

## امداد و نجات

# در موقعیت پر مخاطره و بیماری‌های واگیردار

### از منظر فقه امامیه\*

- محمدرضا علی‌زاده مقدم بیرکی<sup>۱</sup>
- مجتبی الهی خراسانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در شرایط پر مخاطره که حیات یا سلامت جسمی نجاتگران را مورد تهدید جدی قرار می‌دهد، تشخیص وظیفه دینی و قانونی برای نجات جان گرفتاران یا حفظ جان نجاتگران، کاری دشوار است. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی، دلایل و مستندات فقهی را واریسی کرده و با بازخوانی ادله امداد و نجات پر مخاطره در موقعیت‌های مختلف، احکام متفاوتی را نتیجه گرفته است. در صورت تساوی نفوس، نجات و درمان واجب نیست؛ زیرا هر دو واجب‌الحفظ هستند. همچنین به مقتضای حدیث «لاضرر» و تعمیم نهی از عبادات و اطعمه زیان‌آور به موقعیت ضرر جسمانی، بر نجاتگر واجب نیست که در موقعیت نبود تجهیزات محافظتی به منظور درمان و دفع ضرر از دیگری، خودش متحمل ضرر معتابه شود. اما با

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۵.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه مشهد (reza.alizzadehmohaddam.blraki62@gmail.com).

۲. استادیار گروه فقه و مبانی اجتهاد، مرکز تخصصی آخوند خراسانی - دانشگاه باقرالعلوم (ع)، مشهد، ایران  
(نویسنده مسئول) (mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com).

توجه به اطلاعات ادله امداد و نجات، رجحان و استحباب در این شرایط به اثبات رسید. استناد به حدیث «لا عدوی» در نفی قانون سرایت بیماری و ماندن در محیط شیوع بیماری واگیردار، مردود است؛ لکن نجاتگران عرصه طبابت و پرستاری، علاوه بر برخورداری از دانش، تخصص و تجهیزات، طبق تعهد به عنوان الزام ثانوی تا حد امکان باید به درمان پردازند. اما در صورت ترک نجات در این شرایط، نمی‌توان حکم به ضمان تارک نجات نمود؛ هرچند فرد، مرتکب معصیت شده است.

**واژگان کلیدی:** نجات مصدومان، امداد، درمان، مخاطره، تهلکه، لاضرر، بیماری واگیردار، اضرار به نفس، حفظ نفس، ایتار.

### مقدمه

از ابتدای تاریخ، زندگی انسان‌ها با بیماری‌ها و مخاطرات طبیعی و انسانی همراه بوده است و در این هنگام، انسان‌ها از باب نوع دوستی یا وظیفه دینی و یا الزام قانونی، به یاری گرفتاران می‌شتابند. در موقعیت پرمخاطره که میان نجات جان مجروح و بیمار و نجات جان خود نجاتگر، تراحم و دوران پیش می‌آید، تشخیص وظیفه انسانی و دینی بسیار سخت است؛ زیرا نجاتگر از طرفی مکلف به نجات جان گرفتاران در خطر است و از سویی دیگر، از به خطر انداختن جان خود ممنوع است. تصمیم‌گیری در این شرایط غالباً فوریت دارد و عملیات‌های نجات در این موقعیت‌های پرخاطر به گونه‌ای است که تأخیر و تردید در عملیات نجات، سبب هلاکت یا صدمات جبران‌ناپذیر جسمانی به مصدوم یا نجاتگر خواهد بود.

واژه «امداد»، مصدر باب «افعال» از ریشه «مدد» و به معنای یاری دادن و کمک‌رسانی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۹۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۷۶۳) و در قرآن کریم هم به همین معنا آمده است: ﴿أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنٍ﴾ (شعراء/۱۳۳)؛ «شما را به دادن چهارپایان و پسران یاری کرد». مفهوم «نجات» در اصل به معنای رهایی و خلاصی یافتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۵/۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۷۹۲). صرف نظر از تفاوت واژه امداد با نجات، مقصود از هیئت ترکیبی این دو، یاری‌رسانی و نجات انسان‌های گرفتار در خطرات و حوادث طبیعی و غیر طبیعی توسط دیگر انسان‌ها

(نجاتگران) در قالب سازمانی و غیر سازمانی است. امروزه با تشکیل نظامات اجتماعی، این مهم غالباً توسط سازمان‌های امدادی مانند هلال احمر و اورژانس پیش‌بیمارستانی انجام می‌گیرد.

«مخاطره» عامل بالقوه‌ای است که می‌تواند خرابی، ویرانی و آسیب جانی به بار آورد (یاور، ۱۳۹۵: ۳۸۳/۱). منشأ مخاطرات، ممکن است فرایندهای طبیعی زمین (آشفشان، سیل، زلزله، رانش زمین) یا جو (باد، توفان، رگبار و رعد و برق، سرمازدگی) یا پدیده‌های بیولوژیک (همه‌گیری و شیوع بیماری‌ها، حمله آفات و حشرات و جانوران) باشد و در این صورت، «مخاطرات طبیعی» نامیده می‌شود. خطرات و حوادثی که توسط انسان‌ها به وجود می‌آید و موجبات بروز آن‌ها در اغلب موارد، اشتباه، سهل‌انگاری، عدم رعایت اصول ایمنی و ضعف فنی و ابزاری در فعالیت‌هاست، «مخاطرات انسان‌ساخت» نامیده می‌شود؛ مانند سوانح حمل و نقل، سوانح استخراج و بهره‌برداری از معادن، آتش‌سوزی اماکن مسکونی، مخازن سوخت، جنگل‌ها، سوانح مربوط به محل‌های پرازدحام و... (پورحیدری و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۶۱/۱؛ حسینی جناب و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۱/۱).

«بیماری واگیردار» به بیماری ناشی از یک عامل عفونی خاص یا فراورده سمی آن گفته می‌شود که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از طریق یک واسطه حیوانی یا گیاهی ناقل یا محیط غیر زنده، از شخص یا حیوان آلوده یا مخزن، به میزبان حساس منتقل گردد (فولادبند و دیگران، ۱۳۹۱: ۸/۱). امداد و نجات در حوادث و بیماری‌های پرخطر، از پرچالش‌ترین امداد‌رسانی‌ها به لحاظ فقهی و حقوقی است. برخی جهت حفظ جان، امداد و نجات در این موقعیت‌ها را منع نموده و برخی دیگر امداد‌رسانی در این شرایط را لازم می‌دانند و برخی دیگر نیز قائل به جواز و رجحان نجات‌گری در این موقعیت‌ها هستند.

علی‌رغم قدمت و تأکید فراوان دین مبین اسلام بر حفظ نفس محترمه و نجات جان خود و دیگران، این مسئله در مطالعات اسلامی و پژوهش‌های فقهی، مورد بررسی و توجه لازم قرار نگرفته است. البته فقیهان در اثنای ابواب فقهی به طرح گوشه‌هایی از این مسئله پرداخته‌اند و در تحقیقات مستقل معاصر نیز به طور ضمنی به این موضوع

پرداخته شده است؛ از جمله کتاب *امداد الهی (استفتائات امداد و نجات از دیدگاه مراجع تقلید)* (علیرضایی، ۱۳۹۲)؛ پایان نامه *امداد و نجات غیرمسلمان از نظر فقه امامیه* (خداوردی، ۱۳۹۷)؛ مقاله «تحلیل فقهی - حقوقی امداد و نجات» (امیدی فرد و دیگران، ۱۳۹۳). اما در پژوهش‌های مذکور، اصل مسئله امداد و نجات جان انسان‌ها به طور گذرا مطرح شده است، لکن به چالشی‌ترین مسئله امداد و نجات یعنی نجاتگری در شرایط پرمخاطره در حوادث و شیوع بیماری‌های واگیردار پرداخته‌اند و صورت‌های مسئله و دلایل کافی را نکاویده‌اند. در این تحقیق تلاش شده تا با صورت‌بندی دقیق مسئله و تحلیل آن، علاوه بر تبیین حکم فقهی و دلایل آن، به پیامدهای تکلیفی و وضعی خودداری و ترک امدادسانی نیز پرداخته شود. از این رو در سه بخش اصلی، به بررسی و تحلیل ادله و دیدگاه‌های گوناگون می‌پردازیم.

### الف) ادله منع امداد و نجات در موقعیت پرمخاطره

در بررسی این ادله، ابتدا باید به آیات قرآن کریم و روایات متعدد وارده و سپس به تبع آن به کلمات فقیهان در این باره پرداخته شود.

#### ۱. اطلاعات و عمومات وجوب حفظ جان

وجوب حفظ جان و حرمت قتل نفس، از واضحات کتاب و سنت و از مقاصد قطعی شریعت است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء/۲۹)؛ «خودتان را نکشید که خداوند بسیار به شما مهربان است». روایات متعددی نیز بر حرمت خودکشی دلالت دارد؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرمود: «هر کس عمداً خودکشی کند، همیشه در آتش دوزخ خواهد بود» (صدوق، ۱۴۱۳: ۹۵/۴).

حجم این روایات به اندازه‌ای است که در *وسائل الشیعه* بابی تحت عنوان «باب تحریم قتل الإنسان نفسه» آمده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۹/۲۴). علاوه بر آیات و روایات نهی از خودکشی، روایاتی وجود دارد که در آن به طور مستقیم به حفظ نفس دستور داده شده است. امام صادق علیه السلام فرمود:

«خداوند خلق را آفرید و می‌داند که چه چیزهایی برایشان زیان‌آور است؛ پس آنان را از آن چیزها نهی کرد و برایشان حرام نمود. اما همین چیزهای حرام را برای شخص مضطر مباح قرار داد و آنگاه که بدنش جز به آن سالم نمی‌ماند، آن را برایش حلال کرد و به او دستور داد که به اندازه نیاز و نه بیشتر، از آن‌ها استفاده کند» (همان: ۱۰۰/۲۴ و ۹/۲۵؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۲۴۲/۶).

ادله نشان می‌دهد حتی در مواردی که حفظ جان متوقف بر امر حرامی باشد، ارتکاب آن جایز بلکه واجب است. خداوند می‌فرماید:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِيرِ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مانده/۳)؛ «بر شما مردار و خون و گوشت خوک و... حرام است. پس هر که در گرسنگی گرفتار شود، بی‌آنکه به گناه متمایل باشد، [می‌تواند به قدر احتیاج از آن‌ها بخورد و] قطعاً خداوند بخشنده و مهربان است».

«فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره/۱۷۳)؛ «پس هر که [به خوردن] ناچار و مضطر شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نخواهد بود [که به قدر احتیاج از آن بخورد]؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است».

همچنین روایات، مرگ کسی را که در حال اضطرار جانی به خوردن حرام (مانند گوشت خوک و میته)، از خوردن آن خودداری کند، مرگ با حالت کفر شمرده‌اند:

«هر کس ناگزیر از خوردن میته یا خون یا گوشت خوک شود و نخورد تا از گرسنگی بمیرد، پس او کافر از دنیا رفته است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۴۵/۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۱۶/۲۴).

از این رو فقها در صورت بروز خطر جانی، خودداری از حرام را جایز نمی‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۴/۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۱۷۰/۲). برخی دلیل آن را بداهت عقلی دفع ضرر از نفس شمرده‌اند (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۳). همچنین شهید اول افزوده است: در خوف از تلف، مشرف به مرگ بودن شرط نیست، بلکه بیم مرگ هم موجب اباحه است (عاملی جزینی، ۱۴۱۷: ۲۴/۳). از همین روی فقها در باب درمان آورده‌اند: بر بیمار واجب است در صورت بیم بر جان خود به سبب ترک درمان، خود را درمان کند؛ در این صورت بر پزشک نیز درمان او واجب خواهد بود (حسینی روحانی، ۱۴۲۹: ۲۶۳/۲).

۱. راویان سند، ثقه جلیل یا ثقه و امامی می‌باشند (جامع احادیث الشیعه).

هرچند ظاهر آیات با صرف نظر از روایات، جواز خوردن حرام در حال اضطرار است و نه وجوب آن، لکن با توجه به روایات می توان وجوب حفظ نفس را استفاده کرد. بنابراین نجاتگران در عین مکلف بودن به نجات جان دیگران، باید از جان خود نیز محافظت کنند؛ زیرا حفظ نفس، واجب مؤکد است.

## ۲. اطلاعات حرمت القای نفس در تهلکه

آیات متعددی بر حرمت القای نفس در تهلکه دلالت دارد که شاخص ترین آن آیه زیر است: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره/۱۹۵)؛ «با دست هایتان خود را به هلاکت نیندازید». واژه «تَهْلُكَةُ» از مصادر نادر و غیر قیاسی عربی و به معنای هر چیزی است که منجر به نابودی گردد (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۶۱۶/۴) و «اهتلاک» به معنای قرار دادن خود در معرض هلاکت است (همان؛ فراهیدی، بی تا: ۳۷۷/۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۲۵/۳).

بنابراین القای نفس در تهلکه که در آیه شریفه از آن نهی شده، یعنی انداختن خود در موقعیتی که موجب هلاکت می شود (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲). این نهی نیز اطلاق دارد و منحصر در القای قطعی در تهلکه نیست و حتی شامل افراط و تفریطی هم که خطر تهلکه دارد، می شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴/۲). از این رو، وجوب اجتناب از تهلکه در آیه شریفه، صورت های ظن، شک، خوف و احتمال هلاکت را نیز شامل می شود.

اساساً از نظر عرفی، در معرض هلاکت قرار گرفتن نیز از مصادیق القای در تهلکه است و نگاه به مورد آیه نیز این معنا را ثابت می کند. مراد آیه به قرینه سیاق، نهی از ترک انفاق یا جهاد است و بدیهی است که در ترک هیچ کدام، هلاکت قطعی نیست و تنها زمینه آن وجود دارد. برخی با تأکید بر گستردگی موارد شمول آیه، به برخی از مصادیق مانند عبور از جاده های خطرناک، چه از نظر ناامنی و چه عوامل جوی و... بدون پیش بینی های لازم اشاره می کنند و آن را مجاز نمی دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶/۲). بنابراین دست زدن به کارهایی که احتمال و خوف خطر جانی دارد، مانند اقدام نجاتگران به نجات جان مصدوم و بیمار در موقعیت پرمخاطره را جایز نمی دانند؛ زیرا اقدام در این موقعیت، از کارهای قراردهنده در معرض هلاکت بلکه منجر به هلاکت محسوب می شود.

### ۳. اولویت نجات نفس خود نسبت به دیگران

هرچند جان‌ها و خون‌های مسلمین با یکدیگر تکافو دارند و در نجات دادن آن‌ها، با یکدیگر مساوی‌اند؛ لکن در تزامن بین نجات جان خود و دیگری، عقل حکم می‌کند که انسان باید جلوی ضرر رساندن به خود را بگیرد و تقدیم جان دیگری بر جان خود ترجیح بلا مرجح است.

در مسئله اطعام مضطر یعنی کسی که بر اثر گرسنگی، بیم تلف شدن او یا از کار افتادن عضو یا یکی از قوای بدنی‌اش مانند بینایی و شنوایی می‌رود، فقیهان زمانی اطعام را واجب می‌دانند که ضرری برای جان مالک در پی نداشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲: ۴۳۳/۳۶).

### ۴. اطلاق ادله لاضرر

یکی از قواعد فقهی که بر احکام اولیه حکومت دارد، قاعده «لاضرر» است. روایات مدرک قاعده «لاضرر» به دو صورت: «لا ضرر وَلَا ضَرَارَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۹۳/۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۲/۱۸) و «لا ضرر وَلَا ضَرَارَ عَلَی مُؤْمِنٍ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۹۴/۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۲/۱۸) نقل شده است.

در شمول این قاعده برای اضرار به نفس، بین فقیهان اختلاف وجود دارد. برخی قاعده را ناظر به اضرار به غیر می‌دانند، نه اضرار به نفس (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۶۳۷/۱؛ طاهری اصفهانی و محقق داماد، بی‌تا: ۵۳۱/۲؛ حائری، بی‌تا: ۳۴۶/۴). در مقابل، گروهی مفهوم آن را عام و شامل اضرار به نفس نیز می‌دانند (انصاری، بی‌تا: ۱۱۵/۱).<sup>۱</sup> مستفاد از روایات متعدد، گرچه شأن ورود لاضرر را اضرار به دیگران نشان می‌دهد، ولی شأن ورود، مفهوم عام قاعده را محدود نمی‌کند و اضرار به نفس را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱۷۴/۳).  
آیه‌الله خویی می‌نویسد:

«شیخ انصاری در رساله‌ای که درباره قاعده «لاضرر» نوشته، فرموده است که ضرر رساندن به نفس مانند ضرر رساندن به دیگران، بر اساس ادله عقلی و نقلی حرام

۱. «فکل إضرار بالنفس أو الغير محرم غیر ماض علی من أضّر» (انصاری، ۱۴۱۹: ۴۶۱/۲). همچنین ایشان در رسائل فقهیه، میحث قاعده «لاضرر» چنین آورده است: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ الْإِضْرَارِ بِالنَّفْسِ وَالْإِضْرَارِ بِالْغَيْرِ» (همو، بی‌تا: ۱۱۵/۱). در کتاب طهارت نیز به این مطلب اشاره می‌کند: «نعم قد استفيد من الأدلة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس» (همان: ۴۵۳/۲).

است. لکن تحقیق آن است که این حرمت به صورت مطلق ثابت نیست؛ یعنی در غیر از آنجا که جان خود را به هلاکت برساند یا آنجا که در شریعت مقدسه میغوض شمرده شده، مانند قطع اعضا و مانند آن، حرام نیست؛ زیرا عقل منعی نمی‌بیند که انسان به خاطر یک غرض عقلایی، متحمل ضرری در بدنش شود؛ بلکه سیره عقلا این گونه است، آن‌ها برای تجارت سفر می‌کنند، در حالی که به خاطر گرما و سرما متضرر می‌شوند، ضرر هم به اندازه‌ای است که اگر حکم شرعی چنین ضرری داشت، آن حکم با قاعده «لاضرر» رفع می‌شد. علاوه بر عقل، در نقل نیز چیزی که بر حرمت اضرار به نفس به طور مطلق دلالت داشته باشد، وجود ندارد» (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۶۳۶/۱).

### تحلیل و ارزیابی

در بین ضررهایی که احتمال وقوع دارد، مهم‌ترین ضرر، ضرر جانی است. بالاترین درجه اهمیت را نیز ضررهای جانی مهلک و غیر قابل جبران دارند. به مقتضای حدیث «لاضرر»، بر نجاتگر واجب نیست که به منظور دفع ضرر از دیگری، خودش متحمل ضرر شود. از این رو، حکم به وجوب دفع ضرر از دیگری در موقعیت پرمخاطره، یک حکم ضرری است؛ زیرا لازمه‌اش این است که انسان به خودش ضرر برساند. البته «لاضرر» تنها وجوب را برمی‌دارد، نه رجحان و محبوبیت عمل را؛ زیرا ورود حدیث لاضرر در مقام امتنان است و امتنان تنها الزام حکم را برمی‌دارد. بنابراین حرمت ترک نجات و وجوب آن، هر دو منتفی می‌شوند و جواز ثابت می‌شود. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که گرچه اطلاق حدیث «لاضرر»، شامل تمام موارد ضرررسانی به جان می‌شود، لکن نسبت به حکم حرمت ضررهای جبران‌پذیر و کم‌اعتنا و ضررهای اندک، جای بحث است و آنچه در عمل و کلام فقها دیده می‌شود این است که چنین ضررهایی را شامل نمی‌شود.

### ۵. تعمیم نهی از عبادات و اطعمه مضرّ به هر موقعیت زیان‌آور

افزون بر اینکه از اطلاق حدیث «لاضرر»، می‌توان ممنوعیت ضرررسانی به سلامتی بدن را استفاده کرد، با استناد به احادیث نهی از مصادیق ضرر به بدن از قبیل: روزه مضرّ، وضوی مضرّ، اطعمه و اشربه مضرّ نیز می‌توان هر گونه اضرار به سلامت بدن را استفاده کرد؛ برای نمونه در زیر، به برخی از موارد ناهیه از مصادیق ضرر به بدن اشاره می‌شود تا با الغای خصوصیت بتوان نهی را به هر گونه اضرار به بدن تعمیم داد.



### ۱-۵. نهی از روزه مضر

در روایت «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۲۲/۱۰؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۵: ۲۸۴/۹)، جواز ترک روزه ضرری داده شده است. از روایاتی از قبیل: «هر گاه که صوم ضرر بزند، افطار کردن بر فرد واجب است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۱۹/۱۰)، چنین نتیجه گرفته شده که اگر کسی روزه مضر بگیرد، این عمل حرام است. همه فقهای امامیه به تبع چنین روایات معتبری قائل اند که باید از روزه‌ای که موجب شدت یافتن بیماری و ضرر و سختی جسمی می‌شود، اجتناب کرد و بسیاری از ایشان، معیار و دلیل آن را حدیث لاضرر و مانند آن می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۱۵۸/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۵۵/۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۸۵/۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷: ۴۵۰/۲).

### ۲-۵. نهی از وضوی مضر

مستند این مصداق، روایاتی است که بر لزوم تیمم به هنگام ترس از ضرر دلالت دارد. از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت شده که فرمود:

«از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مورد جبیره [پانسمان روی زخم] پرسیدم؟ فرمود: دست [تر] کشیدن بر آن در غسل جنابت و وضو کفایت می‌کند. گفتم: اگر در جایی باشد که هوا سرد است و او بر جانش می‌ترسد که آب بر بدنش بریزد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این آیه را خواند: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۴۶۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۷۷).

همچنین در صحیححه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام و صحیححه ابن ابی نصر از امام رضا علیه السلام درباره مردی که جنب شده است و در بدنش قروح و جروحی دارد<sup>۱</sup> یا اینکه از سردی هوا بر جانش می‌ترسد، آمده است که فرد مزبور نباید غسل کند، بلکه باید به سراغ تیمم رود (کلینی، ۱۳۶۷: ۶۸/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۳۴۷/۳). جمله «لا یغتسل ویتیمم» اخباری در مقام انشاء و حتی مؤکدتر از انشاء است؛ زیرا از وقوع عمل در خارج خبر می‌دهد، گویا مسلم گرفته است که عمل فوق در خارج انجام خواهد شد. از این رو

۱. قرح در داخل بدن شکل می‌گیرد مانند دمل، و جروح از خارج است.

فقه‌ها قائل‌اند که اگر کسی جنب شود و آب برای او ضرر داشته باشد، نباید غسل کند؛ بلکه باید تیمم نماید (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷: ۱۷۱/۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۱۰۵/۱). البته در مقابل، بسیاری از فقها بطلان غسل و وضوی ضرری را نپذیرفته و آن را در برخی از مراتب پایین ضرر، صحیح دانسته و نتیجه گرفته‌اند که اضرار به نفس به طور مطلق حرام نیست و همان قول مشهور که در این مسئله، حکم به صحت طهارت مائیه کرده‌اند، صحیح است (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۶۴۰/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷: ۱۷۱/۲).

از تعبیر «بر جانش می‌ترسد» چنین برمی‌آید که ضرر باید در حد ترس بر جان باشد و امداد و نجات در مواضع پرخطر نیز دربردارنده چنین ترسی است.

### ۳-۵. نهی از اطعمه و اشر به مضر

در باب اطعمه و اشر به وسائل الشیعه، روایات متعددی سبب حرام بودن بعضی از خوردنی و آشامیدنی‌ها را وجود ضرر بیان می‌کنند؛ برای نمونه در روایت نسبتاً مفصلی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

«خداوند خلق را آفرید و می‌داند که چه چیزهایی برایشان زیان‌آور است، پس آنان را از آن چیزها نهی کرد و برایشان حرام نمود. اما همین چیزهای حرام را برای شخص مضطر مباح قرار داد و آنگاه که بدنش جز به آن سالم نمی‌ماند، آن را برایش حلال کرد و به او دستور داد که به اندازه نیاز و نه بیشتر، از آن‌ها استفاده کند» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۱۰۰/۲۴؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۲۴۲/۶).

محل شاهد در این روایت، جمله «وَعَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَتَهَاؤُهُمْ عَنْهُ» است؛ یعنی هر

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام». این روایت دو سند دارد که یکی از آن‌ها صحیح است. سند اول کلینی، از سهل بن زیاد است و تعبیر «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا» به کار رفته است. در بین عده، حداقل یک نفر ثقه قرار دارد و به روایت سهل اخذ می‌شود. سند دوم از علی بن ابراهیم از پدرش. در این سند، «عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا» می‌گوید که موجب ارسال سند می‌شود. همچنین مفصل بن عمر جعفی از چهره‌های جنجالی از روات است. آیه‌الله خویی بعد از حدود ۱۳ صفحه نقل و نقد و بررسی درباره مفصل، در پایان می‌نویسد: «وَالنَّيْجَةُ أَنَّ الْمَفْضَلَ بِنِ عَمْرٍ، جَلِيلٌ ثِقَةٌ وَاللَّهُ الْعَالِمُ» (موسوی خویی، بی‌تا: ۳۳۰/۱۹). بنابراین ایشان را ثقه می‌داند و خدشه‌ای از این ناحیه وارد نیست.

چیزی که مضر است، خداوند از آن نهی کرده و نهی هم ظهور در حرمت دارد. از این تعلیل استفاده می‌شود هر عملی که سبب اضرار به نفس باشد، حرام است. در واقع، امام علیه السلام در این حدیث یک ضابطه کلی را به سؤال‌کننده آموزش می‌دهد و آن اینکه هر چیزی که برای بندگان مضر باشد، از آن نهی شده و حرام است و مردار و خمر و... هم از مصادیق این قاعده هستند.

فقیهان نیز با استناد به چنین روایات معتبری از معصومان علیهم السلام، هر خوراکی مضر به جسم، کشنده یا باعث فرسایش توان و نیروی انسان را ممنوع و حرام دانسته‌اند (شریف مرتضی علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۳۳/۲؛ علی بن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۵۴/۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۶/۱۶۵).

### تحلیل ادله منع

با الغای خصوصیت از موارد مذکور و تعمیم نهی به ضرر ناشی از امداد و درمان، می‌توان به عنوان ضابطه کلی چنین بیان کرد: هر چیزی که به انسان، ضرر قابل توجهی می‌رساند، از طرف شارع منع و حرام شده است. بنابراین در ضرر ناشی از امداد و درمان، بسته به نوع آن، احکام متفاوتی لازم می‌آید؛ در شرایط کم‌ضرر و دوران میان نجات دیگران از مرگ و حفظ خود از آسیب و بیماری جزئی -مانند تحمل سرما در برف و یخبندان-، نجاتگران ملزم به نجات و درمانگری می‌باشند؛ همچنین است در صورت ضرر ناشی از خستگی متعارف؛ اما در صورت خستگی شدید و ناتوانی از ادامه امدادگری، ضرر جسمانی قابل توجهی وارد می‌شود و امدادگر تکلیف وجوبی ندارد. البته طبق تعهد سازمانی، به عنوان الزام ثانوی حتی الامکان نباید خلاف مقررات عمل نماید؛ مثلاً باید به مدیریت خبر دهد تا جایگزین قرار دهند.

اما در شرایط پرضرر منجر به هلاکت مانند عملیات احیای قلبی - ریوی با تنفس دهان به دهان در بیماری‌های مسری مرگ‌آور، فقط در فرض تجهیز نجاتگران به ابزارهای محافظتی، مکلف به نجات دیگری هستند، وگرنه تکلیف وجوبی متوجه آنان نیست. این مطلب را در مبحث نجات و درمان در محیط آلوده به بیماری‌های واگیردار، بیشتر مورد مذاقه قرار داده‌ایم.

## ب) ادله لزوم امداد و نجات در موقعیت پرمخاطره

رهانیدن انسان‌ها از خطرات جانی، در آیات و روایات به طور مطلق مورد سفارش قرار گرفته و به شرایط بی‌خطر یا کم‌خطر اختصاص داده نشده است.

### ۱. وجوب تقدیم نجات دیگران، بر مناسک واجب

از آنجا که حفظ جان انسان واجب است و این حکم، مورد تصریح آیات و روایات و اتفاق فقهاست (برای نمونه رک: بقره/۱۹۵؛ نساء/۲۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۱۰۰/۲۴؛ طوسی، بی‌تا: ۹۵/۶؛ ابن بزّاج طرابلسی، ۱۴۱۱: ۲۰۸/۱؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۲۵/۳؛ نراقی، بی‌تا: ۲۶/۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۶: ۴۳۲/۳۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۱۷۰/۲)، عملیات امداد و نجات حادثه‌دیدگان و بیماران، اعانت بر واجبی است که بر واجباتی که بنیان اسلام بر آن‌ها استوار است مثل نماز و روزه نیز تقدم دارد. از این رو فقیهان چنین نگاهشته‌اند:

«نجات دادن مسلمانی که در حال غرق شدن می‌باشد، واجب است و در صورت توقف نجات او بر قطع نماز، قطع نماز واجب است» (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۶/۴؛ نجفی، ۱۳۶۶: ۱۲۲/۱۱؛ نراقی، بی‌تا: ۶۳/۷).

امام خمینی در *تحریر الوسیله* چنین آورده است:

«قطع اختیاری نماز واجب، جایز نیست، ولی برای ترس بر خودش یا نفس محترمه یا آبرو یا مال قابل اعتنا و مانند آن قطع می‌شود، بلکه در برخی از صورت‌ها قطع نماز واجب می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۱۷۲/۱).

همچنین در باب روزه نیز آورده‌اند:

«در صورت توقف نجات وی بر فرو رفتن در آب، بر روزه‌دار واجب است این کار را انجام دهد، هرچند روزه‌اش باطل می‌شود» (عاملی جبعی، ۱۳۹۸: ۱۴۲/۲؛ سبزواری، بی‌تا: ۸۰/۱۰).

### ۲. ترغیب به احیای نفس

مطابق آیه ۳۲ سوره مائده، زنده نگه داشتن یک انسان برابر با زنده نگه داشتن همگان است: ﴿مَنْ أَجَلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾. مورد استناد در آیه شریفه، واژه

«كُتِبْنَا» و فراز «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» می‌باشد؛ بدین گونه که: اولاً گرچه مخاطب آیه، پیامبر اسلام و مسلمانان هستند، لکن با آوردن واژه «كُتِبْنَا» یادآوری می‌شود که پیش از این، سفارش به احیای جان، در دیگر ادیان و آیین یهود مقرر شده بود. ثانیاً ضمیر «أحیایها» به «نفس» برمی‌گردد. این واژه به معنای همان شیئی است که اضافه به آن می‌شود؛ مثلاً «نفس الإنسان» یعنی خود انسان و «نفس الشیء» یعنی خود شیء. اما نفس پس از این معنای اصلی، در مورد انسان که مرگب از روح و بدن است، شایع شد و به مجموع این دو (روح و بدن) اطلاق گشت (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۵/۱۴).

در کلمات معصومان علیهم‌السلام، تطبیقاتی از «احیاء» مانند نجات از غرق شدن، آتش سوزی، خرابی، حیوان درنده و مانند آن بیان شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۱۱/۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۳۹/۱۲). طبری در جامع البیان چند قول می‌آورد و در آخرین قول گفته شده است که معنای قول خداوند: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»، کسی است که نفسی را از غرق شدن، آتش سوزی و خرابی نجات دهد (طبری، بی‌تا: ۳۵۴/۸-۳۵۵). تشبیه به احیای همه انسان‌ها از باب مبالغه در اهمیت و عظمت نجات جان یک انسان است.

### ۳. ترغیب به نجات دیگران از خطر و بیماری

در روایات برای دفع‌کننده خطر از انسان، ترغیب و تشویق ویژه‌ای رسیده و برای این کار، وعده آمرزش گناهان و اجر اخروی داده شده است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

«هر کس تجاوز آب یا آتشی را از گروهی از مسلمین بگرداند، بهشت برایش واجب گردد» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۶۴/۲).

در روایت قرب الاسناد از امیر مؤمنان علی علیه‌السلام وعده آمرزش گناهان داده شده است:

«هر کس طغیان آب [سیل]، فراگیری آتش یا سلطه دشمن زورگو را از مسلمانان دفع کند، خداوند گناهانش را می‌بخشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۷۲).

همچنین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

«کسی که در انجام نیازمندی بیمار کوشش کند، از گناهان خود خارج می‌شود؛ خواه در آن کار موفق بشود و خواه نشود» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶/۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۴۲۷/۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۷۸).

#### ۴. امر خداوند به احسان و نیکوکاری

آیات متعددی انسان‌ها را به تعاون، عمل نیکو و احسان به یکدیگر به طور مطلق

سفارش می‌کنند؛ مانند:

- ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (مائده / ۲)؛ «در راه نیکی و تقوا با یکدیگر همکاری کنید».

- ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ (حج / ۷۷)؛ «کار خیر انجام دهید».

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (نحل / ۹۰)؛ «همانا خداوند به عدل و احسان فرمان

می‌دهد».

- ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۱۹۵)؛ «نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را

دوست دارد».

یاری‌رسانی به دیگران در هنگام ضرورت، به ویژه در حوادث و بیماری‌ها که هستی و جان آنان در مخاطره قرار دارد، از بارزترین مصادیق احسان و نیکوکاری است که خداوند متعال در آیات مذکور، همگان را به آن فرا خوانده است. این احسان و نیکوکاری نیز اطلاق دارد و شامل موقعیت بی‌خطر، کم‌خطر و پرخطر می‌شود.

#### ۵. فضیلت ایثار در حق دیگری

ایثار یعنی مقدم داشتن دیگری بر خویشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۴؛ طریحی، ۱۳۶۲:

۱۹۸/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲/۱). قرآن کریم در شمردن اوصاف انصار، آن‌ها را چنین

می‌ستاید: ﴿وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (حشر / ۹)؛ «و آن‌ها را بر خود مقدم

می‌دارند، هرچند بدان نیاز شدیدی داشته باشند».

وصف مقدم داشتن دیگری بر خود اطلاق دارد و تمامی موارد تقدیم دیگری در

کارهای نیک را شامل می‌شود. با توجه به عمومیت آیه شریفه، ممکن است کار

نجاتگران را از قبیل ایثار در حق دیگری محسوب نموده و مجاز دانست.

ایثار در موارد تراحم، دو حالت دارد: صورت اول، نفس محترمه‌ای را که می‌خواهد

نجات بدهد، اهمّ از نفس خودش باشد؛ مثلاً بین نفس خود و نفس نبی و امام

معصوم علیه السلام تراحم شود. در اینجا نفوس معصومان علیهم السلام اهمّ از نفوس مسلمانان است.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب / ۶)؛ «پیامبر

نسبت به مؤمنان از خودشان مقدم‌تر است». در این صورت، اقدام به نجات واجب است، گرچه منجر به هلاکت نفس مکلف شود. در صورت دوم، بین نفس محترمه و عموم انسان‌ها که از نظر اسلام و احترام مساوی هستند، فقها دو گروه شده‌اند: عده‌ای حکم به جواز نجات، و گروهی دیگر حکم به عدم جواز داده‌اند. شهید ثانی در باب اطعام مضطر معتقد است:

«اگر مالک طعام که خودش مضطر است، دیگری را بر خودش مقدم بدارد، در صورتی که دفع طعام بر او واجب نبوده است، در جایز بودن چنین کاری دو وجه وجود دارد: اصح دو قول، جواز است؛ زیرا در اسلام و احترام مساوی‌اند و به دلیل قول خداوند: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، و چون مقصود حفظ نفس محترمه است و با حفظ یکی از آن دو حاصل می‌شود و ترجیحی بر یکدیگر ندارند. وجه دوم، عدم جواز است؛ زیرا قدرت بر حفظ جاننش را با عدم بخشش مال دارد و بذل مال برای او جایز نیست؛ زیرا مصداق القاء در تهلکه، یعنی با دستان خود، خود را به هلاکت انداختن می‌باشد» (عاملی جعی، ۱۴۱۶: ۱۲/۱۷۱).

محقق نراقی می‌نویسد:

«در صورتی که منجی بتواند با این اقدام چندین نفر را نجات دهد، جایز است» (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۵/۲۵).

### تحلیل ادله لزوم

در تقدیم نجات جان بر مناسک واجب، دو فرض -قطع نماز برای نجات جان دیگران و قطع نماز برای ترس بر جان خویش- جریان دارد. بنابراین تقدیم، اختصاص به نجات جان دیگران ندارد؛ بلکه در موقعیت پر مخاطره، نجات خود را بر دیگران مقدم می‌دارد. همچنین در تمسک به اطلاق آیه ۳۲ سوره مائده نسبت به شرایط پرخطر، می‌توان اشکال کرد که آیه در مقام بیان شرایط احیاء نیست تا بتوان به اطلاق آن تمسک کرد. سیاق آیه که در صدر آن، سخن از ممنوعیت و قبح قتل حتی یک انسان آمده، نشان می‌دهد که فقط در صدد بیان عظمت گناه قتل و شکوه فضیلت نجات انسان است و در مقام بیان شرایط و احکام نجات جان انسان‌ها نیست.

اما از روایات یادشده، استحباب دفع آتش، سیل و رفع نیازمندی بیمار، به طور

مطلق به دست می‌آید؛ زیرا مقید به شرایط بی‌خطر نشده است. علاوه بر اینکه مخاطراتی از قبیل آتش‌سوزی و سیل، غالباً خطر جدی برای جان نجاتگران را به همراه دارند. بنابراین می‌توان شرایط خطر را جزء فعل نجات و احیاء در این موارد دانست و وجوب درمان و نجات را مستند به انصراف ذهنی به این قید دانست. ایثار در آیات شریفه نیز مطلق آمده است و مقید به شرایط نشده است. بنابراین امدادسانی و درمانگری در مواضع عادی و پرخطر را در بر می‌گیرد.

از این رو در مجموع می‌توان گفت که ادله فضیلت نجات و درمان دیگران، شامل موارد خطرناک نیز می‌شود؛ خواه با تمسک به اطلاق و عموم (که البته مناقشه شد) و خواه با تمسک به انصراف مفاهیم و متعلقات امداد و نجات در ادله. اما از این ادله، فضیلت و رجحان نجات استفاده می‌شود، لکن وجوب آن قابل اثبات نیست؛ مگر آنکه به ادله دیگری تمسک شود و پس از اثبات وجوب، اتحاد حکم آن با موارد این ادله ثابت شود و سپس بتوان از اطلاق، عموم یا انصراف ادله یادشده سود جست.

لذا برخی از مراجع معاصر در پاسخ به این سؤال که اگر بین جان امدادگر و حادثه‌دیده فقط بتوان یکی را نجات داد، مثل سیلی که در راه است، باید چه کرد؟ خود را نجات داد یا جان مصدوم را؟ حضرات آیات حسینی خامنه‌ای، حسینی سیستانی و مکارم شیرازی پاسخ داده‌اند که امدادگر وظیفه نجات دیگری را ندارد و حضرات آیات صافی گلپایگانی و نوری همدانی، وظیفه را نجات جان خود دانسته‌اند و البته آیه‌الله سبحانی ضمن همین پاسخ، استثنایی قائل شده است که: مگر نجات جان مصدوم اهم باشد (علیرضایی، ۱۳۹۲: ۲۰/۱).

### ج) ادله خاص نجات و درمان در محیط آلوده به بیماری واگیردار

در موقعیت پرمخاطره بیماری‌های واگیردار، برخی ادله، سرایت بیماری را نفی و از فرار نهی می‌کنند که لازم است بررسی و نقد شوند.

#### ۱. روایات نفی سرایت بیماری و نهی از فرار از آن

در حدیثی به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است:



«شخصی خدمت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسید و به حضرت عرض کرد: گاهی به یک حیوانی می‌رسم که به خاطر بیماری‌ای که در حیوان وجود دارد، آن را نمی‌خرم؛ چون می‌ترسم که حیوانات دیگر مرا بیمار کند و بیماری آن حیوان به حیوانات دیگر سرایت کند. حضرت به او فرمود: چه کسی آن حیوان اول را بیمار کرده است؟! بعد حضرت فرمود: خیالت راحت باشد؛ سرایت رخ نمی‌دهد»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۶/۸؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۵۰۶/۱۱).

مراد از «عدوی»، سرایت بیماری‌های واگیردار به دیگران است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۳۶۰/۴؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۸: ۲۰۶/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۳/۲). بنابراین از نظر دلالتی، ظهور ابتدایی فقره «لَا عَدْوَى»، این است که هیچ‌گونه سرایتی رخ نمی‌دهد؛ نه از جانب انسانی به انسان دیگر و نه از حیوانی به حیوان دیگر.

## ۲. تقبیح گریز از بیماری طاعون

برخی فرار از بیماری و اگیرداری مثل طاعون را اعتراض بر تقدیر و مقدرات الهی برشمرده‌اند (جصاص، ۱۴۱۵: ۵۴۵/۱؛ قسطلانی، ۱۳۲۳: ۱۱۳/۱۰؛ ابن بطلال، ۱۴۲۳: ۴۲۶/۹؛ مناوی، ۱۳۵۶: ۴۶۲/۴) و این گریز را تقبیح و عدول از مقتضای آیاتی از قبیل: راه نداشتن تقدیم و تأخیر در اجل، و نفع نداشتن فرار از مرگ دانسته‌اند (نساء/ ۷۸؛ اعراف/ ۳۴؛ احزاب/ ۱۶؛ جمعه/ ۸). اینان با افزودن روایاتی مانند «فرار از طاعون مانند فرار از جنگ است» (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۷۴/۴۱) یا «زمانی که طاعون در سرزمینی واقع شد و شما در آن بودید، از باب فرار از آن، از آنجا خارج نشوید» (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۸۶/۲)، این تلقی را تقویت نموده‌اند.

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا النَّضْرُ بْنُ قِرْوَانَ الْجَمَّالُ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْجَمَالِ يَكُونُ بِهَا الْجَرَبُ، أَعْرَضَهَا مِنْ إِبِلِي مَخَافَةَ أَنْ يُعْدِيَهَا جَرِبُهَا وَالِدَابَّةُ رَبَّمَا صَفَرْتُ لَهَا حَتَّى تَشْرَبَ الْمَاءَ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُصِيبُ الشَّاةَ وَالْبَقْرَةَ وَالنَّاقَةَ بِاللَّمَنِ الْبَسِيرِ وَبِهَا جَرَبٌ فَأَكْرَهُ شِرَاءَهَا مَخَافَةَ أَنْ يُعْدِيَ ذَلِكَ الْجَرَبُ إِبِلِي وَغَنَمِي. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَعْرَابِيٌّ! فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلُ؟ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا عَدْوَى» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۶/۸؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۵۰۶/۳). روایت از نظر سندی مشکلی ندارد و محمد بن یحیی، کوفی و ثقة می‌باشد (نجاشی، بی‌تا: ۳۵۹/۱؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۴۰/۱۹). در کتب رجال، نقدی بر سؤال کننده از امام عَلَيْهِ السَّلَامُ یعنی «نضر بن قراوش جمال» وارد نشده است (حسینی تفرشی، بی‌تا: ۳۳۸/۴؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۱۷۵/۲۰). همچنین شیخ طوسی درباره حسن بن محبوب که از «نضر بن قراوش» نقل روایت می‌کند، تعبیر «کوفی و ثقة» دارد (طوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۴/۱). بنابراین سند روایت مشکلی ندارد.

چنین برداشتی از روایات رسیده در شأن نزول آیه ۲۴۳ سوره بقره نیز به ذهن می‌رسد: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ (بقره/۲۴۳)؛ «آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند که هزارها نفر بودند؟ پس خداوند به آن‌ها گفت: بمیرید! سپس آن‌ها را زنده کرد.».

در شأن نزول این آیه، روایات مختلفی رسیده است؛ در یکی از شهرهای شام، بیماری طاعون شایع شد و مردم را یکی پس از دیگری از بین می‌برد. در این میان عده‌ای که توانایی و امکانات داشتند، از شهر خارج شدند. پروردگار، آن‌ها را در همان بیابان به همان بیماری نابود ساخت. برخی روایات دیگر، آمدن بیماری مزبور در این سرزمین را به عنوان مجازات دانسته‌اند؛ زیرا پیشوا و رهبرشان از آنان خواسته بود که برای رفتن به میدان جنگ آماده و از شهر خارج شوند، اما آن‌ها به بهانه اینکه در محیط جنگ، مرض طاعون است، از رفتن خودداری کردند و خداوند آن‌ها را به همان چیزی که از آن هراس داشتند و بهانه فرار قرار داده بودند، مبتلا ساخت و با شیوع بیماری طاعون در بین آنان، همگی در آن بیابان از بین رفتند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۸/۸؛ قمی مشهدی، ۱۴۰۷: ۵۷۸/۱؛ حسینی آلوسی، بی‌تا: ۵۵۵/۱؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۵۷/۲).

### تحلیل و ارزیابی روایات بیماری مُسری

برداشت عدم سرایت بیماری از حدیث «لا عدوی» مردود است؛ زیرا اولاً متعلق «لا عدوی»، بیماری خاص «جرب» است که عموم مردم آن زمان معتقد به سرایت آن حتی در حال مجاورت با بیمار بوده‌اند.<sup>۱</sup> پس این فقره از روایت نمی‌تواند هر گونه

۱. باید دانست که بیماری جرب (به فارسی: گال؛ به انگلیسی: Scabies) یکی از بیماری‌های واگیردار پوستی مهم است که در بین حیوانات هم شایع است. در واقع، این بیماری نوعی عفونت انگلی در اثر واکنش حساسیتی به نوعی هیره (mite) انگلی هشت‌پا با طولی کمتر از نیم میلی‌متر موسوم به سارکوپتس اسکابیه‌ای (sarcoptes scabieie) ایجاد می‌شود. این انگل به داخل پوست نقب می‌زند و تخم‌ریزی می‌کند. سپس این تخم‌ها به هیره‌های جدید تبدیل می‌شوند و رشد می‌کنند. پوست بدن نسبت به مدفوع یا بزاق این مایت‌ها حساس می‌شود و خارش شدید روی می‌دهد و شایع‌ترین علامت بیماری، همین خارش شدید است که اغلب در هنگام شب بدتر می‌شود. حدود ۳۰۰ میلیون نفر از مردم دنیا دچار آلودگی به این انگل هستند و از طریق تماس جنسی و احیاناً تماس پوستی انتقال می‌یابد (ر.ک: دهقانی و دیگران، ۱۳۹۲).

سرایتی را نفی کند؛ زیرا وجود قدر متیقن در مقام تخاطب و بلکه ارتکاز مخاطب در سرایت جرب به صرف مجاورت، مانع انعقاد ظهور روایت در عموم شده و فقط بر نفی سرایت در همان مورد خاص دلالت می‌کند.

به علاوه، از روایات درباره بیماری‌های طاعون و وبا، دست کم وقوع قطعی سرایت در بیماری‌های یادشده به دست می‌آید؛ چنان که در مورد بیماری جذام، تعبیر «فُرَّ مِنْ الْمَجْدُومِ فِرَارُكَ مِنَ الْأَسَدِ»<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۷/۳) وارد شده است. از این رو به علت تعارض با روایات متعدد دیگر، عموم دلالت این فقره ساقط می‌شود و به همان مورد جرب اختصاص می‌یابد.

همچنین سرایت بیماری از شخصی به شخص دیگر، امری قطعی و روشن نزد پزشکان و عموم مردم، و مفروض فقیهان در ابواب مختلف است؛ برای مثال در باب عیوب نکاح، مطرح شده که آیا جذام مرد از عیوب موجب فسخ محسوب می‌شود یا نه؟ حتی برخی از بزرگان که جواز فسخ را برای بیماری جذام پذیرفته‌اند، با این حال، عیب بودن آن را به خاطر سرایت پذیرفته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ۲۵۹/۲۳). در بحث حضانت، نداشتن بیماری مسری از شروط مورد بحث است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۸: ۱۵۶/۱۲). در غسل با آب راکدی که مورد استفاده دیگران است، استفاده از حمام‌های عمومی را برای کسانی که مبتلا به بیماری‌های مسری‌اند، جایز نمی‌دانند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ۴۱۱/۲).

از این رو عموم یادشده به علت مخالفت با امر وجدانی قطعی ساقط می‌شود و در هر صورت با توجه به مطالب گفته‌شده، نمی‌توان به این حدیث برای وجوب نجات و امداد و درمان در موقعیت خطر سرایت بیماری‌ها استدلال کرد.

در پاسخ به تقبیح گریز از بیماری طاعون نیز می‌توان چنین گفت که اولاً ائمه علیهم‌السلام به این ارتکاز ذهنی (فرار از طاعون مانند فرار از جنگ است) تعرض کرده و فرموده‌اند حضرت این روایت را در مورد مردمی فرمود که در مرزها مشغول جنگ با دشمن بودند و به بهانه شیوع طاعون در آن منطقه، از آنجا فرار می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۰۸/۸؛ حرّعاملی، ۱۴۱۶: ۴۲۹/۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۱/۶). باید توجه داشت که اگر مرزبانان با

۱. «از مجذوم فرار کن، همانند فرار از شیر».

شیوع طاعون بگریزند، سرزمین‌های اسلامی به دست کافران تسخیر می‌شوند؛ لذا حضرت فرمود فرار از طاعون مانند فرار از جنگ است. از این رو صاحب *وسائل الشیعه* عنوان باب مشتمل بر این حدیث را چنین نامید: «بَابُ جَوَازِ الْفِرَارِ مِنْ مَكَانِ الْوَبَاءِ وَالطَّاعُونِ إِلَّا مَعَ وَجُوبِ الْإِقَامَةِ فِيهِ كَالْمُجَاهِدِ وَالْمُرَابِطِ» و مجاهدان و مرزبانان را از جواز فرار استثنا نمود (حز عاملی، ۱۴۱۶: ۴۲۹/۱۲). ثانیاً حفظ نفس از قرار گرفتن در معرض خطرات، منافاتی با تسلیم مقدرات الهی بودن ندارد. معنای تسلیم این نیست که انسان در مقابل حوادث، خودش را از بلاها حفظ نکند، بلکه از خواسته‌های الهی، «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵) است. از روایات باب علاج نیز این گونه استفاده می‌شود که معالجه لازم است؛ بلکه حتی پیشگیری از بیماری واجب است، تا جایی که محرمت نیز مورد ترخیص شارع قرار گرفته است: «لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۱۷۷/۳) و در جایی که علاج منحصر به حرام باشد، مجاز دانسته شده است.

اما استدلال به آیه ۲۴۳ سوره بقره نیز تمام نیست؛ زیرا از آیه استفاده نمی‌شود که نباید از طاعون فرار کرد. مفاد آیه این است که گروهی از دیارشان از ترس مرگ خارج شدند و مرگ دسته‌جمعی باز هم اتفاق افتاد؛ اما اینکه خروجشان حرام بوده باشد، استفاده نمی‌شود. نهایت چیزی که از این آیه استفاده می‌شود این است که اگر مرگ برای انسان مقدر باشد، نمی‌توان از آن فرار کرد؛ اما استفاده نمی‌شود که انسان در مقابل خطر مرگ تسلیم باشد و خودش را از مخاطرات دور نکند.

## د) حکم نجاتگری در بیماری‌های واگیردار مانند کرونا

بیماری‌های واگیردار انواع متفاوتی دارند؛ در یک دسته‌بندی کلی می‌توان بیماری‌های واگیردار را به گُشنده، نسبتاً گُشنده و غیر گُشنده تقسیم نمود:

گُشنده: بیماری واگیرداری که مطابق یافته‌های پزشکی در صورت ابتلا فرد به این بیماری، امکان درمان بعدی وجود ندارد و به تعبیر دیگر، «لا علاج» است و موجب مرگ فرد خواهد شد.

نسبتاً گُشنده: بیماری واگیرداری که در واقع غیر گُشنده به حساب می‌آید، اما به

فراخور شرایط فرد، محیط و... ممکن است باعث مرگ فرد مبتلا شود؛ مانند ویروس کرونا که واگیردار و سریع‌الانتشار به دیگری از طریق هوا می‌باشد.

غیرکشنده: بیماری واگیرداری که راه درمان در آن وجود دارد و حالت کشندگی ندارد. حتی در برخی موارد، نیاز به دارو و درمان ندارد و خود به خود از بین می‌رود؛ مثل انتقال نوعی قارچ که منجر به بیماری برفک می‌شود.

به مقتضای حدیث «لاضرر»، بر نجاتگر واجب نیست که به منظور دفع ضرر از دیگری، خودش متحمل ضرر شود. حال تکلیف طبابت طبیبان و پرستاری پرستاران در رویارویی با بیماری همه‌گیر نسبتاً کشنده‌ای مانند کرونا چیست؟ سؤال مطرح این است که آیا طبابت یا پرستاری بیماران کرونایی را نباید مثل رزمندگان یا گروه‌های امدادی و پزشکی در مخاصمات مسلحانه و جنگ محسوب کرد؟

پاسخ این است که ذات شغل طبابت و پرستاری، درگیری با بیماری است؛ اما نجاتگران این عرصه با استفاده از دانش و تخصص خود، به راه‌های ایمنی در برابر آن آگاه‌اند و به علاوه، از تجهیزات ایمنی و محافظتی لازم برخوردارند. لذا به اقتضای شغلشان باید به درمان و پرستاری بپردازند. بنابراین صرف احتمال ابتلا به بیماری با بیم هلاکت پایین، مانع نجات نیست. اما اگر مجهز به ابزار محافظتی مانند لباس مخصوص، ماسک و... نباشند، یا خود مبتلا شوند و در معرض خطر جدی قرار گیرند که ادامه کار به لحاظ پزشکی جایز نباشد، تکلیف وجوبی متوجه آنان نیست. هرچند طبق تعهد سازمانی، به عنوان الزام ثانوی حتی الامکان مقررات مربوطه (ترک یا ادامه عملیات) را رعایت بنمایند.

همچنین باید در نظر داشت که شرایط رزمندگان و امدادگران در موقعیت پرخطره جنگ، با طبابت و پرستاری در بیماری‌ها متفاوت است؛ زیرا اولاً طبق روایات، مجاهدان و مرزبانان از جواز فرار از بیماری فراگیر طاعون و وبا استثنا شده‌اند، اما غیر جنگجویان مانند گروه‌های امدادی و پزشکی، خارج از دایره جنگ محسوب شده و حق فرار دارند. ثانیاً گرچه ابزار محافظتی در محیط پرخطر جنگ، کمترین کارایی را دارند، لکن در منابع اسلامی و اسناد بین‌الملل، کارکنان سازمان‌های امدادی، بهداری و پزشکی، به خاطر نجات مجروحان و بیمارانی که به سبب اقتضای جسمانی از توان

جنگی برخوردار نیستند، مورد حمایت قرار گرفته و مصون از تعرض می‌باشند. از این رو، گرچه شرایط جنگی پرمخاطره است، لکن به خاطر تأمین جانی نجاتگران، مکلف به نجات جان مجروحان و بیماران می‌باشند؛ مگر در موارد خاص که شرایط و قرائن مطمئن، حاکی از احتمال عدم رعایت قوانین و حمله به آنان باشد. همان طور که در سال‌های اخیر، کارکنان بهداری و پزشکی با تهدیداتی از قبیل مرگ، ربودن، آزار و... مواجه شده‌اند؛ به گونه‌ای که مراکز بهداشتی و درمانی و بیمارستانی نیز در مناطقی هدف حمله قرار گرفته‌اند.

شاید بتوان گفت که موقعیت درمانگری در بیماری‌های واگیردار، مانند موقعیت استفاده دشمن از جنگ‌افزارهای زیستی و شیمیایی عفونت‌زا و سمی است؛ که اقدام نجاتگران حتماً باید همراه با تجهیز به ابزار محافظتی مانند ماسک مخصوص و... باشد، وگرنه مصداق بارز القای نفس در تهلکه خواهد بود.

فقیهان معاصر نیز در پاسخ به این سؤال که چنانچه امدادگر احتمال بدهد مصدوم به بیماری ایدز، هپاتیت، سل یا بیماری‌های واگیردار دیگری مبتلاست و وسایل پیشگیری از انتقال بیماری مثل دستکش، ماسک و... وجود ندارد و در صورت کمک نکردن به بیمار، امکان دارد که او جاننش را از دست بدهد و در صورت کمک به او، ممکن است که امدادگر نیز به بیماری وی مبتلا شود، حال تکلیف امدادگر در چنین مواردی چیست؟ فرموده‌اند (علیرضایی، ۱۳۹۲: ۴۶/۱): اگر برای امدادگر احتمال خطر جانی قابل اعتنا نزد عرف باشد، می‌تواند از امداد خودداری کند و تکلیف واجبی ندارد (آیات عظام حسینی خامنه‌ای و مکارم شیرازی)، ولی بعید نیست در بعضی موارد جایز باشد (آیه‌الله حسینی سیستانی). از این رو تصریح کرده‌اند که در بیماری‌های خطرناک که امکان درمان بعدی وجود ندارد، کمک کردن لازم نیست (آیه‌الله شبیری زنجانی)، اما صرف احتمال ابتلا به بیماری، مانع کمک‌رسانی نمی‌باشد (آیه‌الله صافی گلپایگانی).

### ه) ضمان تارک نجات نفس محترمه

فقیهان فریقین اتفاق نظر دارند که در صورت ترک نجات با توانایی بر آن، فرد مرتکب معصیت شده است (علامه حلی، بی‌تا: ۵۵۱/۵؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۱۵۲/۴۳؛ جمعی از مؤلفان.

لکن آیا نجات ندادن فرد علاوه بر حرمت تکلیفی، موجب حکم وضعی یعنی ضمان هم می شود؟ در ضمان بودن شخص خوددار از نجات، اختلاف نظر وجود دارد؛ گروهی ضمان تارک را به دلیل عدم وجود مقتضی برای ضمان رد کرده و برخی دیگر قائل به مسئولیت با تفصیل در شرایط شده اند که در ادامه، به بررسی اقوال مسئله پرداخته می شود.

بررسی نظریه های فقیهان نشان می دهد که به باور برخی، اگر سبب هلاکت، عاملی مانند آتش سوزی، بیماری، مجروح شدن و... باشد و شخص قادر بر نجات، از آن خودداری کند و شخص بیمار یا گرفتار در خطر بمیرد، فرد خوددار فقط مرتکب حرام شده است؛ ولی حکم وضعی آن یعنی دیه یا قصاص بر عهده او نیست (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۳؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۱۵۲/۴۳). شهید ثانی در بحث اطعام مضطر در فرضی که مالک طعام نیازی به آن نداشته باشد و نیازمند مضطر را از آن منع کند، دو وجه بیان کرده است: الف- ضمان نخواهد بود؛ چون فعلی که سبب مرگ او شده، انجام نداده است، بلکه فقط نجات نداده و نجات ندادن موجب ضمان نیست. ب- ضمان است؛ چون به سبب اضطرار و درخواست غذا از سوی مضطر و عدم احتیاج صاحب غذا، مضطر نسبت به آن غذا اولویت پیدا خواهد کرد و مانند این است که کسی را از غذای خودش منع کند تا بمیرد، که در این صورت قطعاً ضمان خواهد بود (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۱۱۸/۲). همچنین در فرضی که چند نفر سوار کشتی هستند و کشتی مشرف به غرق می شود، اما یکی از آنان بر خلاف تکلیفش، اموال خود را به دریا نمی اندازد، می نویسد:

«پس اگر اموال را به دریا نیندازد تا کشتی غرق شود، مرتکب گناه شده است، اما ضمانتی بر عهده ندارد؛ همانند صاحب طعامی که مضطر را طعام نمی دهد تا هلاک شود» (همان: ۳۸۳/۱۵).

گرچه در فرض اول، قول مختار را مشخص نکرده و ظاهراً توقف را اختیار نموده اند، ولی در فرض انداختن اموال به دریا برای نجات کشتی، تصریح به عدم ضمان دارند. فقیهان مذاهب دیگر نیز معتقدند که ضمانی بر شخص ممتنع از نجات غریق

نیست؛ زیرا او غریق را هلاک نکرده و کاری را که موجب هلاکت شخص باشد نیز انجام نداده است، اما گناه و معصیت کرده است (جمعی از مؤلفان، ۱۴۲۷: ۱۸۳/۳۱).

مهم‌ترین دلیل این قول، عدم وجود مقتضی برای ضمان است؛ زیرا کاری که باعث تحقق تلف نفس محترمه و نسبت دادن هلاک به مکلف باشد، انجام نگرفته و فقط شخصی، انقاذ نفس از هلاکت را ترک کرده است و علت تلف چیز دیگری مانند غرق شدن در آب یا سوختن در آتش است و چه بسا هلاکت نفس مستند به فعل شخص ثالث است. بنابراین در صورتی که علت تلف، چیز دیگری باشد، ضمان بر آن مترتب نمی‌شود. پس اگر پزشکی بیماری را معالجه نکند و در نتیجه بیمار بمیرد، پزشک ضامن نخواهد بود؛ یعنی وارث متوفا حق قصاص یا دیه ندارد، گرچه پزشک با این کار مرتکب گناه بزرگی شده است، چون واجب مهمی را ترک کرده است. لکن اتلاف یا بالمباشره است یا بالتسبیب، و در ترک نجات هر دو منتفی است و نمی‌توان حکم به ضمان تارک نمود؛ زیرا مفهوم قاتل در جایی صدق می‌کند که انتساب قتل به فاعل صحیح باشد و در صورت عدم نجات، این نسبت صحیح نیست؛ چون نه اتلافی از تارک سر زده است و نه مسبب محسوب می‌شود.

از کلمات برخی فقیهان در بحث اطعام مضطر به دست می‌آید که برای ضمان، دو قید «طلب مضطر» و «بی‌نیازی صاحب طعام» را لازم می‌دانند. علامه حلی در بحث اطعام مضطر به ضمان صاحب طعام حکم کرده و چنین نگاشته است:

«در فرضی که گرسنه‌ای از کسی غذا درخواست کند و صاحب غذا در عین بی‌نیازی از آن، ممانعت کند تا وی بر اثر گرسنگی بمیرد، صاحب غذا ضامن است؛ چون گرسنه نسبت به غذا مضطر است و به واسطه اضطرار، سزاوارتر از مالک غذا به آن است، حتی می‌تواند غذا را به زور از مالک بگیرد. پس ممانعت صاحب غذا سبب تلف وی گردیده است» (علامه حلی، بی‌تا: ۵۵۱/۵؛ حسینی عاملی، بی‌تا: ۴۴۹/۴).

در اینجا در واقع بین حق حیات فرد گرسنه و حق مالکیت دیگری، تعارض رخ می‌دهد. با این حال، مضطر مطالبه می‌کند و مالک او را از آن منع کند. حال اگر بین صاحب طعام و مضطر درگیری و مجادله صورت گیرد و منجر به قتل صاحب طعام گردد، خون صاحب طعام هدر است؛ زیرا قتل او به حق است. اما اگر مضطر به قتل



برسد، صاحب طعام ضامن است؛ زیرا قتل مضطر ظالمانه بوده است. صاحب جواهر نیز یک مورد را از ضمان استثنا می‌کند و آن وقتی است که شخص گرسنه از شخصی که غذا دارد و خودش هم به آن نیاز ندارد، غذا طلب نکرده باشد و او هم نداده باشد و فرد گرسنه بمیرد (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۵۳/۴۳).

این مسئله علاوه بر طرح در کتب فقهی، مورد توجه قانون‌گذار در مواد قانونی نیز قرار گرفته است. در ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲) که اکنون ملاک عمل است، آمده است:

«هر گاه کسی فعلی که انجام آن را بر عهده گرفته یا وظیفه خاصی را که قانون بر عهده او گذاشته است، ترک کند و به سبب آن، جنایتی واقع شود، چنانچه توانایی انجام آن فعل را داشته باشد، جنایت حاصل به او مستند می‌شود و حسب مورد، عمدی، شبه عمدی یا خطای محض است؛ مانند اینکه مادر یا دایه‌ای که شیر دادن را بر عهده گرفته است، کودک را شیر ندهد یا پزشک یا پرستار وظیفه قانونی خود را ترک کند».

این قانون به صراحت بیان می‌دارد که قتل با ترک فعل هم واقع می‌شود. بنابراین برای اینکه ترک فعلی تبدیل به رفتار مجرمانه شود، سه شرط لازم است: یکم، احراز مکلف بودن فرد به انجام کار یا وظیفه‌ای؛ دوم، توانایی انجام کار؛ سوم، وجود رابطه سببیت. اما قانون مجازات اسلامی سابق (مصوب ۱۳۵۴) تحت عنوان ماده واحده در خصوص خودداری از کمک به مصدومان و رفع مخاطرات جانی، به صراحت قید عدم وجود خطر را بیان داشته و برای تحقق جرم نیز سه شرط - وجود شخص در معرض خطر، توانایی کمک، عدم وجود خطر برای خود یا دیگری - را لازم شمرده شده است. بنابراین فردی که توانایی کمک به دیگران را دارد، اما در موقعیت پرخطر جانی قرار دارد - به گونه‌ای که یک انسان متعارف را مجبور به ترک یاری‌رسانی و توقف عملیات نجات می‌کند - جرمی مرتکب نشده است.

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اتلاف یا بالمباشره است یا بالتسبیب، و در ترک نجات، هر دو منتفی است، نمی‌توان حکم به ضمان تارک نمود؛ زیرا مفهوم قاتل در جایی صدق می‌کند که انتساب قتل به فاعل صحیح باشد و در صورت عدم نجات،

این نسبت صحیح نیست؛ چون نه اتلافی از تارک سر زده است و نه مسبب محسوب می‌شود. بنابراین حفظ نکردن شخصی از آفات و بلا یا از قبیل: نجات ندادن غریق، خاموش نکردن حریق و... جزء اسباب ضمان نیست؛ البته گناه بر آن مترتب است. گروهی هم که قائل به ضمان شده‌اند، در واقع تلاش کرده‌اند به نحوی تارک انقاذ را سبب هلاکت فرد معرفی کنند.

### نتیجه‌گیری

- ۱- نجاتگران در عین مکلف بودن به نجات جان دیگران، باید از جان خود نیز محافظت کنند؛ زیرا از ایراد ضرر و آسیب‌رسانی به خود نهی شده‌اند.
- ۲- در صورت تساوی نفوس، نجاتگر بین نجات جان خود یا دیگری مخیر است؛ زیرا هر دو واجب‌الحفظ است و از موارد عدم وجوب امداد رسانی به شمار می‌آید و بلکه نجات خود بر دیگری اولویت دارد.
- ۳- به مقتضای حدیث «لا ضرر» و الغای خصوصیت از نهی از عبادات و اطعمه زیان‌آور و تعمیم نهی به موقعیت ضرر جسمانی، بر نجاتگر واجب نیست که به منظور دفع ضرر از دیگری، خودش متحمل ضرر شود.
- ۴- با توجه به اطلاعاتی از قبیل: ترغیب به احیای نفس، ترغیب به نجات دیگران از خطر و بیماری، دستور خداوند به احسان و نیکوکاری، و فضیلت ایثار در حق دیگری، رجحان و استحباب امداد و نجات در موقعیت پرخطر ثابت می‌شود.
- ۵- استناد به حدیث «لا عدوی» در نفی قانون سرایت بیماری و ماندن در محیط شیوع بیماری مسری پذیرفتنی نیست؛ زیرا مراد، نفی سرایت در بیماری خاصی مانند «جرب» است که ارتکاز عموم مردم آن زمان، سرایت آن بوده است. علاوه بر آنکه سرایت بیماری از شخصی به شخص دیگر نزد اطباء و فقیهان، مسلم و بدیهی است. همچنین فرار از این نوع بیماری، منافاتی با تسلیم مقدرات الهی بودن ندارد؛ زیرا از خواسته‌های الهی، عدم القای نفس در تهلکه است.
- ۶- نجاتگران عرصه طبابت و پرستاری با استفاده از دانش و تخصص خود، به راه‌های ایمنی در برابر بیماری‌های واگیردار آگاه‌اند و نوعاً از تجهیزات ایمنی و محافظتی لازم

برخوردارند. لذا به اقتضای شغلشان باید به درمان و پرستاری بپردازند. لکن در موارد نبود تجهیزات و ابزار متناسب، تکلیف الزامی به نجات و درمان بیماران، از فعلیت ساقط است و چه بسا اقدام به نجات و درمان در این موقعیت، از مصادیق القای نفس در تهلکه محسوب شود که مورد نهی آیه شریفه می‌باشد. اما در همین وضعیت نیز از باب ایثار، استحباب دارد. البته نجاتگران سازمانی طبق تعهد، به عنوان الزام ثانوی حتی الامکان بر اساس مقررات مربوطه به وظیفه خود - ترک یا ادامه عملیات - عمل نمایند.

۷- در صورت ترک نجات، با توجه به اینکه اتلاف یا بالمباشره است یا بالتسبیب، و در ترک نجات هر دو منتفی است، نمی‌توان حکم به ضمان تارک نجات نمود؛ هرچند مرتکب معصیت شده است.

۸- پیشنهاد می‌شود گروه‌ها و نهادهای امدادی که به نجات جان انسان‌ها می‌پردازند، در عرصه پیاده‌سازی امداد و نجات در تراحمات، مطابق نتایج فوق، ضوابط دینی را به کار بندند.



## کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غرب الحديث والاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، بیروت، المكتبة العلمية، ۱۳۹۹ ق.
۳. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن بزّاج طرابلسی، سعدالدین ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحریر، *جواهر الفقه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۵. ابن بَطّال، ابوالحسن علی بن خلف بن عبدالملک، *شرح صحیح البخاری*، تحقیق و تعلیق ابوتیمیم یاسر بن ابراهیم، چاپ دوم، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۲۳ ق.
۶. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۷. امیدوی فرد، عبدالله، سیدمهدی جوکار، و مجیدرضا عرب‌احمدی، «تحلیل فقهی - حقوقی امداد و نجات»، *فصلنامه امداد و نجات*، سال ششم، شماره ۴ (پیاپی ۲۴)، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *رسائل فقهیه*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۹. حصّاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، *احکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق سیدمحمدرضا حسینی جلالی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آل‌البتّین (پب) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۲. حسینی تفرشی، سیدمصطفی بن حسین، *نقد الرجال*، قم، مؤسسه آل‌البتّین (پب) لاحیاء التراث، بی‌تا.
۱۳. حسینی جناب، وحید و دیگران، *اصول و مبانی مدیریت بحران*، تهران، رویان پژوه، ۱۳۹۴ ش.
۱۴. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *منهاج الفقاهة؛ التعليقة على مکاسب الشیخ الاعظم*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۹ ق.
۱۵. حسینی سیستانی، سیدعلی، *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، قم، دفتر آیه‌الله سیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. خداوردی، حسین، *امداد و نجات غیرمسلمان از نظر فقه امامیه*، پایان‌نامه سطح ۳ حوزه علمیه قم، ۱۳۹۷ ش.
۱۷. دهقانی، روح‌الله، حمیدرضا سیدی آرانی، ایران زرقي، و بتول شهریسوند، «مروری بر وضعیت آلودگی گال در ایران و عوامل مرتبط با آن»، *مجله دانشگاه علوم پزشکی ایلام*، سال بیست و یکم، شماره ۷ (پیاپی ۸۳)، بهمن ۱۳۹۲ ش.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. شریف مرتضی علم‌الهدی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، *الذریعة الی اصول الشریعه*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العالمی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۲۷. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۸. همو، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲۹. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سیدمحمد کلاتر، نجف اشرف، جامعه النجف الدینیة، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۳۱. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، ذکری الشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، بی تا.
۳۳. علیرضایی، جواد، امداد الهی (استفتائات امداد و نجات از دیدگاه مراجع تقلید)، تهران، جمعیت هلال احمر، ۱۳۹۲ ش.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. فولادبند، فرح ناز و دیگران، بیماری های واگیر (پایه یک)؛ از مجموعه کتب آموزشی ویژه بهوزران، شیراز، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی استان فارس، بهار ۱۳۹۱ ش.
۳۶. فیروزآبادی، مجدالدین ابوطاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ هشتم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶ ق.
۳۷. قسطلانی، احمد بن محمد بن ابی بکر بن عبدالملک، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، چاپ هفتم، مصر، المطبعة الکبری الامیریة ببولاق، ۱۳۲۳ ق.
۳۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۴۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، تصحیح محمدباقر محمودی و دیگران، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی - مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. محقق حلّی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هذلی، المعترف فی شرح المختصر، قم، مؤسسة سیدالشهداء العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۴۳. مقری فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، چاپ دوم، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.

۴۵. مناوی، محمد عبدالرؤف، *فیض القدير؛ شرح الجامع الصغير*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ ق.

۴۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، *بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ ق.

۴۷. همو، *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، قم، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۰ ش.

۴۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الاصول*، قم، مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی، ۱۴۱۳ ق.

۴۹. همو، *معجم رجال الحدیث*، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه، بی تا.

۵۰. همو، *منهاج الصالحین*، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه، بی تا.

۵۱. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه، بی تا.

۵۲. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.

۵۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.

۵۴. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی