

تأثیر مبنای حکمی وحدت نفس و بدن

بر فتوای فقهی مالکیت نفس بر بدن*

- غلامعلی مقدم^۱
- محمدمهدی یزدانی کمرزرد^۲

چکیده

فتاوا مبتنی بر عناوین و موضوعات اند. اگرچه صبغه عرفی بر موضوعات فقهی غالب است، اما راه تشخیص موضوعات متعدد است و برخی موضوعات با تکیه بر مبانی عقلی، استدلال، تحلیل، تجزیه، تجربه و رجوع به رأی متخصص متعلق فتوایند. فقیه با تکیه بر مبانی فکری خود، اندیشه و استنباط می‌کند و فقیه فیلسوف باید مبتنی بر مبانی خود در خداشناسی، جهان‌شناسی یا انسان‌شناسی درباره موضوعات واقعی حکم کند. بر مبنای وحدت نفس و بدن که فقهای پیرو حکمت متعالیه بدان ملتزم‌اند، بدن، اعضا و قوای ظاهری، از شئون و مراتب حقیقت نفس به شمار می‌آیند، به حسب وجود با آن متحدند، بدن ظهور نفس در مرتبه طبیعی است و حکم عدم سلطنت بر نفوس بدان سرایت خواهد کرد. اکنون مسئله این است که آیا پذیرش این مبنا، در فتوای فقهی مرتبط با موضوع

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (gh1359@gmail.com).
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی (yazdani@razavi.ac.ir).

تأثیر خواهد داشت؟

در این مقاله با روش تحلیلی - مصداقی نشان داده شده که چگونه مبنای وحدت نفس و بدن در حکمت اسلامی در مسئله فقهی سلطنت نفس بر بدن و فروع آن چون قطع، انتقال، اهداء، سلب حیات و... اثرگذار بوده، می‌تواند استدلالی نو برای قول به نفی سلطه بر اعضا قلمداد شود.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، رابطه نفس و بدن، وحدت نفس و بدن، سلطنت بر اعضا، فلسفه فقه.

مقدمه

ارتباط نفس با بدن از مسائل مشترکی است که می‌تواند در علوم مختلف مانند فلسفه، فقه، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، طب و... مطرح گردد. در فقه، مسئله حاکمیت، مالکیت، سلطنت و تصرف در بدن با مسئله ارتباط نفس و بدن ارتباط دارد. این بحث مشتمل بر شقوق متعدد و فروع متنوع است. تبیین نوع رابطه نفس و بدن، امکان یا امتناع تفکیک بدن از نفس، اثبات یا نفی مراتب تشکیکی برای بدن و نفس، دخول بدن در احکام جسم و ماده، تمایز میان اعضای اصلی و فرعی، اعضای بیرونی و درونی، میزان و گستره مالکیت، استثنائات شرعی و عقلی، تفاوت حکم در دوران حیات و ممات، تعیین مرز موت و حیات، تفکیک احکام وضعی و تفکیکی و...، همگی مباحث فلسفی، اصولی و فقهی هستند که می‌توانند موضوع مباحث تطبیقی میان فقه و فلسفه قرار گیرند.

صرف نظر از تعدد شقوق و فروع فقهی و احکام آن‌ها و با توجه به محوریت سلطنت نسبت به مالکیت و مالیت، آنچه محل نزاع در این مقاله به شمار می‌رود، استناد به سلطنت در حکم به جواز و عدم جواز تصرفات عمده چون سلب حیات، قطع و انتقال اعضای بدن انسان و نقش مبنای حکمی وحدت نفس و بدن در انکار و تأیید آن و تأثیر این مبنای حکمی در فتوای فقهی سلطنت بر اعضا و فروع آن است. احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند و فقیه دلمشغول کشف احکام اقرب به واقع است. اگر فقیه فیلسوف در مبنای حکمی خود، حقیقتاً به اتحاد یا وحدت نفس و بدن معتقد باشد و این اعتقاد را به واقع نزدیک‌تر بداند، به ناچار برای درک مصالح مختفی

در آن واقع، باید فتوای خود را نیز مبتنی بر این درک واقعی از موضوع صادر نماید. برای تحقیق این مسئله، پس از تقریر محل نزاع به تحلیل برخی مفاهیم و مبادی تصویری مورد نیاز در بحث می‌پردازیم. در ادامه به طرح دو دیدگاه عمده در جواز و عدم جواز و ادله آن‌ها در اثبات یا نفی مالکیت انسان بر اعضای رئیسی پرداخته و ادله اثبات سلطنت را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در قسمت پایانی، مبنای وحدت نفس و بدن و تأثیر آن در فتوای مالکیت بر اعضا را مورد بررسی قرار داده و آن را به عنوان دلیل یا مبنایی نو در نفی سلطنت عمدی و ارادی انسان بر اعضای رئیسی معرفی می‌کنیم. در این مسئله از قول به عدم سلطنت، حمایت نموده و تقریری نو از استدلال عقل بر اثبات عدم سلطنت ارائه می‌نماییم که بر مبنای فلسفی وحدت نفس و بدن در حکمت متعالیه مبتنی است و فقهای پیرو این حکمت می‌توانند به عنوان دلیل عقل در نفی سلطنت بدان استناد کنند.

۱. تقریر محل نزاع

چنان که گذشت، مسئله اصلی مقاله، تبیین نقش مبنای حکمی در استنباط فقہی به نحو مصداقی، تردید در سلطنت انسان بر اعضا در جواز تصرفات، و تأمل در ادله قائلان به اثبات سلطنت بر اعضا در این باره است.

در مسئله سلطنت انسان بر بدن و به تبع، جواز یا عدم جواز تصرف در اعضای بدن، مانند بسیاری دیگر از مسائل فقہی، میان فقها در مبنای دلیل و فتوا اختلاف نظر وجود دارد؛ لکن می‌توان این اختلاف را در دو محور عمده جواز و عدم جواز دسته‌بندی کرد که هم در حکم وضعی و هم در حکم تکلیفی قابل پی‌گیری است. در حکم وضعی، برخی فقها قائل به جواز (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۲۵/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۱۲۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۹۵) و عده‌ای دیگر معتقد به عدم جواز شده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۱). چنان که در حکم تکلیفی، قول به اباحه (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۵: ۵۶۵؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۶) و حرمت (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۲: ۳۵۹) در میان آن‌ها مشاهده می‌شود.

قائلان به جواز با تمسک به ادله‌ای مانند سلطنت، مالیت و مالکیت، به اباحه تصرف

در بدن فتوا داده‌اند. در مقابل، معتقدان به عدم جواز با انکار سلطنت و مالکیت و مستند به برخی ادله مانند حرمت اضرار به نفس (طباطبایی بزدی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۲) یا «وقوع در تهلکه»، به حرمت حکم کرده‌اند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۴۷/۱۸).

در داوری این نزاع، نگارندگان مبتنی بر مبنای وحدت نفس و بدن در مواجهه فقهی، ادله سلطنت را به اجمال نقد نموده و در مواجهه حکمی، استدلالی بر نفی سلطنت نفس بر بدن اقامه کرده‌اند. در فلسفه، دو دیدگاه دوگانه‌انگار و وحدت‌انگار در تبیین رابطه نفس و بدن تأثیر عمده دارند. بر مبنای نظریه وحدت‌گرا، که فقیه پیرو حکمت متعالیه بدان ملتزم است، بدن و قوای بدنی به نوعی وحدت و اتحاد با نفس ارتقا پیدا کرده، حقیقت وجودی مستقل از نفس نداشته و از شئون حقیقت نفس به شمار می‌آیند. لذا معنای رایج در برداشت عرفی تغییر کرده، مفهوم سلطنت بر اندام، به سلطنت بر نفس تحویل شده و در صورت پایبندی فقیه به مبانی عقلی و فلسفی خود، به تبع ممنوعیت سلطه بر نفس و شئون آن، سلطنت بر بدن و اعضای رئیسی نیز انکار می‌گردد. این استدلال عقلی را می‌توان دلیل یا مبنای جدیدی بر نفی و تردید در سلطنت و تصرف اختیاری انسان بر بدن در زمان حیات طبیعی به شمار آورد که دارای آثار فقهی و فتوایی است. البته ممکن است فقیه فیلسوف علی‌رغم پایبندی به این مبنای فلسفی، موضوعات احکام را تابع برداشت‌های عرفی دانسته و از آن مبنا در این فتوا استفاده نکند. این تأثیر در صورتی است که فقیه، تحصیل اقرب‌المصالح در احکام را تابعی از قرابت موضوعات به واقع تلقی نموده و به ادله حکمی خود در واقع‌نمایی اعتماد کند.

در تبیین این نزاع پس از تحلیل مفهومی برخی مبادی، به اجمال ادله طرفین نزاع و نحوه استناد آن‌ها به سلطنت و عدم سلطنت را ذکر و سپس نقش مبنای فلسفی وحدت نفس و بدن را در نفی سلطنت تقریر خواهیم کرد.

۲. مروری بر دو دیدگاه و ادله آن‌ها

حکم به قطع و انتقال اعضای بدن، مبتنی بر اثبات اصول و مبانی مختلف از جمله سلطنت بر اعضای بدن است. به حسب این ادله، برخی در این مسئله معتقد به جواز و

برخی معتقد به عدم جواز شده‌اند. سلطنت در حکم به جواز و عدم جواز نقش عمده و محوری داشته و بقیه ادله را می‌توان از توابع و جزئیات سلطنت یا مقدمات اثبات آن به‌شمار آورد.

در ادامه با ذکر اجمالی ادله و مبانی طرفین نزاع، ذیل مسئله سلطنت، ادله سلطنت را مورد نقد و بررسی قرار داده و با تبیین وحدت نفس و بدن، دیدگاه مختار در نفی مالکیت و تردید در سلطه انسان بر اعضای رئیسی بدن را تقویت خواهیم نمود.

۱-۲. سلطنت

قانلان به جواز در خصوص ادله جواز تصرف در اعضای بدن، به سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش استدلال نموده‌اند (مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۰). به حسب این اعتقاد، اصل اولی، سلطنت انسان بر اعضای خویش است و مادامی که دلیلی از شرع یا عقل بر تحدید و تضییق این حکم به نحو یقینی یافت نشود، سلطنت او بر اعضا در موارد مشکوک، دلیل بر جواز آن عمل است.

در این نگاه، اگرچه اعضای بدن مانند سایر اشیاء بیرونی مانند لباس، پول و خانه، تحت تصرف، سلطه و مالکیت اعتباری قرار نگرفته و ملک انسان شمرده نمی‌شود، اما قوام تصرفات به اختیاری است که فرد بر اعضا و جوارح خود دارد و این اختیار به حکم ضرورت عقلایی به دست خود انسان است. پس اعضا نیز مالی هستند که مال دیگری در برابر آن داده می‌شود و اختیارش با صاحب عضو است؛ چه آن‌ها را مجانی اهدا کند و یا در انتقال آن به دیگری عوض دریافت کند. این نقل، بیع است و مقتضای اطلاعات بیع و تجارت -مانند ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (بقره/ ۲۷۵) و ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۲۹) - صحت چنین معاوضه‌ای است.

در این فرض، اعضای بدن علی‌رغم اینکه ملک اعتباری انسان نیست، اما مال به حساب می‌آید. بر این مبنا، تفکیک میان مال و ملک منعی نداشته و نظایری نیز در فقه دارد؛ چنان که زکات در عین حال که مال است، ولی ملک کسی نیست. بنابراین اگر ولی امر مسلمانان، زکات دریافتی را بفروشد، در حقیقت بیع صدق می‌کند و از دیدگاه شرع و عرف صحیح است یا مانند وقف عام و بیع کلی که صحیح است با اینکه در

هیچ کدام باع مالک نیست.

اثبات سلطنت و حکم به جواز، گاه با روایات تفویض امور و روایات وجوب نجات جان غیر تأیید شده است. بر اساس روایات «تفویض امور مؤمن به خودش»، اختیار اموری که به انسان مربوط می‌شود، به خود او واگذار شده است (حرّ عاملی، بی‌تا: ۴۲۴/۱۱). برخی از این روایات، دالّ بر جواز قسم دروغ برای حفظ جان و مال مؤمن است (همان: ۱۳۴/۱۶). قائلان به جواز با تنقیح مناط و به دلالت موافقت و اولویت، قطع اعضا و تصرف در آنها را مشمول این حکم دانسته‌اند. برخی دیگر از این روایات، دالّ بر وجوب حفظ آب به خاطر ترس از عطش می‌باشند (همان: ۹۹۶/۲). حسب این روایات، انسان در سفر می‌تواند تیمم کند و آبی را که به همراه دارد، جهت حفظ جان خود و جلوگیری از عطش نگه دارد. بنابراین خوف از عطش اطلاق دارد و شامل عطش غیر هم می‌شود. به نظر این گروه برای نجات جان افراد، همان گونه که می‌توان با دفاع از آنها در برابر خطرهای جانی، جان خود را فدا کرد، با ایثار اعضا هم می‌توان جان آنها را از مرگ نجات داد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۰).

نقد و بررسی

۱- تمسک به اختیار در اثبات سلطنت، مصادره بر مطلوب و ارجاع نزاع به متنازع‌فیه است؛ زیرا اختیار داشتن تعبیر دیگری از سلطنت بر اعضاست و احاله سلطنت به اختیار، ارجاع شیء بر نفس به حساب می‌آید. بنابراین وجه عمده استدلال که پشتوانه سلطنت و اختیار است، تکیه بر ضرورت و بداهت عقلایی است. اگر چنین اختیاری به حکم ضرورت عقلایی ثابت باشد، اصل سلطنت بر اعضا به ضرورت اثبات می‌شود و نیازی به حد وسط قرار دادن اختیار نیست. اما آیا ادعای چنین ضرورت و بداهت عقلی و عقلایی در این مسئله نظری درست است؟ کدام یک از اقسام بدیهیات، چنین اقتضایی دارند؟ و چرا گروه کثیری از فقها از این بداهت غافل مانده و این اختیار و سلطنت را نفی کرده‌اند؟

۲- در روایات تفویض نیز عمل به اطلاق این روایات و توسعه آنها از امور شخصی و جزئی به تصرف به قطع و انتقال در اعضای بدن دشوار است. شارع در مباحث مهم

چون دماء و نفوس و فروج، اختیار انسان را محدود کرده است. بر فرض عدم اثبات سلطنت بر اعضا به دلیل شرع یا عقل، این مورد از ذیل این اطلاق خارج است. با توجه به احکام متناظر در شریعت اسلامی از قبیل وجوب رعایت حجاب، حرمت تن فروشی، حرمت تغییر خلقت و... معلوم می شود که این اختیار و سلطنت محدود به قیود شرع است. این سلطه حتی اگر منشأ عقلایی داشته باشد، با نوعی محدودیت همراه است و زمانی می تواند در اعضا تصرف کند که اولاً مانع عقلی نباشد و ثانیاً شارع او را منع نکرده باشد.

۳- در روایات حفظ جان غیر نیز به نظر می رسد تمسک به اطلاق، ارجاع به سیره، تنقیح مناط و... امکان پذیر نباشد. توسعه این روایات به نحوی که شامل سلب حیات، قطع و اهدای عضو برای نجات جان دیگری شود، دشوار است. چنین نیست که حفظ جان دیگری مطلقاً حتی با قطع و اهدای عضوی از نفس خویش واجب باشد. تلاش برای حفظ جان دیگران در سیره عقلا امری ممدوح است. عرف عمومی، فاعل این عمل را مدح و تارک آن را مورد مذمت و توبیخ قرار می دهد. اما این سیره حتی در همین مقدار قح و مدح هم مبتنی بر ادراکات عقل عملی است و تحت تأثیر عوامل مختلف با قیود و محدودیت هایی در اصل و گستره تفاوت پیدا می کند. سیره عقلا تا آنجا بر اولویت حفظ جان غیر دلالت دارد که ملازم با مفسده بزرگ تری برای خود شخص نباشد و ملازمه ای با جواز سلب حیات و قطع یا انتقال اعضا برای نجات غیر ندارد و نه تنها سیره عقلا که حتی سیره متشرعه نیز چنین دلالتی ندارد. متشرعان خود را ملزم نمی دانند که به جهت حفظ جان بیماران، حتی اعضای غیر حیاتی خود را قطع و اهدا نمایند یا اموال خود را صرف حفظ و نجات جان دیگران نمایند؛ بنابراین به طریق اولی، اهدای عضو برای حفظ جان بیماران لازم و واجب نخواهد بود.

علاوه بر اینکه بر فرض پذیرش، این روایات مخصوص به جواز تصرف در حفظ جان غیر است و سلطنت بر اعضا را به نحو مطلق ثابت نمی کند.

۲-۲. مالیت

اکثر فقها مالیت اعضای بدن و امکان اطلاق مال بر آن را نپذیرفته اند؛ اما برخی

بر اساس شرایط مالیت، در اطلاق مال بر آن محذوری ندیده‌اند. با توجه به هویت اعتباری مال، تبیین مقومات آن دشوار است. خصایص مفهومی متعددی در تعریف و تقویم مال ذکر کرده‌اند؛ منفعت محلله مقصوده، حیازت، قابلیت تملک، قابلیت انتفاع، تأمین نیاز مردم، هزینه تحصیل، عدم نهی شرعی و... از جمله آن‌هاست. مهم‌ترین خصایصی که در اثبات مالیت اعضا مورد استناد قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از:

۱- منفعت داشتن یعنی داشتن نفع و سودمندی یا اشتمال بر مطلق منفعت که منشأ خصوصیت دیگر یعنی رغبت و میل مردم به مال می‌شود (انصاری، ۱۴۲۰: ۹/۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۳۷/۱). امروزه امکان جداسازی، انتقال و پیوند به ابدان دیگر، استحصال منفعت از اعضا را فراهم آورده و شرط مالیت اعضا را تأمین کرده است.

۲- قابلیت اختصاص شیء به شخص حقیقی یا حقوقی که در اعضای بدن هست، موجب مالیت می‌باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰: ۳/۲۹۰).

۳- ارزش اقتصادی یعنی مال چیزی است که ارزش دادوستد و مبادله کردن را داشته باشد و در برابر آن پول یا مال دیگری پرداخت شود (امامی، ۱۳۶۳: ۱۸/۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۳۴۵؛ ایروانی نجفی، ۱۴۰۶: ۹۸/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۶/۱۷). اعضای بدن انسان نیز از دید عقل و عرف دارای ارزش اقتصادی است و افراد حاضرند در مقابل آن پول یا مال دیگری بپردازند.

۴- مقصود عقلا بودن که از توابع منفعت داشتن است و برخی از فقها بر اساس اینکه شرع، مالیت شیء یا حق را منوط به عرف و عقلا کرده است، اعضای بدن را بر اساس سیره عقلا مال تلقی می‌کنند.

نقد و بررسی

دسترسی به خصایص حقیقی و ذاتی اشیاء دشوار و از این جهت غالباً محل اختلاف است. این دشواری درباره امور اعتباری مانند مال دوچندان است. از این رو احصای خصوصیات مال، محل اختلاف واقع شده است. طرفین نزاع خصوصیتی برای مال ذکر کرده‌اند که طبق برخی از آن‌ها، مال بودن اعضا اثبات و به حسب برخی دیگر نفی می‌شود. تمسک به تحقق ماهیت اگرچه نوعی استدلال است، اما فقط در

مواردی امکان‌پذیر است که اجماع اکثری درباره فصول ماهیت حاصل شده باشد. لذا از این جهت، استدلال به تحقق مالیت درباره اعضا مخدوش است.

علاوه بر این، اثبات مالیت برای اعضا بر فرض پذیرش و به حسب تعریف، مالیت مطلق عرفی را اثبات می‌کند؛ در حالی که به حسب احکام فقهی، مالیت شرعی غیر از مالیت عرفی است. در مال شرعی، صرف منفعت، قابلیت اختصاص، قصد عقلا، ارزش اقتصادی و... در تحقق مال کافی نیست، بلکه اشیاء، منافع، مضار، مفاسد و مصالح خفیه‌ای دارند که قوای ادراکی انسان، قدرت تشخیص آن‌ها در جزئیات را ندارد. پس اثبات مطلق، اثبات مقید را نتیجه نداده و مالیت شرعی را ثابت نمی‌کند. موارد زیادی در فقه وجود دارد که علی‌رغم رغبت و میل عقلایی و حصول منفعت به حسب تشخیص ظاهری و اولیه عرف، شریعت مالیت شرعی آن‌ها را نفی کرده است. این استثنای شریعت بر آنچه مردم بدان رغبت و میل دارند و دارای منفعت است، دلیل بر این است که این امور، مالیت شرعی ندارند.

درباره تمسک به سیره عقلا و قصد آن‌ها در منافع اعضا نیز باید توجه کرد که این سیره بر فرض اثبات از مسائل مستحدثه است و اکثر علمای اصول معتقدند که سیره فقط در صورتی حجت است که به عصر معصوم متصل شده و مورد ردع قرار نگرفته باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ۱۲۶؛ رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۰۲: ۲۱۱؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۲۳۴). بر این مبنا، سیره‌های مستحدثه و نوپیدا عاری از حجیت هستند.

سیره‌ها عموماً تحت تأثیر عوامل متعددی شکل می‌گیرند که غالب آن‌ها امور اعتباری و نسبی و از ادراکات عقل عملی است که با تغییر شرایط زمانی و مکانی، آداب و رسوم، اعتقادات و تعصبات و حتی فیزیک محیط و جغرافیا و... متغیر است.

۳-۲. عدم سلطنت

در مقابل قائلان به سلطنت و جواز تصرف در اعضا، عده‌ای از فقها معتقد به عدم وجود چنین سلطنتی برای انسان شده و برای اثبات این مدعا به ادله‌ای تمسک کرده‌اند. پس از ذکر اجمالی آن‌ها، به نقش مبناي وحدت نفس و بدن در تأیید این دیدگاه خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. عدم مالیت

چنان که گذشت، طرفداران جواز با ذکر خصایصی تلاش کرده بودند مالیت اعضا را ثابت کنند. مخالفان در مقابل، ویژگی‌هایی برای اعضا در نظر آورده‌اند که با مالیت آن‌ها سازگار نیست و درباره اعضای بدن نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. با توجه به عدم اتفاق بر خصایص ماهیت مال، این شیوه استدلال در دو سوی نزاع مخدوش و از اعتبار ساقط است. در عین حال به نظر مخالفان، خصایص زیر از مقومات ماهیت مال است که در اعضای بدن یافت نمی‌شود:

۱- بیرونی نبودن: به اعتقاد مخالفان، چیزی می‌تواند مال به حساب آید که بیرون از جسم و نفس انسان باشد و اساساً اجزاء ظاهری و باطنی که جزء نفس و مقوم جسم هستند، مال به شمار نمی‌روند؛ لذا عرفاً و شرعاً نمی‌توان آن‌ها را مال به حساب آورد (شرف‌الدین، ۱۴۰۳: ۹۴؛ محسنی، ۱۴۲۵: ۲۱۶). از این رو جسد و پیکر انسانی و اعضای تشکیل دهنده آن تا زمانی که به بدن متصل‌اند، نمی‌توانند مورد خرید و فروش واقع شوند. به تعبیر دیگر، سلعه و کالایی نیستند که تبادل تجاری آن صحیح باشد (همان). در نظریه مشورتی اداره حقوقی قوه قضاییه نیز تصریح به عدم مالیت اعضای بدن شده است:

«چون اعضای بدن مال نیست قابل فروش نمی‌باشد» (مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، ۱۳۷۷: ۱۰).

۲- میته بودن: به نظر نافیان جواز تصرف در اعضا و منع خرید و فروش آن‌ها، عضو انسان پس از قطع شدن، عنوان میته و نجس پیدا می‌کند. این عناوین موجب عدم مالیت و منع بیع است (حبیبی، ۱۳۸۰: ۹۳)؛ چنان که بعد از مرگ کل جسد نیز چنین حکمی پیدا کرده است. نه خود میت و نه دیگران در زمان حیات و ممات حق چنین تصرفی ندارند.

۳- تبعیت از کل: حسب ادله شرعی، انسان آزاد است و ملک دیگری قرار نمی‌گیرد؛ لذا حقیقت انسان به عنوان یک امر مستقل و کامل، قابل خرید و فروش و نقل و انتقال نیست (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۴۳/۲۲). همین حکم برای اعضای او به تبع جسمش جاری است

(حسینی روحانی، ۱۴۱۴: ۱۲۳). از این جهت، فقها در مورد انسانی که توسط انسان دیگری ربوده شده است، به دلیل روایاتی که به صراحت مالیت را از انسان نفی کرده‌اند، سارق را مشمول حد یا تعزیر ثابت در حد سرقت اموال نمی‌دانند (نجفی، ۱۳۶۸: ۴۱/۵۱۰).

۴- منافات با کرامت: مالیت داشتن اعضای بدن انسان، موجب نقض کرامت انسان می‌شود؛ زیرا در صورت مالیت داشتن اعضای بدن، انسان هر گونه تصرفی که بخواهد می‌تواند در اعضای خود انجام دهد، در حالی که این آزادی، باعث اضرار تلقی شدن انسان و سوء استفاده از وی شده و باعث می‌شود که ارزش و اعتبار انسان در حد تشبیه به اشیاء مادی و مال بودن پایین بیاید و این با کرامت ذاتی او منافات دارد.

۲-۳-۲. عدم مالکیت

مالکیت به دو نحو اعتباری و تکوینی قابل ملاحظه است که به نظر می‌رسد هیچ کدام درباره رابطه انسان و بدن صدق نمی‌کند. نفی مالکیت اعتباری مورد قبول بسیاری از فقهاست. انسان نسبت به اعضای خود مالکیت اعتباری ندارد؛ در حالی که در مبیع، مالکیت معتبر است (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۴۷۵/۲؛ عاملی جزینی، بی‌تا: ۲۰۱/۳). نفی مالکیت اعتباری علاوه بر عدم تصویر عقلی، با مقتضای ادله خاصه نیز مورد تأیید قرار گرفته است (میرزای قمی، ۱۳۷۱: ۲۱/۲)؛ چنان که به اقتضای ادله «لا یبع إلا فی ملک»، تصرف در اعضا جایز نخواهد بود. مضمون این قاعده در منابع شیعه و سنی وارد شده است (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۸۹/۲؛ بیهقی، بی‌تا: ۳۱۸/۷؛ نسائی، ۱۹۳۰: ۲۸۹/۷؛ ابن‌ابی‌جمهور احسان، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۳/۲۳۰؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۵۲/۸).

مالکیت تکوینی نیز حسب تعریف درباره رابطه انسان و بدن او صدق نمی‌کند. انسان علت ایجاد نفس و قوا و اعضا و جوارح خود نیست، بلکه خود در حدوث و بقا تحت تدبیر و مالکیت تکوینی حق تعالی قرار دارد، پس مالکیت تکوینی نیز ندارد.

۲-۳-۳. ادعای مالکیت ذاتی

گاه قسم دیگری از مالکیت تحت عنوان مالکیت ذاتی برای نفس نسبت به اعضا عنوان شده و مالکیت انسان بر اعضا نیز از این قسم مالکیت دانسته شده است که براساس آن، شخص در اثر طبیعت تکوینی دارای این نوع مالکیت نسبت به اعضا می‌شود.

به نظر طرفداران این نظر، این مالکیت ویزگی‌های قانونی و شرعی مالکیت چون اطلاق، دوام و انحصار را داراست و مبتنی بر آن، بدن به عنوان ملک مورد تصرف قرار می‌گیرد. حسب ادعا مالکیت ذاتی، نسبتی تکوینی است (موسوی خویی، بی‌تا: ۶/۲)؛ بدین معنا که تحقق آن به سببی خارجی و یا اعتباری که از سوی شخص یا گروهی اعتبار شود، نیاز ندارد؛ چرا که طبیعت ملک به گونه‌ای است که چنین حقی را به خودی خود برای دارنده آن ملک ایجاد می‌کند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۱۶).

اعضای بدن به صورت مالکیت ذاتی به انسان اختصاص دارد و طبیعت ملک به گونه‌ای است که چنین حقی را به خودی خود برای دارنده آن ملک ایجاد می‌کند (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۵۶)؛ مثل مالکیت شخص بر خودش، علمش، اعمال و نتایج اعمالش یا مملوکیت اثر برای صاحب اثر (حسینی روحانی، ۱۴۱۴: ۲۲۳).

نقد مالکیت ذاتی

به نظر می‌رسد حکم به مالکیت ذاتی بین انسان و اعضا و تعبیر به ایجاد شدن رابطه و حق توسط ملک، عنوانی فرضی و نارساست که نمی‌توان مبتنی بر آن در مقابل مالکیت تکوینی و اعتباری، قسم جدیدی به عنوان مالکیت ذاتی ادعا کرد. روابط، نسب و اضافات حقایق عینی نداشته، متعلق جعل واقع نمی‌شوند و در دایره علیت و ایجاد قرار نمی‌گیرند؛ بلکه صرفاً حیثی معرفتی داشته و از امور عینی انتزاع می‌شوند. طرفین این انتزاع گاه قرابت و همبستگی زیادی دارند، به گونه‌ای که ذهن، آن نسبت اضافی و مقولی را به یک رابطه ایجادیه تحویل برده و آن را به عنوان مالکیت ذاتی تلقی می‌کند. در حالی که مالکیت ذاتی ادعایی، فرد دیگری از همان اعتبار است و برگشت به مالکیت اعتباری دارد، بر فرض وحدت نفس و بدن که مالکیت معنا ندارد. بر فرض دوگانگی هم مالکیت میان طرفین نسبت اعتبار می‌شود و تفاوتی با سایر موارد ندارد. البته در اینجا به جهت رابطه نزدیک دو طرف اضافه در این اعتبار که به انتزاع ناخودآگاه نزدیک‌تر است، لحاظ واضح چندان به نظر نیامده است و برخی آن را نوعی مالکیت ذاتی تلقی کرده‌اند. اینکه انسان مالک ذاتی بدن خود است، از صرف این رابطه قریب تکوینی نتیجه نمی‌شود، و الا در هر رابطه تکوینی دیگر مانند دو معلول

علت ثالث که میان آن‌ها نوعی تلازم برقرار است، باید به وجود و ایجاد مالکیت ذاتی حکم کرد.

بنابراین اصل آن ادعا و انتساب این ویژگی‌ها محل تأمل و تردید است؛ چنان که حکم به مطلق بودن این مالکیت نیز ادعای بدون دلیل و گرفتار تعارض است. نویسندگان خود ناخواسته این اطلاق را با قید و استثنا همراه کرده و از محدودیت نقل و انتقال به غیر سخن گفته‌اند. با پذیرش امکان و احتمال تقیید، قیود دیگری نیز می‌توان تصور کرد که دآوری و قضاوت درباره آن‌ها نیازمند فحص شرعی و دقت عقلی بیشتر باشد.

۳. وحدت نفس و بدن و نفی سلطنت

رابطه نفس و بدن از مسائل مهم انسان‌شناسی فلسفی است که در طب، روان‌شناسی، فقه و... نیز قابلیت طرح دارد. در نحوه رابطه نفس و بدن مانند دیگر مسائل میان‌رشته‌ای، آراء مختلف در شرق و غرب مطرح شده است. در مباحث فلسفی و در تقسیمی کلی، دیدگاه‌ها را به دو دسته ثنویت‌گرا و وحدت‌گرا تقسیم می‌کنند. دیدگاه‌های ثنوی به تقریرهای مختلف، تفکیک میان نفس و بدن و دوگانگی آن‌ها را ادعا کرده‌اند که پرداختن به آن‌ها از محل بحث کنونی ما خارج است. اما در صورت اثبات می‌تواند بیرونی بودن جسم از حقیقت انسان را ادعا نموده و به عنوان مبنایی بر نظریه مالکیت و سلطنت انسان بر نفس به کار رود.

در فلسفه اسلامی و بر اساس مبنای و دیدگاه‌های وحدت‌گرا، چنین دوگانگی میان نفس و بدن متصور نیست؛ چنان که در حکمت متعالیه، رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی بوده و نفس عین بدن به شمار می‌آید:

- «چنان که حکمای محقق معتقدند، نفس صورت بدن و بدن ماده اوست... پس

نفس عین بدن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۵۹).

- «بعد از اثبات این معنا که نفس، صورت بدن و بدن، ماده آن است و بعد از ثبوت

این اصل مهم که هر صورتی عین ماده مبهم موجود به این صورت است، باید اذعان

کرد که نفس، عین بدن است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

از این منظر، تفاوت میان نفس، بدن و قوا به مراتب و درجات تشکیکی حقیقت واحد است. بدن و قوای ظاهری و باطنی همه از مراتب نازله نفس به شمار می‌روند و با حقیقت آن متحدند. نفس هویتی مشکک، چند لایه و ذو وجوه دارد که مراتب و درجات مختلف را در حقیقت خود پذیرفته است. این مراتب در سه مقام کلی یعنی عقلی، خیالی و حسی دسته‌بندی می‌شوند که نفس متناظر با مراتب کلی وجود بر آن‌ها مشتمل است. با توجه به وحدت تشکیکی نفس، وجود این مراتب و فروعات آن‌ها صدمه‌ای به وحدت نفس وارد نمی‌کند. وحدت تشکیکی که واقعیت را به نوعی یگانگی میان وحدت و کثرت تفسیر می‌کند، از مبانی حکمت متعالیه است که با ادله عقلی مختلف اثبات گردیده، مبتنی بر قواعد حکمی سامان یافته، با شواهد مختلف در عالم وجود و درک تأیید می‌شود و تفصیل آن را باید در جای خود جستجو کرد:

«نفس با جمیع قوای نباتی و حیوانی و مظاهر غیب وجود و شهادت وجود خود، به وجود واحد موجود است، کما اینکه در قوس نزولی، جمیع مراتب عقول طولی و عرضی و سلسله حقایق مثالی و مادی، به وجودی واحد که رفیع‌الدرجات است، موجودند» (همان: ۳۲۵).

در این نگاه توحیدی، نفس در هر کدام از مراتب این حقیقت واحد، عین همان مرتبه است و تفکیک ذات نفس از آن مرتبه امکان‌پذیر نیست. این مراتب، حقیقت نفس و شئون، اطوار، مظاهر و مجالی اویند. بنابراین حقیقت نفس که تمام هویت و هستی انسان را شکل می‌دهد، حقیقت واحدی است که در هر مرتبه از مراتب وجودی خود، ظهوری متناسب با همان مرتبه پیدا می‌کند. این ظهور حقیقتی جدای از آن ظاهر نداشته، بلکه به حکم اتحاد ظاهر و مظهر با آن متحد است:

«انسان حقیقتی ذات مراتب است که یک مرتبه‌اش بدن و مرتبه دیگر نفس اوست، نه اینکه انسان دارای دو شخصیت باشد؛ یک شخصیت مربوط به بدن و یک شخصیت مربوط به نفس تا بگوئیم وجود نفسانی علت وجود مادی است. هرگز این گونه نیست، بلکه یک وحدت حقیقی است که تمام این ظهورات را در خود دارد» (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

بدیهی است که احکام و آثار محمول بر نفس در هر مرتبه، مربوط به نفس در همان

مرتبه است و تعدد ظاهری میان این مظاهر با وحدت ساری در این شئون منافات ندارد. پس نفس در مرتبه عقلی خود، ظهوری عقلی با آثار خاص به همان مرتبه دارد؛ چنان که در مرتبه خیالی خود، ظهوری خیالی متناسب با مرتبه خیال و مشتمل بر خصوصیات و آثار مرتبه خیال دارد. با این بیان، نفس در مرتبه طبیعت نیز ظهوری دارد؛ یعنی در قالب و صورتی مناسب با مرتبه طبیعی خود ظهور می‌کند که به حکم قواعد پیش گفته، مانند سایر مظاهر با آن متحد است. نفس آثار خاص این مرتبه را در همین مظهر پیدا می‌کند و از طریق این مظهر که ظهور طبیعی او در مقام فعل است، با سایر موجودات هم‌مرتبه خود، تعامل فعل و انفعال و تأثیر و تأثر برقرار می‌کند.

در نظریه وحدت نفس و بدن، این بدن طبیعی مظهر و قالب ظهور حقیقت نفس در مرتبه طبیعی است. این تقسیم سه گانه متکی به استدلال فلسفی و حصر عقلی است و نه تنها در نفس که در حقیقت جهان، انسان و ادراک، هر سه جاری است. حکمت متعالیه نفس را از این جهت متناظر با حقیقت وجود، مرآت ذات حق تعالی و نمونه تام بساطت حقیقی تلقی می‌کند و در این باره مباحث گسترده دارد:

- «نفس در مرتبه‌ای عقل است و در مرتبه‌ای وهم است و در مرتبه‌ای خیال است و در مرتبه‌ای حس است» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۷۵).
- «جوهر حاس در حقیقت همان نفس در مرتبه حس است» (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۳).

بنابراین بدن که در نگاه ظاهری عرفی، حقیقتی جدای از نفس است، در این نگاه حکمت متعالیه خود همان نفس است. در واقع نفس است که در ظهور طبیعی و مادی خود متناسب با این مرتبه نازله در قالب بدن و قوای متناسب با این عالم ظهور کرده، احکام خاص طبیعی را پذیرفته، منشأ آثار طبیعی در مرتبه فعل شده و امکان تعالی و ظهور در مراتب بالاتر را پیدا کرده است:

- «نفس هنگام حضور در مرتبه حس، محسوسات را با انوار حسی که متمرکز در اندام‌های حسی است، درک می‌کند؛ زیرا قوای حسی، انواری حسی هستند که اولین مراتب نفس را شکل می‌دهند، چنان که خیال مرتبه دوم، و عقل مرتبه سوم آن را تحقق می‌بخشد» (همان: ۴۲۲).

در این نگاه، مراتب نازله نفس در این ادراک حسی در سطوح همین بدن قرار دارد

و از طریق همین اعضا و جوارح بدنی تأمین می‌شود؛ برای مثال، نفس در مرتبه ادراک لمسی و در این مرتبه طبیعی، در رقیق‌ترین حالت خود به نوعی نفس بخاری و تحرک عصبی تنزل یافته، جنبه مادیت پیدا کرده و متناسب با نوع مدرکات این نشئه، در مقام فعل با همین قوه‌ای که در سراسر پوست بدن امتداد یافته، ملموسات را درک می‌کند و بالجمله به واسطهٔ اینکه مسموعات و مبصرات و ملموسات و غیر آن‌ها طبیعت می‌باشند و آن مظاهر نفس هم طبیعی است، پس بین این‌ها مناسبت وجود دارد؛ مثلاً صدا و صوتی در مظاهر نفس - که همان صماخ گوش باشد - واقع می‌شود و نفس به واسطهٔ اینکه صوتی در مظاهرش واقع شده و این مظهر هم یک مرتبهٔ نازل از مراتب نفس در طبیعت است، در صقع خود مطابق و مماثل با آن، صوتی ایجاد و انشا می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۳/۲۴۵).

به همین وزن، سایر ادراکات حسی نیز مراتب بسیار نازله این حقیقت، جلوه‌ای مادی و بدنی پیدا کرده و این تفاوت درجه تا بدانجا ادامه یافته که نگاه ظاهری و عرفی، آن را حقیقتی دوگانه و متباین از بدن جلوه داده است. اگرچه به نظر فلسفی و بر مبنای حکمت متعالیه، چنین تفکیکی نارواست. نفس چنان که در مرتبه عقل عقل است و با همان لوازم و آثار موجود است، در مرتبه خیال عین همان خیال، بلکه متخیل است و به تناسب عالم خویش، لوازم و آثار خاص دارد. به همین نسبت در مرتبه طبیعت و حس نیز حقیقتی طبیعی و حسی دارد، بلکه عین همین جسد محسوس است؛ نه به این معنا که این مرتبه محسوس و جسدانی تمام حقیقت نفس باشد، بلکه به این معنا که نفس در مرتبه طبیعی خود به این حقیقت ظهور کرده است.

به تعبیر بهتر، آنچه را ما قالب و جسد و بدن می‌نامیم، نفس ظاهرشده در مرتبه طبیعت است. لذا قوای نفسانی که رقیقه حقیقت نفس هستند، در مرتبه نازل‌تر خود به قوای جسمانی که در سطوح همین اندام‌های بدنی مشاهده می‌شوند، تنزل یافته و ظهور پیدا کرده‌اند:

«و حاصل این مذهب آن است که نفس ناطقه صاحب دو جهت است: هم جسمیت و قوای آن، و هم تجرد و لوازم آن، و این از کمال بساطت و جامعیت اوست و یک مرتبه از مراتب او، ادراک کلیات و قوهٔ عاقله است و در این مقام مجرد است و در

مقام دیگر، حساس متحرک بالاراده است و افعال نفس حیوانی و نفس نباتی، همه مستند به اوست، و اوست با تمام قوا و حواس، و اوست سمیع و بصیر و متکلم و متحرک و محرک، و بدن تنزلی است و مرتبه‌ای است از مراتب نفس، و نفس ظاهر است در تمام مراتب بوحدتها» (عارف اسفراینی رویینی، ۱۳۸۳: ۲۳۶).

بر این مبنا، مادامی که نفس در مرتبه طبیعی خود در قالب این بدن ظهور کرده، با آن متحد است و بدن حقیقتی مستقل و جداگانه از نفس ندارد تا بتوان درباره نسب دوگانه و انتزاعی مانند مالیت و مالکیت و سلطنت نفس بر بدن گفت‌وگو کرد، سلطنت بر اعضا به تصرف در مراتب و مظاهر مادون نفس تحول یافته و تغییر و تصرف در اعضا و جوارح اصلی به ایراد نقص بر حقیقت نفس تفسیر می‌شود. لذا بحث فقهی از حوزه مالکیت و سلطنت بر اعضا، به مسئله جواز تصرف و دخالت در نفس و میزان آن تبدیل یافته و حکم به عدم سلطنت و جواز قوت پیدا می‌کند. با اذعان و تسلیم به این مبنا باید در حکم فقهی تصرف در بدن، مادامی که با نفس همراه بوده و از مراتب حقیقت نفس به شمار می‌رود، تجدیدنظر کرد.

تصرف در بدن بر این مبنا، تصرف و ایراد نقص به حقیقت نفس است و حکم به ممنوعیت عقلی و حرمت شرعی آن بعید نیست. حقیقت انسان به نفس اوست. این حقیقت حامل امانت الهی است. تکامل او هدف آفرینش است و تکالیف به اقتضای استعداد و تحملی که دارد، به او واگذار شده است. اگر این تنقیص، ظرفیت او را در پیمودن این مسیر دچار نقصان کند، بر خلاف مقتضای حکمت و عنایت الهی در خلقت و به حکم عقل و شرع ممنوع خواهد بود. تغییر و تصرف یا کاهش مراتب نفس، قوا و اندام‌ها، او را در پیمایش این مسیر و انجام تکالیف الهی که بر دوش انسان نهاده شده، ناتوان نموده و راه کمال را بر او خواهد بست:

«حکمای محقق از این ارتباط خاص موجود بین نفس و بدن، به این جمله تعبیر فرموده‌اند که: "النفس والبدن يتعاکسان إيجاباً وإعداداً": یعنی نفس، علت موجبه بدن و بدن، علت معده و زمینه از برای تکامل ذاتی و جوهری نفس است. و از باب همین اتحاد نفس با بدن مادی است که به حرکت ذاتی، متحول و به سیر و عروج معنوی، قبول فعلیات و کمالات نماید» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۵).

مقتضای حکمت و عنایت، ایصال موجود به غایت است. انسان غایت نهایی آفرینش است و سلب حیات، قطع اعضای رئیسی و تصرفات جدی در بدن مادام که از مراتب و مظاهر نفس است، مخالف با حکمت و عنایت الهی در نظام تکوین و تشریح به حساب می‌آید.

اکنون با توجه به این مبنا و ضمیمه آن به مسئله حرمت تصرف در نفس که به حکم عقل یا شرع به اثبات می‌رسد، می‌توان استدلالی نو بر نفی سلطه انسان بر اعضا فراهم آورد. نفس در این تقریر، مشتمل بر بدن بلکه خود بدن در مرتبه طبیعت است و بدن از مراتب رقیق نفس به شمار می‌رود:

«مثل اینکه عالم شهادت، رقیقه عالم مثال است و بدن، رقیقه نفس ناطقه است و نفس ناطقه، حقیقت این بدن است و حقیقت آن متن است و رقیقه آن ظل» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۹۸/۱).

پس می‌توان به استناد این ادله، حکم به حرمت سلب اعضا و انتقال اختیاری آن‌ها در زمان حیات طبیعی و اتصال اعضا صادر کرد. البته التزام به این مبنا و حکم به این ممنوعیت و حرمت، مربوط به حقیقت نفس، مراتب و قوا و اعضای رئیسی در حیات طبیعی انسانی است. بر این مبنا، حقیقت بدن در زمان تعلق نفس، از مراتب وجودی آن به حساب آمده و با آن متحد است. طبیعی است که در صورت موت یا جدا شدن غیرارادی اعضا یا مرگ‌های مغزی، که حیات نفسانی انسانی و اتحاد نفس و بدن صادق نبوده، جسد باقی مانده از مراتب و مظاهر نفس به شمار نمی‌آید، بلکه به عالم طبیعت در مراتب نفس نباتی یا جمادی تعلق دارد، قابلیت این استفاده و پیوند و بحث درباره جواز منعی ندارد. در این مبنای حکمی، تعلق و اتحاد نفس و بدن مربوط به تعلق نفس به بدن در مرتبه طبیعی است و در صورت قطع تعلق، بدن متعلق به عالم اجساد و جمادات بوده، تابع احکام آن‌هاست و اساساً به مجاز و مسامحه، بدن نامیده می‌شود:

«لا یخفی که بدن بعد از انقطاع روح، بدن روح محسوب نمی‌شود مگر به مجاز و علاقه (ما کان) و ماده جسمانی بنا بر وقوع در دار حرکات و استحالات متوجه می‌شود به طرف صور دیگر» (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۰۰).

