



تنظیم خانواده، تحدید نسل، (۲)

پدیدآورنده (ها) : خمینی، سید حسن

علوم اجتماعی :: نشریه پژوهشنامه متین :: زمستان ۱۳۸۱ - شماره ۱۷ (ISC)

صفحات : از ۳۱ تا ۵۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/211476>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- مبانی شخصیت زن از دیدگاه اسلام
- الگوی خانواده تراز اسلامی در منظومه فکری رهبر معظم انقلاب اسلامی
- تغذیه از دیدگاه اسلام
- الگوی زن مسلمان، الگوی زن غربی
- جایگاه تمکین و نشوز در استحقاق زوجه نسبت به نفقه
- بررسی تاثیر مصرف گوشت خوک بر سلامت جسم و روان انسان بر اساس متون اسلامی و انگل شناسی پزشکی
- فوائد ایمان در زندگی انسان
- بازپژوهی رویکردهای فقهی در مباحث کنترل جمعیت و تنظیم خانواده
- نگاهی به نظریه اصلاح نژاد فرانسیس گالتن
- جرم عقیم سازی و مجازات آن
- زی طلبگی: از منش تا سبک زندگی انسان حوزوی
- آثار تربیتی «رزق حلال» با تأکید بر آیات و روایات

عناوین مشابه

- تنظیم خانواده یا تحدید نسل
- تکثیر نسل در فرهنگ اسلامی؛ تحدید یا تکثیر! کدام اسلامی است؟ (۲)
- سخنی در تنظیم خانواده (۲)
- نقش خانواده در تأمین فاصله ی نسلی و پیش گیری از گسست نسل ها (۲)
- اثربخشی کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی بر تنظیم هیجانی، استرس ادراک شده و پیروی از درمان در بیماران مبتلا به دیابت نوع ۲
- اظهارنظر کارشناسی درباره: «لایحه اصلاح قانون مالیاتهای مستقیم و اصلاحات بعدی آن»؛ ۲. الگویی برای تنظیم شفاف ضمانت‌های اجرایی در لایحه
- نقش میانجی دشواری تنظیم هیجان در رابطه بین کارکردهای متوازن و نامتوازن خانواده با علائم اختلال‌های خوردن در نوجوانان
- بررسی رابطه استرس شغلی، کیفیت زندگی کاری و تنظیم هیجان با رضایتمندی خانواده در بین کارکنان
- رابطه الگوهای سخت انضباطی و عملکرد خانواده با دشواری در تنظیم هیجانی دانشجویان
- حلقه مفقوده تنظیم تدابیر ذیل اولویتهای حوزه زنان و خانواده

تنظیم خانواده یا تحدید نسل

(قسمت دوم)

سید حسن خمینی^۱

چکیده: مقاله حاضر در صدد تحقیق تحدید نسل است که از ناحیه عقیم‌سازی بررسی شده است و با بیان تعقیم دائمی حکم عقیم‌سازی موقت نیز مورد مذاقه قرار می‌گیرد. در این راستا، نگارنده با بیان ادله حرمت عقیم‌سازی به ایضاح ادله می‌پردازد. بدین ترتیب که ابتدا ادله هشتمگانه کسانی که عقیم‌سازی را مصادیق اضرار به نفس می‌دانند، برشمرد و در پایان ادله نگارنده بیان می‌دارد که مطلق مصادیق عقیم‌سازی، اضرار به نفس محسوب نمی‌شود زیرا عرف و عادت در صورتی عمل بخصوصی را ضرری می‌داند که مصلحت اهمی در بین نباشد و حال اینکه عقیم‌سازی دارای منافی است که نقصان حاصل از عقیم را جبران می‌کند و از دیدگاه عقلا با وجود منافع، اضرار به حساب نمی‌آید.

سپس به بیان ادله کسانی که حرمت عقیم‌سازی را نوعی تصرف در خلقت الهی می‌دانند، می‌پردازد و ایراداتی را به قائلین به این ادله وارد می‌کند و همچنین به کسانی که قائلند اجماع مسلمین قائم است بر حرمت ناقص نمودن عضو که عقیم‌سازی از مصادیق اظهر آن است و اینکه چنین اجماعی در بین نمی‌باشد و نتیجه می‌گیرد که ادله هر سه گروه کافی و وافیه بر حرمت نیست.

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

لازم به ذکر است که قسمت اول این مبحث در شماره قبیل (۱۵ و ۱۶) به چاپ رسیده است.

کلیدواژه: تنظیم خانواده، تحدید نسل، عقیم سازی، اضرار به نفس.

تعقیم

پیش از آغاز بحث در تعیین حکم عقیم سازی، باید این نکته را یاد آور شویم که عقیم سازی با اخته کردن تفاوت دارد. اخته کردن در مردها با در آوردن بیضه‌ها و در زنها با خارج نمودن تخمدانها، صورت می‌پذیرد، و نتیجه قهری آن از بین رفتن صفات ثانویه مردانگی و زنانگی است. به این معنا که، زنان اخته، صفاتی از قبیل برآمدگی سینه‌ها، عادت ماهیانه، و نرمی موها و... را از دست می‌دهند و در مردانی که اخته شده‌اند، صفاتی مانند دارا بودن ریش مفقود می‌شود. در پزشکی تنها به واسطه وجود امراض صعب و بدخیم در تخمدانها و یا بیضه‌ها، عمل اخته سازی انجام می‌شود. در حالی که در عقیم سازی آنچه واقع می‌شود، رفع قابلیت بچه‌زایی از مردان و زنان است و بیشتر به وسیله بستن لوله‌های حامل اسپرم و تخمک تحقق می‌یابد. در عقیم سازی هر چند گفته شده است از نظر روانی، در برخی از مردان قدرت جنسی کاهش می‌یابد، ولی از نظر فیزیولوژی، قدرت مردانگی تقلیل پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، مردان عقیم شده، تنها تحت تأثیر شرایط روحی، ناتوانی نسبی جنسی پیدا می‌کنند و از نظر فیزیولوژی، هیچ تفاوتی در آنها، بین قبل و بعد از عقیم شدن وجود ندارد. ضمن آنکه همین مقدار اثر روحی نیز در زنان عقیم شده وجود ندارد و زنان، صفات زنانه خود را کماکان دارا هستند. بنابراین باید عقیم سازی را ماهیتاً با اخته سازی متفاوت دانست.

نکته دیگری که پیش از آغاز بحث لازم است متذکر شویم، تفاوت میان عقیم سازی دائمی و موقت است. در عقیم سازی دائمی، آدمی برای همیشه از تولید مثل محروم می‌شود. لکن در عقیم سازی موقت انسان می‌تواند پس از مدتی با برداشتن موانع ایجاد شده، دارای قابلیت توالد گردد.

در این مقال سعی می‌کنیم، با شناخت حکم تعقیم دائمی، حکم عقیم سازی موقت را نیز بررسی کنیم. اکنون به بررسی ادله می‌پردازیم.

برای حرمت عقیم سازی به دو دلیل عمده می‌توان تمسک جست. نخستین دلیل، عبارت است از اینکه عقیم سازی اضرار به نفس است، اضرار به نفس نیز حرام می‌باشد. دلیل دوم آنکه، عقیم سازی، نوعی تصرف در خلقت الهی است و این کار نیز حرام می‌باشد. ما سعی داریم به تفصیل درباره این ادله و دیگر ادله حرمت تعقیم سخن بگوییم.

دلیل اول بر حرمت عقیم سازی

به عنوان مهمترین دلیل بر حرمت عقیم سازی می‌توان گفت که عقیم کردن، ضرر به نفس است و اضرار به نفس حرام می‌باشد، در نتیجه عقیم سازی حرام است. از آنجا که بحث فوق شاید از امتهات مباحث مربوط به تنظیم خانواده باشد، سعی می‌کنیم هر دو مقدمه برهان فوق را مورد بررسی قرار دهیم، و ادله مثبت و نافی آن را از زوایای گوناگون ملاحظه کنیم.

الف. حرمت اضرار به نفس

برای اثبات حرمت اضرار به نفس به ادله مختلفی تمسک کرده‌اند که اهم آنها را در پی خواهیم آورد.

دلیل اول بر حرمت اضرار به نفس

محمد بن یعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن ابي جعفر (ع) قال:

إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ، كَانَ لَهُ عَدُوٌّ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ
مَنْزِلَ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبِسْتَانِ: فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلا يَسْتَأْذِنُ،
فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَابَى سَمْرَةُ. فَلَمَّا تَأَبَّى، جَاءَ

الانصارى إلى رسول الله (ص) فشكا إليه، وخبّره الخبير. فأرسل إليه رسول الله (ص) وخبّره بقول الانصارى و ماشكا، وقال اذا اردت الدخول فاستأذن، فابى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فابى أن يبيع، فقال لك بها عِدَقٌ يُمدلك فى الجنة، فأبى أن يقبل فقال رسول الله (ص) للانصارى: اذهب، فاقلمها وارم بها إليه، فأنه لا ضرر ولا ضرار [كلينى الكافى ج ٥: ٢٩٢ ح ٢ باب الضرار من كتاب المعيشة].

قال فى الوسائل : ورواه الصدوق [صدوق ج ٣: ١٤٧ ح ١٨ باب ٧٠ فى المضاربة] باسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله [حر عاملی ج ١٧: ٣٤١ باب ١٢ من ابواب احياء الموات].

گفته‌اند [مؤمن: ٣٥]: ضرار یعنی ایجاد ضرر و به همین دلیل به سمره که موجد ضرر بوده است، گفته شده است: «ذلك رجلٌ مُضار» و وقتی نفی بر فعل مکلف وارد می‌شود و فعل از زمره اسباب اعتباری نیست تا نفی را ارشاد به بطلان بگیریم، لاجرم باید آن فعل را محکوم به حرمت بدانیم و از آنجا که اضرار به صورت مطلق تحریم شده است، شامل اضرار به نفس نیز می‌شود. پس روایت در فراز «لا ضرر»، در مقام نفی قانون ضرری است و در فراز لا ضرار، در مقام تحریم اضرار، اعم از اینکه اضرار به نفس باشد و یا به غیر.

بر استدلال فوق اشکال شده است که اطلاق روایت را قبول نداریم، بلکه روایت مشعر به «ضرر علی الغير» است و مورد روایت، ضرر بر رجل انصارى است که فقط منصرف به ضرر بر غیر می‌شود [مؤمن: ٢٧].

لکن در جواب باید گفت، مورد روایت نمی‌تواند باعث انصراف و یا مقید اطلاق روایت باشد. همچنین ممکن است کسانی در جواب از استدلال به روایت لا ضرر بگویند که روایت مذکور تنها بر مبنای مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی، دال بر حرمت اضرار است و در کلمات دیگران «لا» نافیه فرض شده است و علی‌رغم اختلافاتی که در معنای روایت نبوی بین بزرگان بروز کرده است، هیچ یک از ایشان از روایت، معنای نهی و حرمت تکلیفی استفاده نکرده‌اند و

نووعاً روایت را به معنای اخبار از عدم جعل حکم ضرری در اسلام فرض کرده‌اند [انصاری: ۳۷۲؛ آخوند خراسانی ج ۲: ۲۶۸]. پس استدلال به حدیث لاضرر برای اثبات حرمت اضرار به نفس، فاقد صلاحیت لازم می‌باشد.

لکن این سخن نیز تمام نیست زیرا بر فرض که «لا» نافیه دانسته شود، طبق مبنای شیخ اعظم، روایت درصدد نفی هرگونه حکمی است که باعث پیدایش ضرر می‌شود و طبق مبنای مرحوم آخوند، روایت هر حکمی را از موضوع ضرری بر می‌دارد و لذا «جواز اضرار» که حکمی وضعی می‌باشد را نفی می‌کند.

اللهم الآن یقال: که بنا بر مبنای مرحوم امام خمینی (س)، لاضرر اساساً نهی حکومتی است و آن را از شئون حکومتی خاکم در دفاع از مظلوم بر می‌شمرد و طبیعی است که با این تقریر، روایت از مسأله ما نحن فیه اجنبی است. اما باید اذعان نمود که روایت از اثبات حرمت اضرار به نفس قاصر است و حق در جواب آن است که از کلمات امام در بحث لاضرر استفاده شود.

در مرسله زرارة وقتی داستان ابتدایی حدیث، نقل می‌شود، در ادامه می‌فرماید: «لاضرر و لاضرار علی المؤمن» و تنها این روایت است که در آن کلمه «علی المؤمن» قید شده است و بقیه روایات، از این قید خالی است. این روایت مرسله است، ولی مضمون آن و مطابقت آن با موثقه ابی عبیده حداء، باعث وثوق به صدق روایت و صدور آن از معصوم می‌باشد و گویی امام باقر این داستان را برای ابی عبیده و زراره فرموده‌اند و آنها نیز برای دیگران مضمون روایت را نقل کرده‌اند. لکن در بقیه روایات نقل به معنا شده است و تنها روایت این روایت خواسته‌اند تمام خصوصیات را به دقت لحاظ کنند و لذا می‌توان مدعی شد که علی المؤمن در کلام حضرت بوده است.

پس با توجه به اینکه، مرسله زراره در مقام نقل تمام مضامین روایت معروف نبوی است و با توجه به بنای عقلا، در مقدم داشتن اصالة عدم الزیاده بر اصالة عدم النقصه می‌توان گفت فراز «علی المؤمن»، در اصل روایت موجود بوده است.

اگر گفته شود که عقلاً، تقدیم اصل عدم زیادت بر اصل عدم نقیصه را در صورتی جاری می‌کنند که متکلم، واحد باشد و دلیل این تقدیم هم آن است که احتمال اینکه کلمه‌ای از کلام سقط شود، بیشتر است تا اینکه کلمه‌ای اضافه شود و لسی در جایی که روات متعدّد هستند، معلوم نیست عقلاً بنایی بر تقدیم اصل عدم زیادت گذاشته باشند، مخصوصاً در ما نحن فیه که اولاً روایات متعددی از این قید خالی است و ثانیاً ممکن است راوی، لفظ علی المؤمن را خود شخصاً اضافه کرده باشد. چرا که متناسب می‌دیده است که ضرر از انسان مؤمن نفی شود و مؤمن برای مشمول عنایت الهی، مناسب باشد [خوانساری ج ۲: ۱۹۲].

جواب می‌دهیم: اولاً، دلیل تقدیم اصل عدم زیادت، آن نیست که گفته شد، بلکه دلیل تقدیم آن است که عاملی که موجب می‌شود راوی کلمه‌ای را در عبارت اضافه کند یا غفلت است و یا قصد دروغ بستن به مروی عنه. در حالی که برای کم شدن یک لغت از یک روایت، علاوه بر دو علت فوق علل دیگری نیز، متصور است. از جمله اینکه راوی قصد اختصار داشته باشد یا در مقام بیان تمام قضیه نباشد و یا تصور کند بودن و نبودن این لغت، دخالتی در تفهیم مراد ندارد و...

ثانیاً، ترجیح عبارتی که مورد نقل افراد متعدّد است، بر عبارتی که یک نفر آن را نقل کرده است، در صورتی است که، عبارت مورد نقل متعدّد، در تمام نقلها یکسان باشد. در حالی که در ما نحن فیه، هر چند در نقلهای موثقه زراره و موثقه ابی عبیده، لفظ «علی المؤمن» نیست و این روایات، از این حیث، شبیه به یکدیگرند ولی عباراتشان بسیار با یکدیگر تفاوت دارد و بسیاری از فرازهای هر یک، در روایت دیگر، مورد عنایت نیست؛ در حالی که روایت مرسله، تقریباً جامع تمام مضامین روایات دیگر است و در مجموع می‌توان اطمینان یافت که روایان روایت مرسله، درصدد نقل تفصیل داستان بوده‌اند. به خلاف روایتهای دیگر که هر کدام داستان را نقل به معنا کرده‌اند.

ثالثاً، مناسبت حکم و موضوع که مورد اشاره قرار گرفته است، اگر به معنای آن است که راوی عمدتاً و به صرف مناسبت، لفظ «علی المؤمن» را در روایت اضافه کرده است، جواب می‌دهیم: سبق لسان، در جایی است که مناسبت، از نوع مناسبت لازم بین بسا ملزوم باشد، به

گونه‌ای که از آمدن ملزوم به ذهن، لازم نیز به ذهن خطور کند. در حالی که مسلماً، بین حکم حرمت اضرار و شخص مؤمن، چنین مناسبتی در کار نیست [امام خمینی: ۵۷].

اگر اشکال شود که با فرض وجود قید علی المؤمن، باز هم با توجه به اینکه نفس ضررزننده هم، مؤمن محسوب می‌شود؛ می‌توان از اطلاق حرمت اضرار بر مؤمن، حرمت اضرار بر نفس را نیز استفاده کرد. جواب می‌دهیم: از نظر لفظی، مؤمن بر شخص ضار هم صدق می‌کند، ولی ظهور عقلایی عبارت اضرار بر مؤمن، اضرار بر غیر است و عبارت، ظهور در اضرار بر نفس ندارد. و به این ترتیب، تمسک به روایت لاضرر، برای اثبات حرمت اضرار به نفس، تمام نیست ضمن اینکه می‌توان گفت دلیل «لاضرر» امتنانی است و هرگاه به واسطه غرضی عقلایی، آدمی ضرری را متوجه خود سازد، بالاترین امتنان آن است که شارع، آن غرض را مشروع بشمارد.

دلیل دوم بر حرمت اضرار به نفس

محمد بن یعقوب، عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زیاد و عن علی بن ابراهیم، عن ابیه جمیعاً، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عبدالله، عن بعض اصحابنا، عن ابی عبدالله^(ع) و عن عده من اصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن مسلم، عن عبدالرحمان ابن سالم، عن مفضل بن عمر قال:

قلت لابی عبدالله^(ع): اخبرنی جعلنی الله فداک لم حرم الله الخمر و المیتة و الدم و لحم الخنزیر قال: ان الله تبارک و تعالی لم یحرم ذالک علی عباده و احل لهم ماسواه (ذلک - علل) من رغبة منه فیما حرم علیهم (احل لهم - به) و لازهد فیما احل لهم (حرم علیهم - به) و لکنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به ابدانهم و ما یصلحهم فاحله لهم و اباحه تفضلا منه علیهم به لمصلحتهم و علم ما یضرهم فتها هم عنه و حرم علیهم ثم اباحه للمضطر و احله له فی الوقت الذی لا یقوم بدنه الا به فامرہ ان ینال من بقدر البالغہ لا غیر ذلک، ثم قال: اما المیتة فانه لا ید منها (لم ینل منها - خ ل) احد الا ضعف بدنه (و

نحل جسمه) و ذهب قوته و انتقطع نسله و لا يموت أكل الميتة الافجأة: و
 اما الدم فانه يورث آكله الماء الاصفر (و ينجر الفلم) و يتن الربح و يسىء
 الخلق و يورث الكلب و القسوة فسى القلب و قلة الرأفة و الرحمة حتى
 لا يؤمن ان يقتل ولده و والديه و لا يؤمن على حميمه و لا يؤمن على من
 يصحبه و اما لحم الخنزير فان الله تبارك و تعالى مسخ قوماً فسى صورشتى
 مثل الخنزير و القرود و الدب (و ما كان من المسوخ) ثم نهى عن اكله المثلة
 لكيلا ينتفع الناس به و اما الخمر فانه حرمها لفعالها و فسادها و قال مدمن
 الخمر كعابد وثن يورثه الارتعاش و يذهب بنوره و يهدم مروته و يحملته
 على ان يجسر على المحارم من سفك الدماء و ركوب الزناء و لا يؤمن اذا
 سكران يشب على حرمه و هو لا يعقل ذلك و الخمر لا يزداد شاربها الأكل
 شر [حر عاملى ج ۱۶: ۳۱۰].

شيخ صدوق در فقيه اين روايت را باسناده عن محمد بن عذافر، عن ابيه، عن ابى جعفر،
 آورده است [صدوق ج ۲: ۱۱۱] و اين روايت در امالى با سند: عن محمد بن حسن، عن الصفار،
 عن محمد بن الحسن، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن محمد بن عذافر، عن ابيه عن ابى
 عبدالله نقل شده [صدوق: ۳۹۵] و در علل با همين سند آمده، با اين تفاوت كه محمد بن
 عذافير، عن بعض رجاله، عن ابى جعفر، در سند روايت ذكر گرديده است. البته در علل، سند
 ديگرى نيز به اين نحو: صدوق، عن ابيه، عن سعد، عن احمد بن محمد بن عيسى و ابراهيم بن
 هاشم جميعاً، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن ابيه عن ابى
 جعفر، براى اين حديث آورده شده است [صدوق: ۱۶۵]. در محاسن، روايت از محمد بن على،
 عن محمد بن اسلم، عن عبدالرحمن بن سالم، و همچنين از محمد بن على، عن عمرو بن
 عثمان نقل شده است [برقى: ۳۳۴]. و عياشى آن را از محمد بن عبدالله، عن بعض اصحابنا، عن
 ابى عبدالله نقل مى كند [عياشى ج ۱: ۱۹۱]. و در سند تهذيب، محمد بن الحسن باسناده عن
 محمد بن احمد بن يحيى، عن ابى اسحاق، عن عمرو بن عثمان، براى اين حديث آمده است
 [طوسى ج ۲: ۳۷۰].

استدلال به این روایت به این نحو است که: حضرت در مقام بیان سر حرمت میته، خون، گوشت خوگ و خمر، قاعده کلیه‌ای را اقامه فرموده‌اند به این مضمون که، خداوند بندگان را از آنچه به حال ایشان مضر است، نهی فرموده است. بیان امام معلوم می‌کند که ایشان به یک کبرای کلی، که در احکام، ملاک تحریمها بوده است، استناد کرده‌اند. لذا در مورد مضطر، چون ضرر ترک کردن، بیش از ضرر مرتکب شدن است، ارتکاب عمل را تجویز کرده‌اند [مؤمن: ۳۷] به این معنا که گویی امام می‌فرمایند: این موارد حرام شده‌اند، تنها به این علت که دارای ضرر می‌باشند و روشن است که با توجه به اینکه علت، حکم را تعمیم می‌دهد، می‌توانیم چنین استنباط نماییم که هر چه باعث ضرر شود، حرام است.

در تأیید استدلال فوق می‌توان گفت که طبق قول برخی از بزرگان، حکمت حکم، اگر چه مخصوص نمی‌باشد و نمی‌توان در جایی که حکمت موجود نیست، حکم را منتفی دانست؛ ولی معمم می‌باشد. به این معنا که در مواردی که حکمت جاری است، موضوعاً، دلیل نمی‌تواند آن موارد را شامل شود ولی می‌توان حکم را سریان داد و موضوعات دارای آن حکمت را محکوم به حکم مورد نظر ساخت.^۱ مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

برخی خواسته‌اند در تمام اسناد این روایت شبهه کنند [مؤمن: ۳۸] که برای تبیین بحث سعی می‌کنیم، اسناد حدیث را با تفصیل بیشتری بررسی نماییم.

در سند صدوق در **علل و امالی و فقیه**، «عذافر» قرار دارد. وی چنان‌که آورده‌اند، عذافر بن عیسی الصیرفی است که از اصحاب امام باقر و امام صادق^(ع) دانسته شده است و علی‌رغم عدم قدح در حق او، هیچ‌گونه مدحی نیز درباره‌اش وارد نشده است [خوبی ج ۱۱: ۱۳۶]. همچنین سند روایت در **تفسیر العیاشی** و در سند **علل** و همچنین سند اوّل کافی مرسل است، لذا غیر قابل اطمینان می‌باشد. ولی سند دوم کافی که عبارت است از، **عن عدّه من اصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن اسلم، عن عبدالرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر، عن ابی عبدالله سند صحیحی است.** چرا که، چنان‌که در جای خود آمده است:

۱. آیت‌الله زنجانی این قول را در درس خارج خود به استادشان آیت‌الله محقق داماد منسوب می‌نمودند.

هرگاه کلینی از عبارت «عن عدة اصحابنا، عن احمد محمد بن خالد برقی» استفاده می‌کند، مرادش از آن عدة، چهار نفر هستند که عبارتند از: علی بن محمد بن عبدالله - نوه دختری برقی - احمد بن عبدالله بن احمد - نوه پسر برقی - علی بن ابراهیم و علی بن حسین سعد آبادی - شاگرد برقی - [بروجردی: ۱۱۶] و هر چهار نفر موثق و معتمد می‌باشند: همچنین خود احمد بن محمد بن خالد، یا به عبارتی، احمد بن ابی عبدالله برقی از بزرگان رجال شیعه می‌باشد.

اما محمد بن اسلم: اولاً، توجه به این نکته لازم است که وی در سند و سائل به عنوان «محمد بن مسلم» آمده است که اشتباه است و چنان‌که در اصل مصدر [کلینی الکافی ج ۶: ۲۴۲] ذکر شده و به همین صورت نیز در سند محاسن [برقی: ۳۳۴] آمده است، محمد بن اسلم می‌باشد.

ثانیاً، وی محمد بن اسلم طبری جبلی است که علی رغم آنکه نجاشی گفته است: «درباره او گفته‌اند غالی و فاسد المذهب می‌باشد»، ابن قولویه، وی را توثیق کرده است و با توجه به توثیق صریح ابن قولویه و همچنین با عنایت به اینکه معلوم نیست چه کسی محمد بن اسلم را به فساد مذهب و غلو، متهم کرده است و نحوه بیان نجاشی نیز، این شائبه را تقویت می‌کند که خود او نیز به آن کسی که محمد بن اسلم را به غلو متهم کرده، اطمینان نداشته است، می‌توان حکم به وثاقت محمد بن اسلم نمود [خویی ج ۱۵: ۸۱].

و اما عبدالرحمن بن سالم: وی که از او، با عنوان عبدالرحمن بن الاشل نیز یاد شده است، در حقیقت، عبدالرحمن بن سالم بن عبدالرحمن است. ابن غضائری و ابن داوود وی را تضعیف کرده‌اند [خویی ج ۹: ۳۲۸]. لکن با توجه به مبنای استاد معظم آقای زنجانی که مشایخ بلافصل احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی و ابن ابی عمیر را توثیق می‌کنند و عبدالرحمن بن سالم نیز از مشایخ بدون فاصله این دو بزرگوار است، می‌توان حکم به وثاقت عبدالرحمن بن سالم نمود.

و اما مفضل بن عمر، صاحب کتاب توحید مفضل: نجاشی وی را فاسد المذهب و مضطرب الروایه دانسته است و ابن غضائری نیز وی را از اصحاب خاص امام صادق بر شمرده

و همچنین شیخ مفید نیز وی را توثیق کرده است [خوبی ج ۱۸: ۲۹۰]. به نظر می‌رسد علت اختلاف کلمات دربارهٔ مفضل بن عمر، دو دسته روایات است که در یک دسته آنها، مفضل مدح شده است و در دسته دوم، وی ذم گردیده است. لکن روایات مذمت کننده از حیث سند و دلالت توانایی معارضه با روایات مادحه را که هم عدداً بیشتر هستند و هم در میان آنها روایات صحاح و با دلالت روشن موجود است، ندارند. ضمن اینکه از برخی روایات، علاقه خاص حضرت صادق به مفضل استفاده می‌شود، از جمله شواهدی که می‌تواند بر این علاقه اقامه شود آن است که حضرت، کتاب توحید را تنها به مفضل اختصاص داده‌اند و برای او بیان نموده‌اند. در نتیجه، باید حکم به توثیق مفضل نمود و گفتهٔ اول نجاشی مبنی بر فساد مذهب او را در تعارض با قول شیخ مفید و ابن شهر آشوب، نادیده گرفت و گفتهٔ دوم او مبنی بر اضطراب روایت مفضل بز فرض که پذیرفته شود، دلالتی بر عدم وثاقت مفضل ندارد و صرفاً ما را در دلالت روایات او محتاط‌تر می‌گرداند.

با توجه به آنچه گفتیم به نظر می‌رسد، سند روایت فوق بدون اشکال است لکن در دلالت روایت، می‌توان خدشه نمود. به این بیان که، روایت صراحتاً دربارهٔ مأكولات و مشروبات است و اگر چه از موضوع سؤال، یعنی دم، میت، خمر و لحم خنزیر، خارج شده است و حکم کلی، «فعلم ما تقوم به ابدانهم و ما یصلحهم فاحله لهم و اباحه... و علم ما یضرهم فناهم عنه و حرم علیهم» را افاده کرده است لکن اولاً، ضرر از زمرهٔ اموری است که به اصطلاح مقول بالتشکیک نامیده می‌شود. به این معنا که می‌توان یقین داشت که «کل ما یسُمی ضرراً» مورد نظر شارع، به عنوان ملاک حرمت نبوده است. طبیعی است که در چنین صورتی، باید به قدر متیقن، از آن مقدار بسنده نمود. ثانیاً، با توجه به صدر و ذیل روایت و با عنایت به این نکته که در روایت، موارد و مصادیق بسیار زیادی، به عنوان مقدمات زندگی آدمی و یا به عنوان ضررزنندهٔ انسانها ذکر می‌شود و با توجه به اینکه تمام آنها از زمره مأكولات و مشروبات می‌باشند، می‌توان مطمئن شد که آنچه به عنوان علت ذکر گردیده، صرفاً علت تحریم و تحلیل در مورد اطعمه و اشربه می‌باشد. به عبارت دیگر، گویی روایت در صدد بیان آن است که

بگوید: دم، میت، خوک، خمر و... حرام هستند. چون هر مأكول و مشروبى که ضرر باشد، تحریم شده است.

به این بیان معلوم می‌شود، اصلاً کبرای کلی که در مقام علیّت آمده است، شامل ضررهایی که از غیر ناحیه اکل و شرب باشد، نمی‌شود.

دلیل سوّم بر حرمت اضرار به نفس روایت تحف العقول :

الحسن بن علی بن شعبه فی کتاب تحف العقول عن الصادق (ع) فی حدیث
قال: و أمّا ما یحلّ للانسان أکله ممّا أخرجت الأرض فنلثة صنوف من
الأغذیه:

صنف منها جمیع الحبّ کله من حنطه و الشعیر و الارزّ و الحمص و غیر
ذلک من صنوف الحبّ و صنوف السّماسم و غیرهما کلّ شیء من الحبّ ممّا
یکون فیه غذاء الانسان فی بدنه و قوته فحلال أکله، و کلّ شیء یکون فیه
المضرة علی الانسان فی بدنه فحرام أکله، الا فی حال الضرورة
والصنف الثالث جمیع صنوف البقول و النبات و کلّ شیء تنبت من البقول
کلیها ممّا فیه منافع الانسان و غذاء له فحلال أکله، و ما کان من صنوف
البقول ممّا فیه المضرة علی الانسان فی أکله نظیر بقول السّموم القاتلة، و
نظیر الدفلی و غیر ذلک من صنوف السّم القاتل فحرام أکله [حسن بن علی
بن شعبه : ۳۳۷، حر عاملی باب ۴۲ ابواب اطعمه مباحه ج ۱ ص ۱۷: ۶۱].

موضوع روایت، آن چیزهایی است که از زمین خارج می‌شود ولی تعابیر روایت، معلوم می‌کند که ضرر، تمام الملائک در تحریم این اشیاست و اگرچه می‌توان مدعی شد در شریعت، حرمت بر روی عنوان «ماهو مضرّ» نرفته است و به عناوین میت، دم و... بما هم مضرات تعلق گرفته است ولی به هر حال معلوم است که اضرار تمام العله در تشریح حرمت است. به این بیان که اضرار حیثیت تقییدیه در محرّمات نمی‌باشد، بلکه حیثیت تعلیلیه، برای تحریم است

[مؤمن: ۴۰]. همچنین می‌توان در تأیید استدلال فوق، به فراز «کلّ شیّ یکون فیهِ المضرة علی الانسان فی بدنه و قوته فحرامٌ أکله» تمسک کرد که به صورت مطلق، ملاک حرمت را وجود «ضرر بر انسان» دانسته است.

اما می‌توان در جواب استدلال به روایت فوق اظهار نمود، اولاً، حسن بن علی بن حسین بن شعبه الحرّانی یا الحلّبی که مؤلف کتاب *تحف العقول* می‌باشد، علی‌رغم آنکه در برخی از کتب توثیق شده است [روضات الجنان ج ۲: ۲۸۹؛ طهرانی ج ۳: ۴۰۰] ولسی روایات کتاب *تحف العقول* را بدون سند و به صورت مرسل ذکر می‌کند، و اگر چه در مقدمه کتاب، مدعی است که روایات کتاب مذکور دارای سند بوده و او سندها را به جهت اختصار حذف کرده است [حسن بن علی بن شعبه: ۳]. ولی به هر حال، روایات این کتاب تماماً مرسله محسوب می‌شود.

ثانیاً، ضرورتاً، مطلق ضرر حرام نمی‌باشد و همین باعث می‌شود اطلاق فوق الذکر، مقید شود و خواهیم گفت بین ضرری که مشرف به هلاک است و ضرری که از دیدگاه عرف عقلاً پذیرفته شده است، باید تفاوت گذارد. به عبارت دیگر، ضرر از مفاهیم مشککه است و وقتی درباره چنین مفاهیمی حکمی صادر می‌شود، نمی‌توان براحتی، اطلاق لفظی موضوع را، دلیل بر تسری حکم به جمیع موارد دانست.

ثالثاً، در همین روایت، در دو جا تصریح شده است: «و ما کان فیهِ المضرة علی الانسان فی أکله، فحرامٌ أکله» و همین قرینه‌ای است که اساساً روایت، تنها مربوط به ضررهایی است که از ناحیه اکل و شرب حاصل می‌آید.

دلیل چهارم بر حرمت اضرار به نفس

روایت محمد بن سنان: صدوق فی العلل باسانیده الی محمد بن سنان عن الرضا^(ع) قال:

إننا وجدنا کلّ ما أحلّ الله فیه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم إلیه الحاجة، و وجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إلیه، و وجدناه مفسداً، ثم رأیناه تعالی قد أحلّ ما حرّم فی وقت الحاجة إلیه، لما فیهِ من الصلاح فی ذلك

الوقت، نظیر ما احلّ من المتیة و الدّم و لحم الخنزیر إذا اضطرّ إليها
المضطرّ، لما فی ذلك الوقت من الصّلاح و العظمة و دفع الموت [حر عاملی
باب ۱۹ من ابواب الاطعمه المباحه ح ۴ ج ۱۷: ۳۴؛ صدوق ح ۴: ۲۵۰].

هر چند این روایت به نحو قضیه خارجیّه بیان شده است و حضرت می‌فرماید آنچه
اکنون از زمره محلّلات است، دارای منفعت و آنچه از زمره محرّمات است، دارای فساد است
ولی می‌توان مدعی شد که روایت ظاهر در این است که در پیشگاه خداوند، ملاک حرمت و
حلیّت، نفع و فساد است اما در سند و دلالت روایت می‌توان خدشه نمود.

اولاً، روایت: چنان‌که صاحب وسائل، آن را در باب اطعمه و اشربه آورده است، مربوط
به اکل و شرب است. علی‌رغم اطلاق روایت، مثالهایی که امام در ذیل روایت برای محرّماتی
که در فرض ضرورت، حلال شده‌اند، تماماً مربوط به مأكولات و مشروبات است، ضمن اینکه
اگر بخواهیم به اطلاق روایت تمسک کنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید، چرا که بسیاری از
محلّلات مورد حاجت بشر نبوده و شرط بقای آدمی محسوب نمی‌شود. مثل تماشای کردن
مورچه‌های بیابان و بسیاری از محرّمات که مورد حاجت عقلایی بشر است در حالی که عرف
آنها را به عنوان مُفسد نمی‌شناسد مثل گوشت پرنندگان حرام گوشت.

ثانیاً، فساد عنوانی است که بر هر ضرری صدق نمی‌کند و تنها بر ضررهایی که مشرف بر
هلاک می‌باشد، صادق است و حداقل قدر متیقن از فساد، ضرر منجر به هلاک است و مادون
این اندازه مشکوک الصدق می‌باشد.

و اما سند روایت: محمد بن سنان را نجاشی، شیخ طوسی، ابن غضائری، شیخ مفید، کنسی
تضعیف کرده‌اند [خریبی ج ۱۶: ۵۱؛ شوشتری ج ۹: ۳۰۶] و در بین راویان او، کسی نیست که صرف
روایت کردن او، باعث توثیق محمد بن سنان شود. اللهم الا ان یقال کثرت روایت او، و کثرت
کسانی که از او روایت کرده‌اند، بخصوص که در میان ایشان، بزرگانی از قبیل حسن بن
محبوب، حماد بن عیسی و ... می‌باشند، به نوعی باعث اطمینان به روایت او می‌شود. ضمن
اینکه، در میان روایات اهل بیت علاوه بر اینکه روایاتی موجود است که وی را مذمت نموده،
روایاتی نیز موجود است که وی را مدح کرده است و با توجه به اینکه در بعضی از روایات

ذم، علاوه بر محمد بن سنان، صفوان بن یحیی نیز مذمت شده است [کشی: ۵۰۳] و این در حالی است که قدر و منزلت صفوان مسلم است، می توان گفت روایات ذم مورد اعتماد نیستند. والله العالم و العلم عند اهله.

دلیل پنجم بر حرمت اضرار به نفس

موثقه طلحة بن زید

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن یحیی، عن طلحة بن زید، عن ابی عبدالله، عن ابیه علیهما السلام قال: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَلِيٍّ (۲):

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَتَبَ فِي كِتَابٍ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ مِنْ أَهْلِ يَثْرِبَ وَبَيْتِهِ: وَأَنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مَضَارٍ وَلَا آثِمٍ وَحَرَمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحَرَمَةِ أُمَّةٍ وَآبِيهِ [كلینی فروع الکافی ج ۱: ۳۳۶]. و مثل همین روایت در تهذیب باسناد شیخ، عن احمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن طلحة بن زید، آمده است [طوسی ج ۲: ۴۷].

در سند روایت طلحة بن زید می باشد که به گفته شیخ، غالی است ولی کتابش مورد اعتماد می باشد. وی که ابوالخزرج الشامی قرشی تبری نهی است، مورد قرح کسی نیز واقع نشده است [خویی ج ۹: ۱۶۳] لذاست که می توان روایت او را، موثقه دانست.

اما استدلال به روایت، به این نحو می باشد که مضار در معنای کسی است که به او ضرر وارد شده است و غیر اثم به معنای «درگناه افتاده» می باشد و از فعل «اثم» به معنای در گناه انداختن مشتق شده است [فیض کاشانی ج ۵: ۵۱۹]. وجه شبه بین همسایه و نفس در این است که هر دو مصون از ضرر می باشند و روایت در صدد بیان این حکم است که همان طور که نفس را باید از ضرر محفوظ داشت، همسایه را نیز نباید مورد ضرر قرار داد.

لکن در دلالت روایت بر حرمت اضرار به نفس، می توان شبهه نمود. چرا که روایت در مقام تحریم اضرار، نسبت به همسایه است ولی نسبت به نفس، بیش از آنچه مورد فهم عقل بشر است، دلالتی ندارد. به بیان دیگر، روایت می خواهد با اشاره به فطرت بشر، که ضرر به

نفس را قبیح می‌شمارد و از آن اجتناب می‌کند، آدمی را نسبت به همسایهٔ خویش، منتبه سازد که او نیز جزئی از وجود توست و با تو تفاوتی ندارد ولی بیش از آنچه حکم فطرت آدمی است، مطلبی را نسبت به نفس ثابت نمی‌کند و اساساً روایت در مقام تشریح حکم برای نفس آدمی نیست بلکه تمام همّ روایت، جعل حکم در مورد اضرار به جار است و برای این مهم اشاره می‌کند به حکم فطری آدمی بر اینکه اضرار به نفس، قبیح است. لذا از این روایت، نمی‌توان استفاده کرد که اگر آدمی، علی‌رغم حکم فطرت، به نفس خود ضرر وارد ساخت، مرتکب حرام شرعی شده است.

ضمن اینکه، چه بسا روایت را، حتی نسبت به جار نیز، دارای حکم تکلیفی ندانیم و به طور کلی، چنان‌که از فرازهای دیگر این روایت بر می‌آید، در صدد بیان حکم اخلاقی بشماریم. شاهد بر این مدعا فراز دیگر روایت است که می‌فرماید «حرمة الجار علی الجار کحرمة امه و ابیه». در حالی که می‌دانیم احکام شرعی موجود که احترام پدر و مادر را واجب می‌سازد در مورد جار وارد نشده است.

پس اولاً، روایت، در مقام بیان حکم اخلاقی است و نه حکم شرعی و بین این دو بسیار فرق است. چرا که بسیاری از احکام اخلاقی که دارای وجوب شرعی نیستند و بسیاری از احکام شرعی که بدون اینکه مجری آنها فردی متخلّق شمرده شوند، ساقط می‌شود مثل اوامر توصییه. ثانیاً، روایت نسبت به اضرار به نفس نه در مقام جعل حکم معینی است و نه به حکم شرعی مفروغ عنه و مسلمی استناد می‌کند تا بخواهیم بگوییم از روایت، وجود حکم شرعی مسبوقی استفاده می‌شود. بلکه روایت، صرفاً در صدد استناد به حکم فطرت آدمی است که آن را می‌توان به عنوان دلیل مستقلی جداگانه بررسی کرد.

دلیل ششم بر حرمت اضرار به نفس

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن احمد بن محمد، عن محمد بن اسلم الجبلی، عن علی بن ابی حمزه عن ابان بن تغلب، قال:

قلت لایب عبدالله؟) انا لنافر ولا یکون معنا نخاله فتدکک بالذقیق؟
 فقال: لا یأس أتما الفساد فیما اضر بالبدن و اتلف المال، فاما ما اصلح
 البدن، فأنه لیس بفساد... [کلینی الکافی ج ۶: ۴۹۹ ح ۱۶؛ حر عاملی باب ۳۸
 ابواب آداب الحمام ح ۵].

استدلال به این روایت می‌تواند به این نحو باشد که امام می‌فرماید: هر جا مالی در جهت
 ضرر زدن به بدن، مصرف می‌شود، فاسد است. ظاهراً نیز مراد از فساد در این روایت، حکم
 تکلیفی است چرا که مراد از فساد نمی‌تواند حکم وضعی باشد و تمیز کردن بدن، قابل تکرار
 نیست همچنین عمل عبادی محسوب نمی‌شود تا فساد به معنای بطلان عمل باشد و احیاناً به
 عنوان «حکم به اعاده» معنا شود.

و از حیث سند نیز می‌توان روایت را صحیح دانست. چرا که در مورد محمد بن اسلم
 جبلی، چنان‌که در ذیل دلیل اول آوردیم، می‌توان حکم به وثاقت نمود و در مورد علی بن ابی
 حمزه بطنانی نیز، علی‌رغم آنکه وی را رأس الواقعه دانسته‌اند، اما بنا بر مبنای آیت الله زنجانی
 روایات منقوله از او، مربوط به دوران سلامت آنها بوده است.
 اما در دلالت روایت می‌توان به این بیان خدشه نمود که: روایت چنان‌که از ظاهرش معلوم
 می‌شود و صریح روایتهای دیگر آن باب، نظیر روایت اسحق بن عبدالعزیز:

لیس فیما اصلح البدن اسراف، ائی ربما امرت بالنقی فیلت لی بالزیت
 و اتدکک به، أتما الاسراف فیما اتلف المال و اضر بالبدن [کلینی الکافی
 ج ۶: ۴۹۹ ح ۱۴].

برمی‌آید مربوط به اسراف است و امام در مقام بیان و معیار حرمت در افعالی که شائبه
 اسراف دارند، می‌باشند و روایت به طور کلی می‌فرماید افعالی که مضر به بدن هستند، اگر
 مصداق اسراف باشند، حرام می‌باشند و با این بیان، روایت در صدد اثبات حرمت نفسی برای
 اضرار به نفس نیست، بلکه موضوع اسراف را در مورد افعال غیر ضروری، نفی نموده و در
 نتیجه حرمت آن فعل را منتفی می‌نماید.

دلیل هفتم بر حرمت اضرار به نفس

حکم عقل به اینکه اضرار به نفس، قبیح است.

فطرت آدمی حاکم است به اینکه اضرار به نفس قبیح است و با توجه به قاعده ملازمه، می‌توان حکم کرد که کلّ ما یحکم به العقل یحکم به الشرع. پس حکم شرعی اضرار به نفس، حرمت می‌باشد.

در توضیح استدلال فوق ناگزیریم اندکی پیرامون حکم عقل و رابطه آن با فطرت، سخن بگوییم و قاعده ملازمه را نیز در این راستا بررسی کنیم. هر چند باید، این مهم در جای خود مورد بحث قرار گیرد و در دوران حاضر که دلیل عقل، بسیار مورد توجه برخی است، حدود و صغورش، بررسی بیشتری شود.

حکم فطرت بر تکامل نفس می‌باشد و فطرت، علی‌الدوام، خوشتن را در تکامل می‌خواهد و به دنبال سعۃ وجودی و تکامل حقیقی است. مرحوم علامه طباطبایی، پیدایش اعتباریات را، مرهون همین حکم فطرت برمی‌شمارند [طباطبایی اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ۵]. ولی در این مسیر، گاه به اشتباه، موضوعاتی را مصداق کمال خویش می‌یابد و به سمت آنها میل می‌کند و اصولاً نقش پیامبران و اولیای الهی، معلوم کردن مصداق کمال برای بشر است که اگر این مهم اتفاق افتد، نفس، خود به خود به سوی آن کشیده می‌شود. پس فطرت، یک جنبه الهی است در انسان، به سوی کمال مطلق، که ممکن است به واسطه متصف شدن برخی از موضوعات به عنوان کمال مطلق، همان فطرت، آدمی را به سوی مصداق رهنمون شود.

در این میان، عقل، بعضی از مصداق را همیشه و به طور کلی و در همه جا از مصداق کمال مطلق می‌داند، و این جمله، از مواردی هستند که آنها را باید مستقلات عقلیه نامید. مثل عدل، که آدمی فی حدّ نفسه و جدای از آنکه فعل خاصی را مصداق عدل بداند یا نه؟ آن را حسن می‌شمارد.

این دسته از احکام را می‌توان محکوم قاعده ملازمه برشمرد. لکن در غیر این موارد، معلوم نیست قاعده ملازمه جریان داشته باشد. چه بسا حکمی توسط عقل گروهی صادر شود

ولی معلول سنتها و آداب و رسوم ایشان باشد. همان‌طور که با توجه به فضای دهکده گونه‌ای که بر جهان حاکم است در این دوره براحتی می‌توان، شکل خاصی از قضایا را در ذهن همه حاکم گرداند؛ در حالی که خلاف آن در دوره قبل، مقبول طیف گسترده‌ای از انسانها بوده است. به همین دلیل مشکل می‌توان پذیرفت که قضیه‌ای از مصادیق احکام عقل عملی باشد. به طور مثال، در روزگاری سوسیالیسم، ممدوح بسیاری از انسانها بوده است تا جایی که کمتر کسی می‌توانسته در حسن آن تردید کند و امروز لیبرالیسم و فردا...

کوتاه سخن آنکه، قضایای عقل عملی به عنوان مصادیق همیشگی کمال آدمی، می‌تواند مورد تأکید شارع نیز باشد. لکن باید توجه داشت که صرف عقلی بودن حکمی باعث نمی‌شود اوامر و نواهی شرع در آن مورد، ارشادی گردد. چرا که چه بسا، علاوه بر تأکید عقل بر نکته‌ای، لازم باشد از طرف شارع برای مرتکب آن، ثواب یا عقاب قرار داده شود تا انگیزه‌ای مضاعف در مکلف پدید آید. از سوی دیگر صرف عقلی بودن حکمی باعث نمی‌شود بتوانیم حکم کنیم که از طرف شارع، حکم مولوی در آن مورد بخصوص وارد شده است. به این معنا که مرتکب آن، دارای ثواب و یا عقاب شرعی باشد.

البته اگر حکم عقل در سلسله معالیل حکم شرع باشد، مثلاً شارع حکمی را واجب کرده است و عقل حکم می‌کند که اتیان آن حکم شرط خاصی دارد، در این صورت به علت اینکه اتیان حکم شرع، بدون آن شرط ممکن نیست، آن شرط نیز واجب شرعی خواهد بود. به عبارتی در این مورد، حکم عقل، مصداق وجوب اطاعت شارع است و چون اطاعت شارع جز با اتیان آن شرط ممکن نیست، آن شرط نیز شرعاً واجب می‌شود.

ولی اگر حکم عقل، در سلسله علل حکم شرعی باشد، به همان بیانی که گفتیم - صرف حسن عقلی امری باعث وجوب شرعی آن امر نمی‌شود - نمی‌توانیم به حکم تکلیفی شرعی در آنجا قائل شویم. در نتیجه در ما نحن فیه، حکم عقل بر قبح اضرار به نفس، از آنجا که اضرار به نفس از مصادیق عدم کمال می‌باشد، مسلم است، لکن نمی‌توان از آن حکم شرعی وجوب یا حرمت را استفاده نمود.

دلیل هشتم بر حرمت اضرار به نفس

آیه شریفه «و لا تلقوا بأیدیکم الی التهلکة» [بقره: ۱۹۵].

به این بیان که آیه شریفه، حکم را بر هر هلاکی جاری دانسته است و از جمله هلاکها، اضرار به نفس است که مستلزم هلاک جزئی از وجود می‌باشد.

جواب می‌دهیم: تهلکه یا به معنای هلاکت است و یا به معنای هر آنچه منجر به هلاکت می‌شود [طبرسی ج ۱: ۲۸۸]. ولذاست که آیه اصلاً مربوط به ضررهایی که به ضرر هلاکت نرسد، نخواهد بود. و اینکه اضرار به نفس، به هلاکت انداختن جزئی از وجود است بر فرض قبول، خلاف متفاهم عرفی از لفظ هلاک است که ظهور در هلاکت کامل نفس دارد.

ب. آیا عقیم سازی، مصداق اضرار به نفس است؟

ابتداءً لازم است متذکر شویم که این طیب است که دست به عمل عقیم سازی می‌زند، ولی در این موارد اگر سبب، یعنی خود آدمی که قرار است عقیم شود از مباشر، یعنی کسی که این عمل را انجام می‌دهد، اقوی نباشد، مستلماً اضعف نیست. هر چند از دید کسانی که عقیم سازی را حرام می‌دانند، فعل پزشک حرام دانسته شده است و در صورتی که طیب مباشر سقط جنین باشد، وی را ملزم به پرداخت دیه شناخته‌اند [فاضل لنکرانی ج ۱: ۵۴۸]. لکن به نظر می‌رسد در این موارد پزشک، مثل ابزاری است که دارای حکم است ولی عرفاً فعل مذکور به سبب نیز اسناد داده می‌شود و در نتیجه می‌توان کسی را که با رجوع خود به دکتر و با رضایت کامل اقدام به عقیم سازی خود می‌کند، به عنوان عقیم کننده خود شناخت. در صورتی که گفتیم عقیم سازی، نوعی اضرار به نفس است. چنین بیماری را باید «ضرر زننده به نفس» معرفی نمود.

در جواب به سؤال فوق گفته شده: چنین نیست که مطلق مصادیق عقیم سازی، اضرار به نفس محسوب شود. چرا که ضرر، مفهومی است عرفی و عرف در صورتی عمل بخصوصی را ضرری می‌داند که مصلحت اهمی در بین نباشد.

از دیدگاه عرف عقلا، چیزی ضرر محسوب می‌شود که دارای هیچ غرض عقلایی نباشد. به عنوان مثال، انفاق در راه خدا نقصان در مال است، ولی ضرر مالی محسوب نمی‌شود و یا کثرت اکل و یا جماع، علی‌رغم آنکه نقصان بدنی در پی دارد، به واسطه آنکه غرضی عقلایی را برآورده می‌کند، ضرر جانی محسوب نمی‌شود. لذا هر جا هدف و مقصودی برای فعل متصور است که عرف عقلا آن را پذیرفته و در مقابل پرداخت هزینه معلومی را می‌پذیرد. به همین دلیل، نقصانی که از پرداخت هزینه مذکور، عاید آدمی می‌شود از دیدگاه عقلا ضرر به حساب نمی‌آید. پس می‌توان مدعی شد از این حیث، تفاوتی بین هزینه‌های زیاد و یا هزینه‌های کم نیست. مهم آن است که در دید عرف نسبت معقولی بین فایده و هزینه موجود باشد. اگر چنین نسبت معقولی در بین باشد، صدق عنوان ضرر مشکل است [مؤمن: ۵۴].

ان قلت

«ضرر» مفهومی است واقعی که در هر موردی که نقصانی پدید آید، صدق می‌کند [معلوف: ۴۴۷] و در صورت تزامم ضرر با اغراض عقلایی، اگر به هر علت، غرض عقلایی مقدم شود، تنها می‌تواند باعث پذیرش و قبول ضرر شود و نه اینکه موضوعاً آن را منتفی سازد. پس اغراض عقلایی تنها می‌توانند ضرر را مورد قبول عقلا قرار دهند و باعث رفع قبح از اضرار به نفس شوند و نمی‌توانند باعث انتقای ضرر گردند [خراسانی: خیار غبن].

قلنا: اولاً، لغویون در تعریف ضرر، آن را به فعل مکروه و ناپسند و یا به ضد نفع تعریف کرده‌اند. به عنوان مثال، مصباح المنیر در تعریف ضرر آورده است: ضرر یعنی فعل مکروه و «ضرر زد او را» یعنی بر او مکروهی را ایجاد کرد [قبومی ۲: ۴۲۵]. المنجد می‌گوید: ضرر به معنای ضد نفع است [معلوف: ۴۴۷] و روشن است که ضد نفع در صورتی صادق است که میزان هزینه‌ای که آدمی می‌پردازد اعم از هزینه مالی و یا جانی بسیار بیشتر از نفعی باشد که کسب می‌کند و اگرچه المنجد ضرر را به معنای نقصان نیز دانسته [معلوف: ۴۴۷]، مفسرdat راغب ضرر را به سوء حال - اعم از اینکه از قلت امری پدید آمده باشد و یا به خاطر فقدان عضوی در بدن باشد - تفسیر می‌کند [محقق داماد: ۱۴۲] و مرحوم امام نیز ضرر را به معنای نقص در

اموال و انفس دانسته‌اند [امام خمینی: ۶۱]: لکن روشن است که این جمله، مصادیق ضرر در شرایط معین می‌باشد، چرا که اگر عضوی سرطانی از کسی بریده شود و در مقابل جان مریض حفظ شود، عرفاً بیمار از بریده شدن آن عضو، ضرر نکرده است و لذا می‌توان گفت نقصانی که مانع منفعت می‌گردد، ضرر محسوب می‌شود، ولی نقصانی که باعث نفع عقلایی و یا برآورده شدن غرضی عقلایی شود، ضرر نمی‌باشد. و به عنوان مؤید می‌توانیم به آیه شریفه «عسیٰ ان تکرهوا شیئاً و فهو خیر لکم» [بقره: ۲۱۶] استناد کنیم که با توجه به منافی که موجود است، ولی به چشم نمی‌آید، آنچه را که به ظاهر مکروه پنداشته می‌شود، خیر می‌نامد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت عقیم‌سازی دارای منافی است که نقصان حاصل از عقم را جبران می‌کند. بویژه با توجه به آنچه پیش از این ذکر کردیم که عقیم‌سازی با اخته‌سازی، تفاوت دارد و در عقیم‌سازی صفات ثانویه مردانگی از بین نمی‌رود و قوای جنسی آدمی نیز تحلیل نخواهد رفت و اگر نخواهیم وارد مناقشات موضوعی شویم، باید به طور کلی بگوییم که عقیم بودن اگر دارای منافی باشد که آن منافع از دیدگاه عقلا، بر نقصان حاصل از عقم برتری دارد و یا در عداد آن است، ضرر محسوب نمی‌شود؛ در نتیجه عقیم‌سازی در چنین فرضی، اضرار به حساب نمی‌آید.

ثانیاً، دلیل عمده‌ای که می‌توان بر حرمت اضرار به نفس اقامه نمود، دلیل لفظی نیست تا بخواهیم به اطلاق لفظی «ضرر» تمسک کنیم بلکه دلیل لئی است که از مجموعه ادله حرمت به هلاک انداختن نفس و ادله حفظ نفس استفاده می‌شود. این دلیل تنها می‌تواند مقدار متیقنی را تحریم نماید که همان ضرر بدون جبران و ضرر غیر مزاحم با اغراض عقلایی باشد.

دلیل دوم برای حرمت عقیم‌سازی

گفته شده است در آیه شریفه قرآن آمده است که: شیطان در مقام مجادله با حضرت حق گفته است: «لَا مَرْئُهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» [نساء: ۱۱۹] امر می‌کنم ایشان را تا خلقت خداوند را تغییر دهند.

مرحوم آیت‌الله تهرانی خواسته‌اند با استناد به این آیه شریفه، حکم به حرمت عقیم سازی نمایند. ایشان ابتدا به نقل سخنان دو تن از بزرگان می‌پردازد که در تفسیر آیه شریفه ایراد شده است.

مرحوم علامه طباطبایی در *المیزان*، در تفسیر آیه می‌فرمایند که مفاد این کلام منطبق می‌شود بر مثل مثله و اخته کردن [ج ۵: ۸۷] و بیضاوی صاحب *تفسیر بیضاوی* در ذیل آیه آورده است که عموم لفظ اقتضا می‌کند که مطلقاً اخته کردن منع شده و اگر در مورد بهائم ترخیص داده شده به جهت نیازی است که نسبت به این امر در بهائم احساس شده است [ج ۱: ۳۰۴] و سپس اضافه می‌نمایند و از کتومی و توکتومی یعنی عقیم کردن زنان و مردان به واسطه بستن لوله‌هایشان، از مصادیق روشن تغییر دادن خلقت الهی است و از مصادیق روشن اضلال و گمراه نمودن شیطان می‌باشد [تهرانی: ۳۱۷].

در جواب از استدلال ایشان، به این آیه شریفه ابتدا یاد آور می‌شویم اولاً، همان‌گونه که گفتیم، عقیم نمودن با اخته کردن متفاوت است و لذا عبارتهایی که به عنوان شاهد آورده شده است درباره موردی غیر از مورد بحث می‌باشد. ثانیاً، صاحب *مجمع البیان* در ذیل آیه شریفه روایتی را به امام صادق نسبت می‌دهد که تغییر خلق خدا به معنای تغییر دین خدا می‌باشد. این تعبیر را علاوه بر امام صادق^(ع)، از عده‌ای دیگر نیز نقل می‌کند و همچنین شاهد می‌آورد که در آیه شریفه‌ای آورده شده است: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» [روم: ۳] و اضافه می‌کند که این خلق، به معنای تحریم حلال و تحلیل حرام الهی است [طبرسی ج ۲: ۱۱۳] و مرحوم شیخ طوسی همین روایت را از امام باقر و امام صادق نقل می‌کند و آن را در ردیف اقوالی می‌آورد که در مقابل قولی از اهل سنت است که می‌گویند تغییر خلق به معنای اخته کردن می‌باشد [طوسی ج ۳: ۳۳۴] و همچنین فخر رازی در *تفسیر* تغییر خلق الله، مفسران را به دو دسته تقسیم می‌کند. یک دسته قائلند که تغییر خلق یعنی تغییر دین و تبدیل حرام به حلال و حلال به حرام و یا تبدیل فطرت خداجوی آدمی و دسته دوم که آن را تغییر احوال عالم می‌دانند که از زمره ایشان هم گروهی گفته‌اند آیه درصدد است تا بگوید خداوند، شمس و قمر و نجوم را برای انسانها آفریده است در حالی که ایشان، آنها را می‌پرستند [فخر رازی ج ۱۱: ۱۹].

همچنین آیت‌الله خامنه‌ای در نوشتاری که از ایشان نقل شده است علاوه بر احتمالات فوق گفته‌اند تغییراتی که در آیه شریفه مورد نهی واقع شده است، تغییراتی است که انسانها در ظاهر خود پدید می‌آورند تا در موقع ورود به بتخانه‌ها بیشتر مورد توجه بتها قرار گیرند از قبیل سر تراشیدن، پوشیدن لباسهای خاص، خال گذاشتن و... که در عبادات بت‌پرستان یافت می‌شود [مؤمن]. و در تأیید این احتمال به آیه قبل از این آیه استشهد می‌جویند که در آن قول شیطان چنین نقل شده است: «و لا مُرَنَّهُمْ فَلْيُتَكُنْ أَذَانَ الْإِنْعَامِ». بدین بیان که، آیات قبل می‌گوید که شیطان در مقام محاجّه می‌خواهد که آدمیان را به گمراهی بیندازد و در سر آنها آرزوهای باطل پیرواند و در ادامه می‌گوید انسانها را امر می‌کنم که گوشهای چهارپایان را بشکافند.

در توضیح این آیات باید متذکر شویم که مشرکین در عصر جاهلیت گوشهای برخی از شتران ماده را شکاف می‌زدند و آنها را بحیره می‌نامیدند و به این وسیله آنها را علامتگذاری می‌کردند. این کار به جهت نذری بوده که برای تقرب به خدایان می‌نمودند. از آن پس این شتر، گوشتش حرام می‌شد و هیچ کس سوار آن نمی‌شد و هرگز از شیر آن نیز انسانها بهره نمی‌بردند.

اسلام این کار را تحریم نموده و گوشت و شیر آن شتران و همچنین سواری آنها را حلال شمرده است و این عمل را به طور کلی به عنوان بدعت در عبادت نهی نموده است [شیخ طوسی تبیانج ۳: ۳۳۴، فخر رازی ج ۱۱: ۴۸] با توجه به توضیح فوق و توجه به اینکه این عمل اگر مراد از آن تقرب به خدایان نباشد، مانعی ندارد، می‌توان در آیه بعد نیز گفت که تغییر خلقتی که در جهت ستهای باطل شیطان است، حرام می‌باشد.

ایشان در ادامه بر این باورند که اطلاق آیه شریفه نیز قابل استناد نیست چرا که ضرورتاً در حیوانات و درختان می‌توان تغییراتی را پدید آورد، بنابراین چون اطلاق آیه شریفه قابل اراده نیست بلکه می‌توان گفت اساساً آیه شریفه، اطلاق ندارد، لاجرم باید به قدر متیقن بسنده نمود که عبارت باشد از تغییراتی که به اراده شیطان انجام می‌شود و در نتیجه امر او حادث

می‌گردد. به عبارت دیگر آیه شریفه درصدد است که آن خلقهایی که معلول فرمان شیطان و با انگیزه تغییر امر الهی است را بیان دارد.

در تأیید مطلب فوق می‌توان به گفتار مرحوم شیخ انصاری پیرامون آیه شریفه «أما الخمر والميسر والازلام والانصاب رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه» [مانده: ۴] استشهاد نمود. ایشان در جواب کسانی که رجس را در آیه شریفه به عنوان ملاک اجتناب معرفی کرده و در نتیجه وجوب اجتناب از هر رجسی را نتیجه‌گیری نمایند، می‌گویند آیه شریفه حکم وجوب اجتناب را در موضوع «رجس من عمل الشيطان» وارد نموده است، یعنی هر چه اولاً، رجس است و ثانیاً، شیطان آن را ساخته و پرداخته است، واجب الاجتناب می‌باشد. به بیان دیگر آنچه رجس معلول شیطان است حرام است و نه هر رجسی [انصاری ج ۱: ۸۳].

ضمن آنکه می‌توان تمام کسانی که فتوا به جواز تغییر جنسیت داده‌اند را از مخالفین استدلال فوق برشمرد.

دلیل سوم بر حرمت عقیم سازی: اجماع

ادعا شده است که اجماع مسلمین قائم است بر حرمت ناقص نمودن عضو و عقیم سازی از مصادیق اظهار نقص عضو می‌باشد [کاهش جمعیت: ۳۱۸].

درباره اجماع مورد ادعا ظاهراً چنان اجماعی در بین نمی‌باشد. ضمن آنکه در این باره که عقیم‌سازی از مصادیق نقص عضو باشد، تردید جدی وجود دارد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الاصول.

- آقا بزرگ طهرانی، محمدحسن. الذریعة الی تصانیف الشیعة.

- ابن بابویه. علل الشرایع.

- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول.

- امام خمینی، روح‌الله. بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. المکاسب.
- برقی. محاسن.
- بروجردی، حسین. ترتیب اساتید کتاب الکافی للشیخ الکبیری.
- بیضاوی. تفسیر بیضاوی.
- تهرانی (آیت‌الله). کاهش جمعیت ضربه سهمگین بر پیکر مسلمین.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه.
- خوانساری نجفی، موسی. منیة الطالب فی شرح المکاسب.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث.
- روضات الجنان.
- شوشتری، محمدتقی. قاموس الرجال.
- صدوق. فقیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین. المیزان.
- _____ . اصول فلسفه و روش رئالیسم.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن.
- طوسی، محمد بن حسن. تبیان.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب.
- عیاشی، تفسیر العیاشی.
- فاضل لنکرانی. مجمع المسائل.
- فخر رازی، محمد بن عمر. تفسیر فخر الرازی (تفسیر کبیر).
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. ... الوافی.
- فایمی، احمد بن محمد. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی.
- کشتی. کتاب الکشتی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی.
- _____ . فروع الکافی.
- مؤمن. الکلمات السدیده فی مسائل جدیده.
- محقق داماد، مصطفی. قواعد فقه.
- معلوف، لويس. المنجد.
- مفید، محمد بن محمد. امالی.