

عقیم کردن بزهکاران به هدف جلوگیری از افزایش جمعیت بزهکار سید اباذر علوی^۱

چکیده

موالید بزهکار، یکی از معضلات مهم جامعه به شمار می‌آید. فرزندانی که به اراده والدین هنجارشکن خود، -گاه به طمع پول، گاه به به دنبال یک رابطه ناصحیح و غیرشرعی و گاه به خاطر فقر- ناخواسته پا به این دنیا گذاشته و در بستری نامناسب رشد می‌کنند. ایجاد مانع بر سر راه تولید این فرزندان از طریق عقیم کردن والدین بزهکارشان، به عنوان یکی از راه‌های برون رفت از این منکر و چالش عظیم اجتماعی محسوب می‌شود. پرسش اصلی این مقاله عبارت است از اینکه «آیا از نظر فقه می‌توان برای کنترل جمعیت بزهکار، حکم به جواز نازاسازی اشخاص بزهکار کرد؟»

به منظور پاسخ به این پرسش، ابتدا اصل مسئله عقیم‌سازی مورد بررسی قرار گرفته تا از این طریق حکم آن فی حد نفسه به دست آید. با بررسی اقوال و ادله، دو نظر متفاوت قابل مشاهده است که یکی از آنها حرمت و دیگری جواز است. ادله قائلین به حرمت، دلیل شامل قاعده لاضرر، حرمت تغییر در خلقت الهی و روایات نهی از اخته کردن را در بر می‌گیرد. از سوی دیگر، قائلین به جواز، این سه دلیل را ناتمام دانسته و با اشکال در صغری و کبرای شمول قاعده لاضرر، همچنین تفسیر دیگری از تغییر در خلقت و نیز

^۱. پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم.

اجنبی بودن روایات نهی از اخته کردن، اصل را برائت دانسته و حکم به جواز می‌دهند.

سپس در مرحله دوم مقاله پیش رو، حکم عقیم‌سازی توسط شخص یا نهاد حکومتی بیان، همچنین جایگاه متولی این عمل اشاره و به محدوده اختیارات حاکم پرداخته می‌شود. با توجه به ولایتی که برای فقیه ثابت است، این مورد در دایره اختیارات او خواهد بود، از این رو، در فرض انحصار این طریق برای جلوگیری از گسترش بزهکاران و برای مصلحت جامعه می‌تواند حکم به جواز دهد.

در نتیجه، با توجه به عدم انحصار حل مسئله در عقیم‌سازی، بزهکاری فرد نمی‌تواند جوازی برای محروم کردن او از حق طبیعی‌اش در استیلا باشد و بر نهادهای حکومتی، سازمان‌ها و تشکلات لازم است با بهره‌گیری از روش‌های جایگزین، مانع از رشد فزاینده بزهکاران شوند.

واژگان کلیدی: عقیم‌سازی، نازاسازی، ضرر، بزهکار، حاکم

عقیم کردن بزهکاران
به هدف جلوگیری از افزایش
جمعیت بزهکار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

امروزه با توجه به پیشرفت‌های فوق‌العاده‌ای که به وقوع پیوسته، زندگی بشر، با ناملایماتی سخت و مشکلاتی عمیق روبه‌رو است. این مسئله ریشه در عوامل مختلفی از قبیل اقتصاد، صنعت، رسانه، مکاتب نوظهور و... داشته و در نهایت، انحطاط اخلاقی و رواج بزهکاری، به عنوان یکی از مشکلات حائز اهمیت در عرصه اجتماع را به دنبال خواهد داشت. از این رو، موضوع مورد بحث زنگ خطر بزرگی برای نسل‌های آینده است و نه تنها آیندگان با مشکلات جدی‌تری مواجه می‌شوند، بلکه ممکن است در بستر نامناسب امروز، رشد تساعدی بزهکاران (گروهی از افراد که تحت تأثیر عوامل فوق، گمراه یا به طور سازمان‌یافته متولد شده که اغلب حاصل روابط نامشروع بوده یا در خانواده‌های معتاد و بزهکار رشد یافته‌اند) و در پی آن افزایش فزاینده جرائم و مجرمان رخ دهد.

یکی از راه‌های جلوگیری از آنچه مورد اشاره قرار گرفت، عقیم‌سازی بزهکاران است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که «آیا از نظر شرع، می‌توان شخص بزهکار را از حق شرعی و قانونی استیلا محروم کرد یا خیر؟». لازمه پاسخ به این مهم، دانستن مسئله شرعی جواز و عدم جواز عقیم‌سازی است. فی‌نفسه و به تبع آن باید به این پرسش پاسخ داد که آیا حکومت می‌تواند ایشان را به این امر مجبور سازد؟ از سوی دیگر، در نهایت باید دانست که آیا بزهکار بودن شخص، می‌تواند علت تامه برای تولد مجرم باشد یا خیر.

در مقاله پیش رو، تلاش شده است ابتدا به بررسی شرعی جواز و عدم جواز عقیم‌سازی پرداخته و ادله مطرح بیان شود، سپس اختیارات حکومت مورد اشاره قرار گیرد، همچنین محدوده آن برای این عمل بیان و در نهایت به پرسش اصلی پاسخ داده شود. این در حالی است که اصل مسئله تعقیم از



موضوعات مستحدثه بوده و پیشینه‌ای در منابع و متون فقهی ندارد و در این خصوص، تنها مقالاتی از برخی از محققان معاصر در باب کنترل جمعیت وجود دارد که به مسئله عقیم‌سازی پرداخته‌اند. اما موضوع عقیم‌سازی از جانب نهادهای حکومتی به هدف جلوگیری از تولید نسل بزهکاران، موضوعی جدید بوده که تاکنون مورد بررسی فقهی قرار نگرفته است.

بر اساس آنچه در بالا بیان شود، مقاله حاضر در سه بخش تدوین شده است. در بخش اول، مفاهیم و کلیات، بیان و در فصل دوم، مشروعیت مسئله تعقیم مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش سوم، به تعقیم توسط حاکم پرداخته و در نهایت، فصل چهارم، به نتیجه‌گیری اختصاص یافته است.

تبیین موضوع

راه‌های تنظیم نسل را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد:

نخست: عزل یا انزال منی بیرون از رحم

دوم: مصرف داروی ممانعت‌کننده از ترکیب اسپرم و اوول

سوم: بستن لوله رحم به منظور ممانعت از قرار گرفتن نطفه در رحم

چهارم: عقیم کردن مرد یا زن

پنجم: سقط جنین (نوری‌همدانی، بی‌تا، ج ۳۳: ۲۹).

