

Abstract

The right to stand has different interpretations in different teachings and schools, and based on this, the scope of authority and freedom of action of individuals has a special meaning. The unanswered question is whether the right holder can waive his right. For example, in one example, does the right to life have to do with the right to die? In Islamic teachings, the right to stand does not mean absolute autonomy. It even excludes an individual. The intellect and the Shari'a, as two protectors and even guides of individual freedom, have an important role in restricting the right to stand. In Islamic law, man is in control of himself, in the sense that he is in control of his time and place. , But he can not take his own life voluntarily, so suicide and murder out of pity and the like are illegitimate in principle. Something does not mean having the right to it. In other words, if domination of the soul and body parts is accepted within the religious and legal framework, it does not mean having the right to the soul and the organs of the body. Items such as the principle of real property, the principle of credit ownership, the principle of inherent ownership are referred to in the authors' writings. There is a possibility for criminalizing it based on the teachings of jurisprudence and criminal law. In the present study, it has also been addressed.

Keywords: right, property, monarchy, suicide, crime

واکاوی مفهوم حق، تسلط و مالکیت بر خویشتن و رابطه ی آن با خودکشی و امکان جرم انگاری آن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱

محمدحسین دانشفر^۱

مسعودحیدری^۲

محمود المیر^۳

محموداشرافی مهابادی^۴

چکیده:

حق بر خویشتن در آموزه ها و مکاتب مختلف دارای تفاسیر متفاوتی است و براین اساس محدوده اختیار و آزادی عمل افراد معنای خاصی می یابد. پرسش بی پاسخ این است که آیا دارنده ی حق می تواند از حق خود اعراض کند برای نمونه در یکی از مصادیق، آیا حق حیات با حق ممانت ملازمه دارد؟ در آموزه های اسلامی حق بر خویشتن به معنای خودمختاری مطلق نیست که همه ی پرده های اخلاق جمعی و حتی فردی را کنار می نهد. عقل و شرع به عنوان دو حامی و حتی هدایتگر آزادی فردی، نقش مهمی در محدود ساختن حق بر خویشتن دارند. در حقوق اسلامی انسان مسلط بر نفس خویش است، به این معنا که بر اوقات و شوون خود مسلط است، اما نمی تواند به خواست خود حیاتش را سلب کند، لذا اصولاً خودکشی و قتل از روی ترحم و مواردی از این دست نامشروع است. در تسلط بر اعضای بدن نیز هر اقدامی که به ضرر شدید غیرعقلایی بر خود منجر شود، نامشروع است. از طرفی سلطه داشتن بر چیزی به معنای حق داشتن نسبت به آن نیست. به عبارتی اگر تسلط بر نفس و اعضای بدن در چارچوب شرعی و قانونی پذیرفته شود، این به معنای داشتن حق بر نفس و اعضای بدن نیست. از جمله نظریاتی که در خصوص تسلط بر خویشتن می توان نام برد، مواردی همچون اصل مالکیت حقیقی، اصل مالکیت اعتباری، اصل مالکیت ذاتی هستند که در نوشتار نویسندگان به آن اشاره شده است. حال با توجه به عدم تسلط مطلق آدمی بر خویش امکان سنجی جرم انگاری آن بر پایه ی آموزه های فقهی و حقوق کیفری وجود دارد. از جمله مصادیق مهم که در آموزه های فقهی مبنای جرم انگاری و تنبیه اشخاص، بسیار مورد توجه بوده، قاعده «التعزیر لکل عمل حرام» است که در پژوهش حاضر به آن نیز پرداخته شده است.

کلمات کلیدی: حق، مالکیت، سلطنت، خودکشی، جرم

^۱ دانشجوی دکتری تخصصی، گروه جزا و جرم شناسی، واحد اصفهان - خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران Mohammadhossein.daneshfar@gmail.com

^۲ دانشیار، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد، اصفهان (خوراسگان)، ایران نویسنده مسئول Masoud_heidari2@yahoo.com

^۳ دانشیار، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد، اصفهان (خوراسگان)، ایران dr.malmir1@gmail.com

^۴ استادیار، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد، اصفهان (خوراسگان)، ایران mahmood.ashrafy2000@gmail.com

ماهیت حق:

حق از جمله اموری است که هر انسانی با تمام وجود خود آن را حس می کند، اما تعریف دقیق آن مشکل است و هر تعریفی نیز مورد نقد دیگر اندیشمندان قرار گرفته است (۵). تعریف سنتی که از حق در ایران به خصوص میان فقهای شیعه رایج بوده عبارت است از سلطنت فعلیه قائم بر تصور فعلیت داشته و بالقوه نباشد و دیگر اینکه، تصور آن قائم بر فرض وجود دو طرف است: یکی صاحب حق که از آن منتفع می شود و دیگری کسی که حق بر ذمه ی اوست. برخی لندیشمندان معتقدند بعضی تکالیف وجود دارند که در برابر آن ها حقی وجود ندارد. برای نمونه یکی از نویسندگان اشاره می کند، تکلیف انسان بر خودداری از خودکشی به عنوان تکلیفی مطلق است. برخی نویسندگان اسلامی نیز معتقدند تنها در مورد خداوند متعال است که حق بدون تکلیف قابل فرض و قبول است. و در رابطه میان انسان و خدا هیچ حقی برای انسان وجود ندارد، مگر آنچه خداوند خود از باب لطف قرار داده باشد. زیرا به فرموده امام علی علیه اسلام هیچ حقی برای کسی ثابت نمی شود، مگر اینکه وظیفه اش بر دوش او گذاشته شود. و هیچ وظیفه ای بر دوش کسی ثابت نمی شود مگر اینکه حقی برای او ثابت گردد؛ و اگر به فرض برای کسی حقی ثابت باشد که در قبال آن وظیفه نداشته باشد، او تنها خداوند سبحان خواهد بود (خطبه ۲۱۶). محقق اصفهانی در رساله ی حق و حکم با نگاه اثباتی در تعیین معنای حق بر این باور است که حق در لغت دارای معانی زیادی است و به گمان قوی همه آن ها به مفهومی واحد باز می گردد. این مفهوم به لحاظ مصدری «ثبوت» و در مفهوم وصفی به معنای «ثابت» است (طباطبائی یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸). این معنای حق به طور مطلق و بدون در نظر گرفتن هرگونه متعلقی در فقه و حقوق کاربردی ندارد؛ زیرا هیچ اثری بر آن مترتب نمی شود. اینکه ماهیت حق در فقه به چه معناست و سنخ وجودی آن کدام است، در وجود شناسی حق بحث می شود. شناخت ماهیت حق در نظام وجودی از این جهت دارای اهمیت است که براساس آن می توان روش شناسی حوزه ی حق را تحلیل کرده، قواعد حاکم بر آن را شناخت؛ زیرا اگر حق از سنخ وجود حقیقی باشد، قواعد حاکم بر وجود حقیقی که در فلسفه از آن سخن گفته می شود در آن جریان می یابد.

انواع حق:

در حوزه ی دانش فلسفه ی حقوق، حق می تواند مقسم تقسیم های متفاوتی قرار بگیرد. در اینجا، تنها به ذکر آن تقسیم هایی از حق اکتفاء می شود که در یافتن منشاء پیدایش حق، نقش دارند.

الف) تقسیم حق به لحاظ هدف: با توجه به اینکه پیدایش حق بر رابطه ی میان فاعل مختار و هدف مطلوب او مبتنی است، حق را به لحاظ نوع هدف فاعل می توان به دو نوع تقسیم نمود: حق اصیل ذاتی و حق تبعی. هدف مطلوب فاعل مختار همان حق ذاتی و اصیل اوست. وی برای رسیدن به آن حق، نیاز به مقدمات و وسایلی دارد که به آن ها حقوق تبعی گفته می شود. به بیان دیگر، فراهم نمودن تمام زمینه های رسیدن فاعل مختار به هدف مطلوب یعنی به کار بردن تمام وسایلی که وی را به هدف مطلوب می رساند، از مصادیق حقوق تبعی او به شمار می آید. در واقع فاعل مختار به مدد دست یابی به حقوق تبعی، به حق ذاتی خویش نایل می گردد؛ مثلاً افراد حق دارند یعنی مجازند

به سعادت (که حقی اصیل و ذاتی است) برسند، ایشان باید حق استفاده از همه ی مقدمات رسیدن به سعادت را داشته باشند؛ یعنی باید مجاز باشند از حقوق تبعی خود بهره ببرند. به همین دلیل، حقوق تبعی دارای ارزش غیرى اند. برای مثال، اگر سعادت دارای ارزش ذاتی (غیراکتسابی) باشد، همه ی کارهای نیک دارای ارزش غیرى خواهد بود.

ب) تقسیم حق به لحاظ فاعل: با توجه به اینکه از یکسو، وجود فاعل مختار یکی از ارکان پیدایش حق است، و از سوی دیگر، مهم ترین فاعل های مختار در جوامع، خدا و مردم هستند، حق را به لحاظ نوع فاعل، می توان به حق خدا و حق مردم تقسیم کرد. هدف خدا از آفرینش مخلوقات در این جهان، متعلق دو نوع اراده ی تکوینی و تشریعی اوست. هر یک از این دو نوع اراده در خدا منشا پیدایش حق اصیل تکوینی و یا تشریعی او نسبت به آفرینش مخلوقات است. اما حقوقی را که می توان به مردم نسبت داد در یک تقسیم بندی کلی به حقوق اخلاقی و حقوق قانونی تقسیم می شوند. پرسش اصلی این است که منشا پیدایش حقوقی که به بشر نسبت داده می شود چیست؟ برخی معتقدند منشا پیدایش حقوق اخلاقی، قوانین و مقررات اخلاقی است که خود از اراده ی تشریعی موجودی متعالی سرچشمه گرفته که به او خدا گفته می شود. اما گروهی دیگر که غالباً خالق جهان را موجودی غیرمادی نمی دانند، حقوق طبیعی را نیز عنوانی بی محتوا و پوچ می شمارند. آن ها بر این باورند که حقوق اخلاقی، حقوقی اجتماعی هستند که از مقررات پذیرفته شده اجتماعی که در فرهنگ ملت ها بر سنت ها و آداب و رسوم ایشان متوقف است، ناشی می شوند؛ سنت هایی که نقض آن ها موجب اعتراض بیشتر مردم آن جامعه می گردد. در مقام ارزیابی این رویکرد، می توان گفت چنین نیست که همیشه منشا پیدایش آداب و رسوم و سنت های اجتماعی در یک جامعه اراده ی جمعی بشر باشد، زیرا این سنت های اجتماعی یا موافق اراده ی خدا در متون دینی و قابل تصدیق به وسیله ی عقل است و یا نیست. به بیان دیگر سنت های اجتماعی در یک جامعه، گاه به دلیل توجه مردم آن جامعه به ارزش های دینی و مصالح عقلی به وجود می آید و ایشان را در مسیر سعادت قرار می دهد؛ و گاه به دلیل توجه مردم به هواهای نفسانی، که مبتنی بر ملاک های پوچ و خیالی است، بوجود می آید. در صورت دوم سنت های اجتماعی نه تنها مردم را در رسیدن به سعادت جاودانه شان یاری نمی کند، بلکه ایشان را از وصول به لذت های دائمی محروم گردانیده، به جای آن به شقاوت طولانی یا جاویدان مبتلا می سازد. در صورت نخست منشا پیدایش سنت ها و آداب و رسوم چیزی جز اراده ی خداوند نیست.

ماهیت قاعده سلطنت و ادله سلطنت بر نفس

سلطنت در لغت به معنای چیره گرداندن کسی بر دیگری و مسلط کردن همراه با قهر و غلبه است (دهخدا، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۵۹۶). در اصطلاح فقهی عبارت است از تسلط و اختیار مالک برای هرگونه تصرف در اموال خویش (فتح الله، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷). برخی دیگر در بیان معنای سلطنت، سلطنت را با دو لفظ «قاهریت» و «تسلط» توصیف کرده اند (آل کاشف الغطاء، بی تا، ص ۱۲۹). مرحوم نائینی حق و سلطنت بر شیء را یکی دانسته و آن را مرتبه ی ضعیفی از ملکیت دانسته است (نائینی، بی تا، ج ۱، ص ۹۳). اما امام خمینی سلطنت را با حق و ملک مباین دانسته اند. ایشان سلطنت را یک اعتبار عقلایی مستقل دانسته اند. (خمینی، بی تا، ص ۴۴-۴۵). برخی از فقها به

شدت با این تسلط مخالفت نموده و تنها دلیل خود را عدم دلیل بیان نموده اند (ایروانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۷). برخی هم برای نفی چنین سلطنتی به آیه ی «ولا تلقوا بائدیکم الی التهلکه» (بقره: ۱۹۵) اشاره کرده اند اما به این استدلال می تون چنین پاسخ داد که دلیل اخص از مدعاست. زیرا هر تصرفی در نفس مصداق تهلهک نیست. اشکال دیگر این که برخی از فقها گفته اند تسلط متقوم به طرفین است و امکان ندارد دو طرف این سلطنت یکی باشد و لذا تسلط بر نفس ممکن نیست (انصاری، بی تا، ج ۳، ص ۹). اما برخی دیگر از فقها به این شکل چنین پاسخ داده اند که اگر مراد امتناع عقلی است که عقل هیچ اعتنایی ندارد هر دو طرف سلطنت یک شخص باشد؛ زیرا سلطنت هر چند یک نسبت است لکن یک امر اعتباری است و مانعی ندارد که هر دو طرف آن یک شخص باشد. اما اگر منظور ایشان از امتناع، امتناع عقلایی باشد باز حرف ایشان صحیح نیست. چرا که عقلا مردم را مسلط بر نفس خود می دانند و چنین چیزی نزد ایشان مسلم است. اما قائلین به پذیرش حق سلطنت بر نفس با توجه به مبانی فقهی و حقوقی ادعایشان را مورد بررسی قرار می دهند. امام خمینی در کتاب البیع خود ضمن بحث از تفاوت های حق و ملک و سلطنت تصریح کرده اند که انسان بر نفس خود سلطه دارد و در برخی موارد چه بسا عنوان سلطنت اعتبار می شود و حال آنکه تعبیر حق و ملک صدق نمی کند؛ مانند سلطه ی مردم بر نفوسشان که امری عقلایی است. پس همان طور که انسان بر اموالش مسلط است. بر نفس خود نیز مسلط است. بنابراین هرگونه که بخواهد می تواند تصرف کند، اگر از نظر عقلا منع قانونی و از نظر متشرعه منع شرعی وجود نداشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹). در تقریر اباحت آقای خوئی، اشاره شده که میان اشخاص و اعمال و ذمه ی آن ها رابطه ی تکوینی وجود دارد و فرد بر این امور مالکیت ذاتی دارد؛ یعنی در نفس خود و شئون آن دارای سلطنت است. سیره عقلا و وجدان حکم می کند که هرکس بر نفس و عمل خویش مسلط باشد و خداوند نیز این سلطنت را امضاء نموده است (توحیدی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۰۲-۳۰۳). اما ادله ی تسلط را می توان به موارد ذیل تقسیم بندی کرد.

الف) آیات: آیه ی «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب ۶) پیامبر از خود مؤمنان به آنان سزاوارتر است. این آیه هر چند اشاره به مقدم داشتن ولایت بر مؤمنان است ولی مفهوم عرفی آیه بدون تردید بر ولایت مؤمنان بر خودشان نیز دلالت دارد. همچنین آیه «ومن الناس من یشتري نفسه ابتغاء مرضاه الله» (بقره، ۲۰۷) از مردمان کسی هست که در طلب خشنودی خداوند از جان می گذرد. آیه به بذل جان برای تحصیل رضایت خداوند اشاره می کند و تعبیر به «یشری» معلوم می کند که هم بذل و هم بیع و فروش نیازمند قصد و رضا می باشد پس آیه دلالت بر آن دارد که اختیار نفس هرکس به دست اوست و مؤیدی بر قاعده ی عقلایی «الناس مسلطون علی انفسهم» است.

ب) روایات: این حدیث از رسول گرامی اسلام نقل شده است که فرمودند «الناس مسلطون علی اموالهم» (ابن ابی جمهور، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۲). این حدیث تنهادر کتاب عوالی الثالی به صورت مرسل نقل شده است. با این حال بسیاری از فقهای متقدم و متاخر همچون شیخ طوسی، علامه حلی، سید یزدی و... به مضمون آن عمل کرده و به آن استناد نموده اند. در موققه سماعه از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند «ان الله عزوجل فوض الی المؤمن امور کلها ولم یفوض الیه ان یکون ذلیلا» به درستی که خداوند اختیار همه ی کارهای مؤمن را به خودش داده اما این اختیار را به او نداده که ذلیل شود (حرحاملی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۴۲۶). این روایت و امثال آن دلالت بر واگذاری همه ی کارها مؤمن به خودش از جمله اختیار نسبت به اجزا و اعضایش دارد.

ج) دلیل اولویت: سلطه انسان بر نفس به دلیل اولویت و اقتضای سلطه بر مال است. این مضمون هر چند در روایات نیامده و در روایات به «الناس مسلطون علی اموالهم» اشاره شده است؛ اما این یک امر وجدانی است و بلکه با اولویت ثابت است که گفته شود سلطه انسان بر نفس به دلیل اولویت و اقتضای سلطه بر مال است (خوئی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۷) زیرا سلطنت بر مال از لواحق سلطنت بر نفس است. برخی دیگر چنین استدلال نموده اند که اگر انسان طبق روایات بر اموال عادی سلطنت دارد به طریق اولی بر جان و نفس خود تسلط دارد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۹۵). لذا حق دارد هرگونه تصرف مشروعی را در آن‌ها انجام دهد. به عبارت دیگر هر چند بگوییم اطلاق مال، جان و جسم را در بر نمی‌گیرد لکن از آنجا که ملکیت انسان بر نفس و اعضا به مراتب شدیدتر از ملکیت بر سایر اشیاء است، اگر انسان به سایر مملوکات خود سلطنت کامل داشته باشد به طریق اولی بر این دو مورد تسلط و سلطنت دارد. بدین ترتیب سلطنت انسان بر نفس خویش از طریق فحوای حدیث سلطنت اثبات می‌شود.

د) دلیل عقل و سیره عقلاء: همانگونه که انسان بر اموال خود از نظر عقلایی سلطه دارد، سلطنت انسان بر نفس خویش نیز عقلایی است. یکی از بزرگان فرموده است: قاعده‌ی تسلط بر نفس به طور غیرمستقیم و تلویحا از قاعده‌ی تسلط بر مال استفاده می‌شود (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۱۷). اما می‌توان چنین بیان کرد که یکی از مهمترین دلایل این قاعده سیره عقلاست. بدین معنی که حق اعمال هرگونه تصرف در ملک توسط مالک نزد جمیع عقلا مسلم و پذیرفته شده است و بی تردید چنین سیره‌ای در زمان معصوم هم جاری ساری بوده و عدم ردع و منع شارع از این سیره بیانگر امضای شارع مقدس نسبت به این سیره است. عقل همانگونه که انسان را مسلط بر سایر دارایی‌های خود می‌داند او را مسلط بر نفس و اعضای خویش می‌داند. کسی نمی‌تواند دیگری را مؤاخذه کند که چرا فلان تصرف را در جسم خود انجام دادی؟ مضاف بر این هیچ کس حق محدود کردن فرد در اعمال انواع تصرفات را ندارد.

د) سیره‌ی متشرعه: یکی از ادله‌ی ارائه شده برای این قاعده سیره‌ی متشرعه است (ایروانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۷). گفته شده است متشرعه در زمان شارع بدین قاعده عمل نموده و بی تردید این حکم را از شارع اخذ نموده بودند و این کاشف از حکم شارع به این قاعده است. اما به این استدلال یک اشکال مهم وارد است و آن اینکه هر چند صدور چنین سیره‌ای از متشرعه قابل انکار نیست لکن استناد آن به معصوم مسلم نیست. تفاوت اصلی سیره عقلا و متشرعه آن است که سیره عقلا، متخذ از معصومین نیست و لذا نیازمند امضای شارع است لکن سیره‌ی متشرعه طبق تعریف آن الهام گرفته از شارع است و نیازی به امضای شارع ندارد و به تنهایی کاشف از حکم و رای شارع می‌باشد بنابراین به عقیده نگارنده این دلیل محکمی برای اثبات قاعده سلطنت نمیتواند باشد.

مالکیت انسان بر اعضاء و اقسام مالکیت:

فقها قائل به مالکیت انسان بر بدن خود، در هنگام ورود به بحث پیرامون رابطه انسان با بدن خود، ابتدا به مراتب مالکیت از جمله مالکیت تکوینی، ذاتی، اعتباری و تکوینی اشاره می‌کنند. مالکیت دارای اقسام و مراتبی است و برای آنکه چنین رابطه‌ای برای انسان نسبت به اعضای بدنش و همچنین نوع و مرتبه آن ثابت شود، ضرورت

دارد که انواع مالکیت بررسی شود و مشخص گردد که آیا چنین رابطه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد و اگر امکان دارد از کدام قسم است و در چه مرتبه‌ای قرار دارد؟

الف) مالکیت حقیقی: مالکیت حقیقی عبارت از حقی دائمی است که در اثر توانایی و سلطنت تام شخص در حدود و بقای ملک و از سوی دیگر وابستگی مطلق ایجاد و دوام ملک به وجود شخص برای وی در ملک مزبور ایجاد می‌شود و به موجب چنین حقی تمامی تصرفات در آن به وی اختصاص می‌یابد. مثالی که برای این نوع مالکیت می‌توان آورد مالکیت خدا نسبت به مخلوقات و مالکیت انسان بر صور ذهنی خویش است. مالک با داشتن چنین مالکیتی می‌تواند هر تصرفی را در ملک داشته باشد (خوئی، ۱۳۷۸، ص ۲۰). بدیهی است که چنین رابطه‌ای بین انسان و اعضای بدن خویش برقرار نیست. چرا که انسان چنین توانایی و سلطنت تامی نسبت به اعضای بدن خود ندارد و بقای اعضای بدن وی وابسته و قائم به ذات او نیست.

ب) مالکیت اعتباری: عمده‌ترین نوع مالکیت مطرح در قانون مدنی و مباحث حقوقی، مالکیت اعتباری است که قانون‌گذار آن را تعریف نکرده بلکه در برخی موارد اوصاف و آثاری از آن را بر شمرده است، مثل مطلق، انحصاری و دائمی بودن (محقق داماد، ۱۳۶۶، ص ۱۰۷).. اگر این تعریف را برای رابطه انسان با اعضا بپذیریم انسان حق خواهد داشت برای حفظ، اداره و انتقال اعضایش اعمال حقوقی گوناگونی را به کار گیرد. برای ایجاد حق مالکیت اعتباری نسبت به چیزی احتیاج به اسباب و علل است چنان که اصل اولی در صورت تردید و دوران امر بین مالکیت و عدم مالکیت اشیاء، عدم مالکیت است و مالکیت ابتدایی یا انتقالی نیاز به دلیل دارد. ماده ۱۴۰ قانون مدنی اسباب تملک را بر شمرده است که هیچ یک از این اسباب چهارگانه و در نتیجه مالکیت اعتباری نمی‌تواند از نظر حقوقی یا فقهی برای اثبات مالکیت انسان بر خویش مورد استناد قرار گیرد.

ج) مالکیت ذاتی: در تعریف این مالکیت گفته شده است، حقی دائمی است که به موجب آن شخص می‌تواند حدود تصرف در مالی را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند (خوئی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶ و حسینی روحانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۱۱۸). به نظر می‌رسد رابطه بین انسان و اعضایش را بتوان از قسم مالکیت ذاتی دانست و مانعی برای چنین مالکیتی دیده نمی‌شود، زیرا طبیعت ملک یعنی بدن انسان به گونه‌ای است که بدون نیاز به سبب خارجی و یا اعتباری، این مالکیت که همان سلطنت انسان بر بدن و حق تصرف در آن است را برای انسان ایجاد می‌کند و شخص می‌تواند به موجب آن در حدود قوانین، تصرف در بدن و اعضایش را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند. دلالت وجدان و سیره عقلا نیز مؤید چنین مالکیت و سلطنتی است، چنانکه شارع و قانونگذار هم چنین مالکیت و سلطنتی را امضاء کرده‌اند. عبارات بسیاری در لسان شارع و قانون‌گذار متداول است که وجود رابطه را معتبر می‌داند و مباحث مطرحی از قبیل «حمایت از شخصیت جسمی انسان» و... نشان دهنده‌ی احترام قانون‌گذار به چنین سلطه و استیلائی است؛ زیرا برای افراد ایجاد تکلیف می‌کند تا این حق را محترم شمرند و از تعرض به آن دوری کنند و هرگونه ایراد صدمه، ضرب و جرح و تعرض جسمی به انسان را ممنوع می‌نماید و موجب مسئولیت مدنی و کیفری می‌داند (صفایی، ۱۳۸۳، ص ۳۵). توجه به وضعیت تکوینی انسان موجب می‌شود تا بین شخص و اعضای بدن وی رابطه مالکیت ذاتی برقرار شود و شخص به موجب چنین سببی بر خود و اعضای بدنش مالکیت پیدا می‌کند، بنابراین می‌توان مالکیت انسان بر اعضا را چنین تعریف کرد، رابطه

سلطه با حق دائمی است که بین انسان و اعضای وی مقرر شده و قانون گذار آن را معتبر شناخته است و شخص به موجب چنین حقی می تواند در حدود قوانین تصرف در اعضایش را به خود اختصاص دهد، به گونه ای که از تمام منافع ممکن آن استفاده کند و کسی نتواند از وی جلوگیری کند. مویید این مطلب این است که برخی از فقها نیز رابطه انسان با اعضای خویش را مالکیت دانسته و بر آن تصریح کرده اند (خوئی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۸). مرحوم خوئی رابطه ی بین اشخاص اعمال و انفس و ذمه ی آن ها را رابطه اضافی ذاتی تکوینی شمرده و بر این عقیده است که شخص نسبت به امور مزبور دارای مالکیت ذاتی اولی است یعنی دارای سلطنت جهت تصرف در نفس خود و شئون خود است و وجدان و سیره ی عقلا حکم می کند که فرد بر عمل، نفس و ذمه ی خویش مسلط است و شارع نیز این سلطنت را امضا کرده و اشخاص را از تصرفاتی که مربوط به نفس آن ها می شود، منع نکرده است (خوئی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴). در مقابل برخی دیگر فقها رابطه ی مزبور را سلطنت بر شمرده اند، همان گونه که در عبارات بالا اشاره شد. اما با توجه به تعریف سبب و آثاری که برای چنین سلطنتی ارائه داده اند، مشخص می شود بین مفهوم سبب و آثار سلطنت مزبور و مفهومی که از مالکیت ذاتی و سبب آن ارائه شده است، از جنبه ماهوی تفاوتی نیست و بیشتر اختلاف در الفاظ است، بنابراین به نظر ما استعمال لفظ مالکیت ذاتی برای چنین امری بهتر است، زیرا سلطنت نتیجه و حکمی از احکام مالکیت قلمداد می شود.

د) مالکیت تکوینی: علامه طباطبائی در تفسیر سوره ی حمد راجع به کلمه «ملک» و در بیان مرتبه ای از مالکیت می فرماید: وجود بعضی چیزها نظیر تصورات ذهنی و ذمه قائم به وجود انسان است و در حدوث و عدم وابسته به انسان است، و از این رو انسان به نحو تکوینی مالک آن ها است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۳۵) بدیهی است که چنین رابطه ای میان انسان و بدن وی وجود ندارد و چنین رابطه ای ویژه خداوند است که از باب تکوین مالک هستی است و وجود و عدم وابسته به ذات اوست (نظری توکلی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲). و انسان چنین سلطه ی تامی نسبت به بدن خویش ندارد (هادوی طهرانی، ۱۳۷۴، ص ۷۸).

عدم مالکیت انسان بر بدن خود:

مخالفان مالکیت انسان بر بدن نظیر شیخ طوسی (ره) خرید و فروش اعیان نجس مانند خون را به طور کلی منع نموده اند، علت ایشان این است که نجاسات فاقد هرگونه منفعت برای انسان است از این رو معامله ی آن ها نیز جایز نیست و ثمن معامله نیز به تبعیت از موضوع معامله نجس است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۴-۱۸۵). ایشان در جای دیگری می فرمایند هرآنچه از انسان مانند مو، مخاط بینی و آب دهان و ناخن و غیره قابل انفصال و جداسازی باشد فروش آن به اجماع فقها جایز نیست (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷). علیرغم موضع مخالف، فقها در بیع شیر آدمی قائل به جواز گردیده اند و دلیل ایشان جواز همه ی بیع ها، قرآن و اصل حلیت است (عاملی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۵-۱۵۶). نکته پراهمیتی که از نظریات و فتاوی قائلین به امانی بودن رابطه انسان با بدن خود و قائلین به عدم مالکیت به عنوان تفاوتی مهم قابل برداشت است، این است که طرفداران نظریه ی امانت حتی در موقعیتی که منفعی بر بدن و اعضا آن به واسطه ی پیشرفت علوم مترتب باشد نظیر پیوند عضو، تصرف انسان را در بدن خود مجاز نمی دانند مانند استدلال های شیخ شعراوی در مصر اما قائلین به عدم مالکیت، مبنا استدلال به عدم مالکیت را عدم

وجود منفعت بیان می‌نمایند و با حصول منفعت، دیگر به نحو پیشین استدلال نخواهند نمود، دلیل تفاوت نظریات قدما و متاخرین نیز همین است؛ فقهای متاخر با مشاهده دست آوردهای علمی بشر و توانایی بشر در استفاده از بدن قائل به حتی مالکیت انسان بر بدن شده‌اند.

نظریه امانت و خویشتن:

برخی اندیشمندان اسلامی انسان را امانتدار خداوند می‌دانند و برای او هیچ حق مالکیتی در بدن خویش قائل نیستند، حتی از نظر ایشان اعتقاد به مالکیت انسان بر بدن خویش ناشی از فرهنگ قارونی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۶). به نظر ایشان بدن انسان امانت خداوند است و انسان تنها مجاز به حد معینی از تصرفات است و قاعده‌ی «الناس مسلطون علی انفسهم و اموالهم» به معنای سلطه مطلق برای انسان نیست بلکه سلطه انسان نسبت به بدن خود سلطه‌ای نیابتی است (سند، شیخ محمد، ۱۴۲۳، ص ۱۱۵). این نظر را برخی از اندیشمندان اهل تسنن نیز مطرح نموده‌اند (العوضی، ۱۹۹۴، ص ۳۰۹). نظریه‌ی امانت در میان فقهای معاصر نیز طرفدارانی دارد، محمد متولی شعراوی از فقهای اهل تسنن مصر، چهره‌ای محبوب و از جمله طرفداران معاصر نظریه امانت است که با گفتن عبارت «بدن متعلق به خداست» در برنامه‌ی قرآنی در صداوسیما مصر نسبت به پیوند عضو اعتراض کرد؛ به نظر شعراوی پیوند عضو حرام است و به پزشکان توصیه نمود که عمل پیوند را انجام ندهند، زیرا اولاً بدن متعلق به خداست و انسان مالکیتی در بدن خود ندارد و ثانیاً بیماری حکمت و آزمون الهی است و انسان در صورت ابتلا به بیماری غیرقابل درمان باید از اقدامات پزشکی پرهیز کند و خارق العاده جلوگیری نماید چرا که مؤمن واقعی باید با آغوش باز به استقبال دیدار خود با خدا برود؛ فتوای شیخ شعراوی جنجالی مذهبی به راه انداخت و عده‌ای فتوای حرمت پیوند عضو را از جمله فتوای حیرت‌آور دانستند، جامعه پزشکان مصر فتوای شیخ شعراوی را مخالف سنت پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله دانسته و آن را فتوایی بی پایه و اساس خواندند و برخی منتقدان باطنزی کنایه آمیز بیان نمودند که اگرچه شیخ شعراوی انتقال خون را ممنوع کرده است اما هنگامی که خود بیمار بوده است از همین طریق خون زیادی دریافت کرده است و در هنگام بیماری تحت پیوند قرنیه قرار گرفته است.

حق اختصاص و خویشتن:

حق اختصاص در سابقه‌ی فقهی به نحوی غیرمستقیم و ضعیف به ماهیت رابطه‌ی حقوقی انسان با بدن خویش اشاره دارد؛ حق اختصاص حقی برای فرد نسبت به شیء است که به سبب علقه‌ای غیر از مالکیت ایجاد می‌گردد (خوئی، ۱۴۱۷، ص ۱۴۳). البته علیرغم این نظر که حق اختصاص را حقی غیر از حق مالکیت تلقی می‌نمایند برخی از فقها آن را مرتبه ضعیف‌تری از مالکیت می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۸، ص ۳۰۹). بنابراین هرچند در ماهیت حق اختصاص اختلاف نظر وجود دارد اما هر دو گروه معتقدند که دارنده حق اختصاص می‌تواند در شیء موضوع حق، مقدم بر دیگران و آزادانه تصرف نماید و دیگران موظف به رعایت آن هستند و حق اختصاص قابل معامله، وقف و انتقال از طریق ارث است (خوئی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۸). برای استفاده از حق اختصاص در بحث رابطه انسان با بدن خویش باید ابتدا به متعلقات این حق اشاره نمود؛ به طور کلی دو دسته اموال موضوع حق اختصاص

است: نخست اشیائی که از نظر شرع یا از نظر عقلی فاقد منفعت می باشند، برای گروه اول می توان به نجاسات نظیر پیکر حیوان بعد از مرگ یا گوشتی که قبل از مصرف فاسد می گردد و خون اسنان اشاره نمود و برای گروه دوم به مشروبات اشاره کرد، از این رو هر چند پیکر چهارپا بعد از تلف یا مشروب (در صورتی که قابلیت تبدیل به سرکه را داشته باشد) فاقد ارزش و منفعت حلال می باشند و بدین ترتیب مالکیت ساقط می گردد اما مالک در استفاده از آن ها نسبت به دیگران مقدم است، دوم اشیائی که مالک خاص ندارند نظیر اموال مباح یا اموال موقوفه یا اموال عمومی. بنابراین برخی بر آنند که از آنجا که یکی از نجاسات، خون انسان است بنابراین انسان نسبت به خون خود دارای حق اختصاص می باشد و به استناد این حق می تواند به فروش، هبه و سایر اعمال حقوقی نسبت به آن اقدام نماید (ارژنگ، ۱۳۹۵، ص ۵۷-۵۸). به عبارتی حق اختصاص تاسیسی است که تنها تصرف را در شیء مجاز می کند (میرهاشمی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۶). عمده نقد وارد بر این نظریه آن است که به نحو غیرمستقیم و یا به رسمیت شناختن حق اختصاص نسبت به اعیان نجس به مالکیت انسان نسبت به بعضی از اجزا بدن خویش اشاره دارد، بدون آن که به مبانی حق اشاره نماید؛ به علاوه آنکه راجع به اجزائی از بدن انسان که مشمول عنوان فقهی اعیان نجس نمی باشند تطبیق و ناخن کاربردی ندارد و مهم تر آن که نسبت به تشخیص حدود تصرفات انسان نیز ساکت است.

قاعده ی ضرورت و خویشتن:

گروهی از فقها بنا به حکم اولیه، تصرف در بدن اعم از اینکه برای تشریح باشد یا به منظور پیوند و همچنین اعم از اینکه در زمان حیات باشد یا برای زمان بعد از فوت را حرام می دانند، این گروه از فقها ابتدا به گروه قائلین به امانی بودن رابطه انسان با بدن خود تعلق دارند اما با ملاحظه پیشرفت های علمی و تاثیر مهم بدن در ارتقاء سطح سلامت افراد با استناد به قاعده ی ضرورت برخی تصرفات مشروط در بدن را تجویز نموده اند؛ به نظر ایشان به عنوان حکم اولیه برداشتن عضو از میت جهت پیوند به بیمار جایز نیست و موجب تعلق دیه جنایت بر میت می گردد مگر اینکه ضرورت اقتضاء برداشت عضو را نماید که در این صورت برداشت عضو از میت جایز است (گلپایگانی، ۱۳۷۲، ص ۴۸). از نظر ایشان قاعده ی سلطنت مشروع نبوده و اصل سلطه انسان بر نفس به حدی نیست که شامل قطع عضو نیز گردد و از همین جهت فرد نمی تواند در زمان حیات یا برای بعد از فوت خود وصیت به تصرف در بدن خود نماید و چنین وصیتی معتبر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۵). البته ایشان در ادامه تصرف در بدن را در مواردی که زنده ماندن یک فرد مسلمان متوقف بر آن باشد از باب ضرورت جایز می دانند (خوئی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۳). قاعده ی الضرورات تبيح المحظورات یا قاعده ی ضرورت که از آن به ناچاری در ارتکاب فعل حرام جهت دفع افسد تعبیر می گردد، یکی از قواعد ثانویه فقهی است که حرمت فعل را در شرایط ضرورت برای مکلف که مضطر است، مرتفع می نماید (حکیم، ۱۴۲۹، ص ۱۲۰). استناد این دسته از فقها به قاعده ی ضرورت به روشنی حکایت از آن دارد که از نظر ایشان و به حکم اولیه تصرف در بدن انسان حرام است اما با عنایت به ضرورت موجود و درمان نفسی محترم به عنوان حکم ثانویه تصرف در بدن جایز است؛ جواز تصرف ناشی از ضرورت، جوازی مشروط است، بدین معنا که در تصرف در بدن باید به قدر احتیاج و رفع ناچاری اکتفا نمود و با رفع حالت ضرورت، جواز عمل نیز زائل می گردد؛ به عنوان مثال اگر از سایر منابع نظیر استفاده از اعضا

و پروتزه‌های مصنوعی یا پیوند اعضا حیوانی بتوان نفس محترم را حفظ نمود دیگر تصرف در بدن مجاز نخواهد بود. با این تفسیر به نظر می‌رسد، قانون‌گذار ایرانی در قانون پیوند اعضای بیماران فوت شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است مصوب ۱۳۷۹ که تصرف در بدن برای بعد از فوت را پیش بینی نموده است، نظر به جواز تصرف در بدن به استناد قاعده‌ی ضرورت داشته است و عدم اشاره قانون اخیراً به مالکیت انسان نیز به جهت آن است که قانون‌گذار رابطه انسان با بدن خود را امانی تلقی می‌نماید. گروه اخیر از فقها را نمی‌توان در دسته‌ی قائلین به عدم مالکیت انسان بر بدن جای داد، چراکه قائلین به عدم مالکیت انسان بر بدن به استناد اینکه منفعت عقلایی بر بدن متصور نیست به عدم مالکیت معتقد بودند و نسل جدید این گروه با ملاحظه پیشرفت‌های جدید علمی و اثبات منافع پزشکی برای بدن به مالکیت انسان بر بدن و امکان خرید و فروش اعضا نظر داده‌اند اما فقهای که تصرف در بدن را فقط در شرایط ضروری جایز می‌دانند در واقع نسل جدید کسانی هستند که رابطه انسان با بدن را رابطه امانی تعبیر می‌کنند و حتی وجود منافع برای بدن موجب تغییر رای ایشان نشده است و تصرف در بدن را تنها به عنوان حکمی ثانوی و به نحو مشروط جایز می‌دانند.

ضمانت اجرای تحریم خودکشی از منظر فقه اسلامی:

ضمانت اجرای ممنوعیت خودکشی در فقه اسلام بر پایه‌ی اصول و مبانی عقیدتی و اخلاقی استوار است زیرا مؤمنین و کسانی که اعتقادات مذهبی کاملی دارند می‌دانند که حاکمیت مطلق بر جهان و انسان در ید خداوند بوده و اوست که انسان را به سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است و نمی‌تواند این حق خدادادی را از خود سلب کند. بر اساس مبانی فکری و عقیدتی اسلام، فرد مؤمن در زندگی اجتماعی و در برخورد با مسائل و مشکلات روزمره هیچ‌گاه از لطف و مرحمت پروردگار ناامید نمی‌شود و همواره به تلاش و کوشش خود برای غلبه بر مشکلات ادامه می‌دهد (ولیدی، ۱۳۸۸، ص ۵۸).

الف) جنایت عمدی بر خود:

هرگاه کسی عمداً مرتکب قتل خود شود و به اصطلاح خودکشی و انتحار کند نه دیه بر وی تعلق می‌گیرد و نه کفاره و این مسأله مورد اتفاق همه‌ی فقها شیعه است. اما از اهل سنت، «محمد بن ادریس شافعی» معتقد است که کفاره تعلق می‌گیرد و آن را از میراث (ترکه) فردی که خودکشی کرده می‌دهند (شریفی خضارتی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲). در تائید این مطلب چنین می‌توان استدلال نمود که اگر در قتل غیر عمد، آثار زشت آن کفاره و آزاد کردن برده است پس به نحو اولی و بر اساس قیاس اولویت در قتل عمد و کشتن خود هم آثار زشت آن شامل کفاره و آزاد کردن برده می‌شود که در خودکشی چون دیگر خود فرد وجود ندارد بر عهده‌ی عاقله او می‌باشد (حسینی، ۱۳۹۳، ص ۶۵).

ب) جنایت غیر عمدی بر خود:

چنانچه جنایت بر خود به صورت خطا انجام پذیرد، مثلاً کسی از فراز درخت یا کوهی افتد یا مواد منفجره در دستش منفجر شود و به سبب این قبیل حوادث، مقتول یا مجروح گردد خونش به هدر رفته و عاقله مسئول دیه او

نمی باشد. ابوحنیفه نعمان بن ثابت و یارانش و همچنین شافعی، ربیع، مالک بن انس و سفیان ثوری همه بر همین عقده اند. اما کسانی هم گفته اند که در این مورد، دیه برعهده ی عاقله است و اگر کسی به خطا دست خود را قطع کند عاقله دیه ی دست او را به وی می دهند. همچنین هرگاه به سبب سانحه ای فردی خود را به هلاکت افکند عاقله او دیه را به وارثانش می دهند و اوزاعی، احمد بن حنبل و اسحاق بر این عقیده اند. البته دلیل شیعه در این مورد بر عدم ضمان عاقله اصل براثت ذمه است زیرا برای مسئولیت عاقله در این مورد، دلیل معتبری وجود ندارد مضافاً این که روایت شده است: عوف بن مالک اشجعی در یکی از جنگ ها شمشیری را به سوی یک مشرک پرتاب کرد که به خطا خود عوف را به قتل رساند. یاران پیامبر صلی الله علیه و آله از نماز خواندن بر جنازه وی امتناع ورزیدند و گفتند که جهاد عوف، باطل است. چون پیامبر از این ماجرا آگاهی یافت، فرمود: عوف مجاهد و شهید مرده است. در این مورد اگر دیه برعهده عاقله بود قطعاً پیامبر در موضع حاجت به بیان، سکوت نمی فرمود و حکم را صریحاً ذکر می کرد (شیخ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳). البته علت امتناع یاران پیامبر از خواندن نماز بر جنازه این بود که از نظر فقهی، شرکت در مراسم عزاداری کسی که خودکشی کرده است اگر به منزله تایید و تصدیق یا ترویج عمل او باشد جایز نیست اما چنانچه تایید و تصدیق یا ترویج خودکشی نباشد بدون اشکال می باشد (شریفی خضارتی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳)

ضمانت اجراهای کیفری خودکشی و جرم انگاری آن:

در این قسمت به نحوه و چگونگی مواجهه قانون گذار (برفرض وجوب و ثبوت جرم انگاری خودکشی) از بعد کیفری، نسبت به خودکشی کننده، مداخله کنندگان و مواردی از این دست پرداخته می شود.

۱) در صورت فوت

الف) خودکشی قاتل عمد:

مطابق ماده ۴۳۵ قانون مجازات اسلامی در صورت مرگ ناگهانی جانی، قصاص اجباراً به دیه تبدیل می شود و از اموال و در صورت عدم تکافوی ترکه از عاقله و در صورت نبود عاقله و یا عدم دسترسی و یا عدم تمکن مالی آنان از بیت المال پرداخت می گردد. حال ممکن است جانی از طریق خودکشی، محل و موضوع حق قصاص نفس یا عضو غیر را اتلاف کند. در این صورت این پرسش مطرح می گردد که آیا با خودکشی قاتل (عمد) نیز قصاص، خود به خود تبدیل به دیه می شود یا دیه ساقط می گردد بالاخص که خودکشی اهلاً نفس است و مردن هلاک نفس، به علاوه در صورت تبدیل قصاص به دیه، دیه از اموال جانی پرداخت می شود یا از محل بیت المال؟ قانون مجازات اسلامی در این مورد ساکت است. معهداً با توجه به مباشرت جانی در از بین رفتن حق غیر و با توجه به ابتناء قانون مجازات اسلامی بر جلوگیری از اتلاف خون مسلمان، هرگاه جانی خودکشی کند حق قصاص اجباراً به دیه تبدیل و باید طبق ترتیبات فوق پرداخت شود زیرا وقتی در مرگ ناگهانی، قصاص به دیه مبدل شده و بر اموال جانی تعلق می گیرد در اتلاف عمدی محل قصاص، این حق به طریق اولی به دیه مبدل می گردد. فقهای معاصر از جمله آیات عظام ناصر مکارم شیرازی، محمد تقی بهجت، صافی گلپایگانی، عبدالکریم موسوی تبریزی، حسین نوری همدانی در پاسخ به پرسش مطروحه فرموده اند: «قصاص تبدیل به دیه می شود و باید از اموال او پرداخت گردد». معهداً

برخی از فقها همچون آیت الله فاضل لنکرانی عقیده دارند در فرض مذکور که قتل عمد بوده و قاتل خودکشی کرده است موضوع قصاص منتفی شده و دلیلی هم بر ثبوت دیه نداریم لذا ولی مقتول حق مطالبه دیه ندارد. ولی اگر ولی دم پس از وقوع عقتل با قاتل به گرفتن دیه صلح و مصالحه کرده و بعد از آن، قاتل خودکشی کرده است در این صورت حق مطالبه دیه را دارد.

ب) مطالبه و برداشت دیه یا ضرر و زیان مادی از ماترک خودکشی کننده:

به صراحت ماده ۸۶۷ و ۸۶۸ قانون مدنی که پس از موت حقیقی یا فرضی مورث، ارث محقق می‌گردد و باید قبل از تقسیم ترکه، دیون متوفی اعم از حال یا مؤجل پرداخت شود بنابراین در صورت احراز مرگ، اعم از اینکه طبیعی یا غیر طبیعی، دیگرکشی یا خودکشی یا به هر علت دیگری واقع شده باشد، دیون متوفی (متحر) که دیه و ضرر و زیان ناشی از جرم هم می‌تواند جزئی از آن باشد از ماترک برداشت می‌گردد و در خصوص خودکشی نیز استثنایی در قانون پیش بینی نشده است. همچنین اگر خودکشی کننده در مقام بستنکار و محکوم له پرونده ای طلب حقوقی از شخصی داشته و نیز حقانیت وی در مطالبه دیه و ضرر و زیان ناشی از جرم از دیگری به اثبات رسیده باشد، توسط وراثت او قابل مطالبه و پیگیری قانونی خواهد بود.

۲) در صورت زنده ماندن

الف) تعزیر:

با پذیرش اقوال فقها به خصوص با توجه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در لزوم مراجعه به منابع معتبر فقهی و فتاوی معتبر به هنگام سکوت، نقض، ابهام یا اجمال قوانین در خصوص تحریم اکید خودکشی که منبعث از کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌باشد که امروزه نمود عینی نیز در مقوله تجریم خودکشی به خود گرفته و مثال بارز آن را می‌توان در تعزیر متظاهر به خودکشی، مستبطن از کلام مراجع عظام تقلید پنداشت، موجه به نظر می‌رسد. چراکه تعزیر به هیچ وجه متعین در ضرب و زدن تازیانه و شلاق و حبس نیست بلکه هر آنچه موجب «منع» و «تادیب» گناهکار و رفع او از حالت گناه گردد را شامل می‌شود مانند توبیخ یا غلظت کلام، عبوس کردن چهره، نصیحت کردن و یا توجه دادن شخص گناهکار به گناه خود و امثال این‌ها. مشخص است تعزیر مباحث عنه آن هنگام متوجه شخص متحر می‌شود که انتحار وی ناموفق بوده و ایشان در قید حیات باشند زیرا لازمه خطاب و عتاب مقنن، حیات خطاکار و زنده بودن او می‌باشد. از دیگر سو بخش اعظم و عمده تعزیر در مقوله خودکشی با توجه به کیفیت، میزان و درصد تاثیر عمل و نقش بلافصل قلمرو و اطراف ارتکاب به خودکشی از جمله شرکاء، معاونان و مسببان در خودکشی می‌باشد که با رفتارهای تعمدی و آگاهانه ی خود به ظاهر باعث قتل فرد به دست خود ایشان شده اند و چه بسا در برخی موارد با پی جویی های قضایی و پلیسی، اقدامات این قبیل اشخاصاز حیث برقراری رابطه ی علیت بین فعل یا افعال ارتكابی و وقوع نتیجه (مرگ)، دست کمی از قتل در معنا و مفهوم سنتی و کلاسیک آن نداشته باشد. نکته ی قابل توجه دیگر آن که جرم و غیرقابل مجازات نبودن خودکشی (مشخصا در قالب تعزیر) در اشکال مختلف ارتکاب آن می‌تواند این فکر را القاء کند که حق مالکیت فرد بر جسم و جان خود به رسمیت شناخته شده است.

حقوق اجتماعی آن دسته از حقوق و امتیازاتی است که قانون گذار برای اتباع کشور خود و سایر افراد مقیم در قلمرو حاکمیت آن در ارتباط با موسسات و نهادهای عمومی، همچنین مصالح عامه و حاکمیت سیاسی و سرزمینی دولت مقرر داشته که در صورت مضر بودن نحوه اجرا و اعمال این قبیل حقوق به منافع و ارزش های مقبول جامعه می توان شخص را از حقوق مزبور محروم و حکم به سلب آن ها داد (گلدوزیان، ۱۳۹۶، ص ۲۶۵). حال اگر شخصی را که تظاهر به خودکشی کرده از باب ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) به مجازات اصلی محکوم کنیم مطابق ماده ۶۵ قانون مجازات اسلامی، مرتکبان جرائم عمدی که حداکثر مجازات قانونی آن ها سه ماه حبس است به جای حبس به مجازات جایگزین حبس محکوم می گردند. بنابراین با توجه به این که اگر مجازات شکلی از ارتکاب به خودکشی در قالب ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) حداکثر دو ماه حبس باشد باید تبدیل به جزای نقدی شود یا سایر مجازات های جایگزین و در این صورت مطابق ماده ۸۷ قانون مجازات اسلامی دادگاه می تواند ضمن صدور حکم به مجازات جایگزین حبس با توجه به جرم ارتكابی و وضعیت محکوم، وی را به یک یا چند مورد از مجازات تبعی یا تکمیلی نیز محکوم نماید، در این صورت مدت مجازات مذکور نباید بیش از دو سال شود.

ج) سقوط وصف عدالت در پذیرش شهادت:

مستند به ماده ۱۷۷ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ یکی از شرایط لازم در شاهد شرعی به هنگام ادای شهادت، عدالت و عادل بودن او است. از آن جایی که برخی از حقوق دانان رفتارهایی که مویده عدالت در فرد است را بر شمرده اند و یکی از آن ها، خودداری از ارتکاب گناه کبیره یا عدم تقصیر متهم می باشد و خودکشی هم به اجماع فقها، برگرفته از آیات و روایات و احادیث وارده به عنوان کامل ترین نوع ضرر به بدن، حرام و ارتکاب آن گناهی کبیره تلقی شده است، فلذا اقدام به خودکشی (ناموفق) و در صورت زنده ماندن و نجات از مرگ اقدام به گناه کبیره محسوب و موجب سلب وصف عدالت از وی در پذیرش و قبول شهادت شرعی تا قبل از احراز توبه نزد محکمه خواهد بود ولی اگر قبلاً شهادت داده و در زمان ادای شهادت، عادل بوده خودکشی بعدی وی موجب بی اعتباری شهادت قبلی نیست.

د) پیش بینی و اعمال اقدامات تامینی و تربیتی:

از آن جایی که اقدامات تامینی و تربیتی، علاوه بر جنبه ی تامینی (حمایتی)، جنبه ی تربیتی و اصلاحی نیز دارند این قبیل اقدامات به عنوان یک راهکار با رنگ و بوی حقوقی و قانونی تاثیر بسزایی در بهبود وضعیت باطنی خودکشی کننده و میل به بازگشت مجدد به دامن خانواده و جامعه را خواهد داشت، همچنین باعث خواهد گردید تا در پرتو خدمات مذکور، تدابیر حمایتی لازم نسبت به بازماندگان شخص متحر نیز در نظر گرفته شود تا از خودکشی های دیگر (چه در مورد کسی که خودکشی ناموفق داشته و چه اطرافیان وی) در آینده جلوگیری گردد زیرا سابقه خانوادگی از عوامل تاثیرگذار در خودکشی می باشد. بدیهی است تجریم خودکشی نافرجام و اقسام مختلف دست یازیدن بدان لزوماً باعکس العمل کیفری در قالب مجازات، مواجه نخواهد بود زیرا در توصیف دقیق و صحیح از

جرم به تاسی از فحوی کلام قانون گذار در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی؛ «جرم عبارت است از هر رفتاری که در قانون برای آن مجازات والته اقدامات تامینی و تربیتی تعیین شده باشد» و چه بسا بنا به دلایل پیش گفته اعمال اقدامات تامینی و تربیتی، اثرات ملموس تری در مقایسه در مقایسه با کیفرهای کلاسیک همچون حبس و شلاق و جزای نقدی و امثالهم در عدم ارتکاب خودکشی مجدد و در نتیجه کاهش کمی و کیفی آمار خودکشی در سطح جامعه از خود نشان دهد.

تظاهر به خودکشی:

با عنایت به این که هرگونه ضرر رساندن به نفس از سوی انسان، موکدا در روایات و احادیث متعدد و گوناگون حرام دانسته شده است و این امر به صورت اجماع، مورد قبول تمامی فقها بوده و هست با فرض این امر از نظر بررسی و تحلیل حقوقی موضوع، فرد متظاهر به ارتکاب خودکشی در علن و انظار عمومی مطابق نص صریح ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) قابل تعقیب و محاکمه و مجازات دانست؟ از طرفی دیگر آیا می توان براساس ماده ۶۱۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) برای نمونه تظاهر به خودکشی را که همراه با هیاهو است را جرم دانست؟ به عبارتی با توجه به تحریم اکید خودکشی که از اصل «حرمت اضرار به نفس» و قواعد فقهی «التعزیر لکل عمل حرام»، «التعزیر لکل عمل محرم» یا «کلما اضر بالبدن فهو حرام» قابل استنباط و استنتاج می باشد، تظاهر به ارتکاب خودکشی در قالب فعل صرفا حرام و نه غیرقانونی و غیرمجرمانه را می توان تحت عنوان یک جرم مستقل و درعین حال خاص، شایسته جرم انگاری دانست یا همانند برخی جرایم علیه امنیت ملی، اعمالی را که از حیث رکن مادی نوعی شروع به جرم هستند مثل ماده ۵۰۳ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) جرم و مستوجب مجازات تلقی نمود یا خیر؟ در حقیقت تظاهر به عمل حرام در این ماده به معنی وانمود کردن ارتکاب عمل حرام نیست بلکه مرتکب باید عمل حرامی را واقعا در انظار و معابر عمومی مرتکب شود و صرف وانمود کردن ارتکاب فعل حرام را نمی توان مشمول مقررات این ماده دانست. حرامی که به آن تظاهر می گردد بیلید در قوانین و مقررات موضوعه جرم باشد تا مشمول شق اول ماده ۶۳۸ شود و در صورتی که فعل ارتکابی در قوانین موضوعه جرم نباشد و نفس ارتکاب آن نیز به گونه ای نباشد که عفت عمومی را جریحه دار کند مانند خوردن گوشت خوک در انظار عمومی مشمول مقررات این ماده نخواهد بود. اداره ی حقوقی قوه قضاییه نیز طی نظریه ی مشورتی شماره ۷/۲۵۳۰ مورخ ۱۳۷۲/۴/۷ در این زمینه اعلام داشته؛ تظاهر به عمل حرامی که آن عمل دارای کیفر است مانند تظاهر به شرب خمر در این مورد علاوه بر کیفر عمل تا ۷۴ ضربه شلاق تعزیرا به مرتکب زده می شود. دوم، تظاهر به عمل حرامی که دارای کیفر نمی باشد ولی عفت عمومی را جریحه دار می نماید، مجازات آن فقط تا ۷۴ ضربه شلاق است، اما اگر عمل حرام دارای کیفر نباشد و عفت عمومی را هم جریحه دار نماید ماده ۶۳۸ شامل آن نمی شود. در فرض سوال به جهت این که چنانچه قبول نمائیم خودکشی، فعل حرامی است فعل در عالم خارج واقع نشده است بلکه وانمود به قصد انجام آن صورت پذیرفته و به لحاظ این که فعل حرام باهاو واقع نشده و مرتکب، صرف قصد انجام آن را داشته تا این مقدار از رفتار، قابل مجازات نبوده و از این جهت نمی توان شخصی را که قصد خودکشی داشته اما بنا به علل ارادی یا خارج از اراده این امر واقع نگردیده مجرم دانسته و برای وی مجازات اعمال نمود. هرچند که قابل باور و پذیرش است عملی که مرتکب انجام می دهد موجب برهم زدن نظم عمومی

جامعه و اخلال در نظم می شود می توان رفتار مرتکب را با ماده ی ۶۱۸ قانون تعزیرات منطبق دانست که با توجه به صراحت ماده مذکور چنان چه عمل متظاهر به خودکشی، موجب بی نظمی در جامعه و بازداشتن مردم از کسب و کار خود به وسیله ی سلب امنیت روانی آنان گردد به استناد ماده موصوف می توان مجازات برای او تعیین و اعمال نمود در غیر این صورت باید در نظر داشت دیدگاه های مختلف و وجود شبهه و رعایت قاعده ی درء همچنین اعمال تفسیر مضیق در این فقره نمی توان شخص متظاهر به خودکشی را مستوجب مجازات و کیفر دانست.

مداخله کنندگان و عوامل دخیل در خودکشی:

خانمه دادن به زندگی خود در قالب خودکشی به طرق و شیوه های گوناگونی صورت می گیرد؛ گاهی فرد، بدون مداخله هیچ عامل انسانی دیگر به زندگی خویش پایان می دهد و هنگامی شخص با مشارکت فرد دیگری این کار به سرانجام می رساند. در این قسمت، قوانین کیفری و رویه ی قضایی به انضمام رهیافت ها و نتایج علمی حاصل از پژوهش مورد بررسی و مذاقه قرار می گیرند.

الف) مباشرت در خودکشی:

با توجه به قانون مجازات اسلامی و دیگر قوانین جزایی ایران، اگر کسی مستقیماً به زندگی خویش پایان دهد مرتکب جرم نشده است. اگرچه سلب عمدی حیات از خویش، قتل عمد به حساب می آید و خودکشی و سلب حیات از خود در شرع اسلام که حاکم بر سیستم حقوقی جامعه ما است به شدت تحریم شده است ولیکن با توجه به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات و از آن جا که از تعریف قتل عمد و نیز مفاد ماده ی ۲۹۰ قانون مجازات اسلامی به وضوح استنباط می شود که مقتول بایستی شخصی غیر از قاتل باشد و لازمه تحقق قتل عمدی، مفارقه بین فاعل و مفعول و سلب حیات از دیگری است، نه از خود. باید توجه داشت که سایر صدمات بدنی شخصی، در صورتی که توأم با مسئولیت خاص باشد در مواردی جرم و قابل مجازات است. بنابراین از غیر قابل مجازات بودن خودکشی نباید چنین نتیجه گرفت که سایر صدمات بدنی در صورتی که کسی به انگیزه خاص، شخصاً به خود وارد می کند مثل اینکه آگاهانه عضوی از اعضای بدن خود را به منظور فرار از انجام خدمت وظیفه عمومی ناقص نماید قابل مجازات نیست، بلکه این قبیل صدمات شخصی بدنی به عنوان عمل مجرمانه، ممنوع و قابل مجازات می باشد (گلدوزیان، ۱۳۹۶، ص ۲۶۱). از جمله موادی که می توان به آن اشاره کرد مواد ۳۳ و ۵۹ قانون مجازات جرایم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۷۱، و ماده ۵۱ قانون مجازات جرایم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۸۲. جدای از این بحث درجایی است که شخص اقدام به خودکشی کرده ولی زنده مانده است. آیا در این فرض می توان اقدام به جرم انگاری آن میزان از رفتار نمود؟ از آنجایی که در قوانین کیفری موجود، خودکشی به عنوان جرم شناخته نشده است، لذا شروع به آن نیز نمی تواند مجرمانه و قابل مجازات باشد. اگرچه برخی بر این باورند به دلیل بازتاب منفی انتحار در جامعه، جرم انگاری شروع به خودکشی، حداقل با اعمال تدابیر و اقدامات تأمینی و تربیتی در شکل و قالب خدمات کلینیکی و پاراکلینیکی و نیز مراقبت های پزشکی و روان پزشکی در

مورد شخصی که در اقدام به خودکشی، ناموفق بوده است واکنش علمی، منطقی و درعین حال مفید به حال فرد و جامعه قلمداد شود. هرچند جهت صدق عنوان شروع به جرم می‌بایست اصل رفتار، واجد وصف مجرمانه باشد تا آن مقدار از عملیات اجرایی که حائز شرایط مذکور در ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی و بندهای سه گانه بوده به این عنوان درآید لذا مقنن بسان برخی جرایم علیه امنیت می‌تواند پیرامون ارتکاب به خودکشی، اعمالی را که از حیث رکن مادی، حتی در حد شروع به جرم هم نیستند شایسته جرم انگاری مستقل قرار دهد.

ب) شرکت در خودکشی:

حکم شرکت در خودکشی را با توجه به وجه مشترک آن با قتل که همان «ازهاق نفس» است بایستی در موارد مربوط به قتل جست و جو کرد. حکم شرکت در جنایت که قتل هم جزئی از آن است طی ماده ۳۶۸ قانون مجازات اسلامی ذیل فصل ششم و تا انتهای ماده ۳۷۴ آمده است. به استناد این ماده «اگر عده ای آسیب هایی را برمجنی علیه وارد کند و تنها برخی از آسیب ها موجب قتل او شود فقط واردکنندگان این آسیب شریک در قتل می‌باشند و دیگران حسب مورد به قصاص عضو یا پرداخت دیه محکوم می‌شوند». به نظر می‌رسد بایستی با شرکای در خودکشی براساس این مواد برخورد کرد، چرا که از طرفی هرگونه همکاری با کسی که دست به خودکشی می‌زند جرم محسوب می‌شود. فرض شرکت در خودکشی به این صورت قابل تصور است که فردی یک سر طنابی را که به گردن خود پیچیده است به دیگری داده و سر طناب را نگه داشته و هر دو نفر با کشیدن دو سر طناب، موجبات مرگ خودکشی کننده را فراهم سازند که به نظر می‌رسد در این فرض، اولیای دم مقتول بتواند نصف دیه قاتل را به وی پرداخت کرده و او را قصاص نمایند (گلدوزیان، ۱۳۹۶، ص ۲۶۶).

ج) تسبیب در خودکشی:

تسبیب در خودکشی در فرضی مصداق دارد که مرتکب، قاصد و یا مختار نبوده و رضایت به چنین عملی نداشته بلکه در اثر فریب، اکراه و یا اجبار دیگری مبادرت به سلب عمدی حیات از خود می‌کند. در یک مفهوم کلی تر می‌توان گفت اگر خودکشی ناشی از سببی باشد که تاثیر آن از مباشرت بیشتر باشد مسبب به عنوان قاتل قاتل عمدی، قابل تعقیب خواهد بود. یک نظر در دکترین حقوقی پذیرفته و مطمح نظر واقع شده است به عنوان نمونه اگر شخصی به قصد قتل، جراحی را به دیگری وارد آورد و درد و رنج وارد بر مجروح به اندازه ای باشد که وی مرتکب خودکشی گردد، واردکننده ی جرح متهم به قتل عمدی و محکوم به قصاص نفس خواهد شد (آقائی نیا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۷).

د) معاونت در خودکشی:

استناد به قواعد عام معاونت و پیروی از نظریه معاونت استعاره ای در برابر اقدامی که از نظر شرعی، اخلاقی و نظم عمومی مردود است چندان قابل قبول نیست. قانون گذار در پاره ای از موارد، معاونت در جرم را به عنوان یک جرم خاص مورد توجه قرار داده و عملی را که ماهیتا از مصادیق معاونت در جرم است نه به عنوان معاونت بلکه به عنوان جرم مستقلی مجازات می‌کند. به عنوان نمونه در قانون مجازات اسلامی (تعزیرات)، قانون گذار در مواد

متعددی تهیه وسایل ارتکاب جرم یا ارائه‌ی طریق ارتکاب آن را به عنوان جرم مستقل پذیرفته است. برای نمونه در مواد ۶۲۳ و ۶۲۴ و ۵۱۲ و ۵۰۴ نمونه‌هایی از این موارد را قانونگذار پیش بینی کرده است. مواد قانونی اشاره شده مؤید آن است که مقنن ایرانی در بحث معاونت در جرم نه به نحو اطلاق، مستقل بودن آن را نفی کرده و نه مطلقاً آن را پذیرفته است بلکه این معاونت بستگی به نوع جرم و شرایط تحقق آن دارد. اما آنچه که از مواد قانونی مذکور مهم تر بوده و مرتبط با موضوع تحقیق حاضر نیز می باشد ماده ۷۴۳ قانون مجازات اسلامی است. هرچند که این اقدام قانون گذار در سال ۱۳۸۸ می تواند فتح بابی باشد جهت جرم انگاری سایر صور و اشکال خودکشی ولیکن پرسشی که می تواند در این خصوص مطرح شود آن است که چرا در حالی که اساساً خودکشی جرم نبوده و بالتبع معاونت در آن از طریق مادی، همچون اعطا سلاح و سم قاتله، تحریک و تشویق و... جرم انگاری نشده و ارتکاب آن ها جرم محسوب نمی شود وفق بند «ب» ماده موصوف، معاونت در خودکشی از طریق سامانه ها یا سیستم های رایانه ای یا مخابراتی یا حامل های داده جرم انگاری شده است با این که ممکن است این قبیل اعمال از هزاران کیلومتر دورتر انجام گرفته و مرتکبین آن نیز هیچ گاه شناخته نشوند؟ به دیگر سخن هنگامی که معاونت در خودکشی، ضمن پذیرش قبح عقلی و شرعی آن می تواند با استفاده از سامانه های مذکور، جرم باشد چرا بدون استفاده از آن ها جرم تلقی نمی شود؟ اولاً نمی توان پاسخ روشنی برای این تناقض آشکار ارائه نمود بالاخص باتوجه به این که قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نسبت به ماده ۱۵ قانون مذکور، مؤخر بوده و قانون گذار در قانون مؤخر التصویب کماکان بر رویه‌ی سلف گذشته عمل کرده و معاونت در خودکشی به روش های سنتی را جرم انگاری نکرده است. ثانیاً ممکن است گفته شود موضوع ماده مذکور اساساً از مصادیق معاونت به عنوان جرم مستقل می باشد، بدین توضیح که چون معاونت در جرم، جرم است پس باید (نفس) خودکشی هم جرم باشد تا معاونت در آن مصداق یابد در غیر این صورت مصداق ندارد. ممکن است قانون گذار پیش بینی کرده باشد که اگر کسی تحریک مؤثر به خودکشی کند مرتکب قابل مجازات است. اگرچه اصطلاحاً می گویند معاونت در خودکشی ولی این اصطلاح از لحاظ حقوقی صحیح نیست بلکه یک جرم مستقل است، یعنی اگر عمل تحریک کننده به خودکشی، معاونت و شرکت در خودکشی نیست ولی جرم است پس باید این عمل جرم مستقل باشد (ساولانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). در نتیجه به نظر می رسد که این جرم، یک جرم خاص و مستقل است که تحقق آن حتی نیاز به رخ دادن خودکشی ندارد (کیخا، ۱۳۹۵، ص ۸۸). و از آن جایی که نفس مساعدت کردن در خودکشی دیگری با قطع نظر از نوع آلت جرم مذموم و ناپسند بوده و طبعاً مستوجب مجازات است و علت این که قانون گذار، جرم انگاری این اقدام را مقید به ارتکاب آن از طریق سامانه های مذکور نموده است، صرفاً ذکر این ماده در قانون جرایم رایانه ای است (میرمحمدصادقی، ایزدبار، ۱۳۹۴). جدای از پذیرش ارتکاب خودکشی به مثابه‌ی رفتاری قبیح از نظر عقلی و شرعی، نشان دهنده‌ی آن است که دیگر، ارتکاب خودکشی از طریق سامانه های رایانه ای، مخابراتی یا حامل های داده نباید موضوعیتی داشته باشد. معهداً این پرسشی اساسی کماکان باقی است که اگر معاونت در خودکشی به عنوان جرم مستقل، مفید و ضروری می باشد چرا در قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) پیش بینی نگردیده است؟ لازم به ذکر است علیرغم وجود ماده ۱۴ قانون اخیر التصویب حمایت از اطفال و نوجوانان (مصوب ۱۳۹۹/۲/۲۳)، بند «ب» ماده ۱۵ قانون جرایم رایانه ای (ماده ۷۴۳ قانون مجازات اسلامی)، معتبر بوده و حسب موضوع و مصداق (اقدام به ارتکاب خودکشی از طریق سامانه های رایانه ای و همچنین حدود سنی مجنی

علیه) کاربرد دارند. در ادامه به بررسی برخی از مصادیق معاونت پرداخته می شود. به نظر می رسد تحریک به خودکشی، مستقلا و بدون توجه به جرم بودن یا نبودن رفتار اصلی چنان قبح اخلاقی ای دارد و چنان به نظم و امنیت روانی جامعه صدمه می رساند که خود می تواند موضوع ضمانت اجرای کیفری قرار گیرد. به همین دلیل، هنرکار قانون گذار این است که با توجه به اصول و مبانی حاکم بر جرم انگاری، ماهیت رفتار منع شده شرعی و اخلاقی را با در نظر گرفتن شرایط خاص حاکم بر آن واجد وصف مجرمانه بداند بدون آن که بحثی از ارتکاب یا عدم ارتکاب رفتاری به عنوان جرم اصلی در آن به میان آید. به عبارت دیگر تفاوت تحریک به عنوان مصداقی از معاونت در جرم با تحریک به عنوان جرم خاص این است که در حالت اول یعنی تحریک به عنوان مصداقی از معاونت در جرم، تعقیب و مجازات فرد تحریک کننده منوط به ارتکاب جرم مورد تحریک توسط مباشر است، اما در حالت دوم یعنی تحریک به عنوان جرم مستقل و خاص، تحقق جرم تحریک، منوط و مشروط به تحقق عمل مورد تحریک در عالم واقع نیست. از این نظر می توان گفت تحریک به عنوان مصداقی از معاونت در جرم، یک جرم تام است زیرا نتیجه مجرمانه با ارتکاب جرم توسط مباشر محقق می شود (رحمتی، ۱۳۹۳). یکی دیگر از مصادیق معاونت در خودکشی، تهدید است. اگر نهید به خودکشی توسط زندانی و در محل زندان صورت گیرد، تخلف انضباطی از آیین نامه زندانی تلقی شده و متخلف حسب مورد طبق نظر شورای انضباطی زندان تنبیه یا در مراجع قضایی محاکمه و مجازات خواهد شد. براساس تبصره ماده ۱۷۳ آیین نامه اجرایی سازمان زندان ها و اقدامات و تأمینی کشور (مصوب ۱۳۸۴/۹/۲۰)؛ زد و خورد در زندان، خودزنی، اقدام به خودکشی یا تهدید به انجام آن و هر نوع عملی که بنابر مقررات، خلاف محسوب می شود ممنوع بوده متخلف براساس نظر شورای انضباطی تنبیه و حسب مورد به مراجع قضایی معرفی خواهد شد.

نتیجه گیری:

باتوجه به مسائل مطرح شده می توان چنین نتیجه گرفت که انسان با اعضای خود به طور طبیعی و فطری رابطه دارد و چگونگی این رابطه در علوم حقوق و فقه مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است که نوع آن براساس نوشتار حاضر، ذاتی است. از طرفی قاعده‌ی سلطنت در رابطه با نفس و اعضای بدن نیز جاری و ساری است و دلایل متعددی برای این مطلب در ضمن نوشتار اقامه گردید. باتوجه به نوع مالکیت و سلطنتی که انسان بر خود دارد به تبع نسبت به خویش دارای حق است اما حق بر خویشتن در آموزه های اسلامی به معنای آزادی در ضرر رساندن به خود یا دیگری نیست. مفهوم حق، مالکیت و سلطه نباید به درجه ای وسعت داشته باشد که شخص نسبت به حیات خود هر تصمیمی که می خواهد اتخاذ نماید زیرا در درجه اول، افراد متعلق به جامعه بوده و جامعه هرکشوری از آحاد و نفوس آن تشکیل شده است و اگر بنا شود که کلیه یا اکثریت افراد، اقدام به خودکشی نمایند اساس تشکیلات اجتماعی ممکنست، مضمحل و از هم پاشیده خواهد شد و بدین ترتیب تا زمانی که شخص در اجتماع زندگی می نماید باید رویه و روش زندگی خود را براساس قوام آن جامعه بنانند نه این که به میل خود و هر وقت که مقتضی بداند به حیات خویش پایان داده، جامعه و به خصوص خانواده اش را از افاده ی خود در مقام یک پرست و تکیه گاه محروم نماید. بنابراین اقدام به خودکشی را حداقل بایستی در ردیف جرم برعلیه جامعه محسوب نموده و مستوجب تعزیر با لحاظ مفهوم و معنای خاصی که دارد دانست. بررسی فقهی و مبانی ساختاری جرم انگاری در حقوق کیفری اسلام نشان از حرمت دینی اعمالی نظیر «دعوت»، «تحریم»، «تشویق»، «ترغیب»، «تهدید» و... دیگری به ارتکاب خودکشی و در نتیجه امکان ورود آن به حوزه حقوق جزا دارد. البته چنین اقدامی در نهایت، همانند تمامی حوزه های حقوق کیفری نیازمند ریزبینی، ظرافت عمل و دقت فراوان در تدوین مقرراتی جامع و مانع است. از طرفی مسئولیت کیفری برای مداخله کنندگان در امر ارتکاب به خودکشی مانند شرکاء، معاونین و مسببین با توجه به عمومات مربوط به این مفاهیم در قانون مجازات اسلامی و به سان سایر جرایم مصرح، قابلیت تعیین و اعمال خواهد داشت.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۳۶۲ عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، قم، موسسه ی سیدالشهداء.
- ارژنگ، اردوان، بازپژوهی فقهی حق اختصاص و دامنه آن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۲، ۱۳۹۵، ص ۵۷-۵۸
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، بی تا، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی، بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، باقر، ۱۳۸۴، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، قم، موسسه الفقه، للطباعه والنشر.
- آل کاشف الغطا، محمد حسین (بی تا)، الفردوس الاعلی، قم، دار انوار الهدی.
- توحیدی، محمد علی، ۱۴۱۲، مصباح الفقاهه فی المعاملات، (تقریر ابیحات آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، بیروت، دارالهادی.
- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، چاپ دوم، نشر اسرا، ۱۳۸۵، ص
- حراعلمی، محمد بن حسن، ۱۴۰۱، وسائل الشیعه، مکتبه الاسلامیه.
- حسینی روحانی، محمد صادق، ۱۴۱۲، فقه الصادق، ج ۱۸ و ۹ و ۲، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام الصادق.
- حسینی، ۱۳۹۳، سید مفید، بررسی تطبیقی مرگ ارادی از منظر ابن عربی، شیخ اشراق و ملاصدرا، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی)
- حکیم، سید محمد تقی، القواعد العامه فی الفقه المقارن، ج ۱، نشر مجمع عالی تقریب مذاهب، تهران، ۱۴۲۹، ص ۱۲۰
- حکیم، محسن، ۱۴۱۴، مستمسک العروه الوثقی، قم، مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
- خمینی، روح الله، بی تا، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید مصطفی موسوی، الخیارات، ج ۱، مؤسسه تنظیم و آثار امام خمینی، تهران، ایران، ۱۴۱۸، ص
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، صراط النجاه، ج ۳، مکتب نشرالمنتخب، قم، ایران، ۱۴۱۶، ص ۲۰۸
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، مصباح الفقاهه فی المعاملات، محمد علی توحیدی، چاپ دوم، نجف، مکتبه الحیدری.

خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۲، مصباح الفقاهه، بیروت، دارالهادی.

خوئی، سید ابوالقاسم، توضیح المسائل، ج ۱، نشر مهر، قم، ۱۴۱۲، ص ۳۹۳

خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، مصباح الفقاهه، ج ۱، نشر موسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۷، ص ۱۴۳

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۴، لغت نامه، تهران، موسسه انتشارات.

ساولانی، اسماعیل، حقوق جزای عمومی، ۱۳۹۹، انتشارات مشاهیر دادآفرین، تهران.

سند، شیخ محمد، فقه الطلب و التضخم النقدي، ج ۱، ام القرى للتحقیق والنشر، بیروت، ۱۴۲۳، ص ۱۱۵

شریفی خضارتی، ۱۳۹۳، خودکشی (مطالعه جرم شناسی، فقهی و حقوقی)، تهران، انتشارات اندیشه عصر.

طالبی، محمدحسین، منشا و خاستگاه حق بشر، نشریه ی معرفت فلسفی، ۱۳۸۶، شماره ۱۶.

طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیه مکاسب، قم، اسماعیلین، ۱۳۷۸.

طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۳، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ایران، ۱۴۰۷، ص ۱۸۴-۱۸۵

طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، مبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، للمکتبه المرترضیه لاجیاء الآثار الجعفریه، تهران، ایران، ۱۳۸۷، ص

عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامة، ج ۳، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ایران، ۱۴۱۹، ص ۱۵۵-

العوضی، عبدالرحمان عبدالله و رجائی الجندی احمد، رویه السلامیه لزراعه الاعضاء البشريه، مطبوعات الاسلامیه للعلوم الطیبه، کویت، ۱۹۹۴، ص ۳۰۹

فتح الله، احمد، ۱۴۱۵، معجم الفاظ فقه جعفری، نشر مطابع مدخل (دمام).

کیخا، حسن، ۱۳۹۵، خودکشی در حقوق جنایی، تهران، انتشارات خرسندی.

گلیپایگانی، سید محمد رضا، مجمع المسائل، ج ۱، نشر دارالقرآن کریم، قم، ۱۳۷۲، ص ۴۸

گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای اختصاصی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

میر محمد صادقی، حسین، ایزدیار، علی، ۱۳۹۴، خودکشی مساعدت شده پزشکی: از مبانی جرم انگاری تا واکنش کیفری، حقوق پزشکی، سال نهم، شماره سی و دوم، ص ۱۶۱ تا ۲۰۵.

محقق داماد، مصطفی، ۱۳۶۶، قواعد فقه، بخش مدنی ۲، بی جا، اندیشه های نو در علوم اسلامی.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، نشر تفکر.

موسوی الخمینی، روح الله، ۱۳۶۸، کتاب البیع، قم، مطبعه مهر، ج ۱.

مؤمن قمی، محمد، ۱۴۱۵، کلمات السدیة فی مسائل الجدیة، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

میرهاشمی، زهراسادات، رابطه حقوقی انسان با ژن های خود و تاثیر آن بر امکان معامله و انتقال ژن ها به دیگران، مجله علمی پژوهشی فقه پزشکی، شماره ۲۸-۲۹، پاییز و زمستان، ۱۳۹۵، ص ۱۹۶

نائینی، محمدحسین، بی تا، منیة الطالب، نهران، المكتبة المحمدیه.

نظری توکلی، سعید، درآمدی بر مبانی حقوقی مالکیت انسان بر پیکر خود، علوم قرآن و حدیث، مشکوه، شماره ۷۱، تابستان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲

ولیدی، ۱۳۸۸، ص ۵۸، محمد صالح، بایسته های حقوق جزای عمومی، تهران، انتشارات جنگل

هادوی طهرانی، محمد مهدی، بیع اعضاء الانسان وهبتها، الفکر الاسلامی، اسفند ۱۳۷۴، شماره ۱۲، ص ۷۸.