شرح و بسط این مسئله، یعنی خروج بدن مادی از مراتب نفس بعد از قطع و تأثیر آن در احکام فقهی، خود مسئله مهم دیگری در حکمت متعالیه است که می‌تواند در مقاله‌ای جدا و به عنوان دلیلی بر جواز تصرف بعد از قطع، مورد تحقیق قرار گیرد. در این نگاه حکمی، نگاه عرفی و فقهی چنان که در زمان اتصال بدن و نفس در تشخیص ماهیت بدن به خطا به دوگانگی حکم کرده بود، بعد از قطع و حتی موت نیز در انتساب بدن و اعضا به نفس شخص گرفتار خطا و مسامحه شده است. به نظر حکمی، آنچه از بدن و اعضا که پس از انقطاع باقی می‌ماند، به حسب حقیقت با نفس و حتی بدن متعلق به آن ارتباطی نداشته، بلکه از حقایق طبیعی و مادی و جسمانی عالم ماده به شمار می‌رود:

- «این بدن متحرک که بعد از نفس فاسد می‌شود و اجزای آن منفصل می‌گردد، دیگر بدن آن نفس محسوب نمی‌شود، هر ماده مستعدی از آن، به طرف فعلیت دیگر می‌رود» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۹).

- «بعد از انقطاع نفس از بدن... بدنیت بدن باقی نمی‌ماند، اگرچه از این جهت که جسم است، باقی می‌ماند. پس آنچه باقی می‌ماند، همان جسمانیت و جیفه بودن اوست و اینکه این جسد و جیفه را بدن می‌نامند، از باب تسمیه شیء به حالت گذشته آن است. این جسد که متعلق نفس بود، بدن بالفعل و مطلق نیست، بلکه فقط در حال تعلق به نفس، بدن به شمار می‌رود» (آملی، بی‌تا: ۴۵۹/۲).

مبنای وحدت نفس و بدن اگرچه در زمان اتصال و حیات، از ممنوعیت و حرمت تصرف حمایت می‌کند، اما راه جواز را به نحو مطلق مسدود نکرده، بلکه به جواز تصرف بعد از قطع و انقطاع حکم می‌کند. بنابراین اگرچه شخص در قطع اعضا از بدن یا قطع تعلق بدن با نفس مجاز نیست و مرتکب حرام شده است، اما پس از قطع عضو یا انقطاع نفس انسانی، به حکم سلطنت مشروطی که بر سایر اشیاء قابل تملک دارد، نسبت به این قسم تصرفات نیز مجاز خواهد بود. والله العالم.

نتیجه‌گیری

۱- مبتنی بر تعدد و تنوع موضوعات، راه شناخت و تشخیص آن‌ها نیز متفاوت است.

حقیقت نفس و بدن و رابطه آن‌ها، حیثی واقعی دارند و در شناخت آن‌ها می‌توان از تحلیل و استدلال کمک گرفت.

۲- ادله اثبات سلطنت، در اثبات جواز تصرفات عمده چون سلب حیات، قطع و انتقال اعضا کافی به نظر نمی‌رسند و از این جهات محل تأمل و تردیدند.

۳- بر مبنای وحدت نفس و بدن، بدن، اعضا و قوای ظاهری از شئون و مراتب حقیقت نفس به شمار می‌آیند، به حسب وجود با آن متحدند، بدن ظهور نفس در مرتبه طبیعی است و دوگانگی میان نفس و بدن متصور نیست. با توجه به این مبنای حکمی و ضمیمه آن به مسئله حرمت تصرف در نفس که به حکم عقل یا شرع به اثبات می‌رسد، می‌توان استدلالی نو بر نفی سلطه انسان بر اعضا فراهم آورد.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، بی جا، علمیه اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح برزاد المسافر ملاصدرا*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۳. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۴. ابن ابی‌جمهور احسانی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر، ۱۴۰۳ ق.
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۶. امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، چاپ دهم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۷. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *کتاب مکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۲۰ ق.
۸. ایروانی نجفی، علی بن عبدالحسین، *حاشیة مکاسب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۹. بهایی لاهیجی، محمد بن محمدسعید، *رساله نوریه در عالم مثال*، شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، چاپ پنجم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی بن جواد، *اجوبه الاستفتانات*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *المسائل المستحدثة*، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. همو، *فقه الصادق علیه السلام*، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدصادق، *الف مسألة فی بلاد الغرب*، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی، *هدایة المسترشدين*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۲ ق.
۱۹. شرف‌الدین، احمد، *الاحکام الشرعیة للاعمال الطبیة*، کویت، بی تا، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *جامع الاحکام*، قم، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *المبدأ و المعاد*، بی جا، بی تا.
۲۳. همو، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. صمدی آملی، داود، *شرح نهاية الحکمه*، قم، انتشارات قائم آل محمد علیهم السلام، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، *مرشد المعترب؛ توجیها و فتاوی*، نجف اشرف، دفتر معظم‌له، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. عارف اسفراینی روینی، اسماعیل بن قربان‌علی، *انوار العرفان*، تحقیق سعید نظری توکلی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.

۲۹. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *الدروس الشرعية فی فقه الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.

۳۰. عراقی، آقایی‌الدین، *نهایة الافکار*، تقریر محمدتقی بروجردی نجفی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۳۱. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.

۳۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *جامع المسائل (عربی)*، قم، امیر قلم، ۱۴۲۵ ق.

۳۳. کاتوزیان، ناصر، *اموال و مالکیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶ ق.

۳۴. محسنی، محمدآصف، *الفقه و مسائل طبیه*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۲۵ ق.

۳۵. مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، *اطلاع رسانی دیدگاه‌های فقهی ۲؛ پیوند اعضا*، تهران، مرکز تحقیقات قوه قضاییه، ۱۳۷۷ ش.

۳۶. مصلح، جواد، *ایضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش.

۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *احکام پزشکی*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۹ ق.

۳۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دارالعلم، بی تا.

۳۹. همو، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.

۴۰. همو، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.

۴۱. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، قم، مکتبه الداوری، بی تا.

۴۲. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.

۴۳. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *بلغة الطالب فی التعليق علی بیع المكاسب*، قم، خیام، ۱۳۹۹ ق.

۴۴. مؤمن قمی، محمد، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۴۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *جامع الشتات فی اجوبة السؤالات*، تهران، کیهان، ۱۳۷۱ ش.

۴۶. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ نهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.

۴۷. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۰ م.

۴۸. نظری توکلی، سعید، *پیوند اعضا در فقه اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.

۴۹. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.