

ارزیابی ضمان در انتقال بیماری های مسری با تاکید بر کرونا از دیدگاه مذاهب اسلامی

محمود حق بجانب

گروه معارف، واحد بجنورد، دانشگاه آزاد اسلامی، بجنورد، ایران.

نام نویسنده مسئول:

محمود حق بجانب

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۴

چکیده

هدف این پژوهش، ارزیابی ضمان در انتقال بیماری های مسری با تاکید بر کرونا از دیدگاه مذاهب اسلامی است. مهم ترین ملاک موضوعی در بیماری های واگیر خطرناک و سریع الاشاعه، مسری بودن و قابلیت انتشار این بیماری ها در سطح توده های و انبوه و با سرعت زیاد است. از آنجا که انتقال این بیماری ها نیز با خسارات فردی و اجتماعی همراه است، اصل آزادی و اباحه اشخاص مبتلا در رفتارهای اجتماعی ازسویی و حق دیگران بر سلامت جسمانی خویش وهمچنین حق جامعه برامنیت روانی، بهداشتی، اقتصادی، و اجتماعی خویش، با پیاده سازی عملی اصل ضمان با محدودیت مواجه می گردد. مسؤولیت کیفری ناشی از انتقال بیماری، ضمانت اجرای تعدی به حقوق عمومی می باشد و شدت آن بستگی به میزان اخلاقی دارد که در نظم عمومی بوجود می آید و کسانی که با رفتارهای نسنجیده و خارج از چارچوب اصول بهداشتی روند اجتماعی گسترش بیماری کرونا را شکل یا عمق می بخشند، چنانچه آگاه از کار خود باشند، رفتارشان مصداق تعاون بر "اثم" و "عدوان" و "افساد فی الارض" به حساب می آید.

واژگان کلیدی: ضمان، انتقال بیماری، کرونا، مذاهب اسلامی.

مقدمه

با وجود پیشرفت نسبی در زمینه های گوناگون پزشکی کماکان طبیعت بر اراده انسان غالب است و بیماری های نوظهوری وجود دارند که بشر از درمان آنها عاجز است بیماری ایدز در قرن اخیر از آن جمله است که به دلیل اندک بودن تعداد مبتلایان و آسانی جلوگیری از ابتلاء چندان جامعه بشری را دچار وحشت نکرد ولی در پایان دسامبر ۲۰۱۹ گسترش یک بیماری عفونی جدید در شهر ووهان چین گزارش شد و رسماً توسط سازمان بهداشت جهانی (WHO) به عنوان کووید ۱۹، نامگذاری گردید و با سرعت از حالت کشوری (اپیدمی) عبور و جهان را درگیر (پاندمی) خود کرد و با گستره جغرافیایی مبتلایانش جان انسان های بیشماری را در سراسر جهان گرفت (هوشمند فیروزآبادی، ۱۳۹۹، ۸۷) کووید ۱۹ به دلیل سرعت انتقال آن که منحصر به فرد بوده باعث ایجاد یک وضعیت اورژانس در بهداشت جهانی طی کمتر از چند ماه در سراسر کشورهای جهان شد (شهید، ۱۳۹۹، ۱۸۸)

از حیث حکم شناسی نمی توان همه انواع و اقسام و مصادیق بیماری های واگیردار موضوع واحدی برای حکم واحد تلقی کرد؛ چراکه ویژگیها و کیفیات خاص انواع بیماریهای واگیر با یکدیگر بسیار متفاوت است و این تفاوتها نیاز در حکم شناسی هریک از انواع بیماری های واگیر نقش موثری ایفا می کند از اینرو در بررسی حکمی هر دسته ای از بیماریهای واگیر باید به ویژگی ها و خصوصیات و معیارها و ملاکات موضوعی همان دسته از بیماریها توجه نمود و حکمی متناسب با همان ملاکات موضوعی را اختیار کرد. به همین دلیل هر دسته از ویژگیهای موضوعی در انواع بیماریهای واگیر شایسته پذیرش احکام خاصی است بیماری کووید ۱۹ از جمله بیماریهای واگیر و مسری با ویژگیها، خصوصیات، ملاکات و معیارهای موضوعی ویژه و خاص است

مهمترین ملاکات موضوعی این بیماری

۱- قابلیت سرایت و انتقال پذیری این ویروس است ۲- قابلیت انتقال در سطح وسیع و عمومی و انبوه و توده ای ۳- سرعت بالا در انتشار و اشاعه ۴- خطرناک بودن برای حیات جسمانی بشر است. ۵- فقدان روش درمانی محرز (احسانی فر، ۱۴۵). لکن به نظر می رسد در این بیماری و وقایع مشابه بتوان با در نظر گرفتن شیوع، بیمار و بیماری و با توجه به عناصر «علمی بودن به لحاظ تاثیر»، «ممکن بودن به لحاظ منابع و زمینه اجتماعی اجرا» و «موجه بودن اخلاقی و حقوقی» الگوی مناسب برای برنامه اقدام طراحی کرد (حکمت نیا، ۱۳۹۹، ۷). ویروس کرونا ضمن ایجاد تغییرات در سبک زندگی مردم، بر رفتار مذهبی و دینی آنان تاثیر گذاشته و سوال های زیادی را در حوزه الهیات، اخلاق و فقه برای متدینان و متشرعان پدید آورده است. هدف ما در این نوشتار کوتاه، بررسی حکم فقهی این تغییرات و رفتارهای تازه و نوپیدایی است که در اثر ظهور این ویروس پدید آمده است. از آنجا که انتقال این بیماری با خسارات فردی و اجتماعی همراه است، اصل ضمان و آزادی اشخاص در رفتارهای اجتماعی در مورد بیماران مبتلا به بیماری واگیر با محدودیت مواجه می گردد. یکی از قواعد محدودکننده اصل مذکور، قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» می باشد (فروغی، ۱۳۹۴، ۷۲). در قاعده مزبور معادله ای منطقی میان دو پارامتر رخ می دهد: پارامتر نخست درجه احتمال وقوع ضرر (انتقال بیماری) و پارامتر دوم میزان شدت و پیامدها ناگوار ضرر (بیماری منقوله) است. برقراری معادله میان درجه احتمال وقوع ضرر و انتقال و سرایت بیماری) و اهمیت محتمل (شدت خطرات بیماری منقوله) از دقیق ترین مباحث اصولی است. این قاعده، اقتضائات متعددی در حوزه احکام فردی، اجتماعی و حکومتی در بر خواهد داشت. در سطح کلان، قاعده مزبور وظایفی را بر عهده حکومت قرار می دهد تا مانع حدوث ضرر محتمل که همان انتشار بیماری است، شود. در سطح میانی، نهادها و مجامع و موسسات اجتماعی قرار دارند که وظایفی را به منظور ممانعت از حدوث ضرر محتمل برعهده دارند. در سطح فردی، احکام متعدد حقوقی در حوزه رفتارهای شخصی و خانوادگی بر عهده شهروندان به منظور ممانعت از حدوث ضرر قرار می گیرد. اقتضائات حاصل از قاعده مزبور در هر سه حوزه فردی، اجتماعی و حکومتی با دو رویکرد مطرح می شود: نخست دفع ضرر محتمل از خود (ممانعت از انتقال بیماری به خود) و دیگری دفع ضرر محتمل از دیگران و ممانعت از انتقال بیماری به دیگران (نجفی، ۱۴۰۴، ۸۰)

قواعد فقهی

مهمترین قواعد فقهی که دلالت بر مسؤولیت مدنی اشخاص دارد، قاعده لاضرر و تسبیب می باشند که به ترتیب آنها را تبیین سپس حوزه های مختلف مرتبط با موضوع را بررسی می نماییم.

قاعده لاضرر

لاضرر قاعده ای است که از حدیث مشهور «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۴/۲۶) گرفته شده و معنایش آن است که اگر کسی بر دیگری ضرر و زبانی وارد کند، ضامن است و باید جبران کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ۱/۲۲) و در موارد بسیاری از سوی فقها و حقوق دانان برای اثبات مسئولیت و جبران ضرر و زیان استعمال می شود (طباطبایی حائری، ۳۰۲/۲؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰، ۳/۴۵۹؛ مراغی، ۱۴۱۷، ۳۱۷/۱؛ کاتوزیان، ۱۳۹۱، ۱۴۳/۱؛ یزدانیان، ۱۳۸۶، ۹۸/۱) گروهی از فقهای امامیه وعامه همچون نایینی و شیخ انصاری

معتقد هستند که لاضرر قاعده ای عدمی است که حکم ضرری را برمی دارد و توان اثبات ضمان را ندارد و نمی تواند به عنوان یکی از موجبات ضمان مورد استناد قرار گیرد و کاربرد این قاعده را در نفی حکم ضرری میدانند، نه اثبات ضمان (غروی نائینی، ۲۲۰، ۱۳۷۳، انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶۱/۵) البته این نظردربین برخی از بزرگان اهل سنت نیز طرفدارانی نیز دارد (افندی، ۳۷، سیوطی، ۸۴/۱) اما در مقابل گروه دیگری از فقها همچون شهید ثانی قائل به این امر هستند که با استناد به این قاعده می توان حکم به ضمان زیان زنده داد (شهید ثانی، ۱۳۱۶، ۲۷۹) به نظر می رسد این نظر مقبول تر و می تواند در زمینه مبحث این پژوهش راهگشا باشد.

به عقیده اکثر فقهای اهل سنت عبارت «لاضرر ولاضرار» در نهی وزجر بلیغ تر و رساتر است (ابن اثیر، ۵۱۳۹۹، ۸۱/۳، زرقا، ۱۶۵) بر اساس این قاعده تا زمانی که نتیجه اعمال حق، ضرر رساندن به دیگران باشد ضرر تبدیل به ضمان می شود خواه آن حق مستقیماً از سوی شارع تعیین شده باشد خواه با عقد ثابت شده باشد زیرا اعمال حقوق مقید به شرط سلامت است و اموال و خون انسان ها محترم است. بنابراین ضرری که متوجه اموال و خون انسان ها شود تبدیل به ضمان خواهد شد. (زحیلی، ۱۴۰۵: ۴/۳۹۶). شهید صدر در توضیح «لاضرار» می فرماید کسانی که با تمسک به حقوق قانونی خودشان به دیگران ضرر حرام وارد می کنند، لاضرر حق قانونی آنها را سلب می کند. (شهید صدر، ۱۱۱۲ق، ۱۶۰)

در قاعده ی لاضرر بنای عقلاً، و عرف پشتوانه محکمی برای این قاعده محسوب می شوند. بی تردید بنای عقلا و عرف در این امر محقق است که در زندگی اجتماعی و مدنی، زیان رساندن به دیگران اولاً امری ناپسند و ثانیاً عامل زیان در مقابل زیان دیده مسئول پرداخت خسارت است هر چند احتیاط نماید و جدیت به خرج دهد و در مورد چنین بنایی از ناحیه شرع مقدس، ردع و منعی واصل نشده که از این رهگذر، امضای شارع احراز میگردد (محقق داماد، ۱۳۹۲، ۱۵۱، منتظری، ۲۱۵)

پایه و اساس جبران خسارت و ابزار اجرای عدالت و تأمین برابری سود و زیان و وسیله ایجاد تعادل در روابط اقتصادی و اجتماعی در فقه اسلام و حقوق ایران قاعده لاضرر است

بر اساس ماده ۱ قانون مسؤولیت مدنی، هرکس به علت بی احتیاطی به جان یا سلامتی افراد خسارتی وارد کند که موجب ضرر مادی یا معنوی او شود، مسؤول جبران خسارت ناشی از عمل خود است. از آن جایی که بی احتیاطی به مواردی که پرهیز از آن ها در شرایط وقوع، امری لازم است نیز اطلاق میشود، ناقل باید از عهده خسارت های مادی و معنوی برآید. اصل ۴۰ قانون اساسی به صراحت اعلام می دارد «هیچ کس نمی تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد». به نظر می رسد، اصل فوق بهترین مبنای حقوقی برای مسؤولیت باشد.

به نظر می رسد با توجه به مستندات فوق بیمار مبتلا به بیماری مسری موظف به حفظ سلامت دیگران بوده و در صورتی که سبب انتقال بیماری به اشخاص دیگر شود، مسؤول است؛ خواه مقصر باشد و خواه نباشد. بنابراین چنانچه نظریه تعهد به ایمنی را براساس قاعده لاضرر در نظام حقوقی ایران بپذیریم، مسؤولیت بیمار بدون توسل به قاعده اتلاف و تسبیب قابل اثبات است. (یزدانیان، ۴۷)

با توجه به آراء فقها در مورد لاضرر به نظر می رسد نتیجه نفی حکم، جبران خسارت در مورد ضرر است، چرا که هدف اصلی، جبران خسارات وارده و حتی الامکان اعاده وضع سابق است. عدالت نیز اقتضای جبران ضرر ناروا را دارد. از این رو باید گفت قاعده لاضرر می تواند مبنای مناسبی برای مسؤولیت باشد.

قاعده تسبیب

تسبیب نوعی از اتلاف است که عمل مسبب مع الواسطه سبب می شود که مال غیر از بین برود (محقق داماد، ۱۳۸۲: ۱۱۷) برای تبیین بهتر قاعده، ابتدا سبب را تعریف و چگونگی استناد به آن را تبیین مینماییم «چیزی که هر گاه مانعی با آن اصابت نکند، باعث وجود چیزی شود» جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳: ۳۵۲) مستندات این قاعده، حدیثی از امام صادق (ع) می باشد که می فرماید: کل شیء یضرب طریق المسلمین ضامن لما یصیبه (حرعاملی، ۱۹۸۳، ۶۷)

اگر مدرک قاعده، روایات باشد با توجه به شمول روایات، خسارت های عمدی و غیر عمدی را در بر خواهد گرفت. وجه تمایز تسبیب و اتلاف در این است که مسبب در صورت تقصیر ضامن است (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ۱۴۹) برخی حقوق دانان ضرر ناشی از ابتلا به بیماری را خسارت غیر مستقیم می دانند (سنهوری، ۱۹۹۸، ۹۵۹/۲) در تسبیب، انتساب شرط است. مبنای مسؤولیت در حقوق داخلی، تقصیر است ولی در اتلاف تقصیر شرط نیست. برای همین است که عدم رعایت اقدامات احتیاطی در برخی موارد تقصیر محسوب می شود (یزدانیان، ۱۳۹۱، ۴۳) البته در تسبیب، اثبات تقصیر ضروری می باشد و در این مورد فقه و حقوق داخلی بایکدیگر انطباق دارند.

تسبیب در فرضی ضمان می آورد که از دیدگاه عرف، تجاوز و عدوان باشد، گرچه در شریعت از کارهای حرام محسوب نشود (قاسم زاده، ۱۳۸۳، ۲۴۵) همچنین کاری که مخالف قانون ویا از دیدگاه عقلاء بیهوده و عبث است یا موجب منجر شدن و تنفر در دید عرف می باشد، خلاف مروت و گونه ای از ظلم بوده و ضمان آور می باشد. (نجفی، ۱۳۹۶، ۲۱).

در فقه نیز بیان شده هر گاه ناقل بیماری سبب مرگ دیگری شود، دیه از اموال او برداشته می شود (مکارم شیرازی، ۲۳۰) البته لازم به ذکر است که انتقال بیماری فی نفسه ضرر محسوب می شود و نیازی نیست که زیان دیده در طول زمان آسیب های این انتقال را متحمل شود و سپس اقامه دعوی نماید.

مسئولیت کیفری در شرع اسلام دارای سه رکن است: ۱- فعل منهی عنه باشد ۲- از روی اختیار انجام شود ۳- مرتکب فعل، به ماهیت عمل ارتکابی خود آگاه باشد (عوده، ۲۳).

در خبری موارد، در حقوق مدنی مفهوم تقصیر با مجرمیت یکسان تلقی می شود این رویکرد، استنتاج در موضوع بحث ما را بیشتر آسان می کند که مجرمیت نیز در واقع همان می باشد. در فرض تقصیر، شخص بالغ، عاقل، آزاد، مختار، آگاه و سالم و متعادل (از جنبه روحی و جسمی)، بدون هیچ اجبار و اکراهی، جرمی را انجام داده یا بی احتیاطی و بی مبالاتی کرده و به مقررات توجه نکرده است. در این فرض، تقصیر اعم از عمد و شبه عمد می باشد. (دلفانی، ۱۳۹۲، ۸۹).

در خصوص ضمان کرونا ویروس می توان بیان داشت:

۱- دفع ضرر از خود عقلا و شرعاً واجب است، خواه ضرر یقینی و خواه به نحو عقلایی احتمالی باشد.

۲- اضرار به غیر مطلقاً حرام است و موجب ضمان و مسئولیت مدنی است.

۳- چنانچه شخصی بداند و یا شخصاً و یا از طریق اخطار کارشناسان مربوط احتمال عقلایی بدهد که حضور و یا شرکت در جلسه ای و یا ملاقات با فرد و یا افرادی موجب اضرار به آنها می گردد، شرعاً واجب است که مطلقاً اجتناب کند و در صورت تخلف چنانچه ثابت شود که تماس او موجب اضرار شده و بیماری وی سرایت به دیگران کرده، در فرض اقدام عمدی موجب مسئولیت کیفری و ضامن خواهد بود و در صورت غیر عمد ضامن کلیه خسارات وارده و اگر موجب فوت شده ضامن دیه برعهده اوست و اگر خودش نیز فوت کند، ضمانت شرعی به عهده او باقی است و متعلق به ترکه او می گردد و وارثان متوفی بایستی از محل ترکه وی خسارات را ادا نمایند تا ذمه متوفی بری گردد.

۴- با توجه به اینکه حسب نظر متخصصین ویروس کرونا مدت ها در بدن بطور مخفی قرار دارد، چنانچه ثابت شود که فردی در زمان خفاء بیماری موجب انتقال به دیگری شده، هر چند به علت جهل بی گناه است ولی ضمان و مسئولیت خسارات وارده را بر ذمه دارد و بایستی از عهده خسارات وارده برآید.

۶- باید کودکان را از کارهایی که ممکن است موجب انتقال بیماری به دیگران بشود، محافظت کنند که در صورت کوتاهی و ورود خسارت به دیگران ضمان و مسئولیت به عهده اولیا آنان است.

۷- انجام مسافرت چنانچه با احتمال عقلایی تحمل بیماری و یا نقل و شیوع بیماری مواجه باشد، حرام است و احکام سفر حرام بر آن مترتب می گردد. البته در فرض اضطرار قطعی اگرچه جایز است، ولی ضمان و مسئولیت خسارات اضرار به دیگران در جای خود باقی است.

فقه عبادات

سه اصل از اصول موضوعه پیش فرض مباحث ذیل است:

۱-۳- تشخیص موضوع با مقلد و عرف است؛ بنابراین معیار در تشخیص ضرر با کارشناسان و پزشکان است. وهبه زحیلی یکی از موارد ضرورت رادآوری به عادات، می داند (زحیلی، ۱۸۳)

۲-۳- رجوع جاهل به عالم، عقلا و شرعاً لازم است؛ و در این مورد (بیماری کرونا)، پزشکان، خبره و عالم اند و سایرین باید به آنها رجوع کنند.

۳-۳- اصل سهولت گرایی، تسامح و اعتدال و دفع حرج و مشقت و پرهیز از بروز تنگنا در این آمت، از اصول اساسی و قطعی شریعت اسلامی است. خواه در قلمرو استنباط و اجتهاد مجتهدان خواه در دایره ی احکام صریح قرآن و سنت. این اصل از آیات و روایاتی چون وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج/۷۸) یَرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقره/۱۸۵)، یَسْرُوا، وَلَا تُعْسِرُوا (مصنف ابن ابی شیبه به شماره ی ۲۵۳۷۹) إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ (مسند امام احمد به شماره ۱۵۹۳۶) أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيهِ السَّمْحَهُ (صحیح بخاری به شماره ۳۸) و نیز قواعد فقهی ایی چون: لا ضرر ولا ضرار (محمد صدقی، ج ۱، ص ۳۲) الضرورات تبيح المحظورات و الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ (بدران، ۱، ۲۹۸) گرفته شد است. به فرموده شاطبی شریعت اسلام آمده تا از ضروریات پنج گانه ی انسان ها یعنی حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال محافظت کند (ریسونی، ۱۳۷۶: ۸۴) البته برخی آبرو، امنیت و آزادی را هم اضافه نموده اند؛ و به گفته ابن قیم مینا و پایه احکام شرع بر حکمتها و مصالح بندگان در دنیا و آخرت است از این روی هر مسئله ای که از عدالت به دایره ستم، از رحمت به ضد آن، از مصلحت به مفسده و از حکمت به بیهودگی درآید از احکام شرع نیست هر چند به توجیه و تأویل این احکام وارد شود. (ابن قیم، ۱۴/۳) با عنایت به اصول بالا، چند فرع فقهی را بررسی می کنیم:

گرچه طبق حکم اولی تغسیل، تکفین و نماز بر میت واجب است اما در صورتی که به تشخیص متخصصان از رهگذر این واجبات، ضرری - ولو احتمالی - متوجه غسل یا نمازگزار بر میت و سایر دست اندرکاران شود به استناد قاعده لاضرر، حکم وجوب احکام فوق‌الذکر منتفی می‌شود. چنان که مرحوم سیدکاظم یزدی وضو و غسل ضرری را نه تنها واجب نمی‌داند بلکه باطل هم می‌داند (یزدی، ۷۴). فقها عامه در تبیین قاعده «المشقه تجلب التیسیر» گفته‌اند گاه سختی و مشقت سبب می‌شود احکام شرعی اساساً از میان برداشته شوند و یاسبب تشریح احکام تازه ای شود. دشواری سخت و سنگین، همانند آنکه بیم نقص جان یا عضو و یا از کار افتادن اندامها وجود داشته باشد. چنین مشقتی قطعاً موجب تخفیف و ترخیص میشود و دفع مفسده بر جلب مصلحت مقدم می‌شود زیرا حفظ جان مردم و نیز تواناییهای جسمی آنان به منظور توانمند بودن بر چنگ آوردن مصالح دنیوی و اخروی شایسته تر است تا قرار دادن خرد و این تواناییها در معرض زیان و آسیب به واسطه انجام یک یا چند عبادت در چنین شرایطی حتی اگر به انجام عبادت اقدام کنیم نتیجه مقصود از آن عبادت یا هدف از آن حاصل نمی‌آید. (زحیلی، ۲۶۸، عطار و سبکی، ۲۰۰۹، ۳۳۱)

وجوب نماز جمعه در صورتی که واجب باشد و وجوب روزه و حج در ماه‌های آینده در صورتی که شرایط کرونایی ادامه یابد به استناد قاعده لاضرر منتفی می‌شود.

این عبادات بنا بر برخی مبانی از باب اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد در عبادات حرام و باطل خواهند بود. نماز جمعه در صورت استحباب و نماز جماعت در صورتی که موجب ضرر به نمازگزار یا اضرار به غیر باشد به استناد حرمت اضرار به نفس و اضرار به غیر، حرام می‌شود. این فرع از مصادیق قاعده تزامم و تقدیم حرام بر مستحب هم می‌باشد. البته بنا بر برخی نظرات، احکام استحبابی مشمول قاعده لاضرر نیستند (صادقی، ۱۳۹۲، ۵۳۳) که در این صورت از باب تزامم حرام (مستفاد از لاضرر) و مستحب (نماز جمعه و جماعت) بدیهی است که حرام مقدم می‌شود.

رخصت از نگاه اهل سنت این است که به خاطر عذری برخلاف دلیل وسند شرعی رفتار کنیم (النمله، ۴۵۰/۱) با بررسی منصفانه و دقت کامل در عذرها و رخصت‌های ترک نماز جماعت (کاملاً روشن است که علت و سبب این رخصت‌ها در سه مورد خلاصه می‌شود که عبارت‌اند از ۱- آسیب رسیدن به نماز و کم شدن خشوع و حضور قلب در آن ۲- رسیدن آزار و آسیب به خود نمازگزار در نفس، جان، مال و آبرو و حیثیت، ۳- رسیدن آزار و آسیب به دیگران. (الشربینی، ۴۷۶/۱)

تخفیف و اباحه در احکام بدین استناد، مصادیق فراوانی دارد، از جمله: نماز خوف و خواندن نماز مستحب در حالت نشسته نزد مذاهب فقهی، ترک نماز جماعت و جمعه هم به عذرهای شناخته شده چون باران شدید، بیماری سخت، وزش باد تند، وجود گرمای شدید، گل ولای فراوان و گرمای شدید ظهر، هم زمان خواندن نمازهای ظهر و عصر یا مغرب و عشا چه به جمع تقدیم و یا به جمع تأخیر خراه در سفر و یا در حال مرضی در حضر نزد فقهای شافعیه (سیوطی، ۱۵۷/۱، الزحیلی، ۱۱۶، الانصاری، ۱۷، الخطیب الشربینی، ۶۶۴/۲، شماره، ۳۶۶)

تصور اینکه اعداژ مورد اشاره برای افراد است و نمی‌توان جمعه و جماعت را کلاً تعطیل نمود، تصور بیجا است چون در هیچ منبع فقهی به این مطلب تصریح نشده است بلکه در منابع فقهی عکس آن ثابت شده و برخی علما گفته‌اند: تَسْقُطُ الْجُمُعَةِ عَنْ أَهْلِ مَحَلِّ عَمَّهِمْ عُدْرٌ كَمَطْرٌ (هیتمی، ۱۳۶۹، ۲/۲۷۳) «نماز جمعه از اهل محلی که همگی از باران زیان می‌بینند، ساقط می‌شود» و اگر بتوان نماز جمعه را به خاطر باران به کلی تعطیل کرد جای چه پرسش و گمانی برای ترک آن به خاطر خطر جانی که از ویروس کرونا انتظار می‌رود، باقی می‌ماند؟ همچنین منابع آمده است «قاضی عیاض - از علمای برجسته ی قرن ششم - از علمای معاصر یا پیش از خود نقل کرده که به منع شخص جذامی و شخص مبتلا به بیماری پیسی، از رفت و آمد به مسجد و میان مردم، فتوا داده‌اند» (الانصاری، ۲۰۰۶، ۱/۳۰۲) بی‌گمان منع این گونه افراد به خاطر دفع و رفع خطرات و ضرر و زیان، از مردم و حفظ سلامتی آنان بوده است. جمهور فقها و اصولیان مالکیه، شافعیه، وحنابله بر این باورند که قیاس در رخص هم جاری است و این بیماری هم جزو رخص محسوب می‌شود و قیاس این بیماری بر باران، و سایر اعداژ و رخص عمومی، قیاسی صحیح و جزو قیاس اولی می‌باشد. (ابوالمحمدی، ۱۷)

۱- بستن مسجد به حکم حرمت صدّ عن سبیل الله و وجوب تعظیم شعائر، ممکن است جایز نباشد (سیستانی، ۱۳۸۹، ۱۰۷۹) اما اگر به تشخیص خبره، باز بودن آن موجب ضرر نمازگزاران یا گسترش ویروس به دیگران باشد، به استناد قاعده اضطرار (الضرورات تبیح المحذورات) حرام خواهد بود؛ و شاید به استناد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، بستن آن‌ها واجب باشد (سبزواری، ۱۴۱۳، ۳۹۲).

۲- تشرّف به مشاهد مشرفه که از مستحبات موکد است و گردهمایی در هیئات و مجالس مذهبی که از مصادیق تعظیم شعائرند اگر موجب اضرار به شخص یا اضرار به جامعه مسلمین و گسترش بیماری شوند نه تنها مستحب نیستند بلکه از باب نهی از اضرار به غیر حرام نیز خواهند بود. این فرع هم از مصادیق تزامم مستحب با حرام می‌باشد که مسلماً حرام مقدّم بر مستحب می‌شود.

۳- شواهد موجود در ادله روایی نیز بر ممنوعیت هر رفتار عامل انتقال که احتمال عقلایی و قابل اعتنا به انتقال بیماری آن برود و متعلق احتمال (بیماری) نیز پیامدهای زیانبار قابل توجهی داشته باشد دلالت دارند.

فقه مسؤلیت؛ قصاص، دیه و ضمان

مسأله این است که اگر کسی مبتلا به ویروس کرونا باشد و عمداً یا سهواً بدون اطلاع از ابتلای خود یا با علم به ابتلای خود اما غفلتاً و بدون قصد و اراده، ویروس را به دیگری انتقال دهد، آیا حسب مورد معصیت کرده و باید قصاص شود یا باید جبران خسارت کرده و دیه بدهد؟ برحسب موازین فقهی ایراد ضرر و خسارت به غیر گاهی عنوان جنایت پیدا کرده و حسب این که عمدی یا خطائی باشد موجب قصاص، یا پرداخت دیه و ضمان شرعی می شود.

مسئولیت کیفری؛ قصاص، دیه و تعزیر

انتقال بیماریهای نوعاً یا نسبتاً کشنده می تواند طی یک فرایند تدریجی که گاهی اوقات خیلی زود هم منجر به نتیجه می شود به مرگ فرد منتقل الیه منتج شود. با توجه به این فرایند دسته جرائمی که بر این اساس قابلیت ارتکاب دارد جرائم مرتبط با تمامیت جسمانی فرد است که بر حسب عنصر روانی و شدت و گستره ضرر و مهمتر از همه نوعاً یا نسبتاً کشنده بودن عوامل بیماری، می توان انواع مختلفی از آن ارائه نمود

وقتی گفته می شود یک بیماری کشنده است منظور این است که مطابق یافته های پزشکی این بیماری در صورت ابتلای فرد به آن هیچ راه درمانی ندارد و فرد قطعاً در اثر این بیماری خواهد مرد. در این دسته تعداد معدودی از بیماریها قرار خواهند داشت از جمله ایدز و ابولا یامرس و... اما مراد از نسبتاً کشنده بیماریهایی است که در واقع غیر کشنده به حساب می آیند، اما به فراخور شرایط فردی، محیطی و... ممکن است باعث مرگ فرد مبتلا شوند. در این صورت طیف عظیمی از بیماریهای غیر کشنده به جز آنهایی که در هیچ حالتی کشنده نیستند، مثل برفک و تبخال در این دسته قرار می گیرند.

در پرونده های مربوط به انتقال بیماریهای واگیردار، فعل مجرمانه، شامل تمامی رفتارهایی است که موجبات انتقال بیماری را فراهم می آورد. اقدام به دخول جنسی، تهیه فرآورده های خونی آلوده از قبیل پلاسما یا پلاکتها، فروش وسایل تزریق اعم از وریدی یا عضلانی از قبیل سوزن یا سرنگهای آلوده و مانند آن، از این نوع رفتارها به شمار می آیند تمامی این رفتارها می تواند منجر به مرگ فرد مبتلا و محکومیت مبتلاکننده شود، اما عامل تعیین کننده نوع قتل عنصر روانی مرتکب می باشد. در واقع آنچه که از اهمیت برخوردار است بررسی عنصر روانی این اعمال بوده که مبین نوع قتل و در نتیجه تعیین کننده نوع واکنش قانونگذار در برابر انتقال دهنده این بیماریها خواهد بود. به همین خاطر قانونگذار در مواد ۲۹۰ و ۲۹۱ و ۲۹۲ ق.م.ا به ارائه راهکار کلی تعیین عنصر روانی که همانا توجه به قصد مستقیم و تبعی مباشر یا سبب می باشد پرداخته است

قتل عمد: به طور کلی حقوق ایران به تبعیت از نظر اکثریت فقهای شیعه و سنی جنایت اعم از مباشرت یا تسبیب را موجب مسؤلیت می داند. لازم به ذکر است که از میان فقهای اهل سنت، تنها ابوحنیفه است که قتل و جرح بالمباشره را موجب قصاص دانسته و قتل و جرح به تسبیب را باعث دیه دانسته و موجب قصاص به حساب نمی آورد (بهنسی، ۱۹۸۸، ۱۹۴). برخی از فقهای امامیه همچون شیخ طوسی نیز بر این عقیده اند که در قتل به تسبیب به غیر از موارد به خصوص و منصوص، به دلیل وجود ادله خاص، حکم قصاص وجود ندارد و جایی که ما اصطلاح ضمان را به کار می بریم، معنایش پرداخت دیه از اموال ضامن می باشد (طوسی، ۱۹۶۷: ۱۸۷) این در حالی است که بر اساس قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ امکان قصاص بعیدنبوده و در صورت وجود شرایط امکان پذیر است. مستفاد از مفاد ماده ۲۹۰ ق.م.ا. قتل را میتوان در سه صورت زیر عمد دانست:

الف جانی قصد کشتن مجنی علیه را داشته باشد، هرچند عمل وی نوعاً کشنده نباشد: به عنوان مثال، اگر کسی به قصد قتل دیگری، اقدام به انتقال ویروس بیماری واگیردار به دیگری نماید و در نتیجه این عمل، مجنی علیه جان خود را از دست بدهد، قتل عمد محقق خواهد شد، هرچند نوعاً غیر کشنده بوده، ولی اتفاقاً موجب قتل گردد، زیرا قصد مستقیم خود، برای اثبات وصف عمد به فعل فاعل کافی دانسته شده است، البته به شرط اینکه رابطه استناد بین عمل انتقال و فوت حادث شده برقرار باشد.

عمل جانی نوعاً کشنده باشد: آنچه مهم است و قانون گذار نیز به آن توجه داشته، یکی نوعاً کشنده بودن عمل و نه قتاله بودن آلت به کار گرفته شده است، مانند آنچه برخی فقهای عامه معتقدند (ابن رشد، ۱۹۷۴: ۳۹۷) و آلت موضوعیت نداشته، هرچند که ممکن است نحوه استفاده از آن، اماره ای جهت نوعاً کشنده بودن فعل تلقی گردد

این موضوع در حقوق غرب با عنوان قابلیت پیش بینی نتیجه محدوئه توسط فاعل مورد توجه قرار گرفته است به عنوان مثال، اگر متهم با علم از وضعیت ابتلای خود به ویروس کشنده ابولا، اقدام به همنشینی با دیگری نماید، هرچند که قصد قتل وی را نیز نداشته باشد، اما از آنجا که عمل مذکور نوعاً کشنده به شمار می آید، در صورت فوت مجنی علیه مطابق بند ب ماده ۲۹۰ عنصر مادی قتل عمد به شمار خواهد آمد. باید توجه کرد که در بند ب بر اساس تبصره ۱ ماده ۲۹۰ آگاهی مرتکب از نوعاً کشنده بودن عمل، مفروض انگاشته و بار اثبات عدم آن نیز بر عهده مرتکب خواهد بود. یا مثلاً فردی که مبتلا به ایدز شده، با آگاهی از وضعیت خود که عاقبت آن مرگ است و درکمال ناامیدی به منظور کسب منافع مادی و تأمین خانواده های خود پس از مرگ با انجام اقداماتی، مانند جعل مدارک پزشکی تظاهر به سلامتی

نموده و اقدام به انتقال اعضای آلوده خود به دیگران می نمایند که فارغ از انگیزه، به دلیل نوعاً کشنده بودن این اقدام، عملشان مصداق قتل عمدی است. نظرات برخی از فقها را درباره موضوع مشخص، در فرضی که شخصی عمداً، اقدام به انتقال بیماری واگیردار کشنده به دیگری می نماید و مجنی علیه نیز به واسطه ابتلا به این بیماری جان خود را از دست می دهد، بدین شرح است

آیت ا... العظمی فاضل لنکرانی این عمل را قتل عمدی به شمار آورده اند.

آیت ا... العظمی مکارم شیرازی، حکم به قتل عمد را مشروط بر اینکه فاصله زمانی زیادی از ابتلا تا فوت مجنی علیه نباشد، صحیح دانسته اند.

آیت ا... العظمی فاضل لنکرانی در فرض سؤال که بیمار عمداً دیگری را آلوده می کند و فوت دیگری مستند به اوست، وی مرتکب قتل شده است و بعید نیست در صورتی که علم به موضوع داشته است از مصادیق قتل عمدی باشد

آیت ا... العظمی خامنه ای: در فرض سؤال اگر فوت مستند به بیماری مذکور^۱ شخصی عمداً وارد بدن متوفی کرده باشد حکم قتل را دارد. (فروغی، ۱۴۱)

اگر انتقال ویروس عمدی باشد، یعنی ناقل بیماری با قصد قتل یا بدون قصد قتل اما با هدف انتقال بیماری بسته به این که مجنی علیه کشته شود یا بیمار گردد، شخص جانی قصاص یا تعزیر می شود. اگر انتقال به نحو گسترده و به منظور ایراد ضرر و جنایت به عموم مردم باشد برحسب برخی نظرات فقهی مصداق افساد فی الارض قرار می گیرد (فروغی، ۱۳۹۴، ۱۷۳).

فساد در معنای کلی آن در قران گاهی هم ردیف جنگ با خدا و رسول او (مائده ۳۳) گاهی به معنای هلاک حرث و نسل (بقره ۵) گاهی به معنای طغیان و سرکشی (قصص ۸۳) گاهی به معنای نقض عهد با خدا (بقره ۲۷) گاهی به معنای برهم زدن و برهم ریختن دنیا (انبیا ۲۲) آمده است. شیخ طوسی در تفسیر تبیان هرگونه کج رفتاری را افساد دانسته است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تمامی نا بسامانیهایی که در کار ایجاد می گردد و همه افراط و تفریط ها در شکل مسائل فردی و اجتماعی مصداق فساد است. (حسینی، ۱۳۹۵، ۱۱۷)

در حالت عادی نمی توان انتقال عفونت و بیماریهای واگیردار را مصداق عمل «افساد فی الارض» به شمار آورد، اما قانونگذار در مواقعی با توجه به گستردگی آثار و نتایج فعل زیانبار، موضوع را از جرائم دارای واکنش فردی بالاتر دانسته است. فرضی های که می توان مطرح کرد مربوط به جایی است که فرد یا گروهی، با شیوع و پخش وسیع آلات و ادوات آلوده به بیماری واگیردار کشنده در سطح جامعه، سعی در فلج نمودن و ابتلای عده زیادی از افراد به این بیماری مهلک داشته باشند. چنین اعمالی که ممکن است با انگیزه تضعیف حکومت اسلامی و درگیر نمودن آن با بحرانها و یا به سودای سودآوری و تجارت صورت پذیرد، می تواند از طرق مختلفی همچون توزیع سرنگها یا سوزنهای آلوده، ترویج مواد آرایشی مبتلا به عفونت و یا وارد نمودن خونهای آلوده به ایدز به داخل کشور، مانند خونهای آلوده های که از کشور فرانسه وارد ایران شد، انجام پذیرد. در چنین مواردی است که این سؤال در ذهن مطرح می شود که آیا می توان با توجه به ماده ۲۸۶ ق.م.ا که بیان می دارد «هرکس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا معاونت در آنها گردد، به گونه ای که موجب اخلال شدید در نظم عمومی کشور یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد در حد وسیع گردد، مفسد فی الارض محسوب و به اعدام محکوم می شود» چنین افرادی را از باب «افساد فی الارض» به مجازات رساند یا خیر؟ به نظر می رسد فارغ از اشکال ماهوی که در تدوین ماده به دلیل عدم تعیین دقیق معانی مفاهیم کلیدی مانند (گسترده) و به تبع آن امکان تفاسیر موسع از شمول ماده وجود دارد، بتوان مورد را با توجه به جمع بودن شرایط موجود در ماده از مصادیق جرم افساد فی الارض دانست و فرد را به اعدام محکوم کرد، صرف نظر از اینکه کسی در اثر ابتلا بمیرد یا خیر. (احسان پور، ۱۳۸۹: ۱۷۱) به عنوان مثال در انتقال و توزیع خونهای آلوده در حد وسیع مثلاً در تعداد ده هزار واحد، پخش مواد آلوده به ویروس یا میکروب با وسعتی که مشمول ماده واقع شود صورت گرفته و میکروب یا ویروس موجود در خونها در صورت کشنده بودن به طور حتم می توانند موجب ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد پذیرای این خونها گردند.

بنابراین سه شرط گستردگی عمل، پخش مواد میکروبی و ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اخلال در نظم عمومی کشور در این صورت موجود بوده و عمل مصداق افساد فی الارض می باشد. در مورد وظیفه حکومتها در مسیر توسعه بهداشت عمومی و در مواردی که وصف (گسترده) برای قاضی در مورد ناقل قابل احراز نباشد بایستی از روش هایی مانند قرنطینه و دیگر روش های کنترل به منظور حفظ سلامت جامعه استفاده گردد تا بعد از مشخص شدن ابعاد قضیه، تصمیم صحیح اخذ شود.

ممکن است انتقال دهنده ویروس قصد قتل و انتقال نداشته باشد یا به لحاظ نوعی یا شخصی ویروس مزبور آلت قتاله نباشد در عین حال مجنی علیه با انتقال ویروس مرده باشد. در این صورت انتقال دهنده ممکن است حسب مورد به پرداخت دیه محکوم شود. بحث از انواع قتل و تمیز قتل عمد از شبه عمد و خطائی و احکام آنها بسیار مفصل است که در این مقال کوتاه نمی گنجد. به هر حال افراد باید حداکثر احتیاط را در تماس با دیگران بنمایند تا مشمول احکام قصاص و دیات و تعزیرات نگردند.

نکته بسیار مهم در احراز جنایت و مسولیت، قابلیت «انتساب» جنایت به شخص انتقال دهنده ویروس است. پس صرف انتقال ویروس و بیماری یا فوت انتقال گیرنده موجب قصاص نمی شود. چه بسا در کنار انتقال ویروس عوامل دیگری نیز دخالت کرده باشند که به لحاظ علمی یا عرفی قتل مستند به آنها بوده باشد. باید از نظر علمی یا عرفی «جنایت» قابل استناد به انتقال دهنده باشد تا وی قصاص یا تعزیر شود. فقها در ابواب جنایت و قصاص و دیات به عنصر استناد و ضرورت احراز این رابطه اشاره کرده اند. قانون مجازات اسلامی به تبع آنها در مواد مختلف از جمله در مواد ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۶، ۵۲۶، ۵۰۰ و ۵۲۹ به این موضوع پرداخته است.

مسولیت مدنی؛ ضمان شرعی

رسالت حقوق مسئولیت مدنی، حمایت از زیان دیده و جبران خسارات وارده است. اما در برخی مواقع، زیان دیده عامل زیان نیز می باشد

در حقوق پزشکی همواره صحبت از حمایت از بیماران و مسئولیت ناشی از صدمه به بیماران است. اما گاه خود بیمار نیز موضوع مباحث مسئولیت مدنی قرار می گیرد. بیمار مبتلا به بیماری واگیردار نمونه زیان دیده ای است که در صورت انتقال بیماری خود و آسیب به دیگران می تواند عاملی مخرب و تهدیدکننده برای جامعه باشد. لذا شناسایی مسئولیت مدنی بیمار در جهت حفظ ایمنی افراد جامعه و توسعه مفهوم منع اضرار و اجتناب از اضرار به آن ها، اعلام بیماری به اشخاص مرتبط با بیمار و انجام اقدامات احتیاطی از سوی بیمار به دیگران بسی مفید است.

برخی مصادیق به کار گیری در منع رفتارهای عامل انتقال بیماری مسری

الف- الزام به آزمایش بیماری واگیر بدون ملاحظه قاعده ثانوی وجود دفع ضرر محتمل و با لحاظ قواعد اولیه، الزام به هرگونه آزمایش ممنوع است، حتی اگر منجر به زیان نباشد. علت این ممنوعیت نیز به عدم جواز تصرف در جان انسان بازمی گردد، لکن باید با ملاحظه قاعده ثانوی دفع ضرر محتمل به بررسی حکم الزام به انجام آزمایش پرداخت.

ب- افشای ابتلای افراد مبتلا به بیماری واگیر. لزوم امانتداری و کتمان اسرار مریض و حرمت افشای آن مقید به حالتی است که مرض مزبور، شدید و مهم نباشد و قابلیت انتقال به دیگران را نداشته باشد ولی اگر مرض، مهم و شدید باشد و قابل انتقال به دیگران باشد، وجوب کتمان اسرار و حرمت افشای آن از بین می رود (محسنی قندهاری، ۱۴۲۴، ۱، ۱۷۴، رجب زاده، ۷۶)

ج- لزوم حمایت از بیمار مبتلا به بیماری واگیر به وسیله حکومت اسلامی. اساساً بر حکومت اسلامی واجب است که در هر مرض مسری، مراقبتهای لازم برای ممانعت از شیوع و انتقال ویروس را به عمل آورد و زمینه دفع ضرر محتمل را فراهم آورد (همان، ۲۴۹)

د- الزام بیمار مبتلا به بیماری واگیر به پیگیریهای درمانی. به طور کلی، هر بیمار در صورتی که با ترک درمان، نسبت به سلامتی جسمانی خویش بیمناک باشد، از باب وجوب محافظت از نفس واجب است که خود را درمان نماید و ترک معالجه حرام است (مشکینی، ۹۱) لکن در صورت استنکاف بیمار از پذیرش خدمات درمانی و دارویی در مواردی که با توجه به نوع مناسبات و تعاملات و روابط اجتماعی شخص مبتلا به بیماری، احتمال قابل اعتنا نسبت به انتقال بیماری و انتشار آن وجود داشته باشد، باید برای دفع و منع رفتار عامل انتقال که ضرر محتمل در پی دارد، چنین شخصی در قرنطینه و به دور از فضای عمومی نگهداری شود. حتی برخی فقیهان تصریح کرده اند که اگر ممانعت از انتقال ویروس و دفاع از سلامتی جان مردم متوقف و منحصر در قتل بیمار باشد، نه تنها قتل او جایز است، بلکه بنابر ادله وجوب دفاع از سلامتی جان مردم، واجب است که چنین فردی کشته شود. (خویی، ۱۴۱۶ ج ۱/۵۶۴/جواهری، ۱۴۱۹ ج ۲/۴۱۰)

حمایت از سلامت انسان ها به حدی مهم است که گاه مسئولیت انتقال بیماری گریبان گیر مادران و انسان های نیکوکار نیز می شود. برای مثال، اهمال مادر در انجام آزمایشات بارداری و تزریق واکسن های مورد نیاز قبل از بارداری، از موجبات مسئولیت اوست. همچنین اهدای خون توسط بیمار مطلع از بیماری واگیردار خود، مسئولیت اهداکننده را به همراه دارد و انگیزه احسان سبب مصونیت او نمی شود.

اگر کسی سهواً عامل انتقال ویروس به دیگری شده باشد مثل این که از بیماری خود اطلاع نداشته یا با علم و اطلاع از بیماری، بدون علم و عمد به نحوی رفتار کرده باشد که بیماری را به دیگری انتقال داده باشد، گرچه مسولیت کیفری ندارد اما ضامن جبران خسارت می باشد. چون در احکام وضعیه که ضمان یکی از مصادیق آنهاست، علم و عمد شرط نیست؛ اما باید به این مهم توجه نمود که ورود خسارت باید به عامل انتقال ویروس «قابل استناد» باشد و حاکم شرع باید این استناد را احراز کند تا بتواند حکم به مسولیت صادر کند. پس صرف انتقال ویروس از کسی به دیگری لزوماً منجر به ایجاد مسولیت نمی شود؛ زیرا ورود خسارت ممکن است معلول عوامل دیگری باشد یا سایر عوامل علاوه بر انتقال ویروس ممکن است نقش داشته باشند که در این صورت مسولیت بین همه عوامل تقسیم و تسهیم خواهد شد.

برای تحقق مسئولیت مدنی به نصوص قانونی نیازی نیست بلکه برای تعیین مصادیق خطا و تقصیر، همین اندازه که فعل یا ترک فعل منجر به ورود خسارت به دیگری شود و این خسارت در نظر عرف نامتعارف جلوه کند، کافی است؛ خواه فعل یا ترک فعل مزبور مورد نهی قانون قرار گرفته باشد و خواه ناشی از نهی قانونی نباشد

البته ناگفته نماند که تعهد ایمانی و شهروندی ایجاب می کند همه شهروندان حتی کسانی که ظاهراً مبتلا نیستند به شدت جانب احتیاط را مراعات کنند و از هرگونه رفتاری که باعث ایجاد خطر و ایراد ضرر برای دیگران می شود خودداری کنند تا حق الناس ذمه آنان را مشغول نکند.

قواعد قابل تطبیق بر مسئله کرونا

از آیات و روایات می توان قواعد چندی را در ارتباط با این موضوع استفاده کرد که اهم این قواعد، عبارتند از: قاعده "حرمت همکاری بر پلیدی و تعدی"، قاعده "دور شدن از بیماری مسری"، قاعده "عدم ورود به منطقه آلوده شده و عدم خروج از آن"، قاعده "وجوب نجات بیماران درگیر"، قاعده "حرمت اضرار به نفس و اضرار به غیر"، قاعده "ضمان حاصل از تسبیب" و قواعد دیگر...

قاعده اول: حرمت همکاری بر پلیدی و تعدی

این قاعده یکی از مهمترین قواعد قرآنی است که چتری گسترده دارد و می تواند بر سر مسائل زندگی متحول بشری، سایه بیاندازد. تطبیق قاعده بر موضوع این قاعده با توجه به محتوا و ساختار مضمونی آن، قابلیت تطبیق بر موضوعی همچون: بیماری کرونا و نقش افراد در این انتشار را دارد.

چگونگی این تطبیق با توجه به دو نکته زیر به دست می آید: نکته اول: معنی کلمه تعاون در این آیه، جمع شدن مجموعه ای از افراد برای ایجاد یک امر است. آیت الله خویی می گوید: "تعاون عبارت است از اجتماع چندین نفر برای ایجاد امری از خیر یا شر تا که از همه آن ها صادر شود، مانند غارت اموال، کشتن نفوس و ساخت مساجد و پل ها. (خویی، ۱/۲۹۲)

نکته دوم: تعاون بر یک امر، به دو صورت شکل می گیرد: صورت اول: تعاون بر اساس تبانی: مقصود، تبانی و توافق مجموعه ای از افراد با هم است، برای صدور عملی؛ خواه عمل نیکوکارانه، مانند ساختن پل یا مسجد، یا عمل مجرمانه، مانند غارت اموال، یا آسیب زدن به کسی. این نوع تعاون را می توان "تعاون بسیط" نامید.

صورت دوم: شکل دادن به یک روند اجتماعی: این نوع تعاون در صورتی شکل می گیرد که همه، بی آن که از قبل، تبانی کرده باشند، به یک طریق رفتار کنند و این رفتارها با ترکیب خود، فرآیند اجتماعی واحدی را شکل بدهند.

به دلیل نقش مجموعه در ایجاد این فرایند، نتیجه را می توان به همه نسبت داد. این قسم را می توان "تعاون غیر بسیط" نامید که برای آن، مصادیق متعدد و متنوعی وجود دارد. نوعا این قسم، در مسائل اجتماعی متأثر از شرایط پیچیده اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و حتی غذایی شکل می گیرد. موضوع آیه، شامل این نوع از تعاون هم می شود؛ البته مشروط به اینکه افرادی که در ایجاد فرآیند اجتماعی مشارکت می کنند، آگاه باشند به اینکه رفتارهای آن ها به صورت همزمان با هم شکل می گیرد و این رفتارهای همزمان است که یک روند اجتماعی منتهی به پیدایش وضعیت خاص را ایجاد می کند. به تعبیر دیگر آن ها از طریق رفتار واحد همزمان، مشغول ساختن یک فرآیند هستند که منتهی به شکل گیری یک حالت یا وضعیت (مثلاً بیماری) می شود.

نتیجه: بر اساس این قاعده، کسانی که با رفتارهای نسنجیده و خارج از چارچوب اصول بهداشتی (همچون: حضور در اجتماعات)، روند اجتماعی گسترش بیماری کرونا را شکل یا عمق می بخشند، چنانچه آگاه از کار خود باشند، رفتارشان مصداق تعاون بر "اثم" و "عدوان" به حساب می آید.

نتیجه گیری

ویروس کرونا زلزله ای در فرهنگ، اقتصاد، اخلاق و... ایجاد کرده است. به طوری که می توان گفت جهان پسا کرونا با جهان پیشا کرونا به کلی متفاوت خواهد بود. این ویروس سبک زندگی مردم را به شدت تغییر داده، بر رفتار مذهبی و دینی مردم تاثیر گذاشته، مناسک عبادی جمعی را تعطیل کرده، درب مساجد، حرم ها و مشاهد مشرفه را بسته، آیین های مذهبی تغسیل و تکفین اموات را لغو یا محدود کرده است.

به نظر می رسد باید نظام حقوقی موجود در چهارچوب یک الگوی مسئولیت محور، بازنشاسی شود تا با شناسایی ضعف ها و چالش های نظام موجود، اصلاحات لازم در این خصوص انجام شود. به دلیل شیوع و همه گیری بیماری و عدم اعمال قدرت حاکمیت از طرق متعارف،

نیازمند مشروعیت الگوودر شرایط ویژه تصویب قوانین متعدد جرم انگاری سرایت دادن عمدی و غیر عمدی آن و تحقق مسئولیت کیفری و مجازات و جبران خسارات جسمانی ناشی از انتقال بیماری به دیگران.

سوال های زیادی برای متدینان و متشرعان درحوزه الهیات، اخلاق و فقه. از عبادات تا معاملات پدید آمده است؛ مثلاً از خوف سرایت این ویروس به دیگران و گسترش بیماری، میت غسل داده نمی شود. تشییع جنازه و خاکسپاری او بدون حضور مومنان و دوستان و آشنایان برگزار می شود. بسیاری از تعهدات و قراردادهای در سر وعده تادیه نمی شوند. درحالی که نه از نظر اخلاقی مذموم شمرده می شوند و نه از نظر شرعی حرام و معصیت.

با تطبیق قواعد فقهی بر موضوع کرونا، افعال زیر را می توان به عنوان افعال ممنوع یا قابل بررسی به عنوان منع شرعی به حساب آورد:
۱- نزدیک شدن به شخص یا اشخاص دیگر در صورت داشتن این بیماری، یا حتی در صورت مشکوک بودن به آن؛ به ویژه در حالت ابتلا به سرفه یا عطسه.

۲- تشکیل جلسات، خصوصاً جلسات انبوه.

۳- شرکت در جلسات به صورت بی مهابا و بدون چارچوب بهداشتی.

۴- مسافرت از یک شهر یا منطقه آلوده به یک شهر یا منطقه غیر آلوده دیگر.

منابع و مراجع

- [۱] احمد بدران، عبدالقادر. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل دمشق، ۲۰۰۶م.
- [۲] احمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لبنان نشر، موسسه رساله لبنان، ۱۴۱۶.
- [۳] انصاری، زکریا. (۲۰۰۶). حاشیه البجیرمی، المكتبة الأزهرية للتراث، قاهره، ۲۰۰۶م.
- [۴] بخاری، محمد. (۱۴۰۱). صحیح بخاری، دارالرائد العربی، بیروت. لبنان. ۱۴۰۱.
- [۵] جعفری لنگرودی، محمد جعفر- ترمینولوژی حقوق، چاپ هفتم، تهران: گنج دانش. ۱۳۹۴.
- [۶] حرّ عاملی، محمد ابن الحسن- وسائل الشیعه، چاپ پنجم، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۹۸۳.
- [۷] خمینی، امام) سید روح الله- القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (تهذیب الاصول)، ج ۳، چاپ اول، قم: دار الفکر- کتابفروشی اسماعیلیان، ۱۳۸۲.
- [۸] دلفانی، علی اشرف- مبانی مسئولیت کیفری، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب. ۱۳۹۲
- [۹] سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواری)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار، قم، ایران، ۱۴۱۳ هـ ق؛
- [۱۰] سیستانی، علی. قاعده لاضرر و لاضرار، مکان نشر: قم- ایران، ۱۳۸۹
- [۱۱] صادقی، حشمت. قاعده لاضرر از دیدگاه شیخ انصاری، آخوند خراسانی، امام خمینی (س)، ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، ۱۳۹۲
- [۱۲] صدقی، محمد. الوجیز فی ایضاح القواعد الفقهیه، ج ۲، نشر بیروت ۱۴۰۴.
- [۱۳] عطار، حسن بن علی؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی. حاشیه العطار علی شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع، ج ۲، ۲۰۰۹
- [۱۴] عوده، عبدالقادر- التشريع الجنائي الاسلامی، ج ۱، چاپ ششم، بیروت: انتشارات مؤسسه الرساله.
- [۱۵] فاضل لنکرانی، محمد- (بیانا). احکام پزشکان و بیماران، بیجا: بیجا. ۱۴۰۵، ص ۲۳
- [۱۶] فروغی و همکاران، نحوه احراز مسولیت کیفری در بیماری های واگیردار، فصلنامه حقوق پزشکی، ش. ۳۵، سال ۱۳۹۴.
- [۱۷] میرزای نائینی، محمد حسین- تقریرات شیخ موسی بن محمد النجفی الخوانساری، منیه الطالب، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه النشر اسلامی، ۱۴۱۸،
- [۱۸] نجفی، شیخ محمدحسن- جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۲، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۴
- [۱۹] نجفی، شیخ محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ سوم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۹۶.
- [۲۰] هیتمی، ابن حجر، تحفه المحتاج، دائرة المعارف بزرگ اسلامی. سوم، تهران، ۱۳۶۹
- [۲۱] یزدی، سید کاظم العروه الوثقی، مبحث شرایط الوضو، ص. ۷۴ و احکام التیمم، ص. ۱۱۵.
- [۲۲] احسانی فر، احمد، ابعاد فقهی و حقوقی بیماریهای واگیر خطرناک و سریع انتشار از منظر قاعده و جوب دفع ضرر محتمل، فصلنامه حقوق اسلامی، سال هفدهم، شماره ۶۴، ۱۳۹۹.
- [۲۳] هوشمند فیروزآبادی، حسین، امکان سنجی رفع مسؤلیت مدنی ناقلان بیماریهای همه گیر در پرتو قاعده تحذیر، مجله حقوق اسلامی، سال ۱۷، شماره ۶۴، ۱۳۹۹
- [۲۴] شهید، شیما، محمدتقی محمدی، آثار روانشناختی گسترش بیماری کووید ۱۹ بر وضعیت سلامت روان افراد جامعه مجله طب نظامی، دوره ۲۲، ۱۳۹۹
- [۲۵] صالح، منتظری، سید محمدعلی، صدر طباطبایی، واکاوی ادله و مبانی عدم مسؤلیت پزشک در پرتوی آموزه های فقه - پژوهش حقوق کیفری، سال ششم، شماره بیست و یکم، زمستان ۱۳۹۶
- [۲۶] محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (بخش مدنی)، ج ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۷
- [۲۷] یزدانیان، علی رضا؛ ثقفی، مریم مسؤلیت مدنی بیماران مبتلا به بیماری های واگیردار. آموزه های فقه مدنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳
- [۲۸] طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل قم، موسسه ال البيت، بی تا
- [۲۹] عاملی جبعی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیه، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ق
- [۳۰] کاتوزیان، ناصر، مسؤلیت مدنی، الزام های خارج از قرارداد، چاپ یازدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ش
- [۳۱] مراغی، سید میر عبدالفتاح، العناوین الفقهیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق
- [۳۲] یزدانیان، علیرضا، حقوق تطبیقی، مطالعات تطبیقی در حقوق تعهدات، تهران، میزان، ۱۳۹۲ ش.
- [۳۳] انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری ۱۴۱۵ ق
- [۳۴] زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۵، لبنان، بیروت، دارالفکر. ۱۴۰۵ ق
- [۳۵] صدر، سید محمدباقر، القواعد الفقهیه (بحوث فی علم الاصول جلد پنجم، چاپ پنجم، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت علیهما السلام، ۱۱۱۲ق

- [۳۶] غروی نائینی، میرزا محمد حسین منیه الطالب فی حاشیه المکاسب. جلد 2. تهران: مطبعه حیدری، ۱۳۷۳
- [۳۷] عاملی شهید ثانی (، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه. جلد 2، قم: انتشارات داور ۱۳۱۶
- [۳۸] احسان پور، سیدرضا، بررسی امکان تطبیق عنوان محاربه بر انتقال گسترده ویروس عامل ایدز، فصلنامه فقه شماره ۳ و ۴ علمی- پژوهشی، تابستان و پاییز ۱۳۸۹
- [۳۹] حسینی، سید محمد؛ احسان پور، سید رضا؛ بررسی امکان تطبیقی عنوان محاربه یا افساد فی الارض بر انتقال آگهانه ویروس عامل ایدز در حقوق کیفری ایران با نظر به ارای صادره در ایالات متحده امریکا. فصلنامه فقه پزشکی، شماره ۳۷، تابستان ۱۳۹۵
- [۴۰] بهنسی، احمدفتحی، الجرائم فی فقه الاسلامی، بیروت، دارالشروق، ۱۹۸۸
- [۴۱] ابن رشد، محمدبن احمد، بدایه المجتهد ونهایه المقتصد، بیروت، دارالمعارف دارالفکر، ۱۹۹۵م.
- [۴۲] طوسی، المبسوط فی فقه الامیه، تهران، مدرسه المرتضویه، ۱۹۶۷
- [۴۳] سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الأشباه و النظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیه، بیروت دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق، ۲۰۰۱م، ۱۳۸۰
- [۴۴] زحیلی، وهبه، نظریه الضروره الشرعیه، دارالفکر، دمشق، ۱۴۱۸ق
- [۴۵] زکریا الأنصاری، زین الدین أبو یحیی السنیکی، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، ج ۲، دار الکتب الإسلامی، بی تا
- [۴۶] الحجوی الثعالبی الفارسی، محمدبن الحسن، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق. ۱۹۹۵م.
- [۴۷] ریسونی، احمد، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- [۴۸] الزحیلی، محمدمصطفی، القواعد الفقهیه و تطبیقها فی مذاهب الاربعه، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۶م.
- [۴۹] ابن قیم، محمدبن ابی بکر، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ه. ۱۹۹۱م.
- [۵۰] ابوالمحمدی، محمدرسول، حکم فقهی ترک جمعه و جماعات بخاطر کرونا ویروس. www.islahweb.org
- [۵۱] ابن اثیر، المبارک بن محمدشیبانی الجزری، النهایه فی غریب الحدیث والاثر، ج ۳، بیروت، المکتبه العلمیه، ۱۳۹۹-۱۹۷۹م
- [۵۲] زرقا، احمدبن شیخ محمد، شرح القوائد الفقهیه، دمشق، دارالقلم، الطبعة الثانيه، ۱۴۰۹ق.
- [۵۳] حرعاملی، محمدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۶، چاپ اول، قم، موسسه ال البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹-ه ق
- [۵۴] قاسم زاده، مرتضی، مبانی مسئولیت مدنی، چاپ دوم، تهران؛ نشر میزان، ۱۳۸۳
- [۵۵] خویی، سیدابوالقاسم؛ صراط النجاه؛ ج ۱، قم: مکتب نشرالمنتخب، ۱۴۱۶ ق.
- [۵۶] خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهه، قم، داورى، ۱۳۷۷
- [۵۷] جواهری، حسن؛ بحوث فی الفقه المعاصر؛ ج ۱، بیروت: دارالذخائر، ۱۴۱۹ ق.
- [۵۸] مشکینی، علی؛ مصطلحات الفقه؛ [بیجا:] [بینا:] [بینا].
- [۵۹] محسنی قندهاری، محمدآصف؛ الفقه و مسائل طبیه؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۴۲۴،
- [۶۰] النمله، عبدالکریم بن علی بن محمد، المهدب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۱، ۱۴۲۰ه. ۱۹۹۹م.
- [۶۱] الشربینی، محمد خطیب، مغنی المحتاج. بیروت، دارالفکر. بی تا
- [۶۲] سنهوری، عبدالرزاق احمد، نظریه العقد، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه، ۱۹۹۸ م.
- [۶۳] کاتوزیان، ناصر، مسئولیت مدنی، الزام های خارج از قرارداد، چاپ یازدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ش
- [۶۴] مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب ۱۴۲۹ق
- [۶۵] حکمت نیا، محمود، مبانی اخلاقی، فقهی و حقوقی الگوی مواجهه ملی مبارزه با بیماریهای همه گیر با تاکید بر کرونا کرونا، حقوق اسلامی، سال هفدهم، شماره ۶۴، بهار ۱۳۹۹
- [۶۶] یزدانینان، علیرضا، حقوق تطبیقی، مطالعات تطبیقی در حقوق تعهدات، تهران، میزان، ۱۳۹۲ ش.
- [۶۷] رجب زاده، علیرضا، تقفی، مریم، مسئولیت مدنی اشخاص حقیقی ناشی از انتقال بیماری های مسری با تأکید بر حقوق انگلیس، مجله پژوهشهای حقوقی، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۸
- [۶۸] فروغی، فضل الله، میرزایی، محمد، باقرزادگان، امیر، صوفی زمر، محسن، نحوه احراز مسئولیت کیفری در بیماریهای واگیردار و جرائم قابل انتساب، فصلنامه حقوق پزشکی، سال نهم، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۹۴

[69] <https://www.eghtesadbartar.com>

[70] <http://aftabeyazd.ir/?newsid=158092>