

Original Article

The cryonic order of the patient is in vain from the shiie jurisprudence

Seyyedeh Fatemeh Tabatabaee^{1*}, Abdol Reza Mohammed Husseinzadeh², Somayeh Molavifar³

1. Assistant Professor, faculty of law and theology, Shahid Bahonar university of Kerman, Kerman, Iran. (Corresponding Author) Email: fatatabaee@yahoo.com
2. Associate professor, faculty of law and theology, Shahid Bahonar University, Kermak, Iran.
3. M.A student, faculty of theology, Shahid Bahonar University, Kermak, Iran.

Received: 15 Mar 2017 Accepted: 9 Jul 2017

Abstract

Since the dominant rules in an Islamic society are extracted from divine teachings, the Allah's holy ruling should be comprehended for the new happening issues. One of the forming issues in the realm of physics and medicine is Cryonic that is a sort of supporting man. in Cryonic with the help of putting body in minus196 degrees to save the body's cells and proteins and not to get rotten so as to revive these people in the future. In this study, it has been tried to conclude the optional ruling about dead or terminally ill Muslim with descriptive-analytical method. The findings show there are 2 kinds of sayings relevant to Cryonic 1 are the scholars who have negative idea in accordance to whoever kills a believer verse and interring corpse quickly. and 2 are the scholars that have a positive idea about terminally ill human according to wisdom ruling and whoever animates a dead verse, it can be stated that those who have positive idea about terminally ill or dead Muslim are more reliable and stronger in comparison to the opposing group.

Keywords: Cryonic; Terminally Ill; Shiite Jurisprudence; Optional Ruling

Please cite this article as: Tabatabaee SF, Husseinzadeh ARM, Molavifar S. The cryonic order of the patient is in vain from the shiie jurisprudence. *Feghh Journal* 2017; 9(30-31): 21-32.

حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج از منظر فقه شیعه

سیده فاطمه طباطبائی^{۱*}، عبدالرضا محمد حسین زاده^۲، سمیه مولوی فر^۳

۱. استادیار، دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: fatabatabaee@yahoo.com

۲. دانشیار، دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۸

چکیده

از آنجا که قوانین حاکم بر جامعه اسلامی برگرفته از تعالیم الهی است، باید برای مسائل نوپدید، حکم شارع مقدس استنباط شود. یکی از مسائل در حال شکل‌گیری در حوزه علم فیزیک و مرتبط با علم پزشکی، کرایونیک است که یک نوع محافظت از انسان محسوب می‌شود. در کرایونیک با قراردادن بدن در دمای منفی ۱۹۶ درجه پروتئین‌ها و سلول‌ها حفظ شده و از فساد بدن جلوگیری می‌شود تا در آینده با پیشرفت علم پزشکی بتوان دوباره حیات را به این افراد بازگرداند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی تلاش می‌کند حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج مسلمان از منظر فقه شیعه تبیین گردد. یافته‌ها گویای آن است که دو دیدگاه پیرامون حکم کرایونیک موجود است، قائلین به عدم جواز کرایونیک انسان بیمار لاعلاج به آیه «قتل نفس»، «القای به تهلکه»، روایاتی در این زمینه و عدم جواز اضرار به نفس استدلال نمودند. قائلین به جواز کرایونیک نیز به آیات من احیا الناس، روایاتی در این زمینه و حکم عقل، تمسک جست‌اند که با توجه به ادله، قول به جواز کرایونیک بیمار لاعلاج از قوت بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: کرایونیک؛ بیمار لاعلاج؛ فقه شیعه؛ حکم تکلیفی

مقدمه

کرایونیک یکی از مسائل مستحدثه‌ای است که امروزه در حال انجام‌گرفتن است. کرایونیک (سرمازیستی) یک نوع محافظت از انسان‌ها یا حیوان‌ها در دمای بسیار پایین است، به این امید که پزشکی آینده، آن‌ها را به زندگی برگرداند. در کرایونیک پروتئین‌ها و سلول‌های بدن در دمای منفی ۱۹۶ درجه حفظ شده و فاسد نمی‌گردند.

از آنجا که کرایونیک از مسائل نوپدید محسوب می‌گردد، تاکنون فقط در کشورهای محدودی در حال انجام است، اما با توجه به پیشرفت‌های پزشکی به نظر می‌رسد در آینده نه چندان دور این شاخه از علم بحث مهمی در علم پزشکی و موضوعی مورد تأمل برای فقهای جامعه اسلامی ایران محسوب گردد. بنابراین ضرورت دارد که مشروعیت و یا عدم مشروعیت آن در فقه شیعه تبیین شود.

بحث

تا جایی که نویسنده بررسی نموده - به علت مستحدثه‌بودن موضوع - تاکنون در این زمینه تحقیقات اندکی موجود است که می‌توان از مقالاتی با عنوان «انجماد انسان و بیداری او بعد از صدها سال» نوشته ناصر مکارم شیرازی (۱۳۹۳ ش.) که به طور اجمال به پاسخگویی سؤالاتی پیرامون تکلیف اموال، همسر و حکم وضعی آن پرداخته است و نیز «بررسی کرایونیک از منظر آیات و احادیث» و «تبیین و مفهوم انجماد انسان و حیات دوباره» نوشته شهناز بصیرزاده و سارا ادیبی (۱۳۹۶ ش.) و پایان‌نامه «مشروعیت انجماد بیمار لاعلاج از نظر مذاهب فقهی» نوشته مجتبی طواف (۱۳۹۳ ش.) نام برد که بحث فقط بر مشروعیت انجماد بیمار لاعلاج متمرکز شده است. به علت قلت مباحث و عدم بسط موضوع، ضروری می‌نماید که دیدگاه‌های فقهای مشهور معاصر پیرامون حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج با ذکر ادله جمع‌آوری و مورد نقد قرار گیرد تا حکم الهی استخراج و به طور مبسوط تبیین گردد. بنابراین می‌توان گفت که جنبه نوآوری این مقاله نسبت به نوشته‌های دیگر جمع‌آوری استفتائات و بیان ادله بر اساس آن،

در یک مجموعه به هم پیوسته می‌باشد و در این راستا به سؤالات ذیل پاسخ داده می‌شود:

- اقوال و ادله موجود پیرامون حکم تکلیفی کرایونیک انسان بیمار لاعلاج از منظر فقه شیعه چه می‌باشد؟
- دیدگاه برگزیده کدام است؟

۱- کرایونیک

سرمازیستی از فناوری‌های در حال ظهور توسعه امروز است که در سال ۱۹۶۲ راه‌اندازی شده است (۱). سرمازیستی در بدترین حالت، شانس برای چند سال زندگی بیشتر را ممکن می‌سازد و در بهترین حالت، شانس برای زندگی همیشگی را میسر می‌سازد. تعلیق و هوای یخی یک روش تثبیت وضعیت کسی است که بیماری لاعلاج دارد، به طوری که می‌توان با امکانات و مراقبت‌های پزشکی که در دسترس خواهد بود، آن‌ها را منجمد کرد (۲). کرایونیک شاخه‌ای از علم فیزیک است که به مطالعه و تحلیل واکنش ارگانیسم‌ها و پروتئین‌ها و اتم‌ها وقتی که در دماهای بسیار پایین قرار دارند، می‌پردازد (۳) که هم در مورد انسان‌های زنده و هم در مورد انسان‌های مرده (البته قبل از مرگ کامل و در زمانی که هنوز احیا فرد ممکن باشد) تحقق می‌یابد تا در آینده با پیشرفت فناوری‌های جدید موفق به درمان آن‌ها گردند.

۲- حکم تکلیفی کرایونیک از منظر فقه شیعه

کرایونیک، بی‌گمان احکام ویژه فقهی را به همراه خواهد داشت که می‌بایست به عنوان موضوعی مستحدث مورد توجه فقها قرار گیرد. در این مقاله سعی می‌شود کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج مورد بررسی فقهی قرار گیرد.

۱-۲- حکم تکلیفی کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج:

بررسی‌های فقهی موجود در این زمینه در دو نظریه محدود می‌گردد. عده‌ای از فقها قائل به جواز و عده‌ای دیگر قائل به عدم جواز می‌باشند:

۱-۲- دیدگاه قائلین به عدم جواز کرایونیک مسلمان

بیمار لاعلاج: در این مبحث به تفصیل به بررسی و تحلیل ادله و حکم تکلیفی مربوط به عدم جواز کرایونیک بیمار لاعلاج پرداخته شده است.

قائلین به عدم جواز کرایونیک بیمار لاعلاج بر این عقیده‌اند که در حال حاضر و در سطح پیشرفت کنونی علم فیزیولوژی، منجمد کردن انسان‌ها در دمای پایین به امید زنده ماندن سلول‌های بدن برای سال‌های طولانی، سپس امکان بازگشت حیات در آینده، از مصادیق «القاء النفس فی التهلکه» است که خداوند در قرآن کریم (۴) به آن اشاره می‌فرماید و مورد نهی واقع شده است؛ بنابراین هرچند که انسان مبتلا به بیماری صعب‌العلاج باشد، اما تا زمانی که علم فیزیولوژی پیشرفتی نداشته باشد که نتایج قطعی و یا مورد اطمینان در مورد کرایونیک حاصل شود، نمی‌توان جان انسان که اشرف مخلوقات است را در معرض خطر قرار داد (۷-۵).

قائلین به عدم جواز کرایونیک بیمار لاعلاج بر ادله‌ای از کتاب، روایات معصومین (علیهم‌السلام) و عقل استناد کرده‌اند: ۱-۱-۲- کتاب: به آیاتی چند از قرآن کریم به عدم جواز کرایونیک بیمار لاعلاج استناد شده است:

«آیه نهی از القای در مهلکه: خداوند می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و (از مال خود) در راه خدا انفاق کنید (لیکن نه به حد اسراف) و خود را به مهلکه و خطر در نیفکنید و نیکویی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (۴).

استدلال: مستفاد از این آیه شریفه این است که اقدام به اموری که خطر جانی دارد، از آنجا که باعث هلاکت جان می‌شوند، حرام خواهد بود و در کرایونیک نیز کسی که خود را منجمد می‌نماید، در واقع اقدام به عملی نموده است که برای او خطر جانی داشته و ممکن است سبب هلاکت جاننش شود که مصداق القا در مهلکه و منهی است. بنابراین مطابق مفاد آیه شریفه شخص جایز نیست خود را فریز نماید (۵، ۹-۸).

«آیه حرمت قتل نفس: خدای متعال می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» و هر کس مؤمنی را به عمد بکشد مجازات او (آتش) جهنم است که در آن جاوید (معدّب) خواهد بود و خدا بر او خشم و لعن کند و عذابی بسیار شدید بر او مهیا سازد» (۴).

استدلال: اگرچه هر نفسی محترم است، زیرا که حق حیات به عنوان یک حق طبیعی برای هر فرد محفوظ می‌باشد، اما شریعت اجازه هر گونه تصرف در نفس را به انسان نمی‌دهد و برخی امور را محدود می‌نماید. از جمله این امور آسیب‌رساندن به بدن و خودکشی است. بنابراین کسی که خود را به دستگاه انجماد می‌سپارد، به نوعی اقدام به خودکشی کرده است که خداوند آن را حرام نموده است. همچنین اگر شخصی اقدام به انجماد فرد دیگری کند او نیز مرتکب قتل شده است که این نیز حرام می‌باشد. بنابراین منجمد کردن، اگر به درخواست خود بیمار تحقق یابد، خودکشی محسوب شده و اگر از جانب دیگری باشد، قتل نفس به غیر حق خواهد بود که در هر دو صورت جایز نمی‌باشد (۷).

مستفاد از آیه این که نفس انسان محترم است و هر اقدامی که به نفس ضرر وارد نماید، جایز نخواهد بود و از آنجا که کرایونیک قطعیت نداشته و ممکن است به انسان آسیب برساند، بنابراین منجمد نمودن انسان خلاف فرمان الهی و مصداق اذهاق نفس از سوی خود شخص و یا دیگری خواهد بود.

۲-۱-۱-۲- سنت: علاوه بر آیاتی که ذکر شد، روایاتی هم در این زمینه مورد استدلال قرار گرفته است، از جمله:

«روایات دال بر حرمت خودکشی: به طور مثال روایاتی از پیامبر نقل شده است که می‌فرمایند: «من قتل نفسه بحدیة، فحدیدته فی یده، یتوجأ بها فی بطنه فی نار جهنم خالدا مخلدا فیها أبدا، و من شرب سما، فقتل نفسه، فهو یتحساه فی نار جهنم خالدا مخلدا فیها أبدا، و من تردی من جبل، فقتل نفسه، فهو یتردی فی نار جهنم خالدا مخلدا فیها أبدا؛ هر کس به وسیله آهنی خودکشی کند، در آتش جهنم داخل می‌شود، در حالی که آهن را به دست داشته و آن را در شکمش فرو می‌برد و تا ابد در آن می‌ماند و هر کس که با خوردن سم خود را بکشد، در جهنم وارد می‌شود، در حالی که سم در دست دارد و آن را می‌خورد و تا ابد در آتش جهنم خواهد ماند و نیز هر کس که خود را با پرتاب کردن از کوه بکشد، در آتش جهنم پرت می‌شود و تا ابد در آنجا خواهد ماند» (۱۰).

با توجه به مطالب گفته شده، انجماد بیمار اگر به درخواست خود فرد باشد، مصداقی از خودکشی است و اگر از جانب دیگری باشد، مصداقی از قتل نفس به غیر حق می باشد و بر اساس آیات و روایات فوق مورد نهی قرار گرفته و حرمت دارد.

- روایات دال بر عدم جواز اضرار به خود و دیگران: مفاد دسته‌ای دیگر از روایات دلالت بر عدم جواز اضرار به خود و دیگران دارد، چراکه در اسلام اضرار به خود و دیگران حرام شمرده شده است (۱۱)، مانند آنجا که رسول خدا (ص) می فرماید: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ عَشَّ مُسْلِمًا أَوْ ضَرَّهُ أَوْ مَكَرَهُ؛ هر کس با مسلمانی دغل کاری کند یا به او زیان برساند یا با او نیرنگ نماید، از ما نیست» (۱۰، ۱۲).

و نیز «وَ مَنْ ضَارَّ مُسْلِمًا فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَسْنَا مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ...؛ کسی که به مسلمانی زیان برساند، از ما نیست و در دنیا و آخرت ما با او نیستیم» (۱۰).

با توجه به مفاد این روایات گفته می شود که زیان رساندن به خود و دیگران جایز نیست. بنابراین فرد با فریز نمودن خود، در واقع به خود زیان وارد می نماید و نیز اگر توسط پزشک این کار صورت پذیرد به بیمار زیان وارد نموده است. بنابراین عمل بیمار و پزشک هر دو فاقد وجهت شرعی و حرام خواهد بود (۷، ۱۳).

۳-۱-۲- عقل: ادله عقلی پیرامون حرمت کرایونیک را می توان در عناوین ذیل دسته بندی نمود:

- خطرپذیری کرایونیک: مخالفین کرایونیک استدلال نموده اند به این که کرایونیک و انجماد فرد بیمار فقط در صورتی جایز خواهد بود که راه درمان منحصر به این انجماد باشد و تحقیق در مورد بیماری محسوب گردد. همچنین احیای مجدد آن فرد و برگشت حیات نباتی یقیناً ممکن باشد و تضمین های لازم برای بازگرداندن آن فرد در هر شرایطی حتی با وجود عدم یافتن داروی بیماری داده شود. در غیر این صورت این کار نوعی مرگ مصنوعی و تصرف در حیات انسان خواهد بود که نیاز به دلیل خاص دارد و حال آنکه در محل بحث اصالة الحرمة مقدم است. بنابراین کرایونیک حرام می باشد (۱۵-۱۴).

- تفویت تکالیف واجب و تنافی با قاعده لاضرر: قائلین به عدم جواز استدلال نموده اند به این که اگر یقین داشته باشند که در آینده معالجه یقینی خواهد بود، این امر همچون خلع روح اختیاری است که برخی بزرگان چنین توانی را داشته اند، اما با انجام این کار زمینه به جای آوردن تکالیف واجب از بین می رود و خود این عمل نیز جایز نمی باشد و با اقدام به این کار ضرری بر وی متوجه می شود که با قاعده لاضرر متنافی است. بنابراین اقدام به کاری که هم موجب تفویت تکالیف واجب و هم از مصادیق ضرر است، به صرف احتمال این که چندین سال آینده ممکن است علم موفق به حل کردن چنین معضلی شود، جایز نمی باشد (۸، ۱۴، ۱۷-۱۶).

بنابراین منجمد کردن انسان ریسک و خطرپذیری بر جان وی به حساب می آید و این امر در شرایطی که امکان برگشت وجود ندارد، جایز نیست. به عبارت دیگر چون اطمینان به برگشت فرد به زندگی وجود ندارد، پس جایز نیست که بیمار را منجمد کرده و جان وی را به خطر انداخت (۱۸).

۲-۱-۲- دیدگاه قائلین به جواز کرایونیک: در مقابل قائلین به عدم جواز کرایونیک، برخی دیگر از فقهای شیعه معتقد به جواز کرایونیک بیمار لاعلاج، می باشند و این امر را جلوه ای از جلوه های حقوق انسان در اسلام می دانند، انسانی که در زمین در درجه عظیمی از مصونیت است (۵) و برای اثبات جواز به قرآن، سنت و عقل استدلال نموده اند.

قائلین به جواز در اثبات این حکم به ادله ای استناد کرده اند که عبارتند از:

۲-۱-۲- کتاب: در این راستا از قرآن کریم به آیه سی و دو مائده استدلال نموده اند.

- قرآن کریم احیای یک نفس را به منزله احیای همه دانسته و می فرماید: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ؛ بدین سبب بر بنی اسرائیل حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق و یا بی آنکه فساد و فتنه ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته و هر کس نفسی را حیات بخشد (از مرگ

نجات دهد)، مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده و هر آینه رسولان ما به سوی آنان با معجزات روشن آمدند، سپس بسیاری از مردم بعد از آمدن رسولان باز روی زمین بنای فساد و سرکشی را گذاشتند» (۴).

استدلال: «وَمَنْ أَحْيَاهَا» نه به معنی زنده کردن مرده است، زیرا که آن کار خدا است، بلکه مراد کسی است که در معرض هلاکت باشد یا به غرق یا به هدم یا مرض مهلک یا چنگال ظالم گرفتار آمده و... او را نجات‌دهی مثل این است که تمام مردم را نجات داده باشی.

