

تنظیم خانواده یا تحدید نسل

(قسمت دوم)

سید حسن خمینی^۱

چکیده: مقاله حاضر در صدد تحقیق تحدید نسل است که از ناحیه عقیم سازی بررسی شده است و با بیان تعقیم دائمی حکم عقیم سازی موقت نیز مورد مذاقه قرار می گیرد. در این راستا، نگارنده با بیان ادله حرمت عقیم سازی به ایضاح ادله می پردازد. بدین ترتیب که ابتدا ادله هشتگانه کسانی که عقیم سازی را مصادیق اضرار به نفس می دانند، برشمرد و در پایان ادله نگارنده بیان می دارد که مطلق مصادیق عقیم سازی، اضرار به نفس محسوب نمی شود زیرا عرف و عادت در صورتی عمل بخصوصی را ضرری می داند که مصلحت اهمی در بین نباشد و حال اینکه عقیم سازی دارای منافعی است که نقصان حاصل از عقم را جبران می کند و از دیدگاه عقلا با وجود منافع، اضرار به حساب نمی آید.

سپس به بیان ادله کسانی که حرمت عقیم سازی را نوعی تصرف در خلقت الهی می دانند، می پردازد و ایراداتی را به قائلین به این ادله وارد می کند و همچنین به کسانی که قائلند اجماع مسلمین قائم است بر حرمت ناقص نمودن عضو که عقیم سازی از مصادیق اظهر آن است و اینکه چنین اجماعی در بین نمی باشد و نتیجه می گیرد که ادله هر سه گروه کافی و وافی 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 قبل (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 بیضه ها و در زنها با خارج نمودن تخمدانها، صورت می پذیرد، و نتیجه قهری آن از بین رفتن صفات ثانویه مردانگی و زنانگی است. به این معنا که، زنان اخته، صفاتی از قبیل برآمدگی سینه ها، عادت ماهیانه، و نرمی موها و... را از دست می دهند و در مردانی که اخته شده اند، صفاتی مانند دارا بودن ریش مفقود می شود. در پزشکی تنها به واسطه وجود امراض صعب و بدخیم در تخمدانها و یا بیضه ها، عمل اخته سازی انجام می شود. در حالی که در عقیم سازی آنچه واقع می شود، رفع قابلیت بچه زایی از مردان و زنان است و بیشتر به وسیله بستن لوله های حامل اسپرم و تخمک تحقق می یابد. در عقیم سازی هر چند گفته شده است از نظر روانی، در برخی از مردان قدرت جنسی کاهش می یابد، ولی از نظر فیزیولوژی، قدرت مردانگی تقلیل پیدا نمی کند. به عبارت دیگر، مردان عقیم شده، تنها تحت تأثیر شرایط روحی، ناتوانی نسبی جنسی پیدا می کنند 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 می شود. لکن در عقیم سازی موقت انسان می تواند 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 اتهامات 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 عدة من أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن ابي جعفر (ع) قال:

إِنَّ سُمْرَةَ بْنَ جَنْدَبٍ، كَانَ لَهُ عَذَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ
مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبِسْتَانِ: فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ،
فَكَتَمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَابَى سُمْرَةُ. فَلَمَّا تَأَبَّى، جَاءَ

الانصارى إلى رسول الله (ص) فشكا إليه، وخبّره الخبر. فأرسل إليه رسول الله (ص) وخبّره بقول الانصارى و ما شكوا، وقال اذا اردت الدخول فاستأذن، فابى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فابى أن يبيع، فقال لك بها عِدَقٌ يُمَدِّلُكَ فى الجنة، فأبى أن يقبل فقال رسول الله (ص) للانصارى: اذهب، فاقلمعها وارم بها إليه، فأنه لا ضرر ولا ضرار [كلينى الكافى ج ۵: ۲۹۲ ح ۲ باب الضرار من كتاب المعيشة].

قال فى الوسائل : ورواه الصدوق [صدوق ج ۳: ۱۴۷ ح ۱۸ باب ۷۰ فى المضاربة] باسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله [حر عاملی ج ۱۷: ۳۴۱ باب ۱۲ من ابواب احياء الموات].

گفته‌اند [مؤمن: ۳۵]: ضرار یعنی ایجاد ضرر و به همین دلیل به سمره که موجد ضرر بوده است، گفته شده است: «ذلك رجلٌ مُضَارٌّ» 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 على الغير» است و مورد روایت، ضرر بر رجل انصارى است که فقط منصرف به ضرر بر غیر می‌شود [مؤمن: ۲۷].

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» نافی 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

نوعاً 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» نافی 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 الا ان يقال: که بنابر 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 زراره وقتی داستان ابتدایی حدیث، نقل می‌شود، در ادامه می‌فرماید: «لاضرر و لا اضرار 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 حذاء، 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 التقیصه 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 ولی در جایی که روایات متعدّد هستند، معلوم نیست عقلاً بنایی بر تقدیم اصل عدم زیادت گذاشته باشند، مخصوصاً در ما نحن فیه که اولاً روایات متعدّدی 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 موثق زراعه 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 عمدأ 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 با 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 لا ضرر، برای اثبات حرمت اضرار به نفس، تمام نیست ضمن اینکه می‌توان گفت دلیل «لا ضرر» 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 ما سواه (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 البالغ لا غیر ذلک، ثم قال: اما المیتة فانه لا ید منها (لم ینل منها - خ ل) احد الا ضعف بدنه (و

نحل جسمه) و ذهبت قوته و انقطع نسله و لا يموت أكل الميتة الافجأة: و اما الدم فانه يورث أكله الماء الاصفر (و ينجر الفلسم) 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 القرد و الدب (و ما كان من المسوخ) ثم نهى عن اكله المثلثة 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 يحمله 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 الاكل شر [حر عاملی ج ۱۶: ۳۱۰].

شیخ صدوق در فقیه این روایت را باسناده عن محمد بن عذافر، عن ابیه، عن ابی جعفر، آورده است [صدوق ج ۲: ۱۱۱] و این روایت در امالی با سند: عن محمد بن حسن، عن الصفار، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن اسماعیل بن بزیع، عن محمد بن عذافر، عن ابیه عن ابی عبدالله نقل شده [صدوق: ۳۹۵] و در علل با همین سند آمده، با این تفاوت که محمد بن عذافر، عن بعض رجاله، عن ابی جعفر، در سند روایت ذکر گردیده است. البته در علل، سند دیگری نیز به این نحو: صدوق، عن ابیه، عن سعد، عن احمد بن محمد بن عیسی و ابراهیم بن هاشم جمیعاً، عن محمد بن اسماعیل بن بزیع، عن محمد بن عذافر، عن ابیه عن ابی جعفر، برای این حدیث آورده شده است [صدوق: ۱۶۵]. در محاسن، روایت از محمد بن علی، عن محمد بن اسلم، عن عبدالرحمن بن سالم، و همچنین از محمد بن علی، عن عمرو بن عثمان نقل شده است [برقی: ۳۳۴]. و عیاشی آن را از محمد بن عبدالله، عن بعض اصحابنا، عن ابی عبدالله نقل می‌کند [عیاشی ج ۱: ۱۹۱]. و در سند تهذیب، محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی، عن ابی اسحاق، عن عمرو بن عثمان، برای این حدیث آمده است [طوسی ج ۲: ۳۷۰].

استدلال به این روایت به این نحو است که: حضرت در مقام بیان سر حرمت میته، خون، گوشت خوک 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

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 [خویشی 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 عده 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 وسائل 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 بزنطی 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 بر 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 فنهاهم 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 مشروبی که ضرر باشد، تحریم شده است.

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

دلیل سوم بر حرمت اضرار به نفس روایت تحف العقول:

الحسن بن علی بن شعبه فی کتاب تحف العقول عن الصادق (ع) فی حدیث قال: وأما ما يحلّ للانسان أكله مما أخرجت الأرض فتلاثة صنوف من الأغذية:

صنف منها جميع الحبّ كلّ من حنطة و الشعير و الارزّ و الحمص و غیر ذلك من صنوف الحبّ و صنوف السماسم و غیرهما کلّ شیء من الحبّ ممّا يكون فيه غذاء الانسان فی بدنه و قوته فحلال أكله، و کلّ شیء يكون فيه المضرّة علی الانسان فی بدنه فحرام أكله، الا فی حال الضرورة والصنف الثالث جميع صنوف البقول و النباتات و کلّ شیء تنبت من البقول كلّها ممّا فيه منافع الانسان و غذاء له فحلال أكله، و ما كان من صنوف البقول ممّا فيه المضرّة علی الانسان فی أكله نظیر بقول السموم القاتلة، و نظیر الدفلی و غیر ذلك من صنوف السم القاتل فحرام أكله [حسن بن علی بن شعبه: ۳۳۷، حر عاملی باب ۴۲ ابواب اطعمه مباحه ج ۱ ص ۱۷: ۱۶۱].

موضوع روایت، آن چیزهایی است که از زمین خارج می‌شود ولی تعابیر روایت، معلوم می‌کند که ضرر، تمام الماک در تحریم این اشیاست و اگرچه می‌توان مدعی شد در شریعت، حرمت بر روی عنوان «ما هو مضر» نرفته است و به عناوین میت، دم و... بما هم مضرّات تعلّق گرفته است ولی به هر حال معلوم است که اضرار تمام العلّه در تشریع 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 «كُلْ شَيْءًا يَكُونُ فِيهِ الْمَضَرَّةُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي بَدَنِهِ وَ قُوَّةُ فَحْرَامِ أَكْلِهِ» 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 شعبة 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] ولی 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 شعبة: 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 كان فيه المضرة على الانسان في أكله، فحرام أكله» 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:

إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَ بَقَاؤَهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ، وَ وَجَدْنَا الْمَحْرَمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ، وَ وَجَدْنَا مَفْسِدًا، ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَعَالَى قَدْ أَحَلَّ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ، لَمَّا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ فَسَى ذَلِكَ

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 پرندگان 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 [خوبی ج ۱۶: ۵۱؛ شوشتری ج ۳۰۶: ۹] 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 طلحه بن زید

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن یحیی، عن طلحه بن زید، عن ابی عبدالله، عن ابیه علیهما السلام قال: قَرَأْتُ فی کتابٍ لعلی^(ع):

ان رسول الله اص کتب فی کتاباً بین المهاجرین و الانصار و من لحق بهم من اهل یثرب و قبه: و ان الجار کالنفس غیر مضار و لا آثم و حرمة الجار علی الجار کحرمة اُمّه و ابیه [کلینی فروع الکافی ج ۱: ۳۳۶]. و مثل همین روایت در تهذیب باسناد شیخ، عن احمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن طلحه بن زید، آمده است [طوسی ج ۲: ۴۷].

در سند روایت طلحه بن زید می باشد که به گفته شیخ، غالی است ولی کتابش مورد اعتماد می باشد. وی که ابوالخزرج الشامی قرشی تبریزی نهدی است، مورد قبح 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 «در گناه افتاده» می باشد و از فعل «اِثم» 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 همسایه خویش، متنبه 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 تشریع 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 مدّعا فراز دیگر روایت است که می‌فرماید «حرمة الجار علی الجار کحرمة امّه 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 توصیّه. 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 مستقّلی جداگانه بررسی کرد.

دلیل ششم بر حرمت اضرار به نفس

محمّد 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 لابی عبدالله^(ع): انا لناظر ولا يكون معنا نخاله فتدلك بالصدق؟
فقال: لا بأس أتما الفساد فيما أضرب بالبدن و اتلف المال، فأما ما اصلح
البدن، فأنه ليس 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 الواقعة دانسته‌اند، اما بنابر 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:

ليس فيما اصلح البدن اسراف، أتي ربما امرت بالنهي فإلت لى بالزيت
و اندلک به، أتما الاسراف فيما اتلف المال و أضرب 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
مصادق 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، علی الدوام، خوشتن را در تکامل می‌خواهد و به دنبال سعۀ وجودی و تکامل حقیقی است. مرحوم علامه طباطبایی، پیدایش اعتبارات 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 مصادیق 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 مصادیق رهنمون شود.

در این میان، عقل، بعضی از مصادیق را همیشه و به طور کلی و در همه جا از مصادیق 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 بأيديكم الى التهلكه» [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 می باشد.

جواب می دهیم: تهلکه یابه معنای هلاکت است و یابه معنای هر آنچه منجر به هلاکت می شود [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؟

ابتدائاً لازم است متذکر شویم که این طیب است که دست به عمل عقیم سازی می زند، ولی در این موارد اگر سبب، یعنی خود آدمی که قرار است عقیم شود از مباشر، یعنی کسی که این عمل را انجام می دهد، اقوی نباشد، مستلماً اضعف نیست. هر چند از دید کسانی که عقیم سازی را حرام می دانند، فعل پزشک حرام دانسته شده است و در صورتی که طیب مباشر سقط جنین باشد، وی را ملزم به پرداخت دیه شناخته اند [فاضل لنکرانی ج ۱: ۵۴۸]. لکن به نظر می رسد در این موارد پزشک، مثل ابزاری است که دارای حکم است ولی عرفاً فعل مذکور به سبب نیز اسناد داده می شود و در نتیجه می توان کسی را که با رجوع خود به دکتر و با رضایت کامل اقدام به عقیم سازی خود می کند، 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 می داند که مصلحت اُهمی در بین نباشد.

از دیدگاه عرف عقلا، چیزی ضرر محسوب می‌شود که دارای هیچ غرض عقلایی نباشد. به عنوان مثال، اتفاق 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 تراحم 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]، مفسرات 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 منافعی 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 منافعی 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 منافعی 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 لایی 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 مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» [نساء: ۱۱۹] امر می‌کنم ایشان را تا خلقت خداوند را تغییر دهند.

مرحوم آیت الله تهرانی خواسته‌اند با استناد به این آیه شریفه، حکم به حرمت عقیق 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 عقیق 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، عقیق 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 آیت الله 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 بت پرستان 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: «وَلَا مَرْئُهُمْ فَلْيَنْتَكُنْ آذَانَ الْإِنْعَامِ». بدین بیان که، آیات قبل می‌گوید که شیطان در مقام محاجه می‌خواهد که آدمیان را به گمراهی بیندازد و در سر آنها آرزوهای باطل پروراند 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 تبیان ج 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 سنتهای 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 بسا 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 اظهر 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 الشرائع.

- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول.

- امام خمینی، روح الله، بدایع الدور فی قاعدة نفی الضرر.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، المکاسب.
- برقی، محاسن.
- بروجردی، حسین، ترتیب اساتید کتاب الکافی للشیخ الکبیری.
- بیضاوی، تفسیر بیضاوی.
- تهرانی (آیت الله)، 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.
- شوشتري، 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.
- ف. م.، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی.
- کشی، کتاب الکشی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی.
- _____، فروع الکافی.
- مؤمن، الكلمات السديده فی مسائل جدیده.
- محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه.
- معلوف، لويس، المنجد.
- مفید، محمد بن محمد، امالی.