

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه واجتهاد

دوفصلنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره دوازدهم (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)



صاحب امتیاز:

مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)

مدیر مسئول:

آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی

سر دبیر:

علی نهواندی

دبیر تحریریه:

رضا پورصدقی

دبیر اجرایی:

مهدی مقدادی داودی

ویراستار:

وحید حامد

مترجم انگلیسی:

سید محمد سلطانی

مترجم عربی:

حبیب ساعدی

طراح:

حمیدرضا پورحسین

صفحه آرا:

محسن شریفی

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا

- سید جواد حسینی خواه (استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه)

- محمدجعفر طبسی (مدرس دانشگاه و استاد حوزه علمیه قم)

- سید علی علوی قزوینی (دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

- ابوالقاسم علیدوست (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

- محمدجواد فاضل لنکرانی (استاد درس خارج حوزه علمیه قم)

- محمدرضا فاضل کاشانی (استاد درس خارج حوزه علمیه قم)

- محمد قائنی (استاد درس خارج حوزه علمیه قم)

- محمدعلی قاسمی (استاد حوزه علمیه قم و مدرس جامعة المصطفی العالمیه)

- محمدمهدی مقدادی (دانشیار دانشگاه مفید قم)

- سید محمد نجفی یزدی (استادیار جامعة المصطفی العالمیه)

نمایه شده در پایگاه های:

Magiran (بانک اطلاعات نشریات کشور)

Noormags (پایگاه مجلات تخصصی نور)

نشانی: قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)،

معاونت پژوهش، دفتر فصلنامه فقه و اجتهاد

تلفن: ۳۷۷۴۹۴۹۴ - ۲۵

دورنگار: ۳۷۷۳۰۵۸۸ - ۲۵

سامانه فصلنامه: www.mags.markafeqhi.com

پست الکترونیکی: mags@markazfeqhi.com

قیمت: ۴۰۰۰۰۰ ریال

Traditional Initiation Norms of Interpersonal Communication in Infectious Pathogenicity Conditions (With Emphasis on COVID-19) From the Perspective of Health Communication Jurisprudence

Mustafa Hamedani¹

Abstract

The starting point of interpersonal communication in Islamic culture is greetings as verbal and some non-verbal acts that are mainly based on touching, hugging, etc. which are highly recommended. In the case of infectious diseases, various types of touch communication can provide the ground for transmission, such as short distance communication. The question that arises in the days of the outbreak of these diseases is what is the duty of the believer in beginning to communicate with others or with the afflicted ones? This study analyzes the issue by emphasizing on COVID-19 with the method of ijthadi analysis exploring the jurisprudential documents. The author concluded that in such cases any close touch that causes disease transmission is forbidden, but as the latest research has shown the corona virus, which causes COVID-19, does not remain on surface, Therefore, the emphatic recommendation of handshake is still valid.

Keywords: Communication, Communication Jurisprudence, Non-verbal Communication, Beginning of Communication, Handshake, Corona Virus.

1 . Level 4, Qom Seminary, Lecturer of higher levels at the Seminary School of Qom.
(ma13577ma@gmail.com)

فقه واجتهاد

دوفصلنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره دوازدهم (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)
تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۱۰/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۸

هنجارهای آغاز سنتی ارتباطات میان فردی در شرایط بیماری‌زایی مسری (با تأکید بر COVID-19) از منظر فقه ارتباطات سلامت

مصطفی همدانی^۱

چکیده

نقطه آغاز ارتباطات میان فردی در فرهنگ اسلامی با سلام و احوال‌پرسی به عنوان رفتارهایی کلامی و برخی رفتارهای غیرکلامی که عمدتاً بر محور ارتباطات لمسی هستند، یعنی دست‌دادن، معانقه و... برگزار می‌شود. این الگوهای اسلامی در روایات بسیار ستوده شده‌اند. در شرایط بیماری‌های مسری انواع ارتباطات لمسی می‌توانند زمینه سرایت را فراهم کنند؛ همان‌گونه که برقراری ارتباط در فاصله ارتباطی اندک نیز از اسباب سرایت برخی بیماری‌های مسری از طریق تنفس است. پرسشی که در روزگار شیوع این بیماری‌ها رخ می‌دهد، این است که وظیفه مؤمن در آغاز ارتباط با دیگران یا با افراد مبتلا در چنین دورانی چیست؟ پژوهش فرارو این موضوع را با تأکید بر کووید ۱۹ طبق روش تحلیل اجتهادی و با کاوش در اسناد فقهی تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده است که در صورت بروز این بیماری‌های مسری، هر نوع لمس و فاصله نزدیک که سبب سرایت بیماری شود یا زمینه انتقال آن را فراهم کند، ممنوع است؛ اما جدیدترین تحقیقات نشان داده ویروس کرونا که عامل بیماری کووید ۱۹ است، از طریق تنفس منتقل می‌شود و مانایی چندانی در سطوح ندارد. بنابراین استحباب مؤکد مصافحه به جای خود باقی است؛ ولی طبق همین تحقیقات، برقراری ارتباط در فاصله صمیمانه که زمینه سرایت این بیماری را به وجود می‌آورد، ممنوع است؛ همان‌طور که در بیماری‌های عفونی دیگر که با تنفس سرایت می‌کنند، حکم ممنوعیت باقی است. واژگان کلیدی: ارتباطات، فقه ارتباطات، ارتباطات غیرکلامی، آغاز ارتباط، مصافحه، کرونا.

مقدمه

در دسامبر ۲۰۱۹ برابر بهمن سال ۱۳۹۸ شمسی، طلوع ریزموجودی بیماری‌زا با قدرت سرایت بالا و مرگ‌آور از سرزمین ووهان چین در صدر اخبار رسانه‌های جهان قرار گرفت. رشد، تکثیر، فراگیری و درگیری این عامل مرگبار با سرعت سرسام‌آور جهان را درنوردید و افزون بر خسارت‌های مادی و معنوی فراوانی که بر جا گذاشت و هنوز هم شتابان و روزافزون ادامه دارد، الزامات ناشی از قواعد بهداشتی و پیشگیرانه‌ای که این ویروس بر جوامع بشری تحمیل کرده نیز ساختارهای تمدنی و فرهنگی را دستخوش تغییر کرده و روابط فرهنگی و مبادلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را به چالش و گاه تغییر و تحول کشیده و الگوهایی جدید از این روابط را بازتعریف و جایگزین کرده است. دامنه این تحولات تا آنجا گسترده است که از جهان پیشاکرونا و پساکرونا سخن گفته می‌شود. موجودی نادیدنی که گویا بنا دارد تاریخ جهان را از نو بسازد و تعریف کند.

در این تحولات گسترده، برخی آموزه‌های هنجاری اسلامی نیز دچار چالش‌های جدیدی برای اجرا در شرایط نوپدید شدند. در حوزه ارتباطات اجتماعی، رایج‌ترین هنجارهایی که از دیدگاه فقهی استحباب مؤکد دارند، یعنی ارتباطات صمیمانه نزدیک و لمسی بین مؤمنان مانند مصافحه، معانقه و... از نظر بهداشتی ممنوع اعلام شدند. در اینجا فقه نیز که همواره از تحولات موضوعی متأثر است، باید این هنجارها را بازبینی کند و موضع خود را در برابر تغییرات یادشده اعلام کند.

پنج ساحت از گونه‌های آغاز غیرکلامی ارتباط، یعنی مصافحه، معانقه، در آغوش گرفتن، بوسیدن و فاصله ارتباطی که به‌نوعی با بستر تسری این بیماری اشتراک دارند، مشمول این چالش هستند. این پنج حوزه از نظر علم ارتباطات غیرکلامی و نیز موضوع‌شناسی برای این بیماری، در دو دسته قابل تنظیم هستند: ارتباطات لمسی (شامل مصافحه، معانقه، بوسیدن و در آغوش گرفتن) و فاصله اجتماعی.

به نظر می‌رسد برای رسیدن به هدف تأمین سلامتی افراد در جامعه اسلامی، با ترکیب دو ساحت علمی، یعنی فقه و ارتباطات سلامت و ایجاد میدانی جدید با عنوان «فقه ارتباطات سلامت»، این حوزه دانشی نیز می‌تواند هنجارهای لازم برای

برقراری ارتباط در شرایط بیماری‌های مسری را تدوین یا بازبینی کند. از آنجاکه طبق مباحثی که در کلیات و مفاهیم بیان خواهد شد، ارتباطات دارای ساحت‌های متنوعی است و از آنجاکه موضوع تحقیق پیش‌رو ساحتی خاص از آن، یعنی ارتباطات سستی میان‌فردی است، پرسش اصلی این پژوهش در حوزه خاصی از «فقه ارتباطات سلامت» یعنی «فقه ارتباطات سلامت در ساحت آغاز ارتباطات میان‌فردی سستی» قرار خواهد گرفت. پرسش تحقیق در این حوزه چنین ساماندهی می‌شود: از منظر فقه ارتباطات سلامت، آغاز سستی ارتباطات میان‌فردی در شرایط بیماری‌زایی مسری (با تأکید بر COVID-19) چگونه است؟ با توجه به تحلیلی که در بند پیش از موضوع شد، این پرسش به دو پرسش فرعی تحلیل می‌شود: از منظر فقه ارتباطات سلامت، آغاز سستی ارتباطات لمسی در شرایط بیماری‌زایی مسری (با تأکید بر COVID-19) چگونه است؟

از منظر فقه ارتباطات سلامت، آغاز سستی ارتباطات فاصله‌محور در شرایط بیماری‌زایی مسری (با تأکید بر COVID-19) چگونه است؟ تحقیقات متعددی در حوزه فقه ارتباطات یا فقه سلامت وجود دارند؛ اما نگارنده در این زمینه خاص، یعنی فقه ارتباطات سلامت آن هم در حوزه‌ای ویژه‌تر یعنی امراض مسری، تحقیقی نیافته است. تحقیق فرارو با روش تحلیلی - اجتهادی به پرسش‌های یادشده پرداخته و پس از بیان مباحث نظری و مفهومی، این دو پرسش را در دو بخش کاویده است.

۱. کلیات و مفاهیم نظری

مباحث نظری و مفاهیمی که در تحقیق به توضیح نیاز دارند، در پنج محور در این قسمت تبیین می‌شوند:

۱-۱. ارتباط

ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام مشابهت معنا با معنای موردنظر فرستنده پیام ایجاد شود (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶، ص ۵۷).

ارتباطات از نظر فراگردی به کلیه فعالیت‌های گفتاری، نوشتاری و کرداری (حرکتی) اطلاق می‌شود که برای انتقال معنا و مفهوم از کسی به کس دیگر یا از گروهی به گروه دیگر یا از کسی یا گروهی به توده وسیعی به کار گرفته می‌شود. این انتقال پیام ممکن است فقط یک اطلاع‌رسانی ساده باشد یا اینکه در آن اثرگذار باشد یا نفوذ بر دیگری از اهمیت خاصی برخوردار باشد، و عامل ارتباطی را بر آن دارد که از این وسیله بسیار کارساز در جهت افناع یا متقاعدسازی و برانگیختن فرد یا گروه و یا توده گسترده استفاده کند (فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۱۱).

۱-۲. ارتباطات سلامت

ارتباطات سلامت (Health Communication) از حوزه‌های نوپدید میان‌رشته‌ای در علوم سلامت است که از علم ارتباطات و مطالعات ارتباط‌شناختی درباره پیام و ارسال و دریافت و اشتراک‌گذاری آن و ابزارهای این کار و نیز درک مخاطبان و فرهنگ آنان و نحوه دریافت آنان از پیام بهره می‌برد تا مقاصد خود در تأمین سلامت افراد را برآورده کند (Schiavo, 2007: pp. 5-7 & Bass & Parvanta, 2020, p. 28). برای رسیدن به این هدف تنها نباید بر کارکرد رسانه‌ها تمرکز داشت؛ بلکه ارتباطات میان‌فردی و اصلاح الگوهای ارتباطی و تغییر در فرهنگ‌ها و رفتار اجتماعی ارتباطی انسان‌ها که بر سلامت آنان تأثیر می‌گذارد نیز در حوزه ارتباطات سلامت است. بدین‌سان ارتباطات سلامت می‌تواند در شرایط بیماری‌های مسری در موضوع پرسش این تحقیق اظهارنظر کند.

۱-۳. ارتباط غیرکلامی

ارتباطات غیرکلامی (Non - Verbal Communication) هر ارتباطی است که در آن پیام با کلمه منتقل نشود (Floyd, 2011, p. 178). در تعریف دقیق‌تر ارتباطی است که در آن پیام‌هایی آوایی و غیرآوایی با وسایلی غیر از وسایل زبان‌شناسی ارسال و تشریح شده‌اند. ... واقعی‌ترین نمونه از ارتباطات کلامی، زبان نوشتاری و گفتاری است و بهترین مثال برای ارتباطات غیرکلامی، بیان چهره و اشارات بدنی است. ضمن آنکه تن صدا، سکوت‌های بین کلمات یا تکیه بر کلمه‌ای که عملاً مرتبط به هر دوست،

نمونه‌ای از ارتباطات غیرکلامی است (فرهنگی، ۱۳۹۵، ۴۳ - ۴۴). ارتباط غیرکلامی شامل عبارت‌های چهره، حرکات دست و بازو، موقعیت‌ها و حرکات گوناگون بدن یا پاهاست (Wood, 2014, p 135; Mehrabian, 2017, p. 10.).

ارتباطات غیرکلامی در مبادله پیام میان انسان‌ها نقش بسیار مهمی دارند. مهربان و وینر (۱۹۶۷م) در تحقیقی سهم پیام‌های کلامی و غیرکلامی در یک پیام را به گونه زیر فرمول‌بندی کرده‌اند:

Facial 55% + Voccal 38% + Ti=%7 Verbal

یعنی آنان کشف کردند که ۷ درصد یک پیام به صورت کلامی بیان می‌شود، ۳۸ درصد آوا و ۵۵ درصد، اشاره‌های بدون کلام (زبان بدن) است و تأثیر کلی و عمومی پیام برآیند این سه است (Mehrabian, 2017, p.10).

۴-۱. ارتباط میان‌فردی

ارتباط میان‌فردی فرایندی تبادلی است که طبق آن یک تعامل‌گزینشی، نظام‌مند، منحصربه‌فرد و روبه‌پیشرفت رخ می‌دهد که سازنده شناخت طرفین از همدیگر و محصول این شناخت است و موجب خلق معانی مشترک در میان آنها می‌شود (وود، ۱۳۹۴، ص ۷۰). این نوع ارتباط با وجود حداقل دو نفر به دلایلی همچون رفع تضاد با تعارض، رفع نیازهای اجتماعی و تعلق، مبادله اطلاعات و به صورت‌های گوناگون مانند صحبت با والدین یا همکاران شکل گرفته و مفهوم فرستنده و گیرنده پیام شکل می‌گیرد و افراد به صورت کلامی و غیرکلامی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۱۹).

۵-۱. ارتباطات لمسی

علم ارتباطات لمسی یعنی مطالعه جنبه‌های ارتباطی لمس کردن (ریچموند و کروسکی، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۹۸). در بسیاری از فرهنگ‌ها ارتباطات لمسی رواج چندان ندارد (همان؛ فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۷۸؛ تری یاندریس، ۱۳۸۸، ص ۳۰۵) یا از لمس کردن، فقط در ارتباطات با افراد نزدیک مانند خانواده، دوست نزدیک و همکاران نزدیک استفاده می‌شود (فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۷۸)؛ اما لمس کردن تقریباً جزو نخستین حس‌های بدنی است که هنگام تولد آن را می‌آموزیم و اولین تجربه ارتباطی او با دیگران از طریق این حس

پدید می‌آید. پژوهش‌ها نشان داده اگر فرزند انسان یا موجودات دیگر قادر به لمس کردن نباشد، نه تنها از رشد اجتماعی و عاطفی، بلکه از رشد جسمی نیز باز می‌ماند. لمس کردن باعث دوست داشتن می‌شود (انوشه، ۱۳۹۳، ص ۳۷۹).

۶-۱. فاصله اجتماعی - ارتباطی

در بحث کنترل بیماری کرونا، تعبیر فاصله اجتماعی درست نیست و باید از تعبیر فاصله فیزیکی استفاده شود.^۱

فاصله اجتماعی اصطلاحی خاص در علم ارتباطات عبارت است که از مطالعه جنبه‌های ارتباطی فضا و مجاورت یا همان فاصله ارتباطی و پیام‌های آن در این بخش صورت می‌گیرد و شامل قلمرو جویی و استفاده از فضای شخصی است. استوارت هال ((Stuart Hall (1932-2014) می‌گوید فاصله میان‌فردی در ارتباطات دارای چهار منطقه است:

منطقه صمیمی (Intimate Space): کسانی که ارتباط صمیمی دارند، در فاصله ۱۸ اینچ از هم قرار می‌گیرند؛ یعنی از صفر تا یک و نیم فوت (هر فوت معادل است با سی و نیم (۳۰/۵) سانتی‌متر است؛ پس این فاصله از صفر تا حدود ۴۶ سانتی‌متر است).
منطقه شخصی (Personal Space): کسانی که ارتباط شخصی نزدیک دارند، در فاصله ۱۸ اینچ، یعنی از یک و نیم فوت تا چهار فوت از هم قرار می‌گیرند (از حدود ۴۶ تا ۱۲۲).

۱. فاصله اجتماعی (Social Distance) غیر از فاصله فیزیکی (Physical Distance) است؛ زیرا همان‌طور که در مفاهیم تحقیق گفته شد، فاصله اجتماعی با میزان صمیمیت رابطه دارد؛ حال آنکه دستورهای پیشگیرانه بهداشتی هرگز با هدف کاهش صمیمیت طراحی نشده‌اند و نباید هم این اثر منفی را داشته باشند، بلکه از وظایف کارگروه‌های بهداشتی و ارتباط‌شناختی است که به صورت مشترک تشکیل جلسه دهند و راهکارهایی جایگزین با حفظ پروتکل‌های بهداشتی برای حفظ صمیمیت ارتباطات انسانی پیشنهاد دهند.

این کارکرد مخصوص اقلیم فرهنگی ایران نیست و گویا مانند خود کرونا ویروس یک پاندمی و جهانی است. در سایت رسمی مراکز مدیریت و پیشگیری بیماری (CDC) که تحت نظر وزارت بهداشت و خدمات انسانی آمریکا است و محور مبارزه و پیگیری کرونا را بر عهده دارد، در بحث راه‌های پیشگیری از همین تعبیر «فاصله اجتماعی» استفاده شده است

. - (<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/prevent-getting-sick/social-distancing.html> - . Updated Nov. 17, 2020).

منطقه اجتماعی - مشورتی (Social- Consultive Space) مانند ارتباط متخصصان مشاوره با مراجعان که در فاصله ۴ تا ۱۰ فوت برگزار می‌شود (از ۱۲۲ تا ۳۰۵ سانتی‌متر).
 منطقه عمومی (Public Space) مانند ارتباط سخنرانان با شنوندگان که فاصله‌ای حدود ۱۰ فوت یا بیشتر دارند (از حدود ۳۰۵ سانتی‌متر) (ویرجینیایی ریچموند و کروسکی، ۱۳۸۸، صص ۹۷ و ۵۳۸؛ ر.ک: فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸).

۷-۱. آغاز ارتباط

نقطه آغاز هر ارتباط، دریچه‌ای به کل فرایند ارتباط است و اگر خوب یا بد برگزار شود، بر تمام ادامه ارتباط سایه می‌افکند. رفتارهای غیرکلامی در نقطه آغاز ارتباط یکی از دغدغه‌های ارتباط‌شناسان است و یکی از تحقیقاتی که گستره فراگیری از فرهنگ‌های جهان را در این ساحت (تبیین رفتارهای غیرکلامی در آغاز ارتباط) تحلیل کرده، نشان داده است در اغلب نقاط جهان از دست‌دادن برای آغاز ارتباط و گاه از معانقه نیز استفاده می‌کنند (ریچموند و کروسکی، ۱۳۸۸، صص ۵۲۶ - ۵۲۹). در تحلیل ارتباط‌شناختی، لمس اجتماعی و مؤدبانه به‌ویژه دست‌دادن بر تعامل انسانی و برابری پایگاه طرفین تأکید دارد و لمس دوستانه و گرم (مثلاً در آغوش گرفتن، نوازش آرام دست طرف مقابل) پیام دوستی و صمیمیت را به طرف مقابل منتقل می‌کند. لمس سبب می‌شود طرف تمایل یابد درباره مشکلات خود صحبت کند و لمس‌شونده نیز نگرش مثبت‌تری به ما و محیط پیدا کند (هارجی و ساندرز و دیکسون، ۱۳۹۰، صص ۵۴ - ۵۵).

۸-۱. فقه ارتباطات

فقه ارتباطات از حوزه‌های نوپدید است که رفتارهای ارتباطی در همه ساحت‌های ارتباطات از میان‌فردی و سستی تا رسانه‌ای و جمعی و گروهی را از دیدگاه هنجارهای فقهی تحلیل می‌کند. این حوزه در جوامع اسلامی بسیار کاراست؛ زیرا نهاد هنجارگذار در این جوامع، همان فقه است. فقه رسانه که متأسفانه گاه برابر با فقه ارتباطات شمرده می‌شود، اخص از این حوزه و بخشی از آن است که هنجارهای فقهی را در حوزه ارتباطات مبتنی بر رسانه‌های مدرن و فرامدرن مانند رادیو و تلویزیون و اینترنت و ماهواره بیان می‌کند.

۹-۱. بیماری‌های مسری و COVID-19 از نظر علم اپیدمیولوژی^۱

بیماری واگیردار یا مسری (Communicable Disease) به آن دسته از بیماری‌هایی می‌گویند که از شخص انسانی یا حیوانی یا موجودی بی‌جان به دیگری سرایت کند. این تسری به صورت مستقیم یا غیرمستقیم است (Webber, 2005, p.1). تماس مستقیم مانند لمس کردن و دست‌دادن، ذرات ریز قطره‌ای مثل عطسه و سرفه، تماس جنسی، تماس با خاک (کزاز)، گزش حیوانات (هاری) و از مادر به جنین (سرخچه از راه جفت) است و انتقال غیرمستقیم یعنی انتقال با وسایل بی‌جان (آب، غذا و لباس) یا انتقال به وسیله ناقل جاندار (مگس) یا انتقال از راه هوا (ذرات و گردوغبار معلق در هوا) است (تورنس، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

وبا، طاعون، سل، هپاتیت ویروسی، مالاریا، ایدز و... از انواع بیماری‌های واگیردار هستند که هرکدام به روشی منتقل می‌شوند. در این تحقیق، تنها بیماری‌های واگیری مورد نظر است که از طریق کانال‌های ارتباطی منتقل می‌شوند که طبق تحلیلی که در بند پیش از روش‌های انتقال شد، این کانال‌ها شامل دو کانال ارتباط غیرکلامی، یعنی فاصله ارتباطی صمیمانه و نیز لمس است. مقصود از لمس نیز در تحقیق فرارو، چهار محور یعنی مصافحه، معانقه، در آغوش گرفتن و بوسیدن است. گزارش‌های اولیه بیانگر آن بود که بیماری کروناویروس (COVID-19) اولاً بر اثر ترشحات مجاری تنفسی یا تماس با شخص آلوده یا سطح آلوده و یا ذرات ریز هوا انتقال می‌یابد؛ ثانیاً چه بسا یک بیمار علائم بیماری را بالفعل نداشته باشد؛ اما ناقل ویروس باشد. طبق این گزارش‌ها، ضد عفونی کردن محیط و شستشوی مداوم دست‌ها و استفاده از ماسک و رعایت فاصله از توصیه‌های محوری پزشکان برای جلوگیری از سرایت این بیماری و گسترش آن است (ر.ک: هونگ، ۱۳۹۸، ص ۱-۱۹)؛ اما پس از گذشت یک سال از همه‌گیری ویروس کرونا در جهان، تحقیقات فراوان سرایت از سطوح را انکار و بر سرایت تنفسی تأکید کرده‌اند؛ برای نمونه پرفسور امانوئل گلدمن (Emanuel Goldman) استاد میکروبیولوژی و بیوشیمی و ژنتیک مولکولی در دانشگاه نیوجرسی نیویورک در مقاله‌ای با عنوان «Exaggerated Risk of Transmission of COVID-19 by Fomites» در مجله

۱. دانشی که از سرایت بیماری‌های واگیردار بحث می‌کند.

بیماری‌های عفونی (The Lancet Infectious Diseases) به این نتیجه رسیده که ویروس کووید ۱۹ در محیط عادی بسیار شکننده و آسیب‌پذیر است و به‌سرعت از بین می‌رود. طبق این یافته‌ها، بیماری کووید ۱۹ عمدتاً از طریق هوا، یعنی آئروسل^۱ توسط افراد آلوده هنگام سرفه، گفتگو یا تنفس انتقال می‌یابد، نه سطوح و مواد غذایی و تصور نمی‌شود انتقال از طریق سطوح آلوده معروف به «fomites» روش رایجی برای گسترش کووید ۱۹ باشد. این تحقیق نشان داده آنچه در سطوح باقی می‌ماند، RNA ویروسی است که می‌توان از آن با عنوان جسد ویروس یاد کرد (Gddman, 2020, pp. 892-893).

۱-۱۰. سرایت از دیدگاه نصوص دینی

سرایت بیماری در برخی از بیماری‌ها، پدیده‌ای است که تجربه بر آن شهادت قطعی می‌دهد. دین اسلام و قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام نیز همواره تجربه را به عنوان یکی از منابع شناخت بشر محترم داشته و دستاوردهای تجربی بشر را تا اندازه‌ای که از نظر روش‌شناسی تجربی معتبر است، یعنی ادعای نادرست مانند تعمیم‌های بی‌دلیل یا انکارهای نابجا و فراتر از حیطه ادراک خود ندارند را قبول دارند. برخی روایات نیز به‌صراحت دستور داده‌اند از بیمارانی خاص که بیماری ایشان سرایت دارد، دوری کنند:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ عليهم‌السلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: فِرٌّ مِنَ الْمَجْذُومِ فِرَارُكَ مِنَ الْأَسَدِ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۹)؛ پیامبر دستور می‌دادند از بیمار جذامی فرار کن همانطور که از شیر فرار می‌کنی.

همچنین روایت است که وقتی یک جذامی می‌خواست با پیامبر اکرم ﷺ بیعت کند، ایشان فرمود: «بیعت تو قبول است، بازگرد».^۲ آن حضرت حتی از وارد کردن

۱. آئروسل یا هواپخش، عبارت از ذرات گرد و غبار معلق در هواست. دود، ریزگرد اقیانوسی، آلودگی هوا، و مه، نمونه‌هایی از هواپخش هستند.

۲. «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَهُشَيْمُ بْنُ بِشِيرٍ، عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ فِي وَفْدٍ ثَقِيفٍ رَجُلٌ مَجْذُومٌ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَأَرْجِعْ» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۵۲).

حیوان بیمار به آبشخور حیوانات سالم دیگران نهی می‌کرد.^۱

این سه روایت در رویکرد رجالی تحلیل سندی ضعیف‌اند؛ زیرا شعیب در روایت اول توثیق ندارد و دو روایت اخیر نیز از منابع اهل سنت نقل شده است؛ اما اصل مراقبت از سرایت نکردن بیماری، مضمونی عقلانی است که افزون بر این روایات، روایات دیگر که در ادامه ذکر خواهند شد نیز بر آن دلالت دارند؛ از این رو طبق رویکرد رجالی تحلیل وثوقی، مضمونی پذیرفتنی است.

ممکن است اشکال شود اگر سرایت در آموزه‌های اسلامی پذیرفته شده است، پس چگونه روایتی وجود دارد که پیامبر ﷺ در جواب فردی که از سرایت بیماری در میان حیواناتش سخنی گفته، با حالت انکار فرموده است: پس چه کسی باعث بیماری برای نخستین بار در آن حیوان شده است؟ و در ادامه به صورت یک قانون کلی فرموده: هیچ سرایتی وجود ندارد؟! این روایت به شرح زیر است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ بْنُ قِرْوَانَ الْجَمَّالُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الْجَمَالِ يَكُونُ بِهَا الْجَرَبُ أَغْرُلُهَا مِنْ إِبِلِي مَخَافَةَ أَنْ يُعْدِيَهَا جَرَبُهَا وَالِدَابَّةُ رَبِّمَا صَفَرْتُ لَهَا حَتَّى تَشْرَبَ الْمَاءَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أَغْرَابِيَا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُصِيبُ الشَّاةَ وَالْبَقَرَةَ وَالنَّاقَةَ بِالثَّمَنِ الْبَسِيرِ وَبِهَا جَرَبٌ فَأَكْرَهُ شِرَاءَهَا مَخَافَةَ أَنْ يُعْدِيَ ذَلِكَ الْجَرَبُ إِبِلِي وَغَنَمِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا أَغْرَابِي فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا عَدُوِّي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۵۰۶).

این حدیث نیز از نظر سندی معتبر نیست؛ زیرا نضر بن قراوش توثیقی ندارد؛ مگر اینکه کسی توثیق عام اصحاب اجماع به معنای وثاقت استادان اصحاب اجماع را بپذیرد که در این صورت چون در اینجا نیز حسن بن محبوب از ایشان روایت کرده و حسن بن محبوب نیز از اصحاب اجماع است، پس ایشان هم توثیق خواهد شد؛ اما نگارنده این مبنا را قبول ندارد؛ بنابراین وثاقت سندی حدیث احراز نمی‌شود. به نظر

۱. «حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، وَحَرَمَلَةُ - وَتَقَارَبَا فِي اللَّفْظِ - قَالَا: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، حَدَّثَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا عَدُوِّي» وَيُحَدِّثُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يُورِدُ مُمْرَضٌ عَلَى مُصْحٍ» (همان، ص ۱۷۴).

می‌رسد این حدیث از نظر صدوری موثق باشد؛ زیرا اولاً ضربن‌قراوش تضعیف ندارد؛ ثانیاً این حدیث در کافی نقل شده؛ و ثالثاً اهل سنت نیز همین مضمون را با اسناد متعدد در صحیح‌ترین کتاب‌های خود روایت کرده‌اند^۱ و این قراین اطمینان لازم برای وثوق به صدور حدیث را فراهم می‌کند. از نظر دلالت، این حدیث با روایات پیش در سرایت تعارض ندارد؛ زیرا رد سرایت در این حدیث، رد اندیشه قائل به سرایت بر اثر قوای ذاتی پدیده‌ها و استقلال آنها فارغ از مشیت الهی است، نه رد مطلق سرایت (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۹۳).

۲. هنجارهای فقهی ارتباطات لمسی در بستر شیوع بیماری‌های مسری

این ارتباط شامل مصافحه، معانقه، در آغوش گرفتن و بوسیدن است. همان‌گونه که در معرفی بیماری‌های مسری گفته شد، در میان این گونه‌های ارتباطی، انواعی مانند معانقه، در آغوش گرفتن و بوسیدن به‌ویژه بوسه بر صورت که با تنفس ارتباط مستقیم و نزدیک‌تری دارند، زمینه بیشتری برای انتقال ویروس‌های مسری از جمله کروناویروس دارد؛ اما صورت‌هایی همچون دست‌دادن، گرچه در بیماری‌های پوستی باعث سرایت است، در مثل کروناویروس تنها زمینه انتقال از طریق تماس دست آلوده با مجاری تنفسی در صورت را دارد که آن نیز همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تحقیقات اخیر نشان داده این ویروس مانایی چندانی در سطوح ندارد. طبق این تحلیل‌ها، در صورت‌هایی که این بیماری در میان ارتباط‌گران شیوع دارد و احتمال عقلایی وجود آن منتفی نیست، لازم است از برقراری گونه‌هایی ارتباط لمسی که موجب سرایت است، یعنی معانقه و در آغوش گرفتن و روبوسی پرهیز شود؛ اما نباید به‌سادگی از مصافحه و فضیلت‌های اجتماعی، معنوی و اخروی آن دست شست. استدلال بر این لزوم، در دو محور دلیل عقلی و نقلی به شرح زیر است:

۲-۱. دلیل عقلی

۲-۱-۱. حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل: در بحث پیش رو که حفظ جان و

۱. ایشان این حدیث را با چندین سند از جابر، عبدالله بن عمر، انس بن مالک، ابوهریره و عبدالرحمن بن عوف نقل کرده است (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۲۸-۱۳۹؛ نیشابوری، بی تا ج ۴، ص ۱۷۴۲-۱۷۴۷).

مواظبت از سلامت تن باشد، عقل مستقل حکم می‌دهد انسان باید ضرر محتمل را که احتمال آن عقلایی است، از تن خود دور کند؛^۱ به ویژه احتمالاتی که مرگ‌آوری آن بالا باشد. در بیماری کووید ۱۹ نیز هم ضرر محتمل است و هم سرایت آن نادر نیست و کاملاً عقلایی است.

نباید پنداشت قاعده دفع ضرر محتمل، مخصوص ضرر اخروی است؛ بلکه در ضرر دنیوی نیز این قاعده جاری است. البته برخی چون آخوند خراسانی، دفع ضرر دنیوی را واجب عقلی ندانسته‌اند و مستند ایشان نیز این است که تحمل برخی ضررها به جهت دواعی دیگر قبیح نیست. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۳). روشن است مقصود از تمسک به قاعده قبح ضرر محتمل نیز ضرر خالص است یا ضرری که گرچه آمیخته با برخی منافع باشد، در تحلیل برایندی نهایی، ضرر آن بیشتر باشد. در اینجا نیز ترک روبوسی، معانقه و در آغوش گرفتن گرچه ازدست‌دادن آثار اجتماعی و معنوی مهمی را در پی دارد، این هنجار واجب نیست؛ ازاین‌رو آثار یادشده از نظر عقلا در مجموع کمتر از ضرر بیماری کروناست که هزینه‌های سلامتی آن سنگین است و چه‌بسا فرد را به کام مرگ بکشاند.

۲-۱-۲. حکم عقل به قبح ظلم به دیگران: مراعات نکردن قواعد بهداشتی ارتباط و برقراری گونه‌هایی از ارتباط که باعث بیماری دیگران شود، ضرر زدن به آنان است که نوعی ظلم است و عقل مستقل به قبح ظلم حکم می‌دهد^۲ و در نتیجه شرع

۱. تکلیف عقلی دو نوع است: گاهی علم به آن در درون فرد نهفته است که «تکلیف ضروری» نام دارد و گاهی باید با تلاش فکری، آن را دریابد. تکلیف ضروری نیز یا واجب است یا مندوب و واجب نیز یا فعل است یا ترک و مندوب نیز یا فعل است یا ترک. افعال واجب، صدق، انصاف، شکر منعم، رد ودیعه، پرداخت بدهی و دوری‌جستن از امور مضر است و ترک واجب نیز دروغ است و ظلم و فساد و فریب و تکلیف مالایطاق و طلب امور قبیح. جهت وجوب این افعال این است که صدق و انصاف و شکر نعمت هستند و جهت قبح ترک این است که ظلم و کذب هستند (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۵ - ۳۷).

۲. ممکن است گفته شود طبق مبنای برخی بزرگان در علم اصول، عقل به قضیه «الظلم قبیح» حکم نمی‌کند؛ زیرا معنای ظلم عبارت است از «ما لا ینبغی فعله»؛ پس «الظلم قبیح» یعنی «ما لا ینبغی فعله لا ینبغی فعله» که ضرورت به شرط محمول است (صدر، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۵۳). پاسخ این اشکال را باید از مباحث تفصیلی علم اصول جست؛ اما در هر صورت اصولیان نیز راهی برای حل این مشکل یافته‌اند و بالاخره کاری را که مصداق ظلم باشد، قبیح می‌دانند؛ ازاین‌رو در نتیجه فقهی - دست‌کم در این بحث - تأثیری ندارد.

نیز بر حرمت آن صحنه می‌گذارد. در اینجا نیز احتمال عقلایی سرایت بیماری کرونا با آثار سنگین آن وجود دارد؛ گرچه خود مبتلا نباشیم؛ زیرا همان‌طور که در کلیات گفته شد، چه‌بسا فردی خود بیمار نباشد، اما ناقل باشد.

۲-۲. دلیل نقلی

طبق نصوص دینی، انسان حق ندارد به خود یا غیر خود زیان برساند. این نصوص از قرآنی و روایی در هشت دسته (که از نگاهی در دو مضمون کلی، یعنی نهی از ضرر رساندن به خود و نهی از ضرر رساندن به غیر نیز قابل تدوین‌اند) به شرح ذیل ارائه می‌شوند:

دسته اول: ادله نهی از طهارت با آب در صورت ضرر

قرآن کریم به بیمارانی که وضو یا غسل برای ایشان ضرر دارد، دستور داده است تیمم کنند (نساء: ۴۳).

دسته دوم: ادله نهی بیمار از روزه‌داری

﴿يَا أَيُّهَا الْمَعْدُودَاتِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (بقره: ۱۸۴)؛ روزهای معدود، هر کس که از شما بیمار یا در سفر باشد، به همان

تعداد از روزهای دیگر روزه بدارد.



عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يَجِبُ عَلَى صَاحِبِهِ فِيهِ الْإِفْطَارُ كَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي السَّفَرِ ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (بقره: ۱۸۵) «قَالَ هُوَ مُؤْتَمَنٌ عَلَيْهِ مُقَوَّضٌ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ ضَعْفًا فَلْيُفْطِرْ وَإِنْ وَجَدَ قُوَّةً فَلْيَصُمْهُ كَانَ الْمَرَضُ مَا كَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۱۸). سماعه می‌گوید از امام پرسیدم مرز بیماری که واجب است مبتلا به آن مانند مسافران روزه‌خواری کند، چیست که قرآن بیمار و مسافر را از روزه استثنا فرموده است؟ ایشان فرمود تشخیص آن به خود بیمار وانهاده شده است. تشخیص او ملاکی مقبول و درخور اعتماد است؛ اگر در بدون خود ناتوانی حس کرد، روزه نگیرد و اگر احساس توانایی کرد، روزه بگیرد و فرق ندارد بیماری او چه باشد [یا چه اندازه طول بکشد].

این روایت معتبر است؛ زیرا علی بن ابراهیم ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰) و محمد بن عیسی بن عبید نیز ثقه‌ای برجسته است (همان، ص ۳۳۳)؛ گرچه شیخ او را تضعیف کرده؛ اما در تضعیف خود تصریح کرده که متکی به شیخ صدوق است که از استادش نقل کرده که من به متفردات عبیدی از کتاب‌های یونس عمل نمی‌کنم و نیز گفته شده او غالی است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۲)؛ پس تضعیف او به خاطر نظر شیخ صدوق بوده و نظر شیخ صدوق نیز نه به جهت ضعف خود عبیدی، بلکه مربوط به منقولات او از کتاب‌های یونس است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۴، ص ۵۴؛ خویی، ۱۳۷۳، صص ۲۸ و ۵۰۳). به علاوه در تعارض قول نجاشی و شیخ طوسی، نگارنده به تقدم نظر نجاشی معتقد است؛ زیرا او استاد فن و یگانه در رجال و محض در همین علم بوده و تسلط فراوان بر رجال شیعه داشته است. به علاوه نجاشی به سخن صدوق درباره او واقف بوده و آن را نقل نموده و تصریح کرده است اصحاب این حرف را قبول نداشتند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۳). یونس نیز از ثقات است و شیخ طوسی درباره او گفته است قمیون درباره او طعن‌هایی ذکر کرده‌اند؛ ولی او نزد من ثقه است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۸). از نظر نگارنده نیز حق با شیخ طوسی است؛ زیرا طعن قمیون چندان درخور اعتنا نیست و آنان بر اساس عقاید خاصی که داشتند، بسیاری از بزرگان را به اتهام غلو طعن زده‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۸ - ۱۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۴۷؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۷). عبدالله بن سنان نیز ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۴). سماعه نیز ثقه است (همان، ص ۱۹۳). دو روایت دیگر هم وجود دارند که البته سند معتبر ندارند؛ اما مؤید مضمون فوق هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۱۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۳۳)؛ بنابراین وثاقت صدوری حدیث بیشتر تقویت می‌شود.

دسته سوم: ادله معافیت حج گزار بیمار از محرمات احرام

حج گزار مبتلا به بیماری در سر، از وظیفه واجب حلق (تراشیدن سر) معاف است؛ همان‌طور که از سرمه کشیدن برای درمان نیز مشکلی برای احرام او ایجاد نمی‌کند:

﴿لَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ

رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (بقره: ۱۹۶)؛ سر نتراشید تا قربانی شما

به قربانگاهش برسد. اگر یکی از شما بیمار یا در سرش آزاری بود، به عنوان

فدیه روزه بدارد یا صدقه دهد یا قربانی کند.



«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلُهُ رَجُلٌ ضَرِيرُ الْبَصَرِ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ أَكْتَجِلُ إِذَا أُحْرِمْتُ؟ قَالَ: لَا، وَلَمْ تَكْتَجِلْ؟ قَالَ: إِنِّي ضَرِيرُ الْبَصَرِ فَإِذَا أَنَا أَكْتَجَلْتُ نَفَعَنِي وَإِذَا لَمْ أَكْتَجِلْ ضَرَرَنِي. قَالَ: فَأَكْتَجِلْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵۹) عبدالله بن یحیی کاهلی می گوید من نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی کم بینا از ایشان پرسید آیا مجاز هستم در حال احرام سرمه بکشم؟ امام فرمود: خیر، برای چه سرمه می کشی؟ آن مرد گفت من فرد کم بینایی هستم و سرمه برایم سود دارد و اگر آن را ترک کنم، برایم ضرر دارد. امام فرمود: پس سرمه بکش.

این روایت معتبر است؛ زیرا «عده من اصحابنا» مشتمل بر افرادی است که موثق هستند.^۱ احمد بن محمد نیز اگر ابن عیسی باشد، او فقیه بزرگوار قمیین (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۲) و ثقة است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱) و اگر برقی هم باشد، او نیز ثقة است.^۲

۱. این حدیث معتبر است: تعبیر «عده من اصحابنا» در سند این حدیث، نقل روایت را مرسل نمی کند؛ زیرا کلینی در اغلب موارد - از جمله این مورد - مقصود خود از این تعبیر را مشخص کرده است. اگر در اینجا مقصود از احمد همان برقی باشد که کلینی در مورد نقل عده از برقی نیز نوشته است: «کلما ذکرته فی کتابی المشار إلیه عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی فهم علی بن ابراهیم و علی بن محمد بن عبدالله بن أذينة و أحمد بن عبدالله بن أمية و علی بن الحسن» (علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ۲۷۲) و اگر یکی از ایشان هم ثقة بود، کفایت می کرد. حال آنکه همه اینان استادان کلینی و همگی موثق هستند و دست کم برخی توثیق قطعی دارند؛ مانند علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰). اگر احمد اگر ابن عیسی هم باشد، اشکال ندارد؛ زیرا کلینی در مورد عده از ایشان نیز نوشته است: «کل ما کان فی کتابی عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی، فهم محمد بن یحیی و علی بن موسی الکمیدانی و داود بن کورة و أحمد بن إدريس و علی بن ابراهیم بن هاشم» (همان، ص ۳۷۸) و اگر یکی از ایشان هم ثقة بود، کفایت می کرد؛ حال آنکه همه اینان استادان کلینی و همگی موثق هستند و دست کم برخی توثیق قطعی دارند؛ مانند محمد بن یحیی (همان، ص ۳۵۳) و نیز علی بن ابراهیم (همان، ص ۲۶۰).

۲. اگر نجاشی پس از توثیق او گفته است باینکه خودش ثقة است، از ضعف نقل کرده و بر مراسیل اعتماد کرده است (همان، ص ۷۶)، تحت تأثیر رفتار احمد بن محمد بن عیسی قمی با او در اخراج وی از قم است که ابن غضائری نقل کرده؛ (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹) که اولاً طبق نقل خود ابن غضائری، احمد بن محمد بن عیسی از او عذرخواهی کرده و او را به قم بازگردانده؛ ثانیاً ابن عیسی نیز با برجسب غلو، راویان زیادی را به سرعت تضعیف کرده است؛ از این رو این تضعیف اعتبار ندارد. به علاوه بر

علی بن الحکم نیز ثقة است (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۶۳). عبدالله بن یحیی الکاهلی نیز توثیق صریح ندارد؛ اما تضعیف نیز ندارد. به علاوه اماراتی بر مدح او وجود دارد (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸ - ۱۰۹). نیز ابن ابی عمیر از او روایت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۸۱)؛ بلکه کتاب او را ابن ابی عمیر روایت کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۵) و طبق قاعده مشایخ الثقات که در سخنان شیخ طوسی وجود دارد و بر اساس آن ابن ابی عمیر از کسانی است که جز از ثقات نقل نمی کند، ایشان نیز توثیق می شود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴) که البته قدمتی این قاعده نیز استادان بی واسطه ایشان مانند این مورد است.

همان طور که در این آیه و حدیث دیده می شود، برخی از محرمات احرام که در حالت عادی بر محرم حرام است، به خاطر بیماری و حفظ سلامتی حج گزار بر او مجاز شده است. آیه مبارکه در ابتدا به صراحت از تراشیدن سر منع فرموده که نهی آن در حرمت ظهور دارد؛ اما در ادامه، فرد بیمار را به تراشیدن مجاز دانسته و دستور داده كفاره بدهد. روایت نیز ضمن اینکه از سر مه کشیدن مُحرّم نهی فرموده است، اما وقتی مُحرّم سر مه را برای بیماری چشم خود مفید می داند و ترک آن را سبب ضرر بیان می کند، اجازه این کار را به صورت فعل امر (که دست کم امر بعد از حظر است و در اباحه ظهور دارد) برای او صادر می کند.

دسته چهارم: نهی از ضرر رساندن به دیگران در موضوعات خاص

در موضوعات فقهی و حقوقی پرشماری، آیات قرآنی و روایات متعدد ضرر رساندن به غیر را منع فرموده اند:

﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَبْلُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (بقره: ۲۳۱)؛ هرگاه زنان را طلاق دادید، باید تا نزدیک پایان زمان عده، یا آنها را به سازگاری [در خانه] نگه دارید و یا به نیکی رها کنید و روا نیست آنان را به صورتی که به ایشان ضرر برسانید، نگه دارید تا بر آنها ستم کنید.

همچنین آیات دیگر نیز از ضرر زدن مالی یا خانوادگی نهی فرموده اند (ر.ک: بقره:

➤ فرض وارد بودن این اشکال بر برقی، ایشان در اینجا نه از ضعیف نقل کرده و نه روایتی مرسل نقل کرده است؛ از ضعفا نقل کرده و بر مراسیل اعتماد کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶).

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّيْءِ يُوضَعُ عَلَى الطَّرِيقِ فَتَمُرُّ الدَّابَّةُ فَتَنْفِرُ بِصَاحِبِهَا فَتَعْقِرُهُ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ يُضِرُّ بِطَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ فَصَاحِبُهُ ضَامِنٌ لِمَا يُصِيبُهُ» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۲-۳۵۰؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۵۵؛ موسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۲۴)؛ حماد می گوید از امام صادق عليه السلام درباره چیزی پرسیدم که فردی بر سر راهی بگذارد و حیوانی بارکش از آن راه بگذرد و رم کند و به صاحبش آسیبی بزند؛ امام عليه السلام فرمود: «هر چیزی به عبور و مرور مسلمانان آسیب بزند، صاحب آن چیز ضامن است».

این روایت صحیح است؛ زیرا علی بن ابراهیم ثقة است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰) و ابراهیم بن هاشم نیز در درجات عالی وثاقت است.^۱ و ابن ابی عمیر هم که ثقة (طوسی،

۱. برخی از اهل حدیث و فقه، روایتی را که ابراهیم بن هاشم در سند آن باشد، «حسنه» می دانند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۱۶). برخی نیز «حسن کالصحیح» می دانند (رک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۰۰ و ج ۸، ص ۱۳۸ - ۱۳۹ و ج ۱۶، ص ۲۰۴). مقصود از تعبیر اخیر - همان طور که مرحوم میرداماد فرموده - این است که در اعلا درجات حسن است و علت آن نیز این است که ایشان تنها مدح دارد و نه توثیق صریح (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۴۸). سرچشمه این سخن کلام علامه است که در کتاب خلاصة الأقوال می فرماید: «ولم أقف لاحد من أصحابنا علی قول فی القدح فيه ولا علی تعدیله بالتنصيص». این کلام علامه سبب شده او محل تردید واقع شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۴۱).

اما حق این است که میزان روایات او و جایگاهش در سلسله مشایخ روایی و نیز همین مدح ها که درباره او در کتاب های رجالی وارد شده، در حدی است که ایشان را در اعلی درجات وثاقت قرار می دهد؛ از این رو در میان متأخران، افرادی چون نراقی آن را صحیحه می داند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۷۸) و میرداماد در این زمینه می فرماید: «الصَّحِيحُ الصَّرِيحُ عِنْدِي أَنَّ الطَّرِيقَ مِنْ جِهَتِهِ صَحِيحٌ فَامْرَهُ أَجَلٌ وَحَالُهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتَعَدَّلَ وَيَتَوَقَّعَ بِمَعْدَلٍ وَمَوْثُقٌ غَيْرُهُ بَلْ غَيْرُهُ يَتَعَدَّلُ وَيَتَوَقَّعُ بِتَعْدِيلِهِ وَتَوَثُّقِهِ إِيَّاهُ؛ كَيْفَ وَاعْظَمُ أَشْيَاخُنَا الْفَخَامُ كَرْنِيسُ الْمُحَدَّثِينَ وَالصَّدُوقُ وَالْمُفِيدُ وَشَيْخُ الطَّائِفَةِ وَنَظَرَانِهِمْ وَمَنْ فِي طَبَقَتِهِمْ وَدَرَجَتِهِمْ وَرَتَبَتِهِمْ مِنَ الْأَقْدَمِينَ وَالْأَحْدَثِينَ شَانَهُمْ أَجَلٌ وَخَطْبُهُمْ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَظُنَّ بِأَحَدٍ مِنْهُمْ أَنَّهُ قَدْ حَاجَ إِلَى تَنْصِيصٍ نَاصٍ وَتَوَثُّقٍ مَوْثُقٍ وَهُوَ شَيْخُ الشَّيْخِ وَقُطْبُ الْأَشْيَاخِ وَوَتَدُ الْأَوْتَادِ وَسَنَدُ الْأَسْنَادِ فَهُوَ أَحَقُّ وَاجِدَرُ بَانَ يَسْتَعْنِي عَنْ ذَلِكَ وَلَا يَحُوجُ إِلَى مِثْلِهِ؛ عَلَى أَنَّ مَدْحَهُمْ إِيَّاهُ بَأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ نَشَرَ حَدِيثَ الْكُوفِيِّينَ بِقَمٍّ وَهُوَ تَلْمِيزُ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، لَفْظَةً شَامِلَةً وَكَلِمَةً جَامِعَةً وَكُلَّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۴۸).

بسیاری فقیهان از متأخر و معاصر ادله ای بیان کرده و ایشان را نه فقط ثقة، بلکه فوق وثاقت عادی دانسته اند (زنجان، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۹۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ص ۵ - ۴۱). ادله ایشان به شرح زیر است:

۱۳۷۳، ص ۳۶۵) و بزرگوار نزد شیعه و سنی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۶) و از اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۳۰) است.

دو روایت صحیح دیگر نیز در نهی از ضرر زدن کندن قنات به قنات دیگری (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۳) و نیز نهی از اعمال ولایت ضرری پدر و جد در ازدواج دختر (همان، ص ۳۹۵؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۹۵؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۹۰) وجود دارد.

دسته پنجم: قانون عام ممنوعیت ضرر رساندن به دیگران

این قانون به عنوان قاعده‌ای فراگیر از هر نوع ضرر رساندن به دیگری (فراتر از موضوعات خاص که در مبحث پیش بیان شد) منع کرده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ عَظُمُوا أَصْحَابَكُمْ

➤ حضور چند هزار حدیث او در کافی (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۹۰۸)؛ توضیح اینکه در کتب اربعه، بیشترین احادیث به او می‌رسد و کسی به اندازه او حدیث ندارد و تعداد احادیث او ۶۴۱۴ حدیث است؛ به طوری که اگر روایات ابراهیم بن هاشم را از کتب اربعه خارج کنیم، قسمت مهمی از احادیث کنار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۱).

صدوق یا طوسی که پیوسته در وثاقت افراد مناقشه می‌کند، حتی در یک روایت، به این بهانه که در طریقتش ابراهیم بن هاشم است، مناقشه نکرده‌اند (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۹۰۸).

اعتماد کامل علی بن ابراهیم که در وثاقت و جلالت او بحثی نیست، به پدرش ابراهیم بن هاشم به خوبی مطمئن می‌شویم. (همان). علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیر خود جمله‌ای دارد و می‌نویسد: «و نحن ذاکرون ومخبرون بما یتھي الينا ورواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم (اهل بیت عليهم السلام) وأوجب ولايتهم. علی بن ابراهیم غالب روایات تفسیرش را از پدرش نقل می‌کند؛ مگر تعداد نادری که این شهادت فرزند بر وثاقت پدر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۱).

وثاقت ابراهیم بن هاشم در نزد متأخران مورد تسلّم است و بلکه او از اجلای ثقات است؛ چراکه برای اثبات وثاقت اشخاص، نیازی به تصریح به «ثقه» بودن نیست؛ وگرنه حتی روایات صدوق را نیز نباید بپذیریم؛ چراکه نجاشی و شیخ از او تعبیر به «ثقه» نکرده‌اند. پس یک راه هم برای کشف وثاقت، روش عملی بزرگانی مانند شیخ در اعتماد به اشخاص است و همان طوری که شیخ در هیچ موردی نگفته است که فلان روایت صدوق را قبول نداریم، در مورد ابراهیم بن هاشم هیچ یک از اصحاب اشکالی نکرده‌اند و بلکه کلینی که کتابش را مشتمل بر آثار صحیحیه از اخبار صادقین عليهم السلام می‌خواند، عمده شیوخ او علی بن ابراهیم است که قریب به اتفاق روایاتش از پدرش ابراهیم بن هاشم است (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۸۳۴).

مدحی که در مورد او وارد شده است که «اول من نشر احادیث الکوفیین بقم» مقتضی وثاقت است؛ چراکه کسی که مورد وثوق نباشد، چگونه می‌تواند در مثل قم که به حدیث اهتمام زیادی داشته‌اند، نشر حدیث کند؟ (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۲).

وَوَقَرُّوهُمْ وَلَا يَتَهَجَّمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَضَارُّوا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۷)؛ امام باقر علیه السلام همواره می‌فرمود: یاران خود را گرامی بدارید و آنان را حرمت نهید و مبادا بر هم بخروشید و به هم ضرر نرسانید....

محمد بن یحیی ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۳) و احمد بن محمد بن عیسی قبلاً در تحلیل سندی حدیث دوم از دسته سوم بیان شد. محمد بن سنان شخصیتی پرروایت است که از سویی نجاشی و شیخ در *استبصار* و تهذیب معتقدند جداً ضعیف است و به متفردات او عمل نمی‌شود (همان، ص ۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۶۱؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۲۴) و از سوی دیگر کشی روایاتی متضاد درباره او نقل کرده که برخی نقل احادیث او را مجاز نمی‌دانند و بلکه برخی او را کذاب می‌شمارند و برخی نیز او را از ثقات معرفی کرده‌اند و بلکه روایتی در منزلت والای او نزد امام کاظم علیه السلام نقل کرده است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۹۶ - ۷۹۷)؛ بلکه شگفت از شیخ مفید است که یک‌جا او را از افراد ضعیفی می‌داند که هیچ‌کس از اصحاب در ضعف او شک ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۲۰) و جای دیگر او را از اهل ورع و علم و فقه معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۱۳ «الف»، ج ۲، ص ۲۴۸). به نظر می‌رسد حق با بزرگان متأخر است که عموماً ایشان را ثقه دانسته و نقدهای وارد شده بر او را به جهت نقل روایاتی در معارف، فراتر از فهم معمولی دانسته‌اند (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۱).
العلاء بن الفضیل بن یسار نیز ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۹۸ - ۲۹۹).

دسته ششم: ممنوعیت عام ضرر دیدن و ضرر رساندن

در قواعد فقهیه، قاعده‌ای عام و معروف به «لا ضرر ولا ضرار» داریم که از هرگونه ضرر رساندن به خود یا دیگران نهی فرموده است. این قاعده مستند به نصوص پرشمار است که باید در کتاب‌های قواعد فقهی جسته شود و در اینجا یک روایت شاخص درباره آن بیان می‌شود:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله بِالْشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸۰)؛ عقبه بن خالد از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله

در میان شریکان بر اساس شفعه قضاوت کرد و فرمود ضرر دیدن و ضرر رساندن هر دو ممنوع هستند.

این روایت معتبر است؛ زیرا محمد بن یحیی ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۳) و محمد بن الحسین همان ابن ابی الخطاب است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۲۲؛ خویی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۰۷) که ثقه و بسیار والامقام است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۵). محمد بن عبدالله بن هلال گرچه توثیق ندارد؛ اما اولاً تضعیفی نیز ندارد و ثانیاً حدود سی روایت فقط در کافی از او نقل شده و بزرگانی چون محمد بن الحسین که ثقه و جلیل القدر است، از او روایات متعددی نقل کرده و از این رو طبق قاعده «اکثار روایة الاجلاء» توثیق می شود. عقبه بن خالد نیز روایت را در فضیلت او بیان کرده که طبق آن ممدوح بودن او اثبات می شود (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۴). کلینی نیز روایتی دال بر ممدوح بودن او نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸). بر این اساس برخی قائل به ممدوح بودن او شده اند (حر عاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۸؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۷؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۴۷-۲۴۸)؛ اما راوی این دو روایت، خود اوست و با چنین روایتی نمی شود ممدوح بودن کسی را اثبات کرد. اما قرآینی وجود دارد که در کنار یکدیگر وثاقت او را تثبیت می کنند: تضعیفی ندارد؛ حدود بیست روایت در کتب اربعه از او نقل شده که بیانگر اعتماد مشایخ ثلاثه بر اوست؛ در اسناد کامل الزیارات حضور دارد (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، صص ۲۶ و ۴۹)؛ از این رو مشمول توثیق عام مشایخ کامل الزیارات است که نگارنده این توثیق عام را قبول دارد.

دو روایت دیگر نیز وجود دارند که صحیح اند و از ضرر زدن به دیگری به صورت همان قاعده «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» نهی کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۳-۲۹۴).

دسته هفتم: ضرر رساندن به بدن به عنوان یکی از مؤلفه های گناه اسراف

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ التَّدْلِكِ بِالدَّقِيقِ بَعْدَ النُّورَةِ فَقَالَ لَا بَأْسَ قُلْتُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ إِسْرَافٌ فَقَالَ لَيْسَ فِيمَا أَصْلَحَ الْبَدَنُ إِسْرَافٌ إِنِّي رُبَّمَا أَمَرْتُ بِالتَّقْيِ فَيَلْتُ لِي بِالزَّيْتِ فَأَتَدَلُّكَ بِهِ إِنَّمَا الْإِسْرَافُ فِيمَا أَتْلَفَ الْمَالَ وَأَضَرَّ بِالْبَدَنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۹۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۲۱)؛

طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ اسحاق بن عبدالعزیز می گوید از امام صادق علیه السلام درباره مالیدن آرد پس از نوره مالی بر بدن پرسش شد و ایشان فرمودند: اشکالی ندارد. من به ایشان عرض کردم برخی این کار را اسراف می دانند. حضرت فرمود: چیزی که برای بدن مفید باشد، اسراف نیست و من نیز بسا دستور می دهم آرد را با روغن زیتون ترکیب کنند تا با آن بدنم را بسابم. اسراف در کاری است که به بدن ضرر برساند و مال را نابود کند.

این حدیث معتبر است؛ زیرا نقل عده از احمد بن محمد بن خالد و خود او قبلاً بررسی شد. عثمان بن عیسی نیز گرچه واقفی است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۱)؛ اما طبق نقلی (به جای فضالة بن ایوب) در طبقه سوم اصحاب اجماع قرار دارد (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۴۶؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۹) و نیز شیخ طوسی او را در کنار بنوفضال و طاطریون از کسانی دانسته که شیعه به روایات آنان عمل می کند؛ مگر بر خلاف آن روایتی معتبر داشته باشند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰). اسحاق بن عبدالعزیز توثیقی ندارد؛ اما تضعیفی نیز ندارد؛ جز اینکه ابن غضائری درباره او گفته حدیثش گاهی معروف است و گاه منکر (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۷). اما اولاً ابن ابی عمیر از او روایت کرده؛ ثانیاً مضمون حدیث او در اینجا موافق با انبوه روایات دیگر در نفی ضرر است که در متن نقل شده است.

دسته هشتم: دوری از ضرر دیدن و ضرر رساندن، فلسفه تشریع

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبِرْنِي جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَالْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَأَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغَبَةٍ مِنْهُ فِيمَا (حَرَّمَ عَلَيْهِمْ) وَلَا زُهْدٍ فِيمَا (أَحَلَّ لَهُمْ) وَلَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ (فَعَلِمَ) مَا تَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ - وَمَا يُصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ - تَفَضُّلاً مِنْهُ عَلَيْهِمْ بِهِ لِمَصْلَحَتِهِمْ وَعَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَتَهَاوَهُمْ عَنْهُ وَحَرَّمَهُ عَلَيْهِمْ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۲؛ حر

کردم فدایت شوم، بفرما چرا خدای متعال شراب و خوک و مردار و خون را حرام کرده است؟ ایشان فرمود: خدای تبارک و تعالی اگر این موارد را حرام کرده و چیزهای دیگر را حلال کرده، نه به دلیل آن است که موارد ممنوعه را دوست داشته برای خود نگهداری کند یا به موارد حلال نیازی نداشته و از سر بی نیازی به بندگان بخشیده است؛ بلکه او خود آفریدگار مخلوقات است و از این رو دانسته است چه چیز بدن‌های آنان را پابرجا می‌کند و به صلاح آنان است و همان موارد را از باب تفضل خود بر بندگان و برای اصلاح امور آنان برای ایشان مجاز و حلال اعلام فرموده و نیز دانسته است چه چیز به زیان آنان است و ایشان را از همان موارد بازداشته و آن موارد را بر آنان حرام اعلام فرموده است.

طبق متن، این روایت به سه سند نقل شده و سند دوم آن صحیح است؛ زیرا عده از احمد بن محمد بن خالد ثقه هستند و پیش‌تر بیان شد. عبدالرحمن نیز توثیق و تضعیفی ندارد، جز تضعیف ابن غضائری (ابی الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۷۴) که به تضعیفات او نیز اعتنایی نیست. به علاوه ابن ابی عمیر طبق نقل کافی از او، حدیثی روایت کرده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۸) که طبق قاعده مشایخ الثقات که در سخنان شیخ طوسی وجود دارد و بر اساس آن ابن ابی عمیر از کسانی است که جز از ثقات نقل نمی‌کند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴) که البته قدر متیقن این قاعده نیز استادان بی‌واسطه ایشان مانند ابن مورد است. محمد بن مسلم نیز از موثق‌ترین اصحاب است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۴)؛ اما مفضل بن عمر گرچه از سوی نجاشی «فاسد المذهب» معرفی شده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۶)؛ اما کشی روایات متعدد در مدح و ذم او هر دو نقل کرده که به نظر می‌رسد نکوهش مذهب او به جهت نقل روایات معرفی فراتر از اندیشه رجالیان بوده و تضعیف به خاطر مذهب مورد اعتنا نیست و روایات ذم او نیز چون در کنار روایات مدح قرار دارد، مانند اشخاص دیگری چون زراره و محمد بن مسلم که روایاتی در نکوهش ایشان وارد شده، به جهت حفظ خود آنان از شر دشمن بوده است؛ همان‌طور که امام خود به صراحت در مورد زراره به پسر او فرموده من عمداً از پدرت بدگویی می‌کنم تا تو را از شر دشمنان حفظ کنم (کشی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۲). همچنین شیخ مفید درباره مفضل گفته است: «مِنْ شُيُوخِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

وَحَاصَّتِهِ وَبَطَانَتِهِ وَثِقَاتِهِ الْفُقَهَاءُ الصَّالِحِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»؛ (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ج ۲، ص ۲۱۶) یعنی او از استادان فقیه و خواص رازدار و افراد صالح مورد وثوق امام صادق علیه السلام بوده است.

همچنین سه روایت دیگر نیز با همین مضمون لاضرر وجود دارند که البته سند صحیح ندارند؛ اما موافق مضمون روایت صحیح یادشده هستند (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵-۳۳۷؛ منسوب به علی بن موسی، ۱۴۰۶، ص ۲۵۴).

تحلیل دلالتی مجموع ادله نقلی

مجموع ادله نقلی یادشده روشنی بر یک گزاره اتفاق دارند و آن این است که هرگونه ضرر رساندن به خود (خود مادی یا خود معنوی) از جمله سلامت تن ممنوع است؛ همان طور که ضرر رساندن به تن و جان دیگران نیز ممنوع است. طبق این ادله، هر رفتاری که سبب بیمار شدن خود یا دیگران شود، غیرمجاز است و از آنجاکه طبق یافته های تجربی اطمینان آور که در بحث کلیات ذکر شد، بیماری کرونا به سرعت از طریق تنفس سرایت می کند، لازم است از هر نوع رفتار لمسی مانند معانقه که نفس ها را به هم نزدیک می کند، پرهیز شود تا از سرایت ویروس کرونا پرهیز شود. البته از آنجاکه دست دادن یک ارزش بسیار فاخر در فرهنگ اسلامی است و روایات پرشمار بر فضیلت معنوی و آثار اجتماعی و صمیمیت زایی آن تأکید کرده^۱ و از سوی دیگر تحقیقات اطمینان بخش معتقدند بیماری مسری کرونا از طریق دست دادن سرایت نمی کند، این هنجار ارتباطی هنوز بر استحباب مؤکد خود باقی است.

مطلب پایانی اینکه اگر کسی با برقرار کردن این ارتباط، سبب بیماری و خسارت های ناشی از آن (هزینه درمان، بیکاری و...) یا مرگ دیگران شود، آیا مسئولیت کیفری (قصاص و تعزیر) نیز دارد یا فقط مسئولیت مدنی (ضمان) دارد یا مسئولیت مدنی نیز ندارد، بحثی دیگر است که در حوصله این تحقیق نیست؛ زیرا ما فقط در حد هنجارهای آغاز ارتباطات از این موضوع بحث می کنیم.

۱. شیخ کلینی حدود بیست روایت در باب مصافحه و معانقه نقل کرده که طبق برخی از این روایات، مصافحه و معانقه سبب آمرزش و ریزش گناهان است و خدای متعال نظر رحمانی بسیار خاصی به مؤمنان مصافحه کننده و معانقه کننده دارد. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۴).

۳. هنجارهای فقهی فاصله ارتباطی در بستر شیوع بیماری‌های مسری

بیشتر گونه‌های آغاز غیرکلامی ارتباط که تاکنون در این تحقیق معرفی شدند، در فاصله فیزیکی اندکی رخ می‌دهند. معافه و در آغوش گرفتن و حتی مصافحه در این فاصله اندکی اتفاق می‌افتند. حکم این گونه‌ها در بحث پیش بیان شد؛ اما گفتگوهای آغاز ارتباط نیز ممکن است در فاصله‌ای صمیمانه اتفاق بیفتد که به جهت امکان انتقال ویروس از طریق تنفس در این فاصله، لازم است از آغاز هر نوع ارتباط - چه کلامی چه غیرکلامی - در این فاصله پرهیز شود. افزون بر آیات قرآن و حکم عقل و ادله عامی چون لاضرر که در بحث پیش بیان شدند و همگی در اینجا هم به جهت ممنوعیت ضرر بر خود یا دیگری تطبیق‌پذیرند، روایت زیر نیز به صورت خاص بر این مدعا دلالت دارد:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: وَكَرِهَ أَنْ يُكَلَّمَ الرَّجُلُ مَجْدُومًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَدْرُ ذِرَاعٍ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۵۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۹).

طبق روایت امام صادق از پیامبر ﷺ، رسول خدا ﷺ خوش نداشت کسی با جذامی صحبت کند؛ مگر اینکه میان آنها به اندازه یک ذراع فاصله باشد. گرچه سند این روایت مرسل است؛ اما مضمون اصلی آن، یعنی فاصله گرفتن از فرد بیمار برای پیشگیری از سرایت، مورد تأیید روایات متعدد فریقین است و حکم عقل و نیز دستاوردهای علمی نیز آن را تأیید می‌کند.

همچنین از روایاتی که در مواردی خاص دستور داده‌اند (به صورت حکم الزامی یا غیرالزامی) برای آزار نرساندن به دیگران از ایشان فاصله فیزیکی بگیرد، استفاده می‌شود که با همه اهمیت فاصله صمیمانه در ایجاد محبت و دوستی، این فاصله صمیمانه باید با مراعات آزار نرساندن به دیگران همراه باشد. روایات یادشده به شرح ذیل است:

اول: کسی که سیر خورده است - به جهت بوی بدی که سیر دارد - خود را از اجتماعات مؤمنان مانند مسجد دور کند:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ ... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الْبَقْلَةَ الْخَبِيثَةَ فَلَا يَقْرَبُ مَسْجِدَنَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۷۴ - ۳۷۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۱ - ۳۵۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۶)؛ هر کس از این سبزی بد (سیر) خورد، به مسجد ما نیاید.

این روایت معتبر است و ارزیابی راویان آن از علی بن ابراهیم تا ابن اذینه پیش تر به تفصیل بیان شده است. عمر بن اذینه ثقة است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۹) و محمد بن مسلم نیز از موثق ترین اصحاب است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۴).

همچنین در تأیید این مضمون دست کم دو روایت دیگر از شیعه و یک روایت از اهل سنت نیز وجود دارد:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عبد الله عليه السلام قَالَ سُئِلَ عَنْ أَكْلِ الثُّومِ وَالْبَصَلِ وَالْكُرَّاثِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ تَيًّا وَفِي الْقُدُورِ وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَتَدَاوَى بِالثُّومِ وَلَكِنْ إِذَا أَكَلَ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَخْرُجْ إِلَى الْمَسْجِدِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۷۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۹۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۶)؛ ابوبصیر می گوید از امام صادق عليه السلام درباره خوردن سیر و پیاز و تره پرسش شد؛ ایشان فرمود: اشکال ندارد کسی آنها را به صورت خام یا یخته در غذا بخورد و نیز اشکال ندارد کسی سیر را به عنوان دارو مصرف کند؛ اما اگر این گیاهان یادشده را مصرف کرد، به مسجد نرود.



«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَسَنِ الزَّيَّاتِ قَالَ: لَمَّا أَنْ قَضَيْتُ نُسْكَي مَرَرْتُ بِالْمَدِينَةِ فَسَأَلْتُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ هُوَ يَنْبَغُ فَأَتَيْتُ يَنْبَغَ فَقَالَ لِي يَا حَسَنُ مَشَيْتَ إِلَى هَاهُنَا قُلْتُ نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَرِهْتُ أَنْ أَخْرُجَ وَلَا أَرَكَ فَقَالَ عليه السلام إِنِّي أَكَلْتُ مِنْ هَذِهِ الْبَقْلَةِ يَغْنِي الثُّومَ فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَنَحَّى عَنْ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۶ - ۲۲۷)؛ حسن زیات می گوید وقتی مناسک حج را انجام دادم، به مدینه رفتم

و پرسیدم امام باقر علیه السلام کجاست؟ گفتند او در یبوع است. نزد ایشان رفتم و ایشان فرمود: ای حسن، تا اینجا را پیاده آمده‌ای؟! گفتم آری، فدایت شوم؛ خوش نداشتم بازگردم و شما را نبینم. فرمود: من سیر خوردم و خواستم از مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله فاصله بگیرم.



«عَنْ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله قَالَ فِي غَزْوَةِ خَيْبَرٍ: «مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ - يَغْنِي الثُّومَ - فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ ابن عمر می گوید پیامبر صلی الله علیه و آله در غزوه خیبر فرمود هر کس این گیاه [منظور ایشان سیر بود] را مصرف کرد، به هیچ وجه به مسجد ما نرود.

دوم: سفارش اهل بیت علیهم السلام این است که در فصل تابستان که هوا گرم است، به اندازه یک ذراع از هم فاصله دار بنشینید تا گرما دیگری را نیازارد:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَنْبَغِي لِلْجُلَسَاءِ فِي الصَّيْفِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ كُلِّ اثْنَيْنِ مَقْدَارُ عَظْمِ الذِّرَاعِ لئَلَّا يَشُقَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْحَرِّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۴)؛ سکونی می گوید امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شایسته است در تابستان بین هردو نفر از همنشینان به اندازه یک ذراع فاصله باشد تا در گرما به هم فشار نیاورند».

ذراع برابر است با حد فاصل آرنج تا سر انگشت میانی در انسان معتدل در خلقت و قامت. طول ذراع را ۲۴ انگشت، برابر شش قبضه. هر قبضه چهار انگشت به هم چسبیده است، برابر ۴۶/۵ سانتی متر ذکر کرده اند (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۷۰۵).

این حدیث نیز معتبر است؛ زیرا علی بن ابراهیم و پدرش ثقه هستند و وثاقت ایشان پیش تر به تفصیل بیان شد و اسماعیل بن مسلم (به اسماعیل بن ابی زیاد نیز شناخته می شود) معروف به «سکونی» گرچه امامی نیست؛ اما اولاً تضعیفی در کتب رجال ندارد (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰)؛ ثانیاً شیخ طوسی روایات او را مورد اعتماد دانسته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹) و محقق حلی نیز در مورد سکونی گفته است: کتاب های ما پر از فتاوای مستند به روایات اوست و

کسی در صدق او خدشه نکرده است (محقق حلی، ۱۳۴۱ق، ص ۶۴) نوفلی (الحسین بن یزید النوفلی) نیز گرچه توثیقی ندارد؛ اما اولاً تضعیفی که بر کذب او دلالت کند، وجود ندارد؛ ثانیاً قراین زیادی بر وثاقت او وجود دارد؛ مانند شیخ الاجازه بودن و اکثار بزرگان حدیث در نقل از او (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۱؛ خویی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۲۴)؛ ثالثاً بلکه بسیاری از متأخران نیز او را امامی هم می‌دانند (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۷ - ۳۰۶؛ محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵ - ۶۴؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۵ - ۱۲۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۲، ص ۱۶۹ - ۱۶۳)؛ رابعاً بر عمل به روایات او ادعای اجماع شده است (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۴، ص ۱۱۶)؛ همچنین در مورد این تکه و ساختار سندی، یعنی «عن النوفلی عن السکونی» بسیاری از معاصران مانند امام خمینی این سند، یعنی روایاتی که نوفلی از سکونی نقل کرده را موثق دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۱ - ۳۲).

نتیجه‌گیری

هر نوع آغاز ارتباط به صورت کلامی یا غیرکلامی در فاصله و فضای صمیمانه که به صورت احتمال عقلایی انتقال بیماری‌های مسری از طریق هوا یا تماس شود، ممنوع و حرام است؛ به‌ویژه در بیماری‌هایی چون کووید ۱۹ که قدرت همه‌گیری آنها بالاست. ابراز صمیمت در این موارد می‌تواند به صورت کلامی و با رعایت فاصله یا با واسطه‌های ارتباطی چون تلفن و ارتباطات برخط مدرن و به صورت گفتاری و نوشتاری و با بهره‌گیری از نمادهای ارتباطی ابراز صمیمت انجام گیرد. البته طبق تحقیقات جدید، ارتباطات لمسی اگر به صورت دست‌دادن باشد، در بیماری کووید ۱۹ سبب سرایت نیست؛ به‌ویژه وقتی نظافت دست‌ها انجام شود؛ یعنی طبق آداب اسلامی، پیش از غذا خوردن دست‌ها شسته شود. بنابراین دلیلی نیست که مؤمنان خود را از مصافحه و آثار اجتماعی و معنوی آن محروم کنند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳. ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *الرجال*. قم: دار الحديث.
۴. ابن قولویه، ابوالقاسم، جعفر بن محمد (۱۳۹۸ق). *کامل الزیارات*. نجف اشرف: دار المرتضویه.
۵. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۶. انوشه، سید محمود (۱۳۹۳). *ارتباط غیر کلامی (زبان بدن)*. تهران: انتشارات اندیشه جوان.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*. (المحقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر)، بیروت: دار طوق النجاة.
۸. تری یان دیس، هری. س (۱۳۸۸). *فرهنگ و رفتار اجتماعی*. (ترجمه نصرت فتی)، تهران: نشر رسانش و جامعه شناسان.
۹. تورنس، مری. ای (۱۳۸۳). *اصول و مفاهیم اپیدمیولوژی*. (ترجمه دکتر پروین یاورى)، تهران: انتشارات شرح.
۱۰. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی (۱۴۲۶ق). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام.
۱۱. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی (۱۴۱۸). *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۴۲۷ق). *الرجال*. قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
۱۴. حرانی، حسن بن علی بن شعبه (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*. مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
۱۵. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ق). *الکافی فی الفقه*. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۳). *معجم رجال الحديث*. قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامية.
۱۷. ریچموند، ویرجینیایی و جیمز سی. مک کروسکی (۱۳۸۸). *رفتار غیر کلامی*. (مترجمان: فاطمه سادات موسوی و ژایلا عبدالله پور، زیر نظر غلامرضا آذری)، تهران: نشر دانژه.
۱۸. زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهش رأی پرداز.
۱۹. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الاصول*. بیروت: الدار الاسلامیه.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۲. _____ (۱۳۷۳). رجال الطوسی. قم: انتشارات اسلامی.
۲۳. _____ (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. _____ (۱۴۱۷ق). العدة. قم: چاپخانه ستاره.
۲۵. _____ (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۲۶. عاملی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۱۹ق). استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق). خلاصة الأقوال. نجف: المطبعة الحيدرية.
۲۸. فرهنگي، علی اکبر (۱۳۹۵). ارتباطات غیرکلامی. تهران: انتشارات میدانچی.
۲۹. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. _____ (۱۴۲۰ق). الوجيزة فی الرجال. تهران: همایش بزرگداشت علامه مجلسی، دبیرخانه، بخش انتشارات.
۳۳. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقيه. قم: مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشان پور.
۳۴. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۶). ارتباط شناسی. تهران: سروش.
۳۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۳ق). الرسائل التسع. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق «الف»). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۷. _____ (۱۴۱۳ق «ب»). جوابات أهل الموصول فی العدد والرؤية. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۹. منسوب به علی بن موسی (۱۴۰۶). الفقه المنسوب الى الامام الرضا علیه السلام. مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۴۰. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۴۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۱۱ق). الرواشح السماوية فی شرح الأحادیث الإمامية. قم: دار الخلافة.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۴. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵). *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۴۵. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق). *مستدرکات علم رجال الحديث*. تهران: فرزند مؤلف.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۴۷. نیشابوری، مسلم بن الحجاج (بی‌تا). *الصحيح*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. وود، جولیاتی (۱۳۹۴). *ارتباطات میان فردی*. ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: انتشارات مهتاب.
۴۹. هارجی، اون و کریستین ساندرز و دیوید دیکسون (۱۳۹۰). *مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی*. ترجمه مهرداد فیروزبخت و خشایار بیگی، تهران: رشد.
۵۰. هونگ، جان ون (۱۳۹۸). *دستورالعمل عمومی پیشگیری از ابتلا به ویروس کووید ۱۹ (ویروس کرونای جدید)*. (مترجمان: امین بذرافشان، طاهره بختیارزاده، پرهام ذبیحی، فاطمه سیفان، محمدجواد صادقی‌نسب، فهیمه قیطاسی، هدیه گرگان‌نژاد، سیدعلی‌اصغر موسوی، فریبا یزدانی احمدآبادی)، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.
51. Webber, Roger. (2005). "Communicable Disease Epidemiology and Control", A Global Perspective. CABI,
52. Schiavo, Renata; (2007). *Health Communication From Theory to Practice*. 54. John Wiley & Sons, Inc
53. Claudia F (2020) Parvanta Bass, Sarah. *Health communication: strategies and skills for a new era*. Jones & Bartlett Learning.
- (2017) Mehrabian, Albert, . *Nonverbal Communication*. New York: 56. Routledge
54. Wood, Julia T. (2014) *Communication Mosaics: Interpersonal*
55. *Communication*. Eighth Edition , Boston, Cengage Learning.
- Floyd, Kory, (2011) 059. *Interpersonal Communication*, New York: McGraw-Hill, 2edition.
56. Goldman Emanuel (2020). *Exaggerated risk of transmission of COVID-19 by fomites, The Lancet Infectious Diseases*. July, PP 892 – 893.