- «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» «احیا» از حیات گرفته شده، به معنای زندگی و دمیدن روح است چه در آغاز و چه بقای آن در هر لحظه که این فعل پروردگار است؛ بدین نظر مراد از آیه، احیا به نظر عرف می‌باشد و از جمله رفع خطر است، مانند کمک به زبردستان و نجات‌دادن کسی از غرق و هلاکت و یا شخصی که در عقیده منحرف و گمراه شده، او را هدایت و رهبری کند به همه این موارد احیا گفته می‌شود و دارای مراتب بی‌شمار است، مثلاً کمک به زبردستان مرتبه نازلی از احیا و رفع خطر فقر از تهیدستان به طور موقت است، ولی هدایت شخص گمراه به دین اسلام و با تعلیم و آموزش معارف و اخلاق فاضله احیای همیشگی او است (۱۹). همچنین منظور از احیا، زنده‌نگه‌داشتن و مانع‌شدن از مرگ است، کسی که به خاطر نوع‌دوستی و عاطفه انسانی، دیگری را از مرگ نجات بخشد، این آمادگی را دارد که این برنامه انسانی را در مورد هر بشر دیگری انجام دهد، او علاقمند به نجات انسان‌های بی‌گناه است و از این نظر برای او این انسان و آن انسان تفاوت نمی‌کند و با توجه به این‌که قرآن می‌گوید: «فَكَأَنَّمَا...» استفاده می‌شود که مرگ و حیات یک نفر، اگرچه مساوی با مرگ و حیات اجتماع نیست، اما شباهتی به آن دارد (۲۰)، بنابراین کرایونیک یک ظن و گمان عقلایی بر احیا و نیز یکی از مصادیق آن محسوب می‌گردد، پس طبق این آیه شریفه مورد تأیید شرع مقدس واقع شده است.

۲-۱-۲- سنت: قائلین به جواز به روایاتی چند متمسک

شده‌اند:

- احادیثی با عنوان دلیل بر وجوب احیای انسان: «مُحَمَّدُ

بُنُّ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَسْأَلُكَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ كُنْتُ عَلَى خَالٍ وَ أَنَا الْيَوْمَ عَلَى خَالٍ أُخْرَى كُنْتُ أَذْخُلُ الْأَرْضَ فَأَدْعُو الرَّجُلَ وَ الْإِثْنَيْنِ وَ الْمَرْأَةَ فَيَنْقِذُ اللَّهُ مَنْ شَاءَ وَ أَنَا الْيَوْمَ لَا أَدْعُو أَحَدًا فَقَالَ وَ مَا عَلَيْكَ أَنْ تُخَلِّيَ بَيْنَ النَّاسِ وَ بَيْنَ رَبِّهِمْ فَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْرِجَهُ مِنْ ظُلْمَةٍ إِلَى نُورٍ أَخْرَجَهُ ثُمَّ قَالَ وَ لَا عَلَيْكَ إِنْ آتَسْتَ مِنْ أَحَدٍ خَيْرًا أَنْ تَنْبِذَ إِلَيْهِ الشَّيْءَ نَبَذًا قُلْتُ أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا قَالَ مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ ثُمَّ سَكَتَ ثُمَّ قَالَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ أَنْ دَعَاها فَاسْتَجَابَتْ لَهُ؛ به ابوعبدالله صادق (ع) گفتم: خداوند کار شما را به اصلاح آورد، اجازه سؤال می‌دهید؟ ابوعبدالله گفت: بلی. من گفتم: پیش از این شور و نشاطی داشتم و اینک آن شور و نشاط را ندارم. پیش از این به روستا می‌رفتم و یک نفر دو نفر، زن یا مرد را به آیین حق دعوت می‌کردم و خداوند هر که را خواسته بود از ضلالت و گمراهی نجات می‌داد، اما اینک کسی را دعوت و تبلیغ نمی‌کنم. ابوعبدالله گفت: حرجی بر تو نیست که از دخالت میان خدا و بندگان خدا دست بکشی، زیرا خداوند هر کسی را که بخواهد از تاریکی به نور می‌کشانند. ابوعبدالله گفت: و اگر کسی را جویای حق و آماده هدایت بیابی و برخی حقائق مکتب را با او در میان نهی، باز هم حرجی بر تو نخواهد بود. من گفتم: از معنی کلام خدا که می‌گوید: «و کسی که یک نفر را از مرگ حتمی نجات بخشد، به منزله آن است که همه مردم را از مرگ حتمی نجات بخشیده است» با خبرم سازید. ابوعبدالله گفت: یعنی از شعله آتش و یا سیلاب مرگ، نجاتش بدهد. ابوعبدالله صادق لحظه‌ای سکوت کرد، سپس گفت: تأویل والا تر آیه آن است که او را به حق دعوت کند و او بپذیرد (۲۱).

- از امام صادق (ع) نقل شده است: «وَرَوَى مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: مَنْ سَقَى الْمَاءَ فِي مَوْضِعٍ يَوْجَدُ فِيهِ الْمَاءُ كَانَ كَمَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً وَ مَنْ سَقَى الْمَاءَ فِي مَوْضِعٍ لَا يَوْجَدُ فِيهِ الْمَاءُ كَانَ كَمَنْ أَحْيَا نَفْسًا وَ مَنْ أَحْيَا نَفْسًا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هر کس در مکانی که آب در آنجا موجود است (به دیگری) آب دهد، مانند کسی است که برده‌ای را آزاد کرده است و هر کس

خواهد شد که بنا بر قاعده لاضرر این حکم (حرمت و یا وجوب) برداشته می‌شود، زیرا با ترک درمان فرد از دنیا می‌رود، اما با منجمدشدن احتمال عمر بیشتر وجود دارد.

به عبارت دیگر حکم عدم جواز انجماد، برای چنین بیمارانی به معنای منع کردن وی از درمان بیماریش می‌باشد و این امر مستلزم ضرر به بیمار است، در صورتی که حکم ضرری در دین مبین اسلام وجود ندارد، لذا حکم به جواز انجماد می‌شود (۱۷، ۲۴).

بنابراین انجماد فرایندی از درمان به حساب می‌آید و ضرر محسوب نمی‌شود، زیرا سلامتی خود را به دست خواهد آورد و یا جان خود را از مرگ نجات خواهد داد، اگرچه در فریزشدن شخص حیات فعال خود را جایگزین حیات شبه‌مرگ می‌نماید و خود را در معرض نابودی قرار می‌دهد، ولی از آنجایی که این فرآیند در جهت نجات جان بیمار از مرگ صورت می‌گیرد، در عرف به آن ضرر اطلاق نمی‌شود، هرچند که فقها در حکم اضرار به نفس اختلاف نظر دارند (۱۷، ۲۶).

بنابراین اگر پذیرفته شود که منجمدشدن اضرار به نفس به حساب می‌آید و اضرار به نفس هم در این مورد خاص (انجماد) حرام می‌باشد، باز هم در مقام عمل، مکلف باید اضرار به نفسی (منجمدشدن) را انتخاب کند که از حرمت کم‌تری نسبت به صورت دیگر برخوردار است (۸).

ترک معالجه بیمار که منجر به مرگ وی شود، جایز نیست. فلسفه اذن حیات، اجازه چنین کاری را نمی‌دهد و این روش از سوی فقه مردود است (۸، ۲۳).

۳-۲-۱-۲- حکم عقل: بر جواز حکم کرایونیک بیمار لاعلاج به ادله عقلی ذیل تمسک می‌گردد:

- کرایونیک احتمالی عقلانی برای نجات نفس: در صورت قطعیت مرگ انسان و وجود راه حلی که بتوان به وسیله آن فرد را، هرچند برای زمانی محدود از مرگ نجات داد، مسلماً عقل حکم می‌نماید که به آن راه حل تمسک جسته و فرد را از مرگ قطعی نجات دهند. بنابراین زمانی که درمانی برای بیماری انسان وجود ندارد و پزشکان از یافتن راه درمانی ناامید گشته‌اند، تنها احتمال این که بتوان بر اساس پیشرفت‌های پزشکی و علم نوین در آینده راه درمانی پیدا کرد و آن فقط از

در مکانی که آب در آنجا وجود ندارد (به دیگری) آب دهد، مانند کسی است که نفسی را زنده داشته است و هر کس نفسی را زنده بدارد گویی همه مردم را زنده داشته است» (۱۲).

احادیث نیز دال بر وجوب احیای انسان می‌باشند و از آنجا که احیا از واجبات مسلمة محسوب می‌گردد، بنابراین در فرایند کرایونیک محتمل است که شخص در آینده با پیشرفت تکنولوژی حیات دوباره خویش را به دست آورد، پس کرایونیک مقدمه این واجب خواهد بود و مقدمه واجب نیز واجب خواهد شد.

- حدیث لاضرر و لاضرار فی الاسلام (۱۲): قاعده لاضرر یکی از قواعد مهم در جایگاه استنباط است که از قواعد مأثوره می‌باشد (۲۲). و مقصود از آن نفی حکمی است که از ضرر نشأت می‌گیرد، مانند نفی وجوب وضو زمانی که ضرر بر آن مترتب شود و یا نفی وجوب روزه زمانی که ضرر بر آن مترتب شود.

مضمون قاعده بر اساس استنباط شیخ اعظم در رسائل این‌گونه است که هر حکم شرعی در اسلام ثابت است مادامی که از ثبوتش ضرر بر مکلف لازم نباشد (۲۴-۲۳) و زمانی که ضرر بر مکلف آید، پس آن مرتفع است (۲۵)، حال با توجه به این مطالب گفته می‌شود که:

همانا مقصود نفی تشریح حکمی است که مستلزم ضرر و مسبب آن است، یعنی حکمی نیست که از آن ضرر نشأت بگیرد. این نظر را شیخ اعظم و جمعی دیگر اختیار کرده‌اند (۲۵).

همانا مقصود نهی و افاده تحریم ضرر تکلیفاً، پس قول پیامبر اکرم (ص) از لاضرر...، یعنی ضرر حرام شده است.

همانا مقصود نفی ضرر غیر متدارک است و این نظر را فاضل تونی اختیار نموده است، پس نسبت حدیث نفی ضرر به ادله احکام اولیه نسبت عموم خصوص من وجه است (۲۵).

بنابراین گفته می‌شود در جایی که احتمال داده می‌شود که فرد بیمار تا چند روز آینده از دنیا برود و یکی از راه‌های درمان کرایونیک باشد، اما اگر این درمان حرام در نظر گرفته شود، در این مدت به فرد و یا اطرافیان او به نحوی ضرر وارد

طریق نگه‌داشتن فرد در حالتی که حیات فعال او به حیات منفعل تبدیل گردد، سپس مجدداً به حیات فعال بازگردد، قابل انجام است، می‌توان گفت عقل حکم می‌کند که در مسأله بسیار مهم و سرنوشت‌سازی مانند حیات و ممات، فرد باید خود را منجمد نموده تا در آینده بتوان برای بیماری او راه درمانی پیدا کرد (۷).

بنابراین در صورت احتمال نجات در حد یک احتمال عقلایی و قابل اعتنا بودن، صرف نظر از آن جایز نیست و اقدام نکردن، حرام خواهد بود، ولی خودکشی محسوب نمی‌گردد (۶-۵، ۱۵). در پاسخ به حکم عقل و عدم جواز خطرپذیری بر جان انسان می‌توان گفت که: ریسک بر جان در همه موارد غیر مجاز شمرده نشده است (۲۷)، بلکه در بعضی موارد امری لازم و ضروری به حساب می‌آید. عقل حکم می‌کند که برای جلوگیری از افتادن در خطر مهم (مرگ قطعی) خطر مهم (مرگ احتمالی) اخذ شود. بنابراین اگرچه منجمد کردن ممکن است منجر به مرگ احتمالی شود، اما ترک آن موجب مرگ قطعی وی خواهد شد (۲۴).

همچنین عدم جواز ریسک بر جان انسان مقید به زمانی است که امکان برگشت وجود نداشته باشد، در حالی که در کرایونیک امکان برگشت برای فرد وجود دارد (۸).

- جواز برخی امور در پیشرفت‌های پزشکی: در راستای تبیین ادله جواز انجماد انسان بیمار لاعلاج و مرده، به جواز برخی امور در راستای پیشرفت پزشکی استدلال شده است، این‌که فقها آزمایش‌های طبی را در هنگام ضرورت، هرچند انجام چنین آزمایش‌هایی برای بیمار، مخاطره‌آمیز باشد، جایز می‌دانند. بنابراین کرایونیک نیز زمانی صورت می‌گیرد که در جستجوی راه درمانی برای بیماری فرد باشند که ممکن است پیشرفت در این حیطة سال‌ها به طول بینجامد.

خود فقها ضرورت را تبیین کرده و فرموده‌اند: ضرورت در جایی است که حفظ نفس شخص بیمار یا مسلمانان دیگر متوقف بر چنین آزمایش‌هایی باشد. ضرورت با این معنی است که خطر انجام‌ندادن آزمایش بر شخص بیمار از خطر انجام دادن آن بیشتر است و طبیب موظف است به وظیفه دینی و

اخلاقی خود پایبند باشد و حق ندارد در حق شخص بیمار کوتاهی کند.

پزشک وقتی می‌تواند دارو را تجویز کند که یقین داشته باشد که عوارض نامطلوبی را بر شخص بیمار نداشته باشد و تشخیص چنین ضرورتی، امری تخصصی است؛ یک دفعه مریض خودش متخصص است و قدرت تشخیص دارد و در غیر این صورت مینا و ملاک بر تشخیص پزشک حاذق امین است، هرچند که انجام این‌گونه آزمایشات خطرناک بر روی بدن بیماران مسلمان جایز نیست، اما در صورت احتمال عقلایی تأثیر و عدم خوف ضرر جایز، بلکه واجب است، اما اگر برای معالجه و حفظ جان مریض و به نفع او باشد، اشکال ندارد (۶-۵، ۸، ۱۴، ۱۶، ۲۳، ۲۹-۲۸).

و دیگر این‌که وقتی برداشتن دستگاه‌های پزشکی از بیماری، جایز باشد به طریق اولی انجماد وی جایز خواهد بود.

بیماری که قرار است فریز شود، دقیقاً همان وضعیتی را دارد که می‌توان دستگاه‌های پزشکی را از وی برداشت. حال وقتی برداشتن دستگاه‌های پزشکی از بیمار، جایز باشد به طریق اولی جایز است که وی را مدت زمانی منجمد کرد به امید این‌که در آینده درمانی برای وی کشف شود، البته به شرطی که منجمد کردن بیمار، جایگزین دفن وی نباشد، زمانی که مسلمان باشد (۷).

- تقدیم اهم بر مهم: همچنین با قاعده تقدیم اهم بر مهم در صورت تزامم نیز چنین می‌توان استدلال نمود که حفظ جان خود و هر مسلمانی واجب است و از آنجایی که حفظ نفس انسان از اهمیت بالایی برخوردار است، در صورت تزامم با دیگر واجبات و ارتکاب محرمات بر آن‌ها مقدم می‌شود و چه بسا ارتکاب حرامی برای حفظ جان واجب شود. به طور مثال خوردن مردار در حال اضطرار و به جهت حفظ جان، واجب می‌باشد.

با این قاعده نیز می‌توان بر جواز کرایونیک مرده نیز استدلال نمود، چراکه حفظ حرمت مرده مسلمان واجب و مهم است و حفظ جان مسلمان، مهم و واجب‌تر به عبارت دیگر، در صورت تعارض بین دو واجب، واجب اهم را باید گرفت و مصلحت فرد زنده را بر مصلحت مرده مقدم داشت (۳۰) و

عملی که مریض انجام دهد و باعث زیادتی مرض یا موت او گردد مانند پرهیز نکردن و خوردن خوراکی‌هایی که برای مرض او مضر است و یا این‌که معالجه نکند و دارو استعمال ننماید و به این سبب موجب هلاکت خود گردد، هر دو القا در تهلکه می‌باشد (۳۲).

«و لا تلقوا» عطف به جواب شرط ضمنی است، یعنی اگر از انفاق خودداری کنید، دچار هلاکت می‌شوید و نباید به دست خود، خود را به هلاکت افکنید (۳۳).

و نزدیک به همین وجه را امام باقر (ع) می‌فرماید: «که اگر کسی تمام آنچه دارد، در راه خدا انفاق کند، کار درست و خوبی نکرده و به این آیه کریمه عمل ننموده است» (۳۴).

از این آیه شریفه استفاده و استنباط می‌شود: اقدام به امری که خطر جانی داشته باشد حرام و ترک امر به معروف در موقع خوف جایز است، زیرا این‌گونه امور باعث هلاکت جان می‌شوند (۳۵).

«و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» یک قاعده کلی است، انسان نمی‌تواند بدن و مال خویش را به مهلکه اندازد و در راه‌هایی که نه نفع دنیا دارد و نه نفع آخرت اسباب دردسر و گرفتاری برای خویش فراهم آورد (۳۶).

از طرفی جمله «و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» با دست خویش خود را به هلاکت نیفکنید»، ولی مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد که موارد زیاد دیگری را نیز شامل می‌شود، از جمله این‌که انسان حق ندارد از جاده‌های خطرناک (چه از نظر نامنی و چه عوامل جوی یا غیر آن) بدون پیش‌بینی‌های لازم بگذرد، یا غذایی که به احتمال قوی آلوده به سم است تناول کند و یا حتی در میدان جهاد بدون نقشه و برنامه وارد عمل شود، در تمام این موارد، انسان بی‌جهت جان خود را به خطر انداخته و مسؤول است. خودکشی و ضرر به نفس، حرام قطعی است که از آیه استفاده می‌شود (۲۰).

با توجه به تفاسیر مشخص می‌گردد که منظور آیه مشخص نیست و احتمالات متعددی در آن بیان گردیده است که این‌گونه دفع می‌شوند:

- با توجه به احتمالات متعددی که بیان شده است «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

همینطور در تعارض بین حفظ مرده مسلمان و احتمال احیای آن قطعاً تعارض بین دو امر مهم و اهم بوده و تلاش برای احیای اهم خواهد بود.

۳- قول مختار

با توجه به مطالب بیان‌شده اعم از ادله جواز و عدم جواز کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج و همچنین با توجه به دیدگاه‌های مراجع عظام تقلید شیعه می‌توان گفت دلایل جواز از قطعیت بیشتری برخوردار است. در مبحث قبل، ادله مجوزین از کتاب، سنت و عقل تبیین گردید. بنابراین در این مبحث از تکرار آن‌ها پرهیز و به استدلال‌هایی که نیاز به ارزیابی است، پرداخته می‌شود.

۱-۳- آیه نهی از القا در مهلکه: همانطور که بیان شد

مانعین به عدم جواز کرایونیک به آیه نهی از القا در مهلکه استدلال نموده و کرایونیک را مصداق به هلاکت‌انداختن نفس دانستند، در پاسخ به این استدلال گفته شده است که در تفسیر و بیان این آیه احتمالات متعددی در تفاسیر مختلف بیان شده است، از جمله این‌که تهلکه چیزی است که به هلاکت و نابودی می‌کشد. آیه ترک انفاق را موجب هلاکت جامعه دانسته است نه سبب آمدن عذاب الهی را، زیرا باء یا برای سببیت است یا زاید است؛ برای سببیت به این معناست که با دستان خود، جانان را به هلاکت نیندازید، به طوری که هلاکت مالک شما شده و زمامتان در اختیار او باشد (۳۱).

۲-۳- در صورت دوم: دستانتان را به هلاکت

نیندازید: دست کنایه از نفس یا قدرت است، یعنی مسلمانان باید قدرتی را که خدا به آنان عطا کرده است، از نابودی حفظ کنند. چنانچه با هزینه کردن انفاق و وجوه شرعی، مشکلات مالی نظام اسلامی برطرف نشود، بر امت اسلامی واجب کفایی است با پرداختن مالیات، مشکلات مانده را برطرف سازند، وگرنه خویش را به هلاکت انداخته‌اند (۳۱).

«و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ القا به معنی انداختن و تعبیر بِأَيْدِيكُمْ اشاره به این‌که از روی اختیار خودتان چنین نکنید و مراد از تهلکه اعم از هلاکت دنیوی و اخروی است و مراد از القا التَّهْلُكَةُ اقدام به هر عملی است که موجب وقوع در هلاکت انسان یا ترک عملی که باعث هلاکت آدمی گردد، مثلاً

- بیماری که در حال مرگ می‌باشد و مرگ خود را قطعی می‌داند، در تلاش است که راه حلی پیدا کند و خود را از مرگ نجات دهد، پس او با انجماد خود درصدد است که خود را از مرگ قطعی نجات دهد نه این‌که خود را به هلاکت بیندازد. به نظر می‌رسد که عقلا در چنین مواردی به تنها راه حل موجود، عمل می‌کنند، پس القا در تهلکه نیست.

- اگر فرد بیمار خود را به دستگاه انجماد بسپارد، اقدام به عملی کرده است که برای وی خطر جانی داشته و ممکن است سبب هلاکت جان وی شود، پس عمل او القا در تهلکه به حساب می‌آید و حرام است، اما اگر خود را فریز نکند، در واقع با این کار خود را در معرض خطر قطعی قرار داده است و در اینجا هم مصداق القا تهلکه به حساب می‌آید و حرام است. حال در این شرایط وظیفه فرد با توجه به اصل «اذا تعارض التحریمان وجب ترجیح الأخف و ترک الأقوی» ترک حرام قوی‌تر و انجام حرام خفیف‌تر است (۳۷).

۳-۳- آیه حرمت قتل نفس: همچنین در پاسخ به آیه حرمت قتل نفس گفته شده است که فرد با انجماد قصد پایان دادن به زندگی خود را ندارد، بلکه او درصدد حفظ جان خود می‌باشد. بنابراین فریز شدن نه تنها مصداق خودکشی به حساب نمی‌آید، بلکه فعلی است که برای بقای نفس انجام می‌گیرد و در عرف به این عمل خودکشی گفته نمی‌شود (۱). بنابراین فقها فرموده‌اند که در صورت ضرورت درمانی، یعنی در شرایطی که درمان دیگری وجود نداشته باشد، اشکال ندارد، اما در بقیه صورت‌ها احتیاط و جوبی عدم آن است (۸).

حال با توجه به این‌که منجمدسازی بخشی از درمان فرد تلقی می‌گردد و این‌که فرد به پزشک خود اعتماد می‌کند و برای درمان به او مراجعه می‌نماید، پس پزشک مجاز است که راه درمان را به او پیشنهاد دهد و به عبارت دیگر جایز است که او را منجمد کرده تا از راه درمان موقت به راه درمان قطعی دست یابد.

۳-۴- کرایونیک تغییر طبیعت و مفهوم مرگ: در پاسخ به استدلال‌هایی مانند این‌که «کرایونیک طبیعت و مفهوم مرگ را تغییر می‌دهد»، باید اذعان نمود که در این صورت هر پیشرفت تکنولوژی و علوم پزشکی که مفهوم مرگ

را تغییر دهد، باید حرام و غیر مشروع باشد. در صورتی که مفهوم مرگ در علم پزشکی تغییر یافته، چه بسا در گذشته ایست قلبی مرگ محسوب شده، اما امروزه با پیشرفت تکنولوژی پزشکی احیای چنین افرادی ممکن گشته است. بنابراین باید گفت چنین استدلالی با پیشرفت علوم هیچ جایگاهی ندارد.

۵-۳- حیف و میل اندام: استدلال دیگر این است که «ممکن است امید بستن به سرمازیستی حیف و میل اندام باشد» در جواب باید گفت کرایونیک را به امید احیا و برگرداندن شخص به حالت صحت و سلامت اعضا به انجام می‌رسانند، کسی که بیماری لاعلاج دارد و یا مرده است در هر صورت اعضای او فاقد صحت و حیات بوده و چه بسا با انجام کرایونیک امید به بازگشت این اعضا به صحت و حیات دور از انتظار نیست. باید گفت کرایونیک روزه‌ای به سوی حیات ماندگارتر و یا به تأخیر انداختن مرگ خواهد بود.

یافته‌ها

یکی از مسائل مستحدثه علم پزشکی، کرایونیک است که یک نوع محافظت از انسان محسوب می‌شود به این صورت که بدن در دمای منفی ۱۹۶ درجه قرار داده می‌شود تا پروتئین‌ها و سلول‌های بدن حفظ شده و فاسد نگردد، به این امید که در آینده با پیشرفت علم پزشکی بتوان دوباره حیات را به این افراد بازگرداند. در تحقیق و تبیین حکم تکلیفی کرایونیک از منظر فقه شیعه دو دیدگاه پیرامون کرایونیک موجود است. بعضی قائل به جواز کرایونیک و عده‌ای نیز قائل به عدم جواز کرایونیک می‌باشند. هر دو گروه برای اثبات نظریه خود به کتاب، سنت و عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به عدم جواز کرایونیک مسلمان بیمار لا علاج به آیات «نهی از القای در مهلکه»، «حرمت قتل نفس» در سنت به روایاتی در این زمینه و نیز به روایات عدم جواز اضرار به خود و همچنین به حکم عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به جواز کرایونیک نیز به آیات از جمله آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»، در سنت به روایاتی مانند «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» و نیز به حکم عقل

استدلال نموده‌اند. ادله جواز کرایونیک با تحقق شرایط نسبت به ادله عدم جواز از قوت بیشتری برخوردار می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱- اقوال فقهای معاصر پیرامون کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج به دو دسته تقسیم می‌شود، بعضی به عدم جواز و بعضی به جواز قائل می‌باشند.

۲- قائلین به عدم جواز به آیات «نهی از القای در مهلکه»، «حرمت قتل نفس» در سنت به روایاتی در این زمینه و نیز به روایات عدم جواز اضرار به خود و همچنین به حکم عقل استدلال نموده‌اند.

۳- قائلین به جواز به آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»، در سنت به روایاتی مانند «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» و نیز به حکم عقل متمسک شده‌اند.

۴- ادله جواز کرایونیک با تحقق شرایط نسبت به ادله عدم جواز از قوت بیشتری برخوردار است.

References

1. Shauw D. Following life after death. *Glasgow University Alzoir Publication* 2009; 9: 12.
2. Cambridge king college. Technical brain perpetuity on ice. *Alzoir Publication* 2004; 34: 391.
3. Bikaie M. Nano Technology. *Salamat* 1394; 2: 5.
4. Qran Karim. Al-Baqara: 195; An-Nisa: 93; Al-Maede: 32.
5. The Official Website of Ayatollah Kazem al-Haeri. Available at: <http://www.kazem haeri.com>.
6. The Official Website of Ayatollah Noori Hamedan. Available at: <http://www.noorihamedan./en/home>.
7. The Official Website of Ayatollah Makarem. Available at: <http://www.Makarem/index.aspxlid>.
8. The Official Website of Ayatollah Gerami. Available at: <http://www.gerami./index.aspl>.
9. The Official Website of Ayatollah Sistani. Available at: <http://www.sistani./Persian/>.
10. Al-Ameli H. Vasaal al Shitte. 1st ed. Qom: Moaseseye Alol Bayt; 1409. Ch.17 p.273-283.
11. Ansari M. Makaseb al-Moharrame. Moasseseye al Emam al-Montazer; 1379. p.116.
12. Ebne Babevaih M. Ouoone Akhbar al-Reza. Tehran: Nashre Jahan; 1378. Ch.2 p.43.
13. The Official Website of Ayatollah Shahroudi. Available at: <http://www.shahroudi.org>.
14. The Official Website of Ayatollah Gorgani. Available at: <http://www.gorgani.ir>.
15. The Official Website of Ayatollah Al-Modarresi. Available at: <http://www.almodarresi./fa>.
16. The Official Website of Ayatollah Zanjani. Available at: <http://www.zanjani./index.aspxpid>.
17. The Official Website of Ayatollah Jannaati. Available at: <http://www. jannaati./far>.
18. Razavi Far B. Marg az roye tarahhom faghd vejahat sharie. *Titr Online* 1391; 2: 4597. Available at: <http://titronline.ir/vdgc.y9trak9nupr4a.html?4597/titron line.ir>
19. Tabatabaei H. Almizan. 5th ed. Qom: Slamic Publication Office of Jameehmodarresine Qom; 1417. p.519-527.
20. Makareme Shirazi N. Tafsire Nemoone. 1st ed. Tehran: Darolkotob al-Eslamiyeh; 1374. Ch.2 p.36.
21. Koleyni M. Osool al-Kafi. Qom: Darol Hadis; 1407. Ch.2 p.210-211.
22. Velayi E. Ghavaede Feghhi. 2nd ed. Qom: Andisheye Molana Ghods; 1395. p.85.
23. The Official Website of Ayatollah Ardabili. Available at: <http://www.ardabili.com>.
24. The Official Website of Ayatollah al-Fayadh. Available at: <http://www.alfayadh./fa/.org>.
25. Irvani B. Al-Doroos fi Elme al-Osool. Qom: Hajar; 1393. p.93.
26. The Official Website of Ayatollah Mohaghigh. Available at: <http://www.mohaghigh./fa/.ir>.
27. The Official Website of Ayatollah khamenei. Available at: <http://www.khamenei.com>.
28. The Official Website of Ayatollah Saafi. Available at: <http://www.saafi./istifta.com>.
29. The Official Website of Ayatollah al-Hakeem. Available at: <http://www.alhakeem.com>.
30. Esmaeili E. Bahse beye mordar hormate jasade mosalman. Qom: Feghhe Ahl al-Bayt; 1373. p.1208.
31. Javadi Amoli A. Tafsir Tasnim. 2nd ed. Qom: Asra; 1389. Ch.18 p.161-285.
32. Tayyeb AH. Tafsire Atyabol Bayan. 2nd ed. Tehran: Eslam; 1378. p.361.
33. Taleghani M. Tafsire Partoyi az Ghoran. 4th ed. Tehran: Sherkate Sahami Enteshar; 1362. p.86.
34. Motarjeman. Tarjomeye Majmaol Bayan. 1st ed. Tehran: Farahani; 1360. p.239.
35. Najafi Khomeini MJ. Tafsire Asan. 1st ed. Tehran: Eslamiyee; 1398. p.430.
36. Ghorashi AA. Tafsire Ahsan al-Hadis. 3rd ed. Tehran: Bonyade Besat; 1377. p.356.
37. Khajooyi ME. Al-Rasael al-Feghhiyeh. 1st ed. Qom: Dar al-Kotob al-Eslami; 1211. p.165.