



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: محمداقبر پورامینی

سرمدبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: محمداکظم حسینی کوهساری

صفحه آرا: سجاد ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضانژاد: دانشیار جامعه‌المصطفی العالمیه

حسن رضایی‌مهر: استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ک)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه‌الله شهید صدوقی (ع)، فاز سه،

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۹۲۳۲۵۱ ♦ دورنگار: ۰۲۵ - ۳۲۹۴۰۱۷۷ ♦ صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

حی نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری بفرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- واژگان کلیدی: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به‌طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیرنویس کردن معادل انگلیسی آن‌ها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله. پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال / نمودار / جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند. (ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه سه سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

(ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.
- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران است و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.andisheqom.com ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.
- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می گردد.

سخن سردبیر

عبرت‌های کرونا

در داستان ویروس کرونا در چند ماه اخیر، درس‌های بسیاری برای اهل عبرت وجود دارد؛ از آن جمله:

- بشری که ادعای علم و صنعت و فناوری‌اش گوش فلک را کر کرده است، با یک ذره نادیدنی و میلیون‌ها بار ریزتر از نوک سوزن، همگی درمانده شده‌اند و نمی‌دانند از کجا و چگونه صدمه می‌خورند. این مطلب نهایت ضعف و جهل بشر را می‌رساند.

- این بیماری نشان داد که چقدر نعمت‌های الهی ما را احاطه کرده است و ما غافل هستیم و ناسپاس. دست زدن به صورت، چشم و گوش، نعمت است؛ کنار هم نشستن نعمت است، رفت و آمد، دید و بازدید، نعمت است؛ دیدن پدر و مادر و بوسیدن دست و پای آن‌ها نعمت است؛ دیدن فرزندان و در آغوش گرفتن عزیزان نعمت است؛ مسجد، جمعه، جماعت، هیأت، روضه، مجلس جشن، مجلس ختم، تشییع جنازه و ... همه و همه نعمت است و باید شاکر آن‌ها و عذرخواه درگاه احدیت بود.

- ویروس نشان داد که خداوند برای عذاب کردن و تنبیه انسان عاصی و جاهل و غافل و گستاخ، لازم ندارد حتماً سیل، زلزله، صاعقه و طوفان بفرستد؛ جمله ذرات عالم لشکر او هستند و با ملخ، مورچه، آفت گیاهان، ویروس و غیراین‌ها هم می‌شود اوج حقارت و عجز بشر و عظمت و یگانگی حق را به رخ کشید.

- با توصیه پزشکان و کادرهای درمانی، شنیده و دیده می‌شود که برخی آن‌قدر ترسیده‌اند که خود را کاملاً محبوس کرده‌اند و به قدری دست و صورت خود را شسته و ضدعفونی کرده‌اند که پوست‌ها خشک و زخمی شده است؛ اما دریغا که این همه

فرستادگان الهی به انسان برای سلامتی جسم و روحش و جلوگیری از بیماری‌های روحی سفارش به وضو (و بندگی) کرده‌اند، اما بسیاری از افراد لحظه‌ای به فکر طهارت و عبادت او نیستند!

- همه ما برای فردا و پس فرداهای خود برنامه‌ریزی کار، سفر و خرید و ... داشته و داریم، اما هیچ‌کدام از آینده خبر نداریم و اوست که مسیر من و شما و آینده را رقم می‌زند. مرگ نیز از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است و کسانی را که اصلاً فکر نمی‌کردیم و فکر نمی‌کردند، به کام خود می‌کشاند و از آن گریزی نیست. پس همیشه باید آماده سفر بود.

- چین، آمریکا، انگلیس، فرانسه، ایتالیا، آلمان، ابرقدرت، جهان سوم و توسعه یافته مفاهیمی پوچ و توخالی است که ما برای خود ساخته‌ایم و همگی در برابر قدرت یک ریزره عاجز و ترسان هستند. حق آن است که لایزال و پایدار است.

- در هنگامه سختی‌ها، قیمت افراد معلوم می‌شود. چه کسانی می‌ترسند، فرار می‌کنند، اختکار می‌کنند و خون دیگران را می‌مکند، و چه کسانی دل می‌سوزانند، ایثار می‌کنند و به کمک دیگران می‌شتابند و مرد استقامت هستند.

فصلنامه پاسخ در دو شماره ۱۸ و ۱۹ از جهات مختلف به موضوع کرونا پرداخته است. امید است تلاش محققان و همکاران گرامی گامی در جهت روشن‌تر شدن زوایای متعدد این پدیده جهانی باشد.

فصلنامه پاسخ از خوانندگان گرامی و پژوهش‌گران محترم و ریزبین درخواست می‌کند تا از ارسال نظرات ارزشمند و راهگشای خود ما را محروم نکنند.

سردبیر فصلنامه پاسخ

فهرست مطالب

۹	گفتگو با دکتر حمیدرضا شاکرین.....	بررسی و تحلیل مسئله شر و رنج انسان‌ها
۲۹	امیرعلی حسنلو.....	سیر تاریخی بیماری‌های واگیردار در ممالک اسلامی و نوع مواجهه با آن
۵۱	حسن‌رضا رضایی - محمدکاظم حسینی کوهساری.....	بررسی علل بیماری‌های واگیردار در قوم بنی‌اسرائیل از منظر قرآن
۷۵	روح‌الله رضوی.....	میکروب، سرایت و قرنطینه در اسلام
۹۹	حسین زروندی رحمانی.....	میزان اختیارات و مسئولیت دولت در ایجاد محدودیت برای بیماران مبتلا به کرونا و مبانی آن
۱۲۵	محمد محمدرضایی - محمود امیریان.....	نقش دعا در درمان بیماری‌ها (کرونا)

بررسی و تحلیل مسئله شر و رنج انسان‌ها

گفتگو با دکتر حمیدرضا شاکرین*

دکتر حمیدرضا شاکرین (متولد ۱۳۳۸) زاده شهر اصفهان، دوره کودکی و جوانی و تحصیلات حوزوی را در زادگاهش گذراند و در سال ۱۳۶۲ برای کسب علم و تحصیل سطوح عالی حوزوی (درس خارج) وارد حوزه علمیه قم شد و از محضر اساتیدی چون آیت‌الله تبریزی، آیت‌الله مکارم، آیت‌الله فاضل لنکرانی و آیت‌الله وحید خراسانی بهره جست. درس فلسفه را نیز از محضر استاد فیاضی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی کسب فیض نموده و همراه با دروس رسمی به مطالعه فردی پرداخته و عمدتاً از آثار علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید صدر و آیت‌الله مصباح یزدی استفاده نموده تا دایره مطالعات خود را بسط داده و ایشان از سال ۱۳۷۰ در حوزه و از سال ۱۳۸۰ تاکنون در دانشگاه‌ها مشغول تدریس بوده و علاوه بر این، موفق به تألیف ده‌ها کتاب و مقاله علمی در زمینه عمدتاً مباحث فلسفی و کلامی، به ویژه کلام جدید شدند. وی هم‌اکنون عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با رتبه دانشیاری است.

مقدمه

مسئله شر و ارتباط آن با بنیان‌های اعتقادی دینی به صورت عمومی و شیعی بالخصوص، یک مسئله تاریخی است و قرن‌ها در فلسفه و کلام و الهیات اسلامی و غیراسلامی بحث می‌شد. منتهی در این روزها به علت شیوع ویروس کرونا و تحولاتی

*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه قم؛ shakerinh@gmail.com

که در کل جهان ایجاد شد، مسئله شرور دوباره به صورت برجسته و جدی در رسانه‌ها هم در سطح نخبگان و هم فرهیختگان و هم در سطح عموم مردم در رسانه‌ها مطرح شد؛ به همین خاطر پرداختن به این بحث و بازتقریری از مباحث گذشته و رهیافت‌های جدیدی که در فلسفه و کلام امروز فیلسوفان و متکلمان به آن رسیده‌اند ضرورتی است که قابل انکار نیست، به خصوص این که بعضی از شخصیت‌های علمی و فکری همچنان اعتقاد دارند، مسئله شرور یک مسئله حل نشده در توحید الهی است. مخصوصاً آقای دکتر سروش با یکی از سایت‌های خاص مصاحبه‌ای داشتند، ایشان در آن جا تصریح می‌کنند که فیلسوفان مسلمان هنوز نتوانسته‌اند بحث شرور را حل کنند و تلویحاً یا با اشاره آن بحثی که سال‌ها قبل مطرح کردند را دوباره تکرار کردند که ما جزء جریان نو معتزلی هستیم و معتقدیم باید درباره فاعلیت خدا در مورد شرور تجدید نظر کنیم. اگر بخواهیم خدای متعال از این شرور و بدی‌ها و رنج‌ها و ناراحتی که گریبان‌گیر آن است، پاک کنیم و بگوییم خدا مقصر این‌ها نیست، باید گفت خدا فاعل این‌ها نیست و بعضی‌ها گفتند خدا علت غایی است و علت این حوادث است. به همین خاطر طرح مجدد این مباحث خالی از ضرورت نیست، به خصوص با وجود سؤالات خاصی که در این مسئله مطرح است. مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه در راستای رسالتی که دارد، در غالب کتاب شبهات کرونا به بحث شرور هم پرداخته است.

به همین مناسبت خواستیم که از نکته سنجی‌ها و دقت نظرهای جنابعالی استفاده کرده و برای حل برخی از شبهات و پرسش‌هایی که در ارتباط با مسئله شر وجود دارد و نسبتاً جدی و تأثیرگذار بر عموم مردم به خصوص نوجوانان هست، باز طراحی و تبیین گردد.

مجله پاسخ: به‌عنوان اولین سؤال و شاید مبنایی‌ترین سؤال بفرمایید که شر یا شرور در فلسفه و کلام اسلامی به چه معناست؟ وقتی که می‌گوییم شر یا شرور وجود دارد، منظور چیست؟ آیا در این خصوص بین فیلسوفان و متکلمان مسلمان یا متأله و ملحدان یک تفاهم و توافق نظری وجود دارد؟ آن‌ها می‌گویند شرور و ما هم می‌گوییم شرور؟ آیا حرف یکدیگر را می‌توانیم بفهمیم و بعد بتوانیم در مورد وجود داشتن آن بحث کنیم و اگر

هست چرا هست؟ لذا یک مفهوم‌شناسی و سپس مصداق‌شناسی و مؤلفه‌های شرور مطرح شود و بعد راجع به این قضیه توضیحاتی بیان فرمایید؟

♦ خوشحالم از این که در خدمت شما دوستان عزیز هستم و امیدوارم این گفتگو ثمراتی برای خوانندگان داشته باشد. واژه شر، یک تعبیری است که در مباحث کلامی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، جاهای مختلفی کاربرد دارد. این به اصطلاح یک ترم دانشی است و تعریفی که همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند، وجود ندارد، اما یک معنای ارتکازی (= توافق ناگفته) وجود دارد که همه حول همان تعریف کردند. اجمالاً آن چه در بعضی از تعاریف به خصوص فیلسوفان مسلمان خیلی خودنمایی می‌کند، این است که شر در مقابل خیر به کار می‌برند. خیر را به چیزی که مطلوب همگان است، تعریف کردند. این قید «همگان» بودنش اهمیت دارد. شاید اگر کسی دقت نکند این قید را زائد بداند؛ یعنی مطلوب؛ یعنی چیزی که انسان دوست دارد. ولی چرا همگانی؟ به خاطر این که یک مقدار از نسبی بودن فاصله بگیرد. البته نسبی بودن به معنای خاصی در بحث مفهوم شر مطرح است، چون خیلی چیزها هست که ممکن است من دوست نداشته باشم، ولی نوع انسان‌ها دوست دارند. این‌ها را به‌طور معمول شر نمی‌گویند. حالا خیر می‌گویند یا نه؟ بحث دیگری است. اگر مطلوب می‌گوییم؛ یعنی در واقع غالب انسان‌هایی که سلیم النفس به لحاظ روان‌شناختی و عاطفی هستند. این چیزی که مطلوب هست و این مطلوب را به لحاظ وجودی قبول دارند؛ یعنی اگر اختلافی هست در تحلیل هستی‌شناسانه وجود دارد که فیلسوف یک چیز و متکلم و عارف چیز دیگر می‌گوید. در واقع قابل گفتگوی میان فیلسوفان و متکلمان و عامه مردم همین معنای ارتکازی (= توافق ناگفته) هست، ولو این که در قالب تعریف اصطلاحی تفاوت‌هایی دیده می‌شود. و آن معنای ارتکازی همین هست که این امر مطلوب به لحاظ تحلیلی و وجودشناختی، کمالی برای چیزی یا به‌طور مستقل کمال است و در واقع شر نقطه مقابل این است؛ یعنی امر نامطلوب؛ یعنی به لحاظ تحلیلی، نقصی است یا فقدان کمالی است، فقدان اعم از دست دادن است، ممکن است بدست نیآوریم یا این که داشتیم و از دست دادیم، مثلاً نابینایی نقص و بینایی برای انسان مطلوب است و نوعی کمال و خیر است و کارکردهای زیادی دارد و نابینایی یک

شر و نقصان تلقی می‌شود و در واقع آن شخص فاقد آن کمال است. بنابراین این معنای ارتکازی، فارغ از جزئیات تعریفی که فیلسوفان اخلاق، تعریفی از خیر و شر ارائه می‌دهند و منظورشان شرور اخلاقی است، در واقع ما می‌توانیم از آن‌ها فاصله گرفته و متناسب با مباحث همین معنای ارتکازی که در مباحث فلسفی کاربرد دارد، شر را در نظر بگیریم.

مجله پاسخ: اگر به آن قیوداتی که هر کدام از نحله‌های فکری به معنای ارتکازی اضافه می‌کنند را در نظر بگیریم، این معنای ارتکازی تقریباً مورد اتفاق همگان است؟
 ♦ بله؛ همه با این قیوداتی که بیشتر مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن کار می‌کنند و بحث‌های دیگری در فلسفه و کلام و بعضی از علوم نظری دیگر که ممکن است اختلافاتی را پدید بیاورد.

مجله پاسخ: سؤال دیگر اینکه بحث شر یا شرور یا به‌طور خاص در کلام اسلامی بحث رنج و آلم، آیا طرح این مباحث در رشته‌هایی مثل فلسفه اخلاق یا دین یا کلام از یک خاستگاه واحد و یکسانی مطرح می‌شود یا هر کدام از این رشته‌ها و نحله‌ها از یک‌جای به‌خصوص وارد بحث شده‌اند و با بنیان‌های فکری خودشان در تضاد می‌داند، مثلاً در کلام اسلامی، بحث شرور در ذیل عدالت خدا مطرح می‌شود، آیا در فلسفه هم همین‌طور است، در فلسفه دین چطور است؟ یا این‌که هر کدام از این نحله‌ها به یک زاویه نگاه کرده‌اند و خواستند این مسئله‌ها را حل کنند؟ آیا می‌توانیم بگوییم همه این مباحث به یک‌جا برمی‌گردد و این تناقض وجودش با وجود خداست که بعدها حل شود یا این‌که الزاماً این طوری نیست؟

♦ ابتدا سؤال دوم را جواب بدهم که شاید اگر به عقب برگردیم، این مسئله تاریخی خداشناختی‌تر بیان می‌شود. ولی امروزه این‌گونه نیست. امروزه یکی از مباحثی که مطرح است بحث معنای زندگی است. ملحد این بحث را دارو و یک الهی هم این بحث را فارغ از مسئله خدا دنبال می‌کند. در بحث معنای زندگی، هم در اگزیستانسیالیسم غیرالهی و هم خداپاور، این مطرح است که آیا این شر چه ارزشی دارد و زندگی با این شرور موجود چه معنایی دارد. آیا این دنیا و این زندگی ارزش زیستن دارد یا ندارد؟ طبیعی است که در فلسفه الهی یک جور پاسخ و در نگاه الحادی گونه‌ای دیگر پاسخ داده شود، ولی مسئله مشترکی است. یک الحادی در پاسخ دادن

ممکن است از خدا و معاد استفاد کند و برای مسئله شر و معنای زندگی و رهایی از رنج یک راه‌کاری دیگری ارائه بدهد. بنابراین در رابطه با گزینه خدای خویش برای او مسئله وجود دارد. پس اگر چه مسئله ارتباط شر با خدا بسیار مسئله پر رنگی است و می‌توانیم بگوییم بیشترین مباحث حول این قضیه در طول تاریخ را شکل داده اما این طور نیست که مسئله منحصر باشد و لزوماً همه بحث‌ها به آن جا برمی‌گردد. این نکته اول است.

نکته دیگر در حوزه خدانشناسی است که نحوه‌های ورود به این بحث متفاوت است. در نگاره متکلمان مسلمان و فیلسوفان ما، بحث شر با عدل الهی مطرح می‌شود. اما در فلسفه غرب، حداقل در فلسفه جدید غرب با اصل وجود خدا مطرح می‌شود و اینکه آیا بحث شر با وجود خدا یا با چگونه خدایی سازگاری دارد یا ندارد؟ چون نگره‌های الهیاتی هم متفاوت هستند، همه مثل ما معتقد به توحید نیستند، یکی دئیست و دیگری پانتئست؛ خدایی که دئیست می‌گویند، در واقع مسئله شر بیشتر با این خدا درگیر می‌شوند؛ یعنی با خدایی که هم خالق و هم پروردگار عالم و قادر مطلق است، این خصوصیات کمال مطلق هست. اما نگره‌های خدانشناختی دیگری هستند که این نگاه را ندارند و لذا مسئله را متوجه نمی‌شوند یا به گونه‌ای دیگر حل می‌کنند و راه‌های دیگری را می‌روند، مثل الهیات پویشی که خدا را در حال تکامل می‌بیند و راه حل دیگری می‌دهد که در واقع از دید نگره دینی نگاه مقبولی نیست.

مجله پاسخ: جناب استاد، در حوزه تفکر فلسفی و کلامی چند روزنه ورود به مسئله شرور مطرح است، مثلاً زاویه عدالت، رحمت، عنایت و غیره. لذا به طور دقیق می‌خواهیم بدانیم که چند حوزه وجود دارد که مسئله شرور از آن جا وارد مباحث می‌شود؟

♦ در واقع می‌توان عمده‌ترین‌های این بحث را در حوزه الهیات برشمرد. ما اگر بخواهیم در یک نگاه کلان تقسیم‌بندی داشته باشیم، بحث شر گاهی از منظر خدانشناختی که منظور توحید و صفات الهی است و یک وقت از منظر غیرالهی وارد می‌شود. اما نگاه غیرالهی، مسئله اصلی‌اش همین دغدغه معنای زندگی است و دغدغه دیگرش رهایی از شر است. البته رهایی از شر دغدغه دینداران و خداپاواران هم هست، اما در نگاه غیرالهی این مطرح است که بالاخره چه می‌توان کرد و راه‌های متعددی

مطرح می‌کنند. این نگاهی است که منحصرأ در نگره الهیاتی نیست و می‌تواند فارغ از نگاه الهیاتی مطرح بشود. در حوزه الهیاتی آن‌ها هم این دو مسئله را دارند، ولی بیشترین عاملی که بحث می‌شود، یکی بحث خداوند و دیگری اوصاف الهی است؛ یعنی اولاً اوصاف خداوند، همان اوصاف ذاتی است که به سوی کمال مطلق بودن خدا و علم و قدرت او اشاره دارد، مثل عدالت احسان و رحمت و غیره.

مجله پاسخ: در اعتقادات دینی چه برگرفته از کتاب و سنت و چه کلام و فلسفه الهی، در این که یکی از اوصاف الهی؛ یعنی خیرخواه بودن خدا و اخلاقی بودن، فیلسوفان و متأله و متکلمان مسلمان با هم اختلاف نظری ندارند؛ یعنی در نگره ما خداوند یک موجود اخلاقی و خیرخواه است. لذا اگر خداوند یک موجود خیرخواه است، حال این وجود شرور، چه شرور انسانی و چه شرور طبیعی غیرانسانی که موجب رنج‌ها و دردها و ناراحتی‌هایی که برای بشر می‌شود این موارد چه توجیهی دارد؟ بعضی این گونه استناد می‌کنند که خدای توصیف شده از طرف متألهان، خدایی است که قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است. پس این خدای قادر مطلق و عادل و عالم و خیرخواه مطلق چرا برای این شرور کاری نمی‌کند؟ شروری که بواسطه قدرت دادن به انسان‌های شرور و گاهی از طریق حوادث طبیعی، انسان‌ها و موجودات بی‌گناهی خیلی وقت‌ها از بین می‌برد و برای آن‌ها درد و ناراحتی ایجاد می‌کند. اگر این خدا به اصطلاح می‌تواند جلوی این شرور را بگیرد و نمی‌گیرد. این در خیرخواهی خدا خلل و تردید ایجاد می‌کند و اگر نمی‌تواند جلوی این شرور را بگیرد قادر مطلق نیست و اگر نمی‌داند چگونه باید کنترل و متوقف کند، باید در علم مطلق او تردید کرد. در این راستا بعضی‌ها مثل متصوفه یا کسانی که گرایش عرفانی دارند، می‌خواهند به‌طور کلی مفهوم شرور و رنج را به‌گونه‌ای معنا کنند که از معنا تهی است که بگویند در عالم اصلاً رنجی نیست و آن چیزی که شما تصور می‌کنید رنج و درد هست تصور شماست و در واقع شر نیست. این‌ها حکمت‌های پیچیده‌ای دارد که اگر شما این حکمت‌ها را بدانید متوجه می‌شوید اصلاً این‌ها به تصور شما شر بوده در حالی که در ادبیات دینی بحث شر در مقابل خیر خیلی پررنگ است ﴿وَتَلُوْكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾؛ یعنی با خیر و شر شما را آزمایش می‌کنیم. آیا شر به همان معنای ارتكازی در ادبیات دینی ما این پذیرفته شده هست؛ یعنی ما باید بگوییم که شر واقعاً وجود دارد یا نه؟ شاید به لحاظ وجودشناسی شر نیست، دعوای ما در مباحث معرفت‌شناختی است و این‌که تصور ما از شر چیست و چه معانی می‌تواند داشته باشد. آیا از لحاظ دینی مفهوم شر

پذیرفته شده است؟ آیا شما با نگاه عرفانی یا شبه عرفانی موافق هستید و اگر موافق نیستید، تبیین مورد تأیید شما برای وجودشناختی شرور چیست؟

♦ این بحث را خیلی گسترده می‌کند و نیاز به توضیحات زیادی دارد. من خیلی تلاش می‌کنم در نهایت فشردگی مطالبی را عرض کنم، قطعاً خیلی از زوایای بحث می‌ماند. این که بحث شر را با کمالات مطلقه الهی مطرح کنیم که عمده‌ای آن سه گانه علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواه مطلق است و با ادبیات غربی هم بیشتر مطرح می‌شود، از جمله آن که جناب آقای مکی بحثی را مطرح کردند که این تناقض منطقی با وجود دارد؛ یعنی می‌گویند اگر خدایی با این خصوصیات باشد، پس منطقاً نباید شر وجود داشته باشد. لذا اگر شر وجود دارد، پس خدا هم وجود ندارد. این را آقای پلاتینگا جواب قاطعی داد که خود آقای مکی برگشت و می‌توان گفت این مسئله تقریباً از حوزه فلسفه دین پاک شده است و جناب آقای مکی توجیه شد که هیچ تناقض منطقی بین این خدا با این اوصاف و وجود شر نیست. اما در توجیه این که اصلاً شر هست یا نیست؟ باید گفت سطوح تبیین متفاوت است. شما با یک نگاهی می‌توانید بگویید اصلاً شری نیست، ولی آن نگاه (وجود تناقض منطقی) و آن سطح از تبیین، با آن نگاهی که می‌گوید هست و سطح تبیین آن، متفاوت است و هیچ تناقضی با هم ندارند؛ چون اصلاً سطوح مختلفی هستند. مثل این که در حوزه‌های اثباتی می‌گوییم من این دارو را خوردم و خوب شدم. یکی می‌گوید خدا شفا داد. این دو سطح تبیین‌اند و هیچ تعارضی ندارند، در واقع او در یک سطح فراتر و فراپایه فراتبیینی می‌کند، این در یک سطح فروتر تبیین طبیعی می‌کند. البته ممکن است کسی بگوید چون نفی و اثبات است تناقض است. نه این طور نیست. در این جا بعضی از جهات وحدت را ندارد. شما یک وقت نگاه جزء به عالم دارید، لذا شر و نگرانی ایجاد می‌کند، یک وقت نگاه کلان به مجموعه نظام هستی دارید که در نگاه کلان خیر است. اتفاقاً خیلی هم آثار و نتایج مثبت دارد. این هم در تبیین فلسفی از زمان ارسطو، بحث شرور ضروری مطرح بوده است. در نگاه عرفانی به جای بحث عقلی، بحث عاطفی، ملموس‌تر و دلپذیرتر بحث می‌کنند و در واقع به من انسان می‌گویند که تو داری شر نگاه می‌کنی، در حالی که شر نیست. البته وقتی که می‌گوییم نگاه عرفانی، همین مطالب عرفانی گاهی یک تقریرات

جاهلانه، ضعیف و سست پیدا می‌کند و گاهی هم به معنی ذوق، البته این ذوق به چه معنا است؟ یک وقت ذوق به معنی چشیدن و گاهی به معنای سلیقه است. این کاربرد از ذوق گاهی ممکن است درست نباشد. ما در خیلی از بحث‌های عرفانی دچار این مسئله هستیم و گاهی عرفای بزرگ برخی از این حرف‌ها را جهله صوفیه می‌دانند و می‌نالند که حرف‌های بزرگی در یک تبیین و تقریرهای ناشیانه خیلی ساده‌ای قرار گرفته است؛ یعنی یک وقت می‌توانی یک تقریر عامیانه‌ای پیدا کنی که احساس دردی وجود ندارد، این را عارف نمی‌خواهد بگوید. اما یک وقتی در یک سطح فراتری که همه این‌ها را دلیلی می‌کند. می‌گوید من این درد را می‌پسندم یا برای آن تعبیر ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ﴾ خیلی تعبیر لطیفی است، می‌گوید دوست داشتنی‌تر است. اگر در این قصه مقداری عمیق بشوی، دیگر رنج به معنای واقعی را نمی‌بینی؛ به عبارتی هر چه از دوست رسد نیکوست و این دوست داشتنی‌تر است، ادبیات، کلام، سخن، این‌ها بار معنایی دارد. این طوری نیست که ضیق لفظی داشته باشد که حضرت یوسف علیه السلام این‌گونه حرف می‌زند. زندان هم برایش در واقع دوست داشتنی است؛ چون یک فراغتی به وجود آمده که می‌تواند با محبوب خودش راحت‌تر خلوت کند. در هر صورت نگاه، قابل تقریرهای متفاوتی است و سطح تبیین متفاوتی است. لذا می‌توان تقریری با ادبیات دینی کاملاً سازگار یا تقریری خیلی سطحی و عامیانه که ناسازگار با متون دینی باشد.

مجله پاسخ: نکته‌ای که این‌جا در تبیین وجودشناختی شر مطرح می‌شود، این است که به هر شکل تقریرات یا تبیین‌هایی که برای حل این مسئله مطرح شده، متفاوت است، چون بعضی گفته‌اند که به هر شکل هر شری باشد، خدا عوض شر را می‌دهد. برخی این شر را علاوه بر این که عوضی دریافت می‌کند، لطفی برای بندگان می‌دانند که آن‌ها را به خدا نزدیک و از سخط و غضب او دور می‌کند. بعضی این شرور را برای بندگان خدا رشد و موجب کمالاتی می‌دانند. حال اگر ما در حوادث طبیعی یا رنج‌های خودخواسته و هدفمند بتوانیم بپذیریم، آیا در بحث رنج‌های ناخودخواسته و غیرهدفمند می‌شود تبیین کرد و پذیرفت. چگونه می‌توانیم؟ مثلاً من لباس رزم می‌پوشم و خودم را برای هر حادثه‌ای آماده می‌کنم حتی برای رسیدن به یک هدفی بدنم تکه تکه شود، اما فرض کنید یک عده‌ای

یک جایی در بازاری راه می‌روند و یک بمبی را منفجر می‌کند، این‌ها نه این رنج و شر را می‌خواهند و نه این هدف خاص را می‌خواهند. آیا این رنج‌های ناخودخواسته غیرهدفمند را می‌تواند شامل تبیین‌هایی مثل رشد و عوض و ... بشود یا باید سراغ تبیین‌های دیگری برویم؟

♦ یک نکته کلی در مورد شر این است که تبیین‌های مختلفی از فلاسفه، متکلمین داده شده، هر کدام از تبیین‌ها را که شما بگیرید، به تنهایی می‌تواند یک بخشی را پوشش بدهد. یک پرسش‌هایی را پاسخ بدهد یک قسمتی زمین بماند. آنچه که می‌تواند همه را پوشش بدهد، همه تبیین‌ها است که البته صحیح و درست باشد. اگر تبیین غلط باشد بحث دیگری است، اما تبیین فلسفی که نظام ضروری عالم را مطرح می‌کند، مثل مسئله لطف و آثار تربیتی که در متون دینی بسیار زیاد است، همه این‌ها را که جمع کنیم، مجموع این‌ها را پوشش می‌دهد و آلا هر کدام از این‌ها را به تنهایی در نظر بگیرید، می‌فهمید که به تنهایی نمی‌تواند تبیین کند و پاسخ دهد. البته در تمام این تبیین‌ها قوی‌ترین تبیین نظام ضروری عالم است که در واقع نظام علی و معلولی است که هر شری در جای خودش وجودش ضروری و حتمی است و برداشتن هر دانه‌ای از آن طبق تحلیل فلسفی مساوی این است که کل نقشه عالم را به هم بریزد و در این به هم زدن، نظام دچار مشکل می‌شود. این در جای خودش از نظر فلسفی حل شده است. این مسئله را به لحاظ اقناع ذهنی حل می‌کند، اما هرگز به لحاظ عاطفی انسان را تأمین نمی‌کند. آن تبیین‌های دیگری که در متون دینی است به خصوص اعواض و این‌ها این جنبه را تأمین نمی‌کند. بنابراین آن آثار در بعضی هست و بعضی نیست. البته این که می‌گوییم، کسی که با میل خودش به میدان جنگ می‌رود و تن به اسارت، معلولیت، مجروحیت و شهادت می‌دهد، طبیعی است که دشواری‌هایی را تحمل می‌کند و به اصطلاح شروری که می‌پذیرد اختیاری است و موجب کمال اختیاری او می‌شود، اما حادثه‌ای که غیراختیاری پدید می‌آید. این حادثه غیراختیاری اولاً چه اندازه شر است و چه آثاری دارد. با توجه به نگاه الهی که ما داریم، برای کسی که از دنیا می‌رود، اصلاً مرگ معنا ندارد، بلکه مرحله دیگری از حیات را شروع می‌کند، لذا با این نگاه کسی که مقتول این حادثه است، شر برای او



شر نیست. اگر بخواهد شر تلقی شود، از این جهت باید باشد که این فرد می‌توانست زندگی در این دنیا را ادامه دهد و در این دنیا فرصت بیشتری برای کسب کمالات اختیاری بیشتری داشته باشد. از طرفی به همین نسبت هم می‌توانست مسیر خلاف را طی کند، شاید به نفعش هم شده است.

بنابراین نفس این که او در این حادثه از بین می‌رود، شر نیست. اما کسی که مجروح می‌شود یا سختی می‌کشد تا از دنیا برود، آن سختی آن لحظه یا مجروحیت که یک عمر مجروح می‌ماند یا دیگرانی که به لحاظ عاطفی دچار رنج می‌شوند، پدر و پسرش را از دست داده است. تمام این‌ها خودش بستر و موضوع یک استكمال اختیاری است؛ یعنی من می‌توانم با صبر و با رضا نسبت به تقدیر الهی در برابر این حادثه، استكمال پیدا کنم حتی اگر این‌ها هم نباشد، خود این رنجی که بر من تحمیل می‌شود، در ادبیات دینی آمده که بالاخره عالم دست خدا است و سبب آمرزش گناه و کاستن از رنج‌هایی است که انسان برای زندگی ابدی خویش ذخیره کرده است. بنابراین وقتی اطراف قضیه را می‌سنجیم این گونه نیست که هر چه ناخواسته است، شر هست همین‌ها از حیث دیگری باز تحت پوشش قرار می‌دهد یا نظریات دیگر می‌آید پوشش می‌دهد. بنابراین خود این شرور خیلی اضلاع و ابعاد دارد و از زوایای مختلف می‌توان سنجید، حتی موارد غیراختیاری که بر ما تحمیل شده، می‌تواند از همین یک سکوی پرواز بسازیم و کمالاتی را کسب کنیم که بدون او نمی‌توانستیم به دست بیاوریم.

مجله پاسخ: یکی از مسائل یا شبهاتی که به‌خصوص در کانال‌های خدانا باوران برای به چالش کشاندن اعتقادات دینی و باور خدا خیلی مطرح می‌شود این است که شما می‌گویید خدا عالم مطلق است یا خدا از احوالات بشر آگاه است یا چون از احوالات بشر آگاه است، اگر رنج و سختی و دردی را بشر احساس کرد، خداوند این را می‌فهمد یا دعای بنده‌اش را مستجاب می‌کند و او را از رنج خلاص می‌کند یا اگر که صلاح نباشد از این رنج خلاص شود، او را با رنج در دنیا و آخرت رشد می‌دهد. اساساً خدایی که شما تصویر می‌کنید که مجرد تام و عاری از هرگونه‌ای شائبه از مادیت، چگونه می‌تواند احوالات و رنج بشر را درک کند؟ چون این رنج یک امر مادی است. بشر با نواقص مادی خود این را احساس می‌کند. یک موجود مجرد تام چنین رنجی را از لحاظ وجودی داشته باشد یا با علم حضوری خودش این رنج را احساس کند. بنابراین چگونه می‌توان گفت خدا از

احوال و رنج‌های بشر مطلع است و درک می‌کند و به اندازه‌ای که بشر درک می‌کند، به او عوض می‌دهد و برای او تغییراتی را ایجاد می‌کند؟

♦ این مسئله در گرو حل دو نکته است. یکی ماهیت ادراک و دیگری بحث رابطهٔ علت و معلول است. که اتفاقاً در فلسفهٔ اسلامی هر دو خیلی قوی حل شده و متأسفانه یکی از ضعف‌ها و فقرهای شدید فلسفی غرب همین جا است.

اصل ادراک مجرد است، لذا خیلی از فیلسوفان ذهن در غرب استدلال کرده‌اند و حرف‌های خوبی زده‌اند و پذیرفته‌اند حتی بعضی از ماتریالیست‌ها در این مانده‌اند و تبیین‌های فیزیکی‌لیستی را نتوانست بپذیرند. لذا امروزه فیزیکی‌لیسم در بین دانشمندان غرب حتی دانشمندان مادی خیلی پذیرفته شده نیست. اصل تجرد، اصل ادراک، امر مجردی است. حال این می‌خواهد قائم به مجرد تام یا ناقص باشد. لذا اصلش مجرد است و هر چه درجهٔ تجرد بالاتر باشد، درجهٔ ادراک قوی‌تر است. اصلاً یکی از ضعف‌های ادراکی این دنیا همین است که پشت حجاب مادّیت ادراک می‌کنیم، ادراکمان ضعیف است.

حضرت امام علیه السلام در رابطه با نعمت و نعمت اخروی یک بحثی در کتاب چهل حدیث دارند، این که در ادبیات دینی داریم که چنین و چنان است، یکی از وجوهش، قوت ادراک است. در آن جا ادراک خالص است، لذا لذت‌ها خیلی فراتر از لذات دنیوی است، چون این ادراک در دنیا ادراک غیرمشروع است و رنجش هم همین‌طور است. شدت عذاب اخروی یک وجه‌اش به این باز می‌گردد که ادراکش ادراک خالص است. بنابراین اصل ادراک امر مجرد است و هر چه درجهٔ تجرد بالاتر، ادراک قوی‌تر است. پس من انسان چگونه احساس می‌کنم؟ مثلاً می‌گوییم دستم درد می‌کند؛ یعنی درد را در این قسمت از دست احساس می‌کنم، این خود آن ادراک آن مجرد است و امر مجرد در ارتباطی که با بدن دارد، آن ذهن ماست که درد را ادراک می‌کند. من وقتی که می‌گویم دستم درد می‌کند اصلاً خود درد، ادراک دست نیست. این دست یک ابزار حسی و یک اندام حسی مهیاکنندهٔ آن ادراک است. آن عامل خارجی مثلاً یک اتوی داغ به دست من می‌خورد، آن یک محرک خارجی است، یک سلسلهٔ عصب‌گیرندهٔ حسی و یک عصب آورنده و باقی انتقال دهنده‌ها تا این به مغز رسانده می‌شوند و

قسمت لامسه مغز که آن را آماده می‌کند تا ذهن ادراک کند. چطور این نفس من که مجرد است یک امری را در بدن و در کالبد مادی ادراک می‌کند؟ همین‌طور هم خدا ادراک می‌کند. منتهی چند نکته را این‌جا باید توجه داشته باشیم، یکی این‌که هر چه تجرد بالاتر برود، ادراک قوی‌تر می‌شود و ادراک خداوند خیلی عمیق‌تر و قوی‌تر است. نکته دیگر این است که نسبت ما با خدا چه نسبتی است؟

مجله پاسخ: به همین خاطر ما رنج‌هایی را داریم که حس نمی‌کنیم، ولی خدا می‌داند و حس می‌کند؟

♦ بله همین‌طور است، در رنج تعبیری است که ممکن است پذیرفت نشود، ولی خداوند قوی‌تر این را درک می‌کند ولی چیزهایی برای ما وجود دارد که خوب و بد است و ما نمی‌دانیم و درک نمی‌کنیم.

نکته دیگر این است که نحوه ارتباط ما با خدا به‌عنوان معلول و آفریده خدا چگونه است؟ ملاحظه کنید بحث بسیار دقیقی را در بحث علت و معلول دارد که واقعاً از شاهکارهای خیلی برجسته ملاحظه است و خیلی بحث عمیق است که اضافه معلول به علت را اضافه اشراقی می‌داند، نه اضافه مقولی و معلول را عین‌الربط به فاعل می‌داند. من چطور به اراده خودم علم حضوری دارم؟ ما و همه چیز ما معلول خدا است و وقتی رابطه ما و خدا به نحو اشراقی به خداوند مضاف هستیم، نه به نحو مقولی و گسسته. بنابراین اگر بخواهیم تشبیه کنیم کل ما و ادراکات ما همان‌گونه به خدا ارتباط دارد که اراده ما به ما ارتباط دارد که اصلاً نمی‌شود علم به اراده نباشد و اراده باشد، نمی‌شود علم به درد نباشد و درد باشد؛ یعنی ادراک درد و مقوله ادراکی است و جز این نیست. اضافه اشراقی این‌گونه است و از سنخ ادراکی است و ما و همه چیزمان از سنخ ادراکی برای خداوند هستیم. منتهی یک تصور غلطی این‌جا وجود دارد و آن این است که خدا هم باید مثل ما احساس درد بکند، در حالی که این‌طور نیست و نیاز نیست که خدا احساس رنج و درد کند. علم به درد بدون این‌که برای من ناملایمی داشته باشد، یک چیز است و ناملایمت چیز دیگری است. درست است که درد از سنخ ادراکی است. اما این ادراک از قوت ما است، خود ادراک اگر مجرد نبودیم، اگر کمالات تجردیه را نداشتیم، ادراک نداشتیم. اما این ناملائم بودنش؛ یعنی عدم تناسب با

خواستۀ من در واقع ناشی از ضعف من است. من یک خواسته‌ای و کمال دارم که این با آن ناسازگار است، این برای خدا معنی ندارد. لذا خدا برای من این وضعیت را با این نیاز و این خواسته در نظر گرفته است. چون خالق ما است، همه این‌ها را می‌داند و متناسب با حکمت و لطف و رحمت خودش برای ما تأمین می‌کند.

مجله پاسخ: بحث‌های مختلفی مطرح شد که مقداری فراتر از بحث شرور و تبیین‌های معمول یا تبیین‌های جدید یا کلاسیک و در مورد شرور و رنج‌های ما مطرح بود، بحث دعا و زیارت که با بحث شرور ارتباط پیدا می‌کرد، فرض کنید دعا تأثیر دارد یا ندارد؟ در دفع شرور و مکانیزم تأثیرش چیست؟ یک مقدار اشاراتی به این بحث‌ها بفرمایید. یکی از شبهاتی که مطرح است و خیلی تأکید شده این است که دعا باید در حالت اضطرار اتفاق بیفتد. از یک طرف داریم ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾؛ «بخوانید و من استجاب می‌کنم» (غافر: ۶۰) و در روایات ما بحث اضطرار و انقطاع مطرح شده است. اضطرار و انقطاع جزء چیزهایی است که کم اتفاق می‌افتد. انسان که دچار رنج می‌شود در عین این‌که از خدا کمک می‌خواهد از وسائل و یک سببی برای رهایی خودش از رنج استفاده می‌کند. اولاً تبیین دقیق این مسئله چیست و اگر واقعاً استجاب دعا متوقف بر اضطرار است؟ چرا توقف این امر تشریفاتی یا یک امر واقعی و تکوینی است؟ چون اگر ما استجاب دعا را متوقف بر اضطرار کردیم، اضطرار جزو چیزهایی است که خیلی کمیاب است و به معنی انقطاع است، این‌که انسان از همه چیز دل بکند و به خدا توجه کند. آیا موجب محدودیت فیض خدا نمی‌شود. اگر تبیین روشنی دارید، بفرمایید؟

♦ این خیلی بحث خوبی است و مطالب زیادی دارد. من سعی می‌کنم فشرده بیان کنم. از همان ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف: ۱۵۶) شروع می‌کنم. طبق مبانی دینی ما و هم‌چنین به لحاظ فلسفی ما روشن شده است که خدا دائم‌الفیض است و فیاض مطلق و علی‌الاطلاق است. از ناحیه او هیچ بخلی نیست. ولی به هر جهت بر اساس مبنا می‌دانیم که خداوند هر کجا زمینه‌ای، قابلیت و جذبی باشد، حتماً فیض او هست. فیض او هیچ محدودیتی ندارد. مهم این است که کسی ظرفیت و قابلیت آن را داشته باشد که بتواند این فیض الهی را دریافت کند. برای دریافت فیوضات الهی یکسری از فیوضات الهی هست که خداوند آن‌ها را مقید به علل معنوی نکرده است. وقتی که می‌گوییم خداوند نکرده است؛ یعنی اصلاً ذاتاً و تکویناً این قید نیست، ولی

یکسری امور هست که مقید به علل معنوی هست. البته شاید بگوییم تمام امور به نحوی به علل معنوی وابسته هستند. حال ما فارغ از آن امور، هر چه جنبه‌های معنوی گسترش پیدا کند می‌تواند گسترده‌تر شود، خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف: ۹۶)؛ یعنی در واقع امور معنوی گشاینده و بازکننده یکسری باب‌ها رحمت‌اند و یکسری قابلیت‌ها را پدید می‌آورند. در باب دعا خیلی در قرآن مطلب بیان شده است، یکی این است ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾؛ «اگر دعای شما نباشد، خداوند اعتنایی به شما نخواهد داشت» (فرقان: ۷۷)، این نشان می‌دهد که باب دعا یک باب بسیار گسترده‌ای است و اتفاقاً در این نظام علی و معلولی الهی که علل مادی و معنوی در طول هم فعال هستند و کار می‌کنند. در واقع یک مجرا از علل معنوی، همین دعا است که بسیار کارساز است و قوام زندگی انسان روی این هست؛ چون ماء هم مایه حیات است؛ یعنی ماء خیلی مثال خاص و عجیبی است که خداوند بیان فرمود: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ (انبیاء: ۳۰) «هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم»؛ یعنی می‌گوید: مائکم؛ یعنی بن مایه حیات شما روی ماء است. این نشان می‌دهد که باب دعا گسترده است و بسیاری از فیوضات از طریق دعا به ما می‌رسد و لو این که دعای من نباشد، دعای امام زمان علیه السلام باشد. این باب خیلی گسترده است.

نکته دیگر این است که انقطاع مراتب دارد، شما همین که از خدا دارید درخواست می‌کنید مرتبه‌ای از انقطاع هست و منتهی یک مرتبه‌ای از انقطاع را امیرالمومنین علی علیه السلام دارد و یک مرتبه‌ای را مؤمنین عادی دارند، مؤمن هم در اصطلاح گسترده؛ یعنی خداپاوران را می‌گوید که خیلی مراتب دارد و هر اندازه علت قوی‌تر باشد نتیجه هم قوی‌تر است. هر اندازه انقطاع گستره‌تر شد، برکات بیشتر می‌شود. هر اندازه محدود شد، متناسب با خودش است. فرض کنید یک دارویی باید در ۲۴ ساعت ۲۴۰۰ واحد آموکسی سیلین مصرف کنم، اگر کمتر مصرف کردم یک تأثیری دارد، کامل مصرف کنم یک تأثیر دیگری دارد. طبیعتاً این کارکرد خودش را دارد و هر انسانی که رو به خدا می‌کند، مرتبه‌ای از انقطاع را به یک معنا دارد، اما ذومراتب هست، یک



انقطاع تام داریم که آن اولیای خالص الهی دارند، البته نه به این معنا که از اسباب و وسائط جدا شوند، شاید در بعضی بیان‌ها خوب انقطاع را توضیح نداده‌اند. همه اسباب و وسائط را هم دنبال می‌کنند، اما نگاهشان به این اسباب و وسائط نگاه استقلال‌ی نیست. امیرالمومنین علیه السلام وقتی بیمار می‌شود، دارو می‌خورد، به پزشک مراجعه می‌کند. همه ائمه علیهم السلام و پیامبران الهی این‌گونه بودند، در قضیه‌ای که مولوی نقل می‌کند با توکل زانوی اشتر ببند، توکل به خدا به این معنا نیست که انقطاع به خدا هست؛ یعنی پس زانوی اشتر را نبندیم، ولی همه این‌ها را در یک نگاه توحیدی چیزهایی از ناحیه خدا می‌داند و مؤثر می‌بیند. بنابراین انقطاع فاصله گرفتن از اسباب است. گاهی ما متأسفانه به جای راه درست، راه‌های خلاف شر می‌رویم. البته کسی که انقطاع پیدا می‌کند، به‌طور قطع این راه را نمی‌رود. نه این‌که اسباب و علل مادی را سراغش نرود.

مجله پاسخ: یعنی اسباب و علل را در عرض اراده توحیدی ببیند؟

♦ بله، که آن غیر توحیدی است. اما انسانی که نگاه توحیدی دارد انقطاع الی‌الله دارد، این اسباب و علل را می‌بیند و درست استفاده می‌کند، ولی نگاه استقلال‌ی ندارد و همه را ابزار الهی می‌داند و چه بسا به این نتیجه می‌رسد که باید از این استفاده کند و اگر استفاده نکند، شاید خداوند به او بگوید که من این راه را برای تو باز کردم، چرا نرفتی؟ گرسنه‌ای باید بروی کار کنی، از تو حرکت از خدا برکت، اصلاً هیچ تنافی با اسباب و علل مادی ندارد و به معنای کنار زدن آن‌ها نیست. اما در عین حال همه را از یک کانون و او را مؤثر حقیقی می‌بیند و از او می‌خواهد.

مجله پاسخ: سؤال آخر درباره مکانیزم تأثیر دعاست. به هر حال در مواجهه با مشکلات زندگی هم از لحاظ عقل و دین وظیفه داریم به اسباب مادی مراجعه کنیم، این اسباب گاهی اسباب مکانیکی و گاهی اسباب انسانی است، مثلاً من به دکتر مراجعه کنم و دارویی برای من تجویز کند و من این کار را انجام دهم و ترک نکنم و حالم خوب شود و در این حال توصیه به دعا می‌شود؛ یعنی وقتی شما به رنج و به ناراحتی می‌افتید، واجب است به متخصص مراجعه کنید و از ابزار استفاده کنید.

حالا سؤال این است که مکانیزم ابزار مادی و انسانی تا حدی برای من روشن است، مثلاً دارویی که مصرف می‌شود یک تغییری در متابولیسم بدن ایجاد می‌کند و سلامتی انسان را تأمین می‌کند، اما مکانیزم تأثیر دعا مشخص نیست و جالب این است که رجوع به

متخصص را فقیهان واجب می‌دانند، ولی دعاها را مستحب می‌دانند؛ یعنی واجب است به ابزار مراجعه و از ابزارهای مادی استفاده کنید، ولی دعا کردن مستحب است. آیا دعا یک مکانیزم مجزا از ابزارهای مادی است یا مکمل این ابزارها است یا این مکانیزم تأثیرش چیست یا به خصوص این‌که این دعاها اگر که صرفاً با نگاه روان‌شناختی نگاهش کنیم می‌تواند آرامشی بدهد. آیا این دعا که مستحب است صرفاً جنبه روان‌شناختی دارد یا مکانیزم تکوینی برای رفع مشکل و رنج مربوطه است. اگر تبیین دارد آن را بیان بفرمایید؟

♦ این دو مسئله است؛ در قسمت اول که مکانیزم ارزش‌گذاری پدیده‌های مادی روشن است. اول باید ثابت کنم برای چه کسی روشن است؟ یک مریضی که به پزشک مراجعه می‌کند، از تأثیر این دارو در مکانیزم بدنش خبری ندارد، چون تخصص این رشته را نخوانده است که این دارویی که می‌خورد چند واحد از فلان ویتامین را اضافه می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد، بسیاری از چیزها است که نمی‌داند، نه تنها او نمی‌داند حتی متخصصی که به او مراجعه می‌کند، بخشی از آن را می‌داند، همه چیز را نمی‌داند. امروزه همه علوم بشری می‌گویند این قدر مجهولات وجود دارد که خیلی چیزها را نمی‌دانند. اجمالاً تجربه نشان داده است که در میان صد نفر که این دارو را مصرف کرده‌اند، این نتیجه را گرفته‌اند. خیلی از این علوم را که این گونه است، این‌طور نیست که مکانیزم دقیق آن را بدانند. منتهی اطلاعات ما در روابط طبیعی و پدیده‌های مادی بیشتر است. چرا؟ به دو دلیل: یکی این‌که در این حوزه‌ها بیشتر کار کردیم، الان این همه دانشگاه در دنیا وجود دارد مثلاً در مسائل پزشکی، هر کجای دنیا حتی در خود ایران شاید صدها دانشگاه علوم پزشکی دولتی و آزاد وجود داشته باشد. در اکثر این دانشگاه‌ها، شاید صدها هزار محقق، اندیشمند، متفکر، نویسنده، استاد و متخصص در این زمینه‌ها وجود دارد. اما در مسائل فراطبیعی این‌طور نیست چنداناً فیلسوف داریم و یک حرف کلی می‌زنند، بیش از آن هم نمی‌توانند بزنند. متون دینی اصل ماجرا را برای ما گفته‌اند، اما اگر بخواهیم چیزی بفهمیم باید کار کنیم. چه کسی روی این‌ها کار کرده است. ضمن این‌که فهمیدن این‌هایی هم که کار شده است، یک قطره‌ای از دریاست. حال در این حوزه این‌گونه نیست با صرف مطالعه و

تحقیق به نتیجه برسد. چرا؟ چون از یک صنف وجودی بحث می‌شود. این علوم تجربی‌اند. به لحاظ متد تجربی‌اند. با تجربه یک چیزهایی کشف کرده‌اند پس ما باید تجربه خودشان را تجربه کنیم. برای تجربه حقایق فرامادی باید در آن عالم قرار بگیرد؛ یعنی خیلی باید افق وجودی انسان بالا برود. بنابراین علاوه بر علم، یک مراتب دیگری هست که باید انسان برود. در هر صورت یک چیزی که وجود دارد این است که همین‌طور که مریض به سخن طبیب اکتفا می‌کند، این‌جا هم به آن‌چه که عالمان دین و متون دینی گفته‌اند اکتفا می‌کنیم، طبیعی است که ما نمی‌توانیم دنبال مکانیزم آن برویم، اگرچه برویم به نتایجی هم می‌رسیم، این‌گونه نیست که راه کاملاً بسته باشد، ولی به هر جهت این خلأ معرفتی است که وجود دارد. اما یک نکته‌ای که وجود دارد این است که ما وقتی در نگاه توحیدی می‌توانیم بگوییم بحث اصل و فرع نیست، برای روشن شدن بحث مثال دیگر بزنم، در همین بحث طب، نظام‌های درمانی متفاوتی وجود دارد. طب سوزنی یک نظام درمانی کاملاً مستقلی است. طبی که در غرب رایج است و کشور ما و خیلی از کشورهای دنیا از آن متأثر است، طب شیمیایی است که بیشترین خصلتش جنبه شیمیایی بودنش است. همین الان در غرب مدل‌های دیگر وجود دارد. طب سنتی ایران یک مدل درمانی دیگر است. اصلاً مبانی و مفروضاتش یک چیز دیگری است. همه هم جواب‌گو است. یک جاهایی هم برخی‌ها جواب‌گو نیستند. مثلاً در حال حاضر فقط یکی بهتر جواب‌گوست. مسئله این است که امور و جوانب و ابعاد مختلفی هستند که هر کدام تأثیرات خودشان را دارند و راه صحیح این است که انسان همه را به درستی به تناسب استفاده کند. لذا باز برمی‌گردیم به همان مثال مولوی، اصل این بود که توکل به خدا کرده و زانوی شتر را ببندیم؟ چرا دوگانه این‌گونه درست کنیم. اصل این است که این نظام، نظام اسباب و مسببات است. در این نظام هم علل معنوی و هم مادی دخیل‌اند. علل معنوی یکی دعاکردن است و علل مادی یکی دارو خوردن است. یکی دیگرش ممکن است ورزش و دیگر چیزها باشد. بنابراین در این نظام علت و معلولی که علل مادی و معنوی در نظام جامعه دخیل‌اند. جامع این است که انسان همه علل را در نظر بگیرد و استفاده کند و اصل تأثیر هم از ناحیه خداوند است.

مجله پاسخ: با این تبیین تأثیر دعا از جنبه روان‌شناختی نیز روشن می‌شود؟

♦ بله با این تبیین آن هم روشن می‌شود. اگر کسی جهان را جهان طبیعت بداند کما این‌که فیزیکالیست‌ها و طبیعت‌گرایان روش‌شناختی همین را بیان می‌کنند که جز پدیده‌های مادی چیزی نیست و آن‌چه که اتفاق می‌افتد غیر از علل طبیعی معلول هیچ عامل دیگری نیست و اصلاً دخالت خدایی در کار نیست. چون دخالت خدا را نظام‌مند نمی‌بینند، اگر معجزه‌وار باشد؛ یعنی نقض قانون طبیعت. اگر کسی این‌گونه نگاه کند ممکن است یک روان‌شناس ماتریالیست و فیزیکالیست برای دعا تأثیر مثبت قائل باشد، اما صرفاً، کارکرد روانی برایش قائل شود. اما در نگاه توحیدی این‌گونه نیست. اگر ما نظام این عالم (جهان طبیعت) را یک نظامی بدانیم که یک عالم کوچکتري است که علل فراطبیعی بر آن احاطه دارد و آن علل فراطبیعی در همه امور عالم دخالت دارند، همان‌طور که در ادبیات دینی هست، مثلاً فرشته باران داریم و تمام این‌ها علل فراطبیعی دارند. آن‌چه که در این دنیا اتفاق می‌افتد حتی همین معلول‌های طبیعی بر این‌ها هم علل فراطبیعی دخالت دارند. وقتی که این‌گونه شد دعا هم همین‌طور است. دعا غیر از اثر روانی که برای فرد دارد و احساس اتکا در او ایجاد می‌کند، به تعبیری بتواند بایستد و احساس یأس و شکست نکند، عملاً و واقعاً و حقیقتاً مؤثر است و بسیار تأثیرش جدی و اساسی است.

مجله پاسخ: در پایان اگر نکته خاصی دارید بفرمایید؟

شما در ابتدای بحث اشاره به سخن دکتر سروش و بحث فاعلیت خداوند داشتید، ولی چون اشاره شد در حد اشاره عرض کنم؛ اولاً جریان بعضی به اصطلاح روشنفکران دینی جدید که خودشان نومعتزلی به حساب می‌آوردند. البته خیلی دیدگاهشان با دیدگاه معتزله در بحث توحید افعالی فرق می‌کند. این نتیجه که دکتر می‌گوید با آنچه نومعتزلی می‌گیرد یکسان نیست و فرق دارد. اما فارغ از آن، به لحاظ خداشناختی بخواهیم دایره فاعلیت خدا را مشخص کرده و حق تعالی را متهم نکنیم، این چه فرقی با کلام ثنویین که گفتند ما شرور را به خدا منتسب نمی‌کنیم و خداوند منزله از این شرور است. پس این شرور را کس دیگری بوجود آورده است و به قول استاد مطهری آمدند کچلی‌اش را درست کنند، چشمش را درست کردند. بحث در این است که



خداوند عالم جایگاهش در این نظام هستی چیست؟ آیا این نظام هستی گسست از خدا به جلو می‌رود یا با وجود خداوند پیش می‌رود؟ بحث در این است که موحدین که در عین حال که توحید افعالی را قبول دارند، این مسئله را حل کردند، بدون اینکه دست خدا را ببندند. بحث در این است که در جهان فاعل مستقلی غیر از خدا وجود ندارد. اگر فاعل مستقلی وجود داشت دیگر شرک فاعلی می‌شود و اگر وجود ندارد همه چیز یک نحوه انتسابی به خدا دارد. منتهی باید دید در عین انتسابش به خدا با آن چگونه می‌سازد، وقتی خداوند یک نظام حکیمانه آفریده و یک نظام علی و معلولی است و همه چیز تابع حصول قطعی و مسلم هستند و هر چیز را وقتی که ما گسسته و تک تک و جزءنگر نگاه کنیم، یک قضاوت است و وقتی در مجموعه و نظام ضروری و هندسه کل عالم و نظام علت و معلول، همه این‌ها حکیمانه می‌شود و در جای خودش درست و ضروری است و خدا می‌تواند چیزی بردارد یا نمی‌تواند، خیلی از مقولات را باید بیاوریم که روشن شود. بله می‌تواند بردارد و چرا بر نمی‌دارد و چقدر بودنش در این دستگاه حکیمانه است یا برداشتن آن به چه شکلی باید باشد، حکیمانه است. این‌ها بحث‌های مفصلی دارد که همه با نگاه توحیدی تام سازگار است و نیازی به خدشه‌دار کردن توحید نیست و خدا را خدای دئیستی کند و بنشیند و دیگر ارتباطی با عالم نداشته باشد و تا بگوییم تقصیر خدا نیست. خدا فقط به درد عاشقی می‌خورد و معلوم نیست که خدای دست بسته به چه درد عاشقی می‌خورد. یک خدای ملوس بی‌خاصیت را نشان می‌دهند.

مجله پاسخ: در پایان اگر نکته‌ای هست، که فکر می‌کنید که برای خواننده‌های مجله ما مفید هست بفرمایید؟

♦ بنده هم تشکر می‌کنم و آرزوی توفیق و سلامتی برای شما دارم.
مجله پاسخ: از اینکه وقت خود را به مجله ما اختصاص دادید، سپاسگزاریم.

سیر تاریخی بیماری‌های واگیردار در ممالک اسلامی و نوع مواجهه با آن

امیرعلی حسنلو*

چکیده

بیماری‌های واگیردار همواره یکی از تهدیدات جدی جوامع انسانی بوده است. امروزه بی‌گمان ابزارهای قدرتمند علمی، بهداشتی و شناخت در کاهش و کنترل آن‌ها تأثیر بسزایی دارد؛ از این رو انسان امروزی در قیاس با زمان‌های گذشته که آگاهی کافی نبود، بهتر می‌تواند با بیماری‌های کشنده مقابله کند؛ از جمله این بیماری‌های شناخته شده وبا و طاعون بوده است که هر از گاهی در ممالک اسلامی بیماری‌های واگیرداری همانند طاعون عمواس و طاعون‌های دیگر با تلفات انسانی گسترده تهدید می‌شد. مواجهه با این بیماری مهم است؛ در این مقاله ضمن بررسی سیر این بیماری‌ها به نوع مواجهه و رفتارها و بازتاب‌ها اشاره شده است؛ توان علمی انسان به حدی پیشرفت کرد که برای پیش‌گیری و کاستن از شیوع بیماری‌ها واکسن، پادزهر و داروی پیش‌گیرانه و بازدارنده از شیوع آن‌ها کشف کرد. دین اسلام دستورات بهداشتی پیش‌گیرانه قابل توجهی برای جوامع بشری داده است که نیازمند بازتبیین و ارائه روشمند است؛ چنان‌که ره‌آورد آن، ترقی چشم‌گیری در مبارزه با بیماری‌ها فراهم نموده است.

واژگان کلیدی: ممالک اسلامی، بیماری‌های واگیردار، طاعون عمواس، قرنطینه.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی قم؛ hasanloo1349@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵

مقدمه

براساس براهین عقلی و فلسفی و نظم حاکم بر هستی، هیچ پدیده و عنصری در جهان آفرینش بدون علت نیست؛ از این رو بیماری‌های واگیری مثل طاعون و وبا و کویید ۱۹ که اکنون جوامع بشری را فرا گرفته و با چالش‌ها و بحران‌های مختلف مواجهه نموده است، بر پایه علل حادث شده و روی داده است؛ این علل می‌تواند ناشی از افعال مستقیم و اختیاری و ارادی یا غیرارادی انسان باشد، در هر دو صورت نتیجه آن دامن‌گیر انسان خواهد شد؛ چون انعکاس افعال بشری یا نتایج مصنوعات و حاصل دست ساخته‌های انسان است؛ مثل آلودگی هوا که ناشی از کارکرد ماشین آلات و محصول مصرف‌گرایی و تکنولوژی است؛ انسان جهت رسیدن به آسایش و گرایش به مصرف‌گرایی در طبیعت تصرف و دست به اختراعاتی زده و ماشین را اختراع نموده است؛ همه این آلودگی هوا و تخریب طبیعت از عملکرد ارادی و غیرارادی او ناشی می‌گردد؛

این برهان از نظر مستندات نقلی و روایی نیز مورد تأیید است؛ ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ (شوری: ۳۰). در قرآن کریم آیاتی نیز وجود دارد که این حوادث را امتحانات الهی و آزمائش بر شمرده است ﴿وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ أَيْمَانَنَا مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۱۵۵)، گاهی نیز به تصریح ناشی از اثر وضعی گناهان و عملکرد انسان بر می‌شمارد که بسیار تأمل برانگیز بوده و گریز از آن نیست؛ در قرآن کریم آیات دیگری هست که نشان می‌دهد بیماری‌های واگیردار از دیرباز در جوامع بشری بوده است؛ قرآن کریم یکی از علل شیوع بیماری‌ها را ارتکاب مفسد و گناهان و گسترش ظلم حاکمان و تباهی دانسته است ﴿رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ یخْرُجُونَ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ وَطَاعَتِهِ. قَالَ: وَ الرَّجْزُ الَّذِي أَصَابَهُمْ أَنَّهُ مَاتَ مِنْهُمْ بِالطَّاعُونَ (حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۱) سزاوار است این مؤلفه‌ها توسط اهل دانش و علوم عقلی مورد توجه بیشتر و مورد تحلیل و تحقیق کامل‌تر قرار گیرد تا در پیش‌گیری و درمان بیماری‌گامی اساسی و مؤثر در جوامع بشری برداشته شود؛ از آن رو که درمان‌ها منحصر در تولید دارو یا کشف واکسن منحصر نیست، بلکه برای رهایی از بیماری‌های روحی و جسمی بایسته است

به هر دو بُعد انسان توجه شود.

قرائن و شواهد تاریخی حاکی از این است که بیماری‌های واگیردار بیشتر در مناطقی پدیدار گشته است که جنگ و درگیری و کشتار وجود داشته و مرگ و میرهای گسترده و خون‌ریزی‌های زیاد واقع می‌شد؛ به این علت که پس از جنگ جنازه‌ها بدون دفن رها شده و اجساد کشته‌ها رها شده و تجزیه و متعفن گردیده و ویروس‌های عفونی تولید شده و در هوا منتشر می‌شد؛ مردم به جهت عدم آگاهی و عدم مراقبت، مبتلا به بیماری طاعون و وبا و بیماری‌های عفونی دیگر می‌شدند. چنان‌که پس از جنگ‌های واقع شده در شامات طاعون عمواس بوجود آمد یا پس از حمله مغول به ممالک اسلامی نیز این بیماری شیوع یافت.

حمله مغول به ایران با مرگ چنگیز پایان نیافت، بلکه بعد از او فرزندان چنگیز و ایلخانان به ستمگری و کشتار خود به مردم ایران ادامه دادند؛ غالباً در پس هر کشتار دسته جمعی، مرض وبا و طاعون ظهور می‌کرد و بقیه مردم را به دیار نیستی می‌فرستاد (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۴) یا پس از چندین بار در اثر حملات ... قتل عام لشکریان تاتار، ویرانی و خرابی سپاهیان تیمور و ازبک، زلزله، قحطی و گرانی و بیماری‌های وبا و طاعون زیر و زبر گردیده است (همان).

از این روی یکی از علل بروز و شیوع این بیماری‌ها را می‌توان وقوع جنگ‌های طولانی که منجر به کشتار انسان‌ها گردیده است دانست؛ در حال حاضر نیز علاوه بر احتمال توطئه و جنگ بیولوژیکی بودن پیدایش و نشر ویروس کوید ۱۹ یا کرونا که شباهت زیادی به ویروس طاعون از نظر علائم ظاهری دارد، جنگ‌های واقع شده در یمن و خاورمیانه و کشتار دسته جمعی فجیع بی‌گناهان توسط گروه آمریکائی داعش را نیز می‌توان یکی از علل بروز و شیوع این ویروس دانست؛

درباره علل بروز و شیوع بیماری‌ها افزون بر نبود آگاهی‌های کافی و کامل بهداشتی، علل و اسباب دیگری نیز وجود دارد که در متون دینی و کتاب‌های آسمانی و اندیشه‌های پیروان ادیان و مذاهب مختلف مورد توجه و بحث قرار گرفته است که در جای خود قابل تأمل و تحلیل است؛



۱. بیماری‌های واگیردار در ممالک اسلامی در آینه تاریخ

در طول تاریخ اسلام چندین بیماری واگیردار در ممالک اسلامی پیدایش و شیوع یافته و تلفات انسانی فراوان برجای گذاشته است؛ از جمله این بیماری‌ها که خطرناک‌ترین و طولانی‌ترین و پر تلفات‌ترین بوده و شناخته شده است، انواع «طاعون» و «وبا» بوده است؛

در مقاطع مختلف زمان در سده‌های نخستین تاریخ اسلام چندین طاعون پی‌در پی در مناطق اسلامی شایع شده و پی‌آمدهای گوناگون افزون بر تلفات جانی داشته است؛ در ادامه ضمن ارائه گزارش کلی از این بیماری‌ها به مهمترین و پر تلفات‌ترین آن‌ها در بلاد اسلامی اشاره می‌شود.

۱-۱. گزارش کلی از بیماری‌های واگیردار در ممالک اسلامی

در بلاد اسلامی بیماری‌های مسری خطرناک در طول تاریخ شیوع داشته است؛ گاهی برخی از مورخین با عنوان «طاعون‌ها» زمان و مکان وقوع و بروز و مدت دوام و دامنه شیوع آن را ذکر نموده‌اند؛ بیشتر مورخان مهمترین طاعون واقع شده در تاریخ اسلام و ممالک اسلامی را طاعون عمواس ذکر کرده (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م، ص ۶۰۱) و درباره آن گزارش‌های کوتاه ارائه نموده‌اند؛ این اولین طاعون در اسلام را که همزمان بوده با طاعون شیرویه فرزند کسری پادشاه ساسانی، در عراق که قلمرو حاکمیت ساسانی بود گزارش شده است؛ این طاعون «طاعون شیرویه» در سال‌های ۶۲۷ - ۶۲۸ میلادی، سراسر استان‌های غربی شاهنشاهی ساسانیان، به ویژه منطقه بین‌النهرین را در نوردید و سبب مرگ و میر و کشتار نیمی از جمعیت شاهنشاهی ساسانی و مردم ایران شد؛ طاعون شیرویه همزمان با طاعون عمواس در منطقه شامات بوده است. این طاعون‌ها در زمان خلافت خلیفه اول روی داد و زمان طولانی بر این مناطق حکمفرما و تلفات انسانی و تبعات اقتصادی زیادی در پی داشت (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م، ص ۶۰۱).

مقربزی می‌نویسد: بین سال‌های ۶۰ تا ۷۰ وقایع تلخی در بین امت اسلام روی داد که هریک پیامدهای ناگواری داشت، از جمله شهادت امام حسین علیه السلام و واقعه حرّه و جریان فح و قیام مختار و جنگ‌های پی‌درپی؛ پس از این وقایع و کشتارهای فجیع

ظالمانه در سال ۶۷ طاعون «الجارف»^[۱] این بیماری زمان حاکمیت و طغیان عبدالله بن زبیر در مکه بود. در سه روز هفت هزار نفر در بصره و کوفه کشته شدند، حاکم بصره عمر بن عبدالله بن معمر بود، مادرش در این طاعون وفات کرد، هیچ کس برای حمل و تشییع جنازه او حاضر نشد، تا اینکه مجبور شد چهار نفر برای تدفین او اجیر کند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۲۷؛ زکار، ج ۶، ص ۳۸).

شدت شیوع این بیماری در برخی از خانه‌های بصره به حدی بود که بر اثر طاعون همه اهل خانه وفات کردند و فردی از اعضای خانواده برای تجهیز و دفن آن‌ها نمانده بود (همان، ج ۵، ص ۴۶۵). سعد الراویه شاگرد ابوالاسود دوئلی در علم نحو از طاعون بصره به سرزمین بنی یربوع گریخت و در آن جا وفات کرد (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۸). طاعون جارف نیز تلفات و کشته‌های زیادی در بصره و کوفه بر جای گذاشت؛ برخی از تاریخ نگاران نوشته‌اند؛ در بصره در طی سه روز بیش از ۲۰۰ هزار نفر تلف شدند؛ در هر روز ۷۰ هزار نفر در بصره به سبب ابتلا به این بیماری وفات کردند (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱)؛ در این بیماری مهلک ۸۳ یا ۷۳ فرزند انس بن مالک؛ چهل فرزند عبدالرحمن بن ابی بکر و هفت فرزند صدقه بن عامر حارثی در یک روز کشته شدند (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱). طاعون دیگری که در این سال‌ها روی داد، طاعونی بود به نام «الفتیات» بدین جهت که آغاز این بیماری از نو عروسان و زنان بود، به فتیات شهرت یافت؛ در این طاعون جمعیت زیادی مردند و اولین مرگ و میرها از زنان و عروسان شروع شد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۵) گستره شیوع این طاعون در محدوده جغرافیای بصره، واسط، شام و کوفه بود؛ شیوع این بیماری با حاکمیت عبدالملک بن مروان و فرماندار ظالم و جنایت‌کار او بر بصره و کوفه حجاج بن یوسف ثقفی همزمان بود، این بیماری تلفات جانی فراوانی به همراه داشت که در اثر ابتلا به این طاعون، عبدالملک بن مروان خلیفه اموی، امیه بن خالد بن عبدالله بن خالد بن أسید، علی بن اُصمع و صعصعة بن حصن، و ... از دنیا رفتند؛ این طاعون به جهت اینکه شخصیت‌های زیادی از ناموران و کارگزاران حکومتی را طعمه مرگ نمود، به «طاعون الأشراف» نیز معروف گردید (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م، ص ۶۰۱). پی‌آمدهای این طاعون علاوه بر صدمات جانی و خسارت‌های روحی برای مردم، گرانی و احتکار و کمبود مواد غذایی را در پی داشت و به تجارت، تبادل کالا و کسب و کار نیز صدمه زد.

در سال ۸۷ هجری قمری نیز طاعون قینات در عراق بروز کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۱۲) و برخی از تابعین و روات به سبب گرفتاری به این طاعون وفات کردند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۶). در سال ۱۰۰ هجری طاعون «عدی بن أرتاة» واقع شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۵۷) و تلفات زیادی در برداشت؛ پس از آن طاعون «غراب» (نام مردی از قبیله رباب) در سال ۱۲۷ واقع شد، اولین کسی که در این طاعون درگذشت، ولید بن یزید بن عبدالملک بود (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م، ص ۶۰۱). در دوره حکومت هشام بن عبدالملک اموی سال ۱۱۴ هجری قمری نیز در شهر واسط طاعون شدیدی شایع شد، بر اثر آن جمعیت زیادی جان باختند، از جمله عبیدالله بن بریده بن حصیب اسلمی قاضی مرو، و عطاء بن رباح فقیه حجاز (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۲۰؛ اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۵).

در سال ۱۳۰ هجری قمری نیز در بصره طاعون سختی واقع شد که سبب مرگ و میر زیاد مردم گردید (همان، ج ۱، ص ۱۲۹) در این سال‌ها که ممالک اسلامی درگیر جنگ‌های زیادی بودند، این طاعون شیوع یافت و هزاران انسان در این جنگ‌ها کشته شدند؛ در پی این کشتارهای فجیع انسانی، بیماری‌هایی چون وبا و طاعون که بیشتر شناخته شده بودند، شیوع یافت.

در سال ۱۳۱ هجری نیز طاعون «سلم بن قتیبه» شایع شد؛ این طاعون در ماه شعبان شروع گردید تا شوال استمرار یافت و در شوال فروکش نمود؛ بر اثر شیوع این طاعون بزرگانی از رجال سیاسی و نظامی نیز جان باختند؛ از جمله آیوب السجستانی (ابن قتیبه، همان، ص ۶۰۲).

این طاعون در روز عید فطر در عراق شروع شد که هزاران نفر بر اثر شیوع این طاعون کشته شده و جنازه‌ها در کوچه‌ها انباشته می‌شد. اصمعی گفته روز اول شیوع بیماری هفت هزار نفر، روز بعد شماری بیشتر از این رقم تلف شدند (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۲۸۷) و در سال ۱۳۵ هجری دوباره این بیماری در شام شیوع یافت و فجایی به بار آورد (ابن قتیبه، همان).

در سال ۲۶۴ هجری نیز در خراسان طاعون بزرگی شیوع یافت، مردم زیادی نیز در این طاعون جان سپردند (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۱۰).

۲-۱. طاعون عمواس بزرگ‌ترین بیماری در بلاد اسلامی

در میان این بیماری‌ها از صدر اسلام تا قرن سوم مهم‌ترین بیماری واگیردار در بلاد اسلامی که برخی از مورخین از آن به «وبا» نیز تعبیر کرده‌اند، طاعون عمواس بود، این بیماری پر خطر پس از رحلت پیامبر ﷺ در مناطق تازه فتح شده شامات فراگیر شد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۷۷). سپاه اسلام در حال پیش‌روی بود که این بیماری شایع شد، این طاعون که به عمواس در تاریخ مشهور است، جان بسیاری از مسلمانان و غیرمسلمانان را گرفت؛ این طاعون در زمان خلافت خلیفه دوم در سال ۱۸ هجری بعد از فتح و تصرف مناطقی از شامات توسط سپاه اسلام در میان آنان بروز نمود و سپس در مناطق گسترده از شامات تا عراق دامنه شیوع آن استمرار یافت و به کشته شدن شمار زیادی از سپاه مسلمانان و صحابه انجامید، این بیماری به قدری هولناک و کشنده بود که ادامه فتوحات را با مشکل مواجه نمود؛ در همین سال گرانی و قحطی و خشکسالی وسیعی نیز در ممالک اسلامی روی داد و نه ماه مردم گرفتار قحطی و گرسنگی و خشکسالی شدید بودند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۵).
علت نامیده شدن این بیماری طاعون به عمواس^[۲] (یا قوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۱۵۷) آغاز شیوع این بیماری طاعون در این روستا بوده است.

برخی از مورخان کشته شدگان این طاعون را به نقل از واقدی بیست و پنج هزار نفر از مسلمانان و صحابه نوشته‌اند (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۳). دیگر مورخان نیز آمار واقدی را تأیید کرده و نام بسیاری را ذکر نموده‌اند (یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۵۱؛ طبری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۵۴) برخی نیز این آمار را سی هزار نیز نوشته‌اند (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۳).

بر اساس گزارش برخی از منابع صحابه نگاری، شمار زیادی از صحابه به خاطر ابتلا به این بیماری وفات نمودند؛ برخی از آنان از مسلمانان سرشناس، مقامات لشکری و از مسئولان سیاسی و کارگزاران برجسته و فرماندهان شمرده می‌شدند، در میان آن‌ها، افرادی همانند ابو عبیده جراح که فرماندهی فتوحات شامات را عهده‌دار بود درگیر این بیماری شد و درگذشت، این بیماری در میان سپاهیان مسلمان که در این منطقه مستقر بودند به سرعت شیوع یافت، پس از او معاذ بن جبل جانشین او نیز بر اثر



مبتلا به طاعون درگذشت، یزید بن ابی سفیان و سهیل بن عمرو و فضل بن عباس که همه از فرماندهان بودند به طاعون عمواس مبتلا شده و وفات کردند؛ شرحییل بن حسنه از والیان یکی از مناطق شام نیز در این زمان بر اثر ابتلا به این بیماری وفات کرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۹۹) تا حدی این بیماری در بین سپاه مسلمانان شیوع یافت که فعالیت و تحرک نظامی و ادامه فتوحات متوقف گردید و این انفعال به تدریج به نیروهای مقابل جرأت می‌داد که پس از تدابیر جبران‌کننده، نیروها به حالت دفاع و تدافعی برگشتند و به فتوحات ادامه دادند (همان) در منابع رجال نگاری فهرست بلندی از روایات و اصحاب و تابعین یاد شده است که در بیماری طاعون عمواس گرفتار شده و وفات نمودند؛ (ابن عبدالبر، همان؛ ابن اثیر ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱ و ج ۲، ص ۳۲۹ ج ۳، ص ۳۲۸، ۳۲۹) گفته شده هشتاد نفر از قریش که برای تجارت از شهر خود خارج شدند در یک شب به طاعون گرفتار شده و همگی وفات کردند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۸) از مردم عادی نیز در این بلا به جهت نبود آگاهی درست و فقدان آمادگی‌های بهداشتی و مراقبتی و عدم شناخت از مسری بودن این بیماری گرفتار طاعون شده و گروه گروه می‌مردند؛ تلفاتی که هرگز مانند آن سابقه نداشت؛ به طوری که دشمن هم با وضعیت پیش آمده برای مسلمین طمع حمله را داشت. در شهر بصره هم کسانی که در آن طاعون (طاعون عمواس) هلاک شدند، بیست و پنج هزار نفر و حتی بالاتر تخمین زده شده است (ابن عبدالبر، همان).

۳-۱. طاعون بزرگ دیگر در شام

برخی از مورخین و جغرافی‌دانان مسلمان طاعون‌های واقع شده در منطقه شام را بی‌مانند و درد فجیع و عمومی یاد نموده و طاعون‌های پی‌در پی را از عیوب منطقه شام برشمرده‌اند که مدت‌ها در این مناطق شیوع داشته و تلفات سنگین مالی و جانی بر جای گذاشته است (ابن الفقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۷ و ۳۱۱؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۹۵) در منابع روایی نیز درباره وقوع طاعون در شامات گزارش شده که به شدت و گستردگی مرگ و میر آن نیز اشاره گردیده است؛ در برخی از موارد از مرگ همه ساکنان یک شهر سخن گفته شده است، این اشارات روایی برگرفته از برخی از آیات

قرآن و تفسیر این آیات هست که معاصر یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل بوده است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱۵، ص ۶۶۳) بیشتر طاعون‌ها نیز در این مناطق، در محدوده جغرافیایی قلمرو ایران عهد ساسانی که شامل بصره و کوفه و بخشی از شامات می‌شد واقع گردیده است؛

براساس گزارش یکی از سیاحان مسلمان، طاعون دهشتناکی دیگر نیز در شام واقع شده است که موجب مرگ و میر گسترده مردم و تلفات انسانی زیادی در این منطقه گردید؛ وی از مراکز دینی و زیارتگاه‌ها و مراکز تاریخی بازدید داشته و درباره مساجد و جنبه‌های دیگری که پیرامون مساجد دیده است گزارش داده است؛ این سیاح و سفرنامه نویس آنچه خود دیده است را این‌گونه گزارش کرد: در اواخر ربیع الثانی سال ۷۴۹ هجری هنگام شیوع طاعون بزرگ، من در دمشق بودم و داستانی شگفت از احترام و اعتقاد دمشقیان درباره این مسجد دیدم. بدین تفصیل که نایب سلطان ملک الامرا ارغون شاه (مغول) منادی در شهر فرستاد که مردم را به سه روز روزه داری دعوت و به تمام خوراک فروشی‌های و کسبه بازار دستور داد روزها تعطیل نمایند. این در حالی بود که بیشتر مردم در دمشق از بازار خوراک می‌خوردند؛ یعنی بیشتر خوراک خود را از بازار دمشق تأمین می‌کردند، مردم به اطاعت و فرمانبرداری از حاکم سه روز متوالی روزه گرفتند و آخرین روز که مصادف با پنجشنبه بود، امرا و سادات و قضات و فقها و دیگر طبقات اجتماعی در مسجد جامع گرد آمدند، چنان جماعتی جمع شدند که مسجد مملو از مردم شد؛ این مردم شب جمعه را تا صبح به نماز و ذکر و دعا و مناجات و انابه و توبه بسر بردند، پس از نماز صبح به اتفاق امرا که پا برهنه بودند؛ قرآن‌ها بر سر و دست، از مسجد بیرون رفتند، تمام اهل شهر نیز از کوچک و بزرگ به دنبال آنان راه افتادند؛ یهود و نصاری، زن و مرد، تورات و انجیل برداشته به حال گریه و تضرع از خانه‌های خود بیرون آمده و رو به سوی مسجد «الاقدام» نهادند و در آن جا تا نیمروز همگان به خدا متوسل شده و التجا نموده و کتب آسمانی و انبیا را به شفاعت یاد کردند؛ سپس به شهر بازگشته نماز آدینه (نماز جمعه) را به جای آوردند. در نتیجه این توسل خداوند بلا را بر اهل شهر تخفیف داد. عده متوفیان در دمشق روزانه به دو هزار تن می‌رسید، ولی در قاهره و مصر عده تلفات در یک روز تا بیست و چهار هزار

تن رسید (ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۷). در این گزارش به نوع مواجهه و تدبیر حاکم در مورد تعطیلی بازار خوراک و خواربار فروشی، اشاره شده است؛ ضمن اینکه دستور حاکم به دعا و مناجات و انابه به درگاه خداوند نیز قابل توجه است که همه پیروان مذاهب و فرق، با در دست داشتن کتاب‌های آسمانی خود به خداوند برای رفع بلا به نیایش دسته جمعی روی آورده‌اند. این گزارش قابل توجه و تأمل برانگیز است.

۴-۱. طاعون بزرگ در مصر و ایران و دیگر بلاد اسلامی

گاهی نیز در مصر و نواحی آفریقا این بیماری‌های واگیردار که بیشتر طاعون و وبا بوده است، بروز می‌کرده و تلفات انسانی گسترده داشته است (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۸۰).

چنانکه در سال ۸۱۹ هجری نیز در مصر طاعون بزرگی پیدا شد که بر اثر آن خانواده‌هایی با از دست دادن عزیزان داغدار شدند، از جمله تنی چند از خانواده ابن حجر عسقلانی در این طاعون از دست رفتند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۰)، او تحت تأثیر همین حادثه درباره موضوع طاعون کتابی نوشت (همان، ص ۱۰۸). در تاریخ ایران، به‌ویژه پس از بی‌ثباتی‌ها و زوال سامان کشوری به دلیل حمله مغولان و جنگ‌های دیگر، بیماری طاعون و وبا به‌طور متناوب شیوع پیدا کرده و باعث کشته شدن تعداد زیادی از مردم شهرهای مختلف گردید؛ پیامدهای شوم حمله مغول به ایران با مرگ چنگیز پایان نیافت، بلکه بعد از او فرزندان چنگیز و ایلخانان به ستمگری و کشتار خود به مردم ایران ادامه دادند و با گرفتن باج و مالیات‌های گوناگون، شیره جان مردم را مکیدند و جامعه‌ای محروم و بلادیده و ضعیف بر جای گذاشتند؛ غالباً در پس هر کشتار دسته جمعی، مرض وبا و طاعون ظهور می‌کرد و بقیه مردم را به دیار نیستی می‌فرستاد (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۴) بعد از حمله سپاه مغول به سیستان روی قلعه سیستان که در شرق بود، نوزده ماه به محاصره مغول در آمد؛ در این مدت که قلعه محاصره بود مغولان نتوانستند به داخل قلعه نفوذ کنند تا اینکه در قلعه وبا شیوع یافت و سبب مرگ و میر اهالی قلعه شد و ۳۰۰ نفر از جنگجویان بر اثر ابتلا به وبا در یکجا جان دادند و دامنه شیوع و شدت این بیماری به



قدری شدید بود که مردم در اثنای حرف زدن با یکدیگر به یکبار بر اثر این بیماری همه بی‌هوش افتاده و جان می‌دادند، این عوامل خود در شکنندگی مردم ممالک اسلامی در مقابل یورش مغول مؤثر بود که در پی خود قحطی و گرانی و اختکار و ناامنی اجتماعی و روحی را نیز به جامعه حکمفرما می‌نمود (تتوی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۸۰۷).

در قرن سیزده میلادی، آغاز قرن هشتم هجری نیز طاعون سختی همچون طاعون عمواس (شامات) واقع شد؛ موسوم به طاعون خیارکی که به «طاعون سیاه» معروف شد (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۷۳۸)، این بیماری واگیردار به مرگ بیش از ۷۵ تا ۲۰۰ میلیون نفر از مردم اروپا و آسیا که بخش‌هایی از ممالک اسلامی را نیز در بر می‌گرفت منجر گردید که تخمین زده شد یک سوم جمعیت ایران در آن زمان کشته شدند (ابن خلدون، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۴۴۷).

ابن خلدون در مقدمه می‌نویسد: در نیمه این قرن (قرن هشتم) در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعون و (وبای) مرگباری شد که در بسیاری از نواحی، جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسیاری از نژادها و طوایف را منقرض کرد. وبای مزبور در سال ۱۳۴۸ میلادی بروز کرده و از وحشتناک‌ترین وباهای تاریخی بوده است که سرتاسر آسیا و آفریقا و اروپا را فرا گرفته بود؛ و در همین کتاب، مؤلف از پدر و مادر خود که آن‌ها را از دست داده است یاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۶۰).

در سلطنت شاه اسماعیل صفوی نیز در مناطق تحت حاکمیت عثمانی از ممالک اسلامی، بیماری سختی پدید آمد. وبا و قحطی در آسیای صغیر (آناتولی) و روم عرصه را بر مردم این ناحیه تنگ کرد. وبا به مدت سه سال و قحطی به مدت شش سال جان هزاران نفر را گرفت (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۲). در سال ۱۶۹۰ میلادی، نیز طاعون بسیار شدیدی در بصره شیوع یافت، در نتیجه آن قسمت اعظم پادگان و مأموران عثمانی مقیم این شهر نابود و هزاران نفر از ساکنین آن از بین رفتند (لارنس لاکهارت، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

در سال‌های ۱۱۵۱-۱۱۵۲ شمسی، همه‌گیری «طاعون خیارکی در ایران» منجر به مرگ حدود ۲ میلیون نفر شد (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۵). مناطق دیگر از ممالک

اسلامی، مانند هرات خراسان (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲۵؛ ج ۴، ص ۸۲؛ اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۱۰) اصفهان (خاوری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۵۴) و تبریز نیز در مقاطع مختلف تاریخی به بیماری‌های واگیردار گرفتار بوده و تلفات انسانی زیادی داشته‌اند (همان).

۲. مواجهه با بیماری‌های واگیردار و واکنش‌ها

بیماری‌های واگیردار همچون: تیفوس، اسهال، وبا، آبله، پیسی، جزام، حصبه، یرقان، هپاتیت، طاعون و ... بیماری‌هایی بوده‌اند که جوامع و ممالک را فرا گرفته و تلفات و صدمات جانی و روانی مهلک بر مردم و جوامع وارد می‌کردند (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۴۰). بیشتر از همه طاعون دهشت و وحشت و تلفات وسیع به بار آورده و برخی از تمدن‌ها را با چالش مواجهه نموده و استیلا و سلطه اقوام از جمله مغول‌ها را پایان داده است (هابسون، ۱۳۸۷، ص ۵۱). طاعون یک بیماری واگیردار عفونی مشترک بین انسان و حیوان است. عامل این بیماری در سال ۱۸۹۴ میلادی، پس از سال‌ها پژوهش توسط الکساندر یرسین در انستیتو پاستور کشف شد.

باید توجه داشت که تا قرن نوزدهم، تصویری درست و منطقی از علت بروز طاعون و دیگر بیماری‌های واگیردار وجود نداشت، از این‌رو طبیبان و حکیمان درمان حقیقی برای آن نمی‌توانستند ارائه کنند؛ مردم در مواجهه با این بیماری به عوامل مختلفی تمسک نموده و تحلیل می‌کردند؛ بعد از کشف علت میکروبی و آزمایشی باسیل یرسینیا پستیس در سال ۱۸۹۴ میلادی، دانشمندان در صدد درمان طاعون برآمدند؛ این بیماری دارای انواعی است که سه نوع آن با نام خیارکی، طاعون خونی، طاعون ریوی که نوع سوم سرایت بالایی دارد، طاعون خیارکی که به طاعون سیاه نیز معروف است، کشندگی بالاتری داشته و در مناطقی از ایران نیز شیوع و گسترش داشته است (فراهانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۹).

آگاهی و شناخت بیماری‌ها و علم به ماهیت و کیفیت آن‌ها در نحوه مواجهه با آن مهم است؛ از آن رو که علم و آگاهی مردم به بیماری‌ها به میزان شناخت آن‌ها از بیماری‌ها و آشنائی با علم طب و بهداشت متفاوت بوده است؛ برخی از اقوام و ملل بر

اساس آگاهی و علم‌شان درباره هر نوع بیماری با آن مواجه شده یا به درمان و علاج آن می‌پرداختند و درمان این بیماری‌ها براساس آگاهی‌های طبیعی بوده است که در میان ملت‌های مختلف بوده است؛ اعراب در گذشته در این زمینه آگاهی و سابقه چندان قابل توجه یا علم مدون خاصی نداشتند؛ آگاهی طبی اعراب منحصر به تجارب محدود و درمان با داروهای گیاهان طبیعت یا شنیده‌هایی از گذشتگان و مطالب موروثی بود و طبیعی‌ی چون حارث‌بن‌کلده نیز در میان آن‌ها طبابت داشته‌اند (ابن‌خلدون، [بی‌تا]، ص ۴۹۱-۴۹۲). آنچه در این زمینه در عربستان رایج بود، اطلاعات بسیار مختصری از بابلیان و صابئین بود که در میان اعراب مثل یهود و نصاری در اقلیت قرار داشتند و به صورت پراکنده در شبه جزیره یا یثرب ساکن بوده‌اند. منطقه شمالی و شرق شبه جزیره، کسانی بوده‌اند که به سبب همسایگی ایران و متصرفات امپراتوری روم از دانش‌های متداول در حوزه آن دو قدرت بزرگ آگاهی داشته‌اند. اما مسلم است که عربستان پیش از اسلام در تأسیس و یا گسترش این نوع دانش‌ها کمترین سهمی نداشته است (نجم‌آبادی، ۱۳۴۱، ص ۱۱۷).

علم طب در این دوران حجاز، به جهت دوری از علل بیماری‌ها که به عقیده آنان اجنه و شیاطین بود، از اوراد و عزایم استفاده می‌کردند. اعراب در درمان‌ها دو راه بیشتر نداشتند؛ یکی از راه کاهن و عراف و دیگری از طریق دارو و درمان. کاهنان بیماران را با جادو و طلسم درمان می‌کردند و در کعبه برای شفای آنان قربانی می‌کردند و عزایم و اوراد و دعا می‌خواندند. اعراب اورادی داشتند که برای بیرون کردن ارواح خبیث به کار می‌بردند و امراضی که به گمان آن‌ها از حلول ارواح خبیثه حاصل شده بود، با اخراج آن‌ها بیمار شفا می‌یافت. معمولاً برای تب‌ها عزایم می‌خواندند و جهت اخراج جن و شیاطین طلسم به کار می‌بردند. همچنین اعراب قدیم بر این باور بودند که اگر در موقع ترس مانند الاغ نعره بزنند، از آن‌ها رفع شر خواهد شد و گمان می‌کردند خون پادشاهان، دیوانگی را رفع می‌کند (جرجی‌زیدان، ۱۳۵۲، ص ۴۱۳؛ سرمدی، ۱۳۸۶، ص ۷۸).

به دیگر سخن در میان اعراب بدوی اعتقاد عمومی و وسیله معالجه، منحصر به همان خواندن اوراد و ادعیه بود که غالباً در پایان آن از آب دهان خواننده ورد یا دعا به بیمار داده می‌شد. مثالی از این عمل اخیر در منابع آمده است که یکی از شعرا به نام جریر

دختر خود ام غیلان را به یک ساحر ابلق نام که آن دختر را به همین کیفیت از بیماری شفا داده بود، به زنی داد (بلاذری ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۹۳؛ براون، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

نمونه‌هایی از باورها و مواجهه مردم و حاکمیت‌ها و مدیریت‌ها در شیوع بیماری‌های واگیردار در گزارشات مورخان ذکر شده است؛ در برخی از مناطق مردم شهرها را ترک کردند و در برخی نیز توجه و اعتنایی نداشتند؛ از گزارشات برمی‌آید که عمر از فرمانده نظامی خود با کنایه خواسته است که محل شیوع طاعون را ترک کند؛ اما فرمانده سپاه که در فتوحات مناطق شام حضور داشته است، از برگشتن و ترک محل خودداری کرده است و به همین سبب هم به این بیماری گرفتار شده و وفات کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۴ - ۲۱۵).

ابوعبیده فرمانده سپاه شام به علت ابتلا به این بیماری درگذشت. همچنین معاذبن جبل جانشین او و یزیدبن ابی سفیان و حارث بن هشام و سهیل بن عمرو و عتبه بن سهیل و عامر بن غیلان ثقفی در این بیماری وفات کردند (همان، ص ۴۴۰).

در شیوع طاعون، مردم از ابوعبیده خواستند دعا کند تا خداوند بلا را دفع کند، او گفت: بلا نیست، بلکه دعوت پیامبر ﷺ است (همان، ص ۴۴۱).

خلیفه دوم نامه مبنی بر کوچاندن سپاه اسلام از آن سرزمین به او نوشت، ابوعبیده، ابوموسی را مأمور یافتن محل مناسب برای سپاه کرد، اما قبل از حرکت درگذشت (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۰۵).

بعد از مرگ او معاذبن جبل فرماندهی سپاه را عهده‌دار شد، فرزند معاذ نیز گرفتار طاعون شد و درگذشت. پس از آن معاذ برخاست و برای خود و او طلب مغفرت نمود و خودش از طریق دست خود مبتلا به طاعون شد و دست خود را که طاعون زده بود می‌بوسید و آن را مایه رحمت و نعمت خدا می‌دانست، او نیز سرانجام به بیماری طاعون مبتلا و درگذشت (همان، ص ۴۰۵).

از این گزارش‌ها برمی‌آید که مردم آن زمان به جهت نبود آگاهی کامل و عدم شناخت درست از بیماری و مسری بودن شدید آن، اعتنا و توجهی به خطرات سرایت و واگیری آن نداشتند؛ یا تصورشان این‌گونه بود که بیماری مسری را نعمت و رحمت تلقی کرده و اقدامات درمانی یا پیش‌گیرانه در قبال آن انجام نمی‌دادند و این



سهل‌انگاری باعث شد که توان نیروهای نظامی را تضعیف و در مقطعی دشمن این ضعف را احساس کند؛ از این رو سرعت سرایت و انتقال بیماری هم زیاد بوده و آمار تلفات در مدت کم بسیار بالا بوده است.

به‌طور کلی نوع مواجهه و مقابله مردم در برابر بیماری‌های واگیردار از این سنخ بود که می‌توان آن‌ها را دسته بندی نمود تا به نتیجه و جمع‌بندی رسید و از تاریخ درسی برای مقابله درست و اصولی با بیماری‌های واگیردار فرا گرفت و این بیماری‌ها را جدی یافته و به واکنش پیش‌گیرانه و بازدارنده مناسبی در مقابل شیوع گسترده بیماری‌های واگیردار چون کوید ۱۹ یا کرونا اقدام نمود:

۱. در روم باستان گاهی با جادو و اوراد در مقابل بیماری‌ها و طاعون مقاومت می‌کردند که در نهایت طب یونان در میان آنان تأثیر گذاشت و به معالجه با دارو روی آوردند (ویل دورانت، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۷).

۲. دعا و نیایش و واسطه قراردادن افراد مقدس به درگاه خداوند، جهت رفع بلا (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۸) نقش دعا و نیایش را در رفع بلاها و مصائب نمی‌توان انکار کرد؛ چرا که قرآن و پیشوایان دینی یکی از روش‌ها جهت رهایی از انواع بلاها و مصائب را توصیه به صبر و دعا به درگاه خداوند دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۳).

۳. توطئه دانستن این بیماری‌ها از طرف دشمن و سیاسی جلوه‌دادن تبعات و مقاصد آن، وجود توطئه و جنگ بیولوژیک در عرصه قدرت و سیاست از دیرباز در میان ملل مختلف وجود داشته است؛ در این میان یهودیان در این جریان‌ها و دست‌داشتن در تولید سموم و ویروس و میکروب جهت ایجاد جنگ نرم بر علیه مسیحیان و مسلمانان همواره در معرض گمان بوده‌اند؛ نقش آن‌ها نیز در مواردی به اثبات رسیده است؛ از این رو همواره به این توطئه‌ها نیز باید توجه و تأمل نمود، تا راهی پیش‌گیرانه مناسب و هوشیاری در مقابل توطئه‌های آنان از این ناحیه نیز پیدا کرد.

۴. درمان و مداوا نمودن بیماران و مراجعه به طبیب؛ این راه‌کار مقابله با بیماری‌های واگیردار به اقتضای معلومات و آگاهی‌ها به روش‌های گوناگون قابل انجام است (ویل دورانت، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۸).

الف) کلیسا و اربابان کلیسایی روش‌های مختلفی همچون سوزاندن افراد فاسق که از نحوست آن‌ها این بلا دامن جامعه را گرفته به کار می‌بردند؛ آن‌ها یهودیان، جذامیان و جادوگران را گروه دیگر از مقصران و عاملان نزول بلا شمرده و به دستور کشیش‌ها و اربابان کلیسا در معدوم نمودن و دفع آن‌ها از جامعه می‌کوشیدند؛ این رفتار در قرون وسطی و دوره حاکمیت کلیسا و کشیشان رواج داشت (جرجی‌زیدان، همان).

ب) روش دیگر استفاده از داروهای گیاهی مرکب و ساده بود که توسط پزشکان و براساس تجارب کهن که دست‌آورد علم طب بود مورد استفاده قرار می‌گرفت (سرابی، ۱۳۷۳، ص ۸۲۳).

۵. توسل به مفاهیم امیدبخش و نجات دهنده‌ای همچون منجی‌گرایی و تفسیر متون مقدس دینی که درباره آخرالزمان بود، ایجاد امید و انتظار برای نجات با برقراری حکومت مسیح و آمدن عیسی برای اصلاح جامعه، این بینش در میان گروهی از مسلمانان نیز وجود داشت که وجه مشترک آن‌ها آمدن منجی و پرداختن به منجی‌گرایی بوده است؛ این اندیشه و بینش در تاریخ پس از اسلام مدام مورد توجه بوده است.

۶. در میان ملل مسلمان نیز همچون مسیحیان، گناه و سیطره ظلم و رواج بی‌عدالتی نیز یکی از عوامل مهم بروز بیماری‌هایی همچون طاعون و وبا و ... شمرده می‌شد و برای رفع آن چاره‌جویی می‌کردند؛ گاهی همین بینش‌ها از اسباب خیزش‌ها و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی بوده است.

۷. واکنش دیگر در مقابل این نوع بیماری در بینش و باورهای برخی از مردم وجود داشت که آنان این بیماری را نعمت شمرده و متوفیان از این بیماری‌ها را شهید می‌شمردند، لذا تسلیم کامل در مقابل آن بودند؛ این نوع نگاه و واکنش را مستند به روایاتی می‌دانستند که از پیامبر ﷺ وارد شده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۳). اگرچه این دست از روایات نیازمند بررسی سندی و اعتبار سنجی بوده و معارض با فرمایشات و روش‌هایی است که از آن حضرت ﷺ در منابع دیگر گزارش شده است.

۸. واکنش و مواجهه دیگر که در منابع تاریخی مسلمانان منعکس شده است، فرار منطقه شیوع و ترک منازل و دورشدن از محل شیوع بیماری‌های واگیردار و ترک

شهرها بوده است (ابن‌سعد، همان)؛ این روش‌ها در صورتی در کنترل بیماری مؤثر است که آن مناطق خالی از سکنه باشد وگرنه سبب شیوع مضاعف خواهد بود.

۹. در گزارش مورخین اسلامی نمونه‌ای دیگر از مواجهه مردم و مسلمانان صدر اسلام با بیماری طاعون ذکر شده که دیدگاه و رفتار مختلف و متضادی در مورد طاعون عمواس بوده است (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ص ۴۰۶). چنان‌که برخی که بر اساس بینشی آن را نعمت شمرده و تسلیم شده و به مردم توصیه می‌کردند از محل بلا گریخته و به کوه‌ها و دره‌ها و بیابان‌ها پناه ببرند؛ مانند آنچه در طاعون عمواس روی داد که ابو وائله، سخن فردی را که دستور دوری از محل را داد، تکذیب نمود، نتیجه این شد که خود و ده فرزندش در این بیماری جانشان را از دست دادند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ص ۴۰۸).

۱۰. یکی از روش‌های دیگر مقابله با بیماری‌های واگیردار قرنطینه کردن افراد بود که بعدها در میان ممالک اسلامی فرهنگ شد، این روش پیش‌گیرانه از سده شانزدهم به بعد رایج شد؛ قرنطینه کردن بیماران و حبس یا منع خروج و ورود آن‌ها، قرنطینه در مرزهای بین دولت‌ها، برای کشتی‌ها نیز در این قرون رایج و روش پیش‌گیرانه بود؛ چنان‌که در تاریخ گزارش شده است؛ در اواخر ماه رمضان، در نجف اشرف، شیوع وبا تا مرزهای ایران و عثمانی از دو دولت قرانتین^[۳] گذاشته‌اند (سپهر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۸۳).

۱۱. ضدعفونی کردن و سوزاندن خانه‌های بیماران، ضدعفونی سکه‌های پول، و اسباب و اساس مبتلایان و سوزاندن جنازه‌ها به دستور کلیسا اقدام صورت گرفت؛ جدا کردن بیماران عفونی از دیگر بیماران از جمله موارد مقابله با بیماری‌های واگیردار بوده است. چنان‌که در دوره‌ای رایج شد که بیماران جذامی را از دیگر بیماران جدا کنند (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۱۹). برای ضدعفونی کردن از گلاب و دود نمودن اسنفند نیز استفاده می‌کردند (تقوایی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲-۱۹۳).

۱۲. پیش‌گیری و واکسینه نمودن مبتلایان به بیماری‌های واگیردار از جمله طاعون و وبا قبل از شیوع بیماری؛ پس از کشف علل و عوامل طبیعی است که برخی از کشورها به تولید واکسن و یا داروی خاص برای معالجه و پیش‌گیری از شیوع پرداختند و این داروها را به درخواست کشورها با تأمین و هزینه در اختیار آنان می‌گذاشتند (فراهانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۹).

جمع بندی

بیماری‌های واگیردار همواره برای جوامع انسانی تلفات جانی و اقتصادی فراوان به بار آورده است؛ در جوامع اسلامی نیز گاهی این بیماری‌ها شیوع یافته و تلفاتی داشته است. با مطالعه و توجه به زمان و مکان شیوع آن‌ها می‌توان از نحوه مواجهه و مقابله با آن‌ها، تجاربی کسب کرد؛ از جمله بیماری‌های واگیردار در ممالک اسلامی طاعون‌های مختلف در ادوار تاریخ اسلام از جمله طاعون عمواس و شیرویه و طاعون‌های شام در سختی و فراگیری و مدت زمان ماندگاری معروف بوده و تلفات انسانی و پیامدهای مادی گسترده بار آورده است؛ دو چیز در بیماری‌های واگیردار برای جوامع مهم است؛ ابتدا پی‌آمدها و تبعات مادی و معنوی، دوم نوع مواجهه و مقابله جوامع بشری است که از آغاز مواجهه با این بیماری‌ها، چه واکنش‌هایی نشان داده‌اند. از واکنش‌های درمانی تا واکنش‌های پیش‌گیرانه در تاریخ از سوی جوامع مختلف گزارش شده است، روند واکنش‌ها از درمان‌های ابتدایی و گریز از محل وقوع بیماری تا قرنطینه و تولید واکسن در تاریخ گزارش شده است؛ این نوع مواجهات نشان می‌دهد که جوامع بشری در مبارزه با این بیماری‌ها از پیشرفت نسبی برخوردار بوده و در کنترل با این بیماری‌ها موفق عمل نموده‌اند؛ جوامع اسلامی نیز در مواجهه و درمان راهکارهای علمی و پیش‌گیرانه زیادی ارائه کرده که برای جوامع بشری راهگشا بوده است.



پی‌نوشت

[۱]. و الطاعونُ الجارِفُ الذی نزل بالبصرةَ کان ذریعاً فسُمی جارِفاً جَرَفَ الناسَ کجَرَفِ السیل؛ الجوهری: الجارِفُ طاعونٌ کان فی زمن ابن الزبیر و ورد ذکره فی الحدیث طاعون الجارِفِ، و موتُ جُرافٍ منه. و الجارِفُ: سُؤْمٌ أو بَلِیَّةٌ تَجْتَرِفُ مالَ القَوْمِ. الصحاح: و الجارِفُ الموتُ العامُّ یَجْرِفُ مالَ القومِ (ابن منظور، لسان‌العرب، ج ۹، ص ۲۶).

[۲]. نام روستایی کوچک به نام عمواس مربوط است که در فلسطین و نزدیکی بیت المقدس واقع است. اگرچه اکنون این مناطق در اشغال صهیونیست‌ها بوده و نام این مناطق را به جهت سابقه تاریخی محو یا تحریف کرده‌اند.

[۳]. قرنطینه مأخوذ از «Quarantine» فرانسه از ریشه «Quarante» است، به معنای چهل [روز]، مدتی که مسافرین را تحت مراقبت طبی قرار داده، به منظور جلوگیری از بیماری‌های واگیردار، از دیگران جدا می‌کنند (مظفری، مرآت الوقایع، ج ۲، ص ۶۸۳).



فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
۲. _____، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن الجوزی، أبوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن العماد، شهابالدین ابوالفلاح، *تذکرات الذهب فی أخبار من ذهب*، تحقیق: الأرنؤوط، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن بطوطة، شمس الدین ابی عبدالله محمد بن عبدالله، *الرحله*، چاپ ششم، تهران: آگه، ۱۳۷۶.
۶. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۸. ابن سعد، محمد بن منیع الهاشمی البصری، *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
۹. ابن قتیبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشة، طبعة الثانية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۲م.
۱۰. ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۱. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، مصحح: محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیا ی کتاب، ۱۳۶۷.
۱۲. امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم، *فتوحات شاهی*، محقق و مصحح: محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۳. ابن‌الفرقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد، *کتاب البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۱۶ق.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، محقق: صدیق جمیل العطار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۸ق.
۱۵. براون، ادوارد، *تاریخ طب اسلامی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۶. البلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، *کتاب جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۱۷. تنوی، قاضی احمد آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، محقق و مصحح: غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۸. تقوایی، پروین، *بررسی اندیشه‌های حفظ الصحی محمد بن زکریای رازی*، مجله طب سنتی اسلام و ایران، سال چهارم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲.
۱۹. جرجی‌زیدان، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲.
۲۰. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام*، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۱. الحموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، چاپ دوم، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.
۲۲. خاوری شیرازی، میرزا فضل‌الله، *تاریخ ذو القرنین*، تحقیق: ناصر افشارفر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۳. خواندمیر، غیاث‌الدین بن هماد الدین، *تاریخ حبیب‌السیمر*، چاپ چهارم، تهران: خیام، ۱۳۸۰.
۲۴. الذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۲۵. راوندی مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.
۲۶. سپهر، عبدالحسین خان، *مرآت الوقایع مظفری*، محقق و مصحح: عبدالحسین

- نوابی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
۲۷. سراپی، رضاقلی میرزا، حسین بن عبدالله، *سفرنامه رضاقلی میرزا نایب الإیاله*، محقق و مصحح: اصغر فرمان فرمایی قاجار، چاپ سوم، تهران: اساطیر، ۱۳۷۳.
۲۸. سرمدی، محمدتقی، *تاریخ پزشکی و درمان در جهان از آغاز تا عصر حاضر*، کتاب سیزدهم، تهران: سرمدی، ۱۳۸۶.
۲۹. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۳۰. فراهانی، حسن، *روزشمار تاریخ معاصر ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، ۱۳۸۵.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۲. لارنس لاکهارت، *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه: اسماعیل دولتشاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۳. المقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، تحقیق: محمد عبد الحمید النمیسسی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
۳۴. نجم آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران*، تهران: هنربخش، ۱۳۴۱.
۳۵. ولایتی، علی اکبر، *پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی*، چاپ سوم، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۳۶. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، مترجمان: حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، چاپ چهارم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۷. هابسون، جان ام، *ریشه های شرقی تمدن غرب*، ترجمه: مسعود رجب نیا و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۳۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر، [بی تا].
۳۹. ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله، *الإستیعاب*، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.

بررسی علل بیماری‌های واگیردار در قوم بنی‌اسرائیل از منظر قرآن

حسن‌رضا رضایی*

محمدکاظم حسینی کوهساری**

چکیده

در قرآن به قصص بنی‌اسرائیل بیش از داستان‌های دیگر اهمیت داده و سرگذشت آن‌ها را مایه عبرت آیندگان می‌شمرد. یکی از این موارد، ابتلاء قوم بنی‌اسرائیل به بیماری‌های واگیردار بوده که در چند آیه به صورت تلویحی بدان اشاره شده است. لذا نوشتار پیش رو، در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که علل بیماری‌های واگیردار در قوم بنی‌اسرائیل از منظر قرآن چه بوده است؟

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به صورت تطبیقی به این نتیجه رسیده است که در قرآن به صورت صریح به بیماری‌های واگیردار اشاره نشده، اما در سه آیه این مطلب با کمک قرائن و احادیث و با ابزار لغت و تطبیق با علوم قابل برداشت است. از طرف دیگر، علل مُعَدَّة بیماری‌ها خود بنی‌اسرائیل بوده‌اند و خداوند علت مُوجِدّه بوده و به سبب نافرمانی وی فرار از جهاد، بیماری را وسیله‌ای برای عذاب آن‌ها قرار داده است.

واژگان کلیدی: قرآن، بیماری، واگیردار، بنی‌اسرائیل، عذاب الهی.

*. دکتری علوم قرآن و حدیث و استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه؛ khan_bulbul80@yahoo.com

** کارشناسی‌ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی؛ khk1362@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۵

مقدمه

بیماری و درد با خلقت انسان همراه است. انسان‌های زیادی به سبب بیماری جان خود را از دست می‌دهند و محققان نیز با بررسی علل بیماری‌ها، به درمان آن پرداخته و جان تعداد زیادی از انسان‌ها را نجات داده‌اند. از جمله بیماری‌ها که سابقه دیرینه در تاریخ دارد، بیماری‌های واگیردار است. قرآن که در بیان تاریخ دارای اعجاز و مصون از تحریف است، به برخی از رویدادهای گذشتگان و ابتلا به بیماری‌ها اشاره نموده است. هدف از این نوشتار، علت‌یابی شیوع بیماری‌های واگیردار در میان قوم بنی‌اسرائیل است که آیا بیماری آن‌ها برخاسته از نظام علی و معلولی به صورت طبیعی و عادی است یا اراده الهی در آن به‌عنوان عذاب یا امتحان دخیل بوده است؟ توجه به شیوع بیماری واگیردار کرونا در جامعه و شبهه افکنی برخی‌ها به‌عنوان عذاب الهی، ضرورت بررسی پیرامون بیماری‌های واگیردار در قرآن را دو چندان می‌کند. محدوده بحث آیات مربوط به بیماری واگیردار در قوم بنی‌اسرائیل است.

مفهوم بیماری و سقیم

واژه «بیماری» به معنای پراکندگی مزاج بعد صحت و درستگی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه مرض). به عبارت دیگر، آنچه بر بدن عارض می‌گردد و آن را از اعتدال خاص خود خارج می‌سازد بیماری می‌گویند (صفی‌پوری شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ذیل واژه بیماری). بیماری اختصاص به بدن ندارد، بلکه به قلب و دل و در مورد شک و نفاق و سستی و ظلمت و نقصان به کار می‌رود. و اصطلاحاتی مانند: داء، درد، ناخوشی، نالانی، ناچاقی، ناتندرستی، تغییرصحت، اضطراب مزاج، ناسازی، سقم، خستگی، سام، آزار، رنجوری، رنج، علت مقابل عرض، مقابل صحت و.. بکار رفته است. استعمال دیگر این کلمه در بیماری‌هایی مانند: ردیلت و هرزگی، نادانی، ترس، بخل و حسد، نفاق و دورویی و ... است که از صفات اخلاقی مذموم هستند، مانند: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره: ۱۰)؛ ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا﴾ (نور: ۵۰ و ر.ک: توبه: ۱۲۵).

مفهوم بیماری در قرآن، از ریشهٔ مَرَضَ ۱۱ بار و با واژهٔ سَقِيم ۲ بار و عبارت اُولَى الضَّرَر ۱ بار آمده است.^[۱]

راغب در مفردات، «سقیم» را بیماری بدن و نفس معنا نموده (راغب، ۱۳۶۲، ص ۴۱۵) و در التحقیق، «سقیم» را بیماری‌ای که در بدن مستقر شده باشد، می‌داند و استعمال «سقیم» را در بیماری‌های ظاهری برشمرد (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۵۴). اکثر لغویون سقیم را دربارهٔ بیماری جسمی و حاد به کار می‌برند. این واژه در قرآن دو مرتبه ذکر شده است: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات: ۸۹)؛ ﴿فَتَبَدَّنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ (صافات: ۱۴۵).

بیماری واگیردار (Communicable Disease) :

بیماری‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

الف) واگیردار و مسری؛

ب) غیرواگیردار.

بیماری واگیردار به آن دسته از بیماری‌ها می‌گویند که در نتیجهٔ یک عامل بیماری‌زا یا فرآورده‌های سمی آن اعم از باکتری، ویروس، قارچ، انگل، پارازیت یا پریون به صورت مستقیم یا غیرمستقیم منتقل می‌شود.

بیماری‌های واگیردار نیز به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم قابل تقسیم است. انتقال مستقیم به واسطهٔ تماس مستقیم (ذرات عطسه و سرفه، لمس کردن، تماس جنسی و ...) تماس با خاک مانند کزاز؛ گزش حیوانات مانند هاری؛ لمس مادر به جنین مانند سرخجه و

انتقال غیرمستقیم به واسطهٔ انتقال از وسایل بی‌جان مانند آب، غذا و لباس؛ انتقال به وسیلهٔ ناقل جاندار مانند مگس، پشه و ...، انتقال به وسیلهٔ هوا شامل بیماری‌های باکتریایی و ویروسی از طریق ذرات و گرد و غبار معلق در هوا (جمعی از نویسندگان، ج ۲، ص ۲۰).

معنای لغوی و اصطلاحی بنی اسرائیل

پیش از هر چیز برای بررسی صحیح سرگذشت قوم بنی اسرائیل، دانستن معنای لغوی و اصطلاحی این واژه ضروری است، بنی اسرائیل مرکب از دو کلمه بنی و اسرائیل است، بنی جمع «بن» به معنای فرزند پسر است (طوسی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۸۰، طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۰۶) اسرائیل نیز واژه‌ای عبری است که از دو کلمه «اسراء» و «ئیل» تشکیل شده و معنای آن در زبان عبری مانند «عبدالله» در لغت عرب است (طوسی، همان). مفسران اتفاق نظر دارند که مقصود از «اسرائیل» حضرت یعقوب علیه السلام است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱). علامه طباطبایی مجاهدت حضرت یعقوب علیه السلام در راه خدا را علت نامیده شدن ایشان به این نام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۴۵).

تعریف مصداقی بنی اسرائیل

کاربرد قرآنی این واژه مربوط به معاصرین حضرت موسی علیه السلام و در بیشتر موارد مربوط به پیروان آیین ایشان بعد از آن حضرت است. در قرآن مخاطبان اولیه دعوت حضرت مسیح علیه السلام نیز با نام اسرائیل خوانده شده‌اند (آل عمران: ۴۹؛ صف: ۱۴). اما در مورد پیروان آیین موسی علیه السلام در عصر پیامبر هرچند که یکی از مستشرقان معتقد است که در قرآن از یهودیان معاصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با لفظ یهود و یهودیان عهد قدیم با نام بنی اسرائیل یاد شده (جفری، ۱۳۸۶، ص ۴۲۱-۴۲۰) اما در آیاتی از قرآن یهودیان معاصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با عنوان بنی اسرائیل خوانده شده‌اند، مانند: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةٌ أَن يَكْتُبُوا كِتَابَهُمْ فِي الْيَوْمِ الْمَعْتَدِ﴾ (شعراء: ۱۹۷)؛ «آیا همین نشانه برای آن‌ها کافی نیست که علمای بنی اسرائیل به خوبی از آن آگاهند» و آیاتی دیگر از سوره‌های (احقاف: ۱۰)؛ (بقره: ۲۱۱)، که براین مطلب اشاره دارد.

بنابراین یهودیان اولیه از بنی اسرائیل بودند اما این نام بعدها به پیروان آیین حضرت موسی علیه السلام منتسب شد. درباره اینکه آیا یهودیان معاصر پیامبر از بنی اسرائیل و اصیل بودند و یا افراد بومی بودند که به دین یهود درآمدند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن‌ها را اعرابی می‌دانند که به آیین یهودیت درآمدند (یعقوبی، [بی تا]، ج ۱،

ص ۲۵۷) اما نظر مشهور اصیل بودن آن‌ها است، از نظر ابن‌خلدون نیز یهود بنی‌نضیر و بنی‌قریظه، بنی‌قینقاع و سایر یهودیان مدینه از اسرائیلیانی بودند که در زمان‌های گذشته به حجاز و یثرب مهاجرت کرده بودند (تاریخ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۰).

بیماری واگیردار طاعون

در احادیث تفسیری در ذیل آیات مربوطه اشاره به شیوع بیماری طاعون در میان قوم بنی‌اسرائیل شده است. از این‌رو، اشاره‌ی گذرا به ویژگی‌های بیماری‌های طاعون می‌نماییم. بیماری طاعون، بیماری شناخته شده و مشهور از عصر باستان تاکنون است و عامل آن در سال ۱۸۹۴ میلادی با نام باسیل یرسینیا پستیس (*Yersinia pestis*) توسط الکساندر یرسین کشف شده است. این بیماری عفونی بین انسان و حیوان مشترک است و تاکنون میلیون‌ها انسان را به کام مرگ کشانده است.

بیماری واگیردار طاعون، بیشتر از راه کک‌های بدن موش صحرائی سیاه مبتلا، به انسان منتقل می‌شود. راه‌های دیگر، گازگرفتگی از طریق چوندگان یا خوردن جاندار مبتلا به طاعون است. انتقال طاعون از انسان به انسان هم از طریق تماس و تنفس (در صورتی که فرد بیمار به طاعون ریوی مبتلا باشد) انجام می‌گیرد.

طاعون به انواع مختلف قابل تقسیم است:

طاعون خیارکی: این نوع که به واسطه نیش کک یا گازگرفتگی به وجود می‌آید به انسان منتقل می‌شود، علائم اولیه؛ به صورت تب و لرز بالا، سرگیجه، درد شدید عضلات و مفاصل، کوفتگی و سر درد ظاهر می‌شوند.

طاعون عفونتی خون: این بیماری نوع شدید طاعون خیارکی است که در دستگاه گردش خون به صورت بیماری بروز می‌کند. افراد دچار سرگیجه، حالت تهوع، اسهال، دردهای عضلانی و حشمتناک، تخریب بافت‌ها و کاهش زیاد فشار خون می‌شوند.

طاعون ریوی: این نوع طاعون نادر اما مسری و کشنده است. بیماری از طریق ریه وارد بدن می‌شود. سرایت بیماری از راه تماس با مایعات و لباس‌های آلوده به باسیل یا تنفس قطرات معلق در هوا، که با عطسه یا سرفه بیماران به محیط بیرون راه می‌یابند، انجام می‌گیرد. علائم، تب، سرفه شدید، اختلال در تنفس و استفراغ خون چرک‌آلود است (پرغو؛ پورسیلاب، ۱۳۹۶، شماره ۱، ص ۳۳ - ۵۵).

بنی اسرائیل در قرآن

یکی از اقوامی که به صورت مفصل مورد توجه قرآن قرار گرفته، قوم بنی اسرائیل است. آیات زیادی به ذکر وقایع و حوادث و گاه ویژگی‌های آنان پرداخته است. قرآن به بسیاری از اموری که بنی اسرائیل بر سر آن اختلاف نظر داشتند توجه و به آن اشاره نموده است ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُلُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (نمل: ۷۶). این اختلافات در مسائلی مانند نبوت حضرت عیسی علیه السلام، تورات، شریعت حضرت موسی علیه السلام و معجزه بودند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۱۶). بنی اسرائیل از دوازده فرزند یعقوب به وجود آمده و دارای دوازده نقیب بودند: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا...﴾ (مائده: ۱۲). برخی نقیب را رئیسان قوم دانسته، (همان، ج ۳، ص ۴۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۸۹) برخی دیگر ضامانی معرفی کردند که از آنان عهد گرفتند (مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۶۰) و برخی دیگر به معنای «گواه» می‌دانند (طوسی، پیشین، ج ۳، ص ۴۶۵). در آیات دیگر نیز به دوازده سبط بودن آن‌ها اشاره شده است: ﴿وَوَقَطْنَا لَهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ سَبْطًا أُمَّمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمَهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾ (اعراف: ۱۶۰)، در ذیل این آیه، از امام رضا علیه السلام نقل شده است که اسباط دوازده گانه فرزندان یعقوب علیه السلام هستند (همان، ج ۵، ص ۸؛ حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۷). اگرچه قوم بنی اسرائیل پس از حضرت یعقوب علیه السلام به وجود آمدند، ولی آنچه در قرآن بیشتر به‌عنوان مخاطب این نام قرار گرفته، پیروان و نسل پس از حضرت موسی علیه السلام است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ آلِهِمْ...﴾ (بقره: ۲۴۶) از شواهد دیگر بر اینکه مراد از بنی اسرائیل فرزندان حضرت یعقوب است، کاربرد واژه «اسرائیل» در دو آیه برای حضرت یعقوب است: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاَّ لِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ (آل عمران: ۹۳) و ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ﴾ (مریم: ۵۸) اکثر مفسران مراد از «اسرائیل» در این آیه را «یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم» دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۳۱؛ طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۷۵؛ مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۶۱).

در قرآن کریم به برخی از رویدادهای زندگی بنی‌اسرائیل مانند اختلاف بنی‌اسرائیل (یونس: ۹۳)، عبادت فرعون توسط آنان (حج: ۲۶) و خلف وعده فرعون در فرستادن بنی‌اسرائیل با حضرت موسی علیه السلام (اعراف: ۱۳۴) نیز پرداخته شده و برخی از اوصاف پسندیده یا ناپسند آنان ستایش یا نکوهش گردیده است.

بنی‌اسرائیل و بیماری واگیردار

در سه آیه قرآن به بیماری و مرگ بنی‌اسرائیل اشاره شده که برخی از مفسران با توجه به قرائن، علت مرگ برای آن‌ها را، بیماری واگیردار طاعون معرفی کرده‌اند. در این جا به آیات و دیدگاه مفسران می‌پردازیم.

فرار از جهاد و مبتلا شدن به طاعون

هر حادثه‌ای که در این دنیا پدید آید منتسب به علت است. در برخی از مواقع علت مشخص و در برخی از حادثه‌ها مجهول است. به عبارت دیگر برخی از علت‌ها مادی و برخی دیگر معنوی است. بیماری واگیردار و مرگ دسته جمعی قوم بنی‌اسرائیل به صراحت در سوره بقره آیه (۲۴۳) آمده و علت آن را معنوی و فرار از جهاد معرفی نموده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾؛ «آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند). خداوند به آن‌ها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن‌ها را بهانه قرار داده بودند، مردند) سپس خدا آن‌ها را زنده کرد (و ماجرای زندگی آن‌ها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد) خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند ولی بیشتر مردم، شکر (او را) به جا نمی‌آورند».

دو شأن نزول برای آیه فوق مطرح شده و در هر دو علت مرگ را بیماری واگیردار طاعون نامیده‌اند. در شأن نزول اول آمده که در یکی از شهرهای «شام» بیماری طاعون راه یافت که با جهشی عجیب و سرسام‌آور، مردم را یکی پس از دیگری از بین

می‌برد. در این میان عده بسیاری به این امید که شاید از چنگال مرگ رهایی یابند، آن محیط و دیار را ترک کردند، از آن‌جا که آن‌ها پس از فرار از محیط خود و رهایی از مرگ در خود احساس قدرت و استقلالی نموده و با نادیده گرفتن اراده الهی و چشم دوختن به عوامل طبیعی دچار غرور شدند پروردگار، آن‌ها را نیز در همان بیابان به همان بیماری نابود ساخت (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۰).

و در شأن نزول دیگری، اصل آمدن بیماری مزبور در این سرزمین را به‌عنوان مجازات دانسته است، زیرا پیشوا و رهبر آنان از آنان خواست که خود را برای مبارزه و جهاد آماده کنند و از شهر خارج گردند، آن‌ها به بهانه اینکه در محیط جنگ مرض طاعون است، از رفتن به میدان جنگ خودداری کردند، پروردگار آن‌ها را به همان چیزی که از آن هراس داشتند و بهانه فرار قرار داده بودند مبتلا ساخت و بیماری طاعون در آن‌ها شایع شد، آن‌ها خانه‌های خود را خالی کرده و برای نجات از طاعون فرار کردند و در بیابان همگی از بین رفتند. مدت‌ها از این جریان گذشت و حزقیل که یکی از پیامبران بنی اسرائیل بود از آن‌جا عبور نمود و از خدا خواست که آن‌ها را زنده کند، خداوند دعای او را اجابت نمود و آن‌ها به زندگی بازگشتند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۸؛ کلینی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۳۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

سه نکته کلیدی در این آیه وجود دارد:

الف) مردم از ترس مرگ فرار کردند، می‌توان آن را ترس از جهاد یا بیماری معنا کرد.
ب) مردن را به خدا نسبت داده است، به این معنا که خدا آن‌ها را به صورت مستقیم میرانده و عذاب نموده است.

ج) زنده کردن آن‌ها پس از مرگ که باز هم آیه آن را به صورت مستقیم به خدا نسبت داده است. مفسران از آیه، بیماری واگیردار طاعون برداشت نموده‌اند و با کمک قرائن و احادیث به آن پی برده‌اند. هر چند احادیث با مضامین متفاوت بیان شده است، اما علت مرگ آن‌ها را طاعون مطرح می‌کنند.

علامة طباطبائی رحمته الله و صاحب تفسیر نمونه با اشاره به امر «موتوا» آن را امر لفظی نمی‌دانند؛ بلکه تکوینی تفسیر نمودند، به این معنا، منافاتی ندارد که مرگ این گروه از

مجرای طبیعی (بیماری طاعون) واقع شده باشد. این سنت الهی بر سراسر جهان هستی و عالم حیات، حکومت می‌کند که خداوند، عوامل مرگ را فراهم می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲۲).

در متن آیه تعبیر به امر (موتوا؛ بمیرید) شده و به صورت اخباری بیان نکرده است: «خدا ایشان را میراند و سپس زنده کرد» برای این بود که بهتر بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهی دلالت کند، چون تعبیر به انشاء در امور تکوینی از تعبیر به اخبار مؤثرتر و مؤکدتر است، هم‌چنان که در اوامر تشریحی تعبیر به اخبار از تعبیر به انشاء مؤکدتر است (طباطبائی، همان).

زنده کردن قوم بنی‌اسرائیل بعد از مردن در آیه مطرح شده و آن را به خدا نسبت داده و در روایات زنده شدن قوم به واسطه دعای حزقیل پیامبر نسبت داده شده است. علامه با رد اعجاز می‌فرماید: این جمله تا حدی دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی زنده‌شان کرده تا زندگی کنند و بعد از زنده شدن مدتی زندگی کرده‌اند، برای اینکه اگر این احیا و زنده ساختن، در نهایت معجزه‌ای بوده تا دیگران از آن عبرت بگیرند و یا دلیلی و یا بیانی برای اثبات حقیقتی بوده باشد، باید آن را ذکر می‌کرد، چون رسم قرآن در بلاغتش همین است، هم‌چنان که در داستان اصحاب کهف ذکر کرد که بعد از زنده شدن چه کارهایی کردند (المیزان، همان، ج ۲، ص ۴۲۱).

دخالت بیماری واگیردار طاعون در مرگ دسته جمعی بنی‌اسرائیل به واقعیت نزدیک‌تر است. زیرا در قرآن با واژه «الوف» به معنی هزارها نفر برای مردن آن‌ها به کار برده شده است، بعضی از روایات، تعداد نفرات آن‌ها را ده هزار و بعضی هفتاد یا هشتاد هزار نفر بیان کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۹). در شیوع بیماری طاعون نیز شاهد مرگ دسته جمعی هستیم. علاوه بر احادیث و اشاره به بیماری طاعون، خداوند به وسیله اسباب مادی مرگ را محقق می‌سازد و منافاتی با قدرت و امر الهی ندارد و این مرگ دسته جمعی به دست ویروس طاعون قابل تحقق است.

نزول بیماری طاعون از آسمان برای بنی اسرائیل

برخی از عذاب‌های الهی از آسمان نازل می‌شود که با توجه به معنای لغات و احادیث آن را به بیماری طاعون تفسیر نموده‌اند: ﴿قَبِلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾؛ (بقره: ۵۹) اما افراد ستمگر، این سخن را که به آن‌ها گفته شده بود، تغییر دادند (و به جای آن، جمله استهزاآمیزی گفتند) لذا بر ستمگران، در برابر این نافرمانی، عذابی از آسمان فرستادیم.

در متن آیه فوق دو نکته نهفته است؛ نکته اول، چرا به جای واژه «رجز» عذاب نیامده است؟ نکته دیگر، کیفیت عذاب از آسمان است که باید بررسی شود. در متن آیه واژه «رجز» به کار رفته است. راغب اصفهانی اصل معنی آن را اضطراب و انحراف و بی‌نظمی می‌داند، مخصوصاً این تعبیر در مورد شتر به هنگامی که گام‌های خود را نزدیک به هم و کوتاه و نامنظم - به خاطر ضعف و ناتوانی - بر می‌دارد (راغب، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۴۱). در چند آیه قرآن (اعراف: ۱۳۴؛ انفال: ۱۱) واژه رجز به معنای اضطراب آمده است. در برخی از آیات رجز را نوعی عذاب معرفی کرده است ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ (سبأ: ۵). نفس عذاب نیز به همراه خود اضطراب و پریشانی می‌آورد (قرشی‌بنابی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۵). طبرسی پس از آنکه معنی اصلی آن را میل از حق گرفته می‌نویسد: رجز لرزشی است در پای شتر در اثر دردی که آن را از سیر معمولی باز می‌دارد. این کلمه در لغت اهل حجاز به معنی عذاب گرفته شده و سپس با استفاده از حدیث آن را به بیماری واگیردار طاعون تفسیر نموده است. در ادامه با نقل قول از ابن‌زید می‌گوید: با بیماری طاعون در یک ساعت ۲۴۰۰۰ نفر از بزرگان و پیرمردهای‌شان هلاک شدند و فرزندان‌شان باقی ماند و در نتیجه علم و عبادت از آنان رفت و از دست دادن افاضل و دانشمندان‌شان عذابی برای باقیمانده‌گان شد (طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۹).

نویسنده تفسیر نمونه بین رجز و طاعون ارتباط خوبی داده و می‌نویسد: از این‌جا روشن می‌شود، چرا در بعضی از روایات، «رجز» را به «طاعون» تفسیر نمودند، به علت آن که به سرعت در میان بنی اسرائیل شیوع یافت و عده‌ای را از میان برد. ممکن است

گفته شود، بیماری طاعون چیزی نیست که از آسمان فرود آید، ولی این تعبیر ممکن است به خاطر آن باشد که عامل انتقال میکروب طاعون در میان بنی‌اسرائیل گرد و غبارهای آلوده‌ای بوده است که به فرمان خدا با وزش باد در میان آن‌ها، پخش گردید. عجیب اینکه یکی از عوارض دردناک طاعون آن است که مبتلایان به آن گرفتار اضطراب و بی‌نظمی در سخن و در راه رفتن می‌شوند که با معنی ریشه‌ای کلمه «رجز» نیز کاملاً متناسب است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۱). برداشت دیگر نویسنده نمونه این بود که در آیه فوق، به جای «فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِم» می‌گوید «فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» تا روشن گردد که این عذاب و مجازات الهی تنها دامان «ستمگران» بنی‌اسرائیل را گرفت و هرگز خشک و تر با هم نسوختند. در پایان آیه جمله «بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» را ذکر می‌کند تا بگوید که ظلم و فسق علت مجازات‌شان بوده است. علاوه بر آن اصرار بر گناه، نزول عذاب الهی را افزایش می‌دهد (همان). در تفسیر البرهان نیز با اشاره به روایات، رجز را به طاعون تفسیر نمود (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶)، مرحوم طالقانی با استفاده از لغت، رجز را ضعف قوای جسمی و نفسی دانسته و در مورد نسبت دادن آن به آسمان می‌گوید شاید از جهت سلطه و احاطه عذاب باشد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶۹). در تفسیر کشف الاسرار با تقسیم عذاب به دو قسم، عذاب‌های آسمانی را چون طاعون و صاعقه و مرگ ناگهانی به‌دست خداوند معرفی کرده و در ادامه می‌نویسد: به همین سبب واژه آسمانی را به کاربرده است، چون انسان‌ها نتوانند در مقابلش قد علم کنند (میبدی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۴).

در نتیجه اکثر مفسرین رجز را به معنای عذاب گرفته‌اند؛ اما در اینکه چه نوع عذابی را خداوند فرستاد، مفسران با کمک روایات به بیماری طاعون تطبیق دادند، هر چند از ظاهر آیه قابل برداشت نیست (ر.ک: مفاتیح الغیب، ج ۳، ص ۵۲۶) بیماری طاعون در دو نوع گسترده است: یکی طاعون خیارکی که از پوست منتقل می‌شود و دیگری طاعون ریوی که از طریق ریه و تنفس منتقل می‌شود. اشاره قرآن به آسمان و هوای بالا شاید به یکی از راه‌های انتقال آن یعنی هوای آلوده به میکروب طاعون است که وقتی افراد تنفس کنند، دچار طاعون می‌شوند. علاوه بر آن، یکی از موارد

شیوع طاعون آب‌های آلوده است و خداوند در قرآن وقتی می‌خواهد به بارش باران اشاره کند از کلمه «سما» نیز استفاده می‌کند. همچنین یکی از نشانه‌های طاعون تهوع، سرگیجه، نداشتن تعادل و ... است که در واژه «رجز» نهفته است.

عذاب سامری در اثر بیماری واگیردار

قرآن کریم در مورد عذاب سامری می‌گوید: ﴿قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرَّقَهُ ثُمَّ لَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ (طه: ۹۷) (موسی) گفت: «برو، که بهره تو در زندگی دنیا این است که (هر کس با تو نزدیک شود) بگویی «با من تماس نگیر!» و تو می‌عادی (از عذاب خدا) داری، که هرگز تخلف نخواهد شد! (اکنون) بنگر به این معبودت که پیوسته آن را پرستش می‌کردی! و بین ما آن را نخست می‌سوزانیم، سپس ذرات آن را به دریا می‌پاشیم!».

واژه‌ای که در متن آیه با عنوان «مساس» به کار رفته، سبب اختلاف در بین مفسران شده است. بعضی از مفسران گفته‌اند که جمله «لا مساس» اشاره به یکی از قوانین جزائی شریعت موسی علیه السلام است که بعد از صادر شدن حکم کسی حق نزدیکی با وی را نداشت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۲۰؛ سیدبن‌قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۴۹۴). بعضی دیگر گفته‌اند: سامری به واسطه نفرین موسی به بیماری مرموز و واگیرداری مبتلا شد که تا زنده بود کسی نمی‌توانست با او تماس بگیرد و اگر کسی تماس می‌گرفت، گرفتار بیماری می‌شد. یا اینکه سامری گرفتار یک نوع بیماری روانی به صورت وسواس شدید و وحشت از هر انسانی شد، به طوری که هر کس نزدیک او می‌شد، فریاد می‌زد با من تماس نگیرید! «سیدبن‌قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۲۳۴۹». به نظر می‌رسد آنچه سبب دوری مردم و وحشت آن‌ها می‌شود، همان بیماری واگیردار و مسری است که از روایات قابل استفاده است و علامه طباطبایی نیز این تفسیر را مشروط به صحیح‌السنند بودن حدیث، خوب می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۷۶). طبرسی نیز می‌نویسد: هر کسی که با او در تماس بود به تب شدید مبتلا می‌شد (طبرسی، ۱۳۹۵ق، ج ۱۶، ص ۶۹).

در سوره اعراف آیه ۱۳۳ اشاره به عذاب بنی‌اسرائیل به واسطهٔ ملخ و قورباغه و پشه و خون شده است: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ ...﴾ هر کدام از آن‌ها در انتشار بیماری‌های واگیردار مانند وبا و طاعون و ... سهمی دارند و برای اهل فن مهم است.

علل بیماری‌ها در قرآن

در منطق قرآن، ریشهٔ شیوع بیماری‌ها و ابتلا به مریضی، به چند صورت بیان شده است:

۱. انسان و طبیعت:

براساس نظام علت و معلول که بر جهان هستی حاکم است، چنانچه کسی برای رویارویی با حوادث طبیعی و بیماری زمینه‌های لازم را فراهم نکند، آسیب‌پذیر و دستخوش حوادث و بیماری می‌شود. باید توجه داشت که برخی بیماری‌ها، نتیجهٔ بی‌توجهی خود انسان‌ها است و چنین بیماری‌هایی لازمهٔ طبیعت بوده و در واقع زمینهٔ خسارات و زیان را خود انسان‌ها فراهم می‌کنند. به‌عنوان نمونه، در جامعه‌ای که بهداشت فردی و عمومی رعایت نشود، ابتلا به بیماری و شیوع آن دور از انتظار نیست. در این‌گونه موارد، نمی‌توان بیماری را به خدا استناد نمود، چون او عادل و مهربان است و به کسی ظلم نمی‌کند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس: ۴۴)؛ «خداوند هیچ‌بر مردم ستم نمی‌کند؛ ولی این مردم هستند که بر خویشان ستم می‌کنند». در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم: ۴۱)؛ به سبب اعمال مردم، در بر و بحر فساد آشکار شد تا جزای بخشی از اعمالی را که انجام داده‌اند به آن‌ها بچشانند، شاید بازگردند». برای نمونه، بیماری طاعون، به سبب ارتباط نزدیک انسان و حیوان و خوردن گوشت برخی از حیوانات مبتلا، عدم رعایت بهداشت فردی و اجتماعی و ... شیوع می‌یابد که با برطرف کردن آن علل می‌توان بر آن فائق آمد.

۲. آزمایش:

بیماری‌ها، ممکن است نوعی امتحان و آزمایش برای انسان‌ها باشد. امتحان و آزمایش بندگان، یکی از سنت‌های خداوند متعال است و او همواره بندگان را در صحنه‌های مختلف مورد آزمایش قرار می‌دهد: ﴿وَلْتَبْلُوْا كُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۱۵۵)؛ «و به‌طور قطع شما را به چیزی [از قبیل] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و مژده باد شکیبایان را ...» و این سنت الهی هیچ‌گاه تعطیل‌بردار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۶۱). خداوند با رساندن «خوب» و «بد» نیز انسان را مورد آزمایش قرار می‌دهد: ﴿وَتَبْلُوْا كُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (انبیاء: ۳۵) «و ما شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم». روایت شده که وقتی امام علی علیه السلام بیمار شده بود. جمعی از برادران (یاران) به عیادتش آمدند. عرض کردند: حالتان چطور است ای امیرمؤمنان؟ حضرت فرمود: شر است! گفتند: این سخن شایسته مثل شما نیست! امام در پاسخ آنان با استناد به آیه مذکور فرمودند: ﴿فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ اِئْتَاءٌ وَ اِخْتِيَارٌ﴾ بر این اساس، امام، خیر را به سلامتی و بی‌نیازی و «شر» را به بیماری و فقر تفسیر کردند» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۱، ص ۳۰۹ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۴۰۵).

۳. بیداری از غفلت:

برخی از بیماری‌ها، عاملی برای بازگشت انسان به مسیر درست و بیداری از غفلت و غرور است. غفلت، همواره از عوامل سقوط و از موانع تکامل انسان به سوی سعادت است و بی‌شک برای بازگشت و زدودن غفلت و زنده کردن یاد خدا در دل‌های مرده، وجود حوادث غیرمنتظره و از جمله بیماری که با فراز و نشیب همراه است، بسیار سازنده و راهگشا است.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ

لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿۴۲﴾ (انعام: ۴۲)؛ «و ما آن‌ها را به حوادث غم‌انگیز و رنج‌ها گرفتار ساختیم، شاید به درگاه خدا روی آرند».

در کلام معصومین علیهم‌السلام به آثار بیماری اشاره لطیفی شده است. آن‌ها در دعاها و احادیث‌شان به آثار مثبت بیماری و سلامتی از لحاظ تربیتی پرداخته‌اند. نقل شده که حضرت موسی علیه‌السلام از خداوند بیماری‌ای را که زمین‌گیرش کند و سلامتی‌ای را که سبب غفلت او شود، طلب نمی‌کرد، بلکه در پی میانۀ آن دو بود؛ یعنی درخواست می‌کرد که گاه بیمار شوم تا شکر تو را به‌جا آورم و گاه تندرست باشم و تو را سپاس کنم^[۱] (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲). امام علی علیه‌السلام در دعای خویش می‌فرماید: «اللهم انی اعوذ بک من سقم تشعلنی و من صحه تلهمنی؛ خدایا! به تو پناه می‌برم از بیماری‌ای که به خویش مشغولم دارد و از تندرستی که به بازی سرگرمم سازد (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ص ۳۴۰).

۴. عذاب الهی:

یکی از سنت‌ها و قوانین الهی در جهان هستی نسبت به بشر سنت عذاب الهی در قالب بیماری و غیره است که در اثر گناه و طغیان بشر دامن‌گیر قومی و گروهی می‌شود. یکی از علل وقوع عذاب الهی ظلم و جور است: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا...﴾ (یونس، ۱۳)؛ «به یقین گروه‌هایی پیش از شما را هنگامی که ستم کردند هلاک نمودیم». قابل ذکر است این عذاب بعد از اتمام حجت (طه: ۱۳۴) و امهال و استدراج است (به این معنا که گروهی و یا قومی سخن انبیا را به سخره می‌گیرند و خداوند در پاسخ آن‌ها را در مرحله اول به مصائب و گرفتاری‌هایی همچون زلزله و خشکسالی، بیماری و قحطی را مبتلا می‌سازد تا از خواب غفلت بیدار شوند و به خدا نزدیک گردند و اگر این‌ها اثر نگذاشت، عذاب الهی در قالب اسباب مادی مانند بیماری و سیل و ... نازل می‌گردد. آیات ۴۲-۴۴ سوره انعام همین معنا را می‌رساند. بنابراین سنت عذاب الهی معلول ظلم انسان است و بعد از اتمام حجت و مهلت دادن لازم واقع می‌شود (عبدالسلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳-۳۷). عذاب‌های الهی به استیصال، غیراستیصال، عذاب‌های معنوی، عذاب‌های جسمی و اخروی قابل تقسیم است.

۵. کفاره گناهان:

گاهی خداوند متعال برای از بین بردن آثار گناهان، انسان را به حوادث و بلاها و بیماری مبتلا می‌کند تا به لطف و کرمش قسمتی از گناه گناهکاران را در دنیا و قبل از فرارسیدن مرگ بشوید تا در جهان آخرت به عذاب‌های شدید و دردناک گرفتار نشوند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۷۳-۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱ و کتاب‌های عدل الهی، انسان و سرنوشت). امام علی علیه السلام بیماری را سبب کاهش گناه (ری‌شهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۷) و امام رضا علیه السلام آن را برای مؤمن، مایه تطهیر و رحمت معرفی کرده است (همان).

با توجه به مطالب یاد شده، بیماری‌ها، هیچ کدام مخالف عدالت و رحمت الهی نخواهد بود، بلکه بیماری یا در نتیجه بی‌تدبیری انسان و عدم شناخت علل بیماری‌ها است، یا امتحانی از جانب خدا یا باعث بیداری و دوری از غفلت و یا این‌که بعد از مهلت و بیداری به‌عنوان عذاب الهی است و در برخی مواقع کفاره‌ای است برای گناهان انسان تا در نتیجه، عذاب گناهان در آخرت شخص را گرفتار نکند و در حقیقت، بیماری عاملی برای تخفیف عذاب گنهکار در آخرت خواهد بود.

بررسی انتساب عذاب بیماری بنی اسرائیل به خدا

در آیات مربوط به قوم بنی‌اسرائیل، شاهد انتساب بیماری‌ها به خدا بوده‌ایم. در ابتداء امر به نظر می‌رسد انسان در ایجاد این بیماری نقشی ندارد و خداوند این بیماری را به‌عنوان عذاب تحمیل نموده است. برای بررسی و حل آن، لازم است برخی از اصطلاحات روشن گردد:

الف) حسنات و سیئات: از منظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه هر حادثه‌ای که برای فرد یا اجتماع پیش می‌آید، یا موافق میل و آرزوی انسان و با سعادت فردی و یا اجتماعی سازگار است؛ نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن، که آن را «حسنات» (خوبی‌ها) می‌نامد و یا ناسازگار است مانند بلا، محنت، فقر، بیماری، ذلت، اسارت و امثال آن که آن را «سیئات» می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲). اما از مفهوم برخی از آیات قرآن استفاده می‌شود که قرآن بعضی بیماری‌ها را برای انسان خیر

می‌داند و برخی را شر: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ (بقره: ۱۶۶). در نتیجه وجود از بیماری در میان قوم نمی‌توان برداشت منفی نمود؛ شاید آن بیماری سبب بیداری و رشد و ترقی مردم شود.

ب) علل مُعَدَّة: شهیدمطهری رحمته الله در مورد «علل معدّه» و «علل موجدّه» چنین می‌فرماید:

از نظر فلاسفه، ما دو نوع علت و معلول داریم که نوع اول را ابا دارند علت و معلول بنامند؛ اگر هم به آن‌ها علت و معلول می‌گویند، با نوعی تسامح است. این‌ها را بیشتر «معدّات» می‌نامند و گاهی «علل معدّه» یا «علل اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهیئه» می‌گویند.

آیا ما می‌توانیم دانه گندم را که از آن بوته گندم به وجود می‌آید، علت بوته گندم به‌شمار آوریم؟ یا در تخم مرغ که مرغ از آن به وجود می‌آید، آیا مرغ علت تخم مرغ است؟ در اصطلاح فلاسفه، این‌ها معدّات هستند و اگر هم می‌گویند علل، مرادشان «علل اعدادی» است، نه «علل ایجادی». به همین معناست که مثلاً پدران و مادران علت فرزندان هستند؛ یعنی علل اعدادی هستند. پدر در موقعی وجودش ضرورت دارد و بعد از آن دیگر هیچ ضرورتی ندارد. همین قدر که نطفه در رحم مادر استقرار یابد، کافی است و اگر پدر در همان زمان بمیرد، نطفه در محل خودش رشد پیدا می‌کند. وجود مادر هم تا زمان خاصی مورد نیاز است و از آن به بعد دیگر مورد نیاز نیست. اما نوعی دیگر از علل است که این‌ها را «علل موجدّه» می‌نامند. علت موجدّه یا ایجادی علتی است که نمی‌تواند از معلول منفک باشد و با معلول خودش همزمان است.^[۲]

«علت معدّه» در واقع علتی است که ماده را برای قبول صورت آماده می‌کند. مرغ برای تخم مرغ یا تخم مرغ برای مرغ و یا پدر و مادر برای فرزند جز این‌ها که ماده‌ای را برای قبول صورتی آماده بکنند، نقشی ندارند؛ یعنی این‌ها وجود دهنده نیستند. نه پدر وجود دهنده فرزند است و نه مادر. نقش پدر و مادر نظیر نقش کشاورز است. کشاورز نه وجود دهنده گیاه است و نه رویاننده گیاه. نقش آن فقط این است که ماده‌ای را آماده می‌کند که بعد از آمادگی براساس نظامی که در عالم است، صورت به آن اضافه

می‌شود. کشاورز هم معداً است و فقط شرایط را آماده می‌کند، نه این‌که وجود دهنده باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۷۴).

پس علل معدّه در واقع زمینه‌ساز و فراهم‌کننده شرایط لازم برای تحقق معلول هستند و در واقع، علت اصلی و واقعی چیز دیگری است، نه آن‌ها؛ اما چون زمینه‌ساز پیدایش معلول هستند، می‌توان پیدایش معلول را به آن‌ها نسبت داد و مثلاً گفت: علت پیدایش گندم، باغبان، آب، خاک یا غیره است و هم این‌جا می‌توان گفت علت اصلی به وجودآورنده گندم، خداوند است و همه این گفته‌ها درست است. اگر وجود گندم را به باغبان یا آب یا ... نسبت می‌دهیم، به خاطر آن است که آن‌ها زمینه‌ساز (علل معدّه) هستند، نه علت واقعی و اگر وجود گندم را به خدا نسبت می‌دهیم، از باب این است که او علت اصلی به وجود آورنده (علت موجد) همه اشیا است.

ج) مفهوم «علل طولی»: حوادث، همان‌طور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند، به اسباب دور؛ یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیک هستند نیز نسبتی دارند و حوادث، چنان‌که افعال و آثار این اسبابند، افعال و آثار آن‌ها نیز هستند. مثلاً فعل حرکت محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک، عیناً مانند احتیاجش به محرک محرک است؛ مانند چرخ‌خی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می‌دهد. پس فعل، نسبتی به فاعلش دارد و نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدا از آن) به فاعل فاعلش. مردم به حسب فهم غریزی خودشان همین‌طور درک می‌کنند، و هر فعلی را، چنان‌که به فاعل مباشر و نزدیکش نسبت می‌دهند، به فاعل دور و با واسطه‌اش هم نسبت می‌دهند و فعل را از ترشحات آن نیز می‌دانند. مثلاً می‌گویند: فلانی خانه ساخت و چاه کند؛ در حالی که بنا و مقنی ساخته و مباشر در عمل بوده است. در همه این مثال‌ها می‌بینیم که مردم برای امر کارفرما و مافوق، و یا توسل متوسل تأثیری در فاعلیت فاعل نزدیک قائلند، و به همین جهت فعل منسوب به فاعل قریب را به فاعل بعید هم نسبت می‌دهند و این

دو نسبت دو جور نسبت نیست که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد؛ بلکه هر دو حقیقت و اصولاً یک نسبت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۵۴ - ۲۵۶) و هیچ منافاتی ندارد که این‌گونه اعمال، هم به خدا و امر او نسبت داده شود و هم به اسباب و علل طبیعی؛ چون این دو نسبت در عرض هم نیستند تا یکی از آن‌ها با دیگری منافات داشته باشد؛ بلکه در طول هم قرار دارند و نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محذوری ندارد.

در پاسخ به کسانی که مطرح کرده‌اند، چطور قرآن بیماری واگیردار وبا و طاعون را به خدا نسبت داده و حال آن که بشر امروز به عوامل و اسباب طبیعی آن‌ها دست یافته است؛ باید گفت آن‌ها علل عرضی و اسباب طولی را خلط کرده و پنداشته‌اند که اگر فعل و یا حادثه‌ای به علل طبیعی مستند شد، دلیل بر این است که ادعای قرآن مبنی بر این که همه حوادث به خدا مستند است؛ باطل است (همان، ص ۱۹۴).

علاوه بر آن، قرآن پیدایش همه چیز (حسنات و سیئات) را به خدا نسبت می‌دهد: «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸)؛ «بگو: همه [این‌ها] از طرف خداست»؛ چون ایجاد کننده همه عالم و وقایع آن، خداوند متعال است و همه حوادث عالم؛ خوب یا بد، به اذن و اراده و قدرت او صورت می‌پذیرد و تا او نخواهد و قدرت ندهد، نه شیطان می‌توان و سوسه کند و نه انسان می‌تواند بر صفحه هستی وجود داشته باشد تا انتخاب و اراده‌ای صورت دهد و حسنه یا سیئه‌ای به او برسد. پس همه افعالی که در عالم رخ می‌دهد، به فاعلیت و علیت خداوند است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۹)؛ چون خداوند به طور دائم ایجادکننده عالم و موجودات است و با اذن و اجازه و قدرتی که خداوند به موجودات می‌دهد، این اتفاقات رخ می‌دهد که اکثر انسان‌ها به آن «علت طبیعی» می‌گویند؛ مثلاً طبیعی است که سنگ شیشه را بشکند؛ طبیعی است که انسان در مجاورت هوای سرد مریض شود و طبیعی است که انسان تنبل، فقیر باشد؛ اما در واقع علت پیدایش همه این علل طبیعی خداوند است؛ هر چند مسئولیت حقوقی آن‌ها در بعضی موارد به عهده انسان و انتخاب او است.

نتیجه‌گیری

در سه آیه به صورت غیرمستقیم به بیماری واگیردار در میان قوم بنی‌اسرائیل اشاره شده است. با توجه به واژه‌ها و قرائن در متن آیه و اشاره صریح احادیث در ذیل آن و از همه مهمتر دیدگاه مفسران شیعه و سنی، عذاب الهی در قالب بیماری واگیردار طاعون بوده است. امام صادق علیه السلام در حدیثی، فعل خدا را همراه با اسباب مادی می‌داند و می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۰)؛ خدا ابا دارد و نمی‌پسندد که چیزها را جاری و برقرار گرداند؛ مگر به اسباب، پس برای هر چیزی سببی قرار داد». خداوند نیز در نظام علت و معلول مقدر فرمود که با شیوع بیماری واگیردار، مرگ دسته جمعی را تقدیر نماید. اما انتساب به خداوند از باب عذاب الهی باید گفت: عامل بیماری‌های واگیردار قوم بنی‌اسرائیل، از باب «علت مُعَدَّة»، خود آن‌ها بودند و بر این نکته اتفاق نظر وجود دارد؛ اما نسبت بیماری‌ها به خدا از باب «علت موجد» و در طول مقدمات‌سازی انسان است همانطور که در آیات و روایات به فرار از جهاد و سرپیچی از فرمان الهی و تمسخر آیات الهی و ... اشاره شده است و این شیوع بیماری، در قالب آزمایش بندگان، آمرزش گناهان و بیداری از غفلت و سنت عذاب الهی تعریف می‌شود.

پی‌نوشت

- [۱]. در قرآن از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام آمده است: پروردگار من آن کسی است که چون بیمار شوم، مرا شفا می‌دهد (شعراء: ۸۰). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر بیمار بودید (برای وضو و غسل) بر خاک پاک تیمم کنید (نساء: ۴۳؛ مائده: ۶). روزه در روزهای معدودی بر شما مقرر شده است. هر کس از شما بیمار یا در سفر باشد، به همان تعداد از روزهای دیگر روزه بدارد و بر کسانی که روزه طاقت فرساست، کفاره‌ای است که خوراک دادن به بینوا است (بقره: ۱۸۴-۱۸۵). هر کس از شما بیمار باشد یا ناراحتی در سر داشته باشد و ناچار شود قبل از قربانی در احرام سر بتراشد، برای کفاره آن باید روزه بگیرد یا صدقه دهد و یا قربانی کند (بقره: ۱۹۶). بر بیماران گناهی نیست که در جهاد شرکت نکنند (توبه: ۹۱؛ فتح: ۱۷). در صورتی که برای خدا و پیامبر او خیرخواهی کنند (توبه: ۹۱). مؤمنانی که بدون بیماری و ناراحتی از جهاد بازنشسته‌اند، با مجاهدانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، یکسان نیستند. خداوند این افراد را بر نشستگان برتری داده است (نساء: ۹۵). بر کسانی که بیمار هستند، گناهی نیست که به هنگام نماز در جنگ سلاح‌های خود را بر زمین بگذارند، ولی باید مواظب باشند (نساء: ۱۰۲). بر نابینا، لنگ، بیمار و بر شما گناهی نیست که از خانه‌های خود بخورید یا از خانه‌های پدران، مادران، برادران، خواهران، عموها، عمه‌ها، دایی‌ها، خاله‌ها و دوستان خود یا آن خانه‌هایی که کلیدهای آن را در اختیار دارید، بخورید. همچنین گناهی نیست که با هم یا جدا جدا بخورید (نور: ۶۱). هرچه از قرآن میسر می‌شود، بخوانید. [خدا] می‌داند که در میان شما بیمارانی خواهند بود. پس هر چه از قرآن میسر شد، تلاوت کنید. نماز برپا دارید. زکات دهید و وام نیکو دهید (مزمّل: ۲۰).
- ابراهیم به قوم خود گفت: من بیمار هستم [و از حضور در مراسم ناتوان هستم] (صافات: ۸۹). خداوند یونس را در حالی که بیمار بود، بر زمین خشکی افکند (صافات: ۱۴۵). عیسی به اذن خدا پیسی را شفا می‌داد (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰).
- [۲]. وَ قَالَ مُوسَىٰ عليه السلام يَا رَبِّ لَا مَرَضٌ يُضْنِينِي وَلَا صِحَّةٌ تُنْسِينِي وَلَا كُنْ بَيْنَ ذَلِكَ أَمْرٌ تَارَةً فَاشْكُرْ وَأَصِحَّ تَارَةً فَاشْكُرْ.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه البعثة، ۱۴۱۵ق.
۳. جفری، آرتور، *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: توس، ۱۳۸۶.
۴. الحویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۳ق.
۵. خدابخشی، موبد سهراب، *پژشکی در ایران باستان*، تهران: فروهر، ۱۳۷۶.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، *انتظارات بشر از دین*، قم: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات، ۱۳۸۱.
۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۸. دیلمی، حسن بن محمد، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ دوم، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۲.
۱۰. ری شهری محمدی، محمد، *دانشنامه احادیث پژوهشی*، چاپ چهاردهم، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۴.
۱۱. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. _____، *کشاف*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۳. سامی، علی، *تمدن هخامنشی*، شیراز: [بی‌نا]، ۱۳۴۱.
۱۴. سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۷۵.
۱۵. _____، *مقاله پاسخ دوم به سروش*، افق حوزه، شماره ۱۸۳، ۱۳۸۶/۱۲/۲۵.
۱۶. سمرقندی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، بیروت: الأعلمی، ۱۴۱۱ق.
۱۷. سید بن قطب، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ق.

۱۸. سیوطی، جلال‌الدین، *تدریب الراوی*، دمشق: دارالکلم الطیب، ۱۴۲۶ق.
۱۹. شریف‌مرتضی، *تنزیه الانبیاء*، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۹ق.
۲۰. صدوق، محمدبن‌علی، *التوحید*، چاپ‌سوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۳ق.
۲۱. صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن ۵*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۲۲. صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم‌بن عبدالکریم، *منتهی‌الرب فی لغة العرب*، تصحیح و تعلیق: محمدحسن فؤادیان، علیرضا حاجیان نژاد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۲۳. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۵. _____، *ترجمه تفسیرالمیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۲۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، *احتجاج*، تهران: اسلامیة، ۱۳۸۱.
۲۷. _____، *مجمع البیان*، چاپ پنجم، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۲۸. _____، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۹. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۰. طوسی، محمدبن‌حسن، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۳۱. _____، *التبیان*، نجف: مکتبه‌الأمین، ۱۳۷۶ق.
۳۲. عبدالسلام‌بن‌نصرالله، *سنة الله فی عقاب الأمم*، ریاض: دارالمعراج، ۱۴۱۵ق.
۳۳. قرشی‌بنابی، علی‌اکبر، *قاموس القرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

۳۴. قمی مشهدی، محمدرضا، *تفسیر کنزالدقائق و بحرالفرائد*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، چاپ سوم، قم: اسوه، ۱۳۷۵.
۳۶. مجلسی، محمدتقی، *بحارالانوار*، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۵.
۳۷. محمدعلی پرغو، جوادعلی پورسیلاب، *طاعون در ایران در عصر صفوی*، تحقیقات تاریخ اجتماعی، سال هفتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
۳۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، چاپ ۳۶، قم: بین‌الملل، ۱۳۸۷.
۳۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۱.
۴۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۴۱. مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، *پیام قرآن*، چاپ چهارم، قم: مدرسه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۷۴.
۴۲. _____، *تفسیر نمونه*، چاپ پنجم، قم: دارالکتب، ۱۳۶۸.
۴۳. میدی، احمدبن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: حکمت، علی اصغر، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۴۴. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارصادر، [بی تا].

میکروب، سرایت و قرنطینه در اسلام

روح الله رضوی*

چکیده

مطالعه و بررسی روایات اسلامی، نشان از آن دارد که منشأ برخی از بیماری‌ها، موجودات بسیار ریزی هستند که با چشم غیرمسلح قابل رؤیت نمی‌باشند. این موجودات ریز، گونه‌های مختلفی داشته و در انتقال مریضی از شخصی به شخص دیگر و از منطقه‌ای به منطقه دیگر نقش آفرین هستند و طبیعی است که این سؤال مطرح شود که اگر اسلام خیر از وجود چنین موجوداتی داده است، درباره چگونگی مهار و کنترل این موجودات چه پیشنهادهای ارائه کرده است. با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بازبینی روایات وارد شده در متون روایی، می‌توان ادعا کرد که اصل سرایت بیماری و نقش موجودات ریز در انتقال آن، در اسلام امری پذیرفته شده بوده و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام راهکارهای مختلفی چون عدم ورود به شهری که بیماری مسری در آن شیوع یافته و فرار از منطقه‌ای که بیماری در حال شیوع است ارائه کرده‌اند و قرنطینه با تعریف خاص را مورد تأیید قرار داده‌اند.

واژگان کلیدی: اسلام، میکروب، سرایت، قرنطینه، لاعدوی.

*. کارشناسی ارشد مطالعات ادیان شرق؛ razavi.r@gmail.com

مقدمه

تا اواسط قرن هفدهم کسی به وجود میکروب پی نبرده بود، تا این که شخصی به نام «لویی پاستور» آن را کشف و معلوم کرد که در محیط اطراف ما موجودات بسیار ریزی که با چشم غیرمسلح دیده نمی شوند وجود دارند و خیلی از بیماری‌ها و رویدادهای مهم دیگر را سبب می شوند.

کشف میکروب یکی از یافته‌های مهم انسان در عصر مدرنیته است، انسانی که با زیر پا گذاشتن همه ارزش‌های انسانی، با شعار علم؛ یعنی تجربه و دین به غیر از خرافات و موهومات نیست، کار خود را از ابتدای دوره رنسانس آغاز کرد، تلاشی که بدون شک ثمرات بسیار زیادی داشت و توانست دانش بشری را بسط داده و نگاه او را از پدیده‌های پیش‌رو به دور دست‌های آسمان و کرات و از سوی دیگر به جهان ریز اتم‌ها بگرداند، اما در این میان اخلاق و معنویت قربانی گردید و نظام اجتماعی، که بنیان آن خانواده است، دچار سستی و انحطاط گشت.

تهی بودن دین تحریف شده مسیحیت و درخشش یافته‌های جدید، موجب گردید نگاه بشریت به تمام ادیان با بدگمانی همراه شود و پس از کشاکش بسیار، دین در حد «تجربه دینی» و به‌عنوان بُعدی از ابعاد زندگی در سطحی بسیار نازل پذیرفته شود. این در حالی است که اگر دانشمندان با نگاه علمی به منابع اسلامی رجوع می کردند، سرعت و دقت‌شان در گشودن درهای علوم مختلف بیشتر و پاسخ بسیاری از ابهامات‌شان را که دانش بشری امکان دست یافتن به آن را ندارد، دریافت می کردند.

در دهه‌های اخیر عده‌ای از علمای پرتلاش علمی که به وجود گزاره‌های تجربی و علوم انسانی در متون دینی اعتقاد راستین داشتند، مضمون برخی از آیات و روایات در این زمینه روشن شد که مقصود از برخی تعابیر در لسان آیات و روایات، همان میکروب است.

لذا در مقاله پیش‌رو چستی و کارکردهای میکروب در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام را مورد توجه قرار خواهیم داد و از این منابع غنی بهره برداری خواهیم کرد.



در رجوع به آیات و روایات باید دو نکته را مد نظر داشته باشیم:
الف) اصل سخن گفتن از ریز موجوداتی که با چشم غیرمسلح امکان دیدنشان نیست.

ب) دشواری بیان این موضوع در حدود ۱۴۰۰ سال پیش است که کوچکترین موجودات شناخته شده توسط بشر، مربوط به جهان حشرات بود و از دنیای ریز میکروب‌ها، سلول‌ها و اتم‌ها و جهان نانو اطلاعی در دست نبود؛ از این رو سخن گفتن از ریز موجودات میکروسکوپی با مردمی در آن سطح از معلومات، از توان انسان عادی خارج بود؛ از این رو معصومین علیهم‌السلام با کلی‌گویی و استفاده از استعاره و مجاز در این باره سخن گفته‌اند.

چیستی میکروب

الف) میکروب در علوم تجربی:

میکروب، جانداری است که با چشم غیرمسلح دیده نمی‌شود. آن‌ها در همه جا، از آب و هوا گرفته تا خاک، روی پوست و مخاط بدن انسان و جانوران به میزان فراوان وجود دارند، به گونه‌ای که زندگی برای جانوران و گیاهان، بدون وجود میکروب امکان‌پذیر نیست.

بر اساس تقسیم‌بندی رایج، میکروب‌ها به انواع باکتری‌ها، ویروس‌ها، آغازیان و قارچ‌ها، تقسیم می‌شوند.

ب) میکروب در اسلام:

با رجوع به کارکردها و آثار بیان شده، از میکروب در روایات، می‌توانیم تعریفی نسبتاً جامع در مورد میکروب از منظر اسلام ارائه نماییم، اما با توجه به این که در قرآن و روایات اشاره مستقیم به این موجودات نشده است، در این جا به ذکر یک روایت بسنده می‌کنیم.

امیرالمومنین علی علیه‌السلام در روایتی طولانی ضمن برشمردن مخلوقات، از مخلوقی سخن می‌گوید که خصوصیات خاصی دارد، حضرت پس از اشاره به آفرینش جن و

سناس، دربارهٔ پیدایش اولین موجود زندهٔ مادی قابل حس می‌فرماید: خداوند نوعی موجود زندهٔ جنبنده آفرید که مانند حشرات و حیوانات، پخش شده و می‌خوردند. اما تکثیرشان از طریق مذکر و مؤنث نبود و نیز شب و روز (نور و تاریکی) برای تداوم زندگی‌شان فرق نمی‌کرد (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۴، ص ۳۲۳). نکتهٔ مهم در روایت، استفاده از کلمه «الْهَوَامُّ» است که ریزترین موجودات قابل رؤیت با چشم غیرمسلح هستند، همچنین فعل «يَدْبُونُ» به معنای خاص در مورد جنبندگان ریز و در معنای عام و با قرینه برای هر جنبنده و چهارپایی مخصوصاً اسب به کار می‌رود.

بنابراین در روایت تعریف جامعی از میکروب ارائه شده است به این معنا که جنبندگان ریزی هستند، مانند سایر جانداران می‌خورند و می‌نوشند، اما همه مذکر هستند و روش تکثیرشان از طریق آمیزش جنسی نیست، مانند باکتری‌ها که تکثیرشان از طریق تقسیم و به دو نیم شدن است و می‌توانند در نور و تاریکی به زندگی خود ادامه دهند، به طوری که در اعماق چند متری زمین فعالیت می‌کنند و برایشان هواهای نفسانی که مشترک بین انسان و حیوان است، از قبیل شهوت و لذت و حرص معنایی ندارد (رضوی، ۱۳۹۷، ص ۳).

از اصطلاحات شایع در بهداشت و پزشکی اسلامی، اصطلاح «شیطان» برای معرفی میکروب مضر و بیماری‌زا است؛ در عرف به اشتباه، شیطان معادل ابلیس در نظر گرفته شده است، اما واقعیت آن است که شیطان اعم از ابلیس است، همچنان که در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿شَیَاطِیْنِ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ﴾؛ «شیاطینی از انسان و جنیان» (انعام: ۱۲۲).

بنابراین در میان انسان‌ها و جنیان شیاطینی وجود دارند؛ در لسان‌العرب ذیل مادهٔ «شَطَنٌ» آمده است: «وَالشَّيْطَانُ كُلُّ عَادٍ مَّتَمَرَدٍ مِنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ وَ الدَّوَابِّ»؛ «هر متجاوز سرکش را شیطان گویند، خواه از جن یا انس یا از جنبندگان باشد». ویژگی شیاطین، سرکشی و تجاوزگری است و انسان یا جن و یا هر جنبنده‌ای که در محدودهٔ عمل خود سرکشی کند، شیطان خوانده می‌شود و ابلیس بزرگ‌ترین

شیطان است، از این رو با توجه به سرکشی و اضرار به انسان، بهترین تعبیر برای میکروب مضر، استفاده از نام «شیطان» بوده است که در لسان روایات بسیار وارد شده است.

شایان ذکر است که در برخی از روایات، به صورت استعاری از موجود نامرئی سودمند به «سگان» یا «ملائکه» و گاهی به «اهل» تعبیر شده است؛ همچنان که در پی خواهد آمد، این موجودات همان میکروب‌های مفید هستند (صانعی، ۱۳۹۰، ص ۵۶).

ناگفته نماند، همچنان که از هر موجود سرکش به شیطان تعبیر می‌گردد، در لسان ثقلین، موجودات سودمند نیز گاهی «ملک» نامیده شده‌اند.

انواع میکروب

دانشمندان میکروب‌شناسی تاکنون باکتری‌ها، ویروس‌ها، آغازیان و برخی قارچ‌ها را از انواع میکروب شناسایی کرده‌اند؛ که می‌توانند بیماری‌زا یا مفید باشند. نکته قابل توجه این است که با وجود پیشرفت‌های شگرفی که در دانش بشری به وجود آمده است، هنوز زوایای مختلف زیست انواع میکروب روشن نشده است و در مورد ویروس‌ها و آغازیان، ابهامات بسیار زیادی وجود دارد. ذکر این نکته هم لازم است که نظام خلقت به صورت احسن آفریده شده و هر آفریده‌ای در این جهان مطابق نقشی که خداوند برای او تعیین کرده است به نقش آفرینی مشغول است و هیچ کاستی در آن نیست (ملکه: ۳).^[۱] و لذا تقسیم‌بندی میکروب‌ها از نظر کاربردی به انواع مختلف در منابع اسلامی، قضاوتی انسانی نسبت به این موجودات است.

الف) میکروب‌های مفید

امروزه همه می‌دانند که جهان بدون میکروب، امکان حیات نداشته و بخش بزرگی از بقای موجودات مربوط به میکروب‌هایی است که موجبات حیات را مهیا می‌سازد، از غذاسازی برای گیاهان و موجودات تا تجزیه و جلوگیری از انباشت ضایعات بر روی کره زمین، همه این موارد بدون میکروب امکان‌پذیر نبود.

انسان در گذشته نیز بدون اطلاع از وجود این ریزموجودات، از مواهب آن‌ها استفاده کرده و آن‌ها را برای کارهای خود از جمله برای تخمیر و تولید سرکه و ماست و حتی مایه خمیر، بهره می‌برد؛ از همان زمان بزرگان دین ما در مورد وجود این موجودات و نسبت به خدمات آن‌ها ما را آگاه نموده و از ما خواسته‌اند برای حفظ محیط زیست مان نکاتی را رعایت کنیم.

۱. میکروب‌های درون آب

برخی از روایات از بول و غائط کردن در آب‌های جاری نهی می‌کنند، امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«آب، ساکنانی دارد؛ آن‌ها را با بول و غائط دارای آفت نکنید» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۷).

این که می‌فرماید آب ساکنانی دارد، به طور قطع مقصودش موجودات مرئی مانند ماهیان و سایر آبزیان نیست، بلکه کلام همراه با ابهام است و اشاره به نوع خاصی از موجودات دارد که مردم آن زمان از وجودشان بی‌اطلاع بوده‌اند. در روایت دیگری آمده است:

«در کنار نهرهایی که آب جاری دارند، قضای حاجت نکن؛ زیرا در نهرها ساکنانی از فرشتگانند ...» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۷، ص ۱۹۴).

همچنان که پیش‌تر گفته شد مراد از ملائکه در این روایت میکروب‌های مفیدی هستند که از آلوده شدن آب به نجاسات دچار آسیب می‌شوند.

۲. میکروب‌های غذا ساز درون خاک

باکتری‌های درون خاک با تجزیه شاخ و برگ‌های فرو ریخته و بدن حشرات و موجودات مرده، مواد مغذی را به ریشه گیاهان می‌رسانند و از این طریق درختان مثمر به بار می‌نشینند. لذا پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از بول کردن در زیر درختان مثمر نهی فرموده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲)؛ شاید فضولات انسانی در رشد درخت تأثیر به ظاهر مثبت داشته باشد، اما با توجه به این که هنگام آبیاری، آب با فضولات آمیخته می‌شود و میکروب‌های مفید از بین می‌رود، کیفیت محصولات درختان مثمر کاهش

خواهد یافت و چه بسا مضراتی هم داشته باشد، همچنان که در برخی شهرها آبیاری گیاهان با آب فاضلاب موجب شیوع بیماری وبا و برخی بیماری‌های انگلی می‌شود.

۳. میکروب‌های تجزیه‌گر

میکروب‌ها دو گونه‌اند، نوعی از آن‌ها به لحاظ اینکه برای انسان مضر هستند و با تجزیه و فساد لاشه‌ها و انتشار آن ممکن است به انسان آسیب برسانند، از آن‌ها با عنوان «شیطان» یاد شده است، اما نوع دیگر که موجبات تجزیه مواد و برگرداندن آن‌ها به چرخه طبیعت را مهیا می‌کنند، مفید قلمداد می‌شوند.

دفن جنازه انسان یا لاشه حیوانات از این حیث که از ایجاد بیماری جلوگیری شود حائز اهمیت است؛ چرا که بدون دفن هم میکروب‌ها کار خود را انجام خواهند داد، اما فعل و انفعالات ناشی از تجزیه اجساد می‌تواند موجب بیماری شود؛ در روایتی از امام رضا علیه السلام از چرایی دفن میت سؤال شد و آن حضرت علیه السلام چند حکمت از جمله ضرر نرسیدن به زندگان را بر می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۴۶). از این رو با مطالعه سایر ادله در می‌یابیم که اسلام بر دفن جنازه و انجام اموری که کار تجزیه را تسریع می‌کند تأکید دارد؛ در تجهیز میت، قراردادن دو شاخه تازه بریده شده از درخت سدر یا بید در پهلو میت مستحب است، برخی افراد توجیهاات غریبی برای آن ساخته‌اند، در حالی که این کار برای جلب بیشتر میکروب‌ها است.

همچنین از مستحبات تدفین میت این است که خاک سطح قبر را کنار بگذارند و پس از گذاشتن جنازه در قبر، ابتدا آن خاک رویین و سپس بقیه خاک را بریزند، متأسفانه نگاه غیرعلمی به روایات منجر به خرافه‌گرایی شده است و این‌گونه دستورالعمل‌های بهداشتی به‌عنوان مناسکی بی‌معنا و خرافی در نظر گرفته می‌شود، در حالی که علت آن وجود باکتری فراوان و فعال در لایه سطحی زمین است که می‌تواند موجب تجزیه فوری میت شود؛ در لسان روایات به این بخش رویین از خاک «أدیم الأرض» گفته می‌شود، همین خصوصیت موجب می‌شود که در ایجاد باغات از خاک سطح زمین استفاده کنند که در اثر تابش خورشید انرژی زیادی دارد و با وجود میکروب‌های فعال می‌تواند در پرورش گیاهان مفید باشد.



نکته دیگر در تأیید مطلب فوق این است که از گچ کاری درون و بیرون قبور توسط پیامبر ﷺ نهی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۳۷)، شاید به این علت که گچ موجب کندی فعالیت میکروب‌ها می‌شود و در فرآیند تجزیه ایجاد اختلال می‌کند. لذا این کار مطلوب شارع نیست (رضوی، ۱۳۸۰، ص ۹۳). مکمل این روایت در بخش بعدی ذکر خواهد شد که به قرینه آن، این معنا روشن می‌شود.

ب) میکروب‌های مضر و بیماری‌زا

از شایع‌ترین اصطلاحاتی که در بهداشت و پزشکی اسلامی کاربرد دارد، استفاده از اصطلاح «شیطان» برای معرفی میکروب مضر و بیماری‌زا است و بهترین تعبیر همین لغت است.

۱. میکروب بیماری‌زا در قرآن

علاوه بر روایات، استفاده از کلمه «شیطان» برای میکروب، در قرآن نیز وجود دارد و خداوند در مورد حضرت ایوب علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَإِذْ كُرَّ عَبْدَنَا أَيُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾؛ «و به خاطر بیاور بنده ما ایوب را، هنگامی که پروردگارش را خواند (و گفت: پروردگارا!) شیطان به واسطه مس، مرا در رنج و عذاب افکنده است» (ص: ۴۰).

در این آیه از مس شیطان سخن می‌گوید و بر خلاف اغلب موارد که منظور از شیطان در قرآن یا خود ابلیس است و یا جمیع شیاطین که ابلیس هم جزو آنهاست، در این آیه که در بیان ابتلائات حضرت ایوب علیه السلام است چنین نبوده و منظور ابلیس نیست؛ چرا که مس ابلیس، اگر به صورت فیزیکی در نظر بگیریم، برخلاف باورهای ما است و ابلیس نمی‌تواند آسیب فیزیکی برساند و روش او نفوذ از طریق وسوسه است؛ اگر مس مذکور را به معنای وسوسه در نظر بگیریم، تناسبی با سختی‌های فیزیکی عارض شده بر آن حضرت ندارد.

با عنایت به دلایل فوق و بیماری آن حضرت و با توجه به استغاثه ایشان به جای استعاذه به درگاه خداوند، مقصود از «شیطان» در این آیه به احتمال زیاد میکروب است و به لحاظ این که نفرموده شیطان بر من نفوذ کرده است، بلکه از کلمه مس استفاده

فرموده است، معلوم می‌شود که بیماری ایشان نوعی بیماری پوستی بوده که دوری مردم و اولادشان از آن حضرت و همسرشان، این احتمال را تقویت می‌کند که بیماری مذکور مسری بوده است.

به غیر از این آیه، آیه دیگری که به صراحت از لفظ شیطان به‌عنوان میکروب مضر به کار برده شده وجود ندارد، لذا از ذکر موارد احتمالی پرهیز کرده و به همین مورد بسنده می‌کنیم.

۲. میکروب و مراقبت از غذاها و نوشیدنی‌ها

از جمله توصیه‌های اسلام که بدان بسیار سفارش شده است، مراقبت از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها در برابر میکروب است؛ میکروب‌ها وقتی بر روی غذا بنشینند، به بخشی از آن که مورد نیازشان است حمله و از آن استفاده می‌کنند و شروع به تکثیر می‌کنند؛ از زنده آن‌ها زهرابه‌ای به نام زهرابه «یرونی» ترشح و هر کدام که بمیرند، بدن متلاشی شده آن‌ها به‌عنوان زهرابه درونی بر روی غذا قرار می‌گیرد و چون بزاق هر موجود زنده، برای هضم غذایش به کار می‌رود و در بیشتر جانداران، مواد مترشح برای هضم، سمی است. لذا اگر به جای ترشح زهرابه میکروب، بگوییم بزاق میکروب، بی‌جا نخواهد بود (پاک نژاد، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۹).

در این جا به‌عنوان یک معجزه بزرگ، گفتار امام صادق علیه السلام را که نزدیک به چهارده قرن پیش بیان فرموده‌اند، متذکر می‌شویم که فرمودند: «ظرف‌های خود را بدون پوشش نگذارید که اگر چنین کنید، شیطان در آن آب دهان (بزاق) می‌اندازد و از آن، آن چه را که بخواهد می‌خورد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۳، ص ۴۰۹).^[۳]

و نیز در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمودند: «ظرف‌های‌تان را بپوشانید و دهانه مشک‌ها را ببندید؛ چون شیطان نه پوششی را بر می‌دارد و نه بندی را می‌گشاید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۷۴).

این روایات از کدامین شیطان صحبت می‌کنند؟! ابلیس را چه به این که درب ظروف را بردارد یا بر ندارد یا این که بخواهد درون ظرف غذا یا مشک آب بزاق دهان بیاندازد! سایر شیاطین جن هم از این کار سودی نصیب‌شان نمی‌شود و شیاطین انس

هم به راحتی می‌توانند درب یا پوشش ظرف را کنار بزنند؛ پس مراد از لفظ «شیطان» میکروب است و نه ابلیس.

در روایت دیگر است که: «نیاشامید مگر از ظرف سربسته» (طریحی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۴۳)^[۳]

و روایاتی دیگر که این معنا را به تواتر رسانده‌اند که برای حفظ آب و غذا از شر میکروب باید ظروف را بپوشانیم.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

«پیامبر صلی الله علیه و آله ظرف‌های دربسته را بسیار دوست داشت» (متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۱۰).

امروزه برای ما اهمیت نگهداری غذا در ظروف در بسته روشن است، اما در آن دوران این حجم از دقت و اهمیت به مسائل بهداشتی بی‌نظیر است و تنها از کسانی مورد انتظار است که علم الهی دارند.

۳. محل تجمع میکروب‌ها در ظروف

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

«از موضع دسته و از محل شکستگی (محل ترک خورده یا سوراخ شده یا لب پریده) ظرف آب نخور، زیرا این دو موضع، نشیمن‌گاه شیطان است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۳، ص ۴۱۷)^[۴].

برای روشن شدن مطلب لازم است دوباره از خود سؤال کنیم که این چگونه شیطانی است که دسته یا محل شکستگی کوزه را نشیمن‌گاه خود قرار می‌دهد؟! هدف او از این کار چیست؟ به فرض که آن‌جا باشد، چرا نباید از آن موضع آب بنوشیم؟ پاسخ تنها یک چیز است و آن این است که مراد از شیطان، همان «میکروب» است. به همین مضمون از امام علی علیه السلام نیز نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۳، ص ۴۶۹).

امروزه از پخت و پز و نگهداری مواد غذایی در ظروف آسیب دیده که امکان شست و شوی دقیق ندارد ممانعت می‌گردد، چرا که این مواضع موجب تجمع و رشد میکروب می‌شود.

۴. میکروب و محیط منزل

از دیگر سفارشات بهداشتی خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام نظافت منزل است، در این زمینه روایات بسیاری داریم که به ذکر برخی بسنده می‌کنیم.

از امام رضا علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

«خانه را گچ کاری کن، درون و درگاهش را جارو کن و خانه را نظیف نگهدار و چراغ را قبل از غروب آفتاب روشن کن، این کارها فقر را زایل و روزی را زیاد می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۶، ص ۳۰۳).

در واقع همان گچ کاری که برای قبور ممنوع بود تا از ورود میکروب به درون قبور جلوگیری نکند، در این جا برای منزل سفارش شده است تا از ورود و لانه کردن میکروب در منزل و رشد و ازدیاد آن جلوگیری کند، حکمت سفارش به جارو کردن که علاوه بر نظافت از تکثیر میکروب نیز جلوگیری می‌کند.

امروزه بر همگان معلوم است که وجود نور برای جلوگیری از گسترش قارچ‌ها (که نوعی از میکروب هستند) ضروری است. لذا امام علیه السلام به روشن کردن چراغ قبل از غروب سفارش می‌فرمایند تا فرصتی برای تکثیر آن‌ها به وجود نیاید؛ این موارد ظرائفی در بهداشت محیط است که برای مردمان آن زمان به‌خصوص در جوامع غیراسلامی قابل تصور نبود.

در سفارشی دیگر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تأکید می‌فرمایند:

«زباله را در طول روز از منزل خارج کنید، چرا که نشیمن گاه شیطان (میکروب) می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۷۵).^[۵]

در سبک زندگی اسلامی، زباله باید در طول روز جمع‌آوری و خارج شود نه در طول شب، چرا که میکروب‌ها در فضای بدون نور فعالیت خود را بیشتر می‌کنند و آلودگی بیشتری به وجود می‌آورند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «دستمال چرب را در خانه قرار ندهید، زیرا آن، پرورش‌گاه شیطان می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۷۶).

امروز برای ما حقیقت این پیام روشن است و خوب می‌دانیم که پارچه چرب بهترین محیط برای رشد میکروب است.

روایاتی که در مورد نظافت و شستشوی ظروف و لباس‌ها وارد شده است، بسیار هستند و ما تنها به بخشی اشاره کردیم؛ اگر سبک زندگی اسلامی در جامعه جاری و ساری می‌گشت، مسلمانان با تفاوت بسیار زیاد از سایر جوامع، سالم‌ترین مردمان بودند.

۵. میکروب و هوای راکد خانه

جریان هوا در محیط منزل یا کار از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و از یک سو با تزریق مداوم اکسیژن تازه موجب شادابی انسان می‌شود و از سوی دیگر با جریان هوا، محیط مستعد پرورش و تکثیر میکروب نخواهد بود.

از نشانه‌های هوای راکد در محیط، تار بستن عنکبوت است، امام علی علیه السلام آن را لانه شیطان (میکروب) معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۰، ص ۲۶۰) ^[۶] و در روایتی دیگر امر به ازاله آن می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۷۵)، در واقع اشاره اصلی حضرت و انتقادشان به این است که محیط خانه نباید مستعد تار بستن عنکبوت باشد و می‌خواهد به این طریق ما را به اهمیت جریان هوا در خانه واقف نمایند تا به هنگام معماری ساختمان به این مسئله دقت داشته باشیم.

لذا در روایات، از بلندی سقف بیش از ۳/۵ تا ۴ متر منع شده است؛ زیرا در این صورت موجوداتی در آن فضا ساکن خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۵۱) که مقصود از این ساکنان مجهول الهویه «میکروب‌ها» هستند.

در عین حال راه علاج رکود هوا به جریان انداختن هوا است؛ امام علی علیه السلام برای مردمان آن زمان می‌فرماید:

«حرکت بال‌های کبوتر شیطان را می‌راند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۶۲).

طبق دستورالعمل برخی دیگر از روایات می‌بایست در برخی کنج‌های خانه محلی برای لانه کردن کبوتر تعبیه کرد تا با حرکت بال‌های پرنده، هوا از رکود خارج شود و جریان هوا مانع از رشد و تکثیر میکروب گردد.

شاید چنین به نظر برسد که لانه‌سازی برای کبوتر، آن هم در محیط خانه کار بسیار شاق و ناراحت کننده‌ای است، اما توجه به دو نکته در این مورد لازم است، اول این که احساس نامطلوب از این کار با توجه به زندگی امروز است و تا صد سال قبل گربه و سگ از حیواناتی بودند که حضورشان در خانه امری عادی، بلکه لازم بود؛

نکته دوم اهمیتی است که این موضوع دارد و ائمه هدی علیهم السلام در سبک زندگی‌ای که برای ما ترسیم نموده‌اند، به سالم بودن هوا اهتمام داشته‌اند، چرا که ثابت شده است اگر اکسیژن کافی یا هوای سالم به سیستم بدن انسان نرسد، در نوع تفکر و بینش فرد و به دنبال آن رفتار و کردار او تأثیر نامطلوب خواهد داشت.

بنابراین با امکانات موجود آن زمان، کبوتر بهترین راهکار سالم‌سازی هوای منزل به‌شمار می‌آمد. اما در زندگی‌های امروزی این مشکل را با پنکه، کولر و بهتر از همه با سیستم‌های تهویه مطبوع مرتفع می‌کنند.

۶. میکروب و بهداشت فردی

پیام‌های بهداشتی اسلام در حوزه سلامت فردی، بیشتر جنبه پیش‌گیرانه دارند، که در بسیاری از این روایات، به میکروب اشاره شده است.

امام صادق علیه السلام از پدرانش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود:

«کسی از شما سبیل خود را بلند نکند و موی پایین شکم و زیر بغل‌ها را وانگذارد، زیرا شیطان (میکروب) در آن‌ها پنهان می‌شود و آن‌جا را محلی برای پرورشگاه خود می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۸۸).

ازالۀ موهای زاید و کوتاه کردن سبیل و ناخن از جمله قوانین ده‌گانه بهداشتی حنیفیت است که اول بار لزوم آن توسط خداوند بر حضرت ابراهیم علیه السلام ابلاغ گردید (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۰۴)، تا سلامتی مؤمنان با رعایت آن تضمین گردد.

انبیا همواره پایه‌گذاران تمدن بوده و ابلاغ احکام حنیفیت به حضرت ابراهیم علیه السلام نقطه عطفی در سلسله نبوت‌ها بود و می‌توان از حیث اهمیت، رسالت انبیا را به پیش و پس از حضرت ابراهیم علیه السلام تقسیم کرد؛ با این حساب این احکام بهداشتی قدمتی حدود ۴۰۰۰ ساله دارند که علی‌رغم سفارشات معصومین علیهم السلام هنوز هم عده‌ای از عمل به آن غافل هستند.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«کوتاه کردن ناخن، از آن‌رو لازم است که پناهگاه شیطان است و فراموشی می‌آورد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۹۰).

امروز در این که زیر ناخن بلند، جایگاه مناسبی برای میکروب است، شکی نداریم

اما برای این که چه ارتباطی میان بلندی ناخن و فراموشی وجود دارد، پاسخی نداریم و هنوز دانشمندان حکمت آن را کشف نکرده‌اند. این گونه روایات در زمینه میکروب و بهداشت فردی بسیار است که به همین میزان اکتفا می‌کنیم.

سرایت و قرنطینه

با وجود این که آشنایی دیداری انسان با ریزموجودات میکروسکوپی سابقه‌ای چند صد ساله دارد، اما انسان از گذشته‌های دور با تجربه، دانسته بود که برخی از امراض همچون بیماری طاعون از فرد بیمار به شخص سالم انتقال می‌یابد که بسیاری آن را «استشمام بیماری» می‌گفتند و لذا سعی می‌شد بیماران را قرنطینه کنند و با انجام برخی مراقبت‌ها و کارهای درمانی آن‌ها را درمان کنند.

در این میان استیصال و ناتوانی بشر در برابر بیماری‌های مسری کار را به آن‌جا رسانده بود که به انجام کارهای خرافی می‌پرداختند، مثلاً در برخی جوامع غربی با پوشیدن لباس‌های عجیب و گذاشتن نقاب‌های وحشتناک و ایجاد صداهای ترسناک سعی می‌کردند بیماری واگیردار را بترسانند تا سرزمین آن‌ها را ترک کند.

الف) سرایت در اسلام

اصل در اسلام به هنگام مواجهه با بیماری، مسری بودن آن است، مگر این که خلافش ثابت شود؛ این حقیقت در ادامه بحث به وضوح روشن خواهد شد. در منابع دینی به سرایت برخی از بیماری‌ها تصریح شده است، به طوری که نمی‌توان در اصل آن تشکیک نمود؛ در روایتی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند:

«لا یورد ذوعاهة علی مُصح؛ مریض را بر سالم وارد نکنند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق،

ج ۶۲، ص ۸۲).

ظاهر روایت بر این دلالت دارد که هرگونه عیادت از بیمار را منع می‌کند، البته این روایت با روایات متعدد در استحباب عیادت از بیمار در تعارض است و این تعارض تنها با حمل مورد روایت به مجهول بودن نوع بیماری به لحاظ سرایت، قابل حل است.

مطابق این روایت، اصل در بیماری‌ها سرایت است، چرا که حضرت علیه السلام، به‌طور مطلق از حضور فرد بیمار به میان افراد سالم منع فرموده‌اند؛ ولی این بدان معنا نیست که اگر ما از عدم سرایت بیماری اطمینان داشتیم، از حضور بیمار در میان افراد سالم مانع شویم یا به تعبیر دیگر به عیادت فرد بیمار نرویم، در واقع این روایت در مقام بیان این مطلب است که در صورت عدم شناسایی بیماری، اصل را بر سرایت بگذارید و از تماس بیمار با افراد سالم جلوگیری کنید تا وضعیت بیمار روشن گردد.

همچنین از آن حضرت علیه السلام نقل شده است:

«فِرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ؛ فرار کن از جذامی چنان که از چنگال شیر می‌گریزی» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۲، ص ۱۳۱).

در ماجرای دیگر، فرد جذامی به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آید تا با آن حضرت بیعت کند، اما پیامبر صلی الله علیه و آله دستش را به سمت او دراز نکرده و می‌فرماید: «دست را نگه‌دار، بیعت را گرفتم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۲، ص ۸۳).

برخی، روایات فوق را با مواردی که از پیامبر صلی الله علیه و آله (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۲، ص ۸۲) و اهل بیت علیهم السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳) نقل شده است به این معنا که با جذامیان هم غذا شده‌اند، در تعارض دانسته و در تلاش برآمده‌اند با توجیهاتی نه چندان موجه، این روایات را سازش دهند و این در حالی است که بیماری جذام دو گونه است؛ یک نوع آن خشک و مسری نیست؛ و نوع دیگر مسری هستند. لذا جذامیانی که بیماری مسری دارند از ورود به شهرها و میان مردم منع می‌شدند، به احتمال زیاد جذامیانی که با معصومین علیهم السلام هم غذا شده‌اند، بیماری‌شان مسری نبوده است.

مردم به لحاظ اشمئزازی که نسبت به چهره و بدن آن‌ها دارند، از بیماران جذامی غیرمسری نیز دوری می‌کنند؛ لذا این امر چیزی از بزرگواری معصومین علیهم السلام نمی‌کاهد، بلکه مقام علمی ایشان را به رخ می‌کشد.

بر این اساس جذامیانی که توصیه شده از آنان دوری شود، کسانی هستند که بیماری‌شان مسری است، اما پیام روایت این است که در صورت عدم آگاهی از نوع جذام، اصل بر مسری بودن است و باید از فرد بیمار دوری شود.

بنابراین نه تنها اسلام به واقعیتی با عنوان سرایت معتقد است، بلکه اصل را در

بیماری، مسری بودن آن می‌داند، مگر خلافتش معلوم شود؛ نبی مکرم اسلام ﷺ همچنان که امر به دوری از بیماران مسری می‌فرمود، خود نیز بدان عمل می‌کرد، به طوری که نقل شده است که آن حضرت از همسری که دچار درد چشم (خاصی) می‌شد، دوری می‌فرمود (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۳۰).

در روایت نقل شده است فردی از امام کاظم علیه السلام می‌پرسد:

«اگر طاعون در شهری آمد و من آن جا بودم، باید از آن جا خارج شوم؟ فرمودند: بله. پرسید اگر در روستایی بود چه؟ فرمودند: بله. پرسید اگر در خانه بود چه؟ فرمودند: بله خارج شوید. گفتم؛ ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله این گونه حدیث می‌کنیم که فرمودند: فرار کردن از طاعون مانند فرار کردن از جهاد است! امام علیه السلام فرمودند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله این را برای کسانی فرمودند که در نقاط حساس و مرزهای مبارزه با دشمن بودند و وقتی آن جا طاعون آمد، سربازان از ترس فرار کرده و جبهه را خالی کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله این مطلب را به ایشان فرمودند» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۰).

این روایت ضمن زدودن شبهه‌ای مهم، بر دوری از بیماری واگیردار تأکید می‌کند، در مباحث بعد روشن خواهد شد که چه وقت و چه زمانی نباید از بیماری فرار نمود. در روایتی نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «به افراد مبتلا به خوره زیاد نگاه نکنید و وقتی با آنان گفت‌وگو می‌کنید، به اندازه یک نیزه از آنان دور باشید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۲، ص ۸۳).

این که می‌فرمایند زیاد به آن افراد نگاه نکنید جنبه بهداشت روانی دارد، چرا که نگاه به این افراد می‌تواند موجب آسیب‌های روانی شود، اما فاصله لحاظ شده هم جالب توجه است، چرا که طول یک نیزه حدود دو متر است و این اندازه میزانی است که امروز هم برای جلوگیری از سرایت بیماری توسط متخصصین توصیه می‌شود.

امام سجاده علیه السلام در نفرین به دشمنان اسلام می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ وَأَمْزُجْ مِيَاهَهُمْ بِالْوَبَاءِ وَأَطْعِمْتَهُمْ بِالْأَدْوَاءِ؛ خدایا! آب‌هایشان را به وبا و

غذاهایشان را با دردها (امراض) بیامیز» (صحیفه سجادیه: دعای ۲۷).

در این روایت امام علیه السلام ضمن معرفی بستر میکروب وبا که آب است، از خداوند می‌خواهد که آب دشمنان را به این میکروب بیامیزد تا بدان مبتلا گردند، پس امام علیه السلام

به سرایت معتقد است و وجود بیماری مسری از مسلمات اسلام است.

بررسی روایت «لاعدوی فی الإسلام»

علی‌رغم وجود روایات متعدد در اثبات این که اصل در بیماری از نظر اسلام سرایت است که به برخی از آن‌ها اشاره گردید، روایت «لاعدوی فی الإسلام» موجب برخی برداشت‌های غلط گردیده است، این روایت که سند آن از طریق شیعه بسیار ضعیف است؛ در منابع اهل سنت به جهت نقل در صحاح مسلم و بخاری (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۹، ۲۶، ۲۷ و ۳۱) صحیح است، هرچند که در میان اهل سنت نیز موجب چالش‌هایی شده است و در میان ایشان بر تعارض آن با روایات محکم دیگر در همان صدر اسلام جدال‌هایی رخ داده است (ر.ک: مسلم، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۳۱ و ۳۲).^[۷]

این روایت در منابع شیعی چنین نقل شده است:

«نضربن قرواش جمال (شتردار) می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره شتری که جرب (لوئیس، ۱۳۷۴، ص ۸۴)^[۸] دارد پرسیدم که آیا آن را از ترس سرایت جرب از دیگر شترانم جدا کنم؟ و نیز از سوت زدن برای حیوان برای این که آب بیاشامد، سؤال کردم؛ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: یک بادیه‌نشین نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمد و عرض کرد: یا رسول الله! من به گوسفند و گاو و شتر ارزان قیمت برمی‌خورم که به «جرب» مبتلا هستند، دوست ندارم که آن‌ها را بخرم، مبادا جربشان به شتر و گوسفندانم سرایت کند؛ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: پس، چه کسی اولی را مبتلا کرد؟ سپس فرمود: سرایت (عدوی)، فال بد، فال پرنده شب، سوت زدن، شیرخوارگی بعد از فصال و بریدن از شیر، تعرب بعد از هجرت، روزه سکوت از روز تا شب، طلاق قبل از ازدواج، آزادی پیش از بردگی و یتیمی بعد از بلوغ، در اسلام نیست» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵، ص ۳۱۸).^[۹]

در توضیح و توجیه روایت فوق که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به صراحت سرایت (عدوی) را در اسلام نفی فرموده است، مطالب بسیاری گفته شده است، از جمله این که مقصود نفی فاعلیت بالاستقلال طبیعت (میکروب) است و این مفهوم را بسیاری از علمای فریقین نقل و تأیید نموده‌اند. اما پرواضح است که این نوع تعبیر کردن درست نیست، چرا که اولاً هر مسلمانی فاعلیت مستقل از خالق را برای مخلوق منکر است و این می‌شود



توضیح و اوضحات؛ دوماً اینکه ظهور روایت در نفی سرایت است؛ سوماً این که سؤال سائل ارتباطی به این معنا ندارد.

برخی از افراط گرایان در حوزه طب سنتی با استناد به ظهور این روایت از واگیری بیماری‌های مسری پرهیز نمی‌کنند و دیگران را هم تشویق به بی‌مبالاتی در این زمینه می‌کنند، ایشان معتقدند مقصود روایت این است که مسلمان با در پیش گرفتن سبک زندگی اسلامی بیمار نخواهد شد و با اشاره به روایات هم غذا شدن معصومین علیهم‌السلام با بیماران جذامی توکل به خدا را حل مشکل بیان می‌کنند؛ بطلان این توجیه با توجه به تعارضش با روایات دوری از بیماری‌های واگیردار و توضیح چگونگی هم غذا شدن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام با جذامیان معلوم گردید.

در این زمینه گمانه‌زنی‌های دیگری نیز شده است که اصل آن‌ها همراه با نقدشان به صورت تفصیلی در برخی منابع بیان گردیده است (ر.ک: کریمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲) و ما به جهت رعایت اختصار از بیان آن پرهیز می‌کنیم.

با اندکی دقت و توجه به متن روایت می‌توان فرض احتملی را طرح کرد که زمینه تعارض منحل شود و نیازی به راه حل‌های بعد از اثبات تعارض نباشد؛ به نظر می‌رسد با توجه به این که «عدوی» در زمره «طیره» آمده است و طیره یکی از موارد نه‌گانه‌ای است که در حدیث رفع بیان شده است، لذا در حکم نیز باید به آن موارد ملحق شود.

مطابق نظر مشهور علما موارد نه‌گانه حدیث رفع، حقیقت‌شان نفی نشده است، بلکه آثار یا حکم آن موارد توسط خداوند از ذمه مکلفین برداشته شده است؛ لذا با توجه به این که سرایت از یافته‌های روشن بشر است که از گذشته‌های دور بدان معتقد بوده است، نفی حقیقت آن به هیچ وجه معقول نیست و غرض، نفی آثار حقوقی آن است.

این امر مهم با فرمایش امام علی علیه‌السلام تقویت می‌گردد که فرموده است:

«و الطیره لیست بحق، والعدوی لیست بحق» (نهج البلاغه: حکمت ۴۰۰).

در این روایت حضرت نمی‌فرماید سرایت وجود ندارد، بلکه حکم آن را نفی

می‌فرماید.

بنابراین فرض نقش فاعلی شخص بیمار منتفی می‌گردد، بدین معنا که فاعل ضامن

نیست و در صورت سرایت بیماری هیچ حقی برای شخص مبتلا شده نسبت به فرد مبتلا کننده به وجود نمی‌آید.

اصلی‌ترین مؤید این تعبیر فرازی از فرمایش پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این روایت است که پرسید: «یا اعرابی فمن اعدی الاول؟ ای اعرابی! بار نخست از چه کسی سرایت کرد؟» به قرینه این فراز از روایت که در ظاهر ارتباطی به سؤال بادیه نشین ندارد، چند فرض در ذیل بیان می‌شود:

الف) این که (العیاذ بالله) گفته شود پیامبر ﷺ متوجه سؤال اعرابی نشده و چنین پاسخی داده است، قطعاً فرض باطلی است.

ب) این که پیامبر ﷺ سخن عامیانه بادیه نشین را به مفهومی بلندتر منتقل فرموده و در مقام بیان حقوق این مسئله است تا بفهماند در سرایت حقی برای فرد مبتلا شده نسبت به مبتلا کننده وجود ندارد تا این که بخواهد ادعای خسارت نماید؛ این تعبیر با فرض ما مطابقت دارد.

ج) این که قائل شویم در نقل سخن اعرابی دقت نشده است، ولی فرمایش پیامبر ﷺ به دقت ضبط شده است؛ البته مقصود بروز اشتباه از ناحیه امام ﷺ که ناقل بخش دوم روایت است، نمی‌باشد، بلکه در نقل‌های بعدی این بی‌توجهی صورت گرفته است، لذا احتمال آن وجود دارد که سؤال اعرابی از حقوق صاحب حیوان مبتلا شده نسبت به صاحب حیوان مبتلاکننده بوده است که این تعبیر هم با فرض ما سازگار است.

هـ) این که پیامبر ﷺ مانند موارد دیگر، پاسخ به سؤال از آنچه که مد نظر اعرابی بوده است داده‌اند، از مواردی است که برای دیگران غیب و برای رسول خدا ﷺ عیان بوده است، در این صورت نیز، فرض ما به قوت خود باقی خواهد بود.

لذا مسئله می‌تواند به این شکل حل شود و تعارضی میان روایت «لاعدوی فی الاسلام» با روایات دیگر به وجود نخواهد آمد.

ب) قرنطینه در اسلام

قرنطینه به معنی محدود کردن اجباری به منظور جلوگیری از فراگیر شدن بیماری یا عامل خطر ساز است که به‌طور معمول در مورد انسان‌ها انجام می‌شود، ولی در پاره‌ای موارد برخی جانوران نیز قرنطینه می‌شوند.

واژه قرنطینه یک لفظ ایتالیایی است که به معنای دورهٔ چهل روزه است، قرنطینه

راه‌کاری است که جوامع بشری از گذشته‌های دور در برابر بیماری‌های مسری اعمال می‌کردند و منحصر به یک جامعه نبوده است، اما کمیت آن نسبت مستقیمی با میزان رعایت بهداشت و محیط زندگی داشته است.

در اسلام نیز از همان آغاز، این مسئله بروز و نمود داشته است، به طوری که شهید مطهری رحمته‌الله نوشته است:

«پس از آن که عمر بن خطاب اطلاع پیدا کرد که در شام طاعون آمده و تصمیم گرفت وارد شهر نشود، ابوعبیده جراح به او اعتراض کرد که آیا می‌خواهی از قضا و قدر الهی فرار کنی؟ عمر پاسخ داد: عبدالرحمن بن عوف روایت کرد که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیده است که اگر در شهری طاعون پیدا شد و شما در آن شهر بودید از آن شهر خارج نشوید، ولی اگر در شهری پیدا شد و شما در خارج آن شهر بودید، داخل آن شهر نشوید» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳۰).

پس از نقل این مطلب ایشان توضیح داده‌اند که چون در آن هنگام، قرنطینه وجود نداشت، برای جلوگیری از همه‌گیری بیماری، مردم مبتلا به طاعون، رعایت حال مردم جاهای دیگر را می‌کردند و از شهر خارج نمی‌شدند و به جای دیگر نمی‌رفتند؛ این در حالی است که قرنطینه معنای دیگری ندارد و به خوبی در نقل تاریخی منعکس شده است و قرنطینه معنایش ممانعت از ورود افراد سالم به میان افراد مریض و بالعکس است، اما آنچه در این میان رهزن شده است، قرنطینه کل شهر بوده است که شهید بزرگوار نسبت به آن توجه نداشته‌اند.

قرنطینه مطابق روایات، زمانی لازم می‌شود که بیماری واگیردار به محله سرایت کرده باشد و قبل از آن حکم به فرار از بیماری مسری می‌شود، در روایت آمده است:

«زمانی که طاعون به اهل مسجدی سرایت کرد، آن‌ها حق ندارند به میان دیگران بگریزند» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۱۲۲).^[۱۰]

در این روایت مسجد نماد محله است و مقصود آن است که اگر به اهل محله سرایت کرده باشد، نباید از محله خارج شوید و بیماری را منتشر کنید.

علامه مجلسی رحمته‌الله پس از ذکر این روایت می‌فرماید: این نهی به جهت تعارض با روایات دیگر حمل بر کراهت می‌شود، حال آن‌که روایات قبلی فرار را در مواردی روا دانسته‌اند که همه‌گیر نشده است یا به کل محله، سرایت نکرده است.

روایت دیگری مؤید این معنا است:

«علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السلام سؤال می کند که در زمان شیوع وبا در یک منطقه آیا صحیح است فرد از آن بگریزد؟ امام علیه السلام پاسخ می دهند: بگریزد مادامی که به مسجدی که در آن نماز می گزارد سرایت نکرده باشد، پس اگر در میان اهل مسجد شایع شد، صحیح نیست که فرار کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۲).^[۱۱]

در این روایت نیز امام علیه السلام شرط فرار از بیماری را سرایت نیافتن آن به محله و اهلس بیان می فرماید و پس از سرایت مانند روایات دیگر از اهل محل می خواهد که از آن منطقه خارج نشوند تا بیماری به سایر مناطق سرایت نکند.

از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمودند:

«اگر بیماری طاعون (یا هر بیماری مسری خطرناک دیگری) بیاید و انسان در شهرش بماند و به خاطر خدا صبر کند و بداند که جز آن چه خداوند برایش مقدر کرده به او نمی رسد، خداوند متعال به چنین فردی اجر شهید عنایت می فرماید» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۰، ص ۷۷).^[۱۲]

در متن روایت از «یَقَعُ الطَّاعُونُ» استفاده شده است که دلالت بر استقرار و شیوع در کل شهر دارد، لذا در این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله از مردم می خواهد که پس از شیوع بیماری در شهر، از خارج شدن خودداری کنند و برای این خودداری انتظار جزای خیر از خداوند داشته باشند.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، روشن گردید که در اسلام به وجود موجوداتی که با چشم غیرمسلح قابل رؤیت نیستند و سبب اتفاقات و فعل و انفعالاتی در این جهان می شوند اشاره شده است؛ همچنین لزوم و وجوب قرنطینه در اسلام با توجه به روایات نقل شده بسیار روشن است؛ در هیچ دین و آیینی نمی توان چنین صراحتی را در بیان لزوم قرنطینه و زمان آن پیدا کرد؛ لذا طبق نظر اسلام تا زمانی که بیماری شایع نشده است، باید از آن دوری کرد، اما پس از شیوع بیماری در محله که ملاک آن در جامعه اسلامی مسجد است بر مردم تکلیف است که بیرون نروند و سایر مردمان را به آن آلوده نسازند.

پی نوشت

- [۱]. ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾؛ «با دقت دوباره نظر کن، آیا هیچ اختلال و فطوری در نظام عالم می بینی؟»
- [۲]. «لا تدعوا آئیتکم بغیر غطاء فإن الشیطان إذا لم تغطّ آئیة بزق فیها و أخذ ممّا فیها ماشاء».
- [۳]. مادة «وکاء»: «لا تشربوا إلا من ذی اکاء؛ ای وکاء».
- [۴]. «لا تشرب من موضع اذنه و لا من موضع کسره فإنه مقعد الشیطان».
- [۵]. «لا تبتتوا القمامة فی بیوتکم و أخرجوها نهرا فإنها مقعد الشیطان».
- [۶]. «بیت الشیطان من بیوتکم بیت العنکبوت».
- [۷]. هنگامی که ابوهریره حدیث «لا یورد الممرض علی المصح» را نقل می کند، پسرعموی وی حارث بن ابی ذباب دوسی به وی می گوید: تو که حدیث لاعدوی را از پیامبر ﷺ نقل کردی، پس چگونه این حدیث را نقل می کنی؟ و بحث آن دو به مشاجره شدید کشیده تا جایی که ابوهریره به ناسزا گفتن به زبان حبشی رو می آورد.
- [۸]. بیماری پوستی جرب، پیدا شدن دمل های ریز و همراه با خارش شدید است.
- [۹]. «اخبرنا نصر بن قرواش الجمال قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الجمال یكون بها الجرب أعزلها من إبلی مخافة أن یعدیها جربها؛ و الدابة ربما صفت لها حتی تشرب الماء فقال ابو عبد الله علیه السلام: إن أعرابی أتى رسول الله صلی الله علیه و آله فقال: یا رسول الله انی اصیب الشاة و البقرة و الناقة بالثمن الیسیر و بها جرب فأکره شرائها مخافة ان یعدی ذلك الجرب إبلی و غنمی؟ فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله: یا اعرابی فمن اعدی الاول، ثم قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا عدوی و لا طيرة و لا هامة و لا شوم و لا صفر و لا رضاع بعد فصال و لا تعرب بعد هجرة و لا صمت یوما الی اللیل و لا طلاق قبل نکاح و لا عتق قبل ملک و لا یتم بعد أدراک».
- [۱۰]. «أنه إذا وقع الطاعون فی أهل مسجد فلیس لهم أن یفرّوا منه الی غیره».



[۱۱]. «رواه علی بن جعفر فی کتاب المسائل، عن أخیه موسیٰ علیه السلام قال: سألته عن الوباء يقع فی الارض هل يصلح للرجال أن یهرب منه؟ قال: یهرب منه ما لم يقع فی مسجده الذی یصلی فیہ، فإذا وقع فی أهل مسجده الذی یصلی فیہ فلا یصلح الیهرب منه».

[۱۲]. «قال النبی الأکرم محمد صلی الله علیه و آله: لیسَ من أحدٍ یقعُ الطَّاعونُ فیمکثُ فی بلده صابراً مُحْتَسِباً یَعْلَمُ أَنَّهُ لَا یصیبُهُ إِلَّا ما کَتَبَ اللهُ لَهُ إِلَّا کانَ لَهُ مِثْلُ أَجرِ شَهِیدٍ».

فهرست منابع

- قرآن کریم.
 نهج البلاغه.
 صحیفه سجادیه.
۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی الالهی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: موسسه سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ ق.
 ۳. أبو الحسن القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج، *صحیح مسلم*، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی ۱۴۲۱ ق.
 ۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
 ۵. پاک نژاد، رضا، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبر صلی الله علیه و آله*، تهران: اسلامیة، ۱۳۶۰.
 ۶. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ ق.
 ۷. رضوی، مرتضی، *مسئله حیات و روح در زیست شناسی اسلامی*، بخش مقالات، پایگاه اطلاع رسانی بینش نو.
 ۸. _____، *دانش ایمنی در اسلام*، تهران: مرکز تحقیقات و تعلیمات حفاظت و بهداشت کار، ۱۳۸۰.
 ۹. صانعی، سید مهدی، *پاکیزگی و بهداشت در اسلام*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

۱۰. طباطبائی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: رجا، ۱۳۶۷.
۱۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحق، الأصول، فروع، الروضة من الکافی، مصحح علی اکبر الغفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۳. کریمیان، محمود، حدیث «لاعدوی» انتساب و مفهوم شناسی، قم: فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، دوره ۲۱، شماره اول، ۱۳۹۵.
۱۴. متقی هندی، علاءالدین علی، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق بکری حیانی، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۷. معلوف، لوئیس، المنجد، قم: دهاقانی، ۱۳۷۴.



میزان اختیارات و مسئولیت دولت در ایجاد محدودیت برای بیماران مبتلا به کرونا و مبانی آن

حسین زروندی رحمانی*

چکیده

با شیوع و گسترش بیماری کرونا، بسیاری از دولت‌ها به منظور مقابله با این بیماری و گذر از بحران‌های ناشی از آن، محدودیت‌های ضروری ایجاد کرده‌اند که نتیجه آن محرومیت اشخاص هرچند به صورت موقت از برخی حقوق و آزادی‌های مسلم‌شان است. بر این اساس لازم است تا شرایطی که به دولت اجازه برقراری چنین محدودیت‌هایی را می‌دهد، مشخص گردیده و معین شود که این محدودیت‌ها تا چه حدی مجاز است. نوشتار حاضر درصدد بررسی مفاهیم نظری موضوع و بیان ادله فقهی و قانونی، مبانی و میزان اختیارات و مسئولیت دولت در برقراری محدودیت‌های ضروری در مواجهه با بیماری‌های همه‌گیری همچون کرونا و نیز ضمانت‌اجراهای مربوطه در این زمینه است. از این رو ادله و وجوب اهتمام به امور مسلمین، ادله «ولایت فقیه»، اصول «۷۹» و «۱۷۶» قانون اساسی به‌عنوان مبانی فقهی و حقوقی اختیارات و مسئولیت دولت در این زمینه بررسی شده و بر اساس آن میزان اختیارات و مسئولیت دولت در این زمینه ترسیم شده است.

واژگان کلیدی: بیمارهای واگیردار، کرونا (کوید ۱۹)، اختیارات و مسئولیت دولت، وضعیت اضطراری، اصل «۷۹»، اهتمام به امور مسلمین.

* دکتری حقوق عمومی از موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، sarab1041361@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲

مقدمه

تأکید بر آزادی آن چنان در قانون اساسی واجد اهمیت است که حتی قانونگذار حق ندارد آزادی‌های مشروع را که حق فطری و خدادادی است از شهروندان سلب نماید. البته در برخی موارد عواملی همچون جنگ، بلایای طبیعی، شورش داخلی، اقدامات تروریستی و ... شرایط عادی جامعه را به هم زده و جامعه را در شرایط استثنایی قرار می‌دهد که بدون تردید اداره امور جامعه در این حالت مستلزم قواعد خاص خود است (ساعد و کیل و عسکری، ۱۳۹۳، ص ۳۶۶). از این رو نویسندگان قانون اساسی در بسیاری از موارد از جمله در قانون اساسی ایران به این سمت حرکت کرده‌اند که مشخص کنند که دولت‌ها به چه اختیارات منطقی و معقولی برای مقابله با این موارد نیاز دارند و در نهایت، اینکه چه ضوابط شکلی و ماهوی باید بر این اختیارات وجود داشته باشد.

از سوی دیگر مدتی است بیماری مسری خطرناکی به نام «کرونا» تمام جهان را درگیر و وحشت و ترس بی‌سابقه‌ای را در میان همگان به وجود آورده است. این بیماری خسارت‌های زیادی به بشریت وارد آورده و غیر از تلفات جانی، آثار اقتصادی و اجتماعی آن چه بسا غیرقابل جبران باشد.

در رابطه با چگونگی مواجهه با این بیماری دو دیدگاه کلی وجود دارد:

الف) این که به خاطر ماهیت سرایت و طریق انتقال انسانی آن، برای قطع زنجیره ارتباط، برنامه قرنطینه اجرا شود.

ب) دیدگاه دیگر آن است که درست برعکس با آزادسازی روابط اجتماعی و ارتباطات فیزیکی اجازه داده شود تا شیوع این بیماری روند طبیعی خود را طی کند و در نهایت به مصونیت جمعی منجر شود.

برای اجرای دیدگاه اول، چه بسا نیازمند الزام، اجبار و ایجاد محدودیت در حقوق و آزادی‌های مردم باشیم. محدودیت در رفت و آمد، اجبار استفاده از ماسک، تعطیلی مکان‌های عمومی و تفریحی مانند استخر و سینما و یا هیئت‌های مذهبی و بسته شدن مکان‌های مذهبی و الزام به رعایت فاصله اجتماعی از جمله این محدودیت‌ها است.



بنابراین با توجه به شرایط موجود، واکاوی ابعاد فقهی و حقوقی این ویروس منحوس از جمله ضرورت‌های پژوهشی است که از جمله این ابعاد، اختیارات و مسئولیت دولت در ایجاد محدودیت در مواجهه با چنین بیماری است. لذا تعیین میزان اختیارات و مسئولیت دولت در این مسئله بسته به مبانی و ادله‌ای است که اصل این اختیارات و مسئولیت را برای دولت ثابت می‌کند. از این رو بررسی این مبانی و ادله امری ضروری است و بخشی از این نوشتار را به خود اختصاص می‌دهد. از سوی دیگر بررسی اختیارات و مسئولیت دولت در این مسئله بدون مشخص شدن ضمانت اجرایی رعایت ضوابط قانونی مربوطه، فایده چندانی ندارد. از این رو در بخش دیگری از این مقاله به بررسی مسئله ضمانت اجرایی مربوطه پرداخته می‌شود. براین اساس پرسش‌های این مقاله به این شرح است:

پرسش اصلی: اختیارات و مسئولیت دولت در برقراری چنین محدودیت‌هایی به چه میزان است؟

پرسش فرعی: مبانی و ادله اختیارات و مسئولیت دولت در برقراری محدودیت جهت مقابله با چنین بیماری‌ای چیست؟
- ضمانت اجرای رعایت ضوابط قانونی مربوطه کدام است؟

مفهوم‌شناسی

در ابتدا برای آشکار شدن مفاهیم کلیدی نوشتار حاضر باید به تعریف اختیارات و مسئولیت‌ها، مبانی، دولت، بیماری واگیردار و شرایط اضطرار پرداخته شود.

۱. اختیارات و مسئولیت‌ها

مسئولیت، وظیفه و تکلیفی است که انتظار می‌رود شخص به آن بپردازد. لذا در تفاوت بین مسئولیت و اختیار می‌توان گفت که در مسئولیت، شخص ملزم است و اگر در آن کوتاهی کند بازخواست می‌شود، ولی در مسئله اختیار، شخص صرفاً حق دارد و الزامی در کار نیست. پس مسئولیت، اخص از اختیار است؛ زیرا فعل مورد نظر در هر دو مطلوب است و در مسئولیت الزام نیز هست. باید توجه داشت که در این نوشتار مقصود از اختیارات و مسئولیت‌ها یک معناست، چراکه گاه از مسئولیت تعبیر به اختیارات می‌شود (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶).

۲. مبنا

قضیه‌ای که در موضوع یک بحث مفروض گرفته می‌شود، مانند مبنای عصمت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در علم اصول فقه که جایگاه بحث از آن، علم کلام است و در علم اصول فقه مفروض گرفته می‌شود. عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از مبانی کلامی علم اصول فقه است. اصطلاح مبنا، معنای اعمی نیز دارد که علاوه بر معنای یادشده شامل دلیل می‌شود، مانند ادله حجیت خبر واحد که حجیت آن مبتنی بر آیات و سیره غیرمردوعه عقلا است. مراد از مبنا در این نوشتار معنای اعم آن است.

۳. دولت

دانش واژه دولت یکی از واژه‌هایی است که در حقوق عمومی و علوم سیاسی در موارد متعدد با معانی مختلف استعمال شده است (قاضی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). چه آن که دولت، گاهی به معنای «دولت - کشور» (کلیت متمایز و مجردی که بیانگر جامعه سیاسی با تمام ابعاد آن است)، گاهی به معنای «حکومت به طور عام» (مجموعه ارگان‌هایی که به واسطه آنان حاکم به اعمال اقتدار می‌پردازد) (قاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱)، گاهی به معنای «یکی از قوا» و گاهی به معنای «کابینه یا هیئت وزیران» استعمال شده است. شناخت مفهوم دقیق این واژه در موارد مختلف در صیانت از حقوق مردم و منافع حکومت نقشی مهم و انکارناشدنی دارد. از باب نمونه مطالعه اصول قانون اساسی و مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نمایان می‌سازد که دولت در اصول «۴۲»، «۱۲۵» و «۱۵۲» به معنای «دولت - کشور»؛ در «۲۴» اصل از جمله در اصول «۳»، «۸»، «۹»، «۱۱» به معنای «حکومت به طور عام»؛ در «۸» اصل از جمله در اصول «۲۹»، «۴۳»، «۴۴» و «۸۰» به معنای «یکی از قوای سه گانه» که در تمام این اصول به معنای «قوه مجریه» و در اصل «۱۷۱» به معنای «قوه قضائیه» به کار رفته است و در نهایت در «۸» اصل از جمله در اصول «۵۲»، «۷۹» و «۱۰۲» به معنا و مفهوم «هیئت وزیران» به کار رفته است. مقصود از دولت در این نوشتار معنای سوم؛ یعنی قوه مجریه است.

۴. بیماری همه‌گیر

بیماری گاه از سطح فردی فراتر رفته و شیوع می‌یابد. این سرایت و شیوع ممکن است نامنظم و به لحاظ زمانی نامرتب باشد (Sporadic) یا در محدوده کم مانند یک روستا یا یک شهر باشد (Outbreak) و گاه شیوع آن فراتر رفته و منطقه یا کشوری را در بر می‌گیرد (Epidemics) و گاهی سطح شیوع آن جهانی می‌شود (Pandemic) (<https://www.etymonline.com/epi>). مواجهه هر یک از این موارد مستلزم تمهیدات متفاوت بهداشتی بوده و قواعد حقوقی و برنامه‌ریزی متفاوتی را ایجاب می‌کند. مقصود از بیماری همه‌گیر در این مقاله، بیماری‌ای است که شیوع آن از یک شهر فراتر رفته و منطقه یا کشوری را در بر می‌گیرد.

۵. شرایط اضطراری

مفهوم اضطرار یکی از مفاهیم پرکاربرد و شناخته شده در فقه خصوصی و فقه کیفری اسلام و حقوق خصوصی و حقوق کیفری است. در حوزه فقه سیاسی و به تبع آن در حقوق عمومی کمتر به این مفهوم پرداخته شده است. از منظر فقه سیاسی و حقوق عمومی تعاریف متفاوتی از سوی حقوقدانان ارائه شده است، با این وجود همه حقوقدانان در مورد هدف و غایت اعلان حالت اضطراری و فوق العاده – تأمین نظم کشور – متفق القول هستند.

به صورت کلی وضعیت اضطراری یک بیانیه دولتی است که برخی از عملکردهای عادی از قوه مجریه، مقننه، قضائیه و نهادهای غیردولتی را به منظور اجرای برنامه آمادگی اضطراری به حالت تعلیق درمی‌آورد (آقایی طوق؛ غمامی، ۱۳۹۱، ص ۶) در واقع شرایط اضطراری حالت بحرانی‌ای است که در آن، کشور به نحوی درگیر مشکلاتی است که زندگی عادی شهروندان را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. درگیری با اشرار داخل، عدم تعادل اقتصادی، گرفتاری‌های ناشی از جنگ سرد و تحریم دولت توسط دیگر دولت‌ها، اغتشاش‌های ناشی از اختلافات قومی و نظایر آن، از جمله مواردی است که دولت ناگزیر از استقرار نظام‌های خاص و محدودکننده بعضی حقوق و آزادی‌ها نظیر ممنوعیت نسبی و موقت مطبوعات، تظاهرات، اجتماعات یا پاره‌ای از فعالیت‌ها یا آزادی اقتصادی باشد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱). بنابراین می‌توان گفت

اضطرار، وضعیتی است که حکومت به دلایل گوناگون، مجبور به کاستن از حقوق و آزادی‌ها و افزایش اختیارات و اقتدارات نهادهای سیاسی می‌شود. لازم به یادآوری است که در ادبیات حقوقی انگلیسی اصطلاحات بسیاری برای بیان موقعیت‌ها و وضعیت‌های غیرعادی و اضطراری به کار رفته است که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد: وضعیت‌های اضطراری (States of emergency) وضعیت‌های استثنائی (State of exception) وضعیت‌های هشدار (State of alert)، وضعیت‌های اختیارات فوق‌العاده (State of special powers).

مبانی فقهی مسئولیت دولت در مواجهه با بیماری‌های واگیردار

مسئولیت دولت در زمینه ایجاد محدودیت به منظور مواجهه با بیماری‌های واگیردار بر مبانی فقهی گوناگونی استوار است. از یک منظر تبیین این مسئله بر اساس احکام اولیه عام همچون ادله اهتمام به امور مسلمین، ادله وجوب دفع ضرورت از مضطر، ادله امر به معروف و نهی از منکر، ادله احتیاط در دما و نفوس، ادله وجوب حفظ جان مسلمان و مانند آن امکان‌پذیر است و از منظر دیگر می‌توان آن را بر اساس حکم ثانوی مستفاد از ادله ولایت فقیه و یا دلیل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ (مائده: ۱)، «به عقدها و تعهدات پایبند باشید»، نیز تبیین کرد. در ادامه به بررسی اجمالی برخی از این ادله پرداخته می‌شود.

۱. ادله وجوب اهتمام به امور مسلمانان

در منابع حدیثی مسلمانان از جمله در کتاب شریف کافی و وسائل الشیعه بابی با عنوان «اهتمام بامور المسلمین» آمده است. در یکی از روایات این باب این گونه از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «عَلَى بَنِ إِبرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مَنْ أَصْحَحَ لَأَيِّهْتُمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (امام صادق علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت کردند: هر کسی که صبح کند و اهتمام به امور عامه مسلمانان نداشته باشد، مسلمان نیست)؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۳) با توجه به نکاتی که در ادامه بیان خواهد شد، این روایت از جمله ادله‌ای است که بر وجوب اهتمام به امور عامه مسلمانان دلالت می‌کند و از آن‌جا که مواجهه و مقابله با

بیماری‌های واگیردار همچون کرونا از مصادیق امور عامهٔ مسلمانان است، پس می‌توان نتیجه گرفت مواجهه و مقابله با چنین بیماری‌هایی صرف نظر از چگونگی آن از وظایف و مسئولیت‌های همهٔ اشخاص به‌ویژه دولت است. نکاتی که توجه به آن‌ها برای این منظور ضروری است عبارتند از:

الف) آن که تعبیر «فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» ظهور در وجوب دارد، البته این تعبیر در برخی موارد در غیرواجبات نیز به کار رفته است. اینکه گاهی در معنای غیروجوب به کار می‌رود به این معنا نیست که این ترکیب به معنای وجوب نباشد، بلکه استعمال در غیروجوب گاهی اوقات از باب شدت اهتمام و مبالغه است و یک استعمال مجازی است. از باب تنظیر می‌توان گفت داستان این تعبیر همانند تعبیر «لاصلاة» است. چراکه ترکیب «لَا صَلَاةَ» برای نفی ماهیت است و معنای قریب به آن، نفی صحت است، مانند «لاصلاة الا بفاتحة الكتاب» (ابی‌جمهور الاحسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۶) اما گاهی نفی صحت از باب مبالغه در نفی کمال استفاده می‌شود. در عبارت «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي مَسْجِدِهِ» (کسی که همسایه مسجد است، نمازش کامل نخواهد بود مگر آن که در مسجد اقامه شود) (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۲).

ب) آن که مراد از «امور مسلمین» عبارتند از امور عامهٔ مسلمانان و نه خصوص اموری که مربوط به حاجات شخصی هر مسلمانی است. توضیح آن که بسیاری از علما از جمله مرحوم کلینی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۳۶؛ علامهٔ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۳۳۹) مفاد حدیث را وجوب دفع ضرورت مردم و قضای حوائج مؤمنین و مسلمین دانسته‌اند؛ یعنی روایت را به معنای رفع نیازها و ضروریات شخصی افراد معنا کرده‌اند. از این رو مشاهده می‌کنیم ایشان روایت «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (هر آن که بشنود فردی ندا سر می‌دهد: ای مسلمانان به فریادم برسید ولی او را کمک نکند، مسلمان نیست) را ذیل این باب بیان کرده است (کلینی، همان؛ حر عاملی، همان؛ مجلسی، همان).

در حقیقت ایشان این روایت را از باب اضافهٔ جمیع به جمیع به نحو انحلالی تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند «امور»؛ یعنی هر امری و «مسلمین»؛ یعنی هر مسلمانی؛ بنابراین

«امور مسلمین» را به معنای هر امر از هر مسلمانی، معنا کرده‌اند. ولی به نظر می‌رسد مراد از این روایت، اضافه جمیع به مجموع است؛ یعنی اهتمام به امور جمعی مسلمین. از این رو اهتمام به امور مسلمین داشتن؛ یعنی اهتمام به اموری که مصالح عمومی و مصالح کل مسلمانان است، مانند اهتمام به امنیت عمومی، اقامه حکومت و مقابله با کفار. البته باید توجه داشت که کمک به اشخاص مسلمان و رفع حوائج شخصی آن‌ها از امور مهم است و باید به آن اهتمام ورزید، اما چنین مفهومی از این روایت قابل برداشت نیست (تقریرات درس خارج استاد قاینی، جلسه ۱۳۹۹/۲/۲۲، fa.mfeb.ir/taqrir).

ج) استعمال این ترکیب در روایات زیادی در امور عامه می‌تواند مؤیدی بر این مدعا باشد. از باب مثال در در روایت صدوق آمده است که امام رضا علیه السلام خطاب به مأمون فرمودند: «فَإِنَّكَ قَدْ ضَيَعْتَ أُمُورَ الْمُسْلِمِينَ وَ فَوَّضْتَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِكَ يَحْكُمُ فِيهِمْ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۰) «تو امور مسلمین را به کسانی که اهلیت ندارند واگذار کردی». بی‌تردید آن چیزی که مأمون متصدی آن بوده، امور عامه مانند عزل و نصب قضات و جمع آوری زکات و ... بوده است. در ادامه مأمون از حضرت می‌پرسد چه کار کنم؟ حضرت می‌فرماید به مرکز مسلمین برو و به امور آن‌ها را رسیدگی کن: «قَالَ الْمَأْمُونُ يَا سَيِّدِي فَمَا تَرَى قَالَ أَرَى أَنْ تَخْرُجَ مِنْ هَذِهِ الْبِلَادِ وَ تَتَّحَوَّلَ إِلَى مَوْضِعِ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ وَ تَنْظُرَ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَكَلِّمَهُمْ إِلَى غَيْرِكَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَأَلَكَ عَمَّا وَلَّاكَ» مراد از امور مسلمین که حضرت دستور به نظارت می‌دهد، امور عامه است، نه امور شخصی جزئی.

د) آن که مواجهه و مقابله با بیماری‌های واگیردار به ویژه کرونا که دارای گستردگی و فراگیری فزاینده است و تهدیدی جدی برای جامعه اسلامی، بلکه جامعه بشری به‌شمار می‌رود و از سوی دیگر تا به اکنون دارویی برای درمان آن پیدا نشده است؛ بدون شک از امور عامه مسلمین به‌شمار می‌آید و اهتمام به آن وظیفه همگانی است و همه در برابر آن مسئول هستند و از آن‌جا که حاکم شرع و دولت از اختیارات و توانایی‌های ویژه‌ای برخوردار است، پس نمی‌توان مسئولیت ویژه حاکم شرع و دولت در این زمینه را نادیده گرفت، چرا که خداوند متعال فرموده است: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

إِلَّا وَسْعَهَا ﴿٢٨٦﴾: (بقره: ۲۸۶).

ه) آن که مسئولیت متوجه دولت در زمینه مواجهه با بیماری‌های واگیردار دارای ابعاد گوناگون است و از چند جهت قابل بررسی است. یکی از این جهات، مسئولیت دولت در پیش‌گیری از وقوع چنین بیماری‌هایی است. بر این اساس دولت موظف به پیش‌بینی و تدارک مسائل تمهیدی و تأسیس مراکز علمی و تخصصی در این زمینه از باب مقدمه مفوته است. از جهت دیگر، دولت موظف به رسیدگی به مبتلایان به این بیماری در زمان وقوع آن است؛ همچنان که مکلف به کارگیری راه‌های مناسب برای عدم شیوع این گونه بیماری‌ها نیز است. از جمله این راه‌ها الزام به منع حضور مردم در اجتماعات است و ممکن است این منع موجب ترک برخی از واجبات مانند نماز جمعه بنا بر قولی و فریضه حج گردد. از دیگر جهات مسئولیت دولت، مسئله تأمین نیازهای روزمره مردم در زمان شیوع این نوع بیماری است و آخرین جهت مسئولیت دولت، برخورد مناسب دولت با اشخاص متخلفی است که به وظایف خود در این شرایط پایبند نبوده و یا با احتکار وسائل پزشکی و مواد غذایی از شرایط موجود سوء استفاده می‌کنند.

۲. ادله ولایت فقیه

در مورد ولایت فقیه دو دیدگاه معروف وجود دارد. طبق نظر برخی از بزرگان همانند محقق خویی (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۹) ولایت به مثابه «وظیفه و مسئولیت» است و ثبوت آن تحت عنوان «امور حسبیه» برای فقیه پذیرفته شده است. در مقابل برخی دیگر از بزرگان همچون امام راحل علیه السلام (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۲۷) ولایت را به مثابه «منصب شرعی» دانسته و آن را از راه دلایل نقلی برای فقیه اثبات کرده‌اند.

حال با توجه به این مقدمه اثبات مسئولیت دولت نسبت به موضوع محل بحث بر اساس هر یک از این دیدگاه‌ها نیز امکان‌پذیر است. توضیح اینکه طبق دیدگاه نخست، تصدی امور حسبیه، مانند ایجاد نظم و حفاظت از مصالح همگانی در مواجهه با بیماری‌های واگیردار، از ضروریاتی است که شرع مقدس، اهمال درباره آن را اجازه نمی‌دهد و قدر متیقن و حداقل، وظیفه فقهای شایسته است که آن را عهده‌دار شوند،



لذا طبق این نگاه، تصدی در این امور یک وظیفه شرعی مانند دیگر واجبات کفایی است که اگر کسانی که شایستگی برپاساختن آن را دارند عهده‌دار شوند، از دیگران ساقط می‌شود و گرنه همگی مسئولند و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند.

اما براساس دیدگاه دوم، نصوصی که گستره ولایت فقیه و اختیارات او را تبیین می‌کند به دلالت تضمینی ولایت وی در مورد ایجاد محدودیت در مواجهه با بیماری‌های واگیردار از جمله کرونا را نیز اثبات می‌کند و مسئولیت فقیه به‌عنوان حاکم شرع در عصر غیبت در این زمینه ثابت خواهد شد. از باب نمونه در توقیع شریف آمده: «وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»؛ «در پیشامدها به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شماست و من حجت خداوندم» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۰).

در بررسی سندی روایت مناقشه‌ای در این توقیع شریف وجود ندارد؛ چراکه این توقیع از سوی فقی‌هان و بزرگانی تلقی به قبول شده است که آنان اهل مسامحه در اسانید روایات نبوده و بدون دقت و بررسی کافی حکم به اعتبار روایات نکرده‌اند. از نظر متن نیز می‌توان اذعان داشت که تعلیل امام «فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» مطلق و مقتضای اطلاق آن وکالت و نیابت فقها در همه امور است که حجت بودن امام در آن امور ثابت است (حسینی حائری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۶)؛ زیرا حجت بودن امام مطلق است و اختصاص به احکام شرعی نداشته و همه شئون مردم از جمله قضاوت، تدبیر امور مسلمانان و از جمله مواجهه و مقابله با بیماری‌های واگیردار که تهدیدی برای جامعه است را نیز شامل می‌گردد؛ از این رو به قرینه مقابله، حجت بودن فقها نیز مطلق خواهد بود و دلیل یا قرینه‌ای نیز برای انصراف از این اطلاق وجود ندارد.

در مقام مقایسه میان ادله پیشین و ادله ولایت فقیه باید به این نکته مهم توجه داشت که با وجود ادله احکام اولی نیازی به اثبات مسئولیت از طریق ادله ولایت فقیه نیست؛ چرا که مسئولیتی که در این زمینه بر اساس مبانی مطرح در باب ولایت فقیه، اثبات می‌شود برخلاف ادله پیشین، دیگر یک حکم اولی نیست تا بر اساس اطلاقات و عموماً بیان شده باشد، بلکه یک حکم ثانوی خواهد بود که از راه ادله ولایت فقیه

بر اساس ضروریات از باب امور حسبه یا مصلحت عامه طبق هر دیدگاه ثابت می‌شود و ثانوی بودن چنین حکمی به معنای عدم اهمیت آن نیست. از باب مثال مقتضای اطلاعات ادله اولیه این است که تصرف در مال دیگری جایز نباشد، اما بر اساس ضروریات امور مسلمین از باب امور حسبه و یا بر اساس مصلحت عامه فقیه ولایت دارد که به منظور توسعه خیابان هر چند برخلاف رضایت مالک مال او را تصاحب کند و ملک او را در توسعه خیابان به کار گیرد. پس دلیل حکم اولی مانند: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسِهِ» (ابی‌جمهور الاحسائی، ج ۱، ص ۲۲۲)، اقتضای منع این کار را دارد، اما لزوم رعایت مصالح عمومی مخصص اطلاعات این ادله است. بنابراین وقتی که گفته می‌شود احکامی که بر اساس ولایت فقیه ثابت می‌شود حکم ثانوی و برخلاف حکم اولی است، به این معناست که اطلاعات ادله اولی باید مقید به ولایت شود.

مبانی حقوقی مسئولیت دولت در مواجهه با بیماری‌های واگیردار

مبارزه با بیماری‌های واگیردار همچون کرونا و به طور خاص ایجاد محدودیت به منظور مواجهه با چنین بیماری‌هایی رابطه مستقیم با تأمین سلامت عمومی جامعه دارد. حال با توجه به این مطلب، اصول مختلفی از قانون اساسی حق سلامت را برای همگان به رسمیت می‌شناسد و به تبع آن، دولت مکلف به تأمین این حق است. از باب مثال اصل «۲۹» قانون اساسی، حق خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی را برای همگان به رسمیت می‌شناسد و مقرر می‌دارد: «برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری و پیری، از کارافتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح، نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی برای همگان است».

علاوه بر اصل «۲۹»، اصول دیگری از قانون اساسی نیز با سلامت مرتبطند. طبق بند «۱۲» اصل سوم قانون اساسی «پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه، مسکن، کار، بهداشت و تعمیر بیمه» از وظایف دولت است. به موجب اصول یاد

شده از قانون اساسی، دولت مکلف به تأمین حق سلامت همه افراد جامعه در شرایط مختلف از جمله نسبت به بیماری‌های واگیردار است و از آن‌جا که الزام به یک شیء، الزام به لوازم آن شیء است، پس چنانچه تأمین حق سلامت افراد جامعه در شرایط شیوع بیماری همچون کرونا مستلزم برقراری محدودیت‌هایی از سوی دولت باشد، برقراری این محدودیت‌ها نیز از سوی دولت الزامی خواهد بود.

افزون بر آنچه که گذشت اصل «۷۹» و «۱۷۶» قانون اساسی نیز می‌تواند مبنای صلاحیت قانونی دولت در اعمال محدودیت به منظور مواجهه با بیماری‌هایی همچون کرونا باشد که در ادامه چگونگی دلالت این دو اصل بررسی می‌شود.

۱. اصل «۷۹» قانون اساسی

مطابق با اصل «۷۹» قانون اساسی «برقراری حکومت نظامی ممنوع است. در حالت جنگ و شرایط اضطراری نظیر آن، دولت حق دارد با تصویب مجلس شورای اسلامی موقتاً محدودیت‌های ضروری را برقرار نماید، ولی مدت آن به هر حال نمی‌تواند بیش از سی روز باشد و در صورتی که ضرورت آن باقی باشد دولت موظف است مجدداً از مجلس کسب مجوز کند». با توجه به نکاتی که در ادامه خواهد آمد این اصل را می‌توان مهم‌ترین مبنای حقوقی برای صلاحیت قانونی دولت در جهت ایجاد محدودیت در این زمینه دانست.

نکته اول آن که این اصل در نگاه نخست، بسیار کلی، مبهم و مجمل به نظر می‌رسد. وجود عباراتی مانند «حالت جنگ و شرایط اضطراری نظیر آن» و «محدودیت‌های ضروری» حاکی از این ابهام و اجمال است. قانون اساسی ایران، تعریفی از این وضعیت‌ها ارائه نداده و مصادیق آن‌ها را نام نبرده است. شورای نگهبان نیز، به‌عنوان مفسر قانون اساسی، تاکنون تفسیری از این اصل ارائه نداده است. در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز برخی اعضا نسبت به قید «شرایط اضطراری و نظیر آن» ابراز نگرانی نموده و معتقد بودند این یک قید مجمل و ادامه‌دار بوده و ممکن است باعث توجیحات و تفاسیر متعددی گردد و مسائل و مشکلاتی که رژیم سابق در برقراری حکومت نظامی به وجود آورد، بار دیگر تکرار گردد و برخی

دیگر از اعضا هم معتقد بودند که مقصود از جنگی که موجب برقراری محدودیت‌های ضروری می‌شود، مبهم است و مشخص نیست که آیا یک توطئه داخلی است یا یک جنگ مرزی و خارجی؟ از این رو قید شرایط اضطراری مبهم است (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ص ۸۸۱ - ۸۸۴).

البته، به نظر می‌رسد قانونگذار با بیان «حالت جنگ و شرایط اضطراری نظیر آن»، آستانه بالایی را برای برقراری محدودیت‌های ضروری، لازم دانسته است، بدین معنا که این محدودیت‌ها در مواقعی توجیه‌پذیر است که جنگ یا وضعیتی که با جنگ مقایسه شدنی باشد، در کشور رخ داده باشد. به عبارت دیگر از مفهوم عبارت «شرایط اضطراری نظیر آن» در اصل یاد شده، این معنا به ذهن متبادر می‌شود که دولت تنها زمانی می‌تواند به برقراری محدودیت‌های ضروری مبادرت کند که شرایط حادی در فضای کشور مشابه زمان جنگ وجود داشته باشد. از این رو نمی‌تواند به بهانه بحران‌هایی پایین‌تر از آن همانند رکود، تورم و شرایط بد اقتصادی در کشور، آزادی‌های افراد را محدود کند، بلکه شرایط بحرانی باید تا حد جنگ نظامی، حاد و بسیار خطرناک باشد.

نکته دوم آن که با توجه به قابل مقایسه بودن وضعیت کرونا با جنگ، وضعیت کرونایی فعلی می‌تواند مصداق وضعیت اضطرار باشد. توضیح آن که وضعیت جنگ چند خصوصیت و ویژگی دارد که با سرایت آن‌ها به دیگر احوال و الغاء خصوصیت آن‌ها از جنگ، می‌توان گفت: وضعیت کرونایی فعلی نیز دارای آن ویژگی‌هاست، در نتیجه وضعیت فعلی، جزء وضعیت‌های اضطراری است.

ویژگی اول جنگ تهدید عمومی و همگانی است و بدون شک ویروس کرونا این تهدید را به همراه دارد، زیرا بر اساس آمار که از نهادهای مختلف منتشر شده، حیات جامعه بشری را به شدت به خطر انداخته است. ویژگی دوم جنگ، فراگیری آن است که ویروس کرونا نیز این خصوصیت را دارد. بنابراین، وضعیت کرونایی فعلی چه به لحاظ میزان خطر و چه به لحاظ فراگیری، می‌تواند مصداق وضعیت اضطراری باشد.

نکته دیگر آن که به استناد این اصل، تنها نهادی که در مرحله اول ضرورت برقراری محدودیت‌های ضروری و نوع محدودیت‌ها را تشخیص می‌دهد، دولت است.

ولی این تشخیص نخستین تا زمانی که به تصویب مجلس شورای اسلامی نرسد، نهایی و معتبر و لازم‌الاجرا نیست. باید توجه داشت که کلمه دولت در این اصل به صورت عام به کار برده شده و به‌طور اختصاصی از قوه مجریه، رئیس‌جمهور یا هیأت وزیران برای برقراری محدودیت‌های ضروری نامی برده نشده است. از این‌رو این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که منظور از دولت در اصل مذکور چیست؟ آیا دولت به مفهوم عام آن (قوای سه‌گانه) و یا به مفهوم خاص آن شامل قوه مجریه، هیأت وزیران در نظر گرفته شده است؟ در این راستا، آیین‌نامه داخلی مجلس این ابهام را برطرف نموده است؛ چرا که دولت را ملزم به تهیه لایحه محدودیت‌های ضروری و تقدیم آن به مجلس کرده و باید قبل از اعمال محدودیت، متن کامل و دقیق محدودیت‌های ضروری را با دلائل توجیهی لازم، همراه با لایحه ارسال کند (آیین‌نامه داخلی مجلس ماده «۲۱۱») که این امر فقط از طرف قوه مجریه امکان‌پذیر است. بنابراین منظور از دولت به‌طور قطع دولت به معنای خاص؛ یعنی قوه مجریه و هیأت وزیران است.

حال با توجه به نکات یاد شده و بر اساس اصل «۷۹» قانون اساسی و تصویب مجلس شورای اسلامی، دولت می‌تواند مبنای صلاحیت قانونی در اعمال محدودیت به منظور مواجهه با بیماری‌هایی همچون کرونا باشد. البته این مطلب به معنای صلاحیت انحصاری دولت در این زمینه نیست. چرا که مطابق قانون اساسی رهبری نیز در صورت غیرقابل حل بودن این مسئله از طریق عادی از چنین اختیاری برخوردار است. بند «۸» اصل «۱۱۰» قانون اساسی، یکی از اختیارات مقام رهبری را «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست» دانسته است.

در توضیح این بند گفته شده است که «تعبیر معضلات نظام، گذشته از آن که به صورت جمع آمده و تمام معضلات را شامل می‌شود، اطلاق نیز دارد؛ در نتیجه، تنها معضلات پیش آمده در زمینه خاص را در بر نمی‌گیرد، بلکه هر معضلی در هر زمینه‌ای از امور حکومتی را شامل می‌شود. مقصود از طرق قانونی نیز همان طرق معهود قانونی است، زیرا اگر معضلی برای نظام پیش آید که راه حل قانونی داشته باشد، به‌طور قطع، می‌توان گفت این معضل از طریق عادی حل شدنی است. نتیجه آن که حل معضلات

نظام در هریک از زمینه‌ها و امور مربوط به حکومت در صورتی که از راه‌های قانونی حل شدنی نباشد، بر عهده رهبر است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام به حل آن‌ها اقدام کند. اموری که رهبر با آن روبه‌روست از یکی از دو حالت خارج نیست، یا راه حل قانونی دارد یا راه حل قانونی ندارد. در حالت نخست، رهبر موظف است از راه قانون به حل معضلات نظام بپردازد، زیرا فرض بر این است که قانون براساس مصالح عمومی و موازین اسلامی وضع شده و شرعاً بر رهبر واجب است که مصالح اسلام و مسلمین را رعایت کند. حالت دوم، زمینه اعمال ولایت مطلقه است؛ یعنی دسته‌ای از معضلات حکومتی که راه حلی برای آن‌ها در قانون پیش‌بینی نشده است. البته، در مواردی ممکن است ولی فقیه پس از مشورت با صاحب نظران احراز نماید که قانون در بردارنده مصالح مسلمانان نیست یا راهی که قانون برای حل یک معضل در نظر گرفته است، در عمل موجب فوت مصالح بزرگتری می‌شود. بی‌شک، در چنین مواردی ولی فقیه می‌تواند، بلکه ملزم است، با اعمال ولایت مطلقه به حل معضل یاد شده بپردازد و خود را در چهارچوب تنگ و خالی از مصلحت قانون گرفتار نکند» (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۳).

بنابراین اصل «۷۹» قانون اساسی راه قانونی برخورد با وضعیت‌های اضطراری و مدیریت اختیارات اضطراری در نظم مبتنی بر قانون اساسی ایران است. پس، مادامی که این راه حل قانونی تأمین‌کننده مصالح نظام و مردم است، همه نهادهای حاکمیت، از جمله مقام رهبری، ملزم به پذیرش این راه حل قانونی هستند. ولی قانون اساسی ایران با پیش‌بینی ولایت مطلقه فقیه، این اختیار را به مقام رهبری داده است تا در مواقعی که راه حل قانونی نتواند مصالح کشور، نظام و مردم را تأمین نمی‌کند یا طی مراحل قانونی مستلزم فوت وقت و از دست رفتن مصالح بالاتری از رعایت طریقه قانونی می‌شود، با اختیارات خود نسبت به حل معضل پیش آمده و وضعیت‌های اضطراری اقدام کند. البته، باید توجه داشت که اقدام رهبری در اعمال اختیارات فوق‌العاده اگرچه ممکن است فراقانونی دانسته شود، ولی بی‌تردید غیرقانونی نیست؛ زیرا تحت ضوابط مشخص و با هدف تأمین مصالحی صورت می‌گیرد که قانون ناتوان از تأمین آن مصالح شده است (مجبی، ۱۳۹۵، ص ۹۵).

۲. اصل «۱۷۶» قانون اساسی

در رابطه با مبنای صلاحیت دولت در برقراری برخی محدودیت‌ها به منظور مواجهه با بیماری‌های واگیردار همچون کرونا ممکن است علاوه بر اصل «۷۹» قانون اساسی، به اصل «۱۷۶» قانون اساسی نیز استدلال شود که موضوع آن «شورای عالی امنیت ملی» است. در تبیین امنیت ملی گفته شده است: «امنیت ملی از لحاظ معنایی دلالت بر نفی تهدید دارد و از حیث قلمرو، متنوع بوده، گونه‌های مختلفی را در بستر زمان شامل می‌شود» (افتخاری، ۱۳۹۲، ص ۹۲). و می‌توان نفی تهدید و ایجاد رضایت‌مندی را دو رکن اصلی بازشناسی و تعمیق معنای عرفی امنیت در نظر گرفت (صرامی، ۱۳۹۷، ص ۵۲). به موجب اصل «۱۷۶» قانون اساسی، شورای عالی امنیت ملی متشکل از مقامات عالی‌رتبه سیاسی، قضایی، نظامی و اقتصادی به ریاست رئیس جمهور، تشکیل می‌گردد. این اصل از قانون اساسی، بی‌آنکه محدودیت خاصی را بر اعمال صلاحیت این شورا در نظر بگیرد، مجال گسترده‌ای را برای این شورا برای «مقابله با انواع تهدیدهای داخلی و خارجی» به منظور «تأمین منافع ملی و پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملی» در نظر گرفته است. این شورا صلاحیت تشخیص تهدید، نوع مقابله با تهدید و استفاده از هر یک از امکانات کشور برای مقابله با آن تهدید را دارد. اطلاق الفاظ و عبارات به کار رفته در این اصل، امکان هرگونه اقدام و تصمیم را برای این شورا فراهم کرده است.

حال با توجه به این که بیماری کرونا، تهدیدی ملی و عمومی است و بهداشت عمومی و سلامت جامعه را به خطر می‌اندازد، مواجهه با آن در راستای تأمین امنیت ملی قابل بررسی است و مبارزه و مقابله با آن را در شرایط کنونی می‌توان به نوعی تأمین منفعتی از منافع ملی دانست. از این رو به برکت ظرفیت بسیار موسع و قابل تفسیر اصل «۱۷۶» در خصوص اختیارات شورای عالی امنیت ملی در مواجهه با انواع تهدیدات و از جمله تهدید سلامت و بهداشت عمومی و نیز تعطیلی نابهنگام و ناموجه جلسات مجلس شورای اسلامی، دولت توانسته است از طریق مصوبه این شورا، ستاد ملی مبارزه با کرونا را تأسیس کند و اقدام به اعمال برخی محدودیت‌ها کند. البته مصوبات این شورا برای آن که قابلیت اجرا بیابد باید توسط عالی‌ترین مقام نظام

سیاسی؛ یعنی رهبر انقلاب مورد تأیید قرار گیرد.

بنابر گفته رئیس جمهور محترم براساس تصمیم شورای عالی امنیت ملی، مصوبات ستاد مقابله با کرونا به منزله مصوبات شورای عالی امنیت ملی است و این تصمیم به تأیید مقام معظم رهبری نیز رسیده است و تمام دولت در این ستاد همکاری دارند (پایگاه اطلاع رسانی ریاست جمهوری اسلامی ایران، سخنرانی ۲۴ اسفند ۱۳۹۸ در هیئت دولت).

حدود و ثغور اختیارات دولت در بیماری‌های واگیردار

برای تعیین حدود و ثغور اختیارات و مسئولیت دولت در این زمینه، بایستی این مسئله را بر اساس مبانی حقوقی مسئولیت دولت بررسی کرد. از این‌رو در ادامه بر اساس اصل «۷۹» و «۱۷۶» قانون اساسی میزان اختیارات و مسئولیت دولت نسبت به ایجاد محدودیت در مواجهه با چنین بیماری‌هایی را بررسی می‌کنیم.

الف) میزان اختیارات و مسئولیت دولت بنابر اصل «۷۹»

اختیارات و مسئولیت دولت در رابطه با ایجاد محدودیت در مواجهه با بیماری‌های واگیردار همانند کرونا عبارتند از:

۱. ممنوعیت مطلق اعلام حکومت نظامی

حکومت نظامی به یکسری اقداماتی گفته می‌شود که هدف از آن سرکوب گروهی مشخص و برقراری نظم و امنیت و جلوگیری از پیشامدهای مخالف مصالح کشور و شئون دولت و یا حفظ نظم عمومی است (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹). در طول این مدت به نیروهای نظامی اختیارات وسیعی در برقراری برخی محدودیت‌ها مانند: توقیف روزنامه، منع تردد افراد در برخی ساعات مشخص، دستگیری افراد مظنون و ... داده می‌شود. در این حالت قوای انتظامی از عهده حفظ نظم و امنیت بر نمی‌آیند و ارتش که به‌طور قانونی مسئولیت حفظ و حراست از کشور در مقابل دشمنان را به عهده دارد، وارد عمل می‌شود. در برخی موارد حکومت نظامی با مقررات منع عبور و مرور و تشکیل دادگاه‌های نظامی همراه است. در زمان برقراری حکومت نظامی در حقیقت قسمتی از صلاحیت مراجع قضایی عمومی به‌طور موقت به دادسرا و دادگاه‌های موقت

نظامی واگذار و این دادسراها و دادگاه‌های نظامی موقت، جانشین مراجع قضایی عمومی می‌شود (بهزادی، ۱۳۵۷، ص ۸).

حال بر اساس آنچه که بیان شد برقراری حکومت نظامی، به مثابه حد اعلا‌ی اعمال محدودیت بر حقوق و آزادی‌ها، در جمهوری اسلامی مطلقاً ممنوع است و مطابق قانون اساسی در هیچ شرایطی، حتی در وضعیت کرونایی کنونی، دولت نمی‌تواند حکم به برقراری حکومت نظامی دهد. مؤید این مطلب تکیه و تأکید است که نمایندگان مجلس در بررسی نهایی قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ بر نفی حکومت نظامی در هر شرایطی داشته‌اند. در مشروح مذاکرات مربوط به اصل مذکور آمده است: «حکومت نظامی اعمالش در کشور مطلقاً ممنوع است و دولت در هیچ شرطی از شرایط نمی‌تواند حکومت نظامی اعلام کند و محدودیت‌هایی که دولت در شرایط فوق العاده برقرار می‌کند، هیچ‌وقت نمی‌تواند به‌صورت حکومت نظامی باشد؛ زیرا حکومت نظامی در هیچ شرطی از شرایط جایز نیست. بنابراین باید محدودیت‌های دیگری غیر از حکومت نظامی باشد». بدین ترتیب در نظام جمهوری اسلامی ایران حکومت نظامی مبنای قانونی ندارد. در نتیجه محدودیت‌هایی که دولت در شرایط فوق العاده برقرار می‌کند، نمی‌تواند به‌صورت حکومت نظامی باشد، بلکه باید به طریق غیرنظامی اعمال گردد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲).

۲. ممنوعیت سلب آزادی

براساس قاعده فقهی و عقلی «لا ولاية لاحد علی احد» هیچ کس بر دیگری ولایتی ندارد و اصل بر آزادی است و نمی‌توان هیچ شهروندی را بدون دلیل محدود کرد. بر این اساس قانون اساسی ایران، مسئله آزادی افراد در همه ابعاد را مورد تأکید و توجه کافی قرار داده است. در این راستا، اصل «۹» موضوع توجه به اصل آزادی، اهمیت و لزوم رعایت آن را مورد تأکید قرارداده و تصریح کرده که حتی به بهانه حفظ استقلال کشور نمی‌توان آزادی‌های مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات از مردم سلب کرد. حال اگر مصوبات دولت در این زمینه، سلب‌کننده حق آزادی ولو مشروع باشند، اعمال چنین محدودیت‌هایی از دایره صلاحیت این مرجع خارج است.

۳. برقراری محدودیت اختیاری بدون اجبار

در اصل «۷۹» قانون اساسی مقرر شده است: «دولت حق دارد با تصویب مجلس شورای اسلامی به طور موقت محدودیت‌های ضروری را برقرار کند». همانطور که مشاهده می‌شود، صلاحیت در این اصل اختیاری است؛ مقنن نمی‌گوید دولت مکلف به اعمال محدودیت است. بنابراین اگر دولت با کفایتی، بتواند با استفاده از قواعد و مقررات عادی (غیر از راهی که اصل «۷۹» مقرر کرده)، از وضعیت اضطراری خارج شود، بر اساس قاعده «الأسهل فالأسهل» اولویت دارد. مفاد این قاعده آن است که مادامی که مرتبه آسان‌تر و روان‌تر وجود دارد، عقلاً باید آن مرتبه را برگزید.

۴. لزوم تهیه لایحه برقراری محدودیت‌های ضروری از سوی دولت

به استناد ماده «۲۱۰» آیین‌نامه داخلی مجلس، دولت باید قبل از اعمال محدودیت‌ها متن کامل و دقیق محدودیت‌های ضروری را با دلایل توجیهی لازم به صورت لایحه به مجلس تقدیم کند. از این رو مطابق اصل «هفتاد و چهارم» پیشنهاد برقراری محدودیت‌های ضروری جهت مواجهه با بیماری‌هایی همچون کرونا از طرف رئیس‌جمهور یا هر یک از وزیران در جلسه هیأت وزیران مطرح و پس از بحث و تبادل نظر در این خصوص و تصویب آن لایحه‌ای آماده و پس از امضا از طریق معاونت حقوقی و امور مجلس تقدیم مجلس می‌گردد تا روند قانونی درخواست مذکور، توسط نمایندگان مجلس شورای اسلامی مورد بررسی و تبادل نظر قرار گیرد و به تصویب آنان برسد.

۵. لزوم تصویب و نظارت استصوابی مجلس بر محدودیت‌های ضروری

اصل «هفتاد و نهم» قانون اساسی، حق دولت در برقراری محدودیت‌های ضروری را منوط و مشروط به تصویب مجلس شورای اسلامی دانسته است. بنابراین مجلس نوعی نظارت همراه با حق دخالت و تصمیم‌گیری دارد که در اصطلاح به آن، نظارت استصوابی اطلاق می‌گردد؛ بدین معنی که اعمال محدودیت فقط با کسب اجازه قبلی و تصویب مجلس قابل اجراست. اساساً فلسفه چنین نظارتی از سوی مجلس، اصلاح امور و جلوگیری از مفاسد و انحرافات است تا دولت در جهت افزایش اقتدار خود، متوسل به

شیوه حالت فوق‌العاده نشود و از این طریق آزادی‌های مشروع مردم را مورد تجاوز قدرت طلبی‌های خود قرار ندهد (مهرپور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸). البته لزوم تصویب محدودیت‌های ضروری در مجلس رهاوردهای دیگری نیز دارد. ضرورت حضور نمایندگان مستقیم مردم در جریان تصمیم‌گیری، شفافیت مصوبات مجلس و آگاهی افکار عمومی از تصمیمات و اقدامات به واسطه علنی بودن مذاکرات مجلس از جمله آن‌هاست.

نکته دیگری که در این خصوص باید ذکر نمود آن است که رسیدگی به لایحه مذکور در مجلس یک شوری است (قسمت اول ماده «۲۱۱» آیین‌نامه داخلی)؛ یعنی تنها در یک شور مجلس لایحه محدودیت‌های ضروری مورد بررسی قرار می‌گیرد و برای طی مرحله بعد، پس از تصویب در جلسه مجلس به شورای نگهبان فرستاده می‌شود.

چه بسا انتقادی که در این زمینه بر قانون‌گذار وارد است، این است که قانون اساسی برای تصویب چنین محدودیت‌های ضروری که نتیجه آن محرومیت افراد از برخی حقوق و آزادی‌هایشان ولو به صورت موقت، اکثریت آرای ویژه‌ای را مقرر نکرده است. این در حالی است که قانون اساسی در برخی موارد مهم دیگر، تصویب قانون مربوط را منوط به کسب آرای اکثریت خاصی کرده است. به‌عنوان مثال، برای تصویب آیین‌نامه داخلی مجلس، موافقت دو سوم حاضران در مجلس (اصل ۶۵) برای اصلاحات جزئی خطوط مرزی، تصویب چهارپنجم مجموع نمایندگان مجلس (اصل ۷۸) و برای عدم کفایت رئیس‌جمهور، رأی اکثریت مجموع نمایندگان مجلس (اصل ۸۹) را ضروری دانسته است.

۶. ضرورت اظهار نظر شورای نگهبان بر مصوبه محدودیت‌ها

لایحه محدودیت‌های ضروری پس از تصویب مجلس باید جهت اظهار نظر و تطبیق آن با شرع و قانون اساسی به شورای نگهبان فرستاده شود؛ چرا که به استناد اصول متعدد قانون اساسی از جمله اصل «۹۱» پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس برعهده شورای نگهبان است. شورای نگهبان موظف است آن را حداکثر ظرف ده روز از تاریخ وصول از نظر تطابق با موازین اسلام و

قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و در صورت مغایرت برای تجدید نظر به مجلس بازگرداند. در غیر این صورت مصوبه قابل اجراست (اصل ۹۴) حضور شورای نگهبان در این فرایند به عنوان نهادی تخصصی و مستقل، ضمانت موثری برای پاسداری از ارزش‌های قانون اساسی و صیانت از حقوق مردم است و می‌تواند مانع از برقراری برخی محدودیت‌ها، که خلاف موازین شرعی یا قانون اساسی تشخیص می‌دهد، باشد مثلاً در صورتی که جبران خسارتی برای انواع مصوبات و اقدامات دوران وضعیت اضطراری پیش‌بینی نشده باشد یا آن که ناقص و تبعیض‌آمیز پیش‌بینی شده باشد یا آن که برای تأمین هزینه‌های آن مصوبات، منابعی بیش از حد ضرورت و نیاز منظور شده باشد، شورای نگهبان مانع از تصویب نهایی مصوبه می‌شود.

۷. موقت و زمان دار بودن مدت برقراری محدودیت ضروری

طبق اصل «۷۹» محدودیت‌ها را تنها به صورت «موقت و زمان‌دار» و حداکثر برای سی روز می‌توان برقرار کرد و تمدید محدودیت‌ها پس از انقضای سی روز، منوط به احراز «بقای ضرورت» و «کسب مجوز دوباره» از مجلس است. کوتاه بودن اعمال محدودیت‌های ضروری را می‌توان تأکیدی بر استثنایی بودن امر محدودیت و اصالت آزادی دانست.

باید توجه داشت که برقراری محدودیت‌های ضروری طولانی مدت، اثر مخرب سیاسی و اجتماعی به جای می‌گذارد؛ زیرا نه تنها ممکن است دولت از این اصل سوءاستفاده کند، بلکه این خطر نیز محتمل است که امر استثنایی در مدت طولانی تبدیل به یک جریان رایج گردیده و آزادی مردم حتی در زمان رفع بحران به دست فراموشی سپرده شود. از سوی دیگر مجوزهای مکرر مجلس این اثر مفید اجتماعی را به جای می‌گذارد که هم دولت و هم مجلس و مردم دریابند که همیشه اصل بر آزادی است و محدودیت‌های ضروری امری گذرا، استثنایی، کوتاه مدت و موقتی به‌شمار می‌رود (مظهری، ۱۳۹۴، ص ۱۷۵).

در زمینه اختتام وضعیت‌های اضطراری و برطرف شدن محدودیت‌ها نیز باید توجه داشت که اصل «۷۹» اشاره‌ای به لزوم اعلام پایان وضعیت اضطراری نکرده است. به

نظر می‌رسد با توجه به بیان لزوم تمدید محدودیت‌های ضروری پس از انقضای مدت سی روز، انقضای مدت تعیین شده به منزله پایان یافتن حیات قانون محدودیت‌های ضروری است، ولی به هر حال نمی‌توان از اثر مفید اعلام رسمی پایان محدودیت‌ها چشم پوشید؛ چرا که اعلام رسمی اختتام وضعیت‌های اضطراری، مهر تأییدی بر بازگشت جامعه به حالت عادی و بهره‌مندی افراد از حقوق معلق شده است. در واقع اعلام رسمی اختتام وضعیت اضطراری بیش از آن که اثری حقوقی داشته باشد، اثری روانی و سیاسی دارد (محبی، ۱۳۹۴، ص ۹۳).

ب) میزان اختیارات و مسئولیت دولت در اصل «۱۷۶»

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، دولت با توجه به ظرفیت وسیع اصل «۱۷۶» در خصوص اختیارات شورای عالی امنیت ملی در مواجهه با انواع تهدیدات از جمله تهدید سلامت و بهداشت عمومی از طریق مصوبه شورا، ستاد ملی مبارزه با کرونا را تأسیس کرده و مصوبات این ستاد در حکم مصوبات شورای عالی امنیت ملی است و به ظاهر ستاد ملی مبارزه با کرونا از زیر مجموعه‌های شورای عالی امنیت ملی به‌شمار می‌آید. بر این اساس اگر بخواهیم حدود و ثغور اختیارات و مسئولیت این ستاد را به صورت عام و نسبت به برقراری محدودیت به‌طور خاص ترسیم کنیم، علی‌القاعده میزان اختیارات آن باید به میزان اختیارات و مسئولیت خود شورای عالی امنیت ملی وسیع باشد و این ستاد در برقراری محدودیت‌های ضروری که نتیجه آن محرومیت افراد ملت ولو به صورت موقت از برخی حقوق و آزادی‌های مسلمشان است، ملزم به رعایت سازوکار مقرر در اصل «۷۹» نیست و از آنچه که گذشت روشن شد که الزام به رعایت این سازوکارها به منظور تضمین حقوق و آزادی‌های شهروندان است و بر آن آثار مفیدی مترتب می‌گردد.

از این رو باید تلاش کرد تا مؤلفه‌ها، بایسته‌ها و زیربنای اصلی اصل «۷۹» و مجموعه قانون اساسی به صورت حداکثری در مورد مصوبات ستاد مذکور رعایت شود. در حقیقت باید اصل «۷۹» در کالبد اصل «۱۷۶» و مصوبات ستاد ملی مبارزه با کرونا حلول پیدا کند. بنابراین می‌بایست آن چارچوب و الزاماتی که اصل «۷۹» و سایر

اصول قانون اساسی از جمله اصول «۴» و «۹» و «۶۹» با حساسیت و ظرافت بسیار زیاد در مورد ایجاد محدودیت‌ها نسبت به حقوق و آزادی‌های مردم در نظر گرفته‌اند، نسبت به مصوبات ستاد ملی مبارزه با کرونا کاملاً محقق شود. در این راستا «علنی بودن مذاکرات ستاد مذکور»، «انتشار فوری مصوبات و تصمیمات ستاد مذکور»، «تبيين دلایل ضروری بودن هرگونه محدودیت وضع شده»، «تعیین بازه زمانی دقیق برای محدودیت‌ها»، «ترسیم روشن محتوای انواع محدودیت‌ها» و «طریق جبران خسارات احتمالی» در مصوبات ستاد یادشده الزامی است.

ضمانت اجرای التزام دولت در برقراری محدودیت‌ها

همان‌طور که در بخش‌های قبل بیان شد مقابله با بیماری‌های واگیردار و معالجه بیماران مبتلا به این‌گونه از بیماری‌ها از تکالیف دولت است و دولت در برقراری محدودیت در این زمینه دارای اختیاراتی است. البته اعمال این اختیارات باید در چارچوب معین صورت پذیرد. حال پرسش این است که ضمانت اجرای این ضوابط قانونی برای دولت چیست؟ اساساً سازوکار نظارت بر عملکرد دولت در این زمینه چگونه است؟

در پاسخ به پرسش نخست گفتنی است که قانون‌گذار از بیان ضمانت اجرای این مسئله غافل نبوده است و ضمانت اجراهای سنگینی برای آن در نظر گرفته است. در تبصره ماده «۲۱۰» آیین‌نامه داخلی مجلس آمده است: «چنانچه دولت بدون کسب مجوز به اعمال محدودیت مبادرت ورزد، رئیس مجلس موظف است تقدیم لایحه محدودیت را از رئیس‌جمهور مطالبه کند. در این باره، حق سؤال یا استیضاح رئیس‌جمهور و وزیران برای نمایندگان محفوظ خواهد بود».

اما درباره سازوکارهای نظارت بر اعلام و برقراری محدودیت‌های ضروری، می‌توان گفت که در حقوق اساسی ایران از هر دو سازوکار نظارت تقنینی و نظارت قضایی بهره‌برداری شده است. توضیح آن که براساس اصل «۷۹» قانون اساسی هرگونه اعمال محدودیت‌های ضروری توسط دولت منوط به تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید قانون مربوطه در شورای نگهبان است. افزون بر آن، در صورتی که

دولت، بدون مجوز قانونی مجلس، به برقراری محدودیت‌های ضروری اقدام کند، هر کس می‌تواند ابطال تصمیمات و اقدامات دولت در برقراری محدودیت‌های ضروری را، که مخالف ترتیب مقرر در اصل «۷۹» قانون اساسی صورت گرفته، از دیوان عدالت اداری تقاضا کند.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر نشان داده شد که وضعیت کرونایی موجود در جامعه یکی از مصادیق شرایط اضطراری مذکور در اصل «۷۹» قانون اساسی است و دولت صلاحیت برقراری محدودیت‌های ضروری به‌منظور مواجهه با چنین بیماری‌ای را دارد. از سوی دیگر ترسیم میزان اختیارات و مسئولیت دولت در برقراری چنین محدودیتی منوط به تبیین مبانی و ادله فقهی و حقوقی این مسئله است. در همین راستا به ادله و جوب اهتمام به امور مسلمین، ادله ولایت فقیه، اصل «۷۹» و اصل «۱۷۶» پرداخته شد و تلاش شد با واکاوی این مبانی، مسئولیت و اختیارات دولت در برقراری چنین محدودیت‌هایی روشن گردد. افزون بر این به ضمانت اجراهای مربوطه و سازوکار نظارت بر این مسئله نیز پرداخته شد.



فهرست منابع

۱. ابی‌جمهور الاحسائی، محمد، *عوالی اللئالی*، قم: دار سید الشهداء علیّه السلام، ۱۴۰۵ق.
۲. ارسطو، محمدجواد، *مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران*، قم: بوستان، ۱۳۸۹.
۳. افتخاری، اصغر، *امنیت اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
۴. بهزادی، سیاوش، *حکومت نظامی*، مهنامه قضایی، شماره ۱۵۱، ۱۳۵۷.
۵. حرعاملی، محمدبن حسن، *وسایل الشیعه*، مؤسسه آل‌البتیّه السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۶. حسینی حائری، سید کاظم، *ولایة الأمر فی عصر الغیبة*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۷. خمینی، سید روح‌الله، *کتاب البیع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳.
۸. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم: [بی‌نا]، ۱۴۱۸ق.
۹. ساعد وکیل، امیر، *عسگری*، پوربا، *قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی*، چاپ پنجم، تهران: مجد، ۱۳۹۳.
۱۰. شفیعی سروستانی، ابراهیم، *حجاب، مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۱. شیخ طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۲. *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی*، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۳. قاضی (شریعت پناهی)، سید ابوالفضل، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: میزان، ۱۳۸۸.
۱۴. کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۵. مازندرانی، محمد صالح، *شرح الکافی، الأصول والروضه*، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.



۱۷. مهرپور، حسین، *مختصر حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، چاپ دوم، تهران: دادگستر، ۱۳۹۲.

۱۸. هاشمی، محمد، *حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی*، تهران: میزان، ۱۳۸۴.

نشریات و سایت‌ها

۱. آقای طوق، مسلم، غمامی، محمدمهدی، *تحول حقوق و آزادی‌های شهروندی در مصر مبتنی بر قانون اساسی ۲۰۱۳*، فصلنامه بررسی‌های حقوق عمومی، شماره ۱، ۱۳۹۱.
۲. صرامی، سیف‌الله، *ماهیت فقهی امنیت؛ حق یا حکم؟*، مجله فقه حکومتی، شماره پنجم، بهار و تابستان، ۱۳۹۷.
۳. محبی، داود، *ماهیت‌شناسی الگوهای پاسخ به وضعیت اضطراری با تأکید بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، فصلنامه آفاق امنیت، سال هشتم، شماره ۲۳، پاییز، ۱۳۹۵.
۴. مظهری، محمد؛ قاسم آبادی، مرتضی، *بررسی تطبیقی مسئله اعلان حکومت نظامی و حالت محدودیت‌های ضروری (فوق العاده) در نظام حقوقی ایران و مصر*، پژوهشنامه حقوق تطبیقی، سال اول، شماره ۲، پاییز، ۱۳۹۴.
5. <http://www.president.ir/>
پایگاه اطلاع رسانی ریاست جمهوری اسلامی ایران.
6. <https://www.fa.mfeb.ir/taqirir>

نقش دعا در درمان بیماری‌ها (کرونا)

محمد محمدرضایی *

محمود امیریان **

چکیده

بحث شرور و رابطه آن با وجود و صفات خدا، از مسائل مهمی است که ذهن متفکران را همواره به خود مشغول داشته است. در حال حاضر که جوامع بشری گرفتار بیماری کرونا است، رابطه شر و دعا در جامعه جهانی به‌طور عموم و در جوامع ایمانی به‌طور خصوص، دارای اهمیت است. امروزه سؤالاتی - مانند اینکه آیا در جامعه کنونی با پیشرفت علم و تکنولوژی دیگر نیازی به دعا برای درمان بیماری‌ها هست؟ آیا دعا جایگزین مداوای مادی بیماری می‌شود؟ - مطرح است. مقاله پیش‌رو بر این باور است که سنت الهی، بر درمان بیماری‌ها به وسیله داروهای طبیعی است و عدم رجوع به آن، نشانه عدم عقلانیت است؛ اما دعا نیز با فراهم بودن جمیع شرائط در درمان برخی بیماری‌ها مؤثر است و این تأثیر در راستای قانون اسباب و مسببات و از سنن دیگر الهی در درمان بیماری‌ها است. علاوه بر این کارکردهای دیگری برای دعا مانند در امان بودن از وسوسه‌های شیطان، کسب آرامش، امید به زندگی و تقویت سیستم ایمنی بدن، وجود دارد.

واژگان کلیدی: کرونا، دعا، شر، توحید، شیطان، سنت الهی.

*. استاد فلسفه دین دانشگاه تهران؛ mmrezai@ut.ac.ir

** سطح چهار تخصصی کلام اسلامی - مؤسسه امام صادق علیه السلام؛ mafkalam@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۷/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۹

مقدمه

تاریخ و پیشینه بحث از شرور به بلندای تاریخ انسان است. در حوزه دین پژوهی، بحث شرور و راز و فواید آن و نیز رابطه آن با وجود خداوند و صفات او و توجیه اخلاقی وجود شر، از مسائل بسیار مهمی است که ذهن متفکران را همواره به خود مشغول داشته است. معضل شر و درد و رنج، ابعاد و جنبه‌های مختلفی دارد که پژوهشگران در طول تاریخ به آن پرداخته‌اند؛ اما رابطه شر و درد و رنج و دعا از مسائلی است که کمتر بدان پرداخته شده است. اهمیت این بحث زمانی دو چندان می‌شود که جامعه جهانی را بیماری به نام کرونا درگیر خود ساخته است. جامعه ایمانی نیز علاوه بر گرفتاری در مواجهه با این بیماری، گرفتار برخی از شبهات در این زمینه نیز شده است. شبهاتی از قبیل این که فلسفه ادعیه در رفع بیماری‌ها چیست؟ آیا در جامعه کنونی که علم و تکنولوژی پیشرفت شگرفی کرده است، دیگر نیازی به دعا برای درمان یا بهبود بیماری‌ها هست؟ آیا واقعاً دعا جایگزین مداوای مادی بیماری می‌شود؟ آیا ادعیه موجود در درمان برخی از بیماری‌ها، به‌سخره گرفتن جامعه پزشکی محسوب نمی‌شود؟ پاسخ به چنین شبهاتی از چند جهت دارای ضرورت است:

الف) محافظت از دین در مقابل شبهات؛

ب) محافظت از ایمان مردم متدین؛

ج) گرایش به دین مخصوصاً دین اسلام به واسطه آشکار ساختن فلسفه ادعیه در کلام معصومان علیهم‌السلام.

بنابراین این نوشتار جامعه هدفی به گستره تمام بشریت دارد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این سؤال اصلی است که ادعیه در بهبود و درمان شرور و درد و رنج‌ها، مخصوصاً در مورد بیماری کرونا چه جایگاهی دارد؟

در کتاب‌های ادعیه، دعاهای مناسب هر درد و بیماری وجود دارد. مثلاً برای درد دندان و آزاد شدن از زندان و رفع ضرر و زیان. حال سؤال این است که فلسفه این دعاها چیست؟ آیا در دنیای معاصر با رشد علم پزشکی و تکنولوژی باز به این دعاها نیازمندیم؟ و یا این که بسیاری از مردم هنگام بیماری و رنج برای نمونه کرونا به

حضرات ائمه معصومین علیهم السلام متوسل می‌شوند؛ آیا توسل، در هنگام درد و سختی امر درستی است؟ حتی برخی از افراد، کار را بدان‌جا کشانده‌اند که در برخی اجتماعات دانشجویی این دعاها را به سخریه گرفته‌اند. آیا در وراء این دعا و توسلات فلسفه و حکمتی وجود ندارد؟

برای بازیابی به پاسخ این سؤالات، نکاتی را ذکر می‌کنیم:

هدف از بعثت پیامبران

در اسلام، هدف بعثت پیامبران، توحید و یکتاپرستی و عبادت خداوند یگانه و کمال مطلق است. آدمی تنها از طریق توحید و عبادت خداوند و اطاعت از قوانین و دستورات او و انجام اعمال نیک و رشد فضایل و کرامت اخلاقی و پرهیز از پیروی شیطان و طاغوت و ردایل او است که به کمال واقعی خود، نایل می‌شود.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾؛ (نحل: ۳۶)

«در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید و از طاغوت [= فریب‌گر] پرهیزید. پس از ایشان کسی است که خدا [او را] هدایت کرده، و از ایشان کسی است که گمراهی بر او سزاوار است. بنابراین در زمین بگردید و ببینید فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.»

و یا در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ (ذاریات: ۵۶)

«جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا بپرستند.»

«عبد» از نظر لغت عرب به انسانی گفته می‌شود که سر تا پا تعلق به مولا و صاحب خود دارد، اراده‌اش تابع اراده او و خواستش تابع خواست او است. به تعبیر دیگر عبودیت نهایت خضوع و تذلل در برابر کسی است که انسان اعتقاد به الوهیت او داشته باشد. به همین دلیل تنها کسی می‌تواند معبود باشد که نهایت انعام و اکرام را کرده است و او کسی جز خدا نیست. بنابراین عبودیت نهایت اوج تکامل یک انسان و قرب او به خداست. عبودیت اطاعت بی‌قید و شرط و فرمانبرداری در تمام زمینه‌هاست و



بالاخره عبودیت کامل آن است که انسان جز به معبود واقعی؛ یعنی کمال مطلق نیندیشد، جز در راه او گام برندارد و هر چه غیر اوست را فراموش کند. این است هدف آفرینش بشر که خدا برای وصول به آن میدان آزمایشی فراهم ساخته و علم و آگاهی به انسان داده و نتیجه نهایی آن غرق شدن در اقیانوس رحمت الهی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶ و ۳۸۸).

بنابراین علت اینکه در قرآن کریم علت آفرینش، عبادت ذکر شده است (ذاریات: ۵۶)، این است که جز این راه راهی برای رسیدن به کمال نهایی نیست. استاد جوادی آملی (حفظه الله) در این زمینه می گوید: «در نظام تکوین هر معلولی بنده علت خود است، در حدوث و بقاء از آن پیروی می کند و در ذات و صفت و فعل، فرمان آن را می برد، هیچ گونه گسستگی در رشته علیت راه ندارد، عناوین اسلام، تسبیح، سجده، عبودیت و اطاعت که در قرآن آمده همه ناظر به همین مطلب است، بر اثر حکمت خدای سبحان هیچ کاری بیهوده از او صادر نمی شود، چون خداوند حکیم است و هر حکیمی کارش را با هدف انجام می دهد، پس کار خداوند دارای هدف است و بر اثر غنای ذاتی او هیچ چیزی نمی تواند هدف ذات حق باشد، زیرا لازمه اش آن است که ذات بدون آن هدف کامل نبوده و با نیل به آن کامل شود، در حالی که واجب الوجود عین کمال، صرف و نامحدود است، هدف انس و جن در نظام تشریح تکامل عبادی آن ها است و اگر انسان که دارای روح مجرد عقل است، آن را شکوفا کند و از همراهان خود سبقت بگیرد، خودش هدف بسیاری از موجودات مادون قرار می گیرد ... و در مجموع می توان یقین شهودی به معارف را هدف نهایی آفرینش انسان دانست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

عبادت بهترین شیوه شکرگزاری

خداوند متعال علاوه بر اینکه مخلوقات خویش اعم از جنیان و انسان ها را به صفحه عالم هستی آورده و آن ها را از عدم به عالم وجود آورده است، انواع و اقسام نعمت ها را برای بهره برداری آن ها آفریده است. بنابراین طبق قاعده عقلی لزوم شکر منعم، بر آن ها لازم است تا شکر منعم را به جا بیاورند و عبادت بهترین شیوه برای این

شکرگزاری است. البته بهترین شکل شکرگزاری و عبادت به گونه‌ای است که خود منعم (خداوند متعال) آن را معین کرده باشد که در شرایع آسمانی آمده است. از سوی دیگر عبادت مستلزم شناخت واقعی خداوند و تبعیت از کمالات واقعی و اجتناب از ردایل است. اگر همه کارهای انسان صبغه الهی پیدا کند. عنوان عبادت بر آن‌ها صدق می‌کند و اگر در اسلام نماز مورد تأکید فراوان قرار گرفته است، به این دلیل است که در نماز واقعی تمام وجود انسان، اعم از جهات بدنی و ظاهری و جهات ذهنی و قلبی و باطنی، در خدمت خدا قرار می‌گیرد و نیز در واقعیت آن، اجتناب از ردایل نهفته است (البته قصه عبادت ظاهری و منافقانه متفاوت از عبادت واقعی خداست). از این‌رو، خدا و راه او و هر چه را که ما را به مقام قرب الهی برساند، نیکو و خیر است.

شیطان مظهر انحراف و اغواگری

شیطان مظهر انحراف و اغواگری انسان‌ها است که اگر ما لحظه‌ای از کید و سوسه‌های شیطانی غافل شویم، ممکن است از راه الهی که همان راه مستقیم است، فاصله بگیریم. شیطان اعلام کرده است، که من همه انسان‌ها را اغوا و گمراه می‌کنم، مگر بندگان مخلص خدا را که بر آن‌ها سلطه ندارم.

﴿قَالَ فِعْزَتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾؛ (ص: ۸۲- ۸۳)
 «[شیطان] گفت: پس به عزت تو سوگند که همگی را به‌طور جدّ از راه به در می‌برم، مگر آن بندگان پاک دل تو را».

و نیز شیطان، اعمال نادرست را، به گونه‌ای زینت می‌دهد که ممکن است، در هر لحظه ما را از مسیر توحید و راه درست منحرف گرداند.

﴿وَزَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾؛ (عنکبوت: ۳۸)
 «و شیطان کارهای‌شان را در نظرشان بیاراست و از راه بازشان داشت با آنکه [در کار دنیا] بینا بودند».

بنابراین انسان دائماً باید با بصیرت هر چه تمام، مواظب کید و مکر شیطان باشد و در این راه تنها به خدا پناه برده از او مدد بگیرد.

عقلانیت مؤمنانه

خداوند انسان را به نیکوترین شکل آفرید (تین: ۴) و همه وسایل مورد نیاز رشد مادی و معنوی را در اختیار او قرار داده است تا با استفاده از آنها بتواند مقدمات رشد و کمال خود را تأمین کند.

در حوزه نیازهای مادی قرآن می‌فرماید: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ (جاثیه: ۱۳) «و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است به سود شما رام کرد، همه از اوست. به‌طور قطع در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است».

اگر انسان برای رفع نیازهای مادی خود نتواند به اندازه توانایی خود و به نحو مناسب از جهان پیرامون خود استفاده نماید، باید در عقلانیت او تردید نمود. برای مثال خداوند برای استفاده از نور و حرارت، خورشید را خلق نموده است.

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾؛ (یونس: ۵) «اوست کسی که خورشید را روشنایی بخشید و ماه را تابان کرد و برای آن منزل‌هایی معین کرد تا شماره سال‌ها و حساب را بدانید».

حال کسی را در نظر بگیرید که در شب ظلمانی، بدون استفاده از نور می‌خواهد مطالعه کند. شما در مورد او چه فکر می‌کنید؟ می‌گویید، خداوند، خورشید را برای روشنایی انسان‌ها خلق نموده است، شما می‌توانید با استفاده از پرتو خورشید، مطالعه نمایید.

خداوند جهان مادی و انسان را آفریده است و لازمه این جهان مادی، حرکت و رشد و تزاخم و ناسازگاری است. اجزاء جهان ماده نمی‌توانند بدون حرکت و تضاد و تزاخم، به کمال واقعی خود نایل گردند و لازمه این حرکت درد و رنج است. وجود آتش در مجموع خیر است و می‌تواند برای زندگی آدمیان مفید باشد؛ اما گاه زیان نیز می‌رساند و درد و رنج نیز می‌آفریند.

فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی در این باره می‌گوید: «خدا که در قدرت و حکمت و علم خود تام است، تمامی افعال او کامل و بدون نقص و عیب است. آفات و شروری که عارض اشیای طبیعی می‌شود، ضروری عالم ماده و طبیعی است. عالم ماده

نمی‌تواند خیر محض را بپذیرد» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶).

از این‌رو، انسان در طول زندگی خود ممکن است دچار انواع بیماری‌ها و درد و رنج شود. خداوند برای رفع درد و رنج تا حد ممکن وسایل و ابزارهای بهبودی آن بیماری را در این عالم فراهم نموده است که باید از آن‌ها استفاده نمود. حال اگر انسان دچار بیماری و درد و رنج شود و برای رفع آن از داروهای طبیعی و خودساخته بشری استفاده نکند، در عقلانیت او باید تردید نمود و اگر آن فرد عامدانه، از داروها و ابزارهای مناسب برای حفظ جان خود استفاده نکند، به احتمال زیاد مصداق نوعی خودکشی است که مورد ملامت قرآن قرار گرفته است: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾؛ (بقره: ۱۹۵) «خود را با دست خود به هلاکت می‌افکنید».

تفکر نادرست

بسیاری از فیلسوفان و متفکران، رنج و درد را با شر همسان می‌دانند که به نظر درست نیست. درد و رنج یک واقعیتی است، اما بد و شر دانستن آن، نیازمند یک جهان‌بینی و ایدئولوژی و نیز دیدگاه فلسفی است که بر اساس آن، در باب رنج و سختی به داوری بپردازیم.

کسانی که عاشق و مشتاق علم و دانش و یا کسب عنوان قهرمانی در رشته خاص ورزشی و یا کسب مهارت و یا استقلال و آزادی کشور خود از یوغ متجاوزان و استعمارگران هستند، رنج و سختی زیادی را برای نیل به اهداف خود مشتاقانه متحمل می‌شوند و آن‌ها را به جان می‌خرند و در مسیر نیل به هدف، همین سختی‌ها، لذت‌بخش است، و هیچ‌گاه آن‌ها را شر و بد نمی‌دانند. اصولاً انسان به هر میزان که درد و سختی را در مسیر کسب فضایل تحمل کند به همان میزان این فضایل و بالتبع لذت آن، نصیب او خواهد شد و یا کسانی که برای معالجه و بهبودی بیماری خود، رنج و درد زیادی را به جان می‌خرند و هیچ‌گاه آن‌ها را بد نمی‌دانند. بنابراین درد و رنج و شر دو مقوله متفاوتند و به قول آن فیلسوف رواقی، ای رنج هر چند مرا بیازاری ولی من تو را شر و بد نمی‌دانم. یا عقيله بنی‌هاشم حضرت زینب کبری علیها السلام با این‌که در حادثه عاشورا، رنج و سختی جان‌گداز و طاقت‌فرسایی را متحمل شد، با این حال بر

اساس دیدگاه الهی و عرفانی خود اعلام می‌دارد که «ما رأیتُ أَلَا جَمِیلاً»؛ (ابن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۹۴) من غیر از زیبایی، چیزی را مشاهده نکردم.

شُرور و کَرونا و ادعیه معصومان علیهم‌السلام

حال بر اساس مطالبی که بیان شد به اصل بحث می‌پردازیم. خداوند، انسان‌ها را به نیکوترین شکل ممکن آفریده است و از سر حکمت و لطف و مهربانی، همهٔ وسایل رشد مادی و معنوی را هم در اختیار او قرار داده است. خداوند از انسان خواسته است که از راه مستقیم تبعیت کند و همواره مواظب مکر و وسوسه‌های شیطان باشد تا او را از مسیر مستقیم منحرف نگرداند. اما خداوند برای رشد معنوی انسان، او را با انواع وسایل ممکن آزمایش می‌نماید. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾؛ (عنکبوت: ۲-۳) «آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند و به یقین کسانی را که پیش از اینان بودند آزمودیم تا خدا آنان را که راست گفته‌اند معلوم دارد و دروغگویان را [نیز] معلوم دارد» و یا در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿وَ لَتُبْلَوُنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ﴾؛ (بقره: ۱۹۵) «و به‌طور قطع شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و مژده ده شکیبایان را».

از آیات قرآن بر می‌آید که خداوند در این دنیا ما را با انواع رنج‌ها و مصیبت‌ها امتحان و آزمایش می‌نماید. البته رنج و مصیبت به خودی خود شر نیست. آن‌ها هنگامی شر می‌شوند که ما را از راه خدا باز بدارند.

در زمانی که ما با رنج و مصیبت آزمایش می‌شویم، شیطان دست به کار می‌شود و با انواع وسوسه‌ها سعی می‌کند ما را از خدا دور سازد. مؤمنان واقعی کسانی هستند که در این آزمایش‌ها فریب شیطان را نمی‌خورند و پناه به خدا می‌برند.

آیات قرآن به ما آموزش می‌دهد که در این مواقع؛ یعنی در هنگام رنج و مصیبت و وسوسه‌های شیطانی به خدا پناه ببریم و خدای ناکرده به انحراف کشیده نشویم (اعراف: ۲۰۰؛ فصلت: ۳۶).

حال به سراغ دردها و ناراحتی‌های انسان می‌رویم. در برخورد با دردها و بیماری‌هایی که برای انسان عارض می‌شود شیوه‌های مختلفی وجود دارد که باید مورد تبیین و توضیح واقع شود.

شیوه طبیعی و رایج

در این شیوه برخورد با دردها و بیماری‌ها، انسان از امکانات و داروهای موجود طبیعی در این دنیا که خداوند متعال در اختیار او قرار داده است استفاده می‌کند. این نوع برخورد روشی عاقلانه و یکی از سنت‌های جاری الهی در عالم است. اساساً نظام جهان بر پایه زنجیره اسباب و مسببات سامان گرفته و جریان دارد. در این نظام هر معلولی علت یا عللی دارد. حوادث طبیعی، چه سودمند و چه زیان‌بار، دارای زمینه‌ها و عللی است که از آن تخلف نمی‌کند. البته علل حوادث در علت‌های مادی منحصر نیست و بسیاری از حوادث طبیعی زمینه‌های و علل معنوی هم دارد؛ هرچند علل معنوی همواره توسط علل مادی اثر می‌کند. مثلاً بی‌اعتنایی به امور اخلاقی، ظلم‌ها و حق‌کشی‌های فراگیر، ممکن است موجب کاهش باران و خشکسالی شده و از این راه بر رشد منفی نیازمندی‌های غذایی یک جامعه تأثیر منفی بگذارد. بر این اساس سنت‌های الهی در همه جای جهان به یک منوال است و استثنایی در آن نیست. حتی در اموری که ما آن را استثنا می‌پنداریم، باز بر اساس سنت و سببی انجام می‌گیرد.

از این‌روی مراجعه به متخصصان در هر علمی طبق روال طبیعی زندگی در عالم دنیا است. اساساً مراجعه به متخصصان در هر علمی از سنن جاری در عالم دنیا قلمداد می‌شود. همانطور که انسان در هنگام خرابی خودرو خویش بدون هیچ تأملی سراغ تعمیرگاه رفته و درست شدن آن را متوقف به دعا و توسل نمی‌کند، در امور پزشکی نیز چنین است. روال طبیعی زندگی بر این منوال است که انسان به پزشک مراجعه نماید.

بنابراین در صورت ابتلا به هر بیماری از جمله بیماری کرونا، عقلانیت انسان اقتضا می‌کند به مداوای مادی آن بپردازد و اگر شخصی جهت رفع بیماری خود از داروها و معالجه که تجربه بشری است استفاده نکند، مثل کسی می‌ماند که در شب ظلمانی به مطالعه بپردازد و این روشی به دور از عقلانیت است.



شیوه غیرطبیعی و نادر

قبل از توضیح این شیوه، ذکر مقدمه‌ای ضروری است که راه‌های درمان بیماری‌ها منحصر در راه‌های شناخته شده، رایج و طبیعی نیست؛ بلکه راه‌های دیگری وجود دارد که غیرطبیعی و البته نادر است و این موارد استفاده از دعاها و توسل به خداوند متعال است. نباید تصور کرد که این شیوه ناقض اصل علیت و اسباب و مسببات است؛ زیرا علل، منحصر در علل شناخته شده و مادی نیست. در عالم هستی علل غیرطبیعی، معنوی و شناخته نشده‌ای وجود دارد که باعث ایجاد معلولات متناسب با خویش می‌شود. با توجه به این نکته درمان بیماری‌ها منحصر در شیوه طبیعی و رایج در عالم هستی نیست؛ بلکه شیوه دیگری در درمان بیماری‌ها وجود دارد که در برخی از انسان‌ها تحقق می‌یابد. این راه که استفاده از دعاها و توسل به خداوند متعال است دارای شرایط خاص خود است که معمولاً برای انسان‌ها شناخته شده نیست. این شیوه نیز یکی دیگر از سنن الهی است که در عالم جاری است؛ اما سنت رایج و معمول نیست. وجود روایات و دعا‌های زیادی که در کتب ادعیه در درمان بیماری‌ها وجود دارد و نیز مشاهده بیماران متعددی که بدین وسیله بیماری خویش را درمان کرده‌اند، اثبات‌گر این شیوه در برخورد با بیماری‌ها است.

البته کارکردهای دیگری نیز برای دعا و توسل در هنگام بیماری‌ها وجود دارد که مبارزه با وسوسه‌های شیطان و آرامش‌دهی از آن جمله است.

در هنگام سختی و درد و مصیبت، شیطان فعال می‌شود و سعی می‌کند ما را با انواع وسوسه‌ها از خدا و راه او جدا نماید. در این مواقع است که دعا‌های وارده کارساز است. به تعبیری در جریان این دردها از وساوس شیطانی به خدا پناه می‌بریم که البته به معنای نادیده گرفتن درمان مادی بیماری نیست. البته نفس توجه به خدا که خلقت و تدبیر همه موجودات به دست اوست و توسل به حضرات ائمه معصومین علیهم‌السلام فی نفسه می‌تواند اراده و توکل ما را قوی‌تر سازد و حتی گاهی آن بیماری را نیز شفا دهد، ولی نظم و تدبیر عالم به گونه‌ای نیست که درمان مادی از این طریق صورت گیرد. بنابراین نفس دعاها در هنگام بیماری توجه به توحید و پرهیز از وساوس شیطانی است که خدای نکرده این بیماری و درد ناشی از آن به گونه‌ای نباشد که ما را از مسیر

توحید و اعمال صالح باز دارد.

افرادی که این دعاها را خدای ناکرده به سخریه می‌گیرند، به ناروا فکر می‌کنند که این دعاها جایگزین مداوای مادی بیماری است. در صورتی که دعا، تأمین کننده جنبه توحیدی و معنوی بیماری است که سعی دارد انسان را در این آزمون الهی موفق بدارد. حال با توجه به این مطالب به تحلیل برخی از این دعاها می‌پردازیم:

برای مثال در مورد درد دندان، از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است به موضع سجده خود دست بکش، سپس دندان درد گرفته را مسح کن و بگو: «بِسْمِ اللَّهِ وَالشَّافِي اللَّهُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»؛ (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۴) به نام خدا و شفا دهنده خداست و جنبش و نیرویی نیست جز به خدای والای بزرگ. در واقع این دعا این حقیقت را آشکار می‌سازد که انسان در هنگام درد نیز، دست بر موضوع درد گذاشته و توحید را فریاد زند تا از این درد و ناراحتی و به تعبیری آزمایش الهی موفق بیرون آید و اجازه ندهد که شیطان به بهانه درد او را از مسیر توحید خارج سازد.

یا از حضرت سجاده علیه السلام روایت شده است: اگر برای ضرر زدن به من، جن و انس جمع شوند پروا نمی‌کنم، هرگاه این کلمات را بگویم:

«بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَ مِنَ اللَّهِ وَ إِلَى اللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَسْلَمْتُ نَفْسِي وَ إِلَيْكَ وَجْهْتُ وَجْهِي وَ إِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي فَأَحْفَظْنِي بِحِفْظِ الْإِيمَانِ مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ وَ مِنْ خَلْفِي وَ عَنْ يَمِينِي وَ عَنْ شِمَالِي وَ مِنْ قَوْفِي وَ مِنْ تَحْتِي وَ أَدْفَعْ عَنِّي بِحَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ فَإِنَّهُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»؛ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۸) به نام خدا و با خدا و از خدا و به سوی خدا و در راه خدا. پروردگارا خود را به تو تسلیم کردم و رویم را به جانب تو نمودم و کارم را به تو واگذار کردم، مرا به حفظ ایمان حفظ کن از پیش رویم و از پشت سرم و از جانب راستم و از طرف چپم و از بالای سرم و زیر پایم و به حول و قوهات از من دفاع کن، چراکه قدرت و نیرویی نیست، مگر به خدای والای بزرگ.

و نیز از حضرت امام صادق علیه السلام منقول است که فرد دردمند دست در موضع درد بگذارد و بگوید: «بِسْمِ اللَّهِ» بعد بر آن دست بکشد و هفت مرتبه بگوید:



«أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَ أَعُوذُ بِقُدْرَةِ اللَّهِ وَ أَعُوذُ بِجَلَالِ اللَّهِ وَ أَعُوذُ بِعِظْمَةِ اللَّهِ وَ أَعُوذُ بِجَمْعِ اللَّهِ وَ أَعُوذُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَعُوذُ بِأَسْمَاءِ اللَّهِ مِنْ شَرِّ مَا أَحْذَرُ وَ مِنْ شَرِّ مَا أَخَافُ عَلَى نَفْسِي»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۶۶) پناه می‌برم به عزت خدا و پناه می‌برم به قدرت خدا و پناه می‌برم به شکوه خدا و پناه می‌برم به عظمت خدا و پناه می‌برم به جمع خدا و پناه می‌برم به رسول خدا ﷺ (درد خدا بر او و خاندانش) و پناه می‌برم به نام‌های خدا، از شر آنچه حذر می‌کنم و از شر آنچه بر خود می‌ترسم.

نیز از همان حضرت ﷺ نقل شده: دست بر جای درد بگذار و بگو: «بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ، وَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، اللَّهُمَّ امْسَحْ عَنِّي مَا أَجِدُ»؛ (همان) بنام خدا و به خدا، محمد ﷺ رسول خداست و جنبش و نیرویی نیست جز به خدای والای بزرگ، خدایا دردی را که در وجودم احساس می‌کنم برطرف فرما. و «سه» مرتبه جای درد را به دست راست مسح کن.

همچنین در دعایی برای رفع بیماری آبله، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «انگشت سبابه را بر روی آن بگذار و به دور آن بگردان و هفت مرتبه بگو: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۸۲) نیست خدایی سزاوار پرستش مگر خدای یکتای بی‌همتایی که صاحب حلم و کرم است.

در این ادعیه نیز تمام تکیه بر روی اصل مهم توحید و اسماء و صفات الهی است. اصلی که یکی از اهداف بزرگ ارسال تمام انبیای الهی بوده است (نحل: ۳۶). کارکرد دیگر دعا و توسل به معصومان علیهم السلام آرامش‌دهی، اطمینان خاطر، امید و قدرت روحی به بیماران است. دعاها بیماران را در برابر نگرانی و پریشان حالی ناشی از ترس بیماری یاری می‌کند. در این راستا مقام معظم رهبری در سخنرانی که از صدا و سیمای جمهوری اسلامی پخش شد، ضمن تأکید بر رعایت توصیه‌ها و دستورالعمل‌های مسئولان در خصوص پیش‌گیری و فراگیری آلودگی کرونا فرمودند: «از این دستورها نباید تخطی شود؛ چرا که خداوند ما را موظف کرده است در قبال سلامت خود و دیگران احساس مسئولیت کنیم. بنابراین هرچه به سلامت جامعه و جلوگیری از شیوع این بیماری کمک کند، «حسنه» و هرچه به شیوع آن کمک کند،



«سیئه» است». رهبر انقلاب اسلامی در توصیه‌ای دیگر همگان را به توسل و توجه به پروردگار فراخواندند و گفتند: «البته این بلا آن‌چنان بزرگ نیست و بزرگ‌تر از آن نیز وجود داشته است، اما بنده به دعای برخاسته از دل پاک و صاف جوانان و افراد پرهیزگار، برای دفع بلاهای بزرگ بسیار امیدوارم؛ چرا که توسل به درگاه خداوند و طلب شفاعت از نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه بزرگوار علیهم‌السلام می‌تواند بسیاری از مشکلات را برطرف کند!»

امروزه در روان‌پزشکی، پزشکی و روان‌شناسی مدرن اثبات شده که منشأ بسیاری از بیماری‌های جسمی و از جمله بیماری‌های صعب‌العلاج، نابسامانی‌های روانی مثل استرس، اضطراب و افسردگی است. بیماری‌های روان‌تنی، بیماری‌هایی جسمی با منشأ روانی است. از این‌رو اگرچه رعایت اصول و مسائل بهداشتی اهمیت دارد، اما به تنهایی نمی‌تواند بیماری‌ها را از بین ببرد. مشکلات روان‌شناختی موجب تضعیف سیستم ایمنی بدن شده و بدن را در برابر بیماری‌ها آسیب‌پذیر می‌کند. اعتقادات دینی، دعا، مناجات با خدا و توسل به ارواح پاکان علاوه بر آثار معنوی و تکوینی، عامل مهمی در آرامش، امید و احساس تسلط بر زندگی است و به تقویت سیستم ایمنی بدن کمک فراوان می‌کند. افراد بی‌دین و مذهب، به سبب اینکه در بحران‌ها ممکن است خود را بیازند و احساس استرس و ناامیدی کنند، نسبت به مؤمنان در برابر بیماری‌ها آسیب‌پذیری بیش‌تری دارند.

برای نمونه روان‌شناس برجسته مغرب زمین کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵م -۱۹۶۱م) در این باره می‌گوید:

«در میان همه بیمارانم که در نیمه زندگی خود بودند؛ یعنی بالای ۳۵ سال حتی یکی وجود نداشت که مشکل او پس از نومیدی از همه وسایل دیگر، یافتن چشم اندازی دینی به زندگی نبوده باشد. با اطمینان می‌توان گفت که هر یک از آنان بیمار شده بودند؛ زیرا چیزی را از دست داده بودند که ادیان زنده هر عصر به پیروان خود آموخته بودند و هیچ یک از آنان تا هنگامی که دیدگاه دینی خود را از نو باز نیافتند، واقعاً شفا پیدا نکردند» (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵).

بنابراین با تأمل و دقت در دعاهای مخصوص بیماری، نتیجه می‌گیریم که اولاً

یکی از سنن الهی در درمان بیماری‌ها، همین دعاها هستند که البته به صورت نادر و با فراهم شدن جميع شرائط تحقق می‌یابد. ثانیاً توحید و ابعاد آن در همه احوال حتی در هنگام بیماری باید مدنظر باشد و نباید هیچ‌گاه از یاد خدا غافل شد. یاد خدا در هنگام بیماری هم اراده انسان را قوی‌تر و هم ابعاد توحید را بر او آشکار می‌سازد و هم عاملی برای دوری از وسوسه‌های شیطانی است که در قرآن سفارش شده است (فلق: ۱-۲) و ثالثاً ادعیه، عامل مهمی برای آرامش، اطمینان خاطر، امید و قدرت روحی و احساس تسلط بر زندگی است و به تقویت سیستم ایمنی بدن انسان می‌انجامد.

جمع بندی

از این مقاله نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. از نظر اسلام، کمال واقعی انسان، در یکتاپرستی و انجام تکالیف الهی است.
۲. از نظر اسلام، شیطان مظهر اغواگری و انحراف انسان‌ها است که انسان با استمداد از خدا و یاد معاد باید از وسوسه‌های شیطانی خود را ایمن سازد.
۳. خداوند، نظام هستی را مسخر انسان کرده است و انسان باید از نعمات الهی کمال استفاده را بنماید.
۴. درد و رنج با شر همسان نیست، چه بسا رنج‌هایی که انسان مشتاقانه آن‌ها را طلب می‌کند.
۵. در برخورد با بیماری‌ها شیوه طبیعی و رایج، مراجعه به پزشکان و استفاده از داروهای طبیعی است و این شیوه از سنن الهی است و عدم استفاده از این شیوه نشانه عدم عقلانیت انسان است.
۶. درمان بیماری‌ها به وسیله دعاها یکی دیگر از سنت‌های الهی است که به صورت نادر و با فراهم شده جميع شرائط تحقق می‌یابد.
۷. از کارکردهای دیگر دعا در امان ماندن از وسوسه‌های شیطان و آرامش‌دهی و امیدبخشی و افزایش قدرت روحی و احساس تسلط بر زندگی است و نیز به تقویت سیستم ایمنی بدن انسان می‌انجامد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، *اللاهوف فی قتلی الطفوف*، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۷ق.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *حکمت عبادات*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۳. طوسی، محمد بن الحسن، *الأمالی*، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۴. فارابی، ابونصر، *تعلیقات*، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، ۱۴۰۸ق.
۵. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *المصباح للكفعمی (جنة الأمان الواقیة)*، چاپ دوم، قم: دارالرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۹.
۹. مک کواری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.





The Role of Prayer in the Treatment of Diseases (Corona)

Mohammad Mohammadrezae'i
Mahmoud Amirian

Abstract:

The concept of evil and its relationship with the existence and attributes of Allah is one of the most important issues that have always preoccupied thinkers. Now that human societies have been afflicted by coronavirus disease, the relationship between evil and prayer is of great importance in global community in general and in religious societies in particular. Nowadays some questions have been raised in this regard, such as whether or not there is any longer a need to pray for the cure of diseases in modern societies with respect to scientific and technological advances, or whether praying could function as an alternative to the material treatment of a disease. The present article maintains that the Divine tradition is based on curing diseases by means of natural remedies, and that not turning to this kind of cure can be a sign of irrationality; however, prayer is effective in curing some diseases provided that all the necessary conditions for it are fulfilled, and this effect is in line with the law of cause and effect, and it is one of the other Divine traditions in curing diseases. Furthermore, prayer has a number of other functions such as staying safe against the temptations of Satan, gaining peace and quiet, hopefulness about life as well as boosting the immune system of our bodies.

Keywords: Corona, prayer, evil, monotheism, Satan, Divine tradition.

The Scope of the Government's Authority and Responsibility in regard to Imposing Restrictions on Coronavirus Patients and its Fundamentals

Hossein Zarvandi Rahmani

Abstract:

In the wake of the outbreak and spread of coronavirus disease, many governments imposed necessary restrictions so as to cope with this disease and survive the crises resulting from it. these restrictions denied individuals their natural rights and freedom, albeit temporarily. Accordingly, the circumstances that authorize the government to put such restrictions in place must be specified and then it must be determined to what extent such restrictions would be permissible. The present research aims to look into the theoretical principles of this issue and explain the jurisprudential and legal reasons for that, the fundamentals and the scope of the government's authority and responsibility in imposing the necessary restrictions in order to cope with epidemic diseases such as coronavirus disease as well as the relevant sanctions to be protected in this respect. Therefore, the proofs of 'the obligation of making attempts to amend the affairs of Muslims', the proofs of 'the guardianship of a jurist', the articles "79" and "176" in the Constitution of the Islamic Republic of Iran have been investigated as the jurisprudential and legal authority and responsibility of the government in this area, and the scope of the government's authority and responsibility in this regard has been delineated in accordance with it.

Keywords: contagious diseases, Covid-19, the government's authority and responsibility, emergency situation, article 79, making attempts to amend the affairs of Muslims.





Microbe, Contagion and Quarantine in Islam

Rouhollah Razavi

Abstract

Relevant Islamic traditions, contains indications of the fact that some diseases originate from absolutely tiny creatures that are not visible by naked eyes and that these tiny creatures are of various kinds and contribute to the transmission of the disease from one person to another as well as from one region to another. It would be quite natural to bring up the question as to whether Islam that had anticipated the existence of such creatures has made any suggestions as to how to bring them under control. Using the library method and studying Islamic narrations, one could maintain that the very notion of the disease transmission and the role of tiny creatures in its transmission had been accepted in Islam and our Infallible Imams (‘a) have worked out various solutions such as banning the entrance of people into a city where the contagious disease has broken out as well as evacuating the area where the disease is spreading. They have also attested to the efficacy of quarantine by offering their own particular definition of it.

Keywords: Islam, microbe, contagion, quarantine, la ‘ adwa

A Study of the Causes of Contagious Diseases among the Children of Israel through the Lens of the Quran

Hassan Reza Reza'ei
Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari

Abstract:

The Quran has attached more importance to the stories of the Children of Israel than other stories, regarding their life story as a lesson for posterity. One of these stories pertains to the outbreak of contagious diseases among the Children of Israel, which has been implied in several Quranic verses. Therefore, the present article seeks to provide an answer to the question as to the causes of contagious diseases in the community of the Children of Israel from the perspective of the Quran.

The present article has utilized a descriptive-analytical method and a comparative approach as well as library sources, drawing the conclusion that the Quran has not made an explicit reference to contagious diseases, but they could be deduced in three Quranic verses by drawing upon proofs, Islamic traditions as well as studying vocabulary and making comparisons with sciences. On the other hand, the *Mu'iddah* cause which provided the Bani Israel with these diseases was they themselves, and Allah was just the *Mujiba* cause who brought about these punishments on them due to their disobedience and turning away from jihad.

Keywords: The Quran, disease, contagious, Children of Israel, Divine retribution.





The History of Contagious Diseases in Islamic Countries and the Ways of Dealing with them

Amir Ali Hassanlou

Abstract:

Contagious diseases have always been regarded as one of the most serious threats to human societies. Nowadays, powerful scientific and healthcare tools as well as awareness and knowledge of controlling the contagious diseases undoubtedly play an important role in this regard. Therefore, in comparison with past times when there was not adequate awareness of this issue, human beings in the present era can better cope with deadly diseases. Among these widely known diseases one could refer to cholera and plague. In the past, Muslim countries were threatened from time to time by contagious diseases such as the plague of Amwas (Emmaus) and other types of plague with a high mortality rate. Coping with this disease is an important issue; therefore, this article has explored the history of these diseases in addition to making a reference to the ways of handling them as well as behaviors and reflections in this regard. The scientific capabilities of human beings progressed to such an extent that they discovered vaccines, antibodies as well as medication for preventing or reducing the prevalence of such diseases. Furthermore, Islam has provided human societies with significant preventive health instructions that need to be expounded and presented systematically. These instructions have resulted in remarkable advances in fighting diseases.

Keywords: Islamic countries, contagious diseases, plague of Amwas, dealing with contagious diseases, quarantine.

Table of Content

Study and Analysis of the Problem of Evil and Human Suffering.....	9
Hamidreza Shakerin / conversation	
The History of Contagious Diseases in Islamic Countries and the Ways of Dealing with them.....	29
Amir Ali Hassanlou	
A Study of the Causes of Contagious Diseases among the Children of Israel through the Lens of the Quran.....	51
Hassan Reza Reza'ei Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari	
Microbe, Contagion and Quarantine in Islam.....	75
Rouhollah Razavi	
The Scope of the Government's Authority and Responsibility in regard to Imposing Restrictions on Coronavirus Patients and its Fundamentals.....	99
Hossein Zarvandi Rahmani	
The Role of Prayer in the Treatment of Diseases (Corona).....	125
Mohammad Mohammadrezae'i Mahmoud Amirian	

Pasokh Specialized Academic Quarterly
Volume 5, Issue18, Spring 2020

License Owner: The Center for Studying and Answering Doubts
Managing Editor: Mohammad Baqer Pour Amini
Editor in Chief: Hamid Karimi
Executive Director: Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari

Editorial Board (in alphabetical order)

Mohammad Jawad Arasta
Assistant Professor at Farabi Campus- Tehran University
Ezzoddin Rezanejad
Associate Professor at Al-Mustafa International University
Hassan Rezaeimehr
Assistant Professor at Al-Mustafa International University
Rasoul Razavi
Assistant Professor at the University of Quran and Hadith
Mohammad Jawad Zare'an
Associate Professor at Imam Khomeini Education and Research Institute
Hassan Mo'alemi
Associate Professor at Baqir al-'Ulum University
Seyyed Reza Mo'adab
Professor at Qom University

Address

Qom, Sadouq Avenue, Ayatollah Shahid Sadouqi Complex, Phase 3, the
Center for Studying and Answering Doubts (Islamic Seminaries)
Tel: 025-32923251 Fax: 025-32940177 Mail Box: 4466-37185
E-mail: ntpasokh@gmail.com

Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the
condition of acknowledging the sources