

ماهنامه علمی - اطلاع رسانی

دانش مستعد

سال سوم، شماره ۳۰، اسفندماه ۱۳۹۹

علیه السلام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانش مستدام

ماهنامه علمی - اطلاع رسانی
شماره پروانه انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۸۱۹۷۰
سال سوم، شماره ۳۰، اسفندماه ۱۳۹۹



مشاهده شماره‌های پیشین نشریه

نقل مطالب با ذکر منبع و حفظ حقوق مادی و معنوی نویسندگان مجاز است.

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی قم

مدیر مسئول: دکتر ابوالفضل ایرانی خواه

سر دبیر: دکتر اکرم حیدری

امور اجرایی: محمد سالم

ویراستار: حورا خمسه

طراحی و صفحه آرایی: فاطمه سادات حسینی

ماهنامه «دانش سلامت و دین»، ضمن استقبال از نقدها و پیشنهادهای شما، آمادگی دارد مطالب ارسالی را منتشر نماید.

✉ hrj@muq.ac.ir

☎ ۰۲۵-۳۷۷۷۵۸۳۳

سخن آغازین

۴..... دعا در اعتراف به گناه و توفیق توبه.....

سلامت در قرآن

نقش تعدیل دل بستگی به دنیا و تعالی اهداف در خویشتن داری
از منظر قرآن کریم.....
۶..... محمود شکوهی تبار

سلامت در احادیث

۹..... اعتبارسنجی روایات میزان مصرف گوشت.....
محمود شکوهی تبار

فقه سلامت

۱۲..... اتلاف و تسبیب.....
احمد مشکوری

اخلاق سلامت

۱۳..... فرزند خود را نکشند!.....
محسن رضایی آدریانی

۱۶..... غربالگری، اجباری یا داوطلبانه؟!.....
محسن رضایی آدریانی

فلسفه سلامت

۱۸..... جهان بینی پزشکی و ماهیت بیمار (۱).....
صادق یوسفی

معرفی کتاب

۲۰..... کتاب تربیت فرزند از نظر اسلام.....

زلال سلامت

۱۹..... بحر وحدت.....



راهنمای نویسندگان

تهیه و ارسال شوند.

منابع مورد استفاده با نوشتن نام خانوادگی نویسنده/نویسندگان و سال انتشار در داخل کمان به صورت درون متنی آورده شود و فهرست منابع در پایان مقاله به صورت الفبایی و به ترتیب منابع فارسی و منابع انگلیسی ذکر شود و چنانچه قرآن کریم جزو منابع مقاله بود، به عنوان نخستین منبع در بخش منابع نوشته شود. ارجاع درون متنی برای یک نویسنده (سهرابی، ۱۳۹۵)، برای دو نویسنده (امیری و کاتبی، ۱۳۸۹)، برای بیش از دو نویسنده (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۲)، و در مواردی که به یک سازمان به عنوان نویسنده سند، ارجاع داده می شود، (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۴) نوشته شود. در انتهای مقاله نیز منابع در قالب زیر آورده شوند:

- (کتاب، مقاله، پایان نامه): نام خانوادگی نام (همه نویسندگان)، عنوان مقاله/ کتاب/ پایان نامه، عنوان مجله، سال انتشار، شماره و دوره، شماره صفحات.

- (صفحات وب): نام خانوادگی نام (همه نویسندگان)، عنوان متن، نشانی صفحه (URL)، تاریخ دسترسی.

- مقالات دریافتی توسط سردبیر و هیأت تحریریه نشریه

بررسی شده و نتیجه بررسی به نویسنده مسئول اعلام خواهد شد.

- انتشار تمام یا بخشی از مقالات مرتبط که در دیگر مجلات

داخلی یا خارجی به چاپ رسیده باشد، با رعایت شرایط

اخلاقی و حقوقی، بلامانع است.

- نشریه در پذیرش و ویرایش مطالب، آزاد است.

رایانامه hrj@muq.ac.ir

نشریه دانش سلامت و دین، ماهنامه علمی - اطلاع رسانی است که با هدف گسترش مباحث مشترک حوزه سلامت و دین، به صورت الکترونیکی منتشر می شود. جامعه هدف این نشریه را اعضای جامعه علوم پزشکی کشور تشکیل می دهند. این نشریه آمادگی دارد مطالب ارسالی اندیشمندان، پژوهشگران و صاحب نظران محترم را بررسی و در صورت انطباق با معیارهای مورد نظر، اعم از معیارهای شکلی و محتوایی، منتشر نماید. محتوای نشریه مبتنی بر موضوعات مشترک حوزه سلامت و دین، همانند سلامت در قرآن، سلامت در احادیث، فقه سلامت، اخلاق سلامت و فلسفه سلامت است. افزون بر این، مقالات مرتبط با عنوان نشریه که خارج از موضوعات اشاره شده باشند؛ همانند سبک زندگی سالم و تمدن نوین اسلامی نیز، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. لازم است مقالات شامل موارد زیر باشند:

- عنوان، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و وابستگی سازمانی نویسنده/ نویسندگان، شماره تماس و رایانامه نویسنده مسئول، متن مقاله، منابع و چند جمله مهم برگزیده از متن.

- توصیه می شود در هنگام ارسال مقاله، مشخص شود مربوط به کدام یک از موضوعات نشریه است. مقالات حداکثر در سه صفحه تنظیم شده باشد. مقالات طولانی تر نیز، چنانچه قابلیت انتشار در دو یا چند شماره پیاپی را داشته باشند، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

- مسئولیت محتوای مطالب نشریه بر عهده نویسندگان بوده و پاسخگویی به نویسندگان همکار با نویسنده مسئول است.

- مقالات در قالب فایل Word و با رعایت قواعد نگارش علمی



دعا در اعتراف به گناه و توفیق توبه

بنده‌ای خوار، بنده‌ای ستم‌کننده به خویش، بنده‌ای که حرمت پروردگارش را سبک شمرده است؛ بنده‌ای که گناهانش بزرگ شده و روی هم انباشته گشته و روزگارش از او روی گردان شده و به او پشت کرده است تا جایی که چون نظر می‌کند، می‌بیند زمان عمل سپری شده و عمر به پایان رسیده است و یقین می‌کند که برای او گریزگاهی از عذابت و پناهگاهی از کيفرت وجود ندارد. همراه انابه و ناله با حضرتت روبه‌رو می‌شود و بازگشت و توبه را برای تو خالص می‌کند، پس با دلی پاک و پاکیزه در پیشگاهت می‌ایستد سپس با ناله‌ای سوزناک و آهسته تو را می‌خواند؛ درحالی که در برابرت سر تواضع و فروتنی پایین انداخته تا جایی که از شدت فروتنی خمیده گشته است و از خواری سر به زیر افکنده، به طوری که قامت راستش کج شده است؛ بیم و ترسش از عظمت تو، قدم‌هایش را به لرزه انداخته و اشک‌هایش صفحه رخسارش را فرا گرفته و تو را با این جملات می‌خواند:

ای مهربان‌ترین مهربانان! و ای رحیم‌ترین کسی که درخواست‌کنندگان رحمت به او توجه می‌کنند و ای بامحبت‌ترین کسی که آمرزش خواهان گرد او گردند و ای آن‌که گذشتش از انتقامش بیشتر و خشنودی‌اش از خشمش افزون‌تر است و ای آن‌که با گذشت نیکویش ستوده بودنش را به مخلوقش می‌نمایاند و بندگان را به پذیرفتن توبه عادت می‌دهد و اصلاح شدن کار تباهشان را به توبه می‌خواهد؛ و ای آن‌که از عمل بندگان، به اندکش خشنود است و عمل اندک آنان را پاداش فراوان می‌دهد و ای آن‌که اجابت

خدایا! بی‌شک سه خصلت مانع درخواست من از پیشگاهت می‌گردد و یک خصلت مرا به‌سوی درخواست از تو پیش می‌برد. آن سه خصلت عبارت‌اند از: کار خوبی که مرا به آن فرمان دادی و من در انجامش کندی کردم؛ کار زشتی که مرا از آن بازداشتی و من در ارتکابش شتاب ورزیدم؛ نعمتی که به من دادی و من در سپاسگزاری‌اش کوتاهی کردم. آنچه مرا به‌سوی درخواست از تو پیش می‌برد، احسان توست به کسی که با نیت خالص و با خوش‌گمانی‌اش به‌سوی تو آمد؛ زیرا همه احسانت تفضل و همه نعمتت، آغاز و ابتدایی از سوی تو نسبت به آفریده‌هاست.

ای معبود من! اینک منم که به پیشگاه عزتت ایستاده‌ام؛ ایستادن فرمان‌بردار خوار؛ و بر اساس حیا و شرمم از تو درخواست‌کننده‌ام، درخواست‌کننده بی‌نوای عیال‌وار. اقرار دارم به اینکه هنگام احسانت، جز بر کنار ماندن از نافرمانی‌ات، فرمانی نبرده‌ام و در تمام حالات از نیکی و احسانت بی‌بهره نبودم.

ای معبود من! اقرارم نزد تو به زشتی اعمالی که مرتکب شده‌ام، آیا برایم سودی خواهد داشت؟ و اعترافم به محضر حضرتت به بدی کرداری که از من صادر شده، آیا مرا از عذاب تو نجات خواهد داد؟ یا در این وضعی که هستم، خشم و غضبت را بر من حتم و واجب کردی؟ یا در وقت درخواستم، دشمنی‌ات ملازم من گشته است؟ پاک و منزهی، از تو ناامید نمی‌شوم و حال آنکه در توبه به محضرت را به رویم گشوده‌ای؛ بلکه سخن می‌گوییم، سخن

دعایشان را ضامن شده و به احسانش، پاداش نیکو را به آنان وعده داده است.

[خدایا!] من نه از گناهکارترین گناهکارانم که او را آمرزیده‌ای و نه از نکوهیده‌ترین کسانی که از پیشگاهت عذر خواسته‌اند و تو عذرشان را پذیرفته‌ای و نه از ستم‌کارترین کسانی که به سویت بازگشته‌اند و تو بازگشتشان را پذیرفته‌ای. [خدایا!] در این مقام و وضعی که هستم به درگاهت توبه می‌کنم؛ توبه پشیمانی که بی‌اختیار گناهانی از او سرزده و از آنچه بر سرش آمده در وحشت و ترس است و از امور زشتی که در آن افتاده، خالصانه شرمگین است. دانایم به اینکه گذشت از گناه بزرگ در نظرت بزرگ نمی‌آید و بخشیدن معصیت‌گران بر تو سخت نیست و تحمل جنایات زشت و ناپسندی که از مردم بدکار صادر می‌شود تو را به مشقت و زحمت نمی‌اندازد؛ و آگاهم به اینکه محبوب‌ترین بندگانت نزد تو کسی است که از سرکشی و تکبر در برابر تو دست بردارد و از پافشاری بر گناه دوری کند و استغفار را بر خود واجب بداند؛ و من از اینکه در برابر تو سرکشی کنم، بیزارم و از اینکه بر گناه پافشاری ورزم، به تو پناه می‌آورم و نسبت به آنچه

کوتاهی کردم، از تو آمرزش می‌خواهم و بر آنچه از انجامش ناتوانم، از تو یاری می‌طلبم.

خدایا! بر محمد و آلش درود فرست و حقوقی که بر عهده من داری بر من بیخش و از عذابی که از سوی تو سزاوار آنم، مرا به سلامت دار و از اموری که بدکاران از آن می‌ترسند، پناهم ده؛ بی‌گمان به گذشت از گناه قدرت داری و برای آمرزش، مورد امیدی. به چشم‌پوشی از گناه معرفی، برای حاجتم محلّ طلبی جز تو نیست و برای گناهم آمرزنده‌ای غیر تو وجود ندارد، حاشا که چنین نباشی. من بر خود به‌غیر از تو نمی‌ترسم، تو اهل تقوا و آمرزشی، بر محمد و آل محمد درود فرست و حاجتم را روا کن و خواسته‌ام را برآور و گناهم را بیامرز و ترسم را ایمنی ده؛ همانا تو بر هر چیز توانایی و اموری که از تو خواستم، روا کردنش برای تو آسان است؛ دعایم را مستجاب کن، ای پروردگار جهانیان!

صحیفه سجاده، دعای دوازدهم، ترجمه حسین انصاریان
<https://www.ersan.ir/farsi/sahifeh12>، دسترسی در تاریخ
۱۳۹۹/۱۰/۲۱

نقش تعدیل دل بستگه به دنیا و تعالیه اهداف در خویشتن داری از منظر قرآن کریم

محمود شکوهی تبار

دانشکده سلامت و دین، دانشگاه علوم پزشکی قم
mahmood0110@gmail.com

خویشتن داری نقش مهمی در سلامت اجتماعی و معنوی ایفا می کند. تقوا، مفهوم نزدیک به خویشتن داری در قرآن کریم است. این مفهوم را می توان نوعی خاص از خویشتن داری دانست که طی آن انسان مؤمن با نیتی الهی برای رسیدن به اهداف متعالی، از اهداف کوتاه مدت نفسانی چشم می پوشد. این پژوهش به دنبال معرفی سازوکارهای ارتقای خویشتن داری از منظر قرآن کریم است و در این راستا به اهداف انسان و نقشی که می تواند در خویشتن داری ایفا کند، اشاره خواهد داشت. اهداف و معیارهای انسان یکی از ارکان خویشتن داری به شمار می آید. یکی از اقدامات قرآن کریم برای ارتقای خویشتن داری مخاطباننش، تعدیل دل بستگی به دنیا و تعالی اهداف آنان است. قرآن کریم مخاطبان خود را به صرف نظر از اهداف گذرا و پست دنیوی و هدف گذاری بر آرمان های متعالی دنیوی و اخروی دعوت می کند.

قرآن کریم در این مورد می فرماید: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا

وَلِكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَابْتَعَ هَوَاهُ...﴾؛ و بر آن ها بخوان سرگذشت کسی را که آیات خود را (معارف کتاب آسمانی یا مقام استجاب دعا را) به او دادیم، اما او (به واسطه کفر در اعتقاد و کفران در عمل) از آن ها تهی گشت، پس شیطان او را دنبال کرد و او عاقبت از گمراهان گردید و اگر می خواستیم حتماً (مقام) او را به وسیله آن آیات (به اجبار) بالا می بردیم؛ و لکن او (را طبق سنت اختیار بشر در انتخاب راه، آزاد گذاشتیم و او) به پستی گرایید و دل بر زمین بست و از هوای خود پیروی نمود (اعراف: ۱۷۵-۱۷۶).

آیات نورانی وحی اقدامات متعددی در راستای تعدیل دل بستگی به دنیا و تعالی اهداف انجام داده است که در ادامه به بیان راهکارهای قرآنی در این زمینه می پردازیم. این راهکارها عبارتند از:

- توسعه دید انسان به هستی و توجه دادن به حقیقت زندگی اخروی در کنار زندگی دنیوی؛
 - معرفی زندگی دنیوی به عنوان دار ابتلا؛
 - طرح زندگی اخروی به عنوان زندگی واقعی انسان؛
 - توجه دادن به قلیل بودن دنیا در مقایسه با آخرت و لزوم آخرت گرایی.
- در ادامه به توضیح کوتاه این راهکارها و بخشی از آیات مرتبط با آن ها می پردازیم.
- ۱- توسعه دید انسان به هستی

یکی از اقدامات قرآن در راستای تعدیل دل بستگی به اهداف دنیوی و تعالی معیارهای انسان، تغییر



نوع نگرش او به هستی است. از نظر قرآن، هستی و حیات دو بخش مهم دارد که عبارت است از دنیا و آخرت؛ همان طور که می فرماید: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ دُونَ...﴾ (یونس: ۶۴). البته برای دنیا و آخرت دو معنا ذکر شده که شایان توجه است: الف) دو ساحت زمانی که شامل حیات پیش از مرگ و پس از مرگ می شود؛ ب) ظاهر و باطن هستی؛ چنانکه خداوند می فرماید: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (روم: ۷). به تبع این شناخت، ساختار انسان نیز از دو جهت برخوردار است: الف) وجودی که در این دنیا محقق می شود و ب) وجودی که پس از مرگ ظهور خواهد یافت که طبق آموزه های قرآنی، مقدمات آن در دنیا فراهم می گردد. این شناخت، تمرکز انسان را از دنیا و بهره مندی صرف از آن منصرف کرده، میزان محبت انسان را به دنیا و آخرت بر اساس اهمیت آن تنظیم می کند. نقش اعتقاد به وجود زندگی پس از مرگ در ایجاد تقوا در آیات قرآن ذکر شده است؛ از جمله در سوره بقره که می فرماید: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ... أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (بقره: ۱۷۷).

۲- معرفی زندگی دنیوی به عنوان دار ابتلا

قرآن زندگی دنیا را مایه آزمایش و ابتلا معرفی کرده است؛ همان طور که می فرماید: ﴿وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (انفال: ۲۸). در این آیه مال و اولاد در دنیا وسیله ای برای آزمایش بیان شده است. این نوع نگاه به دنیا که ارزش اصلی را از آن می گیرد و دنیا را به عنوان جایگاهی برای آزمایش معرفی می کند، از دل بستگی و رکون به دنیا می کاهد. این مضمون در آیات متعددی تکرار شده است؛ از جمله: انبیاء: ۳۵؛ تغابن: ۱۵ و فجر: ۱۵-۱۶.

دنیا از نگاه قرآن کریم به خودی خود ارزشمند نیست تا جایی که اگر در مسیر آخرت و کسب رضای خداوند و قرب به او به کار گرفته نشود، لهو و لعب خوانده شده است. در سوره حدید چنین آمده است: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ

وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتْرَةً مُّصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ﴾ (حدید: ۲۰). در این آیه دنیا بازیچه، لهو و زینت و مایه تفاخر و تکاثر در اموال و اولاد معرفی شده و برای درک بهتر این معنا مثالی قابل تأمل بیان شده است. دنیا بدون جهت دهی به مسیر رضای خدا و آخرت، به بارانی می ماند که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرومی برد سپس خشک می شود به گونه ای که آن را زرد رنگ می بینی سپس تبدیل به گاه می شود! همانند این مثال با بیانی دیگر در آیه ۲۴ سوره یونس نیز آمده است: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَ أَزْيَنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ لَّيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ مثل زندگی دنیا، همانند آبی است که از آسمان نازل کرده ایم که در پی آن، گیاهان (گونگون) زمین - که مردم و چهارپایان از آن می خورند - می روید تا زمانی که زمین، زیبایی خود را یافته و آراسته می گردد؛ و اهل آن مطمئن می شوند که می توانند از آن بهره مند گردند، (ناگهان) فرمان ما، شب هنگام یا در روز، (برای نابودی آن) فرامی رسد (سرما یا صاعقه ای را بر آن مسلط می سازیم)؛ و آن چنان آن را درو می کنیم که گویی دیروز هرگز (چنین کشتزاری) نبوده است! این گونه، آیات خود را برای گروهی که می اندیشند، شرح می دهیم! آیات مشابه این مضمون عبارت اند از: محمد: ۳۶ و انعام: ۳۲.

۳- زندگی اخروی، زندگی واقعی انسان

قرآن در تعابیری زندگی واقعی انسان را زندگی اخروی دانسته است. در سوره فجر گزارش شده است که وقتی قیامت اتفاق می افتد انسان با دیدن جهنم متذکر می شود و می گوید: ای کاش برای زندگی ام چیزی می فرستادم: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ

۱. چیزی که انسان را از امور مهم بازمی دارد (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۱۶۴/۱۹).



الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا... وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ
 الْإِنْسَانُ... يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي ﴿فجر: ۲۱-۲۴﴾.
 این تعبیر لطیف نشان می‌دهد که
 از نظر قرآن، زندگی حقیقی زندگی اخروی است
 (ر.ک: طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۴۷۶/۲۰). در جای
 دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾
 (عنکبوت: ۶۴) که این تعبیر نیز بیانگر حقیقی
 بودن زندگی اخروی است. تفسیر نمونه ذیل این
 آیه آورده است: «حیوان» به اعتقاد برخی مفسران
 و کتب لغت معنی مصدري دارد و به معنای زندگی
 است و به این حقیقت اشاره دارد که زندگی
 اخروی عین زندگی و حیات است؛ به گونه‌ای که
 گویی زندگی از همه ابعاد آن در جوشش است و
 چیزی جز «حیات» در آن نیست (مکارم شیرازی
 و دیگران ۱۳۷۴، ۱۶/۳۴۰).

۴- قلیل بودن دنیا در مقایسه با آخرت

خدای متعال دنیا را با وصف قلیل همراه کرده
 است تا قدر و ارزش واقعی آن را در مقابل آخرت
 نشان دهد. در سوره نساء می‌فرماید: ﴿قُلْ مَتَاعُ
 الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ (نساء: ۷۷).
 شبیه این مضمون در آیه ۳۸ سوره توبه نیز تکرار
 شده و متاع زندگی دنیا کم دانسته شده است:
 ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾
 (توبه: ۳۸؛ آیات مشابه: اعلی: ۱۷؛ قصص: ۶۰).
 درک درست قدر و ارزش دنیا، انسان را از شیفتگی
 و حب افراطی به دنیا باز می‌دارد و باعث می‌شود
 به میزان اهمیت واقعی‌اش به آن اهتمام ورزد.
 در مقابل، آیات قرآن آخرت را بهتر و باقی‌تر

معرفی کرده است: ﴿وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى﴾
 (اعلی: ۱۷). در سوره قصص نیز نظیر این معنا
 بیان شده است: ﴿وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ
 الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ زِينَتُهَا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى﴾
 (قصص: ۶۰) در این آیه می‌فرماید آنچه به شما
 داده شده، متاع زندگی دنیا و زینت آن است؛ و
 آنچه نزد خداست بهتر و پایدارتر است. علامه
 طباطبایی مراد از ﴿مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى﴾ را
 زندگی آخرت می‌داند و می‌فرماید: زندگی دنیا
 زودگذر و پایان‌پذیر است و در مقابل آن زندگی
 اخروی قرار دارد که همیشگی و ماندگار است
 (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۱۶/۶۲).

به این ترتیب، قرآن کریم با توسعه دید انسان به
 هستی، معرفی زندگی دنیوی به عنوان دار ابتلا،
 توجه دادن به اینکه زندگی اخروی زندگی واقعی
 انسان است و یادآوری قلیل بودن زندگی دنیوی در
 مقایسه با زندگی اخروی، معیارها و اهداف انسان را
 ارتقا می‌دهد تا بدین وسیله انسان را از توجه صرف
 به اهداف گذرا و پست دنیوی بازدارد و به اهداف و
 آرمان‌های متعالی دعوت کند تا انسان بتواند هر
 چه بهتر در مسیر خویشتن‌داری گام بردارد.

منابع:

قرآن کریم.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت:
 مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار
 الکتب الإسلامية.

اعتبارسنجی روایات میزان مصرف گوشت

محمود شکوهی تبار

دانشکده سلامت و دین، دانشگاه علوم پزشکی قم
mahmood0110@gmail.com

کرده‌اند. روایاتی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد امام علیه السلام پانزده روز پشت سر هم گوشت میل کرده‌اند.

تأکید و توصیه به مصرف گوشت

در وسائل الشیعه آمده است: «محمد بن علی بن الحسین فی عیون الأخبار عن أحمد بن إبراهیم بن بکر الخوزی عن إبراهیم بن هارون بن محمد الخوزی عن جعفر بن محمد بن زیاد الفقیه عن أحمد بن عبدالله الهروی عن الرضا علیه السلام قَالَ وَ قَالَ: عَلَيْكُمْ بِاللَّحْمِ وَ مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أُرْبِعِينَ يَوْمًا سَاءَ خُلُقُهُ»؛ امام رضا علیه السلام فرمودند: بر شما باد خوردن گوشت، هرکس چهل روز خوردن گوشت را ترک کند، خُلُقش بد می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/۲۵، ح ۳۱۰۵۹).

این روایت موثق است. روایات صحیح و موثق دیگری نیز با مضمونی مشابه در منابع روایی آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶/۳۰۹، ح ۱؛ همان: ۳۱۱، ح ۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۵/۴۰، ح ۳۱۱۰۷؛ همان، ۴۱، ح ۳۱۱۱۰؛ صدوق، ۱۳۷۸ ق: ۴۱/۲، ح ۱۲۹).

برخی روایات از علاقه رسول خدا صلی الله علیه و آله به خوردن گوشت خبر داده‌اند. در روایت صحیحی می‌خوانیم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله لِحْمًا يُحِبُّ اللَّحْمَ

روایات فراوانی در حوزه سلامت جسمی، شامل آداب خوردن و آشامیدن، بهداشت، سبک زندگی، درمان و... در منابع دینی وجود دارد که نشان می‌دهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به این مسئله عنایت ویژه داشته‌اند و مردم از این جهت از محضر معصومان علیهم السلام استفاده می‌کردند. از مسائل مطرح شده در روایات، توصیه به مصرف گوشت و میزان آن است. برای بهره‌مندی بیشتر و بهتر از این روایات، لازم است آن‌ها را از لحاظ سندی، دلالی، منبع و قرائن پیرامونی مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم. در این پژوهش تلاش شده روایات از لحاظ منبع اعتبارسنجی شود. در این راستا، نخست روایات از منابع معتبر شیعه شامل الکافی، من لایحضره الفقیه، وسائل الشیعه، عیون اخبار الرضا، المحاسن، تهذیب الاحکام، امالی شیخ طوسی و الخصال انتخاب شده و در مواردی که از کتب دیگر همچون مستدرک الوسائل نقل شده، میزان اعتبار منبعی آن مورد بررسی قرار گرفته است. به منظور اعتبارسنجی دلالی، خانواده حدیثی در موضوع مورد بحث این مقاله تشکیل و معنای روایات با توجه به مجموع روایات در این موضوع استخراج شده است. در مواردی که روایات تعارض داشتند، تلاش شد آن دسته از روایات که به لحاظ سندی و دلالی قوی‌تر هستند، ترجیح داده شوند. همچنین قرائن پیرامونی روایات، از جمله مسائل دیگر مورد توجه در این پژوهش است.

در مورد میزان مصرف گوشت با سه دسته از روایات مواجهیم که فهم دقیق معنای این روایات مستلزم در کنار هم قرار دادن همه آن‌هاست. دسته‌ای از روایات به خوردن گوشت توصیه و تأکید کرده‌اند و از ترک آن، بیش از چهل روز نهی فرموده‌اند؛ بعضی روایات بر مصرف گوشت به صورت سه روز یک‌بار تأکید دارند و برخی نیز از خوردن مداوم گوشت نهی

«؛ امام صادق علیه السلام فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله گوشت بسیار می خورد و گوشت را دوست می داشت (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۳۰۹/۶). در المحاسن نیز این روایت با سند صحیح نقل شده است (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۴۶۱/۲).

نهی از خوردن مداوم گوشت

گروهی از روایات از خوردن مداوم گوشت نهی کرده اند که این روایات نیز به سه بیان به این مهم پرداخته اند: یک روایت به صورت مطلق از این کار نهی کرده است؛ یک روایت به خوردن گوشت به صورت سه روز یکبار و یک روایت آن را به هفته ای یکبار محدود کرده است.

۱- نهی از مصرف مداوم. در روایتی آمده است: «أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عمَّن حَدَّثَهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعُزْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَكْرَهُ إِذْمَانَ اللَّحْمِ وَيَقُولُ إِنَّ لَهُ ضَرَاوَةَ كَضَرَاوَةِ الْخَمْرِ»؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: حضرت علی علیه السلام مداوم و پشت سرهم خوردن گوشت را خوشایند نمی دانست و می فرمودند که گوشت اعتیادآور است؛ مانند اعتیاد خمر (برقی، ۱۳۷۱: ۴۶۹/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۵/۴۸، ح ۳۱۱۳۷).

این روایت به دلیل عدم اتصال سند، ضعیف است.

۲- توصیه به مصرف هفتگی. در روایتی به مصرف گوشت به صورت یکبار در هفته توصیه شده است: «زَيْدُ الزَّرَادُ فِي أَصْلِهِ، قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ: وَكُلُّوا اللَّحْمَ فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ وَلَا تَعْوُدُوهُ أَنْفُسَكُمْ وَوَأَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ لَهُ ضَرَاوَةَ كَضَرَاوَةِ الْخَمْرِ وَلَا تَمْنَعُوهُمْ فَوْقَ الْأَرْبَعِينَ يَوْمًا فَإِنَّهُ يُسِيءُ أَخْلَاقَهُمْ»؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: هفته ای یکبار گوشت بخورید و خود و فرزندان را به گوشت عادت ندهید؛ زیرا اعتیادآور است؛ مانند خمر (شراب) و بیش از چهل روز از خوردن گوشت معشان نکنید؛ زیرا این کار اخلاقشان را بد می کند (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۶/۳۴۴).

میرزا حسین نوری در مستدرک الوسائل این روایت را از اصل زید الزرّاد نقل کرده است. با توجه به اینکه شیخ طوسی در انتساب این اصل به مؤلفش تردید کرده است و انتساب حدیث به مؤلف از مهم ترین بخش های اعتبارسنجی حدیث به شمار

می آید، این حدیث از اعتبار لازم برخوردار نیست (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۲۰۲؛ مفید و اسکندری، ۱۳۹۸: ۵۶).

۳- توصیه به مصرف سه روز یکبار. دو روایت با این مضمون وارد شده است:

در المحاسن می خوانیم: «وَعَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عَمْرَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَذَكَرَ اللَّحْمَ فَقَالَ "كُلْ يَوْمًا بِلَحْمٍ وَيَوْمًا بِلَبَنٍ وَيَوْمًا بِشَيْءٍ آخَرَ"؛ ادریس بن عبدالله می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که از گوشت صحبت به میان آمد، آن حضرت فرمودند: یک روز گوشت بخور، روز دیگر شیر و روز بعد نیز غذای دیگر (برقی، ۱۳۷۱: ۴۷۰/۲).

این روایت به دلیل وجود زکریا بن عمران در سلسله راویان، از نظر سندی ضعیف به شمار می آید؛ زیرا در کتب رجالی اطلاعاتی درباره ایشان وجود ندارد. در روایتی موثق آمده است: «أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن أبيه عن مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مَسْكِينٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ فَقَالَ "فِي كُلِّ ثَلَاثٍ" قُلْتُ لَنَا أَصْيَافٌ وَ قَوْمٌ يَتَزَلُّونَ بِنَا وَ لَيْسَ يَنْعُ مِنْهُمْ مَوْقِعَ اللَّحْمِ شَيْءٌ فَقَالَ "فِي (كُلِّ) ثَلَاثٍ" قُلْتُ لَا نَجِدُ شَيْئًا أَحْضَرَ مِنْهُ وَ لَوْ اتَّخَذُوا بَعْضَهُ لَمْ يَعُدُّوهُ شَيْئًا فَقَالَ "فِي كُلِّ ثَلَاثٍ" (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۵/۴۹، ح ۳۱۱۳۸)؛ عمار ساباطی می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد خریدن گوشت سؤال کردم. فرمودند: هر سه روز یکبار. عرض کردم ما مهمان زیاد داریم و هر غذایی برای آنها گوشت نمی شود. فرمودند: هر سه روز یکبار. عرض کردم: چیزی در دسترس تر از گوشت برای ما نیست و چیزی غیر از گوشت را حساب نمی کنند. فرمودند: سه روز یکبار.

این روایت اگر به لحاظ دلالت مفهومی با روایت پیشین هممضمون باشد، با توجه به اینکه سند روایت موثق است، می تواند قرینه پیرامونی برای آن به شمار آید، ولی به نظر می رسد به لحاظ دلالت با روایت قبلی متفاوت است؛ به دلیل اینکه یک احتمال جدی در این روایت، می تواند نهی امام علیه السلام از اسراف یا به تکلف افتادن میزبان باشد و زمانی که احتمال خلاف در معنا وجود داشته باشد،

نمی‌توان به دلالت آن اعتماد کرد. بر این اساس، روایت یادشده به دلیل وجود دو احتمال در معنای آن نمی‌تواند قرینه پیرامونی برای روایت قبل باشد و در نتیجه، ضعف سندی روایت قبل به قوت خود باقی خواهد بود و ناچار به کنار گذاشتن آن خواهیم بود.

مصرف مداوم گوشت توسط امام علیه السلام

وجود سه روایت با مضمونی یکسان، نشان می‌دهد که امام پانزده روز مداوم گوشت میل کرده‌اند: «أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن و عن علي بن الحکم عن ابن بکیر عن زرارَةَ قَالَ: تَعَدَّيْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام حَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا بِلَحْمٍ»؛ زراره نقل می‌کند: با امام باقر علیه السلام غذا خوردم. پانزده روز پشت سرهم گوشت خوردیم (برقی، ۱۳۷۱: ۴۶۲/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۴۸/۲۵، ح ۳۱۱۳۵). این روایت با سند دیگری هم عیناً نقل شده است. این سند نیز به زراره ختم می‌شود، ولی راویان پیش از ایشان متفاوت هستند. این سند به دلیل اینکه تمام راویان امامی و ثقه هستند صحیح به شمار می‌آید.

در روایت دیگری می‌خوانیم: «عَنْهُ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: تَعَدَّيْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي شَعْبَانَ حَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا كُلَّ يَوْمٍ بِلَحْمٍ...»؛ زراره می‌گوید: با امام باقر علیه السلام در ماه شعبان غذا خوردم. پانزده روز، هر روز گوشت خوردیم...»

این روایت نیز با توجه به اینکه همه راویان امامی و ثقه هستند، صحیح السند است.

بر این اساس، دو دسته روایت قبلی باهم تعارض دارند و به نظر می‌رسد به دلیل قوت سند روایات دسته دوم که دو سند صحیح و یک روایت با سند موثق نقل شده بود، می‌توان از روایاتی که از مداومت خوردن گوشت نهی کرده بودند یا خوردن گوشت را محدود به سه روز یک‌بار کرده بودند، صرف‌نظر کرد. البته این روایات به تداوم و عدم تداوم خوردن گوشت اشاره دارد و لزوماً نمی‌تواند بر میزان مصرف آن دلالت داشته باشد. در این باره روایاتی وجود دارد که موافق با کثرت مصرف گوشت نیست. در روایتی با سند موثق می‌خوانیم: «وَبَهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِذَا أُوْتِيتُمْ بِالْخُبْزِ وَاللَّحْمِ فَأَبْدَهُوا

بِالْخُبْزِ فَسُدُّوا بِهِ خِلَالَ الْجُوعِ ثُمَّ كُلُوا اللَّحْمَ»؛ امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلى الله عليه وآله نقل فرمودند: هرگاه نزد شما نان و گوشت آوردند با نان شروع کنید و به وسیله آن شدت گرسنگی را برطرف نمایید سپس گوشت را بخورید (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶/۳۰۳، ح ۷). یک احتمال قوی در مورد معنای روایت یادشده این است که این روایت با دعوت به خوردن نان در آغاز غذا، تمهیدی اندیشیده است تا انسان با ولع گوشت نخورد تا به این ترتیب مصرف گوشت کاهش یابد.

در جمع‌بندی این روایات می‌توان گفت که اصل مفید بودن مصرف گوشت و توصیه و تأکید بر مصرف آن از نظر سندی و دلالتی از اعتبار لازم برخوردار است؛ ولی آن دسته از روایاتی که از مداومت در مصرف آن نهی کرده‌اند و نیز روایاتی که بر مصرف سه روز یک‌بار یا هفته‌ای یک‌بار گوشت تأکید دارند، از اعتبار لازم برخوردار نیستند و افزون بر آن، با برخی روایات معتبر در تعارض‌اند؛ بنابراین نمی‌توانند قابل اعتماد باشند. البته در این مجال صرفاً به بررسی سندی، دلالتی و منبعی روایات اکتفا شده و به تجربه و دستاوردهای علمی که می‌تواند به عنوان یکی از قرائن، در حل تعارض و ترجیح روایات راهگشا باشد، مراجعه نشده است.

منابع:

- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، محقق: جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامية.
 شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عیون أخبار الرضا، محقق/ مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
 طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ ق)، فهرست کتب الشیعه، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
 کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط-الإسلامیة)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
 مفید، عباس و مصطفی اسکندری (۱۳۹۸)، «بازخوانی دیدگاه ابن ولید پیرامون دو اصل زید الترسی و زید الزراد»، مطالعات اعتبارسنجی حدیث، ص ۵۶-۸۴.
 نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محقق/ مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

اتلاف و تسبیب

احمد مشکوری
گروه فلسفه و اخلاق سلامت، دانشکده سلامت و دین
دانشگاه علوم پزشکی قم
a.mashkooori@gmail.com

در صورت اجتماع سبب و مباشر، مباشر به‌عنوان
ضامن شناخته می‌شود، مگر در صورتی که سبب
قوی‌تر و مؤثرتر از مباشر باشد که در اصطلاح به
این حالت «سبب اقوی از مباشر» گفته می‌شود.

سبب قوی‌تر و مؤثرتر از مباشر باشد که در اصطلاح
به این حالت «سبب اقوی از مباشر» گفته می‌شود
که در این صورت بر اساس قاعده تسبیب، سبب
مسئول جبران خسارت خواهد بود.

برای نمونه، اگر پزشکی در نوشتن دستور مصرف
دیگوکسین وریدی، به‌جای ۵/۰ میلی‌گرم، سهواً ۵
میلی‌گرم بنویسد و پرستار بخش نیز به‌غیر عادی
بودن مقدار داروی تجویز شده توجه نکند و دارو را
برای بیمار تزریق کند و بیمار دچار عارضه شود،
پزشک به دلیل خطا در تجویز دارو و آسیب دیدن
بیمار مسئول است؛ اما غیر عادی بودن مقدار داروی
تجویز شده باید توجه پرستار بخش را جلب می‌کرد
و پرستار موظف بود پیش از تزریق دارو، مسئله را
با پزشک در میان بگذارد و از صحت و سقم تجویز
دارو اطمینان حاصل کند؛ بنابراین پزشک تجویزکننده
به‌عنوان «سبب» و پرستار بخش به‌عنوان «مباشر»
هر دو ضامن جبران خسارت وارد شده به بیمار
هستند، اما اگر به‌جای پرستار بخش، دانشجوی
پزشکی یا دانشجوی پرستاری دارو را با دستور
مستقیم پزشک به بیمار تزریق کند، چون به‌طور
معمول انتظار نمی‌رود که دانشجو با دوز مصرف
داروها آشنا باشد، پزشکی که دستور مصرف اشتباه
را صادر کرده است به‌عنوان سبب اقوی از مباشر
شناخته می‌شود و تمام ضمان بر عهده او خواهد
بود.

منابع:

- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۹)، فقه پزشکی، تهران: حقوقی، ص
۱۰۷.
المصطفوی، سیدکاظم (۱۴۲۹ق)، القواعد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ص
۲۳.

در نوشتار شماره پیشین از «اتلاف» صحبت کردیم و
گفتیم که اتلاف، یعنی از بین بردن مال فردی دیگر
بدون اذن و رضایت او چه عمدی باشد و چه سهوی
و اینکه جبران خسارت بر عهده فرد تلف‌کننده
است و گفته شد که در اخذ رضایت از بیمار حتماً
باید احتمال خطای انسانی پیش‌بینی نشده یا...
بیان شود و در خصوص آن نیز برائت گرفته شود.
در کنار اتلاف، معمولاً از «تسبیب» سخن به میان
می‌آید. تفاوت اتلاف با تسبیب در این است
که در اتلاف، فرد مال دیگری را بدون واسطه و
به‌طور مستقیم تلف می‌کند که به آن در اصطلاح
«مباشر» گفته می‌شود و در این حالت چه فعل
شخص عمدی باشد چه غیر عمدی، شخص
تلف‌کننده ضامن است، اما «تسبیب» از بین بردن
مال دیگری به‌طور غیرمستقیم است (محقق داماد،
۱۳۸۹)؛ یعنی شخص که در اصطلاح «سبب»
نامیده می‌شود، مقدماتی را فراهم می‌کند که مال
دیگری از بین برود بدون اینکه خودش مستقیماً و
مباشرتاً در از بین رفتن آن مال نقشی ایفا کند. پس
در تسبیب رابطه بین «فعل شخص» و «تلف شدن
مال» بدین صورت است که فعل شخص «علت
تامه» تلف شدن مال نیست، ولی اگر فعل شخص
واقع نمی‌شد، تلف شدن مال نیز اتفاق نمی‌افتاد؛
بنابراین احراز «انتساب خسارت» به فعل شخص
ضروری است؛ بدین ترتیب که در امور متعارف
اگر بین فعل شخص و وارد شدن آسیب به مال
دیگری، یک انسان عاقل و بالغ واسطه نباشد،
عرفاً «سبب» به‌عنوان ضامن شناخته می‌شود
(المصطفوی، ۱۴۲۹ق). اما در صورت اجتماع سبب
و مباشر، مباشر ضامن است؛ مگر در صورتی که

فرزند خود را نکشند!

محسن رضایی آدریانی
گروه فلسفه و اخلاق سلامت،
دانشکده سلامت و دین، دانشگاه علوم پزشکی قم
mrezaie@muq.ac.ir

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَعْفِفْ لِهِنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افتزایی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته‌ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آن‌ها بیعت کن و برای آنان از درگاه خداوند آمرزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است! (ممتحنه: ۱۲)

قرار بر این بود که متناسب با هر جلسه از درس‌های اخلاق پزشکی، یک آیه به‌عنوان پیش‌درآمد بحث کلاس ارائه شود. به لطف خداوند متعال، برای جلسه آغاز حیات و بیان استدلال‌ات علیه اسقاط جنین، به این آیه یادشده پرداخته خواهد شد.

این آیه شروط و تعهدات خانم‌ها هنگام ایمان آوردن و بیعت با پیامبر را بیان می‌نماید. این آیه به‌عنوان یکی از شواهد مخالفت آموزه‌های اسلام با اسقاط جنین به‌کاررفته است. برای بررسی این منظور، دیدگاه تفاسیر بررسی گردید که آیا این نهی، مربوط به زنده‌به‌گور کردن دختران است یا به موضوع اسقاط جنین برمی‌گردد یا درباره نوع دیگری از قتل فرزند است. نکته ضمیمه اینکه، واژه «يَقْتُلْنَ»

در قرآن کریم، تنها یک‌بار و در همین آیه «وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ» به‌کاررفته است.

همه تفاسیر موجود در نرم‌افزار جامع «نور الأنوار ۲» که در شرح آیه به این فقره اشاره کرده‌اند، بررسی گردید که چکیده دیدگاه مفسران (به‌جز چند مورد که آورده نشده است) تقدیم شما خواننده گرامی می‌گردد.

برخی از تفاسیر، مراد از این نهی را نهی از زنده‌به‌گور نمودن دختران (وَأَد) دانسته‌اند؛ هرچند که چند مورد از این تفاسیر علت این زنده‌به‌گور کردن را تنگ و عار و یا ترس از فقر گفته‌اند، اما مصداقی به‌جز همین واد برای آن بیان ننموده‌اند. این تفاسیر عبارت‌اند از: «تفسیر شریف لاهیجی»، «خلاصة المنهج»، «الوجيز في تفسير القرآن العزيز»، «اعراب القرآن و بیانه»، «أنوار التنزيل و أسرار التأويل»، «التفسير المظهری»، «التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج»، «التفسير الواضح»، «التفسير الوسيط للقرآن الکریم»، «تیسیر الکریم الرحمن»، «الجدول في اعراب القرآن»، «زاد المسیر في علم التفسیر»، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل»، «تفسیر المراغی»، «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، «معانی القرآن»، «فتح القدير»، «تفسیر الجلالین» و «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز».

برخی دیگر از مفسران قرآن کریم، با وجود اینکه آن را به همین زنده‌به‌گور نمودن مربوط می‌دانند، اما آن را به این نهی خاص منحصر نمی‌کنند. ایشان پس از بیان مصدق این قتل (وَأَد) گفته‌اند که شمول مصداق این آیه می‌تواند به موارد دیگری از قتل فرزند نیز گسترش یابد. این تفاسیر عبارت‌اند از: «آیات الأحکام»، «کنز العرفان في فقه القرآن»، «بیان المعانی»، «تفسیر الوسيط زحیلی» و «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان».

شماری از مفسران قرآن کریم نیز این آیه را به قتل فرزند (به‌طور عام) تحویل نموده، اما به زنده‌به‌گور نمودن دختر (وَأَد) یا اسقاط جنین یا غیر آن اشاره نداشته‌اند. این دیدگاه در تفاسیرهای «الکشاف»، «المبین» و «تفسیر روشن» مطرح گردیده است؛ البته به نظر می‌رسد این بزرگواران، بیش از آنکه تفسیر کنند، بیشتر به ترجمه آیه پرداخته‌اند.

برخی دیگر از تفسیرها، شرح و مصداق این قتل را اسقاط جنین (إجهاض) دانسته‌اند. در «تفسیر علیین» آمده است: «فرزندانی را که از زنا باردار شده‌اند و سقط می‌کنند». همچنین، در «مخزن العرفان در تفسیر قرآن» گفته شده است: «آیه اطلاق دارد و کشتن اولاد نیز انواع و اقسامی دارد، لکن غالباً متفرع و ناشی از زنا می‌گردد. زن‌های زناکار وقتی از زنا حامله گردند برای جلوگیری از افتضاح، بچه‌های خود را سقط و اولاد خود را تلف می‌کنند؛ برای آنکه رسوا نگردند». «اطیب البیان فی تفسیر القرآن» نیز همین نظر را دارد. «تفسیر هدایت» در شرح این آیه آورده است: «شاید سقط جنین از مصداق و انواع قتل باشد که این آیه بدان توجّه دارد». تفسیر «من هدی القرآن» نیز این آیه را شامل قتل مادی و معنوی و سقط جنین دانسته است.

گروهی دیگر، مراد از این نهی را نهی از هر اسقاط و واد (و حتی غیر آن) عنوان نموده‌اند. این تفاسیر عبارت‌اند از: «المیزان فی تفسیر القرآن»، «الأصفي فی تفسیر القرآن»، «تفسیر الصافی»، «ارشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن»، «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، «نمونه»، «التبیان فی تفسیر القرآن»، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، «جوامع الجامع»، «مختصر مجمع البیان»، «تفسیر اثنا عشری»، «تفسیر أحسن الحدیث»، «تفسیر المعین»، «تفسیر جوامع الجامع»، «تفسیر خسروی»، «تفسیر روان جاوید»، «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، «تفسیر من وحی القرآن»، «تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، «زبدة التفاسیر»، «ارشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن»، «الجوهر الثمین فی تفسیر القرآن المجید»، «مواهب علیّه»، «الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، «التحریر و التئیر»، «الجامع لأحكام القرآن»، «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، «الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه»، «فی ظلال القرآن» و «تسنیم».

البته دیدگاه تفسیرهای «انوار درخشان» و «مقتنیات

الدرر و ملتقطات الثمر» در بیان آیه، همان قتل دختران است: «هم‌چنین دختر خود را ب [ه] قتل نرسانند»، اما به دنبال آن، به نظر مفسری دیگر اشاره می‌کنند: «و در تفسیر ابی اللیث گفته و به‌وسیله دواء جنین خود را سقط نمایند». صاحب تفسیر «بحر العلوم» نیز همین رویکرد را دارد. «تفسیر روح البیان» نیز ضمن اشاره به وادالبنت در شرح آیه، به سقط جنین به دنبال بارداری برنامه‌ریزی نشده اشاره دارد.

در جمع‌بندی باید گفت که بیشتر مفسران محترم قرآن کریم، مصداق این آیه را «اسقاط جنین» برداشت کرده‌اند. جالب آنکه بیشتر ایشان هنگامی که قصد بیان مصداق را دارند از واژه «اسقاط» (و نه سقط) استفاده می‌کنند.

در موضوع شأن جنین، پس از تعلق شأن اخلاقی انسانی (personhood) هیچ‌کس نباید به جان و حقوق جنین تعدی کند. این تعدی، درست شبیه همان تعدی به جان انسان و به عبارت صحیح‌تر، تعدی به جان همه انسان‌هاست. اسقاط جنین پس از ولوج روح، بدون هرگونه تردیدی معادل با قتل نفس است. بدون کوچک‌ترین تردیدی، قتل جنینی که در او روح دمیده شده (و نیز بر اساس اصل احتیاط در دماء، حتی جنینی که احتمال می‌دهیم ولوج روح در او اتفاق افتاده)، همان قتل نوزاد و کودک و بزرگ‌سال است.

منابع:

قرآن کریم.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۴، ص ۲۷۴.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحریر و التئیر، بی‌جا، ج ۲۸، ص ۱۴۸.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۵، ص ۴۹۹.

آل سعیدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸ق)، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: مکتبة النهضة العربیة، ج ۱، ص ۱۰۳۳.

الوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱۴، ص ۲۷۳.

بانوی اصفهانی، سیده نصرت‌امین (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر

اسقاط جنین پس از ولوج روح، بدون هرگونه

تردیدی معادل با قتل نفس است.

قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان، ج ۱۲، ص ۲۶۴.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ج ۵، ص ۳۵۸.

بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۷۶.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۲۰۷.

تفقی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق)، تفسیر روان جاوید، تهران: برهان، ج ۵، ص ۱۹۲.

جواد آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. جلسه ۱۳۹۶/۱۲/۱۵، قابل دستیابی در

<http://javadi.esra.ir/~/%D8%AA%D9%81%D8%B3%D-B%8C%D8%B1-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%87-%D9%85%D9%85%D8%A%D8%A%D9%86%D9%87-%D8%A%D9%84%D8%B3%D9%87-07-1396-12-15>

حائری تهرانی، میر سیدعلی (۱۳۷۷ ش)، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۱، ص ۱۲۰.

حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ ق)، التفسیر الواضح، بیروت: دار الجیل الجدید، ج ۳، ص ۶۶۳.

حسینی جرجانی، سیدامیر ابوالفتح (۱۴۰۴ ق) آیات الأحکام، تهران: نوید، ج ۲، ص ۷۵.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: میقات، ج ۳، ص ۱۳۷.

حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ ق)، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی، ج ۱۶، ص ۳۰۸.

حقی برسوی، اسماعیل (بی تا) تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر، ج ۹، ص ۴۸۸.

خانی، رضا و حشمت الله ریاضی (۱۳۷۲ ش)، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، ج ۱۴، ص ۱۵۱.

دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۲۲ ق)، الوجیز فی تفسیر الکتب الغزیری، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۱، ص ۷۴۲.

دروییش، محیی الدین (۱۴۱۵ ق)، اعراب القرآن و بیانہ، سوریه: دار الارشاد، ج ۱۰، ص ۷۰.

رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر، ج ۱۰، ص ۷۶.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت: دار الفکر المعاصر، ج ۲۸، ص ۱۵۳.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۲۲ ق)، تفسیر الوسیط (زحیلی)، دمشق: دار الفکر، ج ۳، ص ۲۶۴۳.

زمخشری محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۴، ص ۵۲۰.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ ق)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۷، ص ۱۴۷.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ ق)، ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۱، ص ۵۵۶.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، بحر العلوم، بی جا، ج ۳، ص ۴۴۰.

شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، بیروت- قاهرة: دار الشروق، ج ۶، ص ۳۵۴۷.

شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷ ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبیین، کویت: مکتبة الألفین، ج ۶، ص ۲۰۴.

شرف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد، ج ۴، ص ۴۵۷.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، فتح القدر، دمشق، بیروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، ج ۵، ص ۲۵۸.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش) الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ج ۲۸، ص ۲۹۳.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، ج ۱، ص ۵۵۱.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۹، ص ۲۴۲.

طبرسی فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ج ۴، ص ۲۸۳.

طبرسی فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن،

تهران: ناصر خسرو، ج ۹، ص ۴۱۴.

ظظاوی، سید محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۱۴، ص ۳۴۴.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۵۸۸.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ج ۱۲، ص ۵۰۴.

عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم: دارالقرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۱۵.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲۹، ص ۵۲۴.

فراء، ابو زکریا یحیی بن زبید (نامشخص)، معانی القرآن، مصر: دار المصریة للتالیف و الترجمة، ج ۳، ص ۱۵۲.

فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ج ۲۲، ص ۱۶۹.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تهران: الصدر، ج ۵، ص ۱۶۶.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۹۵.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، ج ۱۱، ص ۱۳۲.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ج ۱۹، ص ۷۲.

قسی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱۳، ص ۲۱۲.

کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ ق)، تفسیر المعین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۱۵۰۰.

کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ج ۹، ص ۲۵۴.

کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۷۳ ق)، خلاصة المنهج، تهران: اسلامیه، ج ۶، ص ۱۶۰.

کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ ق)، زیادة التفاسیر، قم: بنیاد معارف اسلامی، ج ۷، ص ۳۷.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش)، مواهب علیه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات آفتاب، ج ۱، ص ۱۲۴۹.

مترجمان (۱۳۷۷ ش)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۶، ص ۳۰۳.

مترجمان (۱۳۶۰ ش)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی، ج ۲۴، ص ۳۸۲.

محلّی جلال الدین / سیوطی جلال الدین (۱۴۱۶ ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، ج ۱، ص ۵۵۴.

مدرسی سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

مراغی احمد بن مصطفی (نامشخص)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲۸، ص ۷۴.

مظهری محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبة رشیدیة، ج ۹، ص ۲۶۶.

مغنیة محمد جواد (نامشخص)، تفسیر المبیین، قم: بنیاد بعثت، ج ۱، ص ۷۳۷.

مغنیة محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۷، ص ۳۰۹.

مکارم شیرازی ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۲۴، ص ۴۶.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ج ۱۸، ص ۲۶۳.

ملاحویش آل غازی عبدالقادر (۱۳۸۲ ق)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، ج ۵، ص ۵۱۲.

میرزا خسروانی علی رضا (۱۳۹۰ ق)، تفسیر خسروی، تهران: اسلامیه، ج ۸، ص ۲۶۸.

ناصری محمد باقر (۱۴۱۳ ق)، مختصر مجمع البیان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۳، ص ۴۱۴.

نخجوانی نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹ میلادی)، الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه، مصر: دار رکابی للنشر، ج ۲، ص ۴۰۸.

نیشابوری نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۶، ص ۲۹۴.



تحلیل اخلاق - حقوق موار

غربالگری، اجباری یا داوطلبانه؟!!

محسن رضایی آدریانی
گروه فلسفه و اخلاق سلامت، دانشکده سلامت و دین،
دانشگاه علوم پزشکی قم
mrezaie@muq.ac.ir

داده شود، کارایی درمان موجود و در دسترس بهتر خواهد بود. اما باید توجه داشت تا جایی که بیماری تا اندازه‌ای پیش نرود که بتواند از آستانه بروز بیماری عبور کند، معمولاً آن بیماری جلوه‌گر نمی‌شود. برخی از بیماری‌ها زمانی نمایان می‌شود که بسیار پیش رفته است و عملاً راهی برای درمان آن در دسترس نیست. از این رو، یکی از راه‌های تشخیص زودتر بیماری‌ها، «غربالگری» است. در فرآیند غربالگری، بر روی افرادی که مطالعات نشان داده است در معرض خطر بیماری هستند، یک آزمایش اولیه انجام می‌شود. این آزمون و آزمایش باید ساده، ارزان، در دسترس، کم‌خطر و غیر تهاجمی باشد، اما الزاماً نباید اختصاصی برای آن بیماری باشد. منطقاً موارد مثبت کاذب آزمون غربالگری، می‌تواند تا حدودی بالا باشد.

آزمون تکمیلی معمولاً اختصاصی است و مثبت کاذب آن باید بسیار کم باشد. بیماری مورد نظر برای غربالگری، باید شیوع معتدبه داشته باشد و مشکل مهمی برای سلامت جامعه باشد تا غربالگری از منطق قابل دفاعی برخوردار شود. از سوی دیگر، مبنای تحلیل اخلاقی اقدامات در اخلاق پزشکی رایج کنونی دنیا، چهار اصل «احترام به اختیار» بیمار و «ضرر نرسانی» و «سودرسانی» و «عدالت» است. اخلاق پزشکی می‌گوید هرگونه فشار و اجبار و اکراه با این اصل اختیار و «رضایت آگاهانه» منافات جدی دارد (ساعی و تقفی، ۱۳۹۳؛ Chervenak and McCullough، ۱۹۹۸). از این رو، اجبار و الزام پزشک به مادر باردار برای انجام آزمایش غربالگری، بر اساس چهار اصل اخلاق پزشکی، به ویژه اصل احترام به اختیار (respect for autonomy) منافات دارد. اگر بر اساس شواهدی، منطق غربالگری جنین زیر سؤال است؛ نادرستی این اجبار، مضاعف می‌شود. دستورالعمل‌های ابلاغی برای انجام غربالگری جنین، به اختیاری بودن آن اشاره دارد. این می‌تواند صحیح باشد و اجبار رسمی و روشنی در کار نباشد، اما دو اتفاق در این میان افتاده است که به صورت غیررسمی،

معرفی مورد

«برخلاف میل خودم و تنها به دلیل اصرارهای دکتر و همسرم، همه نوع غربالگری و سونوگرافی را انجام دادم؛ چون هنگام غربالگری اول گفته شده بود که احتمالاً بچه سندرم داون دارد».

تحلیل مورد

یکی از سیاست‌های پایه‌ای برای تأمین سلامت جامعه، سیاست «پیشگیری» است. این امر به گونه‌ای کلیدی است که چهار سطح پیشگیری نخستین (primordial)، «اولیه» (primary)، «ثانویه» (secondary) و «ثالثیه» (tertiary) در نظام سلامت تعریف شده است (لنکرانی و زاهدی، ۱۳۸۱؛ Claas, and Arnett، ۲۰۱۶). در پیشگیری نخستین، زمینه‌های ایجادکننده عوامل خطر (risk factors) بیماری اصلاح می‌شود. در پیشگیری اولیه، باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی نمود که عوامل خطر بیماری پدید نیاید تا بیماری ایجاد نشود و بروز نکند. پیشگیری ثانویه، تعبیر دیگری از درمان بیماری پدیدآمده است و برای بازتوانی معلولیت ناشی از بیماری، پیشگیری ثالثیه وارد عمل می‌شود (احمدشسی و همکاران، ۱۳۹۷). هر چه بیماری یا اختلال در مراحل آغازین آن تشخیص



ادغام غربالگری در نظام شبکه و اجرای آن به شکل رضایت مفروض و نیز محکومیت پزشک، غربالگری جنین را به سمت اجباری شدن پیش برده است.

غربالگری برای همه مادران باردار تقریباً اجباری شده است:

اول) غربالگری ناهنجاری جنین، در نظام شبکه بهداشت و درمان کشور ادغام شده است. کارشناسان و کاردانان بهداشت خانواده همه مراکز و پایگاه‌های سلامت و بهورزان همه خانه‌های بهداشت در سراسر کشور موظف هستند پیگیر انجام غربالگری ناهنجاری جنین توسط مادر باشند.

در واقع باید گفت که نظام سلامت ما، رضایت به غربالگری به صورت «رضایت مفروض (presumed consent)» در آورده است. بر این اساس، اصل و پیش فرض بر این است که همه مادران باردار، انجام این غربالگری را قبول دارند و باید برای انجام آن اقدام کنند. اگر کسی نخواهد جنین خود را غربالگری کند باید انصراف (opt out) خود را به صورت رسمی اعلام کند.

دوم) نکته دیگری که خروجی این غربالگری را به سمت اجباری شدن برای بیمار پیش می‌برد، محکوم نمودن پزشکی است که نتواند ثابت کند غربالگری ناهنجاری را درخواست نموده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که پزشکان متخصص زنان و مامایی برای دوری از این محکومیت، تنها به یادآوری امکان غربالگری بسنده نمی‌کنند. در این میان اگر مادر بارداری نخواهد غربالگری کند، از وی رضایت کتبی می‌گیرند.

اگر درمانگر (و نیز آزمایشگاه‌ها و متخصصین سونوگرافی)، نتواند اثبات کند که تلاش خود را برای تشخیص ناهنجاری جنین انجام داده است، بابت این موضوع او را به پرداخت خسارت مالی به خانواده آن نوزاد محکوم و ملزم می‌نمایند. این مطلب، در جلسات متعدد به پزشکان متخصص زنان و زایمان گفته شده است که اگر غربالگری ناهنجاری را درخواست نکردید و نوزاد، ناهنجار متولد شد، مسئول جبران این خسارت شما هستید. غربالگری در ظاهر اجباری نیست، اما

متهم نمودن پزشک معالجه‌ای که مادر باردار تحت مراقبت او نوزاد معلول به دنیا آورده به اینکه عامل این معلولیت اوست و الزام پزشک به پرداخت خسارت، با سوق پزشکان به طب تدافعی (defensive medicine)، حالتی بسیار فراتر از اجبار، ایجاد نموده است.

باید دانست که پاسخ صحیح هر تشخیص، به عوامل متعددی مرتبط است که بخش مهمی از آنها خارج از اختیار پزشک معالج و درمانگر است. گفته شده که این پرداخت خسارت در مواردی است که بر اساس عرف متخصصان و منابع علمی موجود، آن درمانگر توانایی تشخیص را داشته، ولی در این تشخیص دقت نکرده و کوتاهی نموده است. اگر این فرض را نیز بپذیریم و در این مورد، خطا در تشخیص ناهنجاری را به درمانگر منتسب بدانیم، باز هم بر اساس قاعده اخلاقی - حقوقی تناسب جرم و کیفر و خطا و جزا، چنین مجازات و محکومیتی با این خطا تناسب ندارد.

منابع:

احمدی، اصغر؛ قدرت‌الله خسروشاهی و مجتبی میرشکار (۱۳۹۷)، «پیشگیری اولیه از جرائم زیست‌محیطی در آموزه‌های قرآنی»، مجله پژوهش‌های فقهی، ۱۴ (۱): ۲۱۱-۲۳۹.

بیگی، جمال و یوسف امیرطاهر (۱۳۹۵). فصلنامه حقوق ملل. ۲۴ (۶): ۲۲۵.

ساعی، سیدمحمد هادی و مریم ثقفی (۱۳۹۳). «مطالعه تله‌مدیسین (پزشکی از راه دور) از منظر حقوقی»، ۲۸ (۸): ۱۴۳-۱۶۷.

لنکرانی، مهناز و فرزانه زاهدی (۱۳۸۱)، «پیشگیری اولیه از دیابت نوع ۲»، مجله دیابت و متابولیسم ایران، ۲(۱): ۸۷.

Ethical. Chervenak, F. A., and L. B. McCullough dimensions of ultrasound screening for fetal anomalies. In Annals of the New York Academy of Sciences

The Role of Healthy" .Claas, S. A., and D. K. Arnett Lifestyle in the Primordial Prevention of Cardiovascular Disease." Current Cardiology Reports no ۱۸ (۶). doi: ۱۰.۱۰۰۷/۸۰۷-۰۷۲۸-۰۱۹۶-s۱۱۸۸۶

جهان بین پزشکی و ماهیت بیمار (۱)

صادق یوسفی
مرکز تحقیقات سلامت معنوی،
دانشگاه علوم پزشکی قم
syoosefee@muq.ac.ir
yoosefee@gmail.com

به‌طور سنتی، دکارت را منبع نگاه مکانیکی به بدن انسان در نظر می‌گیرند. از سویی، او ذهن را از بدن جدا و هویت و حیات و نشاط فرد را به ذهن او نسبت می‌دهد و از سوی دیگر، بدن را به ماشین ساخته‌شده از مواد بی‌جان تقلیل می‌دهد؛ برای نمونه در مقاله «درباره انسان» اظهار می‌دارد: «من تصور می‌کنم که بدن فقط یک مجسمه یا یک ماشین ساخته‌شده از خاک است». (درو لدر Drew Leder) بدن دکارتی را با یک جسد مقایسه می‌کند و استدلال می‌کند که جسد دکارتی تأثیر شدیدی در عمل طب جدید داشته است: «طب مدرن با روح کاملاً دکارتی، همچنان از جسد به‌عنوان ابزار روش‌شناختی و ایدئال نظم‌دهنده استفاده می‌کند».

اوج ماشین‌انگاری بدن انسان در عمل پزشکی، توسط پزشکان متأثر از فلسفه مکانیکی نیوتن حاصل شد.

پس از نیوتن، یاترومکانیسم (Iatromechanism) کاربرد فیزیک در پزشکی؛ تبیین عمل پزشکی با اصول مکانیک) به رویکرد غالب پزشکی تبدیل شد و تاکنون به‌طور فزاینده‌ای بر عمل پزشکی تأثیر گذاشته است. امروزه، مدل استاندارد دانش و عمل پزشکی صرفاً گسترش و کاربرد جهان‌بینی مکانیکی نیوتنی است؛ برای نمونه: مدل مکانیکی نیوتنی در ژنتیک و سایبرنتیک گسترش یافته است. بر اساس جهان‌بینی مکانیکی نیوتنی، بدن در چهارچوب یک شیء علمی به مجموعه‌ای از اجزای جداگانه تقلیل می‌یابد؛ به عبارت دیگر بدن یک ماشین با اجزای قابل تعویض در نظر گرفته می‌شود، این

در این شماره، به بحث ماهیت بیمار در جهان‌بینی پزشکی پرداخته می‌شود. بدیهی است که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هر جهان‌بینی پزشکی، ماهیت بیمار است. همگی آگاهیم که در پزشکی محوریت با بیمار است و چنین باید باشد؛ چراکه بدون او، پرداختن به پزشکی چندان قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. همچنین درک بیمار به‌نوبه خود، دیگر اجزای جهان‌بینی پزشکی، مانند ماهیت بیماری و سلامتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مدل زیست پزشکی، بیمار را به‌عنوان یک بدن مکانیکی متشکل از قطعات جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد که برای اهداف کارکردی با یکدیگر تعامل دارند؛ اگرچه بین قطعات تعامل وجود دارد، اما ماهیت بیمار دچار فروگاهش شده و تنها به اعضای بدن محدود می‌شود. گفته می‌شود این دیدگاه، دلیل اصلی بحران کیفیت مراقبت‌های سلامت در عصر پزشکی مدرن است. در مدل‌های انسان‌گرایانه، بیمار متشکل از ذهن و بدن با تلفیق آن دو یا به‌عنوان یک فرد یا نفس واحد، در بستر محیط فرهنگی و اجتماعی‌اش تعریف می‌شود. این دیدگاه، با در نظر گرفتن بیمار به‌عنوان یک کل و نه صرفاً به‌عنوان ارگانیسمی متشکل از ارگان‌ها، می‌تواند به حل بحران کیفیت مراقبت کمک کند (البته ذکر این نکته را لازم می‌دانم که این نوع نگرش بدون لحاظ نمودن دین بوده است و به‌طور مشخص به روح اشاره نمی‌شود). در چند نوشتار آینده، برداشت‌های رویکردهای زیست‌پزشکی و انسان‌گرایانه از بیمار با توجه به این تفاوت‌ها بررسی می‌شود.

بر اساس جهان‌بینی مکانیکی نیوتنی، بدن در چهارچوب یک شیء علمی به مجموعه‌ای از اجزای جداگانه تقبیل می‌یابد؛ به عبارت دیگر بدن یک ماشین با اجزای قابل تعویض در نظر گرفته می‌شود، این همان نگاه تقبیل‌گرایانه رویکرد زیست‌پزشکی به بیمار است.

یک چهارچوب ماشینی که بدن بیمار به آن‌ها متصل است و هیبریدهای بدن-ماشین را تشکیل می‌دهد. بنابراین، فناوری به‌طور قابل توجهی به توسعه یک جهان‌بینی پزشکی کمک می‌کند؛ جهانی که پزشکان در آن، بخشی از بدن دچار بیماری را تشخیص داده و برای اصلاح یا جایگزینی آن از داروها یا روش‌های جراحی استفاده می‌کنند.

جهان‌بینی پزشکی که بدن بیمار در آن واقع شده است، در نیمه گذشته قرن بیستم فوق‌العاده پیشرفت کرد. از گوشی پزشکی و میکروسکوپ گرفته تا دستگاه‌های قلب و ریه یا دیالیز و روش‌های مختلف تصویربرداری. این رویکرد جهان‌بینی همچنین با تولید شماری دارو مانند انسولین، هپارین و آنتی‌بیوتیک‌های مختلف به درمان بیماری‌ها کمک کرد. باید پذیرفت که این پیشرفت‌های فناورانه باعث بسیاری از «معجزات» - مانند جراحی قلب باز و مداخلات سرطان خون کودکان- در پزشکی مدرن است. طرفداران رویکرد جهان‌بینی نیز از این روش برای بازتعریف بیمار به‌عنوان بدن مکانیکی استفاده کرده‌اند. این نوشتار در شماره بعد ادامه می‌یابد.

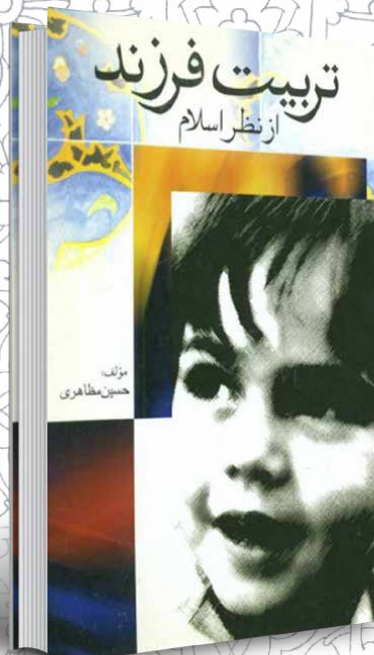
همان نگاه تقبیل‌گرایانه رویکرد زیست‌پزشکی به بیمار است. توضیح مبسوط آن تبدیل بدن به یک ساختار سلسله‌مراتبی به روش خاص است. در این حالت، بدن از سیستم‌های تشریحی مختلفی مانند سیستم تنفسی یا قلبی-عروقی تشکیل شده است. این سیستم‌ها به‌نوبه خود از اندام‌های مختلفی مانند ریه‌ها و قلب به وجود آمده‌اند، که آن‌ها نیز به‌نوبه خود از بافت‌های اپیتلیال، عضلانی، عصبی و غده‌ای تشکیل شده‌اند. سرانجام، برای تکمیل سلسله‌مراتب، این بافت‌ها از انواع مختلف سلولی ساخته شده‌اند که خود از مولکول‌های مختلفی شکل گرفته‌اند. افزون بر این، توجه به این نکته ضروری است که بدن بیمار به‌طور کلی از بافتاری که در آن زندگی می‌کند، محروم است؛ برای بدن مکانیزه، بدن علمی یک شیء جهانی و انتزاعی است که از قوانین فیزیک و شیمی تبعیت می‌کند یا منوط به آن‌هاست.

یک مؤلفه مهم در توسعه دیدگاه بیومکانیکی به بدن، ظهور فناوری‌های پزشکی است. فناوری مدرن پزشکی، داده‌های کمی و عینی مهم درباره وضعیت بیماری را فراهم می‌کند. به گفته بیان مک وینی، «یک موضوع ثابت فناوری پزشکی، گرایش پزشکی به غلبه ارزش‌های مکانیکی عینی، دقت و استانداردسازی است». این گرایش، از دو جهت باعث مکانیکی شدن بدن بیمار می‌شود: نخست، فراهم نمودن جایگزینی قسمت‌های ماکرو (اندام) یا میکرو (مولکول) بدن بیمار با بخش‌ها و قطعات مصنوعی؛ دوم، فراهم نمودن

منابع:

Humanizing modern medicine: Marcum, J. A. (۲۰۰۸). an introductory philosophy of medicine (Vol ۹۹). Netherlands: Springer

کتاب تربیت فرزند از نظر اسلام



کتاب تربیت فرزند از نظر اسلام، مجموعه سخنرانی‌های آیت‌الله مظاهری در رمضان سال ۱۳۶۴ درباره تربیت فرزندان است. این کتاب توسط شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی) و در ۳۴۸ صفحه منتشر گردید. با توجه به اینکه مخاطب این سخنرانی‌ها عموم مردم بوده‌اند؛ بنابراین ایشان اصطلاحات علمی را کمتر به کار برده‌اند، اما در هر صورت این کتاب از نظر محتوایی بسیار غنی و مفید است. کتاب موجود در ۲۵ درس تنظیم شده که عناوین آن‌ها به شرح ذیل است:

درس اول: اهمیت تربیت فرزندان و نقش پدر و مادر در تأثیر پذیری فرزند؛

درس دوم: تربیت اولاد به عنوان وظیفه سنگین والدین؛

درس سوم: بررسی قانون وراثت؛ درس چهارم و پنجم، ارائه بحث پیرامون انعقاد نطفه در سه بخش. نویسنده به دلیل اهمیت این موضوع، این فصل‌ها را از مهم‌ترین فصل‌های کتاب دانسته است. این سه بخش عبارت‌اند از: ۱. توجه به خداوند در هنگام انعقاد نطفه از نظر روایات؛ ۲. تأثیر غذای حلال یا حرام در سعادت یا شقاوت فرزند؛ ۳. انتقال نطفه از پدر به مادر.

درس ششم: مراقبت‌های هنگام بارداری؛

درس هفتم: تأثیر شیر مادر؛

درس هشتم تا یازدهم: لزوم محبت در خانه؛

درس دوازدهم و سیزدهم: بحث پیرامون فطرت خداجویی؛

درس چهاردهم: عزت و شخصیت کودک؛

درس پانزدهم و شانزدهم: اهمیت تعلیم و تعلم اولاد در اسلام؛

درس هفدهم: دور کردن فرزندان از رذایل اخلاقی و رسوخ

فضایل در آنان که از وظایف پدر و مادر دانسته شده است؛

درس هجدهم: ضمن اشاره به عظمت و شخصیت حضرت علی علیه السلام، اقدامات و تلاش‌های ایشان، علت بقای اسلام دانسته شده است؛

درس نوزدهم: عنایت مجدد به تهذیب نفس؛

درس بیستم و یکم: وظیفه پدر و مادر در تأدیب فرزندان؛

درس بیست و دوم: سعادت هر انسانی، مرهون کار؛

درس بیست و سوم: آداب رفاقت؛

درس بیست و چهارم: تقسیم تربیت به دو قسم تربیت قولی و عملی و بیان شرایط تربیت که برخی از این شرایط عبارت‌اند از: شرح صدر و تسلط بر اعصاب، تلطف و مهربانی داشتن و بی‌تفاوت نبودن در عین عدم سخت‌گیری و ...

درس بیست و پنجم: بحث و بررسی مجدد قانون وراثت.

لازم است گفته شود که استفاده فراوان از داستان‌های تاریخی و استناد به آیات و روایات، بر غنا و جذابیت مطالب این سلسله بحث‌ها افزوده است.

زلال سلامت

بحر وحدت

در این دیر کهن ای دل نباشد جای شیون‌ها
خوشا آن مرغ لاهوتی که با آواز داوودی
غریق بحر وحدت را ز ساحل از چه می‌پرسی
در این دریای پر دَرّ الهی و تهیدستی
ز هفتم آسمان غیب بی‌عیب خدا بینم
منم آن تشنه دانش که گردانش شود آتش
همه عشق و همه شورم همه عیش و همه سورم
فروزان از فروغ آیت الله نور ای دل
بود مرد تمامی آنکه از تنها نشد تنها
دل دانا حسن آن بیت معموری است کاندر وی

که صاحب دیر خود داند رسوم پروریدن‌ها
بود در روضه رضوان همی اندر پریدن‌ها
که این دریا ندارد ساحل ای نادیده روشن‌ها
چرا از خود نرستی ای گرفتار هریمن‌ها
گهرها ریخت کامروزم بشد هر دانه خرمن‌ها
مرا اندر دل آتش همی باشد نشیمن‌ها
که از آیات قرآنی به جانم هست مخزن‌ها
چه باکش ار ندارد شب‌پره یارای دیدن‌ها
به‌تتهایی بود تنها و با تنها بود تنها
خدا دارد نظرها و ملایک راست مسکن‌ها

علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله