دوفصلنامه علمی ـ تخصصی جستارهایی در فقه پزشکی
سال چهارم/ شماره ۵/ بهار و تابستان ۱۳۹۹

Two quaterly scientific- specified Journal of Medical Jurisprudence
Year 4 No.5, Spring & Summer 2020

مبانی فقهی مالکیت انسان بر اعضای بدن

□ مظاهر حیدری *

چکیده

مفهوم ملکیت در اصطلاح فقها مفهومی است اعتباری که بیانگر رابطه و نسبت میان مالک و مملوک می‌باشد و اختلاف در تعابیر فقها، اختلاف ماهوی نیست بلکه مقصود همه آنها از به کاربردن تعابیری چون سلطنت، جده و... یک مطلب است و آن همان تسلط مالک بر مملوک است. اما این سلطنت مالک بر مملوک، به تشکیک، دارای مراتبی است.

در این نوشتار نگارنده بعد از تبیین مفاهیم مالکیت، مالیت و اعضا، مبانی فقهی مالکیت انسان بر اعضای بدن را به شیوه توصیفی تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار می‌دهد.

دیدگاه برگزیده در خصوص مالکیّت بر بدن همان مشروعیت سلطه و تصرف در اعضا در محدوده عقلی و شرعی است(نه به شکل مطلق)؛ اگر چه آن تصرف در راستای استفاده از منافع عضوی اعضا و یا کاربردی آن‌ها باشد و به جدا سازی و یا انعدام عضو بیانجامد (البته مشروط به عدم اضرار به نفس دهنده و توقف حیات فرد دیگری به دریافت آن عضو).

کلیدواژه‌ها: مالکیت، حق، سلطه، اعضای بدن، تصرف، حکم، مال

* نویسنده: دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه (m.heidari012@gmail,com).

مقدمه

انسان حق بهره برداری و انتفاع از اعضای بدن خویش را دارد، اما این که تا چه حد حق انتفاع و سلطه و اختیار نسبت به اعضای خود را دارد،آیا این اختیارات محدود به انتفاع متعارف در حد کاربرد اعضای بدن در راستای منافع عضوی آن است یا فراتر از آن است و انسان علاوه بر انتفاع از آن‌ها حق هر گونه تصرف در آن اعضا را دارد؟؛ بستگی به این امر دارد که رابطه انسان با اعضای بدنش از حیث نحوه سلطه بر آن و انواع تصرفات ممکن مشخص گردد.

فقهای شیعه در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ برخی داشتن اختیار هرگونه تصرفی را در بدن برای انسان رد کرده‌اند و این اختیار را محدود به حق انتفاع کاربردی از اعضا دانسته‌اند. این عده معتقدند که انسان نه تنها حق ندارد در بدن خود هرگونه تصرفی که بخواهد، انجام دهد، بلکه اختیار وی در استفاده از منافع کاربردی هر عضو نیز بر اساس حکم خداوند ثابت است و ولایت انسان بر استفاده‌ی کاربردی و متعارف از بدن، صرفاً یک حکم است نه حق، به همین دلیل، قابلیّت اسقاط یا انتقال را ندارد.(آزاد قزوینی، ١٤١٤ق، ص ۶۰)

در مقابل برخی دیگر معتقدند که ولایت انسان بر بدن خویش ولایتی مطلق است و این سلطه و ولایت، حق است که برای انسان درباره‌ی بدنش ثابت است، نه حکم، اما در عین حال حقی مالکانه نیست و ویژگی‌های ملکیّت را ندارد و صرفاً از آن به حق اولویت، انحصار، یا اختصاص تعبیر می‌شود.(خمینی، ١٤١٤ق، ج ۱، ص ۲۳)

در مقابل این دو دیدگاه برخی نیز نه تنها به حق مطلق تصرفات انسان در بدن خود معتقدند، بلکه این حق را نوعی حق مالکانه و همه‌ی آثار ملکیّت را بر آن مترتب می‌دانند. (حسینی روحانی،١٤١٤ق،ص١٢١؛طبا طبایی، ١٤١٧ق، ج۱، ص٣٤؛ مکارم شیرازی، ١٤١١ق، ج۲، ص۲۷؛ خویی،١٤١٨ق، ج۲، ص۳۹؛ مؤمن قمی، ١٤١٥ق، ص١٧٨؛ محسنی،١٣٧٤ش،ص٢١٧)

در اینجا امر مهم این است که حقّ انسان برای تصرف در بدنش ثابت شود، حال چه به نحو مالکانه یا حق ولایت انحصاری؛ به همین دلیل می‌توان گفت که آثار فقهی و حقوقی قول دوم و سوم مشابه یکدیگرند و تنها تفاوتهای جزئی در حوزه‌ی اجرای عقود و قراردادها و تصرفات معاملی در اعضای بدن دارند.

سوالی که در اینجا مطرح است اینکه؛ آیا بین انسان و اعضایش رابطه "ملکیّت و مالکیت" وجود دارد تا بتواند نسبت به آن هر نوع تصرفی انجام دهد و از اقتدار و سلطه یک مالک نسبت به دارایی خود برخوردار باشد؛ یا این که انسان فقط حق انتفاع دارد و در همین محدوده دارای سلطه و اختیار است؟ بر همین اساس، ما در این نوشتار بعد از تبیین مفاهیم مالکیت، مالیت و اعضا، مبانی فقهی مالکیت انسان بر اعضای بدن را بررسی می‌کنیم و به ذکر نظرات فقها و تبیین آن می‌پردازیم.

مفاهیم و کلیات

ملک در لغت و اصطلاح

در لغت، ملك را با تعابیر مختلف تعریف نموده‌اند: درلسان العرب آمده است: «ملک به فتح میم، ملک به ضم میم و ملک به کسر میم یعنی در برداشتن چیزی و توان استبداد و سلطه بر آن.»(ابن منظور،م١٤١٤ق، ج١٠، ص٤٩٢)همین معنا در قاموس المحیط(فیروزآبادی، بی‌تا، ج٣ ص٣٢٠) و تاج العروس نیز آمده است.(زبیدی، ١٤١٤ق، ج٧، ص١٨٠)

در الفروق اللغویه ابو هلال عسکری نیز می‌خوانیم: «ملک عبارت است از استحقاق و شایستگی تصرف در شیء برای کسی که نسبت به آن شیء از سایرین سزاوارتر است.» (العسکری، ١٤١٢ق، ص٥١٢)

آنچه از بررسی مجموع کتب لغت به دست می‌آید این است که «ملک در لغت به معنای واجدیت، احاطه داشتن بر شیء، سلطه و سلطنت است و گاه نیز به آنچه در سلطه و تصرف انسان است گفته می‌شود .»(طریحی،١٤١٦ق، ج٢، ص٢٢٧؛دهخدا، ١٣٧٣ش، ص١٨٩)

در متون فقهی معانی اصطلاحی متعددی برای ملک ذکر شده است؛ برخی ملک را نوعی سلطنت فعلی و برخی آن را اعتباری عقلایی و عده‌ای نیز نوعی اختصاص و یا نسبت بین مالک و مملوک دانسته‌اند.

شهید اول ملک را نوعی حکم شرعی دانسته و در تعریف آن می‌گوید: «ملک حکمی است شرعی که به عین یا منفعت تعلق می‌گیرد و قدرت بهره برداری یا عوض گرفتن از آن‌ها را برای

مالک – از آن جهت که مالک است – به همراه می‌آورد.»(عاملی، ۱٤۰۰ القواعد و الفوائد، ج۲، ص۱۳۳) شیخ انصاری درست در مقابل او تصریح می‌کند که ملک حکم شرعی نیست. وی می‌گوید: «این امور مالکیت، زوجیت و حریت خودشان احکام شرعی نیستند اما حکم به ثبوتشان شرعی می‌باشد و حقیقت آن‌ها یا امور اعتباریه‌ای است که از احکام تکلیفیه انتزاع شده و یا امور واقعیه‌ای است که شارع از آنها پرده برداشته است..»(انصاری، ۱٤۱٦ق، ج۳،ص ۱۳۰)

برخی از صاحب نظران قائلند ملک همان نسبت بین مالک و مملوک است؛(همان، ۱٤۱۵ق، ج۳،ص۹) و «مراد از ملکیت چیزی، سلطنت فعلی بر آن است.»(همان، ۱٤۱۵، ج۲، ص٤٤۸)

از بررسی عبارات محقق خویی نیز بدین نتیجه می‌رسیم که ایشان نیز حقیقت مالکیت را عبارت از سلطنت و احاطه می‌داند.(خویی، سید ابوالقاسم، ۱٤۱۸ق، ج۲،ص٤٤)

امّا امام خمینی در تعریف ملکیت، «آن را اعتباری عقلایی دانسته است که یکی از احکام آن قدرت اعتباری شخص بر تغییر و تحول مملوک می‌باشد».(خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲۵) همچنین در ادامه می‌گوید: «ملک در همه موارد اضافه‌ای میان مالک و مملوک می‌باشد.»(همان)

به هر حال آن چه نگارنده از سوی اقوال بدان دست یافته، این است که ملکیت از دیدگاه فقهای اسلام از ماهیات و امور اعتباری به شمار می‌رود و حقیقت آن چیزی جز اعتبار عقلا یا شارع نیست. به بیان دیگر، ملکیت یک رابطه اعتباری یا سلطه حقوقی است که عقلا به دلیل مصالح اجتماعی برای شخص یا اشخاص نسبت به شی اعتبار می‌کنند و شارع هم به خاطر آن مصلحت، اعتبار آنها را امضاء و تأیید می‌کند. البته گاهی شارع ملکیت چیزی را برای شخصی اعتبار می‌کند، اگرچه عقلا آن را اعتبار نکرده باشند مانند بعضی از اقسام ارث. با وجود این، ملکیت آن گاه که در دایره تشریع و قانونگذاری قرار می‌گیرد، در حقوق اسلامی از احکام وضعی به شمار می‌آید.(خراسانی، ۱۳٦۳ش، ص ۴۰۳)

پس در جمع بندی اقوال مطرح شده درباره معنای اصطلاحی ملک باید گفت که مفهوم

ملکیت در اصطلاح فقها مفهومی است اعتباری که بیانگر رابطه و نسبت میان مالک و مملوک می‌باشد و اختلاف در تعابیر فقها، اختلاف ماهوی نیست بلکه مقصود همه آنها از به کاربردن تعابیری چون سلطنت، جده و... یک مطلب است و آن همان تسلط مالک بر مملوک است. اما این سلطنت مالک بر مملوک، به تشکیک، دارای مراتبی است که در مباحث بعدی به آن پرداخته شود.

مال در لغت و اصطلاح

واژه «مال» عربی و جمع آن «اموال» است.از ریشه «مال یمیل میلاً» به معنای خواستن و کشش داشتن به چیزی آمده است.(زبیدی، ١٤١٤ق، ج٨، ص١٢١)

در کتب فارسی نیز به دارایی، خواسته، هستی و آنچه ارزش مبادله داشته باشد معنا شده است.(دهخدا، ١٣٧٤ش،ج١٣:١٩٩٨٤؛ معین، ١٣٦٠ش ج٢:٩٨٤)

طریحی در مجمع البحرین گفته:«مال در اصل داشتن طلا و نقره است و سپس به هر آنچه که از اعیان به ملکیت در آید، اطلاق شده است».(طریحی، ١٤١٦ق؛ ج٢، ص ٢٥١) در لسان العرب نیز همین معنا آمده است.(ابن منظور، ١٤١٤ق؛ ج١١، ص٦٣٥)

آنچه از بررسی مجموع کتب لغت به دست می‌آید این است که مال در لغت به معنای ثروت، دارایی و هر آنچه که از اعیان به ملکیت درآید گفته می‌شود .

از دیدگاه فقهی، مال مفهومی غیر از مفهوم عرفی خویش ندارد و به هر چیزی که به دلیل نقش آن در رفع نیازهای ضروری و کمالی انسان، مورد رغبت و مطلوب است،و دارای منفعت عقلایی می‌باشد، مال گفته می‌شود.(محقق داماد، ١٤٠٦ق، ج١، ص١١٢؛ خوئی، ١٤١٨ق، ج٢، ص٣٢. نجفی، ١٤٠٤، ج٢٢، ص٣٤٤)

طبق تتبع انجام شده در کتب فقها، نظرات آن‌ها به سه گروه تقسیم می‌شود: گروه اول منفعت مورد توجه عقلا و عرف را شرط مال بودن اشیا دانسته‌اند. شیخ انصاری می‌نویسد: «چیزی که دارای منفعت عقلایی حلال نزد شارع نباشد، معامله آن صحیح نیست، چون اگر منفعت عقلایی نداشته باشد عرفاً مال محسوب نمی‌شود، مثل حشرات و اگر منفعت آن حلال

نباشد شرعاً مال محسوب نمی‌شود، مثل خوک و شراب.»(انصاری، ۱۴۱۵ق،ج۴، ص۱۰)

مقدس اردبیلی می‌نویسد: «هر چیزی که دارای منفعت عقلایی باشد و شرع آن را حلال بشمارد، اگرچه خیلی کم و نادر باشد، مثل حفظ و نگهبانی مغازه توسط میمون، مال محسوب می‌شود.» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص۵۳)

گروه دوم مال را براساس اوصاف آن تعریف کرده‌اند. محقق کرکی و علامه حلی در وصف اصلی برای مال آورده اند: اولاً حیازت آن میسر باشد، یعنی قابل تملک باشد؛ ثانیا انسان بتواند از آن منتفع شود.(کرکی،۱۴۱۴ق، ج۴، ص۹۰؛ حلی، ۱۴۱۳ق، مختلف الشیعه، ج۳، ص۹۵) ایروانی می‌نویسد: «در مفهوم مال، دو چیز شرط است: اولا مردم به آن شئ نیاز داشته باشند؛ ثانیاً آن شئ با تلاش و کوشش برای افراد به دست آید.»(ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۹۸) نائینی چهار عنصر را بیان می‌کند. «اولاً منفعت داشته باشند؛ ثانیاً نگهداری آن از منظر عقلا بی‌اشکال باشد؛ ثالثاً عقلا در برابر آن مالی بپردازند؛ رابعاً منفعت آن مورد نهی شرعی قرار نگرفته باشد.» (خوانساری، ۱۴۲۱ق، ص۳۳۹)

گروه سوم تمایل و رغبت انسانها را ملاک اصلی مال قرار داده‌اند. حکیم می‌نویسد: «مالیت شئ بستگی به میل و رغبتی دارد که مردم نسبت به آن شئ دارند، به طوری که برای به دست آوردن آن با هم رقابت می‌کنند».(حکیم، بی‌تا، نهج الفقاهه، ص۲۳٤) امام خمینی می‌نویسد: «مالیت هر چیزی هم از جهت اصل وجود مالیت و هم از نظر مرتبه و مقدار مالیت، تابع عرضه و تقاضاست، شئ به مجرد این که برایش تقاضا ایجاد شود، مالیت پیدا می‌کند کما این که مراتب مالیت هم تابع فراوانی عرضه و تقاضاست.»(خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲۰و ج۳، ص۲۳٤)

از مجموع نظرات فقها و با توجه به استعمال لفظ مال در قرآن و روایات می‌توان نتیجه گرفت مال یک امر عرفی و عقلایی است که به تمایل و تقاضای مردم وابسته است، یعنی مال چیزی است که نزد مردم مطلوب است و به طور مستقیم یا غیر مستقیم نیازهای آنان را برطرف می‌کند. (همان)

دقت به این نکته نیز دارای اهمیت است که وقتی شناخت مال موکول به عرف و عقلا شود باید نقش ازمنه و امکنه در آن لحاظ شود، زیرا ممکن است شئ ای در زمان و مکانی دارای

ارزش باشد و در زمان یا مکان دیگر هیچ‌گونه ارزشی نداشته باشد.

اعضا در لغت و اصطلاح

اعضا جمع عضو است که اشاره به عضو بدن دارد؛ و گفته شده:«عضو هر استخوان رشدیافته در بدن است و به معنای جزء، قسمت، آلت، اندام و قسمت هایی که با پیوستگی به هم، بدن را تشکیل می‌دهد.».(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۶۸)

در برخی کتاب‌های لغت با شرح بیشتر مفهوم لغوی عضو چنین آمده است: «عضو هر جزئی از مجموعه پیکر انسانی است که به شکل جداجداشده باشد، مانند دست، پا، گوش، و جز آنها»(فیومی،بی تا، ج ۲، ص۶۲۱؛ الحربی، بی‌تا، ج۳، ص۹۱۵؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج۶، ص ۲۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۹.).

در اصطلاح پزشکی عضو یا اندام چنین تعریف شده است: «یکی از واحدهای ساختمانی بدن که نقش یا نقش‌های ویژه‌ای را به عهده دارد».(هوشمند، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص۹۲۱) یا چنین آورده اند: «از اجتماع چند بافت در بدن انسان عضو به وجود می‌آید».(رجحان، ۱۳۹۵ش، ص۱) و«یک بافت مجموعه‌ای از سلول‌های هم شکل است که در یک جهت و برای انجام عملی مشترک تکامل یافته اند».(میرزایی قمی و سایر همکاران،۱۳۸۹ش، ص۷؛ یزدانی، ۱۳۸۲ش، ص۹)

منظور از عضو انسان در فقه، که آثار و احکام شرعی قابل ملاحظه‌ای دارد، عضو به شکل مطلق آن نیست، بلکه معمولا منظور از آن، به ویژه در بحث نجاسات، بخش هایی از بدن انسان است که دارای استخوان و یا تکه‌ای بزرگ از گوشت انسان باشد.(عاملی،۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ السیوری، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۳؛الحسینی المراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳؛ بهبهانی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۷۷؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۰؛ ج۴، صص ۳۴۸ و ۳۵۷)حتی برخی فقیهان محتمل دانسته‌اند که جنین عضوی از پیکر مادر است.(عاملی،۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ السیوری، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۱)

اما به یقین در مباحث مربوط به موضوع این نوشتار، کوچکی یا بزرگی اجزای انسان و یا وجود استخوان و مانند آن نمی‌تواند معیار تعریف عضو باشد، بلکه معیار تبیین وشناخت یک عضو فقط کاربرد آن است.

مقصود ما از «عضو» در این نوشتار اولاً معنایی اعم از معنای مصطلح آن است، مثل یک

انگشت یا بافت‌های درون عضو مثل رگ و مغز استخوان؛ ثانیاً اعضای مادی است که قابلیت جداسازی و نقل و انتقال دارد چه از اعضای رئیسه باشد و چه غیر رئیسه.

اقسام و مراتب ملکیت

با ملاحظه معنای لغوی ماده «م ل ک»، حقیقتِ مالکیت سلطه و احاطه معتبر است. این معنا حقیقتی است مقول به تشکیک که دارای اقسام و مراتبی است:

الف) ملکیت حقیقی

گاهی ملکیت بر سلطنت و احاطه حقیقی اطلاق می‌شود و آن عبارت از یافتن و وجدان شیء به نحو اتم و اکمل است، به گونه‌ای که بالاتر از آن وجدانی متصور نیست و این بالاترین درجات ملکیت است؛ به عبارت دیگر، ملکیت حقیقی عبارت از حقی دائمی است که در اثر توانایی و سلطنت تام شخص در حدوث 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. مانند مالکیت خداوند متعال به عنوان خالق آسمانها و زمین نسبت به مخلوقاتش که اختصاص به او دارد. (خوئی، ۱٤۱۸ق، ج۱، ص۲۰؛ خطیب رازی، بی‌تا، ص۱۷۹)

ب) ملکیت ذاتی تکوینی (سلطنت انسان بر خود و بر افعال و ذمه اش)

این قسم مالکیت به لحاظ جنبه مفهومی با مالکیت اعتباری یکسان است و تعاریفی که درباره مالکیت اعتباری گفته شده درباره این نوع مالکیت نیز قابل جریان است؛ با این تفاوت که مالکیت ذاتی، نسبتی تکوینی است که تحقق آن به سببی خارجی یا اعتباری که از سوی شخص یا گروهی اعتبار شود، نیاز ندارد.(حسینی روحانی،۱٤۱۲ق،ج۱٦، ص۲۰۷)در تعریف این مالکیت گفته شده:«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، ۱٤۱۸ق، ج۱،ص۲٦؛ حسینی روحانی، ۱٤۱۲ق، ج۹، ص۱۱۸) برخی بر این نظرند که هر انسانی ذاتاً

دارای چنین مرتبه‌ای از مالکیت است، زیرا که طبیعت ملک، یعنی بدن انسان، به گونه‌ای است که به خودی خود و بدون نیاز به سبب خارجی یا اعتباری، این مالکیت، که همان سلطنت انسان بر بدن و حق تصرف در آن است را، برای انسان ایجاد می‌کند و شخص می‌تواند به موجب آن در حدود قوانین، تصرف در اعضایش را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند.(خوئی، ۱٤۱۸ق، ج۲،ص٤)

این قسم ملکیت به معنای اختیار است به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر خواست ترک کند و مراد از آیه شریفه «لاامالک الانفسی و اخی»(مائده/ ۲۵) همین معناست؛ یعنی موسی علیه‌السلام می‌گوید: «نیست تحت اختیار من مگر خودم و برادرم». به تعبیر محقق اصفهانی، هارون در انقیاد موسی علیه‌السلام است و زمام امر هارون در خارج ـ و نه اعتباراً ـ به دست او می‌باشد.(غروی اصفهانی، ۱۳۸۳ش ج ۱، ص٤۰)

مالکیت انسان بر خود گرچه شبیه مالکیت خداوند بر انسان است، ولی با آن از این جهت تفاوت دارد که مالکیت خداوند بر انسان بواسطه خلق و آفرینش است، به خلاف مالکیت انسان که فاقد جنبه خالقیت است.

ج) ملکیت اعتباری

عبارت از اعتبار اضافه بین مالک و مال بوده و تابع اعتبار معتبر است و به اصطلاح این قسم هیچ بهره‌ای از عالم وجود نبرده، صرف اعتبار است؛ یعنی سلطنت اعتباری به اعتبار شارع و عقلا که صاحب اعتبار هستند ثابت است. ملکیت به این معنا، مفهومی اضافی است. (مظفر، بی‌تا، ص۳۰-۲۹)

با توجه اوصاف این مالکیت می‌توان درباره مالکیت اعضا گفت: رابطه یا حقی دائمی که بین انسان و اعضای وی اعتبار شده و قانون و شرع آن را معتبر شناخته است و شخص به موجب چنین حقی می‌تواند در حدود قوانین شرعی تصرف در اعضایش را به خود اختصاص دهد، به گونه‌ای که از تمام منافع ممکن آن استفاده کند و کسی نتواند از وی جلوگیری کند.

محقق خویی برای ملکیت چهار مرتبه ذکر کرده است که به اختصار اشاره می‌گردد: ۱.

ملکیت حقیقی که همان سلطنت تامه‌ی خداوند نسبت به جمیع موجودات است؛ ۲. ملکیت انسان نسبت به خودش، افعال و اعضایش که این موارد مملوک انسان است؛ ۳. ملکیت اشیای خارجی که عبارت از هیئت حاصل از احاطه جسمی به جسم دیگر است و اصطلاحاً مقوله جده نامیده می‌شود. این قسم از اعراض خارجی، قائم به موجود خارجی است؛ ۴. ملکیت اعتباری که شارع یا عقلا برای شخصی نسبت به شیء اعتبار می‌کنند. وی در تبیین قسم چهارم اشاره می‌کند که این قسم از اعراض، مقولی نیست تا نیاز به موضوع در خارج داشته باشد؛ مانند زکات و خمس که طبیعی فقیر و سید آن را مالک می‌شوند لذا وجودشان در خارج شرط نیست و یا تملیک کلی فی الذمه در بیع سلف صحیح است در حالی که در اعراض وجود موضوع ضروری است. بنابراین در این قسم مانعی نیست که مالک یا مملوک کلی باشد. بر این اساس، ملکیت اعتباری از مقولات عرضی نیست، بلکه تمام قوام آن به اعتبار معتبر است. (خوئی، ۱٤۱۸ق، ج۲، ص۳۱۷-۳۱۵)

به هر حال نگارنده معتقد است همان‌طور که در معنای اصطلاحی ملک بیان شد مفهوم ملکیت در اصطلاح فقها مفهومی است اعتباری که بیانگر رابطه و نسبت میان مالک و مملوک می‌باشد و اختلاف در تعابیر فقها، اختلاف ماهوی نیست بلکه مقصود همه آنها از به کاربردن تعابیری چون سلطنت، جده و... یک مطلب است و آن همان تسلط مالک بر مملوک است که به لحاظ تشکیک، دارای مراتب می‌باشد.

ادله قائلین به وجود سلطه و مالکیت انسان نسبت به اعضای خویش

توانایی انسان برای تصرف در اعضای خویش، منوط به دارا بودن سلطه یا دارا بودن ولایت یا مالکیّت نسبت به اعضا و جوارح است. البته مبنای مالکیت انسان نسبت به خویش بهتر می‌تواند دادن حق تصمیم به انسان را در خصوص اقدامات پزشکی و غیره توجیه کند، از این رو بررسی ادله‌ای که ممکن است وجود چنین مالکیتی را اثبات کند، ضروری است و در صورت نارسایی ادله برای اثبات مالکیت باید سلطه و اختیار انسان بر خویش را اثبات کرد. مقام اثبات سلطه غیر از مقام اثبات مالکیت است ولی از آن جهت که دلایل مورد استناد بر

اصل فراگیر بودن حق تصرف انسان در بدن و اعضایش از طرف قائلین به سلطه و مالکیت نزدیک به هم هستند لذا ما در این بخش از نوشتار بعد از ذکر ماهیت مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح، با بیان دلایل سلطه و مالکیّت انسان بر بدن، به صورت کلی به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۳-۱ ماهیت مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خویش

در خصوص مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خود می‌توان گفت: منع شرعی یا نهی صریح که دلالت بر عدم مالکیت انسان نسبت به نسوج، بافت‌ها و خون خویش کند وجود ندارد. بنابراین می‌توان به ماهیت ملکیت اشاره کرده و تحقق آن نسبت به بدن خویش را دریافت.

صاحب جواهر مالکیت عرفیه را عبارت از سلطنت و ید بر یک چیز دانسته است. بر این اساس، با توجه به این که انسان بر اعضا و جوارح خود سلطنت دارد و از اختیار تصرف در آن‌ها برخوردار است، می‌توان از این سلطه و تسلط به ملکیت تعبیر نمود:«ملکیت عرفیه عبارت است از سلطنت و ید»(نجفی، ۱٤۰٤ق، ج۳۵، ص۱۲۲) بر اساس این مبنا ماهیت ملکیت چیزی جز سلطه نیست و از آنجا که انسان بر اعضا و جوارح خود سلطه دارد، در نتیجه مالک آنها خواهد بود.

در مقابل این دیدگاه، حضرت امام خمینی﵀ با این معنا از ملکیت موافقت نکرده، سلطنت را از فروعات و توابع ملکیت می‌داند، از این رو این معنا از مالک بودن انسان را برای اعضای بدن بر نمی‌تابد و می‌فرماید:«سلطنت همان ملکیت نیست، سلطنت یکی از احکام عقلایی برای ملکیت است ... و تردیدی نیست که سلطنت از احکام ملکیت می‌باشد و نه خود ملکیت.» (خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲۱)

از موارد دیگری که می‌توان ماهیت ملکیت انسان بر خود و اعضایش را ارائه کرد این است که ملکیت از امور اعتباری بوده و وجود آن به اعتبار عقلایی وابسته است، بلکه عین اعتبار عقلاست. با توجه به این معنا هرگاه عقلا برای اعضای و جوارح بدن مانند خون بند ناف مالیت ببینند، اعتبار ملکیت نیز خواهند کرد و انسان را مالک این گونه فروعات خویش می‌دانند.

امام خمینی‌ﷺ درباره اعتباری بودن ماهیت ملکیت می‌فرماید: «ملکیت اصطلاحی که یکی از مقولات است از لحاظ رتبه و درجه از جده حقیقی نیز بسیار نازل تر است ...، ولی یک گونه تحققی در عالم اعتبار دارد از این رو منشأ آثار است.» (خمینی، ١٤١٤ق، ج١، ص٢٨)

ادله مالکیت انسان نسبت به اعضای خویش

۱. آیه‌ی کریمه «النّبی اولی بالمؤمنین مِن أنفسهم»(احزاب/۶)

برخی با استناد به آیه فوق چنین بیان کرده‌اند که این آیه به طور ضمنی ولایت انسان بر نفسش را می‌رساند. و آیه «سخّر لکُمُ ما فی السّموات و ما فی الأرض»(جاثیه/۱۳) متضمن حق تصرّف ماست.(مؤمن قمی، محمد، ١٤١٤ق، ص ١٦٤)

بیان استدلال آن است که ولایت پیامبر اکرمﷺ از خود مردم، نسبت به آنان بیشتر و برتر است و آن حضرت، بر تمامی ایشان، سلطنت و ولایت دارند. بنابراین، از رهگذر دلالت التزامی آیه مذکور، ولایت شرعیِ مردم بر خودشان نیز، اجمالاً ثابت می‌گردد.(همان) به تعبیر روشن‌تر، واژه «أَوْلی» در این آیه، صفت تفضیل است و از این رو، به مقتضای دلالت این دلیل، ولایت پیامبر اکرمﷺ بر همه مؤمنان در تصرف بر جان و مالشان تقدم دارد. بنابراین، ولایت و حق تصرف مؤمنان نسبت به جان و مال خود، مفروض تلقی گشته است؛ چرا که اولویت در آیه شریفه، و به ویژه در روایت مذکور، مقایسه‌ای است و نه تعیینی؛ زیرا، دومی، نیازمند قرینه خواهد بود که این موارد، فاقد آن است. به بیان دیگر، اگر ولایت و سلطه مردم بر امور نفس خود مانند عبد تمام نباشد، ادله فوق، چگونه می‌تواند برتری ولایت پیامبر اکرمﷺ را در امور فردی و اجتماعی مردم، ثابت کند.

برخی نیز در بیان استدلال گفته‌اند آیه کریمه در مقام بیان اولویت پیامبر گرامی اسلامﷺ بر مؤمنان است، و مقتضای اولویت، مشارکت است؛پس می‌باید برای هرانسانی نسبت به پیکر خود حقی باشد، که نبی اکرمﷺ در آن حق بر دیگران، حتی خود شخص اولویت داشته باشد، چه این که اصل در هر حقی آن است که اختیار آن به دست صاحب حق باشد، که می‌تواند آن را به دیگران منتقل یا اسقاط کند؛ مگر این که اعمال حقش مستلزم سقوط حق

دیگران یا ضرر به آن‌ها شود، که در اینصورت مجاز به استفاده از حق خود نیست.بنابراین، صاحب بدن اختیار دارد که در بدن خود هر نوع تصرفی که می‌خواهد انجام دهد.(نظری توکلی، ۱۳۸۱ش، ص۸۳)

مفسران کلمه اولی را: سزاوارتر، شایسته تر،بایسته تر، مهربان تر، نزدیک تر، شدیدتر و نافذتر معنا کرده‌اند. برخی مدعی‌اند او در تدبیر و حکم سزاوارتر است(طوسی، بی‌تا، ج۸، ص۳۱۷؛ زمخشری، بی‌تا، ج۳،ص۵۲۳) و برخی گویند امر یا حکم او نافذتر است.(قرطبی، ١٣٦٤ش، ج١٤، ص١٢٢؛بروسوی،اسماعیل، بی‌تا، ج۷، ص۱۳۸)

به نظر اولویت پیامبرﷺ به هر معنایی باشد، اختصاص به موردی خاص ندارد و در تمامی امور جاری است؛ همچنان که در برخی از تفاسیر احتمال داده شده است.(طباطبایی، ١٤١٧ق، ج١٦، ص٤١٤؛ فیض کاشانی، ١٠٧٦ق،ج٤، ص ١٦٤)

۲. آیه‌ی کریمه «انّی لا أملک إلّا نفسی و أخی»(مائده /۲۵)

برخی مدعی‌اند که این آیه بر مالکیّت انسان بر خودش دلالت می‌کند و بنابراین انسان می‌تواند در بدنش هر گونه تصرفی را که بخواهد انجام دهد.(نظری توکلی، ۱۳۸۱ش، ص۷۹)

بیان استدلال

این آیه جمله‌ای است استثنائیه که دارای مفهوم و منطوق می‌باشد. منطوق آن، بیان شکایت موسیؑ در سلب مالکیّت از غیر از خود و برادرش هارون است، و مفهوم آن، ثبوت چنین مالکیّتی بر خود می‌باشد؛ چه این که کلمه «اخی» معطوف است بر کلمه «یاء» در «انّی»(طبا طبایی، ١٤١٧ق، ج ٥ ص ٤٧٦؛ طوسی، بی‌تا، ج۳،ص٤٨٩) و نه بر «نفسی».(شربینی، ١٤٢٥ق، ج۱،ص۳٦۷) بنابراین، معنای آیه این خواهد شد: «إنّی لا أملک الّا نفسی و اخی لایملک الّا نفسه»، و مالکیت انسان بر خودش به معنای جواز تصرف در پیکر خود است به هرگونه که بخواهد؛ چه تصرفات اعتباری و انشایی؛ نظیر خرید و فروش، و چه تصرفات خارجی مثل جداسازی اعضای بدن خود یا اذن به آن.

در نقد دلیل مذکور در فوق می‌توان گفت که اولاً: با توجه به سیاق آیه، کلمه «اخی»عطف

بر کلمه «نفسی» است(طبا طبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵ ص ۴۷۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۱۱۶)، و معنای آن این می‌شود:«من جز بر خود و برادرم مالکیتی ندارم»، و این مالکیت به همان معنای لغوی آن، استیلاء، سلطنت و اقتدار است.

«زمینه گفتار دلالت دارد بر اینکه جمله:" إِنِّی لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِی وَ أَخِی" کنایه از ناتوانی است، ناتوانی از وادار کردن مردم بر قبول دعوتی که برایشان آورده، خلاصه کلام اینکه (موسی علیه‌السلام) نمی‌خواسته بگوید: من تنها مالك نفس خودم و برادرم هستم زیرا هیچ‌کس مستقلا مالك نفس خود نیست، بلکه خواسته است بگوید من تنها می‌توانم خود را به امضای دعوتم وادار ساخته، و برادرم هارون را نیز وادار کنم.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵،ص۴۷۶)

به بیان دیگرحضرت موسی علیه‌السلام در مقام شکایت از قوم خویش بوده و می‌فرماید: خدایا من تنها بر خودم و برادرم سلطنت دارم و استیلایی بر غیر خود نداشته، از من فرمانبرداری نمی‌کنند.بنابراین، این آیه بر چیزی اضافه بر همان سلطنت ذاتی دلالتی ندارد.

ثانیاً:به فرض که آیه دلالت بر منظور فوق داشته باشد، دلیل بر مطلق بودن و نامحدود بودن ولایت انسان بر نفس خود نیست.

مفسران در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند. گروهی معتقدند که فعل «أملک» در معنای لغوی خود به کار رفته است و چون در این صورت نیاز به متعلق دارد، احتمالاتی در متعلق محذوف آن داده شده است،مانند: ملکیّة الامر(رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج ٦،ص ۳۳۵)، ملکیّة التصرف (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۸۰؛ طوسی،بی تا، ج ۳، ص ٤٨٧) و ملکیّة الطاعه (حقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۷). گروهی نیز بر این عقیده‌اند که کلمه «أملک» در معنای خود به کار نرفته، بلکه به معنای طاعت(ابن کثیر، بی‌تا، ج ۲ ص ٤١؛ البقاعی،١٤٢٧ق،ج ٦،ص ۷۸)، اطمینان(سبزواری، بی‌تا،ج،۲ ص٤٤٧) و اقتدار(طبا طبایی،١٤١٧ق، ج ٥،ص ٤٧٨) به کار رفته است.

به نظر، در معنا کردن آیه کریمه، هیچ نیازی به تصرف در معنای کلمه یا در متعلق آن نیست و تمامی کسانی که چنین تصرفاتی انجام داده‌اند از آن جهت بوده است که بین معنای لغوی و عرفی ملکیّت تفاوت نگذاشته‌اند.

ملکیّت و مالکیّت در این آیه به همان معنای لغوی آن، یعنی: استیلا، اقتدار و سلطنت به کار رفته است؛ و تمام سخن آیه در شکایت موسی علیه‌السلام است از قوم خود که از او حرف شنوایی ندارند و او فقط بر خود و برادرش هارون تسلط دارد و می‌تواند خود و برادرش را به انجام تکالیف الهی وادار کند. مؤید این مطلب، کاربردهای این ماده است به صورت‌های مختلف در کلمات اهل بیت علیهم‌السلام در همان معنای لغوی.(طوسی، ۱٤۰۷ق، ج ۱۰،ص۲٤۸)

شیخ الطائفه محقق طوسی در بیان تفسیر آیه کریمه «انّی لا املک الّا نفسی و اخی» می‌نویسد: این آیه مجاز است؛ زیرا ممکن نیست انسان مالک جان خود باشد؛ از آن جهت که اصل در ملک قدرت است و محال است که انسان بر جان خود قدرت داشته باشد.

همچنین از حقوق مملوک آن است که بر او اعمال قدرت شود و آن گونه که بخواهند آن را به کار برند، نظیر مالکیت انسان نسبت به اموال و بردگان خود. بر این اساس ممکن نیست که انسان مالک خود باشد.(طوسی، بی‌تا، ج۳،ص٤۸۷)

پاسخ: مالکیّت انسان نسبت به خودش، آن گونه که قبلاً گفته شد، مالکیت ذاتی اعتباری محدود به حدود الهی است. بدین جهت آدمی می‌تواند هر کاری را که می‌خواهد نسبت به بدن خود انجام دهد. چه این که قدرت بر آن را دارد.

این اقتدار و استیلای ذاتی برای انسان وجود دارد، ولی از آن رو که انسان معلول و مخلوق قدرت الهی است، تنها وقتی مفهوم پیدا می‌کند که بپذیریم خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که چنین قدرت و تسلطی را بر خود داشته باشد. بر همین اساس چنانچه گفته شد؛ مالکیّت مفهومی دارای مراتب و محمول به تشکیک است؛ یعتی مالکیّت انسان در طول مالکیّت الهی قرار داشته، از شؤون و مراتب مالکیّت حقّه حقیقیه به شمار می‌رود.

بنابراین، اگر نتیجه سخن شیخ طوسی این باشد که ایشان میان تصرفات شرعی و تصورات تکوینی تفاوتی نگذاشته است این سخن، ادعای تمامی نیست؛ زیرا قدرت طبیعی و تکوینی انسان بر این که بتواند هر کاری نسبت به پیکر خود انجام دهد، چیزی غیر از حکم شرعی مترتب بر این تصرفات است. بر همین اساس بسیاری از کارهایی که انسان توانایی انجام آنها را نسبت به خود دارد، مثل خودکشی واضرار به نفس در شرع مقدس تحریم شده است.

۳. آیات «شراء»

سند دیگر بر ولایت انسان بر اعضای خویش، «آیات شراء» است، آیاتی همانند «**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّة...**»(توبه/۱۱) و «**وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّه...**»(بقره/ ۲۰۷) و«**بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يكْفُرُوا بِما أَنْزَلَ اللّهُ بَغْياً..**»(بقره /۹۰) که عده‌ای با استناد به این آیات معتقدند؛ انسان مالك خویش است و با اذن خدایی که مالك حقیقی است در آن تصرف می‌کند.(ابراهیم موسی، ١٤١٦ق، ص ۱۹۵)

گویا از آیات مذکور، نوعی سلطه تکوینی و تشریعی انسان بر نفس خود به چشم می‌آید؛ چه اینکه زمانی انسان می‌تواند به داد و ستد پرداخته، به سود یا زیان نائل گردد که سلطه و اختیاری بر مبیع خویش داشته باشد. در آیات مورد بحث، انسان شرعاً دارای اختیار و سلطنت بر نفس خود انگاشته شده تا بتواند آن را با بهایی بسان بهشت برین معامله نماید و یا اینکه در این معامله خسران دیده، آن را به ثمنی بخس بفروشد. گواه دیگر که تنها در آیه نخست رخ نموده، قرینه سیاق و إشتراء الاهیِ اموال مؤمنین در کنار جان آنان است؛ به بیانی رساتر، اگر خداوند، سخن از خریدِ دارایی مؤمنان دارد، به معنای آن است که ایمان‌داران، بر اموالشان توانایی و تسلط دارند تا بتوانند در این بازار خدایی، به تجارت بپردازند. همین‌سان است، معامله جان آنان با پروردگارشان.(خرازی، ١٤٢٣ق،ج۲،ص۳۲۷)

پاسخ: کلمه «شراء» در آیه شریفه، به معنای حقیقی نیست همان‌طور که در تفاسیر آمده است؛ «حقیقت معنای خرید و فروش در مورد خداوند متعال شایسته نیست، زیرا مشتری و خریدار آنچه را که در ملك و تصرف او نیست خریداری می‌کند و خداوند مالك تمام چیزهاست لکن منظور دراین آیه همانند معنای آیه «مَنْ ذَا الَّذِی يقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً»(بقره/۲۴۵) است که لفظ خریدن و وام برای تاکید پاداش است و چون خدای سبحان ثواب و پاداش را بر خود ضمانت نموده آن را به خریدن تعبیر نموده و ثواب را بهاء و اعمال را کالای آن قرار داده و این تعبیر از باب مجاز می‌باشد.» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۵، ص۱۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ج۵، ص۳۰۵؛ جصاص، بی‌تا، ج۴، ص۳۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳ق، ج۲، ص۳۸۰)

بنابراین آیه شریفه فوق هیچ ارتباطی با مالکیت اعضا ندارد و در صدد بیان خوش سلیقگی

برخی از انسان‌ها است که در این دنیایی که هر کس خود را به چیزی می‌فروشد، جان خود را تنها با خدا معامله می‌کنند و هیچ بهایی برای آن جز قرب و رضای الهی نمی‌یابند. واضح است که این معنا هیچ ارتباطی با مالکیت فرد بر نفس خود و بیع آن ندارد و اگر نامی از آن به میان می‌آورد، مرادش بیع و شراء معنوی است که متوقف بر ملکیت نیست.

۴. آیه کریمه «هو الّذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»(بقره/ ۲۹)؛

برمبنای آیه (هو الّذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا) حداقل اعضا و اموال هر انسانی ملک خود اوست، اگرچه تصرفش محدود به حدود شرعی است و به طور قطع در صورت مصلحت جایز یا واجب است در اموال و اعضایش تصرف صالحانه نماید. (فیضی طالب، ۱۳۷۷ش، ص۱۸)

این استدلال قابل نقد است. زیرا آیه شریفه در مقام اثبات مالکیّت انسان نسبت به سایر مخلوقات نیست. بلکه آیه مبیّن این نکته است که پروردگار متعال جهت بهره برداری و انتفاع و استفاده انسان این مخلوقات را آفریده و در اختیار او قرار داده است. از این آیه می‌توان اصالة الإباحة را– که یك قاعده فقهیه است– استنتاج کرد و آن مباح بودن همه چیز است، تا وقتی دلیل بر حرمت آن برسد.(طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۹؛ همان، ۱۳۷۲ش، ج۱، ص۱۴۹؛ جصاص، بی‌تا،ج۱،ص۸)ولی این مطلب بدان معنی نیست که انسان مالک چیزهایی است که اجازه انتفاع از آن را دارد.

به عبارت دیگر بین اباحه تصرف و تملیک تفاوت آشکار وجود دارد. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۵. روایات تفویض امور مؤمن به خود او

در میان اخبار ما روایاتی هست که دال بر این مطلب است که پروردگار متعال تمام امور مؤمن را به وی تفویض کرده است، مگر اموری که منجر به ذلت و خواری وی بشود. از جمله این اخبار، می‌توان به روایات زیر اشاره کرد:

۱. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «ان الله تبارک و تعالی فوّض الی المؤمن کلّ شیء الّا اذلال نفسه (کلینی،۱٤۰۷ق، ج۵، ص ۶۳)؛ خداوند به مؤمن هر چیزی (در زندگی‌اش) واگذار کرده است، مگر خوار و ذلیل کردن خویشتن».

۲. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «لا ینبغی للمؤمن ان یذلّ نفسه(کلینی،۱٤۰۷ق، ج۵، ص ٦٤)؛ شایسته نیست بر مؤمن که خویشتن را ذلیل کند».

۳. در روایتی دیگر امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «ان الله عزوجل فوّض الی المؤمن أموره کلّها ولم یفوّض إلیه أن یذلّ نفسه(کلینی،۱٤۰۷ق، ج۵، ص ۶۳) همانا خداوند همه امور مؤمن را به اختیار خود او واگذار کرده است و ذلیل کردن خودش را در اختیار وی نگذارده است.

بیان استدلال: با توجه به این اخبار استدلال شده است که تفویض امور به مؤمن یعنی: امر تصمیم گیری و اختیار به دست او نهاده شده است و این مسئله از نظر عرفی بدین معنا است که در این باره برای مؤمن حقی اعتبار شده است که باید مراعات رضایت او در آن بشود؛ و این همان معنای قاعده عقلایی «الناس مسلّطون علی اموالهم و انفسهم» است.(مؤمن قمی، ۱٤۱۵ق، ص۱٦٤-۱٦۵)

با توجه به اثبات تفویض شرعی گفته شده، می‌توان گفت که اصل بر آزادی و اختیار مطلق انسان در هر حوزه و موضوع رفتاری است، مگر آنکه نص خاص بر منع و محدودیت شرعی در آن حوزه وجود داشته باشد؛ از این اصل می‌توان اختیار مطلق انسان بر اعضای بدنش را نتیجه گرفت. مخالفان پیوند اعضا دلالت مستثنی بر حرمت جداسازی عضو را، با این استدلال که چنین عملی نوعی اذلال مؤمن و به خواری کشاندن اوست، می‌پذیرند، بنابراین، می‌توان گفت که موافقان و مخالفان می‌پذیرند که مستثنی منه مطلق تصرفات انسان در اعضای بدن خود را شامل می‌شود، جز آنکه مخالفان به دلالت مستثنی، مستثنی منه را از این شمول خارج کرده و مشمول اصل تفویض ندانسته‌اند.

و واضح است که تصرف انسان در اعضای بدن از جمله مصادیق کارهایی است که تصمیم گیری درباره آن به خود انسان واگذار شده است. بنابراین، این روایات می‌تواند دلیلی بر مالکیّت انسان بر اعضای بدن باشد .

۶. روایات دال بر مالکیّت انسان بر منافع بدن در ابواب فقهی

در ابواب گوناگون فقهی، از جمله اجاره، دلایل متعددی وجود دارند، که بر مالکیّت انسان بر

منافع بدن خود و صحت معامله و تملیک آنها به غیر دلالت می‌کنند.[۱] این آیات و روایات از جهت مالکیّت انسان بر منافع بدن خود مطلق بوده، شامل منافع اعضای ظاهری و باطنی می‌شوند. و روشن است که منافع اعضای باطنی چیزی نیست جز ایفای وظایف جسمانی در ارگانیسم بدن که انتقال آن تنها با جداسازی و پیوند به دیگری میسر است؛ چون پیوند عضو به بدن گیرنده، باعث تبدیل هویت آن به منزله‌ی جزئی از بدن وی خواهد بود، و معامله و تملیک منافع اعضای باطنی در قالب اجاره امکان پذیر نیست و در قالب‌های دیگر میسر است.

باید توجه داشت که این دلایل از جهت اثبات مالکیّت انسان بر منافع خود اطلاق داشته، در مقام بیان اند،[۲] منتهی نظر به اینکه در زمان پیامبرﷺ و امامانعليهم‌السلام منافع عقلایی و محللی برای اعضای باطنی متصور نبود، به نظر شامل حال آنان نمی‌شد. البته با پیشرفت علوم و تحقق منافع حلال جدید، اطلاق مزبور به آنها نیز فراگیر خواهد بود، آن چنان که اطلاقات و عمومات تنفیذ بیع، در خصوص جواز بیع اموال، دارای منابع حلال متعارف عقلایی در مقام بیان بوده، نیز شامل تمام اموالی می‌شوند که در زمان صدور خطابات مذکور منفعتی حلال نداشتند و بعداً با پیشرفت علوم دارای آن شدند، مانند خون انسان در عصر حاضر، اگرچه در زمان زندگی پیامبرﷺ، با توجه به نبودن منفعت حلال، از دایره‌ی شمول خارج بودند.

۷. روایات قصاص عضو

در میان روایات اخباری وجود دارد مبنی بر اینکه در مسئله قصاص عضو، تصمیم گیری در مورد انجام عمل قصاص و یا عفو و گذشت و یا گرفتن مبلغی جهت گذشتن از حق قصاص چه این مبلغ به میزان دیه یا کمتر و بیشتر باشد، بر عهده «مجنی علیه» نهاده شده است.(حرعاملی، ۱٤۰۳ق، ج۱۹،ص۱۳۲) و از جمله این اخبار روایت موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق علیه‌السلام است:

«قالعليه‌السلام قضی امیر المؤمنینعليه‌السلام فیما کان من جراحات الجسد انّ فیها القصاص او یقبل المجروح دیة الجراحة فیعطاها». (حرعاملی، ۱٤۰۳ق، ج۱۹،ص۱۳۲)

در اینجا هم استدلال شده است، این اخبار نشانگر حقّی است که برای انسان نسبت به

اعضایش معتبر شده(مؤمن قمی، ١٤١٥ق، ص١٦٥-١٦٦)و امر تصمیم گیری و اختیار به دست انسان نهاده شده است.

البته این استدلال نیز قابل نقد است؛ زیرا این اخبار مربوط به زمانی است که شخص دومی نسبت به انسان جنایتی را مرتکب شود و سپس «مجنیٌ علیه» در مقام تصمیم گیری قرار می‌گیرد، امّا در حالت و زمانی که فرد خودش بخواهد نسبت به تصرف در جسم خود اقدام کند، ساکت است.

به بیان دیگر، روایت در مقام بیان مالکیت یا عدم مالکیت انسان نیست و تنها به بیان این نکته می‌پردازد که مجنیٌ علیه حق دارد در مقابل جنایتی که نسبت به او صورت گرفته بخشش نماید و تنها دیه بگیرد که دیه به دلیل خاص ثابت است، یا از حق خویش نگذرد و بر اساس ادله قصاص، همانند جنایت صورت گرفته را قصاص نماید.

۸. قاعده تسلیط: «النّاس مسلّطون علی أموالهم و أنفسهم»

قاعده تسلیط یک از مهم‌ترین قواعد فقهی است که طبق این قاعده مالک نسبت به مالش مسلط و صاحب اختیار است که هرنوع تصرف حلال را در آن انجام دهد یعنی می‌تواند بفروشد؛ هبه کند؛ صدقه دهد؛ وقف نماید و اجاره بدهد.(محمدی، ۱۳۸۷ش، ج۲، ص٣٤٩)

این قاعده در کتب فقهی به شکل‌های گوناگون نقل شده است، چون: ۱- النّاس مسلّطون علی أملاکهم(طوسی، ۱۳۸۷ق،ج۳، ص ۲۷۲: حلی،السرائر بی‌تا،ج۳ ص ۱۴ وج۲ ص ۳۸۲) ۲- النّاس مسلّطون علی أملاکهم وأموالهم(حلی، السرائر،ج۳ ص٤٥٣) ۳- النّاس مسلّطون علی أموالهم و حقوقهم(یزدی،١٤١٠ق،ج۲ ص ۱۵۸) ٤- النّاس مسلّطون علی أموالهم وأنفسهم(خوئی،١٤١٨ق،ج۱ ص ۳۱. مکارم شیرازی، ١٤١١ق، ج۲،ص۲۸؛ بروجردی، ١٤١٣ق، ص١٨١) ٥- النّاس مسلّطون علی أموالهم و شؤونهم و حقوقهم.(خوئی، ١٤١٨،ج٤ ص ٢٥٦) ولی به نظر، این عبارتها نه به عنوان روایت، بلکه حکایتی است از قاعده متعارف عقلایی که قدر متیقن از صدور آن همان جمله «النّاس مسلّطون علی اموالهم» است، چه این که هر جا این قاعده به عنوان روایت نبوی ذکر شده، به همین شکل نقل شده است.

(احسائی، ۱٤۰۳ق، ج۱ ص۲۲۲و ٤٥۷و ج۲ ص ۱۳۸و ج ۳ص ۲۰۸؛ مجلسی، ۱٤۱۰ق، ج۲، ص۲۷۲، باب۳۳؛ طوسی، ۱٤۰۷، ج۳ ص۱۷۶)

بر اساس این قاعده انسان‌ها همان گونه که نسبت به اموالشان تسلط دارند بر نفوس خویش نیز مسلطند. و این قاعده، به عنوان یک قاعده‌ی فقهی سلطنت انسان را بر خویش تصریح می‌کند. (محسنی، ۱٤۲۰ق،ج۱،ص٦۷؛مصطفوی، ۱٤۲۹ق،ص ۱۳۹)

به موجب این قاعده، اصل بر آن است که همه گونه تصرفات برای مالک مجاز است، مگر آن که به موجب دلیل شرعی خلاف آن ثابت گردد. بنابراین، در موارد شک و تردید نسبت به جواز تصرف مالک، در صورت عدم دلیل شرعی بر منع، مالک مجاز به تصرف خواهد بود.

این روایت را مرحوم علامه مجلسی در باب «ما یمکن ان یستنبط من الآیات والأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه»، از کتاب علم بحارالأنوار، مرسلاً از عوالی اللئالی از پیامبر اکرمﷺ نقل می‌کند.(مجلسی، ۱٤۱۰ق،ج۲ ص ۲۷۲)

ابن ابی جمهور احسائی – مؤلّف کتاب عوالی اللئالی – این روایت را در چهار جا از کتاب خود نقل می‌کند که در همه آنها، روایت به طور مرسل از پیامبر اکرمﷺ نقل شده است. (احسائی،۱٤۰۳، ج۱ ص۲۲۲و ٤٥۷و ج۲ ص ۱۳۸و ج ۳ص ۲۰۸) و شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌نویسد:«روی عن النبیﷺانه قال: «الناس مسلطون علی أموالهم». (طوسی، ۱٤۰۷، ج۳، ص۱۷٦) علاوه بر این، اصحاب ما در بسیاری از ابواب فقه آن را نقل و به آن تمسک کرده‌اند – گاهی به عنوان قاعده سلطنت و گاهی به عنوان روایت نبوی.(علامه حلی، ۱٤۱۳ق، ج۱ ص ۳۸۱؛ همان، ۱٤۱٤ق،ج۱ ص ۴۸۹؛ همان، ۱٤۱٤،ج۲ ص ۵۲۱؛ حلّی، ۱٤۱۸، ج۲ ص ۳۷؛ محقق کرکی، ۱٤۱٤، ج۹ ص۱۶۰؛ شهید ثانی، بی‌تا،ج۲ ص ۱۲۵: اردبیلی، ۱٤۰۳ق، ج۹ ص ۳۵۸، مؤمن سبزواری، بی‌تا، ص ۱۱۲؛ بحرانی، ۱٤۱۲ق، ج۱۸ ص ۳۹۶)

در مورد این روایت به‌گونه‌های متفاوتی موضع‌گیری شده است.

در کلام آیت الله بروجردی آمده است:«با آن که عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» در سخنان فقها شهرت یافته و در نوشته‌های آنان مطرح شده است، در کتب حدیث اعم از اهل سنت و شیعه، اثری از آن نیافتیم، بلکه حکمی عقلایی است و عقلا از سلطنت،

ملکیت را برداشت می‌کنند.»(بروجردی، ۱٤۱۳ق، ص۱۸۱)

آیت الله خویی این روایت را ضعیف و مرسل دانسته و معتقد است چیزی که جابر ضعف آن باشد وجود ندارد؛ چراکه از نظر ایشان اولاً عمل مشهور جابر ضعف سند نیست و ثانیاً به فرض پذیرش این مبنا این احتمال وجود دارد که فتوای مشهور در صحت بیع معاطاتی مستند به این روایت نباشد.(خویی، ۱۳۷۷ق، ج ۲: ص ۹۹، ۱۰۰، ۱۳٦)

سیدمصطفی خمینی این روایت را «مرسله معروف به اشتهار» نامیده(خمینی، ۱٤۱۸ق، ج۱، ص۱۰۰)و بیان می‌دارد که نه صدور این روایت از معصوم ثابت گشته و نه انجبار آن با عمل اصحاب.(همان، ج ۱، ص٦۳) ایشان در مورد عبارت سرائر در زمینه استناد به این قاعده این احتمال را تقویت می‌کند که این قاعده مستند به عرف بوده و روایتی به این مضمون وارد نشده است. اما قبلاً بیان کردیم که قبل از سرائر، شیخ طوسی در خلاف نیز این روایت را نقل کرده و از طریق اهل سنت نیز نقل شده است.(همان، ج ۱، ص۵۳)

نائینی این روایت را با عنوان: «المرسلة المعروفة بین الفریقین»(نائینی، ۱۳۹۱ش،ج۱، ص۱۵۳)؛ و امام خمینی با عبارت:«المرسلة المشهورة»توصیف می‌کند.(خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱،ص۱۲۲) سید نعمت‌الله جزایری این خبر را مستفیضه می‌داند(جزایری، سید عبد الله، التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، بی‌تا، ص۲٤۸) و سید محمد صادق روحانی، با ذکر این نکته که «برخی ادعای تواتر این روایت را مطرح کرده‌اند به‌گونه‌ای که به جهت برخورداری از شهرت، حتی در موارد تعارض، بر قاعده لاضرر نیز مقدم است» بیان می‌دارد که ادعای تواتر این روایت سخن غریبی است در حالی که این حدیث، خبر واحدی است که از طریق عامه نقل شده است؛ البته این خبری است که بدان عمل شده و از این رو ضعف آن جبران شده است.(روحانی، ۱٤۱۲ق،ج۱۸،ص٤۳۰)

مکارم شیرازی نیز تصریح می‌کند: «این روایت اگرچه مرسل است اما عمل فقهای قدیم و جدید برطبق آن و استناد آنها به این حدیث در ابواب مختلف فقهی، موجب جبران ضعف آن گشته است»(مکارم شیرازی، ۱٤۱۱ق، ج۲،ص۲۰). از کلام صاحب جواهر(نجفی، ۱٤۰٤ق، ج۳۸، ص۵۰) نیز به خوبی پیداست که این حدیث مرسل به خاطر عمل اصحاب

به درجه‌ای از قوت رسیده که با «حدیث لاضرر»- که مستفیض بوده و از ناحیه شیعه و سنی نقل شده- معارضه می‌کند.(مکارم شیرازی، ۱٤۱۱ق، ج۲،ص۲۷)

با توجه به تلقی به قبول قاعده مزبور از سوی فقهای محترم بحث از اعتبار سندی ضرورتی ندارد؛ مهم‌ترین بحثی که در این خصوص جریان دارد مباحث مفادی و محتوایی در خصوص قاعده تسلیط است که مباحث کلی آن به کتب مفصل در محل خود احاله می‌شود و تنها در خصوص رابطه این قاعده با حکم مالکیّت انسان بر اعضای بدن در این نوشتار بحث می‌شود.

بیان استدلال

از جمله اموری که برای اثبات اقتدار انسان بر بدن خود – به گونه‌ای که بتواند اعضای آن را جدا کند و یا اجازه این کار را به دیگران بدهد – به آن استدلال شده، قاعده سلطنت است. استدلال به این روایت برای اثبات سلطنت انسان بر اندام‌های بدن خود، از دو راه ممکن است:

اول، راه اولویت: تردیدی نیست که انسانها بر اموال و دارایی خود سلطنت و اقتدار دارند، به گونه‌ای که قانونگذار نیز تجاوز به حریم اموال دیگران را حرام شمرده است.

سلطه بر ذات نسبت به سلطه بر مال در مرتبه سابق، و بلکه ملاک و علت سلطنت بر اموال، همان سلطنت بر جان است، چرا که انسان چون مالک ذات، فکر و قوای خود است، مالک اموالی هم که از تلاش آن حاصل می‌شود خواهد بود(خوئی، ۱۳۷۷ق،ج٦، ص۲۱۷؛ ایروانی،۱٤۰٦ق، ص ۷۳). بنابراین، می‌توان گفت که اگر انسان بر مال خود سلطنت دارد، به طریق اولی بر جان خود نیز سلطنت خواهد داشت.

البته گفتنی است بر فرض قبول سریان حکم قانونگذار در سلطنت بر اموال به سلطنت بر جان، نمی‌توان با تمسک به این قاعده مشروعیت هر تصرفی را که در جواز آن شک داریم اثبات کرد – چرا که این کار از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقیه است – بلکه باید مشروعیت آن را قبلاً با دلیل دیگری ثابت کرده باشیم.

دوم، روش عقلا: برخی معتقدند ولایت انسان بر خودش و این که زمام کارهایش به دست خود اوست، امری است عقلایی(محسنی، ۱٤۲۰ق،ج۱،ص۲۱۷)؛ زیرا در نظر عقلا انسانها همچنان که بر اموال خود سلطه دارند، بر جان و پیکر خود نیز مسلط هستند و قواعد

عقلایی که مبنای مردم در کارهایشان است، نیازی به تأیید و همچنین تصریح قانونگذار به درستی آنها ندارند، زیرا اگر خداوند بدانها راضی نبود می‌بایست عدم رضایت خود را اعلان می‌کرد.(مؤمن، ۱٤۱۵ق، ص ٦۳؛ خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲۳) همچنین امام خمینی﵀ مسأله متعارف شدن فروش خون و جسد جهت آزمایش‌ها و امور پزشکی بعد از مرگ خود را به خاطر سلطه‌ای می‌دانند که افراد از نظر عقلا بر نفس خویش دارند.(خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲٤) و کلماتی که از نظر علما و فقها در رابطه با تسلط انسان بر نفس خود، در ابتدای این بحث نقل شده به خوبی بیانگر عقلایی بودن این سلطه است.

به عبارت دیگر تسلط انسان بر بدن خود در نظر عقلا، امری است مسلم؛ زیرا قبلا یادآور شدیم که مالکیّت انسان نسبت به خود، نه امر جعلی شرعی، بلکه تکوینی و ذاتی است. و بر همین اساس است که انسان‌ها به واسطه سلطه داشتن بر خود، اقدام به انجام اعمال حرام می‌کنند، با این که خداوند آنان را از انجام آنها باز داشته است.

ولی تمام سخن در دایره اعمال این سلطنت در نظر دین است. قانونگذار اسلام به جهت اطلاعش از عاقبت کارها، و همچنین مصالح و مفاسدی که از انجام آنها حاصل می‌شود، گاهی جلوی اعمال این سلطنت را می‌گیرد؛ همان گونه که گاه عقل آدمی نیز چنین می‌کند. خودکشی همان طور که در نظر دین قبیح است، در نظر عقل نیز عملی است ناپسند. این حکم شرعی یا عقلی نه به معنای نبود سلطنت ذاتی است، بلکه محدودیتهایی است خارجی بر اعمال همان امر تکوینی.

بنابراین، گرچه این قاعده عقلی به تنهایی برای اثبات اقتدار انسان بر جان و مال خود کافی است، ولی به حکم الهی محدود به قیودی شده است؛ چه این که خداوند راضی به برخی از این تصرفات نیست، نظیر بطلان خود فروشی (ایروانی،۱٤۰٦ق، ص ۷۳؛ خمینی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲۳ و ۸۳).

در استدلال به قاعده«الناس مسلطون علی انفسهم» به در تصرف انسان بر اعضای خویش کسی منکر تمسک به آن نیست؛ ولی سخن در این است که حد و مرز این تمسک تا کجا است؟ آیا این تسلط مطلق است؟ بی‌شک نه در حکم عقل و بنای عقلا و نه در آموزه‌های دینی

نمی‌توان گفت که انسان‌ها آزادند تا هر گونه تصرفی در وجود خود بنمایند.برای مثال عقلا نمی‌پذیرند که فردی حق خود کشی داشته باشد و عقل نیز این کار را قبیح داند؛ بنابراین بسیاری از آنان قانون «به مرگی» را قبول ندارند و طبق آن کشتن فردی که مشرف به موت است و امیدی به حیات او نیست، به علت دلسوزی به حال وی جایز نیست.در فقه ما نیز اگر فردی کسی را به سبب وصیت یا درخواست خودش به قتل برساند، قاتل است و قصاص می‌شود؛ همانگونه که انتحار نیز ممنوع است و به مقتضای «ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة» خواسته شده که خودتان را در معرض هلاکت قرار ندهید.

با توجه به محدودیت هایی که از جانب عقل و عقلا و شارع برای قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم» ایجاد شده است، در نگاه اول به نظر می‌رسد تمسک به عموم آن در موارد مشکوک ـ مانند اهدای عضو ـ اول الکلام است و حوزه دلالت آن محدود به مواردی است که مجاز بودن تصرف در آن، احراز شده باشد.

شیخ انصاری با کلامی تعریض گونه تمسک به «الناس مسلطون علی اموالهم» را در موارد مشکوک، باعث دخالت مردم در امر تشریع و قانونگذاری دانسته ـ در حالی که به مقتضای توحید در تشریع، این حق تنها مخصوص شارع است«ان الحکم الا لله» ـ و می‌گوید: عموم «الناس مسلطون علی اموالهم» تنها بر سلطه انسان‌ها بر اموالشان دلالت دارد نه احکام.(انصاری، ۱٤۱۵ق،ج۳،ص۸۷)

آخوند خراسانی نیز مقتضای دلیل مذکور را تنها جعل اصل سلطنت مذکور و غیر مشروع بودن سلب این حق به وسیله دیگران از او دانسته، معتقد است این دلیل در مقام بیان محدوده این تسلط نیست و نباید در موارد مشکوک به آن تمسک کرد.(آخوند خراسانی، ۱٤۰٦ق، ص۱۲و۱٤)

مرحوم خویی نیز چنین تسلطی بر اموال را باعث بروز فقه جدید دانسته، می‌گوید: بر این اساس، مالک خرگوش می‌تواند آن را ذبح کند و بخورد و بقیه ملاک نیز می‌توانند هرگونه تصرف حرامی را در اموال خود داشته باشند.(خویی، ۱۳۷۷ق، ج۲، ص۱۰۱)

به هر حال ادله‌ای چون «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» پیش از اینکه شرعی باشند، عقلی و عقلایی‌اند و خود آن‌ها گستره چنین تسلطی را معین کرده اند؛از این رو برخورد تعبدی

با آن صحیح نیست.البته برخی محدودیت هایی را نیز شارع مقدس ـ که خالق عقل است و آگاهی بیشتری به مصالح و مفاسد دارد ـ وضع فرموده است که رعایت آن‌ها نیز لازم است.

حال در جایی که منعی از ناحیه عقل و شرع ثابت نشده است و مکلف در آن شاک باشد، واضح است که تمسک به این عمومات در فضای مذکور صحیح است و باعث رفع شک می‌شود و حاصل آن در یک جمله چنین است: «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم و ... الا ما خرج بالدلیل».(علیدوست، ۱۳۹٤ش، ص۱۳۰)

اشکال: قاعده«الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» عقلی و لبی است؛ پس باید به قدر متیقن آن را اخذ کرد و از اطلاق و عموم آن دست شست؛ زیرا ادله لبی لسان نداشته، آن چه بر لفظ جاری می‌شود برداشتی از ادراکات عقل است؛پس اطلاق و عموم آن قابل تمسک نیست و باید به قدر متیقن اکتفا کرد.یعنی حوزه استدلال به این قانون تنها در مواردی است که سلطنت مالک بر آن‌ها از لحاظ عقل یا عقلا محرز باشد(نظیر اهدای قطعه‌ای پوست). ولی در موارد مشکوک چنین تمسکی جایز نخواهد بود(نظیر اهدای یکی از دو کلیه).

پاسخ: این سخن در مواردی که ملاک درک عقل و عقلا معلوم نیست قابل دفاع است اما اگر مناط آن معلوم باشد اخذ به مناط می‌شود و اطلاق و عموم آن نیز قابل تمسک شده، کاربرد آن در موارد مشکوک نیز تصحیح می‌شود. برای مثال اگر معیار درک عقلا در «تسلط الناس علی انفسهم»، این گونه باشد که هر انسانی بر اعضای خویش، نوعی مالکیت تکوینی داشته باشد و تا منع قانونی نرسیده بتواند آزادانه در آن تصرف کند. در اینصورت اطلاق و عموم این قانون استناد و در رفع شک نیز مفید خواهد بود. البته لازم است که به محدودیت‌های عقلایی آن (مانند تسلط نداشتن بر انتحار و موارد به مرگی) توجه و از آن‌ها پرهیز شود.(علیدوست، ۱۳۹٤ش، ص۱۳۲)

۹. ارتکاز ذهنی عقلایی

ارتکاز ذهنی عقلایی (استناد عقلایی) بر این امر قرار دارد که انسان دارای نوعی سلطه و مالکیّت اعتباری بر نفس خود می‌باشد که این سلطه از مالکیّت تکوینی وی بر نفسش و سلطه‌ی حقیقی او بر ذاتش سرچشمه گرفته است. اثر و نتیجه‌ی این سلطه نیز عبارت است از

آزادی انسان و عدم سلطه و مزاحمت دیگران بر وی. ولی این سلطه بر نفس و مالکیّت می‌تواند به واسطه رق و بردگی به دیگری منتقل شود. بر این اساس، نفس انسان می‌تواند مالک بر خود و نیز مالک بر چیزی خارج از خود باشد. مالکیّت نفس نیز در هر دو مورد یاد شده به یک معناست؛ هرچند ثمره مالکیت نفس بر خود و اثر مترتب بر آن، عبارت است از آزادی انسان، و اثر مترتب بر مالکیّتش بر امری خارج از نفس عبارت است از عبودیت و بردگی، بر این اساس، انسان آزاد، مالک نفس خود بوده و در برده، مملوک دیگران است. سلطه انسان آزاد بر نفس خود و مالکیّت بر نفس نیز معنای این قاعده عقلایی است که میگوید: «النّاس مسلّطون علی أنفسهم» و مالکیّت او بر دیگری نیز بر همین قاعده می‌باشد. (احسائی،۱٤۰۳ق، ج۱، ص۲۲۲؛ مجلسی، ۱٤۱۰ق، ج۲، ص۲۷۲؛ ایروانی، ۱٤۰٦ق، ج۱، ص۱٦-۱۷)

به عبارت دیگر عقلا سلطه‌ی انسان بر نفس و بدنش را مانند سلطه‌ی وی بر اموالش دانسته و آن را اولی و اقوی می‌دانند. از دیدگاه آنان تقارن میان سلطه‌ی انسان بر نفس با سلطه‌ی وی بر اموالش محرز و مسلم است. آنان بر این قاعده تأکید و تصریح دارند که «النّاس مسلّطون علی انفسهم کما أنّهم مسلّطون علی أموالهم؛ مردم برجان هاشان مسلط اند، همچنان که بر اموالشان مسلط‌اند».

برخی از فقها نیز معتقد هستند که مراد از مالکیّت، تحت اختیار بودن و سلطه داشتن نسبت به امری است و انسان نسبت به اعضای خود از چنین اختیار و سلطه‌ای برخوردار است.(مؤمن قمی، ۱٤۱۵ق، ص۱٦۳ و ۱۸۱)

اگر این مالکیّت اعتباری بر نفس، وجود نداشت، دیگر امکانی برای حکم بر بردگی یا آزاد بودن به وسیله عقلا متصور نبود. بنابراین، حکم کردن عقلا بر بردگی یا حریت (آزاد بودن) کاشف إنّی است از وجود اعتبار مالکیّت انسان بر نفس خود در مرحله اول و قبل از این حکم. به عبارت دیگر: این نوع مالکیّت در ذهن عقلایی ارتکاز و رسوخ دارد.

حتی می‌توان با قاطعیت ادعا کرد که اگر این مالکیّت اعتباری وجود نداشت، دیگر برای عقلا این امکان وجود نداشت که به مالکیّت دیگر اموال خارج از نفس نیز حکم کنند.

نگرش عقلایی و عرفی بر قاعده‌ی سلطنت انسان بر جان و مال و یا بدن و اموال خود مورد

تأکید فقهای بزرگی چون امام خمینی است.(خمینی، ١٤١٤ق، ج ۱، ص ۲۳) و برخی گفته‌اند: «التزام و پایبندی عقلا به قاعده‌ی «النّاس مسلّطون علی أنفسهم» انکارناپذیر است.» (مکارم شیرازی، ١٤١١ق، ج ۲، ص ۲۷)

آیت الله مؤمن قمی می‌گوید:«عقلا در این موضوع اتفاق نظر دارند که انسان بر خودش ولایت دارد و اختیار امور او در دست خود اوست؛ »(مؤمن قمی، ١٤١٥ق، ص۱۶۳) و می‌توان گفت اختیار امور هر کس شامل احوالات بدن نیز می‌شود.

همچنین شارع مقدس به صورت جزئی و اجمالی این ارتکاز و استناد عقلایی را امضا و تأیید نموده است؛(سبحانی تبریزی، بی‌تا، ص ۶۶۶) این تأیید نیز فقط به سبب عدم انکار آن یا سکوت در برابر آن صورت نگرفته، بلکه این امر از طریق اقرار بر بردگی و حریت که بر مالکیت اعتباری مترتب می‌شود و نیز از طریق احکام تکلیفی و وضعی که بر آن قرار گرفته صورت پذیرفته است. این امر دقیقاً در مبحث بردگی و در مواردی مانند مشروعیت خرید و فروش و مباشرت با کنیزان ملکی و تحریم اباق (فرار و نافرمانی برده) و غیره نیز به همین صورت است.

هرچند در باب مکاتبه، فروش نفس و ذات توسط انسان مباح شمرده شده، ولی در هر صورت از این امر منع شده است.(ایروانی، ١٤٠٦ق:۲/۱۷)

با توجه به آنچه گذشت، و با در نظر گرفتن تأیید این ارتکاز و استناد عقلایی از سوی شارع مقدس، شاهد آن هستیم که فقها قاعده‌ی «الناس مسلّطون علی أنفسهم» را پذیرفته و در موارد بسیاری که از شماره خارج است، به آن استدلال نموده‌اند.[ر. ک: انصاری، ١٤١٥ق: ج ۶،ص ۲۱۶؛ همدانی، بی‌تا: ص۴۸۳؛ ایروانی، ١٤٠٦ق:ج۲، ص ۱۷؛ اصفهانی، ١٤١٨ق:ج۵،ص ۳۴۵؛ آملی، ۱۳۸۰ق:۱۱ج،ص ۴۳۴؛ خوانساری، ١٤١٢ق:ج۳، ص ۱۸۷)

نتیجه آنکه نفوذ ولایت انسان بر خود، اصلی عقلایی بوده و بداهت آن، مورد تصریح فقها نیز قرار گرفته است.

همچنین نحوه‌ی بیان همه‌ی دلایلی که بر منع از تصرف خاصی در بدن دلالت دارند، دقیقاً منع در بستر اباحه است؛ یعنی تمام دلایلی که دلالت بر منع از ضرر رساندن به نفس در مواردی معین دارند، با این بیان به نهی از تصرفات مذکور پرداخته‌اند که ضمن پذیرش حق

انسان در تصرف مطلق در بدن خود، این موارد را استثنایی از آن دانسته‌اند و هرگز دلایل مذکور درصدد تأکید بر منع کلی و عام انسان از تصرف در بدن خود، مگر در موارد مصرح، نیستند. همین بیان، خود، دلیلی قاطع بر عمومیت اختیار انسان در تصرف در اعضای خود است، مگر در مواردی که دلیل خاصی بر منع از تصرفی معین وارد شده باشد.

محرماتی چون قتل و اضرار به غیر همگی درصدد محدود کردن اختیارات مطلق انسان اند؛ نه اینکه تأکید بر عدم اختیار انسان برای تصرف در اعضای بدن خویش باشند؛ لسان دلایل حرمت خودکشی و یا حرمت به بردگی انداختن خود یا دیگری، به خوبی بیانگر سلطه‌ی مطلق انسان بر نفس و بدن خویش است، به نحوی که خداوند مشروعیت این سلطه را تا حد خاصی می‌پذیرد و آن را محدود می‌کند.

۱۰. اصل اباحه

اصل اباحه، مقابل اصالت حظر بوده و به معنای حکم اولی عقل به جواز تصرف در اشیا با قطع نظر از وجود شرع و حکم شارع نسبت به آنها می‌باشد).نائینی، م۱٤۰۹ق، ج۳، ص۳۲۹- ۳۲۸؛ جزایری،۱٤۱۳ق، ج۵، ص۴۰۱-۴۰۰) ازمجاز بودن تصرف می‌توان متوجه شد که انسان می‌تواند اموال خود را به دیگری صلح کند. طبق این اصل حکم به مباح بودن وحلال بودن و جواز است. بنا براین اگر حرام بودن چیزی مورد تردید قرار گرفت حکم به حلال بودن آن می‌کنیم زیرا الزام شرعی نیازمند نص شارع است و فرض این است که در مورد مشکوک نصی برآن وارد نشده است.

اصل اباحه از سوی مشهور فقها به منزله‌ی اصل اولی در همه‌ی افعال پذیرفته شده و حق نیز طبق مبنای پذیرفته شده همان است. هر چند حق تصرف در اموال و حقوق، اصالةً و بالذات به خداوند که مالک حقیقی همه هستی است، اختصاص دارد؛ چون او مالک حقیقی است، ولی به تبع اذن او و در طول تشریع و امضای او حق تصرف برای مکلفین در قبال یکدیگر و نه در مقابل خداوند نیز ثابت می‌شود.

اباحه می‌تواند در مورد افعال عادی انسان که ضرری به دیگران نمی‌زند نیز جاری گردد. این

اصل اقتضای صحت و مشروعیت همه‌ی تصرفات انسان را حتی در زمینه‌ی بدن خود دارد. با دقت نظر در می‌یابیم که **اصل اباحه** افعال عادی انسان وتصرف در اشیاء را در زمان شک وتردید جایز می‌شمرد و شخص متصالح نیز با صلح کردن مال یا منفعت خود به دیگری او را مجاز به تصرف می‌کند .بنابراین طبق آن در صورت شک در سلطه‌ی عام انسان بر همه‌ی تصرفات در بدنش، درستی و جواز شرعی آنها به طور کلی به اثبات می‌رسد، مگر در مواردی که دلیل خاص بر عدم مشروعیت آنها اقامه شود و این همان سلطه‌ی مطلق انسان بر بدن خود است.

البته اصل اباحه مالکیت انسان بر بدن را ثابت نمی‌کند بلکه مالکیت دلیل مستقلی را می‌طلبد زیرا اباحه یکی از آثار ملکیت است، ولی تمسک به آن برای تصرف در اعضای بدن در مواردی که دلیل شرعی و نص قطعی بر نهی نداشته باشیم می‌تواند صادق باشد.

۱۱. تعیین دیه بر اعضای بدن

از دیدگاه فقهای شیعه برای برخی از انواع حیوانات، مثل سگ مزرعه، دیه معین شده است. همین امر دلیل بر مالکیت انسان به عین سگ مزرعه و مالکیت وی بر منافع آن حیوان دانسته شده (نجفی، ١٤٠٤ق، ج ۲۲، صص ۱۳۸ و ۱۴۴؛ حلی، ١٤١٣ق، ج۵ ص ۱۳؛ فاضل آبی، ١٤١٧ق، ج ۱، ص ۴۳۷) و براساس همین امر بر صحت اجاره دادن و بلکه بیع آن حیوان استدلال شده است. بنابراین، می‌توان گفت که تعیین دیه برای اعضای بدن، بر سلطنت مالکانه‌ی انسان بر اعضا و بدن خود دلالت دارد و در عین حال، مشروعیت هرگونه تصرف، از جمله اهدای آنها را ثابت می‌کند، مگر در مواردی که نص شرعی بر خلاف آن وارد شده باشد؛ مانند نص بر حرمت اهدای کل بدن، که منجر به بندگی شود؛ به یقین، اگرچه برای کل بدن دیه تعیین شده است، فروش کل بدن شرعا جایز نیست، زیرا موجب بردگی انسان می‌شود و به بردگی کشاندن خود، حرام است، اما اجاره دادن منافع بدن برای مدت محدودی، اثر سوء مذکور را نداشته، مشمول جواز کلی است؛ در مقابل، اجاره دادن برخی از اعضا و یا حتی انتفاع خاص از برخی اعضا، مانند اجاره دادن اعضای تناسلی به دلیل خاص، منع شرعی دارد، و همین امر باعث می‌شود که انها از دایره‌ی شمول اصل کلی جواز شرعی تصرفات مالکانه در

بدن و حق سلطه‌ی مطلق بر بدن خارج شوند. اما در موارد تردید در مشروعیت، مانند انتفاع از اعضای بدن از طریق اهدای آنها به دیگری برای پیوند به او، حکم کلی جواز شرعی تصرفات و نیز سلطه‌ی شرعی انسان بر اعضای خود، حاکم است، و به استناد همین حکم کلی می‌توان ادعا کرد که تا هنگامی که منع خاصی از شرع مقدس بر اهدای عضو و پیوند ثابت نباشد، انسان حق انجام چنین کاری را دارد. بنابراین، طبق دلیل مذکور حق مالکانه‌ی انسان بر اعضای بدن خویش ثابت است و حق مالکانه قطعا کامل ترین شکل حق تصرف است و با اثبات آن سلطه مطلق انسان بر هرگونه تصرفی در بدن خود نیز ثابت می‌شود، مگر در مواردی که دلیل شرعی خاصی دلالت بر عدم مشروعیت کند.

خاتمه

نکته پایانی که قابل ذکر است اینکه؛ واژه ملکیت به گونه‌ای از توسعه مفهومی برخوردار است که مقولاتی چون:«ملکیت اعیان و منافع»،«ملکیت لازم و متزلزل»،«ملکیت منفعت و ملکیت انتفاع» را در بر می‌گیرد، اما با مفاهیمی چون: «ولایت»، «سلطه»، «استحقاق»، «اختصاص»، «اولویت» و «اباحه تصرف» مترادف نبوده و از منظرهایی با آنها متفاوت است، زیرا ممکن است انسان بر فرزند خویش ولایت داشته باشد، اما ولایت او هیچ گاه رنگ و بوی مالکیت او نسبت به فرزند را ندارد. از سوی دیگر، همواره ملکیت با سلطنت همراه نیست، زیرا در برخی موارد انسان نسبت به مالی ملکیت دارد، اما به سبب محجور بودن، نسبت به آن سلطه و حق تصرف ندارد.از سوی دیگر در پاره‌ای موارد، انسان سلطه و اختیار دارد، ولی ملکیت ندارد مانند این که حاکم شرع، سلطه بر فروش مال محجور، یا اموال زکوی دارد، ولی مالک آن‌ها نیست.

همچنین روشن است مفهوم واژگانی مانند: اختصاص، اولویت و اباحه تصرف نیز اعم از مفهوم مالکیت است و گاه با ملکیت همراه بوده و در برخی موارد همراه نیست.

برخی از محققین معتقدند:«ملکیت» جعل واجدیت و اختیار تصرفات گوناگون در مالی است که به نوعی به مالک، منسوب باشد.گستره این اختیارات، متفاوت است و نسبت به افراد مختلف و در شرایط گوناگون، متغیر است؛ از این رو مراتب مختلفی از «ملکیت» پدید خواهد

آمد که همگی صرف اعتبار و حقیقتی ورای جعل معتبر(قانون گذار که در این جا عقلا هستند)ندارد. برای مثال حق بهره وری از عین و منافع کالا و جواز انتقال آن ها، مرتبه‌ای از ملکیت است که از مراتب دیگر ملکیت، گسترده تر و مراتب دیگر از آن محدودتر است؛ همچون «حق اولویت» ـ در لسان مشهور ـ که به عقیده ما آن نیز مرتبه دیگری از ملکیت است که شخص، تنها مالک بهره بردن از عین است و مالکیتی نسبت به انتقال عین و منفعت ندارد؛ (مثلاً سهم صبی ممیز هم از ملکیت به اندازه‌ای است که بدون اذن ولی، حق انتقال عین یا منفعت اموال خویش را ندارد و تنها حق مصرف آن را دارد). (علیدوست، ۱۳۹٤ش، ص۱۵۹)

ظاهر، این است که عقلا مالکیتی برای انسان نسبت به اعضای خویش ـ آن گونه که در سایر اجناس قائلندـ قائل نیستند و این اعضا را جزو ثروت و دارایی‌های خود به حساب نمی‌آورند؛ به عبارت دیگر، عقلا اختیار فرد را نسبت به اعضای خود بسیار محدود و در حد بهره وری از آن‌ها می‌دانند. اما باید دانست که این نیز خود، نوعی ملکیت(اختیار و واجدیت)، و در واقع، نسبتی محدود است که عقلا بین فرد و اعضایش ثابت می‌دانند و بر همین اساس نیز مبادله بخشی از اعضای بدن را (که به ضرر فاحش منجر نباشد) برایش مجاز می‌دانند، که این همان ماهیت«بیع» است، هر چند از آوردن نام آن ابا داشته باشیم و نام دیگری بر آن بنهیم. (همان، ص۱٦۰)

نتیجه

دیدگاه برگزیده در خصوص مالکیّت بر بدن همان مشروعیت سلطه و تصرف در اعضا در محدوده عقلی و شرعی است(نه به شکل مطلق)؛ اگر چه آن تصرف در راستای استفاده از منافع عضوی اعضا و یا کاربردی آن‌ها باشد و به جدا سازی و یا انعدام عضو بیانجامد(البته مشروط به عدم اضرار به نفس دهنده و توقف حیات فرد دیگری به دریافت آن عضو).

در تأیید نظریه سلطنت انسان بر اعضای بدن می‌توان به فتاوای فقهای حاضر نیز اشاره کرد که برخی از فقها مبادله‌ی اعضا را به صورت معوض یا غیرمعوض جایز می‌دانند و البته آن را محدود به عدم اضرار به نفس (دهنده) و توقف حیات فرد دیگری به دریافت آن عضو (گیرنده)

می‌کنند.(صافی، ۱۳۸٦ش، ص۱۳۱؛ خوئی، ۱٤۱۸ق؛ بهجت،۱٤۲۸ق، ص۵۱)

خلاصه کلام، هنگامی که با نگاهی جمعی و از رهگذر استظهار مجموع ادلّه، به آن‌ها نگریسته شود، حاکی از آن است که مذاق شرع، بر این پایه، استوار است که انسان تکویناً و تشریعاً بر بدن و اعضای خود سلطه و مالکیت دارد؛ وآنچه از مجموع آیات و روایات مربوطه استفاده می‌گردد، این است که انسان، تا آن جا بر بدن خود توانایی و حق تصرف دارد که این ملکیّت، مواجه با منع عقلایی یا ردع شرعی نگردد. از این رو، عناوینی بسان «قتل نفس یا انتحار»، «ضرر و اضرار»، «تهلکه» و «تعزیر» به مثابه مقیداتی برای اطلاق سلطه انسان بر نفس خویش به‌شمار می‌آیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. جواز اجاره دادن منافع بدن در فقه، در قالب ایجار نفس مطرح می‌شود: «ان من جاز له ان یعمل عملاً لنفسه.. یجوز أن یوجر نفسه لفعل ذلك العمل إجماعاً. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام،ج۵،ص ۴۲۶؛ اصفهانی،محمد حسین، الاجارة، ص ۱۳۶؛ اما در هر حال، عمومات شامل آیات و روایات است، از آن جمله می‌توان به آیه‌ی «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (طلاق، ۶) و آیه‌ی «يَأَبَتِ اسْتَئْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَئْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص، ۲۶) اشاره کرد، مانند روایت نبوی ﷺ «اعطوا الاجیر اجره قبل ان یجف عرقه» و «من استأجر اجیراً فلیعلمه اجره» (شیخ طوسی،محمد بن حسن، الخلاف، ج۳، ص ۴۸۵)؛ ابن قدامه،عبدالله بن احمد، المغنی، ج۶، ص ۸۳)؛ و نیز حدیث نبوی ﷺ (ملعون من منع أجیراً اجرته، (ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، ج۲، ص ۷۴، حدیث ۲۰۶؛ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج۱۳، باب ۵ از کتاب اصفهانی، الاجارة، ج ۲). ذیل همین حدیث شریف، قاضی ابن براج چنین آورده است: «فلاخلاف بین المسلمین فی جواز الاجاره.. فان آجر الانسان نفسه او بعض ما یملکه... کان ذلك جائزاً: ابن براج، المهذب البارع، ج۱ ص۴۷۰.

۲. مگر آنکه دلایل مذکور بی‌ارتباط با منافع ارگانیسمی دانسته شوند و تنها منافع کاربردی خارجی را در بربگیرند. البته چنین ادعایی صرفاً ناشی از عدم انس ذهنی و عدم تصور منافع مذکوردر عرف عصر تشریع است که نمی‌تواند توجیهی برای تخصیص عمومات باشد.

کتابنامه

قرآن کریم.

آخوند خراسانی، محمد کاظم، **حاشیه المکاسب**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ١٤٠٦ق .

آزاد قزوینی، علی، **المسائل المستحدثه**، قم: انتشارات مولف، ١٤١٤ق.

آصف محسنی، محمد، **الفقه و المسائل الطبیه**، قم: انتشارات مولف، ۱۳۷۷ش.

آقا بابایی، اسماعیل، **پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ش.

آملی، میرزا محمد تقی، **مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی**، چاپ اول الدار الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۰ق.

ابراهیم موسی، عبدالله، **المسؤلیه الجسدیه فی الاسلام**، بیروت، دارامیر، حزم، چاپ اول، ١٤١٦ق.

ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ق.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ق.

احسایی، ابن ابی جمهور محمد بن علی، **عوالی (غوالی) اللئالی العزیزیة**، چاپ اول دار سید الشهداء للنشر، قم، ۱۴۰۳ق.

اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، چاپ اول جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.

اصفهانی، محمدحسین، **حاشیة کتاب المکاسب**، قم، أنوار الهدی، ١٤١٨ق.

انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، چاپ پنجم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶

ـــــــــ **کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات**، چاپ اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.

ایروانی، باقر، **دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری** (ج ۲)، چاپ دوم، بی‌جا، قم، ۱۴۲۷ق.

ایروانی، علی‌بن عبدالحسین نجفی، **حاشیة المکاسب**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٤٠٦ق.

بجنوردی، سید محمد حسن، **القواعد الفقهیة**،قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷ش.

بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱٤۱۲ق.

بروجردی طباطبایی، حسین، **جامع احادیث الشیعة**، چاپ اول، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱٤۲۹ق.

ـــــــــ، **تقریرات ثلاث**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱٤۱۳ق.

بهجت، محمد تقی، **استفتاءات**، چاپ اول، دفتر حضرت آیة الله بهجت، قم، ۱٤۲۸ق.

توکلی، سعید، **الترقیع و زرع الاعضا فی الفقه الاسلامی**، مشهد، استانه رضویه مقدسه، ۱٤۲۲ق.

جزایری، سید عبد الله، **التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة**، بی‌جا، بی‌تا.

جزایری، محمدجعفر، **منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة** ج ۵، قم، دارالکتاب، ۱٤۱۳ق .

جصاص، احمد بن علی، **احکام القرآن** (جصاص)، بیروت، دارالتراث العربی، بی‌تا.

حرالعاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ق.

حسینی روحانی، سید محمد صادق،**منهاج الصالحین**، بی‌جا، بیتا .

ـــــــــ، **فقه الصادق فی شرح التبصره**، قم: چاپ اول دار الکتاب – مدرسه امام صادق، ۱٤۱۲ق.

حقی، اسماعیل بن مصطفی، **روح البیان**، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

حلی اسدی، جمال الدین احمد بن محمد، **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱٤۱۸ق.

خمینی، سید روح الله موسوی، **تهذیب الاصول**، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۲ش.

ـــــــــ، **کتاب البیع**، قم، نشر آثار امام خمینی﵀، ۱٤۱٤ق.

خوانساری، سید احمد بن یوسف، **جامع المدارك فی شرح المختصر النافع**، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱٤۱۲ق.

خویی، سید ابو القاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، چاپ اول، مؤسسة تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم، ۱٤۱۸ق.

ـــــــــ، **مبانی تکملة المنهاج**، چاپ اول، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی ره، قم، ۱٤۲۲ق.

ـــــــــ، **مصباح الفقاهة المکاسب**، بی‌جا، بی‌تا (نرم افزار نور الفقاهة). ۱۳۷۷ش.

ـــــــــــ، **موسوعة الإمام الخوئی**، چاپ اول مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی﵀، قم، ١٤١٨ق.

دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه دهخدا**، تهرن، دانشگاه تهران با همکاری نشر روضه، ۱۳۷۲ش.

رجحان، محمد صادق، **بافت شناسی انسانی پایه یا بافت شناسی پزشکی**، تهران، انتشارات چهر، ۱۳۹۵ش.

زبیدی، محب الدین سید محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الفکر للطباعة و نشر و التوزیع، بیروت، ١٤١٤ق.

سبزواری، سید عبد الأعلی، **مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام**، مؤسسة المنار - دفتر حضرت آیة الله، قم، ١٤١٣ق .

سبزواری، محمد، **الجدید فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالتعارف للمصبوعات، بی‌تا.

سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، **نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة**، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، ١٤٠٣ق.

شربینی، خطیب، **السراج المنیر**، بیروت، ١٤٢٥ق.

صافی گلپایگانی، لطف الله، **استفتائات پزشکی**، قم، انتشارات دارالقرآن کریم، ١٣٨٦.

صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، بیروت، مجمع شهید صدر، ١٤٠٨ق .

طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، جامعه مدرسین، قم، ١٤١٧ق.

طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القران**، چاپ سوم، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.

ـــــــــــ، **تفسیر جوامع الجامع**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ١٤١٢ق.

طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل آیة القرآن**، بیروت - لبنان، نشر دارالمعرفة، ١٤١٢ق.

طریحی، فخر الدین **مجمع البحرین** (ج ۱)، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ١٤١٦ق.

طوسی، ابو جعفرمحمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالتراث العربی، بی‌تا.

ـــــــــــ، **تهذیب الأحکام** (ج ۱۰)، تهران، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق .

عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد**، چاپ اول کتابفروشی مفید، قم، ۱۴۰۰ق.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة المحشی**، چاپ اول کتاب فروشی داوری، قم، ۱۴۱۰ق.

العسکری، ابو هلال، **معجم الفروق اللغویة**، قم، نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق .

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تذکرة الفقهاء**، چاپ اول، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام قم، ۱۴۱۴ق

ـــــــــ، **مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة**، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.

علیدوست، ابوالقاسم، **فقه پیده‌های نوپیدا**، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۴ش.

غروی اصفهانی، محمد حسین، **حاشیه مکاسب**، تهران، پایه دانش، ۱۳۸۳ش.

فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، **کشف الرموز فی شرح المختصر النافع** (ج ۲)، چاپ سوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.

فروغی، سید علیرضا، **مقاله بررسی فقهی - حقوقی مفهوم حق و ملک**، ۱۳۸۵ش .

فیض کاشانی، محمدمحسن، **الاصفی فی تفسیر القرآن**، بی‌جا، مکتبةالاعلام الاسلامی، ۱۰۷۶ق.

ـــــــــ، **تفسیر الصافی**، تهران، مکتبة الصدر، ۱۳۷۳ق.

فیضی، طالب، **اطلاع رسانی دیدگاههای فقهی(۲)، پیوند اعضاء**، قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۷۷ش.

فیومی، احمدبن محمد مقری، **المصباح المنیر** فی **غریب الشرح الکبیر للرافعی**، قم، منشورات دار الرضی، بی‌تا.

قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحکام القرآن**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳٦٤ش.

کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، **الکافی** طبع الإسلامیة، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱٤۰۷ق.

محسنی قندهاری، محمد آصف، **الفقه و مسائل طبیة**، چاپ اول انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱٤۲ق.

محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، چاپ دوازدهم، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱٤۰٦ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، چاپ دوم، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۴۱۴ق.

مظفر، محمد رضا، **حاشیة علی المکاسب**، قم، حبیب، بی‌تا.

معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ش.

مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیه**، قم: مدرسة امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.

مؤمن سبزواری، محمد باقر، **کفایه الاحکام**، اصفهان: به‌نشر، بی‌تا.

مؤمن قمی، محمد، **کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة**، چاپ اول جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۵ق.

میرزایی قمی، منصور، **بافت شناسی**،تهران، نشر میر، ۱۳۸۹ش.

نائینی، محمدحسین، **فوائد الاصول**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٠٩ق.

نائینی، محمدحسین غروی، **المکاسب و البیع**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.

نجفی خوانساری،موسی بن محمد، **منیة الطالب فی شرح المکاسب**(تقریرات نائینی، محمد حسین)، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۹۱ش.

نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، چاپ هفتم، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.

نظری توکلی، سعید، **پیوند اعضا**، مشهد: مؤسسه آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ش.

همدانی، محمد هادی، **حاشیة المکاسب**، قم، نشر محمد رضا انصاری قمی، بی‌تا.

یزدی، محمد کاظم، **حاشیه مکاسب**، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

یزدانی،شهروز، بافت‌شناسی پایه ای، تهران، نشر طبیب، ۱۳۸۲ش