

چالش‌های فقهی کرونایی

مجموعه گفتارهای اساتید



- جنگ بیولوژیک و حق مقابله به مثل
- مبانی الگوی مواجهه ملی با بیماری‌های واگیردار
- ضمان شخصیت حقیقی حاکم
- شقوق دخیل در مسئله کرونا
- ماجرای بنی جذیمه و ضمان حاکم
- قرنطینه؛ چالشی برای حاکمیت
- تزامات کرونایی
- گستره قاعده احسان در مسائل حاکمیتی
- جستاری در نظریه‌های مسئولیت مدنی دولت
- پشه و نمرود؛ تأملاتی تمدنی در پدیده کرونا
- حیل الحکومه به مثابه حیل القاضی





فقه اسلام آنگاه که اداره زندگی فرد و جامعه را - با آن گستردگی و پیچیدگی و تنوع - مطمح نظر می‌سازد، مباحثی تازه و کیفیتی ویژه می‌یابد، و این همانطور که نظام اسلامی را از نظر مقررات و جهت‌گیری‌های مورد نیازش، غنی می‌سازد، حوزه فقاقت را نیز جامعیت و غنا می‌بخشد.

رهبر معظم انقلاب

مباحثات نو در اجتهاد طراز



سخن آغازین

وظیفه سنگین روحانیت انقلابی در مخاطب با دنیای جدید و مرتفع کردن نیازهای آن در محیط دین و دین‌پژوهی پی برد. بحمدالله در حال حاضر شاهد آن هستیم که نسل‌هایی از طلاب و فضایی عمیق و نوآور پا به عرصه گذاشته‌اند که با تلقی جامع نسبت به سنت علمی حوزه و تقیّد به آن و با آگاهی نسبت به اقتضائات و امکانات روز مجاهدانه به جلو حرکت می‌کنند. ظهور این نسل از روحانیون بشارت می‌دهد که آرمان انقلاب اسلامی در تحقق تمدن بزرگ اسلامی بر مبنای حقایق ناب شیعی به وقوع بپیوندد. حوزه علمیه دارالعلم امام حسن (علیه‌السلام) به یمن وجود اساتیدی از همین نسل، توفیق دارد زمینه پرداختن به مسئله‌های فقهی ناشی از موضوعات نوپدید را در بستر رویداد «مناط» فراهم آورد و آراء و نظریات ارزنده ایشان و دیگر اساتید زبده را در این باره جمع‌آوری و ارائه کند. تلاش حاضر علاوه بر جستجوی راه حل مسائل جدید، به دنبال آن است که دغدغه پرداختن به چالش‌های کشور را در حوزه‌های علمیه و در بین فضایی انقلابی تقویت کند تا ان‌شاءالله شرط لازم حل آنها که همانا حرکت کاروانی جامعه فقهی در مسیر ولایت است را در حد بضاعت محقق کند. در این راستا ویژه‌نامه‌ای ناظر به مسائل ناشی از شیوع ویروس منحوس کرونا گردآوری و تدوین شده است. این مجموعه بیشتر در صدد ارائه صورت‌بندی فقهی مسائل است؛ لذا برای ارائه راه‌حل‌های نهایی پژوهش‌های بیشتری مورد احتیاج است. ضمن تشکر از اساتید معزز و همه پژوهشگران و عزیزان همکار، از تمام علما، صاحب‌نظران و محققان محترم تقاضا داریم انتقادات و پیشنهادات خود را درخصوص مطالب این مجموعه با ما در میان بگذارند.

محمدعلی برکتین

همانطور که حدوث و تقویم نهضت و دولت اسلامی در ایران با ولایت عالمی ربانی و فقیه‌ی جامع رقم خورد، بقاء و رشد آن نیز در ولایت وارث آن بزرگوار محقق شده است. در چله دوم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (ادام الله ظلّه الوارف) نقشه راه کشور را برای رسیدن به تمدن بزرگ اسلامی در بیانیه گام دوم ترسیم و وظیفه همگان را معین فرموده‌اند. امید است نهاد مقدس حوزه علمیه با حرکتی جهادگونه بر اساس فقه اهل بیت علیهم السلام، گام‌های بلندتری نسبت به نصب العین قرار دادن و پردازش علمی منویات معظم له برداشته، افق، راهبرد و اهداف خود را در جهت حرکت به سمت تمدن اسلامی تنظیم کند. این جهاد و حرکت علمی در تاریخ تشیع تازگی ندارد؛ فقهای عظام شیعه در سایه‌سار ولایت حضرت حجت (ارواحنا فداه) همواره توانسته‌اند با اتکا بر گنجینه‌های بی‌پایان فقه جعفری (علیه‌السلام) با توجه به اقتضائات و نیازهای هر دوران، پاسخگوی مسائل زمانه باشند. در دوران کنونی غموض و سعه ارتباطات و ظهور ظواهر نو در تمدن انسانی باعث شده موضوعات، حائز ابعاد و قیود متنوعی شوند. علاوه بر این که طلوع انقلاب شکوهمند اسلامی در این برهه از تاریخ عالم و لزوم اداره حکومت و جامعه بر اساس فقه مقدس شیعه، طبیعت موضوعات را نسبت به آنچه فقهای سلف درک کرده‌اند از جهاتی پیچیده تر کرده است. این غموض و دگرگونی باعث شده تراث عظیم فقه سلف علی‌رغم سعه محتوایی، دقت‌های رشیکه، پاسخ‌گویی نسبت به نیازهای هر دوره و ...، در صورتی که توسعه‌ای محتوایی و تحول‌شکلی در آن صورت نگیرد برای استنباط احکام موضوعات در این دوران کافی نباشد. توسعه‌ای که بر اساس نظرگاه امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) باید با روش فقه جواهری صورت پذیرد. از اینجا می‌توان به نقش بی‌بدیل و

۳

رهنمودهای رهبر انقلاب در خصوص کرونا

۴

جنگ بیولوژیک و حق مقابله به مثل - عنایت الله رمضانپور

- حکم اولی ۴ ● جمع بندی ۱۰
- حکم ثانوی ۸

۱۱

مبانی اخلاقی، فقهی و حقوقی الگوی مواجهه ملی با

بیماری‌های واگیر - محمود حکمت نیا

- چکیده ۱۱ ● گفتار دوم: ارزش‌ها و حقوق بنیادین ۱۸
- مقدمه ۱۲ ● گفتار سوم: قواعد مواجهه با بیماری ۲۲
- گفتار اول: عناصر موضوعی بیماری‌های واگیر و مواجهه با آن ۱۳ ● گفتار چهارم: اصول و قواعد اجرایی الگو ۲۵
- نتیجه‌گیری ۳۰

۲۹

تزاحمات کرونایی - جواد مجتهد شبستری

- در تزاخم اقتصاد و سلامت کدام اهم است؟ ۲۹ ● بررسی ضمان حاکمیت در چارچوب قاعده احسان ۳۰

۳۳

جستاری در نظریه‌های مسئولیت مدنی دولت - مهدی علوی مهر

- تبار شناسی شخصیت حقیقی و حقوقی ۳۲ ● توضیح و بسط مقدمات ۳۶
- ادله مخالفین شخصیت حقوقی و مناقشه در آن ۳۲ ● تصویر رابطه دولت و کارمندان و جامعه ۳۶
- ادله فائیلین به شخصیت حقوقی دولت اسلامی ۳۴ ● بیان اقوال و ذکر ادله آنان ۳۶
- نتیجه‌گیری ۳۵ ● رد اقوال و تثبیت قول مختار ۳۸
- بررسی ضمان حاکمیت ۳۵ ● چکیده و حصیلة البحث ۳۹

۴۰

حیل الحکومه به مثابه حیل القاضی - سید تقی حسینی

- فقه و مسائل اجتماعی ۴۰ ● نگاه نظام‌وار به منظومه‌های متزاحم ۴۱
- رفتار حاکمیت در تزاخمات کرونایی ۴۰ ● حیل الحکومه به مثابه حیل القاضی ۴۲

- ناتمام بودن طرح مسئله به نحو بسیط ۴۱
- ترقی سطح فقاقت ۴۲

۴۴

ضمان شخصیت حقوقی حاکم - سید مهدی موسوی

- دلیل اول: آیه شریفه احسان ۴۴
- دلیل چهارم: اجماع ۴۶
- دلیل دوم: روایت ابی مریم ۴۵
- دلیل پنجم: سیره مسلمانان ۴۶
- دلیل سوم: قاعده وجوب حفظ نظام ۴۶

۴۷

شقوق دخیل در مسئله کرونا - حبیب الله شورگشتی

- صورت بندی کلی از شقوق متصور در مساله ۵۲
- بررسی دوگانه حفظ سلامت اقلیت در قبال تضرر مالی اکثریت ۵۳

۵۳

ماجرای بنی جذیمه و ضمان حاکم - صادق طهوری

۵۶

گستره قاعده احسان در مسائل حاکمیتی - احمد قیصری

۵۹

قرنطینه، چالشی برای حاکمیت - حمید وحیدی

- نگاه جزیره‌های و نقصان در استنباط ۵۹
- استیناس و تأیید ۶۲
- موضوع‌شناسی قرنطینه ۶۰
- کرونا و کرامت انسانی ۶۲
- تعارض قاعده لاضرر و قاعده سلطنت ۶۱

۶۳

مرور اجمالی

- تعارض اقتصاد و سلامت ۶۵
- نظریات ضمان حاکمیت و شخصیت حقیقی و حقوقی ۶۶
- قاعده احسان و ضمان حاکمیت ۶۵

۶۵

پشه و نمرود؛ تأملاتی تمدنی در پدیده کرونا - عبدالله محمدی

- کرونا، بستری برای مقایسه گفتمان اسلام با لیبرالیسم ۶۵
- کرونا، نظم الهی و نظم مادی ۶۹
- کرونا و سستی نظام اخلاقی غرب ۶۷
- پساکرونا، خانواده اسلامی و غربی ۷۰
- کرونا و معنای زندگی ۷۱
- کرونا و اصالت کمیت در غرب جدید ۶۸
- کرونا، عدالتخواهی اسلامی و غربی ۷۲



رهیافتی بر

چالش های فقهی کرونا

اشاره

مطلب کمی پیچیده تر است؛ حفظ انفس یک ضلع از مسئله است، ضلع دیگر صدمات اقتصادی است که به کشور و مردم بواسطه اعلام شرایط اضطراری وارد می شود. این صدمات نه تنها وضعیت اقتصادی کنونی کشور را متزلزل می کند بلکه ممکن است آثار تمدنی و تاریخی برای نسل های آینده در پی داشته باشد.

از جهاتی دگرگون کرده است. در خصوص پیامدهای این پیچیدگی و دگرگونی باید گفت در صورتی که در توانایی های بالفعل فقه سلف روزآوری جدی صورت نپذیرد، استنباط احکام در گستره وسیع موضوعات پیش رو با مشکل مواجه خواهد شد.

می توان گفت آغاز تامل و بررسی از مسئله عینی و موضوع شناسی دقیق و عرضه آن به فقه جواهری با ملاحظه قواعد و اصول کلی حاکم بر آن راهبردی راهگشا در مواجهه با مسایل جدید است.

فقه های شیعه با اتکا بر گنجینه های بی پایان فقه جعفری علیه السلام توانسته اند در دوران های مختلف با توجه به اقتضائات و نیازهای زمانه پاسخگوی مسائل فقهی باشند. در دوران کنونی پیچیدگی و گسترده شدن ارتباطات و ظهور پدیده های نو در تمام زمینه های انسانی باعث شده است تا موضوعات حائز ابعاد و قیود بسیار متنوعی شوند. مضاف بر این ظهور انقلاب اسلامی در این برهه از تاریخ جهان و داعیه اداره حکومت و جامعه بر اساس فقه شیعی، طبیعت موضوعات را

عنوان محسن، آنچه در فقه ذیل این قاعده مطرح شده ناظر به احسان‌های فردی بوده و تسری آن به جمع و جامعه نیازمند بازنگری در چارچوب نظری قاعده است. به این دو دلیل جواز یا عدم جواز استفاده از این قاعده و کیفیت آن مباحثات عمیق و دامنه‌داری را می‌طلبد. از دیگر سو تطبیق این قاعده بر وضعیت کنونی دولت و بکارگیری آن برای حل چالش‌های ملی به موضوع‌شناسی جامعی احتیاج دارد.

اما همه اینها بررسی‌های فقهی محض می‌باشد؛ آنچه ما در مقام عمل با آن روبرو هستیم این است که فقه یک بعد از برنامه عملیاتی و الگوی اجرایی مواجهه با این ویروس است. فلسفه، علوم انسانی، ملزومات اجرایی و محدودیت منابع ابعاد دیگری هستند که در هماهنگی و انسجام با یکدیگر امکان پردازش این مسئله را فراهم می‌کنند. کرونا پدیده‌ایست که از مرحله اپیدمی گذشته و تبدیل به پاندمی در سطح جهانی شده. پاندمی علاوه بر مرگ و میر دارای عوارض روانی، اجتماعی، امنیتی، سیاسی و اقتصادی در سطح کشور و بین‌الملل است. مطالعات عمیق و نوآورانه‌ای درباره این پدیده از منظرهای مختلف صورت گرفته است، این ویژه‌نامه به بررسی‌های فقهی پیرامون این مسئله می‌پردازد که توسط اساتید حوزه علمیه قم با محوریت مدرس دارالعلوم امام حسن (علیه السلام) انجام شده است. این تلاش‌ها اغلب در جهت صورت‌بندی مسائل انجام شده و برای ارائه راه حل نهایی آنها پژوهش‌های بیشتری نیاز است.

بدینوسیله از تمام علما، صاحب‌نظران و محققان محترم تقاضا داریم انتقادات و پیشنهادات خود را خصوص این ویژه‌نامه با ما در میان بگذارند.

و الله یقول الحق و هو یهدی السبیل

امنیت بهداشتی متحمل می‌شود و سوء استفاده سودجویان از این وضعیت خارج از تعادل هزینه زیادی را به همراه دارد.

حال فقه با چه ملاکاتی می‌بایست بین این دو جهت تزاخم و یا تعارض حکم کند؟ آیا قواعد فقهیه مانند قاعده لا ضرر و سلطنت سعه کافی برای حل این مسئله را دارند؟

اولین پاسخی که به نظر می‌رسد این است که بررسی تمام آسیب‌ها و ملزومات دو طرف این معادله به کارشناسان واگذار شده و نهایتاً به برآیندی که آنان به دست می‌دهند در باب تزاخم و با اولویت دادن طرف اهم شرعیت داده شود. اما اگر برآیندگیری و سنجیدن ارزش و وزن هر کدام از عناصر داخل در مسئله وابسته به اصول و مبانی فقهی، حقوقی، اخلاقی و حکمی بوده و کارشناسان شائیت تدارک آنها را نداشته باشند چه باید کرد؟

دوم: محدوده مسئولیت مدنی دولت در قبال صدماتی که به مردم از طریق اعلام شرایط اضطراری وارد می‌شود. به دیگر سخن آیا دولت و حاکمیت در قبال ضررهایی که به مردم از این طریق وارد می‌شود ضامن است؟ نظریات متعددی در این زمینه وجود دارد که همگی پاسخ این مسئله را در گرو قبول شخصیت حقوقی دولت می‌دانند. قاعده احسان شاید مهم‌ترین قاعده‌ای باشد که برای حل این مسئله عنوان می‌شود. اما علاوه بر تفاوت در مبانی فقها در صدق

از جمله این مسائل که علاوه بر بعد فردی بصورت گسترده‌ای ابعاد اجتماعی، حکومتی، امنیتی و رسانه‌ای متنوعی را در بر گرفته، چالش شیوع ویروس کرونا است.

در ادامه مختصراً به دو مسئله فقهی که از شیوع این ویروس متمشی می‌شود می‌پردازیم:

اول: موضوع قرنطینه در نگاه ابتدایی تعارض و یا تزاخم قاعده لا ضرر با قاعده سلطنت فرد بر اموال و نفس خود را در پی دارد. بدین معنی که فرد با چه توجیه فقهی به خاطر جلوگیری از شیوع ویروس از آزادی‌های فردی خود محروم می‌شود؟ پاسخ ابتدایی این است که حفظ نفوس نسبت به باقی امور که از جمله آن مال می‌باشد اولویت دارد.

اما مطلب کمی پیچیده‌تر است؛ حفظ نفس یک ضلع از مسئله است، ضلع دیگر صدمات اقتصادی است که به کشور و مردم بواسطه اعلام شرایط اضطراری وارد می‌شود. صدماتی که ممکن است به مراتب هزینه بیشتری نسبت به دست رفتن عده‌ای از مردم برای کشور به همراه داشته باشد. این صدمات نه تنها وضعیت اقتصادی کنونی کشور را متزلزل می‌کند بلکه ممکن است آثار تمدنی و تاریخی برای نسل‌های آینده در پی داشته باشد. پیامد مهم این وضعیت بی‌کاری گسترده و آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن است که آمار اعتیاد، بزه‌کاری و خشونت را بالا می‌برد.

در طرف دیگر معادله اما علاوه بر مرگ و میر تعدادی از شهروندان، هزینه‌های پزشکی درمان مبتلایان، هزینه‌های حفظ سلامتی و پیشگیری بیماری در دیگران و آثار روانی شیوع این ویروس که در بستر رسانه‌های نوین بصورت تصاعدی افزایش می‌یابد و ... جملگی می‌تواند عنوان ضرر داشته باشد. همچنین فشارهای سیاسی که حاکمیت به دلیل شبیه‌اهمال‌کاری در تامین

آنچه در فقه ذیل این قاعده مطرح شده ناظر به احسان‌های فردی بوده و تسری آن به جمع و جامعه نیازمند بازنگری در چارچوب نظری قاعده است.

رهنمودهای رهبرانقلاب در خصوص کرونا

تعریف و تکلیف

این [بیماری] مصداق این آیهی شریفه است: وَ لَتَبْلُوَنَكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ؛ هم با خودش خوف می‌آورد و یک عده‌ای واقعاً میترسند، هم مسئله‌ی مشکل اقتصادی را به وجود می‌آورد، هم نقص اموال و انفس و ثمرات را همراه دارد؛ لکن بعدش خداوند میفرماید: وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ اینجا هم صبر لازم است. صبر در اینجا یعنی کار درست انجام دادن، کار عاقلانه انجام دادن. (۹۹/۱۳)

یقیناً هر چیزی که کمک کند به سلامت جامعه و عدم شیوع این بیماری، یک حسنه است؛ در نقطه‌ی مقابل هر چیزی که کمک کند به شیوع این بیماری، یک سیئه است. خدای متعال ما را موظف کرده که نسبت به سلامت خودمان و سلامت دیگران، سلامت مردم، احساس مسئولیت کنیم؛ بنابراین توصیه‌ی اول این است که ما کاملاً رعایت مقرراتی را که مسئولین برای ما مشخص میکنند، برای خودمان فریضه بدانیم و لازم بدانیم و عمل کنیم. (۹۸/۱۲/۱۳)

وظایف همگانی

از توصیه‌ها و دستورالعمل‌های مجموعه‌های مسئول تخطی نکنند؛ در مورد پیشگیری، در مورد تمیز نگه داشتن دست و صورت و محیط زندگی و آلوده نکردن اینها و جلوگیری از آلوده شدن اینها، دستورهایی که مجموعه‌ی متخصص و کارشناس میدهند، اینها را باید عمل کرد. (۹۸/۱۲/۱۳)

حتی اجتماعات دینی را تعطیل کرده‌اند که خب این در طول تاریخ ما به این شکل بی‌سابقه است که همه جا حتی مثلاً حریم‌های مطهر و نمازهای جمعه و جماعت تعطیل بشود؛ این بی‌سابقه است، ولی خب چاره‌ای نبوده است؛ این جور مصلحت دانسته‌اند و این جوری عمل کرده‌اند؛ اینها را رعایت بکنند تا ان شاءالله خدای متعال هر چه زودتر این بلا را از سر ملت ایران و همه‌ی ملت‌های مسلمان و همه بشریت کم و کوتاه کند. (۹۹/۱۳)

فرصت‌های کرونا

تجرباتی که ما در این زمینه به دست می‌آوریم و فعالیتی که مردم میکنند، دستگاه‌ها میکنند و در واقع یک آزمایش عمومی در این زمینه انجام میگیرد، این میتواند یک دستاورد باشد. اگر این دستاوردها را داشته باشیم، بلا برای ما تبدیل میشود به نعمت، تهدید تبدیل میشود به فرصت؛ که خوشبختانه من شنیدم در مردم هم از این قبیل همکاری‌ها و محبت‌ها زیاد هست. فرض بفرمایید که دکان‌دار بیرون دکانش در خیابان، شیر آب گذاشته و وسایل شوینده گذاشته که رهگذرها اگر مایلند بیایند آنجا دستشان را صابون بزنند -من باب مثال- خب اینها خیلی با اهمیت است. یا فلان پرستار، عروسی خودش را عقب انداخته برای اینکه بتواند به این کار برسد؛ یا بعضی‌ها کمک‌های مالی مثلاً در مجموع میکنند؛ اینها بسیار کارهای خوبی است. این در واقع یک آزمایش عمومی مردمی و دستگاه‌های ذیربط است. (۹۸/۱۲/۱۳)

توسل و توجه به پروردگار

این حوادث انسان را متوجه ضعف‌های خودش می‌کند؛ چه ضعف‌های طبیعی خودمان، که انسان بداند جای مغرور شدن نیست، ما همه ضعیف هستیم، آسیب‌پذیر هستیم، و چه ضعف‌هایی که در مواجهه‌ی با حوادث، انسان به طور قهری دچار آن ضعف‌ها میشود... ضعف‌های خودمان را بشناسیم؛ انسان از غرور و از غفلت خارج بشود، متوجه خدا بشود، از خدا کمک بخواهد. فقط به در خانه‌ی خدا باید رفت؛ در خانه‌ی «دیگری» برویم، نا امید برمی‌گردیم؛ دست به طرف «دیگری» غیر از خدا دراز کنیم، دستمان تهنی نخواهد گشت. (۹۹/۱۱)

تشکر از کادر درمانی

حقاً و انصافاً در این روزها نمونه‌هایی دیده شد که درس برای همه‌ی ما است و بحمدالله نشان‌دهنده‌ی مسئولیت‌پذیری و تعهد انسانی و دینی مجموعه‌های درمانی ما در کشور است. پزشکان، پرستاران، بقیه‌ی عوامل درمانی حقیقتاً در حال جهاد فی سبیل‌الله هستند؛ این کاری که امروز اینها میکنند جهاد فی سبیل‌الله است و ارزش خیلی بالایی دارد. لازم میدانم از خانواده‌های این عزیزان هم تشکر کنم. بعضی از این عزیزان روزها، شب‌های متوالی به منازل خودشان سر نمی‌زنند و مشغول کار هستند، کار شبانه‌روزی می‌کنند، خانواده‌ها تحمل میکنند، صبر می‌کنند، از آنها هم من عمیقاً متشکرم. (۹۸/۱۲/۱۳)



جنگ بیولوژیک و حق

مقابله به مثل

حجت الاسلام عنایت الله رمضانپور

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

موضوعات و چالش های امنیتی، مسائلی مهم و فوری پیش پای فقه قرار می دهند، که حل آنها علاوه بر مرتفع شدن معضلات کشور، توفیق فقاهاست در عرصه حکومت داری را نشان می دهد. البته با توجه به مباحث جدیدی که در فقه امنیتی مطرح شده، تعداد معتناهایی از موضوعات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دارای حیث امنیتی می شوند. با این توضیح باید گفت موضوعاتی وجود دارد که در کنار حیثیت های غیر امنیتی، سرشت اصلی آنها امنیتی بوده و مسائل فقهی متمشی از آنها به لحاظ فوریت در صدر قرار می گیرد. این نکته را در مسائل پدید آمده از شیوع ویروس کرونا نیز می توان مشاهده کرد. به این معنی که فارغ از امنیتی بودن اکثر مسائل آن، به دلیل احتمال دخالت عامدانه عامل انسانی در شیوع این ویروس، با مسئله ای روبرو شدیم که جنبه امنیتی آن بر ابعاد دیگرش غلبه دارد. جنگ های بیولوژیک و استفاده از این نوع سلاح ها یکی از مسائل چالش برانگیز حاکمیت است که جواز فقهی یا عدم آن می تواند در بسیاری امور نظامی و امنیتی کشور در بالاترین سطوح تعیین کننده باشد. حجت الاسلام رمضانپور مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم در پاسخ به درخواست مجموعه مناط در یادداشت زیر به ادله مثبت و ادله مانع استفاده از این سلاح ها و همچنین محدوده آن در دو حیطة احکام اولیه و احکام ثانویه پرداخته اند.

رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهَبُونَ بِهِ عَذْوُ اللَّهِ وَ عَذْوَكُمْ
وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ
يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ يُؤْفَإِ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ"

در آیه شریفه ۶۰ سوره مبارکه انفال دستور داده شده که قدرت خود را تا جایی تقویت کنید که دشمنان و منافقین از روی ترس، از جنگیدن با شما پشیمان بشوند. با توجه به اطلاق این آیه در امر به تقویت همه ابعاد قوت و توانایی، می توان به آن برای اثبات وجوب تولید قدرت بیولوژیک و سلاح های میکروبی و شیمیایی و... استناد کرد. در این صورت

سلاح های بیولوژیک را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱. جواز استفاده از سلاح های بیولوژیک

سه دلیل برای جواز استفاده از سلاح های بیولوژیک می توان ارائه نمود:

الف. اطلاق وجوب تولید قدرت:

"وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ

۱. این ادله برای اثبات جواز استفاده به صورت مطلق اقامه شده است و اطلاقش محدود به مقام مقابله به مثل نیست.

گسترش ویروس کرونا و احتمال جنگ بیولوژیک و تولید این ویروس در آزمایشگاه های تحقیقاتی، بهانه ای برای بررسی فقهی موضوع «جنگ بیولوژیک و حق مقابله به مثل در آن» شد. با توجه به تنوع ادله قابل طرح در این مسئله در دو ساحت احکام اولیه و ثانویه به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

حکم اولی

با توجه به ادله قابل طرح از منظر حکم اولی، سه نظر درباره حق استفاده از

هم تولید و هم استفاده از این سلاحها حتی به شکل بدوی نیز جایز است، و جواز آن محدود به مقابله به مثل نیست. با توجه به اینکه این اطلاق قرآنی در سنت نبوی تقیید شده و محدودیتهای متعددی برای کیفیت جنگ در روایات وارد شده، تمامیت این استدلال متوقف بر این است که عناوین ممنوع شده در روایات بر این نوع سلاحها منطبق نشود. برخی از این محدودیتهای عقلی و یا عقلانی و یا روایی که استفاده از این ابزار را ممنوع می‌کند در بررسی قول دوم و سوم مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

صرف نظر از مقتیّدات بیرونی که برای مضمون آیه ارائه خواهد شد، منطوق آیه نیز دارای قیودی است. اولین مطلبی که در منطوق آیه مشاهده می‌شود، هدف از تولید قدرت در آیه است. طبق مفاد آیه، تولید هر نوع قدرتی که منجر به بازدارندگی شود واجب است تا دشمنان نسبت به کسب موفقیت ناامید شده و از تعرّض و حمله منصرف گردند. بنابراین با توجه به تفاوت دو مفهوم «بازدارندگی بیولوژیک» و «سلاح بیولوژیک»، آیه اولاً و بالذات دستور به تولید توان مقاومت و بازدارندگی بیولوژیک در برابر حمله‌های زیست محیطی می‌دهد تا دشمن راه چنین جنگی را بر خود مسدود ببیند و از چنین حملاتی خودداری کند. بنابراین دستیابی به مقاومت بیولوژیک واجب است اما آیا دستیابی به سلاح بیولوژیک هم مشمول اطلاق قدرت خواهد شد؟

ذکر علت در آیه دو احتمال دارد که هر دو به اندازه‌ای وجود تولید قدرت را محدود می‌کنند:

اول آنکه ذکر علت در آیه به منظور تحدید حکم باشد به این معنا که اصلاً به چیزی بیش از بازدارندگی بیولوژیک دستور داده نشده است. بنابراین با استناد به آیه جواز یا وجوب تولید سلاحی که در بازدارندگی تأثیر ندارد قابل اثبات نیست.

احتمال دوم در ذکر علت این است

با توجه به تفاوت دو مفهوم «بازدارندگی بیولوژیک» و «سلاح بیولوژیک»، آیه اولاً و بالذات دستور به تولید توان مقاومت و بازدارندگی بیولوژیک در برابر حمله‌های زیست محیطی می‌دهد تا دشمن راه چنین جنگی را بر خود مسدود ببیند و از چنین حملاتی خودداری کند.

که صرفاً به منظور بیان حکمت از چنین دستوری باشد و در مقام تقیید حکم نباشد، یعنی با توجه به اینکه داشتن چنین توانایی‌هایی غالباً موجب بازدارندگی می‌شود، بر مسلمانان واجب است تا قدرت خود را به نحو مطلق، افزایش دهند و از این طریق به بالاترین میزان از مصلحت مد نظر در این حکم دست یابند. بنابراین چه تولید قدرتی که این حکم را تأمین می‌کند و چه تولید قدرتی که منجر به بازدارندگی نمی‌شود به نحو مطلق واجب است. اما با این وجود یقیناً اطلاق این امر، موارد نقض علت مذکور را شامل نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر تولید و یا استفاده از سلاحی موجب تحریک دشمن به حمله برای از بین بردن این سلاح و یا زمینه ساز توجیه عملکرد دشمن در مقابله به مثل و استفاده از این سلاح باشد، نه تنها چنین توانی مشمول خطاب موجود در این آیه نبوده بلکه نقض غرض مذکور در آیه نیز بوده و از همین جهت ممنوع است.

ب- مقابله به مثل:

"فَمَنْ اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاِغْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اغْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِیْنَ"

مطابق آیه شریفه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره، مسلمانان مجاز هستند در برابر هر شکلی

از تجاوز و حمله، اقدام به مقابله به مثل کنند. بنابراین جواز یا وجوب استفاده از سلاحهای بیولوژیک از باب اطلاق حق مقابله به مثل قابل اثبات است ولی جواز به کارگیری ابتدائی از این سلاحها از این دلیل قابل اثبات نیست. البته با توجه به ذیل آیه که بلافاصله در مقام مقابله به مثل نیز امر به تقوا می‌کند، می‌توان گفت که آیه در مقام تشریح اصل این حق است و هر چند حدود الهی برای این حق در آیه به تفصیل نیامده ولی رعایت آن با در نظر گرفتن قیود خارجی مذکور در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. بنابراین تمامیت این استدلال نیز متوقف بر خروج از محدودیتهای شرعی باب جهاد و عدم انطباق قیود روایی بر آن است، زیرا مطابق روایات برخی انواع مقاتله حتی در مقام مقابله به مثل نیز جایز نیستند. (مانند مثله کردن)

در بررسی ادله جواز استفاده از سلاحهای بیولوژیک ۲ نکته وجود داشت:

- اولاً تمامیت این ادله بعد از فراغ از ادله حرمت قابل اعتماد خواهد بود.
- ثانیاً دلایل فوق بر فرض تمامیت، نتیجه یکسانی ندارند، دلیل اول به نحو مطلق و دلیل دوم در مقام

اگر تولید و یا استفاده از سلاحی موجب تحریک دشمن به حمله برای از بین بردن این سلاح و یا زمینه ساز توجیه عملکرد دشمن در مقابله به مثل و استفاده از این سلاح باشد، نه تنها چنین توانی مشمول خطاب موجود در این آیه نبوده بلکه نقض غرض مذکور در آیه نیز بوده و از همین جهت ممنوع است.

اثبات است:

حرمت فتنک، غدر و نقض امان، تمثیل و مثله کردن (که در روایات حتی برای مقابله به مثل هم جایز نیست)، حرمت تعرض به شیوخ و زنان و اطفال خارج از معركة قتال، حرمت تعزب دابه (قبیح عقلایی از باب ایدای حیوان)، مذموبیت طلب مبارزه^۳ و...

تایید این بنای عقلایی با رجوع به موارد فوق و سایر آدابی که از پیشوایان دین برای جهاد ذکر شده خالی از وجه نیست. در این صورت، تمام روایات ناظر به این موارد، به عنوان ارشاد به بنای عقلا تفسیر می‌شود و در کمتر روایتی از آنها نکته تعبدی در توسعه یا تضییق این بنای عقلایی یافت می‌شود. با اثبات این قاعده، حرمت استفاده از سلاحهای بیولوژیک به عنوان یک امر قبیح نزد عقلا ممنوع است و استثنائی هم ندارد و مطلقاً حرام است^۴. این دلیل از سایر ادله

۳. البته طلب مبارزه بغیر اذن الامام را غالباً مکروه دانسته‌اند اما در روایات تعلیل به ظلم داشت که ممکن است با تحلیل این روایات به ضابط کلی قبیح ظلم در جنگهای ناجوانمردانه استناد کنیم که در اینصورت طلب مبارزه بغیر اذن الامام را هم باید حرام بدانیم.

۴. توجیه و بیان برخی اهداف و منافع، هرگز به معنای زوال قبیح عقلائی نیست. در برخی موارد عقلا برای توجیه عملکرد خود سعی میکنند با

قبیح عقلایی جنگ ناجوانمردانه دلیل دیگری است که حرمت استفاده از سلاحهای بیولوژیک را اثبات میکند. طبق این دلیل هر آنچه که از منظر عقلا از مصادیق خروج از فتوت و جوانمردی در مقام مقاتله باشد جایز نیست.

با توجه به اینکه استفاده از میکروبها موجب بروز بیماری و ایجاد فساد در نسل است از مصادیق قاعده مزبور بوده و از بین بردن این سلاحها واجب و حفظ و نگهداری و تولید آنها حرام است. تنها وجه استثناء استفاده در تحقیقات برای تهیه دارو و پادتن و مقاومت بیولوژیک است.

لا ضرر و همچنین از بین بردن درهم مغشوش و از بین بردن بتها و ... استفاده کرده‌اند. با توجه به اینکه استفاده از میکروبها موجب بروز بیماری و ایجاد فساد در نسل است از مصادیق قاعده مزبور بوده و از بین بردن این سلاحها واجب و تولید و حفظ و نگهداری آنها حرام است. تنها وجه استثناء استفاده در تحقیقات برای تهیه دارو و پادتن و مقاومت بیولوژیک است. بنابراین حفظ و نگهداری و استفاده از شکل تهاجمی در قالب سلاح جایز نخواهد بود. اما اگر نوع بیماری و میزان گسترش و سرایت آن و شکل آسیب رسانی آن مصادیق فساد نبود و صرفاً ابزاری برای مبارزه با اشخاص درگیر در معركة قتال باشد، به طوری که از منظر عقل بشری فرقی بین استفاده از این سم و یا شلیک گلوله و یا قتل به شمشیر نباشد، شمول این دلیل نسبت به آن قابل مناقشه است.

ج- بنای عقلایی:

قبیح عقلایی جنگ ناجوانمردانه دلیل دیگری است که حرمت استفاده از سلاحهای بیولوژیک را اثبات میکند. طبق این دلیل هر آنچه که از منظر عقلا از مصادیق خروج از فتوت و جوانمردی در مقام مقاتله باشد جایز نیست. امضای این قاعده عقلایی به نحو اصطیادی از استقصای احکام شرعی متعددی قابل

مقابله به مثل استفاده از این سلاحها را تجویز مینمایند.

۲. حرمت استفاده از سلاحهای بیولوژیک

حرمت استفاده از سلاحهای بیولوژیک به نحو مطلق مستند به یکی از عناوین و ادله زیر است:

الف- حرمت تعبدی:

درباره کیفیت قتال روایاتی وارد شده که بخشی از آنها مربوط به نهی از القای سم است^۱. صرف نظر از بررسی سندی این روایات، از چند طریق می‌توان حرمت تعبدی استفاده از سلاحهای بیولوژیک را نیز از آنها استفاده کرد. اول اینکه موضوع عرفی این روایات، مطلق عوامل بیماری‌زا تلقی شود و سلاحهای بیولوژیک، مصادیق عرفی و مستحدثه از سم تلقی شود. در صورت انکار صدق عرفی سم، به یکی از سه روش، الغای خصوصیت یا تنقیح مناط یا قیاس اولویت نیز می‌توان به این روایات استناد کرد. اما برخی از فقهای امامیه از این روایات کراهت القای سم را استفاده کرده و قائل به حرمت نشده‌اند در حالیکه متن روایت از نهی نبوی خبر می‌دهد^۲.

ب- دلیل عقلی:

تقریر دلیل عقلی بر عدم جواز استفاده از عوامل بیماری‌زا حکم عقل به حسم ماده فساد است. فقها از این دلیل در اثبات حرمت حفظ کتب ضلال و ذیل حدیث

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵ / ۶۲ / ۱۶ - باب حکم المحاربة بإلقاء السم و النار و إرسال الماء و رمي المنجنیق و حکم من یقتل بذلك من المسلمین و نحوه.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل : ج ۱۱ : ص ۴۱ باب ۱۵- باب حُكْمُ الْمُحَارَبَةِ بِالْقَاءِ السَّمِّ وَ النَّارِ وَ إِسْئَالَ الْمَاءِ وَ ...

۲. این فتوا می‌تواند ناشی از خدشه در سند روایات باشد که از باب تسامح در ادله سنن، مانعی برای فتوا به کراهت ندارند



اقامه شده اقوی بوده و بسیاری از ادله دیگر نیز به آن رجوع می‌کنند.

۳. قول به تفصیل

برخی ادله ممانعت از به کارگیری و تولید سلاحهای بیولوژیک حرمت مطلق و یا جواز مطلق آن را ثابت نمی‌کنند بلکه حکم آن را تابع عناوینی ثابت می‌کنند که در برخی موارد مجاز و در برخی موارد ممنوع خواهد بود:

الف- حرمت تعرض به غیر نظامیان:

این قاعده با استناد به ادله فقهی مختلف مانند حرمت یا مذمومیت تبییت^۱ و القای سم و قاعده و زور^۲ و نهی از تعرض به شیوخ و اطفال و زنان قابل اثبات است. بنابراین در صورت امکان تفکیک، به کارگیری سلاح بیولوژیک نسبت به خصوص نظامیان حاضر در صحنه جنگ و مشغول مبارزه بلا مانع است و اگر استفاده از آن موجب سرایت به غیرنظامیان و کسانیکه در مقام قتال نیستند گردد به هیچ وجه مجاز نیست.

ب- حرمت هلاک حرث و نسل:

وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا

ذکر برخی الزامات به نحوی ادعای تراحم کنند. پذیرش تراحم به معنای تثبیت قبح عقلانی حتی در برابر نظامیان است.

۱. در روایات وجهی برای تاثیر ساعات مختلف روز هست و از همین روی جنگ شبانه مذمومیتی در حد کراهت دارد. / وسائل الشیعة : ج ۱۵ ؛ ص ۶۳ / الکافی ۵- ۲۸- ۵ / زوارة الصدوق فی العلل (علل الشرائع- ۶۰۳- ۷۰). (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الضَّفَّارِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِزَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْغَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا يُقَاتِلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ وَ يَقُولُ تَفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ تُثْقِلُ الرِّحْمَةُ وَ يَنْزِلُ النَّصْرُ وَ يَقُولُ هُوَ أَقْرَبُ إِلَى اللَّيْلِ وَ أَجْدَرُ أَنْ يَقَالَ الْقَتْلُ وَ يَرْجِعَ الطَّالِبُ وَ يُفْلِتَ الْمُتَهَرِّمُ.

۲. لاترز وازرة وزر اخری

وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ (۲۰۵)

در آیه ۲۰۵ سوره بقره اهل جهنم توصیف شده و تلاش آنها در راه هلاک حرث و نسل و افساد در زمین را از اسباب عذابشان برشمرده است. بنابراین ظهور تامی در حرمت این اقدام دارد. سموم و مواد شیمیایی و هر نوع سلاحی که آثار کنترل شده و محدود ندارند و به زیرساختهای طبیعی و یا غیرنظامیان -چه معاصرین و چه نسل نظامیان-^۳ به صورت گسترده آسیب می‌زنند مشمول حکم این آیه هستند. البته تخریب محیط زیست آنگاه مصداق یهلاک الحرث است که موجب تبدیل یک منطقه به سرزمین سوخته گردد و یا جبران اثرات آن بسیار سنگین باشد بطوریکه عرفاً چنین صدماتی را غیرقابل جبران بدانند. اما برخی صور آسیب رسانی محدود، مشمول آیه نخواهد بود.

۳. یعنی سرایت بیماری به نسلهای بعد مانع استعمال این سلاحهاست. خودداری حضرت امیر (علیه السلام) در کشتار در جنگ نهروان به استناد احتمال نسل صالح از مویدات اهتمام اسلام به این مطلب است. هرچند این نوع از اجتناب از قتل نیاز به بررسی جدی تر دارد زیرا حضرت به خاطر نسل صالح از قتل دشمنان اجتناب میکردند.

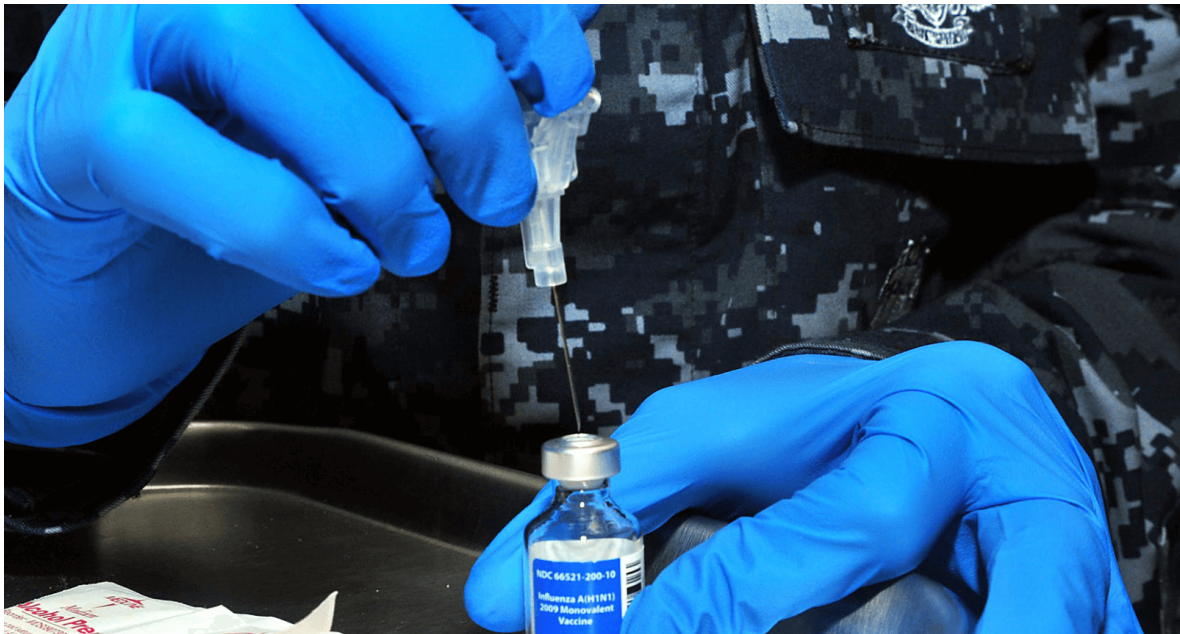
● برای مثال اگر آثار تخریب زیستی و محیطی متعارف داشته باشد مانند برخی بمبها و سلاحها که صرفاً برای غلبه در جنگ موجب آسیب محدود و قابل جبران به زراعت و محیط زیست و ... است.

● اگر آسیب آن به سلامتی نظامیان صرفاً در راستای جلوگیری از حمله آنها باشد و در صورت حفظ جان آنها، سایر ابعاد زندگی‌شان (مثل سرایت به خانواده و ...) را تحت الشعاع قرار ندهد.

● فقط کشنده باشد و بیماری‌های مسری و یا آسیبهایی که آزار نامتعارف دارند (مثل آسیبهایی اعصاب و روان و ...) ایجاد نکنند این مطلب با استظهار از فساد موجود در آیه قابل احراز است زیرا مراد از آن اصل تلفات متعارف جنگ نیست بلکه ناظر به تخریبهایی زائد بر حد متعارف در مقام جنگ است که برخی روایات منع از آسیب به منابع طبیعی و ... ناظر به تفسیر همین نکته است. ضمناً قبح ایذاء غیر عقلایی از منظر عقلا نیز یک دلیل مستقل است.

● قابل تفکیک بین نظامیان و غیرنظامیان باشد

● نحوه‌ی تاثیرگذاری سلاح مورد نظر



وجه قبح عقلایی نداشته باشد(آزار و اذیت بی وجه و نامتعارف)

حکم ثانوی

چه انطباق هیچ یک از ادله فوق بر سلاحهای نامتعارف و بیولوژیک مورد پذیرش قرار نگیرد و چه این انطباق تمام باشد، استناد به برخی عناوین ثانویه می‌تواند موجب تغییر در حکم آن گردد.

۱. حرمت غدر

غدر به معنای پیمان شکنی است و تطبیق حرمت این دلیل منوط به وجود معاهداتی است که استفاده از این سلاحها را منع می‌کند و نقض آن مصداق غدر است. یعنی حرمت، ثانوی و از باب انعقاد معاهدات بین المللی است. سعه و ضیق این دلیل تابع مفاد معاهده است. مثلاً اگر در متن معاهدات حق مقابله به مثل وجود داشته باشد،

۱. هر نوع نقض عهدی غدر نیست بلکه نقض عهد به شکلی که موجب هلاکت شود (نارو زدن) مثل قتل بعد الامان

غدر به معنای پیمان شکنی است و تطبیق حرمت این دلیل منوط به وجود معاهداتی است که استفاده از این سلاحها را منع می‌کند و نقض آن مصداق غدر است.

اسلامی می‌گردد، تحت چه شرایطی جایز است؟ و یا اینکه در التزام به یک تعهد تا چه میزان می‌توان به تبعیت از نظام بین الملل گردن نهاد تا از بین برنده حاکمیت و استقلال در برابر کفار نباشد؟ با توجه به این نکته که پاسخ به این سوالات و تنظیم چارچوبهای اسلامی در حقوق بین الملل از حوصله این یادداشت بیرون است، از بررسی این استدلال اجتناب می‌شود.

۲. حرمت به سبب سیره‌های مستحدثه^۲

در استدلال قبل صرفاً از ناحیه معاهدات بین المللی به این مسئله پرداخته شد. اما اگر با گسترش این معاهدات بین کشورهای مختلف و به مرور زمان، یک سیره عملی بر ترک آن محقق گردید، انعقاد این سیره می‌تواند موجب تغییر موضوع از منظر فقهی گردد. با این بیان

۲. مثلاً ارتش منظم کلاسیک نبوده و یا زندان به این شکل امروزی و گسترده نبود و حداکثر شش روز زندان میکردندو غالباً شلاق میزدند و یا ...

ممنوعیت سلاح‌های بیولوژیک و شیمیایی و ... از مصادیق سیره‌های مستحدثه است که در غالب معاهدات بین المللی موضوع این مذمومیت تبیین شده است. مطابق برخی مبانی اصولی، سیره‌های مستحدثه بدون اتصال به عصر معصوم نیز معتبر هستند. شرط اعتبار این سیره‌ها این است که علیرغم عدم انعقاد یک رفتار و سیره در عصر ائمه، ارتکاز عقلایی‌ای که پشتوانه این سیره است در آن دوره وجود داشته و ردعی نسبت به آن نشده باشد.^۱ نهی از القای سم را شاید بتوان نوعی از اشاره به این ارتکاز و امضای آن برشمرد.

۳. جایگاه حکم ولایتی

یکی از اقسام حکم ثانوی، احکام حکومتی است. هرچند اصل ولایت و حق صدور احکام حکومتی از احکام اولیه اسلام است اما تعلق حکم حکومتی به یک موضوع، از بارزترین اقسام حکم ثانوی برای آن موضوع است. به عنوان مثال حق اعلام جهاد حکم اولی است ولی تحریم تعامل با فلان دشمن روز، مصداق حکم ثانوی است. در بسیاری از موارد علیرغم وجود حکم اولیه در یک موضوع، حاکم می‌تواند با توجه به عروض برخی عناوین ثانویه حکمی مغایر با حکم اولیه صادر نماید. آنچه تا کنون در مورد سلاح‌های بیولوژیک مورد

۱. در کلمات شهید صدر و حضرت آیت الله شبیری زنجانی این مطلب قابل پیگیری است.

برخی محققین با تمسک به آیه شریفه (اِثْمَهُمَا اَكْبَرُ مِنَ نَفْعِهَا) به تاسیس قاعده اثم پرداخته و طبق این قاعده ایجاد هر امری را که تبعات و مفاسد آن شدیدتر از منافعش باشد، حرام دانسته‌اند.

بررسی قرار گرفت، ابعاد فتوایی مسئله بود که عناوین اولیه و عروض عناوین ثانویه برای فعلیت حکم کافی بود. اما صرفنظر از آن، مسئله از ابعاد ولایتی نیز برخوردار است. مراد از ابعاد ولایتی، دامنه اختیارات حاکم اسلامی است یعنی مصادیقی از عناوین ثانویه که عروض آنها به تنهایی موجب فعلیت حکم نبوده بلکه صرفاً مجوز انشاء حکم از سوی ولی فقیه خواهد بود. برای بررسی نهایی این مسئله تبیین چارچوبهای فقهی تصمیم‌گیری حاکم اسلامی نسبت به این موضوع نیز لازم است.

برخی عناوینی که حاکم اسلامی با در نظر گرفتن آنها به صدور حکم ولایتی در منع یا الزام استفاده از سلاح‌های بیولوژیک اقدام می‌کند عبارتند از:

جایگاه اهداف جهاد در شریعت:

هدف در جهاد اسلامی کشتار نیست. بلکه جهاد با هدف رفع موانع قبول توحید است. یعنی حد کشتار در میدان جنگ، ازاله حاکمیت کفر است تا موانع تبلیغ دین و رساندن پیام الهی به فطرت‌های بشری زائل گردد و غرض از تشریح حکم جهاد، کشتار حداکثری نیست. بنابراین فرماندهی میدان جنگ، با هدف سقوط حاکمیت طاغوت با کمترین تلفات تصمیم‌گیری می‌کند. شاهد بر این مدعا این نکته‌ی تاریخی است که در تمام جنگ‌های پیامبر مجموع کشته شدگان از طرفین با احتساب بالاترین اعدادی

که ذکر شده از ۴۰۰ نفر تجاوز نکرد.^۲ به عبارت دیگر تشریح جهاد بیانگر این مطلب است که هر چند در راستای تحقق اهداف اسلام، ابایی از کشتن نداریم ولی هدف ازاله حاکمیت کفر است. حتی اشاره به تشفی خاطر در آیات ۱۴ و ۱۵ سوره توبه^۳ نیز به معنای اسراف در قتل نبوده و هدف از تشفی خاطر و انتقام از طریق کشتار گسترده نیست بلکه مفاد آیه بیانگر این مطلب است که با شکست هیمنه و حاکمیت کفر، انتقام از ظالم و تشفی خاطر مظلوم هم تأمین می‌شود و این هرگز به معنای محوریت تشفی و انتقام نیست.

رعایت مصالح امت اسلامی:

برخی محققین با تمسک به آیه شریفه (اِثْمَهُمَا اَكْبَرُ مِنَ نَفْعِهَا) به تاسیس قاعده اثم پرداخته^۴ و طبق این قاعده ایجاد هر امری را که تبعات و مفاسد آن شدیدتر از منافعش باشد، حرام دانسته‌اند. هرچند در این آیه با بیان مقایسه مصالح و مفاسد تکوینی در یک موضوع، حکم آن نتیجه‌گیری شده است اما از منظر اصولی اعتبار چنین روشی برای اثبات احکام فتوایی و کشف و استنباط حکم کلی شرعی قابل دفاع نیست. با این وجود سنجش مصالح و مفاسد به عنوان یکی از وظایف حاکم اسلامی در اعمال ولایت نه تنها قابل دفاع است بلکه دامنه اختیارات فقیه نیز منوط به اعمال مصالح است و نفوذ ولایت او در مواردی که از روی علم بر خلاف مصلحت جامعه عمل کند محل مناقشه است. بنابراین برای صدور حکم ولایتی، بررسی تبعات یک تصمیم

۲. ۳۸۴ نفر

۳. قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِيهِمْ وَ يُنْزِلُكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (۱۴) وَ يُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يَتُوبَ اللَّهُ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۵)

۴. برگرفته از مقاله حجة الاسلام احمد مبلغی، ارائه شده به کنفرانس بین المللی خلع سلاح وعدم اشاعه.

جمع بندی

از میان تمام ادله‌ای که مرور شد قبح عقلائی جنگ ناجوانمردانه اقوی دلیلی است که شواهد متعدد نقلی در تایید آن قابل ارائه بوده و آنچنان از نظر شرعی ناپسند است که ظاهراً هیچ مصلحتی برای اغماض از آن کفایت نمی‌کند. بنابراین جواز استفاده از این نوع سلاحها نه به صورت ابتدائی و نه در مقام مقابله به مثل، قابل دفاع نیست. البته در کنار اجتناب از به کارگیری سلاحهای بیولوژیک، توان علمی و عملی برای تولید مقاومت بیولوژیک و مقابله با اقسام جنگهای نامتعارف از مهمترین فرائض است. به عبارت دیگر در صورت استفاده دشمن از این سلاحها، هر چند مجاز به استفاده متقابل نیستیم، ولی آشنایی با عوامل بیولوژیک و آمادگی دفع خطرات آنها و تجهیز نیروها به ادوات مقابله با آن و پدافند بیولوژیک واجب است.

در صورت استفاده دشمن از این سلاحها، هر چند مجاز به استفاده متقابل نیستیم، ولی آشنایی با عوامل بیولوژیک و آمادگی دفع خطرات آنها و تجهیز نیروها به ادوات مقابله با آن و پدافند بیولوژیک واجب است.

اشاره قرار داده‌اند اما با توجه به جایگاه ولی و رهبر جامعه اسلامی در حکم به جهاد، اظهار این است که این قاعده از ضوابط فقه ولایی است و نه از قواعد فتوائی. زیرا تصویر صحیح از امر ضروری مورد ادعا در مسئله و صدق ضرورت و اضطرار بر دفاع بیولوژیک و یا صدق ضرورت بر موارد دفع خطر یک دشمن بالقوه با دفاع پیشدستانه و همچنین ضروری بودن استفاده از سلاح بیولوژیک در مقام حمله و کسب فتوحات در موارد مختلف، متفاوت است و احراز ضرورت عرفی که موضوع قاعده است و به تبع برخی شرایط تغییر می‌کند و احراز آن اولویتهای شرعی در این مسئله و غلبه این ضرورتها بر مصالح موجود در حکم به حرمت، متوقف بر اجتهاد و اعمال نظر در باب اقسام ضرورتهاست. شاید حتی بروز بن بست نظامی و یا بروز ضرر بزرگ یا تفویض مصلحت هامة به تبع ترک میدان مبارزه نیز بر قبح موجود در استفاده از این روش غالب نشود و شاید برخی تبعات شکست یا عدم پیروزی در میدان بر قبح موجود در استعمال این روش فائق آید. بنابراین کسر و انکسار مصالح و مفاسد، و غلبه موردی برخی مصالح هامة، متوقف بر اجتهاد ولایی و موضوع‌شناسی تام است.

لو تترسوا بالنساء و الصبیان جاز رمی الترس فی حال القتال، اللهم إلا أن یکون المراد و لو بقرینة قوله أخیراً «إذا لم یمکن جهادهم إلا كذلك» عدم التمكن فی تلك الحال و هو حال قیام الحرب من غیره كما هو الغالب، و لذا قال فی النافع: «لو تترسوا بالصبیان و المجانین و لم یمکن الفتح إلا بقتلهم جاز» و نحوه ما فی التبصرة و الإرشاد بل و التذکره قال: «لو تترس الکفار بنسائهم و صبیانهم فإن دعت الضرورة إلى الرمی بأن کانت الحرب ملتحمة و خیف لو ترکوا لغللبوا جاز قتالهم، و يجوز قتل الترس، و إلا کف عنهم لأجل الترس

و رعایت اهم و مهم در صحنه‌ی میدانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برخی از تبعاتی که غالباً بصورت موضوعی منتهی به حکم به عدم جواز استفاده از این روش می‌شود عبارتند از:

- تقبیح این اقدام نزد افکار عمومی و قرار گرفتن اسلام در موضع تهمت و وهن^۱
- تاثیر این اقدام در موجه جلوه دادن مقابله به مثل از سوی دشمن
- گسترش میدان مبارزه و درگیر شدن غیر نظامیان و تحمل ضررهای جبران ناپذیر زیرا در بسیاری از این موارد با توجه به مفاد پیمانهای بین المللی، نقض پیمانها و یا حتی استفاده برای مقابله به مثل، موجب توسعه‌ی میدان مقابله با دولتهای مختلف و فتح باب جنگ با جامعه جهانی و ارتشهای بین المللی می‌شود.

رعایت ضرورت:

هر چند فقها به قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» در ابواب فقهی مختلفی استناد کرده‌اند، و حتی شمول ضرورت نسبت به قتل نفس یا کیفیت قتال را ذیل مسأله تترس^۲ در باب جهاد نیز مورد

۱. چنین دلیلی برای منع استفاده از سلاحهای نامتعارف مبتنی بر دو نکته است: اولاً مبتنی بر احراز یک قبح حداقلی در حد منافرت طبع است و ثانیاً استفاده از آن به صورت مخفیانه ممکن نباشد. لازم به ذکر است که اقدامات مخفیانه در میدان جنگ نیاز به بررسی‌های گسترده‌تری دارد.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۶۹

قال الشیخ: يجوز رمیهم، و الأولى تجنیهم، و لكن ظاهره أولویة التجنب مع عدم التحام الحرب و إن توقف الفتح علیه، كما أن ظاهره الاكتفاء فی جواز قتلهم بالتحام الحرب و إن تمكن من غیره، و منه ینقدح ذلك أيضا فی عبارة المصنف بل و الفاضل فی القواعد، قال:



مبانی اخلاقی، فقهی و

حقوقی الگوی مواجهه ملی

با بیماری های واگیر

استاد محمود حکمت نیا

مدرس سطوح عالی و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نوشتار حاضر اثر استاد ارجمند جناب آقای دکتر محمود حکمت نیا، خلاصه ای است از مقاله ای با همین عنوان که به درخواست مجموعه مناه به رشته تحریر درآمده و در مجله حقوق اسلامی به صورت کامل به طبع رسیده است. در این مقاله مولف محترم بررسی ذو ابعادی را در موضوع شیوع ویروس کرونا ارائه کرده اند که در صدد است مبانی الگویی برای مواجهه ملی با این رخداد را تبیین کند. این نوشتار به دنبال تبیین پایه های الگوی عملیاتی مواجهه با کرونا است، از این رو در آن مبانی فقهی، حقوقی، اخلاقی و اجرایی مسئله در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان ضمن چهار گفتار به موضوع شناسی جامع، اصول و حقوق بنیادین مطرح در مسئله، قواعد مواجهه با این بیماری و ملاحظات و مسائل مقام اجرا پرداخته اند. نکته شایان توجه در این نوشتار بررسی تطبیقی با دیگر مکاتب حقوقی و اخلاقی است، که غنا و استحکام مطالب را افزوده کرده است.

شناخت اهمیت و کیفیت ترابط بین زمینه های متنوع دخیل در مسائل عینی، در فرایند اجتهاد در این موضوعات تعیین کننده است، لذا مناسب است در کنار بررسی های فقهی محض، نگاهی نیز به این نوع پژوهش های جامع وجود داشته باشد. به همین جهت این مقاله می تواند فرصتی باشد تا تاثیر و تاجر فقه با حوزه هایی را مشاهده کنیم که دستگاه فقهت در مقام حل مسئله جامعه و حکومت لابد از تعامل با آنها است. بدینوسیله از مولف محترم بابت تحریر این مقاله گرانسنگ تشکر کرده و برای ایشان از درگاه الهی توفیقات روزافزون مسألت داریم.

چکیده

«ممکن بودن به لحاظ منابع و زمینه اجتماعی اجرا» و «موجه بودن اخلاقی و حقوقی» الگوی مناسب برای برنامه اقدام طراحی کرد. نوشتار حاضر تلاش می کند تا با روش توصیفی و تحلیلی عناصر بیماری، حقوق پایه، قواعد و اصول بنیادین و با توجه به رویکردهای مواجهه

و دیگر کشورهای منتقل شد. کشورهای مختلف در مواجهه با این بیماری اقدامات گوناگون پیشگیرانه و درمانی انجام دادند. 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»،

ویروس کووید ۱۹ در سال ۱۳۹۸ به صورت دفعی از کشور چین آغاز و شیوع پیدا کرد و به سرعت از حالت کشوری (اپیدمی) عبور و جهان را درگیر (پاندمی) خود کرد. این ویروس به ایران

این الگو در ساختارهای پارادایمی و مبتنی بر بسیاری از اصول فلسفی و حقوقی و اخلاقی شکل می‌گیرد. و متناسب با ساختار اجتماعی هر جامعه طراحی می‌شود.

حقوق و ارزش‌های پایه است که باید مورد حمایت قرار گیرد و دیگر تبیین‌هایت و هدف در انجام فعالیت‌ها و برنامه‌ها و طراحی‌های فرایندها است. همه اینها در یک وضعیت ذاتا متغیر است. از همین رو به لحاظ اخلاقی و حقوقی پرسش این است مطرح که بیماری با خصوصیات کوید ۱۹ چه حقوق انسانی را در معرض تهدید و خطر قرار داده است و دیگر اینکه با توجه به واگیردار بودن و شیوع واقع شده و یا در حال وقوع چه مجموعه رفتاری موجهی باید در قبال آن برای دستیابی به اهداف کنترل و تامین سلامت صورت گیرد. علی‌القاعده برای چنین الگویی اهداف مختلفی نسبت به بیمار و بیماری ممکن است در نظر گرفته شود و از همین رو رفتارهای گوناگون نیز برای دستیابی به این اهداف متصور باشد. هنجارهای اخلاقی و حقوقی حدود رفتار را مشخص خواهد کرد. در نتیجه چه بسا در بدو امر اجرای برنامه و یا رفتاری در مواجهه با بیماری موثر باشد اما به لحاظ حقوقی و اخلاقی موجه نباشد. افزون بر این هر گونه رفتاری در چنین مواجهه‌ای به لحاظ امکانات و سبک زندگی مردم نیز باید ممکن باشد. افزون بر این دولت نیز به لحاظ اخلاقی و حقوقی از این الگو حمایت همراه با اقتدار کرده و منابع عمومی را برای این منظور بکار گیرد. با توجه به این سه عنصر می‌توان گفت مواجهه با بیمار و بیماری متضمن سه عنصر «علمی بودن به لحاظ تأثیر»، «ممکن بودن به لحاظ

شخص به شخص در یک منطقه سرایت کرده و ظهور آن نیز همیشگی نیست. (<https://www.dictionnaire.com>)

بیماری هم‌هنگام به صورتی اطلاق می‌شود که بیماری در سراسر جهان یا در منطقه وسیعی از مرزهای بین‌المللی رخ دهد و تعداد زیادی از افراد را تحت تأثیر قرار دهد. (ibid) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان «بیماری یا عارضه موثر بر سلامتی» را عناصر ثابت و «میزان شیوع و نوع شیوع» را برای طبقه‌بندی عناصر متغیر دانست.

این تعریف برای برنامه ریزی مواجهه کشورها در داخل و یا سطح بین‌المللی با بیماری است. لکن کشورها برای مواجهه با بیماری نیازمند الگوی متشکل از اقدامات منسجم و هدفمند و مشروع با در نظر گرفتن ماهیت و نوع بیماری، چگونگی شیوع، بیماران و افراد در معرض بیماری، کادر بهداشت و درمان، امکانات بهداشتی و درمانی و درمان‌پذیری هستند. که این الگو در ساختارهای پارادایمی و مبتنی بر بسیاری از اصول فلسفی و حقوقی و اخلاقی شکل می‌گیرد. و متناسب با ساختار اجتماعی هر جامعه طراحی می‌شود.

گفتنی است مباحث نظری برخی از این موارد ممکن است در اخلاق و حقوق مواجهه با بیمار در ساختارهای فرهنگی و اخلاقی و عرف مردم وجود داشته باشد لکن آنچه در اینجا اهمیت دارد مواجهه با «بیمار» و «بیماری» است با توجه به شیوع و همه‌گیری است. به تعبیر دیگر آنچه به خصوص در بیماری‌های واگیر به عنوان مساله اصلی مطرح می‌شود این است که الگوی مناسب و موجه در رویارویی اجتماعی و مورد حمایت دولت و قدرت عمومی نسبت به بیماری‌های واگیردار از این نظر که شیوع وسیع داشته و در واقع به مرحله اپیدمی و یا پاندمی رسیده‌اند چیست.

آنچه برای طراحی الگو لازم است تبیین

با مشکل ضمن شناخت الگوهای مطرح، بنیان‌های اخلاقی و حقوقی الگوی مناسب را ارائه دهد.

واژگان کلیدی: بیماری‌های واگیر، کوید ۱۹، اصول اخلاقی، حقوق بنیادین، حق حیات، حق بر سلامت، امنیت

مقدمه

بیماری گاه از سطح فردی فراتر رفته و شیوع پیدا می‌کند. این سرایت و شیوع ممکن است نامنظم و به لحاظ زمانی نامرتب باشد^۱ و یا در محدوده کم مانند یک روستا یا یک شهر باشد^۲ و گاه شیوع آن فراتر رفته منطقه و یا کشوری را در بر می‌گیرد^۳ و گاه سطح شیوع آن جهانی می‌شود^۴. از آنجا که مواجهه با هر یک از اینها تمهیدات متفاوت بهداشتی، حقوقی و برنامه‌ریزی می‌خواهد سازمان بهداشت جهانی به لحاظ سطح شیوع در برخی از برنامه‌های خود سه سطح را تعریف کرده است. آنچه در اینجا مهم است سطح دوم و سوم است که به اپیدمی و پاندمی یاد می‌شود. با توجه به ترکیبی بودن این دو واژه می‌توان با شناخت ریشه یونانی آن بهتر به مفهوم آن پی‌برد. به لحاظ لغوی (epi) یعنی امر عارض و (dēmos) به معنای انسان است. از آنجا که در اینجا اسم جنس بکار می‌رود معنای شیوع عمومی از آن استفاده می‌شود. البته پاندمی به لحاظ ریشه‌شناسی لغوی متفاوت است. زیرا این واژه از (pan) به معنای همه و (dēmos) به معنای انسان است. در نتیجه معنای آن همه‌گیری انسانی است.^۵ با توجه به سطح دوم شیوع اپیدمی عبارت است از بیماری که تعداد زیادی از افراد را در زمان واحد درگیر می‌کند و از یک

Sporadic . 1

Outbreak . 2

Epidemics . 3

pandemic . 4

<https://www.etymonline.com> . 5



رفتار اخلاقی و حقوقی نسبت به بیمار و بیماری واگیر و شایع است. در اینجا نیز رویکردهای مختلفی وجود دارد که نیازمند بررسی حقوقی و اخلاقی است.

از آنجا که این مطالعات چه در سطح نظری و یا کاربردی در نظام‌های اخلاقی و حقوقی متعددی صورت گرفته است در این مقاله از یافته‌های این دسته از پژوهش‌ها به صورت تطبیقی نیز استفاده خواهد شد.

گفتار اول: عناصر موضوعی بیماری‌های واگیر و مواجهه با آن

موضوع قواعد و احکام اخلاقی و فقهی در مواجهه با بیمار و بیماری، فعل یا ترک فعل است. بنا بر این در اینجا نیز باید نسبت رفتار را با این گونه بیماری‌ها تبیین کرد. برای شناخت نسبت رفتار با بیماری همه گیر لازم است نوع بیماری به لحاظ ابتلا و شیوع بررسی شود. تا بتوان با لحاظ این عناصر برنامه اقدام مواجهه با آن را طراحی کرد. از همین رو موضوع‌شناسی در دو ناحیه است. یکی در ناحیه ابتلا و دیگری پیشگیری و یا

مواجهه با بیمار و بیماری متضمن سه عنصر «علمی بودن به لحاظ تاثیر»، «ممکن بودن به لحاظ منابع و زمینه اجتماعی اجرا» و «موجه بودن اخلاقی و حقوقی» است.

روانی نیز اهمیت می‌یابد.

نکته مهم دیگری که باید در اینجا در نظر گرفت این است که الگوی مواجهه با اینگونه بیماریها ذاتا پویا و متغیر است. زیرا با توجه به یافته‌های علمی و یا پیامدهای اقدام به سرعت عوامل موثر در برنامه‌های اجرایی تغییر می‌کند. از همین رو اینگونه الگوهای رفتاری باید قابلیت تطبیق و تغییر را داشته باشد.

اکنون برای تبیین قواعد پایه و به خصوص با توجه به مرحله کاربرد آنها لازم است ابتدا به عناصر موثر بیماری واگیردار پرداخته و در ادامه حقوق و قواعد پایه تبیین شده و سپس سخن از

منابع و زمینه اجتماعی اجرا» و «موجه بودن اخلاقی و حقوقی» است. از میان این سه عنصر محور مقاله حاضر عنصر سوم که به حوزه موجه بودن اخلاقی و حقوقی می‌پردازد.

برای بررسی این امر باید گفت به لحاظ فقهی و حقوقی و اخلاقی خود بیماری واگیر و یا همه گیر به عنوان یک امر طبیعی موضوع حکم نیست. زیرا اساسا آنچه اتفاق می‌افتد یک موضوع طبیعی است لکن از آنجا که این موضوع طبیعی موجب ناهنجاری می‌شود به گونه‌ای که سبب اختلال در عملکرد و یا ناراحتی و یا تنش برای شخص می‌گردد به آن بیماری گویند. این اختلال ممکن است در نهایت منجر به فوت شود. و از آن رو که ابتلا به آن گسترده و مسری بوده بیماری واگیر و همه گیر می‌نامند. از همین رو می‌توان گفت بیماری سلامت و حیات در معرض خطر قرار می‌دهد. با توجه به این امر باید گفت مبانی اخلاقی و حقوقی ناظر به مواجهه با مقوله حیات و سلامتی است. همچنین از آنجا که این عمومی شدن خطر موجب عدم امنیت روانی نیز می‌گردد به لحاظ اجتماعی عنصر امنیت

درست است که در بیماری‌های دیگر هم رفتارهای اجتماعی تاثیرگذار است ولی باعث نمی‌شود که آنها را یک امر اجتماعی به حساب بیاوریم. اما کرونا ذاتاً یک امر اجتماعی است و با اجتماع افراد به نحوی که در تماس موثر باشند انتقال پیدا کرده و ادامه حیات می‌دهد.

فعل اختیاری نیست. بر خلاف برخی بیماری‌های دیگر به عنوان مثال در بیماری ایدز، انتقال با یک فعل اختیاری صورت می‌گیرد اما در مساله ما انتقال سنخ دیگری دارد. بنابراین اولین رکن در بررسی ماهیت کرونا که در تحلیل‌های فقهی و حقوقی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد این است که عنصر شیوع و انتقال یک عنصر «غیراختیاری» است

● ۳. امر اجتماعی

امر اجتماعی عنصری است که بیماری کرونا بر خلاف اکثر بیماری‌های دیگر که از راه‌هایی همچون غذای ناسالم،

اینجا بیان می‌شود حسب گزارش‌های مطرح است. لکن برای ارایه مدل و چگونگی تاثیر و تاثر آن دارای اهمیت است. افزون بر این به لحاظ اصطلاحات بکار رفته در این نوشته نیز باید متذکر شد که برخی از آنها به صورت تخصصی نبوده و به گونه‌ای بیان شده است که بتوان در مباحث اخلاقی و حقوقی استفاده کرد.

● ۱. انتقال انسان به انسان به صورت مستقیم و یا از طریق ابزار

یکی از انواع اپیدمی با منبع پخش‌شونده به صورت مستقیم است. اینک در قضیه COVID ۱۹ نیز بر نظریه کارشناسان از انسان به انسان اتفاق می‌افتد. در نتیجه باید با توجه به این شیوه انتقال باید نوع آن را اپیدمی پخش‌شونده مستقیم دانست و از همین رو موضوع را بررسی کرد. همچنین از آنجا که ویروس بر روی اشیاء نیز تا حدودی ماندگار می‌شود به نوعی ابزار محور نیز می‌باشد با این تفاوت که شخص انتقال‌گیرنده در اینجا خود عامل موثر است.

● ۲. انتقال غیراختیاری

با تقریب خوبی می‌توان گفت بیمار شدن و بیمار کردن در بیماری کرونا یک

مواجهه و درمان. به خوبی روشن است. بحث دوم مترتب بر موضوع اول است. یعنی زمانی می‌توان افعال نسبت به مواجهه را بررسی کرد که چگونگی ابتلا به بیماری و شیوع آن تبیین شده باشد.

◆ بند اول: موضوع‌شناسی ابتلا و شیوع

منشا ابتلا برای مواجهه با استمرار بیماری و یافتن راه درمان اهمیت دارد. افزون بر این به لحاظ مسوولیت پیامدهای زیان بار نیز دخالت عامل انسانی در تولید و یا شیوع بیماری دارای اهمیت است. از همین رو متخصصان در صدد یافتن منشا بیماری و یافتن اولین فرد بیمار هستند. لکن برای طراحی برنامه باید بتوان بر فرض ابهام نیز اقدامات لازم را انجام داد. افزون بر این چگونگی شیوع نیز به لحاظ اپیدمی‌شناسی و حقوقی دارای اهمیت است.

از آنجا که در حال حاضر با بیماری ناشی از ویروس COVID ۱۹ روبرو هستیم باید خصوصیات سرایت ویروس و وضعیت بیماری روشن شود. در ادامه به خصوصیات این بیماری و عوامل موثر در ایجاد و درمان آن اشاره می‌کنیم. لازم به توضیح است که این عوامل و تبیین آنها و یا تغییر و اضافه شدن به این فهرست نیازمند نظر کارشناسان است. آنچه در



فعل و انفعالات بدن و یا ... منتقل می‌شوند، پیدا می‌کند. البته درست است که در بیماری های دیگر هم رفتارهای اجتماعی تاثیرگذار است ولی باعث نمی‌شود که آنها را یک امر اجتماعی به حساب بیاوریم. اما کرونا ذاتا یک امر اجتماعی است و با اجتماع افراد به نحوی که در تماس موثر باشند انتقال پیدا کرده و ادامه حیات می‌دهد. در جمع بودن، در کنار هم بودن و روابط اجتماعی مبتنی بر ارتباط نزدیک فیزیکی، رکن این بیماری است.

● ۴. دوره پنهان

مساله دیگری که با توجه به گزارش های متخصصین در خصوص این بیماری مطرح می‌شود دوره درگیری بیمار با ویروس کرونا است. در این دوره علاوه بر بروزات آشکار بیماری در بیمار، با دوره پنهان بیماری نیز مواجه هستیم. بیمار در این دوره حامل ویروس است ولی نشانه و علامتی از آن در خود نمی‌بیند. «دوره پنهان» نیز رکنی از ارکان ماهیت کرونا است که در تحلیل های پسینی می‌بایست به آن توجه داشته باشیم.

● ۵. میزان احتمال

توجه به آمارها و گزارشات رسمی ما را به این نکته سوق می‌دهد که میزان احتمال در شیوع بالا و قابل توجه است. در تحلیل های فقهی و حقوقی توجه به این مساله بسیار حائز اهمیت است. زیرا در موضوع شناسی قواعدی چون منع اضرار و یا دفع ضرر محتمل و یا خوف از ضرر این امر دارای نقش تعیین کننده است. در اینجا سه مساله از هم قابل تفکیک است. یکی این که به لحاظ علمی و بر اساس یافته‌های قابل سنجش میزان احتمال در سرایت به چه میزان است. دیگری فهم عرفی سببیت است که تا چه اندازه رفتار خاصی را سبب تحقق بیماری و زیان می‌داند.

● ۶. اهمیت محتمل

علاوه بر میزان احتمال بررسی امر محتمل نیز دارای اهمیت است. امر محتمل در مساله ما شدت زیان و ضرری است که بیمار در طول دوره مریضی با آن مواجه است. میزان آسیب ها از جمله عفونت های ثانویه و احتمال مرگ و میر امر محتمل را برای ما تبیین می‌کند. در خصوص کرونا نیز با عنایت به نظر متخصصین می‌توان گفت میزان محتمل نیز قابل توجه است. نکته مهم درباره محتمل و میزان زیان آن است که مشخص شود نسبت زیان با افراد مختلف مردم چگونه است. برای مثال اینکه گفته می‌شود بیماری covid19 بر افراد مسن و یا اشخاص دارای بیماری های زمینه‌ای بیشتر اثر دارد

● ۷. اختیاری بودن پیشگیری با رفتار اجتماعی

باید توجه داشت، به صرف این که این بیماری (به لحاظ نحوه بیمار شدن) مربوط به تنفس است، نمی‌توان آن را امری تماما غیر اختیاری پنداشت. چرا که با توجه به روشن بودن علت درگیر شدن با بیماری، می‌توان برخی از افعال اختیاری را در حوزه پیشگیری متصور شد. پس پیشگیری از این بیماری را می‌توان یک فعل اختیاری محسوب کرد.

● ۸. عدم پیشگیری قطعی از طریق واکسن

با توجه به این که هنوز واکسنی برای این بیماری وجود ندارد، نمی‌توان از طریق پزشکی، شرایط پیشگیری قطعی را به صورت فردی محیا کرد.

● ۹. عدم درمان پذیری قطعی

وجود درمان قطعی می‌تواند در سیاست گذاری ها تاثیر بسزایی بگذارد. همچنین عنصر درمان جمعی نیز به این معنا که بر اثر بیماری پادتن مناسب در بدن شخص مبتدی تولید شود و مانع بروز مجدد باشد نیز مهم است.

با توجه به این امر می‌توان اینگونه گفت

که عمل خاص تنفس می‌تواند به عنوان فعل زیان بار به سلامت و یا حیات اشخاص قلمداد شود.

◆ بند دوم. موضوع شناسی مواجهه

همانطور که در بررسی موضوعی بیماری گفته شد در اینجا بحث عمده و مهم درباره بیماری همه گیر و شایع است که البته جزئی از این ساختار نیز مواجهه با بیمار هم هست. این امر نیز نیازمند موضوع شناسی است تا جایگاه مباحث حقوقی و اخلاقی در آن روشن شود. در اینجا پرسش اصلی این است که چگونه و با چه رفتار مشروعی می‌توان با فرض وضعیت بیماری و نوع انتقال و دیگر عناصر مربوطه که در موضوع شناسی بیماری گفته شد، سرعت شیوع و میزان شیوع و در نتیجه زیان به اشخاص را کاهش داد؟ همچنین چگونه با توجه به کاوش های علمی درباره بیماری و واکنس و درمان آن که برخی به صورت احتمالی مطرح می‌شود اقدامات مناسب را طراحی کرد؟ همانطور که روشن است این موضوع دارای بعد پزشکی و اپیدمی شناسی است.

دو ساختار رادیکال در این باره وجود دارد. یکی اینکه بخاطر ماهیت سرایت و طریق انتقال انسانی آن، برای قطع زنجیره ارتباط قرنطینه کامل اجرا شود. چه بسا برای اجرای چنین امری نیازمند الزام و اجبار و ایجاد شدید محدودیت در حقوق و آزادی های مردم باشیم.

در برابر این طرح توسط برخی از محققان

دو ساختار رادیکال در این باره وجود دارد. یکی اینکه بخاطر ماهیت سرایت و طریق انتقال انسانی آن، برای قطع زنجیره ارتباط قرنطینه کامل اجرا شود.



می‌توان گفت بر اساس ادبیات فقهی هر چند رویکرد وظیفه محور است اما برای تشخیص وظیفه و تعیین اولویت به نتایج و پیامدها نیز توجه می‌شود.

که افراد باید به گونه‌ای رفتار کنند که بهترین نتیجه حاصل شود. البته اینکه بهترین نتیجه چیست بستگی به رویکرد اخلاقی دارد.

لکن هر دو این‌ها نمی‌توانند به بعد دیگر بی‌تفاوت باشند. یعنی اینکه رویکرد نتیجه محور باید به ارزش‌های اخلاقی نیز توجه کند. هر چند ممکن است ارزش‌ها را منفعت‌گرایانه تفسیر کند. و رویکرد وظیفه محور نیز نمی‌تواند به نتایج بی‌تفاوت باشد و چه بسا راه‌حلهای موقت و یا استثنایی مقرر کند. به طور واضح و کاربردی آنچه مورد اختلاف است تاثیر این رویکردها در اولویت بندی و فرایند اجرا است. از همین رو می‌توان گفت بر اساس ادبیات فقهی هر چند رویکرد وظیفه محور است اما برای تشخیص وظیفه و تعیین اولویت به نتایج و پیامدها نیز توجه می‌شود.

سطحی از مصونیت عده زیادی مبتلا شده و یا جان خود را از دست بدهند. لکن این امر جریان طبیعی امور است و به گونه‌ای اجتناب ناپذیر.

❖ بند سوم: رویکردهای مواجهه

همانطور که گفته شد طراحی الگو نیازمند شناخت بیماری و چگونگی همه‌گیری آن از یک سو و کاهش و از بین بردن آن از سوی دیگر است. این الگو باید متبنی بر اصول و قواعد اخلاقی و حقوقی باشد. لکن آنچه در اینجا اهمیت دارد یافتن نقطه کانونی الگو است. با یافتن نقطه کانونی بخش‌های دیگر با آن هماهنگ خواهد شد. بر اساس نظریه‌های اخلاقی دو رویکرد مهم با دو کانون در اینجا مطرح شده است. یکی رویکرد «وظیفه‌شناسی اخلاقی و اصول‌گرایی» و دیگری رویکرد «نتیجه‌گرایی و بیشترین منفعت» است. رویکرد وظیفه‌محور بر حقوق پایه و وظایف تاکید می‌کند. حال آنکه رویکرد نتیجه محور بر پیامدهای تصمیم تاکید ورزیده و حتی داوری اخلاقی درباره حقوق و ارزش‌ها را بر همین محور انجام می‌دهد. اگر رویکرد اخلاقی بر این باور بود که افراد باید به تکالیف اخلاقی خود عمل کنند این رویکرد بر این باور است

در برابر این طرح توسط برخی از محققان مطرح است که درست بر عکس با آزادسازی روابط اجتماعی و ارتباطات فیزیکی اجازه داده شود تا شیوع این بیماری روند طبیعی خود را طی کند و در نهایت منجر به مصونیت جمعی شود.

مطرح است که درست بر عکس با آزادسازی روابط اجتماعی و ارتباطات فیزیکی اجازه داده شود تا شیوع این بیماری روند طبیعی خود را طی کند و در نهایت منجر به مصونیت جمعی شود. با این استدلال که مصونیت جمعی مبتنی بر این امر است که اگر در یک بیماری مسری میان انسانها جمعیت زیادی مبتلا شوند در این جمعیت مصونیت بوجود آمده و بیماری کم کم از میان می‌رود.^۲ هر چند برای رسیدن به چنین

Herd immunity. 1

Sarah Boslaugh, Louise-Anne McNutt. 2
Encyclopedia of Epidemiology, Volume 1



گفتار دوم: ارزش‌ها و حقوق بنیادین

در طراحی الگو با دو دسته ارزش و حقوق روبرو هستیم. ارزش‌ها و حقوقی که متعلق آنها بخاطر بیماری در معرض تهدید قرار می‌گیرند و به گونه‌ای باید از آنها محافظت شود. و ارزش‌ها و حقوق و مقرراتی که ناظر به رفتار مواجهه با بیماری است. حال ممکن است این ارزش‌ها و حقوق اعمال شود. یا اینکه بخاطر برنامه مواجهه با بیماری محدود و یا معلق شود. برای مثال اگر شخصی نیازمند درمان به گونه‌ای باشد که باید از اموال دیگری استفاده کند حق مالکیت خصوصی مالک با شرايطی محدود می‌شود.

آنچه اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد

حقوق و ارزش‌ها در معرض آسیب است. دسته دیگر به مناسبت به آنها اشاره خواهد شد.

◆ بند اول. عناوین حقوق بنیادین در معرض خطر

دو موضوع مهم در حوزه بیماری‌های واگیر در معرض آسیب است. یکی حیات و دیگری سلامتی عده زیادی از مردم است که با توجه به شیوع آسیب به آنها در حال ازدیاد است. این دو موضوع دو حق قرار می‌گیرند که عبارت است از حق حیات و حق بر سلامتی و از آنجا که مردم نیز در جریان این شیوع قرار می‌گیرند از سویی آگاهی آنها به موقعیت خود و جامعه تاثیر مهمی در تصمیم‌گیری فردی و جمعی داشته و

از سوی دیگر بخاطر غیرقابل پیش‌بینی بودن تبعات بیماری و به خصوص نبود راه برای درمان امنیت روانی جامعه به شدت در معرض آسیب قرار می‌گیرد و جامعه دچار خوف و وحشت می‌شود باید از حق امنیت نیز یاد کرد.

● ۱. حق حیات

مبنای مشروعیت حق حیات از جمله مباحث بسیار دقیقی است که آثار حقوقی بسیاری در پی دارد. سخن اصلی در این است که حیات به عنوان ارزش بنیادین و در قالب یک حق اساسی، بر چه مبنایی استوار است؟ آیا ارزش زندگی انسان به اراده یک انسان بستگی دارد؟ به عبارت دیگر آیا حق حیات در حوزه امور خصوصی است که اختیار آن در

در مقدمه اساسنامه سازمان بهداشت جهانی آمده است: «بهره‌مندی از بالاترین استاندارد دست‌یافتنی سلامت، فارغ از نژاد، دین، عقاید سیاسی و موقعیت اجتماعی و اقتصادی، یکی از حق‌های بنیادین بشر محسوب می‌شود».

[مردم] آن چشانید.

صرفنظر از امنیت فردی که معمولاً در کنار آزادی یاد می‌شود حق محیط امن نیز در برخی از اسناد شناخته شده است. برای مثال کنفرانس سازمان ملل در باره محیط انسانی در سال ۱۹۷۲ از حق نسبت به محیط امن را به رسمیت می‌شناسد.

B.G. Ramcharan The Right to Life in International Law (ص ۱۳)

این حق در کنار حق حیات مطرح است. زیرا ایجاد خطر در محیط می‌تواند حیات بسیاری را در خطر اندازد. یکی از خصوصیات بیماری‌های واگیر این است که بخاطر نشناختن ابعاد مهم و پیامدها اشخاص در جامعه وحشت زده می‌شوند. در همین راستا نیز ممکن است به رفتارها و یا استفاده از روش‌های غیر معمول برای مواجهه با بیماری دست زنند.

◆ بند دوم: سنخ‌شناسی حقوق مرتبط با بیماری‌های واگیر

صرف شناسایی حقوق برای طراحی الگوی رفتاری کافی نیست. زیرا آنچه در اینجا دارای اهمیت است یافتن وظایف افراد^۴

4. Theodore M. Benditt The Demands Of Justice in the Economic Justice: Private Rights and Public Responsibilities : an Amintaphil ... Edited by Kenneth Kipnis,

که از سلامت ارایه شد اصطلاح حق بر سلامت در اسناد و متون حقوقی کمتر به کار رفته است. حتی تصویر آن به صورت یک حق مستقل برای بشر نیز همراه با ابهاماتی است.^۲ نگاهی اجمالی به اسناد بین‌المللی نشان می‌دهد متعلق حق در حوزه سلامت، برخورداری از استانداردها در حوزه سلامت جسمی و روانی است؛ برای نمونه می‌توان به ماده ۵۵ منشور ملل متحد اشاره کرد که سازمان را به استانداردهای بالاتر زندگی ملزم می‌داند؛ همچنین در مقدمه اساسنامه سازمان بهداشت جهانی آمده است: «بهره‌مندی از بالاترین استاندارد دست‌یافتنی سلامت، فارغ از نژاد، دین، عقاید سیاسی و موقعیت اجتماعی و اقتصادی، یکی از حق‌های بنیادین بشر محسوب می‌شود».^۳ حق بر سلامت یک نهاد خردمندانه است و لازم است به گونه‌ای تعریف و طراحی شود که بهره‌مندی از آن میسر و مفید باشد و از طرفی اقدامات دولت (شخص موظف به تأمین امکانات سلامت) را بتوان ارزیابی کرد.

● ۳. امنیت و حق محیط امن

اهمیت امنیت به اندازه‌ای است که رفع آن و دچار هراس شدن به عنوان سزای کفران نعمت امنیت شمرده شده است. خداوند در آیه ۱۱۲ سوره نحل به شهری مثل زده است که امن و امان بود [و] روزی از هر سو فراوان می‌رسید، پس [ساکنانش] نعمتهای خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به

2. John Tobin The Right to Health in International Law p9

3. Constitution of the World Health Organization, 14 U.N.T.S. 186, 22 July 1946 (entered into force 7 April 1948), reprinted in Basic Documents of the WHO (32d ed. Geneva, 1981).

آیا حق حیات در حوزه امور خصوصی است که اختیار آن در دست انسان است یا اینکه ارزش زندگی و حیات ناشی از نوعی توافق اجتماعی است که افراد در احترام به آن با هم توافق کرده‌اند.

دست انسان است - خواه این انسان خود شخص دارای حیات باشد، پدر باشد یا مادر، پزشک یا سیاستمدار - یا اینکه ارزش زندگی و حیات ناشی از نوعی توافق اجتماعی است که افراد در احترام به آن با هم توافق کرده‌اند و یا اینکه باید پا را از این فراتر نهاد و انسان را از بند اسارت مادیت و خودبنیادی رهایی بخشید و حیات او را، نه فقط به صورت تکوینی، بلکه به صورت تشریحی ناشی از اراده خداوند خالق و حکیم دانست.

● ۲. حق بر سلامت

اگرچه نگاه به مقوله سلامت و مراقبت‌های بهداشتی بیشتر رویکرد اقتصادی و تجاری داشته است اما به مرور بعد حقوقی سلامت غلبه پیدا کرده است و حتی با اصطلاح حق بر سلامت روبرو می‌شویم. لکن با توجه به تعریفی

1. GOODMAN, TIMOTHY Is There A Right to Health? Journal of Medicine and Philosophy Volume 30, 2005 - Issue 6
A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine

نه فقط به صورت تکوینی، بلکه به صورت تشریحی ناشی از اراده خداوند خالق و حکیم دانست.

حق مثبت به معنای استحقاق و ادعاها و «حق برداشتن» است.

وظیفه سوم دولت تعهد به اجراست. براساس این تعهد دولت باید زمینه بهره‌برداری از حق را فراهم کند. اگر چه این تعهد مثبت دولت در حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی به کار می‌رود اما حقوق معاصر این حمایت را در حقوق مدنی سیاسی نیز به رسمیت شناخته است. این سه سطح از تعهد دولت درباره هر حقی به کار می‌رود.^۹

حق بر سلامت یا حق نسبت به مراقبت از جمله حقوق مثبت محسوب می‌شود. که دولت برای تامین آن باید هزینه پرداخت کند. برای تامین این منظور باید مالیات دریافت کند.^{۱۰} تکلیف دولت را به دو گونه می‌توان تصور کرد: یکی به صورت تعهد به نتیجه و دیگری تعهد به وظیفه. اگر ماهیت تعهد دولت به نتیجه باشد، دولت برای تحقق استانداردهای لازم رفاهی باید به گونه‌ای عمل کند که این استانداردها حاصل شود؛ در غیر این صورت به تعهد خود عمل نکرده است؛ بنابراین در برنامه‌ریزی باید به این اصل توجه شود؛ اما اگر تعهد دولت به وظیفه باشد، دولت باید تلاشی معقول و متناسب کند تا استانداردهای لازم محقق شود، هر چند ممکن است این امر محقق نگردد.

9. Ibid.

9. J Med Ethics. Positive rights, negative rights and health care 2010 Dec;36(12):838-41. doi: 10.1136/jme.2010.036210. Epub 2010 Oct 8

دولت‌ها مقرر شده است.

صرف‌نظر از این تعهد یک‌وجهی از جمله نخستین کسانی که درباره الگوی نقش دولت طرحی چندوجهی ارائه داده است ایده^۴ می‌باشد.^۵ طرح وی به‌گونه‌ای بود که مورد توجه مجامع بین‌المللی قرار گرفت و رگه‌های آن در اسناد بین‌المللی نیز به خوبی نمایان شد؛ به‌گونه‌ای که این سه وظیفه در اسناد بین‌المللی مطرح شد.^۶ به‌نظر وی افزون بر تعهد به احترام که به‌طور سنتی پذیرفته شده بود دو تعهد دیگر وظیفه به حمایت و وظیفه به اجرا را پیشنهاد داد.^۷

به‌نظر وی دومین وظیفه دولت این است که از حقوق مردم حمایت کند و اجازه ندهد دیگران اعم از مردم عادی یا کارکنان حکومتی آن را نقض کرده یا به حقوق مردم تجاوز کنند. با توجه به اوضاع و احوال محیطی وظیفه دولت در حمایت از آنچه گفته شد توسعه بیشتری یافته و شامل حمایت در برابر تهدیدهای غیرمستقیم از جمله تهدیدهای ناشی از محیط خطرناک می‌شود.^۸

4. Asbjørn Eide (born 1933).

5. M. Magdalena Sepúlveda et al.; The Nature of the Obligations Under the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights; p.161.

6. Statement on the obligations of States Parties regarding the corporate sector and economic, social and cultural rights Committee on Economic, Social and Cultural Rights Forty-sixth session Geneva, 2-20, May 2011. Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 16. Article 3: the equal right of men and women to the enjoyment of all economic, social and cultural rights (Thirty- fourth session, 2005), U.N. Doc. E/C.12/2005/3 (2005).

7. Ibid.

8. Ben Wisner et al., op. cit.

حقوق منفی دسته‌ای از حقوق هستند که دیگران حق مداخله در موضوع آنها را ندارند. به تعبیر دیگر حق به معنای «آزادی از» است.

و دولت نسبت به حقوق است. برای شناخت این امر حقوق را به حق منفی و حق مثبت تقسیم می‌کنند.

حقوق منفی دسته‌ای از حقوق هستند که دیگران حق مداخله در موضوع آنها را ندارند. به تعبیر دیگر حق به معنای «آزادی از» است؛^۱ برای مثال، اگر حق حیات حق منفی شمرده شود فقط دولت وظیفه ممانعت از کشته شدن مردم بوسیله دیگری را خواهد داشت. حقوق منفی ریشه در نظریه‌های فردگرایانه و لیبرال قرن ۱۷ و ۱۸ داشته و با نظریه بازار آزاد در حوزه امور اقتصادی اجتماعی ارتباط دارد. براساس این نظریه‌ها دولت در جهت تحقق کرامت انسانی، حق مداخله در حقوق و آزادی‌های سیاسی را ندارد.^۲ در برابر، حق مثبت به معنای استحقاق و ادعاها و «حق برداشتن»^۳ است؛ برای مثال، اگر حق حیات مثبت دانسته شود دیگران برای تامین حیات مکلف بوده و دولت باید اقدامات اثباتی انجام دهد.

همان‌طور که روشن است برای تأمین حقوق در جهان معاصر به‌ویژه با پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی و توسعه فعالیت‌های دولت این میزان از تعهد برای تضمین حقوق کافی نیست به همین خاطر تعهدهای دیگری برای

Diana T. Meyers p 109

.1 Jean-Pierre Chauffour; The Power of Freedom: Uniting Human Rights and Development; p.31.

2. Ibid.

3. Right to.

این اصول می‌توان به دسترسی به مراقبت‌های پزشکی به خصوص هنگام کمبود منابع اشاره کرد که باید به طور مساوی و مبتنی بر معیارهای پزشکی باشد. به طوری که افراد خاص مانند افراد ناتوان و معلولان، سالمندان، پناهندگان و مهاجران قربانیان تبعیض نباشند. تهیه و جمع‌آوری اطلاعات راجع به کوید ۱۹ باید مقید به شرایط حمایتی خاص باشد. بر اساس این بیانیه هرگونه محدودیت در اعمال حقوق باید به موجب قانون و در راستای منافع جمعی از جمله سلامت عمومی باشد. همچنین شرایط ویژه ممکن است در موارد اضطراری بالینی خاص مانند مواردی که متخصصان مراقبت‌های بهداشتی در زمینه بحران COVID با آن روبرو هستند قابل اجرا باشد. افزون بر این از حقوق افراد موضوع پژوهش، با هدف توسعه اقدامات درمانی و پیشگیری مناسب، باید حمایت شود.

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-dgreports/-dcomm/documents/briefingnote/wcms_738753.pdf

◆ بند اول: قاعده وظیفه محافظت از خود و منع اضرار به خود

این قاعده در فقه اسلامی پذیرفته شده است که یک شخص باید از نفس خود مواظبت کند و نمی‌تواند حیات را از خود سلب کند. بنا بر این شخص نباید خود را در معرض تلف شدن قرار دهد. افزون بر این قاعده دفع ضرر محتمل و یا خوف از ضرر نیز به صورت یک قاعده فطری و یا طبیعی اقتضای این را دارد که اشخاص خود را در وضعیتی که احتمال تلف نفس است قرار ندهند. آنچه مسلم است این است که منع اضرار به خود در صورتی که منجر به تلف نفس شود قبیح و ممنوع است. اما درباره زیانهای کمتر از این محل گفتگو است. در ۱۹ COVID این امر که شخص ممکن است در معرض ضرر باشد با لحاظ شیوع در منطقه امری خردمندانه است. این خوف اقتضاء می‌کند که شخص به این امر توجه کند و زمینه ورود ضرر به خود را فراهم نکند. این میزان از



گفتار سوم: قواعد مواجهه با بیماری

اکنون که طبقه‌بندی حقوق و وظایف نسبت به آن تا حدودی تبیین شد این پرسش که حق حیات و حق بر سلامت در کدام دسته قرار می‌گیرد و وظایف نسبت به چیست مطرح است.

اگر رویکرد اخلاقی وظیفه‌گرا مطرح باشد باید حقوق اولیه پایه برنامه‌ریزی قرار گیرد. در همین راستا نسبت رفتار با این حقوق مطرح می‌شود. برخی از محققان چهار اصل مهم را در اینجا می‌شمارند. این اصول عبارتند از اصل عدم سوء رفتار، اصل ایصال منفعت، اصل احترام به انسان و اصل عدالت (Beauchamp and Childress, 2001) با توجه به تحلیل حقوق پایه می‌توان گفت اصل عدم سوء رفتار همان جلوه وجه منفی بودن حقوق است. اصل ایصال منفعت ناظر به وجه اثباتی بوده و اصل احترام به انسان نشان از روح حاکم بر الگو داشته که بر اساس آن نمی‌توان حتی برای سلامت از انسانها بهره‌برداری ابزاری کرد. افزون بر این اصل عدالت نیز عامل تعیین رفتار برای توزیع منابع است.

درباره این اصول گفته شده است که اگرچه اصول مفیدی هستند اما برای تحلیل دقیق اخلاقی کارآمدی ندارند. زیرا

برخی از محققان چهار اصل مهم را در اینجا می‌شمارند. این اصول عبارتند از اصل عدم سوء رفتار، اصل ایصال منفعت، اصل احترام به انسان و اصل عدالت.

این اصول به لحاظ موضوعی بیشتر به سلامت عمومی مربوط بوده تا به حوزه پزشکی و از سوی دیگر در این طرح به تراحم این اصول و اولویت‌بندی آنها اشاره نمی‌شود.

در همین راستا اتحادیه اروپا در مواجهه با ۱۹ COVID اصول حقوق بشری را به عنوان اصول برای تصمیم‌گیرهای حوزه سلامت معرفی کرده است. شورای کمیته اروپایی اخلاق زیستی اصول بنیادینی که باید در تصمیمات و اقدامات پزشکی در زمینه بحران اخیر را اعلان کرد. بر اساس این بیانیه الگوی مراقبت سلامت در چارچوب دقیقی از عناصر محدود کننده است. همچنین افزایش روز افزون پرونده‌ها موجب چالش‌های اخلاقی شده است که مقامات و مراجع مربوطه درگیرند. در مواجهه برای درمان و پژوهش اصولی مورد تاکید قرار گرفته است. از جمله

وظیفه دارای جنبه حقوقی کمتری است. لکن جنبه حقوقی مهم آن این است که یک شخص برای حفظ خود در صورتی که مستلزم ترک برخی از وظایف عبادی و منافی با حفظ باشد و یا مستلزم زیان به دیگری باشد چه اقدامی می‌تواند انجام دهد؟ به تعبیر دیگر اقدامات برای حفظ نفس تا چه میزان توجیه‌کننده رفتارهای غیر قانونی است؟

❖ بند دوم: قاعده منع اضرار به دیگری

اضرار به دیگری مصداق روشن ظلم است و قبیح و حرام است. مهمترین صورت نقض حق حیات قتل است که در ادبیات اخلاقی و حقوقی از گناهان کبیره و دارای عذاب مصرح در قرآن بوده (نساء آیه ۹۳؛ مائده ۳۲؛ اسراء ۳۳) و به لحاظ حقوق کیفری برخی از صور آن دارای مجازات قصاص (بقره ۱۷۸؛ بقره ۱۷۹) و در مواردی برای آن مسوولیت مدنی (نساء ۹۲) مقرر شده است. افزون بر این به آثار اجتماعی آن در روایت تصریح شده است. (نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر).

❖ بند سوم: قاعده وظیفه محافظت از نفس دیگری

فقیهان حفظ نفس محترمه را از آن رو که حمایت از نیکی و تقوا است واجب دانسته و به آیاتی چون «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» (سوره مایده، ۲) و به اعتبار اینکه حفظ حیات به منزله احیا بوده و در نتیجه مشول آیه «و من احیایا کانما احیی الناس جمعیاً» (سوره مایده، ۳۲) (دانسته و از آن رو که می‌توان آن را کار خیری شمرد مشمول آیه «و افعلوا الخیر» (سوره حج، ۷۷) دانست.

نکته مهمی که صاحب جواهر به آن پرداخته است این است که اساساً حفظ نفس دیگری مفروض نظام حقوقی اسلام است. شاهد بر این قضیه حکمتی است که در وجوب نفقات وجود دارد. مردم به صورت واجب کفایی موظف به دادن نفقه به افراد عاجز هستند. همچنین نصوصی

امکان جبران، اولویت با منع اضرار است. از همین رو برخی نویسندگان قاعده منع اضرار را به صورت مطلق و حتی ناظر بر صورت ترمیم و جبران مطرح کرده و از آن به قاعده «اول ضرر نزن» باز گردانده‌اند و مؤیدات عرفی آن را در برداشت عمومی «هزینه پیشگیری کمتر از درمان است»^۳ دانسته‌اند.^۴

این قاعده و یا اصل نسبت به زیانهای محتمل نیز توسعه پیدا کرده است. با این بیان که اگر اقدامی دارای ظرفیت زیان‌رسانی باشد و درباره میزان اثرات آن و رابطه سببیت میان فعل و زیان اطمینان وجود ندارد، سخن از اقدام پیشگیرانه و آینده‌نگرانه مناسب برای جلوگیری از زیان گفته می‌شود.^۵

فقیهان در متون فقهی صورت خاص این امر را که ناظر به ورود ضرر به خود یا دیگری است به عنوان «قاعده دفع ضرر محتمل» صورت‌بندی کرده‌اند. همانطور که گفته شد این قاعده به لحاظ رفتار فردی یک سخن بوده و مواجهه دولت با خطر و زیان محتمل امر دیگری است که با قاعده اول مرتبط است. یکی از راه‌حل‌های آرایه شده در این حوزه اصل مهمی است که از آن به عنوان اصل پیشگیرانه یاد کرده و ناظر به رفتارهای سیاست‌گذاری، تقنینی و قضایی است. بنا بر این در اینجا با دو امر روبرو هستیم یکی «قاعده دفع ضرر محتمل» و دیگری «اصل پیشگیرانه». در موضوع بیماری‌های واگیر اصل پیشگیرانه نقش مهمی در الگوی مواجهه با بیماری دارد.

جنبه حقوقی مهم آن این است که یک شخص برای حفظ خود در صورتی که مستلزم ترک برخی از وظایف عبادی و منافی با حفظ باشد و یا مستلزم زیان به دیگری باشد چه اقدامی می‌تواند انجام دهد؟ به تعبیر دیگر اقدامات برای حفظ نفس تا چه میزان توجیه‌کننده رفتارهای غیر قانونی است؟

بر مواسات وجود دارد. حتی می‌توان گفت که قضیه آنقدر روشن است که نیازمند دلیل خاص نیست. (جواهر الکلام ج ۳۶ ص ۴۳۳)

❖ بند چهارم: قاعده دفع ضرر محتمل

رفتار پیشگیرانه منحصر به زیان قطعی نبوده بلکه در موارد غیر قطعی نیز چه بسا شخص چنین اقدامی را انجام دهد که از آن به دفع زیان احتمالی یاد می‌کنیم. صورت عام رفتار دفاعی به عنوان قاعده، شامل دفع ضرر از خود و منع ضرر به دیگری بوده که در ادبیات حقوقی آنرا با قاعده منع ضرر صورت‌بندی می‌کنند.

چه بسا بتوان گفت در مواردی که صرفاً زیان یا احتمال زیان وجود دارد نهاد ضمان و جبران و ترمیم کفایت می‌کند و می‌توان به جای منع اقدام، از امکان جبران خسارت و ترمیم استفاده کرد.^۲ اینکه چرا حتی در این صورت نیز سخن از پیشگیری و دفع ضرر گفته می‌شود در این نکته نهفته است که در صورت

1. Primum non nocere (First Do No Harm)

۲. از همین رو گفته شده است که اگر پای زیان اخروی در کار باشد عقل به دفع ضرر محتمل حکم خواهد کرد و حتی این حکم در صورت احتمال ضعیف نیز جریان می‌یابد.

3. an ounce of prevention is worth a pound of cure
4. Ibid.
5. Ibid.



گفتار چهارم: اصول و قواعد اجرایی الگو

یک الگو هنگامی موفق است که بتواند با کمترین مشکل حقوقی و اخلاقی به اجرا در آید. با توجه به خصوصیات نه گانه گفته شده اقتضای قطع به سرایت، مدیریت روابط فیزیکی میان افراد است تا بتوان جلوی انتقال ویروس را گرفت. از سوی دیگر بخاطر همه گیری چه بسا تناسب امکانات و افراد نیازمند برقرار نباشد در نتیجه توزیع عادلانه امکانات مساله مهمی است که باید در الگوی مواجهه در نظر گرفته شود. از همین رو دو سطح از عدالت قابل گفتگو است. یکی عدالت در رفتار و دیگری عدالت در توزیع منابع.

♦ بند اول: عدالت در رفتار

رفتارهای افراد گاه جنبه فردی و خصوصی دارد که انجام آن متوقف بر ارتباط با دیگری نیست. برای مثال گرفتن روزه و یا اقامه نماز که بر شخص واجب است. حال چه بسا انجام این فرایض متضمن خوف در ابتلا و یا خوف نسبت به بهبودی باشد. این امر در فقه عبادی بررسی شده است و اگر چه ممکن است گفته شود از موضوع بحث خارج است لکن طراحی الگو نیازمند تحلیل ابعاد اخلاقی و فرهنگی یک جامعه است تا دولت بتواند با استفاده از ظرفیت فرهنگی اقدامات لازم را انجام دهد. حال ممکن است در برنامه به ظرفیت اجتماعی توجه کرده و از آن بهره‌برد یا اینکه نسبت به مقاومت مردم در برابر یک برنامه پیشگیرانه

توزیع عادلانه امکانات مساله مهمی است که باید در الگوی مواجهه در نظر گرفته شود. از همین رو دو سطح از عدالت قابل گفتگو است. یکی عدالت در رفتار و دیگری عدالت در توزیع منابع.

از این رو در نظر آنها اگر حفظ نفس دیگری مبتنی بر دادن مال باشد واجب نیست. حتی ممکن است گفته شود که بسیاری از افراد به صورت مظلوم به قتل رسیده‌اند و دیگران می‌توانسته‌اند با بذل مال آنها را نجات دهند. حال آنکه چنین کاری صورت نگرفته است.

تا اینجا تکلیفی و اخلاقی بودن نجات دیگری احراز می‌شود. اما سخن مهم این است آیا در اینجا می‌توان حکم حقوقی نیز اثبات کرد. درباره حقوقی بودن آن نیز می‌توان به ضمانت اجرای احکام تکلیف از قبیل امر به معروف و نهی از منکر و یا تعزیر اشاره کرد. لکن این موارد تنها می‌تواند الزام به انجام را اثبات کند اما اینکه بتواند تصرفات دولت را برای نجات دیگران اثبات کند نیازمند دلیل است.

بر اساس فقه اسلامی شخص وظیفه محافظت از خود دارد و نباید خود را به هلاکت اندازد. اما شخص برای محافظت نیازمند امکاناتی است. چه بسا وی امکانات حفظ نفس را نداشته باشد. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که شخص نیازمند تا چه اندازه می‌تواند از امکانات در دست غیر بدون اجازه وی استفاده کند. این امر نیز با توجه به جواز توسل به زور توسط مضطر و اخذ چیزی برای ادامه حیات مجاز شمرده شده است. حتی این بحث مطرح شده است که اگر برای نجات جان باشد و مالک حاضر به دادن اموال نباشد به زور گرفته می‌شود.

توجیه کافی داشته باشد. افزون بر این برخی از عبادیات جنبه جمعی دارد و چه بسا گفته شود محدودیت در رفتار با اعمال عبادی ناسازگار است.

صورت دیگر انجام اقداماتی است که جنبه احسانی دارد. به این معنی که یک شخص برای نجات دیگری انجام می‌دهد. به لحاظ فقهی و اخلاقی در پسندیده بوده احسان جای گفتگو نیست. بنا بر این اگر کسی در معرض تلف است و با دادن غذا نجات پیدا می‌کند دارنده طعام در صورتی که خود مضطر نباشد باید به او طعام دهد تا اعانه بر قتل صدق نکند. (جواهر الکلام ج ۳۶ ص ۴۳۲) لکن صورت دشوار جایی است که شخص بخواهد در صورت نیاز ضروری خود آن را به دیگری بدهد. برای مثال اگر شخص خود نیازمند باشد و با علم به اینکه اگر داشته خود را به دیگری دهد هلاک خواهد شد در اینجا این پرسش مطرح است که آیا مجاز به این کار است؟

برخی پاسخ مثبت به این مساله داده‌اند و برخی آن را نفی کرده‌اند. صاحب جواهر به تفصیل این مساله را مورد بررسی قرار داده است. وی در کتاب خود به هر دو دیدگاه اشاره می‌کند. او به نقل از خلاف و سرایر به اینکه حفظ نفس دیگری به صورت مطلق واجب باشد اشکال کرده و آن را فاقد دلیل می‌داند زیرا دلیل حفظ وجوب نفس دیگری اجماع است و این اجماع باید تفسیر مضیق شود و همه صورت‌های را در بر نمی‌گیرد.

اکنون که این میزان از جواز تصرف اثبات شد چه بسا بتوان گفت دولت می‌تواند برای حفظ نظم خود این عمل را انجام دهد.

شخصی به دیگری زبان وارد کند به نحوی که شخص دیگر از میان برود خلاف قاعده است. لکن اگر دولت با عدم مداخله در بیماری واگیر در صدد باشد که از طرق مصونیت جمعی وضعیت بیماری را مدیریت کند ممکن است گفته شود دولت به مصلحت جمعی عمل کرده است و این امر به معنای اضرار به افراد نیست. لکن همین امر نیز با عدالت ناهماهنگ است. زیرا چه بسا گفته شود که این اقدام دولت به لحاظ اجتماعی موجب مفسد سواری برخی می‌شود. یعنی عده‌ای انتظار دارند از طریق ابتلای دیگران مصونیت یابند و هزینه آن را پرداخت نکنند.^۲ همچنین با توجه به اینکه این مصونیت مبتنی بر اشتراک و مساعی جمعی است این مساله مطرح می‌شود که چگونه میتوان بر اساس نظریه فردگرایانه فرد را مسوول برای ایجاد مصونیت جمعی کرد.^۳

در برابر برای این مدل مزایای مختلفی را می‌شمارند از جمله اینکه افرادی که بیمار نشده‌اند در برابر بیماری مصون می‌شود. دوم اینکه کسانی که خود را در برابر بیماری واکنس کرده‌اند چون باز احتمال ابتلای آنها وجود دارد آنها از این مدل منتفع خواهند شد و سوم اینکه هزینه مواجه کم خواهد شد.^۴

اینکه محور محدودیت و مسوولیت افراد، احتمال ایراد زیان است. بدین معنا که اگر احتمال سرایت قوی و به نظر کارشناسان قریب به یقین باشد فعالیت محدود می‌شود. لکن ممکن است در اینجا گفته شود کارشناسان نسبت به رفتارهای خاص نظر نمیدهند بلکه در مجموع و با محاسبه احتمالات در یک مجموعه معین شیوع را قطعی می‌دانند. به عبارت دیگر آنان علم اجمالی بر شیوع در یک مجموع معین دارند. در این صورت تمامی افراد درگیر علم اجمالی باید تابع نظریه کارشناسی باشند.

برخی دیگر محور محدودیت و مسوولیت را بر اساس غایت فعل شخص تحلیل می‌کنند. بر اساس ماده ۳۰ قانون مدنی هر کس می‌تواند در مال خود هر گونه تصرف کند. اما بر اساس ماده ۱۳۲ قانون مدنی، «کسی نمی‌تواند در ملک خود تصرفی کند که مستلزم تضرر همسایه شود، مگر تصرفی که به قدر متعارف و برای رفع حاجت یا رفع ضرر از خود باشد.»

با توجه به اینکه این معیار را می‌توان در افعال نیز بکار برد می‌توان نتیجه گرفت که افعال زیان‌بار برای دیگری و مفید برای فاعل دارای دو شرط است یکی اینکه به قدر متعارف باشد و دیگر اینکه برای رفع حاجت و یا دفع ضرر از خود باشد.^۱ حال در بیماری‌های واگیر نیز می‌توان با تاکید بیشتر این قاعده را اجرا کرد. بنا بر این محدودیت رفتار وسیع تر خواهد بود. و می‌توان گفت حتی اگر این رفتار برای وی مفید نیز باشد می‌تواند موضوع محدودیت قرار گیرد. چه بسا بتوان از قاعده دفع افسد به فاسد نیز استفاده کرد.

مساله مهم دیگر اینکه دولت و شخص ثالث در این ارتباط چه می‌تواند انجام دهد؟ اینکه دولت بخواهد از طریق نجات

(مسالك ج ۱۲ ص ۱۲۱) آنچه مسلم است در صورت اضطرار و در خطر بودن جان چنین اقدامی مجاز است. به همین خاطر شیخ انصاری دو مساله را از هم جدا می‌کند یکی اینکه شخص نباید با اضرار به دیگری از خود دفع ضرر کند. و دیگری اینکه واجب نیست برای دفع ضرر از دیگری به خود زیان وارد کند. زیرا هر دوی این احکام ضرری هستند. (رسائل فقهیه ۱۲۳)

اکنون که این میزان از جواز تصرف اثبات شد چه بسا بتوان گفت دولت می‌تواند برای حفظ نظم خود این عمل را انجام دهد.

آنچه در اینجا مورد گفتگو واقع می‌شود نسبت دو قاعده گفته شده است. یعنی اینکه یک شخص برای حفظ خود و یا دفع ضرر از خود و یا دستیابی به منافع اقتصادی و مادی بر دیگری تاثیر زیان‌بار داشته باشد. حال ممکن است شخص دارای بیماری که به آن آگاه است بخواهد برای رفع نیازهای زندگی خود از محل خارج شده و از این رو دیگران را در معرض بیماری قرار دهد. و یا اینکه شخص به بیماری خود آگاه نیست ولی بر حسب نظر کارشناسان بیماری ممکن است ناقل بیماری باشد. او برای انجام فعالیت‌های خود ممکن است دیگران را مبتلا کند. اکنون به لحاظ فقهی و حقوقی این پرسش مطرح است که آیا این رفتار وی منع تکلیفی دارد و بر فرض اینکه دیگری مبتلا شود آیا باید خسارت دیگری را بدهد. این پرسش نسبت به شخص دیگر هم مطرح است به این صورت که او اگر احتمال بیمار شدن می‌دهد می‌تواند به فعالیت‌های خود که متضمن خطر است ادامه دهد. و با این فرض که وی بیمار شود آیا این عمل وی اقدام به ضرر محسوب می‌شود.

اگر فرض شود که رفتار اشخاص آزاد است حال با این فرض تا چه اندازه می‌توان بخاطر ضرر دیگری و یا احتمال ضرر وی قایل به محدودیت رفتار شد. در اینجا عواملی چون میزان نیاز انجام دهنده رفتار، متعارف بودن رفتار و درجه احتمال مهم است.

دو رویکرد فقهی در این باره وجود دارد. یکی

The Ethics of Alberto Giubilini . 2
p21 Vaccination
ibid p 21 . 3
ibid p 21 . 4

۱. برای تفصیل این بحث رک: محمود حکمت
نیا مسعود فیاضی، مسوولیت مدنی ناشی از
تصرفات مالکانه.
حقوق اسلامی، سال یازدهم بهار ۱۳۹۳.

اجزا با یکدیگر چیست و بر چه ملاکی می‌توان اجزا یک مجموعه را از هم متمایز کرد. و با فرض تمایز ملاکی برای آن وجود ندارد. هر چند منفعت‌گرایان ممکن است بگویند کسانی که فایده بیشتری برای کل دارند از استحقاق بیشتری برخوردار هستند. اما همین سخن نیز دارای اشکال است. زیرا در اینجا با اجزای روبرو هستیم که جنبه‌های پنهان داشته و از سوی دیگر آنان در مسیر تکامل و حرکت هستند. از سوی دیگر خود این گزاره که کسانی که نفع بیشتر می‌رسانند باید نفع بیشتر ببرند نیز محل اشکال است.

در برابر اگر رابطه فرد و جامعه رابطه کلی و جزئی دانسته شود تفکیک افراد و دادن امتیاز بسی دشوارتر است.

یکی دیگر از ایده‌های که به تفکیک در بیماری‌های واگیر منجر می‌شود این است که میان افراد سالمند و غیر سالمند تفاوت گذاشت. دفاع از این تفاوت و یا تبعیض در ادبیات اخلاقی و حقوقی به عنوان «ایجیسم»^۱ و یا سن‌گرایی یاد می‌شود. برخی بر این باورند که ایجیسم و تفاوت بر اساس سن به این معنی که افراد مسن از حقوق کمتری برخوردار باشند همه جا وجود دارد.

اگرچه در بدو امر شاید فهم این امر ساده به نظر برسد اما باید گفت سن‌گرایی مفهوم چند بعدی است. این مفهوم دارای

Ageism. ۱

در نتیجه این اصل اقدامی موجه است که بیشترین منافع برای بیشترین افراد را تامین کند. این اصل یکی از اصول نظریه‌های منفعت‌گرایی است.

بند دوم: عدالت در توزیع منابع

آنچه در بیماری‌های واگیردار مهم است حیث جمعی و شیوع آن است. در نتیجه چنین شیوعی افراد زیادی به صورت هم‌زمان درگیر می‌شوند. از همین رو افراد و دولت نسبت به این امر جمعی وظایفی دارند. این مساله اگرچه مبتنی بر حقوق پایه است ولی اصول و قواعد آن ماهیت جمعی دارد. در واقع دولت با این مساله روبرو است که حیات و سلامت تعداد زیادی از شهروندان با چالش مستمر روبرو شده است. این امر به صورت دفعی است و چه بسا امکانات برای مواجهه با آن نیز کافی نباشد. پرسش اصلی این است که اقتضای عدالت در این حوزه چیست؟ این بحث دارای دو سطح است. یکی اینکه دولت منابع عمومی را چگونه توزیع کند و دیگر اینکه با چه توجیهی می‌تواند از منابع خصوصی برای مواجهه بیماری استفاده کند. نمونه مساله دوم انحصار در اختراع ثبت شده و ایجاد حقوق انحصاری است. اگر این اختراع در حوزه دارو و درمان باشد این بحث مطرح می‌شود که دولت چگونه عدالت را میان نیاز مردم و حقوق خصوصی افراد برقرار می‌کند.

اگر استحقاق افراد مفروض گرفته شود و اصل برابری در برخورداری از منابع لحاظ شود و از سوی دیگر کمبود منابع وجود داشته باشد ممکن است اولین اقتضای عدالت این باشد که دسترسی به منابع برای افراد جیره‌بندی شود و سهم هر کس از منابع مشخص شود.

لکن مساله مهم در جایی است که توزیع منابع میان افراد بیمار یا در معرض بیماری عادی مطرح باشد. در اینجا ممکن است گفته شود که «تقدم منافع جمعی بر منافع فردی» مطرح است. در نتیجه این اصل اقدامی موجه است که بیشترین منافع برای بیشترین افراد را تامین کند. این اصل یکی از اصول نظریه‌های منفعت‌گرایی است. آنچه در

پرسش اصلی این است که اقتضای عدالت در این حوزه چیست؟ این بحث دارای دو سطح است. یکی اینکه دولت منابع عمومی را چگونه توزیع کند و دیگر اینکه با چه توجیهی می‌تواند از منابع خصوصی برای مواجهه بیماری استفاده کند.

اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که آیا تامین منافع جمعی می‌تواند از طریق اضرار به عده‌ای باشد و یا اینکه سیاست‌ها به گونه‌ای طراحی شود که عده‌ای متضرر و عده‌ای منتفع شوند؟

در تحلیل این اصل دو گونه تقریر فردگرایانه و جمع‌گرایانه می‌توان ارایه داد. با این توضیح که همانگونه که در وجود یک فرد ممکن است وی برای نجات خود اقدام به اتلاف جز بدن خود کند (بعض را بخاطر حفظ کل تلف کند) آیا دولت نسبت به جامعه می‌تواند چنین رفتاری داشته باشد و برای حفظ اکثریت اجازه متضرر شدن عده‌ای را بدهد؟ در اینجا ممکن است این بحث مطرح شود که آیا رابطه جامعه با افراد رابطه کل و جز و یا کلی و جزئی است. با این توضیح که اگر رابطه کل و جز باشد دولت وظیفه حمایت از یک مجموعه را به عهده دارد و در نتیجه ممکن است گفته شود اگر برخی از افراد از بین بروند تا کل باقی بماند موجه باشد. همانطور که در باره یک شخص چنین مطلبی مطرح شده است و برخی به این قاعده اشاره کرده‌اند که «اتلاف البعض لاستبقاء الكل» امری خردمندانه است (رک: طوسی، المیسوط، ج ۶، ص ۲۸۸ و نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۴۲).

صرف نظر از اینکه نمی‌توان جامعه را به یک کل و با همان احکام دانست این اشکال به قوت خود باقی است که نسبت



در دیدگاه‌های اخلاقی و به خصوص در اندیشه توحیدی و با توجه به ماهیت حیات این ایده قابل دفاع نیست. افزون بر این تجزیه‌پذیری سن و برقراری تناسب میان سن و امکانات امری است که دلیل موجه فلسفی حتی در نظریه منفعت‌گرایی می‌طلبد. وجود انسان و ماهیت آن نمی‌تواند خود موضوع برای تحلیل اقتصادی باشد. تحلیل اقتصادی با فراغت از شناخت انسان است.

در نتیجه برای اولویت بندی باید معیارهای دیگری طراحی کرد. در اینجا می‌توان به عناصری چون تقدم در نیاز، میزان خطر، شدت خطر و مانند آن اشاره کرد.

این تجزیه‌پذیری سن و برقراری تناسب میان سن و امکانات امری است که دلیل موجه فلسفی حتی در نظریه منفعت‌گرایی می‌طلبد. وجود انسان و ماهیت آن نمی‌تواند خود موضوع برای تحلیل اقتصادی باشد. تحلیل اقتصادی با فراغت از شناخت انسان است.

دولت متعهد است که تلاش برای استیفای حق دیگران کند حال اگر کسی به لحاظ طبیعی از میزان بیشتری از حق حیات استیفا کرده باشد در مرحله کمبود منافع اگر کمتر دریافت کند به لحاظ عدالت توزیعی ظلمی صورت نگرفته است.

مرگ زود رس قرار نمی‌گیرد^۱. بنا بر این نتیجه سخن این است که وی حق حیات خود را استیفا کرده است. او از باب تامین حق استحقاقی ندارد.

چه بسا گفته شود می‌توان معیارهای دیگری ارایه داد که بتوان بر اساس آنها تفاوت در برخورداری را معین کرد. لکن از آنجا که این نظریه در باب منفعت‌گرایی و در پارادایم تجربی مطرح می‌شود معیار سن معیاری عینی و قابل اندازه‌گیری بوده ولی دیگر معیارها ذهنی خواهد بود و بر مبنای تجربه‌گرایی قابل دفاع نیست.

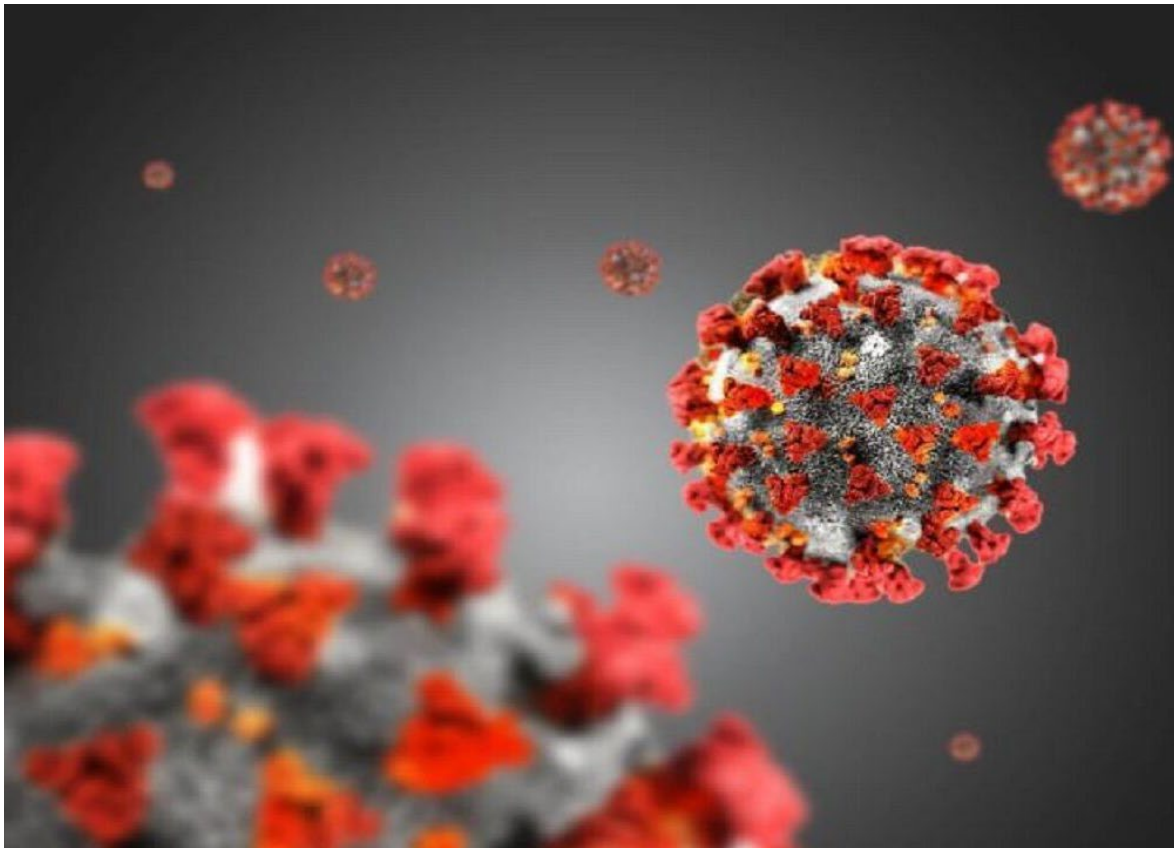
اینها نمونه استدلال‌های برای دفاع از سن‌گرایی است. لکن این استدلال‌ها

۱. Journal(A B shaw in defense of ageism .

۲۰:۱۸۸; ۱۹۹۴ of medical ethics (۱۹۱،۱۹۴)

بعد شناختی، بعد تأثیری و بعد رفتاری است. بعد شناختی آن همان کلیشه بودن است و به لحاظ تأثیری به پیامدهای زیان‌بار و بعد رفتاری آن منجر به پذیرش تبعیض بر اساس سن می‌شود که در نتیجه میان سالمندان از حقوق متفاوتی مانند غیر سالمندان خواهند شد.

با توجه به ایده سن‌گرایی در اینجا ممکن است این استدلال مطرح شود که آنچه در آن تبعیض وجود ندارد در مرحله تمتع از حق است. آنچه ممکن است تفاوت کند در مرحله استیفای حق است. دولت متعهد است که تلاش برای استیفای حق دیگران کند حال اگر کسی به لحاظ طبیعی از میزان بیشتری از حق حیات استیفا کرده باشد در مرحله کمبود منافع اگر کمتر دریافت کند به لحاظ عدالت توزیعی ظلمی صورت نگرفته است. این استدلال مبتنی بر این است بتوان حیات را به دو مرحله تقسیم کرد یکی حیات استحقاقی و دیگری تفضلی. به این معنی که افراد با رسیدن به سن نوعی حیات به استحقاق خود دست یافته‌اند و پس از آن حیات از باب تفضل به آنان است و در نتیجه وظایف دولت نسبت به آنها یکسان نیست. حال اگر مفهوم عدالت توزیعی به معنای تخصیص منابع به افراد باشد باید وجهی برای توزیع یافت. اگر کسی سهم خود را دریافت کرده باشد پس از آن استحقاق دریافت ندارد. از همین رو اگر گفته شود سالمندان حمایت‌های جامعه را در گذشته بیشتر دریافت کرده‌اند در نتیجه در مرحله‌ای که با کمبود منابع روبرو هستیم آنان استحقاق دریافت ندارند. به بیان دیگر مراقبت‌های بهداشتی به افراد سالمند تخصیص یافته است و آنان دیگر سهمی ندارند. همچنین ممکن است به لحاظ اقتضای دریافت کننده نیز توجه شود با این بیان که شخص سالمند با عدم دریافت مراقبت پزشکی در یک خطر



نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر اختصاص به مبانی اخلاقی، فقهی و حقوقی مواجهه با بیماری‌ها و آگیر اختصاص داشت. در این مقاله نشان داده شد ارایه یک الگوی کاربردی نیازمند شناخت موضوع به لحاظ عناصر مهم در مباحث اخلاقی و فقهی و حقوقی است. در همین راستا به ۹ خصوصیت بیماری کوید ۱۹ پرداخته شد. البته این عناصر با توجه به وضعیت بیماری و سطح دانش نسبت به آن است. به تدریج این عناصر تغییر خواهد کرد. از سوی دیگر نیازمند شناخت ارزش‌ها و حقوق پایه هستیم. در همین راستا به حقوقی مانند حق حیات و حق بر سلامت و امنیت اشاره شد و تلاش گردید تا با واکاوی آنها نسبت دولت و مردم با این حقوق روشن شود. افزون بر این در طراحی الگو به قواعد رفتاری

اصلی و پایه پرداخته شد. همه اینها باید بتواند در محیط با منابع محدود کاربرد داشته باشد. از همین رو دو بحث عدالت در رفتار و عدالت در توزیع منابع مورد گفتگو قرار گرفت. در این مقاله روشن شد برای طراحی الگو باید پارادایم حاکم را شناخت. بدون داشتن پارادایم الگوی مواجهه با ناهماهنگی روبرو خواهد شد. اکنون با توجه به این امور به نظر می‌رسد بخاطر ماهیت پویای الگو یک مدیریت منسجم اجرایی نیاز است که بتوان با توجه به تغییر در عناصر به صورت پویا تصمیمات مقتضی در سطح حاکمیت گرفته و به اجرا در آورد. طراحی چنین مدیریتی نیازمند زیرساخت‌های حقوقی است. همچنین بخاطر همه‌گیری چه بسا شرایط عادی و اعمال حاکمیت از طرف متعارف ممکن نباشد. از همین رو نیازمند مشروعیت الگو به لحاظ اجرایی و در شرایط ویژه هستیم که چه بسا باید قوانین متعددی در این زمینه تصویب شود. همچنین به لحاظ بین‌المللی دولت‌ها موظف به داشتن سامانه‌های پیشبینی خطر و رصد خطرات پیش‌رو هستند. افزون بر این دولت‌ها موظفند اطلاعات خود را با دیگر کشورها رد و بدل کنند تا ابعاد بین‌المللی خطر قابل کنترل باشد. این گونه خطرات به اندازه‌ای اهمیت دارد که به لحاظ جرم‌انگاری باید این بحث صورت گیرد که اقتضای جرم در اینگونه بیماری‌ها چیست و آیا وضع جرم مطلق که صرفاً با اقدامات مادی تحقق یابد تا افراد برای عدم ارتکاب جرم تلاش به اقدامات پیشگیرانه کنند مناسب است؟ اینها مواردی است که باید با شناخت مبانی الگو برای طراحی اجرایی آن در نظر گرفت.



مرور اجمالی بر نوشتار استاد محمود حکمت‌نیا

عناوین حقوق بنیادین در معرض خطر

- حق حیات: آیا بستگی به اراده انسان دارید یا ناشی از توافق اجتماعی است ویا اینکه علاوه بر یک امر تکوینی، آنرا معلق به اراده خداوند خالق و حکیم دانست؟
- حق بر سلامت: متعلق حق در حوزه سلامت، برخورداری از استانداردها در حوزه سلامت جسمی و روانی است
- امنیت و حق محیط امن:
 - ◆ این حق در کنار حق حیات مطرح است. زیرا ایجاد خطر در محیط می‌تواند حیات بسیاری را در خطر اندازد.
 - ◆ یکی از خصوصیات بیماری‌های واگیر این است که بخاطر نشناختن ابعاد مهم و پیامدها اشخاص در جامعه وحشت زده می‌شوند. در همین راستا نیز ممکن است به رفتارها و یا استفاده از روش‌های غیر معمول برای مواجهه با بیماری دست زنند.

سنخ‌شناسی حقوق مرتبط با بیماری‌های واگیر

- صرف شناسایی حقوق برای طراحی الگوی رفتاری کافی نیست. زیرا آنچه در اینجا دارای اهمیت است یافتن وظایف افراد و دولت نسبت به حقوق است.
- برای شناخت این امر حقوق را به حق منفی و حق مثبت تقسیم می‌کنند.
- حقوق منفی که ریشه در نظریه‌های فرد گرایانه و لیبرال قرن ۱۷ و ۱۸ دارد، آن دسته‌ای از حقوق هستند که دیگران حق مداخله در موضوع آنها را ندارند. به تعبیر دیگر حق به معنای «آزادی از» است. براساس این نظریه‌ها دولت در جهت تحقق کرامت انسانی، حق مداخله در حقوق و آزادی‌های سیاسی را ندارد.
- در برابر، حق مثبت به معنای استحقاق و ادعاها و «حق بر داشتن» است. حق بر سلامت یا حق نسبت به مراقبت از جمله حقوق مثبت محسوب می‌شود که دولت برای تأمین آن باید هزینه پرداخت کند. برای تأمین این منظور باید مالیات دریافت کند.

موضوع شناسی ابتلا و شیوع

- منشا ابتلا برای مواجهه با استمرار بیماری و یافتن راه درمان اهمیت دارد.
- چگونگی شیوع نیز به لحاظ اپیدمی‌شناسی و حقوقی دارای اهمیت است.
- کرونا ذاتاً یک امر اجتماعی است و با اجتماع افراد به نحوی که در تماس موثر باشند انتقال پیدا کرده و ادامه حیات می‌دهد.
- در جمع بودن، در کنار هم بودن و روابط اجتماعی مبتنی بر ارتباط نزدیک فیزیکی، رکن این بیماری است.

موضوع شناسی مواجهه

- برخی معتقدند: بخاطر ماهیت سرایت و طریق انتقال انسانی آن، برای قطع زنجیره ارتباط قرنطینه کامل اجرا شود و چه بسا برای اجرای قرنطینه نیازمند الزام و اجبار و ایجاد شدید محدودیت در حقوق و آزادی‌های مردم باشیم.
- در مقابل، برخی از محققان معتقدند: درست بر عکس با آزادسازی روابط اجتماعی و ارتباطات فیزیکی اجازه داده شود تا شیوع این بیماری روند طبیعی خود را طی کند و در نهایت منجر به مصونیت جمعی شود هر چند برای رسیدن به چنین سطحی از مصونیت عده زیادی مبتلا شده و یا جان خود را از دست بدهند. لکن این امر جریان طبیعی امور است و به گونه‌ای اجتناب ناپذیر.

رویکرد مواجهه

- این الگو باید متبنی بر اصول و قواعد اخلاقی و حقوقی باشد.
- رویکرد های «وظیفه‌شناسی اخلاقی و اصول‌گرایی» و «نتیجه‌گرایی و بیشترین منفعت» نسبت به یکدیگر بی تفاوت نیستند.
- بر اساس ادبیات فقهی هر چند رویکرد وظیفه محور است اما برای تشخیص وظیفه و تعیین اولویت به نتایج و پیامدها نیز توجه می‌شود.

قواعد مواجهه با بیماری

- بر اساس فقه اسلامی شخص وظیفه محافظت از خود دارد و نباید خود را به هلاکت اندازد. شخص نیاز مند تا چه اندازه می‌تواند از امکانات در دسترس غیر بدون اجازه او استفاده کند؟
- این امر با توجه به جواز توسل به زور توسط مضطر و اخذ چیزی برای ادامه حیات مجاز شمرده شده است.
- به همین خاطر شیخ انصاری دو مساله را از هم جدا می‌کند یکی اینکه شخص نباید با اضرار به دیگری از خود دفع ضرر کند.
- و دیگری اینکه واجب نیست برای دفع ضرر از دیگری به خود زیان وارد کند. زیرا هر دوی این احکام ضرری هستند برای ایجاد محدودیت در رفتار مکلفان باید به عواملی چون میزان نیاز انجام دهنده رفتار، متعارف بودن رفتار و درجه احتمال توجه شود:
- ◆ اگر محور محدودیت و مسوولیت افراد، احتمال ایراد زیان است. بدین معنا که اگر احتمال سرایت قوی و به نظر کارشناسان قریب به یقین باشد فعالیت محدود می‌شود.
- ◆ برخی دیگر محور محدودیت و مسوولیت را بر اساس غایت فعل شخص تحلیل می‌کنند. با توجه به اینکه این معیار را می‌توان در افعال نیز بکار برد می‌توان نتیجه گرفت که افعال زیان‌بار برای دیگری و مفید برای فاعل دارای دو شرط است یکی اینکه به قدر متعارف باشد و دیگر اینکه برای رفع حاجت و یا دفع ضرر از خود باشد برای این محدودیت‌ها چه بسا بتوان از قاعده دفع افسد به فاسد نیز استفاده کرد.
- ◆ اگر دولت از طریق نجات شخصی به دیگران به گونه ای زیان وارد کند که شخص دیگری از میان برود، خلاف این قاعده است.
- ◆ اگر دولت با عدم مداخله در بیماری واگیر در صدد باشد که از طرق مصونیت جمعی وضعیت بیماری را مدیریت کند ممکن است گفته شود دولت به مصلحت جمعی عمل کرده است و این امر به معنای اضرار به افراد نیست.
- ◆ همین امر خلاف عدالت است چون موجب مفت سواری عده ای می‌شود؛ چراکه عده ای بدون پرداخت هیچ هزینه ای انتظار دارند که از طریق ابتلای دیگران مصونیت یابند.
- ◆ البته در مقابل، عده ای مزایای مختلفی را برای این مدل می‌شمارند. از جمله: مصونیت افراد غیر بیمار، افراد واکسینه شده چون احتمال ابتلای مجدد دارند مصونیت پیدا می‌کنند، کم شدن هزینه مواجهه

قاعده وظیفه محافظت از خود و منع اضرار به خود:

- این قاعده در فقه اسلامی پذیرفته شده است که یک شخص باید از نفس خود مواظبت کند و نمی‌تواند حیات را از خود سلب کند.
- آنچه مسلم است این است که منع اضرار به خود در صورتی که منجر به تلف نفس شود قبیح و ممنوع است. اما درباره زیانهای کمتر از این محل گفتگو است.
- در covid19 این امر که شخص ممکن است در معرض ضرر باشد با لحاظ شیوع در منطقه امری خردمندانه است. این خوف اقتضاء می‌کند که شخص به این امر توجه کند و زمینه ورود ضرر به خود را فراهم نکند. این میزان از وظیفه دارای جنبه حقوقی کمتری است.
- جنبه حقوقی مهم آن این است که یک شخص برای حفظ خود در صورتی که مستلزم ترک برخی از وظایف عبادی و منافی با حفظ باشد و یا مستلزم زیان به دیگری باشد چه اقدامی می‌تواند انجام دهد؟ به تعبیر دیگر اقدامات برای حفظ نفس تا چه میزان توجیه‌کننده رفتارهای غیر قانونی است؟

قاعده وظیفه محافظت از نفس دیگری

- نکته مهمی که صاحب جواهر به آن پرداخته است این است که اساساً حفظ نفس دیگری مفروض نظام حقوقی اسلام است. حتی می‌توان گفت که قضیه آنقدر روشن است که نیازمند دلیل خاص نیست.

قاعده دفع ضرر محتمل

- فقیهان در متون فقهی صورت خاص این امر را که ناظر به ورود ضرر به خود یا دیگری است به عنوان «قاعده دفع ضرر محتمل» صورت‌بندی کرده‌اند.
- یکی از راه‌حل‌های ارایه شده در این حوزه اصل مهمی است که از آن به عنوان اصل پیشگیرانه یاد کرده و ناظر به رفتارهای سیاست‌گذاری، تقنینی و قضایی است.
- بنابراین در اینجا با دو امر روبرو هستیم یکی «قاعده دفع ضرر محتمل» و دیگری «اصل پیشگیرانه»
- در موضوع بیماری‌های واگیر اصل پیشگیرانه نقش مهمی در الگوی مواجهه با بیماری دارد.

اصول و قواعد اجرایی الگو بند اول: عدالت در رفتار

- چه بسا انجام فرایض فردی متضمن خوف در ابتلا و یا خوف نسبت به بهبودی باشد.
- افزون بر این برخی از عبادیات جنبه جمعی دارد و چه بسا گفته شود محدودیت در رفتار با اعمال عبادی ناسازگار است.



تزاحمات کرونایی

حجت الاسلام جواد مجتهد شبستری

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و
عضو مجلس خبرگان رهبری

حجت الاسلام و المسلمین جواد مجتهد شبستری استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری در گفتار کوتاهی که در اختیار مجموعه «مناط» قرار دادند به صورت مختصر مسئله اولویت داشتن اقتصاد یا سلامت و مسئله ضمان حاکمیت را در چالش کرونا بررسی کرده اند. این استاد گرامی به مسئله اول در چارچوب تزاحم و ضرر اهم پرداخته و مسئله ضمان دولت را با استفاده از قاعده احسان به جمع پاسخ داده اند.

کم است اما به دلیل قوی بودن محتفل که همان مرگ و میر است باید احتیاط کرد.

شاید این تزاحم ضررین و جوابی که داده شد را در مسئله ای مانند تصادفات جاده ای مورد خدشه قرار دهید و بگویید آنجا هم می بایست به خاطر قوی بودن محتفل، رانندگی را تعطیل کنیم که در پاسخ می گوئیم نیازی نیست بخاطر کم کردن ضرر، جاده ها را تعطیل کنیم زیرا با وضع قوانین این مخاطرات به حداقل رسیده و قابل کنترل می شود به طوری که دیگر ضرر قابل اعتنایی نیست.

اگرچه میزان احتمال که همان درصد مرگ و میر افراد مبتلا است کم است اما به دلیل قوی بودن محتفل که همان مرگ و میر است باید احتیاط کرد.

و ضعف دارد اما ضرر به حساب می آید. مضافاً بر اینکه اگرچه میزان احتمال که همان درصد مرگ و میر افراد مبتلا است

در تزاحم اقتصاد و سلامت کدام اهم است؟

در تزاحم ضررین - که در محل بحث ما ضرر در اقتصاد و ضرر در سلامت مردم است - فقها ضرر اهم را مقدم می کنند، که در محل بحث ما ضرر اهم سلامت جامعه می باشد. یعنی اگرچه اقتصاد متضرر می شود اما سلامت جامعه را بایستی مقدم بر ضرر اقتصادی قرار داد. علاوه بر این در اینجا تمام آحاد اجتماع در معرض بیماری هستند اگرچه مسئله حفظ نفس در بین نباشد و تنها بیماری افراد مطرح باشد؛ درست است که شدت



باشد باز هم سبیلی بر او نیست و ضمان ندارد. بر این اساس هر کسی که قصد خدمت داشته باشد مثل ولی که برای مصلحت مولی علیه کار می‌کند و یا قیم، در صورت عدم تعدی و تفریط ضامن نیست. لذا با توجه به عموم و اطلاق دلیل قاعده احسان، اگر دولت در راه خدمت به مردم ضرری را وارد نکند چه بخواهیم آن را حاکم در نظر بگیریم یا وکیل و یا اجیر فرقی نمی‌کند و ضامن نیست.

هر کسی که قصد خدمت داشته باشد مثل ولی که برای مصلحت مولی علیه کار می‌کند و یا قیم، در صورت عدم تعدی و تفریط ضامن نیست.

اطلاق دارد و هر فعل محسنانه‌ای را که از جمله آن خدمات دولت به مردم می‌باشد را شامل می‌شود. لذا دولت می‌تواند برای جلوگیری از ضرر بیشتر مردم، ضرر کمتری به آنها وارد کند. بر این اساس اگر اعلام شرایط اضطراری، فرد یا عده‌ای را از جهت اقتصادی متضرر کند دولت نباید مؤاخذه بشود چه از نظر تکلیفی یعنی عقاب و چه از نظر وضعی یعنی ضمان؛ هر دو از او مرفوع است. این مثال در فقه مشهور است که برای نجات جان ساکنین یک کشتی اموال آنها را به دریا می‌ریزند و در قبال این کار ضامن هم نیستند.

مراد از محسن کسی است که فایده‌ای را به دیگری برساند یا جلو ضرر او را بگیرد. به عبارت دیگر یا جلب منفعت کند یا دفع ضرر. حتی بعضی از فقها فرموده‌اند اگر کسی در مقام احسان بود اما فعل او عملاً محسنانه نبود و مثلاً مال کسی را تلف کرد، باز هم ضامن نیست. حتی در مواردی که محسن ید مأذونه نداشته

دلیل قاعده احسان که آیه شریفه «ما علی المحسنین من سبیل است» عموم و اطلاق دارد و هر فعل محسنانه‌ای را که از جمله آن خدمات دولت به مردم می‌باشد را شامل می‌شود.

همینطور درباره مسئله‌هایی مثل طرح ترافیک و غیره.

بنابراین در این شرایط اگرچه مردم بواسطه اعلام شرایط اضطراری متضرر می‌شوند و کسب و کار و بازار و صنعت تعطیل می‌شود اما برای جلوگیری از ضرر مهم باید ضرر را پذیرفت.

بررسی ضمان حاکمیت در چارچوب قاعده احسان

دلیل قاعده احسان که آیه شریفه «ما علی المحسنین من سبیل» است عموم و

جستاری در نظریه‌های

مسئولیت مدنی دولت

حجت الاسلام مهدی علوی مهر

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم



فقه الحکومه که به احکام مرتبط با تشکیل حکومت، مسئولیت‌ها و حقوق مطرح در نسبت با آن می‌پردازد با علوم دیگری همچون کلام، حکمت و علوم انسانی در تعامل وثیق قرار دارد. یکی از جنبه‌های مهم این تعامل ابتناء بر علوم مذکور است که در نتیجه آن فقه الحکومه برای به دست دادن احکام مربوط به حاکمیت لابد از ملاحظه این مبادی و حدود آنها خواهد بود. حجت الاسلام علوی مهر استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، در یادداشت ذیل به بررسی ضمان حاکمیت در قبال صدماتی که به مردم وارد می‌شود، پرداخته‌اند. نکته حائز اهمیت در بررسی ایشان توجه به مبادی کلامی و حکمی حکومت اسلامی و استفاده از آن در انتخاب قول مختار است که خود می‌تواند مورد دقت و محل بحث قرار بگیرد. این استاد گرامی پس از بحث در شخصیت حقوقی دولت، چهار نظریه را در باب ضمان دولت مورد دقت قرار داده و با واکاوی ادله مثبت و مانع هر کدام قول مختار را ارائه کرده‌اند.

ضرر و زیان به مردم شود و یا دولت و حتی قوه قضائیه و هر آن کس که در دایره کارگزاران حکومت اسلامی هستند، تصمیم و عملکرد ضرر رسانی به مردم داشته باشند، ضمان متوجه چه کسی خواهد بود و یا اساساً ضمانی وجود خواهد داشت؟

قبل از ورود به بحث، طرح این مسئله ضروری است که آیا دولت شخصیت حقوقی دارد یا خیر؟ طبیعتاً اگر کسانی،

ایجاد شده از اعمال تروریستی یا حمله نظامی بر افراد جامعه میباشد.

با این تفصیل، محدوده مسئولیت دولت در قبال این خسارت‌ها چیست؟ آیا در تمام موارد ضامن است یا اساساً چنین ضمانتی وجود ندارد؟ بر فرض اثبات ضمان آیا دولت مستقلاً ضامن است یا کارگزاران و مجریان امر ضامن خواهند بود؟ به عنوان مثال: اگر آثار و تبعات قانون گذاری قوه مقننه، باعث

در حکومت اسلامی میزان مسئولیت مدنی دولت و یا کارگزاران دولتی در قبال خسارت‌هایی که از راه‌های مختلفی به جامعه و مردم وارد میشود، به چه میزان است؟

خسارت‌ها گاهی مادی و معنوی؛ گاهی ناشی از عوامل داخلی، سیاست‌ها و برنامه ریزی‌های دولت و حاکمیت؛ و گاهی ناشی از عوامل خارجی مانند خسارت‌های ناشی از بلایای طبیعی، یا خسارت‌های

به نظر می‌رسد که صاحب عروه اولین فردی باشد که قائل به شخصیت حقوقی شده است.

اصطلاح و عنوان شخص حقیقی و حقوقی، در ادبیات حقوقی کاربرد دارد؛ اما در فقه شیعه چنین اصطلاحی یافت نمی‌شود.

قائل به عدم وجود شخصیت حقوقی برای دولت باشند، طبعاً نتیجه متفاوتی را در ضمان خواهند داشت. اما اگر قائل به شخصیت حقوقی دولت و مالکیت -که رابطه مستقیمی با عهده و ذمه دارد- برای آن شویم، معادله ضمان طور دیگری خواهد بود.

تبار شناسی شخصیت حقیقی و حقوقی

اصطلاح و عنوان شخص حقیقی و حقوقی، در ادبیات حقوقی کاربرد دارد؛ اما در فقه شیعه چنین اصطلاحی یافت نمی‌شود.

برای تبارشناسی این بحث، می‌توان از چند باب فقهی کمک گرفته و ضمان شخص حقوقی را از آنان اصطیاد کرد:

- خمس و ادله آن است که در بخش «ذکر ادله» بدان پرداخته خواهد شد
- بحث زکات
- وقف و امثال آن مانند وصیت
- طبق نظر برخی، مالکیت شخص میت

در فقه امامیه تا کنون به بحث فقهی مستقلی در این زمینه پرداخته نشده است اما برخی از فقهای شافعی بدین عنوان تصریح داشته و در ضمن مباحث خود مطرح کرده اند که مساجد و مدارس شخصیت و اهلیت دارند و مالک میشوند و چنانچه فردی مالی را وقف مدرسه یا مسجد کند، در حقیقت مالک آن، همان مسجد یا مدرسه خواهد بود؛ به تعبیر دیگر، مسجد را نازل منزله انسان حر دانسته اند!

با مراجعه به کتب فقهای شیعه چند دیدگاه یافت میشود:

۱. برخی مطرح کرده اند که: وقف بر

۱. شمس‌الدین محمد رملی در نهایت المحتاج الی شرح المنهاج، ج ۶، ص ۴۸؛ ابن حجر هیتمی در الفتاوی الفقهیة الكبرى، ج ۳، ص ۱۵۷ و ج ۴، ص ۳۹ و ۲۸۴.

متوجه شخص حقیقی خواهد بود.

به نظر می‌رسد که صاحب عروه اولین فردی باشد که قائل به شخصیت حقوقی شده است.

ایشان در خاتمه «کتاب الزکاة» تصریح کرده اند که با وجود برخی از مصالح، حاکم می‌تواند بر عهده زکات (و نه بر عهده خود) قرض بگیرد: «الخامسة عشر يجوز للحاکم الشرعي أن یقترض علی الزکاة و یصرفه فی بعض مصارفها کما إذا کان هناك مفسدة لا یمکن دفعها إلا بصرف مال و لم یکن عند ما یصرفه فيه...»^۴.

از دیگر موارد که می‌تواند مورد تمسک قرار گیرد، بحث خمس است که در ادله موافقین شخصیت حقوقی بدان اشاره خواهد شد.

ادله مخالفین شخصیت حقوقی و مناقشه در آن

مخالفان وجود شخصیت حقوقی معتقدند که در مالک، وجود عقل شرط است و شخصیت های حقوقی چون انسان نیستند، طبعاً مالک هم نیستند.

به این دلیل مناقشاتی از این قبیل وارد است که:

- اولاً: کعبه و مسجد با اینکه انسان نیستند اما مالک هستند.
- ثانیاً: هیچ دلیل بر عاقل بودن مالک وجود ندارد چراکه مجنون نیز میتواند مالک شود.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۲۴۳

خود مسجد است
۲. برخی نیز مطرح کرده اند که: وقف بر مسجد در واقع وقف بر مسلمانان است و «مسجد» عنوان مشیر است و صرفاً به برخی از مصادیق اشاره دارد.^۲
۳. و برخی مانند محقق خوئی ره استقراض را امری اعتباری دانسته اند و از طرفی مسجد را مالک می‌دانند اما ملازمه را انکار کرده اند.^۳

این بیانات گواه خوبی بر این مطلب خواهد بود که این فقهای بزرگ، شخصیت حقوقی را قبول نداشته و بدان معتقد نیستند. بله برخی از اصحاب به نحو مطلق فرموده اند که ما می‌توانیم از عهده زکات قرض بگیریم که در این صورت، عنوان زکات ذمه و اعتبار پیدا خواهد کرد لکن در این موارد نیز ضمانت

۲. به عنوان مثال محقق حلی در جلد دوم شرایع، در صفحه ۱۶۸ فرموده اند: و یصح الوقف علی المصالح کالقناطر و المساجد لأن الوقف فی الحقیقة علی المسلمین لکن هو صرف الی بعض مصالحهم.

و نیز شهید ثانی در جلد دوم مسالک الافهام و در صفحه ۳۶۴ چنین نوشته است: ... لا ینتقل الملك إلیهم و إنما ینتقل إلی الله تعالی ...

۳. موسوعه امام خوئی ج ۲۴، ص ۳۲۳: ... أن الزکاة لیست لها ذمة، ضرورة أن الاستقراض من الأمور الاعترابیة التي یمکن تعلّقها بالمعدوم إذا وافقه الاعتبار العقلانی فضلاً عما لا ذمة له، فلیس المانع راجعاً إلی مقام الثبوت ...



است که بر فرضی که قبول کنیم این روایت در مقام نفی مالکیت دولت است، این اشکال وارد می شود که این نفی حاکمیت مخصوص حکومت بنی امیه و حکام ظالم است چراکه این نوع پرداخت ها سبب رونق دستگاه طاغوت و مصداق آیه «لاتعاونوا علی الاثم و العدوان»^۲ خواهد بود؛ در حالی که بحث ما در حاکمیت سلطان عادل است.

● طبق «ما أخذوا منكم بنو أمیة فاحتسبوا» این روایت اجازه اعطای خراج به بنی امیه را صادر کرده است. این روایت در مقام بیان رد شخصیت حقوقی دولت نیست، بلکه صرفاً در مقام بیان این است که اگر مالی از طرف بنی امیه از شیعیان اخذ شد، جایگزین زکات خواهد بود.

۲. جناب ضریس برنجی را به قیمت ۳۰۰ هزار درهم از یکی از مامورین حکومت خرید. زراره می گوید: به ضریس گفتم این مال را که خریده ای خمس آن را باید برای امام علیه السلام بفرستی و مالک ما بقی آن خودت خواهی بود. زراره

۲. مائدة: ۲

پیمان ها و صلح هایی که نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که به عنوان امام جامعه و رئیس حکومت، با افراد، طوایف، قبیله ها و دولت ها داشتند، دلیل روشنی بر وجود شخصیت حقوقی است.

۱. صحیحه عیص بن قاسم از امام صادق علیه السلام: قال: «ما أخذوا منكم بنو أمیة فاحتسبوا به، ولاتعطوهم شیئاً ما استطعتم...»

کیفیت استدلال بدین گونه است که: در این روایت، مالکیت بنی امیه که حکومت است، نفی شده است چون فرموده اند که: ولاتعطوهم شیئاً ما استطعتم

مناقشه در استدلال:

● اشکال مشترک ورودی که با دلیل بعدی مخالفان وجود دارد، این

۱. وسائل الشیعة، ج ۹، ص: ۲۵۲

● ثالثاً: مالکیت از امور اعتباری است امور اعتباری موجودات فرضی و ذهنی هستند و صرفاً آثار خارجی بر آنان مترتب می شود.

اشکال دیگری که از سوی مخالفان مطرح شده است این است که: ما نیز قبول داریم که در برخی از موارد مانند مسجد و زکات، شخصیت حقوقی می تواند مالک شود اما دولت نمی تواند مالک شود؛ چرا که امضایی از جانب شارع نرسیده است و صرفاً فقط امری است که ساخته اعتبار جوامع بشری است و امضای شارع مقدس برای ما منکشف نیست.

مناقشه ای که بر این دلیل وارد می شود، این است: با بررسی تاریخ و روایات می توان گفت: یکی از مواردی که دلالت بر شخصیت حقوقی دولت و حکومت دارد، پیمان ها و صلح هایی که نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که به عنوان امام جامعه و رئیس حکومت با افراد، طوایف، قبیله ها و دولت ها داشتند و این دلیل روشنی بر وجود شخصیت حقوقی است.

از ادله ای که می توان بر عدم وجود شخصیت حقوقی برای دولت اقامه کرد، روایاتی است که در آن مالکیت دولت نفی شده است. از جمله:

از دیگر ادله ای که می‌توان برای اثبات شخصیت حقوقی ذکر کرد ضمان بیت المال است. اصیغ بن نباته از امیرالمومنین علیه السلام نقل کرده است: در صورت اشتباه قاضی که مثلاً منجر به ریخته شدن خون به ناحق و یا قطع عضو باشد، دیه بر عهده بیت المال است.

هر مالکیتی متقوم به وجود مالک است. از طرفی انفال ملک شخصی پیامبر و حضرات معصومین و همچنین ولی فقیه نبوده است و به همین جهت جزو میراث محسوب نخواهد شد.

و باید به همان مقدار اکتفاء نمود. در نتیجه نمی‌توان به نحو موجه کلیه شخصیت حقوقی را پذیرفت.

مناقشه در استدلال:

● بر فرض قبول همین موارد، مدعای ما قابل اثبات است که در بخش ادله مالکیت حقیقی دولت و اصل وجود شخصیت حقوقی، به همان ادله استدلال خواهیم کرد.

اگر مالکیت شخصیت حقوقی ثابت شود، لوازم آن (همانند عهده و ضمان) نیز ثابت خواهد شد.

می‌گویید: ضریس به حرف من گوش نداد و آن مبلغ رو به کارگزار وقت بنی امیه تحویل داد. در آن اثناء حکومت بنی امیه منقرض گردید و من این جریان را به امام عرض کردم؛ امام علیه السلام بلافاصله جواب فرمودند: برنج‌ها مال خودش است و لازم نبود که هزینه اش را بپردازد!

مناقشه در استدلال:

● اشکال مشترک ورودی که در مناقشه در دلیل سابق بیان شد.
● این روایت در مقام بیان عدم نیاز پرداخت ثمن معامله به بنی امیه است؛ چراکه این احتمال وجود داشت که اموال آنها مجهول المالك بوده و تصرفات امام علیه السلام در اموال مجهول المالك مجاز است.

۳. دلیلی که برخی نسبت به مالک نبودن دولت مطرح کرده‌اند این است که: روایات زکات، خمس، وقف و وصیت، قابلیت تسری به دیگر موارد را ندارند

۱. تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص:

۳۳۷- ۹۳۶- ۵۷

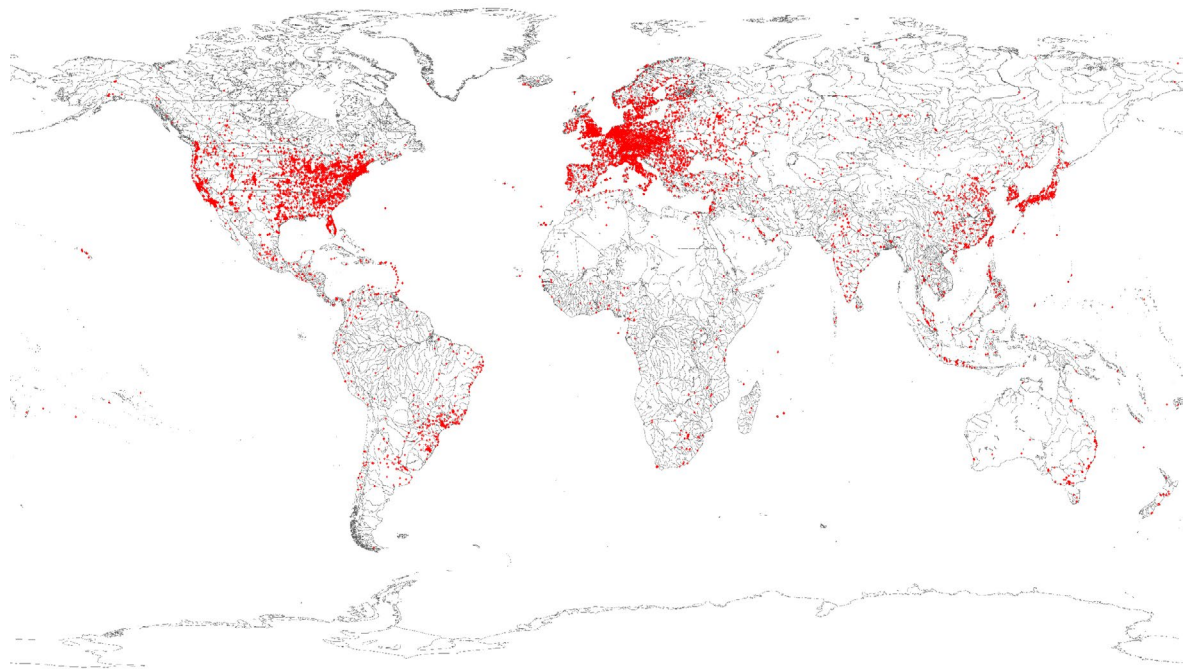
ادله قائلین به شخصیت حقوقی دولت اسلامی

۱. يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ۲.

کیفیت استدلال:

● لام در این آیه به معنای ملکیت

۲. انفال: ۱



می‌باشد. بنابراین آیه در مقام بیان اختصاص انفال به خدا و پیامبر دارد. البته ملکیت بیان شده در آیه «شخصی» نبوده و بلکه به جایگاه و عنوان «حاکم جامعه اسلامی» اختصاص دارد.

● طبق صحیح بزنطی از امام رضا علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام، تمامی اختیارات پیامبر را دارا هستند.

● در زمان غیبت کبری، این شأن برای فقیه جامع و شرایط قرار داده شد که در بحث ولایت فقیه به صورت مفصل در این باره بحث شده است.

● هر مالکیتی متقوم به وجود مالک است. از طرفی انفال ملک شخصی پیامبر و حضرات معصومین و همچنین ولی فقیه نبوده است و به همین جهت جزو میراث محسوب نخواهد شد.^۲

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۵۴۴: أَحْمَدُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الرَّضَا ع قَالَ: سِئِلٌ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى فَقِيلَ لِذِي الْقُرْبَى فَقِيلَ لَهُ فَمَا كَانَ لِلَّهِ فِيمَنْ هُوَ فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ مَا كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ لِلْإِمَامِ فَقِيلَ

۲. من لايحضره الفقيه، ج ۲، ص ۴۳: ۱۶۵۷ وَ زَوْجِي عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ ع إِنَّا نُوْتِي بِالشَّيْءِ فَيَقَالُ هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع عِنْدَنَا فَكَيْفَ نَصْنَعُ فَقَالَ مَا كَانَ لِأَبِي ع بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ

مقوم ضمانت، اثبات عهده و ذمه است. بدین معنا که اگر عهده و ذمه برای فردی ثابت شود، ضمانت نیز به دنبال آن ثابت خواهد شد.

۵. روایت عبدالله بن سنان: قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: عَلَى كُلِّ امْرِئٍ غَنِيمٌ أَوْ اكْتَسَبَ الْخُمْسَ مِمَّا أَصَابَ لِقَاطِمَةَ ع- وَ لِمَنْ يَلِي أَمْرَهَا مِنْ بَعْدِهَا مِنْ ذُرِّيَّتِهَا الْخَجَجِ عَلَى النَّاسِ فَذَلِكَ لَهُمْ خَاصَّةٌ يَضَعُونَهُ حَيْثُ شَاءُوا... الحديث^۵.

کیفیت استدلال:

دلالته آن بر مقصود، واضح است.

مستفاد از ادله مذکور این است: منصب و شخصیت حقوقی قابلیت مالک شدن را داشته و طبعاً لوازم مالکیت را به دنبال خواهد داشت. ضمناً از آنجایی که سیره های عقلایی محتاج به امضاء از جانب شارع هستند (یا بالصرحاً و یا بعدم الردع) این آیات و روایات، دلیلی بسیار قوی برای اثبات امضای شارع بر این نوع از ملکیت است می‌باشد.

از دیگر ادله ای که میتوان برای اثبات شخصیت حقوقی ذکر کرد ضمانت بیت المال است. اصبع بن نباته از امیرالمومنین علیه السلام نقل کرده است: در صورت اشتباه قاضی که مثلاً منجر به ریخته شدن خون به ناحق و یا قطع عضو باشد، دیه بر عهده بیت المال است.^۶

نتیجه گیری

نتیجه بحث این است که:

- اولاً طبق ادله شرعی شخصیت حقوقی وجود دارد.
- ثانیاً شخصیت حقوقی می‌تواند طرف قرارداد قرار بگیرد و مالک شود.
- ثالثاً لوازم مالکیت هم بر شخصیت حقوقی مترتب خواهد شد.

۵. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۴، ص:

۶. من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۷: زَوْجِي عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ أَنَّهُ قَالَ قَالَ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّ مَا أَخْطَأَتِ الْقَضَاءُ فِي دِمٍّ أَوْ قَطَعَ فَهُوَ عَلَى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ.

در مسئولیت و نظارت و مراقبت دولت برخی به روایت: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ» استدلال کرده

● وقتی ملکیت ثابت شد، لوازم آن، از قبیل: هبه، قرض، ذمه، عهده و ... نیز ثابت خواهد شد.

۲. وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ^۳.

کیفیت استدلال:

● خمس برای منصب رسالت و بالتبع منصب امامت و دیگر عناوین مذکور در آیه میباشد.

● خمس نیز به ارث نمیرسد مگر آنکه ورثه نیز تحت عناوین مذکور در آیه باشند.

۳. إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ... الآية

کیفیت استدلال به این آیه همانند دو آیه آیه قبلی است

۴. صحیح علی بن راشد: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ ع إِنَّا نُوْتِي بِالشَّيْءِ فَيَقَالُ هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع عِنْدَنَا فَكَيْفَ نَصْنَعُ فَقَالَ مَا كَانَ لِأَبِي ع بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيزَاتٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ^۴.

کیفیت استدلال: تفکیکی که در روایت میان شخص و شخصیت امام شده است، به صراحت بر مطلوب ما دلالت دارد.

فَهُوَ مِيزَاتٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ص.

انسان هستند قدرت اختیار و اراده دارند ابزار محسوب نخواهند شد؟

- اگر کارمندان دولت را ابزار دانستیم، خسارت متوجه دولت خواهد بود.
- اما در نگاه دیگر چون کارمندان دارای عقل و اختیار و اراده اند، اگر خسارتی از ناحیه آنها وارد شود دولت وظیفه ای نخواهد داشت و طبعاً خسارت متوجه همان شخص خواهد بود.

تصویر رابطه دولت و کارمندان و جامعه

در رابطه دولت و جامعه دو نظام قابل تصویر است:

۱. نظام ولایی: شالوده نظم مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این اساس ریخته شده است.
۲. تشکیل دولت ها از مسیر دموکراسی: در این روش نقش مردم به مثابه عنصری مشروعیت بخش است؛ البته در نظام ولایی بدین شکل نبوده و تنفیذ ولی اسلامی سبب مشروعیت بخشی است

بیان اقوال و ذکر ادله آنان

در این مسئله چهار قول وجود دارد:

۱. عدم ضمانت دولت مطلقاً
۲. ضمانت دولت مطلقاً
۳. تفصیل میان وظایف حاکمیتی و تصدیگری
۴. تنها در صورت انکشاف خطا، تفصیل میان خسارت های محسنانه و مقصرانه (نظر مختار)

ادله این اقوال بدین ترتیب است:

- ◆ دلیل قول اول: این عده چون دولت را فاقد شخصیت حقوقی می‌دانند، طبعاً دولت را ضامن ندانسته و خسارت ها را متوجه مباشرین میدانند.

امور حاکمیتی آن دسته از اموری است که تحقق آن موجب اقتدار و حاکمیت کشور است و منافع آن بدون محدودیت شامل همه اقشار جامعه گردیده و بهره‌مندی از این نوع خدمات موجب محدودیت برای استفاده دیگران نمی‌شود.

ضمان سببیت اقوی، این پرسش را مطرح کرده اند که: در چه مواردی انسان مسئول زیان افراد دیگر خواهد بود؟ این پرسش به عنوان «مسئولیت در برابر فعل غیر» یا «ضمان عاقله» و یا «ضمان بیت المال» مورد توجه قرار گرفته است.

نکته دیگر مسئولیت‌های کلی دولت اسلامی است. در مقررات جمهوری اسلامی در قانون مسئولیت های مدنی دولت ماده ۱۱ وظایف دولت را به دو دسته حاکمیتی و تصدیگری تقسیم کرده اند و در تعریف اعمال حاکمیتی نوشته اند: دولت در مقام استفاده از حق حاکمیت و اقتدار ملی است. تنها نفع عموم را در نظر دارد و برای اجرای وظایف خود در نقش آمر و فرمانده ظاهر می‌شود؛ ولی در اعمال تصدیگری دولت به کارهایی می‌پردازد که مردم نیز در روابط خصوصی انجام می‌دهند در این گونه اعمال دولت در نقش تاجر و صنعتگر ظاهر می‌شود و همانند سایر اشخاص حقوقی مثلاً به داد و ستد می‌پردازد.

این تقسیم وظایف دولت نسبت به مردم و جامعه، وارداتی و برگرفته از قانون فرانسه است.

پرسش بعدی این است که: آیا کارمندان به عنوان ابزار دولت به حساب می‌آیند و دولت دارای اصالت بوده و کارمندان صرفاً مجری هستند و یا اینکه چون کارمندان

بررسی ضمان حاکمیت

پس از ذکر این مقدمه، به سوال اصلی می‌پردازیم که آیا اساساً دولت ضامن است یا خیر؟

مقوم ضمانت، اثبات عهده و ذمه است. بدین معنا که اگر عهده و ذمه برای فردی ثابت شود، ضمانت نیز به دنبال آن ثابت خواهد شد.

سوال این است که:

- محدوده این ضمانت چه مقدار خواهد بود؟

- اگر حاکم اسلامی و یا زیر مجموعه های حاکمیت -که شامل قوه قضاییه، مجریه و مقننه و موسسات تابع این قوا خواهد بود- اگر خسارتی وارد کردند آیا حکومت اسلامی ضامن این خسارت ها خواهد بود یا خیر؟

- مسئولیت مدنی دولت در قبال خسارت ها چیست و چه مقدار است ؟

قبل از بررسی این سوال و بیان نظر مختار، ذکر مقدماتی ضروری است:

۱. مبانی کلی باب ضمان
۲. مسئولیت های کلی دولت اسلامی
۳. رابطه دولت و کارمندان.

توضیح و بسط مقدمات

در مبانی کلی باب ضمان باید ملاک های این باب را مشخص کرد؛ ملاک هایی از قبیل: مباشرت، سببیت، سبب اقوی، جزئیت یا مسئولیت مراقبت که در برخی از کتب حقوقی بدان اشاره شده است.

در مسئولیت و نظارت و مراقبت دولت برخی به روایت: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» استدلال کرده و بیان داشته اند: در صورت ایجاد خسارت از سوی کارکنان دولت، چنانچه اگر اهمال کاری از سوی دولت رخ داده باشد، پرداخت خسارت متوجه دولت خواهد بود؛ و یا در

۱. مجموعه ورام، ج ۱، ص: ۶



مسئولیت های مدنی چنین بیان شده است:

«کارمندان دولت و شهرداری ها و مؤسسات وابسته به آنها که به مناسبت انجام وظیفه عمدتاً یا در نتیجه بی احتیاطی خساراتی به اشخاص وارد نمایند شخصاً مسئول جبران خسارت وارده می باشند، ولی هرگاه خسارات وارده مستند به عمل آنان نبوده و مربوط به نقص وسایل ادارات و یا مؤسسات مزبور باشد در این صورت جبران خسارت بر عهده اداره یا مؤسسه مربوطه است؛ ولی در مورد اعمال حاکمیت، دولت هر گاه اقداماتی که برحسب ضرورت برای تأمین منافع اجتماعی طبق قانون به عمل آید و موجب ضرر دیگری شود، دولت مجبور به پرداخت خسارات نخواهد بود.»

در این ماده به صراحت تفصیلی میان وظایف حاکمیتی و تصدی گری بیان شده است. در ماده ۸ چنین نوشته اند: امور حاکمیتی آن دسته از اموری است که تحقق آن موجب اقتدار و حاکمیت کشور است و منافع آن بدون محدودیت شامل همه اقشار جامعه گردیده و بهره مندی از

استدلال دیگر بر این مبنا این است که: چون رابطه دولت و کارمندان از باب مسئولیت نظارت و مراقبت است، دولت با عدم مراقبت کافی سبب ضرر به دیگران شده است.

در برخی موارد به قواعد کلی باب ضمان همانند «مَنْ أَصْرَبَ بِشَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ»^۱ و یا «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»^۲ و یا عموم دلیل «كُفْرَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كُفْرَةٌ ذَمَّةٌ»^۳ یا قاعده اضرار^۴ نیز استدلال کرده اند.

❖ دلیل قول سوم: در قول سوم که قانون مصوب مسئولیت مدنی در سال ۱۳۳۹ شمسی است. در ماده ۱۱ قانون

۱. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۳۵۰
۲. در منابع روایی چنین حدیثی یافت نمی شود لکن صاحب جواهر معتقد است که در برخی از نصوص بدین مضمون تصریح شده است؛ رک: جواهرالکلام، ج ۳۷، ص: ۶۰
۳. مجموعه ورام، ج ۱، ص: ۱۱
۴. لاضرر و لا ضرار؛ الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۲۹۳

اگر قاضی در حکمش اشتباه غیر مقصرانه کند، و به عبارت دیگر، اگر طبق موازین قضاء حکم کند در صورت کشف و یا انکشاف خطا، خسارات آن بر عهده بیت المال است و چنانچه اگر مقصر باشد، ضمان متوجه خود او خواهد بود. عینا همین مطلب در ما نحن فیه هم متصور است.

❖ دلیل قول دوم: استدلال کسانی که دولت را به طور مطلق ضامن میدانند بدین نحو است که:

• کارمندان به مثابه وسیله و ابزاری برای دولت هستند. درست است که خسارت از سوی مباشر وارد میشود و شخص حقوقی قادر به وارد کردن خسارت نیست اما دولت سبب اقوی است و کارمندان که نقش مباشر را ایفاء می کنند، مورد مواخذه قرار نخواهند گرفت.

که (محسن) باشد، دارای خدشه و اشکال خواهد بود و موضوع قاعده که عنوان «محسن» باشد محقق نمی‌شود؛ در نتیجه حکم آن که «عدم سبیل» است بر آن مترتب نخواهد شد.

اما سه عنصر اساسی در تعریف احسان این است که:

- اولاً: به نیت خیر و سود رسانی و یا دفع ضرر از غیر انجام شود
- ثانیاً: اجرتی در قبال آن، دریافت نکرده
- ثالثاً: قصوری هم از جانب فاعل واقع نشده باشد

اگر شخصی با حفظ این سه شرط ضرری به کسی وارد کرد، سبیلی بر آن - که یکی از مصادیق آن عدم ضمان است - مترتب نخواهد شد.

حال در محل بحث، از آن جایی که غالباً و بلکه قریب به صد درصد کارکنان و کارگزاران حکومتی در قیل فعالیت‌های خود اجرت دریافت میکنند، در صورت ضرر به دیگران مشمول قاعده احسان که عدم ضمان باشد نخواهند شد؛ زیرا حداقل یکی از دو عنصر تشکیل دهنده احسان را ندارند. از این رو استدلال به این قاعده برای عدم ضمان کارگزاران و کارمندان نظام اسلامی، صحیح نیست.

رد قول دوم: طبق ادله ولایت فقیه، هرآنچه در راستای تقویت نظام اسلامی باشد و حاکم شرعی آن را مصلحت نظام و کشور بداند و از طرفی ارتکاب آن منجر به ضرر به دیگران شود، هیچ مسئولیتی متوجه دولت نبوده و از آن جهت که برای مصلحت مسلمین بوده، ضمانی بر عهده دولت نیست. بر این قیاس می‌توان گفت که ادله ولایت فقیه بر ادله قائلین به قول دوم مقدم خواهد بود.^۲

۲. به عنوان نمونه چنانچه اگر قاضی به پرداخت دیه، قصاص و غیره حکم کند، با اینکه اینها به نوعی ضرر است اما مسئولیتی بر عهده قاضی نخواهد بود، چراکه طبق ادله شرعیه حکم کرده

شود، باید میان تقصیر و یا تشخیص مصداق غیر صحیح تفصیلی قائل شد بدین نحو:

در صورت تقصیر و بی احتیاطی، خسارت‌ها بر عهده کسانی که آن قانون را تصویب و یا اجراء کرده اند می‌باشد و طبعاً اینان ضامن خواهند بود. اما در غیر این صورت، هیچ خسارتی متوجه تصویب‌کنندگان - که همان مسببان هستند - یا مجریان - که مباشرین هستند - نبوده و این ضمان متوجه بیت المال خواهد شد. به عنوان مثال: اگر قاضی در حکمش اشتباه غیر مقصرانه کند، و به عبارت دیگر، اگر طبق موازین قضاء حکم کند در صورت کشف و یا انکشاف خطا، خسارات آن بر عهده بیت المال است و چنانچه اگر مقصر باشد، ضمان متوجه خود او خواهد بود. عیناً همین مطلب در ما نحن فیه هم متصور است.

رد اقوال و تثبیت قول مختار

رد قول اول: برای وجه عدم خسارت دولت، به قاعده احسان استدلال شده است. مفاد قاعده احسان چنین است که: طبق آیه شریفه: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» کارکنان دولت و خود دولت چون محسن هستند ضمانی بر عهده آنها نخواهد بود.

پیرامون قاعده احسان

از جمله قواعد فقهیه ای که مستفاد و مصطیاد از آیات قرآنی است، قاعده احسان است که با غرض نظر از مستند آن که اعم از قرآن عزیز، سنت شریف و عقل است به مفاد این قاعده اشاره میکنیم.

با توجه به کلمه «احسان» در لغت و استعمال آن، دو عنصر مهم در تشکیل شدن معنای آن دخالت دارد که در صورت عدم وجود هر کدام، صدق عنوان احسان و در نتیجه نسبت احسان به فاعل آن

این نوع خدمات موجب محدودیت برای استفاده دیگران نمی‌شود. از قبیل:

- سیاستگذاری، برنامه ریزی و نظارت در بخش‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی.
- برقراری عدالت و تأمین اجتماعی و باز توزیع درآمد.
- ایجاد فضای سالم برای رقابت و جلوگیری از انحصار و تضییع حقوق مردم.
- فراهم نمودن زمینه‌ها و مزیت‌های لازم برای رشد و توسعه کشور و رفع فقر و بیکاری
- قانونگذاری، امور ثبتی، استقرار نظم و امنیت و اداره امور قضایی.
- حفظ تمامیت ارضی کشور و ایجاد آمادگی دفاعی و دفاع ملی
- ترویج اخلاق، فرهنگ و مبانی اسلامی و صیانت از هویت ایرانی، اسلامی
- اداره امور داخلی، مالیه عمومی، تنظیم روابط کار و روابط خارجی
- حفظ محیط زیست و حفاظت از منابع طبیعی و میراث فرهنگی
- تحقیقات بنیادی، آمار و اطلاعات ملی و مدیریت کشور
- ارتقای بهداشت و آموزش عمومی، کنترل و پیشگیری از بیماریها و آفت‌های واگیر، مقابله و کاهش اثرات حوادث طبیعی و بحران‌های عمومی

این مواردی است که به عنوان وظایف حاکمیتی قلمداد شده است و هر آنچه غیر از این موارد باشد، طبعاً از امور تصدیگری خواهد بود. هر چند در بیان امور تصدیگری ابهامی وجود دارد. بدین سان که حقوقدانان و فعالان حوزه حقوق مدنی و مسئولیت‌های دولت، خود نیز اختلافی در مصادیق دارند.

دلیل قوم چهارم:

در صورتی که قانون و یا سیاست‌های حکومت یا دولت سبب ضرر به دیگران

۱. توبه: ۹۱



از آن جایی که غالباً و بلکه قریب به صد درصد کارکنان و کارگزاران حکومتی در قبال فعالیت های خود اجرت دریافت نمیکنند، در صورت ضرر به دیگران مشمول قاعده احسان که عدم ضمان باشد نخواهند شد.

رد قول سوم: در نظام ولایی که منشاء دولت اسلامی است، در واقع منافع افعال دولت به حاکمیت اسلامی باز می‌گردد و دولت ذی نفع نبوده و به مثابه بازوی اجرایی برای حاکمیت، وارد عمل میشود؛ بنابراین تفصیلی که در قانون مسئولیت مدنی داده شده است صحیح نبوده و به نظر نگارنده به علت اینکه این قانون، ترجمه قانون فرانسه است و وارد قوانین ما شده است با مبانی و ادله نظام ولایی سازگاری ندارد.

چکیده و حصیلة البحث

در نتیجه در مسئله چهار قول وجود دارد:

۱. عدم ضمانت دولت مطلقاً
۲. ضمانت دولت مطلقاً
۳. تفصیل میان وظایف حاکمیتی و تصدیگری
۴. در صورت انکشاف خطا، تفصیل میان خسارت های محسنانه و مقصرانه است که در صورت تقصیر، ضمان متوجه خود آنان و اگر مقصر نباشند بر عهده بیت المال خواهد بود و طبق هر مصداق باید کیفیت ضمان را بررسی نمود که البته این مطلب بحثی مصداقی است و آنچه محض غرض ما در این یادداشت بود، بیان حکم و تعیین نظر مختار بود.



حیل الحکومة

به مثابه حیل القاضی

حجت الاسلام سیدتقی حسینی

استاد سطوح عالی و خارج فقه حوزه علمیه قم

نگاه جامع در بررسی فقهی به دلیل عنایت داشتن به ابعاد متنوع دخیل در مسئله می‌تواند باعث تفاوت‌های مهمی را در فرایند استنباط شده و در حکم و فتوا تعیین کننده باشد. حجت الاسلام سید تقی حسینی، استاد خارج و سطوح عالی حوزه علمیه در نوشتار زیر به بررسی تراحم ضررین حاصل از اعمال محدودیت‌های بهداشتی و عدم اعمال این محدودیت‌ها همچون شیوع بیماری پرداخته‌اند. ایشان تفاوت‌های طرح این مسئله در قالب فقه فردی و طرح آن در قالب فقه اجتماعی را تبیین کرده و به ملاحظه آثار تاریخی و تمدنی موضوعات و همچنین داشتن نگاه نظام‌وار به آنها می‌پردازند. ایشان روشی برای تشخیص اقوی ملاکا در تراحمات حکومتی و اجتماعی ارائه کرده و با طرح حیل الحکومة راهکاری برای حاکمیت در جهت جلوگیری از تحقق تراحمات و ارتفاع آنها در صورت به وجود آمدنشان پیشنهاد می‌دهند.

فقه و مسائل اجتماعی



ورود فقه به مسائل اجتماعی، امری ضروریست. فقیه بایستی بتواند در مسائل فردی و اجتماعی تکلیف فرد و یا جامعه را نسبت به خدای متعال مشخص کند. فرایند استنباط از دو مرحله موضوع‌شناسی و سپس حکم‌شناسی تشکیل شده که هر کدام روش‌ها و سازوکار خود را دارد.

❖ موضوع‌شناسی مسائل اجتماعی

تذکر این امر لازم است که مسائل اجتماعی طبعاً موضوع‌شناسی متفاوتی نسبت به مسائل فردی دارد. به عنوان مثال زمانی که فقیه در عملیات استنباطی خود به تراحمی با دامنه‌های کلان مواجه می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که ابزارهای دستیابی به «اقوی ملاکا» در فقه فردی راه گشا نیست و باید روش دیگری را اتخاذ کند. البته تغییر سبک موضوع‌شناسی یقیناً به معنای تمسک به طرق غیر عقلانی نیست؛ به عبارت دیگر فقیه هنگام استنباط مسائل

زمانی که فقیه در عملیات استنباطی خود به تراحمی با دامنه‌های کلان مواجه می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که ابزارهای دستیابی به «اقوی ملاکا» در فقه فردی راه گشا نیست.

جدید، بخاطر چالش‌هایی که سابقه مواجهه با آن را نداشته، به ناچار با تدقیق و موشکافی، سطح فقه‌تتش را ارتقاء داده و به مسائل جدیدی دست پیدا می‌کند که نه تنها حجیت‌گریز نیست بلکه قرین حجیت است. طبعاً ابزار او برای ارتقاء سطح فقهت، اصول فقه است. یکی از رسالت‌های این علم منضبط‌سازی فهم عرف و به زبان علم در آوردن ارتکازهای عرفی است. نگارنده در ادامه به بررسی موضوع مورد بحث، و ذکر شواهدی برای مدعای خود خواهد پرداخت.

رفتار حاکمیت در نزاحات کرونایی

یکی از مباحث دامن‌دار فقهی در شرایط کرونایی مربوط به رفتار دولت‌مردان و تصمیمات حاکمیتی است. آیا باید طبق دستورات حوزه سلامت رفتار کرد و مانع از برخی کسب و کارها شد؟ یا این جلوگیری را انجام نداد که در نتیجه شیوع تصاعدی این ویروس و تلفات انسانی را در پی خواهد داشت. در نگاه ابتدایی ممکن است گفته شود: چون دوزان میان حفظ مال یا حفظ جان می‌باشد، طبق ادله خاصه حفظ جان بر حفظ مال مقدم است. در این صورت‌بندی اولیه ملاک باب نزاحم که همان «أقوی ملاکاً» است در طرف حفظ جان وجود دارد.

اما با نگاهی موشکافانه می‌بایست به تقسیم‌بندی ذیل در خصوص موضوعات

اینگونه تصرفات، هم تصرفات فردی و هم تصرفات تاریخی و تمدنی است که تأثیرات فی نفسه در حوزه خودش و تأثیرات مرتبط در حوزه‌های دیگر دارد، به همین دلیل می‌بایست اوصاف کمی و اوصاف کیفی را در کنار یکدیگر مد نظر قرار داد.

توجه کرد. ما در موضوعات فقهی با دو نوع موضوع مواجه هستیم:

۱. موضوعات فردی
۲. موضوعات کلان اجتماعی و بلکه تاریخی و تمدنی.

هر کدام از این دو قسمت، حیثیات مختلفی را در پی دارد.

اگر موضوع مورد بحث را در چارچوب موضوعات فردی ببینیم به جهت بسیط بودن، می‌توان گفت که باید مال را فدای جان کرد. اما در چارچوب موضوعات کلان اجتماعی، اگرچه نتیجه بحث به عنوان اولی همانند موضوعات فردی باشد اما ممکن است به عنوان ثانوی مسئله متفاوت شده و حفظ مال مقدم شود.^۱ چرا که موضوعات اجتماعی نوعاً موضوعاتی چند ضلعی و مرکب هستند. به عنوان مثال ممکن است یک تصرف در حوزه اقتصاد آن‌چنان باعث کندی شتاب اقتصاد شود که تأثیرات تاریخی در روند رشد و پویایی اقتصاد داشته باشد. در نتیجه جان و مال هزاران نفر به مرور و تدریج به خطر بیفتند و نهاد حاکمیت در آینده شرایط فعالیت‌های مطلوب در حوزه سلامت را به خاطر ضربه‌های اقتصادی قبلی از دست داده باشد.

اینگونه تصرفات، هم تصرفات فردی و هم تصرفات تاریخی و تمدنی است که تأثیرات فی نفسه در حوزه خودش و تأثیرات مرتبط در حوزه‌های دیگر دارد، به همین دلیل می‌بایست اوصاف کمی و اوصاف کیفی را در کنار یکدیگر مد نظر قرار داد. مثلاً باید به این سوال پاسخ داد که توقف زیرساخت‌های اقتصادی در ازای حفظ جان چند انسان

و در ازای تضییق معیشت چند انسان است؟

بنابراین در تشخیص «أقوی ملاکاً» در موضوعات کلان، باید تمامی اوصاف مزاحم اعم از اوصاف کمی، کیفی، تاریخی و تمدنی آن را مد نظر قرار داد تا نتیجه جامعی بدست آید.

ناتمام بودن طرح مسئله به نحو بسیط

با توجه به نکته فوق طرح مسئله به نحو دوگانه حفظ اقتصاد یا حفظ سلامت، طرح مسئله‌ای ناتمام و ناقص است و نمی‌توان گفت که به سبب اطلاق ادله‌ای که از جانب شارع آمده، حفظ جان و لو بلغ ما بلغ، مقدم بوده^۲ و باید در مسائل متزاحم طبق آن حکم کنیم.

در نگاه مرکب و مرتبط ممکن است معادله تزاحم متفاوت باشد و مرجوحیت اقتصاد که ناشی از نگاه فی نفسه در مسئله بود، کنار گذاشته شود و به سبب آثار تاریخی و کلان مسئله اقتصاد، حفظ جان را مرجوح کرده و نجات اقتصاد را ترجیح دهیم. عکس این مسئله هم متصور است. یعنی مسئله حفظ جان در تصمیمات مربوط به کرونا را تنها حفظ نفوس عده‌ای از افراد قلمداد نکنیم، بلکه آثار اجتماعی و بحران‌های ناشی از آن را نیز مدنظر قرار دهیم. مثلاً به سبب راجحیت سلامت، نشاط مردم از بین برود و ترس و پژمردگی اجتماعی بر روابط افراد جامعه حاکم شود، به نحوی که آثار مخرب آن تا مدت مدیدی در جامعه باقی بماند.

۲. عَلِيُّ بْنُ إِزْهَائِمٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ غُبَيْدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ فِي وَصِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع لِأَضْحَابِهِ... فَإِذَا خَضِرَتْ بَلِيَّةٌ فَأَجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ... الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۲۱۶.

۱. منظور از این تلازم میان عناوین اولی و ثانوی، صرفاً همان تلازمی است که میان هر موضوع اولی و ثانوی وجود دارد. بدین تقریر که با وجود موضوع ثانوی، موضوعی برای حکم اولی باقی نمی‌ماند.

به حداقل رسیده و در عین حال بتوان فعالیت‌ها و زیرساخت‌های اقتصادی را حفظ کرد.

برای توضیح مطلب می‌توان تنظیمی را در این خصوص به کار برد: تصرفات سلطانی و حکومتی همچون «حیل القاضی» به کار می‌آید و شباهت‌هایی به آن دارد. قاضی در حل و فصل خصومت، حیلی را به کار می‌برد که حق منقح گشته و نوبت به بینه و یمین نمی‌رسد. بدین ترتیب شرایط را به نحوی فراهم می‌کند که یکی از طرفین دعوا خودش حق را پذیرفته و یا اقرار کرده و فصل خصومت محقق می‌شود. در این شیوه از قضاوت، رضایت شارع مقدس نیز کسب شده است. از این قبیل موارد در قضاوت‌های امیرالمومنین (علیه السلام) به صورت مکرر نقل شده است. ما نیز در تصرفات حکومتی می‌توانیم این نگاه به مسئله را «حیل الحکومة» نام‌گذاری کنیم و بگوییم که حاکم در برخی مواقع به جای قضاوت بین دو امر و رجحان یکی بر دیگری، راهکارهایی را به کار گیرد تا نزاحات تخصصاً از بین برود. اگر حیل الحکومه کارساز نبود، آنگاه نزاحم برقرار شده و فقیه با ملاک‌هایی که در دست دارد به سراغ تشخیص «أقوی ملاکاً» برود.

ترقی سطح فقاقت

این رویکرد جدید به فقه، روشی منطبق بر روش‌های متعارف اصولی است. به بیان دیگر، این روش، همان فهم عرفی از خطابات و منابع است که اصول فقه موجود متکفل روشمند و قاعده‌مند کردن و به زبان علم در آوردن آن است. البته این فرایند باید با توجه به اساس موضوع‌شناسی منظومه‌ای و تأثیر و تأثرات مباحث بر یکدیگر صورت پذیرد.

بنابراین هم در موضوعات و هم در تطبیقات دو نگاه و دو سطح متصور

در موضوعات منظومه‌وار، فقیه نظام رویکرد متفاوتی به موضوعات دارد و با بررسی روش‌مند و منظومه‌ای موضوعات، به دنبال کشف حکم است و نه صدور فتوا.

حیل الحکومة به مثابه حیل القاضی

بحث دیگر در خصوص حکومت‌داری و اجرا مطرح می‌شود. به طور کلی با دو دسته از احکام در مباحث فقهی مواجهیم: دسته اول احکام تشریعی صادره از شارع بما هو شارع است و دسته دیگر احکام و تصرفات سلطانی است. در واقع در دسته دوم، شارع به متولی و حاکم خود نوعی «منطقه الفراغ» اختصاص می‌دهد و اجازه تشریح و تصرفات سلطانی در آن حوزه را به او می‌دهد به طوری که بعضی از این تصرفات مقدمه‌ای برای از بین بردن نزاحم در مسئله مورد نظر می‌شود. به عنوان مثال ممکن است به واسطه تصرفی که در حوزه رسانه و آموزش‌های عمومی انجام می‌شود، آثار بهداشتی و روانی ویروس کرونا

در تصرفات حکومتی می‌توانیم این نگاه به مسئله را «حیل الحکومة» نام‌گذاری کنیم و بگوییم که حاکم در برخی مواقع به جای قضاوت بین دو امر و رجحان یکی بر دیگری، راهکارهایی را به کار گیرد تا نزاحات تخصصاً از بین برود.

بنابراین باید گفت موضوع‌شناسی و تفقه برای فقیه نظام در این مسئله با فتوای فقیه فقه فردی متفاوت می‌شود. یعنی در موضوعات منظومه‌وار، فقیه نظام رویکرد متفاوتی به موضوعات دارد و با بررسی روش‌مند و منظومه‌ای موضوعات، به دنبال کشف حکم است و نه صدور فتوا. منظور از کشف حکم این است که فقیه در مقام اجراء، با ملاحظات اجرایی و نزاحات در مقام اجرا حکم می‌دهد اما در فتوا، فقیه موضوع را فی نفسه و بدون در نظر گرفتن عینیت خارجی لحاظ کرده و حکم را از منابع استیطاق می‌نماید.

نگاه نظام‌وار به منظومه‌های متزاحم

در خصوص نگاه نظام‌وار به نزاحات مورد بحث، می‌توان اینگونه عمل کرد که منظومه‌ای از اصول و عناوین را بر منظومه‌ای دیگر مقدم کنیم. بدین ترتیب که در ابتدا شاخص‌هایی که از ادله استخراج می‌شود را مد نظر قرار داده و به عنوان مثال بگوییم: در یک طرف نزاحم، ۳ ملاک وجود دارد که شارع آنها را نسبت به بقیه اقوی شمرده است، و در طرف دیگر ۵ ملاک وجود دارد که چنین وضعیتی دارد و در نهایت طرف دوم را ترجیح دهیم. به عنوان مثال می‌توان به اصول و ملاکات و مقاصد کلی زیر اشاره کرد:

- تقدم جان بر مال
- حفظ نظام
- توسعه همه جانبه قدرت اسلامی
- و ...

می‌بایست این اصول و مقاصد در همه مسائل، مورد توجه قرار گرفته شود تا بدانیم موقعیت دقیق فقهی مسئله چیست و مصداق چند عنوان از این اصول قرار گرفته است تا بتوان وزن مسئله مورد نظر را در تشخیص «أقوی ملاکاً» به دست آورد.



است یا ناقله^۲، اکتفاء به همین دو و ورود^۵ را که یک نوع جمع عرفی قسم ننموده و معتقد به قسم سوم محسوب می‌شود و عرف آن را غیر شده است که آن را کشف حکمی نام از «عام و خاص» و «مطلق و مقید» می‌داند، ارائه کرده است.

و یا در بحث تعادل و تراجیح، حکومت^۴ خواننده مشاهده می‌کند که این موارد نه تنها تحمیل بر شریعت نیست، بلکه فهم فقیه از متون دینی را منضبطتر می‌سازد. یعنی با اینکه روش فقاقت همان است، اما سطح آن ارتقاء پیدا می‌کند. از این قبیل موارد در مباحث فقهی و اصولی شیخ اعظم (ره) به وفور می‌توان یافت.

أحد الدلیلیں بمدلوله اللفظی متعزضا لحال الدلیل الآخر و رافعا للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فیکون مبینا لمقدار مدلوله، مسوقا لبیان حاله، متفرعا علیه. فرائد الاصول، ج ۴، ص: ۱۳.

۵. به دلیلی که به نحو حقیقی موجب از میان برداشتن دلیل دیگر شود، دلیل وارد گفته می‌شود- به عنوان مثال شیخ انصاری وجه تقدیم ادله بر اصول عملیه را ورود می‌داند چراکه با وجود دلیل، اساسا برای اصل موضوعی باقی نخواهد ماند. فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۱۱.

که توسط بایع فضولی محقق شده، از ابتدا دارای اثر بوده و در نتیجه علاوه بر اصل عین نماء و زیادت‌های متصل و منفصل آن برای خریدار است. کتاب المکاسب، ج ۳، ص: ۳۹۹.

۲. اجازه ناقله به معنای این است که آثار مورد انتظار از بیع، پس از اجازه مالک منتقل خواهد شد. بنابراین قبل از اجازه مالک، مشتری صاحب نماء نمی‌باشد. کتاب المکاسب، ج ۳، ص: ۳۹۹.

۳. شیخ انصاری توضیح کشف حکمی چنین نوشته است: الکشف الحکمی، و هو إجراء أحكام الکشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك في الواقع إلا بعد الإجازة. کتاب المکاسب، ج ۳، ص: ۴۰۸.

۴. به دلیلی که به نحو تنزیلی و ادعائی موضوع دلیل دیگر را توسعه دهد و یا تزییق کند دلیل حاکم گفته می‌شود. شیخ انصاری در فرائد الاصول ضابطه حکومت را چنین می‌داند: ضابط حکومت آن یکون

است. سطحی با نگاه بسیط و جزئی که موضوعات و تطبیقات فی نفسه را در پی دارد. و سطحی که نگاهش دقیق‌تر بوده و مسائل را با عینک مرتبط و نظام‌وار بودن موضوعات مورد بررسی قرار می‌دهد.

این توجه و عنایت به سطوح مختلف، جوهره فقه جواهری در موضوعات مستحدثه است که می‌بایست با همان روش‌مندی اصول در تطبیق عرفی خطابات پیگیری شود.

اینگونه ارتقاء سطح استنباط و برداشت‌های منضبط و مطابق با فهم عرف در میان فقهای بزرگ و به طور خاص شیخ اعظم ره -که الحق و الانصاف چرخ فقه و اصول را به حرکت درآورده و به اذعان همگان در قلّه آن دو علم قرار دارد- نیز مسبوق به سابقه است.

به عنوان مثال شیخ اعظم (ره) در خلال مباحث خود به صورت مبتکرانه در بیع فضولی، در اینکه آیا اجازه کاشفه^۱

۱. اجازه کاشفه بدین معناست که اجازه مالک پرده از این مطلب بر می‌دارد که بیعی

ضمان شخصیت حقوقی حاکم

حجت الاسلام سیدمهدی موسوی

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

یکی از مسائل مبنایی که در بررسی‌های فقهی پیرامون امور حکومتی حائز اهمیت است پاسخ به این سوال است که در صورت تحقق ضرر از ناحیه حکومت و اثبات ضمان، آیا ضمان بر عهده شخصیت حقیقی حاکم است یا بر عهده شخصیت حقوقی آن؟ حجت الاسلام سید مهدی موسوی استاد سطوح عالی، در یادداشت زیر پنج دلیل برای اثبات ضمان بر شخصیت حقوقی حاکم اقامه می‌کنند. اهمیت این بررسی از آن جهت است که مسائل مهمی بر قبول این فرض مترتب می‌شود که در موضوعاتی مثل شیوع ویروس کرونا منشأ اثر خواهد بود.

مشهور بین فقها آن است که در ضمان حاکم، شخصیت حقوقی او ضامن است و ضامن است و لازم است که دیه از بیت‌المال پرداخته شود. در این نوشتار پنج دلیل را در اثبات این نظریه بررسی می‌کنیم.

حاکم، شخصیت حقوقی او ضامن است و لازم است که دیه از بیت‌المال پرداخته شود. در این نوشتار پنج دلیل را در اثبات این نظریه بررسی می‌کنیم.

دلیل اول: آیه شریفه احسان^۲

بر اساس شرایط قاعده احسان می‌توان گفت حاکم در کار خودش محسن است و در مقام اصلاح امور، حفظ نظام، خدمت دین، اقامه شعائر و اجرای احکام الهی است. بنابراین اگر غرامتی بر او واجب گردد، به مقتضای جمع بین حق حاکم و حق کسی است که غرامت بر او وارد شده

یکی از چالش‌های فقهی که در موقعیت‌هایی همچون بیماری کرونا و نقش‌آفرینی حاکمیت در آن طرح می‌شود، مسئله ضمان حاکم است. به عنوان مثال در ضررهایی که به سبب تصمیمات یک مسئول دولتی و البته بدون تعدی و تفریط او، متوجه فرد یا افرادی از جامعه می‌شود اگر قائل به ضمان و مسئولیت مدنی باشیم، آیا می‌بایست شخصیت حقیقی مسئول مذکور را ضامن بدانیم یا شخصیت حقوقی او را؟

مشهور بین فقها آن است که در ضمان

۱. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۵ هـ ق، ج ۷، ص ۲۵۱.

۲. ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ توبه، ۹۱.

اولین دلیلی که ضمان حاکم را بر شخصیت حقوقی او می‌داند و می‌رساند که پرداخت آن از بیت‌المال لازم است، قاعده احسان می‌باشد.

خطای حکام از بیت‌المال است، زیرا حکام محسن‌اند و آیه شریفه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» شامل آنان می‌شود.

آیت الله العظمی موسوی گلپایگانی(ره) در الدر المنضود گفته‌اند: «خطأ الحاكم من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و هو محسن في عمله لكونه في مقام إصلاح الأمور و حفظ النظام و خدمة الدين و إقامة الشعائر و إجراء الأحكام فالغرامة اللازمة عليه كانت على بيت مال المسلمين و بما ذكر يجمع بين الحقيين حق المقتول و حق الحاكم القائم بأمور المسلمين»^۲ خطای حاکم از بیت‌المال است که برای مصالح مسلمانان آمده شده است و حاکم، در کارش احسان کننده است؛ زیرا در مقام اصلاح امور، حفظ نظام، خدمت به دین، اقامه شعائر و اجرای احکام است. بنابراین غرامتی که بر او لازم می‌شود، بر بیت‌المال مسلمانان است و به این واسطه بین حق مقتول و حق حاکمی که قائم به امور مسلمانان است، جمع می‌شود.

آیت‌الله فاضل لنکرانی (ره) نیز گفته‌اند: «لا وجه لثبوت الضمان في مال الحاكم أو عاقلته بعد تصديبه للحكم لحفظ النظام و رعاية مصالح المسلمين و ما

۱. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۱۶ هـ ق، ج ۱۰، ص ۳۷۹.
۲. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، الدر المنضود في أحكام الحدود، دار القرآن الکریم، قم، اول، ۱۴۱۲ هـ ق، ج ۲۲، ص ۴۰۲.

عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»^۳ پس از آن که حاکم، به جهت حفظ نظام و رعایت مصالح مسلمانان، متصدی حکم شد، دلیلی برای ثبوت ضمان در مال حاکم و یا عاقله او نداریم. و قرآن می‌فرماید: «برای نیکوکاران هیچ راه ملامت، سرزنش، مجازات و مؤاخذه وجود ندارد».

آیت‌الله بهجت (ره) نیز گفته‌اند: «و خطأ الحاكم في بيت المال لانهم محسنون و ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»^۴ خطای حاکم در بیت‌المال است، زیرا حکام محسن‌اند و قرآن می‌فرماید: «برای نیکوکاران هیچ راه ملامت، سرزنش، مجازات و مؤاخذه وجود ندارد».

بنابراین اولین دلیلی که ضمان حاکم را بر شخصیت حقوقی او لازم می‌داند و می‌رساند که پرداخت آن از بیت‌المال لازم است، قاعده احسان می‌باشد.

دلیل دوم: روایت ابی مریم

ابی مریم از امام باقر (ع) نقل کرده است: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّ مَا أَخْطَأَتْ الْقَضَاءُ فِي ذِمِّ أَوْ قَطَعَ فَعَلَى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»^۵

بسیاری از فقها، نظیر شیخ طوسی^۶، امین الاسلام طبرسی^۷، ابن ادریس

۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، اول، ۱۴۲۲ هـ ق، ص ۴۸۷.

۴. بهجت فومنی، محمد تقی، جامع المسائل، دفتر معظم‌له، قم، دوم، ۱۴۲۶ هـ ق، ج ۵، ص ۲۶۳.

۵. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۵۴ / صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۷ / طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۱۵ و ج ۱۰، ص ۲۰۳.

۶. طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ج ۸، ص ۶۲.

۷. طبرسی، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، مجمع البحوث الإسلامیة، ج ۲، ص ۵۶۰، مسئله ۷۵.

بسیاری از فقها، نظیر شیخ طوسی، امین الاسلام طبرسی، ابن ادریس حلی، یحیی بن سعید حلی و... بر اساس روایت ابی مریم فتوا داده‌اند و مطابق آن، دیه خطای حاکم را از بیت‌المال دانسته‌اند.

حلی^۸، یحیی بن سعید حلی(۱۱) و... بر اساس همین روایت ابی مریم فتوا داده و مطابق آن، دیه خطای حاکم را از بیت‌المال دانسته‌اند.

شیخ طوسی (ره) بیان داشته‌اند: «إذا حکم بشهادة نفسین في قتل و قتل المشهود علیه ثم بان أن الشهود كانوا فساقا قبل الحكم بالقتل سقط القود و كان دية المقتول المشهود عليه من بيت المال... دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم فإنهم رووا: أن ما أخطأت القضاة من الأحكام فعلى بيت المال»^۹ چنانچه قاضی بر اساس شهادت دو نفر، حکم به قتل نماید و پس از کشته شدن «مشهود علیه» روشن شود که شاهدان، پیش از حکم به قتل، فاسق بودند «قود» ساقط می‌گردد و پرداخت دیه مشهود علیه از بیت‌المال لازم است، به دلیل اجماع و اخبار امامیه، زیرا شیعیان روایت نموده‌اند که پرداخت دیه خطای قضات بر بیت‌المال است.

محقق داماد(ره) در توضیح روایت فوق می‌گوید: «ان المراد من الدم و قطع العضو هو التمثيل لا التعيين. فحينئذ يشمل المال أيضا، لأن المنساق منه هو صيانة حقوق المسلمين و دمائهم و أعضائهم عن الضياع و الهدر بجبرانها من

۸. حلی، ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۲، ص ۱۴۹.

۹. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، ص ۵۴۶.

۱۰. طوسی، الخلاف، ج ۶، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

وجود باب استئمان و عدم ترتب اثر ضمان بر آن، بیانگر آن است که سیره مسلمین بر عدم ضمان اماناء بود و به همین جهت به استئمان مبادرت می‌ورزیدند.

عن حال الشهود، فإذا لم يفعل فقد فُزط، فعلیه الضمان، و این یضمن؟ عندنا من بیت المال، لأن هذا من خطأ الحکام. و قال قوم من المخالفین علی عاقلته. ^۴ بدین ترتیب ضمان را بر شخصیت حقوقی حاکم و محل پرداخت آن را از بیت‌المال می‌دانند.

به نظر می‌رسد که با تدبّر در کلمات فقها، می‌توان اجماع را تحصیل نمود.

دلیل پنجم: سیره مسلمانان

مرحوم میرعبدالفتاح مراغی در کتاب العناوین الفقهیة چنین نوشته اند: «أن ضمان الامناء یوجب انسداد باب الاستئمان، فیلزم من ذلك العسر و الحرج العظیم المنفیان بالآیة و الروایة لاحتیاج الناس إلى تقابض الأموال لمصلحة الملاك، فلو كان هذا مضمونا علیهم لامتنعوا عن القبض حذرا من الضرر، و یلزمه التعطیل الموجب للحرج. ^۵»

نحوه استفاده از دلیل سیره آن است که ضمان اماناء مستلزم انسداد باب استئمان است، در حالی که سیره مسلمانان بر وجود باب استئمان و عدم ترتب ضمان بر آن است. بنابراین وجود باب استئمان و عدم ترتب اثر ضمان بر آن، بیانگر آن است که سیره مسلمین بر عدم ضمان اماناء بود و به همین جهت به استئمان مبادرت می‌ورزیدند.

۴. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص: ۴۷۹

۵. العناوین الفقهیة، ج ۲، ص: ۴۸۵

وجود ضمان بر مال شخصی حاکم، موجب آن می‌شود که کسی اقبال به امور حکومتی نداشته باشد و به این واسطه، اختلال نظام لازم آید و باب اجرای حدّ و شهادت و استیفای حقوق انسان‌ها بسته می‌شود.

حکومتی و یا شخص حاکم نیز می‌شود، زیرا چنانچه پرداخت خطای آنان را بر شخص آنان لازم بدانیم و شخص آنان را حاکم بدانیم نه شخصیتشان را، چه کسی حاضر می‌شود که یک عمر کار کند و در اثر یک خطا و ضمان، تمام دارایی خود را از دست دهد؟

بنابراین لازمه قول به ضمان شخص حقیقی حاکم و مجریان دستگاه‌های حکومتی، اختلال نظام است و قاعده وجوب حفظ نظام، مستلزم آن است که پرداخت دیه از بیت‌المال لازم باشد، تا بدین سبب از یک سو حقّ کسی که بر او جنایتی وارد شده ضایع نگردد و از سویی دیگر نظام نیز با اختلال مواجه نگردد. چنانکه آیت الله مشکینی (ره) گفته‌اند: «و لعل ذلك أمر اجتماعي عقلائي أمضاه العقلاء في أمورهم حفظاً لنظامهم و عدم وقوع الحرج أو الهرج» ^۳ عدم ثبوت ضمان بر حاکم و دستگاه‌های حکومتی، امری اجتماعی و عقلایی است و عقلاء در امور خودشان، به خاطر حفظ نظام و واقع نشدن در حرج و هرج آن را پذیرفته‌اند.

دلیل چهارم: اجماع

ابن ادریس حلی برای نفی ضمان از شخصیت حقیقی حاکم نوشته اند «إذا أقام الحاکم علی شارب الخمر الحدّ بشاهدین فمات فبان أنّهما فاسقان، فالضمان علی الحاکم، لأنّ علیه البحث

۳. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، ص ۸۸.

بیت المال»^۱ روایت فوق اختصاص به آن ندارد که تنها پرداخت دیه قتل و قطع عضو از بیت‌المال باشد، بلکه خون و قطع عضو در روایت، تمثیل است نه تعیین. در نتیجه شامل مال نیز می‌شود و ضمانت تلف مال نیز از بیت‌المال می‌باشد، زیرا متبادر از روایت، مصونیت حقوق مسلمانان و خون و اعضای آنان از ضایع شدن و هدر رفتن است و به همین جهت جبران آن از بیت‌المال لازم است.

دلیل سوّم: قاعده وجوب حفظ نظام

سوّمین دلیلی که اثبات می‌نماید دیه حاکم، بر شخصیت حقوقی او واجب شده و در نتیجه لازم است از بیت‌المال پرداخت شود، قاعده وجوب حفظ نظام است. بیان این دلیل آن است که وجود ضمان بر مال شخصی حاکم، موجب آن می‌شود که کسی اقبال به امور حکومتی نداشته باشد و به این واسطه، اختلال نظام لازم آید و باب اجرای حدّ و شهادت و استیفای حقوق انسان‌ها بسته می‌شود.

چنانکه آیت‌الله العظمی شیخ جواد تبریزی (ره) در مورد لزوم پرداخت خطای قاضی از بیت‌المال گفته‌اند: «حيث لا يمكن أن يقال بضمن الحاكم أو من وكله، فإنّ ذلك ينجز إلى سدّ اجراء الحدّ و ترك الحكم بالشهادة أو استيفاء الحقوق»^۲ نمی‌توان قائل به ضمان شخص حاکم و یا وکیل او شد، زیرا چنین امری منجر به بسته شدن اجرای حد و ترک حکم کردن بر اساس شهادت افراد و استیفای حقوق آنان می‌شود.

هرچند آیت الله تبریزی (ره) چنین استدلالی را در مورد لزوم پرداخت ضمان و خطای قاضی از بیت‌المال آورده‌اند، ولی می‌توان گفت: خصوصیتی برای قاضی نیست و شامل خطای کارگزاران دیگر

۱. محقق داماد یزدی، سید محمد، کتاب

الحج، ج ۳، ص ۸۰۱.

۲. تبریزی، جواد، أسس القضاء و الشهادة،

ص ۶۰۹.



شقوق دخیل در مسئله کرونا

حجت الاسلام حبیب الله شورگشتی
استاد سطوح عالی و خارج فقه و اصول

حجت الاسلام و المسلمین حبیب الله شورگشتی مدرس سطوح عالی و خارج فقه و اصول حوزه علمیه، در یادداشت زیر به موضوع شناسی مسئله تراحم اقتصاد و سلامت در شیوع ویروس کرونا پرداخته‌اند. این استاد ارجمند با استفاده از تشقیق شقوق پس از بر شمردن فروض قابل طرح در تعارض بین اقتصاد جامعه و حفظ سلامت نفوس مردم به فرض حفظ سلامت اقلیت در قبال تضرر مالی اکثریت پرداخته‌اند. این بررسی نشان می‌دهد که حکم‌شناسی قبل از تدقیق پیرامون موضوع محل مناقشه تا چه حد می‌تواند فقیه را در فرایند استنباط دچار خطا کند، و مشخص کردن دقیق موضوع تا چه حد می‌تواند در نتیجه تعیین کننده باشد.

❖ شقوق متصور برای عنوان سلامت

۱. در قبال مرض مهلک که به فعلیت رسیده (=درمان مرض محقق مهلک)
۲. در قبال مرض محتمل الاهلاک به احتمال عقلایی
۳. در قبال مرض محتمل الاهلاک به احتمال غیر عقلایی
۴. در قبال امراض غیر مهلک قطعی
۵. در قبال مطلق امراض

❖ فروض قابل طرح در تعارض بین اقتصاد جامعه و حفظ سلامت نفوس مردم

الف: اگر آحاد افراد جامعه را در نظر بگیریم و تراحم سلامت افراد جامعه را

قصورا او تقصیرا دخالت دارد؟

- اگر مخاطب حاکمیت است آیا در ظرف شورش اجتماعی است و یا جامعه به لحاظ اجتماعی دارای ثبات است؟
- اگر در فرض شورش است خوف اضمحلال حکومت حق می‌رود و یا اینکه صدمه‌ای به اصل نظام متصور نیست.
- صغرای تراحم به نظر خبره ثابت شده یا صرفا تشخیص مکلف است؟
- مکلف صلاحیت تشخیص دارد یا فردی متوهم و غیر صالح است؟

❖ صورت بندی کلی از شقوق متصور در مساله

❖ شقوق کلی مساله

در ابتدا شقوقی کلی برای مساله احصا کرده و در ادامه به صورت جزئی تر مباحث را پیگیری می‌کنیم:

- مساله مذکور من حیث هو محل نظر است یا ناظر به تراحم محقق فی الخارج است که باید شرایط و جوانب محتمل الدخل در حکم مد نظر باشد؟
- مامور به حفظ در فقرتین، مکلف شخصی است یا حاکمیت؟
- مامور به حفظ آیا در حدوث تراحم

❖ صور فرض حاضر

این فرض که به منع معاملات می‌پردازد صور مختلفی دارد:

- یا حافظ سلامت و منع کننده از معامله، شخص حقیقی است مثلاً طبیعی ذی نفوذ در مجموعه ای کوچک یا شخصیت حقوقی همانند (استاندار یا رئیس جمهور یا شخص رهبری می باشد).
- این دوگانه ممکن است بر اثر عوامل طبیعی یا غیر طبیعی مانند: حمله بیولوژیکی پدید آمده باشد. از آنجا که حفظ جان و حفظ اموال دیگران واجب است، فرض اول از فروع باب تراحم است که فعلیت دو تکلیف بر اثر عدم قدرت مکلف می‌باشد اما فرض دوم از فروع لاضرر خواهد بود.

در هر حال باید طرفین معادله، بررسی و تحلیل شود

❖ مراد از حفظ سلامت

یا رفع مرض است یا دفع مرض.

شقوق صورت اول:

۱. یا رفع مرضی است که منجر به تلف نفس خواهد شد.
۲. یا رفع مرضی است که احتمال عقلی و یا عقلانی تلف در آن وجود دارد.
۳. یا رفع مرضی غیر متلف است که و این قسم نیز دو صورت دارد: یا رفع مرض متوقف بر صرف مال شخص نیست یا اگر بر صرف مالی متوقف باشد مال معتنی بهی نیست که موجب خلل در زندگی فردی و خانوادگی شود و یا متبرع (داوطلب) وجود دارد و در فرض اخیر پذیرش تبرع برای شخص مؤنه دارد یا ندارد.

❖ بررسی نتیجه شقوق مختلف

اگر آن مرض غیرمتلف باشد، نه از حیث

پرداخت کند.

۲. حکومت هزینه سلامت را از بیت المال برمی دارد و فرض این باشد که اموال بمجرد تحقق ونه پس از تقسیم، ملک آحاد مسلمین است. ۳. حکومت برای حفظ سلامت عده ای موانعی در امور اقتصادی ایجاد کند که در نتیجه ی آن مال دیگران خسارت بخورد مثلاً مانع تبدیل اموال در معرض فساد به کالای بادوام مثلاً پول نقد شود.

۴. برای حفظ سلامت عده ای موانعی در امور اقتصادی ایجاد کند که دیگران نتوانند جلب منافع کنند به عبارت دیگر موجب تفویض منافع اموال دیگران شوند مثل صاحبان محامل و اماکن و امثالهم.

۵. برای سلامت عده ای موانعی در امور اقتصادی ایجاد کند که دیگران نتوانند کسب و کار کنند - البته این در جایی است که ضرر را اعم از نقص عین و منفعت و نفی جلب منفعت بدانیم -

❖ شقوق تعیین کننده دیگر

افراد اقلیت مریض و اکثریت متضرر مسلم یا کافر ذمی می باشند و. یا مختلف هستند البته مسلمین در آنها غلبه دارند و یا یا مختلف هستند و غلبه با اهل ذمه است. همچنین مخاطب و تصمیم گیر در این فروع یا شخص حاکم شرع است یا زیر مجموعه نظام مشروع است و. یا ولی شرعی طرفین است یا رییس عرفی یا طبیب در مجموعه کوچک که مسئولیت رسمی یا اذن خاص یا عام از حاکم عادل دارد یا متبرع (داوطلب) است و صرفاً تعهد حرفه ای دارد.

❖ بررسی دوگانه حفظ سلامت اقلیت در قبال تضرر مالی اکثریت

از شقوق تضرر مالی به سه فرض (منع از معاملات که منجر به تضرر مالی بر اثر فساد کالا یا فوت منافع یا اکتساب بسنده میشود.

در قبال اموال افراد جامعه در نظر بگیریم چهار فرض مطرح می‌شود:

۱. سلامت جسمی اکثریت یا کل افراد جامعه در قبال تضرر مالی اقلیت
 ۲. سلامت جسمی اقلیت در قبال تضرر مالی اکثریت یا کل آحاد جامعه
 ۳. سلامت جسمی کل افراد در قبال تضرر کل
 ۴. حفظ سلامت جسمی مردم و حفظ اقتصاد بمعنی مالیت اموال و یا نفس اموال (این فرض انحصاراً خطاب به حاکمیت و سیاست گذاران است).
- ب. تعارض بین حفظ سلامت و حفظ اقتصاد بدون نظر به آحاد جامعه (اقلیت و اکثریت) نیز شقوقی دارد:

۱. تاکید اسلام بیشتر بر تحصیل سلامت جسمی است یا بر روی تحصیل اموال بعنوان وظیفه ای فردی؟
۲. تاکید اسلام بر حفظ سلامت شخص است یا حفظ اموال او (در جایی که هردو در خطر است)؟ خطاب به خود شخص یا به دیگر مکلفین است؟
۳. آیا نفس سلامت ارجح است و یا نفس اقتصاد به این معنی که آیا هدف شریعت و غرض از اوامر شرعی رسیدن به سلامت جسمی است یا رفاه اجتماعی و کثرت ثروت؟
۴. تاثیر سلامت جسمی و تأثیر اقتصاد در بقا و گسترش شریعت (سلامت و اقتصاد بالاضافه الی استمرار الشریعه و ترویجها)

❖ شقوق تأمین سلامت جسمی اقلیت در قبال تضرر مالی اکثریت

۱. پرداخت هزینه سلامت اقلیت از اعیان اموال اکثریت صورت گیرد و این در جایی است - که بیت المال خالی باشد و حکومت بایستی با توجه به نفوذش علی رغم میل آنها از اموالشان بردارد یا آنها را الزام به

عقلی و نه جهت شرعی حفظ سلامت بر خود شخص واجب نیست پس میتوان چنین گفت که به طریق اولی بر دیگران نیز واجب نخواهد بود؛ در نتیجه از دوگانه مذکور خارج است هرچند حکم شقوق زیر مجموعه آن متفاوت است اما پرداختن به آن خارج از وظیفه فعلی است.

فرض دوم از حیث عقلی بر شخص واجب است؛ اما از حیث شرع، عدم حفظ سلامت صورت مختلفی دارد:

● یا منجر به تفویض واجبات می‌شود که در این صورت، در واجب بالفعل (حالی) و برخی واجبات استقبالی و نیز در صورتی که «سلامت» جنبه مقدمی داشته باشد، صدور حکم توسط فقیه منوط به مبنای او در بحث مقدمه واجب خواهد بود. و چنانچه جنبه مقدمی سلامت پذیرفته نشود، صدور حکم از سوی فقیه مبتنی بر مبنای وی در لزوم تحصیل قدرت و لزوم حفظ قدرت بر تکالیف خواهد بود.

● یا منجر به تفویض واجبات نمی‌شود که در این صورت دلیلی بر وجوب حفظ سلامت نیست مگر از حیث انطباق عناوینی همچون: «حرمت اضرار به نفس» یا «حرمت اهلاك نفس، هرچند که با اسباب بعیده انجام شود» که البته انطباق این دو عنوان، بر کلیت فرض دوم محل تامل و بلکه ممنوع خواهد بود.

◆ ادله حفظ سلامت در شقوق مختلف

در فرض اول و دوم یعنی تحقق مرض متلف و محتمل الاتلاف به احتمال عقلایی بر اتلاف، حفظ سلامت در صورتی که منجر به تفویض واجبات فعلی شود حفظ لازم است چون ترک آن مصداق معصیت است و در واجبات و تکالیف استقبالی مبتنی بر مبنا های سابق الذکر است.

اما میتوان حفظ سلامت را در هر دو صورت از جهت لزوم حفظ نفس لازم

دانست؛ ادلهای که بر این مدعا دلالت دارند عبارتند از:

- وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ^۱
- آیات و روایات دیگری که بر این مدعا دلالت دارند
- عقل
- اجماع
- ضرورت و بدهت

اما در فرض سوم یعنی مرض غیر متلف اگر منجر به فوت واجبات بالفعل نشود لزوم حفظ سلامت محل تامل بوده و چه بسا اقوی عدم لزوم باشد.

پیش فرض تفصیل بالا، بر آن است که مرض در خارج محقق باشد (صورت اول).

اما اگر مراد از حفظ سلامت دفع و پیشگیری باشد (صورت دوم)، چنانچه احتمال ابتلا به نحو عقلایی وجود داشته باشد، لزوم حفظ سلامت با بسیاری از ادله مذکور قابل اثبات خواهد بود. در غیر این صورت، اگر احتمال ابتلا به بیماری به نحو عقلایی نباشد، لزوم حفظ سلامت قابل اثبات نیست.

◆ نتیجه‌گیری و خلاصه بحث:

دفع مرض مهلك و اجتناب از ابتلای به آن در جایی که احتمال عقلایی باشد هم از حیث عقلی و هم نقلی بر شخص لازم است. و بر دیگران در فرض وقوع مرض بلا اختیار و عدم تمکن مریض قطعاً لازم است. اما در فرض اختیاری بودن مرض - با وجود این اشکال که شاید ادله ی محل بحث انصراف به غیر این صورت داشته باشد- اگر قائل به لزوم دفع منکر باشیم - که در محل بحث بعید نیست- لازم می باشد.

◆ بررسی صورتی که اعمال محدودیت و منع منجر به تضرر باشد

در منظر عقلاء سلطنت انسان بر نفس و مال خود مسلم است. از جهت شرعی نیز

این سلطه، امری پذیرفته شده است. از جمله ادلهای که میتوان بر این مطلب اقامه کرد:

- فرمایش امیرالمومنین علیه السلام: لا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حراً.^۲
- قاعدة السلطنة^۳: هرچند این قاعده مربوط به اموال است اما میتوان گفت که سلطنت بر مال خود، شعبه از سلطنت بر نفس است بلکه میتوان ادعای اولویت سلطه بر نفس کرد.
- بنابر آنچه در خطبه غدیریه از رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم ذکر شده، ایشان نسبت به انفس مردم اولی هستند؛ در نتیجه نسبت به اموال و سایر امور نیز اولی هستند.^۴
- و این نوع اولییتی که در مورد پیامبر اکرم صادر شده، مرتبه عالی تری نسبت به تسلط مردم است.^۵

مستفاد از این ادله، آزاد بودن انسان در هر نوع معامله ای است. البته لازم به ذکر است که اینگونه سلطه، از جانب شرع تقییداتی نیز دارد که در جای خود بایستی بدان پرداخت.

بنابر ادله مذکور می توان بیان کرد که منع از اکتساب و معامله، فی نفسه بلحاظ حکم تکلیفی خلاف شرع و حرام است.

اما به لحاظ حکم وضعی تفصیل دارد: در اینکه غصب اموال - اعم از اشیا و حیوان - موجب ضمان است خلافاً بین اصحاب وجود ندارد اما در اینکه منافع حر قابل غصب و در نتیجه مورد ضمان

۲. نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص: ۴۰۱

۳. الناس مسلطون علی أموالهم - الخلاف ج ۳، ص: ۱۷۶

۴. البته این فرمایش رسول خدا، برگرفته از آیه: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ است

۵. اینکه این اولویت حقیقی و تکوینی است یا اولویت تشریحی است، محتاج به بررسی جداگانه ای است.



است خلاف وجود دارد و بنظر می آید وفاقا للمشهور ضمان منتفی است. اما عدم ضمان در جاییکه موجب فوت منافع ملک و تزییع مال شود بعید است.

خلاصه سخن منع در فروض مذکور خلاف سلطنت و ممنوع است و در برخی شقوق موجب ضمان نیز میباشد پس دو گانه وجوب حفظ و حرمت منع در اینجا شکل می گیرد.

◆ تصویر صورت تزام

برای اینکه مسئله مورد بحث از مصادیق تزام شود، باید طوری تصویر شود که امثال یک طرف متوقف بر عدم امتثال و طبعا عصیان دیگری شود. مانند نجات شخص غریقی که تنها راه نجات آن، ورود به ملک غیر و غصب باشد. با این مقدمه، آیا درمان و حفظ نفس متوقف بر منع است؟

اینکه درمانگری متوقف بر تجهیزات و دارو و غیره میباشد، مسلم است؛ اما عدم اکتساب مردم و داد و ستد آنها چه ارتباطی با درمان دارد؟

بله میتوان فرض کرد که اکتساب و سایر منافع، بنابر اولویتی که حفظ نفس دارد، بر عوامل درمان اعم از پزشک و ... در برخی شقوقش متوقف است.

برای توقف در فرض مساله می توان وجوهی ذکر کرد:

۱. دایر بودن کسب و داد و ستد، موجب تردد و شلوغی است و این شلوغی چون موجب اختلال در رسیدن به موقع دارو به بالین بیمار می شود، مخل به درمان است. پس منع، مقدمه مقدمه حفظ سلامتی است. همانند جایی که: برای اینکه شخصی به نجات غریق برود، باید مرکب و یا وسیله نقلیه های را غصب کند و اتفاقا از مسیر غصبی نیز عبور کند.

۲. دایر بودن کسب و داد و ستد، محتاج تخصیص بودجه برای وارد کردن مواد اولیه یا اجناس مورد نیاز است و با

◆ وجوه ترجیح حفظ نفس

بر فرض تحقق دوگانه مذکور، میتوان برای ترجیح حفظ نفس به وجوهی تمسک کرد:

وجه اول: عقلاء حفظ نفس را به مراتب با اهمیت تر از حفظ مال می دانند. مذمت عقلاء نسبت به دولت هایی که حفظ منافع اقتصادی را مقدم بر جان مردمشان می دانند، شاهد خوبی بر این مطلب است.

مناقشه: این مطلب نسبت به اموال شخص مریض در فرضی که ما قطع و یا ظن به درمان او داریم، مسلم بوده و میتوان ادعا کرد که: عقلاء تلف مال در چنین شرایطی را تحسین می کنند اما اگر شرایط طور دیگری باشد، ممکن است پای چنین تحسینی در میان نباشد. به عبارت دیگر: حتی اگر چنین اولویتی نسبت به اموال افراد سالم و غیر بیمار نیز پذیرفته شده باشد، عمومی بودن این توصیه مورد تحسین عقلا نبوده و چه بسا اگر امر دایر شود بین حفظ جان چند نفر و اتلاف اموال اکثریت مردم، عقلاء حکم به حفظ اموال اکثریت خواهند داد.

وجه دوم: تلف جان قابل جبران نیست اما این قابلیت در مورد اموال تلف شده، وجود دارد. این مطلب نظیر همانی است که در کتب اصولی ذکر شده است که:

این تخصیص، دیگر بودجهای برای اقسام پزشکی نمی ماند. طبق این فرض، در واقع درمانگری متوقف بر فراهم کردن اقسام پزشکی و فراهم کردن اقسام پزشکی متوقف بر واردات و واردات متوقف بر بودجه و بودجه متوقف بر تعطیلی کسب خواهد بود.

۳. درمانگری متوقف بر واردات اقسام پزشکی و ترخیص و حمل آن به مراکز درمانی است. برخی از مراحل حمل و توزیع مانند: پرداختن عوارض ثبت و ترخیص در گمرک و اشتغال عوامل حمل و توزیع به سایر امور، مخل به رسیدن اقسام مذکور به مراکز درمانی است که نتیجه این مراحل زمانبر، تاخیر یا تعطیل روند درمان است.

در هریک از فرضهای مذکور اگر بدل و یا مندوچهای برای حل معضل یافت نشود، صورت مسئله از باب تزام خواهد بود. البته لازم به ذکر است که اثبات انحصار طریق به گونهای که در شقوق بالا ذکر شد، صرف فرض ذهنی بوده و تحقق خارجی آن در غایت ندرت است.

علاوه بر اینکه در فرض تقدم حفظ نفس بر منع مذکور نمیتواند منع مطلق و سراسری را توجیه کند.

واجب مضیق بر واجب موسع و واجب بدون بدل بر دارای بدل مقدم است.

مناقشه: این مطلب قابل قبول نیست؛ بدین دلیل که آنچه در مورد تنظیر ذکر شده مسلم است، آن است که تنها در صورتی مضیق مقدم میشود که بتوان مصالح موسع را به نحو کلی و یا با آوردن بدل جبران کرد؛ در صورتی که چنین تدارکی در این بین وجود ندارد

وجه سوم: آیه شریفه: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

کیفیت استدلال: مفسده قتل یک نفس معادل مفسده قتل تمامی مردم، و این مفسده بسیار بیشتر از تضییع و تلف اموال آنها است. بنابراین تلف مال بر تلف نفس مقدم است.

مناقشه: اولاً: در منع اکتساب عموم ملت، تلف نفس بر اثر نبود غذا و دارو... و تلف آبرو که معادل تلف نفس می باشد و تحقق امراض مزمن پیش می آید (پس صحبت از

یک جان در قبال منع مضر به مال نیست بلکه منع منجر به تلف نفس و عرض و... می شود)

ثانیاً: «الناس» در آیه، جمیع بشریت و حتی موجودین از افراد بشر نیست بلکه مقصود مقتولین پس از زمان قتل است و شاید به این دلیل که قتل موجب سبک انگاشتن آن در بین مردم می شود و قاتل مذکور کأنه شریک در قتل دیگرانی است که بر اثر فعل او جسارت بر قتل پیدا کرده و اقدام بر آن کرده اند و الا ظاهر آیه میگوید هر نفسی ولو از فساق و دونمایه ها معادل قتل همه مردم من آدم الی خاتم است و این معنا آنقدر واضح البطلان عرفی است که ذوق عرفی منکر آن است.

ثالثاً: سلمنا قتل یک نفس در ورز معادل قتل بشریت است اما معنای این حرف این نیست عند التزاحم ترجیح با اجتناب از عظیم الوزر است؛ همانطور که نمی توان در ترجیح ترک غیبت بر ترک روزه و نماز به اشد بودن ورز غیبت نسبت به زنا استدلال کرد.

وجه چهارم: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: كَأَنَّ فِي وَصِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع لِأَصْحَابِهِ... إِذَا حَضَرَتْ بَلِيَّةٌ فَأَجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ وَإِذَا نَزَلَتْ نَزَلَةٌ فَأَجْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ

دُونِ دِينِكُمْ... الحديث. ۲. کیفیت استدلال: طبق این حدیث، حفظ جان، حتی اگر جان یک نفر باشد بر اموال جمیع مسلمین رجحان دارد.

مناقشه: از جهت سندی و دلالتی بر این دلیل اشکالاتی وارد است:

● سندی:

– وجود ابی جمیلة المفضل بن صالح

الاسدی در سند.

– ظن قوی به افتادگی بخشی از سند

میان ابی جمیله و امام صادق علیه

السلام.

● دلالتی:

اولاً: ظهور این روایت این است که هر فردی از مالش به خاطر جانش بگذرد؛ اما اینکه جان یک نفر معادل اموال جمیع مسلمین است، جداً بعید و بلکه ممنوع است.

ثانیاً: این روایت در مقام وصیت است. و در وصیت نکته های که غالباً

۲. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۲۱۶

۱. ماده: ۳۲



مطرح کرد. دلایلی همچون: قدرت بدنی افراد مختلف در تحمل مریضی متفاوت است و از طرفی ظرفیت افراد در تحمل ضرر های مالی نیز از این اختلاف بی بهره نیست.

وجه سوم: ممکن است مشروعیت منع از معامله به جهت کمبود امکانات حکومت در این بخش و بر ملاشدن این نقیصه در فرض ازدیاد مراجعین باشد. و حفظ حیثیت نظام همدیاف حفظ خود نظام است (نظیر جان مؤمن و عرض او) و اگر حفظ اصل نظام از اوجب واجبات است، حفظ حیثیت نظام نیز همین حکم را خواهد داشت؛ پس اگر حفظ حیثیت نظام متوقف بر ترک واجبات یا فعل محرمات شد، ترک واجبات ارجح از ارتکاب محرمات خواهد بود.

مناقشه: اگر حفظ نظام صرفاً با پوشاندن نقایص محقق شود، قطعاً راجح است اما قوام نظام به رضایت و حمایت اکثریت است و در نتیجه نمی توان ضرر مالی اکثریت را که قهراً به نارضایتی ختم میشود ضربه به نظام ندانست؛ خصوصاً که حکومت‌های با ظاهر مقتدر و با حیثیت ظاهری، از بیان نقائص ایابی ندارند.

وجه چهارم: ممکن است که مشروعیت منع از معامله به جهت جلوگیری از کثرت مراجعه به مراکز درمانی باشد. کثرت مراجعه، به خستگی و عدم توانایی کادر درمانی منتهی می‌شود و حفظ سلامت و توان کادر پزشکی بر تضرر عام مالی جامعه مقدم است.

مناقشه: اگر این مشکل بازگشت به نقص در حیثیت نظام نکند و صرفاً برای تحفظ بر نیروهای آن بخش باشد، نمی‌توان مصالح بخشی را بر تضرر مالی اکثریت ترجیح داد. اما اگر این مشکل به نظام برگردد، وجه مستقلی محسوب نمیشود و وجه دیگری نیز متصور است لکن به جهت اختصار، صرف نظر می‌شود.

❖ وجوه دیگری در تجویز منع

وجه دیگری که برای تجویز منع از معامله و داد و ستد قابل فرض است:

وجه اول: ممکن است مشروعیت منع از معامله از باب مقدمه و جوب، ولو در فروضیکه توقف وجود دارد باشد.

مناقشه:

- اولاً: شامل تمامی صور نمی شود.
- ثانیاً: الزام عقلی دال بر جواز شرعی نیست بلکه ممکن است گفته شود الزام عقلی با وجود منع شرعی بی معناست؛ چراکه اگر مراد از عقل، عقل سلیم باشد در جایی که امر ممتنع شرعی وجود داشته باشد، دیگر حکم به الزام نخواهد کرد؛ چون ممتنع شرعی را ممتنع عقلی می‌پندارد. پس این الزام عقلی نیز قابل قبول نخواهد بود.

وجه دوم: ممکن است مشروعیت منع از معامله به خاطر حفظ جان ممنوعین باشد که وجه آن یا لزومی و از باب دفع منکر است یا مستحب و از باب احسان است که علاوه بر دلالت بر جواز، ضمان را نیز نفی می‌کند.

مناقشه: در مرض بالفعل یا مرضی که محتمل به احتمال عقلایی است، میتوان لزوم آن را از باب دفع منکر اثبات کرد که البته این دلیل اخص از مدعاست.

همچنین اثبات این مطلب با قاعده احسان جای تامل دارد. چون اگر چه عموم «سبیل» در (ما علی المحسنین من سبیل) شامل لوم و مذمت بر فعل میشود و معنای آن نفی استحقاق عقاب است اما در صدق عنوان احسان، مجرد قصد احسان کفایت نمیکند بلکه یا باید صرفاً دفع ضرر یا جلب نفعی برای «محسن» الیه» داشته باشد، یا در فرض تعارض دفع ضرر و نفع، یکی بر دیگری ترجیح یابد. در حالی که به دلایل مختلف در محل نزاع نمیتوان این ادعا را برای تمام ممنوعین

مورد غفلت قرار میگیرد توصیه میشود، و غفلت غالباً در امور مستحب است و اگر بنا بر بیان واجبات و تاکید بر آن باشد، تاکید بر واجبات مهمتر اولی بود.

ثالثاً: این روایت ناظر به مقام بحث ما نیست و تناسبی میان ابتلای تمامی مردم با فرض ما که ابتلای عدهای از مردم است، وجود ندارد.

وجه پنجم: قاعده ضرورات خمس و لزوم ترتیب بین آنها که مرتبه اول آن حفظ جان مردم بوده و حفظ اموال در مرتبه سوم و یا چهارم قرار دارد.

مناقشه: ضمن اینکه به طور فی الجمله اشکالی به لزوم عقلایی این قاعده وارد نیست، اما باید گفت که این قاعده ناظر به ترتیب ضرورت‌ها نسبت به یک شخص حقیقی بوده و ضرورت بخشی در مقایسه با ضرورت بخش دیگر خارج از مفاد قاعده است پس تناسبی با محل بحث ما ندارد.

وجه ششم: روایاتی که بیانگر حقوق مؤمن است، ایثار در مال و اعطای مال به منظور برطرف کردن حاجت مؤمن را لازم می‌داند. در نتیجه اگر به جای ایثار در مال صرفاً نقص در مال لازم آید، به طریق اولی این کار لازم خواهد بود. در نتیجه منعی منطبق بر امر مذکور یافت نشده و حداقل جواز آن قابل اثبات خواهد بود.

مناقشه: این روایات از حقوق متقابل مؤمن بر مؤمن است و صرف مال باید توسط شخص مؤمن صورت گیرد اما منع مذکور از قبیل صرف مال غیر بدون اجازه اوست و این اعطای مال برای رفع حاجت مؤمن، به نوعی مخالفت با قاعده سلطنت بر اموال است که مستلزم مذمت و تقبیح عقاء خواهد بود.

خلاصه سخن اینکه از یک طرف تصویر تزامم در برخی از صور مطرح شده ممکن است و از طرفی دیگر نمی توان به هر قیمت و در هر حالت جان را مقدم بر مال دانست.

ماجرای بنی جذیمه

و ضمان حاکم

حجت الاسلام صادق طهوری

استاد سطوح عالی و خارج فقه و اصول
حوزه علمیه قم



حجت الاسلام و المسلمین صادق طهوری، استاد سطوح عالی و خارج فقه و اصول، در یادداشت ذیل با بررسی دلالتی روایت قتل عام بنی جذیمه، ضمان حکومت در قبال ضررهایی که به مردم وارد می شود را به نحو مطلق اثبات کرده اند. ایشان در پایان یادداشت خود، بندی از قانون اساسی که مربوط به ضمان دولت است را مورد ارزیابی قرار داده اند.

فرمودند و پس از بازگشت از ایشان طلب گزارش نمودند.

حضرت علی (ع) چنین عرض گزارش نمودند: برای هر خونی که از آنها ریخته شده بود، دیه به صاحبانش پرداختم و حتی در مورد جنین آنها مالی دادم، از اموالی که برده بودم زیاد آمد، از زیادی آن مال قیمت کاسه سگ آنها و ریسمان آبکشی آنها را که شکسته و پاره شده بود نیز پرداختم، و باز از مال زیاد آمد، در برابر ترس به زنان و گریه کودکان آن طایفه مبلغی پرداختم، باز زیاد آمد، زیادی را برای آنچه آشکار و پنهان از نظر آنها بود پرداختم، و مابقی آن را نیز به آنها دادم تا از تو ای رسول خدا راضی گردند.

جبران خسارت و ضرر حتی نسبت به مواردی که از چشم افراد متضرر پنهان بوده، اوج مراعات حقوق انسانها و اهمیت آن و جبران خسارت های مشهود و غیر

جبران خسارت و ضرر حتی نسبت به مواردی که از چشم افراد متضرر پنهان بوده، اوج مراعات حقوق انسانها و اهمیت آن و جبران خسارت های مشهود و غیر مشهود می باشد.

الیک مما صنع خالد و به درگاه حضرت حقی شکوه نموده و فرمودند: بار الهامن از کار خالد تبری می جویم.

این داستان را مورخین مورد وثوق اهل سنت نیز نقل کرده اند. در مستدرک الوسائل و علل الشرایع آمده است که حضرت رسول الله (ص)، مولا امیر المومنین (ع) را با صندوقی از طلا برای جبران خسارت و ضررهایی وارد اعزام

این نوشتار درباره ضمان دولت در قبال ضررهایی است که در اثر اعلام شرایط اضطراری برای احتراز از واگیری شیوع ویروس کرونا و در جهت سلامت جامعه به مردم وارد میشود.

روایت زیر دلیل بر این است که مطلقاً دولت در جبران خسارت شهروندان در اثر قصور یا تقصیر مأموران و کارکنانش ضامن است.

در اوایل شوال سال هشتم، پیامبر اکرم (ص) خالد بن ولید را در رأس گروهی ۳۵۰ نفره از مهاجران و انصار و بنی سلیم به سوی بنی جذیمه، در اطراف مکه، فرستاد تا آنان را به اسلام دعوت کند. با وجود اینکه بنی جذیمه مسلمانی خود را اعلام و اسلحه خود را تسلیم کردند، اما خالد دستور داد عده ای از آنان را گردن زدند که چون پیامبر (ص) مطلع شد، رو به قبله ایستادند و فرمودند: اللهم ائی ابرا

گسترده‌تر از روابط آگاهانه انسانها با همدیگر می‌باشد و جبران خسارت از طرف شخص مضرّ صرفاً منوط به درخواست و تظلم شخص متضرر نیست و انسان مسلمان و تابع حقّ و عدالت خود را ملزم به رعایت حقوق دیگران اعمّ از مسلم و کافر و حتّی گیاه و حیوان می‌بیند و حتّی در صدد جبران ضررها و آسیب‌های وارده بر افراد مجهول و ناشناس بر اساس علم اجمالی است. مسئله ردّ مظالم از طرف شخصی که ممکن است موجب اضرار به غیر شده باشد یکی از نمودهای این اهتمام است.

یکی از ثمرات استفاده از قاعده لاضرر در رابطه با بی‌مبالاتی و بی‌احتیاطی در گفتار و رفتار است که اگر مستلزم اضرار به غیر یا جامعه باشد ذیل این قاعده قرار گرفته و قانون‌گذار می‌تواند با توجه به آن تشریح حکم مناسب نماید. قاعده لاضرر دامنه گسترده‌ای دارد و علاوه بر اعمال، شامل گفتار انسان‌ها نیز می‌باشد.

نکته اساسی این بحث این است که لاضرر محدّد حق مطلق جلب منفعت و دفع ضرر است و اطلاق این دو حق را تقیید می‌زند. این مطلبی است که ۱۴۰۰ سال پیش در اسلام تشریح شده و در مکاتب حقوقی غربی به تدریج و در قرون

لا ضرر محدّد حق مطلق جلب منفعت و دفع ضرر است و اطلاق این دو حق را تقیید می‌زند. این مطلبی است که ۱۴۰۰ سال پیش در اسلام تشریح شده و در مکاتب حقوقی غربی به تدریج و در قرون بعدی به آن رسیده‌اند. بنابراین شهروندان نمی‌توانند در صورتی که موجب ضرر بر غیر شود جهت تفریح به مسافرت بروند.

نفی ضرر از مفاهیم بنیادین در فقه و حقوق اسلامی می‌باشد و دایره وسیعی از احکام فقهی و حقوقی مبتنی بر آن و ناشی از آن می‌باشد.

و نظام اجتماعی و دفاع از کیان جامعه و جلوگیری از ورود آسیب و ضرر به هویت آن می‌باشد، که با تشریح مجازات پیشگیرانه و بازدارنده از تکرار جرم و تنبیه سایرین محقق می‌گردد، که از آن به جنبه عمومی جرم تعبیر می‌شود.

هدف قانونگذار در وهله اول منع و دفع ضرر از ساحت فرد و جامعه و در وهله دوّم ترمیم و تدارک ضررهای وارده و بازگشت به حالت و وضعیت سابق با جبران خسارت و تدارک آن در مورد فرد و اجتماع می‌باشد. اسلام که دینی حق‌گرا و عدالت محور است و وجهی همّت خود را بر این مسئله مهمّ قرار داده، تا جایی که جبران خسارت معنوی غیبت را ثبت اعمال خیر مضرّ (غیبت کننده) در نامه اعمال متضرر (غیبت شونده) و بالعکس در مورد گناهان متضرر نسبت به مضرّ قرار داده است.

همانطور که گفتیم دامنه ضرر بسی

یکی از ثمرات استفاده از قاعده لاضرر در رابطه با بی‌مبالاتی و بی‌احتیاطی در گفتار و رفتار است که اگر مستلزم اضرار به غیر یا جامعه باشد ذیل این قاعده قرار گرفته و قانون‌گذار می‌تواند با توجه به آن تشریح حکم مناسب نماید.

مشهود می‌باشد. جمله آخر نشان دهنده اهمیت فوق العاده کسب رضایت مظلوم است، چرا که حضرت رسول الله (ص) بعد از اینکه حضرت علی (ع) عرض کرد: «و باقی مانده صندوق را به آن طایفه دادم که از شما راضی شوند» فرمود: «یا علی این کار را انجام دادی که آنها از من راضی باشند، خداوند از تو راضی باشد»^۱

آنقدر این کار حضرت علی (ع) در نظر ایشان مهم آمد که فرمود تو نسبت به من به منزله هارون هستی به موسی که به حدیث منزلت مشهور شده است. لذا باید دامنه حرمت اضرار به غیر و ضمان ناشی از آن را بسی وسیع‌تر از قواعد ضمان‌آور دیگر مثل قاعده اتلاف دانست و آن را شامل انواع مزاحمت‌ها، آزارها و اذیت‌ها و تعرّض‌ها دید.

نفی ضرر از مفاهیم بنیادین در فقه و حقوق اسلامی می‌باشد و دایره وسیعی از احکام فقهی و حقوقی مبتنی بر آن و ناشی از آن می‌باشد. گزاره نیست اگر بگوئیم هیچ بابی از ابواب فقه نیست مگر اینکه لاقلاً بخشی از آن مرهون مباحث ضرر و منوط به آن است.

البته در علم حقوق و قوانین موضوعه قاعدتاً مباحث و احکام عبادات مطرح نیست و در سه شاخه خصوصی و عمومی و بین‌الملل در ابعاد اجتماعی و فردی و کیفری و حقوقی به قوانین مربوط به مسئولیت‌های مدنی و کیفری پرداخته شده است؛ یعنی روابط افراد با همدیگر، روابط افراد با دولتهایشان و روابط دول مختلف با همدیگر.

شالوده و اساس حقوق جزائی و مدنی نفی ضرر و وضع قواعد مناسب در رفع و دفع آن و به تبع جبران ضرر و زیان‌های وارد بر جامعه و آحاد آن می‌باشد. فلسفه قوانین کیفری علاوه بر تدارک مناسب خسارت‌های وارده بر افراد، حفظ نظم

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص: ۳۶۷، علل الشرایع، ص ۴۷۴

نشده است.

ب- تفصیل بین سهل انگاری کارمند و خرابی دستگاه و وسایل مربوطه. که منجر به ضرر به اشخاص می شود در صورت نقص وسیله مذکور ضرورت جبران توسط دولت ذکر نشده است.

در حالی که از بررسی روایت فوق الذکر به این نتیجه می رسیم که اصلاً مورد روایت اعمال حاکمیتی بوده و حکم تکلیفی و وضعی ناشی از قاعده لا ضرر مترتب می شود.

نص این ماده به شرح ذیل است:

کارمندان دولت و شهرداری و مؤسسات وابسته به آنها که به مناسبت انجام وظیفه عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی، خسارتی به اشخاص وارد نمایند، شخصاً مسئول جبران خسارت وارده می باشند. ولی هرگاه خسارت وارده مستند به عمل آنان نبوده و مربوط به نقص وسایل ادارات و مؤسسات مزبور باشد، در صورت جبران، خسارت به عهده اداره یا موسسه مربوطه است.

ولی در مورد اعمال حاکمیت دولت، هرگاه اقداماتی که به حسب ضرورت برای تامین منافع اجتماعی طبق قانون به عمل آید و موجب ضرر دیگری شود، دولت مجبور به پرداخت خسارت نیست.

بنابراین طبق روایت مزبور دولتها مطلقاً ضامنند و تفصیل ماده قانونی پذیرفته نیست.

در استفتاء از مراجع معظم تقلید نیز استشهاد به این روایت^۱ برای ضمان دولت ها در مسئولیت مدنی پذیرفته شده است و فقط در لزوم جبران خسارتهای معنوی با امور مالی تشکیک شده است که البته ربطی به محل بحث ما یعنی جبران خسارتهای مادی ندارد.

۱. نرم افزار گنجینه استفتاءات قضایی سوال ۵۷۲۲.



الف- تفصیل بین اعمال حاکمیتی و تصدی گری [در مسئولیت هایی که متوجه دولت است]. در این ماده در بخش حاکمیتی مسئولیت کارمند و دولت [در صورتی که اتلافی را رقم بزند] پذیرفته

بعدی به آن رسیده اند. بنابراین شهروندان نمی توانند در صورتی که موجب ضرر بر غیر شود جهت تفریح به مسافرت بروند. در ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ به دو تفصیل حکم شده است.



گستره قاعده احسان در

تصمیمات حاکمیتی

حجت الاسلام احمد قیصری

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

یکی از قواعد مسلم فقهی قاعده احسان است که رافع ضمان ناشی از ضرری است که محسن در فرایند احسان به دیگران وارد می کند. در احسان به فرد وجود توأمان حسن فاعلی و حسن فعلی قدر متیقن بوده و احسان باید اتلاف گونه یا زیان بار باشد. اما وقتی احسان به یک جمع است و اتلاف و زیان هم به حساب نمی آید، اگر باعث ضرر عده ای از افراد آن جمع باشد، آیا باز هم ضمان به محسن تعلق می گیرد؟ حجت الاسلام قیصری در یادداشت زیر به شرایط صدق عنوان احسان به فعل دولت در صورت اضرار به مردم پرداخته و آن را در موضوع شیوع ویروس کرونا بررسی کرده اند.

می خواهند با استناد به قاعده فقهی احسان از دولت رفع مسئولیت کنند. این مطلب نیاز به بررسی دارد.

برای توضیح مطلب باید گفت: به دلائل مسلم فقهی مقتضای اصل اولی آن است که اگر فردی بدون مجوز به دیگری ضرری وارد کند، در مقابل ضرر وارده ضامن است. قاعده احسان در واقع استثناء از این اصل اولی است. مفاد قاعده احسان این است که هرگاه کسی به انگیزه خدمت و نیکوکاری به دیگران، موجب ورود خسارت به آنان شود، اقدامش ضمان آور نیست.

آنچه روشن است این است که قاعده احسان در مواردی جاریست که ضمان

اگر حاکمیت با توجه به صلاح عموم جامعه تصمیماتی مانند قرنطینه عمومی و جلوگیری از اجتماعات اتخاذ نموده و در این بین افرادی از جامعه متضرر شدند آیا دولت مشمول قاعده احسان می شود یا خیر؟

مقدم گردد. اما سوال اینجاست که آیا دولت اسلامی نسبت به ضررهایی که بر برخی از افراد جامعه تحمیل می شود مسئولیت نداشته و ضامن نیست؟ برخی

جریان قاعده احسان و ضمان حاکمیت یکی از چالش ها و سوالات بحث برانگیز فقهی است که در خصوص تصمیمات حکومتی در قبال بیماری کرونا مطرح می شود. اگر حاکمیت با توجه به صلاح عموم جامعه تصمیماتی را مانند قرنطینه عمومی و جلوگیری از اجتماعات اتخاذ نموده و در این بین افرادی از جامعه متضرر شدند آیا دولت مشمول قاعده احسان می شود یا خیر؟

آنچه در اینجا اتفاق می افتد تراحم بین مصلحت عمومی از یک سو و مصالح خصوصی از سوی دیگر است. در مقام اجرا برای حل تراحم بایستی مصلحت اهم - که در اینجا مصلحت جامعه است -

الف . تحقق عنوان «احسان به جمع»:

یکی از شرایط و ارکان اجرای قاعده احسان این است که عنوان «محسن بودن» صادق باشد. برخی می‌گویند محسن بودن وقتی صادق است که هم حسن فاعلی و هم حسن فعلی وجود داشته باشد، به این معنا که هم فاعل قصد احسان داشته و هم عمل او در واقع محسنانه باشد. اما برخی از فقها نیز بیان داشته‌اند که صرف قصد احسان در صدق محسن بودن فاعل کافی است.^۱ در مقابل این دسته، فقهای دیگری نیز وجود دارند که در صدق احسان به قصد فاعل اهمیت نمی‌دهند و ملاک اصلی را محسنانه بودن فعل در واقع می‌دانند.^۲ ما از این جهت که می‌خواهیم اختلاف آراء را در مسئله دخیل نکنیم سعی می‌کنیم بر اساس قدر متیقن میان همه انظار مسئله را بررسی نماییم. بدین جهت فرض را بر این می‌گذاریم که مجرای قاعده احسان جایی است که هم عمل محسنانه باشد و هم فاعل قصد احسان داشته باشد و همچنین فرض را بر این می‌گذاریم که اقدامات دولت مانند قرنطینه عمومی، هم عملی محسنانه بوده و هم به قصد احسان عمومی انجام گرفته است.

اما نکته مهم در مورد احسان به جمع این است که چه زمانی عنوان «احسان» صدق می‌کند؟

در مسئله احسان فردی صدق احسان در جایی است که آن عمل به نفع فرد باشد، اما در احسان جمعی سوال این است که در صدق عنوان احسان چه چیزی ملاک است؛ آیا ملاک منفعت تک تک افراد است یا ملاک منفعت جامعه است؟

آیا اگر اقدامی به نفع جامعه باشد اما برخی در این بین فقط نفع ببرند و برخی علاوه بر نفع متضرر هم بشوند آیا در

۱. اصفهانی، بحوث فی الفقه، ۳۵.

۲. بجنوردی، القواعد الفقهیه ج ۴ ص ۱۲.

روشن است که قاعده احسان در مواردی جاری است که ضمان و مسئولیت مدنی مطرح باشد.

مطرح باشد. به عنوان مثال اگر شخصی که می‌خواهد از غرق شدن دیگری جلوگیری کند در حین عملیات نجات جراحی به او وارد کند در اینجا قاعده احسان مسئولیت ضمان را از دوش منجی بر می‌دارد. یا اگر پزشک در حین عمل جراحی برای درمان بیمار مجبور شود آسیبی را به بیمار وارد کند بر اساس قاعده احسان، ضامن نیست.

قاعده احسان را در دو حوزه می‌توان مورد ارزیابی قرار داد:

۱. احسان به فرد
۲. احسان به جمع

غالباً در متون فقهی تنها به حوزه نخست پرداخته شده، اما مورد بحث ما نوع دوم است. در این بخش سوال اصلی این است که اگر حاکمیت با توجه به مصلحت عموم جامعه تصمیماتی مانند ایجاد قرنطینه عمومی و جلوگیری از اجتماعات اتخاذ نموده و در این بین افرادی از جامعه متضرر شدند آیا دولت مشمول قاعده احسان می‌شود یا نه؟ اگر بگوییم مشمول قاعده می‌شود در واقع نسبت به خسارت‌های وارده بر افراد متضرر ضامن نیست.

باید توجه کرد که اگرچه اصل قاعده احسان مورد اجماع بین فقها می‌باشد اما در شرایط آن اختلاف نظر وجود دارد. برای پاسخ به این پرسش بایستی حدود و شرایط اجرای قاعده احسان را مورد بررسی قرار دهیم.

بدین جهت برای پاسخ به پرسش بررسی دو شرط از شرایط قاعده احسان ضروری خواهد بود:

در مسئله احسان فردی صدق احسان در جایی است که آن عمل به نفع فرد باشد، اما در احسان جمعی سوال این است که در صدق عنوان احسان چه چیزی ملاک است؛ آیا ملاک منفعت تک تک افراد است یا منفعت جامعه؟

اینجا عنوان احسان صدق می‌کند؟ معمولاً احسان‌هایی که نسبت به کلیت جامعه صورت می‌گیرد، از مواردی هستند که فاعل -که در اینجا دولت است- احسان به عام مجموعی یعنی [کلیت جامعه] را قصد می‌کند، زیرا در این موارد معمولاً رعایت مصالح همه افراد به صورت تک‌تک امکانپذیر نیست.

پس صدق عنوان احسان در احسان جمعی وابسته به این است که ملاک در احسان را مجموعه افراد در نظر بگیریم نه تک تک افراد.

بنابراین اقدام دولت مشمول عنوان «احسان به جمع» قرار می‌گیرد.

ب. عدم امکان دفع ضرر از طریقی دیگر

توضیح این شرط بدین شرح است که: صدق عنوان احسان مشروط بر این است که جلب منفعت یا دفع ضرر راه دیگری غیر از آنچه محسن انجام داده نداشته باشد. به طور مثال اگر پزشک در حالی که می‌تواند بدون اینکه به بیمار آسیبی برساند او را درمان کند، اگر از روش آسیب‌زا استفاده کند از او رفع ضمان نشده و ضامن است.

در فرض مذکور نیز اگر می‌توان طرحی را اجرا کرد که هیچ یک از افراد جامعه متضرر نشوند اجرای طرح‌های دیگر موجب ضمان است. مثلاً در موضوع



با وجود امکان اجرای طرح
جبران خسارت افراد زیان دیده
از طریق بیت المال، اجرای
طرح های دیگر مشمول
عنوان «احسان به جمع»
نبوده و بدین جهت نمی‌توان
از اقدام دولت رفع ضمان کرد.

قرنطینه شاید بتوان گفت دولت می‌تواند
با اجرای طرحی عادلانه از طریق بیت‌المال
خسارت افرادی که کسب و کار آنها مورد
خدشه قرار گرفته جبران کند. فقها در
اینگونه موارد استفاده از بیت المال
را اجازه داده‌اند، زیرا بیت المال برای
مصلح مسلمین است. به عنوان مثال
صاحب جواهر «ره» در فرض اشتباه قاضی
می‌فرمایند خسارت از طریق بیت المال
جبران شود «فلو أخطأ فأتلف بأن حکم
لأحد بمال أو علی أحد بقصاص أو نحو
ذلك ثم ظهر أن الخطأ في الحكم و لم
یکن مقصراً في الاجتهاد لم یضمن لأنه
محسن و کان علی بیت المال بلا خلاف
أجده فیه نصاباً و فتوی»

در نتیجه با وجود امکان اجرای طرح
جبران خسارت افراد زیان دیده از طریق
بیت المال، اجرای طرح های دیگر
مشمول عنوان «احسان به جمع» نبوده
و بدین جهت نمی‌توان از اقدام دولت
رفع ضمان کرد.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰،

ص: ۷۹

قرنطینه، چالشی

برای حاکمیت

حجت الاسلام حمید وحیدی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم



نوشتار زیر حاصل گفتگوی مناط با حجت الاسلام حمید وحیدی است. این استاد گرامی ابتدا به اهمیت توجه به تعاضد فقه با دیگر علوم دینی و ابتدای آن بر مبانی معرفتی اشاره کرده‌اند. در ادامه مبانی استنباطات فقهی را در مورد چالش کرونا با تمرکز بر موضوع قرنطینه بررسی کرده و به تعارض قاعده لاضرر و قاعده سلطنت در این موضوع پرداخته‌اند. در پایان برای روایاتی که در این موضوع دارای تعارض بدوی هستند وجه جمعی را عنوان کرده‌اند.

فقهی مطرح شده و در پایان آن به یک نکته کلامی، یا یکی از معارف توحیدی و یا یکی از صفات الهی اشاره شده است. تذکر این نکته بدین معناست

فقیه بایستی زیر ساخت‌های کلامی و عقلی مطالب را در جای خود به نحو دقیق و عمیق و متقن بحث کرده تا بعد از آن بتواند مبانی فقهی خود را بر آن پایه استوار کند و در نهایت ثمرات فقهی شایسته‌ای را بتواند تولید کند.

خلل و نقصان خواهد شد.

البته مسلماً اسلوب و سازوکار این علوم با یکدیگر تفاوت دارد و به همین جهت است که اهل بیت علیهم السلام برخی شاگردان را مناسب مباحث کلامی و برخی دیگر را مناسب مباحث فقهی تشخیص می دادند. با این وجود نباید از این مساله غافل شد که فقیه بایستی زیر ساخت‌های کلامی و عقلی مطالب را در جای خود به نحو دقیق، عمیق و متقن بحث کرده تا پس از آن بتواند مبانی فقهی خود را بر آن پایه استوار کند و در نهایت ثمرات فقهی شایسته‌ای را تولید کند.

در آیات قرآن کریم نیز این سیستم متعاضد را مشاهده می‌کنیم. بدین معنا که در آیاتی مسائل و مطالب

نگاه جزیره‌ای و نقصان در استنباط



بررسی فقهی یک موضوع یعنی بررسی آن به عمیق ترین صورت متصور. از همین جهت به نظر می‌رسد که فقیه باید به چندین وجه در این فرآیند توجه داشته باشد.

در بررسی مسائل فقهی نباید به نحو جزیره‌ای عمل کرد، چرا که این نگاه آثار سوء و آسیب‌هایی را به دنبال خواهد داشت. البته نمی‌توان انکار کرد که هر علمی سازوکار و مقصد و مطلوب خود را دارد؛ لکن نباید از تأثیر متعاضد علوم غافل شد. اگر فقیه متکلم زبردستی نباشد و یا اینکه در علوم عقلی پایگاه مستحکمی نداشته باشد، در خروجی‌های فقه خود دچار

عَلَى الْقَدَرِ اتَّكَالَ الْمُشْتَلِمِ^۵. بدین معنا که همانند کسی که خود را کارگردان هستی و منشأ اثر می‌داند تلاش نکن و از طرفی همانند شخصی که بی‌کنشی و تنبلی خود را به پای توحید می‌نویسد نیز نباش.

نقطه مقابل آن برداشت ناصواب، افتادن از آن سوی بام است بدین معنا که با نگاهی صرفاً مادی به مسئله و احیاناً با استناد ناصحیح به امثال آیه «أَيُّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» همه چیز در سعی و تلاش خلاصه شود.

در نتیجه به نظر می‌رسد که باید بر طبق همین مبنای اساسی، مباحث فقهی را پیش برد.

موضوع‌شناسی قرنطینه

در موضوعات پزشکی باید به تفاوت دو واژه «قرنطینه» و «ایزوله» توجه کرد. ایزوله به معنای جداسازی بیمارانی است که تردیدی در ابتلای آنها وجود ندارد؛ اما قرنطینه به معنای ایجاد مانع برای افراد مشکوک به بیماری است نه افرادی که به نحو قطعی مبتلا هستند. آنچه از موضوع قرنطینه بر می‌آید این است که قرنطینه به نوعی ایجاد مانع از رسیدن ضرر به مسلمانان و افراد بشر بطور عام است و طبق «لاضرر و لاضرار»^۶، اسلام مخالف ضرر رساندن به دیگران است.

تفاوت این دو موضوع باید در بررسی‌های فقهی لحاظ شود زیرا می‌تواند تأثیرات مهمی را در پی داشته باشد. اگر پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند که از افراد مجزوم فاصله بگیرید^۷ این مربوط به مسئله ایزوله است، اما موضوعی که در شرایط فعلی درگیر آن

قرنطینه شوند. چراکه طبق آن نقل، حضرت فرموده‌اند: «لاعدوی...»^۱ به این معنا که «هیچ سرایتی در امراض نیست و اگر سرایتی وجود داشت، پس آن مورد اول چگونه مبتلا شده است؟» نکته‌ای که در این بین مغفول مانده این است که همان پیامبری که در برخی موارد به نوعی امر به قرنطینه کرده^۲، همان پیامبر فرموده‌اند: «لاعدوی». البته سند این روایات قابل بررسی است اما فرض را بر صحت استناد آنها می‌گذاریم.

❖ حل تعارض متوهّم

نکته کلیدی در فهم این گونه روایات این است که ما نباید با رویکرد فقهی به روایات معرفتی بنگریم. در این مورد هم یکی از دو روایت در ساحت معرفتی سخن می‌گوید و دیگری در ساحت کنش بیرونی.

در حدیث لا عدوی منظور این است که در مقام قلبی هیچ چیز را نباید دارای اثر دانست، چرا که تأثیر همه چیز به دست ملکوتی است که آن ملکوت به دست خدای متعال است.^۳ بنابراین این حدیث در فضای آیتانی همانند «وَ مَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتُ وَ لَكِنَّ اللَّئِمَةَ زَمَيْتُ»^۴ سخن می‌گوید و نباید با استناد به حدیث «لاعدوی» تلاش‌های پزشکی و بهداشتی را نفی کرد؛ به تعبیر دیگر از سویی باید نسبت به انجام تکالیف و وظایف ظاهری مبادرت ورزید و از سوی دیگر اثر را تحت تدبیر و اراده الهی دانست. مضمون این مطلب در کلام امام حسن مجتبی علیه السلام نیز یافت می‌شود؛ در جایی که فرموده‌اند: لَا تُجَاهِدِ الظَّلَبَ جِهَادَ الغَالِبِ وَ لَا تُتَكَلَّمْ

که در فقه نمی‌توانیم از کلام، اخلاق و مبانی معرفتی و توحیدی بی‌نیاز باشیم. همچنان که در اخلاق و معارف نیز از فقه نمی‌توان بی‌نیاز بود. این مباحث مانند چند ضلع یک شکل هندسی هستند که همدیگر را تعاضد و تکاتف می‌کنند، هم‌افزایی دارند و یک مقصد و مقصود واحد را پی می‌گیرند.

در بحث‌های جدید چون بررسی دامنه‌های فقهی ویروس منحوس کرونا نیز به نظر می‌رسد باید مبنای اعتقادی و کلامی مسئله را با رعایت اسلوب‌های متناسب خود مورد توجه و بررسی قرار داد.

یکی دیگر از نکاتی که بایستی در این بحث به آن توجه کرد التفاضل به رویکرد در مباحث فقهی است. اگر ما رویکرد فردی را برگزینیم چگونه می‌توانیم با مسأله مواجه شویم و از آن سو اگر با رویکرد اجتماعی به این بحث نظر کنیم چه لوازمی پیش پایمان قرار دارد.

به عنوان مثال: آیا می‌توانیم به عنوان حکومت اسلامی یا به عنوان فرد مؤثر در یک مجموعه و یا حتی نسبت به خود، قرنطینه را در دستور کار قرار دهیم یا خیر؟

این مطلب قابلیت بررسی در هر دو ساحت را دارد و ممکن است نتیجه ای که در فقه فردی تولید می‌شود، با خروجی حاصل از فرایند فقه مرتبط به رفتار حکومت متفاوت باشد. به عنوان مثال: ممکن است از منظر فقه فردی عدم رعایت الزامات قرنطینه جایز باشد اما از منظر فقه اجتماعی مسئله به نحو دیگری رقم بخورد. البته قطعاً بدین معنا نخواهد بود که لزوماً در نتیجه متفاوت خواهند داشت بلکه غرض، توجه دادن به تفاوت میان ساز و کار فقه فردی است.

ممکن است برخی با استناد به روایتی که از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده، منکر رویه عقلانی

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۸، ص: ۱۹۶

۲. صحیح البخاری، ج ۷، ص: ۱۳۰-۵۷۲۹

۳. یس: ۸۳. فَسَبْحَانَ الَّذِي يَخْتَلِفُ فِي يَدَيْهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

۴. الأنفال: ۱۷

۵. تحف العقول، النص، ص: ۲۳۳

۶. کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱۰، ص: ۴۷۸

۷. فَرَّ مِنَ الْمُجْذُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ مِنْ لَا

يَحْضِرُهُ الْفَقِيه، ج ۳، ص: ۵۵۷

اگر پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند که از افراد مجزوم فاصله بگیرید، این مربوط به مسئله ایزوله است، اما موضوعی که در شرایط فعلی درگیر آن هستیم مربوط به قرنطینه و جداسازی افراد مشکوک به بیماری است.

هستیم مربوط به قرنطینه و جداسازی افراد مشکوک به بیماری است.

آیا افراد مشکوک به بیماری نیز در دایره شمول لاضرر هستند؟

اگر فردی قطعاً مبتلا به بیماری است، شکی نیست که مشمول «لاضرر» بوده و نمی‌تواند با استناد به «قاعده سلطنت»^۱ و با ادعای سلطنت بر مال و جان خود، وارد جامعه شود چرا که معروف‌ترین مورد روایات لاضرر، در جریان سمره بن جندب نقل شده است که دقیقاً شبیه به همین مورد است.^۲

اما آیا فردی که مشکوک به بیماری است را هم می‌توان با استناد به «لاضرر» وارد قرنطینه کرد؟ به تعبیر دیگر قاعده بدون شک در مورد إضرار بالفعل یا إضرار قریب من الفعل قابلیت استناد دارد اما آیا نسبت به إضرار مشکوک نیز می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد؟

در ابتدای امر باید گفت که به مجرد احتمال، نمی‌توان به لاضرر تمسک کرد چرا که شرط مقوم جریان حکم، احراز موضوع است. اما اگر خوف ضرر وجود داشته باشد - که خوف غیر از

احتمال است - باید دو عنصر را بررسی کنیم: میزان احتمال و میزان محتمل. اگر در موردی ۱۰ درصد احتمال ضرر وجود داشته باشد، می‌توان گفت که خوف ضرر در این مورد وجود ندارد اما از توجه به محتمل نیز نباید غافل شد چرا که گاهی امر محتمل ما از بین رفتن یک یا ده‌ها انسان است. کما اینکه در مورد این ویروس یک نفر در چرخه تضاعفی بیماری می‌تواند چندین نفر را بیمار کند و زمینه مرگ آنها را فراهم کند. این قبیل محتمل‌ها به گونه‌ای نیست که بتوان به راحتی از آن چشم‌پوشی. به همین دلیل، «قوة المحتمل» نقش تعیین‌کننده‌ای در بررسی‌ها پیدا می‌کند.

تعارض قاعده لاضرر و قاعده سلطنت

اگر بخواهیم مردم را با استناد به لاضرر از فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و یا فردی منع کنیم و حتی قوه قهریه را به کار گیریم، قهراً با مقتضای «الناس مسلطون علی اموالهم» مخالفت کرده‌ایم.

صاحب جواهر در تعارض این دو قاعده، قاعده سلطنت را مقدم می‌کند و علت آن را اعتضاد به عمل اصحاب می‌داند.^۳ اما محقق اصفهانی قاعده لاضرر را حاکم بر قاعده سلطنت می‌داند با این بیان که نفی ضرر حاکم بر قاعده سلطنت است.^۴

برخی از علما نیز قائل به تفصیل شده‌اند؛ مثلاً با استناد به روایتی که در مورد سمره بن جندب نقل شده معتقدند که اگر تصرف مالک با انگیزه عقلائی باشد، قاعده سلطنت مقدم است و در صورتی که انگیزه مالک غیر

عقلائی باشد، لاضرر مقدم می‌شود.^۵ راه‌کار در تعارض لاضرر یک شخص با دیگران

اگر شخصی با عدم إضرار به غیر، خودش متضرر شود، کدام را باید مقدم بداند؟ به عبارت دیگر اگر میان دو نفر در لاضرر تعارض پیدا شود چه باید کرد؟

البته نکته ای قابل توجه این است که تعبیر به «تعارض الضررین» در کلمات اصحاب به کار برده شده اما تعبیر دقیق تر آن «تزامم الضررین» خواهد بود؛ چراکه تعارض ریشه در تکاذب الدلیلین دارد. در این موضع نیز لاضرر دوشخص تکاذبی ندارند و صرفاً در مقام امتثال این التزام رخ می‌دهد.

عدم تحقق امتنانی بودن با امتنان به یک فرد

با توجه به اینکه لاضرر دلیلی امتنانی است، طبعاً شامل جمیع امت است و منحصر به یک فرد نخواهد بود. لذا در محاسبه این تعارض برخی علما به قواعد باب التزام تمسک کرده‌اند.

۵. به نقل از: قاعدة لاضرر ادلتها و مواردها،

شیخ فاضل الصفار، ص ۴۸۱

۶. نکته‌ای که در این بین وجود دارد این است که آیا مطلق عدم انتفاع و عدم ربح ضرر به حساب می‌آید یا نه؟ ریشه این بحث به این به مفهوم شناسی واژه ضرر باز می‌گردد که در اینجا در صدد مفهوم شناسی واژه ضرر نیستیم.

طبیعتاً تحمل ضرر مالی به انگیزه مصونیت از ضررهای جانی در جامعه، رامری عقلائی و مورد پسند عقل است لذا قرنطینه اولویت پیدا می‌کند.

۳. به نقل از: قاعدة لاضرر ادلتها و مواردها،

شیخ فاضل الصفار، ص ۴۷۶-۴۷۹

۴. به نقل از: قاعدة لاضرر ادلتها و مواردها،

شیخ فاضل الصفار، ص ۴۷۹

۱. الناس مسلطون علی اموالهم - الخلاف، ج ۳،

ص: ۱۷۶

۲. سمره بن جندب با بهانه رسیدگی به نخل

خود، بدون اجازه وارد منزل یکی از انصار

می‌شد.



حال با توجه به نکته ی فوق، این مسأله در محل بحث ما این‌گونه تبلور می یابد که اگر قرنطینه مستلزم إضرار به عده‌ای از افراد جامعه باشد و قرنطینه نکردن مستلزم إضرار به عده‌ای دیگر، برای عمل به قواعد باب تراحم، چگونه باید ضرر طرفین را محاسبه کنیم؟ به صورت کمی یا کیفی؟ به تعبیر دیگر: آیا باید تعداد طرفین را بسنجیم یا اینکه بین ضرر مالی و ضرر جانی یکی را ترجیح دهیم؟ می‌توان گفت طبیعتاً تحمل ضرر مالی به انگیزه مصونیت از ضررهای جانی در جامعه به معنای از دست دادن آنفس، امری عقلایی و مورد پسند عقل است، لذا قرنطینه اولویت پیدا می‌کند.

استیناس و تأیید

از دیگر ادله‌ای که می‌توان به عنوان تأیید و استیناس برای این مطلب استفاده کرد، «القاء النفس الی التهلكة» به جهت ورود افراد دارای بیماری زمینه‌ای به جامعه و رعایت نکردن الزامات قرنطینه است. همچنین می‌توان به فحوای ادله کراهت ورود به مسجد در هنگامی که آن شخص عامل موذی (مانند بوی بد دهان) به همراه خود دارد و ادله حرمت ایذاء مومن تمسک کرد، چرا که ورود اشخاص مبتلا به جامعه، باعث شیوع بیماری و ایذاء مومنین خواهد بود.

کرونا و کرامت انسانی

فارغ از جنبه‌های اقتصادی حاکم بر مسئله، نحوه تعامل با بیماران نیز از نکات بسیار چشم‌گیر و قابل توجه است؛ چراکه حفظ کرامت انسانی نیز یکی از مقاصد مورد توجه شارع مقدس می باشد.

برای بررسی این مطلب، هنگام مراجعه به ادله با دو طایفه از روایات مواجه هستیم:

در طایفه اول روایات از تعامل با اشخاصی که مبتلا به بیماری واگیردار هستند نهی

شده ایم^۱ و در طایفه دوم شاهد این نقل هستیم که اهل بیت علیهم السلام با بیماران واگیردار تعامل داشته و حتی هم سفره شده‌اند.^۲ به همین جهت، این مسئله محتاج به بررسی دلالتی و فقه الحدیثی می باشد.

◆ بیانی در خصوص تعارض بدوی روایات

وجه جمعی که به نظر می‌رسد این است که روایاتی که امر به فاصله از بیماران واگیردار می‌کند، اشاره به این وجه دارد که به لحاظ پزشکی و بهداشتی باید از آنان اجتناب کرد و بدین سبب این دسته از روایات مربوط به جنبه بهداشتی موضوع هستند. از سوی دیگر روایاتی که بیانگر هم سفره شدن اهل بیت علیهم السلام با بیماران

واگیردار است، حاوی این پیام است که پرهیز و دوری کردن از بیماران نباید به معنای تحقیر و اهانت به شخصیت این افراد تلقی شود. به عبارت دیگر اگر ما از بیماران مجزوم دوری می‌کنیم این بدین معنی نیست که ما آنها را مبعوض شمرده، طردشان می‌کنیم و آنان را مستحق اهانت می‌دانیم. تاکید اهل بیت علیهم السلام بر این است که در عین رعایت مسائل بهداشتی، کرامت انسانی بیماران نیز باید شود.^۳ متأسفانه در فرهنگ مسیحیت در قرون وسطی این مسئله مطرح بوده که افراد مجزوم را مبعوضین خدا و مورد بلای از روی سخط الهی می‌دانستند. در نقل‌های تاریخی هم داریم که این بیماران را به محیط‌های جدای از جامعه بشری می‌بردند و در آنجا رها می‌کردند و آنها با وضع بسیار رقت انگیزی در آن محیط جان می‌دادند.^۴

۱. فَرَّ مِنَ الْمُجَذَّومِ فِرَارًا مِّنَ الْأَسَدِ مِنَ لَا يَحْضِرُهُ الْفَقِيه، ج ۳، ص: ۵۵۷

۲. علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: مر علي بن الحسين (صلوات الله عليهما) على المجذمين و هو راكب حماره و هم يتغدون فدعوه إلى الغداء، فقال: أما إني لولا أني صائم لفعلت فلما صار إلى منزله أمر بطعام، فصنع و أمر أن يتنوقوا فيه، ثم دعاهم فتغدوا عنده و تغدى معهم. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۲۳

وجه جمعی که به نظر می‌رسد این است که روایاتی که امر به فاصله از بیماران واگیردار می‌کند، اشاره به این وجه دارد که به لحاظ پزشکی و بهداشتی باید از آنان اجتناب کرد و بدین سبب این دسته از روایات مربوط به جنبه بهداشتی موضوع هستند. از سوی دیگر روایاتی که بیانگر هم سفره شدن اهل بیت علیهم السلام با بیماران

۳. ثمره اصلی این وجه جمع آن است که مشخص شود هیچ تعارضی میان قول و فعل اهل بیت علیهم السلام دیده نمی‌شود. اما اینکه در مقام عمل و رفتار با بیماران چه باید کرد؟ موضوع دیگری است که بحث مستقلی را می‌طلبد.

۳. ثمره اصلی این وجه جمع آن است که مشخص شود هیچ تعارضی میان قول و فعل اهل بیت علیهم السلام دیده نمی‌شود. اما اینکه در مقام عمل و رفتار با بیماران چه باید کرد؟ موضوع دیگری است که بحث مستقلی را می‌طلبد.

4. Covey, Herbert C. (2001). «People with leprosy (Hansen's disease) during the Middle Ages» p: 315321.

مروراجمالی

#تضارب_آراء
#آزاداندیشی

بررسی و جمع بندی مباحث مطروحه از اساتید

تعارض اقتصاد و سلامت

استاد وحیدی: تحمل ضرر مالی به انگیزه مصونیت از تلف انفس، امری عقلایی و مورد پسند عقل است.



استاد سیدتقی حسینی:

- اگر نگاه فردی باشد: تحمل ضرر مالی مقدم است
- اگر نگاه اجتماعی باشد: با توجه به وسعت دایره تضاحم، در صورتی که تلف جان تعداد محدودی در ازای حفظ اموال اکثریت مردم و یا حفظ اقتصاد کشور باشد، باید اموال مردم و یا اقتصاد کشور حفظ شود و البته مسئله شقوق مختلفی دارد.



استاد شبستری: اگرچه مردم بواسطه اعلام شرایط اضطراری متضرر می‌شوند و کسب و کار و بازار و صنعت تعطیل می‌شود اما برای جلوگیری از ضرر اهم(مرگ و میر) باید ضرر مهم را پذیرفت.



استاد شورگشتی: نمی‌توان به هر قیمت و در هر حالت جان را مقدم بر مال دانست چراکه در مسئله شقوق مختلفی وجود دارد.



نظریات ضمان حاکمیت و شخصیت حقیقی و حقوقی

اقول مختلف پیرامون ضمان حاکمیت:

- عدم ضمانت دولت مطلقاً به جهت انکار وجود شخصیت حقوقی
- ضمانت دولت مطلقاً به جهت اینکه کارمندان و مباحثان به مثابه ابراز دولت هستند
- تفصیل میان وظایف حاکمیتی و تصدیگری که برگرفته از ماده ۱۱ مسئولیت مدنی، مصوب سال ۱۳۳۹ است
- تنها در صورت انکشاف خطا، تفصیل میان خسارت های محسنانه و مقصرانه از طریق سبر و تقسیم و مناقشه در سایر اقوال

قاعده احسان و ضمان حاکمیت:



استاد موسوی: طبق قاعده احسان ضمان حاکم بر شخصیت حقوقی او خواهد بود و پرداخت آن از بیت‌المال لازم است.



استاد قیصری: با وجود امکان اجرای طرح جبران خسارت افراد زیان دیده از طریق بیت المال، اجرای طرح‌های دیگر مشمول عنوان «احسان به جمع» نبوده و بدین جهت نمی‌توان از اقدام دولت رفع مسئولیت و ضمان کرد.



استاد شبستری: با توجه به عموم و اطلاق دلیل قاعده احسان، اگر دولت در راه خدمت به مردم ضرری را وارد بکند چه بخواهیم آن را حاکم در نظر بگیریم یا وکیل و یا اجیر فرقی نمی‌کند و ضامن نیست.



استاد علوی‌مهر: از آنجا که شرط قاعده احسان، تبعی بودن آن عمل است و از طرفی کارگزاران دولتی و حاکمیتی در قبال خدماتی که به مردم ارائه می‌دهند حقوق دریافت می‌کنند، استدلال به این قاعده برای عدم ضمان کارگزاران و کارمندان نظام اسلامی، صحیح نمی‌باشد.

نظریات ضمان حاکمیت و شخصیت حقیقی و حقوقی

اقوال مختلف پیرامون شخصیت حقیقی و حقوقی:

- برخی از فقهای شافعی عناوین عامه را نازل منزله انسان حر دانسته اند
- میان فقهای شیعه چند دیدگاه مطرح است:
 - ◆ برخی وقف بر عناوین را صحیح می‌دانند
 - ◆ برخی معتقدند که وقف بر عناوین مانند «مسجد» صحیح نیست و در واقع وقف بر مسلمانان است و «مسجد» عنوان مشیر است و صرفاً به برخی از مصادیق اشاره دارد
 - ◆ برخی مانند محقق خوئی ره استقراض را امری اعتباری دانسته اند و از طرفی مسجد را مالک می‌دانند اما لوازم آن (از جمله ضمان و عهده) را انکار کرده اند.



پشه و نمرود؛ تأملاتی

تمدنی در پدیده کرونا

حجت الاسلام عبدالله محمدی

استاد سطوح عالی و عضو هیئت علمی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نوشتار ذیل بازنویسی بخشی از یادداشت‌هایی است که در کانال استاد محمدی منتشر شده‌اند.

استاد عبدالله محمدی در نوشتار زیر با نگاهی مقایسه ای زمینه ها و پیامدهای معرفتی شیوع ویروس کرونا را در دو مکتب لیبرالیسم و اسلام بررسی کرده اند. اگرچه این مقاله یک جستار معرفتی محض به حساب می‌آید، اما می‌توان از آن در مبادی حکمی تحقیقات فقهی، حقوقی و اخلاقی، بر پایه تمایزات تمدنی جامعه اسلامی و دنیای غرب استفاده کرد. در واقع برای انتصاف هر کدام از اضلاع یک تمدن به اسلامی بودن علاوه بر مطابقت آن با اصول و قواعد اسلام باید تلائم با دیگر اضلاع نیز مطمح نظر واقع شود. این تلائم تنها در مبانی جهانشناختی و فلسفی پربار و دارای سخن تأمین می شود و برای دست یافتن به این مبانی رویارویی علمی با ارکان تمدن غرب می تواند الهام بخش و سازنده باشد.

ایشان در نوشتار ذیل مزایای گفتمان اسلام نسبت به غرب را در مواجهه با شیوع کرونا برشمرده و تفوق نظام اخلاقی اسلام را نشان داده اند. در ادامه به مبانی فلسفی غرب اشاره کرده و پیامدهای نگاه مادی را در موقعیتی همچون اپیدمی کوید ۱۹ بیان کرده‌اند. همچنین به مقایسه جایگاه و کارکرد خانواده در این دو مکتب در مواجهه با این ویروس پرداخته و در آخر معنای زندگی و مقوله عدالتخواهی را در چارچوب این دوگانه تحلیل کرده اند.

پرداختن به سرفصل های این مقاله می‌تواند در فهم روح حاکم بر مساله از نظر مبانی اسلامی راه گشا باشد. هر چند دلیل لفظی در برخی موارد موجود نباشد، لکن دانستن مذاق کلی شریعت در استنباط احکام شرعی اثرگذار است. لذا مباحثی از این قبیل در موضوع‌شناسی، شناخت مقاصد الشریعه حاکم بر مسئله، گزینش قواعد فقهیه، حل تعارضات ادله و تزاحمات موجود در استنباط احکام مرتبط با این بلیه مثمر ثمر خواهد بود.

اقتصاد، سیاست و فرهنگ دنبال شود. همانگونه که جهان، پس از جنگ دوم چهره جدیدی از مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را شاهد بود، دوران پساکرونا نیز احتمالاً شاهد تحولاتی اینچنین خواهد بود.

درباره این پدیده، تحلیل‌های مختلفی ارائه می‌شود، که برخی از آنها بر پایه گمانه

عطفی در تاریخ بشر مدرن دانست که مرزی بین خود، گذشته و آینده اش تصویر می‌کند. اصطلاح «پساکرونا» زمانی می‌تواند معنای دقیق داشته باشد، که تحولات پیرامون این بیماری، ابعاد مختلف معرفتی و معناشناختی داشته باشد؛ تصویر جدیدی از انسان، جهان و معرفت ارائه کند و امتداد این نگرش در

ویروس کرونا که در روزهای نخست، حداکثر یک بیماری اپیدمی می‌نمود، اکنون ابعاد وسیعتری یافته است. اندیشمندان پرشماری بر این باورند که این ویروس را نباید به یک اپیدمی گسترده تقلیل داد، بلکه تأثیرات آن بر نظم نوین جهانی آینده مشهود خواهد بود. این پدیده را می‌توان نقطه





انحصارگرا؛ پرهیز از دوقطبی سازی در تفکر اسلامی

۲. تفوق سبک زندگی اسلامی بر سبک زندگی غربی در مسائل مرتبط با کرونا

- معنای زندگی
- مرگ اندیشی
- امید و توکل به خدا (ترس نهفته در مردم غرب و افزایش آمار خرید اسلحه)
- مقایسه نگاه ولایت و اخوت در

گفتمان لیبرالیسم که با برچیده شدن مارکسیسم، خود را یگانه منجی تمدن بشری معرفی می‌کرد، و ایده پایان تاریخ را بر اساس جهان بینی خود طرح می‌کرد، اکنون در اداره نیازهای اولیه جوامع خویش دچار چالش شده است.

تاریخ را بر اساس جهان بینی خود طرح می‌کرد، اکنون در اداره نیازهای اولیه جوامع خویش دچار چالش شده است. مدعیات این تفکر درباره انسان، معنای زندگی، علم تجربی، دین، جهانی سازی، کرامت انسان، حقوق بشر، پیشرفت و توسعه، رفاه، مدیریت بحران و ... دچار تناقضات نظری و نقص در کارکرد است.

این روزها زمان مناسبی برای مقایسه تئوریک و کارکردی گفتمان اسلام، لیبرالیسم و ... است. این مقایسه در ابعاد مختلف فلسفی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، سبک زندگی، انسان شناختی و ... قابل تصویر است و نیازمند تأملات نظری اندیشمندان حوزه های گوناگون است. در ادامه برخی زمینه های پژوهش تطبیقی میان گفتمان اسلام و دیگر گفتمانها معرفی می‌شود:

❖ برخی زمینه های پژوهشی درباره تفوق گفتمانی اسلام و ضعف تفکر لیبرال پس از کرونا:

۱. تفوق تفکر جامع نگر فلسفه اسلامی در تحلیل رابطه علم و دین بر دیدگاه‌های

اصطلاح «پسا کرونا» زمانی می‌تواند معنای دقیق داشته باشد، که تحولات پیرامون این بیماری، ابعاد مختلف معرفتی و معناشناختی داشته باشد.

زنی یا حدس است. اینکه این ویروس ماهیت ترور بیولوژیک دارد یا نه؟ و در صورت پاسخ مثبت آیا این حد از شیوع مورد قصد سازندگان بوده است یا نه؟ سؤالاتی است که برای یافتن پاسخ قطعی به آنها باید زمان و داده هایی بیشتری صرف شود. لکن این نوشتار فارغ از این سؤالات، دنبال تحلیل عام و مبتنی بر واقعیتی است که تنوع پاسخ های یاد شده آن را متزلزل نسازد. آنچه در شرایط فعلی به شکل قطعی قابل پیگیری است، ابطال مدعاهای جهان شمول تمدن مدرن است. گفتمان لیبرالیسم که با برچیده شدن مارکسیسم، خود را یگانه منجی تمدن بشری معرفی می‌کرد، و ایده پایان

- مواجهه با کرونا با نگاه فردگرا و منفعت طلب غرب
- تفسیر خانواده از دو نگاه اسلام و غرب
- خانواده اسلامی و تعاون، خانواده غربی و اصالت منفعت
- خانواده پناهگاه امید و هسته سخت مقاومت اجتماعی
- مقایسه نقش حمایتی زن در خانواده اسلامی و غربی در حادثه کرونا
- تعاون و ایثار
- مدیریت عاقلانه مصرف

۳. تفوق گفتمان اسلامی بر غرب در اقتصاد:

- آسیب پذیری کمتر کشورهای درونگرا و طرفدار اقتصاد مقاومتی
- ناتوانی «تئوری جهانی شدن اقتصادی و سازمان تجارت جهانی»

۴. تفوق مدیریت جهادی و مردمی در برابر تفکر تکنوکرات (بسیج نیروهای خودجوش با روحیه خدمت الهی، کناره گیری مدیران و افراد تکنوکرات)

۵. ناکارآمدی تفکر لیبرال در حل بحرانهای داخلی

۶. ناکارآمدی تفکر مدرن در تأمین رفاه شهروندان خود

۷. رسوایی تفکر مدعی کرامت انسانی در فدا کردن مردم به پای اقتصاد

۸. ناکارآمدی نظری و عملی حقوق بشر

۹. ناکارآمدی الگوی خانواده غربی مبتنی بر سند ۲۰۳۰ در مواجهه با آسیبهای کرونا

۱۰. قرنطینه و آسیبهای احتمالی خانواده

- تغییر هویت خانواده از محل سکینه به خوابگاه و محل استراحت (خانه)
- محورییت یافتن فضای مجازی و بیشتر شدن آسیبهای آن (مدیریت هدفمند افکار عمومی، سطحی نگری،

فساد اخلاقی، ترویج شایعات و ...)

- تنبلی و بی انگیزگی
- رشد سطحی نگری و غفلت و پوچگرایی به دلیل حاکمیت برنامه های سرگرمی
- بطالت و عدم مدیریت صحیح زمان
- بی اعتمادی به سنن الهی (عدم استجابات دعا و توسلات)
- دور شدن از برنامه های مذهبی به واسطه عدم ابتکار در جایگزینی معنویت هنگام تعطیلی اماکن مذهبی
- آشکار شدن شکاف بین فرزندان و مادران شاغل در تفاهم و حل مشکل

۱- کرونا و سستی نظام اخلاقی غرب

از جمله اضلاع مهم تمدن غرب جدید که در ماجرای کرونا باید مورد بازخوانی قرار گیرد، نظام اخلاقی آن است. نظامی که فراتر از توصیه ها و دستورات، متکی به تفسیر ما از معرفت، هستی و انسان است. برای نمونه فقط به برخی از مبانی مهم معرفت شناختی غرب جدید و پیامدهای آن در اخلاق اشاره می کنیم:

سوبژکتیویسم دکارتی و به طور کاملتر آن کانتی، از ارکان رئیسی تمدن غرب جدید است. از واضح ترین تأثیراتسوبژکتیویسم، ذهنی شدن مفاهیم مرتبط با واقعیات، از جمله ارزشهای اخلاقی بود که نتیجه آشکار این دیدگاه، نسبییت اخلاق است. اخلاق که روزگاری

رهاورد نگرش نسبی گرا به اخلاق، آن بود که دیگران را نباید قضاوت کرد، همگان را باید در آنچه اخلاقی می دانند آزاد گذارد و نسبت به انتخاب های اخلاقی دیگران که موافق رأی ما نیست، تساهل و تسامح داشت.

رابطه واقعی میان فعل و سعادت را جستجو می کرد در حد پسندها و ناپسندهای شخصی یا عرفی، سلیقه ها و خوشایندها تنزل یافت. دیگر هیچ معیاری برای ارزیابی گزاره های اخلاقی وجود ندارد. هر انتخاب اخلاقی از نظر خود افراد معتبر و محترم است.

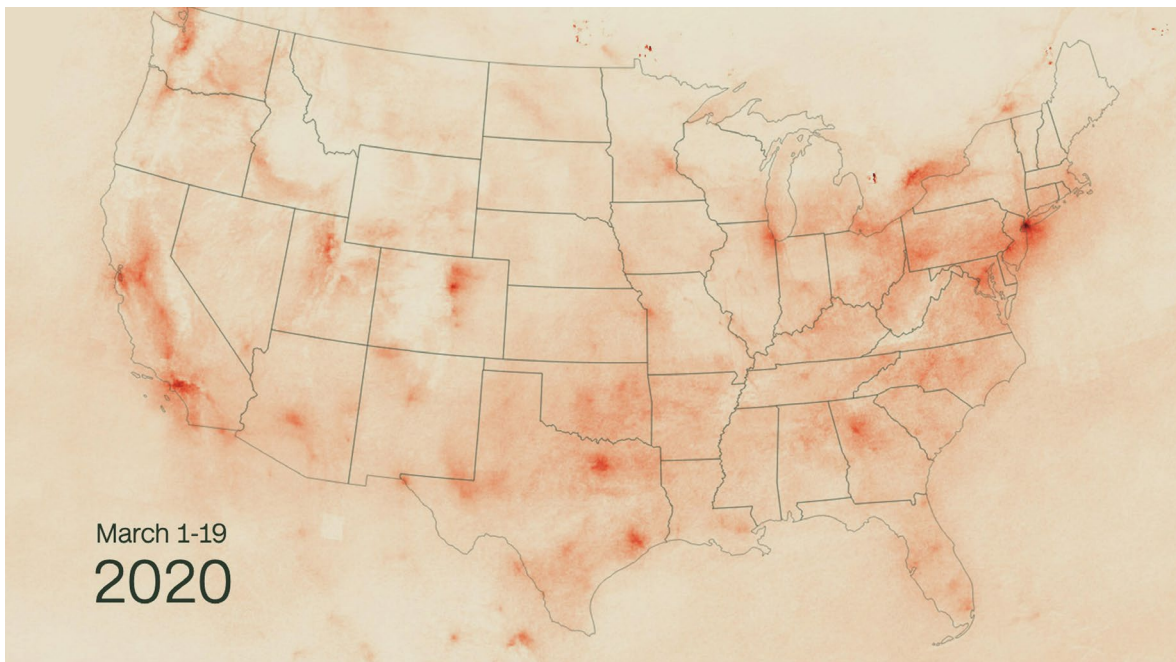
از سوی دیگر نگرش پوزیتیویستی که فقط گزاره های تحلیلی و آزمون پذیر را به رسمیت می شناخت، فاتحانه گزاره های دین و فلسفه را بی معنا معرفی و در نتیجه مرجعیت معرفتی دین را انکار کرد. تغییر در مفهوم عقل و به زمین کشاندن عقل قدسی سبب تفسیر ناقصتری از عقل شد که در دهه های اخیر، به «خرد خودبنیاد» موسوم گشت. اینهمه به انضمام انگاره بی ارتباطی میان هست و باید، شکل گیری اخلاق سکولار و بی اعتنا به دین را در برداشت و بسیاری، آن را از دستاوردهای فاخر قرون اخیر دانستند. مزده به رهایی اخلاق از تنگنای دین!

◆ ثمره نسبییت اخلاقی

رهاورد نگرش نسبی گرا به اخلاق، آن بود که دیگران را نباید قضاوت کرد، همگان را باید در آنچه اخلاقی می دانند آزاد گذارد و نسبت به انتخاب های اخلاقی دیگران که موافق رأی ما نیست، تساهل و تسامح داشت. اینها همه از افتخارات نگرش اخلاقی مدرن شمرده می شد.

انتقادات نگرشهای پست مدرن به

از واضح ترین تأثیراتسوبژکتیویسم، ذهنی شدن مفاهیم مرتبط با واقعیات، از جمله ارزشهای اخلاقی بود که نتیجه آشکار این دیدگاه، نسبییت اخلاق است.



برخورد می‌کنند؟ اگر یکی از قربانیان از بستگان نزدیک ایشان باشد، هم با همین به اصطلاح بلندنظری! برخورد می‌شود؟ اینها گوشه ای از تناقضات نظری و ناکارآمدی نظام اخلاقی غرب جدید است که داعیه نجات بشر را دارد.^۱

۲- کرونا و اصالت کمیت در غرب جدید

یکی دیگر از ویژگیهای تفکر غرب جدید که بر ساحت‌های نظری و عملی غرب سایه انداخت، اصالت ریاضیات (mathematicism) بود. دکارت معرفت را فقط ریاضیات می‌دانست و کوشید تحلیل ریاضی از هستی ارائه دهد، تا آنجا که ژیلسون، روح مکنون فلسفه دکارت را اصالت ریاضیات می‌دانست. این نگرش که در ابتدا مقرون به دقت بیشتر می‌نمود، تا آنجا دنبال شد که

دیگری را می‌دزدد»، «برخی افراد با آگاهی از ابتلای خود به بیماری، قرنطینه را رعایت نمیکنند و سبب بیمار شدن دیگر افراد می‌شوند»، و... .

اکنون نظام‌های اخلاقی غرب مدرن و پست مدرن باید به این سوالات پاسخ دهند که آیا باز هم مدعی هستند این رفتارها از نظر خود افراد خوب بوده است؟ آیا هنوز هم هر انتخاب اخلاقی را روا می‌دانند؟ آیا همچنان قضاوت کردن درباره کار کسی که محموله ماسک را دزدیده‌ها اکسیژن سالمندان را قطع کرده است، را ناروا می‌شمارند؟ آیا با این برخوردها نیز باید با تساهل و تسامح

مدعیات مدرنیسم، اخلاق را نجات نداد، بلکه آن را در مرحله جدیدتری وارد ساخت. انکار فراروایت و قواعد کلی در معرفت شناسی و روش شناسی، نظام اخلاقی را نیز در امان نگذاشت. نتیجه پست مدرنیسم، کثرت گرایی و انکار اصول قطعی بود و این امر به رسمیت شناختن هر نوع برداشت اخلاقی و پرهیز از ارزش داوری‌ها را به دنبال داشت.

کرونا به مثابه چالشی بر سر راه نظام اخلاقی غرب جدید

ویروس کرونا و اتفاقات اخیر که در جوامع غربی در حال روی دادن است، نظام اخلاقی غرب جدید، را در برابر آزمون مهمی قرار داده است. برای نمونه در هفته های نخست شیوع ویروس «شماری از سالمندان مبتلا به کرونا به حال خود رها می‌شوند تا بمیرند، زیرا ایشان هزینه بیشتر و سود کمتری برای جامعه دارند»، «میان بیماران تبعیض برقرار است، برخی به سفارش از مقامات بالاتر، درمان جدی و گروهی دیگر از امکانات درمانی محروم می‌شوند»، «برخی افراد اقدام به سرقت ماسک و تجهیزات پزشکی از مراکز درمانی می‌کنند»، «کشوری محموله ماسک کشور

دکارت معرفت را فقط ریاضیات می‌دانست و کوشید تحلیل ریاضی از هستی ارائه دهد، تا آنجا که ژیلسون، روح مکنون فلسفه دکارت را اصالت ریاضیات می‌دانست.

۱. برای مطالعه بیشتر رک: احمد حسین شریفی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ لوئیس پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی؛ مجتبی مصباح؛ تحلیلی انتقادی بر اقسام و ادله نسبیت در اخلاق.

تأثیر مبانی نظری غرب که با طمطراق در علوم انسانی ما ترویج می‌شود، هوشیارتر بود. اگر زیرساخت نظری جامعه ما با کمیت‌گرایی، سوژکتیویسم، پوزیتیویسم و ... بنا شود، باید منتظر رفتارهای کنونی جامعه غربی در کشور خودمان باشیم.

۳- کرونا، نظم الهی و نظم مادی

بارها این سخن را از زبانهای مختلف شنیده ایم که در غرب، آموزه های اسلام، تحقق عینی یافته ولی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی، فقط حرفی از آنهاست. «آنجا اسلام را دیدم و اینجا مسلمانی را» و برای تأیید این مدعا، نظم زندگی در جامعه غربی را مثال می‌زنند. لکن از این نکته مهم غفلت می‌شود که حتی چنین مفاهیمی را نمیتوان گسسته از مبانی معرفتی یک تمدن تفسیر کرد. نظم، رفاه و دیگر مفاهیم به ظاهر زمینی نیز در تفکر مادی، معنایی دارد که با معادلهای آنها در تفکر توحیدی بسیار متفاوت است.

در تفکر غربی به دلیل احاطه اومانیسیم، تمام ارزشها با محوریت انسان و منافع او تعریف می‌شود. نظم در تفکر غربی نیز

۱. برای مطالعه بیشتر رک: رنه گنون، سیطره کمیت و علائم آخرالزمان؛ ایتن ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب.

آنچه این روزهای کرونایی برای ما قابل تنبّه است، تنها عاقبت سبک زندگی غربی در عرصه اجتماعی نیست، بلکه باید نسبت به تأثیر مبانی نظری غرب که با طمطراق در علوم انسانی ما ترویج می‌شود، هوشیارتر بود.

هایدگر ده ها سال پیش،
خطر بشر آینده را نه بمب
اتم و نه جنگ جهانی سوم،
که نگرش کمیت‌گرایانه به
هستی و انسان دانسته بود.

ذهن بشر به قلمرو امور جسمانی محدود گردید که قابل محاسبه کمی باشد.

مظاهر کمیت‌گرایی را در سطح زندگی روزمره بشر غربی می‌توان جستجو کرد. متفکران آگزیستانس از شرایطی سخن گفتند که انسانها در آن شرایط نقابهای پدید آمده از جانب فرهنگ، جامعه و ... را کنار زده و هویت اصلی خویش را نمایان می‌سازند. این شرایط را «اوضاع حدی» نامیدند. پدیده کرونا، بی شک یکی از اوضاع حدی است که آگزیستانسها بارها از آن سخن گفتند و اکنون رخسار در پس نقاب پنهان افراد را آشکار ساخته است؛ از نزاع و زد و خورد بر سر ابتدایی ترین وسایل زندگی گرفته تا غارت فروشگاهها و سرقت دولتی ماسک. اکسیژن برخی از بیماران قطع می‌شود، زیرا منافع نگهداری ایشان کمتر از هزینه های آن است. قشر سالمند در اولویت درمان نیستند، زیرا زنده ماندن ایشان با محاسبات کمی قابل توجیه نیست. انسانی که با اصالت منافع، رشد کرده است، در این شرایط چه تصمیم دیگری می‌توانست بگیرد؟ اینها صفحاتی از سبک زندگی غربی هستند که برخی آگاهانه از آن رویگردان هستند. اما چه بخواهیم و چه نخواهیم این بخشی از واقعیت بشر مدرن است.

مبانی نظری و فلسفی را نمیتوان و نباید از سبک زندگی و جریان عمومی جامعه گسسته دانست. آنچه این روزهای کرونایی برای ما قابل تنبّه است، تنها عاقبت سبک زندگی غربی در عرصه اجتماعی نیست، بلکه باید نسبت به

حتی مفاهیم علوم انسانی نیز که هویتی کیفی دارند، بر مبانی آمار و اعداد ارزیابی شوند. تحقیقاتی که فاقد مشاهده مبتنی بر اعداد و ارقام باشند، در علوم انسانی نیز کم اعتبار یا بی اعتبار تلقی شدند. ریاضیات با کمیت سروکار دارد و کمیت از اوصاف ماده است. طبق این دیدگاه، حقایق دینی و اخلاقی که قابل اندازه گیری نیستند، بی ارزش قلمداد می‌شوند. امور تکلیفی که ماهیت کیفی دارند نیز از قلمرو علم و معرفت بیرون انداخته شدند. فعلاً از تأثیرات علم شناسانه این نظریه می‌گذرم. در این نوشتار به تأثیر این دیدگاه در سبک زندگی غرب مدرن خواهم پرداخت.

اصالت منفعت در پوستین کمیت‌گرایی

روی دیگر کمیت‌گرایی، محاسبه گری و کمی نگری در روابط انسانی است. درستی یا نادرستی انتخابها وابسته به میزان منفعتی است که برای شخص به ارمغان می‌آورد. در نتیجه، ارتباطات انسانی با رویکرد سودگرایی و منفعت طلبی تعریف خواهد شد. میزان احترامی که شخص به دیگران می‌گذارد بر مدار احترامی است که دریافت خواهد کرد و همینطور محبتی که به دیگران می‌کند، وابسته به میزان محبتی است که دریافت می‌کند.

فرد ضرورتی برای تشکیل خانواده نمی بیند چون منافع آن کمتر از هزینه های آن است. و همین اصل درباره فرزندآوری و تعداد فرزندان و نیز نگهداری از پدر و مادر و ... نیز صادق است. افراد جامعه در حال مسابقه منفعت طلبی هستند و ثروت، شهوت، قدرت، شهرت امتیازات اصیل تلقی می‌شوند. این تفکر به قدری نگران کننده بود که هایدگر ده ها سال پیش، خطر بشر آینده را نه بمب اتم و نه جنگ جهانی سوم، که نگرش کمیت‌گرایانه به هستی و انسان دانسته بود. گنون نیز آخرالزمان را با سیطره کمیت معرفی کرد که سعی دارد همه چیز را با نگاه مکانیکی و ماشینی بنگرد و افق



اسلامی و غربی

یکی از نقاطی که هم از جهت نظری و هم از نظر مصداقی، مناسبت مطلوبی برای این هدف دارد، «مفهوم خانواده» است. فلسفه خانواده، نوع تعامل افراد با یکدیگر، کارکردهای خانواده و ... در تفکر اسلامی و غربی متفاوت است. این تفاوت را می‌توان در مواجهه هر دو با کرونا به نظاره نشست.

فکر رایج در انسان مدرن، اصالت را به فرد می‌دهد و در نتیجه اولاً فلسفه تشکیل خانواده تأمین نیازهای فردی به ویژه نیاز حیوانی است. این بحث با توجه به مفهوم کمیت‌گرایی بهتر قابل فهم استبر همین اساس، نوع تعامل با

برای رسیدن به جامعه آرمانی الگوبرداری از فرهنگ غرب، اگر باری بر دوش ما اضافه نکنند، باری برنخواهد داشت. چند کرونای دیگر باید اتفاق بیفتد تا سبک زندگی غربی چهره حقیقی خود را روشن سازد؟

باشد، اما در شرایط بحرانی یا هنگام ضعیف شدن یا برداشته شدن نظارت‌های بیرونی، تفاوت ایندو آشکار می‌شود. با قطع برق و از کار افتادن دوربین‌ها، هجوم به فروشگاه‌ها و دیگر مراکز به اوج می‌رسد و گاه به توحش نزدیک می‌شود.

بحران کرونا نشان داد که نظمی که چندین دهه به رخ مسلمانان کشیده می‌شد، خانه‌ای بر آب بوده است. نظم غربی از امتیازات پرطمطراق این تمدن معرفی می‌شد، ولی اکنون با کوچکترین تلاطمی از هم پاشید. سایر مؤلفه‌های این سبک زندگی نیز تا زمانی که با فطرت و توحید، گره نخورد، دچار واپاشی خواهد شد. این نوشتار منکر بی نظمی‌های اجتماعی و کاستی‌های آزار دهنده در رفتار برخی مسلمانان نیست. لکن باید این نکته نصب العین باشد، که برای رسیدن به جامعه آرمانی الگوبرداری از فرهنگ غرب، اگر باری بر دوش ما اضافه نکنند، باری برنخواهد داشت. چند کرونای دیگر باید اتفاق بیفتد تا سبک زندگی غربی چهره حقیقی خود را روشن سازد؟ دلسوزانی که دغدغه عقب ماندگی مسلمانان را دارند، مراقب این مار خوش خط و خال باشند.

۴- پساکرونا، خانواده



از این رو مطلوب است که سبب راحت تر شدن زندگی انسانی می‌شود. نظم به خاطر منافعی که به زندگی مادی انسان می‌رساند، ارزشمند است. از سویی ترس از جریمه و دیگر مجازات‌ها، اهتمام به نظم را افزایش داده است.

اما در تفکر اسلامی، نظم از آنجهت مطلوب است که انسان قرار است آینه اسما و صفات الهی شود و از جمله اسماء الهی «حکم عدل» است. هستی موافق نظم الهی است و جامعه انسانی نیز اگر قرار است به کمال مطلوب خویش برسد، باید همسو با نظم توحیدی حاکم بر هستی قدم بردارد. با رعایت نظم، اعتدال میان ملکات درونی انسان محقق می‌شود، و انعکاس این ملکات، در جامعه، زمینه را برای عدالت فراهم می‌کند. بر هم زدن این نظم، محلّ کمال انسانی است. برای تحقق این اصل، انسانها بیش از نظارت بیرونی، نیازمند تربیت درونی هستند تا چنین ملکهای برایشان محقق شود. با تحقق این ملکه، فارغ از وجود نظارت‌های بیرونی یا جریمه‌ها، جامعه به سمت نظم الهی قدم برخواهد داشت. آنچه اسلام می‌گوید بسیار رفیعتر از آن است که با نظم حیوانی غرب مساوی دانسته شود.

ممکن است به ظاهر، نتیجه هر دو یکی

محوریت منفعت است. حتی زلال ترین روحيات فطری انسان مانند محبت، تحت سیطره منفعت قرار می‌گیرد و فرد محبت می‌کند تا محبت دریافت کند. گذشت و عفو می‌کند تا نسبت او تسامح شود. در تفکر فردگرا، اصل ازدواج با چرتکه منفعت دنبال می‌شود و این ضرب آهنگ در فرزندآوری و ... و نگهداری سالمندان خانواده استمرار می‌یابد. کارکرد خانواده نیز نیز تأمین نیازهای مادی و حداکثر روان تنی است. خانه خوابگاه و محلی برای استراحت است، محور فعالیت ها و حتی لذتها خارج از خانواده است.

اما در تفکر اسلامی ازدواج به قصد تکامل روحیه و معنوی است. همسری شایسته است که در مسیر تعالی یاور همسرش باشد. خانواده نه خوابگاه، بلکه کانون فعالیت ها و لذت بردن است. فرزندآوری نه برای عصای دست دوران پیری، بلکه به قصد تقویت سپاه عبودیت است. «ربّ ائی نذرت لک ما فی بطنی محرراً» خانه هسته اصلی تربیت جامعه است. محبت بدون چشم داشت است که باعث افزایش محبت می‌شود. تعاون و ایثار از کودکی تمرین می‌شود. آنچه مدار ارتباطات است، «ما» است.

کرونا دو تصویر متفاوت از خانواده در دو سبک زندگی اسلامی و غربی را برای ما نمایان ساخت. در سبک زندگی غربی، دوران قرنطینه به تضاد منافع و در نتیجه تخاصم و اصطکاک بیشتر منجر شد. جوانان و زنها که به خانه گریزی تشویق می‌شدند، کمتر تاب تحمل دیگری را در خانواده دارند. نگاه «من» و «تو» مناقشات را میان نوجوانان، جوانان و والدین بیشتر ساخته است. اینروزها «حذف سالمندان برای بقای جوانان»، اصطلاح عجیب و حتی ناروایی نیست. به بهانه سرگرمی، غفلت، تنبلی و بطالت سیطره می‌یابد.

اما دوران قرنطینه به خانواده اسلامی

فرصت تمرین محبت بدون چشم داشت می‌دهد. حضور در کنار هم، تنگ شدن حریم خصوصی شمرده نمیشود. زیاد شدن ارتباطات صمیمت بیشتر را به دنبال دارد نه شکنندگی. در صورت اختلاف، افراد با سعه صدر با هم برخورد می‌کنند، نه تساهل و تسامح غربی. سالمندان برکت خانواده ها به شمار می‌روند. با تعطیل شدن جلسات مذهبی، خانه ها الگوی کوچکی از مساجد شد. خانواده ها فقط مصرف کننده محتوای معنوی نیستند، بلکه خلاقانه مولد روشهای معنوی هستند. نشاطها درونی است و نه به مدد ابزار بیرونی. مرز نشاط و پوچی روشن می‌شود.

این روزها به روشنی می‌توان فهمید حتی اگر فقط به فکر شیرینی دنیای خود هستیم، الگوی زندگی غربی رهاوردی برابمان ندارد. خانواده هایی که با الگوی تربیت اسلامی همراهی بیشتری داشتند، در این ایام کارآمدتر نمایان شدند.

بکوشیم در جامعه اسلامی، خانواده ها با الگوی تربیتی اسلام انس بیابند.

۵ - کرونا و معنای زندگی

ازجمله مسائل مهم انسان مدرن که در ایام کرونایی نمود بیشتری داشت، مسئله معنای زندگی است. این مسئله در شرایط رنج و سختی، ظهور بیشتری می‌یابد. در پس لبخندها و هیاهوی ظاهری، مسئله معنا و چرایی زندگی ذهن انسان دقیق را در خلوت به شدت به خود مشغول می‌کند. مؤمن و غیرمؤمن همزمان با پدیده ای به نام کرونا مواجه شدند و هر دو قربانی دادند، لکن چرا در جوامع غربی آمار خودکشی و خرید اسلحه برای دفاع از خود در برابر دیگر شهروندان بیش از جوامع ایمانی است؟ پاسخ را باید در نوع نگاه به مسئله معنای زندگی و به طور خاص به رنجهای سختی ها جست. اکنون برخی مؤلفه های این دو نگرش را مقایسه می‌کنیم:

مومن آموخته است که:

۱. هیچ چیز در هستی اتفاقی نیست. وقایع هستی را خداوندی کارگردانی می‌کند که از مادر به انسان مهربانتر است و خیر و شر او را بهتر از خودش می‌شناسد. قصد آزار و اذیت او را ندارد، و مانند یک مربی به دنبال رشد اوست. تکرار امتحانات نشانه مهربانی معلم است و سخت شدن امتحان، نشانه رشد دانش آموز.

۲. مومن می‌یابد که امتحان، بخشی از طرح کلی هستی و برای رشد اوست. مومن در پس هر رخداد به ظاهر تلخی، دستی حکیمانه را می‌بیند که به او آرامش می‌دهد. او می‌یابد که هر رخدادی می‌تواند برای او سکوی صعود یا سقوط باشد. بنابراین به جای مضطرب شدن، گلایه، نق زدن، متهم کردن دیگران، پاک کردن صورت مسئله و ... می‌کوشد بهترین مواجهه با این رویداد را از خود نشان دهد. مهمترین سوال مومن در چنین وقایعی آن است که «اکنون وظیفه من چیست؟»

۳. آن چه شخص بهتر می‌شمارد، لزوماً برای او بهترین نیست، از همین روی از دست دادنها او را ناخوشنود نمیکند. همانگونه که بیمار عاقل از ممنوعیت ها و پرهیزهای پزشک، عصبانی نمیشود. از درون آرام است و سختیهای بیرونی او را متلاطم نمیکند... لکینلاً تأسؤاً علیّ ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاککم و اللّهُ لا

مؤمن و غیرمؤمن همزمان با پدیده ای به نام کرونا مواجه شدند و هر دو قربانی دادند، لکن چرا در جوامع غربی آمار خودکشی و خرید اسلحه برای دفاع از خود در برابر دیگر شهروندان بیش از جوامع ایمانی است؟

و اینکه چه چیزی عدالت هست و چه چیزی عدالت نیست، دچار خطا شویم. عقلانیت سبب می‌شود تعریف و تحقق عدالت دستخوش جزئی‌نگری یا برخورد هیجانی نشود. در برابر، جداسازی عقلانیت از معنویت موجب خواهد شد که فهم یا تحقق مصادیق عدالت، توأم با جزئی‌نگری یا تقلیل مباحث شود.

از سوی دیگر عدالت باید همراه با معنویت باشد، طبق تعریفی که اسلام از انسان دارد، تحقق عدالت بدون معنویت سبب ظلمی مضاعف به بشر مظلوم خواهد شد. به فرموده امام خمینی(ره) غایت عدالت در تفکر مادی بهره‌مندی متوازن از منافع مادی است. به این معنا که حیواناتی در چراگاه به شکل مساوی از علوفه بخورند. در حالی که اسلام «انسانی می‌سازد عدالت خواه، عدالت پرور، صاحب اخلاق کریمه، صاحب معارف الهیه، که وقتی از اینجا رخت برپست و در عالم دیگر وارد شد، به صورت انسان باشد»^۵.

◆ نظام های کمونستی نتیجه عدالت بدون معنویت

تجربه دهه های گذشته نیز نشان دهنده آن است که عدالت بدون معنویت، به ریاکاری، دروغ، انحراف، ظاهرسازی و تصنع تبدیل شده است. نظام های کمونستی با شعار عدالت خود را معرفی می‌کردند، اما واقعیت رفتار ایشان، درست ضد عدالت بود. عده ای به اسم دفاع از کارگر سر کار آمدند، که همان

۵. صحیفه امام، ج ۳، ص: ۲۱۷

طبق تعریفی که اسلام از انسان دارد، تحقق عدالت بدون معنویت سبب ظلمی مضاعف به بشر مظلوم خواهد شد.

این اسباب بدترین عذاب است. نه ثروت، نه شهرت، نه عناوین اجتماعی و ... هیچکدام نتوانستند در قبال کرونا به انسان مادی کمکی کنند.

۴. تکیه به اسباب ظاهری و نمایش ناتوانی آنها، اضطراب او را بیشتر خواهد ساخت. این اسباب شاید آسایش فیزیکی او را بیشتر کنند، ولی آرامش درونی او را افزایش نمی دهند.

۵. بدترین گرفتاری بشر کنونی آن است که به حیوانی ترین سطح زندگی انس گرفته و نمی تواند افق دیدش را از این مرتبه بالاتر ببرد. جدا شدن از این سطح حیوانی برای او همچون شکنجه است.

۶. او چون هستی را تحت تدبیر الهی نمی داند، با کوچکترین سختی منقلب و مضطرب می‌شود.

۶- کرونا، عدالتخواهی اسلامی و غربی

ازجمله مواردی که مورد احتیاج و مدعای تمام جوامع بشری است، مسئله عدالت و عدالتخواهی است. تحلیل مسئله عدالت، از دیرباز امری گفتمانی و تمدنی است. مزیت عدالت پژوهی در تفکر اسلامی آن است که:

- اولاً: عدالت، نیاز اصلی انسان در حیات طیبه اوست و در نتیجه عدالتخواهی محدود به گروهی از افراد یا مسئولین نیست. هیچکس نمیتواند و نباید عدالتخواهی را مختص خود بشمارد.
- ثانیاً: عدالت، گسسته از دیگر ابعاد معرفتی و مبانی توحیدی نیست. به طور خاص، عدالت را نمی توان و نباید مستقل از معنویت و عقلانیت لحاظ کرد. عدالتی که مستقل از عقلانیت و معنویت باشد، عدالت نخواهد بود.

عدالت باید همراه با عقلانیت باشد! عدالت بدون عقلانیت سبب می‌شود در تشخیص مصادیق، نیازها، اولویتها

يُحِبُّ كُلُّ مَحْتَالٍ فَخُورًا.

۴. با وجود مدبر مهربان و حکیم، گاه باید بر نداشته های خویش، بیش از داشته های خویش شکر کند. وَاجْعَلْ شُكْرِي لَكَ عَلَيَّ مَا زُوَيْتَ عَنِّي أَوْفَرَ مِنْ شُكْرِي إِيَّاكَ عَلَيَّ مَا حَوْلْتَنِي^۲.

۵. خداوندگاه به نعمت ها او را امتحان می‌کند و گاه به سختی ها. فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنُ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ^۳.

۶. مومن مهربانی خداوند را در امتحانات کمتر از دوران خوشی نمی بیند. برخی گرفتاریها نتایج رفتارهای خود اوست و بیش از دیگران باید، خود را ملامت کند و برای جبران آینده بکوشد. مَا أَضْيَكُم مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ^۴.

۷. باتوجه به همین اصل، مومن بلا را عرصه فرار یا خانه نشینی نمی بیند بلکه مومن حقیقی وظایف خود را در بلا با شدت و همت بیشتری انجام می‌دهد.

۸. زمان، مکان و چگونگی مرگ در اختیار ما نیست، بلکه چگونگی زندگی در اختیار ماست.

در برابر در تفکر مادی که ایمان به غیب و حکیمانه بودن زندگی ندارد، ویروس کوچک و نامرئی به کابوسی عظیم تبدیل می‌شود:

۱. زندگی ارزش تحمل سختی هایش را ندارد.

۲. ترس از مشکلات بیش از خود مشکلات آزاردهنده است.

۳. برای کسی که این اسباب ظاهری را مؤثر و تکیه گاه می‌دانست، ناکارآمدی

۱. حدید: ۲۳

۲. صحیفه سجادیه، دعای: ۳۵

۳. فجر: ۱۵ و ۱۶

۴. شوری: ۳۰



طبقه‌ی اشرافی رژیم‌های طاغوتی بودند و هیچ تفاوتی با آن‌ها نداشتند. زندگی سران کشورهای مارکسیستی این‌طور بود. طبقه‌ی اشراف جدیدی در آنجا وجود داشت که با معیارهای حزبی و سیاسی خاص خودشان روی کار آمده بود و از همه‌ی امکانات برخوردار بود؛ مردم هم در فقر و تهی‌دستی و بدبختی زندگی می‌کردند. بنابراین، این‌گونه عدالت‌طلبی بی‌دوام خواهد بود و از طریق درستِ خودش منحرف و ریاکارانه و دروغین خواهد بود. تفکر لیبرالیسم نیز با محوریت ثروت و سرمایه، فاصله میان سرمایه داران و دیگران را بیشتر ساخت...

عجین کنیم، وگرنه بسیاری از افراد از خدمات محروم می‌مانند، یا اولویتها تشخیص داده نمی‌شود، یا انرژی‌ها هدر می‌رود.

● رابعاً: باید عدالت با معنویت عجین شود، عدالت بدون معنویت تنها به بدن و نیازهای بدنی افراد توجه دارد و این خود ظلمی به بشریت مظلوم است.

● خامساً: هرکس قصد احیای عدالت اجتماعی دارد، باید عدالت را درون خویش محقق کند. عدالتی که در سه حوزه باورها، صفات و رفتارهاست.

رفتار اخلاقی نیست، بلکه در سه ساحت باورها، صفات و رفتارها می‌توان عدالت را تصور کرد.

در تفکر اسلامی عدالتخواهان ابتدا عدالت فطری میان باورها، ملکات و رفتارها را درون خویش محقق می‌سازند و سپس برای تحقق آن در جامعه می‌کوشد.

❖ الزامات عدالتخواهی در شرایط کرونا

عدالت در مفهوم غربی، ناکارآمدی خود را در بحران کرونا بروز داد که در شماره‌های گذشته به آن پرداخته شد. لکن ناظر به تحقق عدالت در جامعه ایرانی اسلامی باید به چند نکته توجه شود:

● اولاً: طبق اصل جامع‌نگری نسبت به انسان، تأمین عدالت را نباید محدود به رفع تبعیض در حوزه معیشت یا سلامت دانست. باید ساحت‌های معنوی، تحصیلی و آموزشی، امنیت و ثبات شغلی و اجتماعی نیز مدنظر باشد.

● ثانیاً: مسئولیت تأمین عدالت فقط بر عهده گروهی از مسئولین، نهادها یا تشکلهای نیست. بلکه به حکم فطری بودن عدالتخواهی، تمام اقشار مردم و دستگاه‌های حاکمیت باید در این امر فعال شوند.

● ثالثاً: باید عدالت را با عقلانیت

ازسوی دیگر اگر افراد اعتقاد به مبدأ و معاد، تجسم اعمال نداشته باشند و عدالت خواهی را مقدمه ای برای ظهور اسماء الهی همچون «حکم عدل» در هستی نبینند، برای تحقق عدالت مجبور به قهر و غلبه در جامعه خواهیم شد و افراد هم به ریاکاری، فریب و فرار از مسئولیت متوسل می‌شوند.

❖ رابطه عدالت درونی و بیرونی

مبنای مهم دیگر تفکر اسلامی آن است که عدالت اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که افراد در درون خویش ملکه عدالت را محقق کرده باشند. عدالت در مقابل ظلم است. گناه، شهوترانی، توجه افراطی به مادیات انسان و حیات او را از حالت اعتدال فطری خارج می‌کند. عدالت ابتدا در درون انسان تحقق می‌یابد و سپس به جریان جامعه سریان می‌یابد.

ازسوی دیگر، عدالت درونی نیز منحصر به

هرکس قصد احیای عدالت اجتماعی دارد، باید عدالت را درون خویش محقق کند. عدالتی که در سه حوزه باورها، صفات و رفتارهاست.

عدالت اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که افراد در درون خویش ملکه عدالت را محقق کرده باشند.

پرونده های مناط را در آدرس زیر دنبال کنید

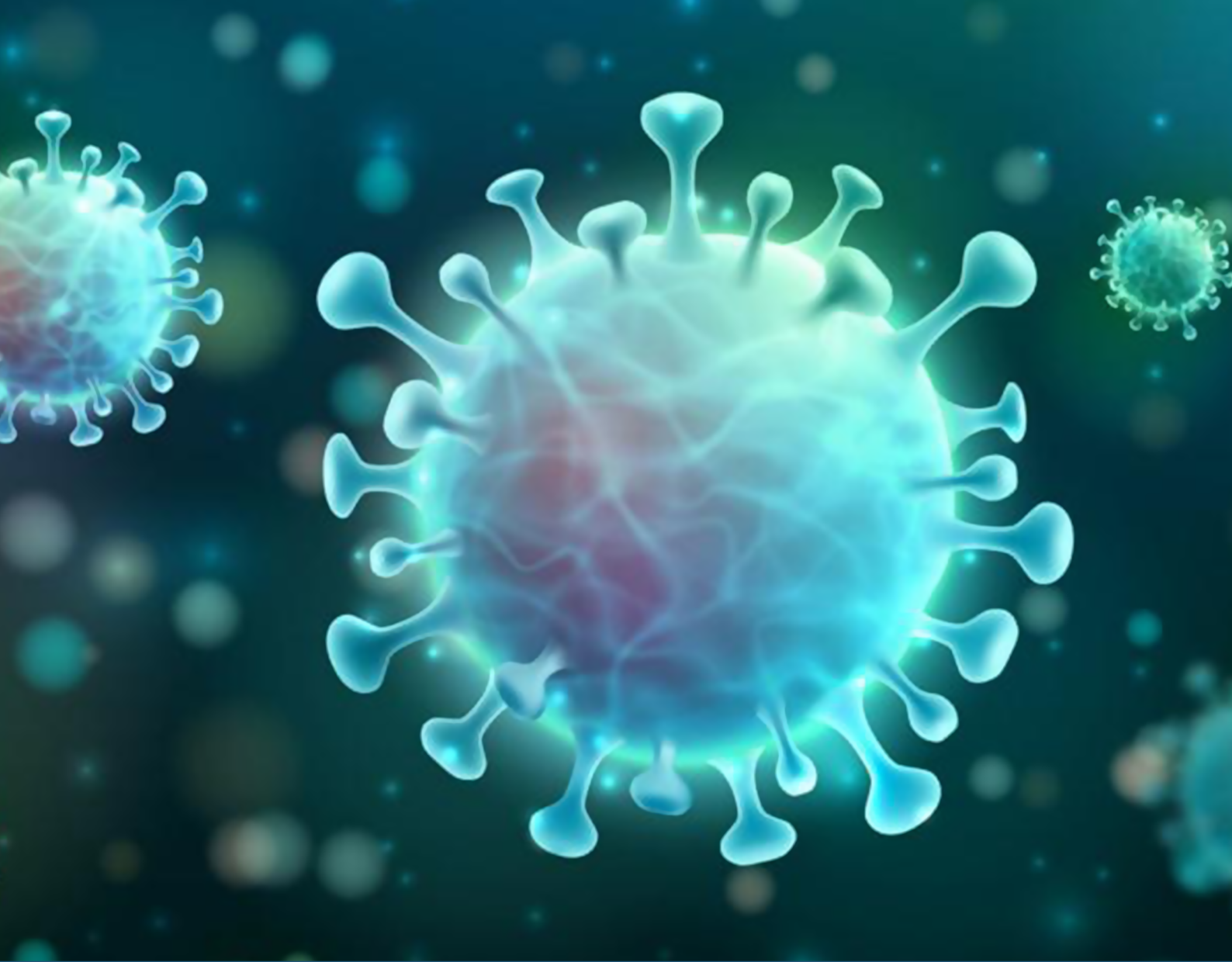
www.manaatt.ir

پرونده اول: ماهیت شناسی فقه نظام

پرونده دوم: مبانی فقه نظام ساز در اندیشه امام و رهبری

پرونده سوم: نقش نهاد فقاہت در گام دوم انقلاب

پرونده چهارم: چالش های فقهی کرونایی



نشریه داخلی دارالعلم امام حسن علیه السلام
زیر نظر شورای سیاست گذاری

www.manaatt.ir
[@manaatt](#)
[@manaatt.insta](#)