

بسم اربع اربع

مسائل

مستحدثه پزشکی ۲/

موضوع:

فقه استدلالی: ۱۳۹ (فقه و حقوق: ۲۶۷)

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول):

۱۳۸۱

تسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ):

۳۰۸۵

کتاب‌های دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی/۵۰

فقه معاصر/۳

مسائل مستحدثه پزشکی: شبیه‌سازی، نشانه‌های مرگ و زندگی، یانسگی و... / تهیه و تحقیق دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی. - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۴ -

ج. - (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱۳۸۱. کتاب‌های دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی؛ ۵۰. فقه معاصر؛ ۳) (فقه استدلالی؛ ۱۳۹. فقه و حقوق؛ ۲۶۷)

۲۸۰۰۰ ریال: (ج. ۲) 6 - 453 - 548 - 964 - ISBN 978 - (دوره) 1 - 924 - 371 - 964 - ISBN 978

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

فهرست نویسی براساس جلد دوم: ۱۳۸۶.

Daftar-e Tabliqhat-e Eslami Sho'beh-ye Khorasan-e Razavi.

ص. ع. به انگلیسی:

Mas'ale-e Mostahdesch-ye Pezeshki/2 [New Medical Questions/2]

کتابنامه.

۱. پزشکی (فقه). ۲. مسائل مستحدثه. ۳. شبیه‌سازی (زیست‌شناسی). - جنبه‌های مذهبی - اسلام. ۴. یانسگی - جنبه‌های مذهبی - اسلام. ۵. پزشکی اسلامی - احادیث. ۶. اسلام و پزشکی - احادیث. ۷. بهداشت - احادیث. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. شعبه خراسان رضوی. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان: شبیه‌سازی، نشانه‌های مرگ و زندگی، یانسگی و...

۲۹۷/۳۷۹

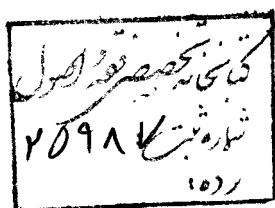
م ۵ ۴۳ پ / BP ۱۹۸/۶

۱۳۸۶

مسائل

مستحبات پزشکی / ۲

شبیه سازی، نشانه های مرگ و زندگی، یائسگی و ...



تهیه و تحقیق: دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی

بوستان کتاب
۱۳۸۶

مسائل مستحدثه پزشکی / ۲ شیبه‌سازی، نشانه‌های مرگ و زندگی، یانگی و...

- تهیه و تحقیق: دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۶
- شمارگان: ۱۵۰۰ • بها: ۲۸۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- ✓ دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائیة)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵-۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶
- ✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهار راه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- ✓ فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- ✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع یاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- ✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهارراه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- ✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- ✓ نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظر خواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک: [E-mail:info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

دریافت پیام کوتاه (SMS) فعلا با حروف لاتین: ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از تمام همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند از جمله:

- اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • ویراستار: مسلم سلگی • چکیده انگلیسی: اصغر سلطانی، عبدالمجید مطوریان • چکیده عربی: سهیله خانفی • فیبا: مصطفی محفوظی • استخراج فهرست‌ها: فرج الله جهان دوست
- اصلاحات حروف نگاری: امیر حسین علیمردانی • صفحه‌آرا: احمد اخلی • نمونه‌خوانی: بیژن سهرابی، ابوالفضل سلیمانی • کنترل نمونه‌خوانی: محمد جواد مصطفوی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سید رضا محمدی • نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی • طراح جلد: حسن محمودی و محمود هدایی • آماده‌سازی: حسین محمدی • سفارشات چاپ: علی عزیزاده و امیر حسین مقدم‌منش • امور چاپ: سید رضا محمدی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

• رئیس مؤسسه

سید محمد کاظم شمس

فهرست مطالب

دییاجه.....	۱۱
-------------	----

بخش اول: شبیه سازی از منظر فقه و حقوق اسلامی

(دکتر عباسعلی سلطانی/دکتر حسین ناصری)

درآمد.....	۱۷
------------	----

فصل اول: تاریخچه و آثار شبیه سازی.....	۱۹
--	----

شناسه شبیه سازی.....	۱۹
----------------------	----

تاریخچه پیدایش و تکامل شبیه سازی.....	۲۱
---------------------------------------	----

آثار شبیه سازی.....	۲۲
---------------------	----

آثار سودمند شبیه سازی.....	۲۲
----------------------------	----

آثار زیان بار و خطرناک شبیه سازی.....	۲۵
---------------------------------------	----

الف) آسیب های درونی.....	۲۵
--------------------------	----

ب) آسیب های برونی.....	۲۶
------------------------	----

ج) مشکلات فقهی و حقوقی.....	۲۸
-----------------------------	----

فصل دوم: برخورد مجامع جهانی با شبیه سازی انسان.....	۲۹
---	----

نظریات گروه های مذهبی مسیحی.....	۳۲
----------------------------------	----

چندین نظریه ویژه.....	۳۳
-----------------------	----

برخورد جهان اسلام با شبیه سازی انسان.....	۳۵
---	----

۳۶	عکس العمل شخصیت‌های اسلامی
۳۹	فصل سوم: گونه‌های شبیه‌سازی و حکم شرعی آنها
۴۱	فصل چهارم: حکم فقهی و حقوقی شبیه‌سازی انسان
۴۲	دلایل نظریه جواز
۴۲	بررسی نظریه حرمت
۴۳	نقد دلایل قائلان به حرمت شبیه‌سازی انسان
۴۵	پاسخ به دیگر دلایل نظریه حرمت
۴۷	آسیب‌ها و مشکلات قانونی
۴۷	شبیه‌سازی و زنا
۴۷	شبیه‌سازی و نکاح شرعی
۴۸	رابطه نسبی طفل شبیه‌سازی شده
۵۰	رابطه مادری و شبیه‌سازی
۵۱	شبیه‌سازی و ازدواج
۵۱	شبیه‌سازی و توارث
۵۳	فصل پنجم: حکم دیگر اشکال شبیه‌سازی انسان
۵۶	شرایط جواز عملیات شبیه‌سازی انسان

بخش دوم: مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی

(سعید نظری توکلی)

۵۸	درآمد
۶۱	فصل اول: حیات
۶۱	أ) تعریف حیات
۶۱	ب) گونه‌های حیات در متون روایی
۶۳	ج) نشانه‌های حیات انسانی
۶۳	۱. نشانه‌های تکوینی
۶۴	رویدن گوشت

۶۵	کامل شدن بدن جنین
۶۵	پیدا شدن صورت انسانی
۶۵	۲. نشانه‌های زمانی
۶۶	کامل شدن چهار ماه
۶۷	سپری شدن سه دورهٔ چهل روزه
۶۸	تمام شدن پنج ماه
۶۸	۳. نشانه‌های فیزیکی
۶۸	گریستن
۶۹	حرکت کردن
۷۲	باز شدن چشم و گوش
۷۳	نتیجه بحث
۷۵	فصل دوم: مرگ
۷۵	الف) مرگ در حوزه دینی
۷۶	تفاوت میان مرگ و خواب
۷۷	انواع مرگ در حوزهٔ دینی
۷۸	کمال یافتن روح
۷۸	فساد یافتن بدن
۷۹	نشانه‌های مرگ در متون دینی
۷۹	نشانه‌های مرگ در روایات
۸۰	نشانه‌های مرگ در متون فقهی
۸۱	ب) مرگ در حوزه پزشکی
۸۱	تعریف مرگ جسدی
۸۱	باز ایستادن قلب از عمل
۸۲	باز ایستادن مغز از عمل
۸۳	باز ایستادن توأم قلب و مغز
۸۴	نشانه‌های مرگ در پزشکی
۸۴	نشانه‌های مرگ حتمی

۸۶	نشانه‌های مرگ مغزی.....
۸۸	نتیجه بحث.....
۸۸	دلایل تدریجی بودن جدایی روح از بدن.....
۹۵	دلایل بقای قابلیت بدن برای تعلق روح، پس از ظهور برخی از نشانه‌های مرگ.....

بخش سوم: نگاهی به یائسگی و آرای فقهی آن

(فرزانه طالقانی/پروانه طالقانی)

۱۰۱	درآمد.....
۱۰۳	فصل اول: کلیات.....
۱۰۳	معنای واژه.....
۱۰۳	تعریف یائسگی.....
۱۰۳	چیستی یائسگی.....
۱۰۴	فیزیولوژی طبیعی یائسگی.....
۱۰۴	علت یائسگی.....
۱۰۵	تشخیص یائسگی.....
۱۰۶	سن یائسگی از نظر پزشکی.....
۱۰۸	عوارض پزشکی ناشی از حکم یائسگی.....
۱۱۰	مشکلات حقوقی ناشی از حکم یائسگی.....
۱۱۳	فصل دوم: بررسی فقهی.....
۱۱۳	۱. آیات.....
۱۱۷	۲. روایات.....
۱۱۸	اول: تصریح به یأس از حیض.....
۱۱۸	دوم: تصریح به حیض نشدن افراد هم‌سن.....
۱۲۰	سوم: تصریح به ارتفاع حیض.....
۱۲۱	چهارم: تصریح به واماندگی از حیض.....
۱۲۱	۳. دیدگاه فقها.....

۱۳۲	 بررسی دیدگاه فقها دربارهٔ زمان یائسگی
۱۳۲	 ۱. اگر قرشی یا نبطی باشد شصت ساله و گرنه پنجاه ساله
۱۳۳	 ۲. قرشی شصت سال غیرقرشی پنجاه ساله
۱۳۳	 ۳. برابری حکم یائسگی در قرشی و غیرقرشی
۱۳۴	 ۴. کسانی که متعرض سن نشده‌اند
۱۳۴	 ۵. قائلان به احتیاط به جمع میان تروک حائض و اعمال مستحاضه از پنجاه تا شصت سالگی
۱۳۴	 ۶. منکران سن یائسگی
۱۳۷	 نتیجهٔ مباحث
۱۳۸	 ۱. واجب شدن برخی از حرام‌ها با تغییر حکم
۱۳۸	 ۲. حلال شدن حرام، در برخی موارد
۱۳۸	 ۳. پیدایی ضرر در برخی موارد
۱۳۹	 ۴. پیدایی اختلاط انساب در برخی موارد
۱۳۹	 سخن پایانی

بخش چهارم: استناد به حدیث نبوی در مباحث پزشکی و درمانی

(تألیف: دکتر محمد سلیمان اشقر/ترجمه و تحقیق: دکتر حسین صابری)

۱۴۳	 یادداشتی بر ترجمه
۱۴۵	 فصل اول: حدیث نبوی در امور دنیوی
۱۴۶	 قلمرو حجیت حدیث
۱۵۱	 دیدگاه گزیده
۱۵۹	 چند گواه در سخن عالمان
۱۶۵	 دسته‌بندی احادیث نبوی در قلمرو امور دنیوی محض
۱۶۵	 دستهٔ نخست
۱۶۶	 دستهٔ دوم
۱۶۷	 دستهٔ سوم

۱۷۳	فصل دوم: احادیث نبوی در حوزه طب و درمان
۱۷۳	گونه نخست: احادیث ناظر به تشریع
۱۷۴	گروه اول: احادیث درباره اصل طب، طبیب، درمان و شفا
۱۸۴	گروه دوم: احادیث درباره جزئیات و چگونگی کار درمان و امور بیماران
۱۸۸	گروه سوم: احادیث گویای ابطال برخی شیوه‌های درمان
۱۸۹	گروه چهارم: احادیث ادویه و معالجه با دعا
۱۹۱	گروه پنجم: احادیث ناظر به متنی قرآنی
۱۹۲	گروه ششم: احادیث دربردارنده معالجات و داروها همراه با انتساب آن به وحی
۱۹۵	گونه دوم: احادیث غیر ناظر به تشریع
۲۱۱	اثبات تأثیر این‌گونه داروها و درمان‌ها
۲۱۲	به کار بستن داروها و درمان‌های سفارش شده در حدیث از حیث تبرک یا از سر عقیده
۲۱۷	کتاب‌نامه
۲۳۰	سایت‌های اینترنتی

نمایه

۲۳۳	آیات
۲۳۵	روایات
۲۳۸	اعلام
۲۴۴	اصطلاحات

دیباچه

روزگاری که در آن هستیم، مقهور علوم و فن آوری‌هایی است که تمدن، فرهنگ و معادلات جدیدی را بنا نهاده است؛ تمدنی که بازایش تحولات چشم‌گیر علمی و فنی در همه زمینه‌ها، افزون بر دست‌آوردهای نوپیدا، مسائل و نگاه‌های تازه‌ای نیز در حوزه‌های گوناگون معرفتی به وجود آورده است.

نتایج این پیشرفت‌های علمی، زندگی بشر را دل‌پذیر و آسان‌تر کرده و توان‌مندی‌های شگرفی را به آن بخشیده؛ اما لطمه‌هایی را نیز به ساحت‌های گوناگون آن، جامعه و محیط زیست وارد آورده است و در کنار خود با پیدایش باورها و اندیشه‌های مختلف، چالش‌های جدیدی را فراروی اندیشمندان گشوده و حتی نگاه‌های تازه‌ای به دین و معارف دینی به وجود آورده است. این نگاه‌ها و برداشت‌ها که عمدتاً از سر غرض‌ورزی نبوده و تنها در فرآیند دگرگونی‌های علمی و فرهنگی رخ نموده‌اند، گاه با ظواهر و احکام دینی در تعارض‌اند و گاه با بنیادهای دینی، به گونه‌ای که انسان معاصر، ممکن است در اصل نیاز خود به دین نیز دچار تردید شود. این خطر، همه ادیان الهی را تهدید می‌کند و عالمان آنها را با رویارویی فرا می‌خواند. در قلمرو فرهنگ اسلامی نیز به ویژه در سده اخیر، عالمان مسلمان، بخشی از توان خود را مبذول هم‌آوردی با این گونه موضوعات نموده‌اند، چه در حوزه باورها و هنجارها و چه در حوزه احکام و دستورالعمل‌ها.

پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه و نوپیدا در اعصار مختلف در میان فقیهان، امری رایج بوده؛ اما در سده گذشته، با گسترش علوم و تحولات فرهنگی، صنعتی،

اجتماعی و... شدت یافته است.

یکی از حوزه‌های مرتبط با مسائل نوپیدا حوزه مسائل پزشکی است که مانند دیگر جنبه‌های زندگی پیشرفته، دستخوش دگرگونی‌های بسیاری شده است. این تحولات و پیشرفت‌ها توانسته در بهبود و بالا بردن سطح بهداشت و درمان جوامع و افزایش میانگین سن افراد و کاهش مرگ و میر، خدمات ارزنده‌ای عرضه کند؛ اما در بسیاری نقاط نیز معرفت‌های دینی ما را با مباحث جدیدی در حوزه‌های کلامی، فقهی، حقوقی، اخلاقی، تاریخی و... روبه‌رو کرده است و البته در این میان با توجه به نقش فقه در فرهنگ و تمدن اسلامی، مهم‌ترین و پر حجم‌ترین پرسش‌ها در این حوزه رخ نموده است. بی‌توجهی فقیهان به این پرسش‌ها، ما را با یکی از دو مشکل روبه‌رو خواهد کرد:

(الف) بیرون رفتن احکام فقهی از عرصه رفتار فردی و اجتماعی و پدید آمدن یک فضای سکولار - عرفی زده - عاری از رفتار دینی؛

(ب) در انزوای قرار گرفتن دینداران و ایجاد سردرگمی و بی‌هویتی در آنان.

و البته فقه اسلامی که مدعی امکان رفتار دین‌مدارانه در دنیای معاصر است، نمی‌باید بابت تفاوتی در برابر این‌گونه مسائل و رویکردها، پیامدهای ویرانگر آن را پذیرا شود؛ از این رو بایسته است که فقیهان والا مقام راه کارهای علمی و در عین حال مطابق با نیازهای روزآمد را ارائه کنند. این تلاش و نهضت علمی تا حدودی در مجامع علمی اهل سنت رونق یافته؛ اما در حوزه‌ها و محافل علمی تشیع آن‌گونه که بایسته است مورد توجه واقع نشده و این در حالی است که روند اکتشافات و دست‌آوردهای جدید علمی، همواره چندین گام جلوتر از تلاش‌های فقهی ما در عرصه مباحث نو پیدا بوده است.

تأکید بر دو نکته دیگر نیز اهمیت دارد:

۱. برخی از این پرسش‌ها جنبه شناختی دارند و باید با مطالعات و تحلیل‌هایی که غالباً بیرون فقهی هستند، پاسخ داده شوند و نادیده انگاشتن آنها موجب حرکت در

یک مدار بسته و منفعلانه برخورد کردن با تحولات جدید خواهد شد. البته این به معنای توقف و رکود در کاوش‌های فقهی که همواره باید برای تعیین بایسته‌های تکلیفی دینداران تداوم یابند، نیست.

۲. آنچه همواره در مطالعات مسائل مستحدثه در دوران ما بسیار نقش کلیدی و مهم یافته، موضوع‌شناسی است، به گونه‌ای که شناخت و تحلیل دقیق و درست موضوع، گاهی به مراتب از حکم‌یابی آن، دشوارتر، طولانی‌تر و پراهمیت‌تر است. متأسفانه یکی از کاستی‌هایی که در زمینه مسائل مستحدثه وجود دارد، کم‌توجهی به شناخت موضوعات آن است به اندازه‌ای که گاهی بر اثر نبود شناخت کافی، دقیق و علمی از موضوع، فتاوی‌ای عجیب و غیرمتناسبی صادر می‌شود. البته برخی از موضوعات پزشکی، روشن و شفافند و مباحث مربوط به آنها بیشتر جنبه حکمی دارد. به هر روی، فقیهان گرامی باید در تعاملی پیوسته با پزشکان، متخصصان و دست‌اندرکاران مسائل بهداشت و درمان، به شناخت و دریافت همه جانبه موضوعات نوپیدا دست یازند.

مجموعه حاضر با هدف تحقق بایسته‌هایی که بدان اشارت رفت، در پاسخ به فراخوان و حرکت پسندیده‌ای که دانشگاه علوم پزشکی مشهد با عنوان «همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی» برگزار می‌کند، فراهم آمد و امید است که آخرین نباشد. برخی از مباحثی که در کمیسیون‌های ویژه این همایش، مطرح شده از این قرار است:

پیوند اعضا و تشریح جسد؛

شبیه‌سازی (کلونینگ)؛

مرگ از روی ترحم (یوتانازی)؛

تلقیح مصنوعی و اهدای جنین به زوج‌های نابارور؛

سقط جنین؛

ازدواج در بیماری‌های مختلف؛

مسائل ویژه بانوان (دماء ثلاثه و...)

بیماری‌های روانی و طیف اختلالات آن؛

مسائل دیات، حدود و قصاص؛

مرگ مغزی؛

دو جنسی‌ها؛

و....

بسیار روشن است که پاسخ‌گویی به این مباحث، از عهده یک فرد یا یک مؤسسه خارج است و همیاری و مساعدت همه دست‌اندرکاران عرصه فقه و پزشکی را می‌طلبد. گروه فقه دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی که بخشی از توان خود را در این مسیر وقف نموده، آمادگی دارد تا مقالات، ایده‌ها، طرح‌های پژوهشی مرتبط با فقه پزشکی را دریافت و در صورت تطابق با معیارهای خود، برای انتشار آنها تلاش کند.

پیش از این، دفتر اول از مجموعه فقه معاصر با عنوان مسائل مستحدثه پزشکی انتشار یافته و اینک دفتر دوم با عناوین زیر، به دوست‌داران دانش عرضه می‌شود:

۱. شبیه‌سازی از منظر فقه و حقوق اسلامی؛

۲. مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی؛

۳. نگاهی به یائسگی و آرای فقهی آن؛

۴. استناد به حدیث نبوی در مباحث پزشکی و درمانی.

در پایان با سپاس از نویسندگان محترم این مجموعه و همه کسانی که ما را در این راه یاری کرده‌اند، امید داریم دفترهای بعدی را نیز عرضه کنیم.

گروه فقه معاونت پژوهشی

دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی

بخش اول

شبه سازی از منظر فقه و حقوق اسلامی

■ دکتر عباسعلی سلطانی

■ دکتر حسین ناصری

درآمد

خداوند حکیم، دانش دوستی و آگاهی پیدا کردن از اسرار جهان را در وجود انسان نهاده و انسان نیز به یاری این موهبت الهی از آغاز پیدایش، به کشف مجهولات و گشودن رازهای جهان پرداخته است. یکی از اولین دانش‌هایی که انسان برای آموختن آن تلاش کرده، زیست‌شناسی و علم الحیاة است.

این دانش، مسیر خود را از ساده‌ترین انگاره‌ها و آموزه‌های مربوط به حیات انسان آغاز و در همه شئون انسانی رشد کرده تا آن‌جا که با اکتشافات و نوآوری‌های پی‌درپی به ویژه در دهه‌های اخیر، مهندسی ژنتیک، نقش‌شگرفی در توسعه علوم زیست‌شناسی ایفا کرده است. این علم تاکنون بسیاری از رازهای عالم حیات را کشف، و برای بهبود زیست گیاهان، حیوانات و انسان و بهره‌وری بهینه از آنها، گام‌های مؤثری برداشته است. اصلاح گیاهان، اصلاح نژاد حیوانات، تکثیر آنها و تشخیص بسیاری از امراض وراثتی و راه‌های درمان آنها، از جمله دست‌آوردهای مهم علم مهندسی ژنتیک به ویژه شاخه مهم آن؛ یعنی شبیه‌سازی است.

تاریخچه و آثار شبیه‌سازی

شناسه شبیه سازی

شبیه‌سازی - که در زبان عربی به آن «استنساج» و در لاتین «CLONING» گفته می‌شود - دانش و فن آوری زایش و تکثیر جاندار از غیر مسیر طبیعی است. در این علم - بر خلاف مسیر طبیعی که سلول تخم (نطفه) از ترکیب سلول‌های جنسی نر و ماده تشکیل می‌شود - از تکثیر هسته یک سلول غیر جنسی در سلول جنسی ماده به دست می‌آید. روشن تر این است که: با استفاده از فن آوری پیچیده، هسته یک سلول جنسی ماده را که هنوز عمل لقاح انجام نداده، خارج کرده و هسته یک سلول غیر جنسی (Somatic) نر یا ماده را جایگزین آن می‌کنند. این هسته غیر جنسی بر پایه برنامه‌های ژنتیکی منظم، به تکثیر سلولی و تشکیل جنین مبادرت می‌کند و چون تخمک میزبان، فاقد هسته و کروموزم‌های جنسی است، ویژگی‌های جنین کاملاً همانند خصوصیات سلول غیر جنسی اولیه می‌باشد. و چون DNA ی همه سلول‌های بدن مشابه‌اند، این سلول‌های غیر جنسی را می‌توان از بافت‌های پوستی، ماهیچه‌ها، خون و موی افراد، جداسازی کرده، مورد استفاده قرار داد.^۱

بر این پایه، شبیه‌سازی «Cloning» شیوه‌ای از تولید مثل جانداران است که بدون

آمیزش طبیعی، یک سلول بدنی (غیرجنسی) و یک سلول جنسی، پس از ترکیب و تحریک، روند تکاملی خود را در رحم زنی که سلول اولیه از بدن او جدا سازی شده، ادامه می دهد تا به جنین تبدیل و متولد شود.

در واقع، شبیه سازی جانداران، شبیه قلمه زنی در گیاهان است. همچنان که برای تکثیر گیاه دو روش وجود دارد: یکی بذر پاشیدن و دیگری قلمه زدن، که قلمه را در جای مناسب می نشانند تا ریشه بدواند و به درختی همانند درخت اول تبدیل شود؛ در شبیه سازی نیز سلولی را از بدن انسان بر می دارند (غالباً از پوست بدن) و آن را تقویت کرده، درون تخمک تهی شده زنی قرار می دهند و سپس آن را در رحم آماده، کشت می کنند.^۱ پس شبیه سازی، زایش و تولد انسان یا جاندار از روش غیر طبیعی است.

موضوع این دانش، سلول است و هدف آغازین آن، استفاده از سلول های غیرجنسی در تولید سلول های بنیادی بافت های گوناگون سازنده بدن بیمار می باشد که مزیت مهم این بافت ها و اعضای پیوندی تولید شده از سلول های غیرجنسی افراد بیمار، سازگاری و انطباق ژنتیکی کامل آنها با فرد گیرنده عضو - که خود منشأ سلول های اولیه بوده - می باشد.^۲

با این که گروهی شبیه سازی انسان را محال و ناممکن دانسته اند،^۳ بسیاری از دانشمندان بیولوژیک برآنند که با توجه به تجربه های موفق در حیوانات و فرآیند شبیه سازی و بیولوژی انسان، شبیه سازی انسان، امکان عقلی و عملی دارد.^۴ البته برخی هنوز باور ندارند که سلول تمایز یافته و جدا شده، پس از انتقال به تخمک و محیط جدید، ویژگی های خود را کاملاً بزدايد و طرحی همانند روند و سابقه زندگی

۱. ناصر مکارم شیرازی، ISNA، ۸۱/۱۰/۱۸.

۲. مسعود هوشمند، ISNA، ۸۱/۱۰/۱۰.

۳. علی فرازمنند، ISNA، ۸۱/۱۰/۱۰؛ ادلگارد بولمن، وزیر پژوهش آلمان بر این عقیده است (روزنامه خراسان،

۸۱/۱۱/۵).

۴. مسعود هوشمند، ISNA، ۸۱/۱۰/۱۰؛ بهرام گلیابی، رئیس مرکز بیوانفورماتیک ایران، ISNA، ۸۱/۱۰/۱۶.

صاحب اول خود، از نو و با همان کیفیت آغاز کند و تکامل بخشد. دورتر از آن، بازآفرینی، برنامه‌ای ژنتیکی است که کاملاً بتواند همانند ویژگی‌های سلول والد باشد؛ زیرا موجود زنده هر لحظه با تأثیرات محیطی روبه‌رو است و ژنتیک یک‌سان، به تنهایی تضمین‌کننده شبیه‌سازی نیست.

تاریخچه پیدایش و تکامل شبیه‌سازی

این دانش، فرآیند تلاش‌های دشوار مهندسی ژنتیک برای اصلاح نژاد در حیوانات، درمان بیماری‌های وراثتی در انسان و تکثیر جانداران است. در این روند، اولین تلاش در سال ۱۹۵۰ میلادی با انجماد نطفه‌ها صورت گرفت. در سال ۱۹۵۲ شبیه‌سازی قورباغه از سلول جنسی انجام شد و در سال ۱۹۸۵ اولین خوک، شبیه‌سازی شد. در سال ۱۹۸۶ اولین رحم برای حمل جنین به روش تلقیح مصنوعی به کار گرفته شد و در سال ۱۹۹۷ پروفیسور «ایان ویلموت»، دانشمند اسکاتلندی و مبتکر فنّ شبیه‌سازی موجودات زنده، با تولید گوسفندی به نام «دالی» از سلول‌های مادرش و بدون دخالت جنس نر، فنّ شبیه‌سازی موجودات زنده را بنیان نهاد.^۱ تفکر شبیه‌سازی انسان آنگاه پیدا شد که بشر به دنبال راه درمان بیماری سیتوپلاسمی بود تا با کمک آن بتواند هسته‌های گوناگونی را که پس از عمل لقاح ایجاد شده با سیتوپلاسم‌های جدید جایگزین کند.

خبر زایش نخستین انسان به روش شبیه‌سازی - که نامش را «حوا» گذاشته‌اند - را «بریتیت بواسلیه» مدیر عامل شرکت کلوناید، گزارش کرد. به گفته وی این کودک از نظر ویژگی‌ها و صفات طبیعی، همانند مادرش است و در واقع هسته‌ای که همه صفات مادر را می‌سازد، به روش «cloning» در کودک بازسازی شده است. نوزاد، سه کیلوگرم وزن دارد و کاملاً همانند مادر ۳۱ ساله آمریکایی خود است. «بواسلیه» در

گفت‌وگو با یک شبکه تلویزیونی بلژیک اعلام کرد که دومین نوزاد شبیه‌سازی شده، دختری است که در هلند متولد خواهد شد. این شرکت، وعده داده بود که با آزمایش ژنتیکی ادعای خود را ثابت خواهد کرد؛ ولی روز جمعه سوم ژانویه، پس از این که شکایتی علیه والدین نوزاد شبیه‌سازی شده در دادگاه شهر «میامی» آمریکا طرح شد، آزمایش خود را به تأخیر انداخت. این شرکت به پیروان فرقه «رائل» تعلق دارد که معتقدند انسان ۲۵ هزار سال پیش به دست موجوداتی از کرات دیگر و به شیوه شبیه‌سازی، آفریده شده است.

مدیر عامل شرکت کلوناید، همچنین مدعی شده است که سومین نوزاد شبیه‌سازی شده در ژاپن به دنیا خواهد آمد. این کودک با استفاده از سلول‌های مو، پوست و خون یک پسر بچه که به علت تصادف رانندگی در آستانه مرگ بوده، شبیه‌سازی شده است.^۱

آثار شبیه‌سازی

دانش شبیه‌سازی نیز مانند دیگر دانش‌های تجربی (انرژی هسته‌ای و...) دارای جنبه‌های مثبت و منفی است. و در نتیجه، آثاری حیات‌بخش و سودمند یا آثاری زیان‌بار و خطرناک دارد.

آثار سودمند شبیه‌سازی

مهم‌ترین آثار سودمند آن عبارت است از:

۱. استفاده از آن در تکثیر گیاهان و حیوانات و اصلاح آنها؛
۲. کمک به بازآفرینی و تکثیر حیوانات منقرض شده یا در حال انقراض؛
۳. کمک به اصلاح ژن‌ها و نجات نوزادان از امراض وراثتی؛

۴. کمک به کشف راه‌های درمان نازایی؛
۵. تقسیم جنین تکامل یافته به چند جنین همانند تا برای احتیاط در برابر حوادث احتمالی برای یکی از آنها، دیگری جایگزین شود؛
۶. به کارگیری شبیه‌سازی برای تولید اعضای قطع شده و تکثیر آنها برای کشت به جای اعضای از میان رفته؛ مانند کبد، قلب که سازگاری و انطباق ژنتیکی کامل با فرد گیرنده - که منشأ سلول‌های اولیه بوده - از مزیت‌های آن است؛^۱
۷. کمک به کنترل جمعیت از حیث جبران کمبودهای جنسی مرد یا زن که بر اثر حوادثی مانند جنگ و زلزله ایجاد می‌شود؛
۸. کمک به کاهش اندوه‌ها و آلام کسانی که در نبود فرد مورد علاقه خود، اندوهناک و ناراحت هستند با کمک شبیه‌سازی آنان؛
۹. شبیه‌سازی، گشودن باب شناخت اصل مهم اصول دین؛ یعنی معاد است. بر پایه ظواهر آیات کریم قرآن و دیگر آموزه‌های ادیان الهی، باور به معاد جسمانی واجب است؛^۲ اما به سبب شبهات زیادی که فلاسفه و حکما برای امکان عقلی و تحقق خارجی معاد جسمانی مطرح کرده‌اند، برخی به معاد روحانی قائل شده‌اند. خاستگاه همه اشکالات بر معاد جسمانی، عدم امکان و محال بودن اعاده معدوم است؛ زیرا فردی که در قیامت زنده می‌شود، آیا عین فردی است که در دنیا مرده است؟ این از محالات است؛ زیرا همه اجزای آن بدن، تجزیه شده و جزء بدن‌های موجودات دیگر شده و به عناصر دیگری تبدیل گشته که بازآفرینی آن محال است (شبهه آکل و مأکول)؛ یا این که عین همان فرد نیست؟ که در این فرض، عقاب و ثواب به غیر تعلق می‌گیرد و مجرم مجازات نمی‌شود.^۳

۱. خوزه چیلی و همکاران، ترجمه: ابوالفضل آرام، اولین جنین همانندسازی شده انسان، ص ۲۷؛ اطلاعات علمی،

شماره پی در پی ۲۷۹، ۱۹۸۱؛ فهیم گلستانی، آژاده، ص ۲۹.

۲. پس (۳۶) آیه‌های ۷۹ و ۸۱.

۳. صدرالمآلهین، اسفاراربعه، ج ۹، ص ۱۶۵.

قرآن کریم در پاسخ این شبهه‌ها فرموده است: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.^۱

اکنون شبیه‌سازی برای ما روشن می‌کند که چگونه بازآفرینی همانند فرد از سلول جسمی همان فرد مانند مو و پوست ممکن است.

البته این پرسش باقی است که چگونه می‌توان از اجسام تجزیه شده، سلول جسمی کامل و زنده به دست آورد؟ در لابه‌لای متون اسلامی شیعه و اهل سنت، روایاتی هست که می‌تواند پاسخ‌گوی این پرسش باشد.

در برخی از این نصوص آمده است: هر بدن، جزئی دارد که نابود و جزء بدن غیر نمی‌شود و اگر در غذای دیگر موجودات قرار گیرد، ممزوج نشده و ترکیب اصلی خود را از دست نمی‌دهد.^۲

در متون اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: پس از مرگ، جسد انسان از میان می‌رود جز «عجب الذنب» که هر وقت خداوند بخواهد مردم را در قیامت برانگیزاند، بارانی از آسمان می‌بارد و هر کسی از عجب ذنب خودش بازآفرینی می‌شود آن چنان که سبزی از بذرش می‌روید. از آن حضرت پرسیدند: «عجب الذنب» چیست؟ فرمود: مثل دانه خردل است که انسان از او به وجود آمده و در قیامت هم از او باز آفرینی می‌شود.^۳ اندیشمندان مسلمان این سخنان را از معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند که دانش نطفه‌شناسی را در آن دوران توضیح داده است.^۴

بر این پایه، شبیه‌سازی و به تعبیر قرآن «مثل آفرینی» انسان از سلولی که همه

۱. آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید نمی‌تواند همانند آنان را بیافریند، آری او آفریدگار داناست. (یس ۳۶) آیه (۸۱).

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷، ص ۴۳؛ شیخ طوسی نیز در کشف المراد، ص ۲۵۶ این احادیث را آورده است.

۳. احمد ابن حنبل، المسند، ج ۲، ص ۲۱۵.

۴. برای توضیح بیشتر رک: واژه «عجب الذنب»؛ www.alsaha.com؛ www.google.Arabic.

ویژگی‌های انسان را داراست و در طول سال‌ها و قرن‌ها نمی‌میرد، با توجه به دانش شبیه‌سازی، امری ممکن و واقعی علمی است. پس این علم، غیب را به شهود و محال عقلی را به ممکن واقعی تبدیل کرده است.

آثار زیان‌بار و خطرناک شبیه‌سازی

چون این دانش نوپیدا است و فرآورده آن هنوز نتوانسته عمومی و شایع باشد، آسیب‌ها و زیان‌هایی نیز که برای آن برشمرده‌اند، احتمال‌های عقلانی است. این زیان‌های احتمالی، گاهی برگرفته از نفس عملیات و روند شبیه‌سازی است و گاهی آسیب‌های برونی است که پس از عملیات، بر جامعه یا فرد شبیه‌سازی شده وارد می‌شود.

الف) آسیب‌های درونی

آگاهان دانش ژنتیک، تردیدها و نگرانی‌های زیادی را درباره عوارض و مشکلات احتمالی شبیه‌سازی ابراز داشته‌اند. برخی از آنها عبارتند از:

۱. موجودات زنده شبیه‌سازی شده ممکن است در دراز مدت با مشکلات و پیچیدگی‌های ژنتیکی روبه‌رو شوند.

۲. هر چه شمار افراد مشابه در جامعه بیشتر باشد، احتمال نابودی آنها بیشتر خواهد بود؛ زیرا در بدن هر انسان، حدود یک میلیون و چهارصد هزار «نوکلئوتید» وجود دارد که همین تنوع خیره‌کننده، منشأ بقای نسل انسان است؛ درحالی که کاهش تنوع ژنتیکی افراد یک جامعه - که فرآیند شبیه‌سازی است - احتمال از پا در آمدن آنها را با یک ویروس یا عامل بیماری‌زای ویژه به شدت افزایش می‌دهد.^۱

۳. تبدیل شدن به هیولا: «ویاچلاو تارانتول» رئیس مؤسسه ژنتیک مولکولی

روسیه می‌گوید: تلاش برای همسان‌سازی انسان در ۹۹ درصد از موارد به خلق هیولا خواهد انجامید.^۱

۴. اختلالات زیست‌شناختی: «ویاچلاوتارانتول» می‌گوید: ما در تجربیات خود برای همسان‌سازی حیوانات در بیشتر موارد، شاهد اختلالاتی بوده‌ایم که سرطان از شاخص‌ترین آنهاست.^۲

۵. پیری زودرس: دکتر عبدالهادی مصباح، استاد میکروبیولوژی دانشگاه تمیل آمریکا که چند کتاب درباره این دانش نگاشته است، می‌گوید: گوسفند «دالی» پس از شبیه‌سازی شدن و پس از مدت کوتاهی، پیر شد و طفل شبیه‌سازی شده نیز در آغاز تولد پیر خواهد شد؛ زیرا اگر صاحب سلول، جسمی پنجاه ساله باشد، اعضای طفل هم پنجاه ساله خواهد بود؛ از این رو مانند دالی، پیری زودرس خواهد داشت.^۳

ب) آسیب‌های برونی

۱. آسیب اعتقادی: برخی از اندیشمندان پیرو ادیان الهی برآنند که شبیه‌سازی، تصرف در آفرینش است. برخی دیگر برآنند که این عمل، تغییر در آفرینش خداوند است و بر پایه آیه قرآن، شرک به خداوند متعال و عمل شیطان است و خداوند به ما فرمان داده که از این عمل پرهیز کنیم و تردیدی نیست که این آثار از حیث عقل، قبیح و از حیث شرع، حرام است.^۴

۲. آسیب اخلاقی و انسانی: شبیه‌سازی موجب از میان رفتن ارزش‌های انسانی و عواطف در میان افراد جامعه می‌شود. طفل شبیه‌سازی شده در این عمل، نیمی از

۱. خبرگزاری فرانسه از مسکو، روزنامه قدس، ۸۱/۱۰/۲۱.

۲. همان.

۳. Islam online.net

۴. نساء (۴) آیه‌های ۱۱۸ - ۱۲۰: ﴿قَالَ لَا تَخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا... وَلَا مَرْثَهُمْ فَلْيَغْیُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾.

علاقه‌ها و روابط پدر و مادری را از دست می‌دهد؛ زیرا همه مشخصات سلول جسمی یک طرف را داراست و چون بدون پدر و مادر متولد شده، در واقع، هویت خانوادگی ندارد و جز شبیه خود خویشاوندی ندارد. این فرآیند، تدریجاً موجب مرگ عواطف و احساسات و امیال در میان این نوع انسان‌ها خواهد شد. پس شبیه‌سازی موجب تجاوز به حقوق طبیعی و انسانی طفل می‌شود.

۳. شبیه‌سازی راه را باز می‌کند برای تشکیل ندادن خانواده و تحمل نکردن مشکلات آن و روی آوردن به راه‌های نامشروع برای ارضای غریزه جنسی و قناعت کردن به شبیه‌سازی برای کسب فرزند.

۴. شبیه‌سازی، برخلاف فطرت الهی است. فطرت انسان‌ها و دیگر جانداران بر سنت ازدواج استوار است و در قرآن کریم بارها بر آفرینش انسان بر پایه سنت ازدواج تأکید شده است «...وَحَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا...»^۱ ولی شبیه‌سازی بر بی‌نیازی از یکی از دوزوج استوار است. افزون بر آن، ازدواج، افزون بر توالد و تکثیر نسل، فواید و آثار سودمندی؛ مانند آرامش، دوستی و محبت و مهرورزی دارا است که این عواطف در شبیه‌سازی از میان می‌رود.

۵. شبیه‌سازی همچون دیگر مجاری غیرطبیعی در پزشکی، موجب عوارض زیان‌باری برای فرد خواهد شد. استفاده از غیر شیر مادر، توسل به سزارین در وضع حمل و... تاکنون مشکلات زیادی را برای افراد داشته است که جز به هنگام ضرورت توصیه نمی‌شود. شبیه‌سازی نیز چنین عوارض و مشکلاتی را خواهد داشت و چون ضرورتی برای این کار وجود ندارد، ایجاد و تحمل این زیان‌های بهداشتی و اجتماعی، توجیه منطقی و علمی ندارد.^۲

۶. توسعه و گسترش شبیه‌سازی و وجود افراد مشابه در جامعه، عوارض ناشی از

۱. نحل (۱۶) آیه ۷۲؛ نبأ (۷۸) آیه ۷۸؛ روم (۳۵) آیه ۳۰.

۲. مسعود هوشمند، INNA، ۸۱/۱۰/۱۰.

عدم تشخیص و تمییز را ایجاد می‌کند که عدم تشخیص شاگردان، عدم تمییز متهم و مجرم از بی‌گناه، عدم شناخت زوج یا زوجه در میان افراد مشابه، از جمله آنهاست و طبیعی است که این عوارض، موجب هرج و مرج و سرگردانی و عدم رعایت قوانین و دشواری‌های حقوقی بسیاری خواهد شد.^۱

۷. ایجاد انسان‌هایی با قدرت بدنی یا هوش فوق‌العاده و استفاده از آنها در تهاجمات و ستمگری بر دیگران می‌تواند از عوارض زیان‌بار شبیه‌سازی باشد که خود می‌تواند زمینه را برای برده‌داری نو و استثمار از انسان‌ها آماده کند.

ج) مشکلات فقهی و حقوقی

۱. فقدان هویت و شخصیت حقوقی و قانونی از عوارض شبیه‌سازی است؛ زیرا در اطلاق نام انسان به این فرد به سبب متولد شدنش از غیر مسیر طبیعی، تردید است.^۲
۲. ابهام در رابطه نسبی میان فرد شبیه‌سازی شده با کسی که سلول اولی؛ یعنی سلول جسمی است؛ که آیا این دو فرد عین هم و یک فرد هستند یا دو فرد؟
۳. ابهام در رابطه میان فرد شبیه با زنی که نطفه در رحم او کشت شده است؟
۴. ابهام و اشکال در اصل مشروعیت این عمل و نیز احکام فقهی حرمت نکاح، توارث، نفقه و... از دیگر مشکلات فقهی و حقوقی است.

۱. یوسف قرضاوی، استنحاج الانسان حرام. (www.Islamonline.net)

۲. همان.

برخورد مجامع جهانی با شبیه‌سازی انسان

انتشار گزارش تأیید نشده دربارهٔ آفرینش نخستین انسان به روش cloning، واکنش شدید سیاست‌مداران دولت‌ها و سازمان‌های جهانی و دینداران جهانی را در پی داشت.

مجلهٔ آلمانی «اشپیگل» از شکل‌گیری یک جبههٔ گستردهٔ جهانی علیه شبیه‌سازی خبر داد و نوشت: شوراهای اخلاقی در آلمان، فرانسه و آمریکا قصد دارند با تشکیل یک جبههٔ بین‌المللی برای ممنوعیت شبیه‌سازی در جهان تلاش کنند.

● ریچارد نیکولسون، عضو بولتن اخلاقی پزشکی انگلیس (Bulletin of Medical Ethics) تحقیق در زمینهٔ شبیه‌سازی انسان را «کاشتن بذر نابودی بشریت» می‌داند.

● حزب آزادی‌خواه (Libertarian Party) شبیه‌سازی را هیجان‌انگیزترین و مهم‌ترین موفقیت علمی قرن بیستم دانسته، معتقد است که دولت نباید آن را متوقف کند. استیو دستباج (ts eve Dasbach) رئیس این گروه، معتقد است که سیاست‌مداران نباید دربارهٔ خلق یک زندگی به ویژه زندگی انسانی، حق رأی و وِتو داشته باشند. به همین دلیل، حزب آزادی‌خواه حق آزادی انتخاب تولید مثل چه به روش‌های قدیمی و چه از راه لقاح مصنوعی یا دستگامی و چه از راه شبیه‌سازی را حمایت می‌کند.... اگر تحقیقات و آزمایشات شبیه‌سازی ممنوع و متوقف شود میلیون‌ها نفر ضرر خواهند کرد.

● در فوریه ۱۹۹۷، رئیس انجمن صنایع بیوتکنولوژی ابراز داشت که توسعه و گسترش این شیوه و تعمیم آن به انسان‌ها نباید هدف این طرح باشد و اگر چنین هدفی دنبال می‌شود باید در صورت لزوم قانوناً ممنوع شود.

● استفان گرب (Stephan Grebe) استادیار زیست‌شناسی دانشگاه آمریکایی در واشنگتن باور دارد که مادر این باره با انسان‌ها روبه‌رو هستیم. این مسئله بدون تدابیر امنیتی و حمایت کافی کم‌کم به یک واقعیت تبدیل خواهد شد شاید اکنون هم یک واقعیت باشد.

● جسی رین بو (Jesse Rainbow) دانشجوی سال پایانی، موارد ذیل را به عنوان دلایل مخالفت و انزجار بی‌اختیار مردم از شبیه‌سازی چنین معرفی می‌کند:

۱. هیچ‌گاه موجود شبیه‌سازی شده نمی‌تواند جای انسان واقعی را بگیرد؛ اما ویژگی‌هایی همانند یک دو قلوی همسان دارد و هر دو از یک تخمک بارور شده، مشتق شده‌اند.

۲. شبیه‌سازی پدیده‌ای طبیعی نیست. مفهوم طبیعی بودن برای هر فرد، معنای ویژه خود را دارد. شبیه‌سازی هنوز به تخمک زن و مرد وابسته است و در فرآیند آن، «جنین زیگوت» در مرحله دو سلولی به دو تک سلولی زنده تقسیم می‌شود.

ممکن است برخی در باره شبیه‌سازی، مسئله نارضایتی خداوند را یادآوری کنند؛ اما در گذشته با لقاح مصنوعی در دستگاه‌های آزمایشی نیز مخالف بودند. همه این مسائل، بستگی دارد که به چه عادت کنیم یا چه چیزی را «طبیعی» بدانیم.

۳. شبیه‌سازی، «قداست زندگی انسانی» را زیر سؤال می‌برد. آنان باور دارند که افراد، خود را شبیه‌سازی می‌کنند تا در صورت نیاز بتوانند از اعضای بدن آن استفاده کنند. البته این مسئله، چندان منطقی نیست. در بررسی اخلاقی بودن یا نبودن یک فن‌آوری باید موارد سوء استفاده را از بحث آن جدا کرد؛ برای نمونه با وجود این‌که بتوان از فیزیک کوانتوم برای تولید سلاح‌های هسته‌ای استفاده کرد نمی‌توان آن را امری غیر اخلاقی دانست.

● کاترین ویلسون (Katherina Wilsn) به سوء استفاده از شبیه‌سازی در یک و یا حتی چندین پایگاه مخفی زیرزمینی آمریکا اشاره کرده و باور دارد که دانشمندان و محققان، پس از شبیه‌سازی انسان‌ها در این پایگاه‌ها و انجام آزمایشات، از زنان به عنوان زنان بدکاره سوء استفاده می‌کنند. پس از سوء استفاده، محققان و پرسنل ارتش زنان را از میان می‌برند. وی مدعی است که خود او دو زن را که در یک پایگاه مخفی شبیه‌سازی شده بودند دیده است. در بحثی دیگر، وی از ارتباط جنسی با موجودی بیگانه سخن می‌گوید. داستان‌های مشابهی از شبیه‌سازی دربارهٔ بشقاب پرنده‌ها یا موجودات فراسیاره‌ای در چند سال گذشته نیز مطرح شده‌اند.

● ژرمی رفکین (Jeremy Rifkin) رئیس سازمان جنبش‌های اقتصادی (Foundation On Economic Trends)

در واشنگتن، رهبری ائتلاف سیصدگروه مذهبی را در سرتاسر دنیا بر عهده دارد. وی معتقد است که شبیه‌سازی باید در سرتاسر دنیا ممنوع شده، قصاصی برابر با «تجاوز و سوء استفاده از کودکان و قتل» داشته باشد.

● در جولای سال ۱۹۹۷ راندولف ویکر (Randolfe Wicker) جبههٔ متحد حمایت از حقوق شبیه‌سازی (Clone Rights United Front) را تأسیس کرد. در نوزدهم جولای همان سال، پانزده عضو این گروه در اعتراض به لایحهٔ دولت نیویورک که شبیه‌سازی را جرم دانسته بود تظاهرات کردند. ویکر می‌گوید:

ما برای علم و دفاع از حق بقای انسان مبارزه می‌کنیم. به نظر من، شبیه من، همان دوقلوی همسان من است که او نیز حق متولد شدن و زندگی دارد.

● آن نور تراپ (Anne Nor throp) ستون‌نویس روزنامهٔ گی - لزبین‌های نیویورک، شبیه‌سازی را موضوعی جالب برای لزبین‌ها می‌داند و می‌گوید:

اکنون که ما از این نگرانی که کشف اساس ژنتیک (دربارهٔ همجنس‌بازان) باعث طرد و نابودی ما شود، شبیه‌سازی بقای ما را امکان‌پذیر می‌کند... و امکان تولید مثل کامل به زنان می‌دهد... که اگر این امکان تا حدّ منطقی‌اش پیش رود باعث نابودی همهٔ مردان می‌شود.

● کیم میلز (Kim Mills) عضو انجمن مبارزات حقوق انسان (Rights Campaign Human) (حقوق مدنی لژیین ها و گی ها) به حمایت شبیه سازی انسان پرداخته و می گوید:

انجمن همجنس بازان، بسیار گسترده است و نظریات کاملاً متفاوتی در این زمینه وجود دارد.

رؤسای جمهوری فرانسه و آمریکا و برخی دولت مردان ایتالیا و سوئیس و سازمان های قانون گذاری در بیشتر کشورها مانند استرالیا شبیه سازی انسان را به شدت محکوم کردند.

نظریات گروه های مذهبی مسیحی

اعضای برخی گروه های مذهبی به ویژه مسیحیان انجیلی و کاتولیک رومی باور دارند که روح در همان لحظه لقاح و بارور شدن تخم وارد آن می شود و تخمک حاصل شده انسانی است با همه حقوق انسانی. تقسیم چنین کودکی در فرآیند شبیه سازی جنین، مداخله در اراده خداوندی است. و آزمایش بر روی فرد زنده محسوب می شود.

در فرآیند شبیه سازی بسیار زیگوت های شبیه سازی شده پس از چند تقسیم سلولی از میان رفته اند و می توان آنها را از انسان هایی دانست که از میان رفته و از دست دادن آنها به منزله از دست دادن نوزاد است. این گروه مسیحیان محافظه کار همچنین نگران استفاده از این شیوه برای از میان بردن تخم های باور شده ای هستند که از لحاظ ژنتیکی دچار مشکل بوده و طی پروسه درمانی شبیه سازی می توان آنها را از میان برد. در آزمایشات ژنتیک در این فرآیند ممکن است یکی از شبیه ها از میان برود و چون آنان هر یک از این شبیه سازی ها را موجودی انسانی می دانند این عمل را قتل دانسته، رد می کنند.

برای دیگر گروه های مسیحیان نیز این پرسش پیش آمده که آیا چنین شبیه سازی شده ای روح دارد یا خیر؟ روح نه رنگ دارد، نه وزن و نه بو؛ و هرگز با هیچ معیاری

سنجیده نشده است. حتی ممکن است وجود هم نداشته باشد.

اما بسیار کسانی هستند که به آن باور دارند. خوشبختانه شبیه‌سازی جنین تقریباً همان روند طبیعی به وجود آمدن دوقلوهای هم‌سان است. تاکنون هیچ کس جز برخی قبیله‌های قدیمی «هاوایی» مسئله روح داشتن هر دوی این دوقلوها را زیر سؤال نبرده است و همه به آن باور دارند.

چندین نظریه ویژه

کلیسای اسکاتلند در حد گسترده‌ای جنبه‌های گوناگون شبیه‌سازی را بررسی کرده است. پروژه جامعه، مذهب و تکنولوژی (Society Religion and Technology Project) (با حضور دکتر ایان ویلموت Ian Wilmut از پروژه دالی) به بررسی جنبه اخلاقی مهندسی ژنتیک از سال ۱۹۹۵ میلادی تاکنون پرداخته است. در ۲۲ ماه مه سال ۱۹۹۷ انجمن عمومی کلیسای اسکاتلند (General Assembly of Scotland Church) نظریات ذیل را مطرح کرد:

۱. این انجمن، اصل تولید پروتئین درمانی را از شیر گوسفندان اصلاح شده یا دیگر حیوانات مزرعه تأیید می‌کند؛ اما با استفاده از فرآیند و شیوه‌های شبیه‌سازی در روند تولید گوشت و شیر و تحت عنوان اصلاح حیوانات کاملاً مخالف است و از دولت بزرگ ملکه می‌خواهد که اقدامات بایسته را برای متوقف کردن آن انجام دهد.

۲. آنان بر منزلت انحصاری انسان تحت لوای خداوند تأکید کردند و با شبیه‌سازی انسان مخالف‌اند و از دولت اولیا حضرت ملکه می‌خواهند که عهدنامه‌ای جامع و بین‌المللی برای منع کامل این فرآیند منعقد کند.

● نیکولاس کوت (Nicholas Coote) دستیار مشاور عالی مجمع کشیشان رومن کاتولیک انگلیس و ولز (Roman Catholic Bishops Conference of England and Wales) با صدور بیانیه پاپ، حق داشتن دو پدر و مادر بیولوژیکی را به هر شخص داد.

● مارتین رابرا (Martin Robra)، مشاور اجرایی شورای جهانی کلیسا

(World Council of Churches) باور دارد که باید تارفع همه ابهامات و مسائل اخلاقی، مهلتی به این ایده و فرآیند داد.

● مری سلر (Mary Seller) عضو انجمن امور اجتماعی کایسای انگلستان (Church of England's Board of Social Responsibility) معتقد است که: وسواس بی جای عده‌ای افراطی، وسواسی و هیتلر مانند، نباید تحقیقات شبیه‌سازی را مختل کنند؛ چون شبیه‌سازی نیز مانند همه علوم باید مسئولانه مورد استفاده قرار گیرد. این فرآیند شاید چندان مسئله‌ای جالب و مطلوب نباشد؛ اما شبیه‌سازی گوسفندان فواید ویژه خودش را دارد.

● در ۲۸ جولای سال ۱۹۹۷، بن میشل (Ben Mitchell) استادیار اصول اخلاق گرای مسیحیت در مقاله سمیناری علوم دین تعمد (Southern Baptist Theological Seminary) نوشت: اکنون زمان آن است که بدون در نظر گرفتن میزان هزینه‌ای که برای این تحقیقات سرمایه‌گذاری شده، تولید جنین‌های شبیه‌سازی شده چه در مرحله لقاح و چه تولد، متوقف و ممنوع شود. اکثریت قریب به اتفاق مردم آمریکا معتقدند که این تحقیقات، چه به شکل خصوصی و یا عمومی باید متوقف شود.

● پاپ ژان پل دوم (Pope John Paul II) در ۲۹ آگوست سال ۲۰۰۰ در بیانیه‌ای به کنگره بین‌المللی پیوند (International Conference on Transplants) اعلام کرد که:

شیوه‌های پزشکی که منزلت انسانی را حفظ نکرده و زیر سؤال می‌برند باید کنار گذاشته شوند، و منظورم به‌ویژه تحقیقات انجام شده در زمینه شبیه‌سازی انسان و تولید عضو برای پیوند است. این تکنیک‌ها حتی اگر با اهداف خیرخواهانه انجام شوند؛ چون به تغییر و نابودی جنین می‌انجامد مردود و غیراخلاقی هستند.

سخنگوی واتیکان، شبیه‌سازی را محکوم کرده و آن را دست‌آوردی ذهنی و وحشتناک دانسته است که از همه ملاحظات اخلاقی و انسانی عاری است. شورای افتاء در فلسطین و شورای افتای «الازهر» به عنوان عالی‌ترین مقام مذهبی اهل تسنن با صدور فتوا شبیه‌سازی را ممنوع و حرام اعلام کردند. سخنگوی یونسکو نیز آن را

محکوم و خواستار وضع قانونی برای ممنوعیت آن شد. «فوکویاما» نظریه پرداز معروف لیبرال دموکراسی که در سال ۱۹۸۹ نظریه «به انتها رسیدن تاریخ» را مطرح کرد، با مشاهده دست‌آوردهای مهندسی ژنتیک، نظریه خود را نقض و اعلام نمود: ما به پایان تاریخ نرسیده‌ایم؛ زیرا هنوز به پایان پیشرفت علمی نرسیده‌ایم.^۱

برخورد جهان اسلام با شبیه‌سازی انسان

با توجه به این که موضوع شبیه‌سازی، جدید است، طبعاً اختلاف نظرها در میان فقها و حقوق دانان مسلمان و مجامع اسلامی وجود دارد. با توجه به نظریات ارائه شده در اینترنت، مجلات و کتاب‌ها و بررسی آنها به نظر می‌رسد که اندیشمندان و مجامع علمی اهل سنت بیشتر قائل به حرمت شبیه‌سازی انسان به طور مطلق (حتی در معالجات پزشکی) هستند و برخی دیگر تنها در معالجات پزشکی، شبیه‌سازی اعضا و بافت‌های انسان را مجاز می‌دانند؛ اما بیشتر قریب به اتفاق اندیشمندان و مجامع علمی شیعه به حلال بودن و جواز نفس عمل شبیه‌سازی باور دارند و تنها در صورتی حرام می‌دانند که عناوین ثانویه مانند کاربردهای منفی عارض شود.

شورای الفتای الازهر مصر، شورای الفتای فلسطین (غزه)، سید محمد سید طنطاوی شیخ الازهر، دکتر شیخ محمد سعید البوطی، دکتر نصر فرید واصل، دکتر عبدالمعطی بیومی و دکتر یوسف قرضاوی و... به حرمت شبیه‌سازی انسان باور دارند و آن را به بازیچه گرفتن مخلوقات خداوند و موجب تغییر در آفرینش الهی دانسته، به حکم آیه کریمه: «لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا»^۲، را موجب فساد در زمین می‌دانند و در نتیجه، شرعاً حرام اعلام کرده‌اند.^۳

۱. رک: آزاد فهیم گلستانی، همانندسازی از دالی تا انسان، ص ۲۹؛ اطلاعات علمی، شماره ۲۷۹، ۱۳۸۱

(www.google.arabic.com)

۲. اعراف (۷) آیه ۵۶.

۳. رک: www.google.com.

فقه‌های شیعه، مانند آیات عظام: ناصر مکارم شیرازی، مرحوم سید محمد شیرازی، یوسف صانعی، حسینعلی منتظری، سید محسن موسوی تبریزی، محمدهادی معرفت و...، نفس عمل شبیه‌سازی انسان را به عنوان یک پدیده علمی و قابل استفاده در موارد سودمند و دارای منافع محلله مقصوده نزد عقلا، جایز و حلال دانسته‌اند؛ اما بهره‌برداری از آن را در کاربردهای منفی حرام اعلام کرده‌اند.^۱

عکس‌العمل شخصیت‌های اسلامی

در اسلام، شخصیت مذهبی رسمی قابل مقایسه با پاپ در آیین مسیحیت وجود ندارد و مدت زیادی طول می‌کشد تا شخصیت‌های اصلی مذاهب اسلامی در پنج گرایش اسلامی، چهار گرایش اهل سنت و یک گرایش شیعه، به بررسی مباحث مورد نظر بپردازند.

● پروفیسور عبدالعزیز ساشادینا (Abdulaziz Sachedina) استاد دانشگاه ویرجینیا به آیات دوازدهم تا چهاردهم سوره ۲۴ قرآن اشاره می‌کند. این آیات به تشریح رشد و تکامل جنین می‌پردازد:

ما انسان را از خاک آفریدیم. پس آن‌گاه او را نطفه گردانیده و در جایگاه استوار (رحم) قرار دادیم. آن‌گاه نطفه را به بافت، بافت را به گوشت و گوشت را به استخوان و سپس استخوان‌ها را با گوشت پوشانیدیم و سپس خلقتی دیگر آفریدیم. پس آفرین بر قدرت خداوند، برترین آفرینندگان (خالقین).

وی می‌گوید: آنچه در اساس عقل و ادله می‌توان از این آیات دریافت، این است که ما انسان‌ها همگی در امر خلقت خداوند دخیلیم (البته خداوند، برترین خالق است)، پس می‌توانیم با مداخله در امور طبیعت؛ همانند مراحل اولیه رشد جنین، فعالانه با هدف بهبود شرایط سلامت انسانی در پیشبرد اهداف سهیم باشیم.

● شیخ محمد ابن صالح ثمین عضو شورای علما (Council of Ulema) یا انجمن علمای مسلمانان است که بزرگ‌ترین قدرت مذهبی در عربستان می‌باشد. در قبال تولد Dolly (دالی) وی ابراز داشت که: گمان می‌کنم کمترین جریمه‌ای که برای خالقان این شبیه‌سازی بتوان در نظر گرفت قطع دست و پای آنهاست. در غیر این صورت، آنان باید اعدام شوند. این کار به معنای تغییر و دخالت در امور انسان و بدترین نوع فساد در زمین است.

● شیخ محمد حسین فضل‌الله (Sheikh Mohmsd Hussen Fadlallah) رهبر روحانی مسلمانان شیعه در لبنان ابراز داشت که: منطقی نیست که شبیه‌سازی را تلاش برای دخالت در خلقت الهی دانست، محققان قانون جدیدی وضع نکردند، بلکه تنها قوانین جدیدی را در برابر بدن کشف کرده، می‌توانند لقاح مصنوعی یا پیوند اعضا انجام دهند و اکتشافات آنها کاملاً مجاز و صحیح است.

● محمد زقزوق مسئول امور مذهبی مصر (Egypt s Religioun Offair s Minster) گفت: درست نیست درباره شبیه‌سازی انسان‌ها و حیوانات، قضاوتی زود هنگام و بی‌تفکر داشته باشیم به‌ویژه که بر پایه نظر محققان غربی، آنان هنوز به هفت سال زمان برای تکمیل تحقیقاتشان نیاز دارند.

در سال ۱۹۹۷ شورای فقه اسلامی (Islamic Fiqh Council) کازابلانکا کنفرانسی برگزار کرد. برپایه این کنفرانس، شبیه‌سازی، هیچ تداخلی با باورهای اسلامی ندارد. خداوند، خالق جهان است؛ اما وی اصل علت و معلول را در جهان برپا ساخته، کاشتن دانه در زمین، علت است؛ اما خداوند است که معلول؛ یعنی گیاه را به وجود می‌آورد. پس شبیه‌سازی نیز علتی است که تنها تحت اراده خداوند، معلول را به وجود می‌آورد. همان‌گونه که کسی که دانه را می‌کارد تنها خالق گیاه نیست، در شبیه‌سازی نیز دانشمندی که این کار را انجام می‌دهد خالق حیوان به وجود آمده نیست. خداوند، تنها خالق است و هر خلقتی با اراده او صورت می‌گیرد. اکثریت حاضر به این نتیجه رسیدند که شبیه‌سازی حیوانات و گیاهان، امری مجاز است؛ اما

دربارهٔ انسان چنین امری کاملاً صدق نمی‌کند. گسترش شبیه‌سازی به انسان، ممکن است مشکلات حل‌ناشدنی و پیچیدهٔ اخلاقی و اجتماعی را به وجود آورد.

گونه‌های شبیه‌سازی و حکم شرعی آنها

از آنچه تاکنون گفتیم چنین برآمد که شبیه‌سازی تاکنون چند گونه داشته است: گونه اول: شبیه‌سازی در گیاهان: گفتیم که این، کهن‌ترین نوع شبیه‌سازی است و در جواز آن نیز هیچ تردیدی نیست. البته اگر مستلزم ضرر و آسیب نشود.^۱ دلیل آن، دو اصل اصالة الاباحه و اصالة الحلیه است.

گونه دوم: شبیه‌سازی در حیوانات: این نوع نیز تاکنون بارها تجربه شده و نمونه روشن آن گوسفند «دالی»^۲ است که پیش از این توضیح دادیم. حکم فقهی این نوع نیز در صورتی که مستلزم ضرر و آسیب نشود، به حکم اصالة الاباحه و اصالة الحلیه، جواز است. و دیگر احکام فقهی حیوان شبیه‌سازی شده؛ مانند حلیت گوشت و قابلیت تذکیه، پیرو نامی است که بر حیوان می‌نهند؛ برای نمونه، گوسفند «دالی» همه احکام فقهی گوسفند را داراست.

گونه سوم: شبیه‌سازی میان حیوان و انسان: این نوع تنها یک شکل احتمالی است و تردیدی نیست که این نوع، حرام است؛ زیرا تبدیل انسان به حیوان یا حیوان به انسان،

۱. مقصود، زیان‌ها و آسیب‌های زیست محیطی است که ممکن است از راه گیاهان شبیه‌سازی شده به انسان منتقل شود.

۲. این گوسفند بر پایه خبرگزاری رسمی جمهوری اسلامی ایران در روز شنبه ۸۱/۱۱/۲۶، به علت ابتلا به بیماری‌های دشوار و زودرس کشته شد.

قطعاً نمونه بارز تغییر در آفرینش الهی و عمل شیطان است که خداوند ما را از آن باز داشته است.^۱

گونه چهارم: شبیه‌سازی در انسان: این نوع دارای اشکال احتمالی و فرضی زیادی است. که طبعاً با توجه به اشکال گوناگون، احکام مختلفی نیز خواهد داشت. ما اکنون به طرح و بررسی حکم شکل اول می‌پردازیم و پس از آن، احکام اشکال فرض دیگر را نیز بیان خواهیم کرد.

شکل اول: شبیه‌سازی میان زوج و زوجه (همسر شرعی): در این فرض، سلول جسمی از زوج و سلول جنسی از زوجه شرعی و قانونی اوست و نطفه پس از گذراندن مراحل عملیات در رحم زوجه کشت و نوزاد از زوجه متولد می‌شود. در فصل چهارم؛ بررسی احکام فقهی و حقوقی این گونه شبیه‌سازی انسان بررسی می‌شود.

حکم فقهی و حقوقی شبیه‌سازی انسان

شبیه‌سازی انسان از گفتمان‌های نوپیداست و بایسته می‌نماید که شرع مقدس اسلام درباره آن حکمی داشته باشد. فقیه با بررسی و شناخت موضوع و تطبیق آن با مبانی حقوق اسلامی، در صورت دست یافتن به دلیلی برای حرمت آن، باید با اعلام حکم حرمت شبیه‌سازی، ادامه عملیات را متوقف و دست‌آوردهای آن را حرام اعلام کند و اگر در ادله شرعی، دلیلی بر حرمت آن پیدا نشد، بر پایه اصل حرمت^۱ و اباحه^۲ در اشیا، حکم به حرمت و جواز نفیس عمل شبیه‌سازی را صادر کند. فقها و حقوق‌دانان اسلامی درباره حکم شرعی شبیه‌سازی سه نظریه ابراز داشته‌اند:

اول: حرمت مطلقاً؛

دوم: تفصیل (جواز در عملیات پزشکی و معالجات، و حرمت در شبیه‌سازی انسان)؛

سوم: حرمت و جواز.

۱. به مقتضای این اصل هرگاه در حلال بودن چیزی شک کردیم با اجرای اصل حرمت حکم به حلال بودن آن می‌کنیم. این اصل مترادف با اصالة الاباحه است و به ادله‌ای همچون روایت «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» مستند می‌باشد (محمدتقی حکیم، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۱).

۲. به مقتضای این اصل، اصل در اشیا، پیش از ورود شرع و حکم شرعی، اباحه است و هرگاه در مباح بودن چیزی شک کردیم و دلیلی بر حرمت آن نداشتیم اصل، مباح بودن آن است. (همان، ص ۶۱).

دلایل نظریه جواز

این گروه برای اثبات نظریه خود به سه اصل از اصول عملیه استناد کرده‌اند:

اصل اول: با بررسی و شناخت موضوع و تطبیق آن با مبانی حقوق اسلامی، دلیلی بر حرمت نفس عمل شبیه‌سازی در شرع نمی‌یابیم، پس از اصول عملیه (فرمول‌های کاربردی به هنگام شک) استفاده می‌کنیم و بر پایه اصالة الحلیه می‌گوییم چون دلیلی بر حرمت نفس عمل شبیه‌سازی نداریم، اصل، حلال بودن آن است.

اصل دوم: اصالة الاباحه، این اصل نیز از اصولی است که به هنگام شک در مباح یا حرام بودن چیزی، حکم می‌کند که اصل در اشیا اباحه است. پس آن شیء مشکوک نیز حکمش اباحه و جواز است.

اصل سوم: اصالة البرائه،^۱ درباره شبیه‌سازی به علت نبود نص، دلیلی بر حرمت نداریم؛ از این رو در واقع شک در تکلیف داشته و برای رهایی از سرگردانی به اصل اصالة البرائه که مجرای آن شک در تکلیف است، مراجعه می‌کنیم. به حکم این اصل، به هنگام شک در تکلیف، اگر دلیلی بر حرمت آن نیافتیم، اصل، برائت ما از حرمت آن است، پس آن موضوع، مباح و جایز است.

بررسی نظریه حرمت

قائلان به حرمت شبیه‌سازی خود دو گروه شده‌اند: دسته اول، شبیه‌سازی را مطلقاً حرام می‌دانند. مفتی مصر دکتر «نصر فرید واصل» بر این نظر است و می‌گوید: ما به کارگیری شبیه‌سازی را حتی در معالجات پزشکی و نازایی حرام می‌دانیم؛ زیرا این موجب تشکیک در دین و اعتقادات ما می‌شود. دسته دوم: قائل به حرمت شبیه‌سازی

۱. اصالة البرائه دو قسم است: عقلی، که عبارت است از حکم عقل به عدم استحقاق عقوبت بر عملی که در حکمش تردید و شک باشد و دلیل شرعی و معتبر بر آن نباشد و شرعی، که عبارت است از: حکم شارع به عدم تکلیف فعلی، یا اباحه و حلیت در فعلی که در حکم آن تردید است (محمدتقی حکیم، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۴۶۳-۴۹۶؛ علی مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۴۴).

هستند نه به جهت خود عمل، بلکه به سبب عناوین ثانوی که بر عمل عارض می‌شود. ایشان آثار زیان‌بار عقیدتی، اجتماعی، اخلاقی و حقوقی را برای شبیه‌سازی تصور و در نتیجه از باب سدّ ذرایع^۱ و مقدمه حرام^۲ با آن مخالفت کرده‌اند.

نقد دلایل قائلان به حرمت شبیه‌سازی انسان

دلیل اول: شبیه‌سازی در واقع، خلق و آفرینش انسان است در حالی که در دین اسلام، خلقت انسان ویژه خداوند متعالی می‌باشد. برای نقد این نظریه می‌گوییم:

اولاً، خَلَقَ در زبان عرب به معنای آفریدن و تقدیر است.^۳ آفرینش خداوند گاهی مستقیم و بالمباشره، صورت گرفته است؛ مانند آفرینش آسمان‌ها و زمین، و گاهی با واسطه ملائکه و انسان؛ مانند همین شبیه‌سازی که به عنوان یک پدیده علمی نو، در زمره مخلوقات الهی است. پس این پدیده نیز از دایره تقدیر و آفرینش الهی خارج نیست. در واقع شبیه‌سازی ایجاد شی‌ء از عدم نیست تا رقیب آفرینش الهی باشد، بلکه اکتشاف راه دیگری برای توالد و تکاثر انسان است.

ثانیاً، به حکم صریح آیه کریمه «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۴ عمل انسان‌ها نیز مخلوق خداست. شبیه‌سازی انسان، نوعی عمل انسان است و مخلوق خداست؛ زیرا خداوند این دانش را به او افاضه کرده است. آن چنان که می‌فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»^۵.

۱. به حکم این اصل و دلیل، کارهای مباحی که وسیله انجام دادن عمل حرامی گردد، حرام است؛ مانند فروش انگور به کسی که می‌خواهد آن را شراب کند. (محمدتقی حکیم، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۹).

۲. به حکم این اصل، ارتکاب فعل مباح که مقدمه ارتکاب عمل حرام است، حرام می‌باشد؛ مانند خرید اسلحه برای قتل انسان بی‌گناه (محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳).

۳. محمد فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۳، ص ۳۳۳.

۴. صافات (۳۷) آیه ۹۶: «خداوند شما و اعمالتان را آفریده است».

۵. بقره (۲) آیه ۲۵۵: «کسی از علم او آگاه نمی‌گردد، جز به مقداری که او بخواهد».

ثالثاً، بر پایه آموزه‌های دینی ما و به حکم آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۱، خداوند یکتاست که پس از تکامل جنین تا مرحله ویژه‌ای، روح را در او می‌دمد و انسان بر پایه روح، انسان است نه جسم و اگر در طفل شبیه‌سازی شده روح دمیده شد، خود نشان آن است که خداوند خالق آن است.

دلیل دوم: گفته‌اند بر فرض که شبیه‌سازی خلق نباشد، تغییر در خلق و آفرینش خداوند است و خداوند در آیه کریمه «وَلَا ضَلَّئُهُمْ وَلَا مَنِّيَّتُهُمْ وَلَا مَرْتَّئُهُمْ فَلَيْبَسَكُنَّ آذَانُ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَّئُهُمْ فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا»^۲، تغییر در خلقت را ناپسند، عمل شیطان و افساد پس از اصلاح دانسته و از نظر شرعی حرام است.

در پاسخ می‌گوییم: ظاهر آیه کریمه می‌فهماند که مقصود از تغییر خلقت، معارضه و رویارویی فعل شیطان با خلقت خداوند متعالی است؛ ولی در شبیه‌سازی انسان، در واقع معارضه نیست، بلکه شبیه‌سازی است. افزون بر آن، شبیه‌سازی به تکثیر افراد مشابه می‌پردازد نه تغییر حقیقی در خلقت تا مشمول آیه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^۳ شود.

دلیل سوم: شبیه‌سازی مخالف سنت خداوند در توالد و تکاثر انسان است؛ زیرا خداوند حکیم در قرآن کریم بارها توالد و تناسل انسان‌ها را از راه نکاح زوج و زوجه و مسیر طبیعی اعلام کرده است و شبیه‌سازی راهی می‌باشد که خلاف فطرت و خلقت انسان است و از نظر شرعی، مخالفت با سنت الهی حرام است.

در پاسخ گفتنی است که قرآن کریم تصریح می‌کند که خداوند، اولین انسان را از خاک آفرید.^۴ و نیز در آیات دیگر با خطاب به انسان‌ها آفرینش آنها را از تراب، طین و

۱. حجر (۱۵) آیه ۲۹؛ ص (۳۸) آیه ۷۲: «آن هنگام که آدم را آراستم و در او از روح خود دمیدم، همگی بر او سجده کنید».

۲. نساء (۴) آیه ۱۱۹.

۳. روم (۳۰) آیه ۳۰: «دگرگونی در آفرینش نیست».

۴. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ...» (روم (۳۰) آیه ۲۰)؛ «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات (۳۷) آیه ۱۱)؛ «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (رحمن (۵۵) آیه ۱۴).

صلصال و ماء اعلام داشته که به قرینه آیه کریمه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ مقصود از ماء، همان نطفه است که در حالت طبیعی، پس از مراحل لقاح و تبدیل شدن به جنین، انسان از آن متولد می‌شود.

از مجموع آیات قرآن کریم درباره خلقت انسان فهمیده می‌شود که در آغاز آفرینش، انسان از تراب و طین آفریده شده که به این سبب از ملائکه و جن متمایز شود. پس از خلقت از تراب، خداوند روح را در او دمید و او را به عنوان انسان از جسم و جان آراست. از همین نفس واحد، زوج؛ یعنی همسرش حوّا را آفرید تا در واقع همجنس بوده و خود موجب تکثیر نسل شود، پس خداوند حکیم در آفرینش انسان از یک ماده ویژه و روش ثابت استفاده نکرده است تا تجاوز از آن، موجب تجاوز از سنت الهی و مخالفت با آن باشد، بلکه مشیت الهی تعلق گرفته است که حوّا از ضلع آدم،^۱ آدم از تراب و حضرت عیسی بدون پدر متولد شوند و شبیه‌سازی نیز راهی برای زایش انسان از غیر مسیر طبیعی است.

بر فرض که بگوییم: آفرینش حوّا و حضرت عیسی، موارد ویژه بوده و نمی‌تواند قاعده و اساس برای سرایت و تعمیم باشد، می‌گوییم: بسیاری از اکتشافات نو از جمله شبیه‌سازی، در واقع نوعی به کارگیری ابزار برای شناخت مجهولات و کشف رازهای طبیعت است که خداوند این رازها را به ودیعه گذاشته و پس از کشف به عنوان آیه و نشانه‌ای بر عظمت و حکمت الهی دلالت دارد.

پاسخ به دیگر دلایل نظریه حرمت

در پاسخ آسیب‌های احتمالی غیر عقیدتی؛ مانند زیان‌های اخلاقی، انسانی و

۱. این، محتوای برخی از روایات اسلامی و نیز کتب عهد عتیق و جدید است. برای توضیح بیشتر ر.ک: بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۰۰؛ معجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ۱. ی. ونسنگ، ج ۳، ص ۵۱۹.

البته به نظر نگارنده، آیه اول سوره مبارک نساء این نظر را مردود می‌داند. ر.ک: عباسعلی سلطانی، تعدّد زوجات، قاعده یا استثناء.

اجتماعی می‌گوییم:

کم‌رنگ شدن یا از میان رفتن رابطهٔ طفل و پدر و مادرش، ویژهٔ شبیه‌سازی نیست، بلکه در روش طبیعی توالد انسان نیز در صورت مخالفت و رعایت نکردن قوانین وضعی - که رابطهٔ اخلاقی و قانونی و عاطفی میان افراد خانواده را تنظیم می‌کند - روابط افراد خانواده از میان می‌رود. در حالی که پس از شیوع شبیه‌سازی مانند دیگر پدیده‌های علمی، می‌توان قوانینی را وضع کرد تا به بهبود و استحکام روابط میان افراد خانواده کمک کند.

در پاسخ به این اشکال که: افراد شبیه‌سازی شده در معرض قتل قرار خواهند گرفت و از آنها سوء استفاده خواهد شد؛ می‌گوییم: اولاً، اکنون نیز افراد عادی و طبیعی را برای اهداف پلید خود در جنگ‌ها از میان می‌برند؛ ثانیاً، فرد شبیه‌سازی شده؛ چون عنوان انسان دارد، همهٔ حقوق و تکالیف انسانی را دارد و همان قوانینی که برای انسان‌های عادی است، برای او نیز جاری می‌باشد؛ از این رو قتل او جایز نیست همچنان که برده شدن او نیز جایز نمی‌باشد و اعضایش محترم است و نباید قطع شود. ادعای از میان رفتن ارزش‌های انسانی؛ مانند دوستی، رحمت، ایثار و لطف نیز احتمالی فرضی است و دلیل قاطع ندارد؛ زیرا انسان شبیه‌سازی شده نیز روح و نفس دارد و می‌توان با تربیت و آموزش، نهال دوستی، لطف و ایثار را در جان او کاشت و رشد داد همچنان که در افراد عادی چنین است.

اما این که شبیه‌سازی موجب عدم تشخیص افراد مشابه از یک‌دیگر شده و در نتیجه، مجرم از بی‌گناه، و زوجه از زوج و... متمایز نمی‌شود؛ اشکالی قابل رفع است: زیرا اولاً، می‌توان قوانینی را وضع کرد تا افراد شبیه، از یک‌دیگر شناخته شوند؛ ثانیاً، برای تشخیص این افراد، کارت‌های دارای مشخصات و کدهای ویژه را می‌توان ساخت.

خلاصه این که شبیه‌سازی هیچ تأثیر و دخالتی در روح و جان انسان ندارد تا بتواند ارزش‌های معنوی را از میان ببرد.

آسیب‌ها و مشکلات قانونی

طبیعی است که تا فرضیه علمی در خارج تحقق پیدا نکند، جز در موارد اندک، قانون نیز برای آن وضع نمی‌شود. شبیه‌سازی نیز چون هنوز به گونه کامل در خارج شایع نشده و مراحل تکاملی و آزمایشی خود را پس از تولد نگذرانده است، کشورهای دارای فن‌آوری شبیه‌سازی نیز هنوز قانون مدون و کاملی برای آن ندارند.

شبیه‌سازی و زنا

با دقت در دو موضوع زنا و شبیه‌سازی انسان، به خوبی روشن می‌شود که این دو، موضوعاً با هم متغایرنند؛ زیرا تعاریفی که از زنا در کتب فقهی آمده در این جهت مشترکند که زنا، التقای جنسی به غیر وجه شرعی؛ یعنی مجامعت دو جنس مرد و زن بدون مجوز شرعی و قانونی است^۱ و روشن است که در روند شبیه‌سازی هیچ‌گونه التقای جنسی نیست.

شبیه‌سازی و نکاح شرعی

نکاح در لغت به معنای ضم، جمع و وطی است^۲ و در اصطلاح فقه، عقدی است که با آن، استمتاع زوجین از یک‌دیگر حلال می‌شود^۳ و چون برای واژه نکاح حقیقت شرعی؛ یعنی وضع ویژه از سوی شارع نرسیده، نکاح بر دو معنای عقد و وطی گفته می‌شود. و روشن است که هیچ یک از این دو معنا بر شبیه‌سازی منطبق نیست؛ زیرا در مراحل شبیه‌سازی، هیچ وطی و عقدی وجود ندارد.

براین پایه از منظر فقه، نه می‌توانیم شبیه‌سازی را نکاح بنامیم تا احکام و لوازم نکاح بر آن مترتب شود و نه می‌توانیم زنا بنامیم تا عمل حرام بوده، احکام زنا بر آن بار شود.

۱. رک: جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۴۵۰؛ معجم لغة الفقهاء، ص ۲۰۹.

۲. محمد فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۱، ص ۵۰۲.

۳. معجم لغة الفقهاء، ص ۴۵۸.

رابطه نسبی طفل شبیه‌سازی شده

برای پاسخ به این پرسش که طفل شبیه‌سازی شده فرزند (ولد) چه کسی است؟ و آیا اساساً رابطه نسبی با دیگر انسان‌ها دارد یا خیر؟ در آغاز به بررسی اطلاق واژه ولد و فرزند بر این طفل - که احکام نسبی شرعی بر آن بار شده - می‌پردازیم.

واژه ولد در لغت به دو معنای عام و خاص آمده است:

۱. حدوث و خروج چیزی از چیز دیگر؛ ۲. خروج موجود زنده از موجود زنده دیگر.^۱ در فقه، بیشتر واژه ولد و ولادت ویژه تولد انسان از انسان است.

تردیدی نیست که معنای اول، در برگیرنده طفل شبیه‌سازی شده، بر آن صدق می‌کند که نوزاد شبیه، از سلول جسمی حادث و خارج شده است. پس واژه ولد و فرزند بر آن اطلاق می‌شود.

اما معنای دوم؛ یعنی تولد انسان از انسان دیگر، اگر قید انسان، احترازی باشد، طبعاً طفل شبیه؛ چون از انسان متولد نشده، اطلاق فرزند و ولد بر آن دشوار است.

در فقه و حقوق واژه ولد در چند مورد به کار رفته است:

۱. ولد حاصل از نکاح شرعی؛

۲. ولد حاصل از ملکیت مالک بر کنیز؛

۳. ولد ملاعنه که پس از مراسم لعان، فرزند از پدر نفی و به مادر ملحق می‌شود؛

۴. ولد شبهه که بر اثر ارتباط جنسی میان مرد و زن به خاطر شبهه ازدواج و نکاح به دنیا آمده است؛

۵. ولد زنا که از التقای جنسی میان زن و مرد بدون مجوز شرعی متولد می‌شود؛

۶. فرزند خواندگی (تبني).

با بررسی این موارد از اطلاق واژه ولد در می‌یابیم که طفل شبیه‌سازی شده در هیچ یک از این موارد داخل نیست و سبب اصلی آن، عدم التقای جنسی در شبیه‌سازی

۱. محمد فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۱، ص ۶۰۵.

است.

البته در روایات فقهی شیعه، موردی از الحاق ولد، ذکر شده و مورد عمل فقها قرار گرفته و فقها به حکم آن استناد کرده‌اند بدون این که التقای جنسی میان مرد و زن صورت گرفته باشد. روایت مزبور چنین است:

محمد بن یعقوب کلینی حدیث صحیحی را از محمد بن مسلم چنین روایت کرده‌است: از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمودند: در دورانی که امام حسن مجتبی در مجلس پدرش امام علی علیه السلام حاضر بود گروهی وارد شدند و گفتند: ای ابو محمد (امام حسن علیه السلام) می‌خواهیم از امیرمؤمنان بپرسیم! امام حسن فرمود: ما را نیز از آن آگاه کنید! و [سپس آنان] گفتند: زنی با شوهرش مجامعت کرده، پس از انجام عمل با همان حالت با کنیز باکره‌ای مساحقه و همجنس‌بازی می‌کند و نطفه مرد در رحم جاریه قرار می‌گیرد و حامله می‌شود. حکم شما چیست؟ امام حسن فرمود: پرسش دشواری است و از عهده پدرم بر می‌آید؛ ولی من حکم آن را می‌گویم؛ اگر درست گفتم از لطف خداوند و امیرمؤمنان بدانید و اگر خطا کردم، خودم را خطا کار بدانید. حکم چنین است: ابتدا زن باید مهریه جاریه‌ای که حامله شده بپردازد؛ زیرا جاریه، بیوه شده است. سپس آن زن به جرم انجام زنا محصنه (همجنس بازی) رجم می‌شود. به جاریه نیز مهلت داده شود تا وضع حمل، فرزند به پدرش؛ یعنی صاحب نطفه ملحق می‌شود. پس از پایان ملاقات با امام حسن مجتبی علیه السلام نزد امام علی علیه السلام رفته و مذاکرات و حکم امام حسن علیه السلام را بازگو کردیم، حضرت علی علیه السلام فرمود: اگر از من می‌پرسیدید بیشتر از آنچه که فرزندم گفت، نمی‌گفتم.^۱

چگونگی استدلال: این حدیث، صحیح است و به سبب اعتبارش، فقها بدان عمل کرده‌اند. از حکم شرعی این روایت؛ یعنی الحاق ولد به صاحب نطفه استفاده می‌شود که اطلاق و الحاق آن به پدر در شرع اسلام، تنها از راه وطی و التقای جنسی نیست. البته این راه عام و شایع آن است، بلکه پدید آمدن فرزند از اسپرم، گرچه بدون وطی

باشد نیز می تواند موجب الحاق ولد و ثبوت نسبت شرعی شود.

بر این پایه، ملاک الحاق ولد و ثبوت نسب شرعی، پدید آمدن فرزند از نطفه است (البته زنا به دلیل ویژه خارج شده است) و با وجود این ملاک، می توان طفل شبیه سازی شده را که از سلول صاحب سلول پدید آمده، ولد نامید؛ اما این که شکل ماء و سلول متفاوت است، دلیل بر تفاوت موضوعی نیست؛ زیرا آنچه در تکوین و تولید ولد دخالت دارد، ژن هایی است که در هر دو وجود دارد؛ زیرا در سلول جسمی - که در شبیه سازی مورد بهره برداری قرار می گیرد - همه ژن های لازم برای تکوین و انتقال صفات و ویژگی ها موجود است، آن چنان که در اسپرم موجود است. پس به کمک تنقیح مناط^۱ می توانیم بگوییم چون مناط و ملاک الحاق ولد در طفل شبیه سازی شده وجود دارد، حکم الحاق ولد نیز به آن سرایت می کند.

البته بحث در موردی است که سلول جسمی از زوج است و سلول جنسی از زوجه؛ اما گونه های دیگر شبیه سازی انسان را در پایان نوشتار بررسی خواهیم کرد.

رابطه مادری و شبیه سازی

با رجوع به کتب لغت و کتب فقهی آشکار می شود که واژه «أُم» به معنای اصل هر چیزی است^۲ و این تعریف بر زنی (زوجه ای) که صاحب سلول جنسی است و طفل شبیه سازی شده از این سلول متولد شده صدق می کند؛ به ویژه که نطفه در رحم زوجه نیز کشت شده؛ زیرا این زن (زوجه)، مادر و اصل این طفل است. با توجه به معنای لغوی و تأیید شارع (زیرا شارع وضع ویژه ندارد) و عدم صدق زنا بر شبیه سازی - که پیش از این گفتیم - کافی است که طفل شبیه سازی شده به مادر ملحق شود و شرعاً این زوجه مادر او باشد به ویژه در فرضی که در رحم همین زن نیز رشد کند.

۱. ر.ک: محمد تقی حکیم، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۰۱.

۲. محمد فیروز آبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۱۰۳؛ معجم لغة الفقهاء، ص ۸۷.

شبیه‌سازی و ازدواج

بر پایه دو مبحث گذشته که الحاق ولد و ثبوت نسب شرعی میان طفل شبیه‌سازی شده و زوج صاحب سلول جسمی و نیز نسبت شرعی امومت (مادر بودن) میان این طفل با زوجه صاحب سلول جنسی ثابت شد، طبعاً احکام ازدواج و نکاح نیز بر این طفل جاری است؛ زیرا با ثبوت نسب شرعی همه احکام و لوازم آن از جمله محرمات نسبی ازدواج، احکام مصاهره (دامادی) و محرمیت از حیث حفظ حجاب و مانند آن، بر این طفل نیز جاری خواهد شد و در واقع این فرزند نیز مانند دیگر فرزندان در خانواده‌ها، جایگاه حقوقی و قانونی خواهد داشت.

شبیه‌سازی و توارث

در صورت ثبوت نسب شرعی میان طفل شبیه‌سازی شده و زوج و زوجه، و حکم به فرزند بودنش، طبعاً احکام ارث نیز بر او جاری است و او نیز مانند دیگر فرزندان ارث می‌برد؛ زیرا شمول اطلاق ادله ارث و عمومات آن مانند آیات شریف «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»^۱ و «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ»^۲ این طفل را نیز فرا می‌گیرد.

۱. نساء (۴) آیه ۱۱.

۲. احزاب (۳۳) آیه ۶.

حکم دیگر اشکال شبیه‌سازی انسان

آنچه تاکنون گفتیم مربوط به شکلی از شبیه‌سازی است که سلول جسمی از زوج و سلول جنسی از زوج گرفته شود و در رحم همان زوج نیز کشت شود؛ اما دیگر حالات شبیه‌سازی انسان، احتمالی و فرضی است:

۱. سلول جسمی از زوج و سلول جنسی از زوج گرفته شود؛ ولی در رحم اجاره‌ای کشت شود. در این صورت، آیا باز می‌توان گفت که این طفل، فرزند زوج و زوج است؟ برخی باور دارند که بر پایه آیه کریم «إِنْ أُمَّهُاتُهُمْ إِلَّا الْاَلْاِیُّ وَكَذٰلَیْهِمْ»^۱ مادر طفل، زنی است که طفل در رحم او رشد کرده و از آن رحم، متولد شده است؛ اما با بررسی سیاق این آیه شریف و شأن نزول آن، روشن می‌شود که درباره حکم ظاهر است با این توضیح که: در جاهلیت اگر مردی به زوجه‌اش می‌گفت: «ظَهَرَکَ کَظْهَرِ اُمِّی»^۲؛ پشت تو مانند پشت مادر من است، آن زن بر این مرد حرام و رابطه نکاح میان آنها قطع می‌شد و در واقع ظاهر، گونه‌ای طلاق بود. آیه شریف می‌فرماید: زوجه تنها با گفتن مرد به او که پشت تو مانند پشت مادرم است، مادرِ زوجش نمی‌شود، بلکه مادرِ افراد، کسانی هستند که آنها را به دنیا آورده‌اند. پس آیه کریم در مقام بیان انحصار

۱. مجادله (۵۸) آیه ۱۱.

۲. محمد بن مکی (شهید اول)، لمعة دمشقیة، ص ۲۱۵.

نیست، بلکه در مقام پاسخ دادن از موضوع اظهار است. بر این پایه؛ چون سلول جنسی از زوجه گرفته شده میان طفل شبیه‌سازی شده و زوجه صاحب سلول جنسی، رابطه مادر برقرار است و رحم، جایگاه رشد جنین است نه دلیل مادر بودن صاحب رحم.

۲. سلول جسمی از مردی نامعین و سلول جنسی از زن معین: در این صورت ظاهراً میان مرد و طفل، نسبت شرعی ابوت ثابت می‌شود و میان زن و طفل نسبت شرعی ثابت است به ویژه که در رحم همین زن نیز رشد کند. البته اگر در رحم اجاره‌ای رشد کرد، حکم نیز تغییر نمی‌کند که پیش از این گفتیم.

۳. همان حالت پیشین با این فرض که زن نیز نامعین باشد: در این صورت، چون فرض بر این است که پدر و مادر هر غیر مشخص هستند، رابطه نسبی وجود ندارد. البته اگر نطفه در رحم اجاره‌ای کشت شود، همان بحث گذشته پیش می‌آید؛ ولی می‌توان در حقوق موضوعه (بر پایه قوانین فرزند خواندگی) صاحب رحم را مادر قانونی وی دانست.

۴. سلول جسمی از مرد معلوم و سلول جنسی از زن معلوم شوهردار باشد و نطفه در رحم همین زن کشت شود: در این صورت، فرض این است که این عمل، زنا محسوب نمی‌شود. برخی بر این باورند که اگر طفل شبیه‌سازی شده از هر دو سلول به وجود آمده و وجود هر دو سلول، موجب شکل‌گیری آن است، طفل به آن مرد و این زن ملحق می‌شود؛ یعنی آن مرد، پدر و این زن، مادر شرعی او شمرده می‌شود.^۱

۵. سلول جسمی و جنسی هر دو از یک زن گرفته شود: در این صورت، ظاهراً حکم شرعی، جواز است و در نتیجه، طفل فرزند این زن و زن مادر او شمرده می‌شود و احکام فقهی و حقوقی نیز بر این رابطه استوار است؛ ولی طفل بدون پدر خواهد

۱. سید علی موسوی سبزواری، الاستسناخ بین التقیة والتشريع، ص ۱۶۱.

بود؛ مانند ولد لعان. در فقه آمده است که پس از انجام لعان میان زوج و زوجه با شرایط شرعی، ولد از زوج شرعاً نفی می‌شود و فرزند شرعاً بدون پدر است.^۱ در این صورت، تفاوتی ندارد که زن شوهردار باشد یا بی‌شوهر. گرچه در حالت اول می‌توان در حقوق موضوعه این فرزند را به شرط پذیرش شوهر و بر پایه قوانین فرزند خواندگی، فرزند قانونی شوهر دانست.

۶. سلول جسمی و جنسی هر دو از یک مرد گرفته شود و نطفه بارور شده در رحم زنی کشت شود: در این صورت، اگر این زن صاحب رحم، زوجه همان مرد صاحب سلول است، نسبت شرعی میان طفل و زوج و زوجه ثابت است؛ زیرا عموم روایاتی مانند «أما الولد للصلب» دربردارنده این مورد می‌شود.

پس زوج، پدر و زوجه، مادر طفل خواهد بود و همه احکام و لوازم مانند یک فرزند طبیعی بر این طفل نیز جاری است. و اگر رحم، اجاره‌ای است، حکم آن را پیش از این گفتیم.

۷. سلول جسمی از مردی و سلول جنسی از مرد دیگری گرفته شده و پس از بارور شدن، نطفه در رحم زنی کشت شود: در این صورت، چون در شرع یک طفل نمی‌تواند دو پدر داشته باشد، باید یکی از این دو مرد، پدر او باشد و به حکم «أما الولد للصلب» می‌توان گفت مردی که صاحب سلول جنسی است پدر طفل خواهد بود. و حکم زن صاحب رحم نیز پیش از این بیان شد.

البته حالات و فرض‌های احتمالی دیگری نیز می‌توان تصور کرد که احکام آنها را از این چند فرض که گفتیم می‌توان به دست آورد. گرچه با توجه به نوپیدا بودن شبیه‌سازی انسان، این حالات، تنها احتمال‌هایی بیش نیستند که شاید برخی از آنها تحقق خارجی پیدا نکند؛ زیرا غیب را جز خدا نمی‌داند.

۱. محمد بن مکی (شهید اول)، لمعة دمشقیة، ص ۲۲۱. البته در لعان، نفی، حکمی است؛ ولی در این نوع، حقیقی است.

شرایط جواز عملیات شبیه‌سازی انسان

شرط اول: هر یک از مرد و زن که سلول از آنها گرفته می‌شود، معلوم و مشخص باشند؛ زیرا بر فرد مجهول، نسب شرعی و قانونی و حتی عرفی ثابت نمی‌شود.

شرط دوم: در مراحل عملیات، عنوان حرامی وجود نداشته باشد که موجب نفی نسب شرعی شود؛ برای نمونه، اگر سلول جنسی از نطفه حاصل از زنا گرفته شود؛ چون در شرع اسلام، نطفه زانی حرمت ندارد^۱ (مورد احترام شرع نیست)، نسب شرعی نیز با آن ثابت نمی‌شود.

شرط سوم: باید در مراحل گرفتن سلول جنسی و جسمی و بارور کردن و تحریک نطفه، هیچ‌گونه اختلاط یا اشتباه با دیگر سلول‌ها و نطفه‌ها صورت نگیرد و گرنه نسب شرعی ثابت نمی‌شود.

شرط چهارم: افرادی که عملیات شبیه‌سازی را انجام می‌دهند باید متخصص و آگاه از اسرار این عملیات باشند تا از این راه زیانی متوجه نوزاد آینده و یا جامعه انسانی نشود^۲ و گرنه به حکم قاعده «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام»^۳، این عملیات ضرری عقلاً و نقلاً حرام خواهد بود.

۱. علی مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۲۸۹.

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک: همین نوشتار، بحث آثار زیان‌بار شبیه‌سازی، ص ۹ - ۱۰.

۳. محمد بن حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰.

بخش دوم

مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی

■ سعید نظری توکلی

درآمد

انسان موجودی است که افزون بر پیکر مادی، بُعدی غیر مادی نیز دارد که از آن به روح یا نفس تعبیر می‌شود.^۱

برای اثبات چنین بُعدی در انسان، برهان‌های گوناگونی از سوی متفکران مسلمان و غیر مسلمان بیان شده که تجربه پذیرترین آنها، برهان سینوی «انسانِ معلق در هوا»^۲ است. این برهان از آن رو اهمیت ویژه‌ای دارد که بر پایه آن می‌توان به وجود بُعد غیر مادی انسان به روشی تجربی آگاهی پیدا کرد و آن را با «خود هیپنوتیزمی»^۳ مقایسه نمود. گذشته از مباحث فلسفی - کلامی درباره اثبات روح و نقض و ابرام‌هایی که درباره آنها مطرح شده، وجود روح برای انسان مسلمان، امری است مسلم که قرآن کریم و احادیث خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام بر آن تأکید می‌ورزند. قرآن کریم در بیان دوگانگی جسم و روح می‌فرماید:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۴

۱. بُعد غیر مادی انسان آن هنگام که با بدن مادی خود ارتباط دارد، «نفس» نامیده می‌شود. اصطلاح روح معمولاً در فرض ملاحظه جنبه غیر مادی، بدون پیکر مادی‌اش به کار می‌رود.

۲. شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۹۲.

3. Self - Hypnosis.

۴. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

آن گاه نطفه را خون بسته‌ای ساختیم و آن خون بسته را پاره گوشتی کردیم و آن پاره گوشت را استخوان‌ها گردانیدیم و بر آن استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم؛ سپس او را با آفرینشی دیگر باز آفریدیم، پس بزرگ و بزرگوار است خدای یکتا که نیکوترین آفرینندگان است.

انسان، موجودی دارای روح و جسم است؛ ولی همه سخن در گونه ارتباط میان آنهاست. برخی باور دارند که انسان، جوهری است روحانی که بدن ابزار و مرکبی برای آن است؛ بنابراین، روح انسان نه داخل در این جهان و نه خارج از آن است، نه پیوسته به آن و نه جدای از آن است، بلکه متعلق به بدن است: تعلقی از روی تدبیر و تصرف، همان گونه که تعلق و ارتباط خداوند با جهان، تعلقی این چنین است.^۱ گروهی نیز بر این باورند که نفس آن هنگام که به بدن تعلق می‌گیرد، با بدن متحد می‌شود؛ بنابراین، نفس، عین بدن و بدن، عین نفس است و مجموع این دو با هم، انسان را به وجود می‌آورند.^۲

به هر روی، اصل موضوع بودن وجود روح برای انسان، ما را وادار می‌کند تا مرگ و زندگی را با آن در پیوند دانسته، اعطای روح را نشانه حیات و باز پس گیری آن را علامت مرگ بدانیم.^۳ بنابراین، همان گونه که حیات، امری وجودی است، مرگ نیز حاصل تحقق عملی خارجی بر روی انسان است و نه فقدان حیات، که ما آن را قبض روح می‌نامیم.

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲. تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۴۵.

۳. در متون دینی از باز پس گیری روح از بدن، به «استیفاء» تعبیر شده است؛ زیرا قرآن کریم در توصیف مرگ و چگونگی آن، از ماده «وَفَى» استفاده می‌کند که معنای آن «چیزی را به تمام و کمال گرفتن» است؛ مانند «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ»؛

او بر بندگان خود تسلط کامل دارد و مراقبانی بر شما می‌گمارد تا زمانی که مرگ یکی از شما فرامی‌رسد، در این موقع فرستادگان ما جان او را می‌گیرند و آنها کوتاهی نمی‌کنند.

انعام (۶) آیه ۶۱.

فخر رازی در تفسیر آیه

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾^۱

خدایی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارتر است که او عزیز و آفریننده است.

می‌نویسد: حیات، صفتی است که موجود موصوف به آن، دو ویژگی شناخت و قدرت دارد. مرگ نیز صفتی وجودی است؛ زیرا که خداوند، آفرینش را به آن نسبت داده و روشن است که معدوم نمی‌تواند مخلوق باشد.^۲

۱. ملک (۶۷) آیه ۲.

۲. تفسیر کبیر، ج ۳۰، ص ۵۴.

حیات

أ) تعریف حیات

بر پایه آموزه‌های دینی، «حیات» عبارت است از: دمیده شدن روح در پیکر. اصطلاح دمیدن، برگرفته از آیات قرآنی است؛ زیرا قرآن کریم در توضیح خلقت انسان و اعطای روح به او، از واژه «نفخ» استفاده می‌کند، مانند:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾؛

و چون به اتمامش رسانیدم و از روح خویش در او دمیدم، برابرش به سجده افتید.^۱

ب) گونه‌های حیات در متون روایی

دقت در روایات ائمه علیهم‌السلام ما را به نکته‌ای رهنمون است؛ زیرا در متون روایی ما بر این نکته تأکید شده که برای هر انسانی دو روح وجود دارد:

۱. روح یا حیاتی که از پشت پدران و رحم مادران به جنین می‌رسد و ما از آن به

«حیات سلولی» تعبیر می‌کنیم؛

۲. روح حیات و بقا که گاه از آن به «روح عقل» یاد می‌شود.

زراره در این باره از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند:

۱. رک: حجر (۱۵)، آیه‌ی ۲۹ و ص (۳۸)، آیه‌ی ۷۲.

(إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ النَّطْفَةَ... أَوْحَى إِلَى الرَّحْمِ أَنْ افْتَحِيَ بَابَهُ... ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ مِنْ خَلَائِقِهِ يَخْلُقَانِ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ، فَيَقْتَحِمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ، فَيَصْلَانِ إِلَى الرَّحْمِ وَفِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ، فَيَنْفَخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ...)^۱

هنگامی که خداوند اراده می‌کند که نطفه‌ای بیافریند، به رحم فرمان می‌دهد که باز شود... سپس دو فرشته را که به امر الهی در رحم، صورت‌پردازی می‌کنند، به سوی رحم می‌فرستد در حالی که در آن نطفه، روحی قدیمی که از پشت پدران و رحم مادران به او رسیده وجود دارد؛ آن دو فرشته در نطفه (جنین) روح حیات و بقا می‌دمند.

همچنین در روایت سعید بن مسیب از امام سجاده علیه السلام، حضرت پس از آن که تصریح می‌کنند اگر در جنین روح عقل دمیده شده باشد، جنایت بر آن، موجب تعلق دیه کامل است، در پاسخ به این پرسش که تحولات جنین به واسطه وجود روح است یا می‌تواند بدون روح نیز تحقق یابد، تصریح می‌کنند که در جنین، دو گونه حیات وجود دارد: حیات سلولی و حیات عقلانی:

(قُلْتُ لَهُ: أَرَأَيْتَ تَحَوَّلَهُ فِي بَطْنِهَا إِلَى حَالِ بَرُوحِ كَانِ ذَلِكَ، أَوْ بَغَيْرِ رُوحٍ؟ قَالَ: بِرُوحٍ، عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمَنْقُولِ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ، وَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّحْمِ، وَمَا كَانَ إِذَا أَعْلَى مِنْ يَقْتُلُهُ دِيَّةً، وَهُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ)^۲

به ایشان گفتم: آیا تحولات جنین در رحم از حالی به حال دیگر، تحت تأثیر روح است یا بدون روح صورت می‌پذیرد؟ فرمود: [متأثر از] روح است، غیر از روحی که از پدران و مادران خود به او رسیده است. اگر در او تنها روح حیات می‌بود، در رحم از حالی به حال دیگر دگرگون نمی‌شد و بر کسی که او را در این حال می‌کشت دیه واجب نمی‌شد.

۱. کافی، ج ۶، ص ۱۳ - ۱۴.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۴۷.

بنابراین، حیات سلولی جنین که دست آورد تأثیر عوامل طبیعی - ژنتیکی است، جز حیات انسانی برگرفته از نفع روح در اوست.

به عبارت روشن تر زندگی ما از تکثیر، تمایز و پدیده های تکاملی پیوسته جنینی از یک سلول بارور شده، آغاز می شود. هنگامی که اسپرم؛ یعنی گامت نر با گامت ماده؛ یعنی اوئوسیت به یک دیگر پیوسته، لقاح می یابند، سلول تخم؛ یعنی زیگوت به وجود می آید. سلول تخم، پس از استقرار در جداره رحم، با انجام مراحل گوناگون تقسیمات میتوزی (پروفاز، پرومتافاز، متافاز، آنافاز و تلوفاز) و میوزی، به پُر سلولی تبدیل شده، سپس با گذر از فرآیند تمایز و اندام زایی، به انسانی کامل تبدیل می شود.^۱ این حیات سلولی و حرکات خود به خودی برگرفته از آن، چون تپش قلب، مربوط به مرحله پیش از دریافت روح انسانی است که در زبان روایات به حیات منقول از صلب پدران و رحم مادران تعبیر شده است.

ج) نشانه های حیات انسانی

پرسش ریشه ای در بحث حیات انسانی این است که چه هنگام به انسان، روح داده می شود و به عبارت دیگر، پس از کدام یک از مراحل تکوین جسمانی در دوره جنینی، بدن انسان دارای روح عقلی - انسانی می شود؟

احادیث رسیده از امامان معصوم علیهم السلام که در بردارنده بیان اعطای روح به جنین است، از نظر مضمون متفاوت اند؛ ولی می توان آنها را به چند گروه تقسیم کرد:

۱. نشانه های تکوینی

در منابع روایی احادیثی را می بینیم که دمیده شدن روح را، پس از تحقق یک مرحله تکوینی در بدن جنین می دانند. از این مرحله با سه عبارت یاد شده است:

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: رویان شناسی پزشکی لانگمن، ص ۳-۹۷.

رویدن گوشت

در دو روایت مسمع و ابو جریر قمی، تعلق روح، پس از به وجود آمدن پوشش گوشتی بر روی استخوان‌ها در جنین دانسته شده است.
در روایت مسمع که موضوع آن، دیه مراحل گوناگون جنین است، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده:

(جعل دية الجنين مائة دينار، و جعل مئتي الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء، فإذا كان جنيناً قبل أن تلجحه الروح مائة دينار، فإذا كُسي اللحم كانت له مائة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه خلق آخر، وهو الروح، فهو حينئذ نفس فيه ألف دينار كاملة...)^۱
دیه جنین صد دینار قرار داده شده، اسپرم مرد تا جنین شدن، پنج جزء می‌شود، پس اگر جنین کامل شود، پیش از این که در او روح دمیده شود، دیه او صد دینار است... پس اگر بر استخوان‌ها گوشت روییده شده باشد، دیه او صد دینار کامل است؛ پس اگر در او خلقی دیگر؛ یعنی روح ایجاد شود، جنین، انسانی است که دیه او هزار دینار کامل است.

در این روایت، امام (علیه السلام) در آغاز دیه جنین را یکصد دینار دانسته، سپس در مقام توضیح منظور خود، دیه جنین را به سه بخش تقسیم کرده است: ۱. دیه جنین ناقص؛ ۲. دیه جنین کامل پیش از دمیده شدن روح؛ ۳. دیه جنین پس از دمیده شدن روح.
از مرحله اسپرمی تا پیدایش گوشت، دیه آن کمتر از صد دینار، در مرحله گوشت گرفتن که بر آن، عنوان جنین کامل صادق است، دیه آن صد دینار و پس از این مرحله که به جنین روح داده می‌شود دیه آن، دیه انسان کامل و هزار دینار است.
بنابراین، از این حدیث به خوبی فهمیده می‌شود که دمیده شدن روح به جنین، پس از پیدایش پوشش گوشتی است.

در روایت ابی جریر قمی نیز امام کاظم (علیه السلام) با استناد به آیه شریف ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛^۲ «سپس آن را آفرینشی تازه دادیم. آفرین باد بر خدا که بهترین

۱. کافی، ج ۷، ص ۳۴۲.

۲. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

آفرینندگان است»؛ دیه جنین را پس از اعطای روح که پس از مرحله گوشت گرفتن استخوان هاست، دیه یک انسان کامل زن یا مرد - بسته به جنسیت جنین - می‌داند.^۱

کامل شدن بدن جنین

امام صادق علیه السلام در روایت ابن مسکان، انشای روح را پس از کامل شدن بدن جنین دانسته، می‌فرماید: هرگاه بدن جنین کامل شود دیه آن صد دینار است، پس اگر روح در آن دمیده شود، دیه آن هزار دینار خواهد بود.^۲

پیدا شدن صورت انسانی

امیرالمؤمنین علیه السلام به وجود آمدن صورت و شکل انسانی را از جمله مراحل جنینی، یاد کرده، می‌فرماید: اگر جنایت بر زن باردار، در حالی باشد که جنین صورت گرفته، ولی در او روح دمیده نشده، دیه او صد دینار و اگر در او روح دمیده شده باشد، دیه اش هزار دینار است.^۳ از این روایت به خوبی به دست می‌آید که دمیده شدن روح در جنین، هنگامی تحقق می‌پذیرد که جنین، سیمای انسانی پیدا کرده است.

۲. نشانه‌های زمانی

در برخی از روایات به جای نام بردن از مرحله‌ای ویژه از مراحل جنینی، برای اعطای روح به جنین به یاد کردن زمان بسنده شده است. این روایات را از نظر مضمون به سه گروه می‌توان تقسیم کرد:

۱. تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۸۲، شماره ۱۱۰۲: عن أبي جرير القمي قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة ما فيها من الدية؟... فإذا أكتسى العظام لحماً ففيه مائة دینار، قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فإن كان ذكراً ففيه الدية، وإن كانت أنثى ففيها ديتها.

۲. کافی، ج ۷، ص ۳۴۳.

۳. ارشاد، ص ۱۱۹: قضی علی علیه السلام فی رجل ضرب امرأة فألقت علقته... وفي الصورة قبل أن تلج الروح مائة دینار، فإذا ولجتها الروح كان فيها ألف دینار.

کامل شدن چهار ماه

در دو روایت که هر دو از حضرت رضا علیه السلام نقل شده، زمان اعطای روح به جنین، پایان چهار ماهگی دانسته شده است.

در روایت کافی، امام علیه السلام در آغاز به این نکته اشاره می‌کند که نطفه در رحم، چهل روز مانده، سپس چهل روز به حالت علقه بوده و سرانجام چهل روز نیز مضغه می‌ماند که مجموع آن یکصد و بیست روز، برابر چهار ماه می‌شود. پس از این دوران است که خداوند دو فرشته صورت‌گر (ملکین خلّاقین) خود را به سوی جنین می‌فرستد تا چگونگی زندگی او را در آینده ترسیم کنند.^۱

روایت قرب الاسناد نیز از نظر مضمون با روایت پیشین همانند است؛ ولی دوره تکوین جنین را به جای سه دوره چهل روزه، چهار دوره سی روزه می‌داند.^۲ در هیچ یک از این دو روایت، سخنی از اعطای روح در چهار ماهگی نیست، بلکه تنها به گفتن این نکته بسنده شده که پس از چهار ماهگی، خداوند دو فرشته صورت‌گر خود را به سوی جنین می‌فرستد؛ ولی باضمیمه کردن آنها به روایت زراره از امام باقر علیه السلام چنین فهمیده می‌شود که وظیفه نخست این دو فرشته، دمیدن روح در جنین است:

(ثمَّ يبعث الله ملكين خلّاقين... فينفخان فيها روح الحياة والبقاء)؛^۳

سپس خداوند دو فرشته صورت‌گر خود را به سوی او می‌فرستد... پس می‌دمند در او روح حیات و بقا را.

افزون بر دو روایت گذشته، در روایت سعید بن مسیب از امام سجاد علیه السلام نیز - که در

۱. کافی، ج ۶، ص ۱۳.

۲. قرب الاسناد، ص ۱۵۴ - ۱۵۵: عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت الرضا علیه السلام أن يدعو الله عز وجل لامرأة من أهلنا بها حمل، فقال: فإذا تمت الأربعة أشهر، بعث الله تعالى إليها ملكين خلّاقين يصورانها ويكتبان رزقه وأجله، وشقياً أو سعيداً.

۳. کافی، ج ۶، ص ۱۳-۱۴.

گذشته به آن اشاره رفت - اشاره‌ای به پایان چهار ماهگی نشده؛ ولی امام علیه السلام ضمن بر شمردن سه دورهٔ چهل روزه: نطفه، علقه و مضغه، اعلام می‌دارند که پس از این مرحلهٔ صد و بیست روزه است که جنین دارای بدنی کامل شده، در او روح عقل دمیده می‌شود.^۱ بنابراین، از مجموع این گروه از روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که دمیده شدن روح، پس از پایان یافتن چهار ماهگی جنین است.

سپری شدن سه دورهٔ چهل روزه

در روایت زراره از امام باقر علیه السلام که در گذشته به مضمون آن اشاره رفت، بی آن‌که یادی از هنگام نفخ روح به میان آید، در آغاز سه دورهٔ چهل روزه برای تکوین بُعد مادی انسان بیان شده که عبارتند از: نطفه، مضغه و رویدن گوشت بر استخوان‌ها، سپس امام علیه السلام یادآور می‌شود که پس از این مراحل است که خداوند به فرشتگان خود فرمان می‌دهد که در جنین روح بدمند.^۲

البته - همچنان که گذشت - این دوره‌های سه گانه در روایت سعید بن مسیب به شکل دیگری بیان شده‌اند؛ یعنی نطفه، علقه و مضغه که نفخ روح، پس از پایان آنها صورت می‌پذیرد.^۳

۱. همان، ج ۷، ص ۳۴۷: سعید بن المسیب، قال: سألت علي بن الحسين عليه السلام عن رجل ضرب امرأة حاملاً برجله، فطرح ما في بطنها ميتاً، فقال: إن كان نطفة فإنّ عليه عشرين ديناراً. قلت: فما حدّ النطفة؟ فقال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرّت فيه أربعين يوماً. قال: وإن طرحته وهو علقه، فإنّ عليه أربعين ديناراً. قلت: فما حدّ العلقه؟ فقال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرّت فيه ثمانين يوماً. قال: وإن طرحته وهو مضغة فإنّ عليه ستين ديناراً. قلت: فما حدّ المضغة؟ فقال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرّت فيه مائة وعشرين يوماً. قال: وإن طرحته وهو نسمة مخلّقة له عظم ولحم مزيل الجوارح، قد نفخ فيه روح العقل، فإنّ عليه دية كاملة....».

۲. همان، ج ۶، ص ۱۳ - ۱۴: زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... فتصل النطفة إلى الرحم، فتردد فيه أربعين يوماً، ثمّ تصير علقه أربعين يوماً، ثمّ تصير مضغة أربعين يوماً، ثمّ تصير لحماً تجري فيه عروق مشبّكة، ثمّ يبعث الله ملكين خلّاقين... فينفخان فيها روح الحياة والبقاء....».

۳. همان، ج ۷، ص ۳۴۷.

تمام شدن پنج ماه

در جوامع روایی، تنها یک روایت وجود دارد که هنگام اعطای روح به جنین را پایان پنج ماهگی اعلام می‌کند.

در روایت یونس شیبانی که موضوع آن شک در حیات جنین سقط شده است، امام صادق علیه السلام پرداخت دیه کامل را در فرضی بایسته می‌دانند که پنج ماه از سن جنین گذشته باشد که نتیجه التزامی آن، این خواهد شد که پیش از پایان ماه پنجم، جنین روح ندارد:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... فإذا وكزها فسقط الصبي ولا يدري أحيى كان أم لا؟ قال: «هيهات يا أبا شبل، إذا مضت الخمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة، وقد استوجب الدية»؛^۱

به امام صادق علیه السلام عرض کردم... اگر کسی به زن حامله‌ای مشت‌بزند که بچه‌اش سقط شود و نداند که زنده بوده یا نه؟ فرمود: هیهات ای ابا شبل! اگر پنج ماه بگذرد، در او روح وجود دارد و مستوجب دیه کامل است.

۳. نشانه‌های فیزیکی

در پاره‌ای از احادیث نیز که بیشتر در باب ارث جنین وارد شده‌اند، برای روح دار بودن جنین نشانه‌هایی بدنی گفته شده که عبارتند از:

گریستن

مرحوم شیخ طوسی دو روایت از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند به این مضمون که ملاک زنده بودن، گریستن جنین است.

در روایت سلیمان بن صالح، امام علیه السلام پس از بیان دیه مراتب چهارگانه نطفه، علقه،

مضغه و استخوان، می‌فرماید: اگر استخوان گوشت بگیرد، دیه آن صد دینار است تا این که صدای جنین شنیده شود، که در این صورت، دیه او، دیه کامل است.^۱

همچنین در روایت عبدالله بن سنان، امام علیه السلام بر این نکته تأکید می‌ورزند که خواندن نماز میت بر جنینی بایسته است که پس از سقط شدن، گریه کرده، سپس بمیرد؛ وگرنه خواندن نماز میت بر او جایز نیست.^۲

بی شک، گریستن برای جنین، هنگامی میسر است که تولد یافته، از رحم خارج شود؛ بنابراین، برابر این دو روایت، دیه کامل هنگامی بر جنین تعلق می‌گیرد که به دنیا آمده، گریسته باشد و سپس بمیرد و حال آن که بر پایه روایات گذشته، پرداخت دیه کامل تنها هنگامی واجب می‌شد که جنین دارای روح باشد؛ یعنی پس از دوره رویدن گوشت بر بدن و حتی پیش از تولد.

حرکت کردن

در برخی از روایات به جای گریستن، حرکت کردن را نشانه زنده بودن جنین می‌دانند؛ زیرا اگر جنینی متولد شود؛ ولی به علت قدرت نداشتن بر ایجاد صدا، نظیر کر و لال بودن، نتواند بگرید، راهی نیست برای تشخیص این که روح داشته و سپس مرده یا پیش از تولد، مرده بوده است، جز حرکت کردن و حرکت نکردن جنین.

امام صادق علیه السلام در دو روایت ربعی و ابی بصیر در این باره می‌فرمایند: اگر جنین پس از سقط شدن بتواند بدن خود را به حرکت درآورد، این حرکت می‌تواند دلیلی بر زنده بودن و روح داشتن او باشد، هر چند به علت لال بودن نتواند بگرید و از خود صدایی خارج کند.

۱. تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۸۱، شماره ۱۱۰۰: سلیمان بن صالح، عن أبي عبد الله علیه السلام: «... فإذا كُسي اللحم فائتة دینار، ثم هي مائة دینار حتى يستهل، فإذا استهل فالذیة كاملة».

۲. استبصار، ج ۱، ص ۴۸۰، شماره ۱۸۵۷: عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله علیه السلام، قال: «لا یصلی علی المنفوس، و هو المولود الذی لم یستهل، ولم یصح، ولم یورث من الذیة، و لامن غیرها؛ فإذا استهل، فصلی علیه، و ورثه».

في سقط إذا سقط من بطن أمه فتحرك تحركاً بيئناً، يرث ويورث، فإنه ربما كان أحرص؛^۱
 جنین هرگاه از شکم مادر خود سقط شده، حرکتی آشکار از خود نشان دهد، هم ارث می‌برد و هم
 از او ارث برده می‌شود، چرا که ممکن است گُنگ باشد.

إذا تحرك المولود تحركاً بيئناً فإنه يرث ويورث، فإنه ربما كان أحرص؛^۲
 اگر فرزند متولد شده، حرکتی آشکارا داشته باشد، ارث می‌برد و از او ارث برده می‌شود؛ زیرا
 ممکن است گُنگ باشد.

به نظر می‌رسد که گریستن و حرکت کردن، نمی‌توانند معیاری برای تعلق روح به
 جنین باشد، بلکه نشانه‌هایی برای زنده بودن جنین هنگام تولد هستند؛ یعنی اگر
 جنینی متولد شود و ندانیم که پیش از تولد مرده یا پس از آن، می‌توان از گریستن یا
 حرکت کردن او به حیات و عدم حیاتش هنگام تولد پی برد.

به عبارت دیگر، فرض روایات گذشته، یقین به زنده بودن جنین است و فرض این
 روایات، شک در زنده ماندن جنین پس از تعلق روح است؛ بنابراین، اگر جنینی از
 پایان کمترین زمان لازم برای حمل تا پایان دوره بارداری (میان ۷ - ۱۰ ماهگی) سقط
 شده، بمیرد و ندانیم که مرگ او پس از تولد بوده یا در رحم مادر؛ با ملاحظه آثار و
 افعال انسان زنده؛ مانند حرکت کردن، فریاد کشیدن و... و عدم آنها، می‌توان تعیین
 کرد که جنین، مرده سقط شده یا پس از تولد مرده است.

بر این مدعا می‌توان به دو مطلب استشهاد کرد:

مطلب اول: روایت ابان بن تغلب: از حضرت صادق علیه السلام:

إذا شككت في حياة شاة، ورأيتهما تطرف عينيها، أو تحرك ذنبيها، أو تمصُ بذنبيها،
 فاذبحها، فإنها لك حلال؛^۳

اگر شک کردی در زنده بودن گوسفند و دیدی که چشم خود را به اطراف بر می‌گرداند یا دُمش را

۱. کافی، ج ۷، ص ۱۵۵.

۲. تهذیب، ج ۹، ص ۳۹۲، شماره ۱۳۹۸.

۳. همان، ج ۹، ص ۵۷، شماره ۲۳۸.

به حرکت در می‌آورد یا آن را می‌لیسد، آن را ذبح کن؛ زیرا برای تو حلال است.

این روایت درباره گوسفند است؛ ولی از باب تنقیح مناط می‌تواند درباره انسان نیز صادق باشد؛ زیرا فرض این روایت، شک در حیات حیوان و دیدن اعمال حیاتی اوست؛ همین مطلب درباره انسان نیز صادق است؛ یعنی در فرض شک در حیات او باید نشانه‌های حیاتی - رفتاری او را؛ چون حرکت و... جست‌وجو کرد.

مطلب دوم: کلمات علما و فقها: در سه کتاب فقه؛ یعنی کتاب دیات، بحث دیه جنایت بر جنین؛ کتاب ارث، بحث ارث جنین و کتاب صید، بحث صید کلب، فقها از این مسئله سخن گفته‌اند.^۱

علامه حلی در این باره می‌فرماید:

اگر کسی به زن حامله‌ای ضربه‌ای بزند که به سقط جنین او بینجامد که روح در او دمیده شده، بر او پرداخت دیه کامل واجب است... به شرط آن که یقین داشته باشیم زنده بوده و با جنایت سقط شده؛ چه علم به زنده بودن او به واسطه گریستن باشد یا شیر خوردن یا تنفس کردن و یا دیگر نشانه‌های حیات.^۲

همچنین در جای دیگری می‌نویسد:

زنده بودن جنین در هنگام تولد به دو چیز اثبات می‌شود: گریستن و حرکت آشکار داشتن. اگر

۱. به برخی از این عبارات‌ها توجه کنید:

مختصر المتافع، ص ۲۷۴: «(الثانیة): الحمل یرث إن سقط حیاً، و تعتبر حركة الأحياء كالاستهلال، و الحركات الإرادیة دون التقلص»؛ همان، ص ۲۳۹: «ولا یؤكل ما قتلته الفهد و غیره من جوارح البهائم، و لا ما قتلته العقاب و غیره من جوارح الطیر إلا أن یدکى. و أدرك ذکاته بأن یجده و رجله ترکض أو عینه تطرف، و ضابطه حركة الحيوان»؛ مسوط، ج ۷، ص ۲۰۰: «إذا ضرب بطن امرأة فالقت جنیناً حرّاً مسلماً فإن استهل، أي صاح و صرخ، ثم مات، ففیه الدیة كاملة، ...، و أمان لم یستهل، نظرت، فإن كان فیه حیاة مثل أن یتنفس، أو شرب اللبن، فالحكم فیه كما لو استهل عندنا، و عند جماعة»؛ جامع المدارك، ج ۵، ص ۳۷۱: «وقيل: المراد من التحرك البين هو التحرك الدال على الحیاة في الجملة، احترازاً عن بعض الحركات التي ليست كذلك، مثل التقلص، و القبض و البسط طبعاً لا اختياراً، فإن ذلك قد یحصل في اللحم»؛ النهاية و نکتها، ج ۳، ص ۸۶: «ولا يجوز أن يؤكل ما قتلته الفهد و غیره من السباع إلا ما أدرك ذکاته، و أدنى ما تلحق معه الذکاة، أن یجده تطرف عینه، أو یتحرك یده أو رجله».

۲. تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۲۷۸.

این حرکت، روشن نباشد، جنین ارث نمی‌برد؛ این حرکت می‌تواند برگرفته از کشیدگی عضلات

باشد؛ اما اگر انگشتان خود را باز و بسته می‌کند، این نشانه زنده بودن اوست.^۱

مرحوم مامقانی نیز از میان فقیهان متأخر این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

پرداخت دینه موجود روح‌دار واجب نیست، مگر روشن شود که هنگام جنایت منجر به سقط،

زنده بوده؛ مانند این که پس از سقط شدن، بگرید، عطسه کند، در داخل یا خارج شکم حرکتی کند

که از حرکت برگرفته از کشیدگی عضلات قابل تشخیص باشد.^۲

باز شدن چشم و گوش

در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است: هنگامی دینه کامل در جنایت

بر جنین واجب می‌شود که چشم و گوش جنین باز شده، اندام‌هایش کامل شود.

عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة؟... قلت: فما صفة خلقته إذا كان عظماً؟ فقال:

«إذا كان عظماً شق له السمع والبصر، ورتبت جوارحه، فإذا كان كذلك، فإن فيه الدینه

كاملة»^۳

درباره مردی پرسیده شد که زنی را مورد ضرب و شتم قرار داده و از او نطفه‌ای سقط می‌شود...؛

گفتم: چه ویژگی جسمانی‌ای دارد اگر جنین سقط شده استخوان‌دار باشد؟ [امام علیه السلام] فرمود: اگر

جنین دارای استخوان بوده، گوش و چشمش باز شده باشد و اندام‌هایش ترتیب یافته، در جای

خود قرار گرفته باشند، برای او دینه کامل است.

این مضمون در روایت زراره نیز آمده است.^۴ حضرت باقر علیه السلام - بنا بر آن روایت -

یادآور می‌شوند که پس از تکمیل شدن بُعد جسمانی جنین، خداوند دو فرشته خود را

به سوی او می‌فرستد. آن دو، در جنین، روح حیات دمیده، چشم و گوش و همه

۱. همان، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲. مناهج المتقین، ص ۵۳۰.

۳. کافی، ج ۷، ص ۳۴۵.

۴. همان، ج ۶، ص ۱۳ - ۱۴.

اندام‌های او را به اذن خداوند به کار در می‌آورند.

البته روشن است که منظور از باز شدن چشم و گوش این نیست که چشم و گوش در رون رحم آغاز به کار می‌کنند، بلکه مراد آن است که از این هنگام، شایستگی عمل برای آنها فراهم می‌شود: قابلیت که تا پیش از این زمان فراهم نبود. شاهد این مطلب، نام بردن دیگر اندام‌های داخل شکم در کنار چشم و گوش در همان روایت زراره است.

نتیجه بحث

از آنچه گذشت به خوبی روشن می‌شود که میزان در تحقق حیات، برخورداری از روح است، چیزی که قرآن از آن به انشای خلقی دیگر یاد می‌کند.

از روایات خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام چنین بر می‌آید که دمیده شدن روح تنها هنگامی انجام می‌پذیرد که مرحله گوشت گرفتن استخوان‌ها به پایان رسیده باشد. روشن است که پس از این مرحله و ایجاد شبکه عروقی، ساختمان بدنی جنین شکل می‌گیرد؛ از این رو است که در روایت ابن مسکان عنوان «اذا تم الجنین» آمده است، همچنان که با پایان پذیرفتن بدن، صورت انسانی نیز آشکار می‌شود؛ از این رو در روایت ارشاد، واژه «صورت» به کار رفته است.

بنابراین، گوشت گرفتن استخوان‌ها، کامل شدن جنین و شکل گرفتن آن، پس از پایان ماه چهارم بارداری تحقق می‌پذیرد و از این هنگام است که جسم، قابلیت تعلق روح را پیدا می‌کند؛ ولی پرسش ریشه‌ای این است که هنگام اعطای روح چه هنگامی است؟ آیا پس از پایان ماه چهارم بارداری، بی‌درنگ به جنین روح داده می‌شود یا آن که یک فاصله زمانی در این میان وجود دارد؟

مشهور میان عام و خاص که می‌تواند برگرفته از یک سوء برداشت از روایات نیز باشد، آن است که روح دار شدن جنین در پایان ماه چهارم بارداری است؛ ولی این مطلب با وجود شهرتش، وجاهت فقهی - روایی ندارد؛ زیرا به نظر می‌رسد یک

فاصله زمانی میان کامل شدن بدن جنین و اعطای روح به آن، وجود داشته باشد: فاصله زمانی ای که می توان آن را از کلمه «ثم» که در روایات به کار رفته استفاده کرد.^۱ به باور ما، از مجموع روایاتی که تاکنون گذشت چنین بر می آید که اعطای روح در طول یک ماه انجام می شود، از پایان ماه چهارم تا پایان ماه پنجم بارداری که زمان دقیق آن را تنها خداوند می داند.

حاصل سخن آن است که ملاک در حیات انسانی، «ولوچ روح» در جسم پس از کامل شدن آن است. مقصود از روح در این جا، روح عقلی است که در حکمت از آن به نفس ناطقه تعبیر می شود. از این روح در روایات ما به روح حیات و بقا یاد شده است که دلالت بر تجرد و غیر مادی بودن آن نیز می کند. این روح عقلی که ملاک انسان بودن انسان است، جز روح و حیات سلولی است که پیش از چهار ماهگی و پس از آن در جنین وجود دارد.

۱. شاهد این مطلب، سخن مرحوم نجفی است. ایشان در این باره می نویسد: «ظاهر کلام فقها عدم اعتبار پایان ماه چهارم است در حکم به زنده بودنش به گونه ای که بر او دیه واجب شود، گرچه از فرموده امام صادق علیه السلام در خبر زراره آمده است: جنین سقط شده اگر چهار ماهش پایان پذیرد، باید غسل داده شود و اگرچه برخی فقها برابر آن فتوا داده اند؛ زیرا گذشت چهار ماه، مقتضی تحقق عنوان حیات نیست» (جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۳۶۵).

مرگ

مرگ، رخدادی محسوس است که آدمی در زندگی خود، بارها آن را درباره دیگران تجربه می‌کند. این واقعیت، همان اندازه که وجودش شفافیتی فراوان دارد به گونه‌ای که برای هیچ کس کمترین شکی باقی نمی‌گذارد، گاه تعریفش چنان دشوار می‌شود که تعیین مرز میان آن و زندگی را ناممکن می‌سازد.

الف) مرگ در حوزه دینی

همچنان که حیات با روح در ارتباط است، مرگ نیز با آن پیوندی همیشگی دارد. اگر حیات، عبارت از تعلق روح به بدن است، مرگ نیز از میان رفتن این تعلق می‌باشد، از میان رفتنی پایانی و غیر موقت.^۱

شیخ صدوق در حدیثی طولانی از امام صادق علیه السلام همین مطلب را چنین نقل می‌کند:

... فهكذا الإنسان خُلِقَ من شأن الدنيا وشأن الآخرة، فإذا جَمَعَ الله بينهما صارت حياته في الأرض ... فإذا فَرَّقَ الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت. تُرَدُّ شأن الأخرى إلى

۱. فخر رازی در تفسیر خود، مرگ و زندگی را چنین توصیف می‌کند: «النفس الإنسانية عبارة عن جوهر مشرق روحاني إذا تعلق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء، وهو الحياة. فنقول: إنه في وقت الموت ينقطع تعلقه عن ظاهر البدن و عن باطنه، وذلك هو الموت» (تفسیر کبیر، ج ۲۶، ص ۲۸۴).

السَّماء، فالْحياة في الأرض و الموت في السَّماء، و ذلك أَنَّهُ يَفْرُق بين الأرواح و الجسد. فردَّت الرُّوح و التَّور إلى القدرة الأولى، و ترك الجسد؛ لأنَّه من شأن الدُّنيا...^۱

انسان نیز چنین است. از جنبه‌ای دنیایی و جنبه‌ای آخرتی آفریده شده؛ هنگامی که خداوند میان این دو جنبه جمع کند، حیات او در زمین تحقق می‌پذیرد... و آن‌گاه که خداوند میان آن دو جدایی اندازد، این جدایی، مرگ خواهد بود. بعد آخرتی به آسمان می‌رود، پس حیات [دنیوی] در زمین است و مرگ در آسمان؛ زیرا خداوند میان ارواح و جسد [هایشان] جدایی می‌اندازد. روح و نور به قدرت اول (خداوند) بر می‌گردد و بدن را رها می‌کند؛ زیرا بدن از دنیاست.

آشکار است که چگونگی جدایی روح از بدن، پیروی از چگونگی پیوستگی میان آنها است. اگر روح داخل بدن باشد - آن‌گونه که پندار عامیانه بر آن است - مرگ، خروج روح از آن خواهد بود؛ اگر بدن، داخل روح باشد به این معنا که روح چون روپوشی بدن را فرا گرفته باشد، برگرفتن روح، به معنای مرگ خواهد بود^۲ و اگر بدن و روح دو شیء جدای از هم؛ اما در ارتباط با هم باشند، قطع این ارتباط، برابر با مرگ شخص خواهد بود.

تفاوت میان مرگ و خواب

با توجه به تعریف مرگ، تفاوت آن با خواب نیز روشن می‌شود؛ زیرا در مرگ، تعلق نفس ناطقه به کلی از میان می‌رود؛ ولی در خواب، تعلق روح به بدن باقی است، گرچه تصرف آن به گونه موقت از میان می‌رود.^۳

۱. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸، باب ۹۶.

۲. این مطلب را می‌توان از حدیثی که مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند به دست آورد:

مثل (روح) المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق. اذا خرجت الجوهرة منه، طرح الصندوق و لم تتعب به. و قال: إنَّ الأرواح لا تمازج البدن، و لا تدخله، و إنما هي كالكلل للبدن، محيطة به؛ نسبت روح مؤمن به بدنش؛ چون جواهری در صندوق است. اگر آن جواهر از صندوق بیرون آورده شود، صندوق به کناری گذاشته شده و آن گوهر نیز از آن آزرده نمی‌شود. و فرمود: روح نه با بدن ترکیب شده و نه در آن نفوذ می‌کند، بلکه چون روپوشی برای بدن و محیط بر آن است (بصائر الدرجات، ص ۴۶۳).

۳. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۵۵.

تفاوت میان مرگ و خواب را می‌توان از حدیثی که از امام کاظم علیه السلام نقل شده به دست آورد:

إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَّوانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ، وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ. فَقَالَ عَبْدُ الْغَفَّارِ الْأَسْلَمِيُّ: ... أَفَلَيْسَ تَرَى الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا تُصَوِّرُ إِلَيْهِ عِنْدَ مَنَامِهَا، فَيَمْسُكُ مَا يَشَاءُ وَيُرْسِلُ مَا يَشَاءُ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّمَا يُصَوِّرُ إِلَيْهِ أَرْوَاحَ الْعُقُولِ، فَأَمَّا أَرْوَاحَ الْحَيَاةِ؛ فَإِنَّهَا فِي الْأَبْدَانِ، لَا يَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ. وَلَكِنَّهُ إِذَا قَضَى عَلَى نَفْسِ الْمَوْتِ، قَبْضَ الرُّوحِ الَّذِي فِيهِ الْعَقْلُ، وَلَوْ كَانَتْ رُوحُ الْحَيَاةِ خَارِجَةً لَكَانَ بَدَنًا مُلْقًى لَا يَتَحَرَّكُ، وَلَقَدْ ضَرَبَ اللَّهُ لِهَذَا مَثَلًا فِي كِتَابِهِ فِي أَصْحَابِ الْكَهْفِ حَيْثُ قَالَ: ﴿وَتَقَلَّبُوهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾، أَفَلَا تَرَى أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِيهِمْ بِالْحَرَكَاتِ؟^۱

هنگامی که انسان می‌خوابد، روح حیوانی در بدن باقی و روح عقل از آن خارج می‌شود. عبد الغفار اسلمی می‌پرسد: ... آیا چنین نیست که همه روح‌ها در هنگام خواب به سوی خداوند می‌روند، هر کدام را که بخواهد نگاه می‌دارد و هر کدام را که بخواهد [به زمین] می‌فرستد؟ امام علیه السلام می‌فرماید: ارواح عقول به سوی او می‌روند؛ اما ارواح حیات در بدن‌ها باقی می‌مانند و جز با مرگ بیرون نمی‌روند. هنگامی که مرگ شخصی فرا می‌رسد، روح عقل گرفته می‌شود و اگر روح حیات خارج شود، بدن بدون حرکت به یک سو می‌افتد. خداوند در این باره در قرآن مَثَلی زده است، آن‌جا که درباره اصحاب کهف می‌گوید: ایشان را به راست و چپ می‌گردانیم؛ آیا نمی‌دانی که ارواح اصحاب کهف در ایشان بود به واسطه حرکت‌هایی که می‌کردند؟

انواع مرگ در حوزه دینی

بر پایه آموزه‌های فلسفی - کلامی، جدایی روح از بدن در دو حالت تحقق می‌پذیرد:

کمال یافتن روح

همان گونه که می دانیم، روح انسانی در آغاز ورود به جهان ماده، بالقوه و استعداد محض بوده، از راه بدن، کمالات نهفته خود را به فعلیت می رساند؛ زیرا بدن، ابزاری برای روح شمرده می شود، پس طبیعی است که با از میان رفتن زمینه نیاز روح به بدن، روح از آن جدا شود.^۱

دور نیست این جمله امیرالمؤمنین (علیه السلام) در توصیف پرهیزگاران، ناظر به همین گونه مرگ باشد:

ولولا الأجل الذي كتب عليهم، لم تستقرّ ارواحهم في أجسادهم طرفة عين؛ شوقاً إلى الثواب؛ و خوفاً من العقاب؛^۲

اگر نبود اجلی که خداوند برای ایشان مقرر کرده است، روحهایشان - از شوق پاداش و ترس عذاب - لحظه ای در بدن هایشان آرام نمی گرفت.

فساد یافتن بدن

هرگاه بدن رو به خرابی گذارده، شایستگی خود را برای تعلق روح از دست دهد، روح از آن جدا شده، به خودی خود مرگ فرامی رسد.

امام صادق (علیه السلام) در خبری که هشام بن حکم نقل می کند در توضیح این گونه مرگ می فرماید:

هشام بن الحكم أنه سأل الصادق (علیه السلام) قال: ...، قال: فأخبرني عن الروح غير الدّم؟ قال: نعم... من الدّم رطوبة الجسم، و صفاء اللون، و حسن الصوت، و كثرة الضحك، فإذا جمد

۱. صدر المتألهين در این باره می نویسد: «و مبناه (الموت الطبيعي) استقلال النفس بحياتها الذاتية و ترك استعمال الآلات البدنية على التدرج حتى ينفرد بذاتها، و يخلع البدن بالكلية؛ لصيرورتها أمراً بالفعل» (شواهد الربوبية، ص ۸۹).

۲. نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۲۰.

الدَّم، فَارَقَ الرُّوحَ الْبَدَنَ؛^۱

هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام درباره روح می پرسد که آیا روح غیر از خون است؟ امام می فرماید: آری... خون باعث طراوت جسم، شفافی رنگ پوست، زیادی خنده می شود، هرگاه خون در بدن از حرکت باز ایستد، روح از بدن جدا می شود.

به عبارت دیگر، ارتباط میان روح و بدن، دوسویه است: قوام بدن به روح می باشد و روح نیز تا هنگامی که در دنیاست نیازمند به بدن؛ بنابراین، اگر روح با فعلیت یافتن و نیاز نداشتن به بدن از آن جدا شود، ناگزیر بدن نیز خراب می شود؛ از سوی دیگر، اگر بدن خراب شود، روح از آن جدا خواهد شد؛ زیرا بدن ابزاری برای روح است که با خرابی آن، جایگاهی برای تعلق روح به آن باقی نمی ماند.

نشانه های مرگ در متون دینی

نشانه های مرگ چیست و چه هنگام می توان به مُردن یک انسان حکم کرد؟ برای مرگ، نشانه های گوناگونی در روایات و کلمات فقها گفته شده است.

نشانه های مرگ در روایات

در کلمات خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام این نشانه ها، برای جدایی روح از بدن و تحقق مرگ گفته شده: گندیدگی و فساد بدن،^۲ رنگ پریدگی،^۳ عرق کردن پیشانی و

۱. احتجاج، ج ۲، ص ۹۷.

۲. احتجاج، ج ۲، ص ۹۷: هشام بن الحکم إنه سأل الصادق علیه السلام قال: ... فأخبرني ما جوهر الرّيح؟ قال: «... وذلك أنّ الرّيح بمنزلة المروحة تذبّ وتدفّع الفساد عن كلّ شيء وتطّيبه، فهي بمنزلة الرّوح إذا خرج عن البدن نثّن البدن و تغیر تبارک الله أحسن الخالقين».

۳. کافی، ج ۳، ص ۱۳۴: عن أبي حمزة قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول: «إنّ آية المؤمن إذا حضره الموت بیاضٌ وجهه، أشدّ من بیاض لونه، و یرشّح جبینُه، و یسیل من عینیه کهيئة الدّموع، فیکون ذلك خروج نفسه. وإنّ الکافر تخرج نفسه سلاً من شدّته، کزبد البعیر، أو کما تخرج نفس البعیر».

ترشحات چشمی،^۱ خروج اسپرم،^۲ خیره ماندن چشم، جمع شدن لب‌ها و کشیدگی بینی.^۳

نشانه‌های مرگ در متون فقهی

فقه‌ها نیز برای مرگ انسان، نشانه‌هایی نام برده‌اند که عبارتند از: ۱. فرو رفتگی شقیقه؛ ۲. کشیدگی بینی؛ ۳. چروکیدگی پوست صورت؛ ۴. رها شدن کف دست از ساعد؛ ۵. شل شدن مچ پا؛ ۶. بالا رفتن بیضه‌ها و کشیدگی پوست خارجی اطراف آن؛ ۷. از میان رفتن تأثیر پذیری چشم از نورهای خارجی؛ ۸. از میان رفتن تنفس؛ ۹. از میان رفتن نبض؛ ۱۰. تورم شکم؛ ۱۱.^۴ زرد شدن رنگ پوست بدن.^۵

۱. همان.

شایان یادآوری است که به علت فشار گاز حاصل از عفونت میکروبی، خونابه‌های موجود در اعضای درونی، از سوراخ‌های بینی، دهان، گوش‌ها، مقعد، مهبل و حتی کاسه چشم‌ها خارج می‌شود؛ ر.ک. پزشکی قانونی، ص ۱۲. ۲. کافی، ج ۳، ص ۱۶۱ - ۱۶۳: «عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخل عبدالله بن قيس الماصر على أبي جعفر عليه السلام، فقال: أخبرني عن الميت لم يغسل غسل الجنابة؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: ... فإذا خَرَجَتِ الرُّوحُ من البدن خَرَجَتِ هذه النُّفْثَةُ بعينها منه، كائناً ما كان، صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى، فلذلك يُغَسَّلُ الميتُ غُسلَ الجنابة...».

مؤلف کتاب پزشکی قانونی در توضیح این مطلب می‌نویسد: سختی عضلات جنازه به علت فعل و انفعالات شیمیایی در نسوج عضلانی پدید می‌آید... باید دانست که سختی نعشی توأم با شل شدن اسفنگترها، گاهی موجب خروج جنین از رحم مادران باردار و یا ترشح منی به خارج می‌گردد (پزشکی قانونی، ص ۹-۸). ۳. کافی، ج ۳، ص ۱۳۵، شماره ۱۶: «قال عليه السلام: إذا رأيت الميت قد شخص بصره و سالت عينه اليسرى و رشح جبينه و تقلصت شفتاه و انتشرت منخرأه، فأى شىء من ذلك، فحسبك بها».

۴. از جمله نشانه‌های دیررس مرگ، گندیدگی جسد است. گندیدگی جسد، عبارت از فعل و انفعالاتی است که در مواد آلی بدن تحت تأثیر میکروب‌ها انجام می‌گیرد و نتیجه آن ایجاد گازهای متفن و پتوماین‌ها و تغییر شکل جسد و شروع زوال آن است... به علت فشار گاز ناشی از عفونت میکروبی، تورم شدیدی سراسر بدن را فرا گرفته... فشار بیش از حد گاز در شکم گاهی موجب ترکیدن جدار شکم می‌شود (پزشکی قانونی، ص ۱۱-۱۲). ۵. برای آگاهی بیشتر، ر.ک. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۵۴ (ط.ج)؛ ریاض المسائل، ج ۲، ص ۱۴۳ - ۱۴۴ (ط.ج)؛ ذخیره المعاد، ص ۸۱؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۳۷ - ۳۸؛ کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۰۷؛ مستند الشیعه، ج ۱، ص ۱۶۹؛ کشف الغطاء، ص ۱۴۵.

ب) مرگ در حوزه پزشکی

از دیدگاه پزشکی مرگ به دو گونه کلی تقسیم می‌شود: ۱. مرگ جسدی که عبارت است از ظهور نشانه‌های توقف حیات و اعمال حیاتی؛^۱ ۲. مرگ سلولی که عبارت است از تجزیه بافت‌های بدن.

تعریف مرگ جسدی

چون مرگ سلولی نتیجه مرگ جسدی است، اینک به تعاریف موجود درباره مرگ جسدی می‌پردازیم. در متون پزشکی برای مرگ دست کم سه تعریف وجود دارد:

باز ایستادن قلب از عمل

در گذشته‌ای نه چندان دور، مرگ عبارت بود از قطع کامل و برگشت‌ناپذیر اعمال قلبی و تنفسی؛ زیرا وقفه غیر قابل برگشت اعمال تنفسی، لزوماً به از میان رفتن غیر قابل برگشت اعمال مغزی می‌انجامید؛ ولی امروزه با پیشرفت‌هایی که در زمینه تجهیزات و احیا و فن‌آوری مراقبت‌های ویژه صورت گرفته، دیگر توقف و نارسایی سیستم قلبی - تنفسی، همیشه یک وضعی برگشت‌ناپذیر تلقی نمی‌شود.

عملکرد مصنوعی قلبی - ریوی در بیمارانی که به دنبال ایست قلبی یا تنفسی به صورت زودرس تحت عملیات احیا قرار گرفته‌اند و به مغز آنها صدمه جبران‌ناپذیری وارد نشده، گاه می‌تواند تا مدت‌ها ادامه یافته و در مواردی به نجات بیمار بینجامد. البته در پاره‌ای از موارد نیز به علت نقصان خون‌رسانی و رسیدن اکسیژن به بافت‌ها پس از یک دوره بحرانی که میان ۵ تا ۱۰ دقیقه طول می‌کشد، بخش‌هایی از مغز دچار آسیب برگشت‌ناپذیر می‌شود.

باز ایستادن مغز از عمل

روند مرگ انسان، گاه مسیر دیگری غیر از توقف قلب را می‌پیماید. بر اثر ضرباتی که به جمجمه وارد می‌شود، بخش‌هایی از مغز به خونریزی مبتلا شده، از عمل باز می‌ایستد. توقف پوست مخ از کار، موجب از میان رفتن موقتی یا همیشگی آگاهی، ادراک، شناخت زمان و مکان و استدلال می‌شود؛ ولی به علت سلامت ساقه مغز^۱ که عهده‌دار حفظ اعمال حیاتی بدن چون ضربان، تپش قلب و تبادل اکسیژن توسط ریه‌هاست، خون‌رسانی و اکسیژن‌رسانی طبیعی به مغز و دیگر اندام‌ها ادامه می‌یابد. البته اگر این آسیب دیدگی در ناحیه ساقه مغز هم رخ دهد می‌توان گردش خون و اعمال تنفسی را با کمک دستگاه‌های احیا در بیمار حفظ کرد.

اکنون مهم‌ترین پرسش برای پزشکان این است که برخلاف وجود گردش خون و تبادل اکسیژن در بدن به دو صورت خودی یا به کمک عملیات احیا، چه هنگام می‌توان به واسطه مرگ بخشی از مغز، به مرگ انسانی حکم کرد؟

مرگ مغزی در متون پزشکی به سه گونه تفسیر شده:

۱. مرگ پوسته مغز: ^۲ برخی بر این باورند که توقف مخ، اگر بازگشت‌ناپذیر نباشد، باعث حصول مرگ می‌شود؛ چه این که با توقف پوست مخ، هوشیاری و جنبه‌های ادراکی و رفتارهای اختیاری انسان از میان می‌رود. بهترین روش برای شناخت این موضوع، استفاده از نوار «الکتروآنسفالوگرافی»^۳ است، از آن رو که توقف پوست مخ باعث توقف فعالیت الکتریکی مغز شده و نوار یادشده به صورت خط صاف در می‌آید.

۱. ساقه مغز بخش بسیار مهمی از مغز است که از بالا به نیمکره‌های مخ و از پایین به نخاع محدود می‌شود. این بخش دربردارنده مغز میانی (Mid brain)، پل دماغی یا برجستگی حلقوی (Pons)، پیاز مغزی یا بصل النخاع (Medulla oblongata) و گاهی مغز واسطه‌ای (Diencephalon) می‌شود.

2. Cerebral Cortex.

3. (E.E.G) Electroencephalogram.

این باور میان متخصصان مغز و اعصاب چندان پذیرفته نشد، چه این که نمی توان وجود هوشیاری و ادراک را معیاری برای زندگی دانست؛ چه بسا افرادی که مدتی طولانی که تا ۳۶ ماه نیز گزارش شده است، می توانند بدون ادراک و هوشیاری زندگی کرده، سپس به حال عادی برگردند، از آن رو که با وجود حیات در ساقه مغز، دارای تنفس و گردش خون طبیعی هستند.

۲. مرگ ساقه مغز: ^۱گروهی نیز بر این باورند که هرگاه ساقه مغز از کار بیفتد مرگ آدمی فرا می رسد؛ زیرا با توقف ساقه مغز از عمل، همه فعالیت های حیاتی انسان از میان رفته، پس از گذشت اندک زمانی، قشر مخ نیز از کار خواهد افتاد. بر این احتمال، خورده گرفته اند که گاه ساقه مغز از کار می افتد؛ ولی اگر بتوان با عملیات احیا، ^۲گردش خون و تنفس را برقرار نمود، در فاصله زمانی میان چند دقیقه تا چند ساعت، بخش هایی از مغز می توانند به فعالیت های خود ادامه دهند؛ بنابراین، توقف ساقه مغز نیز به تنهایی - اگر تحقق یابد - برای اثبات مرگ حقیقی انسان کافی نمی باشد. ^۳

۳. مرگ همه مغز (مخ - ساقه - مخچه): ^۴آخرین احتمال که اکنون معیار تشخیص و اعلام مرگ مغزی است، این که مرگ هنگامی صورت می پذیرد که همه مغز از کار بیفتد.

باز ایستادن توأم قلب و مغز

شاید کامل ترین تعریف برای مرگ که حاصل جمع دو تعریف گذشته است، این

1. Brain Stem.

2. (C.P.R) Cardio Pulmonary Ressuscitation.

۳. شایان یادآوری است که تحقق مرگ ساقه مغز به تنهایی در جهان واقعیت، بسیار اندک است؛ ولی به صورت تجربی می توان آن را بدون بروز حالت مرگ در مخ به وجود آورد.

4. Cerebellum.

باشد که مرگِ بدنِ انسان، آن هنگام فرا می‌رسد که همه مغز از کار ایستاده، و هیچ فعالیت الکتریکی نداشته باشد و عملیات خون‌رسانی و اکسیژن‌رسانی به بافت‌های بدن نه توسط قلب به علت توقف ساقه مغز و نه با کمک عملیات احیا و دستگاه‌های حمایتی امکان‌پذیر نباشد.

نشانه‌های مرگ در پزشکی^۱

در متون کلاسیک پزشکی؛ چون مرگِ جسدی به دو گونه مرگ حتمی و مرگ مغزی تقسیم می‌شود، برای مرگ، دو دسته نشانه بیان شده:

نشانه‌های مرگ حتمی

تعیین زمان دقیق مرگ، چندان کار آسانی نیست؛ ولی می‌توان برای مرگ دو دسته نشانه بیان کرد: نشانه‌هایی که بلافاصله پس از مرگ ظاهر می‌شوند و نشانه‌هایی که پس از گذشت چند ساعت آشکار می‌گردند.

۱. نشانه‌های اولیه: ۱. رنگ پریدگی؛ ۲. از میان رفتن قابلیت ارتجاعی بدن (آلاستیسیت)؛ ۳. نشانه‌های چشمی (از میان رفتن تأثرات انعکاسی نسبت به نور در قرنیه،^۳ توقف گردش خون در عروق شبکیه،^۴ کاهش فشار داخل چشم، ابری (مات) شدن قرنیه،^۵ قطعه قطعه شدن ستون‌های خونی شبکیه،^۶ لکه‌های سیاه

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مجله پزشکی قانونی، سال اول، شماره اول، تیر و مرداد ۱۳۷۳، شماره سوم، فروردین و

اردیبهشت ۱۳۷۴ و شماره چهارم، خرداد و تیر ۱۳۷۴؛ پزشکی قانونی، ص ۱-۱۸.

۲. نشانه‌هایی که در چند دقیقه اول پس از مرگ ظاهر می‌شوند.

3. Cornea.

4. Retina.

۵. Cloudiness of Cornea (این نشانه در دو ساعت اول پس از مرگ و در نزدیک به $\frac{3}{4}$ از مردگان ظاهر می‌شود).

۶. Segmentation (از نشانه‌های مرگ مغزی است که در دو ساعت نخست پس از مرگ و در نزدیک به $\frac{1}{3}$ از مردگان ظاهر می‌شود).

در صلیبه^۱؛ ۴. شل شدگی عضلات در ساعات اولیه؛ ۵. توقف گردش خون؛ ۶. توقف تنفس.

۲. نشانه‌های ثانوی: ۱۳. سرد شدن بدن: این می‌تواند نشانه دو چیز باشد: مرگ و سقوط حرارت بدن از حد طبیعی به علل دیگری جز مرگ. شایان گفتن است که عوامل غیرقابل پیش‌بینی دیگری نیز در سرد شدن بدن مؤثرند. این عوامل عبارتند از: محیط خارجی، وضع بدن، فیزیک بدن، نوع لباس و پوشش شخص، حرارت بدن هنگام مرگ و خیز. ۲۴. کبودی‌های پس از مرگ: ۵ هنگامی که مرگ واقعاً اتفاق افتد، گردش خون متوقف شده و خون درون رگ‌ها تحت تأثیر نیروی جاذبه زمین قرار گیرد، در نتیجه خون در عروق و شریان‌ها^۷ که تماس بیشتری با زمین دارند، جمع می‌شود. پُر شدن رگ‌های زیر پوستی از خون، باعث می‌شود که رنگ پوست زرد یا زرد متمایل به قرمز شود.^۸

جمع شدن خون در رگ‌ها که معمولاً بین ۶-۱۲ ساعت پس از مرگ اتفاق می‌افتد، دلیلی بر بی‌نتیجه بودن عملیات احیا است، گرچه به ندرت می‌تواند پیش از مرگ نیز رخ دهد.^۹

۱. Opacity sclera (این نشانه به ندرت هنگامی که پلک‌ها باز هستند، به فاصله چند ساعت پس از مرگ ظاهر می‌شود. البته عوامل دیگری نیز پس از مرگ، باعث شفافیت صلیبه می‌شوند).

2. Flaccidity.

۳. نشانه‌هایی که پس از ۱۲ ساعت از زمان مرگ ظاهر می‌شوند.

4. Edema.

5. Suggilation - Lividity - Hypostasis.

6. Force gravity.

7. Arteriele.

8. Purple.

۹. مؤلف کتاب پزشکی قانونی در توضیح «لیویدیته» می‌نویسد: پس از مرگ به علت از میان رفتن ویژگی‌های حیاتی دیوار رگ‌های خونی و قابل نفوذ شدن آنان، خون از دیوار رگ‌ها تراوش نموده و به علت قوه ثقل خود به سوی بخش‌های تحتانی بدن و سطح اتکای جسد می‌رود و به علت حل شدن مواد رنگین خون در سرم، رنگ سرم خون قرمز تیره شده؛ در نتیجه، در آن نواحی از بدن که پایین‌تر از دیگر نقاط قرار دارد و سطح اتکای نعش

۳. سختی جسد: ^۱عضلات که در ساعات نخست پس از مرگ، دچار شل شدگی می شوند، میان ۴ - ۶ ساعت، پس از مرگ سخت می شوند که می تواند تا ۱۲ ساعت به طول انجامد.

سخت شدن عضلات، از پلک ها آغاز می شود، سپس به همه صورت سرایت کرده، پس از فک پایین ^۲ به گردن رسیده، سرانجام همه بدن را فرا می گیرد. این روند در بیشتر موارد تا ۳۶ ساعت پس از مرگ ادامه می یابد. سختی جسد از نشانه های قطعی مرگ شمرده می شود، مگر در مواردی که جسد به علت سرما منجمد شده باشد. ۴. گندیدگی جسد: ^۳ این آخرین نشانه مرگ طبیعی است. عملیات گندیدگی پس از مرگ، از بافت های سلولی آغاز می شود؛ ولی آثار قابل مشاهده آن میان ۴۸ - ۷۲ ساعت پس از مرگ ظاهر می شود. اولین نشانه قابل رؤیت گندیدگی، تغییر رنگ پوست ناحیه قدامی شکم به قرمز مایل به سبز است.

نشانه های مرگ مغزی ^۴

آنچه گذشت نشانه های مرگ حتمی بود؛ ولی معمولاً در مردگان مغزی به ویژه در ساعات اولیه ظاهر نمی شوند؛ بنابراین، برای تشخیص مرگ مغزی نمی توان به دنبال این نشانه در بالین بیمار گشت؛ از این رو، برای تشخیص مرگ همه مغز، باید مسیر

→ است، تغییر رنگ پوستی حاصل شده و رنگ کبود مایل به بنفش در آن نقاط خودنمایی می کند (پزشکی قانونی، ص ۶-۵).

1. Rigor Mortis.

2. Inferior Maxilla.

3. Decomposition Putrefaction.

۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک: مجله علمی پزشکی قانونی، سال دوم، شماره هشتم، ص ۵۲؛ باقر لاریجانی، نگرشی جامع به پیوند اعضا، ص ۱۱۰ - ۱۱۷، به نقل از:

C.D Marsden & Timothy J Fowler, *Clinical Neurolog*, Second Edition, 1998, P.103 L.P. Rowland,

Merritt's, Textbook of Neurology 1995, Ninth Edition, Ch:1 - R.D Adams L.etal. *Principles of*

Neurology-, Sixth Edition 1997/I.

دیگری را پیمود. این مسیر چنین است:

۱. معیارهای بالینی تشخیص مرگ مغزی: ۱. مشخص بودن علت از میان رفتن عملکرد بالینی مغز و غیر قابل بازگشت بودن آن: از میان رفتن عملکرد مغز، نبودن وضع مشکوک که باعث تردید در تشخیص بالینی شود، بیمار دچار مسمومیت نشده باشد و حرارت بدن از ۳۲ درجه کمتر نباشد؛ ۲. اغماء: پاسخگو نبودن به محرک‌های خارجی دردناک؛ ۳. از میان رفتن رفلکس‌های ساقه مغز: نبود حس و حرکت در صورت، نبود رفلکس‌های حلق^۱ و تراشه،^۲ پاسخ ندادن مردمک‌ها^۳ به نور و از میان رفتن حرکت آنها، پاسخگو نبودن به کوشش‌های تنفس خود به خودی.

۲. مشکلات تشخیص مرگ مغزی: در برخی موارد تشخیص مرگ مغزی کاری بس دشوار است. این موارد از این قرار است: ۱. ترومای^۴ شدید صورت؛ ۲. ناهنجاری‌های پیشین مردمک؛ ۳. وجود آثار مسمومیت دارویی؛^۵ ۴. نبود سابقه آپنه در هنگام خواب یا بیماری‌های شدید ریوی که به تجمع دی اکسید کربن بینجامد. ۳. آزمایش‌های تکمیلی: مرگ مغزی، یک تشخیص بالینی است و بررسی دوباره بالینی ۶ ساعت پس از معاینه اولیه برای قطعی شدن تشخیص بایسته است. این آزمایش‌ها عبارتند از: آنژیوگرافی،^۶ الکتروآنسفالوگرافی (EEG)،^۷ سونوگرافی داپلر،^۸ سی تی اسکن (TC99)^۹ و پتانسیل تحریکی حسی - پیکری.

-
1. Gag - Pharyngeal.
 2. Bronchium.
 3. Pupil of the eye.
 4. Trauma.
 5. Intoxication.
 6. Cardiac angiography.
 7. Electro encephalography.
 8. Doppler Ultrasonography.
 9. Computed tomography scan.

نتیجه بحث

همان‌گونه که گذشت، از دو نوع مرگی که در حوزه دینی مطرح است، تنها جدایی روح به واسطه خرابی بدن، مورد بحث در این نوشتار است. گونه دیگر مرگ؛ یعنی جدایی روح از بدن به واسطه فعلیت یافتن خود روح، اگر تحقق‌پذیر هم باشد، در مراتب سیر و سلوک و حالات عرفانی قابل طرح خواهد بود.

بنابراین، مرگ به معنای قطع ارتباط میان روح و بدن، هنگامی رخ می‌نماید که در آغاز بدن شایستگی خود را برای ارتباط روح با آن از دست بدهد.

فساد بدن که موضوع مرگ پزشکی است، امری تدریجی می‌باشد؛ زیرا بیشتر بافت‌های بدن شایستگی خود را برای حیات حتی تا مدت زمانی پس از توقف گردش خون نیز می‌توانند حفظ کنند.

روشن است که اگر فساد بدن به گونه‌ای تدریجی رخ نماید، جدایی روح از بدن نیز می‌باید در گذر زمان اتفاق بیفتد؛ بنابراین، تا هنگامی که بدن، کمترین شایستگی خود را برای تعلق روح به آن دارا می‌باشد، روح نیز پیوستگی خود را با آن حفظ می‌کند.

دلایل تدریجی بودن جدایی روح از بدن

این دلایل را می‌توان از دو گروه از روایات به دست آورد:

دلیل اول: میزان بقای حق میت نسبت به اموال خود: مرحوم کلینی از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند:

صاحب المال أحقُّ بماله مادام فيه شيء من الروح؛^۱

صاحب مال، سزاوارتر به مال خود است تا هنگامی که در او چیزی از روح است.

مرحوم صدوق نیز از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا نَامَ، خَرَجَتْ مِنْ رُوحِهِ حَرَكَةٌ مَمْدُودَةٌ صَاعِدَةً إِلَى السَّمَاءِ... قُلْتُ: حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُ شَيْءٌ فِي بَدَنِهِ، فَقَالَ: لَا، لَوْ خَرَجَتْ كُلُّهَا حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُ شَيْءٌ، إِذَا لَمَاتَ؛^۱ هنگامی که مؤمن می خوابد بخشی از روحش به آسمان می رود.... گفتم [راوی]: تا این که چیزی از روح در بدنش نمی ماند؟ فرمود: نه، اگر روح به کلی از بدن بیرون رود، خواهد مرد.

تعبیر به «شیء من روحه»، با تأکید بر جمع میان دو کلمه «من» و «شیء»، همچنین «لو خرجت کلها حتی لا یبقی منه شیء»، «إذا لَمَات» به خوبی روشن می کند که روح، یک باره ارتباطش را از پیکر قطع نمی کند و انسان می تواند به حدی برسد که ارتباط روح با بدنش تا کمترین اندازه ممکن باشد؛ ولی هنگامی که این ارتباط به کلی قطع شود می میرد. پس می توان چنین نتیجه گرفت که مرگ و زندگی، اموری تدریجی هستند که در شدت و ضعف، عکس یکدیگر عمل می کنند؛ از این رو، تا هنگامی که اندک ارتباطی میان روح و بدن باقی است، مرگ رخ نمی دهد، گرچه شخص در مرحله، مرگ قرار گرفته باشد. شاید به همین دلیل باشد که در پاره ای از روایات، بر شخصی که در مرحله جان دادن قرار گرفته؛ ولی روح به کلی از بدنش جدا نشده، از یک سو عنوان «میت»؛ اطلاق شده و از سوی دیگر احکام زنده بار شده است،^۲ مانند:

الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَادَامَ فِيهِ الرُّوحُ؛^۳

میت سزاوارتر است به مال خود، تا هنگامی که در او روح وجود دارد.

إِذَا عَسَرَ عَلَى الْمَيِّتِ مَوْتُهُ وَنَزَعُهُ، قَرَبَ إِلَى مَصَلَّاهُ الَّذِي كَانَ يَصِلِي فِيهِ؛^۴

هنگامی که بر میت، مرگ و جان کندن سخت شود، او را به جایی که همیشه در آن نماز می خواند، نزدیک کنند.

۱. امالی، ص ۱۲۵.

۲. توهم نشود که حمل عنوان «میت» در این روایات بر چنین شخصی، به اعتبار حال او در آینده است (ما یؤول إلیه)، زیرا حمل کلام بر مجاز با امکان اراده معنای حقیقی، خلاف اصل است.

۳. کافی، ج ۷، ص ۸، شماره ۷.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۲۵.

دلیل دوم: وجوب صبر در دفن برخی از مردگان: در برخی از روایات، آخرین نشانه‌های مرگ که پس از آن، دیگر امکان حیات بدن وجود ندارد، معیاری برای حکم کردن به مرگ شخص دانسته شده است.

موضوع سه روایت اسحاق بن عمار،^۱ علی بن ابی حمزه^۲ و عمار،^۳ شخصی است که بر اثر غرق شدن یا برخورد صاعقه به او، به ظاهر نشانه‌های حیاتی ندارد. در همه این روایت‌ها، بر این مطلب تأکید شده که در این دو مورد، باید دفن شخص را به تأخیر انداخت تا یقین به مرگ او پیدا شود.

در دو روایت اسحاق بن عمار و علی بن ابی حمزه، مدت زمان بایسته برای صبر کردن، سه روز تعیین شده است؛ ولی از جمله «لَا يُدْفَنُ إِلَّا أَنْ تَجِيءَ مِنْهُ رِيحٌ تُدَلُّ عَلَى مَوْتِهِ؛ دفن نمی‌شود مگر هنگامی که از او بویی به مشام رسد که دلالت بر مرگش کند»؛ در روایت علی بن ابی حمزه، چنین بر می‌آید، که رها کردن جسد به مدت سه روز، خود به خود باعث فساد نعشی شده، اولین نشانه آن، تغییر بوی جسد است. این مطلب را می‌توان از این جمله روایت عمار نیز به دست آورد: «الغریق يحبس حتى يتغير و يعلم انه قد مات؛ غرق شده دفن نمی‌شود تا این که تغییر کرده و یقین پیدا شود که مرده است»؛ گرچه در این روایت، زمان بایسته برای صبر کردن را دو روز تعیین می‌کند.

در ادامه مطالب گذشته گفتن سه نکته را لازم می‌دانم:

۱. همان، ج ۳، ص ۲۰۹، شماره ۲: إسحاق بن عمار، قال: سألت عن الغريق، أيعسل؟ قال: «نعم و يستبرأ، قلت: وكيف يستبرأ؟ قال: يترك ثلاثة أيام قبل أن يُدفن، وكذلك أيضاً صاحب الصاعقة؛ فإنه ربما طنوا أنه مات، ولم يت».

۲. همان، ج ۳، ص ۲۱۰، شماره ۶: علي بن أبي حمزة، قال: أصاب الناس بحكة سنة من السنين صواعق كثيرة مات من ذلك خلق كثير، فدخلت على أبي إبراهيم عليه السلام، فقال: مبتدئاً من غير أن أسأله: «ينبغي للغريق والمصعوق أن يُترَبَّصَ به ثلاثاً لا يُدفن إلا أن تَجِيءَ مِنْهُ رِيحٌ تُدَلُّ عَلَى مَوْتِهِ. قلت: جعلت فداك - كأنك تخبرني أنه قد دُفِنَ ناسٌ كثير أحياء؟ فقال: نعم يا علي، قد دُفِنَ ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا في قبورهم».

۳. همان، حدیث شماره ۴: عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الغريق يحبس حتى يتغير، و يعلم انه قد مات، ثم يغسل و يكفن. قال: و سُئِلَ عن المصعوق، فقال: إذا صعق حبس يومين، ثم يغسل و يكفن».

نکته اول: گذشت سه روز، اماره شرعی بر مرگ نیست. در این روایات بر این مطلب تأکید شده است که می باید نسبت به دفن غریق و صاعقه زده، تا سه روز صبر کرد؛ ولی باید توجه داشت سه روز به خودی خود در این حکم دخالتی ندارد، بلکه میزان، یقین به مرگ شخص است، این یقین به گونه عادی هنگامی به وجود می آید که نشانه های قطعی مرگ ظاهر شود؛ بنابراین، اگر پیش از این زمان، یقین به مرگ شخص پیدا شد، دیگر لازم نیست این مدت، صبر شود، شاهد بر این مدعا روایتی است که هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل کرده است. در این روایت آمده:

في المصعوق والغريق، قال عليه السلام: يُنْتَظَرُ به ثلاثة أيام إلا أن يتغير قبل ذلك؛^۱

امام درباره شخص صاعقه گرفته و غرق شده فرمود: سه روز درباره آنها انتظار کشیده می شود، مگر این که پیش از این زمان در آنها تغییری حاصل شود.

همچنان که پس از سه روز هم اگر یقین به مرگ پیدا نشود، مجاز به دفن شخص نیستیم.^۲

مرحوم محمد تقی آملی در شرح خود بر عروة الوثقی می نویسد:

مستفاد از خبر اسحاق بن عمار این است که انتظار کشیدن سه روز به این خاطر است که در این مدت، یقین به مرگ شخص پیدا می شود، نه این که سه روز انتظار کشیدن کافی است حتی اگر علم به مرگ شخص به وجود نیاید. همچنان که منظور از تغییر، آن است که موجب علم به مرگ فرد شود؛ مانند تغییر در بویا صفت به گونه ای که صفتی پیدا کند که انسان زنده نمی تواند چنین باشد؛ مانند نشانه هایی که پزشکان یاد کرده اند...، افزون بر اتفاق فقها بر اعتبار یقین به مرگ حتی پس از گذشت سه روز...؛ بنابراین، احتمال این که تحدید به سه روز، اماره ای شرعی است

۱. کافی، ۲۰۹/۳، شماره ۱.

۲. برای آگاهی از نظرات فقهای پیشین و معاصر درباره این گروه از روایات و برداشت آنها از ضرورت تأخیر سه روزه در دفن برخی از مردگان، ر.ک: سلسله ینایع الفقهیه، ج ۲، ص ۶۲۸ (الجامع للشرایع)؛ سرائر، ج ۱، ص ۱۵۸؛ النهایة و نکته، ج ۱، ص ۲۵۲؛ نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۲۱۷ - ۲۱۸؛ معتبیر، ج ۱، ص ۲۶۳؛ جامع المدارک، ج ۱، ص ۱۲۶؛ جواهر الکلام، ج ۴، ص ۲۵ - ۲۶؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۹.

حتی در فرض علم نداشتن به مرگ، پندار درستی نیست، همچنان که احتمال این که تغییر در بو و مانند آن، که در روایات آمده، اماره مرگ باشند حتی در فرض عدم حصول علم به مرگ از آنها، درست نخواهد بود.^۱

بنابراین، سه روز، اماره معتبر شرعی بر مرگ نبوده، بلکه تنها اماره‌ای عرفی بر تحقق مرگ است. میرزای قمی در این باره می‌نویسد:

معیار، حصول علم عادی به مرگ است، و مقتضای روایات این است که این علم عادی با گذشت سه روز به دست می‌آید وگرنه معنا ندارد که به سه روز محدود شود حتی اگر علم به مرگ حاصل نشود.^۲

از آنچه گذشت به خوبی روشن می‌شود که ایراد محدث بحرانی بر این پایه که میان روایاتی که سه روز صبر کردن را ضروری می‌دانند و فتوای فقها بر اعتبار علم به مرگ شخص برای جواز دفن او، تعارض وجود دارد،^۳ کاملاً بی‌پایه است.^۴

نکته دوم: تعمیم حکم به افراد دیگری که مرگ آنها حتمی نیست. در این سه روایت، تنها از دو گروه از مردگان نام برده شده: صاعقه زده و غریق؛ ولی روشن است که این حکم ویژه این دو گونه نیست؛ زیرا افزون بر تعلیل موجود در جمله: «فأنه ربما ظنوا أنه مات ولم يمت؛ چه بسا می‌پندارند که شخص، مرده؛ ولی نمرده است»؛ روایاتی وجود دارد که حکم لزوم صبر تا علم به مرگ شخص را در گروه‌های دیگری از مردگان نیز جاری می‌داند.

اسماعیل بن ابی خالد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که باید در دفن پنج گروه از افراد تا یقین به مرگشان خودداری کرد: غریق، صاعقه زده، زیر آوار رفته، کسی که بر

۱. مصباح الهدی، ج ۵، ص ۳۷۲.

۲. غنائم الایام، ص ۲۷۸.

۳. حقائق الناضرة، ج ۳، ص ۳۷۵.

۴. برای آگاهی بیشتر رک: الترقیع و زرع الاعضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۲۱۵ - ۲۱۶؛ محقق همدانی، کتاب

طهارت، ص ۳۴۹ - ۳۵۰.

اثر بیماری اسهال در معرض مرگ باشد و کسی که دچار خفگی با دود شده باشد،^۱ بنابراین، با به دست آوردن یک قانون کلی می توان چنین نتیجه گرفت که تا یقین به مرگ شخص پیدا نشود، نمی توان او را دفن کرد.

نکته سوم: میزان در جواز دفن، ظهور نشانه های قطعی مرگ است. در این روایات، یقین به مرگ، ملاک جواز دفن اشخاص قرار داده شده و برای مرگ یقینی، فساد نعشی که نشانه آن، تغییر بوی جسد است میزان قرار داده شده، پس با ظهور نشانه هایی که می توانند در غیر از حالت مرگ نیز ظاهر شوند، نمی توان حکم به مرگ شخص کرد.

بنابراین، ضرورت صبر سه روزه در دفن برخی از افراد که هنوز نشانه های زندگی از خود نشان می دهند یا نبود علایم حیات در آنها می تواند برگرفته از تغییرات شیمیایی - فیزیکی بدن غیر از مرگ باشد، به معنای لزوم مراعات حال افراد تا ظهور نشانه های قطعی مرگ است.

این مطلب، دقیقاً منطبق بر معیارهایی است که برای مرگ مغزی در حوزه پزشکی مطرح است؛ زیرا اگر میزان در تحقق مرگ مغزی را حتی نه مرگ همه مغز، بلکه مرگ ساقه مغز تنها نیز بدانیم، می باید حدود ۷۲ ساعت پس از ظهور نشانه های اولیه، مریض را تحت مراقبت داشت.

توضیح آن است که، برای تشخیص مرگ ساقه مغز، باید پنج مرحله انجام شود:^۲

۱. بررسی وضع مریض پیش از مرگ (Percondition)؛ ۲. علت کما (Cause of coma)؛
۳. مرحله مراقبت (Observation period)؛ ۴. آزمایش های لازم برای کار ساقه مغز
۵. تکرار دوباره آزمایش های عمل ساقه مغز.

در مرحله اول، مریض در «کما»ی کامل به سر برده، دچار قطع تنفس شده،^۳ با

۱. کافی، ج ۳، ص ۲۱۰، شماره ۵.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: مجله علمی پزشکی قانونی، سال دوم، شماره هشتم، ص ۴۹.

3. Apnea.

کمک وسایل جانبی دارای تنفس مصنوعی باشد.^۱

در مرحله دوم، باید روشن شود که علت کُما چیست. افزون بر این، مغز هیچ‌گاه به حال عادی باز نمی‌گردد (بررسی صدمات اولیه و ثانویه در مغز). بیمار مبتلا به دو چیز نباشد: اول: توقف کار مخ به دلایل دیگری، چون اختلال در غدد درون ریز،^۲ مسمومیت دارویی^۳ و پایین آمدن حرارت مرکز بدن از اندازه طبیعی (32°C)،^۴ دوم: اغما به علل ناشناخته.

در مرحله سوم برای حصول اطمینان از این که ساقه مغز هیچ‌گاه باز نمی‌گردد، باید بیمار میان ۱۲ تا ۷۲ ساعت تحت نظر قرار باشد. در این فاصله، باید در اغمای عمیق به سر برده، فاقد هر گونه تنفس خود به خودی و حرکت باشد، افزون بر این، بدنش در وضع غیر طبیعی بوده، حرکات صرعی داشته باشد.

پس از گذشت دوره مراقبت، باید کار ساقه مغز مورد آزمایش قرار گیرد، از جمله دقیق‌ترین این آزمایش‌ها، تست «Apnea» است.

سرانجام، پس از گذشت چهار ساعت از نتایج اولیه، می‌باید آزمایش‌های مزبور تکرار شود.

نکته قابل توجه آن است که بر پایه روایات گذشته، از جمله کسانی که می‌باید در دفن آنها صبر کرد، افرادی هستند که آوار بر سر آنها خراب شده و روشن است که این افراد، شبیه‌ترین کسان به مردگان مغزی هستند. وجوب سه روزه صبر برای چنین افرادی، دقیقاً مطابق زمانی است که برای آزمایش‌های مربوط به تشخیص مرگ مغزی بایسته است.

حاصل سخن آن است که دقت در روایات ائمه علیهم‌السلام و همچنین تحقیقات پزشکی،

-
1. Ventilator.
 2. Endocrine.
 3. Pharmaceuticall.
 4. Hypothermia.

ما را به یک نکته اساسی می‌رساند؛ یعنی لزوم بی‌توجه بودن به نشانه‌های اولیه مرگ تا هنگامی که نشانه‌های قطعی مرگ ظاهر شود یا بدن شایستگی خود را برای تعلق روح به آن به گونه مطلق از دست بدهد.

بنابراین، هرگاه قلب از کار بیفتد، و شش‌ها نیز از استنشاق اکسیژن به طور طبیعی باز ایستند و نتوان آنها را حتی با کمک دستگاه‌های احیا به کار دوباره واداشت و همه سطوح مغز نیز از کار افتاده باشند، بدن از شایستگی بهره‌وری خارج شده، نمی‌تواند محلی برای تعلق روح به آن باشد. در این صورت، آثار اولیه مرگ ظاهر می‌شود تا این که سرانجام بدن می‌گردد؛ جز در این صورت، نمی‌توان به مرده بودن شخص به معنای خروج روح از بدن حکم کرد.

مرحوم شیخ طوسی با عنایت به اعتبار شایستگی بقای بدن، می‌گوید:

اگر کسی شکم انسانی را بزند، به گونه‌ای که امعا و احشای او هویدا شود؛ ولی همچنان به بدن پیوسته باشد، در این صورت شخص، زنده است؛ ولی اگر امعا و احشای وی از بدنش جدا شده باشد مرده است.^۱

از این مطلب به خوبی روشن می‌شود که ملاک در حیات، شایستگی بقاست و این، تا هنگامی که امعا و احشا به بدن پیوسته هستند، باقی است.

اکنون باید دید که آیا توقف خود به خودی قلب و از کار افتادگی بخشی از مغز، می‌تواند نشانه از میان رفتن شایستگی بدن برای تعلق روح به آن باشد یا نه؟

دلایل بقای قابلیت بدن برای تعلق روح، پس از ظهور برخی از نشانه‌های مرگ

دلیل اول: مرگ مغزی در کودکان: اگر بیمار، پنج سال یا کمتر سن داشته باشد، برای خروج از حالتی که نزد بالغان حالت بازگشت‌ناپذیر مغز شمرده می‌شود، توان دو چندانی دارد. علت آن، وجود بافت‌های عصبی جوان‌تر^۲ و مقاوم‌تر نسبت به

۱. مبسوط، ج ۶، ص ۲۷۵.

2. Neuron.

اسکیمی^۱ و تورم مغزی است. به ویژه فشار داخل جمجمه،^۲ به علت مسدود نشدن درزهای جمجمه‌ای،^۳ توان انبساط آن را بیشتر از بزرگ سالان می‌کند، که می‌تواند احتمال بروز خطر را بسیار کاهش دهد.

بنابراین، ملاک‌های قطعی مرگ مغزی؛ یعنی مرگ همه مغز و توقف تپش خود به خودی قلب، نمی‌تواند معیاری برای زوال حیات در همه انسان‌ها باشد.

دلیل دوم: موارد اندک بازگشت حیات: وجود مواردی که بیماران مبتلا به مرگ مغزی، با نبود هرگونه تأثرات رفلکسی و هوشیاری، دوباره به زندگی طبیعی خود بازگشته‌اند، بسیار اندک است؛ ولی حکایت از آن دارد که گردش خون و تنفس مصنوعی به کمک دستگاه‌های احیا، می‌تواند شایستگی بدن را برای ارتباط روح با آن حفظ کند.

نکته جالب توجه آن است که، بر پایه معیارهای موجود در متون پزشکی، توقف بازگشت‌ناپذیر تپش طبیعی قلب و تنفس، نشانه مرگ مغزی است. اکنون پرسش این است که چگونه می‌توان به بازگشت نکردن آنها بر اثر گذشت زمان، یقین پیدا کرد و حال آن که زمینه بازگشت با گردش خون و تنفس مصنوعی هنوز باقی است؟

با توجه به همین مطلب است که جامعه پزشکی درباره ضرورت انجام آزمایش‌های تکمیلی با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند. برخی باور دارند که می‌توان با توجه به نشانه‌های بالینی و بدون کمک گرفتن از آزمایش‌های تکمیلی، به مرگ مغزی حکم داد؛ گروهی نیز باور دارند که نمی‌توان تنها به نشانه‌های بالینی بسنده کرد، بلکه باید این آزمایش‌ها انجام شود و گروهی نیز معتقدند که این آزمایش‌ها تنها در موارد ویژه به کار می‌روند.

تست‌های آزمایشگاهی معمولاً پس از گذشت شش ساعت از معاینه اولیه بالینی درباره مرگ صورت می‌گیرد. این آزمایش‌ها همچنان که گذشت عبارتند از:

1. schemia.

2. Intra cranial pressuer.

3. Cranial Sutres.

۱. آنژیوگرافی؛^۱ ۲. الکترو آنسفالوگرافی؛^۲ ۳. سی تی اسکن؛^۳ ۴. سونوگرافی داپلر؛^۴
۵. پتانسیل تحریکی حسی - پیکری.

اگر این آزمایش‌ها را معتبر بدانیم، و فاصله زمانی بایسته میان آنها را نیز مراعات کنیم، تنها به مجرد توقف قلب و تنفس خود به خودی در خلال کمتر از سه روز نمی‌توان حکم به مرگ شخص کرد. البته اگر شخص، واقعاً مرده باشد خود به خود نشانه‌های اولیه مرگ در او ظاهر خواهد شد.

-
1. Cardiae angiography.
 2. Electro encephalography.
 3. Computed tomograph Scan.
 4. Doppler Ultrasonography.

بخش سوم

نگاهی به یائسگی و آرای فقهی آن

■ فرزانه طالقانی

■ پروانه طالقانی

درآمد

یکی از موضوعات ویژه بانوان، «یائسگی» است؛ چون بیشتر فقها، سنّ یائسگی را پایان پنجاه سال قمری می‌دانند (زنان سید را مشمول این حکم نمی‌دانند و برای آنان پایان شصت سال قمری را سنّ یائسگی در نظر گرفته‌اند)، و این موضوع مشکلات فراوانی برای بانوان مسلمان به وجود آورده و افزون بر عسر و حرج شدید به علت این حکم، همیشه با این پرسش روبه‌رو هستیم که چگونه با رسیدن به پنجاه سال قمری، ناگهان همه احکامی که در دوران قاعدگی بر ایشان بار بوده دگرگون می‌شود و همه چیز عکس آن اعمالی می‌شود که پس از رسیدن به این سن، انجام می‌دادند. با این‌که از نظر طبیعی مانند گذشته قاعدگی‌شان ادامه دارد و هیچ تغییری نکرده است. از این رو بر آن شدیم تا با بررسی دوباره آرای فقهای گذشته و حاضر، علت پیدایش این حکم را بیابیم و با مراجعه به پزشکان و کتب پزشکی مربوط به این امر، دریابیم که آیا خونی که بانوان پس از این سن می‌بینند ادامه قاعدگی است یا ماهیت آن تغییر کرده است، و اصولاً آیا عامل سن در قطع قاعدگی زنان مؤثر است یا عوامل دیگری نیز در این امر دخیل‌اند؟ و اگر سن، تأثیری بر این موضوع دارد عموماً یائسگی در چه سنی روی می‌دهد؟

چون فقه اسلامی پویا و گسترده است و همیشه آمادگی پاسخ‌گویی به مسائل روز را دارد، بسیار خوشبین هستیم تا با پژوهشی نو و نگاهی تازه به این مسئله، حکم اصلی یائسگی را روشن کنیم و پیرو آن از بسیاری از مشکلاتی که اکنون به علت این حکم به وجود می‌آید جلوگیری کنیم. البته در جای خود به گونه مفصل درباره

مشکلات این حکم بحث خواهیم کرد.

این نوشتار دربردارنده بخش‌هایی است شامل عوارض پزشکی ناشی از این حکم، مشکلات حقوقی درامر قضا (زیرا زن یائسه، عده طلاق ندارد)، بررسی آیات و روایات و اقوال فقها و قاعدگی از نظر علم پزشکی و همچنین تغییر احکام عبادی و عوارض آن.

امید است با توجه به فرموده مقام معظم رهبری که فرموده‌اند:

گرچه قانون مدنی فعلی با استناد به کتب فقهای عظام تدوین گردیده است؛ لکن علمای دین در

تبیین اولیه آن نقشی نداشته‌اند و اکنون دوران استفسار، استقحام و استعمال از حوزه می‌باشد و

لازم است با توجه به تغییر شرایط اجتماعی پاسخگوی نیازهای فعلی جامعه بود.^۱

بتوانیم گامی سودمند برای تبیین احکام و قوانین اسلامی برداریم.

کلیات

معنای واژه

«یائسگی به معنای یائسه بودن و مفهوم آن به معنای زنی [است] که به اقتضای سنّ خود، عادت ماهانه را از دست داده و از زاییدن فرزند مأیوس شده است».^۱ و در زبان انگلیسی واژه «menopause» به معنای بند آمدن قاعدگی آمده است.

تعریف یائسگی

در اصطلاح پزشکی «مرحلهٔ کلیماکتریک» climacteric به ورود زن از مرحلهٔ باروری و تولید مثل به مرحلهٔ غیرباروری و غیر تولید مثلی تعریف می‌شود.^۲ در گزارش سازمان جهانی بهداشت در سال ۱۹۸۱ تعریف زیر بیان شده است: یائسگی (menopause) قطع شدن دائمی قاعدگی در نتیجهٔ عدم فعالیت فولیکول‌های تخمدان است.^۳

چیستی یائسگی

یائسگی در زندگی یک زن؛ یعنی آن وقت که عادت ماهیانه او به طور دائم متوقف

۱. مهشید مشیری، فرهنگ زبان فارسی، ص ۱۱۸۲.

۲. مهرداد صلاحی، پرسش و پاسخ تشریحی از کارنت زنان، ص ۱۱۵.

۳. کتی برنشی، یائسگی و درمان جایگزینی هورمونی، ص ۲.

می‌شود و خصوصاً زمانی که دیگر زن، قدرت بچه‌دار شدن را از دست می‌دهد، این دوره به عنوان دوران تغییر زندگی شناخته می‌شود.^۱

خانم «جوآن بوریس آنکو»، روان‌شناس امریکایی در این زمینه می‌گوید:
«دوران یائسگی بسیار حساس و استثنایی است، یائسگی یک زن، بلوغ مجدد اوست».^۲

فیزیولوژی طبیعی یائسگی

همانگونه که مرحله بلوغ یکی از بحرانی‌ترین مراحل زندگی انسان است و عوامل متعدد زیستی، روانی، اجتماعی و حتی فرهنگی، نوع تغذیه و... در زمان و نحوه بروز آن دخالت دارند، مرحله پیش‌هنگام یائسگی نیز که با پایان دوره تولید مثل و قاعدگی همراه است، یک دوره گذرا می‌باشد که ممکن است در زمان وقوع و کمیت و کیفیت علائم آن، عوامل متعددی نقش داشته باشند.^۳

یائسگی آخرین دوره از فرآیند بیولوژیکی تدریجی است که در آن، تخمدان تولیدات هورمونی جنسی زنانه خود را کاهش می‌دهد... یائسگی زمانی کامل است که زن به مدت یک سال اصلاً عادت ماهیانه نداشته باشد... این دوره مانند آغاز دوران عادت ماهیانه در افراد بالغ، زمان آن از فرد به فرد متغیر است.^۴

علت یائسگی

تئوری کاملی که توضیح دهنده منوپوز (یائسگی) باشد وجود ندارد؛ ولی شکی نیست که تخمدان هسته اصلی آن است. فرسودگی واحدهای فولیکولار پاسخ‌دهنده

۱. ناهید عجمی، یائسگی، ص ۵.

۲. مریم معین اسلام و ناهید طیبی‌زاده، روان‌شناسی زن در نهج‌البلاغه.

۳. رضا صادقیان و مهرانگیز حاتمی، یائسگی نماد بالندگی، ص ۱۹.

۴. ناهید عجمی، یائسگی، ص ۵.

به گوناودتروپین‌ها مسئول کاهش ترشح استروژن و توقف قاعدگی است.^۱ در طی حدود سی سال جریان مداوم عادت ماهانه، تخمک‌ها یا دفع شده و یا خشک شده و از بین می‌روند در نتیجه، تخمدان‌ها از تخمک خالی می‌شود. زمان تمام شدن تخمک‌ها در مورد افراد مختلف، بسیار متفاوت است. گروهی خیلی زود به این مرحله می‌رسند و بالعکس گروهی خیلی دیر. زودترین تمام شدن تخمک‌ها، سی سالگی و دیرترین، شصت سالگی است. در اکثر خانم‌ها این فرآیند در پنجاه و یک سالگی اتفاق می‌افتد....

با کم شدن تخمک‌ها، تولید استروژن و پروژستون نیز تغییر کرده و نامنظم می‌گردد. این مسئله، باعث سردرگمی غده هیپوتالاموس می‌شود به طوری که به غده پیتوری فرمان می‌دهد بیشتر FSH و LH ترشح نماید تا بلکه تخمک‌های نارس رسیده شوند و بتوانند استروژن تولید کنند... تولید با حداکثر ظرفیت دو تا سه سال بعد از یائسگی همچنان ادامه می‌یابد. سرانجام این تلاش و ترشحات فوق‌العاده FSH و LH برای رسیده شدن و پرورش یافتن تخمک‌های باقی‌مانده بی‌نتیجه می‌ماند. کافی نبودن استروژن موجب می‌شود که دیواره داخلی رحم نیز مانند گذشته ضخیم نشده و آماده قبول و پرورش نطفه نگردد. در نتیجه، عادت ماهانه متوقف می‌شود.^۲

تشخیص یائسگی

«hot flash» یا گر گرفتگی به صورت برافروختگی و تعریق ناگهانی،^۳ نامنظم شدن عادت ماهیانه،^۴ اضطراب و ترس‌های عمیق، افسردگی، عصبانیت بیجا... از شایع‌ترین نشانه‌های یائسگی است.

۱. دیوید دنفورت، بیماری‌های زنان و مامایی، ص ۴۳۳.

۲. ژیلانینوئی، چهل سالگی و بعد از آن، ص ۳۵.

۳. آریتا محمودان، کیمیا زنان و زایمان، ص ۱۹۰.

۴. افسانه آقازاده نائینی، آنچه زنان باید بدانند، ص ۱۱.

عادی ترین شرایط در خلال دوره یائسگی، کاهش تدریجی میزان خون ریزی تا قطع کامل آن است.^۱ با این که نشانه های بالینی ناپایداری سیستم خودکار عروقی (گرفتگی) همراه با نامنظم بودن قاعدگی یا قطع آن، وقوع یائسگی را نوید می دهد؛ باید یافته های آزمایشگاهی آن را تأیید کند.

در این زمینه، بالا رفتن هورمون محرک فولیکول و هورمون مولد جسم زرد همراه با یافته های بالینی دیگر می تواند از نشانه های قطعی یائسگی باشد.^۲ جدول زیر برخی از تغییرات ارگانیک بدن را در هنگام سالمندی نشان می دهد.^۳

تغییر وابسته به سن	تظاهرات بالینی	ارگان
کاهش تنظیم خودکار	کاهش فشار خون وضعیتی کندی حرکت	سیستم عصبی مرکزی
کاهش حرکات مری	کاهش سرعت یادگیری	سیستم قلبی عروقی
کاهش حرکت روده	کاهش ظرفیت قلبی	سیستم گوارشی
کاهش ایمنی سلولی	دیسفازی - یبوست	سیستم ایمنی
کاهش تکثیر سلولی	افزایش ابتلا به عفونت	
	پاسخ مختل سازی به ایمن سازی	

سن یائسگی از نظر پزشکی

معمولاً یائسگی در دوران سنی میان ۴۰-۵۵ سالگی اتفاق افتاده، عواملی؛ مانند نژاد، ژنتیک، میزان سلامتی و چگونگی زندگی فرد در هنگام وقوع یائسگی،^۴ موقعیت اجتماعی و اقتصادی، شمار حاملگی، سطح سواد، ویژگی های فیزیکی،

۱. لئونارد مروین، یائسگی تغییر بزرگ زندگی زن، ص ۱۴.

۲. رضا صادقیان و مهرنگیز حاتمی، ص ۴۹.

۳. دیوید دنفورت، بیماری های زنان و مامایی، ص ۴۴۳.

۴. لئونارد مروین، یائسگی تغییر بزرگ زندگی زن، ص ۳.

مصرف الکل و تاریخ آخرین حاملگی^۱ در هنگام وقوع یائسگی مؤثرند. معمولاً کاهش میزان خونریزی تا قطع کامل آن، دو تا سه سال به طول می‌انجامد. در بعضی از زنان عادت ماهیانه بدون اختار قبلی یک باره قطع می‌شود و در بعضی زنان عادت ماهیانه پس از ۵، ۶، ۷ یا ۸ هفته اتفاق می‌افتد. وقوع عادت ماهیانه یک یا دو بار در سال نیز در اواخر دوره یائسگی امری طبیعی است.^۲

جالب توجه است که متوسط سن یائسگی حدوداً ۴ سال نسبت به قرن گذشته افزایش یافته است. و متخصصان بیماری‌های زنان گزارش می‌دهند که بسیاری از زنان در دهه شصت سالگی شان هنوز دارای عادت ماهیانه هستند. بهبود تغذیه، روش سالم‌تر زیستن و پیشرفت‌های پزشکی از عوامل مهمی هستند که باعث افزایش سال‌های باروری می‌شوند.^۳

همچنان که عکس این مسئله نیز صادق است و زنانی که در دوران کودکی یا بزرگسالی با معضل فقر دست به گریبان‌اند، احتمال بیشتری دارد که به یائسگی زودرس برسند. پژوهشگران معتقدند زنانی که از استرس‌ها و فشار اقتصادی رنج می‌برند ۸۰٪ بیش از همسالان خود که نگرانی مالی و اقتصادی ندارند، به یائسگی زودرس دچار می‌شوند. استرس‌های ناشی از فقر می‌تواند بر قدرت تخمک‌گذاری آنها اثر گذاشته و با کاهش توانایی باروری موجب یائسه شدن آنها در سنین جوانی شود.^۴

سیگاری بودن با شروع زودتر از موعد یائسگی همراه است.^۵ یکی دیگر از عواملی که می‌تواند باعث تأخیر در یائسگی شود چربی بدن است.

۱. دیوید دنفورت، بیماری‌های زنان و مامایی، ص ۴۳۲.

۲. لئونارد مروین، یائسگی و تغییر بزرگ زندگی زن، ص ۱۴.

۳. لیندا اوجرا، یائسگی بدون درد، ص ۳۴.

۴. پیام زن، بخش خبر، شماره ۱۳۱، ص ۱۰.

۵. نفیسه تقی، خودآزمایی و راهنمایی مطالعه آندوکرینولوژی بالینی زنان و نازایی، ص ۹۷.

زنانی که اضافه وزن دارند نسبت به خواهران لاغر خود، مدت طولانی‌تری عادت ماهانه می‌شوند؛ زیرا بدن آنها استروژن بیشتری می‌سازد. استروژن تنها در تخمدان‌ها تولید نمی‌شود. بلکه در لایه‌های چربی بدن از طریق هورمون دیگری به نام «اندرس تندیلون» نیز تولید می‌شود؛ بنابراین هر قدر یک زن چربی بیشتری داشته باشد، استروژن بیشتری می‌سازد.^۱

با توجه به موارد یاد شده می‌بینیم که سن یائسگی در زنان مختلف، متغیر است. بعضی از زنان حتی در سن ۳۵ سالگی نیز یائسه می‌شوند. در حالی که عده‌ای دیگر ممکن است تا سن ۵۵ سالگی یا بالاتر نیز قاعده شوند.^۲

عوارض پزشکی ناشی از حکم یائسگی

برابر فتوای بیشتر فقها به محض رسیدن به ۵۰ سال قمری، احکام استحاضه بر زن جاری می‌شود.

در آغاز به بررسی عوارض پزشکی ناشی از این حکم می‌پردازیم. همان‌گونه که می‌دانیم در دوران قاعدگی چند چیز بر زن حرام می‌باشد از جمله، نماز و روزه، رساندن بدن به خط قرآن، توقف در مسجد و... خواندن سوره‌ای که سجده واجب دارد... و اگر یک حرف از این چهار سوره را نیز بخواند حرام است و جماع کردن، هم برای مرد حرام است و هم برای زن.^۳ در صورتی که بر زن مستحاضه، همه این اعمال حلال می‌شود.

گروهی از مفسران، علت حرام بودن جماع را از نظر پزشکی بررسی کرده‌اند و گفته‌اند: «از آن‌جا که قانون تشریع با نظام آفرینش و تکوین هماهنگی دارد و زن در ایام قاعدگی به لحاظ جسمی، آمادگی آمیزش جنسی ندارد و غلظت و عفونت و

۱. لیندا اوجرا، یائسگی بدون درد، ص ۳۸.

۲. مهرداد ربانی و محسن سنایی، عادت ماهانه (علل و عوارض نکات بهداشتی)، ص ۹۳.

۳. آیه‌الله صانعی، رساله توضیح المسائل، ص ۵۸، ۷۱ و ۷۳.

سوزندگی خون، کسالت و اختلال مزاج و تشنجی که در اثر پارگی رگ‌های دیواره رحم برای زن پیش می‌آید او را نسبت به آمیزش بی‌نشاط می‌سازد. همچنین در این ایام، رحم زن که در حال تخلیه خون است آمادگی پذیرش نطفه را ندارد و در ضمن، آمیزش در ایام قاعدگی، برای مرد نیز خطراتی را به دنبال دارد و بر اساس اظهار نظر دانشمندان، ممکن است انتقال خون حیض از مجرای مرد او را برای همیشه عقیم سازد. یادآوری این نکته نیز لازم است که در روایات آمده است: اگر فرزندی در این ایام، نطفه‌اش منعقد شود به لحاظ جسمی و روحی مشکلاتی خواهد داشت.

«آمیزش با زن در این وضع غیرعادی... سبب تحریک و عفونت‌های رحمی و خون‌ریزی بیش از حد معمول می‌شود».^۱

در تفسیر نمونه نیز آمده است که: «[یا] آمیزش در این حال... احتمال عقیم شدن زن و مرد می‌رود و نیز ایجاد یک محیط مساعد برای پرورش میکروب، بیماری‌های آمیزشی... التهاب اعضای تناسلی زن را به دنبال دارد».^۲

و در تفسیر انوار درخشان در این باره آمده است:

«چنان‌که می‌دانیم امروزه تحقیقات پزشکی نشان داده است که آمیزش هنگام حیض چه آثار شومی دارد به طوری که عموماً فرزندان هنگام تولد ناقص‌الخلقه بوده و دچار امراض سختی خواهند بود. و از نظر حرمت نماز آمده است: ... تطهر، مبالغه در طهارت است و مسلمانان همواره باید بر وفق مسائل فردی و اجتماعی اقدام نمایند».

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند: زن در هنگام حیض نباید نماز بخواند و روزه بگیرد؛ چه او نجس است و خدا دوست نمی‌دارد شخصی او را پرستش کند، جز آن‌که پاک و پاکیزه باشد».^۳ در صورتی که برابر بیشتر فتاوی‌ای کنونی، زن ناچار است در حال

۱. آیه الله طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۱۳۲.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، آیه ۲۲۳ سوره بقره.

۳. محمد حسینی همدانی، تفسیر انوار درخشان، ج ۲، ص ۲۱۷.

خونریزی شدید، عبادات خود را به جا آورد و چون مجبور است گاه در یک روز، سه بار غسل کند، به سختی و مشقت می‌افتد و افزون بر ضررهای جسمی (به خاطر زیر آب رفتن‌های مکرر) باز نمازش را در حالت ناپاکی می‌خواند و این با مبانی عقلی فقهی همسو نیست؛ زیرا برابر قاعده کلی این است که هرچه عقل ممنوع کرده، شرع نیز آن را ممنوع کرده است.

مشکلات حقوقی ناشی از حکم یائسگی

ماده ۱۱۵ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «زنی که بین او و شوهر خود نزدیکی واقع نشده و همچنین زن یائسه نه عده طلاق دارد و نه عده فسخ نکاح...»^۱

معمولاً حقوق دانان (برابر فتاویٰ بیشتر علما و مراجع) «بلوغ شصت سال برای قرشی و پنجاه سال برای غیر آن را موجب تحقق یائسگی می‌دانند».^۲ و باور دارند: «زن یائسه (زن قرشی ۶۰ سال و غیر قرشی ۵۰ سال) عده ندارند و به محض وقوع طلاق، می‌توانند شوهر دیگر اختیار کنند».^۳

و در اصطلاح حقوقی به پیروی از فقه امامیه می‌گویند: «زن باید در طهر غیر مواقعه باشد (مطابق ماده ۱۱۴۱ قانون مدنی: طلاق در طهر مواقعه، صحیح نیست مگر این‌که زن یائسه یا حامل باشد). و حکمت اصلی ماده ۱۱۴۱ را معلوم شدن بارداری و جلوگیری از اختلاط نسل می‌دانند».^۴

«بنابراین اگر سن پنجاه سال قمری را مبنای یائسگی برای زن بدانیم و از سویی

۱. قانون مدنی، ص ۲۱۰.

۲. سید علی محمد پیربی قمی، حقوق خانواده، ص ۱۵۶.

۳. حبیب‌الله طاهری، حقوق مدنی، ص ۲۹۸.

۴. منصور اباذری، انحلال نکاح دائم از نظر قانون مدنی، ص ۹۶؛ حسین صفایی، حقوق مدنی، ج ۱، ص ۱۷۰؛ علی شریف، حقوق خانواده (حقوق مدنی ۵)، ص ۱۶۷؛ سید حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۵، ص ۷۹؛ محمد کمال الدین امام، الزواج و الطلاق فی الفقه الاسلامیه، ص ۲۸۴؛ علی محمود قراعه، فقه القرآن و السنة در موضوع الطلاق در اسلام، ص ۱۲۰.

زنی مانند گذشته در این سن، عادت ماهانه شود، در صورت طلاق فلسفه این حکم که همانا جلوگیری از اختلاط نسل است از میان می رود و این، نقض غرض است». از سویی اگر زن در این هنگام طلاق بگیرد و بلافاصله ازدواج کند، اگر در این میان باردار شود، این طفل متعلق به چه کسی خواهد بود؟

بررسی فقهی

۱. آیات

امام صادق علیه السلام به نقل از پدر بزرگوارش ابو جعفر باقر علیه السلام فرمود: «پسرم مقام و منزلت شیعیان را از اندازه نقل احادیث و شناختی که (درباره مفاهیم و معارف حدیثی) دارند بشناس! زیرا شناخت و معرفت، درحقیقت، همان درک آگاهانه (علوم و مفاهیم) حدیث است. و با همین درک آگاهانه محتوای احادیث است که مؤمن به بالاترین پایه‌های ایمان (شناخت اعتقادی و عملی) می‌رسد. من در نامه‌ای از علی علیه السلام به این نوشته برخوردم: ارزش و ارج هر کسی معرفت اوست...»^۱

با امید به این که خداوند ما را در فهم درست آیات و روایات یاری فرماید به بررسی فقهی حکم یائسگی می‌پردازیم.

درباره یائسگی یک آیه در سوره مبارک طلاق آمده است:

﴿وَاللَّائِي يَئُسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ...﴾؛

و آن زنانی که از حیض شدن امید کرده‌اند، اگر قطع حیض آنها را عارضی می‌دانید، پس عده آنها سه ماه است و افرادی که تاکنون حیض نشده‌اند....

در آیه یادشده سه قرینه هست که دلالت می‌کند بر این که یکی از ملاک‌های یائسگی، حیض ندیدن و ناامیدی از حیض است. این سه قرینه در ذیل تبیین می‌گردد:

۱. در این آیه، زنی که حیض نمی‌بیند (یأس پیدا کرده) موضوع عده قرار گرفته و سپس حکمش در ادامه آیه بیان شده و یأس را موضوع برای تعریف (مانند ۵۰ سالگی) نگرفته است. اگر در مقام تعریف می‌بود؛ برای نمونه می‌فرمود: «الیائسات هنّ اللاتی» و افزون بر این، پس از چنین جمله‌ای، تعریف را بیان و برای نمونه می‌فرمود: «خمسون سنة» که هیچ‌یک از این دو کار انجام نشده است.

از سوی دیگر، یأس در این آیه به معنای لغوی و عرفی (ناامیدی از حیض شدن دوباره) به کار رفته، نه معنای اصطلاحی (زنان پنجاه ساله) و هیچ توضیحی درباره آن داده نشده و به معنای اصطلاحی اشاره‌ای نیز نشده است.

از دو نکته یاد شده روشن می‌شود که یأس، یک امر بدیهی و شناخته شده برای مردم بوده؛ زیرا یک واقعیت خارجی و پدیده طبیعی است و نیازی به تعریف ندارد. نکته مهم: این آیه در سال دهم هجری نازل شده و همه روایات یائسگی از امام صادق علیه السلام است و در این فاصله که حدود ۱۳۰ سال می‌شود، مسلمانان، آیه را می‌فهمیدند و به آن عمل می‌کردند، حال چگونه می‌توان آن را ناشناخته پنداشت؟ و نیز چگونه می‌توان پذیرفت که مطلبی به صورت نامفهوم نازل شود و توضیحش ۱۳۰ سال بعد ارائه گردد؟

بنابراین، بر پایه این قرینه؛ یعنی به لحاظ این که آیه یأس را با معنای لغوی (نه اصطلاحی) به کار برده و آن را یک موضوع روشن گرفته، آشکار می‌شود که آیه، طبیعی و تکوینی بودن یائسگی را رد ننموده و چیزی را نیز ممیز و شرط آن قرار نداده، بلکه آن را به همان شکل واقعی‌اش پذیرفته است.

و چون این حالت (یائسگی)، مستلزم ندیدن حیض است، ندیدن حیض به عنوان اصل یائسگی و یا دست کم یکی از شرایط آن مورد تأیید آیه کریم می‌باشد.

۲. جمله «يَئِسْنَ مِنَ الْحَيْضِ» صراحت دارد بر این که «یأس، از حیض است».

روشن است که یأس یا قطع امید، پس از ندیدن حیض است و اگر کسی حیض را با همه صفات و شرایطش ببیند، جایی برای ناامیدی و یأس باقی نمی ماند. پس جمله یاد شده دلالت بر «ندیدن حیض» دارد.

۳. حیض نشدن دو گونه است: یکی موقتی برای چند ماه و یا چند سال که در اثر بیماری پیش می آید و در واقع، این حیض نشدن اصیل نبوده، عارضی است؛ دیگری اصیل که در اثر کهولت سن و از کارافتادگی قوای تولید مثل پیش می آید. این حیض نشدن، اصیل بوده، در اثر بیماری نیست.

یائسگی مورد نظر، تنها مربوط به گونه دوم است. پس اگر زنی مدتی خون حیض نبیند، نمی تواند بگوید من یائسه هستم. او بر حسب ظاهر و برابر معنای لغوی، یأس از حیض پیدا کرده؛ ولی برای تعیین تکلیف باید مشخص کند که این حیض نشدن موقتی و عارضی است یا ابدی و اصیل. اگر موقتی باشد، عده او سه ماه است و اگر ابدی و اصیل باشد، عده ندارد.

از این رو آیه شریف فرموده: «يُسْئِلُنَّ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أُرْتَبِئْتُمْ - تا با جمله - إِنْ أُرْتَبِئْتُمْ»، حیض موقتی را از ابدی و اصیل جدا نماید. معنای این بخش از آیه چنین می شود: «زنانی که مدتی حیض ندیده اند و بر حسب ظاهر از دیدن دوباره آن ناامید شده اند، [اگر قطع حیض، اصیل و طبیعی است، این گونه زنان برابر روایات عده ندارند] اگر [این قطع حیض] موقتی و عارضی است، عده آنها سه ماه می باشد.

به عبارت دیگر: با کلمه یأس، دو گونه قطع حیض مطرح می شود که با بیان حکم یک نوع آن (یأس موقتی) و گفتن وجه افتراق آنها (ریبه = غیر طبیعی بودن)، گونه دوم (یائسگی) خود به خود مشخص می شود، و چون در هر دو مورد (یائسگی اصیل و قطع موقتی حیض) در آغاز باید قطع حیض واقع شود، شرط اصلی یائسگی، ندیدن حیض است. و از آن جا که یائسگی اصیل، غیر از قطع حیض موقتی است و حکم آنها متفاوت می باشد، وجود ممیز، ضروری بوده، شرط لازم یائسگی است. کلیت این ممیز (ریبه بودن) از آیه و تشخیص آن (سن و مقدار آن) از روایات به دست می آید.

بنابراین، یائسگی دو شرط دارد: ۱. ندیدن حیض؛ ۲. کبر سن.

از این رو کسی که حیض می‌شود، جایی برای یائسگی او باقی نمی‌ماند.^۱

دومین نکته در آیه، معنای کلمه «أَرْبَبْتُمْ» است.

«مفسرین شیعه منظور از این آیه را این‌گونه بیان کردند که زنانی که در مورد یائسه

بودن آنها تردید است که آیا به خاطر رسیدن به سنّ یائسگی حائض نمی‌شود و یا

به خاطر عوارض دیگر، عده آنها به جای سه طهر، سه ماه است».^۲

در تفسیر منهج الصادقین آمده است: «اکثر مفسران برآنند که مراد بقوله «إِنْ أَرْبَبْتُمْ»

ارتیاب است در وجوب عده نه در سن ... مراد بقوله «لَمْ يَحِضْنَ» عدم بلوغ ایشان است

به سنّ حیض و علم‌الهدی بر آن است».^۳

در تفسیر نمونه چنین آمده: «ریبه ... ۲. منظور زنانی است که به درستی نمی‌دانیم به

سنّ یأس رسیده‌اند یا نه؟ ... باید عده نگه دارند».^۴

و در تفسیر جامع: منظور بانوان یائسه هستند و آنها زنانی می‌باشند که عمر آنها

پنجاه سال در غیر زنان هاشمی و سادات و در سادات و زنان هاشمی به شصت سال

رسیده‌اند ... به جز عده وفات، عده ندارند».^۵

در تفسیر مجمع‌البیان آمده است: ... آنها که مأیوس از حیض شدن هستند».^۶

و در المیزان: کلمه ارتیاب به معنای شک و تردید و در خصوص آیه، منظور شک

در یائسه شدن است».^۷

در دو حدیث از امام صادق (ع) پرسیده شده که منظور از ارببتم و ریبه چیست؟

۱. سید هدایت‌الله طالقانی، نگارش نو به شرایط یائسگی، ص ۴۹ تا ۵۱.

۲. حسین مهرپور، مباحثی از حقوق زن، ص ۱۷۶.

۳. فتح‌الله بن شکرالله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، آیه چهارم سورة طلاق.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، آیه ۲۲۲ سورة بقره.

۵. محمد بن جریر طبری، تفسیر جامع البیان، آیه چهارم سورة طلاق.

۶. حسن بن فضل طبرسی، تفسیر مجمع‌البیان، ج ۲۵، ص ۱۰۱.

۷. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۹، ص ۵۳.

امام علی (علیه السلام) فرموده‌اند:

«ما زاد علی شهر فهو ریهة، فلتعتد ثلاثة أشهر»^۱ و «ما جاز الشهر فهو ریهة»^۲

در این دو حدیث بیان شده که اگر زنی بیش از یک ماه خون نبیند، این قطع حیض، ریهه است و روشن است که قطع حیض در زنان جوان، یک امر مشکوک نیست، بلکه یک امر روشن و غیر مشکوک است که به سبب بیماری داخلی در زن ایجاد شده است. از این جا روشن می‌شود که ریهه و اریاب به ویژه در آیه محل بحث؛ اولاً به معنای بیماری‌ای است که سبب می‌شود زن در دورانی که بر حسب شرایط طبیعی باید حیض ببیند، برای چند ماه یا چند سال حیض نشود.

ثانیاً در موارد مشکوک نیست و اساساً نظری به آن ندارد.

در این آیه، افرادی مورد نظر هستند که حیض نشدنشان غیر طبیعی (ریهه) است و بحثی درباره یقین یا شک نسبت به قطع حیض نیست.

منظور آیه این نیست که اگر شک دارید چنین و اگر یقین دارید چنان، بلکه منظور آن است که اگر حیض نشدن در اثر بیماری (ریهه) است، حکم یائسه جاری نمی‌شود و حکم یائس عارضی جاری شده و چنین زنی سه ماه عده دارد.

به بیان دیگر: نه زنان شک دارند و نه مردان به گفته زنان یا حالات آنها شک دارند، نه قطع حیض مشکوک است و نه علت آن. همه اینها روشن است و چیزی مورد شک نیست؛ زیرا حیض نشدن، یک امر خارجی بوده و وجود یا عدم آن مشخص می‌باشد. آنچه محور کلام بوده و بر آن تکیه شده، حالت غیر طبیعی قطع حیض است.^۳

۲. روایات

در زمینه یائسگی روایات گوناگونی وجود دارد که با توجه به نوع دلالت و گونه

۱. سید هدایت‌الله طالقانی، نگارشی نو بر یائسگی، ص ۵۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵۷.

اثبات «شرط حیض نشدن» چهار گونه (دلیل) می باشد.

اول: تصریح به یأس از حیض

در همه روایات، کلمه «یأس» همراه با «حیض» به گونه «يَسْتَسْنُ مِنَ الْمَحِيضِ» آمده است. در این جمله ها همان گونه که در دلیل اول قرآنی توضیح داده شد، یأس از حیض مطرح است؛ یعنی اولاً بر یأس (ندیدن در حد ناامیدی) و ثانیاً بر حیض تکیه شده تا کسی نپندارد که هر یأسی می تواند مورد نظر باشد و مهم تر این است که باید آن اندازه حیض نشود که به حد ناامیدی برسد. پس اگر کسی حیض شود، قطعاً مشمول «يَسْتَسْنُ مِنَ الْمَحِيضِ» نخواهد شد.

دوم: تصریح به حیض نشدن افراد هم سن

در برخی از روایات بیان شده که «مثلاً لاتحیض» این روایات عبارتند از:

در موثقه ابن حجاج، امام صادق علیه السلام می فرماید:

«اذا بلغت ستین سنة، فقد یئست من المحیض و مثلاً لاتحیض».

در خبر ابن حجاج آمده است که امام صادق علیه السلام می فرماید:

«التي قد یئست من المحیض و مثلاً لاتحیض».^۱

و در صحیحه حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام آمده است:

«حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن التي قد یئست من المحیض و التي لا یحیض مثلاً، قال: ليس علیها عده».

«از ایشان درباره زنی که از قاعدگی ناامید گردیده و زنی که همسانش عادت نمی شود پرسیدم. فرمود: عده ای بر او نیست».^۲

۱. همان، ص ۶۳-۶۴.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۴۱۰.

و روایت معتبر عبدالرحمن بن حجاج:

عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثلاثٌ يترَوَّجَنَ على كلِّ حال، التي لم تحض و مثلها لا تحيض. قال قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلُّ من تسع سنين، و التي لم يدخل بها، و التي قد يئست من المحيض. قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة».^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: سه دسته از زنان در هر حالی می توانند از دواج کنند:
۱. کسی که عادت نشده و مانند او نیز نمی شود. پرسیدم: حدّ آن کدام است؟ فرمود:
آن گاه که کمتر از نه سال دارد.

۲. کسی که با او آمیزش نشده است.

۳. کسی که از عادت ماهانه ناامید گردیده و همسان او قاعدگی ندارد. پرسیدم:
حدّ آن چیست؟ فرمود: هنگامی که پنجاه سال داشته باشد.

در این جا دو جمله صریح و قابل دقت وجود دارد: «يئست من المحيض» و «مثلها لا تحيض». جمله اول تصریح کرده که «يأس» با قطع امید «از حیض» است؛ یعنی دست کم یکی از شرایط یائسگی، ندیدن خون است. پس اگر کسی خون ببیند، قطعاً یائسه نیست.

جمله دوم «مثلها لا تحيض» بیانگر دو مطلب است: یکی کلیت کبر سن و کهولت برای یائسگی که از عبارت «مثلها» (مانند آن زن = هم سن او) استنباط می شود. و دوم ندیدن حیض است؛ از این رو این احادیث دلالت بر هر دو شرط یائسگی دارند؛ کلیت شرط سن، از عبارت «مثلها» به دست می آید و شرط حیض ندیدن از دو عبارت «يئست من المحيض» و «لا تحيض» اثبات می گردد.^۲

به دیگر سخن، وابسته کردن حکم، به عنوان «کسی که عادت نمی شود و مانندش نیز همین گونه است»، خود گواه است که همه معیار برای نبودن عده، همان نداشتن

۱. همان، ص ۴۰۶.

۲. همان، ص ۴۷۶ - ۴۷۷.

عادت برای او و همسان‌هایش است، نه این که سنّ معینی ملاک باشد و گر نه، شایسته آن بود که گفته نشود: کسی که به نه سال نرسیده و زنی که از پنجاه سالگی گذشته است. گزینش گفته‌ای آن گونه که در حدیث آمده، به ویژه دوبار گفتن جمله «و همسانش عادت نشود» گواهی روشن است بر آنچه گفته شد.

سوم: تصریح به ارتفاع حیض

در صحیحہ جمیل بن درّاج از یکی از صادقین علیه السلام پرسیده شده: «الرجل يطلق المرأة التي قد يئست من المَحِيض و ارتفع حيضُها فلا تلد مثلها. فقال عليه السلام: ليس عليها عِدَّة و إن دخل عليها»^۱.

روایت مرسل جمیل بن درّاج که در کتاب‌های کافی، فقیه و سرائر از یکی از شیعیان از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام آمده است:

«عن جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام في الرجل يُطلق الصبيّة التي لم تبلغ و لا يحمل مثلها و قد كان دخل بها، و المرأة التي قد يئست من المَحِيض و ارتفع حيضها، فلا يلد مثلها؟ قال: ليس عليهما عِدَّة و إن دخل بهما»^۲.

درباره مردی که همسر خردسال و نابالغ خود را طلاق داده است، در حالی که همسان‌هایش باردار نمی‌شوند و با او آمیزش نیز کرده، همچنین اگر طلاق دهد همسری را که از عادت ماهانه ناامید گشته و قاعدگی از او رخت بر بسته و همسان او باردار نمی‌شود، فرمود: پس بر این دو دسته از زنان، عده‌ای نیست، هر چند با آنان آمیزش کرده باشد.

«و فی روایة جمیل أنّه قال: في الرجل يُطلق الصبيّة التي لم تبلغ و لا تحمل مثلها و قد كان دخل بها، و المرأة التي قد يئست من المَحِيض و ارتفع طمثُها، و لا تلد مثلها، فقال: ليس عليهما عِدَّة»^۳.

۱. سید هدایت‌الله طالقانی، نگاشتی نو بر یائستگی، ص ۶۳ - ۶۴.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۴۰۹.

۳. همان، ص ۴۰۸.

که افزون بر این که «یئست من المحيض» را آورده، عبارت‌های «ارتفع حیضها» و «فلاتلد مثلها» نیز آمده است که هر دو صراحت در این دارند که حیض نمی‌شود.

چهارم: تصریح به واماندگی از حیض

در برخی از روایات، یائسگی را با تعبیر جلوس از حیض و یا قعود از آن معرفی نموده:

امام باقر علیه السلام فرمود: «خمس يُطْلَقَنَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ... وَالتِّي قَدْ جَلَسَتْ مِنَ الْمَحِيضِ». در روایت دیگر فرمود: «التِّي قَدْ قَعَدَتْ مِنَ الْمَحِيضِ»؛ قعود، یعنی بازنشستگی و انجام ندادن، همان گونه که در حدیث آمده: «تَقَعْدُ عَنِ الصَّلَاةِ أَيَّامَ الْحَيْضِ» در ایام حیض نماز نمی‌خواند. امیرالمؤمنین نیز فرموده‌اند: «قُعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ»؛ یعنی علت نقصان ایمان عملی زنان، انجام ندادن نماز و روزه در ایام حیض می‌باشد. پس یائسگی در روایت اول با عبارت «جلوس از حیض» و در حدیث دوم با «قعود از حیض» مشخص شده است و کلمه قعود نیز به همان معنای جلوس یا بازنشستگی، واماندگی و انجام ندادن می‌باشد. برابر این دو حدیث، یائسه، زنی است که حیض شدنش از فعالیت وامانده و از کار افتاده و طبیعی است چنین زنی حیض نمی‌شود.^۱

۳. دیدگاه فقها

مرحوم شیخ مفید، در کتاب ارزشمند مقتعه در بخش عده زنان می‌نویسد: «وَإِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ الْحَرَّةَ بَعْدَ الدَّخُولِ بِهَا وَجَبَ عَلَيْهَا أَنْ تَعْتَدَّ مِنْهُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ إِنْ كَانَتْ مِمَّنْ تَحِيضُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَحِيضُ لِعَارِضٍ وَمِثْلُهَا فِي السَّنِّ مِنْ تَحِيضٍ اعْتَدَّتْ مِنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ، وَإِنْ

۱. سید هدایت‌الله طالقانی، دگرشی نو بر یائسگی، ص ۶۷.

كانت قد استوفت خمسين سنةً و ارتفع عنها الحيضُ و آيسَت منه لم يكن عليها عِدَّةٌ من طلاق». هرگاه مردی، زن آزاد خود را پس از آمیزش جنسی طلاق دهد، بر آن زن واجب است که به اندازه سه پاکی عده نگه دارد، اگر از کسانی است که حیض می شوند و اگر از کسانی باشد که به دنبال عارضه ای عادت نمی شود، در حالی که همسالان او قاعدگی دارند، سه ماه عده نگه می دارد و اگر پنجاه سالگی را پشت سر نهاده و قاعدگی از او رخت بر بسته و امیدی بدان نیست، چنین زنی عده طلاق ندارد. در این عبارات، معیار را در سن قاعدگی و بالاتر از پنجاه سالگی و رخت بر بستن عادت ماهانه می داند.^۱

مرحوم صدوق، در باب طلاق کتاب مقنع می نویسد:

«و اعلم، أنَّ خمساً يُطَلَّقْنَ على كُلِّ حال: الحامل المبینُ حملُها، والغائب عنها الزوجُها، و التي قد یُسْت من الحيض أو لم تحض و هو على وجهين: إن كان مثلها لاتحيض فلاعِدَّة عليها، وإن كان مثلها تحيض فعليها العِدَّة ثلاثة أشهر».^۲

بدان که پنج دسته از زنان را می توان در هر حال طلاق داد: زن بارداری که آبستنی وی روشن باشد، زنی که شویش ناپیدا است، زنی که با او آمیزش انجام نگرفته است و زنی که از قاعدگی ناامید گشته یا عادت نمی شود که این خود، به دو گونه است: اگر همانند هایش نیز عادت نمی شوند، عده ای بر او نیست؛ ولی اگر قاعدگی دارند، بر او سه ماه عده است.

در این عبارت، تصریحی به این نشده که سن، معتبر است و تنها یأس از قاعدگی گفته شده است.^۳

مرحوم شیخ طوسی، در بخش عده ها از کتاب نهایه می نویسد: «و إذا دخل بها ثم أراد طلاقها فإن كانت لم تبلغ الحيض و مثلها لاتحيض، و حد ذلك ما دون التسع سنين لم يكن عليها منه

۱. شیخ مفید، مقنعه، ص ۵۳۲.

۲. شیخ صدوق، مقنع، ص ۳۴۵.

۳. همان، ص ۲۹.

عدّة... وإن كانت لاتحيض و مثلها تحيض كان عليها أن تعتدّ بثلاثة أشهر، فإذا مضت فقد بانت عنه و ملكت نفسها».^۱

هرگاه با زنی آمیزش کرده و بخواهد او را طلاق دهد، اگر به سنّ عادت نرسیده و همسالان او نیز عادت نمی‌بینند (که میزان سنّ چنین کسی کمتر از نه سال است) عده‌ای بر او نیست... و اگر عادت نمی‌شود، در حالی که همسان‌هایش عادت ماهانه دارند، بر اوست که سه ماه عده نگه دارد، پس از این درنگ، از همسر خویش جدا گشته و اختیار با خودش خواهد بود.

آن‌گاه، پس از بیان احکامی درباره زنانی که عادت‌ی یک نواخت دارند و دیگر زنان چنین می‌نویسد:

«وإذا طلقها وهي آيسة من الحيض و مثلها تحيض كان عدّتها ثلاثة أشهر، وإن كانت آيسة من المحيض و مثلها لاتحيض، فليس عليها منه عدّة وبانت في الحال و حلتّ للأزدواج».^۲

هرگاه همسرش را که ناامید از قاعدگی است و همسالانش عادت ماهانه دارند، طلاق دهد، عده‌اش سه ماه خواهد بود. و اگر همسالانش نیز عادت نمی‌شوند، عده‌ای بر او نیست، بی‌درنگ از شویش جدا شده از دواج با دیگری بر او حلال است.

که ملاک نداشتن عده را ناامید بودن از قاعدگی و این که همسالانش عادت‌ی نمی‌بینند، دانسته است. همچنین شیخ در بخش عده‌ها از کتاب مبسوط چنین می‌نویسد:

«الآيسة من الحيض و مثلها لاتحيض لاعدّة عليها، مثل الصغيرة التي لاتحيض مثلها، و من خالف هناك خالف هاهنا و قالوا: عليها العدة بالشهور على كلّ حال».^۳

زن ناامید از عادت ماهانه که همسان‌هایش عادت نمی‌بینند عده‌ای بر او نیست؛ مانند خردسالی که همسالانش قاعدگی ندارند؛ هر یک [از علما] که در مسئله پیشین

۱. شیخ طوسی، النهایة و نکته‌ها، ج ۲، ص ۴۷۶.

۲. همان، ص ۵۳۵.

۳. شیخ طوسی، مبسوط، ج ۵، ص ۲۳۴ و ۲۳۹.

مخالفت کرد، در این جا نیز چنین کرده و گفته است: به هر روی، بر اوست که آن ماه‌ها را عده بدارد.

در بخش عده از کتاب خلاف می‌نویسد:

«مسألة ۱: الأظهر من روايات أصحابنا أن التي لم تحض و مثلها لا تحيض، والآيسة من المحيض و مثلها لا تحيض لأعدة عليهما من طلاق و إن كانت مدخولاً بها...»^۱
آنچه از روایات فقهای ما، با روشنی بیشتری بر می‌آید این است که زنی که برنامه عادت ماهانه ندارد و همسالانش نیز چنین‌اند، ناامید از عادتی که همسان‌هایش نیز عادتی ندارند عده‌ای در طلاق بر او نیست، گرچه با او آمیزش شده باشد....
که در این جا نیز سن را بیان نکرده است.

قاضی ابن براج در مهذب در بخش عده زن ناامید از عادت ماهانه می‌نویسد:

«فإذا طلقها بآنت منه في الحال و كان بعد ذلك خاطباً من الخطاب»^۲.

هرگاه وی را طلاق دهد، فوراً از او جدا می‌گردد و شوهر وی نیز، همسان دیگر خواستگاران خواهد بود.

مرحوم ابن ادریس در بخش عده‌ها از سرائر می‌نویسد:

«... فأما الآيسة: فلا تعلق فيها بحال لا تصريحاً و لا تلويحاً؛ لأنه تعالى شرط في إيجاب العدة ثلاثة أشهر إن ارتأبت، والريبة لا تكون إلا فيمن تحيض مثلها، فأما من لا تحيض مثلها: فلا ريبه عليها، فلا يتناولها الشرط المؤثر»^۳.

و اما آیه درباره هیچ یک از حالت‌ها، نه به تصریح و نه به اشارت، نیست؛ زیرا خداوند بزرگ، در واجب کردن عده سه ماهه، شرط فرموده که اگر تردید کند. شک نیز جز درباره کسی که همانند‌هایش عادت می‌شود، نیست؛ ولی کسی که همانند‌هایش عادتی نمی‌بینند، تردیدی هم بر او نیست و شرط نیز او را در بر نمی‌گیرد.

۱. همو، خلاف، ج ۳، ص ۵۰.

۲. قاضی ابن براج، مهذب، ج ۲، ص ۲۸۴ و ۲۸۶.

۳. ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۴ و ۷۳۲.

سَلَّار در بخش طلاق از کتاب مراسم می گوید:

«فَأَمَّا غير المتوفى عنها زوجها: فعلى ضربين: أحدهما: يجب عليها عدّة، والآخر لا يجب عليها عدّة، فمن يجب عليها عدّة: من لم يبلغ الحيض، وليست في سنّ من تحيض، وغير المدخول بها، واليائسة من المحيض، وليست في سنّ من تحيض، وقد حدّ في القرشيّة والنبطيّة ستون سنة، وفي غيرها خمسون سنة».^۱

زنی که شویش نمرده دو گونه است: بر یکی عده لازم است و بر دیگری نیست. آن که عده بر اوست زنی است که به سنّ قاعدگی نرسیده، زنی که با او آمیزش انجام نگرفته و زنی که از عادت ماهانه ناامید است و در سنی هم نیست که عادت ببند. این سن، درباره زنان قرشی و نبطی شصت سال و در دیگر زنان، پنجاه سال دانسته شده است.

محقق در شرایع در پایان فصل سوم از بخش عده ها می نویسد:

«وفي اليائسة والتي لم تبلغ روايتان: إحداهما: أنهما تعتدّان بثلاثة أشهر، والأخرى لا عدّة عليها، وهي الأشهر، وحدّ اليأس أن تبلغ خمسين سنة».^۲

درباره زن ناامید از قاعدگی و نابالغ دو گونه روایت است، یکی آن که اینان سه ماه عده نگه می دارند و دیگری آن که عده ای که همان ماه هاست، بر ایشان نیست و مرز ناامیدی نیز رسیدن به پنجاه سالگی است.

و در مختصر النافع می نویسد:

«ولا عدّة على الصغير، ولا اليائسة على الأشهر، وفي حدّ اليأس روايتان: أشهرهما خمسون سنة».^۳

عده چند ماهه بر خردسال و ناامید نیست. درباره مرز ناامیدی دو روایت آمده که مشهورتر پنجاه سالگی است.

۱. سَلَّار دیلمی، مراسم، ص ۵۸۵.

۲. محقق حلی، شرایع، ج ۳، ص ۳۵.

۳. محقق حلی، مختصر النافع، بخش عده ها.

و در جلد اول شرائع الاسلام می‌گوید: زن با رسیدن به شصت سالگی یائسه می‌گردد و گفته شده در غیر قرشی و غیر نبطی به پنجاه سالگی.^۱

علامه در بخش نخست از مبحث عده‌ها در کتاب قواعد می‌نویسد:

«ولو دَخَلَ بالصغيرة وهي من نقص سنّها عن تسعة، أو اليائسة وهي من بلغت خمسين أو ستين إن كانت قرشيّة أو نبطيّة، فلا اعتبار به، ولا يجب لأجله عدة طلاق، ولا فسخ على رأي، أمّا الموت: فيثبت فيه العدة، وإن لم يدخل وإن كانت صغيرة أو يائسة دخل أو لا».^۲

اگر با زنی خردسال که کمتر از نه سال دارد یا بزرگسالی که به پنجاه سالگی رسیده و یا اگر قرشی یا نبطی است به شصت سالگی رسیده، آمیزش کرده، اعتباری بدان نبوده و برای آن، عده طلاق یا بر هم زدن پیمان زناشویی [= فسخ]، بنابر بردیدگاه برخی، بایسته نمی‌گردد؛ اما در مرگ، چه آمیزش انجام داده باشد یا خیر، عده واجب می‌شود هر چند خردسال یا ناامید باشد.

و نیز می‌گوید:

«كلّ ماتراه قبل بلوغ تسع سنين أو بعد سنّ اليأس، وهو ستون للقرشيّة والنبطيّة، وخمسون لغيرهما، أو ... فليس حيضاً».^۳

و خونی که زن پیش از رسیدن به نه سالگی یا بعد از رسیدن به یائسگی می‌بیند که سنّ شصت در قرشی و نبطی و پنجاه سالگی برای غیر آن دو است... حیض نمی‌باشد. محقق کرکی باور دارد:

«هو الدم متعلّق بالعدة أسود حارّاً غالباً، ومحلّه: البالغة تسعاً غير يائسة ببلوغ ستين إن كانت قرشيّة أو نبطيّة، وخمسين في غيرهما».

آن خونی که غالباً سیاه و گرم است و محل آن کسی است که به نه سالگی رسیده و یائسه نشده باشد با رسیدن به شصت سالگی اگر قرشی یا نبطی باشد و پنجاه سال در

۱. محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۴.

۲. علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۶۸.

۳. همان، ص ۲۱۲.

غیر این دو.^۱

و نیز شهید اول که می فرماید: «قبل ستین إن كانت المرأة قرشيّة أو نبطيّة وإلاّ خمسون».^۲ بنابراین؛ سلار، علامه حلی، محقق کرکی و شهید اول... باور دارند که اگر قرشی یا نبطی باشد شصت سالگی وگرنه پنجاه سالگی زمان رسیدن به یائسگی است. که در جای خود به بحث کامل تر آن خواهیم پرداخت.

سید محمدکاظم یزدی در عروة الوثقی می نویسد:

«و اليأس يحصل ببلوغ ستين سنة في القرشيّة، و خمسين في غيرها... والمشكوك اليأس محكوم بعدمه».^۳

یائسگی با رسیدن به شصت سالگی در قرشی و پنجاه سالگی در غیر قرشی حاصل می شود و هر کسی که شک دارد حکم به عدم یائسگی او می شود.

حضرت امام خمینی در تحریر الوسیله می فرمایند:

«كذا ما تراه المرأة بعد اليأس ليس بحيض، و في كونها استحاضة مع احتمالها لها تردّد و إن لا يبعد، و يتّأس المرأة باكمال ستين سنة إن كانت قرشيّة، و خمسين إن كانت غيرها. و في إلحاق المشكوك كونها قرشيّة بغير إشكال. و المشكوك يأسها يحكم بعدمه».^۴

همچنین آن خونی که زن پس از یائسگی می بیند حیض نیست و در این که استحاضه باشد اگر چه بعید نیست، تردید وجود دارد و زن یائسه می شود با پایان پذیرفتن شصت سالگی در قرشی و پنجاه سالگی در غیر قرشی و در إلحاق کسی که شک به قرشی بودن دارد اشکال است. و کسی که شک در یائسه شدن دارد، حکم به عدم آن می شود.

۱. محقق کرکی، رسائل، ص ۹۰.

۲. شهید ثانی، روضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (شرح لمعه)، ج ۱، ص ۳۱؛ محمدجواد ذهنی، مباحث فقهیه، ج ۱، ص ۳۰۲؛ شهید اول، دروس الشرعية في فقه الامامية، ج ۱، ص ۹۷.

۳. سید محمدکاظم یزدی، عروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲۲.

۴. امام خمینی رحمته الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴.

آیه الله خوئی در منهاج الصالحین می نویسد:

«كُلُّ دم تراه الصبیة... لا تكون له أحكام الحيض وإن علمت أنه حیض واقعاً، وكذلك المرأة بعد اليأس، و تحقّق اليأس ببلوغ خمسين سنةً في غير القرشيّة على المشهور، ولكن الأحوط في القرشيّة و غيرها الجمعُ بين تروك الحائض و أفعال المستحاضه بعد بلوغها خمسين، و قبل بلوغها ستّين إذ كان للدم صفات الحيض، أو أنّها رأت أيام عاداتها».^۱

و هر خونی که دختر بچه می بیند ... احکام حیض بر آن بار نمی شود اگر چه بداند آن حیض است و همچنین زن پس از یأس از حیض شدن، یائسگی اش محقق می شود با رسیدن زن به پنجاه سالگی در غیر قرشی بنابر قول مشهور؛ ولی احتیاط در قرشی و غیر قرشی جمع میان تروک حائض و اعمال مستحاضه است پس از رسیدن به پنجاه سالگی و پیش از رسیدن به شصت سالگی هنگامی که خون، صفات حیض داشته باشد.

آیه الله گلپایگانی در هدایة العباد می فرماید:

«يَأْسُ المرأةُ بِإكمال ستّين سنةً إن كانت قرشيّة، و خمسين إن كانت غيرها، والمشكوك أنّها قرشيّة يلحق بغيرها، و كذا المشكوك يَأْسُها».^۲

زن، یائسه می شود با پایان پذیرفتن شصت سال اگر قرشی باشد و پنجاه سال اگر غیر قرشی باشد و هر کس شک دارد ملحق به غیر قرشی می شود و نیز هر کس که شک در یائسگی دارد ملحق به غیر یائسه می شود.

و نیز در مختصر الاحکام می گوید:

«يَتَحَقَّقُ بِأُسْها ببلوغ خمسين في غير القرشيّة، و ستّين سنةً في القرشيّة».^۳

یائسگی با رسیدن پنجاه سال در غیر قرشی و شصت سال در قرشی محقق می شود.

۱. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵۶.

۲. آیه الله گلپایگانی، هدایة العباد، ج ۱، ص ۴۴.

۳. آیه الله گلپایگانی، مختصر الاحکام، ص ۲۹.

و آیه‌الله اراکی می‌نویسد: زن‌های سیده پس از تمام شدن شصت سال یائسه می‌شوند یعنی خون حیض نمی‌بینند و زن‌هایی که سیده نیستند پس از تمام شدن پنجاه سال یائسه می‌شوند.^۱

و آیه‌الله بهجت نیز در توضیح المسائل می‌نویسد:

زن به سنّ یأس می‌رسد اگر قرشی باشد به شصت سال کامل قمری؛ اما غیر قرشی پنجاه سال کامل قمری و «المرأة التي تشكُّ في بلوغها اليأس إذ رأت دمًا ولم تحرز كونه حيضاً أم لا، يجب عليها البناء على عدم بلوغها اليأس».^۲

زنی که شک دارد که به سنّ یأس رسیده، اگر خونی ببیند و محرز نشود که حیض است یا نه، واجب است بنا را بگذارد بر این که به یأس نرسیده است.

و سید محمد سعید حکیم در منهاج الصالحین دیدگاه امام خمینی علیه السلام را پذیرفته است.^۳

و نیز آیه‌الله صانعی همین دیدگاه را می‌پذیرد.^۴

پس علمایی که باور به شصت سال در قرشی و پنجاه سال در غیر قرشی دارند عبارتند از: سید محمد کاظم یزدی، امام خمینی، آیه‌الله خوئی، آیه‌الله شیخ لطف‌الله صافی گلپایگانی، سید محمد سعید حکیم، آیه‌الله بهجت، آیه‌الله اراکی و آیه‌الله صانعی.

سید محمد روحانی در مسائل المنتخبه می‌گوید:

«والأوجه تحقُّقُ يأسها ببلوغ خمسين سنة، لكن الاحتياط لا يترك إلى السنتين. سواء القرشية وغيرها...».^۵

۱. آیه‌الله اراکی، توضیح المسائل، ص ۷۶.

۲. آیه‌الله بهجت، توضیح المسائل، ص ۱۰۱.

۳. سید محمد سعید حکیم، منهاج الصالحین، ص ۶۳؛ همو، حواریات فقهیه، ص ۷۱.

۴. آیه‌الله صانعی، توضیح المسائل، ص ۶۹.

۵. سید محمد رضا روحانی، مسائل المنتخبه، ص ۲۷.

وجه بهتر این است که زن یائسه می شود با رسیدن به پنجاه سال؛ ولی احتیاط ترک نشود تا شصت سالگی، چه قرشی باشد چه غیر قرشی.

آیه الله سیستانی در فتاوی المیسره می گوید:

«هل هناك عمر معین للنساء اللاتي يأتیهن الحيض؟ نعم... وأن لا تكون قد بلغت ستين عاماً قمریاً و هو سنّ اليأس».^۱

آیا عمر معینی برای زنان که حیض می بینند وجود دارد؟ آری... و این که به شصت سال قمری نرسیده باشد که این، سنّ یائسگی است.

و نیز در مسائل المنتخبه همین نظر را دارد.^۲

آیه الله وحید خراسانی در این باره می گوید:

«زن بعد از تمام شدن شصت سال یائسه می شود و چنانچه خونی ببیند حیض نیست و احتیاط واجب آن است که بعد از تمام شدن پنجاه سال تا تمام شدن شصت سال جمع کند بین احکام یائسه و غیر یائسه چه قرشیه باشد و چه غیر قرشی. و نیز «زنی که شک دارد یائسه شده یا نه اگر خونی ببیند، و نداند حیض است یا استحاضه باید بنا بگذارد که یائسه نشده است».^۳ (همه این موارد در جای خود بحث خواهد شد).

میرزا جواد تبریزی در صراط النجاة می گوید: «غیر قرشیه که پنجاه ساله است؛ ولی همچنان خون می بیند، باید جمع کند بین تروک حائض و اعمال مستحاضه تا وقتی که به شصت سالگی برسد، البته بنا بر احتیاط».^۴

آیه الله سیستانی در منهاج الصالحین می نویسد:

«فكلّ دم تراه الصبيّة بعد ... لا يكون دم حيض، وكذا ما تراه المرأة بعد بلوغها الستين لا تكون له

۱. آیه الله سیستانی، فتاوی المیسره، ص ۷۶.

۲. آیه الله سیستانی، مسائل المنتخبه، ص ۳۲.

۳. آیه الله وحید خراسانی، توضیح المسائل، ص ۲۶۹.

۴. میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۵۲؛ میرزا جواد تبریزی، توضیح المسائل، ص ۲۶۹.

أحكام، والأحوط الأولى في غير القرشيّة الجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة فيما بين الخمسين والستين فيما إذا كان الدم بحيث لو رآته قبل الخمسين لحكم بكونه حيضاً، كالذي تراه أيام عاداتها، وأما سنّ اليأس الموجب لسقوط عدّة الطلاق: بعد انقطاع الدم، وعدم رجاء عوده؛ لكبر سنّ المرأة»^۱.

هر خونی که دختر بچه ببیند ... خون حیض نمی باشد و همچنین خونی که زن پس از رسیدن به شصت سالگی می بیند احکام حیض بر آن بار نمی شود و احتیاط آن است که غیر قرشی در میان پنجاه تا شصت سالگی میان تروک حائض و افعال مستحاضه جمع کند در هنگامی که خون به شکلی باشد که اگر پیش از سن پنجاه سالگی می دید حکم به حیض بودنش می کرد مانند این که در هنگام عادتش باشد. اما سنّ یائسگی که موجب عدّه طلاق می شود پس از قطع شدن کامل خون و امید نداشتن به برگشت آن به خاطر زیادی سن زن است.

و در جلد سوم منهاج می گوید:

«یائسه عده بر او واجب نیست اگر چه نزدیکی کرده باشد و یأس محقق می شود پس از قطع شدن خون حیض و امید نداشتن به بازگشت آن ... یا رسیدن به پنجاه سال قمری. یک سان است که قرشی باشد یا غیر قرشی»^۲.

که نشان دهنده این است که ایشان در این حکم تردید داشته اند؛ زیرا در بسیاری از زنان، خون حیض در پنجاه سالگی قطع نمی شود و اصولاً سن، ملاک قطع شدن خون نمی باشد و عوامل دیگری دخیل است همان گونه که در گذشته اشاره شد.

و جالب توجه است که در فقه السنّة هیچ سنی را برای یأس در نظر نگرفته اند: «و قد یمتدّ إلى آخر العمر، و لم یأت دلیل علی أنّ له غاية ینتهي إليها، فمتی رأت العجوز السنّة الدم، فهو حیض»^۳. گاهی حیض تا پایان عمر ادامه پیدا می کند و دلیلی

۱. آية الله سيستاني، منهاج الصالحين، ج ۳، ص ۷۴.

۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. شيخ سيد سابق، فقه السنّة، ج ۱، ص ۸۲.

نیامده بر این که پایانی برای حیض وجود داشته باشد؛ بنابراین اگر پیرزن مسن، خونی ببیند حیض است.

و در این که زن یائسه عده ندارد بیشتر فقها اتفاق نظر دارند؛ مانند:

شیخ طوسی در نهاییه،^۱ محقق حلی در شرائع الاسلام،^۲ امام خمینی در تحریر الوسیله،^۳ آیه الله خوئی در منهاج الصالحین،^۴ آیه الله اراکی،^۵ آیه الله صافی گلپایگانی،^۶ آیه الله بهجت،^۷ آیه الله وحید خراسانی،^۸ میرزا جواد تبریزی.^۹

بررسی دیدگاه فقها درباره زمان یائسگی

با توجه به مباحثی که گذشت به بررسی نظرات فقها می پردازیم. نظرات فقهای عظام در این باره به چند گروه تقسیم می شود:

۱. اگر قرشی یا نبطی باشد شصت ساله و گرنه پنجاه ساله
- «قبل ستین إن كانت المرأة قرشیة أو نبطیة وإلا خمسون».

۱. شیخ طوسی، نهاییه، ص ۵۳۵.

۲. محقق حلی، شرائع الاسلام، ص ۵۹۹.

۳. امام خمینی رحمه الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۰۴.

۴. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ص ۴۲۴.

۵. آیه الله اراکی، توضیح المسائل، ص ۴۶۶.

۶. آیه الله صافی گلپایگانی، هداية العباد، ج ۲، ص ۳۹۹.

۷. آیه الله بهجت، توضیح المسائل، ص ۴۷۱.

۸. آیه الله وحید خراسانی، توضیح المسائل، ص ۶۸۱.

۹. آیه الله تبریزی، توضیح المسائل، ص ۴۴۰.

قائلان به این دیدگاه عبارتند از: شهید اول،^۱ علامه حلی^۲ و محقق کرکی.^۳

۲. قرشی شصت سال غیر قرشی پنجاه ساله

«... والیأس یحصل ببلوغ ستین فی القرشیة و خمسين فی غيرها».

سید محمد کاظم یزدی،^۴ امام خمینی،^۵ آیه الله خوئی،^۶ آیه الله شیخ لطف الله صافی گلپایگانی،^۷ سید محمد سعید حکیم،^۸ آیه الله بهجت،^۹ آیه الله اراکی،^{۱۰} آیه الله صانعی.^{۱۱}

۳. برابری حکم یائسگی در قرشی و غیر قرشی

این گروه نیز به دو دسته تقسیم می شوند:

الف) کسانی که به سن پنجاه سالگی در قرشی و غیر قرشی باور دارند؛ مانند سید

محمد روحانی.^{۱۲}

ب) کسانی که به سن شصت سالگی در هر دو باور دارند؛ مانند محقق حلی^{۱۳} در

۱. شهید اول، دروس الشرعیة فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۹۷.

۲. علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۶۸.

۳. محقق کرکی، رسائل، ص ۹۰.

۴. سید محمد کاظم یزدی، عروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲۲.

۵. امام خمینی رحمه الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴.

۶. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵۶.

۷. آیه الله گلپایگانی، هداية العباد، ج ۱، ص ۴۴.

۸. سید محمد سعید حکیم، منهاج الصالحین، ص ۶۳.

۹. آیه الله بهجت، توضیح المسائل، ص ۱۰۱.

۱۰. آیه الله اراکی، توضیح المسائل، ص ۷۶.

۱۱. آیه الله صانعی، توضیح المسائل، ص ۶۹.

۱۲. سید محمد روحانی، مسائل المنتخبه، ص ۲۷.

۱۳. محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۴.

شراعی الاسلام و آیه الله سیستانی^۱ در فتاوی المیسره که می فرمایند:
سؤال: هل هناك عمر معين للنساء اللاتي يأتیهن المحيض؟
جواب: نعم... و أن لا تكون قد بلغت ستين عاماً قمریاً و هو سن اليأس.
و جناب وحید خراسانی نیز بر همین باورند.

۴. کسانی که متعرض سن نشده اند
جناب شیخ طوسی در مبسوط،^۲ محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و برهان^۳ و آیه الله
منتظری در احکام الشرعیه.^۴

۵. قائلان به احتیاط به جمع میان تروک حائض و اعمال مستحاضه از پنجاه تا
شصت سالگی

میرزا جواد تبریزی در صراط النجاة،^۵ آیه الله سیستانی در منهاج الصالحین،^۶
سید محمد روحانی در مسائل المنتخبه،^۷ آیه الله خوئی در منهاج الصالحین^۸ و وحید
خراسانی در توضیح المسائل.^۹

۶. منکران سن یائسگی
شیخ سید سابق^{۱۰} از علمای اهل سنت از این دسته است.

۱. آیه الله سیستانی، فتاوی المیسره، ص ۷۶.

۲. شیخ طوسی، مبسوط، ج ۱، ص ۴۱.

۳. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ص ۱۴۲.

۴. آیه الله منتظری، احکام الشرعیه، ص ۷۷.

۵. میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۵۲.

۶. آیه الله سیستانی، منهاج الصالحین، ص ۷۴.

۷. سید محمد روحانی، مسائل المنتخبه، ص ۲۷.

۸. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ص ۶۳.

۹. آیه الله وحید خراسانی، توضیح المسائل، ص ۲۶۹.

۱۰. شیخ سید سابق، فقه السنه، ج ۱، ص ۸۲.

با توجه به بررسی دیدگاه فقها چند مسئله مشهود است:

۱. اختلاف فقها درباره قرشی و نبطی؛ شهید ثانی در شرح لمعه می فرماید: «حکم مستند و مدرکی در دست نیست. چنانچه مصنف در برخی از کتب خود فرموده بر نص و روایتی که دلالت بر اشتراک ایشان با قرشی ها داشته باشد آگاهی پیدا ننموده؛ از این رو اصل و قاعده، مقتضی است که ایشان نیز مانند عموم زنان باشند».^۱

احتمال دارد مقصود از اصل، عمومات ادله باشد که دلالت بر پنجاه سال دارند و مخصّص یا قید درباره زنان قرشی وارد شده و تنها شهرت فتوایی بر نبطی قائم است؛ بنابراین، حکم آن از نظر دخول در عمومات و اطلاعات یا اتحاد با مخصّص، مشکوک است و عموم یا اطلاق مقتضی است که بیش از پنجاه سال به احکام حیض مکلف نباشد.

۲. اختلاف فقها در مورد قرشی و غیر قرشی؛ به نظر می آید که تفاوت گذاردن میان زنان سید و غیر سید در کشور ما ضروری نیست؛ زیرا بنا بر نظر بیشتر پزشکان متخصص زنان در ایران،^۲ تفاوتی میان زنان سید و غیر سید از نظر فیزیولوژی بدن دیده نمی شود که شایستگی برای تغییر حکم داشته باشد.

۳. اتفاق فقها درباره اجرای اصل عدم یائسگی در صورت شک؛ فقها در این رأی، اتفاق نظر دارند، حتی کسانی که سن را ملاک قطعی برای یائسگی دانسته اند در صورت شک، به عدم یائسگی حکم می نمایند که ممکن است اصل استصحاب یا برائت را جاری نموده باشند. که در توضیح باید گفت:

«اگر حکمی (مانند احکام حائض) و یا مفهومی (مثل حائض بودن) و یا مصداقی با اوصاف خاص وجود داشته باشد و نسبت به آن، علم و یقین داشته باشیم، سپس نسبت به تغییر آن شک کنیم، اصل، عدم تغییر است. هر تغییری دلیل می خواهد و تا

۱. سید محمد جواد ذهنی، مباحث فقهیه، ج ۱، ص ۳۰۲.

۲. مصاحبه حضوری با دکتر ربابه دامغانی، متخصص بیماری های زنان.

دلیل و علم به تغییر پیدا نکنیم، حکم می‌کنیم که آن حکم یا مفهوم یا مصداق تغییر نکرده است.

در این جا می‌دانیم که دم قبل از سن یأس، حیض محسوب می‌شده، حالا شک می‌کنیم که آیا این خون، بعد از سن یأس از نظر شارع تغییر کرده؟ در چنین حالتی، اصل عدم تغییر است؛ یعنی استصحاب جاری نموده، می‌گوییم: این خون، همان حیض است و چنین زنی یائسه نشده است و همان احکام قبل از یأس را دارد.

و یا می‌توان گفت: می‌دانیم شارع، زنی را که قبل از سن یأس، حیض می‌دیده غیر یائسه می‌دانسته. این که هنوز مثل سابق حیض می‌بیند و فقط سن او تغییر کرده، چنین زنی یائسه شده یا نه؟ در این صورت، استصحاب را جاری نموده، می‌گوییم: اصل، عدم تغییر است و این زن یائسه نشده و خونی که می‌بیند مثل قبل، محکوم به حیض می‌باشد.

در استصحاب، حالت قبلی و سابقه در نظر گرفته شد. حال اگر از این حالت سابقه نیز صرف نظر کنیم می‌توانیم اصل برائت را جاری کنیم؛ یعنی این که اگر نسبت به نظر شارع در مورد یائسگی شک کنیم، باز اصل، عدم یائسگی است؛ یعنی می‌گوییم: در حکم زنان پنجاه سال به بالا که همانند قبل حیض می‌شوند، کاوش نمودیم و دلیلی بر یائسه محسوب کردن آنها یافت نشد، در چنین حالتی، اصل، عدم حکم (منظور، حکم نسبت به موضوع یائسگی است، نه احکام شرعی مترتب بر یائسگی) است؛ لذا برائت (منظور از برائت، رفع تکلیف و نبودن حکم است؛ یعنی هر نوع حکمی اعم از این که بارآور باشد یا باربردار وجود ندارد) جاری نموده و می‌گوییم: چنین زنانی، حکم یائسه ندارند.^۱

نکته قابل توجه دیگر این است که اگر سن، ملاک باشد دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند که ما به اصل عملی مراجعه نماییم، مگر این که قائل به مراجعه به نشانه‌ها و

صفات حتی پس از پنجاه سالگی باشیم و که در این صورت شک محقق می شود.
و نیز در برخی از مواقع تردید در حکم را شاهد هستیم. در اجوبة الاستفتائات
حضرت آية الله خامنه‌ای آمده است:

سؤال: ما هو حکم الذی تراه مرأة بعد سنّ اليأس؟ و ماهی وظیفته الشریعة؟
جواب: لا یبعد ان یکون حکم الاستحاضة.^۱

سؤال: حکم زنی که خونی را پس از سنّ یأس می بیند و وظیفه شرعی او چیست؟
جواب: بعید نیست که حکم آن استحاضه باشد.

و حضرت امام خمینی نیز تردید را یاد کرده است:
«و فی کونها استحاضة مع احتمالها تردد».^۲

افزون بر این که گروهی نیز باور دارند که در پنجاه سالگی نسبت به عبادت و در
شصت سالگی نسبت به عده، سنّ یأس محقق می شود.^۳

افزون بر این، در تعیین سن و حکم یائسه در میان علمای امامیه اختلاف هست و
برخی فقها نیز چند نظر ارائه کرده اند؛ مانند محقق حلی که در قواعد به تفاوت میان
قرشی و نبطی با غیر قرشی قائل است و در شرایع قائل به شصت سال مطلق می باشد. و
موارد دیگری که در بحث دیده شد. و این اختلاف ها جای تأمل دارد.

نتیجه مباحث

در آغاز به پیامدهای منفی تعیین سن برای یائسگی (پنجاه سال قمری) اشاره
می کنیم:

معمولاً زنان ایرانی بر پایه گفته پزشکان متخصص در این سن به گونه مرتب
قاعده می شوند و همه نشانه ها و صفات حیض در آن موجود می باشد. حکم به

۱. آية الله خامنه‌ای، اجوبة الاستفتائات، ص ۶۸.

۲. امام خمینی رحمه الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴.

۳. شهید اول، شرح لمعه، پاورقی، ص ۳۱.

استحاضه بودن این خون (با توجه به این که همه شرایط حیض، موجود است و مانع مفقود می باشد) باعث می شود فلسفه این احکام زیر سؤال برود؛ برای نمونه:

۱. واجب شدن برخی از حرام ها با تغییر حکم

زن باید در این حالت، همه عباداتش را در هر شرایطی به جا آورد حتی عباداتی که طهارت شرط صحت آنها می باشد؛ بنابراین، مشکلات بی شمار روحی و جسمی برای زن - به خاطر غسل کردن های پی در پی در نیمه شب و روز که باعث درد و ناراحتی دوچندان او در این حالت می شود و در پایان نیز به خاطر خون زیادی که در اوایل قاعدگی می بیند در عمل با وجود غسل کردن، نماز را در حالت ناپاکی می خواند - به بار می آید و با توجه به قاعده «لا ضرر»، درستی این حکم، جای تردید است. افزون بر این که فلسفه حکم حرمت نماز و روزه در این ایام (ایام قاعدگی) متزلزل می شود.

۲. حلال شدن حرام، در برخی موارد

همه مواردی که در دوره قاعدگی بر زن حرام بوده، ناگهان با رسیدن به سن و یثه ای حلال می شود؛ همچون وارد شدن به مساجد، دست زدن به خط قرآن، خواندن سوره های عزائم، طواف و اعتکاف، که اینها نیز مشروط به طهارت می باشند که در فرض ما وجود ندارد.

۳. پیدایی ضرر در برخی موارد

مانند حرمت نزدیکی که در صورت تغییر حکم، برداشته می شود و چون بسیاری از مفسران در تفسیر آیه «فَاغْتَزِلُوا النِّسَاء»^۱ باور دارند که فلسفه حرمت نزدیکی، جلوگیری از ضرر قطعی است، همان گونه که در بخش عوارض پزشکی حاصل از

۱. آیه الله طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۱۳۲.

حکم یائستگی گفته شد، باعث ضررهای جسمی و روحی برای زن و نیز ضررهایی برای مرد - مانند عقیم شدن مرد در صورت انتقال خون حیض از مجرای مرد و جز آن - می باشد.

بنابراین در صورت ادامه تخمک گذاری در فرض یاد شده به این خاطر که در این ایام منافذ رحم باز می باشد و ضررهای حاصل از نزدیکی هنوز رفع نشده، حکم به حلیت نزدیکی در پنجاه سالگی پیش از قطع خون ریزی، فلسفه حکم را بی پایه می کند.

۴. پیدایی اختلاط انساب در برخی موارد

همان گونه که در بخش مشکلات حقوقی حاصل از حکم یائستگی بحث شد؛ چون بنابر دیدگاه برخی فقها، عده از زن یائسه برداشته می شود و عده، مدتی است که زن انتظار می کشد تا پاکی رحم خود را از آبستنی احراز کند و یقین برای او حاصل شود،^۱ در صورت ادامه قاعدگی زن و طلاق او در این حالت که پس از پنجاه سالگی جایز می شود، ممکن است باعث اختلاط نسب شود.

در صورتی که می دانیم جلوگیری از اختلاط انساب، یکی از فلسفه های قانون گذاری عده است؛ زیرا بنابر دیدگاه پزشکان متخصص، در این سن، هنوز در بیشتر زنان تخمک گذاری به گونه مرتب انجام می شود و در برخی، نیز تخمک گذاری به گونه ناقص انجام می پذیرد و در همه این حالات، امکان حاملگی نیز وجود دارد ... این جا نیز فلسفه تغییر حکم زیر سؤال می رود؛ زیرا موضوع هنوز تغییری نکرده و مقتضی موجود (امکان حاملگی) و مانع (یائسه نشدن) مفقود است.

سخن پایانی

چون قانون تشریع با نظام آفرینش و تکوین، هماهنگی کامل دارد و همان گونه که

می‌دانیم تشریع قانون و احکام مترتب بر قاعدگی به لحاظ وضع جسمی و روحی ویژه زن در این هنگام است، دلیل سنّ پنجاه سالگی برای رسیدن ناگهانی زن به سنّ یائسگی قابل توجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مسئله یائسگی از مسائلی است که با تغییر موضوع، حکم آن نیز تغییر می‌کند و با توجه به اختلاف دیدگاه فقها در موضوع یائسگی و این‌که این اختلاف در برخی از موارد، باعث حرام شدن واجب و حلال شدن حرام است و نیز با عنایت به این‌که در این مورد، علم روز به نظر قطعی رسیده که یائسگی آخرین دوره از فرایند بیولوژیکی تدریجی است که در آن تخمدان تولیدات هورمونی جنسی زنانه خود را کاهش می‌دهد و عوامل متعدد زیستی، روانی، اجتماعی و حتی فرهنگی، نوع تغذیه و... در زمان و نحوه بروز آن دخالت دارند؛ و مرحله پیش هنگام یائسگی نیز که با پایان دوره تولید مثل و قاعدگی همراه است، یک دوره گذرا می‌باشد که ممکن است در زمان وقوع و کمیت و کیفیت علائم آن، عوامل متعددی نقش داشته باشند و یائسگی زمانی کامل است که زن به مدت یکسال اصلاً عادت ماهیانه نداشته باشد که این دوره مانند آغاز دوران ماهیانه در افراد بالغ، زمان آن از فرد به فرد متغیر است. و ملاک رسیدن زن به یائسگی، سنّ نمی‌باشد، بلکه ویژگی‌های فردی و اجتماعی در بروز آن دخیل‌اند و در هر دوره زمانی، سنّ متوسط یائسگی تغییر می‌کند؛ «بایسته است برای سرگردان نماندن مکلفان، تدابیری اندیشیده شود و فقهای عظام با توجه به مقتضیات روز، حکم یائسگی را متناسب با شرایط فردی و اجتماعی و نیز شرایط خاص اقلیمی هر منطقه؛ صادر کنند.»

بخش چهارم

استناد به حدیث نبوی در مباحث پزشکی و درمانی

■ تألیف: دکتر محمد سلیمان اشقر

■ ترجمه و تحقیق: دکتر حسین صابری

یادداشتی بر ترجمه

یکی از مباحثی که از دیر باز و به ویژه امروزه در میان جامعه علمی و نیز مردم مطرح است این است که آیا می توان به استناد احادیثی که از معصومان علیهم السلام رسیده طبابت کرد و دارو و درمانی که در حدیث آمده را تجویز کرد یا از آنچه در حدیث نهی شده، خودداری ورزید، هر چند دانش و تجربه بشری در این باره به نتایجی جز آنچه در حدیث آمده، رسیده باشد.

پاسخ به این پرسش در جامعه امروز اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا از سویی در محافل علمی، بازار گفت و شنود بر سر قلمرو دین گرم است: کسانی این قلمرو را محدود می کنند و در برابر، برخی آن را بسیار بیشتر از آنچه هست و می باید، گسترش می دهند و از دین، درست همان انتظارهایی را دارند که از دانش تجربی و تجربه بشری؛ و از سویی دیگر در میان مردم، توسل به حدیث برای درمان، آن اندازه بی حد و حساب رواج یافته که بازار پر غوغایی برای درمان های معنوی و توسل به ذکر و تعویذ و داروهای گاه نسنجیده و ناشناخته گیاهی و غیرگیاهی فراهم آورده و در این میان، باور مردم را دست مایه تجارت کرده است.

در چنین شرایطی پرداختن به این بحث که تا چه اندازه می توان در این باره به حدیث استناد کرد ضرورتی گریزناپذیر به نظر می رسد. این چیزی است که مؤلف مقاله «مدی الاحتجاج بالاحادیث النبویه فی الشؤون الطبیة والعلاجیة» به خوبی بدان پرداخته و تا اندازه ای از این معضل گره گشوده است.

هر چند محور مباحث دکتر محمد سلیمان اشقر در این مقاله، احادیث طبّی نبوی

است؛ اما اصول کلیاتی که وی در این باره فراروی نهاده و جسارتی که در طرح نکات بنیادین رواداشته دربارهٔ احادیث دیگر معصومان علیهم السلام نیز صادق است. با توجه به همین ویژگی، مقالهٔ یادشده از زبان عربی به فارسی برگردانده شده است و اینک متن فارسی با نام «اندازه و چگونگی استناد به حدیث نبوی در مباحث پزشکی و درمانی» تقدیم می‌شود.

مقاله در دو فصل سامان یافته و مؤلف در فصل نخست، کلیاتی را دربارهٔ مجموعهٔ احادیث حاکی از امور دنیوی محض بیان کرده و در آن از نظریهٔ تمایز امور دنیوی محض از امور دینی و تشریعی محض جانب‌داری کرده و دلایل طرفداران این نظریه را فراروی نهاده و در فصل دوم نیز به گونهٔ خاص به احادیث نبوی در حوزهٔ طب و درمان نگریسته و با دسته‌بندی قلمرو، حجیت هر دسته را مشخص کرده است. مترجم نیز کوشیده است با ارجاع احادیث به منابع اهل سنت و گاه با یادآور شدن نکته‌ها یا توضیح‌هایی و نیز با ضمیمه کردن کتاب‌نامه بر غنای نوشتار بیفزاید. امید است که این نوشتار بتواند به بخشی از پرسش‌های موجود در این زمینه پاسخ دهد یا دست کم راه را بر جستارهای پسین هموار سازد.

حدیث نبوی در امور دنیوی

قاعده کلی آن است که چنانچه سنت نبوی، یعنی قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ از طرق صحیحی رسیده و اثبات شده باشد حجت شرعی بر بندگان خواهد بود. این مبحث در اصول فقه تبیین و بر چگونگی و چرایی آن استدلال شده است.^۱

این حجیت در قلمرو امور دینی، یعنی آنجا که حدیث به بیان امور دینی پرداخته و مباحثی چون ایمان به خداوند و اسما و صفات و افعال او، ایمان به فرشتگان، کتاب‌های آسمانی و روز واپسین را در بر گرفته، یا آنجا که حلال و حرام و واجب و غیر واجب و انواع عبادات و معاملات و از این دست مسائل شرع را بیان داشته کاملاً روشن است و با هیچ نزاع و دشواری‌ای روبه‌رو نیست؛ اما آن‌گاه که حدیث به امور دنیوی می‌پردازد چالشی پدید می‌آید و پرسشی روی می‌نماید: آیا در چنین صورتی نیز باید سخنان پیامبر ﷺ یا استنادهای ایشان به اقتضای نبوت وی برابر واقع باشد، یا چنین سخنان و استنادهایی با منصب نبوت ارتباطی ندارد؟

۱. البته در نگرش به احادیث نبوی و به ویژه در طرق اثبات و مفهوم صحت و ضعف حدیث، میان شیعه و سنی اختلافی مبنایی وجود دارد. جزئیات این اختلاف در کلام و اصول فقه بررسی شده است؛ اما نکته‌ای که نباید از یاد برد این است که از دیدگاه شیعه، احادیث امامان معصومین علیهم‌السلام نیز حکمی همانند حکم حدیث نبوی نزد اهل سنت دارد و حتی گاه جایگاهی فراتر از جایگاه این همتا به دست آورده است، به گونه‌ای که بخش عمده‌ای از منابع استناد و استنباط ما را تشکیل می‌دهد - م.

قلمرو حجیت حدیث

عالمان در پاسخ به این پرسش، یکی از این دو دیدگاه را برگزیده‌اند:

دیدگاه نخست: برخی گفته‌اند پیامبر ﷺ در امور دنیوی از خطا در امان است و هر چه در این قلمرو باور داشته باشد و هر چه بگوید یا از آن خبر دهد برابر واقع است. نگارنده در میان اصولیان متقدم، کسی را ندیده است که به چنین نظریه‌ای تصریح کند؛ اما این، لازمه سخن کسانی است که همه گفته‌ها و افعال پیامبر ﷺ را حتی آنچه به اموری چون طب و زراعت و جز آن مربوط می‌شود حجت دانسته‌اند. همچنین، لازمه باور کسانی است که گفته‌اند: تقریر سخن فردی دیگر در امور دنیوی از سوی پیامبر ﷺ، دلیلی بر درستی آن است. در میان اصولیان، سبکی چنین دیدگاهی دارد و محلی و بنانی هم این نظریه را تأیید کرده‌اند.

ابن قیم در کتاب خود طب النبوی به حجیت همه اقوال پیامبر ﷺ در مباحث طبّی گراییده و در این باره باور دارد که: طبّ نبوی، یقینی، قطعی و الهی است و از وحی و از فروغ نبوت و کمال عقل سرچشمه گرفته است.^۱

گذشته از اصولیان، ظاهراً نزد اهل حدیث نیز همین انگاره معمول است؛ برای نمونه، در صحیح بخاری، ابواب و فصولی چون «باب السعوط»،^۲ «باب ای ساعه یحتجم»،^۳ «باب الحجامه فی السفر»،^۴ «باب الحجامه علی الرأس»^۵ و «باب الحجامه من الشقیقه والصداع»^۶ هست، چنان که در دیگر صحاح و سنن نیز چنین ابواب و فصولی را می‌بینیم. غالباً شارحان متون حدیثی نیز از همان شیوه صاحبان صحاح و

۱. ر.ک: ابن قیم، طب النبوی، ص ۱-۴ و ۳۲۴.

۲. باب انقیه.

۳. بابی در باره این که چه زمانی برای حجامت مناسب است.

۴. بابی درباره حجامت در سفر.

۵. بابی درباره حجامت بر روی سر.

۶. بابی درباره حجامت شقیقه و ارتباط آن با سردرد.

سنن پیروی می‌کنند و به استناد احادیثی نبوی به بیان استحباب داروهایی معین برای بیماری‌هایی چند می‌پردازند.

دیدگاه دوم: برخی می‌گویند لازم نیست باور یا سخن پیامبر ﷺ در امور دنیوی محض حتماً برابر واقع باشد، بلکه گاه ممکن است در این باره خطایی نیز، خواه اندک و خواه زیاد، رخ دهد و حتی ممکن است در چیزی از این دست، آن حضرت به خطا رود و کسی یا کسانی دیگر به پندار درستی دست یافته باشند.

طرفداران این نظریه می‌گویند: چنین برداشت و باوری هرگز به معنای کاستن از جایگاه والایی نیست که خداوند به پیامبر خویش بخشیده و او را از این رهگذر گرامی داشته است؛ زیرا منصب نبوت، یکسره به آگاهی از امور دینی پیوسته و بدان وابسته است و به اموری چون باور به خدا و فرشتگان و کتاب‌های آسمانی و روز واپسین و نیز امور و احکام شرع نظر دارد؛ اما این که برای نمونه، پیامبر ﷺ باور داشته باشد که فلان شخص ستمدیده است، ولی او در واقع ستمگر باشد یا اعتقاد داشته باشد که فلان دارو برای درمان فلان درد سودمند است یا فلان درمان، فلان بیماری را بهبود می‌بخشد؛ اما در واقع چنین نباشد، یا باور داشته باشد که فلان برنامه و فلان روش در کار زراعت یا تجارت یا در یک حرفه و مهارت، فلان هدف را تحقق می‌بخشد؛ ولی آشکار شود که چنین نیست یا درست نتیجه‌ای عکس آنچه آن حضرت فرموده به بار می‌آورد یا این که پیامبر ﷺ اعتقاد داشته باشد که فلان تاکتیک نظامی یا ساز و کار اداری، فلان منافع را در پی دارد و فلان زیان‌ها را دور می‌کند، اما در واقع آن تاکتیک و آن ساز و کار چنان رهاوردی نداشته باشد، هیچ ربطی به نبوت ندارد و از آن سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه پیامبر ﷺ تنها بدان سبب چنین باورهایی را اظهار می‌کند که یک «انسان» است با همه تجربه‌های شخصی و ویژه خود، با همه اثرپذیری‌ها از رخدادهای پیرامونی و پیشینی زندگی‌اش و با همه آنچه از دیگران شنیده یا دیده، و اینها در کنار هم او را به نتایج و جمع‌بندی‌هایی معین، راه نموده است. عواملی از این دست سبب می‌شود پیامبر ﷺ آن‌سان که هر انسان دیگری به باورها و

جمع بندی هایی می رسد، به نتایجی ویژه برسد؛ اما با گذشت زمان، ممکن است حقیقت به گونه ای دیگر و جز آنچه حضرت گمان می برده یا بدان باور داشته آشکار شود.

کسانی چون قاضی عیاض، قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی و استاد محمد ابوزهره - از معاصران - تنها به کلیات این دیدگاه تصریح کرده اند. ظاهر امر آن است که پیامبر ﷺ در این حوزه، انسانی بسان دیگران است. حتی گاه بدین نیز تصریح شده که ممکن است خبرگان هر یک از حرفه ها در صنعت و تجارت و زراعت خویش بیش از آن حضرت از جزئیات امر آگاه باشند. البته ناگفته نماند که در این میان، قاضی عیاض لازم دانسته خطای پیامبر ﷺ در این قلمرو اندک باشد نه آن اندازه بسیار که به کم خردی و ناآگاهی اشعار داشته باشد.

در اثبات نظریه اخیر، ادله ای آورده شده که از آن جمله است:

۱. حدیث تلقیح خرما (تأییر نخل): این حدیث در منابع مختلف اهل سنت چند گونه نقل شده است:

- در حدیث رافع بن خدیج که در صحیح مسلم آمده، از وی چنین حدیث شده است:

چون پیامبر ﷺ به مدینه آمد دید مردم درختان خرما را تلقیح می کنند. پرسید: چه می کنید؟ گفتند ما در گذشته نیز این کار را انجام می داده ایم. پیامبر ﷺ فرمود: شاید اگر این کار را انجام هم ندهید خوب باشد.

پس مردم این کار را وا گذاشتند و در نتیجه محصول آنان رو به کاستی نهاد [محصولی نارس و نامرغوب به بار نشست]. این ماجرا را به پیامبر ﷺ بازگفتند. فرمود: من تنها یک انسانم؛ اگر شما در باره دینتان به چیزی امر کردم آن را بپذیرید و بدان عمل کنید، و اگر به چیزی از رأی [خود] فرمان دادم من تنها یک انسانم.^۱

۱. «قال: قدم نبی الله المدینه و هم یأیرون النخل یقولون یلقحون النخل فقال: ما تصنعون؟ قالوا: کنا نصنعه. قال: لعلکم لولم تفعلوا لکان خیرا. فترکوه فنفضت او فنقصت. قال: فذکروا ذلک له. فقال: انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذوا به واذا امرتکم بشیء من رأیی فامنا انا بشر». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۳۵، باب «وجوب امثال ما قاله شرعا»، ح ۲۳۶۲ - م.

- حدیث دیگر به نقل از طلحه است که آن نیز در صحیح مسلم آمده:

همراه پیامبر خدا ﷺ از کنار طایفه‌ای از مردم که بر درختان نخل بودند گذشتم. پرسید: اینها چه می‌کنند؟ پاسخ دادند: آنها درختان را تلقیح می‌کنند. پیامبر ﷺ فرمود: گمان نمی‌کنم این کار سودی داشته باشد. این ماجرا را به گوش مردم رساندند و آنها نیز تلقیح را واگذارند. پس چون خبر به پیامبر ﷺ رسید فرمود: اگر این کار برای آنان سودی داشته است آن را همچنان انجام دهند. من تنها یک گمان کردم. مرا به گمانم مگیرید؛ اما آن هنگام که از سوی خداوند به شما چیزی گفتم آن را بپذیرید و بدان عمل کنید، که من بر خدا دروغ نمی‌بندم.^۱

- اما سند سومین حدیث به عایشه و انس می‌رسد. در این روایت از راوی چنین

نقل شده است:

پیامبر ﷺ طایفه‌ای از مردم را دید که درختان خرما را تلقیح می‌کنند. به آنان فرمود: اگر این کار را هم انجام ندهید خرمایتان درست می‌شود.

۱. «مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل. فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الانثى فيلقح. فقال: رسول الله ﷺ: ما اظن يغني ذلك شيئاً. قال: فاخبروا بذلك فتركوه. فاخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: ان كان ينفعهم ذلك فيلصقوه فاني ظننت ظناً فلاتؤاخذوني بالظن ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فاني لن اكذب على الله». ر.ك: صحيح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۳۵، باب «وجوب امثال ما قاله شرعاً...»، ح ۲۳۶۱.

حدیث طلحه در منابعی دیگر نیز آمده است. از آن جمله ابن ماجه نیز این حدیث را نقل کرده، با این تفاوت که در بخش پایانی به جای عبارت «فلا تؤاخذوني بالظن ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فاني لن اكذب على الله» عبارت «اما هو الظن ان كان يغني شيئاً فاصنعوه فانما انا بشر مثلكم وان الظن يخطئ ويصيب ولكن ما قلت لكم قال الله فلن اكذب على الله» آمده است؛ یعنی آنچه گفته‌ام گمانی بیش نبوده است. اگر این گمان، شما را سود می‌رساند آن کار را انجام دهید، که من انسانی همانند شما هستم و گمان هم گاه به خطا می‌رود و گاه به حقیقت راه می‌یابد؛ اما آن‌جا که گفتم خدا چنین فرموده است [بدانید که] بر خداوند دروغ نخواهم بست. ر.ك: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۲۵، باب «تلقیح النخل»، ح ۲۴۷۰. همین متن با اندکی تغییر در مسند بزار نیز آمده است، با این تفاوت که آن‌جا پیامبر ﷺ فرمود: «انتم اعلم بما يصلحكم في دنياكم و اني قلت لكم ظناً ظننته فما قلت لكم قال الله عزوجل فلن اكذب على الله»؛ شما خود بدانچه دنیایان را سامان دهد آگاه‌تراید و من تنها گمانی را که داشتم با شما در میان نهاده بودم؛ اما آن‌گاه که به شما گفتم خداوند [چنین و چنان] فرموده است [بدانید که] بر خدا دروغ نخواهم بست. ر.ك: مسند بزار، ج ۳، ص ۱۵۳، ح ۹۳۷ - م.

راوی می‌گوید: مردم این کار را وانهادند و از آن پس محصول آنان، خرمایی سست‌هسته و بارنایافته بود. چه سالی دیگر دوباره پیامبر ﷺ آنان را دید پرسید: بر سر نخل‌هایتان چه آمده است؟ آنان گفتند: شما چنین و چنان فرمودید. پیامبر ﷺ فرمود: شما خود به امور دنیایان آگاه‌تراید.^۱

- از این سه که بگذریم حدیث ابن عباس در ماجرای تخمین خرمای درختان، مضمونی هم‌سو دارد و در آن از رسول خدا ﷺ این گونه نقل شده است:

من تنها یک انسان هستم. آنچه از سوی خدا برایتان نقل کردم حق است؛ اما آنچه از سوی خود گفتم بدانید که تنها یک انسان هستم که ممکن است خطا کنم و ممکن است درست بگویم.^۲
بدین دسته از احادیث چنین پاسخ داده‌اند که پیامبر ﷺ در سخن خود، مردم را

۱. «ان النبی ﷺ مریقوم یلقحون. فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شیصا. فریهم. فقال: ما لنخلکم؟ قالوا: قلت کذا وکذا. قال: انتم اعلم بامر بدنیاکم». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۳۶، باب «وجوب ماقاله شرعا...»، ح ۲۳۶۳.

حدیث با مضمونی همانند در منابع دیگر نیز آمده است؛ برای نمونه، احمد بن حنبل در مسند خود همین حدیث را آورده، با این تفاوت که در بخش پایانی آن آمده است: «اذا کان شیء من امر دنیاکم فانتم اعلم به فاذا کان من امر دینکم فالی؟» اگر چیزی از امور دنیایان باشد خود بدان آگاه‌ترید؛ اما اگر چیزی از امور دینتان باشد با من است. ر.ک: مسند احمد، ج ۳، ص ۱۵۳، ح ۱۲۵۶۶.

ابن حنبل در جای دیگر نیز همین حدیث را که از طریق انس به عروه و از آن طریق به عایشه می‌رسد آورده است. ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۲۳، ح ۲۴۹۶۴.

حدیث اخیر احمد را ابویعلی نیز نقل کرده است. ر.ک: مسند ابی یعلی، ج ۶، ص ۱۹۸، ح ۳۴۸۰ و ص ۲۳۷، ح ۳۵۳۱.

در دیگر منابع حدیثی اهل سنت هم می‌توان روایت انس را یافت؛ برای نمونه در صحیح ابن حبان همان مضمون صحیح مسلم نقل شده با این تفاوت که در بخش پایانی به جای عبارت «انتم اعلم بامور دنیاکم» که روایت مسلم است، عبارت «اذا کان شیء من امر دنیاکم فشانکم و اذا کان شیء من امر دینکم فالی؟» آمده است؛ یعنی اگر چیزی از امور دنیایان باشد تصمیم آن با خود شماست و اگر چیزی از امور دینتان باشد با من است. ر.ک: صحیح ابن حبان، ج ۱، ص ۲۰۱، ح ۲۲. همین متن را ابن ماجه نیز با تفاوتی اندک نقل کرده است. ر.ک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۲۵، باب «تلقیح النخل»، ح ۲۴۷۱ - م.

۲. «انما انابشر فاحذثکم عن الله فهو حق و ما قلت فیه من قبل نفسی فاغما انا بشر اخطی و واصیب». ر.ک: هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۷۸ - م.

نکوهیده و از این رو به آنان فرموده است که شما در کارهای دنیای خویش از آنچه به آخرت مربوط می شود آگاه ترید و وسوسه بیشتری دارید؛ اما از دیدگاه نگارنده، سیاق حدیث تلقیح و احادیث همانند در روایت های گوناگونی که دارد، چنین توجیهی را بر نمی تابد و بر آن خط بطلان می کشد.

۲. حدیث ام سلمه: در این حدیث نیز پیامبر ﷺ بر جنبه های بشری تأکید کرده و در آن چنین فرموده است:

من تنها یک انسان هستم. شما نزد من نزاع می آورید و ممکن است برخی از شما در بیان دلیل خود توان مندتر از دیگری باشید و در نتیجه، من به سود او بر پایه همان که می شنوم حکم کنم؛ پس هر کس که من در داورِ خود، چیزی را که حق برادر اوست به وی دادم مباد آن را بگیرد که در چنین صورتی قطعه ای از آتش دوزخ به او داده ام.^۱

حدیث پیش گفته در روایت زهری چنین نقل شده است:

من تنها یک انسان هستم، گاه طرف های نزاعی نزد من می آیند و گاه می شود که برخی از شما از یک دیگر سخنور ترید و در نتیجه من گمان می کنم که راستگوی است و بدین ترتیب به سود او و بر حسب آنچه گفته حکم می کنم.^۲

این تصویری است از دو دیدگاه مشهور درباره احادیثی که در قلمرو امور دنیوی رسیده و نیز درباره رفتارها یا سخنانی که پیامبر ﷺ در این باره داشته است.

دیدگاه گزیده

به باور نگارنده، آنچه در این میان پذیرفتنی تر می نماید دیدگاه دوم است که می گوید: اقوال و افعال دنیوی پیامبر ﷺ که تشریع شمرده نمی شوند. این دیدگاه بر

۱. «انما انا بشر وانکم تختصمون الیّ ولعل بعضکم یكون الحسن مجتبه من بعض فاقضی له علی نحو ما اسمع فن قضیت له بحق اخیه شیثاً فلا یأخذہ فانما اقطع له قطعة من النار». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۵۵۵، ح ۶۵۶۶-م.

۲. «انما انا بشر وانه یأتینی الخصم فلعن بعضکم ان یكون ابلف من بعض فاحسب انه صادق فاقضی له بذلك». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۱۳، ص ۱۳۳۷، ۱۷۱۳؛ صحیح بخاری، ج ۲، ۸۶۷ ح ۲۳۲۶-م.

ادله‌ای از این دست تکیه دارد:

ا) قرآن کریم: برخی از آیات بر جنبه بشری پیامبر ﷺ و همچنین بر این که او غیب نمی‌داند و فرشته نیست تأکید می‌کند. از آن جمله می‌توان از این دو آیه یاد کرد:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^۱ ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾^۲

این در حالی است که از دیگر سوی می‌دانیم خداوند آن هنگام که پیامبر ﷺ را به نبوت برانگیخت نه او را از رفتارهای بشری باز داشت؛ یعنی از این که چون دیگر مردم در کارهای دنیوی خود بر پایه گمان‌ها و جمع‌بندی‌هایی که امکان درستی و خطا در آنها هست عمل کند و نه برای او تعهد کرد که وی را از خطا در این گونه امور در امان بدارد. روشن است که پیامبر ﷺ پیش از آن که به نبوت برسد چنین رفتارهایی بشری داشته و از دیگر سوی، قاعده آن است که وضع آن حضرت در امور دنیوی بر همان حال که پیش از دوران نبوت بوده، ادامه یابد، مگر آن که در این میان، دلیلی برسد که خداوند در این زمینه نیز پیامبر ﷺ را به وضعی دیگر جز آنچه پیش از دوران نبوت بوده درآورده است.

این درست بر عکس قاعده‌ای است که در امور شرعی با آن روبه‌رو هستیم؛ زیرا آن‌گونه که در اصول فقه و در کلام ثابت شده، در این باره در کلام پیامبر ﷺ هیچ خطایی رخ نمی‌دهد.

به هر روی، این حقیقت که پیامبر ﷺ جنبه‌های بشری دارد و در امور دنیوی رفتار آن حضرت از همین جنبه‌های بشری سرچشمه می‌گیرد حقیقتی است که در شماری از احادیث نیز رخ می‌نماید. از آن جمله می‌توان به احادیث زیر اشاره کرد:

۱. آن دسته از احادیثی که در آنها پیامبر ﷺ از بشر بودن خود خبر داده و گاه بدین تصریح فرموده است که مردم در امور دنیای خویش از آن حضرت آگاه‌تراند، چونان که

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۱۰: بگو من تنها یک انسان هستم که به من وحی می‌شود.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۹۳: بگو خدایم منزّه است! آیا من جز یک بشر و فرستاده بوده‌ام؟

فرمود: «انما انا بشر فاذا امرتکم بشیء من امر دینکم فاقبلوه واذا امرتکم بشیء من دنیاکم فانما انا بشر».^۱

۱. من تنها یک انسان هستم، پس چون شما را به چیزی در کار دینتان فرمان دادم، بپذیرید؛ اما هرگاه شما را در کار دنیاتان به چیزی فرمان دادم بدانید که تنها یک انسان هستم. منابع این حدیث پیشتر از نظر گذشت. در منابع اهل سنت، احادیثی گوناگون با همین تعبیر وجود دارد و نمونه‌های مختلف آن را در منابع کهن و نیز تحقیقات متأخرتر می‌توان دید. این دسته احادیث، خود زمینه و مستند بحثی شده است که در آن به جنبه بشری پیامبر ﷺ پرداخته‌اند و از این جنبه آنچه را عادتاً برای هر انسانی ممکن است برای پیامبر ﷺ نیز شدنی دانسته‌اند؛ برای نمونه، صاحب البیان والتعریف در کتاب خود نمونه‌هایی از این احادیث را می‌آورد تا جنبه بشری پیامبر ﷺ را اثبات کند. از آن جمله است حدیثی که در آن پیامبر ﷺ از امکان بروز خطا در برخورد با دیگران خبر داد و فرمود: «انما انا بشر و انی اشتطت علی ربی عزوجل ای عبد من المسلمین شمتته او سببته ان یکون ذلک زکاة و اجرا»؛ «من با خدای خویش شرط کرده‌ام که هر بنده‌ای از مسلمانان را ناسزا یا دشنام گفتم این کار برای او زکات و پاداش باشد.

ر.ک: حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۲۶۳، به نقل از صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۰۹، ح ۲۶۰۱؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۳۴۳، ح ۱۴۶۱۰-م.

- حدیث دیگری که پیامبر ﷺ در آن بر بشر بودن خود و تفکیک سخنان خویش در دو قلمرو امور دینی و دنیوی تأکید می‌کند و می‌فرماید: «انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذوا به واذا امرتکم بشیء من رأیی فانما انا بشر»؛ «من تنها یک انسان هستم و گمان، چیزی است که در آن درستی و خطا ممکن است؛ اما هرگاه به شما گفتم که خداوند [چنین و چنان] فرموده است بدانید که بر خدا دروغ نخواهم بست». ر.ک: حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۲۶۴ و ۲۹۹.

- حدیثی که در آن پیامبر ﷺ بر بشر بودن خود تأکید می‌کند و می‌فرماید امکان سهو از سوی آن حضرت حتی در افعال عبادی - و نه البته در تبلیغ آنها - وجود دارد، چونان که فرمود: «انما انا بشر مثلكم انسی کما تنسون فاذا نسی احدکم فلیسجد سجدتین و هو جالس»؛ «من تنها انسانی هستم و آن‌گونه که شما فراموش می‌کنید من نیز گاه فراموش می‌کنم. پس هرگاه کسی از شما [در نماز چیزی را] فراموش کرد دو سجده در حالت نشسته به جای آورد. ر.ک: همان، ص ۲۶۳ و ۲۶۴ به نقل از منابع خود که از آن جمله است: صحیح مسلم، ج ۱، ص ۴۰۲، ح ۵۷۲ و پس از آن.

ظاهراً با عنایت به این گونه احادیث و عمده‌تر از آن با عنایت به رویکردها و مبانی کلامی است که درباره سهو و نسیان از سوی پیامبر ﷺ هم میان اهل سنت و هم میان شیعه اختلاف نظر است. با آن که اهل سنت عمدتاً بیش از شیعه به پذیرش این احتمال تن داده‌اند، نزد متأخران شیعه عمدتاً این امکان نفی شده و البته با وجود این، نزد متقدمان سخن از این امکان وجود داشته است، چنان که صدوق به امکان سهو پیامبر ﷺ باور دارد و در این باره رساله «سهو النبی» را فراهم آورده و خود در آن از امکان سهو دفاع کرده و ضمن بر شمردن نفی سهو در شمار

و یا فرمود: «انتم اعلم بامور دنیاکم».^۱

→ عقاید غالبان از استاد خود ابن الولید نقل کرده که گفته است: نخستین مرتبه غلو، نفی سهو از پیامبر ﷺ است. ر.ک: ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

البته ناگفته نماند که شیخ مفید در نقد باور استاد خویش، صدوق، رساله‌ای فراهم آورده و در آن از نفی سهو دفاع کرده است. ر.ک: مفید، عدم سهو النبی.

مسئله امکان وقوع سهو و نسیان و خطا از سوی پیامبر ﷺ در اندیشه طوایفی از کرامیه و حشویه نیز مورد توجه قرار گرفته است، چونان که ابن ابی الحدید در مبحثی با نام «امکان خطای پیامبران در تبلیغ و فتوا» پس از تصریح به این نظریه معتزله که «پیامبران از هرگونه خطایی که به ادای رسالت و تبلیغ مربوط شود معصوم هستند؛ بنابراین نه بر آنان دروغ رواست، نه تغییر، نه تبدیل، نه کتمان، نه تأخیر بیان از وقت حاجت، نه اشتباه در آنچه از سوی خداوند به مردم می‌رسانند و نه سهو و لغزگویی و به خطا افکنی» از طوایفی از حشویه و کرامیه نقل می‌کند که باور دارند هر چند در تبلیغ فرمان الهی خطا بر پیامبر ﷺ روا و ممکن نیست، در گفته‌هایی از پیامبر ﷺ که از دایره تبلیغ بیرون است این امکان خطا وجود دارد، آن‌سان که در حدیث تلقیح نخل آمده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۹ و ۲۰.

جالب آن است که حتی عالمانی از اهل سنت که با مکتب اعتزال نیز بیگانه و در شمار پیروان مسلک اشعری یا اهل حدیث هستند با در امان بودن پیامبر ﷺ از سهو در امور عادی زندگی مخالفت کرده و جنبه بشری پیامبر ﷺ را دلیل بر نادرستی پندار غالبانی دانسته‌اند که مدعی بودند پیامبر ﷺ همه چیز را به حقیقت آن و از غیب می‌دانسته است. ر.ک: ابن قیم، نقد المنقول، ص ۷۶؛ همو، المنار المنیف، ص ۸۳-م. ۱. شما خود به امور دنیایان آگاه‌تراید.

منابع این حدیث پیشتر گذشت؛ اما در این جا مناسب است به مبحثی اصولی اشاره شود که عالمان اهل سنت از اهل حدیث گرفته تا اصولیان و تا منتقدان حدیث با استناد به احادیثی از این دست، دو قلمرو امور دنیوی و اخروی را از همدیگر جدا کرده و در هر قلمرو قواعد و لوازم ویژه را جاری و نافذ دانسته‌اند؛ برای نمونه، مسلم در صحیح خود با نظر به همین دسته احادیث بابی با نام «باب وجوب امثال ما قاله شرعاً دون ما ذکره صلی الله علیه و سلم من معاش الدنیا علی سبیل الرأی» گشوده و احادیث سه گانه تلقیح را که پیشتر گذشت در همین باب آورده است. این موضع که نوعی تمایز میان دو قلمرو امور دینی و دنیوی را بیان می‌دارد بر این استوار است که آنچه را اخروی است به پیامبر ﷺ و وحی الهی و آنچه را دنیوی است و در حوزه زندگی دنیوی مردمان است به عرف و عادت و سیره عاقلان و امی‌گذار گذشته از این که شارع در این حوزه چه تصمیم و چه اندیشه‌ای دارد. احادیث حاکی از این امر که در منابع اهل سنت تلقی به قبول شده، افزون بر صحاح و سنن در دیگر منابع آنان نیز مورد توجه قرار گرفته و در آنها نیز به گونه‌ای تأیید شده است. از آن جمله می‌توان موضع شارحان حدیث را نگرست که بدین تفکیک پرداخته‌اند؛ برای نمونه، شارحان صحیح مسلم به تفکیکی که حدیث بدان نظر دارد

→ پرداخته و حدود آن را روشن ساخته یا اشکال‌های وارد بر آن را پاسخ گفته‌اند؛ برای نمونه، نووی در شرح خود از این سخن به میان می‌آورد که هرگاه پیامبر ﷺ در امور معیشت دنیوی چیزی بگوید و البته آن گفته از موضع تشریع نباشد پیروی از آن بایسته نیست، هر چند آن‌گاه که چیزی به اجتهاد خود فرموده و شرعاً رأی اتخاذ کرده باشد پیروی از آن واجب است - و البته کاری همچون تلقیح نخل از این گونه امور نیست.

نووی همچنین از کسانی نقل می‌کند که در پاسخ به اشکال وارد در این زمینه بر این پایه که در امور دنیوی نیز رأی پیامبر ﷺ و گمان او به حق نزدیک است گفته‌اند: ایراد و نقصی در این امر نیست که گمان شخصی پیامبر ﷺ در امور صرفاً دنیوی متبع نباشد؛ زیرا اندیشه آن حضرت متوجه آخرت و معارف اخروی است. ر.ک: نووی، شرح النووی علی صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

شارح سنن ابن ماجه نیز بدین نکته توجه داده است که «این فرمان پیامبر ﷺ بر پایه اجتهاد و نظر شخصی و مشورت بوده و از همین روی پیروی از آن واجب نبوده است». در این شرح همچنین از طیبی نقل شده که حدیث، خود، بر این حقیقت دلالت می‌کند که آن حضرت هرگز به امور دنیوی توجه نداشته و در اندیشه او چیزی جز امور اخروی نبوده است. البته شارح سنن ابن ماجه این سخن طیبی را کاملاً نمی‌پذیرد و توضیح می‌دهد که اگر مقصود از امور دنیوی چیزهایی چون تجارت و زراعت بوده که قاعدتاً به اهل هر حرفه مربوط است این مطلب پذیرفته است؛ اما اگر مقصود از امور دنیوی چیزهایی همچون احکام ارث یا قوانین داد و ستد باشد که به سلامت تن و صلاح دل مربوط می‌شود، باید گفت: آن حضرت در این باره جایگاهی داشته که عقل بشر در آن به سرگردانی می‌افتد و البته این جایگاه به امدادی آسمانی است. ر.ک: سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ص ۱۷۸.

به هر روی، این تمایز که در آثار حدیثی و آثار شارحان حدیث دیده می‌شود در اصول فقه نیز مورد بحث قرار گرفته و آن‌جاست که دو قلمرو امور معین در شرع یا امور دینی از امور مباح یا دنیوی جدا شده‌اند و در هر قلمرو روشی جداگانه تعریف شده است؛ برای نمونه، در گزارشی که ابن امیرحاج در التقریر و التجهیر درباره دیدگاه عالمان در مسئله اجماع به دست داده است گونه‌ای دسته‌بندی همسو با تفکیکی که از آن سخن به میان آورده‌ایم دیده می‌شود. او پس از دسته‌بندی امور به دینی و دنیوی در مورد اخیر، یعنی امور دنیوی چون سامان دادن کار رعیت و آبادانی سرزمین یا تدبیر سپاهیان، از دو دیدگاه سخن به میان می‌آورد. بر پایه گزارش او یکی از این دیدگاه‌ها دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی است که گروهی از اهل سنت هم برآند و ابن سمعانی در قواعد الادله (ج ۱، ص ۴۶۳) نیز آن را درست دانسته است. بر پایه این دیدگاه، اجماع در این حوزه، حجت نیست؛ چرا که اجماع به هر ترتیب، ارزشی فراتر از سخن پیامبر ﷺ ندارد و این در حالی است که از دیگر سوی ثابت شده که سخن پیامبر ﷺ تنها در احکام شرع حجت است، نه در مصالح دنیوی؛ اما دیدگاه دیگر در برابر گروه نخست هر چند اجماع را حجت می‌داند؛ در ذیل آن درباره رأی و نظر پیامبر ﷺ در امور دنیوی و از آن جمله امور جنگ باز هم این نکته اظهار شده است که «سخن پیامبر ﷺ در کار جنگ و جز آن، چنانچه بر وحی استوار باشد همان

→ درست است و چنانچه به رأی و نظر و خطا نیز باشد پیامبر ﷺ بر آن رأی [از سوی خداوند] تقریر نمی‌شود و به گونه‌ای از رهگذر وحی یا با اشاره اصحاب آنچه درست است برای آن حضرت آشکار می‌گردد و از آن پس همین نظر نزد پیامبر ﷺ تثبیت می‌گردد». ر.ک: ابن امیرحاج، التقرير والتحجير، ج ۳، ص ۱۵۵.

بدین‌سان روشن می‌شود که در امور دنیوی، هر چند از دیدگاه گروه دوم و موافقان حجیت اجماع، آنچه مستند نظر پیامبر ﷺ بوده به سرچشمه‌ای غیر وحیانی باز گردانده شده و بدین‌سان قلمرو امور وحیانی و صرفاً دینی از امور غیر وحیانی و غیردینی - به معنای دقیق آن - متمایز گشته است و این چیزی نیست مگر همان تمایزی که پیشتر درباره‌اش سخن به میان آمد.

از این گزارش هم که بگذریم که خود تقریری از مبحث مورد نظر ما در عرصه اصول فقه است در فقه نیز نشانه‌هایی از این تفکیک و واگذاری امور دنیوی به عرف دیده می‌شود، چنان که برای نمونه ابن تیمیه در شرح العمده (ج ۱، ص ۸۲) در این باره که آیا وضو با آبی که به نور خورشید گرم شده مکروه است یا نه از تیممی و نوه اورزق الله نقل می‌کند که گفته‌اند وضو با چنین آبی مکروه است و دلیل آن نیز روایتی است که از عمر رسیده که گفت: «با آبی که به آفتاب گرم شده است وضو مسازید که برص می‌آورد»؛ اما ابن تیمیه این نظر را بی‌اعتبار می‌داند، بدین استدلال که مردم پیوسته از چنین آبی استفاده می‌کنند و کرده‌اند؛ ولی آگاهی‌ای نرسیده است که کسی بدین واسطه به برص دچار شده باشد. ابن تیمیه آن‌گاه درباره حدیث رسیده از عمر که قاعداً باید بر مسلک اهل سنت حجت باشد توضیح می‌دهد که این اثر اگر هم درست باشد در توجیه آن می‌توان گفت شاید به عمر چنین رسیده که وضو با آن‌گونه آب، سبب برص می‌شود و از همین روی از به کار گرفتن آن در وضو نهی کرده است، چنان که پیامبر ﷺ از تلقیح درختان خرما نهی کرد و گفت: شاید سودمندتان باشد؛ اما سپس فرمود: شما خود به امور دنیایان آگاه‌تراید. ابن تیمیه در ادامه، دلیل عدم احتجاج و استدلال شرعی به چنین گفته‌ای از سوی پیامبر ﷺ یا عمر را آن می‌داند که «در این‌گونه امور، عرف مرجع است».

به هر روی، این تفکیک که هم در حدیث مطرح شده، هم در اصول فقه خود را نشان داده و هم در فقه مورد توجه قرار گرفته، خود در مباحث جامعه و حکومت و اموری از این دست نیز سرچشمه نوعی گرایش به جداانگاری دین و دنیا یا جداانگاری شریعات از عرفیات شده است. ابن رویکرد امروزه در کتب روشنفکران دینی عرب یا روشنفکران دینی ایران به خوبی میدان‌داری می‌کند؛ اما شاید بتوان نقطه‌هایی آغازین از این رویکرد در اندیشه ابن خلدون، پایه‌گذار جامعه‌شناسی تاریخی در اسلام، یافت. او در سخنی درباره دانش مسلمانان و علوم نوی چون طب و پس از اشاره به وجود طبیبانی معروف در میان عرب‌ها چنین تصریح می‌کند:

«طب منقول در شریعات [یا همان ادله شرعی] از این دست [امور عرفی عادی] است و هیچ پیوندی با وحی ندارد. یک امر عادی برای عرب بوده و در ذکر احوال پیامبر ﷺ در آن دسته از احوال که عادت و سرشت آن حضرت است جای گرفته، نه از آن جهت که چنین چیزی بدان گونه که در احوال پیامبر ﷺ آمده

در این حدیث با روایت‌های گوناگونی که دارد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اصل مهمی را در شریعت اسلامی پایه می‌گذارد و برای ما بیان می‌دارد و ما را از رهگذر آن با این حقیقت آشنا می‌کند که گاه ممکن است برخی از افراد با برخورداری از آگاهی‌ها و تجربه‌هایی که در امور دنیوی دارند در این باره از او آگاه‌تر باشند. مهم آن است که در هر حرفه و مهارتی از کسانی که بیشترین تخصص را در آن زمینه دارند پیروی شود؛ بنابراین هیچ ضرورتی ندارد که صاحبان مهارت و چیره دستی در این گونه امور دنیوی با آنچه در این باره در سخن پیامبر می‌یابند برخوردی جدای از آن داشته باشند که با هرگونه سخن دیگر از گویندگان دیگر در این باره دارند.

۲. روایت ابن اسحاق در سیره خود درباره ماجراهای غزوه بدر: وی در این باره چنین آورده است:

از مردانی از بنی سلمه برایم نقل شده که گفته‌اند: حباب بن منذر به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: ای پیامبر خدا! آیا این جایگاه که در آن اردو می‌زنیم محلی است که خدا در باره آن بر تو وحی فرستاده است و ما حق نداریم از آن پیشتر رویم یا از آن پس نشینیم یا آن که آنچه می‌گویی رأی است و جنگ و تدبیر آن؟ فرمود: این رأی است و جنگ و تدبیر آن.

گفت: ای پیامبر خدا! اکنون که چنین است این جا جای اردو زدن نیست. برخیز تا به نزدیک‌ترین آب به اردوی دشمنان برسیم و آن‌جا فرود آییم و سپس چاه‌هایی را که در ورای آن است به سلطه در آوریم و آن‌گاه در همین منطقه، آب‌گیری بسازیم و آن را پر آب کنیم و از آن پس در حالی که ما آب برای آشامیدن داریم و دشمنان آبی برای آشامیدن ندارند با آنان پیکار کنیم. پیامبر صلی الله علیه و آله که این شنید فرمود: ما را به رأی صواب راه نمودی.^۱

→ عملی تشریع شده به وضع شارع است؛ چه، پیامبر صلی الله علیه و آله تنها برای آن مبعوث شد که شرایع را به ما بیاموزد نه برای آن که طب و دیگر اموری را که در شمار عادیات است به ما تعلیم دهد. خود می‌دانیم در ماجرای تلقیح نخل‌های مدینه همان چیزی برای آن حضرت رخ داد که بر ما روشن است و او خود فرمود: شما به امور دنیایان آگاه‌تراید؛ بنابراین، هیچ نباید موردی از موارد طبّی‌ای که در احادیث منقول به ما رسیده است بدان معنا تفسیر شود که جزو امور تشریع شده می‌باشد.

ر.ک: تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۴۹۳ و ۴۹۴ - م.

۱. برای دیدن متن روایت ر.ک: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۳،

ص ۲۶۷؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۳، ص ۱۰۳ - م.

۳. روایت زید بن ثابت: نقل شده که جمعی به حضور زید بن ثابت رسیدند و به او گفتند: از احادیث پیامبر خدا ﷺ برایمان بگو. گفت: من همسایهٔ پیامبر ﷺ بودم. او چنین بود که چون وحی بر او نازل می شد دنبال من می فرستاد و من وحی را برای او می نوشتم. همچنین بود که چون در حضور او از دنیا سخن به میان می آوردیم با ما از آن سخن می گفت. چون از آخرت می گفتیم با ما از آن یاد می کرد، و چون از غذایی سخن می گفتیم با ما از آن سخن می راند. اینها همه را من از پیامبر ﷺ برایتان به عنوان حدیث نقل می کنم.^۱

۴. روایت هشام بن عروه به نقل از عروه بن زبیر از عایشه دربارهٔ درمان پیامبر ﷺ: هشام بن عروه از عروه بن زبیر نقل کرده است که گاه وی به عایشه می گفت: مادر! از فهم تو شگفت زده نمی شوم! چرا که می گویم: همسر رسول خدا و دختر ابوبکر است. از آگاهی تو از شعر و جنگ های عرب نیز تعجب نمی کنم که می گویم: دختر ابوبکر است که خود آگاه ترین یا از آگاه ترین کسان بود؛ اما از آگاهی تو از دانش طب شگفتی می کنم که چگونه و از کجا آمده است!

راوی گوید: عایشه دستی بر زانوی عروه زد و گفت: ای عروه نازنین، پیامبر خدا ﷺ در روزهای پایانی عمر خود بیمار می شد. این هنگامی بود که هیئت هایی از عرب ها از هر سوی به دیدار او می آمدند. آنان برای او سفارش هایی درمانی مطرح می کردند و من نیز پیامبر ﷺ را با این توصیه ها درمان می کردم و از همین جا این آگاهی را کسب کردم.^۲

۱. ر.ک: بیهقی، سنن الکبری، ج ۷، ص ۵۲، ح ۱۳۱۱۸؛ ابن ابی اسامه، مسند الحارث، ج ۲، ص ۸۸۲. متن حدیث به روایت بیهقی در منبع یادشده با اندک اختلافی نسبت به آنچه مؤلف مقاله پیش رو آورده چنین است: «ثم ان نفرا دخلوا علی ابیه زید بن ثابت رضی الله عنه فقالوا: حدثنا عن بعض اخلاق النبی ﷺ. فقال: انا جاره فکان اذا نزل علیه الوحی بعث الی فاتیة فاكتب الوحی وکنا اذا ذکرنا الدنیا ذکرها معنا واذا ذکرنا الاخرة ذکرها معنا واذا ذکرنا الطعام ذکره معنا فکل هذا احدثکم عنه» - م.

۲. متن این حدیث در مسند احمد چنین آمده است: «کان عروه یقول لعائشه: یا امته لا اعجب من فهمک اقول زوجة رسول الله ﷺ و بنت ابی بکر ولا اعجب من علمک بالشعر و ایام العرب اقول ابنة ابی بکر و کان اعلم الناس

به هر روی، با توجه به این ادله و ادله‌ای دیگر از این دست است که شماری از عالمان از تمایز امور اخروی محض و امور دنیوی محض سخن به میان آورده‌اند. در میان اصولیان و متکلمان قدیم، قاضی عبدالجبار معتزلی از کسانی است که به این قاعده کلی یعنی تمایز امور دنیوی محض از امور اخروی محض تصریح کرده است، چونان که در میان معاصران نیز شاه ولی الله دهلوی، ابوزهره، عبدالوهاب خلاف، عبدالجلیل عیسی و فتحی عثمان آشکارا از این حقیقت سخن گفته‌اند.

چند گواه در سخن عالمان

در سخن عالمان بزرگ پیشین و پسین، گواهی‌هایی بر گونه‌ای تمایز میان امور دنیوی محض که بر تجربه استوار است و امور اخروی محض که از وحی سرچشمه می‌گیرد دیده می‌شود. برای نمونه چند گزیده از این گواهی‌ها را فراروی می‌گذاریم. ابن خلدون، پدر جامعه‌شناسی اسلامی می‌گوید:

طب منقول در شریعات [یا همان ادله شرعی] از این دست [امور عرفی عادی] است و هیچ پیوندی با وحی ندارد. یک امر عادی برای عرب بوده و در ذکر احوال پیامبر ﷺ در آن دسته از احوال که عادت و سرشت آن حضرت است جای گرفته است، نه از آن رو که چنین چیزی بدان گونه که در احوال پیامبر ﷺ آمده عملی تشریع شده به وضع شارع است؛ چه، پیامبر ﷺ تنها برای آن مبعوث شد که شرایع را به ما بیاموزد نه برای آن که طب و دیگر اموری را که در شمار عادیات است به ما تعلیم دهد. خود می‌دانیم در ماجرای تلقیح نخل‌های مدینه، همان چیزی برای آن حضرت رخ داد که بر ما روشن است و او خود فرمود: شما به امور دنیایان

→ او من اعلم الناس ولكن اعجب من علمك بالطب كيف هو و من اين هو. قال: فضربت على منكبها وقالت: اى عربة، ان رسول الله ﷺ كان يسقم آخر عمره او فى آخر عمره فكانت تقدم عليه وفود العرب فتتعت له الانعات وكنت اعالجها له فن شتم».

رک: مسند احمد، ج ۶، ص ۶۷، ۲۴۴۲۵. برای دیدن عبارت‌های گوناگون حدیث، رک: حاکم نیشابوری، المستدرک على الصحيحین، ج ۴، ص ۱۲، ح ۶۷۳۷-م.

آگاه‌تراید؛ بنابراین، هیچ نباید موردی از موارد طبّی که در احادیث منقول به ما رسیده بدان معنا تفسیر شود که جزو امور تشریع شده می‌باشد؛ زیرا دلیلی بر این گونه تفسیر در شرع نیست. البته تنها چیزی که در این میان رواست این‌که آن داروی تجویز شده در حدیث نبوی به عنوان تبرک و به اقتضای باور قلبی به کارگرفته شود. در چنین صورتی آن دارو اثری شگرف نیز خواهد داشت؛ اما این هرگز از مقوله طبّ جسمانی نیست.^۱

قاضی عیاض مفسر تاریخ و سیره نبوی نیز در این باره شیوه‌ای همانند دارد. او در کتاب خود، شفا، فصلی را به امور دنیوی و رفتار پیامبر ﷺ در این زمینه ویژه ساخته و چنین نامی بر آن فصل می‌نهد:

اما احوال پیامبر ﷺ در امور دنیوی؛ ما در این زمینه بر همان سبک و شیوه پیشین خود پیش می‌رویم و مسئله را از ابعاد باور، سخن و عمل پیامبر ﷺ بررسی می‌کنیم؛ اما درباره باور در این گونه احوال و امور بر خلاف امور شرعی، این امکان هست که پیامبر ﷺ در امور دنیوی به چیزی معتقد شود و بعدها خلاف آن آشکار گردد، چنان که ممکن است پیامبر ﷺ در این گونه امور در تردید یا دارای گمان باشد.^۲

قاضی عیاض در ادامه از حدیث تلقیح نخل و نیز حدیث تخمین خرماها^۳ سخن به میان می‌آورد و آن‌گاه در این باره چنین اظهار نظر می‌کند:

سخن پیامبر ﷺ در این موضوع - بنابر آنچه ما پیشتر بیان کردیم - در شمار این دسته است که در امور دنیوی از سوی خود درباره آن، چیزی فرموده یا در این باره به گمان یا گمان‌هایی رسیده است، نه از آن دسته که در تشریع مقررات شرعی یا پایه‌گذاری یک روش و آیین دینی از سوی خویشان یا بنابر اجتهاد خود چیزی فرموده باشد.^۴

قاضی عیاض در ادامه از روایت ابن اسحاق در ماجرای غزوۀ بدر و راهنمایی

۱. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۴۹۳ و ۴۹۴ - م.

۲. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۱۴ - م.

۳. این احادیث پیشتر از نظر گذشت.

۴. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۵ - م.

حباب بن منذر و نیز از این یاد می‌کند که پیامبر ﷺ چگونه به او فرمود «ما را به رأی صواب راه نمودی»، و چگونه راهنمایی او را به اقتضای آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^۱ به کار بست. قاضی عیاض همچنین از این ماجرا یاد می‌کند که چگونه پیامبر ﷺ می‌خواست [در ماجرای غزوه احزاب] به یک سوم محصول باغ‌های مدینه با کفار مصالحه کند؛ اما آن‌گاه که در این باره با صحابه مشورت کرد و آنان نظر خویش را گفتند آن حضرت از رأی پیشین خود برگشت. قاضی سرانجام پس از یاد کردن از این نمونه‌ها نظر نهایی خود را در این زمینه چنین می‌نگارد:

در اموری دنیوی از این دست که نه آگاهی از دین، نه باور و نه دانستن آن در آنها دخالتی دارد، آنچه پیشتر یادآور شده‌ایم بر پیامبر ﷺ رواست؛ چه، این روا داشتن [یعنی محتمل دانستن خطا و ابتئای سخن برگمان و تجربه است] نه مستلزم کاستی است و نه به معنای فروتر دانستن منزلت پیامبر. این‌گونه امور دنیوی، بر عرف و عادت استوار هستند و هر کس دست به کار تجربه آنها باشد و بدانها اهتمام و اشتغال داشته باشد به گونه طبیعی از آنها آگاهی می‌یابد؛ اما پیامبر ﷺ دلش یکسره به معرفت پروردگار آکنده است. بندگان هستی‌اش از علوم شریعت پر است و اندیشه او نیز پیوسته در بند مصالح دینی و دنیوی امت است.

البته نباید از نظر دور داشت که خطا و گمان از سوی پیامبر ﷺ تنها در «شماری اندک» از همین پدیده‌های دنیوی و بسیار کم در چیزهایی رواست که به تحصیل منافع دنیوی و پاسداشت آنها مربوط می‌شود و دقت و مهارت بسیاری می‌طلبد، نه در «شمار فراوانی» از همین پدیده‌ها، آن گونه که از کم‌خردی و نادانی خبر دهد.^۲

اما در میان متأخران نیز شاه ولی‌الله دهلوی از کسانی است که به تمایز میان امور دنیوی و امور شرعی و اخروی در رفتار و حدیث نبوی باور دارد. او در کتاب خود بابی را به دسته‌بندی «علوم نبی» اختصاص می‌دهد و در آن چنین می‌آورد:

بدان آنچه از پیامبر ﷺ روایت شده و در کتاب‌های حدیث تدوین یافته بر دو گونه است:

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹: در کار با آنان مشورت کن.

۲. قاضی عیاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۱۵ - م.

- گونه نخست آن است که از موضع و به عنوان تبلیغ رسالت رسیده است. خداوند خود درباره همین گونه فرموده: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.^۱ علوم معاد، عجایب ملکوت و احکام و شرایع و نیز ضوابط و مقرراتی در عبادات و ارتفاعات،^۲ در این گونه جای می گیرند.

- گونه دوم آن است که از باب تبلیغ رسالت نمی باشد. درباره همین دسته اخیر است که فرمود: «من تنها یک انسان هستم. اگر شما را درباره دینتان به چیزی امر کردم آن را بپذیرید و بدان عمل کنید و اگر به چیزی از رأی [خویش] فرمان دادم من تنها یک انسانم».^۳ هم در این باره است که در ماجرای تلقیح درختان خرما فرمود: «من تنها یک گمان کردم. مرا به گمان مگیرید؛ اما آن هنگام که از سوی خداوند به شما چیزی گفتم آن را بپذیرید و بدان عمل کنید که من بر خدا دروغ نمی بندم».^۴

طب از همین دست است. نیز آن جا که فرمود «علیکم بالادهم الاقرح»^۵ و آن جا که

۱. حشر (۵۹) آیه ۷: آنچه پیامبر شما را بدان فرمان داده است بپذیرید و آنچه شما را از آن بازداشته است وانهید.

۲. مقصود از ارتفاعات، امور عمومی زندگی مردم است. ر.ک: دهلوی، حجة الاسلام البالغة، ص ۸۰-م.

۳. پیشتر در همین نوشتار، منابع و متن حدیث از نظر گذشت. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۳۵، ح ۲۳۶۲.

۴. منابع و متن حدیث پیشتر از نظر گذشت. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۳۵، ح ۲۳۶۱-م.

۵. البته متن حدیث در منابع اهل سنت این گونه است که پیامبر ﷺ درباره اسبها فرمود: «خیر الخیل الادهم الاقرح»؛ بهترین اسبها، سیاهان پیشانی سفید هستند. به استناد همین حدیث است که بابی ویژه در کتب حدیث

گشوده و نیز مستحب دانسته اند اسبی که به جهاد اختصاص داده می شود از این گونه باشد. برای آگاهی از سند و

شرح حدیث ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۰۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۳۳؛ ح ۲۷۸۹؛ مسند احمد،

ج ۵، ص ۳۰۰؛ ح ۲۲۶۱۴؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۵۳۱؛ ح ۴۶۷۶ و پس از آن؛ حاکم نیشابوری، المستدرک

على الصحيحين، ج ۲، ص ۱۰۱؛ ح ۲۴۵۸؛ هیشمی، موارد الظمان، ص ۲۹۴؛ ح ۱۶۳۳ و پس از آن؛ بیهقی، سنن

الکبری، ج ۶، ص ۳۳۰؛ ح ۱۲۶۷۴ و پس از آن؛ طرابلسی، مسند الطیالسی، ص ۸۴؛ ح ۶۰۴؛ رامهرمزی، امثال

الحدیث، ص ۱۵۵؛ ح ۱۲۳؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۲، ص ۱۶۹؛ دیلمی، الفردوس بمأثور الخطاب، ج ۲،

ص ۱۸۱؛ ح ۲۹۱۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۴، ص ۱۰۱؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۵، ص ۲۸۳؛ مناوی،

فیض القدير، ج ۳، ص ۴۷۰ و ۴۷۱.

این حدیث در منابع شیعی نیز نقل شده است. برای نمونه ر.ک: ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۳؛

سیدرضی، المجازات النبویه، ص ۱۲۱؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۵۶-م.

مستندش تجربه بود از همین مقوله است. هم آنچه که پیامبر ﷺ بر سبیل عادت و نه از باب عبادت انجام داده از این دست است. سرانجام ناظر به همین زمینه است حدیث زید بن ثابت آن جا که جمعی به حضور وی رسیدند و به او گفتند: از احادیث پیامبر ﷺ برایمان بگو! گفت: من همسایهٔ پیامبر ﷺ بودم. او چنین بود که چون وحی، بر وی نازل می شد دنبال من می فرستاد و من وحی را برای او می نوشتم. همچنین بود که چون در حضور او از دنیا سخن به میان می آوردم با ما از آن سخن می گفت، چون از آخرت می گفتیم با ما از آن یاد می کرد، و چون از غذایی سخن می گفتیم با ما از آن سخن می راند. اینها همه را من از پیامبر خدا ﷺ برایتان به عنوان حدیث نقل می کنم.^۱

سرانجام آخرین گواه را از سخن ابوزهره نقل می کنیم که به گونه ای همین تفکیک میان تشریع و غیر تشریع را تقریر می کند. او پس از جدا کردن دو قلمرو تشریع و غیر تشریع در رفتار و سخن پیامبر ﷺ و پس از آن که تصریح می کند در حوزه های غیر تشریع، امکان حصول خطا از سوی پیامبر ﷺ وجود دارد، به نمونه هایی چون تعیین محل اردوی لشکریان در غزوه بدر یا ماجرای تلقیح اشاره می کند و آن گاه پس از توجه دادن به این انحراف که برخی با استناد به این دسته احادیث، احکام شرع را به کلی در قلمرو امور دنیوی به تعطیل کشانده اند، برداشت این منحرفان از احادیث یادشده را نقد می کند و توجه می دهد که آنان حق ندارند با چنین بهانه ای تشریع را از دین و پیامبر ﷺ بگیرند و خود دست به کار تشریع شوند. ابوزهره سرانجام چنین یادآور می شود:

آنان از یاد برده اند که حدیث [= حدیث «اتمم اعلم بشؤون دنیا کم»] دربارهٔ مهارت ها و فنون زراعت و چگونگی بارورتر کردن درختان است. آیا آنان گمان کرده اند پیامبر ﷺ می تواند در فنون زراعت و تجارت، ساخت شیشه و چرم، بافت پنبه و حریر و دیگر مهارت هایی که به

۱. دهلوی، حجة الله البالغه، ص ۲۷۱ و ۲۷۲. منابع این حدیث که دهلوی بدان استناد کرده است پیشتر از نظر

حرفه‌های گوناگون مربوط می‌شود حجت و دارای مهارت و چیره‌دستی باشد؟ اگر چنین تصویری دارند بسیار به بیراهه رفته‌اند و نتوانسته‌اند میان پیامبری که از آسمان آیین و شریعتی آورده با صنعتگری که دارای مهارت‌هایی ویژه است یا تاجری که در دنیای تجارت و داد و ستد چیره‌دستی دارد تفاوت و تمایز نهند.

اینان برای رهایی از اندیشه نادرست خود، چاره‌ای جز اعتراف به این حقیقت ندارند که حدیث درباره موضوع‌هایی همانند آن موضوع ویژه که بدان نظر دارد، یعنی تلقیح درختان خرما و مهارت‌هایی از این قبیل در زراعت و صنعت و اموری از این دست رسیده و در همین حوزه‌ها ملاک عمل است؛ چه، پیامبر ﷺ برای این‌گونه امور مبعوث نشده است و از دیگر سوی تشریح، حقیقتی فراتر از این مهارت‌ها است و این خود چیزی می‌باشد که پیامبر ﷺ بدان برانگیخته شده و آن را آورده است.^۱

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۲۳۹.

ناگفته نماند در میان شیعیان نیز محدث بزرگ شیخ صدوق دیدگاه شیعه را در این باره چنین ترسیم می‌کند:

«عقیده ما درباره اخبار و احادیثی که درباره طب رسیده آن است که این احادیث بر چند گونه‌اند:

- برخی از آنها با نظر به آب و هوای مکه و مدینه گفته شده‌اند و به کاربردن آنها در دیگر شرایط آب و هوایی درست نیست؛

- در برخی از آنها، معصوم بر پایه آنچه از حال و طبع پرسشگر می‌دانسته پاسخ داده و از همان موضع فراتر نرفته است؛ چه این که امام بیش از آن شخص به طبع وی آگاهی داشته است؛

- برخی از آنها را مخالفان به هدف زشت نمایاندن چهره مذهب در نگاه مردم در میان احادیث گنجانده‌اند؛

- در برخی از آنها سهوی از راوی حدیث سر زده است؛

- در برخی از آنها بخشی از حدیث حفظ و بخش دیگر از آن فراموش شده است.

اما آنچه درباره غسل روایت شده که درمان هر درد است، حدیثی صحیح است و معنایش نیز این است که غسل شفای هر بیماری است که از برودت طبع برخیزد.

آنچه نیز در درباره استنجا به آب سرد برای گرفتاران به بواسیر رسیده در جایی است که بواسیر شخص از حرارت طبع سرچشمه گرفته است.

آنچه هم درباره بادنجان و درمانگر بودن آن روایت شده ناظر به هنگام رسیدن خرما و درباره کسانی است که خرما می‌خورند و نه ناظر به دیگر اوقات.

دسته‌بندی احادیث نبوی در قلمرو امور دنیوی محض

با مقدمه‌هایی که گذشت و با تأمل در احادیثی که از پیامبر خدا ﷺ در غیر موضع تشریع رسیده، می‌توان امور دنیوی‌ای را که چنین احادیثی در بردارنده آنهاست در سه دسته جای داد:

دسته نخست

این دسته، در بردارنده اموری است که بر پیامبر ﷺ پنهان و به گونه‌ای هستند که از سویی یک انسان معمولی تنها با تفکر به آنها نمی‌رسد، و از سویی دیگر هر کس آنها را ببیند یا بشنود از آنها آگاهی می‌یابد. آنچه در خانه‌ای گذاشته و بر آن قفل زده شده باشد، یا آنچه در سرزمین‌های دور رخ می‌دهد نمونه‌هایی از این دست هستند. آگاهی از این گونه امور، نمونه «علم غیب» است که هیچ کس جز خداوند دارا نیست، چنان‌که فرمود: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ»^۱ و «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ»^۲.

بنابراین، پیامبر ﷺ درباره پدیده‌هایی از این دست، تنها به همان شیوه‌های معمول نزد مردم آگاهی می‌یابد، مگر آن‌که در مورد ویژه‌ای از این خبر داده باشد که خداوند به مصلحتی او را از آن آگاه فرموده و در این باره بر او وحی فرستاده است؛ برای نمونه، در حدیث آمده است که روزی شتر پیامبر ﷺ گم شد و برخی از صحابه به

→ سرانجام آنچه درباره درمان در سبب بیماری‌ها از امامان علیهم‌السلام رسیده، خود مضمون آیات و سور قرآن یا ادعیه‌ای است که به حکم سندهای قوی و طرق صحیحی که به واسطه آنها به ما رسیده‌اند پذیرفته خواهد شد» (ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۸۹ و ۹۰).

آن گونه که پیداست این دیدگاه که در شرح شیخ مفید نیز از نقد و اعتراض در امان مانده، تقریباً با آنچه مؤلف در برآیند کلی نوشتار حاضر فراروی می‌گذارد دست‌کم در کلیات، همخوانی و همسویی دارد. ر.ک: مفید، تصحیح

اعتقادات الامامیه، ص ۱۴۴ و ۱۴۵ - م.

۱. نمل (۲۷) آیه ۶۵: بگو: از همه آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند تنها خداوند غیب می‌داند.

۲. انعام (۶) آیه ۵۰: بگو: من می‌گویم که خزانه‌های خداوند نزد من است، و نه غیب می‌دانم.

جست و جوی آن پرداختند. در این هنگام یکی از منافقان گفت: محمد مدعی است که پیامبر ﷺ است، در حالی که نمی داند شتر خود او کجاست! چون پیامبر ﷺ از این سخن آگاهی یافت فرمود:

به خداوند سوگند، من تنها آن چیزی را می دانم که خدایم مرا آموخته باشد؛ اینک خداوند مرا بدان شتر راه نمود. آن در این وادی در فلان دره است و مهارش به درختی گیر کرده است. پس به همان نشانی رفتند و آن را باز آوردند.^۱

دسته دوم

این احادیث در بردارنده احوال و اسرار انسان ها یا چیزهایی است که دور از چشم دیگران انجام می دهند یا می گویند. در چنین چیزهایی نیز پیامبر ﷺ تنها با دریافت خبری از سوی خداوند در موارد ویژه آگاهی پیدا می کند، آن سان که خداوند او را به وضع و واقعیت برخی از منافقان آگاه کرده بود. در همین باره و در برخورد با این گونه امور ممکن است پیامبر ﷺ درباره کسی یا چیزی بی آن که درباره اش به وی وحیی رسیده باشد به باور یا گمانی برسد که خلاف واقع است. قاضی عیاض در این زمینه چنین می نویسد:

باوری که پیامبر ﷺ درباره احوال انسان ها و آنچه انجام می دهند بدان می رسد و همچنین بازشناختن حق و ناحق و درستکار و بدکردار در این گونه موارد، از همین دست [= آگاهی از امور عادی] است؛ چرا که فرمود: «من تنها یک انسان هستم. شما نزد من نزاع می آورید و ممکن است برخی از شما در بیان دلیل خود توان مندتر از دیگری باشید و در نتیجه من به سود او بر پایه آنچه می شنوم حکم کنم. پس هر که من در داورِ خود چیزی را که حق برادر اوست به وی

۱. متن سخن پیامبر ﷺ در این حدیث چنین است: «انی والله لا اعلم الا ما علمنی الله وان الله قد دلنی علیها و هی فی هذا الوادی فی شعب کذا و کذا قد حبستها الشجرة بزمانها». ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۶۴، به نقل از: واقدی، المغازی - م.

دادم مباد آن را بگیرد، که در چنین صورتی قطعه‌ای از آتش دوزخ را به او داده‌ام».^۱ یا بنابر روایت زهری فرمود: «... گاه می‌شود که برخی از شما از یک‌دیگر سخن‌ترتید و در نتیجه من گمان می‌برم که راستگوی است و بدین ترتیب به سود او و بر حسب آنچه گفته است حکم می‌کنم».^۲

داوری‌های پیامبر ﷺ در این گونه مسائل بر ظاهر امر استوار و مستند به غلبه گمان به واسطه گواهی گواهان، سوگند طرف‌های نزاع، مراعات هم‌سویی با ظواهر و سازگاری با قراین بود و اگر خداوند می‌خواست او را از نهفته‌های درون بندگان خود و آنچه آنان در دل دارند آگاه می‌ساخت؛ اما او این گونه امور را از او هم بسان دیگر بندگان پنهان بداشت.^۳

دسته سوم

این دسته در بردارنده چیزهایی است که جزو امور دنیوی و در شمار علوم محض یا علوم عملی است که عبارتند از آنچه انسان برای به دست آوردن سودی مالی یا جسمی برای خود یا دیگران یا به هدف دور کردن زیانی مالی یا جانی از خود یا دیگران انجام می‌دهد یا از رهگذر آن، تدبیری را در کار خویش یا کار همه مسلمانان برای به دست آوردن مصلحت یا مصالحی یا جلوگیری از مفسده یا مفاسدی به انجام می‌رساند.

گونه‌های زیر همه در این دسته جای می‌گیرند:

گونه نخست: امور طبّی، یعنی آنچه پیامبر ﷺ درباره بدن خود یا دیگران انجام می‌داد تا بیماری‌ای را که وجود دارد یا احتمال بروز آن هست از میان ببرد. بنابر آنچه در تاریخ و حدیث آمده پیامبر ﷺ برای حفظ سلامت یا دفع بیماری گاه خود از داروهایی استفاده می‌کرد و گاه نیز خوردنی‌ها یا نوشیدنی‌هایی همچون شیر و ادرا

۱. حدیث ام‌سلمه است که پیشتر منابع آن از نظر گذشت - م.

۲. این روایت زهری است که پیشتر منابع آن گذشت - م.

۳. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

شتر به دیگران می داد یا به آنان توصیه می کرد. او همچنین شیوه های گوناگونی از درمان را به کار می گرفت یا بدان توصیه می فرمود، چنان که برای نمونه، آن سان که در حدیث آمده، حجامت می کرد یا انفیة استعمال می کرد. حجامت آن حضرت نیز بر روی سر انجام می یافت و گاه محل آن شکاف کوچکی بود که بر سر آن حضرت وجود داشت.^۱ بنابر حدیث، چون سر درد آن حضرت شدت یافت، هفت مشک^۲ بر از آب را بر زخم او می ریختند.^۳ همان گونه که در حدیث آمده چون کسی زخمی می شد قدری خاکستر حصیر بر زخم او می نهاد تا خون ریزی متوقف شود، هم آمده است که آب دهان را با خاک در می آمیخت و به عنوان دارو به کار می گرفت.

پیامبر ﷺ در کنار به کارگیری این شیوه ها، از برخی از شیوه های دیگر معمول در آن زمان همانند «لدود»^۴ نهی می فرمود.^۵

گونه دوم: امور کشاورزی، یعنی این که انسان انواع و ویژه ای از محصولات را به شیوه خاصی بکارد و آبیاری کند، یا برای زیادتیر کردن محصول یا بهبود آن یا به

۱. «عن ابن عباس ان رسول الله احتجم و هو محرم فی رأسه من شقیقة کانت به». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۶، ح ۵۳۷۴. برای آگاهی از شرح این مطلب ر.ک: زرقانی، شرح ذوقانی، ج ۲، ص ۳۶۸؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۱۷۵ - م.

۲. متن نقل شده از عایشه این است که «بعد ما ... اشدت وجعه هریقوا علیه من سبع قرب لم تحلل». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۱، ص ۸۳، ح ۱۹۵ و ج ۴، ص ۱۶۱۴، ح ۴۱۷۸ و ج ۵، ص ۲۱۶۰، ح ۵۳۸۴؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۱، ص ۶۴ و ۱۲۷؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۵۶۱، ح ۵۵۹۶ و ص ۵۶۵، ح ۶۵۹۹؛ و منابع دیگر - م.

۳. مقصود از «لدود» آن است که از گوشه لب چیزی به بیمار بخوراند. در حدیث است که پیامبر ﷺ از آن نهی فرمود و به جای آن استفاده از عود هندی را توصیه کرد. ر.ک: ابوالمحاسن حنفی، معاصر المختصر، ج ۱، ص ۲۵۷؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۱۴۷؛ نووی، شرح صحیح مسلم، ج ۱۴، ص ۱۹۹ و پس از آن؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۲۰۹ - م.

۴. احادیث نهی از لدود در منابع اهل سنت فراوان است و بدین سبب برخی از صاحبان صحاح و سنن، بابتی را به منع شرعی از لدود اختصاص داده اند؛ برای نمونه ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۹؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۵؛ بیهقی، سنن کبری، ج ۴، ص ۳۷۴ و ۳۷۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۱۴۷ و ج ۱۰، ص ۱۶۶ و پس از آن - م.

اهدافی از این دست، کار ویژه‌ای را درباره گیاه یا درخت انجام دهد.

از همین گونه است تدابیر خاصی که در برخورد با جانوران اهلی و برای زیاده‌تر کردن یا بهتر کردن باروری گونه آنها انجام می‌شود؛ مانند این که به آنها خوراک ویژه‌ای بدهند یا حیوان‌هایی از گونه‌های مختلف را برای دست یافتن به نسلی بهتر و مرغوب‌تر با همدیگر آمیزش دهند.

گونه سوم: امور صنعتی، یعنی این که انسان برای تبدیل یک ماده به ماده‌ای دیگر یا شکلی از ماده به شکل دیگر کاری روی آن انجام دهد تا بتواند سود بیشتری از آن ببرد، یا ماده‌ای را به حالت‌های بسیط‌تر تحلیل کند و یا از ترکیب چند ماده با همدیگر فراورده تازه‌ای به دست آورد و بتواند از این رهگذر به کارآیی بیشتری از آن ماده دست یابد.

گونه چهارم: امور تجاری، یعنی آن که انسان در شرایط ویژه‌ای چیزی را بخرد یا بفروشد تا سودی به دست آورد.

گونه پنجم: دیگر تدابیر یا کارهایی که برای کسب درآمد انجام می‌گیرد، همانند چوپانی یا کار برای دیگران در برابر دریافت مزد.

گونه ششم: تدابیر نظامی، یعنی آن دسته تدبیرهای ویژه‌ای که پیش از جنگ یا در جریان آن به کار گرفته شده است؛ مانند استفاده از منجنیق، شمشیر، نیزه و تیر، تربیت اسبان جنگی، حفر خندق و آموزش سپاهیان و جنگ‌آوران.

گونه هفتم: تدابیر اداری، یعنی اموری چون انتخاب کارگزاران، کاتبان، نگهبانان، دربانان و سفیران یا چگونگی ترتیب پرچم‌ها و نشانه‌ها یا انجام خدمات عمومی‌ای چون راه‌ها یا دژها و جز آن، که لازمه تدبیر شهر یا سرزمین بوده است.

نمونه‌های فراوانی از هر یک از این گونه‌های هفت‌گانه در رفتار و سخن پیامبر ﷺ رخ داده و بخشی از آن نیز برای ما نقل شده است. احکامی را که این دسته از احادیث در خود جای داده می‌توان از سه جنبه نگریست:

جنبه نخست: اصل مشروعیت طب، زراعت، صنعت و کار و کسب و تلاش برای

تحقق تدابیر مدنی و نظامی مناسب و اموری از این دست. احادیث مورد بحث از این جنبه حجت هستند. باور به آنها واجب و پذیرش آنها نیز بر فرض ثبوت و درستی سند بایسته است. از این اخبار و احادیث، خواه حاکی از سنت قولی و خواه سنت فعلی پیامبر ﷺ استفاده می‌شود که این گونه کار و کسب‌ها حاصل و مباح است، با باور و آیین اسلام هیچ مخالفتی ندارد و حتی گاه ممکن است به اقتضای شرایط و اوضاع و جوب یا استحباب شرعی داشته باشد.

در حدیث نبوی به این جنبه اشاره آشکاری شده است، آن‌جا که فرمود: «هیچ‌کس خوراکی بهتر از آن نخورده است که از دست‌رنج خود بخورد؛ پیامبر خدا داود، از دست‌رنج خود می‌خورد»^۱، یا فرمود: «تاجر راستگوی امین در روز قیامت با پیامبران و صدیقان و شهیدان محشور می‌شود»^۲. همانند این احادیث درباره زراعت و دیگر پیشه‌ها نیز رسیده، چونان که درباره طبابت هم احادیثی از این دست از آن حضرت نقل شده که ما در صفحات پسین بدان‌ها خواهیم پرداخت.

جنبه دوم: راهنمایی‌ها و توصیه‌هایی شرعی گویای چگونگی انجام برخی از کارها یا جزئیات همین شیوه‌های کسبی که پیشتر گذشت. از این گونه است که در احادیث به خودداری از قضای حاجت در زیر درختان میوه‌دار توصیه شده و به وجوب انجام درست عمل ذبح یا تیز بودن چاقوی ذبح تصریح شده تا جانور در هنگام سربریده

۱. «ما اكل احد طعاماً قط خيراً من ان يأكل من عمل يده وان نبى الله داود كان يأكل من عمل يده». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۲، ص ۷۳۰، ح ۱۹۶۶؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۸۴، ح ۱۲۲۴؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۲، ص ۳۳۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۳۰۶ - م.

۲. «التاجر الصدوق الامین یحشر يوم القيامة مع النبیین والصدیقین والشهداء». ر.ک: مناوی، فیض القدر، ج ۳، ص ۲۷۸. البته حدیث با عبارت‌هایی گوناگون و با همین مضمون در منابع دیگر نیز آمده است. از آن جمله ر.ک: حاکم، المستدرک، ج ۲، ص ۷؛ سنن ترمذی، ج ۳، ص ۵۱۵، حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۲، ص ۸۵؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۲۵۳۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۵، ص ۲۶۶، ح ۱۰۱۹۶؛ سنن دارقطنی، ج ۳، ص ۷، ح ۱۷؛ ابن حمید، مسند عبد بن حمید، ص ۲۹۹، ح ۹۶۶؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۴، ص ۲۲۱؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۳۳۵ - م.

شدن آزار زیادی نبیند، یا از امکان استفاده از منجنیق در جنگ سخن به میان آمده، یا دستور داده شده در جریان جنگ از کشتن زنان و کودکان خودداری شود و یا توصیه‌هایی دیگر از این دست در متون روایی رسیده است. آموزه‌ها و راهنمایی‌هایی از این دست در شمار مصادیق تشریع جای می‌گیرند و همان گونه که در عبادات و دیگر ابواب تشریع پذیرفته و بدان گردن نهاده می‌شود این دسته از تشریع‌ها نیز مبنای عمل قرار می‌گیرند.

جنبه سوم: کار ویژه‌ای که برای پیامبر ﷺ مباح بوده یا در شرایطی بدان سبب که به باور ایشان به هدفی مستحب یا واجب می‌انجامیده بر آن حضرت مستحب یا واجب بوده و آن حضرت به همین عنوان آن کار را انجام داده است. اکنون این پرسش مطرح است که آیا چنین کاری برای ما نیز همان حکم شرعی را داراست که برای آن حضرت داشته است؛ برای نمونه، اگر پیامبر ﷺ دارویی معین را برای درمان بیماری معین مصرف کرده، اکنون آیا برای ما نیز استفاده از همان دارو در همان بیماری مستحب یا واجب است، یا آن که چنین نیست و برای ما در هر صورت، مباح خواهد بود؟

پاسخ به این پرسش در واقع بر همان قاعده‌ای استوار است که پیشتر گذشت و در آن جا دیدگاه این گروه از عالمان را برگزیدیم که گفته‌اند: اقوال و افعال پیامبر ﷺ در این باره حجت نیست و پیروی از آنها نیز بایسته نمی‌باشد، بلکه اقوال و افعال آن حضرت در این عرصه اساساً بر تجربه شخص پیامبر ﷺ به عنوان یک انسان و بر آنچه او در این باره از صاحبان تجربه و دانش دیده یا شنیده استوار است. این آگاهی و این تجربه در بسیاری از موارد درست و با واقعیت برابر است؛ ولی در عین حال، احتمال خطا نیز در آن وجود دارد، چنان که فرمود: «من یک انسانم که گاه به خطا می‌روم و گاه به حقیقت می‌رسم».^۱

البته در این جا یک نکته ناگفته نماند که اگر در همین عرصه تصریحی قرآنی بر

۱. «انما انا بشر اخطیء واصیب». منابع این حدیث پیشتر از نظر گذشت.

امری دنیوی وجود داشته باشد حق است و هیچ تردیدی در آن نیست؛ چرا که چنین تصریحی از سوی خداوندی رسیده که هیچ چیز در زمین و آسمان از حیطة علم او بیرون نیست. بر این پایه، حدیث نبوی نیز اگر در همین عرصه امور دنیوی پاسخی به راهنمایی قرآن در این باره باشد فعل پیامبر ﷺ که در چنان حدیثی آمده، بیان یا امثال قرآن شمرده خواهد شد و به معنای تشریع خواهد بود و در شمار امور شرعی تفسیر خواهد گردید. شاید غسل خوردن پیامبر ﷺ بهترین نمونه از این دست باشد که خود اجرای این رهنمود الهی است که در قرآن کریم فرموده است: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾.^۱

همانند همین نوع است جایی که پیامبر ﷺ پس از انجام کاری دنیوی از این خبر داده باشد که آن کار را به استناد وحی الهی انجام داده است.

سرانجام در این مقدمه این نکته نیز از یاد نرود که چنانچه در فعلی از افعال پیامبر ﷺ در این تردید باشد که دنیوی است یا دینی، از گونه دینی شمرده خواهد شد؛ چرا که در میان افعال پیامبر ﷺ آنچه بیشتر است و غلبه دارد افعال دینی است - و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۱. نحل (۱۶) آیه ۶۹: از شکم آن نوشیدنی رنگارنگ بیرون می آید و در آن برای مردم شفایی است.

احادیث نبوی در حوزه طب و درمان

پس از تبیین قواعد کلی مورد بحث در فصل نخست که بر همه احادیث نبوی [یا غیر نبوی در نزد شیعه] ناظر به امور دنیوی حاکم است، به احادیثی که در قلمرو طب و درمان رسیده است می‌پردازیم تا ببینیم که قواعد پیش گفته چگونه بر آنها انطباق می‌یابد.

در نگاهی کلی، احادیث رسیده در قلمرو طب و درمان در دو گونه اصلی جای می‌گیرند: گونه‌ای از آنها بسان همه احادیثی که در قلمرو اعتقادات، عبادات، معاملات و دیگر احکام و ویژه تکلیفی و وضعی رسیده است مصداق تشریع هستند و بنابراین، پیروی از آنها و عمل به آنها بایسته است. گونه‌ای دیگر، تشریع تلقی نمی‌شوند، عمل به آنها واجب نیست و در شمار امور دنیوی محض هستند که پیشتر از آنها سخن به میان آمد و این حقیقت درباره آنها روشن شد که سخن و فعل پیامبر ﷺ در این قلمرو همانند سخن و فعل دیگر مردمان است.

اکنون به بررسی هر یک از این دو گونه اصلی می‌پردازیم:

گونه نخست: احادیث ناظر به تشریع

این گونه از احادیث نبوی و غیر نبوی ناظر به امور طبی‌ای است که تشریع تلقی می‌شوند و پیروی از آنها بایسته است و در بردارنده گروه‌های ذیل است:

گروه اول: احادیثی درباره اصل طب، طبیب، درمان و شفا

این گروه خود دو دسته‌اند:

ا) احادیثی که درباره اصل درمان، عمل به سفارش‌های درمانی و مصرف دارو و پیگیری معالجات است. این گونه احادیث، تشریع تلقی می‌شوند و پیروی از آنها بایسته است؛ چرا که درمان شدن یا درمان نشدن بیماری و رسیدگی یا عدم رسیدگی به جسم، از «افعال مکلفان» است و از دیگر سوی شرع و تشریع آمده تا افعال مکلفان را سامان بخشد و بیان کند کدام یک از این افعال واجب، کدام حرام، کدام مستحب و کدام مکروه است و کدام یک نیز انجام دادن و انجام ندادنش ترجیحی ندارد و مباح یا جایز به معنای اخص است. اینها همان احکام پنج‌گانه تکلیفی، یعنی وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت است و هیچ فعلی از افعال مکلفان و هیچ رفتاری از رفتارهای انسان بالغ عاقل نیست که یکی از این عناوین پنج‌گانه را نداشته باشد.

درباره اصل درمان، احادیث فراوانی رسیده که از آن جمله است:

۱. حدیث امر به درمان و این که خداوند هیچ درد بی‌درمانی نداده است، مگر یکی - و البته احادیث در تعیین آن یک درد اختلاف دارند. در برخی احادیث درد پیری و در برخی دیگر مرگ، معرفی شده است:

یکی از احادیثی که از بایستگی درمان خبر می‌دهد حدیث اسامة بن شریک است که می‌گوید: پیامبر خدا ﷺ فرمود:

ای بندگان خدا! دردهای خویش را درمان کنید؛ که خداوند هیچ دردی ننهاده مگر این که برای آن درمانی نیز نهاده است به جز یک درد: پیری.

این حدیث را احمد و صاحبان سنن چهارگانه نقل کرده‌اند.^۱

حدیث دیگری که در این باره رسیده حدیث مرفوع ابوسعید خدری است که

۱. «یا عباد الله تداووا فان الله لم يضع داء الاوضع له دواء غیر داء واحد الهرم». رک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۸۳، ح ۲۰۳۸؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۳، ح ۳۸۵۵؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۶۸، ح ۷۵۵۳.

چنین نقل کرده است:

خداوند هیچ دردی نازل نکرده مگر این که برای آن درمانی نیز فرستاده است، کسانی که این درمان را می‌دانند، می‌دانند و کسانی هم که از آن ناآگاه مانده‌اند نمی‌دانند، مگر یک درد که آن مرگ است.^۱

به همین مضمون، احادیثی دیگر نیز از طریق انس، ابوهریره، امّ درداء، ابن مسعود و جابر رسیده و بخاری همین مضمون را مرفوعاً و به اختصار به روایت ابوهریره نقل کرده که گفته است: «خداوند هیچ دردی را نازل نکرده مگر این که برای آن شفایی هم نازل کرده است».^۲ در صحیح مسلم به روایت جابر همین مضمون نقل شده است: «برای هر دردی دارویی است؛ پس هرگاه دارو به درد برسد به اذن خداوند تعالی بهبود یابد».^۳ در موطأ امام مالک هم مرسل آمده است:

پیامبر ﷺ از مردانی پرسید: کدام یک از شما به طب آگاه‌تراید؟ گفتند: آیا در طب خیری هم هست؟ فرمود: آن کس که درد را فرستاده همان است که درمان را هم فرستاده است.^۴

۱. متن حدیث به روایت حاکم چنین است: «ان الله لم ينزل داء الا نزل له دواء علمه من علمه وجهله من جهله الا السام وهو الموت». ر.ک: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۴۵، ح ۸۲۲۰-م.

۲. «ما انزل الله داء الا انزل له شفاء». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۱، ح ۵۳۵۴؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۲۸، ح ۶۰۶۴؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۱۸، ح ۷۴۲۳، ص ۲۲۰، ح ۷۴۳۰، ص ۴۴۱، ح ۸۲۰۵؛ مقدسی، الاحادیث المختارة، ج ۴، ص ۱۶۹ و ۱۷۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۸۵ و منابع فراوان دیگر-م.

۳. «لکل داء دواء فاذا اصیب دواء برأ باذن الله تعالی». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۲۹، ح ۲۲۰۴؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۲۸، ح ۶۰۶۳؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۲، ح ۷۴۳۴، ص ۴۴۵، ح ۸۲۱۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۴۳؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۶۹، ح ۷۵۵۶؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۳۲۳؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۳۳۵، ح ۱۴۶۳۷؛ مسند ابی یعلی، ج ۴، ص ۳۲، ح ۲۰۳۶-م.

۴. «ان رجلا فی زمان رسول الله ﷺ اصابه جرح فاحتقن الجرح الدم وان الرجل دعا رجلین من بنی انصار فنظرا الیه فزعما ان رسول الله ﷺ قال لهما ایكما اطب فقلالا او فی رأه خیر یا رسول الله فرزع زیدان رسول الله ﷺ قال: «انزل الداء الذی انزل الدواء». ر.ک: مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۹۴۳. همین متن یا مضمون در منابع دیگر نیز آمده است؛ ر.ک: ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۱۵، ص ۳۱، ح ۲۳۴۲۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۳۴؛ ابن عبدالبر،

ابن حجر در کتاب فتح الباری پس از پرداختن به مجموعه‌ای از این احادیث در این باره چنین اظهار نظر می‌کند:

از این میان، حدیث جابر بدین نکته اشاره دارد که شفا یافتن متوقف بر آن است که این تجویز با اذن خداوند انطباق یابد؛ چه، گاه اتفاق می‌افتد که دارو به لحاظ کیفیت یا کمیت نابه‌جا به کارگرفته می‌شود و در نتیجه سودمند نمی‌افتد یا حتی بیماری‌ای دیگر پدید می‌آورد. در حدیث ابن مسعود نیز بدین اشاره شده است که برخی از داروها و درمان‌ها هستند که همگان از آنها آگاهی ندارند.

در این احادیث به طور کلی مسئله اسباب و استفاده از آنها و نیز این حقیقت اثبات شده که برای کسانی که باور داشته باشند اثر دارو و درمان به اذن و تقدیر خداوند است و به خودی خود مؤثر و سودمند نیست، بلکه اثر آنها از آنچه خداوند در آنها نهاده و تقدیر کرده است سرچشمه می‌گیرد و از این روی اگر خداوند تقدیر کند همین دارو می‌تواند مایه درد و بیماری شود، استفاده از اسباب برای رسیدن به مسبب‌ها با توکل برخداوند ناسازگاری ندارد. حدیث جابر بدین امر اشاره می‌کند و از آن خبر می‌دهد که مدار همه این امور بر تقدیر و اراده خداوند است و درمان با توکل ناسازگاری ندارد، چنان که مقابله با گرسنگی و تشنگی با خوردن و آشامیدن و همچنین دوری گزیدن از زمینه‌های هلاکت و نابودی یا دعا برای طلب عافیت و نیز دور کردن زیان‌ها و اموری از این دست هیچ با توکل منافات ندارند.^۱

افزون بر این احادیث، ابن ماجه از ابوخرامه از پدرش نقل کرده که گفته است: از پیامبر خدا ﷺ پرسیدند: آیا این که با دارویی درمان کنیم یا تعویذی بر خود بندیم یا پرهیزی بکنیم چیزی از تقدیر خداوند را باز می‌دارد؟ فرمود: «این خود از تقدیر خداوند است».^۲

→ التمهید، ج ۵، ص ۲۶۳؛ شرح زرقانی، ج ۴، ص ۴۱۸ - چنان که از منبع اخیر پیداست احتمالاً واژه «رأه» به خطا یا به تصحیف جایگزین واژه «الطب» شده است - م.

۱. فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۳۵ - م.

۲. «عن ابی خزيمة قال: ثم سئل رسول الله ﷺ رأیت ادویة تتداوی بها و رقی نسترقی بها و تقی نتقیها هل ترد من قدر الله شیئاً؟ قال: هی من قدر الله». رک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۳۷، ح ۳۴۳۷ - م.

از همین دست است احادیث دیگری که می‌گوید: پیامبر ﷺ هنگامی که بیمار می‌شد خود را درمان می‌کرد. او گاه در این باره از پزشکان می‌پرسید و گاه نیز هیئت‌هایی از عرب‌ها که به حضور وی می‌رسیدند داروهایی را برای آن حضرت تجویز می‌کردند و عایشه این داروها را برای آن حضرت آماده می‌ساخت و از همین روی آگاهی‌ای درباره طب به دست آورده بود. همچنین است احادیثی که می‌گوید چون کسی دیگر بیمار می‌شد پیامبر خدا ﷺ برای او دارویی تجویز می‌کرد یا او را به طبیبی راه می‌نمود تا درمان خود را نزد وی بجوید.

احادیثی از این دست، همه بر این دلالت دارند که طب به لحاظ اصولی، عملی مشروع است و درمان نیز از دیدگاه شرع کاری پسندیده؛ چه، این کار نه حرام است، نه با باور اسلام ناسازگاری و نه با آیین و احکام دین تعارض دارد. این حقیقت افزون بر آن که در حدیث‌های پیشین رخ می‌نماید از بنیادهای عمومی دین نیز پیداست؛ چرا که شرع ما را به کار بستن اسباب مصلحت و دفع مفسده و همچنین دوری گزیدن از ضررها و پرهیز از آنچه زمینه نیستی و نابودی است فرا می‌خواند؛ اما با وجود این، همچنان پرسشی دیگر را باید مطرح کرد: آیا درمان واجب است یا مستحب و یا مباح؟

حکم فقهی درمان: فقیهان درباره حکم شرعی درمان برای بیمار اختلاف دارند: شافعیه بر این نظرند که این کار، سنت و مستحب است. در مذهب شافعی و در اثبات اصل ترجیح درمان به حدیث نبوی استناد کرده‌اند که فرموده است: «خداوند هیچ دردی را نازل نکرده مگر آن که درمان آن را نیز فرستاده است».^۱ آنان همچنین گفته‌اند پیامبر ﷺ خود این کار را انجام می‌داد. شافعیه از آن سوی در نفی وجوب درمان گفته‌اند: ما از آن روی به وجوب باور نداریم که قطع و یقینی درباره درمان وجود ندارد و این کار همچون خوردن و آشامیدن برای کسی که به سبب تشنگی و

گرسنگی در معرض نابودی قرار دارد نیست؛ زیرا در آن صورت نسبت به حصول نفع، یقین وجود دارد.

اما اسنوی که از شافعیه می باشد در این باره معتقد است در جراحتی که گمان تلف شدن به خاطر آن می رود و در آنچه از این دست است ترک درمان حرام می باشد؛ چرا که اگر زخم شدید باشد و شخص مانع خونریزی از آن نشود قطعاً به مرگ وی می انجامد؛ بنابراین، در چنین وضعی به یقین یا به اطمینانی در همین اندازه، بستن زخم سودمند است. افزون بر این در سیره پیامبر ﷺ هم می بینیم که آن حضرت در نبرد احد هنگامی که زخم برداشت به درمان زخم های خود پرداخت.

به رغم این حقیقت، برخی از فقیهان شافعیه از جمله نووی مدعی شده اند ترک درمان اگر به عنوان توکل بر خداوند باشد بهتر از انجام درمان است.^۱ حتی برخی گفته اند: درمان برای کسانی است که توکل سستی دارند؛ اما برای آن که توکل قوی دارد ترک درمان بهتر است.

از دیدگاه نگارنده چنین گمانی هرگز با آن حقایق تاریخ سازگار نیست و هرگز با این واقعیت ها هم سو نخواهد بود که می دانیم پیامبر ﷺ به درمان خود اقدام کرد، یا می دانیم - چنان که در احادیث پیشین گذشت - گاه هیئت هایی از عرب ها به حضور ایشان می رسیدند و درمان هایی برای آن حضرت تجویز می کردند و ایشان نیز با آن که پایدارترین توکل کنندگان بود آن درمان ها را به کار می بست و عایشه داروهای لازم را برای آن حضرت می ساخت. این سخن ابن حجر نیز گذشت که اصولاً تکیه زدن بر اسباب و عوامل با توکل کردن به خداوند هیچ ناسازگاری ای ندارد.

از آن سوی تا جایی که ما می دانیم در قرآن کریم پیامی نیامده که از چنین منافاتی سخن بگوید. تنها چیزی که وجود دارد دو حدیث در باب طب است که ظاهر آنها از چنین منافاتی خبر دارد. این دو حدیث عبارتند از:

۱. ر.ک: نووی، المجموع، ج ۵، ص ۹۶ - م.

۱. حدیث عمران بن حصین نزد احمد، بخاری و مسلم. در این حدیث آمده است که پیامبر ﷺ از هفتاد هزار کس که بی حساب به بهشت می‌روند یاد کرد و سپس فرمود:

اینان کسانی‌اند که نه تعویذ به بازو می‌بندند، نه تطییر می‌کنند و نه داغ بر زخم می‌زنند، بلکه بر خدای خویش توکل می‌کنند.^۱

ظاهر حدیث گویای آن است که این بهشتیان به خاطر توکل بر خداوند، داغ نهادن بر زخم‌ها را به عنوان یک شیوه درمان وا گذاشته‌اند؛ اما با وجود این، احتمال دارد صفت توکل در حدیث یادشده نه به امور سه‌گانه ترک تعویذ، ترک تطییر و ترک درمان با داغ و نه نتیجه آن سه صفت پیشین باشد، بلکه بنابراین احتمال، صفت توکل خود صفتی جداگانه و نکته‌ای چهارم در حدیث است. احتمال دیگری هم وجود دارد - و همین نزد ما پسندیده‌تر است - و آن این که چون داغ نهادن بر بدن گونه‌ای شکنجه و آزار را همراه داشته شرع از آن نهی کرده و از مردم خواسته با توکل بر خداوند و امید به این که شیوه‌های درمان دیگری برایشان میسر شود از این کار خودداری ورزند. این تفسیر از حدیث در سخن ابن قتیبه نیز نشان دارد، جایی که می‌گوید:

داغ نهادن دو گونه است: داغ نهادن انسان سالم بر بدن خود بدان هدف که بیمار نشود. این نوع همان است که درباره‌اش گفته‌اند: آن که داغ نهد توکل ندارد؛ اما دیگری داغ نهادن بر زخم به هنگام فساد آن یا بر عضو به هنگام قطع آن است. این نوع است که درمان با آن مشروع دانسته شده است؛ بنابراین، اگر داغ نهادن به سبب امری محتمل باشد کاری خلاف اولی

۱. «هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتون و على رهم يتوكلون». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۹۸، ج ۲۱۸؛ صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۷، ج ۵۳۷۸، ص ۲۳۷۵، ج ۶۱۰۷؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۲۱، ج ۲۹۵۵، ص ۴۵۴، ج ۴۳۳۹، ج ۴، ص ۴۴۳؛ مسند ابی یعلیٰ، ج ۹، ص ۲۲۳، ج ۵۳۴؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۴۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۵۷؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۶۰، ج ۸۲۷۸؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۴۷، ج ۶۰۸۴، ج ۱۴، ص ۴۴۸، ج ۶۴۳۱؛ ابونعیم اصبهانی، مسند المستخرج، ج ۱، ص ۲۸۳، ج ۵۲۳، ص ۲۸۴، ج ۵۲۴، ص ۲۸۵، ج ۵۲۷؛ هبشی، موارد الظمان، ص ۶۵۸، ج ۲۶۴۶؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۳۰۴؛ بیهقی، سنن الکبریٰ، ج ۹، ص ۳۴۱ - م.

تلقی خواهد شد؛ چرا که نوعی آزردن بالفعل بدن به آتش است.^۱

۲. مغیره روایتی را نقل کرده است که در آن پیامبر خدا ﷺ فرموده است: «هر کس تعویذ بر خود بندد یا داغ بر خویش نهد با توکل بیگانه شده است».^۲ این حدیث را احمد و ترمذی نقل کرده‌اند و درباره آن همان تفسیری رواست که در ذیل حدیث پیشین یادآور شدیم.

ابن حجر در شرح و تحلیل این گونه احادیث، بخشی از سخن کسانی را می‌آورد که در این باره به افراط گراییده و مدعی شده‌اند از ویژگی‌های اولیای خدا که توکلی بسیار دارند آن است که ترک اسباب به آنان زیانی نمی‌رساند. همچنین مدعی شده‌اند اسباب مانع راه هستند و هر که از آنها رهیده باشد پاک‌تر و مخلص‌تر از آن کسانی

۱. ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۵۵، به نقل از ابن قتیبه؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۱۷۲؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۸۲. ناگفته نماند عبارتی که در این جا مؤلف آورده و مترجم نیز آن را به فارسی برگردانده، متن فتح الباری است و البته این متن با اصل سخن ابن قتیبه تا اندازه‌ای اختلاف دارد. ابن قتیبه در علاج این تعارض ظاهری که در برخی احادیث از داغ نهادن بر زخم نهی و در برخی بدان تشویق شده است داغ را بر دو گونه می‌کند و درباره هر یک توضیح می‌دهد. این سخن ابن قتیبه را دیگران پس از او نقل به مضمون کرده‌اند و ظاهراً مناوی و مبارکفوری نیز همان روایت ابن حجر از سخن ابن قتیبه را بی‌تغییر یا ارجاع به اصل متن ابن قتیبه نقل کرده‌اند. به هر روی برای آگاهی از اصل سخن ابن قتیبه دینوری ر.ک: تأویل مختلف الحدیث، ص ۳۲۹ و پس از آن - م.

۲. «من استرقی او اکتوی بریء من التوکل» ر.ک: مسند احمد، ج ۴، ص ۲۴۹ و ۲۵۳؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۸۳، ح ۲۰۵۵؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۵۲، ح ۶۰۸۷؛ هیثمی، موارد الظمان، ص ۳۴۱، ح ۱۴۰۸؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۴۱؛ همو، شعب الایمان، ج ۲، ص ۶۰؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۵۴، ح ۳۴۸۹؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۵۴، ح ۲۳۶۲۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۳۹؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۱۷۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۸۲.

البته در برخی از متون به جای عبارت یاد شده عبارت «لم يتوکل من استرقی واکتوی» آمده است. برای آگاهی از نمونه‌هایی از این روایت ر.ک: مسند احمد، ج ۴، ص ۵۵۱؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۶۱، ح ۸۲۷۹؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۵۳، ح ۲۳۶۲۳؛ مسند حمیدی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۷۶۳؛ مسند طرابلسی، ص ۹۵، ح ۶۹۷؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۰، ص ۳۸۰، ح ۸۹۰، ص ۳۸۱، ح ۸۹۲؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۱، ص ۳۳۵، ح ۱۱۶۶؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۲۷۲ و ج ۲۴، ص ۶۶ - م.

است که گرفتار اسباب‌اند. پس کسی شایسته عنوان توکل است که نه حتی با دیدن درنده‌ترین وحشی یا با دیدن بدخوی‌ترین دشمن، ترسی به دل راه دهد و نه برای به دست آوردن روزی یا برای درمان بیماری خویش بکوشد.^۱

از دیدگاه نگارنده چنین نگرشی یکی از بزرگ‌ترین ضربه‌هایی است که زیر نفوذ فرهنگ ملت‌های به اسلام درآمده، بر عقل و اندیشه مسلمانان وارد آمد و نوعی سستی در پی آورد و با گذاردن فضیلتی به نام توکل در جایی که بایسته و شایسته‌اش نبود گونه‌ای رویگردانی از اسباب سلامت، نیرومندی، پیشرفت و پیروزی را به دنبال داشت. این برداشت نادرست درگذر زمان به بیماری‌ای مزمن بدل گشت که درمانی فراوری نمی‌دید و طبیبان از درمانش نومید شده بودند، مگر آن‌که در این میان کسانی به خواست خداوند برخیزند و به ریسمان کتاب و سنت درست او درآویزند و بر این یقین باشند که حق با همه هستی خود و با همه جلوه‌های خود در آموزه‌های همین کتاب و سنت است، مشروط به آن‌که فهم درستی از آنها حاصل آید - با امید به خداوند.

خوب است به ماجرای اشاره کنم که در آن، مردی به امام احمد بن حنبل گفت قصد دارد با توکل بر خداوند بدون زاد و توشه از عراق راهی مکه شود. امام احمد بن حنبل به او گفت: پس بدون همراه با کاروان حاجیان روانه شو. پاسخ داد: نمی‌توانم. احمد گفت: پس تو بر خداوند توکل نکرده‌ای، بلکه بر زاد و توشه مردمان توکل ورزیده‌ای.

به هر روی، دیگر بار به سخن ابن حجر باز می‌گردیم که در این مقوله چنین جمع‌بندی می‌کند:

حق آن است که هر کس به خدا توکل داشته و بر این یقین باشد که تقدیر الهی درباره او تحقق خواهد یافت، سر و کار داشتن با اسباب و همگرایی با آنها به پیروی از سنت خدا و سنت

پیامبر ﷺ هیچ زبانی به توکل وی نخواهد رساند؛ چه، پیامبر خدا ﷺ دو زره بر تن می‌کرد، کلاهخود بر سر می‌نهاد، تیراندازی بر دهانهٔ درهٔ مستقر می‌ساخت، بر پیرامون مدینه خندق حفر کرد، به مسلمانان اجازهٔ هجرت به حبشه و مدینه را داد، خود نیز هجرت کرد، در کار زندگی با اسباب و چیزهایی چون خوردن و آشامیدن تعامل داشت، برای خانوادهٔ خود، قوت سالانهٔ آنان را ذخیره می‌کرد و هیچ منتظر نمی‌ماند که در این باره بر او وحیی نازل شود، در حالی که بیش از هر کس دیگر سزاوار بود که چنین چیزی برایش حاصل آید. او حتی در پاسخ آن کس که پرسیده بود «ناقهٔ خود را زانو ببندم یا واگذارم» فرموده بود: «زانویش ببند و توکل کن» تا از این رهگذر بدان اشاره کند که حذر کردن و تدبیر کردن با توکل ناسازگاری ندارد.^۱

نگارنده از همهٔ کسانی که چنین نظریهٔ نادرستی مبنی بر عدم درمان خویش دارند می‌خواهد دست‌کم در اثبات انگارهٔ نادرست خویش، او را به یک نمونه در تاریخ اسلام راه نمایند که در آن پیامبر خدا ﷺ در حالی که سببی مقدور در اختیار داشته، آن را وانهاده و برای رسیدن به مقصود خویش از آن بهره‌نجنسته باشد تا در نتیجه بتوان با استناد به چنین نمونه‌ای اظهار داشت که چشم‌پوشی کردن از اسباب، معنای توکل بر خداوند است. هرگز نمی‌توان چنین نمونه‌ای یافت، بلکه آنچه هست این که پیامبر خدا ﷺ از همهٔ ابزارها و اسبابی که در توان داشت بهره می‌جست و البته در کنار آن بر خداوند هم توکل داشت.

به هر روی، این بحث را با سخنی ارزش‌مند از ابن‌قیم به پایان بریم. او خطاب به آنان که شریعت الهی را می‌فهمند می‌نویسد:

درمان کردن با توکل ناسازگاری ندارد، چنان که با مقابله با گرسنگی، تشنگی و گرما و سرما به کمک آنچهٔ چاره‌کار است نیز منافات ندارد، بلکه از سویی حقیقت توحید هنگامی تحقق می‌یابد که انسان با اسباب و ابزارهایی نیز که خداوند آنها را در تکوین و تشریع، زمینه و مقتضی مسبب‌های ویژه قرار داده است همگرایی داشته باشد و بداند که واگذارن این اسباب و ابزارها به

توکل زیان خواهد رساند و آن را به تعطیل خواهد کشاند، چنان که با تقدیر الهی و حکمت او نیز ناسازگاری خواهد داشت و باور به این، حکمت را سست خواهد کرد؛ چه، انسانی که اسباب را فرو می‌گذارد چنین گمان می‌کند که این کار او توکل را تقویت می‌کند، در حالی که حقیقت توکل، اعتماد قلبی انسان به خداوند است در حصول چیزهایی که در دنیا و آخرت او را سودمندی می‌افتد و در دفع چیزهایی که در این دو سرا او را زیان می‌رساند؛ و البته در کنار این اعتماد، ناگزیر باید با اسباب و ابزارها تعامل داشت و از آنها بهره جست. پس هرگز مباد که بنده‌ای عجز خود را توکل قلمداد کند یا توکل را مایه عجز و ناتوانی سازد.^۱

باری، به ادامه سخن خویش باز گردیم، آن‌جا که گفتیم احادیث فراوانی درباره اصل درمان رسیده است و نخستین گروه از این احادیث آنهایی است که از اباحه اصل درمان یا گاه ضرورت آن خبر می‌دهد و ما را بدان سفارش می‌کند؛ اما در کنار این دسته، احادیث دیگری هم وجود دارد که شفا را از آن خداوند می‌داند. اینک به این گونه نیز نظر می‌افکنیم.

ب) احادیثی که شفا را از آن خدا می‌داند و او را طبیب واقعی می‌شمرد. از آن جمله می‌توان از دو حدیث یاد کرد:

۱. روایت ابورمته حاکی از آن که پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند خود طبیب است و تو رفیق هستی. طبیب او آن کسی است که وی را آفریده است».^۲

این حدیث از سویی اصل درمان را به رسمیت می‌شناسد و از سویی ما را به عوامل درهم تنیده درمان در بدن انسان در اصل آفرینش او و همچنین به این حقیقت توجه می‌دهد که وظیفه طبیب، مدارای بیمار است تا مجالی برای فعال شدن این عوامل که بخشی از آنها درونی هستند فراهم آید.

۱. الطب النبوی، ص ۱۰.

۲. «الله الطیب بل انت رجل رفیق طیبها الذی خلقها». ر.ک: سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۸۶، ح ۴۲۰۷؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۱۳۴؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۱، ص ۱۷۵؛ مناوی، فیض القدر، ج ۲، ص ۹۹-م.

۲. همانند این حدیث است روایت دیگری که در آن، پیامبر خدا به هنگام طلب شفا برای بیمار چنین دعا کرد: «خداوند! شفا ده که تو خود شفا دهی و شفای جز شفای تو نیست».^۱ در این حدیث که بخاری از طریق عایشه نقل کرده، پیامبر ﷺ این نکته را بیان فرموده است که حقیقت شفا تنها به دست خداوند است.

گروه دوم: احادیثی درباره جزئیات و چگونگی کار درمان و امور بیماران

پس از بررسی گروه نخست از احادیث، به تحلیل دومین گروه می‌پردازیم و آن احادیثی است که به جزئیات و چگونگی انجام کار درمان و فرآیند معالجه و نیز مسائلی مربوط به بیماران پرداخته است. این گروه از احادیث، چند دسته را در بر می‌گیرد که از آن جمله‌اند:

أ) حدیث مربوط به درمان مردان توسط زنان: از آن جمله بخاری از ربیع بنت معوذ، حدیثی را نقل کرده که گفته است:

همراه پیامبر خدا ﷺ به پیکار می‌رفتیم و به سپاهیان آب می‌رساندیم، خدمت آنان می‌گزاردیم و کشتگان و مجروحان را به مدینه باز می‌آوردیم - و در روایت دیگر است که - مجروحان را درمان می‌کردیم.^۲

این حدیث می‌گوید جایز است زنان، مردان مجروح را درمان کنند. ابن حجر در

۱. «اللهم اشف وانت الشافی لا شفاء الا شفاؤك». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۶۷، ح ۵۴۱۰ و ج ۵، ص ۲۱۷۰، ح ۵۴۱۸ - م.

۲. «عن ربیع بنت معوذ قالت: کنا نغزو مع رسول الله نسق القوم و نغدهم و نرد القتلى و الجرخی الی المدینه - و فی روایه - و ندأوی الجرخی». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۱، ح ۵۳۵۵، البته بدون آوردن عبارت اخیر. برای دیدن احادیث رسیده در منابع اهل سنت با تعبیر دیگر ر.ک: صحیح بخاری، ج ۲، ص ۵۹۵، ح ۱۵۶۹؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۲، ص ۳۶۰، ح ۱۴۶۶؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۳، ص ۳۰۶، ح ۶۰۳۵؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۶، ص ۵۲۷، ح ۳۳۶۵۱ و احادیث پیش و پس از آن و ج ۷، ص ۳۹۵، ح ۳۶۸۸۶؛ مسند حمیدی، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شیبانی، الآحاد والمثانی، ج ۶، ص ۸۱، ح ۳۲۹۴؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۵، ص ۶۷، ح ۱۶۳ و ج ۲۵، ص ۱۲۷، ح ۳۳۲ - م.

شرح این حدیث می نویسد:

در هنگام ضرورت این کار جایز است، هر چند این جواز از جنبه‌هایی چون نگاه به نامحرم یا

لمس اعضا با دست و جز آن باید تنها در اندازه همان ضرورت باشد.^۱

از دیدگاه نگارنده، این سخن ابن حزم قابل تأمل است؛ چه، حدیث به هیچ ضرورتی اشاره ندارد و تنها به نیاز نظر دارد و این در حالی است که «نیاز» مرتبه‌ای بسیار فروتر از «ضرورت» است؛ بنابراین اگر اساس درمان مردان مجروح از سوی زنان حرام بود این امکان وجود داشت که پیامبر ﷺ مردانی را به این کار بگمارد و این کار را به آنان اختصاص دهد.

از همین قبیل ماجرای دیگری در تاریخ و حدیث نقل شده و آن این است که زنی به نام رفیده اسلمیه در مسجد خیمه‌ای داشت و در آن به مداوای مجروحان می پرداخت.^۲ این ماجرا نیز به گونه‌ای روشن نظریه بسنده کردن به حد ضرورت در این مسئله را نفی می کند و خود دلیلی دیگر بر جواز مداوای مردان از سوی زنان است.

ب) احادیث مربوط به عیادت: روایت کرده اند که پیامبر خدا ﷺ به عیادت بیماران می رفت تا جایی که یک بار یکی از غلامان یهودی پیامبر ﷺ بیمار شد. حضرت به عیادت او رفت و به او فرمود: مسلمان شو و او نیز اسلام آورد.^۳ نیز آمده است که چون به عیادت بیماری می رفت گاه دست بر پیشانی او می نهاد و بر سینه و شکم او می کشید و برایش دعا می کرد. بخاری نقل کرده است که پیامبر ﷺ به هنگام عیادت سعد چنین کرد.^۴ همچنین آمده است که گاه پیامبر ﷺ برای بیمار تعویذی فراهم می کرد.^۵

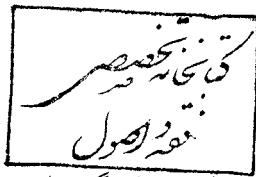
۱. ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۳۶ - م.

۲. ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، ص ۴۱۲ - م.

۳. ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۴۲، ح ۵۳۳۳ - م.

۴. ر.ک: همان، ح ۵۳۳۵ - م.

۵. ر.ک: عظیم آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۶۴ - م.



همچنین در صحیح بخاری از عایشه نقل شده که گفته است: چون پیامبر ﷺ به دیدن بیماری می‌رفت یا بیماری را نزد او می‌آوردند چنین برایش دعا می‌کرد:

ای پروردگار مردمان، درد و تیره‌بختی را دور کن، شفا ده که تو خود شفا دهنده‌ای. شفایی جز شفای تو نیست و آن شفایی است که چون بیاید هیچ بیماری را بر جای نمی‌گذارد.^۱

ج) احادیث نهی از درمان با حرام: شماری از احادیث از درمان بیمار با حرام نهی کرده‌اند که از آن جمله است:

۱. حدیثی که چون درباره شراب و درمان با آن از پیامبر ﷺ پرسیدند فرمود: «آن درمان نیست، بلکه خود بیماری است».^۲

۲. حدیث مرفوع دیگری که می‌گوید: «خداوند شفای شما را در آنچه بر شما حرام کرده قرار نداده است».^۳

۳. حدیث دیگری که به موجب آن پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند برای هر دردی درمانی قرار داده است. درمان کنید؛ اما هرگز به حرام درمان نکنید».^۴

این دسته از احادیث از گونه احادیث حاکی از تشریع هستند؛ چرا که در آنها پیامبر ﷺ حکم را به معنایی شرعی و در این جا تحریم، پیوند داده است و بنابراین باید گفت: هر ماده‌ای که حرام باشد درمان با آن جایز نیست.

۱. «ان النبي ﷺ كان اذا اتي مريضا او اتي اليه به قال: اذهب الياس رب الناس اشف وانت الشافي لاشفاء الاشفاؤك شفاء لا يغادر سقما». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۷۰، ح ۵۴۱۸-م.

۲. «انها ليست بدواء ولكنها داء». ر.ک: مسند احمد، ج ۴، ص ۳۱۷؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۵۷۳، ح ۱۹۸۴؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۷، ح ۳۸۷۳؛ آمدی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۳۸۷، ح ۲۰۴۶؛ صحیح ابن حبان، ج ۴، ص ۲۳۲، ح ۱۳۹۰؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۵۵، ح ۸۲۶۰؛ مسند ابی عوانه، ج ۵، ص ۱۰۷؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۱۰، ص ۴؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۲، ص ۱۴، ح ۱۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۳۳۹-م.

۳. این حدیث را عبدالرزاق و طبرانی مرفوعاً و حاکم به صورت موقوف از ابن مسعود روایت کرده است: «ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم». ر.ک: صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۹، ص ۲۵۰؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۲۶، ح ۷۴۹؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۵۵، ح ۸۲۶۰-م.

۴. «ان الله جعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداو بحرام». ر.ک: سنن ابی داود، ج ۴، ص ۷؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۱۰، ص ۵-م.

البته این سخن هرگز نباید بدان معنا دانسته شود که در شرایط اضطرار و در فرض وجود نداشتن داروی حلالی جایگزین، درمان با داروی حرام مطلقاً حرام و ناپسند است؛ چرا که بنابر مسلمات فقهی، اضطرار حرمت را از میان برمی‌دارد و آنچه در شرایط عادی حرام است در شرایط ضرورت حلال می‌شود، چنان که در قرآن کریم فرموده است: «وَقَدْ فَضَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ».^۱

بنابراین هنگامی که به استفاده از ماده‌ای حرام برای درمان نیاز باشد آن ماده هرگز مشمول این روایت نخواهد بود که می‌گوید: «خداوند شفای شما را در آنچه بر شما حرام کرده قرار نداده است».

درمان با چیزهای نجس نیز همین حکم را دارد، هر چند البته درباره این هر دو، یعنی درمان با حرام و درمان با نجس اختلاف نظرهایی نیز بروز کرده که باید جزئیات آن را در کتاب‌های مفصل فقهی جست.

(د) احادیث ویژه موردی: از آن جمله است حدیث ام‌سلمه به روایت بخاری حاکی از آن که شوهر زنی در گذشته بود. او در همان زمان، چشم درد گرفت. ماجرا را با پیامبر ﷺ در میان نهادند و نزد آن حضرت از این یاد کردند که نسبت به چشم آن زن، نگرانی وجود دارد و می‌توان سرمه برایش تجویز کرد؛ اما بنابر حدیث، پیامبر ﷺ زن را از این کار نهی کرد.

این نهی به یکی از دو صورت ذیل ممکن است تفسیر شود: یکی آن است که گفته شود چون آن زن دوران عده را سپری می‌کرده، زینت کردن به سرمه یا جز آن بر او حرام بوده است؛ و دیگری آن است که گفته شود این نهی علتی شرعی نداشته، بلکه بدان باز می‌گشته که پیامبر ﷺ به اقتضای تجربه دنیوی خود در این باره ضرر و زیانی را بر چشم آن زن پیش‌بینی می‌کرده و به همین اعتبار او را از سرمه کشیدن نهی فرموده

۱. انعام (۶) آیه ۱۱۹: و به تفصیل برایتان بیان داشته است آنچه را بر شما حرام کرده، مگر چیزهایی که بدانها ناچار

است. در چنین فرضی، حدیث به مبحثی که اکنون بدان پرداخته‌ایم، یعنی به احادیثی که جنبه تشریع دارد مربوط نخواهد شد و در شمار نوع دیگر، یعنی آنچه تشریع نیست و در نتیجه پیروی از آن نیز لزوم و وجوبی ندارد قرار خواهد گرفت. احادیثی چون نهی از شیردهی برای زنان باردار یا نهی از درمان بیماری عذره با علاقی^۱ نیز از این دست هستند. جزئیات این نوع در جای خود بررسی خواهد شد.

گروه سوم: احادیث گویای ابطال برخی شیوه‌های درمان

برخی از شیوه‌های درمانی موجود در عصر جاهلیت که با باور دینی ناسازگاری داشته و به واقع وسیله بهبود نیز نبوده‌اند در متون دینی نهی شده‌اند. از آن جمله‌اند: (أ) حدیثی حاکی از این است که مردی در حالی که حلقه‌ای برنجی در دست داشت به حضور پیامبر ﷺ رسید. پیامبر ﷺ پرسید: این چیست؟ گفت: به علت واهنه^۲ است. پیامبر ﷺ فرمود:

آن را از دست درآور که تو را جز سستی نیفزاید. حتی اگر در حالی که معتقدی این حلقه تو را سودی می‌رساند درگذری بر غیر فطرت درگذشته‌ای.^۳

(ب) حدیث دیگری می‌گوید غده‌ای چرکین از بدن عبدالله بن عکیم جهنی که از

۱. در جای خود در صفحات پسین در این باره توضیح داده می‌شود - م.

۲. «واهنه» بادی است که در دوران پیری در پشت شانه‌ها رخ می‌نماید. نیز گفته‌اند بیماری‌ای است که ماهیچه‌های پا را می‌گیرد. ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۵۴ - م.

۳. این مضمون در منابع گوناگون اهل سنت با تعبیری متفاوت رسیده و به ویژه در این تعبیر به جای «حلقه من صفر»، عبارت «حلقه من بنو» آمده است؛ برای نمونه ر.ک: صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۴۹، ح ۶۰۸۵، ص ۴۵۳، ح ۶۰۸۸؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۴۰، ح ۷۵۰۲؛ هیثمی، موارد الظمان، ص ۳۴۱ و ۳۴۲؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۰۳ و ۱۵۴؛ کنانی، مصباح الزجاجة، ج ۴، ص ۷۷؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۵۰؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۶۷؛ ابن ابی شیبیه، المصنف، ج ۵، ص ۳۵، ح ۲۳۴۶۰؛ ابن راشد، الجامع، ج ۱، ص ۲۰۹؛ مسند بزار، (۴-۹)، ج ۹، ص ۳۲؛ مسند احمد، ج ۴، ص ۴۴۵؛ مسند رویانی، ج ۱، ص ۱۰۰؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲، ص ۹۹، ح ۱۴۳۹ و ج ۸، ص ۱۶۷، ح ۷۷۰۰ و ج ۱۸، ص ۱۵۹، ح ۳۴۸، ص ۱۶۲، ح ۳۵۵، ص ۱۷۹، ح ۴۱۴؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۴، ص ۱۵۷؛ ابن عبد البر، التمهید، ج ۵، ص ۲۷۱ - م.

صحابه بود بیرون زد. به او گفتند: چرا تسبیحی بر آن نمی‌آویزی؟ گفت: حتی اگر بدانم که زنده ماندنم در گرو همین کار است این کار را انجام نمی‌دهم. سپس افزود: پیامبر خدا ﷺ ما را از این کار نهی کرد.^۱

ج) در دسته‌ای از احادیث، پیامبر خدا ﷺ بستن تعویذ بر خود را نهی کرده. از آن جمله است:

۱. حدیث ابن مسعود حاکی از آن است که پیامبر ﷺ فرموده: «رقی،^۲ تمیمه^۳ و توله^۴ شرک است».^۵
۲. به همین مضمون حدیثی دیگر نیز نقل شده که در آن پیامبر خدا ﷺ فرموده است: «هر کس تمیمه‌ای به گردن آویزد شرک ورزیده است».^۶

گروه چهارم: احادیث ادویه و معالجه با دعا

در گروهی دیگر از احادیث به داروهایی یا به معالجه‌هایی ویژه فرمان داده و این تجویز به نوعی با احکام عبادی و تعبدی و نیز شعایر دینی پیوند داده شده. از آن

۱. ابن جریر طبری این اثر را نقل کرده و آن را صحیح نیز دانسته است.
۲. مقصود از رقی تعویذ یا حرزی است که بر بازو بندند. البته ناگفته نماند تعویذ ممنوع در شرع تعویذهای مجهول یا آن چیزهایی است که در آنها به غیر خدا پناه جسته باشند. نه آنچه مشتمل بر بسم الله و سوره فاتحه یا معوذتین است. در این باره ر.ک: مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۳۰۱ - م.
۳. «تمیمه» رشته‌ای از مهره یا همانند آن است که بر گردن آویزند تا شخص از جن و شیطان و از چشم بد در امان باشد - م.
۴. «توله» نیز نوعی گردن‌آویز برای در امان ماندن و همانند آن است. در جاهلیت گمان بر این بوده که اگر زنی چنین گردن‌آویزی داشته باشد محبوب همسرش شود - م.
۵. «ان الرقی والتماثم والتسوله شرک». ر.ک: سنن ابی داود، ج ۴، ص ۹، ح ۳۸۸۳، بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۵۰؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۹، ص ۱۷۴ - م.
۶. «من علق تمیمه فقد اشرک». ر.ک: هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۰۳. حدیث دیگری هم نقل شده و آن این است که «من علق تمیمه فلا تم الله له»؛ هر کس تمیمه‌ای به گردن آویزد خدا درمان را برای او کامل نکند. ر.ک: صحیح ابن حبان، ح ۱۳، ص ۴۵۰؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۶۳؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۵۰ - م.

جمله است:

أ) حدیث مرفوع احمد و نسائی به نقل از عایشه که در آن آمده است: «مسواک موجب پاکی دهان و خشنودی خداوند است».^۱

در روایت بخاری نیز آمده است که فرمود: «اگر نه آن که بر امتم سخت گیری بود آنان را به مسواک زدن برای هر نماز فرمان می دادم».^۲

ب) احادیث مربوط به تعویذ و پناه بردن بر خدا: در پاره ای از احادیث به استفاده از تعویذ یا خواندن برخی از حرزها و ادعیه توصیه شده که از آن جمله است حدیث عایشه در صحیح بخاری، آن جا که می گوید: پیامبر ﷺ چون به بستر می رفت ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و معوذتین را بر کف دستان می خواند و آن گاه دستان خویش را بر صورت و سایر جاهای بدن تا جایی که دست می رسید می کشید. عایشه می گوید: چون دردی هم بر بدن او عارض می شد از من می خواست همان کار را برایش انجام دهم.^۳ در

۱. «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب». ر.ک: مسند احمد، ج ۱، ص ۳، ح ۷، ص ۱۰، ح ۶۲ و ج ۶، ص ۴۷، ح ۲۴۲۴۹، ص ۶۲، ح ۲۴۳۷۷، ص ۱۲۴، ح ۲۴۹۶۹؛ صحیح ابن خزيمة، ج ۱، ص ۷۰، ح ۱۳۵؛ صحیح ابن حبان، ج ۳، ص ۳۴۸، ح ۱۰۶۷؛ هبشی، موارد الظمان، ص ۶۵، ح ۱۴۳؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۲۲۰؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۱۸۴، ح ۶۸۴؛ کنانی، مصباح الزجاجة، ج ۱، ص ۴۳؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۱، ص ۳۴؛ مسند شافعی، ص ۱۴؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۱، ص ۴۶، ح ۴؛ همو، المجتبى، ج ۱، ص ۱۰، ح ۵؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۲۸۹؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ح ۱۷۹۲؛ مسند حمیدی، ج ۱، ص ۸۷؛ ابن راهویه، مسند اسحاق بن راهویه (۳-۱)، ج ۲، ص ۳۸۵ و ۵۳۳؛ مسند ابی یعلی، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴ و ج ۸، ص ۵۱، ۷۳ و ۳۱۵؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۳، ص ۲۸؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۱، ص ۱۰۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۳۴۲؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۲۷۶ و ج ۴، ص ۱۵۸ و ۲۴۹؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۸، ص ۳۰۱؛ شرح زرقانی، ج ۱، ص ۱۹۳ و ج ۲، ص ۲۷۰؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۱، ص ۸۷؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۳۸۹ و ج ۴، ص ۱۴۷ - م.

۲. «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک مع کل صلاة». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۰۳، ح ۸۴۷ و ج ۲، ص ۶۸۲؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۲۵۲ و منابع فراوان دیگر - م.

۳. متن سخن عایشه چنین است: «كان رسول الله اذا اوى الى فراشه نفث في كفيه بقل هو الله احد والمعوذتين جميعاً ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه من جسده... فلما اشتكى كان يأمرني ان افعل ذلك به». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۶۹، ح ۵۴۱۶ - م.

روایت دیگری هم نزد بخاری آمده است که عایشه پس از آن که پیامبر ﷺ در دستان وی می‌دمید دستان خویش را بر بدن آن حضرت می‌کشید.^۱

ج) احادیث دعای پیامبر ﷺ برای بیماران، چنان که در عیادت بیمار برایش این گونه دعا می‌کرد:

خداوندا! ای پروردگار مردم! ای از میان برنده درد و تیره‌بختی! شفا ده که تو خود شفا دهنده‌ای.

هیچ شفایی جز شفای تو نیست، شفایی که [چون بیاید] هیچ بیماری بر جای نگذارد.^۲

د) حدیثی که می‌گوید: «بیماران خود را با صدقه درمان کنید».^۳

گروه پنجم: احادیث ناظر به متنی قرآنی

در برخی از احادیث نبوی به مضمونی از قرآن اشاره یا بدان استناد شده که از آن جمله است:

أ) احادیث درمان با غسل: از آن جمله بخاری از جابر بن عبدالله روایت کرده است که پیامبر ﷺ فرمود:

اگر در چیزی از داروهایتان خیری باشد در بُرش حجامتگر است یا در جرعه‌ای غسل و یا در گزشی مختصر به آتش که در اندازه زخم و درد باشد؛ و البته من دوست ندارم که داغ بر زخم نه‌م.^۴

۱. ر.ک: همان، ص ۲۱۷۰، ح ۵۴۱۹-م.

۲. «اللهم رب الناس مذهب الباس اشف انت الشافي لاشفاء الا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۶۷. همانند این حدیث با تفاوتی اندک در این منابع آمده است: سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۰۳، ح ۹۷۳؛

سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۱؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۱۵۱، ح ۱۲۵۵۴-م.

۳. «داووا مرضاكم بالصدقة». ر.ک: هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۶۳؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۳، ص ۳۸۲؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۲، ص ۲۷۴؛ همو، معجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۲۸؛ همو، شعب الایمان، ج ۳، ص ۲۸۲ و ۲۸۳؛ ابن سلامه، مسند الشهاب، ج ۱، ص ۴۰۱؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۱، ص ۳۰۱؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۱۸۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۳۸۸ و ۵۱۵ و ج ۵، ص ۴۳۷-م.

۴. «ان كان في شيء من ادويتكم خير فني شرطة محجم او شربة غسل اولذعة بنار توافق الداء ولا احب ان اکتوى».

ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۷، ح ۵۳۷۵-م.

این گونه حدیث را از آن روی حجت می دانیم که به تصریحی قرآنی تکیه دارد؛ آن جا که قرآن کریم فرموده است: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ»^۱.

ب) روایت احمد، ترمذی و حاکم به نقل از عمر بن خطاب از پیامبر اکرم ﷺ که فرموده است: «زیتون بخورید و آن را بر بدن بمالید که از درختی خجسته است»^۲.
این حدیث احتمالاً بدان آیه از قرآن نظر دارد که فرموده: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصِنَعٌ لِلْكَالِبِينَ»^۳.

گروه ششم: احادیث دربردارنده معالجات و داروها همراه با انتساب آن به وحی

در برخی از احادیث که از پیامبر ﷺ نقل شده آن حضرت از برخی داروها یا درمان ها سخن به میان آورده و از این خبر داده که آن دارو یا درمان را از رهگذر وحی دریافت کرده یا به واسطه فرشتگان از آن آگاهی یافته و یا دست کم از این یاد کرده که خداوند آن را دوست دارد یا دوست ندارد.

این گونه از دارو و درمان ها از آن روی صحیح و از باب تشریع شمرده می شوند که به خداوند یا به فرشتگان الهی نسبت داده شده است. پیشتر در باب حدیث تلقیح نخل گذشت که پیامبر ﷺ فرموده است: «آنچه از خدا برایتان نقل کردم آن را بپذیرید و بدان عمل کنید و آنچه از رأی [خود] برایتان گفتم بدانید که من هم یک انسانم که گاه خطا می کنم و گاه درست می گویم». بنابراین، گروه حدیث مورد بحث کنونی در شمار

۱. نحل (۱۶) آیه ۶۹: از شکم آن نوشیدنی رنگارنگ بیرون می آید و در آن برای مردم شفایی است.

۲. «كلوا الزيت وادهنوا به فانه من شجرة مباركة». ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۸۵، ح ۱۸۵۱؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۴۹۷؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۰۳؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۱۶۳؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۲۶۹؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۵، ص ۴۷۵ و ج ۶، ص ۲۹۰ و ج ۱۰، ص ۶۶؛ مناوی، فیض القدير، ج ۵، ص ۴۳؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ حاکم، المستدرک، ج ۲، ص ۴۳۲، ح ۳۵۰۴-م.

۳. مؤمنون (۲۳) آیه ۲۰: و درختی که در طور سینا بیرون می آید و روغن می روپاند و رنگی برای خورندگان.

آن چیزهایی قرار دارد که پیامبر ﷺ از سوی خداوند درباره آنها به ما خبری داده و بدین ترتیب از اموری دینی است که عمل به آنها بایسته و واجب است؛ یعنی اگر نهی باشد موجب حرمت و منع است و اگر امری باشد آن دارو و درمان بایسته و پذیرفته است. به هر روی، بخشی از احادیث نبوی در این گروه قرار می گیرند و از آن جمله است: (أ) احادیث امرکننده به اصل درمان و عمل به تدابیر طبّی، چنان که در گروه نخست از احادیث گذشت؛ چرا که در آنها پیامبر اکرم ﷺ مسئله شفا را به خداوند نسبت داده و فرموده است «خداوند هیچ دردی نفرستاده مگر آن که خود برایش درمانی نیز فرستاده است».^۱

(ب) احادیث نهی کننده از درمان با چیزهای حرام که در گروه دوم مورد بحث قرار گرفت. آن جا نیز مسئله به خدا نسبت داده شده؛ چرا که فرموده است: «خداوند شفای شما را در آنچه بر شما حرام کرده قرار نداده است».^۲

(ج) احادیث تشویق کننده به حجامت که به روایت های گوناگون رسیده است: ۱. در روایت ابوهریره که احمد، ابوداود و حاکم آن را از پیامبر ﷺ نقل کرده اند آمده است: «اگر در چیزی از آنچه با آن درمان می کنید خیری باشد آن حجامت است».^۳

۲. روایت ابن مسعود که به نقل از پیامبر ﷺ گفته است:

در شب معراج بر هیچ گروهی از فرشتگان نگذشتم مگر آن که گفتند: ای محمد! امت خویش را به حجامت بشارت ده.^۴

۱. متن و منابع حدیث پیشتر گذشت - م.

۲. متن و منابع حدیث پیشتر گذشت - م.

۳. «ان كان في شيء مما تتداوون به خير فالحجامة». ر.ک: مسند احمد، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۸۴۹۴؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۴، ح ۳۸۵۷؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۵۴۵، ح ۵۲۵۷؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۵۱، ح ۳۴۷۶ - م.

۴. «ما مررت ليلة اسرى بي بلاء من الملائكة الا قالوا: يا محمد، ابشر امتك بالحجامة». ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۹۱ - م.

احمد و حاکم نیز همانند این مضمون را به روایت مرفوع ابن عباس در کتب خویش آورده‌اند.^۱

روی هم رفته، احادیثی که به حجامت فرا می‌خوانند بسیارند؛ اما در هیچ کدام از آنها مسئله به خدا نسبت داده نشده است، جز در روایت ابن مسعود که ستایش حجامت را به فرشتگان الهی نسبت می‌دهد؛ بنابراین، اگر حدیث ابن مسعود درست باشد بدین استناد خواهیم توانست سفارش به حجامت را در گروه مورد بحث کنونی از احادیث، یعنی گروه نخست قرار دهیم و بگوییم این توصیه جنبه شرعی دارد؛ اما اگر این حدیث درست نباشد و بخواهیم دیگر روایت‌ها را مبنای عمل قرار دهیم حق آن است که احادیث فراخوان به حجامت در گونه دوم احادیث، یعنی آنچه حجیتی شرعی ندارند قرار خواهد گرفت.

یادآوری: پیش از آن که سخن خود درباره نوع نخست از احادیث طب را به پایان بریم بایسته است نکته‌ای را یادآور شویم و آن این است که اعتبار داشتن احادیث این نوع مشروط به حصول یکی از دو شرط ذیل است:

۱. آن که حدیث، درجه بالایی از صحت داشته باشد؛ چرا که اجرای مضمون حدیث درباره بدن و سلامت انسان ممکن است زیان‌هایی بزرگ در پی آورد که در چنین صورتی هیچ طبیبی نخواهد توانست بهانه بیاورد که شیوه درمان او بر حدیث نبوی استوار بوده است: حدیثی که بر حسب ظاهر و بر مبنای معیارهای شکلی درایه و علم‌الحديث درست به نظر می‌رسد، اما در واقع پنداری یا ساختگی و دروغ است. از این روی پیشنهاد نگارنده آن است که حدیث تنها هنگامی در مسائل طبّی حجت دانسته شود که سند آن قطعی یا در اندازه‌ای نزدیک به قطعی باشد. حصول وضع نخست منوط به متواتر بودن حدیث است و حصول وضع حداقلی دوم نیز

۱. ر.ک: مسند احمد، ج ۱، ص ۳۵۴، ح ۳۳۱۶؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۵۳، ح ۸۲۵۳؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۹۰، ح ۲۰۵۲، با اندک تفاوتی در عبارت‌ها - م.

مشروط به آن که دست کم حدیث با دو سلسله سند جداگانه از آغاز تا پایان سند اثبات شده باشد، به گونه ای که انسان اطمینان یابد هر یک از این دو طریق یا سلسله سند جدا از دیگری است و در هیچ یک از طبقات، راوی تنها نیست، هر چند آن راوی فردی از صحابه باشد؛ چرا که در چنین فرضی احتمال پندار و خطا همچنان وجود دارد. البته، ناگفته نماند افزون بر این شرط، هر یک از دو یا چند طریق و سندی که ما حصول آن را به عنوان یک حداقل، بایسته می دانیم می باید بر حسب معیارهای علم مصطلح الحدیث، صحیح باشند. اگر بنا باشد این مسئله تحقق پذیرد این خود باری گران بر دوش سازمان اسلامی علوم پزشکی می نهد تا برخی از متخصصان را به این کار بگمارد تا از این رهگذر احادیث طبّی قطعی را از احادیثی که بدین پایه از اعتبار نمی رسند باز شناسد.

۲. این که مضمون حدیث، زیر نظر متخصصان، آزموده شود تا چنانچه کارآمدی آن به اثبات برسد بدان عمل شود. در چنین صورتی تجربه عملی بر روی مضمون حدیث، خود دلیل بر حجیت آن خواهد بود.

گونه دوم: احادیث غیر ناظر به تشریع

اگر احادیث گونه نخست را که در چند گروه بررسی شد از احادیث نبوی حاکی از امور طبی و درمانی جدا کنیم، دیگر احادیث نبوی ناظر به این موضوع در شمار گونه دوم، یعنی از آن دسته اند که بدان اشعاری ندارند که از سوی خداوند ابلاغ شده اند یا جنبه تشریع دارند و پیامبر ﷺ آنها را از موضع تشریع فرموده است. چنان که در فصل نخست از نوشتار پیش رو از نظر گذشت این گونه احادیث از باب تشریع شمرده نمی شوند.

اینک در صفحاتی که فراوری دارید به بخشی از این احادیث اشاره می کنیم. البته ناگفته پیداست که آنچه این جا می آوریم نه یک استقضا، بلکه تنها بر شمردن چند نمونه است.

۱. حدیث حاکی از دخالت سردی مزاج در بیماری‌ها: چنان‌که ابن سنی و ابونعیم در مباحث «طب» نقل کرده‌اند و دارقطنی نیز در مباحث «علاج» آورده، از پیامبر خدا ﷺ رسیده است که فرمود: «سردی مزاج یا معده، سرچشمه هر بیماری است». این حدیث به روایت علی علیه السلام، ابوسعید خدری، و انس بن مالک نقل شده است.^۱

۲. حدیث مرفوع مقدم بن معدیکرب که در آن از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: انسان هیچ ظرفی را پر نکرده است بدتر از آن که شکم خویش پر کند. آدمیزاده را چند لقمه اندک که او را سر پا بدارد بسنده است. اگر نفس انسان بر او چیرگی داشت و گریزی از خوردن نبود بایسته است ثلثی به طعام اختصاص دهد، یک سوم دیگر به آشامیدن گزین کند و یک سوم را نیز برای نفس بگذارد.^۲

از همین دست است حدیث منقول از علی علیه السلام که در آن از پیامبر ﷺ نقل شده است: «انار را با پیۀ آن بخورید که سبب دباغی معده است».^۳

۳. احادیث حجامت، چنان‌که بخشی از آنها نیز در گروه ششم از گونه اول از احادیث مورد بررسی از نظر گذشت. اگر در این احادیث پیامبر ﷺ صریحاً سفارش به حجامت را به وحی و سخن جبرئیل نسبت داده باشد احادیث یادشده در گونه

۱. «اصل کل داء البرده». ر.ک: ابن رجب، جامع العلوم والحکم، ص ۴۲۵؛ مناوی، فیض القدير، ج ۱، ص ۵۳۲. بنابر توضیح مناوی در این کتاب «برده» هم معنای «تخمه» و عبارت است از خوردن غذا روی غذای دیگر یا پرخوری کردن است، و این امر، سردی مزاج و معده را سبب می‌شود و همچنین موجب می‌شود که انسان مزه غذاها را نفهمد یا از غذا لذت نبرد - م.

۲. «ما ملأ آدمی وعاء شراً من بطنه حسب ابن آدم لقیات یقمن صلیه فان غلبته نفسه قثلت طعام وثلث شراب وثلث للنفس». این متن روایت نسائی است و همانند آن با تفاوت‌هایی اندک در دیگر منابع آمده است. ر.ک: نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۱۷۷، ح ۶۷۶۹؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۲، ص ۴۱، ح ۵۲۶۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۱، ح ۳۳۴۹؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۹، ص ۵۲۸، ح ۵۰۶۶ و ج ۱۰، ص ۱۲۸، ح ۵۳۴۷؛ هیشمی، موارد الظمان، ص ۳۲۸۰، ح ۱۳۴۸؛ ابن رجب، جامع العلوم والحکم، ج ۱، ص ۴۲۴ و ۴۲۸؛ شرح زرقانی، ج ۴، ص ۳۶۹؛ مناوی، فیض القدير، ج ۵، ص ۴۰۷ - م.

۳. «کلوا الرمان بشحمه فانه دباغ للمعدة». ر.ک: مسند احمد، ج ۵، ص ۳۸۲، ح ۲۳۲۸۵؛ هیشمی، معجم الزوائد، ج ۵، ص ۹۶؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۵، ص ۱۰۴ - م.

نخست جای خواهند داشت که جنبه‌ای از تشریع و تعبد دارند؛ اما اگر احادیثی که حاکی از چنین نسبتی است وجود نداشته باشد، یا آن دسته از احادیث درست نباشند و در نتیجه چنین نسبتی در میان نباشد احادیث سفارش به حجامت در گونه دوم، یعنی آنچه رویکرد تشریعی ندارد جای خواهند گرفت. از آن جمله است احادیث گوناگونی که می‌گویند حجامت خون چرکین را از بدن می‌برد، یا چشم را بیناتر می‌کند، یا رطوبت را از مزاج می‌گیرد و یا برای سردرد و دندان درد یا غلبه بر حالت خواب آلودگی بر شخص یا دیوانگی سودمند است.

سرآمد همه این احادیث، حدیثی است که در آن از پیامبر ﷺ نقل شده که فرموده: «اگر در آنچه بدان وسیله درمان می‌کنید خیری باشد آن حجامت است».^۱

اما در برابر این حدیث، از سوی دیگر نمونه‌ای از احادیث وجود دارد که از زیان موردی حجامت سخن به میان می‌آورد. از عبدالرحمن بن کعب بن مالک نقل کرده‌اند که چون پیامبر ﷺ در خیبر بود زنی از یهودیان برای آن حضرت غذایی مسموم هدیه آورد. پیامبر ﷺ به همراه برخی از صحابه از آن غذا خوردند. پس از این ماجرا وحی الهی به پیامبر ﷺ خبر داد که آن غذا مسموم بوده است؛ از همین روی پیامبر ﷺ سه بار بر شانه خود حجامت کرد و به صحابه نیز فرمود حجامت کنند و آنان نیز حجامت کردند؛ اما برخی پس از این حجامت مردند.^۲

۵. حدیث ابن عباس نزد ترمذی و حاکم و نیز روایت ابن مسعود نزد ترمذی و

۱. «ان كان في شيء مما تتداون به خير فالحجامة». این متن روایت ابوداود است و همانند آن در دیگر منابع اهل سنت نیز نقل شده است. ر.ک: سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۳۳، ح ۲۱۰۲ و ج ۴، ص ۴، ح ۴۸۵۷؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۵۱، ح ۳۴۷۶؛ مسند ابی یعلی، ج ۱۰، ص ۳۱۸، ح ۵۹۱۱؛ منذری، الترغیب و الترهیب، ج ۴، ص ۱۵۹، ح ۵۲۴۹؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۲۷۴ و ج ۲۴، ۳۴۷؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۶، ص ۹۱؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۴۲؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۵۴؛ هیشمی، موارد الظمان، ص ۳۴۰، ح ۱۳۹۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۳۹ - م.

۲. ر.ک: هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۹۶؛ ابن راشد، الجامع، ج ۱۱، ص ۲۹؛ طبرانی، معجم الصغیر، ج ۱۹، ص ۷۰، ح ۱۳۷ - م.

کسانی دیگر، گویای این است که پیامبر ﷺ فرمود:

بهترین درمانی که به کار می‌گیرید لدود،^۱ سعو،^۲ حجامت و مشی^۳ است و بهترین سرمه‌ای

که از آن استفاده می‌کنید ائمه است که چشم را جلا می‌دهد و مو بر می‌رویاند.^۴

۶. حدیث دیگری نقل شده که در آن افزون بر حجامت به «قسط بحری»^۵ نیز

توصیه شده است. نقل کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرمود: «پسندیده‌ترین چیزی که به آن

درمان کرده‌اید حجامت و قسط بحری است».^۶

۷. حدیث امّ قیس دختر محسن که از پیامبر ﷺ چنین نقل کرده است:

چرا کام کودکان خود را با انگشت می‌فشرد؟ باید که از این چوب هندی بهره‌برید؛ در این چوب،

۱. مقصود از «لدود» آن است که از گوشه لب بیمار مایعی به دهان او ریزند. ر.ک: مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶،

ص ۲۰۹ به نقل از دیگر منابع - م.

۲. «سعو» عبارت است از آن که بیمار به پشت بخوابد و زیرگردن او را بلند کنند تا بینی وی کاملاً عمود شود.

سپس روغن یا مایعی دیگر به بینی وی ریزند تا با عطسه کردن و همانند آن آلودگی‌هایی را که در مجاری است

بیرون ریزد. ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ عظیم آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۴۸ و ۲۴۹؛

مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۱۶۹ و ۱۷۰ - م.

۳. مقصود از «مشی» استفاده از چیزهای مسهل یا چیزهایی که مزاج را تسهیل کند - م.

۴. ظاهراً مؤلف این نوشتار دو حدیث را به هم پیوند داده است؛ اما متن حدیث نخست درباره لدود، سعو،

حجامت و مشی است که در سنن ترمذی، چنین نقل شده است: «ان خیر ماتداویم به السعو و اللدود و الحجامه

و المشی». ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۸۸، ح ۲۰۴۷، ص ۳۸۱، ح ۲۰۵۳. همین مضمون در منابع دیگر نیز

آمده است. برای نمونه ر.ک: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۳، ح ۷۴۷۲؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۴۲،

منذری، الترغیب والترهیب، ج ۴، ص ۱۶۰؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۱۸۳ - م.

۵. مقصود از «قسط بحری» چوبی است که از هند می‌آورده‌اند و برای خوشبو کردن از آن استفاده می‌شده است.

البته ظاهراً در استفاده درمانی از این چوب آن را کاملاً می‌کوبیده و می‌ساییده‌اند و سپس به روغن زیتون داغ شده

می‌آمیخته و برای معالجه ذات‌الجنب به پهلوه‌ای بیمار می‌مالیده‌اند. ر.ک: مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶،

ص ۲۱۰ - م.

۶. «ان امثل ما تداویم به الحجامه و القسط البحری». ر.ک: مسند ابی‌عوانه، ج ۳، ص ۳۵۷، ح ۵۲۸۹؛ بیهقی،

سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۳۷ و ۳۳۹؛ مسند الشافعی، ص ۱۹۱؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۳؛ ابن‌ابی‌شبهه،

المصنف، ج ۵، ص ۳۹؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۳، ص ۱۷۰ و ج ۸، ص ۱۴۵؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۱۰۷ و

هفت درمان است که یکی از آنها ذات الجنب است. در بیماری عذره^۱ از این چوب برای انفیة کشیدن بهره می‌برند و در ذات الجنب از آن برای لدود بهره می‌گیرند.^۲

۸. حدیث مرفوع عایشه در جایگزینی چند شیوه درمانی، آن‌جا که از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است:

به جای داغ کردن از تکمید،^۳ به جای فشردن گلوی کودک از انفیة و به جای دمیدن به دهان از لدود بهره جویید.^۴

۹. حدیث مرفوع سعد بن ابی وقاص درباره خرما: در این حدیث از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «هر کس هر روز به هفت خرما صبحانه خورد در آن روز، نه زهری به او زیان رساند و نه افسونی».^۵

۱. مقصود از «عذره» پایین آمدن لوزه است. ظاهراً در روزگار قدیم در چنین حالتی برای مداوای کودک، کام او را با انگشت به عقب می‌فشرده‌اند. ر.ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ عظیم آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۵۷ و ۲۵۸ - م.

۲. «علام تدغرن اولادکن بهذا العلاق؟ علیکن بهذا العود الهندی فان فیہ سبعة اشفیة منها ذات الجنب یسعط من العذرة ویلدمن ذات الجنب». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۳۴، ح ۲۲۱۴؛ صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۹، ح ۵۳۸۳ و ص ۲۱۶۰، ح ۵۳۸۵؛ سنن الکبری، ج ۷، ص ۴۶۵ و ج ۹، ص ۳۴۶؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۴، ح ۷۵۸۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۴۶، ح ۳۴۶۲؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۳۳، ح ۲۳۴۳۶؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۳۲۴؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۳۵۵، ح ۲۷۰۴۲؛ مسند حمیدی، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۳۴۴؛ شیبانی، الآحاد والثانی، ج ۶، ص ۵۳؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۱۰۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ نووی، شرح النووی علی صحیح مسلم، ج ۱۴، ص ۲۰۰؛ سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۴۷؛ سیوطی، الدبیاج، ج ۵، ص ۲۲۴؛ مناوی، فیض القدر، ج ۴، ص ۳۲۴ - م.

۳. مقصود از «تکمید» آن است که پارچه‌ای آغشته به چربی را خوب گرم کنند و آن‌گاه برای چند بار بر موضع درد گذارند. ر.ک: مناوی، فیض القدر، ج ۶، ص ۲ - م.

۴. «مکان الکی التکید ومکان العلاق السعوط ومکان النفخ اللدود». ر.ک: مسند احمد، ج ۶، ص ۱۷۰، ح ۲۵۴۱۰؛ هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۹۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ مناوی، فیض القدر، ج ۶، ص ۲ - م.

۵. «من تصیح کل یوم بسبع تمرات عجوة لم یضره فی ذلک الیوم سم ولا سحر». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۱۸، ح ۲۰۴۷؛ صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۰۷۵، ح ۵۱۳۰ و ج ۵، ص ۲۱۷۶، ح ۵۴۳۵ (با اندکی تفاوت)، ص ۲۱۷۷، ح ۵۴۳۶، ص ۲۱۷۹، ح ۵۴۴۳؛ مسند ابی عوانه، ج ۵، ص ۱۹۰؛ هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۴۱؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۸، ح ۳۸۷۶؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۳۶، ح ۲۳۴۷۷ و ج ۵، ص ۳۷، ح ۲۳۴۷۹؛

حدیث مرفوع دیگری به همین مضمون از عایشه نقل کرده‌اند که در آن از پیامبر ﷺ چنین روایت کرده است: «در خرمای مرغوب عالیهِ شفا هست و آن تریاک اول صبح است».^۲

در حدیث مرفوع دیگری نیز از عایشه از پیامبر خدا ﷺ نقل شده که فرموده است: برای جذام سودمند است که هر روز هفت عدد خرمای مرغوب مدینه برداری و بخوری و هفت روز این کار را انجام دهی.^۳

۱۰. حدیث مرفوع سعد که در آن سعد چنین می‌گوید: من بیمار بودم که پیامبر خدا ﷺ به عیادت آمد. او دست خویش بر روی سینه‌ام نهاد تا این که سردی دست او را حس کردم. پس گفتم: تو مشکلی قلبی داری؛ نزد حارث بن کده ثقفی که طبابت می‌کند برو و بگو که هفت خرما از خرماهای مرغوب (عجوه) بردارد و آنها را با هسته‌شان بکوبد و سپس بر سینه تو بمالد.^۴

→ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۶۸، ح ۱۴۴۲، ص ۱۷۷، ح ۱۵۲۸؛ باغندی، مسند عمر بن عبدالعزیز، ص ۲۳۹؛ طبرانی، معجم الصغیر، ج ۱، ص ۴۰؛ مسند ابی‌یعلیٰ، ج ۲، ص ۱۲۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۲۷۶ و ج ۱۰، ص ۲۳۹؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۵۶؛ شرح نووی، ج ۱۴، ص ۲. گفتنی است در برخی از منابع قید «خرمای مدینه» نیز افزوده شده است - م.

۱. مقصود از «عالیه» باغستان‌های منطقه شرق و شمال شرق مدینه است، در برابر «سافله» که منطقه غرب و جنوب غربی این شهر را می‌گفته‌اند. ر.ک: مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۴۵۷ - م.

۲. «ان فی عجوة العالیة شفاء وانها تریاق اول البکرة». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۱۹، ح ۲۰۴۸. همین متن یا مضمون آن در منابع دیگر نیز آمده است. ر.ک: مسند ابی‌عوانه، ج ۵، ص ۱۹۰؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۴۱؛ بیهقی، سنن الکبریٰ، ج ۸، ص ۱۳۵؛ نسائی، سنن الکبریٰ، ج ۴، ص ۳۶۹، ح ۷۵۵۹؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۱۰۵، ح ۲۴۷۷۹ و ص ۱۵۲، ح ۲۵۲۲۸؛ ابن راهویه، مسند اسحاق بن راهویه (۱-۳)، ج ۲، ص ۵۳۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۲۳۹؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۲۷۶؛ شرح نووی، ج ۱۴، ص ۲؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۲۵۷ - م.

۳. ابن عدی و ابونعیم این حدیث را از عایشه مرفوعاً نقل کرده‌اند و متن آن چنین است: «ینفع من الجذام ان تأخذ سبع تمرات من عجوة المدینة کل یوم تفعل ذلک سبعة ایام» - م.

۴. «ثم مرضت مرضاً اتانی رسول الله ﷺ یعودنی فوضع یدہ بین یدیی حتی وجدت بردها علی فؤادی فقال انت رجل مفؤد أنت الحارث بن کلدة اخاتقیف فانه رجل یتطبب فلیأخذ سبع تمرات من عجوة المدینة فلیجأ هن

۱۱. حدیث مرفوع عایشه دربارهٔ تلبینه^۱ و تأثیر آن. در این حدیث از پیامبر ﷺ نقل شده که فرموده است: «تلبینه، آرامش دهندهٔ قلب بیمار است و قدری از اندوه را از میان می‌برد».^۲

همین مضمون به صورت دیگری نیز به روایتی مرفوع نقل شده و آن این است که فرمود:

بر شما باد به آن ناخوشایند سودمند: تلبینه؛ چه، سوگند به آن که جان محمد در دست اوست، تلبینه شکم شما را می‌شوید، چنان که شما ممکن است صورت خویش را با آب بشوید.^۳

۱۲. روایت ابن عباس دربارهٔ تب، چنان که از پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: «تب از گرمای جهنم است؛ آن را با آب سرد کنید».^۴

→ بنواهن ثم لیدلکک یهن». ر.ک: سنن ابی داود، ج ۴، ص ۷، ح ۳۸۷۵. همانند این مضمون در دیگر منابع نیز نقل شده است. ر.ک: طبرانی، معجم الکبیر، ج ۶، ص ۵۰، ح ۵۴۷۹؛ مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۱۰۵۰-م.

۱. «تلبینه» نوعی آش است که از شیر و غسل و موادی دیگر فراهم می‌آمده است.
۲. «التلبینه بمجمة لفؤاد المریض تذهب ببعض الحزن». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۰۶۷، ح ۵۱۰۱؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۳۶، ح ۲۲۱۶؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۱۶۱، ح ۶۶۹۳ و ج ۴، ص ۳۲۷، ح ۵۷۷۲؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۸۰، ح ۲۴۵۵۶، ص ۱۵۵، ح ۵۵۲۶۰؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۱۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۹، ص ۵۵۰؛ شرح نووی، ج ۱۴، ص ۲۰۲-م.
۳. «علیکم بالغبیض النافع: التلبینه والذی نفس محمد بیده لتغسل بطن احدکم کما یغسل عن وجهه بالماء». ر.ک: نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۲، ح ۷۵۷۵. همانند این مضمون در این منابع آمده است: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۸، ح ۷۴۵۵، ص ۴۵۱، ح ۷۲۴۵؛ کنانی، مصباح الزجاجة، ج ۴، ص ۵۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۴۰، ح ۳۴۴۶؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۳۹، ح ۲۳۵۰۱؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۱۳۸، ح ۲۵۱۱؛ مسند ابن راهویه (۱-۳)، ج ۳، ص ۹۵۱؛ دیلمی، الفردوسی، ج ۳، ص ۳۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۳۳۸-م.
۴. «الحمی من فیح جهنم فابردوها بالماء». این حدیث به روایت ابن عباس به صورت مرفوع و نیز به روایت ابن عمر، رافع بن خدیج و اسماء بنت ابی بکر نقل شده است. متن آن با اندک تفاوتی در منابع ذیل آمده است: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۳۱، ح ۲۲۰۹، ص ۱۷۳۲، ح ۲۲۰۹؛ صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۹۱، ح ۳۰۹۱ و ج ۵، ص ۲۱۶۲، ح ۵۳۹۱ و پس از آن؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۳۰، ح ۶۰۶۶ و ص ۴۳۱، ح ۶۰۶۸ (با افزودهٔ قید آب زمزم)؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۳، ح ۷۴۳۸، ص ۴۴۷، ح ۸۲۲۸؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۰۷۳ و پس از آن؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۰۷، ح ۲۷۶۹؛ هیمی، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۳۰۶-م.

۱۳. این حدیث عایشه که گفته است: در بیماری فرج‌لبین رسول خدا ﷺ هفت مشک آب از آن مشک‌ها که هنوز گشوده نشده بود بر بدن او ریختند.^۱

۱۴. احادیثی که در فضیلت عجوه و کمأه (خرمای تازه رس و مرغوب مدینه و قارچ دنبلان) رسیده است. از آن جمله این که فرمود: «عجوه از بهشت و در آن درمان زهر است و کمأه از همان من بهشتی و مایه شفای چشم است».^۲

۱۵. حدیث انس درباره درمان عرق النساء (سیاتیک): در این حدیث از پیامبر خدا ﷺ نقل شده که فرمود:

درمان سیاتیک آن است که دنبه میشی عربی بردارند و ذوب کنند و سپس آن را به سه قسمت سازند و هر روز یک قسمت را ناشتا بیاشامند.^۳

۱. این مضمون پیشتر نیز گذشت. برای نمونه ر.ک: صحیح بخاری، ج ۱، ص ۸۳ و ج ۴، ص ۱۶۴ و ج ۵، ص ۲۱۶؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۱، ص ۶۴ و ۱۷۲؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۵۶۱، ۵۶۵ و ۵۶۶؛ حاکم، المستدرک، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۵۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۴۲؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۲۵۳ و ۲۵۴؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۱، ص ۶۰ و ج ۵، ص ۴۳۰؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۵، ص ۳۵۲ و ج ۷، ص ۱۴ و ۱۵؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۱۵۱ و ۲۲۸؛ مسند ابی یعلی، ج ۸، ص ۵۷ و ۲۰۷؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۲۷۶ و ۳۰۳ و ج ۲، ص ۱۷۴ و ج ۸، ص ۱۴۱ و ج ۱۰، ص ۱۶۷ و ۱۷۷ و ۲۴۰؛ مناوی، فیض القدر، ج ۶، ص ۱۰۵-م.

۲. «العجوة من الجنة وفيها شفاء من السم والكأه من المن وفيها [أوها] شفاء للعین». برخی از منابع چون ترمذی و احمد متن کامل را به روایت مرفوع ابوهریره آورده‌اند و برخی دیگر چون نسائی و باز هم احمد آن را به روایت ابوسعید خدری و جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده‌اند و برخی از منابع چون مسلم، بخاری، نسائی و نیز احمد و ترمذی نیمه دوم حدیث را به روایت مرفوع سعید بن زید در کتاب‌های خود آورده‌اند. ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۰۰، ح ۲۰۶۶ و ح ۲۰۶۷؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۱۶۲۵، ص ۱۸۸، ح ۱۶۳۲ و ج ۲، ص ۳۰۱، ح ۷۹۸۹، ص ۳۰۵، ح ۸۰۳۷، ص ۳۲۵، ح ۸۲۹۰، ص ۳۵۷، ح ۸۶۶۶، ص ۲۴۱، ح ۹۴۴۶، ص ۴۸۸، ح ۱۰۳۴، ص ۵۱۱، ح ۱۰۶۴۷ و ج ۳، ص ۴۸، ح ۱۱۴۷۱؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۱۹، ح ۲۰۴۹، ص ۱۶۲۰، ح ۲۰۴۸، ص ۱۶۲۱، ح ۲۰۴۹؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۶۲۸، ح ۴۲۰۸، ص ۱۷۰۰، ح ۴۳۶۳ و ج ۵، ص ۲۱۵۹، ح ۵۳۸۱؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۱۵۶، ح ۶۶۶۶ و پس از آن؛ و شمار فراوانی از دیگر منابع -م.

۳. «شفاء عرق النساء الیه شاة عریبه تذاب ثم تجزأ ثلاثة اجزاء فتشرب فی ثلاثة ايام». ر.ک: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۹، ح ۷۴۵۹؛ همچنین متن با تغییراتی در منابع ذیل آمده است: همان، ج ۴، ص ۲۲۹، ح ۷۴۶۰؛ مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۱۰، ص ۲۱۶؛ سنن دارقطنی، ج ۱، ص ۳۹۷؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۳۵۷-م.

۱۶. احادیث گویای فضیلت شیر گاو، چنان که در روایت طارق بن شهاب نزد احمد و روایت مرفوع ابن مسعود نزد حاکم نیشابوری آمده از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرموده است: «بر شما باد به شیر گاو؛ که گاو از هر گیاهی می خورد و شیر آن درمان هر درد است».^۱

همین مضمون در برخی روایت ها بدین شکل آمده است: «بر شما باد به شیر گاو که درمان است و چربی آن نیز شفا است؛ اما حذر کنید از گوشت آن که مایه بیماری است».^۲

۱۷. روایت مرفوع ابوهریره نزد احمد بن حنبل و مسلم و نیز روایت عایشه نزد احمد و به همان مضمون روایت مرفوع عمر نزد ابن ماجه که از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل می کند: «در سیاه دانه شفای هر دردی است مگر مرگ».^۳

۱. «علیکم بالبان البقر فانها ترم من کل الشجر و هو شفاء من کل داء». حدیث با تفاوت هایی اندک در منابع ذیل آمده است: صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۳۹، ح ۶۰۷۵؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۱۸، ح ۷۴۲۵، ص ۴۴۶، ح ۸۲۲۴؛ هیشمی، موارد الظمان، ص ۳۴۰، ح ۱۳۹۸؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۸۵؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۴۵؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۱۹۳، ح ۶۸۶۳، ص ۱۹۴، ح ۶۸۶۴، ص ۳۷۰، ح ۷۵۶۶؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۹، ص ۲۶۰؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۳۲۶؛ مسند بزار (۴-۹)، ج ۴، ص ۲۸۲ و ج ۸، ص ۲۵؛ مسند شاشی، ج ۲، ص ۱۹۹؛ مسند احمد، ج ۴، ص ۳۱۵؛ جوهری، مسند ابن الجعد، ص ۳۰۷؛ ابن حمید، مسند عبد بن حمید، ص ۱۹۷؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۹، ص ۲۳۷ و ۲۳۸؛ بیهقی، شعب الایمان، ح ۵، ص ۱۰۳؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۲، ص ۳۲۰؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۲۸۵؛ مناوی، فیض القدير، ج ۲، ص ۲۵۶ و ج ۳، ص ۲۳۸ و ج ۴، ص ۳۴۸ - م.

۲. متن حدیث که از ابن مسعود روایت شده چنین است: «علیکم بالبان البقر فانها دواء و اسمائها شفاء وایاکم و لحومها فان لحومها داء». ر.ک: دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۲۸. همانند این مضمون در حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۴۸ آمده است - م.

۳. «ان فی الحبة السوداء شفاء من کل داء السلام». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۳۵، ح ۲۲۱۴ و پس از آن؛ صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۳، ح ۵۳۶۳ و پس از آن؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۸۵، ح ۲۰۴۱؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۳، ح ۷۵۷۸؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۴۱، ح ۳۴۴۷؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۳۴، ح ۲۳۴۴۱؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۴۱، ح ۷۲۸۵ و ج ۲، ص ۲۶۱، ح ۷۵۴۸ و ج ۲، ص ۲۶۸، ح ۲۶۸ و ج ۲، ص ۳۴۳، ح ۸۴۹۸؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۴۹۱ - م.

۱۸. حدیث انس نزد نسائی به صورت مرفوع و همچنین به همین مضمون روایت مرفوع اسماء نزد احمد، ترمذی و حاکم گویای این است که پیامبر ﷺ فرموده: «سه چیز است که در آن شفای هر دردی است مگر درد مرگ: سنا، زیره» و راوی گوید آن سوم را فراموش کرده‌ام.^۱

۱۹. حدیث در فضیلت «به»، آن جا که گفته است:

در حالی که پیامبر ﷺ، به در دست داشت به حضور وی رسیدم. فرمود: ای ابو محمد! این میوه را قدر بدان که قلب را استحکام می‌دهد، دل را خرسند می‌دارد و اندوه را از سینه می‌برد.^۲

۲۰. حدیث مرفوع ابوهریره نزد بخاری، احمد و ابوداود که در آن از پیامبر ﷺ این گونه نقل شده است: «چون مگس در ظرف کسی از شما بیفتد آن را غوطه‌ور سازید؛ چه، در یکی از بال‌هایش بیماری و در دیگری درمان است». در حدیث مروی نزد احمد این را نیز افزوده است که «با همان بالی که در آن درمان هست از شر مگس ایمنی جسته می‌شود. پس باید که آن را غوطه‌ور سازند».^۳

۱. نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۳، ح ۷۵۷۷؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲۴، ح ۷۴۴۱؛ مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۶، ص ۲۳۷، ح ۲۲۲۵؛ کنانی، مصباح الزجاجة، ج ۴، ص ۵۸؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۹، ص ۳۴۶؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۴۴؛ طبرانی، مسند الشاميين، ج ۱، ص ۳۱؛ سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۴۷-م.

۲. «عن موسى بن طلحة عن ابيه قال: ثم اتيت النبي وهو في جماعة من اصحابه وفي يده سفرجلة يقلبها فلما جلست اليه دحى بها نحوى ثم قال: دونكها اباعمدا فاتها تشد اتطب و تطيب النفس وتذهب بطخاوته الصدر». ر.ک: طبرانی، معجم الکبیر، ج ۱، ص ۱۱۷، ح ۲۱۹-م.

همین مضمون نیز درباره جابر بن عبدالله روایت شده است که از طائف یک غدد «به» آورد و آن را به پیامبر ﷺ داد. پیامبر خدا ﷺ فرمود: «لیذهب بطخاوة الصدر و یجلو الفؤاد». ر.ک: طبرانی، معجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۱۱۲، ح ۱۱۲۰۹. هیشمی همین حدیث را با تفاوتی در عبارت، به نقل از طبرانی آورده است. ر.ک: هیشمی، معجم الزوائد، ج ۵، ص ۴۵-م. به همین مضمون درباره «به» از انس نیز روایتی رسیده است. ر.ک: دیلمی، الفردوس، ج ۱، ص ۴۱۹ و ج ۳، ص ۲۴۲-م.

۳. متن حدیث منقول از ابوهریره بدون افزوده اخیر چنین است: «اذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء». ر.ک: مسند احمد، ج ۲، ص ۳۵۵، ح ۸۶۴۲؛ اما متن عبارت دوم باز هم به روایت احمد بن حنبل چنین است: «اذا وقع الذباب في اناء احدكم فان في احد جناحيه دواء وفي الآخر شفاء وانه

۲۱. احادیث رسیده در زمینه سرایت و واگیر بیماری‌ها: در این زمینه احادیث چندی رسیده که آنها را می‌توان در دو گروه دید:

أ) احادیثی که سرایت و واگیر را اثبات می‌کند، همانند آنچه از ابوهریره نقل شده که به نقل از پیامبر خدا ﷺ گفته است: «مبادا آن که به تیمار شتران بیمار مشغول است به میان شتران سالم برود».^۱

ب) احادیثی که سرایت را نفی می‌کند. از آن جمله از ابوهریره روایت شده که گفته است: پیامبر خدا ﷺ فرمود:

→ یتقی بجناحه الذی فیہ الداء فلیغمسه کله». ر.ک: مسند احمد، ج ۲، ص ۲۲۹، ح ۷۱۴۱.

این مضمون به رغم همه ناسازگاری‌ای که با دانش بشری دارد سوگ‌مندانه در منابع کهن اهل سنت به فراوانی نقل شده است. برای نمونه ر.ک: ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۶، ح ۵۵؛ صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۰۶، ح ۳۱۴۲ و ج ۵، ص ۲۱۸۰، ح ۵۴۴۵؛ صحیح ابن خزیمه، ج ۱، ص ۵۶، ح ۱۰۵؛ صحیح ابن حبان، ج ۴، ص ۵۳، ح ۱۲۴۶، ص ۵۵، ح ۱۲۴۷ و ج ۱۲، ص ۵۵، ح ۵۲۵۰؛ هینمی، موارد الظمان، ص ۳۳۰، ح ۱۳۵۵؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۱۳۵، ح ۲۰۳۹؛ کنانی، مصباح الزجاجة، ج ۴، ص ۶۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۱، ص ۲۵۲، ح ۱۱۲۳ و پس از آن؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۳۶۵، ح ۳۸۴۴؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۳، ص ۸۸، ح ۴۵۸۸؛ همو، المجتبی، ج ۷، ص ۱۷۸، ح ۴۲۶۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۵۹، ح ۳۵۰۴ و پس از آن؛ ابوالمحاسن حنفی، معاصر المختصر، ج ۲، ص ۳۲۲؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۳، ص ۳۸ و ص ۱۴۲ و ص ۲۳۴؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۲۹، ح ۷۱۴۱، ص ۲۴۶، ح ۷۳۵۳، ص ۲۶۳، ح ۷۵۶۲، ص ۳۵۵، ح ۸۶۴۱، ص ۳۸۸، ح ۹۰۲۴، ص ۳۹۸، ح ۹۱۵۷، ص ۴۴۳، ح ۹۷۱۹ و ج ۳، ص ۲۴، ح ۱۱۲۰۵؛ مسند ابن راهویه (۱-۳)، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۱۲۵؛ مسند طیبی، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۲۱۸۸؛ مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۲۷۳، ح ۹۸۶؛ ابن قتیبه، تأویل مختلف الحديث، ج ۱، ص ۹ و ۲۲۸ و پس از آن؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۳۵۶ و پس از آن؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۳۱-م.

۱. «لا یوردن ممرض علی مصح». حدیث را احمد، بخاری، مسلم، ابوداود و کسانی دیگر نقل کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۷۷، ح ۵۴۲۷؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۴۳، ح ۲۲۲۱؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۸۲، ح ۶۱۱۵؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۷، ص ۱۳۵ و ۲۱۶؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۷؛ ابن راشد، الجامع، ج ۱۰، ص ۴۰۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۳۰۳، ۳۰۶ و ۳۱۰؛ ابوالمحاسن حنفی، معاصر المختصر، ج ۲، ص ۲۰۷؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۴، ص ۱۲؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۴۰۶؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۲۱۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۰-۱۶۲ و ۲۴۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۴، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ ابن قیم، حاشیة ابن قیم، ج ۱۰، ص ۲۸۹؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۹۰ و ۲۹۱؛ شرح نووی، ج ۱۴، ص ۲۱۳-۲۱۷ و ۲۲۸-م.

نه سرایت و واگیر وجود دارد، نه می‌چند و دفع بلا اثر دارد و نه هامة و روح سرگردانی هست. یکی از عرب‌های بادیه‌نشین که چنین شنید گفت: ای پیامبر خدا! پس چه می‌شود که شتران در شن‌زارها به آهو می‌مانند، ولی چون یک شتر گر با آنها در می‌آمیزد آنها همه گر می‌شوند؟ پیامبر خدا ﷺ فرمود: پس چه کسی بیماری را به آن شتر نخست سرایت داده است؟^۱

از همین دست می‌باشد حدیث دیگری که در آن، باز از ابوهریره نقل شده که از پیامبر ﷺ چنین نقل کرده است:

نه سرایت وجود دارد، نه فال بد، نه روح سرگردان و نه می‌چند دفع بلا؛ اما از جذامی بگریز چنان که از شیر می‌گریزی.^۲

۲۲. احادیث جذام: در منابع، احادیثی دربارهٔ جذام و برخورد با جذامیان رسیده که از آن جمله است:

أ) حدیث ابن سعد از عبدالله بن جعفر مرفوعاً: در این روایت از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «از جذامی حذر کنید، آن‌گونه که از درندگان حذر کنند؛ اگر او به یک دشت در آید شما به وادی ای دیگر در آید».^۳

ب) حدیث مرفوع حسین در منابع گوناگون که در آن چنین روایت شده است: به جذامیان نگاه هولانی می‌فکنید؛ و چون با آنان سخن می‌گویید باید که میان شما و آنها به

۱. «لا عدوی ولا بنو ولا هامة. فقال اعرابی: یا رسول الله فما بال الابل تکون فی الرمل کأنها الطباء فیخالطها البعیر الاجرب فیجرها؟ فقال رسول الله ﷺ: فن اعدای الاول؟». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۴۲، ح ۲۲۲۰-م.
۲. «لا عدوی ولا طيرة ولا هامة ولا بنو وفر من المجذوم کما تفر من الاسد». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۸، ح ۵۳۸۰.

ناگفته نماند این دو دسته حدیث متعارض که هر دو نیز از ابوهریره نقل شده و در برخی از آنها وی از ثبوت واگیر سخن به میان آورده و در برخی دیگر این پدیده را انکار کرده است، برخی را به علاج این تناقض واداشته؛ از این روی شارحان برای حل این معضل نکاتی و راه چاره‌هایی را مطرح کرده‌اند. ر.ک: طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۱۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۴۴۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۰ و پس از آن-م.
۳. «اتقوا صاحب الجذم کما يتق السبع اذا هبط وادیا فاهبطوا غیره». ر.ک: ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۱۷-م.

اندازه یک نیزه فاصله باشد.^۱

ج) حدیث جابر که در آن آمده است پیامبر خدا ﷺ به فردی جذامی که قصد نزدیک شدن برای دست دادن و بیعت داشت فرمود: از همان جا برگردد، ما با تو بیعت کرده‌ایم.^۲

۲۳. احادیث نهی از «غیل»^۳ که از آن جمله است:

أ) حدیث مرفوع جذامه بنت وهب که در آن از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: قصد داشتیم از غیل نهی کنم؛ اما دیدم ایرانیان و رومیان این کار را انجام می‌دهند و با فرزندان خود چنین می‌کنند؛ اما این کار هیچ زبانی به آن کودکان نمی‌رساند.^۴

ب) حدیث مرفوع اسماء بنت سکن که در آن آمده است:

۱. «لا تدیموا النظر الی المجدومین اذا کلمتموهم فلیکن بینکم و بینهم قدر رحم». در منابع اهل سنت تنها عبارت نخست را یافتیم و بخش دوم (از «اذا» به بعد) را در منابع نیافتیم. برای آگاهی از بخش نخست ر.ک: هیشمی، مصباح الزجاجة، ج ۴، ص ۷۸؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۷، ص ۲۱۸؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۳۵۴۳؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۱۴۲؛ ح ۲۴۵۴۴، ص ۳۱۱، ح ۲۶۴۰۷؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۹، ص ۱۰۷، ح ۹۲۶۳؛ همو، معجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۱۰۶، ح ۱۱۱۹۳؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳۳، ح ۲۰۷۵؛ مسند طرابلسی، ص ۳۳۹، ح ۲۶۰۱؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۹۵، ۱۶۰ و ۱۶۱ و ۱۶۳؛ مناوی، فیض القدر، ج ۶، ص ۳۹۲ و ۳۹۳-م.

۲. ر.ک: نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۵، ح ۷۵۹۰؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۳۵۴۴-م.

۳. «غیل» را دو گونه معنا کرده‌اند: یکی آن که با زنی که بچه شیر می‌دهد عمل زناشویی انجام گیرد؛ دیگری آن که زنی که آبستن است بچه شیر دهد. مالک، غیل را بدان تفسیر کرده است که با زنی در دوران شیردهی آمیزش شود؛ اما ابن سکیت، غیل را به این تفسیر کرده است که زن در دوران حاملگی شیر دهد. در دوران پیشین طبیبان باور داشتند این شیر، خود، مایه بیماری است و عرب‌ها نیز این کار را دوست نداشته‌اند و از آن پرهیز می‌کرده‌اند. مؤلف درباره ترجیح هیچ کدام از این دو تفسیر سخنی اظهار نکرده؛ اما به نظر می‌رسد برخی از احادیث این باب، تفسیر دوم از تفاسیر یادشده غیل را بیشتر تقویت می‌کند. برای آشنایی بیشتر ر.ک: شرح زرقلی، ج ۳، ص ۳۲۰-م.

۴. «لقد همت ان انهی عن الغیل فظفرت فی فارس و روم فاذا هم یغیلون اولادهم فلا یضر اولادهم ذلك شیئاً».

ر.ک: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۶۷، ح ۱۴۴۱؛ حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۷۷، ح ۶۹۳۷؛ ابونعیم اصبهانی، المسند المستخرج، ج ۴، ص ۱۱۶؛ مسند ابی عوانه، ج ۳، ص ۱۰۱، ح ۴۳۵۹؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۷، ص ۲۳۱، ح ۱۴۱۰۸؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۴۸، ح ۲۰۱۱؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۴۷؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۴۳۴، ح ۲۷۴۸۷؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۴، ص ۲۰۹؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۲۶۱-م.

کودکان خود را پنهانی مکشید؛ غیل [آن اندازه خطرناک است که] اگر به یک سوار نیرومند برسد او را از پای در می‌افکند.^۱

۲۴. احادیث طاعون: از آن دست است حدیث اسامة بن زید و عبدالرحمن بن عوف که از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل کرده‌اند:

چون آوازه طاعون در سرزمینی را شنیدید بدان وارد نشوید؛ و اگر در سرزمینی بودید و طاعون در آن جا بروز کرد از آن سرزمین بیرون نروید.^۲

۲۵. حدیث حاکی از استفاده پیامبر ﷺ از داغ نهادن بر زخم؛ چه بنابر حدیث جابر بن عبدالله، پیامبر اکرم ﷺ طیبی را نزد ابی بن کعب فرستاد و آن طیب او را رگ زد و بر محل رگ‌زنی داغ نهاد.^۳

۲۶. احادیث حاکی از سفارش به استفاده از شیر و پیشاب شتر. از آن جمله است: (أ) حدیث مرفوع مروی در مسند احمد گویای این است که پیامبر ﷺ فرمود: در پیشاب و شیر شتر درمان است.^۴

(ب) حدیث مرفوع ابن عباس که در آن از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «بر شما باد به پیشاب شتر که در آن شفای شکم درد مردمان است».^۵

(ج) حدیث انس گویای آن است که گروهی از طایفه عکل یا عربنه به مدینه آمدند و چون آب و هوای مدینه با آنان ناسازگار افتاد بیمار شدند. پیامبر ﷺ به آنان فرمود خود را به شترچران برسانند و از پیشاب و شیر شتران بنوشند. آنان از پیشاب و شیر

۱. «لا تقتلوا اولادکم سرا فان الغیل یدرک الفارس فیدعثره». ر.ک: صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۳۲۳؛ هیشمی، موارد الظمان، ص ۳۱۷، ح ۱۳۰۴؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۷، ص ۴۶۴؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۹، ح ۳۸۸۱؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۴۶-م.

۲. «اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلاتدخلوها و اذا وقع بارض وانتم بها فلاتخرجوا منها». ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۶۶۳، ح ۵۳۹۶-م.

۳. «بعث الی ابی بن کعب طبیباً فقطع له عرقاً وکواه علیه». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۳۰، ح ۲۲۰۶-م.

۴. «ان فی ابوال الابل والبانها شفاء». ر.ک: مسند احمد، ج ۱، ص ۲۹۳، ح ۲۶۷۷-م.

۵. «ان فی ابوال الابل والبانها شفاء لذربة بطونهم». ر.ک: طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۰۸-م.

شتران نوشیدند تا بدن‌هایشان بهبود یافت.^۱ در روایت دیگری است که آن مردم دچار بیماری غربت شده بودند تا جایی که رنگ چهره‌شان زرد شده و شکم‌هایشان بزرگ شده بود.^۲

۲۷. حدیث دیگری درباره نوع سرمه: از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: «به اثمدم سرمه بکشید که چشم را جلا می‌دهد و مو می‌رویند».^۳

۲۹. حدیث به کارگیری خاکستر برای جلوگیری از ادامه خون‌ریزی: بنابر روایت در نبرد احد هنگامی که پیامبر ﷺ زخمی شد فاطمه (ع) قطعه حصیری برداشت و سوزاند، آن‌گاه بر زخم پیامبر ﷺ نهاد و از آن پس خون بند آمد.^۴

۳۰. سرانجام حدیث جابر گویای این است که پیامبر ﷺ فرموده است: ظرف‌ها را بپوشانید و دهانه مشک‌ها را ببندید؛ چرا که در هر سال شبی است که در آن وبا نازل می‌شود و در این شب وبا بر هیچ ظرفی که در پوش نداشته و بر هیچ مشک‌ی که دهانه‌اش بسته نباشد نگذرد مگر این‌که از آن وبا در آن نیز فرو فرستد.^۵

اینها و احادیثی دیگر از این دست که شمارشان در منابع شیعه و سنی کم نیست از

۱. ر.ک: صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۱۵۳؛ ح ۵۳۶۲؛ نسائی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۳۷۱؛ ح ۷۵۶۹ و پس از آن؛ صحیح ابن حبان، ج ۴، ص ۲۲۷ و ج ۱۰، ص ۳۱۹؛ مسند ابی عوانه، ج ۴، ص ۸۶-۸۸ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۳۰-م.

۲. ر.ک: نسائی، سنن الکبری، ج ۱، ص ۱۳۰-م.

۳. ر.ک: «اکتحلوا بالاثمد فانه یجلبو البصر وینبت الشعر». ر.ک: سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۳۴؛ ح ۱۷۵۷؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۵۶؛ ح ۳۴۹۵؛ همچنین به همین مضمون با تفاوتی اندک در عبارت ر.ک: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۲۳۰؛ مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۲، ص ۳۴۷؛ بیهقی، سنن الکبری، ج ۴، ص ۲۶۱ و ج ۹، ص ۳۴۶؛ همو، شعب الایمان، ج ۵، ص ۲۱۸؛ طبرانی، معجم الاوسط، ج ۲، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۳۳۹ و ج ۶، ص ۱۵۱ و ج ۶، ص ۱۸۹؛ مسند ابی یعلی، ج ۴، ص ۴۸ و ۳۰۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۵۷؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۷؛ مناوی، فیض القدر، ج ۴، ص ۳۳۷-م.

۴. ر.ک: صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۱۶؛ ح ۱۷۸۹-م.

۵. «غطوا الاناء واکوا السقاء فان فی السنة لیلة یزل فیها وباء لایمر باناء لیس علیه غطاء اوسقاء لیس علیه وکاء الا نزل فیه من ذلك الوباء». ر.ک: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۹۶؛ ح ۲۰۱۳-م.

احادیثی هستند که به مباحث ویژه پزشکی و بهداشت و درمان مربوط می‌شوند و نباید در کار بهداشت و درمان آنها را حجت دانست، بلکه در این گونه امور تنها اهل حرفه پزشکی مرجع و حجت هستند؛ چرا که تنها آنان در این زمینه تخصص دارند. کلیت بنیاد این نظریه در فصل نخست اثبات شد و این حقیقت از نظر گذشت که امور دنیوی محض به عرف و تجربه و دانش بشری واگذار شده، چونان که پیامبر ﷺ خود در این زمینه و خطاب به کشاورزان و باغ‌داران روزگار خویش فرموده است: «شما خود بدین امور آگاه‌تراید»؛ بنابراین، آن‌سان که پیامبر ﷺ، این طایفه را در روزگار خویش در حرفه و ویژه خود آگاه‌تر دانسته و حق نظر دادن را به آنان واگذارده، در کار پزشکی و بهداشت و درمان نیز این پزشکان هستند که دارای تجربه و دانش هستند و به ایشان رجوع باید کرد.

جالب آن است که امروزه در دانش پزشکی ثابت شده که مضمون برخی از این احادیث خطا و با حقایق علمی ناسازگار است؛ از این روی هنگام دیدن این دسته از احادیث و در فرض ناسازگاری با حقایق علمی باید در درستی آنها تردید کرد و اگر درستی آنها مسلم نیز باشد پذیرش امکان خطا بر پیامبر ﷺ در این گونه امور - چنان که پیشتر از قاضی عیاض نقل کردیم - نه موجب کاستی بر پیامبر ﷺ است و نه به معنای فروتر دانستن آن حضرت از جایگاه بلندی که خدایش در آن قرار داده است؛ چه، این گونه امور از امور عادی و این جهانی محض و به دیگر سخن از امور کاملاً عادی و عرفی هستند و روشن است که هر کس در این میدان‌ها تجربه و اندوخته دانش بیشتری داشته باشد و این امور را وجهه همت خویش ساخته باشد به گونه طبیعی می‌تواند آگاهی بیشتری نیز فراچنگ آورده باشد. از همین روی بر پیامبر ﷺ در این عرصه، خطا و صواب هر دو رواست.

البته ناگفته نماند در گونه دوم احادیث در فصل دوم سخن خود را گفتیم که چنین احادیثی از آن روی که به انتساب به وحی اشعار ندارند و در هیچ کدام از شش گروه گونه نخست احادیث جای نمی‌گیرند نه در مقام تشریع هستند و نه حجت شمرده

می‌شوند؛ اما ممکن است کسانی از اهل علم در همین گونه اخیر از احادیث نیز نکته یا نکته‌هایی بیابند که از دیدگاه آنان به چنین انتسابی اشاره داشته و از زاویه‌ای در مقام تشریع و ناظر به آن باشد. در چنین فرضی قطعاً از دیدگاه این کسان، حدیث یا احادیث دارای آن قراین نه در گونه دوم، بلکه در گونه نخست و در یکی از گروه‌های شش‌گانه یا در گروهی جداگانه قرار خواهد گرفت، آن‌گونه که ما نیز به قراینی برخی احادیث را در آن گروه‌ها قرار داده بودیم. البته به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

اثبات تأثیر این‌گونه داروها و درمان‌ها

احادیث گونه دوم را حجت ندانستیم و گفتیم در مقام تشریع نیستند و بدین باب نظری ندارند؛ اما نباید این گروه از احادیث را به کلی وانهاد، بلکه باید مضمون آنان و آموزه‌های موجود در آنها بسان دیگر فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که در پزشکی و درمان یا بهداشت و همانند آن مطرح شده‌اند یا می‌شوند و بلکه در رتبه‌ای بالاتر و گرامی‌تر از رتبه این نظریه‌ها و فرضیه‌ها، مورد توجه قرار گیرند و به احتمالی از درستی نیز در آنها اندیشیده شود؛ چرا که در این احادیث نیز این احتمال هست - هر چند این احتمال ضعیف نیز باشد - که روایت در وحی ریشه داشته و بر آن استوار باشد، چونان که در برخی از همین احادیث گونه دوم واقعاً حقایق علمی وجود دارد که نه فقط با تجربه بشری ناسازگار به نظر نمی‌رسد، بلکه با آن هم‌سوی و بر آن پیش‌گام است. گونه سفارش موجود در حدیث درباره طاعون و برخورد با آن، نمونه‌ای از حکمت نبوی است که دانش طب نیز آن را کاملاً تأیید می‌کند.

از همین روی، دیدگاه نگارنده آن است که آموزه‌های این گروه از احادیث بر پایه معیارها و روش‌ها و مبانی شناخته شده نزد متخصصان امر با تجربه و آزمایش سنجیده شود تا اگر کارآمدی آنها به اثبات برسد بر کرسی داوری و عمل نشانده شوند. در چنین صورتی البته همان تحلیل و تجربه و آزمایش گواه حجیت درون‌مایه

حدیث خواهد بود، نه تنها آن که به گونه‌ای به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است، به ویژه آن که بسیاری از این گونه روایت‌ها - و اختصاصاً آنها که با معیارهای علمی نیز ناسازگاری دارند - از نظر روایت و با معیارهای علوم حدیث نه سندی یقین‌آور دارند و نه اطمینان شایان توجهی به صدور ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، از این زاویه نیز نیاز است که صلاحیت همه یا بخشی از این احادیث بررسی شود. حتی اگر در این میان شایستگی، کارآمدی و درستی این دسته از احادیث به اثبات نرسد یا زیان‌بار بودن درمان‌ها و داروهای توصیه شده اثبات شود مانعی ندارد که این حقیقت برای مردم نیز بیان شود تا عمل به آنها در میان مردم ادامه نیابد.

به کار بستن داروها و درمان‌های سفارش شده در حدیث از حیث تبرک یا از سر عقیده

پیشتر و در فصل نخست نوشتار این سخن ابن خلدون از نظر گذشت که طبّ منقول در ادله شرعی و روایات نباید تشریع دانسته شوند یا بدین عنوان تفسیر گردند؛ اما ابن خلدون پس از این سخن می‌افزاید:

البته تنها چیزی که در این میان رواست این‌که آن داروی تجویز شده در حدیث نبوی به عنوان تبرک و به اقتضای باور قلبی به کار گرفته شود. در چنین صورتی آن دارو اثری شگرف نیز خواهد داشت؛ اما این هیچ از مقوله طبّ جسمانی نیست.^۱

ابن قیم نیز در این باره چنین تصریح می‌کند:

همة آنچه در سنت آمده است هر کس آنها را به کار بندد از آنها سود می‌برد و خداوند به واسطه نیتش ضرر را از او دور می‌کند؛ و البته عکس آن نیز نتیجه‌ای عکس دارد.^۲

شاید مقصود ابن حجر در بخش پایانی این سخن آن باشد که چنانچه کسی داروها

۱. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۴۹۳ و ۴۹۴ - م.

۲. فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۵ - م.

و درمان‌های سفارش شده در احادیث را بدون باور قلبی به آثار آنها به کار بندد کارش برای وی سودی نخواهد داشت. ابن حجر در اشاره‌هایی دیگر در سخنان خود این گونه بهبود در نتیجه به کارگیری دارو و درمان یاد شده در حدیث را به «شفای دل» تشبیه می‌کند: همان شفایی که آیه قرآن از آن سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ»^۱ یعنی همان‌گونه که تنها کسانی از اندرزهای قرآن سود می‌برند که به قرآن و هدایتگری آن باور داشته باشند، از داروهای سفارش شده در حدیث نبوی نیز تنها کسانی سود می‌برند که به سودمندی آن داروها و درمان‌های سفارش شده اعتماد داشته باشند و بر این باور باشند که این داروها و درمان‌ها چون از سوی پیامبر ﷺ توصیه شده سودمند هستند.

باور نگارنده در این باره آن است که بی‌گمان از فضایل پیامبر ﷺ است که تبرک جستن به آثار او و شفا خواستن از این آثار روا و تحقق‌پذیر است، چونان که نقل شده آن حضرت ظرف آبی طلبید، دستان و صورت خود را در آن شست و از آن آب در دهان چرخاند و سپس به ابوموسی و بلال فرمود: «از این آب بخورید و بر سینه و صورت خود بریزند». آنان نیز این کار را کردند و سپس باقی مانده را نیز به درخواست ام‌سلمه به وی دادند.^۲ یا آمده است که موی آن حضرت را میان مسلمانان قسمت کردند. نیز آمده است که جامه‌ای را که از تن می‌نهاد می‌شستند و آب پس مانده را برای شفا یافتن به بیماران می‌دادند.^۳ یا آمده است که آن حضرت خود کام برخی از نوزادان انصار را می‌گشود.

۱. یونس (۱۰) آیه ۵۷؛ ای مردم! برای شما از سوی پروردگارتان اندرزی آمده است، درمانی برای آن درد که در دل هاست و هدایت و رحمت برای ایمان آوردگان.

۲. ر.ک: صحیح ابن حبان، ج ۲، ص ۳۱۷ و ۳۱۸، ح ۵۵۸-م.

۳. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۴۱، ح ۲۰۶۸؛ مسند احمد، ج ۶، ص ۳۴۷، ح ۲۶۹۸۷؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج ۲۴، ص ۹۸؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۵، ص ۱۴۱؛ شرح نووی، ج ۱۴، ص ۴۳-م.

البته این تبرک جستن از ویژگی‌های پیامبر ﷺ است؛ چه، این که پس از وی به هیچ کدام از خلیفگان تبرک نجستند و آنچه هست و روایت شده تبرک جستن به پیامبر ﷺ است.

اکنون این پرسش مطرح است که آیا آنچه در زمینه طب و درمان از پیامبر ﷺ رسیده همانند آثار و لباس و دیگر چیزهایی است که به وجود آن حضرت تبرک یافته‌اند تا در نتیجه بتوان به آنها تبرک جست و از آنها شفا گرفت؟ به نظر می‌رسد در این مسئله، نیاز به تأمل باشد؛ چه، هنگامی که ثابت شده که پیامبر ﷺ خود به مردم توجه داد که آنچه در این گونه امور می‌فرماید تنها یک نظر و رأی است که به آن رسیده و او خود یک انسان است که خطا و صواب بر او رواست و مردم تنها در آنچه او از سوی خداوند به ایشان ابلاغ می‌فرماید از سخنش پیروی می‌کنند و در دیگر امور دنیوی خویش و آنچه پیامبر ﷺ در آن به رأی خود چیزی فرموده شاید از او آگاه‌تر باشند، چگونه می‌توان مواردی دنیوی را که به قطعی نبودن سود آن تصریح کرده است با مواردی چون آثار وجود آن گرامی برابر دانست که خود اذن تبرک جستن بدانها داده است؟

نکته دیگر آن است که صحابه‌ای که در روزگار پیامبر ﷺ تلقیح نخل‌های خویش را واگذاشتند این کار را از سر ایمان و باوری که به آن حضرت داشتند انجام دادند؛ اما با وجود این در آن سال، درختان، میوه‌ای مناسب بار نیاورد و ایمان و باور آنان کافی نبود که سبب شود میوه درختان مرغوب باشد یا درختان پرثمرتر باشند؛ چرا که در جهان اسباب و مسببات، ایمان و باور به حقیقت سبب چنان چیزی نیست. به همین دلیل نیز پیامبر ﷺ باور آن مردم را تصحیح فرمود و آنان را از این آگاه کرد که در چنین مسائلی نمی‌بایست سخن آن حضرت را مبنا قرار دهند؛ چه، این گونه مسائل از امور دنیوی محض هستند و آنها خود بدین گونه امور آگاه‌تراند.

پس قاعدتاً باید امور بهداشتی و طبی محض نیز از این دست باشند؛ یعنی از متن امور دنیوی محضی که در آنها نه ایمان و باور به تنهایی بسنده می‌کند و نه این ایمان و

عقیده از اسباب حقیقتی نتایج مادی آن امورند.

حتی اگر در این میان کسی عمل به سفارش‌های بهداشتی و درمانی را بر مواعظ قرآن و بر شفای حاصل از این اندرزها قیاس کند خواهیم گفت قیاسش نادرست است؛ چه، درباره مواعظ قرآن کسانی که بدان‌ها باور ندارند گوش هم نمی‌سپارند و حتی اگر گوش فرا دهند نه آنها را می‌پذیرند و نه به آنها عمل می‌کنند؛ پس چگونه می‌تواند این مواعظ آنان را سودمند افتد؟ درست همان سان که اگر کسی دارویی جسمی را نخورد هرگز این دارو در جسم او اثری نخواهد گذارد و البته اگر آن را مصرف کند تأثیر جسمی آن به باور داشتن یا باور نداشتن آن ربطی نخواهد داشت.

* * *

آنچه فرا روی نهاده شد دیدگاه‌هایی بود که نگارنده در جست وجو و مطالعه خویش بدانها راه یافته است. امید آن است که تلاش اهل پژوهش در این زمینه از چهره آنچه درست تر و به حق نزدیک تر است پرده بردارد تا مسلمانان و به ویژه دست اندرکاران عرصه بهداشت و درمان در کار دین و دنیای خویش آگاه و بر راه الهی باشند. در همه حال خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آقازاده نائینی، افسانه: آنچه زنان باید بدانند (یائسگی، علائم، درمان)، انتشارات انصاریان، [بی جا]، ۱۳۷۴ ش.
۳. آملی، محمدتقی: مصباح الّهدی فی شرح العروة الوثقی، انتشارات فردوسی، [بی جا]، ۱۳۸۷ ق.
۴. ابادری، منصور: انحلال نکاح دائم از نظر قانون مدنی، نشر خیام، [بی جا]، ۱۳۷۷ ش.
۵. ابراهیمی ادیب، طناز: تندآموز نواک، مؤسسه فرهنگی انتشارات تیمورزاده، نشر طیب، چاپ سپیده احرار، پاییز، ۱۳۷۸ ش.
۶. ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله: شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق. افست از روی چاپ حلبی ۱۳۸۵ ق./ ۱۹۶۵ م.
۷. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد: المصنف (مصنف ابن ابی شیبہ)، تحقیق کمال یوسف الحوت، چاپ اول، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ ق.
۸. ابن امیر حاج، محمد بن محمد: التقرير والتحییر، تحقیق مکتب البحوث والدراسات، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶ م.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی مشهور به صدوق: الاعتقادات
۱۰. _____: من لا یحضره الفقیه، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة، ۱۴۰۴ ق.

١١. ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم: شرح العمده، به تصحیح سعود صالح العطیشان، ریاض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣ق.
١٢. ابن جارود، عبدالله بن علی: المنتقى من السنن المسندة عن سيدنا المصطفى، به تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت، مؤسسة الكتاب الثقافیه، ١٤٠٨ق / ١٩٨٨م.
١٣. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی جوزی بغدادی: المنتظم فی تاریخ الملوك والامم (حتى ٢٥٧ق.)، به تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ق. ١٩٩٢م.
١٤. ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد: صحیح ابن حبان، تحقیق شعيب ارناؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق. / ١٩٩٣م.
١٥. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی: فتح الباری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي و محب الدین خطیب. بیروت، دارالمعرفه، ١٣٧٩ق.
١٦. ابن حمید، عبد بن حمید بن نصر: مسند عبد بن حمید، به تحقیق صبحی بدری سامرائی و محمود محمد خلیل صعیدی، قاهره، مكتبة السنه، ١٤٠٨ق. / ١٩٨٨م.
١٧. ابن حنبل، احمد بن حنبل شیبانی: مسند احمد، مصر، مؤسسة قرطبه، [بی تا].
١٨. _____: مسند، بیروت، دارالفکر، [بی تا]، افست از قاهره.
١٩. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق: صحیح ابن خزیمه، تحقیق محمد مصطفی اعظمی. بیروت، مكتب الاسلامی، ١٣٩٠ق. / ١٩٧٠م.
٢٠. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: تاریخ ابن خلدون؛ کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٢١. ابن راشد، معمر بن راشد ازدی: الجامع، به تحقیق حبیب اعظمی، بیروت، مكتب الاسلامی، ١٤٠٣ق.
٢٢. ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم: مسند اسحاق بن راهویه (٣ - ١)، به تحقیق عبدالغفور بن عبدالحق البلوشی، مدینه منوره، مكتبة الایمان، ١٤١٢ق. / ١٩٩١م.
٢٣. ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد: جامع العلوم والحکم، بیروت، دارالمعرفه، ١٤٠٨ق.
٢٤. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع: طبقات الکبری، بیروت، دار صادر، [بی تا].

۲۵. ابن سلامه، محمد بن سلامة بن جعفر قضاعي: **مسند الشهاب**، به تحقیق حمدي بن عبدالمجيد سلفی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۶ م.
۲۶. ابن سمعانی، منصور بن محمد بن عبدالجبار: **قواطع الادلة فی الاصول**، تحقیق محمدحسن اسماعیل شافعی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م.
۲۷. ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله: **التمهید**، به تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ ق.
۲۸. ابن قتیبه دنیوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم: **تأویل مختلف الحديث**، به تحقیق محمد زهری بخار، بیروت، دارالجليل، ۱۳۹۳ ق. / ۱۹۷۲ م.
۲۹. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر بن ایوب دمشقی: **الطب النبوی**، به تحقیق عبدالغنی عبدالخالق [قاهره، داراحیاء الکتب العربیہ، بی تا].
۳۰. _____: **المنار المنیف فی الصحیح والضعیف**، به تحقیق عبدالفتاح ابو غده، حلب: مکتبة المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. _____: **حاشیة ابن قیم**، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق. / ۱۹۹۵ م.
۳۲. _____: **نقد المنقول والمحک الممیز بین المردود والمقبول**، به تحقیق حسن السماعی سویدان، بیروت، دارالقادری، ۱۴۱۱ ق. / ۱۹۹۰ م.
۳۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی قرشی: **البداية والنهاية**، بیروت، مکتبة المعارف، [بی تا].
۳۴. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید: **سنن ابن ماجه**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت، دارالفکر، [بی تا].
۳۵. ابن منظور، ابو الفضل محمد بن جمال الدین: **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، [بی تا].
۳۶. _____: **معاصر المختصر من مشکل الآثار**، بیروت، عالم الکتب، قاهره، مکتبة المتنبی، [بی تا].
۳۷. ابوزهره، محمد: **تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسة والعقائد وتاریخ المذاهب الفقهیة**، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۸۹ م.
۳۸. ابو عوانه، یعقوب بن اسحاق اسفرانی: **مسند ابی عوانه**، به تحقیق ایمن بن عارف دمشقی، چاپ اول،

بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۸م.

۳۹. ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله بن احمد: **المسند المستخرج علی صحیح الامام مسلم**، به تحقیق

محمد حسن محمد حسن اسماعیل الشافعی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۶م.

۴۰. _____: **مسند ابی حنیفه**، به تحقیق نظر محمد الفاریابی، ریاض، مکتبه الکوثر،

۱۴۱۵ق.

۴۱. ابو یعلیٰ موصلی، احمد بن علی بن مثنی: **مسند ابی یعلیٰ**، به تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق،

دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴ق. / ۱۹۸۴م.

۴۲. اراکی، آیه الله شیخ محمد علی: **توضیح المسائل فارسی**، انتشارات دفتر تبلیغات، [بی جا]، ۱۳۷۱ش.

۴۳. اردبیلی، احمد: **مجمع الفائده وبرهان**، جامعه مدرسین، قم، [بی تا].

۴۴. امام، دکتر محمد کمال الدین: **الزواج والطلاق فی الفقه الاسلامیه**، المؤسسة الجامعیة، الدراسات

والنشر والتوزیع، بیروت - لبنان، ۱۴۱۶ق. ۱۹۹۶م.

۴۵. امامی، دکتر سید حسن: **حقوق مدنی ۵**، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، [بی جا]، ۱۳۷۲ش.

۴۶. او جرا، لیندا: **یائسگی بدون درد**، ترجمه پریوش اخوان، انتشارات ققنوس، [بی جا]، ۱۳۷۶ق.

۴۷. بابویه، محمد بن علی بن حسین: **امالی**، مؤسسه اعلی، [بی جا]، [بی تا].

۴۸. _____: **علل الشرایع**، انتشارات حیدری، نجف اشرف، ۱۳۸۵ق.

۴۹. باغندی، ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان: **مسند عمر بن عبدالعزیز**، به تحقیق محمد عوامه، دمشق،

مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۴ق.

۵۰. بحرانی، یوسف: **حداثک الناضره فی احکام العترة الطاهرة**، مؤسسه نشر اسلامی، قم، [بی تا].

۵۱. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل: **الصحيح (صحيح بخارى)**، تحقیق مصطفی ديب البقا،

بیروت، دار ابن کثیر، الیمامه، ۱۴۰۷ق. / ۱۹۸۷م.

۵۲. برنشی، کتی: **یائسگی و درمان جایگزینی هورمونی**، ترجمه اعظم بحیرایی و شیرین قاضی زاده،

نشر و تبلیغ بشری، [بی جا]، ۱۳۷۸ش.

۵۳. بزار، ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق: **مسند بزار**، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، بیروت،

مؤسسه علوم القرآن، مدینه، مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۰۹ق.

۵۴. بهجت، آية الله شيخ محمد تقی: توضیح المسائل، شفق، [بی جا]، [بی تا].
۵۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین: سنن الکبری، به تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکه، مکتبه دارالباز، ۱۴۱۴ ق. / ۱۹۹۴ م.
۵۶. _____: شعب الايمان، به تحقیق محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۵۷. پزشکی قانونی: مجله علمی پزشکی قانونی، سال دوم، شماره ۸.
۵۸. تبریزی، آية الله میرزا جواد: توضیح المسائل فارسی، دفتر نشر برگزیده، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۵۹. _____: صراط النجاة، جلد دوم، دارالاعتصام، [بی جا]، ۱۴۱۷ ق.
۶۰. ترمذی: سنن ترمذی، تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۶۱. ثقفی، دکتر نفیسه تألیف (leon sperff bavidb): خودآزمایی و راهنمایی مطالعه آندوکرینولوژی بالینی زنان و نازایی (اسپیروف)، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی راستی تیمورزاده، [بی جا]، ۱۳۸۱ ش.
۶۲. جوهری، علی بن جعد بن عبیدالله: مسند ابن الجعد، به تحقیق عامر احمد حیدر، بیروت، مؤسسه نادر، ۱۴۱۰ ق. / ۱۹۹۰ م.
۶۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله: المستدرک علی الصحیحین، ۴ جلدی، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق. / ۱۹۹۰ م.
۶۴. حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن: وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت علیه السلام، حیات التراث، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا].
۶۵. _____: وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
۶۶. حسینی، ابراهیم بن محمد: البیان والتعریف، به تحقیق سیف الدین الکاتب، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۱ ق.
۶۷. حسینی همدانی، محمد: تفسیر انوار درخشان، انتشارات لطفی، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۶۸. حکیم، آية الله سید محمد: حواریات فقهیه، چاپ اول، نشر المؤلف، [بی جا]، ۱۴۱۶ ق.
۶۹. حکیم، آية الله سید محمد سعید: منهاج الصادقین، دارالصفوه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

۷۰. حکیم، سید محسن: مستمسک العروة الوثقی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۷۱. حکیم، محمد تقی: اصول العامة للفقہ المقارن، تحقیق مجمع العالمی لاهل البيت (علیهم السلام)، چاپ دوم، قم، امیر، ۱۴۱۸ ق.
۷۲. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی: ترجمه الحیة، جلد اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۳ ش.
۷۳. حلی، ابن ادریس، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد: سرائر، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۷۴. حلی، جعفر بن حسن: شرائع الاسلام، جلد اول، تحقیق سید صادق شیرازی، چاپ دوم، انتشارات استقلال، چاپ دوم، چاپخانه امیر، [بی جا]، ۱۴۰۹ ق.
۷۵. حلی، جعفر بن حسن: مختصر النافع فی فقه الامامیه، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۰ ق.
۷۶. حلی، حسن بن یوسف: تحریر الأحکام، مؤسسه آل البيت: [بی جا]، [بی تا].
۷۷. _____: تذکرة الفقهاء، انتشارات رضوی، [بی جا]، [بی تا].
۷۸. حلی، یحیی بن سعید: الجامع للشرایع، مؤسسه سید الشهداء، ۷، [بی جا]، ۱۴۰۵ ق.
۷۹. حمیدی، ابوبکر عبدالله بن زبیر: مسند حمیدی، به تحقیق عبدالرحمن الاعظمی، بیروت، دارالکتب العلمیه، قاهره، مکتبه المتنبی، [بی تا].
۸۰. حمیری، عبدالله بن جعفر: قرب الإسناد، مؤسسه آل البيت: [بی جا]، [بی تا].
۸۱. خامنه ای، آیه الله سید علی: اجوبة الاستفتائات، چاپ اول، دارالبناء للنشر و التوزیع، [بی جا]، ۱۴۱۵ هـ. ۱۹۹۵ م.
۸۲. خراسانی، محمد کاظم: کفایة الأصول، تهران، اسلامی، ۱۳۶۴ ق.
۸۳. خمینی، آیه الله سید روح الله: تحریر الوسيله، جلد اول، دارالکتب اسماعیلیان، [بی جا]، ۱۴۰۹ ق.
۸۴. خوانساری، سید احمد: جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، انتشارات صدوق، [بی جا]، [بی تا].
۸۵. دارقطنی، علی بن عمر: سنن دارقطنی، به تحقیق سید عبدالله هاشم یمانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۶ ق. / ۱۹۶۶ م.
۸۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن: سنن دارمی، تحقیق فواز احمد زمزلی و خالد سبع علمی، بیروت،

دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

۸۷. دنفورت، دیوید: *بیماری‌های زنان و مامایی* (رتبه یک)، ترجمه محمدباقر رجبی و محمدطاهر

رجبی، چاپ اول، مؤسسه انتشاراتی اندیشه رفیع، ۱۳۸۱.

۸۸. دهلوی، احمد معروف به شاه ولی الله بن عبدالرحیم: *حجة الله البالغة*، به تحقیق سیدسابق، قاهره،

دارالکتب الحدیث، بغداد، مکتبه المثنی، [بی تا].

۸۹. دیلمی، ابوشجاع شیرویه بن شهردار: *الفر دوس بمأثور الخطاب*، به تحقیق سعید بن بسیونی زغلول،

بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶ م.

۹۰. ذهنی تهرانی، سید محمدجواد: *مباحث الفقهیه*، جلد اول، انتشارات وجدانی، چاپ چاپخانه مهر،

قم، زمستان ۱۳۶۶ ش.

۹۱. رامهرمزی، ابوالحسن بن عبدالرحمن بن خلاد: *امثال الحديث*، ج ۵، به تحقیق احمد عبدالفتاح تمام،

بیروت، موسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۹ ق.

۹۲. ربانی، مهرداد و سنایی، محسن: *عادت ماهانه (علل، عوارض و نکات بهداشتی)*، انتشارات

کتابدرمانی، سال ۱۳۸۱ ش.

۹۳. رواس قلعه جی، محمد: *معجم لغة الفقهاء*، چاپ اول، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۶ ق.

۹۴. روحانی، آیه الله سید محمد: *مسائل المنتخبه*، مکتبه الایمان، بیروت، ۱۴۱۷ ق.

۹۵. *رویان شناسی پزشکی لانگمن*، توماس - وی - سادلر، ترجمه کوروش عظیمی و مهدی صرافی،

انتشارات گلبان، [بی جا]، [بی تا].

۹۶. رویانی، محمد بن هارون: *مسند رویانی*، به تحقیق ایمن ملی ابویمانی، قاهره، موسسه قرطبه،

۱۴۱۶ ق.

۹۷. زرقانی، محمد بن عبدالباقی بن یوسف: *شرح الزرقانی علی الموطأ*، بیروت، دارالکتب العلمیه،

۱۴۱۱ ق.

۹۸. سبزواری، محمدباقر: *ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد*، مؤسسه آل البیت، [بی جا]، [بی تا].

۹۹. سلار دیلمی، عبدالعزیز: *مراسم العلویه فی الاحکام النبویه*، المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی

لأهل البیت علیهم السلام، [بی جا]، [بی تا].

۱۰۰. سیدرضی: **مجازات النبویه**، به تحقیق طه محمد الزینی، قم، مکتبه بصیرتی، افست از روی چاپ حلبی.
۱۰۱. سیستانی، آیه الله سید علی: **فتاوی المیسره**، مهر، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۲. _____: **مسائل المنتخبه**، چاپ سوم، مهر، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۳. _____: **منهاج الصالحین**، جلد اول، مهر، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر عبدالغنی و فخرالحسن دهلوی: **دیباچ**، به تحقیق ابواسحاق الحوینی الاثری، خبر، دار ابن عفان، ۱۴۱۶ ق. / ۱۹۹۶ م.
۱۰۵. _____: **شرح سنن ابن ماجه**، کراچی، قدیمی کتب خانه.
۱۰۶. شاشی، ابوسعید هیم بن کلیب: **مسند شاشی**، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، مدینه منوره، مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۱۰ ق.
۱۰۷. شافعی، محمد بن ادريس: **مسند شافعی**، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۱۰۸. شریف، علی: **حقوق خانواده (حقوق مدنی ۵)**، دنیای نو، بهار ۱۳۷۷ ش.
۱۰۹. شعیری، محمد: **جامع الأخبار**، نسخه کامپیوتری، برنامه نور العترة.
۱۱۰. شهید اول، محمد بن مکی: **لمعه دمشقیه**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۱۱. شبانی، احمد بن عمرو بن ضحاک: **الآحاد والمثانی**، به تحقیق باسم فیصل احمد الجوابره، ریاض، دارالرایه، ۱۴۱۱ ق. / ۱۹۹۱ م.
۱۱۲. شیخ سید سابق: **فقه السنه**، جلد اول، دارالکتاب العربی، بیروت، [بی تا].
۱۱۳. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه: **مقنع**، مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ اعتماد، [بی جا]، ۱۴۱۵ ق.
۱۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن: **مبسوط**، جلد اول و پنجم، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۱۱۵. شیخ مفید، ابی عبدالله محمد بن محمد بن نعمان: **المقنعه**، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱۶. شیرازی، صدرالدین: **شواهد التربویه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، [بی جا]، [بی تا]، ۱۳۶۴ ش.
۱۱۷. صادقیان، رضا و حاتمی، مهرانگیز: **یائسگی نماد بالندگی**، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، [بی جا]، ۱۳۷۶ ش.
۱۱۸. صافی گلپایگانی، آیه الله شیخ لطف الله: **هدایة العباد**، جلد اول، چاپ اول، دارالقرآن الکریم، [بی جا]، ۱۴۱۶ ق.

۱۱۹. صانعی، آیه‌الله حاج شیخ یوسف: *مجمع المسائل*، انتشارات میثم تمار، [بی‌جا]، ۱۳۷۸ ش.
۱۲۰. صدیق اورعی، غلامرضا: *تمکین بانو، ریاست شوهر (از دیدگاه قانون مدنی و جامعه)*، سفیر صبح، [بی‌جا]، بهار ۱۳۸۰ ش.
۱۲۱. صفایی، حسین: *حقوق مدنی، اشخاص، خانواده، اموال*، (جلد اول)، انتشارات مؤسسه عالی حسابداری، نشر میهن، تهران، ۱۳۴۸ ش.
۱۲۲. صلاحی، مهرداد: *پرسش و پاسخ تشریحی از کارنت زنان*، نشر و تبلیغ بشری، [بی‌جا]، ۱۳۷۶ ش.
۱۲۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام: *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۲۴. _____: *المصنف (مصنف عبدالرزاق)*، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، مکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۲۵. طالقانی، آیه‌الله سید محمود: *پرتوی از قرآن*، جلد ششم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۳۶.
۱۲۶. طالقانی، سید هدایت‌الله: *نگرشی نو بر شرایط یائسگی*، مهربخش، تهران، ۱۴۲۱ ق.
۱۲۷. طاهری، حبیب‌الله، *حقوق مدنی*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، پاییز ۱۳۷۵ ش.
۱۲۸. طباطبایی، سید علی: *ریاض المسائل*، مؤسسه آل‌البیت، [بی‌جا]، ۱۴۰۴ ق.
۱۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین: *تفسیر المیزان*، ج نوزدهم، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۱۳۰. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب: *مسند الشامیین*، به تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۵ ق. / ۱۹۸۴ م.
۱۳۱. _____: *معجم الصغیر*، به تحقیق محمد مشکور محمود الحاج امریر، بیروت، عمان، دارعمار، مکتب الاسلامی، ۱۴۰۵ ق. / ۱۹۸۵ م.
۱۳۲. _____: *معجم الکبیر*، به تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ ق. / ۱۹۸۳ م.
۱۳۳. طبرسی، احمد بن علی: *احتجاج*، مؤسسه نعمان، بیروت، [بی‌تا].
۱۳۴. طبرسی، حسن بن فضل: *تفسیر مجمع البیان*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات - بیروت، [بی‌تا].
۱۳۵. طحاوی، احمد بن محمد بن سلامه: *شرح معانی الآثار*، به تحقیق محمد زهری غبار، بیروت،

دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ق.

۱۳۶. طوسی، محمد بن حسن: *استبصار*، انتشارات النجف فی النحف، ۱۳۷۵ق.

۱۳۷. _____: *المبسوط فی فقه الامامیه*، تحقیق محمد تقی کشفی، انتشارات مرتضوی،

[بی جا]، [بی تا].

۱۳۸. _____: *التهایة ونکتهها*، محقق حلی، مؤسسه نشر اسلامی، [بی جا]، ۱۴۰۷ق.

۱۳۹. _____: *تهذیب الأحکام*، تصحیح آخوندی، دارالکتب الإسلامیه، [بی جا]، [بی تا].

۱۴۰. _____: *نهایه*، دارالاندلس، بیروت، منشورات، [بی تا].

۱۴۱. طرابلسی، سلیمان بن داوود: *مسند طرابلسی*، بیروت، دارالمعرفه، [بی تا].

۱۴۲. عاملی، الشیخ شمس الدین محمد بن علی، (شهید اول): *دورس الشرعیه فی فقه الامامیه*، مؤسسه

نشر اسلامی، [بی جا]، ۱۴۲۲ ق.

۱۴۳. عبده، محمد: *نهج البلاغه*، انتشارات اعلمی، تهران، [بی تا].

۱۴۴. عجمی، ناهید: *یائسگی*، گلبرگ، [بی جا]، ۱۳۷۹.

۱۴۵. عظیم آبادی، محمد اشرف بن امیر بن علی: *عون المعبود علی سنن ابی داوود*، چاپ دوم، بیروت،

دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

۱۴۶. علامه حلی: *نهایة الأحکام*، تحقیق مهدی رجائی، مؤسسه اسماعیلیان، [بی جا]، ۱۴۱۰ق.

۱۴۷. فخر رازی: *تفسیر کبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].

۱۴۸. فهیم گلستانی، آزاده: *هماندسازی از «دالی» تا انسان*، اطلاعات علمی، شماره ۲۷۹، ۱۳۸۱ ش.

۱۴۹. فیروزآبادی، محمد: *قاموس المحيط*، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

۱۵۰. فیض، علیرضا: *مبادی فقه واصول*، چاپ هفتم، انتشارات تهران، ۱۳۷۴ ش.

۱۵۱. قاضی ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز: *مهذب*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.

۱۵۲. قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسی: *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، به تحقیق عبدالسلام

محمد امین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق. / ۲۰۰۰ م.

۱۵۳. قراعه، علی محمود: *فقه القرآن والسنة فی موضوع الطلاق فی الاسلام*، مکتبه مصر، دارمصر

للتباعة، [بی تا].

۱۵۴. قیصری، داود بن محمود: **شرح قیصری علی فصوص الحکم**، انوار الهدی، [بی جا]، ۱۴۱۶ ق.
۱۵۵. کاشانی، فتح الله: **تفسیر منهج الصادقین**، محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۰ ش.
۱۵۶. کاشف الغطاء، شیخ جعفر: **کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء**، انتشارات مهدی، اصفهان، [بی تا].
۱۵۷. کرکی، شیخ علی بن الحسین: **رسائل کرکی**، چاپ اول، مکتب آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۵۸. _____: **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، مؤسسه آل البيت:، [بی جا]، ۱۴۰۸ ق.
۱۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب: **اصول کافی**، دارالکتب، [بی جا]، ۱۳۸۸ ق.
۱۶۰. کنانی، احمد بن ابی بکر بن اسماعیل: **مصباح الزجاجة**، به تحقیق محمد منتقی کنشای، بیروت، دارالعربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶۱. گلبایگانی، آیه الله شیخ لطف الله: **مختصر الاحکام**، دارالقرآن الکریم، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۱۶۲. _____: **هدایة العباد**، جلد اول، دارالقرآن الکریم، [بی جا]، ۱۴۱۴ ق.
۱۶۳. گودرزی، فرامرز: **پزشکی قانونی**، انتشارات پلیس قضائی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۶۴. لاریجانی، باقر: **نگرشی جامع به پیوند اعضا**، بنیاد امور بیماری های خاص، ۱۳۷۸ ش.
۱۶۵. مالک بن انس، ابو عبدالله: **الموطأ**، به تحقیق محمد فواد عبدالباقی، مصر، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۶۶. مامقانی، عبدالله: **مناهج المتقین**، مؤسسه آل البيت:، [بی جا]، ۱۴۰۴ ق.
۱۶۷. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم: **تحفة الاحوذی**، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۱۶۸. مجلسی، محمدباقر: **بحار الانوار**، انتشارات اسلامیه، [بی جا]، ۱۳۹۲ ق.
۱۶۹. _____: **بحار الانوار**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۷۰. محمد بن حسن بن فروخ: **بصائر الدرجات**، انتشارات چاپ کتاب، [بی جا]، [بی تا].
۱۷۱. محمد بن نعمان: **ارشاد**، مؤسسه اعلمی، بیروت، [بی تا].
۱۷۲. محمودادن، آریتا (ترجمه): **کیمیا زنان و زایمان**، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیمورزاده، نشر طبیب، چاپ زیبا، [بی جا]، ۱۳۸۱ ش.

۱۷۳. مروارید، علی اصغر: *سلسلة ینایع الفقہیہ*، دارالتراث، [بی جا]، ۱۴۱۰ق.
۱۷۴. مروین، لئونارد: *یائسگی تغییر بزرگ زندگی زن*، چاپ دوم، ترجمه مهرسیما فلسفی، مؤسسه علمی اندیشه جوان، [بی جا]، ۱۳۶۹ ش.
۱۷۵. مسلم بن حجاج نیشابوری: *الجامع الصحیح (صحیح مسلم)*، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۷۶. مشکینی، علی: *اصطلاحات الاصول*، چاپ دوم، قم، حکمت، ۱۳۴۸ ش.
۱۷۷. _____: *مصطلحات الفقه*، چاپ اول، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۷ ش.
۱۷۸. مشیری، مهشید: *فرهنگ زبان فارسی*، چاپ اول، سروش، [بی جا]، ۱۳۶۹ ش.
۱۷۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان: *عدم سهو النبی*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق. / ۱۹۹۲ م.
۱۸۰. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد بن احمد: *الاحادیث المختاره*، به تحقیق عبدالملک بن عبدالله بن دهیس، مکه مکرمه، مکتبه النهضة الحديثه، ۱۴۱۰ق.
۱۸۱. مکارم شیرازی، آیه الله ناصر: *تفسیر نمونه*، با همکاری جمعی از نویسندگان، انتشارات کتب اسلامی، قم، [بی تا].
۱۸۲. مکی، محمد بن منصور: *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، مؤسسه نشر اسلامی، [بی جا]، ۱۴۱۰ق.
۱۸۳. مناوی، محمد عبدالرؤف: *فیض القدر*، مصر، مکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۵۶ق.
۱۸۴. منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی: *الترغیب والترہیب*، به تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۸۵. موسوی سبزواری، سید علی: *استنساخ بین التقنیۃ والتشریع*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۲ق.
۱۸۶. مهرپور، حسین: *مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی*، مبانی فقهی و موازن بین المللی، چاپ مؤسسه اطلاعات، [بی جا]، ۱۳۷۹ ش.
۱۸۷. ناصرزاده، هوشنگ: *(تدوین)، قانونی مدنی، قانون مسئولیت مدنی*، [بی تا]، [بی جا]، ۱۳۷۳ ش.
۱۸۸. نجفی، محمد حسن: *جواهر الکلام*، تحقیق شیخ عباس قوچانی، دارالکتب الإسلامیه، [بی جا]، [بی تا].
۱۸۹. نراقی، احمد: *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، انتشارات آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.

۱۹۰. نسائی، احمد بن شعيب: سنن الكبرى، تحقيق عبدالغفار سليمان بنداري و سيدكسروي حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ ق. / ۱۹۹۱ م.
۱۹۱. _____: سنن نسائي (المجتبى)، به تحقيق عبدالفتاح ابوعمدة، حلب، مكتب المطبوعات الاسلاميه، ۱۴۰۶ ق. / ۱۹۸۶ م.
۱۹۲. نظري توکلی، سعيد: الترقيع وزرع الأعضاء فى الفقه الاسلامى، بنياد پژوهش های اسلامى، [بى جا]. [بى تا].
۱۹۳. نوري، ميرزا حسين: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۷ م.
۱۹۴. نووى، محيى الدين بن شرف: المجموع، به تحقيق محمود مطرحى، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۷ ق. / ۱۹۹۶ م.
۱۹۵. _____: المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووى على صحيح مسلم)، چاپ دوم، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۳۹۲ ق.
۱۹۶. نينوانى، ژيلا، (روشن ضمير، ترجمه): چهل سالگى و بعد از آن، انتشارات سخن، چاپ حيدرى، [بى جا]، ۱۳۷۴ ش.
۱۹۷. وحيد خراسانى، آية الله شيخ حسين: توضيح المسائل، مدرسه باقر العلوم عليه السلام، قم، ۱۳۷۹ ش. / ۱۴۲۱ ق.
۱۹۸. همدانى، محمدرضا: كتاب الطهارة، انتشارات صدر، [بى جا]، ۱۳۶۸ ق.
۱۹۹. هندى، محمد بن حسن فاضل: كشف اللثام، انتشارات سيد مرعى، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲۰۰. هيشمى، ابو الحسن على بن ابى بكر: مجمع الزوائد، قاهره، دارالريان للتراث، بيروت، دارالكتب العربى، ۱۴۰۷ ق.
۲۰۱. _____: موارد الظمان، به تحقيق محمد عبدالرزاق حمزه، بيروت، دارالكتب العلمية، [بى تا].
۲۰۲. يثربى قمى، سيد على محمد: حقوق خانواده، مركز چاپ و نشر سازمان تبليغات اسلامى، [بى جا].

۲۰۳. یزدی، سید محمدکاظم: *عروة الوثقی*، جلد اول، (با تعلیقات اربعة من العلماء العظام)، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۲ ق. / ۱۳۷۰ ش.

سایت‌های اینترنتی

۲۰۴. <http://humancloning.org>.

۲۰۵. www.bbc.com.

۲۰۶. ISNA.com.

۲۰۷. google.arabic.

۲۰۸. google.preshen.

۲۰۹. Islamonline.net.

نمایه

- ✓ آیات
- ✓ روایات
- ✓ اعلام
- ✓ اصطلاحات

آيات

- آخِرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ٦٤
- إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ ٤٤
- إِنْ أُمُّهُائِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ ٥٣
- أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ ٢٤
- الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَتْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ٦٠
- ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ٦٥، ٦٤
- ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً ٥٨
- خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ٢٥
- خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ ٢٥
- فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ٦١
- فَاعْتَرِلُوا الْآسَاءَ ١٣٨
- قَالَ لَا تَخِذْنِ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا ٢٦
- قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ١٥٢
- قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ١٥٢
- قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَغْلَمُ الْغَيْبَ ١٦٥
- قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ١٦٥
- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ١٩٠
- لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ٤٤
- لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ٣٥
- وَاللَّائِي يَتَّبِعُنَّ مِنْ النِّسَائِكُمْ إِنْ أَرَادْنَ طَبْعًا ١١٣
- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ٢٣
- وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ٥١
- وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ٢٧
- وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ ١٦١
- وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَنِيعٍ لِلْكَالِينَ ١٩٢

- وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ۴۴
- وَتَقْلُبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ ۷۷
- وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ۵۹
- يَسْنَنُ مِنَ الْحَيْضِ ۱۱۸، ۱۱۵، ۱۱۴
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ... ۲۱۳
- يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ
لِلنَّاسِ ۱۹۲، ۱۷۲
- يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَظٍّ
الْأُنثَيْنِ ۵۱
- وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ
إِلَيْهِ ۱۸۷
- وَلَا ضِلَّالَةٌ لَهُمْ وَلَا مَكْنِيَّةٌ لَهُمْ وَلَا مَرَنَةٌ لَهُمْ
فَلْيَبْكِكُمْ ۴۴
- وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۴۳
- وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ
فَانْتَهُوا ۱۶۲
- وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ
تَنْتَشِرُونَ ۴۴

روايات

- اتقوا صاحب الجذم كما يتقى ٢٠٦
 إذا بلغت ستين سنة ١١٨
 إذا تحرّك المولود تحرّكا ٧٠
 إذا رأيت الميت قد شخص ٨٠
 إذا سمعتم بالطاعون فى أرض ٢٠٨
 إذا شككت فى حياة شاة ٧٠
 إذا عسر على الميت موته ٨٩
 إذا وقع الذباب فى إناء ٢٠٤
 اذهب البأس ربّ الناس ١٨٦
 اصل كل داء البرده ١٩٦
 اكتحلوا بالأنثر فأنه يجلو ٢٠٩
 التاجر الصدوق الأمين يحشر ١٧٠
 الرجل يطلق المرأة التى ١٢٠
 السواك مطهرة للفم ١٩٠
 العجوة من الجنة و فيها ٢٠٢
 الغريق يحبس حتّى يتغيّر ٩٠
 الله الطيب بل أنت رجل رفيق ١٨٣
 الحمى من فسيح جهنم ٢٠١
 اللهم اشف وأنت الشافى ١٨٤
 اللهم ربّ الناس مذهب البأس ١٩١
 الميت أحق بماله مادام ٨٩
 إنّ الله لم ينزل داء إلا ١٧٥
 إنّ آية المؤمن إذا حضره ٧٩
 إنّ الرقى والتمايم والتولة ١٨٩
 إنّ الله جعل لكل داء دواء ١٨٦
 إنّ الله عزّ وجل إذا أراد أن ٦٢
 إنّ الله لم يجعل شفاء كم فيما ١٨٦
 إنّ المرأة إذا نام فإنّ روح ٧٧
 إنّ المؤمن إذا نام، خرجت ٨٩
 إنّ أمثل ما تداويتم به الحجابة ١٩٨
 إنّ خير ما تداويتم به السعوط ١٩٨
 إنّ فى الجنة السوداء ٢٠٣
 إنّ فى أبوال الابل ٢٠٨
 إنّ فى عجوة العالية شفاء ٢٠٠

- ١٩٧، ١٩٣ إن كان في شيء مما تتداوون ٦٤
 ١٩١ إن كان في شيء من أدويتكم ١٢١
 ١٧١ إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ١٦٢
 ١٥٣ إنما أنا بشر فإذا أمرتكم بشيء ٨٠
 ١٥٠ إنما أنا بشر فما حدثتكم عن ٢٠٤
 ١٥٣ إنما أنا بشر مثلكم أنسى
 ١٥١ إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي
 ١٥١ إنما أنا بشر وأنه يأتييني الخصم
 ١٥٣ إنما أنا بشر وإني اشتريت
 ١٨٦ إنها ليست بدواء ولكنها داء
 ١٦٦ إني والله لأعلم إلّا ما
 ٩٠ أصاب الناس ينبغي للغريق
 ١٢١ ألتى قد قعدت من الحيض
 ١١٨ ألتى قد يئست من الحيض
 ٢٠٠ أنت رجل مفؤد
 ١٦٣ أنتم أعلم بشئون دنياكم
 ١٤٩ أنتم أعلم بما يصلحكم في
 ١٧٥ أنزل الداء الذي أنزل الدواء
 ٧٨ أنه سأل الصادق عليه السلام قال: قال: نعم
 ٧٩ أنه سأل الصادق عليه السلام قال: قال: وذلك أن
 ٧٨ أنه سأل الصادق عليه السلام قال: نعم من الدم
 ١٢١ تقعد عن الصلاة أيام الحيض
 ١١٩ ثلاث يتزوجن على كل
 ٦٦ ثم يبيع الله ملكين خلقين
 جعل دية الجنين مائة دينار ٦٤
 خمس يطلقن على كل حال ١٢١
 خير الخيل الأدهم الأقرح ١٦٢
 دخل عبدالله بن قيس الماصر ٨٠
 دونكها أبا محمد فأنها تشد ٢٠٤
 سئل رسول الله ﷺ أ رأيت ... قال: هي من قدر الله ١٧٦
 سألت الرضا عليه السلام أن يدعو ... فإذا تمت الأربعة ٦٦
 سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة فإذا
 اكتسيتي ٦٥
 سألت علي بن الحسين عليه السلام عن رجل ... فقال: إن
 كان نطفة ٦٧
 سألت عن ألتى ... قال: ليس عليها عدة ١١٨
 سألت عن الغريق ... قال: نعم ويستبرأ ٩٠
 شفاء عرق النساء إليه شاة ٢٠٢
 صاحب المال أحق بماله مادام ٨٨
 علام تدغرن أولادكن بهذا ١٩٩
 عليكم بالبغيض النافع: التليين ٢٠١
 عليكم بالبان البقر فانها دواء ٢٠٣
 عن الرجل يضرب المرأة ... فقال: إذا كان
 عظماً ٧٢
 غطوا الاناء واوكوا السقاء ٢٠٩
 ... فإذا كسى اللحم فماتة دينار ٦٩
 ... فإذا وكر فسقط الطيبى ٦٨

- للكل داءٍ دواء فإذا أصيب ٦٧ فتصل النطفة إلى الرحم، فتردد.
- لولا أن أشق على أمتي ٧٥ فهكذا الانسان خلق من.
- ليذهب بطحاوة الصدر ١٢٠ في الرجل يطلق... قال: ليس عليهما.
- ما أظنّ يغني ذلك شيئاً ٩١ في المصعوق و... قال ﷺ: ينتظره.
- ما أكل أحد طعاماً قطّ خيراً ٧٠ في سقط إذا سقط من بطن.
- ما أنزل الله داء إلا أنزل ٧٠ في سقط إذا سقط من بطن أمه.
- ما تصنعون؟... قال: لعلكم لو لم تفعلوا ٦٥ قضى على ﷺ في رجل... وفي الصورة.
- ماجاز الشهر فهو ربية ١٢١ قعودهنّ عن الصلاة و.
- ما زاد على شهر فهو ربية ١١٧ قلت لابي عبدالله ﷺ... قال: هيهات يا أبا.
- ما مررت ليلة أسري بي بملاً ٦٨ شبل.
- ما ملأ آدمي وعاء شراً من ٦٢ قلت له... بروح، عدا الحياة.
- مثل (روح) المؤمن وبدنه كجوهرة ١٩٠ كان رسول الله إذا أوي إلى.
- مكان الكي التكميد ومكان ١٤ كل شيء لك حلال حتى.
- من تصبّح كل يوم بسبع ثمرات ١٩٦ كلوا الرمان بشحمه.
- من علق تميمة فقد أشرك ١٩٢ كلوا الزيت وادهنوا به.
- من علق تميمة فلا أتم الله له ٢٠٧ لا تديموا النظر إلى المجذومين.
- ولولا الأجل الذي كتب عليهم ٢٠٨ لا تقتلوا أولادكم سرّاً فإنّ.
- هم الذين لا يسترقون ولا ٥٦ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام.
- يا عباد الله تداووا فإنّ الله ٢٠٦ لا عدوي ولا بنو ولا هامة.
- ينتظر به ثلاثة أيام إلا ٢٠٦ لا عدوي ولا طيرة ولا هامة ولا بنو.
- ينفع من الجذام أن تأخذ ٦٩ لا يصلّي على المنفوس، وهو المولود.
- ٢٠٠ لقد هممت أن أنهي عن الغيل.

اعلام

آدم عليه السلام: ٤٥	ابن حزم: ١٨٥
آلمان: ٢٩	ابن خلدون: ١٥٦، ١٥٩، ٢١٢
أمريكا: ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٤	ابن سعد: ٢٠٦
آملی، محمد تقی: ١٩١	ابن سکیت: ٢٠٧
آبان بن تغلب: ٧٠	ابن سمعانی: ١٥٥
ابراهیم عليه السلام: ٩٠	ابن سنی: ١٩٦
ابن ابی الحدید: ١٥٤	ابن عباس: ١٥٠، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٨
ابن ادريس: ١٢٤	ابن عمر: ٢٠١
ابن اسحاق: ١٥٧، ١٦٠	ابن قتیبہ: ١٧٩، ١٨٠
ابن الوليد: ١٥٤	ابن قیم: ١٤٦، ١٨٢، ٢١٢
ابن امير حاج: ١٥٥	ابن ماجه: ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٧٦، ٢٠٣
ابن بَرّاج: ١٢٤	ابن مسعود: ١٧٦، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٣
ابن تیمیہ: ١٥٦	ابن مسکان: ٦٥، ٧٣
ابن جریر طبری: ١٨٩	ابو بصیر: ٦٩
ابن جریر قمی: ٦٤، ٦٥	ابو حمزہ: ٧٩
ابن حجاج: ١١٨	ابو خزّامہ: ١٧٦
ابن حجر: ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٥، ٢١٢	ابو داود: ١٩٣، ١٩٦
٢١٣	ابو رمثہ: ١٨٣

- ابو زھرہ: ۱۵۹، ۱۶۳
 الازھر (دانشگاه): ۳۴، ۳۵
 ابو سعید خدری: ۱۷۴، ۱۹۶، ۲۰۲
 التقرير و التحير: ۱۵۵
 ابو موسی: ۲۱۳
 المقنع: ۱۲۲
 ابو نعیم: ۱۹۶
 المیزان: ۱۱۶
 ابو هريره: ۱۹۳، ۲۰۲-۲۰۶
 النهایه: ۱۲۲، ۱۳۲
 ابو یعلی: ۱۵۰
 ام درداء: ۱۷۵
 ابی ابن کعب: ۲۰۸
 ام سلمه: ۱۵۱، ۱۶۷، ۱۸۷، ۲۱۳
 اجویه الاستفتائات: ۱۳۷
 ام قیس: ۱۹۸
 احکام الشرعيه: ۱۳۴
 انس: ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۸
 انجلس: ۳۳، ۳۴
 احمد بن حنبل: ۱۵۰، ۱۷۴، ۱۷۹-۱۸۱، ۱۹۰
 ان نور تراب: ۳۱
 ۱۹۲-۱۹۴، ۲۰۲-۲۰۴
 ایتالیا: ۳۲
 احمد بن محمد بن ابی نصر: ۶۶
 ایران: ۱۳۵، ۱۳۶
 آراکی، آیه الله محمد علی: ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳
 باقر، حضرت علی: ۴۹، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۹
 اسامه بن زید: ۲۰۸
 اسامه بن شریک: ۱۷۴
 استرالیا: ۳۲
 استغان کرب: ۳۰
 بخاری، ابو عبد الله: ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷
 استیو دستباج: ۲۹
 ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۴
 اسحاق بن عمار: ۹۰، ۹۱
 بریثیت بواسلیه: ۲۱
 اسکاٹلند: ۳۳
 بلال: ۲۱۳
 اسماعیل بن ابی خالد: ۹۲
 بلژیک: ۲۲
 اسماء: ۲۰۴
 بن میشل: ۳۴
 اسماء بنت ابی بکر: ۲۰۱
 بو طی، دکتر شیخ محمد سعید: ۳۵
 اسماء بنت سکن: ۲۰۷
 بهجت: ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳
 بیومی، دکتر عبد المعطی: ۳۵
 پاپ ژان پل دوم: ۳۴
 سنوی: ۱۷۸

- تبریزی، آیه الله میرزا جواد: ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴
 خلاص: ۱۲۴
- تحریر الوسيله: ۱۲۷
 خمینی، روح الله موسوی (امام خمینی): ۱۲۷،
- ترمزی: ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۴
 ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷
- تفسیر انوار درخشان: ۱۰۹
 خویی، آیه الله سید ابوالقاسم: ۱۲۸، ۱۳۲-۱۳۴
- تفسیر جامع: ۱۱۶
 خبیر: ۱۹۷
- تفسیر نمونه: ۱۱۶، ۱۰۹
 دارقطنی: ۱۹۶
- تمیمی: ۱۵۶
 داود علی: ۱۷۰
- جابر: ۱۷۶، ۲۰۷
 رافع بن خدیج: ۱۴۸، ۲۰۱
- جابر بن عبدالله: ۱۹۱، ۲۰۸
 راندولف ویکر: ۳۱
- جابر بن عبدالله انصاری: ۲۰۲
 ربیع: ۶۹
- جذامه بنت وهب: ۲۰۷
 ربیع بنت معوذ: ۱۸۴
- جسی رین بو: ۳۰
 رسول خدا ﷺ / پیامبر ﷺ: ۲۴، ۱۴۵ - ۱۸۰
- جو آن بوریس آنکو: ۱۰۴
 ۱۸۲ - ۱۹۳، ۱۹۵ - ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴
- حارث بن کلهه ثقفی: ۲۰۰
 رضا/ امام هشتم علی: ۶۶، ۱۰۹
- حاکم: ۱۸۶، ۱۹۲ - ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۴
 رفیده اسلمیه: ۱۸۵
- حاکم نیشابوری: ۲۰۳
 روحانی، سید محمد: ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴
- حباب بن منذر: ۱۵۷، ۱۶۱
 روسیه: ۲۶
- حبشه: ۱۸۲
 ریچارد نیکولسون: ۲۹
- حسن، حضرت علی: ۴۹
 زراره: ۶۱، ۷۲ - ۷۴
- حکیم، آیه الله سید محمد سعید: ۱۲۹، ۱۳۳
 زهری: ۱۵۱، ۱۶۷
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی): ۷۱،
 زید بن ثابت: ۱۵۸، ۱۶۳
- ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳
 ژاپن: ۲۲
- حماد بن عثمان: ۱۱۸
 ژرمی رفکین: ۳۱
- حوّا: ۲۱، ۴۵
 شادادینا پروفور عبدالعزیز: ۳۶
- خامنه ای، آیه الله سید علی: ۱۳۷
 سجاد/ علی بن الحسین علی: ۶۲، ۶۶، ۶۷

- سرائف: ۱۲، ۱۲۴
 صانعی، آیۃ اللہ یوسف: ۳۶، ۱۲۹، ۱۳۳
 سعد: ۱۸۵، ۲۰۰
 صحیح ابن حبان: ۱۵۰
 سعد بن ابی وقاص: ۱۹۹
 صحیح بخاری: ۱۴۶، ۱۹۰
 سعید: ۱۸۵
 صحیح مسلم: ۱۴۸ - ۱۵۰، ۱۵۴
 سعید بن زید: ۲۰۲
 صراط النجاة: ۱۳۰، ۱۳۴
 سعید بن مسیب: ۶۲، ۶۶، ۶۷
 طارق بن شہاب: ۲۰۳
 سلار: ۱۲۵، ۱۲۷
 طب النبوی: ۱۴۶
 سلیمان اشقر، دکتر محمد: ۱۴۳
 طبرانی: ۱۸۶
 سلیمان بن صالح: ۶۸، ۶۹
 طلحہ: ۱۴۹
 سوئیس: ۳۲
 طوسی، (شیخ طوسی): ۶۸، ۹۵، ۱۲۲، ۱۳۲،
 سید طنطاوی، سید محمد: ۳۵
 ۱۳۴
 سیستانی، آیۃ اللہ سید علی: ۱۳۰، ۱۳۴
 طیبی: ۱۵۵
 شاہ ولی اللہ دہلوی: ۱۵۹، ۱۶۱
 عایشہ: ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۰،
 شراف الاسلام: ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۷
 ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۱
 شرح لمعہ: ۱۳۵
 عبد الجلیل عیسیٰ: ۱۵۹
 شفا: ۱۶۰
 عبدالرحمان بن حجاج: ۱۱۹
 شہید اول: ۱۲۷، ۱۳۳
 عبدالرحمان بن عوف: ۲۰۸
 شہید ثانی: ۱۳۵
 عبد الرزاق: ۱۸۶
 شیخ صدوق: ۷۷، ۸۸، ۱۲۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴
 عبد العلّی (محقق کرکی): ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳
 شیخ محمد بن صالح ثمین: ۳۷
 عبد الغفار اسلمی: ۷۷
 شیرازی، آیۃ اللہ سید محمد: ۳۶
 عبد اللہ بن جعفر: ۲۰۶
 صادق، حضرت علیؑ: ۴۹، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۴،
 عبد اللہ بن سنان: ۶۹
 ۷۵، ۷۸ - ۸۰، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶،
 عبد اللہ بن عکیم جہنی: ۱۸۸
 ۱۱۸ - ۱۲۰
 عبد الوہاب خلاف: ۱۵۹
 صافی گلپایگانی: ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳

- عراق: ۱۸۱ قاضی عبدالجبار همدانی: ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۹
- عربستان: ۳۷ قاضی عیاض: ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۲۱۰، ۲۴۴
- عروة الوثقی: ۹۱، ۱۲۷ قرب الاسناد: ۶۶
- عروة بن زبیر: ۱۵۸ قرضاوی، دکتر یوسف: ۳۵
- علم الهدی: ۱۱۶ قواعد الادله: ۱۵۵
- علی علیه السلام / امیر المؤمنین علیه السلام: ۴۹، ۶۴، ۶۵، ۷۸ قواعد الاحکام: ۱۲۶، ۱۳۷
- ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۹۶ کاترین ویلسون: ۳۱
- علی بن ابی حمزه: ۹۰ کارابلانکا: ۳۷
- عمار: ۹۰ کافی: ۶۶، ۱۲۰
- عمران بن حصین: ۱۷۹ کلینی، محمد بن یعقوب: ۴۹، ۸۸
- عمر، عمر بن خطاب: ۱۵۶، ۱۹۲، ۲۰۳ کیم میلز: ۳۲
- عیسی علیه السلام: ۴۵ لبنان: ۳۷
- غزه: ۳۵ مارتین رابرا: ۳۳
- فاطمه، حضرت علیه السلام: ۲۰۹ مالک: ۲۰۷
- فتاوی المیسره: ۱۳۰، ۱۳۴ مامقانی: ۷۲
- فتح الباری: ۱۷۶ مجمع البیان: ۱۱۶
- فتحی عثمان: ۱۵۹ مجمع الفائدة والبرهان: ۱۳۴
- فخر رازی: ۶۰، ۷۵ محدث بحرانی: ۹۲
- فرانسه: ۲۹، ۳۲ محقق: ۱۲۵
- فرید واصل، دکتر نصر: ۳۵، ۴۲ محقق اردبیلی: ۱۳۴
- فضل الله، سید محمد حسین: ۳۷ محقق حلی: ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷
- فقه السنه: ۳۱ محمد ابو زهره: ۱۴۴
- فقیه: ۱۲۰ محمد بن مسلم: ۴۹، ۷۲
- فلسطین: ۳۴، ۳۵ محمد زقروق: ۳۷
- فوکویاما: ۳۵ مختصر الاحکام: ۱۲۸

- مختصر النافع: ۱۲۵
مدینه: ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۸
مراسم: ۱۵۴
مری سلر: ۳۴
مسائل المنتخبه: ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴
مبوط: ۱۲۳، ۱۳۴
مسلم: ۱۷۹، ۲۰۲، ۲۰۳
مسمع: ۶۴
مسند احمد: ۲۰۸
مشهد: ۱۳، ۱۴
مصباح، عبدالهادی: ۲۶
مصر: ۳۵، ۳۷
معرفت، آية الله محمد هادی: ۳۶
مغيره: ۱۸۰
مفيد، (شيخ مفيد): ۱۲۱، ۱۵۴، ۱۶۵
مقدم بن سعد يکرب: ۱۹۶
مقتنه: ۱۲
مکارم شیرازی، ناصر: ۳۶
مکه: ۱۶۴، ۱۸۱
منتظری، آية الله حسين علي: ۳۶، ۱۳۴
منهاج الصالحين: ۱۲۹ - ۱۳۱، ۱۳۴
منهج الصادقين: ۱۱۶
موسوی تبریزی، سيد محسن: ۳۶
موسی بن جعفر عليه السلام / کاظم حضرت عليه السلام: ۶۴
- ۷۷، ۹۱
موسی بن طلحه: ۲۰۴
مذهب: ۱۲۴
میامی: ۲۲
نسائی: ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۴
نورانی، آية الله سيد محمد: ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴
نووی: ۱۵۴، ۱۷۸
نیکولاس کوت: ۳۳
نیویورک: ۳۱
واتیکان: ۳۴
واشنگتن: ۳۰، ۳۱
وحید خراسانی، آية الله شيخ حسين: ۱۳۰
۱۳۲، ۱۳۴
ویاچلاوتا رانتول: ۲۵، ۲۶
ویرجینیا: ۳۶
ویلموت، دکتر ایان: ۲۱، ۳۳
هاوایی: ۳۳
هدایة العباد: ۱۲۸
هشام بن حکم: ۷۸، ۷۹، ۹۱
هشام بن عروه: ۱۵۸
هلند: ۲۲
هند: ۱۹۸
هیتلر: ۳۴
یزدی، سيد محمد کاظم: ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳
یونس شیبانی: ۶۸

اصطلاحات

ارضای غریزه جنسی: ۲۷	آلاستیسیت: ۸۴
اسپریم: ۴۹، ۵۰، ۶۳، ۶۴	آمیزش جنسی: ۱۰۸، ۱۲۲
استثمار: ۲۸	اباحه: ۴۲، ۱۷۴، ۱۸۳
استحاضه: ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۸	اجماع: ۵۵
استحباب: ۱۴۷	احتیاط واجب: ۱۳۰
~ شرعی: ۱۷۰	احکام ارث: ۵۱
استروژن: ۱۰۵، ۱۰۸	~ ازدواج: ۹۱
استصحاب: ۱۳۶	~ استحاضه: ۱۰۸
استقصا: ۱۹۵	~ حقوقی: ۴۰، ۵۴
استمتاع: ۴۷	~ حیض: ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۵
استنجا: ۱۶۴	~ دینی: ۱۱
استنباط: ۱۱۹	~ شرع: ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۳
استنساج: ۱۹	~ شرعی: ۱۳۶
اصالة الاباحه: ۳۹، ۴۲	~ عبادی: ۱۸۹
~ البرائه: ۴۲	~ فقهی: ۱۲، ۲۸، ۳۹، ۴۰، ۵۴
~ الحلیه: ۳۹، ۴۲	~ یائسه: ۱۳۰
[اصل] اباحه: ۴۱	حکم شرعی: ۱۷۱، ۱۷۷
~ استصحاب: ۱۳۵	ادله شرعی: ۱۵۹، ۲۱۲

تشریح جسد: ۱۳	~ برائت: ۱۳۵، ۱۳۶
تشریح: ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳	~ حلیت: ۴۱
۱۶۵ - ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲	~ عملی: ۱۳۶
۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۲	اصول عملیه: ۴۲
تشریعی: ۱۴۴، ۱۹۷	اظطرار: ۱۸۷
تعویذ: ۱۴۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۹	اطلاقات: ۱۳۵
۱۹۰	اطلاق ادله ارث: ۵۱
تلقیح: ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲ - ۱۶۴	اعاده معلوم: ۲۳
~ خرما، نخل: ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰	اعضای تناسلی: ۱۰۹
۱۹۲، ۲۱۴	اغما: ۸۷، ۸۴
~ مصنوعی: ۱۳، ۲۱	التقای جنسی: ۴۷ - ۴۹
تناسل: ۴۴	اماره شرعی: ۹۱
تنفس مصنوعی: ۹۴، ۹۶	امراض وراثتی: ۱۷، ۲۲
تنقیح مناط: ۵۰، ۷۱	برائت: ۴۲، ۱۳۶
توارث: ۲۸	برده داری نو: ۲۸
توالد: ۲۷، ۴۳، ۴۴، ۴۶	برهان سینوی: ۵۸
توسل: ۱۴۳	بلوغ: ۱۰۴
تولید مثل: ۲۹، ۳۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۴۰	بیوتکنولوژی: ۳۰
جماع: ۱۰۸	بیولوژی: ۲۰
جنین زیگوت: ۳۰	بیولوژیک / بیولوژیکی: ۲۰، ۳۳، ۱۰۴، ۱۴۰
حجت: ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۴	پیوند اعضا: ۱۳، ۳۷
۲۱۰، ۲۱۱	تأبیر نخل: ۱۴۸
~ شرعی: ۱۴۵	تبئی: ۴۸
حجیت: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۹۵، ۲۱۱	تخمک: ۱۹، ۲۰، ۳۰، ۳۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۳۹
~ اجماع: ۱۵۶	تشخیص بالینی: ۸۷

- ساقه مغز: ۸۲-۸۴، ۹۴
حدیث: ۱۴۶
- سد ذرایع: ۴۳
حدیث مرفوع: ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۶
- سزارین: ۲۷
۱۹۹-۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸
- سکولار: ۱۲
حقیقت شرعیه: ۴۷
- سلسله سند: ۱۹۵
حقوق موضوعه: ۵۴، ۵۵
- سلول اولیه: ۲۰
حکمت: ۷۴
- ~ تخم: ۶۳
حکم شرعی: ۴۱، ۴۹، ۵۴
- ~ جسمی: ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۵۰، ۵۱، ۵۳
~ ظاهر: ۵۳
- ۵۴-۵۶
~ فقهی: ۳۹
- ~ جنسی: ۱۹-۲۱، ۴۰، ۵۰، ۵۱، ۵۳-۵۶
~ یائسگی: ۱۱۳، ۱۳۹
- ~ غیر جنسی: ۱۹، ۲۰
حیات سلولی: ۶۱-۶۳، ۷۴
- ~ والد: ۲۱
~ عقلانی: ۶۲
- سه طهر: ۱۱۶
حیض: ۱۰۹-۱۳۲، ۱۳۶-۱۳۹
- سیتوپلاسم: ۲۱
خود هیپنوتیزمی: ۵۸
- ~ پلاسمی: ۲۱
روایت مرفوع: ۱۹۴، ۲۰۳، ۱۰۴
- سیر و سلوک: ۸۸
رفلکس: ۸۷، ۹۶
- شبهه آکل و مأکول: ۲۳
زناى محصنه: ۴۹
- شخصیت حقوقی: ۲۸
روح عقل: ۶۱، ۶۲، ۶۷، ۷۴، ۷۷
- صحیحه: ۱۱۸، ۱۲۰
~ عقلی - انسانی: ۶۳
- صفتی وجودی: ۶۰
ریبه: ۱۱۵-۱۱۷
- صلبیه: ۸۴
زیست شناختی: ۲۶
- صلصال: ۴۵
~ شناسی: ۱۷، ۳۰
- طهر: ۱۱۶
ژن: ۲۲
- ~ مواجهه: ۱۱۰
ژنتیک / ژنتیکی: ۱۹-۲۳، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۶۳
- ظاهر: ۵۳، ۵۴
۱۰۶

عجایب ملکوت: ۱۶۲	کنترل جمعیت: ۲۳
عجب الذنب: ۳۴	لعان: ۴۸
عَدَّة: ۱۱۰، ۱۱۲-۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۸۷	لقاح: ۱۹، ۲۱، ۳۲، ۳۴، ۴۵، ۶۳
~ طلاق: ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۱	~ مصنوعی: ۲۹، ۳۰، ۳۷
~ فسخ نکاح: ۱۱۰	لیبرال دموکراسی: ۳۵
~ وفات: ۱۱۶	مبانی حقوق اسلامی: ۴۱، ۴۲
عرف: ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱	~ عقلی فقهی: ۱۱۰
عروق شبکیه: ۸۴	متواتر: ۱۹۴
عسر و حرج: ۱۰۱	مجامعت: ۴۷، ۴۹
عقیم: ۱۰۹، ۱۳۹	مرفوع: ۱۷۵، ۲۰۴، ۲۰۶
علقمه: ۶۶، ۶۷	مرگ مغزی: ۱۴
علم الحیاء: ۱۷	مسائل مستحدثه: ۱۱، ۱۳، ۱۴
عملیات احیا: ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵	مستحاضه: ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱
عمومات: ۳۵	مستحب: ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۷
~ ادله: ۱۳۵	مسلمات فقهی: ۵۸۷
عناوین ثانویه: ۳۵، ۴۳	مکروه: ۱۷۴
عیادت: ۱۸۵، ۱۹۱	مضغه: ۶۶-۶۸
فیزیک کوانتوم: ۳۰	معاد جسمانی: ۲۳
قاعده لاضرر: ۱۳۸	~ روحانی: ۲۳
قاعدگی: ۱۰۱-۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۸-۱۲۰	معاینه اولیه بالینی: ۹۶
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۳۹	موقفه: ۱۱۸
قبض روح: ۵۹	مهندسی ژنتیک: ۱۷، ۲۱، ۳۳، ۳۵
کروموزوم: ۱۹	نقخ: ۶۱
کما: ۹۳، ۹۴	~ روح: ۶۳، ۶۷
	نفس: ۵۹

~ ناطقه: ٧٤، ٧٦

نوکلئوتید: ۲۵

ولد شبهه: ۴۸

~ لعان: ۵۵

~ ملائكة : ٢٨

ولوچ روح: ۷۴

ھیولا: ۲۵، ۲۶

یائسہ: ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵،

139,131-126,121,119,116

یائسگی: ۱۴، ۱۰۱، ۱۰۳-۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۷،

119, 121, 126 - 128, 130 - 132

140, 137-134

ملخص

يعتبر إيضاح احكام الدين و الشريعة فيما يخص المسائل الطبية المستحدثة ضرورة تمس الحاجة اليها لجميع شرائح المجتمع. عليه فقد قام باحثوا قسم الشريعة التابع لمكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، بإعداد المجموعة الحاضرة لديك مركزين فيها على المسائل الطبية المستحدثة و ساعين إلى التنقيب في المواضيع الآتية من وجهة نظر الفقه الشيعي. المجلد الأول: التلقيح، و فسخ عقد الزواج بسبب الأمراض المعدية، و التشريح، و زراعة الأعضاء، و الاجهاض و تحديد النسل. المجلد الثاني: الاستنساخ، و دراسة تطبيقية حول مفهومي الموت و الحياة، و نصوص الدينية - الطبية، و سن اليأس، و الاستناد على الأحاديث النبوية في مجال الطب و العلاج.

مؤسسة بوستان كتاب

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر اكثر نجاحاً على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: ايران، قم، اول شارع شهداء، ركن الزقاق ١٧، ص ب: ٩١٧

الهاتف: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥+، الفاكس: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤+، التوزيع: ٩٨٢٥١٧٧٤٢٤٢٦+

المسائل الطبية المستحدثة

الاستنساخ، من علائم الموت والحياة، سن اليأس و...

إعداد و تحقيق:

مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان الرضوي

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٦/١٤٢٨

Abstract

Presenting *figh`hī* (Religious legal) answers to new medical questions is a social need felt by all sectors of population and one that must be met one way or the other by any one of the many responsible religious authorities or bodies active in the Muslim community. This is why researchers at the "Figh`h (Islamic Law) Group" of *Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī-ye Khorāsān-e Razavī* have compiled this collection. Concentrating on new medical questions, the work focuses on the following issues from the viewpoint of *Shī`ah figh`h*:

Volume one: Artificial Insemination; Abrogation of Marriage because of Contagious Diseases; Autopsy; Abortion and Birth Control; Transplantation.

Volume two: Cloning; A Comparative Study of the Concept of Life and Death in Religion and Medicine; Menopause; Referring to Prophetic *Ḥadīth* (Tradition) in Medicine and Disease Treatment.

The Publisher



Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmīc Propagation Office of *Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom*, Islāmīc Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

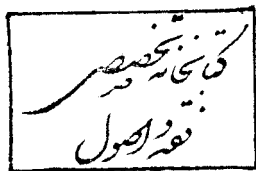
E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

Masā'el-e Mostahdeseh-ye Pezeshkī/2
Shabīh-sāzī, Neshāneh'hā-ye Marg va Zendegī,
Yā'eseḡī, va ...

New Medical Questions/2
Cloning, Signs of Life and Death,
Menopause, etc.

Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī
Sho'beh-ye Khorāsān-e Razavī



Būstān-e Ketāb Publishers
1386/2007