

اثبات فقهی و حقوقی قاعده «لزوم حفظ نفس» در اسلام

عباسعلی سلطانی^۱، فاطمه کراچیان ثانی^{۲*}

۱. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۶)

چکیده

از مسائل مستحدثه‌ای که در دنیای مدرن پیش می‌آید، انتخاب مرگ هنگام بیماری‌های صعب‌العلاج یا امراض طاقت فرسایی است که به سبب کهولت سن پیش می‌آید. در این پژوهش برآنیم با اثبات قاعده فقهی «لزوم حفظ نفس»، احترام دین اسلام به حیات انسان‌ها را بیان کنیم و اینکه هدف اصلی دین، حمایت از حیات طیبۀ انسان است تا آنجا که ناامید شدن از لطف و رحمانیت الهی و انتخاب مرگ از گناهان کبیره محسوب می‌شود و مستوجب عقابی سهمگین است. اگرچه در فقه قاعده‌ای با عنوان قاعده حفظ نفس مطرح نمی‌شود، در میان ابواب مختلف فقهی بر احترام بر حق حیات انسان تأکید فراوان می‌شود.

واژگان کلیدی

حرمت، حفظ نفس، حیات، عقل، فقه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

حق حیات از حقوق اساسی انسان است که روشن‌ترین و پذیرفتنی‌ترین دلیل برای اثبات ارزش والای آن، این حقیقت مسلم است که همه انسان‌ها، به شرط آنکه مبتلا به اختلال‌های روانی نباشند، از حیات خود با جدی‌ترین وضع دفاع می‌کنند و در راه صیانت ذات و ادامه حیات خویش، از هیچ کوشش و تلاشی مضایقه نمی‌کنند که از این مسئله تعبیر به حب ذات می‌شود.

تمامی فرهنگ‌های اقوام و ملل، با وجود همه اختلاف‌ها و تنوع‌ها، در اهمیت و عظمت ارزش حیات اتفاق نظر دارند. علامه جعفری منشأ این دریافت مشترک انسان‌ها در مورد ارزش اساسی حیات را دو عامل می‌داند:

«عامل اول: آشنایی و دریافت کاملاً مستقیم و حضوری همه انسان‌ها درباره حیات خویشتن و مختصات آن است. هر انسان متعادلی، مطلوبیت نهایی و ضرورت ادامه حیات خود را درک می‌کند و ناگوارترین تلخی و غیرقابل تحمل‌ترین مشقت را در ورود اخلاص به آن درمی‌یابد. این درک و دریافت مستقیم و جدی، نیاز به تعلیم و تربیت ندارد، البته بدیهی است که درک و دریافت‌های بیمارگونه درباره حیات، از این عامل برکنار است و به همین جهت بوده که بعضی از انسان‌شناسان محقق از کاربرد «مطلوبیت مطلق» درباره حیات در عرصه طبیعت امتناع نورزیده‌اند و به خاطر همین مطلوبیت مطلقه حیات بوده که هرگز یک انسان خردمند و دارای روان معتدل، جان خود را، جز در راه مطلق کل که خداست و حقیقتی که به آن مطلق کل وابسته باشد، فدا نکرده است» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۴۳)؛

«عامل دوم: مشاهده جاذبیت بسیار شدید حیات و مختصات مثبت آن و تلخی بسیار شدید خاموشی حیات و وزود اخلاص بر آن در دیگر انسان‌هاست. می‌بینیم که همه انسان‌ها شدیدترین مبارزه و مقاومت را در دفع عوامل آسیب‌رسان و اخلاص‌گر حیات به راه می‌اندازند. این دو نوع مختص (شدیدترین جاذبه حیات و شدیدترین دفاع از آن) که در

عرصه محسوسات فیزیکی نمودار می‌شوند و هر انسان ناظری را متوجه خود می‌سازند، می‌توانند مطلوبیت مطلق حیات را در عرصه طبیعت به خوبی اثبات نمایند» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۴۴).

بنابراین باید گفت: حق حیات طبیعی‌ترین و اولین حقی است که همه موجودات زنده، به شرط اینکه عامل اخلال حیات دیگر جانداران نباشند، از آن برخوردارند. به همین علت یکی از حقوقی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر برای تمام انسان‌ها قائل شده‌اند، حق حیات است. بند سوم از اعلامیه حقوق بشر چنین گفته است:

«هرکس حق زندگی، آزادی و امنیت دارد»^۱ (رجایی خراسانی، بی‌تا: ۳).

عبارت فوق تنها جایی است که در اعلامیه حقوق بشر، از حق حیات صحبت می‌شود.

سؤالی در اینجا مطرح می‌شود که آیا انسان مالک نفسش محسوب می‌شود یا خیر؟ و اگر مالک آن محسوب می‌شود چه نوع مالکیتی دارد؟ آیا حق هر نوع تصرفی در این مال وجود دارد یا خیر؟

مالکیت: عبارت از رابطه‌ای است که بین شخص و چیز مادی تصور شده و قانون آن را معتبر شناخته و به مالک حق می‌دهد که انتفاعات ممکنه را از آن ببرد و کسی نتواند از او جلوگیری کند (امامی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲) و گفته شده حق استعمال و بهره برداری و انتقال یک چیز به هر صورت، مگر در مواردی که قانون استثناء کرده باشد. (فقه) هر سلطه قانونی را ملک نامند و مالکیت صفتی است که از این نظر به کار می‌رود (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶: ۵۹۹).

مالکیت دارای اقسام و مراتبی است و برای آنکه چنین رابطه‌ای برای انسان نسبت به نفسش ثابت شود، ضرورت دارد که انواع مالکیت به ترتیب زیر بررسی و مشخص شود که آیا چنین رابطه‌ای وجود دارد و اگر ممکن است، از کدام قسم محسوب می‌شود و در چه

1. "Every one has the right to life, liberty and security of person".

مرتبه‌ای قرار دارد. با ملاحظه معنای لغوی ماده (م ل ک)، در حقیقت مالکیت سلطه و احاطه معتبر است. این معنا حقیقتی است مقول به تشکیک که دارای مراتبی است، زیرا این مالکیت گاهی اشراقی - قیومی، گاهی ذاتی - تکوینی، گاهی مقولی - خارجی و گاهی اعتباری - انشایی و غیرانشایی است.

اضافه (مالکیت) اشراقی - قیومی: عبارت از حقی دائمی است که در اثر توانایی و سلطنت تام شخص در حدوث و بقای ملک و از سوی دیگر، (خویی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰) وابستگی مطلق ایجاد و دوام ملک به وجود شخص، برای وی در ملک مزبور ایجاد می‌شود (روحانی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۳۵؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹: ۱۱۸) و به موجب چنین حقی، تمامی تصرفات در آن به وی اختصاص می‌یابد. برای مثال، حاکمیت خداوند نسبت به مخلوقات، این نوع مالکیت است، چرا که خداوند دارای توانایی و سلطنت تام در ایجاد و بقای مخلوقات است (رازی، ۱۳۹۶: ۱۷۹) و از سوی دیگر، وجود و بقای مخلوقات نیز وابسته به ذات خداوند و اراده اوست (امام خمینی، ۱۴۳۹، ج ۲: ۲۷۴).

اسباب و علل مالکیت حقیقی: این قسم مالکیت در بالاترین مرتبه از مراتب مالکیت است و همان توانایی، سلطنت و وابستگی مزبور، سبب ایجاد حق مالکیت حقیقی برای دارنده چنین توانایی بر متعلق می‌شود (خویی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰). مالک به دلیل مالکیت مزبور می‌تواند هر تصرفی را در ملک داشته باشد. بدیهی است که چنین رابطه‌ای بین انسان و نفس وی برقرار نیست، چرا که انسان چنین توانایی و سلطنت تامی نسبت به اعضا و نفس خویش ندارد و چنین امری خارج از اراده وی است؛

مالکیت اعتباری: مالکیت اعتباری در فقه، آن است که عقلا یا شارع برای شخص خاص از جهت مصلحت داعیه به آن، آن را اعتبار کرده‌اند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹: ۱۱۸). با آنکه عمده‌ترین نوع مالکیت مطرح در قانون مدنی و مباحث حقوقی، مالکیت اعتباری است، قانونگذار آن را تعریف نکرده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۳: ۸۸) و تنها در برخی از قانون‌ها به ویژه قانون مدنی، به بیان اوصاف و آثاری از مالکیت، مانند مطلق، انحصاری

و دائمی بودن چنین حقی پرداخته است (امامی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲؛ صفایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۸ و ۱۶۹). با وجود این، حقوقدانان تلاش کرده‌اند با استفاده از اوصاف و آثار مزبور، تعریفی اجمالی برای حق مالکیت اعتباری استنباط کنند. دکتر کاتوزیان بیان کرده است: «مالکیت حقی است دائمی که به موجب آن شخص می‌تواند در حدود قوانین تصرف در مالی را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند» (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۱۰). با توجه به اوصاف و تعریف‌های فوق، مالکیت بر اعضا در صورتی که بتوان آن را با استفاده از اسباب مالکیت اعتباری برای انسان ثابت کرد، عبارت خواهد بود از: رابطه یا حقی دائمی که بین انسان و نفس وی اعتبار شده و قانون (شرع) آن را معتبر شناخته است و شخص به موجب چنین حقی می‌تواند در حدود قوانین، تصرف در اعضا را به خودش اختصاص دهد، به گونه‌ای که از تمام منافع ممکن آن استفاده کند و کسی نتواند از وی جلوگیری کند.

اسباب و علل مالکیت اعتباری: برای اینکه شیئی از جمله اعضای بدن، به تملک شخص یا اشخاصی درآید و شخص یا اشخاصی حق مالکیت اعتباری نسبت به آن پیدا کند، نیاز است تا اسبابی وجود داشته باشد و این رابطه اعتباری به وسیله اسباب مزبور تحقق یابد، چرا که اصل اولی در صورت تردید و دوران امر بین مالکیت و عدم مالکیت اشیا و اموال، عدم مالکیت است و مالکیت اعم از ابتدایی یا انتقالی نیاز به دلیل دارد. قانون مدنی با تصریح به عنوان (اسباب تملک) به برخی از اسباب مزبور پرداخته و آنها را بر شمرده است و بیان می‌کند: تملک حاصل می‌شود: ۱. به احیای اراضی اموات و حیاتت اشیاى مباحه؛ ۲. به وسیله عقود و تعهدات؛ ۳. به وسیله اخذ به شفعه و ۴. به ارث. در مورد نفس انسان هیچ کدام از انواع مالکیت اعتباری تحقق پیدا نمی‌کند. که این بحث مفصلی در جای خود می‌طلبد.

مالکیت ذاتی - تکوینی: ذاتی بودن سلطنت انسان بر خود را باید چون ذاتی باب برهان دانست، نه ذاتی باب حمل که امری است انتزاعی. مالکیت انسان بر خود، گرچه

شبهه مالکیت خداوند بر انسان است، ولی با آن از این جهت تفاوت دارد که مالکیت خداوند بر انسان به واسطه خلق و آفرینش است «الا له الخلق و الامر» (۷: ۴۹) به خلاف مالکیت انسان که فاقد جنبه خالقیت است. ملکیت عرضی - مقولی، که از آن، گاه به مقوله جده نیز یاد می‌کنند، عبارت است از هیأت حاصل از احاطه جسمی بر جسم دیگر. این قسم مالکیت از جنبه مفهومی با مالکیت اعتباری یکسان است و همان تعاریفی که درباره مالکیت اعتباری بیان شده است، در این زمینه نیز قابلیت تطابق دارد، به گونه‌ای که در تعریف این قسم از مالکیت نیز می‌توان بیان کرد: حقی است دائمی که به موجب آن شخص می‌تواند در حدود قوانین، تصرف در مالی را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹: ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۳۵؛ خویی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴ و ۲۰).

تفاوت با مالکیت اعتباری: مالکیت ذاتی، نسبتی ذاتی تکوینی است، به این معنا که تحقق آن به سببی خارجی و یا به اعتباری که از سوی اعتبارکننده‌ای اعتبار شود، نیاز دارد و طبیعت ملک به گونه‌ای نیست که چنین حقی را به خودی خود، برای دارنده ملک ایجاد کند. به نظر می‌رسد که رابطه بین انسان و نفس، اعضای بدنش و افعالش را می‌توان از قسم مالکیت ذاتی دانست (خویی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰) و مانعی برای چنین مالکیتی وجود ندارد، چرا که طبیعت ملک یعنی بدن انسان به گونه‌ای است که بدون نیاز به سبب خارجی و یا اعتباری، این مالکیت که همان سلطنت انسان بر بدن و حق تصرف در آن است، را برای انسان ایجاد می‌کند و شخص می‌تواند به موجب آن، در حدود قوانین، تصرف در بدن و اعضای بدن را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند. دلالت وجدان، ضرورت و سیره عقلا نیز دلیل و مؤیدی بر وجود چنین مالکیت و سلطنت است (آل بحر العلوم، ۱۹۸۴م، ج ۴: ۱۳۳). شارح و قانونگذار نیز چنین مالکیت و سلطنتی را امضا کرده است.

مرحوم خوینی رابطه بین اشخاص، اعمال، انفس و ذمه آنها را رابطه اضافی ذاتی تکوینی بر شمرده و بر این عقیده است که شخص نسبت به امور مزبور، دارای مالکیت ذاتی اولی است؛ یعنی دارای سلطنت جهت تصرف در نفس خود و شئون خود است (خوینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰) و وجدان و سیره عقلا حکم می‌کند که فردی بر عمل، نفس و ذمه خویش مسلط است و شارع نیز این سلطنت را امضا کرده است و اشخاص را از تصرفاتی که مربوط به نفس آنهاست، منع کرده است.

اشکال: با فرض پذیرش تصور فوق که امکان وقوعی داشته باشد، قائل شدن به مالکیت انسان نسبت به اعضا و نفسش، به عنوان حق مالکیت به نظر می‌رسد، که مشکل و دارای تسامح بسیار است، چرا که بنا بر حق مالکیت، (هر مالکی نسبت به مایملک خود حق همه گونه تصرف و انتفاع را دارد، مگر در مواردی که قانون استثنا کرده باشد) عمده‌ترین مانع کلی و قانونی که اطلاق حق مزبور را محدود و مقید می‌کند، اصل ۴۰ قانون اساسی است که بیان می‌کند: «هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال خویش را وسیلهٔ اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد» اما مالکیت بر نفس در مقایسه با مالکیت بر اموال و اشیا تفاوت دیگری نیز دارد، چرا که اصل ۴۰ قانون اساسی اغلب به جز موارد بسیار معدودی مانند انتقال اموال غیرمنقول به اتباع بیگانه، مانع انتقال ملک به دیگری نیست، حال آنکه مالکیت بر جان و نفس بر فرض ثبوت آن، از نظر فقهی با استثنای دیگری مواجه است که حکم تکلیفی (حرمت اضرار به نفس) در حال حیات و حرمت قطع اعضا (مثله کردن میت) همچنین در زمان فوت (وجوب دفن میت) است، یعنی شخص در استفاده از اعضای که در اختیار وی است، بنا بر مبانی و ادله فقهی باید به گونه‌ای رفتار کند که به خود و به اعضای مزبور ضرر وارد نکند. معارضه این قسم از احکام تکلیفی اخیر و آثار ناشی از آنها با اطلاق حق مالکیت به اندازه‌ای است که حق مالکیت (حق همه گونه تصرف و انتفاع نسبت به مایملک) را محدود و مقید می‌کند که دیگر نمی‌توان بر چنین حقی عنوان مالکیت اطلاق کرد و اگر هم اطلاق شود، با قبول چنین موضوعی همراه با مسامحه خواهد بود، در پاسخ می‌توان بیان کرد که این موضوع مانع تحقق رابطه مالکیت

ذاتی برای شخص نسبت به نفسش نمی‌شود و تنها موجب می‌شود تا گستره مالکیت مزبور محدودتر شود.

۱.۱. تعریف لغوی

نفس در لغت به معنای جان، خون، تن، جسد، حقیقت هر چیز، نفوس و انفس جمع آنها است (عمید، ۱۳۷۵: ۱۲۱۵) دهخدا آن را به معنای جان، روح و قوه‌ای که بدان جسم زنده، زنده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۲۶۳۰) می‌داند.

در فرهنگ‌های عربی مثل مجمع‌البحرین آمده: «ولا تقتلوا انفسکم» شیخ ابوعلی گفت: در آن اقوالی است. اولاً معنایش این است که بعضی از شما بعضی دیگر را نکشید، برای اینکه شما اهل یک دین هستید و شما مانند نفس واحده می‌باشید. مانند سخن خداوند که می‌فرماید: «سلموا علی انفسکم»؛ نظر دوم: «همانا او نهی کرد انسان را از کشتن خودش در حال خشم و یا ناراحتی»؛ نظر سوم: معنای آن این است که «خودتان را نکشید» و به این معناست که با انجام گناه و دشمنی و غیره از گناهان خودتان را مستحق عذاب الهی ننمایید؛ نظر چهارم: «نفس‌های خود را در معرکه جنگ در خطر می‌اندازید، به این قسم که با جمعی که طاقت مقاومت ایشان را نداشته باشید، جنگ کنید» (الطریحی، ۱۹۸۵، ج ۴: ۱۱۲). در کتب دیگر هم، نفس را به معنای جان، روح، خون و جسد آورده است (الفیروزآبادی، ۱۴۱۶: ۷۴۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۸۰).

حفظ: معنایی که از حفظ برای ما در اینجا کاربرد دارد، نگهداری کردن، نگهداری کردن، جلوگیری از نابود شدن چیزی است (عمید، ۱۳۷۵: ۵۶۷؛ معین، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۶۲). مانع تلف شدن آن شد، از فرسودگی و بی‌ارزش شدن آن جلوگیری کرد (رحیمی اردستانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۰) و گفته شده: «حَفِظْتُ، يَحْفَظُ، حَفِظْتُ الشَّيْءَ»: از آن چیز حفاظت و نگهداری کرد که گم نشود و از بین نرود، از بی‌ارزش شدن آن جلوگیری و از آن محافظت و صیانت کرد (بندرریگی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۸۷) و گفته شده حفظ مال و حفظ عهد به اینکه در آن خیانت نکنید و حفظ علم و کلام در این است که آن را ضبط و حفظ کنند.

در آیه «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا» (۱۲: ۴)، حَفِظًا هم خوانده شده، یعنی خداوند انسان را حفظ کند بهتر است از حفظ کردن غیر او (اصفهانى، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۳۵).

۲.۱. مدارک

۱.۲.۱. آیات

«... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»، «یکدیگر را نکشید همانا خداوند به شمار بسیار مهربان است» (۴: ۲۹).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل این آیه می‌گوید: «ظاهر این جمله نهی از این است که کسی خود را بکشد، لیکن وقتی در نظر بگیریم در کنار جمله «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید) (که قسمت اول آیه فوق است) قرار گرفته و ظاهر آن این است که همه مؤمنان را یک واحد فرض کرده است که آن واحد دارای مالی می‌باشد و باید آن را از غیر طریق باطل (مشروع) بخورد، [بنابراین] چه بسا از جمله «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» این معنا استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از کلمه «انفس» تمامی افراد جامعه دینی می‌باشد و مانند جمله قبل همه مؤمنان، فرد واحدی شده‌اند، به طوری که جان هر فردی، جان سایر افراد است، در نتیجه در صورت چنین اجتماعی، نفس و جان یک فرد، هم جان خود اوست و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته است و به این ترتیب جمله «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» جمله‌ای است مطلق که هم شامل انتحار می‌شود و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۳۲۰).

«چه بسا بتوان از ذیل آیه که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» استفاده کرد که منظور از این قتل نفسی که از آن نهی شده است، معنایی عمومی‌تر باشد؛ به طوری که هم شامل کشتن غیر شود، هم شامل انتحار و هم شامل به خطر انداختن خویش گردد و خلاصه کاری کند که منجر به کشته شدن او شود، زیرا در ذیل آیه، نهی نام برده را به رحمت خدا

تعلیل کرده و فرموده، این کار را نکنید، زیرا خدا با شما مهربان است»^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۳۲۰).

صاحب تفسیر شاهی در ذیل آیه ۲۹ سوره نساء چند احتمال مطرح می‌کند و «احتمال سوم آن، این است که در اینجا مراد از معنی حقیقی قتل نفس است، چنانکه از بعض جهال واقع می‌شود.» (حسینی جرحانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۵).

صاحب تفسیر مجمع‌البیان می‌گوید: «در مورد جمله «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» چهار قول وجود دارد:

قول اول: یکدیگر را مکشید زیرا شما پیرو یک دین هستید و همچون یک جان شمرده می‌شوید. چنانکه گفته شده است بر خویشتن سلام کنید، (سَلِّمُوا عَلٰی أَنْفُسِكُمْ)، حسن و عطا و سدی و جبایی بر این عقیده‌اند؛

قول دوم: که منسوب به ابوالقاسم بلخی است که انسان را از خودکشی در حال غضب و ناراحتی منع کرده است (این قول دلالت بر حرمت انتحار می‌کند)؛

قول سوم: با ارتکاب گناهان و ایجاد دشمنی در اکل مال به باطل، اسباب هلاک خویش را فراهم مسازید و خود را مستوجب عقاب نکنید (شاید اینجا، خودکشی معنوی مراد باشد) و

قول چهارم: از امام محمد باقر (علیه السلام) روایت شده است که: خود را به خطر می‌فکنید و با کسانی که از شما نیرومندترند مجنگید، «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» خداوند همواره نسبت به شما رحیم است و نشان رحمت او این است که کشتن افراد و تباه کردن اموال را منع کرده است» (علامه طبرسی، ۱۳۵۱، ج ۵: ۱۱۵).

۱. و ربما امکن أن يستفاد من ذیل الآیه أعنی قوله: ان الله کان بکم رحیمًا أن المراد من قتل النفس المنهی عنه ما یشمل القاء الانسان إلقاء الانسان نفسه فی مخاطرة القتل و التسیب إلی هلاک نفسه المؤدی إلی هلاک نفسه المؤدی إلی قتله، و ذلك أن تعلیل النهی عن قتل النفس بالرحمة لهذا المعنی أوفق و أنسب كما لا یخفی، و یزید علی هذا معنی الآیه عموماً و اتساعاً، و هذه الملائمة بعینها تؤید کون قوله: ان الله کان بکم رحیمًا تعلیلاً لقوله: و لا تقتلوا انفسکم فقط.

که این چهار قول در روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن ابوالفتوح رازی نیز ذکر شده است (رازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۳۳).

بهاءالدین لاهیجی در تفسیر خود در ذیل این آیه بیان می‌کند که: «نفس‌های خود را به ناحق مکشید و از حدیث محمد بن مسعود عیاشی که از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده، معلوم می‌شود که مراد از این آیه نهی انداختن نفس در مهلکه است، خواه در معرکه جنگ باشد و خواه در غیر آن. مثلاً کسی را بکشد که آن موجب قتل و قصاص او شود یا آنکه زنا و لواط و غیر آن را به جا آورد. لیکن از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که در تفسیر این آیه فرمودند که: «لاتخاطروا بنفوسکم فی القتال فتقاتلوا من لا یطیقونه» (نفس‌های خود را در معرکه جنگ در خطر و مهلکه میندازید، به این قسم که با جمعی که طاقت مقاومت ایشان را نداشته باشید، جنگ کنید) می‌تواند که قول حضرت تفسیر فردی از افراد ما، صدق این آیه باشد و مضمون آیه عام می‌باشد و نهی می‌کند از ارتکاب آنچه سبب هلاکت نفس می‌گردد، پس رسانیدن آب در فصل سرما یا در غیر آن بر جیره که موجب ضرر است، داخل در این آیه خواهد بود» (شریف لاهیجی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۶۶۴).

۲.۲.۱. روایات

حرمت جان مسلمان نزد فقها جایگاه ویژه‌ای دارد و آنها با توجه به احادیثی که دلالت بر آن دارد؛ به آن استناد کرده‌اند. در روایتی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمده است که ایشان در حجه‌الوداع هنگامی که مناسک در منی تمام شد، فرمود: ای مردم بشنوید آنچه به شما می‌گویم. و در آن تعقل کنید. به درستی که من نمی‌دانم شاید این موقف را بعد از این سال ملاقات نکنم.

سپس فرمود: کدام روز حرمتش عظیم‌تر است؟ گفتند: این روز، سپس فرمود: کدام ماه حرمتش عظیم‌تر است؟ گفتند: این ماه، فرمود: کدام شهر حرمتش عظیم‌تر است؟ گفتند: این شهر، فرمود: همانا خون شما و اموال شما بر شما حرام است، مانند حرمت این روز، در این ماه، در این شهر تا روزی که خدا را ملاقات می‌کنید. پس از شما از اعمالتان می‌پرسند،

آیا احکام را تبلیغ کردم؟ گفتند: بله. فرمود: خداوندا شهادت می‌گیرم کسی که امانت پیش اوست باید امانت را به صاحب امانت برگرداند. پس خون فرد مسلمان و مالش مگر به رضایت خودش حلال نیست. به خودتان ظلم نکنید و به کفر بازنگردید (الکلینی الرازی، ۱۳۶۷، ج ۷: ۲۷۳).

حدیث دیگر، حدیث «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» است که از جمله ادله حرمت ضرر زدن به نفس می‌باشد، زیرا اگر ضرر زدن به خود از نظر شارع ممنوع نباشد، ضرر به این نحو در خارج تحقق پیدا می‌کند که منافی است با اخبار و ادعای عدم وجود ضرر در خارج. و در ضمن واضح است که نمی‌توان ادعا کرد که موضوع این حدیث تنها ضرر زدن به دیگران است، از آن جهت که سمره بن جندب، قصد ضرر زدن به انصاری را داشت، زیرا اولاً: (ضرار) در این حدیث به معنای تعمد در ضرر رساندن است، بدون اینکه تفاوتی داشته باشد که بر خود باشد یا بر دیگری، (محقق داماد، ۱۴۱۰: ۲۸)؛ ثانیاً: مورد روایت نمی‌تواند سبب دست کشیدن از اطلاق آن شود که شامل ضرر زدن به دیگران و ضرر زدن به خود است.

احادیث دیگر احادیثی هستند که به تحریم کشتن خود، دلالت دارند، که می‌توان به دلالت التزام از آنها به وجوب حفظ نفس دست یافت.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ح ۱: ۱۲).
(هرکس عمداً خودکشی کند، در آتش جهنم جاوید خواهد بود) روایت مذکور از نظر سند صحیح و مسند است.

حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِكُلِّ مَوْتَةٍ غَيْرَانَهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ» (هلالی، ۱۴۱۵: ۲۱۴)

(مؤمن ممکن است به هر نوع مرگی بمیرد، اما خودکشی نمی‌کند).

این روایت در کتب اربعه و وسایل الشیعه وجود ندارد، ولی با توجه به اینکه روایت قبل از این روایت، صحیح و مسند است، این روایت به عنوان شاهد آورده شده است. امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُبْتَلَىٰ بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مَبِيتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ» (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ح ۳: ۲۴۰؛ شیخ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۱۲).

(به درستی که مؤمن به هر بلایی مبتلا می‌شود و به هر نوع مرگی می‌میرد، ولی خودکشی و انتحار نمی‌کند).

این روایت از لحاظ سند ضعیف است، اما چون روایت صحیح و مسند در این رابطه داریم، این روایت را نیز به عنوان شاهد ذکر کردیم. سلسله سند روایت مذکور عبارت است از: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن صفوان من معاویه بن عمار عن ناجیه عن ابی جعفر (علیه السلام) فی حدیث قال ... در سلسله سند، "ناجیه" فرد ناشناسی است.

امام صادق (علیه السلام) در جای دیگر نیز فرموده‌اند: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا، قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ فَعَلَيْهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (شیخ صدوق، ۱۴۰۱، ح ۱۷۶۷: ۳۳۳؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ح ۳: ۱۳).

(کسی که عمداً خود را بکشد، برای همیشه در آتش جهنم خواهد بود، چون خدای تعالی فرموده است: خود را نکشید همانا خداوند نسبت به شما مهربان است و هرکس از روی دشمنی و ستمگری چنین کاری کند (خود را آلوده خوردن اموال دیگران به ناحق سازد و یا دست به انتحار و خودکشی بزند) پس او را به زودی در آتش دوزخ در آوریم و این کار برای خدا آسان است).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا عَذَّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (دارمی، بی تا، ج ۲: ۳۶؛ متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ح ۳۹۹۶۵: ۳۶).

(کسی که به وسیله چیزی از دنیا خودکشی کند، در روز قیامت به وسیله همان چیز عذاب خواهد شد).

رسول خدا ﷺ در روایت دیگری می‌فرماید: «الذی یخنق نفسه یخنقها فی النار و الذی یطعنها فی النار» (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ح ۳۹۹۶۱: ۳۵).

(کسی که خودش را خفه کند، خویشتن را در آتش (دوزخ) خفه کرده است و کسی که به خودش نیزه زند، در آتش باشد).

رسول خدا ﷺ فرمود: «کان فیمن قبلکم رجلٌ به جرحٌ فجزع فأخذ یسکینا فخر بها یدهُ فَمَارِقاً الدَّمُ حَتَّى ماتَ، فقال الله: بادرتی عبدی بنفسِهِ؟! ... قد حرمتُ علیه الجنَّةَ (منذری، ۱۳۸۸، ج ۳، ح ۴: ۳۰۱).

(میان انسان‌های پیش از شما، مردی جراحی برداشت و از شدت بی‌تابی کاردی برداشت و با آن دستش را قطع کرد و از شدت خونریزی مُرد، پس خداوند فرمود: بنده‌ام، در گرفتن جان خود، بر من پیشی گرفت... هر آینه بهشت را بر او حرام کردم).

ابوبصیر از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند:

«در نزد رسول خدا ﷺ سخن از شخصی به نام «قُزمان» - که مردی از اصحاب آن حضرت بودند - به میان آوردند، و از کمک‌های نیکوی او نسبت به برادرانش گفتند و او را تزکیه کرده و پاکیزه خواندند. رسول خدا ﷺ فرمودند: او از اهل جهنم است. قُزمان در جنگ احد شرکت کرد، به رسول خدا ﷺ خبر دادند که قُزمان به شهادت رسید، فرمودند: آنچه خداوند بخواهد (در مورد او) انجام می‌دهد (کنایه از اینکه او به جهنم خواهد رفت)، سپس برای پیامبر خبر آوردند که او خودکشی کرد. آنگاه رسول خدا ﷺ فرمودند: به درستی که من شهادت می‌دهم به اینکه من فرستاده خداوندم و فرمود: قُزمان جنگ سختی کرد، شش یا هفت نفر (ظاهراً تردید از راوی است) را کشت، سپس مجروح گردید و به خانه‌های «بنی ظفر» پناه برد، مسلمانان به او بشارت بهشت دادند، گفتند: ای قُزمان بشارت باد بر تو، امروز - یعنی در جنگ احد - مجروح شدی، قُزمان گفت: به چه چیزی به من

بشارت می‌دهید؟ به خدا قسم من جز برای تسویه حساب‌های قبیلگی جنگ نکردم، اگر تسویه حساب‌های خانوادگی نمی‌بود نمی‌جنگیدم، و وقتی که درد و مجروح بودن بر او فشار آورد، به کنار کیسه «تیردان» خودش آمد و تیر نوک‌پهنی از آن درآورد و با آن خودش را کشت» (مجلسی، بی‌تا، ج ۲۰: ۹۸).

در تفسیر عیاشی تألیف محمودبن مسعود سمرقندی آمده است:

«حسن بن زید از پدرش از علی بن ابی‌طالب علیه السلام روایت کرد که فرمود: من از رسول خدا صلی الله علیه و آله از مسئله جبیره پرسیدم: سؤال این بود که صاحب این جبیره چگونه وضو بگیرد و اگر جنب شد چگونه غسل کند؟ حضرت فرمود: همین مقدار کافی است که دست خود را که به آن وضو و غسل تر شده است، بر روی جبیره بکشد، هم در وضو و هم در جنابت. عرضه داشتم: حال اگر این ماجرا در هوای سرد و یخبندان اتفاق بیفتد و صاحب جبیره از ریختن آب بر بدن خود بترسد، چه باید کرد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ من این آیه را قرائت کردند «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (عیاشی سمرقندی، ۱۴۲۱، ج ۱، ح ۱۰۲: ۲۳۶). (و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است).

«عمروبن عبید بصری می‌گوید: در یکی از جلسات امام صادق علیه السلام شرکت نمودم، پس از ورود و عرض ادب، شروع به خواندن این آیه نمودم که: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ» «همان کسانی که از گناهان بزرگ اجتناب می‌ورزند» ای پسر رسول خدا! گناهان کبیره را برایم مشخص کنید، حضرت فرمود: ای عمرو! بزرگ‌ترین گناهان کبیره چند قسم است:

الف) شریک قائل شدن برای خداوند؛

ب) ناامیدی از خداوند متعال؛

ج) عاق والدین و

د) کشتن نفسی که خداوند آن را حرام کرده است (که این هم شامل کشتن خود و هم کشتن دیگران می‌شود)» (شیخ صدوق، ۱۴۰۱، ج ۳، ح ۱۷۴۶: ۳۶۷؛ عیاشی سمرقندی، ۱۴۲۱، ج ۱، ح ۱۰۳: ۲۳۶).

«بعضی از اهل سنت کسی را که خودکشی می‌کند مسلمان نمی‌دانند و استناد می‌کنند به روایتی که نقل شده که رسول ﷺ فرمود: «وَأَنَّ مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ شَيْئًا عُذِبَ فِي النَّارِ وَ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ» (همانا کسی که به وسیله چیزی خود را بکشد، در آتش دوزخ معذب می‌شود و در بهشت کسی جز مسلمانان وارد نمی‌شود). از فحوای این روایت استفاده می‌شود که کسی که خودکشی می‌کند، مسلمان نیست» (ابن نووی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۸).

«حتی برخی از گروه‌های اهل سنت مانند حنبلی‌ها، کسی را که خودکشی می‌کند را کافر دانسته و نماز میت را بر او واجب نمی‌دانند»، (عبدالله بن قدامه، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۸؛ ابن نووی، بی‌تا، ج ۵: ۲۶۸).

«آنها در این زمینه به این حدیث استدلال می‌کنند که: «ان رجلاً قتل نفسه بمشاقص فقال رسول الله أما أنا فلا أصلي عليه» (مردی با نیزه خودکشی کرد و رسول خدا ﷺ فرمود من بر این شخص نماز نمی‌خوانم)» (نسائی، بی‌تا، ج ۴: ۶۶).

و در منبع دیگری از جابر بن سمره نقل شده که: «أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ نَفْسَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (که مردی دست به خودکشی زد و پیامبر اکرم بر او نماز نخواند)» (ترمذی، بی‌تا، ج ۲، باب ۶۹، ح ۱۰۷۴: ۲۶۵).

همان طور که مشهود است، براساس روایات و اخبار معصومان، آسیب رساندن به نفس جایز نیست.

در کتب روایی، احادیث متعددی وجود دارد که انسان مؤمن را مورد اشاره قرار داده‌اند، بر اساس این احادیث، انسان با ایمان، شخصی استوار، محکم و در عین حال انعطاف‌پذیر است، به هیچ وجه در مقابل مشکلات کمر خم نمی‌کند و هرگز در برابر حوادث ناگوار روزگار، تن به خودکشی نمی‌دهد.

امام صادق ﷺ فرموده‌اند: «الْمُؤْمِنُ كَالْجَبَلِ الرَّاسِخِ لَا تُحَرِّكُهُ الْعَوَاصِفُ» (مومن مثل کوه استوار است و هیچ مصیبتی او را دگرگون نمی‌کند) (مجلسی، بی‌تا، ج ۳۹: ۳۵۱).

ایشان در روایت دیگری فرموده‌اند: «...المؤمن كَالسُّنْبُلَةِ...» (الشعیری، ۱۴۰۵، فصل ۱۱: ۱۸۳) «مؤمن مثل شاخه گندم است». بدیهی است که شاخه گندم قابل انعطاف است و هر قدر که باد تند و شدید باشد، امکان ندارد آن را از ریشه درآورد. از این دو حدیث چنین دریافت می‌شود که مؤمن در حالی که مثل شاخه گندم انعطاف‌پذیر است، همچون کوه پابرجاست.

۳.۲.۱. عقل

از جمله مواردی که برای حفظ نفس به آن استدلال شده است، حکم عقل به لزوم آن است. تمسک به دلیل عقلی برای اثبات حفظ نفس، متوقف بر تشکیل قیاسی است مرکب از دو مقدمه:

مقدمه اول عبارت است از قاعده ارتکازی بدیهی وجوب دفع ضرر از نفس و مقدمه دوم، آن هم همان قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع است.

مقدمه اول: عقل نسبت به وجوب دفع ضرر از نفس، حکم مستقل دارد یعنی عقل، دفع ضرر از نفس را واجب می‌داند، بنابراین تحمل ضرر عقلاً و شرعاً ممنوع است. 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 است، یعنی عذاب و کیفر.

احتمال اول: «ضرر دنیوی: برخی معتقدند که: پرهیز از ضررهای دنیوی نزد عقل به دو دلیل واجب نیست:

۱. «اقدام به انجام کارهای مضر به واسطه برخی از انگیزه‌ها نه تنها قبیح نیست، بلکه گاه ضرر اجتناب از یک کار مضر، بیشتر از ضرر حاصل از انجام همان عمل است، بر همین اساس است که عقل، گاه به انگیزه به دست آوردن سود دست به انجام کارهای ضرر دار می‌زند» (سرور بهسودی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۸۷).

محقق اصفهانی در مقام پاسخ به این استدلال می‌گوید: «منافاتی ندارد که اقدام به کار مضر به خودی خود و بدون ملاحظه چیز دیگری قبیح شمرده شود، و به لحاظ ترتب منفعت بر آن، خوب به حساب آید. بنابراین اتصاف به حسن عقلی یا شرعی در پاره‌ای از موارد نمی‌تواند کاشف از آن باشد که عمل به خودی خود قبیح نیست. به علاوه اقدام عقلا به انجام کارهای ضرردار همیشه نمی‌تواند منشأ عقلانی داشته باشد، زیرا آنها به اعتبار اینکه دارای شهوت و غضب هستند، دست به انجام کارهایی می‌زنند که متأثر از تمایلات حیوانی‌شان است نه انگیزه‌های عقلانی. بنابراین اقدام آنها به انجام کارهای مضر نمی‌تواند کاشف از عدم قبح اقدام بر آن عمل باشد» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۹۴)؛

۲. «حکم عقلی باید به ملاک حُسن و قُبیح عقلی باشد و بنای عقلا در ستایش و نکوهش در جایی است که محرک یا مانع طبیعی نباشد، چراکه مانع طبیعی خود برای بازداشتن از یک کار کافی است، و نیازی به حکم عقل نیست. علاوه بر این، عقلا اگرچه از ضرر دنیوی گریزان هستند، ولی این به خاطر آن نیست که به مذمت آن گرفتار نشوند. بنابراین گریز از ضرر به ملاک رعایت مدح و ذم عقلانی نیست تا در بحث ما سود دهد. شاهد مطلب اینکه ضرر زدن به خود، نظیر ضرر زدن به دیگران عملی قبیح می‌بود، نمی‌بایست قُبیح آن به واسطه منفعتی که از همان عمل حاصل می‌شود از بین برود، با اینکه تحمل ضرر برای جلب منفعت بی‌شک قبیح نیست و عقلا به چنین کارهایی اقدام می‌کنند» (سرور بهسودی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۸۷؛ امام خمینی، ۱۴۳۹، ج ۲: ۱۹۱)؛

در مقام پاسخ به این استدلال ذکر دو نکته ضروری است:

اول) عنوان فطری دو اصطلاح دارد: «یکی اصطلاح منطقی، که براساس آن قضایای فطری از جمله قضایای یقینی به حساب آمده و آن را چنین تعریف می‌کنند: «کل قضیه کانت قیاساتها معها» یعنی عقل گرچه به مجرد تصور طرفین حکم به صدق آنها نکرده، نیازمند حد وسط است، ولی این حد وسط هیچ‌گاه از ذهن غایب نمی‌شود تا نیاز به طلب و فکر باشد» (مظفر، ۱۳۸۱: ۳۲۲).

دیگری اصطلاح شرعی که از استعمالات قرآنی و روایی به دست آمده و عبارت است از: «کشش‌های موجود در حقیقت انسان از ابتدای خلقتش» (ابن اثیر، ۱۳۱۱، ج ۳: ۴۵۷)؛ دوم) «عقل در حکم خود به حُسن و قبح، ناگزیر است که ملاکی داشته باشد. برای این ملاک چند فرض قابل تصور است: سازگاری و ناسازگاری با طبع، موافقت و عدم موافقت با اغراض و مصالح فردی و اجتماعی، کمال و نقص نفسانی، آداب و رسوم، منافرت و تمایل فطری» (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۴۱۹).

بر این اساس، اگر همچنان که محقق خراسانی معتقد است، ملاک حکم عقل را منحصر به حسن و قبح ندانستیم، [خراسانی، بی تا، ج ۲: ۱۰۸] کار بسیار آسان خواهد بود. چرا که «التزام عقل به دفع ضرر گر چه به ملاک حسن و قبح هم نباشد، می‌تواند نظیر التزام عقل باشد به انجام یا ترک کاری که حسن یا قبح آن را درک می‌کند؛ زیرا دفع ضرر با اینکه فطری است، به حکم عقل اجتناب از آن ضروری است» (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۴۱).

«اگر معتقد باشیم که ملاک حکم عقل منحصر به حسن و قبح است، در این صورت حکم عقل به دفع ضرر می‌تواند به ملاک درک حسن این کار باشد، زیرا ملاک عقل در تحسین و تقبیح، سازگاری و ناسازگاری با فطرت است، بنابراین حکم فطری لزوم دفع ضرر، ملاکی است برای حکم عقل به حُسن» (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۴۲).

بنابراین نمی‌توان بین امور فطری و حکم عقل به حسن و قبح جدایی انداخت، زیرا که یکی به منزله علت برای دیگری است.

احتمال دوم: «مفاسد: ممکن است حکم عقل به وجوب دفع ضرر، از جهت مفاسد‌ای باشد که عقل در ضرر واقعی درک می‌کند.» (نایینی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۶۶) به عبارت دیگر مفاسد، ضررهایی واقعی هستند که عقل به لزوم اجتناب از آنها حکم می‌کند. چه بسا اتفاق عقلا بر پرهیز از ضررهای دنیوی، از آن جهت باشد که این پرهیز سبب حفظ نظام و بقای نوع است.

احتمال سوم: «ضرر اخروی: اگر مراد از ضرر، عقاب و کیفر اخروی باشد، در این صورت عقل انجام واجبات و ترک محرّمات را لازم می‌داند» (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۴۳).

مقدمه دوم: به دست آوردن حکم شرعی تکلیفی خود مبتنی بر پذیرش قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع یعنی «کَلِمَا حَكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حَكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ» است. در نتیجه آسیب رساندن به جان از مصادیق ظلم است. ظلم به لحاظ عقلی قبیح و ممنوع است و این حکم از مستقلات عقلی است؛ بنابراین طبق قاعده ملازمه، ضرر رساندن به بدن شرعاً قبیح و ممنوع است.

استدلال فوق مبتنی بر چند امر است:

۱. استقلال حکم عقل به وجوب دفع ضرر از نفس؛
۲. اضرار به نفس، مصداق ظلم است و قبیح عقلی آن و
۳. ثبوت قاعده ملازمه.

۴.۲.۱. اجماع

دلیل چهارم اجماع است. به طور مسلم اجماع فقهای شیعه و بلکه فقها و کل مسلمانان بر لزوم حفظ نفس است. با توجه به آیات و روایت روشنی که در مورد لزوم حفظ نفس هستند و نیز حکم عقل که دلالت تام و کاملی بر این مسئله دارد و صحنه بر حکم شرع می‌گذارد. به نظر می‌رسد که فقهای عظام به دلیل همین مؤیدهای شرعی و عقلی به اجماع رسیده‌اند و تمام آنها به محافظت از جان در برابر مسائلی که برای خود فرد یا دیگری پیش می‌آید، قلم تأیید می‌گذارند.

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

محقق حلی، علامه حلی و صاحب جواهر خوردن سمومی را هم که سبب مردن انسان نمی‌شود، حرام می‌دانند از آن نظر که موجب فساد مزاج می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۳:

۱۷۶؛ علامه حلی، ۱۳۱۴، ج ۲: ۱۶۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶: ۳۷۱). از میان معاصران، مرحوم امام خمینی در این زمینه می‌گوید: (ثم انه لا یبعد استفادہ حرمة ایقاع الضرر علی النفس من مجموع الروایات فی موارد متفرقة كأبواب الصوم الضرری والوضوء والغسل والتیمم وغيرها...) (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۲).

آیا این قاعده با قاعده «لا یبطل دم امرء المسلم» همسانی دارد؟

قاعده مذکور در فقه اسلامی، به‌ویژه فقه امامیه، اهمیت ویژه‌ای دارد. چرا که این قاعده مستند قواعد و احکام دیگری واقع شده است. مراد از این قاعده آن است که اگر مسلمان محقون الدم کشته شود و قاتل او قصاص نشود، در هر صورت خون وی به هدر نمی‌رود و باید دیه نفس در ازای آن پرداخت شود. حال اجرا نشدن قصاص یا بدان علت است که قتل عمدی نبوده یا اگر هم عمدی بوده، به علت موانع ثبوتی یا اجرایی نوبت به قصاص نرسیده است.

مستندات آن

در صحیحہ جمیل بن دراج آمده است: «عن ابی عبد الله علیه السلام: قال: قلنا: اتجوز شهادة النساء فی الحدود؟ فقال: فی القتل وحده، ان علیاً علیه السلام کان یقول: (لا یبطل دم امرء مسلم) (الحر العاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹: ۱۳۸).

و روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام: که اگر به بیابان بی آب [صحرای وسیع] کشته‌ای یافت شود و [قاتلش شناخته نشود] دیه‌اش از بیت‌المال پرداخت می‌شود؛ چرا که امیرالمؤمنان، می‌فرمود: خون مسلمان باطل نمی‌شود (الحر العاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹: ۱۴۹).

و روایت دیگر، روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام است که گفت: سؤال کردم درباره مردی که دیگری را به عمد کشته است و فرار کرده و قابل دستیابی نیست [حکم قضیه چیست؟] حضرت علیه السلام فرمود: اگر قاتل مال دارد، از مالش دیه مقتول گرفته می‌شود و الا از خویشان او به نحو الاقرب فالاقرب دیه گرفته می‌شود و اگر خویشاوندی ندارد، امام، دیه مقتول را می‌پردازد، چرا که خون مسلمان به هدر نمی‌رود (الحر العاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹: ۳۹۵).

در قاعده «لا یبطل دم...» جای هیچ‌گونه تأملی نیست؛ زیرا این قاعده بر لزوم پرداخت دیه تأکید می‌کند. همان‌طور که در روایات دیدیم، علت اثبات دیه و لزوم پرداخت آن از سوی بیت‌المال این قاعده دانسته شده است.

چیزی که از این قاعده مستفاد می‌شود این است که اشاره به پرداخت دیه از سوی فرد قاتل یا در صورت نبود او، از بیت‌المال دارد و خون فرد مسلمان که به شکل نامعلومی کشته شده هدر نمی‌رود.

اما در قاعده لزوم حفظ نفس به این توجه می‌شود که شرایطی حاصل نشود که جان فرد مسلمان به خطر بیفتد. فرضاً اگر گرسنه است و غذایی به غیر از میته نمی‌یابد، می‌تواند آن را بخورد، به دلیل آنکه جانش را نجات دهد و به خاطر حرمتی که نفس فرد مسلمان دارد زنده نگه داشتن آن واجب است.

شاید بتوان گفت که لزوم حفظ نفس جنبه پیشگیری دارد و می‌خواهد بگوید که چگونه مسلمان در مواقعی که مضطر می‌شود، خود را در امان نگه می‌دارد؛ ولی قاعده «لا یبطل دم امرء المسلم» بیان می‌کند: فرد مسلمانی که محقون دم است کشته شده، و قاتلش پیدا نشده، بیت‌المال باید دیه وی را بپردازد تا حرمت دم وی حفظ شود، درحقیقت با جنبه درمانی به مسئله می‌نگرد، زیرا در اینجا فرد دیگر در این دنیا نیست تا در فکر بقا و حفظ نفس وی باشیم، بلکه تنها باید احترام خونش را نگه داشت و اجازه نداد پایمال شود.

۳.۱. قاعده لزوم حفظ نفس در فقه

۱.۳.۱. حفظ نفس نسبت به خود

چیزی که مسلم است این می‌باشد که ما در فقه بابی به اسم باب حفظ نفس نداریم. اما به فراخور نیاز و ضرورتی که به آن بوده است، فقها در قسمت‌هایی از بحث خود به آن اشاره کرده‌اند. مثلاً جایی که فرد گرسنه‌ای در زمان قحطی، ناچار و مضطر می‌شود که به خوردن میته روی آورد، در اینجا به خاطر لزوم حفظ نفس این امر مباح دانسته شده است (الشهید الثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۲: ۱۱۳).

امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله درجایی که آب برای عضوی از بدن ضرر داشته باشد، می‌فرماید: «اگر آب برای عضوی بدون اینکه جراحت یا دمل یا شکستگی داشته باشد، ضرر دارد، باید تیمم کند. البته اگر آب برای قسمتی از عضو ضرر داشته باشد و شستن اطراف آن قسمت ممکن باشد، ترک تیمم و جواز اکتفاء به شستن اطراف آن بعید نیست، اگرچه احتیاط آن است که تیمم هم بکند و این احتیاط ترک نشود» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۳). ایشان همین طور در مورد شرایط صحت روزه ماه رمضان فرموده‌اند: از شرایط صحیح بودن روزه آن است که، بیماری یا چشم‌دردی نداشته باشد که روزه برایش ضرر دارد، که باعث این می‌شود، مرض و درد چشم شدید شود، یا بهبودش طولانی شود و یا درد آن بیشتر گردد، چه یقین کند که روزه ضرر دارد و چه احتمال آن به قدری باشد که باعث خوف گردد (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳۶).

جای دیگری که این بحث مطرح می‌شود، باب قصاص است. زمانی که فرد قتل عمدی را مرتکب می‌شود، سپس ولی دم مقتول به دیه رضایت می‌دهند، اینجا نیز به نظری قاتل به خاطر حفظ نفس خود باید به دیه رضایت دهد و آن را بپردازد (المحقق الاردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۳: ۴۱۰؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۸۴؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۲۷).

یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر این است که فرد احساس خطر جانی برای خود نکند، که اگر احتمال آسیب، خطر مالی و هتک حرمت برای او وجود داشته باشد، باید از آن صرف نظر کند (المحقق الحلی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۵۹).

از مصادیق دیگر آن تقیه است که در شرع برای حمایت از فرد مسلمان به وجود آمده است^۱ (هلالی، ۱۴۱۵: ۴۱۶). فرضاً اگر مسلمانی در بلاد کفر زندگی می‌کند و امکان تغییر مکان برای او نیست و انجام فرایض دینی برای او مقدور نیست، می‌تواند به شعائر

۱. إن التقیة من الدین الله، ولا الدین لمن لا التقیة له. /سوره آل عمران، آیه ۲۸. (وَمَنْ یَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد (و پیوند او به کلی از خدا گسسته می‌شود)؛ مگر اینکه از آنها بپرهیزد (و به خاطر هدف‌های مهم‌تری تقیه کنید).

دینی‌اش عمل نکند. همین‌طور است در مورد شیعیان که در مناطق وهابی‌نشین زندگی می‌کنند و انجام اعمال به طریقه شیعه برای آنها خطر کشته شدن دارد.

امام خمینی (ره) در همین باب می‌فرماید: «اگر بداند یا گمان کند که انکار او موجب ضرر جانی یا آبرویی یا مالی‌ای که مورد توجه است، بر او یا بر یکی از مربوطین او مانند خویشان و یاران و همراهانش می‌شود، (انکار) واجب نیست و از او ساقط می‌شود، بلکه همین‌طور است اگر به خاطر احتمالی که عقلاء به آن اعتنا می‌کنند، از متوجه شدن چنین ضرری ترس داشته باشد و ظاهر آن است که بقیه مؤمنین هم به خویشان و دوستانش ملحق می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳۶).

همچنین موارد بسیاری در فقه، به این نکته اشاره می‌شود که اگر روزه یا هر عمل واجب دیگری به فرد زیان می‌رساند، می‌تواند آن را ترک کند (المحقق الحلی، ۱۴۰۹: ۱۴۹).

۲.۳.۱. حفظ نفس نسبت به دیگری

در مورد حفظ نفس دیگری می‌توان مثال مشهور اکراه دیگری به قتل فرد محقون الدم را در نظر آورد، که جایز نیست برای رهایی خود از کشته شدن، به قتل دیگری کمر بست (ابن ادریس الحلی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۴۹؛ شهید اول، ۱۴۱۱: ۷۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۴۸؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۲).

یا اگر چه رعایت حریم خصوصی دیگران و غضب نکردن اموالشان، لازم و اجباری است، می‌توان در شرایطی که فردی در خطر شدیدی است، به عنوان مثال در حال غرق شدن در استخر بزرگی است، در خانه فرد را شکست و به او کمک رساند (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۹۹).

امام (ره) در بحث امر به معروف می‌فرماید: (اگر منکر از چیزهایی باشد که مولا در هر حال به وجود آن راضی نیست، مانند قتل نفس محترم، جلوگیری از آن جایز، بلکه واجب است؛ ولو اینکه به جرح فعل یا قتل او کشانده شود. بنابراین دفاع نمودن از نفس محترم یا

جرح و قتل او- در صورتی که به غیر آن ممکن نباشد- واجب است، بدون اینکه- با حصول شرایط- احتیاج به اذن امام یا فقیه باشد، بنابراین اگر شخصی به دیگری هجوم بیاورد تا او را بکشد، جلوگیری نمودن از او- ولو اینکه شخص مهاجم کشته شود- در صورتی که ایمن از فساد باشد، واجب است و در این صورت بر قاتل چیزی نیست (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۴۶).

نتیجه گیری

جان انسان یکی از نعم الهی است که به انسان ارزانی شده و انسان باید شکرگزار نعمت‌های الهی باشد. یکی از طرق شکر نعمت به کارگیری درست آن نعمت و استفاده صحیح از آن است. از مصادیق شکرگزاری از حق حیات، می‌توان به خطر نینداختن نفسش در مهلکه‌هایی (مادی - معنوی) که می‌توان از آن اجتناب کرد و صیانت از جاننش و بهره برداری از آن در مسیر کمال و رسیدن به مطلق را نام برد.

همچنین بعد از مطالعه و بررسی در کتب فقهی متوجه می‌شویم که فقها هر جا که ممکن است جان انسان یا ممنوع وی در خطر بیفتد بنا به حکم عقل، دستور به ترک یا انجام کاری می‌دهند که در شرایطی که آن مشکل نباشد، انجام آن درست و گاه حتی واجب است. اما در عین حال آنها به صورت جداگانه از قاعده‌ای به اسم حفظ نفس صحبت به میان نیاورده‌اند.

با وجود این در آثار فقها، در ابوابی همچون عبادات، قصاص، امر به معروف و نهی از منکر... می‌توان به این مسئله دست یافت که این اصل قاعده‌ای کلی است که در تمام ابواب فقه، جاری و حاکم است. این موضوع که حمایت از جان انسان و شرافتش- به ویژه فرد مسلمان- در همه جا از اولویت برخوردار و از هر چیز بالاتر است، از اصول مهم اسلامی است، البته این خود تا زمانی قابل اجراست که حفظ کردن جان، خود موجب ضرر زدن به دیگری نشود و جان او را در معرض خطر قرار ندهد. همین طور حفظ جان از اصول اولیه‌ای است که بنای عقلا آن را تأیید می‌کند و هر کسی که از اندیشه سالمی

برخوردار است، این نکته را در می‌یابد که میل به بقا در انسان، ذاتی و فطری است. در آثار امام خمینی (ره) نیز این قاعده مطرح نشده اما نکته‌ای که بارز است، ایشان نیز همانند سایر فقها در مواقعی که نفس انسان در خطر است، حکم به حراست و حفاظت از جان را واجب دانسته‌اند.

همچنین ایشان در مواضع فقهی خود هر جا که انجام احکام اولیه ممکن است برای حفظ جان یا سلامت و حتی حفظ آبرو و مال وی صدمه زننده باشد، حکم به ترک آنها یا انجام احکام ثانویه داده‌اند و این مسئله از دید ایشان اجماعی به نظر می‌رسد.

در دلیل اثبات این قاعده باید گفت آیات و احادیث، چه به نحو مطابقی و چه به دلالت التزامی بر تأیید حفظ و حمایت از نفس دلالت دارند و شاید با تأیید محکم عقل بر لزوم حفظ آن بر اساس دلیل (کما حکم به العقل، حکم به الشرع) می‌توان به این مقصود دست یافت؛ این اصل که هر عقل سلیمی بر آن صحه می‌گذارد، اصلی شرعی است و می‌توان به آن استناد کرد و در برابر مواضعی که احتمال آسیب به جان انسان وجود دارد، امکان استناد به آن است. همچنین احکام دیگری مثل حرمت اضرار به نفس آن را تأیید می‌کند.

در مورد مالکیت انسان بر نفسش روشن شد که گرچه بر آن مالکیت ذاتی دارد، حق هر گونه تصرفی در آن را ندارد، زیرا با دلیل دیگری مثل حرمت اضرار به نفس، بر آن تخصیص وارد می‌شود.

منابع

قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. آل بحر العلوم، سید محمد (۱۹۸۴م). *بلغه الفقہیہ*، ج ۴، بی‌جا، انتشارات صادق.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۱۱هـ ق). *النهایه فی غریب الاثر*، ج ۳، مصر، مطبعه العثمانیه.
۳. ابن نووی (بی‌تا). *صحیح مسلم*، (المجلدات ۱۸). قاهره، مطبعه مصریه.
۴. ابن نووی، محی‌الدین (بی‌تا). *المجموع فی شرح المہذب*، ج ۲، بی‌جا، دارالفکر.
۵. اصفهانی، راغب (۱۳۷۲). *مفردات الفاظ قرآن*، ج ۲ و ۳، غلام رضا خسروی. تهران، انتشارات مرتضوی.
۶. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). *تحریرالوسیله*، ج ۱ و ۲، تهران، چاپ و نشر عروج.
۷. _____ (۱۴۳۹هـ ق). *تہذیب الاصول*، ج ۲، قم، المطبعه العلمیہ.
۸. _____ (۱۳۷۶). *کتاب الطہارہ* ج ۲، تحقیق علی اکبر مسعودی، بی‌جا.
۹. امامی، حسن (۱۳۸۶). *حقوق مدنی*، ج ۱، تهران، کتابفروشی اسلامیہ.
۱۰. بندرریگی، محمد (۱۳۷۸). ج ۱، *دفرہنگ بندرریگی*، تهران، انتشارات علمی.
۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی (بی‌تا). *سنن الترمذی*، ج ۲، مدینہ، مکتبہ السلفیہ.
۱۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۰). *تحقیق در دو نظام حقوق جہانی بشر*، تهران، ناشر دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران.
۱۳. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۴۶). *ترمینولوژی حقوق*، تهران، انتشارات این سینا.
۱۴. _____ (۱۳۷۳). *حقوق اموال*، تهران، کتابخانہ گنج دانش.
۱۵. الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴هـ ق). *تفصیل وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ*، ج ۹ و ۲۹، قم، مؤسسہ آل‌البیت (علیہ السلام) لاحیاء التراث.
۱۶. حسینی جرحانی، ابوالفتح (۱۳۸۰). *تفسیر شاهی (آیات الاحکام)*، ج ۲، تبریز، انتشارات شفق.

۱۷. الحلی، احمد بن ادريس (۱۴۱۱ق). *السرائر*، ج ۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
۱۸. خراسانی، شیخ محمد کاظم (بی تا). *کفایة الاصول*، بی جا، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۹. خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، ج ۲، نجف، المطبعة الحیدریه.
۲۰. دارمی، عبدالله بن بهرام (بی تا). *سنن الدارمی*، ج ۲، دمشق، داراحیاء السنه النبویه.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*، ج ۱۴، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۲. رازی، ابوالفتوح (۱۳۶۶). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۲۳. رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ق). *لوامع البینات*، مصر، انتشارات الکلیات الأزهری.
۲۴. رجایی خراسانی (بی تا). *حق حیات در اعلامیه حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. رحیمی اردستانی، مصطفی (۱۳۸۰). *المنجد*، ج ۱ تهران، انتشارات صبا.
۲۶. روحانی، محمد صادق (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق*، ج ۹، قم، مؤسسه دارالکتاب.
۲۷. _____ (۱۴۱۸ق). *منهاج الفقاهه*، ج ۴، قم، بی نا.
۲۸. سرور بهسودی، سید محمد (۱۳۷۶). *مصباح الاصول*، ج ۲، نجف، مطبعة النجف.
۲۹. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد شیخ علی (۱۳۶۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، ج ۱، تهران، نشر مؤسسه مطبوعات علمی.
۳۰. الشعیری، تاج‌الدین (۱۴۰۵ق). *جامع الاخبار*، قم، دار الرضی للنشر.
۳۱. الشهيد الثاني (۱۴۱۶ق). *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، ج ۱۲، بی جا، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۲. صفایی، حسین، (۱۳۸۲). *حقوق مدنی (اشخاص و اموال)*، ج ۱، تهران، نشر میزان.
۳۳. الطریحی، فخرالدین (۱۹۸۵م). *مجمع البحرین*، ج ۴، بیروت، دارومکتبه الهلال.

۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۲ ه ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، قم، انتشارات دفتر اسلامی.
۳۵. عبدالله بن قدامه (بی تا). *المعنی (تحقیق جماعه من العلماء)*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۶. علامه حلی. (۱۳۱۴). *تحریر الاحکام*، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت.
۳۷. علامه طبرسی (۱۳۵۱). *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، بی جا، نشر فراهانی.
۳۸. عمید، حسن (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی عمید*، چاپ هشتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۹. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۴۲۱ ق)، *تفسیر العیاشی*، ج ۱، قم، انتشارات الدراسات الاسلامیه.
۴۰. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ ه ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، ج ۲، بیروت، مدرسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۱. قمی، حسین بن بابویه (۱۴۰۱ ه ق). *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، بیروت، نشر دار الصعب و دارالتعارف.
۴۲. الفیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۱۶ ه ق). *القاموس المحیط*، سوریه، مؤسسه الرساله.
۴۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). *حقوق مدنی (اموال و مالکیت)*، تهران، نشر میزان.
۴۴. الکلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۷). *الکافی*، ج ۷ و ۳، دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. متقی هندی، علاءالدین علی متقی بن حسام الدین (۱۴۰۹ ه ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ج ۱۵، بیروت، مؤسسه الرساله.
۴۶. مجلسی، محمد باقر (بی تا). *بحار الانوار*، ج ۲۰ و ۳۹، بیروت، مؤسسه وفا.
۴۷. المحقق الاردبیلی، احمد (۱۴۱۶ ه ق). *مجمع الفائدہ و البرهان*، ج ۱۳، قم، جامعه المدرسین.
۴۸. المحقق الحلی. (۱۴۰۹ ق). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۳ و ۱، تهران، انتشارات استقلال.

۴۹. محقق داماد، سید محمد (۱۴۱۰ق). *قاعده لاضرر*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۵۰. مطهری، احمد (۱۳۶۴). *مستند تحریر الوسیله*، ج ۲، هاشم نوری. قم، بی‌نا.
۵۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). *اصول فقه*، ج ۱، محسن غروی‌ان، قم، انتشارات دارالفکر.
۵۲. _____ (۱۳۸۱). *المنطق*، سیدعلی حسینی، نشر واریان.
۵۳. معین، محمد (۱۳۸۰). *فرهنگ فارسی معین*، ج ۱، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵۴. مکی‌العاملی، محمد بن جمال‌الدین (شهید اول) (۱۴۱۱ه ق). *اللمعه الدمشقیه*، قم، انتشارات دارالفکر.
۵۵. منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۱۳۸۸). *الترغیب و الترهیب (من الحدیث الشریف)*، ج ۳، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۶. نایینی، محمد حسین (۱۴۰۹ه ق). *فوائد الاصول*، ج ۳، بی‌جا، مؤسسه نشر اسلامی.
۵۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ه ق)، *جواهر الکلام*، ج ۳۶، المکتبه الاسلامیه.
۵۸. نسائی، احمد بن شعیب (بی‌تا)، *سنن النسائی*، ج ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۹. نظری توکلی، سعید (۱۳۸۱). *پیوند اعضا در فقه اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی (آستان قدس رضوی).
۶۰. هلالی، ابوصادق سلیم بن قیس (۱۳۸۱). *کتاب سلیم بن قیس*، قم، نشر الهادی.