

بررسی حقوقی پدیده کرونا؛ از پیش‌گیری تا مسئولیت

نگارنده: دکتر عبدالملک وحیدی^۱

چکیده

امروزه، جهان گرفتار بحران فراگیر کرونا است. این پدیده خطرناک، چالش‌های جدی برای بشر خلق کرده است. شرایط کرونایی، پرسش‌های مهمی را در عرصه‌های گوناگون زندگی به وجود آورده است. در زمینه حقوقی این دو پرسش اساسی به نظر می‌رسد: باتوجه به تعارض حق‌ها، مبانی توجیهی پیش‌گیری از شیوع کرونا چیست؟ در فرض شیوع و انتقال این ویروس، چه مسؤولیت‌هایی متوجه انتقال‌دهنده آن خواهد شد؟

تحقیق حاضر، به منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق، قواعد فقهی و حقوقی مرتبط به موضوع را از طریق مطالعات کتابخانه‌ای به بحث گرفته است. داده‌های تحقیق نشان می‌دهد، پیش‌گیری از شیوع کرونا ضرورت اجتماعی است. مبانی ده‌گانه‌ای هم‌چون: اجتهاد عقلانی از آموزه‌های دینی، مسؤولیت همه‌گانی، فرض بودن حفظ حیات، قاعده لاضرر، قاعده اولویت، قاعده لاجرح، رخصت‌شدن برخی احکام، اصل رجوع به اهل خبره و متخصص و پذیرش حق سلامت همه‌گانی، به عنوان یک تعهد بین‌المللی، دلالی است که این ضرورت را توجیه می‌کند. انتقال و انتشار ویروس کرونا، صورت‌های گوناگونی دارد. مبادرت و معاونت در انتشار ویروس، پدیده مجرمانه تلقی شده است. این موارد در فرض احراز رابطه سببیت، مطابق مواد ۸۱۷ و ۸۱۸ کد جزا قابل تعقیب و مجازات می‌باشد.

واژه‌گان کلیدی: کرونا، مسؤولیت جزایی، پیش‌گیری، حق سلامت همه‌گانی،

پدیده مجرمانه و قواعد فقهی.

^۱ کادر علمی پوهنخی حقوق علوم سیاسی پوهنتون غالب هرات

مقدمه

جهان، کرونا را به عنوان یک واقعیت کشنده، به رسمیت شناخته است. تردیدی نیست، که این پدیده به کشور، دین و ملیت مشخصی اختصاص ندارد. پدیده جهانی کرونا، زنده گی بشر را تحت تأثیر قرار داده است. کشورهای زیادی با آن دست و پنجه نرم می کنند. انسان های زیادی بدان مبتلا شده اند و درد و رنج ناشی از آن را تحمل می کنند. جان های بسیاری قربانی این پدیده گردیده است. اقتصاد رو به رشد جهان، شدیداً از شیوع کرونا متأثر شده است. شرکت های زیادی متضرر شده اند. میلیون ها نفر کار خود را از دست داده اند. قراردادهای زیادی اجرایی نشده و بسیاری از تعهدات جنبه عملی به خود نگرفته است.

پدیده یی به این عظمت قطعاً درخور توجه است. کرونا، از زوایای مختلف می تواند سوژه تفکر باشد؛ اما کرونا به لحاظ حقوقی از دو منظر بیش تر حایز اهمیت است؛ نخست، بحث پیش گیری از گسترش کرونا و دوم، مسؤولیت های ناشی از شیوع و انتقال کرونا.

هردوی این زاویه، بستر مناسب برای بحث های حقوقی است؛ چه این که در بحث پیش گیری، آشکارا سخن از تعارض حقوق مطرح است. تعارض حقوق و آزادی های فردی با حق سلامت همه گانی؛ بدین جهت این پرسش مطرح است، که آیا لازم است افراد برای جلوگیری از گسترش کرونا، از برخی حقوق معمول خود دست بکشند؟ آیا دولت به مثابه نماینده هیئت اجتماع، به بهانه جلوگیری از گسترش کرونا، صلاحیت لازم را برای محدود کردن آزادی های مردم دارد؟

از سویی، با انتقال و شیوع کرونا پرسش های بیش تری مطرح می شود. پرسش از این که آیا کرونا یک پدیده نوعاً کشنده است؟ آیا انتقال آگاهانه و عمدی کرونا، جرم است و مسؤولیت جزایی دارد؟ حکم انتقال غیر عمدی این ویروس چه گونه است؟ در هر صورت، حکم معاونان و تسهیل کننده گان انتقال کرونا چیست؟ در فرض عدم آگاهی شخص ناقل از ابتلای خود به ویروس کرونا، حکم مسأله چه گونه است؟ احکام تخلف از قراردادها بر اثر گسترش کرونا به چه صورت است؟ این پرسش ها جنبه حقوقی دارند. در شرایط کرونایی، پرسش از مسؤولیت های مدنی و کیفری ناشی از پدیده کرونا، به مسأله حقوقی روز تبدیل شده است؟

نوشته حاضر، سعی می کند با استفاده از داده های علمی، آموزه های دینی و قواعد حقوقی داوری نگارنده را در قبال این مسایل ارائه نماید. در این مقاله، دو محور «ضرورت پیش گیری از کرونا» و «مسؤولیت های ناشی از شیوع آن»، مورد بحث قرار گرفته است.

۱. ضروت پیش گیری از کرونا

بیماری های مسری، پدیده امروزی نیست. این بلاهت در طول تاریخ، در مناطق مختلف جهان ظهور کرده است. میلیون ها تن به این بیماری ها مبتلا شده و صدها هزار نفر جان های شان را از دست داده اند. جهان اسلام نیز دوره های مختلفی از وبا و طاعون را به خود دیده است (المغزی؛ ج ۳/ ۱۴۱۹ : ۱۵۲).

واکنش انسان ها در برابر ویروس های کشنده، که اغلب نا شناخته و غیر مرئی می باشند، متفاوت بوده است. برخی آن ها را طبیعی و برخی ماورای طبیعی قلمداد کرده اند. برای پدیدار شناسی طاعون، که از ابتدا بین نگاه طبی و حدیثی در کشاکش بوده است، در جهان اسلام، کتاب های گوناگونی تدوین شده است.^۲ به گواهی این منابع، برداشت مسلمان ها از وبا و طاعون تناقض نما، متعارض و اغلب غیرواقعی بوده است. گاه، طاعون به صورت مطلق عذاب الهی تلقی شده است (احمد بن حنبل؛ ج ۳: ۱۴۳؛ مالک؛ ج ۵ / ۱۴۲۵: ۱۳۱۹) و در بعض کتاب های حدیثی به عنوان لشکر جن علیه انسان، تعبیر گردیده است (النسائی، ج ۷ / ۱۴۱۱: ۳۵۷).

این تصویر از طاعون با ظهور «واقعة عمواس» و از بین رفتن تعدادی از یاران و صحابی شناخته شده پیامبر اعظم (ص) مانند ابوعبیده جراح، معاذ بن جبل، شرحبیل بن حسنه و ... با تردید جدی مواجه شد (سیوطی؛ ۱۹۹۷: ۱۵۵ و ۱۶۷). روی کرد دیگری به وجود آمد که طاعون را «رحمت» تلقی کرده و کسانی که به خاطر ابتلا به آن فوت شوند، شهید قلمداد می شود (أحمد بن حنبل؛ ج ۱۹ / ۱۹۹۶: ۴۹۷).^۳

^۲ . از این میان می توان به این موارد اشاره کرد: «کتاب الطواعین» از ابن ابی الدنيا (م ۲۸۱)، کتاب السُّرِّ المَصُونِ فی اخبار الطاعون» نوشته عبدالله بن احمد مقدسی حنبلی (م ۶۲۰ ق)، دفع النقمه فی الصلاة علی نبی الرحمة»، نوشته شهاب الدین احمد بن ابی حنبله (م ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۵ م)، بذل الماعون فی فوائد الطاعون، نوشته بوالفضل احمد بن علی معروف به ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۹ م)، ما رواه الواعون فی اخبار الطاعون، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی (م ۹۱۱ ق/ ۱۵۰۵ م)، «وصف الدواء فی كشف آفات الوباء» منسوب به عارفی به نام عبدالرحمان بن محمد حنفی بسطامی، «الصون فیما يتعلق بالوباء و الطاعون» اثر مصطفی بن ابراهیم، «سمط اللالی فی ذکر ما فی کتاب الشفاء من الانس و الجن و الملائک» نوشته محمد قُویسم، تحفه المؤمنین و مرشده الضالین» نوشته محمد بن سلیمان مناعی، «اتحاف اهل الزمان بأخبار ملوک تونس و عهد الامان» از احمد بن ابی الضیا، «الطب المسنون فی دفع الطاعون» نوشته ابن ابی حنبله تلمسانی (م ۷۷۶)، «ذکر الوباء و الطاعون» و «شفاء الالام فی طب الاسلام» هردو از یوسف بن محمد السمری (م ۷۷۶). کتاب «تسلية الواجع فی الطاعون الهاجم» اثر زین الدین عبدالرحمان دمشقی صالحی (م ۸۵۶). علاوه بر این، بحث از طاعون و شهرهای طاعون زده در منابع عمده تاریخی نیز ذکر شده است. هم چنان که در بسیاری از جوامع روایی و کتاب های صحاح احادیث شیعه و سنی هم، بابی در زمینه طاعون اختصاص یافته است.

^۳ . سَأَلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بِمَا مَاتَ ابْنُ أَبِي عَمْرَةَ؟ فَقَالُوا: بِالطَّاعُونِ، فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ".

برای توجیه رهیافت «متناقض غضب و رحمت بودن طاعون» این پدیده، عذاب الهی برای کافران و رحمت الهی برای مؤمنان تلقی شده است (بخاری؛ ج ۵ / ۱۴۱۰: ۴۱۴)

پرسش‌هایی در مورد این «جمع» مطرح است؛ اگر طاعون بدان خاطر که موجب مرگ مسلمان و در نهایت رفتن وی به جنت می‌شود، رحمت خوانده شود، هر مسلمانی که عقیده و عمل صالح داشته باشد به بهشت خواهد رفت؛ از سویی، اگر طاعون رحمت است، چرا در روایات دشمن جنی انسان، تلقی شده است؟ چرا ملایک از ورود آن به مکه و مدینه جلوگیری کرده و این دو شهر مهم اسلامی از آن محروم گردیده‌اند (بخاری؛ ج ۳ / ۱۴۱۰: ۴۰۹).^۴ چرا برخی از اصحاب این برداشت را از طاعون قبول نداشتند، آن را زجر اعلام نموده و از مبتلاشدن به آن فاصله گرفتند (احمد بن حنبل؛ ج ۳۶ / ۱۹۹۶: ۴۴۹). ظاهراً روایات در این زمینه متعارض‌اند. برای همین، نگاه مسلمانان نسبت به این پدیده همواره دوگانه بوده است (احمد ابن ابی الضیاف؛ ۱۹۶۳: ۱۶۷ و الحداد؛ ۱۹۹۸: ۱۹۵). این رهیافت دوگانه نسبت به کرونا هم وجود دارد. برای همین پرسش از نحوه مواجهه با این پدیده و ضرورت پیش‌گیری از آن، مسأله جدی است. در ذیل دلایل ده‌گانه‌یی برای ضرورت پیش‌گیری از کرونا بیان می‌گردد.

۱-۱. مقتضای اجتهاد عقلانی از آموزه‌های دینی

در مذاهب مختلف اسلامی و حتا مذاهب گوناگون سایر ادیان، برداشت‌های متفاوتی از متون دینی صورت می‌گیرد. خوش‌بختانه در کشور ما مذاهب رایج، عقل‌گرا بوده و در منابع استنباطی خود به عقل و قیاس توجه دارند. در اصول فقه اثناعشری، عقل در کنار سایر منابع استنباطی جای‌گاه ویژه‌یی دارد (علی‌دوست؛ ۱۳۹۶: ۲۷). در فقه حنفی نیز مصادری هم‌چون قیاس، مصالح مرسله، استحسان جنبه‌های عقلانی این مذهب را برجسته ساخته است (الثعالبی؛ ۱۹۹۵: ۱۷۰). در قرائت‌های خردمندانه، دو نوع پیام‌بر درونی و بیرونی برای انسان مطرح شده است. در این نگاه، هم‌چنان‌که خداوند پیام‌بران را برای هدایت بشر ارسال کرده است، با آفرینش عقل، موجبات هدایت تکوینی انسان را نیز تدارک دیده و مؤمنان را به پیروی از آن، دستور داده است؛ از این رو، همان‌گونه که سرپیچی از اوامر و نواهی پیام‌بر (ص) ع صیان علیه خداوند تلقی می‌شود، نادیده‌انگاشتن فرمان‌های خرد نیز گناه است. توجه به سلامت عمومی، یک امر عقلانی است. سیره مستمرة عقل‌با این است که در مواجهه با پدیده‌های خطرناک، نهایت احتیاط را به کار گیرند. اکنون که به گواهی علم طب،

^۴ . قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال»

تجارب مستقیم افراد و تواتر گواهی پزشکان، خطرناک بودن کرونا ثابت شده است، دوری از آن امر عقلانی است.

بدین ترتیب، می‌توان اظهار داشت که در مواجهه با کرونا و بیماری‌های مسری حکم عقل حفظ جان و سلامت انسان‌ها است. این حکم به لحاظ شرعی و از باب قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» حجت است. این حجیت، دارای منجزیت و معذرت است. طبیعی است، مخالفت با این حکم، مخالف با حجت شرعی است.

۲-۱. ضرورت حفظ جان انسان

یکی از اصول برجسته حقوقی در اسلام، حفاظت از جان انسان‌ها است. حیات، مهم‌ترین و دیعه‌الهی برای بشر محسوب می‌گردد. حق حیات، محور تمام حقوق بشری انسان است. این حق، در ادبیات دینی فراتر از حقوق طبیعی است؛ به همین دلیل هیچ‌کسی حتا خود انسان، اختیار سلب آن را ندارد.

در باور دینی ما، کشتن یک انسان به منزله کشتار همه آدمیان است. «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (المائده: ۳)؛ هم‌چنان که نجات یک انسان نیز به منزله صیانت از همه انسان‌ها است «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (المائده: ۴)؛ همین‌طور در سوره اسراء، آیه ۳۳، کشتن انسان بی‌گناه را منع کرده و حاوی مسؤولیت جزایی دانسته است.

ارزش حق حیات در اندیشه اسلامی، عمیق‌تر از حقوق بشر غربی است؛ چه این که در این باور، حق حیات نه حق طبیعی که امانت و ودیعه الهی تلقی شده است. خیانت در امانت الهی ناروا است. برای همین، خودکشی در اسلام جایز نیست: «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (البقره: ۱۹۵)؛ هم‌چنین در آیه دیگری آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (النساء: ۲۹). حفظ حیات انسانی، همان‌گونه که در قرآن کریم — به عنوان مهم‌ترین منبع دینی مسلمان‌ها — مورد تأکید واقع شده است؛ در روایات نیز مورد توجه جدی قرار گرفته است.

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يُرِيدُ قَتْلَ صَاحِبِهِ فَهُمَا فِي النَّارِ» قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ: «إِنَّهُ كَانَ حَرِيدًا صَا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ» (النسائي؛ ج ۲ / ۱۴۱۱: ۳۱۶).

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْكَبَائِرُ سَبْعَةٌ مِنْهَا قَتْلُ النَّفْسِ مُتَعَمِّدًا وَ الشَّرْكُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَ عَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا قَالَ وَ التَّعَرُّبُ وَ الشَّرْكُ وَاحِدٌ (كلینی؛ ج ۲ / ۱۳۸۶: ۲۸۱).

چنان که ملاحظه می‌شود، روایت‌هایی از این دست که زیاد هم هست، کشتن انسان را از گناهان کبیره دانسته و جزای سختی برای آن در نظر گرفته است. حرمت قتل، به خاطر اهمیتی است که اسلام برای جان انسان‌ها قایل است.

اینک، که با شیوع ویروس کرونا، جان انسان‌ها در خطر قرار گرفته است، مقتضای باور دینی این است که باید احتیاط بیش‌تری انجام داد و نسبت به صیانت از جان و سلامت انسان‌ها حساس بود. این، ممکن نیست؛ مگر با عمل به توصیه‌های نظام پزشکی کشور و اقدامات پیش‌گیرانه در قبال ویروس کشنده کرونا. این نکته در روایات مورد اتفاق فقهای هردو مذهب رسمی کشور، تأیید شده است که در صورت وقوع وبا و طاعون، نباید کسی وارد شهر طاعون‌زده گردد و یا از آن خارج شود (احمد بن حنبل؛ ج ۲۴ / ۱۹۹۶: ۱۶۷).^۵

۳-۱. سلامت عمومی، مسؤولیت همه‌گانی

مسؤولیت‌پذیری دال مرکزی آموزه‌های دینی است. بر اساس این آموزه‌ها، هم مردم در قبال سرنوشت اجتماعی خود مسؤول می‌باشند، هم حاکمان در قبال سرنوشت جامعه و شهروندان مسؤولیت دارند. در فرهنگ دینی انسان عیس و بی‌هدف آفریده نشده است، که بتواند در طول زنده‌گی رها و بدون مسؤولیت، به سر برد. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟ آیا پنداشتید شما را بی‌هوده آفریدیم؟» (المؤمنون: ۱۱۵). این تعبیر قرآنی گویا است؛ چنان که در جای دیگر نیز بیان می‌دارد: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى / آیا انسان پندارد که آزاد و بی‌مسؤولیت است؟» (قیامت: ۳۶). از این آیه‌ها استفاده می‌شود که خداوند، برای انسان هدفی در نظر گرفته و مسؤولیتی مطرح کرده است. مسؤولیت در برابر خود، خانواده، هم‌کیش، هم‌نوعان و همین‌طور در برابر نظام هستی و آفریده‌گار هستی؛ بدین جهت، انسان، باید همواره در خود احساس مسؤولیت را پرورش دهد و خود را مسؤول بداند.

از سویی، انسان موجود اجتماعی است. هویت جمعی، بخشی از شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. این امر، تکلیف اجتماعی و مسؤولیت همه‌گانی او را بیش‌تر می‌کند؛ از این روی، پیام‌بر گرامی اسلام (ص)، انسان‌ها را در برابر هم‌دیگر مسؤول دانسته است: «إِلَّا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (الدیلمی؛ ۱۴۲۴: ۱۸۴)؛ و یا: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يَنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ / کسی که صبح کند و اهمیتی به کارهای مسلمانان

^۵ . حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، أَخْبَرَنَا عِكْرَمَةُ بْنُ خَالِدٍ الْمَخْزُومِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، أَوْ عَنْ عَمِّهِ، عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ: "إِذَا وَقَعَ الطَّاعُونُ بِأَرْضٍ، وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ، وَلَسْتُمْ بِهَا، فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ".

ندهد او از آنان نیست و کسی که صدای مردی بشنود، که فریاد کمک خواهی از مسلمانان را سر دهد و پاسخش را ندهد مسلمان نیست (کلینی؛ ج ۲ / ۱۳۸۶: ۱۶۴).

واقعیت این است که مسؤولیت پذیری اجتماعی به مسلمان ها محدود نمی شود. این امر در کلام حضرت علی (رض) بیان شده است: «وَأَشْعِرَ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَتَتَبِعُهُمْ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (دشتی؛ ۱۴۱۴: ۴۲۸). این آموزه، در ادبیات فارسی هم جلوه نموده است:

بنی آدم اعضای یکدیگر اند	که در آفرینش ز یک گوهر اند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

(سعدی؛ ۱۳۳۸: ۵۱۶)

طبیعی است که «محنت دیگران»، تنها محدود به ابعاد اقتصادی نیست. در شرایط کنونی، یکی از بزرگترین محنت ها کرونا است. درد و هراس ناشی از آن زنده گی را مختل نموده است. پیامبر اسلام (ص) جامعه را همانند کشتی می داند، که سلامت آن مسؤولیت همه گان است (بخاری؛ ۱۴۱۴ق: ۳۴۵). طبیعی است در تأمین سلامت و ایمنی کشتی، همه گان باید به اندازه توان سهم بگیرند، اینک که کشتی زنده گی بشر، به خصوص در کشور ما، با خطر کرونا مواجه گردیده است، هم قواعد دینی و هم اصول حقوقی ایجاب می کند، که مسؤولانه عمل کنیم و دستورهای کادر پزشکی را جدی بگیریم.

۴-۱. منع ضرر به دیگران

یکی از قواعد مشهور در نظام حقوقی اسلام «قاعده لاضرر» است. در اکثر منابع فقهی و اصولی، عنوان «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (نایینی؛ ۱۳۹۸: ۴۲۰) آمده است. اهمیت این قاعده، به عنوان یکی از قواعد بنیادین فقهی و حقوقی، به اندازه یی است که در بیش تر ابواب فقهی از عبادات گرفته تا معاملات، مورد استناد و استفاده فقهای شیعه و سنی قرار گرفته است. قاعده لاضرر، از مبانی توجیهی کافی برخوردار است. دلایل محکمی در کتاب، سنت و عقل بر درستی این قاعده دلالت می کند. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد، که به روشنی قاعده لاضرر را تأیید می کند؛ آیه های ۲۸۲، ۱۹۶، ۲۳۳، ۲۳۱ و ۱۷۳ سوره بقره، آیه ۱۲ سوره نساء و آیه ۶ سوره طلاق، گویای این واقعیت است؛ علاوه بر آیه های فوق دلایل عقلی محکمی نیز بر درستی این قاعده وجود دارد و می توان آن را از مستقالات عقلیه به حساب آورد.

این قاعده در روایت‌های مختلف بیان شده است. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ، وَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ، وَ قَالَ: إِذَا رُقَّتِ الْأَرْفُ، وَ حَدَّثَ (الکلبینی؛ ج ۱۰ / ۳۸۶: ۴۳۶). حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَضَى أَنْ «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (ابن ماجه؛ ج ۴ / ۱۴۱۸: ۲۷).

به هر روی، چه «لای» مندرج در «لا ضرر» را نهی بدانیم (شریعت اصفهانی؛ بی تا: ۲۶)، و یا آن را لای نفی جنس حقیقی بدانیم (آخوند خراسانی؛ ۴۳۱ ق: ۳۸۱). حکم روشنی از آن برداشت می‌گردد. وقتی ضرر و ضرار مطلق بوده و تمام ابعاد زنده‌گی بشر را در بر بگیرد؛ بدون تردید شامل ضرر به جان و سلامت انسان‌ها خواهد شد. بر اساس این قاعده می‌توان به روشنی اظهار داشت که در نظام حقوقی اسلام وارد کردن هرگونه ضرر جانی و صحتی به دیگران ممنوع بوده و جلوگیری از آن ضروری است؛ از این رو، اقدام به شایع کردن کرونا و یا هرگونه معاونت و تسهیل در این زمینه خلاف بوده و مسؤولیت‌آور می‌باشد. وقتی در مسایل حقوقی مهمی هم‌چون اجبار زوج به طلاق هم‌سر، الزام به پرداخت نفقه و طلاق غیابی توسط حاکم و... به قاعده لا ضرر استناد می‌گردد؛ به طریق اولی می‌توان به این قاعده در بحث ضرورت پیش‌گیری از کرونا و جلوگیری از شیوع آن، استناد نمود؛ زیرا ضرر ناشی از شیوع کرونا، هم عمومی و فراگیر است و هم به گواهی پزشکان، جدی و قابل اعتنا است.

۱-۵. قاعده اولویت

قاعده اولویت، از قواعد فقهی است که در ابواب گوناگون فقه کاربرد دارد. بسیاری از احکام در مذاهب مختلف، از باب «الأولی، فالأولی» اجرا می‌شود؛ بدین معنا که در فرض تراحم، مطابق قیاس اولویت، هر حکمی که درجه اهمیت آن بیش‌تر باشد، عملی می‌گردد. برای همین در برخی موارد نماز جماعت با این که از منظر دینی سنت حسنه مهمی است؛ اما در صورت ضرر، خطر، باران و سایر معاذیر رخصت شده است؛ چه این که در ادبیات دینی داریم: «دفع المفاسد اولی من جلب المنفعه» (حسن العطار؛ ۲۰۱۱: ۳۳۱).

شریعت اسلام، که مدعی هم‌خوانی با عقل و فطرت است، از ضروریات پنج‌گانه انسان‌ها مانند دین، نفس، نسل، عقل و مال محافظت نموده است (الشاطبی؛ ج ۱ / ۱۹۹۷: ۳۱)؛ همان‌گونه آب رو، امنیت و آزادی هم از امور ضروری تحت حمایت اسلام می‌باشد. درواقع، تشریع احکام دین، مطابق فطرت انسان و در راستای جلب مصالح انسان و دفع مفاسد از وی است (التعالی؛ ۱۹۹۵: ۱۴۰). تقدم

دفع مفسده بر جلب منفعت یک امر عقلایی است، که مورد تأیید شریعت قرار گرفته است. براساس این قاعده، دفع ضرر مهم ناشی از کرونا که جان افراد و سلامت همه‌گانی را به مخاطره انداخته است، مقدم بر مصالح دیگر فردی و اجتماعی است. این اولویت باید در عمل لحاظ شده و تدابیر جدی برای پیش‌گیری از ویروس کرونا در نظر گرفته شود.

۶-۱. قاعده نفی حرج

یکی از قواعد مهم در فقه و حقوق اسلامی قاعده نفی حرج است. این قاعده، که مستند قرآنی دارد، مورد وفاق علمای اسلام است. منظور از قاعده نفی حرج این است که در شریعت اسلام، امور حرجی جایی ندارد. طبق این قاعده، احکام دینی در صورتی قابل تطبیق است که موجب عسر و حرج برای مکلف نگردد. مردم در حد توان به انجام امور دینی مکلف می‌باشند؛ زیرا خداوند (ع) در آیات متعدد بر نفی حرج تأکید کرده است: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج: ۷۸)». «خداوند هیچ مشکل و سختی را در دین برای شما قرار نداده است» و یا: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقره: ۱۸۵)». «خداوند برای شما آسانی می‌خواهد نه سختی را» و «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا (النساء: ۲۸)»، «خدا می‌خواهد کارها را آسان کند؛ چون می‌داند که انسان ضعیف و ناتوان است».

آیات فوق اظهار می‌دارند که عسر و حرجی در شریعت سمحه و سهله اسلام نیست. این واقعیت، برگرفته کلام رسول اکرم است: «إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ (احمد: ش ۱۵۹۳۶)»، «به‌ترین بخش دین - از موارد اجتهادی - آن مورد است که آسان‌تر است»، و یا «أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيهِ السَّمَحَةِ (بخاری: ش ۳۸)»، «محبوب‌ترین دین نزد خدا دینی است حق‌گرا و آسان است».

اگر تأکید قرآن و پیامبر چنین است، در فصل شیوع کرونایی، ایجاب می‌کند که سلامت مردم نادیده گرفته نشود. نباید برای امور مستحبی که اغلب قابل جبران است، جان مردم به خطر انداخته شود.

۷-۱. اصل ضرورت و اضطرار

یکی از مواردی که در استنباط احکام شرعی مورد توجه فقهای مسلمان بوده و جزء اصول حقوقی و فقهی ما به شمار می‌رود، اصل ضرورت است. در باور دینی هرچند احکام به صورت عموم از ثبات برخوردار اند، با این وجود، استثنای پذیر بوده و در حالت‌های اضطراری تغییر می‌کنند. موارد زیادی از چنین تغییراتی در منابع دیده می‌شود؛ نمونه بارز آن «جواز اکل میته برای سد جوع» است.

جملات شناخته «الضرورات تبیح المحظورات و المَشَقَّة تجلب التَّيسیر» (بدران؛ ج ۱ / ۱۴۰۱: ۲۹۸) اشاره به این اصل دارد و گویای این است که: ضرورت ایجاب می کند که موارد ممنوع، مباح شوند. اصل ضرورت، هم در حقوق مدرن و هم در حقوق اسلامی از عوامل رافع م مسؤولیت محسوب می گردد. حالت اضطرار، بر اساس ماده ۱۱۶ کد جزا مانع م مسؤولیت جزایی از مرتکب جرم می شود. اینک با شیوع کرونا، ما در این حالت قرار داریم. خطر جدی شیوع و انتقال کرونا سلامت مردم را تهدید می کند. در این شرایط، ضرورت ایجاب می کند که تدابیر پیش گیرانه اتخاذ گردد. این تدابیر، هرچند موجب ایجاد محدودیت به آزادی های افراد و لغو برخی اجتماعات می شود؛ اما طبق این اصل، اگر ضرورت بود، چنین روا باشد.

۸-۱. رخصت برخی احکام

یکی از مسایل پذیرفته شده در فقه و حقوق اسلام، رخصت برخی احکام است. به این مفهوم که در برخی موارد می توانیم به خاطر عذری برخلاف دلیل و سند شرعی رفتار کنیم (النمله؛ ج ۱ / ۱۹۹۹: ۴۵۰)؛ درواقع رخصت به منظور رعایت حال افراد دارای عذر، از حالت اصلی تغییر پیدا کرده و به تخفیف و سهولت گراییده است (علاءالدین البخاری؛ ج ۲ / ۱۴۱۰: ۲۹۹). ایجاد این سهولت جلوه یی از الطاف الهی بر بنده گانش به حساب می آید، این جلوه، محبوب خداوند نیز می باشد «عن رسول الله (ص): إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رَخْصُهُ كَمَا يَحِبُّ أَنْ تُتْرَكَ مَعْصِيَتُهُ» (بن خزیمه؛ سال: ش ۲۰۲۷). «خداوند عمل به رخصت های دین را به اندازه ترک گناهان می پسندد».

از همین رو، فقهای مسلمان در مواقع مشقت، نماز جمعه و جماعت را موقتاً و برای جلوگیری از خطر و ضرر رخصت می نمایند؛ چنان که از امام نووی (ره) در منهاج الطالبین، آمده است: وَلَا جُمُعَةٌ عَلَى مَعْدُورٍ بِمُرْخَصٍ فِي تَرْكِ الْجَمَاعَةِ (المحلی؛ ج ۱ / ۲۰۰۱: ۲۸۲). «جمعه بر کسانی که عذرهای مؤثر در ترک نماز جماعت دارند واجب نیست». این معاذیر مختلف است؛ مانند باران، سیل، خطر و یا مریضی (رک: الشربینی؛ ج ۱ / ۲۰۰۶: ۴۷۳-۴۷۸). اهمیت مسأله کرونا، در قیاس با این معاذیر از اولویت برخوردار است. اگر نماز جمعه و جماعت و یا دیگر مناسک به دلیل باد و باران شدید و... که موجب آزار نمازگزاران است، رخصت شود، به طریق اولی باید برای جلوگیری از خطر شیوع کرونا رخصت گردد.

۹-۱. ارجاع امور به متخصص

یکی از امور مهمی که در فقه و حقوق مورد توجه قرار گرفته است، ارجاع امور به متخصصان است. مسایل حقوقی زیادی است، که در تاریخ فقه اسلامی به متخصصان ارجاع داده شده اند؛ به

عنوان نمونه: برای تعیین جهت قبله، به نظر ستاره‌شناسان، عمل می‌شود (النووی؛ ج ۳ / ۲۰۰۸: ۲۰۱)، جهت تشخیص نسب کودک مورد اختلاف، از قیافه شنا سان نظرخواهی می‌شود (الشافعی؛ ۲۰۰۱: ۲۶۵)، برای تعیین میزان آسیب‌دیده‌گی چشم، به نظر پزشکان توجه می‌شود (ابواسحاق شیرازی؛ ۱۹۸۳: ۲۲۵). این موارد و دهها مسأله دیگر، نشان می‌دهد که فقها از باب «فَا سَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳)، موضوعات مختلف را به کارشناسان ارجاع داده و دیدگاه آن‌ها را به عنوان اصل موضوعی پذیرفته‌اند و اکنون نیز به جای توجیه و تفسیر دینی از مسأله کرونا، لازم است این امر را به متخصصان پزشکی، ارجاع داده و دیدگاه آن‌ها را در مورد فاصله‌گذاری اجتماعی و دیگر تدابیر پیش‌گیرانه بپذیریم.

۱-۱۰. حق سلامت همه‌گانی؛ خواست اسناد ملی و بین‌المللی

سلامت همه‌گانی، از حقوق پذیرفته شده در حقوق مدرن به حساب می‌آید. امروزه، اسناد مختلف داخلی و بین‌المللی بر این حق تأکید می‌کند. قانون اساسی افغانستان، در مقدمه و ماده ۱۵، این حق را به صورت ضمنی پذیرفته است. این اصل، به منظور تأمین زنده‌گی مرفه و محیط زیست سالم برای همه ساکنان این سرزمین، دولت را مکلف به اتخاذ تدابیر مناسب نموده است. در همین راستا برای حفظ سلامت همه‌گانی در مواد ۸۱۴ تا ۸۱۶ کد جزا، هرگونه آسیب به محیط زیست و در مواد ۸۱۷ و ۸۱۸ کد جزا، انتشار امراض خطرناک جرم‌انگاری شده است.

اسناد مختلف بین‌المللی و منطقه‌یی نیز این حق را از حقوق بنیادین، فراگیر، جهان‌شمول و غیر قابل سلب به حساب آورده و دولت‌ها را ملزم به صیانت از آن نموده است. ماده ۵۵ منشور ملل متحد، ماده ۲۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۲ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مواد مختلف میثاق حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۲۵ کنوانسیون حقوق معلولان، ماده ۲۴ کنوانسیون حقوق کودک، ماده ۱۲ کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، بند ۴ ماده ۵ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، ماده‌های ۲۲ و ۳۰ معاهده سوم جنیوا، ماده‌های ۲۸، ۴۳ و ۴۵ کنوانسیون حمایت از حقوق کارگران مهاجر، ماده ۱۰ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، ماده ۱۴ منشور افریقایی حقوق و رفاه کودک، ماده ۳ کنوانسیون حقوق بشر و زیست طبی شورای اروپا، این واقعیت را بازتاب داده است.

این اسناد، علاوه بر حمایت از حق سلامت همه‌گانی، پیش‌گیری از بیماری‌های واگیردار را ضروری دانسته است؛ به عنوان نمونه در قسمتی از ماده ۱۲ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی،

اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶، «پیش‌گیری و معالجه بیماری‌های همه‌گیر، بومی، حرفه‌ای و سایر بیماری‌ها و نیز پیکار علیه این بیماری‌ها» را از وظایف اصلی تمام دولت‌ها برشمرده است.

تأکید اسناد بین‌المللی فوق به گونه‌ای است که دولت‌ها نمی‌توانند به دلیل نبود ابزارها و منابع لازم، در تحقق حق سلامت همه‌گانی و درمان بیماران ناتوان، مطابق عالی‌ترین استاندارد قابل حصول سلامت جسم و روان، کوتاهی نموده و از مسؤولیت، شانه خالی نمایند. مطلق ناتوانی دولت نمی‌تواند مجوزی برای عدم اجابت تعهدات بین‌المللی و حقوق بشری در این زمینه باشد. اگر دولتی ادعای ناتوانی در انجام تعهدات ناشی از میثاق‌های بین‌المللی در زمینه تحقق حق بر صحت، درمان و سلامت را دارد، باید ثابت کند که کلیه تلاش‌های خود را به کار گرفته است؛ ولی به دلیل محدودیت منابع و امکانات از اجرای کامل تعهدات بازمانده است.

بدین ترتیب، دیده می‌شود که مسئله پیش‌گیری بیماری‌های واگیردار از جمله کرونا، دارای مبانی توجیهی کافی است. آموزه‌های دینی، قواعد فقهی، اصول حقوقی و اسناد مختلف ملی و بین‌المللی دلالت روشن بر ضرورت جلوگیری از خطر شیوع و انتقال کرونا داشته و صیانت از جان و سلامت مردم را آشکارا خاطر نشان کرده است.

ضرورت پیش‌گیری محدود به افراد و توده‌های مردمی نیست. این امر، به صورت توأمان متوجه مردم و دولت است. افراد باید برای مدتی از برخی حقوق و آزادی خود دست کشیده و با رعایت دستورات نظام پزشکی مبنی بر حفظ بهداشت فردی و فاصله‌گذاری اجتماعی و ...، به سلامت عمومی کمک نمایند. دولت نیز به عنوان متولی نظم عمومی کشور، صلاحیت لازم را برای اعمال حاکمیت و استفاده از منابع ملی در این زمینه دارد. دولت، با استفاده از این صلاحیت، ضمن حمایت از کادر پزشکی و تأمین امکانات درمانی، باید تدابیر مناسبی برای پیش‌گیری از شیوع کرونا، اتخاذ نماید؛ البته روشن است که ایجاد رابطه منطقی بین معیشت و سلامت مردم، ضروری است. این امر، درایت و هنری است که دولت‌مردان باید در عمل به نمایش بگذارند.

روشن است در هر کشوری، تنها یک دولت صلاحیت اعمال قانون را دارد. احزاب سیاسی، جریان‌های مذهبی، مراکز فرهنگی و نهادهای دینی و اجتماعی، همانند افراد مخاطبان قانون‌اند و باید از هدایات قانونی دولت پیروی نمایند. هیچ جریانی به دلیل توجیهات شخصی و مذهبی حق ندارد با تخطی از دستورات پزشکی سلامت مردم را به خطر اندازد؛ بر همین اساس، در کشورهای مختلف تمام نهادهای قانون‌مند مذهبی برنامه‌های عادی شان را در فصل کرونایی کنار گذاشته و مراکز عبادی شان را بسته‌اند. اکثر معابد، کلیساها و مساجد جهان مسدود شده و برنامه‌های عبادی جمعی تعطیل گردیده است.

این واقعیت در جهان اسلام نیز مشهود است؛ به رغم مخالفت برخی آخوندهای معشیت‌اندیش و ظاهرگرا، اکثر فقهای بزرگ و مجتهدان تراز اول جهان اسلام. در کابل، نجف، قم، قاهره، ریاض، تونس، اندونزی، مالزی، لبنان و ... بر ضرورت پیش‌گیری از شیوع کرونا فتوا داده‌اند. بر اساس این فتاوی، مهم‌ترین مراکز مذهبی مسلمانان به شمول حرم مکه مکرمه، مساجد مدینه، سهله، کوفه و همچنین حرم‌های پیامبر گرامی اسلام (ص)، امامان، اهل بیت و اصحاب‌النبی برای مدتی تعطیل گردیده است.

۲. مسؤولیت‌های ناشی از شیوع و انتقال کرونا

با شیوع کرونا، پرسش‌های حقوقی زیادی مطرح شده است. برخی از سؤال‌ها در حوزه مسؤولیت مدنی و کیفری است. پرسش از این‌که: اگر انتقال ویروس کرونا به صورت عمدی صورت بگیرد، مسؤولیت انتقال‌دهنده مباشر چیست؟ اگر انتقال به صورت غیر عمدی صورت بگیرد، چه مسؤولیتی به بار می‌آورد؟ اگر کسی زمینه انتقال را فراهم نماید، به مثابه معاون جرم، چه مسؤولیتی به عهده خواهد داشت؟ اگر کسی از وجود ویروس در بدن خود آگاهی نداشته و موجب انتقال گردد، حکمش چیست؟ اگر چنان‌که به خاطر شیوع کرونا قراردادی اجرایی نشده و با تأخیر مواجه شود، چه حکمی دارد؟ این پرسش‌ها بستر مناسبی برای بحث‌های حقوقی است. در ادامه نوشته به صورت مختصر بدان پرداخته خواهد شد.

قانون‌گذار افغانستان به خاطر حفظ سلامت همه‌گانی، شیوع بیماری واگیردار را در ماده ۸۱۷، تحت عنوان «انتشار امراض خطرناک» جرم‌انگاری کرده است. در ماده ۸۱۷ آورده است:

(۱) شخصی که در غیر از حالات مندرج مواد ۸۱۴ و ۸۱۵ عمداً مرتکب عملی گردد که موجب انتشار مرض خطرناک گردد، حسب احوال به حبس متوسط تا سه سال یا جزای نقدی از شصت هزار تا یک صد و هشتاد هزار افغانی، محکوم می‌گردد؛

(۲) هرگاه ارتکاب فعل مندرج فقره (۱) این ماده سبب فوت یا معلولیت دایمی شخص گردد، مرتکب علاوه بر جزای مندرج این ماده، به جزای جرم مرتکبه، نیز محکوم می‌گردد.

ویروس کرونا، یک پدیده خطرناک است. خطرناکی آن ناشی از مسری بودن، ناشناخته بودن و عدم امکان درمان آن با دوا مشخص است؛ بدین جهت، انتقال این ویروس، تحت عنوان عام «انتشار امراض خطرناک» قرار می‌گیرد و مطابق ماده ۸۱۷ کُد جزا، دارای مسؤولیت جزایی است؛ بنابراین، فرد یا افرادی که در شیوع این ویروس نقش داشته باشند، بر اساس فقره یک این ماده، قابل

مجازات می‌باشند؛ هم‌چنین اگر انتقال ویروس کرونا، موجب فوت کسی گردد، انتقال‌دهنده، مطابق فقره دوم این ماده، به عنوان قاتل نیز قابل تعقیب می‌باشد.

جرم‌انگاری شیوع کرونا، از مبانی توجیهی کافی برخوردار است؛ از یک سو، طبق گواهی تمام متخصصان و مسؤولان عرصه سلامت، ویروس کرونا، یک بیماری خطرناک، مسری و کشنده است؛ از سوی دیگر، مبانی مسئولیت جزایی از قبیل صیانت از امنیت عمومی، تطبیق عدالت جزایی، قاعده انصاف و به خصوص قاعده اقدام، بر این نکته دلالت می‌کند، که اشخاصی که به صورت عمدی و یا با اهمال، ساده‌لوحی و بی‌احتیاطی خود سلامت همه‌گانی را به مخاطره می‌اندازند، باید پاسخ‌گوی رفتار شان باشند.

البته یادآوری این نکته لازم است که احراز مسئولیت، مبتنی بر اثبات رابطه استناد / سببیت است. رابطه استناد مهم‌ترین و مشکل‌ترین بحث حقوقی است. اثبات این رابطه، برای احراز هرگونه مسئولیت و اعمال مجازات علیه متهم ضروری است. درواقع، مسئولیت مرتکب مبتنی بر احراز ملازمه مستقیم و حقیقی بین رفتار جرمی و نتیجه مجرمانه است. با تردید در رابطه استناد، براءت ذمه حالت اصلی است. این امر، را اصل براءت و قاعده درء تأیید می‌کند. اصل براءت در ماده ۲۵ قانون اساسی و ماده ۵ کد جزای افغانستان، به رسمیت شناخته شده است.

کد جزای افغانستان در ماده ۳۶، رابطه سببیت را «موجودیت رابطه متعارف میان عمل جرمی و نتیجه آن» دانسته است. در ماده ۳۷ آورده است:

(۱) شخص از جرمی که نتیجه عمل جرمی وی نباشد، مسؤول شناخته نمی‌شود.

(۲) شخصی که عمل جرمی وی در احداث نتیجه به اعتبار یکی از علل قلبی یا توأم با

فعل و یا علل بعدی، سهیم شده باشد، مسؤول شناخته می‌شود؛ گرچه شخص به

مؤثریت عمل جرمی خود در احداث نتیجه، علم نداشته باشد.

(۳) هرگاه عمل شخص به تنهایی در احداث نتیجه جرم کافی شمرده شود،

موصوف از عمل جرمی خود مسؤول شناخته می‌شود

اما پرسش این است، که رابطه سببیت، چه‌گونه قابل احراز است؟ به خصوص که انتقال ویروس یک امر نامرئی، فنی و تخصصی است و شیوع آن هم یک پدیده فراگیر می‌باشد. در این صورت رابطه استناد چه‌گونه است و مسئولیت مبتنی بر آن، به چه صورت است؟

برای بررسی مسئولیت‌های ناشی از کرونا، باید صور مختلف آن را جداگانه ارزیابی نمود. در انتقال ویروس کرونا چند حالت متصور است: اول، یک شخص به تنهایی، آگاهانه، عامدانه و صورت مباشر موجب انتقال ویروس گردد. دوم، شخص همراه با افراد دیگر با همین شرایط به صورت شراکتی و در عرض هم ناقل می‌باشند. سوم، شخصی که موجب انتقال بیماری شده از وجود و مسری‌بودن بیماری

آگاه است؛ اما قصد و اراده انتقال را ندارد. چهارم، شخص ناقل از وجود بیماری در بدن خود بی خبر است و در عین زمان موجب انتقال می شود. پنجم، شخص ناقل نیست؛ ولی زمینه انتقال را فراهم می نماید. ششم، در همه این موارد، علاوه بر انتقال بیماری، موجب مرگ کسی بر اثر این ویروس گردد. هفتم، بیماری با ضمیمه عوامل انسانی یا طبیعی دیگر موجب مرگ کسی شود. هشتم، انتقال بیماری به فردی دارای بیماری زمینه‌یی مانند سرطان و... صورت می گیرد و فرد از بین می رود. نهم، شیوع ویروس کرونا ممکن است سبب تأخیر در اجرای قراردادها گردد.

از میان فرض‌های نه گانه فوق، با در نظر داشت صراحت ماده ۸۱۷ کد جزا، حکم کسی که عمداً و به صورت مباشر، موجب شیوع و انتقال کرونا گردد، مشخص است. کسی که مستقیماً موجب انتقال و انتشار این ویروس گردد، و این امر، طبق نظر اهل خبره ثابت شود، به حبس متوسط یا جزای نقدی از ۳۰ تا ۱۸۰ هزار افغانی محکوم می گردد. در فرض دوم، افراد انتقال دهنده طبق ماده ۵۷ و ۵۸ کد جزا مسؤول تلقی شده و مطابق قواعد تعدد عرضی اسباب، در تحمل مجازات شریک می باشند؛ مگر این که نقش یکی از آن‌ها در انتقال و شیوع ویروس محرز بوده و بیش تر باشد، در این صورت، این شخص، به همان اندازه، بار مسؤولیت بیش تری را به عهده خواهد داشت.

در فرض سوم، انتقال عمدی ویروس مطرح نیست. شخص ناقل قصد جرمی ندارد. در این صورت، پرسش این است که آیا کرونا بیماری نوعاً کشنده است یا خیر؟ اگر ویروس کرونا را یک پدیده‌یی نوعاً کشنده تلقی کرده و همانند یک آلت قتاله بدانیم، جرم ارتكابی، در حکم عمد بوده و در صورت فوت کسی، مرتکب، به قتل عمد محکوم خواهد شد. ظاهراً طبق شناخت موجود از ویروس کرونا و گواهی پزشکان، این ویروس، به رغم خطیر بودنش، نوعاً کشنده نیست؛ بل که پدیده‌یی نسبتاً کشنده محسوب می گردد؛ از این رو، در صورت انتقال ویروس کرونا، فرد ناقل، مرتکب خطای جرمی شده و اگر کسی بر اثر آن فوت شود، قتل خطایی به شمار می رود. این مورد بر اساس ماده ۸۱۸ کد جزا فیصله خواهد شد. در این ماده آمده است:

(۱) شخصی که به خطای سبب انتشار مرض خطرناک گردد، به حبس قصیر یا

جزای نقدی از سی هزار تا شصت هزار افغانی، محکوم می گردد.

(۲) هرگاه ارتكاب فعل مندرج فقره (۱) این ماده سبب معلولیت دایمی یا مرگ

شخص گردد، مرتکب علاوه بر جزای مندرج این فصل، به جزای جرم مرتکبه، نیز

محکوم می گردد.

هرچند در این فرض، مرتکب قصد جرمی ندارد؛ اما با آگاهی از ویروس کرونا در بدن خود و علم به مسری بودن آن، تقصیر داشته و مرتکب خطای جرمی شده است. وی، با اهمال، ساده لوحی، بی احتیاطی و ... موجب انتشار این ویروس گردیده است.

در فرض چهارم، که ناقل هیچ گونه اطلاعی از وجود ویروس در بدن خود و مسری بودن آن ندارد، به دلیل فقدان اراده و نداشتن قصد جرمی، عمل انجام شده جرم نبوده و مسئولیت جزایی ندارد؛ ولی اگر موجب ضرر به دیگری گردد، مسئولیت مدنی مطرح است.

در صورت پنجم، که فرد مورد نظر نقش مستقیم در انتقال بیماری ندارد؛ ولی در زمینه سازی و تسهیل انتقال آن دخالت داشته است، «عنوان معاونت در جرم» صدق می کند. حکم معاون جرم، در فقرة ۳ ماده ۵۹ کد جزا بیان شده است. معاون به جزای یک درجه پایین تر از مجازات جرم مرتکبه محکوم می گردد. در بحث شیوع کرونا افرادی که به رغم ممنوعیت برگزاری اجتماعات از سوی وزارت صحت، اقدام به برگزاری مراسم عروسی، عزاء، نماز جمعه و جماعت می نمایند، شامل این ماده می گردند.

در فرض ششم، که مرتکب، علاوه بر انتقال ویروس موجب مرگ کسی بر اثر آن گردد، بسته به این است که از انتقال این ویروس چه قصدی داشته است؛ اگر به قصد قتل موجب انتقال گردد، تبعاً مرتکب قتل عمد خواهد شد؛ اما اگر قصدی نداشته و ویروس را هم پدیدیهی نوعاً کشنده تلقی نکنیم، در این صورت، از باب ضرب منجر به موت قلمداد شده و قتل ارتكابی، شبه عمد خواهد بود؛ اما اگر از وجود ویروس بی خبر بوده و علاوه بر انتقال آن موجب مرگ گردد، قتل انجام شده، قتل خطایی تلقی می گردد.

در فرض هفتم، که علاوه بر انتقال ویروس کرونا عوامل انسانی یا طبیعی دیگر نیز در مرگ کسی دخالت می کند؛ در این صورت، احراز مسئولیت بسته گی به رابطه استناد دارد. در تسلسل اسباب، سببی مقصر تلقی می شود، که برای ایجاد نتیجه به تنهایی کفایت کند و مرگ بدان منتسب شود. هر کدام از این عوامل متعدد، که مقدم در تأثیر بوده یا در ایجاد نتیجه کافی باشد و نتیجه بدان مستند گردد، مسؤول تلقی خواهد شد. در این جا از باب موجود بودن مقتضی، عامل اصلی مرگ، انتقال ویروس است؛ مگر این که عوامل انسانی یا مادی دیگر به تنهایی، نقش عامل مستقل و قاطع را بازی نموده و بتواند رابطه استناد بین ویروس و نتیجه را قطع نماید. در این صورت، طبیعی است که عامل مستقل مسؤول خواهد بود.

در فرض هشتم، انتقال بیماری به فرد دارای بیماری زمینه یی مانند سرطان و... صورت می گیرد و فرد از بین می رود. این مورد، از باب اجتماع سبب پویا و ایستا است. بر اساس تقدم نظریه سبب پویا، نتیجه جرمی منتسب به عامل انتقال ویروس کرونا است. بیماری های سابق منتقل علیه، به مثابه سبب ایستا نمی تواند نقش عامل مستقل و کافی را ایفا نماید. درواقع، اثبات این که مرگ در هر حال و حتا بدون انتقال ویروس کرونا هم رخ می داد، لزوماً باعث نفی رابطه سببیت و استناد نخواهد شد؛

به همین دلیل، کسی نمی‌تواند برای رد اتهام قتل ناشی از انتقال ویروس، به احتمال مرگ قربانی در هر حال، حتا در صورت عدم مداخله متهم، استناد نماید؛ بنابراین، انتقال ویروس بیماری کرونا به بدن بیمار سرطانی، که در هر صورت در اثر سرطان خواهد مرد، نافی مسؤولیت انتقال‌دهنده ویروس کرونا نخواهد بود؛ البته این نکته قابل یادآوری است که قانون‌گذار افغانستان در بحث تسلسل اسباب، سبب کافی را مسئول دانسته است. در این صورت اگر ویروس کرونا برای مرگ فرد، که بیماری زمینه‌ی داشته است، کفایت کند و نتیجه بدان مستند گردد، فرد انتقال‌دهنده مسؤول تلقی می‌گردد. هرچند که این امر از قبل برای وی قابل پیش‌بینی نبوده باشد.

در فرض نهم، که شیوع کرونا ممکن است موجب تأخیر در اجرای قراردادها گردد، روح قواعد حقوقی ایجاب می‌کند که قراردادها به اعتبار خود باقی بماند. تأخیر صورت گرفته، به دلیل «قوة قاهره» بوده و بدون تقصیر تلقی می‌گردد؛ از این رو، پیامد منفی برای طرف قرارداد نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

واقعیت این است که کرونا یک پدیده خطرناک است. این خطر در کشورهای مختلف انسان‌ها را تهدید می‌کند. شرایط پُرخطر کروناپی‌پرسش‌هایی را به وجود آورده است. با در نظر داشت تعارض حق‌ها این پرسش مطرح بود، که دولت چه صلاحیتی را برای وضع قیودات به منظور پیش‌گیری از ویروس کرونا دارد؟ مبنای توجیهی پیش‌گیری از کرونا چیست؟

در پاسخ به این سؤال بیان گردید که: اجتهاد عقلانی از آموزه‌های دینی، مسؤولیت همه‌گانی، فرض‌بودن حفظ حیات، قاعده لاضرر، قاعده اولویت، قاعده لاجرح، رخصت شدن برخی احکام، اصل رجوع به اهل خبره و متخصص و پذیرش حق سلامت همه‌گانی، به عنوان یک تعهد بین‌المللی، دلایلی است که بر ضرورت جلوگیری از شیوع و انتقال کرونا دلالت می‌کنند.

انتقال کرونا، به مثابه انتشار امراض خطرناک، پدیده مجرمانه تلقی شده و در فرض احراز رابطه استناد، تحت شرایطی قابل تعقیب جزایی می‌باشد. مطابق مواد ۸۱۷ و ۸۱۸ کد جزا قابل مجازات خواهد بود.

سرچشمه‌ها

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۹۹۶). **مسند الامام احمد بن حنبل**. لبنان: مؤسسه الرساله.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۵۷. ش). **مقدمه ابن خلدون**. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳. ابن ماجه، أبی عبدالله محمد بن یزید القزوينی. (۱۴۱۸. ق). **سنن ابن ماجه**. بیروت: دارالجيل.
۴. احمد بن ابی الضیاف. (۱۹۶۳. م). **اتحاف اهل الزمان بأخبار ملوک تونس و عهد الامان**. تونس: کتابه الدوله للشؤون الثقافیه و الاخبار.
۵. الآخوند الخراسانی، محمد کاظم. (۱۴۳۱. ق). **کفایه الاصول**. المجلد الاول. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، الطبعة الصابغة.
۶. البخاری، علاء الدین، عبدالعزيز احمد بن محمد. (۱۴۱۰. ق). **کشف الأسرار شرح أصول البزدوی**. ج ۲. بیروت: دارالکتب الاسلامی.
۷. البخاری، محمد بن اسماء یل. (۱۴۱۰. ق). **صحیح البخاری**. قاهره: وزاره الأوقاف. المجلس الأعلى لشؤون الاسلامی. لجنه احیاء السنه. الطبعة الثانية.
۸. الثعالبی الحجوی، محمد بن حسن. (۱۹۹۵. م). **الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی**. المجلد الاول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. الحداد، محمد. (۱۹۹۸. م). «**تمجید الموت، صورہ الوباء فی القرن التاسع عشر**». المجله التاريخيه للدراسات العثمانیه، العدد ۱۸-۱۷.
۱۰. الدیلمی، حسن بن ابی الحسن. (۱۴۲۴. ق). **ارشاد القلوب**. المجلد الاولی. بی جا: دارالاسوه.
۱۱. الشاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۹۹۷). **الموافقات**. المجلد الاول. القاهره: دار ابن عفان للنشر و التوزیع.
۱۲. الشافعی، محمد بن إدريس. (۲۰۰۱. م). **الأهم**. مصر- اسکندریه: دارالوفاء لدنیا الطباعة و النشر.
۱۳. الشربینی، شمس الدین. (۲۰۰۶). **مغنی المحتاج الی معرفه الفاظ المنهاج**. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه للنشر و التوزیع.
۱۴. العطار، حسن. (بی تا). **حاشیة العطار علی جمع الجوامع**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. المحلی، جلال الدین محمد بن احمد. (۲۰۰۱. م). **کنز الراغبین فی شرح منهاج الطالبین**. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. المغزی، کامل بن حسین بن محمد بن مصطفی البالی الحلبي، الشهير بالمغزی. (۱۴۱۹. ق). **نهر الذهب فی تاریخ الحلب**. حلب: دارالقلم.
۱۷. النسائی، احمد بن علی. (۱۴۱۱. ق). **السنن الکبری**. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.

۱۸. النمله، عبدالکریم بن علی بن محمد. (۱۹۹۹. م). **المُهَذَّبُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ**. ج۱. ریاض: مکتبه الرشد.
۱۹. النووی، ابوذرکریا محی الدین یحیی بن شرف. (۲۰۰۸). **المجموع شرح المذهب**. المجلد الثالث. جدہ. مکتبه الارشاد.
۲۰. النیسابوری، أبو بکر محمد بن إسحاق بن خزیمه. (۱۴۰۰. ق). **صحیح ابن خزیمه**. بیروت: المکتب الاسلامی.
۲۱. بدران، عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحیم بن محمد. (۱۴۰۱. ق). **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۲. دشتی، علی. (۱۴۱۴ ق). **نهج البلاغه**. جلد ۱. چاپ اول. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۳. سعدی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله شیرازی. (۱۳۳۸). **کلیات اشعار سعدی**. تصحیح محمد حسن علمی. تهران: نشر علمی.
۲۴. سیوطی، جلال الدین. (۱۹۹۷. م). **مارواه الواعون فی اخبار الطاعون**. تحقیق محمد علی البار، بیروت: دارالقلم للطباعه والنشر والتوزیع.
۲۵. شریعت اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد. (بی تا). **قاعده لاضرر**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. شیرازی، ابواسحاق إبراهیم بن علی بن یوسف. (۱۹۸۳). **التنبیه فی الفقه الشافعی**. ریاض: عالم الکتب لطباعه و النشر و التوزیع.
۲۷. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۶ ش). **فقه و عقل**. چاپ هفتم. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۶). **اصول کافی**. ترجمه مهدی آیت الهی. تهران: جهان آرا.
۲۹. مالک بن انس. (۱۴۲۵ ق). **موطأ الامام مالک**. ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان، للأعمال الخیریه و الانسانیه.
۳۰. نایینی، محمد حسین. (۱۳۹۸ ش). **منیه الطالب فی شرح المکاسب**. ج ۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳۱. قانون اساسی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲ ش.
۳۲. کد جزای افغانستان، مصوب ۱۳۹۶ ش.
۳۳. میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مصوب ۱۹۶۶ م.

