

آتانازی در فقه حنفی و حقوق وضعی

محمد طاهر اقبالی^۱

چکیده

آتانازی (خودکشی) یکی از مباحث مهم و معاصر فقهی و حقوقی است که از دیرباز در مغرب زمین مطرح شده، در میان مسلمان نیز گسترش یافته و درآموزه‌های قرآنی و اسلامی قرن‌ها پیش از عصر روشن‌گری در غرب یعنی در هنگام نزول آیات کلام الله المجید بر پیامبر اکرم (ص)، قرآن کریم درباره آن موضع‌گیری نموده است. از این رو، مسأله پژوهش حاضر، این است که نگرش فقه حنفی و برخی از حقوق وضعی درباره آتانازی بیماران لاعلاج یا صعب العلاج چیست و تفاوت تلقی‌ها در تحریم و تجویز آن از چه مباحثی ناشی می‌ده است؟ یافته‌های تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی این است که آتانازی افراد یادشده در فقه حنفی به تبع گزاره‌های قرآنی و روایی حرام تلقی شده است. این تحریم هم برآیند نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در نظرگاه اسلامی و فقه حنفی بوده است. ولی نگاه برخی حقوق وضعی خودکشی (قتل) بیماران نام‌برده شده را قانونی دانسته که قرارداد اجتماعی آن را در اثر نوع برداشت ویژه از هستی و انسان تجویز نموده است.

واژگان کلیدی: آتانازی، خودکشی، بیمار لاعلاج، صعب العلاج، فقه حنفی، حقوق وضعی

۱. دانش‌آموخته دکترای فقه و حقوق قضایی جامعه المصطفی العالمیه، ایران - قم

m.t.aqbali2017@gmail.com



مقدمه

خودکشی به لحاظ عملیاتی هر چند پدیده‌ی تازه نیست. زیرا که از نظر تاریخی، بر اساس برخی از نوشته‌ها، زمانی خودکشی امری عادی و حتی افتخار آمیز به حساب می‌آمد و در جشن‌های مذهبی اقدام به آن مکرر صورت می‌گرفت. مثلاً خودکشی زنان بیوه پس از مرگ شوهر در هندوستان. خودکشی برای دستیابی به تکامل معنوی، خودکشی برای فرار از اسارت و حتی رواج خودکشی گروهی مانند خودکشی پانصد نفر از شاگردان کنفسیوس بعد از مرگ وی، حکایت از آن دارد که در گذشته‌های دور و در میان برخی اقوام هیچ منعی برای خودکشی نبوده است. مستندات این ادعا فی‌الجمله در پیشینه‌ی بحث آورده خواهد شد.

اما آتانازی به جهت نظری هم مسأله جدید نیست. زیرا که در عادت طبیعی برخی جوامع بشری در ادوار مختلف تاریخی، اصل بر عدم مقبولیت آتانازی^۱ وجود داشته و عدم جواز آن در عرف بسیاری از سنن ملل گوناگون جهان رواج داشته است. حتی در ادیان ابتدائی که توتّم پرست بودند، ردپای از این مرگ شیرین دیده نمی‌شود. همچنین مرگ آسان در ادیان الهی و به خصوص در آموزه‌های اسلامی و به طور اخص در گزاره‌های فقهی و حقوقی به لحاظ حکم وضعی و نیز به جهت حکم تکلیفی ممنوع تلقی شده است.

به‌عنوان نمونه؛ ابوحنیفه و عالمان احناف معتقدند: «اذن قتل [خودکشی]، قتل مباح^۲ نیست. زیرا که عصمت [پاکی] نفس مباح نمی‌شود، مگر این که نصّی از سوی شارع برای آن رسیده باشد و اذن در قتل از آن مواردی که نصّی از سوی شارع به ما رسیده باشد، نیست، پس اذن (در قتل) کالعدم می‌باشد و هیچ اثری بر آن فعل انجام شده (قتل) ندارد (عوده، [بی‌تا]، ج ۲: ۸۲).

مرگ آرام در برخی از حقوق وضعی پذیرفته شده است؛ به‌عنوان مثال به برخی از موارد اشاره می‌شود؛ برای نخستین بار در کشور سوئیس قانون اجازه مرگ با وقار

1. Euthanasia

۲. لفظ «المباح» اسم المفعول من «الاباحه» و اصله الثلاثی المجرد (البوح)... هو اصطلاحاً: ما استوی فعله و ترکّه فی عدم الثواب و العذاب من افعال المکلفین (۱۴۲۲ هـ، ج ۱: ۳۰۰).



در سال ۱۹۴۰م تصویب شد. در این کشور امکان آنانازی حتی برای افراد خارجی نیز وجود دارد. سپس قوانین جامع و مدون با عنوان «حق پایان دادن به زندگی» در کشور هلند، در سال ۲۰۰۲م تدوین و تکمیل شدند (https://fa.wikipedia.org/wiki/آقابابائی_بنی، ۱۳۹۱: ۸۶-، رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹).

بنابراین، خودکشی در برخی از ادوار مختلف تاریخی و در میان بعضی از ملل بشر به شکل‌های گوناگونی رواج داشته که البته این رواج بدون مجوز قانونی صورت می‌گرفته است. پس از سال ۱۹۴۰م در برخی از کشورها آنانازی به صورت قانونی به تدریج گسترش یافته است. اما در ادیان الهی و به خصوص در آموزه‌های اسلامی عمل و فعل خودکشی ممنوع و حرام تلقی شده است. این ممنوعیت و حرمت تکلیفی در گزاره‌های فقهی و حقوق اسلامی و از جمله در فقه حنفی بازتاب پیدا نموده است. در مقدمه به لحاظ موارد مختلف عینی به صورت مسأله اشاره شد. اما حال پرسش اساسی این است که چرا در فقه اسلامی و به ویژه در فقه حنفی مرگ آسان برای بیمار لاعلاج و صعب‌العلاج، ناقص‌الخلقه و... اجازه داده نشده است. اما همان نوع مرگ در برخی از حقوق وضعی به طور قانونی پذیرفته شده و برای تجویز آن قانون وضع شده است؟ به تعبیر دیگر آیا تحریم فقهی برای مرگ شیرین در فقه حنفی و قانونی بودن مرگ ترحم‌آمیز در بسیاری از حقوق وضعی، تنها مبتنی بر عرصه‌ی حکمت عملی است یا متکی بر حکمت نظری و اصول اعتقادی؟ در نگاه دیگر، نظام‌های قانونی، نحله‌های حقوقی و مشرب‌های فقهی، خود مجموعه‌های از «بایدها نبایدها» قانونی، حقوقی و فقهی هستند که این بایستگی‌ها و نبایستگی‌ها برآمده از دل نوع جهان‌بینی در ساحت‌های کلان هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به نظر می‌رسد. یعنی نوع تلقی از هستی‌شناسی و طرز برداشت از هویت، ماهیت، هدف، ابعاد وجودی و ساحات مختلف زندگی بشر و در نهایت این که خدا وجود دارد یا ندارد، در فرض وجود او، انسان در مقابل خداوند محق است یا مکلف؟، همه‌ی این جهت‌گیری‌ها در گزاره‌های قانونی، حقوقی و فقهی اثر گذاشته و در آن‌ها تبارز یافته‌اند. فرضیه پرسش پیشین این است که اصالت مُحِق انگاشته شدن

بشر در نظام‌های مختلف حقوق وضعی و اصالت مکلف بودن انسان در آموزه‌های اسلامی و به ویژه در گستره‌ی نظام‌های حقوقی و فقه اسلامی و از جمله در گزاره‌های فقه حنفی موجب تفاوت در موضع‌گیری آن‌ها به ترتیب در قالب تجویز و تحریم مرگ آتانازی شده است. اختلاف اساسی در موضع‌گیری فوق هم بدون تردید برآیند جهان‌بینی‌های گوناگون به نظر می‌رسد که به همین دلیل، در ادامه بحث، مسأله اثبات فرضیه مطرح شده با روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود.

اهمیت و ضرورت

بررسی مسأله خودکشی به لحاظ فقه حنفی اهمیت دارد. زیرا که در برداشت نخست آگاهی از مباحث اسلامی و به خصوص فقه حنفی به دلیل که یکی از رایج‌ترین مکتب‌های حقوقی و فقهی در بین مسلمانان بوده و به طور اخص در افغانستان رایج است، بالذات مطلوب است. همچنین بررسی تطبیقی بین فقه حنفی و برخی حقوق وضعی دارای اهمیت مضاعف است و بالعرض مطلوبیت دارد. زیرا که در اثر مطرح شدن این مباحث مقارنه‌ای است که تمایز جوهری به خصوص در قلمرو مبانی حقوق وضعی و فقه حنفی به طور برجسته نمایانده می‌گردد. علاوه بر این امروزه پارامترهای بسیاری مانند قرار گرفتن در عصر انفجار اطلاعات و تنیدگی روابط اجتماعی، مهاجرت به کشورهای دیگر و تبدیل شدن جهان به دهکده‌ای جهانی، وجود شبکه‌های مجازی، تنوع موتورهای جستجوگر برای برون داد حجم گسترده از اطلاعات و... وجود دارند که در نتیجه، بخش از آموزه‌های فرهنگی مثل (آتانازی) از جایی به مکان دیگر انتقال می‌یابد. افزون بر این، برخی از خودکشی‌ها در میان هم‌وطنان ما در کشورهای مختلف گزارش شده که خود ضرورت کارکرد و اهمیت نظری طرح این مبحث را ضروری می‌نماید. به عنوان مثال در دهه‌ی ۹۰ خورشیدی در تهران دختر جوان یکی از خانواده‌های مهاجرین افغانستانی با حلقه آویز نمودن خود در خانه خلوت، خودکشی نمود. پس از مرگ وی درباه دلیل آتانازی او گفته می‌شد که مادرش می‌خواست که او با فرزند برادرش (پسر مامایش) ازدواج کند. ولی وی مخالف این ازدواج بود که در نتیجه این مخالفت به خودکشی انجامیده



است. از همین رو، این بحث مقایسه‌ای با رویکرد مبانی‌نگر، برخی از مبانی حقوق وضعی و فقه حنفی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفاهیم

واکاوی مفاهیم، یکی از مهم‌ترین بخش هر مقاله به نظر می‌رسد. زیرا مفاهیم شناسی است که مدخل ورود به بحث اصلی را فراهم می‌آورد. هرچند که در نگارش مقاله‌های علمی و پژوهشی طرح مفاهیم ضرورت نداشته و نیاموردن در کنار کارکترهای دیگر خود دلیل بر وجود آن تلقی می‌شود.

از اینرو، این مقاله هم از روند کلی نگارش استثنا نخواهد بود. به همین دلیل در مفاهیم شناسی این جستار، نخست به تعریف دینی، حقوقی و فقهی واژه «قتل» پرداخته می‌شود. سپس در ادامه بحث به کنکاش در کلمه‌ای «آنانازی یا آتانازیا» اشاره خواهم نمود.

واژه قتل به لحاظ لغوی به معنای فعلی است که به موجب آن زهوق [هلاک] روح حاصل می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴هـ، ج ۲: ۷۱۲). معنای اصطلاحی آن هم بدون ارتباط وثیق با معنای لغوی کلمه‌ای قتل نیست. به همین دلیل در تعریف اصطلاحی آن آورده شده است که قتل فعلی از عباد است که در اثر آن حیات [آدمی] زایل [نابود] می‌شود (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۴۰۴-۱۴۲۷هـ، ج ۳۲: ۳۲۱). همین گونه در کتاب «الفتاوی الهندیة» آورده شده است که جنایت در شرع، اسم برای فعل حرام است؛ چه در مال و چه در جان باشد. اما در عرف فقهای [حنفی] از استعمال جنایت فعل در نفس، قتل اراده شده است. قتل هم فعلی از عباد است که سبب زوال حیات [زندگی آدمی] می‌شود.^۱ برخی نویسندگان عرب زبان نیز [در باره خودکشی] واژگان، الموت الیسیر، الموت الجید، الموت الکریم، موت الرحمة، تیسیرالموت، القتل الرحیم و رصاصة الرحمة را به کار برده‌اند (آقابابائی بنی، ۱۳۹۱: ۳۲).

واژه اوتانازی، آنانازی، یوتانازی یا یونازیا در تلفظ فارسی euthanasia

۱. الجنایة هی فی الشرع اسم لفعل محزوم سواء کان فی مال او فی نفس لکن فی عرف الفقهاء یراد باطلاق اسم الجنایة الفعل فی النفس و الاطراف فی التبیین، الاول یسمى قتلاً و هو فعل من العباد تزول به الحیاء (الفتاوی الهندیة، ۱۴۲۱هـ، ج ۶: ۳).

در زبان انگلیسی که دو کلمه EU به معنای خوب، و thantos به معنای مرگ مشتق شده است (همان؛ به نقل از American Heritage Dictionary). همین‌طور در زبان فرانسه، آتانازی (Euthanasia) از پیشوند (eu) و ریشه (tanatos) که در یونانی به معنای «مرگ» است ترکیب یافته و ظاهراً فرانسویس بیکن^۱، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم میلادی که خود از جمله طرفداران آن بوده، آتانازیا را مصطلح کرد (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۳، ۳۶. بسامی، ۱۳۸۸: ۲۹). بیکن صدر اعظم انگلستان این اصطلاح را در سال ۱۶۲۰م در کتاب معروف خود «ارغنون نو»^۲ وارد فرهنگ اصطلاح پزشکی و دیگر لغت نامه‌ها نمود (یزدانی‌فر، ۱۳۹۲: ۲۶).

بنابراین، در تعریف لغوی واژه «قتل»، «قتل» فعلی تلقی شده که توسط آن ازهاق روح صورت می‌گیرد. این که کننده عمل (فاعل)، چه چیزی یا چه کسی است، مورد اشاره قرار نگرفته و دارای ابهام به نظر می‌رسد. اما در تعریف اصطلاحی کلمه «قتل» هم به قید فاعل اشاره گردیده و نیز به مهم‌ترین قید دیگر یعنی هویت هستی‌شناختی (بنده) و انسان‌شناختی (مکلف) قاتل اشاره شده است. البته در تعریف لغوی به «روح» اشاره شده که باز هم حاکی از حاکمیت ادبیات دینی است که در ابعاد انسان‌شناسی (روح و تن) مطرح می‌شود. از سوی دیگر در تعریف اصطلاح «آتانازی» که در واقع خود بخش از برآینده عصر رنسانس در غرب بوده و یکی از متفکران جهان‌بینی جدید، در مقابل جهان‌بینی قرون وسطایی (راسل، ۱۳۷۳: ۶۸۵) آن را مصطلح نموده، آتانازی از لوازم طبیعی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی تازه تلقی می‌شود. ازاین‌رو، چنانچه وزیر بهداشت اسپانیا آن را یکی از رکن‌های اصلی حقوق بشر اعلام کرد، با همین روی کرد این گونه می‌توان برای آتانازی تعریف جامع و منابع ارائه شده را برگزید: «رفتاری عمدی و ارادی (اعم از فعل یا ترک فعل)، نشأت گرفته از اهداف بشر دوستانه و با هدف خاتمه بخشیدن به درد و رنج بیماران خاص (لاعلاج) که توسط پزشک یا دستور وزیر نظر او صورت می‌پذیرد و به مرگ بیمار و به آرامش رسیدن او منجر می‌شود» (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۵).

1. Francis Bacon.

2. Nocum Organum.



پیشینه مسأله

تاریخچه بحث یکی از مهم‌ترین لایه‌های هر مسأله است. زیرا که بررسی پیشینه هم به لحاظ واکاوی نوشته‌های نگارش یافته در آن اهمیت دارد تا تمایز نگاشته حاضر نسبت به نوشته‌های دیگر در این مسأله تبارز یابد. هم به جهت سابقه تاریخی^۱ که مسأله در آن آغاز شده و در یک بستر خاص فرهنگی و اجتماعی شکل گرفته و به تدریج بست یافته است، مورد اهتمام به نظر می‌رسد. زیرا که چالش‌ها مربوط به تجویز و تحریم آنچه که از آن به آنانازیا یا آنانازی تعبیر می‌شود، به دوران باستان و عهد فلاسفه کلاسیک یونانی بر می‌گردد؛ در مقابل افلاطون و برخی فلاسفه دیگر که مرگ بیماران درمان ناپذیر و خاتمه دادن به زندگی آنان را از لحاظ اخلاقی قابل پذیرش می‌دانستند، به فلاسفه و دانشمندان دیگری بر می‌خوریم که به صراحت مخالفت خود را ابراز می‌داشتند. در سوگندنامه بقراط^۲ چنین آمده است: «من هیچ داروی کشنده‌ی را به هیچ شخصی، حتی با تقاضای او نخواهم داد و در این خصوص هرگز پیشنهاد و مشورتی نمی‌دهم» (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۴).

همچنین امیل دور کیم^۳ فیلسوف و پایه‌گذار مکتب جامعه‌شناسی^۴ فرانسوی در بسیاری از آثار خود به خصوص در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی» به پدیده جنایی پرداخت. وی خودکشی را به انواع مختلفی تفکیک نمود که در جدول ذیل به آن اشاره شده است.

«جدول گونه‌شناسی خودکشی از نظر امیل دور کیم»، (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۳:

۳۰ نقل از: صدیق سروستانی، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

۱. پردازش این بُعد از سابقه مسأله، هر چند به لحاظ پژوهشی ضرورت ندارد. اما در این جا به علت آگاهی پیدا نمودن به بستر شکل‌گیری آنانازی و گسترش تدریجی آن در اثر رخی از عرف‌های ملل مختلف تا اوج‌گیری آن در دهه‌های پسین که برای تجویز آن قانون وضع شده است، اشاره شده است.

2. Hippocratic

3. Emil Dukheim

4. Sociology

موضوع	خودکشی خودخواهانه	خودکشی دیگر خواهانه	خودکشی قدر گرایانه	خودکشی نابهنجارانه
توصیف	فرد احساس تعلق به جامعه نمی‌کند	فرد منافع گروه را بر منافع خود ترجیح می‌دهد	فرد احساس ناتوانی در تنظیم امور زندگی خود می‌کند	فرد احساس می‌کند نظمی در جامعه وجود ندارد
مثال	معتادان	اسکیموهای سالخورده ^۱	زندانی‌ها	ورشکستان
نشانه‌های روانشناختی	افسردگی مالیخولیا	، احساس وظیفه شرمندگی و گناه	ترس از کنار گذاشتن شدن	عدم امنیت و سر خوردگی

در زمینه این نوع پیشینه به‌طور اجمالی مطالب عینی در عبارات آتی هم گنجانیده شده که آوردن آن‌ها در این جا ضروری به نظر نمی‌آید و از تکرار آن خود داری می‌شود.^۲ البته آتانازی در بستر جوامع بشری در ابتدا از عرف اجتماعی شروع گشته و در ادوار مختلف تاریخی آرام آرام مورد قانون‌گذاری قرار گرفته و با حمایت آن، مقبولیت و مشروعیت اجتماعی را به دست آورده است.

اما در نگاه نخست (متون نگارش یافته‌ای مرتبط به مسأله) به سابقه این مسأله، آثار متنوعی اعم از کتاب و مقاله مرتبط به مسأله به رشته تحریر در آمده اند. به عنوان نمونه؛ کتاب «بررسی ابعاد فقهی - حقوقی آتانازیا با رویکرد حقوق کیفری» تألیف محمد مهدی رحیمی و محسن آقاسی با مقدمه محمد عاشوری. در این اثر هرچند پیرامون آتانازیا در حقوق وضعی اطلاعات ارزشمندی ارائه شدند. اما درباره نگاه فقه عامه و به خصوص فقه حنفی در حد چند صفحه در صفحات ۱۶۸-۱۷۳ مباحثی درباره آتانازیا مطرح شده که در فقه حنفی، اذن در خودکشی موجب اباحه نفس انسان نمی‌گردد و نصی هم در این مورد نرسیده است. در نتیجه در این کتاب به مبانی خودکشی در حقوق وضعی و فقه حنفی پرداخته نشده است. نمونه دیگر؛ کتاب «آتانازی از منظر فقه و حقوق» تألیف صالحه یزدانی فر. در این نوشته هم در حد یک پاراگراف در صفحه ۱۸۹ به بیان تلقی فقه حنفی پرداخته شده که هیچ

۱. اسکیموهای جوان پدر و مادر خود را هنگامی که سخت پیر شده باشند و کاری از دستشان برنیایند، با دست خود می‌کشند. جالب این است که کسی که از این کار سر باز می‌زد گویی وظیفه فرزندی خود را به جا نیاورده بود (بسامی، ۱۳۸۸: ۴۹).

۲. درباره نگرش ادیان و مذاهب غیر اسلامی نسبت به آتانازی مانند دین بهود، دین مسیح، هندوئیسم، بودیسم، به کتاب «آتانازی از منظر فقه و حقوق»، اثر صالحه یزدانی فر از صفحات ۱۱۴-۱۲۹ مراجعه شود.



اشاره به مبانی مسأله نگردیده است. مثال سوم، کتاب «مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (آنانازی)» نوشته اسماعیل آقابابائی بنی است. در اثر حاضر هرچند عنوان فقهی به دلیلی که قوانین حقوقی بسیار از کشورهای اسلامی، برگرفته از گزاره‌های فقهی هستند، آورده شده است. ولی قانون جزایی افغانستان و فقه حنفی مورد توجه قرار نگرفته است.

در کنار کتاب‌های نوشته شده پیرامون مرگ آنانازی، مقاله‌های زیادی هم در این زمینه تحریر شده که برخی از آن‌ها از باب نمونه معرفی می‌شوند. مثلاً؛ مقاله «تأملی در مبانی قانونی بودن آنانازی از منظر اخلاق و اجتماع» نوشته کاظم خسروی و سیدمحسن موسوی‌فر. در این مقاله خبر از بررسی فقهی و به خصوص فقه حنفی نیست، هر چند که «مخالفت با مشیت الهی» در صفحه ۱۱۷ به عنوان یکی از ادله مخالفین آنانازی، بیان شده است (خسروی، موسوی‌فر، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۲۷). نمونه دیگر؛ مقاله «آنانازی و «حق برخوردیش» چالشی در ماهیت حقوق بشر»، اثر امیر مقامی است. این نوشته با این پرسش اساسی آغاز گشته که آیا حقوق بشر توسط خود انسان قابل سلب است؟ نویسنده معتقد است که پاسخ به پرسش فوق، بررسی ماهیت حقوق بشر را می‌طلبد. او پس از بررسی موردی حقوق بشر مانند دیوان اروپای حقوق بشر به این نتیجه رسیده که از هر منظر که بنگریم و منشأ «حقوق انسانی» را در هر منبعی بیابیم، انسان از موهبت حق حیات برخوردار است و از سوی دیگر آزاد و با اختیار آفریده شده است؛ اما به عنوان یک قاعده اصولی، این آزادی و اختیار سبب نمی‌شود که آزادی و اختیار خود را علیه خود به کار گیرد و با سلب حیات خویش یا اعراض از آن، بهره‌مندی خود از سایر حقوق انسانی را منتفی سازد. در این مقاله هر چند ردپای از طرح مباحث حقوق بشری درباره آنانازی دیده می‌شود؛ ولی در عین حال با خلاء بررسی رویکرد نظام فقه اسلامی از جمله فقه حنفی مواجه است. آثار دیگری^۱ هم در این زمینه نگارش یافته که بررسی آن‌ها برای

۱. کتاب: مرگ شیرین (آنانازی) نوشته جهانگیر بیونی، عباس جهان دیده، ایوب قاسمی، فرزین حسنی، زینب حیدری، فرید خوشخو، کیهان حسینی، ابوالفضل امانی، حسن امانی؛ آنانازی (قتل ترحم آمیز) نوشته مسعود بسامی؛ قوانین قتل از روی ترحم در ادیان و کتب، اثر حسن محمدی بنگار؛ آنانازی از دیدگاه فقهی و حقوقی، با تألیف ایوب نژاد؛ درباره آنانازی قتل از روی ترحم، علیرضا معصومی؛ بررسی ابعاد حقوقی فقهی آنانازی با رویکرد، نوشته احسان مقصودی؛ بررسی حرمت آنانازی و مرگ از روی ترحم در فقه و حقوق ایران، نگارش زهرا میرشهرگی.

نگارنده میسر نشد. زیرا که آن‌ها قابل دست‌رسی نبودند.

اما تلقی نوآورانه و ابداعی^۱ این جستار، به اعتقاد نویسنده، این است که اولاً؛ با نگرش سیستمی مسأله آتانازی در فقه حنفی و برخی حقوق وضعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. یعنی عدم مشروعیت مرگ شیرین بیمار لاعلاج به لحاظ فقه حنفی و مشروعیت آن با رویکرد حقوق وضعی، در واقع بازتاب دهنده، نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که در ساحت‌های فقهی و حقوقی (امرهای و نهی‌ها) ظهور یافته‌اند. ثانیاً؛ جایگاه مباحث هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه به جهت سیر منطقی جز مباحث گستره‌ی تحلیل مبانی معرفتی آن، محسوب می‌گردد که بنیادترین و زیرساخت‌ترین مسأله در تسبیق هر ایدئولوژی، انگاشته می‌شود.

در نتیجه هر نوع واکنش به هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، برآیند آن‌ها به طور منطقی و عقلانی در عرصه بایدها و نبایدهای فقهی و حقوقی تبارز^۲ می‌یابند. علاوه بر آن‌ها، این مقاله از «اصالت موضوع» برخوردار است.

چار چوب نظری

انسان به حیث مفهوم کلی و بدون هیچ کدام مختصات مصداق واقعی تنها در عالم ذهن قابل فرض، تصور و سپس تصدیق ذهنی است که در این ساحت هیچ‌گونه تعامل با جهان پیرامون برایش قابل تصور نیست. زیرا که مفهوم محض به نظر می‌رسد. اما بشر به لحاظ جهان عینی به طور قطعی واجد ویژگی‌های گستره‌ی زمانی، مکانی، تباری است. بشر هرگز نمی‌تواند نسبت به جهان پیرامونی خود بدون

۱. البته یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بررسی سابقه مسأله مورد پژوهش به لحاظ آثار نگارش یافته و مرتبط با آن در جمهوری اسلامی ایران مورد تتبع قرار گرفته است. اما در افغانستان شاید این اولین نگاشته در این زمینه باشد که مسأله «آتانازی در فقه حنفی و حقوق وضعی» را و آن هم با رویکرد مبانی شناختی حد اقل به میزان اشاره به بحث گرفته است.

۲. پیرامون کیفیت ارتباط ایدئولوژی و جهان‌بینی، رویکردهای مختلفی مطرح شده‌اند. اما پیش‌فرض نویسنده در این مقاله این است که اولاً؛ بین نظام امرهای و نهی‌های فقهی و حقوقی و جهان‌بینی ارتباط وجود دارد. ثانیاً؛ این ارتباط به نحوی نیست که جهان‌بینی به عنوان علت تامه مؤلف نظام‌های فقهی و حقوقی (بایدها و نبایدها) مطرح باشد، بلکه جهان‌بینی با انضمام «اعتبارات» می‌تواند منتج به تولید حکمت عملی شود. نظریه که برخی متفکران مسلمان همچون طباطبایی، سبحانی، مطهری، جوادی آملی و... دل در گروی آن دارند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: سبحانی، جعفر، ۱۳۶۵: ۵۰-۳۲. www.andishegom.com؛ طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۳۸۷: ۱۲۵. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶: ۴۳۱-۵۵؛ جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحي تبریزی، ۲۱۲.



ارتباط باشد و نسبت به آن‌ها هیچ گونه واکنش نداشته باشد؛ این واکنش می‌تواند به امری اعم از متافیزیکی و طبیعی باشد.

به همین دلیل پذیرش ورد وجود خداوند، بنیادی‌ترین مسأله متافیزیکی است که در ادوار مختلف تاریخ جوامع بشری، رویکردهای گوناگونی گاهی هم‌نوا و البته زمانی متضاد درباره او مطرح شده‌اند. از این‌رو، جهان‌بینی‌های که در ساحت ایدئولوژی آن‌ها به ترتیب تحریم (فقه حنفی) و تجویز (حقوق وضعی) آنانازی مقبولیت و مشروعیت قانونی پیدا نموده است، دو نوع واکنش به این قضیه است که «خدا وجود دارد؟» اگر وی وجود دارد، نسبت انسان در مقابل او چیست؟ به تعبیر دیگر، آیا انسان در مقابل خدا محق است یا مکلف؟ در برداشت دیگری، آیا بشر می‌تواند سلطه بر نفس خود داشته باشد و مالک حقیقی جان خویش باشد یا نه؟ جهت پاسخ به پرسش منطقی و البته عقلانی پیشین، در یک نگاه کلان دو طرز تلقی همیشه وجود داشته است. هرچند این دو جریان اساسی در بستر زمان‌ها و مکان‌های متعدد، قالب‌های مختلفی را بر تن نموده و نام‌های گوناگونی را برای خود یدک کشیده‌اند؛ یکی این که خدا وجود دارد و انسان در برابر او مکلف است. از این تلقی به «ادیان الهی» مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام تعبیر می‌شود. دیگری این که خدا وجود ندارد^۱ یا اگر خدا وجود دارد انسان در مقابل وی محق است نه مکلف.^۲ شاخص‌ترین نماینده این تفسیر از هستی‌شناختی و انسان‌گرایی، اومانیس‌م‌گرایی است که ماحصل جهان‌بینی پدید آمده پس از عصر روشنگری در اروپا به نظر می‌رسد. بنابراین، ممنوعیت خودکشی و مشروعیت آن در فرم نظریه‌های «انسان مکلف» و «انسان محق» بررسی می‌شود.

نظریه انسان مکلف

نظریه انسان مکلف، همچنان که خود برآیند هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی است.

۱. به اذعان بسیاری از متفکران اسلامی، اصل موضوعه‌ای در تدوین قوانین وضعی پس از عصر روشنگری، انکار اصل وجود به نظر می‌رسد.

۲. برای فهم این ادعا، مطالعه دو مقطع متفاوت از تاریخ غرب مانند قرون وسطی و دوره رنسانس یا عصر روشنگری برای خواننده ضروری به نظر می‌رسد.



از سوی دیگر این نظریه مبنای گزاره‌های فقه اسلامی و از جمله فقه حنفی است. زیرا که «فقه» به لحاظ لغوی به معنای علم به شیء و دانستن آن است (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۲: ۱۹۳). «فقه» در تعریف اصطلاحی^۱ نیز به معنای علم به احکام شرعیه عملیه است که از ادله تفصیلی آن‌ها به دست آورده می‌شوند (همان).

اما مهم‌ترین بخش فقه که به نظریه «انسان مکلف» ارتباط پیدا می‌کند، موضوع دانش فقه است؛ در موضوع^۲ علم فقه، آورده شده که موضوع آن، افعال مکلفین از عباد است (همان: ۱۹۵). در این عبارت سه قید بسیار مهم وجود دارند؛ یکی این که موضوع دانش فقه «افعال» انسان است و آن شامل آتانازی هم می‌شود. زیرا که همه گونه‌های خودکشی فعل بشر است^۳. دومین ویژگی این است که «مکلفین» جمع «مکلف» و اسم مفعول از باب تفعیل (تکلیف) است. فعل اصلی آن «کَلَفَ» به علت رفتن به باب تفعیل متعدی شده که مانند «كَلَفْتُ الرَّجُلَ» به معنای الزام است. پس مکلف یعنی انسان الزام شده که الزام کردن خود نیازمند ملزم (مکلف) است.

در متن فقهی تکلیف کننده خداوند تلقی شده است. قید دیگری خود واژه «عباد» است که در موضوع دانش فقه اسلامی آورده شده که کلمه «عباد» خود دال بر وجود مولا (خداوند) است. به همین دلیل مولا در مقام تکلیف به مکلف خویش فرموده است: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲۸۶)؛ خدا هیچ کس را جز به اندازه طاقتش مکلف نمی‌کند.

بنابراین، آتانازی چون فعلی از افعال عباد و علیه جان بندگان است، بایستی در گستره‌ی حکم (اجازه) خداوند صورت پذیرد. اما خداوند در چند آیه، بشر مکلف را از خودکشی (آتانازی) نهی نموده است؛ به عنوان نمونه: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ

۱. «الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، الْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ».

۲. «وَصُورَةُ عِلْمِ الْفَقْهِ هُوَ أَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ مِنَ الْعِبَادِ، فَيُبْحَثُ فِيهِ عَمَّا يَعْزُضُ لِأَفْعَالِهِمْ مِنْ جُلٍّ وَحَرَمَةٍ، وَوُجُوبٍ وَنَدْبٍ وَكَرَاهَةٍ».

۳. آتانازی از دو حیث تقسیم می‌شود؛ یکی از منظر قربانی به داوطلبانه (بیمار لاعلاج خود در خواست خودکشی داشته باشد) و غیر داوطلبانه (بیمار لاعلاج خود خواهان خودکشی نیست. اما عوامل دیگر موجب مرگ وی شوند) تقسیم شده است. دیگری از منظر مرتکب به فعال (بیمار از درمان خود دارای کند) و انفعالی (بیمار در حال کما و اغما قرار دارد. بهبودی او خیلی ضعیف است. او توانایی اعلام رضایت را ندارد و پزشک از ادامه درمان خود داری کند) تقسیم شده است.



يَسِيرًا»، (نساء، ۲۹ و ۳۰؛ انعام، ۱۵۱).

از این رو، جمله: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، جمله‌ی است مطلق هم شامل [نهی] انتحار می‌شود- که به معنای خودکشی است و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۵۰۶). زحیلی در تفسیر «التفسیر الوسیط»، علت نهی خداوند را این گونه تحلیل نموده که اولاً؛ تعدی به نفس، تعدی به «صنع الله» است. ثانیاً؛ انسان مالک نفس خودش نیست (زحیلی، ۱۴۲۲ هـ، ج ۱: ۳۱۱). هنگامی که در منظومه‌ی اسلامی و نظام فقه حنفی، انسان مالک نفس خود نباشد، اذن بشر بر آنانازی خویش بدون اثر خواهد بود و اجازه او علیه جاننش، اصلاً موضوعیت ندارد. به همین دلیل در برخی از منابع فقه حنفی آورده شده است: «یری ابوحنیفه و اصحابه أن الإذن بالقتل لا يبيح القتل لأن عصمة النفس لا تباح إلا بما نص عليه الشرع، و الإذن بالقتل ليس منها فكان الإذن عدماً لا اثر له على الفعل، فيبقى الفعل محرماً معاقباً عليه باعتباره قتلاً عمداً. لكنهم اختلفوا في العقوبة التي توقع على الجاني، فرأى ابوحنيفه و ابويوسف و محمد^۲ أن تكون العقوبة الديّة و درؤوا عقوبة القصاص عن الجاني على اساس أن الإذن بالقتل شبهة، و أن الرسول الله (ص) يقول: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» و القصاص معتبراً حداً، فكل شبهة تقوم في فعل مكون لجريمة عقوبتها القصاص يدرأ بها الحد على الجاني. فرأى زفر^۳ أن الإذن لا يصلح أن يكون شبهة، و من ثم فهو لا يدرأ القصاص. فوجب أن يكون القصاص هو العقوبة» (عوده،

۱. العصمة المؤتممة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقاً لله تعالى، و العصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقاً للعد (جهامی، ۲۰۰۶ م، ج ۱: ۱۷۸۵، نقل از: كشاف الاصطلاحات، العصمة، ۱۱۸۳-۲/۱۱۸۴)؛ یعنی عصمت معصیت از نظر فقها حفظ جان از قتل به عنوان حقی برای خداوند متعال است و عصمت اصطلاحی حفظ نفس از قتل به عنوان حقی برای بنده است. ۲. ابویوسف پس از ابوحنیفه، در حقیقت دومین پایه‌گذار مذهب حنفی به شمار می‌آید و این دو با محمد ابن حسن شیبانی ارکان سه گانه فقه حنفیان را تشکیل می‌دهند. در تمامی کتب مربوط به فقه حنفیان، در طول ۱۲۰۰ سال، همواره آراء فقهی این دو تن در کنار آراء ابوحنیفه مطرح بوده و اختلافات آنان گوشزد می‌شده است. فقیهان سده‌های میانی که در موارد اختلاف نیازمند بودند تا يك نظر را به عنوان قول مختار بپذیرند، ناچار به وضع ضوابطی برای چنین انتخابی دست یازیدند. در اینجا شایسته ذکر است، با وجود اینکه محمد بن حسن شیبانی تنها ۷ سال پس از ابویوسف درگذشته است و همچون ابویوسف از درس ابوحنیفه بهره‌مند شده است، ولی خود به سان شاگردی به تعالیم فقهی ابویوسف گوش فرا داده و خود مهم‌ترین و پراعتبارترین راوی فقه ابویوسف شده است؛ همانگونه که گفته شد، آثار شیبانی از اصلی‌ترین منابع دست‌یابی بر آراء فقهی ابویوسف به شمار می‌روند (<https://fa.wikinoor.ir/wiki>).

۳. ابوهذیل زفر بن هذیل عنبری تمیمی بصری (۱۱۰-۱۵۸ هـ)، از اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) و از اصحاب ابوحنیفه و قاضی بصره و از محدثان و فقهای قرن دوم هجری قمری بود (<https://fa.wikifeqh.ir>).



[بی تا]، ۲: ۸۴. کاسانی، ۱۴۰۶ هـ.ج ۷: ۲۳۶).

عوده معتقد است که ابوحنیفه و اصحابش می دانستند که اذن در قتل موجب مباح شدن قتل نفس نمی شود. زیرا که قتل نفس محترمه (معصومه) مباح نمی شود، مگر براساس وجود نص شرعی که نص شرعی برای قتل نفس محترمه وجود ندارد. اذن در قتل (آتانازی)، نمی تواند نقش نص شرعی را داشته باشد و سبب مجوز قتل نفس معصومه شود. پس اذن در قتل نفس مثل بدون اذن است و به لحاظ اثر، کارکردی ندارد. در نتیجه انجام قتل نفس (خودکشی چه با فعل و چه با ترک فعل) طبق اصل اولی و نص صریح قرآنی (حکم تکلیفی) حرام است و در فرض تحقق آن عقوبت دارد به اعتبار این که قتل عمد (قصد فعل و قصد نتیجه وجود داشته باشد) تلقی می شود. اما بین فقهای حنفی در کیفر (حکم وضعی) که آتانازی با اذن (خود بیمار یا یکی از وراث او در اثر فقدان توانایی خود بیمار) انجام شده است، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی مانند ابوحنیفه و ابویوسف و محمد معتقدند که برای جانی به لحاظ رویکرد فقهی و کیفرشناسی، پرداخت دیه به عنوان کیفر ضرورت دارد، نه قصاص زیرا که عقوبت قصاص با اتکا به قاعده «ادْرءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»، که قاعده اصطیادیه از حدیث نبوی (ص) است، از جانی دفع می شود. زیرا که اولاً؛ اذن در قتل موجب شبهه شده و قاعده فوق در مورد شبهه تسری می یابد. ثانیاً؛ واژه «درأ» که مصدر «تدرأ»، «ادرئوا» و الفاظ مشابه دیگر است، در لغت به معنای «دفع کردن»، «ساقط کردن» و «تعطیل کردن» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱: ۱۵۰. ابن منظور، ۷۱۱ هـ.ق، ج ۱: ۷۱). بنابراین، منظور از «درأ القصاص» در متن پیشین، دفع کردن و ساقط کردن و عدم اجرای آن در آتانازی با اذن است.

نویسنده کتاب «التشريع الجنایی» در ادامه متن منسوب به برخی از فقهای حنفی به یک قاعده کلی دیگر اشاره می کند، هر شبهه ای که بر اثر فعل مجرمانه شکل

۱. در عبارت مرحوم عبدالقادر عوده، یک نوع پارادوکس وجود دارد؛ یعنی این که در اول متن آورده که اذن در آتانازی (خودکشی) هیچ اثر ندارد و موجب مشروعیت (ایباحه) قتل نفس نمی شود. اما در آخر عبارت آورده که اذن در قتل موجب شبهه شده و در نظام کیفری فقه حنفی اثر دارد! مگر این که این گونه تحلیل شود که مراد از اثر اذن در عبارت نخست تنها مشروعیت بخشی به آتانازی باشد، ولی منظور از اثر در ادامه متن، اثر کیفری باشد که در این صورت تعارض برطرف خواهد شد.



بگیرد و عقوبت آن قصاص باشد، به علت وجود قاعده شبهه، قصاص به حیث کیفر از مرتکب دفع می‌شود و آن اجرا نمی‌گردد. البته بعضی از فقهای حنفی مثل آقای زفر معتقد است که اذن (رضایت) در قتل (خودکشی یا آنانازی) صلاحیت ایجاد شبهه را ندارد. به همین علت براساس نگاه او، رضایت در آنانازی موجب دفع قصاص از جانی نمی‌شود. بنابراین، اجرای قصاص به عنوان حکم وجوبی کیفر جنایت محسوب می‌شود.

به لحاظ نمونه، کاشانی در «بدائع الصنائع»، به عنوان یکی از مهم ترین منابع فقه حنفی، به یکی از موارد که اذن به آنانازی موجب اباحه نفس نمی‌گردد، مثال زده به این مصداق که فردی (مثلاً آقای x) به شخص دیگر (مانند آقای y) امر کند که من را بکُش. پس مأمور، امر را به قتل رساند. در این مسأله به جهت عقوبت نزد اصحاب سه‌گانه حنفی مانند (ابوحنیفه، ابویوسف و محمد) علیه جانی (مأمور) قصاص اجرا نمی‌شود. به دلیل رضایت موجب ایجاد شبهه می‌شود و شبهه قصاص را از قاتل دفع می‌کند. اما در این مورد در نزد زفر قصاص علیه جانی اجرا می‌شود. زیرا که در تلقی او اذن در خودکشی، صلاحیت ایجاد شبهه را ندارد (کاشانی، ۱۴۰۶ هـ، ۷: ۲۳۶). بنابراین، بین فقهای حنفی که در عبارت فوق نامبرده شدند، در این که اذن (رضایت) در آنانازی سبب مشروعیت (اباحه) نفس محترمه نمی‌شود، اتفاق نظر وجود دارد. هرچند که در اثر کیفری آن، اختلاف نظر بین ایشان دیده می‌شود. بنابراین به علت نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی که در مبانی کلامی فقه حنفی وجود دارد، مرگ شیرین (آنانازی) حتی برای افراد خاص مانند بیماران لاعلاج و صعب‌العلاج حرام تلقی شده است.

نظریه انسان محقق

نظریه «انسان محقق» در واقع در مقابل نظریه «انسان مکلف» مطرح می‌شود که به لحاظ مبانی فکری همچون هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، سبک پردازش و تحلیل گزاره‌های فقهی و حقوقی کاملاً از همدیگر متمایز و حتی مخالف یکدیگر به نظر می‌رسد. در این نگرش، بخش از قوانین وضعی هستند که در آن‌ها به طور صریح و

یا ضمنی، یعنی به لحاظ محتوایی «نظریه انسان محق» مطرح شده است. به صورت نمونه در ادامه بررسی مسأله به برخی از این قوانین وضعی پس از واکای مفهومی و نقش دستوری واژگانی همچون «محقق» و «حق» اشاره خواهیم نمود.

همچنین متن حقوق بشر از پیامدهای آن تلقی می‌شود که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ م / ۱۹ قوس ۱۳۲۷ هـ ش، بر مدار انسان حق مدار در قالب ۳۰ ماده تدوین شده است. به همین دلیل در ترجمه فارسی «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در ماده‌های مختلفی آن در مجموع پانزده بار از واژه «محق» استفاده شده است.^۱

واژه «محقّ» به لحاظ تحلیل مفهومی و نقش دستوی، اسم فاعل به معنای «آن که حق به جانب او باشد، حق دار»، (معین، ۱۳۶۳، ۳: ۳۹۱۵) آمده است. همچنین در منبع دیگر لغت شناسی، کلمه‌ای «مُحِقّ» به «ثابت کننده، برحق، دارای حق، حق دارنده، آنک حق به جانب او باشد، صاحب حق و ذی حق» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۳: ۲۰۳۹۷). بنابراین به لحاظ تعریف لغوی محق، همان حق دارنده و حق دار است که از فعل «حقّ» اشتقاق یافته است. در این نگاه در هر حقی، سه رکن یا عنصر اساسی یافت می‌شوند: اولاً؛ کسی که حق برای اوست (من له الحق). ثانیاً؛ کسی که حق علیه اوست (من علیه الحق). ثالثاً؛ آنچه متعلق حق است (موضوع حق).

اما شناخت عناصر اساسی حق متفرع بر شناخت کلمه‌ای «حق» است. زیرا که تا در اثر تبیین نظام معنایی، شقوق مفهوم «حق» مشخص نگردد، ارکان حق هم معین نخواهند شد. از این رو، مفهوم «حق» بررسی می‌شود.

لغت نامه دهخدا معانی متعددی برای این واژه ذکر می‌کند که مهم ترین آن‌ها از این قرار است: راست کردن سخن، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجود ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶: ۹۱۴۲). به عنوان نمونه؛ در فرهنگ معین واژه «حق» برگرفته از ریشه «حَقّ» در اصل

۱. البته متن حقوق بشر که در این متن مقاله مورد استناد قرار گرفته از پایگاه خبری اعتبار دریافت شده است. www.ekhtabar.com



عربی دانسته شده و برای آن سه نوع معنا بیان نموده است؛ به معنای صفت مانند راست و درست؛ به معنای اسم مثل راستی و درستی و به معنای فعلی نظیر عدل، داد و انصاف یعنی حق مطلب را ادا کرد (معین ۱۳۶۳: ۲۶۰).

جوادی آملی در بحث «حق انسان» به این پرسش که حق به چه معنا است و کدام یک از معانی آن مراد است؟، پاسخ می‌دهد که حق یک معنای جامع دارد و چند معنای خاص؛ معنای جامع آن مشترک میان همه معانی است و آن، چنانکه خواهد آمد، به معنای ثابت و الا معنای خاص مراد است. باید تأمل و اندیشه کرد که کدام یک از معانی خاص آن، در بحث حقوق بشر اراده شده است؟ حق معنای جامعی دارد که اگر به شکل مصدری استعمال شود، به معنای «ثبوت» است و اگر به صورت وصفی به کار رود، به معنای «ثابت» است. معانی خاص و جزئی آن، که از راه تقابل فهمیده می‌شود، بدین قرار است که گاهی حق در برابر «باطل» قرار می‌گیرد^۱ و گاهی در برابر «ضلال و گمراهی» قرار می‌گیرد^۲، و گاهی در مقابل «سحر و جادو» می‌آید، که مصداق باطل‌اند^۳، و گاهی در مقابل «هوی» است^۴. در این بحث، هیچ یک از معانی یاد شده مورد نظر نیست. حق معنای دیگری هم دارد که مقصود ما در اینجا همان است و آن عبارت است از معنایی که در برابر «تکلیف» واقع است. حق، در این معنی چیزی است که به نفع فرد [من له الحق] و بر عهده دیگران [من علیه الحق] است و تکلیف آن چیزی است که بر عهده فرد [مکلف] و به نفع دیگران [غیر مکلف] است (جوادی آملی، ۱۳۸۲).

بنابراین، برآیند بررسی معناشناسی واژه «حق» این است که مقصود از «حق»، حقی در مقابل «تکلیف» است که نظریه «انسان محق» نیز متمرکز بر حق‌گرایی به نظر می‌رسد تا وظیفه‌ورزی.

از اینرو، نظام‌های فکری، ارزش‌ها و هنجارهای خود را براساس تبیین موقعیت

۱. «جاء الحق وزهق الباطل»: «قل جاء الحق وما يبدؤ الباطل وما يعيد»

۲. «ما ذا بعد الحق الا الضلال»

۳. «ما جئتم به السحر ان الله سيبطله»

۴. «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض»

انسان در جهان هستی استوار می‌سازند. حقوق بشر نیز از این نوع نگرش نظام‌ها نسبت به ماهیت بشر و نیازهای او تأثیر می‌پذیرد. جدال‌های فکری دوران رنسانس در مغرب زمین که با تحوّل روش اندیشیدن و پژوهش همراه شد، افق‌های تازه‌ای برای تفکر درباره انسان گشود و با نگرش جدید به انسان، جنبه‌های محسوس و مشهود حیات بشر را بر دیگر جنبه‌ها تقدّم بخشید و اندیشمندان جهان غرب را به سوی قوانین بشری، برای اداره حیات جمعی سوق داد (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۱: ۱۹). بنابراین در اعلامیه حقوق بشر هیچ اسمی از خدا نیست و هیچ حقوقی هم برای خدا لحاظ نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۰۲). در نتیجه در محتوای بسیاری از حقوق وضعی بشری وجود خداوند به دلالت مطابقی و یا بالالتزام مورد انکار قرار گرفته است که این خود متقن‌ترین گواه دخالت هستی‌شناختی در نظریه قرارداد اجتماعی به نظر می‌رسد. نظریه که بازتاب‌های گسترده در مسایل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در قلمروهای مختلفی زندگی انسان‌ها داشته است.

این تلقی پیش از عصر روشنگری در پاسخ به این پرسش که حق از کجا پیدا می‌شود و خاستگاه آن کجاست، در «مکتب حقوقی طبیعی»، در قالب طبیعت‌گرایی مطرح شد. در این نگرش، این طبیعت انسانی بود که این حقوق و از جمله «حق حیات» را به انسان‌ها می‌بخشد، اعلان گردید. اما پس از رنسانس مکتب حقوق طبیعی، مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و منشأ حقوق بشر، توافق جمعی اعلام شد. این قرار داد اجتماعی است که در آن، توافق جمعی صورت گرفته که باید انسان‌ها حق حیات داشته باشند (همان، ۱: ۸۴-۹۳).

به عنوان مثال، همان‌گونه که در قوانین وضعی، منشأ حقوق انسان و از جمله «حق حیات» برای او، توافق جمعی دانسته شده و این قرارداد اجتماعی است که می‌تواند «حق حیات» را برای بشر ایجاد کند، در این نظرگاه همچنان آن می‌تواند، مجوز سلب آن را در اثر توافق جمعی دیگر صادر نموده و قانون وضعی دیگری را بنگارد. چنان که مشروعیت بخشی «آنانازی» در بیماران لاعلاج در برخی از قوانین وضعی مدون در بسیاری از کشورهای غربی، خود واضح‌ترین دلیل بر وجود و تحقق آن در

عالم خارج تلقی می‌شود.

خویش مالکی، بخش دیگری از پسماندهای حقوق بشر است که در زندگی آدمی راه یافته است؛ مفهومی که به موجب آن زندگی «فرد» به خود او «تعلق» دارد؛ نه به «خداوند» (میرموسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۸). به همین دلیل جان‌لاک یکی از کسانی که در بنیان‌های نظری حقوق بشر، مانند هابز و روسو، نقش اساسی داشت، معتقد است که انسان به دلیل آقایی بر خود، تملک بر خویشتن و کار خود، پایه‌های عظیم دارایی را در خود داشت (همان). همین نگرش در حقوق بشر و در ماده ۱۷ با این عبارت «هر انسانی به تنهایی با شراکت با دیگران حق مالکیت دارد» بازتاب پیدانموده است. موارد بسیار دیگری به تعبیر ضرب المثل فارسی به میزان «مشت نمونه خروار»، بر اثر توافق جمعی یا قرارداد اجتماعی برای تجویز خودکشی یا مرگ آرام برای بیماران لاعلاج یا صعب‌العلاج در برخی حقوق وضعی تدوین گردیده و پذیرفته شده است. به عنوان مثال به برخی از موارد اشاره می‌شود؛ برای نخستین بار در کشور سوئیس قانون اجازه مرگ با وقار در سال ۱۹۴۰ م تصویب شد. در این کشور امکان آتانازی حتی برای افراد خارجی نیز وجود دارد. سپس قوانین جامع و مدون با عنوان «حق پایان دادن به زندگی» در کشور هلند، در سال ۲۰۰۲ م تدوین و تکمیل شدند. در برخی از کشورها مانند لوکزامبورگ، کلمبیا و چند ایالت از ایالات متحده آمریکا شامل (اورگن، واشینگتن، مونتانا و کالیفرنیا، ورمانت و کلرادو) آتانازی به روش غیرمستقیم قانونی است. همچنین در استرالیا بین سال‌های ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۶ م آتانازی در ایالت قلمرو شمالی قانونی بود. در سال ۲۰۱۷ م مرگ خودخواسته در ایالت ویکتوریا نیز قانونی شد. علاوه بر این کانادا در ایالت کبک در سال ۲۰۱۶ م امکان مرگ آتانازی را فراهم کرد. همین‌طور در کشور سوئد اگر پزشک مرگ آرام فردی را تأیید کند، آن قانونی است. در کشور نیوزیلند از ۷ نوامبر ۲۰۲۱ م، آتانازی قانونی شد. پارلمان اسپانیا در مارس سال ۲۰۲۱ م با کسب اکثریت آرای نمایندگان آتانازی را در این کشور قانونی اعلام کرد. وزیر بهداشت اسپانیا با حضور در پارلمان، تصویب این قانون پیشنهادی دولت سوسیالیست اسپانیا را یک پیشرفت مدنی تاریخی خواند.





و حتی فراتر از آن‌ها تنها در درون متن حقوقی در غرب باقی نماند، بلکه در اثر داد و ستدهای فرهنگی، اجتماعی و... بین ملت‌ها در سراسر جهان از یک سو و انفجار در وسایل ارتباطات جمعی و شبکه‌های اجتماعی در زمان حاضر از سوی دیگر، این نگرش به بیرون از جهان غرب و در میان برخی از روشنفکران مسلمان نیز سرایت نموده و تسری یافته است. به همین دلیل برخی معتقد است که در قرائت سنتی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان... در اسلام تاریخی [سنتی]، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره شریعت را می‌سازد. دغدغه اسلام سنتی، شناخت و رعایت این تکالیف است که از آن‌ها با نام احکام شرعی یاد می‌شود (کدیور، ۱۳۹۳: ۹۳ و ۱۱۸). بنابراین، در برخی از قوانین وضعی بشری که به آن اشاعه شد، به دلیل نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که در مبانی فکری آن‌ها وجود دارد، مرگ ترحم‌آمیز (آنانازی) برای بیماران لاعلاج و صعب‌العلاج تجویز شده است.

نتیجه‌گیری

براساس مباحث مطرح شده، می‌توان گفت تفاوت نگرش در علم فقه حنفی و برخی از حقوق یا قوانین وضعی بشری درباره آنانازی بیمارلاعلاج و یا صعب‌العلاج در واقع برآیند دو نوع تلقی مختلف پیرامون هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که در گزاره‌های فقهی و حقوقی بازتاب یافته است. عالمان احناف در گزاره‌های فقه حنفی، تحریم آنانازی را به تبعه پیروی از آموزه‌های قرآنی و روایات نبوی حرام دانسته‌اند. زیرا که خداوند مالک همه هستی انسان و از جمله «حیات» او است. خداوند هم به طور صریح خودکشی یا آنانازی (سلب حیات از خود) را به طور مطلق نهی نموده و نهی نیز دال بر حرمت است. اذن بیمارلاعلاج یا صعب‌العلاج هم برای آنانازی بلااثر است و حرمت را بر نمی‌دارد. زیرا که نص شرعی در این زمینه وجود ندارد. اما در نظرگاه دیگر، آنانازی در برخی از ماده‌های حقوق یا قانون وضعی بشری مشروعیت



قانونی یافته و تجویز شده است. زیرا که این قوانین برآمده از دل نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است که وجود خداوند در آن مورد انکار قرار گرفته و قرارداد اجتماعی یا توافق جمعی سلب حیات از بیمار لا علاج یا صعب‌العلاج در گزاره‌های حقوقی را مشروعیت بخشیده و در این تفکر بشر خود مالک حیات خویش انگاشته شده است.

۱. آقابابائی بنی، اسماعیل. (۱۳۹۱). مسایل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (آتانازی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۷۱۱ هـ). لسان العرب. ج ۱. بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع. چاپ ۱.
۳. بسامی، مسعود. (۱۳۸۸). قتل ترحم آمیز از دیدگاه اخلاق، ادیان و حقوق کیفری. مؤسسه فرهنگی حقوقی سینا. چاپ ۱.
۴. التفاوض الهدیة. (۱۴۲۱ هـ). ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمیة. الطبعة الاولى.
۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۵). «چگونگی ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی». کیهان اندیشه، ش ۹، صص ۵۰-۳۲.
۶. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. _____ . (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم (مقاله ششم). قم: مؤسسه بوستان کتاب. چاپ دوم.
۸. جهامی، جبار. (۲۰۰۶ م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامي (تحلیل و نقد). ج ۱. مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). «حق و تکلیف». فصلنامه علمی-پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۲۹.
۱۰. _____ . (۱۳۹۸). شمس الوحی تبریزی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هفتم.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). وسیط در ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش. چاپ اول.

۱۲. حقیقت، سیدصادق، میرموسوی، سیدعلی. (۱۳۸۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چاپ اول.
۱۳. خسروی، کاظم، موسوی‌فر، سیدمحسن. (۱۳۹۸). «تأملی در مبانی قانونی بودن آتانازی از منظر اخلاق و اجتماع». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. سال بیست و پنجم. شماره دوم (پیاپی ۱۲۰). ۹۹-۱۲۷.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. ج ۹، تهران: دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۵. _____ (۱۳۷۷). لغت‌نامه. ج ۱۳، تهران: دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۶. _____ (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. ج ۶، دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۷. راسل، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندی. ج ۱-۲. تهران: کتاب پرواز. چاپ ششم.
۱۸. رحیمی، محمدمهدی، آقاسی، محسن. (۱۳۹۲). بررسی ابعاد فقهی - حقوقی آتانازیا با رویکرد حقوق کیفری. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول.
۱۹. زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲هـ.ق). التفسیر الوسیط. ج ۱. سوریه - دمشق: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۰. _____ (۱۴۱۴هـ.ق). جواهر القاموس. ج ۱. بیروت: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۱. _____ (۱۴۱۴هـ.ق). جواهر القاموس. ج ۱۰. بیروت: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۲. عوده، عبدالقادر. ([بی‌تا]). التشریع الجنایی. ج ۲. بیروت: دار الکتب العربی بیروت.
۲۳. الموسوعة الفقهية الكويتية. (۱۴۰۴-۱۴۲۷). ج ۳۲. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت.
۲۴. غفرانی، محمد. (۱۳۸۸هـ). قاموس عصري في المصطلحات الحديثة (فرهنگنامه معاصر). تهران: امیرکبیر. چاپ ۱.
۲۵. فیومی، احمد. (۱۴۱۴هـ). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. ج ۲. قم: مؤسسه دار الهجرة. چاپ ۲.



۲۶. الکاسانی الحنفی، علاء الدین. (۱۴۰۶هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ج ۷. دار الكتب العلمية. الطبعة: الثانية.
۲۷. کدیور، محسن. (۱۳۹۳). حق الناس (اسلام و حقوق بشر). تهران: کویر. چاپ چهارم.
۲۸. معین، محمد. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. ج ۱. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ ۶.
۲۹. _____ . فرهنگ فارسی. ج ۳. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ ۶.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی. چاپ دوم.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۶. تهران: صدرا. چاپ نهم.
۳۲. موسوی فر، سیدمحسن، خسروی، کاظم. (۱۳۹۸). «تأملی در مبانی قانون بودن آنانازی از منظر اخلاق و اجتماعی». پژوهش های اجتماعی اسلامی. سال بیست و پنجم. شماره دوم (پیاپی ۱۲۰).
۳۳. النقیب، احمد. (۱۴۲۲هـ). المذهب الحنفی (مراحل و طبقاته، ظوابطه و مصطلحاته، خصائصه و مؤلفاته). ج ۱. الرياض: المكتبة الرسيد. الطبعة الاولى.
۳۴. یزدانی فر، صالحه. (۱۳۹۳). آنانازی از منظر فقه و حقوق. قم: نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها پژوهشگاه فرهنگ معارف اسلامی. چاپ اول.

35. <https://fa.wikinoor.ir/wiki>

36. <https://fa.wikifeqh.ir>

37. <https://fa.wikipedia.org/wik>

38. www.ekhtebare.com