



The Legitimacy of Non-Halal Therapy Based on the Rule of "al-Zarr Yazal"

Elham Rezaei¹ 

1. Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Payame Noor University, Tehran, Iran.

ABSTRACT

Background and Aim: One of the important issues in the field of therapy is the use of non-halal methods of therapy. It seems that it is necessary to examine and pay attention to it from a jurisprudential perspective. Sometimes the prohibition of the use of forbidden and non-halal methods in Islamic societies causes harm and loss to the patient. Accordingly, the question that arises is how can the legitimacy of treating non-halal people be justified by citing the rule of "al-zarr Yazal" and to what extent can the extent of harm to the patient be justified in order to justify legitimacy? While criticizing and examining the evidence of Imami and Sunni jurists based on accepting the primary principle of the obligation of treating people with halal people, sometimes, due to the rule of "al-Darrizal" over obligatory and situational rulings, it is possible to agree with prioritizing the removal and elimination of any harm.

Method: The method of thinking in this research is descriptive-analytical and the data collection method is library and using Shiite and Sunni jurisprudential books.

Ethical Considerations: In all stages of writing, honesty and trustworthiness have been observed, while respecting the originality of the texts.

Results: Self-harm is one of the most important examples of the rule of "al-zarr Yazal", from which, due to the obligation of self-preservation, the ruling of the obligation of removing harm and the sanctity of self-harm are inferred.

Conclusion: Examples of harm in treatment include fear of death, limb loss, loss of benefits related to each member, exacerbation and spread of the disease. Based on the opinions of Shiite and Sunni jurists, in order to eliminate each of these harms, it is permissible to replace non-halal solutions in treatment by citing the rule of "al-zarr Yazal" and despite the initial prohibition of non-halal treatment, its prohibition is denied.

Keywords: Haram; Treatment; Legitimacy; Non-Halal

Corresponding Author: Elham Rezaei; **Email:** e.rezaei@pnu.ac.ir


Received: May 01, 2024; **Accepted:** December 01, 2025; **Published Online:** May 16, 2026

Please cite this article as:

Rezaei E. The Legitimacy of Non-Halal Therapy Based on the Rule of "al-Zarr Yazal". Medical Law Journal. 2026; 20: e14.



مشروعیت درمانگری به غیر حلال با استناد به قاعده «الضرر یزال»

الهام رضائی^۱ 

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: از جمله مباحث مهم در حوزه درمانگری، استفاده از درمانگری به شیوه‌های غیر حلال می‌باشد. به نظر می‌رسد لازم است از لحاظ فقهی نیز مورد مذاقه و توجه قرار گیرد. گاهی ممنوعیت استفاده از محرمت و راه‌های غیر حلال در جوامع اسلامی موجبات آسیب و ضرر بیمار را فراهم می‌نماید. بر این اساس سؤالی که مطرح می‌گردد، اینکه چگونه می‌توان با استناد به قاعده «الضرر یزال» مشروعیت درمانگری به غیر حلال را توجیه نموده و دامنه ضرر بیمار تا چه حدی بوده تا بتواند جوازی بر مشروعیت گردد؟ ضمن نقد و بررسی ادله فقهای امامیه و اهل سنت مبنی بر پذیرش اصل اولیه وجوب درمانگری به حلال، گاهی به واسطه حکومت قاعده «الضرر یزال» بر احکام تکلیفی و وضعی می‌توان با اولویت قراردادن دفع و رفع هرگونه ضرر موافقت نمود.

روش: روش اندیشه‌ورزی این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و با استفاده از کتب فقهی شیعه و اهل سنت انجام گرفته است.

ملاحظات اخلاقی: در تمامی مراحل نگارش، ضمن رعایت اصالت متون، صداقت و امانتداری نیز رعایت شده است.

یافته‌ها: اضرار به نفس از مهم‌ترین مصادیق قاعده «الضرر یزال» می‌باشد که به واسطه وجوب حفظ نفس، حکم وجوب رفع ضرر و حرمت اضرار به نفس از آن استنباط می‌گردد.

نتیجه‌گیری: از جمله مصادیق ضرر در درمانگری، ترس از مرگ، نقص عضو، از دست‌دادن منافع مربوط به هر یک از اعضا، تشدید و سرایت بیماری می‌باشد که با استناد به نظرات فقهای شیعه و اهل سنت به منظور رفع هر یک از این‌گونه ضررها می‌توان جایگزینی راهکارهای غیر حلال در درمان را با استناد به قاعده «الضرر یزال» مجاز شمرده و علیرغم حرمت اولیه درمانگری به غیر حلال، حرمت آن را نفی نمود.

واژگان کلیدی: ضرر؛ درمان؛ مشروعیت؛ غیر حلال

نویسنده مسئول: الهام رضائی؛ پست الکترونیک: e.rezaei@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

خواهشمند است این مقاله به روش زیر مورد استناد قرار گیرد:

Rezaei E. The Legitimacy of Non-Halal Therapy Based on the Rule of "al-Zarr Yazal". Medical Law Journal. 2026; 20: e14.

مقدمه

از دیدگاه فقها، همواره رعایت ضوابط شرعی، اصلی اولیه در حفظ نفس به شمار می‌آید که یکی از مصادیق حفظ نفس و وجوب درمان می‌باشد. نیاز به درمان از یکسو و وجود عواملی که بر سر راه بیمار قرار می‌گیرد، گاهی امر درمان را با مخاطراتی مواجه می‌گرداند. با توجه به تأکید شرع بر اولویت درمان به حلال، گاهی در جوامع اسلامی، به دلایلی اصرار بر درمان حلال، موجب ضررهایی برای بیمار می‌گردد که جلوگیری از این‌گونه ضررها، موجب جایگزین شدن راه‌هایی در امر درمان می‌گردد که متأسفانه در شرع غیر حلال می‌باشد. همچنین دستیابی علم پزشکی به شیوه‌های جدید درمان با استفاده از محرمت، رفع بیماری و کنترل آن، وجود پزشکان متبحر و متخصصی که بعضاً با بیمار، غیر همجنس می‌باشند؛ در جهت درمان برخی بیماری‌ها، موجب گردید تا همواره به دنبال راهکارهای مشروع در امر درمان و رفع این ممنوعیت‌های شرعی باشند.

خروج از اصل حرمت انتفاع و بهره‌برداری از راه‌های غیر حلال در امر درمان، نیازمند ادله‌ایی است که در پرتو رخصت‌های شرعی مقرر در فقه اسلامی موجب اباحه محرمت می‌گردد. قاعده «لاضرر و لااضرار» که فقهای اهل سنت از آن به «الضرر یزال» تعبیر می‌نمایند؛ از زمره این رخصت‌های شرعی محسوب می‌گردد، در صورتی که این قاعده را بتوان دلیلی بر مشروعیت درمان به غیر حلال دانست؛ عدم توانایی درمانگری به حلال موجب توجه بیمار به درمانگری غیر حلال می‌گردد، اگرچه در عصر کنونی گاهی تحقق ضرر با وجود حلال نیز قابل تصور می‌باشد. بررسی عوامل موجب ضرر برای بیمار، ما را بر آن داشت تا به بررسی این قاعده فقهی در امر درمان بپردازیم و شرایطی که می‌تواند موجب اباحه درمان با غیر حلال گردد را با استناد به قاعده «الضرر یزال» مورد واکاوی قرار دهیم.

در این مقاله ضمن نقد و بررسی نظرات فقهای شیعه و اهل سنت، علیرغم تأکید بر مشروعیت درمانگری حلال مصادیق ضرر در صورت عدم درمانگری بیمار و رفع هرگونه ضرر جهت استفاده از مجوز شرعی «الضرر یزال» مورد واکاوی قرار

می‌گیرد و با توجه به وجوب رفع هرگونه ضرر به طور قطعی و فوری در هر زمانی که واقع گردد؛ این سؤال مطرح می‌گردد که قاعده «الضرر یزال» به طور مطلق هرگونه درمانگری را واجب نموده یا اولویت درمانگری با راه‌های مشروع و حلال و در قدم بعدی وجوب رفع ضرر با درمانگری غیر حلال جایز به شمار می‌آید؟

روش

روش اندیشه‌ورزی این پژوهش توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای با استفاده از کتب فقهی شیعه و اهل سنت انجام گرفته است.

ملاحظات اخلاقی

در پژوهش حاضر جنبه‌های اخلاقی مطالعه کتابخانه‌ای شامل اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

یافته‌ها

اجماع فقهای شیعه و اهل سنت، پذیرش اصل اولیه درمانگری به حلال می‌باشد. با واکاوی به عمل آمده در این زمینه و با توجه به اینکه قاعده «الضرر یزال» در مطلق احکام الزامی و جویی و تحریمی جریان دارد؛ رخصت شرعی برای شخص بیمار فراهم می‌گردد تا با استناد به آن به منظور جلوگیری از ضرر از حق درمانگری استفاده نموده و هرگونه ضرر ناشی از عدم درمان را از دوش خود بردارد.

بحث

۱. مفهوم «قاعده الضرر یزال»: مفهوم‌شناسی قاعده «الضرر یزال» در دو حیطة لغوی و اصطلاحی بیان می‌گردد.

۱-۱. مفهوم لغوی «الضرر»: از نظر لغوی «الضرر» به معنای نقصان می‌باشد. هر نوع نقصان در شیء را ضرر معنا کرده‌اند، چنانچه این نقصان در مال یا در بدن شخص ایجاد گردد، از نظر لغوی به آن ضرر می‌گویند. از نظر عرفی «ضرر» امری وجودی که عبارت از نقص می‌باشد، معنا شده، اگرچه «ضرر»

۲-۱. **اضرار به نفس:** اضرار به نفس از مهم‌ترین مصادیق قاعده «الضرر یزال» به شمار می‌آید که در آیه ۱۹۵ سوره بقره «لاتلقوا بأیدیکم الی التهلکة» خودتان را به دست خود به هلاکت نیندازید و آیه ۲۹ سوره نساء «لاتقتلوا أنفسکم؛ خودتان را نکشید» به آن اشاره شده است. شیخ صدوق به سند خود از حسن بن محبوب، از ابی‌ولاد حناط روایت می‌کند: از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: «هر که به عمد خودش را بکشد، برای همیشه در آتش دوزخ می‌ماند» (۶). به استناد قاعده لاضرر می‌توان در موارد تهدید حیات انسان یا حتی حیوان، انجام برخی از افعال حرام را جایز و حتی در مواردی نیز واجب شمرد و برای حفظ نفس، فعل حرام را انجام داد (۷).

از نظر امام خمینی (ره) هر آنچه که برای بدن مضر و موجب خطر جانی برای شخص گردد، در زمره مصادیق ضرر قرار گرفته و به استناد قاعده لاضرر، مورد نفی قرار گرفته است (۸)، اگرچه از نظر امام خمینی (ره) گاهی درمان و معالجه با آنچه احیاناً دارای خطر می‌باشد نیز قید زده شده و به منظور دفع هرگونه خطر، چون مرگ یا هرگونه نقص در عضو و... استفاده از درمان و معالجه با مضر را مجاز دانسته است، چنانچه بر مبنای نظر پزشک حاذق و خبره به منظور دفع ضرر و خطر بیشتر برای بیمار، معالجه با امور مضر، جایز می‌باشد (۸). در فقه اهل سنت نیز ترس از هلاکت و مرگ همواره وجه اشتراک در رفع هرگونه حکم تکلیفی و وضعی به شمار می‌رود و با عباراتی چون «من خاف تلف النفس»، «من ظن من الجوع الهلاک» و «کل عبادة اذا خاف التلف، جاز ترکها» بیان گردیده است (۹).

۲-۲. **نقص عین:** آنچه موجب نقص در عین یا منفعت یا هرگونه هیأت متعارف به صورت ضرر و یا اضرار گردد، خواه این نقص به صورت جراحت، قطع عضو، به وجود آمدن بیماری، گسترش بیماری یا تأخیر در بهبود بیماری و یا حدوث هرگونه درد که با طبیعت جسم منافات دارد، به عنوان مصادیقی از ضرر به شمار می‌آید (۱۰).

مقابل نفع می‌باشد، اما هر دو امری وجودی به شمار می‌آیند. صاحب حقائق الاصول «ضرر» را نقصی مانند سردرد و دندان درد دانسته است (۱). از نظر مرحوم امام خمینی (ره) غالب استعمالات ضرر و مشتقات آن مالی یا جانی می‌باشد و در قرآن هر جا کلمه «ضرر» استعمال شده است؛ به معنای ضرر مالی و جانی می‌باشد (۲).

۲-۱. **مفهوم «الضرر یزال» در اصطلاح فقها:** از جمله قواعد بسیار مشهوری که فقها در بیشتر ابواب فقه به آن استناد نموده‌اند، قاعده لاضرر می‌باشد. اصطلاحی که فقهای اهل سنت نیز تحت عنوان «الضرر یزال» به آن استناد نموده‌اند و به موجب آن وجوب رفع هرگونه ضرر را به طور قطعی و فوری در هر زمان که واقع گردد، لازم دانسته‌اند (۳).

در آیه ۲۳۳ سوره بقره: «لاتضار والده بولدها و لامولود له بولده» هیچ مادری نباید به فرزندش ضرر برساند و هیچ پدری نباید به فرزندش زیان بزند. قطع شیر مادر بر فرزند شیر خوار که موجب ضرر و آسیبی به او گردد، نهی شده است. با توجه به آیه مذکور به نظر می‌رسد: اولاً فقها مراد از نفی ضرر را عدم جعل و تشریح هرگونه حکم وضعی و الزامی که موجب ضرر بر مکلف گردد، دانسته‌اند؛ ثانیاً با توجه به اطلاق کلمه «ضرر» هر آنچه موجبات آسیب بیمار و نقص را ایجاد نماید و یا باعث تشدید ضرر گردد نیز مرتفع می‌گردد.

در روایات نیز مستنداتی مبنی بر بطلان تکالیف ضرری وجود دارد. در روایتی به صراحت رای به عدم صحت روزه ضرری برای بیمار گردیده است «المریض لایصح منه الصوم اذا کان مضراً به» (۴).

از نظر عقلی نیز هرگونه ضرر و ضرررساندن مورد نهی قرار گرفته و به اباحه آنچه دارای منفعت خالی از ضرر می‌باشد، حکم می‌کند (۵).

۲. **قاعده «الضرر یزال» در درمانگری:** با توجه به تعاریف متعدد فقها نسبت به اصطلاح «ضرر» ابتدا مصادیق ضرر در درمان از منظر فقهای شیعه و اهل سنت مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد.

و در نزد عقلا مورد مسامحه قرار نگیرد، بیان شده است (۱۹).
فقه‌های شیعه و اهل سنت نظراتی در مورد مرض و بیماری
بیان نموده که به بررسی آن می‌پردازیم:

میرزای قمی متبادر از مرض و بیماری را مرض مضر دانسته
(۲۰)، در فقه اهل سنت نیز عناوینی مانند زیاده العله، امتداد
المرض أو اشتداده از موارد ضرر بیان گردیده است (۲۱).
مرجع در ضرر را نفس هر شخص یا قول انسان عارف به
ضرری بودن بیان نموده‌اند (۲۲). از نظر صاحب جامع المقاصد
در مورد ترس از هرگونه ضرر، انسان مکلف به ظن حاصل از
وجدان خود به اعتبار عادت و یا بر مبنای علامات و امارات
توجه نماید یا اینکه بر مبنای نظر شخص آگاهی که مورد
وثاقت می‌باشد و در امور دینی نیز در مظان اتهام نبوده و ظن
به صداقت گفته‌هایش وجود داشته باشد، کافی است (۲۳).
ترس از بیماری‌های ساده و زودگذر عرفاً ضرر محسوب
نمی‌گردد (۱۱) و احتمال ترس از ضررهای ساده و جزئی که
عقلا به آن توجه نمی‌کنند، موجب رفع حکم تکلیفی نگردیده
است (۲۴).

۴. میزان رخصت قاعده «الضرر یزال» در درمانگری: با
استناد به قاعده «الضرر یزال» که نوعی رخصت برای مکلف به
شمار می‌آید، ممکن است گفته شود قاعده «الضرر یزال» صرفاً
مجوزی بر ترک واجبات در مورد بیمار می‌گردد، لذا بیمار
نمی‌تواند با استناد به این قاعده هرگونه ضرری را با درمانگری
به غیر حلال انجام دهد، در حالی که قاعده الضرر یزال حاکم
بر عمومات مثبت احکام تکلیفیه اعم از وجوبیه و تحریمیه
می‌باشد و به موجب این قاعده هرگونه حکم وجوبی و تحریمی،
چنانچه موجب ضرر بر مکلف گردد، مرتفع می‌گردد.

۴-۱. حکومت «الضرر یزال» بر حکم تکلیفی درمانگری:
حکومت قاعده «الضرر یزال» بر عمومات مثبت احکام تکلیفیه
اعم از وجوبی و تحریمی می‌باشد و با استناد به قاعده «الضرر
یزال»، در صورتی که تحمل انجام واجبات یا ترک محرمات
عادتاً دارای ضرر و یا هرگونه حرج باشد یا هرگونه خطر برای
نفس وجود داشته باشد، مقید می‌گردند (۸)، لذا مقتضای
روایت «الضرر یزال» که بر امتنان نسبت به مسلمانان دلالت

۲-۳. ترس از گسترش بیماری: از نظر صاحب جواهر ترس
از گسترش بیماری نیز، مصداق ضرر می‌باشد (۱۱). در فقه
حنفیه (۱۲) و شافعیه (۹) نیز ترس بیمار از گسترش بیماری،
موجب رفع حکم تکلیفی گردیده است (۱۲).

۲-۴. ترس از تلف منافع: ترس از تلف منافع هر یک از اعضا
که موجب انحراف در مزاج و از بین رفتن بعضی حواس ظاهری
و یا باطنی گردد و یا به مراتب بالاتر، موجب از بین رفتن برخی
قوای جسمانی گردد، از مصادیق ضرر به شمار می‌آید (۸).

جایگزین شدن تیمم به جای وضو یا غسل از نظر صاحب تذکره
الفقها در صورت ترس از تلف منافع اعضای بدن از این‌گونه
مصادیق به شمار می‌آید (۱۳).

جصاص از فقه‌های حنفیه نیز بیان نموده: «ترس از ضرر نسبت
به نفس به دلیل استعمال آب و ترس از عطش موجب عدول از
وضو و یا غسل به تیمم می‌گردد» (۱۴). بیمار چنانچه به دلیل
گرفتن روزه برای وی ظن به ضرر حاصل گردد، افطار بر او
واجب می‌گردد (۱۵).

۲-۵. ترس از بیماری دیگری: مادری که طفل شیرخوار
دارد، به دلیل ترس از ضرر نسبت به جان خود یا طفل
شیرخوار، افطار بر وی واجب است و قضای آن را به جا آورد
(۱۶).

۲-۶. عسر و حرج: مرحوم آغا ضیاء، عسر و حرج را نیز
داخل در معنی ضرر دانسته است (۱۷). با این بیان که هر
آنچه متضمن عسر و حرج گردد، داخل در عنوان ضرر می‌باشد
(۱۰).

۳. مرجع تشخیص ضرر: از نظر فقها مرجع تشخیص ضرر
منفی، عرف می‌باشد، در صورتی که از نظر عرف بر فعل یا
ترک فعلی، ضرر صدق نگردد، هرچند از نظر لغوی به آن ضرر
و نقص نیز گویند؛ طبق قاعده «الضرر یزال» مورد نفی قرار
نگرفته و از نظر شرعی نیز حرام نمی‌باشد (۱۷)، در صورتی که
از نظر عرفی به یک نقص، ضرر گفته شود، کم یا زیاد آن
تأثیری در نفی هرگونه حکم تکلیفی ندارد. همچنین ضرر را
با توجه به اشخاص و اموال، متفاوت دانسته است (۱۸). در
مکاسب شیخ انصاری، هرگونه ضرری که مورد اعتنا عقلا بوده

لازم به ذکر است که به دیگر فروع حکومت الضرر یزال بر احکام وضعی نیز اشاره نمود:

۴-۲-۱. لا یدفع الضرر باضرار الغیر: انسان به منظور دفع هرگونه ضرر از خود و قاعده تسلیط «الناس مسلطون علی أنفسهم» مجاز به آسیب‌رساندن به دیگران نمی‌باشد. «لایجوز أن یدفع الانسان الضرر عن نفسه باضرار غیره نعم لو توجه الضرر علی الغیر ابتداءً لا یجب علیک دفعه باضرار نفسک؛ در صورتی که ظالم اراده کند تا غذای شخصی را بگیرد، جایز نیست شخص ظالم را به گرفتن غذای دیگری راهنمایی نمود، چنانچه از ابتدای ضرر متوجه غیر باشد، دفع ضرر به واسطه اضرار به خود نیز واجب نمی‌باشد» (۲۹).

۴-۲-۲. لایجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الجار: تحمل ضرر به منظور دفع ضرر از همسایه (غیر) واجب نمی‌باشد و رفع هرگونه ضرر نسبت به همسایه در صورت القای ضرر بر مالک نیز خلاف امتنان محسوب می‌گردد (۲۶). تحمل ضرر چنانچه موجب هرگونه خطر احتمالی و یا قطعی باشد، نوعی تجاوز در حق شخص و ظلم نسبت به خود به شمار می‌رود (۳۰)، هرچند این حکم نیز مقید گردیده است. «إلا أن یكون المتوجه إلى الغیر ضرر النفس فیجب التحمل لوجوب حفظها مطلقاً» چنانچه خطر جانی متوجه غیر گردد، تحمل ضرر به طور مطلق واجب می‌باشد (۳۱). همچنین در قواعد فقهیه بیان شده: «لایجوز اضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس كما لایجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغیر إلا اذا كان هناك أهم فی البین»، همان‌گونه که اضرار به غیر به دلیل دفع ضرر جایز نمی‌باشد، به همان میزان نیز تحمل ضرر به دلیل دفع ضرر از دیگری نیز جایز نمی‌باشد، مگر این اضرار به نفس و یا به دیگری به منظور دفع ضرر بزرگ و مهمی چون نجات جان انسان باشد که در این صورت جایز می‌باشد (۳۲). از این رو با توجه به آیه احیای نفس، تردیدی در این حکم باقی نمی‌ماند، خداوند متعال در سوره مائده آیه ۳۲ می‌فرماید: «هر کس یک نفر را زنده کند، گویا همه مردم را زنده کرده است»، شاهد مثال این حکم را می‌توان در مورد قطع عضو از انسان زنده و پیوند آن به شخص مریض بررسی

دارد، به گونه‌ایی است که هر حکمی که منشأ ضرر نسبت به شخص گردد، رفع می‌گردد و در صورت عدم هرگونه ضرر، رفعی نیز صورت نمی‌گیرد (۱۰).

۴-۲. حکومت قاعده «الضرر یزال» بر احکام وضعی درمانگری: قاعده «الضرر یزال» بر عمومات مثبت احکام وضعی نیز حاکم می‌باشد. قاعده تسلیط «الناس مسلطون علی أنفسهم» که فحوای قاعده را بیان می‌کند: انسان همان‌گونه که می‌تواند بر اموال خود به هر نحو که اراده نماید، تصرف کند، به همان مقدار نیز می‌تواند بر جان و نفس خود نیز تصرف نماید (۲۵)، چنانچه این تسلط موجب هرگونه ضرر و یا زانی گردد، با استناد به قاعده «الضرر یزال» نفی می‌گردد (۲۶)، در جایی که انسان به واسطه قاعده تسلیط و رعایت حرمت محرمات در امر درمان به حرام، خود را درمان نکند و به موجب این امر، دچار ضرر و یا خوف از هرگونه ضرری گردد، قاعده الضرر یزال بر قاعده «الناس مسلطون علی أموالهم» حاکم می‌گردد، بدون شک، عقل سلیم نیز به طور مطلق به وجوب دفع هرگونه ضرر حکم می‌کند، در صورتی که انسان در معرض ضرر باشد و علیرغم علم به هرگونه ضرر، از دفع ضرر اجتناب نکند و خود را متضرر نماید، چنین شخصی در نزد عقلاء مذموم می‌باشد (۲۷). اقدام زن حامله به سزارین انتخابی، اگرچه با استناد به قاعده «الناس مسلطون علی أنفسهم» بر جان خود تسلط دارد و تسلط بر نفس به او این اجازه را می‌دهد که از هر طریقی حتی با انجام سزارین وضع حمل نماید (۲۵)، در صورتی که با توجه به ضررهایی که می‌تواند برای مادر و جنین داشته باشد، قاعده الضرر یزال مانع از اعمال این حق نسبت به زن باردار می‌گردد. همچنین چنانچه سزارین موجب ضرر معتد به باشد، بدون ضرورت جایز نیست (۲۸). عکس این قضیه نیز قابل تصور می‌باشد که چنانچه زن حامله‌ایی علیرغم ضرر ناشی از زایمان طبیعی به دلیل بیماری، نارسایی قلبی و... مانع از سزارین گردد، به دلیل قاعده الضرر یزال و دفع هرگونه خطر برای مادر و فرزند، پزشک سزارین را بر زایمان طبیعی مقدم می‌داند. همچنین

۵. مشروعیت درمانگری به منظور رفع و دفع هرگونه ضرر: ابن نجیم با استناد به قاعده «الضرر یزال» در صورتی که دواء و درمان برای ازاله و از بین بردن ضرر تعیین گردد، اعطای آن به بیمار، را واجب می‌داند و با این عنوان بحث را ادامه می‌دهد «وجوب ازاله الضرر قطعاً و فوراً متى ما وقع» (۳)، منع از وقوع ضرر، اولی از دفع هرگونه ضرر دانسته شده است، لذا با قاعده «الدفع أسهل من الرفع» دفع و پیشگیری از وقوع هرگونه ضرر را نسبت به رفع و از بین بردن آن اولی و برتر دانسته‌اند (۳۷) و فقها، نسبت به دفع هرگونه ضرر، فرقی بین ضرری که حال باشد یا در آینده احتمال وقوع آن وجود داشته باشد، قائل نشده‌اند (۳۸).

۵-۱. مشروعیت درمانگری به حلال به منظور رفع و دفع ضرر: حامیان این دیدگاه، بر این باورند که درمانگری به حلال، اصل اولیه درمان به شمار آمده و از نظر شرعی امری مطلوب می‌باشد. ابن طاووس در طب الاثمه این‌گونه بیان کرده «خدا درد فرستاد و شفا را هم فرستاد و خدا دردی نیافرید، مگر اینکه درمانی برای آن قرار داد، پس نام خدا را بر زبان آور و دارو بنوش» (۳۹).

خدا دردی را نداده که شفا و درمانی برای آن نباشد (۳۹). در استناد به روایت مذکور می‌توان بر اولویت درمان با حلال تأکید نمود.

آیه ۱۷۳ سوره بقره «خداوند تنها مردار، خون و گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود، حرام است، ولی آن کسی که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست.» به صراحت هرگونه استفاده از محرّمات را به طور مطلق حرام دانسته است و دوری از محرّمات جزء به واسطه پرهیز از هرگونه انتفاعی حاصل نخواهد شد (۱۱). آیه ۲۹ سوره نساء «خودتان را نکشید» و آیه ۱۹۵ سوره بقره «با دستانتان خویشتن را به هلاکت نرسانید»، وجوب حفظ نفس با درمانگری به داروهای حلال را مورد تأکید قرار داده و حرام درمانی را به صورت دفعی یا تدریجی، موجب نقص یا فوت بیمار دانسته است. برخی فقهای اهل سنت نیز درمان به حرام را ضرورت قاهره‌ای چون آب و

نمود، در صورتی که شخص بیمار از دردی که غیر قابل تحمل بوده، رنج می‌برد و درمان بیمار نیز متوقف بر پیوند عضو باشد؛ در این صورت امام خمینی (ره) می‌فرماید: «قطع عضو از بدن زنده و پیوند آن در بدن دیگری با سه شرط جایز می‌باشد:

- ۱- حیات بیمار متوقف بر آن باشد؛
- ۲- امکان گرفتن عضو مورد نیاز از غیر مسلمان نباشد، لذا در صورت امکان گرفتن عضو از غیر مسلمان، اهدای عضو از مسلمان جایز نیست؛
- ۳- عضودهنده را خطری تهدید نکند، به اینکه حیاتش پایان یابد.»

با این سه شرط، پیوند اعضای بدن مانند کلیه و... جایز است (۳۳). همچنین طبق برخی مراجع در صورتی که حیات مؤمن متوقف بر اعطای کلیه باشد، اشکالی در جواز آن نمی‌باشد (۳۴) و گروهی نیز در این مورد قائل به تفصیل شده، نظر و زمانی که شخص رضایت دهد عضوی از اعضای او در زمان حیاتش قطع شود و در بدن دیگری پیوند یابد، اگر این کار به سلامت آسیب می‌رساند یا موجب عیب و نقص در او می‌گردد، جایز نیست و آنگاه که قطع موجب ضرر و عیب در او نیست، مانند قطع مقداری از پوست یا گوشت که مدتی بهبود می‌یابد، با رضایت شخص بریدن این عضو جایز می‌باشد و می‌تواند در مقابل آن مبلغی نیز دریافت کند (۳۵).

عقل و منطق زندگانی اجتماعی به طور بدیهی حکم می‌کند که اگر قانون از اضرار به غیر و ضرر به خویشتن جلوگیری ننماید، زندگانی دسته جمعی نه‌تنها دشوار خواهد بود که امکان ناپذیر خواهد گشت. حکم اضرار به غیر نیز، بسیار بدیهی است و ضرر به خویشتن نیز دو نوع می‌باشد: اول، تحمل ضرر از دیگری: جای تردید نیست که تحمل ضرر از دیگری علاوه بر اینکه مخالف قوانین زندگانی می‌باشد، می‌تواند برای ستمکاران میدان عمل و فعالیت را باز نماید، زیرا اینکه اشخاص بدون علت متحمل ضرر و آسیب شوند، نیروبخش کامروان ستمگر می‌باشد (۳۶)؛ دوم، تحمل ضرر از خویشتن: وجوب دفع ضرر از مقوله حکم است نه حق و به مفهوم حقوقی، هیچ کس اختیار خیانت و ضرر به خویش را مالک نمی‌باشد (۳۶).

غذا ندانسته و با استناد به حدیث «إن الله لم يجعل شفاء لكم فيما حرم عليكم» قائل به عدم جواز درمان با محرّمات شده‌اند (۴۰). با استناد به آیات و روایات مذکور: اولاً اصل اولیه در درمان، رفع هرگونه ضرر با داروهای حلال می‌باشد؛ ثانیاً برای حرام به واسطه مفاسدی که در آن وجود دارد، درمانی قائل نشده‌اند. روایتی که اَبی‌صلاح کنانی از امام صادق (ع) نقل می‌کند «هنگامی که محرم در حالت احرام مریض شود، به آنچه در حالت احرام مجاز به خوردن باشد، خود را درمان کند» (۶). روایت مذکور، استفاده از هرنوع دارویی غیر از حلال را جایز نمی‌داند.

ظاهر روایت را می‌توان بر درمان بیمار در حالت عادی، در صورت دسترسی به داروی حلال، تأثیرگذاری و کارایی درمانگری به حلال دانست. همچنین به طور مطلق، منع درمان به محرّمات از روایت استنباط می‌گردد، در صورتی که به نظر می‌رسد گاهی بیمار به دلیل عدم دسترسی به حلال در حالت احرام و یا عدم کارایی داروی حلال، مجاز به حرام درمانی می‌باشد. استناد به آیه ۱۹۵ بقره «ولاتلقوا بأیدیکم إلی التهلکة» بر وجوب حفظ نفس در صورت ترس از هرگونه خطر جانی دلالت دارد (۴۱).

به این مهم نیز می‌بایست توجه داشت که گاهی ممکن است درمانگری به حلال به دلیل نوع خاص بیماری، برای بیمار دارای ضرر باشد. مرحوم امام خمینی (ره) خوردن هر آنچه برای بدن مضر باشد را حرام دانسته است که به طور مطلق گاهی بر داروهای حلال نیز حمل می‌گردد (۸). درمانگری با حلال نیز گاهی به دلایلی ممکن است موجب متضرر شدن بیمار گردد که در این مورد می‌توان به دسترسی به مباحات در ازای متضرر شدن مکلف و یا هرگونه ضرر ناشی از استعمال مباحات اشاره نمود.

دسترسی به دارو و درمان حلال گاهی مستلزم خرید ملزومات آن می‌باشد که تهیه آن بر بیمار لازم می‌باشد. همان‌گونه که دسترسی به آب به جهت گرفتن وضو و یا سایر افعال عبادی نیز گاهی منوط به خریداری دلو، طناب و یا خرید آب و یا منوط به قرض کردن جهت خریداری آب می‌باشد. واجب است

که این مقدمات، هرچند در ازای پرداخت چندین برابر قیمت آن نیز تهیه گردد که البته مقید به «مالم یضر بحاله» گردیده است تا جایی که مضر به حال شخص نباشد و در صورت وجود هرگونه ضرر نیز این وجوب برداشته می‌شود (۴۲). در فقه اهل سنت، اصل را بر استعمال آب بدون هیچ‌گونه ضرری نسبت به نفس یا مال واجب دانسته و در صورتی که مازاد بر ثمن المثل باشد و مکلف متحمل ضرر گردد، بر وی واجب نمی‌باشد. مازاد بر ثمن المثل نیز ضرر محسوب گردیده است. «و یجوز له التیمم لوجود الضرر فإن حرمة مال المسلم کحرمة نفسه و الضرر فی النفس مسقط فکذا فی المال» (۲۱)، همچنین قدرت بر تهیه مباحات در ازای ثمن واقعی بوده و در صورت غبن یسیر و جزئی مورد پذیرش می‌باشد و در صورتی که مباحات در ازای غبن فاحش حاصل گردد، قائل به جواز تیمم می‌باشند و با این بیان که «یجوز له التیمم لوجود الضرر فإن حرمة مال المسلم کحرمة نفسه و الضرر فی النفس مسقط فکذا فی المال» وجود ضرر و حفظ حرمت جان و مال انسان موجب جواز تیمم می‌گردد (۲۱).

در فقه حنبلیه نیز علیرغم وجود پزشک همجنس با بیمار به دلیل ترس از مرگ یا متضرر شدن بیمار، در صورتی که امر درمان به نحو احسن انجام نگیرد، موجب جواز رجوع به پزشک غیر همجنس گردیده است. «إذا لم یوجد نساء یحسن هذا العلاج و کان هناك ضروره، عند الضروره القصوی و خوف الموت أو التضرر»، منطوق جمله شرطیه این است که پزشک زن متخصص یافت نشود یا اینکه علیرغم وجود پزشک زن، فاقد هرگونه تخصص لازم می‌باشد، در صورتی که مفهوم مخالف جمله، دلالت بر عدم جواز رجوع به پزشک غیر همجنس در صورت وجود پزشک زن متخصص و متبحر دارد (۴۳). آیت‌ا... سیستانی در صورتی که درمان مستلزم نگاه یا لمس حرام باشد، با وجود متخصص زن، امر درمان به وسیله پزشک نامحرم را جایز ندانسته، مگر اینکه متخصص زن در انجام صحیح کار، قابل اعتماد نباشد (۴۴).

استناد به قاعده لاضرر و لاضرار، معالجه پزشک مرد به دلیل مهارت در طبابت را مجاز دانسته و در مورد ملاک ضرر و

مهربان خواهد یافت» منظور از «ستم نسبت به خود» اضرار به نفس می‌باشد که نهی شده است (۴۵). حکم به جواز شکافتن شکم زن مرده به منظور خارج کردن طفل در صورتی که امید به زنده‌بودن طفل وجود داشته باشد، در صورتی که مرگ به دلیل بلعیده‌شدن شیء گران‌بهایی باشد «لأن حرمة الآدمی أعظم من حرمة المال» به دلیل اولویت حرمت انسان بر مال این جواز، وجود ندارد و حکم به حرمت شکافتن بدن زن گردیده است (۲۹). حفظ نفس چنانچه بنا بر تشخیص پزشک حاذق امین، عدم داروی حلال و علم به درمان به حرام صورت پذیرد، ترک درمان با وجود علم به شفای مرض، به مثابه قتل نفس به شمار می‌آید (۴۶). شیخ طوسی ضرورت وجوب دفع ضرر را موجب خوردن گوشت مرده دانسته و خودداری از آن را به دلیل دفع ضرر عظیم جایز نمی‌داند (۴۷).

۲-۲-۵. درء المفسد أولى من جلب المنافع: از جمله فروع مشهور قاعده لاضرر و لاضرار که در نزد اصولیون امامیه مطرح می‌باشد، اولویت دفع هرگونه مفسده است، هرچند به طور مطلق نمی‌توان به آن استناد نمود، زیرا ممکن است گاهی امر دائر بین مفسده کمتر و منفعت بیشتر باشد، به گونه‌ایی که احراز و کسب منفعت بیشتر مهم‌تر از وقوع در این مفسده می‌باشد (۲۹).

قائلین ممنوعیت استفاده از محرمت نیز به این قاعده استناد نموده و استفاده از هرگونه حرامی را به طور مطلق ممنوع دانسته‌اند و ملاک ممنوعیت را مفسد ناشی از محرمت دانسته که شارع به منظور جلوگیری از آن مفسد نواهی را صادر نموده است. بر مبنای این نظر، هرچند استفاده از محرمت ممکن است دارای منافع برای انسان باشد، ولی اولویت، پرهیز از مفسد ناشی از محرمت می‌باشد (۱۱). قائلین به این نظر در تعارض مفسده و مصلحت موجود در محرمت غالباً دفع مفسده را مقدم داشته و توجه شرع به ترک منهیات را بیش از توجه به اوامر الهی دانسته است، لذا در فقه اهل سنت ابن نجیم بیان می‌دارد: «لترک ذره مما نهی الله عنه أفضل من عبادة الثقلین و من ثم جاز ترک الواجب دفعا للمشقه و لم یسامح فی الاقدام علی المنهیات خصوصا الکبائر»

میزان ضرری که رافع تکلیف می‌باشد، فقها نظراتی بیان نموده که اهم آن اکتفا به مشقت و ضرری است که عادتاً غیر قابل تحمل می‌باشد (۵).

۲-۵. مشروعیت درمانگری به غیر حلال به منظور رفع و دفع ضرر: برخی فقهای شیعه و اهل سنت به صراحت هرگونه انتفاع و بهره‌برداری از اعیان نجس را به استناد آیات و روایات حرام دانسته‌اند، در حالی که خروج از این اصل در امر درمان که ضروری به نظر می‌رسد، نیازمند ادله‌ایی است که در پرتو رخصت‌های شرعی مقرر در فقه اسلامی موجب اباحه محرمت گردد، از جمله این ادله، قاعده الضرر یزال می‌باشد که در سایه آن در صورت متضررشدن بیمار و علم به درمان، محظورها و ممنوع‌های شرعی در استفاده از داروهای حرام برداشته می‌شود. ترس از مرگ، بیماری، طولانی‌شدن بیماری و تأخیر در روند بهبودی بیمار، ترس از بیماری‌هایی که عدم درمان به موقع آن موجب متضررشدن بیمار گردیده و تحمل آن نیز عادتاً برای بیمار امکان‌پذیر نمی‌باشد، ترس از تلف‌شدن جان دیگری از مصادیق قاعده نفی ضرر به شمار می‌آید. محرمت شرعی که همواره مورد نهی واقع گردیده است، به دلیل مفسد موجود در آن و یا مضرات موجود در آن می‌باشد که گاهی علیرغم وجود مفسد موجود در محرمت به منظور حفظ نفس و دفع هرگونه ضرر از نفس در صورت تشخیص پزشک متخصص و متبحر و علم به درمانگری با حرام می‌توان با استناد به «قاعده نفی ضرر» هرگونه حکم به حرمت را رفع نموده و اقدام به درمانگری با حرام نمود (۳).

فقهای شیعه و اهل سنت با بیان اصطلاحاتی به نفی هرگونه ضرر پرداخته‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۲-۵-۱. الضرر الاشد یزال بالأخف: تحمل ضرر کمتر برای دفع هرگونه ضرر عام و شدید: گاهی به منظور رفع و دفع هرگونه ضرر شدید و عظیم مرتکب فعل یا ترک فعلی که از ضرر کمتری برخوردار است، می‌گردیم (۳). آیه ۱۱۰ سوره نساء «هر کس عمل زشتی از او سر بزند یا به خویشتن ستم کند، پس از خدا طلب آمرزش و عفو نماید، خدا را بخشنده و

جایز نمی‌باشد و فعل حرام باید تنها راه دفع ضرورت و نجات نفس باشد (۷).

۵-۲-۳. اذا تعارض مفسدتان روعی أعظمها ضرراً یارتکاب أخفهما: مقتضای نفی طبیعت ضرر به طور مطلق به گونه‌ای است که همواره ضرر بیشتر به واسطه انجام فعلی که ضرر کمتری دارد، دفع می‌گردد و اشد به واسطه اخف دفع می‌گردد. چنانچه امر دائر بین یکی از دو ضرر برای بیمار باشد، چاره‌ای جز ترجیح ضرر بیشتر و رفع آن با کمترین ضرر نمی‌باشد. در فقه حنفیه نیز با این عبارات «یختار أهون الشربین»، «الضرر یدفع بقدر الامکان»، «الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف» بیان گردیده است (۵۱). مقتضای نفی هرگونه حکم ضرری از بندگان حکم می‌کند، علیرغم عدم رضایت خداوند به ضرر علیه بندگان، آنجا که چاره‌ای از ضرر نیست، برای او راهی که کمترین ضرر داشته باشد را اختیار می‌نماید (۵۲). در صورت تزامم بین دو امر حرام نیز اجتناب از فعلی که حرمت آن شدیدتر است، با انجام فعلی که حرمت آن ضعیف‌تر می‌باشد، بیان گردیده است و در صورت تساوی هر دو نوع ضرر چاره‌ای جزء تخییر، نمی‌باشد (۲۶).

۵-۲-۴. الضرر لایزال بالضرر: مقتضای نفی طبیعت ضرر به گونه‌ایی است که به واسطه ضرر دیگر رفع نگردد و در صورت رفع هرگونه ضرر با ضرری مثل خودش (الضرر لایزال بمثله)، قاعده الضرر یزال بر آن صدق نمی‌گردد. به عنوان مثال، مضطر، غذای مضطر دیگر را نباید بخورد (۳). اگرچه این السبکی این قاعده را در صورت دفع ضرر بیشتر، استثنا زده و گاهی مجاز به انجام فعلی با ضرر کمتر، به منظور دفع ضرر بیشتر می‌باشیم. «لان الضرر لایزال بالضرر و یستثنی من ذلک ما لو کان أحدهما أعظم ضرراً» (۳) عدم زوال ضرر با ضرر مشابه خود در نظر فقهای شیعه و اهل سنت دیده می‌شود، در حالی که دفع ضرر به منظور حفظ جان از هرگونه خطر جانی، مهم و ضروری می‌باشد.

۵-۲-۵. تعارض قاعده لاضرر و لاجرح در امر درمان: در تعارض قاعده لاضرر و قاعده نفی حرج اقوال متعددی بیان گردیده است: شیخ انصاری در رسائل قائل به تقدیم قاعده نفی

در این روایت ترک ذره‌ایی از نواهی را برتر از عبادت جن و انس دانسته و ترک واجبات به دلیل دفع مشقت را جایز دانسته، در حالی که در مورد نواهی الهی خصوصاً کبائر هیچ‌گونه مسامحه‌ای را روا نداشته است (۳). فیض کاشانی قول صواب را این‌گونه بیان کرده است: هیچ منفعتی در حرام برای بدن نیست، هرچند به واسطه درمان ضرری دفع گردد. حرام به دلیل مفسادی که در آن وجود دارد، روح را بیش از نفعی که به بدن می‌رساند، متضرر می‌کند. همان‌گونه که آیه ۲۱۹ سوره بقره در مورد خمر و میگساری بیان می‌کند که «گناه آن دو از نفعشان بیشتر است»، چه بسا نفی شفا از حرام را به طور کلی نسبت به روح و جسم نیز قائل گردیم. شارع طبیب جسم و روح بوده و مصلحت هر دو را در نظر گرفته، پس هر آنچه به روح ضرر رساند، هرچند برای بدن نیز مفید باشد، به آن توجهی نمی‌کند (۴۸).

به نظر می‌رسد اولاً آنجا که مخیر بین دوری از مفساد موجود در محرّمات و منافع موجود در آن باشیم، به طور مطلق نمی‌توان یکی را بر دیگری مقدم دانست و حکم به دوری از مفساد نمود، بلکه بر مبنای قاعده «الأهم فالأهم» باید به دلیلی که از اهمیت بالایی برخوردار است، توجه کرد که اهم کسب منفعت موجود در حرام است یا اهم، دوری‌جستن از مفساد موجود در حرام می‌باشد (۲۹)؛ ثانیاً گاهی به منظور حفظ مصالح ضروری، چون حفظ نفس که حیات بشری و سعادت انسان در گرو وجود آن می‌باشد، به گونه‌ایی که خلل در حفظ آن موجب اختلال در نظام زندگی می‌گردد (۴۹). نسبت به تلف یا ضررهای غیر قابل تحمل، ارتکاب حرام به واسطه ادله خاصی چون اضطرار جایز می‌گردد (۲۹). حرمت نظر و لمس در اجنبی و اجنبیه که به واسطه معالجه آنجا که مماثل وجود نداشته باشد و یا در مقام ضرورت حکم به جواز داده شده است (۵۰).

شیخ طوسی امتناع از گوشت مرده را به دلیل دفع ضرر عظیمی چون حفظ نفس جایز ندانسته است (۴۷).

ثالثاً بدون تردید انسان تا جایی که بتواند با انجام اقدامات مباح و مشروع از خود رفع ضرورت کند، فعل حرام برای او

بزرگی که متوجه مسلمانان می‌باشد را دفع نمود؛ در این صورت صلح با مشرکین مقدم می‌گردد. طبق نظر آغاضیاء از آنجا که حدیث لاضرر در مقام ارفاق و امتنان به شمار می‌رود، در هنگام هرگونه تعارض نیز ضرر کمتر نسبت به ضرر بیشتر، تعیین می‌گردد. با استناد به این دلیل آیت... خوئی، می‌فرماید: چنانچه حفظ حیات مسلمانی بر تشریح بدن میت مسلمان متوقف باشد و غیر مسلمان یا مشکوک الاسلام نیز وجود نداشته باشد و راه دیگری نیز به منظور حفظ و نجات آن مسلمان نباشد در این صورت، تشریح بدن مسلمان جایز است (۵۴). از دیگر مصادیق درمان، آنجا که حیات مادر یا تندرستی وی در خطر جدی باشد، قبل از ولوج روح سقط جنین را جایز دانسته‌اند و بعد از ولوج روح نیز چنانچه نتوانند جنین را حفظ نمایند، در صورت دوران امر بین مرگ مادر و مرگ فرزند، نجات جان مادر، مقدم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

بر مبنای نظر فقهای شیعه و اهل سنت، اگرچه درمانگری به حلال، اصل اولیه در درمان به شمار آمده و از نظر شرعی نیز امری مطلوب می‌باشد و با استناد به این اصل اولیه درمانگری به حلال، برخی فقهای شیعه و اهل سنت نیز به صراحت هرگونه انتفاع و بهره‌برداری از اعیان نجس را حرام دانسته‌اند. خروج از این اصل در امر درمان که ضروری نیز به نظر می‌رسد، نیازمند ادله‌ایی است که در پرتو رخصت‌های شرعی مقرر در فقه اسلامی موجب اباحه محرمات گردد، از جمله این ادله، «قاعده الضرر یزال» می‌باشد که در سایه آن در صورت متضرر شدن بیمار و علم به درمان، محظورها و ممنوع‌های شرعی در استفاده از داروهای غیر حلال برداشته می‌شود. اضرار به نفس از مهم‌ترین مصادیق «قاعده الضرر یزال» می‌باشد که همواره به واسطه دلایل نقلی در باب وجوب حفظ نفس در آیات و روایات به آن اشاره شده است. استناد به دو آیه که فقها همواره برای استنباط حکم وجوب رفع ضرر و حرمت اضرار به نفس به آن استناد کرده‌اند. استناد به آیه ۱۹۵ سوره بقره «لاتلقوا بأیدیکم الی التهلکة؛ خودتان را به

حرج گردیده و بنا بر حکومت قاعده نفی حرج بر نفی ضرر، قاعده نفی حرج را مقدم کرده است. محقق خراسانی به دید دو متزاحم به هر دو قاعده نگریسته «فیقدم أقوى منهما لو کان و إلا فیحکم بالتخیر» هر کدام از دو قاعده که مهم‌تر و قوی‌تر می‌باشد، مقدم می‌گردد. برخی نیز قائل به تقدیم قاعده لاضرر بر قاعده نفی حرج گردیده‌اند (۵۲).

چنانچه درمانگری با حلال دارای هرگونه مشقت و سختی برای بیمار باشد و بیمار گاهی به دلیل عدم دسترسی به حلال یا در صورت هرگونه مشقت و سختی در استعمال و استفاده از حلال متضرر گردد، طبق نظر محقق خراسانی «فیقدم أقوى منهما» دلیل اقوی که همان دفع ضرر می‌باشد، مقدم می‌گردد، در غیر این صورت قائل به تخیر هر یک از دو قاعده گردیده است (۵۲).

۶. **ثمره قاعده «الضرر یزال» در درمان:** از نظر شهید اول «ضرر منفی» با استناد به قاعده «الضرر یزال» دارای نتایجی است که در ذیل به آن اشاره می‌گردد:

- ۱- تحصیل منافع: رفع و یا دفع هرگونه ضرر، سود و منفعتی را در پی خواهد داشت؛
- ۲- دفع مفسده: ضرر منفی به منظور دفع هرگونه مفسده‌ای می‌باشد؛
- ۳- احتمال أخف المفسدین: گاهی نیز نتیجه ضرر منفی، احتمال أخف المفسدین می‌باشد و از بین دو مفسده، کمترین ضرر متوجه انسان می‌گردد (۵۳). آغا ضیاء عراقی نیز بیان می‌کند: «نعم عند التعارض یقدم ماهو أقل ضرراً و أخف فساداً علی ماهو أكثر و أشد کصلح المشرکین فإن فیه ضرراً علی المسلمین لکن فی ترکه ضرراً أعظم لما یترتب علیه من قتل المسلمین فیقدم الصلح علی الحرب و کذا تقدم الاستساعه بالخمیر علی فوات النفس لأنها أقل ضرراً منه. یستفاد تعین الأخف ضرراً عند التعارض من نفس حدیث نفی الضرر نظراً إلی کونه فی مقام الإرفاق و الامتنان» (۱۷). در هنگام تعارض دو ضرر، آنکه از نظر ضرر و میزان مفسده کمتر باشد، بر ضرر و مفسده بیشتر مقدم می‌گردد، مانند صلح با مشرکین که علیرغم ضرری بودن صلح، چنانچه بتوان به واسطه آن خطر

تضاد منافع

نویسنده هیچ‌گونه تضاد منافع احتمالی را در رابطه با تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله اعلام نکرده است.

تأمین مالی

نویسنده اظهار می‌نماید که هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله دریافت نکرده است.

بیانیه هوش مصنوعی

در نگارش مقاله، از هوش مصنوعی بهره برده نشده است.

دست خود به هلاکت نیندازید» و آیه ۲۹ سوره نساء «لاتقتلوا أنفسکم؛ خودتان را نکشید»، دلالت بر مشروعیت درمانگری دارد. ترس از مرگ، بیماری، طولانی‌شدن بیماری و تأخیر در روند بهبودی بیمار، ترس از بیماری‌هایی که عدم درمان به موقع آن موجب متضررشدن بیمار گردیده و تحمل آن نیز عادتاً برای بیمارامکان‌پذیر نمی‌باشد، ترس از تلف‌شدن جان دیگری از مصادیق قاعده نفی ضرر به شمار می‌آید. محرمات شرعی که همواره مورد نهی واقع گردیده است، به دلیل مفاسد موجود در آن و یا مضرات موجود در آن می‌باشد که گاهی علیرغم وجود مفاسد موجود به منظور حفظ نفس و دفع هرگونه ضرر از نفس در صورت تشخیص پزشک متخصص و متبحر و علم به درمانگری با حرام می‌توان با استناد به «قاعده نفی ضرر» هرگونه حکم به حرمت را رفع نموده و اقدام به درمانگری با حرام نمود. اولویت دفع هرگونه مفسده، تحمل ضرر کمتر به منظور دفع هرگونه ضرر عام و شدید، دفع ضرر اشد به واسطه ضرر أخف، از جمله ادله‌ای است که می‌توان در صورت عدم درمانگری با حلال به آن استناد نمود.

همچنین نتایج «ضرر منفی» با استناد به قاعده «الضرر یزال» تحصیل منفعت و دفع مفسده می‌باشد که رفع و یا دفع هرگونه ضرر، سود و منفعتی را برای بیمار در پی خواهد داشت.

مشارکت نویسندگان

الهام رضائی تمامی مراحل پژوهش را به انجام رسانده و ضمن تأیید نسخه نهایی، مسئولیت پاسخگویی در قبال پژوهش را پذیرفته است.

تشکر و قدردانی

نویسنده مراتب سپاسگزاری خود را از مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی به واسطه ارائه نرم‌افزارهای نور اعلام می‌دارد.

References

1. Hakim M. Haqqa'iq al-Usul. 5th ed. Qom: Basirati Bookstore; 1988. Vol.2 p.377. [Arabic]
2. Mousavi Khomeini SR. Rasa'il. 1st ed. Qom: Tabataba'i Publishing House; No Date. Vol.1 p.31. [Arabic]
3. Masri N. Al-Ishbah wa al-Nadair. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah; 1998. Vol.1 p.37-75. [Arabic]
4. Asadi Hilli H. Muntahi al-Muttalib. 1st ed. Mashhad: Majma' al-Bhooth al-Islamiyah; 1991. Vol.3 p.28. [Arabic]
5. Gilani AQ. Rasa'il. 1st ed. Qom: Islamic Propaganda Office; 2006. Vol.2 p.862-987. [Arabic]
6. Hurr Ameli M. Wasa'il al-Shi'ah. 1st ed. Qom: Al-Bayt Institute; No Date. Vol.4 p.649; Vol.7 p.155; Vol.17 p.341; Vol.29 p.24. [Arabic]
7. Muhaqqiq Damad SM. Rules of Jurisprudence. 12th ed. Tehran: Islamic Sciences Publishing Center; 2007. Vol.1 p.142; Vol.4 p.14. [Persian]
8. Mousavi Khomeini SR. Tahrir al-Wasilah. 1st ed. Qom: Dar al-Ilm Press Institute; No Date. Vol.1 p.110, 473; Vol.2 p.164. [Arabic]
9. Ansari Z. Asni al-Mutalib Sharh Rawd al-Talib. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah; 2001. Vol.1 p.447; Vol.7 p.195. [Arabic]
10. Hosseini F. Al-Anawin al-Fiqhiya. 1st ed. Qom: Islamic Publishing House; 1996. Vol.1 p.304. [Arabic]
11. Najafi M. Jawaher al-Kalam. 7th ed. Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arab; 1984. Vol.5 p.104; Vol.22 p.11. [Arabic]
12. Al-Qaduri H. Al-Tajrid al-Qaduri. 2nd ed. Cairo: Dar al-Salam; 2006. Vol.1 p.255. [Arabic]
13. Hilli H. Tadzira al-Fujhaa. 1st ed. Qom: Al-Bayt Foundation; 1993. Vol.2 p.159. [Arabic]
14. Al-Razi al-Jassas A. Brief Explanation of al-Tahawi. 1st ed. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyya; 2010. Vol.1 p.427. [Arabic]
15. Ansari M. Kitab al-Sawm. 1st ed. Qom: Majma al-Fikr Islami; 1992. p.271. [Arabic]
16. Tabrizi J. Al-Masal al-Munkhuta. 5th ed. Qom: Dar al-Sadiqa al-Shuhida; 2006. p.172-174. [Arabic]
17. Kezazi Iraqi A. Qaida al-Zarrar. 1st ed. Qom: Islamic Propaganda Office Publications; 1997. p.23-32. [Arabic]
18. Naraqı A. Awa'id al-Ayyam. 1st ed. Qom: Islamic Publications Office; 1996. p.53. [Arabic]
19. Ansari M. Makasib. 1st ed. Qom: Sheikh Ansari Commemoration Congress; 1994. Vol.15 p.178. [Arabic]
20. Gilani A. Ghanaem al-Ayam. 1st ed. Qom: Islamic Publications Office; 1996. Vol.5 p.260. [Arabic]
21. Misri N. Al-Bahr al-Ra'iq. 1st ed. Beirut: Muqads al-Islam; 1997. Vol.5 p.11. [Arabic]
22. Hilli H. Tahrir al-Ahkam al-Shari'ah. 1st ed. Qom: Imam Sadiq Institut; 1999. Vol.1 p.489. [Arabic]
23. Ameli-Karaki A. Jami' al-Maqassid. 2nd ed. Qom: Aal al-Bayt Institute; 1993. Vol.1 p.469. [Arabic]
24. Safi Golpaygani A. Zakhirat al-Aqbi. 1st ed. Qom: Ganj-e Danesh Publications; 2006. Vol.9 p.236. [Arabic]
25. Ghorbani F, Ghorbani L, Rezaei E, Ebrahimi E. A jurisprudential approach based on the criteria of Prohibition of Caesarean Section. Quarterly Journal of Teb va Tazkiye. 2018; 1: 74-92. [Persian]
26. Najafi Khansari M. Treatise on the Rule of No Harm. 1st ed. Tehran: Maktaba al-Mohammadiyah; 1954. p.22-227. [Persian]
27. Mostafavi MK. Ma'e' Qada' al-Fiqhiyyah. 4th ed. Qom: Islamic Publication Office; 2000. p.309-314. [Arabic]
28. Referendum: July 7, 2016.
29. Kashif al-Ghita' MH. Tahrir al-Majla. 1st ed. Najaf: Maktaba al-Murtazawiyah; Vol.1 p.24, 29, 98. [Arabic]
30. Madani R. Al-Ta'liqa 'Ali Besht al-Khayyarat. 1st ed. Qom: Maktaba Ayatollah Madani; 1988. p.81. [Arabic]
31. Meshkini H. Qada' al-Maysur and Negation of Harm. 1st ed. Qom: Luqman Bookstore; 1992. Vol.4 p.373. [Arabic]
32. Hosseini Shirazi M. Rules of Jurisprudence. 1st ed. Qom: Imam Reza Institute; 1992. p.126. [Persian]
33. Hosini Khamenei A. Resaleh Ajubeh Alasteftaat. Tehran: Payam Edalat; 2010. Vol.2 p.43-45. [Persian]
34. Sanei M. Medicine in the Mirror of Ijtihad. 1st ed. Tehran: No Name; 1956. p.149. [Persian]
35. Islamic Propaganda Office of Astan Quds Razavi. New Medical Issues. 1st ed. Mashhad: Astan Quds Razavi; 2007. Vol.1 p.340. [Persian]
36. Jafari MT. Fiqh Treatises. 1st ed. Tehran: Manshr-e Keramat Institute; 1998. p.109. [Persian]

37. Al-Lahem K. Al-Mutala' Ali al-Daqq Zad al-Mustanqa. 1st ed. Riyadh: Dar Al-Kanooz; 2011. Vol.1 p.98. [Arabic]
38. Saifi Mazandarani AA. Dalil Tahrir al-Wasilah. 1st ed. Tehran: Imam Khomeini Publishing House; 2008. p.17. [Arabic]
39. Isfahani (Majlisi II) MB. Bihar al-Anwar. 1st ed. Beirut: Al-Tab' and Publishing House; 1989. Vol.59 p.66-68. [Arabic]
40. Sayyid Sabeq. Fiqh al-Sunnah. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi; 1977. Vol.1 p.491. [Arabic]
41. Tusi MJ. Al-Nahayyah. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kitab Al-Ilmi; 1980. p.586. [Arabic]
42. Razi Najafi MT. Tabasrah al-Fuqaha. 1st ed. Qom: Majma' al-Dhakhayr al-Islami; 2006. Vol.2 p.263. [Arabic]
43. Sheikh al-Jibreen. Fatawa al-Shari'ah fi Mas'al al-Shari'ah. 1st ed. Riyadh: Aljabrain; 1996. Vol.1 p.4. [Arabic]
44. Mahmoudi M. New Issues from the Perspective of Scholars and Authorities of Taqlid. 12th ed. Varamin: Sahib al-Zaman Institute; 1972. Vol.1 p.184. [Persian]
45. Khawajui I. Al-Rasa'il al-Fiqh. 1st ed. Qom: Dar al-Kitab al-Islami; 1990. Vol.2 p.167. [Arabic]
46. Shawkani M. Nil al-Awtar. 1st ed. Beirut: Dar al-Hadith; 1992. Vol.8 p.203. [Arabic]
47. Tusi M. Al-Khalaf. 1st ed. Qom: Publishing House Islamic; 1987. Vol.6 p.95; Vol.9 p.95. [Arabic]
48. Feyz Kashani M. Mufatih al-Shari'a. 1st ed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library; No Date. Vol.3 p.225. [Arabic]
49. Tabatabai Hakim MT. Al-Usul al-A'ma fi al-Fiqh al-Muqarni. 1st ed. Beirut: Al al-Bayt Institue; 1979. Vol.1 p.369. [Arabic]
50. Makarem Shirazi N. Qawa'id al-Fiqhiyah. 1st ed. Qom: Imam Ali Publications; 1974. p.210. [Arabic]
51. Hawawini N. Majla al-Ahkam al-Adliyyah. 1st ed. Karachi: Lajnah Makuna min 'Idda al-Fiqha; 2007. Vol.1 p.19. [Arabic]
52. Hosseini Rouhani S. Fiqh al-Sadiq (peace be upon him). 1st ed. Qom: Dar al-Kitab; 1991. Vol.18 p.427, 431. [Arabic]
53. Makki Ameli M. Al-Qawa'id and al-Fawa'id. 1st ed. Qom: Mufid Bookstore; Vol.1 p.141. [Arabic]
54. Fayyaz Kabuli MI. Minhaj al-Salihin. 1st ed. Beirut: Dar al-Ta'arif for Printing; 1989. Vol.1 p.426. [Arabic]