

بررسی مبانی فقهی جرم زدایی از مصرف مواد مخدر آرام

سعید نظری توکلی

سید رضا احسان پور

چکیده

از فحواي مستندات فقهی می‌توان میان فقها در خصوص مسئله جرم‌زدایی از مصرف مواد مخدر قایل به دو نظر شد. گروه نخست را مخالفان این مسئله تشکیل می‌دهند. به‌زعم این گروه، مستند حرمت استعمال مواد مخدر آرام را می‌توان نخست حرمت ضرر زدن به خود و سپس حرمت تغیر به نفس دانست. در مقابل گروهی دیگر بر این باورند که از یک سو انسان بر نفس خویش دارای سلطنت است و از سوی دیگر، بحث ورود ضرر قابل اعتنا در نتیجه مصرف مواد مخدر آرام، خروج تخصصی از مورد بحث دارد. به عقیده مؤلفان مقاله حاضر، از آنجا که همه دلایل ارائه شده بر حرمت استعمال مواد مخدر از مبانی محکمی برخوردار بوده و ادله اقامه شده در تأیید استعمال آن خالی از قوت لازم است، استفاده از انواع مواد مخدر، از آن رو که برای انسان مضر است، حرام می‌باشد.

واژگان کلیدی

جرم‌زدایی؛ مواد مخدر آرام؛ ضرر زدن به نفس.

بررسی مبانی فقهی جرم‌زدایی از مصرف مواد مخدر آرام

مسئله مواد مخدر آرام، اگرچه در کشور ایران فاقد هرگونه سابقه تحقیقاتی و علمی است، لکن در بسیاری از کشورهای پیشرفته از مدت‌ها پیش مورد مطالعه قرار گرفته و طرح‌های اجرایی آن نیز به اجرا گذاشته شده است. متأسفانه کشور ما حتی در زمینه ادبیات حقوقی مربوط به این موضوع فقیر است و با وجود جستجوی فراوان، تاکنون هیچ مقاله یا پژوهشی در این باره پیدا نشده است.

اصولاً مفهوم «مواد مخدر آرام» در مقابل مفهوم «مواد مخدر سخت» مطرح می‌شود. به‌طور خلاصه مراد از مواد مخدر آرام، آن دسته از مواد مخدری است که دارای ۳ ویژگی هستند: درجه اعتیادآور بودن آنها بسیار کمتر از مواد مخدر سخت است؛ در مقایسه با مواد مخدر سخت، سلامت مصرف‌کننده را با خطر کمتری مواجه می‌نماید؛ این مواد برخلاف مواد مخدر سخت، می‌تواند گاه دارای مصارف درمانی نیز باشد.

با توجه به این ویژگی‌ها، برخی از کشورهای اروپایی درصدد برآمده‌اند تا به‌منظور جلوگیری از مصرف بی‌رویه مواد مخدر سخت توسط اقشار جامعه، خصوصاً جوانان و دور نگاه داشتن آنان از عوارض خطرناک بعدی، مصرف برخی از انواع مواد مخدر را که اصطلاحاً به آن مواد مخدر آرام گفته می‌شود، جرم‌زدایی کنند تا شاید از این طریق بتوان حتی مصرف مواد مخدر سخت را نیز تا حدودی کنترل کرد.

اولین گام در این عرصه، تفکیک انواع مختلف مواد مخدر و تقسیم آن‌ها به آرام و سخت می‌باشد. برخی کشورها گونه‌های مختلف مواد مخدر را براساس میزان خطرناکی‌شان، در چند طبقه تقسیم و برخی از این طبقات را ذیل عنوان مواد مخدر

آرام قرار داده‌اند. نتیجه تقسیم‌بندی مزبور، اتخاذ سیاست‌های اجتماعی، بهداشتی، فرهنگی، حقوقی و کیفری متفاوت نسبت به هر طبقه خاص از این مواد می‌باشد. اخیراً در کشور ما نیز این مسأله به گونه دیگری مطرح شده است. آنچه که امروزه تحت عنوان توزیع «شریت تریاک» در بین معتادین مطرح شده (که البته هنوز چالش مربوط به این بحث در بین نهادهای مختلف مسؤول نظیر وزارت بهداشت و ستاد مبارزه با مواد مخدر حل نشده باقی مانده است) نمونه‌ای از تمایل مسؤولین اجرایی در حرکت بدین سمت و سوی می‌باشد. اما یکی از مسایل بسیار مهم در این راستا، بررسی ابعاد فقهی مسأله است. به عبارت دیگر، نگارندگان در این تحقیق به دنبال پاسخ به این سؤال هستند که آیا جرم‌زدایی مصرف مواد مخدر آرام از منظر فقه اسلامی قابل توجیه است؟

در خصوص رویکرد فقهی به مسأله تحریم یا تجویز مواد مخدر آرام، دو گروه موافقان و مخالفان را می‌توان از هم جدا نمود.

اول: دلائل مخالفان

دلایل مخالفان آزادسازی مصرف مواد مخدر آرام را می‌توان در دو مورد زیر خلاصه کرد:

۱- حرمت ضرر زدن به خود

اثبات حرمت استفاده از مواد مخدر آرام و سخت، متوقف بر تحقق دو مطلب است: اول، ضرر زدن به نفس حرام است؛ دوم، استفاده از انواع مواد مخدر موجب ضرر دیدن انسان است. واضح است که بحث اول بحثی است حکمی - فقهی و بحث دوم بحثی است موضوعی - پزشکی که پزشکان متخصص باید درباره آن اظهارنظر کنند.

حرمت ضرر زدن به نفس از جمله مسلّمات فقه اسلامی است که نه تنها تمام فرق مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند، بلکه «ضررگیزی» از جمله فطریات انسان است. برای اثبات حرمت ضرر زدن به نفس، می‌توان به برخی از احادیث رسیده از خاندان عصمت، حکم عقل و اجماع علمای مسلمان تمسک کرد.

الف) روایات

حدیث نفی ضرر و ضرار

از مهم‌ترین قواعدی که در شریعت اسلامی در استنباط احکام شرعی به کار می‌رود، قاعده «لاضرر» با مضمون «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» است (حلی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۴۰). در متون روایی شیعه - علاوه بر آنچه در کتب اهل سنت آمده است - این حدیث در چند جا مطرح و به آن استناد شده است. شهرت این حدیث میان فقهای پیشین و عمل آنها به آن در فروع فقهی، باعث حصول اطمینان به صدور آن از جانب معصوم (ع) می‌شود. بنابراین مناقشه در سند این حدیث بی‌جا و نادرست است، چه این که تواتر اجمالی آن میان شیعیان و اهل سنت بر این مقصود کافی است (حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸).

به نظر ما حدیث «لا ضرر و لا ضرار» می‌تواند از جمله ادله حرمت ضرر زدن به نفس باشد. به خوبی روشن است که نمی‌توان ادعا کرد که موضوع این حدیث تنها ضرر زدن به دیگران است (مؤمن، ۱۴۱۵، ص ۳۶ و ۱۵۸)؛ زیرا اولاً «ضرار» در این حدیث به معنای تعمد در ضرر رساندن است، بدون این که تفاوتی باشد در این که ضرر بر خود باشد یا بر دیگری؛ ثانیاً مورد روایت نمی‌تواند باعث دست

کشیدن از اطلاق آن که شامل ضرر زدن به دیگران و ضرر زدن به خود است، شود.

روایت علل تحریم

مرحوم کلینی روایتی را از مفضل بن عمر نقل می‌کند که حضرت صادق (ع) در مقام پاسخ به این پرسش او که چرا خداوند شراب، مردار، خون و گوشت خوک را حرام کرده است، فرمودند: «انَّ الله سبحانه و تعالی لم یحرّم ذلك علی عباده و احل لهم سواه رغبه منه فیما حرّم علیهم، و لا زهداً فیما احلّ لهم. و لکنّه خلق الخلق و علم عزّوجلّ ما تقوم به ابدانهم، و ما یصلحهم، فاحلّه لهم و اباحه تفضلاً منه علیهم به تبارک و تعالی مصلحتهم. و علم ما یضرّهم فنهاهم عنه، و حرّم علیهم. ثمّ اباحه للمضطر، و احلّه له فی الوقت الذی لا یقوم بدنه الا به. فامرّه ان ینال منه بقدر البلغه لا غیر ذلك...» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۲).

«خداوند این امور را بر بندگان خود حرام و غیر این‌ها را حلال کرد، نه از جهت رغبت و علاقه به آن چه حرام کرده و بی‌علاقگی نسبت به آن چه حلال کرده است؛ بلکه او مخلوقات را آفریده و به آن چه بدن آنها بدان قوام یافته و باعث بهبودی ایشان می‌شود آگاه است. بنابراین، از روی تفضل، آن چه را که مصلحت ایشان به آن است حلال و مباح گردانیده است و به آن چه به ایشان ضرر می‌رساند نیز آگاه است پس آنها را از انجام آن باز داشته و بر ایشان حرام کرده است. همان چیزها را برای شخص مضطر و درمانده در زمانی که بدن او جز به آن قوام نمی‌یابد حلال کرده و سپس فرمان داد که می‌تواند به اندازه ضرورت و نه بیشتر، از آنها استفاده کند.»

این روایت دربرگیرنده قاعده‌ای کلی در علت تحریم و تحلیل اشیا و همچنین بیان بعضی از مصادیق آنهاست. امام (ع) در قسمتی از این حدیث در بیان همین

مطلب چنین می‌فرماید: «ولکنّه عزّوجلّ خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم، فأحلّه لهم و أباحه لهم. و علم ما يضرّهم فنّهاهم عنه و حرّمه عليهم». این فقره از روایت آشکارا بر حرمت ضرر زدن به خود دلالت دارد، زیرا امام (ع) حرمت را بر آنچه مضر برای بدن است و حلیت را بر آنچه باعث صلاح و قوام بدن می‌شود قرار داده است. بنابراین هر کاری که باعث ضرر دیدن بدن می‌شود حرام است. زیرا آنچه بر مردم حرام شده به این خاطر بوده است که باعث ضرر دیدنشان می‌شود (محقق داماد، ۱۴۱۰، ص ۳۹).

روشن است که لازم نیست این ضرر و آسیب به حد مرگ و هلاکت برسد تا حرام شود، زیرا امام (ع) در ادامه حدیث، قاعده حرمت و حلیت را بر اموری چون خوردن مردار و آشامیدن شراب منطبق کرده و سپس در مقام بیان آثار مترتب بر آنها می‌فرماید: خوردن مردار حرام است، چون باعث به وجود آمدن چهار اثر می‌شود: ۱- ضعف بدن ۲- سستی نیرو ۳- قطع نسل ۴- مرگ ناگهانی (ثم قال: أمّا الميته فانه لا يُدمنها احد الا ضعف بدنه، و نخل جسمه، و ذهبت قوته، و انقطع نسله، و لا يموت أكل الميته الا فجأة) و معلوم است که این امور از نظر شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت‌اند. همچنان که ایجاد ضعف در بدن ضرری است بر آن، فراهم آوردن زمینه مرگ ناگهانی آن نیز، خود نوعی ضرر است، ولی این کجا و آن کجا؟ بنابراین، تحقق هلاکت و مرگ در حرمت ضرر لازم نیست، تا بگوییم هر ضرری که باعث مرگ انسان می‌شود حرام است.

به دیگر سخن، براساس آنچه از این روایت به دست می‌آید، حلیت دایر مدار دو چیز است: ۱- ما يقوم به الابدان (آنچه باعث قوام بدن است) ۲- ما يصلح البدن (آنچه موجب اصلاح بدن است)؛ ولی حرمت دایر مدار یک چیز است، یعنی مایضّر البدن (آنچه به بدن ضرر می‌زند). بنابراین، آنچه به قوام بدن انسان ضرر

می‌زند حرام است، ولی چیزی که نه به قوام بدن، بلکه به صلاح آن آسیب وارد می‌سازد حرام نخواهد بود، گرچه عنوان ضرر بر آن صادق باشد.

مکاتبه اول ابن سنان

علی بن بابویه به اسناد خود از محمد بن سنان نقل می‌کند که حضرت رضا(ع) در پاسخ به نامه او چنین مرقوم فرموده‌اند: «... و حرمت الميته لما فيها من فساد الابدان والآفة، و لما اراد الله عزوجل ان يجعل تسميته سبباً للتحليل و فرقاً بين الحلال والحرام. و حرّم الله عزوجل الدم كتحریم الميته، لما فيه من فساد الابدان؛ و لانه يورث الماء الاصفر، يبخر الفم و ينتن الرّيح و يسيء الخلق و يورث القسوه للقلب و قلّه الرفاه و الرّحمه حتي لا يؤمن ان يقتل والده و صاحبه. و حرّم الطحال لما فيه من الدم، و لان علته و عله الدم و الميته واحده. لانه يجري مجراها في الفساد... و احلّ الله تبارك و تعالي لحوم البقر و الغنم و الابل لكثرتها و امكان وجودها. و تحليل بقر الوحش و غيرها من اصناف ما يؤكل من الوحش المحلل، لانّ غذائها غير مكروه و لا محرّم، و لا هي مضرة بعضها ببعض و لا مضرة بالانس و لا في خلقها تشويه» (بابويه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۷-۸۸).

«خوردن مردار حرام است چرا که از یک سو باعث فساد و آسیب بدن شده، از سوی دیگر به منظور تفاوت گذاشتن میان حلال و حرام، خداوند تسمیه (گفتن بسم الله هنگام ذبح حیوانات) را عاملی برای حلال شدن قرار داده است.

خداوند خوردن خون را حرام کرد، چرا که باعث فساد بدن، بالا آمدن زردآب، بد بویی دهان، ناخوشایندی بوی بدن، ناشایستی خلق و خوی، سنگدلی و کم شدن رأفت و رحمت شده تا آن حد که ممکن است شخص پدر خود یا دوستانش را بکشد. خداوند خوردن طحال را حرام کرد چون در آن خون وجود دارد و عاملی

که در آن هست با عامل موجود در خون و مردار یکی است و مانند آنها باعث فساد می‌شود... خدای تعالی گوشت گاو و گوسفند و شتر را به واسطه فراوانی و امکان دستیابی به آنها حلال کرد. حلال کردن خوردن گوشت گاو وحشی و دیگر حیوانات حلال گوشت وحشی از آن جهت است که غذای آنها نامطلوب و حرام نیست، نه به یکدیگر آسیب می‌زنند و نه به حال انسان‌ها مضرند و نه در خلقتشان تشویه وجود دارد.»

از قوی‌ترین دلایل بحث حرمت اضرار به نفس، مکاتبه ابن سنان است. بدین منظور می‌توان به چند جمله از آن استدلال کرد:

- ۱- و حرمت الميته لما فيها من فساد الابدان والآفه.
- ۲- حرّم الله عزّوجلّ الدم کتحریم الميته، لما فيه من فساد الابدان.
- ۳- و حرّم الطحال لما فيه من الدم و لان علته و عله الدم و الميته واحده؛ لانه یجری مجراها فی الفساد.

این سه جمله در مقام بیان علت حرمت خوردن مردار، خون و طحال است. امام(ع) علت حرمت هر سه را یک چیز دانسته‌اند و آن هم فساد بدن است، گرچه در مورد مردار آفت را نیز اضافه کرده‌اند.

«فساد» عبارت است از خروج از حد تعادل و «آفت» یعنی آنچه باعث فساد و ضرر می‌شود. راغب اصفهانی در تعریف فساد می‌گوید: «خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه او كثيراً... و يضاده: الصلاح، و يستعمل ذلك في النفس و البدن و الاشياء الخارجة عن الاستقامة» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۷۹). بنابراین خوردن مردار از آن جهت حرام است که باعث از بین رفتن تعادل بدن می‌شود و مستلزم تضرر آن است. خون و طحال نیز به این علت حرام شده‌اند که خوردن آنها موجب فساد بدن می‌شود.

از این مطالب به خوبی روشن می‌شود که تنها علت برای حرمت این اشیا، فساد مترتب بر بدن است و چون علت، باعث توسعه و تضییق دایره حکم می‌گردد، باید مدعی شد هر چه باعث فساد و از بین رفتن تعادل جسمانی می‌شود حرام است.

«بیرون رفتن از حد تعادل جسمانی» در منابع لغت به بیماری معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۷۹)، بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که هرچه باعث ایجاد بیماری در بدن انسان شود حرام خواهد بود و بر همین اساس است که امام (ع) بین فساد و آفت در بیان علت تحریم میته جمع کرده‌اند، چرا که خوردن مردار باعث مرض و ضرر می‌شود.

۴- لان غذائها غیر مکروه و لا محرم و لا هی مضره بعضها ببعض و لا مضره بالاءنس.

کلام امام (ع) در این جمله در مقام بیان علت حلیت گوشت گاوهای وحشی و به طور کلی حیوانات وحشی حلال گوشت است. حضرت علت حلیت را این می‌داند که خوردن گوشت آنها مضر نیست، از آن جهت که آنها از مواد حرام تغذیه نمی‌کنند. بنابراین، مفهوم مخالف آن چنین می‌شود: اگر گوشت آنها برای انسان مضر باشد خوردنش حلال نیست. از سوی دیگر، چون گوشت گاو ویژگی خاصی ندارد، بنابراین به خوبی به دست می‌آید هرچه برای انسان مضر نباشد حلال و هرچه مضر باشد حرام است.

مکاتبه دوم ابن سنان

مرحوم صدوق از محمدبن سنان نقل می‌کند که حضرت رضا (ع) در پاسخ به نامه وی چنین نوشته‌اند: «جائني كتابك تذكر ان بعض اهل القبلة يزعم ان الله تبارك

و تعالی لم یحل شیئاً، و لم یحرّمه لعلّه اکثر من التعبد لعباده بذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً، و خسر خسراناً مبیناً. لانه لو كان ذلك، لكان جایزاً ان يستعبدهم بتحلیل ما حرم و تحریم ما احلّ... ءانّا و جدنا کّلما احلّ الله تبارک و تعالی ففیه صلاح العباد و بقائهم و لهم الیه الحاجه الّتی لا یستغنون عنها؛ و وجدنا المحرّم من الاشیاء لاحاجه بالعباد الیه و وجدناه مفسداً داعیاً الفناء و الهلاک. ثم رایناه تبارک و تعالی قد احلّ بعض ما حرّم فی الوقت الحاجه لما فیه من الصلاح فی ذلك الوقت... فکیف ان الدلیل علی انه لم یحلّ الا لما فیه من المصلحه للابدان، و حرّم ما حرّم لما فیه من الفساد» (بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱۷، ص ۳۴).

«نامه‌ات به من رسید. نوشته بودی گروهی از مسلمانان بر این باورند که خدای تعالی چیزی را حلال یا حرام نکرده مگر از روی تعبد بندگان به آن. کسی که چنین اعتقادی داشته باشد البته گمراه و زیان کار است، زیرا اگر چنین باشد، باید جایز می‌بود که ایشان را متعبد به حلال شمردن حرام و حرام دانستن حلال کند... ما می‌یابیم که هرچه را خداوند حلال کرده است در آن صلاح و بقاء بندگان است و به آن نیازمندند و هیچگاه از آن بی‌نیاز نمی‌شوند و اشیای حرام اموری هستند که بندگان به آن نیاز نداشته و موجب فساد و هلاکت آنهاست. گاهی خداوند امور حرام را حلال می‌کند در وقتی که به آن نیازمندیم و این به واسطه مصلحتی است که در آن شیء در آن وقت وجود دارد... «پس چیزی را حلال نکرده است مگر به واسطه مصلحتی که برای بدن‌ها دارد و حرام کرده است امور حرام را به خاطر فسادی که ایجاد می‌کنند».

به این جمله از این روایت برای اثبات حرمت ضرر زدن به خود، می‌توان تمسک کرد:

«فکیف ان الدلیل علی انه لم یحل الا لما فیه من المصلحه للابدان و حرم ما حرم لما فیه من الفساد».

این جمله صراحت دارد به این که حلیت تنها در چیزی است که باعث صلاح بدن است و حرمت در آنچه مفسد آن است. بنابراین تنها علت برای حلیت یک چیز، وجود مصلحت و برای حرمت آن، مفسده‌هایی است که به بدن برمی‌گردد و چون فساد عبارت است از زوال اعتدال، حرمت دایر مدار این میزان خواهد بود. پس هرچه باعث از بین رفتن تعادل بدن می‌شود که عادتاً مستلزم مرض است، حرام خواهد بود؛ نظیر حرمت عبادات واجب اگر مستلزم مرض و ضرر شوند.

حرمت خوردن خاک

حرمت خوردن خاک به تمام اقسام و انواعش، مورد اتفاق فقهای شیعه و سنی است. با ملاحظه روایاتی که در مقام بیان تحریم خوردن خاک و آثار مادی و روانی ناشی از آن وارده شده است، معلوم می‌شود که این روایات از نظر مضمون به چند دسته قابل تقسیم هستند که محور اصلی آنها حرمت ضرر زدن به خود است؛ چون: ۱- خوردن خاک باعث بیماری می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۶۶؛ ابن بابویه، ۱۳۸۳، ص ۲۹۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۲۳) ۲- از خوردن خاک بیماری‌های خاصی به وجود می‌آید (ابن بابویه، ۱۳۸۳، ص ۲۹۱) ۳- خوردن خاک اعانت بر نفس است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۶؛ حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۸؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۱) ۴- «مداومت» در خوردن خاک جایز نیست (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۶۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۱).

دسته دوم از روایات، تفسیری است برای دسته اول، زیرا در مقام بیان بیماری‌هایی است که از خوردن خاک به وجود می‌آید، نظیر: بیماری‌های پوستی،

بواسیر و ضعف ساق پا. همچنین دسته چهارم مفسر دسته سوم است، زیرا خوردن خاک زمینه مرگ انسان را فراهم می‌سازد که مداومت و استمرار بر آن، باعث مرگ قطعی می‌شود.

بنابراین، خوردن خاک حرام است. این خوردن، یا باعث بیماری می‌شود یا باعث مرگ. اولی ناشی از خوردن ناپیوسته خاک است و دومی بر اثر مداومت بر آن. از این مطلب چنین برمی‌آید که تمام علت برای حرمت خوردن خاک در حدی که منجر به مرگ نشود، ضرر دیدن بدن است به واسطه بیماری، چنان که سخنان علمای اسلامی - شیعه و سنی - بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸۹؛ اردبیلی، ۱۴۱۶ هـ ج ۱۱، ص ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۶۶۸؛ ابن نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۷؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۸؛ یحیی بن حسین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰۶).

ب) حکم عقل

از جمله اموری که برای حرمت ضرر زدن به نفس به آن استدلال شده، حکم عقل به لزوم پرهیز از ضرر است.

تمسک به دلیل عقلی برای اثبات حرمت شرعی متوقف بر تشکیل قیاسی است مرکب از دو مقدمه. مقدمه اول: قاعده وجوب دفع ضرر از نفس و مقدمه دوم: قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع.

مقصود از ضرر در این حکم عقلی، یا ضرر دنیوی است که همان نقص در جان، بدن و آبرو باشد یا مصالح و مفاسدی است که احکام شرعی بر آنها مبتنی هستند یا ضرر اخروی، یعنی عذاب و کیفر. اما مهم آن است که بدانیم حکم عقلی دربر دارنده حکم تحریمی شرعی هم هست یا نه؟ به دست آوردن حکم شرعی تکلیفی

خود مبتنی بر پذیرش قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع، یعنی «کَلِّمَا حکم به العقل حکم به الشرع».

از آنجا که به نظر نویسندگان حکم عقل به وجوب دفع ضرر امری است ثابت و ملازمه میان حکم عقل و شرع نیز قطعی است، بی شک یکی از قوی ترین دلایل برای اثبات حرمت ضرر زدن به خود، حکم عقل خواهد بود و شاهد بر آن، استدلال علمای شیعه به همین حکم عقلی برای اثبات حرمت ضرر زدن به خود است (شیخ طوسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۹؛ شیخ طوسی، المبسوط، ج ۶، ص ۲۸۵ و ص ۲۷۹؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۲ و ۱۲۵ و ج ۲، ص ۲۲؛ حلی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۹۷؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۶؛ مؤمن سبزواری، بی تا، ص ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۵).

ج) اجماع

حرمت ضرر زدن به خود، صرف نظر از دلایل سابق، مورد اجماع علمای شیعه و سنی است و چون این بحث در اثبات مطلوب ما اهمیت زیادی دارد، ناگزیر به برخی از نکات آن اشاره می کنیم.

سخنان فقهای مسلمان درباره حرمت ضرر زدن به خود، از نظر مضمون به سه بخش قابل تقسیم است: در برخی صراحتاً ادعای اجماع شده است، در بعضی ادعای ضرورت و در بیشتر موارد در فروع فقهی به حرمت ضرر زدن به خود تمسک شده است. عنوان بحث در این قسم اخیر متفاوت است، برخی عنوان را «اضرار به نفس»، بعضی «افساد مزاج» و دسته ای نیز «حفظ نفس از خطر و ضرر» قرار داده اند.

برخی از فقیهان در سخنان خود مدعی اجماع شیعه و سنی بر حرمت ضرر زدن به خود شده‌اند. از این میان می‌توان به سخنان ابن ادریس حلی، ملا احمد نراقی و سید طباطبایی اشاره کرد.

در برخی از سخنان هم که عمدتاً در مورد خوردن و استعمال مواد مخدر است، ادعا شده که اهل اسلام بر حرمت هرچه باعث فساد عقل شود اجماع و اتفاق نظر دارند و ملاک این اتفاق هم تنها همان جهت افساد آنهاست.

این‌گونه استدلال را می‌توان در عبارات فقهایی چون محمدبن مکی یافت (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۵؛ سیوری، بی‌تا، ص ۴۷۰؛ مکی هیثمی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۶؛ صنهاجی قرافی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۶).

شیخ طوسی، و به تبع او ابن ادریس حلی، در مسأله «وجوب خوردن مردار هنگام اضطرار» به ضرورت وجوب دفع ضرر از نفس تمسک کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۴۴؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲۵).

محقق حلی، علامه حلی و صاحب جواهر خوردن سمومی را هم که باعث مردن انسان نمی‌شود حرام می‌دانند، از آن جهت که موجب فساد مزاج می‌شوند (حلی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲، ص ۱۶۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ ج ۳۶، ص ۳۷۱).

محقق انصاری در مسأله «تعارض دو حکم ضرری» و ابن حزم اندلسی در مسأله «حرمت مضرات به خاطر منافاتشان با قاعده احسان»، حرمت ضرر زدن به خود را قاعده‌ای کلی می‌دانند که اختصاص به یکی از ابواب فقهی ندارد (محقق انصاری، ۱۴۱۵ هـ، ص ۴۵۵؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۳۰). از میان معاصران، مرحوم امام خمینی در این خصوص می‌گوید: «ثم انه لا یبعد استفادة حرمة ایقاع الضرر علی النفس من مجموع الروایات فی موارد متفرقة کابواب الصوم الضرري و الوضوء و الغسل و التیمم و غیرها» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۴).

در عبارات فقها موارد بسیار زیادی وجود دارد که در ابواب و مسایل فقهی برای اثبات حرمت یا جواز عملی، به ضرر داشتن و یا عدم ضرر داشتن برای بدن تمسک جسته‌اند. در این خصوص مثلاً می‌توان به مبحث تیمم (خوانساری، مشارق، بی‌تا، ص ۲۳۲؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴۹؛ امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۱؛ کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۷)، نماز (حلی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۴۰۴)، روزه (محقق انصاری، ۱۴۱۵، ص ۵۸۳؛ یحیی بن حسین، ج ۱، ۱۴۱۰، ص ۲۴۱؛ عبد الله بن مفتاح، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۲)، حج (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۸۵؛ نراقی، احمد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۲؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۹)، بلند کردن صدا هنگام اذان (حلی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۸۵؛ کرکی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۷؛ عبدالرحمان بن قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۳؛ ابن نووی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۴۵)، قَسَم (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷)، تقیه (محقق انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۳۸؛ حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۳۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۲؛ خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۳۲)، اطعمه و اشربه (مومن سبزواری، بی‌تا، ص ۲۵۴؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۴۲۷؛ اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۸۱)، تجارت (آشتیانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۸)، جهاد (علامه حلی، ۱۳۲۳، ج ۱، ص ۳۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۷؛ حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۱) و قصاص (حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۶؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۸۲) اشاره کرد.

مرحوم نجفی در کتاب الاطعمه و الاشربه، تحت عنوان «جواز اكل القلیل من السموم للتداوی» می‌نویسد: «السموم القاتلة قليلها وكثيرها حرام بلا خلاف ولا إشكال بل الاجماع بقسميه عليه، للنهي عن قتل النفس والضرر و غيرهما، وقال في مرسل تحف العقول عن الصادق (عليه السلام): «كل شيء يكون فيه المضرة على بدن الانسان من الحبوب والثمار حرام أكله إلا في حال الضرورة... و غير ذلك من صنوف

السم القاتل فحرام أكله... وبالجمله كلما كان فيه الضرر علما أو ظنا بل أو خوفا معتدا به حرم» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۳۷۰).

آیت الله العظمی خویی نیز فرموده‌اند: «تحرم السموم القاتلة وكل ما يضر الانسان ضررا يعتد به ومنه (الافیون) المعبر عنه بالتریاك سواء أكان من جهة زیادة المقدار المستعمل منه أم من جهة المواظبة علیه» (خویی، بی‌تا، ص ۳۴۷).

فاضل هندی نیز در این خصوص می‌آورد: «السموم القاتل أو الممرض قليلها وكثيرها الا ان تصلح بما يزول معه ضررها أو يقوى مزاج المتناول حتى لا يضره بتناولها ولا باس باليسير مما لا يقتل ولا يمرض قليله كالافيون... وبالجمله ما يخاف معه الضرر من المقدر المطلب» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۲۶۸).

۲- حرمت تغیر به نفس

از جمله اموری که می‌توان برای اثبات حرمت استعمال انواع مواد مخدر به آنها استناد کرد، آیات و روایاتی است که بر حرمت به خطر انداختن جان انسان (تغیر به نفس) دلالت دارند.

این استدلال مبتنی بر دو مطلب است: اثبات حرام بودن به خطر انداختن جان خود و اثبات این که استعمال مواد مزبور مستلزم به خطر افتادن جان است. بحث اول بحثی است فقهی - حکمی و بحث دوم پزشکی - موضوعی.

برای اثبات حرمت به خطر انداختن جان خود، به آیات و برخی روایات و نیز دیدگاه عقلی تمسک شده است.

الف) قرآن

آیه «لا تلقوا بأيديكم الى التهلكه» (بقره، ۱۹۵)

«اللقاء» در زبان عربی به چند معنای نزدیک به هم به کار رفته است: ۱- انداختن ۲- پیش رو انداختن ۳- پرتاب کردن ۴- قرارداد دادن ۵- چیزی را رو به پایین قرار دادن ۶- رساندن ۷- توصیف کردن (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۲۵۵؛ خوری، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۵۳؛ آلوسی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸).

کلمه «ید» هم در زبان عربی (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۵۵۰؛ ایبیری، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۶۱۶؛ قرشی، ۱۴۰۹، ج ۷، صص ۲۶۰-۲۶۲) و استعمالات قرآنی (مائده، ۶؛ بقره، ۲۳۷؛ فتح، ۱۰) در چند معنا به کار رفته است، نظیر: ۱- دست ۲- نیرو ۳- به دست آوردن و مالکیت ۴- نعمت ۵- یاری ۶- مباشرت.

«تهلکه» را بیشتر لغوی‌ها به هلاکت معنی کرده‌اند، گرچه تعبیر آنها در بیان آن متفاوت است: ۱- هلاک (زجاج، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن مبارک، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۸) ۲- هر کاری که عاقبتش هلاکت است (زبیدی، بی تا، ص ۱۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۰۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۳) ۳- هرچه منجر به هلاکت می‌شود (ایبیری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۱۷).

اگر کلمه «باء» در «بأیدیکم» زاید باشد، در این صورت «بأیدیکم» مفعول برای فعل «لا تلقوا» خواهد بود و چون «انداختن دستهایتان را به تهلکه» به ظاهر معنای درستی ندارد، پس باید منظور از کلمه «یدی» یا «أنفسکم» باشد یا «قدرت». علت وجه اول این است که اکثر کارهای انسان با دست انجام می‌شود و لذا تعبیر به «یدی» به جای «أنفسکم» بدل بعض از کل است (بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۶؛ قاسمی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۴۲). بنابراین معنای آیه این خواهد شد که «خود را به هلاکت نیندازید».

شاید بهترین کلمه‌ای که بتوان آن را به عنوان مفعول در نظر گرفت کلمه «انفسکم» باشد. در این صورت عبارت این گونه خواهد شد: «لاتلقوا انفسکم بایدیکم الی التهلکه». معنای این جمله همچنان که جنابذی در تفسیر خود بدان اشاره کرده، این خواهد شد: «با دست خود، خود را به هلاکت نیندازید» (جنابذی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۰).

این آیه در مقام باز داشتن انسان‌هاست از این که خود را در تهلکه بیندازند. در این که مقصود از تهلکه چیست، سه احتمال قابل تصور است: ۱- تهلکه مادی ۲- تهلکه معنوی ۳- تهلکه‌هایی اعم از مادی و معنوی.

اگر منظور تهلکه‌های مادی باشد، چند چیز می‌تواند در معنای آیه مورد نظر باشد: انفاق اسراف (آلوسی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷)، بخل و ترک انفاق (سیوطی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۹۹؛ ابن عباس، بی تا، ص ۲۷)، انفاق امور پست (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۸۶)، عدم تأمین هزینه‌های جنگ (جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۱)، بی‌مبالا جنگیدن (فخر رازی، بی تا، ج ۵، ص ۱۳۷؛ نیسابوری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۶)، ترک جهاد (کلبی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۹)، قتل نفس (حوی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۴۷) و جنگیدن بدون زاد و توشه (فراء بغوی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۴).

اگر آیه ناظر به تهلکه‌های معنوی باشد نیز چند معنا متصور است: ترک واجبات (سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۳۶)، انجام گناه (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۳)، ترک توبه (قرشی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۵)، یأس و ناامیدی (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۵۲؛ طبری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸۷) و ابطال اعمال (اندلسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۱).

البته آیه کریمه - آن گونه که عده‌ای از مفسران احتمال داده‌اند - می‌تواند دربرگیرنده مطلق تهلکه، اعم از مادی یا معنوی (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۴؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۲۷؛ قنوجی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۲) باشد.

فقه‌های شیعه و سنی نیز در برخی از فروعات فقهی، مستند حکم خود را آیه «لاتلقوا» قرار داده‌اند. گرچه ذکر موارد استدلال ایشان مورد احتیاج ما نیست، ولی از بررسی آنها می‌توان به فهم آنان از معنای آیه پی برد. فقها در موارد ذیل به آیه شریفه تهلکه استدلال کرده‌اند: تیمم هنگام ترس بر جان (حلی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۳۵؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳)، تیمم هنگام ترس از ایجاد مرض شدید (بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۷۶؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۴)، تیمم هنگام ترس از حصول مرض (سبزواری، بی‌تا، ص ۹۳)، تیمم از ترس آبله (یحیی بن حسین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۹)، تیمم از ترس سرما (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۵)، روزه هنگام ترس از هلاکت (ابن نووی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۵۸)، روزه هنگام زیاد شدن مرض (کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۵)، روزه هنگام ترس از مرض (خوانساری، بی‌تا، ص ۳۸۲)، روزه در سفر هنگام ضعف (کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۵)، خوردن مردار (حلی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۳)، نوشیدن شراب (علامه حلی، ۱۳۲۰، ج ۲، ص ۶۸۷؛ مومن سبزواری، بی‌تا، ص ۲۵۴؛ اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۳۲۲؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۶، ص ۲۸۵؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۲)، خوردن غذاهای مُضر (ابن نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵؛ عبد الرحمان بن قدامه، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۶۴)، خوردن خاک (یحیی بن حسین، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۶)، خوردن شکار (حلی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۸۱۹؛ بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۶۴؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۳۱؛ عبد الرحمان بن قدامه، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰)، اضطراب به خوردن غذای دیگران (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۴۳۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۱؛ اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۳۲۶؛ ابن براج طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۲۰۸)، حج در فرض عدم امنیت بر جان (زید بن علی بن حسین، بی‌تا، ص ۲۲۰)، حج در فرض ترس از نفقه (یحیی بن حسین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹۵)، حج با ترس از سعی (حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰۵)، وجوب بذل دیه عوض از قصاص (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۲۸؛ ۱۴۰۹، ج ۷،

ص ۲۴۱؛ حلی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۵۴)، اکراه (کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۷۶؛ ابن قدامه، بی تا، ج ۸، ص ۲۶۱؛ عبد الرحمان بن قدامه، بی تا، ج ۸، ص ۲۴۴)، دفاع (حلی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۹۹۱؛ ابن حزم، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۱۶)، ترک دفاع هنگام ناتوانی (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۲)، انصراف از جنگ (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۱؛ کرکی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۸)، تأمین مخارج جنگ (حلی، ۱۴۲۰، ص ۱۷۵) و تحریم انفاق اسراف (بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۳۵۶ و ج ۲۲، ص ۴۵؛ نراقی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰).

به نظر ما آیه شریفه «و لاتلقوا بایدیکم إلى التهلكه» در مقام تحریم به خطر انداختن جان خود است زیرا تهلکه به معنای هلاکت نیست و شاید بتوان آن را به اعمال مرگبار «ما يؤدي إلى الهلاك» معنا کرد. البته واضح است که چنین اعمالی حتماً منجر به هلاکت و مرگ نمی شوند و بر همین اساس است که گروهی «تهلکه» را به بیابان «مفازه» معنا کرده اند، چه این که در بیابان بیم هلاکت وجود دارد، نه هلاکت فعلی.

تفاوت میان هلاک و تهلکه را می توان در کلام مرحوم نجفی یافت. وی میان مرگ و القاء در تهلکه تفاوت گذاشته، و لذا خودکشی با سم را از مصادیق القاء در تهلکه نمی داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۲۷۶-۲۷۵)؛ چرا که سم خوردن، خود را کشتن است، نه خود را در معرض مرگ قرار دادن.

نتیجه این که القاء در تهلکه همان ارتکاب کارهای خطرناک است که می توانند در پاره ای از موارد منجر به مرگ هم بشوند و با ملاحظه همین مطلب است که برخی از فرهنگ های فارسی تهلکه را به خطر معنا کرده اند (سیاح، بی تا، ج ۳، ص ۶۷۱).

فقه های شیعه و سنی در برخی از فروع فقهی به این آیه تمسک کرده اند، همان گونه که گذشت؛ آنچه از این استدلالات به دست می آید این است که به

نظر آنها القاء در تهلكه منحصر در هلاکت نیست؛ بلکه معنای آن امری است اعم از مرگ و ضررهای جسمانی‌ای که تا به این حد نمی‌رسد. بنابراین، آیه کریمه «و لاتلقوا بایدیکم إلی التهلكه» به وضوح دلالت بر حرمت به خطر انداختن خود می‌کند چه به حد مرگ و هلاکت برسد چه نرسد. (گلبایگانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۳).

آیه «و لا تقتلوا انفسکم» (نسا، ۲۲)

در جمع‌بندی سخنان مفسران شیعه و سنی پیرامون این آیه، می‌توان به این سؤال اساسی اشاره کرد که آیا کلمات «قتل» و «انفسکم» در معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند، یا در معنایی مجازی و متناسب با آن؟

به نظر ما جمله «لا تقتلوا انفسکم» را به دو شکل می‌توان لحاظ کرد: یک مرتبه بدون در نظر گرفتن صدر و ذیل آن و یک مرتبه با ملاحظه آنها. در صورت اول؛ بدون شک، آیه ظاهر بلکه صریح در حرمت خودکشی است. این معنا احتیاجی به تصرف در هیچ یک از کلمات آیه ندارد؛ نه در کلمه «قتل» و نه در کلمه «انفس». در صورت دوم؛ صدر و ذیل آیه حاکی از توسعه در معنای آن است. یعنی خود را کشتن، تنها مدلول آیه نیست و باید از ظهور اولیه آن دست کشید.

به نظر، مفهوم آیه با ملاحظه روایات وارده در تفسیر آن، بسیار نزدیک به مفهوم آیه شریفه «لاتلقوا بایدیکم إلی التهلكه» است یعنی «القاء در قهله» معنای جامعی است که دربرگیرنده همه معانی مجازی و حقیقی ذکر شده در معنای آیه خواهد بود (محمد بن الحسین بن امام، ۱۴۰۶، ص ۱۶۳). بر این اساس، معنای آیه این خواهد شد: «خود را به کشتن ندهید»، نه این که: «خود را نکشید».

علمای شیعه و اهل سنت نیز در برخی از فروعات فقهی به این آیه استدلال کرده‌اند که از مجموع آنها چنین به دست می‌آید که ایشان معنای آن «قتل» اختصاص نداده‌اند، بلکه معنایی وسیع‌تر از آن را فهمیده‌اند. شاهد آن، مواردی است در متون فقهی فقها به دو آیه «و لا تلتقوا بایدیکم إلی التهلکة» و «لا تقتلوا انفسکم» در عرض هم استدلال کرده‌اند (حلی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۳۵ و ج ۲، ص ۹۹۱؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳؛ بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۷۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۲؛ ابن نووی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۵۸ و ج ۷، ص ۸۵ و ج ۹، ص ۳۵؛ یحیی بن حسین، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۶ و ج ۱، ص ۵۹ و ج ۷، ص ۲۹۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۱۰، ص ۷۶ و ج ۷، ص ۲۷۹ و ج ۶، ص ۲۸۵؛ قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۵ و ج ۱، ص ۷۴؛ ابن براج طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۲۰۸).

نتیجه: آنچه از آیه کریمه «لا تقتلوا انفسکم» به دست می‌آید، حرمت به خطر انداختن جان است که به عموم خود، شامل خودکشی، اعمال منجر به مرگ و کارهای خطرناک می‌شود و بر همین اساس است که محقق اردبیلی مدعی شده آیه درصدد تحریم ضرب و جرح است (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۲۸).

ب) روایات

روایت اول: کلینی از یعقوب بن سالم نقل می‌کند که حضرت صادق (ع) در پاسخ به سؤال او راجع به انسانی که خود فاقد آب بوده، ولی در طرف چپ و راست مسیرش به فاصله بُرد دو تیر کمان، آب وجود دارد، فرمودند: «لا آمره ان یغرّر بنفسه، فیعرض له لص أو سبع» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۵). «او را فرمان نمی‌دهم که خود را به خطر بیندازد، ممکن است دزد یا حیوان درنده‌ای به او حمله‌ور شود».

روایت دوم: محقق طوسی از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند: «لأبأس أن يحتجم الصائم الا في رمضان، فإني أكره أن يغتر بنفسه، الا ان لا يخاف على نفسه. و إنا إذا أردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلاً» (شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۱). «مانعی از حجامت روزه‌دار نیست، مگر در ماه رمضان، زیرا برای من خوشایند نیست که انسان خود را به خطر بیندازد، مگر آن که بیمی بر جان خود نداشته باشد. ما اگر بخواهیم در ماه رمضان حجامت کنیم، در شب انجام می‌دهیم.»

روایت سوم: در مکارم الاخلاق از حضرت صادق (ع) نقل شده است که فرمود: «يحتجم الصائم في غير شهر رمضان متى شاء. فأما في شهر رمضان فلا يغتر (يعدر) بنفسه و لا يخرج الدم إلا أن يتبيغ به. فأما نحن فحجامتنا في شهر رمضان بالليل» (طبرسی، ۱۳۷۶، ص ۸۱). «روزه‌دار در غیر از ماه رمضان هر وقت بخواهد می‌تواند حجامت کند، اما در ماه رمضان خود را به خطر نیندازد و زمینه‌خروج خون را از بدن خود فراهم نکند مگر آن که فشار خونسش بالا رفته باشد. ما در ماه رمضان در شب حجامت می‌کنیم.»

این گروه از روایات دلالت بر وجوب حفظ جان و حرمت قرار دادن آن در خطر دارد، بدون این که مورد آنها در این حکم دخالتی داشته باشد؛ چه این که جواب امام (ع) مشتمل بر قاعده‌ای است کلی، بدون توجه به موردی خاص.

ج) عقل

برای اثبات حرمت به خطر انداختن جان خود، می‌توان به حکم عقل نیز تمسک کرد، چه این که عقل اقدام به هر کاری را که باعث به خطر افتادن جان انسان شود، قبیح می‌داند.

این حکم عقل چندان واضح است که نیازی به توضیح بیشتر ندارد، زیرا پس از آن که حکم عقل به قُبْح اقدام بر ضرر و لزوم پرهیز از کارهای مُضر - دنیوی یا اخروی - را ثابت کردیم، حکم عقل به قُبْح غرر و خطر به طریق اولی ثابت و مسلم است؛ زیرا ضرر در فهم عرفی پایین تر از حد خطر است و اولویت قطعی حاکم به سرایت حکم از ضعیف به قوی است، چنان که برخی از فقهای گذشته و معاصر نیز بیان داشته‌اند: «و العقول نشهد أن تکلیف ما لایطاق فاسد، والتغیر بالنفس قبیح. و من التغیر أن تخرج جماعه قلیله لم تشاهد حرباً و لا تدرب بدریه أهله إلى قوم متدرین بالحروب، تمکنوا فی البلاد، و قتلوا العباد، و تدربوا بالحرب، و لهم العدد و السلاح و الکراع» (ابن بابویه، ۱۴۰۵، ص ۱۱۸). «مسأله: قد بینا انه لاتقبل اقرار العبد، سواء کان ماذوناً او لا، بقصاص و لاحد و لا فی مال فی حق سیده ... عندنا: اذا اصدقہ السید الاقرب القبول. فاذا ثبت القبول مطلقاً او بتصدیق السید، فولی الجنایه مخیر بین القصاص و العفو مطلقاً... لایقال: لایثبت العفو علی مال، لانه یوجب التهمه، لاءمکان ان یواطی العبد من نقر له بالعمد لیعفو عنه. لاّنا نقول: انه اقر بالعمد الموجب للقصاص، و ذلك لاتهمه فیهِ، ولانه لایامن استیفائه منه، و العاقل لا یغفر بنفسه» (حلی، ۱۴۲۰ه، ج ۲، ص ۱۱). «فانظر إلى صراحه هذه الاخبار، و تطابقها فیما ذکرناه مع تأییدها بالدلیل العقلی، المجمع بین کافه العقلاء من وجوب دفع الضرر عن النفس و عدم جواز التغیر بها» (بحرانی، ۱۴۰۹ه، ج ۴، ص ۲۸۲).

نتیجه: از آنجا که مصرف انواع مواد مخدر برای بدن ضرر داشته و تغیر به نفس به شمار می‌آید، حرام به حساب آمده و از این جهت تفاوتی میان مواد مخدر آرام با مواد مخدر سخت وجود ندارد.

دوم: دلایل موافقین

موافقان مشروع دانستن مصرف مواد مخدر آرام، به آیاتی از قرآن و پاره‌ای از احادیث می‌توانند استدلال کنند که دلالت بر سلطنت انسان بر خودش دارد. همچنین این گروه بر خروج تخصصی بحث ضرر از محل بحث تأکید دارند.

۱- سلطنت انسان بر خود

بر این اساس انسان بر نفس خود دارای سلطه و حق بوده و می‌تواند هر تصرفی را که بخواهد در آن انجام دهد. از جمله این تصرفات استعمال مواد مخدر آرام است که ضرر نفسانی چندانی به همراه ندارد. ادله مؤید سلطنت انسان بر نفس خود بدین شرح است:

الف) قرآن

آیه «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ اٰخِي» (مائده، ۲۵)

ماده «ملک» در زبان عربی معنایی شبیه به هم دارد، که عبارتند از دارا شدن (احتواء الشيء)، قدرت بر تصرف مستقل در چیزی (القدرة على الاستبداد به) و استیلا (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۴۹۲).

ملکیت و مالکیت در این آیه به همان معنای لغوی آن، یعنی استیلا، اقتدار و سلطنت به کار رفته است. تمام سخن آیه در شکایت موسی (ع) از قوم خود است که از او حرف شنوایی نداشته و او فقط بر خود و برادرش هارون تسلط دارد و می‌تواند خود و برادرش را به انجام تکالیف الهی وادار کند.

برخی مدعی‌اند که این آیه بر مالکیت انسان بر خودش دلالت می‌کند و بنابراین، انسان می‌تواند در بدنش هرگونه تصرفی را که بخواهد انجام دهد.

آیه «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» (احزاب، ۶)

از جمله اموری که برای اثبات سلطنت انسان بر خود بدان استدلال شده، اولویت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان خصوصاً و بر همه مردم عموماً است، که از آیه کریمه فوق به دست می‌آید. در این که این اولویت به چه معنا، و نسبت به چه چیز و بر چه کسانی است، میان مفسران اختلاف نظر است.

مفسران کلمه «اولی» را: سزاوارتر، شایسته‌تر، بایسته‌تر، مهربان‌تر، نزدیک‌تر، شدیدتر و نافذتر معنا کرده‌اند. برخی مدعی‌اند: پیامبر در تدبیر و حکم سزاوارتر است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۱۷) و برخی می‌گویند: امر یا حکم پیامبر نافذتر است (ثعالبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۶).

به نظر ما، اولویت پیامبر به هر معنایی که باشد، اختصاص به مورد خاصی ندارد و در تمام امور جاری است (شوکانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۱؛ جویباری، ۱۳۹۹، ج ۳۲، ص ۲۶۵).

علاوه بر این، برخی تصور کرده‌اند این آیه دلالت دارد بر ولایت انسان بر خود دارد، به گونه‌ای که می‌تواند با بدن خود هر کاری را انجام دهد، به شرط آن که منجر به هلاکتش نشود (مومن، ۱۴۱۵، ص ۶۳)؛ زیرا به بدن انسان دو حق تعلق می‌گیرد: ۱- حق صاحب بدن ۲- حق خداوند. این آیه ناظر به حق اول است، چرا که مفاد آن، اولویت پیامبر گرامی اسلام (ص) است، پس هر شخص باید نسبت به بدن خود ولایتی داشته باشد که ولایت پیامبر اکرم (ص) بر او قوی‌تر و شدیدتر است. نفس ثبوت چنین حقی برای هر انسانی نسبت به پیکر خود، از جواز تصرفات او در بدنش حکایت می‌کند، چه این که اصل در هر حقی آن است که اختیار آن به دست صاحب حق باشد، که می‌تواند آن را به دیگران منتقل یا اسقاط کند؛ مگر این که اعمال حش مستلزم سقوط حق دیگران یا ضرر به آنها شود،

که در این صورت مُجاز به استفاده از حق خود نیست (مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۱۱، ص ۳۶۷).

قاعده سلطنت «الناس مسلطون علی امواهم»

این روایت را مرحوم علامه مجلسی در باب «ما یمكن ان یستنبط من الآیات و الاخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه»، از کتاب علم بحار الانوار، بدون سند از عوالی اللثالی از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند (علامه مجلسی، ۱۳۹۲ه، ج ۲، ص ۲۷۲). ابن ابی جمهور احسائی - مؤلف کتاب عوالی - این روایت را در چهار جا از کتاب خود نقل می کند که در همه آنها، روایت به طور مرسل از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است (الاحسائی، ۱۴۰۴ه، ج ۱۲، ص ۱۹۵ و ۳۴۹ و ج ۲، ص ۳۰۵). علاوه بر این، فقهای شیعه در بسیاری از ابواب فقه آن را نقل و به آن تمسک کرده اند؛ گاهی به عنوان قاعده سلطنت و گاهی به عنوان روایت نبوی (شیخ طوسی، ۱۳۷۷ه، ج ۳، ص ۱۷۶؛ جعفر بن حسن، ۱۴۱۳ه، ص ۳۰۷؛ یوسفی، ۱۴۰۸ه، ج ۲، ص ۴۳۳؛ علامه حلی، ۱۳۲۳ه، ج ۱، ص ۳۸۱؛ حلی، ۱۴۲۰ه، ج ۱، ص ۴۸۹؛ حلی، ۱۳۸۷ه، ج ۱، ص ۴۴۴؛ کرکی، ۱۴۰۸ه، ج ۹، ص ۱۶۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ه، ج ۲، ص ۱۲۵؛ اردبیلی، ۱۴۱۶ه، ج ۹، ص ۳۵۸؛ مومن سبزواری، بی تا، ص ۱۱۲؛ بحرانی، ۱۴۰۹ه، ج ۱۸، ص ۳۹۶).

این روایت در کتب فقهی به شکلهای گوناگون نقل شده است، چون: ۱- الناس مسلطون علی املاکهم (شیخ طوسی، ۱۳۵۱ه، ج ۳، ص ۲۷۲؛ حلی، ۱۴۱۰ه، ج ۳، ص ۱۴ و ج ۲، ص ۳۸۲) ۲- الناس مسلطون علی املاکهم و امواهم (حلی، ۱۴۱۰ه، ج ۲، ص ۴۵۳) ۳- الناس مسلطون علی امواهم و حقوقهم (یزدی، ۱۳۷۸ه، ج ۲، ص ۱۵۸) ۴- الناس مسلطون علی امواهم و انفسهم (بروجردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷) ۵- الناس مسلطون علی امواهم و شؤونهم و حقوقهم (توحیدی، ۱۴۰۷ه، ج ۴، ص ۲۵۶)؛ ولی به نظر می رسد، این

عبارت‌ها نه به عنوان روایت، بلکه حکایتی است از قاعده متعارف عقلایی که قدر متیقن از صدور آن، همان جمله «الناس مسلطون علی اموالهم» است، چه این که هر جا این قاعده به عنوان روایت نبوی ذکر شده، به همین شکل نقل شده است. از جمله اموری که برای اثبات اقتدار انسان بر بدن خود به آن استدلال شده، به گونه‌ای که بتواند هرگونه تصرفی در آن بنماید و هر عملی را که شایسته می‌داند در ارتباط با آن انجام دهد - قاعده سلطنت است. زیرا، بدون شک، انسان‌ها بر اموال و دارایی خود سلطنت و اقتدار دارند، به گونه‌ای که قانون‌گذار نیز تجاوز به حریم اموال دیگران را حرام شمرده است. سلطه بر ذات نسبت به سلطه بر مال در مرتبه سابق قرار دارد، بلکه ملاک و علت سلطنت بر اموال، همان سلطنت بر جان است، چرا که انسان چون مالک ذات، فکر و قوای خود است، مالک اموالی هم که به واسطه آنها به دست می‌آید، خواهد بود (توحیدی، ۱۳۴۷، ج ۶، ص ۲۱۷). بنابراین، می‌توان گفت که اگر انسان بر مال خود سلطنت دارد، به طریق اولی بر جان خود نیز سلطنت خواهد داشت.

۲- خروج تخصصی مواد مخدر آرام از عنوان مُضر

یکی از استدلال‌های حرمت استعمال مواد مخدر آرام این بود که استعمال مواد مخدر به هرگونه که باشد، دارای ضررهای جسمانی بر بدن انسان است و بنابر قاعده لاضرر و سایر دلایلی که دلالت بر این معنی دارند، حرام می‌باشد. در پاسخ به این استدلال گفته شده است که استعمال مواد مخدر آرام بنا بر تعریفی که از آن به عمل آمده، اولاً نسبت به عموم، نمی‌تواند موجب ضرر باشد چه آنکه ضرر ناشی از آن بسیار اندک و غیرقابل اعتنا است؛ ثانیاً تحمل این میزان ضرر، جهت اجتناب از ضررهایی به مراتب بزرگ‌تر، معقول به نظر می‌رسد.

نقد و بررسی

• چنانچه گذشت، برخی مدعی‌اند که آیه «إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي» بر مالکیت انسان بر خودش دلالت می‌کند و بنابراین، انسان می‌تواند در بدنش هرگونه تصرفی را که بخواهد انجام دهد. به نظر ما این نحو اطلاق در کلام صحیح نیست. زیرا اولاً، ظاهر آیه این است که کلمه «اخی» عطف بر کلمه «نفسی» است. بنابراین، معنای آن چنین خواهد شد: موسی جز بر خود و بر برادرش مالکیت ندارد. آشکار است که موسی (ع) گرچه به معنای اصطلاحی می‌تواند مالک خود باشد، ولی قطعاً مالکیت او بر برادرش به این معنا صحیح نخواهد بود. ثانیاً، تسلط تکوینی انسان بر پیکر خود گرچه امری مسلم است، ولی تمام سخن در محدودیت‌های شرعی آن است. به نظر ما، قانونگذار احکامی ایجابی و سلبی دارد که این سلطنت را محدود می‌کند. از جمله این محدودیت‌ها نیز حرمت اضرار به نفس می‌باشد.

• در پاسخ به استدلال به آیه شریفه «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» نیز باید گفت که شکی نیست که پیامبر گرامی اسلام (ص) بر همه مؤمنین اولویت دارد و مقتضای اولویت نیز مشارکت است و در مشارکت، سختی و همگونی لازم است. بنابراین باید نوعی خاص از سلطنت دارای مراتب مختلف وجود داشته باشد که مرتبه‌ای از آن به پیامبر و مرتبه‌ای هم به خود شخص اختصاص داشته باشد.

واضح است که اولویت پیامبر اکرم (ص) ناشی از عدم پیروی او از خواسته‌های نفسانی و همچنین علم او به مصالح و مفاسد موجود در اعمال و افعال است و پیامبر نمی‌تواند در جایی اعمال ولایت کند که خالی از مصلحت یا دارای مفسده باشد. بنابراین، پیامبر ولی مؤمنین است از آن جهت که حکیم است، نه از آن

جهت که مسلط و مقتدر است، «لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ» (غاشیه، ۲۲). از این حیثیت در برخی از روایات تعبیر به حیثیت اُبُوت شده است، چرا که او چون پدری مهربان برای امت است.

از سوی دیگر، گرچه مؤمن بر خود ولایت دارد، اما در اعمال می‌باید حدود الهی را نیز رعایت کند. پس ولایتش اختصاص به کارهایی پیدا خواهد کرد که برای او جایز است و شامل تصرفاتی که شرعاً حرام است نمی‌شود.

بنابراین آیه کریمه از نظر تعیین حدود ولایت ساکت است و تنها در مقام جعل اصل ولایت و اولویت یا اخبار از وجود آن است. بنابراین، همان‌گونه که ولایت پیامبر محدود به حدود الهی است و پیامبر نمی‌تواند در نوامیس مردم از جهت داشتن همین ولایت تصرف کند، ولایت مؤمن بر خود نیز محدود به همان حدود خواهد بود.

ادله حاکی از حرمت اضرار به نفس، از جمله محدود کنندگان دایره این ولایت است. در غیر این صورت، این آیه مخصّص ادله محرّمات و عقود فاسده خواهد شد؛ پس نمی‌توان با استناد به این آیه اثبات کرد که انسان بر بدن خود به گونه‌ای حق دارد که انجام هر کاری برایش جایز است، حتی اگر دلیل قطعی بر حرمت آن داشته باشیم.

• در خصوص استدلال به قاعده سلطنت نیز باید گفت:

۱- سرایت سلطنت از مال به جان قابل تصور نیست مگر بعد از اثبات سلطنت مطلق انسان بر مالش، که این مطلب در مورد خود مال قابل اثبات نیست، زیرا تصرفات در اموال محدود است اولاً به این که باعث ضرر زدن به دیگران نشود و ثانیاً اسراف نباشد. بنابراین انسان شرعاً بر اموال خود سلطنت مطلق ندارد به گونه‌ای که بتواند آن را فاسد یا تباه کند، گرچه سلطه تکوینی او بر این امور مسلّم است.

پس وقتی که انسان بر اموال خود سلطنت مطلق ندارد، چگونه به طریق اولی بر جان و بدن خود سلطنت مطلق داشته باشد؟ محدث بحرانی در این باره می‌گوید: «نعم لقائل أن يقول: ان ما ادعيتموه من أن للانسان أن يفعل بنفسه و ماله ماشاء ممنوع، فانه ممتي تجاوز في التصرف الى حد يوجب الاسراف و ادخال الضرر على نفسه، كان ممنوعاً بالآيات و الروايات الدالة على تحريم الاسراف و وجوب دفع الضرر عن النفس و المال» (بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۲۲، ص ۴).

۲- لازمه جواز تصرف در اموال، جواز تصرف در بدن نیست تا از یکدیگر قابل جدایی نباشند؛ زیرا انسان می‌تواند بر مال خود سلطنت مطلق داشته باشد، ولی بر بدن خود چنین سلطنتی نداشته باشد. نظیر آن که انسان شرعاً مجاز به کشتن خود، خوردن اشیاء آلوده و... نیست، گرچه شاید بتواند با مال خود هر کاری را که بخواهد انجام دهد.

۳- بر فرض قبول ملازمه بین سلطنت بر مال و سلطنت بر نفس، این قاعده در مقام بیان مشروعیت انواع سلطنت نیست و گرنه می‌شود همه محرمات الهی را به حکم همین قاعده جایز شمرد، مثلاً ارتکاب زنا برای طرفین آن جایز است، چون مردم بر جان خود سطنت دارند. تخصیص این قاعده به ادله محرمات در احکام تکلیفی و ابطال عقود و ایقاعات در معاملات نیز تخصیص اکثر و مستهجن است (محقق خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۶۷؛ آشتیانی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۹).

به عقیده ما، از آنجا که از یکسو، تمامی دلایل ارایه شده بر حرمت استعمال مواد مخدر از مبانی محکمی برخوردار بوده و از سویی دیگر، ادله اقامه شده در تأیید استعمال آن، خالی از قوت لازم است، استفاده از انواع مواد مخدر، از آن رو که برای انسان مضر است، حرام خواهد بود، مگر آنکه گفته شود که استعمال مواد مخدر آرام، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، که آن را متمایز از سایر انواع مواد

مخدر می‌نماید، (خروج تخصصی از ضرر) داشته، بلامانع است. این سخن به نظر ما صحیح است، زیرا اولاً میزان ضرر ناشی از استعمال این مواد تا آن اندازه نیست که به‌عنوان استثنای وارد به دلایل حرمت اضرار به خود و تغیر به نفس استناد شود و به‌عبارت دیگر این میزان ضرر، عرفاً قابل اغماض بوده، غالب فعالیت‌های روزمره، ذاتاً با وجود این مقدار خطر و زیان، همراه است. ثانیاً از مواد مخدر آرام می‌توان جهت مصارف درمانی نیز بهره گرفت که در این صورت، علیرغم وجود ضرر معتنابه ناشی از مصرف آن، از آنجا که استعمال آن‌ها، منجر به دفع ضرر و جلب منفعت بزرگ‌تر می‌گردد، بدون اشکال خواهد بود. فقهای معظم «کتاب الاطعمه و الاشربة»، به این مهم توجه نشان داده‌اند. به‌عنوان مثال صاحب جواهر می‌نویسد: «أما ما لا يقتل القليل منها كالأفيون والسقمونيا في تناول القيراط والقيراطين إلى ربع الدينار في جملة حوائج المسهل فهذا لا بأس به، لغلبة السلامة، ولا يجوز التخطي إلى موضع المخاطرة منه كالثقال من السقمونيا والكثير من شحم الحنظل والشوكران» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۳۷۰) فاضل هندی نیز در این خصوص می‌نویسد: «السموم القاتل أو الممرض قليلها وكثيرها إلا أن تصلح بما يزول معه ضررها أو يقوى مزاج المتناول حتى لا يضره بتناولها ولا بأس باليسير مما لا يقتل ولا يمرض قليله كالأفيون...».

فهرست منابع

- قرآن مجید
- آشتیانی، میرزا محمد حسن. (۱۴۰۴ق.). کتاب القضاء. قم: منشورات دارالهجرة.
- آلوسی، محمود. (بی تا) روح المعانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید. (بی تا) المحلّی بالآثار. تحقیق احمد محمد شاکر. دارالفکر.
- ابن بابویه. (۱۳۱۹ق.). ثواب الاعمال و عقاب الأعمال. تصحیح علی اکبر غفاری.
- ابن بابویه. (۱۴۰۵ق.). کمال الدین و تمام النعمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن براج طرابلسی، قاضی عبد العزیز. (۱۴۱۱ق.). جواهر الفقه. تحقیق بهادری.
- ابن عباس. تنویر المقابس من تفسیر ابن عباس. قم: انتشارات امیر.
- ابن مبارک. (۱۴۰۷ق.). غریب القرآن. مؤسسه رساله.
- ابن منظور. (۱۴۰۵ق.). لسان العرب. قم: ادب الحوزة.
- ابن نووی. (بی تا) المجموع فی شرح المذهب. دار الفکر.
- ایباری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق.). الموسوعة القرآنیة. مؤسسه سجل العرب.
- احمد بن فارس. (۱۴۰۶ق.). مجمل اللغة. بیروت: مؤسسه رسالت.
- اردبیلی، مولی احمد. (۱۴۱۶ق.) مجمع الفائده و البرهان. قم: منشورات جامعه مدرّسین.
- الاحسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۴ق.). عوالی اللثالی. تحقیق مجتبی عراقی.
- الموجی، مصطفی. (۱۳۵۸ق.). دروس فی العلم الجنائی. الجزء الثاني سیاسه الجنائیه و التصدی للجريمه، مؤسسه نوقل الیاس انطون، الیاس، (بی تا). فرهنگ نوین، به اهتمام سید مصطفی طباطبائی.
- امام خمینی. (۱۳۷۶ق.). کتاب الطهاره. تحقیق علی اکبر مسعودی.
- اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۱ق.). بحرالمحیط. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ق.). علل الشرایع. نجف اشرف: انتشارات حیدری.
- بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۰ق.). عیون اخبار الرضا (ع). طهران: منشورات اعلمی.
- بحرانی، یوسف. (بی تا) الحقائق الناضره فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- بروجردی، مرتضی. (بی تا) مستند العروه الوثقی. کتاب زکاة. قم: انتشارات علمیه.
- بُروسوی، اسماعیل. (۱۴۰۵ق.). تفسیر روح البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبد الله. (۱۴۱۰ق.). انوارالتنزیل و اسرار التأویل. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- توحیدی، محمد علی. (۱۳۴۷ق.). مصباح الفقاهه. نجف اشرف: انتشارات حیدری.
- ثعالبی، عبدالرحمن. (۱۴۱۸ق.). الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- جعفر بن حسن. (۱۴۱۳ق.). الرسائل التسع. تحقيق رضا استادی.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق.). احکام القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- جناذی، سلطان محمد. (۱۳۸۵ق.). بیان السعادة فی مقامات العبادة. دانشگاه تهران.
- جوهری، طنطاوی. (بی تا). الجواهر فی التفسیر القرآن. دار الفکر.
- جویباری، رستگار. (۱۳۹۹ق.). تفسیر البصائر. قم: انتشارات اسلامیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ق.). وسائل الشیعة. تحقیق ربانی، انتشارات اسلامیة.
- حکیم، سید محسن. (۱۴۰۴ق.). مستمسک العروة الوثقی. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۲ق.). الکافی فی الفقه. تحقیق رضا استادی.
- حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق.). السرائر. مؤسسه نشر اسلامی.
- حلی، ابن فهد. (۱۴۰۷ق.). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. مؤسسه نشر اسلامی.
- حلی، جعفر بن حسن. (۱۳۶۴ش.). المعتبر فی شرح المختصر. مؤسسه سید الشهداء.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق.). تحریر الاحکام. مؤسسه آل البيت.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق.). تذکرة الفقهاء. انتشارات رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۳ق.). منتهی المطلب.
- حلی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق.). ایضاح الفوائد. کتاب رهن. قم: انتشارات علمیه،
- حوی، سعید. (۱۴۰۹ق.). الاساس فی التفسیر. دارالسلام.
- خوانساری، حسین بن محمد. (بی تا). مشارق الشموس فی شرح الدروس. مؤسسه آل البيت.
- خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق.). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. انتشارات صدوق.
- خوری، سعید. (۱۴۰۳ق.). اقرب الموارد. قم: انتشارات آیت الله مرعشی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۷ق.). مبانی تکمله منهاج الصالحین. نجف اشرف: انتشارات آداب.
- راغب اصفهانی. (۱۴۰۴ق.). المفردات فی غریب القرآن. انتشارات خدمات چاپی.
- زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). تاج العروس فی جواهر القاموس. بيروت: انتشارات الحیاء.
- زجاج. (۱۴۰۸ق.). معانی القرآن و اعرابه. بيروت: عالم الكتب.
- زرکشی، محمد بن عبد الله. (۱۴۱۵ق.). البرهان فی علوم القرآن. بيروت: دارالمعرفة.
- زید بن علی بن حسین. (بی تا). مسند زید بن علی، انتشارات الحیاء، بيروت.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۶ق.). کلیات فی علم الرجال. مؤسسه نشر اسلامی.
- سبزواری، ملا محمد باقر. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. مؤسسه آل البيت.
- سعدی، عبدالرحمان بن ناصر. (۱۴۰۸ق.). تیسیر الکریم الرحمن. عالم الكتب.
- سیوری، مقداد بن عبد الله. (بی تا). نضد القواعد الفقهیه. قم: انتشارات آیت الله مرعشی.

- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۳ق.). الدرر المنثور فی تفسیر المأثور. دارالفکر.
- شوکانی، محمد بن علی. (بی تا). فتح القدير. بيروت: دارالمعرفة.
- شهید ثانی. الدروس الشرعیة. (۱۴۱۴ق.). تصحیح سید مهدی لازوردی. قم: انتشارات صادقی.
- شهید ثانی. القواعد و الفوائد. (بی تا). تحقیق سید عبدالهادی حکیم. انتشارات مفید.
- شهید ثانی. (۱۴۰۹ق.). رسائل. تحقیق سیدمهدی رجائی، انتشارات آیت‌الله مرعشی.
- شهید ثانی. مسالک الافهام. (۱۴۱۶ق.). قم: انتشارات بصیرتی، چاپ سنگی.
- شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق.). نهج‌البيان عن كشف معانی القرآن. طهران.
- شیخ طوسی. (۱۳۷۵ق.). الاستبصار. انتشارات النجف فی النجف.
- شیخ طوسی. (۱۳۷۷ق.). الخلاف فی الفقه. طهران: انتشارات رنگی.
- شیخ طوسی. تهذیب الاحکام. (۱۳۶۵). تصحیح آخوندی. دارالکتب الاسلامیه.
- شیخ طوسی. المبسوط فی فقه الامامیه. (۱۳۵۱). تحقیق محمد تقی کشفی. انتشارات مرتضوی.
- شیخ صدوق. (۱۳۶۸). ثواب الاعمال. قم: انتشارات رضی
- صنهاجی قرافی، ابو العباس. (بی تا). الفروق. بيروت: دار المعرفة.
- طباطبائی، سید علی. (۱۴۰۴ق.). ریاض المسائل. مؤسسه آل البيت.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۳ق.). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه اسماعیلیان.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۶ق.). مکارم الاخلاق. دار الکتب الاسلامیه، طهران.
- طبری، عماد بن محمد. (۱۴۰۵ق.). احکام القرآن. بيروت: دار الکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق.). التبیان فی تفسیر القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبد الرحمان بن قدامه. (بی تا). الشرح الكبير. بيروت: دار الکتب العربی.
- عبد الله بن مفتاح. (۱۴۰۰ق.). شرح الازهار. یمن: مکتبه غمضان.
- علامه حلی. (۱۳۲۳ق.). مختلف الشیعه. طهران: انتشارات نینوی.
- فاضل هندی. (۱۴۰۵ق.). كشف اللثام، قم: انتشارات سید مرعشی.
- فخر رازی. التفسیر الكبير. (بی تا). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۰۷ق.). معالم التنزیل. بيروت: دار المعرفة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۵ق.). العین. قم: دار الهجرة.
- فیض کاشانی. (بی تا). التحفه السنیه. آستان قدس رضوی.
- قاسمی، محمد. (۱۳۹۸ق.). محاسن التأویل. ج ۲. بيروت: دارالفکر.
- قدامه، عبد الله بن احمد. (بی تا). المغنی. بيروت: دار الکتب العربی.
- قرشی، اسماعیل بن کثیر. (۱۴۰۹ق.). تفسیر القرآن العظیم. بيروت: دارالمعرفة.

- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۵۲ق.). قاموس قرآن. دار الکتب الاسلامیه.
- قنوجی، صدیق بن حسن. (۱۴۱۲ق.). فتح البیان. تحقیق عبد الله بن ابراهیم انصاری.
- کاشانی، ابوبکر بن مسعود. (۱۴۰۹ق.). بدائع الصنائع. پاکستان: انتشارات حبیبیه.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۰۸ق.). جامع المقاصد فی شرح القواعد. مؤسسه آل البيت.
- کلبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۳ق.). التسهیل لعلوم التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق.). اصول کافی. دارالکتب.
- گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۰ق.). افاضه العوائد. قم: دار القرآن الکریم.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۹۲ق.). بحار الانوار. انتشارات اسلامیة.
- مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی. (۱۳۷۴ش.).
- محمد بن الحسین بن امام. (۱۴۰۶ق.). منتهی المرام. بیروت: دارالبینیه.
- محقق خراسانی. (۱۴۰۶ق.). حاشیه مکاسب. وزارت ارشاد اسلامی.
- محقق انصاری. (۱۴۱۵ق.). کتاب الطهارة. مؤسسه آل البيت.
- محقق داماد. (۱۴۱۰ق.). قاعدة لا ضرر. مؤسسه نشر اسلامی.
- مقدس اردبیلی. (بی تا). زبدة البیان فی احکام القرآن. تحقیق بهبودی. انتشارات رضوی.
- مؤمن، محمد. (۱۴۱۵ق.). کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة. مؤسسه نشر اسلامی.
- مؤمن سبزواری، محمد باقر. (بی تا). کفایه الاحکام. اصفهان.
- مکی هبشی، ابن حجر. (بی تا). الفتاوی الکبری الفقهیه. بیروت: دار صادر.
- موسوی عاملی، سید محمد. (۱۴۱۰ق.). مدارک الاحکام. مؤسسه آل البيت.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق.). جواهر الکلام. دارالکتب الإسلامیه. تحقیق شیخ عباس قوچانی.
- نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق.). عوائد الايام. انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- نراقی، احمد. (۱۴۰۵ق.). مستند الشیعه فی احکام الشریعه. انتشارات آیت الله مرعشی.
- نیسابوری، حسن بن محمد. (۱۳۸۱ق.). غرائب القرآن. تحقیق ابراهیم عطوة عوض.
- یحیی بن حسین. (۱۴۱۰ق.). الاحکام فی الحلال و الحرام. تحقیق علی بن ابی حریصه.
- یزدی، سید محمد کاظم. (۱۳۷۸ق.). حاشیه مکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- یوسفی، حسن بن ابی طالب. (۱۴۰۸ق.). کشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

یادداشت شناسه مؤلف

سعید نظری توکلی؛ عضو عیات علمی دانشگاه تهران، عضو شورای پژوهشی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی

سید رضا احسانپور؛ دانشجوی دکترای حقوق جزا و جرمشناسی، هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری و پژوهشگر مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی

نشانی الکترونیکی: sntavakkoli@ut.ac.ir

تاریخ وصول مقاله: ۱۳۸۸/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۸/۱۲/۲۲