

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۷
تابستان ۱۳۹۳، ص ۵۴-۲۹

درمان با محرّمات*

اکبر احمدپور

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a-ahmadpour@um.ac.ir

چکیده

این پرسش از دیرباز در میان فقیهان مطرح بوده است که آیا می‌توان به وسیله محرّمات به درمان بیماری‌ها پرداخت و بهبودی و تندرستی را از این رهگذر برای بیماران به ارمغان آورد، یا ورود در این عرصه، حتی به انگیزه درمان نیز ممنوع و ناروا است؟

البته استفاده از حرام در درمان بیماری‌ها، آنجا که بهره‌وری‌هایی به جز خوردن و آشامیدن، مورد نظر باشد، چندان مشکل‌ساز و حساسیت‌برانگیز نیست، اما آنچه بیشتر مورد گفتگو و مناقشه است، خوردن و آشامیدن شیئی حرام با هدف درمانگری است، که در این زمینه هرچند بیشتر فقیهان، به ویژه متقدمان آنان، درمانگری با حرام را، چه به صورت مطلق، و یا در برخی از محرّمات، ناروا دانسته و آن را بر نتابیده‌اند، اما دیدگاهی که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته جواز درمان با همه محرّمات، بدون در نظر داشتن تفاوت میان آن‌ها است؛ از این رو به منظور تبیین این دیدگاه و استحکام‌سازی آن، دلایل پنج‌گانه‌ای سامان یافته، و تلاش شده است با فراهم‌سازی شرایط و پاسخ‌دهی به احتمالات معارض و نقد دیدگاه‌های رقیب، زمینه‌های پذیرش و مقبولیت این نظریه تا حدودی فراهم آید.

کلیدواژه‌ها: فقه، احکام پزشکی، درمان با حرام، حرام درمانی

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۳/۰۵.

مقدمه

هرچند برابر اصل نخستینی که ریشه در قرآن و سنت داشته و کم و بیش مورد تأکید دانشیان اسلامی نیز قرار گرفته است، بهره‌وری از همه موجودات و پدیده‌ها در جهان طبیعت، حلال و رواست، مگر آنجا که ناروایی آن از راه‌های مطمئن و به دلایل روشن و شناخته شده، اثبات گردد. در غیر این صورت باید به این اصل وفادار ماند و از آن عدول نمود.

از این اصل در دانش اصول فقه و جز آن، به «اصالة الاباحة» یاد شده و بر آن تأکید گشته است. (حکیم، الاصول العامه للفقہ المقارن، ۴۵۵؛ اردبیلی ۱۵۶/۱۱). در کنار این اصل، مواردی نیز در شریعت، حرام و ناروا اعلام گشته که برخی از آن‌ها در قرآن (نحل: ۱۱۵، انعام: ۱۴۵، مائده: ۳، بقره: ۱۷۳) و شمار بیشتری نیز در روایات آمده است. آشکار است که ناروایی محرمات به جهت زیان‌آوری و پلیدی آن، و در برابر، مباح گشتن حلال‌ها به خاطر سودمندی آن بوده است؛ چنان‌چه در منابع دینی نیز به این حقیقت اشاره گشته است (کلینی، ۲۴۲/۶؛ حرعاملی، ۳۰۹/۱۶ و ۳۴/۱۷؛ صدوق، علل الشرایع، ۳۱۶/۲). پرسشی که در اینجا مطرح است این‌که آیا می‌توان از محرمات جهت درمان برخی بیماری‌ها، در صورتی که به تشخیص بیمار یا کارشناسان و صاحب‌نظران، در رفع و یا کنترل آن بیماری اثرگذار است استفاده نمود، یا این‌که بهره‌وری از محرمات در حوزه درمان نیز، هم‌چون حالت عادی، ناروا است؟

در پاسخ به این پرسش چند دیدگاه شکل گرفته است.

دیدگاه نخست آن‌که از محرمات به هیچ روی نمی‌توان به‌عنوان درمان بهره گرفت و از آن سود جست.

گروهی راه تفصیل را برگزیده و میان مست‌کننده‌ها و دیگر محرمات تفاوت گذاشته‌اند. آنان استفاده درمانی از محرمات، به جز شراب و همانند هایش را در حال اضطرار، مجاز دانسته‌اند، ولی شراب و دیگر مسکرات را حتی در حال اضطرار هم مشروع نشموده‌اند. مشهور فقیهان از این نظر حمایت کرده‌اند.

جمعی نیز از منظر دیگری به نظریه تفصیل گرایش یافته و اظهار داشته‌اند: اگر پای خطر جانی و بیم از تلف شدن در میان باشد، حرام‌درمانی روا و بی‌اشکال است، اما به منظور تأمین سلامتی و تندرستی، و بدون وجود تهدید جانی، نمی‌توان بر محرمات تکیه نمود. در دیدگاه چهارم که مدعای نویسنده نیز بر صدر نشانیدن همین دیدگاه است، درمان با محرمات به‌صورت مطلق و بدون استثناء مورد تأیید قرار گرفته است، هرچند خطر جانی نیز در کار

نباشد. نویسنده این مقاله بر آن است تا با نقد و ارزیابی دیدگاه‌های مطرح در این باب، نظریه چهارم را در کانون توجه قرار داده و با از میان برداشتن موانع و چالش‌های پیش رو، راه پذیرش آن را هموار سازد. اما پیش از پرداختن به موضوع اصلی، یادآوری دو نکته ضرور می‌نماید:

۱. حرام‌درمانی با وجود جایگزین‌های حلال

در این فرض به درمان بیماری از طریق حرام پرداخته می‌شود در حالی که داروی حلال و مباح نیز به وفور و یا با تلاش اندک قابل استحصال و دستیابی است. آشکار است که حرام‌درمانی در این فرض را نمی‌توان تأیید کرد و آن را روا به‌شمار آورد، و این مورد اتفاق همه فقیهان است (فاضل هندی، کشف اللثام، ۳۲۱/۹). حتی فقیهی چون صاحب جواهر، اجماع را در هر دو شکل آن، چه منقول و یا محصل، پشتوانه این نظر به‌شمار آورده است (نجفی، جواهرالکلام، ۴۴۵/۳۶). افزون بر آن، اطلاق همه دلایلی که بهره‌گیری از محرّمات را در اشکال متفاوت آن ممنوع ساخته است می‌تواند مؤید آن به‌شمار آید. بدون آن‌که در برابر خود با دلیل معارض و مزاحمی روبه‌رو گردد.

۲. حرام‌درمانی در حوزه‌های غیرخوراکی

فرض دوم این است که داروی حرام نه با خوردن و آشامیدن، که از راه دیگری مورد استفاده بیمار قرار گیرد هم‌چون قطره‌چکانی در چشم، تزریق در بدن، آغشته ساختن بدن با مواد حرام یا نهادن آن بر روی جراحت یا عضو آسیب دیده، و نیز انواع جراحی‌ها و پیوندها و مواردی از این دست که هر روز شیوه‌ها و نمونه‌های پیشرفته‌تری از آن در سطح افکار عمومی مطرح شده و در دسترس همگان قرار می‌گیرد. در این صورت آیا می‌توان این نوع استفاده از حرام را مردود دانست و بیمار از آن محروم ساخت؟ ظاهراً این فرض هم به لحاظ مبانی فقهی بی‌اشکال است و تنها مشکل آن این است که مکلف به هنگام به‌کارگیری حرام و نجس، به‌صورت طبیعی بدن خویش را آلوده ساخته و شیئی حرامی را در کنار خود و یا حتی داخل بافت بدن خویش جای داده است که هیچ‌کدام به لحاظ تکلیفی محکوم به حرمت و ناروایی نیست، اما در عین حال داوری نهایی نسبت به این امر در گرو پاسخ به پرسشی است که در ذیل مطرح می‌شود.

آیا می‌توان هرگونه بهره‌وری از حرام را ناروا دانست؟

این پرسش در خور درنگ و تأمل است که آیا می‌توان با استناد به حرام بودن، یا نجس بودن یک چیز، همه بهره‌وری‌های آن را در همه اشکال و سطوح ممکن، ممنوع و ناروا دانست؟ یا این که تنها استفاده‌های ویژه‌ای از آن، آنهم به دلایل روشن و شناخته شده، نارواست، و نه همه بهره‌وری‌های احتمالی و انجام شدنی آن؟

برخی از فقیهان با استفاده از شماری از آیات از جمله آیه:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...» (مانده: ۳)؛ به لحاظ عمومیت تحریم میته در این آیه، به ضمیمه اصل عدم تخصیص، و نیز روایت «تحف‌العقول» که با اشاره به وجوه و گونه‌های نجس و کاربری‌های متنوع و متفاوت آن، با طرح این جمله: «فجميع تقلبه في ذالك حرام...» (حرعاملی، وسایل الشیعه، ۵۶/۱۲)؛ تمامی بهره‌وری‌های نجس را در هر قالب و زمینه‌ای مردود شناسانده، به اضافه روایات ممنوعیت بهره‌وری از میته و مردار (حرعاملی، ۲۹۵/۱۶، ۳۶۸)، هرگونه استفاده از حرام و نجس را در اشکال و گونه‌های مختلف آن ممنوع دانسته‌اند (ابن فهد حلی، مهذب البارع، ۲۳۱/۴؛ اردبیلی، مجمع‌الفائده، ۲۷۵/۱۱؛ حلی، مختلف الشیعه، ۱۳۲/۴)، که به صورت طبیعی حوزه درمان و آن دسته از جراحی‌ها و پیوندهایی را که با استفاده از مردار و یا حیوانات حرام‌گوشت صورت می‌یابد را نیز شامل می‌شود. حال جای این پرسش است که آیا می‌توان با این گروه همراه شد و استفاده از حرام را در همه زمینه‌ها مردود دانست؟

پاسخ

در پاسخ باید گفت: مستندات اینان نقدپذیر است؛ زیرا روایت تحف‌العقول به جهت مرسله بودن و آشفتگی‌های متنی و بی‌اعتمادی فقیهان به مضمون آن، قابل استناد نیست (خویی، مصباح‌الفقاهه، ۵/۱، منتظری، دراسات، ۸۹/۱).

در مورد آیه نیز: اولاً به لحاظ تناسب حکم و موضوع، منظور از حرمت میته، حرمت خوردن آن است، نه هر نوع استفاده از آن (انصاری، مکاسب، ۱۰۰/۱؛ اردبیلی، ۲۷۵/۱۱)، حتی بهره‌وری‌هایی که در عصر نزول متداول نبوده و یا سپس‌ها در سایه پیشرفت‌های علمی و فنی در بین مردم متداول و مرسوم گشته است، از جمله اتفاقات حوزه درمان را باید از شمول آیه برکنار دانست و اصل اباحه را بر آن حاکم به‌شمار آورد.

افزون بر آن، این که فقیهان با استناد به روایات، انبوهی از بهره‌وری‌های مباح را در مورد

برخی محرمات روا دانسته و بر آن صحه گذارده‌اند، از جمله استفاده از موی خوک به عنوان ریسمان جهت کشیدن آب از چاه (نراقی، ۱۸۷/۱)، یا عذرة به منظور بهره‌وری در کشاورزی و باغات (طوسی، مبسوط، ۱۶۷/۲)، شراب نسبت به بی‌حسی‌های موضعی (خوانساری، ۱۶۰/۵)، پوست مردار برای آبیاری و تهیه غلاف شمشیر (همدانی، ۵۳/۷)، روغن نجس به منظور روشنایی (انصاری، مکاسب، ۳۴/۱) و موارد بی‌شماری از این دست، بیانگر این است که در مورد محرمات، تنها بهره‌وری‌هایی که وابسته و مرتبط با طهارت و پاکی است چون خوردن و آشامیدن و یا نماز و طواف، با محدودیت‌هایی رو به رو است، اما دیگر بهره‌وری‌های عقلانی و منطقی روا بوده و ممنوعیتی برای آن نمی‌توان یافت. از اینجا می‌توان پاسخ روایاتی را که به صورت مطلق بهره‌وری از میته را ممنوع ساخته است (حرعاملی، ۲۹۵/۱۶، ۳۶۸؛ منتظری، دراسات، ۳۱۶/۱) به دست آورد؛ چراکه آنچه را ممنوع ساخته بهره‌وری‌های شناخته شده و متداول آن است، نه همه بهره‌وری‌های آن (خویی، مصباح‌الفقاهة، ۱۴۰/۱، ۶۲)، ضمن آن‌که استفاده از محرمات در درمانگری‌های غیرخوراکی، با نماز و طواف نیز ناسازگاری نخواهد داشت تا از این راه بتوان حرمت بهره‌وری از آن را به اثبات رسانید؛ زیرا این درمانگری‌ها اگر در حوزه داخلی بدن صورت یابد مثل جراحی‌ها و پیوندهای قلب و کبد و ریه و مغز استخوان و... حتی با استفاده از ناپاک‌ترین حیوانات نیز، موجب ناپاکی بدن نمی‌گردد، چرا که قانون مطلق و بی‌رقیبی که بر حوزه داخلی بدن حکم فرماست، پاکی و طهارت است، حتی خون و ادرار نیز تا زمانی که از مجرای داخلی بدن خارج نشده‌اند، مشمول طهارت‌اند و تنها هنگام خروج آن‌ها از بدن است که مفهوم نجاست نسبت به آن‌ها معنا می‌یابد (سبزواری، مهذب‌الاحکام، ۲۸۶/۱، ۲۹۷؛ فیاض، تعالیق، ۸۶/۱؛ شهید اول، دروس، ۱۲۸/۱؛ خویی، التنقیح، ۴۶۷/۱). اما اگر درمانگری با حرام و نجس نسبت به بخش‌های بیرونی بدن انجام یابد، مثل پیوند پوست، و یا جراحی‌های سطحی و ظاهری و موارد همانند، در این صورت نیز اگر حیات در عضو پیوندی جریان یافته است، جزء یاد شده در شمار اجزاء بدن به حساب آمده و همانند آن‌ها پاک خواهد بود و مانعی بر سر راه نماز به‌شمار نخواهد رفت (سیستانی، منهاج‌الصالحین، ۴۶۱/۱). حتی استصحاب نجاست و میته بودن پیشین نیز در مورد جزء پیوندی جاری نخواهد گشت چون موضوع آن تغییر یافته و هم‌اکنون جزیی از بدن جدید به‌شمار می‌رود؛ از این رو در پاکی و طهارت آن نباید تردید روا داشت. به‌علاوه در صورتی که جزء پیوندی در سایه استحاله تبدیل به جزء تازه‌ای در بدن گردد و یا بافت جدیدی، سطح

ظاهری آن را پوشانند، در این صورت از رهگذر استحاله هم می‌توان مزاحم نبودن آن را برای نماز و طواف به اثبات رسانید. (شهید، دروس، ۱۲۸/۱؛ محقق حلی، معتبر، ۴۴۹/۱؛ عاملی، مدارک الاحکام، ۳۲۳/۲). اما در صورتی که حیات و یا استحاله هم در آن روی نداده است باز هم از باب اضطرار، از آن جهت که جدا ساختن عضو پیوندی از بدن در نماز مستلزم ضرر یا حرج و مشقت است، نماز یا طواف با آن بی‌اشکال خواهد بود (سبزواری، مهذب الاحکام، ۳۱۵/۱؛ حلی، معتبر ۴۴۹/۱؛ حلی، تذکره الفقهاء، ۴۹۵/۲؛ شهید، بیان، ۹۴؛ دروس، ۱۲۷/۱).

در همین جا می‌توان به این نکته هم اشاره داشت که درمانگری با فعل حرام نیز چون ورزش دادن اعضا و فعال سازی عضو آسیب دیده و احیای بافت های فرسوده و بیمار بدن که همراه با لمس آن از سوی پزشک و یا افراد متخصص صورت می‌یابد، در فرض ضرورت و فقدان عناصر هم جنس و عدم امکان درمانگری بدون لمس، بی‌اشکال خواهد بود. (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۵۰/۲).

۳. حرام‌درمانی در حوزه‌های خوراکی

اما موضوعی که بیش از همه چالش برانگیز بوده و دیدگاه‌های متفاوت و بلکه متناقضی را برانگیخته است، حرام‌درمانی با مصارف خوراکی است بدین معنی که اگر درمان بیماری متوقف بر خوردن و آشامیدن حرام است، آیا از منظر مبانی دینی می‌توان آن را تأیید نمود؟ در این زمینه ۴ دیدگاه مطرح گشته است که نیازمند بررسی و واکاوی است:

۱. ممنوعیت حرام‌درمانی مطلق

قایلان این دیدگاه بر این باورند که با محرّمات، از هر نوع و اندازه، و در هر ساحت و جایگاهی، نمی‌توان به درمان بیماری‌ها پرداخت، به لحاظ آن‌که محرّمات، خود منشأ آلودگی‌ها و بیماری‌های بی‌شمارند، در این صورت چگونه می‌توانند باعث برطرف شدن بیماری‌ها در دیگر موجودات گردند؟ هر چند شماری از حامیان این نظریه، موارد اضطرار را جدا ساخته‌اند اما بسیاری دیگر حتی همان را هم از قلمرو حرام‌درمانی برکنار ندانسته‌اند. گروهی از فقیهان شیعی (نجفی، ۴۴۵/۳۶؛ اردبیلی، ۳۲۰/۱۱) و بیشتر فقیهان سنی (شوکانی، نیل الاوطار، ۵۵۱/۸؛ ابن قدامة، مغنی، ۴۱۶/۸، علی بن سلیمان، الانصاف، ۴۳۷/۲؛ زحیلی، الفقه الاسلامی، ۲۶۱۰/۴) به این نظریه گرویده‌اند.

دلایل:

۱-۱. احتیاط‌گرایی

بدون تردید هر اندازه انسان بتواند در درمان خود از حرام دوری بجوید و هیچ‌گونه نقش و اثری به آن واگذار ننماید و حتی از ورود در مواردی که شائبه حرام در آن می‌رود بپرهیزد و مرز خود را با حوزه‌های ممنوعه در همه حالات و شرایط پاس بدارد به احتیاط نزدیک‌تر است که در شایستگی و پسندیده بودن آن جای گفت‌وگو نیست و نگاهدارنده حریم آن را باید ستود (طوسی، خلاف، ۹۷/۶).

نقد و ارزیابی: هرچند عمل به احتیاط در بسیاری از جاها پسندیده است، اما در صورتی که دلایل روشن و شناخته شده‌ای بر مباح بودن درمان با محرّمات، و یا حتی ضرورت آن، برپا گردد که اندکی بعد به آن پرداخته خواهد شد، دیگر جایی برای احتیاط باقی نمانده و زمینه آن به صورت طبیعی از میان خواهد رفت.

۱-۲. استصحاب

مدّعا در این دلیل آن است که به‌کارگیری محرّمات و بهره‌وری از آن پیش از آن‌که به عنوان درمان مورد استفاده بیمار قرار گیرد ممنوع و ناروا بود. به هنگام استفاده بیمار، اصل آن است که حرمت پیشین آن هم‌چنان پایدار و پابرجاست و تزلزل و تغییری در آن صورت نیافته است. (فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۱۵۴/۴).

نقد و ارزیابی: استناد به استصحاب در جایی از وجاهت برخوردار است که دلیلی بر نقض آن نباشد در حالی که مخالفان این دیدگاه، دلایلی را بر مشروعیت حرام‌درمانی برپا داشته‌اند که می‌تواند بنیان استصحاب را از میان بردارد. ضمن آن‌که اجرای استصحاب در صورتی پذیرفتنی است که موضوع آن در هر دو حالت تغییر نیافته باشد در حالی که در اینجا تغییر یافته است؛ زیرا مکلف در حالت پیشین از تندرستی برخوردار و اکنون فاقد آن است و این دو حالت با یکدیگر متفاوت‌اند.

۱-۳. عموم و اطلاق روایات

در این استدلال تکیه بر روایاتی است که به هیچ‌یک از محرّمات نقشی به‌عنوان شفا و درمان واگذار ننموده است از جمله حسنة عمر بن اذینه که از امام صادق(ع) در مورد استفاده دارویی از شراب خرما پرسید: حضرت پاسخ داد: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ فِي شَيْءٍ مِمَّا حَرَّمَ دَوَاءً وَ لَأَشْفَاءً» (حرعاملی، ۲۷۵/۱۷)؛ به راستی خداوند در آنچه حرام ساخته، درمان و شفا قرار نداده است. یا در پاسخ به پرسش دیگری در همین موضوع فرمود: «برای هیچ کس شایسته نیست که از حرام شفا بجوید» (همانجا، ۲۷۶). نیز به بیماری که اظهار می‌داشت: تنها شراب خرما

داروی مناسب درمان اوست، سه بار فرمود: «تو را چه به آنچه خدا و رسول آن را حرام ساخته است» (همانجا، ۲۷۵). از امام علی (ع) هم آمده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ فِي رِجْسٍ حَرَمَهُ شِفَاءً» (نوری، ۶۷/۱۷)؛ به راستی خداوند در پلیدی که حرامش ساخته، شفا قرار نداده است.

در منابع سنین هم حرام درمانی مذموم تلقی شده و از آن نهی گشته است. از جمله رسول خدا (ع) برابر نقل ابی داوود فرموده است: «تَدَاوُوا و لا تَدَاوُوا بِحَرَامٍ» (ابی داوود، ۴۰۰/۲)؛ خود را درمان کنید ولی نه با حرام. به هر روی هر چند ممکن است برخی روایات یاد شده ضعیف به نظر آید اما فزونی این روایات و نیز نقل آن در منابع سنی و شیعی، به ضمیمه وجود روایات معتبر در میان آنها، ما را از جستجوهای سندی باز می‌دارد. ضمن آن‌که هرچند این روایات در موضوع شراب درمانی و در پاسخ به پرسش‌هایی در این باب آمده است، اما پاسخ‌های امام مطلق و فراگیر است که نمی‌توان آن را محدود به مورد سؤال دانست؛ از این رو نسبت به همه محرّمات قابل احتجاج است.

نقد و ارزیابی: حق آن است که نمی‌توان با تکیه بر این روایات، نامشروع بودن حرام‌درمانی را تأیید نمود؛ زیرا در برابر روایات یاد شده، مستندات بی‌شماری وجود دارد که در فرض اضطرار همه محرّمات را بدون استثناء مباح نشان می‌دهد، در این صورت بر اساس قاعده مرسوم و متداول در اطلاق و تقیید می‌بایست این روایات را حمل کرد بر مواردی که اضطرار وجود نداشته و داروی حلال و مباح به آسانی در دسترس بیمار قرار می‌گیرد؛ چراکه در این فرض است که داروی حرام هیچ‌گونه شفا بخشی نخواهد داشت (شهید ثانی، ۱۳۰/۱۲)؛ فاضل هندی، ۳۲۲/۹.

به‌علاوه مصلحت حفظ نفس، چه نسبت به تلف، یا زیان‌های غیرقابل تحمل، به مراتب مهم‌تر از مفسده موجود در محرّمات است، در این صورت برابر قانون تزاحم می‌بایست از مفسده کوچک‌تر در برابر مصلحت بزرگ‌تر صرف‌نظر کرد و از آن روی برتافت؛ از این رو چاره‌ای جز تأیید حرام‌درمانی به منظور دستیابی به مصلحت والا تر نیست. ضمن آن‌که کلیت این روایات که درمانگری با حرام را از اساس مورد ردّ و انکار قرار داده است، افزون بر ضدیت آن با روایات اضطرار، به باور بسیاری از فقیهان، با وجدان و تجربه‌های صورت یافته، و نیز واقعیات حوزه پزشکی، و حتی خود قرآن (بقره: ۲۱۹) که در مورد شراب اصل سودمندی را (فارغ از کم و کیف و حدود و ثغور آن) پذیرفته، در تناقض است (نراقی، مستند،

۳۸-۳۹/۱۵؛ فیض، مفاتیح الشرایع، ۲/۲۲۷؛ روحانی، فقه الصادق، ۱۹/۲۹۶). از این رو فقیهان به منظور حل این تناقص و ناسازگاری‌های موجود، با اغماض از کاستی‌های سندی و دلالتی این روایات (اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۱/۳۲۰؛ شیرازی، الفقه، ۳۶/۷۷-۳۵)، تفسیرهای ویژه‌ای را نشان داده‌اند که هر چند برخی از آن‌ها قابل نقد است، اما مجموعه احتمالات عرضه شده در توجیه این روایات نشان دهنده ناتوانی آن‌ها در نفی مشروعیت حرام‌درمانی است. از جمله گفته‌اند: منظور از روایاتی که می‌گویند: در محرّمات شفا نیست، آن است که محرّمات در ذات و هویت خود، به لحاظ آمیختگی با مفساد، برای درمان و شفا پدید نیامده است، یا اگر نسبت به یک بیماری سودمند باشد، در کنار خود بیماری‌های دیگری را نیز سبب خواهد گشت (شیرازی، الفقه، ۳۷/۷۷). یا زیان‌های روحی و روانی مصرف محرّمات آن‌چنان عمیق و گسترده است که نقش درمانی آن را نسبت به پاره‌ای از بیماری‌های جسمی، نمی‌توان شفا نامید (فیض، مفاتیح الشرایع، ۲/۲۲۶). برخی هم ادبیات مورد استفاده در این روایات را حمل بر مبالغه نموده‌اند به این معنی که نقش درمانی محرّمات آن‌چنان ناچیز است که نمی‌توان آن را به عنوان درمان و شفا مطرح ساخت، و یا این‌که با امکان درمانگری از طریق حلال، نباید شفا را در محرّمات جست (اردبیلی، ۱۱/۳۲۲)؛ چنان‌چه شماری نیز حمل بر غالب نموده‌اند (روحانی، فقه‌الصادق، ۱۹/۲۹۶). این احتمال هم می‌رود که منظور امام بیان این واقعیت است که هیچ حرامی، نسبت به هیچ بیماری، داروی واقعی و منحصر به فرد آن نیست، بلکه ناآگاهی ما از داروهای جایگزین باعث شده است تا حرام را تنها راه درمان آن بیماری خاص بدانیم و به آن اضطراب پیدا کنیم (نراقی، ۱۵/۳۹). و تفسیرهای دیگری که اکنون جای استقصاء و برشمردن همه آن‌ها نیست.

۱-۴. یکسان‌نگاری شراب با محرّمات دیگر

برخی نیز نسبت به حرمت درمان با محرّمات، به روایات بی‌شماری که بهره‌وری از شراب را در درمان‌گری ممنوع ساخته است، استناد جسته‌اند از آن جهت که ملاک در هر دو یکی است؛ زیرا آن‌چه شراب‌درمانی را ناروا ساخته است، حرمت و نجاست آن است؛ در حالی‌که همین علت در غیر شراب نیز هست، از این رو نمی‌بایست حکم آنان را متفاوت پنداشت بر همین اساس ذیل شماری از روایات شراب، ممنوعیت شراب‌درمانی به حرام‌درمانی تبدیل شده و به مثابه قاعده‌ای کلی بیان گشته است. (فاضل هندی، کشف اللثام، ۹/۳۲۲؛ اردبیلی، ۱۱/۳۲۰؛ حر عاملی، ۱۷/۲۷۶-۲۷۵).

نقد و ارزیابی: این استدلال نیز چندان وجیه نیست و نمی‌توان شراب را با دیگر محرّمات یکسان پنداشت زیرا ممکن است حرمت خمر، به لحاظ ویژگی‌های آن، متفاوت از دیگر محرّمات باشد و نه همسان با آن‌ها: نخست از آن جهت که انبوهی از روایات پشتوانه حرمت خمر است، در حالی که این حجم وسیع از روایات را در مورد دیگر محرّمات نمی‌توان دید. به‌علاوه خمر موجب زوال عقل می‌گردد، بر خلاف دیگر محرّمات که به ظاهر فاقد این اثرند، افزون بر آن که در مرحله نخست، این قرآن است که شراب را حرام ساخته است و نه روایات، و این نشان‌دهنده تمایزهای ذاتی و جانبی شراب در قیاس با دیگر محرّمات است. (اردبیلی، ۳۱۹/۱۱، ۳۳۱). گذشته از آن که شراب مستلزم حدّ است، بر خلاف دیگر محرّمات. همین ویژگی‌ها، و حتی احتمال آن‌ها نیز کافی است؛ که نتوانیم ممنوعیت شراب‌درمانی را به حرام‌درمانی تسرّی دهیم.

۲. نظریه تفصیل

برخی فقیهان بین مسکرات و دیگر محرّمات تفاوت گذاشته‌اند. آنان هرچند استفاده از دیگر محرّمات را به هنگام اضطراب روا می‌دانند، اما در مورد شراب و دیگر مسکرات به هیچ روی بهره‌وری درمانی از آن‌ها را، حتی در فرض ضرورت نیز، برنتابیده و آن را نازوا شمرده‌اند. تنها جایی که شراب‌درمانی را در مورد آن مباح دانسته‌اند بیماری‌های چشمی است (طوسی، خلاف، ۹۷/۶؛ محقق، شرایع، ۲۰۲/۴؛ حلی، قواعد، ۵، ۳۳۴/۳). برخی نیز حتی در بیماری‌های چشمی نیز استفاده از مست‌کننده‌ها را نپذیرفته‌اند (حلی، سرائر، ۳۷۲/۳). این نظریه از سوی مشهور فقیهان شیعی مورد حمایت قرار گرفته است (شهید ثانی، ۱۲۸/۱۲؛ فاضل هندی، ۳۲۱/۹). افزون بر آنان، فقیهان سنی هم، به جز ظاهریان، درمان با خمر را مردود شمرده‌اند (زحیلی، ۲۶۰۶/۴).

صاحبان این نظریه نیز در تأیید آن دلایلی را سامان داده‌اند:

۱-۲. اجماع

این اجماع مورد ادعای شیخ طوسی است (طوسی، خلاف، ۹۷/۶؛ مبسوط، ۲۸۸/۶).

نقد و ارزیابی: استدلال به اجماع ناپذیرفتنی است؛ زیرا روایات بسیاری در این باب مورد استناد مشهور قرار گرفته که اجماع را به‌صورت طبیعی مدرکی ساخته و آن را از تعبدی بودن و کارآمدی دور می‌سازد.

۲-۲. همسویی با احتیاط

در این حقیقت نمی‌توان تردید روا داشت که پرهیز از شراب و روی برتافتن از همه اشکال و گونه‌های آن، حتی در موارد احتمالی، نشان دهنده احتیاط‌گرایی و همسویی عملی با این اصل دینی است که از منظر فقیهان و دانشیان اسلامی امری است پذیرفته شده و ستودنی، و افزون بر آن، بهره‌مند از حسن ذاتی و مطلوبیت نفسانی.

نقد و ارزیابی: همان‌گونه که گذشت، عمل به احتیاط هرچند پسندیده و بی‌چون و چرا است اما با وجود دلایل مستحکمی که اندکی بعد در مورد روا بودن درمان با محرّمات، از جمله شراب‌درمانی، بیان خواهد گشت، دیگر جایی برای احتیاط باقی نمی‌ماند.

۲-۳. فقدان دلیل

مدّعا در این فرض آن است که حرمت خمر با دلایل روشن و بی‌شماری به اثبات رسیده است، در این صورت اگر شراب (و یا حتی دیگر مسکرات) در شرایط خاصی، از جمله به منظور مداوا و درمان، حلال گردد، نیازمند دلایل قطعی و شناخته شده است، در حالی که این دلایل تاکنون به اثبات نرسیده و منتفی است (طوسی، خلاف، ۸/۶، ۹۷؛ حلی، سرائر، ۳/۳۷۲؛ فخرالمحققین، ۴/۱۶۶).

نقد و ارزیابی: این استدلال هم مناقشه‌پذیر است؛ زیرا در صورتی پذیرفتنی است که صاحبان دیدگاه‌های رقیب، از جمله قائلان به روا بودن حرام‌درمانی، نتوانند در تأیید مدعای خود، دلایلی موجه و پذیرفتنی برپا دارند، اما در فرض برخوردارگی از مستندات استوار و کارآمد، اساس این استدلال نیز از میان خواهد رفت.

۲-۴. اطلاق آیات و روایات

این استدلال بر این پایه استوار است که خمر برابر آیات (بقره: ۲۱۹، مائده: ۹۰)، و روایات بی‌شمار (حرعاملی، وسایل، ۲۳۷/۱۷)، حرام اعلام گشته است، بدون آن‌که برای حرمت آن حد و مرزی در نظر گرفته شود، و یا قید و شرطی آن را محدود سازد، حتی اضطرار هم نمی‌تواند محدودیتی برای آن پدید آورد؛ زیرا اضطرار تنها نسبت به محرّماتی که در آیات اضطرار (بقره: ۱۷۳؛ مائده: ۳؛ انعام: ۱۱۹) آمده است این نقش را خواهد داشت که آن‌ها هم عبارت‌اند از مردار، خون و گوشت خوک، در حالی که شراب در شمار آن محرّمات نیست، در نتیجه در فرض اضطرار و یا درمان نیز حرمت آن هم‌چنان باقی است. ضمن آنکه در روایات هم، شراب‌درمانی به صورت مطلق ممنوع گشته است از جمله صحیح‌ه حلبی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ دَوَاءٍ عَجِنَ بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظَرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ

شَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ» (حرعاملی، وسایل، ۲۷۵/۱۷)؛ از امام صادق(ع) از دارویی که با شراب آمیخته شده پرسیدم فرمود: نه بخدا سوگند! دوست ندارم به آن بنگرم تا چه رسد به این که خود را با آن درمان نمایم. او به منزله پیه خوک یا گوشت خوک است. یا در حسنه عمرین اذینه که امام صادق(ع) در پاسخ به پرسشی پیرامون شراب‌درمانی فرمود: «لا ولاجرعة» (پیشین) نه! و نه حتی جرعه‌ای!

به ام خالد هم که در همین زمینه از آن حضرت پرسیده بود فرمود: «فَلَا تَدُقِي مِنْهُ قَطْرَةً لَنَا وَ اللَّهُ لَا أَدْنُ لَكَ فِي قَطْرَةٍ مِنْهُ» (پیشین)؛ پس قطره‌ای از آن را نجش! نه به خدا سوگند! اجازه نمی‌دهم قطره‌ای از آن بنوشی. ضمن آن‌که بخشی از روایات تحریم نیز که شراب‌درمانی را یکسره مردود می‌دانست و اعلام می‌داشت؛ «در حرام و نجس نمی‌توان درمان و شفا را جست»، بیشتر گذشت، و بخش دیگری هم با این ادبیات پیش روی ماست که مصرف شراب، حتی برای مضطر نیز جز زشتی و آشفته‌گی، ارمغان دیگری نداشته و باعث کشتن وی می‌گردد (حرعاملی، ۲۷۷/۱۷، ۳۰۳).

نقد و ارزیابی: این استدلال نیز از جهاتی قابل نقد است:

اما در مورد آیات:

یک. هر چند شراب در قرآن به صورت مطلق حرام گشته است، اما این حرمت را باید بر اساس آیات اضطرار به غیر مورد ناچاری محدود ساخت؛ زیرا در صورت اضطرار نمی‌توان در مباح بودن آن تردید روا داشت. این که گفته شده است: اضطرار تنها محرمانی را محدود می‌سازد که در آیات اضطرار نام آن‌ها برده شده است به دلایلی مردود است:

- این قاعده در جای خود به اثبات رسیده و مورد تأکید قرار گرفته است که در استنباط‌های قرآنی، معیار و ملاک از آن عموم لفظ است نه خصوص مورد. بر این اساس هر چند در آیات اضطرار نام مردار و خوک و خون آمده است، اما حکم اضطرار که عبارت از روا بودن محرمان در شرایط اضطراری است، در ارتباط با همه محرمان است، نه همان سه موردی که در آیات یاد شده به آن اشاره گشته است.
- به علاوه جمله «فمن اضطر...» که در ذیل آیات اضطرار آمده است، به مثابه ضابطه‌ای کلی و قانونی عام و فراگیر نسبت به همه محرمان است که در هنگامه اضطرار ممنوعیت آن‌ها برداشته می‌شود و خوردن آن‌ها روا می‌گردد. بدیهی است محدود ساختن این قاعده کلی به چند حرام که نام آن‌ها در آیات اضطرار آمده است، کاستن

از وسعت و گستره آیات و نادیده انگاشتن نقش جهان‌شمولی و کلی‌نگری قرآن است که وجاهت چندانی نداشته و نمی‌توان با آن همراه شد.

- هر چند نام بردن از برخی محرمات در شماری از آیات اضطرار، ممکن است به این شبهه دامن بزند که اضطرار تنها نسبت به محرمات یاد شده است، اما در آیه ۱۹ سوره انعام «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ»؛ در حالی که (خداوند) آنچه را بر شما حرام بوده بیان کرده است؛ مگر این که ناچار باشید؛ اضطرار نسبت به همه محرمات (چه آنچه در قرآن آمده و یا حتی از زبان رسول خدا (ع) بیان گشته است (اردبیلی، زبدةالبیان، ۸۰۲/۲)، مطرح شده بدون آنکه از حرام خاصی نام برده شود؛ از این رو اشکال یاد شده، حداقل نسبت به این آیه از بیخ و بن منتفی است. در نتیجه نمی‌توان با حرمت شراب به صورت مطلق، حتی در حال اضطرار، آن‌گونه که شیخ طوسی و مشهور برآند، همراه شد.

دو. این پرسش را می‌توان با طراحان این نظریه در میان گذاشت که چگونه شما اضطرار را نسبت به خون و خوک و مردار که حرمت آن‌ها به مراتب غلیظتر از شراب است پذیرفته‌اید، اما در مورد شراب به انکار آن پرداخته‌اید با اینکه جریان حکم در مورد شراب سزاوارتر از آن‌هاست (شهید ثانی، ۱۲۷/۱۲؛ حلی، مختلف، ۳۵۷/۸؛ ابن فهد حلی، ایضاح، ۱۶۵/۴).

اما این که حرمت در محرمات سه‌گانه یاد شده شدیدتر است: اولاً از آن جهت که در قرآن به هنگام شمارش محرمات تنها از همین سه مورد یاد شده است و نه چیز دیگری، آنهم با ادبیات ویژه‌ای که در سوره انعام (۱۴۵) به کار رفته که از رسول خدا(ص) می‌خواهد به مشرکان بگوید: در میان آموزه‌های فرود آمده بر وی، هیچ حرامی را به جز مردار و خون و خوک نمی‌یابد، و هم‌چنین توجه به این حقیقت که در آیات مدنی (بقره: ۱۷۳، مائده: ۵) نیز، هم‌چون آیات مکی، با همه تغییر شرایط و فاصله زمانی بسیاری که میان این آیات وجود داشت، باز هم به هنگام طرح محرمات، از همین سه مورد، و با همان لحن و ادبیات آیات مکی، و یا نزدیک به آن، یاد نموده است، که نشان دهنده تأکید و اصرار قرآن بر همین موارد است و نه چیز دیگری.

آشکار است که هر چند این شیوه نام‌بری از محرمات، نافی محرمات دیگر نیست ولی به وضوح پیشتازی و سرآمدی محرمات یاد شده را نسبت به دیگر مصادیق و گونه‌های حرام آشکار می‌سازد و این که این محرمات در نگاه شریعت در مقایسه با دیگر موارد از اهمیت

بیشتری برخوردار بوده و هست؛ چنانچه مفسران نیز همین تفسیر را از آیات یاد شده نشان داده و آن را صائب‌ترین و نیکوترین تفسیر در حوزه این آیات یافته‌اند (طبرسی، ۱۸۳/۴؛ طوسی، تبیان، ۳۰۳/۴) و فقیهان هم بر آن صحه گزارده‌اند (شهیدثانی، پیشین؛ ابن فهد حلّی، پیشین، فیض کاشانی، مفاتیح، ۲۲۶/۲) تا آنجا که علامه حلّی می‌نویسد: نام بردن از محرمات سه‌گانه در آیات اضطرار در بردارنده این پیام است که اگر خون و خوک و مردار، با همه شدت و غلظتی که در حرمت آنهاست، به هنگام اضطرار مباح می‌گردند، دیگر محرمات نیز، از جمله شراب که به مراتب سبک‌تر و ضعیف‌تر از آن سه مورداند، به طریق اولی مباح خواهند گشت. (علامه حلّی، پیشین).

ثانیاً در نجس بودن مسکرات، و نه حرمت آنها، تردیدهای جدی وجود دارد تا جایی که گروهی به طهارت آنها قایل گشته‌اند (عاملی، مدارک، ۲/۲، ۲۹۱؛ فیاض، تعالیق، ۹۲/۱؛ اردبیلی، ۳۱۲/۱؛ همدانی، مصباح الفقیه، ۱۸۶/۷)، و این نیز می‌تواند نشانه سبک‌تر بودن شراب در سنجه با محرمات پیش‌گفته تلقی گردد؛ زیرا بدون تردید حرام‌هایی که تنها حرام‌اند، ضعیف‌تر از حرام‌هایی خواهند بود که افزون بر حرمت از نجاست هم برخوردارند.

چنانچه باز هم از جانبداران این نظریه پرسیدنی است که چگونه شما نوشیدن شراب را در بیم از تشنگی، برابر روایتی (حرعاملی، ۳۰۲/۱۷)، روا می‌دانید (طوسی، نه‌ایه، ۵۹۱)؛ اما در اضطرار، با بودن روایات بی‌شمار همانند، آن را روا نمی‌دانید؟ در حالی که ملاک در هر دو یکسان است، و حتی ممکن است تنگناها و مشکلات پدید آمده از رهگذر اضطرار برای مبتلایان به ناچاری در بسیاری از موارد کمتر از خطرات و آسیب‌های تشنگی برای صاحبانش نباشد.

سه. بر فرض نتوان حرمت شراب را با آیات قرآن تخصیص زد، اما در روایات بسیاری مصرف شراب در صورت اضطرار مباح اعلام گشته است، و این روایات می‌تواند مخصص قرآن قرار گرفته و حرمت شراب را محدود سازد.

در مورد روایات نیز: هر چند شراب در روایاتی به صورت مطلق حرام اعلام گشته که شامل درمان نیز می‌شود، اما در روایات دیگری تصریح گشته است که در صورت اضطرار می‌توان از آن سود جست از جمله در روایت مفضل بن عمر که نام شراب هم در آن آمده و حضرت فرموده است: «وَ إِذَا اضْطُرَّ إِلَى الْخَمْرِ شَرِبَ حَتَّى يَرُويَ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَعُودَ إِلَى ذَالِكِ حَتَّى يَضْطُرَّ إِلَيْهِ أَيْضاً» (نوری، ۲۰۱/۱۶؛ دعائم الاسلام، ۹۳/۲)؛ هنگامی که به نوشیدن شراب

ناچار شد آن را بنوشد تا سیر شود. در صورتی هم که بار دیگر به آن اضطراب یافت می‌تواند دوباره آن را بیاشامد. از صدوق هم حدیثی با این مضمون آمده است: «وَشَرِبُ الْخَمْرِ جَائِزٌ فِي الضَّرُورَةِ» (حرعاملی، ۳۰۳/۱۷). آشکار است در تعارض این دو دسته روایات، بر اساس قانون اطلاق و تقیید، باید روایاتی که به صورت مطلق شراب را حرام می‌داند حمل کرد بر غیر مورد اضطراب. ضمن آن‌که در صحیح‌ه حلبی که قوی‌ترین روایت اردوی تحریم نیز به شمار می‌رود، و پیشتر به آن اشاره گشت، شراب به پیه خوک یا گوشت خوک تشبیه شده است که بیانگر یکسان‌نگاری آن دو است یعنی همان‌گونه که خوک در شرایط ناچاری مباح می‌گردد، شراب نیز چنین است بدون آن‌که تفاوتی میان آن دو باشد.

گذشته از آن، مضمون صحیح‌ه یاد شده نیز به جهت این جمله آن «مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظَرَ إِلَيْهِ» بیش از کراهت را نشان نمی‌دهد (نجفی، ۳۵۷/۳۶)؛ محسنی، الفقه و مسایل طیّیه، ۳۱۶/۱).

۳. حرام‌درمانی و بیم از خطر جانی

اساس این دیدگاه بر این پایه استوار است که درمان با محرّمات در صورتی مباح و روا است که اگر از داروی حرام استفاده نشود، جان بیمار در معرض مخاطره جدی قرار می‌گیرد، اما آنجا که با این خطر و تهدید روبرو نیست، هر چند تحمل بیماری برایش دشوار تلقی گردد با این حال درمان با محرّمات برای وی روا و مشروع نخواهد بود. فقیهانی چون علامه حلّی (مختلف، ۳۵۷/۸)، ابن فهد حلّی (المهذب البارع، ۱۸۶/۴)، و شهید ثانی (مسالك، ۱۲۹/۱۲)، از این نظریه جانبداری کرده‌اند.

دلایل:

این گروه در تأیید بخش نخست دیدگاه خود همه دلایلی را که قائلان به روا بودن حرام‌درمانی برپا داشته‌اند به ضمیمه دلایلی که انسان را از قتل نفس و یا القاء در تهلكه باز می‌دارد به‌عنوان مستندات خویش آورده‌اند و در بخش دوم مدعای خود، بر ادله‌ای که استفاده از محرّمات را، چه به صورت مطلق و یا در خصوص درمان، ممنوع ساخته است تکیه نموده‌اند (شهیدثانی، مسالك، ۱۲۹/۱۲؛ نراقی، مستند، ۳۷/۱۵).

نقد و ارزیابی: هر چند دلایل بخش نخست آنان، به جهت تنوع، فراوانی و استحکام آن پذیرفتنی است و نمی‌توان به ردّ و انکار آن پرداخت، اما آنچه در بخش دوم بیان داشته‌اند از آنجا که در اصطکاک با دلایل مجوزان حرام‌درمانی است، و از سویی روایات مورد تکیه آنان بدون استثناء نسبت به اضطراب و عسر و حرج و نیز زیان و ضرر عام و فراگیر است و ناگزیر

می‌بایست بر موارد غیراضطرار، و یا فاقد زیان و عسر و حرج حمل گردد. به دیگر سخن یا باید روایات را حمل کرد بر مواردی که داروی حلال در دسترس است و به آسانی و یا با هزینه اندک می‌توان بیماری را با داروی پاک و حلال درمان نمود بدون آنکه به حرام نیاز افتد، و یا بیماری آنقدر ساده و ناچیز است که نباید به انگیزه درمان آن به مرزهای حرام تعرض نمود و از آن عبور کرد (نراقی، مستند، ۳۷/۱۵).

۴. روایی درمان با محرّمات

حامیان این دیدگاه که این مقاله نیز در تأیید همین دیدگاه سامان یافته است، بر این باورند که استفاده از محرّمات در درمان‌های خوراکی و معالجات پزشکی که وابسته به خوردن و آشامیدن دارو است، جایز است، و می‌توان برای رفع بیماری و یا کنترل و مهار آن از محرّمات، در همه گونه‌های آن بهره گرفت و آن را به‌کار بست. البته با این شرط که یقین و باور، یا ظن و گمان، و یا حتی احتمال عقلایی بدهد که داروی حرام در درمان این بیماری مؤثر است و در برابر، جایگزین حلالی نیز برای آن وجود ندارد، افزون بر آن، این روا بودن تنها در مواردی که خطر جانی بیمار را تهدید می‌کند نیست، بلکه شامل همه بیماری‌هایی که تحمل آن به لحاظ عرفی دشوار است نیز می‌گردد. تنی چند از فقیهان چون ابن براج (المهذب، ۴۳۳/۲)؛ فخرالمحققین (۱۵۳/۴)؛ شهید اول (دروس، ۲۵/۳) از این دیدگاه جانبداری نموده‌اند. از سنن هم حنفیان این نظریه را برگزیده‌اند (ذهیلی، ۲۶۰۶/۴). دلایلی چند این دیدگاه را تأیید می‌کند:

۴-۱. مصداق ضرورت

نخست آن‌که درمان با محرّمات، در صورتی که گریزی از آن نباشد، مصداق روشن اضطرار خواهد بود که به اجماع فقیهان هر حرامی در سایه آن حلال می‌گردد. اما در آغاز اشاره به یک نکته ضروری می‌نماید:

قرآن در آیاتی چند بعد از یادآوری شماری از محرّمات و ضرورت پرهیز از آن‌ها اعلام داشته است که در صورت اضطرار، خوردن و آشامیدن این محرّمات بی‌اشکال است از جمله این آیه «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» (انعام: ۱۱۹) در حالی که (خداوند) آنچه را بر شما حرام بوده، بیان کرده است؛ مگر این‌که ناچار باشید؛ (که در این صورت خوردن از گوشت آن حیوانات جایز است).

این مضمون با تفاوت‌هایی در آیات دیگر نیز آمده است (مائده: ۳؛ انعام: ۱۴۵، ۱۱۹)، و در همه آن‌ها اضطرار عامل حلیت تلقی گشته است. در روایات هم همین مضمون مورد تأکید

قرار گرفته است. از جمله امام علی (ع) می‌فرماید: «الْمُضْطَرُّ يَأْكُلُ الْمَيْتَةَ وَ كُلُّ مُحْرَمٍ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (نوری، مستدرک، ۲۰۱/۱۶)؛ در مانده، هر مردار و حرامی را که بدان ناگزیر گشته است باید بخورد. یا در نقل صدوق آمده است: «هر کس به استفاده از مردار و خون و گوشت خوک ناگزیر گردد ولی از آن نخورد تا بمیرد، کافر است.» (حرعاملی، ۳۸۹/۱۶). همانند این مضمون در روایات دیگر نیز آمده است (پیشین، ۳۱۲-۳۰۹؛ ۶۹۰/۴).

افزون بر آن که فقیهان نیز برابر دلایل یاد شده، فتوی به استفاده از محرمات به هنگام ضرورت داده‌اند (محقق، شرایع، ۲۰۰/۳؛ طوسی، خلاف، ۹۴/۶؛ امام خمینی، تحریرالوسیله، ۱۵۰/۲).

چیستی اضطرار: اکنون جای آن است که جستجویی در واژه اضطرار و مقومات آن صورت یابد تا مشخص شود که تحقق و صدق اضطرار به چه عواملی وابسته است؟ و در کجا می‌توان آن را یافت؟ آیا تنها خطرهای جانی است که شخص را مضطر می‌سازد و یا در حوزه بیماری‌ها نیز می‌توان این اصطلاح را به‌کار برد و آن را یافت؟

لغویان، اضطرار را مصدر باب افتعال و از ریشه «ضَرَّ» و یا «ضُرَّ» به معنای نیازمندی، زیاندیدگی، ناچاری، درماندگی و بدحالی دانسته‌اند. نیز ضرورت را هم اسم مصدر اضطرار و هم معنای آن به شمار آورده‌اند (طریحی، ۳۷۳/۳؛ فیروزآبادی، ۱۰۷/۲؛ معین، ۲۹۵/۱).

فقیهان نیز هر چند نسبت به اضطرار تعریف جامع و مانعی به دست نداده‌اند، اما حدود آن را تا اندازه‌ای مشخص کرده‌اند. مشهور بر آنند که اضطرار همان‌گونه که در فرض تلف جانی محقق می‌شود، نسبت به بیماری نیز، چه اصل بیماری یا فزونی آن و یا حتی دشواری درمان آن، و مواردی از این دست جاری و ساری است (اردبیلی، ۲۸۴/۱۱؛ شهیدثانی، ۱۱۳/۱۲؛ محقق، ۲۰۰/۳؛ طوسی، مبسوط، ۲۸۴/۶؛ حلّی، قواعد، ۳۳۳/۳).

حتی آنجا که اگر حرام مصرف نشود جان و مال و عرض محترم دیگران نیز به جز بیمار در معرض مخاطره جدی قرار خواهد گرفت و یا زیانی در این باب متوجه آنان خواهد گشت، باز هم آن را از مصادیق اضطرار شمرده‌اند (نجفی، ۴۲۷/۳۶). به هر روی نسبت به این امر که بیماری را باید در شمار روشن‌ترین افراد و مصادیق اضطرار به‌شمار آورد نمی‌توان تردید روا داشت. اتفاقاً در روایات هم به بیماری‌ها در حوزه اضطرار اشاره شده و بیماران به‌عنوان عناصری که می‌توانند مضطر تلقی گردند، معرفی شده‌اند؛ چنان‌چه محمدبن مسلم می‌گوید: از امام صادق (ع) نسبت به مرد و زنی پرسیدم که بینایی خود را از دست داده، به پزشکان مراجعه

می‌کنند و آنان می‌گویند: در مدت یک ماه یا چهل شب این بیماری را درمان می‌کنیم به شرط آن‌که بیمار، این مدت را به پشت بخوابد و نماز را نیز به همان صورت به‌جای آورد. امام با استشهاد به آیه اضطرار آن را تأیید نمود (حر عاملی، ۶۹۹/۴). در نقل دیگری هم امام باقر(ع) مراجعه بیمار زن به پزشک مرد را در صورتی که از مصادیق اضطرار باشد، روا به‌شمار آورد (همان، ۱۷۲/۱۴). بر این اساس درمان با محرمات از باب اضطرار و ضرورت مباح خواهد بود.

۴-۲. قاعده لاضرر و لاضرار

برابر این قاعده که شماری از آیات قرآن (بقره: ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۲؛ طلاق: ۶)، و نیز انبوهی از روایات فریقین (حرعاملی، ۳۴۱/۱۷؛ کلینی، ۲۹۴/۵؛ ابن حنبل، ۳۲۶/۵؛ ابن اثیر، نهاییه، ۸۱/۳)، پشتوانه آن بوده و حتی برخی از فقیهان مدعی تواتر این روایات گشته‌اند (فخرالمحققین، ۴۸/۲)؛ هر حکم الزامی که تشریح آن باعث زیان و ضرر مکلفان می‌گردد، برداشته شده است (خویی، مصباح الاصول، ۵۳۰/۲؛ سبزواری، تهذیب الاصول، ۲۱۸/۲). بر این اساس اگر قرار باشد کسانی که با بیماری دست و پنجه نرم می‌کنند، نتوانند نسبت به درمان خود و پیشگیری از آثار زیانبار آن، حتی در جایی که مهار بیماری جز از طریق حرام امکان‌پذیر نیست، از حرام، آنهم در حد نیاز و ضرورت بهره جویند، دچار خسارت و ضرر خواهند شد که این قاعده این‌گونه خسارت‌ها را بر نمی‌تابد (طوسی، مبسوط، ۲۸۵/۶؛ نجفی، ۴۴۴/۳۶؛ اردبیلی، ۳۲۲/۱۱)؛ از این رو حرمت محرمات به انگیزه درمان، برابر این قاعده برداشته می‌شود.

۴-۳. قاعده عسر و حرج

افزون بر آنچه گذشت، بر اساس قاعده عسر و حرج هم می‌توان درمان با محرمات را جایز و روا به‌شمار آورد؛ زیرا از آموزه‌های دینی به وضوح می‌توان دریافت که آسان‌گیری و پرهیز از دشواری و چالش‌آفرینی در متن دین تزریق گشته و در شمار اهداف و مقاصد عالی شریعت تلقی می‌گردد، که نقش آن در اصلاح و تربیت مردم و دلبستگی آنان به دین انکارناپذیر است؛ از این رو در منابع دینی به این امر توجه ویژه‌ای شده است؛ چنان‌چه در قرآن می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد. آنگونه که در آیه عُسْر (بقره: ۱۸۵)، و آیه تخفیف (نساء: ۲۷) هم از آسانگیری‌های ویژه خداوند نسبت به مسلمانان سخن به میان آمده است. نیز از رسول خدا(ص) آمده است که فرمود: «وَلَكِنْ بَعْنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ» (کلینی، ۴۹۴/۵)؛ ولكن مرا بر دین پاک و نرم و آسان برانگیخت. همانند این مضامین را در روایات دیگر نیز می‌توان

یافت (مکارم، القواعد الفقہیة، ۱/۱۶۲).

چگونگی استدلال:

استدلال به این آیات و روایات از آن جهت است که اگر برای بیمار، در فرض فقدان داروی حلال، راهی برای درمان و معالجه وی، هر چند از طریق حرام (در صورت امکان) وجود نداشته باشد، موجب رنج و مشقت برای او است؛ زیرا ممکن است این بیماری در صورت عدم درمان، تا پایان عمر استمرار یابد و یا بیماری‌های مزمن و پرخطر دیگری را سبب گردد که تحمل آن برای بیمار دشوار و یا حتی غیرممکن باشد، و این با اهداف و مقاصد دین و آموزه‌های رسول خدا(ص) که تسهیل‌سازی در صدر آن است، در تعارض و اصطکاک خواهد بود.

۴-۴. قاعده اهم و مهم

این قاعده هم به وضوح نظریه روا بودن حرم‌درمانی را تقویت می‌کند؛ زیرا نگاهی به شیوه تشریح و شکل‌گیری احکام شریعت و چگونگی انجام آن در حوزه‌های مختلف نشان می‌دهد که حفظ نفس و توجه به سلامتی آن به‌منظور انجام بهینه تکالیف، همواره مورد تأکید و سفارش جدی شریعت بوده است، تا آنجا که به شهادت روایات بی‌شمار، همه محرّمات، آن‌گونه که گذشت از آن جهت حرام گشته‌اند که برای بدن و تندرستی آن زیان‌آور بوده و در برابر، حلال‌ها نیز به لحاظ نقشی که در سلامتی جسمی و روحی انسان داشته‌اند، حلال گشته‌اند (پیشین).

افزون بر آن‌که برپایی بسیاری از واجبات و تکالیف، وابسته به حفظ نفس و مراقبت از سلامتی جسمانی است تا جایی که کمترین اختلال و آشفتگی در حوزه جسم و روح می‌تواند انجام بسیاری از تکالیف شرعی را نیز با نابسامانی و مشکل روبرو سازد (نراقی، ۳۷/۱۵). به علاوه بسیاری از تکالیف نیز به جهت رعایت حفظ نفس و پیشگیری از زیان و ضرر آن، در شرایط ویژه‌ای برداشته می‌شود و یا به درجات و وظایف سبک‌تر و انجام‌پذیرتر که آسیب‌چندانی برای نفس نداشته باشد تنزل می‌یابد (امام خمینی، کتاب الطهاره، ۶۴/۲؛ بحرانی، حدائق، ۲۸۱/۴)، و این حاکی از اهتمام به حفظ نفس و نقش و جایگاه برجسته و محوری آن در سنجه با دیگر واجبات و یا محرّمات اسلامی است. از همین رو فقیهانی چون شهید ثانی افزون بر حفظ نفس که آن را واجب دانسته، ترک آن را نیز حرام تلقی نموده (مسالك الافهام، ۱۲۷/۱۲) و وحید بهبهانی نیز حفظ نفس را سرآمد همه تکالیف شمرده و می‌گوید: هیچ

تکلیفی را در هر رتبه و جایگاهی، نمی‌توان بر حفظ نفس مقدم داشت (موسوعة الفقه الاسلامی، ۳۴۹/۱۷) به هر حال می‌توان این ادعا را داشت که تمامی منابع دینی از نقل و عقل و نیز اجماع فقیهان در این موضوع یعنی حفظ نفس، حتی نسبت به زیان و ضرر، همداستان‌اند (نجفی، ۴۳۳/۳۶؛ نراقی، ۳۷/۱۵؛ اردبیلی، ۳۲۲/۱۱؛ محسنی، حدودالشریعه، ۲/۲۲۳).

چگونگی استدلال:

حال با توجه به آنچه گذشت، از آنجا که مصلحت حفظ نفس در شمار کلیدی‌ترین مصالحی است که باید آن را پاس داشت و در صیانت از آن، از هیچ کوششی دریغ نورزید، در این صورت اگر حفظ این نفس و نجات آن از بیماری تنها در گرو استفاده از حرام و تن دادن به مفسده آن است، آیا نمی‌توان برابر قانون تراحم و قاعده اهم و مهم که فدا کردن مصلحت و مفسده کوچک‌تر را به منظور دستیابی به مصلحت عظیم‌تر لازم و ضروری می‌شمرد، داروی حرام را مصرف نمود و آن را وسیله رسیدن به مصلحت کامل‌تر که همان حفظ نفس است قرار داد؟ آشکار است که این قاعده نیز که منطبق و خرد هر دو مؤید آنند می‌تواند حرام‌درمانی را روا سازد و این مانع را نیز از پیش روی بیمار بردارد.

۴-۵. نهی از اقدامات مخاطره‌آمیز

در منابع دینی با آیات و روایاتی برخورد می‌کنیم که ما را از کارهای پرخطر و اموری که آینده آن مبهم و ناشناخته است، باز میدارد که روشن‌ترین آن در حوزه قرآن این آیه است: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵)؛ و خود را به دست خود، به هلاکت نیفکنید. از آنجا که آیه یاد شده در سیاق آیات جهاد جای داشته، و به صورت طبیعی تأمین هزینه‌های جنگ از اولویت‌های نخست جوامع درگیر با جنگ است؛ از این رو مفسران برای آیه به معانی ذیل اشاره نموده‌اند: ۱- نهی از ترک انفاق در راه خدا ۲- برحذر داشتن از زیاده‌روی در انفاق ۳- نهی از ترک جهاد ۴- بازداشتن از انجام گناه بدون استغفار ۵- پرهیز دادن از اعمال مخاطره‌آمیز و پرخطر (طبرسی، مجمع‌البیان، ۳۵/۲؛ زمخشری، کشاف، ۲۶۴/۱؛ طوسی، تبيان، ۱۵۳/۲). ولی در میان معانی یاد شده، معنای پنجم از سازگاری بیشتری با مضمون آیه و صدر و ذیل آن بهره‌مند است زیرا هر چند لغویان «تهلکه» را امری دانسته‌اند که فرجام آن هلاکت و تباهی است (راغب: ۵۴۳) اما این‌گونه نیست که همه اموری که سمت و سوی آن هلاکت است، ناگزیر به هلاکت و تباهی بینجامد و مرگ و فناء نتیجه محتوم و غیرقابل تخلف آن تلقی گردد بلکه توقع و انتظار در این امور همان هلاکت است، چنان‌چه فخرالمحققین به آن اشاره نموده

است (۱۶۳/۴)، اما ممکن است به جهت وجود عوامل تأثیرگذار بسیار و نیز فراز و فرودهای بی‌شمار این اتفاق رخ ندهد. ضمن آن‌که «هلاک» به معنای امر دشوار و یا چیزی که آینده آن مبهم و ناشناخته است نیز آمده است (تبیان، ۱۵۳/۲؛ مجمع‌البیان، ۳۴/۲)؛ آن‌گونه که در روایات و جز آن به این آیه در حوزه‌های غیرهلاکت و مصون از مرگ و میر چون: افراط در انفاق (کافی، ۵۳/۴)، یا ترک انفاق در جهاد (زمخشری، کشف، ۲۶۴/۱)، و موارد همانند دیگر (فیض، صافی، ۲۱۱/۱) استشهاد شده و فقیهان نیز در فروع فقهی بسیاری چون بیماری و ترس و ضرر و مواردی از این دست که چندان خطر و تهدید حاد و جدی به شمار نمی‌رود استناد جسته‌اند (معتبر، ۳۶۴/۱؛ جواهرالکلام، ۱۰۲/۵؛ حکیم، مستمسک، ۵۴۹/۲؛ مغنیه، فقه الامام الصادق، ۵۹/۱۷) از این رو «تهلکه» را نه نابودی کامل، بلکه هر امر دشوار و مخاطره‌آمیزی باید دانست که سرنوشت آن مبهم بوده و نمی‌توان ارزیابی روشن و دقیقی از آن نشان داد، در نتیجه نباید در این‌گونه امور بدون تدبیر و دوراندیشی ورود یافت و خود را به دست حوادث سرکش و غیرقابل کنترل سپرد و جسم و جان خویش را به مخاطره انداخت، و آینده خود را با اما و اگرهای بسیار روبه‌رو ساخت. این مضمون در آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء: ۲۹) نیز قابل ردیابی است (طوسی، تبیان، ۱۸۰/۳؛ طبرسی، ۶۹/۳). به علاوه روایات هم ما را از انجام امور پرخطر پرهیز داده‌اند؛ چنان‌چه امام صادق (ع) به کسی که فاقد آب بوده و در برخی سمت‌ها و جوانب خود در شعاع معین می‌تواند آن را بیابد، فرمود: «لَا أَمْرُهُ أَنْ يُعْرَرَ بِنَفْسِهِ فَيَعْرِضَ لَهُ لُصٌّ أَوْ سَبْعٌ» (کافی، ۶۵/۳)؛ او را فرمان نمی‌دهم که خود را به خطر بیفکند و دزد و درنده‌ای به وی آسیب برساند. یا برابر نقل دیگری، از حجامت در رمضان نهی فرمود و اظهار داشت: «خوشایند من نیست که انسان خود را به خطر بیفکند» (طوسی، استبصار، ۹۱/۲). یا در موضوع قصاص نیز، نسبت به برخی رخم‌ها و جراحات‌های عمیق و سنگین، از جمله جراحات‌هایی که به عمق سر و بدن نفوذ نموده و یا به شکستگی و یا جابه‌جایی استخوان‌ها انجامیده، قصاص را منتفی دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۳۵/۱۹)؛ چرا که انجام قصاص در این موارد، افزون بر دشواری‌مراعات همانندی و مماثلت، مجی‌علیه را نیز در معرض خطر و تهدید جدی جانی قرار می‌دهد که در آموزه‌های دینی محکوم و نارواست؛ از همین رو محقق حلی می‌نویسد: «و لا یثبت القصاص فیما فیه تغیر» (شرایع، ۴۷۷/۴)؛ در موارد خطر و تهدید قصاص نیست. دیگران هم همانند آن را آورده‌اند (علامه حلی، قواعد، ۶۴۲/۳؛ شهیدین، الروضة، ۸۰/۱۰). بنابراین اموری که در بردارنده خطر و تهدید برای نفس بوده و آینده انسان را

با دشواری‌های احتمالی غیرقابل تحمل رو به رو می‌سازد در نگاه شریعت ممنوع و ناروا تلقی می‌گردد.

چگونگی استدلال

با توجه به اینکه قرآن و سنت ما را از انجام امور مخاطره‌آمیز و پرخطر بازداشته‌اند، در این صورت جای این پرسش هست که آیا نمی‌توان بیماری را، به‌ویژه آنجا که آینده آن مبهم و راه درمانش نیز ناشناخته است، در شمار امور مخاطره‌آمیزی دانست که باید از آن پرهیز داشت و نسبت به آن گریزان بود؟ و نیز اگر در جهت درمان این بیماری، آنجا که جز با حرام قابل درمان نیست، اقدام نشود، آیا این بیماری به تدریج گسترش نیافته و مشکلات مضاعف و غیرقابل تحملی را برای بیمار رقم نخواهد زد؟ و یا به گفته محقق کرکی: آیا می‌توان اطمینان داشت که این بیماری ساده و اندک، سپس‌ها نیز در همان حد اندک باقی بماند و به بیماری پیشرفته و پرخطر تبدیل نشود؟ (جامع المقاصد، ۴۷۲/۱). و یا در کنار خود بیماری‌های ریز و درشت دیگری را پدید نیاورد؟

از این رو طبیعی است که بیماری را نیز باید در شمار همان امور خطرساز و پرمخاطره‌ای دانست که برابر آیات و روایات یاد شده، به‌ویژه آیه «تهلکه» می‌بایست از آن پرهیز داشت و به درمان آن، حتی از راه حرام، همت گمارد (ابن فهد حلی، ایضاح الفوائد، ۱۶۳/۴؛ اردبیلی، ۳۲۲/۱۱).

گفتنی است آن دسته از فقیهان سنی که درمان با محرّمات را روا دانسته‌اند، اجازه رسول خدا(ص) به عبدالرحمن بن عوف و زبیر را در پوشیدن جامه ابریشم به جهت ناراحتی پوستی که داشتند، مستند خود قرار داده‌اند (ابن رشد، بدایة المجتهد، ۱۸۹/۴؛ نسائی، ۱۴۷/۸). آشکار است که اجازه رسول خدا(ص) نسبت به شخص آن دو خصوصیتی نداشت، بلکه به لحاظ بیماری آنان صورت می‌یافت؛ از این رو این اجازه نسبت به همه بیمارانی که از رهگذر بیماری به رنج و پریشانی دچار گشته و می‌گردند قابل تسری است.

نتیجه‌گیری

در مورد درمان با محرّمات تاکنون چهار دیدگاه در میان فقیهان مطرح بوده است:

۱- ممنوعیت حرام‌درمانی به صورت مطلق. حامیان این دیدگاه در تأیید مدعای خود دلایلی را برپا داشته که در این نوشتار به مهم‌ترین آن‌ها از جمله: احتیاط، استصحاب، عموم و

اطلاق روایات اشاره، و کاستی‌های آن نمایانده شد.

۲- دیدگاه دوم تفاوت‌انگاری بین مسکرات و دیگر محرّمات بود بدین معنی که حرام‌درمانی در مورد مسکرات ناروا، و نسبت به دیگر محرّمات روا تلقی می‌گشت، که این نظریه نیز همراه با مستندات چهارگانه آن چون: اجماع، احتیاط، فقدان دلیل، و اطلاق آیات و روایات به نقد گرفته شد.

۳- نظریه سوم بر این پایه استوار بود که حرام‌درمانی در بیم از خطر جانی رواست و در غیر آن ناروا به شمار می‌آید. مستندات این دیدگاه نیز مورد بررسی قرار گرفت و حدود و ثغور آن بیان گشت.

۴- دیدگاه چهارم که درمان با همه محرّمات را روا می‌دانست و مورد تأیید نویسنده نیز قرار داشت، تبیین گشت و دلایل آن از جمله: مصداق ضرورت، قاعده لاضرر، قاعده عسر و حرج، قاعده اهم و مهم، نهی از اقدامات مخاطره‌آمیز همراه با توضیحات لازم بیان شد. ضمن آن‌که در آغاز به دو فرع فقهی نیز که عبارت بود از: ۱. حرام‌درمانی با وجود جایگزین‌های حلال ۲. حرام‌درمانی در حوزه‌های غیر خوراکی، به عنوان مقدمه ورود به بحث، اشاره شد و جوانب آن تا اندازه‌ای تبیین گشت.

منابع

- ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن رشد، محمدبن احمد، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد، *المغنی علی مختصر الخرقی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- اردبیلی، احمد، *زبده البیان فی براهین احکام القرآن*، قم، انتشارات مؤمنین، ۱۳۷۸.
- _____، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- امام خمینی، روح‌الله، *تحریر الوسیلة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- _____، *کتاب الطهارة*، قم، چاپخانه مهر، بی تا.
- انصاری، مرتضی، *کتاب مکاسب*، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۷ق.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.
- جبعی عاملی، زین‌الدین، *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

_____، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات،

بی تا.

جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، بی جا، المكتبة الاسلامية، بی تا.

جزینی عاملی، محمدبن مکی، *البيان*، تحقیق: محمد حسون، قم، ١٤١٢ق.

_____، *الدروس الشرعية*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

_____، *ذكرى الشيعة*، قم، مؤسسة آل البيت: لحياء التراث، ١٤١٩ق.

حرامعلی، محمدبن حسن، *وسائل الشيعة*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، قم، المجمع العالمی لاهل البيت(ع)، ١٤١٨ق.

حلی، ابن فهد، *المهذب البارع في شرح المختصر النافع*، بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٢ق.

حلی، احمدبن ادریس، *كتاب السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١١ق.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف، *تذكرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت: لحياء التراث، ١٤٢٧ق.

_____، *قواعد الاحكام*، مؤسسه النشر الاسلامی، بی جا، ١٤١٣ق.

_____، *مختلف الشيعة في احكام الشريعة*، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ١٤١٥ق.

خوانساری، احمد، *جامع المدارك*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٥ق.

خویی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، نجف، مطبعة الحيدرية، ١٣٧٤ق.

راغب، حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.

روحانی، محمدصادق، *فقه الصادق*، بی جا، بی تا.

زمخشري، محمودبن عمر، *الكشاف*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤١٧ق.

زحیلی، وهبة، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، دارالفکر، ١٤٢٥ق.

سبزواری، عبدالاعلی، *مهذب الاحكام في بيان الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه المنار، ١٤١٧ق.

_____، *تهذيب الاصول*، بيروت، الدارالاسلاميه، ١٤٠٦ق.

سیستانی، سیدعلی، *منهاج الصالحين*، مشهد، مكتب آیت الله العظمی السيد السيستانی، ١٤٢٧ق.

شوکانی، محمدبن علی، *نیل الاوطار*، دمشق، بيروت، دارالخیر، ١٤١٨ق.

شیرازی، محمد، *الفقه*، بيروت، دارالعلوم، ١٤٠٩ق.

صدوق، محمدبن علی، *علل الشرايع*، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٨ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ق.

طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، بيروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ق.

طوسی، محمدبن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

- _____، **الخلاف**، بی جا، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
- _____، **النهاية**، قم، انتشارات قدس، بی تا.
- _____، **الاستبصار**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- _____، **المبسوط فی فقه الامامیه**، بی جا، المكتبة المرتضویه، بی تا.
- عاملی، محمدبن علی، **مدارک الاحکام**، قم، مؤسسة آل البيت: لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- فاضل هندی، محمدبن حسن، **کشف اللثام عن قواعد الاحکام**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- فخرالمحققین، محمدبن حسن، **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**، بی جا، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۹ق.
- فیاض، محمد اسحاق، **تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی**، بی جا، انتشارات محلاتی، بی تا.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، **القاموس المحيط**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- فیض، محسن، **مفاتیح الشرایع**، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
- _____، **تفسیر الصافی**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- قاضی ابی حنیفة، نعمان بن محمد تمیمی، **دعائم الاسلام**، تحقیق: عارف تامر، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۶ق.
- کرکی، علی بن الحسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسة آل البيت: لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، بیروت، دار صعب، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
- محسنی، محمد آصف، **الفقه و مسائل طبیة**، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، **حدود الشریعة**، قم، مؤسسة بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- محقق، جعفر بن حسن، **المعتبر**، مؤسسة سیدالشهداء(ع)، ۱۳۶۴.
- _____، **شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، بیروت، دارالقاری، ۱۴۲۵ق.
- مرداوی، علی بن سلیمان، **الانصاف**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- مغنیه، محمدجواد، **فقه الامام جعفر الصادق(ع)**، بیروت، مؤسسة الشیخ المظفر الثقافیة، بی تا.
- مکارم، ناصر، **القواعد الفقهیة**، قم، مؤسسة الامام علی بن ابیطالب(ع)، ۱۳۸۷.
- منتظری، حسینعلی، **دراسات فی المكاسب المحرمة**، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
- نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- نراقی، احمد، **مستند الشیعة فی احکام الشریعة**، قم، مؤسسه آل البيت: لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ق.
- نسائی، احمدبن شعیب، **سنن نسائی**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

نوری، میرزاحسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسة آل‌البيت: لاهياء التراث، بی تا.
هاشمی شاهرودی، سید محمود (زیر نظر)، *موسوعة الفقه الاسلامی*، مؤسسة دایرة الفقه الاسلامی،
١٤٣٢ق.

همدانی، آغارضا، *مصباح الفقيه*، قم، مؤسسه مهدي موعود (عج)، ١٤١٨ق.