

**Islamic Law and Jurisprudence Studies**  
**Vol 17, Consecutive Number 41, Winter (December) 2025**  
**Issn: 2717-0330**

**Pages 353-378 (Review article)**

**Received:** November 01, 2023 **Revised:** June 28, 2024 **Accepted:** July 01, 2024

**Journal Homepage:** <https://feqh.semnan.ac.ir>

This is an Open Access paper licensed under the Creative Commons License CC-BY 4.0 license.



## **A reflection on the mandatory ruling of Cryonics (human freezing) from the perspective of Imami jurisprudence**

**Ali. Islamifar<sup>1</sup> · Mojtaba. Jafari<sup>2\*</sup>**

1: Phd Student, Jurisprudence and Fundamentals of Law, Semnan University, Semnan, Iran.

2: Associate Professor of Criminal Law and Criminology, Semnan University, Semnan, Iran:

(Corresponding Author): [dr.mdjafari@semnan.ac.ir](mailto:dr.mdjafari@semnan.ac.ir)

**Abstract:** One of the advances in medical science is the process of cryonics or cryobiology or human freezing, in which terminal patients are often frozen in the hope that in the future, with the advancement of science and technology, they can be brought back to life and their terminal illness can be cured. Although technology has not yet entered Islamic countries and it is carried out exclusively in America and Russia, but considering the progress of science, it may soon enter Islamic countries; Therefore, it is necessary to answer this question, according to Imami jurisprudence, is it permissible to freeze and cryoprecise a patient who has an incurable disease or not? By examining the verses and traditions that prohibit suicide, as well as the harmless narration and some other narrations, and taking into account that freezing and cryonics in living patients who have an incurable disease requires that they die first and then freeze them. It has come to the conclusion that cryonics is an example of inducing danger and suicide and self-harm, and is forbidden.

**Keywords:** Cryonics, resuscitation, suicide, harmless, induction in danger.

- A. Islamifar; M. Jafari (2025), "A reflection on the mandatory ruling of Cryonics (human freezing) from the perspective of Imami jurisprudence", Semnan University: *Islamic Law and Jurisprudence Studies*, 17(41), 353-378.

**Doi:** [10.22075/feqh.2024.32224.3745](https://doi.org/10.22075/feqh.2024.32224.3745)

سال ۱۷ - شماره ۴۱ - زمستان ۱۴۰۴

صفحات ۳۷۸-۳۵۳ (مقاله مروری)

تاریخ: وصول ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ - بازنگری ۱۴۰۳/۰۴/۰۸ - پذیرش ۱۴۰۳/۰۴/۱۱

## حکم تکلیفی کرایونیک (انجماد انسانی) از منظر فقه امامیه

علی اسلامی فر<sup>۱</sup> / مجتبی جعفری<sup>۲\*</sup>

۱: دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

۲: دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)

[dr.mdjafari@semnan.ac.ir](mailto:dr.mdjafari@semnan.ac.ir)

**چکیده:** یکی از پیشرفت‌های علم پزشکی فرآیند کرایونیک یا سرمازیستی یا انجماد انسانی است که در آن غالباً بیماران لاعلاج را منجمد کرده به امید این که در آینده با پیشرفت علم و فناوری بتوان آنها را به چرخه حیات و زندگی برگرداند و بیماری را علاج آنها را درمان کرد. این فناوری هرچند فعلاً وارد کشورهای اسلامی نشده و منحصراً در آمریکا و روسیه انجام می‌پذیرد ولی با توجه به پیشرفت علم ممکن است به زودی وارد کشورهای اسلامی شود؛ از اینرو پاسخ به این سؤال ضروری است که آیا از نظر فقه امامیه، انجماد و کرایونیک کردن بیماری که مریضی غیر قابل درمان دارد جایز است یا خیر؟ تحقیق حاضر با بررسی آیات و روایاتی که نهی از خودکشی می‌کنند و نیز روایت لا ضرر و برخی روایات دیگر و با توجه به این که انجماد و کرایونیک در بیماران زنده‌ای که بیماری را علاج دارند مستلزم این است که نخست میرانده شده و سپس انجماد در آنها انجام پذیرد، به این نتیجه رسیده است که کرایونیک، مصداق القای در تهلکه و خودکشی و ضرر به خویشتن بوده و در نتیجه از نظر حکم تکلیفی، حرام می‌باشد.

**کلیدواژه:** کرایونیک، احیای نفس، خودکشی، لا ضرر، القای در تهلکه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- اسلامی فر، علی؛ جعفری، مجتبی (۱۴۰۴) «حکم تکلیفی کرایونیک (انجماد انسانی) از منظر فقه امامیه».

دانشگاه سمنان: مطالعات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه سمنان. ۱۷(۴۱). ۳۷۸-۳۵۳.

Doi: [10.22075/feqh.2024.32224.3745](https://doi.org/10.22075/feqh.2024.32224.3745)

## مقدمه و طرح بحث

یکی از مسائل نوپیدا در عرصه پزشکی، مسأله کرایونیک یا سرمازیستی یا انجماد انسانی است. در کرایونیک و انجماد انسانی که غالباً در بیمارانی که دارای بیماری لاعلاج هستند انجام می‌شود فرد را با فرآیندهای خاصی منجمد کرده و در دمای ۱۹۶ درجه سانتیگراد و در کپسول‌های خاصی در نیتروژن مایع قرار می‌دهند به امید این که در آینده علم پیشرفت کرده و بتوان این افراد را به زندگی برگرداند و بیماری لاعلاج آنها را درمان کرد. هر چند به خاطر منع قانونی در غالب مؤسسات کرایونیک، این فرآیند در مورد انسان هایی که به مرگ طبیعی مرده‌اند انجام می‌شود ولی خود این مؤسسات اذعان دارند که بهترین حالت این است که در زمانی که فرد هنوز زنده است این فرآیند انجام شود؛ از اینرو مؤسسات مذکور پیگیر این هستند که منع قانونی را بردارند و تا حدودی موفق شده‌اند که این منع را حداقل در بیماران لاعلاج بردارند.

این فناوری در حال حاضر در آمریکا و روسیه انجام می‌شود و فعلاً وارد کشورهای اسلامی نشده است ولی با توجه به این که ممکن است این فناوری به زودی وارد کشورهای اسلامی و کشور ما نیز بشود یا شخص مسلمانی به مراکز آمریکایی یا روسی برای انجماد مراجعه کند، پاسخ به این سؤال لازم است که آیا کرایو کردن و منجمد کردن بیماران لاعلاجی که زنده هستند از نظر فقه شیعه جایز است یا خیر؟

درباره کرایونیک و مسائل مختلف آن مقالات متعددی نگاشته شده و همایشی نیز در مورد آن برگزار شده و مقالات ارائه شده در آن در کتابی تحت عنوان «مجموعه مقالات کرایونیک انسانی از منظر اخلاق و فقه و حقوق» منتشر شده است. برخی از مقالاتی که در خصوص حکم فقهی آن نگاشته شده عبارتند از: مقاله «حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج از منظر فقه شیعه» و مقاله «کرایونیک رضایت برای ادامه حیات یا خودکشی» و مقاله «بررسی ابعاد فقهی انجماد سازی بیمار لاعلاج از دیدگاه امامیه». وجه تمایز این مقاله با سایر نوشته‌ها آن است که تمام ادله قائلین به جواز کرایونیک را بیان کرده و آنها را به تفصیل مورد نقد قرار داده و سپس حرمت کرایونیک را با ادله متقن اثبات کرده است.

## ۱- تاریخچه کرایونیک

کرایونیک یا انجماد انسانی یا سرما درمانی در سال ۱۹۶۲ میلادی توسط رابرت اتینگر مؤسس مؤسسه کرایونیک در کتاب خود «چشم انداز جاودانگی» معرفی شد. در ژانویه سال ۱۹۶۷، پروفیسور جیمز بدفورد، استاد فیزیولوژی دانشگاه کالیفرنیا، اولین کسی بود که حاضر شد در پروژه کرایونیک شرکت کند. مدارک پزشکی لازم تهیه شد و مقدار زیادی نیتروژن مایع آماده شد و پروفیسور طی تشریفات خاصی در نیتروژن مایع قرار داده شد و در دمای ۱۹۶ درجه زیر صفر شروع به یخ زدن کرد! پروفیسور بدفورد هنوز هم به صورت یخی در مؤسسه آلکور در آمریکا نگهداری می شود (سایت کرایونیکس، ۱۴۰۱). تاکنون بدن حدود ۳۰۰ نفر در آمریکا و حدود ۵۰ نفر در روسیه منجمد شده به امید این که روزی علم پیشرفت کند و آنها به زندگی بازگردند. از میان مؤسساتی که فرآیند سرمازیستی را انجام می دهند می توان از مؤسسه سرمازیستی (Cyronics Institute)، بنیاد تمديد حیات (Life Extension Foundation)، بنیاد متوسلا (Methuselah Foundation) و مؤسسه کریوروس (KrioRus) در روسیه نام برد (سایت حقوق نیوز، ۱۴۰۱).

## ۲- مفهوم کرایونیک

در پایگاه اطلاع رسانی مؤسسه کرایونیک (cryonics) که از معتبرین مؤسسات کرایونیک در آمریکا و جهان است کرایونیک بدین گونه تعریف شده است: کرایونیک عبارت است از منجمد کردن یک فرد تازه فوت شده در دمای نیتروژن مایع تا بدن به طور نامحدود حفظ شود (سایت کرایونیکس، ۱۴۰۱). در این تعریف، کرایونیک به انسانی که تازه از دنیا رفته، منحصر شده است ولی در پایگاه اطلاع رسانی مؤسسه روسی کرایوس که اولین مؤسسه اوراسیا در فرآیند کرایونیک است تصریح شده: «در حالت ایده آل، روش های کرایونیک ویژه که برای آماده سازی فرد در حال مرگ برای کریونیک طراحی شده اند، باید زمانی که فرد هنوز زنده است آغاز شود، در چنین شرایطی است که بهترین انجماد انسانی ممکن است ولی غالباً به دلیل محدودیت های قانونی، کرایونیک افراد پس

از مرگ قانونی یک فرد شروع می‌شود. سازمان‌های کرایونیک به منظور کاهش آسیب‌هایی که به دلیل کمبود اکسیژن رخ می‌دهد سعی می‌کنند تا حد امکان کرایونیک را نزدیک به زمان مرگ قانونی انجام دهند» (سایت کرایوروس، ۱۴۰۱).

بر این اساس، هرچند افرادی که تازه فوت کرده‌اند نیز قابلیت کرایو شدن را دارند ولی بهترین حالت برای فرآیند کرایونیک زمانی است که هنوز فرد زنده است.

فرآیند کرایونیک شامل سه مرحله کلیدی است: در مرحله نخست، بدن فرد مرده بلافاصله در حمام یخ قرار داده می‌شود. در همان زمان، از ماسک تهویه برای ادامه ارائه اکسیژن به اندام‌های بدن به خصوص مغز استفاده شده و از داروی ضد انعقاد هپارین (Heparin) و احیای قلبی - ریوی (CPR) خودکار برای حفظ جریان خون استفاده می‌شود. در همین حین، درجه حرارت بدن برای اطمینان از کاهش تدریجی مورد نظارت قرار می‌گیرد. در مرحله بعد، بدن منجمد می‌شود؛ به این معنی که سلول‌ها و اندام‌های آن برای تغییر در دمای فوق‌العاده کم آماده می‌شوند. این مرحله شامل جایگزین کردن مایعات بدن با عوامل ضد سرمازیستی است که در بدن تزریق شده و به عنوان ضد یخ عمل می‌کند و بدن را از آسیب‌های یخ زدگی محافظت می‌کند. هنگامی که بدن برای دمای فوق‌العاده پایین و سرد آماده شد، روند سرمایشی کنترل شده آغاز می‌شود. این آخرین مرحله قبل از ذخیره‌سازی طولانی مدت است که خنک کردن تدریجی بدن را به دنبال دارد. پس از آن بدن در داخل یک کیسه عایق حفاظتی و بعد در داخل یک جعبه خنک کننده که در آن نیتروژن مایع در میزان ثابت وجود دارد قرار می‌گیرد. این روند به آرامی و در طی چند روز اتفاق می‌افتد تا زمانی که بدن به دمای منهای ۱۹۶ درجه سانتیگراد برسد. قبل یا بعد از مرحله دوم، بدن برای تکمیل این روند به نزدیک‌ترین مرکز ذخیره‌سازی انتقال داده می‌شود. هنگامی که بدن برای ذخیره‌سازی آماده شد، داخل یک کپسول نیتروژن مایع قرار می‌گیرد. این کپسول‌ها نیروی خود را از برق تامین نمی‌کنند؛ بنابراین هیچ‌گاه با مشکل قطع برق مواجه نخواهند شد (سایت کرایونیکس، ۱۴۰۱).

خود مؤسساتی که فرآیند کرایونیک را انجام می‌دهند بر این نکته اتفاق دارند که هنوز علم آن قدر پیشرفت نکرده که بتواند افراد منجمد شده را به زندگی برگرداند. به عقیده

آنها بازگرداندن فرد منجمد شده با هیچ یک از فناوری‌های روز دنیا و حتی در آینده نزدیک هم امکان پذیر نخواهد بود. در آینده هم بعد از احیای این افراد یخ زده، هم باید آسیب ناشی از کمبود اکسیژن در بافت ها را برطرف کرد، هم مشکلات ناشی از مسمومیت با مایع کرایوپروتکتانت که قبل از فریز شدن به بافت ها تزریق می‌شود و هم مشکلات ناشی از سرمازدگی و یخ زدگی بافت ها را درمان کرد و بعد به سراغ درمان مشکل اصلی که عامل مرگ بوده است، رفت (همان).

### ۳- مفهوم مرگ

قبل از بیان ادله مجوزین و مخالفین باید حقیقت و مفهوم مرگ را تبیین کرده و بینم مرگ چیست تا روشن شود که در کرایونیک مرگ محقق می‌شود یا خیر؟ در آیات و روایات تعریف دقیقی از مرگ بیان نشده است اما در کلمات فقیهان به مناسبت های مختلف تعاریفی از مرگ ارائه شده است. صاحب جواهر می‌گوید: «مذبح کسی است که حیات مستقری نداشته باشد به این که ادراک و نطق و حرکت اختیاری نداشته باشد» (نجفی، بی تا: ۵۸/۴۲). بیشتر فقیهان از جمله محقق خوئی در «تکلمه المنهاج» (خوئی، ۱۴۱۰: ۶۳) و آیت الله وحید خراسانی در «منهاج الصالحین» (وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۵۱۱/۳) نیز همین دیدگاه صاحب جواهر را معتقدند.

پزشکان مرگ را به از کار افتادن غیر قابل بازگشت مغز معنا کرده اند (توکلی، ۱۳۸۸: ۶۸) که این تعریف منافاتی با تعریف فقیهان ندارد؛ زیرا در صورتی که مغز از کار بیفتد به نحوی که قابل بازگشت نباشد شخص ادراک و نطق اختیاری که از علائم حیات مستقر است را نخواهد داشت.

بر این اساس، شخصی که منجمد شده است هم از جهت فقیهان و هم از جهت پزشکی مرده به شمار می‌آید؛ زیرا ادراک و نطق و حرکت اختیاری ندارد و مغزش نیز به نحوی از کار افتاده که فعلاً قابل بازگشت نیست؛ و تنها فرقی با سایر مردگان این است که با فرآیند کرایونیک کاری کرده‌اند که سلول های بدن و مغزش در همان حالت بماند و فاسد نشود؛ به عبارتی انسان منجمد فقط جسدش فاسد نمی‌شود ولی حیات حیوانی که

ملاک زنده بودن و مرده بودن است ندارد؛ بر این اساس انجام فرآیند کرایونیک مساوی با مرگ است.

#### ۴- ادله جواز کرایونیک

قائلین به جواز کرایونیک به ادله‌ی زیر تمسک کرده‌اند:

##### ۱-۴- آیه احیای نفس

یکی از آیاتی که بر جواز کرایونیک بدان استدلال شده است آیه ۳۲ سوره مائده است: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا: از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فساد در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.»

در استدلال به این آیه بر جواز کرایونیک گفته شده است: «منظور از احیاء، زنده کردن مرده نیست؛ زیرا آن کار خداوند است بلکه مراد زنده نگه داشتن و مانع شدن از مرگ است، کسی که به خاطر نوع دوستی و عاطفه انسانی، دیگری را از مرگ نجات بخشد، این آمادگی را دارد که این برنامه انسانی را در مورد هر بشر دیگری انجام دهد، او علاقمند به نجات انسان‌های بیگناه است و از این نظر برای او این انسان و آن انسان تفاوت نمی‌کند و با توجه به این که قرآن می‌گوید: «فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» استفاده می‌شود که مرگ و حیات یک نفر، اگرچه مساوی با مرگ و حیات اجتماع نیست اما شباهتی به آن دارد؛ بنابراین کرایونیک یک ظن و گمان عقلایی بر احیاء و نیز یکی از مصادیق آن محسوب می‌گردد، پس طبق این آیه شریفه مورد تأیید شرع مقدس واقع شده است» (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۶).

**نقد و بررسی:** اشکالی که به این دلیل وارد است این است که در کرایونیک خود متخصصان معتقدند که در حال حاضر، احیاء ممکن نیست و این که در آینده بتوان این انسان منجمد را زنده کرد یک احتمال است؛ به عبارتی، عناوینی که در خطابات اخذ شده‌اند ظهور در فعلیت دارند؛ یعنی باید فعلاً آن عنوان وجود داشته باشد. احیاء هم در

آیه شریفه ظهور در این دارد که همکنون کسی را از مرگ نجات دهی نه این که الان جان او را بستانی به امید این که در آینده احتمالاً بتوانی او را زنده کنی! و این که گفته شده کرایونیک یک ظن و گمان عقلایی بر احیاء محسوب می شود نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً: همان طور که گفته شد هیچ ظن و گمان عقلایی بر احیاء وجود ندارد و صرف یک احتمال است؛ ثانیاً: بر فرض که ظن و گمان عقلایی وجود داشته باشد، لازمه کرایونیک عملی است که قطعاً حرام است و آن کشتن خویش یا اجازه دادن به متخصص کرایونیک در کشتن خویش است؛ زیرا فرایند کرایونیک مستلزم مردن است.

## ۲-۴- روایات

برای جواز کرایونیک به روایات متعددی استدلال شده که در ادامه به تحلیل و بررسی آنها می پردازیم.

### الف: روایات تفسیر احیای نفس

برخی به روایاتی تمسک کرده اند که احیای نفس در آیه ۳۲ سوره مائده را به نجات دادن از مرگ، به نجات دادن از آتش و نجات دادن از غرق شدن تفسیر کرده است، مانند این روایت صحیح: «عَنْ فَضِيلِ بْنِ يسَارٍ قَالَ قُلْتُ لَأَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ - وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً - قَالَ مِنْ حَرِّقٍ أَوْ غَرَقٍ قُلْتُ فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى قَالَ ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ»: فضیل بن یسار گوید: به امام باقر (ع) گفتم فرمایش خداوند عز و جل در کتابش (و مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) به چه معناست؟ فرمود نجات دادن از آتش یا غرق شدن است. گفتم کسی که انسانی را از گمراهی به هدایت رهنمون سازد چگونه است؟ حضرت فرمود آن تاویل بزرگ تر آیه است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۱۰-۲۱۱).

در استدلال به این روایات گفته شده است: این احادیث نیز دال بر وجوب احیای انسان می باشند و از آنجا که احیاء از واجبات مسلم محسوب می گردد، بنابراین در فرآیند کرایونیک محتمل است که شخص در آینده با پیشرفت تکنولوژی حیات دوباره خویش

را به دست آورد، پس کرایونیک مقدمه این واجب خواهد بود و مقدمه واجب نیز واجب خواهد شد (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۷).

**نقد و بررسی:** نقدی که به این استدلال وارد است این است: اولاً، این که روایات تفسیری به عنوان یک دلیل مستقل آورده شده صحیح نیست؛ زیرا این روایات، تفسیر همان آیه شریفه هستند که احیاء را به نجات دادن از مرگ تفسیر کرده‌اند، نه این که دلیل مستقلی باشند.

ثانیاً: این که در استدلال به این روایات گفته شده است کرایونیک، مقدمه واجب است و مقدمه واجب واجب است نیز اشکال دارد؛ زیرا مقدمه واجب، واجب است نه مقدمه چیزی که اصل وجوبش معلوم نیست، و در کرایونیک چون نمی‌دانیم که در آینده می‌شود شخص را به زندگی برگرداند یا نه، در اصل وجوب شک داریم و وقتی در اصل وجوب شک داشتیم دیگر واجبی وجود ندارد که مقدمه‌اش واجب باشد. به عبارتی مقدمه واجبی که وجوبش مسلم است واجب است نه مقدمه چیزی که محتمل الوجوب است.

### **ب: حدیث لاضرر و لاضرار**

یکی از روایاتی که بر جواز کرایونیک بدان استدلال شده است حدیث نبوی «لاضرر و لاضرار» است. سند این روایت در کتاب «الکافی» معتبر است و تمام روایان آن ثقه هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۲۹۲). در استدلال به این روایت بر جواز کرایونیک گفته شده است: حدیث لاضرر، نفی حکم ضرری می‌کند؛ بدین معنا که این حدیث می‌گوید در اسلام حکم ضرری جعل نشده است و در جایی که احتمال داده می‌شود فرد بیمار تا چند روز آینده از دنیا برود و یکی از راه‌های درمان، کرایونیک است اگر این درمان حرام در نظر گرفته شود به فرد و یا اطرافیان او ضرر وارد شده است در حالی که این ضرر توسط حدیث لاضرر برداشته شده است (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۷).

**نقد و بررسی:** اشکالی که به این استدلال وارد است این است که منع از درمان زمانی موجب ضرر است که ما اطمینان به درمان یا حداقل ظن به درمان داشته باشیم ولی اگر صرفاً احتمال دهیم که عملی - آن هم در آینده دور - موجب درمان می‌شود و آن عمل، خود مستلزم مرگ و ضررهایی است که قابل جبران نیست دیگر این درمان نیست که منع

از آن ضرر باشد. در مسأله کرایونیک بدین گونه است که اولاً: ما اطمینان نداریم که بعداً بتوان این فرد منجمد شده را به زندگی برگرداند و درمان کرد و صرفاً یک احتمال است؛ ثانیاً: کرایونیک مستلزم از بین بردن حیات است که هم عقلاً و هم شرعاً مورد اشکال است. این مستدلّ این را مسلم فرض کرده که کرایونیک درمان است و سپس به قاعده لاضرر تمسک کرده است درحالی که در درمان بودن کرایونیک تردید جدی وجود دارد و بلکه به باور نگارندگان، چون مستلزم از بین بردن حیات است اصلاً درمان نیست.

و این که گفته شده است «اگر پذیرفته شود که منجمد شدن اضرار به نفس به حساب می آید و اضرار به نفس هم در این مورد خاص (انجماد) حرام می باشد، باز هم در مقام عمل، مکلف باید اضرار به نفسی (منجمد شدن) را انتخاب کند که از حرمت کمتری نسبت به صورت دیگر برخوردار است» (همان) نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً: این که انجماد، حرمت کمتری داشته باشد اول کلام است؛ چراکه هنوز معلوم نیست که بتوان بیماران منجمد شده را از حالت انجماد درآورد و بلکه یقین داریم که در حال حاضر نمی شود؛ از اینرو این که انجماد حرمت کمتری داشته باشد اصلاً قابل پذیرش نیست. ثانیاً: مگر این که شخص تن به انجماد ندهد و درمان های طبیعی را انجام دهد حرام است که این مستدلّ می گوید: مکلف باید در مقام عمل اضرار به نفسی را که حرمت کمتر دارد، انتخاب کند! ثالثاً: بر فرض که طبق ادعای این مستدلّ، انجماد ضرر کمتری داشته باشد و درمان های طبیعی ضرر بیشتری داشته باشد نتیجه اش وجوب انجماد است نه جواز انجماد، در حالی که مستدلّ این دلیل را برای جواز انجماد آورده است.

و این که این مستدلّ گفته است «ترک معالجه بیمار که منجر به مرگ وی شود، جایز نیست. فلسفه اذن حیات، اجازه چنین کاری را نمی دهد و این روش از سوی فقه مردود است» (همان) نیز مردود است؛ زیرا فقه، ترک معالجه را اجازه نمی دهد نه ترک کاری که معلوم نیست معالجه باشد.

در ادله عدم جواز کرایونیک خواهد آمد که روایت لاضرر دلالت بر عدم جواز کرایونیک می کند نه جواز آن.

### ۳-۴- قاعده نفی حرج

یکی از قواعد فقهی که مورد قبول اکثر فقیهان است قاعده لاحرج است و یکی از ادله این قاعده آیه ۷۸ سوره حجّ می باشد: «ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ: در دین بر شما حرج و سختی قرار نداده است». مقصود از این که در دین حرج و سختی قرار نداده، این است که در دین اسلام حکمی که موجب در ضیق و تنگنا قرار گرفتن مکلف باشد، جعل نشده است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۵۳/۱).

در استدلال به این قاعده بر جواز کرایونیک گفته شده است: «لاخرج شامل حرج های جسمانی و غیر جسمانی می شود و همان طور که لاحرج ضررهای جسمانی را بر می دارد حرج های غیر جسمانی و تألمات روحی و روانی را نیز بر می دارد؛ بر این اساس، بیماری که در آستانه مرگ است و در حال حاضر درمانی برای بیماری او وجود ندارد و به دلیل غیر قابل درمان بودن بیماری، تحت فشار روانی قرار گرفته است می تواند اقدام به کرایونیک نماید تا از عسر و حرجی که به دلیل فشار روانی در آن قرار گرفته است رهایی یابد؛ زیرا در اسلام حرجی وجود ندارد و در صورتی که انجماد را جایز ندانیم مکلف را در عسر و حرجی قرار داده ایم که شرع از آن منع نموده است» (ستوده روشن و وزیری، ۱۳۹۹: ۳۸۵).

**نقد و بررسی:** درست است که قاعده لاحرج دلالت بر نفی حکم حرجی می کند ولی هر حکم حرجی را بر نمی دارد. *علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*  
توضیح مطلب: شکی نیست که قاعده لاحرج در واجبات جاری می شود؛ مثلاً اگر عملی مانند روزه حرجی شد لاحرج آن را بر می دارد ولی در این که قاعده لاحرج در محرمات نیز جاری می شود یا خیر، اختلاف است. برخی از فقیهان آن را در محرمات جاری می دانند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۵۵؛ حکیم، ۱۴۱۶: ۴۴۳/۵) و برخی جاری نمی دانند (شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۵۸۰/۱۳). به باور نگارندگان، لاحرج در محرمات نیز جاری می شود ولی نه هر حرامی، بلکه باید آن حرام را سنجید و دید آیا ملاکش از عملی که مکلف به خاطر آن به حرج افتاده است قوی تر است یا خیر؟ اگر ملاکش قوی تر نباشد لاحرج در آن جاری می شود؛ مثلاً اگر فردی با وضو گرفتن به حرج و مشقت می افتد وضو

از او ساقط است، ولی اگر ملاکش قوی تر باشد به نحوی که از سایر ادله و یا مذاق شارع استفاده می‌شود که شارع به هیچ وجه راضی به انجامش نیست لاجرح در آن جاری نمی‌شود؛ مثلاً اگر مکلفی بگوید من اگر با فلان خانم زنا نکنم به حرج می‌افتم در اینجا قطعاً ملاک حرمت زنا قوی تر است و به هیچ وجه نمی‌توان با لاجرح حرمت آن را برداشت. در بحث حاضر نیز بدین گونه است؛ زیرا درست است که زندگی با بیماری، مشقت و حرج است ولی انجام کرایونیک در حال حاضر مساوی با مرگ و القای در تهلکه است؛ چراکه گفته شد همه متخصصان معتقدند هنوز توانایی بازگشت فرد منجمد شده به زندگی را ندارند و فقط احتمال می‌دهند که با پیشرفت علم همکاران آنها بتوانند در آینده دور فرد منجمد شده را به زندگی برگردانند، حال به صرف یک احتمال آیا انسان می‌تواند خود را به کشتن دهد؟! افزون بر این که آن چه در نوشته‌های مرتبط با کرایونیک بدان توجه نشده، این است که از روح انسانی غافل شده‌اند و تصور می‌کنند روح انسانی به مجرد زنده بودن سلول‌ها قابل بازگشت است، در حالی که مسأله روح، مسأله پیچیده‌ای است و آنگونه که در آیه ۸۵ سوره اسراء آمده است امر روح از امر پروردگار است: «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي: و دربارۀ روح از تو می‌پرسند، بگو: روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است».

#### ۴-۴- حکم عقل

در استدلال به حکم عقل بر جواز انجماد گفته شده است: در جایی که مرگ فرد قطعی است و راه حلی وجود دارد که به وسیله آن هرچند برای مدت زمان محدودی می‌توان فرد را از مرگ نجات داد، عقل حکم می‌کند که به آن راه حل تمسک جست و شخص را از مرگ قطعی نجات دهند. بنابراین زمانی که درمانی برای بیماری انسان وجود ندارد و پزشکان از یافتن راه درمانی ناامید شده‌اند و تنها راه درمان احتمالی، پیشرفت‌های پزشکی و علم نوین در آینده است و فقط از طریق نگه داشتن فرد در حالتی که حیات فعال وی به حیات منفعل تبدیل گردد، سپس مجدداً به حیات فعال باز گردد امکان پذیر است، عقل حکم می‌کند در مسأله مهم و سرنوشت‌سازمانند حیات و ممات، فرد خود

را به دستگاه انجماد بسپارد تا در آینده بتوان برای بیماری او راه درمانی پیدا کرد. بنابراین در صورت احتمال نجات در حدّ یک احتمال عقلایی و قابل اعتنا بودن صرفنظر از آن جایز نیست (ستوده روشن و وزیری، ۱۳۹۹: ۳۸۵).

**نقد و بررسی:** مستدلّ این را قطعی دانسته است که شخص با انجماد صددرصد دوباره به زندگی برگشته و درمان می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد در حالی که همان طور که بارها بدان اشاره شد همه متخصصان و مؤسسات کرایونیک معتقدند در حال حاضر و در آینده نزدیک، بازگشت فرد منجمد شده به زندگی ممکن نیست و بازگشتش در آینده دور صرف احتمال است؛ حال در این صورت آیا باز هم عقل حکم به جواز کرایونیک می‌کند؟!

بله، اگر عقل یقین کند که در صورت منجمد شدن می‌توان این بیمار را علاج را در آینده به زندگی برگردانده و او را درمان کرد و زندگی ای بهتر از این زندگی خواهد داشت، حکم به جواز انجماد می‌کند ولی تحقّق یقین برای عقل در چنین چیزی که احتمال تحقّقش در آینده معلوم نیست بسیار سخت و مشکل و شبه محال است.

این که گفته شده است احتمال نجات در حدّ یک احتمال عقلایی و قابل اعتنا است نیز صحیح نیست؛ زیرا احتمال نجات فعلاً در همان حدّ نیز نیست و صرف یک احتمال ضعیف است، نه احتمال عقلایی و قابل اعتنا.

#### ۵-۴- تقدّم و جوب حفظ جان در تراحم با احکام دیگر

در تبیین این دلیل گفته شده است: حفظ جان نه تنها واجب و در معرض نابودی قرار دادن آن حرام می‌باشد، بلکه به جهت اهمّیت ویژه آن، ترک واجب یا فعل حرام در راستای حفظ جان، جایز بلکه واجب است؛ بدین جهت، خوردن مردار در صورت توقّف حفظ جان بر آن واجب است. با توجه به مطالب مذکور، در موضوع بحث که حفظ جان بیمار متوقّف بر انجماد وی می‌باشد، حتی اگر کرایونیک را به هر علّتی جایز ندانیم به جهت آن که حفظ جان بیمار موکول برانجام فرآیند کرایونیک است، حفظ جان بیمار مقدّم بر ارتکاب فعل حرام خواهد بود. به طور کلی، در صورتی که با روش های مشروع و حلال امکان تشخیص بیماری و یا درمان آن وجود داشته باشد انجام روش های غیر

مشروع و حرام جایز نیست، اما اگر چاره‌ای جز انجام روش های غیر مشروع و حرام نباشد، انجام آنها در حدّ ضرورت اشکال ندارد (همان).

**نقد و بررسی:** این دلیل نیز اشکال دارد؛ زیرا اولاً: این دلیل بازگشتش یا به قاعده لاجرح است که اشکال آن گذشت و یا تمسک به دلیل عقل است که آن نیز مخدوش بود؛ از اینرو این دلیل، دلیلی جدای از آن دو دلیل نیست، افزون بر این که مستدلّ این را مسلم گرفته که با انجام کرایونیک، جان بیمار حفظ می‌شود در حالی که با کرایونیک جان بیمار گرفته می‌شود، نه این که حفظ شود؛ چراکه قبلاً گذشت فرایند کرایونیک مستلزم مرگ فرد است و بازگشت فرد منجمد شده به زندگی در آینده، احتمال ضعیفی است و نمی‌توان یک احتمال ضعیف را بر یک حرام مسلم (خودکشی یا کشتن نفس محترمه) ترجیح داد.

## ۵- ادله حرمت کرایونیک

برای حرمت کرایونیک به ادله زیر تمسک شده است:

### ۱-۵- آیه نهی در القای در تهلکه

یکی از آیاتی که بر حرمت کرایونیک دلالت می‌کند آیه ۱۹۵ سوره بقره است: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ: و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت ميفکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد.»

«تهلکه» که در لغت تنها مصدر ثلاثی بر این وزن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۵۰۴) به معنای هلاکت است. طبرسی در مجمع البیان می‌گوید: «التهلکه و الهلاک واحد و قيل التهلکه مصدرٌ بمعنی الهلاک: تهلکه و هلاک به یک معنا هستند، گفته شده که تهلکه مصدر به معنای هلاک است» و سپس می‌گوید: «التهلکه کلّ ما یصیر عاقبته إلى الهلاک و اصل الهلاک الضیاع: تهلکه هر چیزی است که عاقبش منجر به هلاکت شود و اصل هلاک ضایع کردن و نابودی است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۵/۲)؛ پس هلاک، مطلق ضایع

کردن است نه فقط ضایع کردن منجر به قتل؛ از اینرو اگر انسان یک بند انگشت خود را بی جهت و بدون دلیل برید این هم هلاکت می شود.

«القاء» سقوط به پائین را می گویند؛ یعنی چیزی که از بالا به پائین بیفتد را «القاء» می گویند و در اینجا کنایه از این است که خودتان را در معرض هلاکت هم قرار ندهید (رازی، ۱۴۰۸: ۷۸/۳).

این آیه شریفه هرچند در سیاق آیات جهاد است ولی چون بحث انفاق است متمایز از آنهاست؛ از اینرو برخی گفته اند که این آیه مختص به انفاق است؛ یعنی آنقدر انفاق نکنید که خودتان چیزی نداشته باشید و به خاطر آن به هلاکت بيفتید (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۷/۱)؛ لکن این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا درست است که قبل از «لا تلقوا...» سخن از انفاق آمده است ولی «لا تلقوا» در مقام بیان یک قاعده و ضابطه کلی است که یکی از مصادیق آن انفاق است؛ بنابراین آیه مختص به مسأله انفاق نیست.

در این که باء در «بأیدیکم» چه نوع بائی است دو دیدگاه وجود دارد: برخی معتقدند باء برای سببیت است؛ در این صورت مفعول «لا تلقوا» حذف شده است و به تناسب حکم و موضوع، محذوف «انفسکم» می باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۴/۲). طبق این دیدگاه، معنای آیه چنین می شود: «لا تلقوا أنفسکم بأیدیکم الی التهلكة: با دستان خویش خویشتن را به هلاک نیفکنید.»

دیدگاه دوم این است که باء زائده باشد؛ که در این صورت مفعول «لا تلقوا»، «ایدیکم» می باشد و «ید» کنایه از نفس است؛ در این صورت معنای آیه چنین می شود که خودتان را به هلاکت میفکنید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۵/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۴/۲).

طبق معنای اول آیه می گوید با دست خود، خود را در معرض هلاکت میفکنید و طبق دیدگاه دوم فقط می گوید خود را در معرض هلاکت قرار ندهید.

به باور نگارندگان، طبق دیدگاه اول، «بأیدیکم» حیثیت تقیدیه نیست؛ یعنی با دست خود بودن موضوعیت ندارد بلکه آن چه مهم بوده و مورد نهی قرار گرفته است خود را در معرض هلاکت قرار دادن است، حال چه با دست خود باشد و چه با غیر آن؛ بر این اساس چه باء زائده باشد و چه سببیت، این آیه دلالت بر حرمت خودکشی دارد و این که

گفته شده است «چون چند احتمال در این آیه وجود دارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لذا نمی توان به این آیه بر حرمت خودکشی استدلال کرد» (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۹؛ ستوده روشن و وزیری، ۱۳۹۹: ۳۸۰) صحیح نیست؛ زیرا طبق تمام احتمالات، قدر متیقن از آیه مذکور این است که دلالت بر حرمت خودکشی می کند. نتیجه این که آیه شریفه «و لاتلقوا...» در مقام بیان یک کبرای کلی است که خود را در معرض هلاکت قرار ندهید و این هلاکت، مصداق بارزش مرگ است و شاهد بر این مطلب آن است که در چندین روایت امام معصوم (ع) برای حرمت قرار دادن خود در معرض هلاکت به همین آیه استدلال کرده است. به عنوان نمونه در این روایت که امام رضا (ع) می فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ قَدْ نَهَيْتَنِي عَنِ الْإِلْقَاءِ بِيَدِي إِلَى التَّهْلُكَةِ وَقَدْ أَكْرَهْتُ وَأَضْطَرَرْتُ كَمَا أَشْرَفْتُ مِنْ قَبْلِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَأْمُونِ عَلَى الْقَتْلِ مَتَى لَمْ أَقْبَلْ وَلَآيَةَ عَهْدِهِ: خداوندا همان تو نهی کردی که با دستم خود را به هلاکت افکنم و به تحقیق از جانب مأمون در شرف قتل قرار گرفتم اگر ولایت عهدیش را قبول نمی کردم» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۹/۱).

با توجه به آن چه گفته شد دلالت این آیه بر حرمت کرایونیک تمام است؛ زیرا در کرایونیک شخص خود را در معرض هلاکت و بلکه در خود هلاکت می افکند؛ چراکه احتمال بازگشت به زندگی در حال حاضر نیست و احتمال بازگشت در آینده نیز یک احتمال ضعیفی است؛ از اینرو این که انسان خود را منجمد کند به امید این که روزی شاید بتوان او را به زندگی برگرداند مصداق بارزی از هلاکت است و طبق این آیه شریفه از آن نهی شده است و این که گفته شده است بیماری که مرگ خود را قطعی می داند، با انجماد در صدد است که خود را از مرگ قطعی نجات دهد نه این که خود را به هلاکت بیندازد و عقلا در چنین مواردی به تنها راه حل موجود، عمل می کنند، پس القای در تهلکه نیست (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۰) سخن صحیحی نیست؛ زیرا اگر عقلا یقین یا اطمینان یا حداقل ظن قوی پیدا کنند که در فرآیند کرایونیک احتمال بازگشت وجود دارد ممکن است به آن اقدام کنند؛ چراکه آن را مصداق تهلکه نمی دانند و مصداق راه نجات می دانند

ولی اکنون که یقین ندارند و فقط یک احتمال ضعیف می دهند بدان اقدام نمی کنند و آن را القای در تهلکه می دانند.

## ۲-۵- آیه نهی از قتل انفس

یکی دیگر از آیاتی که دلالت بر حرمت کرایونیک می کند آیه ۲۹ سوره نساء است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» و خودتان را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است.»

در مورد این که مراد از انفسکم در آیه چیست سه احتمال بیان شده است:

اول: مراد از «انفسکم» خود و نفس انسان نیست بلکه مراد این است که دیگران را نکشید. به عبارتی معنای آیه این است که «لا تقتلوا بعضکم بعضاً»، علت این که از دیگران تعبیر به نفس شده این است که ایمان اقتضا می کند که نفس دیگران هم نفس انسان باشد و تمام مؤمنین به منزله یک نفس واحده هستند.

دوم: «لا تقتلوا انفسکم» یعنی «لا تهلكوا انفسکم بارتکاب الآثام» با ارتکاب گناهان خودتان را نابود نکنید؛ یعنی گناه موجب نابودی انسان است.

سوم: آیه از قتل انسان توسط خودش در حال غضب یا بی قراری نهی می کند (شیخ طوسی، بی تا: ۱۷۹/۳-۱۸۰).

طبق احتمال اول و دوم، آیه دلالت بر حرمت خودکشی ندارد ولی طبق احتمال سوم، بر حرمت خودکشی دلالت دارد. شیخ طوسی احتمال اول را ترجیح داده و گفته است این احتمال اقوی است، زیرا خودکشی نادر است ولی کشتن دیگران زیاد اتفاق می افتد (همان).

به نظر نگارندگان، این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا این که کشتن دیگران زیاد اتفاق می افتد موجب انصراف و انحصار آیه به آن نمی شود؛ به عبارت فنی اصولی، غلبه وجودی موجب انصراف نمی شود بلکه غلبه استعمال موجب انصراف می شود. به باور نگارندگان همانگونه که علامه طباطبائی معتقد است این روایت هم شامل قتل نفس می شود و هم شامل قتل دیگران؛ زیرا با توجه به ابتدای آیه که می فرماید «لا تاکلوا أموالکم» خداوند متعال در اینجا همه مؤمنان را یک فرد فرض کرده که آن فرد دارای مالی است و از این

که آن مال از طریق باطل خورده شود نهی کرده است، حال با توجه به این قسمت آیه در فراز «لا تَقْتُلُوا» نیز مراد از کلمه (أنفس) تمامی افراد جامعه دینی است و مانند فراز قبل همه مؤمنین را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است؛ در نتیجه، در مثل چنین مجتمعی نفس و جان یک فرد هم جان خود او است و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته است؛ از اینرو فراز «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» مطلق است و هم شامل خودکشی می‌شود و هم شامل کشتن غیر (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۲۰).

شاهد بر این که آیه مذکور شامل قتل نفس هم می‌شود روایاتی است که در آنها امام معصوم (ع) در حرمت قتل نفس به این آیه شریفه استدلال کرده است؛ مانند روایت زیر که از مرسلات جزمی شیخ صدوق است:

قَالَ الصَّادِقُ (ع): مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيه نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا: هر کس انسانی را عمداً بکشد در آتش دوزخ جاودانه خواهد بود؛ خداوند عز و جل می‌فرماید: و خودتان را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است و هر کس از روی تجاوز و ستم چنین کند، به زودی وی را در آتشی درآوریم و این کار بر خدا آسان است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۵۷۱).

بنابراین، دلالت این آیه شریفه بر حرمت خودکشی تمام است؛ افزون بر این که آیه مذکور بر حرمت کشتن مسلمان دیگر هم دلالت دارد؛ بر این اساس، در کرایونیک که جان و روح شخص گرفته شده و فقط جسمش منجمد می‌شود به امید این که روزی بتوان او را به زندگی برگرداند مصداق این آیه شریفه بوده و حرام است، چه خود شخص اقدام به این کار کند و چه شخص متخصص به کرایونیک این فرد اقدام بکند.

و این که گفته شده است «فرد با انجماد، قصد پایان دادن به زندگی خود را ندارد، بلکه او درصدد حفظ جان خود می‌باشد، بنابراین فریز شدن نه تنها مصداق خودکشی به حساب نمی‌آید بلکه فعلی است که برای بقای نفس انجام می‌گیرد و در عرف به این عمل

خودکشی گفته نمی‌شود» (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۰) سخن نادرستی است؛ زیرا اگر مسلم بود که با منجمد شدن نفس و روح انسان همراه جسم باقی می‌ماند و فرد منجمد حالت شبه خوابی دارد، این کار مصداق خودکشی نبود ولی وقتی جان انسان گرفته می‌شود و فقط یک احتمال ضعیفی است که بتوان او را به زندگی برگرداند دیگر این خودکشی است و عرف نیز به آن اذعان دارد و به همین جهت است که در خود غرب که اعتقاداتشان مانند ما نیست کرایونیک مخالفان زیادی دارد.

### ۳-۵- روایات

برای حرمت کرایونیک به روایات زیر می‌توان استدلال نمود:

#### الف: روایت «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»

در ادله جواز گفته شد که حدیث لا ضرر از جهت سند صحیح است. دلالت این روایت بر حرمت کرایونیک بدین گونه است: شکی نیست که کرایونیک مصداق ضرر به نفس است؛ چرا که همه دانشمندان و متخصصان کرایونیک معتقدند که در حال حاضر بازگشت شخص منجمد شده به زندگی ممکن نیست و فقط احتمال می‌دهند که با پیشرفت علم در آینده بتوانند او را به زندگی برگردانند و از طرفی لازمه کرایونیک مرگ و پایان دادن به زندگی است، پس فعلاً لازمه کرایونیک مرگ و نابود شدن است که هم شرعاً و هم عقلاً بزرگ‌ترین ضرر است و وقتی مصداق ضرر شد توسط این حدیث نفی شده است؛ به عبارتی، جواز کرایونیک حکم ضرری است و لا ضرر می‌گوید شارع حکم ضرری ندارد و وقتی جواز برداشته شد حرمت ثابت می‌شود.

#### اشکال به دلالت روایت: به بیان استدلال اشکال شده است که مفاد «لا ضرر» این

است که حکم ضرری از ناحیه شارع وجود ندارد؛ یعنی شارع موجب و منشاء ضرر نمی‌شود و در محل بحث، اگر شارع الزام به اضرار به نفس می‌کرد معنایش جعل حکم ضرری است ولی شارع مقدس اگر بر مکلفین تجویز و ترخیص دهد که بر خودشان ضرر وارد کنند دیگر شارع موجب ضرر نمی‌شود بلکه فعل ضرری مستند به اختیار و اراده خود مکلف خواهد بود (مرتضوی، ۱۴۰۰: ۵۸).

**پاسخ اشکال:** این اشکال وارد نیست؛ زیرا این که گفته شده مفاداً لاضرر این است که حکم ضرری از ناحیه شارع وجود ندارد به چه دلیل است؟ این صرف ادعاست. مفاداً لاضرر این است که حکمی که موجب ضرر باشد در اسلام وجود ندارد؛ حال چه آن ضرر به شارع نسبت داده شود و چه نسبت داده نشود. به عبارتی، حدیث لاضرر اطلاق دارد و در آن نیامده که ضرری که مستند به شارع باشد وجود ندارد بلکه به صورت مطلق گفته شده حکمی ضرری جعل نشده است؛ چه آن حکم مستند به شارع باشد و چه مستند به شارع نباشد؛ بنابراین دلالت حدیث لاضرر بر حرمت کرایونیک تمام است.

### ب: روایت معاویه بن عمار

«مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ نَاجِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مِيتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ: امام باقر (ع) فرمودند مؤمن به هر بلائی مبتلا می شود و به هر مردنی می میرد ولی خودش را نمی کشد» (حرر عاملی، ۱۴۳۸: ۲۹/۲۱).

دلالت این روایت بر حرمت خودکشی روشن است؛ زیرا درست است که حضرت با سیغیه نفی و به صورت خبری فرموده اند ولی در مقام انشاء است که مؤمن به هر بلائی مبتلا می شود ولی نباید خودش را بکشد. بر این اساس، چون کرایونیک موجب قتل نفس است طبق این روایت، نهی شده و حرام است. البته این روایت از جهت سند ضعیف است؛ زیرا «ناجیه» در سند این روایت توثیق ندارد (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۷۵) ولی می توان آن را به عنوان مؤید برای سایر ادله قرار داد.

### ۴-۵- حرمت تعجیز نفس از انجام تکالیف

اگر تکلیفی بر انسان فعلی و منجز شده باشد و شخص با علم به فعلیت تکلیف، خودش را از انجام دادن آن تکلیف عاجز کند این کار حرام است. سید یزدی در عروه می گوید: «اگر مکلف می داند که بعد از داخل شدن وقت آب دیگری پیدا نمی کند دور ریختن آبی که برای وضو یا غسل کفایت می کند بعد از دخول وقت جایز نیست» (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹: ۱/۴۷۱).

محقق خوئی در وجه این فتوا گفته است: «با داشتن آب بعد از وقت، امر به وضو فعلی و منجز شده است و طبق آن چه فهم عرفی در امثال این موارد اقتضا می کند تعجیز نفس حرام است؛ چراکه اگر مولایی به عبدش امر کند که اگر آب دارد برایش آب بیاورد و اگر ندارد فلان چیز را بیاورد، عرف می گوید جایز نیست که این عبد آب را بریزد تا عاجز از آوردن آب شود و جایگزینش را بیاورد» (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۹۸/۳).

در جای دیگر گفته است: «همان طور که عقل به قبح معصیت حکم می کند به قبح عاجز کردن نفس از انجام واجبات حکم می کند» (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۲۰).

بر این اساس، چون شخص با انجماد و کرایونیک، خود را از انجام واجبات تعجیز می کند کرایونیک و انجماد حرام می باشد (مرتضوی، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۱).

**نقد و بررسی:** به این دلیل اشکال شده است که انجماد بیمار بعد از ایست قلبی صورت می گیرد و در این هنگام، فرد قادر به انجام هیچ عمل یا عبادتی نیست و پس از چند دقیقه در صورت عدم انجماد، مرگ مغز و به دنبال آن مرگ قطعی وی فرا خواهد رسید؛ بنابراین انجماد مانع انجام امور مذکور نخواهد بود (ستوده روشن و وزیری، ۱۳۹۹: ۳۸۳).

به باور نگارندگان، اشکال مذکور به این دلیل وارد نیست؛ زیرا درست است که انجماد بعد از ایست قلبی صورت می گیرد ولی این ایست قلبی به اختیار خود شخص صورت گرفته است؛ یعنی خود شخص یا با دارویی که می خورد یا با اجازه ای که به متخصصان کرایونیک می دهد موجب ایست قلبی می شود؛ بر این اساس، این شخص خودش به اختیار خودش موجب تعجیزش نفسش از انجام واجبات شده است.

اشکالی که به دلیل فوق وارد است این است که: اولاً: دلیل مذکور اخصاً از مدعاست، زیرا می شود فرض کرد کودکی که هنوز به سن بلوغ نرسیده و در حکم مسلمان است اقدام به انجماد کند و این دلیل در مورد او فرض ندارد؛ زیرا تکلیفی بر او منجز نشده که تعجیز نفس از آن تکلیف بر او حرام باشد.

ثانیاً: آن چه حرام است تعجیز نفس بعد از تنجز و فعلیت تکلیف است؛ مثلاً بعد از دخول وقت کسی خود را از انجام نماز تعجیز کند ولی قبل از دخول وقت که وجوب

نماز فعلی نشده دلیل بر حرمت تعجیز نداریم؛ بر این اساس، اگر کسی بعد از انجام نماز و قبل از فرا رسیدن وقت نماز بعدی اقدام به کرایونیک کند و فرضاً واجب فعلی دیگری مانند حجّ بر عهده اش نباشد و یا ماه رمضان نباشد که وجوب روزه بر عهده اش باشد دلیلی بر حرمت کرایونیک از این جهت نداریم.

### نتیجه گیری

ادله ای که برای جواز کرایونیک و انجماد انسان زنده گفته شده است، اشکال دارد. آیه شریفه «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» و نیز آیه «لاتقتلوا انفسکم» و روایت «لاضرر و لاضرار» و روایت معاویه بن عمار، دلالتشان بر حرمت کشتن خویش و کشتن دیگران تمام بود.

با توجه به این که فرایند کرایونیک و انجماد، مستلزم کشتن خویش یا اجازه دادن به دیگری در کشتن خویش است، مصداق آیات و روایات مزبور بوده و حرام است و این که بتوان در آینده فرد را به زندگی برگرداند یک احتمال است و نمی توان به صرف یک احتمالی که تاکنون محقق نشده و حتی احتمال تحققش در آینده نزدیک داده نمی شود مرتکب عمل حرام قتل نفس شد و فرقی نمی کند فردی که می خواهد منجمد شود بیماری لاعلاج داشته باشد و یا اصلاً بیمار نباشد؛ چراکه در هر صورت، فرایند کرایونیک مستلزم کشتن خویش یا اجازه دادن به دیگری در کشتن خویش است و ادله حرمت خودکشی در بیماران لاعلاج نیز جاری می شود و این کار در مورد آنها نیز حرام است. البته اگر یقین داشته باشیم که می توان این بیمار لاعلاج را در آینده به زندگی برگرداند و او را درمان کرد و زندگی بهتری برای وی رقم زد از جهت عقلی می توان حکم به جواز انجماد کرد، ولی در حال حاضر تحقق یقین برای عقل در چنین چیزی که احتمال تحققش در آینده معلوم نیست، بسیار سخت و مشکل و شبه محال است.

### منابع

- قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۴۲، ج ۳، بیروت: دار الفکر.

- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، ج ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- توکلی، محمد مهدی (۱۳۸۸)، **مرگ مغزی از منظر حقوق اسلامی**، مجله حقوق پزشکی، ۹، ۸۸-۶۳.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۳۸ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق)، **مستمسک العروه الوثقی**، ج ۵، قم: مؤسسه دار التفسیر.
- حلّی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق)، **رجال العلامه - خلاصه الأقوال**، ج ۲، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه.
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۰ق)، **تکمله المنهاج**، ج ۲۸، قم: مدینه العلم.
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۸ق)، **التنقیح فی شرح العروه الوثقی (الطهاره)**، ج ۳، قم: بی نا.
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۸ق)، **موسوعه الإمام الخوئی**، ج ۲۰، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، ج ۱، ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی.
- سایت حقوق نیوز، کرایونیک یا سرمازیستی چیست؟ آخرین مراجعه ۱۴۰۱/۱۱/۲۷ ([www.newslaw.net](http://www.newslaw.net)).
- سایت کرایوروس، فرایند کرایو کردن، آخرین مراجعه: ۱۴۰۱/۱۲/۲ (<https://kriorus.ru/en>).
- سایت کرایونیکس، فرایند کرایونیک، آخرین مراجعه ۱۴۰۱/۱۲/۱، (<https://cryonics.org>).
- ستوده روشن، ندا؛ وزیری، مجید (۱۳۹۹)، **کرایونیک رضایت برای ادامه حیات یا خودکشی**، حقوق پزشکی، ۵۲، ۳۸۰-۳۸۶.
- شیرازی زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، **کتاب نکاح**، ج ۱۳، قم: رأی پرداز.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۷۸ق)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، ج ۱، تهران: جهان.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، ج ۳، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیده فاطمه؛ محمدحسین زاده، عبدالرضا؛ مولوی فر، سمیه (۱۳۹۶)، **حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج از منظر فقه شیعه**، مجله فقه پزشکی، ۳۱، ۲۶-۳۰.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، **العروه الوثقی فیما تمّم به البلوی**، ج ۱، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲ و ۴، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.

- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۵ق)، **ثلاث رسائل**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، ج ۲، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مرتضوی، سید محسن (۱۴۰۰)، **بررسی ابعاد فقهی انجماد بیمار لاعلاج از دیدگاه امامیه**، دو فصلنامه علمی-ترویجی فقه امامیه، ۱۶، ۵۸-۶۰.
- موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق)، **القواعد الفقهیه**، ج ۱، قم: الهادی.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (بی تا)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج ۴۲، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، **منهاج الصالحین**، ج ۳، چ ۵، قم: مدرسه امام باقر (ع).

## References

- The Holy Qur'an.
- Abu al-Futuh al-Razi, H. ibn A. (1988). *Rawd al-janan wa ruh al-janan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 3). Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Al-'Amili, M. ibn H. (2016). *Tafsil wasa'il al-shi'a ila tahsil masa'il al-shari'a* (Vol. 16). Qom: Aal al-Bayt Institute.
- Al-Hakim, S. M. (1995). *Mustamsak al-'urwah al-wuthqa* (Vol. 5). Qom: Dar al-Tafsir.
- Al-Hilli, H. ibn Y. (1961). *Khulasat al-aqwal*. Najaf: al-Haydariyya Press.
- Al-Khoei, S. A. Q. (1989). *Takmilat al-minhaj*. Qom: Madinat al-'Ilm.
- Al-Khoei, S. A. Q. (1997a). *Al-tanqih fi sharh al-'urwah al-wuthqa* (Vol. 3). Qom: n.p.
- Al-Khoei, S. A. Q. (1997b). *Encyclopedia of Imam al-Khoei* (Vol. 20). Qom: Revival of Imam al-Khoei's Works Institute.
- Al-Kulayni, M. ibn Y. (1986). *Al-kafi* (Vol. 2). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Al-Najafi, M. H. (n.d.). *Jawahir al-kalam fi sharh shara'i al-Islam* (Vol. 42). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Al-Saduq, M. ibn A. (1958). *'Uyun akhbar al-Rida* (Vol. 1). Tehran: Jahan.
- Al-Saduq, M. ibn A. (1992). *Man la yahduruhu al-faqih* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office.
- Al-Shubayri al-Zanjani, S. M. (1998). *Kitab al-nikah* (Vol. 13). Qom: Ra'y-Pardaz.

- Al-Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). Tehran: Naser Khosrow.
- Al-Tabataba'i, S. M. H. (1970). *Al-mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 2–4). Beirut: Al-A'lami.
- Al-Tabataba'i Yazdi, S. M. K. (1989). *Al-'urwah al-wuthqa* (Vol. 1). Beirut: Al-A'lami.
- Al-Tusi, M. ibn H. (n.d.). *Al-tibyan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Al-Wahid al-Khurasani, H. (2007). *Minhaj al-salihin* (Vol. 3). Qom: Imam Baqir School.
- Al-Zamakhshari, M. ibn U. (1987). *Al-kashshaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Fazel Lankarani, M. (2004). *Three treatises*. Qom: Jurisprudential Center.
- Ibn Manzur, M. ibn M. (1993). *Lisan al-'arab* (Vol. 42). Beirut: Dar al-Fikr.
- Mortezaei, S. M. (2021). A jurisprudential study on freezing terminally ill patients. *Imamiyya Jurisprudence Journal*, 16, 58–60.
- Mousavi Bojnourdi, S. H. (1998). *Al-qawa'id al-fiqhiyya* (Vol. 1). Qom: Al-Hadi.
- Sotoodeh Roshan, N., & Vaziri, M. (2020). Cryonics: Consent or suicide. *Medical Law Journal*, 52, 380–386.
- Tabataba'i, S. F., Mohammadhossein Zadeh, A., & Molavi Far, S. (2017). Cryonics ruling in Shi'i jurisprudence. *Medical Fiqh Journal*, 31, 26–30.
- Tavakkoli, M. M. (2009). Brain death in Islamic law. *Medical Law Journal*, 9, 63–88.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی