

اتانازی فعال غیرداوطلبانه از منظر فقه اسلامی و قوانین موضوعه ایران^۱

صالحه یزدانی‌فر^۲

دانش آموخته‌ی دکتری دانشگاه مفید، رشته‌ی فقه و حقوق، قم، ایران.

مهدی خدایی^۳

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، کرج، ایران.

چکیده

«اتانازی» یا «ترجیح مشفقانه‌ی مرگ بیمار لاعلاج» در اصطلاح پزشکی عبارت است از هر فعل یا ترک فعل عمدی که به درخواست بیمار لاعلاج و یا بدون درخواست او واقع می‌شود تا زندگی او بدون تحمل درد و رنج بیش‌تر خاتمه یابد. اتانازی براساس نحوه‌ی عملکرد تیم پزشکی و این‌که رفتار پزشک از جنس «فعل» باشد یا «ترک فعل» به دو نوع «فعال» و «غیرفعال» تقسیم می‌شود. هم‌چنین اگر اتانازی منبعت از خواست و اراده‌ی بیمار باشد آن را «داوطلبانه» و در مواردی که بیمار به لحاظ حقوقی صلاحیت تصمیم‌گیری ندارد، اتانازی را «غیرداوطلبانه» می‌نامند. بر مبنای نظام کیفری اسلام و قوانین موضوعه‌ی جمهوری اسلامی ایران، «اتانازی فعال غیر داوطلبانه» از مصادیق روشن قتل عمد و لذا حرام و موجب قصاص است و انگیزه‌ی مشفقانه پزشک رافع مسئولیت کیفری وی یا عامل تخفیف در مجازات نخواهد بود. اگر پزشک به‌واسطه‌ی گذشت اولیای دم از قصاص مبرا شود، چنان‌که دادگاه عمل پزشک را موجب اخلال در نظم جامعه و ایجاد خوف تشخیص دهد یا بیم تجری وی یا سایر پزشکان وجود داشته باشد، می‌تواند پزشک مرتکب اتانازی را به حبس تعزیری محکوم نماید.

واژگان کلیدی: اتانازی فعال، اتانازی غیرداوطلبانه، ترجیح مرگ، قتل مشفقانه، بیمار لاعلاج.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۴/۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۶/۲۹

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): yazdanifar@ymail.com

۳. پست الکترونیک: Mahdikhodae_51@yahoo.com

مقدمه

بیمار لاعلاجی را در نظر بگیرید که از درد شدید غیرقابل تسکینی رنج می‌برد. ولی از نظر حقوقی صلاحیت تصمیم‌گیری برای پایان بخشیدن به زندگی خود را ندارد؛ یعنی یکی از سه شرط عقل، بلوغ و اختیار در وی تمام نیست. برای مثال: بیمار، یک کودک مبتلا به سرطان پیشرفته است که براساس استانداردهای پزشکی هیچ‌گونه امیدی به بهبودی او نیست. درد مداوم و طاقت فرسایی را تحمل می‌کند و نسبت به مسکن‌ها و مخدرها نیز مقاوم است. درد و بیماری ذره‌ذره جسم بیمار او را از بین می‌برد و نه تنها او، بلکه تمام کسانی را که شاهد زجر کشیدن او هستند، آزار می‌دهد. این در حالی است که پزشک به راحتی می‌تواند با تزریق آمپول کلرید پتاسیم به این وضعیت ناگوار پایان دهد و جسم کم طاقت و کوچک کودک را برای همیشه از این همه درد برهاند.

سؤال این است که آیا بر طبق فقه اسلامی و قوانین موضوعه‌ی ایران در چنین حالتی پزشک می‌تواند با انجام یک فعل مادی مثبت مانند تزریق آمپول مهلک و یا ساده‌تر از آن، با خاموش کردن دستگاه اکسیژنی که حیات بیمار به آن وابسته است، به زندگی بیمار خاتمه دهد؟ به تعبیر دیگر آیا کشتن بیمار در چنین شرایطی جایز است؟ مسئولیت کیفری پزشکی که صرفاً از باب ترحم و دلسوزی اقدام به کشتن بیمار می‌کند، چیست؟

۱. بررسی موضوعی اتانازی

۱.۱. اتانازی در لغت و اصطلاح

واژه‌ی «اتانازی»^۱ از پیشوند یونانی «EU» به معنای «خوب و آسان» و از واژه‌ی «Thanasia» به معنای «مرگ» مشتق شده است و واژه‌ی «thanasia» خود از واژه‌ی «thanatos» که الهه‌ی مرگ در یونان بوده است، گرفته شده است (Sugerman, 2000, p 68).

این واژه در ابتدا با مسائل پزشکی و اخلاق پزشکی و درمان بیماران ارتباطی نداشت و به‌طور سنتی در معنای «مرگ راحت» مطرح می‌شد و در موقعیتی بکار می‌رفت که فرد با مرگی ناگهانی در زمان بسیار کوتاهی بدون درد و رنج بمیرد، تفاوتی نبود که بر اثر اصابت گلوله در جنگ در یک لحظه بمیرد و یا این‌که به‌صورت تصادفی ضربه‌ای به او وارد شود یا

به دلایل دیگر (Giles James , 1983 , p 109). ولی به تدریج این واژه وارد علم پزشکی شد و معنای اصطلاحی به خود گرفت؛ به این معنی که تیم پزشکی به نحوی عمل کند که فردی که از بیماری لاعلاجی رنج می‌برد در کم‌ترین زمان ممکن به استقبال مرگ رود و در نتیجه درد و رنج کم‌تری را متحمل شود و «مرگی آسان» و «راحت» داشته باشد. به این ترتیب این واژه بُعد پزشکی و حقوقی پیدا کرد و نقش پزشک و به‌طور کلی تیم پزشکی به عنوان عاملی در تسریع و تسهیل مرگ بیمار و نجات او از تحمل درد و رنج ناشی از بیماری مطرح گردید.

۱.۲. انواع اتانازی

۱.۲.۱. اتانازی فعال و غیرفعال

اتانازی را می‌توان بر مبنای نحوه عملکرد تیم پزشکی و این‌که رفتار پزشک از جنس «فعل» است یا «ترک فعل» به دو نوع «فعال» و «غیرفعال» تقسیم نمود. هرگاه اتانازی و مرگ بیمار مستند به اقدام صریح پزشک و «فعل مادی مثبت» باشد، به این معنا که بتوان «فعل پزشک» را علت مرگ بیمار دانست، اتانازی از نوع «فعال» خواهد بود.

در مقابل هرگاه اتانازی و مرگ بیمار مستند به اقدام صریح پزشک نباشد به‌طوری که نتوان «فعل پزشک» را علت مرگ بیمار دانست، بلکه «ترک فعل پزشک» و یا به عبارتی «فعل سلبی» وی مرگ بیمار را به دنبال داشته باشد، اتانازی از نوع «غیرفعال» خواهد بود. جیمز راشل در تعریف اتانازی فعال می‌نویسد: «همان‌طور که از خود این عبارت نیز پیداست اتانازی فعال عبارت است از انجام اقداماتی صریح که به منظور کشتن بیمار صورت می‌گیرد. مانند تزریق آمپول مهلک کلرید پتاسیم (Rachels , 1979 , p 12).

۱.۲.۲. اتانازی داوطلبانه و غیرداوطلبانه

اگر خواست و اراده‌ی بیمار را مبنای تقسیم‌بندی قرار دهیم، دو نوع اتانازی «داوطلبانه» و «غیرداوطلبانه» قابل تصور است.

هرگاه اتانازی منبعت از خواست و اراده‌ی بیمار باشد، اتانازی را «داوطلبانه» می‌نامند. اما اگر بیمار از نظر حقوقی فاقد صلاحیت لازم برای تصمیم‌گیری در مورد ادامه یا خاتمه‌ی حیات خود باشد؛ یعنی یکی از سه شرط عقل، بلوغ و اختیار در وی تمام نباشد، مانند این‌که بیمار بیهوش یا در حالت کما باشد و یا به سن بلوغ نرسیده باشد، در این صورت اولیای قانونی

بیمار می‌توانند به جای وی درخواست اتانازی نمایند که در این صورت اتانازی «غیرداوطلبانه» خواهد بود.

شورای اخلاقی و قضایی انجمن پزشکی امریکا اتانازی «داوطلبانه» و «غیر داوطلبانه» را چنین تعریف می‌نماید: «اتانازی داوطلبانه نوعی از اتانازی است که براساس تقاضانامه‌ی فرد واجد صلاحیت صورت می‌گیرد. اتانازی غیرداوطلبانه عمل ایجاد مرگ چه به صورت فعال و چه غیرفعال بر شخصی که صلاحیت تصمیم‌گیری ندارد و براساس تصمیم همراهان بیمار انجام می‌شود» (Council on Ethical and Judicial Affairs, 1992, p 2230). آن‌چه در این مقاله موضوع بحث و مورد بررسی قرار خواهد گرفت، «اتانازی فعال غیرداوطلبانه» است.

۲. بررسی حکمی اتانازی

به منظور بررسی هرچه دقیق‌تر موضوع، «حکم تکلیفی» و «حکم وضعی» اتانازی را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مقصود از «حکم تکلیفی» دستورات و فرمان‌های صادر شده از سوی پروردگار در خصوص افعال و کردار بندگان است که بر پنج نوعند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. این دسته از احکام مستقیماً و بی‌واسطه به افعال بندگان مرتبط هستند و به موجب آن‌ها، مکلفان مأمور، ممنوع یا مجاز می‌گردند یا بر فعل یا ترک فعل آنان، مدح یا مذمت مترتب می‌شود. در مقابل، آن دسته از احکام شرعی که مقتضای آن‌ها الزام، منع یا رخصت نیست و به‌طور مستقیم از سوی شارع نسبت به افعال مکلفین انشا نمی‌گردند، «احکام وضعی» نامیده می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۸۲ هـ. ش، ص ۷ و ۸).

مقصود از بررسی «حکم تکلیفی» اتانازی، بررسی جواز و یا عدم جواز آن است و این‌که آیا تسریع در مرگ بیمار به‌واسطه‌ی فعل مادی مثبت تیم پزشکی جایز است یا نه؟ مقصود از بررسی «حکم وضعی»، بررسی مسئولیت کیفری و مجازات مرتکب است. آیا براساس مبانی فقهی و حقوقی اسلام پزشکی که با انگیزه‌ی مشفقانه به‌واسطه‌ی فعل خود مرگ بیمار را تسریع می‌کند مستحق مجازات است؟ اگر پاسخ مثبت است چه نوع کیفری برای او در نظر گرفته می‌شود؟ آیا پزشک مرتکب اتانازی می‌بایست قصاص شود یا ملزم به پرداخت دیه می‌گردد یا صرفاً از سوی حاکم شرع تعزیر خواهد شد؟

فقه‌های متقدم و متأخر، قتل را به «إزهاق النفس» (الحر العاملی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ص ۲۶۷؛ المحقق الحلی، ۱۴۰۸ هـ. ق، الشرایع الاسلام، ج ۴، ص ۱۸۰؛ همان، المختصر النافع، ۱۴۱۸ هـ.

ق، ج ۲، ص ۲۹۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۹ هـ. ق، ج ۲، ص ۵۰۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ هـ. ق، ص ۱۰؛ بهجت، بی تا، ج ۵، ص ۲۴۱؛ یعنی «إخراج» (جوهری، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۹۳ هـ. ق؛ قرشی، ۱۴۱۲ هـ. ق، ج ۳، ص ۱۸۴؛ الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ هـ. ق، ج ۱، ص ۳۸۴) روح از بدن تعریف کرده‌اند. با دقت در این تعریف و تعریفی که از اتانازی فعال ارائه شد، شکی بر جای نمی‌ماند که اتانازی فعال از مصادیق روشن قتل است. بنابراین اصل برای این است که احکام تکلیفی و وضعی قتل عمد بر آن مترتب شود؛ مگر این که دلیل دیگری اقامه شود که حکم تکلیفی یا وضعی قتل عمد را از آن بردارد.

به نظر می‌رسد تنها چیزی که احتمال دارد بتواند اتانازی فعال غیر داوطلبانه را از تحت شمول حکم قتل عمد خارج کند، انگیزه‌ی شرافتمندانه‌ی پزشک است. این انگیزه‌ی شرافتمندانه ممکن است بتواند حرمت قتل را بردارد و یا رافع مسئولیت کیفری پزشک و یا حداقل عامل تخفیف در مجازات او باشد. زیرا قصد پزشک جز خدمت به بیمار و خانواده او نیست.

۲.۱. حکم تکلیفی

مروری بر تعالیم ادیان آسمانی نشان می‌دهد که تقدس حیات آدمی و احترام خون انسان‌ها و حرمت قتل در تمامی ادیان الهی مورد توجه و تأکید بوده و از مسائلی است که تمامی شرایع آسمانی و قوانین بشری در کلیت آن اتفاق نظر دارند. دین مبین اسلام نیز تأکید فراوانی بر این مهم دارد و حیات انسانی را نفخه‌ای از روح خدایی معرفی می‌کند: «و نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹)؛ یعنی «از روح خویش در او دمیدم». این شیوه نگاه به حیات به آن ارزش و قداستی می‌بخشد که کسی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. در برخی از آیات قرآن تصریح شده که حیات و ممات انسان و تعیین زمان مرگ او تنها در دست خداوند است و او مالک مطلق همه‌ی موجودات است:

«لا اله الا هو یحیی و یمیت ربکم و ربُّ اَبائکم الاولین» (دخان، ۸)؛ یعنی «در عالم هیچ خدایی غیر او نیست، خلق را او زنده می‌گرداند و باز می‌میراند که او خدای آفریننده‌ی شما و پدران پیشین شماست».

«و ما کان لنفس أن تموت إلا بإذن الله کتباً مؤجلاً» (آل عمران، ۱۴۵)؛ یعنی «و هیچ کس جز به اذن خدا نخواهد مرد که این سرنوشتی مدت دارد و معین است».

بر این اساس قتل در اسلام یکی از بزرگ‌ترین گناهان است. در قرآن کریم آیات فراوانی را می‌توان یافت که بر حرمت قتل تأکید داشته و مرتکب قتل را به خلود در آتش جهنم وعده می‌دهد:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء، ۹۳)؛ یعنی «هرکس مؤمنی را به عمد بکشد، مجازاتش آتش جهنم است که در آن جاوید معذب خواهد بود. خدا بر او خشم و عذابی بسیار شدید مهیا سازد». اهمیت حیات آدمی تا آن‌جا است که قتل یک انسان معادل قتل همه‌ی انسان‌ها و نجات جان یک انسان معادل نجات جان همه‌ی انسان‌ها شمرده شده است:

«من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جميعاً و من أحيها فکأنما أحيأ الناس جميعاً» (مانده، ۳۲)؛ یعنی «هرکس نفسی را بدون حق قصاص و یا بی-آن‌که فساد یا فتنه‌ای در روی زمین کند به قتل برساند، مثل آن باشد که همه‌ی مردم را کشته و هرکس نفسی را حیات بخشد (ازمرگ نجات دهد) مثل آن است که همه‌ی مردم را حیات بخشیده است».

«لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق» (انعام، ۱۵۱؛ اسراء، ۳۳)؛ یعنی «نفسی که خدا بر شما حرام کرده است جز به حق نکشید». در تفسیر «الا بالحق» آمده است: «مقصود استثنای قتل بعضی نفوس است که در اثر پاره‌ای از گناهان احترامی را که خداوند برای مسلمانان و یا کفار هم پیمان با مسلمین جعل کرده، از خود سلب نموده‌اند؛ مانند قتل به قصاص و حد شرعی» (طباطبایی، ۱۳۶۳ هـ. ش، ج ۷، ص ۵۱۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰ هـ. ش، ج ۹، ص ۱۰؛ کاشانی، ۱۳۴۴ هـ. ش، ج ۳، ص ۴۶۸؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۴ هـ. ش، ج ۳، ص ۴۰۵). تمامی این آیات و آیات مشابهی که در قرآن کریم وجود دارد، دلالت اکید بر نهی از قتل دارد که فقهای اسلامی از آن حرمت قتل را استفاده کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۲، ص ۳۵۴؛ قمی، ۱۴۱۳ هـ. ق، ج ۳، ص ۵۶۳؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ هـ. ق، ج ۲، ص ۴۰۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ هـ. ق، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). علاوه بر آیات مذکور، روایات فراوانی (الکلینی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ج ۷، ص ۲۷۱ و ۲۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ هـ. ق، ج ۱۶، ص ۵۶۳ و ۵۷۰) نیز در این زمینه وجود دارد که صریحاً بر حرمت قتل تأکید دارد. تنها به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

پیامبر اکرم "صلی الله علیه وآله وسلم" در آخرین حج خود که به نام حجة الوداع معروف است، به هنگام وقوف در منی پس از تأکید بر حرمت و عظمت روز عید قربان و حرمت ماه

ذی الحجة و حرمت شهر مکه فرمودند: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا ...» (الکلبینی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ج ۷، ص ۲۷۳)؛ یعنی «خون شما و اموالتان بر شما حرام است و حرمت آن مانند حرمت این روز (عید قربان) و این ماه (ماه ذی الحجة) و این شهر (مکه) است».

همچنین از پیامبر اکرم "صلی الله علیه وآله وسلم" نقل است که: «قال اجتنبوا السبع الموبقات. قيل و ما هنّ. قال الشرك بالله و السّحر و قتل النفس التي حرم الله الا بالحق و أكل الربوا و أكل مال الیتیم و التولی يوم الرّحف و قَدْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ» (الحر العاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۱۵، ص ۳۳۰)؛ یعنی «از هفت گناه هلاک کننده اجتناب کنید. گفته شد: یا رسول الله آن‌ها کدامند؟ فرمود: شرک به خدا، سحر، قتل نفسی که خدا بر شما حرام کرده است به ناحق، خوردن ربا، خوردن مال یتیم، فرار از جنگ در روز حمله دشمن، تهمت زدن به زنان پاکدامن بی خبر مؤمن».

نیز در روایتی از آن حضرت "صلی الله علیه وآله وسلم" آمده است: «کل ذنب عسی الله أن یغفره الا الرجل یموت کافراً، أو الرجل یقتل مؤمناً متعمداً» (جزیری، عبدالرحمن و دیگران، ۱۴۱۹ هـ. ق، ج ۵، ص ۳۷۲)؛ یعنی «هر گناهی نزد خداوند امید به بخشش هست، مگر فردی که کافر از دنیا رود و یا فردی که مؤمنی را عمدتاً به قتل برساند».

با نگاهی به آیات و روایات، در می‌یابیم که عموم و اطلاق آیات و روایات ناظر بر حرمت قتل، شامل قتل از روی ترحم (اتانازی فعال) نیز می‌شود و هیچ دلیلی یافت نمی‌شود که قتل با انگیزه‌ی مشفقانه را از عموم حکم حرمت قتل خارج نماید. چنان‌که گفته شد مفسرین در بیان مستثنیات حکم حرمت قتل و تفسیر عبارت «الا بالحق» تنها مواردی را از حکم حرمت قتل مستثنی و مصداق «الا بالحق» دانسته‌اند، که شخص در اثر ارتکاب برخی گناهان احترامی را که خداوند برای نفس جعل فرموده از خود سلب نماید.

اغلب ایشان (جرجانی، ۱۳۳۷ هـ. ش، ج ۵، ص ۲۴۹؛ کاشانی، ۱۳۴۴ هـ. ش، ج ۵، ص ۲۷۹؛ بروجردی، ۱۳۴۱ هـ. ش، ج ۴، ص ۱۱۹) در تفسیر آیه‌ی شریفه، به این نبوی مشهور استناد جسته‌اند: «لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: کفر بعد ایمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»؛ یعنی «ریختن خون مسلمان حلال نخواهد بود، مگر در یکی از این سه: کفر بعد از ایمان، زنا بعد از احصان و قتل نفسی که در برابر نفس (از باب قصاص) نباشد».

به این ترتیب روشن می‌گردد که انگیزه‌ی مشفقانه و ترحم نسبت به بیمار از مستثنیات حکم حرمت نیست و لذا حرمت چنین قتلی به جای خود باقی است. نتیجه این‌که در موضوع بحث ما اگرچه که پزشک با قتل بیمار سعی در کمک به او و خانواده‌اش دارد، ولی نیت مشفقانه او حکم حرمت را از چنین قتلی بر نمی‌دارد.

۲.۲. حکم وضعی (مسئولیت کیفری پزشک)

فقه‌های اسلامی قتل عمد نفس محترمه را موجب قصاص می‌دانند (المحقق الحلی، الشرایع الاسلام، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۴، ص ۱۸۰؛ نجفی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۴۲، ص ۱۱؛ المحقق الحلی، المختصر النافع، ۱۴۱۸ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۹۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ هـ. ق، ج ۲۸، ص ۱۸۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۹ هـ. ق، ج ۲، ص ۵۰۸). ایشان در اثبات مدعای خود به آیات و روایات فراوانی که در این زمینه موجود است، استناد کرده‌اند. از جمله این آیات می‌توان به این دو آیه‌ی شریفه اشاره نمود:

«یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ علیکم القصاصُ فی القتلِ» (بقره، ۱۷۸)؛ یعنی «ای کسانی که ایمان آوردید، درباره‌ی کشتگان بر شما قصاص مقرر شد».

«ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون» (بقره، ۱۷۹)؛ یعنی «ای خردمندان شما را در قصاص، زندگی است، باشد که به تقوا گرایید». این دو آیه به طور صریح دلالت بر حکم قصاص دارد.

«من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً» (اسراء، ۳۳)؛ یعنی «کسی که خون مظلومی را به ناحق بریزد، ما به ولی او حکومت و تسلط بر قاتل دادیم». مفسرین از این آیه‌ی شریفه چنین استفاده کرده‌اند که ولی مقتول بر قاتل مسلط است و لذا حق دارد او را قصاص نماید، یا از او خون بها بگیرد یا وی را عفو نماید (شریف لاهیجی، ۱۳۶۳ هـ. ش، ج ۲، ص ۷۹۵؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۴ هـ. ش، ج ۷، ص ۳۶۷؛ خزاعی نیشابوری، ۱۳۶۶ هـ. ش، ج ۱۲، ص ۲۱۷). علاوه بر آیات شریفه‌ی فوق، آیات دیگری (بقره، ۱۹۴؛ شوری، ۴۰) نیز در قرآن کریم ذکر شده که بر وجه عموم بر جواز اعدام قاتل نفس محترم دلالت دارد. به طوری که شیخ طوسی در تفسیر تبیان در ذیل آیه‌ی فوق می‌نویسد: «احتمال دارد که مراد از این آیه، همان حکم قصاص باشد که در آیه‌ی «النفس بالنفس و العین بالعين والأنف بالأنف و...» آمده است. لذا مجنی‌علیه می‌تواند بدون زیاده‌روی با جانی همان کند که با او کرده است» (طوسی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۹، ص ۱۶۹). علاوه بر آیات یاد شده روایات فراوانی نیز در این باره نقل گردیده

است (بیبهقی، بی تا، ج ۸، ص ۵۲؛ همان، ص ۵۳؛ الحر العاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۲۹، ص ۵۳). از عموم و اطلاق آیات و روایات فوق چنین بر می آید که حق قصاص برای ولی دم، صرفاً مختص مواردی که قتل با انگیزه‌ی شریانه انجام می‌گیرد، نبوده است، بلکه مواردی را نیز که قتل با انگیزه‌ی شرافتمندانه و از روی ترحم و دلسوزی نسبت به مقتول صورت می‌گیرد، شامل می‌شود.

ماده‌ی ۲۰۵ قانون مجازات اسلامی نیز به صراحت حکم قتل عمد را قصاص بیان می‌کند. این ماده نیز دارای اطلاق بوده و قتل با انگیزه‌ی مشفقانه را از موارد قتل عمد موجب قصاص مستثنی نکرده است. ممکن است گفته شود از آن جا که در اتانازی قتل با "انگیزه‌ی مشفقانه" انجام می‌گیرد، لذا چنین قتلی فاقد سوء نیت و قصد عدوانی و در نتیجه فاقد وصف مجرمانه خواهد بود و بنابراین مرتکب چنین قتلی مسئولیت کیفری نخواهد داشت. به عبارت دیگر رفتار پزشک مرتکب اتانازی، به خاطر وجود انگیزه‌ی مشفقانه، فاقد عنصر معنوی جرم بوده و لذا عنوان جرم بر آن صدق نمی‌کند و مبراً از مسئولیت کیفری است. قتل با انگیزه‌ی نجات بیمار از درد و رنج طاقت فرسا و غیرقابل تحمل را با قتل با انگیزه‌ی انتقام جویی و عداوت از حیث ماهیت یکسان دانست و نمی‌توان بر هر دو عنوان جرم را اطلاق نمود.

ممکن است گفته شود، اگرچه انگیزه در ماهیت جرم و وصف مجرمانه فعل مرتکب تأثیری ندارد، اما رافع مسئولیت کیفری مرتکب و یا حداقل موجب تخفیف در مجازات است. چگونه ممکن است پزشکی که از سر ترحم و دلسوزی، با انگیزه‌ی مشفقانه و به قصد احسان بیمارش را به قتل می‌رساند محکوم به مجازات قاتلی شود که با انگیزه‌ی شریانه دست به قتل زده است؟ مگر نه این که در قرآن کریم آمده است: «ماعلی المحسنین من سبیل» (توبه، ۱۹)؛ یعنی «بر نیکوکاران راهی (برای عتاب و سرزنش) نیست».

شبهات فوق در این سؤالات خلاصه می‌شود: آیا انگیزه ماهیت جرم را تغییر می‌دهد و آن را از وصف مجرمانه خارج می‌کند؟ آیا انگیزه رافع مسئولیت کیفری یا موجب تخفیف در مجازات مرتکب می‌شود؟

اگر ثابت شود انگیزه‌ی شریانه نیز همانند قصد مجرمانه، یکی از اجزا و ارکان عنصر معنوی جرم است یا اگر ثابت شود که انگیزه‌ی شریانه همان سوء نیت یا قصد مجرمانه است، می‌توان نتیجه گرفت که فقدان انگیزه‌ی شریانه، ماهیت فعل مرتکب را تغییر داده و وصف مجرمانه را از آن برمی‌دارد. زیرا اگر انگیزه‌ی شریانه وجود نداشته باشد، عنصر معنوی جرم کامل نیست و لذا نمی‌توان فعل مرتکب را جرم نامید. در این صورت فعل پزشک مرتکب

اتانازی ماهیتاً با فعل قاتلی که از روی عداوت و دشمنی و با انگیزه‌ی انتقام‌جویی، دیگری را به قتل می‌رساند، یکسان نخواهد بود و عنوان جرم نخواهد یافت. اگر ثابت شود که انگیزه از اجزای عنصر معنوی جرم نیست، تأثیری در ماهیت جرم برای آن متصور نخواهد بود و فعل پزشک مرتکب اتانازی ماهیتاً همانند فعل هر قاتل دیگر جرم شناخته خواهد شد.

در پاسخ به سؤال اول باید عنصر معنوی در جرم قتل عمد و تفاوت قصد و انگیزه بررسی شود. در پاسخ به سؤال دوم، باید نقش انگیزه در مسئولیت کیفری تبیین شود. لذا بحث حول سه محور متمرکز خواهد شد: عنصر معنوی در جرم قتل عمد، تفاوت قصد و انگیزه و نقش انگیزه در مسئولیت کیفری.

۳. عنصر معنوی در جرم قتل عمد

برای آن که رفتار انسان جرم تلقی شود وجود سه عنصر لازم است :

۱- عنصر قانونی: اگر قانون‌گذار رفتار را جرم شناخته و کیفری برای آن مقرر کرده باشد، عنصر قانونی تحقق یافته است. به عبارت دیگر وصف مجرمانه باید به تعیین قانون باشد.

۲- عنصر مادی: شامل تحقق عملیات خارجی حاکی از رفتار مجرمانه است.

۳- عنصر معنوی: رفتار مجرمانه باید همراه با قصد مجرمانه یا تقصیر جزایی باشد.

برای تحقق جرم، نقض اوامر و نواهی قانون‌گذار به تنهایی کافی نیست. به عبارت دیگر ارتکاب عمل مجرمانه به خودی خود دلیل بر تحقق جرم نیست، بلکه فعل مجرمانه باید نتیجه‌ی خواست و اراده‌ی فاعل باشد. در کلیه‌ی جرائم، اعم از عمدی یا غیر عمدی، اراده‌ی ارتکاب فعل، شرط تحقق جرم است و با زوال اراده، پیامد جرم اعم از عمدی یا خطائی هیچ‌گاه به حساب فاعل گذاشته نمی‌شود و تحقق جرم منتفی است (اردبیلی، ۱۳۸۳ ه. ش، ج ۱، ص ۱۲۵؛ گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ۱۳۸۴ ه. ش، ص ۷۲).

در جرایم عمدی علاوه بر اراده‌ی ارتکاب فعل، اراده‌ی نتیجه‌ی حاصله نیز شرط است. یعنی در جرایم عمدی عنصر معنوی (روانی) دارای دو رکن اساسی؛ قصد فعل و قصد نتیجه است. لذا اگر اراده‌ی فاعل بر ارتکاب فعل مجرمانه قرار گرفت و خواستار نتیجه‌ی آن شد یا به بیان دیگر؛ هرگاه فاعل، قصد فعل و قصد حصول نتیجه‌ی آن را داشت، عامد محسوب می‌شود. اما اگر فاعل، تنها ارتکاب فعل را اراده نماید و خواستار حصول نتیجه نباشد، نمی‌توان جرم را عمدی نامید (صادقی، ۱۳۸۷ ه. ش، ص ۹۴؛ همان، ۱۳۸۳ ه. ش، ص ۱۰۶؛

گلدوزیان، بایسته های حقوق جزای عمومی، ۱۳۸۴ هـ. ش، ص ۱۷۸؛ همان، حقوق جزای اختصاصی، ۱۳۸۴ هـ. ش، ص ۷۰).

در کلام فقها (المحقق الحلی، الشرایع الاسلام، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۴، ص ۲۲۸؛ نجفی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۴۳، ص ۳؛ ابن‌ادریس الحلّی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۳، ص ۳۲۱؛ الحلّی فخرالمحققین، ۱۳۸۷ هـ. ق، ج ۴، ص ۵۵۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱ هـ. ق، ج ۶، ص ۳۹۳) ضابطه‌ی فعل عمد آن است که مرتکب، عمد در فعل و عمد در قصد، داشته باشد یا قصد ارتکاب فعلی را داشته باشد که چنین فعلی غالباً کشنده است، اگرچه که قصد قتل نداشته باشد.

مقصود از عمد در فعل، این است که فعل انجام یافته با آگاهی و از روی اراده و اختیار به انجام رسیده باشد و مقصود از عمد در قصد، این است که باید مقصود قاتل از عملی که انجام می‌دهد، کشتن طرف باشد (گلدوزیان، ۱۳۸۴ هـ. ش، حقوق جزای اختصاصی، ص ۷۰) در حقیقت عمد در قصد، همان قصد ایجاد نتیجه، یعنی سلب حیات مجنی علیه است.

برخی از مکاتب کیفری هم‌چون مکتب تحقیقی (اثباتی)، رکن دیگری به نام انگیزه را بر دو رکن فوق (قصد فعل و قصد نتیجه) افزوده و آن‌را از ارکان تشکیل دهنده‌ی عنصر معنوی جرم دانسته‌اند و معتقدند که برای مجرم شناختن مرتکب، علاوه بر اراده و خواست مرتکب در تحقق فعل و نتیجه می‌بایست به انگیزه‌ی وی نیز توجه داشت. زیرا در پشت پرده‌ی قصد مجرمانه، انگیزه‌ای نهفته است که شخص را وادار می‌کند به سوی ارتکاب جرم حرکت کند و آنچه که در مجازات یا عدم مجازات مرتکب تأثیر دارد، همین انگیزه می‌باشد (استفانی و دیگران، ۱۳۷۷ هـ. ش، ج ۱، ص ۳۵۴).

ولی اغلب مکاتب کیفری از جمله مکتب کلاسیک بر این باورند که برای تحقق عنصر روانی جرائم عمدی، صرف داشتن اراده‌ی فعل و اراده‌ی نتیجه کفایت می‌کند. چنان‌که گذشت عموم فقها و حقوق‌دانان اسلامی نیز عنصر معنوی قتل عمد را صرفاً متشکل از قصد فعل و قصد نتیجه دانسته و معتقدند که عاملی به عنوان انگیزه در ساختار عنصر معنوی جرم جایگاهی ندارد (گلدوزیان، ۱۳۸۴ هـ. ش، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۱۸۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۳ هـ. ش، ج ۱، ص ۲۴۰).

۳.۱. تفاوت قصد و انگیزه

برخی تصور کرده‌اند که انگیزه‌ی شریانه همان سوء نیت یا قصد مجرمانه است و هرگاه در ارتکاب فعل، انگیزه‌ی شریانه وجود نداشته باشد، فعل مرتکب فاقد قصد عدوانی خواهد بود و لذا وصف مجرمانه نخواهد یافت. برای بررسی صحت این ادعا می‌بایست تعاریف و مفاهیم

موجود و ارتباط میان آنان بررسی گردد. نگاهی به تعاریف و مفاهیم روشن می‌سازد که عمد و انگیزه، دو مقوله‌ی جدا از یکدیگرند.

سوء نیت، سوء قصد یا عمد عبارت است از هدایت اراده‌ی انسان به سوی منظوری که انجام یا عدم انجام آن را قانون‌گذار منع یا امر نموده است (گلدوزیان، ۱۳۸۴ هـ. ش، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۱۸۰). سوء نیت یا قصد مجرمانه زمانی تحقق پیدا می‌کند که مرتکب جرم خواستار عمل و نتایج حاصله از عمل مجرمانه باشد و تا این ارکان تحقق نیابد سوء نیت وجود نخواهد یافت (صانعی، ۱۳۷۲ هـ. ش، ج ۱، ص ۳۱۱). حال آن‌که انگیزه که با نام‌های داعی، غرض، غایت، سبب و محرک نیز از آن یاد می‌شود، حالت روانی و درونی است که قبل از اراده و قصد مجرمانه محقق می‌شود؛ یعنی قبل از این‌که مرتکب جرم قصد رسیدن به نتیجه‌ی جرم را بنماید، هدفی از ارتکاب جرم در ذهن خود دارد که به این هدف، انگیزه یا داعی گفته می‌شود و می‌توان آن را پلان و نقشه‌ی ذهنی جرم دانست (زراعت، ۱۳۸۳ هـ. ش، ص ۲۲) از سوی حقوق‌دانان تعاریف متعددی برای انگیزه ارائه شده است. برخی انگیزه را «علت غایی یا هدف یا مقصد نهایی مورد نظر فاعل جرم» (کی‌نیا، ۱۳۷۶ هـ. ش، ج ۱، ص ۸۰) تعریف کرده‌اند و برخی در تعریف آن گفته‌اند: «کوشش درونی و میل پنهانی که انسان را به سوی عمل خاصی هدایت می‌کند» (محسنی، ۱۳۷۵ هـ. ش، ج ۲، ص ۲۱۳) برخی نیز گفته‌اند: «داعی یا انگیزه شامل نفع یا ذوق یا احساسی است که بزه‌کار را به طرف ارتکاب جرم می‌کشاند» (گلدوزیان، ۱۳۸۴ هـ. ش، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۱۸۱).

در حقیقت انگیزه، چرایی به فعلیت رساندن قصد مجرمانه و از حیث وجودی مقدم بر آن است و لذا نمی‌توان آن را با قصد مجرمانه یکسان دانست. «عمد ذاتاً متوجهی نتیجه‌ی بلافصل مرتکب است، ولی انگیزه، هدف غایی و منظور نسبتاً بعید فاعل است. علاوه بر آن، عمد که همان اراده‌ی رسیدن به نتیجه‌ی نامشروع است، همواره در حقوق کیفری یکسان است. در حالی‌که انگیزه؛ یعنی احساس یا نفعی که فاعل را به ارتکاب عمل سوق داده است، به یک گونه نیست» (اردبیلی، ۱۳۸۳ هـ. ش، ج ۱، ص ۲۴۰). مثلاً قصد قتل در کلیه‌ی قتل‌های عمدی سلب حیات است؛ اعم از این‌که داعی یا انگیزه‌ی قاتل، حرص و طمع برای بردن مال مقتول باشد یا انتقام‌جویی یا ترحم بر بیمار متقاضی مرگ و رهایی وی از رنج بیماری باشد (گلدوزیان، ۱۳۸۴ هـ. ش، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۱۸۰). از مجموع این توضیحات روشن می‌گردد که به هیچ وجه نباید انگیزه‌ی ارتکاب را مترادف و معادل سوء نیت و قصد مجرمانه دانست. بر مبنای اغلب مکاتب کیفری و به‌ویژه نظام حقوقی اسلام،

انگیزه از ارکان تشکیل دهنده عنصر معنوی جرم نیست. بنابراین انگیزه یا داعی، اعم از مقبول یا ناپسند در اساس تحقق جرم تأثیری ندارد. سلب حیات از شخص مقتول در جهت نفع احتمالی و آسوده ساختن وی از مصائب و مشکلات یا قتل بیمار محتضری که در حال مرگ حتمی و قطعی است در جهت رهایی وی از درد و رنج، تأثیری در ماهیت عمدی بودن قتل ندارد (گلدوزیان، ۱۳۸۴ ه. ش، حقوق جزای اختصاصی، ص ۷۳). قتل با انگیزه‌ی نجات بیمار از درد و رنج طاقت فرسا و غیرقابل تحمل با قتل با انگیزه‌ی انتقام‌جویی و عداوت از حیث ماهیت یکسان است و بر هر دو عنوان جرم اطلاق می‌شود.

۳.۲. نقش انگیزه در مسئولیت کیفری

انگیزه، تأثیری بر ماهیت جرم نداشته و انگیزه‌ی مشفقانه آن‌را از وصف مجرمانه خارج نمی‌کند. اما هنوز این سؤال باقی است که آیا انگیزه‌ی مشفقانه و قصد احسان، رافع مسئولیت کیفری مرتکب یا حداقل موجب تخفیف در مجازات وی نیست؟ آیا نمی‌توان با استناد به قاعده‌ی احسان، پزشک مرتکب اتانازی را مبری از مسئولیت کیفری دانست؟

سیاست جنایی اسلام در حوزه‌ی حدود، قصاص و دیات با آن‌چه در حوزه‌ی تعزیرات وجود دارد، کاملاً متفاوت است. «در تعزیرات، شارع حق اعتبار دادن انگیزه‌ها را در انتخاب مجازات و مقدار آن به قاضی داده است. بنابراین انگیزه از جهت عملی در مجازات‌های تعزیری مؤثر است و در غیر این مجازات‌ها اثری ندارد و این بدان علت است که مجازات‌های جرایم تعزیری، معین نیست و قاضی در آن مجازات‌ها، دارای آزادی وسیعی است. قاضی حق دارد نوع مجازات را انتخاب و مقدار آن را تعیین نماید. بنابراین اگر قاضی باتوجه به انگیزه‌ها، مجازات را تخفیف دهد یا تشدید نماید، در محدوده‌ی حق خود عمل کرده و از محدوده‌ی اختیار خود خارج نشده است» (عوده، ۱۳۷۳ ه. ش، ج ۲، ص ۱۴۸). بر همین مبنا در ماده‌ی ۲۲ قانون مجازات اسلامی آمده است: «دادگاه می‌تواند در صورت احراز جهات مخففه، مجازات تعزیری و یا بازدارنده را تخفیف دهد یا تبدیل به مجازات دیگری از نوع دیگر نماید که مناسب‌تر به حال متهم باشد ...». در بند سوم این ماده مقرر می‌دارد: «اوضاع و احوال خاصی که متهم تحت تأثیر آن‌ها مرتکب جرم شده است از قبیل: رفتار و گفتار تحریک‌آمیز مجنی‌علیه یا وجود انگیزه‌ی شرافتمندانه در ارتکاب جرم». ولی در جرایم مستوجب حد، قصاص و دیه، مجازات‌هایی که از سوی شارع در نظر گرفته شده است، مجازات‌های ثابتی می‌باشد که قابل تشدید یا تخفیف یا تعلیق نیست؛ مگر در موارد محدودی که قانون پیش‌بینی کرده است. بنابراین دادگاه حق ندارد با احراز انگیزه‌ی

شرافتمندانه، مجازات را کم یا زیاد کند (زراعت، ۱۳۸۳ هـ. ش، ص ۲۸). مگر این‌که شارع در موردی خاص، انگیزه را رافع مسئولیت کیفری دانسته باشد؛ مانند شرب خمری که با انگیزه‌ی نجات جان صورت گرفته باشد (الحرالعالمی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ص ۲۶۰؛ الجبعی العالمی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۹، ص ۲۱۱؛ طوسی، ۱۳۸۷ هـ. ق، ج ۶، ص ۲۸۸) یا سرقتی که در سال قحطی و برای نجات از گرسنگی باشد (المحقق الحلی، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۴، ص ۱۶۳؛ نجفی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۴۱، ص ۵۰۷ و ۵۰۸؛ الحرالعالمی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۲۸، ص ۲۹۰ و ۲۹۱) یا حتی قتلی که در مقام دفاع مشروع صورت گرفته باشد (الجبعی العالمی، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۲، ص ۳۸۶ و ج ۹، ص ۳۰۳؛ الحرالعالمی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۱۵، ص ۱۱۹ و ۱۲۱). لذا در مواردی که از سوی شارع دلیلی مبنی بر تخفیف یا رفع مجازات مرتکب وارد نشده است، انگیزه‌ی شرافتمندانه و قصد احسان به تنهایی نمی‌تواند رافع مسئولیت کیفری باشد. بنابراین در موضوع بحث ما نیز که قتل بیمار با انگیزه‌ی مشفقانه است، اگرچه پزشک هیچ انگیزه‌ای جز خدمت به بیمار و خانواده او نداشته باشد و صرفاً دلسوزی و ترحم نسبت به بیمار، انگیزه‌ی او در ارتکاب قتل باشد. ولی هیچ‌گونه توجیهی برای رفع یا تخفیف مجازات وجود ندارد. زیرا در منابع حقوق جزای اسلامی هیچ دلیلی مبنی بر سقوط قصاص در خصوص قتل با انگیزه‌ی مشفقانه یافت نمی‌شود. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که در نظام کیفری اسلام، عمل پزشکی که عامدانه و از روی ترحم و دلسوزی با تزریق داروی مهلک یا با انجام هر فعل مادی مثبت دیگری بیمار خود را از بین می‌برد، قتل عمد بوده و برطبق سیاست جنایی اسلام از هیچ‌گونه تخفیفی در مجازات برخوردار نیست و اولیای بیمار حق قصاص پزشک را خواهند داشت. سقوط قصاص به‌واسطه‌ی عفو اولیای دم، مانع از تعزیر پزشک نیست و در صورتی که پزشک به‌واسطه‌ی گذشت اولیای دم از قصاص میرا شود، چنان‌که دادگاه عمل پزشک را موجب اخلال در نظم جامعه و ایجاد خوف تشخیص دهد یا بیم تجری وی یا سایر پزشکان وجود داشته باشد، با استناد به ماده‌ی ۲۰۸ قانون مجازات اسلامی: «هرکس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته، ولی از قصاص گذشت کرده باشد و اقدام وی موجب اخلال در نظم جامعه یا خوف شده و یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد، موجب حبس تعزیری از ۳ تا ۱۰ سال خواهد بود»، پزشک مرتکب اتانازی به ۳ تا ۱۰ سال حبس محکوم می‌نماید.

نتیجه

بر مبنای نظام کیفری اسلام و قوانین موضوعه‌ی جمهوری اسلامی ایران، اتانازی فعال غیرداوطلبانه، قتل عمد محسوب شده و لذا حرام و موجب قصاص است. انگیزه‌ی مشفقانه‌ی پزشک رافع مسئولیت کیفری پزشک و یا عامل تخفیف در مجازات وی نخواهد بود و اولیای بیمار می‌توانند پزشک مرتکب را قصاص نمایند.

اگر اولیای بیمار، پزشک را از قصاص عفو نمایند، چنان‌که دادگاه عمل پزشک را موجب اخلال در نظم جامعه و ایجاد خوف تشخیص دهد یا بیم تجری وی یا سایر پزشکان وجود داشته باشد، می‌تواند پزشک مرتکب اتانازی را به ۳ تا ۱۰ سال حبس تعزیری محکوم نماید.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۶، تهران، میزان، ۱۳۸۳ هـ. ش.
۳. استفانی، گاستون و دیگران، حقوق جزای عمومی، دادبان، حسن، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷ هـ. ش.
۴. بروجردی، سید ابراهیم، تفسیر جامع، ج ۳، تهران، صدر، ۱۳۴۱ هـ. ش.
۵. بهجت، محمدتقی، جامع المسائل، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۶. بیهقی، علی، سنن البیهقی، بیروت، دار صار، بی‌تا.
۷. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الإسلام، ج ۲، قم، مؤسسه آل‌البتیت "علیهم السلام"، ۱۳۸۵ هـ. ق.
۸. الجبعی العاملی، زین‌الدین بن علی بن احمد، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، کلانتر، سید محمد، ج ۱، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۹. _____، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱، قم، مؤسسه معارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۱۰. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، تفسیرگازر، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.
۱۱. جزیری، عبدالرحمن و دیگران، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت "علیهم السلام"، ج ۱، بیروت، دارالثقلین، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، ج ۱، بیروت، بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. الحر العاملی، محمد بن حسن بن علی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱، قم، مؤسسه آل‌البتیت "علیهم السلام"، ۱۴۰۹ هـ. ق.

۱۴. الحلّی، ابن‌ادریس، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۵. الحلّی (العلامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *قواعد الأحکام فی معرفه الحلال والحرام*، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۶. الحلّی (فخرالمحققین)، محمد بن حسن بن یوسف اسدی، *إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، موسوی کرمانی، سید حسین و دیگران، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۱۷. الحلّی (المحقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن، *المختصر النافع فی فقه الامامیه*، ج ۶، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۸. _____، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، محمد علی بقال، عبدالحسین، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۹. خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمد بن احمد، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ هـ.ش.
۲۰. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، غفاری، علی اکبر، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۱. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۲. زراعت، عباس، *انگیزه و تأثیر آن در مسئولیت کیفری*، دادرسی، ۱۳۸۳ هـ.ش، شماره ۴۷.
۲۳. سبزواری، سیدعبدالأعلی، *مذهب الأحکام*، ج ۴، قم، مؤسسه المنار، دفتر آیه الله سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۴. حسینی (شاه عبدالعظیمی)، حسین بن احمد، *تفسیر اثنی عشری*، ج ۱، تهران، میقات، ۱۳۶۴ هـ.ش.
۲۵. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد شیخ علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۲۶. صادقی، محمدهادی، *حقوق جزای اختصاصی (۱)*، جرایم علیه اشخاص (صدمات جسمانی)، ج ۷، تهران، میزان، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۲۷. صانعی، پرویز، *حقوق جزای عمومی*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۲ هـ.ش.
۲۸. طباطبائی، سید علی بن محمد بن ابی معاذ، *ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل*، ج ۱، قم، مؤسسه آل‌البتیت "علیهم السلام"، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ هـ.ش.

۳۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان، میر باقری، سید ابراهیم و دیگران، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ه.ش.
۳۱. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، حسینی، احمد، چ ۳، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ه.ق.
۳۲. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، کشفی، سید محمدتقی، چ ۳، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۳. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، چ ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ه.ق.
۳۴. _____، المبسوط فی فقه الإمامیة، کشفی، سید محمدتقی، چ ۳۴، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۵. العاملی، محمد بن جمال الدین مکی، اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیة، چ ۱، بیروت، دارالتراث، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳۶. عبدالقادر، عوده، حقوق جزای اسلامی، الفت، نعمت الله و دیگران، تهران، میزان، ۱۳۷۳ ه.ش.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد موحدی، القصاص (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة)، چ ۱، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار "علیهم السلام"، ۱۴۲۱ ه.ق.
۳۸. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، حسینی کوهکمری، سید عبداللطیف، چ ۱، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، حسینی اصفهانی، ضیاء الدین، چ ۱، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی "علیه السلام"، ۱۴۰۶ ه.ق.
۴۰. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چ ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ ه.ق.
۴۱. قمی، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، چ ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۴۲. کاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقین، چ ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۴۴ ه.ش.
۴۳. الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ه.ق.
۴۴. کی نیا، مهدی، مبانی جرم شناسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ه.ش.
۴۵. گلدوزیان، ایرج، بایسته های حقوق جزای عمومی، تهران، میزان، ۱۳۸۴ ه.ش.
۴۶. _____، حقوق جزای عمومی، چ ۱۱، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۵ ه.ش.
۴۷. محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، بخش مدنی (مالکیت - مسئولیت)، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ه.ش.
۴۸. _____، قواعد فقه، بخش مدنی ۲، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ه.ش.

۴۹. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین، *القصاص على ضوء القرآن والسنة*، ج ۱، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۵۰. مصطفوی، سید محمدکاظم، *مائة قاعدة فقهية*، ج ۴، قم، دفترانتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۵۱. مغنیه، محمدجواد، *فقه الإمام الصادق "عليه السلام"*، ج ۲، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، عراقی آقا مجتبی و دیگران، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۵۳. موسوی بجنوردی، میرزا حسن، *القواعد الفقهية*، مهریزی، مهدی و درایتی، محمد حسن، ج ۱، قم، الهادی، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۵۴. موسوی خمینی، سید روح‌الله، *تحریر الوسیلة*، ج ۱، قم، دارالعلم، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۵۵. میر محمد صادقی، حسین، *حقوق کیفری اختصاصی: جرایم علیه اشخاص*، ج ۳، تهران، میزان، ۱۳۸۷ هـ.ش.
۵۶. نجفی، محمد حسن، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، قوچانی، عباس، ج ۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۵۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *مقالات فقهية*، ج ۱، بیروت، مرکز الغدير للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۷ هـ.ق.
58. Council on Ethical and Judicial Affairs, *Journal of the American medical association*, 1992
59. Giles James E, *Medical Ethics, a patient-centered approach*, Schenkman Books, INC, 1983.
60. Rachels James. *Euthanasia, Killing and Letting Die*, In: Ladd J, *ethical Issues Relating to Life and Death*, Oxford University Press, Michigan, 1979.
61. Sugerma J, *Ethics in Primary Care*, New York: MC Graw – Hill, 2000.