موضوع مقاله پیش رو، در خصوص روش چهارم، به عبارتی عقیم‌سازی است که امروزه این کار با اهداف مختلفی صورت می‌گیرد. عقیم کردن مرد یا زن به صورت همیشگی است، در این موارد عملی انجام می‌شود که زن از تخمک‌گذاری یا رسیدن تخمک‌ها به حدی که قابلیت تولید مثل داشته باشند، یا مرد برای تمام عمر از تولید مثل ناتوان می‌شود. لاپاروسکوپیک برای زنان و وازکتومی برای مردان، از مهم‌ترین راه‌های عقیم‌سازی در عصر حاضر به شمار می‌روند. این پرسش را در مقابل دید فقه پزشکی می‌گذارد که چنین

عملی به وسیله پزشکان په حکمی دارد؟ و آیا افراد با اهداف مختلف مجاز به چنین کاری هستند؟

تفاوت عقیم‌سازی امروزه با اخته کردن

عقیم کردن در اصطلاح رایج امروز، بستن لوله زن یا مرد یا عملی شبیه این دو است که با استفاده از آن هیچ‌گونه تغییری در غریزه جنسی و در چهره، حرکات، سکنت و جنبه‌های روحی انسان پدید نمی‌آید. بنابراین نازاسازی با آنچه در زمان‌های گذشته رواج داشته، که به طور مثال، مردان را با روش‌های خاصی اخته می‌کردند و برای همیشه موجب محرومیت آنان از زن و از بین رفتن غریزه جنسی آنان می‌شدند و در حرکات و چهره آنان دگرگونی ظاهر می‌شد، کاملاً متفاوت است. در نتیجه، اخصاء (اخته کردن) با تعقیم (نازاسازی)، به معنای بستن لوله بدون ایجاد تغییری در غریزه و ظاهر شخص، تفاوت دارد (قاسمی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۴۴).

تعریف لغوی و اصطلاحی

عقیم‌سازی

عقیم به معنای نازا و بی‌ثمر است. در صورتی که گفته می‌شود: «عُقِمَتِ الرَّحِمُ عُقْمًا؛ لِهَزْمِهِ تَقَعُ فِيهَا فَلَا تَقْبَلُ الْوَلَدَ. و كذلك عُقِمَتِ الْمَرْأَةُ وَ عُقِمَتِ» (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ هـ.ق، ج ۱: ۲۰۲)، رحم عقیم می‌شود به معنای این است که دیگر نمی‌تواند فرزندی را متولد سازد و درباره مرد نیز همین‌گونه است. عبارت «و فی الرجل أَيْضاً عُقِمَ فَهُوَ عُقِيمٌ و معقوم» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۴: ۷۵)، به این معنا است که مرد نیز قدرت بارور ساختن را از دست می‌دهد. بنابراین، منظور از عقیم‌سازی، انجام عملی به روش پزشکی یا غیر آن است که مرد یا زن، توان تولید مثل را از دست بدهند.



واژه «تعقیم» در لغت برگرفته از «عقم» و عقم در لغت به معنای قطع یا خشک کردنی است که از اثرگذاری جلوگیری کند. همچنین معنای مرد یا زن عقیم، کسی است که توانایی فرزندآوری را ندارد. در حقیقت «تعقیم» فعل و احداث عقیمی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ.ق، ج ۴: ۳۹۷).

از این رو، در خصوص هر عملی نظیر قطع لوله‌های رحم یا بستن آنها، به گونه‌ای که امکان بازگشت آن وجود نداشته باشد، یا اینکه در خصوص مردان، کاری صورت گیرد یا دارویی خورده شود که برای همیشه توانایی تولید اسپرم و ایجاد فرزند از میان برود، عقیم کردن صدق می‌کند (قاسمی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۴۴).

بزهکار

واژه بزهکار در لغت، به معنای «گناهکار، خطاکار و مجرم» (فرهنگ معین، ۱۳۶۰، ج ۱: ۵۲۴) بیان شده است و به تعبیر دیگر، به کسی گفته می‌شود که «عملی خلاف قانون انجام داده است» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۹۶). بزهکاری، به معنای «گناهکاری و عدوان» (معین، ۱۳۶۰، ج ۱: ۵۲۴) و همچنین «ارتکاب عملی غیرقانونی؛ جرم» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۹۶) ذکر شده است. بر این اساس، هر شخصی که به هر نحوی عمل خلاف قانون انجام دهد، بزهکار به شمار می‌آید و والدین بزهکار را می‌توان به آن دسته از پدران و مادران هنجارشکن اطلاق کرد که در زندگی اجتماعی، رفتارهای مجرمانه، اعم از ایجاد ناهنجاری‌های شرعی در زندگی اجتماعی یا ناهنجاری‌های قانونی، داشته باشند.

بخش دوم: بررسی مشروعیت مسئله تعقیم (حکم نازاسازی فی نفسه)
مطلب اول: اصل مشروعیت تحدید نسل

در اینجا دو نکته را باید مورد توجه قرار داد؛ اول آنکه، تولید مثل و داشتن فرزند زیاد در اسلام ذاتاً مطلوب است و روایات مختلفی بر مدعای فوق دلالت دارند. از آن جمله، می‌توان به صحیحۀ محمدبن مسلم اشاره کرد؛ «زنانی را به همسری برگزینید که باکره باشند و فرزندآور و با زنان زیباروی عقیم وصلت نکنید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲۰: ۵۴). همچنین در روایت دیگری چنین آمده است: «در طلب فرزند برآید که فردا -قیامت- به کثرت شما بر سایر امت‌ها مباحثات می‌کنم» (همان: ۱۵). روایات دیگری با این مضمون نیز آمده است.

دوم اینکه، بزرگ‌ترین نیرو در هر مملکت، نیروی انسانی محسوب می‌شود؛ چراکه انسان‌ها با عقل، فکر، قدرت بدنی و استعدادهای فراوانی که دارند، در پیشرفت هر مملکتی مؤثرند. در میان همین افراد، گاه نوابغی به وجود می‌آیند که در پیشرفت مادی و معنوی مملکت نقش مؤثری دارند. می‌توانیم بگوییم هرچه افراد بیشتر باشند، به همان نسبت ظهور نوابغ میان آنها بیشتر خواهد بود، اما از طرفی باید توجه داشت که هر انسانی -به جز غیر از معصومین- هنگامی که به دنیا می‌آید، خام است و در دنیا رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. از این جهت، موضوع تربیت بسیار حائز اهمیت است، اگر انسان تربیت نشود، دارای کمال نمی‌شود، از این رو، افزایش جمعیت ممدوح است که با تربیت و اراده صحیح توأم باشد، وگرنه انسان‌های جاهل باعث پیشرفت نیستند و از رسیدن به کمال محروم هستند (نوری‌همدانی، بی‌تا، ج ۳۳: ۲۷-۲۵).

بر این اساس، افزایش فرزند، در اصل کاری نیک و پسندیده است و تنها به واسطه عناوین ثانوی، از آن عدول می‌شود؛ به طور مثال، اگر انسان برای به دست آوردن معیشت، به گناه بیفتد که در این صورت عذب بودن حلال



می‌شود و رجحان کثرت اولاد از بین می‌رود. در همین راستا، می‌توان به روایت زیر اشاره کرد: «روزی فرا می‌رسد که اداره زندگی جز با گناه میسر نیست. همانا در آن زمان، مجرد بودن حلال است» (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۱۱: ۳۸۷).

«مرحوم نراقی» در کتاب «مستند» چنین بیان می‌دارد: «ظاهر روایت، کم شدن رجحان است، به اندازه‌ای که در معیشت به مضیقه می‌افتد» (نراقی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۲: ۴۶۶).

همچنین اگر فزونی جمعیت، سبب به وجود آمدن امراض یا نابسامانی زندگی والدین یا فرزندان یا موجب نابسامانی اجتماع شود، رجحان و برتری خود را تا وقتی این وضعیت ادامه دارد از دست می‌دهد (خرازی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱).

مطلب دوم: بررسی مسئله فارغ از ملزومات دیگر
باید توجه داشت که در بحث مشروعیت، سخن از حکم تعقیم فی حد ذاته است، نه با ملاحظه جهات دیگری نظیر حرمت تعقیم به سبب اکراه شخص دیگر بر آن، با این تقریب که اکراه، تصرف در سلطنت غیر بوده و ظلم به شمار می‌رود و لذا صدورش از مکره حرام است. یا اینکه به طور مثال، نصب وسیله مانع از لقاح یا انجام عملیات مربوطه به دست شخصی غیر از شوهر صورت گیرد - در حالی که عموماً چنین است - و با توجه به ملازمه این عمل با نظر و لمس بدن زن یا لزوم نظر به فرج و لمس آن که به مقتضای اطلاعات حرمت نظر و نیز اخبار وارده حرام است، در نتیجه، برای هیچ‌کس جایز نیست. فرض معالجه هم تنها در صورت اضطرار جایز دانسته شده، همچنان که در صحیححه ابی حمزه ثمالی چنین بیان شده است: «ابی حمزه ثمالی از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که از ایشان در خصوص زن

مسلمانی سؤال کردم که دچار عارضه‌ای مثل شکستگی یا جراحت در بدنش شده و جایی است که مرد جواز نظر به آنجا را ندارد و حال آنکه معالجهٔ مرد برایش بهبودی بیشتری دارد تا زن. حال آیا جواز نظر برای این مرد ثابت است؟ حضرت پاسخ فرمودند که چنانچه به حد اضطراب برسد و زن بخواهد، مرد می‌تواند معالجه کند» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲۰: ۲۳۳).

همچنین در رابطه با لمس بدن زن، روایات بسیاری وجود دارد. از آن جمله می‌توان به موثقهٔ سماعه بن مهران اشاره کرد: «سماعه می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام سؤال کردم از مصافحه کردن مرد با زن و حضرت فرمودند: برای مرد، مصافحه با زنان جایز نیست، مگر با زنی که ازدواج با وی حرام است -خواهر، دختر، عمه، خاله، خواهرزاده و امثال ایشان- و اما با زنی که ازدواج با وی حلال است، مصافحه نکند، مگر از روی پارچه و بدون فشردن دست» (همان: ۲۰۸).

روشن است که خصوصیتی برای مصافحه و لمس دست نیست، بلکه این مورد کمترین مصداق لمس بدن است. بنابراین لمس بدن زن به مقتضای اطلاق، حرام خواهد بود حتی برای معالجه» (قمی، بی‌تا: ۳۳).

ادلهٔ مشروعیت تعقیب

دلیل اول: لاضرر

مقام اول: نزاع صغروی

آیت‌الله مؤمن در رابطه با ضرری بودن مسئلهٔ نازاسازی، بر این باور است که ضرر عبارت است از ایجاد نقص مالی یا غیر آن که بدون هیچ غرض عقلایی صورت پذیرد. از این رو، هرچند اصل حرمت اضرار و ایجاد نقص ثابت باشد، اما اگر این ایجاد نقص به غرض عقلایی انجام شود، دیگر اضرار به نفس محسوب نمی‌شود، بنابراین فرقی میان ضرر کم و ضرر معتدبه



نخواهد بود، بلکه می‌توان گفت اضرار به نفس به طور مطلق حرام است، مگر اینکه در مقابل آن، غرض و فایده‌ای عقلایی قرار گیرد. ایشان، در نهایت صغری و کبرای حرمت تعقیم را مخدوش می‌داند (قمی، بی‌تا: ۵۵-۳۵).

اما در پاسخ محقق مؤمن، آیت‌الله نوری همدانی چنین بیان داشته است: «در کتاب کلمات سدیده فی مسائل جدیدة، درباره عقیم کردن مرد و زن بحث کرده و از این راه وارد شده که آیا تعقیم اضرار به نفس است؟ ثابت کرده که اضرار نیست و اگر مرد یا زنی برای عقیم کردن اقدام کند، حرام نیست. ولی ما این راه را قبول نداریم. ما معتقدیم که تعقیم حرام است؛ برای اینکه هر قوه‌ای که خداوند در وجود انسان نهاده، تعطیل کردن آن به طور کلی حرام است. دلیل ما باب دیات است. در باب دیات، از دیه قتل نفس و دیه اطراف و اعضا و دیه منافع بحث می‌شود. در بحث دیه منافع، برای هر قوه‌ای که خدا در وجود انسان قرار داده، اگر کسی آن را از کار بیندازد دیه مقرر شده است. چنانچه آن قوه در دو عضو باشد، هر یک از آنها نصف دیه را دارد، اگر در یک عضو باشد از کار انداختن آن تمام دیه را دارد. مثلاً اگر کاری کنند که قوه سمع انسان از بین برود یا قوه بصر یا چشیدن یا بوییدن یا کاری کنند که سلسل البول بشود یا قدرت تولید مثل را از دست بدهد، خلاصه هر قوه‌ای را که از کار بیندازد، گرچه اعضای مربوط به آن قوه سر جای خود باشند. به طور مثال، گوش هست ولی نمی‌شنود، در شرع دیه مقرر شده است.

یکی از قوا، قوه تولید مثل است. عقیم کردن به معنای از بین بردن آن قوه، چه خود انسان این کار را بکند و چه دیگری، حرام است.

اهل سنت هم قائل هستند که در دیات‌المنافع، از بین بردن هر کدام از قوا، موجب تمام دیه است. از روایات و ادله‌ای که در دیات‌المنافع مطرح است، می‌فهمیم که عقیم کردن حرام است» (نوری‌همدانی، بی‌تا، ج ۳۳: ۴۷-۴۶).

همچنین آیت‌الله خرازی، در پاسخ ادعای محقق مؤمن این‌گونه بیان داشته است: اما اشکال سخن فوق، این است که وارد آوردن نقص به واسطه این اغراض عقلایی، از ضرری بودن خارج نمی‌شود. به طور مثال، شکستن این منزل دیگران برای نجات غریق و مانند آن، امری عقلایی است؛ بلکه وجوب شرعی دارد. از این رو، ضرر بر صاحبخانه صدق می‌کند و از عنوان «ضرر» خارج نمی‌شود. به همین دلیل، قیمت آن را بدهکار است. این از باب تراحم، دو واجب اهم و مهم است که واجب اهم -حفظ شخص غریق- بر حرمت ضرر رساندن به غیر، مقدم است.

همچنین در معاملاتی که برای تحصیل منفعت، هزینه‌هایی نظیر مسافرت و غیر آن صورت می‌گیرد، اما سودی به دست نمی‌آید، ضرر صدق می‌کند؛ چراکه مخارج سفر از یک غرض عقلایی چون تجارت، ناشی می‌شود. ممکن است گفته شود حتی اگر سودی هم برده شود، باز بر مخارجی که در تحصیل آن صرف شده، ضرر صدق می‌کند، هرچند با سود به دست آمده جبران می‌شود. پس باب، باب تراحم است و آنچه موجب تحمل ضرر محسوب می‌شود، چنانچه غرض مهم‌تر باشد، مقدم است و در غیر این صورت مقدم نیست. تجارت و کاسبی، امری به شمار می‌آید که بر تحمل مخارج تجارت مقدم است، هرچند سودی در کار نباشد؛ چراکه تعطیلی تجارت سبب اختلال نظام معیشتی می‌شود و این خود بر ضرر مالی که احیاناً به سبب نفقات لازم وارد می‌شود، ترجیح دارد.



در خصوص مثال‌های مذکور، لازم به ذکر است که شرکت در جنگ، متوقف بر عقیم کردن، نیست؛ زیرا به واسطه راه‌های مختلف دیگری، می‌توان از تشکیل نطفه جلوگیری کرد. از این گذشته، اگر شرکت در جنگ، لازم و ضروری و متوقف بر عقیم‌سازی است - به صورتی که چاره‌ای جز آن نباشد - واجب اهم شده و به این دلیل، انجام دادن آن، جایز است و چه بسا واجب هم می‌شود. این به این معنا نیست که به صرف وجود اهم، نقص و ضرر نابود شود، بلکه ضرر موجود است و شخص، نقص و ضرر را برای واجب اهم، تحمل می‌کند. بنابراین اگر اغراض عقلایی به درجه‌ای از اهمیت نرسد که از ضرر رساندن بر خود، مهم‌تر باشد، اقدام به آن جایز نیست و ضرر رساندن به نفس، حرام و ناپسند است.

به طور خلاصه، به صرف وجود اغراض عقلایی ضرر منتفی نشده، بلکه موجود است و ارتکاب آن جایز نیست، مگر غرض مهم‌تری در میان باشد که انجام دادن آن، بدون اشکال است. به طور مثال، می‌توان به انحصار راه درمان به تحمل ضرر یا پیشگیری از بیماری که ضرر آن بیشتر و سخت‌تر است، اشاره کرد.

پس هرگاه ضرورت و مصلحتی در میان باشد که رعایت آن از دیدگاه شارع لازم تلقی شود و تنها راه عمل به آن، فعل ضرری باشد، اقدام به ضرر جایز است (خرازی، بی‌تا، ج ۲۱: ۶۳-۶۲).

مقام دوم: نزاع کبروی

محقق مؤمن، ادله حرمت اضرار به نفس را مطرح و اشکالاتی را در این خصوص بیان می‌کند و از میان ادله، تنها سه روایت را دلالت تمام دانسته که از حیث سند قاصر محسوب می‌شوند. بر این اساس، وثوق به حجیت مضمون را از باب قوت مضمون و تظافر مشکل می‌داند (قمی، بی‌تا: ۴۷).

در مقابل گفتار محقق مؤمن، آیت‌الله سید محسن خرازی به بررسی ادله پرداخته و حرمت اضرار به نفس را این‌چنین ثابت می‌کند و می‌گوید که نقص، ضرر به شمار می‌آید و ضرر رساندن به بدن، همانند ضرر زدن به دیگران، به دلالت روایت نبوی مورد اتفاق، حرام است. در آن حدیث، پیامبر، سمره را از ضرر رساندن به دیگران نهی فرمودند و برای آن علت آورد که (فلا تله لاضرر و لا ضرار) ضرر زدن نه بر خود و نه بر دیگران، جایز است (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲۵: ۴۲۸).

ادعای اختصاص این دلیل (لاضرر...) به نفی ضرر در حدود احکام شرعی، همچون وضو و روزه مضر، بدون شاهد است. همان‌طور که ادعای انصراف «ضرر» به ضرری که بر دیگران وارد می‌شود (نه برخودش)، به قرینه مورد حدیث که سمره بر مرد انصاری ضرر وارد می‌کرد، مردود است؛ چراکه در روایت عموم آنچه در کلام امام وارد شده، مد نظر قرار گرفته که شامل ضرر زدن به نفس و به دیگران می‌شود؛ نه به خصوص مورد حدیث، که تنها ضرر رساندن به دیگران است.

بعضی از بزرگان، ادعای انصراف، به بیان دیگری کرده‌اند: انسان به طور طبیعی ضرر را از خود دور می‌کند، پس مورد حدیث تنها نفی ضرری است که به واسطه تشریع احکام تحقق می‌پذیرد و در حقیقت، نفی ضرر، نفی حکم مضر است.

این سخن نیز پذیرفته نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد، انسان بر ضرر نفس خویش اقدام می‌کند، همچنین چنانچه پذیرفته شود که «لاضرر»، نفی حکم شرعی ضرری می‌کند، باز شامل ضرر به نفس می‌شود؛ چراکه اطلاق نفی حکم ضرری، نفی مطلق تسلط انسان بر نفس خود را شامل می‌شود و این نیز از احکام است.



برای اثبات اینکه مراد از «لاضرر»، ضرر رساندن به دیگری است، به روایت زیر تمسک شده است:

«در نامه‌ای به امام حسن عسکری علیه السلام، در مورد مردی سؤال کردم که روی نهر روستایی، آسیاب دارد و روستا متعلق به شخصی است. مالک روستا قصد دارد آب را از نهر دیگری به روستای خود ببرد که سبب تعطیلی آسیاب می‌شود. آیا مالک روستا، حق این کار را دارد یا خیر؟ امام علیه السلام مرقوم فرمودند: از خدا بترسد و در این باره به نیکی عمل کنید و به برادر مؤمنش ضرر نرساند» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲۵: ۴۳۱).

«لایضرّ أخاه» در روایت، دلالت بر ضرر رساندن به دیگری دارد و با این روایت، اطلاق روایت نبوی «لاضرر و لاضرار» را مقید به ضرر رساندن به دیگری می‌کنیم.

چنین استدلالی درست نیست؛ چراکه جمله «لایضرّ أخاه المؤمن»، یکی از مصادیق «لاضرر و لاضرار» است و مصداق نمی‌تواند مطلق را قید بزند. پاسخ دیگر اینکه، «لاضرر و لاضرار و لایضرّ أخاه»، هر دو اثبات نفی ضرر می‌کنند و همیشه تقیید میان مثبت و نافی است. مؤید دیگری که بر تقیید «لاضرر» به ضرر رساندن به غیر، اقامه کرده‌اند، روایت ذیل است:

«امام باقر علیه السلام فرمود: سمره بن جندب، نخلی داشت که راه عبورش از داخل منزل مردی از انصار می‌گذشت و او همواره بدون اجازه، در رفت و آمد بود. روزی مرد انصاری به او گفت: ای سمره! همیشه بی‌خبر بر ما وارد می‌شوی که ما دوست نداریم در آن موقع بیایی. به هنگام وارد شدن به منزل اجازه بگیر. سمره پاسخ داد: راه رسیدن به نخل منزل تو است و برای عبور از راه، اجازه نمی‌گیرم.

مرد انصاری خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله رسید و شکایت کرد. پیامبر به دنبال سمره فرستاد و او به خدمت رسید. پیامبر به سمره فرمود: فلانی به خاطر ورود بی اجازه بر او و خانواده اش، از توشکایت دارد. هنگام ورود، اجازه بگیر. سمره جواب داد: ای پیامبر خدا! آیا برای عبور از راه منتهی به نخل، اجازه بگیرم؟

پیامبر فرمود: از آن نخل دست بردار و به جای آن نخلی در مکان دیگر بپذیر. سمره گفت: خیر، پیامبر فرمود: با دو نخل تعویض نما، گفت: قصد تعویض ندارم. همین طور پیامبر تعداد را تا ۱۰ نخل، بالا برد و فرمود: با ۱۰ نخل در فلان مکان عوض کن. سمره نپذیرفت. پیامبر فرمود: از آن دست بردار و با نخلی در بهشت عوض کن. گفت: خیر. سپس پیامبر به او فرمود: تو کسی هستی که به دیگران ضرر می رسانی و ضرر زدن و ضرر رساندن بر برادر مؤمن روا نیست. بعد از آن، پیامبر دستور داد نخل را کنند و جلوی سمره انداختند و خطاب به او فرمود: برو هر جا می خواهی درخت را بکار» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲۵: ۴۲۹).

روایت مطلق سابق، حکایت از همین کلام پیامبر در قصه سمره دارد و از آنجا که اصل قصه یکی است، «لاضرر علی المؤمن» که ضرر رساندن به غیر را می رساند، اطلاق روایت زراره (فأنه لا ضرر و لا ضرار) را قید می زند. پس فراگیر بودن ضرر از جانب مکلف بر خودش از بین می رود و تنها ضرر به غیر باقی می ماند.

پاسخ: روایت به خاطر مجهول بودن «بعض أصحابنا»، ضعیف است و نمی توان با آن، اطلاق را تقیید زد.

به علاوه، طبیعت امر این است که روایت، شامل ضرر به نفس نیز شود؛ زیرا همان طور که ضرر رساندن به دیگری، ضرر بر مؤمن محسوب می شود،



ضرر رساندن به خود نیز مصداق ضرر زدن به مؤمن است؛ مگر ادعا شود «لاضرار علی المؤمن» از ضرر به خویش منصرف است. این مسئله به تأمل نیاز دارد.

اشکال: التزام به اطلاق «لاضرر و لاضرار» که حتی شامل ضرر به نفس شود، مشکل است؛ زیرا ممکن نیست ملتزم به حرمت ضرر رساندن به مال شویم و همان‌طور که ضرر رساندن به مال و از بین بردن آن حرام نیست، ضرر رساندن به نفس هم بدون اشکال است.

پاسخ: در درجه اول، ضرر رساندن به مال، مانند ضرر رساندن به نفس، حرام محسوب می‌شود، به دلیل اطلاق «لاضرر»، علاوه بر اینکه نابود کردن مال، اسراف و حرام است.

در درجه دوم، اگر عمومیت عام در موردی تخصیص خورد، اشکالی در حجیت عام در سایر موارد، پیش نمی‌آید و نمی‌توان ضرر رساندن به مال را با ضرر رساندن به خود، قیاس کرد و این از موارد قیاس باطل به شمار می‌آید؛ چراکه سرایت دادن حکم، بدون دلیل از موضوعی به موضوع دیگر است.

مؤید حرمت ضرر رساندن به خود، این است که فقها حرمت اضرار به خود و وجوب دفع آن را پذیرفته‌اند. در ادامه به نمونه از نظرات فقها اشاره شده است:

در رساله «لاضرر» شیخ انصاری، چنین نقل شده است: «از دلایل عقلی و نقلی، حرمت ضرر رساندن به خود، استفاده می‌شود» (دزفولی، ۱۴۱۴ هـ.ق: ۱۱۶).

از شیخ طوسی نقل شده که در چند مورد، به وجوب دفع ضرر از خود، استدلال شده است. به طور مثال، کسی که می‌ترسد با نخوردن مردار، مریض شود (طوسی، ۱۳۸۷ هـ.ق، ج ۶: ۲۸۵).

ظاهر کلام ابن زهره که از بخش اصول کتاب غنیه در مسئله اصل منع یا اباحه در اشیا، چنین نقل شده است: «دفع ضرر محتمل از دیدگاه عقل واجب و مبادرت به ضرر به نفس، ناپسند و حرام است» (حلی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ج ۲: ۴۱۶).

همچنین با توجه به عبارت‌های دیگری از فقها می‌توان دریافت که حرمت ضرر رساندن به خویش، از مسلمات نزد آنان به شمار می‌آید. البته دلیل آن غیر از همین دلیل‌های عقلی و نقلی که پیش از این ذکر شد، نیست (خرازی، بی‌تا، ج ۲۱: ۶۱-۵۶).

در پایان بررسی دلیل «لا ضرر» لازم است به این نکته اشاره شود؛ از آنجا که مورد اخبار لا ضرر اضرار به غیر محسوب می‌شود، اثبات حرمت مطلق اضرار - و لو به نفس - مشکل به نظر می‌رسد و همین امر باعث شده است برخی، از جمله آیت‌الله سیستانی و استاد ایشان مرحوم آیت‌الله خویی، اضرار به نفس را تنها در صورت تلف نفس یا قطع اعضای رئیسی حرام بدانند.

مرحوم آیت‌الله خویی در این خصوص چنین بیان می‌دارد: «آنچه که حرام تلقی می‌شود، ضرر رساندن به غیر است. اما دلیلی برای حرمت ضرر به نفس وجود ندارد، لذا شخص می‌تواند یک یا چند روز از غذایی که ضرر دارد استفاده کند، ولی اگر ضرری که به نفس می‌رسد از مواردی باشد که عدم رضایت شارع در آن قطعی است، نظیر قتل نفس یا قطع اعضای رئیسی، در این صورت حرمت برایش ثابت خواهد بود» (خویی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۱۰: ۱۱۴).

البته شاید بتوان به مدد حکم عقل و سیره عقلا، اضرار غیر عقلایی به نفس را حتی در غیر اعضای رئیسی نیز حرام دانست.

دلیل دوم: تغییر فی خلق الله



یکی از ادله‌ای که برای حرمت تعقیم ذکر شده است، استدلال به آیه شریفه « وَ لَأْمُرُهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ ؛ وادارشان می‌کنم تا آفریده خدا را دگرگون سازند» (نساء / ۱۱۹) است؛ چراکه نازاسازی به صورت موقت یا دائم، تغییری است در خلقت خدای تعالی و آیه شریفه از گفته شیطان ملعون حکایت می‌کند و این دلالت بر حرمت خواهد داشت.

تقریب استدلال: مضمون آیه شریفه، منع از هر تغییری است که در هیئت طبیعی انسان، خواه در ظاهر جسم یا باطن فرق نمی‌کند یا چنانچه موجب نقص یا از کار افتادن یکی از قوای جسمانی شود، به غیر از آنچه که ادله به جواز یا وجوب آن تصریح کرده باشد.

اشکال نقضی: آیه شریفه در صدد منع از هر تغییری در خلقت نیست؛ زیرا لازمه این کلام حرمت تغییر در حیوان و جمادات نیز هست؛ چراکه وجهی برای تخصیص آن به خصوص انسان نیست. این در حالی است که جواز ایجاد تغییر در حیوانات و جمادات، بالوجدان و بالأجماع جائز است.

اشکال حلی: غایت مستفاد از آیه شریفه -با توجه به اینکه حکایت از امر به تغییر توسط شیطان می‌کند- آن است که هر تغییری که از امر شیطان ناشی شود، حرام و محظور است، همانند سایر تصرفاتی که ناشی از وسوسه شیطانی باشد. کمااینکه از آیه شریفه، فی‌الجمله استفاده می‌شود دشمنان خدا انگیزه برای تغییر در خلقت الهی را دارند و تمام انگیزه شیطان اخلال در امر الهی و دخالت در سلطنت الهی است. بنابراین هر تغییری در خلقت که احراز شود، از اغوای شیطان نشئت گرفته لا محاله حرام خواهد بود و هرچه شک شود و دلیلی بر آن یافت نشود، اصل براءت است و حرام نخواهد بود.

اما در رابطه با مراد از تغییر که غرض شیطان است، چند احتمال وجود دارد، یا تغییراتی که انسان‌های جاهل به واسطه آن به خدایگان خویش -به

غیر از خداوند متعال - تقرب پیدا می‌کنند از قبیل تراشیدن سر و سایر موارد که در راستای تقرب با الهه‌های موهوم انجام می‌شود و همچنان که آیه شریفه بیان می‌کند این‌گونه موارد، تنها در صورتی که در این راستا (تقرب به بتان و خدایگان موهوم) صورت پذیرد، حرام محسوب می‌شود و در غیر آن دلیلی بر حرمت نیست. یا تغییری که در دین خدای تعالی صورت می‌دهند، حال آنکه آنچه که از جانب پروردگار وارد شده است، مطابق با فطرت و مناسب با معاش انسان و از این دست است. تغییر نکاح به لواط یا سحق، نمونه‌هایی از آن هستند.

بنابراین ادعای حرمت تغییر در جسم انسان بما هو تغییر، به استناد آیه شریفه صحیح نخواهد بود و بر همین اساس است که مرحوم امام رحمه‌الله‌علیه تغییر جنسیت را جایز دانسته و حال آنکه این عمل از اظهر مصادیق تغییر فی خلق الله به شمار می‌رود.

با توجه به مطالب پیشین، استدلال مبنی بر حرمت تغییر بر پایه آیه مورد نظر، ناقص است. این آیه به موضوع نقص جسمانی ارتباطی ندارد و بنابراین مانعی برای اعمال اصل آزادی عمل (اصاله الحل) در این مورد نیست. (قمی، بی‌تا: ۵۸-۵۵).

دلیل سوم: استدلال به روایات خصی کردن
به منظور حرمت عقیم‌سازی، به روایات نهی‌کننده از خصی کردن استدلال شده که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود:

«سعید بن مسیب می‌گوید: از سعد بن ابی وقاص شنیدم که می‌گفت: رسول الله صلی الله علیه و آله، کناره‌گیری عثمان بن مظعون از زنان و عزب بودن او را رد کرد و اگر به او اجازه می‌داد، ما خود را خصی می‌کردیم» (اسلام و تنظیم



خانواده، ج ۲: ۴۵۶؛ صحیح بخاری، ج ۶: ۱۱۸-۱۱۹، کتاب نکاح، باب کراهت ترک ازدواج و خصی نمودن، چ- دارالفکر).

«ابن مسعود چنین بیان می‌دارد: ما در غزوه‌ای همراه پیامبر می‌جنگیدیم و همسرانمان در کنار ما نبودند. خدمت پیامبر عرض کردیم: ای پیامبر! آیا می‌توانیم خود را خصی کنیم؟ پیامبر، ما را از آن نهی فرمود» (صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۱۸، کتاب نکاح، باب کراهت ترک ازدواج و خصی نمودن).

«ابن عباس می‌گوید: مردی نزد رسول‌الله آمد و از مجرد بودن خود شکایت کرد و گفت: آیا اجازه دارم خود را خصی کنم؟ پیامبر فرمود: کسی که خود یا دیگری را خصی کند، از ما نیست» (مجمع الزوائد، ج ۴: ۲۵۴).

«عثمان بن مظعون اظهار می‌دارد: خدمت پیامبر خدا عرض کردم: ای پیامبر! قصد دارم از چند چیز سؤال کنم [آیا اجازه می‌فرمایید؟]. پیامبر فرمود: ای عثمان! چه پرسشی داری؟ عثمان گوید: گفتم: قصد دارم رهبانیت را در پیش گیرم و ترک زن و دنیا کنم. پیامبر فرمود: ای عثمان! این کار را نکن. رهبانیت امت من، نشستن در مسجد و منتظر اقامه نماز بعد از نماز دیگر است (طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۴: ۱۹۰).

عثمان گفت: ای رسول خدا! قصد دارم خود را خصی کنم، پیامبر فرمود: ای عثمان! این کار را نکن. خصی کردن امت من، روزه است».

از روایات چنین استفاده می‌شود که خصی کردن حرام محسوب می‌شود و تنها علت این است که موجبات عقیم شدن را به همراه دارد.

پاسخ: این سخن مردود است. خصی کردن، شهوت را به کلی از بین می‌برد، به گونه‌ای که قادر بر مقاربت و سایر بهره‌های جنسی نخواهد بود، برخلاف عقیم کردن که تنها قابلیت تولید مثل را از بین می‌برد. پس منع از

خصی کردن - که ضرری شدیدتر است - موجب منع از ضرر کمتر نمی‌شود (خرازی، بی‌تا، ج ۲۱: ۶۵-۶۳).

بخش سوم: تعقیم توسط حاکم

تاکنون به بررسی مسئله فی حد نفسه پرداخته شد که مصداق بارز آن، فرض اقدام با رضایت شخص بر عمل تعقیم است، ولی آنچه که در این مقاله مورد پرسش قرار می‌گیرد، صورتی است که برای ایجاد امنیت اجتماعی، اشخاص بزهکار را عقیم سازند. لازم به ذکر است که این عمل یا با رضایت شخص است که از گفتار پیشین حکم آن دانسته می‌شود یا توسط نهادهای اجتماعی و با اکراه شخص و قهر و غلبه صورت می‌گیرد که در این صورت مصداق ظلم، اضرار به غیر و تصرف در سلطان غیر خواهد بود و تردیدی در حرمت آن نبوده و از مسلمات به شمار می‌آید و حکم آن به ادله اربعه روشن است. در این خصوص «آیت‌الله سبحانی» در باب اضرار مباشر و غیرمباشر بیش از چهل خبر را ذکر کرده که ذکر این اخبار از حوصله این مقاله خارج است.

حال پرسش این است که با وجود مفاسدی که بر عدم عقیم‌سازی بزهکاران مترتب می‌شود، آیا می‌توان برای این نحوه از اضرار به غیر، مجوز شرعی ثابت کرد یا خیر؟

در پاسخ، ذکر این مقدمه لازم است که خداوند برای بشر، سرپرستی تعیین کرده که با برنامه صحیح، در راستای تربیت افراد گام بردارد. پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام هم، برای جامعه و بشریت زعیمی معین کرده‌اند که باید مدیر و مدبر باشد. جامعه به والی نیاز دارد و مسئولیت شامل ایجاد اشتغال برای مردم، باسواد و تربیت کردن آنها و از سوی دیگر، رفع احتیاجات جامعه



است. حال اگر والی پس از اندیشه به این نتیجه رسید که ازدیاد جمعیت، اداره آنها را با مشکل می‌کند، نه می‌توان به تعلیم و تربیت افراد رسید، نه می‌توان برای آنها اشتغال ایجاد و وسایل ازدواج فراهم آورد، ناچار باید آن را تقلیل، تحدید و به اندازه‌ای تجویز کند که بتواند در راه تعلیم و تربیت، آنها را بسیج و برایشان کار و شغل ایجاد کند. اینجاست که ولایت فقیه در صورتی که ضرورت و مصلحت اقتضا کند، می‌تواند در راستای تنظیم و تحدید نسل گام بردارد (نوری‌همدانی، بی‌تا: ج ۳۳: ۲۸).

بر این اساس، هنگامی که تنها کنترل جمعیت به سبب نارسایی متولیان حکومت به حکم ولی فقیه ثابت باشد، به طریق اولی در ما نحن فیه از باب نهی از منکر و حصم ماده فساد، جایز بلکه واجب خواهد بود.

اشاره‌ای اجمالی به محدوده ولایت حاکمان

به طور کلی در رابطه با ولایت حاکم، دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول عبارت است از: ولایت در امور حسبه - آنچه قیام به آن ضروری است و شارع مقدس به تعطیلی آن راضی نیست - که بر طبق آن، ولی در فرض ضرورت می‌تواند اعمال ولایت کند. دیدگاه دوم، ولایت به نحو اطلاق است که بر مبنای دوم به صرف وجود مصلحت اعمال ولایت می‌کند (سیفی‌مازندرانی، بی‌تا: ۳۰۱).

از سوی دیگر، قدر متیقن از موارد ولایت حاکم، ولایت او در غیر کارهای حرام است؛ زیرا بر مبنای مقتضای آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیکتر] است؛ که ولایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را بیان می‌کند، آن مقدار ولایتی که برای مؤمنان ثابت شده، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر ایشان در آن اولویت دارد.

روشن است که مؤمنان، ولایتی بر انجام محرمات الهی ندارند. از این رو، آیظل مذکور دلالتی بر ثبوت این گونه ولایت ندارد.

البته مؤمنان حق دارند که در هنگام اضطرار، مرتکب محرمات شوند، اما این حق موجب نمی‌شود که حاکم هنگامی که موضوع آن محقق نشده و اضطرار نبوده است، بر ارتکاب محرمات ولایت داشته باشد. بلکه با توجه به این امر که آنچه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر آن ولایت داشته، حاکم غیرمعصوم هم بر آن ولایت داشته باشد، ولایت حاکم به مقداری است که مؤمنان بر آن ولایت دارند. به طور مثال، در خصوص فروش اموال یا طلاق همسران آنها، حاکم می‌تواند اموال آنها را در صورتی که مصلحت اقتضا کند، به صورت مجانی در اموری که صلاح می‌داند مصرف یا وکیل آنها را عزل یا نصب کند. همچنین است دیگر تصرفات و ولایت‌هایی که مردم در اموال خود، فرزندان و کسانی که بر آنها ولایت دارند، انجام می‌دهند. اما در مورد انجم محرمات و ترک واجبات، مردم بر هیچ کدام از آنها ولایتی ندارند، از این رو، برای حاکمان هم در این زمینه ولایتی ثابت نمی‌شود. بنابراین، حاکم نمی‌تواند از انجام نماز، روزه و حج جلوگیری کند یا نمی‌تواند به عنوان مصلحت مردم مرتکب محرمات شود. به طور مثال نوشیدن شراب و انجام کارهای زشت را مجاز اعلام یا وقف‌های عام و خاص مانند مساجد و غیره را باطل کنند. این منع حتی شامل مواردی هم می‌شود که ارتکاب حرام دارای مصلحت ظاهری برای مردم باشد، توسعه دادن خیابان‌ها و راه‌ها و آسان کردن کارها بر مردم و گشایش امور آنها، از این نمونه هستند. چنانچه معصوم علیه‌السلام، به دلیل مصلحت مردم بر انجام بعضی افعال حرام، ولایت داشته باشد، دلیلی بر ثبوت این ولایت برای حاکمان غیرمعصوم وجود ندارد.



در هر صورت، حاکمان مانند دیگر افراد مکلف، مأمور به ترک محرمات و انجام واجبات هستند و جایگاه حکومت، مجوز خروج از قید بندگی و اطلاق و عموم احکام شرعی نمی‌شود.

در اینجا ممکن است گفته شود که از حکام انتظار می‌رود امور مردم را اداره، مصلحت آنها را رعایت و راه زندگی شیرین و آسان را برای آنها باز کنند؛ به تعبیر دیگر، این امور در نزد عرف از وظایف حاکم تلقی می‌شود، اگر نتوانست اضطراب به انجام محرمات پیدا می‌کند، به طوری که اگر محرمات به حرمت خود باقی بمانند، بر آن صدق می‌کند که در حال اضطراب عملی حرام باشد و روایتی که دلالت بر حلال بودن محرمات در هنگام اضطراب می‌کرد، منعی برای شامل شدن این مورد ندارد، همان‌گونه که شامل موارد اضطراب برای غیرحاکمان هم می‌شد؛ به عبارت دیگر، اضطراب یک عنوان عام و مصداق آن بر حسب موارد، مختلف و متعدد است. گاه در حالتی برای یک شخص ضرورت صدق می‌کند، اما برای شخص دیگری در همان حالت ضرورتی وجود ندارد....

بر این اساس، می‌توان گفت ولایت حاکم بر خراب کردن مساجد و مکان‌های وقفی به منظور توسعه راه‌ها و خیابان‌هایی که به مصلحت و نیاز مردم بوده را توجیه کرد، به گونه‌ای که از نظر عرف، جامعه مضطر به وجود آنها است. از این رو، برای جامعه نیز مانند فرد، اضطراب وجود دارد. این اضطراب با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، نظیر شهرها و روستاها، متفاوت است. زیرا نیازهای آنها با یکدیگر تفاوت دارد. بنابراین، برای خراب کردن مسجد در روستا، ضرورتی وجود ندارد، در حالی که در شهر ضرورت وجود دارد. حاکم، سرپرست جامعه است و رعایت شئون و امورات جامعه به

دست او است؛ به عبارتی او جانشین و سرپرست انجام امور مردم محسوب می‌شود (قائمی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۴۰ - ۳۳۷).

نازاسازی به غرض تحصیل امنیت اجتماعی

گذشته از آنکه روشن شد به حکم حاکم شرع، می‌توان جواز عقیم‌سازی از سوی حکومت را ثابت کرد، در فرض مذکور، بدون حکم حاکم شرع هم می‌توان حکم به جواز داد؛ چراکه این مورد از قبیل تراحم ضررین خواهد بود، از یک طرف شخص بزهکار متحمل ضرر می‌شود و از طرف دیگر چنانچه وی عقیم نشود، برای جامعه آثار زیانبار بیشتری به بار می‌آورد و در حقیقت در اینجا تراحم مصلحت فرد و جامعه خواهد بود. در این صورت، بر حسب قواعد باب تراحم، باید به آنکه از ملاک قوی‌تری برخوردار است، عمل کرد. پر واضح است که مصلحت جامعه بر مصلحت فرد ترجیح دارد؛ به عبارت دیگر هرگاه ضرر بزرگ‌تر با ضرر عقیم کردن تراحم کند، حرمت آن از بین می‌رود، اما باید دفع ضرر یا پیشگیری آن، متوقف بر عقیم کردن باشد، در غیر این صورت حرمت آن از بین نمی‌رود.

جواز نازاسازی به سبب بزهکاری شخص

تاکنون مسئله عقیم‌سازی، از دو منظر مورد بررسی قرار گرفت؛ یکی حکم آن فی نفسه و دیگری در صورت اجبار از سوی حاکمیت. بر این اساس تردیدی وجود ندارد که مصلحت عامه بر مصلحت فرد ترجیح داشته و نیز بی‌شک، عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل می‌کند. حال این پرسش مطرح است که آیا بزهکاری پدر و مادر، می‌تواند سبب عقیم‌سازی از جانب نهادهای حکومتی شود؟



در پاسخ به این پرسش باید گفت اگرچه بتوان بر ضرر اجتماعی که به موجب موالید افراد بزهکار حاصل می‌شود، ادعای قوت احتمال یا محتمل کرد، اما موارد ذیل نباید نادیده گرفته شوند:

اول؛ بزهکاری والدین، علت تامه برای بزهکاری فرزند محسوب نمی‌شود. دوم؛ اگر قرار بر این باشد که مصلحت اجتماعی از تولید مثل ممانعت کند، به طریق اولی، مصالح اخروی باید مانع و در نتیجه موجب جواز عقیم‌سازی زانیات یا سقط جنین ایشان شود، حال آنکه احدی به این امر ملتزم نمی‌شود.

سوم؛ دفع ضرر منحصر در این عملیات نیست، بلکه با تقویت زیرساخت‌های علمی و فرهنگی و گسترش نهادهای اجتماعی و مراکز مشاوره، می‌توان به بازتوانی این افراد کمک کرد و کمبود امکانات و عدم ظرفیت مناسب برای این مهم نمی‌تواند مجوز جواز تعقیم شود. از این رو، طرح این پرسش تنها به منزله پاک کردن صورت مسئله است

در نهایت شاید بتوان دلیل دیگری را نیز برای عدم جواز عقیم‌سازی اقامه کرد که در سیره نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام، با وجود آنکه به طور طبیعی استیلا کافران موجب افزایش جمعیت آنها و خطری در کمین اسلام محسوب می‌شود، اما مسئله تعقیم حتی با جدایی انداختن میان زنان و مردان یا ترغیب به عدم ازدواج - هرگز به عنوان حربه‌ای علیه کفار به کار نرفته است، بلکه فراتر از آن، گاه در روایات مشاهده می‌شود که نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله به بسیاری فرزند و مال آنها دعا می‌کردند.

بخش چهارم: نتیجه‌گیری

با بررسی ادله حرمت و مناقشاتی که در آن صورت می‌گیرد، با فرض اینکه بتوان حکم به جواز تعقیم فی‌نفسه داد و نیز با توجه به محدوده اختیارات حاکم در نظام اسلامی، بر فرض اینکه بتوان مشروعیت تعقیم را از سوی نهادهای حکومتی ثابت کرد، اما با دقت در عدم انحصار این طریق در راستای جلوگیری از گسترش بزهکاران، حکم به جواز آن مشکل تلقی می‌شود و لازم است مسئله را از طرق دیگر دنبال کرد.



شماره سوم
پاییز و زمستان
۱۴۰۳



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة (۶ جلد)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب (۱۵ جلد)، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.

۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۴. ایازی، محمدعلی، اسلام و تنظیم خانواده. ۱ ج، تهران - ایران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، چ - دارالفکر، لبنان - بیروت، ۱۴۳۱ ق.

۶. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة (۲۹ جلد)، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.

۷. حلبی (ابن زهره)، حمزه بن علی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.

۸. خرازی، سید محسن، «کنترل جمعیت و عقیم سازی»، مجله فقه اهل بیت عليهم السلام (فارسی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۹. خمینی (موسوی خمینی)، تحریر الوسیله (۴ جلد)، ترجمه علی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، ۱۴۲۵ هـ.ق.

۱۰. خویی (موسوی خویی)، سید ابوالقاسم، موسوعة الأمام الخوئی، قم: مؤسسه احياء آثار الأمام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.

۱۱. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، رسائل فقهیه، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.

۱۲. سبحانی تبریزی، الرسائل الأربع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.

۱۳. سیستانی (حسینی سیستانی)، سید علی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار (۱ جلد)، ۱۴۱۴ ق.

۱۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسیله - أحكام الأسرة (۱ جلد)، بی تا.

۱۵. صاحب بن عباد (کافی الکفاة)، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة (۱۰ جلد)، بیروت: عالم الكتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.

۱۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، تهذیب الأحکام (۱۰ جلد)، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.

۱۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷ هـ.ق.

۱۸. قاسمی، محمد علی، دانشنامه فقه پزشکی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول، ۱۳۹۵.

۱۹. قائنی، محمد، پژوهشی در مسائل فقه پزشکی، ترجمه احمد رخی و محمد مهدی کریمی نیا، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول، ۱۳۹۴.



۲۰. قمی، محمد مؤمن، کلمات سدیده (۱ جلد)، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی (۸ جلد)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰.
۲۳. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه (۱۹ جلد)، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۲۴. نوری (محدث نوری)، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (۱۸ جلد)، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۵. نوری همدانی، حسین، «کنترل جمعیت»، مجله فقه اهل بیت عليهم السلام، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی