخلاقی محسوب گردد؛ و گاهی هم به معنای

ص: 45

- 1- - میرزایی، س، و بلاگ اخلاق طبابت.
- 2- - جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، 6 جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، 1410 ه ق، ج 6، ص 2243.
- 3- - فَهْمٌ يَفْقَهُهُ فَقَّهًا: عَلِمَ. التَّفَقُّهُ: تَعَلَّمَ الْفِقْهَ. صاحب بن عباد، کافی الكفاة، اسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، 10 جلد، عالم الكتاب، بیروت - لبنان، اول، 1414 ه ق، ج 3، ص 347.
- 4- - قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، 7 جلد، دار الکتب الاسلامیة - تهران، چاپ: ششم، 1412 ق، ج 5، ص 197.
- 5- - الايرواني، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی، دارالعلم، 1418 ه ق، ص 15.
- 6- - گفتند: «ای شعیب! بسیاری از آنچه را می گویی، ما نمی فهمیم! و ما تو را در میان خود، ضعیف می یابیم؛ و اگر (بخاطر) قبیله کوچکت نبود، تو را سنگسار می کردیم؛ و تو در برابر ما قدرتی نداری!». (هود: 91).
- 7- - آنها دلها [= عقلها] بی دارند که با آن (اندیشه نمی کنند، و) نمی فهمند؛ (اعراف: 179).
- 8- - ولي شما تسبیح آنها را نمی فهمید؛ (اسراء: 44).

خداوند در این آیہ می فرماید: « لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ ». (2).

یعنی: تا در مسایل دینی، فهم عمیق پیدا کنند. (3).

و نیز به معنای « ادراک شیء » و « علم به شیء » آمده است. (4).

در حدیثی از « ابن عباس » چنین آمده است که:

« پیامبر در دعایی به « ابن عباس » فرمودند: خدایا به او در مسایل دینی فهم عنایت کن و به او علم تأویل را بیاموز. »

پس فقه در اصل معنا، همان فهم است و با فتحه، کسره و ضمه در عین الفعل آمده است. (5).

در معنایی، « فِقْهٌ » یعنی: علم نسبت بر معنای چیزی است. (6) و یا آنچه که علم دین بر آن اختصاص می یابد. (7) و نیز به معنای فقیه شدن آمده است. (8).

ص: 46

1- - طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق، ج 6، ص 355.

2- - تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند. (توبه: 122).

3- - اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، 1412 ه ق، ص 643.

4- - تقول: فِقِّهْتُ الحَدِيثَ أَفْقَهُهُ. و كُلُّ عِلْمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهُهُ. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، 6 جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1404 ه ق، ج 4، ص 442.

5- - فی حدیث ابن عباس «دعا له النبوی صلی الله علیه و سلم فقال: اللهم فِقِّهْهُ فی الدین و عِلِّمَهُ التَّأْوِيلَ» أي فِهْمَهُ. و الفِقْهُ فی الأصل: الفهم، و اشتقاقه من الشَّقِّ و الفتح. يقال: فِقَّهَ الرَّجُلُ بِالْكَسْرِ - يَفْقَهُ فِقْهًا إِذَا فَهَمَ و عِلِمَ، و فِقَّهَهُ بِالضَّمِّ يَفْقَهُهُ: إِذَا صَارَ فِقِّيْهًا عَالِمًا. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، 5 جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم - ایران، اول، ه ق، ج 3، ص 465.

6- - [فِقْهُ]: الفقه: العلم بمعنی الشیء. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، 12 جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت - لبنان، اول، 1420 ه ق، ج 8، ص 5235.

7- - فقه، ثم خُصَّ به علم الشریعة. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، 12 جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت - لبنان، اول، 1420 ه ق، ج 8، ص 5230. و فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، 8 جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، 1410 ه ق، ج 3، ص 370.

8- - [فِقْهُ] فِقْهًا: أي صار فقیه. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، 12 جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت - لبنان، اول، 1420 ه ق، ج 8، ص 5236.

« ابن منظور » در « لسان العرب » ، علت آنکه در تعریف فقه ، علم و فهم نسبت به چیزی آمده است ؛ می گوید :

« زیرا علم فقه ، نسبت به علوم دیگر از شرافت و مقام بالایی برخوردار است ؛ همچنانکه منظور از ستاره ، ستاره ثریا است و مراد از عود ، چوب خوشبو است » (1).

و در معنای دیگر : « رساندن علم غایب به علم شاهد است که این معنا ، اخصّ از معنای علم است » (2).

به طوری که خداوند در این آیات می فرماید : « فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا » (3) و

« وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ » (4).

و در حدیثی چنین آمده است :

« در بین امت من ، هر کس چهل حدیث را حفظ کند ، خداوند او را به عنوان فقیه عالمی بر می انگیزاند » (5).

بعضی از مفسرین در توضیح حدیث فوق چنین گفته اند :

« فقه » در این حدیث ، به معنای فهم نمی باشد ؛ زیرا در محل بحث هیچگونه مناسبتی با این معنا وجود ندارد ؛ و نیز به معنای علم به احکام شرعی و دلایل تفصیلی نمی باشد . بلکه مقصود از آن ، داشتن بصیرت در امر دین است . و فقیه هم در این صورت به معنای آن فردی است که دارای بصیرت است (6).

البته این بصیرت دو نوع است :

یا موهبتی از سوی خداست ؛ آن زمانی که پیامبر (ص) ، امام علی (ع) را به یمن فرستادند ؛ فرمودند :

ص : 47

1- - ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، 15 جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت - لبنان، سوم، 1414 ه ق ، ج 13 ، ص 522 .

2- - همان ، ص 642 .

3- - پس چرا این گروه حاضر نیستند سخنی را درك کنند؟! (نساء : 78) .

4- - ولي منافقان نمی فهمند! (المنافقون : 7) .

5- - وفي الحديث " من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما "

6- - طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق ، ج 6 ، ص 355 .

« خدایا به او در دین بصیرت ده (1)»

و یا جنبه اکتسابی دارد؛ آن زمانی که به امام علی (ع) به فرزندشان امام حسن (ع) فرمودند:

« ای فرزندم، در مسایل دینی بصیرت پیدا کن (2)».

2-10-1 فقه در اصطلاح:

فقه در اصطلاح امروزی ما، همان علم به احکام شرعی فرعی است از روی ادله تفصیلی؛ و در صدر اسلام، این اصطلاح شناخته نبود. هر چند که از برخی روایات پیامبر اینطور استفاده شده است که: فقه به معنای مجموع قوانین الهی است. البته فقه در اصطلاح به شکل اصطلاح خاص مطرح نبوده است. و فقیه اطلاق می شود بر شخص آگاهی که نسبت به احکام مورد نیاز، قدرت استدلال و استنباط دارد (3).

فقه در اصطلاح فقهای اسلام، به معنای علم قانون اسلامی است؛ همان علم به احکام شرعی علمی که اختصاص به افعال مکلفین دارد. با این تعریف، احکام عقاید، و اخلاق از تعریف فقه خارج می شوند.

لذا علم فقه شناخته می شود به اینکه: « علم به احکام شرعی عملیه ای است که از روی دلایل تفصیلی به دست می آید. البته این تعریف در نهایت دقت است به طوری که نظر علمای علم حقوق هم در آن مشخص می باشد. (4)

و اما توضیح این تعریف:

1- فقه، علم است، لذا علم دارای موضوع خاص و قواعد مخصوصی است. و بر این اساس، درس و بحث و فتوای فقها در کتاب هایشان به منزله فن نیست، که ذوق

ص: 48

1- - اللهم فقهه في الدين . طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق، ج 6، ص 356.

2- - و تققه يا بني في الدين " طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق، ج 6، ص 356.

3- - حلی، حسین، دليل العروة الوثقی، 2 جلد، مطبعة النجف، نجف اشرف - عراق، اول، 1379 ه ق، مقدمه، ص 1.

4- - بی نام، الفقه والشريعة، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بیانات، ج 1، ص 1. (فقه الشامله).

و استعداد بر عقل و احساسات بر حقیقت غلبه یابد .

2- فقه ، علم به احکام شرعی است ؛ و احکام شرعی از طریق شنیدن از شارع (سمع) نه به توسط عقل حاصل می شود . مانند این که عالم حادث است - عدد یک نصف دو است

و... که از طریق عقل حاصل می شوند (1).

و یا این که احکام شرعی از طریق « وضع » به دست می آیند .

پس حکم شرعی ، همان قاعده ای است که ؛ شارع مقدس ، حکم صریح خود را بیان داشته اند . و در این قاعده یا تکلیف معینی وجود دارد مانند واجب و حرام ؛ که نامیده می شود حکم شرعی تکلیفی ؛ و یا دارای تکلیف معینی نیست . مانند حکم به صحت یا بطلان بر فعل معینی ، که حکم شرعی وضعی نامیده می شود (2).

3- فقه ، علم به احکام شرعی عملی است : کلمه عملی ، همان احکام فقهی است که به مسایل عملی مربوط به کارهای بدنی انسان دلالت دارد . مانند عبادات و معاملات .

در مقابل احکام عملی ، احکام عقیدتی و احکام مربوط به قلب قرار دارد ؛ که علم اخلاق نامیده می شود . این امور مربوط به کارهای در ارتباط با قلب است نه مرتبط با بدن .

4- فقه ، از ادله احکام تفصیلی به دست می آید : یعنی احکام ، جزو علم فقه شمرده می شود مگر زمانی که به ادله ای از سوی شارع استناد شود (3).

وفقیه ، شخصی است که هر حکمی از احکام دینی را به دلیل استناد می جوید . پس قانون اسلامی یا فقه اسلامی به دست حکومت وضع نشده است بلکه به منابع دینی و شریعت مستند است . منظور از ادله تفصیلی : این ادله در مقابل ادله اجمالی هستند . و شامل تک تک دلایل از کتاب (قرآن) و سنت (قول و فعل و تقریر معصوم) می شود (4).

ص: 49

1- بی نام ، الفقه والشريعة ، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بیانات ، (مکتبه الشامله) ، ج 1 ، ص 2 .

2- بی نام ، الفقه والشريعة ، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بیانات ، (مکتبه الشامله) ، ج 1 ، ص 2 .

3- همان ، ص 3 .

4- همان .

پس فقه در اصطلاح، عبارت از مجموعه احکام شرعی فرعی است؛ همچنانکه خداوند در سوره توبه چنین می فرماید:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (1).

سیاق آیات ما قبل و ما بعد که در باره جهاد است نشان می دهد که مراد از «لِيَنْفِرُوا» رفتن بجهاد و مراد از «فَلَوْ لَا نَفَرَ» رفتن بمحضر رسول خدا (ص) برای طلب علم و تقه در دین است.

یعنی نمی شود همه ی مؤمنان برای جهاد بکوچند، چرا از هر قوم گروهی بمدینه کوچ نمی کنند که در دین فقیه و دانا شوند و وقت برگشتن قوم خویش را انداز کنند، که شاید انداز شدگان طریق احتیاط از عذاب در پیش گیرند. (2).

وسخن پیامبر (ص) که می فرمایند: « هر کس که خدا خیری را برای او بخواهد، در مسایل دینی، به او بصیرت دینی می بخشد» (3).

پس همانا تقه در دین، هرگاه در خصوص علم به احکام شرعی وارد نشده باشد لا اقل اطلاق آن را شامل می شود و در تعریف فقه، آنچنان که ذکر شد؛ مثل تعریف اجتهاد آمده است که: « علم به احکام شرعی فرعی از روی ادله ی تفصیلی است. (4).

11-1 ارزش وجود انسان و کرامتش در نظر الهی (حفظ نفس)

موضوع مرگ ترحم آمیز و مشفقانه مربوط به نفس محترمه است؛ پس به طور مستقیم در ارتباط با انسان ها به کار می رود نه حیوانات. هر چند این واژه را برخی در حیوانات هم به کار می برند. لذا این امر (مرگ ترحم آمیز و مشفقانه) با اهداف خلقت (رسیدن به کمال)

ص: 50

1- شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کند (و طایفه ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند.. (توبه: 122).

2- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، 7 جلد، دارالکتب الإسلامیة، تهران - ایران، ششم، 1412 ه ق، ج 5، ص 198.

3- « من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین » الایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی، دارالعلم، 1418 ه ق، ص 15.

4- الایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی، دارالعلم، 1418 ه ق، ص 15.

بشر منافات دارد . پس ضروری است که انسان به ارزش وجودیش بیش از پیش پی ببرد .

انسان علاوه بر هستی مادی ، حیاتی ویژه و نهفته دارد که در قرآن از آن به «روح خدا» تعبیر شده است . از جمله در سوره حجر ، می فرماید : « ... وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي ... » (1).

با تکیه بر معارف و مطالب عرفان اسلامی که مخلوق اول و منشأ موجودات جهان و گسترش نعمت وجود را (نفس رحمانی) می نامد و در مدارک قرآنی ، اولین مخلوق خدا «روح خدا» که روح اعظم نامیده شده می باشد . بنابراین می توان نفخه روح الهی و حلول آن در انسان را از نظر فلسفی و عرفانی به افاضه وجود درجه یک یا حیات حقیقی تفسیر نمود. با این تحلیل انسان دارای امانت و موهبتی الهی شده و به نص قرآن مجید به مقام خلافت الهی رسیده است و از این رو همه فرشتگان مأمور شدند که به انسان اولیه سجده کنند. وجود در خداوند، مطلق و بی مرز و بی حد و اندازه است و از این رو وجودی یکتا (احدی) و دارای کمال مطلق (صمدی) می باشد از این رو نتیجه می شود که همه موجودات - یا به تعبیری حیات ها و هستی های با دانش و هوشمند (و یا حتی بدون آن) - فروغی از آن خورشید جهان تاب یعنی وجود و حیات ازلی خداوند می باشند .

به عقیده مسلمین ، منشأ کرامت ذاتی انسان همین مقام خلافت الهی است ؛ آنگاه که می فرماید :

« وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً... » (2).

حقوقدانان سکولار و مذاهب دیگر که انسان را خلیفه خدا نمی دانند نمی توانند هیچ منشأ واقعی و منطقی برای کرامت ذاتی انسان بیان کنند و برای او حقوق اولیه و ذاتی تعریف نمایند زیرا اگر مقام خلافت الهی نباشد، بین انسان و دیگر حیوانات فرقی نیست. نتیجه ای که از این تفسیر می توان استخراج کرد: اولاً: انسان پس از آنکه وجود و حیات خود را بدست آورد غیر منطقی است که آنرا از دست بدهد و معدوم شود زیرا که وجود از نظر فلسفی همواره نقیض عدم است و از یک شی هرگز نقیض آن زاییده نمی شود . پس آنچه را که بشر «مرگ» می داند در واقع تغییر شکل حیات و تبدیل منزل و تغییر فضای زیستن اوست و موت معنای سلبی ندارد بلکه

ص: 51

1- - و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، (حجر: 29) .

2- - (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [=نماینده ای] قرار خواهم داد.»... (بقره: 30) .

مفهومی وجودی است و می بینیم که در قرآن آمده است که خداوند، خالق مرگ و زندگی است. می دانیم که «عدم» قابل خلقت نیست و هنگامی که پای خلقت در میان بیاید، دیگر عدم، رخت بر بسته و وجود به جای آن نشسته است.

ثانیاً: وجود و حیات انسان، متعلق به او نیست و امانت یا ودیعه ای الهی است که به وی تفویض شده و انسان در جریان طبیعی آفرینش - که مانند قطاری ما را از این منزل به آن منزل ببرد - حق ندارد در آن تصرف کند و از این روست که خودکشی یا قتل دیگران (جز با اذن خداوند و بموجب قانون خود او) به هیچ وجه جایز نیست و گناه شمرده می شود.

12-1 نقش حیات در حفظ نفس و مرگ از منظر قرآن کریم و روایات

حق حیات از ضروریات زندگی بشری است. بطوریکه اسلام برای حفظ نفس مواردی را تشریح نموده است از جمله:

1- از جهت وجود. مثلاً خداوند، ازدواج را تشریح نموده به جهت حفظ نسل و گسترش آن تا بذر زندگی انسانی در نسل آتی باقی بماند. لذا خداوند در قرآن می فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...» (1).

2- از جهت استمرار و دوام. که بدین وسیله مواردی را برای حفظ نفس تشریح گردیده به قرار ذیل است:

الف - بر انسان واجب است از جهت ابقای حیات به خوردن طعام، نوشیدنی ها و فراهم آوردن لباس و مسکن توجه کند. بر فرد مسلمان حرام است که از این ضروریات در صورت تهدید زندگیش امتناع ورزد بلکه بر انسان واجب است در جایی که زندگیش در خطر است، به اندازه ضرورت از مال غیر بردارد. (2).

ب - برقراری امنیت بر هر حکومت و دولتی واجب است.

ج - حفظ کرامت انسانی از ضروریات است. به طوریکه مردم نباید به یکدیگر تهمت

ص: 52

1- و از نشانه های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میانتان مودت و رحمت قرار داد... (روم: 21).

2- بی نام، مقاصد الشریعة الإسلامية، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية ص 14.

(قذف) و ناسزا (سب) بگویند. لذا خداوند در قرآن می فرماید: « وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا » (1).

چ - خداوند رخصت را بر انسان ها تشریح نموده تا افرادی که دارای عذر هستند به مشقت نیفتند و متحمل ضرر نشوند. بدین جهت، افطار مریض و مسافر در ماه مبارک رمضان و قصر نماز مسافر اشکالی ندارد.

ح - قتل نفس حرام است چه آنکه فردی خودش را بکشد و یا دیگری او را بکشد. همچنانکه در حدیث صحیحی این چنین آمده است: کسی که هم عهد و پیمانی را بکشد، بوی بهشت به او نمی رسد. (2)

قرآن کریم در آیات بسیاری از دو پدیده حیات و مرگ که عجیب ترین پدیده های عالم آفرینش است، سخن به میان آورده است، از جمله این که: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (3)

و «رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ» (4).

در منطق قرآن، حیات مطلقاً فیضی است عالی و بالاتر از افق جسم محسوس، این فیض روی هر حساب و

قانونی که برسد، از افقی عالی تر از جسم محسوس سرچشمه گرفته، لذا تطورات حیات، همان تطورات ایجاد، تکوین، خلق و تکمیل است. (5) از جمله «خَلَقَ الْمَوْتَ» در آیه فوق می فهمیم که از موت، مفاهیم عدمی قبل از حیات و وجود، یا بعد از حیات مقصود نیست، بلکه معنایی وجودی مثالی که به خلق موجود می شود مقصود است؛ که وجود آن مثل وجود بسیاری از موجودات عالم مثالی، بر ما مخفی است، و قرآن مجید از آن خبر داده است، که غایت از خلقت موت و حیات، ابتلا، امتحان، سیر و تکامل انسان است. (6)

ص: 53

1- - و آنان که مردان و زنان باایمان را به خاطر کاری که انجام نداده اند آزار می دهند؛ بار بهتان و گناه آشکاری را به دوش کشیده اند. (احزاب: 58).

2- - من قتل معاهدا لم يرح ریح الجنة»، بی نام، مقاصد الشریعة الإسلامية، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية، ص 15.

3- - آن کس که مرگ و حیات را آفرید. (ملک: 2).

4- - «خدای من آن کسی است که زنده می کند و می میراند». (بقره: 258).

5- - مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج 1، مقاله (قرآن و حیات)، ص 50 و 51.

6- - سلسله مباحث معارف قرآنی/شماره یک/خلق و موت حیات، و ارتباط آن با آزمایش الهی، سایت آیه... صافی گلپایگانی.

مفهوم کلام الهی این است: « وقتی که جان به حلق شما می رسد و شما در آن وقت نظر می کنید به میت جان را بر نمی گردانید به بدن میت اگر قدرت دارید و حال آن که ما نزدیکتریم به میت از شما و لیکن شما نمی بینید، و ظاهر آیه خطاب است به حَضْرًا محتضر آن جمعی که نزد آن شخصی که می میرد نشسته اند؛ پس حاصل معنی این می شود که شما را اختیاری نیست در حیات و موت احدی و همه به دست واحد قهار است» (1).

یکی از مشخصات حیات که در محدوده علوم تجربی نیست و نظریات تکاملی هرگز درباره آن سخن نگفته اند، وجود روح در موجودات زنده است.

از آیات و روایات استفاده می شود که حیات در انسان با نفع روح آغاز و مرگ، با جدا شدن روح از بدن واقع می شود.

قرآن کریم قانون عمومی مرگ را در آیات متعدد مورد بحث قرار داده است و می فرماید:

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...» (2).

مرگ از نظر قرآن کریم امری وجودی و انتقال و عبور از جهانی به جهان دیگر است، لذا در بسیاری از آیات قرآن از آن (مرگ) تعبیر به «تَوَفَّى» شده که به معنی بازگرفتن و دریافت روح از تن به وسیله فرشتگان است؛ روحی که اساسی ترین بخش وجود انسان را تشکیل می دهد و شخصیت واقعی انسان محسوب می شود.

خداوند سبحان می فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا، فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (3). از این آیه شریفه استفاده می شود خواب چهره کم رنگی از مرگ است، زیرا رابطه روح و جسم در هنگام خواب به حداقل می رسد و بسیاری از پیوندهای روح و جسم قطع می شود.

ص: 54

- 1-- اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، 8 جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، 1414 ه ق، ج 2، ص 174.
- 2-- هر کسی مرگ را می چشد؛ (انبیاء: 35؛ آل عمران: 185 و عنکبوت: 57).
- 3-- خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد؛ سپس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده نگه می دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمدی معین؛ در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که اندیشه می کنند! (زمر: 42).

در این که خواب به منزله « مرگ » است ؛ زیرا عقل و حرکت را از بین می برد ؛ که این مسأله از باب تمثیل و تشبیه است نه آن که مطلب تحقیقی باشد. (1)

البته دانشمندان درباره این که حقیقت خواب چیست ؟ ، چه می شود که انسان به خواب می رود ؟ و ارتباط خواب با مرگ و حیات چیست ؟ نظریات مختلفی را ارائه کرده اند:

برخی خواب را نتیجه انتقال قسمت عمده خون از مغز به سایر قسمت های بدن می دانند و به این ترتیب برای آن علل فیزیکی قایل اند.

عده ای دیگر عقیده دارند : فعالیت های زیاد جسمانی سبب جمع شدن مواد سمی مخصوصی در بدن می شود و همین امر روی سیستم سلسله اعصاب اثر می گذارد و حالت خواب به انسان دست می دهد و این حالت ادامه دارد تا این سموم تجزیه و جذب بدن گردد. به این ترتیب عامل شیمیایی برای آن قایل شده اند.

عده ای دیگر از دانشمندان ، خواب را بر اثر يك عامل عصبی می دانند و می گویند: دستگاه فعال عصبی مخصوصی که در درون مغز انسان است و مبدأ حرکات مستمر اعضا می باشد ، بر اثر خستگی زیاد از کار می افتد و خاموش می شود.

ولی هیچ يك از این نظریات نتوانسته است پاسخ قانع کننده ای به مسأله خواب بدهد ، گرچه تأثیر عوامل فوق را به طور اجمال نمی توان انکار کرد. اما قرآن کریم در آیه 24 سوره زمر دقیق ترین تفسیر را برای مسأله خواب بیان کرده و خواب را پیش از آن که يك پدیده مادی و جسمانی بدانند ، يك پدیده روحانی می شمارد و می گوید: خواب نوعی قبض روح و جدایی روح از بدن است ، اما نه جدایی کامل.

به این ترتیب هنگام خواب ، به فرمان خداوند پرتو روح از بدن برچیده می شود و جز شعاع کم رنگی از آن بر بدن نمی تابد ، دستگاه درك و شعور از کار می افتد و انسان از حس و حرکت باز می ماند ، هر چند قسمتی از فعالیت هایی که برای ادامه حیات او ضرورت دارد ، مانند ضربان قلب ، گردش خون ، فعالیت دستگاه تنفس و تغذیه ، ادامه می یابد.

همچنین از آیه 42 سوره شریفه « زمر » استفاده می شود که ، انسان ترکیبی از روح و بدن است ؛ و روح گوهری است که ملاك شخصیت واقعی انسان است. جاودانگی انسان

ص: 55

1- - واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، 20 جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، اول، 1414 ه ق ، ج 3، ص 136 و طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، 6 جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، 1416 ه ق ، ج 2، ص 222 .

به واسطه جاودانگی او است و ارتباط آن با بدن مایه حیات بدن است، از نظر مقام و مرتبه وجودی روح در افقی مافوق افق ماده قرار گرفته است. روح هر چند محصول تکامل جوهری طبیعت است، اما طبیعت وقتی در اثر تکامل جوهری به روح تبدیل می شود، افق وجودیش و مقام و مرتبه واقعیش عوض می شود و در سطح بالاتری قرار می گیرد؛ یعنی از جنس عالمی دیگر می شود که عالم ماورای طبیعت است و خداوند به هنگام مرگ، رابطه روح و بدن را قطع می کند و روح را به نشئه ای که از سنخ و نشئه روح است منتقل می سازد؛ به تعبیر دیگر، در هنگام مرگ، آن حقیقت مافوق مادی بازستانده و تحویل گرفته می شود و روح به عالم ارواح منتقل می گردد.

در حدیثی از امام باقر(ع) می خوانیم:

« هر کس می خوابد، نفس او به آسمان صعود می کند و روح در بدنش می ماند و در میان این دو ارتباطی هم چون پرتو آفتاب است. هرگاه خداوند فرمان قبض روح آدمی را صادر کند، روح دعوت نفس را اجابت می کند و به سوی او پرواز می کند و هنگامی که خداوند اجازه بازگشت روح را بدهد، نفس، دعوت روح را اجابت می کند و به بدن باز می گردد»⁽¹⁾ و این است معنی سخن خداوند سبحان که می فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...»⁽²⁾.

در حدیث دیگری از آن حضرت (امام محمد باقر(ع)) چنین می خوانیم:

«هنگامی که در شب از خواب بر می خیزی، بگو: حمد خدایی را که روح مرا به من بازگرداند تا او را حمد و سپاس گویم و عبادت کنم»⁽³⁾.

البته خواب هم اگر با قصد قربت باشد، به انسان نوعی حیات و توان می بخشد. پس خواب هم در نوع خودش با هر دو واژه «مرگ» و «حیات» مرتبط است.

در «علل الشرایع» از امام صادق(ع) نقل شده است:

ص: 56

1- ما من احد ینام الا عرجت نفسه الى السماء و بقیت روحه فی بدنه و صار بینهما سبب کشعاع الشمس، فان اذن الله فی قبض الروح اجابت الروح النفس و ان اذن الله فی ردّ الروح اجابت النفس الروح، مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج 58، ص 27.

2- خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند. (زمر: 42).

3- اذا قمت باللیل من منامك فقل: الحمد لله الذی ردّ علیّ روحی لاحمدہ واعبدہ، همان، ج 73، ص 204.

انسان از دو شأن دنیا و آخرت خلق شده است. هنگامی که خداوند این دو شأن را با هم گردآورد، حیات انسان در زمین مستقر می گردد، زیرا حیات از شأن آسمان به شأن دنیا نزول کرده است و هنگامی که خداوند بین آن دو شأن مفارقت ایجاد کند، آن مفارقت مرگ است و در آن حال، شأن آخرت به آسمان باز خواهد گشت. بنابراین، حیات در زمین است و مرگ در آسمان و این بدین خاطر است که در هنگام مرگ بین روح و جسد جدایی حاصل می شود و روح به قدس اولی بازگردانده می شود و جسد در همان زمین باقی می ماند، زیرا که از شأن دنیا است. (1)

بنابراین از مطالب عنوان شده استفاده می شود که مرگ از نظر قرآن کریم و روایات، خروج از نشئه دنیا و ورود به نشئه آخرت است و روز مرگ، روز بازگشت به خدا و سوق به سوی او است و روح با مرگ جسد را ترك کرده، به عالم ارواح منتقل می شود. *وَالْتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ.* (2)

1-12-1 مراحل حیات

حیات انسانی که فقدان آن مرگ نامیده می شود، دارای مراحل است:

مرحله اول: حیاتی که انسان در حال بیداری از آن بهره مند است و مشتمل بر حس، حرکت و شعور است.

مرحله دوم: حیات جسدی که همان حیات در حال خواب است. خواب نیز مراتبی دارد؛ مراتب ابتدایی خواب تا حدودی با بیداری، حس و حرکت توأم است، ولی وقتی انسان کاملاً به خواب می رود، فاقد حرکت و شعور خواهد بود.

مرحله سوم: حیات عضوی که همان باقی ماندن حیات در بعضی از اعضای بدن پس از مرگ انسان است و آن زمانی است که مراکز عالی مغز از بین رفته است، گرچه قلب با کمک وسایل فنی پزشکی به کار خود ادامه می دهد. کلمه حیات در این جا بر انسان اطلاق نمی شود، بلکه بر آن اعضای بدن که هنوز زنده هستند مثل قلب، کبد، کلیه ها و سایر اعضا، جز مغز، حیات اطلاق می شود (3).

ص: 57

1- طباطبائی، سیدمحمد حسین، حیات پس از مرگ، ص 13 و 14.

2- و ساق پاها (از سختی جان دادن) به هم پیچد! (29) (آری) در آن روز مسیر همه بسوی (دادگاه) پروردگارت خواهد بود! (قیامت: 29-30).

3- توضیحات دکتر سید حسین فتاحی.

حیات عضوی، مدت محدودی دارد که بیش از دو هفته ادامه نخواهد یافت. در طول این مدت، اعضای مذکور به همان نحوی که خود شخص تغذیه می‌شد، تغذیه می‌گردند و این مقدار از حیات برای موفقیت آمیز بودن پیوند عضو ضرورت دارد.

مرحله چهارم: حیات بافتی (1) که در سلول‌های بدن انسان موجود است.

مرحله پنجم: حیات سلولی (2) است که در آزمایشگاه‌ها، یک سلول یا بیش تر را در ظروف شیشه‌ای نگه می‌دارند و با مایعات معینی این سلول یا سلول‌ها را تغذیه می‌کنند. معمولاً نگه‌داری آن‌ها به منظور انجام تحقیقات آزمایشگاهی صورت می‌گیرد.

این مراحل با یک سلول که همان تخمک بارور شده است، آغاز می‌شود، سپس با تقسیم و تکثیر آن سلول، حیات بافتی به وجود می‌آید. سپس بسیاری از اعضای بدن، مانند قلب شکل می‌گیرد و حیات عضوی ایجاد می‌شود و این حیات تا قبل از زمان دمیده شدن روح است. پس از آن، جنین بر حسب زمان خواب و بیداری از حیات جسدی و حیات انسانی برخوردار می‌شود.

برعکس، زمانی که انسان می‌میرد، ابتدا از حیات انسانی در حال بیداری، محروم می‌شود، پس از آن حیات جسدی پایان می‌یابد و سپس حیات عضوی و بافتی و در نهایت نیز سلول‌ها می‌میرند (3).

13-1 مرگ انسان و مرگ اعضا

خداوند در پرتوی آیات متعددی، پیرامون مرگ اعضای انسانی چنین می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (4). «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (5).

ص: 58

Tisscoe's Life --1

Cellular Life --2

3-- توضیحات دکتر سید حسین فتاحی .

4-- همه کسانی که روی آن [=زمین] هستند فانی می‌شوند، (26) و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند! (الرحمن: 26، 27).

5-- معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست؛ همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود؛ حاکمیت تنها از آن اوست؛ و همه بسوی او بازگردانده می‌شود! (القصص: 88).

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (1).

پس از مرگ انسان، مراتبی از حیات به نام حیات عضوی در اعضای بدن او باقی می ماند که به تدریج زایل می گردد. (2)

و با محرومیت از اکسیژن، مدت بقای حیات اعضا مختلف است. پزشکان نهایت کوشش خود را به کار می گیرند تا این اعضا بیشترین زمان ممکن زنده بمانند و با فراهم شدن مقدمات، عمل پیوند عضو با موفقیت انجام شود و گیرنده عضو بتواند سلامت خود را بازیابد؛ یا این که حتی بتوان با حفاظت این اعضا در محفظه های خاص، آن ها را ذخیره کرد و بانک اعضا فراهم نمود تا در مواقع لزوم، آن ها را به بدن انسان های بیماری که نیازمند به این اعضا هستند، پیوند زد.

نکته مهم این است که در مرحله حیات عضوی عملیات مرگ به نقطه ای رسیده است که با کمک وسایل جدید پزشکی هم نمی توان مرگ را متوقف کرد و این که عضوی از اعضای بدن و یا مجموعه ای از سلول ها زنده هستند به این معنا نیست که خود شخص زنده است. (3) به منظور روشن شدن موضوع و تدریجی بودن مرگ اعضا به نمونه هایی اشاره می کنم:

اگر سر لاک پستی را از تنش جدا کنیم، قاعدتاً آن لاک پشت و اعضای آن را مرده می پنداریم. با وجود این، اگر قلب چنین لاک پستی از بدنش بیرون آورده شود و در داخل محلول رقیقی از نمک طعام به وسیله قلبی آویزان گردد، این قلب هنوز تا مدت زیادی به تپش خود ادامه خواهد داد و تا زمانی که این قلب می تپد ما باید آن را زنده پنداریم. بنابراین، باید بین زندگی و مرگ انسان و مرگ اعضای بدن او تفاوت مشخصی قایل شویم.

نمونه دیگر، با این که دوره زندگی طبیعی برای یک مرغ در حدود سه تا هفت سال است، ولی فیزیولوژیست معروف دکتر «الکسیس کارل» (4) توانست قلب جنین جوجه را تا بیست سال در آزمایشگاه زنده نگه دارد. به این منظور وی غذای مورد احتیاج بافت را

ص: 59

1- - و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد؛ و او در آخرت، از زیانکاران است. (آل عمران: 85).

2- - مرحله سوم از مراحل حیات که گذشت .

3- - مجله مجمع الفقه الاسلامی، دوره سوم، شماره 3، ص 579.

4- Alexis Carel.

فراهم و محصولات زاید را از جوار آن خارج کرد و حرارت و رطوبت محیط را در شرایط مطلوب تنظیم نمود. (1)

با توجه به این نمونه ها و نمونه های دیگر ، این نتیجه حاصل می شود که وقتی انسان بر اثر مرگ آبی ، مانند ضربه مغزی دفعاً بمیرد ، در این صورت گرچه خودش از بین رفته ، اما هنوز سایر اعضای بدنش زنده اند هر چند که همانند سابق قادر به هم کاری با دیگر اعضا برای ادامه حیات شخص مصدوم نیستند ، زیرا حیات کامل شخص به سلامت و هم بستگی کاری بین کلیه ارگان ها وابسته است و اگر کار یکی از ارگان ها مختل شود ، ادامه اعمال ارگان های دیگر میسر نیست و ادامه حیات قطع می شود؛ به عبارت دیگر، زندگی و جان آدمی در نتیجه جمع ساده حیات مستقل بیولوژیکی اعضا به صورت جداگانه پیدا نمی شود ، بلکه حیات انسان در نتیجه انجام وظیفه هم آهنگ سیستم های مختلف بدن پدید می آید.

حال که مرگ يك پدیده تدریجی است و سازمان بدن را به هم می زند به طوریکه هر يك از اجزای بدن و اعضا به تدریج و در زمان های متفاوت دچار فنا و فساد می گردند. در مرگ های آبی آثار مرگ به ترتیب از اعضا و دستگاه های مهم و کامل تر شروع به پیشرفت کرده و کم کم به طرف نسوج تشکیل دهنده آن ها و بالاخره سلول های مربوط پیش می رود و این پیشرفت مرگ یا انهدام آثار حیات از بدن به درجه حساسیت آن عضو نسبت به محرومیت از اکسیژن بستگی دارد و هرچه اعضا و دستگاه های مهم، وظایف حیاتی مهم تر و حساس تری را برعهده داشته باشند ، اولین عضو محکوم به مرگ به شمار می روند.

بنابراین ، هرگاه در بیماری ، موازین تجدید حیات اجرا نگردد ، قسمت های عالی مغز حداکثر ظرف مدت چهار دقیقه پس از قطع جریان اکسیژن دچار مرگ بیولوژیک شده و برای همیشه از بین می رود و پس از آن قلب و ریه زودتر از سایر اعضا از کار می افتند و سپس کبد و کلیه و سایر اعضای مهم دیگر از کار افتاده و در نهایت اعضا و نسوج دستگاه ها به مرور زمان می میرند. اما در صورتی که پزشکان با کمی تأخیر و پس از مرگ مغز، موازین تجدید حیات را اجرا کنند و از بین رفتن مرکز تنفس را با دستگاه اسپیراتور جبران کنند ، قلب خود به خود می زند و سایر ارگان ها و اندام ها سلامت خود را حفظ می کنند. در این وضعیت همه اعضا به جز مغز برای پیوند آمادگی دارند؛ به عبارت دیگر، در این هنگام يك

ص: 60

بانك پیوند اعضا در اختیار داریم و از لحاظ وجودی، دیگر تمایزی بین پیکر آن شخص و یک گیاه وجود ندارد و این پیکر تنها از زندگی نباتی برخوردار است. بنابراین، باید در تعریف حیات و زندگی برای مغز یک نقش برتر استثنایی قایل شد و وجود مغز و فرامین آن را برای هم آهنگ کردن کار سیستم های مختلف و دیگر اعضای بدن ضروری دانست و در صورت مسلم شدن مرگ مغز، می توان سلامت سایر اعضا و ارگان ها را نادیده گرفت و آن را برابر با مرگ انسان دانست.

14-1 مرگ شیرین و مشفقانه اسلامی در بسترشهادت

حال پس از تبیین ماهیت و اقسام « مرگ »، بهتر است به بهترین « مرگ » که در فرهنگ اسلامی حایز ارج و اهمیت است، اشاره شود؛ و آن شهادت در راه خدا است.

« شهید » در لغت به معنی گواه است و در اصطلاح به کسی گویند؛ که در مجرای شهادت قرار گرفته و در راه خدا کشته می شود (1).

شهادت فنا شدن انسان برای نیل به سرچشمه نور و نزدیک شدن به هستی مطلق است. شهادت عشق به وصال محبوب و معشوق در زیباترین شکل است. شهادت مرگی از راه کشته شدن است، که شهید آگاهانه و به خاطر هدف مقدس و به تعبیر قرآن « فی سبیل الله » انتخاب می کند. لذا شهید همواره زنده است و حیات و ممات او همواره صفتی است برای حیات طیبه و به مصداق آیه شریفه قرآن که می فرماید:

« وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ » (2).

شهید همواره زنده است و مرگ او در واقع انتقال از حیات جاری در سطح طبیعت به حیات پشت پرده آن می باشد.

و یا در آیه ای دیگر می فرماید: « وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ » (3). که

در این آیه نیز به زنده بودن شهید اشاره نموده است.

ص: 61

1- - الشَّهِيدُ: الشَّاهِدُ. (ج) شَهِدَاءُ، وَ أَشْهَادٌ. - من قتل في سبيل الله تعالى. سعدی ابو جیب، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، در يك جلد، دار الفكر، دمشق - سوریه، دوم، 1408 ه ق، ص 203.

2- - (اي پیامبر!) هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند . (آل عمران: 169).

3- - و به آنها که در راه خدا کشته می شوند، مرده نگویید! بلکه آنان زنده اند، ولی شما نمی فهمید! (بقره: 154).

در قرآن مجید، حدود ده آیه به صورت صریح درباره کسانی که در راه خدا کشته شده باشند وجود دارد. از جمله مسایلی که در این آیات به آن اشاره شده است، عبارت است از زنده بودن شهید، رزق شهید، آمرزش گناهان شهید، ضایع نشدن عمل شهید، مسرت و خوشحالی شهید، وارد شدن در رحمت الهی و رستگاری شهید است. که البته فردی که در گیر « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه و مرگ راحت » می شود ؛ از نیل به

این مقامات در نزد خدا مأیوس است. (1)

در آیه مزبور سه نکته یادآوری شده است:

1- عدم کاربرد کلمه مرگ درباره «شهید» چه در گفتار و چه در پندار.

2- حکم صریح و قاطع به حیات شهیدان بعد از «شهادت».

3- عدم درک نحوه ی حیات و زندگی شهیدان بعد از شهادت برای بازماندگان آنان.

با توجه به مطالب فوق، می توان به راز دست یافتنی هدف از خلقت پی برد که برخی از انسان ها به آن دست یافتند (کمال در بستر شهادت) و بعضی در آرزوی آن هستند و گروهی نه هدف از خلقت را می دانند و نه گامی اساسی در راه به دست آوردنش بر می دارند .

در جامعه بعضی انسان ها هستند که خدمت به خلق و شهادت در راهش را همچون شهید رجایی ، باهنر ، شوشتری و ... افتخار می دانند . چون یقین دارند که وعده الهی حق است و با شهادت که مرگی از غسل شیرین تر است به ملکوت اعلا می پیوندند .

و برخی دیگر ، در خم اولین کوچه اند و بی هدف دور خود می چرخند و در مقابله با مشکلات تنها به فکر رهایی آنی هستند و اینجا است که دست های پلید شیطانی ، افکار آنان را در انجام مرگ ترحمی مغشوش می سازد و بر سر دو راهی قرار می گیرند . لذا این تراحم به دو صورت بروز می کند :

1- تراحم بیرونی : که جهاد اصغر عهده دار رفع و تأمین بیرونی آن است .

2- تراحم درونی : که احیاناً بین دستگاه های درونی رخ می دهد . در این قسم (تراحم درونی) تراحم هایی است که بین خواسته ها و اوصاف نفسانی وجود دارد مثلاً ،

ص: 62

1- - هدف نویسنده از بیان این مطلب ، معرفی شیرین ترین مرگ (شهادت) در مقابل زشت ترین و بدترین نوع مرگ (اتانازی) است . و حتی می توان آن را در زمره یکی از انحا و انواع مرگ دانست .

انسان از یک سو حسّ امانت طلبی دارد و از امین و صادق بودن لذت می برد و یا از این که اهل نثار و ایثار باشد بهره می برد ولی از سوی دیگر، خوی آز و حرص و فزون طلبی هم در نهان اوست و تلاش و کوشش می کند که ایثار نکند و از ذخیره کردن لذت می برد. (1)

15-1 نتیجه گیری :

وقتی به پیشینه مرگ ترحم آمیز و مشفقانه می نگریم، متوجه می شویم که آغازگر این عمل در بین افراد و ملل، مسلمانان معتقد نبوده اند. پس مسایل اعتقادی دخیل در موضوع می باشد و بر کاهش این تفکر کمک می کند. زیرا مکتب اسلام می تواند با القا و ایجاد کرامت؛ و با ارزش نهادن به وجود انسان ها، آنان را از این عمل بر حذر دارند.

پس خوشا به حال افرادی که در ناملايمات زندگی، به اعمالی چون خودکشی اقدام نمی کنند و یا از دیگران « مرگ ترحمی » را خواستار نمی باشند؛ و در وصیت خود از دیگران خواسته اند که در صورت مرگ مغزی، اعضای بدنشان به بیماران نیازمند اهدا گردد.

و اما معدودی از مردم هستند که زندگی عادی خود را داشته و در طول آن حتی یک بار هم آرزوی مرگ نمی کنند. بسیاری از مردم قادرند با مشکلات کنار بیایند به نحوی که آن ها را حل نموده و امور خود را بگذرانند. ولی گروهی راه حل را در کشتن خود می بینند و به هر صورتی به جهت تسریع در مرگ، اقدام به مرگ ترحمی می نمایند. این گروه از افراد به واژه مرگ در لغت معتقدند، نه مفهوم مرگ که انتقال روح از عالمی به عالم دیگر است. مرگ ترحمی گاهی در عالم احتضار صورت می گیرد و گاهی در زمان هوشیاری.

ص: 63

فصل دوم: رابطه مالکیت انسان، نسبت به جسم و جانش

اشاره

ص: 65

1-2 مقدمه ای بر مالکیت اعضا

یکی از مسایل بنیادی در احکام فقهی - پزشکی ، آن است که آیا انسان مالک خود و اعضا و تواناییهای خویش است یا فقط ولایت بر خویش و شئون خود دارد؟

براین اساس ، سؤالاتی مطرح می شود که می تواند ما را به درک مسأله کمک نماید . از جمله این سؤالات که به دو گروه « الف » و « ب » پیرامون « مالکیت » و « اتانازی » تقسیم شده اند ؛ به قرار ذیل است :

الف (سؤالات مالکیت

1- آیا انسان مالک بدن خود می باشد یا خیر؟

2- آیا انسان می تواند وصیت نماید بعد از فوت ، بدنش جهت تشریح یا پیوند در اختیار تیم پزشکی قرار گیرد؟

3- آیا اذن اولیای میت در مورد پیوند عضو بر طبق وصیت میت چه حکمی دارد؟

4- با توجه به وجوب تسریع دفن میت ، آیا می توان بخشی از اعضای بدن بیمار مرگ مغزی را به شخص دیگری پیوند زد و میت را بدون دفن در محل مناسبی نگه داری نمود؟

5- آیا کرامت انسان و احترام مؤمن مانع از قرار گرفتن در اختیار تشریح کنندگان نیست؟

6- آیا سلطنت و مالکیت انسان نسبت به بدن ، می تواند مجوز ترک دفن و مثله کردن

ص: 67

1- آیا برای بیماری که از درد در عذاب است و هیچ امیدی به بهبودی وی نبوده و بدون وسایل و دستگاه های اضطراری مرگ وی محتوم خواهد بود، می توان نوعی از مرگ راحت و مشفقانه را در نظر گرفت؟

2- آیا برای بیماری که احساس می کند سر بار جامعه و خانواده اش شده است و در خواست مرگ دارد می توان نوعی از مرگ راحت را در نظر گرفت؟

3- آیا برای بیماری همچون کرونای شدیدی که کادر پزشکی مسئولیت « بیهودگی » و « بی نتیجه بودن » اقدامات کمکی را به عهده نمی گیرند، می توان نوعی از مرگ راحت را در نظر گرفت؟

4- آیا برای بیماری که در حال احتضار است

و بستگانش در حالت بد روحی هستند، می توان در جهت رفع هزینه های بیهوده، نوعی از مرگ راحت را در نظر گرفت؟

5- آیا پزشک چه وظیفه قانونی و اخلاقی دارد که درد کشیدن بیمار را طولانی کند؟

6- آیا نداشتن پشتوانه قانونی در دستور عدم احیا (1)

که نوعی اتانازی غیر فعال است؛ جهت کاهش درد بیمار در هنگام مرگ و کاهش هزینه های بیهوده، در جامعه ما منجر به ایجاد مشکلاتی در جامعه پزشکی نمی شود؟ و ضربه ای به نظام سلامت جامعه وارد نمی سازد؟

در بدو امر، برای تبیین و روشن شدن احکام مربوط به اتانازی، لازم است تا آن مطلب کاملاً مورد بررسی واقع شود و پس از آن به « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » پرداخته گردد. لذا ضروری است که در پاسخ به سؤالات، به فرق بین ولایت و مالکیت اشاره گردد؛ ولی قبل از آن برای فهم آسان مسأله، باید به نحو تفصیلی، اصطلاحات ذیل توضیح داده شوند.

« تملک، ارکان تملک، تملیک، ارکان، آثار و اسباب آن، تعریف مالکیت، ملک تام، ویژگی های مالکیت در حقوق اسلام، انواع مالکیت و ارکان آن، فرق بین مال و ملک، حق و تکلیف، قاعده تسلیط و در نهایت فرق بین ولایت و مالکیت ».

چرا که تا محدوده مالکیت اعضا برای انسان مشخص نشود، پرداختن به مسایلی

چون: پیوند اعضا، تشریح، مرگ مغزی و اتانازی غیر مستقیم و یا مشروط، کاری بیهوده است.

2-2 بررسی اصل مالکیت

الف (تملک):

مالک شدن.

در باب های مربوط به عقود و ایقاعات و نیز باب هایی نظیر جهاد، احیاء موات و حدود از آن سخن رفته شده است.

حکم تکلیفی: تملک به معنای فراهم کردن اسباب آن همچون قبول در عقود، حیات، و احیاء موات، امری مباح است، لیکن گاهی - به سبب عارضه ای - حکم دیگری پیدا می کند، مانند کراهت تملک از راه قرض گرفتن بدون ضرورت، یا وجوب تملک آب وضو با خریدن در صورت توقف تحصیل آب بر آن.

ب) ارکان تملک: وجود سبب تملک و تملک کننده دو رکن اساسی حصول تملک است. (1)

الف- سبب تملک: سبب تملک یا اختیاری است یا قهری

اسباب اختیاری عبارتند از:

1. قبول در عقود تملیکی همچون بیع، هبه، صدقه، صلح، اجاره و جز آنها (عقد).

2. حیات (حیازت مباحات).

3. احیاء موات (احیاء موات).

4. غنیمت .

5. التقاط (لقطه).

6. اخذ به شفعه .

7. مقاصه (تقاص).

اسباب قهری تملک عبارتند از: مرگ که سبب انتقال قهری مال میت به ورثه او می گردد

ص: 69

1- - جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، 3 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، 1426 ه ق، ج 2، ص 635.

(ارث) و ارتداد که اموال مرتد با شرایطی به طور قهری به ورثه او منتقل می شود (ارتداد)(1).

ب- تملک کننده: در تملک کننده اهلیت شرط است. انسان حتی جنین در رحم مادر، صلاحیت تملک دارد؛ از این رو، جنین ارث می برد به شرط آن که زنده به دنیا آید (اهلیت).

حال چگونه است که برخی از روی ترحم به مادر و یا کودک، مجوز چنین قتلی را صادر می کنند؟

ج) تملیک

تملیک: مالی را به ملك دیگری درآوردن.

از آن در باب های عقود نظیر: تجارت، قرض، رهن، صلح، مضاربه و هبه سخن رفته است.

حکم تکلیفی: تملیک به معنای فراهم کردن اسباب آن امری مباح است، لیکن گاهی به سبب عارضه ای مستحب می شود، مانند صدقه یا وام دادن به مؤمن نیازمند (قرض) و گاهی حرام می شود، مانند خرید و فروش بعد از اذان روز جمعه در صورت وجوب نماز جمعه و در پاره ای موارد واجب می گردد، مانند تملیکی که در عقد لازم شرط شود و یا به سبب نذر و عهد یا قسم بر انسان واجب گردد.

د) ارکان تملیک: ارکان تملیک عبارت است از تملیک کننده، قبول کننده تملیک، مورد تملیک و سبب تملیک. در تملیک کننده و قبول کننده تملیک، اهلیت برای تملیک و تملک شرط است.

مورد تملیک یا عین خارجی است، مانند زمین و خانه و یا منفعت، مانند سکونت در خانه و یا انتفاع، مانند استفاده از مال عاریه ای، از قبیل ظرف.

ذ) سبب تملیک: عبارت است از عقد. عقد یا معاوضی است؛ بدین معنا که تملیک در مقابل عوض صورت می گیرد، مانند بیع و اجاره و یا غیر معاوضی (مجاناً و بدون عوض)، مانند هبه، صدقه و عاریه.

ص: 70

1- - جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، 3 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، 1426 ه ق، ج 2، ص 635.

آثار تملیک: اثر تملیک، جواز هر نوع تصرف مشروع در مال مملوک، از قبیل فروختن، بخشیدن و قرض دادن است. (1)

حال با فرض فوق، آیا انسان مال است که قابل تملیک باشد؟ و به صورت معاوضی و غیر معاوضی از جانش بگذرد؟ چون در اتانازی فعال، مرگ بیمار با اجازه خود او انجام می شود.

1-2-2 تعریف مالکیت

مالکیت عبارتست از: حق تصرف شخصی بر ملکی به طوری که مورد تأیید جامعه باشد. در این تعریف مفاهیمی به کار برده شده است که احتیاج به تبیین دارند:

1- حق: حق عبارت است از اختیار انجام و یا عدم انجام کاری، مانند حق آزادی بیان. (2)

2- به اعتباری درجه ضعیفی از مالکیت یا نوعی از ملک است و در لغت به معانی مختلفی آمده است از جمله: از نام ها یا صفات خدا-2- نقیض باطل 3- کاری که وقوع آن مسلم است 4- عدل 5- اسلام 6- واجب 7- موجود و ثابت 8- راست و درست و سزاوار 9- راستی و حزم 10- مال و ملک 11- بهره معین کسی. (3)

3- تصرف: یعنی صرف اصل (خود آن چیز) و یا فرع ملک (نتایج به کار گرفتن آن چیز) به صورت استعمال، تعویض یا تغییر، بخشش و فروش.

4- شخص: شخص، که جمع آن اشخاص است، به معنی آنچه که دارای شخصیت است می باشد. شخصیت ممکن است حقیقی باشد یعنی به طور طبیعی وجود داشته باشد مانند انسان و یا حقوقی باشد یعنی از طریق قانون داده شده باشد مانند بنگاه و مؤسسه.

5- ملک: عبارت است از، شیء مورد تملک و یا آنچه که به آن «مایملک» گویند؛ که باید واجد شرایطی باشد: 1- مفید باشد 2- محدود باشد 3- قابل تصرف باشد 4- مورد تأیید جامعه باشد: جامعه بایستی که مالکیت شخص را بر ملک تأیید کند. بنابراین اگر چیزی مفید، محدود و قابل تصرف باشد ولی تملک آن

ص: 71

1- همان، ص 636.

2- باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358، ص 7.

3- مرتضوی، سید حسن، مالکیت و تحدید آن در اسلام، -، 1344، ص 99.

مورد تأیید جامعه نباشد نمی تواند به عنوان ملک تلقی شود ، مثل انسان و یا ملک غیر در جامعه اسلامی .(1)

حال با توجه به شرایط فوق در باب مرگ ترحم آمیز و مشفقانه ، این عمل شاید مفید به حال بیمار از جهت ظاهری باشد که درد کم تری را متحمل می شود ؛ و شاید به طور محدودی هم در جامعه انجام شود ؛ ولی در کشوری اسلامی مانند ایران ، در نظر اکثر فقها مورد تأیید نمی باشد .

2-2-2-2 ملک در اصطلاح برخی فقها :

ارتباط شرعی بین انسان و شیء ای که می تواند هر گونه تصرفی را در آن انجام دهد و یا می تواند مانع تصرف دیگران در آن شود . و در نظر عرف ، تنها بر عقار (زمین) اطلاق می شود .(2)

در تعریف دیگری ، ملک را به توسط خود کلمه « ملک » تفسیر نموده اند ؛ و گفته اند :

« آنچه را که انسان مالکش باشد ، چه اعیان باشد و چه منافع . و بهتر است که گفته شود : ملک ، اضافه بین انسان و اموال است که اقتضا می کند تسلط انسان بر اموال را . سپس اموال شامل اعیان ، منافع ، حقوق و امثال آن می شود .(3)

در شرع ، ملک اضافه می شود بر فعلی که افراد ، توانایی تصرف نیکو را داشته باشند .(4)

حال با این توصیفات ، آیا بدن انسان می تواند ملک باشد ؛ تا افراد مرگ مغزی بتوانند در پیوند اعضا ، نسبت به مال خویش و منفعت حاصل از آن ، بدنشان را به دیگران عرضه کنند ؟

ص: 72

1- - باهر ، حسین ، تحلیلی مقایسه ای از : مالکیت ، تهران ، انجمن خدمات اسلامی ، 1358 ، ص 8 . تفصیل هر یک در ذیل آمده است .

2- - ابو جیب ، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا ، در يك جلد ، دار الفكر ، دمشق - سوریه ، دوم ، 1408 ه ق ، ص 340 .

3- - نجفی ، کاشف الغطاء ، محمد حسین بن علی بن محمد رضا ، تحرير المجلة ، 5 جلد ، المكتبة المرتضوية ، نجف اشرف - عراق ، اول ، 1359 ه ق ، ج 1 ، قسم 1 ، ص 128 .

4- - شریف مرتضی ، علی بن حسین موسوی ، رسائل الشریف المرتضی ، 4 جلد ، دار القرآن الکریم ، قم - ایران ، اول ، 1405 ه ق ، ج 2 ، ص 285 .

« حق تصرف کامل داشتن در چیزی که مالک است ؛ به وسیله بیع ، هبه و وقف .

و حق تصرف در منفعت هم دارد به اینکه چه منافع را برای خودش استیفا کند و یا دیگری را مالک سازد (اجاره) و نیز جایز است ، عین شیء را عاریه دهد و به منفعتش وصیت کند » (1).

آیا اعضای بدن انسان ، مال است و انسان مالکیت مطلق دارد که بتواند بیمار هرگونه که می خواهد آن را به کار بگیرد به طوری که دچار « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » و یا خود کشی شود ؟ و یا پزشک ، مالکیت تام نسبت به اعضای مریضش دارد ؛ که بدن او را مورد تشریح قرار داده و یا در مرگ مغزی به دست تیم پیوند بسپارد ؛ و یا خود در جهت سقط جنین اقدام ورزد ؟

قدما مالکیت را به اصطلاح فلسفی بر مقوله « جده » منطبق می دانستند ، یعنی معتقد بودند: شخص نسبت به مال تحت تملک خود ، یک حال دارایی و واجدیت دارد . و رابطه مالک و مملوک در این وضعیت ، مانند حالت شخص نسبت به پیراهن موجود در تش است .

علمای متأخر بر این تعریف خدشه نموده و اظهار داشته اند که : مالکیت از مقوله «اضافه» است نه مقوله «جده» یعنی مالکیت رابطه ای بین مالک و مملوک است که به نوعی آنان را به یکدیگر ربط می دهد . مانند رابطه ابوت و بنوت یا نسبت بین سقف اتاق و کف آن .

این تعاریف کم و بیش تا زمان «شیخ انصاری» رایج بود ، ولی بعد از آن منسوخ شد و مالکیت از دیدگاه دیگری مورد توجه قرار گرفت . به نظر شیخ ، مالکیت ، رابطه اعتباری است که بین شخص (اعم از حقوقی یا حقیقی) با شیء برقرار می شود . به موجب این نظریه ، مالکیت از موفقیت های خارجی این عالم نیست ، بلکه یک ماهیت اعتباری است که عقلا بین دو چیز برقرار می کنند . (2)

منظور از « ملک » ، همان جواز تصرف است . پس مالک کسی است که تصرف

ص: 73

1- - محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج 3، ص 351 .

2- - محقق داماد ، سید مصطفی ، قواعد فقه بخش مدنی 2 ، قم ، سمت ، 1373 ، 106 .

بر آن جایز است. نه آن که جواز تصرف از ملک انتزاع یابد. البته با توجه به این که تمام معانی « ملک » هیچ ارتباطی با مفهوم جواز تصرف ندارد. به این ادعا که؛ تکلیف، اثر ملکیت است و انتزاع ملکیت از تکلیف، مساوی تقدم معلول بر علت است. (1)

مطلب فوق با بیانی قابل دفع است:

مثلاً: عقدی که از روی مصلحت ایجاد می شود، اقتضا می کند هر گونه تصرفی را در مورد آن. پس ملکیت از عقد انتزاع می شود و عقد به جهت علت بودن، سببی برای ملکیت است. و اشکالی نیست بر سبب بودن عقد بر رسیدن ملکیتی که موجود می شود با تحقق منشأ انتزاعش.

چه بسا افرادی گمان می کنند که قدرت شخص بر فروش کالایی و نقل و انتقال آن و یا ایجاد تغییر، منشأ انتزاع ملکیت شرعی است. نه آنکه صرف جواز تصرف، منشأ انتزاع شرعی باشد.

این مطلب دارای اشکال است:

همانا قدرت، جز به فعل تعلق نمی گیرد. پس داشتن قدرت نفسانی تعلق می گیرد؛ بر اعمال جنون آمیز، قدرت بدنی و عضلات بر حرکات مکانی (این) و وضعی تعلق می یابد و ملکیت، با دست

گذاشتن بر خود همان برده، در ابتدا ایجاد می شود. و این همان قدرتی است که سبب بیع، صلح و هبه می شود. پس معقول نیست قدرت بر افعال، منشأ انتزاع مالک شدن برده شود. پس تمام این مطالب، ناظر بر این است که: مقولات عشر، جزو ملکیت شرعی و عرفی نمی باشند. (2)

در پایان « مرحوم کمپانی » معتقد است:

« ملک »، نه از مقوله جده، نه اضافه و نه کیفیت است. زیرا « جده » همان شکلی است که بر جسم، به سبب احاطه یافتن بر تمام جسم یا بخشی از آن حاصل می شود.

ص: 74

1- - اصفهانی، محمد حسین کمپانی، رساله فی تحقیق الحق و الحکم، در یک جلد، أنوار الهدی، قم - ایران، اول، 1418 ه ق، ص 28.

2- - همان، ص 29.

مانند انگشتر که بر انگشت و عمامه که بر سر و پیراهن که بر بدن احاطه می یابند .

و انتفای اینچنین هیأت خارجی برای ملک ، به سبب احاطه مالک است و یا انتفای هیأت خارجی برای مالک به سبب احاطه ملک است .
(1)

2-2-2-2 ویژگی های مالکیت در حقوق اسلام

در حقوق اسلام با استناد به قانون تسلیط ، مالکیت سه ویژگی دارد که عبارتند از :

الف) مطلق بودن . یعنی مالک می تواند هر گونه استفاده مشروعی که عقلا برای مالک قایلند از ملک خود ببرد .

ب) انحصاری بودن . یعنی فقط مالک و یا افراد مأذون و مجاز از طرف او ، حق استفاده و بهره برداری از ملک را دارند این ویژگی دو جنبه دارد : نخست اجازه استفاده مشروع ، عقلایی و متعارف برای مالک . دوم : ممنوعیت دیگران از این حق مذکور .

ج) دایمی بودن . این ویژگی به این معنا است که وقتی فردی مالک چیزی شد ، تا زمانی که مالک آن است - بدون مقید بودن به زمانی خاص - حق استفاده و بهره برداری از آن را داشته باشد .

با توجه به آنچه گفته شد ، ویژگی های مالکیت در حقوق اسلام به دو جنبه باز می گردد : جنبه ایجابی و جنبه سلبی . (2)

1- وجه ایجابی : یعنی اختیار تصرف شخص بر ما یملک خود .

2- وجه سلبی : یعنی عدم اختیار تصرف دیگری بر ما یملک شخصی بدون اجازه او . (3)

اگر یک قوطی را به دست طفلی دادید یا خود آن را به دست آورد آن را ملک خود می داند . اگر به عنف ، کسی بخواهد از او باز ستاند از حق خود دفاع می کند این احساس و دفاع در عالم حیوانات هم کم و بیش مشاهده می شود . (4) مالکیت انسان هایی که در مراحل بدوی به سر می برند مانند حیوانات به

ص: 75

1- همان .

2- محقق داماد ، سید مصطفی ، قواعد فقه بخش مدنی 2 ، قم ، سمت ، 1373 ، ص 107 .

3- باهر ، حسین ، تحلیلی مقایسه ای از : مالکیت ، تهران ، انجمن خدمات اسلامی ، 1358 ، ص 8 .

4- طالقانی ، محمود ، اسلام و مالکیت ، تهران ، شرکت سهامی انتشار ، 1244 ه ش ، ص 7 .

حسب موضوع زمان و حد استفاده محدود می باشد. مردمان بدوی در چیزهای محدودی به خود حق تصرف می دهند و پس از رفع احتیاج آن را وامی گذارند و از آن صرفنظر می نمایند. مردمان بدوی فعلی که نمونه زندگی ابتدایی انسان می باشند چنین اند و در عین آنکه بیشتر اموال را میان خود مشترک می دانند مالکیت خصوصی را هم امر مقدس می دانسته و آن را جزو وجود خود می دانند چنانکه شخص مالک اعضا و اجزای بدن خود است. مالی را که بدست آورده یا در آن عملی نموده تا مبادله کرده یا به میراث به او رسیده جزو شخصیت خود، مقدس می شمارد. (1)

به اعتقاد يك مسلمان، مال و ثروت از آن خداست « لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ ». (2)

و او امانتدار آن است که باید در راه رفع نیازهای ضروری و حیاتی خود در محدوده ای که شرع تعیین کرده استفاده نماید و در حقیقت مالکیت، نوعی امانتداری است که صرفاً به منظور تنظیم مسایل ضروری حیات و نیازهای حقوقی از طرف قانون الهی اعتبار شده است.

از این رو مالکیت انسان در حوزه خواست خدا قرار می گیرد و با ضوابط و قوانین الهی محدود می گردد و این نوع مالکیت با مفهوم مالکیت سرمایه داری و نیز مالکیتی که نظام مارکسیستی آن را مایه بدبختی و همه مفساد می داند تفاوت اصولی دارد.

مسلمان آنچه را که از طریق کسب و کار مشروع، بدست می آورد روزی خدا بر انسان می شمارد: « أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ » (3)

و مال و ثروت را مال خدا می داند. (4)

که جباران آن را وسیله قدرت و اشباع امیال شیطانی خود قرار داده اند. (5)

امام صادق (ع) فرمود: « همه مال از آن خداست که آن را دست بشر به امانت قرار داده است؛ و برای آنان اجازه داده است که به قصد خوردن، نوشیدن،

ص: 76

1- همان، ص 8.

2- از آن اوست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است! (یونس: 68).

3- از آنچه که روزی شما کردیم انفاق کنید. (بقره: 254).

4- انما المال مال الله، نهج البلاغه، خطبه 124.

5- فیتخذوا مال الله دولاً و عباده خولاً. همان، نامه شماره 63.

پوشیدن، ازدواج کردن و سوار شدن استفاده کنند و مازاد آن را به فقیران مسلمان بر گردانند» (1).

و بنا به فرموده علی (ع)، استفاده مالکانه شرعی از مال خدا به مقدار بیشتر از کفاف، اسراف است و ایثار مازاد آن را بر خود فرض می شمارد. (2)

بدین ترتیب در بینش اسلامی بهره گیری يك طرفه و فردی از روزی و مال و نعمت و امانت خدا نادرست است و حتی در ثروت بدست آمده از طریق کسب و کار مشروع نیز حق مشترکی وجود دارد: « وَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ » (3).

مسلمان در بهره گیری از مال خویش حقوق برادری را کاملاً توجه دارد تا میزان احتیاج خود را همواره با نیاز دیگران بسنجد و هرگز چیزی که برادرش به آن نیازمندتر است خود را ترجیح ندهد.

3-2 معیار مالکیت

و اما چه عملی موجب احراز مالکیت می گردد؟ به طور خلاصه عبارتند از:

1- اشغال: در سیستم های دیکتاتوری، اعم از ابتدایی و غیر آن، همیشه اشغال و تصرف ایجاد حق مالکیت کرده است. پس هر کس مالک آنچه که در تصرف دارد می باشد مگر خلافش ثابت شود.

2- کار: در ایدئولوژی سرمایه داری، کار را ملاک مالکیت می دانند.

3- احتیاج: در پاره ای از نظام های اقتصادی مانند کمونیسم، شخص فقط می تواند مالک آن چیزهایی بشود که برای ادامه حیاتش به آن ها احتیاج دارد. که تعیین درجه احتیاج با دولت مرکزی است.

کار و احتیاج: در سیستم اقتصادی اسلام مالکیت تحت دو ملاک تحقق می یابد (4):

ص: 77

1- «المال مال الله يضعه عند الرجل ودایع و جوز لهم ان يأكلوا قسداً و يشربوا قسداً و يلبسوا قسداً و ينكحوا قسداً و یركبوا قسداً و یعودوا بما سوی ذلك علی فقراء المسلمین». زنجانی، عباس علی عمید، فقه سیاسی (عمید)، 3 جلد، انتشارات امیر کبیر، تهران - ایران، چهارم، 1421 ه ق، ج 1، ص 538.

2- امسك من المال یقدر ضرورتك و قدم الفضل لیوم حاجتك. نهج البلاغه، نامه شماره 21.

3- و در اموال آنها حقی برای سائل و محروم بود! (ذاریات: 19).

4- باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358، ص 3-12.

کار و احتیاج. خداوند در قرآن می فرماید: « وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى » (1).

انسان مالک چیزی نیست مگر آنچه که برایش کار کرده است. (2)

در آیه 19 سوره ذاریات چنین آمده است: « وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ». (3)

در تفسیر آیه فوق می توان گفت که در مال شخص که از طریق کاری به دست می آید غیر از خودش دو طایفه دیگر محق هستند؛ یکی مستمندان، دیگری محرومین. (4)

4-2 انواع مالکیت

مالکیت به دو قسم تقسیم می شود:

1- به اعتبار مالک:

مالکیت به اعتبار مالک ممکن است خصوصی، عمومی و یا ترکیبی از هر دو باشد. برای مثال مالکیت دو چرخه فلان آقا که مالکیت خصوصی است و اما مالکیت عمومی، متعلق به عموم است. که در چنین مواردی معمولاً دولت ها به نمایندگی عموم احراز مالکیت کرده و اقدام به تصرف می کنند. (5)

2- به اعتبار ملک:

البته ملک باید کالا باشد و عینیت داشته باشد مانند: کیف.

کالا در مقابل خدمت قرار می گیرد و خدمت نیز عملی است رافع احتیاج که مانند کالا عینیت ندارد. مثل خدمت پلیس. خدمت را می توان مورد استفاده قرار داد ولی نمی توان تملک کرد. پس کالا قابل تملک است و خدمت قابل انتفاع است. بنابر این حق تملک از حق انتفاع باید تمیز داده شود. (6)

ص: 78

1- و اینکه برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست. (نجم: 39).

2- باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358، ص 13.

3- و در اموالشان بر فقیر سائل و محروم حقی منظور می داشتند.

4- باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358، ص 14.

5- همان، ص 16.

6- همانجا، ص 17.

مالکیت دارای سه رکن اساسی است (1):

1- شخص : همان مالک است .

2- شیء : همان مملوک است .

3- نسبت و علقه بین شخص و شیء ، یعنی ملک و ملکیت که جهت اضافه می باشد و مالکیت مالک و مملوکیت مملوک بستگی به آن دارد .

اما انسان گاهی می خواهد مالک ابدان دیگران باشد (مانند عمل پزشک یا پرستار در جهت تسریع در مرگ بیمار) تا این که آن ها را به سخره و کار بدارد . مانند غلامان ، یا به آن ها متمتع شود چون : کنیزکان و زنان و گاهی می خواهد بر قلوب دیگران مسلط شود به نحوی که اکرام و تعظیم او نماید که از این حالت به « جاه » تعبیر می شود . این اقسام را خداوند در قرآن می فرماید : « زُيِّنَ لِلنَّاسِ » (2)

، در این آیه هر چیزی که برای معیشت بشر لازم است متاع حیات دنیا اطلاق گردیده است . پس مملوک که یکی از دو طرف اضافه مالک و عنوان بحث است مسلماً از این افراد و داخل در آن ها است . و چون صحبت از مالکیت شرعی است ؛ ناگزیر باید ارزش این اشیا از نظر شارع مورد توجه باشد . البته ارزش هر چیزی بستگی به ارزش فایده و نتیجه حاصل از آن شیء دارد . (3)

به طوری که خداوند در این دو آیه ، حیات دنیا را منحصر بر پنج چیز می داند: « اَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ فِيهَا مَتَاعٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ » (4)

و « وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ » . (5)

ص: 79

1- - مرتضوی ، سید حسن ، مالکیت و تحدید آن در اسلام ، - ، 1344 ، ص 62 .

2- - در نظر مردم جلوه داده شده است؛ . (آل عمران : 14) .

3- - مرتضوی ، سید حسن ، مالکیت و تحدید آن در اسلام ، - ، 1344 ، ص 66 .

4- - بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل پرستی و فخرفروشی در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می برد، سپس خشک می شود بگونه ای که آن را زرد رنگ می بینی؛ سپس تبدیل به کاه می شود! و در آخرت، عذاب شدید است یا مغفرت و رضای الهی؛ و (به هر حال) زندگی دنیا چیزی جز متاع فریب نیست! . (حدید : 20) .

5- - و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی بازدارد. (نازعات : 40) .

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ « (1).

علمای لغت و مفسران قرآن و فقها، «ملک» را فرمانروایی، سلطنت و اقتدار کامل و مطلق نسبت به اشیا می دانند و «ملکوت» را قلمرو بیکران سلطنت و اقتدار نامحدود خداوند به شمار می آورند و این که از ویژگی های حرف مالکیت «ل» بیان حالت انحصاری مالکیت است، می توان به روشنی استنباط کرد که این

گروه از آیات در مقام بیان مالکیت اصلی و ذاتی خداوند نسبت به تمام عالم هستی - که مخلوق و مملوک انحصاری اویند - است و مالک حقیقی و مطلق هستی را منحصر خدا می داند. (2)

عقل می گوید: باید طوری عمل کرد که ضمن کنترل مالکیت، مردم احساس فشار و حرج نکنند و آزادی خود را بیش از اندازه محدود شده نبینند و تحت فشار روحی قرار نگیرند. «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيَكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شَهِدَاءَ عَلَي النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ « (3).

ب) آیات مبین مالکیت انسان :

در این آیات از کلماتی نظیر «مال»، «اموال» و «مالک» استفاده شده است. و غالباً با اضافه شدن آن ها به اسامی و ضمایر عام و خاص، مالکیت اشیا در حدود تصرف انسان به او نسبت داده شده و انسان نسبت به آن اشیا و اموال، مالک شناخته شده است. از جمله این آیات :

ص: 81

1- پس به یاد من باشید، تا به یاد شما باشم! و شکر مرا گویند و (در برابر نعمتهایم) کفران نکنید. (بقره: 152).

2- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی 2، قم، سمت، 1373، ص 95.

3- و در راه خدا جهاد کنید، و حق جهادش را ادا نمایید! او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید؛ خداوند شما را در کتابهای پیشین و در این کتاب آسمانی «مسلمان» نامید، تا پیامبر گواه بر شما باشد، و شما گواهان بر مردم! پس نماز را برپا دارید، و زکات را بدهید، و به خدا تمسک جویند، که او مولا و سرپرست شماست! چه مولای خوب، و چه یاور شایسته ای. (حج: 78). باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358، ص 28.

« أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ » (1).

« فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » (2) ، « وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ » (3)

« وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ... » (4)

و « وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ... » (5).

در یک نگرش کوتاه و گذرا به جمیع آیات این گروه ملا-حظه می شود که گر چه خداوند متعال انسان را در مواردی مالک اموال تحت تصرف خود شناخته است لکن با اوامر و نواهی خود که در صدر و ذیل یا قبل و بعد آیات مقرر داشته ، مالکیت انسان را غیر اصلی ، و محدود به حدود آن اوامر و نواهی می داند .

ج) آیات مبین مالکیت استخلافی و نیابتی انسان : این آیات به طور صریح و منصوص ، انسان را خلیفه و جانشین خداوند در امر مالکیت اشیای تحت تصرف خود معرفی کرده است . از جمله در این آیه خداوند می فرماید : « ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ » (6).

جانشینی و خلافت ، نیابت غیر است و این نیابت و استخلاف از غیر ، یا به علت غیبت ، مرگ و عجز منوب عنه است . و یا به لحاظ عظمت و کرامت و علو مقام مستخلف .

در این زمان ، خداوند پس از آن که انسان را بر جمیع مخلوقات خود برتری و کرامت

ص: 82

1- آیا ندیدند که از آنچه با قدرت خود به عمل آورده ایم چهارپایانی برای آنان آفریدیم که آنان مالک آن هستند؟ (یس : 71).

2- اگر (چنین) نمی کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه های شما، از آن شماست [= اصل سرمایه، بدون سود]؛ نه ستم می کنید، و نه بر شما ستم وارد می شود . (بقره : 279).

3- و آنها که در اموالشان حق معلومی است . (معارج : 24).

4- و به مال یتیم، جز به بهترین صورت (و برای اصلاح)، نزدیک نشوید، تا به حد رشد خود برسد! (انعام : 152 و اسراء : 34).

5- اموال خود را، که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید ... (نساء : 5).

6- به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از آنچه شما را جانشین و نماینده (خود) در آن قرار داده انفاق کنید؛ (زیرا) کسانی که از شما ایمان بیاورند و انفاق کنند، اجر بزرگی دارند . (حدید : 7).

بخشید، او را که اشرف مخلوقاتش بود؛ به عنوان خلیفه خود در زمین برگزید و امانتدار خویش قرار داد؛ و به همین اعتبار، او را نسبت به تصرف کردن در اشیا و اموال مخلوق خود، مأذون ساخت.

حال با عنایت به آیات گروه نخست می‌گوییم: مالکیت خداوند نسبت به کل هستی، مطلق و انحصاری است و او هر گونه اقتدار نسبت به ما یملک خود دارد. و در این زمینه فعال ما یشاء است. و هر طور اراده کند به محض اراده اعمال می‌شود. و نیز بر تسلط مطلقش بر اشیا شریک و همتایی نمی‌توان فرض کرد. (1)

و اما مالکیت انسان نسبت به اشیا و اموال تحت تصرف خود، غیر حقیقی و غیر اصیل و در نتیجه محدود و اعتباری است یعنی شارع مقدس مالکیت انسان را معتبر دانسته است (2). لکن همان طور که در کلیه امور اذنی، مأذون حق هر گونه تصرف و تسلط در موضوع اذن را در حدود اذن دارد، از آیات مذکور استنباط می‌شود که انسان به عنوان خلیفه و نایب خداوند تعالی، هر چند مالک حقیقی و اصلی اشیا و اموال نیست، به عنوان مالک غیر حقیقی مأذون و مستخلف در حدود اذن خالق و محدوده احکام و مقررات شارع مقدس که همان خالق است مُحَقَّق هرگونه تصرف و سلطه را دارد. (3)

البته در تقسیمی؛ مالکیت را در انسان، حقیقی و اعتباری می‌دانند به شرح ذیل:

1- مالکیت حقیقی انسان:

آن است که مالک بتواند در ملک خود به هر نحوی که ممکن باشد تصرفی تکوینی کند یعنی در هستی آن ملک تصرف کند مثل اینکه او می‌تواند در چشم خود تصرف نموده و یک جا آن را به کار گیرد و در جای دیگر آن را از کار بیندازد.

در ملک به این معنا، رابطه ای میان مالک و ملک او حقیقی هست آن هم رابطه ای حقیقی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و بنا بر این معنا همواره ملک قائم به مالک خواهد بود، هیچ وقت ممکن نیست ملک از مالکش جدا و مستقل شود مثلاً نمی‌شود

ص: 83

1- - محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی 2، قم، سمت، 1373، ص 95.

2- - خوشنویس، جعفر، خطوط کلی اقتصاد در قرآن و روایات، ترجمه: مهدی انصاری، اصفهان، انتشارات کتابخانه امیر المؤمنین، ص 464.

3- - خوشنویس، جعفر، خطوط کلی اقتصاد در قرآن و روایات، ترجمه: مهدی انصاری، اصفهان، انتشارات کتابخانه امیر المؤمنین، ص 97.

اگر کسی بمیرد زبان او همچنان زنده بماند بلکه اگر این گونه ملک ها از آدمی جدا شود مالکیت ذاتی و حقیقی نسبت به آن باطل

ص: 84

و نابود می گردد مثل چشمی که از انسان در آورند و یا دستی که از او جدا کنند و قابل پیوند مجدد نباشد. (1)

« آية الله مكارم شیرازی » می فرماید : مالکیت انسان نسبت به نفس خویش ، نمی تواند دلیل بر خودکشی شود. همان گونه که مالکیت انسان نسبت به اموالش ، نمی تواند مجوز آتش زدن آن گردد. البته باید تمام مراسم را برای این گونه افراد مانند مسلمان عادی انجام داد، و برای نجات آنها دعا کرد، شاید مشمول عفو الهی واقع شوند. (2)

2- مالکیت اعتباری :

در صورتی که انسان را مالک فرض کنیم ، بتواند در چیزی که ملک او است تصرفاتی کند که عقلا آن را قبول دارند و رابطه ای که عقلا میان او و ملکش برقرار می دانند و هر گونه تصرفی که می خواهد بکند تا به مقاصد خویش نایل شود .

تفاوت میان ملک اعتباری و ملک حقیقی به این است که :

ملکیت حقیقی جز با بطلان و نابود شدن مملوک قابل تغییر نیست (نمی شود من مالک چشم خودم نباشم با اینکه چشم من است) ولی ملک اعتباری ، از آنجایی که قوامش به وضع و اعتبار، قابل تغییر و تحول است ممکن است این نوع ملک از مالکی به مالک دیگر منتقل شود ، مثلا مالک اولی آن را به دومی بفروشد و یا ببخشد و یا بوسیله دیگر اسباب نقل ملک به سایرین منتقل کند. (3)

مباحثی مانند اتانازی و قتل دیگران از روی ترحم و خیرخواهی (که از نظر اسلامی ممنوع است) ، مباحثی مربوط به حوزه فلسفه و حقوق است نه حوزه اخلاق ؛ و می دانیم که قطع خودسرانه حیات خود یا دیگران ولو با انگیزه خیرخواهانه از نظر حقوق اسلامی و بر اساس تعلق اصل حیات و وجود اشیا به خداوند و قبول مالکیت او بر جان و مال انسان ها ممنوع است و انسان هم زمان ، هم دارای حق حیات است و هم مکلف به حفظ و نگهداری و

ص: 85

1- - حسینی ، سید جعفر و محمد قاضی زاده ، تهران ، اقتصاد در فقه اسلامی ، دار الکتب الاسلامیه ، 1370 ، ص 25 .

2- - شیرازی، ناصر مکارم، استفتاءات جدید (مکارم)، 3 جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، دوم، 1427 ه ق ، ج 3، ص 621 .

3- - حسینی ، سید جعفر و محمد قاضی زاده ، تهران ، دار الکتب الاسلامیه ، 1370 ، ص 7-26 .

پاسبانی آن؛ زیرا حیات و وجود خود را، خودش نساخته تا مالک واقعی آن باشد بلکه به ودیعه و امانت دریافت کرده و لذا نمی تواند در آن تصرف کند و خود را برخلاف جریان طبیعت از مرحله ای از هستی به مرحله دیگر بیندازد.

در تاریخ مذهب شیعه، یکی از روش های حفظ جان، روش «تقیه» بوده است. مثلاً عمار به روش تقیه کار می کرده است و با همین روش از دست مشرکین مکه نجات پیدا کرد ولی پدر و مادرش کشته شدند و پیامبر (ص) فرمودند: او از پدر و مادرش داناتر بود. (1)

«آیه الله خویی» جهت حفظ جان به توسط «تقیه» می فرمودند:

«گاهی تقیه به معنای عام است، یعنی تحفظ از هر ضرر احتمالی، حتی در امور تکوینی، مانند اینکه گفته می شود جهت جلوگیری از درد، با خوردن دوا از آن دوری کن». (2)

در اسلام بر اساس اعتقاد به ادامه حیات پس از مرگ، خودکشی یا قتل عمد دیگران در جهان دیگر مشمول عقوبت ها و مجازات های سختی است و اگر انسان مالک وجود خود بود می توانست و حق داشت خودکشی کند بدون آنکه مشمول مجازات باشد.

از نظر فلسفی نیز سلب وجود خود یا دیگران به معنای بر هم زدن نظم طبیعی جهان و نادیده گرفتن سرنوشت ها و مقدرات الهی است. رنج و درد کشیدن بشر در برخی مقاطع زندگی، جزئی از قوانین این جهان، مستوجب دریافت نتایج مثبت در این جهان یا در آخرت است مانند امتحان دشواری که محصلی می دهد تا به مدارجی برسد و یا ورزشکاری که به خود سختی می دهد تا نیرومند شود و دخالت از روی ترحم به این افراد، در برابر نظم و برنامه عملی که برای آنها مقرر شده، غلط و مستلزم توبیخ یا مجازات است. باید افزود که مالکیت حقیقی خداوند تنها بر جان و حیات انسان نیست بلکه بر جان تمام جانداران اعم از نبات و حیوان و همه عرصه زندگی بشر در این کره خاکی است. همانطور که در قرآن آمده است: «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (3).

و به همین دلیل از نظر اسلام کشتن جانداران (حیوان یا گیاه) (جز برای حفظ حیات خود یا برای دفاع از خطرات) جایز نیست.

ص: 86

1- - گرامی، محمد علی، در باره مالکیت خصوصی در اسلام، قم، روح، 1397 شعبان، ص 107.

2- - جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، 56 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق، ج 52، ص 146.

3- - آگاه باشید آنچه در آسمانها و زمین است، از آن خداست!.. (یونس: 55).

در این آیه: « وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ » (1) از نظر فلسفه تکامل موجودات نیز، باید دانست جلوگیری از تکامل جماد به نبات و نبات به حیوان و حیوان به انسان بر خلاف سنت جهان می باشد؛ و به خصوص، جلوگیری از تکامل انسان شدن پس از آمادگی مقدمات آن در میزان فلسفه عالم نوعی جنایت محسوب می شود و

« کورتاژ » غیر درمانی جنین که در حقیقت مقدمه نابودی انسانی است در میزان عقل و شرع و قانون جنایت می باشد و بر خلاف منطق احساسی سوگند بقراط می باشد. (2)

از نظر حقوقی اثبات شده است که مالکیت محدود بشر بر دستاوردهای مادی و ثروت های طبیعی، مالکیت درجه دو؛ و مجازی است و در واقع اموال او نیز مانند جان او امانتی نزد اوست و به نص قرآن مجید، همه چیز یعنی جهان و هر چه در آن هست ملک مطلق خداست.

بر اساس صریح نص قرآن مجید، انسان جانشین خدا بر روی زمین و امانتدار اوست و باید زمین را آباد سازد و حق ندارد به بهانه پیشرفت فناوری یا زیست فناوری (بیوتکنولوژی) زمین و فضای اطراف آنرا تخریب کند.

همه تغییراتی که به طبیعت آسیب رسانده (نتیجه اختراعات بشر و چیزهای به نام ماشین ها یا انواع سوخت ها و موادشیمیایی مضر می باشد)، از نظر قرآن ممنوع است زیرا برخلاف وظیفه انسان و مأموریت او برای آباد سازی جهان و نگرهبانی از آن می باشد. تا بشر بتواند بهترین و راحت ترین صورت زندگی کند و مراحل کمال و تکامل خود را طی کند و برای ورود سرفراز به مرحله بالاتر که منتظر اوست آماده شود.

8-2 اصل همدوشی حق و تکلیف

در مقابل حقوق، حدود و تکالیف وجود دارند و مانند حقوق، مبنای خارجی و واقعی دارند که از آن به «مصلحت» تعبیر می شود.

در مسأله «حسن و قبح عقلی»، «شریف مرتضی» با طرح این سؤال به توضیح مصلحت می پردازد که:

«اگر پرسشگری بپرسد: آیا گمان نمی کنید؛ هر آنچه که در عقل مانیکو است پس «حسن» است و هر آنچه که در عقل ما بد است؛ پس قبیح است؟ و حال آن که جایز

ص: 87

1- - و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق)؛. (انعام: 151).

2- - گرامی، محمد علی، در باره مالکیت خصوصی در اسلام، قم، روح، 1397 شعبان، ص 274.

نیست، حسن بودن چیزی در نزد خدا هم حسن باشد. در جواب به او می گویم: مطلب اینچنین است (1).

و اگر بگویند؛ مگر خدا در قرآن نمی فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (2)»

و «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (3)»

«و حال آنکه در سوره «کهف» چنین آمده است: «فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَنَا بِنُكْرًا (4)»

که این عمل در ظاهر به نظر حضرت موسی (ع) کار زشتی بود و حال آنکه در نزد خدا «حَسَن» می باشد (5).

البته در آیات بعد به حکمت این قتل، اشاره شده است که: آن غلام کافر بود ولی پدر و مادرش مسلمان بودند و خوف این مطلب بود که آن غلام، والدینش را به خوی کفر و طغیان در آورد.

در دنباله مطلب، اگر سؤال شود که: بر طبق کلام الهی «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (6)» و «مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ (7)»

کفر غلام چه ارتباطی به پدر و مادرش دارد؟ حال چه پاسخی می دهید؟ آیا این پسر روز قیامت حق ندارد که بپرسد، به چه گناهی کشته شدم؟

در جواب می گوئیم: آنان هیچ گناهی را مرتکب نشدند؛ زیرا خداوند بر میراندن و جان گرفتن آن پسر قادر و توانا است. و قضای الهی در حق او بر مرگ حتمی شده بود. و این پسر حق ندارد روز قیامت نسبت به جان گرفتار شکوه کند. نظیر این مطلب، اگر حاکمی در قتل فردی، مصلحت زیادی بداند؛ مثلاً علم یابد که این انسان که به سن بلوغ نرسیده، روحیه طغیان و برتری جویی دارد می تواند او را بکشد. و حال آن که مطلب چنین نیست (8).

ص: 88

1- - شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، 4 جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، 1405 ه ق، ج 3، ص 177.

2- - و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق)؛. (انعام: 151).

3- - جان در مقابل جان. (مائده: 45).

4- - باز به راه خود ادامه دادند، تا اینکه نوجوانی را دیدند؛ و او آن نوجوان را کشت. (موسی) گفت: «آیا انسان پاکی را، بی آنکه قتلی کرده باشد، کشتی؟! براستی کار زشتی انجام دادی. (کهف: 74).

5- - شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، 4 جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، 1405 ه ق، ج 3، ص 177.

6- - و هیچ گنهکاری گناه دیگری را متحمل نمی شود؛ (انعام: 164).

7- - هر کس کافر شود، کفرش بر زیان خود اوست؛ (روم: 44).

8- - شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، 4 جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، 1405 ه ق، ج 3،

زیرا که مصلحت الهی در کاری، غیر از مصلحت انسانی است. و این دو قابل مقایسه نمی باشند.

امام علی (ع) می فرماید: «حق بر هیچکس جاری نمی شود، مگر تکلیف جاری شود؛ و تکلیف جاری نمی شود، مگر حق جاری گردد» (1).

حق «له» است و تکلیف «علیه» با این تفاوت که «تکلیف از لحاظ ماهیت مغایر است با مصلحت واقعی، ولی حق مجعول، از لحاظ ماهیت متحد است با مصلحت واقعی؛ یعنی چون در طبیعت این حق موجود است، در تشریح نیز موجود شده است. حق و تکلیف ملازم یکدیگرند، مثلاً اگر زن بر شوهر حق دارد، شوهر هم به پرداخت حق زن مکلف است. حقوق محدودند و به تعبیر استاد مطهری: «در حقیقت باید گفت، انسان حقی دارد و حق انسان حدی دارد» (2).

مثلاً انسان، حق فکر، تملیک، تصرف، شنیدن، بطش (انتقام)، راه رفتن، بطن، فرج، استراحت، تغذیه و... را دارد ولی همه این ها حدی دارد، همان طور که اعضا و جوارح انسان حق و حدودی دارند، یک فرد در جامعه هم همین طور است. اساساً چون مواهب طبیعی برای انسان آفریده شده و رابطه غایی بین آن ها وجود دارد، انسان مسئول است؛ یعنی از رابطه غایی بین انسان و مواهب طبیعی «مسئولیت و تکلیف» زاییده می شود. آیاتی از قبیل «وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (3) و همه این ها برای توجّه دادن به مسئولیت انسانی است که زمین به گزافه آفریده نشده است. حق و تکلیف در اسلام همدوش یکدیگرند و این یعنی حقوق، بهره هایی است که متناسب با مسابقه تکلیف و وظیفه نصیب اشخاص می شود. میدان مسابقه همان میدان وظیفه و تکلیف است. اگر اصل همدوشی حق و تکلیف را در اسلام بشناسیم و این مطلب را درک کنیم که مسابقه زندگی، یعنی مسابقه انجام وظیفه و تکلیف: «أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى» (4) و جایزه مسابقه هم بهره مند

ص: 89

1- - لایجری [الحق] لأحدٍ إلا جری علیه و لایجری علیه إلا جری له . جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق ، (خطبه 207 نهج البلاغه) ج 52 ، ص 113 .
2- - همان .

3- - زمین را برای خلاق آفرید . (الرحمن : 10) .

4- - و اینکه برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست، (39) و اینکه تلاش او بزودی دیده می شود . (نجم : 39-40) .

شدن از حقوق اجتماعی است، به بزرگترین مبنای حقوق اجتماعی اسلام پی برده ایم. این مبنا مانند چراغی روشن، راهنمای ما در همه مسایل خواهد بود و ما را از بسیاری از ظلمت ها نجات خواهد داد. (1) صاحب حق بودن دو طرفی است و در واقع حق و تکلیف دو روی يك سکه اند، هیچ گاه نمی شود فردی بر دیگری حقی داشته باشد اما آن دیگری بر او حقی نداشته باشد مگر در يك مورد، آن هم فقط خداوند است. علت این امر هم این است که مبنای حق در مورد خداوند؛ با دیگران فرق دارد. حق برای افراد به معنای انتفاع بردن است، ولی حق خداوند؛ یعنی دیگران در مقابل او تکلیف دارند. (2)

نتیجه: پس بنا بر اصل غایت، هر استعداد طبیعی و فطری، سندی طبیعی برای يك حق طبیعی است و یگانه مرجع صلاحیت دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان ها، کتاب آفرینش و جهان هستی است. مواهب طبیعی برای انسان و کمال او آفریده شده و به عبارت دیگر میان انسان و سایر مواهب عالم «علاقه و رابطه غایی» وجود دارد.

بنابر اصل هماهنگی نظام تکوین و تشریح، خداوند قانون دین را هماهنگ قوانین فطرت و خلقت مقرر فرموده است و این هماهنگی را در قرآن ذکر کرده است. بنابر اصل همدوشی حق و تکلیف، در مقابل حقوق، حدود و تکالیف وجود دارند و حق و تکلیف ملازم یکدیگرند و انسان مسئول است؛ یعنی از رابطه غایی بین انسان و مواهب طبیعی «مسئولیت و تکلیف» زاینده می شود. (3)

9-2 فرق بین مال و شیء

مال در لغت؛ به معنای خواسته و آنچه که در ملک کسی باشد و نیز به معنای مرغزار و یا درخت گفته شده است. و در اصطلاح حقوقی، به چیزی که قابل تملیک، تملک و

ص: 90

1- - جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، 56 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق، ج 52، ص 114.

2- - همان.

3- - جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، 56 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق، ج 52، ص 115.

داد وستد باشد. (1)

و نیز در نظر عقلا گفته شده است :

« مال ، آن چیزی است که طبیعت انسان به آن تمایل داشته باشد و ذخیره کردن آن برای وقت نیاز ممکن باشد اعم از آن که مال منقول باشد یا غیر منقول ». (2)

پس اموال ، شامل اعیان ، منافع و حقوق می گردد به طوری که مورد نیاز بشر است و موجب استواری زندگی ها می شود. (3)

در نظر شیخ انصاری ، هر چیزی که قابل انتفاع بوده و بهره برداری از آن مورد قصد و نظر عقلا باشد، مال می گویند .

1-9-2 فرق بین اموال مادی و غیر مادی

اموال مادی آن هایی هستند که محسوس به حواس می باشند و به طور خاص می توان آن ها را لمس نمود ؛ مانند زمین . و اموال غیر مادی یا معنوی ، اعتباراتی هستند که برای آن ها حجمی نیست و وجود آن ها خیالی می باشد . مانند حق انتفاع و حق ارتفاق ، حق رهن ، حق مؤلفین و مخترعین. (4)

حال با این توضیحات فوق ، سؤال مهمی مطرح می شود و آن اینکه :

آیا بقایا و اعضای بدن انسان می توانند مبیع باشند ؟ تا قابلیت مبادله ، فروش و نقل و انتقال را داشته باشند ؟

در پاسخ این سؤال می توان به این مطلب اشاره نمود که :

در بسیاری از کشورهای غیراسلامی بقایا و اعضای بدن انسان به نحو قانونی فروخته می شوند. یعنی ؛ تملیک اعضا در چارچوب قواعد عام بیع یا قواعد بیع کالا صورت می گیرد . در قانون مدنی ایران ، قاعده خاص یا ماده صریحی که اعضای بدن انسان را قابل تملیک از طریق بیع بشناسد وجود ندارد. لیکن در جامعه شنیده می شود که ولی

ص: 91

1- همان ، ص 69 .

2- نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، تحریر المجلة، 5 جلد، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف - عراق، اول، 1359 هـ ق، ج 1، ماده 126، ص 128 .

3- نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، تحریر المجلة، 5 جلد، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف - عراق، اول، 1359 هـ ق، ج 1، ماده 126، ص 128 .

4- مرتضوی ، سید حسن ، مالکیت و تحدید آن در اسلام ، - ، 1344 ، ص 74 .

یا وارث شخصی که در حال مرگ معزی است، اعضای بدن او را به بیماران نیازمند اهدا می‌کند. پیوند اعضای بدن انسان مثل کلیه، قلب، چشم و ... به بیماران نیازمند در حال تحول بوده و فرهنگ مبادله آن شکل گرفته است.

فروش برخی دیگر از تولیدات بدن انسان، مثل خون و مو کاملاً پذیرفته شده است. در برخی از کشورها دادوستد آن را تابع قواعد بیع کالا می‌دانند. گاهی شنیده می‌شود که به عنوان مال مورد سرقت قرار می‌گیرد.

نمی‌توان انکار کرد که بدن انسان مرده، مالیت نداشته و قابل تملک نمی‌باشد. هنگامی می‌توان از تولیدات بدن انسان به عنوان مبیع معامله کرد که شخص زنده باشد، مثل انتقال یا هدایای خون که توسط سازمان انتقال خون به شخص نیازمند فروخته می‌شود. یا موی سر که برای ساخت کلاه‌گیس دادوستد می‌گردد. ولی در کشورهای غیراسلامی، اعضای بدن شخص در حال موت که قابلیت پیوند به بدن انسان دیگر را داشته باشد با دارا بودن اوصاف و شرایط مال از قبیل داشتن نفع عقلایی و ارزش مبادله و مشروعیت در شرایط خاص مورد دادوستد قرار می‌گیرد. (1)

در کشور ما قانون گزار تحت عنوان قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است، مصوب 17 فروردین 1379 به وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی اجازه داده است، تحت شرایط خاص مندرج در ماده واحده پیوند اعضای بدن انسان فوت شده برطبق نظر کارشناسان خبره اقدام نماید (2).

گرچه اعضای بدن انسان مثل سایر اموال از قبیل لوازم خانگی و البسه و اغذیه نیست که به حد وفور در بازار یافت و مبادله شود، ولی در شرایط خاص و در نوع خود قابلیت مبادله دارد. چون به سرعت فاسد می‌شود، برای نگهداری تا زمان مصرف به محیط، ابزار و شرایط خاص نیاز دارد تا پس از ابتیاع، مصرف آن برای منتقل الیه نافع بوده و نجات وی را از خطر مرگ به دنبال داشته باشد.

راجع به فروش خون، نظر فقهای عظام براین است که اگر خون عرفاً دارای مالیت بوده و منافع حلالی داشته باشد که در معامله مورد قصد قرار می‌گیرد، فروش آن

ص: 92

1- - مأخوذ از مقاله: دکتر احمد امیر معز. منبع: www.lawnet.ir

2- - این مصوبه وزارت بهداشت در بخش ضمائم ذکر شده است.

استعمال الفاظ «دارای مالیت» و «منافع حلال» و «وجود قصد» و «فروش» در پرتو معانی عرفی آنها صراحت و دلالت بر جواز بیع دارد، و نقل و انتقال آن تابع مقررات بیع است.

در مورد پیوند اعضا نیز، اگر شخصی بخواهد عضوی از اعضای بدن خود، مثلاً کلیه را به دیگری بدهد و یا وصیت کند که بعد از مرگ او آن عضو در مقابل پول یا مجانی برداشته و به دیگری داده شود، در صورتی که نجات مسلمانی (از مرگ) متوقف بر دریافت آن عضو باشد، یعنی راه نجات آن مسلمان منحصر در دادن عضو به او باشد و تهیه آن از غیر مسلمان هم ممکن نباشد، اشکالی ندارد.

اگرچه حکم مذکور بیشتر در مقام بیان جواز و حلّیت پیوند اعضا در شرایط خاص و استثنایی است، و معنی عرفی الفاظ به کار رفته افاده بیع نمی کند، لکن در توجیه آن می توان گفت که جواز بیع و فروش خون یا موبدین علت است که بدن انسان قادر است به جای خون برداشته شده یا موهای چیده شده، ظرف مدتی دوباره آن را بسازد و نمو کند. زایش و نمو مجدد آنها و عدم اضرار به نفس مبادله این قبیل اشیاء در قالب بیع توجیه می کند. ولی در مورد سایر اعضای بدن از قبیل کلیه، قلب، چشم وضع به گونه دیگری است. زیرا با برداشتن کلیه یا قلب یا چشم که امکان ایجاد مجدد آنها وجود ندارد و نقصی که بر بدن اهداکننده وارد می شود به طور طبیعی قابل جبران نمی باشد. قطع اعضای مذکور از شخص زنده یا اضرار به نفس محسوب و یا منجر به قتل نفس می گردد. از این رو قانونگذار در ماده واحده مصوب 1379 پیوند اعضا را به گونه ای تجویز نموده است که به هیچ وجه افاده بیع نمی کند. ماده واحده به شرح زیر است:

«بیمارستانهای مجهز برای پیوند اعضا پس از کسب اجازه کتبی از وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، می توانند از اعضای سالم بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان بر طبق نظر کارشناسان خبره مسلم باشد، به شرط وصیت بیمار یا موافقت ولی میت جهت پیوند به بیمارانی که ادامه حیاتشان به پیوند عضو یا اعضای فوق بستگی دارد، استفاده نمایند.

استفاده از اعضا یا برداشتن آن در برابر وجه نقد یا رایگان به معنی خرید و فروش آن نیست. ولی در صورتی که اعضای مذکور مالیت و نفع عقلایی داشته باشند، مشروعیت استفاده از آن هم در فقه و هم از سوی قانون گزار اعلام گردیده است. تمهیداتی که در تبصره های منضم به ماده واحده مذکور پیش بینی گردیده و دخالت وزارت بهداشت (دولت) و تشکیل تیم های کارشناسی خبره برای تشخیص مرگ مغزی را به صورت جدا از تیم پیوند اعضا مقرر نموده از باب رعایت و حفظ نظم عمومی و برای جلوگیری از سوءاستفاده از اعضا جوارح انسان وضع گردیده است.

اهدانکننده در مقام احسان و اقدام به يك امر بشردوستانه و خداپسندانه و انجام عملي نيك و پسندیده است نه در مقام مبادله عضو در برابر مال دیگر (اعم از عین و وجه نقد) و دریافت عوضی معادل ارزش اقتصادی آن از گیرنده عضو. لذا قواعد و احکام بیع بر آن جاری نمی گردد.

قانون مجازات اسلامی که در مقام بیان مجازات ورود جراحات بر بدن میت است، در ماده 494 خود عمل مذکور را مستوجب پرداخت دیه می داند و در تبصره همان ماده اضافه می کند که «دیه مذکور در این ماده به عنوان میراث به ورثه نمی رسد، بلکه مال خود میت محسوب شده و بدهی او از آن پرداخت می گردد و در راه های خیر صرف می شود». قانون گزار در تبصره 3 ماده واحده مصوب 1379 تیم پزشکی پیوندکننده را از جهت جراحات وارده بر میت از شمول ماده 494 قانون مجازات اسلامی خارج و از پرداخت دیه معاف نموده است. (1)

در قانون مجازات اسلامی مصوب مجلس شورای اسلامی، سال 1392 در ماده 724 چنین آمده است: «قطع اعضای میت برای پیوند به دیگری در صورتی که با وصیت او باشد، دیه ندارد». با ملاحظه مواد ذکرشده، مسایل زیر مطرح می باشد:

ص: 94

1- باب سیزدهم - دیه جنایتی که بر مرده واقع می شود ماده 494 - دیه جنایتی که بر مرده مسلمان واقع می شود به ترتیب زیر است - الف - در بریدن سر، یکصد دینار 0 ب - بریدن هر دو دست یا هر دو پا یکصد دینار و بریدن يك دست یا يك پا، پنجاه دینار و بریدن يك انگشت از دست یا يك انگشت از پا ده دینار و قطع یا نقص سایر اعضا و جوارح به همین نسبت ملحوظ می گردد. تبصره - دیه مذکور در این ماده به عنوان میراث به ورثه نمی رسد بلکه مال خود میت محسوب شده و بدهی او از آن پرداخت می گردد و در راه های خیر صرف می شود.

يك - عضوي كه از ميت قطع و براي پيوند استفاده مي شود ملك چه كسي است و در صورت وجود عوض براي آن، عوض از آن كيست؟

دو - موافقت ولي ميت از نظر حقوقي چه جايگاهي دارد؟

اينك پاسخ سؤال هاي مطرحه :

نظر به اينكه عدم تعرض به بدن انسان از جمله حقوق اوست ؛ لذا جرح يا قطع اعضا يا تراشيدن موي سر تجاوز به اين حقوق به معني هتك حرمت است كه در حقوق كيفري از موجبات قصاص و ديه است. اين حكم از قاعده رعايت تكريم و حرمت بدن انسان ناشي مي گردد. لکن براي رفع اين محذور كافي است كه ترتيبی اتخاذ شود تا در مقام اهدا و قبول اعضاي پيوندي به انسان اهانت نشود و او را خوار و خفيف نمايند. انسان زنده نسبت به بدن خود هر كاري را كه به مصلحت او بوده و نهي شرعي بر آن وارد نشده است و داراي هدف عقلايي باشد، مي تواند انجام دهد. نهي وارده در مورد قتل نفس و مرتبط با قاعده عام لاضرر است. بنابراين انجام عملي كه موجب اضرار به نفس و نقص بر بدن باشد ممنوع است. اذن شخص در حال حيات و وصيت او براي تصرف بعد از فوت به شرطي نافذ است كه جنبه اذلال به نفس نداشته باشد.

حرمت و احترام به ميت مثل حرمت انسان زنده است. بنابراين مثله كردن يا تشريح بدن ميت به طور مطلق جايز نيست، جز در موارد خاص مثل شناخت علت مرگ، قاتل، اثبات حقوق ورثه براي قصاص، ديه و تشخيص حيات يا فوت حمل. منشأ جواز ورود جراحت و قطع عضو ميت به شرح زير است.

1- به موجب وصيت :

اذن در انتفاع از بدن او اعم از رايجان و غير آن به منظور توسعه و تعليم علم طب با حفظ مسؤليت انتفاع برنده نسبت به ديه وارث آن يا سقوط مسؤليت وي جايز است. زيرا شخص در مقام اخذ تصميم راجع به بدن خود نسبت به ديگران مقدم است، اذن ولي او از باب قائم مقامي مثل اذن اوست.

2- قاعده اهم و مهم :

اگر مصلحت مهم تري مثل حفظ حيات انساني ديگر متوقف بر قطع عضو ميت و پيوند آن به وي دربين باشد، در اين صورت حرمت قطع عضو از باب تراحم با مصلحت حفظ حيات فرد ديگر، از بين مي رود و برداشتن عضو مورد نظر جايز مي شود. در اين

حالت اضطرار مانع شرعی را رفع میکند. «الضرورات تبيح المحذورات» .

3- اذن ولی امر مسلمین :

در صورتی که مصلحت امت اسلامی ایجاب نماید که عضوی از میت برداشته و برای نجات حیات انسان دیگر استفاده شود، در این صورت اذن ایشان مثل اذن ولی میت است. بدون شك اعضاي بدن تمامیت وجود انسان را تشکیل میدهد، چنانچه قطع آن موجب بیرون رفتن جان و قتل او گردد، حتی با اذن او قطع عضو جایز نیست. زیرا مؤمن حق ندارد با اذن خود موجبات قتل خویش را فراهم نماید اگر با قطع عضوی حیات او دوام یابد، مقتضای قاعده تسلیط (النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ) جواز قطع عضو است. پس او می تواند اذن دهد که رگ های اضافی دست و پای او را بردارند و رگ های مسدود شده شخص دیگر را عوض نمایند یا یکی از چشم هایش را درآورند و یا بخشی از پوست یا گوشت او را به جای دیگر بدن پیوند زنند. تنها معیاری که باید مراعات شود نهی اضرار به نفس است و عمل باید هدف عقلایی، معنوی و مادی و مالی داشته باشد. (1)

سؤال این است که این اجزا و اعضا نسبت به شخص چه وضعیتی دارند. آیا مال محسوب می شود؟ اگر مال است ملك چه کسی است؟

اشخاص نیازمند برای به دست آوردن اعضاي بدن پول می پردازند یا مالی را با آن معاوضه می کنند چراکه از نظر عقلا دارای ارزش است و قابلیت دادوستد دارد. بنابراین مالکیت داشتن آن را به هیچ وجه نمی توان انکار کرد. چون دارای منافع عقلایی است، کافی است که مشروعیت آن مطابق قواعد بیان شده محقق باشد. تنها پاسخ به این سؤال باقی می ماند که اعضا ملك چه کسی است؟

هریک از اعضاي بدن متعلق به مجموعه ای است که تمامیت وجود انسان را تشکیل می دهد، و تعرض به این مجموعه به تمامیت آن صدمه می زند. از طرفی اعضاي بدن ملك محسوب نمی شود. درعین حال که دارای ارزش مالی است ملك کسی نیست ولی می توان آن را به تمليك داد. کافی است عضو موردنظر تحت ید و امر او باشد تا بتواند به دیگری دهد. اختیار این امر با اوست. تحت ید و امر او بودن به مفهوم ملك او نیست.

ص: 96

چون تحت ید و امر اوست پس اختیار دارد که آن را واگذار کند. در مقام مبادله عوض هم برای اوست و به او تعلق دارد.

در نتیجه با این قاعده که ؛ مرگ نقطه پایان شخصیت انسان است و دیگر مالک نمی شود منافات دارد. زیرا تمام دارایی اعم از مثبت و منفی به ترکّه تعلق می گیرد و به طور قهری به مالکیت متزلزل ورثه درمی آید. به همین دلیل عوضی که در مقابل اخذ آن عضو حاصل می شود ملک کسی نیست و فقه اسلامی آن را از آن میت می داند و تمامیت جسمی بدن او ملک این تعلق است نه شخصیت حقیقی او برای مالک شدن.

اختیار تمامیت بدن که در ید اوست تنها با اذن یا وصیت او ، انتفاع دیگران از آن اعضا را مباح

می سازد. لذا در این حالت ، مطابق وصیت او عمل می شود.

در صورت فقدان اذن یا وصیت، اذن ولی به جای اذن او مؤثر واقع می گردد؛ چراکه ولی ، قائم مقام او است. در صورت فقدان ولی یا در صورت وجود مصلحت مهم تر، اذن ولی امر (حاکم) جانشین آن می گردد. رضایت و تصمیم ایشان قائم مقام تصمیم مؤلّی علیهم است.

عضوی که بطور رایگان یا معوض با اذن هر یک از اشخاص فوق برداشته می شود، به کسی تعلق

می گیرد که برای حفظ حیات او ، عضو مذکور از بدن میت گرفته شده است و این عضو بعد از پیوند تمامیت جسمانی او را تشکیل می دهد. مثل آن است که عضو بدن او شده است و می تواند به دیگری هم بدهد، تا از آن استفاده کند، و بر آن تسلط می یابد. بنابراین عضو مذکور به تملک او درمی آید و می تواند به تملیک هم دهد.

ظاهر امر مثل آن است که همانند بیع مبادله مال به مال صورت گرفته است. حتی اگر آن را بیع هم بدانیم چنین مبادل های جایز است. چگونه می توانیم بگوئیم که بدن او ملک وی نیست. پس چرا معاوضه صورت گرفته و چرا عوض را اخذ کرده است و به چه دلیل خریدار مالک می شود؟

به ناچار باید گفت که اعضای بدن قابلیت معاوضه و ارزش مبادله دارد. هر مالی که قابلیت معاوضه داشته باشد طالبین آن تلاش خواهند کرد یا از طریق بیع یا هبه یا صلح آن را تملک نمایند. خواه معوض باشد یا بلاعوض. در حقیقت این نقل و انتقال

می تواند بیع هم باشد کما اینکه می تواند هبه یا صلح هم باشد. بنابراین صحت و اعتبار بیع را لازم دارد تا مبیع بتواند ملک مشتری شده و آنگاه به او پیوند زده شود. لذا ناگزیر باید اعضا و تولیدات بدن انسان را ملک خود او اعتبار کرد تا شایستگی اخذ عوض در برابر دادن آن عضو را به دست آورد و مشمول حدیث نبوی مشهور گردد.

چرا که اگر عضو ملک او نباشد، بیع برای او واقع نمی شود و استحقاق دریافت عوض را هم ندارد، بلکه تعیین عوض، برای مالک حقیقی واقع شده و از آن او می گردد (1).

عضو یا تولیدات بدن تحت امر و سلطه و ید دهنده آن است و با اذن یا وصیت او به دیگری انتقال می یابد.

در صورت فقدان اذن یا وصیت، اذن قائم مقام (ولی یا حاکم) جایگزین اذن وی می گردد. ترکه ای که به وارث می رسد یا مالی است که در حین فوت مورث موجود است یا اموالی که سبب تملک آن به وسیله مورث یا وصی ایجاد گردیده و بعد از فوت او به ترکه افزوده می شود و جزو دارایی اوست، و به وارث می رسد. کما اینکه اگر مورث یا موصی بر اثر وقوع جرمی فوت نماید ضرر و زیان ناشی از جرم از حقوق ورثه است و در زمره اموال موصی نیست، ولی دیه ناشی از این جنایت، جزو ترکه است و در تعیین دارایی به حساب می آید. چنانکه ملاحظه می شود قواعد کلی ارث و وصیت دلالت بر تعلق دیه به ترکه و در نهایت به وارث دارد. ولی مبنای عدم تعلق دیه جنایت وارده بر میت به وارث، اجماع فرقه و روایت خاصی است که از معصومین (ع) نقل می شود. دیه مذکور از آن میت است و برای او صدقه داده می شود و به میراث ورثه نمی رود و به بیت المال هم داده نمی شود، لذا از قواعد و اصول کلی فوق تبعیت نمی نماید. (2)

ص: 98

1- - ماده 197 قانون مدنی: در صورتی که ثمن یا مضمن معامله عین متعلق به غیر باشد آن معامله برای صاحب عین خواهد بود. ماده 247: معامله بمال غیر جز به عنوان ولایت یا وصایت یا وکالت نافذ نیست ولو اینکه صاحب مال باطنا راضی باشد ولی اگر مالک یا قائم مقام او پس از وقوع معامله آنرا اجاره نمود در این صورت معامله صحیح و نافذ میشود. ماده 841: موصی به باید ملک موصی باشد و وصیت بمال غیر ولو با اجازه مالک باطل است.

2- - مأخوذ از: www.lawnet.ir

10-2 ارتباط قاعده «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» با مالکیت اعضا

یکی از قواعد مهمی که به طور مستقیم در ارتباط با «مالکیت اعضا» مطرح می شود، تا تسلط مردم را نسبت به اموال و اعضای بدن خود به اثبات برساند، «قاعده تسلیط» است.

معمولاً اساتید حوزه در درس های خارج خود به این مسأله اشاره می کنند. به طور مثال:

استاد «شیری» در درس خارج فقه خود پیرامون این قاعده می فرماید:

«کلام مرحوم شیخ انصاری پیرامون «النَّاسُ مُسْلَطُونَ» دلالت بر این دارد که شخص، اختیاردار مال خودش است و می تواند هر کاری با مال خود بکند، بفروشد، اجاره بدهد، هبه کند، عاریه به کسی بدهد و... پس شخص بر مال خود مسلط است و تمام این تصرفات برای او جایز می باشد. اما اگر شک بکنیم که مثلاً هبه یا بیع با چه اسبابی محقق می شوند، این روایت دلالت بر آن معنی نمی کند. این مطلب اجماعی است که شخص

، حق بیع دارد، اما اینکه به چه وسیله ای می تواند مال خودش را منتقل بکند، اطلاق روایت چنین مواردی را شامل نمی شود. مثلاً اگر کسی مالک سگ گله و امثال آن بود، آیا می توانیم با تمسک به اطلاق روایت، بگوییم که شخص مالک می تواند گوشت سگ را بخورد؟! این روایت به این موارد ناظر نیست.

شیخ می فرماید که: اگر ما شک کردیم که یک نوعی از تصرفات برای مالک جایز است یا نه، مشروع است یا نیست، در چنین موردی می توانیم به اطلاق روایت تمسک بکنیم و اطلاق روایت اقتضا می کند که مالک حق انواع تصرفات را داشته باشد، اما روایت ناظر به اسباب تصرفات نیست و در نتیجه دلالت روایت بر مدعا تمام نمی باشد.

شیخ فرموده است که: اگر شک در اصل مشروعیت یک نوع از تصرف داشتیم، می توانیم به اطلاق روایت تمسک بکنیم. اما آخوند می فرماید که: اگر در اصل مشروعیت نوعی از تصرفات هم شک بکنیم، مثلاً شک کنیم که آیا در شرع هبه صحیح است یا نه، یا اینکه اصلاً حق ولایت مشروع است یا نه، همچنان که شارع بیع ربوی را تشریح نکرده است، در چنین موردی ما نمی توانیم به اطلاق «النَّاسُ مُسْلَطُونَ» تمسک نماییم. طبق اطلاق روایت ما می گوییم که همه اقسامی که اصلش ثابت است، مالک هم دارای آن اختیارات است و این طور نیست که یک دسته خاصی این اختیارات را داشته باشند و مالک استثناء باشد. این هم فرمایش مرحوم آخوند بود.

آیه الله اراکی می فرماید: «النَّاسُ مُسْلَطُونَ» ناظر به مواردی که اصل مشروعیتشان ثابت نیست، نمی باشد، بلکه اطلاق این روایت شامل مواردی است که اصل مشروعیتشان ثابت شده است، بنابراین اگر در جایی در اصل مشروعیت شک داشتیم که آیا چنین تصرفی جایز است یا نیست، نمی توانیم به اطلاق این روایت تمسک کنیم.

اگر گفته شد که مالک نسبت به مالش اختیاردار است، از این استفاده نمی شود که حق فروش و اعاره و اباحه نداشته باشد، چون ما یک جامعی را فرض می کنیم و می گوئیم که این قدر متیقن است و اقسام مختلف این جامع خلاف قدر متیقن است.

اگر چنین چیزی به عرف گفته شود، اصلاً به فکر جامع نمی افتد، بلکه برداشت عرف از اختیاردار بودن مالک این است که حق دارد مال خودش را بفروشد، ببخشد، اباحه کند، اعاره بدهد و... عرف این را می فهمد. آیا مالک می تواند اعدام موضوع بکند یا نه؟ جواز چنین تصرفی از اطلاقات استفاده نمی شود.

اگر عرف کسی را مالک دانست و دلیل بر خلاف نبود، ما می گوئیم شرع هم او را مالک می داند، ولی اگر دلیل بر خلاف بود، تخصیصاً خارج است، نه تخصیصاً» (1).

1-10-2 ارتباط قاعده تسلیط با خودکشی

برخی از محققان، با توجه به قاعده فقهی «الناس مُسْلَطُونَ عَلَي أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» یعنی: مردم بر اموال خود و جان خویش مسلط هستند، در حرمت خودکشی تشکیک کرده اند. در پاسخ این مطلب باید گفت که قاعده مذکور بدون کلمه «أَنْفُسِهِمْ» صحیح است و در غالب کتب معتبر «قواعد فقه» شیعه نیز قاعده فوق که به «قاعده تسلیط» معروف است به صورت «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَي أَمْوَالِهِمْ» آمده است. بنابراین در قاعده تسلیط، کلمه «انفسهم» وجود ندارد. (2)

و این که، این قاعده، حقوق را شامل می شود؛ البته با تمسک به قاعده اولویت. زیرا زمانی که انسان توانایی تسلط بر اموالش را داشته باشد؛ پس به طریق اولویت،

ص: 100

1- - www.baharsound.com, www.wikifeqh.ir, lib.eshia.ir درس خارج فقه آیت الله شبیری، 15/8/1391.

2- - مکارم شیرازی، ناصر، -، مدرسه امام امیر المؤمنین (ع)، 1411 ه ق، ج 2، ص 19. شریفی خضارتي، امیر: مقاله «قتل از روی ترحم»، روزنامه اطلاعات، 20/4/87 - 27/4/87، شماره های 24238 - 24243.

است که از نظر شرع و عقل ممنوعیتی نداشته باشد؛ ولی جواز تصرف مالک، موکول به احتراز مصلحت نیست. در صورتی که در مورد ولی، مبنای جواز تصرفات ولی بر مصلحت «مولی علیه» استوار می‌باشد. به طور مثال؛ ولایت پدر بر فرزند نابالغ خود، مطلق و تمام است؛ ولی تصرفات پدر در اموال شرعی و قانونی فرزند نابالغش، موکول به احراز مصلحت برای فرزند نابالغ می‌باشد. (1)

در مورد وکیل، وی در فروش مال موکل، هرگز ولایتی بر خود موکل ندارد ولی او حق تصرف به نحو فروش خانه را دارد.

پس سلطه و اختیار داری در مالکیت، بیشتر از مورد ولایت می‌باشد. از طرفی ولایت همواره بر انسان است در حالی که مالکیت نسبت به اشیا می‌باشد. حال بر اساس اعتقاد مالکیت انسان بر خودش، مالکیت و ولایت در یک جا تحقق خواهند یافت. در نتیجه باید در هر نوع تصرفات

مالکانه ای که فردی انجام می‌دهد مصلحت را به لحاظ ولایت مراعات نماید.

مالکیت قابل اسقاط و انتقال است؛ ولی ولایت به طور مطلق چنین نیست. مثلاً ولایت پدر قابل انتقال به کسی که دارای ابوت نیست، صورت نمی‌گیرد و امکان انتقال به وصی و قیم دلیل جداگانه ای دارد.

مالکیت و ولایت از نظری که حق باشد یا حکم، قابل بررسی است. در برخی موارد ولایت از مقوله حق است و قابل اسقاط و انتقال است. و در برخی دیگر از نوع حکم است و غیر قابل اسقاط و انتقال.

پس حق به دو نوع تقسیم می‌شود. در یک مورد به معنای مالکیت و دارای سلطه کامل است و در نوع دیگر حق عادی است و در حد مالکیت نیست و سلطه در آن ضعیف تر از مالکیت می‌باشد.

حال در مباحث پزشکی، مصادیقی قابل طرح است؛ که در بحث «مالکیت» و «ولایت» می‌تواند مطرح شود و آن‌ها عبارتند از:

فروش اعضای غیر اصلی بدن مانند کلیه، چشم و... که بدون آن‌ها ادامه حیات وجود دارد و یا واگذاری به طور رایگان.

ص: 102

1- فتاحی معصوم، حسین، مجموعه مقالات دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی، مشهد، دانشکده علوم پزشکی، ص 305، 1379.

تعویض اعضای بدن به اعضای سالم تر و قوی تر و یا بیمار و ضعیف تر .

اجاره دادن اعضای بدن ، با انتقال عضو و بازگرداندن آن از طریق عمل جراحی و یا بدون انتقال ، مانند رحم .

تغییر جنسیت .

عقیم نمودن

ناقص نمودن اعضای غیر اصلی بدن

مصرف داروهایی که موجب تغییرات ژنتیکی و یا مرگ مصنوعی (خواب های طولانی) می گردد .

تشریح بدن

اهدای عضو

در تمام موارد فوق ، نظر شرع و ولایت داشتن انسان بر خود و یا عدم ولایت بر طبق نظر مجتهد حایز اهمیت است .

12-2 نتیجه پایانی بر مالکیت اعضا از نگاه دینی

انسان، در عالم هستی با هر آنچه که در اطراف او است، اعم از جانداران و غیر جانداران، رابطه دارد و این رابطه به گونه ای تعبیر و تفسیر می شود. گاه رابطه در حد رؤیت است و بس، گاه مالک شی یا فرد است؛ و گاه امانت دار آن؛ و یا روابطی در چارچوب روابط انسانی یا الهی تعریف شده، دارد. اما در این میان، آنچه به وضوح سایر روابط نیست و بحث های فراوانی را به همراه داشته است، نسبت و نوع رابطه انسان با بدن خود است؛ این که آیا انسان مالک بدنش است و اختیار آن را دارد؟ و یا تنها امانت دار امانتی است که خداوند در اختیار او قرار داده ؟ و یا اینکه حق سلطنت دارد؟، و...؛ که هرکدام اقتضائات خاص خود را می طلبد(1).

در مالکیت حقیقی، حقی دایمی است که در اثر توانایی و سلطنت تام شخص در حدوث و بقای ملک، و از سوی دیگر وابستگی مطلق ایجاد و دوام ملک مزبور، ایجاد می شود؛ و به موجب چنین حقی تمامی تصرفات در آن به وی اختصاص می یابد. بدیهی

ص: 103

1- - لازم به ذکر است : در بخش پنجم این پژوهش به ارزش نفس و جان (حیات) به توسط قاعده احترام پرداخته شده است .

است که چنین رابطه ای، بین انسان و اعضای بدن وی برقرار نیست؛ چراکه انسان چنین توانایی و سلطنت تامی نسبت به اعضای بدن خود ندارد (1).

برخی بر این نظرند که: مالکیت انسان بر بدنش، مالکیتی ذاتی است، زیرا که طبیعت ملک، یعنی بدن انسان، به گونه ایست که به خودی خود و بدون نیاز به سبب خارجی یا اعتباری، این مالکیت، که همان سلطنت انسان بر بدن و حق تصرف در آن است را، برای انسان ایجاد می کند و شخص می تواند به موجب آن، در حدود قوانین، تصرف در اعضایش را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند. (2)

بر اساس نظریه مالکیت منفعت، اعضای بدن دارای دو مالک هستند؛ خداوند که مالک عین است، و انسان که مالک منفعت است. مالک منفعت دارای وضعی مشابه مالک عین است، بدین معنا که دارای سلطه کامل بر منافع است و حق استفاده و بهره برداری از منافع را به طور مطلق دارد. (3)

اما در پاسخ این گروه باید گفت: گرچه خداوند، مطابق آیه 15 سوره نحل (4)

و 20 سوره لقمان (5)،

آسمان و زمین را در تسخیر بشر قرار داده و تمام امکانات لازم را برای رشد و تعالی او فراهم آورده است، اما حدودی را نیز برای انتفاع و بهره برداری از آن معین کرده است. در نتیجه، اطلاق مالک منفعت نسبت به انسان که توانایی انجام هر کاری را برای نهایت بهره برداری از منافع دارد، نمی تواند صحیح باشد. مالک اصلی خداست و منافع نیز به ملکیت ما در نمی آیند؛ گرچه حق انتفاع از آن را داشته باشیم (6).

ص: 104

1- - رجایی، فاطمه. (1390ش). «بررسی فقهی حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود». فقه و حقوق اسلامی. سال اول، شماره 2، ص 49.

2- - همان، ص 53.

3- - اصغری آق مشهدی، فخرالدین؛ و کاظمی افشار، هاجر. (1388ش). «نحوه ارتباط انسان با اعضای بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق». مطالعات فقه و حقوق اسلامی. سال اول، شماره 1، ص 39.

4- - و در زمین، کوه های ثابت و محکمی افکنند تا لرزش آن را نسبت به شما بگیرد؛ و نهرها و راه هایی ایجاد کرد، تا هدایت شوید. (نحل: 15).

5- - آیا ندیدید خداوند آنچه را در آسمانها و زمین است مستخر شما کرده، و نعمتهای آشکار و پنهان خود را به طور فراوان بر شما ارزانی داشته است؟! ولی بعضی از مردم بدون هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنگری درباره خدا مجادله می کنند. (لقمان: 20).

6- - اصغری آق مشهدی، فخرالدین؛ و کاظمی افشار، هاجر. (1388ش). «نحوه ارتباط انسان با اعضای بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق». مطالعات فقه و حقوق اسلامی. سال اول، شماره 1، ص 40.

و در مالکیت سلطه و تصرف، سلطنت انسان بر نفس خویش، مسأله ای عقلانی است. همان گونه که انسان بر اموال خود از نظر عقلایی سلطه دارد، بر نفس خویش نیز سلطه دارد و بنابراین وی هرگونه تصرفی را که می خواهد، می تواند در نفس خود انجام دهد و البته حد این تصرف تا جایی است که منع قانونی نداشته باشد (1).

بنا بر اصل و قاعده «تسلیط»، بنای عقلا تصرفات انسان را در اعضای بدن خود تا جایی که با قاعده لاضرر تعارض نداشته باشد، مجاز می داند؛ یعنی تا جایی که انسان بر بدن خود آسیب نزند و در معرض خطر قرار ندهد.

امام خمینی (ره) در کتاب «البیع»، در ضمن بحث تفاوت های حق و ملک و سلطنت، تصریح کرده -اند که انسان ها بر نفوس خود سلطه دارند و در این باره فرموده اند: «چه بسا در برخی موارد، عنوان سلطنت صادق باشد، اما در آن حالت تعبیر حق و ملک صدق نکند؛ مانند سلطه مردم بر نفوسشان که امری عقلایی است. پس همان گونه که انسان بر اموال خود مسلط است، بر نفس خود نیز مسلط است و بنابراین، در آن به هرگونه که بخواهد می تواند تصرف کند. اگر که در این راه از نظر عقلا، منع قانونی و از نظر شرع منع شرعی نداشته باشد و مردم از نظر عقلا همان گونه که مسلط بر اموال خود هستند، مسلط بر نفوس خود نیز خواهند بود.» (2).

برخی فقها رابطه انسان نسبت به اعضای خود را رابطه امانت می دانند بدین معنا که انسان امانت دار ملک خداوند است و لذا هیچ گونه مالکیتی اعم از منفعت یا به صورت مشاع برای او قایل نیستند. ایشان معتقدند که: اگر کسی خود را مالک حیات و زندگی خویش بداند ممکن است این حق را برای خود قایل باشد که خودکشی کند، یا اگر خود را مالک بدن خویش پندارد، این را حق مسلم خود می داند که آن را بفروشد یا به رهن و اجاره دیگری در آورده و تن به بزهکاری دهد.

در صورتی که براساس مبنای امانت، حقوق و تکالیف انسان، به گونه ای تنظیم می شود که شخص را به امانت دار بودن مال، جان، هویت و سرنوشت خویش سوق می دهد و چنین انسان امانتداری نمی تواند سرنوشت خود را به دلخواه خود مالکانه رقم زند، یا

ص: 105

1- - خمینی، سید روح الله. (بی تا). کتاب البیع. قم: مطبعه مهر، ج 1، ص 23.

2- - خمینی، سید روح الله. (بی تا). کتاب البیع. قم: مطبعه مهر، ج 1، ص 23.

چنین حقی برای خود قایل باشد که درباره حیات و سرنوشت خویش تسلیم قوانین خودساخته گردد، بلکه او هرگونه تخطی از حقوق الهی را درباره جان و مال و ناموس خویش، گناهی نابخشودنی می داند و هرگز خویش را مالک محض عزت و شرف خود ندانسته و با آن برخورد مالکانه نمی کند. (1)

13-2 نتیجه گیری

حال درمی یابیم که قایل به هر یک از این نظرات باشیم، بدون شک، دایره تصرفات انسان در اعضایش بدون محدودیت و به شکل مطلق نخواهد بود؛ چرا که عقل و شرع، محدودیت هایی را برای برخی از تصرفات آدمی، در نظر گرفته اند. این یعنی، به بدن انسان هم حق الله تعلق می گیرد و هم حق الناس؛ از این رو در نحوه اعمال سلطه و اقتدار انسان بر جسمش، باید هر دو حق رعایت شود.

از طرف دیگر، در مورد نوع رابطه انسان با اعضای بدن، همان طور که گذشت، رابطه مالکیت و امانت، قابل جریان نیست؛ و در این میان آنچه با ملاک های بیان شده و عقل و شرع، تطابق بیشتری دارد، سلطه به نحو محدود است؛ امری بینابین، مجموعه ای از اختیار تصرف و بهره مندی از اعضا، در حدود و چارچوب مشخص شده از طرف شرع، با ملاک های عقلی و عرفی و شرعی که ذکر آن گذشت.

ص: 106

1-3 تبیین جایگاه علمی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

منظور از جایگاه علمی « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه »، همان علم اخلاق پزشکی است؛ که ناظر بر سیر تکامل انسانی در جهت دفاع از حقوق بیمار است. بطوریکه در این سیر تکاملی انسان اولیه « خودگزین » بود و تنها به لذت شخصی خودش می اندیشید. انسان در نخستین مرحله تکاملی خود، همه چیز و همه کس را تنها برای خود می خواسته است. در این مرحله جایی برای اخلاق و توصیه های اخلاقی نبود. انسان در این مرحله، تنها در اندیشه بقای خود بود ولو اینکه، این هدف به قیمت نابودی انسان های دیگر حاصل شود

. اما در اثر قانون تطور، آدمیان تکامل پیدا کرده و به مرحله ای از رشد و انسانیت رسیدند؛ که سود و لذت دیگران نیز برای آنان اهمیت داشت. لذا « خودگزینی » تا اندازه ای کم رنگ شده و در عوض « دگر دوستی » در انسان تقویت گردید. (1)

1-1-3 تبیین واژه اخلاق

« اخلاق » جمع « خُلُق » است؛ و در لغت به معنای دین، طبع، سنجیه و عادت است. برخی از لغت شناسان، واژه « خُلُق » را با واژه « خُلُق » هم ریشه می دانند؛ با این تفاوت که « خُلُق » به هیأت و شکل هایی گفته می شود که با چشم سر (بَصَر) دیده می شود. و « خُلُق » در باره قوا، سجایا و خوی هایی به کار می رود که با چشم دل

ص: 109

1-1- مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1384، ص 223.

(بصیرت) ادراک می شود؛ و برخی به بیانی دیگر « خَلَقَ » را صورت ظاهری انسان و « خُلِقَ » را صورت باطنی انسان دانسته اند (1).

اخلاق پزشکی از دیرباز یکی از اجزای علم طب محسوب می شده است و عالمان طب در کنار پرداختن به مسایل پزشکی و توصیه های دارویی، توصیه های اخلاقی نیز داشته اند.

2-3 بررسی واژه طبیب (پزشک)

لفظ فارسی « پزشک »، در زبان عربی « طبیب » است. طب در لغت، به معنای حاذق بودن و مهارت داشتن در اشیا و به این دلیل، فردی که دارای این دو صفت باشد طبیب می گویند. جمع طبیب، اطبًا و اطبّه است که اولی جمع کثرت است و دومی جمع قله است. ماده (ریشه) طب در لغت به معنای «سحر» به کار می رود. پس وقتی گفته می شود: «فلان مطبوب» یعنی مسحور. ماده طب در معنای مجازی به معنای «عادت، شأن و دهر به کار رفته است مثلاً وقتی می گویند: «ما ذاک بطبی» یعنی آن در شأن و عادت و روزگار من نیست. (2)

طب به دو بخش « نظری » و « عملی » تقسیم می شود. همچنانکه حکمت به این دو بخش تقسیم می گردد. منظور از طب نظری، آنچه که در آن، تعلیم همراه اعتقاد باشد بدون آنکه متعرض بیان کیفیت تعلیم شود. لذا طب، حاوی دو نوع علمی و عملی است. (3)

3-3 کلیات اخلاق پزشکی

اخلاق پزشکی جنبه ای از اخلاق عمومی بوده که از هر دو جنبه نظری و عملی، ویژگی های خود را دارا می باشد.

ص: 110

1- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج 10، ص 88 و راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ج 1، ص 297 و طریحی، فخر الدین، مجمع البیان، ج 5، ص 156.

2- الشنقي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، جده، مكتبة الصحابة، الطبعة: الثانية، 1415 هـ - 1994 م، ج 1، ص 30.

3- ابو علی، الحسين بن عبد الله بن سينا، القانون في الطب، المحقق: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي، -، ج 1، ص 13.

اخلاق پزشکی نوین سعی دارد که اخلاقیات را به صورت کاربردی در حیطه عمل پزشکان و سایر کارکنان در سیستم بهداشتی، درمانی و نیز در حوزه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در طب وارد نماید. بر این اساس دیگر اخلاق پزشکی فقط بیان صفات اخلاقی پسندیده برای پزشکان یا نحوه برخورد پزشک با بیمار و یا صرفاً تدوین یا تنظیم قوانین حرفه‌ای در باب رفتار، سلوک، آداب معاشرت پزشکان در حیطه طبابت یا بیان قواعد مذهبی و احساسات بشری نمی‌باشد، بلکه مسایل جدید دنیای امروز را مورد ارزیابی قرار داده و مباحث اخلاقی آن را طرح می‌نماید.

تعاریف متعددی برای اخلاق پزشکی (1) در

منابع مختلف بیان شده است که به آن‌ها می‌پردازیم.

1-3-3 تعاریف متخصصان، از اخلاق پزشکی

برخی متخصصان، اخلاق پزشکی را این چنین تعریف نموده‌اند که:

اخلاق پزشکی، فعالیتی تحلیلی است که طی آن افکار، عقاید، تعهدات، روش و رفتار، احساسات و استدلال‌ات و بحث‌های مختلف در حیطه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در پزشکی به صورت دقیق و انتقادی بررسی می‌شود و در موارد لزوم دستورالعمل‌هایی صادر می‌گردد.

اخلاق پزشکی شاخه‌ای کاربردی از اخلاق یا فلسفه اخلاق است که سعی دارد در سایه تحلیل‌های فلسفی، درست و نادرست را در حیطه عملکرد طب و مراقبت‌های بهداشتی تبیین نماید. به عبارت ساده: اخلاق پزشکی، اخلاق صحیح عمل در پزشکی، می‌باشد (2)

1- اخلاق پزشکی عملی است که موضوع آن بررسی مجموعه آداب و رفتار پسندیده یا ناپسندی است که صاحبان مشاغل پزشکی باید رعایت نمایند.

2- تنظیم رفتار و اجرای اصول حاکم بر رفتار شغلی پزشکان (3).

ص: 111

MEDICAL ETHIC --1

2- فتاحی معصوم، سید حسین، قنبری، محسن ورجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت (مروری بر دیدگاه‌های اسلام و دیگر ادیان)، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ش 124، 1386، ص 7-8.

3- فتاحی معصوم، سید حسین، قنبری، محسن ورجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت (مروری بر دیدگاه‌های اسلام و دیگر ادیان)، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ش 124، 1386، ص 7-8.

3- شاخه ای از اخلاق عمومی است که جامعه انتظار دارد که صاحبان حرف پزشکی رعایت نمایند. (1)

2-3-3 منابع علم اخلاق

منابع علم اخلاق عبارتند از:

1- اخلاق مذهبی:

فلسفه مذهب، در این نکته اساسی نهفته است که داوری های عقل همیشه درست نیست. راه سعادت، توسل به منبع وحی و پیروی از دستور پیامبران است.

2- اخلاق انسانی:

این گروه از حکیمان، انسان را منبع قواعد اخلاقی می دانند و به دو شاخه اصلی تقسیم می شوند: 1- پیروان اصالت عقل 2- راه کاوش را در اشراق دیده اند نه حکم عقل.

3- اخلاق اجتماعی:

تعریف جامعه شناسان است که اخلاق را «علم به عادات و رسوم» تعریف کرده اند. (2)

3-3-3 فلسفه اخلاق پزشکی

چگونگی نگرش افراد و جامعه پزشکی به مباحث اخلاق پزشکی فلسفه اخلاق پزشکی است.

نظریات مطرح در فلسفه اخلاق به سه حوزه کلی تقسیم می شود:

1- فرا اخلاق 2- اخلاق اصولی یا دستوری 3- اخلاق کاربردی

فرا اخلاق: مطالعه منشأ و محتوای مفاهیم اخلاقی

اخلاق اصولی یا دستوری: تعیین معیارهای - اصول و قواعد اخلاقی و مشخص نمودن رفتار درست و غلط را بر عهده دارد.

اخلاق کاربردی: مباحث مورد اختلاف (سقط - حقوق انسان ها - اتانازی) را بررسی نموده است. (3)

ص: 112

1- فتاحی معصوم، سید حسین، قنبری، محسن ورجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت (مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان)، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ش 124، 1386، ص 9.

2- کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، تهران، میزان، 1383، ص 346-347.

1-3-3-3 تبیین نظریات مطرح در اخلاق اصولی یا دستوری

در اخلاق اصولی یا دستوری که بخش مهمی از فلسفه اخلاق را تشکیل می دهد، نظریات مطرحی وجود دارد که به طور کلی به سه دسته تقسیم می شوند:

1- نظریه اصالت وظیفه یا وظیفه گرا 2- نظریه اصالت نتیجه یا غایت گرا 3- نظریه مبتنی بر فضیلت.

1- نظریه اصالت وظیفه یا وظیفه گرا

در این نظریه، افراد معتقدند: ویژگی های خود عمل، قطع نظر از میزان نتایج مثبتی که در پی می آورد، می تواند آن عمل را صواب و لازم گرداند. پس ویژگی های خود عمل دارای ارزش ذاتی است.

2- نظریه اصالت نتیجه یا غایت گرا

بر مبنای این نظریه، یک عمل اخلاقی زمانی صحیح است که فواید آن بیش از پیامدهای منفی آن باشد. البته در این مکتب باز شناسی باید ها و نبایدها و خوب از بد، با توجه به نتیجه کار تعیین می شود.

3- نظریه مبتنی بر فضیلت

این فرضیه قدیمی ترین فرضیه مطرح در فلسفه غرب است که ریشه آن به تمدن یونان باستان می رسد.

این فرضیه بر اهمیت ایجاد رفتار صحیح نهادینه تأکید دارد. سقراط، افلاطون و ارسطو مهم ترین قایلین به این مکتب می باشند.

افلاطون، چهار فضیلت را اصل همه فضایل می دانست. عفت، شجاعت، حکمت و عدالت (1).

البته اولین بیان سازمانی شده در این نظریه توسط ارسطو و در کتاب « اخلاق نیکو ماخایی » ارائه شده است. از نظر ارسطو چهار شرط برای محقق شدن فعل اخلاقی یا فضیلت لازم است: اعتدال، آگاهی کامل، اختیار یا آزادی و یقین فرد عامل به صحت عمل (2).

ص: 113

1- - مأخوذ از: حسین فتاحی معصوم، قنبری، محسن، اتانازی یا مرگ راحت - مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان، مشهد، علوم پزشکی، ص 5-14.

2- - مأخوذ از: حسین فتاحی معصوم، قنبری، محسن، اتانازی یا مرگ راحت - مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان، مشهد، علوم پزشکی، ص 16.

1- یکی از نظریه های اخلاق هنجاری «خودگرایی اخلاقی» است. (1) این نظریه که در دوران جدید توسط «توماس هابز» در کتاب معروفش «لویاتان» (2) ارایه شده، یک قانون کلی دارد؛ مبنی بر این که عمل در صورتی درست است که بیشترین خیر را برای خود انسان فراهم آورد. «هابز» استدلال می کند ما نمی توانیم به کسی کمک کنیم مگر آنکه در درازمدت به سود ما باشد.

از این دیدگاه، انجام دادن یا انجام ندادن اتانازی براساس نیاز و سودمندی خود شخص، مشخص می شود؛ بنابراین می تواند عملی اخلاقی باشد. ایراد این نظریه این است که تنها از منظر بیمار می نگرد و «خودگرایی اخلاقی» براساس آن تعیین می شود ولی از نگاه پزشک، عمل او چه سودی ممکن است برایش داشته باشد؟

2- نظریه دیگر اخلاق هنجاری، نظریه «پیامدگرایی» است که مهم ترین شاخه آن همان «فایده گرایی» است. «سودگرایی» توسط «جان استوارت میل» به طور کامل در کتاب معروفش «درباره

آزادی» تشریح شده است. این دیدگاه بیان می دارد یک «عمل» در صورتی درست است که بیشترین خیر جمعی را داشته باشد.

در زمینه اتانازی باید دید این عمل، خیر جمعی را افزایش می دهد یا نه؟ اگر خیر جمعی را افزایش دهد، عملی اخلاقی است.

3- نظریه های حق مدار از دیگر نظریه های اخلاق - هنجاری هستند. مشخص ترین آنها رأی «کانت» و همان نظریه «تکلیف گرایانه» معروف اوست. بر مبنای دیدگاه کانت، انسان موجودی «عاقل» و مختار است؛ به این دلیل، اصل اخلاقی، ناظر به خود شخص درگیر در عمل است و پیامدهای اعمال مهم نیست.

کانت می گوید: «چنان عمل کن که گویی با انسانیت چه در شخص خودت و چه در دیگری همیشه به مثابه یک غایت و نه فقط یک وسیله، سر و کار داری».

در بررسی هر یک از نظریه های اخلاق هنجاری باید حتما چهارسطح فرد،

ص: 114

1- (ethical egoism).

2- (Leviathan).

خانواده، پزشک و جامعه را در نظر گرفت. در سطح فردی، شخص باید تصمیم بگیرد که می خواهد به زندگی اش خاتمه دهد یا نه. (1)

و اما توضیح تفصیلی هر یک :

از منظر « خودگرایی اخلاقی » اگر شخص براساس نفع خود به نتیجه برسد که باید بمیرد، این اخلاقی است. از طرف دیگر، ممکن است فرد به این نتیجه برسد که می خواهد زنده بماند و استدلال کند که تمام تکنولوژی پزشکی باید به کار گرفته شود تا زندگی اش را حفظ کنند.

از منظر « سودگرایی » ممکن است فرد لاعلاج، زندگی را برای خیر دیگران انتخاب کند؛ یعنی به خاطر عشق به کسی یا کسانی که از مرگ او دچار رنج می شوند، یا به علت اجتماعی، فرد لاعلاج ممکن است زنده ماندن را انتخاب کند؛ در حالی که اگر این حالات وجود نداشت، وی مرگ را اختیار می کرد و از طرف دیگر ممکن است همین استدلال ها به نوعی دیگر موجب شود که او مرگ را برگزیند؛ یعنی درد و رنج و هزینه های درمانی که بر دوش اعضای خانواده یا جامعه است، ممکن است فرد را با وجود اینکه دوست دارد زنده بماند وادار به انتخاب مرگ کند.

اعضای خانواده نیز یک وضعیت دشوار اخلاقی را پیش رو دارند و این دشواری بیشتر مربوط به مواردی است که فرد لاعلاج فاقد صلاحیت لازم برای تصمیم گیری درباره مرگ خودش است.

از دیدگاه « خودگرایی اخلاقی » ممکن است خانواده بخواهند فرد زنده بماند و این به دلیل علاقه و عشقی است که به او دارند. از سوی دیگر خانواده ممکن است به علت سود و منفعت خودشان یعنی کمتر شدن هزینه های درمانی بخواهند درمان های پزشکی قطع شود.

از دیدگاه « سودگرایی اخلاقی » ، خانواده ممکن است مایل باشند بیمارشان زنده بماند به این دلیل که از بین بردن ارزش زندگی به حال جامعه مضر است و در هر حالی امکان نجات بیمار وجود دارد و این به هر حال خیر جمعی را در پی دارد. از طرف دیگر، ممکن است خانواده تمایل به مردن بیمارشان داشته باشند، زیرا مراقبت های پزشکی بیهوده، هزینه زیادی بر جامعه تحمیل می کند، در نتیجه

ص: 115

مرگ او بیشترین خیر جمعی را دارد. پزشک نیز در چالشی اخلاقی قرار دارد.

نگاه جهانی به پزشکان این است که آنها وظیفه دارند به هر قیمتی زندگی بیمار را حفظ کنند. در مقابل این نگاه جهانی، آموزه «خودمختاری» و حق بیمار قرار دارد. طبق این آموزه، پزشکان در قبال امیال و آرزوهای بیماران شان مسئول هستند. براساس اصل «خودمختاری» توجیه اتانازی تنها بر مبنای اصل احترام برای تصمیم بیمار است و ارتباطی با این موضوع که اتانازی به سود بیمار است یا نیست، ندارد. طبق این دیدگاه وقتی بیمار با اختیار خود تصمیم به مرگ می گیرد، پزشک باید از داوری درباره «کیفیت زندگی» بیمار خود امتناع کند؛ یعنی پزشک باید به درخواست منطقی و حتی غیرمنطقی بیمار برای انجام دادن اتانازی رضایت دهد(1). اما پزشک از سوی دیگر متعهد است عملی بر خلاف سود و منفعت بیمار انجام ندهد؛ یعنی پزشک باید تصمیم بگیرد این عمل به سود و منفعت بیمار هست یا نه؛ که این مسئله هم وابسته به ملاحظات دیگری درباره کیفیت زندگی بیمار است(2).

اما در اینجا بحثی معرفت شناسانه پیش می آید که آیا پزشک این امکان را دارد که کیفیت زندگی بیمار را ارزیابی کند؟ و این ارزیابی بر چه ملاک هایی استوار است؟ درستی این ملاک ها را چگونه می توان تعیین کرد؟ تحلیل نظریه های اخلاق هنجاری جوابی روشن پیش روی ما نمی نهد چون هیچ اجماعی در تبیین مفهوم «خوبی» وجود ندارد و چون در چهار سطح باید بررسی شوند، تناقضات بسیاری حاصل می شود. ولی آنچه واضح است این است که بیشتر استدلال های اخلاقی علیه یا له اتانازی برگرفته از همین نظریه های اخلاقی است ولی هیچ کدام نمی توانند نشان دهند کدام سازوکار برای گرفتن تصمیم در قبول یا رد اتانازی بهترین است(3)؟.

3-3-3-3 اخلاق پزشکی ، حلقه مفقوده در امر اتانازی

در پزشکی ، خیرخواهی و کوشش کردن و تقوای الهی داشتن از وظایف انسانی

ص: 116

1- - www.aftabir.com .

2- - همان .

3- - www.aftabir.com .

و اخلاقی است، يك وظیفه شرعی نیز هست از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمودند: «هر کس که طبابت می کند باید تقوای الهی داشته باشد و خیرخواهی نموده و کوشا باشد» .

و ابن ادریس گفته است: « واجب است بر پزشك اینکه تقوای الهی داشته باشد در آن معالجه ای که بر مریض انجام می دهد و در مورد مریض خیرخواهی کند » .

طبق فرموده ی حضرت امام صادق (ع) مردم در کار های دنیا و آخرت خویش به سه کس نیازمندند. اگر فاقد آن ها شدند در زندگی خود بی تدبیر خواهند بود. آن سه کس عبارتند از:

1- فقیهی دانشمند و پرهیزگار

2- امیر یا فرمانروایی که به فرمانش گردن نهند

3- پزشکی بصیر و مورد اعتماد(1)

بلی، چاره ای نیست که در معالجه کردن مریض سعی و کوشش شده و به هیچ وجه سهل انگاری جایز نیست و همچنین چاره ای نیست در معالجه مریض اینکه خالص کار کند؛ چون که غش در معالجه مریض معنایش جنایت بر يك نفس محترمه و قرار دادن آن در معرض خطری سهمگین، می باشد کاری که جز از يك انسان بیمار و عقده ای برنمی آید و نشانگر آن است که این فرد اساساً دارای اخلاق بلند انسانی نیست، بلکه به درنده خوبی نزدیکتر است. (2)

در حدیثی از امام صادق (ع) روایت شده که حضرت موسی (ع) از خدا پرسید: خداوندا درد از کیست؟

جواب شنید: از من. پرسید: دوا از کیست؟ جواب شنید: از من. پرسید: پس بندگان تو با معالج چه کار دارند؟

فرمود: به وسیله ی آن ها نفس های خویش را پاکیزه نگه می دارند.

توضیح مرحوم علامه مجلسی: و از آن رو معالج را طبیب نامیدند که به معنای

ص: 117

1- نفیسی، ابوتراب، تاریخ اخلاق پزشکی، اصفهان، معاونت پژوهشی، 1371، ص 4.

2- عاملی، جعفر مرتضی، آداب طب و پزشکی در اسلام با مختصری از تاریخ طب، ترجمه: لطیف راشدی با همکاری حسین برزگری بافقی، ج 7، ص 1.

آرامش دهنده یا پاکیزه گرداننده است. (1)

3-4 مرگِ ترحم‌آمیز و مشفقانه منافی اخلاق عملی

علمای اخلاق به مسأله مرگِ ترحم‌آمیز و مشفقانه (اتانازی) به عنوان یکی از مسایل جدید اخلاق عملی می‌نگرند و سعی در یافتن پاسخ اخلاقی بر جواز و یا منع آن دارند.

« شهید » در « قواعد » چنین می‌گوید :

اموری برای بشر جزو ضروریات است که ؛ شریعت فقط به جهت حفظ آن‌ها آمده است . آن ضرورت‌های پنجگانه عبارتند از :

نفس ، دین ، عقل ، نسب و مال (2).

لذا حفظ جان انسان و کرامت بخشیدن به هویت او در لوای عقل و دین بسیار ارزشمند است .

از آن‌جا که اتانازی و روایی اخلاقی آن از مسایل بحث‌برانگیز اخلاق پزشکی این روزگار است، شاید در بدو امر برداشت مخاطب از موضوع این باشد که اتانازی عملی مذموم و غیر اخلاقی است و بحث پیرامون روایی اخلاقی آن راه به بیراهه است . ولی با این وجود ، باید بیان داشت که امروزه با توجه به تقسیم‌بندی‌های فوق ، برخی از متخصصان اخلاق معتقدند که ، میان حجیت اخلاقی اقسام اتانازی به ویژه تقسیم‌بندی ارادی و غیر ارادی آن تفاوت‌هایی وجود دارد . به دیگر سخن این دسته از متخصصان معتقدند که ، تقسیم‌بندی‌های اتانازی از لحاظ اخلاقی دارای شدت و ضعف هستند . مدلول منطقی مدعای فوق این است که در مقیاس با اتانازی ارادی فعال، اتانازی ارادی غیر فعال کم‌تر نارواست. (3)

ص: 118

1- - بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، 25 جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1405 ه ق، ج 3، ص: 347 و عاملی، جعفر مرتضی، آداب طب و پزشکی در اسلام با مختصری از تاریخ طب، ترجمه: لطیف راشدی با همکاری حسین برزگری بافقی. مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، ج 7 ص 1.

2- - لاری، سید عبدالحسین، التعليقة على رياض المسائل، 2 جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، 1418 ه ق، ص 481.

3- - رونالد دورکین، حقوق و اخلاق، ترجمه محمد راسخ- مجله تحقیقات حقوقی شماره 26-1378.

برای روشن شدن موضوع، به ذکر مثالی می پردازیم: موردی را فرض کنید که شخص «الف» به سبب بیماری مهلکی که دارد در بیمارستان بستری می باشد، از طرفی پزشکان از وی قطع امید کرده اند و مرگ وی نیز قریب الوقوع است، از طرف دیگر درمان این شخص نیز هم هزینه بر است هم بی نتیجه، حتی می توان در نظر گرفت که وی هیچ کس را برای پرداخت هزینه های درمان ندارد.

در این حالت اگر پزشک بدون درخواست شخص «الف» از ادامه درمان او خودداری کرده یعنی دست به اتانازی غیر ارادی غیر فعال بزند و یا حتی بدتر اینکه مبادرت به تزریق سمی کشنده کند و در نتیجه آن شخص «الف» فوت کند یا به عبارت بهتر کشته شود غیر اخلاقی تر هست؟ یا آن هنگام که شخص «الف» خود از پزشک درخواست کند به زندگی وی پایان داده شود و پزشک نیز با انگیزه انسان دوستانه به حیات وی پایان دهد؟ حتی می توان در مورد اخیر فرض نمود که پزشک در پاسخ به درخواست بیمار، عملی را انجام نمی دهد و از ادامه درمان وی دست می کشد تا مرگ وی فرارسد (اتانازی داوطلبانه غیر فعال).

در باب احیای قلبی ریوی بیمار (CPR که آخرین روش حفظ جان بیمار و برگرداندن حیات به فردی است که دچار وقفه قلبی و تنفسی شده است، می توان چنین بیان داشت؛ تحقیقات نشان داده است که: هنگامی که برای بیمار و خانواده اش توضیح داده شود که CPR موفقیت آمیز نخواهد بود، آن ها نیز با DNR (عدم احیا) موافقت خواهند نمود.

از لحاظ شرعی نیز می توان «عدم احیا» را نوعی اتانازی انفعالی محسوب نمود که پزشک از مداوای بی فایده بیمار غیر قابل علاج خود داری نموده است و مرگ بر اثر پیشرفت بیماری واقع شده است؛ و از طرفی چون حفظ محتضر و تأخیر در مرگ او واجب نیست، طبق استفتای آیه الله خامنه ای، DNR مانعی ندارد.

5-3 نتایج برخی تحقیقات پیرامون موافقین و مخالفین مرگ ترحمی در کشور

نظرات برخی متفکرین در زمینه اخلاق پزشکی، فلسفه آن و نتایج برخی تحقیقات

در سال 1385 در دانشگاه علوم پزشکی مشهد از مجموع 100 شرکت کننده 57% مرد و 43% زن، 50% پزشک عمومی، 30% پرستار، 20% متخصص برای اتانازی غیر فعال و مستقیم 14% موافق و در شرایطی موافق 34% و اتانازی غیر مستقیم 3% موافق و در شرایطی موافق 9% بودند.

در بیمارستان شهید صدوقی یزد (سال 1385) از مجموع 124 نفر در نظر سنجی 60% مخالف هر نوع اتانازی 25% موافق . از کل پاسخگویان 9% شاهد حد اقل یک بار انجام اتانازی توسط دیگر پزشکان همکارشان در محیط کار بودند و در دو درصد خودشان حد اقل یک بار اتانازی را برای بیمارشان انجام دادند. (1)

6-3 منشور حقوق بیمار در ایران بر مبنای اخلاق پزشکی

منشور حقوق بیمار، بر اساس بینش ها و ارزش ها بنیان نهاده شده است؛ تایکایک افراد جامعه، متعهد به حفظ و احترام به کرامت انسان ها باشند. این امر در شرایط بیماری از اهمیت ویژه ای برخوردار است. بر اساس قانون اساسی، توجه به کرامت والای انسانی از اصول پایه نظام جمهوری اسلامی بوده است. دولت موظف است خدمات بهداشتی - درمانی را برای یکایک افراد کشور تأمین کند. بر این اساس ارایه خدمات سلامت باید عادلانه و مبتنی بر احترام به حقوق و رعایت کرامت انسانی بیماران صورت پذیرد.

این منشور با توجه به ارزشهای والای انسانی و مبتنی بر فرهنگ اسلامی، ایرانی و بر پایه برابری کرامت ذاتی تمامی گیرندگان خدمات سلامت و با هدف حفظ، ارتقا و تحکیم رابطه انسانی میان ارایه کنندگان و گیرندگان خدمات سلامت تنظیم شده است.

در اجرای مفاد این منشور در صورتی که بیمار به هر دلیلی فاقد ظرفیت تصمیم گیری باشد، اعمال کلیه ی حقوق بیمار - مذکور در این منشور - بر عهده ی تصمیم گیرنده ی قانونی جایگزین خواهد بود. البته چنانچه تصمیم گیرنده ی جایگزین بر خلاف نظر پزشک، مانع درمان بیمار شود، پزشک می تواند از طریق مراجع ذی - ربط درخواست تجدید نظر در تصمیم گیری را بنماید.

چنانچه بیماری که فاقد ظرفیت کافی برای تصمیم گیری است، اما می تواند در بخشی از روند درمان معقولانه تصمیم بگیرد، باید تصمیم او محترم شمرده شود. (2)

7-3 ضرورت ایراد سوگند نامه های پزشکی

در حرفه پزشکی، همچون سایر شغل ها، التزام به قوانین؛ جزو ارکان اصلی آن می باشد.

ص: 120

1- همان، ص 119-120.

2- به دلیل قاعده احترام، که توضیحش خواهد آمد.

همچنان که در امر تجارت مطرح است که ؛ به قراردادها پتان وفادار باشید و عمل کنید .

ذکر سوگند و قسم برای استواری هر مسأله ای به کار می رود . مثلاً عرف برای تقویت سخنانشان از قسم به خدا استفاده می کنند . با این شرط که ؛ خدا را در معرض قسم هایشان قرار ندهند . یعنی با قسم های متعدد و خلف وعده آن را نشکنند ؛ و یا در محاکم قضایی ، آن زمانی که فردی بیته ای ندارد ، ملزم به قسم می شود .

حال در امر پزشکی ، که با بدن افراد و گاهی با روح افراد در ارتباط هستند ، ضرورت اخذ تعهد در برابر « حق الناس » و « حق الله » احساس می شود .

سوگند نامه بقراط ، در خصوص این مسأله و سوگند نامه دانشجویان پزشکی که مصوب وزارت بهداشت است ، ناظر بر این مطلب می باشد .(1)

8-3 نقش طبیب در برابر بیمار

هیچگاه حقیقت و واقعیت را نمی شود فریب داد و هر کس که به فکر فریب دادن حقایق بیفتد در واقع خودش را فریب داده است! طبیب را می شود فریب داد ولی طب را نمی شود فریب داد. مثلاً انسان می تواند به طبیب دروغ بگوید و بدین وسیله او را گول بزند فرض کنید وقتی از او سؤال می کند آیا دارویی را که داده بودم مصرف کردی یا خیر؟ در جواب بگوید آری، و حال این که مصرف نکرده باشد و بالاخره دستورات طبیب را بکلی عمل نکند ولی بگوید عمل کردم. در اینجا طبیب گول خورده است. زیرا طبیب طبق اظهارات او نسخه می دهد و به این ترتیب شخص مریض منافق دروغگور روز به روز بر مرضش افزوده می شود و هستی او را به باد می دهد.(2) حال

، همچنانکه بیمار نباید به پزشک دروغ بگوید ، پزشک هم متقابلاً نباید به مریضش دروغ بگوید . زیرا داشتن صداقت و خیر خواهی (نصیحت) دورکن اساسی موفقیت پزشک است .(3)

همچنانکه در حدیثی از پیامبر (ص) به این امر اشاره دارد که دین بر اساس خیر خواهی و نصیحت بنا گذاشته شده است . در حدیثی ، «تمیم داری» از قول پیامبر (ص) می

ص: 121

1- - در بخش ضمایم آورده شده است .

2- - فرناز ، شمشیان ، { پنجشنبه 11 خرداد 1391 } <http://www.perfectme.blogfa.com>

3- - الشنقی ، محمد بن محمد المختار ، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ، جده، مكتبة الصحابة، الطبعة: الثانية، 1415 هـ - - 1994 م ، ج 1، ص 459.

فرمایند: دین بر مبنای نصیحت است. و ما گفتیم؛ نصیحت از آن چه کسی است؟ حضرت فرمودند: از آن خدا، کتاب خدا و از آن پیامبر، امامان و تمام مسلمانان. (1)

با این حدیث فوق می توان بیان داشت:

همچنانکه وظیفه پزشک، نصیحت و خیر خواهی بر مریض است؛ مریض هم چون دکتر را امین خود دانسته، نباید در فکر خدعه به طیب باشد، مثلاً با ترفندی از دکتر بخواهد که در مرگش تسریع بخشد.

اینگونه افراد را در تشبیهی می توان

همچون منافقین دانست که قصد نیرنگ به خدا را داشتند و حال آنکه خداوند در قرآن اینگونه می فرماید: **يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ** (2)

پس شاید مسلمانان را بتوان گول زد و با آنها از در نیرنگ وارد شد؛ ولی هیچ گاه بر خداوند که عین حق و حقیقت است نمی توان نیرنگ زد و در حقیقت، گول زدن خدا، به منزله همان گول زدن خودشان است.

در جمله «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» ممکن است احتمال دیگری نیز بدهیم و آن اینکه منافقان هیچگاه به فکر فریب دادن خداوند نبوده اند. زیرا اگر آنان به خدا معتقد نبودند که به این فکر هم نمی افتادند، و اگر معتقد هم بودند باز هیچ گاه شخص معتقد به خداوند فکر نمی کند که بتوان خدا را فریب داد. پس بایستی این جمله را از مواردی بدانیم که خداوند کاری را که مربوط به اهل حق است به خودش نسبت می دهد و نظایر آن در قرآن مجید بسیار است؛ و یا در سوره فتح آیه 10 خداوند می فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (3).

در این آیه اشاره کوتاهی به مسأله «بیعت رضوان» می کند- که در آیه 18 همین سوره بطور مشروح تر آمده است و می گوید: «کسانی که با تو بیعت می کنند (در حقیقت) تنها با

ص: 122

1- - حدیث تمیم الداری - رضی الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم". همان، ص 466.

2- - می خواهند خدا و مؤمنان را فریب دهند؛ در حالی که جز خودشان را فریب نمی دهند؛ (اما) نمی فهمند. (بقره: 9).

3- - کسانی که با تو بیعت می کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می نمایند، مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، جزء 14، ص 7.

خدا بیعت می کنند و دست خدا بالای دست آنهاست» (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ).

سپس می افزاید: (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ) (1). (وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَةٌ لَهُ أَجْرًا عَظِيمًا) (2).

در این آیه، خداوند به همه بیعت کنندگان هشدار می دهد که اگر بر سر پیمان و عهد خود بمانند پاداش عظیمی خواهند داشت، اما اگر آن را بشکنند زیانش متوجه خود آنهاست، تصور نکنند به خدا ضرری می رسانند. (3)

البته سوگند و پیمانی را که دانشجویان پزشکی امضا می کنند، همیشه باید وجدان را حاضر و ناظر خود بدانند. و در کشور های اسلامی با دست زدن به قرآن، با خدای خود میثاق می بندند که؛ به کرامت انسانی لطمه وارد نسازند. و نیز متقابلاً بیمار هم نباید با تقاضای نابجا از پزشک (اتانازی)، خود را در معرض هلاکت قرار دهد. البته بر طبق آیات الهی، يك تفاوت میان امر خدا و امر طیب هست و آن این است که طیب فقط راهنماست و بس، او دیگر مقام مطاعیت ندارد، یعنی مریض مقامش نسبت به طیب مقام عبد و مولی نیست. رابطه عبد و مولی حساب دیگری هم ایجاد می کند. فرض کنیم دستوری از طرف خدا هست که برای ما هیچ گونه مصلحتی ندارد. البته چنین امری وجود ندارد، ولی اگر ما فرض کنیم که خدا به ما امر کرده به چیزی که هیچ گونه مصلحتی برای ما ندارد، آیا باز عقل می گوید اطاعت امر خدا واجب است یا نه؟ اگر طیب به ما دستوری می داد که ما یقین داشتیم این دستور هیچ فایده ای به حال ما ندارد ما نباید عمل کنیم، چون طیب فقط راهنماست. اما اگر خدا امری کند و ما فرض کنیم-که فرض امر غیر واقع است-در آن هیچ گونه مصلحتی برای ما نیست، باز هم به حکم عقل واجب است، چرا؟ چون او خدای ماست و ما عبد هستیم. وظیفه عبد تسلیم در مقابل امر مولی است. و حتی ما ضمن اینکه می دانیم که هیچ دستور خدا خالی از مصلحت نیست، اگر دستور را رفتار کنیم، از نظر حالت روحی خود ما دو حالت ممکن است داشته باشیم: یکی اینکه ما به این دستور

ص: 123

1- - پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان شکسته است؛. (فتح : 10) .

2- - و آن کس که نسبت به عهده که با خدا بسته وفا کند، بزودی پاداش عظیمی به او خواهد داد . (فتح : 10) .

3- - برگزیده تفسیر نمونه، ج 4، ص: 473 .

عمل می کنیم به حکم مصلحتی که در این دستور هست؛ و دیگر اینکه ما به این دستور عمل می کنیم به حکم اینکه خدا دستور داده است، درست است، مصلحت هم دارد ولی من از آن جهت انجام می دهم که خدا دستور داده است. مثلاً به ما گفته اند روزه بگیر، به ما گفته اند مشروب نخور. یقین دارم اینکه گفته اند مشروب نخور یا روزه بگیر، به خاطر مصلحت خودم بوده است، ولی من روزه می گیرم چون خدا امر کرده است، اگر مصلحت هم نمی داشت می گرفتم. مشروب نمی خورم چون خدا گفته نخور، اگر مفسده هم برایم نمی داشت نمی خوردم. این خیلی بالاتر از آن است. (1)

و از این رو پیوسته سؤال می کنند: « یَسْئَلُونَ إِيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ » (2).

این سخن به آن می ماند که بیماری از طبیب مرتباً سؤال کند پایان عمر من چه روزی خواهد بود؟.

هرکس این سؤال را بی اساس می داند، و می گوید مهم این است که بدانی مرگ حق است تا خود را درمان کنی مبادا گرفتار مرگ زودرس شوی. ولی با این حال قرآن به آنها پاسخ کوبنده ای داده و می گوید: « يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ » (3).

و به آن ها گفته می شود: « ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ » (4).

1-8-3 نقش بیمار در برابر طبیب

بیشتر مردم اگر از عمق بیماری خود آگاه شوند گرفتار وحشتی می گردند که اگر کشنده نباشد لااقل بهبودی را به تأخیر می اندازد.

در اینگونه موارد، بیمار هرگز نباید در برابر طبیب دلسوز خود به سؤال و اصرار پردازد. زیرا اصرارهای مکرر او گاهی چنان میدان را بر طبیب تنگ می کند که برای آسودگی خود و رسیدگی به سایر بیماران جز این نمی بیند که حقیقت را برای این بیمار لجوج آشکار سازد اگر چه او از این رهگذر زیان هایی ببیند. (5)

ص: 124

-
- 1- برگزیده تفسیر نمونه، ج 4، جزء 107، ص 10.
 - 2- و پیوسته سؤال می کنند: «روز جزا چه موقع است؟» (ذاریات: 12).
 - 3- (آری) همان روزی است که آنها را بر آتش می سوزانند. (ذاریات: 13).
 - 4- (و گفته می شود:) بچشید عذاب خود را، این همان چیزی است که برای آن شتاب داشتید (ذاریات: 14) برگزیده تفسیر نمونه، ج 4- جزء 131- ص 16.
 - 5- تفسیر نمونه، جمعی از فقها، 27 جلد، جزء 82، ص 3.

9-3 نقش دعا درمانی، شفا جویی، صبر و توبه از روی ترحم، به جای اتانازی

در فرهنگ دینی ما، قتل از روی ترحم، جایگاهی ندارد. ابراز ترحم به هم نوع، در مواجهه با سختی ها، می تواند به انگیزه های مختلفی صورت پذیرد.

ما مسلمانان، وقتی خودمان یا به طور کلی افرادی را می شناسیم که از بیماری رنج می برند، در فکر چاره -ای می اندیشیم و با معرفی به پزشک حاذق، سعی بر برطرف نمودن آن مشکل می نماییم. و از همه مهم تر این که برایش در اوقات مختلف دعا می کنیم. زیرا دعا را کلید درمان همه مشکلات مادی و معنوی، فردی و اجتماعی می دانیم.

البته انجام دعا و پناه آوردن به معبودی و قدرت برتری، امری فطری است. و خاصّ دین مبین اسلام نمی باشد

به طور مثال؛ برخی از دانشمندان در مباحثی پیرامون نقش دعا در کمک به شفای بیماران گفته اند که: بخش زیادی از این مباحث به نقش اعتقادات و ایمان افراد اشاره دارد. در یکی از بیمارستان های قلب «کانساس آمریکا» به نام «سانت لوک» با ذکر دعایی به نام «دعای شفیع» مبادرت به تسریع درمان مریض ها می نمایند که دکتر «ویلیام هاریس» این مطلب را در تاریخ 25 اکتبر 1999 در آرشیو آن بیمارستان منتشر نموده است. که در مورد 1000 بیمار آزمایش شده است و با شرط ایمان به خدا در این بیماران، طی چهار هفته فقط با ذکر دعاهایی در هر روز بهبودی انجام می شود (1).

با بررسی و تفحص در روایات چنین بدست می آید که استجابت دعا با رفع موانعی حاصل می گردد؛ و در غیر این صورت، فرد نباید خود را ملامت و سرزنش نماید. مثلاً اگر پزشکی به بیمارش دستور می دهد که در هر دو روز یک آمپول بزند ولی اگر بیمار هر سه روز یک آمپول بزند و بهبودی حاصل نشود در این صورت، مریض حق اعتراض بر پزشک را ندارد. و یادکتر از مریضش می پرسد: آیا هر هشت ساعت آن پماد را به کار بردی؟ و نیز آیا استراحت لازم را داشتی؟ و بیمار پاسخ دهد، خیر. در این صورت پزشک به او می گوید: هیچ شخصی را جز خودت نباید ملامت کنی. و نیز در مثال دیگر، همچون کشاورزی که به سخنان متخصصین کشاورزی توجهی نمی نماید که اگر منجر به عدم محصول گردد و

ص: 125

1- - شخمال، أبو سعد مصطفی بن ا محمد، لییان والبرهان في العلاج بالقرآن، مدیر مرکز طارق بن زیاد بالمغرب، به نقل از شرکت مایکروسافت <http://www.naturehomejo.com/updates.htm>

متضرر شود جز خودش را نباید فرد دیگری را سرزنش نماید . (1)

افراد ظاهر بین تصور می کنند که دعا مثل مسهلی است که در درمان بیماری ها به کار می رود به طوریکه حایز شرایطی چون التفات ، حضور قلب وایمان پزشک نمی باشد و حال آن که دعا آن زمانی تأثیر خودش را می گذارد که توأم با اخلاص ، توجه ، ایمان به خدا و یقین به استجاب باشد. (2)

در «صحیح مسلم» از «ابی سعید خدری» ، خطاب به پیامبر از قول جبریل که فرمود : ای محمد مشکلی داری ؟ حضرت فرمودند : بلی. جبریل عرض کرد : با نام خدا از هر آنچه که تو را آزار می دهد ، بلند پایه می شوی ، از شرّ هر نفسی یا از شرّ هر چشم حسودی ، خدا تو را حفظ گرداند . امید که خداوند با ذکر نامش به تو رفعت مقام بخشد . (3)

در حدیثی از «ابی امامه» که پیامبر (ص) فرمودند : « هرگاه فرد مسلمانی دچار مریضی شود ، خداوند به فرشتگانش وحی می کند و می فرماید : ای فرشتگانم ، من این بنده ام را به قیدی از این قیود مقید کردم پس اگر او را گرفتید ، ببخشید و اگر به او سلامتی دادید پس بدنی بخشیده شده برای اوست بطوریکه گناهی ندارد(4)» .

پیامبر(ص) در حدیثی نسبت به امراض این چنین فرمودند :

« همانا فرد مؤمن زمانی که مریض شود ، آنگاه خدا به او سلامتی عطا فرماید ؛ به منزله کفاره گناهانش است و نوعی پند و اندرز است نسبت به کارهای آینده اش ؛ و همانا فرد منافق زمانی که مریض شود ، آنگاه خدا به او سلامتی عطا فرماید ، مانند شتری است که صاحبش او را بسته است سپس او را رها می کنند بطوریکه نمی دانند برای چه او را بسته اند و برای چه او را رها کرده اند(5)؟» .

ص: 126

1- - امثال القرآن، الباب 12a جزء 13، ص 12.

2- - المازندرانی ، مولی محمد صالح ، شرح أصول الكافي .

3- - وفی "صحیح مسلم" عن أبی سعید الخدری، أنّ جبریلَ علیه السلام أتى النبىَّ صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمدُ؛ أشتكيتُ؟ فقال: "نعم". فقال جبریلُ علیه السلام: "باسمِ اللهِ أرقيكَ من كُلِّ شىءٍ يُؤذيكَ، من شرِّ كُلِّ نفسٍ أو عینِ حاسدٍ اللهُ يشفيكَ، باسمِ اللهِ أرقيكَ". ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبی بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ، الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم) ، بيروت ، دار الهلال ، ص

4- - یا ملائکتی أنا قیدت عبدي بقید من قیودي، فإن قبضته أغفر له، وإن عافيته فجدد مغفور له لا ذنب له . الشجري ، يحيى بن الحسين ، الأمالی الخمیسیة، ج 2 ، ص 546 ، ح 37 .

5- - فَذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْأَسَدَ قَامًا، فَقَالَ: ((إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَصَابَهُ السَّقَمُ ثُمَّ عَافَاهُ اللَّهُ مِنْهُ كَانَ كَفَّارَةً لِمَا مَضَى مِنْ ذُنُوبِهِ، وَمَوْعِظَةً لَهُ فِيمَا يُسْتَقْبَلُ، وَإِنَّ الْمُنَافِقَ إِذَا مَرَضَ ثُمَّ عُوِيَ مِنْهُ كَانَ كَالْبَعِيرِ عَقَلَهُ أَهْلُهُ ثُمَّ أَرْسَلُوهُ فَلَمْ يَدْرِ لِمَ عَقَلُوهُ وَلِمَ أَرْسَلُوهُ)) العزي ، عبد الله بن حمود ، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب ، - ، باب 8 ، ص 678 .

بین طب اسلامی و طب معاصر فرق عمده و اساسی است. زیرا حوزه طب اسلامی، شمول بیشتری نسبت به بقیه دارد و در طب اسلامی، صحت و سلامتی فرد از جنبه جسمی، عقلی، روحی و اخلاقی، رفتاری و فطری، اکتسابی بررسی می شود. ولی در طب معاصر، امور مادی در جنبه های مختلف جسم، عقل و نفس مورد بررسی قرار می گیرد. (1)

لذا دعا می تواند راهگشای بسیاری از مشکلات باشد آنگاه که پیامبر (ص) فرمود:

« دعا سلاح مؤمن، ستون دین، نور آسمان ها و زمین است ».

ولی اگر مریضی در عالم مریضی با دعای خود آرزوی مرگ کند، این مسأله کراهت دارد زیرا ضررهایی چون فقر و تشدید مرض عاید انسان می شود.

ولی « محمد شرونی » معتقد است: اگر در جایی مریضی باعث خلل در دینش شود، آرزوی مرگ اشکالی ندارد و حتی گاهی مستحب است. البته حضرت در حدیثی می فرمایند: « هیچکس نباید آرزوی مرگ کند؛ بدلیل ضرر دنیوی که وارد می شود و اما باید بگوید؛ خدایا اگر خیر در زنده بودن من است حیات را به من عطا کن و اگر صلاح در مردن است، آن برای من بهتر است. (2)

حال با توجه به آیه 28 سوره رعد: « الْأَبْرَارُ لِلَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ » (3) می توان چنین نتیجه گرفت که: دعا کردن بیماری های قلبی را درمان می کند. در آیه مورد بحث اطمینان و آرامش فکری را اثر مستقیم یاد خدای بزرگ می داند.

قرآن از این آرامش خاطر در بسیاری از آیات به لفظ «سکینه»، که مرادف با آرامش است تعبیر کرده است. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا». (4) همین

ص: 127

1- نجفی، گودرز، راز نیایش (فواید طبی و درمانی نماز)، -، دین و اندیشه، ص

2- شرونی الجعفری، قطب الدین بن محمد، تحقیق الآمال فیما ینفع المیت من الأعمال، -، ص 18 و قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: " الدعاء سلاح المؤمن وعمود الدین ونور السموات والأرض " مرادی، محمد بن منصور، کتاب الذکر، عمان، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية، ج 30، ص 13.

3- آگاه باشید، تنها با یاد خدا دلها آرامش می یابد.

4- او کسی است که آرامش را در دلها می نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند؛ (فتح: 4).

زمینه در سوره مبارکه فرقان آمده: «لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (1). یعنی در صورت دعا نکردن افراد هیچ تأثیری در این دنیا نخواهند داشت. و از پیامبر (ص) نیز در حدیثی می‌فرمایند: «مريض هایتان را عیادت کنید و از کنار آن‌ها با ذکر و دعا

عبور کنید زیرا خدا برای آن‌ها استجاب می‌کند همچنانکه دعای فرشتگان را اجابت می‌کند» (2).

روزی امام حسین (ع) برای انجام عمره می‌رفتند که در راه مریض شدند، امام علی (ع) که در مدینه بودند به ایشان رسیدند و فرمودند: ای فرزندانم، کجایت درد می‌کند؟ امام حسین (ع) فرمودند: سرم، امام علی (ع) برایشان دعا کردند، آنگاه قربانی کردند و سر ایشان را تراشیدند و وی را به مدینه بردند و زمانی که حضرت از سردرد خوب شدند، عمره را بجای آوردند. (3).

در حدیثی از پیامبر (ص): در نیازهایتان به خدا پناه ببرید و در مشکلاتتان به او متوسل شوید و به او التماس کنید و او را بخوانید، زیرا دعا مغز عبادت است. (4).

و نیز می‌فرماید: بار خدایا، من از پستی و دیوانگی و خوره، و از بیماری‌های بد به تو پناه می‌برم. (5).

این احادیث فوق، ناظر بر قدرت فوق العاده ارتباط با خدا در مقابله با مشکلات است.

شخصی نزد شیخ شوشتری رفت و گفت: بچه ام نایبناست، یک حمدی بخوان تا شفا

ص: 128

1- - بگو: «پروردگرم برای شما ارجی قائل نیست اگر دعای شما نباشد» قرآن و اسرار آفرینش جزء 21، (فرقان: 77).

2- - وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((عودوا مرضاكم ومروهم بالدعاء لكم فإن الله يستجيب لهم كما يستجيب للملائكة)). العلو، أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن، الجامع الكافي في فقه الزيدية، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 367 - 445 هـ، ص 225، كتاب الجنائز. www.izbacf.org

3- - وقال ان الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا عليه السلام وهو بالمدينة فخرج في طلبه فادركه في السقياء وهو مريض وقال: يا بني ما تشتكي؟ فقال: اشتكي رأسي فدعا علي عليه السلام ببدة فنحرها وحلق رأسه وورده إلى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر، الشيخ الطوسي، تهذيب الاحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه.

4- - محمدی ری شهری، محمد، افقی، رسول؛ شیخی، حمید رضا، نهج الذکر با ترجمه فارسی، ج 3، ح 1815.

5- - همان، ص 349، ح 2099.

پیدا کند . گفت : با بودن پدرم ، صلاح نیست من بخوانم . برو پیش ایشان . پدر شیخ جعفر دست را گذاشت روی صورت بچه و شروع کرد به خواندن سوره حمد . هنگام خواندن حمد بچه گفت : از لای انگشت ها می بینم . حمد تمام شد و بچه بینا شد . (1)

یکی از قاریان کوفه از « طلحة بن مصرف » چنین نقل می کند:

«زمانی که در کنار فرد مریضی قرآن خوانده شود احساس سبکی می کند.» (2) مثلاً خواندن سوره یس در کنار فرد محتضر ، خداوند به تعداد هر حرف از این سوره ، فرشته ای را می فرستد که بدنبال جنازه است و برایش نماز می خواند و از شراب بهشتی برایش می نوشاند . و برایش از خدا طلب بخشش می نماید . (3)

پیامبر (ص) فرموده اند : هر که توبه کند پیش از مردنش به يك سال حق سبحانه و تعالی توبه او را قبول می کند بعد از آن فرمودند که يك سال بسیار است هر که توبه کند پیش از مردن به يك ماه حق سبحانه و تعالی توبه او را قبول می فرماید، دیگر فرمودند که يك ماه بسیار است هر که توبه کند پیش از مردنش به يك روز ، حق ، توبه او را قبول می فرماید ؛ پس فرمودند که ؛ يك روز بسیار است هر که توبه کند پیش از موت به يك ساعت حق عز و علا توبه او را قبول می فرماید، پس فرمودند که يك ساعت نیز بسیار است هر که توبه کند و جان به این جا رسیده است باشد و اشاره فرمودند به حلق مبارك خود حق سبحانه و تعالی توبه او را قبول می فرماید (4).

در دعای پانزدهم حضرت سجاد (ع) به هنگام بیماری ، محنت و بلا چنین آمده است :

ص: 129

1- - باقی زاده گیلانی ، رضا ، نکته های ناب از آیه الله بهجت ، - ، سفیر صبح ، 1382 ، ص 147.

2- - حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْ عَيْسَى بْنِ عُمَرَ الْقَارِيِّ الْكُوفِيِّ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ مُصْرَفٍ، قَالَ: كَانَ يَقَالُ: إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ عِنْدَ الْمَرِيضِ، وَجَدَ لِيَذَلِكَ خِفَةً. قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى خَيْثَمَةَ، وَهُوَ مَرِيضٌ، فَقُلْتُ: إِنِّي أَرَاكَ الْيَوْمَ صَالِحًا، فَقَالَ: إِنَّهُ قُرِئَ --عِنْدِي الْقُرْآنُ. الهروي البغدادي ، أبو عبید القاسم بن سلام بن عبد الله ، فضائل القرآن ، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين ، دمشق - بيروت ، دار ابن كثير .

3- - وأیما مریض قرئت عنده سورة یس، نزل علیه بعدد کل حرف منها عشرة املاک، یقومون بین یدیه صفوفًا، ویستغفرون له ویشهدون قبضه، ویتبعون جنازته، ویصلون علیه ویشهدون دفنه، وایما مریض قرأها وهو فی سكرات الموت، أو قرئت عنده، جاءه رضوان خازن الجنة، بشربة من شراب الجنة...النوري الطبرسي ، الحاج میرزا حسین ، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل

4- - مجلسی اول، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، 8 جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، 1414 ه ق ، ج 2، ص 147.

« اکنون که بیمارم و مرا به این بیماری آزموده ای و این دردهارا چونان نعمتی بر من ارمغان داشته ای ، تا بارِ گناهم را که بر پشتم سنگینی می کند سبک گردانی و از گناهانی که در آن غرقه گشته ام پاکیزه سازی و مرا به توبه هشدار دهی و یاد کردِ نعمت قدیم را سبب زدودن گناهان کنی ... مرا از لوث گناهان پیشین پاک گردان و بدی هایی را که زین پیش مرتکب شده ام از من بزدای و حلاوت و شیرینی عافیت را در من پدید آور و خنکی سلامت را به من بچشان و اکنون که مرا شفا عنایت می کنی بهبودی مرا با عفوِ خویشتن دمساز کن و بر خاستن از بسترم را با اغماض و گذشتِ خویش توأم فرمای ...» (1).

1-9-3 نقش صبر در روحیه بیمار

برخی از مفسرین ، داشتن صبر را موجب سرور و فرخندگی می دانند و معتقدند : لذت دنیا جز همان لحظه ای که در آن صبر پیشه می سازی چیزی نیست زیرا صبر بنده در یک لحظه ، موجب شادمانی جاودانه و ایمان به خدا و روز قیامت می شود . در حالیکه یک لحظه شهوت موجب ایجاد غم و حزن و اندوهی طولانی می گردد.

در اینجا سؤالی مطرح است: مسبب اصلی بیماری کیست ؟ و وظیفه بندگان در مقابله با آن چیست ؟

«ابو عبدا...» در حدیثی اشاره می کند : بار مشکلات را خودت بر دوش بکش که دیگری این کار را برایت انجام نمی دهد . ای انسان تو طبیعی را برای خودت در نظر گرفتی که دردت را برایت بازگو کرد و حالا خودت باید بلند شوی و برای درمانت اقدام کنی که اگر اقدامی نکنی به منزله آنست که به دست خودت ، خود را کشته ای (خودکشی) و جزایت این است که همیشه در جهنم خواهی بود . (2) در اسلا م هر شخص که در برابر گرفتاری ها صبر پیشه کند ، از سوی خداوند پاداش دریافت خواهد کرد . خداوند در آیه دهم سوره « زمر » می فرماید : «... إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ

ص: 130

- 1- - فتاحی معصوم ، سید حسین ، نسخه شفا بخش ، مشهد ، سخن گستر ، 1386 ، ص 11-12 .
- 2- - قال أبو عبد الله (عليه السلام): "احمل نفسك لنفسك فإن لم تفعل لم يحملك غيرك" . * الأصل: 6 - عنه، رفعه قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لرجل: "إنك قد جعلت طبيب نفسك وبين لك الداء وعرفت آية الصحة ودلت على الدواء، فانظر كيف قيامك على نفسك فإذا قمت على الداء ولم تعالجه بالدواء فقد قتلت نفسك ومن قتل نفسه فجزاؤه جهنم خالدا فيها. محمد صالح ، مولى ، شرح اصول کافی - جزء 16، ص 97.

از پیامبر اکرم (ص) در این باره چنین روایت شده است :

« وقتی مؤمن دچار درد و ناراحتی می شود ، خداوند گناهانش را می آمرزد و اعمال زشت و ناپسند او همچون برگ های پاییزی فرو می ریزند » (2).

و بدین ترتیب زندگی در هر حال با معنا و قابل تحمل خواهد شد . و انواع اتانازی بی مفهوم خواهد شد . در بهبوه جنگ خیر ، فرد مسلمانی کشته شد . خبرش به گوش پیامبر (ص) رسید . حضرت فرمودند: او از اهل دوزخ است . صحابه تعجب کردند ؛ ولی بعداً فهمیدند که چون بر جراحتش صبر نکرده است ، حضرت او را اهل دوزخ معرفی نمودند (3).

امام صادق (ع) در حدیثی پیرامون صبر می فرماید: « صبر ظاهر می کند آنچه در باطن آدمیت از نور و صفا ، و جزع ظاهر می کند آنچه در باطن وی است از ظلمت و وحشت » (4).

یعنی صبر در بلا و محنت ، نشانه نور باطن است ؛ و جزع و اضطراب ، نشانه کدورت و تیرگی باطن است . و هر که شناخت قدر صبر را و راه به فواید صبر برد هرگز از نزول حادثه و نازله جزع نمی کند (5).

چقدر خوب است که در لحظات مرگ سفارش به عدالت و تقوا گردد . لحظات مرگ ، هنگامی که خویشاوندان و نزدیکان انسان گرداگرد او جمعند ، بهترین زمان برای سفارش به عدالت و تقوی است ، زیرا در این لحظه ، اطرافیان شخص ، بخاطر نزدیکی مرگ وی متأثرند و از نظر روحی و روانی آمادگی

ص: 131

1- که صابران اجر و پاداش خود را بی حساب دریافت می دارند. (زمر : 10).

2- اسلامی تبار ، شهریار و محمد رضا الهی منش ، مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز ، تهران ، مجد ، 1386 ، ص 212.

3- ریاض النعیم فی ظل الرحمن الرحیم، ج2، جزء3، ص76.

4- الصبر یُظهِرُ مَا فِی بَوَاطِنِ الْعِبَادِ مِنَ النُّورِ وَالصَّفَاءِ ، وَالْجَزْءُ یُظْهِرُ مَا فِی بَوَاطِنِهِمْ مِنَ الظُّمِّ وَالْوَحْشِ . گیلانی ، عبدالرزاق ، شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه ، مقدمه ، تعلیق و تصحیح : سید جلال الدین محدث (ارموی) ، کتابخانه صدوق ، تهران ، 1360 ، ص 491 .

5- وَ مَنْ عَرَفَ قَدْرَ الصَّبْرِ لَا یَصْبِرُ عَمَّا مِنْهُ الصَّبْرُ . گیلانی ، عبدالرزاق ، شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه ، مقدمه ، تعلیق و تصحیح : سید جلال الدین محدث (ارموی) ، کتابخانه صدوق ، تهران ، 1360 ، ص 500 .

بیشتری برای پذیرفتن سخنان وی دارند. و این خود نمونه ای بر صبر افراد است. (1)

10-3 نظر موافقان و مخالفان در مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

1-10-3 موافقان اتانازی از منظر اخلاقی

موافقان معتقدند: پایان دادن آرام و بدون درد به حیات انسانی که از بیماری لاعلاجی رنج می برد و تقاضای پایان بخشیدن به عمر خویش را دارد، ترحم و نوع دوستی در حق اوست و برعکس زنده نگه داشتن او بی رحمی و سنگدلی در حق اوست. هم چنین موافقین از منظر دیگری به مسأله می نگرند و آن احترام به استقلال فرد در تصمیم گیری در باره خود است که می تواند دلیلی بر جواز اتانازی باشد. (2)

2-10-3 مخالفان اتانازی از منظر اخلاقی

از سوی دیگر مرگ آسان دارای یک سری مخالفین در محافل اخلاقی و هم چنین در میان برخی مذاهب نیز هست. از جمله مخالفت های ارباب مذاهب می توان از اعلامیه کلیسای کاتولیک در سال 1980

میلاادی یاد کرد که در این اعلامیه هر نوع کشتن انسان را امری شدیداً غیر اخلاقی دانسته و ممنوع اعلام کرده است. هم چنین از نظر دین اسلام می توان ناامیدی از شفای الهی را دلیلی بر رد آن دانست. (3)

یکی از مخالفان « اتانازی » معتقد است: « زندگی انسان بسیار ارزشمند است. خداوند به انسان زندگی می بخشد، زندگی انسان، مُلک الهی است و ما حقّ دخل و تصرف و از بین بردنش را نداریم. (4)

3-10-3 مخالفین اتانازی از منظر حیات مذهبی

از آن جا که مباحث پیرامون اتانازی مباحثی در باره ارزش هاست، برخی معتقدند

ص: 132

1- - - -، قرآن و تبلیغ، مکتبه الشامله.

2- - نظر الشیخ عبد العزیز باقر، از کشور کویت، در کنفرانس بین المللی قرآن و جامعه، آبان 1392، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.

3- - اسکچ، پی. دی. جی. حقوق، اخلاق و پزشکی: مطالعه در حقوق پزشکی ترجمه محمود عباسی و بهرام شیخص تهران: حقوقی، 1381.

4- - حیاة انسان غالباً اللّٰه یهب الحیاة. و الحیاة مُلک اللّٰه، لا تنصرف فیها، لا یحقّ لنا انْهائُها. زینب - عبوت از کشور تونس. سخنران کنفرانس قرآن و جامعه، آبان 1392، دانشگاه آزاد اسلامی - مشهد.

که حیات، حد اعلاي خوبی هاست و دیگر خوبی ها با وجود حیات و زندگی معنی می یابند و بدون حیات، هیچ ارزش یا خوبی ای وجود ندارد. این دسته که از مخالفین اتانازی، به موضوع از منظر مذهبی نگاه می کنند. این دسته حیات را هدیه ای از سوی خداوند می دانند که به عنوان ودیعه ای به انسان سپرده شده است؛ و نمی توان آن را سلب نمود نه توسط خود شخص نه توسط دیگری. به دیگر سخن، اینان حق حیات را به عنوان مهم -ترین حق بشری می دانند، حقی که سلب آن می تواند به عنوان مرگ همه ی انسان ها باشد حتی این موضوع به صراحت در کتاب آسمانی مسلمانان بیان گردیده است که هر کس دیگری را به قتل برساند چنان است که همه مردم را کشته است. (1)

این در حالی است که در مذهب کاتولیک نیز استفاده از تمام روش ها برای جلوگیری از مرگ توصیه شده است تا آن جا که پاپ ژان پل دوم در سال 1995 طی بخش نامه ای استفاده از تمامی امکانات موجود پزشکی برای جلوگیری از مرگ را ضروری اعلام کرده و در نتیجه مذهب کاتولیک عمل اتانازی را بر مبنای «قاعده تقدس زندگی» رد کرده است. (2)

4-10-3 موافقان اتانازی از منظر غیر دینی

گروهی از موافقین اتانازی، ارزشی مافوق دیگر ارزش ها برای حیات قایل نیستند؛ بلکه معتقدند، حقوق فردی ارزشی برتر است و بیمار در این مورد بخصوص دارای یک حق خود مختاری است. (3)

این دسته که غالباً دارای گرایش لیبرالی هستند بیان می دارند که براساس اصل خودمختاری توجیه اتانازی تنها بر مبنای اصل احترام به خواست و اراده بیمار است. بر طبق این دیدگاه وقتی بیمار مختارانه تصمیم به مرگ می گیرد، پزشک به درخواست بیمار برای انجام اتانازی رضایت دهد.

در این دیدگاه منفعت یا ضرر اتانازی، داوری پزشک برای کیفیت زندگی و موضع ترحم و دلسوزی جایی ندارد لذا پزشک باید به تقاضای بیمار احترام بگذارد. از نظر

ص: 133

1- مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، انتشارات صدرا، چاپ دهم پاییز 1375 صص 74-73.

2- میگل، اونا مونو، درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، -، ناهید،، 1379، ص 31.

3- صفایی حسبی - حقوق مدنی اشخاص و محجورین صص 217-194.

موافقان اتانازی آنچه استدلال را موجه می سازد تنها تقاضای بیمار است . و تأکید دارند که هیچ کس نمی خواهد برای «هیچ» بمیرد و خود مختاری یعنی فرد توانایی پردازش داده ها و استنتاج های حاصل برای مردن را دارا است . موافقان اصل خود مختاری ، احترام به درخواست بیمار را الزامی اخلاقی برای پزشک می دانند .(1)

همچنین دسته ای از موافقان اتانازی که طرفداران مکتب «اصالت سودجویی» هستند کیفیت حیات را مهم تر از خود حیات می دانند، آن ها می گویند هدف از زندگی انسانی سعادت است به این معنی که انسان در مدتی که در این دنیا زندگی می کند هر چه بهتر و خوش تر زندگی کند و از مواهب خلقت و طبیعت بیشتر بهره مند شود و کم تر در این جهان رنج ببیند چه از ناحیه ی عوامل طبیعی و چه از ناحیه همنوعان خود و سعادت هم جزایی نیست، پس هدف از خلقت ما این است که در دنیا ، هر چه بیشتر از وجود خود و اشیای خارج بهره ببریم، یعنی «حداکثر لذت» و «حداقل رنج» را داشته باشیم.(2)

با این منطق ، اگر چه زندگی ، خود به گونه ای واضح يك ارزش مهم است ؛ اما ممکن است زمان هایی به وجود آید که زندگی ارزش زیستن و بودن نداشته باشد.

بنابر آن چه گفته شد دیدیم که مسأله اتانازی امروزه در ابعاد مختلف فلسفی، اخلاقی، مذهبی و حقوقی چالش هایی را بوجود آورده اما این نظریه هایی که در ابعاد مختلف بیان شد ، بیشتر مربوط به حقایق اخلاقی یعنی وجود حقوق انسان آن گونه که باید باشد سخن به میان می آوردند ؛ در صورتی که حقایق حقوقی، از حقوق انسان آن گونه که هست ؛ سخن می رانند.(3)

5-10-3 مهم ترین استدلال ها به نفع اتانازی و یا مخالف آن

این استدلال ها عبارت اند از: درد شدیدی که افراد مبتلا به بیماری های لاعلاج تحمل می کنند، سر بار شدن افرادی که قادر نیستند در فعالیت های طبیعی انسانی

ص: 134

1- فصلنامه اخلاق پزشکی - آموزشی پژوهشی ، تهران ، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی ، سال اول ، ش 1 ، 1386 ، ص 166-165 .

2- دبغ- سروش- بررسی اتانازی داوطلبانه غیر فعال از منظر اخلاق راسی . فصلنامه اخلاق پزشکی سال اول پاییز 1386 .

3- حجتی مهدی، تحلیل حقوقی اتانازی، مجله حقوق دادگستری شماره 30 تاریخ انتشار 1379.

شرکت کنند و حق واجب افراد برای آن که درباره زندگی، خودشان تصمیم بگیرند.

استدلالات غیردینی علیه اتانازی، شامل خطر تعمیم دادن اصل اتانازی به طیف وسیعی از انسان ها و مبهم بودن مرگ است؛ یعنی نمی توان با اطمینان قضاوت کرد که؛ مردن برای شخص، بهترین گزینه است.

یکی از مهم ترین استدلال های دینی به نظر می تواند خیانت به خود باشد. همانطور که غش و خیانت در اموال و حقوق و اعراض دیگران نارواست، قبل از هر چیزی، غش در امانت، محبت و صداقت، نسبت به «خود» انسان هم نارواست.

همان طور که انسان موظف است با دیگران خیانت نکند، موظف است که با خود نیز خیانت نکند، بلکه این وظیفه نسبت به خود قبل از آن وظیفه است. (1)

اگر کسی شهوت و غضب را به جای عقل عملی، و وهم و خیال را به جای عقل نظری، نشانده باشد غاصب است و به خود خیانت کرده است این غش در معرفت است و اگر کسی در معرفت، خائن باشد در عمل هم مبتلا به خیانت خواهد شد و رعایت حقوق «خود» را نخواهد کرد. (2) و در نتیجه حاضر به «اتانازی» می شود.

مخالفان اتانازی معتقدند هرگاه اتانازی قانونی شود، پتانسیلی برای سوءاستفاده در دست مراقبان سلامت خواهد بود. اولین قدم برای تحقق اتانازی در جامعه ای که انجام این کار قانونی شده است، باعث می شود قدم های بعدی آسان تر برداشته شود. به این استدلال، «شیب لغزنده» (3)

گفته می شود. یکی از صریح ترین مخالفان اتانازی، «بیل کامیسار» پروفیسور حقوق دانشگاه «میشیگان» است که حمله سه جانبه ای را علیه اتانازی ارایه نموده؛ که به شرح ذیل است:

1) خطر سوءاستفاده از اتانازی توسط مراقبان سلامت.

2) شیب لغزنده.

3) خطر اشتباه و لغزش (4)

موافقان نظریه «شیب لغزنده» استدلال می کنند، هنگامی که کیفیت زندگی

ص: 135

1- - آملی، جوادی، تفسیر موضوعی قرآن کریم - مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، 1377، ص 334.

2- - آملی، جوادی، تفسیر موضوعی قرآن کریم - مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، 1377، ص 335

3- - Slippery Slope.

4- - 363 . voluntary active euthanasia for the 1984 - wolhandler / s ;

کاهش یافته باشد، جامعه می تواند پایان دادن به حیات را بپذیرد و هیچ روش عقلانی ای برای محدود کردن اتانازی و جلوگیری از سوءاستفاده از آن وجود ندارد.

بر اساس نظریه شیب لغزنده، اتانازی وقتی در جامعه ای نهادینه شود، عمیقاً در جامعه پیش رانده می شود. «کامیسار» نتیجه می گیرد: قانونی کردن اتانازی ارادی، به ناچار، منجر به قانونی شدن اتانازی اجباری می شود؛ چون تمایز عقلانی بین کسانی که می خواهند بمیرند (چون خود را سربار جامعه می دانند)، غیرممکن است.

موافقان اتانازی تلاش می کنند استدلال «شیب لغزنده» را به صورت های مختلف رد کنند. آنها معتقدند مکانیسم های رایجی که توسط دادگاه ها به کار گرفته شده است، از «اتانازی اجباری» جلوگیری می کند. در صورت قانونی شدن اتانازی غیرفعال، شیب، تماماً لغزنده نیست چون هیچ برنامه کشتن وسیعی مد نظر نیست.

برخی دیگر به خود مفهوم «شیب لغزنده» حمله کرده اند و استدلال شان این است که شیب لغزنده که نوعی از عمل در نهایت منجر به برقراری نوع دیگری از عمل می شود برهان مجاب کننده ای نیست و برای آنکه مقدمه صادق باشد، باید نشان دهد که فشار اولیه برای برداشتن قدم های بعدی آن قدر قوی است که قدم های بعدی رخ می دهد.

استدلال «خطر سوءاستفاده» که توسط «کامیسار» و برخی دیگر ارایه شده است، بر این ادعاست که اتانازی و خودکشی با همکاری پزشک در نهایت منجر به قتل (شنیع) می شود. در واقع کسانی ممکن است با راهنمایی فرد برای انجام خودکشی به دنبال منافع شخصی باشند و اگر اتانازی یا خودکشی با همکاری پزشک قانونی و در حوزه عمل پزشکی اجرا شود، ممکن است پزشکان حساسیت خود را از دست بدهند و در مواردی که می توان از اتانازی دوری کرد، آن را انجام دهند(1).

از طرف دیگر این احساس که پزشکان مجوز کشتن را داشته باشند، باعث می شود که مردم و دست - اندرکاران امر بهداشت و درمان به پزشکان اعتماد نکنند، چون مسئولیت آنها برای حفظ حیات، بدل به اهداکنندگان مرگ شده است. در این حالت، بین هیچ نوع اتانازی ای تمایزی مطرح نیست، چون پزشک نمی تواند اجازه دهد بیمار بمیرد و باید تا آخرین لحظات برای حفظ حیات او تلاش کند حتی اگر

ص: 136

1- - مأخوذ از مقاله: مرگ شفقت مدار، از بهروز جوانمرد در سال 1389، سایت سلامت.

موافقان اتانازی استدلال می کنند که ریسک سوءاستفاده اگرچه قطعا وجود دارد اما به طور واقع، تهدیدی برای انجام دادن اتانازی نیست؛ چراکه اولاً- تنظیم قوانین دقیق علیه اتانازی فعال و خودکشی با همکاری پزشک از این حالت پیشگیری می کند؛ ثانيا وجود مجموعه مشخصی از اصول راهنما برای انجام دادن اتانازی در موقعیت های خاص، از ایجاد ابهام جلوگیری خواهد کرد.

استدلال می شود در حال حاضر راه هایی برای پیشگیری از دردهای کشنده وجود دارد و با فراهم آوردن مراقبت های بهتر می توان جلوی آن را گرفت؛ بنابراین اتانازی ضرورتی نمی یابد اما چنین استدلالی مجاب کننده نیست. اگرچه درمان های تسکینی و مراقبت های بیمارستانی پیشرفت های مهمی در مراقبت از افراد در حال مرگ داشته است ولی بازهم مشکلاتی باقی است.

بطور مثال: اتاق های فشار پزشکی، نقش مهمی در بهبود بسیاری از بیماری ها دارد. اتاق فشار، مخزنی است استوانه ای شکل با انتهای نیم کره ای که قادر به فشار گذاری است که با فشار محیط اختلاف دارد. درمان با اکسیژن تحت فشار انجام می شود تا فرد اکسیژن خالص تنفس کند. حال اگر به این بیمار چند لحظه اکسیژن نرسد ممکن است جان خود را از دست بدهد. پس بر پزشک ضروری است برای حفظ جان بیمار از هیچ مراقبتی کوتاهی نرزد. (2)

برای اینکه بهترین درمان تسکینی برای هر فرد دریافت شود، نیاز به تلاش ها و خطاهایی است که عواقب دردناکی برای بیمار دارند و مهم تر از آن عوارض جانبی چنین درمان هایی مانند تهوع، ناتوانی در کنترل ادرار، از دست دادن هوشیاری به علت خواب آلودگی های نیمه دائمی و نظایر آن است.

استدلال می شود ما هیچ گاه شواهد کافی ای برای توجیه این باور نداریم که تقاضای بیمار مبتلا به بیماری لاعلاج برای مردن، تقاضایی درست، ثابت و واقعا مختارانه است.

ص: 137

1- - سایت سلامت، مقاله دکتر علی - پور محمدی.

2- - جمعی از نویسندگان، خلاصه مقالات کنگره سراسری طب نظامی، تهران، امام حسین، 1381، ص 24.

برخی برای انجام اتانازی به «آموزه اثر دوگانه» متوسل شده اند اما مطابق با تفسیر این آموزه، انجام دادن اعمالی مجاز است که عواقب بد آن از پیش مشخص باشد به این شرط که: الف: این نتیجه بد به عنوان اثر جانبی یا غیرمستقیم عمل اصلی منظور شده باشد. ب: عملی که مقصود اصلی است به لحاظ اخلاقی خوب یا حداقل خنثی باشد. ج: اثر خوب به واسطه راه بدی حاصل نشود؛ یعنی بدی وسیله ای برای رسیدن به خوبی نباشد. نتایج بد نباید آن قدر جدی باشند که بر تاثیرات خوب فائق شوند. اما اتانازی این شرایط را برآورده نمی کند. جالب است که موافقان اتانازی نیز از همین آموزه نتیجه ای خلاف رأی مخالفان اتانازی می گیرند.

تمایز میان اتانازی ارادی، اجباری و غیرارادی در نحوه عمل است ولی در اصل کار تفاوتی بین این دو وجود ندارد.

اگر اتانازی ارادی و فعال را بپذیریم، راه را برای دیگر انواع اتانازی و خودکشی فراهم آورده ایم.

البته نظرات مختلف درباره اتانازی ضرورتاً وابسته به نظرات مختلف در زمینه اخلاق است. مباحث مربوط به اتانازی، مباحثی درباره «ارزش» هاست. برخی اعتقاد دارند که حیات، حد اعلای خوبی است و دیگر خوبی ها باوجود حیات و زندگی معنا می یابند.

بدون زندگی و حیات، هیچ ارزشی یا خوبی ای وجود ندارد و حیات شرط لازم برای تحقق دیگر ارزش هاست. موافقان اتانازی ارزشی مافوق دیگر ارزش ها برای حیات قائل نیستند بلکه معتقدند حقوق فردی ارزش برتر است و بعضی دیگر از آنها کیفیت حیات را مهم تر از خود آن می دانند و منطبق آنها این است که اگرچه

زندگی، خود به گونه ای واضح یک ارزش مهم است اما ممکن است شرایطی به وجود آید که زندگی ارزش زیستن و بودن نداشته باشد.

افرادی که حقوق فردی و کیفیت زندگی را ارزش برین می دانند، در حالت هایی که قدرت و توان آنها کاهش می یابد، نظام ارزشی خود را در معرض تهدید می بینند چون در یک نظام ارزشی، فرد ردیفی از ارزش ها را براساس اهمیت آنها طبقه بندی می کند.

حال اگر این نظام ارزشی به خطر افتد، فرد ممکن است زندگی خود را خاتمه دهد چون دیگر ارزش زیستن طولانی و یک زندگی خوب وجود ندارد. یکی از مهم ترین

دلایلی که باعث شده بحث درباره اتانازی این قدر مورد اعتراض قرار بگیرد، این است که نظام ارزشی انسان را به چالش می خواند.

یکی از راه های ارزیابی ارزش ها برای آنکه دریابیم آنها واقعا ارزشی اخلاقی دارند، استفاده از نظریه های مختلف در اخلاق هنجاری است. با ارزیابی یک مشکل یا یک رویه خاص و با رجوع به نظریه های اخلاق هنجاری، می توانیم تعیین کنیم که نظام های ارزشی ما نیاز به تغییر دارند یا نه.

برخی موافقان این عمل (اتانازی) اعتقاد دارند که خودکشی نیز همانند سایر حقوق فردی، یک حق انسانی است. اگر کسی خواهان مرگ خود بود ولی توانش را نداشت باید به او کمک کرد و این امر یک کار اخلاقی است و در نتیجه طبق قانون باید مجاز باشد. آنان برای اثبات نظر خود معمولاً به دو دلیل متوسل می شوند:

اولاً: اصل خود مختاری، آزادی و لزوم احترام به تصمیمات فردی، البته به شرطی که به دیگران زیانی نرساند.

ثانیاً: اصل مهرورزی و شفقت و نوع دوستی که گاه ما را ملزم می کند تا برای خاتمه دادن به دردهای بی پایان بیماران خاص اقدام کنیم و آنان را به گونه ای بی درد و سریع از این وضع نجات دهیم. (1)

مخالفان این لایحه معتقد بودند که اگر این لایحه تصویب و به قانون تبدیل شود به دلایل ذیل ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد: برخی بیماران احساس می کنند باید به زندگی خود خاتمه دهند، زیرا خود را باری بر دوش خانواده حس می کنند. «جف» این گونه اظهار می دارد: «ما به عنوان یک جامعه مسؤل نمی توانیم نسبت به رنجی که بیماران می کشند بی تفاوت بمانیم». و این لایحه راه حلی مناسب برای این مسأله می باشد (2).

11-3 مبنای مسئولیت

در اینکه شخص تنها مسؤل اعمال خویش است تردید نباید کرد، ولی این بحث

ص: 139

1- - اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش، مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز، تهران، مجد، 1386، ص 22.

2- - همان، ص 27.

همیشه وجود داشته است که دامنه این مسئولیت را تا کجا باید گسترش داد؟ آیا همین که شخص باعث ورود ضرر به دیگری شود، مسؤل جبران آن است و تنها رابطه علت بین کار او و زیان باید احراز شود؟ آیا شخص در صورتی مسئولیت پیدا می کند که کار ناشایسته ای مرتکب شود و از اعمال مشروع او ضمانتی به بار

نمی آید؟

تاریخ نشان می دهد که در آغاز این تحول بیشتر تکیه بر جبران زیان بوده است. قانونگذاران

می کوشیده اند که زبانی را جبران نشده باقی نگذارند و رابطه میان اعمال شخص و نتایج آن را کافی می داشتند. بر طبق این نظر، مسئولیت، مفهوم اخلاقی است. هر شخص باید در گروهی خطاهای خود باشد و به طور نوعی نمی توان در این باره داوری کرد. (1)

یادگیری فن پزشکی، واجب کفایی است البته زمانی که در یک شهر بیش از یک طبیب باشد. وگرنه واجب عینی است یعنی واجبی که قابل سقوط نیست. پس اگر طبیب به امر معالجه واجب قیام نماید، مسؤل نتیجه آن نخواهد بود. زیرا قاعده این است که واجب به شرط سلامت مقید نمی شود لیکن چون طریقه انجام این واجب تنها به اختیار طبیب و به اجتهاد و تلاش علمی و عملی او واگذار شده است به دارنده حق شبیه تر است تا به ادا کننده واجب.

فقها، بر عدم مسئولیت طبیب در صورتی که عمل او موجب نتایج زیان آور برای مریض شود اجماع دارند. لیکن در علت رفع مسئولیت اختلاف نظر وجود دارد، زیرا ابو حنیفه معتقد است که رفع مسئولیت طبیب به دو دلیل است:

اول: ضرورت اجتماعی دوم: اذن مجنی علیه یا ولی او.

شافعی معتقد است: علت رفع مسئولیت از طبیب این است که وی عمل خود را با اذن «مجنی علیه» انجام می دهد و دیگر اینکه او صلاح فرد مورد درمان را قصد می کند نه ضرر زدن به او را، پس با اجتماع این دو شرط، عمل برای طبیب مباح می گردد. (2)

اما مالک معتقد است: علت رفع مسئولیت، اولاً اجازه حاکم است، و ثانیاً اذن مریض.

ص: 140

1- همان، ص 168.

2- عوده، عبدالقادر، حقوق جزای اسلامی، مترجمان: ناصر قربان نیا، سید مهدی منصوری، نعمت... الفت، بازنگری، تحقیق و تطبیق: عباس شیری، نشر میزان، چاپ اول 1373، ج 2، ص 238.

بنابر این طبیب در مقابل عمل خود مسؤل نیست. (1)

1-11-3 تبیین واژه مسئولیت

واژه «مسئولیت» در هر جا به کار رود رنگ و طنین اخلاقی دارد. مسؤل به کسی می گویند که خطا کار است و باید مکافات گناهی را که مرتکب شده است ببیند. اخلاق حکم می کند که هیچ شخصی نباید به دیگری زیان برساند و هیچ ضرری نباید جبران نشده باقی بماند.

(2)

اصولا هر پزشکی در دوران طبابت خود به سه شکل با دادگاه و دادگستری ارتباط و سر و کار پیدا می کند. (به دلیل مسئولیتی که دارد).

1- به عنوان کارشناس 2- به عنوان شاهد 3- پزشک در مقام اتهام.

مسئولیت پزشک از نظر حقوقی به سه شکل زیر مطرح است:

1- مسئولیت پزشک فقط از جنبه حقوقی

2- مسئولیت پزشک فقط از جنبه جزایی

3- مسئولیت پزشک از جنبه حقوقی، جزایی را توأم داشته باشد. (3)

پس پزشک در هر یک از مراحل فوق چه به عنوان کارشناس و شاهد یا در مقام اتهام، باید در دادگاه حاضر شود و اگر قتل ترحمیش به مرحله اثبات برسد، از قصاص و دیه مصون نمی باشد.

2-11-3 فرق مسئولیت اخلاقی و مدنی

1- مسئولیت اخلاقی، به معنای شرمساری وجدان و احساس گناه است و بیشتر جنبه شخصی دارد. از داوری های عموم به دشواری می توان قاعده ثابتی به دست آورد و بر طبق آن از نظر اخلاقی کسی را محکوم و مسؤل شناخت. مفهوم این مسئولیت نیز هیچ گاه از تقصیر جدا نیست. باید شخص به کاری نکوهیده دست زند تا قابل شرمزش باشد. ولی، مسئولیت مدنی رفته رفته چهره نوعی و اجتماعی می یابد، معیارهای کلی پیدا می کند و تقصیر نیز از مفهوم اخلاقی خود

ص: 141

1- همان، ص 237. تفصیل این مطلب در قاعده ابراء ذکر خواهد شد.

2- (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام). کاتوزیان، ناصر، مسئولیت مدنی، تهران، دانشگاه تهران، 1387، ص 36.

3- فتاحی معصوم، سید حسین، ارتباط پزشک با قوانین حقوقی (خلاصه مقالات - ج 1)، تهران، معاونت امور فرهنگی، حقوقی و مجلس وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، 1372، ص 33.

فاصله می گیرد. راه یافتن فکر ناشایسته در مغز انسان، از نظر اخلاقی مکروه است و مسؤولیت به بار می آورد. برعکس، در جهان حقوق، تا فکری جنبه بیرونی نیابد و در انجام دادن یا خودداری از کاری تجسم پیدا نکند، نه خطایی محقق می شود و نه مسؤولیتی به بار می آورد (1).

1- در مسؤولیت مدنی، ورود ضرر؛ شرط تحقق و از ارکان مسؤولیت است. لیکن در پیشگاه اخلاق، همین که وجدان شخص، متأثر و شرمسار شود یا توده مردم کاری را ناشایسته ببیند، مسؤولیت به وجود می آید، هر چند که زیانی به دیگری نرسیده باشد.

2- از نظر ضمانت اجرا نیز، در مسؤولیت مدنی، زیان دیده می تواند جبران آن را از دادگاه بخواهد و حمایت دولت را جلب کند، ولی مسؤولیت اخلاقی را نمی توان در دادگاه طرح کرد و داوری در باره آن به دولت و مأموران آن سپرده نشده است.

3- از نظر قلمرو نیز گاه احکام حقوق و اخلاق متفاوت است. جایی که از خطای ناچیز زیانی بزرگ به بار می آید، حقوق در مسئول شناختن مرتکب تردید نمی کند، در حالی که اخلاق آن را عادلانه نمی بیند و تناسب بین درجه تقصیر و میزان مسؤولیت را لازم می داند. (2)

12-3 اتانازی در باورهای دینی

1-12-3 اسلام

انجام مرگ ترحمی (اتانازی) در باور و اعتقادات دینی ما مسلمانان، فاقد هر گونه جایگاهی است. لذا خداوند در باب کرامت انسان در قرآن می فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (3).

ص: 142

1-1 - کاتوزیان، ناصر، مسؤولیت مدنی، تهران، دانشگاه تهران، 1387، ص 37.

2- همان، ص 38.

3- ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم؛ و آنها را در خشکی و دریا، (بر مرکبهای راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزیهای پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده ایم، برتری بخشیدیم. (اسراء: 70).

« ابن عباس » در تفسیر مجمع البیان در باب کرامت انسان می فرماید :

منظور این است که ما به بنی آدم برتری بخشیدیم . روشن است که همه فرزندان آدم از این موهبت برخوردار نگردیده اند ؛ بسان این آیه که می فرماید : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ... » (1)

شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید . چرا و چگونه ؟ در پاسخ این سؤال دیدگاه های متفاوتی بیان شده است :

1- به باور بیشترین مفسران ، ما آنان را به نعمت های گوناگون زندگی دنیا ، چهره های زیبا و آراسته ، بعثت پیامبران و فرود آمدن پیام ها و کتاب های آسمانی مفتخر ساختیم .

2- رفتار ما با فرزندان آدم بر اساس کرامت بسیار و احترام آمیز است .

3- از دیدگاه « ابن عباس » و « ضحاک » این کرامت و برتری به خاطر دستگاه خرد و بیان ؛ و نیروی شناخت حق و باطل است .

4- انسان با دست غذا می خورد و حیوان با دهان .

5- « عطا » می گوید : کرامت به خاطر قامت بر افراشته و راست اوست .

6- « جابر بن عبد الله » : کرامت به خاطر دست ها و انگشتان اوست .

7- « ابن جریر » : خدا حیوانات را تحت فرمان او در آورده است .

8- « محمد بن کعب » : تکریم به خاطر وجود پیامبر گرامی است .

9- به خاطر خداشناسی و فرمانبرداری او از خدا است .

10- به جهت نعمت های بی شمار است (2).

و اما در فرق بین « تکریم » و « تفضیل » در آیه چنین آمده است :

1- تکریم ، ارزانی شدن نعمت های مادی به انسان است ؛ ولی تفضیل ، ارزانی شدن نعمت های سرای آخرت بر او است .

2- تکریم ، نعمت هایی که باعث درستی تکلیف می گردد ؛ ولی تفضیل ، وظایفی که مقام انسان را اوج می بخشد (3).

ص: 143

1- شما بهترین امتی بودید که به سود انسانها آفریده شده اند . (آل عمران : 110) .

2- نرم افزار حفظ قرآنی سروش ایمان ، طبرسی ، فضل بن حسن ، مجمع البیان فی تفسیر القرآن ، بیروت ، دار المرتضی ، 1427 ، ج 6 ، ص 208-9 .

و اما کرامت گاهی معنوی و اکتسابی نزد خدا است مثل کرامتی که خاص اهل تقوا است . « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقِيكُمْ » (1)،

گاهی کرامت در آفرینش است : « لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ » (2) که

در خلقت انسان آمده است و نیز کرامت در هوش و عقل و استعداد است . (3)

البته این آیه در مقام امتنان و عتاب است که چگونه بنی آدم را کرامت بخشیده است . (4)

و در تفسیر « کشف » ، کرامت انسان را به دلیل عقل ، نطق ، تمیز خط و صورت نیکو و قامت معتدل و تدبیر امر معاش و معاد می داند .

و در قول ضعیفی ، تسلط انسان ها بر زمین و تسخیر زمین به توسط آنان ذکر شده است . (5)

در دین اسلام اعتقاد بر این است که هنگام بروز مصایب و گرفتاری ها خداوند با رحمت خود ما را به صبر دعوت می کند لذا هرگونه

اتانازی و خودکشی مردود است . (6)

لذا در آیات متعددی چون آیه 32 سوره مائده می فرماید : « ... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ... » (7)

« و آیه 151 سوره انعام می فرماید : « ... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ... » (8)

« و 29 سوره نساء نیز می فرماید : « ... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ... » (9) و روایات به این امر مهم اشاره شده که از مجموع آنها می توان نتیجه

گرفت که اسلام حق مرگ را برای انسان به رسمیت نمی شناسد و حیات را به عنوان امانتی در دست انسان می داند و انسان را مالک حیات

خویش نمی داند تا

ص: 144

1-1 - گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست . (حجرات : 13) .

2-2 - ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم . (و التین : 4) .

3-3 - نرم افزار حفظ قرآنی سروش ایمان ، تفسیر نور .

4-4 - نرم افزار حفظ قرآنی سروش ایمان ، تفسیر اطیب البیان .

5-5 - نرم افزار حفظ قرآنی سروش ایمان .

6-6 - د. عبدالله الفقیه ، جزء 9، ص 5916 ، www.islamweb.net .

7-7 - هر کس ، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسانها را کشته؛ ...

8-8 - و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق)؛

9-9 - ... و خودکشی نکنید!....

بتواند آن را ساقط کند. (1) و

رضایت مقتول و انگیزه قاتل هیچ تأثیری در ماهیت قتل و حرمت عمل نخواهد داشت. (2)

همان طور که « کارل بارت» فیلسوف و متفکر دینی نیز این مسأله را خاطر نشان کرده است: « خودزندگی این ارزش و احترام را ندارد بلکه حکم و فرمان خداوند است که به آن احترام و تقدس می بخشد (3)»

. بنابراین ، خود عمل کشتن و خود کشی ، معصیت وامری نادرست نیست بلکه گناه معصیت در واقع عمل کردن برخلاف اراده پروردگار است . (4)

2-12-3 مسیحیت

1-2-2-3 قتل نفس در انجیل :

بسیاری معتقدند که در دستورات انجیل، کشتن قاتل برای مجازات وجود ندارد و مستند آنها هم این کلام انجیل است:

شنیده اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی؛ لیکن من به شما می گویم با شریر مقاومت نکنید، بلکه هر که به رخساره ی راست تو طپانچه (سیلی) زند دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار، و هرگاه کسی تو را برای يك میل مجبور سازد دو میل همراه او برو. (5)

بعضی از مفسرین قایل اند که مسیحیان، قاتل را (در قتل عمد) به پرداخت دیه (خون بها) کیفر می کنند.

ص: 145

1- - اسلامی تبار، شهریارو محمد رضا الهی منش ، مسایل حقوقی و اخلاقی در قتل ترحم آمیز ، مجد ، 1386، ص 77.

2- - ولیدی، محمد صالح؛ حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه اشخاص / تهران ، انتشارات امیرکبیر، 1369، ج 2، ص 79 و 83.

3- - اسلامی تبار، شهریارو محمد رضا الهی منش ، مسایل حقوقی و اخلاقی در قتل ترحم آمیز ، مجد ، 1386، ص 35.

4- - اسلامی تبار، شهریارو محمد رضا الهی منش ، مسایل حقوقی و اخلاقی در قتل ترحم آمیز ، مجد ، 1386، ص 35.

5- - البته صحت این مطلب جای بسی تأمل دارد ، که از گفتار عیسی (ع) باشد . انجیل متی، باب پنجم، ش 38-42.

با توجه به احکام توراتِ فعلی، معلوم می شود که یهودیان در تشریح قوانین کیفری خود جانب مقتول و مجنی علیه را گرفته و بدون هیچ گونه گذشت، قتل جانی و قاتل را واجب دانسته اند. (1)

و این تفریط است در شأن جانی و افراط است درباره ی مجنی علیه.

بسیاری از دانشمندان از مقررات جنایی انجیل چنین دریافتند که مقاومت کردن با شریر و کشتن قاتل به عنوان مجازاتِ قاتل در دستورات مسیحیان وجود ندارد، و ولی دم موظف به گرفتن خون بها و بخشیدن قاتل است.

این حکم، برعکس حکم تورات، در جهت تفریط درباره ی مجنی علیه و مقتول، و افراط درباره ی جانی و قاتل است. (2)

در باور مسیحیت تنها خداوند است که زندگی را می بخشد و آن را باز پس می گیرد... اتانازی و خودکشی هر دو نتیجه بی ایمانی می باشند به واسطه همین دیدگاه روزگاری بود که مسیحی ها قربانیان خودکشی را به صلیب می کشیدند تا روحشان به آرامش نرسد. (3)

در آیین یهود هر گونه دخل و تصرف در زمان وقوع مرگ منع شده و در نتیجه اتانازی حرام و خودکشی مردود است ولی کنار گذاشتن دستگاه های حمایتی حفظ جان در شرایطی خاص مجاز می باشد. (4)

در آیین مسیحیت، بهتر است با سه دیدگاه در این زمینه آشنا گردیم:

اول: دیدگاه کلیسای کاتولیک

کلیسای کاتولیک همچنان با خودکشی و اتانازی به شدت مخالفت می کند. در دایره المعارف کاتولیک که در سال 1912 منتشر شده است خودکشی به عنوان

ص: 146

1- - تورات، سفر خروج، باب 21-12-26 - سفر تثئیه - باب 19-10-14.

2- - انجیل متی، باب پنجم، ش 17 - 18.

3- - اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش؛ مسائل اخلاقی و حقوقی قتل ترحم آمیز، تهران، امجد، 1386، چاپ اول، ص 184.

4- - اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش؛ مسائل اخلاقی و حقوقی قتل ترحم آمیز، تهران، امجد، 1386، چاپ اول، ص 184، و مظاهر تهرانی، مسعود؛ حق مرگ در حقوق کیفری/ تهران، نشر هستی نما، 1386 ص 82.

یک گناه بزرگ و مخالف با خداوند تعریف شده است. چند دلیل برای توصیه مطلب در این دایره المعارف ذکر شده است. خودکشی دلالت بر حاکمیت فرد نسبت به جانش دارد نه حاکمیت خداوند بر آن. این عمل بیانگر فقدان و یا نقص عطف و مهرورزی به نفس خود است که اغلب به نقص وظایف اجتماعی نیز منجر می شود (با سایرین نیز با مهر و عطف رفتار نمی شود) که این کار با تمایلات فطری کلیه مخلوقات مغایرت دارد. خودکشی در کتب مقدس و آموزه های کلیسای کاتولیک نیز امری نکوهیده و محکوم است. این عمل نه تنها گناه بزرگی محسوب می شود بلکه باعث ترس و وحشت کودکان نیز می گردد. به همین علت است که حتی مراسم تدفین این افراد نیز نباید باشکوه برگزار شود. در پنجم ماه مه 1980، کنگره ویژه مکتب ایمان بیانیه ای بر علیه همه انواع خودکشی به کمک پزشک و اتانازی صادر کرد(1).

دوم : دیدگاه کلیسای پروتستان

دیدگاه پروتستان نیز بشدت با اتانازی مخالف است و به صراحت در بیانیه های خود اعلام می کنند که اقدام مستقیم پزشک که منجر به مرگ بیماران شود(حتی اگر به درخواست خود بیمار باشد) به عنوان یک مرکز مذهبی خلاف دستور پروردگار و آموزه های مسیحیت است و مخالف قانونی شدن خودکشی به کمک پزشک هستند.

سوم : دیدگاه کلیسای ارتدوکس

کلیسای ارتدوکس با هر نوع خودکشی و اتانازی مخالف است و آن را گناه بزرگی می داند. و در وب سایت رسمی کلیسای ارتدوکس آمریکا چنین آمده است که خودکشی به معنای گرفتن جان است و این کلیسا طی قرن ها گفته است که ما حق نداریم جان خود را که هدیه ای از جانب پروردگار است بگیریم. از این رو، وقتی خود را از بین می برد جدی ترین قتل رخ می دهد. از دیدگاه این کلیسا اجرای درخواست بیماران در حال احتضار را از نظر اخلاقی نادرست می داند و هر گونه

ص: 147

1- - بی نام، و بلاگ تخصصی اخلاق، فلسفه غرب،... نام مقاله : بررسی پدیده اتانازی در ادیان گوناگون .

قتل نفس (قتل خود یا دیگری) را محکوم می نماید. دیدگاه مسیحیت نسبت به اتانازی نیز به یهود شباهت دارد. آنها معتقدند که چون خداوند حیات بشری را به او ارزانی داشته تنها اوست که حق تصمیم گیری در مورد زمان مرگ را دارد(1).

3-12-3 یهودیت

3-12-3-1 قتل نفس در تورات

در تورات، قتل از بزرگ ترین جرایم در نزد پروردگار عالم شمرده شده است؛ چنان که در سفر خروج چنین آمده است:

هر که انسانی را بزند و او بمیرد، هرآینه کشته شود؛... اگر شخصی عمداً بر همسایه ی خود آید تا او را به مکر بکشد، به قتل برسان؛ هرکه پدر یا مادر خود را بزند یا لعنت کند، هرآینه کشته شود؛ هرکه آدمی را بدزدد و او را بفروشد یا در دستش یافت شود، هرآینه کشته شود؛ اگر مردم جنگ کنند و زن حامله ای را بزنند و اولاد او سقط گردد و ضرر دیگری نزنند، غرامتی بدهد موافق آنچه شوهر زن بدو گذارد و به حضور داوران ادا نماید؛ و اگر اذیتی دیگر حاصل شود آن گاه جان به عوض جان بدهد، چشم به عوض چشم، و دندان به عوض دندان، دست به عوض دست، پا به عوض پا، داغ به عوض داغ، زخم به عوض زخم و لطمه به عوض لطمه.(2)

و اگر فردی دیگری را بکشد باید او را به ولی خون تسلیم کنند و بر او ترحم نمایند تا خون بی گناه از اسراییل دور شود و برای انسان نیکو باشد.(3)

3-13 اتانازی در مکاتب فکری:

3-13-1 هندوئیسم - آیین هندی

آیین هندو در قدیم دین برهمنی خوانده می شد که به برهما، خدای هندوان اشاره می کرد.

هندوئیسم شکل تکامل یافته آنیسم است و به همین دلیل بنیانگذار آن شناخته

ص: 148

1- بی نام، وبلاگ تخصصی اخلاق، فلسفه غرب،... نام مقاله: بررسی پدیده اتانازی در ادیان گوناگون.

2- تورات، سفر خروج، باب 21-12-26، اسلام و اقلیت های مذهبی، محمد باقر طاهری، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم (1384).

3- همان، سفر تثبیه، باب 19-10-14.

شده نیست. این آیین گونه ای فرهنگ، اداب و سنن اجتماعی است که با تهذیب نفس و ریاضت همراه شده و در تمدن و حیات فردی و جمعی مردم هندوستان نقش بزرگی داشته است.

در مکتب هندو، خودکشی تنها به شکل قربانی کردن خود مجاز می باشد اما دیگر انواع خودکشی مخالفت با خداوند محسوب می شود به هر حال در این نگرش هر فرد می تواند به خاطر آرامش ابدی از زندگی خود چشم پوشی کند(1).

2-13-3 سکولاریسم (دین گریزی و دنیا مداری)

در این مکتب، آتانازی تنها با رضایت کامل فرد و در شرایط درد و ناراحتی حاصل از بیماری لاعلاج مجاز می باشد.

3-13-3 اومانسیم (اصالت بشر)

اومانسیم یک نظام فکری منسجم است که دعاوی وجودشناختی، معرفت شناختی، تربیتی، زیبایی شناختی، اخلاقی و سیاسی خاص خود را مطرح می کند.

واژه "humanism" یا "humanismus" که امروزه به کار می رود، از واژه "humanista" برگرفته شده است که در دوران رنسانس به کار می رفت و به معلمان و دانشجویان علوم انسانی اشاره داشت. واژه اخیر، خود از اصطلاح قدیمی تر "studia umanistaties" برگرفته شده است. در قرن های اولیه مسیحی، این کلمه لاتین اشاره به مطالعه متون شرک آمیز مرتبط با روم و یونان قبل از پیدایش مسیحیت داشت که دستگاه کلیسا هنوز آن را حفظ کرده بود.

در آن زمان این کلمه اشاره به یک برنامه آموزشی شامل توجه به معانی، بیان، بدیع، تاریخ و فلسفه باستان داشت، اما مطالعه منطق، فلسفه طبیعی، متافیزیک و ریاضی را شامل نمی شد. در ایتالیا واژه "humaneimen" اشاره به نهضتی داشت که خود را وقف مطالعه آثار کلاسیک، به ویژه مطالعه و احیای آثار افلاطون کرده بود(2).

اومانسیم که تا این زمان جنبه ای ادبی داشت، به تدریج معنایی به خود گرفت که با معنای امروزی آن بسیار نزدیک است. اومانسیم در این زمان به اصحاب ادب، علم

ص: 149

1- - وبلاگ تعلیم و تربیت فلسفه، جمعی از دانشجویان مرکز تربیت معلم شهید هاشمی نژاد.

2- - توکلی، غلام حسین، پژوهش های فلسفی-کلامی، کد مطلب: 91937، 1382، شماره 17 و 18ensani.ir/fa.

و فلسفه اشاره داشت که فکر می کردند دغدغه اصلی انسان نه کشف خواست خدا، بلکه شکل دادن به زندگی و جامعه براساس عقل است.

در مسایل اخلاقی، ملاک، دفاع از حقوق فردی افراد تا سرحدّ ممکن است، پس در مسائل مورد اختلاف، مثل تنبیه بدنی کودکان، مجازات مرگ، عبادت تحمیلی در مدراس، خودکشی مؤید به تأیید پزشک و روابط جنسی موافق و مخالف از مواضعی دفاع می کنند که طی آن حقوق فردی افراد هرچه بیشتر پاس داشته شود.

آن ها با نشان دادن تصاویر تکان دهنده از حوادث رانندگی، مردم را متوجه آثار سوء مستی می کنند، یا با گوشزد کردن دردهای بارداری و آثار نامطلوب سقط جنین و تکیه بر مصلحت و منفعت این یا آن کار و توصیه به آینده نگری، معضلات حادّ اجتماعی را حل می نمایند(1)

در این مکتب اصالت بشر به معنی اعتقاد به مصالح بشری در مقابل اصالت خداوندی می باشد هر نوع آتانازی مورد نکوهش قرار گرفته و عملی ضد مکتب قلمداد می شود.

4-13-3 اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود)

اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم (اگزیستانسیالیسم) مبنی بر اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت انسان است.

ژان پل سارتر، مارتین هایدگر، گابریل مارسل، سورن کی یرکه گارد از متفکران اگزیستانسیالیست بوده اند. البته «مارسل» و «کی یرکه گارد» بینشی ایمان گونه داشته اند و اندیشه شان الحادی نبوده است؛

«سارتر» و «هایدگر» درست در مقابل این دو هستند که اندیشه های الحادی داشته اند. اساس نگاه فلسفی

«سارتر» به انسان این است که انسان را مختار می داند و بر این اساس به انکار خداوند می رسد؛ زیرا که او معتقد است انسان نمی تواند مختار باشد، در حالی که خالق مطلق و یگانه داشته باشد که از ازل می دانسته که چه می خواهد بسازد. البته این مساله کاملاً بر اساس خدای کلامی معتزله و اشاعره و هم چنین خدای کلامی مسیحی و خدای کلامی یهودی صحت دارد. انسان وقتی مختار باشد، باید مسئولیت هر انتخابش را بپذیرد و از همین بینش است که سارتر

ص: 150

خود را مسئول جنگ جهانی می داند و این جا دلهره و اضطراب به وجود می آید که فرد با خود می گوید از آن جا که من مسئول این کار هستم، آیا این کار درست بوده و چه نتایج خواهد داشت که من آن ها را نمی دانم یا نخواهم دید! (1)

در این مکتب اصالت انسان به عنوان موجود مطرح می باشد و اتانازی به هر شکل آن مردود است. (2)

14-3 قلمروی حقوقی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه ، در جوامع مختلف

قلمرو حقوق ، قلمرو باید ها و نبایدهاست ؛ یا به عبارت ساده ، قلمرو کنترل حکومتی رفتار است، در این ارتباط باید توجه داشت که پیشرفت روز افزون علوم و تکنولوژی ظهور پدیده های جدید در زندگی اجتماعی انسان لاجرم به ایجاد مفاهیم و اصول جدید می انجامد، مجموعه این روابط، مفاهیم و اصول به نوبه خود ناگزیر موجب بروز تغییر در نظام های تمشیت کننده آن ها، از جمله نظام حقوقی می گردد، تغییر مزبور ممکن است در قالب اصلاح، نسخ یا نوآوری در قوانین و مقررات مرتبط با آن مجموعه، جلوه کند. بر این پایه پیدایش بیوتکنولوژی و امکان انجام بسیاری از اقدامات نو و ضرورت تنظیم و کنترل اقدامات مزبور به منظور حفظ حقوق و الزام تکالیف افراد و گروه ها جنبه حقوقی مسائل مربوط به بیوتکنولوژی و انسان را با اهمیت ساخته است. (3)

مسأله اتانازی نیز از این قاعده مستثنا نیست. امروزه علم آن چنان پیشرفت کرده است که در سایه آن و با استفاده از اختراعاتی همچون دستگاه سی. تی. اسکن یا دستگاه الکتروکاردیوگرافی می توان علایم مرگ و زمان آن را نیز تشخیص داد. نمونه بارز آن بیماران مرگ مغزی هستند.

مرگ مغزی ، توقف پایدار و برگشت ناپذیر همه اعمال مغز است. در این وضعیت هیچگونه امیدی برای برگشت فعالیت مغز آسیب دیده وجود ندارد اگر باید این نکته را اضافه کرد که قلب به دلیل خود کار بودن در صورت داشتن اکسیژن تا مدتی به کار خود

ص: 151

1- - مأخوذ از وبلاگ تعلیم و تربیت و فلسفه ، جمعی از دانشجویان مرکز تربیت معلم شهید هاشمی نژاد .

2- - اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش؛ مسائل اخلاقی و حقوقی قتل ترحم آمیز، تهران، مجد، 1386، ص 185.

3- - بیلندا، بنت، حقوق پزشکی ، مترجم محمود عباسی، تهران، حقوقی ، 1378 .

ادامه می دهد و قلب بدون این کمک های مصنوعی از حرکت خواهد ایستاد بنابراین مرگ مغزی یعنی نرسیدن اکسیژن با جریان خون به مغز، ولی اعضای دیگر مانند قلب، کلیه ها، یا کبد تا مدتی زنده و قابل پیوند هستند.

در صورتی که پزشکان بنا به درخواست خانواده بیمار و حتی با انگیزه کمک به انسان هایی که پیوند هر یک از اعضای بیمار مذکور به آن ها به منزله ی حیات دوباره برای آن ها است دستگاه های رساننده ی اکسیژن به بیمار مرگ مغزی را از وی جدا نموده و به حیات وی حتی ساعات یا دقایقی زودتر پایان دهند و هم چنین با توجه به انواع تقسیم بندی اتانازی که شرح آن گذشت آیا این خود نوعی از اعمال اتانازی غیر ارادی غیر فعال نیست؟

بنابراین می بینیم که پیشرفت دانش، خود باعث ایجاد مفاهیم جدیدی از جمله اقسام اتانازی شده، اگرچه نباید از نقش دانشمندان و علمای علم پزشکی به راحتی گذشت که با بررسی ریشه ای و شناخت دقیق مسأله اتانازی به روشن شدن این مفهوم کمک فراوانی نمودند به گونه ای که نه می توان مطلقاً آن را رد کرد و نه می توان مطلقاً حکم به روایی اخلاقی آن نمود.

حال شاید این سؤال به ذهن متبادر شود که یکی از شرایط اصلی عمل اتانازی همانگونه که در تعریف آن آمد درخواست صریح شخص بیمار بود و اینک در بیمار مرگ مغزی شخص نمی تواند درخواست صریح خود را مبنی بر عمل اتانازی ابراز نماید، پس چگونه می توان مدعی بود که بیمار مرگ مغزی که خانواده ی وی درخواست جدا نمودن دستگاه های حیاتی از وی را دارند مرتکب اتانازی شده اند(1)؟

پاسخ به این سؤال با توجه به شناخت انواع اتانازی، آسان است؛ چرا که اولاً: در میان اقسام اتانازی فقط دو نوع آن (اتانازی ارادی فعال، اتانازی ارادی منفعل) بود که نیازمند اراده شخص بیمار بود و دو نوع دیگر (اتانازی غیر ارادی فعال و اتانازی غیر ارادی غیر فعال) بدون اذن وی صورت می گرفت و مورد بیمار مرگ مغزی بسیار شبیه و در واقع می تواند مصداق اتانازی غیر ارادی غیر فعال باشد.

ثانیاً: در میان اشخاص حقیقی، شاهد حضور دسته ای هستیم که به دلیل وجود نوعی حجر عام، از تصرف در کلیه حقوق خود منع شده اند اگرچه برخی از فقها حجر را

ص: 152

منحصر به امور مالی می دانند. ولی برخی دیگر از فقها حجر را هم شامل امور مالی و هم غیر مالی می دانند. (1)

در قانون موضوعه فعلی نیز حقوقدانان با استناد به ماده 1212 و 1213 قانون مدنی کلیه اعمال حقوقی صغیر غیر ممیز و مجانبین را باطل اعلام کرده اند (2).

حال که این موضوع روشن شد آیا نمی توان فرض نمود که بیمار مرگ مغزی صغیری غیر ممیز یا مجنون است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ چگونه می توان انتظار داشت که این دسته از محجورین درخواست خود را مبنی بر انجام عمل اتانازی اعلام کنند در حالی که از کلیه اعمال حقوق منع شده اند به عبارت دیگر اگر این دسته از محجورین در حیات خود رضایتی مبنی بر اهداء عضو خود به دیگران اعلام دارند، با توجه به اینکه اهداء عضو عملی حقوقی می باشد آیا می توان این رضایت را صحیح و نافذ شمرد: پاسخ منفی است. (3)

آن هنگام که صغیر غیر ممیزی یا مجنونی دچار مرگ مغزی می شود و خانواده بیمار رضایت خود را مبنی بر جداسازی دستگاه های حیاتی از او اعلام نمایند به واسطه ی این که چنین رضایتی چه در این زمان، چه در زمان حیات وی با رضایت خود شخص که محجور محسوب می شود، می توان حتی بیان داشت این خود یک نوع اتانازی ارادی غیر فعال است و این صرفاً در خصوص این دسته از افراد مصداق پیدا می کند.

بنابراینچه گفته شد ما در مواجهه باید بیماران مرگ مغزی تحت شرایطی می توانیم شاهد بروز دو نوع اتانازی باشیم 1- اتانازی غیر ارادی غیر فعال 2- اتانازی ارادی غیر فعال. ولی باید به این نکته اشاره کرد که نکات مذکور صرفاً برای تبیین مسأله مطرح شده و برداشت نویسنده را می رساند زیرا که در کشور ما به دلیل نوع نگاه فقهاتی در فرآیند تصویب قانون و

ص: 153

1- - سایت مرکز مطالعات بیوتکنولوژی www.Iranbiotech.com

2- - ماده 1212 - اعمال و احوال صغیرتأحیدی که مربوط به اموال و حقوق مالی او باشد باطل و بلااثر است معذک صغیر ممیز می تواند تملک بلاعوض کند مثل قبول هبه و صلح بلاعوض و حیازت مباحات. ماده 1213 - مجنون دائمی مطلقاً و مجنون ادواری در حال جنون نمی تواند هیچ تصرفی در اموال و حقوق مالی خود بنماید ولو با اجازه ولی یا قیم خود لکن اعمال حقوقی که مجنون ادواری در حال افاقه می نماید نافذ است مشروط بر آنکه افاقه او مسلم باشد. کتاب دهم - در حجر و قیمت مصوب 1 و 13 مهر ماه و 8 آبان 1314. (قوانین مدنی).

3- - سایت همکاری بین المللی علوم زیستی www.tco.gov.ir/bic

اینکه قانون مصوب می‌بایست مطابق با قانون اساسی و شرع باشد، در این زمینه اجماعی بوجود نیامده و بحث پیرامون اتانازی امکان ظهور و بروز نیافته است، در همین راستا باید اشاره کرد که در کشورهای مختلف تلاش‌های زیادی در جهت قانونی کردن و یا منع اتانازی صورت گرفته است. اولین اقدامی که در جهت قانونی کردن اتانازی صورت گرفت در سال 1903 میلادی بود که در آن سال بیش از 1500 نفر از پزشکان ایالت نیویورک آمریکا حق تسریع مرگ بیمار را در مورد بیماران مبتلا به سرطان که پس از عمل بیماری آن‌ها عود کرده بود، مطالبه کردند. (1)

هم‌چنین در سال 1995 لایحه‌ای در زمینه قانونی کردن اتانازی تحت عنوان (ROTTIA) به پارلمان استرالیا تقدیم شد که نهایتاً در اول July 1996 به صورت قانون در آمد و به مدت شش ماه پا برجا بود و بعد از گذشت آن لغو گردید. (2)

دو دلیل اصلی در پارلمان استرالیا مطرح شده بود که باعث لغو قانون موسوم به ROTTIA شد. یکی اینکه اعضای پارلمان بیان داشتند که اگر روند قانونی بودن اتانازی اختیاری ادامه داشته باشد اطمینان حاصل کردن از اینکه اعمال اتانازی واقعاً اختیاری بوده یا نه تقریباً غیر ممکن می‌باشد و راه را برای سوء استفاده هموار می‌کند.

دلیل دیگر اینکه قانونی اعلام کردن اتانازی را منجر به نقض میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی می‌دانستند این میثاق که در تاریخ 16 دسامبر 1996 به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید، در ماده (6) بیان می‌دارد که: حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است، این حق باید به موجب قانون حمایت شود، هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.

اما آیا واقعاً قانونی بودن اتانازی با در نظر گرفتن اقسام آن بر خلاف این میثاق بین‌المللی است؟ نکته‌ای را که می‌بایست اشاره کرد این است که ماده مذکور ناظر به سلب خودسرانه حیات است و زمانی است که هر شخص از جمله پزشک به حیات انسانی بدون مجوز پایان دهد بنابراین نمی‌توان به راحتی بیان نمود که پارلمان استرالیا به این موضوع واقف نبوده بلکه آن چه مد نظر آن‌ها بوده این است که اگر قانونی راه را برای انجام

ص: 154

Fritz B. Burns Lecture—Euthanasia, Morality and Law, Loyola Law school Los Angeles November – –1
22,1996

Kuhse, h (1997) Euthanasia is a companion to Ethics—siger, pp.204–302 – –2

اتانازی اختیاری باز گذارده همواره نمی توان اطمینان حاصل کرد که در هر مورد اتانازی به درخواست شخص بیمار صورت گرفته یا رأساً از سوی پزشک و به صورت خودسرانه انجام گرفته است .

15-3 نتیجه گیری :

در مبحث علمی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه ، مسأله اخلاق پزشکی از اهمیت ویژه ای برخوردار است . به طوری که مذهب ، انسانیت و اجتماع می توانند سه منبع مهم علم اخلاق محسوب گردند . لذا با ایجاد منشوری توسط شورای سیاستگذاری سلامت موجب آن شده است تا حقوق بیماران محفوظ باقی بماند . البته نقش صبر و دعا درمانی در شفای بیماران را نباید نادیده انگاشت . حال با توجه به نظرات موافق و مخالف در مبحث ، هیچگاه درد شدید ، سربار شدن بیماران بر خانواده ها و مشکلات اقتصادی نمی توانند مجوز بر قتل باشند . چرا که مسئولیت پذیری پزشک و حقوق مالکیتی که در اسلام برای انسان قایل شده است ؛ دو اصل اساسی بر مخالفت با اتانازی است . و در باورهای دینی و قوانین حاکم ، این مسأله به وضوح قابل رؤیت است .

اما در مورد اتانازی غیر فعال - غیر ارادی در مورد عدم بهره گیری از امکانات و وسایل برای بیماری که امید به بهبودی ندارد و نگهداری این وسایل برای نجات انسان هایی که می توان کمک کرد ، جای بحث دارد . همانطوری که در مرگ مغزی با برداشتن عضو به زندگی فرد خاتمه داده می شود و این نوع قتل به خاطر نجات انسان های دردمند و نیازمند به پیوند مجاز شناخته شده است ، در صورتی که در مبحث اتانازی ، پزشک و پرستاران ذی ربط ، مصونیت شرعی ، قانونی و حمایتی ندارند و این مشکل همچنان لا ینحل باقی مانده است .

فصل چهارم : دیدگاه فقهای عظام و مستنداتشان در باب مرگ مشفقانه

اشاره

ص: 157

1-4 جایگاه فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

تصمیم گیری برای اتانازی در طب، نیازمند اشراف بر فقه است. زیرا وظیفه پزشک معالجه است نه کشتن؛ قتل هم در این مرحله، مجرمانه است نه ترحم آمیز. لذا ارتباط پزشکی با فقه، راهگشای بسیاری از شبهات خواهد بود. پس فقه می تواند از جایگاه بس والایی برخوردار باشد.

در شریعت دینی ما، «مرگ ترحم آمیز و مشفقانه» نوعی قتل محسوب می شود؛ بدین جهت لازم است ابتدا به اقسام قتل از نگاه فقها پرداخته شود. زیرا در تعریف «اتانازی»، علاوه بر آن که مرگ ترحمی گفته شده است؛ قتل از روی ترحم هم به کار رفته است. و در اصطلاح علم پزشکی، هر دو به جای هم به کار می روند. چرا که در «مرگ ترحم آمیز و مشفقانه» و در «قتل ترحمی» بالاخره هر دو به مرگ ختم می شوند. البته فرق آن دو این است که، در مرگ ترحم آمیز و مشفقانه به نحو مستقیم این عمل صورت می گیرد؛ ولی در قتل ترحم-آمیز، به واسطه فرد دیگر حاصل می شود.

2-4 اقسام قتل از نگاه فقها

اصل، در تحریم قتل است و این که کشتن مؤمن به ناحق حرام است؛ و اگر کسی کشتن مؤمنی را حلال بداند، حکم کافر بودن در او ثابت می شود؛ که در این صورت، گناه خود و مقتول را به دوش می -کشد. و این که اول چیزی که خدا بین مردم می نگرد، خون ها و احترام

مال مؤمن و آبرویش است (1).

و اما علل حرمت قتل در نظر فقه اسلام عبارتند از :

1- آیه . سخن خداوند متعال است که می فرماید : «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (2).

2-روایت . از سنت و روایات است که حضرت می فرماید: « خون شخص مسلمان حلال نمی باشد». (3)

3-اجماع فقها

4-ضرورت دینی . و علت آنکه امری ضروری دین است به جهت این آیه : « وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ » (4).

در صدر اسلام ، که روابط آقا (سید) و برده حاکم بود ؛ اگر آقایی ، برده اش را می کشت ، تعزیر می شد و ملزم به پرداخت کفاره بود . در قول ضعیفی چنین آمده است : آن آقا (سید) ملزم به پرداخت صدقه نسبت به قیمت عبد بود . و در روایتی : اگر آقا (سید) به برده کشی عادت کرده باشد ، جهت قطع و ریشه کن کردن فساد ، او (سید) را می کشتند . (5)

رها کردن فرد به حال خود تا لحظه مرگ ، عملی است که از روی قصد و به طور عمدی انجام می گیرد ؛ درست همانطور که ممکن است کشتن یک فرد از روی قصد و بطور عمدی انجام گیرد به علاوه پزشک ، مسئولیت تزریق آمپول مهلک را به بیمار به عهده دارد . (6)

فقها قتل را به سه نوع تقسیم نموده اند : 1- عمد 2- شبه عمد 3- خطا

ص: 160

1- - بروجردی، آقا حسین طباطبایی، جامع أحادیث الشيعة، 31 جلد، انتشارات فرهنگ سبز، تهران - ایران، اول، 1429 ه ق ، ج 31، ص 50 . حیدری نراقی ، علی محمد ، پژوهش حقوق امام سجاد(ع) شرح نراقی ، قم ، مهدی نراقی ، 1386 ، ص 128 .

2- - ... و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق... (انعام: 151) .

3- - «لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» .

4- - ... و انسانی را که خداوند خودش را حرام شمرده، جز بحق نمی کشند.... فرقان: 68 . العنسي الصنعاني - زیدیه ، أحمد بن قاسم ، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مكتبة اليمن ، موقع الإسلام ، ج 14 ، ص 430 .

5- - آبی ، فاضل ، حسن بن ابی طالب یوسفی ، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع ، 2 جلد ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، قم - ایران ، سوم ، 1417 ه ق ، ج 2 ، ص 602 .

6- - مجموعه مقالات حقوق پزشکی ، ترجمه و تألیف : محمود عباسی ، - ، حیان ، 1376 ، ج 2 ، ص 189 .

1-2-4 قتل عمد

در ماهیت قتل عمد ، بین مذاهب اربعه اختلاف است .

ابو حنیفه و عده ای گفته اند : قتل عمد ، فعلی است که به وسیله آهن انجام شده باشد. بنابر قول شافعی و اصحاب ما شیعه : هرکس قصد و اراده قتل دیگری نماید ، به وسیله ای که مثل آن غالباً قتاله و کشنده است ، خواه به وسیله آهن ، با بار سنگین ، خفگی مسمومیت ، آتش سوزی ، غرق کردن ، در آب خفه نمودن و یا زدن سخت با سنگ و غیر آن ، این فرد عامد است و قتلش قتل عمدی است . همچنین اگر به چیزی که غالباً کشنده نیست ، اراده قتل کند و موجب قتل و موت شود ، بنابر قول صحیح تر ، قتل عمدی است . (1)

در حدیثی « محمد بن یحیی » از « ابی عبدالله (ع) » در باره مردی پرسید که مرتکب قتل عمد شده بود . والی و حاکم ، به اولیای مقتول چیزی داد که او را بکشند . آنگاه عده ای ، قاتل را از دست اولیای مقتول رهانیدند . رأی حاکم این بود که : آن گروه فراری دهنده زندانی شوند تا آن که قاتل را بیاورند . حال گفته شده است : اگر قاتل بمیرد در حالیکه فراری دهندگان در زندان باشند ، حکم چیست ؟ حضرت فرمود: بر آن ها پرداخت دیه به اولیای مقتول است . (2)

و اما سؤالی مطرح است : هرگاه ولی دم صغیر باشد ، و قتل عمدی صورت گرفته باشد اختیارات قیم تا چه حد است ؟

در پاسخ به این سؤال لازم است ؛ محدوده ی اختیارات قیم در قتل عمد به نحو تفصیل مطرح گردد :

1-1-2-4 حدود اختیارات قیم در قتل عمد

شهید اول در کتاب لمعه می فرماید : نظر اول : « هرگاه ولی دم صغیر باشد و برای وی پدر یا جد پدری باشد ، نمی تواند حق قصاص صغیر را استیفا نمایند ، تا این که بالغ گردد . و مرحوم شهید ثانی در توجیه این نظر می نگارد : زیرا حق قصاص ، از آن صغیر است و ولی او نمی داند که او چه چیزی را اراده می - کند ،

ص: 161

1- سیوری ، جمال الدین المقداد بن عبدالله ، کنز العرفان فی فقه القرآن ، - ، مرتضوی ، 1365 ، ج 2 ، ص 366 .

2- کلینی ، ابو جعفر ، محمد بن یعقوب ، الکافی (ط - الإسلامية) ، 8 جلد ، دار الکتب الإسلامية ، تهران - ایران ، چهارم ، 1407 ه ق ، ج 7 ، ص 287 .

همچنین غرض از قصاص ، تشفی خاطر ولی دم است ؛ و آن با تعجیل قصاص قبل از بلوغ محقق نمی -شود «.(1)

نظر دوم : « ولی صغیر گرچه ، مجاز نیست از طرف صغیر ، قاتل را قصاص نماید یا وی را مجاناً عفو نماید ، ولی این حق را دارد که در صورت اقتضای مصلحت ، با قاتل به مقدار دیه یا مال یا مبلغ دیگری که مصلحت صغیر اقتضا می کند ، مصالحه نماید «.(2)

نظر سوم : « ولایت ولی شرعی صغیر ، تمامی شؤون و امور صغیر را شامل می شود جز در مواردی که استثنا شده است «.(3)

« محقق کرکی » هم پس از تقویت این قول می نویسد : « ولی ، اهلیت تصرف در امور صغیر یا مجنون را دارد و فرض هم بر این است که غبطه و مصلحت صغیر یا مجنون موجود است «.(4)

2-2-4 قتل شبه عمد

در این قتل ، تلف واقع می شود ولی بدون آن که قصدی در کار باشد . آن جایی که مثلاً پزشک فقط قصد معالجه دارد نه از بین بردن مریضش ؛ ولی قتل اتفاق می افتد .

در قتل شبه عمد ، قاتل مستوجب پرداخت دیه است . مگر آن که در مثال فوق ، پزشک از بیمار براءت جسته باشد و یا مریض ، پزشک را از هرگونه ضمانتی مبرا گرداند . و بر طبق قانون جدید مجازات اسلامی ، عمل او ، عملی بدون قصور و یا تقصیر باشد .(5)

3-2-4 خطای محض و فرق آن با شبه عمد

هرگاه فردی نه قصد و اراده قتل را و نه قصد غیر آن را داشته باشد ، اما به طور اتفاقی قتل و موتی صورت بگیرد ، آن را قتل خطایی گویند . و اما کارد و چیزی که در آن قصد

ص: 162

1- - شهید ثانی ، شرح لمعه ، قم ، داوری ، 1410 ه . ق ، چاپ اول ، ج 10 ، ص 96 .

2- - تبریزی ، میرزا جواد ، القصاص ، مکتب آیه الله میرزا جواد تبریزی ، قم ، 1419 ه . ق ، چاپ اول .

3- - علامه حلی ، تذکره الفقها ، المکتبه الرضویه ، ج 2 ، ص 82 .

4- - کرکی ، محقق ، جامع المقاصد ، قم ، مؤسسه آل البيت ، چاپ اول ، ج 5 ، ص 178 .

5- - ماده 495 : هرگاه پزشک در معالجاتی که انجام می دهد موجب تلف یا صدمه بدنی گردد ، ضامن دیه است ؛ مگر آن که عمل او مطابق مقررات پزشکی و موازین فنی باشد ؛ یا این که قبل از معالجه براءت گرفته باشد و مرتکب تقصیری هم نشود .

باشد، اما نه قصد و اراده قتل، بلکه برای تأدیب و تربیت و به طور اتفاقی قتل و موت صورت بگیرد، آن را شبه عمد می گویند. ولی اگر فردی در خواب بر روی کسی بیفتد و باعث مرگش شود، قتل خطایی است و دیه بر عاقله است. (1)

و اگر فردی کالایی را بر روی سرش حمل کند و به شخصی برخورد نماید که آن کالا بشکند و یا کسی را در هنگام شب از خانه اش بیرون آورد و با اقامه بینه مشخص شود که مرده است یا به قتل رسیده است، در تمام این صورت ها آن فرد ضامن است. (2)

لازمه قسم اول (عمد) از اقسام قتل ها، قصاص است و لازمه قسم دوم، که هیچ قصدی نباشد، دیه بر عاقله (3) است

و اما قسم سوم، که به قصد ادب کردن باشد، دیه اش فقط در مال جانی و قاتل است. و نیز دیه قتل عمد در صورت عفو و گذشت از آن، از مال جانی پرداخت می شود. (4)

آنچه دانستن آن مهم است؛ شناخت قتل بطور شبه عمد و خطای محض است که هر کدام به دو صورت تحقق می پذیرد: (5)

1- مباشرت

2- تسبیب

در مباشرت، پزشک جراح، جایی از بدن را جراحی می کند و بر اثر آن منتهی به مرگ بیمار شود؛ این صورت را شبه عمد می گویند.

در تسبیب، پزشک محلی را به عنوان مطب آماده می کند و پس از معاینه بالینی ویزیت نموده؛ داروهایی را تجویز می کند. در این موارد اگر بیمار پس از صرف داروهای تجویز شده بمیرد یا نقص عضوی به او وارد شود پزشک ضامن است.

دلیل ضمانت: چون پزشک با تسبیب موجب مرگ شده؛ اگر چه بیمار مباشر در

ص: 163

1- نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، وجیزة الأحكام، 6 جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، دوم، 1366 ه ق، ج 6، ص 13.

2- نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، وجیزة الأحكام، 6 جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، دوم، 1366 ه ق، ج 6، ص 13.

3- عاقله خویشان پدری است.

4- سیوری، جمال الدین المقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، -، مرتضوی، 1365، ج 2، ص 366.

5- فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، 1371، ص 378.

نوشیدن دوا است ولی اگر طبق دستور پزشک عمل کرده باشد فقط پزشک ضامن است. و به عبارت دیگر تمام العله، دستورات پزشک بوده است.

3-4 احکام فقهی مرتبط با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

بر اساس عقاید اسلامی، مرگ یک مرحله پایانی نیست بلکه در واقع شروع یک زندگی نوین است. اگرچه مرگ یک اصطلاح ساده به نظر می رسد اما از نظر صاحب نظران علم پزشکی اصطلاحی فریبنده و گیج کننده است. بر اساس عقاید اسلامی مرگ هنگامی پدید می آید که روح یا روان بدن را ترک می کند. خداوند در آیه 85 سوره اسراء چنین می فرماید:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (1)

یک فرد عادی کاملاً نا آگاه از پیشرفت های پزشکی، برای خود معیار ساده ای در باره مرگ دارد:

« یک فرد بی حرکت، بدون واکنش که تنفس نمی کند ».

به نظر برخی، مرگ یک فرایند است؛ نه یک واقعه ناگهانی. البته فرایندی مبتنی بر تحلیل و فرسودگی که در بدن فرد در زمان حیات آغاز می شود.

مرگ، هنگامی پدید می آید که تمام ارگان های بدن، نمی توانند به صورت یک کل یا یک واحد منفرد عمل کنند. یعنی بر مبنای قانون همه یا هیچ. این نشان می دهد که تمام بدن انسان یا به صورت یک واحد کار می کند، یا اصلاً کار نمی کند.

در اسلام برای فردی که عمداً انسانی را به قتل می رساند مجازات اعدام مقرر گردیده است. قاضی شرع در محکمه قضا، تمام ابعاد جرم و شرایط قتل عمد را بررسی می کند، موقعی که قتل را مشمول قانون قصاص تشخیص داد حکم اعدام صادر می کند و قاتل را برای قصاص در اختیار ولی خون قرار می دهد.

نکته جالب توجه در قانون قصاص اسلام، این است که اولاً، اجرای حکم اعدام در عهده ی دولت نیست بلکه پس از صدور حکم قصاص، قاتل در اختیار ولی دم قرار داده می شود. ثانیاً: ولی دم ملزم نیست حتماً قاتل را اعدام کند؛ بلکه می تواند او را ببخشد،

ص: 164

1- - و از تو درباره «روح» سؤال می کنند، بگو: «روح از فرمان پروردگار من است؛ و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!».

یا دیه مقتول را بگیرد و آزادش نماید و یا او را اعدام کند. (1)

پس از نظر فقهی، در مواجهه با « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » یکی از این دو کار صورت می گیرد:

1-3-4 اجرای قصاص

« قصاص » در لغت، از « قصّ الاثر » گرفته شده است. به معنای تعقیب و دنبال کردن می باشد چون ولی دم و وارث در قصاص کردن به دنبال و در تعقیب اثر به جای مانده از جانی و قاتل است. در حقیقت او می خواهد همان کاری را انجام دهد که جانی و قاتل کرده است. (2)

در این آیات، خداوند به مسأله قصاص اشاره نموده اند:

قال الله تعالى: « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ » (3) وقال

تعالى: « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ » (4)

وقال تعالى: « وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ » (5) وقال

تعالى: « وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » (6).

پس پزشک یا هر فرد مباشر در قتل ترحمی، مستحق قصاص است.

2-3-4 اخذ دیه

« دیه » در لغت به معنای مالی که بدل نفس است. تعریف دیه به « حق القتل » و « مالی که بدل جان مقتول است »، گفته می شود.

دیه در اصل مصدر فعل « ودی » - «یدی» به معنای دادن مالی که بدل نفس است؛ می باشد و به عوض به کار رفته است.

فقهها دیه را گاه به معنایی عام تر از معانی قبلی به کار برده اند؛ به گونه ای که بر

ص: 165

1- - حیدری نراقی، علی محمد، پژوهش حقوق امام سجاده (ع) شرح نراقی، قم، مهدی نراقی، 1386، ص 543.

2- - سیوری، جمال الدین المقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، -، مرتضوی، 1365، ج 2، ص 354.

3- - حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است.... (بقره: 178).

4- - و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد. (بقره: 179).

5- - و آن کس که مظلوم کشته شده، برای ویش سلطه (و حق قصاص) قرار دادیم؛ اما در قتل اسراف نکنند،... (اسراء: 33).

6- - و بر آنها [= بنی اسرائیل] در آن [= تورات]، مقرر داشتیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم... (مائده: 45).

« آرش » اطلاق می شود. (1)

پیامبر گرامی اسلام (ص) در حدیثی می فرماید: کسی که فردی در بین کشتگان را بکشد، خانواده مقتول بین دو کار مخیرند: اگر خواستند قصاص می کنند و او را می کشند و یا دیه می گیرند. پس دیه می تواند به جای قصاص با رضایت ولی مقتول به کار برود (2).

و اما اگر کسی در هنگام اجرای حد کشته شود، دیه ای تعلق نمی گیرد. و نیز اگر فردی در دفاع از جان و مالش کسی را بکشد نیز موظف به پرداخت دیه نیست. و به طور کلی اجماع فقها بر این مطلب دلالت دارد که: « هر آنچه که در آن دیه ساقط است؛ پرداخت قیمت آنچه که تلف شده و ارش جنایت هم ساقط می شود (3) ».

« عیاشی » از ابی عبد الله (ع) یا از ابی الحسن (ع) می پرسد: « آیا اگر کسی فرد مؤمنی را بکشد، توبه کردن بر او واجب است؟ حضرت فرمودند: خیر؛ تا زمانی که دیه اش را به خانواده مقتول پردازد، یک برده آزاد کند، دو ماه تمام روزه بگیرد و با تضرع و زاری به درگاه الهی، در این زمان امید که خداوند توبه اش را بپذیرد (4) ».

حضرت

در پاسخ به این سؤال، تأکید خود را در ابتدا بر پرداخت دیه عنوان کردند و سپس موارد دیگر.

4-4 واکاوی مرگ مغزی از نظر پزشکی و فقه در ارتباط با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

مغز به عنوان پیچیده ترین عضو بدن، جایگاه احساسات، غرایز، تفکر و بسیاری از واکنش های آدمی است؛ و کوچک ترین آسیب به آن می تواند عوارض جبران ناپذیری به همراه داشته باشد.

ص: 166

1- - توضیح ارش در بخش آخر خواهد آمد. حاجی ده آبادی، احمد، قواعد فقه دیات - مطالعه تطبیقی در مذاهب اسلامی، - ، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1384، ص 39.

2- - وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((من قتل قتيلاً فأهله بين خيرتين إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا الدية)).

3- - حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، در يك جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، 1417 ه ق، ص 420.

4- - عطاردی، الشیخ عزیز الله، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام رضا (ع)، 1409 ه، ص 176.

مرگ مغزی، به معنای از دست دادن تمامی عملکردهای مغز است و در پی توقف کامل جریان خون به این عضو حساس بدن به وجود می آید.

در مرگ مغزی، خون رسانی و همچنین اکسیژن رسانی به مغز متوقف می شود و این عضو از بدن کارکرد خود را از دست داده و دچار تخریب غیرقابل برگشت می شود؛ هرچند پس از این عارضه اعضای دیگر بدن، از جمله قلب، کبد و کلیه ها به وسیله دستگاه های کمکی می توانند به فعالیت حیاتی خود ادامه دهند، اما این روند زیاد به طول نمی انجامد و اگر بیمار از این دستگاه ها جدا شود، زندگی مصنوعی او متوقف خواهد شد.

پس از وقوع مرگ مغزی در فرد، هیچ گونه احساس دردی وجود ندارد و بیمار قادر به صحبت کردن، دیدن و حتی پاسخ به تحریکات خارجی نیست.

در کشورهای مختلف، معیارهای گوناگونی برای اعلام مرگ مغزی وجود دارد، اما اساس این اعلام، بررسی نشانه های بالینی فقدان کامل اعمال مغز است.

هرچند قرار گرفتن فرد در حالت کمای عمیق، عدم پاسخ به تحریکات دردناک، قطع کامل تنفس و نبود هیچ نشانه ای از باز کردن چشم ها یا حرکات در سر و تنه از علائم مرگ مغزی هستند، اما با توجه به اهمیت این مسأله، در اغلب موارد برای اثبات عدم فعالیت مغز نوار مغزی گرفته و حتی آنژیوگرافی از رگ های مغزی انجام می شود. لازم است یک دوره زمانی نیز بر بیمار بگذرد (مدت نظارت) تا در طول این دوره، بررسی مداوم بیمار توسط تیم پزشکی، عدم تغییر در معیارهای بالینی را به اثبات برساند و بتوان مرگ مغزی را اعلام کرد. البته این نکته را نیز نباید فراموش کرد که اعلام مرگ مغزی در کودکان و افرادی که داروهای آرامبخش قوی و بیهوش کننده مصرف کرده یا مبتلا به بیماری هایی چون کم کاری شدید تیروئید و حتی سرمازدگی شدید - که باعث رکود و توقف فعالیت ساقه مغز می گردد - شده اند، تابع شرایط دیگری است. (1)

1-4-4 دیدگاه فقهای معاصر پیرامون مرگ مغزی

الف (زنده دانستن شخص دچار شده به مرگ مغزی

چون معیار در تحقق موت، عرف است و به نظر برخی، عرف، شخص مبتلا به مرگ مغزی را برخوردار از حیات نباتی و زنده می داند، پس مصداق مرده نیست و قتل

ص: 167

1- -- مأخوذ از: قنبری، محسن و فتاحی معصوم، حسین و رجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت - مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی، 1386، ص 131.

وی جرم و مستوجب مجازات است. (1) به باور اینان، صدق خارج شدن روح از بدن در حالت مرگ مغزی، مشکوک است و بر اساس روایات، در صورت یقین نیافتن به موت باید صبر شود. در این صورت، استصحاب حیات، مؤید این نظرات است. پس قطع وسایل متصل به بدن مبتلا به مرگ مغزی، مصداق قتل عمدی خواهد بود.

در نقد این نظر باید گفت حکم دایر مدار تشخیص موضوع است و در این جا اگرچه ملاک تشخیص موضوع، عرف است، ولی در تشخیص این موضوع، عرف عام ملاک نیست. حتی عرف عام در این جا به عرف خاص اعتماد کرده و تشخیص را به عهده پزشکان نهاده است. بنابراین، تشخیص عرف خاص در این باره صحیح است و عرف خاص هم همان گونه که گذشت، مبتلا به مرگ مغزی را مرده می داند. در این جا تذکر این نکته لازم است که عرف عام در قضاوت خویش به طور فطری و ارتکازی، حالت سابقه را ملاک قرار می داد و در جایی که شك می کرد، به همان حالت سابقه، رجوع و به حیات مبتلا به مرگ مغزی حکم می کرد. به عبارت دیگر، عرف عام، وسیله ای برای دسترسی به علم نداشت، ولی امروزه با وجود امکانات فنی و پیشرفت علم برای ما یقینی است که مبتلا به مرگ مغزی زنده نیست. پس امروزه، عرف عام به پیروی از عرف خاص وقتی می خواهند از اعضای مبتلا به مرگ مغزی استفاده کنند، این عمل را قتل نفس و موجب کیفر نمی داند. (2) بنابراین، با حصول علم، چه عرف و چه فقیه نمی توانند استصحاب حیات کنند و دلیل آن نیز این است که فقیهان و عرف استفاده از اعضای مبتلا به مرگ مغزی را تقبیح نمی کنند. بدین جهت است که اعضای سالم مرگ مغزی مورد پیوند قرار می گیرد.

ب) میت دانستن بیمار مرگ مغزی

بنا بر نظر فقها، بیمار مرگ مغزی به طور یقینی فاقد حیات است. برای نمونه، « حضرت آیه الله خامنه ای » در نظری، این شخص را مانند جنین قبل از ولوج روح

ص: 168

1- - (فتوای آیت الله مکارم شیرازی و آیت الله خامنه ای).

2- - فتاحی معصوم، حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، مشهد، دانشکده علوم پزشکی، 1380، ص 264.

می‌داند. (1) باید دانست پیش از ولوج روح، ضربان قلب، دلیل بر روح نیست. در مرگ مغزی نیز قضیه چنین است.

«آیت الله خوئی» در پاسخ به این پرسش که: اگر زنده ماندن بیمار موجب رنج اوست و درمان هم سودی ندارد، آیا پزشک می‌تواند اقدام به درمان نکند؟ فرموده است:

«درمان چنین بیماری لازم است، مگر این که درمان او تراحم با درمان دیگری پیدا کند که در مانش مهم تر و مقدم تر است.» (2)

در مقابل، «آیه الله تبریزی» با نظر استاد خود مخالفت کرده است و می‌نویسد: «در مثل این موردی، نه تداوم زندگی با مصرف دارو واجب است و نه تسریع در مرگش.» (3)

به نظر ما، هر دو فقیه بزرگوار به گونه ای مبتلا به مرگ مغزی را زنده نمی‌دانند؛ زیرا در غیر این صورت، باید قطعاً به وجوب شروع و ادامه درمان برای حفظ جان کسی حکم می‌دادند. با توجه به آن چه گذشت، باید گفت در مرگ مغزی، توجه به دو امر مهم است: یکی، مسأله فردی که مبتلا به مرگ مغزی یا مبتلا به مرگ برگشت ناپذیر است. پس قطع عضو او برای نجات جان دیگری مجاز می‌شود. دیگری، عوامل کشف کننده آن است که امروزه متخصصان با ابزار دقیق آن را کشف می‌کنند. از نظر فقهی، مرگ، قطع ارتباط روح از بدن است. پس آن چه برای فقیه اهمیت دارد، علم به حصول قطع این ارتباط است.

مرگ مغزی نیز از علایم و معیارهایی به عنوان طریق برای حصول قطع و یقین به قطع رابطه بین روح و بدن است. عرف عام با احاله موضوع به عرف خاص، از نظر دقیق و علمی عرف خاص پیروی می‌کند. در این صورت، درمان نکردن شخص مبتلا به مرگ مغزی و قطع وسایل از بدن او قتل و مرگ نیست و مجازاتی ندارد.

«آیه الله سید محمد حسین فضل الله» در مسأله مرگ ترحم آمیز و مشفقانه اعتباری که فرد تحمل رنج کشیدن را ندارد، این مرگ را حتی از روی رأفت جایز نمی‌داند.

ص: 169

1- - جواد توکلی بزاز، کنگره انطباق امور پزشکی با شرع، ج 1، ص 8.

2- - تبریزی، صراط النجاه، ج 1، ص 348.

3- - ادامه الحیاة لمثل هذا الفرض غیر واجبة بالادویة أو آلات المعدة للتنفس نعم لایجوز التسریع یاماتته» (همان، ص 348).

« بر این مریض حتی اگر یک ساعت هم از زندگیش باقی مانده باشد ، بر ما جایز نیست که حیات را از او سلب کنیم . اما اگر مراد از مرگ ترحمی ، حالت مرگ مغزی باشد ، از اله جهاز حرام نیست ؛ البته این مسأله به نظر طیب بستگی دارد و در مقابل پزشک هم حق تحکم رأی بر خانواده مریض را ندارد پس اذن از ولی واجب است و آن ادله ای که بر وجوب انقاز حیات مریض دلالت دارد ، این نوع از حیات را شامل نمی شود . همچنانکه آن مظهر حیات در مار افعی یا وزغ بعدالموت است » . (1)

« حضرت آیه الله خامنه ای » پیرامون کشتن بیمار مغزی می فرمایند :

شخصی که در اثر آسیب مغزی درک و شعور و شنوایی و بینایی و حس خود را از دست داده و فقط قلب او می زند و حرکت می کند اگر کسی او را در این شرایط بکشد ، باید دیه کامل بدهد . اگر دستگاہی به او وصل شده و برداشتن دستگاہ موجب مرگ او شود هم جایز نیست . (2)

2-4-4 تبیین نظریه جدا شدن روح از بدن با مرگ مغزی

با تأمل در مطالب پیش و مقدمات اخیر می توان چنین نتیجه گرفت که آن چه در طبیعیات و کتاب های طب قدیم درباره ماهیت روح حیوانی و جایگاه و کانون آن عنوان شده ، به دور از واقعیت است و روح انسانی نیز گوهر مجرد از ماده و عوارض جسمانی است و تعلق آن به بدن ، همین تعلق تدبیر و تصرف است و بس ، و بدن تحت تأثیر مستقیم آن قرار دارد . وظیفه ای هم که روح بر حسب توصیف آثارش بر عهده دارد عیناً همان وظیفه ای است که بنابر تصریحات پزشکان معاصر ، مراکز عالی مغز برعهده دارند و در واقع مغز محل و مرکز پذیرش آثار نفس انسانی و ابزار کار روح است؛ هم چنان که تنها مرکز ارتباط انسان با عالم خارج نیز مغز است و هر پیامی را که به وسیله حواس پنج گانه از خارج می رسد ، در می یابد و بین انسان و جهان خارج ارتباط برقرار می کند . مغز ، مرکز تفکر و حواس است و مخازن حافظه را در خود جای داده است و به همه اعضای بدن برای انجام کارها فرمان می دهد و از آن جا که روح ، گوهر

ص: 170

1- عادل القاضی ، احمد ، فقه الحیة ، العارف ، ص 158 .

2- اسلامی تبار ، شهریار و محمد رضا الهی منش ، مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز ، تهران ، مجد ، 1386 ، ص 209 .

مجرّد غیر مادی است نمی تواند موضوع علم پزشکی باشد، ولی مغز به اعتبار این که شیء مادی است داخل در موضوع پزشکی است.

روح وظیفه خود را انجام می دهد و به واسطه مراکز عالی مغز بر بدن انسان تأثیر می گذارد و در قلمرو بدن حکم می راند، زیرا ضروری است که امر غیر مادی مجرّد، شیء مادی را وسیله ابراز و اظهار عمل خود قرار

دهد. روح نیز به واسطه مراکز عالی مغز در بدن تصرف می کند و مغز را مرکز فعالیت های خود قرار می دهد. بنابراین هرگاه مراکز عالی مغز بمیرد، روح از بدن جدا می شود، چون با مرگ مراکز عالی مغز، استعداد و قابلیت لازم برای تصرف روح در بدن زایل می شود(1).

بدین ترتیب بین قول فقها در تعریف مرگ به مفارقت روح از بدن و قول پزشکان به مرگ مراکز عالی مغز توافق حاصل می شود و با این توافق، مرگ های عادی از محل نزاع و اختلاف بین پزشکان و فقها خارج می گردد، چرا که هر دو گروه بر صدق تعریف مرگ درباره اشخاصی که به مرگ طبیعی می میرند اتفاق نظر دارند، تنها مواردی محل اختلاف است که پزشکان تلاش می کنند با کمک وسایل جدید پزشکی بیمار را زنده نگه دارند و چنین بیماری که تحت مراقبت وسایل پیشرفته پزشکی قرار می گیرد، یا دستگاه تنفسی و ضربان قلب او به حالت عادی و طبیعی خود باز می گردد که در این صورت به جهت برگشت سلامتی و رفع خطر، دستگاه ها را از شخص جدا می کنند و شخص به زندگی عادی خود ادامه می دهد و یا دستگاه تنفسی و قلب او کاملاً متوقف می شوند و حتی با کمک دستگاه های جدید پزشکی نیز وظیفه خود را انجام نمی دهند که در این صورت نیز پزشک، مرگ مغزی و قلبی بیمار را اعلام می کند. صورت دیگر آن است که علائم مرگ مغزی، مثل اغمای کامل و نداشتن امواج مغزی ظاهر می شود و به رغم مرگ مغزی به کمک دستگاه های فنی پزشکی ضربان قلب و تنفس ادامه می یابد، شکی نیست که به مجرد جدا کردن دستگاه های مذکور از بیمار، قلب و دستگاه تنفسی او نیز به طور کامل متوقف می شود، زیرا ضربان قلب و تنفس در این حالت مصنوعی هستند، نه طبیعی. این صورت محلاً اصلی نزاع بین فقها و پزشکان است که برای روشن شدن حکم آن، باید درباره معیار تشخیص مرگ از نظر فقها

ص: 171

1- فتاحی معصوم، حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، مشهد، دانشکده علوم پزشکی، 1380، ص 6-265.

3-4-4 معیار تشخیص مرگ مغزی

آیا در مواردی که از نظر پزشکی عنوان مرگ مغزی اطلاق می شود، شخص مبتلا به مرگ مغزی از نظر فقها میّت محسوب می شود و از نظر اسلام مرگ مغزی به منزله نقطه پایان حیات است یا خیر؟

باید عنایت داشت مرگ و حیات نیز مانند دیگر موضوعات عرفی، تابع فهم عرفی هستند و ما مفاهیمی تحت عنوان مرگ و حیات اسلامی نداریم و اسلام در این موضوعات نظر عرف را امضا فرموده و عرف مردم نیز عموماً مرده را از زنده تمیز می دهند، لکن گاهی اوقات تشخیص مرگ حتی برای پزشکان نیز مشکل می شود. بنابراین، تشخیص و احراز مرگ، در موارد مرگ مغزی به دلیل تخصصی بودن، خارج از توان و صلاحیت عرف عام است. آن چه از نظر فقه و فقها مهم است احراز مرگ و پایان عمر است تا احکام مرده بر شخص جاری شود.

لذا در این گونه موارد فقها برای احراز پایان عمر شخص متوفای مغزی نیاز به تشخیص کارشناس و خبره یعنی پزشکان متخصص و کارشناسان پزشکی قانونی دارند و موضوع حکم فقیه با نظر قاطع کارشناسان مزبور مشخص می شود.

بنابراین، در برخی موارد عرف عام در تشخیص مرگ یا حیات شخص مبتلا به مرگ مغزی در شك و تردید به سر می برد، ولی عرف خاص یعنی اهل خبره و کارشناسان به طور قطع جملگی شخص مصدوم را مرده می دانند، در این جا قول اهل خبره اماره است و با وجود اماره جای رجوع به اصل و استصحاب نیست تا حیات شخص استصحاب شود.

اما اگر در بین اهل خبره و پزشکان متخصص مغز و اعصاب و پزشکان قانونی حکم قطعی و اتفاق نظر بر مرگ شخص مصدوم نباشد از نظر فقه در این صورت مشکلی وجود ندارد، زیرا فقهای شیعه و سنی به اتفاق آرا در صورتی که مرگ شخصی مشکوک باشد، ترّیص و انتظار تا زمان ظهور علایم مرگ و قطعی شدن آن را واجب می دانند. محقق حلی در این باره می فرماید:

ص: 172

1- - مأخوذ از: سیدی علوی، حسین، مقاله: (پیوند اعضا در صورت های گوناگون و موضوع زهاق روح)، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 9-378.

این نظر بین فقها اجماعی است؛ دلیل آن هم این است که از معاونت و مساعدت بر قتل مسلمان احتراز شود(1).

و صاحب جواهر می فرماید:

راه های مختلفی در روایات برای قطع به مرگ این اشخاص ذکر شده است: در برخی از روایات دو روز درنگ و در برخی دیگر سه روز و در دسته ای دیگر از روایات انتظار تا پدید آمدن علایم نعشی و تعفن جسد، علامت مسلم بودن مرگ آن ها ذکر شده است، و در دسته ای دیگر، مرگ مسلم آن ها معلق به علم و قطع شده است، که اولی همان معیار قراردادن علم است و موارد دیگر از مصادیقی هستند که عرفاً از طریق آن ها علم به مرگ قطعی حاصل می شود(2).

بنابراین، از هر راهی که قطع به مرگ مغزی حاصل شود و پزشکان متخصص در هر موردی مرگ مغزی را مسلم و قطعی و غیرقابل بازگشت تشخیص دهند، در این صورت نیز حکم حالت دوم، یعنی مرگ قطعی شخص را خواهد داشت، اما در پاره ای از موارد نادر که در تشخیص مرگ مسلم مغزی اختلاف نظر بین پزشکان خصوصاً پزشکان قانونی و جراحان پیوند زنده وجود دارد و تحقق قطعی مرگ مغزی مشکوک است، در این موارد به دلیل فقدان علم به تحقق مرگ، به استناد اصل استصحاب، حکم به حیات بیمار می شود و در نتیجه عدم جواز برداشت پیوند و سایر احکام مترتب بر شخص زنده، در مورد او جاری خواهد بود.

نظریه های گوناگونی درباره مفهوم مرگ مغزی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم. برخی درباره مرگ مغزی گفته اند: «توقف غیرقابل بازگشت کلیه اعمال مغزی»(3).

برخی نیز مبتلا به مرگ مغزی را عرفاً زنده تلقی کرده اند و معتقدند نمی توان هرچند به شکل تارک فعل، موجب مرگ وی شد(4) عده ای نیز ملاک تحقق قتل عمدی را استقرار و عدم استقرار حیات دانسته و مرگ مغزی را با گرفتن آخرین رمق حیات مقایسه کرده اند که

ص: 173

1- سید مرتضی نقوی، مقاله (تحول موضوعات در فقه)، مجله فقه اهل بیت، سال اول، شماره 3، ص 207 - 220.

2- همان .

3- ساریخانی، عادل، مجموعه مقالات دومین سمینار اسلام در پزشکی، 1385، ص 249.

4- سبحانی تبریزی، جعفر، اصالت روح از نظر قرآن، قم، مؤسسه امام صادق، 1377، ص 258.

ثمره قول افرادی که مرگ مغزی را به طور مطلق مرگ می دانند :

1- در جایی که شخص دچار مرگ مغزی شده است و پزشک یا هر شخص دیگری، با ترک فعل، اسباب ادامه حیات نباتی وی را فراهم نمی کند، در حقیقت، قانوناً و شرعاً مرتکب جرم یا حرامی نشده است؛ زیرا ترک فعل در این جا مصداق هیچ کدام از مواد قانون مجازات اسلامی نخواهد بود. به طور کلی، شخص مبتلا به مرگ مغزی، انسانِ مصدوم زنده عرفی نیست که کمک نکردن به او مصداق قانون خودداری از کمک به مصدوم شود. از نظر شرعی نیز قتل یا کمک به قتل کسی صادق نیست.

2- به یقین، قطع وسایل متصل به بدن مبتلا به مرگ مغزی، مصداق قتل اعم از عمد و شبه عمد نیست؛ زیرا از نظر عرف، مبتلا به مرگ مغزی حیات ندارد تا از بین بردن حیات، موضوع قتل قرار گیرد.

تنها موضوع محل بحث این است که آیا این عمل تحت عنوان سلب حیات غیر مستقر قرار می گیرد تا موجب مجازات جنایت بر مرده قرار گیرد؟

مرگ مغزی، نوعی از حیات غیر مستقر است، ولی با این حال، قطع وسایل مصنوعی از بدن او عنوان مجرمانه ای ندارد؛ زیرا سلب حیات غیر مستقر زمانی مستلزم مجازات جنایت بر مرده است که آسیب مادی و فیزیکی بر بدن شخص وارد شود. در این جا، با قطع این وسایل، هیچ آسیبی به بدن مرده وارد نمی شود تا مصداق جنایت بر مرده باشد.

بنابراین، آن چه می تواند در تحقق یافتن یا نیافتن مرگ بر اساس نظر فقیهان ملاک باشد، استقرار و عدم استقرار حیات است. (2)

یکی دیگر از فقیهان در این باره چنین اظهار داشته است:

«پایان عمر باید اعلام شود و در این جا فقها به شدت نیاز به تشخیص متخصص

ص: 174

1- - ماده 217 - هرگاه جراحی که نفر اول وارد کرده مجروح را در حکم مرده قرار داده و تنها آخرین رمق حیات در او باقی بماند و در این حال دیگری کاری را انجام دهد که به حیات او پایان بخشد اولی قصاص می شود و دومی تنها دیه جنایت بر مرده را می پردازد. فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، مرعشی، ص 258.

2- - همان، مرعشی، ص 258.

دارند. متخصص اگر احراز کرد که با این مرگ مغزی، دیگر روح مفارقت کرده ولو شما یک ماه هم این فرد را نگه بدارید، دیگر روح بازگشت ندارد. یک حرکتی از نظر حیات نباتی است، ولی آن روح مفارقت کرده است، می‌گوییم از یک ماه پیش پایان حیات بوده است. این را نمی‌شود گفت حیات به [معنای] حیاتی که علقه بین روح و بدن است و اگر شک در موت داشته باشیم، استصحاب حیات می‌کنیم.» (1).

یکی از روان‌شناسان نیز در این باره چنین می‌گوید: «برای فهم مرگ مغزی مهم این است که بدانید در ابتدای حیات و انتهای آن روح البدن وجود دارد. در مورد سقط جنین هم تا ماه چهارم، روح البدن است و هر دو زنده هستند. در مورد مرگ مغزی با توجه به این که روح البدن ممکن است چند سال در فرد ادامه پیدا کند و فقط تنها عاملی باشد که موجب حیات فرد باشد، در حقیقت، فرد زنده است و با این عنوان، روح البدن در آن فعال است و به نظر می‌رسد که ما نمی‌توانیم او را مرده تلقی کنیم. (2) تا این جا آرای برخی فقیهان را درباره مفهوم مرگ و شیوه مرگ مغزی آوردیم. برای توضیح بیشتر مطلب، سخن برخی متخصصان را نیز ذکر می‌کنیم.

یکی از پزشکان متخصص در این باره می‌گوید: «مرگ مغزی مانند این است که جمجمه انسانی را از گوشه پائینش به بالا برداریم؛ یعنی تمام ارتباطاتی که بشر با محیط خودش پیدا می‌کند، از قسمت «کرتکس» می‌آید به طرف پایین. بنابراین، اگر موتور هواپیمایی را برداریم و فقط بالش را بگذاریم، آن هواپیما دیگر ارزش ندارد.

در مرگ مغزی، انسان از نظر مغزی مرده است. ما به قلب کاری نداریم. قلب یک سیستم اتوماتیک دارد و این سیستم می‌تواند مدت‌ها ادامه داشته باشد و ضربان قلب داشته باشد. مرگ مغزی اگر رخ دهد، هیچ وقت برگشت بیمار ممکن نخواهد بود و اگر ما دستگاه تنفس را قطع کنیم، بیمار خواهد مرد. اگر علم پزشکی نبود و این دستگاه به بیمار وصل نبود، بیمار قطعاً مرده بود. در مرگ مغزی، ظاهر مغز سالم است، ولی مثل سیمی که ظاهرش سالم است، ولی رشته‌ها از داخل قطع شده است، دیگر مغز،

ص: 175

1- همان، خزعلی، ص 259.

2- فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی، خزعلی، ص 266.

دکتر «خلعت بری» نیز در این باره اظهار داشته است: «مرگ مغزی مانند این که سر کسی را از گردن به بالا قطع کرده باشند. پس مثل این است که بیمار سر ندارد. در حقیقت، دو جور اغما داریم. یکی اغمای معمولی است که فقط کورتکس (قشر مغز) می میرد و ساقه مغز زنده است و بیمار خودش تنفس می کند و زندگی نباتی دارد، در حالی که در مرگ مغزی حتی همین زندگی نباتی یعنی در عمل مرده است و ما برای استفاده از اعضایش، او را تا هر زمانی که بخواهیم، زنده نگه می داریم، گرچه مغزش هم فرم طبیعی مغز را داشته باشد یا نداشته باشد. این در عمل مرده است.» (2) با توجه به آن چه گفته شد و با توجه به مفهوم قتل و این که هر مرگی را نمی توان قتل عمد مستوجب قصاص دانست و با عنایت به نظر متخصص که به رأی برخی از آنها اشاره شد، به نظر می رسد که صدق قتل بر جدا کردن یا وصل نکردن ابزار وسایل پزشکی به بیمار به صورت عرفی، قتل و جرم محسوب نمی شود.

در انواع قتل از روی ترحم، در شکل فعال غیر داوطلبانه بیمار صلاحیت تصمیم گیری ندارد. مانند این که بیمار در حالت اغماست. پزشک دارو را تزریق می کند، ولی بیمار صلاحیت و قدرت تصمیم گیری درباره خودش را ندارد. این نوع مرگ، شامل مرگ مغزی می شود.

حال، سؤال مهمی مطرح است؛ و آن اینکه آیا در مرگ مغزی، مرگ ترحمی هم اتفاق می افتد یا خیر؟

در پاسخ به این دو سؤال می توان چنین بیان داشت که:

بر مبنای نظر افرادی که، مرگ مغزی را؛ مرگ می دانند، این موضوع جایگاهی ندارد. چون مرگ واقع شده و ترحمی هم در کار نبوده است.

ولی بر اساس نظر گروهی که آن را؛ مرگ نمی پندارند، ترحم در آن قابل تصور است. به این صورت که، پزشکی از روی ترحم بر بیمار، تجهیزات پزشکی و وسایل احیا را قطع نماید.

ص: 176

-
- 1- - فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، بیرجندی، ص 267
 - 2- - فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، خلعت بری، ص 269.

اما دیدگاه پزشکان امروزی، آن است که مرگ مغزی به طور قطع و یقین، مرگ است. حال اگر افرادی پس از مدتی قادر به صحبت کردن می شوند در حقیقت از حالت کُما بیرون آمدند.

5-4 شناخت کُما

در حالت کُما شانس بهبود برای برخی بیماران وجود دارد، در صورتی که در مرگ مغزی، بهبود بیمار غیرممکن و مرگ وی ظرف چند روز حتمی است. کُما یک نوع اختلال در کارکرد مغز بوده که در آن شخص - مشابه مرگ مغزی به دلیل کمبود خون و اکسیژن رسانی به مغز - دچار کاهش شدید سطح هوشیاری می شود و به هیچ یک از تحریکات پیرامونش پاسخ نمی دهد، می گوید: در حالت کُما شخص ممکن است برای مدت طولانی زنده بماند و زندگی نباتی پیدا کند؛ و حتی افرادی که به کُما رفته اند در صورت سالم بودن ساقه مغز، در اغلب موارد به تنفس غیرارادی خود ادامه داده و ضربان قلب منظمی نیز دارند.

هوشیاری بیماران در حالت کُما بسته به میزان پاسخ آن ها به محرک های گوناگون درجه بندی می شود. در جریان مرگ مغزی اعضای دیگر بدن مانند قلب، کلیه ها یا کبد تا مدتی زنده و قابل پیوند هستند و این ارگان ها در صورت اقدام به موقع می توانند در بدن شخص دیگری به وسیله پیوند اعضا استفاده شوند.

با این حال، تخریب اعضای بدن به فاصله کمی پس از مرگ مغزی شروع می شود و به همین علت است که فرآیند پیوند اعضا باید هرچه زودتر انجام شود. (1)

6-4 پیوند اعضا و پیشینه تاریخی آن

در مسأله پیوند اعضا، سؤالاتی مطرح است؛ و آن این که: آیا چنین کاری اساساً مجاز است؟ یا خیر؟ آیا خرید و فروش اعضای بدن انسان چه حکمی دارد؟ آیا مصرف این مال، «اکل به باطل» نیست؟ و اصولاً نحوه ارتباط آن با اتانازی چه می باشد؟

در پاسخ به سؤالات فوق لازم است، به پیشینه پیوند اعضا اشاره شود تا مسأله کاملاً

ص: 177

بشر در ابتدا با داستان ها و افسانه هایی و با موجوداتی خیالی و ساخته و پرداخته تخیلات ، که دارای تنی شبیه به پاره ای از قسمت های تن حیوانات مختلف و گاهی به صورت موجودی با سر انسان روی تن حیوان بوده اند آغازگر این عمل گردید . به طوری که مجسمه ابوالهول در مصر گویاترین نمونه این موجودات است.

گذشت زمان و پیشرفت دانش پزشکی و علم بیولوژی در نیمه دوم قرن بیستم، وجود موجودات خیالی در افسانه های کهن را به وسیله پیوند اعضا تحقق بخشیده است. موجودات افسانه ای قرن بیستم انسان هایی هستند که زندگی خود را مدیون پیوند اعضای می دانند که از بدن شخص زنده یا مرده ای برداشت شده و به جای اعضای که به دلیل بیماری، ناتوان از انجام وظیفه خود بوده اند، جای گزین شده اند.

البته نقل و پیوند اعضای بدن انسان به اشکال مختلف سابقه ای دیرینه دارد که به هزاران سال قبل باز می گردد، چنین عملیاتی به صورت ابتدایی در تمدن های چینی، هندی، مصری، بابلی و عصر اسلام وجود داشته است.(1)

از زمان های بسیار دور، اندیشه جای گزینی و پیوند عضو از کار افتاده، به وسیله اشیا و اعضای مصنوعی یا عضو طبیعی سالم انسان های تازه گذشته، وجود داشته است و آثار به جای مانده از آن دوران ها این امر را به اثبات می رساند.

در موزه (لوور) پاریس ظرفی وجود دارد که متعلق به چهار قرن قبل از میلاد مسیح است و معلولی را با يك ساق پای چوبی نشان می دهد، و در تابلو نقاشی ای که در موزه (پرادو) مادرید نگه داری می شود ، صحنه ای از شهر دمشق در قرن سوم پس از میلاد طراحی شده است که پزشکان در حال پیوند پای يك سیاه پوست مرده به بدن سفید پوستی هستند که با پای له شده در حال مرگ است. ظاهراً این عمل پیوند موفقیت آمیز بوده و در جهان مسیحیت آن را معجزه « سنت کاسمس »(2) و

« سنت دامین »(3)

می نامند. مسلمانان نیز در عصر تیموری برای اولین بار موفق به پیوند دوباره بینی قطع شده شخصی شدند و به دنبال

ص: 178

1-- علی بار، محمد ، مقاله (تجارب جدیدة لنقل الاعضاء من الموتی)، مجله العالم، شماره 514، ص 55.

2-- (saint cosmas) .

3-- (saint Damian) .

آن جهان غرب جراحی پلاستیک را از مسلمانان فرا گرفت. (1)

پس از پیوند کلیه، برای اولین بار در سوم دسامبر 1967 نخستین پیوند قلب انسانی به انسان دیگر توسط دکتر « کریستین برنارد » انجام می شود، لکن اولین انسان با قلب پیوندی، پس از هجده روز در اثر پیشرفت بیماری عفونی در می گذرد. این جراح ناامید نمی شود و بلافاصله دست به کار شده و در دوم ژانویه 1968 برای دومین بار قلب انسانی را به انسان دیگر پیوند می زند که این پیوند با موفقیت روبه رو می شود. (2)

بدین ترتیب جراح گمنام به خود جرأت داده و قلبی را که در گذشته تجاوزناپذیر بود و مرکز روح حیوانی قلمداد می شد، تعویض می نماید و افکار عمومی را که قلب را مظهر زندگی می دانستند به جوش و خروش می اندازد و تعریف کنونی دانش پزشکی از مرگ را که مرگ را منتسب به مرگ سلول های مراکز عالی مغز می داند و مغز را برتر از قلب می داند، به اثبات می رساند و عملاً نشان می دهد که قلب، این پاره گوشت صنوبری شکل، که در داخل قفسه سینه قرار دارد، تلمبه ای بیش نیست و وظیفه آن پمپاژ خون و رساندن آن به تمام اعضا و قسمت های بدن انسان است.

در نهایت عملیات پیوند اعضا به سرعت پیشرفت کرد. علاوه بر پیوند کلیه و قلب، پیوند لوزالمعده، کبد و ریه نیز با موفقیت انجام می شد تا این که امروزه پیشرفت عملیات پیوند عضو به جایی رسیده است که عمل پیوند مغز استخوان بر روی جنینی که هنوز به دنیا نیامده است، انجام می گیرد. (3)

1-6-4 پیوند اعضا و نحوه ارتباط آن با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

طرح دو سؤال اساسی؛ می تواند ارتباط اتانازی و پیوند اعضا را مشخص سازد:

1- آیا در صورتی که بیمار مرگ مغزی را مرگ ندانیم؛ و معتقد باشیم که تا چند دقیقه دیگر زنده نمی ماند، می توانیم از باب مرگ آسان، اجزای بدنش را جهت پیوند استفاده کنیم؟

2- آیا اگر بیماری با عمل پیوند عضو، درمان می شود ولی از نظر مسایل مالی در

ص: 179

1- - علی بار، محمد، مقاله (تجارب جدیدة لنقل الاعضاء من الموتی)، مجله العالم، شماره 514، ص 54.

2- - برژه، پی یر، بولوون، کلود، تاریخ پزشکی نوین، ترجمه تقی رضوی، چاپ دوم، تهران پارسا، 1379 ص 95 و 96.

3- - شتا، اشرف، «پیوند اعضای خوک به انسان، العالم، ش، 509، ص 46.

مضيقه است و ترجيح دهد كه پزشكان به زندگيش خاتمه دهند و

آنگاه به در خواستش اجابت حاصل شود، آيا همان اتانازي نيست؟

ج: براي پاسخ به اين سؤالات، لازم است به موضوع پيوند اعضا و نظرات فقها و مجتهدين اشاره شود؛ تا محدوده ي اجراي آن مشخص گردد.

در روزگاران گذشته، به لحاظ اين كه دانش پزشكي، به اين پايه از پيشرفت نرسيده بود، معالجه بيماران، با استفاده از برخي داروهاي گياهي و در سطحي محدود انجام مي شد. جراحي هاي بزرگ، ترميم و پيوند آن ها امري غيرممکن بود. كسي تصور نمي كرد در زماني اين چنين اعمالی به دست انسان صورت گیرد.

فقها در گذشته موردی براي طرح چنين مباحثی در كتاب هایشان نمي يافتند و آن را لغو و عبث می شمردند. البته شيخ طوسي، محقق، علامه و... در مبحث شير انسان، به اين جمله اکتفا نمودند كه: «بيع لبن الادميات جایز». خريد و فروش شير انسان جایز است.

ابوحنيفة و مالک به حرمت فتوا داده اند. شافعی و حنبلی، استفاده و خريد و فروش آن را جایز دانسته اند.

البته مسأله جواز و عدم جواز بيع در اجزای منفصله انسان، دایر مدار وجود منفعت و یا عدم منفعت حلال است (1).

لزوم بيع اقتضا می کند كه آن عين یا منفعت و یا حق، منتقل شود. كه اين انتقال اگر به صورت بخشش باشد هبه است و اگر به صورت مصالحه باشد صلح است. در دنباله مطلب می فرمایند: پس اجاره زن برای رضاع صحیح است (2).

در اسلام به اين مطلب هم اشاره شده است؛ حتی جایز است زن كافر ذمی را برای شير دادن اجير نمود. كه البته امري اختیاری است (3). از نظر اين فقها می توان چنين استنباط نمود كه:

ص: 180

1- شبکه اطلاع رسانی حوزه- پيوند و خريد و فروش اجزای بدن، سايت شارح، وابسته به معاونت پژوهشی دفتر تبليغات اسلامي قم.

2- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، پژوهش عمليه متاجر و حید بهبهانی (با تعليقات ميرزای شیرازی)، در يك جلد، حاج شيخ رضا تاجر تهرانی، تهران- ايران، اول، 1310 ه ق، ص 162.

3- يجوز استرضاع الذمیة مع عدم المرضعة المسلمة، و الظاهر جواز ذلك اختیارا. نجفی، کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، الفوائد الجعفریة، در يك جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، ه ق، ص 113.

حفظ جان انسان از آنقدر اهمیتی برخوردار است، که حتی می توان از غیر مسلمانان هم برای نجات انسان مسلمانی، از اعضای بدن آن ها برای پیوند استفاده کرد.

برخی از فقهای متقدم در عصر خودشان نظر مخالف مطلب فوق دارند، و چنین معتقدند:

فروش موی انسان و ناخن جایز نیست و هر آن چه که از بدن انسان جدا می شود. اینچنین حکمی را دارد. زیرا برای آن قیمت و بهایی نیست. و اما عذره و سرگین حیوانات غیر مأكول اللحم هرچند که بیعشان جایز نیست، ولی انتفاع از آن ها به جهت به کار بردن در کشاورزی و باغبانی جایز است. (1)

از این مطلب می توان دریافت که؛ ملاک اساسی بر آنان، انتفاع و عدم انتفاع است. و دلیل عدم جواز بیع ناخن و یا مو، تنها به دلیل عدم منفعت است. و چه بسا شاید اگر آنان اکنون در جمع ما بودند، نظری مخالف اعتقاد اولیه اشان داشتند. همچنان که از مدفوع حیوانات حرام گوشتی استفاده می کردند که ذی منفعت بودند.

در مسأله پیوند اعضا، با قواعد فقهی می توان در جهت پویایی فقه گام های ارزنده ای را برداشت. مثلاً از جهتی جان مؤمن به دلیل قاعده احترام، دارای احترام و توجه است؛ از جهت دیگر آن که؛ زنده کردن فردی به منزله حیات بخشیدن به کل انسان ها، از قداست و ویژه ای برخوردار است. و نیز از نگاه دیگر آن که، ضرر در اسلام منتفی است.

حال اگر تصور کنیم که بیمار مرگ مغزی وجود دارد؛ و می توان از اجزای بدنش جهت پیوند استفاده کرد؛ ولی اگر این کار را انجام ندهیم. به دلیل آن که، بیمار دیگری به دکتر خود گفته است، که من می دانم با پیوند عضو از بیماری خلاص می شوم ولی چون طاقت درد های عمل پیوند را ندارم، و یا از نظر اقتصادی، توان مالی چندانی ندارم، ترجیح می دهم که مرا بکشید. در این صورت اتانازی فعال از سوی بیمار انجام می شود. و اگر این نیت از سوی پزشک عمداً انجام گیرد، (تسریع در مرگ بیمار از جهت ترحم) باید متحمل قصاص گردد.

حال که امروزه با تحولات همه جانبه و سریع نظام زندگی روبه رو هستیم و بسیاری

ص: 181

1- - کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، 1416 ه ق، ص 245.

از موضوعات فقهی نیز به طور مستقیم از همین نظام زندگی پرتکاپو گرفته شده است، ضروری است که فقها در اندیشه فقهی خود عادت دیرینه خود را فروگذارده و بررسی تحوّل موضوعات را، در نظر و در عمل مورد توجه قرار دهند. زیرا عدم توجه به تحوّل کارکردی موضوعات، موجب عوض شدن حکم شرعی آن می شود و آن چه در ساختمان اندیشه فقهی نسبت به رویدادهای زندگی جهت گیری دارد و می تواند هم آهنگ یا ناهم آهنگ با آن ها باشد، همین محصول نهایی، یعنی حکم است.

در موارد بسیاری، ناسازگاری میان احکام فقهی و شرایط زندگی، از دگرگونی و تغییر شکل دادن موضوعی که حکم درباره آن صادر شده، ناشی شده است و تحوّل ایجاد شده در موضوع، در صدور حکم مورد توجه قرار نگرفته است.

برای ایجاد سازگاری بین واقعیت های موجود و احکام فقهی، فقیه باید در مقام استنباط حکم، امکان تغییر و تحوّل موضوعات را هم در نظر داشته باشد و اگر موضوعی موقعیت تازه ای در نظام زندگی پیدا کرد، حکم آن نیز باید با این موقعیت تازه تحوّل پیدا کند. متأسفانه در سیره فقهی موجود هر چند توجه به تحوّل موضوعات در استنباط احکام از جنبه نظری امری پذیرفته شده است، اما در عمل کم تر بدان توجه می شود

و موضوعات محرز و مفروغ عنه انگاشته می شوند. باید توجه داشت روی سخن ما در باب تحوّل موضوعات درباره موضوعی است که از پیش وجود داشته و حکم آن نیز در شریعت معلوم بوده است، اما اینک در ساختار جدید زندگی اجتماعی، تحوّل بنیادی پیدا کرده است، هر چند که هنوز همان نام و عنوان پیشین را دارد.

تحوّل بنیادی در موضوعات احکام به دو صورت متصور است:

1- تحوّل ماهوی:

گاهی موضوع يك حکم شرعی در ماهیت خود تغییر می کند و به چیزی غیر از آن چه که پیش تر بوده تبدیل می شود. این نوع تحوّل ماهوی در موضوعات طبیعی که به سبب های طبیعی روی می دهد، در فقه تحت عنوان (استحاله) یا (انقلاب) شناخته شده است و با تغییر ماهوی موضوع، حکم آن نیز تغییر می کند، مثل تبدیل شراب به سرکه.

2- تحوّل کارکردی:

گاهی اوقات در ماهیت موضوعات عرفی و طبیعی تغییری ایجاد نمی شود، بلکه

کارکرد اجتماعی آن‌ها تحوّل پیدا می‌کند. مقصود از کارکرد اجتماعی (1)

يك شیء، موارد استفاده‌ای است که آن شیء در نظام زندگی اجتماعی انسان دارد. تحوّل در کارکرد يك موضوع، یا بدین صورت است که آن موضوع به طور کلی کارکرد گذشته خود را از دست می‌دهد و دارای کارکرد اجتماعی جدیدی می‌شود و یا این که ضمن حفظ کارکرد گذشته خود و در کنار آن، کارکرد جدیدی را به دست می‌آورد.

به عنوان مثال، خرید و فروش خون در فقه ما حرام شده است و اکثر فقها نداشتن منفعت محلله عقلایی و نجس بودن خون را علت تحریم خرید و فروش آن دانسته‌اند، زیرا از روایات بسیاری بر می‌آید که خرید و فروش اعیان نجسه حرام است و خون نیز از جمله اعیان نجسه است.

مطالعه در نحوه استفاده‌ای که از خون در صدر اسلام می‌شده است، بیان‌گر ارتباط نوع استفاده با نجاست یا طهارت خون است، چون در آن زمان خون را برای درمان برخی از بیماری‌ها و یا به عنوان نوعی غذا (عَلَهْر) می‌خوردند و چنین استفاده‌ای از خون در طب عامیانه آن روز مفید شمرده می‌شد، اما شارع مقدّس که به مضرات و آلودگی‌هایی که در خون وجود داشت و به مفسده این نوع استفاده واقف بود، خرید و فروش و خوردن آن را منع کرد.

اینک در جامعه امروزی، خون تحوّل کارکردی یافته و در حال حاضر به منظور تزریق به بدن بیماران و نجات جان آنان، ممکن است خون خرید و فروش یا هدیه شود. این استفاده عقلایی و با اهمیتی است که قابل مقایسه با نوع استفاده‌ای که در گذشته از خون می‌شده نیست و در نگه‌داری و نقل و انتقال آن نیز از وسایل استریلیزه و شیوه‌های سالم و پیشرفته‌ای استفاده می‌شود که خطر آلوده کردن محیط زندگی دست‌اندرکاران از بین می‌رود.

2-6-4 اقسام پیوند اعضا

در عمل پیوند اعضا، به دو نحو کار انجام می‌شود:

الف) برداشت اعضای اصلی از مهدور الدم و حکم اضطراری آن

عضوی که قرار است از بدن شخص زنده‌ای برداشت شود یا از اعضای اصلی

ص: 183

و رئیس‌ه مثل قلب و کبد است و یا مانند قرنیه چشم است که برداشت آن‌ها در نهایت یا به مرگ دهنده عضو و یا به نابینایی و نقص عضو وی منجر می‌گردد. در این گونه موارد، فقه اسلام اجازه برداشت عضو از انسان زنده‌ای را برای نجات جان انسان بیمار یا رفع نقص او نمی‌دهد، چنان‌که ارزش‌های اخلاق پزشکی⁽¹⁾ نیز چنین پیوندهایی را تجویز نمی‌کنند.

و اما ادله حرمت قطع عضو از بدن شخص زنده عبارتست از:

1- حرمت اضرار به نفس (قاعده لا ضرر)

2- حرمت تغییر خلقت الهی (قاعده اتلاف)

3- حرمت هتک و خوار کردن مؤمن (قاعده احترام)

4- حرمت مثله کردن

5- حرمت ظلم⁽²⁾

لکن برخی از علمای اهل سنت با تمسک به قیاس موضوع مورد بحث با برخی از احکام دیگر، در این دو صورت برداشت عضو را در صورتی که دهنده عضو کافر حربی یا مسلمان مهدور الدم باشد (اعدامی)، جایز دانسته‌اند که به منظور بررسی همه جانبه و ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن، باید استدلال ایشان به طور کامل نقل و سپس مورد مناقشه قرار گیرد.

دکتر «محمدسعید رمضان» ابتدا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا با قطع نظر از این که برداشت عضو موجب مرگ یا نقص عضو و زشتی شخص دهنده شود، جایز است برای نجات جان انسان محترمی که در شرف مرگ است، از اعضای انسان مهدور الدمی که مستحق مرگ است، برداشت نموده و به آن انسان محترم پیوند زنیم؟

سپس برای پاسخ به این سؤال، نظر فقها را درباره جواز خوردن گوشت انسان مهدور الدم - که به حکم دادگاه اسلامی قتلش واجب است - را برای انسان مضطر، بیان کرده و می‌گوید:

شافعی‌ها قایل به جواز اکل شده‌اند، زیرا که شخص مهدور الدم احترام و ارزشی

ص: 184

1- - Medical Ethics

2- - فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای سومین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی، 1384، ج 3، ص 244.

ندارد و در حکم مرده است از جمله عزبن عبدالسلام گفته است:

« هرگاه شخص مضطر کسی را بیابد که قتل او حلال است ، مثل کافر حربی ، زانی محصن و راهزنی که قتلش واجب است و لواط کننده و کسی که اصرار بر ترك نماز دارد ، جایز است او را ذبح کند و بخورد ، زیرا زندگی این اشخاص ارزشی ندارد و شایسته نابودی هستند و مفسده ای که در نابودی آن ها وجود دارد ، کم تر از مفسده از بین رفتن زندگی انسان محترم است».(1)

فقههای حنبلی در این مسأله اختلاف کرده اند ، لکن « ابن قدامه » در مغنی مطابق با قول شافعی و اصحابش قول به جواز را ترجیح داده است.(2)

اما مالکی ها در این مسأله ، قایل به منع مطلق شده اند. در دیری می گوید:

... مگر آدمی که خوردن او در حال ضرورت جایز نیست ، زیرا مرده انسان سم است و ضرورت را برطرف نمی سازد.(3)

« صاوی » در حاشیه بر قول در دیری می گوید:

یعنی خوردن گوشت انسان جایز نیست؛ خواه زنده باشد و خواه مرده، هر چند که شخص مضطر از گرسنگی بمیرد.

بنابر نقل « ابن عابدین » در حاشیه خود، قول به منع مطلق خوردن انسان در هنگام اضطرار ، در نزد حنفی ها نیز راجح است.(4)

بنابراین شافعی ها ، حنبلی ها و برخی از حنفی ها خوردن گوشت مهدورالدم را در صورت اضطرار جایز می شمارند و نظر مالکی ها و قول راجح حنفی ها حرمت است.

به نظر می رسد ، قول اول (یعنی جواز خوردن گوشت مهدورالدم) با قواعد فقهی مربوط به مسأله ، منطبق هم تعارض نمایند آن مفسده ای که ضررش کم تر است ، ارتکاب می یابد که این دو قاعده از قواعد فقهی اجماعی نزد همه مذاهب فقهی است.

ص: 185

1- عبدالسلام ، عبد العزیز ، قواعد الاحکام فی مصالح الانام ، قم ، دفتر تبلیغات اسلامی ، 1387 ، ج 1 ، ص 81.

2- ابن قدامه ، عبدالله بن احمد ، المغنی ، قاهره ، دارالمنار ، 1367 ق ، ج 9 ، ص 419 . 112.

3- در دیر مالکی ، ابوالبرکات احمد بن محمد ، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذهب الامام مالک ، ج 2 ، ص 184.

4- ابن عابدین ، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین ، حاشیه ، ج 5 ، ص 296.

سپس این نویسنده برای دفع ایراد احتمالی می گوید:

اما استدلال به کرامت انسانی برای عدم جواز خوردن مهدورالدم، تمام نیست زیرا بدیهی است که این کرامت با تحقق موجب قتل از بین می رود؛ در غیر این صورت شریعت اسلامی قتل مهدورالدم را واجب نمی کرد و کرامتی که خداوند انسان را بدان برتری بخشیده ناشی از طبیعت بشری او نیست تا در همه حالات ملازم او باشد، بلکه وصفی است که تا زمان حرکت انسان در مسیر فطرت انسانی و عبودیت الهی با او ملازم است. (1)

وی در ادامه، به عنوان نتیجه بحث می گوید:

اگر ما قول شافعی ها و حنبلی ها و برخی از حنفی ها را در جواز اقدام به خوردن مهدورالدم در هنگام اضطراب راجح بدانیم، در آن صورت برداشت عضوی از اعضای او برای پیوند به بیمار مضطر در شرف مرگ، به طریق اولی جایز خواهد بود. (2)

در این حالت هم فرقی نمی کند که برداشت عضو برای پیوند، به مرگ شخص مهدورالدم منجر بشود یا خیر، زیرا ملاک جواز این عمل، عدم احترام زندگی او و شایسته قتل بودن او است.

بله، سزاوار است این عمل برای گیرنده عضو ضروری باشد به گونه ای که پزشک متخصص عادل نظر دهد که نجات جان او بر پیوند این عضو متوقف است و عضو مصنوعی یا عضوی از اعضای حیوان غیرنجس العین جایگزین آن نمی شود.

دلیل اشتراط ضرورت نیز به حرمت مثله کردن در موارد اجرای حد یا استیفای قصاص باز می گردد (3).

و شکی نیست که برداشت عضوی از اعضای انسان زنده، داخل در معنای مثله و حکم آن است، پس سزاوار است جواز آن، متوقف بر اضطراب

ص: 186

1- البوطی، محمدسعید رمضان، قضایا فقهیه معاصره، دمشق، دارالفارابی للمعارف، 1383 = 1426 ق، ص 119.

2- البوطی، محمدسعید رمضان، قضایا فقهیه معاصره، دمشق، دارالفارابی للمعارف، 1383 = 1426 ق، ص 120.

3- خطیب شربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، 1387، ج 4، ص 44، ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهایه المقتصد، -، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی ج 2، 520 - 595 ق، ص 397، ابن جزی، محمد بن احمد، القوانين الفقهیه، 693 - 741 ق. متن الکترونیکی، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص 261.

هم چنان که حدود اجازه نیز باید مقید به میزان ضرورت باشد و وسایل پزشکی جدید برای برداشت عضو به کار گرفته شود تا عملیات برداشت عضو را از معنای مثله و علتی که به موجب آن مثله حرام شده است، یعنی شکنجه، دور سازد.

هم چنین به موجب قواعدی که ما در ترجیح جواز برداشت عضو از مهدورالدم به آن ها اعتماد کردیم، نباید بین جایی که ضرورت، نجات جان گیرنده عضو است و جایی که ضرورت، جایگزینی یکی از اعضای تلف شده یا مشرف بر تلف او است - مانند استفاده از چشم سالم محکوم به اعدام به جای چشم نابینای گیرنده - فرقی باشد، زیرا رعایت فایده ای که به انسان محترم و محقون الدم گیرنده عضو می رسد، هر میزان که باشد از حیث سنجش مصالح شرعی بر رعایت انسانی که خونس یا عضوی از اعضای بدنش به حکم قضایی شرعی منطبق با قوانین اسلام هدر است، رجحان دارد. (1)

در پاسخ از این استدلال می گوئیم، با قطع نظر از حکم «مقیس علیه» از نظر فقه شیعه امامیه، اشکال های زیر، سستی و بطلان استدلال مزبور را آشکار می سازد:

اول: مبانی استدلالی شیعه با اهل سنت تفاوت دارد و قیاس در نزد شیعه از ادله معتبر شناخته نشده است و هر کدام از «مقیس» و «مقیس علیه» حکم خاص خود را دارند.

دوم: اگر این قیاس پذیرفته شود، حتی بنابر قول مالکی ها و برخی از حنفی ها نیز برداشت عضو از شخص مهدورالدم جایز خواهد بود، چون دلیل منع آن ها این بود که اضطرار، خوردن گوشت انسان را مباح نمی سازد، زیرا مرده انسان سم است و حال آن که برداشت عضو برای پیوند عضو چنین مفسده ای را ندارد.

سوم: چنان که پیش از این نیز گذشت، شافعی صریحاً فتوا به عدم جواز پیوند عضو قطع شده بر اثر اجرای مجازات قصاص به شخص جانی داده است و دلیل عدم جواز را نیز مردار و نجس بودن عضو قطع شده و صحیح نبودن نماز با آن عضو دانسته است، پس جایی برای تمسک به قیاس برای جواز برداشت عضو از مهدورالدم، از نظر

چهارم: ما مجاز نیستیم از آن چه که شرعاً به عنوان مجازات برای اشخاص مهدورالدم در نظر گرفته شده است تعدی نماییم و بدون رضایت آن ها برداشت عضوی را که به مرگ یا نقص عضو منجر می شود، تجویز کنیم، چون تحمیل مجازات بیش تر یا همین برداشت عضو برای پیوند که مستلزم درد و رنج است، خود نیازمند دلیل است.

پنجم: همان گونه که اجرای مجازات حدود و قصاص در حیطة مسئولیت ها و وظایف حاکم اسلامی است.⁽¹⁾

تشخیص مهدورالدم بودن و ارتداد نیز از وظایف او است، نه افراد؛ و چنین فتوایی مغایر با امنیت فردی و اجتماعی و عرف بین المللی بوده و اجرای حکم اعدام انسان های مهدورالدم توسط اشخاص در زمان استقرار نظام اسلامی، موجب اختلال نظام و هتک اسلام در عرف بین المللی خواهد شد.

ششم: شخص، تنها نسبت به حاکم شرع در مجازات حدود و نسبت به اولیای دم در قصاص، مهدورالدم است ولی نسبت به سایر افراد محقون الدم می باشد، در نتیجه هرگونه تعدی و تجاوز از سوی دیگران بدون اذن حاکم موجب قصاص خواهد بود؛ خصوصاً در مواردی که جرم انتسابی به زانی محصن و لواط کننده و قاتل عمدی، با اقرار ثابت شده باشد یا از موارد ارتداد ملبی باشد که مجازات بر اثر توبه یا انکار پس از اقرار و یا فرار از حفیره در موارد رجم و یا بر اثر گذشت اولیای دم در قصاص، از مجرم برداشته می شود. با این فرض، برداشت اعضای رئیسه از چنین اشخاصی ضررش کم تر از ضرر بیماری شخص نیازمند به پیوند عضو نیست. بنابراین، تحمل ضرر کم تر برای دفع ضرر شدیدتر در محل نزاع صادق نیست و برداشت عضو از این اشخاص در صورتی که به مرگ یا نقص عضو شخص منجر گردد، بر اساس فقه اسلام، اخلاق پزشکی و عرف عقلای عالم جایز نیست.

ص: 188

1- - قاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (فقه حنفی)، بیروت 1402/1982، ج 7، ص 134 و ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، المذهب فی فقه مذهب الامام الشافعی، نقد و تفسیر، 393 - 476 ق. 112، ج 2، ص 223 و ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، قاهره، دارالمنار، 1367 ق، ج 10، ص 80.

ب) برداشت اعضای اصلی از محقون الدم

در مورد برداشت اعضای رئیسه و اصلی از اشخاص مسلمان، علاوه بر ادله فوق، ادله وجوب حفظ نفس و حرمت اضرار به نفس در صورتی که شخص دهنده عضو خود به برداشت عضو راضی باشد و ادله حرمت اضرار به غیر در مورد پزشکی که می خواهد قلب، کبد و یا قرنیه چشم انسانی را بردارد و به انسان بیماری پیوند زند، مانع از جواز برداشت عضو جهت پیوند می باشند که در این جا به برخی از این احادیث اشاره می شود:

3-6-4 ادله مخالف برداشت عضو، جهت پیوند

1-3-6-4 حدیث لاضرر ولاضرار

در روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت، عبارت «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» آمده است که در کلیه ابواب فقه کاربرد عملی بسیاری دارد. با تتبع در جوامع روایی تقریباً اطمینان حاصل می شود که این حدیث شریف از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است و از جوامع کلام آن حضرت می باشد و شخص ایشان و ائمه اطهار موارد متعددی را بر این حدیث تطبیق فرموده اند؛ حتی بعضی از فقها، مانند فخرالمحققین در «ایضاح» ادعای تواتر لفظی در مورد این روایت دارند.⁽¹⁾ و مرحوم آخوند خراسانی قایل به تواتر اجمالی شده اند به این بیان که:

ما علم اجمالی داریم که یکی از این احادیث از معصوم (س) صادر شده و از این رو می توان پذیرفت که این حدیث دارای تواتر معنوی است. اجماع فقهای امامیه، بلکه فقهای اسلام بر حجیت این حدیث و قاعده مستفاد از آن می باشد.⁽²⁾

پس از روشن شدن حجیت اسناد روایات و قاعده لاضرر، قابلیت استناد به این قاعده در موضوع قطع و پیوند اعضا، بررسی اجمالی دلالت و مفاد آن را ضروری می سازد.

فقهای بزرگوار از این روایات و قاعده مستفاد از آن ها برداشت های مختلفی کرده و معانی مختلفی را در تبیین دلالت آن ها بیان کرده اند:

در مفاد حدیث «لاضرر» (لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَام)، چنین آمده است:

ص: 189

1- امام خمینی، روح الله، الرسائل، ص 14.

2- سید محمد موسوی بجنوردی، مقاله (نگرشی جدید بر اصول فقه تطبیقی)، مجله رهنمون، شماره 1، تابستان 1371. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج 2، ص 266.

الف: آیه شریفه «لارفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج»(1) در

مقام نهی از ایجاد ضرر است و در این روایات شارع مقدس مکلفان را از زیان رساندن نهی کرده است که این قول را شیخ الشریعة اصفهانی اختیار کرده اند. پس مفاد آیه لا ضرر، همچون آیه فوق است(2).

ب: حضرت امام (ره) می فرماید:

حق این است که مفاد حدیث لا ضرر، نهی از ایجاد ضرر است، اما نه نهی الهی، مانند نهی از شرب خمر که دلالت بر حکم حرمت می کند، بلکه نهی در حدیث لا ضرر نهی سلطانی و حکومتی است که بر اساس

ولایت مطلقه و ریاست عامه پیامبر (ص) بر کل جامعه اسلامی از ایشان صادر می شود و به دلالت آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»(3) اطاعت از اوامر و نواهی حکومتی پیامبر (ص) واجب و لازم است.

2-3-6-4 احادیث حرمت اضرار به خود و دیگران

مضمون پاره ای از احادیث، بر حرمت اضرار به خود و دیگران دلالت دارد، ولی عبارت ذکر شده در آن ها غیر از عبارت قاعده لا ضرر است. این احادیث عبارت اند از:

1- حدیث محمد بن علی از پیامبر (ص) که می فرماید:

«کسی که به مسلمانی زیان برساند از ما نیست و در دنیا و آخرت ما با او نیستیم.»(4)

2- در روایت طلحة بن زید به نقل از امام باقر(ع) آمده است:

که حضرت می فرمایند در کتاب علی(ع) خواندم:

ص: 190

1- پس هر که را حج واجب شود بایست آنچه میان زن و شوهر رواست ترک کند و کار ناروا را ترک کن. (بقره: 197).

2- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، وسائل الشیعه، ج 17، ابواب احیاء الموات، باب 12، احادیث 1، 3، 4 و 5؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، کتاب المعیشة، باب الضرار، احادیث 2، 6، 8 و 15 و 124. و نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، کتاب احیاء الموات، باب 9.

3- اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الامر [= اوصیای پیامبر] را. (نساء: 59).

4- «ومن ضارّ مسلماً فلیس ممّاً ولسنا منه فی الدنیا والآخره» حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج 22، کتاب الخلع، باب 2، حدیث 1.

«همسایه مانند خود انسان مورد زیان و جنایت واقع نمی شود».(1)

3- محمد بن حسین می گوید:

نامه ای به ابو محمد (ص) نوشتم که مردی در کنار نهر روستایی، آسیابی دارد و این روستا متعلق به مردی است که قصد دارد با تغییر مسیر آب، آن را از غیر این نهر به روستایش برساند و باعث تعطیلی آسیاب شود. آیا مالک روستا می تواند چنین کند؟ حضرت (ص) تویح فرمودند:

«تقوای الهی را پیشه کن و در این امر به نیکی عمل کند و به برادر مؤمنش زیان نرساند».(2)

بنابراین به استناد ادله مذکور در صورتی که برداشت عضو جهت پیوند، به مرگ یا نقص عضو دهنده عضو منجر شود، برای دهنده اقدام به اهدای عضو جایز نیست و برای پزشک مسلمان جراح نیز طبق قاعده لاضرر و حرمت اضرار به غیر، انجام چنین عملی جایز نمی باشد.

البته از بین فقها مرحوم «حضرت آیت الله العظمی خویی» ادله ضرر را مربوط به اضرار به غیر می داند و معتقد است این ادله ضرر به خود انسان را در بر نمی گیرد و دلیل معتبری نیز بر حرمت اضرار به نفس وجود ندارد. در نتیجه بر مبنای ایشان اگر کسی بخواهد اجازه برداشت عضوی از اعضای خود، مانند قرنیه چشم یا قسمتی از کبد را به منظور پیوند به بیمار نیازمند بدهد، به دلیل ادله لاضرر عمل او حرام نیست.

3-3-6-4 هتك حرمت میت مسلمان

دلیل عمده مخالفان برداشت عضو از مردگان و پیوند آن به بیماران نیازمند این است که شکافتن بدن مرده و بریدن اعضای او، هتك حرمت میت مسلمان است.

روایات بسیاری در باب ارزش و احترام و جایگاه بلند مسلمان مؤمن و مصونیت جان و مال و آبروی او وارد شده که احترام او را از احترام کعبه افزون و هتك حرمت و اهانت و تحقیر او را حرام و در حکم محاربه با خدا و شرك دانسته اند.(3)

ص: 191

1- «و ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» همان، ج 17، ابواب احياء الموات، باب 12، حدیث 2.

2- «تقی الله و يعمل فی ذلك بالمعروف و لا یضر اخاه المؤمن» همان، باب 14، حدیث 1.

3- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج 8، ابواب احکام العشره، باب تحریم اهانة المؤمن و خذلانه، احادیث 1 - 12 و قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار، ج 1، ص 40 و 41.

و جوب رعایت احترام مسلمان تنها به زمان زندگی و حیات او محدود نمی شود، بلکه برخی روایات بر این امر تصریح دارند که احترام او در حال مرگ و پس از آن نیز همانند احترام او در زمان زندگی است و نباید مورد اهانت و هتک قرار گیرد.

این حکم در اسلام روشن است و مورد اتفاق امامیه و غیر امامیه بوده و کسی در آن اختلافی ندارد. در این جا به برخی از این روایات اشاره می شود:

1- در صحیحہ عبداللہ بن سنان به سند صدوق از امام صادق (ع) آمده است:

درباره مردی که سر میتی را قطع کرده، از امام سؤال شد. فرمود: دیه بر عهده او است، زیرا حرمت میت همانند حرمت او در حال حیات است (1).

حُرمت در کتاب های لغت به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله به معنای ضمانت و عهد بستن و به معنای یکی از احکام تکلیفی پنج گانه و به معنای احترام که معنای مناسب در این روایت

همان احترام است. (2)

2 و 3 - صحیحہ عبداللہ بن مسکان و مرسله محمد بن سنان نیز با همین مضمون وارد شده اند. (3)

4- در صحیحہ صفوان نقل شده است:

امام صادق (ع) فرمود: خداوند ابا دارد از این که نسبت به مؤمن، گمانی جز گمان خیر برده شود و شکستن استخوان مؤمن در زمان زندگی و پس از مرگ او یک سان است. (4)

5- در خبر محمد بن مسلم از امام باقر (ع) در حدیث وفات امام حسن (ع) و دفن آن حضرت آمده است:

به درستی خداوند حرام کرده است در مورد مردگان مؤمنین، آن چه را که در

ص: 192

1- «فی رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية لأن حرمة ميتاً كحرمة و هو حيّ» عاملی، حر، ج 19، ابواب دیات الاعضاء، باب 24، حدیث 4.

2- الحرمة ما لا يحل انتهاكه؛ حرمت چیزی است که هتک آن جایز نمی باشد (ابن اثیر، علی بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، 555 - 630 ق ج 1، ص 254).

3- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج 19، ابواب دیات الاعضاء، باب 25، احادیث 5 و 6.

4- «قال ابو عبد الله (ع) ابی الله ان یظن بالمؤمن الا خیراً و کسرك عظامه حیاً و میتاً سواً» همان، ج 16، کتاب الصيد و الذبائح.

حال زندگی آن ها نسبت به آنان حرام کرده است. (1)

اهل سنت نیز از پیامبر (ص) نقل می کنند:

شکستن استخوان مرده مسلمان همانند شکستن استخوان مسلمان زنده است. (2)

همچنین در «مسند احمد بن حنبل» از پیامبر (ص) نقل شده است:

شکستن استخوان مرده مؤمن همانند شکستن استخوان او در زمان زندگی است. (3)

مستفاد از این روایات که برخی از آن ها نیز از نظر سند صحیح اند، این است که اصل احترام و کرامت مؤمن مسلمان اقتضا دارد که جسد او پس از مرگ از تعرض مصون بماند و هر عملی که مغایر با این اصل باشد، عملی غیر مشروع و غیرقانونی شمرده شود، بنابراین برداشت عضو از بدن مردگان مسلمان مجاز نیست.

در پاسخ از این استدلال می گوئیم: بله از این روایات استفاده می شود تا زمانی که ضرورت ایجاب نکند و امری مهم تر از احترام مؤمن مسلمان در کار نباشد، قطع اعضای مرده مسلمان جایز نیست، اما اگر قطع اعضای مرده مسلمان به منظور دست یابی به غرضی مهم تر از حفظ حرمت و احترام مؤمن صورت گیرد و نجات جان مسلمان یا مسلمانانی متوقف بر برداشت عضو از مرده مسلمان و پیوند آن به بیماران در شرف مرگ باشد در این صورت، مقتضای (قاعده تراحم) جواز، بلکه وجوب آن است.

روایات معتبر متعددی در خصوص شکافتن شکم مادر به منظور نجات جان جنین زنده و نیز قطعه قطعه کردن جنین مرده در شکم مادر و خارج ساختن قطعات برای نجات جان مادر وارد شده است که بر وجوب شکافتن بدن و قطع اعضای مردگان مسلمان در زمان اضطرار دلالت دارند. از جمله این روایات صحیحیه علی بن یقطين است.

ص: 193

1- «انَّ اللّٰهَ حَرَّمَ فِي الْمُؤْمِنِينَ امْوَاتًا مَا حَرَّمَ فِيهِمْ اَحْيَاءً»، همان، ص 250.

2- «كسر عظم الميت ككسره حيًّا» 130. بار، محمدعلی، «تجارب جدیدة لنقل الاعضاء من الموتى»، العالم، -، ش، 514، (-).

3- ابن حنبل، احمد بن محمد، 164-ق 241. ج 6، ص 58.

از امام کاظم (ع) راجع به زنی سؤال کردم که می میرد و فرزندش در شکم او تکان می خورد. فرمود: برای نجات فرزند ، شکم زن شکافته می شود. (1)

علامه حلی ، جواز شکافتن شکم مادر برای نجات جان فرزند را به علمای امامیه نسبت داده و دلیل منطقی بر جواز این کار اقامه نموده است؛ و می گوید: (2)

چرا که اتلاف و از بین بردن جزیی از بدن مرده به منظور نجات و حفظ حیات انسانی زنده، امری مجاز است.

این دلیل عمومیت دارد و کلیه موارد قطع عضو مردگان ، جهت نجات بیماران نیازمند به پیوند این اعضا را در بر می گیرد.

فقهای اهل سنت نیز هر گاه زنی بمیرد و پزشکان تشخیص دهند که جنین او زنده است و زنده بیرون آوردن جنین از شکم مادر به نحو یقینی یا ظنی ممکن است ، شکافتن شکم مادر را به اتفاق واجب می دانند. (3)

تنها حنابله در این خصوص به دلیل این که زنده بودن جنین قطعی نیست مخالفت کرده اند. (4)

البته با توجه به پیشرفت های پزشکی جدید که به وسیله آن به زنده بودن جنین و امکان زنده خارج کردن آن، یقین حاصل می شود ، دلیل مخالفت حنابله هم از بین رفته ، مسئله اتقاقی می گردد.

تأمل در روایت صحیحه مذکور از امام کاظم (ع) و امثال آن از روایات معتبر و استدلال های فقهای امامیه و غیر امامیه و اتفاق حاصل در مسئله، مقدم بودن نجات نفس محترمه را بر وجوب رعایت احترام مرده مسلمان می رساند. (5)

بنابراین در مسئله قطع اعضای بدن مردگان که به منظور پیوند به بیماران در شرف مرگ مسلمان انجام می گیرد ، ضرورت وجوب حفظ نفس مسلمان و اهمیت آن ، حکم وجوب رعایت احترام مرده مسلمان را از تنجز می اندازد و چون برداشت عضو در

ص: 194

1- «سألت ابا الحسن موسى عن المرأة تموت و ولدها فی بطنها يتحرك؟ قال يشق عن الولد» عاملی، حرّ، وسائل الشیعه، ج 2، ابواب الاحتضار، باب 46، حدیث 1.

2- «لأن اتلاف جزء من الميت لابقاء حیّ مجاز» علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج 1، ص 40.

3- البوطی ، محمد سعید رمضان ، قضایا فقهیه معاصره ، دمشق ، دارالفارابی للمعارف ، 1383 = 1426 ق . ص 134.

4- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، قاهره، دارالمنار، 1367 ق. ج 2، ص 458.

5- حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشیعه، ج 18. احادیث 4، 6 و 8.

این موارد به امر شارع انجام می گیرد، امری مشروع و قانونی است و با وجود ضرورت و انگیزه های عقلایی، حرمتی ندارد.

4-3-6-4 حرمت مثله

دلیل دیگر مخالفان برداشت عضو از مردگان به منظور پیوند این است که برداشت عضو در حکم مثله است و مثله به اتفاق علما و فقهای امامیه و غیر امامیه حرام است.

ابن منظور می نویسد:

مثله ظاهراً ریشه مَثَل (با فتح فاء الفعل و سکون عین الفعل) از مَثَل (به فتح فا و عین الفعل) اخذ شده است، زیرا وقتی که در مجازات فرد شدت عمل به کار رود شخص مجازات شونده ضرب المثل می شود (1).

و «راغب اصفهانی» در مفردات می نویسد:

«مثله مجازاتی است که بر انسان تحمیل می شود و او را ضرب المثلی قرار می دهد که موجب عبرت دیگران گردد (موجب خودداری کردن آن ها شود)» (2).

بنابراین مثله صرفاً با قطع اعضای مردگان تحقق نمی یابد و قطع اعضای مردگان با هدف عقلایی و به منظور پیوند به بیماران نیازمند دردمند و نجات جان مسلمانان، مشمول منع اخبار مثله نیست و این عمل در عصر حاضر در جامعه به عنوان عملی پسندیده و نیکو و منبعث از حس نوع دوستی و گذشت و ایثار مرده مسلمان و اولیای او و عملی خداپسندانه تلقی می شود.

البته روایات بسیاری از طریق خاصه و عامه بر حرمت آن دلالت دارد.

برخی از این روایات عبارت اند از:

1- در صحیح جمیل بن درّاج از امام صادق (ع) آمده است:

هرگاه رسول خدا (ص) سپاهی را گسیل می داشت، فرمانده سپاه را می طلبید، کنار خویش می نشاند و یارانش را می فرمود در مقابل او بنشینند. آن گاه می فرمود:

ص: 195

1- «كَأَنَّ الْمَثَلَ مَاخُودٌ مِنَ الْمَثَلِ، لِأَنَّهُ إِذَا شَنَّ فِي عَقُوبَتِهِ جَعَلَهُ مَثَلًا وَعِلْمًا» ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مصحح / مصحح: عبدالوهاب، ج 11، ص 614 و 615.

2- «والمثله نعمة تنزل بالانسان فيجعل مثالا يرتدع به غيره» اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، امین محمد / عبیدی، محمد صادق، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، 630 - 711 ق، ص 463.

به نام خدا، برای خدا، در راه خدا و بر طبق آیین رسول خدا روانه شوید. از غدر، خدعه، مُثله و بریدن درخت، مگر در حال اضطرار پرهیزید و از کشتن پیران فرتوت، کودکان و زنان دوری کنید(1).

2- در خبر مسعدة بن صدقه از امام صادق (ع) نقل شده است:

هرگاه پیامبر (ص) فرماندهی را بر سریه ای می گمارد، او را به تقوای خداوند در کار خویش و سپس در یارانش، سفارش می فرمود. آن گاه می فرمود: به نام خدا و در راه خدا به جنگ با کافران روانه شوید و از غدر، خدعه، مثله، کشتن نوزادان و آنان که تنها و بی کس در کوهستان ها زندگی می کنند، پرهیزید. (2)

3- در روایتی امام علی (ع) پس از ضربت خوردن به دست ابن ملجم، به فرزندانش چنین توصیه می فرماید:

این مرد [ابن ملجم] را مثله نکنید، زیرا از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: از مثله پرهیزید حتی نسبت به سگ ها(3).

شبه همین روایات از طرق اهل سنت به سندهای مختلف نقل شده است و پیامبر عظیم الشان اسلام در جنگ ها از بریدن گوش و بینی و یا اجزای دیگر بدن کفار و دشمنان نهی فرموده اند.

قطعاً از این روایات که از مُثله سگ ها و کافران حربی نهی می کند، حرمت مثله استفاده می شود و هرگاه مثله سگ ها و کافران حربی حرام باشد مثله و قطع اعضای مردگان مسلمان نیز قطعاً حرام و ممنوع است.

تمسك مخالفان برداشت عضو از مردگان به اخبار مثله نیز قابل جواب است،

ص: 196

1- «كان رسول الله (ص) اذا بعث سرية دعا باميرها، فاجلسه الى جنبه و اجلس اصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا بسم الله و بالله و في سبيل الله و على ملة رسول الله (ص) لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقطعوا شجرة انا ان تضطروا اليها و لا تقتلوا شيخاً فانياً و لا صبياً و لا امرأة» حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، ج 11، كتاب جهاد، ابواب جهاد العدو، باب 15، حديث 2.

2- «قال (ع) ان النبي (ص) كان اذا بعث اميراً على سرية، امره بتقوى الله - عز وجل - في خاصة نفسه، ثم في اصحابه عامة، ثم يقول: اُعز بسم الله و في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله و لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقتلوا وليداً و لا متبتلاً في شاق» همان، حديث 3.

3- «لا تمثلوا بالرجل فاني سمعت رسول الله (ص) يقول: اياكم و المثلة ولو بالكلب العقور» نهج البلاغه، تصحيح صبحي صالح، نامه

به این بیان که با تأمل در اخبار مثله و فلسفه زمان صدور این اخبار در می یابیم که به شهادت تاریخ، اعراب دوران جاهلیت پس از قتل و غارت قبایل یک دیگر، برای نشان دادن اوج نفرت خود و از روی کینه و مجازات و درس عبرت دادن به دیگران، به عمل شنیع بریدن گوش و بینی و اجزای بدن گشتگان دشمن دست می زدند که با ظهور اسلام، شارع مقدس این حرکت مغایر ارزش های اخلاقی و انسانی را منع کرد. به تصریح کتاب های لغت نیز، صرف قطع اعضای بدن و شکافتن آن مثله نیست، بلکه مثله به قطع عضو به منظور انتقام جویی و ابراز کینه و مجازات و عبرت دیگران اطلاق می شود.

روایات مربوط به شکافتن شکم مادر به منظور نجات جان فرزند یا قطعه قطعه کردن جنین مرده در شکم مادر که ذکر آن هاپیش از این گذشت، به بیانی که پس از این می آید بر روایات حرمت مثله حکومت دارد و می گوید قطع اعضا و شکافتن بدن مرده مسلمان به منظور نجات انسانی مسلمان اصلاً حرمت ندارد.

حتی اگر مثله، قطع اعضای مردگان به منظور پیوند و نجات جان بیماران مسلمان را نیز شامل گردد، باز مسأله از موارد و مصادیق باب تراحم خواهد بود.

از یک سو برداشت عضو از مرده مسلمان در حکم مثله و مغایر با وجوب احترام جسد مسلمان است و از سوی دیگر نجات جان مسلمان در شرف مرگ که حفظ جاننش متوقف بر پیوند عضو است، واجب می باشد. در این جا قاعده تراحم و قانون اهمّ و مهمّ می گوید: نجات انسان زنده اولویت دارد و مقدم است.

امام صادق (ع) می فرماید:

هر کس یک شب بیمار شود و آن را نیکو بپذیرد و خدای را سپاس گوید کفّاره گناهان شصت ساله او خواهد شد. راوی پرسید: معنای نیکو پذیرفتن چیست؟ فرمود: صبر بر درد و ناراحتی. (1)

4-6-4 ادله موافقان برداشت عضو از مردگان

4-6-4-1 حکومت ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه

به منظور روشن شدن استدلال به این دلیل در موضوع مورد بحث، اشاره ای

ص: 197

1- - ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص 431.

اجمالی به مفهوم حکومت و عناوین اولیه و عناوین ثانویه ضروری می نماید:

چنان که از تعاریف و عبارات های علمای علم اصول به دست می آید، حکومت، یعنی این که یکی از دو دلیل، ناظر به حال دلیل دیگر بوده و مضمون آن را شرح و تفسیر کند؛ خواه نظارت دلیل، حاکم، بر موضوع دلیل دیگر باشد یا بر محمول آن، و خواه حکومت به نحو توسعه باشد و دلیل حاکم، فرد یا افرادی را بر موضوع دلیل محکوم بفرزاید و یا حکومت به نحو تضییق باشد و دلیل حاکم، فرد یا افرادی را از دایره آن بیرون کند و خواه دلالت دلیل حاکم، به دلالت مطابقی باشد یا به دلالت التزامی و خواه دلیل حاکم، متقدم بر دلیل محکوم باشد یا متأخر. (1)

عناوین اولیه احکامی هستند که از طریق کتاب و سنت (اعم از قول، فعل و تقریر پیامبر (ص) و معصومین (ع) به طبیعت افعال مکلفین تعلق می گیرند؛ مانند: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (2)

یا «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» (3).

که بر اساس این آیات، وجوب نماز و پرداخت زکات و وضو گرفتن برای نماز، از احکام عناوین اولیه هستند.

اگر همین عناوین اولیه موجب عسر و حرج شوند یا ضرری را به دنبال داشته باشند یا در مقام اضطرار یا تقیه انجام شوند، در این موارد عناوین ثانویه عسر و حرج، ضرر، اضطرار و تقیه حاکم هستند و صورت و شدت ادله عناوین ثانویه، احکام عناوین اولیه را تغییر می دهند؛ زیرا اسلام دین (سهل) بوده و از هرگونه عُنْف، خشونت، ضیق و فشار و تحمیل ضرر بر پیروان خود به دور است؛ لذا قاعده (لاضرر) و قاعده (لاحرج) (4) و موارد اکراه و اضطرار مذکور در حدیث رفع (5)

و احادیث باب تقیه بر ادله عناوین اولیه حکومت دارند؛ به عنوان مثال، در صورتی که وضو

ص: 198

1- مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، 1367، 4-123.

2- نماز را بپا دارید، و زکات را بپردازید (بقره: 43).

3- هنگامی که به نماز می ایستید، صورت و دستها را تا آرنج بشوید. (مانده: 6).

4- این قاعده مستفاد از آیات شریفه می باشد. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: 78). «انما یرید الله لیجعل علیکم من حرج». (مانده: 6)، «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر». (بقره: 185).

5- رفع عن امتی تسعة: الخطأ و النسیان، و ما اکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه.... شیروانی، علی، تحریر اصول فقه، قم، دارالعلم، 1379، ص 318 0

معروض عنوان ضرر واقع شود، دلیل (لاضرر) حکم و جوب وضو مذکور در دلیل عنوان اولیه را مرتفع می سازد.

در مسأله قطع اعضای بدن مردگان به منظور پیوند به بیماران مسلمان نیازمند نیز، در موارد اضطرار که هیچ راهی برای نجات جان این بیماران جز پیوند عضو وجود ندارد، دلیل اضطرار بر روایات حرمت مثله و جوب احترام مرده مسلمان و آیات و روایات مربوط به منع بهره برداری از مردار و اشیای نجس و روایات مربوط به تسریع در تجهیز و دفن مردگان، حکومت به نحو تضییق دارد و احکام مذکور در عناوین اولیه اعم از جوب و حرمت را مرتفع می سازد؛ به عبارت دیگر، دلیل اضطرار از ابتدا مانع جعل عناوین اولیه مذکور در ادله فوق می گردد و در حقیقت در مواقع اضطرار به منظور نجات بیماران مسلمان اصلاً جوب و حرمتی تحت عنوان جوب حفظ و رعایت احترام مرده مسلمان و حرمت مثله ملائک ندارد، نه آن که این عمل حرام بوده، لکن بر اثر تعارض با واجب مهم تری به موجب قاعده تراحم و تقدیم اهم بر مهم مجاز شمرده شود.

2-4-6-4 روایات

دلیل دیگر موافقان برداشت عضو از بدن مردگان به منظور پیوند به بیماران مسلمان و نجات جان آنان، دسته ای از روایات است که در آن ها به شکافتن بدن مادری که مرده و فرزند در شکمش تکان می خورد و یا به قطعه قطعه کردن جنین مرده در شکم مادر، امر شده است. برخی از این روایات را در این جا نقل می کنیم:

1- در صحیححه علی بن یقطين آمده است :

از امام کاظم (ع) سؤال کردم که زنی می میرد و فرزندش در شکم او تکان می خورد، فرمود: برای نجات فرزند، شکم زن شکافته می شود. (1)

2- در خبر مرسله ابن ابی عمیر می خوانیم:

از امام صادق (ع) : سؤال شد درباره زنی که می میرد و فرزندش در شکمش تکان می خورد؛ آیا شکم زن شکافته و فرزند خارج می شود؟ حضرت فرمود: بله و

ص: 199

1- - سألت ابا الحسن موسى (ع) عن المرأة تموت وولدها في بطنها يتحرك، قال (ع) : يشقّ عن الولد . سمینار علمی پیرامون کشت اعضا، مجله العالم، شماره 514، ص 53.

3- در خبر « وهب بن وهب » چنین نقل شده است:

از امام صادق (ع) نقل شده که امیرالمؤمنین (ع) فرمود: اگر زنی بمیرد و در شکم او طفلی باشد که حرکت می کند و بیم تلف شدن آن طفل در شکم مادر می رود، شکم مادر باید شکافته و فرزند خارج گردد و نیز سؤال شد درباره زنی که جنین در شکم او می میرد و بیم هلاکت مادر نیز در میان است، حضرت فرمود: در صورتی که زنان یاری نکنند، مرد می تواند دست خود را داخل کرده و جنین را قطعه قطعه و خارج سازد. (2)

صاحب جواهر می گوید: این روایت مورد عمل اصحاب است و با عمل اصحاب ضعف سندی آن جبران می شود. (3)

خبر موثقه محمد بن مسلم و علی بن حمزه و روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر وجوب شکافتن و یا قطع اعضای بدن مردگان مسلمان به منظور حفظ جان مسلمان دیگر دارد؛ (4) لذا از این روایات که برخی صحیحه و برخی موثقه و برخی دیگر مرسله هستند و از نظر دلالت نیز آن چنان واضح و روشن اند که مرحوم علامه حلی به استناد این روایات جواز شکافتن شکم مادر را برای نجات فرزند به فقهای امامیه نسبت داده است و از عمل اصحاب به آن ها می توان جواز، بلکه وجوب قطع عضو بدن مردگان را به منظور پیوند و نجات جان بیماران مسلمان استفاده کرد. (5)

ص: 200

- 1- عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبداللّٰه (ع) : فی المرأة تموت و یتحرك الولد فی بطنها أیشقّ بطنها و یرج الولد؟ قال: فقال (ع) : نعم و یخاط بطنها . حرّ عاملی ، محمدبن حسن ، وسائل الشیعه، ج 2، ابواب الاحتضار، باب 46، حدیث 6.
- 2- عن ابی عبد... (ع) قال: قال امیرالمؤمنین (ع) : اذا ماتت المرأة و فی بطنها ولد یتحرك فیتخوف علیه فشق بطنها و اخرج الولد و قال فی المرأة یموت ولدها فی بطنها فیتخوف علیها، قال: لا یباس ان یدخل الرجل یده فیقطعها و یرجها اذا لم ترفق به النساء . همان، حدیث 1.
- 3- کلینی ، محمدبن یعقوب، کافی، ج 3، کتاب الجنائز، ص 206؛ 105. طوسی ، شیخ الطائفه محمد بن حسن، تهذیب، ج 1، ص 344 و حرّ عاملی، محمدبن حسن ، همان، حدیث 3.
- 4- نجفی، محمدحسن ، جواهرالکلام، تهران ، مکتبه الشامله ، ج 1، ص 340.
- 5- حرّ عاملی، محمدبن حسن ، همان، احادیث 4 و 8.

جمعی از علمای اهل سنت نیز در مورد برداشت عضو از انسان مرده چنین نظر داده اند:

برداشت عضو از انسان مرده برای نجات جان انسان دیگری که مضطر به آن است، مشروط بر این که شخص دهنده عضو مکلف بوده و در زمان حیات خویش اجازه برداشت عضو را داده باشد، جایز است. (1)

پس از روشن شدن حکم برداشت عضو از بدن مردگان به منظور پیوند، مسائلی فرعی در ارتباط با اصل مسأله مطرح است که ذکر آن خالی از فایده نیست:

5-6-4 ملاک جواز برداشت عضو از مرده مسلمان

برخی از کسانی که برداشت عضو از مردگان مسلمان را به منظور پیوند به بیماران نیازمند جایز می دانند چنین می گویند:

تنها در صورتی برداشت عضو جایز است که بدانیم قطع عضو موجود و پیوند، در ادامه زندگانی و حفظ جان بیمار مسلمان گیرنده عضو، دخالت مسلم دارد. (2)

برخی دیگر در صورتی قطع عضو و تشریح را جایز می دانند که ظن غالب به مؤثر بودن قطع عضو و تشریح وجود داشته باشد. (3)

اما حق این است که ظن و گمان عقلایی به موفقیت آمیز بودن برداشت و کاشت عضو پیوندی در نجات جان بیمار، برای جواز برداشت عضو از بدن مردگان مسلمان کفایت می کند، زیرا محتمل یعنی مدخلیت قطع عضو مرده مسلمان در حفظ جان مسلمانی دیگر به دلیل برخورداری از اهمیتی خاص، بر حرمت فعلی قطع عضو مرده مسلمان مقدم می گردد والا اگر ظن و گمان عقلایی کفایت نکند در بسیاری از اوقات انسان دچار ترك حفظ حیات و جان مسلمانان می شود؛ به همین خاطر، اهمیت حفظ جان مسلمان، قطع عضوی را تجویز می کند که دخیل بودن آن مضمون است.

مؤید این مطلب هم خبر « وهب بن وهب » است که در آن ترس از هلاکت و نابودی

ص: 201

1- - علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج 1، ص 40.

2- - مقاله (بررسی احکام فقهی در پزشکی) مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 356 به نقل از: ابن قدامه، المغنی، ج 2، ص 458.

3- - البوطی، محمدسعید رمضان، قضایا فقهیة معاصره، دمشق، دارالفارابی للمعارف، 1383= 1426 ق. ص 134.

مادر را برای جواز قطعه قطعه کردن جنین مرده در رحم مادر کافی دانسته است، زیرا در روایت نیامده که قطعه قطعه کردن در صورتی جایز است که از باقی ماندن جنین مرده در رحم مادر علم به هلاکت مادر حاصل شود، بلکه به ترس عقلایی اکتفا شده و دستور قطعه قطعه کردن جنین مرده داده شده است. (1)

1-5-6-4 نقش وصیت و اذن قبلی در برداشت عضو

احکام شرعی بر مدار مصالح و مفاسد واقعی استوار و در همه موارد مطابق موازین عقل سلیم است. در موضوع وصیت نیز چنین است. انسانی که در دنیا با تحمل هزاران رنج و سختی و فشار و سخت گیری بر خود، اموالی را می اندوزد و یا حقوق مالی را به دست می آورد، خواه ناخواه باید از این جهان رخت بر بندد و از آن چه با زحمت و مشقت گرد آورده چشم ببوشد و نتیجه دوره حیات و مدت عمر خویش را بگذارد و بگذرد.

با مسلم فرض کردن مالکیت افراد در حال حیات و تجویز تصرفات آن ها در اموال و حقوق مالی و غیر مالی خود در چارچوب شرع، در مورد نحوه ارتباط شخص پس از مرگ با اموال و حقوق مالی و غیر مالی خود، سه دیدگاه متصور است:

1- رابطه او با اموال و حقوق مالی و غیر مالی خود به کلی گسسته می شود و علاقه میان او و اموال و حقوقش از اعتبار می افتد.

2- رابطه او با اموال و حقوق مالی و غیر مالی به همان نحو که در حال حیات بوده، باقی می ماند.

3- علاقه و ارتباط شخص با اموال و حقوق خود در حال حیات، پس از مرگ نه به طور کلی منقطع می شود و نه در همه ابعاد و جوانب به همان نحو ثابت در حال حیات به پس از مرگ منتقل می گردد، بلکه این علاقه و ارتباط تا حدودی محدود شده و از طریق وصیت شخص به پس از مرگ او تسری یافته و تصرفات او در امور مشروع و مباح تداوم می یابد؛ به عبارت دیگر، همان طور که شخص می تواند در زمان حیات خود از طریق وکالت و تعیین وکیل در کلیه اموال و امور و حقوق مالی

ص: 202

1- - خرازی، سید محسن، مقاله (انواع تشریح و احکام آن)، مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 348؛ ناصر مکارم شیرازی، مجموعه استفتائات جدید، ص 442، مسئله 1450 و صافی گلپایگانی، استفتائات پزشکی، ص 50، مسئله 57.

و غیر مالی خود، تصرف کند، هم چنین می تواند با وصیت اختیارات خود را به پس از مرگ توسعه داده و در همه این امور، پس از مرگ تصرف نماید، البته تصرفات پس از مرگ وی به حدودی محدود شده است؛ مثلاً در اموال می تواند تا ثلث ماترک خود وصیت و از طریق وصی در آن تصرف نماید.

در موضوع مورد بحث، یعنی وصیت شخص به اجازه برداشت عضو از جسد او به منظور پیوند به بیماران نیازمند مسلمان، برخی از فقها چنین وصیتی را مشروع و نافذ نمی دانند و می فرمایند:

... دلیلی بر جواز آن وجود ندارد، زیرا شارع مقدس رخصت چنین وصیت و اذنی را به کسی نداده است و اگر مسلمانی وصیت کند که بدن او را پس از مرگ وی تشریح کنند، وصیت او مسموع نیست و تشریح کننده آن گناه کار است. (1)

در مسأله ای چنین عنوان شده است: کسی که قتل خودش را مباح بداند، انجام قصاص از او ساقط نمی شود زیرا مباح دانستن عملی، موجب اباحه آن نمی باشد. پس اگر فردی به کشتن اجازه دهد به منزله عدم اذن است. زیرا در چنین اذنی شبهه است. (2)

البته فقهایی که چنین وصیتی را مشروع نمی دانند در صورتی که نجات زندگی فرد مسلمانی بر قطع عضو از بدن مرده مسلمان و پیوند آن به بیمار مسلمان متوقف باشد، این عمل را مجاز می دانند و در این صورت فرقی بین وصیت و عدم وصیت دهنده عضو قائل نمی شوند. (3)

لکن حق این است که با توجه به تشریح وصیت از جانب شارع مقدس و با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد و همه ابعاد اجتماعی در خصوص وصیت، به برداشت عضو پس از مرگ از سه دیدگاه مذکور در ابتدای بحث، دیدگاه سوم موافق با عقل

ص: 203

-
- 1- - حسن زاده آملی، حسن، مقاله (سرچشمه های علم تشریح)، مجله نور علم، شماره 52 و 53، سال 1372، ص 62.
 - 2- - البته شبهه زمانی است که اشتباهی در مسأله باشد. المرتضی - زیدیه، الإمام أحمد بن یحیی، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأئمة، مکتبة الیمن، موقع الإسلام. ج 14، ص 498
 - 3- - ده پژوهش فارسی، پژوهش تشریح، ص 423؛ لطف الله صافی گلپایگانی، استفتائات پزشکی، ص 48، سؤال 51 و ناصر مکارم شیرازی، استفتائات جدید، ص 443، سؤال 1456

و شرع است، زیرا:

الف - صاحب حق بودن، همانند مالکیت از امور اعتباری اند و سلطنت و سلطه و تصرف داشتن از آثار صاحب حق بودن است، هم چنان که از آثار مالکیت نیز می باشد. (1)

ب - انسان به اعتبار مالکیت و صاحب حق بودن خود می تواند در اموال و دارایی و اعضای خود به صورت عقلایی تصرف نماید، به شرطی که بهره گیری او در چارچوب قوانین شریعت باشد و از حدود مجاز شرعی تجاوز نکند. حدود سلطه انسان بر خویشتن در زمان حیات در مرز اتلاف نفس یا نقص عضو متوقف می شد و وی مجاز نبود موجبات نابودی خویش را فراهم سازد یا صدمه کلی به برخی از اعضا و اجزای بدن خویش وارد سازد، چون این امر مغایر با حق حیات و حرمت اضرار به نفس بود، لکن با منتفی بودن حق حیات و اضرار به نفس پس از مرگ و اهمیت فوق العاده برداشت اعضای رئیسه و پیوند آن به انسان های مسلمان دردمند به منظور نجات جان آنان و سودمندی و عقلایی بودن این امر، مانعی از جواز و نافذ بودن وصیت به برداشت عضو پس از مرگ به منظور پیوند به بیماران به نظر نمی رسد، زیرا آن چه که می تواند مانع از نفوذ چنین وصیتی باشد، یکی حرمت مثله و دیگری وجوب رعایت احترام مسلمان است که قبلاً پاسخ داده شد. (2)

2-5-6-4 تأثیر اجازه اطرافیان و اولیای دم میت مسلمان در جواز برداشت عضو

برخی از علمای اهل سنت در تأثیر اجازه اطرافیان و اولیای مرده چنین استدلال کرده اند:

هر حق مادی یا معنوی اشخاص با مرگ صاحبان حق به ارث می رسد و شکی نیست که احترام انسان مؤمن یکی از حقوق معنوی است که خداوند برای انسان قرار داده است و انسان می تواند از این حق خود دفاع کند و یا با گذشت و ایثار از این حق خود بگذرد.

پس از مرگ انسان نیز این حق احترام و کرامت او به ورثه او منتقل می شود و چون

ص: 204

1- - کاظم خراسانی، محمد، حاشیه کتاب المکاسب، ص 4.

2- خوئی، - سیدابوالقاسم، پژوهش توضیح المسائل، احکام تشریح، ص 553 و 554؛ خمینی، روح الله، پژوهش توضیح المسائل، احکام تشریح و پیوند، ص 548، مسأله 2860 و لنکرانی، محمد فاضل، جامع المسائل، ص 608، سؤال 2126.

او می توانست در زمان حیات خود اجازه برداشت عضوی از اعضای خود را بدهد و یا از برداشت عضو ممانعت نماید، پس از مرگ این حق او که از «حقوق النَّاس» است به ورثه او منتقل می شود و ورثه به قائم مقامی مورث خود میتوانند برداشت عضو را منع کنند و یا با گذشت از حق خود اجازه برداشت دهند. بنابراین، اجازه اولیا و اطرافیان مرده در برداشت عضو به منظور پیوند مؤثر و نافذ است. (1)

این استدلال قابل جواب است به این که:

اولاً: مجوز برداشت عضو از انسان مرده، ضرورت نجات جان بیمار مسلمان است. بنابراین، هرگاه برداشت عضو به منظور نجات جان مسلمانی انجام گیرد و راه نجات او نیز منحصر به برداشت عضو از مرده مسلمان و پیوند آن باشد، در این صورت برداشت عضو به استناد قاعده تراحم جایز خواهد بود، هر چند که وصیت و اذن قبلی مرده مسلمان حاصل نباشد و یا این که اولیا و اطرافیان مرده اجازه برداشت عضو را ندهند؛ البته جلب رضایت آنان جهت رفع هرگونه عکس العمل ناشی از عواطف و احساسات مطلوب به نظر می رسد.

حال اگر برداشت عضو از مرده مسلمان و پیوند آن به منظور زیبایی و از بین بردن زشتی در شخص گیرنده، انجام گیرد، قطعاً در این صورت برداشت عضو به دلیل فقدان ضرورت، مغایر با احترام و کرامت مرده مسلمان است و جایز نخواهد بود و وصیت و اذن قبلی و اجازه بعدی اولیا و اطرافیان مرده نیز در این صورت تأثیری در عدم جواز ندارد، زیرا وصیت باید به امر راجح باشد و بدون تحقق مصلحت اهم، وصیت نافذ نیست و وقتی اذن قبلی و وصیت صاحب عضو در زمان حیات خود برای برداشت عضو در غیر موارد ضرورت نافذ نباشد، اجازه اولیا و اطرافیان او هم به طریق اولی نافذ نخواهد بود.

اما اگر برداشت عضو به منظور تعویض عضو فاسد و تأمین سلامتی بیمار مسلمان گیرنده عضو صورت گیرد، در این جا نیز بنا بر اختلاف موجود بین فقها در توسعه و تضییق دایره ضرورت، فتاوا مختلف است و از نظر ما حق این است که اگر برداشت عضو به منظور پیوند و تعویض عضو فاسد گیرنده و رفع يك بیماری

ص: 205

1- -البوطی، محمدسعید رمضان، قضایا فقهية معاصره، دمشق، دارالفارابی للمعارف، 1383 = 1426 ق. ص 131 - 133.

مهم انجام گیرد و مصلحت پیوند بیش تر از مصلحت رعایت احترام مرده مسلمان باشد، مانند برداشت قرنیه چشم و پیوند آن به بیمار مسلمان نابینا و بهره مند ساختن وی از نعمت بینایی، در این صورت نیز برداشت عضو جایز و با تحقق رجحان، وصیت به آن نیز نافذ می باشد. (1)

علاوه بر آن، چنان که گذشت؛ حق تصرف شخص در اعضا و جوارح خود، در زمان زندگی مقید به حدود شرع مقدس بود و در چارچوب شرع نیز می توانست تصرفات خود را از طریق وصیت به پس از مرگ توسعه دهد، و حق اجازه برداشت عضو، قابل انتقال به ورثه نیست و با مرگ شخص این حق نیز ساقط می شود. به طور کلی حقوق غیرمالی با مرگ، قابل انتقال به ورثه نیستند، مگر آن که دلیل خاصی مبنی بر انتقال آن ها اقامه شود، مانند حق قذف.

اما در موضوع مورد بحث دلیل خاصی اقامه نشده است که دلالت بر به ارث رسیدن چنین حقوقی نماید. بر همین اساس فقهای امامیه اجازه اولیا و اطرافیان مرده را پس از مرگ مجوز برداشت عضو نمی دانند، بلکه معتقدند در موارد ضرورت برداشت عضو اجازه ولی شرط نیست و هیچ دلیلی بر ولایت اولیا و اطرافیان مرده در این خصوص اقامه نشده است؛ هر چند کسب اجازه از اولیای مرده را در موارد ضرورت مطلوب می

دانند (2) و از طرف دیگر، اگر بدون ضرورت و صرفاً با اجازه اولیا و اطرافیان مرده عضوی از اعضای مرده مسلمان قطع شود، قطع کننده را گناه کار و پرداخت دیه را بر او واجب می دانند. (3)

3-5-6-4 دیه برداشت عضو از بدن مرده مسلمان

آیا برداشت عضو از بدن مرده مسلمان به منظور پیوند به بیمارانی نیازمند مسلمان و نجات جان آنان مستلزم ثبوت دیه است؟

1- برخی از فقها تشریح و قطع عضو از مرده مسلمان را حرام و وصیت شخص دهنده عضو را غیرنافذ و قطع کننده عضو و تشریح کننده را گناه کار و از حیث

ص: 206

1- از سخنان آقای دکتر سید حسین فتاحی معصوم.

2- امام خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج 2، ص 624، مسأله 5.

3- خامنه ای، علی، رهبر جمهوری اسلامی ایران، پزشکی در آینه اجتهاد: استفتائات پزشکی از حضرت آیت الله العظمی خامنه ای مدظله العالی، ص 138 و 139.

حکم وضعی نیز مطابق شرع، پرداخت دیه را بر او واجب می دانند. (1)

2- برخی دیگر از فقها قایل به تفصیل شده اند و در همه مواردی که بنا بر ضرورت نجات جان مسلمان یا حفظ سلامتی مسلمان، قطع عضو مرده مسلمان را تجویز می کنند، دیه قطع عضو را نیز ساقط می دانند و در غیر موارد جواز، فتوا به پرداخت دیه داده اند. (2)

3- دسته ای دیگر از فقها ملازمه ای بین حکم تکلیفی (جواز برداشت عضو در موارد ضرورت) و حکم وضعی (سقوط دیه در موارد جواز) قایل نیستند و معتقدند در موارد جواز هم از باب ضمان، دیه ثابت است؛ مگر آن که دهنده عضو خود به برداشت عضو وصیت نموده باشد. (3)

4- برخی دیگر از فقها که برداشت عضو از مرده مسلمان را به منظور حفظ جان یا سلامتی مسلمانان جایز می دانند، وصیت و اذن قبلی شخص را هم مجوز برای سقوط دیه ندانسته و می فرمایند در صورت وصیت صاحب عضو نیز بنا بر احتیاط دیه ثابت است. (4)

5- حضرت امام خمینی به گونه ای دیگر قایل به تفصیل شده اند به این بیان که: اگر تشریح و قطع عضو مرده مسلمان برای رعایت مصلحت همه مسلمانان باشد، مثل تشریح مرده مسلمان در صورت توقف حفظ جان

مسلمانان بر آن، دیه ثابت نمی شود، ولی اگر قطع عضو به منظور حفظ جان فرد یا افراد معینی از مسلمانان انجام شود، دیه ثابت است. (5)

به اعتقاد ما قول دوم، به دلایل ذیل ترجیح دارد.

روایات صحیح و معتبره ای که در مورد شکافتن شکم مادر یا قطعه قطعه

ص: 207

1- - حسن زاده آملی، حسن، مقاله (سرچشمه های علم تشریح)، مجله نور علم، شماره 52 و 53، ص 62 و استفتا از حضرت آیت الله العظمی حاج میرزا جواد آقا تبریزی (نقل شده در ضمیمه پیوست).

2- - مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات جدید، ص 447، مسأله 1470 و ص 452، مسأله 1484.

3- - مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 512 به نقل از: سیدابوالقاسم خوئی و نیز ر.ک: به فتوای آیات عظام: بهجت و نوری همدانی که در ضمیمه پیوست ذکر شده است.

4- - فاضل لنکرانی، استفتای مذکور در ضمیمه پیوست.

5- - امام خمینی، پژوهش توضیح المسائل، ص 548، مسأله های 2859 و 2860.

کردن جنینی که در شکم مادر مرده وارد شده. (1) بر این دلالت دارد که امام (ع) در مقام بیان حکم شرعی اعم از تکلیفی و وضعی مسأله، هیچ ذکری از دیه نکرده است و تنها به ذکر جواز یا وجوب شکافتن شکم مادر یا قطعه قطعه کردن جنین اکتفا نموده است.

بنابراین، از پاسخ امام و اکتفا به حکم تکلیفی جواز یا وجوب، می توان عدم ثبوت دیه را استفاده کرد. (2)

1- جواز شرعی ضمان را نفی می کند و ملازمه عرفی با سقوط دیه دارد.

در باب تزاحم و تقدّم اهمّ بر مهم، عقل، حکم به لزوم نجات جان مسلمان و وجوب آن می کند و وجوب نجات نفس محترمه ملازم با حکم شرعی است و ملازمه حکم شرعی وجوب نجات انسان مسلمان با حکم نفی ضمان و سقوط دیه يك امر عرفی است، زیرا در این موارد تأثیر اذن شارع اگر بیش تر از اذن دهنده عضو نباشد، لااقل کم تر از آن هم نیست. (3)

2- قاعده احسان نیز بر نفی ضمان دلالت دارد. این قاعده که مستفاد از آیه شریفه « ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ » (4) می باشد، در مباحث فقهی سرچشمه قانون وسیعی شده است؛ و از آن احکام فراوانی استفاده کرده اند. بنابراین قاعده، نباید پزشکی که از باب وجوب مقدمه واجب اهمّ، عضو مرده مسلمانی را قطع و با پیوند آن جان مسلمان بیماری را نجات می دهد، ضامن پرداخت دیه قطع اعضای مرده باشد، زیرا چنین اقدامی را شارع مقدس بر او لازم دانسته و وی عمل برداشت عضو از مرده مسلمان را با امر شارع مقدس انجام داده و مرتکب خلاف شرع نشده است و اگر پزشک برداشت کننده عضو را مسئول و ضامن پرداخت دیه بدانیم، مفهومش این است که نیکوکاران را نیز می توان مؤاخذه کرد.

البته شکی نیست که آیه فوق در مورد مجاهدان است، ولی مورد آیه از عمومیت

ص: 208

1- ر.ک: به دلیل سوم موافقان برداشت و پیوند عضو.

2- سید محسن خرازی، مقاله (انواع تشریح و احکام آن)، مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 345.

3- محمد حسین آل کاشف الغطاء، تحریر المجله، ج 1، ص 57.

4- بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست. (توبه: 91). توضیح آن در بخش قواعد فقهیه خواهد آمد.

حکم نمی‌کاهد و مورد هرگز نمی‌تواند مخصص باشد.

6-6-4-ارایه راهکاری جهت رفع مشکلات بیماران پیوندی در جامعه امروزی، افراد با سطوح مختلف اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی متفاوتی در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و شاید همسایه از همسایه خبر نداشته باشد و حتی خواهر از برادر و ... به طوری که برقراری عدالت اقتصادی در بین افراد یک جامعه کاری بس دشوار است و حتی می‌توان ناممکن دانست.

چه بسا افراد بی‌بضاعتی، که به جهت کمبود امکانات مالی، از پیشرفت‌های علمی در زمینه پزشکی محرومند و به جهت سدّ و موانع بسیار، اقدام به درمان اساسی نمی‌کنند و در گوشه‌ای از شهرمان در بستر بیمار می‌آرامند.

لذا بیماران پیوند عضو با مشکلات عدیده مالی چون نداشتن هزینه درمان مواجهند. و یا افرادی هستند که هزینه درمان را دارند ولی از جهت گروه خونی، با فرد دهنده عضو سازگار نمی‌باشند. و نمی‌توانند پیوند عضو شوند. و گاهی از فرط درد در خود می‌پیچند و می‌گویند: ما را راحت کنید. (حاضر به پذیرش اتانازی).

پیشنهاد من این است که: در چنین وضعیتی از زندانیان اعدامی که مشمول عفو خانواده مقتول واقع شدند؛ جهت یاری به بیماران پیوند استفاده شود. تا در ازای بخشش فرد اعدامی، یک عضوی از بدنش به فرد نیازمند داده شود به طوری که در حیات فرد اهداکننده خللی ایجاد نشود.

7-6-4 نظرات مجتهدین در احکام پیوند اعضا

نظرات برخی از مجتهدین پیرامون پیوند اعضا به این شرح است:

آیت الله خامنه‌ای:

س: بعضی از افراد دچار ضایعات مغزی غیر قابل درمان و برگشت می‌شوند که بر اثر آن، همه فعالیت‌های مغزی آنان از بین رفته و به حالت اغمای کامل فرو می‌روند و همچنین فاقد تنفس و پاسخ به محرکات نوری و فیزیکی می‌شوند، در این گونه موارد احتمال بازگشت فعالیت‌های مذکور به وضع طبیعی کاملاً از بین می‌رود و ضربان خودکار قلب مریض باقی می‌ماند که موقت است و به کمک دستگاه تنفس مصنوعی

ص: 209

انجام می‌گیرد و این حالت به مدّت چند ساعت و یا حداکثر چند روز ادامه پیدا می‌کند، وضعیت مزبور در علم پزشکی مرگ مغزی نامیده می‌شود که باعث فقدان و از دست رفتن هر نوع شعور و احساس و حرکتهای ارادی می‌گردد و از طرفی بیمارانی وجود دارند که نجات جان آنان منوط به استفاده از اعضای مبتلایان به مرگ مغزی است، بنا بر این آیا استفاده از اعضای مبتلا به مرگ برای نجات جان بیماران دیگر جایز است؟

ج: اگر استفاده از اعضای بدن بیمارانی که در سؤال توصیف شده اند برای معالجه بیماران دیگر، باعث تسریع در مرگ و قطع حیات آنان شود جایز نیست، در غیر این صورت اگر عمل مزبور با اذن قبلی وی صورت بگیرد و یا نجات نفس محترمی متوقف بر آن عضو مورد نیاز باشد، اشکال ندارد.

س: علاقمند هستم اعضای خود را هدیه کرده و از بدن من بعد از مردنم استفاده شود و تمایل خود را هم به اطلاع مسئولین رسانده‌ام. آنان نیز از من خواسته‌اند که آن را در وصیّت نامه خود نوشته و ورثه را هم از خواست خود آگاه کنم، آیا چنین حقّی را دارم؟

ج: استفاده از اعضای میّت برای پیوند به بدن شخص دیگر برای نجات جان او یا درمان بیماری وی اشکال ندارد و وصیّت به این مطالب هم مانعی ندارد مگر در اعضایی که برداشتن آنها از بدن میّت، موجب صدق عنوان مثله باشد و یا عرفاً هتک حرمت میّت محسوب شود.

آیت الله بهجت:

س: آیا می‌توان اعضای شخصی را که دچار مرگ مغزی شده است (و از لحاظ پزشکی امیدی به زنده ماندن وی نیست، ولی برخی اعضا مثل قلب وی برای مدتی کار می‌کنند) به بیماری که محتاج است پیوند زد؟ (با توجه به این که در صورت صبر، ممکن است دیگر، قابل پیوند نباشند).

ج: چون در همان مدّتی که قلب کار می‌کند و مغز مرده است، امکان دارد دارویی اختراع یا کشف شود که مغز را به کار اندازد (این مطلب هر چند در خیلی از نفوس موجب

یقین به عدم باشد، ولی در بعض نفوس و افراد، یقین به عدم نیست؛ زیرا پیدا شدن بعضی داروها که برای بعضی امراض اختراع یا کشف می شود، آنی است) لذا با این احتمال، جایز نیست.

س . اگر میت در زمان حیات اجازه دهد که اعضای بدن او را پس از مرگ جدا کرده و به بیماران نیازمند پیوند بزنند، این عمل جایز است؟
ج . در صورتی که راه نجات فردی مسلمان متوقف و منحصر به دادن عضو به او باشد و تهیه آن از غیر مسلمان هم ممکن نباشد، اشکالی ندارد.

آیت الله سیستانی:

س . آیا پیوند اعضاء جایز است؟ آیا بخشیدن عضو مرده جایز است؟ به عبارت دیگر کسی که مرده است آیا جایز است عضو او را به فردی دیگر که در حال رنج و عذاب است، بخشید؟

ج . اگر مرده مسلمان باشد در صورتی جایز است که حیات مسلمانی بر قطع عضو او متوقف باشد و در این صورت هم باید دیه داده شود و دیه آن متعلق به خود میت است و صرف در مصالح متوفی باید شود مثلاً دین او ادا شود یا برای او خیرات کنند.

س . اگر فردی ضربه مغزی شد و در کما رفت و دیگر امیدی به زنده ماندن او نبود آیا میتوان اعضاي بدن او را به بیماران نیازمند هدیه کرد ؟

ج . جایز نیست و او زنده است هر کاری که موجب مرگ او باشد قتل عمد به حساب میاید.

آیت الله وحید خراسانی:

س . آیا وصیت کردن به اهدای عضو بعد از مرگ صحیح است و آیا وراثت حق اهداء عضو انسانی که به طور کامل از دنیا رفته یا دچار مرگ مغزی شده را دارند؟

ج . اگر کسی در حال حیات خود وصیت کند که پس از مردن او عضوی از اعضای او را قطع کنند و به دیگری پیوند بزنند صحت این وصیت محل اشکال است. و بریدن

عضوی از اعضای بدن مسلمان مرده که از اعضاء رئیسه باشد، (مانند چشم و غیر آن) به منظور پیوند زدن آن به بدن شخص زنده جایز نیست و قطع کننده باید دیه آن عضو را که دیه اعضای جنین مسلمان است بپردازد. ولی چنانچه زنده ماندن مسلمان متوقف باشد براین که عضو بدن مسلمان مرده ای را ببرند و به او پیوند زنند بریدن آن عضو جایز است ولی قطع کننده باید دیه آن را بپردازد و پس از پیوند که جزء بدن زنده گشت احکام بدن زنده بر آن جاری است، ضمناً کسی که دچار مرگ مغزی شده، مرده به حساب نمی آید لذا اهداء اعضاء او به دیگری جایز نیست.

آیت الله مکارم شیرازی:

س . تعدادی از بیماران به دلیل ضایعات مغزی غیر قابل بازگشت و غیر قابل جبران، فعالیت‌های قشر مغز خود را از دست داده و در حالت اغمای کامل بوده و به تحریکات داخلی و خارجی پاسخ نمی دهند، در ضمن فعالیت‌های ساقه مغز خود را نیز از دست داده، فاقد تنفس و پاسخ به تحریکات متفاوت نوری و فیزیکی می باشند. در این گونه موارد احتمال بازگشت فعالیت‌های مورد اشاره، مطلقاً وجود نداشته، بیمار دارای ضربان خودکار قلب بوده که ادامه این ضربان هم موقتی و تنها به کمک دستگاه تنفس مصنوعی به مدت چند ساعت و حداکثر چند روز مقدور می باشد. این وضعیّت در اصطلاح پزشکی مرگ مغزی نامیده می شود از طرفی نجات جان عده دیگری از بیماران منوط به استفاده از اعضای مبتلایان به مرگ مغزی است. با عنایت به این که این اشخاص فاقد تنفس، شعور، احساس و حرکت ارادی هستند و هیچ گاه حیات خود را باز نمی یابند:

الف) آیا در صورت احراز شرایط فوق می توان از اعضای مبتلایان به مرگ مغزی برای نجات جان بیماران دیگر استفاده کرد؟

ب) آیا صرف ضرورت نجات جان مسلمانان نیازمند به پیوند عضو، برای جواز قطع عضو کافی است یا اذن قبلی و وصیّت صاحب عضو نیز لازم است؟

ج) آیا اطرافیان میّت می توانند پس از مرگ مغزی چنین اجازه ای بدهند؟

د) آیا انسان می تواند در زمان حیات خود با امضای کارتی رضایت خود را برای برداشتن اعضای بدنش در صورت عارضه مرگ مغزی، جهت پیوند به انسانهای مسلمان نیازمند اعلام نماید؟

ه- آیا در موارد جواز قطع اعضا دیه ثابت است یا ساقط می شود؟

و) در صورت ثبوت دیه، پرداخت آن برعهده کیست پزشک یا بیمار؟

ز) موارد مصرف دیه مذکور کدام است؟

جواب :

الف) جواب این مسأله در سابق گفته شد ولی از نظر اهمیت مسأله توضیحاتی عرض می شود که در موارد مرگ مغزی بصورتی که در بالا ذکر شده اگر موضوع قطعی و یقینی باشد چنان فردی در این گونه احکام مانند میت است . (هر چند پاره ای از احکام میت مانند غسل و نماز و کفن و دفن و غسل مس میت بر او جاری نمی شود) بنابراین برداشتن اعضای او برای نجات جان مسلمانها مانعی ندارد.

ب) در مواردی که عضورا بعد از مرگ کامل برمی دارند و نجات جان دیگران منوط به آن است، اذن قبلی یا اجازه بازماندگان لازم نیست، هر چند بهتر است.

ج) از جواب بالا معلوم شد.

د) از جواب بالا معلوم شد.

ه- در موارد جواز قطع اعضا، احتیاط دادن دیه است.

و) برعهده کسی است که عضورا قطع نموده است.

ز) در کارهای خیر برای میت مصرف می شود.

س . پیوند اعضای حیوانات به انسان چه حکمی دارد؟

ج . در موارد ضرورت اشکالی ندارد.

آیت الله شاهرودی:

س : قطع عضو مرده محترم به نفع انسان زنده، جایز است یا خیر؟

ج : جایز نیست، مگر آنکه حفظ نفس زنده، متوقف بر آن باشد .

س : شخصی که دچار مرگ مغزی شده و به هیچ يك از علائم حیاتی پاسخ نمی دهد و امیدی به درمان او نیست ولی تنفس دارد و قلب او کار می کند، آیا جایز است قلب او را خارج نمایند و به مریض دیگری که نارسایی قلبی دارد و حیات او بستگی به پیوند قلب

ج: جایز نیست و مادامی که روح در بدنش هست قتل او موجب قصاص یا دیه می شود.

س: مریض لاعلاج که با اکسیژن مصنوعی به حیات خود ادامه می دهد آیا ولی یا پزشک می تواند اکسیژن را از مریض بردارد که البته به ناچار مریض می میرد؟ حال اگر ادامه حیات او با اکسیژن هزینه سنگین دارد تکلیف چیست؟

ج: جائز نیست و هزینه آن بر خود مریض است یا ولی او و یا بیت المال و یا مؤمنین بنحو واجب کفایی.

4-7 محتضر و اتانازی

لکن با توجه به این که حفظ محتضر و تأخیر در مرگ او واجب نیست، باید بین اقسام سه گانه اتانازی فرق گذاشت، زیرا در اتانازی انفعالی مرگ بیمار در اثر خودداری از ادامه مداوا واقع نمی شود تا به استناد این ترك فعل قتل بیمار به پزشک و کادر درمانی منتسب شود، بلکه مرگ بیمار بر اثر پیشرفت بیماری لاعلاج واقع می شود، در نتیجه این نوع اتانازی از نظر شرعی منعی ندارد. (1)

ولی آن دو قسم دیگر اتانازی که فعل پزشک به طور مستقیم یا غیر مستقیم موجب قتل و مرگ بیمار لاعلاج می شود، از مصادیق قتل حرام یا مساعدت و معاونت در قتل و خودکشی از طریق تسهیل وسیله محسوب و عملی حرام می باشد.

از نظر حقوقی چون خودکشی در زمره جرایم قرار نگرفته و مجازاتی برای آن تعیین نشده است، بنابراین عمل پزشکان در اتانازی غیر مستقیم که با تسهیل وسیله بیمار را در خودکشی مساعدت و معاونت می کنند، از نظر قانونی جرم محسوب نمی شود، هر چند از نظر شرعی حرام و ممنوع است، زیرا از نظر موازین قضایی و قواعد حقوقی، معاونت در افعالی قابل تعقیب و مجازات است که؛ فعل ارتكابی توسط مباشر اصلی، جرم و قابل مجازات باشد.

مخالفان برداشت عضو از بدن مردگان مغزی می گویند: حکم به مرگ مغزی و برداشت عضو از بدن مردگان مغزی به منظور پیوند به بیماران نیازمند مسلمان و نجات جان آنان

ص: 214

1- - خامنه ای، علی، رهبر جمهوری اسلامی ایران، پزشکی در آینه اجتهاد: استفتائات پزشکی از حضرت آیت الله العظمی خامنه ای مدظله العالی، ص 171-173.

مستلزم مرگ از روی ترحم و حرام است.

در جواب از این استدلال می‌گوییم:

اولاً: از مباحث مطرح شده در مورد مرگ مغزی دانسته شد که مرگ انسان منسوب به مرگ مغز است و با مرگ مغز روح از بدن جدا می‌شود گرچه ضربان قلب و تنفس متوفای مغزی با کمک دستگاه‌های فنی پزشکی ادامه داشته باشد.

لذا در مواردی که مرگ مغزی از راه‌های مختلف به اثبات رسیده و وقوع آن به اتفاق از سوی پزشکان متخصص تأیید شده است، موضوع از بحث اتانازی و قتل از روی ترحم منصرف است، چون اتانازی عبارت است از کشتن اشخاص بیمار لاعلاج در آستانه مرگ به یکی از سه طریق فعال، انفعالی یا غیرمستقیم و حال آن که شخص متوفای مغزی با مرگ مغز مرده و روح از بدنش مفارقت کرده است و قتل و کشتن درباره او ممکن نیست. اقدام پزشکان در خاموش کردن دستگاه‌های فنی پزشکی و جدا ساختن دستگاه تنفس مصنوعی نیز صرفاً محروم نمودن شخص متوفای مغزی از حرکت مصنوعی قلب است.

ثانیاً: حتی به اعتقاد کسانی که مرگ مغزی را کافی برای ترتب احکام مرگ نمی‌دانند و حرکت مصنوعی قلب را نشانه حیات شخص تلقی می‌کنند نیز، ممکن است این اشکال پاسخ داده شود به این که:

حکم به مرگ مغزی مستلزم اتانازی از نوع انفعالی آن است، زیرا در موارد مرگ مغزی پزشکان معتقدند، دیگر هیچ گونه امیدی برای بازگشت به زندگی وجود ندارد، لذا با قطع امید به زندگی شخص از ادامه تلاش برای

معالجه وی دست می‌کشند و چنان که گذشت حفظ محتضر و تأخیر در مرگ او واجب نیستو پزشکان معالج و کادر درمانی تکلیفی به محافظت بر ادامه ضربان قلب شخص متوفای مغزی به وسیله داروها و وسایل فنی پزشکی ندارند و از نظر شرع مقدس اسلام نیز در مورد این قسم از اتانازی (انفعالی) منعی وجود ندارد. (1)

ص: 215

1-8-4 سقط جنین در اصطلاح پزشکی

در اصطلاح پزشکی، سقط جنین به: «بیرون شدن حاصل باروری از رحم در حالی که موجود تکوین یافته قادر به زندگی خارج از رحم نباشد» گفته می‌شود. (1)

در «اوستا» چنین آمده است: ... زنی که سقط جنین می‌کرد پلید به حساب می‌آمده و تا رفع کامل ناپاکی حق نداشت از بیست قدم بیشتر به آب و آتش نزدیک شود. خاصیت برخی از داروها برای سقط جنین نیز بر مردم آن عهد کاملاً معلوم و مکشوف بود. اما کسانی که این داروها را در اختیار مردم می‌گذاشتند سخت تنبیه و مجازات می‌شدند (2). نکته جالب اینکه در سقط جنین، مرد و زن مشترکاً مجرم محسوب می‌گردیدند و این جرم شامل حال زنی که جنین زن باردار را ساقط کرده بود نیز می‌گردید. (3)

وقایع طبیعی تولد و مرگ قسمت اعظم آداب و مقررات مندرج در اوستا را تشکیل می‌دهد.

در قوانینی که انجام سقط را منع می‌کند جنبه‌های دینی و علمی با هم همراه است. قطع ریشه زندگی در حقیقت از بین بردن عالی‌ترین صنع «هورامزدا» شمرده می‌شود و بنابر این اقدام به سقط، همان مجازات قتل عمد بوده و بر علیه آن از طرف موبدان و پزشکان توأماً مبارزه می‌شد. (4)

2-8-4 سقط جنین از نظر فقهی و اقسام آن

در لغت عرب، برای سقط جنین از ریشه «جهض» به قرار ذیل استفاده می‌گردد:

الجیم و الهاء والضاد: و آن چیزی که از جایگاهش به سرعت نیست شود. (5)

جَهَضَ فلاناً، یعنی بر او غلبه یافت. (6)

ص: 216

- 1- - رزم ساز، بابک، بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین، تهران، خط سوم، 1379، ص 31.
- 2- - الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران از دوره باستان تا سال 1934، دانشگاه تهران، 1352، ص 26.
- 3- - الگود، ص 27.
- 4- - الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه: باهر فرقانی، تهران، امیر کبیر، 1356، ص 24.
- 5- - احمدبن فارس بن زکریا، ابوالحسین، معجم مقائیس اللغة، -، ج 1، ص 489.
- 6- - ابو جیب، سعدی، القاموس الفقهی لغة واصطلاحا، دمشق - سوریه دار الفكر، الطبعة: تصویر 1993 م الطبعة الثانية 1408 هـ = 1988 م، ص 71.

أجهضت الحامل ، یعنی فرزندش را ناتمام انداخت . و یا گفته شده سقط جنین کرد .

الاجهاض ، یعنی سقط جنین کرد یا ناقص خلق شد . و در « مجمع لغت عربی » در قاهره ، خروج جنین از رحم قبل از چهار ماهگی را « اجهاض » می گویند . (1)

الجهيض : همان سقطی است که جنین خلقتش کامل شده است و روح در آن دمیده است بدون آنکه زندگی کند . (2)

در مقالات و کتاب های به زبان عربی گاهی به سقط جنین ، « الاستسأخُ البَشْرِي » گفته می شود .

سقط جنین از نظر فقهی به سه بخش تقسیم می شود :

1- سقط جنین عمدی 2- شبه عمدی 3- خطایی

1-2-8-4 سقط جنین عمدی :

سقط جنین عمدی این است که : « مجرم با قصد ارتکاب جرم ، جرم را در خارج محقق سازد » .

با توجه به این تعریف ، می توان گفت در سقط جنین عمدی ، مرتکب می بایست با علم به حامله بودن زن و به قصد حصول نتیجه (سقط جنین) اقدام کند .

بنابر این در صورتی که مرتکب ، خود زن باشد و بدون این که به حاملگی خود علم داشته باشد اعمالی انجام دهد که منجر به سقط جنین وی گردد ، مورد از مصادیق سقط جنین عمدی نخواهد بود . همچنین در صورتی که سقط جنین در اثر ایراد ضرب و جرح نسبت به زن حاصل شده باشد ، لازم است قصد حصول سقط جنین احراز شود تا بتوان آن را عمد تلقی کرد .

چنین قاعده ای در مورد طیب و یا قابله ای نیز که اقدام به سقط جنین زنی

ص: 217

1- - همان ، ص 72 و بند ریگی ، محمد ، فرهنگ جدید عربی-فارسی ، ترجمه المنجد ، تهران ، اسلامی 1362 ، ص 78 و معلوف ، لويس ، فرهنگ المنجد عربی به فارسی ، - ، نشر ایران ، چاپ سوم ، 1380 ، ج 1 ، ص 227 .

2- - السقط الذی تمَّ حَلَقُهُ ، وَ نَفِیَخَ فِيهِ رُوحَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعِيشَ . فراهیدی ، خلیل بن احمد ، العین (لغت نامه) ، ج 3 ، ص 383 و صاحب بن عباد ، اسماعیل بن عباد ، المحيط فی اللغة ، ج 3 ، ص 366 .

می کند، مجزی است. (1)

اگر چنین اشکال شود: واژه قتل زمانی به نحو استعمال حقیقی به کار می رود که روح حلول کرده و حال آنکه روح در مرحله « مضغه » و « علقه » دمیده نشده.

اینچنین جواب می دهیم: در روایت واژه «قتل» بر هر دو تطبیق شده است. پس نابود کردن جنین و سقط عمدی آن در هر مرحله ای از دوره تکامل جایز نیست. (2)

2-2-8-4 سقط جنین شبه عمدی :

وصف شبه عمد تنها در مورد جرایمی که مجازات آن ها قصاص یا دیه باشد متصور است. سقط جنین شبه عمدی آن است که مرتکب نسبت به زن حامله، قاصداً فعلی را انجام دهد که نوعاً سبب سقط جنین نمی گردد در حالی که حصول سقط نیز مورد نظر وی نباشد، لکن عمل وی منجر به سقط جنین گردد.

3-2-8-4 سقط جنین خطایی محض :

در این حالت، مرتکب نه قصد سقط جنین زن حامله را داشته و نه قصد فعل واقع شده بر او را. لکن در اثر فعل غیر ارادی او، اتفاقاً سقط جنین صورت می گیرد. (3)

3-8-4 سقط جنین در قوانین جزایی ایران:

سقط جنین بدون ضرورت پزشکی، در قوانین جزایی ایران جرم محسوب می شود و قابل مجازات است. سقط جنین از نظر کیفری بر دو نوع است:

اولاً-، زن حامله برای سقط جنین به طبیب یا قابله مراجعه کرده، و طبیب هم او را به وسایل اسقاط جنین راهنمایی می کند. مجازات پزشک در این حالت شش ماه تا سه سال حبس است. در مورد فوق، پزشک یا ماما رأساً مبادرت به سقط جنین نکرده اما دستورالعمل هایی برای سقط جنین به مادر می دهد که اگر به آن ها عمل شود جنین سقط خواهد شد. شرط تحقق جرم در این حالت آن است که مادر به راهنمای های طبیب عمل کند و به نتیجه هم برسد، یعنی جنین سقط شود.

ثانیا، اگر پزشک یا قابله عالماً و عامداً بدون ضرورت طبی مبادرت به سقط جنین نماید، دو حالت ممکن است پیش آید:

ص: 218

1- - رزم ساز، بابک، بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین، تهران، 1379، ص 125.

2- - خرازی، سید محسن، فقه اهل بیت، سال 6، ش 22، 1379 قم، ص 31.

3- - رزم ساز، بابک، بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین، تهران، 1379، ص 126.

حالت اول: هنوز روح در جنین دمیده نشده است. از نظر شرعی معتقدند تا زمانی که قلب در جنین شروع به کار نکرده، روح در آن دمیده نشده است. در این حالت پزشک به پرداخت دیه محکوم خواهد شد.

حالت دوم: روح در جنین دمیده شده است. وقتی که قلب جنین شروع به طپش می کند از نظر شرعی روح در آن دمیده شده است. در این حالت اگر پزشک مبادرت به سقط جنین کند، به جرم قتل عمد، محکوم به قصاص خواهد شد، مگر آن که پدر شرعی و قانونی جنین حاضر شود، در عوض قصاص، مالی به عنوان دیه بگیرد.⁽¹⁾

مسئله حلول روح در کالبد جسم در فلسفه احکام حقوقی مورد بررسی قرار گرفته و تبیین شده است. در ظاهر، تفاوت کیفیت حقوقی و جزایی در سقط جنین، قبل یا بعد از دمیده شدن روح، مربوط به مراحل کمالی انسان می شود؛ به این معنا که جنین در مراحل ابتدایی که هنوز تکامل و استعداد لازم برای دارا شدن روح و به تبع آن به دست آوردن بهره های معنوی را کسب نکرده است، در بیان شرع، همپایه با زمانی نیست که با دمیده شدن روح در آن دارای استعدادهای گوناگون و بیشمار در کسب بالقوة معنویات می شود. به همین لحاظ نیز شارع، جرم از بین بردن جنین در این مرحله عالی تر را بیش از مرحله قبل از آن می داند.

برای تکمیل این بحث، مجموعه مواد قانونی را که در حقوق جزایی ایران، مسئله سقط جنین را مورد توجه قرار داده است، یادآور می شویم:

- براساس ماده 487 قانون مجازات اسلامی، تعیین سن جنین و دیه آن در مراحل شش گانه به قرار ذیل است:

نطفه: اگر سن جنین دو هفته بوده و در رحم مستقر شده باشد، دیه آن 20 دینار طلاست.

علقه: جنین بصورت خون بسته شده است و در چهارمین هفته جنینی است. دیه آن چهل دینار طلاست.

مضغه: جنین به صورت گوشت درآمده و حدود 8 هفته از شکل گیری آن می گذرد. دیه آن 60 دینار طلاست.

عظام: جنین 12 هفته ای که در آن استخوان ظاهر شده است. دیه آن 80 دینار

ص: 219

1- - زراعت، دکتر عباس، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی، تهران، ققنوس، 1383، ص 637.

جنینی که گوشت و استخوان بندی آن تمام شده ولی روح هنوز در او دمیده نشده و سن آن حدود 16 هفته است، دیه آن 100 دینار طلاست. (در مراحل پنجگانه فوق هیچ فرقی میان پسر و دختر از نظر میزان دیه وجود ندارد.)

جنین در 16 هفتگی به بالا که روح در آن دمیده شده و جنسیت آن مشخص است، پسر، دیه کامل و دختر نصف دیه کامل دارد و اگر مشبه باشد، سه ربع دیه کامل دارد.

براساس ماده 622 قانون مزبور، ... هر کس عالماً و عامداً به واسطه ضرب یا اذیت و آزار زن حامله موجب سقط جنین وی گردد، علاوه بر پرداخت دیه یا قصاص بر حسب مورد، به حبس از یک سال تا سه سال محکوم خواهد شد.

ماده 623 نیز می گوید: ... هر کس به واسطه دادن ادویه یا وسایل دیگری موجب سقط جنین زن گردد، به شش ماه تا یکسال حبس محکوم می شود. اگر عالماً و عامداً زن حامله را دلالت به استعمال ادویه و وسایل دیگری نماید که جنین وی سقط گردد، به حبس از سه تا شش ماه محکوم می شود و حکم پرداخت دیه مطابق مقررات مربوطه صورت خواهد پذیرفت.

قابل ذکر است که مطابق ماده 257 قانون مجازات اسلامی مصوب 1370، اگر پزشک یا ماما مبادرت به کورتاژ جنینی بنماید که روح در آن دمیده شده است (بالای چهار ماه)، به قصاص محکوم می گردد مگر اینکه پدر شرعی و قانونی جنین حاضر شود در عوض قصاص، مالی به عنوان دیه بگیرد.

اگر در حین انجام کورتاژ مادر حامله ای که سن جنین وی پنج ماه است، مادر به علت عوارض ناشی از کورتاژ فوت نماید، مرگ مادر قتل غیر عمد محسوب و مشمول پرداخت دیه خواهد بود ولی از بین بردن جنین چون با عمد انجام گرفته، مشمول مجازات قتل عمد یعنی قصاص می باشد.

موافقین سقط جنین استدلال می کنند که آیا مادری که منشأ پیدایش جنین است اهمیت بیشتری دارد یا جنینی که حفظ آن، موجب هتک حرمت و آبروی خانواده و یا به خطر افتادن جان مادر می شود؟ مضافاً مادر، یک انسان کامل است حال آنکه جنین؛ یا حیات انسانی ندارد و یا اینکه حیات انسانی او بالقوه بوده و تا تبدیل شدن به انسان کامل و بالفعل، فاصله زیادی دارد، بنابراین عقل حکم می کند که مادر را به

جنین ترجیح داده و امکان قانونی آزادی سقط جنین را فراهم آوریم.

البته اکثر فقها با پیوست شرایطی سقط جنین را مجاز می دانند و این معیار تجویز چنین عملی به طور کلی نمی باشد. مثلاً « آیه الله خویی » می فرماید :

« هرگاه حمل برای زندگی مادر ایجاد خطر نماید و امر دایر باشد بین حیات مادر یا حیات جنین ، در این صورت جهت دفع خطری که متوجه مادر می شود ، سقط جایز است ؛ البته بر فرد مباشر قتل ، پرداخت دیه واجب می باشد ». (1)

4-8-4 بیان دو نظریه پیرامون سقط جنین

4-8-4-1 نظریه ممنوعیت مطلق سقط جنین :

در مقابل، گروه دیگری هستند که سقط جنین را نوعی آدم کشی تلقی و تحت هیچ شرایطی آن را مجاز نمی دانند. این دسته معتقدند که حیات، یک موهبت الهی است و کسی حق ندارد آن را سلب نماید. از نظر پزشکی هم از لحظه انعقاد نطفه، جنین یک موجود زنده محسوب می شود و احدی حق ندارد این حیات را از او بستاند.

کدام عقل سلیم این اجازه را می دهد که برای نجات جان دیگری مثل مادر، حیات فرد دیگری را بستانند؟ وقتی در یک منازعه، عمل ضارب را سرزنش می کنیم، چرا برای کشتن انسانی ضعیف و فاقد هر گونه توان دفاعی چنین قضاوتی نداریم؟ این دسته معتقدند که آزادی سقط جنین، موجب آزادی روابط جنسی و از بین رفتن نظام خانواده می گردد، آزادی سقط موجب هرج و مرج شده و سبب سهولت دسترسی بدان می گردد و عده ای از آن بعنوان وسیله ضد بارداری استفاده می کنند. به اعتقاد برخی از پزشکان سقط اگر در شرایط بهداشتی هم صورت گیرد، از عوارض بعدی جلوگیری نخواهد کرد و در مجموع مرگ و میر زنان را کاهش نداده بلکه نازائی را نیز افزایش خواهد داد. (2)

ص: 221

-
- 1- - خویی، سید ابو القاسم موسوی - تبریزی، جواد بن علی، فقه الأعدار الشرعية و المسائل الطبية (المحشی)، در يك جلد، دار الصدیقة الشهيدة سلام الله علیها، قم - ایران، اول، 1427 ه ق ، سؤال 231 ، ص 146 .
 - 2- - محقق داماد، دکتر سید مصطفی، 1373، مقاله: تحقیقی در مورد سقط جنین، عوارض، مسایل و موضوعات پیرامون آن، مجموعه مقالات اخلاق پزشکی؛ مسائل مستحدثه، جلد پنجم، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی، صص 151-154.

2-4-8-4 نظریه آزادی نسبی سقط جنین:

شاید بتوان گفت که این نظریه، بیشترین طرفدار را در دنیا به خود اختصاص داده است زیرا نظریه آزادی مطلق سقط جنین، صرف اراده مادر را حتی اگر مستند به هیچ دلیلی نباشد، برای اقدام به سقط کافی می‌داند و نظریه ممنوعیت مطلق سقط جنین نیز کلیه ضرورت‌ها؛ حتی در مخاطره قرارگرفتن جان مادر را نادیده گرفته و مانع انجام سقط درمانی می‌شود، حال آنکه در نظریه آزادی نسبی سقط جنین، اضطرارها به رسمیت شناخته شده و اندیشمندان براساس ضرورت‌های علمی و طبی، انجام آن را تحت شرایطی، پذیرفته‌اند.

آنچه هواداران این نظریه را به دسته‌های گوناگونی تقسیم کرده است، اختلاف نظر در نوع اضطرارهاست. برخی، ناهنجاری‌های جنینی را موجب توجیه عقلایی سقط جنین دانسته‌اند گرچه این دسته نیز در مورد انواع ناهنجاری‌های، اختلاف نظر دارند. گروه دیگری بیماری‌های مادر را علت و جاهت سقط جنین تلقی کرده‌اند اما در خصوص نوع بیماری‌ها، دچار تعدد و تنوع رأی شده‌اند. همچنین دانشمندان دیگری، به ضرورت‌های اخلاقی و یا اجتماعی توسل جسته و با تنوع آراء، هر یک اضطرارهایی از این دست را توجیه مناسبی برای سقط جنین، اختیار کرده‌اند. (1)

در گستره تمدن اسلامی، این اعتقاد عمومیت دارد که قرآن کریم و دین اسلام، با جامعیت ویژه‌ای که دارد، آخرین و برترین شیوه‌ها را برای عبور از معضلات اجتماعی و غیره فراروی بشریت قرار می‌دهد. بنابراین برای همه متدینان به دین اسلام، واضح است که باید ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی؛ از جمله معضل سقط جنین را با تکیه بر تعالیم دین مقدس اسلام، درمان کرد.

قرآن کریم، با «تکریم شخصیت انسان»، از آغازین روزهای آفرینش و شکل‌گیری جنین، تا هنگام تولد و پس از آن، تا هنگام مرگ انسان، نظام حقوقی جامعی را در پیش روی انسان‌ها می‌گستراند؛ که حمایت از جنین و لزوم رعایت حرمت و کرامت انسانی او، از جمله آن است.

ص: 222

1- - وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، معاونت امور فرهنگی، 1370، اخلاق پزشکی به انضمام مختصری از تاریخ پزشکی، چاپ اول، تهران، صص 244-250.

5-8-4 بررسی ضرورت های پزشکی و عدم آن در سقط جنین (درمانی - جنایی)

سقط غیر عمدی جنین، گاه به علت بروز تصادفات و حوادث است و گاه ضرورت های پزشکی به علل اختلالات جنین و یا حفظ جان مادر باعث سقط می گردد. ضرورت های سقط جنین را در اصطلاح "سقط درمانی" گویند. البته می بایست کار بدین منوال باشد که اگر زوجین نمی خواهند بچه دار شوند، پیش از انعقاد نطفه و حاملگی با اتخاذ روش های مناسب برای جلوگیری از بچه دار شدن اقدام نمایند. و اگر پس از شروع دوران حاملگی به طور عمدی اقدام به سقط جنین نمایند، مرتکب جرم شده اند که طبعاً مجازاتی را به دنبال خواهد داشت. اینگونه سقط کردن جنین را "سقط جنایی" نامیده اند.

با این توصیف سقط جنین گاهی جرمی است که نتیجه آن بیرون انداختن جنین از رحم است و گاهی یک ضرورت پزشکی است که سقط را لازم می داند. (1)

سقط درمانی در قوانین جمهوری اسلامی سال 1384 به صورت قانون در آمده و شرایط سقط جنین درمانی به طور کامل تصریح شده است؛ و بر طبق آن، پزشک مصونیت قانونی یافته است. (2)

6-8-4 چگونه ممکن است یک پزشک در گیر سقط جنین جنایی شود؟

پاسخ به این سؤال را می توان در سه حالت ذیل بررسی کرد:

حالت اول:

بیمار از پزشک درخواست انجام سقط را می کند (اتانازی). این درخواست ممکن است به صورت مستقیم از سوی مادر باشد. مسلم است که در این گونه موارد پزشک نه تنها باید از انجام سقط جنین خود داری کند، بلکه باید مادر را از خطرات سقط جنین جنایی و عوارض آن آگاه نماید. گاهی نیز بیمار پزشک را به طور غیر مستقیم و با توسل به حيله و نیرنگ و با تقلید علایم برخی بیماری ها به پزشک مراجعه، تقاضای

ص: 223

1- - مأخوذ از: سایت سفیر قانون، مزروعی، جواد، سقط جنین و سقط درمانی در ایران 1، اسفند 1388.

2- - ماده واحده مصوب 25/3/1384 چنین آمده است: سقط درمانی با تشخیص سه پزشک متخصص و تأیید پزشک قانونی مبنی بر بیماری جنین که به علت عقب افتادگی یا ناقص الخلقه بودن موجب حرج مادر است و یا بیماری مادر که با تهدید جانی مادر توأم باشد قبل از ولوج روح (4 ماه) با رضایت زن مجاز می باشد و مجازات و مسئولیتی متوجه پزشک مباشر نخواهد بود.

معاینه نماید .

حالت دوم :

ممکن است از پزشک خواسته شود اقدام به درمان عوارض سقط جنایی کند ، که فرد دیگری آن را انجام داده است . که در این مورد پزشک باید علاوه بر ثبت دقیق آن علایم ، وضعیتش را به پلیس گزارش کند . ضمناً در صورتی که بیمار فوت کند با توجه به اینکه جرمی واقع شده و با عنایت به اطلاع از وقوع جرم ، پزشک باید آن را به عنوان مرگ ناشی از علل غیر طبیعی به پزشکی قانونی ارجاع دهد .

حالت سوم :

امکان دارد پزشک بر بالین شخصی که به سبب سقط ، فوت ناگهانی کرده برود . معمولاً پزشک بدون معاینه جسد قادر به تشخیص این که متوفی سقط انجام داده نخواهد بود . بنابر این عاقلانه است که هر پزشکی ، تا وقتی که علت قطعی فوت معلوم نشده است مشکوک باشد .

(1)

7-8-4 ارتباط مستقیم سقط جنین با اتانازی

سقط جنین یا قتل ممکن است ؛ در نتیجه جرم دیگری مثل ضرب حاصل شود و بر حسب تعریف ، عنوان سقط هم صدق نکند مثل اینکه چند روز مانده به تولد ، بر اثر ضرب ، بچه ساقط شود و چون عادتاً طفل در این موقع قادر به ادامه زندگی است عنوان سقط جنین صدق نمی کند . اگر هم طفل ، مرده به دنیا بیاید ، آن وقت ، عمل ؛ عنوان قتل به خود می گیرد .

حال اگر خانمی حاملگی ناخواسته داشته باشد و یا از راه غیر شرعی باردار شده باشد ، از دکتري بخواهد که جنینش را به دلیل حفظ آبرو داری سقط نماید ، و اما پزشک هم به دلیل ترحم بر آن زن ، این کار را انجام دهد ، به قسمی از اقسام اتانازی دچار شده است و از نظر قانونی مرتکب جرم شده است . لذا در اتانازی ، اگر افرادی یا حتی خود این خانم از باب ترحم بر جنین ، این عمل (سقط جنین) را انجام دهند ، سقط جنایی اطلاق می شود ؛ و مشمول قوانین قتل عمد می شود .

ص: 224

8-8-4 اقسام سقط جنین از نظر پزشکی

سقط جنین به چهار صورت انجام می پذیرد:

1- سقط جنین خود به خودی:

در برخی از خانم ها به دلایل ارثی، ساختاری، ابتلا به بیماری های گوناگون مانند؛ فشارخون، عفونت ها،

اختلال های هورمونی، اختلال های جفت و جنین و برخی اختلال های ژنتیکی و ناهنجاری های کروموزومی سقط به صورت خود به خودی صورت می پذیرد.

2- سقط جنین درمانی یا طبی:

گاه مادر به بیماری هایی مبتلا است که ادامه بارداری برای سلامتی اش بسیار خطرناک و مهلك است. یا اینکه جنین موجود در رحم دچار ناهنجاری هایی باشد که با حیات جنین منافات داشته و جنین بعد از زایمان قادر به حیات نباشد. در این موارد با انجام مقدمات لازم پزشکی و قانونی اجازه سقط درمانی صادر می گردد.

3- سقط جنین جنایی:

اگر یکی از حالات زیر در سقط جنین به اثبات برسد، سقط جنین جنایی محسوب می گردد:

الف: خروج محتویات رحم قبل از موعد طبیعی توسط مادر از طریق دستکاری رحم یا خوردن دارو یا ضربه عمدی به رحم.

ب: دستکاری رحم با تجویز داروی ساقط کننده جنین توسط اشخاص دیگر.

ج: به کارگیری وسایل مخصوص توسط طبیب، ماما یا افراد غیرمجاز، برای خونریزی و سقط جنین و قطع حاملگی بدون مجوز قانونی.

سقط جنین جنایی امری است که از نظر معیارهای اخلاقی، فقهی و پزشکی و قانونی پذیرفته شده نیست.

4- سقط جنین ضربه ای:

گاهی به دنبال حوادث، تصادفات رانندگی و صدمات ضربه ای سقط جنین رخ می دهد. اثبات رابطه علیت بین ضربه و سقط جنین امری است مشکل و نیاز به همکاری مقام قضایی و پزشکان قانونی دارد (1).

ص: 225

1- - مأخوذ از: سایت سفیر قانون، مزروعی، جواد، سقط جنین و سقط درمانی در ایران 1، اسفند 1388.

9-4 اتانازی پنهان (آی یو دی « IUD »)

یکی دیگر از مصادیق « اتانازی » ، استفاده از آی یو دی (IUD) در جهت پیشگیری از بارداری زنان است ؛ و امروزه نیز یکی از روش های رایج ضد بارداری محسوب می شود که میزان عدم موفقیت در آن حدود 3 درصد است . به طور کلی دو نوع « آی - یو - دی » وجود دارد:

(1) آی یو دی مسی:

این نوع از آی یو دی قادر است برای مدت زمان 10 سال جایگذاری شده و باقی بماند.

(2) آی یو دی پروژسترونی:

این نوع آی یو دی باید هر ساله جایگزین شود.

اثر بخشی:

(1) گذاشتن « آی - یو - دی » در رحم، در انتقال و حرکت اسپرم نقش داشته به گونه ای که آن را کندتر می کند.

(2) زنانی که از روش « آی - یو - دی » استفاده می کنند، حرکات دودی لوله های رحمی شان شدیدتر شده و سبب می گردد تخم لقاح یافته قبل از آمادگی های لازم برای جایگزینی در اندومتر دفع شود .

(3) وجود « آی - یو - دی » در رحم، انقباضات رحمی را تشدید کرده و از لانه گزینی جلوگیری می کند.

(4) آی یو دی در رحم، با برهم زدن تعادل شیمیایی - آنزیمی اندومتر و با ایجاد التهاب در آن، مانع لانه گزینی تخمک بارور شده می باشد.

(5) « آی - یو - دی » بر روی مرحله لقاح تأثیرگذار است و از بارور شدن تخمک به وسیله اسپروماتوزوئید ممانعت به عمل می آورد.

با توجه به توضیحات فوق ، در این نوع از « آی - یو - دی » ، که موجب توقف و از بین رفتن تخمک لقاح یافته می شود ، در واقع نوعی اسقاط نطفه ، قبل از ولوج روح صورت می گیرد . چه بسا ممکن است مردی به خانمش بگوید و حتی اجبار نماید به این که حتماً از این وسیله استفاده نماید وگرنه طلاقش می دهد ؛ و یا دارای ارتباط نامشروع هستند . ولی اگر این آقا از روی ترحم ، بر جنینی که بعداً شاید ایجاد شود ؛ و چون وطنی به شبهه است ، آینده این فرزند دچار مشکل می گردد ؛ لذا خانمش را مجبور به گذاشتن دستگاه

می نماید، تا در آتی به زندگی کودکی که احتمالاً ایجاد شود، لطمه ای وارد نسازد. به طور قطع، این عمل نوعی سقط تلقی می گردد البته اگر عمل لقاح صورت پذیرفته باشد. چون با این دستگاه موجب از بین رفتن تخمکی شده، که می خواسته بعد از مدتی تبدیل به نطفه شود. و یا حتی پزشکی که این عمل را برای بیمارانش انجام می دهد، مقصر است.

پس از نظر فقهی حرام است. زیرا بدون تردید، سبب نقص در تکوین دیگری می شود و نقص، ضرر به شمار می آید و ضرر رساندن به بدن همانند ضرر زدن به دیگران، به دلالت روایت نبوی مورد اتفاق، حرام است. (1)

در نظر من، این روش، نوعی اتانازی ساکت، آرام و پنهان است؛ چرا که؛ افراد قصد دارند دیگر انسانی متولد نشود؛ و حال آن که عمل لقاح صورت گرفته است، و باید مراحل بعدی جنین سپری شود.

و اما مسأله از این قرار است که اگر IUD قبل از انعقاد نطفه و لقاح بین تخمک و اسپرم صورت پذیرد بلا اشکال است ولی اگر عمل لقاح در رحم صورت گرفته باشد و به دلیل وجود آی - یو - دی لانه گزینی انجام نشود، احتمال سقط نطفه منعقد شده وجود دارد ولی بایستی به این مطلب اذعان داشت که؛ یقین قطعی این اتفاقات از نظر پزشکی آسان نیست و ابزار تشخیصی نیز وجود ندارد. (2)

10-4 انتحار و خودکشی در قالب اتانازی

«انتحار»، در لغت مصدر است؛ و «انتحر الرجل» یعنی شخصی خودش را کشت. و ریشه آن «نحر» است پس نحر و ذبح یک معنا را دارند.

«نحر» در نزد فقها، بریدن حلقوم از پایین ترین قسمت گلو است و «انتحار» اطلاق می شود بر کشتن فرد خودش را به هر وسیله ای. «انتحار» با ابزار مختلفی از جمله: شمشیر، سرنیزه، گلوله، خوردن سم، انداختن فردی خودش را از بلندی در آتش تا سوخته شود، در آب تا غرق شود. تمام این موارد جنبه ایجابی داشت. و اگر «انتحار» بصورت نخوردن و ننوشیدن و یا معالجه نکردن و یا نجات ندادن از دست حیوان درنده باشد، تمام این موارد «انتحار» به روش سلبی است.

ص: 227

1- «فَلَانَةٌ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ...» فقه اهل البیت، سال 6، ش 21، 1379، ص 56.

2- توضیحات شفاهی استاد محترم (آقای دکتر سید حسین فتاحی).

«انتحار» بر حسب اراده «منتحر» به دو بخش عمدی و خطایی تقسیم می شود. پس هرگاه شخصی مرتکب عملی شود که منجر به قتل خودش گردد بصورتی که نتیجه حاصل از عمل را اراده کند، این قتل نوعی «انتحار» عمدی است. و اگر بخواهد صیدی را انجام دهد و یا دشمنی را بکشد و منجر به مرگ خودش شود «انتحار» خطایی است.

شاید برخی تصور کنند، خودکشی هیچ ارتباطی با پدیده اتانازی ندارد. ولی در بخش اتانازی فعال داوطلبانه، ناظر بر این مطلب است که بر اساس تقاضای صریح بیمار و با رضایت کاملاً آگاهانه او صورت می گیرد. و این حالت، با قصد و تمایل پزشک و بیمار در جهت خاتمه دادن به زندگی او انجام می شود. البته این عمل از طرف بیمار نوعی خودکشی است؛ آن زمانی که برای فرار از درد با حالتی کاملاً عصبی از دکترش، مرگش را خواهان است و حتی در قطع وسایل تنفسی، با پرستاران همکاری می کند؛ و در این صورت منجر به مرگ خودش می شود؛ که نوعی خودکشی محسوب می گردد.

حال اگر بیماری به قصد خودکشی اقدامات ناموقفی را انجام دهد؛ و او را به بیمارستان بیاورند، به طوری که در حالت اغما رفته باشد؛ در این صورت، اگر تیم پزشکی به آن فرد کمک کنند که از روی ترحم، او (فرد خودکشی کرده) به هدفش برسد؛ به نوعی اتانازی منجر می شود و به منزله قتل است.

در سوره نساء آیات 30 و 29 چنین آمده است:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. (1)»

و « وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (2)».

« وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (3)» ظاهر این جمله، نهی از این است که کسی خود را بکشد، و لیکن وقتی در نظر بگیریم که پهلوی جمله: « لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ (4)» قرار گرفته که ظاهر

ص: 228

1- - ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتي با رضایت شما انجام گیرد. و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است. (نساء: 29).

2- - و هر کس این عمل را از روی تجاوز و ستم انجام دهد، بزودی او را در آتشی وارد خواهیم ساخت؛ و این کار برای خدا آسان است... (نساء: 30).

3- - خداوند نسبت به شما مهربان است (نساء: 29).

4- - اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید (نساء: 29).

آن این است که همه مؤمنین را يك واحد فرض کرده که آن واحد دارای مالی است، که باید آن را از غیر طریق باطل بخورد، ای بسا که اشاره به این معنا از آن استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از کلمه (انفس) تمامی افراد جامعه دینی باشد، و مانند جمله قبل همه مؤمنین را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است، در نتیجه در مثل چنین مجتمعی نفس و جان يك فرد هم جان خود او است، و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته، و به این عنایت جمله: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (1))، جمله ای است مطلق هم شامل انتحار می شود _ که به معنای خودکشی است، _ و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر می گردد. (2)

و ای بسا بتوان از ذیل آیه که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) (3)

استفاده کرد که؛ مراد از این قتل نفس که از آن نهی کرده، معنایی است عمومی تر بطوری که هم شامل کشتن غیر شود، و هم شامل انتحار، و هم شامل به خطر انداختن خویش گردد، و خلاصه کاری کند که منجر به کشته شدنش گردد، برای اینکه در ذیل آیه نهی نامبرده را به رحمت خدا تعلیل کرده و فرموده این کار را مکنید زیرا خدا به شما مهربان است، و برای کسی پوشیده نیست که چنین تعلیلی با مطلق بودن معنا سازگارتر است، و بنابراین تعلیل، آیه شریفه معنایی وسیع پیدا می کند، و همین سازگاری، خود مؤید آن است که بگوییم: جمله: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (4)

تعلیلی است برای جمله: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) (5) به تنهایی.

«وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا...» (6) کلمه

عدوان، همه رقم تجاوز را شامل می شود، چه تجاوز جایز و پسندیده و چه تجاوز ممنوع و مذموم، چون می بینیم در قرآن کریم در هر دو معنا استعمال شده، در آیه مورد بحث در تجاوز ممنوع استعمال شده، و در آیه: «فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (7)

که از آن برمی آید، در مورد ظالمان عدوان پسندیده است، و

ص: 229

1- - و خودکشی نکنید (نساء: 29).

2- - طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، جزء 125، ص 7.

3- - خداوند نسبت به شما مهربان است. (نساء: 29).

4- - خداوند نسبت به شما مهربان است. (نساء: 29).

5- - و خودکشی نکنید (نساء: 29).

6- - و هر کس این عمل را از روی تجاوز و ستم انجام دهد،... (نساء: 30).

7- - تعدی جز بر ستمکاران روا نیست. (بقره: 193).

در آیه: « وَتَعَاوَنُوا عَلَيَّ الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَيَّ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ (1) »

، نیز به معنای ناپسند آن آمده ، پس معلوم می شود کلمه (عَدُوَان) معنایی وسیع تر از کلمه ظلم دارد، و اعم از ظلم است ، پس کسی نگوید در يك آیه چرا هر دو کلمه آمده و معنای (عَدُوَان) در خصوص آیه مورد بحث تجاوز از حدودی است که خدای تعالی معین فرموده ، و کلمه (نُصَلِّي) متکلم مع الغیر از فعل ماضی از ماده اصلاء است ، و (اصلاء بنار) به معنای سوزاندن با آتش است (2).

این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می رسد و از آن تجاوز نمی کند، و لیکن گاهی آنچنان ریشه دار و پای برجا می شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی - یا رذیله و یا فاضله - در قلب رسوخ پیدا می کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده ، مانند آنجا که می فرماید: « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ » (3)

و همچنین آیاتی دیگر.

و لی با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جایی نمی رود، و هنوز دعوت آنان صحیح است ، به خاطر اینکه اگر تأثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده ، باری امتناع تأثیر آن ، به خاطر سوء اختیار خود آنان است ، و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (همچنانکه توییح کسی که انتحار کرده و دارد می میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده).

انسان دارای شاکله های مختلف و آثار مختلف است . بنابراین ، این معنا به دست می آید که آدمی دارای يك شاکله نیست ، بلکه شاکله ها دارد، يك شاکله آدمی زاییده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست ، که شاکله ای شخصی و خلقتی است ، و از فعل و انفعالاتی که جهازات بدنی او حاصل می شود مانند خود مزاج او که يك کیفیت

ص: 230

1- - و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید . (مائده : 2) .

2- - همان ، جزء 125، ص 8 .

3- - کسانی که کافر شدند، برای آنان تفاوت نمی کند که آنان را (از عذاب الهی) بترسانی یا نترسانی؛ ایمان نخواهند آورد (6) خدا بر دلها و گوشه های آنان مهر نهاده؛ و بر چشمهایشان پرده ای افکنده شده؛ و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست . (بقره : 7-6) .

متوسطه ای است که از فعل و انفعالات کیفیهای متضاد با یکدیگر حاصل می شود.

شاکله دیگر او، خصوصیات خلقی است که از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می آید.

و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند. (1)

لازم به ذکر است، امانت منحصر به اموالی که مردم به یکدیگر می سپارند نیست، بلکه دانشمندان نیز در جامعه امانتداری هستند که موظفند حقایق را کتمان نکنند، حتی فرزندان انسان امانت‌های الهی هستند که اگر در تعلیم و تربیت آنان کوتاهی شود، خیانت در امانت شده، و از آن بالاتر وجود و هستی خود انسان و تمام نیروهایی که خدا به او داده است امانت پروردگارانند که انسان موظف است در حفظ آنها بکوشد، در حفظ سلامت جسم و سلامت روح و نیروی سرشار جوانی و فکر و اندیشه کوتاهی نکند و لذا نمی تواند دست به انتحار و یا ضرر به - خویشتن بزند، حتی از بعضی از احادیث اسلامی استفاده میشود که علوم و اسرار و ودایع امامت که هر امامی باید به امام بعد بسپارد در آیه فوق داخل است. (2)

خداوند در سوره نحل چنین میفرماید:

« مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوَةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » . (3)

منظور از حیات طیبه، ایمان به آخرت است. و این حیات طیبه در جسم مادی متصور نیست بلکه در زندگانی روحانی قرار دارد. و اما یکی از علل انجام خودکشی، فقدان حیات طیبه است. فردی که با ایمان است منتظر رسیدن به این حیات افضل است چون ایمان به قضا و قدر الهی دارد. ولی فردی که ایمان ندارد، زندگی مملو از نگرانی و اندوه دارد.

« ابن قیم » در کلامی می گوید: همانا در دنیا بهشتی است، تا زمانی که وارد این بهشت نشدید وارد بهشت آخرت نمی شوید و آن لذت ایمان و انتظار زندگی آخرت و لذت

ص: 231

1- (همان، ص 16).

2- جمعی از فضلا، تفسیر نمونه، جزء 60، ص 17.

3- هر کس کار شایسته ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می داریم؛ و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می دادند، خواهیم داد. النحل: 97.

مناجات با پروردگار است. ایشان علت اساسی خودکشی در بین جوانان را ضعف ایمان می داند. (1)

خودکشی (انتحار) در جمع مباحث اخلاق عملی، موضوعی بدیع و نو نیست، در آتن باستان، فردی که خودکشی می نمود، دست های او را بریده، جدا از هم خاک می کردند و بدن او را نیز در جایی دیگر از سایر اموات دفن می نمودند، به این منظور که حتی پس از مرگ نیز مجازات و کیفر در حق او به مرحله اجرا در آید. حسب نظر فیثاغورثیان، خودکشی مطلقاً عملی ناموجه محسوب می شود. لکن افلاطون در کتاب «فیدو» خودکشی را در حالاتی چون: شرم، ناراحتی بسیار شدید، فقر، فلاکت بی حد، و اجبار خارجی از نوعی که بر سقراط از سوی دادگاه آتن تحمیل شد، مجاز می شمرد. در قوانین افلاطون در هر کدام به ترتیبی خاص تأکید دارد بر اینکه چنانچه شخصی از بیماری لا علاج، دردناک و مزمن در رنج باشد، لازم است اجازه داده شود که به زندگی خود پایان دهد.

بر خلاف آن طرز تلقی، ارسطو، بر این نظر است که خودکشی از هر جهت نا موجه است، زیرا عملی از روی جبن است و خلاف عدالت محسوب می شود. (2)

در سنخ تفکر اسلامی، انتحار (خویشکشی) (3) در قالب فعلی غیر جایز، نفی شده است. ا

پیرامون میزان خودکشی، در مجله تمدن اسلامی اینچنین آمده است: تعداد زنان بد کاره ای که تلاش بر خودکشی می نمایند بیشتر از مردان است. ولی تعداد مردانی که موفق به خودکشی می شوند از زنان بیشتر است. (4)

یکی از اساتید سلامت نفس به نام «دکتر حمدی یاسین» در باب علت انجام خودکشی می گوید: پدر و مادران مسئول انجام خودکشی فرزندان شان هستند. زیرا در ذهن بچه هایشان این مطالب را می گذارند که

: دنیا بدون مشکل است - معنایی برای گریستن وجود ندارد و... در این صورت جوانان یارای مقابله با سختیها را نخواهند

ص: 232

1- - حمد الجلالی، د. عبد الله، دروس للشيخ عبد الله الجلالی، <http://www.islamweb.net>

2- . مجموعه مقالات اخلاق پزشکی، مرکز مطالعات، 1373، ج 5، ص 52-51.

3- self murder

4- - السباعی، مصطفی بن حسنی، المرأة بین الفقه والقانون، بیروت، دار الوراق، 1420 هـ - 1999، جزء 3، ص 7.

داشت. و با مواجهه با کوچکترین مشکل، زندگی بی معنا می شود و مرگ به عنوان تنها راه حل به ذهنشان می رسد. برفرد مریض حرام است خودش را بکشد (اتانازی) همچنانکه حرام است شخص دیگری با اذن مریض او را بکشد. مورد اول، خودکشی است و مورد دوم قتل عدوانی است. زیرا اجازه مریض باعث نمی شود کار حرامی، حلال گردد. و فردی که خودکشی نموده، در آتش جهنم، جاودانه است. زیرا فردی که این عمل را حلال بداند مثل آنستکه به خدا کفر ورزیده است.

حضرت علی (ع) فرمود: «مؤمن ممکن است به هر نوع مرگی بمیرد، اما خودکشی نمی کند. پس کسی که بتواند خون خود را حفظ کند و با این وجود از قاتل خود جلوگیری نکند تا کشته شود، قاتل خود خواهد بود.» امام باقر (ع) فرمود: «به درستی که مومن به هر بلایی مبتلا می شود و به هر قسم مردنی می میرد، جز اینکه او خود را نخواهد کشت.» امام صادق (ع) فرمود: «کسی که عمداً خود را بکشد، برای همیشه در آتش جهنم خواهد بود.»

در صحیح بخاری و صحیح مسلم از قول پیامبر (ص) که فرمودند: جراحی بر فردی وارد شد بطوریکه آنقدر بی تابی کرد که دستش را بوسیله چاقو برید در حالیکه خونش بند نیامد و منجر به مرگش شد. خداوند متعال فرمود: این کاری که بنده ام با خودش کرد باعث شد که اهل آتش شود. (1)

« شیخ مفید » در باب وصیت فرد خودکشی کننده می فرماید :

« کسی که در خود با ایجاد حدّی چون؛ جراحی، نوشیدن سم و مانند آن، خودکشی نماید؛ سپس وصیت نماید، این گونه وصیت باطل است. ولی اگر قبل از ایجاد اسباب قتل، وصیت نماید، وصیتش مورد قبول است (2)».

ص: 233

1- - روی البخاری و مسلم أن النبی ' قال "كان فيمن قبلكم رجل به جرح فجزع فأخذ سكيناً فحز بها يده، فما رقأ الدم حتى مات " قال الله تعالى "بادرنی عبدی بنفسه، حرمت علیه الجنة" - ، - ، ریاض النعیم فی ظل الرحمن الرحیم، فتاوی الأزهر، موقع وزارة الأوقاف المصرية باب تعجيل موت الميؤوس من شفاءه، جزء 8، ص 299. رقم الفتوى 67052 انتحار المبتلى بمرض نفسي، -www.islamic-council.com

2- - بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة (للشیخ المفید)، در یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمة الله علیه، قم - ایران، اول، 1413 ه ق ف ص 672.

نگاه فقه به مرگ ترحم آمیز و مشفقانه، نظر تحریمی است. چرا که به منزله قتل عمد است. لذا احکام خاص خود را چون اجرای قصاص و دیه را می طلبد. مرگ مغزی از مصادیق مرگ ترحمی است؛ هر چند که بعضی متخصصان، مرگ مغزی را خود مرگ می دانند و هیچگونه ترحمی را در باره آن قایل نیستند و قطع دستگاه های تنفسی را مجاز می دانند و معتقدند: مرگ ترحمی در باره فردی اعمال می شود که در قید حیات باشد؛ نه آن کسی که دچار مرگ مغزی شده است. لذا فردی که دچار مرگ مغزی شده چون میت است، پس اهدای اعضایش، کار مجازی است. در برخی احادیث با ذکر ادله ای چون حدیث «لا ضرر»، حرمت اضرار، هتک حرمت میت مسلمان و حرمت مثله، سعی بر مخالفت نمودن با پیوند عضو کرده اند. و

حال آنکه متقابلاً برخی افراد با توجه به حکومت داشتن ادله ثانویه بر ادله عناوین اولیه، البته با داشتن اذن از ولیش، سعی بر مجاز بودن این عمل (پیوند اعضا) نموده اند.

در بحث سقط جنین هم نظرات مختلفی است. مثلاً در غرب برخی آزاد مطلق می دانند. بعضی افراد قایل به آزادی نسبی هستند. البته نظر اسلام، فقها و قانون در مورد سقط جنایی، همگی قایل به تحریم هستند و برای عامل یا عاملین مجازات تعیین نموده اند. ولی در مصادیق پزشکی مثل سقط خود بخودی یا سقط درمانی طبق ضوابط قانونی، عملی کجاست. ولی در مورد حملات انتحاری و خود کشی به طور کلی از نظر فقهای اسلام حرام می باشد.

فصل پنجم: مستندات فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

اشاره

به ضمیمه :

ارایه راهکارها و نتایج حاصله

ص: 235

1-5 ذکر مستندات فقهی مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

قبل از بیان مستندات فقهی در زمینه « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » ، لازم به توضیح است که : علم به طور کلی به دو بخش تقسیم می شود :

1- علم ابدان : که علم طب است . 2- علم ادیان : که علم مربوط به شریعت است . (1)

فقه هم ، علم به احکام شرعی ، از روی دلایل و مستندات تفصیلی است . لذا در ردّ « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » ، فقهای اسلام به قواعد فقهی و دلایلی استناد نموده اند به این تفصیل :

الف - قواعد کاربردی در فقه ب - بیان نظرات مجتهدین

1-1-5 قواعد کاربردی در فقه :

عمل طبیب مشمول برخی از قواعد فقه و حقوق است که شخص را ضامن و مسئول می دانند .

از جمله قواعد کاربردی در فقه به عنوان « مستندات » عبارتند از :

1-1-1-5 قاعده اکراه :

اکراه از ماده « ک - ر - ة » در لغت به معنای « وادار کرد » و « ناچار کرد » آمده

ص: 237

1- - جرجانی ، سید امیر ابوالفتح حسینی ، تفسیر شاهی ، معارف اهل البیت، ج 1 ، ص 142 ، مکتب فقه شامله .

است. (1)

و در اصطلاح: همان انجام کاری سخت از طرف فرد عاقلی بخاطر ترس از آن یا انجام ندادن کاری به طوری که از داشتن انگیزه اصلی بر آن، فرد را خارج کند بدون هیچ مدح و ذمی بر آن. (2)

و اما فرق بین اکراه با اجبار در این است که:

اجبار از طرف سلطان و پادشاه است ولی اکراه از طرف زن، مادر و پدر است و اهمیتی ندارد. (3)

حال در محل بحث، سؤال مهمی مطرح است که:

اگر کسی را اکراه کنند که عضوی از اعضای شخصی را قطع کند یا جراحی بر او وارد نماید چه حکمی دارد و چه کسی باید قصاص شود؟ و یا چه کسی باید دیه پردازد؟

حق این است که در هر دو مورد (قطع عضو - انجام جراحی) اکراه کننده مسئول بوده، قصاص می شود و موظف به پرداختن دیه است.

(4)

در بحث «اکراه» نکته مهمی نهفته است و آن اینکه: «هر آنچه که در آن اضطراب ایرادی ندارد، اکراه هم اشکال ندارد». آنجایی که خداوند متعال می فرماید:

«إِلَّا مَا أُضْطِرُّتُمْ إِلَيْهِ» (5)

و نیز می فرماید: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ» (6).

ص: 238

1- - المرتضی - زیدیه، الإمام أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مكتبة اليمن، موقع الإسلام، ج 13، ص 489. و أكرهه على. معلوف، لويس، فرهنگ بزرگ جامع نوین (عربی به فارسی)، مترجم: احمد سیاح، تهران، اسلام، 1384، ج 2، ص 1717.

2- - هو حمل العاقل على الفعل الشاق بالتخويف، أو على ترك الفعل على وجه يخرج عن داعيه الأصلي مع سقوط المدح والذم. شريف مرتضى، على بن حسين موسوى، رسائل الشريف المرتضى، 4 جلد، دار القرآن الكريم، قم - ایران، اول، 1405 ه ق، ج 2، ص: 263.

3- - فَمَا لَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِكْرَاهِ وَالْإِجْبَارِ قَالَ الْإِجْبَارُ مِنَ السُّلْطَانِ وَالْإِكْرَاهُ يَكُونُ مِنَ الزَّوْجَةِ وَالْأُمِّ وَالْأَبِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، قمی، محمدبن علی بن بابویه (صدوق)، معانی الاخبار، -، 331 هجری، ص 166.

4- - ولایى، عیسی، قواعد فقهی (مدنی - جزایی) قم، دارالفکر، 1386، ص 170.

5- - ... مگر اینکه ناچار باشید؛ (که در این صورت، خوردن از گوشت آن حیوانات جایز است)... (انعام: 119).

6- - ... -بجز آنها که تحت فشار واقع شده اند. (نحل: 106).

این آیات پیرامون عمار و یاسر است آن زمانی که اکراه بر کفر شدند . و حال آنکه ؛ در چنین صورتی ، اگر شخص ترک کند ، آنچه که بر آن اکراه شده است ، فضیلتش بیشتر است . هر چند که کشته شود .

1-1-1-1-5 اکراه و اضطرار

اضطرار از نظر لغوی به معنای درماندگی و ناچاری است . و از نظر فقهی ، از موارد اباحه محرمات و تحریم واجبات به شمار می رود ؛ مگر در مورد دماء که « لا تَقِيَّةَ فِي الدِّمَاءِ » . پس حالت اضطرار زمانی ایجاد می شود که شخص در معرض خطر شدیدی قرار می گیرد . و این خطر او را به طور مشخص تهدید می کند . در چنین وضعیتی امکان دارد این فرد به حکم ضرورت از روی عمد مرتکب عمل مجرمانه ای شود تا خود از این خطر رهایی یابد و یا دیگری را از آن نجات دهد . (1)

« ابن عربی » در باره فرد مضطر چنین می گوید :

« مضطر شخصی است که به چیزی مکلف و وادار گردد و بر آن اکراه شود » . (2) ایشان مضطر و مکره را یکی دانسته است .

« محقق یزدی » می فرماید :

اضطرار و اکراه در رفع حکم تکلیفی با هم مشترکند . اما اضطرار حکم وضعی را نیز بر می دارد ولی اکراه آن حکم را بر نمی دارد » (3).

2-1-1-1-5 عدم کار آیی قاعده اکراه در قتل نفس

در حدیث نبوی « رفع عن امتی تسعة » ، فردی که اکراه می شود ، قلم تکلیف از دوشش برداشته شده است و فقط از این قاعده (اکراه) ، قتل « نفس محترم » مستثنا شده است . و در مورد قتل نفس به اتفاق علما اکراه و اجبار اثری ندارد .

« شیخ طوسی » حرج را نیز ملحق به قتل کرده است . و شاید به این ملاحظه بوده که دماء مذکور در روایت « لا تَقِيَّةَ فِي الدِّمَاءِ » در نظر او اختصاص به قتل نداشته و آن را شامل جرح نیز می دانسته که این قول بر خلاف مشهور است و متبادر از

ص: 239

1- - موسوی سید رضا ، آشنایی با حقوق جزای عمومی اسلامی ، مشهد ، دانش شرقی ، ص 386 ، 1388 .

2- - « إِنَّ الْمَضْطَّرَّ هُوَ الْمُكَلَّفُ بِالشَّيْءِ الْمَجْبِيءِ وَإِلَيْهِ الْمَكْرَةُ عَلَيْهِ » . ابن عربی ، ابوبکر محمد بن عبد الله ، احکام القرآن ، ج 1 ، ص 55 ، بی جا ، دارالفکر .

3- - اصفهانی ، محمد حسین ، الفصول الغرویه ، بی تا ، چاپ سنگی .

دماء، خصوصاً قتل است. آنچه به وسیله فن استقراء حاصل می شود این است که: شارع اهتمام مخصوص به حفظ نفس داشته و در نظر او هیچ امری بر آن مقدم نبوده است. لذا می بینیم که محرمات عموماً از قبیل شرب خمر و اکل میته و امثال آن ها در موقع اضطرار و خوف ضرر مشروع می شوند و همچنین تکالیف واجب در مقام اضطرار و خوف ساقط می گردند. (1)

ولی قاعده اکراه در قتل، رافع تکلیف نیست. زیرا علت رفع تکلیف در مورد اکراه و امثال آن منتهای مراتب حفظ نفس است و این منظور در مقام اتلاف نفس حاصل نیست به جهت اینکه وقتی به حکم اجبار و اضطرار، امر دایر شود بین این که شخص خود به هلاکت افتد و یا دیگری را به قتل رساند، حفظ نفس خودش بر دیگری رجحان نخواهد داشت. به علاوه هلاکتش به سبب قتل شخص دیگر جرمی نیست و ممکن است به حسب اتفاق، اضطرار بر طرف گشته و یا شخصی که او را مجبور نموده است از عزم خود منصرف شود.

رفع حکم تکلیفی و نفی مؤاخذة در مقام اکراه خالی از اشکال است و در آن خلافی نیست. اما از جهت ضمان، اگر شخص به واسطه اکراه مجبور شود که مال دیگری را تلف کند و یا بر آن استیلا یابد و یا از آن استیفای منفعت نماید ضمان آن بر عهده کسی است که او را وادار نموده است نه آن شخص، زیرا با وجود اکراه، اطلاق ضمان عرفاً و عادتاً بر آن شخص صادق نبوده و او را متلف، مضر و صاحب ید نمی گویند. برعکس، اسباب ضمان را به شخصی نسبت می دهند که او را مجبور ساخته است (مکره). و نباید مباحوث عنه را به مسأله غرور مقایسه کرد و قایل به عدم فرق شد چنانکه عبارت «شہید ثانی» در «روضه» بر آن دلالت دارد.

به این نحو که همان طوری که ضمان مستقیماً به عهده مغرور است و او را به مغرور کننده خود (غار) حق رجوع دارد در مورد اکراه نیز ضمان بر عهده شخصی است که اجبار شده و او هم

می تواند به مجبور سازنده خود رجوع نماید زیرا در باب غرور بر حسب عرف و عادت، مسبب عمل را به جای آورده در حالتی که به قصد و رضا مقرون بوده است. پس علل و موجبات ضمان بر مکره صادق نیست و قول مشهور که قایل به عدم ضمان می باشند بی جا نیست.

ص: 240

1- - بروجردی، محمد عبده؛ بندرچی، محمد رضا، حقوق مدنی، قزوین، طه، 1380، ص 106.

اما در باب قتل نفس، علت توجه ضمان بر مکره، صدق سبب ضمان است. زیرا اکراه در عرف و عادت وقتی مناط اعتبار و رافع صدق موجبات ضمان است که آنچه از آن ترسی هست، از آنچه بر آن اکراه شده است بزرگ تر باشد. اما اگر مخوف منه، اقل محذور یا مساوی با آن باشد عرفاً و عادتا اکراه بر آن جاری نیست. در مورد اکراه بر قتل نفس، هیچ محذورتی را نمی توان شدیدتر از آن فرض نمود تا مجوز عمل و رافع ضمان گردد.

به طور مثال: بیماری که از درد شدید رنج می برد و مدت ها است که در گوشه بیمارستان روی تخت به سر می برد. بستگان او از رفت و آمد های متعدد به بیمارستان خسته شدند. کادر بیمارستان هم دیگر به او محبت نمی کنند. اینجا است که مریض دلتنگ خانه و کاشانه خود است؛ ولی هیچ پزشکی مجوز خروج او را نمی دهد. بیمار بعد از روزها تنهایی، به این نتیجه می رسد که جان خود را فدای آسایش دیگران نماید. حتی درون خود را هم راضی می کند به این که تو مجبور شدی با این که مسلمانی، از روی اکراه، در خوردن داروهای کوتاهی ورزی و حتی به دروغ به دیگران بگویی که آن ها را خورده ام. تا به تدریج ضعیف شوی و دیگر تاب تحمل مریضی را نداشته باشی و آرام با زندگی وداع کنی.

اینچنین مرگی، در فرهنگ دینی ما با این که از روی اکراه بوده و جو حاکم بر بیمار باعث آن گشته است؛ ولی با این وجود، نوعی اتانازی و مرگ راحتی است که اسلام آن را خود کشی می داند. و در قیامت باید منتظر عذاب الهی باشد؛ زیرا منتهای مراتب این است که امتناع شخص مکره (دارو نخوردن بیمار)، منجر به قتل خود او شده است و این محذور، دقیقاً با واژه قتل مساوی و بر آن ترجیحی ندارد. (1)

هر چند که فرد «مکره»، طبق حدیث رفع، تکلیفی ندارد. ولی در مثال فوق، به دلیل امانت بودن اعضای بدن، و کرامت انسانی در نزد خدا، این عمل گناه محسوب می شود. ولی در مثال ذیل، حدیث رفع را شامل می شود.

فردی به نام «مسيلمه» به نزد دو نفر آمد و به یکی از آن ها گفت: آیا شهادت می دهی که محمد رسول خدا است؟ وی گفت: آری سپس پرسید: آیا گواهی

ص: 241

می دهی که من رسول خدا هستم؟ گفت: نمی دانم که چه می گویی؟ « مسیلمه » او را کشت. تا آنکه نوبت به فرد دوم رسید و همان سؤالات را پرسید ولی آن فرد تأیید کرد که « مسیلمه » رسول خداست و بدین جهت او را رها کرد. این خبر به گوش پیامبر (ص) رسید حضرت در مورد اول فرمودند: خدا دو اجر به او می دهد و اما فرد دوم، هیچ گناهی را مرتکب نشده است. و دلیل آن را اکراه بیان داشتند (1).

2-1-5 قاعده نزاحم:

نزاحم، عبارت است از تعارض دو حکم شرعی جعل شده از سوی شارع مقدس با تحقق ملاك هر دو حکم در مقام امتثال و عمل، با این بیان که غالباً هیچ مانعی از فعلیت یافتن هر دو حکم وجود ندارد؛ مگر عجز مکلف از امتثال هر دو حکم (2). نزاحم دارای اقسامی است؛ یکی از این اقسام، نزاحم بین مقدمه و ذی المقدمه است؛ در مواردی که فعل حرامی مقدمه عمل واجب باشد یا عمل به امر واجب مستلزم عمل حرامی باشد، مانند موضوع مورد بحث اتانازی، هرگاه امکانات بیمارستانی جهت پذیرش بیماران ناچیز باشد و برای دو نفر بیمار، فقط یک تخت باشد. به طوری که یکی از بیماران مُسِن است و دیگری جوان. در نزاحم و برخورد این دو مسأله، چاره ای نیست که به بیمار جوان تر امکانات حیاتی داده شود. لذا با این طرز تفکر، اگر پرستاری موجب مرگ آن بیمار مُسِن شود، مسئول عواقب آن می گردد. چرا که به دلیل فاکتور سن، با غرض شخصی، و بدون توجه به ارزش انسانی افراد، اقدام به این رفتار نموده است. و به عقیده خودش، شاید فکر بکری هم داشته که باعث تسریع در رفع درد از آن مریض مُسِن نموده است. پس فرد مضطر مرتکب اقلّ محذورترین می شود. (3).

بنا بر نظر « شهید مطهری »: « همین مطلب به اسلام يك خاصیت جاویدان داده است که دستورها انعطافی پیدا می کنند، به اصطلاح فقها حساب اهمّ و مهم در کار می آید؛ یعنی اگر در مقابل دو دستور از دستوره های دین قرار می گیری و در آن واحد قادر نیستی هر دو را اطاعت کنی، باید فکر کنی که از میان آن دو دستور کدامیک مهمتر

ص: 242

1- شمس الأئمة السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت، دار المعرفة. ج 24، ص 136.

2- قمی، میرزا ابو القاسم، قوانین الاصول، بی جا، علمیه اسلامی، 1378 ش، ج 2، ص 236.

3- کاشانی، ملا حبیب الله شریف، تسهیل المسالك إلى المدارك، در يك جلد، المطبعة العلمية، قم - ایران، اول، 1404 ه ق، ص 23.

است، آن را که اهمیت کمتری دارد فدای آن که اهمیت بیشتری دارد بکنی. مثال معروفی است که همیشه برای طلبه ها این مثال را ذکر می کنند، می گویند زمینی است که صاحبش راضی نیست که شما در آن قدم بگذارید. شما می بینید در داخل این زمین حوضی است و بچه ای در آن حوض افتاده است و غیر از شما شخص دیگری نیست که او را نجات بدهد. در اینجا شما یکی از این دو کار را می توانید انجام دهید: یا علی رغم راضی نبودن صاحب این زمین داخل آن بشوید برای اینکه جان بچه را نجات بدهید، یا اینکه همان جا بایستید تا بچه تلف بشود. در اینجا می گویند شما باید ببینید احترام مال بیشتر است یا احترام جان؟ البته احترام جان بیشتر است. پس شما باید آن کوچکتر را فدای بزرگتر کنید (1).

از يك سو، می بینیم مسلمان مؤمنی که از نارسایی قلبی رنج می برد، در شرف مرگ است و نجات جان این مسلمان بر ما واجب است و تنها راه نجات این مسلمان، برداشتن قلب از بدن مرده مسلمان در دسترس است. از سوی دیگر نیز می دانیم، قطع اعضای مردگان مسلمان مغایر با احترام مسلمان و در حکم مثله و حرام است. با مراجعه به مرجحات باب تزاحم، این نتیجه حاصل می شود که آن حکمی که اهمیتش بیش تر است، بر حکم دیگر مقدم است و حفظ جان مسلمانان از اهمّ واجبات است و خداوند در قرآن مجید در اهمیت آن فرموده است: «و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است.» (2).

لذا حضرت امام خمینی (ره) می فرماید: اگر حفظ حیات مسلمانی بر تشریح توقف داشته باشد و تشریح غیر مسلمان هم ممکن نباشد، ظاهر جواز آن است. (3)

فقیه «سبزواری» معتقد است: تشریح بدن فرد مسلمان، جهت آموزش دانشجویان پزشکی، جایز نمی باشد؛ چون اهمی در کار نیست. و اما در مورد تشریح، دیه ساقط نمی شود. علت عدم جواز تشریح فرد مسلمان، به دلیل آن که فعل حرام است. و علت

ص: 243

1- مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، 3 جلد، قم - ایران، اول، ه ق، ص 2، ص 168.

2- «و من احیایها فکأنما احیا الناس جميعاً» (مانده: 32) حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، وسائل الشیعه، ج 11، ابواب جهاد النفس، باب 56، حدیث 1.

3- امام خمینی، تحریر الوسیله، ج 2، ص 624، مسأله 3.

عدم سقوط دیه؛ به دلیلِ اطلاقات و عمومات در این زمینه است. (1)

پس رعایت اهم در برابر مهم، به جهت رعایت مصلحتی است که حکم عقلی است.

به طوری که اهم، اگر در جهت حفظ قدرت و سلطه در حکم باشد، غایت مشروعی نیست؛ بکه غایت فرعونی است. و اگر مراد از اهم، سایر مصالح احکام اولیه باشد، در بحث تزامم اصطلاحی، مندرج می باشد.

یکی از قواعدی که غالباً جهت ارتکاب محظورات در دفع شدیدترین حرمت و بیشترین ضرر و فساد به کار می رود، قاعده دفع افسد به فاسد است. پس اگر فردی اکراه شود بر این که؛ فرد مجنون غیر بالغ مسلمانی را بکشد، در قبال این که جان خودش را حفظ نماید، در اینجا آن فرد مجاز به رعایت تقیه نمی باشد (لا تقیة فی الدماء). بدین جهت فقها «لا» را در «لا تقیة» را لای نهی می دانند که افاده حرمت می نماید؛ و دالّ بر این است که: ارتکاب حرام برای رسیدن به دفع مفسده جایز نیست؛ مگر در موردی که مجوز شرعی (اباحه شرعی) در آن مورد خاص ذکر شده باشد. مانند زمانی که در جنگ با کفار، آن ها مسلمانان را سپر خود قرار داده اند؛ که در این صورت کشتن مسلمانان ایرادی ندارد (2).

یکی از مصادیق مرگ ترحمی، پیوند عضو است. و عمده دلیل موافقان برداشت عضو از مردگان به منظور پیوند به بیماران مسلمان و نجات جان آنان، قاعده تزامم است.

بنابراین، برداشت عضو از مردگان مسلمان به منظور نجات جان بیماران مسلمان، زیر چتر اهم و مهم می رود و رعایت اهم به حکم عقل و اتفاق آرای فقها و اصولیین واجب است و طبق قاعده تزامم، حکم مهم، یعنی حرمت شکافتن و قطع عضو مرده مسلمان، از تنجّز و فعلیت ساقط می شود.

فقهای اهل سنت نیز برای جواز برداشت عضو از مردگان مسلمان با تعابیر مختلفی

ص: 244

1- سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواری)، 30 جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ایران، چهارم، 1413 ه ق، مسأله 15، ج 29، ص 337.

2- بحرانی، محمد سند، أسس النظام السياسي عند الإمامية، در يك جلد، مكتبة فلك، قم - ایران، اول، 1426 ه ق، ص 285-287.

به قاعده تراحم تمسك کرده اند برخی از این تعابیر عبارت اند از:

« هرگاه دو مصلحت با هم تعارض نمایند برترین از آن دو، مقدم داشته می شود. » (1).

« هرگاه مصلحتی با مفسده ای با هم تعارض نمایند، آن که رجحان دارد مقدم داشته می شود. » (2).

« دفع مفسد بر جلب مصالح مقدم است. » (3).

از تمام مثال های فوق، پیرامون « تراحم » می توان نتیجه گرفت؛ این قاعده جهت ارزش گذاری بر فرد مسلمان رقم می خورد و هیچگونه در هتک حرمت انسانی مسلمان کاربرد ندارد. و در مثال فوق در باب اتانازی، از جهتی که هر دو انسانند، از طرفی که هر دو مسلمانند، هر دو وجود زنده هستند و... نقاط مشترک دارند؛ و بینشان تعارض پیش می آید. که در این حالت، فرد پرستار یا از خیر هر دو بگذرد و یا به میل خود یکی را انتخاب کند. که باز همان طرح شبهه اول مطرح می شود. به نظر می آید؛ حتی شده با جستجوی حساب شده ای، ببینند کدام بیمار زمان ترخیصش نزدیک است و مشکلی ندارد، تختش را خالی کنند و یا حتی در بیمارستان چند تخت ویژه این زمان ها در نظر گرفته شود، که جان انسان ها در مخاطره قرار نگیرد.

البته به ترتیب اولویت آنچه که مهم تر است، دفاع از نفس است سپس دفاع از اعضای بدن، آنگاه مال التجارت، سپس مال. رعایت این اولویت ها نه آن است که با هم جمع نمی شوند بلکه ممکن است بتوان در فردی از تمام این ها دفاع نمود. و نیز دفاع از انسان نسبت به دفاع از حیوان در اولویت است، که این مسأله یا به خاطر اشرف بودن و اهمیت داشتن انسان است و یا به جهت این که اخف دو مفسده در اولویت است (4).

گاهی اتفاق می افتد اطرافیان بیمار دچار تراحم فکری برای بیمارشان می شوند. آن ها مرددند که بیمار صعب العلاج خود را که مشرف به مرگ است، یا به بیمارستان

ص: 245

1- - اذا تعارضت مصلحتان قدم اعلاهما .

2- - اذا تعارضت مصلحة و مفسدة، قدم الارجح .

3- - درء المفسد مقدم علی جلب المصلح .

4- - عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، 2 جلد، کتابفروشی مفید، قم - ایران، اول، ه ق، ج 1، ص 324 .

نبرند تا در خانه خودش بمیرد، مضاف بر این که متحمل خرج های بیمارستان هم نشوند؛ و یا در بیمارستان بستری کنند.

در نهایت، تصمیم می گیرند، با تعیین تکلیف برای خدا هر چند که می دانند عمر، دستِ خداست، او را در خانه اش بگذارند و اقدامات عملی جهت کسب سلامتی او به کار نبندند. و حال آن که نیاز به اقدامات درمانی دارد؛ با این مثال می توان پی برد اگر افراد تصمیم گیرنده در خانواده این هدف را داشته باشند، با مردن مریض، مرتکب قتل ترحمی شده اند و در پیشگاه خدا عذری ندارند.

3-1-5 نقش قاعده احسان در ردّ اتانازی

قاعده احسان یعنی، اگر کسی کاری انجام دهد که در عرف پسندیده و به سود عموم است، از این راه مسئولیتی پیدا نمی کند، هر چند که به اتفاق زبانی هم به بار آید.

دلیل این قاعده، کتاب خدا و عقل است آنگاه که خداوند می فرماید:

«... مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ...»⁽¹⁾. «المحسنین» جمع مُحَلِّی به «ال» از ادات عموم و در قوه «كُلُّ مُحْسِنٍ» است.

گاه کسی فایده مالی یا اعتباری به کسی می رساند و گاه جلوی ضرر مالی یا اعتباری را می گیرد؛ در هر دو صورت عنوان «محسن» بر او صادق است که می گوئیم سبیلی بر او نیست.

«سبیل» هم نکره واقعه در سیاق نفی است که افاده عموم می کند یعنی طبیعت سبیل را نفی می کند.⁽²⁾

«سبیل» به معنای سبّ - شتم - جرح و مؤاخذه است. مؤاخذه گاه در مقام تکلیف است و گاه در مقام وضع.

اگر «محسن» در مقام احسان خود، کاری کرد که عملاً احسان نبود و موجب ضمان بود، چون «محسن» است، سبیلی بر او نیست. البته موضوع اتانازی از این قاعده مستثنی می شود. زیرا در قتل افراد، هیچگونه، حتی از روی ترحم احسانی نیست. البته در یک مورد استثنا می شود؛ و آن زمانی است که مثلاً در مرگ مغزی، با

ص: 246

1- - ... بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست؛. (توبه: 91).

2- - موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 33.

کمک دو پزشک معتمد و کارشناس و خبره و نظر مجتهد در این باب، این مسأله تأیید شود. البته با این نیت که دستگاه های حیاتی را از بیمار جدا کنند؛ ولی به جهت نجات انسانی دیگر که منتظر پیوند عضو است و از اعضای بدنش برای آن پیوند بزنند.

لازم به ذکر است که: در موضوع قتل ترحم آمیز، جای هیچگونه احسانی نیست و بی ارتباط با محل بحث است. هرگاه در فرد دچار مرگ مغزی، وسایل تنفسی بیمار را قطع کنیم، از جهتی که بیمار بدنش کم تر کبود شود، قاعده احسان را شامل می شود؛ و عاملین این عمل «مُحْسِن» می باشند. و در نظر افرادی که

بیمار مرگ مغزی را، مرده نمی دانند، اگر این عمل (قطع وسایل تنفسی)، از روی ترحم بر بیمار واقع شود، همان اتانازی است.

در حدیثی رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند چهار چیز را در چهار چیز قرار داده است:

برکت علم را در تعظیم استاد، بقای ایمان را در تعظیم خداوند، لذت زندگی را در خوبی کردن به والدین و هرکس احسان نکند، لذت زندگی ندارد» (1).

پس بهترین روش احسان در بیماران مرگ مغزی، اهدای اعضای آن ها می باشد.

در فقه، احسان مانع از ایجاد ضمان است. حال سؤالی مطرح است به اینکه: آیا منظور از قاعده احسان، احسان به معنای واقعی است؟ یا قصد احسان است و یا هر دو معنا؟

در مسأله چند وجه است: گاهی گفته می شود بر حسب متفاهم عرفی، منظور احسان واقعی است اگر چه قصد احسان نداشته باشد. تحقیق این است: وجه یقینی همان وجه سوم است یعنی عملی که به قصد احسان صادر و واقع شود. (2) البته در قاعده احسان نیز نشانه ای از تأثیر مفهوم تقصیر دیده

می شود. بر طبق مفاد آن، باید کار زیانبار قابل سرزنش و نکوهیده باشد تا ضمان آور به شمار آید. به نظر مشهور، قاعده احسان در اتلاف نقشی ندارد، چنانکه پزشک

ص: 247

1- - حیدری نراقی، علی محمد، پژوهش حقوق امام سجاد، قم، نراقی، 1386، ص 303.

2- - المصطفوی، محمد کاظم، مائة قاعدة فقهية، الطبعة الاولى التاريخ: العاشر / شوال المکرم 1412ه، ص 18.

در اتلاف بیمار ضامن است و حال آنکه هیچ کس نیز در نیکویی کار او تردید ندارد. (1)

حال اگر عملی موجب کسب منفعتی گردد و یا ضرری را از دیگران دور کند؛ به طوری که یا اصلاً قصدی ندارد و یا قصد احسانی در کار نمی باشد، این فرد «محسن» نامیده نمی شود.

و بنابر این که، کسب اجازه و اذن بر کاری مشکل باشد، قول قوی در مسأله این که؛ احسان صادق نیست. و صدق احسان، به وسیله دفع ضرر (نه جلب منفعت) تخصیص زده می شود. که در غیر این صورت، غالباً ولایت و وکالت، ثمره ای ندارد. و بر فرد متبرع، اعم از صنعتگر و کارگر، آن زمانی که منجر به فساد و تباهی شود، ضمانی نیست. همچنان که اگر قصد نجات غرق شده ای را داشته باشد و یا فردی را از آتش نجات دهد، یا شخصی را از شرّ درندگان و مار افعی برهاند، یا در گلوی آب و غذایی ریخت که باعث هلاکتش شد، یا از او عضوی را قطع کرد و یا آن که مفسده ای را از مالش دور کند، ضمانی نیست. (2)

1-3-1-5 بیان قاعده احسان در مواجهه با ضامن

قاعده احسان از مسقطات ضامن است. در فقه، اموری که مانع از ایجاد مسؤلیت برای کسی می شود که شرایط ضامن برای او فراهم آمده است، «مسقط ضامن» می نامند.

مدرک قاعده «وَمَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» است که در تعبیر آن گفته اند: خداوند بدین وسیله هر راه را که موجب ضرر نیکوکاران شود ممنوع ساخته و هر گونه ملامت و ندامت را برایشان نفی کرده است. این حکم را آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (3)

تأیید می کند و از آن نتیجه گرفته می شود که هیچ ضامن و غرامتی بر نیکوکار تحمیل نمی شود.

احسان به کار مشروعی می گویند که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از دیگران انجام می شود. و صاحب عناوین، کاری را مشمول قاعده احسان می داند که به

ص: 248

1- کاتوزیان، ناصر، مسؤلیت مدنی، دانشگاه تهران، 1387، ص 150.

2- نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، القواعد الستة عشر، در یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، ه ق، ص 8.

3- آیا جزای نیکویی جز نیکویی است؟ (الرحمن: 60).

قصد جلب منفعت و دفع ضرر دیگری انجام شود و در واقع نیز چنین باشد و گر نه مجرد قصد احسان یا سودمندی نتیجه کار، ضمان را ساقط نمی کند.

4-1-5 قاعده استیمان :

بر طبق این قاعده، امین تا زمانی که مرتکب تقصیر نشده است، ضامن تلف و نقص مالی را که در تصرف دارد نیست. در توضیح این مطلب لازم است؛ نظریه تقصیر مورد بررسی واقع شود.

1-4-1-5 نظریه تقصیر در تاریخ تحول مسؤلیت مدنی

به موجب این نظریه، تنها دلیلی که می تواند مسؤلیت کسی را نسبت به جبران خسارتی توجیه کند، وجود رابطه علیت بین تقصیر او و ضرر است. (1)

به نظر «ریپر» استاد فرانسوی: «انسان باید فعال باشد، و فعالیت خود بخود برای او و دیگران ایجاد خطر می کند لیکن اهمیتی ندارد، زیرا کار، قانون انسان است. ولی تنها اعمال ناپسند، ما را متعهد می سازد. تصمیم گرفتن در این باره که کاری بی تقصیر برای عامل آن مسؤلیت ایجاد کند، به ندرت می تواند بر مبنای نفع اجتماعی توجیه شود و هیچ گاه اخلاق آن را تجویز نمی کند». (2)

بسیاری از نویسندگان سده بیستم کوشیده اند که مفهوم اخلاقی «تقصیر» را رها سازند و «تقصیر اجتماعی» را جایگزین آن کنند. بر مبنای این نظر، برای تحقق تقصیر لازم نیست که کار شخص قابل سرزنش و نکوهیده باشد و خطای هر شخص جداگانه، و با توجه به وضع مادی و روحی ویژه او، مورد بررسی واقع شود. همین که اقدامی با رفتار انسان متعارف و محتاط در آن شرایط مخالف باشد، تقصیر است، هر چند که مرتکب را نتوان به خاطر آن ملامت کرد. نهادن تقصیر اجتماعی به جای تقصیر شخصی در آمریکا مرسوم و در فرانسه طرفداران زیادی دارد، هر چند بعضی آن را تحریف نظریه تقصیر دانسته اند. (3)

برای سقوط ضمان، اذن مالک باید با اذن شارع نیز همراه و به مصلحت مالک باشد. و از این قبیل است وضع صنعتگر، طیب، اجیر و مانند این ها، که با وجود

ص: 249

1- کاتوزیان، ناصر، مسؤلیت مدنی، تهران، دانشگاه تهران، 1387، ص 171.

2- همان.

3- همان جا، ص 176.

اذن مالک، به حکم قانون مسؤل شناخته می شوند، زیرا مال را به مصلحت خود و به منظور اجرت گرفتن در تصرف دارند. (1)

پس طبیب با وجود اذن بیمار، در کشتن از روی ترحم، مقصر و مسؤل است؛ چون اذن شارع با این نظر همراه نیست.

2-4-1-5 تضاد مفهومی و مصداقی قاعده استیمان با مرگ ترحم آمیز و مشفقانه

شمول این قاعده، به دلیل اهمیت و نقش فراوانی که در زندگی اجتماعی دارد، به نحو وسیعی تمام زندگی بشری را در بر می گیرد. به طوری که هر جا سخن از عامل، موجر، کاسب، حمامی، راهن، مرتهن، معیر، طبیب و... می شود، این قاعده هم نقش مستقیم و مهم خود را ایفا می کند و حکایت از امین بودن مسئولین، در مشاغل مختلف جامعه است؛ به طوری که همه فقها معتقدند: فرد امین ضامن نیست مگر افراط و تفریطی صورت بگیرد (2).

ص: 250

1- همان جا، ص 164.

2- العامل أمين. اشتها ردي، على پناه، مدارك العروة (للإشتهاردي)، 30 جلد، دار الأسوة للطباعة والنشر، تهران - ایران، اول، 1417 هـ، ج 28، ص 106. (و العامل أمين لا يضمن (1) إلا بتعد أو تفریط، وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، 16 جلد، انتشارات سماء قلم، قم - ایران، دوم، 1426 هـ، ج 9، ص 131. المسألة الأولى: الوكيل أمين و ان كان بجعل لا يضمن ما تلف في يده إجماعاً إلا مع التفریط والتعدي، نجفی، كاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، منهل الغمام في شرح شرائع الإسلام، 3 جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1424 هـ، ج 2، ص 38. لا خلاف و لا إشكال في أن العامل أمين بل هو إجماعي: فلا يضمن حينئذ ما يتلف إلا عن تفریط أو خيانة، نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، 43 جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم، 1404 هـ، ج 26، ص 378. و من جملة أسباب إسقاط الضمان: قاعدة الاستئمان. فإن الأمين ليس بضامن لما تلف في يده ما دام باقياً على أمانته، خالياً من «1» التعدي والتفریط، مراغی، سيد مير عبد الفتاح بن علي حسيني، العناوين الفقهية، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ایران، اول، 1417 هـ، ج 2، ص 482 و العامل أمين لا يضمن ما يتلف إلا عن تفریط أو خيانة، حلی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، 4 جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ایران، دوم، 1408 هـ، ج 2، ص 114، الواسطة أمين لا يضمن ما يتلف إلا بتعد أو تفریط، حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ایران، اول، 1420 هـ، ج 2، ص 437، العدل أمين لا يضمن ما يتلف في يده، إلا مع التفریط أو التعدي، حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ایران، اول، 1420 هـ، ج 2، ص 483 و الودیعة. أمانة يجب حفظها، حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ایران، اول، 1420 هـ، ج 3، ص 192 و عاملی، شهيد ثانی، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، 15 جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، 1413 هـ، ج 4، ص 374 و العامل أمين لا يضمن إلا مع التعدي أو التفریط، سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ایران، اول، 1423 هـ، ج 1، ص 631 و الوكيل أمين لا يضمن ما تلف في يده إلا بالتعدى أو التفریط، حائری، سيد محمد مجاهد طباطبائي، كتاب المناهل، در يك جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، هـ، ص 450.

بنا بر روایت « ابان بن عثمان » ، بر شخص امین هیچ گرامتی نیست . البته از این کلام ، عموم فهمیده می شود یعنی چه شخص امین از طرف مالک باشد و چه از طرف شارع . و اما روایت « مقنع » به طریق اولویت دلالت بر نفی ضمان دارد زیرا این روایت حتی یمین و قسم بر علیه امین را نفی می کند . و در کتاب « قرب الاسناد » ، دو روایت آمده که هر دو اتهام به امین را نفی می کند. (1)

علاوه بر روایات که مبنی بر « عدم ضمان امین » است ، اجماع فقها هم دال بر این مطلب است . به طوری که فقها آن را از مسلمات می دانند. (2)

هرگاه فرد امینی از طرف مالک و شارع ، مأذون

بر رساندن نفعی باشد. بر طبق آیه احسان (وَمَا عَلَي الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) ، که کلمه « سبیل » ، نکره در سیاق نفی و مفید عموم است ؛ در این صورت شکی نیست که « ضمان » بر عهده شخص امین ، نوعی سبیل است و از او نفی شده است . (3)

در خصوص پزشک نیز ، هرگاه براءت حاصل شود ، ضمانی بر عهده اش نمی باشد .

در محل بحث ، پزشکان در مراکز درمانی و بیمارستان ها ؛ امین جامعه هستند ،

ص: 251

1-1 - الموسوی البجنوردی ، میرزا حسن ، القواعد الفقهیه ، قسم مصطلحات فقهیه ، قم ، دار الکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی ایران - مکتبه شامله ج 2 ، ص 3 .

2-2 - الموسوی البجنوردی ، میرزا حسن ، القواعد الفقهیه ، قسم مصطلحات فقهیه ، قم ، دار الکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی ایران - مکتبه شامله ج 2 ، ص 3 .

3-3 - همان .

مردم به کارشان اعتماد می‌ورزند و مسئول سلامت جامعه می‌باشند و به ویژه آن زمانی که سوگند نامه پزشکی را تأیید و امضا می‌کنند. لذا واژه مرگ ترحم آمیز و مشفقانه، با این مفهوم (امین) کاملاً مخالف است. زیرا فرد امین (تیم پزشکی)، افراط و تفریطی در امر نگهداری و مراقبت از بیمار، انجام نمی‌دهد، که موجب ضمان او بشود.

«مرگ ترحم آمیز و مشفقانه» به دلایل مختلفی اتفاق می‌افتد: 1- به جهت افراط بستگان بیمار یا پزشک مربوطه در محبت نسبت به بیمارشان 2- به علت تفریط و سهل انگاری در امر مراقبت از بیمار. که البته هر دو مورد باعث ضمان در فرد عامل به اتانازی می‌باشد.

حلبی گوید: امام علی (ع) در مورد کسی که چهار پایی را برای مسافتی و مقصدی معین کرایه کرده و چهار پا گم شده است فرمود: اگر از مسافتی که شرط کرده گذشته و تجاوز کرده است ضامن است، و اگر در بیابانی وارد شده و آن را در جایی نبسته و به حال خود رها کرده باشد باز ضامن است، و اگر در چاهی افتاده نیز ضامن است چون آن را نبسته و بلا مانع رها کرده است.

شرح: «ضمان در صورت اول به جهت افراط است و کاریست که نباید می‌کرده، و در دو صورت اخیر به جهت تفریط است و ترك کاریست که باید انجام می‌داده است» (1).

5-1-5 قاعده اقدام :

اقدام در لغت: پیش رفتن در کاری، به کاری دست زدن، یا پیش گذاشتن در کاری، به کاری دست زدن، یا پیش گذاشتن در امری و پیشی کردن است.

اقدام در اصطلاح فقه: هر کس به ضرر خود نسبت به مال خود اقدامی کند در مورد اقدام وی کسی به نفع او ضمان قهری یا مسئولیت مدنی ندارد؛ چنانکه در مقبوض به عقد فاسد که مالک اذن در تصرف در مال خود را به طرف دیگر عقد داده است، هرگاه مال مزبور بعد از قبض، خودبخود تلف شود یا قبض کننده آن را تلف کند یا منتقل به ثالث نماید در مقابل مالک مسئولیتی نخواهد داشت، زیرا مالک از طریق اقباض مال

ص: 252

1- - قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه - مترجم: غفاری، علی اکبر و محم، من لا یحضره الفقیه - ترجمه، 6 جلد، نشر صدوق، تهران - ایران، اول، 1409 ه ق، ج 4، ص 346.

خود اقدام به ضرر خود نموده است و قانون از چنین کسی حمایت نمی کند. (1)

اگر کسی اقدام به اسقاط احترام مال خود کند و به زیان خویش به کاری دست زند، دیگر حق ندارد از باب خسارتی که دیده است تقاضای جبران ضرر کند... همچنین، مالکی که از مال خود اعراض می کند، احترام مالکیت خویش را از بین می برد و تملک آن را مباح می سازد. (2)

قاعده اقدام به تنهایی نمی تواند علت بر ضامن باشد تا آنکه ضامن دایر مدار اقدام از جهت وجود و عدم گردد. بلکه قاعده اقدام متممی برای سبب ضامن است البته آن ضمانتی که استیلا بر مال غیر به طور مجانی است.

دو فرع در مسأله وجود دارد:

1-5-1-5-1 فرع اول:

هرگاه قاعده اقدام با ضرر تعارض نمایند، حال آیا نفی ضرر مانع از صحت اقدام است یا خیر؟ مانند: شخصی کالایی را به نصف قیمت بازار بفروشد (اقدام بر ضرر خود نماید). در این صورت، اقدام بر قاعده لا ضرر حاکم است. همچنانکه؛ اقدام از سوی مغبون با علم به ضرر نوعی اسقاط شرط است.

2-5-1-5-2 فرع دوم:

اقدام بر ضرر نفسانی جایز نیست زیرا ضرر وارد کردن بر جان شخصی، از نوع محرمات شرعی به عنوان اولیه است و در اینجا (مرگ ترحم آمیز و مشفقانه) مجالی برای اجرای این قاعده نمی باشد. (3)

حال فردی که درخواست مرگ از پزشک خود می کند، نوعی اقدام بر ضرر جان خود نموده است و از محرمات محسوب می شود.

در مسایل مالی اگر فردی، مالی را در اختیار کودک و مجنون بسپارد؛ در صورت تلف، این دو ضامن نیستند به جهت آن که، مالک خودش اقدام به این کار نموده

ص: 253

1- موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 75.

2- کاتوزیان، ص 165.

3- لمصطفوی، محمدکاظم، مائة قاعدة فقهية، الطبعة الاولى التاريخ: العاشر / شوال المکرم 1412 هـ، ص 30.

است و به ضرر خود کار کرده است(1)

قاعده اقدام از جمله مسقطات ضمان است. به این معنا که وقتی مالکی احترام مالش را اسقاط می کند، ضمان از او ساقط می شود. آنچه آنچنانکه روایت بر این مطلب دلالت دارد: « لا یحلُّ مال امرئٍ الاّ یطیب نفسه (2) ».

از جهتی این قاعده به جهت احترام بر انسان می گوید: هرگاه فرد محترمی مورد تلف واقع شود، علت و موجبی برای ضمان است. چه یک مالی تلف شود و چه اعضای بدنی، زیرا این قاعده اختصاص به مال به تنهایی ندارد. زیرا اصل ضمان اختصاص دارد به فردی که محترم است. (3)

حال، فردی که اقدام به اتانازی نموده است، شاید در ظاهر کمکی به رفع درد از بیمار نموده باشد، ولی در پیشگاه الهی ضامن است؛ و هیچ عذری از او پذیرفته نمی شود. (4)

3-5-1-5 ارتباط قاعده اقدام با اتانازی

آن زمانی که فردی به نحو اتانازی فعال عمل می کند و به جهت رهایی از مشکلاتش، اقدام به مرگ آسان (مرگ ترحم آمیز و مشفقانه) می نماید؛ در حقیقت این فرد، حقّ حیات و حقّ نفس خود را زیر پا نهاده است. و به دست خود ارزش انسان بودن را به درجه ای از نقص رسانده است. آنگاه که امام سجّاد (ع) در پژوهش حقوق خود، به حقّ نفس اشاره می نماید و می فرماید: « اما حقّ نفس بر تو آن است که به تمام و کمال، آن را در راه اطاعت خدا قرار دهی؛ پس ادا نمایی به زبان

ص: 254

1- - حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، 1420 ه ق، ج 2، ص 539.

2- - مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، العناوین الفقهیة، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1417 ه ق، ج 2، ص 487 و گیلانی، نجفی، میرزا حبیب الله رشتی، کتاب الغصب (للمیرزا حبیب الله)، در یک جلد، ه ق، ص 53 و کاشانی، ملا حبیب الله شریف، تسهیل المسالك إلى المدارک، در یک جلد، المطبعة العلمیة، قم - ایران، اول، 1404 ه ق، ص 11.

3- - سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواری)، 30 جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، قم - ایران، چهارم، 1413 ه ق، ج 29، ص 101.

4- - [لم یعذر من أقدم علی ضرره]. شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، القواعد الفقهیة، در یک جلد، مؤسسه امام رضا علیه السلام، بیروت - لبنان، اول، 1413 ه ق، ص 219.

و گوش و چشم و دست و پا و شکم و دامت حقوقشان را، و در ادایِ حقِّ آن‌ها از خداوند کمک بجویی» (1).
پس با ایمان، توکل و استعانت از خدا، می‌توان از نفوذ شیطان بر انجام «مرگِ ترحم‌آمیز و مشفقانه» رها گشت.

6-1-5 قاعده لا ضرر:

واژه «ضرر»، از ماده «ض-ر-ر» به معنای ضد نفع است؛ و شامل می‌شود، نقصانی را که در شیئی ای وارد می‌شود. (2) و به صورت «ضَرَّ» هم به کار می‌رود که به صورت فتنحه (ضَرَّ) مصدر است و به صورت ضمه (ضَرَّ) اسم است. پس زمانی که این دو کلمه (ضَرَّ و نفع) با هم در یک کلام بیاید، ضاد فتنحه می‌گیرد و زمانی که «ضَرَّ» به تنهایی بیاید، ضمه می‌گیرد؛ البته به شرط آن که به عنوان مصدر به کار نرفته باشد. «ابو دقیس» معتقد است: «هر آنچه که به خاطر سوء حال، فقر یا سختی در بدن باشد، پس آن «ضَرَّ» است؛ و هر آنچه که به معنای ضد نفع باشد، پس آن «ضَر» است.

«ضرر»، فعل واحد است و «ضِرار» عملی است که از طرف دو نفر انجام می‌شود. (3)

«ضاد» و «را» دارای سه اصل است: 1- بر خلاف نفع است 2- اجتماع شیئی است 3- به معنای قوه است. (4)

«الضَّرُّ» به معنای «سوء حال» است؛ این بد حالی یا در نفس است، یا در بدن و یا در حالت ظاهریش است. در نفس به خاطر علم کم، فضیلت اندک و یا کمی در عفت

ص: 255

1- - حیدری نراقی، علی محمد، پژوهش حقوق امام سجاد (ع) شرح نراقی، تهران، 1386، ص 33.

2- - الضَّرُّ وَالضَّرُّ - لُغَتَانِ - ضِدُّ النَّفْعِ، وَالضَّرُّ: نَقْصَانٌ يَدْخُلُ فِي الشَّيْءِ. صاحب بن عباد، کافی الكفاة، اسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، بیروت - لبنان، عالم الكتاب، اول، 1414 ه ق، ج 7، ص: 429 و جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، 6 جلد، دار العلم للملايين، بیروت - لبنان، اول، 1410 ه ق، ج 2، ص 719.

3- - مامقانی، ملا عبد الله بن محمد حسن، حاشیة علی رسالة لا ضرر (للمامقانی)، در يك جلد، مجمع الذخائر الإسلامية، قم - ایران، اول، 1350 ه ق، ص 331.

4- - الضاد و الرء ثلاثة أصول: الأول خلاف النَّفْعِ، و الثاني اجتماعُ الشَّيْءِ، و الثالث القوَّة. ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقائيس اللغة، قم - ایران، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، 1404 ه ق، ج 3، ص 360.

است. و اما سوء حالی در حالت ظاهریش، یا به خاطر قلت در مال و یا در جاه است. (1)

« ضَرَرٌ » به فتح فاء الفعل و عین الفعل، به معنای « ضیق » و هر مکان تنگی است. (2)

اقسام ضرر: 1- ضرر مدنی: فردی در جسمش متضرر می شود. و یا در مالش که منجر به گسستن دوستی و یا پرداخت جریمه می گردد.
2- ضرر بدنی و شخصی: که منجر به جراحت و یا شکستگی می شود. 3- ضرر خاص: بر شخص خاصی تحقق می یابد که در نتیجه منجر به هتک حقوق مخصوصش می شود. 4- ضرر عام: به شکل کلی بر عده ای این ضرر واقع می شود به طوری که اعتبار و کرامت افراد از بین می رود. 5- ضرر سببی یا غیر مباشر: و آن شامل تحقیر و اسائه ادبی است که به گوش فرد می رسد. که می تواند نوعی اجحاف و ظلم محسوب شود. (3)

1-6-1-5 مفاد قاعده لاضرر:

در مفاد قاعده « لاضرر » اقوالی ذکر شده است به شرح ذیل:

نفی حکم به لسان نفی موضوع است ادعائاً؛ به این معنا که شارع مقدس احکام مترتب بر این موضوع را در صورت معنون شدن به عنوان ضرر، نفی کرده است. بنابراین قول، قاعده لاضرر در جانب موضوع، بر ادله عناوین اولیه حکومت واقعی

ص: 256

1- - اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در يك جلد، دار العلم - لبنان - سوریه، الدار الشامیه، 1412 ه ق، ص 503.

2- - حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، بیروت - لبنان، دار الفكر، 1420 ه ق، ج 6، ص 3888.

3- - الفاروقی، حارث سلیمان، المعجم القانوني، ش 367، ج 2، ص 45.

به نحو تضييق دارد. این قول را محقق خراسانی اختیار کرده اند.⁽¹⁾

مفاد حدیث لاضرر، نفی حکم ضرری است؛ یعنی هر حکمی که از سوی شارع مقدس تشریح شود اگر مستلزم ضرر باشد، اعم از ضرر بر نفس مکلف یا غیر و یا ضرر مالی، حکم مزبور به موجب قاعده لاضرر از صفحه تشریح برداشته می شود که بنابراین قول، حدیث لاضرر در جانب محمول بر ادله عناوین اولیه حکومت واقعی به نحو تضييق دارد که این قول، مختار شیخ اعظم انصاری است.⁽²⁾

مفاد حدیث لاضرر، نهی از ضرر غیر متدارک است و این حدیث کنایه از وجوب تدارک ضرر است، زیرا جبران ضرر به حکم شارع به منزله این است که اصلاً ضرری واقع نشده است. شیخ اعظم در (رسالة فی قاعدة لاضرر) این قول را به بعضی از فحول علما نسبت داده است.

احتمال اخیر از این چند برداشت از مفاد قاعده لاضرر، ضعیف ترین احتمالات است، لکن هر يك از برداشت های چهارگانه دیگر می تواند مقصود ما را از تمسک به این قاعده برای منع برداشت اعضای رئیسه از انسان زنده برای پیوند به انسان زنده دیگر برآورده سازد. با وجود این، حق این است که در همه عناوین ثانویه از جمله قاعده لاضرر، اضطرار و اکراه مذکور در حدیث رفع و عناوین ثانویه دیگر، دلیل عنوان ثانوی ناظر به موضوع دلیل عناوین اولیه است و در آن تصرف می کند و ادله عناوین ثانویه حکومت واقعی به نحو تضييق در جانب موضوع بر ادله عناوین اولیه دارند.

2-6-1-5 ارتباط قاعده لاضرر با مرگ ترحمی

در محل بحث، ضرر به معنای ورود نقص به نفس، عرض، اعتبار، مال و عضو شخص است.

مفاد قاعده لاضرر می گوید: شارع مقدس احکام ثابت بر مبنای عناوین اولیه را چنان چه معنون به عنوان ضرر شوند، نفی کرده است.

به طور مثال؛ در مسأله برداشت عضو از انسان زنده به منظور پیوند به انسان دیگر، حکم اولی «الْأَنْفُسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ⁽³⁾» اقتضا دارد که شخص بتواند در اعضای رئیسه خود تصرف کند و اجازه برداشت عضو رئیسه را بدهد، لکن چون چنین تصرف و سلطه ای معنون به عنوان ضرر می باشد، لذا با قاعده لاضرر، سلطه و سلطنت وی بر نفس و اعضای خود رفع می شود و هم چنین به دلالت قاعده لاضرر از باب حرمت اضرار به غیر، پزشک جراح نیز مجاز نیست اعضای رئیسه شخص زنده، مانند قرنیه، چشم و قلب را بردارد و به دیگری پیوند

ص: 257

- 1- - خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، ج 2، ص 267؛ همان، حاشیة کتاب المکاسب، ص 184، 185، 189 و 280 و بجنوردی، سیدمحمد موسوی، مقاله (نگرشی جدید بر اصول فقه تطبیقی)، مجله رهنمون، شماره 1، تابستان 1371، ص 42.
- 2- - خمینی، روح الله، الرسائل، ص 34 و انصاری، مرتضی، المکاسب، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص 372.
- 3- - به نظر می رسد این روایت بدون لفظ انفسهم صحیح باشد. (به فصل دوم پژوهش ارجاع شود).

طبق این قاعده هر ضرری از ناحیه هر کسی بر کسی وارد شود باید جبران شود، از جمله ضرری که از ناحیه طیب بر مریض وارد می شود باید جبران گردد. [البته چه ضرر بدنی و چه ضرر معنوی].

در تعریف ضرر معنوی چنین آمده است: صدمه به منافع عاطفی و غیر مالی است. مانند احساس درد جسمی و رنج های روحی، از بین رفتن آبرو، حیثیت، آزادی و ایجاد شرمساری. (2) و اما ضرر بدنی: صدمه هایی که به سلامت شخص وارد می شود، هم از نظر روانی باعث زیان اوست و هم هزینه های درمان، جراحی، بیمارستان، از کار افتادگی، کفن و دفن را بر دارایی او تحمیل می کند.

ارزیابی خسارت ناشی از صدمه های بدنی دشوار است، زیرا غالب این خسارت ها در آینده تحقق می یابد و احتمال و گمان در آن مؤثر است. در کنار هزینه های مادی، صدمه بدنی باعث ضررهای معنوی برای زیان دیده و نزدیکان او است و همین امر ارزیابی خسارت را دشوارتر می سازد. (3)

خداوند در قرآن می فرماید: « وَ لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَهُنَّ » (4)

و قال « وَ لَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا » (5) و قال: « لَا تُضَارُّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودَ لَهُ بِوَلَدِهِ » (6)

اعضای بدن امانتی در دست ما می باشد. لذا مالک اصلی (خدا)، آن را به ودیعه نهاده است. پس اگر فرد مستودع (انسان) در حفظ آن اهمال بورزد، ضامن است. ولی اگر کوتاهی در حفظ آن نکند ضامن آن ودیعه (بدن) نمی باشد هر چند که مورد تلف واقع گردد. فرقی ندارد که از مالش هم با آن مورد ودیعه تلف شود و یا تلف نشود. و مطلب همین است در موردی که تلف به صورت قهری ایجاد شود. و اگر قدرت برطرف کردن آن را داشته باشد ولی آن کار را انجام ندهد و اهمال ورزد،

ص: 258

1- - شیخ انصاری، همان، ص 375.

2- - کاتوزیان، ناصر، مسئولیت مدنی، دانشگاه تهران، 1387، ج 1، ص 244.

3- - همان، ص 245.

4- - و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترك منزل شوند)؛ (طلاق: 6).

5- - و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید. (بقره: 231).

6- - نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد، و نه پدر. (بقره: 233).

در این صورت هم ضامن است. (1)

اکنون با این توصیفات فوق، چگونه می توان مجاز به انجام اتانازی بود؛ آن زمانی که جز ضرر دنیوی و اخروی چیزی به همراه ندارد، چرا که ممکن است، فرد بیمار به کمک الهی شفا یابد و حال آنکه خود را از این نعمت بزرگ محروم می سازد.

البته در عدم تجویز اتانازی هیچ فرقی نیست بین آن که فردی دچار ترس شده باشد و از ترس شیوع بیماری و وخامتش تن به آن دهد و یا از فرط مریضی درخواست مرگ به توسط پزشک نماید.

در احکام عبادی فرد مریض، تمام جوانب قرب الهی رعایت شده است و در بدترین شرایط، حق ندارد نماز نخواند (به استثنای افرادی که در حالت اغما رفته اند) و یا در انجام غسل، اگر آب به بدنش ضرر داشته باشد، و یا منجر به فوتش می شود، در این حالت بر این فرد، انجام تیمم جایز است. و یا حتی اگر بخواهد در جستجوی آب باشد، اموالش را به سرقت می برند و یا متحمل ضررهای زیادی می گردد، باید تیمم کند و ضررهایی را از جانش دور نماید.

شافعی در کتاب «الام» معتقد است: فردی که از تلف شدن (هر نوع تلفی) می ترسد، بر او تیمم مباح نیست و تیمم در زمانی است که از تلف شدن جانش بترسد.

«ابن منذر»، از عطا و حسن بصری چنین نقل می کند: «تیمم جایز است اگرچه منجر به تلف باشد» که ذکر شد. (2)

و اما اگر وضو گرفتن با آب منجر به از دست دادن عضوی، یا از دست دادن منفعت عضوی و یا ترس از مریض شدن داشته باشد، و نیز اگر باعث تشدید ضرری گردد، مریض به کُندی رو به بهبودی رود، سرما و گرمای طاقت فرسا، به

ص: 259

1- - حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، 1420 ه ق، ج 3، ص 192.

2- - حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، 15 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ایران، اول، 1412 ه ق، ج 3، ص 28.

بدنش ضرر برساند و ... ، در این صورت ها به دلیل عموم روایت « لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » (1)

و نیز عمومات نفی عسر و حرج و نهی از انداختن جان در مهلکه ، شخص مریض می تواند تیمم نماید . (2)

نتیجه نهایی آن که : موافقان اتانازی ، ضرورتاً از افراد عارف و معرفت شناس حقیقی به خدایشان نیستند . و گرنه به نگاه نا امیدی به مریضی خود نگاه نمی کردند و طالب مرگ نبودند .

چرا که آن خدایی که بنده اش را خلق کرده ، بر طبق مصلحت او ، قوانین سهلی را در اختیار بشر قرار داده و حتی با امر به تبصره ای ، مثلاً در وضو ، با امر به تیمم ، به بشر دین سهل و آسانی را عرضه نموده است . پس ضرر از جان و مال انسانها مندفع است و جای هیچ « مرگ ترحمی » نمی باشد .

7-1-5 قاعده اتلاف:

این قاعده از ضروریات فقه است و شیخ طوسی در کتاب « المبسوط » و ابن ادریس در کتاب « السرائر » برای اثبات آن به سخن خدا استناد کرده اند که : « ... فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ... » . (3)

شیخ طوسی در کتاب « المبسوط » گفته است که :

« اعمش » از « ابن وائل » از « عبد الله بن مسعود » از پیامبر (ص) روایت کرده است که حضرت فرمودند : « احترام مال مسلمان مانند احترام خویش است » . (4)

« تلف » به معنای هلاکت و نابودی است . منظور از اتلاف مال ، چه با جمله « مَنْ أَلْفَ مَالٍ الْغَيْرِ » که ظاهراً مورد اتفاق و اجماع است بیان شود و چه با جمله « حُرْمَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ » ، ضمانت وجود دارد . (5)

ص: 260

1- - حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، نهاییة الاحکام فی معرفة الأحکام، 2 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، 1419 ه ق، ج 1، ص 195 .

2- - نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، أنوار الفقاهة - کتاب الطهارة (کاشف الغطاء، حسن)، در يك جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1422 ه ق، ص 313 .

3- - ... و (به طور کلی) هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید... (بقره: 194) . موسوی بجنوردی، محمد، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 11 .

4- - حُرْمَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ . موسوی بجنوردی، محمد، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 11 .

5- - موسوی بجنوردی، محمد، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 14 .

مفاد این قاعده به نحو عموم چنین است :

هر کسی باعث تلف مال یا جان یا سلامت دیگری گردد، ضامن است. و می دانیم که در این قاعده، قصد و عدم قصد، عقل و عدم عقل، بلوغ و عدم بلوغ، علم و جهل، تاثیری ندارند یعنی در تمام موارد مُتَلِف ضامن است بنابر این ، کار طبیب که باعث تلف جان یا مال یا قوه ای از قوای جسمانی و یا نقص عضو می گردد ، ضامن است و چون قصد اتلاف نداشته است ؛ مصداق شبه عمد است. (1)

اتلاف به دو صورت انجام می شود :

مستقیم (مباشر) : به وسیله خود شخص و بدون واسطه قرار دادن فاعل ارادی یا غیر ارادی .

غیر مستقیم (تسبیب) : هر فعل یا عملی که سبب از بین رفتن مال شود ولی علت تامه تلف یا جزء اخیر از علت تامه تلف نباشد ؛ بلکه به گونه ای باشد که اگر این فعل از جانب او صادر نشود ، تلف و از بین رفتن مال ایجاد نمی شود. (2)

در اتلاف غیر مستقیم (تسبیب) ، در بعضی از موارد با کار طبیب تطبیق می کند . مثلاً اگر طبیبی تزریق آمپولی را به مریض تجویز کرده و پرستار طبق دستور پزشک عمل کند و آن آمپول را به مریض تزریق نماید و در اثر آن، مریض فوت کرده و یا نقص عضوی پیدا کند مثلاً فلج یا کور شود، در این صورت از باب اقوی بودن سبب از مباشر، طبیب ضامن است نه آن پرستاری که موظف به عمل کردن طبق دستور پزشک است.

1-7-1-5 نقش قاعده اتلاف در بیان اتانازی

بحث « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » ، از مسایل مستحده و از سوغات فرنگ در کشورهای اسلامی است . فقهای متقدم ، صراحتاً به این مسأله اشاره ای نداشته اند ؛ و در موارد معدودی به تلف نفس اشاره نمودند . و بیشتر مطالب آن ها پیرامون تلف مال است . لذا قول مشهور فقها مبنی بر این است که : « مَنْ أَلْفَ مَالٍ الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ » .

ص: 261

1- بجنوردی ، حسن ، قواعد الفقهیه، محقق : مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی ، قم ، الهادی ، 1377 ، ج 2 ، ص 26 .

2- در تعریف سبب آنکه : از وجودش وجود لازم نمی آید ولی از عدمش ، عدم لازم آید . موسوی بجنوردی ، محمد ، تهران ، مجد ، 1385 ، ج 1 ، ص 14 .

به طور مثال، در روایتی اینچنین آمده است: اگر لباسشویی سفارشات مردم را در قبال پولی که اخذ می کند درست اجرا نکند، و باعث از بین رفتن لباس ها شود، در این صورت آن فرد ضامن است. (1)

شیخ طوسی به مسأله ای اشاره می کند و می فرماید: « هرگاه بی دینان و مرتدین باعث تلف جان و مالی شوند، نسبت به جان باید قصاص شوند ». (2) و در جای دیگری شیخ می فرماید: « فرد مرتد در تلف جان باید قصاص شود و در تلف مال ضامن است ». (3).

پس اگر مجری عمل اتانازی، افرادی خارجی و بی دین باشند، نسبت به از بین بردن جان مسلمان ضامن هستند و باید قصاص شوند.

حال تصور کنید، مجروحین شیمیایی را که برای مداوا به کشور های خارج می رفتند. اگر پزشکان آن ها از روی ترحم، به وضع وخیم مجروحین ما نگاهی مشفقانه می کردند؛ و اتانازی را بر آن ها اجرا می نمودند، پس دولت اسلامی از باب تلف نفس، باید شکایت نموده و آن ها را قصاص می کردند.

شهید ثانی در باب « تلف مریض به توسط پزشک » چنین می گوید: « طیب قاصر، ضامن هر آن چیزی است که در هنگام معالجه منجر به تلف شود. یا اگر پزشکی، کودک و مجنون را بدون اذن ولیش و یا فرد بالغی را بدون اخذ اجازه معالجه کند، در این صورت ها ضامن است. ولی اگر پزشکی از روی آگاهی طبابت کند و مریضی به او اجازه معالجه داده باشد؛ آنگاه منجر به تلف گردد، در کلامی آمده است که دکتر ضامن نمی باشد چون با اجازه، عمل جایزی را برای

ص: 262

1- - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأِلَ عَنِ الْقَصَارِ يُفْسِدُ قَالَ كُلُّ أَجِيرٍ يُعْطَى الْأَجْرَ عَلَى أَنْ يُصْلِحَ فَيُفْسِدُ فَهُوَ ضَامِنٌ. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، 8 جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، 1407 ه ق، ج 5، ص 241.

2- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، 6 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1407 ه ق، ج 5، ص 501 و طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، 8 جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، سوم، 1387 ه ق، ج 8، ص 72.

3- - صیمری، مفلح بن حسن (حسین)، تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف - منتخب الخلاف، 3 جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول، 1408 ه ق، ج 3، ص 269.

8-1-5 اتانازی و قاعده غرور:

هرگاه از شخصی کلامی یا عملی صادر گردد که باعث فریب و غرور دیگری شود و از این جهت زیانی متوجه او گردد، شخص «غاز» ضامن جبران خسارت «مغرور» خواهد بود، مثلاً: غار، طعامی که ملك دیگری است به عنوان مال خود به میهمان عرضه کند، یا ملك دیگری را به عنوان مال خود بفروشد و یا عاریه دهد، در این صورت زیان های وارده بر میهمان و خریدار و مستعیر را شخص «غاز» باید جبران نماید. به تعبیر دیگر، در هر موردی که در اثر جهل به واقع به کسی زیانی برسد و مسبب این جهل تدلیس دیگری باشد، مغرورکننده ضامن است.

بنابراین، در تحقق غرور لازم است که مغرور، جاهل به واقع بوده و بین کار مغرورکننده و این پندار نادرست رابطه علیت وجود داشته باشد، لذا اگر کسی به قصد فریفتن دیگری دست به کاری زند که واقع را وارونه جلوه دهد و حقیقت را بپوشاند، ولی ثابت شود که منشأ جهل مغرور امور دیگری بوده و اقدام فریبکارانه این شخص، اثری در جهل مغرور نداشته است، نمی توان آن شخص را ضامن دانست. (2).

یکی از اسباب ضمان قهری و مسئولیت مدنی غرور است؛ زیرا اگر کسی دیگری را فریبید و در اثر فریب و غرور او، آن شخص متضرر گردد و یا به دیگری ضرری وارد کند که باید جبران نماید، پس از پرداخت غرامت و خسارت وارده، می تواند به شخص (غاز) مراجعه کرده و طبق قاعده «غرور» خسارت خود را جبران نماید؛ زیرا «المَغْرُورُ يَرْجِعُ إِلَى مَنْ غَرَّهُ». قانون مدنی نیز در «ماده 325» به این جهت اشاره کرده است. (3).

بر طبق کلام پیامبر (ص) در این قاعده، چنین می خوانیم:

ص: 263

1- - عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، 15 جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، 1413 ه ق، ج 15، ص 326.

2- - ج 2، ص 255.

3- - ماده 325- اگر مشتری جاهل به غصب بوده و مالک به او رجوع نموده باشد او نیز می تواند نسبت به ثمن و خسارات به بایع رجوع کند اگر چه مبیع نزد خود مشتری تلف شده باشد و اگر مالک نسبت به مثل یا قیمت رجوع به بایع کند حق رجوع بمشتری را نخواهد داشت. طاهری، حبيب الله، حقوق مدنی (طاهری)، 5 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، 1418 ه ق، ج 2، ص 330.

« المغرورُ يرجعُ إلى مَنْ عَرَّهَ » یعنی: گول خورده، به کسی که او را گول زده است مراجعه

می کند. (1)

این روایت گرچه «مرسله» است، لکن نظر به اینکه فقهای عظام بر طبق این روایت عمل کرده و فتوا داده اند، ضعف این روایت جبر می شود. به تعبیر دیگر، شهرت عملی سبب معتبر شدن روایتی می شود که از حیث سند ضعیف باشد.

مستندات این قاعده:

اثبات این قاعده به توسط:

1- سنت: کلام پیامبر (ص) که ذکر شد.

2- بنای عقلا: عقلا در معاملات خود، چنانچه به واسطه گول خوردن متضرر شوند مطابق طبیعت اولی به کسی رجوع می کنند آن ها را گول زده است. (2)

3- اجماع علما: ما اجماع را محقق سنت می دانیم. اما اگر دلیل مجمعین، سیره و روایات یا بنای عقلا باشد، محتمل است.

ادعای اجماع با توجه به آن باشد که مجمعین همه روایات را دیده اند و بر اساس آن اجماع کرده اند و این اجماع، اجماع اصولی اصطلاحی نیست. اجماع مدرکی است و نزد ما هم اعتباری ندارد. (3)

اگر پزشکی به طور غیر مستقیم به مریضش بگوید:

اگر من به جای تو این مریضی را داشتم، حتماً از آن داروهای فلانی می خوردم. در این صورت اگر بیمار تلف شود، پزشک ضامن نیست. حال جای سؤال است که آیا قاعده غرور اینجا را شامل می شود؟ در پاسخ آمده است: هر اجیری که در مقابل اصلاح امور اجرت دریافت می کند، اگر باعث فساد و تباهی شود ضامن است. صاحب جواهر چنین می گوید: اگر طبیبی بگوید: که من گمان می کنم این دارو برای شما سودمند است، از مواردی است که، حکم مباشرت به آن صدق نمی کند.

ص: 264

1- نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، أنوار الفقاهة - كتاب المكاسب (لكاشف الغطاء، حسن)، در يك جلد، مؤسسه

کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1422 ه ق، ص 127.

2- موسوی بجنوردی، محمد، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 110.

3- موسوی بجنوردی، محمد، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 112.

اکنون اگر مریضی که عاقل و مختار است و ولیش هم اینچنین است، به سخن پزشکی اعتماد نمایند، اصل این است که طبیب ضامن نباشد.

«صاحبِ عروه» چنین می گوید: اگر پزشک در مقام دستور و امر باشد و سبب قوی تر از مباشر باشد، در این صورت ضامن است و اگر در مقام توصیف دارو باشد، ضامن نیست.

«آیه الله خویی» و برخی از معاصرینشان، به تبع صاحب عروه، این قول را قایلند؛ هر چند که منجر به رسیدن ضرر یا فوت مریض گردد و مریض هم تقصیری نداشته باشد. (1)

در بعضی از موارد طبیب طبق قاعده غرور ضامن است، در جایی که طبیب دارویی را برای مریض تجویز کرده و نسخه می نویسد و مریض به اعتماد نظر طبیب طبق دستور دارو را تهیه و مصرف می کند به امید اینکه با مصرف دارو دردش درمان و مرضش معالجه می شود، لکن مصرف دارو باعث فوت یا نقص عضو و یا خسارت دیگری می گردد. در این صورت طبیب مصداق «غار» و مریض مغرور است لذا طبق قاعده غرور و حدیث معروف نبوی «الْمَغْرُورُ يَرْجِعُ إِلَى مَنْ غَرَّهُ» مریض یا ورثه او در صورت فوت می توانند به طبیب مراجعه نمایند. (2)

در مسأله اتانازی هم، اگر پزشکی از روی ترحم بر بیمار به جهت ضعف مالی، داروهای تقلبی به او تجویز کند و منجر به مرگش شود، آنگاه بعد از مرگ، ورثه و ولی او از این جریان مطلع شوند؛ ورثه مریض مغرور هستند و پزشک به منزله غار است.

حال اگر مباشر در فریفتن و سبب با هم جمع گردند، کسی که مستقیماً اقدام بر فریب نموده است، ضامن است؛ مگر آنکه مباشر به توسط فریب خوردن و یا اکراه از سبب ضعیف تر باشد. (3) که در این صورت ضامن بر دوش فردی است که باعث فریب

ص: 265

1- - قندهاری، محمد آصف محسنی، الفقه و مسائل طبیه، 2 جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1424 ه ق، ص 20-21.

2-

3- - عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، 1417 ه ق، ج 3، ص 107.

خوردن شده است و نیز برکسی که اجبار وارد نموده است. (1)

حال اگر پزشکی برای راحتی بیمار (اتانازی)، به او سمی بدهد که خود مریض هم مطلع و هم فرد ممیزی باشد و اجبار و اکراهی در کار نباشد، نه قصاص و نه دیه دارد. دقیقاً مانند فردی که از عواقب چاقو با خبر است و با چاقو دستش را ببرد. ولی اگر اطلاعی از سم نداشته باشد و سم را بخورد و بمیرد، حق قصاص بر عهده ولی است، چون اینجا دیگر جای بحث مباشر نیست چون آن فرد (مریض)، فریب خورده است. و اگر فرد اجنبی در آوردن سم (مثلاً پرستاری) مشارکت داشته باشد، آن هم شریک در این جنایت است. البته « شافعی » قصاص را رد می کند به جهت آن که مباشر بودن را ترجیح می دهد. (2)

اکثریت فقها در فقه، در موضوع ضمان طیب، بر ضمان طیب غارّ حتی در صورت جهل نظر داده اند. این موضوع در «ماده 25» قانون دیات مصوّب سال 61 به شرح زیر آمده است:

«هرگاه طیبی گرچه حاذق و متخصصّ ص باشد، در معالجه هایی که شخصاً انجام می دهد یا دستور آن را صادر می کند، هر چند با اذن مریض یا ولی او باشد، باعث تلف جان یا نقص عضو یا خسارت مالی شود، ضامن است، مگر این که، قبل از شروع به درمان از مریض یا ولی او براثت حاصل نماید».

در مقابل این نظریه، عده ای می گویند: غرور به معنای خدعه و تدلیس است و در مورد جاهل به واقعه، نمی توان به قاعده «غرور» استناد کرد. لذا این دسته از فقها در رابطه با طیبی که دارویی را تجویز کرده به خیال این که به نفع بیمار و باعث بهبودی او می گردد، ولی تصادفاً دارو با مزاج مریض سازگار نبوده در نتیجه موجب مرگ یا ضرر بیمار گردد، حکم به عدم ضمان طیب می نمایند و می گویند:

در اینجا تدلیس و خدعه ای در کار نبوده است.

ولی همانگونه که در ضمن نظریه قبل بیان شد، در صدق عنوان فعل، علم و قصد

ص: 266

1- عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، در يك جلد، بیروت - لبنان، دار التراث - الدار الإسلامية، 1410 ه ق، ص 221.

2- فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، 11 جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1416 ه ق، ج 11، ص 26.

شرط نیست و در صدق غرور، همین که شخص مغرور به ترغیب غار، عملی را انجام دهد که متضمن ضرر باشد کافی است، هر چند که غار خود نیز جاهل به ترتب ضرر بر آن فعل باشد؛ و به تعبیر دیگر، همین که بتوان عرفاً ضرر را به عمل یا قول غار منتسب دانست در صدق غرور کافی است؛ زیرا اگر فعل یا قول غار نبود، مغرور متحمل این خسارت نمی شد (1). مثلاً اگر پرستاری به بیمار در بیمارستان بگوید: ماندن شما در بیمارستان بیهوده است، و قصد مردن بیمار را نداشته باشد ولی بخواهد تختی خالی شود تا یکی از بستگانش بستری شوند. این بیمار اگر به منزلش رود و فوت کند، پرستار غار است و مریض، مغرور واقع شده و ضامن است. ولی چون به قصد مرگ ترحمی نبوده « اتانازی » گفته نمی شود. چون بر خلاف قاعده غرور که علم و قصد در کار دخالت ندارد؛ در اتانازی، این دو شرط باید وجود داشته باشد.

البته به این مطلب می توان اشاره داشت که: در اتانازی، فرد تسریع دهنده مرگ نسبت به ایراد کارش واقف است؛ لذا غار نامیده می شود.

9-1-5 قاعده درء:

« درء » بر وزن فرع، در لغت به معنای دور کردن، رد کردن و دفع کردن آمده است (2).

خداوند در قرآن چنین می فرماید: « وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ » (3).

پس بدی را با خوبی دفع می کنند. و نیز: « قُلْ فَادْرَأْ عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ » (4).

پیامبر (ص) در حدیثی می فرماید: « حدود را با شبهات دفع کنید ». (5) و نیز می فرماید: « حدود را اگر راه دفعی وجود دارد دفع کنید ». (6) و عنوان این قاعده، « الْحُدُودُ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ » است.

در نظر شهید اول، « شبهه »، همان اماره و نشانه ای است که مفید ظن و گمان

ص: 267

1- - طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی (طاهری)، 5 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، 1418 ه ق، ج 2، ص 257.

2- - ولایی، عیسی، قواعد فقهی (مدنی - جزایی)، قم، دارالفکر، 1386، ص 200.

3- - و در عوض بدی های مردم، نیکی می کنند. رعد: 22.

4- - بگو پس شما که برای حفظ حیات دیگران چاره توانید کرد مرگ را از جان خود دور کنید. آل عمران: 168.

5- - آدرئواالحدود بالشبهات. ولایی، عیسی، قواعد فقهی (مدنی - جزایی)، قم، دارالفکر، 1386، ص 201.

6- - ادفعواالحدود ما وجدتم له مدفعا. همان، ص 202.

است و اقدام بر کاری که مخالف واقع بر آن مترتب می گردد. (1)

حال اگر سَمی باشد که غالباً باعث کشتن می شود و ساقی آن بگوید: نمی دانم که غالباً می کشد یا نه.

عده ای بر این اعتقادند که: چون شبهه در کار است، جای قصاص نمی باشد و قصاص از گردش ساقط می شود پس دیه به گردش است. و عده دیگر چنین می گویند: سخن ساقی پذیرفته نیست و باید قصاص شود.

که البته «شیخ طوسی» می فرماید: این قول در نظر من اقوا است، زیرا ساقی کاری را انجام داده که غالباً منجر به مرگ می شود؛ و سخن ساقی را که می گوید: نمی دانم باعث مرگ می شود، پذیرفته

نمی باشد. (2)

البته لازم به ذکر است که: بهتر است در

موارد شبهه به اصل مصونیت خون عمل کنیم؛ و به مقتضای نص متواتر، درء حد به شبهه

نماییم؛ مگر در جایی که یقین به عدم مصونیت آن باشد (3).

و اما نتایجی بر دفع حدود به وسیله شبهات مترتب است:

در برخی اوقات، اجرای قاعده منجر به سقوط مجازات حد و تبرئه متهم از جرم منسوب به او شده و در پاره ای از اوقات منتهی به دفع کیفر حد و جایگزین شدن مجازات تعزیری به جای آن می شود. متهم در سه صورت از جرمی که به او نسبت داده شده است تبرئه می شود:

صورت اول: در صورتی که در یکی از ارکان جرم شبهه به وجود آید مانند: کسی که مال خود را به گمان این که مال دیگری است به طور پنهانی می رباید، به سبب معدوم شدن یکی از ارکان جرم سرقت، یعنی تعلق داشتن مال به دیگری، به مجازات حد یا تعزیر محکوم نمی شود.

صورت دوم: شبهه در انطباق نص تحریم کننده، با عمل منتسب به متهم باشد،

ص: 268

1- همان، ص 203.

2- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، 8 جلد، تهران- ایران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، سوم، 1387 ه ق، ج 7، ص 45.

3- جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، 56 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق، ج 34، ص 49.

مثلاً اگر کسی بدون گواه یا بدون اجازه ولی یا به طور موقت با زنان ازدواج کند، به اعتبار این که زانی است محکوم به مجازات حد یا تعزیر نمی شود.

صورت سوم: این است که شبهه در ثبوت جرم به وجود آید. به عنوان مثال: اگر به شخصی که مجنون ادواری است نسبت ارتداد یا سرقت داده شود و ارتکاب جرم در زمان افاقه یا جنون معلوم نباشد، به سبب شبهه عدم مسئولیت، حد از او ساقط و از جرم انتسابی تبرئه می شود. در غیر این سه صورت، اگر اجرای قاعده به سقوط حد منجر شود، هم زمان کیفر تعزیر جایگزین آن می گردد. (1)

در نظر بگیرید؛ فردی را که متهم به اجرای اتانازی در بین بیماران بیمارستان و یا در مطب خصوصی خود است (مثلاً سقط جنین). در محاکم قضایی باید با آن تدابیر قانونی، این عمل اثبات شود؛ و اگر به صورت شبهه باشد، بر فرد مظنون علیه (پزشک) حد جاری نمی شود؛ و یا قصاص اجرا نمی گردد. و حتی اگر شاهدانی بر این مطلب شهادت داده باشند و سپس از شهادتشان دست بردارند؛ به طوری که این مسأله به صورت شبهه ای باقی مانده باشد، دادگاه حکمی نمی دهد. (2)

البته یکی دیگر از شرایط استیفای حق، مطالبه فردی برای مؤاخذة پزشک است. یعنی تا شکایتی صورت نگیرد، پزشک مورد سؤال واقع نمی شود. همچنین در نظر شافعی؛ اگر به طور مثال به پزشکی تهمت «مرگ ترحمی» را بزنند؛ وی حق شکایت دارد و باید بر قاذف (تهمت زننده) حد قذف جاری شود. و چون این حد جزو حقوق انسان ها است، می تواند به ارث هم گذاشته شود و البته عفو و ابراء از طرف ذی حق قابل اجرا است. و در نظر ابوحنیفه: حد قذف جزو حقوق الهی است؛ که مرتبط با حق الناس است، که در این صورت نه به ارث گذاشته می شود و نه عفو و ابراء دخالتی دارد. ولی استیفای آن با مطالبه انسان انجام می پذیرد.

در سخن پیامبر (ص) در روز فتح مکه، حضرت می فرمایند: آگاه باشید به این که؛ عرض و خون و اموال شما مثل بلد و سرزمینتان برای شما محترم است. (رعایت عرض و آبروی افراد در کنار خون و اموال دارای احترام است). پس همه این ها به عنوان

ص: 269

1-- همان، ص 300.

2-- حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، 4 جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، اول، 1387 ه ق، ج 4، ص 450.

حق مطرح می باشند (1).

سؤال مهمی پیرامون قانون درء حدود با شبهات مطرح است؛ و آن اینکه: علت اختصاص درء به حدود در هنگام شبهه چیست؟ با اینکه در هر مسأله ای که فرد دچار شبهه شود، این قانون پیاده می شود. مثلاً در تلف مال اگر شبهه باشد که آیا زید باعث تلف شده یا نه؟ از باب قاعده درء، زید ضامن نیست. (2)

پاسخ: زیرا حدود به تنهایی موجب درء شبهه است. و نه غیر آن. و این مثال هایی که ذکر شد هم اینچنین هستند بلکه فرق در این است که رفع حکم در آن ها از باب شک در موضوع، شک در حکم و یا شک در شاهد است. پس هر آنچه که در مورد سایر مثال ها جاری می شود، در رابطه با حدود هم جاری می شود. و حال آن که هر آنچه که در حدود جاری می شود در سایر مثال ها جاری نمی گردد. (3)

10-1-5 قاعده اعانه بر اثم

علاوه بر مباشر و شرکای جرم، کسانی هستند که مباشر یا شرکای جرم را در انجام عمل مجرمانه معاونت و مساعدت می کند، که معاون جرم نامیده می شوند.

در حقوق جزا، چنانچه عمل شخص همکار از مصادیق تعریف فعل مجرمانه است شریک جرم، و به کیفر شریک، مجازات می شود و در غیر این صورت اگر همکاری از مصادیق معاونت مذکور در قانون باشد به کیفر معاون، کیفر می گردد. (4)

برای معاونت جرم هم مانند خود جرم وجود سه عنصر ضرورت دارد:

اول: عنصر قانونی

چنانچه برای اصل عمل ارتكابی مجازات در نظر گرفته شده باشد مانند: قتل،

ص: 270

1- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، 6 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1407 ه ق، ج 5، ص 9-10.

2- - شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، القانون، در يك جلد، مركز الرسول الأعظم (ص) للتحقیق و النشر، بیروت - لبنان، دوم، 1419 ه ق، مسأله 75، ص 317.

3- - شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، القانون، در يك جلد، مركز الرسول الأعظم (ص) للتحقیق و النشر، بیروت - لبنان، دوم، 1419 ه ق، مسأله 75، ص 317.

4- - همان، ص 140.

معاونت مرتکب چنین جرمی قابل مجازات خواهد بود ولی اگر برای اصل عمل ارتكابی مجازاتی در نظر گرفته شده است مانند خودکشی ، معاونت مرتکب در این عمل جرم نبوده و مجازات نخواهد داشت .

دوم ، عنصر مادی

مصادیق معاونت از نظر قانون عبارت است از :

1- شخص بر اثر تحریک ، ترغیب ، تهدید یا تطمیع ، کسی را بر ارتکاب جرم مصمم کرده باشد .

2- غالباً و عمدتاً وقوع جرم را تسهیل کرده باشد .

3- با علم و اطلاع ، وسایل ارتکاب جرم را تهیه نماید .

سوم : عنصر روانی

قصد مجرمانه در معاون ، در این است که با علم و اطلاع و عالماً و عامداً یکی از اعمال فوق را با توجه به این که باعث وقوع جرم خواهد شد انجام داده و تحقق جرم را نیز خواستار باشد .

در حقوق اسلامی ، اعانت بر اثم ، اعانت ظالمان ، اعانت اعوان ظلمه مطرح است و یکی از گناهان شمرده شده است ولی نص خاصی بر کیفر آن ، وجود ندارد . در این صورت مشمول قاعده کلی تعزیر بوده و مانند سایر گناهانی که بر کیفر آن ها تنصیف نشده است ، تعزیر دارد . (1)

حکم اعانت بر اثم ، مشهور به حرمت آن قایل شده اند و به چند دلیل استدلال کرده اند :

1- این آیه «... وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...» (2) بر حرمت اعانت بر اثم دلالت ندارد ، بلکه بر حرمت تعاون بر اثم دلالت دارد . و اعانت غیر از تعاون است ، اعانت این است که کسی دیگری را یاری دهد ولی تعاون عبارت از همکاری دو یا چند نفر یا گروه با یکدیگر .

ص: 271

1- عوده ، عبد القادر ، حقوق جنایی اسلام بر اساس مذاهب پنجگانه و مقایسه آن با حقوق عرفی ، تعلیقات : سید اسماعیل صدر ، ترجمه : اکبر غفوری ، مشهد ، چاپ اول ، 1373 ، آستان قدس رضوی ، ج 1 ، ص 145 .

2- (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید . (مآئده : 2) .

2- اجماع بر حرمت اعانت بر اثم، که این دلیل هم کافی نیست.

ترک اعانت، دفع منکر است و دفع منکر مانند رفع منکر واجب است. (1)

حال اگر پزشکی، با نقشه بیمار و به درخواست بیمارش او را در مرگ ترحمی یاری دهد کمک به کار حرام نموده و اعانت بر اثم است. و یا مددکار و پرستاری، پزشکی را یاری برساند از مصادیق معاونت بر گناه و حرام می باشد. (2) زیرا همکاری نمودن بر قتل مؤمن، مانند قتل مؤمن حرام است. امام صادق (ع) در این زمینه می فرماید: « هر کس که بر ضرر مؤمنی (مسأله قتل) حتی به اندازه یک کلمه، همکاری کند؛ در روز قیامت بین دیدگانش نوشته ای اینچنین می آید که: از رحمت الهی نا امید هستی ». (3)

در روایت مستفیضی، حضرت می فرماید: « همانا یاری کنندگان ظلم، روز قیامت در چادری از آتش هستند ». (4)

البته یاری رساندن ظالمین به دو صورت است: 1- بر کار حرام 2- بر کار غیر حرام. و اما اعانت ظالمین در کارهایی که حرام نمی باشد مانند خیاطی و...، ظاهر آن که جایز است ولی احوط در ترک آن است. به جهت برخی از روایاتی که دال بر این موضوع است. و نیز سخن خداوند در قرآن که می فرماید:

« وَلَا تَرَكَوْا إِلَى الدِّينِ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ». (5)

در تفسیر مجمع البیان در توضیح آیه چنین آمده است که: « ابن عباس » گوید:

ص: 272

1- همان، ص 141.

2- معونة الظالمين بما يحرم. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم - ایران، مؤسسه اسماعیلیان، 1408 ه ق، ج 2، ص 4.

3- قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَعَانَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، 8 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ایران، اول، 1412 ه ق، ج 8، ص 464.

4- «انّ أعوان الظّلمة يوم القيامة في سرادق من النار» لاری، سید عبد الحسین، مجموعه مقالات، در يك جلد، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، 1418 ه ق، ص 317.

5- و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدانها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد. (هود: 113).

این آیه شامل مشرکین نمی شود که نسبت به دین شرک ورزیدند . و در قولی از « سدّی » و « ابن زید » گفته شده است : مراد از آیه فوق ؛ یعنی ، « لا تداهنوا الظلمة » فریب آن ها را نخورید . و از « قاضی » چنین بیان شده است : همانا رکون و اعتماد به ستمگران از این جهت مورد نهی واقع شده است که به معنای ورود و همکاری در ظلم آنان است و یا بیان و پذیرش ولایت آن ها . ولی اگر بر ظالمین وارد شدیم و با آنان معاشرت نماییم به جهت دور کردن شر و بدی ، عملی جایز است . و قولی بر اساس روایاتی که آمده ؛ منظور از رکون ، همان موَدّت و نصیحت و اطاعت از آنان (ظالمین) است ، که مورد نهی واقع شده است (1).

حال اگر پزشکی تصمیم بر انجام اتانازی بیمارش ، به کمک دستیارش را داشته باشد . به طوری که پرستار ، دست بیمار را می گیرد و دکتر ، آمپول هوا را تزریق می کند . در این مثال ؛ چون معاونت بر قتل به توسط امساک (نگه داشتن شخص) صورت گرفته است ، در چنین حالتی « اصحاب امامیه » و « ربیعیه » روایت نمودند که : فرد مباشر قتل (دکتر) ، قصاص می شود و پرستاری که به کمک پزشک آمده و دست بیمار را جهت این عمل گرفته ؛ حبس ابد می شود تا زمانی که بمیرد . « شافعی » معتقد است : آن فردی که « مُمسِک » و نگهدارنده (پرستار) است ؛ اگر هدفش شوخی و بازی باشد ، ضمانتی به گردنش نیست ؛ و اگر به قصد زدن (تزریق آمپول برای قطع فریادهای بیمار) ، بدون کشتن او را گرفته ، و حالا منجر به مرگ بیمار گشته ، گنهکار است و باید تعزیر شود (2).

11-1-5 قاعده احترام

یکی از قواعدی که ناظر بر ارزش و کرامت انسان است ، قاعده احترام است . آنگاه که اسلام به مال شخص مسلمان احترام قایل است ، قطعاً جان او از ارزش بیشتری برخوردار است .

بین مال مسلمان و خون او شباهتی وجود دارد . زیرا مسأله خون ها در فقه از امور

ص: 273

1- - سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الأحكام، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1423 ه ق ، ج 1 ، ص 435 .

2- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، 6 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، 1407 ه ق ، ج 5 ، ص 173 .

مهمی است و قاعده احترام از این کلام اخذ شده که: « مال مؤمن مثل خودش دارای احترام است ».

در حدیثی پیامبر (ص) به ابوذر فرمودند:

« ای ابوذر، ناسزا گفتن به مؤمن، فسق است؛ کشتش، کفر است؛ خوردن گوشتش از معصیت های الهی است و حرمت مالش همچون حرمت خودش است. (1)»

گاهی در این قاعده به توسط این کلام استناد می‌جویم: « مال شخص مسلمان حلال نمی‌باشد مگر از روی رضایت و طیب نفس » (2) و گاهی با این سخن: « احترام مال مؤمن همچون احترام خودش است (3) ».

در روایتی « ابی اسامه زید الشحام » از « ابی عبد الله » (ع) : پیامبر (ص) در منی هنگام به جای آوردن مناسک حجة الوداع، توقف کردند و سؤال فرمودند: چه روزی بزرگ‌ترین روز از نظر حرمت است؟ همه گفتند: امروز. و نیز فرمودند: چه ماهی دارای حرمت است؟ همه گفتند: همین ماه. سپس حضرت فرمودند که: کدام سرزمین، بیشترین حرمت را دارد؟ گفتند: همین سرزمین. آنگاه حضرت روایت فرمودند: بدرستی که خون شما و اموال شما بر شما حرام است؛ مانند حرمت روز شما که امروز باشد، ماه شما که این ماه باشد؛ و مانند سرزمین شما که، همین سرزمین باشد، تا روزی که دیدار می‌کنید او را و از اعمال

شما سؤال می‌شود. به خدا شهادت می‌دهم، کسی که امانتی در دستش دارد باید به صاحبش برگرداند؛ زیرا خون شخص مسلمان حلال نیست و نه مالش، مگر به رضایت مالک، پس به همدیگر ظلم نکنید و بعد از

ص: 274

1- «یا اباذر، سباب المؤمن فسوق، وقتاله کفر، و اکل لحمه من معاصي الله، و حرمة ماله كحرمة دمه.» خمینی، شهید، سید مصطفی موسوی، کتاب البیع (للسید مصطفی الخمینی)، 2 جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، 1418 ه ق ، ج 1، ص 200 و جزائری، سید محمد جعفر مروج، هدی الطالب فی شرح المکاسب، 7 جلد، مؤسسه دار الکتب، قم - ایران، اول، 1416 ه ق، ج 3، ص 123.

2- « قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِبْيَةِ نَفْسِهِ. المصطفوي محمد كاظم، مائة قاعدة فقهية، الطبعة الاولى التاريخ : العاشر / شوال المكرم 1412 ه، ص 15 و عاملی، حرّ، محمد بن حسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، 8 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ایران، اول، 1412 ه ق، ج 8، ص 247.

3- « وحرمة ماله كحرمة دمه .

من به کفار روی نیاورید. (1)

در این موضوع گاهی ادعا می شود که احترام مال به عدم ایجاد مزاحمت بر مالک است چه از نظر حدود و چه از نظر بقا. به این تقریب که، مال دارای حیثیتی است از این جهت که به مالک مسلمانی اضافه شده است. (2) و حتی خوردن مال کافر هم جایز نیست، چه برسد که فرد مسلمانی باشد (3).

«عبد... بن سنان» و «بُکیر» از «ابی عبد...» (ع) چنین نقل کردند که حضرت فرمود:

«یکی از احکامی که امام علی (ع) در باره فرد مقتولی که پیدا شد و قاتلش مشخص نبود؛ حکم نمودند این بود که: اگر اولیای مقتول مشخص بودند، می توانند دیه را مطالبه کنند؛ بطوریکه از بیت المال مسلمین به آنان داده می شود؛ زیرا خون فرد مسلمان پایمال نمی شود، به طوری که دیه اش بر عهده امام است و امام بر او نماز می خواند و او را دفن می کند.» (4)

در محل بحث، سؤالی مطرح است و آن اینکه: اسلام وقتی به مال افراد احترام قایل است آیا می تواند نسبت به جان انسان ها کم اهمیت باشد؟

پس به طریق اولویت، خون و جان انسان ها بسیار ارزشمند تر است. پس با این قاعده، به جهت احترام بر انسان ها، و به جهت آن که انسان مسجود فرشتگان می باشد، حایز ارزش و احترام ویژه است؛ لذا جایی برای اتانازی (مرگ از روی ترحم) باقی نمی ماند. (5) به نظر می رسد؛ حتی اگر بیمار، طالب «مرگ آسان» است، پزشک آبروی او را نبرد، امانتدار باشد و به سایرین درخواست مریض را اطلاع ندهد. زیرا در این

ص: 275

1- - اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، فقه الحدود و التعزیرات، 4 جلد، مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمه الله، قم - ایران، دوم، 1427 ه ق، ج 3، ص 3.

2- - المصطفوی محمدکاظم، مائة قاعدة فقهية، الطبعة الاولى التاريخ: العاشر / شوال المکرم 1412 ه، ص 38.

3- - الحادية عشر لا يجوز لأحد الأكل من مال غيره ممن يحترم ماله وإن كان كافرا. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء)، 2 جلد، قم - ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1412 ه ق، ج 2، ص 288.

4- - کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافي (ط - الإسلامية)، 8 جلد، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامية، 1407 ه ق، ج 7، ص 354.

حدیث، حضرت می فرمایند: « الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عَرَضُهُ » حفظ خون و مال و آبروی

فرد مسلمان، بر مسلمان واجب است (1). و ریختن خون یکدیگر، غصب اموال و بُردن آبروی یکدیگر حرام است. پس پزشک وظیفه دارد به مریضش، ارزش انسان را گوشزد نماید. و به جهت احترام به وجود و شخصیتش، او را از اتانازی منع کند.

تبیین روایت پیامبر (ص): در این روایت « حرمة ماله-: أي المؤمن- كحرمة دمه ».

ظاهر جمله ناظر بر این است که اتلاف مال مؤمن موجب ضمان است و هدر نمی رود. همچنانکه خوش هدر نمی رود. حال اگر این جمله دال بر ضمان باشد، تنها فرض اتلاف را شامل می شود، نه تلف را. همانطور که اگر مال مؤمن به توسط آفت سماوی از بین برود و تلف شود، سایر مؤمنین ضامن نیستند.

(در اتلاف، ضمان است نه در تلف). این جمله از مواردی است که ظهور در حکم تکلیفی دارد. همانطور که سب مؤمن، نوعی فسق است، کشتش کفر است و خوردن گوشتش معصیت است. واضح و مبرهن است که اتحاد سیاق، اقتضا می کند حکم تکلیفی را. پس ظاهر از کلمه « حرمت » در حدیث، در مقابل حلیت است. که حکم تکلیفی می باشند، نه به معنای احترام، که حکم وضعی است (2).

12-1-5 قاعده ضمان

یکی از قواعد مهمی که، تعهد آفرین و مسئولیت بخش است؛ قاعده ضمان است.

در لغت، ضَمَان از مادّه « ضَمِنَ » به معنای ضامن چیزی شدن، کفیل شدن، ضمانت کردن، در درون خود پذیرفتن و جای دادن و نیز به معنای مرض غیر قابل علاج گرفتن، آمده است. (3)

ص: 276

1-- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، 19 جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، 1415 ه ق، ج 15، ص 18 و بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغة الفقیه، 4 جلد، منشورات مکتبة الصادق، تهران - ایران، چهارم، 1403 ه ق، ج 1، ص 79.

2-- خوبی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهة (المکاسب)، 7 جلد، ه ق، ج 3، ص 91-90.

3-- ضَمِنْتُ الشَّيْءَ ضَمَانًا: كَفَلْتُ بِهِ، فَأَنَا ضَامِنٌ وَ ضَمِينٌ. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، 6 جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، 1410 ه ق، ج 6، ص 2155 و الضاد و المیم و النون أصلٌ صحیح، و هو جَعَلَ الشَّيْءَ فِي شَيْءٍ يَحْوِيهِ. من ذلك قولهم: ضَمِنْتُ [الشَّيْءَ]، إِذَا جَعَلْتَهُ فِي وَعَائِهِ. و الكَفَالَةُ تَسْمَى ضَمَانًا مِنْ هَذَا؛ لِأَنَّهُ كَأَنَّهُ إِذَا ضَمِنَهُ فَقَدْ اسْتَوْعَبَ ذِمَّتَهُ. ج 3، ص 372 و ترجمه بندر ریگی، محمد، فرنگ جدید عربی به فارسی، تهران، 1362، ص 326.

« ضمان » ، عقد شرعی ، جهت متعهد شدن نسبت به مال و جان است . (1)

فرق ضمانت و كفالت در این است که : كفالت راجع بر نفس و شخص است نه بر مال یعنی كفالت و عهده دار بودن بر انسان است ، برعکس ضمانت که عهده دار بودن بر مال است . (2)

« فیومی » معتقد است : کسانی که « ضمان » را از ماده « ضَمَّ » گرفته اند دچار اشتباه شده اند زیرا نون در ضمان ، اصلی است و نیز از نظر ماده و ریشه با هم مختلف هستند .

در اصطلاح ، برخی از فقها ، ضمان را به صورت مطلق آورده اند و اراده این معنا را نموده اند که : « ضم ذمة إلى ذمة » که همان كفالت است . (3)

در اقسام ضمان ، در کتب لغت ، این ضمان ها آمده است : دَرَك - رهن - عهده - غصب - مبيع - وید . (4)

و از جهتی ، ضمان بر دو قسم تقسیم می شود : 1- ملی 2- غیر ملی

در ضمان ملی ، کسی که ضامن شده است ؛ حَقَّ رجوع بر مضمون عنه (کسی که از طرف او ضامن شده) را ندارد .

ضمان غیر ملی دو قسم است : 1- از حالش ضامن بودن فهمیده نمی شود 2- از حالش ضامن بودن فهمیده می شود . پس در صورت اول ، بر ضامن جایز است که بر مضمون عنه رجوع کند . و در صورت دوم ؛ ضامن

، حَقَّ رجوع ندارد .

اگر فردی ضمانت مجهولی را کرده ، دقیقاً مثل ضمان معلوم ، حکم منعقد و اجرا می شود . حتی اگر بر دفتری ثبت نشده باشد . و حال آنکه « ضمان » ، نیاز به ایجاب

ص: 277

1- - حلّی ، مقداد بن عبد الله سیوری ، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع ، 4 جلد ، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره ، قم - ایران ، اول ، 1404 ه ق ، ج 2 ، ص 183 .

2- - قرشی ، سید علی اکبر ، قاموس قرآن ، 7 جلد ، دار الکتب الإسلامية ، تهران - ایران ، ششم ، 1412 ه ق ، ج 6 ، ص 132 .

3- - محمود عبد الرحمان ، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية ، 3 جلد ، ه ق ، ج 2 ، ص 414 .

4- - سعدی ابو جیب ، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا ، در يك جلد ، دار الفكر ، دمشق - سوریه ، دوم ، 1408 ه ق ، ص 225 .

و نیز، در ضمن ضمانت نیز جایز است که شرط کنند؛ چیزی را که منافی مقتضای عقد نباشد و شرعاً نیز ممنوع نباشد (2).

در ارتباط موضوع بحث، سؤالی مطرح است که: آیا در صورتی که پزشک و بیمار، همچون تعهدی (انجام اتانازی) بینشان جاری می شود، و پزشک گاهی ضمانت را می پذیرد و به بیمارش می گوید: با مرگ آسان راحت می شوی و بقیه کارها با من. پس پزشک ضمانت را می پذیرد. آیا این نوع از ضمانت، کار صحیحی از نظر شرعی است؛ که او آن را متقبل می شود یا خیر؟ قطعاً با دلایلی که ذکر شد، این نوع از قتل؛ هیچگونه تناسبی با اصول شرعی ما مسلمانان ندارد. که دلایلیش بیان شد.

1-12-5 آیا طیب ضامن است؟

در شریعت اسلام فراگیری علوم مورد نیاز جامعه از قبیل علم طب واجب کفایی بوده و بر تمامی کسانی که توان و امکانات و زمینه تحصیل چنین علمی را دارند واجب است تا حد رفع نیاز، آن را فراگیرند و نیاز جامعه را برطرف کنند.

در دستورات اسلامی به بهداشت و امور پزشکی توجه خاصی مبذول شده؛ و بهداشت از ارزش والایی برخوردار است تا جایی که «علم الابدان» در کنار «علم الادیان» قرار می گیرد چنانکه رسول خدا (ص) فرمود:

«علم دو قسم است: 1- علم مربوط به بدن ها 2- علم مربوط به دین ها» (3).

از سویی بر بیماران واجب است در صورت ابتلا به امراضی که اگر به طیب

ص: 278

1- - الصّدّمان علی ضریین: ملی و غیر ملی. فمن ضمن له حقاً ملیاً فلیس له الرجوع علی المضمون عنه. و غیر الملی علی ضریین: أحدهما لم یعلم ذلك من حالة المضمّن، و الآخر علم حاله. فمن كان غیر ملی و لم یعلم ذلك فی حالة المضمّن، جاز له الرجوع علی المضمون عنه. و ان علم حاله فلیس له الرجوع. و ضمان المجهول ینعقد كضمان المعلوم، و هو أن یقول: قد ضمنته علی ما علیه، فیثبت ضمانه علی ما تقوم به حجة، لا علی ما ثبت فی دفتر و حساب. و الضمان یفتقر إلی إيجاب و قبول. دیلمی، سلار، حمزة بن عبد العزیز، المراسم العلویة و الأحكام النبویة، در یک جلد، قم - ایران، منشورات الحرمین، 1404 ه ق، ص 200.

2- - دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، صیغ العقود و الإیقات (شیخ انصاری)، در یک جلد، مجمع اندیشه اسلامی، قم - ایران، اول، 1421 ه ق، ص 95.

3- - «العلم علمان: علم الابدان و علم الادیان» کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، روضه کافی، -، -، ص 245.

مراجعه نکنند ممکن است موجب هلاکت آنان و یا نقص عضو و یا قوه ای از قوای جسمانی آنان گردد، به طبیب مراجعه و خود را معالجه کنند و حق تعلل و کوتاهی را ندارند. (1) دلیل

این مطلب، حدیث « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. » و آیه: « وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » است (2).

و احادیثی دیگر از قبیل: « درمان کنید؛ پس همانا کسی که دردی را آفریده درمانش را هم آفریده را تجویز کردند به طوری که حضرت امتناع ورزیدند. از سوی خدا وحی شد: همانا خدا تو را به خوردن آن دارو امر می کند...» و روایاتی دیگر که نیاز به نقل همه آنها نیست. (3)

از سوی دیگر، بر طبیب واجب است؛ علاج امراضی که اگر از معالجه آن امتناع نماید، موجب هلاکت یا نقص عضو و قوای جسمانی می گردد، و امتناع و خودداری از علاج، علاوه بر حرمت، ضمان نیز دارد.

در حدیثی « ابان بن تغلب » از امام صادق (ع) نقل می کند؛ که آن حضرت فرمود:

عیسی مسیح (ع) چنین می فرمود:

« اگر طبیبی مداوای مجروحی را ترك کند (یعنی از معالجه جراحات بدن مریض به هر دلیلی امتناع ورزد) با وارد کننده جرح، شریک است چرا که شخص وارد کننده جرح قصد فساد (و آزار رسانی) مجروح را داشته است و آن کسی هم که توانایی مداوا را دارد ولی از معالجه امتناع می ورزد فساد او را طالب است (4)».

یعنی همانطوری که وارد کننده جرح مقصر و ضامن است، طبیب ممتنع نیز ضامن است. بنابراین طبیب حق امتناع از معالجه را ندارد.

طبیب نسبت به آنچه که تلف می کند ضامن است البته اگر بدون اذن ولی یا زمانی که کوتاهی نموده باشد اما زمانی که مریض اذن در علاج دهد و طبیب کوتاهی نورزد و لکن

ص: 279

1- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، -، -، ج 5، ح 1، ص 292.

2- و خود را به مهلکه و خطر در نیفکنید. (بقره: 195).

3- ان موسی علیه السلام مرض فعاده بنو اسرائیل و وصفواها له دواء فامتنع منه، فاوحى الله اليه ان الله يامرہ بذلك . نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، ج 43، ص 50.

4- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، روضه کافی، ح 545.

اجماع فقها قایل بر ضمان تلف کردن هستند و قول نزدیک تر بر صحت، ضمان است چون اذن بیمار، بابت علاج بوده نه اتلاف (1).

با وجود اینکه طیب و طبابت در بینش اسلامی و همچنین در جوامع بشری در طول تاریخ از منزلت والایی برخوردار بوده و هست، و در عین حال بر بیماران واجب است به آنان برای علاج امراضشان مراجعه نمایند، و بر آنان نیز علاج بیمار واجب و امتناع از آن حرام است، بالاخره طیب يك انسان است و از مقام عصمت برخوردار نیست و مانند هر انسان دیگری ممکن است مرتکب خطا یا اشتباه شود، و در بعضی از مواقع نیز علی رغم سعی و تلاش پزشک و عدم وقوع هر گونه اشتباهی ممکن است معالجات پزشک منجر به ایراد خسارات مالی و جانی بیمار گردد.

اینک سؤال این است که آیا طیب مسئول اعمال خویش و ضامن جبران خسارات وارده می باشد یا نه، خطای طیب ضمان آور نیست و بر فرض اگر ضمانی داشته باشد همانند خطای قاضی باید از بیت المال پرداخت شود؟

برای پاسخ روشن به این سؤال، باید نخست محدوده بحث از جهات گوناگون (از قبیل اینکه: منظور از ضمان، ضمان قهری است یا قرار دادی؟ و یا منظور از طیب، طیب جاهل است یا حاذق؟ خطاکار و مقصر است یا محتاط و بی تقصیر؟ و بالاخره عمل طیب مصداق خطای محض است یا شبه عمد؟ و امثال اینها) روشن گردد، و پس از روشن شدن محدوده بحث، آنگاه ضمان و عدم ضمان طیب، طبق ادله بررسی شود تا معلوم گردد که طیب ضامن است یا نه، و بر فرض ضمان، آیا راهی برای سقوط ضمان وجود دارد که بالاخره ذمه طیب از ضمان بری شود یا نه؟ لذا در این مبحث تحت عناوین ذیل مورد توجه و بررسی قرار می گیرد:

1- تعیین محدوده بحث. 2- اثبات ضمان طیب. 3- عوامل سقوط ضمان طیب.

1-1-12-1-5 تعیین محدوده بحث

1-1-12-1-5 معنای ضمان

در ذیل این عنوان، ابتدا باید معنای ضمان طیب روشن گردد و سپس معلوم گردد که منظور از طیب کدام طیب است؟ حاذق یا جاهل، مقصر یا

ص: 280

1- -خویی، ابوالقاسم موسوی، مبانی تکملة المنهاج، قم، 1396 هجری، ج 2، مسأله 224، ص 221.

محتاط؟ و همچنین باید روشن گردد که تنها برخی از اطبا مانند جراحان ضامن اند یا همه اطبا، اعم از طبیب عمومی یا متخصص، جراح یا غیر آن و اعم از روان پزشکان و غیر آنها، و آیا عمل طبیب که ضامن آور است مصداق خطای محض است یا...؟

معانی ضمان و موارد استعمال آن به این شرح است:

کلمه ضمان، در اصطلاح فقها به معنای «تعهد» و بر عهده گرفتن است و در حقوق کنونی احیانا مرادف با «مسئولیت» نیز به کار می رود. موارد استعمال ضمان و مشتقات آن در فقه و حقوق مدنی چندان است که به دشواری می توان همه موارد و معانی گوناگون را برشمرد، ولی تقسیم این موارد و گروه بندی معانی مشابه، می تواند به شناخت مفهوم ضمان کمک شایانی کند.

1. ضمان ناشی از عقد: ضمان ناشی از عقد همان ضمان قراردادی است که مثلا در عقد بیع، فروشنده و خریدار در مقابل یکدیگر ضامن هستند، یعنی بایع متعهد و ضامن است که مبیع را به مشتری تسلیم نماید، چنانکه مشتری نیز متعهد و ضامن است که ثمن را به بایع پردازد و در صورت مستحق للغیر در آمدن هر یک از مبیع و ثمن بایع و مشتری ضامن درک آن می باشند و بالاخره ضمان عقدی همان است که در اصطلاح حقوق کنونی از آن به مسئولیت قراردادی یاد می کنند.

2. ضمان قهری: عبارت است از مسئولیت انجام امری یا جبران ضرری که بدون وجود هر گونه قرار داد و عقدی بین اشخاص به طور قهری و به حکم قانون حاصل می شود، مانند ضمان ناشی از غضب، اتلاف، تسبیب و امثال اینها. قدر مشترك این گروه از ضمان، ناخواسته بودن آنها است یعنی ضامن قصد ندارد خود را ملتزم به امری نماید، لکن قانون این مسؤولیت را بر او تحمیل می کند.

3. عقد ضمان: عقد ضمان طبق ماده 684 ق. م. «عبارت است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است به عهده بگیرد...» و این نوعی انتقال دین بوده که با عقد مزبور، دین از ذمه مدیون اصلی به ذمه ضامن منتقل شود.

پس از روشن شدن معانی ضمان و موارد استعمال آن، اینک می خواهیم ببینیم که ضمان طبیب با کدام یک از این سه معنا قابل تطبیق است، آیا ضمان عقدی

و قرار دادی است؟ یا عقد ضمان است که ضمان و مسئولیتی که بر عهده دیگری بوده و به وسیله عقدی به خود انتقال داده است؟ یا اینکه هیچ یک از این دو نیست بلکه ضمان قهری و الزامی خارج از قرار داد است؟ معلوم است که ضمان طبیب از قبیل ضمان قهری است، یعنی ضمان ناخواسته ای است که طبق قانون بر او تحمیل می گردد، چون طبیب با کسی چنین قراری نبسته است که اگر خسارتی وارد شده من آن را جبران می کنم و یا عقدی در میان نیست که بر اساس آن عقد و قرار بتوان طبیب را ملزم نمود.

در سال 1833 م. موضوع مسئولیت پزشکان در دیوان کشور فرانسه مطرح گردید و دیوان کشور فرانسه رای داد که دو ماده 1382 و 1383 قانون مدنی فرانسه که مربوط به ضمان قهری است به طور کامل قابل تطبیق بر مسئولیت پزشک است. بنابراین مسئولیت طبیب قهری است، از آن زمان به بعد محاکم فرانسه بر این مبنا حکم می کردند، تا اینکه در سال 1936 مجدداً موضوع مسئولیت پزشکان در دیوان کشور فرانسه مطرح گردید. دیوان کشور این بار رای به قراردادی بودن ضمان طبیب داد، زیرا بالا-خره بین طبیب و بیمار قرار داد معالجه وجود دارد، گر چه قرارداد معالجه تعهد به شفای بیمار نیست، لکن قرار داد اقتضا می کند که تلاش صادقانه و آگاهانه که از وجدانی آگاه سرچشمه می گیرد و با اصول علمی ثابت هماهنگ باشد به کار بندد و اخلاق طبیب به آنچه که عقد بر وی تحمیل کرده است ولو اینکه غیر عمدی باشد موجب مسئولیت قراردادی شود. (1)

ولی حق این است که قرار داد معالجه باعث ضمان نمی گردد، چون اگر طبیب طبق قرارداد عمل نکند مقصر است و طبیب مقصر قطعاً ضامن است و آن از محدوده بحث خارج است و اگر حاذق بود و تمام توانش را نیز به کار گرفته است اما منجر به مرگ بیمار شد، قرارداد معالجه نمی تواند ضمان آور باشد تا ضمان او ضمان قراردادی باشد، بلی ممکن است ضمان قهری داشته باشد که باید به آن پردازیم.

2-1-1-1-12-5 کدام طبیب ضامن است؟

ص: 282

1- - شجاعپوریان، سیاوش، مسئولیت مدنی ناشی از خطای شغلی پزشک، تهران، فردوسی، 1373، ص 6-35.

منظور از طیب از يك سو قطعاً قشر خاصی از طیب نمی باشد. یعنی بحث ضمان طیب، اختصاص به جراحان، یا پزشکان عمومی یا روانپزشکان یا دامپزشکان ندارد، بلکه هر طیبی مسئول اعمال خود و ملزم به جبران خسارات وارده جانی و مالی می باشد، یعنی اگر از ادله، ضمان طیب استفاده شد، فرقی نمی کند که يك طیب عمومی با تجویز دارویی موجب تلف یا نقص عضو مریض گردد و یا يك جراح متخصص در اثر عمل جراحی قلب یا مغز و یا ... باعث تلف آن شخص گردد و یا روانپزشکی در اثر دادن برق در چند جلسه، به مریض و یا تجویز دارویی مریض خود را ناقص و یا از بین ببرد و یا دامپزشکی در اثر معالجات خود حیوان را تلف نماید، ضامن خواهد بود.

از سوی دیگر یقیناً این بحث که طیب ضامن است یا نه؟ مخصوص برخی از اطبا است یعنی در طیب حاذق محتاط که همه تلاش خود را به کار بسته است این بحث مطرح است که آیا ضامن است یا نه؟ وگرنه ضمان طیب قاصر یا مقصر قطعی است و کسی به عدم ضمان آنها نظر نداده و محل خلاف هم نیست تا مورد بحث قرار گیرد که ذیلاً به نحو اختصار به آنها اشاره می شود.

1-2-1-1-1-12-1-5 ضمان طیب جاهل

حذاقت و دانایی شرط اول و رکن اصلی طبابت است، و تصدی شغل پزشکی و دامپزشکی و دیگر شعب مربوط به آن اگر بدون آگاهی لازم باشد و موجب مرگ یا ضایعه ای در عضو یا قوه ای از قوای انسان شود، فرد ضامن دیه نفس یا عضو آسیب دیده خواهد بود.

در این رابطه، نظر فقهای شیعه و سنی و حقوقدانان هماهنگ بوده و روایات وارده از طرق شیعه و سنی دلیل بر این مطلب است، پس:
الف - روایات ب - اجماع فقها

الف - روایات

به عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می کنیم:

در حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است که فرمود:

«بر امام واجب است که علمای فاسق و پزشکان جاهل و ... را زندانی کند.» (1)

ص: 283

زیرا علمای فاسد عقاید و دین مردم و پزشکان جاهل جسم مردم را تباه و فاسد می کنند، پزشکان جاهل نه تنها دردهای جسمی و روانی افراد جامعه را تخفیف نمی دهند بلکه بر آنها می افزایند و گاه ممکن است آنها را تا سر حد مرگ بکشانند.

در حدیثی دیگر از رسول خدا (ص) هم نقل شده: (1)

« کسی که به امر پزشکی پردازد و از قبل دانش آن را نیاموخته باشد ضامن و مسئول است» .

در قرآن کریم نیز از عمل به ظن و گمان مخصوصاً در کارهای مهم از قبیل جان و سلامت انسان بشدت نهی شده و گفته شد: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (2)

و در آیه دیگر گفته شد: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (3)

بنابراین ، کارها باید براساس علم و آگاهی صورت گیرد نه ظن و تخمین و گمان.

بر اساس ضوابط فقهی و قاعده ضمان نیز وقتی افراد جاهل و نا آگاه مبادرت به خدمات پزشکی نمایند و به جای اصلاح بیمار و علاج بیماری او باعث فساد و تباهی او گردند باید در قبال اعمال خویش مسئول باشند و اگر طبابت آنها منجر به فوت بیمار گردد، ضامن دیه نیز خواهند بود. فقها در این باره اتفاق نظر دارند(4).

در تبصره 3 ماده 295 قانون مجازات اسلامی آمده است: هر گاه بر اثر «عدم مهارت» قتل یا ضرب یا جرح واقع شود ، در حکم شبه عمد است و جانی مسئول پرداخت دیه است.

به هر حال در مسئولیت و ضمان طبیب جاهل تردیدی نیست و بحث مقال ما هرگز مربوط به آن نخواهد بود.

ص: 284

1- «من تطیب و لم یکن بالطب معروفاً فهو ضامن» خان قادری شاذلی هندی ، علاءالدین علی متقی هندی ، کنز العمال، ج 10، ص 15 .

2- و (ای انسان) هرگز بر آنچه علم و اطمینان نداری دنبال مکن . (اسراء : 36) .

3- گمان و خیالات موهوم کسی را بی نیاز از حق نمی گرداند و به علم یقین نمی رساند . (یونس : 36) .

4- محقق حلی ، جعفری بن حسن ، شرایع الاسلام ، کتاب الدیات و نجفی ، محمد حسن ، جواهر الکلام ، تهران ، ج 43 ، ص 44 و طباطبایی کربلایی ، علی بن محمد علی ، ریاض المسائل ، قم ، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث ، ج 2 ، ص 596 .

طبق اجماع فقهای شیعه هر گاه طبیب حاذق و دانایی در اثر سهل انگاری و بی توجهی مرتکب خطای پزشکی شود و از این جهت به بیمار صدمه ای وارد شود، ضامن خواهد بود، گرچه معالجه وی با اذن بیمار یا ولی او باشد. (1) و

چون مسئولیت طبیب سهل انگار و بی مبالات از بدیهیات و امور مسلم فقهی است لذا فقها در این رابطه کمتر به بررسی پرداخته اند، زیرا تمامی قواعد و ادله ضمان در این صورت مصداق دارد.

بنابراین طبیب هر چند ماهر و متخصص در علم و عمل باشد، طبق عرف پزشکی موظف است هنگام درمان از لحظه مراجعه تا اتمام اقدامات تشخیص و درمانی، کلیه موازین علمی و متعارف را در جهت بهبود بیمار به کار

گیرد، و در غیر این صورت هر گاه بیمار متحمل خساراتی اعم از جانی و مالی و مادی و معنوی شود، طبیب مسئول است. گرچه معالجه با اذن بیمار یا ولی او انجام شده و حتی قبل از درمان براءت نیز کسب کرده باشد، زیرا اذن و براءت دلیل بر جاری بودن کوتاهی و سهل انگاری طبیب نمی شود.

بنابراین بحث اینکه: آیا طبیب ضامن است یا نه؟ صرفاً پیرامون طبیب حاذق و ماهری است که تمام توان خود را در عرف پزشکی به کار گرفته، لکن تلاش او مثمر ثمر واقع نشده است و مریض در حین معالجه فوت کرده و یا نقص عضو پیدا کرده و یا قوه ای از قوای خود را از دست داده است وگرنه طبیب جاهل یا سهل انگار و مقصر قطعاً ضامن است.

خطای محض: مقصود از خطای طبیب، خطای محض نیست که دیه بر عاقله باشد، زیرا عمل طبیب از قبیل شبه عمد است نه خطای محض، زیرا در خطای محض، شخص هرگز قصد انجام آن کار را ندارد. مثلاً سرگرم پاک کردن تفنگ خود می باشد ولی ناگهان تیری از آن شلیک می شود و تصادفاً به انسانی

ص: 285

1- - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، ج 43، ص 44 و مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع البرهان، کتاب الدیات، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، 993 ق، ص 1 و خمینی، روح...، تحریر الوسیله، ج 2، مسأله 5، ص 561 و خوبی، ابوالقاسم موسوی، مبانی تکملة المنهاج، قم، 1396 هجری، ج 2، مسأله 224، ص 221.

برخورد کرده و او را می کشد. در این صورت قتل خطایی محض صادق است، ولی در شبهه عمد طرف قصد انجام فعل را دارد. لکن به منظور دیگری غیر از قتل و تصادفاً منجر به قتل می شود، مثلاً معلمی شاگرد خود را به قصد تأدیب کتک می زند ولی تصادفاً منجر به قتل می شود و به تعبیر دیگر در شبهه عمد، شخص، در فعل خود عامد است ولی در قصد خود خاطی می باشد. لذا معالجه طیب روی بیمار چون با قصد و عمد انجام می گیرد مثلاً عمل جراحی روی مریض انجام می گیرد لکن نه به قصد قتل بلکه به قصد علاج و درمان، اما تصادفاً منجر به فوت بیمار می گردد. در اینجا شبهه عمد است و دیه باید از مال خود طیب پرداخته شود نه عاقله، ضمناً خطای طیب را همانند خطای قاضی نمی دانند تا دیه از بیت المال پرداخت شود، بلکه باید از مال طیب پرداخت شود.

2-1-12-1-5 اثبات ضمان طیب

طبابت در دیدگاه مسلمانان، اولاً: يك مسئولیت و تعهد دینی و ضرورت اجتماعی انسانی است که امکان تساهل در آن وجود ندارد و یکی از واجبات کفایی است. ثانیاً: حکمی عقلی است زیرا برای بقای نوع انسان و تخفیف رنجها و بلايا نقش اصلی را دارد. ثالثاً: پزشکی يك رسالت اخلاقی است و نجات دادن يك شخص، همسان و بمنزله نجات همه افراد جامعه است: «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً» (1). لذا پزشکی که قادر به معالجه باشد و از آن خودداری نماید فاقد اخلاق انسانی است. (2) و به تعبیر حضرت عیسی مسیح (ع) با وارد کننده جرح بر مجروح، شريك است. (3)

حال با توجه به اهمیت و جایگاه والای امر طبابت و معالجه، اگر طبیبی حاذق تمام تلاش و سعی خود را در راه علاج بیمار صرف کند، اما نهایتاً معالجه منجر به فایده ای نشده و مریض دچار نقص عضو شده یا بمیرد، در این صورت باید دید فقها و حقوقدانان در قوانین موضوعه چه نظری داده اند آیا چنین طبیبی ضامن است یا ضامن نیست؟

ص: 286

- 1- - و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است. (مأئده: 32).
- 2- - شجاعپوریان، سیاوش، مسئولیت مدنی ناشی از خطای شغلی پزشک، تهران، فردوسی، 1373، ص 69.
- 3- - کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، روضه کافی، ح 545.

مشهور فقهای شیعه و حقوقدانان قایل به ضمان هستند و طبیب را ضامن می دانند و عده ای نیز حکم به عدم ضمان کرده اند، اینک باید به دلایل و مستندات دو گروه نظر کنیم و ببینیم حق با کدام قول است.

الف - نظر مشهور: (ضمان طبیب)

مشهور فقهای امامیه بر این عقیده اند که: هر گاه معالجه طبیب، فوت، یا زیان بدنی بیمار را در پی داشته باشد، طبیب ضامن است؛ گر چه در امر طبابت حاذق متبحر بوده و معالجه نیز با اذن بیمار و یا ولی او باشد. (1)

طبق فتوای حضرت امام خمینی (ره) طبیب معالج آنچه را که تلف کند - در صورتی که از نظر علم و عمل کوتاهی کرده باشد ضامن و مسؤل است هر چند که با اجازه دست به معالجه زده باشد و همچنین اگر بدون اجازه ولی بیمار یا اجازه خود بیمار - در صورتی که به سن بلوغ رسیده باشد - در معالجه کوتاهی کند، هر چند که در کارش متخصص و دانا باشد، ضامن است.

اگر بیمار یا ولی بیمار به طبیب حاذق و متخصص در علم و تجربه اجازه معالجه داده باشد، در صورت تلف شدن بیمار، بعضی گفته اند پزشک ضامن نیست ولی آنچه قوی تر به نظر می رسد این است که طبیب ضامن است و باید از مال خود خونبها بپردازد. برای رفع مشکل فوق بهتر است طبق فتوای امام (ره) پزشک قبل از معالجه در مواردی که منجر به مرگ نمی شود در برابر بیمار و در مواردی که بیمار نابالغ و یا غیر عاقل و یا در مواردی که احتمال خطر مرگ است در برابر ولی بیمار از خود رفع مسؤلیت کند. (2)

شهید اول در متن لمعه می فرماید: (3)

«در صورتی که معالجه طبیب منتهی به تلف جانی و یا نقص عضو گردد،

ص: 287

1- - ر.ك: جواهر الكلام، ج 43، ص 45؛ جامع المدارك، خوانساری، ج 6، ص 188؛ مفتاح الكرامه، ج 10، ص 270؛ لمعه و شرح لمعه، ج 2، کتاب الدیات؛ تحریر الوسیله، ج 2، کتاب الدیات موجبات ضمان، مساله 4؛ الفقه، سید محمد حسین شیرازی، ج 90، ص 74 و مبانی تکمله المنهاج آقای خوبی، ج 2، کتاب الدیات، مساله 224.

2- - عزیزی، فریدون و نجفی لاریجانی، حسین، فقه و طب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، -، 1370، ص 101.

3- - «الطبيب يضمن في ماله ما يتلف بعلاجه و ان احتاط و اجتهد و اذن المريض».

ضامن است گر چه نهایت کوشش و سعی و احتیاط را نموده و معالجه نیز به اذن بیمار باشد» .

مشهور برای اثبات مدعای خود به دلیل روایتی تمسک کرده اند که ذیلاً به برخی از آن ها اشاره می شود:

روایت سکونی از امام صادق (ع) و او از امیرالمؤمنین (ع) که فرمود:

کسی که طبابت یا بیطاری می کند باید قبلاً از ولی بیمار و صاحب حیوان برائت حاصل نماید و گرنه ضامن خواهد بود(1).

روایت دیگری از سکونی از امام صادق (ع) و از پدرش که آن حضرت فرمود:

«علی (ع) شخصی را که کودکی را ختنه کرده بود و بیش از مقدار لازم بریده بود، ضامن گردانید»(2).

بنابراین براساس این دو روایت اطبا عموماً خواه طیب انسان باشند و خواه طیب حیوان (دامپزشک) و حتی ختنه گر مسئول اعمال خود بوده و در صورت ورود زیان ضامن خواهند بود.

1-2-1-12-1-5 موجباتِ ضامن

از موجباتِ ضامن، تعدی و تفریط است. تفریط، امر عدمی است؛ و آن ترک هر عملی که انجام دادنش واجب است. از جهتِ نگهداری و ...، ولی تعدی امر وجودی است؛ و آن انجام دادن هر آن چه که انجامش جایز نیست(3).

حال در مبحث «مرگ ترحم آمیز و مشفقانه»، با توجه به توضیحات ارائه شده، می توان اذعان داشت که، پزشک از جهت آن که در بهبودی مریضش، نتوانسته تلاش نماید و یا در ایجاد رابطه عاطفی با بیمارش موفق نبوده و به جهت تفریط در ایجاد آرامش و روحیه توکل، ضامن است؛ به طوری که دکتر نتوانسته راه حلّ مناسبی را با راهکار مطلوبی تنظیم کند که؛ بیمارش را در

ص: 288

1- «من تطب او تبیطر فلیأخذ البرائة من ولیه و الا فهو له ضامن» وسائل الشیعه، ج 19، ص 195، باب 24 از ابواب موجبات الضمان، حدیث 1 و 2.

2- «ان علیا علیه السلام ضمن ختاناً قطع حشفه غلام» همان .

3- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، 15 جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، 1413 ه ق، ج 5، ص 101 .

جهت مسایل معنوی سوق دهد؛ نه آن که با او همرا شود و درخواست بیمارش را در مرگ ترحمی اجابت نماید. چون اجابت این درخواست، راه را برای خودکشی (انتحار) هموار می سازد.

و چون کار اینچنین پزشکی (فاعل در اتانازی)، از نظر محاکم قضایی قتل محسوب می شود؛ کار پزشک مرگ، جرم است و به عنوان مقصد در قتل بیمار، مرتکب چنین عملی قصاص می شود. زیرا که به عنوان قتل نفس است؛ و اگر به صورت مباشر در قتل، وارد شود و قصد کشتن مریض را داشته باشد؛ قتل عمد محسوب می گردد.

در یکی از استفتائات « آیه الله مکارم شیرازی » از ایشان در ارتباط اتانازی سؤال شده و ایشان اینچنین بیان فرمودند:

آیا انسان می تواند به دیگری اجازه قتل خویش را بدهد؟ آیا قاتل ضامن است؟ اگر مانند مریض در حال مرگ باشد، که به پزشک اذن تزریق آمپول مرگ آور بدهد چطور؟ نسبت به اشخاص دیگر چه می فرمایید؟

جواب: اجازه چنین چیزی جایز نیست، و اگر اجازه بدهد و راضی باشد سبب جواز نمی شود(1).

3-1-12-1-5 عوامل سقوط ضمان طبیب

از يك سو، طبیب طبق قواعد و ادله، ضامن است. از سوی دیگر می دانیم که اگر طبیبی بداند که در صورت فوت بیمار یا نقص عضو باید دیه بپردازد، هیچ گاه حاضر به معالجه بیمار نخواهد شد و قهراً بیماران در وضع بدی قرار خواهند گرفت و علاج بیمار که يك حکم الهی و عقلی است ترك خواهد شد، لذا باید برای این جهت فکری کرد، تاکنون راههایی برای آن در نظر گرفته شد که بر اساس آن طبیب ضامن نخواهد بود که ذیلاً به آنها اشاره می شود.

1 - تحصیل براءت: (2)

فقها به اتفاق معتقدند: تحصیل براءت از مریض یا ولی مریض قبل از درمان،

ص: 289

1- - شیرازی، ناصر مکارم، احکام پزشکی (مکارم)، در يك جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، 1429 ه ق، ص 116.

2- - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، ج 43، ص 44.

مسقط ضمان است، عمده دلیل آن همان روایت سکونی است که امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین (ع) نقل کرد که طیب ضامن است مگر اینکه برائت گرفته باشد. (1)

تنها ایرادی که در اخذ برائت قبل از درمان هست، این است که این عمل به تعبیر فقها مصداق قاعده معروف « اسقاطُ مَالَمَ يَجِبُ » است یعنی اسقاط حق قبل از ثبوت آن است، زیرا هنوز خسارتی رخ نداده است که بیمار یا ولی بیمار بخواهد آن را از ذمه طیب اسقاط کند.

این ایراد از دو طریق پاسخ داده می شود:

اولاً: برای اسقاط حق، ثبوت قطعی آن لازم نیست بلکه همین اندازه که زمینه ثبوت آن فراهم گردد می توان آن را ساقط کرد، در مورد مداوای بیمار زمینه های ثبوت آن حاصل است، هر چند قبل از اقدام به معالجه و مداوا باشد.

ثانیاً: اسقاط این حق می تواند به عنوان «شرط ضمن عقد» در مساله معالجه مریض در آید، یعنی همانطوری که می توان در ضمن عقد بیع مثلاً تمام اختیارات را اسقاط کرد. در حالی که بعضی از اختیارات از قبیل خیار مجلس، حیوان و تأخیر ثمن، با انجام معامله زمینه آنها فراهم می شود، در باب علاج بیمار نیز در ضمن عقد اجاره طیب برای مداوای بیمار می توان آن حق را اسقاط کرد. بنابراین با توجه به ضرورت علاج و عدم تمکین طیب برای معالجه در صورت ضمان، چاره ای جز صحت برائت نیست.

سؤال: حال که معلوم شد تحصیل برائت مسقط ضمان است، این سؤال پیش می آید که این برائت باید از چه کسی گرفته شود.

پاسخ: برائت قبل از هر کس از خود بیمار گرفته می شود مگر در چند صورت: بالغ نباشد، عاقل نباشد، و یا با وجود کمال عقلی و بلوغی ممکن نباشد، مثل اینکه مریضی که عمل جراحی او پنجاه درصد خطری است شما بخواهید به مریض بگویید که وضع شما این است این کار از لحاظ روانی تاثیر سوء داشته و ممکن است خطر را قطعی نماید. در این موارد باید از ولی بیمار برائت گرفته شود، و منظور از ولی، پدر یا جد پدری است و اگر

آنها نباشند، حاکم شرع و اگر دسترسی

ص: 290

1- «من تطیب او تبیطر فلیأخذ البرائة من ولیه و الا فهو له ضامن».

به حاکم نبود (که اغلب این چنین است) بستگان نزدیک او که از لحاظ عقل و درایت کامل و از لحاظ تقوی مورد وثوق اند، از باب عدول مؤمنین امر ولایت مریض را به عهده می گیرند.

2 - عرف و عادت

عده ای معتقدند که از قدیم الایام رسم بر این بوده است که پزشکان در مقابل مرگ یا نقص جسمی و روحی بیماران مسئولیتی نداشته اند و عرف و عادت خود به عنوان یکی از مبانی حقوق سبب معافیت پزشک از مسئولیت ضررهای ناشی از انجام طبابت می باشد. ولی حق این است که هر چند عرف و عادت و آداب و رسوم محلی در قدیم به عنوان مصدر قانونی شناخته می شدند، ولی امروزه دیگر آن تأثیر را ندارند یعنی با وجود قوانین عام و خاص دیگر عرف و عادت نمی تواند منشا حکم یا حقی باشد و یا حق ثابتی را سلب نماید؛

لذا در ماده 3 قانون آیین دادرسی مدنی آمده است: دادگاه ها باید بر اساس قوانین موضوعه حکم نمایند، پس با وجود قوانین نوبت به عرف و عادت نمی رسد و قوانین هم طیب را ضامن می دانند.

3 - فقدان عمد و سوء نیت

طرفداران این نظریه می گویند: چون پزشک با هدف و انگیزه انسانی به معالجه و جراحی مریض می پردازد دیگر نباید مسئول شناخته شود.

این نظریه ممکن است در مواردی توجیه گر معافیت از مسئولیت کیفری پزشک باشد، یعنی نمی توان پزشک را قصاص کرد، ولی نمی تواند مبنایی برای معافیت پزشک از مسئولیت مدنی گردد، چنانکه در ضمن بیان دلایل ضمان پزشک گفته شد در قاعده اتلاف عمد و قصد تأثیری نداشته و تقصیر نقشی را بازی نمی کند، بلکه همینکه رابطه سببیت بین کار شخص و تلف موجود باشد برای ایجاد ضمان کافی است. بنابراین عمد و قصد در مسئولیتهای کیفری ممکن است نقش داشته باشد ولی در مدنی نقشی ندارد.

4 - رضایت بیمار

بعضی ها عقیده دارند که اذن و رضایت بیمار در معالجه باعث سقوط ضمان از طیب است. ولی چنانکه قبلاً هم اشاره شد اذن و رضایت بیمار در علاج، اذن

و رضایت در اتلاف یا نقص عضو نیست و رضای بیمار، اصل مشروعیت عمل طبیب را ثابت می کند نه سقوط ضمان را، و در صورت تلف مواد 319 و 321 قانون مجازات اسلامی صریح در این امر است (1). حاصل آنکه در بین عوامل یاد شده تنها تحصیل برائت است که مسقط ضمان است نه امور دیگر لذا مقنن در قانون مجازات اسلامی تنها به تحصیل برائت اشاره کرده و در روایت نیز به تحصیل برائت اکتفا نموده است. قانون مجازات اسلامی در ماده 322 چنین می گوید:

«هرگاه طبیب یا بیطار و مانند آن قبل از شروع به درمان از مریض یا ولی او یا از صاحب حیوان برائت حاصل نماید، عهده دار خسارت پدید آمده نخواهد بود».

و نیز در قوانین جدید مجازات اسلامی، سال 1392 ماده 495-496-497 هم اینچنین آمده است:

ماده 495: «هرگاه پزشک در معالجاتی که انجام می دهد موجب تلف یا صدمه بدنی گردد، ضامن دیه است؛ مگر آن که عمل او مطابق مقررات پزشکی و موازین فنی باشد یا این که قبل از معالجه برائت گرفته باشد و مرتکب تقصیر نشود و چنانچه اصل برائت از مریض به دلیل نابالغ یا مشروط بودن او، معتبر نباشد و یا تحصیل برائت از او به دلیل بیهوشی و مانند آن ممکن نگردد، برائت از ولی مریض تحصیل می شود».

ماده 496: «پزشک در معالجاتی که دستور انجام آن را به مریض یا پرستار و مانند آن صادر می نماید، در صورت تلف یا صدمه بدنی ضامن است؛ مگر آن که مطابق ماده 495 این قانون عمل نماید».

ماده 497: «در موارد ضروری که تحصیل برائت ممکن نباشد و پزشک برای نجات مریض طبق مقررات اقدام به معالجه نماید، کسی ضامن تلف یا صدمات وارده نیست».

ص: 292

1- - ماده 319 - هرگاه طبیبی گرچه حاذق باشد در معالجه هایی که شخصا انجام می دهد یا دستور آن را صادر می کند هرچند با اذن مریض یا ولی او باشد باعث تلف جان یا نقص عضو - و یا خسارت مالی شود ضامن است. ماده 321 - هرگاه بیطار و دامپزشک گرچه متخصص باشد در معالجه حیوانی هرچند با اذن صاحب او باشد موجب خسارت شود ضامن است.

با بررسی‌هایی که انجام گرفته معلوم شد که طبیب هر چند حاذق و ماهر و محتاط باشد اگر در اثر طبابت و معالجه او بیمار تلف شود یا نقص عضوی حاصل شود و یا قوه ای از قوا را از قبیل قوه باصره یا سامعه و یا ... از دست بدهد و همچنین خسارات مالی حاصله از طریق معالجه بی ثمر و یا خطایی را، ضامن خواهد بود و باید از مال خود خسارات را جبران نماید. ولی چون این عمل موجب عسر و جرح در جامعه می شود و علاج بیمار را با مشکل مواجه می سازد، چرا که طبیب در صورت ضمان، حاضر به معالجه نخواهد شد، در صدد علاج برآمده و راه هایی را برای سقوط ضمان طبیب پیشنهاد کرده اند که تنها راه تحصیل براءت شرعا و قانوناً مورد پذیرش قرار گرفته است. لذا لازم است اطباء قبل از درمان، از مریض یا ولی او و همچنین دامپزشک از صاحب حیوان براءت کسب نمایند که امروزه در بیمارستانها این عمل رایج است. (1) در

حدیثی از پیامبر گرامی اسلام پیرامون ضامن بودن پزشک فرموده اند: «کسی که طبابت کند و نسبت به علم طب علم نداشته باشد، ضامن است». (2)

بعضی از فقها در این مسأله ادعای اجماع نیز کرده اند و یا تعبیر به «لا خلاف» نموده اند (3). و حتی شهید ثانی در شرح لمعه عمده دلیل را اجماع دانسته است.

بر همین اساس و تبعیت از مشهور است که حقوقدانان اسلامی در قانون مجازات اسلامی موادی را به این موضوع اختصاص داده اند از قبیل:

ماده 319: «هر گاه طبیبی گرچه حاذق و متخصص باشد در معالجه هایی که شخصا انجام می دهد یا دستور آن را صادر می کند هر چند با اذن مریض یا ولی او باشد باعث تلف جان یا نقص عضو یا خسارت مالی شود ضامن است».

ص: 293

1- - طاهری، حبیب الله، «آیا طبیب ضامن است؟» فصلنامه مفید، ش، 14 (1377): 47.

2- - أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ عُمَانَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى، قَالَا: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ تَطَبَّبَ، وَلَمْ يَعْلَمْ مِنْهُ طِبُّ قَبْلَ ذَلِكَ، فَهُوَ ضَامِنٌ». الخراساني، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، حقه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - الطبعة: الأولى، بيروت، 1421 هـ - 2001 م، ج6، ح7005، ص366.

3- - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، ج43، ص46.

ماده 320: «هر گاه ختنه کننده در اثر بریدن بیش از مقدار لازم موجب جنایت یا خسارت شود، ضامن است گرچه ماهر بوده باشد».

ماده 321: «هر گاه بیطار و دامپزشک گرچه متخصص باشد در معالجه حیوانی هر چند با اذن صاحب او باشد موجب خسارت شود ضامن است».

بنابراین طبق قوانین موضوعه نیز طبیب هر چند حاذق و مأذون از ناحیه مریض یا ولی مریض باشد و احتیاط را نیز مراعات کرده باشد، ضامن است. (1)

ب - نظر غیر مشهور (عدم ضمان طبیب):

در مقابل نظر مشهور، عده ای از فقها از قبیل ابن ادریس از قدمای اصحاب در کتاب سرائر (2) و آیت الله سید محمد شیرازی در کتاب «الفقه» (3)

از معاصرین و برخی از حقوقدانان به عدم ضمان طبیب حاذق محتاط معتقدند. این گروه نیز برای خود دلایلی دارند که ذیلاً به آنها اشاره می شود: (4)

1 - اصل براءت، یعنی در صورت تبحر و محتاط و مأذون بودن طبیب برای معالجه شك داریم که ضامن است یا نه، اصل براءت ذمه طبیب است.

2 - اذن بیمار یا ولی او بر معالجه، یعنی چون طبیب از طرف بیمار یا ولی او مأذون است، نباید در صورت فوت بیمار یا نقص عضو او ضامن باشد.

3 - اذن شرع و عقل، یعنی نباید کاری که عقلاً و شرعاً مجاز و مشروع است ضمان آور باشد، تا جایی که گفته شد: (5)

بنابراین چون مداوا و علاج بیمار شرعاً مجاز است نباید در

ص: 294

1- -وقال الإمام إبراهيم بن فرحون المالكي -رحمه الله-: "أما إذا كان جاهلاً أو فعل غير ما أذن له فيه خطأ أو تجاوز الحد فيما أذن له فيه، أو قصر عن المقدار المطلوب. ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، احاديث القصاص، لمحقق: د. محمد بن لطفی الصباغ، المكتب الإسلامي - بيروت - طبعة: الثالثة 1408هـ - / 1988م، ص 275.

2- - حلی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، 3 جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، 1410 ه ق، کتاب دیات و الجنایات، باب نفوس، ج 3، ص 373.

3- - شیرازی، محمد حسین، الفقه، ج 90، ص 76.

4- - شجاعپوریان، سیاوش، مسئولیت مدنی ناشی از خطای شغلی پزشک، تهران، فردوسی، 1373،

5- - «کل ما هو مأذون شرعاً لیس فيه ضمان ما تلف لاجله. و کل ما هو غیر مأذون فيه، ففیه الضمان» خمینی، روح...، تحرير الوسيله، ج 2، ص 565.

صورت تلف یا نقص عضو برای طیب ضمان آور باشد.

4- روایات وارده از معصومین (ع)، که از آنها عدم ضمان طیب استفاده می شود مانند:

ص: 295

روایت اسماعیل بن حسن (که طبیب بود) می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم من مرد عربم که به علم پزشکی آشنا هستم و طبابت من عربی است و پول معاینه هم نمی گیرم، حضرت فرمودند: مانعی ندارد، عرض کردم: ما زخم را شکافته و با آتش می سوزانیم؟ فرمود: باکی نیست، عرض کردم: ما برای بیماران داروهای سمی تجویز می کنیم؟ فرمود: مانعی ندارد. عرض کردم: ممکن است بیمار بمیرد، فرمودند: ولو بمیرد». (1)

روایت «یونس بن یعقوب» که می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: مردی (طیبی) دارویی را تجویز کرده و یا رگی را قطع می کند و ممکن است از آن دارو و یا قطع رگ نتیجه بگیرد و یا آن دارو و قطع رگ بیمار را بکشد؟ حضرت فرمودند: می تواند رگ را قطع و دارو را تجویز نماید. (2)

روایت «احمد بن اسحاق» که می گوید: من فرزندی داشتم که مبتلا به سنگ (کلیه یا مثانه) شده بود، به من گفتند که علاجی جز جراحی ندارد، هنگامی که او را جراحی کردم، فوراً مرد، بعضی از شیعیان به من گفتند: تو شریک خون فرزندت هستی، ناچار نامه ای به امام عسکری (ع) نوشته و ماقع را برای او شرح دادم، حضرت در پاسخ نوشتند: بر تو چیزی نیست چرا که هدف تو معالجه بود ولی اجل او در همان بود که تو انجام دادی. (3)

از این روایات نیز استفاده می شود که طبیب ضامن نیست.

ارزیابی دلایل دو گروه:

با مراجعه به کتب فقه و کلمات فقها معلوم می شود که بر ادله طرفین ایراد و خدشه وارد کرده اند، ولی در مجموع ایرادات وارده بر دلایل مشهور قابل رد و ایرادات وارده بر نظر غیر مشهور قوی تر به نظر می رسد، لذا به نظر نگارنده نظر مشهور طبق ادله معتبر تر و با قواعد سازگارتر است.

یکی از ایرادات بر مستند مشهور این است که تمسک به حدیث «سکونی» صحیح

ص: 296

1- - کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، روضه کافی، ح 230-290، ص 4-193.

2- - همان.

3- - کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج 6، ص 53.

نیست چون « سکونی » در علم رجال تضعیف شده و حدیث، به خاطر سکونی ضعیف است. پاسخ این ایراد این است که عمل مشهور جابر ضعیف سند حدیث است، یعنی وقتی متن حدیث مورد پذیرش فقها قرار گرفته و به آن عمل کرده اند ضعیف سند جبران می شود. (1)

نسبت به روایت دوم یعنی ضمان ختنه گر نیز ایراد شده: این در جایی بوده که ختان تعدی کرده است. در حالی که در روایت هیچ سخن از تعدی و تقریط نیست. و یا در اجماع خدشه وارد کرده اند که اساسا اجماع طبق نظر بعضی از فقها حجت نیست. این سخن نیز مردود است زیرا یقینا اجماع یکی از ادله است گرچه ممکن است نظر یک فقیه چیز دیگری باشد و اجماع در این مسأله مدرکی نیز نیست که بعضیها ادعا کرده اند، البته اگر در جایی اصل وجود اجماع محقق و معلوم نباشد و یا مدرکی بودنش مسلم باشد، بحث دیگری است. ولی آقایان از یک سو می گویند روایت ضعیف و قابل عمل نیست، از سوی دیگر می گویند: فقها در طول تاریخ به خاطر این روایت ضعیف، اجماع بر ضمان طیب نمودند، حداقل اگر اجماع مدرکی باشد نشانگر این معناست که روایت در نظر فقها معتبر بوده و آن را قابل عمل می دانستند و هر چند روایت را ضعیف می دانستند. پس اجماع خود دلیل مستقلی است، چون معقول نیست فقها به خاطر یک روایت ضعیف در طول تاریخ بر ضمان طیب اجماع نمایند.

ایرادات وارده بر دلایل غیر مشهور :

دلیل اول، یعنی اصل برائت بر اهل فن مخفی نیست که با وجود ادله لفظیه نوبت به اصل عملی از قبیل اصل برائت نمی رسد.

دلیل دوم، یعنی اذن بیمار یا اذن ولی او، این دلیل نیز مورد قبول نیست زیرا اذن در معالجه اذن در اتلاف یا نقص عضو نیست تا گفته شود خود مریض اذن داده و اساسا آیا مریض می تواند به طیب اذن در اتلاف و نقص عضو دهد؟

دلیل سوم یعنی اذن شرعی، در پیرامون این دلیل گفته می شود، گرچه در غالب موارد کاری که شرعا مجاز است ضمان آور نیست ولی این کلیت ندارد لذا با اینکه زدن برای تأدیب از ناحیه معلم یا پدر شرعا جایز است اگر منجر به تلف یا نقص عضوی شود ضمان آور است و روشن تر از همه اینکه با اینکه ختنه شرعا واجب است و ختنه گر قطعاً مجاز

ص: 297

1-- شیرازی، محمدحسین، الفقه، القواعد الفقہیہ، بیروت - لبنان، امام رضا، 1413، ج 90.

به انجام چنین کاری هست وقتی موجب خسارت شد، امیرالمؤمنین(ع) او را ضامن دانست.

دلیل چهارم یعنی روایات (روایت اسماعیل بن حسن و یونس بن یعقوب و احمد بن اسحاق)، اساساً ناظر به ضمان یا عدم ضمان نیستند بلکه ناظر به جواز اقدام بر معالجه ولو منجر به فوت بیمار شود می باشند یعنی این روایات در مقام بیان این جهت بودند که حتی با احتمال فوت نیز می توان اقدام به معالجه نمود، اما اینکه اگر بیمار فوت و یا نقص عضو پیدا کرد ضمان دارد یا ندارد بحث دیگری است، خصوصاً در روایت احمد بن اسحاق طبیب پدر مریض بود. بنابراین طبق ادله حکم به ضمان طبیب اقوی است، خصوصاً به خاطر نکته ای که از حدیث سکونی استفاده می شود و آن اینکه اگر طبیب از نظر شرع ضامن نبود، چرا علی (ع) برای عدم ضمان طبیب به اخذ برائت متوسل شده و راه چاره نشان داد، خوب بود که بگوید طبیب ضامن نیست. در ابتدا، متذکر شدیم محور بحث هم طبیب جاهل یا مقصر نیست که شما بگویید اخذ برائت مربوط به آنها است، توسل به تحصیل برائت دلیل بر این است که طبیب اولاً و بالذات ضامن است. ثانیاً و بالعرض یعنی با اخذ برائت ضامن نیست (1).

13-1-5 قاعده تحذیر:

در لغت، تحذیر به معنای؛ بر حذر داشت، آمده است؛ و از آن به مناسبت در باب های صلوات، تجارت و دیات سخن گفته شده است. مثلاً در نماز جمعه، به موعظه واجب، که حاوی سفارش به تقوا و طاعت الهی است؛ تحذیر از گناه گفته می شود. (2)

اگر تیرانداز، کسی را که به اشتباه تیر به او اصابت نموده است، قبل از تیراندازی تحذیر کرده باشد و او نیز فرصت کافی برای ترك محل داشته است، ضامن نیست. (3)

« حذارِ » کلمه ای است؛ که در مقام هشدار از خطر به کار می رود؛ و به معنای

ص: 298

1- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دارالاحیاء التراث، 1404، ج 43.

2- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت دار الاحیاء التراث، 43 ج، 1404

3- جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، 3 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، 1426 ه ق، ج 2، ص 369.

مواظب باش می باشد . این کلمه ، به مناسبت در باب دیات به کار رفته است. (1)

راغب اصفهانی و به تبّعث مناوی می گویند : « الحذر » ؛ حرکت کردن جهت دور کردن امری ترسناک است . ابو البقاء نیز می گوید : مراد ، دور کردن چیزی به جهت ترس از آن است . (2)

برای این قاعده ، به چنین حدیثی استناد شده است : « قَدْ عَدَّرَ مَنْ حَذَرَ » . (3)

در اهمیت موضوع ؛ همین بس که ، حفظ اصالت نظام حقوقی مبتنی بر احکام دین ، بر اساس ارایه راه حل ها و قواعد شرعی است .

در هر صورت برای حلّ مشکلات نظام حقوقی یا باید به فقه و تجربه های خود روی آوریم و یا قاعده ساخته و پرداخته دیگران را اقتباس کنیم .

یقیناً قواعدی که ریشه مذهبی و اخلاقی دارد جامعه در اجرای آن اهتمام می ورزد و قواعدی که ریشه در فقه ندارد مکرر در جامعه نقض می شود . (4)

1-13-5 قلمرو اعلام قاعده :

1- ضرورت اعلام خطر 2- هشدار می باید قبل از وقوع حادثه داده شود 3- وسایل هشدار دهنده می باید متناسب با نوع خطر و محیط باشد 4- هشدار گیرنده خود را در معرض خطر قرار داده باشد و صدمه نباید ناشی از اقدام عمدی هشدار دهنده باشد . (5)

2-13-5 توضیح قاعده :

اگر فرد در مقام انجام کاری ، سایرین را از وجود خطری که ممکن است آنان را دچار خسارت مادی یا جانی نماید ، آگاه کند ؛ به نحو مقتضی هشدار دهد و دریافت کننده هشدار با وصف اطلاع ، خود را در معرض خطر قرار دهد ، هشدار دهنده معذور خواهد بود و تحت شرایطی از مسئولیت مدنی و کیفری مبرا می باشد . (6)

حال در محلّ بحث هم ، وقتی خداوند در قرآن ، کشتن شخص مؤمن را به صورت عمدی ، وعده جهنم می دهد و انسان را از این عمل به هر صورتی بر حذر می دارد ؛ پس چگونه می تواند پزشکی ، مجوز این عمل را صادر کند ؟ و مرتکب قتل عمد شود ؟ آنگاه که خداوند در قرآن می فرماید :

« وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِعَازُئِهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا » . (7)

14-1-5 قاعده الزعیم غارم :

« زعیم » در لغت به معنای ضامن ، کفیل و رئیس آمده و در اینجا به معنای ضامن و متعهد است .

فقها گفته اند : « زعیم » به معنای متعهد است اعم از آنکه موضوع تعهد ، مال باشد یا تن .

« غارم » اسم فاعل از ریشه « غرم » به معنای کسی که ملتزم به مفاد تعهد خود است .

مراد از قاعده «الزعیم غارم» این است که: هر ضامن و متعهدی، به انجام دادن موضوع تعهد خود ملتزم است. یعنی اگر مورد تعهد، نفس و تن دیگری است؛ کفیل ملتزم است در زمان و مکانی که تعهد کرده، تن مکفول عنه را تسلیم کند و در صورتی که موضوع تعهد مال است، مال موضوع ضمان خود را به «مضمون له» تقدیم کند. (8)

در موضوع مورد بحث (مرگ ترحمی)، پزشک کفیل است تا سلامت جسمی را به بدن بیمار برگرداند. وی متعهد است، حتی اگر از مریض برائت نجسته باشد، نهایت سعی و تلاش خود را مبذول دارد؛ و از قدرت علمی و عملی خود در راه احراز سلامتی بیمار بکوشد. پس این قاعده، می تواند حس مسئولیت پذیری پزشک را تأکید کرده و کاربرد عملی در این موضوع داشته باشد.

خداوند در قرآن می فرماید: «قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا

ص: 299

-
- 1-- همان، ج 3، ص 280.
 - 2-- محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، 3 جلد، ه ق، ج 1، ص 558.
 - 3-- کسی که هشدار بر خطری دهد معذور خواهد بود.
 - 4-- موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 124.
 - 5-- موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، مجد، 1385، ج 1، ص 126.
 - 6-- همان، ص 126.
 - 7-- نظر نویسنده. و هر کس، فرد باایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است؛ در حالی که جاودانه در آن می ماند؛ و خداوند بر او غضب می کند؛ و او را از رحمتش دور می سازد؛ و عذاب عظیمی برای او آماده ساخته است. (نساء: 93).
 - 8-- داماد، محقق، قواعد فقه - بخش مدنی 2، ص 155.

و «سَأَلَهُمْ أَتَيْتُمْ بِذَلِكَ زَعِيمًا» (2). در آیه اول، منظور متعهد به مال است و در آیه دوم، به معنای کفیل آمده است. پیامبر (ص) در روز فتح مکه، در سخنرانی‌شان فرمودند: اگر عاریه ای در دستتان است، باز گردانید؛ اگر هدیه ای دارید، برگردانید؛ دیونتان را پردازید؛ و الزعیم غارم، یعنی فردی که متعهد عملی می شود، غرامتش به عهده او است. (3)

این جملات فوق اگر چه خبری است ولی دلالت بر وجوب دارد. علاوه بر آیات و روایات، اجماع فقها نیز دال بر این مطلب است که: هر شخصی که نسبت به مال یا جان فردی متعهد می شود، وفای به تعهد واجب است. و نیز بنای عقلا دلالت دارد بر سرزنش کسی که بر این التزام مخالفت ورزد و بر توییح فردی که به این تعهد عمل نمی نماید. و نیز شارع مقدس در عالم تشریح، لزوم عمل و وجوب وفا به این التزام را ضروری دانسته است.

در موضوع اتانازی، پزشکان؛ با سوگند پزشکی که ابراز می کنند، خود را در برابر جان مردم متعهد و مسئول می دانند. لذا عمل مرگ ترحم آمیز و مشفقانه، همان مخالفت با تعهد است.

بی شک، زعامت و کفالت حاصل نمی شود مگر با تعهد و التزام به مال یا جان. و اگر این مسأله حاصل شود، مشمول ادله وجوب وفا به شرط می گردد. البته قابل توجه است که این التزام نباید امر باطلی باشد مانند التزام به انجام کار حرام و یا ترک واجب (4). که البته «مرگ ترحمی» به منزله کشتن انسان است؛ و این قتل با آنچه که پزشکان متعهد می شوند، تناقض دارد.

زیرا کار پزشکان نوعی تعهد بین پزشک و بیمارش است. و طبق سخن خدا در قرآن، در روز قیامت، مورد سؤال واقع می شوند. و کسی که این حرفه را انتخاب

ص: 300

1- - گفتند: «پیمانۀ پادشاه را! و هر کس آن را بیاورد، يك بار شتر (غله) به او داده مي شود؛ و من ضامن اين (پاداش) هستم (يوسف: 72).

2- - از آنها پرس کدام يك از آنان چنین چیزی را تضمین می کند؟ (قلم: 40).

3- - بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهية (للبجنوردي، السيد حسن)، 7 جلد، نشر الهادي، قم - ایران، اول، 1419 ه ق، ج 6، ص 97.

4- - بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهية (للبجنوردي، السيد حسن)، 7 جلد، نشر الهادي، قم - ایران، اول، 1419 ه ق، ج 6، ص 100.

می کند؛ باید از تقوای لازم برخوردار باشد. لذا در فرق بین عهد و وعد، چنین آمده است: بنا بر قول مشهور؛ وفای به وعده واجب نیست ولی وفای به عهد واجب است چون به منزله نوعی عقد می باشد. بله؛ عده ای در معنای آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (1)»

معتقدند که به معنای «أَوْفُوا بِالْعُهُودِ» است. و نیز خداوند در قرآن می فرماید: «(بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ) (2)» و «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (3) پس، وفای به عهد باید همراه تقوا باشد؛ که خداوند متقین را دوست دارد. (4)

15-1-5 قاعده دفع ضرر محتمل

و جوب حفظ نفس و دفع ضرر از آن، می تواند از مصادیق این قاعده باشد. شکی نیست در این که حفظ نفس واجب است در حدی که ممکن باشد و حتی دفع ضرری که گمان بر آن داده می شود بلکه هر آنچه که به طور کلی احتمال ضرر می رود، واجب است. آنچنانکه عقل خود بدون کمک شرع، بر آن حکم می کند؛ که هر چه به بدن ضرر برساند پس آن حرام است. (5)

بدین دلیل؛ فرد عاقل به طور مثال هرگز سم کشنده را نمی خورد، هیچگاه خود را به هلاکت و نابودی نمی اندازد و از همه آنچه که موجب اذیت و آزار می شود دوری می گزیند. چه در شرع بر آن مطلبی آمده باشد یا نیامده باشد.

در برخی روایات تصریح شده است؛ به اینکه خداوند حق الناس را نمی بخشد مگر زمانی که صاحبش آن را ببخشد. و لذا برخی تأمل در این قاعده را جایز نمی دانند.

پس اخباریون به لزوم احتیاط در شبهات بدویه تحریمیه استدلال نمودند. و اصولیین پاسخ دادند به اینکه: منظور از ضرر محتمل در این قاعده (و جوب دفع ضرر محتمل)، اگر ضرر دنیوی باشد، لزومی بر دفع آن نیست؛ البته به شرطی که در جهت غرض دینی یا

ص: 301

1- - به پیمانها (و قراردادهای) وفا کنید. (مائده: 1).

2- - آری، کسی که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری پیشه نماید، (خدا او را دوست می دارد؛ زیرا) خداوند پرهیزگاران را دوست دارد. (آل عمران: 76).

3- - و به عهد (خود) وفا کنید، که از عهد سؤال می شود (اسراء: 34). شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، القواعد الفقهية، در یک جلد، مؤسسه امام رضا علیه السلام، بیروت - لبنان، اول، 1413 ه ق، ص 112.

4- - همان.

5- - [کل ما أضر بالبدن فهو حرام] کاشانی، ملا حبیب الله شریف، تسهیل المسالك إلى المدارك، در یک جلد، المطبعة العلمية، قم - ایران، اول، 1404 ه ق، ص 12.

؛ و ضرر کم باشد، چه برسد به آن که احتمال ضرر داده شود. بلکه حتی عقلاً متحمل ضرر از سوی دیگران می شوند، تا به اهدافشان، ولو هدف شهوانی برسند.

حال اگر منظور از ضرر، ضرر اخروی و عذاب الهی باشد، به حکم عقل صریح، دفع آن واجب است و مطلبی غیر قابل انکار است. بلکه معتقدند: دفع ضرری که جنبه وهم و خیال دارد؛ واجب است. حتی اگر احتمال وجود ضرر وهمی، ضعیف تر از احتمال عدمش باشد (1).

پس هرگاه فردی قصد جان شخصی را نماید؛ بر آن فرد واجب است در حد ممکن این تصمیم را از خودش دور کند؛ و گرنه واجب است که از آن محل بگریزد. مثلاً اگر فردی قصد اجرای مرگ ترحمی را بر بیمارش دارد، با خواندن دو رکعت نماز و یا چند آیه از قرآن، از محل نفوذ شیطان در ذهنش بگریزد و با گفتن ذکر تعویض (اعوذ باللّه من الشیطان الرجیم)، به رحمت و شفای الهی؛ در صورت مصلحت، امیدوار باشد.

و اما اگر پزشکی اقدام به اتانازی نمود، راه توبه برایش جهت استغفار به درگاه الهی باز است؛ بطوریکه اگر این مرحله را از دست بدهد (توبه نکند) و به شفاعت خدا امید داشته باشد، به این قاعده «دفع ضرر محتمل» عمل نکرده و باید منتظر عذاب های دردناکی از سوی خدا باشد. آن عذاب هایی را که زمین و آسمان، طاقت تحملش را ندارد؛ زیرا از روی خشم و غضب اوست. (2)

«حتی اگر فردی خواهان فساد و طالب فساد از طرف ما است؛ دوری ورزیدن از این عمل بر ما واجب است. و همچنین واجب است این فساد را از برادران مؤمن و نزدیکان خود دور سازیم البته به شرطی که قدرت و توانش را داشته و از ضرر ایمن و بر سلامت خود گمان داشته باشیم». (3)

در هنگام دفاع از ابزار ساده استفاده کنیم. (4) مثلاً در برابر دشمن اول فریاد بزنیم؛

ص: 302

1- - بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهية (للجنوردي، السيد حسن)، 7 جلد، نشر الهادي، قم - ایران، اول، 1419 هـ ق، ج 7، ص 334.

2- - مأخوذ از: بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهية (للجنوردي، السيد حسن)، 7 جلد، نشر الهادي، قم - ایران، اول، 1419 هـ ق، ج 7، ص 333.

3- - مازندرانی، خاتون آبادی، (محمد) اسماعیل خواجویی، جامع الشتات (للخواجویی)، در يك جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1418 هـ ق، ص 30.

4- - الاسهل والاسهل.

سپس از ضرب و جرح استفاده نماییم . آنگاه با قطع جوارحش ، دعوا را فیصله دهیم . تا مجادله و مقاومت تمام و تعطیل شود . پس اگر دشمن جز با کشتن دور نشود ، خوش هدر است و کشتنش واجب است .

البته مبادرت و اقدام بر قتل در ابتدا واجب نیست ؛ مگر با علم و ظن غالب بر قصد دشمن بر قتل .

در « کشف » چنین نقل شده است : « هاییل نسبت به قایل قوی تر بود ولی قتل و کشتن برایش خیلی سخت بود چون ترس از خدا داشت .»

آنگاه که فرمود : « لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ » . (1)

آن حضرت چنین فرمود : « عبد الله و بنده خدای کسی که کشته شده است باش ؛ نه بنده خدای کسی که قاتل است .» این کلام ، محل نظر و اشکال است . زیرا ظهور بر تسلیم ندارد و حال آنکه حفظ نفس عقلاً واجب است و قتل در زمان دفاع ، امر مباحی است .

همچنانکه ؛ هرگاه حاکم ستمگری به کشتن مؤمنی فرمان دهد ، این عمل جایز نیست ؛ زیرا در مسأله خون ها تقیه ای نمی باشد . (2)

پس بر این شخص (مأمور) واجب است که خود را از حکم حاکم دور کند ، بدون آنکه کسی را بکشد ، و یا از مهلکه بگریزد ؛ اگر حاکم قصد جان و مال و حریمش را نموده است . و لذا بر « مکره » ، قتل حرام است و اگر قتلی انجام دهد ، قصاص می شود . خلاصه آنکه : هرگاه امر دایر شود ؛ بین اینکه فرد ، قاتل بدون هیچ حقی باشد یا مقتولِ مظلومی باشد ، در این صورت مقتول باشد بهتر است . زیرا در خون ها هیچ گونه تقیه ای نیست . (3)

و اما در مسأله مورد بحث (مرگ از روی ترحم) ، دفع ضرر محتمل از سوی پزشک ، جایز است تا زمانی که منجر به قتل نشود . و اما آیا درد و رنجی که بیمار متحمل می شود ، بی اجر و پاداش در نزد خدا است ؛ که دکتر از روی ترحم می تواند و چنین حقی دارد که به عمر بیمار فیصله دهد ؟

ص: 303

1- - اگر تو برای کشتن من، دست دراز کنی، من هرگز به قتل تو دست نمی گشایم، چون از پروردگار جهانیان می ترسم (مائده: 28) .

2- - لا تقیة فی الدماء .

3- - مازندرانی، خاتون آبادی، (محمد) اسماعیل خواجوی، جامع الشتات (للخواجوی)، در يك جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1418 هـ، ص 31 .

در این مبحث، جای دارد که کلام معتقدین به اتانازی با توجه به این قاعده، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. زیرا دفع ضرر محتمل، واجب است و عمل نکردن به ظن، عقوبت اخروی دارد. طبق نظر اشاعره و معتزله، تخلف از احکام را موجب ضرر اخروی می دانند و طبق نظر معتزله که احکام را تابع ملاک ها، مصالح و مفاسد می دانند بر خلاف اشاعره که مصالح و مفاسد واقعی را قبول ندارند و می گویند: «كُلَّمَا حَسَّنَهُ الشَّارِعُ فَهُوَ حَسَنٌ وَكُلَّمَا قَبَّحَهُ الشَّارِعُ فَهُوَ قَبِيحٌ» (1).

صاحب کفایه (آخوند خراسانی) معتقد است: بین دو مظنون، یعنی خود تکلیف و عقوبت تلازم نیست. ظن به تکلیف هم که امری عارض بر تکلیف است با عقوبت تلازم ندارد. زیرا بعضی گناهان، ضرر نوعی دارند نه شخصی؛ مثل قتل، و در ترک واجبات، فقط از دست دادن مصلحت است و به آن ضرر گفته نمی شود. (2)

«آخوند»، به معتبر نبودن قاعده «وجوب دفع ضرر»، برای اثبات «لزوم دفع ضرر محتمل» قایل است. زیرا عقل، حکم مستقل نسبت به قبح فعل دارای احتمال مفسده و ترک فعل دارای مصلحت ندارد. (3)

در نتیجه؛ مرگ ترحمی با این توصیفات فوق، جایگاهی ندارد.

16-1-5 قاعده ابراء:

منظور از «ابراء»، همان «بریء الذمه» نمودن است. مثلاً طبیب نسبت به آنچه که در معالجه تلف می کند ضامن است، البته اگر قاصر باشد و در درمان بیمار اذن نگرفته باشد. ولی در صورت اذن از ولی، قولی قایل است که در صورت تلف، پزشک ضامن نیست زیرا اذن و اجازه، امری جایز از نظر شرعی است. و با برائت جستن پزشک، قبل از معالجه؛ بنا بر روایت «سکونی»، جای هیچ ضمانتی نمی باشد. (4)

پس هرگاه طبیب قبل از معالجه، خود را بری و مبرا از ضمانت دارد؛ و مریض هم فرد مختار ورشید باشد و برائت پزشک را بپذیرد. به طوری که طبیب نهایت سعی و تلاش

ص: 304

- 1- هر آنچه که شارع مقدس آن را خوب بداند، پس خوب است؛ و هر آنچه که شارع آن را بد بداند، پس بد است.
- 2- فرزی خراسانی، محمد علی، چکیده کفایة الاصول، قم، پیام نو آور، 1389، ج 2، ص 233.
- 3- همان.
- 4- حلی، محقق، نجم الدین جعفر، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، -، ج 4، ص 231.

خود را در جهت معالجه بیمار انجام دهد، برعهده پزشک هیچ ضمانتی وجود ندارد. (1)

قابل ذکر است، به شرطی طیب ضامن نمی باشد که تمام دقتش را در راه معالجه بیمار به خرج داده و در درمان، جوانب احتیاط را رعایت نموده باشد. (2)

البته در محل بحث: اگر پزشک بخواهد به درخواست بیمار این کار (مرگ ترحمی) را انجام دهد، هیچ دلیل عقلی یا شرعی، مجوز این عمل را صادر نمی کند؛ چرا که پزشک با اتانازی هیچ ضرر دنیوی و اخروی را دفع نکرده و با اعتقاد ما مسلمانان به آخرت، در رفع مشکل چاره اساسی نیاندیشیده است.

سؤال مهمی مطرح است به اینکه: آیا اگر شخصی با اجرای قاعده ابراء، بریء الذمه شد، مجازات دارد یا خیر؟ بطور مثال اگر بیمار به پرستاری بگوید: مرا بکش تا راحت شوم؛ و من از شما راضیم و شما گناهی نداری، تکلیف چیست؟ آیا به فرض ابراء، عقوبت اخروی هم رفع می شود یا خیر؟

در پاسخ این سؤال باید مسأله مالکیت نسبت به اعضای بدن تبیین گردد (3).

2-5 بیان نظرات مجتهدین

1-2-5 استفتای نظرات فقها و مجتهدین متأخر

2-2-5 نظر مجتهدین معاصر پیرامون مرگ ترحم آمیز و مشفقانه:

نظر برخی از علمای شیعه در مورد « اتانازی » که مستقیماً مورد استفتا واقع شده است، به شرح ذیل می باشد:

پاسخ آیه الله خامنه ای:

س: آیا مرگ ترحمی (کشتن بیماری که مبتلا به مرض غیرقابل علاج شده است و از درد رنج می برد چه با موافقت بیمار یا بستگانش یا بدون اطلاع و موافقت آنها) جایز است؟ در صورت عدم جواز، دیه برعهده کیست؟ و آیا قصاص دارد یا خیر؟

ص: 305

1- - زین الدین، شیخ محمد امین، کلمة التقوی، -، مهر، 1413،، مسأله 136، ج4، ص304.

2- - روحانی، محمد، المسائل المنتخبة، بیروت، مکتبة الایمان، 1417، مسأله 758، ص275.

3- - برای پاسخ به این سؤال باید به فصل دوم این پژوهش مراجعه شود؛ و رابطه اعضای بدن را با انسان مورد تأمل قرار داد.

ج) جایز نیست و موافقت بیمار یا بستگان وی حتی امر آن‌ها تأثیری در مسأله ندارد و در صورت اقدام به چنین عملی دیه بر مباشر عمل است و در فرض عمدی بودن موجب قصاص است.

پاسخ آیه الله نوری همدانی :

بسمه تعالی سلام علیکم تسریع در مرگ بیمار به دو صورت ممکن است انجام شود: الف: با متوقف کردن درمان توسط پزشک یا خود بیمار یا بستگان او تا در نتیجه بیماری پیشرفت کند و بیمار بمیرد. - اتانازی غیر فعال - ب: با تزریق آمپول یا تجویز دارویی که موجب تسریع مرگ بیمار شود.

صورت دوم قطعاً جایز نیست و در صورت اول نیز چون حفظ جان مسلمان در حد امکان واجب است متوقف کردن درمان اشکال دارد.

پاسخ آیه الله مکارم شیرازی :

کاربر گرامی جواب سوال شما به ایمیل شما ارسال شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

کد رهگیری: 92_09_14_10

:: با اهداء سلام و تحیت؛ پاسخ: قتل انسان مطلقاً جایز نیست، حتی از روی ترحم، و حتی با اجازه خود مریض. دلیل اصلی این مسأله اطلاعات ادله حرمت قتل از آیات و روایات است، و همچنین ادله وجوب حفظ نفس. و ممکن است فلسفه آن این باشد که چنین اجازه ای سبب سوء استفاده های فراوان می شود، و قتل

از روی ترحم به بهانه های واهی صورت می گیرد، یا افرادی به قصد انتحار و خودکشی از این راه وارد می گردند. به علاوه مسائل پزشکی غالباً یقین آور نیست، و ای بسا افرادی که از حیات آنها مأیوس بوده اند، و به طور عجیبی از مرگ رهایی یافته اند.

3-5 نتیجه گیری :

در فقه، موضوعی باعث تقریب به ذهن می گردد که با قواعد فقهیه قابل انطباق باشد.

ص: 306

مثلاً: مرگ ترحم آمیز و مشفقانه اگر همراه با اجبار و اکراه باشد، قطعاً بحث قصاص و یا پرداخت دیه لازم می‌گردد. و حال آنکه در قتل نفس، هیچگاه نباید اکراهی در کار باشد. البته هر یک از قواعد مذکور، توانسته به طور مستقیم در ردّ نظریه اتانازی سهیم باشد. و با الحاق نظر مجتهدین که 90% به طور مطلق با آن (مرگ ترحمی) مخالفند و آن یک درصدی هم که موافقند، منوط به شرط تعهد و تخصص دو پزشک و اجازه حاکم شرع می‌باشد. آنگاه در بیان احکام مرتبط با بیمار، می‌توان به ارش جنایت اتانازی اشاره ای داشت. و اینکه هبه و عقود معاوضه ای چنین بیمار نزدیک به موت، تا یک سوم مجاز است.

فصل ششم: ضمایم

اشاره

ص: 309

6- توضیح پیوست ها

این بخش از پژوهش، به دو قسمت پزشکی و فقهی تقسیم شده است. در بخش پزشکی به منشور حقوق بیمار و حقوق بیمار منطبق با شورای سیاست گذاری سلامت، اشاره شده است. آنگاه سوگند نامه بقراط، سوگند نامه پزشکی مصوب وزارت بهداشت، قوانین مربوط به پیوند اعضا در بیماران مرگ مغزی اشاره شده است.

در قسمت دوم، به احکام فقهی بیماران مشرف به مرگ چون مباحث عبادی (نماز و روزه)، اجرای حدود شرعی، ارش، حکم عقود تبرعی در مرض موت، حکم عقود معاوضه ای مریض، عاریه، طلاق، ارتداد، هبه، وقف، شفعه، اقرار و ارث پرداخته شده است؛ که با تعریف و چگونگی آن ها از نظر فقهی، ما را به درک بیشتر احکام خاص بیماران، از نظر فقهایِ خمسه راهنمایی می نماید.

1-6 منشور حقوق بیمار

این منشور در زمستان 1381 به واحدهای بهداشتی ابلاغ شده است به شرح ذیل:

1- بیمار حق دارد در اسرع وقت درمان و مراقبت مطلوب موثر و همراه با احترام کامل را بدون توجه به عوامل نژادی، فرهنگی و مذهبی از گروه درمان انتظار داشته باشد.

2- بیمار حق دارد محل بستری، پزشک، پرستار و سایر اعضای گروه معالج خود را در صورت تمایل بشناسد.

3- بیمار حق دارد در خصوص مراحل تشخیص، درمان و سیر پیشرفت بیماری خود اطلاعات ضروری را شخصاً و یا در صورت مایل از طریق یکی از بستگان از پزشک معالج درخواست نماید. به طوری که در فوریت های پزشکی این امر نباید منجر به تاخیر در ادامه درمان و یا تهدید جانی بیماری گردد.

4- بیمار حق دارد قبل از معاینات و یا اجرای درمان، اطلاعات ضروری در خصوص عوارض احتمالی و یا کاربرد سایر روش ها را در حد درک خود از پزشک معالج دریافت و در انتخاب؟؟ نهایی درمان مشارکت نماید.

5- بیمار حق دارد در صورت تمایل شخصی و عدم تهدید سلامتی آحاد جامعه طبق موازین قانونی رضایت شخصی خود از خاتمه درمان را اعلام و یا به دیگر مراکز درمانی مراجعه نماید.

6- بیمار حق دارد جهت حفظ حریم شخصی خود از محرمانه ماندن محتوای پرونده پزشکی، نتایج معاینات و مشاوره های بالینی جز در مواردی که بر اساس وظایف قانونی از گروه معالج اعلام صورت می گیرد، اطمینان حاصل نماید.

7- بیمار حق دارد از رازی داری پزشک و دیگر اعضای تیم معالج خود؟؟ به طور بالینی افرادی که مستقیماً بر روند درمان شرکت ندارند، موقوف به کسب اجازه بیمار خواهد بود.

8- بیمار حق دارد از دسترسی به پزشک معالج و دیگر اعضای اصلی گروه معالج در طول مدت بستری انتقال و پس از ترخیص اطمینان حاصل نماید(1).

1-1-6 حقوق بیمار

1- دریافت مطلوب خدمات سلامت حق بیمار است.

-ارائه خدمات سلامت باید:

1-1) شایسته شان و منزلت انسان و با احترام به ارزش ها، اعتقادات فرهنگی و مذهبی باشد؛

1-2) بر پایه ی صداقت، انصاف، ادب و همراه با مهربانی باشد؛

1-3) فارغ از هرگونه تبعیض از جمله قومی، فرهنگی، مذهبی، نوع بیماری و جنسیتی باشد؛

ص: 312

1-4) بر اساس دانش روز باشد ؛

1-5) مبتنی بر برتری منافع بیمار باشد ؛

1-6) در مورد توزیع منابع سلامت مبتنی بر عدالت و اولویت های درمانی بیماران باشد ؛

1-7) مبتنی بر هماهنگی ارکان مراقبت اعم از پیشگیری، تشخیص، درمان و توانبخشی باشد ؛

1-8) به همراه تامین کلیه امکانات رفاهی پایه و ضروری و به دور از تحمیل درد و رنج و محدودیت های غیرضروری باشد ؛

1-9) توجه ویژه ای به حقوق گروه های آسیب پذیر جامعه از جمله کودکان، زنان باردار، سالمندان، بیماران روانی، زندانیان، معلولان ذهنی و جسمی و افراد بدون سرپرست داشته باشد ؛

1-10) در سریع ترین زمان ممکن و با احترام به وقت بیمار باشد ؛

1-11) با در نظر گرفتن متغیرهایی چون زبان، سن و جنس گیرندگان خدمت باشد ؛

1-12) در مراقبت های ضروری و فوری (اورژانس)، بدون توجه به تأمین هزینه ی آن صورت گیرد. در موارد غیرفوری (الکتیو) بر اساس ضوابط تعریف شده باشد ؛

1-13) در مراقبت های ضروری و فوری (اورژانس)، در صورتی که ارائه خدمات مناسب ممکن نباشد، لازم است پس از ارائه ی خدمات ضروری و توضیحات لازم، زمینه انتقال بیمار به واحد مجهز فراهم گردد؛

1-14) در مراحل پایانی حیات که وضعیت بیماری غیر قابل برگشت و مرگ بیمار قریب الوقوع می باشد با هدف حفظ آسایش وی ارائه گردد. منظور از آسایش کاهش درد و رنج بیمار، توجه به نیازهای روانی، اجتماعی، معنوی و عاطفی وی و خانواده اش در زمان احتضار می باشد. بیمار در حال احتضار حق دارد در آخرین لحظات زندگی خویش با فردی که می خواهد همراه گردد.

2- اطلاعات باید به نحو مطلوب و به میزان کافی در اختیار بیمار قرار گیرد.

2-1) محتوای اطلاعات باید شامل موارد ذیل باشد:

2-2-1) مفاد منشور حقوق بیمار در زمان پذیرش ؛

2-2-2) ضوابط و هزینه های قابل پیش بینی بیمارستان اعم از خدمات درمانی و

غير درماني و ضوابط بيمه و معرفي سيستم هاي حمايتي در زمان پذيرش ؛

2-1-3) نام، مسؤليت و رتبه ي حرفه اي اعضاي گروه پزشكي مسؤل ارائه مراقبت از جمله پزشك، پرستار و دانشجو و ارتباط حرفه اي آن ها با يكدیگر؛

2-1-4) روش هاي تشخيصي و درماني و نقاط ضعف و قوت هر روش و عوارض احتمالي آن، تشخيص بيماري، پيش آگهي و عوارض آن و نيز كلييه ي اطلاعات تأثير گذار در روند تصميم گيري بيمار؛

2-1-5) نحوه ي دسترسي به پزشك معالج و اعضاي اصلي گروه پزشكي در طول درمان؛

2-1-6) كلييه ي اقداماتي كه ماهيت پژوهشي دارند.

2-1-7) ارائه آموزش هاي ضروري براي استمرار درمان؛

2-2) نحوه ي ارائه اطلاعات بايد به صورت ذيل باشد :

2-2-1) اطلاعات بايد در زمان مناسب و متناسب با شرايط بيمار از جمله اضطراب و درد و ويژگي هاي فردي وي از جمله زبان، تحصيلات و توان درك در اختيار وي قرار گيرد، مگر اين كه:

- تأخير در شروع درمان به واسطه ي ارائه ي اطلاعات فوق سبب آسيب به بيمار گردد؛ (در اين صورت انتقال اطلاعات پس از اقدام ضروري، در اولين زمان مناسب بايد انجام شود.

- بيمار علي رغم اطلاع از حق دريافت اطلاعات، از اين امر امتناع نمايد كه در اين صورت بايد خواست بيمار محترم شمرده شود، مگر اين كه عدم اطلاع بيمار، وي يا سايرين را در معرض خطر جدي قرار دهد؛

2-2-2) بيمار مي تواند به كلييه ي اطلاعات ثبت شده در پرونده ي باليني خود دسترسي داشته باشد و تصوير آن را دريافت نموده و تصحيح اشتباهات مندرج در آن را درخواست نمايد.

3- حق انتخاب و تصميم گيري آزادانه بيمار در دريافت خدمات سلامت بايد محترم شمرده شود.

3-1) محدوده انتخاب و تصميم گيري درباره موارد ذيل مي باشد:

3-1-1) انتخاب پزشك معالج و مركز ارائه كننده ي خدمات سلامت در چارچوب

3-1-2) انتخاب و نظر خواهی از پزشک دوم به عنوان مشاور ؛

3-1-3) شرکت یا عدم شرکت در هر گونه پژوهش، با اطمینان از اینکه تصمیم گیری وی تأثیری در تداوم و نحوه دریافت خدمات سلامت نخواهد داشت ؛

3-1-4) قبول یا رد درمان های پیشنهادی پس از آگاهی از عوارض احتمالی ناشی از پذیرش یا رد آن مگر در موارد خودکشی یا مواردی که امتناع از درمان شخص دیگری را در معرض خطر جدی قرار می دهد؛

3-1-5) اعلام نظر قبلی بیمار در مورد اقدامات درمانی آتی در زمانی که بیمار واجد ظرفیت تصمیم گیری می باشد ثبت و به عنوان راهنمای اقدامات پزشکی در زمان فقدان ظرفیت تصمیم گیری وی با رعایت موازین قانونی مد نظر ارائه کنندگان خدمات سلامت و تصمیم گیرنده جایگزین بیمار قرار گیرد.

3-2) شرایط انتخاب و تصمیم گیری شامل موارد ذیل می باشد:

3-2-1) انتخاب و تصمیم گیری بیمار باید آزادانه و آگاهانه ، مبتنی بر دریافت اطلاعات کافی و جامع (مذکور در بند دوم) باشد ؛

3-2-2) پس از ارائه اطلاعات، زمان لازم و کافی به بیمار جهت تصمیم گیری و انتخاب داده شود.

4- ارائه خدمات سلامت باید مبتنی بر احترام به حریم خصوصی بیمار (حق خلوت) و رعایت اصل رازداری باشد.

4-1) رعایت اصل رازداری راجع به کلیه ی اطلاعات مربوط به بیمار الزامی است مگر در مواردی که قانون آن را استثنا کرده باشد ؛

4-2) در کلیه ی مراحل مراقبت اعم از تشخیصی و درمانی باید به حریم خصوصی بیمار احترام گذاشته شود. ضروری است بدین منظور کلیه ی امکانات لازم جهت تضمین حریم خصوصی بیمار فراهم گردد؛

4-3) فقط بیمار و گروه درمانی و افراد مجاز از طرف بیمار و افرادی که به حکم قانون مجاز تلقی می شوند میتوانند به اطلاعات دسترسی داشته باشند؛

4-4) بیمار حق دارد در مراحل تشخیصی از جمله معاینات، فرد معتمد خود را همراه داشته باشد. همراهی یکی از والدین کودک در تمام مراحل درمان حق کودک

می باشد مگر اینکه این امر بر خلاف ضرورت های پزشکی باشد.

5- دسترسی به نظام کارآمد رسیدگی به شکایات حق بیمار است.

5-1) هر بیمار حق دارد در صورت ادعای نقض حقوق خود که موضوع این منشور است، بدون اختلال در کیفیت دریافت خدمات سلامت به مقامات ذی صلاح شکایت نماید؛

5-2) بیماران حق دارند از نحوه رسیدگی و نتایج شکایت خود آگاه شوند؛

5-3) خسارت ناشی از خطای ارائه کنندگان خدمات سلامت باید پس از رسیدگی و اثبات مطابق مقررات در کوتاه ترین زمان ممکن جبران شود.

2-1-6 سوگند نامه بقراط

بقراط که او را پدر علم طب نیز نامیده اند سوگند نامه ای ترتیب داد که اخلاقیات یک پزشک را به خوبی در خود گنجانده است.

امروزه این سوگند نامه در اکثر کشورها برای دانشجویان قرائت میشود:

من به آپولون، پزشک آسکلیپوس، هیژیا و پاناکیا سوگند یاد میکنم و تمام خدایان و الهه ها را گواه می گیریم که در حدود قدرت و بر حسب قضاوت خود مفاد این سوگند نامه و تعهد کتبی را اجرا نمایم.

من سوگند نامه و تعهد کتبی را اجرا نمایم. من سوگند یاد میکنم که شخصی را که به من حرفه پزشکی خواهد آموخت مانند والدین خود فرض کنم و در صورت که محتاج باشد درآمد خود را با وی تقسیم کنم و احتیاجات وی را مرتفع سازم.

پسرانش را مانند برادران خود بدانم و در صورتی که بخواهند به تحصیل پزشکی بپردازند بدون مزد یا قراردادی حرفه پزشکی را به آنها بیاموزم.

اصول دستوره های کلی، دروس شفاهی و تمام معلومات پزشکی را جز پسران خود، پسران استادم شاگردانی که طبق قانون پزشکی پذیرفته شده و سوگند یاد کرده اند به دیگری نیاموزم.

پرهیز غذایی را بر حسب توانایی و قضاوت خود به نفع بیماران تجویز خواهم کرد نه برای ضرر و زیان آنها و به خواهش اشخاص به هیچ کس داروی کشنده نخواهم داد و مبتکر تلقین چنین فکری نخواهم بود.

همچنین وسیله سقط جنین در اختیار هیچ یک از زنان نخواهم گذاشت.

با پرهیزگاری و تقدس زندگی و حرفه خود را نجات خواهیم داد.

بیماران سنگ دار را عمل نخواهم کرد و این عمل را به اهل فن واگذار خواهم نمود.

در هر خانه ای که باید داخل شوم برای مفید بودن به حال بیماران وارد خواهم شد و از هر کار زشت ارادی و آلوده کننده به خصوص اعمال ناهنجار با زنان و مردان خواه آزاد و خواه برده باشند، اجتناب خواهم کرد.

آنچه در حین انجام دادن حرفه خود و حتی خارج از آن درباره زندگی مردم خواهم دید یا خواهم شنید که نباید فاش شود به هیچ کس نخواهم گفت زیرا این قبیل مطالب را باید به گنجینه اسرار سپرد.

اگر تمام این سوگند نامه را اجرا کنم و به آن افتخار کنم از ثمرات زندگی و حرفه خود برخوردار شوم و همیشه بین مردان مفتخر و سربلند باشم، ولی اگر آن را نقص کنم و به سوگند عمل نکنم از ثمرات زندگی و حرفه خود بهره نبرم و همیشه بین مردان سرافکننده و شرمسار باشم.

1-2-1-6 سوگند نامه پزشکی مصوب وزارت بهداشت

به نام خداوند جان و خرد

در این هنگام که به عضویت جامعه ی پزشکان در آمده ام، سوگند یاد می کنم که زندگانی خود را در خدمت به جامعه ی بشریت وقف نمایم. استادان و آموزگاران خود را گرامی بدارم و نسبت به آنان آنچه سزاوار است حق شناس باشم، کارهای مربوط به حرفه ی خود را مطابق کرامت و وجدان انجام دهم و نخستین وظیفه ی من حفظ سلامت و تندرستی بیماران و دستگیری دردمندان باشد. رازی را که از نظر حرفه ی مقدس پزشکی به من سپرده می شود، همیشه نگهدار باشم و نام نیک و شریف این خدمت پرافتخار را همواره حفظ کنم، رفتارم با همکارانم برادرانه باشد، هرگز راضی نشوم که مذهب و ملیت و سیاست و مقامات دنیوی و منافع مادی اندک لحظه ای مرا از توجه نسبت به بیماران باز دارد، برای حیات آدمی از هنگام انعقاد نطفه تا واپسین لحظه ی زندگی اهمیت و احترام خاص قایل باشم و هیچگاه دانش پزشکی را بر خلاف قوانین انسانی به کار نبرم.

این پیمان را از روی ایمان و در نهایت آزادی و از خود گذشتگی و به اتکای شرف و وجدان خویش می بندم و در این راه از درگاه پروردگار توفیق می خواهم.

ص: 317

2-6 قوانین پیرامون پیوند اعضا

اولاً: قانونی در سال 1379 به تصویب مجلس شورای اسلامی با عنوان "قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است" رسید. این قانون به عنوان تنها قانون مصوب در این زمینه تاکنون بشمار می رود.

ثانیاً: بموجب این قانون که ماده واحده به همراه 3 تبصره می باشد نه تنها شرط اهدای عضو فرد مرگ مغزی شده را "وصیت" یا "موافقت ولی میت دانسته" بلکه هیچگونه تخصیصی را بر ملیت فرد گیرنده و یا دهنده ی عضو بر نهمرده است بنحویکه بشرح زیر می خوانید:

ماده واحده - بیمارستانهای مجهز برای پیوند اعضا، پس از کسب اجازه کتبی از وزارت

بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، می توانند از اعضای سالم بیماران فوت شده یا

بیمارانی که مرگ مغزی آنان برطبق نظر کارشناسان خبره مسلم باشد، به شرط وصیت بیمار

یا موافقت ولی میت جهت پیوند به بیمارانی که ادامه حیاتشان به پیوند عضو یا اعضای

فوق بستگی دارد استفاده نمایند.

تبصره 1 - تشخیص مرگ مغزی توسط کارشناسان خبره در بیمارستانهای مجهز دانشگاههای

دولتی صورت می گیرد. این کارشناسان با حکم وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی به

مدت چهار سال منصوب می شوند.

تبصره 2 - اعضای تیم های تشخیص مرگ مغزی نایستی عضویت تیم های پیوند کننده را

داشته باشند.

تبصره 3 - پزشکان عضو تیم از جهت جراحات وارده بر میت مشمول دیه نخواهند گردید.

آیین نامه اجرائی این قانون به وسیله وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و

نماینده قوه قضائیه با هماهنگی سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران و بنیاد

امور بیماریهای خاص ظرف سه ماه از تاریخ ابلاغ این قانون تهیه و به تصویب هیأت

ثالثاً: در آیین نامه اجرایی تنظیمی موضوع تبصره این قانون که در سال 1381 به تصویب هیات وزیران رسیده نیز هیچ جمله و عبارتی که بر خلاف قانون فوق الذکر دلالت بر ممنوعیت اهدای عضو به افغانه یا هر ملیت دیگری باشد، بچشم نمی خورد. این آیین نامه بشرح زیرست:

آیین نامه اجرایی قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است

شماره: .9929ت24804 ه

تاریخ: 1381.03.07

وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی

هیأت وزیران در جلسه مورخ 1381.2.25 بنا به پیشنهاد شماره 3720 مورخ 1380.3.28 وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و در اجرای تبصره (3) ماده واحده قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده و یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است - مصوب 1379.1.17- و رعایت هماهنگی با دستگاههای مقرر در تبصره یادشده، آیین نامه اجرایی قانون مذکور را به شرح ذیل تصویب نمود:

آیین نامه اجرایی قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است :

ماده 1- مرگ مغزی عبارت است از قطع غیر قابل برگشت کلیه فعالیت‌های مغزی کورتیکال (قشر مغز)، ساب کورتیکال (لایه زیر قشر مغز) و ساقه مغزی به طور کامل.

تبصره - شرایط احراز مرگ مغزی و ضوابط و معیارهای آن توسط وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی طی دستورالعملی در چارچوب این آیین نامه تعیین و ابلاغ خواهد شد.

ماده 2- تشخیص و تأیید مرگ مغزی بر اساس ضوابط این آیین نامه توسط چهار پزشک متشکل از یک متخصص نورولوژی، یک متخصص جراحی مغز و اعصاب، یک متخصص داخلی و یک متخصص بیهوشی صورت می گیرد.

تبصره 1- متخصصان فوق الذکر در هر یک از دانشگاههای علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی استانها که دارای بیمارستانهای مجهز باشند، توسط وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی انتخاب و احکام آنان برای مدت چهار سال صادر خواهد شد.

تبصره 2- هر کدام از پزشکان صدرالذکر این ماده جداگانه بیمار را معاینه نموده، برگه مخصوص این امر را تکمیل، امضا و مهر می نمایند و در صورت اتفاق آرا، مرگ مغزی بیمار مسلم خواهد بود.

تبصره 3- تأیید پزشک قانونی در حیطة وظایف و مسؤولیتهای مربوط، در زیر برگه مخصوص - یادشده در تبصره (2) فوق - ضروری است.

تبصره 4- برگه تعیین و تأیید مرگ مغزی توسط وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی تهیه و در اختیار مراکز تشخیص دهنده مرگ مغزی قرار خواهد گرفت.

تبصره 5- تشخیص قطعی مرگ مغزی باید در بیمارستانهای دانشگاهی دولتی انجام شود.

ماده 3- اعضای تیمهای تشخیص و تأیید مرگ مغزی نباید عضو تیمهای پیوندکننده باشند.

ماده 4- کلیه بیمارستانهای کشور موظفند موارد وقوع مرگ مغزی را به مرکز مدیریت پیوند و بیماریهای خاص وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی گزارش دهند تا مراتب توسط تیم تشخیص دهنده مرگ مغزی تأیید گردد.

ماده 5- پس از مشخص شدن مرگ مغزی، مراحل بعدی در صورت وصیت بیمار یا موافقت ولی میت انجام خواهد شد.

ماده 6- وصیت بیمار در چارچوب قوانین مربوط می تواند به دوصورت کتبی یا شفاهی باشد و با اعلام کتبی یک نفر از وراث قانونی قابل احراز است. در حالتی که اصل وصیتنامه در دسترس نباشد، از وراث قانونی که وصیت نامبرده را مبنی بر اعطای عضو محرز بدانند، طبق برگه تهیه شده از سوی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، باید صورتجلسه تنظیم و توسط افراد مطلع امضا شود.

ماده 7- ولی میت همان وراث کبیر قانونی می باشند که می توانند رضایت خود را مبنی بر پیوند اعضا اعلام نمایند. رضایت کلیه وراث یادشده لازم است.

تبصره 1- موافقت ولی میت باید کتبی صورت گیرد و در پرونده ضبط شود.

تبصره 2- احراز ولی میت باید براساس مدارک مثبت باشد.

ماده 8- ایجاد هماهنگیهای لازم در اجرای این آیین نامه، به عهده مرکز مدیریت پیوند و بیماریهای خاص وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی می باشد.

تبصره - انتخاب گیرندگان و اولویت بندی آنان جهت انجام پیوند، طبق برنامه تنظیمی و توسط مرکز فوق الذکر انجام خواهد شد.

ماده 9 - وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی برای تأمین هزینه های مترتب بر امر پیوند اعضا، (هزینه های ICU، انتقال متوفی، تهیه و انتقال عضو و انجام عمل پیوند) و همچنین انجام امور فرهنگی، پیشنهادات لازم را به سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور اعلام و سازمان مذکور نیز اعتبارات لازم را در هر سال تحت عنوان ردیفی خاص در قانون بودجه کل کشور پیش بینی می نماید.

ماده 10 - وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی در چارچوب قانون مربوط و این آیین نامه، سایر دستورالعملهای لازم را صادر و به مبادی ذی ربط ابلاغ خواهد نمود.

3-6 احکام فقهی بیماران مشرف به مرگ

مرگ ترحم آمیز و مشفقانه (اتانازی) ، از منظر فقهای اسلام دارای احکام و تبعات مختلفی به قرار ذیل است:

4-6 احکام عبادی بیمار

1-4-6 نماز بیمار

در روایتی پیرامون نماز مسافر و فردی که بر روی مرکبی سوار است و مریضی سختی دارد چنین آمده است : نماز واجب بر روی چهار پا خوانده نمی شود مگر فرد مریض که به خواندن سوره حمد اکتفا نماید . به طوری که رو به قبله باشد و صورتش را بر هر چه که مقدور است از چیزی (مثلاً مهر) بگذارد . و در نماز نافله می تواند ایما و اشاره نماید . و در روایت دیگری « احمد بن نعمان » چنین می گوید : در نمازهای نافله ، وقتی مریضی سختی داشتم آن ها را بر روی کجاوه ام می خواندم ولی نمازهای واجبم را ، خیر این کار را انجام نمی دادم . بلکه به هنگام نماز ، از روی کجاوه پایین آمده و نمازم را در جای وسیعی می خواندم آنگاه دوباره بعد از اتمام نماز بر روی کجاوه بر می گشتم . (1)

ص: 321

1- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، 4 جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، اول، 1390 ه ق، ج 1، ص 243.

بر مریض، روزه جایز نیست و روزه خوردن واجب است. و میزان مرض موجب افطار، آن است که قدرت روزه را از انسان سلب نماید یا خوف داشته باشد که مرض، شدت یابد. و انسان، به حال خود آگاه و

بصیر است. (1) مریض، دارای سه حالت می باشد: یا بهبودی می یابد، یا می میرد، و یا مرض وی تا ماه رمضان دیگر، ادامه پیدا می کند. پس اگر بهبودی یابد قضای روزه های فوت شده بر وی لازم است.

و اگر قضا ناکرده بمیرد بر ولی او واجب است که آن را از جانب وی قضا کند. و ولی بزرگترین فرزندان ذکور او است. و چنانچه آنان، متعدد و همه در يك سن قرار داشته باشند، قضای روزه را باید هر کسی به سهم خود به جا آورد. یا این که بعضی از آنان همه آن را انجام دهند تا از بقیه ساقط گردد. (2)

5-6 اجرای حدود شرعی

در شریعت دینی ما، بر فرد مریض اگر حقی بر عهده اش باشد و اجرای حد شاملش گردد، حد جاری می شود و نمی توانیم بگوئیم که چون بیماری سختی دارد، بدون انجام هیچ تکلیفی به زندگیش پایان ببخشیم. در کلامی امام علی (ع) می فرمایند: « خداوند حدودی را تعیین نمودند که تخطی از آن ها جایز نیست و نیز واجباتی را قرارداده اند که نباید در آنها کوتاهی ورزید و اما خداوند نسبت به یکسری اموری ساکت است (نه آن که آن ها را فراموش کرده باشد) پس آن ها را عهده دار نشوید که این رحمتی از سوی خدا به سوی شماست».

زمانی که خداوند بر فرد مریض حدی را واجب نمود که کم تر از میزان هلاکت باشد، با وسیله کوبنده ای یک مرتبه یا دو مرتبه زده می شود. (3)

ص: 322

1- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن - مترجم: خراسانی، محمد واعظ زاده، الجمل و العقود في العبادات - ترجمه، در يك جلد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد - ایران، اول، 1387 ه ق، ص 317.

2- - طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن - مترجم: خراسانی، محمد واعظ زاده، الجمل و العقود في العبادات - ترجمه، در يك جلد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد - ایران، اول، 1387 ه ق، ص 318.

3- - راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله، فقه القرآن (للاوندی)، 2 جلد، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی - رحمه الله، قم - ایران، دوم، 1405 ه ق، ج 2، ص 7-366.

و یا اگر فرد مریضی که از درمان نا امید است ، مرتکب زنا شود در حالیکه بکر هم باشد ؛ به توسط صد شاخه خرما که در یک خوشه جمع شده است ؛ در یک بار به او حد را جاری می سازند .⁽¹⁾

البته اجرای حد بر مریض ، بستگی به شدت و ضعف جرم و مجازات دارد . مثلاً زمانی که اجرای حد بر زانی از طریق سنگسار باشد (رجم) ، آن شخص ، چه سالم و چه مریض ، برایش حد جاری می شود .

اما کسی که مجازاتش ، زدن تازیانه است ؛ و مریض باشد ، تا زمانی که بهبودی حاصل نگردد ، اجرای حدی انجام نمی شود . حال اگر امام ، مصلحت را اجرای حد بداند به توسط خوشه خرما که صد شاخه خرما دارد با یک ضربه به او می زنند ؛ همچنان که سخن خدا بر این مطلب اشاره دارد : « خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ » .⁽²⁾

6-6 ارش

ماده 367 تصریح می کند :

« هر جنایتی که بر عضو کسی وارد شود و شرعاً مقدار خاصی به عنوان دیه برای آن تعیین نشده باشد جانی باید ارش بپردازد » .⁽³⁾

عمده مستند شیعه و اهل سنت برای مشروعیت قاعده ارش ، این است که نباید خون و حق مسلمان و هر انسان معصوم الدم دیگر به هدر برود و لذا اگر چه دیه برخی جنایات در شرع معین نشده است ، باید با ارش و حکومت مقدار آن را تعیین کرد .⁽⁴⁾

ص: 323

1- - طبرسی ، امین الإسلام ، فضل بن حسن ، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف ، 2 جلد ، مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد - ایران ، اول ، 1410 ه ق ، ج 2 ، ص 390 .

2- - بسته ای از چوبهای باریک را بدست بگیر پس به او بزنی و قسمت را نشکن . (ص : 44) حلی ، ابن ادریس ، محمد بن منصور بن احمد ، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ، 3 جلد ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، قم - ایران ، دوم ، 1410 ه ق ، ج 3 ، ص 427 .

3- - حاجی ده آبادی ، احمد ، قواعد فقه دیات (مطابقه تطبیقی در مذاهب اسلامی) ، تهران ، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ، چاپ اول ، 1384 ، ص 263 .

4- - همان ، ص 267 .

6-7 حکم عقود تبرعی در مرض موت

ضابطه در این مسأله، این است که جایز نیست تبرع مریض در مرض موتش، در صورتی که جمیع اموالش مستغرق در دیون است و صحیح نیست تبرع او به مصلحت اجنبی یعنی غیر وارث، مگر در صورتی که از ثلث تجاوز نکند⁽¹⁾.

1-7-6 حکم عقود معاوضه ای مریض :

اگر مریض در مرض موتش مالی را به اجنبی به ثمن المثل بفروشد، بیع آن صحیح است. و همچنین شراء مریض بنظر «ابوحنیفه» صحیح است اما عقد نافذ نیست مگر به رضایت سایر ورثه و اگر پس از فوت اجازه دادند بیع نافذ خواهد بود و اگر اجازه ندهند بیع نافذ نیست⁽²⁾.

و در رهن مریض در مرض موت صحیح است زیرا مال مرهونه در دست امین قرار گرفته ولی صحت رهن مریض هم مؤثر در حق غرما که به آن تعلق گرفته نیست چون تعلق حق غرما، ایفای حکمی است به این معنا که ارتهان سبب افضلیت و ارجحیت دائن مرتهن بر سایر طلبکاران نمی شود چون داینین قبل از ارتهان از روزی که راهن بدهکار مریض شده تعلق گرفته است⁽³⁾.

8-6 اعاره مریض در مرض موت :

بنابر مذهب حنفی همچون هبه صحیح است. بنابر این اجاره و مزارعه و لو به اقل اجرت المثل آن صحیح است و این فتوای فقهای حنفی مبنی بر آن است که آن ها منافع را مال متقوم نمی دانند و لذا تبرع منافع در مرض موت چون مال مضرر به غرما نیست و حق ورثه نمی باشد.

ص: 324

1- - محمصاتی، صبحی، قوانین فقه اسلامی در التزامات و عقود با مقایسه به قوانین جدید، ترجمه: جمالی، جمال الدین، 1347، ج2، ص137.

2- - همان، ص135.

3- - همان، ص136.

9-6 طلاق مریض

1-9-6 طلاق مریض و ارث :

« خجندی » از علمای ابو حنیفه قایل است : هرگاه مردی زنش را در حالت مریضی طلاق رجعی بدهد ؛ اعم از آنکه رضایت خانم باشد یا نباشد و سپس آن مرد بمیرد در حالیکه زن در عده باشد در این صورت به اتفاق قول فقها هر دو از هم ارث می برند (1).

و « شیخ مفید » معتقد است :

« مردی که مریض است ؛ در زمان مرض خود ، حق طلاق ندارد ؛ و حتی اگر خانمش را طلاق بدهد ، این زن از آن مرد ارث می برد » .

حال اگر آن خانم ازدواج کند ، از مردش ارث نمی برد . (2)

2-9-6 طلاق مریض و ارتداد :

اگر مرد مریضی همسرش را سه بار طلاق دهد سپس آن زن مرتد شود آنگاه مسلمان گردد و در حالیکه در عده است ، زوج از دنیا برود از او ارث نمی برد . که این مطلب همچنین در کتاب « مبسوط سرخسی » ذکر شده است .

ارتداد ، مرض و ارث :

1- اگر مردی مرتد و کشته شود و یا در مملکت اسلامی بمیرد ، زنش از او ارث می برد .

2- اگر زنی در حال مریضی ، مرتد و آنگاه بمیرد ، در این صورت ، همسرش از او ارث می برد البته از باب استحسان و طلب نیکی کردن .

3- اگر زنی در زمان مریضی ، مرتد شود و بمیرد ، همسر مسلمانش از او ارث می برد . و اگر ارتداد این خانم در زمان سلامتی باشد ، زوج مسلمان از او ارث نمی برد .

ص: 325

1- نظام و جماعة من علماء الهند ، - ، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، دار الفكر ، 1411هـ - 1991م ، باب پنجم ، ص 462 .

2- بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة (للشیخ المفید)، در یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمة الله علیه، قم - ایران، اول، 1413 ه ق ، ص 672 و المریض ممنوع من الوصية بما زاد علی الثلث. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، 4 جلد، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول، 1404 هق ، ج 2، ص 182 .

10-6 وقف مریض :

هرگاه مریضی در زمان موتش ، خانه ای را وقف کند ، جایز است البته به شرطی که از ثلث مالش باشد و گرنه نیاز به اجازه وراثت دارد . حال اگر ورثه اجازه ندهند ، وقف او بر مازاد ثلث باطل است . و اگر برخی از ورثه اجازه دهند ، وقف او به قدری که اجازه دادند صحیح است و نسبت به باقی باطل است مگر آنکه ظاهر شود بر میت مالی غیر از آن پس وقف در همه آن مال نافذ می شود (1).

11-6 هبه مریض (از فتاوی قاضی خان):

در اصل ، هیچ نوع هبه و صدقه ای از طرف مریض جایز نیست مگر آنکه مقبوضه باشد . (هرگاه مورد قبض واقع شده باشد هبه آن از ثلث صحیح است) و هرگاه « واهب » قبل از آنکه مورد هبه را تسلیم نموده باشد بمیرد در این صورت هبه باطل می شود . درک این مطلب واجب است که بدانید ، هبه مریض نوعی هبه عقدی است و بوسیله وصیت انجام نمی شود و حال آنکه وصیت از ثلث معتبر می باشد زیرا در وصیت حق ورثه به مال مریض تعلق گرفته است و گاهی به صورت هبه مورد تبرّع واقع گشته است که در این صورت هم باید به اندازه شرعی (یک سوم) بخشش در مال صورت گیرد . همچنانکه در کتاب « المحيط » این مطلب آمده است (2).

12-6 احکام شفعه در مریضی :

1- هرگاه فرد مریضی خانه ای را به قیمت 2000 درهم بخرد در حالیکه بهای واقعیش ، 1000 درهم باشد سپس بمیرد ، پس بیع آن جایز است . و حق شفعه برای شفیع باقی است و بیع محاباتی به اندازه یک سوم است و البته حق شفعه از طرف اجنبی هم جایز است .

2- هرگاه فرد مریضی خانه ای را به قیمت 1000 درهم بفروشد در حالیکه قیمت واقعی آن 2000 درهم باشد بطوریکه دارایی دیگری غیر از آن خانه را نداشته باشد . برای شفیع این

ص: 326

1- نظام و جماعة من علماء الهند ، - ، الفتاوی الهندیة فی مذهب الإمام الأعظم أبي حنیفة النعمان ، دار الفکر ، 1411هـ - - 1991م ، باب پنجم ، ص 451.

2- - همان ، باب دهم ، ص 400.

حق شفعه وجود دارد که خانه را به هزار درهم و یک سوم از هزار درهم بفروشد (1).

13-6 اقرار مریض

در اقرار مریض، چهار حالت متصور است:

1- حالت اقرار مریض با نبودن دین و ارث

2- اقرار مریض مدیون نسبت به غرماء

3- اقرار مریض به مصلحت و ارث

1- اقرار مریض به نفع اجنبی (2)

1- در ماده 1596 «المجله» مقرر داشته: اقرار مریضی که سوای زوج و ارث دیگری ندارد به منزله وصیت است حال اگر مریض جمیع اموال خود را از ملکیت خود نفی کند و اقرار به نفع غیر کند، صحیح است و امین بیت المال حق تعرض به مقرّله را ندارد.

2- اقرار مریض مدیون نسبت به غرما در مرض موت.

در مذهب حنفی، دیون زمان صحت را مقدم بر دیون زمان مرض دانسته اند یعنی دیونی که ترکه مریض در آن مستغرق شده در حالت صحت مقدم بر دیونی است که در حال مرض به ذمه مریض تعلق گرفته. بنابر این، اول دیون زمان صحت از ترکه او استیفا می شود. پس از آن، اگر از ترکه چیزی باقی بود به دیون زمان مرض پرداخت می شود ولی این حکم در مذهب حنفی مربوط به دیونی است که به موجب اقرار به ذمه مریض تعلق گرفته. لکن دیونی که در مرض موت به اسباب معروفه مانند بیع و شراء استقراض و اتلاف به ذمه مریض تعلق گیرد در ردیف دیون زمان صحت است و جزء غرما می باشد.

« ماده 1602 المجله» قول حنفیها در تقدم دیون زمان صحت بر زمان مرض را «نخعی» و «ثوری» و بنابر روایت غیر مشهور «ابن حنبل» قبول نمودند ولی ایمة و فقهای مذاهب اسلامی حکم اقرار را در صحت و مرض مساوی می دانند (3).

ص: 327

1- نظام و جماعة من علماء الهند، -، الفتاوی الهندیة فی مذهب الإمام الأعظم أبي حنیفة النعمان، دار الفکر، 1411هـ - 1991م، باب 16، ص 196.

2- محمصاتی، صبحی، قوانین فقه اسلامی در التزامات و عقود با مقایسه به قوانین جدید، ترجمه: جمالی، جمال الدین، 1347، ج 2، ص 140.

3- همان، ص 141.

3- اقرار مریض به مصلحت وارث

در مذهب حنفی صحیح نیست اقرار به دین یا عین به مصلحت وارث. زیرا از موارد اتهام به تبانی است زیرا این اقرار حاکی از تمایل طبع مورث نسبت به یکی از ورثه دون دیگری است.

لذا این اقرار مادامی نافذ است که باقی ورثه آن را امضاء و تنفیذ نمایند. بعد از فوت مقرر یا قبل از فوت او تصدیق به صحت اقرار نمایند یا آنکه مریض پس از اقرار به سلامت اولیه رجوع نماید. (1)

«شافعی» در روایت مشهور و «ابو ثور» و «اسحق» و «عطا» و «حسن»: صحیح است اقرار مریض به نفع وارث و لو اینکه ورثه اجازه ندهند. اما امام مالکی گفته: اقرار مریض قبول نمی شود مگر آنکه عدم تبانی معلوم شود (ماده 1599، ص 143). (2)

4- اقرار مریض به مصلحت اجنبی

این قول بنا بر رأی مشهور صحیح است مگر در صورتی که کذب اقرار کننده ثابت شود در این صورت اقرار نافذ نیست مگر تا مقدار ثلث ما ترک. (3)

14-6 ارث:

هر فردی هنگام مرگش، ثلث (یک سوم)

از اموالش را مالک است. از امام صادق (ع) روایت شده است که در مبحث وصیة شخص مسلمان فرمودند: «حق برای میت بیشتر از ثلث در مالش نیست، پس زمانی که بیشتر از ثلث وصیت کند، برگردانده می شود». (4)

از موانع ارث، قتل ظلمی عمدی است که اگر وارث، مورث خود را عمداً و بدون حق به قتل برساند از او ارث نمی برد پس اگر از جهت قصاص یا حد شرعی یا از جهت دفاع از جان و عرض و مال معتد به خود او را به قتل رساند ارث ممنوع نیست و همچنین اگر از

ص: 328

1- - محمصاتی، صبحی، قوانین فقه اسلامی در التزامات و عقود با مقایسه به قوانین جدید، ترجمه: جمالی، جمال الدین، 1347، ج 2، ص 142.

2- - همان، ص 143.

3- - الحمدان - الدمام، سعید بن صالح بن حسین، الطب الوقائي في الإسلام، مكتبة الشاملة.

4- - دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، رساله في منجزات المریض (للشیخ الأنصاری)، در يك جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، 1415 ه ق، ص 153.

روی خطا او را به قتل رساند . (1)

تفسیر «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (2):

1- گروهی از مفسران می گویند: منظور این است که زندگی همراه با امنیت و آسایش شما، در گرو قصاص از ستمکاران است، چرا هر کس آهنگ کشتن دیگری بکند، اگر بداند که با قصاص روبرو خواهد شد، از تصمیم تجاوزکارانه خویش منصرف می شود؛ و بدین گونه، هم حیات او و هم حیات دیگری تأمین می شود.

2- برخی نیز معتقدند: برای شما در قصاص از تجاوزکاران، حیات و زندگی است چراکه هدف از اجرای قصاص، جلوگیری از افراط در قتل یا پایمال شدن خون بی گناه و نیز رفع تعصبات و کشتارهای جاهلیت است؛ و این نوعی تضمین حیات و زندگی است.

نظیر این سخن در ادبیات عرب نیز به چشم می خورد: «الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ» کشتن قاتل و تجاوز کار، هوس کشتن بی گناه را از بین می برد. (3)

15-6 ارایه راهکارها و نتایج حاصله

1-15-6 ارایه راهکارها:

1- انگیزه های انجام « مرگ ترحم آمیز و مشفقانه » شناسایی شود؛ به طوری که اگر فردی به جهت مسایل مالی قصد اتانازی دارد، توسط دولت و خیریه ها منصرف گردد، و روحیه همدلی با بیمار تقویت شود. و اگر رنج معلولیت او را مجبور ساخته که به اتانازی راغب گردد، افرادی از طرف دانشگاه علوم پزشکی جهت مشاوره در نزد فرد حاضر شوند؛ تا او را متوجه قابلیت ها و توانمندی هایش در زندگی گرداند و روحیه یأس و نوامیدی را از وی دور نمایند.

2- در کلان شهرها، معدود پزشکانی هستند که در طبابت، اخلاق پزشکی را رعایت نمی کنند؛ لذا ضروری است که با این افراد به طور قانونی برخورد شود. مثلاً

ص: 329

1- - ادیب، عباسعلی، ارث و تقسیمات آن از نظر شیعه، شرح، تحقیق و تصحیح: سید حسین مؤمنی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، 1386. ص 95.

2- - و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید. (بقره: 179).

3- - بیستونی، محمد، تفسیر زنان - بررسی مجموعه آیات مربوط به زنان، گروه تحقیق: صفورا، زهرا، آسیه بیستونی، به اهتمام: محمد بیستونی، مشهد، به نشر، 1388، ج 1، ص 24.

برخی پزشکان در عمل سقط جنین، به راحتی تسلیم درخواست بیمارشان می‌شوند؛ لذا باید این گروه از افراد شناسایی شده و به اشد مجازات برسند.

3- اگر می‌خواهیم؛ فرهنگ اتانازی در کشور های اسلامی ترویج نیابد، دولت‌ها باید در برقراری عدالت اجتماعی پیشگام باشند، حقوق افراد به آن‌ها داده شود، ایجاد روحیه رضایتمندی از زندگی و جامعه گسترش یابد، خدمات رفاهی و عمومی برای همه مهیا باشد؛ تا هیچکس به فکر خودکشی و یا دگرکشی از باب ترحم نیفتد.

2-15-6 نتایج حاصله :

1- در امر پزشکی، نه پزشکان می‌توانند به تنهایی بر ممانعت بر اتانازی اقدام کنند و نه فقها به تنهایی. بلکه هر دو گروه باید به طور جدّ در تعامل با یکدیگر عمل نمایند تا فقه پویای شیعه در مواجهه با احکام مستحدثه به جایگاه واقعی خود نایل شود.

2- برخی پزشکان، به خاطر ترس از عواقب مرگ ترحمی، حاضر به همکاری در بیمارستان‌ها نمی‌باشند و برای خود مستقلاً در مطب‌های خصوصی کار می‌کنند. چرا که برخی موارد دیده شده، هدف پزشک، خدمت‌رسانی بوده است ولی با افترابی که به او زده شده (که مرگ ترحمی کرده است) دیگر رغبتی به انجام اعمال جراحی سنگین ندارد.

3- رایج شدن اتانازی در عمل پزشکی، حساسیت جامعه را نسبت به مرگ کاهش می‌دهد و پتانسیل سوء استفاده را در دست مراقبین سلامت قرار می‌دهد.

4- مرگ ترحم‌آمیز و مشفقانه موجب پدید آمدن تنوعی از ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود به طوری که دیگر افراد ابایی از کشتن یکدیگر نخواهند داشت.

5- اتانازی بی‌احترامی به هویت کمال طلب انسانی است.

6- گویا فعالان در عرصه مرگ ترحم‌آمیز و مشفقانه، نقش خدا را ایفا می‌کنند و خود را مالک تام الاختیار اعضا و جوارح انسان می‌دانند حال آنکه آن‌ها (انسان-خدا) دو وجود متفاوت از یکدیگرند. تَمَّتْ بِعَوْنِ اللَّهِ - مهر 1401

بعد از قرآن کریم، 1386، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی

منابع فارسی:

- 1- ادیب، عباس علی، ارث و تقسیمات آن از نظر شیعه، شرح، تحقیق و تصحیح: سید حسین مؤمنی، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، 1386.
- 2- اسکيج، پي. دي. جي.، حقوق، اخلاق و پزشکی: مطالعه در حقوق پزشکی ترجمه محمود عباسي و بهرام شیخص تهران، حقوقی، 1381.
- 3- اسلامی تبار، شهریار و محمد رضا الهی منش، مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز، تهران، مجد، 1386.
- 4- الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران از دوره باستان تا سال 1934، -، دانشگاه تهران، 1352.
- 5- -----، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه: باهر فرقانی، تهران، امیر کبیر، 1356.
- 6- انجیل متی، کتابخانه سلطنتی لندن، 1933 م.
- 7- آملی، جوادی، تفسیر موضوعی قرآن کریم - مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء،

- 8- -----، تفسیر موضوعی قرآن کریم - مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، 1377 .
- 9- باقی زاده گیلانی، رضا، نکته های ناب از آیه... بهجت، {بی جا}، سفیر صبح، 1382.
- 10- باهر، حسین، تحلیلی مقایسه ای از: مالکیت، تهران، انجمن خدمات اسلامی، 1358.
- 11- بجنوردی، حسن، قواعد الفقهیه، محقق: مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، قم، الهادی، 1377 .
- 12- برژه، پی یر، بولوون، کلود، تاریخ پزشکی نوین، ترجمه تقی رضوی، چاپ دوم، تهران پارسا، 1379 .
- 13- بروجردی، محمد عبده؛ بندرچی، محمد رضا، حقوق مدنی، قزوین، طه، 1380.
- 14- بیستونی، محمد، تفسیر زنان - بررسی مجموعه آیات مربوط به زنان، گروه تحقیق: صفورا، زهرا، آسیه بیستونی، به اهتمام: محمد بیستونی، مشهد، به نشر، 1388 .
- 15- بیلندا، بنت، حقوق پزشکی، مترجم محمود عباسی، تهران، حقوقی، چاپ اول، 1378 .
- 16- بی نام، تورات، سفر خروج، کتابخانه سلطنتی لندن، 1933 م .
- 17- جمعی از نویسندگان، سقط جنین، سمت، 1386 .
- 18- جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، 3 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، 1426 ه ق .
- 19- جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، 56 جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - بی تا .
- 20- جوادی آملی، عبدالله. حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء، 1385 ش. حاجی ده آبادی، فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1384 .
- 21- حبیبی، حسین؛ مرگ مغزی و پیوند اعضا، قم، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، 1380 .

- 22- حجتی ، محمدباقر، روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی ، دفتر اول ، تهران ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ، 1373 .
- 23- حسینی ، سید جعفر و محمد قاضی زاده ، اقتصاد در فقه اسلامی ، تهران ، دار الکتب الاسلامیه ، 1370 .
- 24- حیدری نراقی ، علی محمد ، پژوهش حقوق امام سجاد(ع) شرح نراقی ، قم ، مهدی نراقی ، 1386 .
- 25- خامنه ای ، سیدعلی ، پزشکی در آئینه اجتهاد (استفتائات پزشکی) ، قم ، انصاریان ، 1375 .
- 26- خوانساری ، احمد ، جامع المدارك فی شرح المختصر النافع ، قم ، مؤسسه اسماعیلیان ، 1405 ق.
- 27- خوشنویس ، جعفر ، خطوط کلی اقتصاد در قرآن و روایات ، ترجمه : مهدی انصاری ، اصفهان ، انتشارات کتابخانه امیر المؤمنین ، بی تا .
- 28- دزفولی ، مرتضی بن محمد امین انصاری ، صیغ العقود و الإیقات (شیخ انصاری)، در يك جلد، مجمع اندیشه اسلامی، قم - ایران، اول، 1421 هـ ق .
- 29- دستغیب ، عبد الحسین ، معاد ، تهران ، رهنما ، {بی تا} .
- 30- دشتی ، محمد ، ترجمه نهج البلاغه ، قم ، الهادی ، 1379 .
- 31- رزم ساز ، بابک ، بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین ، تهران ، 1379 .
- 32- زراعت ، دکتر عباس ، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی ، تهران ، ققنوس ، 1383 ..
- 33- زنجانی ، عباس علی عمید ، فقه سیاسی (عمید)، 3 جلد، انتشارات امیر کبیر، تهران - ایران، چهارم، 1421 هـ ق .
- 34- سبجانی تبریزی ، جعفر ، قرآن و اسرار آفرینش ، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی ، جزء 21 .
- 35- ----- ، اصالت روح از نظر قرآن ، قم ، مؤسسه امام صادق ، 1377 .
- 36- شجاعپوریان ، سیاوش ، مسئولیت مدنی ناشی از خطای شغلی پزشك ، تهران ، فردوسی ، 1373 .
- 37- شعرانی ، ابوالحسن ، شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی ، مترجم

38- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

بضمیمة تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1383.

39- شیرازی، ناصر مکارم، احکام پزشکی (مکارم)، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، 1429 هـ ق .

40- -----، استفتاءات جدید (مکارم)، 3 جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، دوم، 1427 هـ ق .

41- شیروانی، علی، تحریر اصول فقه، قم، دارالعلم، 1379 .

42- صبحی، محمصاتی، قوانین فقه اسلامی در التزامات و عقود با مقایسه به قوانین جدید، ترجمه: جمالی، جمال الدین، بی جا، 1347.

43- صبور اردوبادی، احمد، ماده و حیات، تبریز، دانشگاه آذربادگان، انجمن علمی - مذهبی، 1357.

44- صفائی، سیدحسین و قاسم زاده، سیدمرتضی؛ حقوق مدنی اشخاص و محجورین، تهران، سمت، 1382.

45- طالقانی، محمود، اسلام و مالکیت، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1244 هـ ش .

46- طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، بی جا، بی نا، (1281-1360 هـ ش) .

47- -----، حیات پس از مرگ، مترجمان: مهدی نبوی، صادق آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، 1362.

48- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، 1387 هـ ق، ، الجمل و العقود فی العبادات، مترجم: محمد واعظ زاده، خراسانی - ترجمه، در یک جلد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد - ایران.

49- عاملی، جعفر مرتضی، آداب طب و پزشکی در اسلام با مختصری از تاریخ طب، ترجمه: لطیف راشدی با همکاری حسین برزگری بافقی مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، بی تا .

50- عزیزی، فریدون و حسین نجفی لاریجانی، فقه و طب، دفتر نشر فرهنگ

- 51- علي احمدی، حسین: جزوه درس «قواعد فقه 2»، دوره کارشناسی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی - دانشکده حقوق، سال تحصیلی 85-1384.
- 52- عوده، عبد القادر، حقوق جنایی اسلام بر اساس مذاهب پنجگانه و مقایسه آن با حقوق عرفی، تعلیقات: سید اسماعیل صدر، ترجمه: اکبر غفوری، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، 1373.
- 53- -----، حقوق جزای اسلامی، مترجمان: ناصر قربان نیا، سید مهدی منصوری، نعمت الله، الفت، بازنگری، تحقیق و تطبیق: عباس شیری، چاپ اول، میزان، 1373.
- 54- فتاحی معصوم، سید حسین، قنبری، محسن ورجبی مشهدی، محمد تقی، اتانازی یا مرگ راحت (مروری بر دیدگاه های اسلام و دیگر ادیان)، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ش 124، 1386.
- 55- -----، نسخه شفابخش: دعای پانزدهم صحیفه سجادیه، مشهد، سخن گستر، 1386.
- 56- فرزی خراسانی، محمد علی، چکیده کفایة الاصول، قم، پیام نو آور، 1389.
- 57- فلچر، جوزف، پزشکی و اخلاق، ترجمه دکتر علیرضا خسروشاهی، {بی جا.}، آرمان، {بی تا.}.
- 58- قلی پور گیلانی، مسلم، تلخیص مکاسب محرمة، قم، 1387.
- 59- قمی، (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، 1409 هج، من لا یحضره الفقیه، مترجم: علی، غفاری، اکبر و محم، نشر صدوق، تهران - ایران، اول.
- 60- کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، تهران، میزان، 1383.
- 61- -----، مسؤلیت مدنی، دانشگاه تهران، 1387.
- 62- گرامی، محمد علی، در باره مالکیت خصوصی در اسلام، قم، روح، 1397 شعبان.
- 63- گرجی، ابوالقاسم، اندیشه های حقوقی - مفاهیم بنیادین حقوق مدنی و جزایی، تصحیح: ابوالفضل احمدزاده، چاپ اول، تهران، مجد، 1387.
- 64- گلپایگانی، صافی، استفتائات پزشکی، -، .
- 65- گودرزی، فرامرز؛ پزشکی قانونی، تهران، نشر انیشتن، 1368.

- 66- گیلانی، عبدالرزاق، شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، مقدمه، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین محدث (ارموی)، کتابخانه صدوق، تهران، 1360.
- 67- مثنوی مولانا، دفتر 3، بیت 3901، تصحیح نیکلسون.
- 68- مجلسی اول، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، 8 جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، 1414 ه.ق.
- 69- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی 2، قم، سمت، 1373.
- 70- محمد صالح، مولی، شرح اصول کافی، بی جایی نا، بی تا.
- 71- محمدی ری شهری، محمد، اقلی، رسول؛ شیخی، حمید رضا، نهج الذکر با ترجمه فارسی
- 72- محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ شانزدهم، 1382.
- 73- مرتضوی، سید حسن، مالکیت و تحدید آن در اسلام، بی جا، 1344.
- 74- مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، 1367.
- 75- مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1384.
- 76- مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، بی جا، بی نا، بی تا. (مکتبه الشامله).
- 77- -----، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، 3 جلد، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1383.
- 78- مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا، چاپ دهم، 1375.
- 79- مظاهر تهرانی، مسعود؛ حق مرگ در حقوق کیفری، تهران، نشر هستی نما، 1386.
- 80- مکارم شیرازی، ناصر، مجموعه استفتائات جدید، مدرسه امام امیر المؤمنین (ع)، 1411 ه.ق و 1375.
- 81- -----، تفسیر نمونه، تنظیم و تحقیق: احمد علی بابایی، قم، مؤسسه نشر معارف اهل البیت، 1305.
- 82- موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، مجد، 1385.
- 83- موسوی سید رضا، آشنایی با حقوق جزای عمومی اسلامی، مشهد، دانش شرقی، ص 386، 1388.

84- موسوی خمینی ، روح الله ، پژوهش توضیح المسائل, احکام تشریح و پیوند ، بی جا ، بی نا ، بی تا .

85- موسوی بجنوردی ، سیدمحمد ، «نگرشی جدید بر اصول فقه تطبیقی» ، رهنمون ، ش ، 1 ، (1371) .

86- میگل ، اونامونو، درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، {بی جا.} ، ناهید، چاپ چهارم، 1379 .

87- نجفی ، گودرز ، راز نیایش (فواید طبی و درمانی نماز)، تهران ، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ چهارم، تابستان 1386 .

88- نفیسی، ابوتراب، تاریخ اخلاق پزشکی، اصفهان، معاونت پژوهشی، 1371 .

89- وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، معاونت امور فرهنگی، 1370، اخلاق پزشکی به انضمام مختصری از تاریخ پزشکی، چاپ اول، تهران، صص 244-250 .

90- ولایی ، عیسی ، قواعد فقهی (مدنی - جزایی) ، قم ، دارالفکر ، 1386 .

91- ولیدی، محمد صالح ، حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه اشخاص ، تهران ، امیرکبیر، 1369 .

92- ----- ، حقوق جزای اختصاصی ، تهران ، نشر امیرکبیر، 1374 .

منابع عربی :

1- ابن جزی کلبی مالکی ، محمد بن احمد، القوانین الفقهیه، بی جا ، دار الفکر، 693 - 741 ق .

2- ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهایه المقتصد، - ، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی ج2، 520 - 595 ق .

3- ابن زهره ، حمزه بن علی ، غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع

، 476 ه ق .

4- ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین ، حاشیه .

5- ابن عربی ، ابوبکر محمد بن عبد الله ، احکام القرآن ، بی جا ، دارالفکر ، بی تا .

6- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی ، قاهره ، دارالمنار ، 1367 ق .

ص: 337

- 7- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم) ، بيروت ، دار الهلال .
- 8- ابواسحاق شيرازي، ابراهيم بن علي، المهذب في فقه مذهب الامام الشافعي ، نقد و تفسير ، 393 - 476ق.
- 9- ابو علي ، الحسين بن عبد الله بن سينا، القانون في الطب ، المحقق: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي ، - .
- 10- اردبيلي، سيد عبد الكريم موسى، فقه الحدود و التعزيرات، 4 جلد، مؤسسة النشر لجامعة المفيد رحمه الله، قم - ايران، دوم، 1427 هق .
- 11- اشتهاودي، علي پناه، مدارك العروة (للاشتهاودي)، 30 جلد، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران - ايران، اول، 1417 هق .
- 12- اصفهاني كمياني ، محمد حسين ، رسالة في تحقيق الحق و الحكم (حاشيه كتاب المكاسب) ، در يك جلد، أنوار الهدى، قم - ايران، اول، 1418 ه ق .
- 13- انصاري ، مرتضى بن محمد امين ، المكاسب المحرمه و البيع و الخيارات ، تهران ، چاپ سنگي ، بي تا .
- 14- ----- ، رسالة في منجزات المريض (للشيخ الأنصاري)، در يك جلد، كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري، قم - ايران، اول، 1415 ه ق .
- 15- ايرواني ، باقر ، دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي ، دارالعلم ، 1418ه ق .
- 16- آبي، فاضل، حسن بن ابى طالب يوسفى، كشف الرموز في شرح مختصر النافع، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، سوم، 1417 ه ق .
- 17- بحر العلوم، محمد بن محمد تقى، بلغة الفقيه، 4 جلد، منشورات مكتبة الصادق، تهران - ايران، چهارم، 1403 هق .
- 18- بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، قم - ايران ، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، 1405ه ق .
- 19- بحراني، محمد سند، أسس النظام السياسي عند الإمامية، در يك جلد، مكتبة

فدك، قم - ایران، اول، 1426 هـ ق .

20- بروجردی، آقا حسین طباطبائی، جامع احادیث الشیعة، 31 جلد، انتشارات فرهنگ سبز، تهران - ایران، اول، 1429 هـ ق .

21- بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة (للشیخ المفید)، در یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمة الله علیه، قم - ایران، اول، 1413 هـ ق .

22- بوطی، محمدسعید رمضان، قضایا فقهية معاصره، دمشق، دارالفارابی للمعارف، 1383 = 1426 ق.

23- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، پژوهش عملیه متاجر وحید بهبهانی (با تعلیقات میرزای شیرازی)، در یک جلد، حاج شیخ رضا تاجر تهرانی، تهران - ایران، اول، 1310 هـ ق .

24- بی نام، الإجهاض، بی جا، بی نا، بی تا، مكتبة الشاملة .

25- بی نام، امثال القرآن، بی جا، بی نا، بی تا، مكتبة الشاملة .

26- بی نام، تعجيل موت الميئوس من شفاءه، بی جا، بی نا، 1426 .

27- بی نام، الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، بی تا .

28- تبریزی، میرزا جواد، القصاص، قم، مكتب آية الله ميرزا جواد تبریزی، 1419 هـ ق .

29- جرجانی، سید امیر ابوالفتح حسینی، تفسیر شاهی، نشر معارف اهل البيت، الکترونیکی .

30- جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، 5 جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم - ایران، اول، هـ ق .

31- جمعی از نویسندگان، خلاصه مقالات کنگره سراسری طب نظامی، تهران، امام حسین، 1381 .

32- حائری، سید محمد مجاهد طباطبائی، کتاب المناهل، در یک جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، هـ ق .

33- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، 1409 .

- 34- حراني الحنبلي الدمشقي ، ابن تيمية ، احاديث القصاص ، لمحقق: د. محمد بن لطفي الصباغ ، المكتب الإسلامي - بيروت - طبعة: الثالثة 1408هـ - / 1988م.
- 35- حسيني شيرازي، سيد محمد ، الفقه، القواعد الفقهية، در يك جلد، مؤسسه امام رضا عليه السلام، بيروت - لبنان، اول، 1413 هـ ق .
- 36- حلي، ابن زهره، حمزة بن علي حسيني، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، در يك جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ايران، اول، 1417 هـ ق .
- 37- حلي، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، 3 جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، 1410 هـ ق .
- 38- حلي، حسين، دليل العروة الوثقى، 2 جلد، مطبعة النجف، نجف اشرف - عراق، اول، 1379 هـ ق .
- 39- ----، (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، 6 جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ايران، اول، 1420 هـ ق .
- 40- -----، تذكرة الفقها، تهران، المكتبة المرتضوية، 648 - ق726؛ قرن 8ق.
- 41- -----، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، 15 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ايران، اول، 1412 هـ ق .
- 42- -----، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، 2 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1419 هـ ق .
- 43- حلي ، حسن بن يوسف ، قواعد الاحكام ، قم ، مؤسسه نشر اسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، قرن 8قمرى .
- 44- حلي، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، 4 جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، اول، 1387 هـ ق.
- 45- حلي، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و

46- حلي، مقداد بن عبد الله سيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، 4 جلد، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفي - ره، قم - ايران، اول، 1404 هـ ق .

47- حمد الجلاي، د. عبد الله، دروس للشيخ عبد الله الجلاي، بي جا، بي نا، بي تا .

48- حمراي، عبدالرحيم و مكارم شيرازي، ناصر، نفحات الولاية في شرح نهج البلاغة، باب نفحات الولاية، شرح عصري جامع لنهج، جزء 17390. قم،

(مكتبة الشامله). I.

49- حميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، 12 جلد، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، اول، 1420 هـ ق .

50- حيران، مسعود، الرائد، ترجمه: رضاانزالي نژاد، مشهد، به نشر، ج 1، 1389 .

51- خان قادري شاذلي هندي، علاء الدين علي متقي هندي، كنز العمال، قم، مؤسسه علمي فرهنگي دارالحدیث، 1374 .

52- خراساني، آخوند محمد كاظم بن حسين، حاشية كتاب المكاسب، قرن 14 .

53- -----، كفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، بي تا .

54- خراساني، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - الطبعة: الأولى، بيروت، 1421 هـ - 2001 م .

55- خطيب شرييني، محمد بن احمد، مغني المحتاج، قم، مؤسسه فرهنگي و اطلاع رساني تبيان، 1387، ج 4.

56- خوانساري نجفي، موسي، رسالة في قاعدة نفى الضرر، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت (ع) .

57- خويي، ابوالقاسم موسوي، مباني تكملة المنهاج، قم، مؤسسه احياي آثار امام خويي، 1396 هجري .

58- ----- و تبريزي، جواد، صراة النجاة في اجوبة الاستفتاءات، قم، دفتر آيت الله العظمي غروي تبريزي، 1376 .

ص: 341

- 59- -----و-----، فقه الأعدار الشرعية و المسائل الطيبة (المحشى)، در يك جلد، دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها، قم - ايران، اول، 1427 هـ ق .
- 60- -----، مصباح الفقاهة (المكاسب)، 7 جلد، هق .
- 61- دردير مالكي، ابوالبركات احمد بن محمد، الشرح الصغير على اقرب المسالك الى مذهب الامام مالك، بي جا، بي تا (كتب مالكيه) .
- 62- ديلمى، سلاّر، حمزة بن عبد العزيز، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، در يك جلد، قم - ايران، منشورات الحرمين، 1404 هـ ق .
- 63- راوندى، قطب الدين، سعيد بن عبدالله، فقه القرآن (للاوندي)، 2 جلد، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى - رحمه الله، قم - ايران، دوم، 1405 هـ ق .
- 64- ركباني، محمد، أبشر أيها المريض، بي جا، دار القاسم، بي تا .
- 65- زين الدين، شيخ محمد امين، كلمة التقوى، -، مهر، 1413 .
- 66- سباعي، مصطفى بن حسني، المرأة بين الفقه والقانون، بيروت، دار الوراق، 1420 هـ - 1999م .
- 67- سبزواري، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواري)، 30 جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ايران، چهارم، 1413 هق .
- 68- سبزواري، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، 1423 هق .
- 69- سجستاني، حافظ ابى داود سليمان بن اشعث، سنن ابى داود، ضبط -تنسيق حواشى : صدقى جميل العطار، چاپ اول، بيروت لبنان، دارالفكر، 1421هـ - 2001م .
- 70- سيورى، جمال الدين المقداد بن عبدالله، كنز العرفان فى فقه القرآن، بي جا، مرتضوى، 1365 .
- 71- شجري، يحيى بن الحسين، الأمالي الخميسية، بي جا، بي نا، بي تا .
- 72- شحاتة، محمد صقر، دليل الواعظ إلى أدلة المواعظ - موضوعات للخطب بأدلتها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة مع ما تيسر من الآثار والقصص والأشعار، البحيرة -

- 73- شخمال ، أبو سعد مصطفى بن ا محمد ، البيان والبرهان في العلاج بالقرآن ، مدير مركز طارق بن زياد بالمغرب بى تا .
- 74- شرونى الجعفرى ، قطب الدين بن محمّد، المنهج المنير تمام الروض النصير ، بى جا ، بى نا ، بى تا .
- 14- ----- ، تحقيق الآمال فيما ينفع الميت من الأعمال ، - .
- 75- شريف مرتضى ، على بن حسين موسى ، رسائل الشريف المرتضى ، 4 جلد ، دار القرآن الكريم ، قم - ايران ، اول ، 1405 هـ ق .
- 76- شمس الأئمة السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل ، المبسوط ، بيروت ، دار المعرفة .
- 77- شنقي ، محمد بن محمد المختار ، أحكام الجراحة الطيبة والآثار المترتبة عليها ، جده ، مكتبة الصحابة ، الطبعة: الثانية، 1415 هـ - - 1994 م عدد الأجزاء: 1 .
- 78- شهيد ثانی ، زين الدين على ، شرح لمعه ، قم ، داوری ، 1410 هـ ق ، چاپ اول .
- 79- شیرازی ، سيد محمد حسینی ، الفقه ، القانون ، در يك جلد ، مركز الرسول الأعظم (ص) للتحقيق و النشر ، بيروت - لبنان ، دوم ، 1419 هـ ق .
- 80- صدوق ، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن موسى ، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال ، بيروت ، مؤسسه فقه شيعه ، 1410 ق .
- 82- صيمرى ، مفلح بن حسن (حسين) ، تلخيص الخلاف و خلاصة الاختلاف - منتخب الخلاف ، 3 جلد ، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى - ره ، قم - ايران ، اول ، 1408 هـ ق .
- 83- طاهرى ، حبيب الله ، حقوق مدنى (طاهرى) ، 5 جلد ، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم ، قم - ايران ، دوم ، 1418 هـ ق .
- 84- طاهرى ، محمد باقر ، اسلام و اقليت هاى مذهبي ، قم ، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم ، 1384 .
- 85- طباطبايى كربلايى ، على بن محمد على ، رياض المسائل في تحقيق الاحكام بالدلائل ، قم ، مؤسسه آل البيت (ع) لاهياء التراث ، 1418 .

- 86- طبرسى ، فضل بن حسن ، مجمع البيان فى تفسير القرآن ، بيروت ، دار المرتضى ، 1427.
- 87- طبرسى ، امين الإسلام، فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، 2 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - إيران، اول، 1410 هـ ق .
- 88- طوسى ، (ابو جعفر) محمد بن حسن ، الخلاف ، كتاب خطى ، بى جا ، بى تا .
- 89- ----- ، تهذيب الاحكام فى شرح المقنعة للشيخ المفيد ، عدد الأجزاء : 10 اجزاء ، بى تا .
- 90- ----- ، الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار، 4 جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - إيران، اول، 1390 هـ ق .
- 91- ----- ، الخلاف، 6 جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - إيران، اول، 1407 هـ ق .
- 92- ----- ، المبسوط فى فقه الإمامية، 8 جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - إيران، سوم، 1387 هـ ق .
- 93- عادل القاضى ، احمد ، فقه الحياة ، العارف ، بى جا ، بى تا .
- 94- عاملى ، شمس الدين محمد بن مكى ، اللمعة الدمشقيه فى فقه الاماميه ، بيروت - لبنان ، دار التراث ، الدار الاسلاميه ، 1410 .
- 95- عاملى ، محمد جواد ، مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامة ، قم ، مؤسسه نشر اسلامى ، 1226 هـ .
- 96- عاملى شامى ، زين الدين بن على بن احمد ، شرح لمعه ، قم ، داورى ، 1410 هـ ق .
- 97- عاملى ، حرّ، محمد بن حسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، 8 جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - إيران، اول، 1412 هـ ق .
- 98- عاملى ، (شهيد اول) ، محمد بن مكى، الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، قم - إيران، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دوم، 1417 هـ ق .
- 99- ----- ، القواعد و الفوائد، 2 جلد، كتابفروشى مفيد، قم - إيران، اول، هـ ق.
- 100- عاملى ، (شهيد اول) ، محمد بن مكى ، اللمعة الدمشقيه فى فقه الإمامية، در يك

جلد، دار التراث - الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، اول، 1410 هـ .

101- عاملى، (شهيد ثانى)، زين الدين بن على، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، 15 جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ايران، اول، 1413 هـ .

102- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، طهران، اسلامى، 1378 .

103- عبدالسلام، عبد العزيز، قواعد الاحكام فى مصالح الانام، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1387 .

104- عبدالله الفقيه، د، وهي فتاوى شرعية مؤصلة تصل إلى قرابة، 56.547، 1427هـ- . جزء 9.

105- عزي، عبد الله بن حمود، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، بي جا، بي نا، بي تا .

106- عطاردى، الشيخ عزيز الله، مشهد، المؤتمر العالمى للامام رضا (ع)، 1409 هـ .

107- علوي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن، الجامع الكافي في فقه الزيدية، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 367 - 445 هـ .

108- عنسي الصنعاني - زيدية، أحمد بن قاسم، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مكتبة اليمن، موقع الإسلام، بي تا .

109- فاروقى، حارث سليمان، المعجم القانونى، بي جاف بيناف بي تا. المكتبة الشاملة .

110- فاضل موحدي لنكراني، محمد فاضل، جامع المسائل، قم، 1383 .

111- فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، 11 جلد، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، 1416 هـ ق .

112- قاسانى، ابوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع (فقه حنفى)، بيروت 1402/1982 .

113- قرآن و تبليغ، بي جا، بي نا، بي تا . مكتبة الشاملة .

114- قمى، ميرزا ابو القاسم، قوانين الاصول، بي جا، علميه اسلامى، 1378 ش .

115- ----، (صدوق)، ابى جعفر محمد بن على بن حسين بابويه،

- 116- ---- ، عباس ، سفينه البحار و مدينه الحكم و الاثار ، قم ، اسوه ، قرن 12 قمرى .
- 117- قندهارى ، محمد آصف محسنى ، الفقه و مسائل طبية ، 2 جلد ، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم ، قم - ايران ، اول ، 1424 هق .
- 118- كاشانى ، ملا حبيب الله شريف ، تسهيل المسالك إلى المدارك ، در يك جلد ، المطبعة العلمية ، قم - ايران ، اول ، 1404 هق .
- 119- كلينى ، ابو جعفر محمد بن يعقوب ، روضه كافي ، قم ، موعود اسلام ، 1388 .
- 120- ----- ، الكافي (ط - الإسلامية) ، تهران - ايران ، دار الكتب الإسلامية ، 1407 هق .
- 121- كيدرى ، قطب الدين ، محمد بن حسين ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، در يك جلد ، مؤسسه امام صادق عليه السلام ، قم - ايران ، اول ، 1416 هق .
- 122- گيلانى ، نجفى ، ميرزا حبيب الله رشتى ، كتاب الغصب (للميرزا حبيب الله) ، در يك جلد ، هق .
- 123- لارى ، سيد عبد الحسين ، التعليقة على رياض المسائل ، 2 جلد ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، قم - ايران ، اول ، 1418 هق .
- 124- ----- ، مجموعه مقالات ، در يك جلد ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، قم - ايران ، اول ، 1418 هق . (عربى)
- 125- مازندراني ، خاتون آبادى ، (محمد) اسماعيل خواجهي ، جامع الشتات (للخواجوي) ، در يك جلد ، قم - ايران ، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم ، 1418 هق .
- 126- ----- ، محمد صالح بن احمد بن شمس سروى ، شرح أصول الكافي ، تهران ، المكتبة الاسلاميه ، 1382 .
- 127- مامقانى ، ملا عبد الله بن محمد حسن ، حاشية على رسالة لا ضرر (للمامقانى) ، در يك جلد ، مجمع الذخائر الإسلامية ، قم - ايران ، اول ، 1350 هق .
- 128- مجلسى ، محمد باقر بن محمد تقى ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، تهران ، اسلاميه ، چاپ مختلف .
- 129- محقق حلى ، جعفرى بن حسن ، شرايع الاسلام فى مسايل الحلال والحرام ، نجف

- 130- محقق كركى ، على بن حسين ، جامع المقاصد ، قم ، مؤسسه آل البيت ، قرن 8 قمرى .
- 131- محمد حسين آل كاشف الغطاء, تحرير المجله, بى جا ، بى تا .
- 132- محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، 3 جلد، بى جا ، بى نا ، بى تا .
- 133- مدنى كاشانى ، حاج آقا رضا ، القصاص للفقهاء والخواص ، قم ، مؤسسه النشر الاسلامى ، 1410 ق .
- 134- مرادى ، محمد بن منصور ، كتاب الذكر، عمان ، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ، بى تا .
- 135- مراغى، سيد مير عبد الفتاح بن على حسيني، العناوين الفقهية، 2 جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، قم - ايران، اول، 1417 هـ ق.
- 136- مرتضى - زيديه ، الإمام أحمد بن يحيى ، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، مكتبة اليمن ، موقع الإسلام ، بى تا .
- 137- مصطفوى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 14 جلد، مركز الكتاب للترجمة و النشر، تهران - ايران، اول، 1402 هـ ق .
- 138- مصطفوي ، محمد كاظم ، مائة قاعدة فقهية ، الطبعة الاولى التاريخ : العاشر / شوال المكرم 1412 هـ ق.
- 139- مقاصد الشريعة الإسلامية ، منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية ، بى تا .
- 140- مقدس اردبيلي ، احمد بن محمد، مجمع الفايده والبرهان فى شرح ارشاد الاذهان ، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل بيت (ع) ، 993 ق .
- 141- موسى البجنوردى ، ميرزا حسن ، القواعد الفقهيه ، قسم مصطلحات فقهيه ، قم ، دار الكتب العلمية اسماعيليان نجفى ، مكتبه شامله .
- 142- موسى خمينى ، روح الله ، تحرير الوسيله ، قم ، مؤسسه نشر اسلامى ، 1404 ق .
- 143- ----- ، كتاب البيع ، قم ، مطبعه مهر ، بى تا .
- 144- ----- ، الرسائل ، قم ، بى نا ، 1385 .

- 145- مؤيد، حمود بن عباس، النور الأسنى الجامع لأحاديث الشفاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، بي جا، بي نا، بي تا .
- 146- نايف الشحود، علي، موسوعة الدين النصيحة، باب الرحلات العاءليه متعة الابدان و حفظ الايمان، بي جا، بي نا، بي تا .
- 147- نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، 43 جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم، 1404 هق .
- 148- ---، كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكي، القواعد الستة عشر، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، ه ق .
- 149- -----، حسن بن جعفر بن خضر، أنوار الفقاهة - كتاب الطهارة (لكاشف الغطاء، حسن)، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1422 هق .
- 150- -----، عباس بن حسن بن جعفر، الفوائد الجعفرية، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، هق .
- 151- -----، منهل الغمام في شرح شرائع الإسلام، 3 جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1424 ه .
- 152- -----، محمد حسين بن على بن محمد رضا، تحرير المجلة، 5 جلد، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف - عراق، اول، 1359 هق .
- 153- -----، وجيزة الأحكام، 6 جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، دوم، 1366 هق .
- 154- نراقى، مولى احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، 19 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1415 هق .
- 155- نظام وجماعة من علماء الهند، -، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، 1411ه- - 1991م .
- 156- نوري (طبرسي)، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، بيروت، مؤسسه آل البيت، 1408 ق .
- 157- واسطى، أبو خالد عمرو بن خالد، المجموع الفقهي والحديثي المسمى ب-(مسند

الإمام زيد)، مؤسسة الإمام زيد بن علي (ع) الثقافية، 75-122 هـ .

158- وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، 16 جلد، انتشارات سماء قلم، قم - ایران، دوم، 1426 هـ ق .

159- هروي البغدادي، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله

، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، وفاء تقي الدين، دمشق - بيروت، دار ابن كثير {بى تا} .

مقالات :

1- اصغرى آق مشهدى، فخرالدين؛ و كاظمى افشار، هاجر. (1388ش). «نحوه ارتباط انسان با اعضاى بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق». مطالعات فقه و حقوق اسلامى. سال اول، شماره 1 .

2- انتضاري، ليلا، (1380). « اتانازي قتل از روي ترجم»، حقوق - كانون وكلا، ش، 174: 156-168.

3- بار، محمدعلى، (1414). «تجارب جديدة لنقل الاعضاء من الموتى»، العالم، ش، 514.

4- بلورچى، ف ويزدان، حامد، (1372)1423. «تلاش برای درک بهتر مرگ»، زن روز، 28-29.

5- تسخيرى، محمدعلى، (1371). «مسأله پیوند عضو قطع شده در حدّ یا قصاص»، مجموعه مقالات سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، 361-368.

6- تقوى، سيدمرتضى، (1374). «تحول موضوعات در فقه»، فقه اهل بيت، سال اول، ش، 3: 207-240.

7- توکلى، غلام حسين، 1382. پژوهش های فلسفى-کلامى شماره 17 و 18ensani.ir/fa.

8- توکلى بزاز، جواد، 1374. مجموعه مقالات اولین کنگره انطباق امور پزشکی با شرع، تهران، - .

9- جمعى از مؤلفان، مجله فقه اهل بيت عليهم السلام (فارسى)، مؤسسه دائرة

ص: 349

المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ه ق .

10- مجمع جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، 1415 ه ق .

11- حجتي مهدي، (1379). «تحليل حقوقي اتانازيا»، مجله حقوق دادگستري، ش، 30 .

12- حسن زاده آملی، حسن، (1372). «سرچشمه های علم تشریح»، نور علم، ش، 52 و 53(62).

13- خرازی، سید محسن، 1379 . فقه اهل البيت، قم، سال 6، ش 22 .

14- -----، «انواع تشریح و احکام آن»، مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی .

15- خزعلی، ابوالقاسم، 1379 "مالکیت انسان . " مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلامی در پزشکی، 2، 224 و 260 .

16- دباغ- سروش(1386). «بررسی اتانازی داوطلبانه غیر فعال از منظر اخلاق راسی»، فصلنامه اخلاق پزشکی، سال اول، ش، 1،

17- دورکین، رونالد، (1378). حقوق و اخلاق، ترجمه محمد راسخ- مجله تحقیقات حقوقی، ش 26

18- رجایی، فاطمه. (1390ش). «بررسی فقهی حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود». فقه و حقوق اسلامی. سال اول، شماره 2.

19- رونالد دورکین، 1378. حقوق و اخلاق، ترجمه محمد راسخ- مجله تحقیقات حقوقی شماره 26-

20- ساریخانی، عادل (1385). «مجموعه مقالات دومین سمینار اسلام در پزشکی»،

21- سمینار علمی پیرامون کشت اعضا، مجله العالم، شماره 514، ص 53.

22- سیدی علوی، حسین، مقاله: (پیوند اعضا در صورت های گوناگون و موضوع زهاق روح)، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی .

23- شتا، اشرف، «پیوند اعضای خوک به انسان، العالم، ش، 509، ص 46 .

24- شریفی خضارتي، امیر، 27/4/87 - 20/4/87، مقاله «قتل از روی رحم»، روزنامه اطلاعات، شماره های 24238 - 24243.

25- طاهری، حبیب الله، (1377). « آیا طیب ضامن است؟ » فصلنامه نامه مفید، ش، 14: 47.

26- عزیزی، م، 1387، "چشم به راه مرگ." [online] هفته نامه سپید. [13/10/1391].

27- فتاحی معصوم، سید حسین، 1371، مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی،

28- -----، 1372، ارتباط پزشکی با قوانین حقوقی (خلاصه مقالات - ج 1)، تهران، معاونت امور فرهنگی، حقوقی و مجلس وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی،.

29- -----، 1384، مجموعه مقالات و گفتارهای سومین همایش دیدگاه های اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی،.

30- فصلنامه اخلاق پزشکی - آموزشی پژوهشی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، سال اول، ش 1، 1386.

31- فقه اهل البیت، سال 6، ش 21، 1379.

32- مجله مجمع الفقه الاسلامی، دوره سوم، شماره 3، ص 579.

33- مجموعه مقالات اخلاق پزشکی، مرکز مطالعات، 1373.

34- مجموعه مقالات حقوق پزشکی، ترجمه و تألیف: محمود عباسی، -، حیان، 1376.

35- مجموعه مقالات سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، ص 512 به نقل از: سید ابوالقاسم خوئی و نیز ر.ک: به فتوای

36- محقق داماد، دکتر سید مصطفی، 1373، مقاله: تحقیقی در مورد سقط جنین، عوارض، مسایل و موضوعات پیرامون آن، مجموعه مقالات اخلاق پزشکی؛ مسائل مستحدثه، جلد پنجم، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی.

37- محمد علی تسخیری، مقاله (مصوبات مجمع الفقه الاسلامی در زمینه احکام شرعی پیوند اعضا)، مجله التوحید، شماره 46.

38- وبلاگ تخصصی اخلاق، فلسفه غرب، ... نام مقاله: بررسی پدیده اتانازی در ادیان گوناگون.

39- وبلاگ تعلیم و تربیت... فلسفه، جمعی از دانشجویان مرکز تربیت معلم شهید

40- همشهري ، شماره 140، آبان 1386.

كتب لغت :

- 1- ابن اثير، على بن محمد، النهاية في غريب الحديث ، مركز اطلاعات و مدارك اسلامى ، 630ق .
- 2- ، لسان العرب، 15 جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بيروت - لبنان، سوم، 1414 هـ ق .
- 3- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، مصحح / مصحح : عبدالوهاب، امين محمد / عبيدى ، محمد صادق ، مركز اطلاعات و مدارك اسلامى ، 630 - 711 ق .
- 4- ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقانيس اللغة، 6 جلد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، 1404 هـ ق .
- 5- ابو جيب ، سعدى ، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق - سورية دار الفكر، الطبعة : تصوير 1993 م الطبعة الثانية 1408 هـ = 1988 م .
- 6- اصفهاني، حسين بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، دريك جلد، دار العلم - لبنان - سوريه، الدار الشاميه، 1412 هـ ق ،
- 7- بندر ريگى ، محمد ، فرهنگ جديد عربى - فارسى ، ترجمه المنجد ، تهران ، اسلامى 1362 .
- 8- جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، 6 جلد، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، اول، 1410 هـ ق .
- 9- سعيدى پور ، م ، آذينفر ، فرهنگ فارسى خرد ، تهران ، ناصر خسرو .
- 10- صاحب بن عباد، كافى الكفاة، اسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، 10 جلد، عالم الكتاب، بيروت - لبنان، اول، 1414 هـ ق .
- 11- طريحي ، فخرالدين بن محمد ، مجمع البحرين ، - ، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت ، ج 5 ، متن الكترونيكى .

12- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، 8 جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، 1410 ه ق .

13- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، 7 جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، ششم، 1412 ه ق.

14- محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، - ، - .

15- معلوف، لويس، فرهنگ المنجد عربی به فارسی، -، نشر ایران، چاپ سوم، 1380 .

16- معلوف، لويس، 1384، فرهنگ بزرگ جامع نوین (عربی به فارسی)، مترجم: احمد سیاح، تهران، اسلام .

17- واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، 20 جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، اول، 1414 ه ق .

سایت ها و منابع الکترونیکی :

1- www.salamatiran.com px [Available] www.tebyan.net/newindex.as.

2- www.salamatiran.com

3- www.aftabir.com

4- www.euthanasia.com/paper . www.ghavanin.com

5- www.perfectme.blogfa.com

6- www.naturehomejo.com/updates.htm

7- www.islamweb.net

8- سایت مرکز تحقیقات اخلاقی و پزشکی www.AKHLAGH.ORG

9- سایت همکاري بين المللي علوم زیستی www.tco.gv.ir/bic

10- سایت مرکز مطالعات بیوتکنولوژی www.Iranbiotech.com

11- Fritz B. Burns Lecture—Euthanasia, Morality and Law, Loyola Law school Los Angeles November - 11

22,1996

ص: 353

Kuhse, h (1997) Euthanasia is a companion to Ethics-siger, pp.204-302 -13

23- شبکه اطلاع رسانی حوزه - پیوند و خرید و فروش اجزای بدن ، سایت شارح وابسته به معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی قم .

24- مزروعی ، جواد ، سقط جنین و سقط درمانی در ایران 1 ، اسفند 1388 ، سایت سفیر قانون .- 335

25- وبلاگ تخصصی فلسفه اخلاق ، فلسفه غرب ، مقاله : بررسی پدیده اتانازی در ادیان گوناگون ، بی نام .

26- بی نام ، الفقه والشريعة ، منشور علی موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بیانات ، مكتبة الشاملة

27- ریاض النعیم فی ظل الرحمن الرحیم، فتاوی الأزهر ، موقع وزارة الأوقاف المصرية ، بی تا .

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود. برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

