

## اصل جواز تصرف در طبیعت

ابوالحسن حسنی

مربی خبرگان بدون مدرک، قم، ایران.

a.hassani@chmail.ir

### چکیده

عده‌ای از تصرف در طبیعت منع می‌کنند و برآنند که بشر اجازه تصرف در طبیعت را ندارد، مگر در حدودی که برای جواز یا ضرورت آن دلیلی کافی ارائه شود. این مقاله در پی اثبات این نکته است که اصل اولی جواز تصرف است و مخالف تصرف باید دلیل لازم برای مخالفت را در هر موردی که می‌خواهد مانع شود، ارائه دهد. این مقاله با روش فقه‌ای تلاش کرده است که این اصل را به اثبات برساند. مفهوم این اصل این است که جواز تصرف دلیلی لازم ندارد، بلکه مخالفت با تصرف جواز لازم دارد. اگر تصرف در طبیعت، در حد خرد باشد، قبل از فحص از دلیل صارفه می‌توان این اصل را در مقام عمل اخذ کرد و اگر دلیلی بود، بر عهده مخالف است که آن را عرضه کند. اما در صورت تصرف کلان در طبیعت، به طوری که عقلا را از عوارض تصرف نگران کند، این اصل در مقام عمل قابل اخذ نیست، مگر بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه و قرینه مخالف، مانند اسراف، ضرر و تضعیف امنیت در وجوه مختلف آن.

کلیدواژه‌ها: تصرف، اصل اولی، اصالت جواز تصرف.

## مقدمه

انسان در طبیعت متولد می‌شود و در طبیعت می‌زید و در طبیعت می‌میرد و همه نیازهای فیزیولوژیک خویش را از طبیعت برآورده می‌کند. نه تنها رشد طبیعی او در طبیعت است، بلکه رشد انسانی و معنوی او نیز در طبیعت محقق می‌شود. حفظ حیات انسان و رشد او با تصرف در طبیعت و تعامل با آن ممکن است. تصرف هیچ جاننداری در طبیعت به اندازه انسان نیست. به‌ویژه، طبیعیات جدید توانسته در انسان قدرت تصرف در طبیعت و بهره‌گیری از ثروت‌های آن را ایجاد می‌کند. تصرفات انسان قدیم در طبیعت بسیار محدود بود؛ اما انسان جدید به کمک فناوری و علوم طبیعی تصرفاتش را در طبیعت بسیار گسترده کرده و این امر موجب نگرانی‌هایی شده است. برای تبیین نحوه درست تصرفات در طبیعت اندیشمندان رویکردهای مختلفی در مقام نظر در پیش گرفته‌اند. رویکرد این مقاله فقهی است و در پی آن است که اصل اولی در تصرف طبیعت را روشن کند. اگر اصل اولی جواز تصرف در طبیعت باشد، هر گونه محدودیت یا ممنوعیت یا مانع در این مسیر نیازمند دلیل خواهد بود، اما اگر اصل اولی عدم جواز تصرف در طبیعت باشد، هر گونه جواز کلی یا جزئی در طبیعت نیازمند دلیل خواهد بود. صورت سوم نیز این است که اصلی وجود نداشته باشد که در این صورت هر دو طرف نیازمند دلیل خواهد بود.

با بیانی که شد، می‌توان مسئله اصلی این تحقیق را دریافت: اصل اولی در تصرف در طبیعت چیست؟ در حد این مسئله باید دقت داشت. این تحقیق در پی بیان اصل اولی فقهی است؛ نه قاعده یا حکمی فقهی. این مسئله گرچه بر تحقیق از هر گونه قاعده یا حکم نسبت به تصرف در طبیعت مقدم است، جایگزین هیچ قاعده و حکمی نمی‌شود و البته اصل اولی، برخلاف قاعده و حکم، ابای از تخصیص اکثر ندارد، مثلاً گرچه اصل اولی در هر چیزی اباحه است، هر چیزی حکمی دارد (ما من شیء الا وله حکم) یا اصل اولی در فروج حرمت است، اما اکثر موارد بر کسی حلال شده است. نکته مهم در اینجا این است که اگر چنین اصلی قابلیت توجیه فرادینی و فرامذهبی داشته باشد، می‌توان آن را به‌عنوان مبنایی محکم به سازمان‌های بین‌المللی عرضه کرد.

در اهمیت چنین تحقیقی این نکته بس است که هر تحقیق فقهی پیرامون تصرف در طبیعت وابسته به یافتن اصل اولی در حکم تصرف در طبیعت است یا تحقیق این نکته که مسئله فاقد اصل اولی است. با توجه به همین نکته، انتظار نگارنده این است که نتایج پژوهش تأثیر بی‌واسطه و مؤثر در پژوهش‌های آینده داشته باشد و موجب تجدیدنظر در اعتبار پژوهش‌های گذشته شود. می‌توان دید طرفداران محیط زیست و کاربران فناوری، غالباً بدون مبنایی روشن در این مسئله هم به عمل

و هم نقد طرف مقابل می‌پردازند. پاسخی که به مسئله این پژوهش داده می‌شود، مبنایی مناسب است بر اینکه چه ادعایی دلیل لازم دارد و کدام ادعا را می‌توان در مقام عمل اخذ کرد. به نظر نگارنده، اصل اولی جواز تصرف در طبیعت است و ایجاد هر گونه محدودیت، ممنوعیت یا مانع بر سر هر گونه تصرف در طبیعت نیازمند دلیل است.

نگارنده در آثار فقهی گزاره‌ای نیافت که به معنای این اصل اشاره داشته باشد. البته روشن است که ارتکاز فقیهان گذشته اصالت جواز تصرف در طبیعت بوده و به همین جهت به جواز استفاده از جنگل، مرتع، دریا، آب و مانند آن‌ها بدون قیود و شرایط پیچیده حکم کرده‌اند. اما با توجه به نوع و گستره تصرفات امروزی در طبیعت، لازم است این اصل به‌طور دقیق و صریح بررسی شود. این مقاله در چهار بخش تدوین شده است. ابتدا مفهوم‌شناسی می‌شود و مفهوم اجمالی اصالت جواز تصرف در طبیعت تبیین می‌شود. سپس ادله مختلف این اصل بیان می‌شود و در مرحله بعد، این اصل به‌صورت تفصیلی تبیین می‌شود و نهایت کار به پاسخ اشکالات و شبهات اختصاص می‌یابد.

## مفهوم‌شناسی

### مفهوم تصرف

«تصرف» واژه‌ای عربی از ماده «ص ر ف» است. گرچه ظاهراً این ماده در معانی مختلفی به‌کار رفته است، معنای موردنظر در اینجا «دگرگون کردن چیزی از حالتی به حالتی دیگر» است. اهل لغت آورده‌اند: «تَصْرِيفُ الرِّيحِ: تَصْرِفُهَا مِنْ وَجْهِ إِلَى وَجْهِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ص ۱۰۹)؛ «صَرَفَ الشَّيْءَ: أَعْمَلَهُ فِي غَيْرِ وَجْهِ كَأَنَّهُ يَصْرِفُهُ عَنِ وَجْهِ إِلَى وَجْهِ وَ تَصَرَّفَ هُوَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ص ۱۸۹) و «كَانَ الْمَلِكُ يَتَصَرَّفُ فِي شُؤْنِ الْبِلَادِ حَسَبَ أَهْوَاؤِهِ [ای] يَحْتَالُ وَ يَتَقَلَّبُ فِيهَا» (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ص ۳۰۲)؛ بنابراین، می‌توان گفت: «تصرف شیء» (تصرف چیزی) به معنای «سیطره بر چیزی همراه توان تغییر در حالات آن» و «تصرف فی امر» (تصرف در چیزی) به معنای «تغییر در حالات چیزی در حال سیطره بر آن» است. مالک یک شیء زمانی متصرف در ملک خود به‌شمار می‌آید که آن ملک در ید قدرت او باشد و او توان تغییر آن را داشته باشد. مثلاً مالکیت کودک یا مجنون با تصرف همراه نیست. در زبان فارسی همین واژه به این معنا به‌کار می‌رود. در زبان انگلیسی واژه «modification» معادل مناسبی برای آن به‌نظر می‌رسد.

## مفهوم اجمالی اصالت جواز تصرف

با وجود کاربرد زیاد اصطلاح «اصل اولی» در آثار اصولی و فقهی، تعریف روشنی از آن یافت نشد، اما از موارد کاربرد آن می‌توان دریافت که مراد از اصل اولی «وضع معتبر در مواجهه اول» است. وقتی شخصی با چیزی مواجه شد، بالطبع کنش یا واکنشی با آن خواهد داشت. اصل اولی می‌گوید که وقتی مکلف با امری مواجهه‌ای داشت، پیش از آنکه در پی یافتن دلیلی بر حکم کنش یا واکنش‌های خاصی باشد، چه موضعی معتبر است. اخذ این موضع از این جهت لازم است که او بداند باید در پی حکم چه چیزی باشد: حکم جواز تصرف یا حکم عدم جواز تصرف. مثلاً در باب جان و آبرو، اصل اولی حرمت تصبیغ آن‌هاست و در باب خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، اصل اولی جواز خوردن و نوشیدن هر چیزی است؛ بنابراین، جواز تصبیغ جان و آبرو نیازمند دلیل است، اما در باب خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، حرمت آن‌ها نیازمند دلیل است. نکته مهم در اینجا توجه به این امر است که محل جریان اصل اولی، شک در حکم نیست بلکه طرح پرسش از حکم است. وقتی مکلف در حکم امری شک می‌کند، باید راجع به آن پرسشی طرح کند و آن را به ادله معتبر عرضه کند. اصل اولی تعیین می‌کند که طرح چه پرسشی صحیح است. به تعبیر دیگر، اصل اولی تعیین می‌کند که باید در پی چه چیزی باشیم: ادله جواز یا ادله حرمت.

مدعای اساسی این تحقیق این است که در مواجهه با اشیای طبیعی، اصل اولی جواز تصرف و تغییر در آن‌هاست و هر گونه حکم دیگری نیازمند دلیل است؛ به تعبیر دیگر، انسان حق اولیه‌ای برای تصرف در طبیعت دارد و این حق از سنخ یک امتیاز است. وجود این حق، مانع قانونمندی آن نیست، اما قانونمندی نمی‌تواند اصل حق را منتفی کند؛ وقتی این حق از سنخ امتیاز است، هم حکم به وجوب تصرف و هم حکم به حرمت تصرف نیازمند دلیل است و چون جواز ادعا شده در حکم جواز ظاهری است، ادعای هر گونه حکم شرعی نیازمند دلیل است. این اصل هم بر انحصار تصرف عام و مطلق است و هم نسبت به امور طبیعی که مکلف با آن‌ها مواجه می‌شود. برای نمونه، در این اواخر موضوع تغییر ژن و تولید محصولات تراریخته به یکی از چالش‌های اساسی در استفاده از فناوری در ایران و کشورهای دیگر تبدیل شده است؛ بنابر این اصل، مخالفان تغییر ژن باید دلیل کافی و لازم برای ایجاد ممنوعیت یا محدودیت یا مانع بر تغییر ژن داشته باشند و اصل اولی جواز هر گونه تراریختگی است. اکنون نوبت استدلال بر این اصل است.

## ادله اصالت جواز تصرف در طبیعت

### دلیل اول: عقل

هر گونه محدودیت یا ممنوعیتی که عقل بر امری داشته باشد، به جهت ملازمه‌ای است که میان آن امر و قبح آن یا فساد آن یافته است، اما مفهوم «تصرف در طبیعت» فی حد نفسه ملازم با هیچ قبح یا فساد نیست. اگر قبح یا فساد از آن حاصل شود، ناشی از الصاق خارجی تصرف به اموری دیگر است. وقتی عقل قبح و فساد در خود عنوان «تصرف در طبیعت» نمی‌یابد، جواز آن اصل خواهد بود و ایجاد هر گونه ممنوعیت یا محدودیت یا مانع نیازمند دلیل خواهد بود.

اما چرا عقل در خود «عنوان تصرف در طبیعت» قبح و فساد نمی‌یابد؟ زیرا تصرف در طبیعت موافق با فطرت و طبیعت انسان است. در ابتدای مقاله آمد که انسان در طبیعت متولد می‌شود و در طبیعت می‌زید و در طبیعت می‌میرد و همه نیازهای فیزیولوژیک خویش را از طبیعت برآورده می‌کند. انسان وقتی در طبیعت آفریده شده است، بالطبع دارای توانایی تصرف در طبیعت آفریده شده و نیز گرایش‌های قوی غریزی در او برای تصرف در طبیعت قرار داده شده است. او چنان آفریده شده است که وقتی گرسنه است، در پی غذا باشد، وقتی تشنه است در پی آب باشد، وقتی احساس ناامنی کرد، در پی مسکن امن باشد و غیره. عقل در مانع تراشی کلی بر سر راه این غرایز قبح و فساد را می‌یابد؛ بنابراین، اصالت را به جواز می‌دهد و برای ممنوعیت در پی دلیل می‌گردد. امام خمینی (رحمة الله علیه) تصریح می‌کند که روش انبیا (علیهم السلام) نیز همین بوده است: «هیچ یک از انبیای عظام (علیهم السلام) جلو شهوت و غضب و وهم را به طور کلی نگرفته‌اند و هیچ داعی‌الی‌الله تاکنون نگفته است باید شهوت را به کلی کشت و نائره غضب را به کلی خاموش کرد و تدبیر "وهم" را از دست داد، بلکه فرموده‌اند باید جلو آن‌ها را گرفت که تحت میزان عقلی و قانون الهی انجام وظیفه کنند... انبیا (علیهم السلام) آمدند، قانون‌ها را آوردند و کتاب‌های آسمانی بر آن‌ها نازل شد که جلوگیری از اطلاق و زیاده‌روی طبیعت کنند و نفس انسانی را تحت قانون عقل و شرع درآورند و آن را مرتاض و مؤدب کنند که خارج از میزان عقل و شرع رفتار نکند (امام خمینی، ۱۳۹۴: صص ۱۶ و ۱۷).

برداشتن هر قدم و تکان دادن هر دست و گفتن هر کلمه‌ای تصرف در طبیعت است. اساساً اگر اصل بر احتیاط یا حرمت تصرف در طبیعت باشد، زندگی انسان قفل می‌شود. حتی ایستادن در جا و خودداری از هر حرکت نیز تصرفی در طبیعت است؛ چراکه این انسان خودش بخشی از طبیعت است. اگر در موضوع تصرف در طبیعت، اصل را بر احتیاط یا حظر بنا نهیم، دچار تعارضی

غیرقابل رفع می‌شویم؛ چراکه هنوز تا حکمی واصل نشده است، حرکت و تصرف در طبیعت جایز نیست و بدون حرکت و تصرف در طبیعت نمی‌توان پرسشی را به شریعت عرضه داشت و از آن حکمی را دریافت کرد.

### دلیل دوم: قرآن

آیات متعددی از قرآن کریم بر اصالت جواز تصرف در طبیعت دلالت دارند. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود.

### دسته اول آیات

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ... إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵): «آیا نمی‌بینی که الله آنچه را در زمین است، برای شما تسخیر کرد... همانا الله دلسوز مهربان برای مردم است»؛ «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰): «آیا ندیده‌اید الله آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است برای شما تسخیر کرد، و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را بر شما گسترده و تمام کرد؟»؛ «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳): «و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، برای شما تسخیر کرد، درحالی که همگی از او است، قطعاً در آن نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند».

اصولیان در ادله اصالة الاباحة به این آیه استناد نکرده‌اند، اما مرحوم شبر، گرچه از اخباری‌ها به‌شمار می‌آید، آیه ۶۵ سوره حج را از ادله اصالة الاباحة شمرده است (شبر، ۱۴۰۴ق: ص ۲۱۳). به‌نظر می‌آید حق با مرحوم شبر است.

### معنای «لام» در «لَكُمْ»

برای «لام» در اینجا چند معنا قابل تصور است: ۱. لام برای غایت (درواقع تعلیل به غایت) باشد؛ ۲. لام برای بیان اختصاص، استحقاق، ملکیت یا شبه تملیک باشد، ۳. لام برای تعدیه باشد.

برخی از مفسران معنای اول را برگزیده‌اند. در این گروه، برخی معتقدند که «لَكُمْ» در این آیات به معنای «لأجلکم» (به خاطر شما) است (برای نمونه: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ص

۲۳۰ و ج ۱۸: ص ۱۶۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ص ۲۳۰) و برخی از مفسران هم «لَكُمْ» را به «لِاتِّفَاعِكُمْ» (برای بهره‌بردن شما) تفسیر کرده‌اند (برای نمونه: ابن عاشور، بی تا: ج ۲۵: ص ۳۵۷؛ شبر، ۱۴۱۲ق: ص ۴۶۷).

اما در برخی تفاسیر دو معنای دیگر مورد توجه واقع شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۰ سوره لقمان احتمال داده است که معنای «لَكُمْ» ملکیت (برای شما) باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ص ۲۳۰). هرچند، وی این احتمال را با صدر آیه (أَلَمْ تَرَوْا) هماهنگ ندانسته و نیز ذیل آیه ۳۲ سوره ابراهیم نیز این معنا را بعید دانسته است و در هر دو آیه معنای «لِأَجْلِكُمْ» را تقویت کرده است، اما ذیل آیه ۱۳ سوره جاثیه احتمال تعدیه بودن را تضعیف نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ص ۱۶۱). چه معنای «لَكُمْ» ملکیت باشد و چه تعدیه، معنای «سَخَّرَ لَكُمْ» این خواهد بود که «به تسخیر انسان درآورد» و در این صورت، این انسان است که تسخیر می‌کند. مفسران دیگری نیز همین معنا را تأیید می‌کنند. آیت‌الله مکارم نیز از «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ» نتیجه گرفته است: «تا هر گونه بخواهید از آن بهره بگیرید» (مکارم و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۱۵۹؛ و نیز: شیخ طوسی، ج ۷: ص ۳۳۷) که با این معنا همساز است. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب در تفسیر «سَخَّرَ لَكُمْ» آورده است: آن را برای شما کاملاً رام و فرمانبردار (مذلَّة) کرده و برای منافع شما ساز و برگش داد (قمی مشهدی، ۱۴۲۳ق، ج ۹: ص ۱۳۷). حجت‌الاسلام قرائتی نیز آورده است: «أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ»: «انسان می‌تواند بر زمین و پدیده‌های آن غالب شود و حق مشروع اوست» (قرائتی، ۱۳۸۵، ج ۸: ص ۶۶) که دقیقاً مفاد دلالت لام بر تعدیه است.

احتمال اراده هر سه معنا با هم، برای لام «لَكُمْ» ممکن است و حتی به نظر می‌رسد در این آیه معنای «لِأَجْلِ»، «لِاتِّفَاعِ» و «تَمْلِیکِ» (یا تعدیه)، با هم اراده شده باشند.<sup>۱</sup> به تعبیر روشن‌تر، در همه موارد معنای لِأَجْلِ وجود دارد. اما اگرچه رفع نیازهای انسان از عالم در مواقع بسیاری به اختیار او نیست و طبیعت به تسخیر حق تعالی نیازهای انسانی را برآورده می‌کند، در خیلی از

۱. هرچند اغلب اصولیان استعمال یک لفظ در بیش از یک معنا را ممکن نمی‌دانند، برخی فقیهان نه تنها آن را ممکن، بلکه شایع می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۲۳، ج ۱: ص ۱۳۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق: صص ۱۹۲-۱۸۹). بر فرض اینکه رأی مشهور درست باشد، دلایل آنان مبتنی بر محدودیت‌های ذهن انسانی است (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ص ۷۷؛ عراقی، ۱۳۷۰ق: ص ۱۴۶). محدودیت‌هایی که در ذات و فعل الهی راه ندارد؛ بنابراین، استعمال لفظ در اکثر از معنا در قرآن ممکن است، چه برای بشر ممکن باشد و چه ناممکن. این پژوهش محل بحث از مسئله نیست، اما اجمالاً بیان می‌شود که اگر عبارتی در قرآن در مرحله دلالت تصویری به دو معنا دلالت داشت، دلالت تصدیقی برای هر دو معنا اجمالاً پذیرفتنی است و اگر جمع دو معنا ممکن باشد، مراد جمع دو معناست.

موارد نیز باید طبیعت به تسخیر انسان درآید تا او بتواند از آن در رفع نیازهایش بهره‌برد و البته این تسخیر، در عرض تسخیر الهی نخواهد بود، بلکه تسخیری به تسخیر الهی است. با این بیان، تصرف انسان در طبیعت، مطابق با خواست الهی و هماهنگ با تکوین او است. با این بیان، لام مستلزم معنای حق تصرف است.

«سَخَّرَ» از مصدر تسخیر است. تسخیر به معنای رام کردن با قهر و غلبه در یک جهت خاص است (برداشت از: ابن عاشور، بی تا، ج ۸: ص ۱۲۹؛ ج ۱۷: ص ۱۲۳ و مصطفوی، بی تا، ج ۵: ص ۷۸). این معنا ملازم با تصرف است. اینکه زمین (یا آسمان‌ها و زمین) به تسخیر انسان درمی‌آید، ملازم با این معناست که برای انسان جواز تصرف در این امور وجود دارد. پس اصل جواز تصرف است و خلاف آن نیازمند دلیل است. این نکته جالب گفتنی است که گستره مکانی آموزه «تسخیر هر آنچه در آسمان‌ها و زمین برای انسان» همه پهنه کیهان است و گستره زمانی آن می‌تواند از آفرینش انسان تا آخرین لحظه حیات او و حتی پس از آن را نیز دربر گیرد.

### قید انتفاع در لام

روشن است که اصالت جواز تصرف به معنای اصالت بی‌قانونی در تصرف نیست، بلکه تنها به این معناست که در فضای قبل از قانون، در وضع قانون باید براساس دلیل کافی منع قانونی در تصرف ایجاد کرد و در فضای پس از قانون، نبود قانون به معنای جواز تصرف است؛ ازسوی دیگر، چنان‌که آمد، معنای «لأجل» در لام «لَكُمْ» همواره وجود دارد و این ملازم با انتفاع است. آیا می‌توان گفت که یکی از پایه‌هایی که در وضع قانون برای تصرف باید لحاظ شود، وجود نفع است و نیز نبود قانون به معنای جواز تصرفات غیرنافع نیست؟

قبل از پاسخ به این پرسش باید یک اصل بنیانی مطرح شود. هم‌اکنون که نگارنده این سطور در منزل نشسته است، کارهای متنوعی می‌تواند انجام دهد: به کار نوشتن ادامه دهد، آن را قطع کند و استراحت کند، از خانه خارج شود، به بازی مشغول شود، با فریاد در خانه مزاحم خانواده خود شود و غیره، اما او با توجه به مسئولیتی که نزد خداوند نسبت به دین، جامعه و خانواده خود دارد، ادامه نوشتن را انتخاب می‌کند. از مهم‌ترین مظاهر ویژگی انتخابگری انسانی، مطرح شدن مسئله ترجیح است؛ مسئله ترجیح میان فعل و ترک یا ترجیح یک فعل از میان چند فعل. مسئولیت در جایی معنا دارد که انتخابگری ممکن باشد، چنان‌که از همین مثال روشن است. در مرتبه قبل از رجوع به شریعت، آیا همه این اعمال در یک رتبه‌اند؟ من وقتی نوشتن این مقاله را بر کارهای



دیگر ترجیح می‌دهم، قطعاً ملاکات شرعی را در نظر می‌گیرم. برای طرح پرسشی درست در این موقعیت، نیازمند طرح اصل اولی هستیم. دو اصل اولی در اینجا ممکن است: ۱. عدم رجحان برخی افعال ممکن در یک موقعیت در قیاس با دیگر افعال؛ ۲. وجود رجحان برخی بر برخی دیگر. اگر اصل اولی عدم رجحان باشد، برای ادعای وجود رجحان، ولو به نحو اجمال، نیازمند دلیل خواهیم بود و پس از آن است که می‌توان پرسید کدام عمل بر کدام ترجیح دارد، اما اگر اصل اولی وجود رجحان باشد، بی‌واسطه می‌توان پرسید که کدام عمل بر کدام رجحان دارد.

بدهت عقلی حاکم بر اصالت وجود رجحان است؛ یعنی همواره یک طبقه‌بندی ترجیحی از افعال ممکن در یک موقعیت وجود دارد؛ مگر اینکه خود بررسی تک‌تک اعمال ممکن نشان دهد برخی از آن‌ها یا همه آن‌ها چنان‌اند که بر یکدیگر رجحانی ندارند. این اصل مقتضای حُسن و قبح عقلی و گرایش فطرت به سوی حَسَن است. همچنین، انسان فطرتاً احساس مسئولیت دارد و احساس مسئولیت گرایش فطری انسان را ترجیح‌دادن نشان می‌دهد. این احساس مسئولیت ناشی از یک ادراک فطری است: ادراک به اینکه حقی هست و باطلی هست. اصل وجود رجحان را می‌توان اصل اساسی فقاهت دانست؛ اگرچه در کتاب‌های فقها و اصولیان تصریحی به آن یافت نشود. اگر چنین اصلی وجود نداشته باشد، هیچ عقلانیتی برای توجه اولیه به فقه و حتی دین تصویر نمی‌شود؛ یعنی اگر اصل اولی عدم رجحان افعال ممکن بر یکدیگر بود، دلیلی نداشت که یک فرد توجهی کند که آیا قبول دین لازم است یا نه؛ بنابراین، هر گونه گزاره فقهی یا اصولی در ذیل این اصل قابل تعریف است؛ در واقع، هر اصل اولی، از جمله اصل جواز تصرف در طبیعت، اصولی برای یافتن عمل راجح در موقعیت‌های مختلفی‌اند که بشر در آن‌ها قرار می‌گیرد.

بنابراین، شارع حکیم در پی تجویز بدون ملاک تصرف نبوده است و قید انتفاع در آن لازمه حکمت تشریح است. گرچه ضرورتی ندارد که این انتفاع بی‌واسطه در خود تصرف باشد و ممکن است در لوازم آن باشد.

### گستره «کُم»

از جهت گستره «کُم» دو مسئله در اینجا بررسی می‌شود: اول اینکه آیا «کُم» تنها شامل مؤمنان می‌شود یا شامل بنی آدم است؟ دوم اینکه آیا «کُم» تنها شامل آیندگان می‌شود یا شامل حاضران است؟ یعنی حقی را بر آیندگان - که اکنون نیستند - ثابت می‌کند یا چنین حقی وجود ندارد و حاضران در زمان حال، می‌توانند بدون توجه به آنچه برای آیندگان باقی می‌ماند، از طبیعت بهره ببرند؟

در پاسخ به پرسش اول، می‌توان به‌وضوح پاسخ داد که سیاق آیات، به‌ویژه سیاق آیه ۶۵ از سوره حج و ۱۳ از سوره جاثیه نشان می‌دهد که خطاب آیات به بنی آدم است. در این آیات حق تعالی منت خود به بندگانش را بیان می‌کند و آنان را به عبودیت خود دعوت می‌کند. خطاب این نحوه آیات عام است و تنها مؤمنان را شامل نمی‌شود؛ بنابراین، حق اولیه برای تصرف در طبیعت که اصالت جواز تصرف در طبیعت ثابت می‌شود، حقی همگانی است و تا دلیلی اقامه نشود، نمی‌توان کسی را از این حق منع کرد. البته در شأن قواعدی مانند عدم حرمت مالکیت است که دلیلی کافی برای چنین منعی به‌شمار آید.

برای پاسخ به پرسش دوم، نیازمند طرح یک مبنای اصولی هستیم. آیا می‌توان برای امر معدوم در حال (کسی که الآن نیست) حقی تعریف کرد؟ برای اعتبار چنین حقی مشکلی اساسی وجود ندارد. در آیات ذکرشده، خطاب «کُمْ» به طبیعت انسان است<sup>۱</sup> و حق برای طبیعت انسان ثابت می‌شود و تابع وجود و عدم او نیست. ملاک اعتبار این حق تنها این است که برای ذی‌حق امکان تصرف در طبیعت در زمانی از زمان‌ها وجود داشته باشد.

### دسته دوم آیات

خدای تعالی می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹): «او کسی است که هر آنچه را در زمین است برای شما آفرید».

این آیه یکی از مستندات مشهور اصالة الإباحه است و برخی از اصولیان این آیه را دلیل کافی برای نقد اصالت حظر دیده‌اند (برای نمونه: شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۶۹؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۴۸۵؛ مغنیه، ۱۹۷۵م: ص ۲۶۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ص ۱۲۳)؛ گرچه در عمومیت آن بیش از حق تصرف در طبیعت تردید است در واقع، تمام ادله‌ای که بر اصالت اباحه آمده است، دلیل بر اصالت جواز تصرف در طبیعت است و در این مقاله به برخی از آن ادله استناد خواهد شد. حتی گفته شده است «بحث در اصالة الإباحه از این نظر است که آیا می‌توان از اشیای موجود در طبیعت استفاده برد» (ولایی، ۱۳۸۷: ص ۷۳). گرچه در کلیت این سخن محل تأمل است و اصالة الإباحه در غیر تصرف در طبیعت نیز مطرح است، در اینکه تصرف در طبیعت بخشی از مدلول آن است، سخنی نیست.

۱. این نظر مبتنی بر نظریه خطابات قانونی امام خمینی (رحمة الله علیه) است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۴: ص ۳۱۹).

نکته مهم در این آیه لام در «لَکُمْ» است. اغلب فقیهان برآنند که «لَکُمْ» در این آیه به معنای «لِإِنْتِفَاعِکُمْ» (به نفع شما) است (نراقی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۰؛ موسوی قزوینی، ۱۲۷۱ق: ص ۳۶۲؛ تبریزی، ۱۳۶۹ق: ص ۲۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲: ص ۱۲۲). مرحوم نراقی می نویسد: «شکی نیست که خدای تعالی در مقام امتنان است. پس بالضرورة عموم انتفاع را اراده کرده است، چگونه چنین نباشد؟ اگر مراد فرد خاص غیر معلوم باشد، عقل، به جهت احتمال ضرر، حکم به وجوب اجتناب از جمیع افراد انتفاع می کند، در این حال، چگونه این با مقام امتنان تناسب دارد؟ پس مراد عموم انواع انتفاع است» (نراقی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۰). مرحوم قزوینی اشکال کرده است که در مطلقها، حمل بر عموم مشروط به این است که در مقام اجمال و اهمال نباشد، بلکه در مقام بیان باشد؛ اما این عبارت در مقام بیان نیست (موسوی قزوینی، ۱۲۷۱ق: ص ۳۶۲). اگر می خواستیم از آن یک قاعده استنباط کنیم این اشکال وارد است. اما اجمال در مقام خطاب، قرینه ای قوی است بر اینکه جواز تصرف در طبیعت اصل اولی است و اصل اولی با هر قرینه خلاف کنار می رود. مرحوم میرزا موسی تبریزی اشکال کرده است که شاید این آیه در مقام بیان این نکته باشد که آنچه در زمین است، بیهوده نیست، نه در مقام بیان اباحه هر آنچه در زمین است (تبریزی، ۱۳۶۹ق: ص ۲۵۹). این اشکال وارد نیست؛ زیرا با تعبیر «لَکُمْ» سازگار نیست. آیت الله مکارم این آیه را دلیل بر جواز مالکیت و حیات گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲: صص ۱۲۲ و ۱۲۳) و روشن است تصرف از تبعات اولیه مالکیت و حیات است.

آیا بر آنچه با تصرف انسان حاصل می شود، به ویژه تصرف در جانور و گیاه، شامل «ما فی الأَرْضِ» می شود؟ به تعبیر دیگر، آیا «ما فی الأَرْضِ» منصرف به آن چیزی است که به صورت طبیعی در طبیعت ایجاد شده است، یا بر مصنوعات انسانی نیز اطلاق می شود؟ ادعای چنین انصرافی دلیل کافی لازم دارد و البته دلیلی بر آن نیست. علاوه بر اینکه در ادامه مقاله خواهیم آورد که طبیعی نبودن مصنوعات انسانی معنای محصلی در چهارچوب این مباحث ندارد.

## آیات دیگر

آیات دیگری را نیز می توان به عنوان مستند اصل جواز تصرف در طبیعت گرفت. ولی به جهت اختصار، تنها با اشاره به برخی از آنها می گذریم:

«وَ لَکُمْ فِی الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حَیْنٍ» (بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۴).

«وَ مَا لَکُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَیْهِ»

وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَانِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ» (انعام: ۱۱۹).  
 «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰).  
 «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک: ۱۵).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»  
 (بقره: ۱۶۸): «ای مردم از آنچه در زمین است، حلال پاک بخورید و پای به جای پای شیطان  
 مگذارید که دشمن آشکار شماست».

### دلیل سوم: روایت

روایات زیادی بر اصالت جواز تصرف در طبیعت دلالت دارند. از مهم‌ترین این روایات، روایات معتبری هستند که مستند اصالة الاباحه قرار گرفته‌اند. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌شود. البته ادله قاعده حیازت نیز می‌توانند دلیل بر جواز تصرف در طبیعت باشند که در این مقاله از بیان آن‌ها خودداری می‌شود.

### روایت اول

«عَنِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۳۱۷): «از امام صادق (علیه‌السلام) که فرمود: هر چیزی آزاد است، تا اینکه درباره آن نهی ای وارد شود».

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَنَهْيٌ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ص ۶۶۹): «از امام صادق (علیه‌السلام) که فرمود: هر چیزی آزاد است، تا زمانی که در آن بر تو امر و نهی وارد شود».

این روایت را شیخ صدوق مرسل نقل کرده و البته مرسلات شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه معتبرند. شیخ طوسی این روایت را مسند نقل کرده، اما بنابر نظر مشهور ضعیف است. ظهور بدوی روایت در شبهات حکمیة و موضوعیة، هر دو است. اما اشکال شده است که در «یرد» دو معنا قابل تصور است: وصول و صدور. ظهور مذکور زمانی معتبر است که بتوان دلیل اقامه کرد که «یرد» به معنای وصول است (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ص ۳۷). اما این اشکال وارد نیست. اطلاق مذکور در روایت نمی‌تواند به معنای اباحه واقعی باشد، اما اباحه ظاهری هم در مقام صدور

معنا ندارد؛ بنابراین، ورود به معنای صدور است. علاوه بر آن، ظهور عبارت در مقام امتنان است و امتنان زمانی حاصل است که ورود به معنای وصول باشد. عبارت روایت دوم در این معنا صریح است. اشکال در ضعف سند روایت دوم در چنین استشهادی قابل چشم‌پوشی است؛ زیرا استناد به آن در استنباط حکم نیست، بلکه در تصحیح استظهار از روایت دیگر است.

### روایت دوم

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۲۲۶).

امام صادق (علیه السلام) فرمود: «هر چیزی بر تو حلال است، تا اینکه بدانی آن به عینه (دقیقاً خودش) حرام است، آنگاه آن را از سوی خودت کنار بگذاری».

ظهور قوی این روایت نیز در اصالة الاباحه، هم در شبهات حکمیة و هم در شبهات موضوعیة است که اصالت تصرف در طبیعت از فروع آن است. روایت تصریح دارد که حرام باید دقیقاً روشن شود و علم اجمالی به وجود حرام یا احتمال آن نمی‌تواند دلیل کافی بر منع از عملی شود. در روایات دیگری که عباراتی مشابه دارند عبارت چنین است: «كُلُّ مَا يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: صص ۴۹۵ و ۴۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۳۳۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، صص ۳۱۳ و ۳۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۲۲۶). این عبارت موجب شده است برخی آن‌ها را مربوط به شبهات موضوعیة یا حلال مخلوط به حرام بدانند. جدا از اینکه معنای عبارت «كُلُّ مَا يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» چیست؛ متن برخی از این روایات صریح است که آن‌ها در مقام شبهه حکمیة بیان شده‌اند. زیرا در آن‌ها پرسشگر از حکم پنیر می‌پرسد و روشن است که مشکل او شبهه مصداقیه نیست، بلکه شبهه حکمیة است: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ... فَقَالَ سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ كُلِّ مَا يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۴۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۳۳۹): «عبدالله بن سلیمان از امام باقر (علیه السلام) پرسید: درباره پنیر چه می‌فرمایید؟... امام فرمودند: درباره آن و غیر آن به تو خبر می‌دهم (یعنی حکمی کلی را بیان می‌کنم). هر چیزی که در آن حلال و حرامی هست، پس آن برای تو حلال است، تا اینکه حرام را به عینه بشناسی و کنارش بگذاری».

«مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَسَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنَّهُ طَعَامٌ يُعْجِبُنِي فَسَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَغَيْرِهِ كُلِّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: صص ۴۹۷ و ۴۹۶): «از امام باقر درباره پنیر پرسش شد. فرمود: آن غذایی است که من از آن خوشم می‌آید. اما درباره پنیر و جز آن به تو خبر می‌دهم. هر چیزی که در آن حلال و حرام است؛ پس آن به تو حلال است، تا اینکه حرام را بشناسی، پس آن را به عینه کنار بگذاری».

### تبیین تفصیلی اصالت جواز تصرف در طبیعت

اصل جواز تصرف در طبیعت را می‌توان از اصول عام دانست. زیرا در اغلب ابواب فقه لحاظ آن ضروری است. این اصل اصلی عقلی است. گرچه بنای عقلا بر آن ثابت است، اما بعید نیست بنای عقلا به لحاظ ثبوت حکم عقل حول آن شکل گرفته باشد. البته بنای عقلا بیشتر با لحاظ اموری خارج از ذات موضوع، مانند نظم و تسهیل شکل می‌گیرد و در این مورد آن هم بعید نیست. اما وقتی دلیل عقلی در میان باشد، این امور به صورت اموری ثانوی ملاحظه می‌شوند و تحلیل اصل حول ذات موضوع شکل می‌گیرد. همچنین، چنان‌که از دلیل عقلی بر آن روشن می‌شود، این اصل ناشی از ذات موضوع است. زیرا عقل با توجه به اینکه ذات موضوع، یعنی «تصرف در طبیعت»، فی حد نفسه اقتضای قبح یا مفسده ندارد، حکم به اصالت جواز آن می‌دهد. در این اصل، عقل ناظر به امری بیرونی مانند نظم یا تسهیل نیست؛ گرچه حاصل آن امری از این امور هم باشد. نکته دیگر درباره این اصل این است که این اصل هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه جاری است.

اما درباره یکی دیگر از ویژگی‌های این اصل تفصیل بیشتری لازم است. ویژگی اصل آن است که با دلیل صارفه و قرینه خلاف کنار گذاشته می‌شود. اما مواجهه همه اصول با دلیل صارفه یکسان نیست. برخی اصول قابل اخذ در مقام عمل نیستند مگر بعد از فحص دلیل صارفه و یأس از یافتن آن، مانند اصالت اباحه. برخی دیگر از اصول قبل از فحص از دلیل صارفه مورد عمل قرار می‌گیرند، مانند اصالت طهارت. در مورد این‌گونه اصل، دلیل صارفه اگر از جایی اقامه شد، اصل کنار می‌رود. قسم سوم از اصول اولی اساساً برای اخذ در مقام عمل نیستند؛ زیرا به وجود مورد خلاف یقین است، مانند اصل عدم نفوذ. این اصل بیان می‌کند که مورد خلاف باید برای اثبات خروج خود از ذیل اصل دلیل کافی داشته باشد. این مسئله مهم است که اصل جواز تصرف در طبیعت از کدام یک از این اصول است.

یک مقدمه لازم است تا بتوان تعیین کرد که اصل جواز تصرف در طبیعت، قبل از فحص از دلیل صارفه قابل اخذ است یا بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه. این مقدمه معرفی یک سنخ جدید گزاره در فقه است. علم فقه برای تبیین نظم شرعی ساخت‌های ارادی تأسیس شده است. این نظم تنها رعایت قواعدی بدون یک جهت معین نیست؛ بلکه نظمی جهت‌دار را طراحی می‌کند. یکی از اساسی‌ترین نتایج این قول این است که فقیه علاوه بر جست‌وجوی احکام و قواعد از خطابات شرعی، باید در جست‌وجوی سیاست‌های کلانی در خطابات شرعی باشد که جهت‌های کلان سامان‌بخشی شرعی به عمل سیاسی را بیان می‌کنند. سیاست‌های کلان جهتی کلی را نشان می‌دهد و احکام فرعیه باید به‌طور مدام در جهت توسعه موضوع آن سیاست کلان باشد. توجه به این معنا، به‌صورت صریح نزد فقیهان مرسوم نیست، اما عنوان مبهم مذاق شارع غالباً به همین معنا اشاره دارد. از فقیهان معاصر، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به این معنا اشاره صریح‌تر دارد: «دین، یعنی صراط زندگی. اگر شما به یک جامعه انسانی و به یک کشور نگاه کنید، می‌بینید انسان‌ها در این جامعه، برای مسائل شخصی و عاطفی و معیشتی و عمومی خود، فعالیت‌های متنوع و گوناگونی دارند. دین همه این فعالیت‌ها را جهت می‌دهد؛ آن‌ها را هدایت می‌کند و به کمک خرد انسانی می‌شتابد تا انسان بتواند این فعالیت‌ها را طوری تنظیم کند و کنار هم بنشانند تا سعادت او را در دنیا و آخرت تأمین کند. تلاش‌هایی که انسان‌ها می‌کنند، بعضی مربوط به مسائل شخصی آن‌هاست که بخش کوچک‌تری از فعالیت‌های انسانی را شامل می‌شود، مثل معیشت و معنویت و عواطف و ارتباطات شخصی آن‌ها با این و آن. اما بخش بزرگ‌تر فعالیت‌های انسانی، فعالیت‌هایی است که در صحنه جامعه با تلاش جمعی صورت می‌گیرد، که به آن «سیاست» می‌گویند؛ سیاست‌های اقتصادی، سیاست‌های اجتماعی، سیاست‌های نظامی، سیاست‌های فرهنگی، سیاست‌های مدنی، سیاست‌های بین‌المللی. این‌ها بخش عمده تلاش انسان‌ها در زندگی خود است. چرا عمده است؟ چون این سیاست‌ها در واقع افراد را در فعالیت‌های شخصی خود به سمت و سوی خاصی می‌کشاند. عمده تلاش انسان، تلاش کلانی است که جهت‌گیری‌های کلی فعالیت‌های شخصی و ریز و کوچک را هم جهت می‌دهد. دین، به هر دو صحنه مربوط می‌شود؛ هم صحنه تلاش‌های فردی انسان، هم صحنه سیاست که صحنه بسیار گسترده و وسیعی برای زندگی انسان است (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی).

سیاست‌های کلان شرعی دو گونه‌اند: سیاست‌های کلان ایجابی و سیاست‌های کلان سلبی.

سیاست‌های کلان سلبی در فقه سابقه زیادی دارند و به‌عنوان کبرای احکام ثانوی مبین خواص احکام، از قبیل ضرری نبودن و حرجی نبودن، شناخته می‌شوند. از مهم‌ترین سیاست‌های کلان سلبی که در فقه از آن‌ها یاد شده است می‌توان به قاعده نفی ضرر، نفی حرج و نفی سبیل اشاره کرد. قاعده لا ضرر و موارد مشابه آن بر فرض نافی بودن «لا» سیاست کلان شرعی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا در این مبنا، احکام و قواعد دیگر در موضوع این قواعد اخذ می‌شوند و این قواعد به آن‌ها جهت می‌دهند. اما در آثار فقهی موجود برای سیاست‌های کلان ایجابی مصداق روشنی وجود ندارد. اما باز در بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای برخی مصداق آن به صراحت معرفی شده‌اند. برای نمونه، وی در حوزه اقتصاد می‌گوید: «ما وقتی به صورت کلان به زمینه اقتصاد اسلامی نگاه می‌کنیم، دو تا پایه اصلی مشاهده می‌کنیم. هر روش اقتصادی، هر توصیه و نسخه اقتصادی که این دو پایه را بتواند تأمین کند، معتبر است. هر نسخه‌ای هر چه هم مستند به منابع علی‌الظاهر دینی باشد و نتواند این دورا تأمین کند، اسلامی نیست. یکی از آن دو پایه عبارت است از "افزایش ثروت ملی". کشور اسلامی باید کشور ثروتمندی باشد؛ نباید کشور فقیری باشد؛ باید بتواند با ثروت خود، با قدرت اقتصادی خود، اهداف والای خودش را در سطح بین‌المللی پیش ببرد. پایه دوم "توزیع عادلانه و رفع محرومیت در درون جامعه اسلامی" است. این دو تا باید تأمین بشود و اولی، شرط دومی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: بیانات در دیدار مسئولان اقتصادی و دست‌اندرکاران اجرای اصل ۴۴ قانون اساسی).

مفاد این سیاست‌ها، چه سیاست‌های ایجابی و چه سیاست‌های سلبی، می‌تواند دو امر باشد:

۱. خطابات مبین احکام تکلیفی دیگر هماهنگ با این سیاست‌ها تفسیر شوند؛ ۲. احکام تکلیفی دیگر هماهنگ با این سیاست‌ها اجرا شود. بر این اساس، اگر سیاست‌های کلان شرعی محقق نشوند، یا اجتهاد در مسیر درستی نبوده یا امثال درست انجام نشده است. نکته مهم این است که این سیاست‌ها، مستند به ادله و مدارک اصلی بوده‌اند و دلیل مستقلی در کنار عقل و قرآن و سنت به‌شمار نمی‌آیند. از این جهت، حدود و ثغور آن‌ها وابسته به حدودی است که از ادله و مدارک آن‌ها برمی‌آید. برای نمونه، اگر ادله و مدارک نفی ضرر اجازه داد، می‌توان مفاد آن را به حوزه عبادات توسعه داد و در غیر این صورت، نمی‌توان چنین کرد. جایگاه این سیاست‌ها در ترجیح یک عمل بر اعمال دیگر در موقعیت خاص جایگاه مستقلی است که نه اصول اولی شایسته آن جایگاه‌اند و نه قواعد دیگر فقهی و نه احکام فرعی.

اکنون جای آن است که تعیین کنیم اصل جواز تصرف در طبیعت، در نسبت یا دلیل صارفه و قرینه خلاف، از کدام نوع اصول اولی است. طبیعیات قدیم نمی‌توانست در انسان قدرت تصرف



گسترده در طبیعت و بهره‌گیری از ثروت‌های آن را ایجاد کند، اما طبیعت جدید چنین توانایی را دارد. نوع تصرفات در گذشته به گونه‌ای بود که تغییرات اساسی در محیط ایجاد نمی‌کرد و فی حد نفسه مشکلی ایجاد نمی‌کرد، اما نوع تصرفات کنونی چنین نیست. به تعبیر ادبیات فقهی مرسوم، اصل اباحه برای حفظ نظام معیشت و در مقام استفاده مرسوم عادی و اکل است، نه در مقام تصرفات غیرعادی؛ اما تصرفات امروزین غیرعادی‌اند (از ابهام در معنای واژه «غیرعادی» چشم می‌پوشیم). در اینجا باید به سیاست‌های کلان شرعی توجه کنیم؛ چه سیاست‌های سلبی و چه سیاست‌های ایجابی مرتبط با این حوزه. وقتی تصرف گسترده باشد، احتمال جریان قواعدی چون لاضرر یا سیاست پرهیز از اسراف و تبذیر بسیار زیاد می‌شود و بنای عقلا اغماض چنین احتمالی نیست. همچنین، عقلا در چنین وضعیتی سیاست‌های ایجابی عامی مانند سیاست برتری بر جوامع کافر یا سیاست آسان‌سازی و زیباسازی دین‌مداری را لحاظ می‌کنند، علاوه بر این، سیاست‌هایی که مستقیماً به حوزه طبیعت مربوط می‌شوند، باید تحقیق شوند. به عنوان فرضیه بدوی احتمال می‌رود با تحقیق در ادله شرعی با چنین سیاست‌هایی روبه‌رو شویم: سیاست پرهیز از اسراف، سیاست حفظ تنوع زیستی، سیاست حفظ امنیت غذایی و سیاست حفظ سلامت و ایمنی زیستی. سیاست‌ها مشمول اصل اباحه نیستند و باید جهت‌گیری کلی به سمت آن‌ها احراز شود. به این جهت، وقتی احتمال فاصله‌گرفتن از سیاست‌ها جدی باشد، اصالت جواز تصرف در طبیعت در عمل قابل اخذ نیست، مگر بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه و قرینه خلاف.

### احتیاط از آینده نامعلوم

ضرر معتدبه قرینه مناسبی برای منع از تصرف در طبیعت است. در تعیین حد ضرر متغیرهایی مانند نوع ضرر، میزان ضرر، احتمال حصول ضرر، تعداد افراد متضرر، زمان و مکان حصول ضرر و مانند آن‌ها مورد توجه است. در برخی موارد، تمام این متغیرها روشن است و گاهی برخی از این متغیرها مبهم است. مثلاً تنها در شب به بیابان رفتن ممکن است موجب خطر شود. نوع خطر و میزان آن نامعلوم است؛ در بیابان انواعی از خطرها مانند نیش مار یا عقرب و درندگان یا حتی راه گم کردن وجود دارد. معلوم نیست کدام خطرها پیش می‌آید و شدت خطر مربوط هم تاحدودی نامعلوم است. احتمال حصول خطر تنها تاحدودی معلوم است. اما شخص در خطر دقیقاً روشن است. زمان و مکان حصول خطر هم تاحدودی روشن است. اگر این ابهام از حدی بالاتر باشد، توجه به ادعای ضرر غیرعقلایی می‌شود. مثلاً نمی‌توان با این بهانه که شاید در آینده دلیل صارفه‌ای

یا قرینه‌ی خلافی کشف شود، از تصرف در طبیعت منع کرد. این استدلال که برخی تصرف‌ها در طبیعت، مثلاً تولید محصولات تراریخته، شاید در نسل‌های آینده مشکلاتی ایجاد کنند که ما نمی‌شناسیم، استدلال عقلایی نیست. در این استدلال، همه‌ی متغیرهای تعیین حد ضرر، یعنی نوع ضرر، میزان ضرر، احتمال حصول ضرر، تعداد افراد متضرر، زمان و مکان حصول ضرر و مانند آن‌ها، همه مبهم است و با این حد از ابهام نمی‌توان آن را معیار تصمیم‌گیری قرار داد.

### اصالت جواز تصرف در طبیعت جاندار

تا اینجا درباره‌ی اصالت جواز تصرف در طبیعت، به‌نحو مطلق بحث شد. اما اگر طبیعت جاندار باشد، ممکن است مسئله به‌کلی عوض شود. مسئله «نفس» و «حیات» فی حد نفسه می‌تواند جهت اصل را تغییر دهد. بررسی موضوع مستلزم تفکیک سه گونه حیات از هم است: حیات نباتی، حیوانی و انسانی.

حیات گیاه و حیوان فی حد نفسه از موضوع اصل مذکور خارج نیستند؛ مگر اینکه قیدی در آن‌ها یافت شود که در دلیل صارفه یا قرینه‌ی خلاف باشد. دلیل عقلی بر اصالت جواز تصرف بر گیاه و حیوان شامل این موضوعات می‌شود و از عموم و اطلاق دلیل نقلی هم خارج نیستند. به‌ویژه آیه کریمه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) نسبت به این اطلاق و عمومیت صراحت دارد.

اما باید توجه داشت که با توجه به اینکه گیاه و حیوان حیات دارند و به‌ویژه حیوان احساس لذت و الم دارد و بنای عقلا در تصرف آن‌ها لحاظ این امور است، بنای عقلا آزادی عمل در نحوه‌ی تصرف را بسیار محدود می‌کند. این بنا در ادله‌ی شرعی ردع نشده است و بلکه از مجموع ادله‌ی مربوطه این نکته قابل فهم است. به‌هرحال، حدود حقوق حیوان و سیاست کلان حفظ محیط زیست در اینجا باید کاملاً مدنظر باشد.

این محدودیت به معنای نفی اصالت جواز تصرف در طبیعت جاندار نیست. چنان‌که بیان شد، اطلاق و عموم ادله نسبت به این مورد تقیید یا تخصیص ندارد. ولی دو نکته باید لحاظ شود. اول اینکه در هر تصرفی که برای عقلا ناشناخته است یا عقلا آن را دارای تأثیر عمیق یا وسیع در زندگی انسانی می‌بینند، فحص از دلیل صارفه و قرینه‌ی خلاف لازم است. همچنین، اصالت جواز تصرف نسبت به نحوه‌ی تصرف ساکت است و در این مورد، عقلا آزادی عمل در نحوه‌ی تصرف را نمی‌پذیرند و سیره‌ی شارع نیز چنین نیست.

## تصرف در انسان

به‌روشنی می‌توان دید دلایلی که برای اصالت جواز تصرف در طبیعت بیان شد، شامل انسان نمی‌شود و برای تصرف در وجوه طبیعی حیات انسانی باید در پی ادله‌ی دیگر بود. دلیل عقلی بیان‌شده این بود که عقل در مفهوم «تصرف در طبیعت» فی حد نفسه تلازمی با هیچ قبح یا فسادی نمی‌بیند؛ زیرا تصرف در طبیعت موافق با فطرت و طبیعت انسان است. اما اگر موضوع تصرف انسان باشد، نمی‌توان به سادگی چنین ادعایی داشت. انسان چنان آفریده شده که حیات او بدون تصرف در طبیعت ممکن نیست و البته فطرت انسانی نیز گریزان از آن نیست، اما تصرف در انسان‌های دیگر ویژگی طبیعی انسان نیست. همچنین، ویژگی فطری او، همسان‌پنداری هم‌نوع با خود است. به این جهت است که او از تألم هم‌نوع متألم می‌شود. همچنین، وقتی از «تصرف در طبیعت» سخن گفته می‌شود، مراد «تصرف برای انسان» است و اگر انسان خودش موضوع تصرف باشد، خلاف مقصود حاصل می‌شود. با توجه به این نکته می‌توان دریافت که ادله‌ی نقلی بیان‌شده نیز شامل خود انسان نمی‌شود.

اما اجزای بدن انسان، از آن جهت که جزئی از طبیعت‌اند، شامل این ادله می‌شود، اما باید توجه داشت که موضوع انسان موضوع مهمی است و این اصول حق اولیه‌ای برای تصرف در اجزای بدن را ایجاد می‌کند. البته زندگی انسان دائماً با استعمال چنین حقی است، اما گاهی برخی تصرفات در اجزای بدن، تصرفاتی خاص‌اند که برای عموم ناشناخته‌اند و عقلاً در چنین جاهایی احتیاط پیشه می‌کنند. این احتیاط به این معناست که این اصل قابل‌اخذ نیست، مگر بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه و قراین خلاف.

## اشکالات و شبهات

نسبت به اصل جواز تصرف در طبیعت اشکالات و شبهاتی وارد است. لازم است برخی از این اشکالات و شبهات در همین پژوهش بررسی شود.

### اشکال اول

انسان موجودی تمامیت‌خواه است و در مواجهه با طبیعت تلاش می‌کند از همه طبیعت بهره‌بردار و همه آن را به تسخیر خود درآورد. این نکته را هم با تعابیر و حیانی و هم با تعابیر فلسفی می‌توان تقریر کرد. به تعبیر قرآنی «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ» (فصلت: ۴۹): «انسان از خواستاری

خیر خستگی نمی‌پذیرد»؛ یعنی هر چه خیر است را می‌خواهد.

علامه طباطبایی در تحلیل فلسفی قرآنی می‌نویسد: «... از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی [افکار و ادراکاتی که انسان را با کار در ماده پیوند می‌زند] تصدیق و جوب استخدام هر امر مؤثر در طریق کمال او است؛ به عبارتی دیگر، اذعان به اینکه باید از هر طریق ممکن برای خود سود گرد آورده و حیاتش را باقی نگه دارد. به این جهت از ماده این عالم آغاز می‌کند، ابزارهایی مادی را به کار می‌گیرد تا در ماده تصرف کند، چاقو را برای بریدن، سوزن را برای خیاطی، ظرف برای نگهداری مایعات، نردبان را برای بالا رفتن و ابزارهای بی‌شمار دیگر را به کار می‌گیرد که از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست و انواع صنایع و هنرها را برای رسیدن به اهداف و اغراضی که در نظر دارد می‌سازد. به این دلیل، انسان تصرف در گیاهان را به انواع مختلف تصرف‌ها آغاز می‌کند. انواع گیاهان را در ساختن غذا، لباس، مسکن و دیگر نیازها استخدام می‌کند. همچنین، انواع حیوان را در راه منافع خود به خدمت می‌گیرد و از گوشت، خون، پوست، مو، پشم، پهن، شیر و موالید آنان و همه کارهای آنان بهره می‌گیرد. او تنها به حیوانات دیگر اکتفا نمی‌کند، افراد هم‌نوع خود، دیگر آدمیان، را از هر راه ممکن به خدمت می‌گیرد و هستی و کار آنان را تا آنجا که ممکن باشد، به تصرف درمی‌آورد. در هیچ یک از این‌ها شکی نیست... و به این جهت هر گاه انسانی از دیگری نیرومندتر شد، حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود و قوی آن را در حق ضعیف مراعات نمی‌کند. همه‌روزه شاهد رنج‌بردن ملل ضعیف از ملل قوی هستیم. تاریخ چنین جریان یافته است، حتی تا امروز که عصر تمدن و آزادی است. این معنا از کلام خدای تعالی نیز برمی‌آید، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) و می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) و می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴) و نیز می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطُنِ أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى» (علق: ۶ و ۷)» (طباطبایی، ۱۳۷۱: صص ۱۱۶ و ۱۱۷).

اگر انسان چنین باشد، بازگذاشتن دست او در تصرف طبیعت موجب ازدیاد قدرت او و در نتیجه، گسترش ظلم در میان انسان‌ها می‌شود؛ بنابراین، برای جلوگیری از گسترش ظلم، نباید دست او را در تصرف طبیعت باز گذاشت.

پاسخ: چنین نگاه بدبینانه‌ای به انسان موجه نیست. تمامیت‌خواهی و طغیانگری انسان، از جهت انسان‌بودنش نیست، بلکه ناشی از عوامل دیگری است. درست است که افزایش تصرف انسان در طبیعت، به گونه‌ای موجب افزایش قدرت او می‌شود، اما عامل طغیان و ستمگری انسان قدرت نیست. در همین آیه آخری که علامه آورده است، عامل اساسی طغیان استغنا (بی‌نیازپنداری

خود) است. به همین جهت، قدرت در دست اهل تقوا خیر است؛ زیرا آنان خود را بی نیاز از خداوند نمی‌پندارند و بلکه لحظه‌ای از نیاز خود به او غفلت نمی‌کنند. اما در اهل فجور، قدرت موجب استغنا می‌شود و این استغنا موجب طغیان و ظلم می‌شود. در ضمن، در تحلیل مفهوم اصل جواز تصرف در طبیعت دو نکته بیان شد. اول اینکه مفهوم «اصل اولی» وضع معتبر در مواجهه اول است و کارویژه اصلی آن طرح جهت پرسش است، نه بازگذاشتن دست برای هر تصرفی. دیگر اینکه برای تصرف به حدی که چهره طبیعت را تغییر دهد، این اصل قابل اخذ در مقام عمل نیست، مگر بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه و قرینه خلاف.

### اشکال دوم

آنچه ما به آن نیاز داریم، تعامل با طبیعت است، نه دست‌کاری در طبیعت. دست‌کاری در طبیعت انسان را ضعیف‌تر می‌کند و موجب ناامنی در زندگی او می‌شود: «قبل از آنکه ما به کمک تکنولوژی‌های پیشرفته به جان طبیعت بیفتیم و آن را هر طور که بخواهیم تغییر دهیم، با طبیعت تعامل داشتیم و درصدد آنس بیشتر با آن بودیم و لذا طبیعت در آن شرایط و با آنسی که ما داشت، تکلیف ما را تعیین می‌کرد، نه اینکه مثل امروز ما تکلیف طبیعت را تعیین کنیم. طبیعت به زبان رمز می‌گوید رودخانه‌های من در این قسمت‌های زمین گسترده است. تو اگر آب می‌خواهی بیا و در کنار رودخانه‌های من زندگی کن. اگر ما به کنار دشت‌ها و رودخانه‌های طبیعت می‌رفتیم، زندگی ما به وسعت طبیعت می‌شد و بدون آنکه نظام طبیعی عالم را به تغییر اساسی بکشانیم، در کنار آن به بهترین نحو زندگی می‌کردیم. ولی وقتی در طبیعت جابه‌جایی‌های بزرگ انجام دادیم، طبیعی است که طبیعت در اولین فرصت، آن جابه‌جایی‌ها را جبران می‌کند؛ در نتیجه، ما با یک سیل سهمگین روبه‌رو می‌شویم که گل‌ولای زیادی را از جایی به جای دیگر می‌برد که به اصطلاح ما می‌گوییم بر اثر حرکت و رانش زمین، روستایی دفن شد... از طرفی، با مهاجرت از پهنه دشت‌ها و کناره رودخانه‌ها به داخل شهرها و روبه‌رو شدن با تراکم جمعیت، حالا تراکم جمعیت را که منجر به مشکلاتی می‌شود می‌خواهیم از طریق تکنولوژی‌های مدرن حل کنیم، همه این‌ها به جهت آن است که ما قدرت تکنولوژی را بر طبیعت تحمیل کرده‌ایم و از این‌رو، دیگر ما می‌خواهیم تکلیف طبیعت را تعیین کنیم و طبیعت هم در اولین فرصت آن تغییراتی را که ما بر آن تحمیل کرده‌ایم جبران می‌کند و نتیجه‌اش این‌همه خرابی است... وقتی آرام‌آرام زندگی‌ها تغییر کرد، بشر مغرور به تکنولوژی، خواست مسیل‌ها را در اختیار خود بگیرد و مهاجرت مردم روستاها به طرف شهرها

و اشغال محل عبور سیل‌ها شروع شد و حالا برای حفظ این نوع زندگی، تکنولوژی پیچیده‌تری نیاز دارد، یعنی به امید تکنولوژی به جان طبیعت افتاد و حالا ادامه آن زندگی، سخت و وابسته به تکنولوژی پیشرفته‌تری است؛ در واقع، می‌خواهد بحران را توسط چیزی رفع کند که خودش عامل بحران بوده است. ما ابتدا خودمان را با دست‌کاری‌های افراطی که بر طبیعت تحمیل کردیم، در معرض خطر قرار دادیم و حالا می‌خواهیم از طریق غیرطبیعی، خود را از آن خطر برهانیم» (طاهرزاده، بی‌تا).

چنین بیانی می‌تواند به این نتیجه منجر شود که تصرف انسانی در طبیعت، امری غیرطبیعی است و اصل را باید بر ممنوعیت آن نهاد. چنین استدلالی را در این خبر می‌توان دید: «مرجع تقلید شیعیان با بیان "ما خلقت خداوند را کامل می‌دانیم"، اصل را بر "عدم دست‌کاری در خلقت" دانست و افزود: باید اجازه بدهیم خلقت در همان مسیرش ادامه یابد. وی در تشریح این مسئله با ذکر یک مثال متذکر شد: تولد بچه باید از مسیر طبیعی باشد؛ الآن که سزارین معمول شده به مشکلات عجیبی برخورد کرده‌ایم. بعضی از نوه‌های خود بنده ظاهراً خیلی قوی هستند، اما مرتب مریض می‌شوند؛ طیب گفت این‌ها چون از مسیر غیرطبیعی به دنیا آمده‌اند، دفاع بدنشان ضعیف است. این مفسر بزرگ قرآن ادامه داد: دست‌کاری در طبیعت در نگاه کسی که به نظام کامل آفرینش معتقد باشد کار خلافی است. کسی هم که اعتقاد نداشته باشد، می‌داند که طبیعت خیلی باهوش عمل می‌کند و مهره‌چینی دقیقی کرده است؛ بنابراین، باید خیلی با احتیاط به آن پردازیم؛ خیلی باید ملاحظه کنیم؛ مراقب باشیم؛ اصل اولیه برای ما "عدم دست‌کاری در نظام خلقت" است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵/۰۶/۲۷).

پاسخ: این انسان خودش بخشی از طبیعت است؛ بنابراین، تصرفاتش امری خارج از طبیعت نیست. مفاهیمی مانند «دست‌کاری‌های افراطی در طبیعت» و «طریق غیرطبیعی» مفاهیمی تعریف نشده‌اند که موجب اشکال اساسی در این استدلال و نظایر آن می‌شود. اینکه کدام بهره‌وری از طبیعت، تعامل است و کدام بهره‌وری تصرف، به‌هیچ‌وجه روشن نیست. هیچ فتاوری، با قوانینی غیر از قوانین طبیعت عمل نمی‌کند. «اصل عدم دست‌کاری در خلقت» نیز معنای محصلی ندارد. تا آنجا که بنده جست‌وجو کردم، به‌جز در این خبر، فقیهی از فقیهان شیعه را نیافتم که چنین اصلی را طرح کرده و فتوایی را به آن مستند کند. اما به لحاظ کلامی، اساساً دست‌کاری در خلقت الهی، خارج از مشیت او ممکن نیست. هر تغییری در هر چیزی، چه ناشی از اراده انسان باشد و چه ناشی از عوامل دیگر، در چهارچوب مشیت الهیه است. چنان‌که از ادامه برمی‌آید، «اصل عدم

دست‌کاری در طبیعت» با «اصل عدم دست‌کاری در خلقت» یکسان قلمداد شده‌اند؛ درحالی‌که به‌وضوح روشن است که این دو یکی نیستند. البته خبر مزبور در سایت مرجع یادشده نبود، اما به‌صورت گسترده‌ای در رسانه‌های رسمی اینترنت پخش شد و تکذیب هم نشد. البته فقیه یادشده چند روز بعد فتوای خود را تغییر داد که رسانه‌های خبری از پخش این خبر خودداری کردند. «دست‌کاری در طبیعت» دلیل بر هیچ حکمی نمی‌تواند باشد و اگر اصل بر عدم جواز آن باشد، نمی‌توان حتی دستی را حرکت داد؛ چراکه «دست‌کاری در طبیعت» است.

شاید مراد مخالفان فتاوری این است که فتاوری نظام موجود طبیعت را به‌هم می‌زند و به این جهت باید کنار رود، ولی با این بیان نیز با دو اشکال روبه‌رو هستید: اموری چون زلزله، توفان، آتشفشان، ورود یک جانور جدید یا یک میکروب جدید به یک منطقه موجب به‌هم خوردن نظام موجود طبیعت می‌شوند. چرا تغییرات ناشی از آن‌ها طبیعی است، اما دخالت انسانی که خود بخشی از طبیعت است، غیرطبیعی؟ مگر دخالت انسان موجب می‌شود قوانین طبیعت تغییر کنند؟ روشن است که چنین نیست. قوانین طبیعت قوانین ثابتی‌اند و تصرف انسان در طبیعت موجب خلل در قوانین آن نمی‌شود؛ تنها موجب تغییر در مقادیر موجود می‌شود. ثانیاً، چرا باید وضع موجود طبیعت را حفظ کرد؟ آیا «مطلوبیت وضع موجود طبیعت» ثابت شده است؟ مخالفان فتاوری تعادل موجود در طبیعت را وضع مطلوب به‌شمار می‌آورند. سازش با تعادل موجود ساده‌ترین راه است؛ اما چه دلیلی بر مطلوبیت آن است؟

شاید مراد مخالفان فتاوری از غیرطبیعی بودن دخالت انسان در طبیعت، اسراف در به‌هم‌زدن نظام موجود طبیعت و جایگزین کردن نظامی زیان‌آور به‌جای آن است و واژه درستی برای بیان مراد خود نیافته‌اند. در این صورت، ادعای مخالف فتاوری باید این باشد که اقتضای هر تصرفی اسراف یا ضرر یا امری مانند آن‌هاست. اما آیا هر تصرفی چنین است؟ و آیا هر فتاوری به چنین تصرفی منجر می‌شود؟ مثلاً آیا فتاوری‌ای چون واکسن که تصرف اساسی در طبیعت هم بوده است، اسراف بوده و نظامی زیان‌آور ایجاد کرده است؟ اگر چنین بوده، آیا راه‌حل کنارگذاشتن واکسن و قبول مصائب ناشی از همه‌گیری بیماری‌های مربوطه است؟ فرض می‌کنیم که مخالف امروری فتاوری راه‌حلی یافته است، اما در دو سه قرن پیش که اولین واکسن تولید شد، آیا مخالف فتاوری راه‌حلی داشت؟ آیا تا وقتی که وی راه‌حلی بیابد، جلوگیری از این مصائب طبیعی مشکلی دارد؟ نعمات الهی حاصل تسخیر آسمان‌ها و زمین برای انسان و به دست انسان است؛ البته تا زمانی که رفتار انسان با آن‌ها به‌عنوان «نعمت الهی» باشد: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ

وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰): «آیا ندیده‌اید الله آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است برای شما و به دست شما تسخیر کرد و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را بر شما گسترده و تمام کرد؟».

### نتیجه‌گیری

مهم‌ترین یافته این مقاله این است که اصل جواز تصرف در طبیعت است و عدم جواز نیازمند دلیل است. البته وقتی تصرف در حد کلان باشد و تعادل موجود را بر هم زند که علی‌القاعده موجب نگرانی عقلا می‌شود، این اصل مگر بعد از فحص و یأس از وجود دلیل صارفه قابل اخذ نیست. چنین اصلی در فتاوری‌های جدید، مانند زیست‌فتاوری، فتاوری هسته‌ای، فتاوری نانو، تغییر جغرافیای منطقه‌ای و مانند آن‌ها جاری است و مخالف جواز در هر مورد مخالفت باید دلیلی کافی از سنخ دلایلی که در فقاهت معتبرند، ارائه دهد تا بتواند در مورد آن تصرف خاص معنی یا محدودیتی برقرار کند.

روشن است که این اصل در حد یک مقاله کوتاه به‌خوبی تبیین نمی‌شود و این پژوهش همانند هر پژوهش بشری نقایصی دارد. آنچه از نقایص کار را خود محقق ملتفت شده است، عدم تحقیق کافی در نسبت ادله نقلی و عقلی و نیز طرح مسئله سیاست‌های کلان شرعی بدون توضیح کافی بود. با تحقیق در باب مسائلی مانند تعمیم مفاهیمی مانند اسراف و ضرر به حوزه تصرف‌های کلان می‌توان این پژوهش را به جلو برد. شبهات وارده بر این اصل نیز بیش از دو شبهه‌ای است که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده و البته ظرفیت یک مقاله نیز بیش از این نبود.

### کتابنامه

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. ۱۴۲۱ق. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
۲. ابن عاشور، محمدبن طاهر. بی تا. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ. چاپ اول.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. بیروت: دار صادر. چاپ سوم.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. ۱۳۷۶. جواهر الاصول. تقریر مرتضوی لنگرودی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. چاپ اول.
۵. \_\_\_\_\_ ۱۴۲۳ق. تهذیب الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول.



۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۴. شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد. ۱۳۷۱ق. المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامية. چاپ دوم.
۸. تبریزی، میرزا موسی. ۱۳۶۹ق. أوثق الوسائل فی شرح الرسائل. قم: کتبی نجفی. چاپ اول.
۹. حسینی سیستانی، علی. ۱۴۱۴ق. الرافد فی علم الأصول. قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی. چاپ اول.
۱۰. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. ۱۴۱۸ق. الأصول العامة فی الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام). چاپ دوم.
۱۱. خامنه ای، سید علی. ۱۳۸۰. «بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی». <https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1380>
۱۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۵. «دیدار با مسئولان اقتصادی و دست اندرکاران اجرای اصل ۴۴ قانون اساسی». <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3377>
۱۳. خراسانی، محمد کاظم. ۱۴۳۰ق. کفایة الأصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ ششم.
۱۴. شبر، سید عبدالله. ۱۴۰۴ق. الأصول الأصلية و القواعد الشرعية. قم: کتاب فروشی مفید. چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_ ۱۴۱۲ق. تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار البلاغة للطباعة والنشر. چاپ اول.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی. ۱۴۱۶ق. تمهید القواعد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی. ۱۴۱۳ق. من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۷ق. تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیه. چاپ چهارم.
۱۹. طاهرزاده، اصغر. بی تا. فرهنگ مدرنیته و توهم. <http://ghadeer.org/Book/2614/393000>. ۱۳۹۵/۰۸/۲۱.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۱. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.

۲۲. عراقی، آفاضیاءالدین. ۱۳۷۰ق. بدائع الافکار فی الأصول. نجف اشرف: المطبعة العلمية. چاپ اول.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۱۰ق. کتاب العین. قم: نشر هجرت. چاپ دوم.
۲۴. قراتی، محسن. ۱۳۸۵. تفسیر نور. جلد ۸. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن
۲۵. قمی مشهدی، محمدرضا. ۱۴۲۳ق. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. جلد ۹. قم: دار الغدير.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ق. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ چهارم.
۲۷. گنابادی، سلطان محمد. ۱۴۰۸ق. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم.
۲۸. مصطفوی، حسن. بی تا. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت - قاهره - لندن: دار الکتب العلمية - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. چاپ سوم.
۲۹. مغنیه، محمد جواد. ۱۹۷۵م. علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید. بیروت: دار العلم للملایین. چاپ اول.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۰. القواعد الفقهية. قم: مدرسة الإمام امیرالمؤمنین (علیه السلام). چاپ سوم.
۳۱. \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۵/۰۶/۲۷. «سخنرانی در جمع تعدادی از دانشمندان درخصوص محصولات دستکاری شده ژنتیکی». <https://www.tasnimnews.com/fa/1395/08/21/news/1395/06/27/1183719>
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. ۱۳۷۴. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ اول.
۳۳. موسوی قزوینی، سید ابراهیم. ۱۲۷۱ق. ضوابط الأصول. چاپ سنگی.
۳۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر. ۱۴۲۲ق. جامعة الأصول. قم: مؤتمر المولی مهدی النراقی. چاپ اول.
۳۵. ولایی، عیسی. ۱۳۸۷. فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی. چاپ ششم.