

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۶۴-۴۵

واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سلطه انسان بر اعضای بدن*

مهدی درگاهی

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ دانش آموخته سطح ۴ حوزوی و پژوهشگر پژوهشگاه المصطفی

Email: aghigh_573@yahoo.com

چکیده

با نگاهی به ادله قاعده، آنچه از مفهوم موافق «کتاب» و «سنت» در خصوص سلطنت بر اموال بدست می‌آید حرمت تصرف دیگران در نفس انسان است که این ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد و محدوده اعمال ولایت انسان بر اعضای خود در نزد عقلاء مبني بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست و سیره اجمال دارد.

بر فرض مجمل نبودن سیره و اینکه سیره بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی دلالت کند، مباحثی همچون حرمت «ضرر بر نفس» و «قتل نفس» و ... به عنوان محدود کننده این سلطنت نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چه اینکه ادله آن، دلالتی بر این زمینه ندارند و نمی‌توانند حاکم بر قاعده باشند و مطلب از این جهت قابل خدشه نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: قاعده سلطنت، قلمرو قاعده سلطنت، سلطه بر اعضای بدن.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

قاعده سلطنت یکی از قواعد فقه اسلامی است که از دیرباز مورد توجه فقهاء بوده و در علم فقه کاربردهای فراوانی دارد. از آنجا که یکی از مسائل پیش روی جامعه بشری - که امروزه در حل برخی مسائل مستحدثه، اثر مستقیم دارد - تبیین رابطه انسان با اعضای بدن خود است، تعیین نوع این رابطه و حیطة آن نسبت به زمان حیات و یا مرگ مغزی و یا نسبت به اعضاء حیاتی و رئیس، حدود تصرفات انسان را در اعضاء بدن خویش مشخص می‌کند، برخی اندیشمندان به تسلط انسان بر اعضاء بدن در قطع و اهداء آن به دیگران، قائل بوده و به قاعده «سلطنت» استناد نموده‌اند.

ایشان معتقدند حق تصرف در اعضاء برای انسان اعتبار گردیده و دیگران بایستی آن را مراعات نمایند و این همان قاعده عقلانی «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» می‌باشد (مؤمن، ۱۶۳) و برخی نیز از آن به «الناس مسلطون علی انفسهم» تعبیر نموده‌اند. (انصاری، ۲۱۶/۶؛ خمینی، کتاب البیع، ۱/۴۲) شایسته است با نگاهی به ادله «قاعده سلطنت»، شمولیت آن بر سلطنت انسان بر اعضاء بدن تعیین و بررسی گردد؛ به عبارت دیگر قاعده بر سلطه انسان بر اعضاء، از حیث صغروی، شامل است؟ و چنانچه قاعده، تسلط انسان بر اعضاء را شامل باشد، از حیث کبروی، آیا مباحثی همچون «ضرر به نفس»، «خودکشی»، «اذلال» و ... بر این قاعده حکومت دارند؟ همان طور که «لاضرر»، مثلاً بر سلطنت بر اموال حاکم است یا نه؟

در ادامه، ابتدا به مستندات قاعده اشاره و محدوده استفاد از آن بررسی می‌شود و در فرضی که تسلط انسان بر اعضاء را شامل شود، اصول و قواعدی که احتمال دارد در تقیید و تحدید قاعده در محافل علمی ذکر گردد، بیان و بررسی خواهد شد.

مستندات قاعده

برخی فقهاء علاوه بر استناد به «سیره عقلاء»، از ظاهر «آیات» و «روایات» استفاده نمودند که قاعده سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق و نفس او نیز ثابت است.

پیش از آن که «سیره» و «مفهوم موافق آن ادله» تبیین و بررسی گردد، شایسته است به آیات و روایاتی که بر سلطنت انسان بر اموال خود مورد استناد قرار گرفته است، اشاره کنیم.

آ. آیات

در تبیین سلطنت انسان بر اموال برخی به آیاتی از قرآن کریم اشاره نموده و نگاشته‌اند: «چنانچه از این

آیات استفاده می‌شود، انسان بر اموال خود تسلط داشته و می‌تواند هر گونه تصرفی در آن انجام دهد و دیگران جز با رضایت او حق تصرف در آن را ندارند.» (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۱۳/۲)

این آیات به شرح ذیل است:

۱- «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم ولا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم وحیم» (النساء، ۲۹) ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد؛ و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است.

۲- «ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها إلى الحکام لتأکلوا فریقه من أموال الفاس بالآثم وأنتم تعلمون» (البقرة، ۱۸۸) ترجمه: و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار، گناه است)

۳- «وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لکم عن شیء منه نفساً فکلوه هنینه مریئ» (النساء، ۴) ترجمه: و مهر زنان را (بطور کامل) بعنوان یک بدهی (یا عطیه)، به آنان بپردازید! (ولی) اگر آن‌ها چیزی از آن را با رضایت خاطر به شما ببخشند، حلال و گوارا مصرف کنید!

منتها چنانچه روشن است، این آیات هیچ‌گونه دلالتی بر سلطنت انسان بر اموال خود ندارد، چرا که مفاد آن اطلاقی ندارد که مالک بتواند هر گونه تصرفی در مال خود انجام دهد.

ب. روایات

نقل شده که پیامبر (ص) فرمودند: «إنّ الفاس مسلطون علی أموالهم» (مجلسی، ۲/۲۷۲، ح ۷) یعنی «می‌توانند به دلخواه خود در آن تصرف کنند»

هر چند که گفته شده روایت بین فقهاء مشهور و مورد عمل مسلمانان است (طباطبایی، ۳/۳۷۷) و برخی حتی تواتر در نقل روایت را مطرح می‌کنند (عاملی، وسائل الشیعة، ۱۹/۶۸) منتها در هیچ‌یک از جوامع روایی شیعه وجود ندارد. (مصطفوی، ۱۳۷) و تنها در کتاب «بحار الانوار» آن هم به نقل از کتاب «عوالی اللئالی» آمده (ابن ابی جمهور، ۱/۲۷۲) و از طرف دیگر در هیچ‌یک از جوامع روایی مشهور اهل سنت نیز نیامده است. (سیستانی، ۳۲۸) البته با تتبع صورت گرفته در میان فقهای پیشین، ابتدا در کتاب شیخ طوسی (الخلاف، ۳/۱۷) و در برخی از کتاب‌های علامه حلی (نهج الحق و کشف الصدق، ۴/۵۰۴) و محقق حلی (الرسائل التسع، ۳۰) آمده است؛ بنابراین تنها راه تصحیح استناد به این حدیث، آنست که عمل مشهور فقهاء - با اختلاف مبانی - به مدلول روایت را جبران کننده ضعف سند بدانیم.

احادیث دیگری در ابواب مختلف فقهی، به سلطنت مردم بر اموال خود اشاره دارند، همچون نقل کلینی از امام صادق که چنین فرمودند: «الْوَجَلُ يَكُونُ لَهُ الْوَلَدُ أَيْسَعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ؟ فَقَالَ ع هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ» و «قَالَ ع إِنَّ لَصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا إِنَّ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنَّ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنَّ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ» (الكافي، ۷/۷ - ۱۰، باب ان صاحب المال احق بماله...، ح ۳ و ح ۵) ترجمه: برای شخصی فرزندی است، آیا می‌تواند مالش را برای او قرار دهد، حضرت فرمودند: «آن مالش است و تا قبل از مرگ می‌تواند هر کاری خواست نسبت به آن انجام دهد» و (در روایت دیگری) فرمودند: «صاحب مال مادامی که زنده است می‌تواند هر کاری نسبت به اموالش انجام دهد، اگر خواست هدیه یا صدقه دهد...»

مفاد اطلاقی این روایات آنست که هر گونه تصرف مالک بر اموال خود مشروع و جایز است.

ج. مفهوم موافق آیات و روایات

برخی از ظاهر آیات و روایات مذکور استفاده و بیان کرده‌اند که سیطره سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق (نجفی، الجواهر، ۲۲۸/۲۵؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲۶/۲) و نفس او نیز ثابت است. (توحیدی، ۲۱۸/۶؛ منتظری، کتاب الزکاة، ۴/۲۶۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲۶/۲) به این بیان که وقتی تصرف در اموال جز با رضایت مالک میسر نیست، تصرف در حقوق و نفس او به طریق لولی مبتنی بر اجازه و رضایت اوست. البته روشن است که آنچه قابل‌تقریر است اینست که لازمه سلطنت بر اموال، عدم مزاحمت دیگران در مال اوست و حرمت تصرف دیگران در مال انسان، بر عدم جواز تصرف آنان در نفس او ملازمه دارد، منتها حرمت تصرف دیگران در نفس انسان، ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد.

د. بنای عقلاء بر سلطنت انسان بر خود

برخی دیگر از فقهاء، بنای عقلاء را بر آن می‌دانند که هر انسانی بر نفس خود سلطنت دارد و امور مربوط به آن، در اختیار هموست (طاهری خرم‌آبادی، ۵۰) این سیره مورد اتفاق نظر همه عقلا بوده و از سوی شارع، رد نشده است.

بعضی از ایشان معتقدند که این قاعده عقلانی با زبان‌های گوناگونی در آیات و روایات امضا شده است؛ البته قاعده عقلانی‌ای که مبنای عرف و جامعه در مسائل روزمره باشد، در امضای آن، به دلیلی که با مدلول مطابقی خود، آن قاعده را صریحا تایید کند، نیازی نیست، بلکه وقتی در لسان شارع به نحوی به آن اشاره‌ای شود، عقلاء از این دلالت جزئی، برداشت می‌کنند که شارع در مقام امضاء آن سیره عقلانیه است، چنانچه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند (ر.ک):

مومن، ۱۶۳)

به جهت تبیین هر چه بیشتر به شواهد قرآنی و روایی که ممکن است در جهت امضای این سیره به آن استناد گردد، اشاره و دلالت آن بر سیطره و سلطنت انسان بر اعضای خود بررسی می‌شود:

ادله و وجوه امضای سیره عقلا

۱. «النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم» (الاحزاب/۶)

این آیه شریفه در مقام اثبات اولی و مقدم بودن پیامبر بر مؤمنان است و بر این مطلب هم دلالت دارد که مؤمنان نسبت به خویشتن ولایت دارند جز آنکه ولایت نبی اکرم شدیدتر و آکد است. در حدیث غدیر، رسول اکرم با استفاده از همین آیه در مقام مقدمه چینی برای طرح ولایت حضرت امیر و با مفروض دانستن ولایت و سلطنت مردم بر نفس خودشان، ولایت خود را بر نفوس مردم، اكمل و اشد بر می‌شمارد. (ر.ک: بحر العلوم، ۱/۱۶) بنابراین مفهوم عرفی و مفاد آیه شریفه آنست که این ولایت انسان بر نفس خود، همان سلطنتی است که عقلاء برای هر انسانی نسبت به نفس خود قائل‌اند که از آن به «الناس مسلطون علی انفسهم» تعبیر گردیده است (مومن، ۱۶۳).

لازم به ذکر است که آیه شریفه در مقام بیان آن نیست که انسان چه مقدار و بر چه اعضایی سلطنت دارد، بلکه فی الجمله اثبات سلطنت می‌کند، همان طور که اصولاً سیره عقلاء نیز فی الجمله است و چنین نیست که سیره بر هرگونه تصرفی و بر هر عضوی مطرح باشد؛ توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۲. «قال رب انی لا املک الا نفسی و اخی» (مائده/۲۵)

این آیه جمله‌ای استثنائیه است که دارای مفهوم و منطوق می‌باشد. منطوق آن، بیان شکایت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در سلب سلطنت از غیر خود و برادرش هارون است و مفهوم آن ثبوت چنین سلطنتی بر خود می‌باشد؛ چه اینکه کلمه «اخی» معطوف است بر کلمه «یا» در واژه «انی» (ر.ک: طباطبایی، ۲۹۴/۵) و نه بر «نفسی». (خطیب شربینی، ۱/۳۶۷) بنابراین معنای آیه این خواهد شد: «انی لا املک الا نفسی و اخی لایملک الا نفسه» و سلطنت و سیطره انسان بر خودش در کلام حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام مفروض دانسته شده است (نظری توکلی، ۱۱۲).

البته استناد به آیه نمی‌تواند شاهی برای قاعده عقلانی مذکور باشد. چون ارتباطی به سلطنت و سیطره مورد بحث ندارد؛ حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در مقام بیان قدرت و سلطنت خود بر تنفیذ اوامر و نواهی الهی است و اینکه تنها بر نفس خود و برادرش نسبت به اطاعت از فرامین الهی قدرت دارد، نه اینکه قدرت و سلطنتی جز بر نفس خود و برادرش نسبت به خودش ندارند (ر.ک: خوئی، موسوعه الخوئی، ۲۹۹/۳۳) بنابراین مفاد این آیه نیز امضای سیره نیست.

۳. «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء موضة الله» (بقره/۲۰۷)

نسبت خرید «نفس» در این آیه - به جهت جلب رضایت خداوند - به ایشان جلی جلاله، با اینکه می‌دانیم خرید ممکن نیست مگر این که شخص بر مبیع که در آیه شریفه «نفس» بیان گردیده، سلطنت داشته و راضی به فروش آن باشد، بر این مطلب دلالت دارد که انسان بر نفس خویش سلطنت دارد، چه اینکه به خاطر همین در صدد خرید آن بر آمده است و این همان قاعده عقلانی مذکور است که مورد تأیید قرار گرفته است. (ر.ک: مومن، ۱۶۵)

در این راستا و با همین تقریب، می‌توان به آیه «إن الله اشترى من المؤمنین أنفسهم وأموالهم» (توبه/۱۱۱) نیز اشاره نمود.

منتها این استدلال نیز مخدوش است، زیرا روشن است که مراد از «شراء» و «بیع» در این آیه، خرید و فروش اعتباری نیست تا در جهت تصحیح آن، سلطنت داشتن بر مبیع در آن مطرح شود، بلکه تعبیری کنایه‌ای است و شبیه به تعبیر فروختن دنیا به آخرت،^۱ و یا ضلالت (گمراهی) به هدایت،^۲ و یا کفر به ایمان،^۳ خواهد بود.

۴. احادیث تفویض امور مؤمن به خود

در این خصوص چندین روایت در منابع روایی نقل گردیده است، (کلینی، ۶۴/۵، ح ۱ تا ۶) هر چند که ممکن است در سند برخی از احادیث خدشه وارد شود، منتها روایت آخر در آن باب که متن آن به شرح ذیل است، موثقه است: «إن الله عوّجلك فوض إلى المؤمن أموره كلها و لم يفوض إليه أن يذك نفسه أ لم تر قول الله عوّجلك هاهنا - و لله العوة و لرسوله و للمؤمنين و المؤمن يبغي له أن يكون عزيزاً و لا يكون ذليلاً.» ترجمه: خداوند تمام امور مؤمن را به خود او واگذارده و تنها به وی اجازه ذلیل کردن خود را نداده است. مگر این آیه شریفه را نشنیده‌ای که «و لله العوة و لرسوله و للمؤمنين»؛ لذا مؤمن باید عزیز و نه ذلیل باشد.

این روایات بر واگذاری امور مؤمن به وی، دلالت می‌کند، یعنی، همه امور مربوط به مؤمن، به او واگذار شده است؛ واگذاری امور مؤمن به وی، به این معناست که حق تصمیم‌گیری و اختیار کارها به دست اوست و مفهوم عرفی آن این است که در این زمینه برای وی حقی وجود دارد که رعایت آن و جلب رضایت وی معتبر است و این عبارتی دیگر از قاعده عقلایی «الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسهم» می‌باشد؛ و روشن است که اعطای عضو به دیگری [مثلاً] از مصادیق آن امور است؛ لذا اختیار آن به دست

^۱: «أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينعصون» (بقره/۸۶)

^۲: «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى...» (بقره/۱۶ و ۱۷۵)

^۳: «إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضووا الله شيئاً و لهم عذاب أليم» (آل عمران/ ۱۷۷)

اوست و باید در این زمینه از وی اجازه گرفت (ر.ک: مومن، ۱۶۴).

البته مراد از مفهوم «امور مؤمن»، روشن است، منتها سؤال اینست که آیا تصرفات در اعضای بدن از امور مؤمن و انسان شمرده می‌شود و یا تنها شامل کارهای روزمره و تصرفات در اموال و مسائل اجتماعی است و چنانچه شک شود، شبهه مصداقیه خواهد بود و بایستی به قدر متیقن از مصادیق اکتفا می‌شود؛ بنابراین، تصرفات در اعضا از اینگونه روایات بدست نمی‌آید.

۵. اخبار قصاص عضو، عفو یا اخذ دیه

در صحیحۀ ابو بصیر از امام صادق (ع) آمده است: «عن ابی عبدالله ع قال: سألته عن السرع و الفروع یکسران عمدًا لهما لوش لو قود فقال قود قال قلت فإن أضعفوا الدية فقال إن لوضوه بما شاء فهو له» (کلینی، ۳۲۰/۷، ح ۷) ترجمه: «از امام (ع) درباره دندان و دستی که عمدًا شکسته شده‌اند، پرسیدم: آیا ارش ثابت است یا قصاص؟ حضرت فرمود: قصاص. عرض کردم: اگر چندین برابر دیه بپردازند چه صورت دارد؟ فرمود: اگر به مقداری که مجنی علیه می‌خواهد، وی را راضی کنند، آن مقدار برای اوست.» امام (ع) در این روایت تنها راه فرار از قصاص را جلب رضایت مجنی علیه قرارداد و این بیانی دیگر از ثبوت حق برای او در مورد عضو می‌باشد و اینکه قصاص یا گرفتن دیه یا هر مقداری که راضی شود، در اختیار اوست.

بسان این روایت، موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) است: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيما كان من جراحات الجسد أن فيها القصاص أو يقبل المجروح ذية الجراحة فيعطاه» (کلینی، ۳۲۰/۷، ح ۵) ترجمه: امیر مؤمنان (ع) درباره جراحات‌های بدن چنین قضاوت کرد: قصاص ثابت است، مگر مجروح دیه جنایت را بپذیرد و به وی پرداخت شود.

چگونگی دلالت این روایت از روایت پیشین معلوم می‌شود و احتمال اینکه مجرد تخیر باشد و دلالت بر ثبوت حق برای مجنی علیه نداشته باشد، بر خلاف فهم عرفی از این گونه عبارات است؛ زیرا هیچ‌کس شک نمی‌کند که این گونه روایات در مقام اثبات حق برای مجنی علیه و امضای قاعده کلی عقلی است؛ به عبارت دیگر، این روایات بر این دلالت دارند که اختیار هریک از اقسام (قصاص، عفو و گرفتن دیه) به مجنی علیه واگذار شده و این همان اعتبار حق نسبت به اعضایش می‌باشد، به گونه‌ای که این حق اقتضا کرده که امر جنایت به او سپرده شود و این ابقای حق سابق است نه تشریح امر جدید.

در خصوص این دلیل باید گفت: بحث قصاص و دیه ربطی به سلطنت بر نفس ندارد، بلکه در مورد قطع عضو، قصاص تشریح شده است و می‌توان حق قصاص را با اعطاء دیه و راضی نمودن مجنی علیه ساقط کرد و مورد غیر از این است که انسان بر عضوی سلطنت دارد و آن را مصالحه و یا معاوضه می‌کند؛

آیا در وقتی که فرزندان مجنی علیه، راضی به دریافت دیه و یا بیشتر از آن می‌شود تا از قصاص نمودن قاتل پدرشان درگذرند، بر اعضای پدرشان سلطنت دارند؟ و یا حق قصاص خود را ساقط نموده‌اند؟

برخی ممکن است به صحیحۀ ابوبصیر استناد کنند که امام فرمود: «قال: إن عندنا الجامعة قلت و مالجامعة؟ قال صحیفة فیها کل حلال و حرام، و کل شیء یرتفع الیه الناس حتی الارش فی الخدش و ضرب بیده الی فقال تاذن لی یا ابا محمد قال قلت جعلت فداک إنما أنا لک فاصنع ما شئت قال فغمزنی بیده و قال حتی أوش هذا...» (کلینی، ۲۳۸/۱، ح ۱) ترجمه: «جامعه نزد ماست». عرض کردم: جامعه چیست؟ فرمود: جامعه صحیفه‌ای است که هر حلال و حرامی در آن گرد آمده است و هر آنچه مردمان به آن نیازمندند، حتی ارش خدشه و خراش. سپس با دست خود به من زد و فرمود: ای ابا محمد، اجازه می‌دهی؟ عرض کردم: فدایت شوم، تمام وجودم برای توست، هر کاری می‌خواهی انجام بده. آن گاه مرا با دست خود فشار داد و فرمود: حتی ارش این مقدار»

اجازه گرفتن امام (ع) از ابوبصیر برای فشار دادن بدن وی - به عنوان مجوز این کار - دلالت بر ثبوت حق برای هر کس نسبت به اعضایش می‌کند و این ولایت و سلطنت انسان بر خود می‌باشد. (ر.ک: مومن، ۱۶۶)

در جواب این استدلال می‌گوییم: اولاً، روایت مجمل است و چه بسا از باب حکم شرعی است، یعنی فشار دادن دست مؤمن در صورت اذن و اجازه او جایز است و این ربطی به دارای حق بودن انسان نسبت به اعضای خود ندارد؛ به عبارت دیگر حرمت تصرف دیگران در نفس انسان و جواز آن در صورت اذن و اجازه، اثبات کننده سلطنت انسان بر اعضای خود نیست و ملازمه‌ای هم ندارد.

ثانیاً، نهایت چیزی که ثابت می‌شود، سلطنت بر اعضا در محدوده همین مورد و امثال آن است که دست فشار داده شود نه مثل اذن و اجازه به قطع عضو و مانند آن.

نتیجۀ آنکه، آنچه از ملاحظه آیات و روایات به دست می‌آید، آنست که برخی هیچ‌گونه دلالتی بر سلطنت انسان بر اعضای خود ندارند و برخی دیگر سلطنت را به صورت اجمالی تایید می‌کنند.

اشکالات بر عمومیت سیره عقلاء

اول: برخی در مقام اشکال بر محدوده سلطنت انسان با بیان اینکه بناء عقلاء دلیلی لمبی بوده و به مقدار قدر متیقن اکتفاء می‌شود، محدوده آن را در حد همان اموری می‌دانند که در زمان شارع متعارف و در مرآی و منظر او قرار داشته است؛ بنابراین، با توجه به اینکه مثلاً اهداء عضو امری مستحدث است، مطرح نمودن تقریر و امضاء شارع نسبت به آن بی‌معنا خواهد بود (خرازی، ۸۶).

در جواب از این اشکال باید گفت، لازم نیست، در تمسک به سیره عقلاء در خصوص مسائل

مستحدث، ثابت شود که در زمان شارع، اهدای عضو مثلا، وجود داشته و با این حال، ردع نشده و یا امضاء شده است، بلکه همین قدر که تسلط و اختیار انسان بر نفس و اعضای خود در زمان شارع در مرآی و منظر او بوده و ردع یا مقید به قیودی غیر از «اذلال» و «ضرر» مثلا، نشده است، کفایت می‌کند؛ چه اینکه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند. بنابراین، این کلام معنا ندارد که چون سیره‌ای در مورد قطع اعضاء در زمان شارع نبوده تا امضاء شود، پس سیره عقلاء بر قدر متیقن حمل می‌شود، بلکه همان مقدار که سلطنت در خارج بوده همان امضاء شده است و مثلا مستحدث بودن یا نبودن قطع عضو دخلی در آن ندارد.

دوم: سلطنت، بر جواز آن قسم از تصرفات دلالت دارد که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد؛ به عبارت دیگر، قاعده سلطنت و ادله شرعی‌ای که در تائید آن ذکر شد، مشروع نیستند، بلکه دلالت می‌کنند که مردم در موارد مجاز بر جان و مال خویش تسلط دارند، ولی با توجه به اینکه موارد مجاز به بیان شرعی احتیاج دارند، پس خود قاعده بر جواز هر تصرفی دلالت ندارد، بلکه دلالت بر آن قسم از تصرفات دارد که مشروعیت‌اش از خارج ثابت شده باشد و چه بسا موثقة سماعه مبنی بر تفویض امور مومن به خود او، به همین معنا باشد، یعنی اموری که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد.

در جواب باید بگوییم، چنانچه سلطنت انسان بر اعضاء و شواهد آن از آیات و روایات، تنها موارد مجازی که از خارج ثابت شده باشد را بیان کند، تحصیل حاصل خواهد بود؛ چرا که موارد مجاز شرعی، قبلا توسط ادله خودشان تعیین شده است و آنچه مجاز شرعی دانسته شده باشد دیگر احتیاجی به قاعده تسلیط با آیات مربوط ندارد؛ بنابراین، سیره عقلانی، متبع است مادامی که منعی از سوی شارع نداشته باشد؛ و چنانچه این سلطنت از سوی شارع مقدس، محدود و مقید به قیودی شود، سلطنت محدود خواهد شد.

و اما در خصوص، موثقة سماعه، مبنی بر تفویض امور مؤمن به خودش، - با صرف نظر از اینکه اگر تصرف در اعضاء را از باب شبهة مصداقیة امور مربوط به مؤمن بدانیم دیگر روایت، دلالتی بر سلطنت بر اعضاء نخواهد داشت - توجه به استثنای امام علیه السلام به قید «اذلال»، مفاد روایت اطلاق خواهد داشت.

نتیجه آنکه این اشکالات بر سیره عقلاء وارد نخواهد بود، ولی اشکال اصلی آنست که امروزه محدوده بناء عقلاء روشن نیست، به عبارت دیگر محدوده سلطنت بر اعضاء در بناء عقلاء مبنی بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست، به عبارت دیگر آیا عقلاء، سلطنت بر اعضاء را به معنای هر تصرفی در آن، نسبت به هر عضوی می‌پذیرند یا خیر؟

البته اگر برخی (مومن، ۱۵۵-۱۶۶) محدودهٔ بناء عقلاء در سلطنت و حق تصرف انسان بر اعضای خود را شامل هر تصرفی در هر عضوی بدانند، یعنی سیره عقلاء را مجمل ندانند؛ این بحث مطرح می‌شود که این سلطنت از نظر تشریحی چگونه است؟ آیا هر گونه دخل و تصرفی در هر عضوی در شریعت منعی دارد، همانگونه که در سلطنت بر اموال چنین است.

به عبارت دیگر، قاعده سلطنت در شریعت اسلام محکوم به چه قواعد و اصولی است؛ یعنی همانگونه که سلطنت بر اموال موجب ضرر به غیر نمی‌شود و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم است، آیا در سلطنت بر اعضا، اجازه هر گونه تصرفی در هر عضوی وجود دارد یا خیر؟

پس در تعیین حدود این سلطنت، در حیطة شرع، بایستی مواردی را که احتمال دارد در تقیید و تحدید آن در محافل علمی ذکر گردد، بیان و بررسی نمایند تا به تبیین درستی از محدوده «قاعده سلطنت» نسبت به تسلط انسان بر اعضای خود دست یابند؛ در ادامه، به بررسی آن موارد می‌پردازیم:

۱. اصل حرمت ضرر بر نفس

ممکن است گفته شود که حیطة قاعده سلطنت نسبت به تسلط انسان بر اعضای بدن، منوط به عدم ضرر بر نفس خویش است، بنابراین سلطنت بر اعضای بدن محدود به تصرفات غیر ضرری است. در بررسی این مطلب لازم است مفاد ادله و اطلاقات لفظی پیش‌گفته در این زمینه تبیین گردد؛ در جای جای فقه در لسان فقهاء دلایلی بر حرمت ضرر به نفس بیان گردیده که اجمال و خلاصهٔ آن با بررسی سندی و دلالتی به شرح ذیل می‌باشد:

آ) اجماع بر حرمت ضرر بر نفس (ابن ادریس، ۲۲/۲؛ طباطبایی، ۴۳۸/۱۳؛ نراقی، ۱۷/۱۵)

البته این دلیل، از جهت صغروی و کبروی مورد خدشه است، چه اینکه کلام و نظر تمام فقهاء به دست ما نرسیده است و این اجماع مدرکی است و نمی‌تواند کاشف از رای معصوم باشد چون خود به سراغ ادله می‌رویم و نظر ایشان را استخراج می‌کنیم.

ب) روایات

۱- حدیث «لا ضرر و لا ضرار»

ترکیب «لاضرر و لا ضرار» ذیل قضیهٔ سمرة بن جندب، در روایات مختلفی آمده (کلینی، ۲۹۲/۵، ح ۲، «... لا ضرر و لا ضرار» و ۲۹۴، ح ۸: «لاضرر و لا ضرار علی مؤمن»؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۳۳۵/۴، ح ۵۷۱۷: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام») که از آن میان تنها نقل کلینی در حدیث دوم، از حیث سندی معتبر خواهد بود. این ترکیب در حدیث شفعه (کلینی، ۲۸۰/۵، ح ۴) و حدیث منع فضل ماء (کلینی، ۲۹۳/۵، ح ۶) توسط معصومان علیهم السلام، به نقل از رسول خدا در کتب حدیثی ما بکار رفته

است.

تقریب استدلال: از آنجا که واژه «ضرر» و «ضرار» مطلق‌اند، شامل وارد ساختن ضرر به بدن خود می‌شود، بنابر این هر دو قسمت روایت بر حرمت ضرر رساندن به بدن خود دلالت می‌کند. منتها آنچه از ظاهر روایت به دست می‌آید، آنست که شامل ضرر بر خود نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، در فقرة اول منظور اینست که در محیط شرع حکم ضرری متوجه مکلف نمی‌شود و ناظر به ورود ضرر بر مکلف از خارج است، یعنی مکلف حکم ضرری الهی ندارد و از وارد شدن ضرر به انسان از ناحیه خود او انصراف دارد و در فقرة دوم نیز ایراد ضرر بر دیگری است، (ر.ک: توحیدی، ۵۳۳/۲؛ سیستانی، ۱۳۴) بنابراین، هیچ‌یک از دو فقرة روایت شامل ضرر بر نفس نمی‌شود؛ و آنچه بعضی گفته‌اند که «اطلاق نفی، اجازه انصراف ضرر از نفس و تخصیص آن به احکام شرعیه را نمی‌دهد، بلکه به هر صورت منفی و منهی است، بدون اینکه قید «الغیر» داشته باشد» (خرازی، ۶۹) درست نبوده، چرا که ظهور نفی ضرر در محیط تشریع، موجب انصراف اطلاق روایت است، علاوه بر آنکه، اصولاً این حدیث، شامل احکام ترخیصی نمی‌شود و مثبت حکم هم نیست، (خوانساری، منیه الطالب، ۲۲۲؛ سبحانی، ۴۹۸/۲) بنابراین، حرمت ضرر بر خود از ناحیه خود او از روایت به دست نمی‌آید.

۲- حدیث مفضل بن عمر

«قلت لأبي عبد الله ع أخبوني جعلت فداك لم حرم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير فقال إن الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده.... ولكفه خلق الخلق وعلم عوجاج ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلهم لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم ما يضوهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم أباحه للمضطرب وأحل له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك»

این روایت در کافی، (کلینی، ۲۴۲/۶) اختصاص، (مفید، ۱۰۳) امالی (صدوق، الامالی، ۶۶۵)، علل (صدوق، علل الشرایع، ۴۸۳/۲) و تهذیب (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۲۸/۹) با سندهای مختلفی بیان شده منتها فارغ از اینکه روایت در برخی طوق مرسل و در برخی دیگر راویان حدیث، مجهول و ضعیف هستند، مهم آنست که روایت در مقام بیان قاعده کلی در علت تحریم و تحلیل و دائر مدار بودن آن به ضرری و غیر ضرری، نیست؛ بلکه تنها وجه حرمت مأكولات و مشروبات بیان گردیده نه مطلق آنچه به بدن ضرر می‌رساند (عاملی، الفوائد الطوسیه، ۲۲۵؛ نراقی، ۱۶/۱۵؛ نجفی، ۲۴۱/۳۶) هر چند که برخی، سوال سائل را در علت تحریم بعضی از خوردنی و آشامیدنی‌ها دانسته و جواب امام ع را مطلق می‌دانند، بنابراین حدیث، تمام مضوات و همة صور ضرر به بدن را شامل می‌شود؛ (نظری توکلی، ۳۶) منتها اگر به

صدر و ذیل روایت دقت شود، جواب امام ع ناظر به مأکولات و مشروبات است و اطلاق ندارد. به همین مضمون دو روایت دیگر مطرح است، (صدوق، علل الشرایع، ۲/ ۴۸۵، ح ۲ و ص ۵۹۲، ح ۴۳) منتها با توجه به اینکه نمی‌توان از آن‌ها، قاعده کلی بر حرمت اضرار به نفس به دست آورد، چه اینکه ضرر در آن به عنوان علت ناقصه در تحریم محرّمات بیان گردیده است و نه بیشتر، پس از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۳- حدیث «ان الجار کالنفس غیر مضار و لا آثم»

کلینی این روایت را در سه باب مجزا ذکر می‌کند، در باب «اضرار» تنها عبارت فوق را از امام صادق (ع) نقل می‌کند (کلینی، ۲۹۲/۵) منتها در باب «حق الجوار» (کلینی، ۲/ ۶۶۶) و باب «اعطاء الامان» (کلینی، ۳۱/۵) آن را با همان سند از امام صادق (ع) و او از پدرانش، نقل می‌کند که عبارت فوق، کلام رسول خدا در معاهده با مهاجرین و انصار می‌باشد؛ در هر حال روایت موثقه است.

مفاد روایت چنین است، همسایه مانند انسان است که به بدن خود ضرر نمی‌رساند، بنابراین نباید به همسایه خویش ضرر رسانید؛ در این حدیث، حرمت ضرر وارد ساختن بر نفس امری مسلم و مفروغ عنه دانسته شده است. (خوانساری، رساله فی قاعده نفی الضرر، ۱۹۳)

منتها برخی آن را در مقام توصیه اخلاقی دانسته‌اند (خمینی، تحریر الوسیله، ۲/ ۲۰۲) علاوه بر اینکه صیغه «غیر مضار» مردد بین معنای اسم فاعلی و یا مفعولی است و اجمال آن مانع از تمسک به مفاد مذکور است (مامقانی، ۳۳۳) بنابراین روایت نمی‌تواند مورد استناد و دلیل برای حرمت باشد.

۴- حدیث «حرمت خوردن خاک»

«قیل لامیرالمومنین ع فی رجل یاکل الطین فنهاه و قال لا تاکله، فان اکلته و مت کنت قد اعنت علی نفسک»

مرحوم کلینی در باب «اکل الطین»، چهار روایت با سندها و تعبیر گوناگون منتها با مدلولی واحد، نقل می‌کند (کلینی، ۲۶۵/۶، ح ۱۱۵۳۴ به بعد). وجه استدلال چنین است که تمام علت برای حرمت خوردن خاک، آنست که موجب مریضی و مرگ می‌شود، بنابراین با القاء خصوصیت و تعمیم آن، هر آنچه موجب که موجب ضرر بر بدن شود، حرام خواهد بود (شهید ثانی، ۶۸/۱۲) منتها فارغ از اشکال سندی، از آنجا که خوردن مقدار کمی از خاک، قطعاً بدون ضرر است، بنابراین، ضرر در خوردن خاک در این روایات، از باب بیان حکمت حکم خواهد بود و نه بیان علت تامه تا با تعمیم آن و نفی خصوصیت، قاعده کلی حرمت ضرر بر نفس به دست آید (ر.ک: نجفی، ۳۵۶/۳۶).

۵- حدیث «...انما الاسراف فیما اتلف المال واضو بالبدن...»

روایت بنا بر نقل صدوق (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱/۱۲۱) و شیخ طوسی (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/۳۷۶) مرسل و بنا بر نقل کلینی، ضعیف است (کلینی، ۶/۴۹۹) چه اینکه در طریق روایت، «عثمان بن عیسی» از سران واقفیه بوده و قول به اخذ روایت قبل از وقف او، ادعای بدون دلیل است، بنابراین روایت ضعیف و حجت نیست، هر چند که دلالت آن بر حرمت اضرار بر نفس تام و کامل است. (عراقی، ۱۰۹) به این بیان که یکی از مصادیق اسراف، ضرر رساندن به بدن است و با توجه به حرمت اسراف، ضرر رساندن به بدن حرام خواهد بود.

۶- احادیث دال بر وجوب افطار بر مریض (کلینی، ۴/۱۱۸، ح ۳ و ۷) و وجوب تیمم در وقت ضرری بودن استعمال آب (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/۱۸۵).

هر چند در بین این روایات، حدیث صحیح نیز دیده می‌شود، منتها استدلال به اینگونه روایات بر حرمت اضرار به نفس ناتمام است، چه اینکه احتمال دارد جهت بطلان روزه و یا وضوی ضرری، این باشد که شارع آنرا نخواسته و به آن‌ها امر نکرده است، پس از آن جهت که این عبادت امر ندارد، باطل‌اند، نه از آن جهت که ضرر در آن‌ها مورد نهی شارع و نهی در عبادت موجب فساد است. (نجفی، ۱۶/۳۴۷؛ خوبی، موسوعة الخوئی، ۲۱/۴۹۷)

ج) حکم عقل به حرمت اضرار به نفس

عقل سلیم ضرر زدن بر خویش را روا نمی‌داند و آن را ناپسند می‌شمرد (سید مرتضی، ۴۴۹؛ نراقی، ۳/۳۷۶؛ نجفی، ۸/۱۱۶) و هر آنچه را که عقل قبیح بداند، به حکم قاعده «کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكْمٌ بِهِ الشَّرْعُ» از نظر شرع نیز قبیح و حرام است.

منتها با کمی دقت روشن است که عقل، ضرری را قبیح می‌داند که ناچیز نباشد و یا جبران‌کننده‌ای در مقابل آن نباشد، یعنی اگر در برابر ضرر، عوض مادی و یا معنوی قرار گیرد، تحمل آن ضرر از نظر عقل اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر، گاهی عمل ضرری، برای یک هدف و غرض عقلایی صورت می‌پذیرد، یعنی، هر کسی که اقدام بر عملی می‌کند که ضرری بر بدن و نفس خویش مترتب می‌سازد، چه بسا یک هدف مادی و یا معنوی او را به این امر وا می‌دارد و در این حال، عقلاً صدق ضرر بر نقص در مال یا بدن را با وجود هدف عقلایی نمی‌پذیرند، بلکه در حقیقت بین «هدف عقلایی» و «نقص وارده» مبادله‌ای عقلایی صورت گرفته است؛ به عبارت دیگر هر چند ضرر در غیر اعتباریات، نوعاً واقعی است، منتها غرض عقلایی، نقص و ضرر وارده را از جهات دیگر غیر از مادی و جسمانی جبران و با تأمین هدف مهم‌تر، مسأله را از ضرری بودن خارج می‌سازد؛ بنابراین، انسان بر هرگونه تصرفی در اعضای بدن که با هدف و غرضی عقلانی

صورت می‌گیرد، سلطنت دارد، آری اگر دلیل خاصی از باب تعبد، ضرری را هر چند با غرض عقلایی هم، جایز نداند، در این صورت دلیل خاص مقدم خواهد بود.

د) فطری بودن اجتناب از اضرار به نفس

فطرت انسانی، ضرر محتمل را از خودش دفع می‌کند، پس اضرار به نفس حرام است.

البته این دلیل نیز از جهت صغروی و کبروی ناتمام است، چه اینکه فطری بودن ملازم با وجوب یا حرمت شرعی نیست و گاهی ممکن است در برابر امور فطری دیگری قرار گیرد، مثل حفظ بچه خود. بنابراین، آنچه پس از بررسی و واکاوی مستندات فوق به دست می‌آید آنست که اصولاً نمی‌توان اصل و اطلاق لفظی بر اثبات حرمت «ضرر به نفس»، تاسیس نمود و با استناد به ادله، حرمت «مطلق اضرار به نفس» بدست نمی‌آید.

البته چنانکه گفتیم، تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ بنابراین، اگر گفته شود، سلطنت بر اعضاء در نزد عقلاء، محدود به موارد غیر ضرری است، سلطنت مضیق خواهد بود، حال چه دلیلی بر حرمت ضرر بر نفس داشته باشیم یا نداشته باشیم؛ نه اینکه سلطنت اطلاق دارد و ادله حرمت اضرار، آن را مقید نموده است.

۲. اصل حرمت تغییر در خلقت

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضاء بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت هرگونه تغییر در خلقت اصلی الهی است، به عبارت دیگر، انسان بر هرگونه تصرفی که به نوعی در خلقت اصلی بدن خود تغییری ایجاد می‌کند، سلطنت و سیطره ندارد.

چنانچه در قرآن کریم، به این مطلب اشاره گردیده است: «و لأضلّهم ولأمرئهم فلیستقرن آذان الأنعام ولأمرئهم فلیغیون خلق الله و من یخذ الشیطان ولیا من دون الله فقد خسر خسرا لم یبینه» (النساء/۱۱۹)

بیان استدلال: آیه شریفه بر این مطلب دلالت می‌کند: اموری که شیطان، انسان را به آن امر می‌کند، اعمالی است که مبعوض خداوند و حرام است، پس تبتیک و تغییر در اصل خلقت الهی حرام است؛ بنابراین تصرف در اعضاء بدن به داعی و انگیزه عقلانی هم باشد، بایستی به گونه‌ای باشد که در اصل خلقت الهی خللی ایجاد نکند؛ و شکی نیست که تغییر و تبتیک در خلقت الهی در جایی که با قطع یا جدایی آن از بدن، دیگر رویشی به همراه ندارد، صدق می‌کند.

البته دلالت آیه بر حرمت تبتیک و تغییر، شمولیت و اطلاق ندارد، چه اینکه شکی در عدم حرمت ختنه و تغییر در جمادات و نباتات و حیوانات (خصی نمودن) نیست و کسی نمی‌پذیرد که ختنه نمودن مثلا

در ابتدا مشمول آیه شریفه بوده و بعد با دلیل خاص خارج شده است (ر.ک: توحیدی، ۲۵۸/۱) بنابراین نمی‌توان اهداء و فروش اعضاء را از باب تغییر در خلقت حرام دانست و اصولاً مراد از تغییر خلقت - بنا بر اختلاف در تعبیر علماء - همان تغییر در دین الهی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳/۳۳۵) و یا تغییر در حکم فطرت انسانی (طباطبایی، ۵/۸۵) و یا خروج از فطرت پاک انسانی است، (مومن، ۱۶۲) چنان‌که مرحوم طبرسی در تفسیر خود، از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند (طبرسی، ۳/۱۷۴). البته در اصل حرمت اضرار به بدن بیان نمودیم که تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگر نه می‌توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب تغییر خلقت نشود و اطلاق ندارد، هر چند که تغییر خلقت حرام هم نباشد.

۳. اصل حرمت اذلال نفس

برای مؤمن جایز نیست که نفس خود را ذلیل سازد، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و لله العروة و لرسوله و للمؤمنین» (المنافقون/۸) و امام صادق (ع) در خصوص این آیه شریفه می‌فرماید: «إن الله عووجلک فوض إلى المؤمن أموره کلها و لم يفوض إلیه أن ینذک نفسه» (کلینی، ۵/۶۳، ح ۲ و ۶) و قریب به همین مضمون، مرحوم کلینی چهار روایت دیگر نیز نقل می‌کند (همان، ح ۱ و ۳ و ۴ و ۵). بنابراین، برای فرد مؤمن حرام است که خود را ذلیل نماید، پس انسان بر هرگونه تصرفی در اعضاء بدن که موجب ذلیل شدن خویش گردد، سلطه و سیطره ندارد و هر موردی که مستلزم ذلیل شدن باشد، محکوم به حرمت است (خرازی، ۷۶) لذا اگر اهدای عضو، موجب ذلت و خواری شود، مانند لنگی تا پایان عمر، جایز نخواهد بود.

البته روشن است که اگر سلطنت انسان بر اعضاء بدن خود ثابت شود، اهدای عضوی که مثلاً موجب لنگی است، چنانچه به خاطر ایثار و فداکاری باشد، نه تنها ذلت نیست بلکه عزت است، بنابراین روایت نمی‌تواند دلیل بر حرمت مطلق این چنین تصرفاتی باشد.

۴. اصل حرمت قتل نفس خود (خودکشی)

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضاء بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت قتل نفس خود یا خودکشی است، به عبارت دیگر از آنجا که خودکشی و عملی که مرگ را به دنبال داشته باشد، مشروع نیست و کسی حق ندارد جان خود را از خود سلب نماید، پس سلطنت انسان بر اعضاء بدن خویش تا وقتی است که منجر به مرگ نشود.

بنابراین، تصرف در قلب و مغز برای اهداء جایز نیست. لیکن دیگر اعضاء او که پس از قطع و جدایی

آن‌ها، همچنان زندگی ادامه می‌یابد، به مقتضای سلطنت و حق تصرف انسان نسبت به اعضاء جایز است؛ و تنها برای حرمت تصرف در خصوص عضوی که سلامت اصل حیات به آن بستگی دارد، دلیل وجود دارد، اما اعضای دیگر اگر انتقال آن با اجازه دارنده عضو و با هدف عقلایی باشد، دلیل جواز باقی است (مومن، ۱۶۷)

برای حرمت خودکشی دلایل متعددی بیان گردیده که به جهت تبیین میزان سلطنت انسان بر اعضای بدن خود بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد:

بررسی مستندات این اصل

آیات قرآنی

آیه اول: «لا تلقوا بأيديكم الى التهلكه» (بقره/ ۱۹۵) «با دستان (با اختیار و ارادة) خود، خود را به هلاکت نیاندازید».

آیه شریفه در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی و یا همان هلاکت و خودکشی است؛ بنابراین حرف «ب» در ترکیب «بایدیکم» سببیت و مفعول «لا تلقوا» محذوف و «تهلکه» به معنای هلاک خواهد بود، چنانچه تقدیر آن چنین است: «لا تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الى الهلاک» (ر.ک: طباطبایی، ۲/ ۶۴)

برخی (خرازی، ۷۶) با استناد به موارد انطباقی از طرف ائمه (ع) (کلینی، ۵۵/۴، ح ۷؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۶۱۸/۲، ح ۱) و بعضی از فقهاء در مسائلی همچون: «وجوب تیمم با وجود خوف بر جان، مرض شدید، سرما، وجوب افطار با خوف هلاکت، ازدیاد مرض، خوردن میته، ترک دفاع در حال عجز و امثال آن» مراد از «تهلکه» را اعم از مرگ یقینی و فنا می‌دانند، به نحوی که شامل مطلق ضرر بر نفس هم می‌شود، به عبارت دیگر، آیه معنای عامی دارد و هر آنچه مقدمه هلاکت یا نازل منزله هلاکت است را شامل می‌شود (ر.ک: محقق حلی، ۳۶۵/۱؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۶/۳؛ شهید اول، ذکری، ۱/ ۱۸۶؛ ابن فهد حلی، ۳۱۲/۲؛ سبزواری، ۹۳/۱) منتها روشن است که با استناد به موارد تطبیقی ائمه و فقهاء معنای آیه اعم و شامل مطلق ضرر نمی‌شود، معنای آیه بنا بر این تفسیر همان است که ابتدا بیان گردید، بنابراین آیه تنها در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی یا همان خودکشی است، البته منکر حرمت اعمال موجب هلاکت نمی‌شویم ولی حرمت در اینگونه موارد از باب مقدمه و غیره است و نه نفسی.

لازم به ذکر است حرمت قتل نفس در آیه شریفه از حیث شمول و عدم شمول مواردی که قتل نفس به خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد. علاوه بر اینکه اصولاً تفسیر دیگری در آیه شریفه

مطرح است و آن اینکه، در جنگ و نبرد از اموال خود به جهت پیشبرد سپاه اسلام انفاق کنید تا هلاک نشوید، به عبارت دیگر یعنی با ترک انفاق، خود را به بدبختی نیندازید که در این صورت دشمنان بر شما چیره شده و شما هلاک می‌شوید (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۵۲/۲؛ طبرسی، ۱۰۹/۱؛ طباطبایی، ۹۳/۲) پس بنابر این تفسیر، حرف «ب» زائده و آیه اجنبی از بحث حاضر خواهد بود.

آیه دوم: «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم و لا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم وحیماً» (نساء/۲۹)

اگر واژه «انفسکم» در جمله «لا تقتلوا انفسکم» در معنای حقیقی یعنی «خودتان» استعمال گردیده باشد، آیه شریفه از این که کسی خود را بکشد، نهی نموده است و چنانچه در معنای مجازی باشد، از کشتن دیگران نهی شده است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۷۹/۳) منتها از آنجا که در ظاهر آیه همه مؤمنان یک واحد فرض شده که آن واحد دارای مالی است که باید آن را از غیر طریق باطل بخورد، ای بسا که اشاره به این معنا از آن استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از کلمه (أنفس) تمامی افراد جامعه دینی باشد و مانند جمله قبل همه مؤمنان را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است، در نتیجه در مثل چنین مجتمعی نفس و جان یک فرد هم جان خود او است و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته و به این عنایت جمله: «و لا تقتلوا أنفسکم»، هم شامل خودکشی است و هم شامل کشتن غیر (طباطبایی، ۳۱۷/۴).

البته چنان‌که در آیه پیشین بیان گردید، حرمت کشتن خود مستفاد از این آیه، از حیث شمول و عدم شمول مواردی که قتل نفس خود به خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد.

ب) روایات

چندین روایت بر حرمت خودکشی دلالت دارد (عاملی، وسائل الشیعة، ۲۴/۲۹) چنان‌که در صحیحة ابو ولاد حناط از امام صادق (ع) آمده است: «هرکس به عمد خود را بکشد در آتش جهنم جاودان خواهد بود» (کلینی، ۲۵۵/۲، ح ۱۲) و در ضمن خبری از حضرت امام باقر (ع) آمده است: «مؤمن به هر بلایی گرفتار می‌شود و به هر مرگی از دنیا می‌رود اما هرگز خودکشی نمی‌کند» (کلینی، ۱۱۲/۳، ح ۸) منتها این روایات شامل موارد دفع خطر و ضرر از دیگری نیست و اطلاق ندارند.

با توجه به بررسی ادلة حرمت قتل نفس (خودکشی)، دانسته می‌شود که حرمت نسبت به مواردی چون «دفع خطر از دیگری» اطلاق ندارد، بنابراین بعید نیست چنانچه سلطنت را ثابت بدانیم - همان‌طور که برخی چنین پنداشته‌اند - شخص به خاطر دفع ضرر و خطر از سوی عزیزانش به اهداء اعضای حیاتی خود دست بزند و دلیلی بر حرمت آن نیست.

منتها تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگر نه می توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب قتل نفس نشود و اطلاق ندارد، هر چند که قتل نفس در برخی موارد حرام هم نباشد.

نتیجه گیری

با بررسی مستندات قاعده سلطنت و عمومیت آن نسبت اعضای بدن، روشن گردید که مفهوم موافق آیات و روایات تنها حرمت تصرف دیگران در نفس و اعضای بدن انسان را ثابت می کند و این ربطی به اثبات سلطنت بر اعضای بدن ندارد.

سیره عقلاء، به عنوان یکی دیگر از ادله قاعده سلطنت، حاکی از سلطنت انسان بر اعضای بدن است ولی مفاد و محدوده سلطنت در نزد عقلاء روشن نیست؛ به عبارت دیگر، نمی توان سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی را به سیره و روش عقلاء نسبت داد، البته اگر برخی، مستفاد از سیره را واضح و بدون اجمال بدانند و معتقد باشند که سیره، سلطنت انسان بر تمام تصرفات و در همه اعضا را ثابت می کند، آنگاه ادله حرمت «ضرر به نفس» و «خودکشی» و «اذلال» و ... از حکومت بر سلطنت مستفاد از سیره قاصرند.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی الثانی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، بیروت - لبنان، نشر اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *علل الشرایع*، قم - ایران، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- _____، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
- امامی خوانساری، محمد، *الحاشیه الثانیة علی المکاسب*، نرم افزار جامع فقه ۲.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.

بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، *بلغة الفقيه*، تهران، منشورات مكتبة الصادق، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ق.
حر عاملی، محمد بن حسن، *الفوائد الطوسية*، سيد مهدي لاجوردی حسینی و شيخ محمد درودی، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ ق.

_____، *وسائل الشيعة*، گروه پژوهش مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

خرازی، محسن، «گفتاری در تشریح اعضاء»، *نشریه فقه اهل بیت ع*، فارسی، بهار ۱۳۸۰، ش ۲۵.

خطیب شریینی، محمد بن احمد، *السراج المنیر*، بیروت - لبنان، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۹۹۸ م.

خمینی، روح الله، *تحریر الوسيلة*، قم - ایران، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.

_____، *کتاب البیع*، قم - ایران، نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.

خوانساری نجفی، موسی، *رسالة فی قاعدة نفی الضرر*، تهران - ایران، المكتبة المحمدية، ۱۳۷۳.

_____، *منیه الطالب فی شرح المکاسب*، تقریرات درس مرحوم نائینی، تهران، المكتبة المحمدية، ۱۳۷۳.

خویی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، مقرر محمد علی توحیدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

_____، *موسوعة الخوئی*، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، ۱۴۱۸ ق.

سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس امام خمینی، قم - ایران، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۵ ق.

سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد*، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.

سیستانی، علی، *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، قم - ایران، نشر مکتبه سيد سيستاني، ۱۴۱۳ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، *ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة*، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.

صاحب الجواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام*، شیخ عباس قوچانی، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.

طاهری خرم آبادی، حسن، *کتاب البیع* (تقریرات)، تقریرات امام خمینی ره، قم - ایران، نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.

طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام*، محمد بهره مند، محسن قدیری، کریم انصاری، علی مروارید، قم - ایران، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت - لبنان، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۹۶ م.

- _____، **الخلاف**، شيخ علي خراساني، سيد جواد شهرستاني، شيخ مهدي طه نجف، شيخ مجتبي عراقى، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ ق.
- _____، **تهذيب الأحكام**، تهران- ايران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- عراقى، ضيا الدين، **قاعده لاضرر**، على كزازی، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامى حوزه علميه، ١٤١٨ ق.
- علامه حلى، حسن بن يوسف، **منتهى المطلب فى تحقيق المذهب**، مشهد - ايران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ ق.
- _____، **نهج الحق و كشف الصدق**، قم - ايران، نشر دار الهجره، ١٤٢١ ق.
- علم الهدى، على بن حسين، **الاتصار فى انفرادات الاماميه**، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٥ ق.
- كلينى، محمد بن يعقوب، **الكافى**، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- مامقانى، عبد الله، **حاشية على رسالة لا ضرر**، بى جا، بى نا، بى تا.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بيروت - لبنان، نشر وفاء، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
- محقق حلى، جعفر بن حسن، **المعتبر فى شرح المختصر**، قم، مؤسسه سيدالشهداء، ١٤٠٧ ق.
- محقق كركى، على بن حسين، **جامع المقاصد فى شرح القواعد**، قم - ايران، مؤسسه آل البيت ع، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.
- مفيد، محمد بن محمد، **الاختصاص**، قم، انتشارات كنگره جهانى شيخ مفيد، ١٤١٣ ق.
- مكارم شيرازى، ناصر، **القواعد الفقيهيه**، قم - ايران، انتشارات مدرسه امام على بن ابيطالب ع، ١٤١١ ق.
- منتظرى، حسين على، **كتاب الزكاة**، قم - ايران، مركز جهانى مطالعات اسلامى، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.
- مؤمن قمى، محمد، **الكلمات السديده فى مسائل الجديده**، قم - ايران، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٥ ق.
- نراقى، احمد بن محمد مهدي، **مستند الشيعة فى أحكام الشريعة**، گروه پژوهش مؤسسه آل البيت ع، قم - ايران، مؤسسه آل البيت ع، ١٤١٥ ق.
- نظري توكلی، سعيد، **الترقيع و زرع الاعضاء فى الفقه الاسلامى**، مشهد، آستانه رضوى، ١٣٨٠ .