



MfJ

مجله فقه پزشکی

دوره دوازدهم، شماره چهل و دوم، ۱۳۹۹

Journal Homepage: <http://journals.sbmu.ac.ir/mf>



مقاله پژوهشی

تبیین فقهی مسئولیت دولت در رویارویی با بیماری کرونا

منصور غریب پور^{*۱}

۱. استادیار دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: در این روزها که بیماری واگیردار و مسری کرونا (کووید ۱۹)، فضای جامعه و جهان را درنور دیده است، علاوه بر ابتلاات بهداشتی برای افراد و دولت‌ها، از جوانب متعدد دیگری از جمله چالش‌های فقهی حقوقی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. به‌عنوان مثال در این زمینه می‌توان به مسائلی مانند ضمان حاکمیت در خسارات جانی، مالی، تعارض اقتصاد و سلامت، کاربرد قاعده احسان، قرنطینه و تحدید آزادی، امنیت ملی و مسأله مقابله به مثل، امنیت روانی و ... اشاره کرد. بر این اساس، پژوهش حاضر به نحو معین، با هدف بررسی برخی چالش‌ها و پیامدهای فقهی حقوقی مرتبط و ادله‌ی ناظر بر مسئولیت (تکلیفی و وضعی) دولت، و چارچوب نظری آن، انجام گرفته است.

مواد و روش‌ها: در این مقاله با اعتنای به پیامدهای فقهی حقوقی این بیماری مسری، به تناسب زمان و مکان حاضر و لزوم تولید و پرداخت قواعد فقهی حقوقی، جهت تبیین درست مسئله (دیدگاه فقه اسلامی درخصوص امراض مسری و مسئولیت دولت)، شواهد متعدد روایی و آرا و ادله فراوان فقهی به روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری: این پژوهش، ضمن بررسی و تنقیح فقهی موضوع امراض مسری (با توجه به برخی نظرات اخیر درخصوص تضاد بین فقه و علم) براساس منابع، ادله و قواعد فقهی حقوقی ناظر بر وظایف و مسئولیت دولت، توصیف، تحلیل و ارزیابی شده و با تقسیم و تقریری جدید و نگاهی نو به آیات و روایات و ادله فقهی حقوقی، وظیفه‌مندی و مسئولیت عام و نیز مسئولیت خاص دولت (در صورت حدوث سبب سلبی یا ایجابی قابل استناد و موجد ضمان و خسارت) اثبات شده است.

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۳۹۹/۱۲/۰۹

واژگان کلیدی:

دولت

بیماری کرونا

کووید ۱۹

مسئولیت

* نویسنده مسؤول: منصور غریب پور

آدرس پستی: ایران، یاسوج، سی متری معاد،
خیابان شاهد ۸ پلاک ۶۹.

پست الکترونیک:

rezaeirezaei.fa@mail.um.ac.ir

۱- مقدمه

در دنیای امروز در کنار پیشرفت شگفت‌انگیز علوم طبیعی و تجربی و تأمین نحوه‌ای از رفاه زندگی فردی و اجتماعی انسان، این ظرفیت و قابلیت علمی بشر، در نهاد عالم و طبیعت تغییراتی را ایجاد کرده است و گاهی در کنار غایت خود و بر اثر پیامدهای ناخوشایندی که از تصرف بی‌ضابطه انسان در طبیعت ایجاد می‌شود، خطراتی جانکاه جان و مال آدمیان را در معرض تهدید و نابودی قرار می‌دهد. یکی از این پیامدهای خطرناک، بیماری‌های مسری همانند کرونا می‌باشد که در گستره شیوع جهانی خود و به لحاظ خسارت‌های مالی و جانی و آثار متعدد فرهنگی و اجتماعی و تحرک و مواجهه دولت‌ها و ملت‌ها با آن منحصر به فرد بوده است. این بیماری که تاکنون چهار نوع از نسل خود را بروز داده است و بیشتر ناحیه تنفسی انسان را در معرض ابتلای شدید قرار می‌دهد، منجر به اپیدمی‌های جهانی و کشتن افراد بسیاری و نیز بار مالی قابل توجهی شده است.

در زمان ما بیماری کرونا نظیر و با محسوب می‌شود و احکام متعدد و آثار فقهی دارد اگرچه در منابع فقهی، رساله و یا کتاب مستقلی در زمینه امراض مسری نگارش نشده اما شبیه این مورد (کرونا) و نیز سرایت بیماری‌های واگیردار فی‌الجمله، در متون فقهی و روایات اسلامی مورد بررسی قرار گرفته که هم روایات متعددی در مورد آن وجود دارد و هم فقیهان در احکام فقهی خود بررسی‌هایی در این زمینه دارند. برخی عامه قائلند که فرار، باایمان انسان معتقد به رضا الهی منافی است (۱). مرحوم سید نعمت‌الله جزایری به مناسبت شیوع بیماری طاعون در اسلامبول در سال ۱۱۰۲ قمری رساله‌ای با عنوان «مسکن الشجون فی حکم الفرار من الوباء والطاعون» نوشته و همین مطلب را آورده است (۲). ایشان درخصوص علمای شیعه آورده: علمای ما متفقند که در این موارد، مردم حق فرار دارند و کسی نباید آن‌ها را به دلیل فرارشان متهم به گناه نموده، مانع از رفتنشان شود (۲) و از سویی طبق روایات (برخلاف برخی تصورات عرفی)، ابتلای به امراض سخت و

خصوص بیماری‌های مسری باایمان منافات ندارد و مؤمن به هر مرضی مبتلا می‌شود و با هر مرگی می‌میرد (۳) و حتی برخی بلاها مختص به مؤمن است و آن ابتلایی است که به بروز و کشف مراتب ایمان منجر می‌شود (۳). لذا در مجامع روایی، روایاتی درخصوص سرایت بیماری‌های واگیردار آمده و حتی به نوعی مفهوم قرنطینه جهت جلوگیری از اشاعه بیماری‌های مسری استنباط می‌شود.

بر این اساس در تحلیل بیان مسئله و ضرورت آن باید گفت؛ این بیماری پیامدهای مختلفی به لحاظ اقتصادی، بهداشتی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دارد و یکی از آثار و نتایج این ویروس پیامدهای فقهی و حقوقی است. دولت به‌عنوان متولی مسائل عمومی جامعه، در مقابل این بیماری که جان و مال مردم را تهدید می‌کند، به جهات مختلفی دارای تکلیف و مسئولیت است. اهمیت این مسئله به لحاظ موضوعی آنجا آشکار می‌شود که دولت‌هایی با سهل‌انگاری و یا به عمد یا با اهمال‌کاری و عدم تشخیص درست و عدم اقدام به موقع و عدم ارائه هشدارهای مناسب و اعمال ابزارهای حاکمیتی، باعث خسارات جبران‌ناپذیری علیه جسم و تمامیت جسمانی افراد و تحمیل هزینه‌های مالی و ... شوند و از منظر فقه و قواعد حقوقی اسلامی هرکس در ازای قدرت و اختیار وظیفه‌ای که بر عهده دارد (خواه شخص حقیقی یا حقوقی) در مقابل مسئولیت هم دارد. لذا سؤال اساسی این مقاله در همین راستا است که قواعد و ادله مسئولیت دولت در مواجهه با این بیماری کدامند؟ به تعبیر دیگر مسئله اصلی این پژوهش با بررسی موقعیت فقهی و روایی امراض مسری، این است که ادله فقهی مسئولیت حاکمیت در مواجهه با این‌گونه امور چیست و چگونه تحلیل و ارزیابی می‌شود؟

۲. مواد و روش‌ها

در این مقاله با اعتنای به پیامدهای فقهی حقوقی این بیماری مسری، به تناسب زمان و مکان حاضر و لزوم تولید و پرداخت قواعد فقهی حقوقی، جهت تبیین درست مسئله (دیدگاه فقه

اسلامی درخصوص امراض مسری و مسئولیت دولت)، شواهد متعدد روایی و آراء و ادله فراوان فقهی به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۳. یافته‌ها

در پژوهش حاضر، ضمن بررسی و تنقیح فقهی موضوع امراض مسری (با توجه به برخی نظرات اخیر درخصوص تضاد بین فقه و علم) براساس منابع، ادله و قواعد فقهی حقوقی ناظر بر وظایف و مسئولیت دولت، توصیف، تحلیل و ارزیابی گردیده و با تقسیم و تقریری نسبتاً جدید و نگاهی نو به آیات و روایات و ادله فقهی حقوقی، وظیفه‌مندی و مسئولیت عام و نیز مسئولیت خاص دولت، (در صورت حدوث سبب سلبی یا ایجابی قابل استناد و موجد ضمان و خسارت) اثبات شده است.

۳-۱- مفهوم‌شناسی

۳-۱-۱- **کرونا:** واژه «کروناویروس» از کلمه لاتین *corōna* به معنی تاج یا هاله گرفته شده است. تاکنون چهار جنس از این ویروس به نام‌های آلفا، بتا، گاما و دلتا شناسایی شده است و هنوز ابعاد ناشناخته‌ای دارد. از زمان وقوع سندرم تنفسی شدید سارس در سال ۲۰۰۲، دو نوع کرونا ویروس انسانی جدید (HKU-1) و (NL-۶۳) شناسایی شدند که هر دو عفونت تنفسی خفیف ایجاد می‌کنند و در سراسر دنیا واقع می‌شوند. در سال ۲۰۱۲ سازمان بهداشت جهانی دو مورد پنومونی شدید اکتسابی از جامعه را گزارش کرد که توسط یک کرونا ویروس بتای جدید ایجاد شده بود و بعدها به سندرم تنفسی کرونا ویروس خاورمیانه تغییر نام داد (۴). ۳۱ دسامبر ۲۰۱۹ میلادی خوشه‌ای از موارد عفونت شدید تنفسی در شهر ووهان چین گزارش گردید و به سرعت در تمام جهان گسترش پیدا کرد و در نهایت این ویروس به کووید ۱۹ موسوم شد (۵). این ویروس امنیت جامعه بین‌الملل را به مخاطره انداخته و پیامدهای گوناگونی در حوزه‌های عمومی از جمله بهداشت، اقتصاد، سلامت و ... در پی داشته است.

۳-۱-۲- **دولت:** این لفظ در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود که در معنای خاص همان قوه مجریه است و در معنای عام همه قوا و نهادهای عمومی و حاکمیتی است. در حقوق اساسی در مجموع سه تعریف از دولت ارائه شده است. دولت جامعه سیاسی سازمان یافته و نهادینه شده است که از سایر جوامع متمایز بوده و شخصیت مشخص و متمایزی از عناصری ترکیبی خود دارد (۶) و یا یک عده از مردم است که در قلمرو معینی سکونت داشته و مطیع یک قدرت عالی‌ه باشند (۷) و نیز گفته شده که دولت یعنی جمعی از افراد انسان که در سرزمینی معین تشکیل جامعه سیاسی داده و قدرت عالی‌ه‌ای بر آن اعمال حاکمیت می‌نماید (۸). نقطه مشترک هر سه تعریف این است که دولت دارای جمعیت، سرزمین معین و قدرت عالی‌ه می‌باشد. ۳-۱-۳- **مسئولیت:** این واژه مشتق از سؤال و به معنای پرسیده شده و ضمانت و مؤاخذه و متعهد بودن است (۹) و در قرآن کریم (صافات/۲۴) و روایات معصومین در همین معنا نیز استعمال شده است و به نظر برخی به معنای پاسخ‌گویی است توسط شخصی که از تعهدات وظایف خود تخلف نموده است؛ خواه حقوقی و خواه اخلاقی و معنوی (۱۰). در قانون مدنی به جای این واژه از لفظ ضمان استفاده شده که یک مفهوم فقهی است و معنای آن قرار گرفتن اعتباری چیزی در ذمه کسی به جعل و حکم شارع می‌باشد و به تعبیری ضمان در فقه در معنای مسئولیت اعم از مسئولیت مدنی و کیفری استعمال شده است (۱۱).

۳-۲- موضوع‌شناسی فقهی روایی امراض مسری

موضوع‌شناسی امراض مسری از دو جهت ضروری و بخشی از ضرورت مقاله می‌باشد. یکی اینکه در باب امراض مسری در روایات فقهی و نیز موسوعه‌های فقهی یک نحو تعارض و دوگانگی مشاهده می‌شود و از طرفی پژوهش مستقلی به تنقیح موضوعی آن نپرداخته است تا به عنوان اصل موضوعی اخذ شود و دوم اینکه همین تعارض، اخیراً به خاطر ابتلای جهانی کرونا، دستاویز برخی اشخاص و جریان‌ات قرار گرفته

۲-۳-۲-۳- روایاتی که دلالت بر مسری بودن و لزوم اجتناب از

برخی بیماری‌ها دارند: در مقابل دسته اول روایات، روایات دیگری، دلالت بر وجوب قرنطینه، پذیرش سرایت برخی بیماری‌ها و لزوم رعایت جهاتی که مانع واگیری می‌شود، دارند که اشاره می‌شود.

الف) حلبی می‌گوید: «از امام صادق (ع) پیرامون وبایی که در ناحیه‌ای از مصر پدید آمده بود پرسش کردم و لذا مردم به ناحیه دیگری و یا از مصر به سرزمین دیگری می‌روند فرمود: «اشکالی ندارد» (۱۳). براساس مفاد این روایت وقوع سرایت و واگیری امری روشن است و امام مجوز فرار یا انتقال به مکان دیگر را می‌دهد.

ب) علی بن مغیره می‌گوید: «به امام صادق (ع) گفتم: «مردمی در منطقه‌ای می‌باشند و در آن به علت مریضی، مرگ و میر واقع می‌شود آیا می‌توانند از آن منطقه به جای دیگری کوچ کنند؟» فرمود: «بله» گفتم: «به ما رسیده است که پیامبر (ص) قومی را به خاطر این رفتار سرزنش کردند؟» فرمود: «آنان مرزبانی بودند که در مقابل دشمن بودند لذا رسول خدا (ص) به آنها امر کرد که در مواضع خودشان ثابت بمانند» (۱۵). این روایت به خوبی نشان می‌دهد که سرایت و واگیری واقعیت دارد و بر همین اساس مواظبت و دوری اشکال ندارد.

ج) از امام صادق (ع) به نقل از پدر و اجدادش از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: «مکروه است که با شخص مجذوم از نزدیک سخن گفته شود جز اینکه میان او و مجذوم ذراعی فاصله باشد» و فرمود: «از شخص جذامی فرار کنید همان‌گونه از شیر درنده می‌گریزید» (۱۶). امر به فرار از فرد مبتلا به جذام، نشانه پذیرش سرایت و واگیری است و فقیهان این روایت را به صورت قطعی ذکر کرده‌اند.

۳-۲-۳-۳- تحلیل و بررسی تعارض روایات مذکور: آنچه مهم

است نحوه رفع تعارض بین این دو دسته روایات هست که در ذیل به برخی از وجوه آن اشاره می‌شود. درخصوص روایات متضمن معنای لاعدوی (عدم سرایت) احتمالاتی بر اساس مبانی فقهی - اصولی می‌توان نکاتی مطرح کرد که تعارض موجود را توجیه یا رفع می‌نماید و آنها عبارتند از:

است و به نوعی بر تعارض و تضاد بین فقه و علم تأکید می‌کنند. بر این اساس، در بررسی روایات مربوط به بیماری‌های مسری، دو گونه از روایات مشاهده می‌شود که به نظر بدوی در آنها نوعی تعارض وجود دارد؛ دسته‌ای از روایات تعبیری آورده‌اند که دلالت بر نفی سرایت می‌کند و گویای این مطلب است که فرار یا دوری و ... از بیماری و بیمارانی مسری لازم نیست و دسته‌ای دیگر به صراحت بر پرهیز از این نوع بیماری‌ها و رعایت شرایط جهت جلوگیری از سرایت به روش‌های عقلایی دلالت می‌کنند. در مورد این دو تعارض و آشکار شدن نظر تحقیقی، ضمن نقل برخی روایات به عنوان نمونه، با ذکر احتمالات مدلولی، به بررسی و نحوه تعارض و نیز روش‌های حل تعارض می‌پردازیم.

۱-۲-۳-۳- روایاتی که دلالت بر عدم سرایت می‌کنند:

الف) رسول خدا (ص) می‌فرماید: «نه سرایت، نه فال بد، نه فال پرنده شب وجود ندارد (در اسلام تشریع نشده است) اما چشم‌زخم و فال نیکو حق است» (۱۲).

ب) یک بادیه‌نشین نزد رسول خدا (ص) آمد و عرض کرد: «یا رسول‌الله! من به گوسفند و گاو و شتر ارزان قیمت برمی‌خورم که به گری مبتلا است، خوشم نمی‌آید که آن را بخرم، مبادا گری‌اش به شتر و گوسفندم سرایت کند. پیامبر (ص) به او فرمود: «پس، چه کسی او را مبتلا کرد؟» سپس فرمود: «نه سرایت، نه فال بد، نه فال پرنده شب، نه نحوست ماه صفر، نه شیرخوارگی بعد از فصال و از شیر گرفتن و نه تعرب بعد از هجرت و ایمان وجود ندارد (در اسلام تشریع نشده است)» (۱۳)

ج) پیامبر (ص) فرمود: «سه چیز سرایت نمی‌کند». یک اعرابی بلند شد و گفت: «ای رسول خدا (ص) نقاب بر لب شتر می‌باشد زیرا گری به شتران سرایت می‌کند؛ چند لحظه‌ای سکوت کرد و سپس فرمود: «چه کسی او را مبتلا کرد؟ نه سرایت و نه نحوست ماه صفر و نه فال بد وجود ندارد». خداوند همه نفوس را خلق کرده و حیات و موت و مصیبت‌ها و رزق آن را مقرر نموده است (۱۴).

۱- روایت دسته اول به نحو قضیه خارجی و درخصوص مورد خاص هست.

۲- از سویی دیگر وقتی ارتکاز عرفی عام، واقعیت داشتن واگیر و سرایت بیماری را می‌پذیرد، با تعبیر خاص شرعی نمی‌توان ارتکاز عام عرفی را نفی کرد زیرا ردع ارتکاز نیازمند ردع خاص و بلکه باید متناسب با آن باشد و عمومات نمی‌توانند رادع باشند. به تعبیر دیگر ارتکازات عقلایی از قبیل قرینه متصل هستند و مانع شکل‌گیری اطلاق و عموم می‌شوند.

۳- برخی منظور از «لعدوی» را نفی تأثیر بیماری‌ها در دیگران به صورت مستقل از مشیت الهی دانسته‌اند (۱۷) و مرحوم ملا صالح مازندرانی همین احتمال را در شرح الکافی پذیرفته است (۱۸).

۴- توجیه دیگری که می‌توان بیان کرد این است که در این روایات نفی برخی آثار مراد هست و نه نفی حقیقی موضوع که ظاهراً صاحب وسایل‌الشیعه چنین برداشتی داشته و آن را تحت باب «کراهه الحذر من العدوی و ... آورده است (۱۹).

۵- و همچنین در توجیه معنای این روایات می‌توان گفت که روایت لا عدوی بر عموم نفی سرایت دلالت دارند ولی تخصیص خورده‌اند (۲۰).

۶- در بیان دیگری درخصوص رفع تعارض این‌گونه آمده است: اگر مراد از این تعبیر نفی وقوع سرایت باشد، مراد نفی مطلق نیست بلکه مراد نفی اطلاق وقوع است؛ یعنی روایت در صدد نفی آنچه موهوم بوده که با خیلی امور و از هر بیمار و هر نوع بیماری به سرایت معتقد می‌شده‌اند، است که با هر چیزی سرایت محقق می‌شده است یا هر بیماری سرایت کند نه اینکه روایت در صدد نفی مطلق وقوع حتی فی‌الجمله هم باشد و این کاملاً با آنچه الان علم به آن رسیده است، سازگار است؛ لذا روایت ناظر به آنچه در اذهان مرتکز بوده می‌باشد و آن اعتقاد به سرایت هر بیماری است (۲۱).

۷- و در نهایت، قرینه‌ای که این احتمالات را تأیید می‌کند این است که فقها با اینکه این روایات را ملاحظه کرده‌اند، عموماً

ضمن پذیرش سرایت، احکامی را هم مترتب کرده‌اند مانند مجوز فسخ نکاح و شرط (عدم بیماری) حضانت مادر و کراهت معامله با افرادی که بیماری واگیر جذام و ... دارند. در این موارد بیماری واگیر جذام یکی از عیوب مجوز فسخ نکاح و شرط حضانت مادر و نیز موجب کراهت معامله بیان شده اگرچه اختلافی است (رک: حکیم طباطبایی، ۲، ۵۷) و (طباطبایی حائری، ۱۱، ۳۰۰ و ۱۲، ۱۵۸) و (شهید ثانی، ۸، ۴۲۳) یا درخصوص آب‌های راکد آمده است: از بعضی اخبار کراهت شستشوی آب‌های راکد که به نحو متعارف در آن شستشو از قبیل حمام و غیر آن انجام می‌گیرد، آشکار می‌شود. مثلاً در خبر علی بن جعفر از امام رضا علیه‌السلام آمده است که فرمود هر کس از آبی که در آن شستشو می‌شود، خود را غسل و شستشو دهد و سپس جذام بگیرد، هیچ‌کس جز خود را سرزنش نکند. ظاهر این حدیث اگرچه درخصوص شستشو در آب‌های راکد به نحو مطلق آمده است، اما ذیل حدیث و همچنین تعلیل به اصابه به جذام، مشعر به این است که مراد از آن شستشو در آب‌های متعارفی است که برای استفاده فراهم شده و عامه مردم به صورت پیاپی در آن وارد می‌شوند به وجهی که در استعمال آن شبهه سرایت و اصابه جذام و دیگر امراض مسری می‌باشد که حکم آن کراهت است (۲۲). همین مضمون را کاشف‌الغطا درخصوص آب راکدی که دیگران از آن استفاده کرده‌اند می‌آورد و می‌گوید: «چهارم این است که شخص داخل آب نشود مگر بعد از دادن اجرت یا علم به اجازه صاحب آن یا خبر دادن به اینکه دیگر به این کار مبادرت نمی‌کند و اینکه بدن او (کسی که می‌خواهد از آب استفاده کند) از امراض مسری خالی باشد و چیزی از مواردی را که اگر صاحب حمام بداند او را از دخول در حمام منع می‌کند، مخفی نکند» (۲۳). یا در حاشیه عروه آمده است: «از بسیاری از اخبار، کراهت استفاده از آب‌های راکد جهت شستشو، غسل و حمام و مانند آن آشکار می‌شود و تعلیل به سرایت جذام، مشعر به شمولیت آن برای همه امراض مسری و نیز هر آبی که دیگری از آن استفاده کرده

است، می‌باشد؛ زیرا احتمال دارد هر آبی که دیگران برای شستشو و یا حمام از آن استفاده کرده‌اند، در آن زمینه بیماری سرایت‌کننده باشد» (۲۴). پس فقه هم موضوع سرایت را به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته است.

اینک با تنقیح موضوع، به بررسی مسئولیت عام و خاص دولت در مواجهه با امراض مسری که ابعاد عمومی در حوزه سلامت، اقتصاد، امنیت و ... دارد، می‌پردازیم. برای ورود به پژوهش و تعیین قواعد فقهی حقوقی مثبت مسئولیت دولت، برخی مفاهیم که در متن مقاله مورد استفاده قرار می‌گیرند به اجمال اشاره و تبیین می‌شوند.

الف) مسئولیت و نظریه تقصیر و خطر: نظریه تقصیر مبتنی بر این است که مسئولیت در جایی است که انسان خطایی مرتکب شده باشد، همان‌گونه که در مسئولیت کیفری اینچنین است و به نوعی این نظریه از مکاتب اخلاق‌گرای تعلیم کلیسایی متأثر شده است (۲۵). البته درخصوص مفهوم این نظریه بین حقوق‌دانان اختلاف وجود دارد؛ برخی قائلند که تقصیر شامل خروج از رفتار یک انسان آگاه یا رفتاری که لازم بوده، است (۲۶) در فقه، تقصیر با تعبیری مثل تعدی، تفریط، اهمال و عدم تحفظ آمده است (۲۷). در قانون مدنی طبق ماده ۹۵۱، تقصیر عبارت است از تعدی و تفریط (۲۸). نظریه تقصیر تا پایان قرن نوزدهم به عنوان مبنای کلی مسئولیت تلقی می‌شد ولیکن از آن به بعد دچار تزلزل گردید و پیشنهادهای دیگری مطرح شد. در مقابل، نظریه خطر مطرح می‌باشد که همان مسئولیت بدون تقصیر است و اثر مهم آن این است که با حذف تقصیر از ارکان مسئولیت، جبران خسارت آسان‌تر و زیان‌دیده از اثبات تقصیر خوانده معاف می‌شود (۲۵). این نظریه شبیه نظریه نفی ضرر در حقوق اسلام خوانده شده و مترداف قاعده فقهی «من له الغنم، فعلیه الغرم» دانسته شده است (۲۵). نظریه فوق درباره اشخاص عمومی مثل دولت کاربرد بیشتری دارد.

ب) شخصیت حقیقی و حقوقی: مطلب دیگری که نیاز به بررسی دارد این است که در فقه و حقوق از دو نوع فرد بحث

می‌شود یکی شخص حقیقی که همان فرد انسانی است و دیگری شخص حقوق که عبارت از گروهی از افراد انسان یا منفعتی از منافع عمومی که قوانین موضوعه آن را در حکم شخص طبیعی و دارای حقوق و تکالیف قرار داده باشد مانند شرکت تجاری، انجمن‌ها، دولت و شهرداری. شخص حقوقی دارای هر حق و تکلیفی است جز آنچه اختصاص به طبیعت انسان دارد مثل ارث و ازدواج و ... (۲۹) در ماده ۵۸۸ قانون تجارت نیز آمده است: شخص حقوقی می‌تواند دارای کلیه حقوق و تکالیف‌هایی شود که قانون برای افراد قائل است مگر حقوق و وظایفی که بالطبع فقط انسان ممکن است دارای آن باشد مانند حقوق و وظایف ابوت و بنوت و امثال آن (۳۰)؛ بنابراین شخص حقوقی به کسی گفته می‌شود که بتواند دارای حق شده و عهده‌دار تکلیف شود و نیز بتواند تکلیف را اجرا کند (۳۱).

در فقه اسلامی نیز شخصیت حقوقی نیز به‌عنوان یک مصداق مکلف پذیرفته شده و در قالب تعبیری نظیر جهات عامه و مصالح عامه و ... بیان شده است. شهید اول در بیان مصداق وصیت برای جهت عامه، مساجد و مدارس را مثال می‌زند (۳۲) و نظیر همین مطلب در عبارات محقق حلی و صاحب مفتاح‌الکرامه، صاحب جواهر، سید محمدکاظم یزدی، کاشف الغطا و نیز برخی معاصرین مثل امام خمینی، وحید خراسانی، سید کاظم حائری و مکارم شیرازی آمده است که ایشان می‌گویند: «و حق این است جایز است عناوین اعتباری ازجمله حکومت که از عرف اخذ می‌شوند، تملیک و تملک کنند» (۳۳) و می‌توان عنوان بیت‌المال، وقف، دولت، زکات را از موارد مصرح در فقه به‌عنوان شخص حقوقی برشمرد. درخصوص دولت که موضوع مقاله هست، آمده: «فقیهان احکامی را برای تصرف حاکم مقرر داشته‌اند که تفسیر آن‌ها فقط زمانی قابل تصور است که برای دولت یک شخصیت حقوقی عمومی حکمی در نظر گرفته شود» (۳۴).

ج) مسئولیت خطای کارمند و کارگزار: رکن مقدماتی دیگر در بحث مسئولیت دولت و حاکمیت، خطای کارمند و کارگزار

است که پذیرش مسئولیت مدنی کارمند منوط به تشخیص تقصیر شخصی از تقصیر اداری است که هرگاه کارمند عمل اداری را به منظور اجرای وظیفه و دستیابی به هدفی که اداره از او خواسته است، انجام دهد و در این راه مرتکب خطای سبک و غیر عمدی گردد، تقصیر او اداری محسوب می‌شود و دولت مسئول جبران خسارت است ولی اگر رفتار زیان‌بار او برای انجام وظیفه نباشد و عمداً صورت پذیرد، یک تقصیر شخصی به شمار می‌رود. همچنین هرگاه رفتار او خطای فاحش باشد، در این صورت نیز در حکم عمد بوده و ضمان‌آور است (۳۵). برخی خطای اداری را تقصیرات متعارف یک سازمان دولتی می‌دانند که تشخیص آن بر عهده قاضی است و اگر خطا از حدود متعارف خارج شود، خطای شخصی مستخدم بوده و او باید از عهده خسارت برآید (۳۶). ضابطه مسئولیت حکومت به جای کارکنان در حقوق ما در اصل ۱۷۱ قانون اساسی این‌گونه آمده است: «هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص ضرر مادی و معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود». حالا با توجه به این سه مقدمه، به واکاوی مسئولیت دولت به استناد ادله فقهی می‌پردازیم.

۳-۳- بررسی ادله فقهی مسئولیت دولت و حاکمیت

۳-۳-۱- **ادله مسئولیت عام دولت:** برای اثبات مسئولیت عام دولت می‌توان به عموم برخی آیات و روایات استناد کرد.

الف) آیات: به آیات قرآنی دو گونه استدلال می‌توان کرد. (۱) استدلال به آیاتی که اقامه حکومت و قسط را وظیفه حاکمان اسلامی می‌داند و به ضمیمه روایات قلمرو اختیار حاکم اسلامی همه امور عمومی می‌داند. در قرآن کریم آیاتی نظیر مائده/۶۹، نساء/۵۹، نساء/۸۳، حدید/۲۵ و ص/۲۶ ... دلالت بر تولی امور حاکمیتی و عمومی از ناحیه حاکمان مأذون از ناحیه خداوند دارند و به اطلاق و یا عموم خود و نیز به قریبه‌های عرفی شامل همه امور عمومی می‌شوند. این‌گونه

آیات با تصریح بر ولایت مطلق پیامبر و امام، در کنار روایاتی نظیر مقبوله عمر بن حنظله (درخصوص ولایت فقیهان) که امام صادق (ع) در ذیل آن می‌فرماید «من او را بر شما حاکم قرار دادم» (۳۷) بنا به تفسیر مشهور علمای امامیه قلمرو حکومتی فقیه حاکم را علی‌الاطلاق بیان می‌دارد زیرا متبادر از لفظ حاکم، همان تسلط مطلق، نظیر حاکمیت و قول سلطان عرفی در قلمرو خویش است (۳۸) و لذا تأمین سلامت و تمهیدات لازم نسبت به قبل از حادثه و حین حادثه و نیز توابع آن از مصادیق امور عمومی و مسئولیت آن بر عهده دولت اسلامی و کارگزاران آن است. ۲) آیاتی است که متفرع بر دسته اول می‌تواند به نحو ایجابی و سلبی دلالت بر مسئولیت نماید که به اختصار برخی اشاره می‌شود. با توجه به قسمت قبل که مسئولیت امور عمومی بر عهده دولت اسلامی تبیین شد، آیات ممنوعیت ظلم، ممنوعیت اضرار و ممنوعیت اکل مال به باطل و ... هم می‌تواند به عنوان مبانی کلی مسئولیت از قرآن استخراج شود. از باب توضیح و به عنوان مثال در نظام مسئولیت، طبق تأیید عقلایی نباید به دیگری ضرر رساند و به تعبیر فقهی و قرآنی ممنوع و حرام است و قرآن کریم در موارد مختلف و در قالب مصادیق خاص در آیاتی نظیر سوره بقره/۲۳۳ و ۲۳۱ و ۲۸۲، طلاق/۶ از ضرر زدن منع نموده است. از طرفی در باب مسئولیت، پاسخگویی و جبران خسارت مورد نظر هست لذا باید راهی برای جبران خسارت و اشتغال ذمه پیدا کرد (۲۷) که مناسب‌ترین راه، پرداخت خسارت طبق نظر عرفی خواهد بود. این همان مفاد قاعده اصولی است که احکام وضعی (در اینجا جبران خسارت) را تابع احکام تکلیفی (حرمت ضرر زدن) می‌داند (۳۹). در بقیه موارد از همین قاعده و ملازمه بین احکام تکلیفی و وضعی می‌توان جهت تبیین مسئولیت و التزام به آثار آن استدلال نمود.

ب) روایات: روایت اول. «... امام صادق (ع) به نقل از پیامبر (ص) می‌فرماید: «هرکس صبح کند و به امور مسلمین اهتمام نداشته باشد، مسلمان نیست و هر کس صدای مردی را بشنود

که مسلمانان را به کمک ندا می‌دهد، و جواب او را ندهد، مسلمان نیست» (۴۰). تقریر استدلال به این روایت چنین است که اولاً این روایت در مجامع فقهی ذیل باب وجوب اهتمام به امور مسلمین و قضای حوائج آنان آورده شده است و معنای آن این‌گونه تلقی شده است که «لایعزم علی القیام بها ولایقوم بها مع‌القدره علیه» (۴۱) و «علی التقادیر المراد بالامور أعم من ألامور الدنیویة و الآخرویة» (۴۲) هرکس قدرت بر رفع حوائج مسلمین داشته باشد و با این حال اعتنا نکند و اقدامی انجام ندهد، مسلمان نیست (اسلامش ناقص است) لذا از این روایت و مفاد آن می‌فهمیم دفع ضرورت مضطربین واجب است و خطاب آن شامل فرد مسلمان و دولت اسلامی می‌شود. ثانیاً مراد از حوائج، صرفاً امور شخصی و فردی مسلمین نیست بلکه مراد امور عمومی و جمعی مسلمین مثل امنیت، سلامت، دفاع و ... است و دستگیری از فقرای مسلمین هم یکی از مصادیق امور هست زیرا ترکیب «امورالمسلمین» چنین معنایی را افاده می‌کند و لفظ مسلمین هم می‌تواند جمع استغراقی باشد و هم مجموعی؛ اما اضافه امر یا امور به مسلمین باعث می‌شود این تعبیر در مجموع ظهور پیدا کند و اینکه مراد، امور عمومی مسلمین است. شاهد این حرف این است که در آیه ۳۸ سوره شورا (وامرهم شورا بینهم) منظور امر عام است و نیز در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران (و شاورهم فی الامر) مشاوره در امور عمومی است. بر این اساس روشن است متولی امور عمومی حاکم و دولت اسلامی است و بیماری مسری و دیگر بلایای طبیعی که به انحاء گوناگون امنیت، سلامت، اقتصاد و ... مردم را به مخاطره می‌اندازد، تمهیدات لازم آن بر عهده دولت اسلامی است.

روایت دوم ... «پیامبر (ص) فرمود: «هرکس متولی امری از امور مسلمین شود و سپس برای آنان تلاش و خیرخواهی نکند، همراه آنان وارد بهشت نمی‌شود» (۴۳). طبق این روایت نیز امور همان مسائل عمومی مسلمانان هست و هرکس آن یا بخشی از آن را متولی شود و جهد لازم را نداشته باشد وارد بهشت نمی‌شود. لذا این اثر مترتب بر این است که تکلیف و

مسئولیت خود را در امور دنیایی انجام نداده است و در جای دیگری از امام صادق (ع) نقل شده است: «هرکس متولی چیزی از امور مسلمین شود و آنگاه آنان را (امورشان) را ضایع کند، خداوند او را ضایع خواهد کرد». این روایت هم شدت و اهتمام مسئولیت‌پذیری و عواقب سنگین ضایع کردن امور عمومی مردم را می‌رساند (۴۴).

روایت سوم. «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» (۴۵). طبق عموم این روایت، حاکم و دولت اسلامی هم یکی از مصادیق مکلفین نسبت به مسائل و ابتلائات و حوائج مردم هست و باید اهتمام داشته و پاسخگو باشند. کما اینکه در این‌باره گفته شده است: «و للرأعی واجبات و علیه حقوق و تبعات المسؤولية ثقيلة» مدیر و مسئول، وظایف و الزاماتی بر عهده دارد که به تناسب آن الزامات، مسئولیت‌های سنگینی بر دوش اوست (۴۶). جهت جلوگیری از اطاله کلام به همین‌قدر از ادله عام بسنده می‌کنیم.

۲-۳-۳- ادله مسئولیت خاص دولت: گفتیم در نظام حقوقی اسلام و ایران مسئولیت دولت به مفهوم عام پذیرفته شده است و آنچه در نصوص دینی قابل تحصیل و استنباط هست دو دسته نصوص عام (از باب مثال برخی اشاره شد) و نصوص مصادیقی خاص می‌باشد که طبق قواعد اصولی با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط می‌توان آن‌ها را به‌عنوان حقوقی دولت و دیگر کارگزاران سرایت داد که ما از آن‌ها به عنوان ادله خاص مسئولیت نام می‌بریم و در ذیل برخی اشاره می‌شوند.

۱-۳-۳-۲- ادله‌ای که مسئولیت خطای کارگزار را بر عهده دولت می‌داند: استدلال به این موارد بدین نحو است که در فقه امامیه خطای کارگزار (فرض تقصیر را قبلاً در نکات مقدماتی بیان کردیم) رفتار دولت تلقی شده و مسئولیت آن بر عهده بیت‌المال دانسته شده است که در ادامه به‌تفصیل ادله آن ارائه می‌شود. در موقعیتهایی همچون بیماری کرونا و نقش‌آفرینی حاکمیت، ضررهایی به سبب تصمیمات یک مسئول دولتی و البته بدون تعدی و تفریط او، متوجه فرد یا افرادی از جامعه

می‌شود. در این سنخ از ضررها، مشهور بین فقها آن است که شخصیت حقوقی کارگزار (دولت) ضامن است و لازم است که دیه از بیت‌المال پرداخته شود (۴۷). برای اثبات این موضوع به دلایلی استناد شده است.

دلیل اول) روایاتی که مورد استناد جهت فتاوی فقهای در این زمینه قرار گرفته‌اند. الف) «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّ مَا أَخْطَأَتِ الْقَضَاةُ فِي دَمٍ أَوْ قَطْعٍ فَعَلَى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ» (۴۸)؛ شیخ طوسی بیان داشته‌اند: «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» (۴۹). در توضیح روایت فوق آمده است که 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 و شامل مال می‌شود و ضمانت تلف مال را نیز از بیت‌المال می‌داند (۵۰). توضیح بیشتر اینکه؛ این روایت در موارد گوناگون مورد عمل فقها و اصحاب قرار گرفته است و لذا ضعف سندی آن جبران می‌شود. نحوه دلالت چنین است که لغت شناسان عموماً معنای خطا را اشتباه غیرعمدی تلقی نموده‌اند (۵۱) و (۵۲) و (۵۳) و همان‌گونه که گفته شد مفاد روایت منصرف از تقصیر است و ناشی از اجتهاد و اشتباه و نسیان هست (۵۴) و در تعبیری آمده است: «فلو اخطأ فأتلف ثم ظهر الخطأ في الحكم ولم يكن مقصراً في الاجتهاد لم يضمن» (۵۵) و از طرف دیگر اطلاق دم ظهور در همه صورتهای اشتباه دارد و حالت اشتباه منحصر در حالت خاصی نیست و فقها با تنقیح مناط آن را به موارد دیگر نیز سرایت داده‌اند (۵۶-۵۷) و این اشتباه و سرایت مصداقی آن، هم در امور کیفری و هم در دعاوی حقوقی و مالی است (۵۸).

اینک نتیجه‌ای که از این مقدمات توضیحی حاصل می‌شود این است که دولت درخصوص اعمال خطایی کارگزاران خود که سازنده شخصیت اعتباری و حقوقی دولت هستند، به صراحت مسئولیت دارد. همان‌گونه که صاحب عروه می‌گوید: «اگر خطای حاکم در حکمش معلوم گردد و حاکم مقصر و یا جائز نباشد، بر اساس روایت أصبغ، [روایت مذکور] دیه از بیت‌المال پرداخت می‌شود» (۵۹).

ب) در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه آمده است «اگر به خطا خون کسی ریختی، یا تازیانه یا شمشیر، یا دست دچار تندروی شد که - گاه مشتی سبب کشتن کسی می‌گردد، چه رسد به بیش از آن - مبدا غرور قدرت تو را از پرداخت خون‌بها به بازماندگان مقتول باز دارد (۶۰). خطاب امام (ع) به مالک اشتر به‌عنوان شخصیت حقوقی او بوده و از سویی در آن موقعیت زمانی، فرماندار دارای همه مناصب حکومتی بوده است و لذا این بیان امام، مسئول دانستن شخصیت حقوقی دولت است که والی تبلور آن است.

ج) برخی روایات در همین زمینه از منابع اهل سنت نقل شده و مورد مباحثه و نظر و رأی علمای شیعه هم قرار گرفته است. مثلاً نقل شده در حضور عمر از زن بدکاره‌ای سخن به میان آمد وقتی دستور جلبش صادر شد، با شنیدن خبر، سقط جنین کرد (۶۱). فقهای اهل سنت این مورد را از موارد خطای حاکم دانسته‌اند و مسئولیت آن را بر عهده بیت‌المال می‌دانند و از منظر علمای شیعه هم این‌گونه است که هرگاه حاکم برای اجرای حد، زن حامله‌ای را احضار کند و آن زن از ترس، جنینش سقط شود، شیخ طوسی دیه جنین را بر بیت‌المال می‌داند و این نظر شیخ، قوی است؛ زیرا این مورد از جمله موارد خطای حاکم محسوب شده و خطای حاکم نیز بر عهده بیت‌المال است (۶۲). پس طبق این مورد و امثال آن، دولت به‌عنوان مکلف در برابر حوادث عمومی، باید پاسخگو باشد و ضمان و مسئولیت اعمال خود را بپذیرد.

حاکم بر این گونه ادله، می‌توان مسئولیت دولت را استنباط کرد.

۲-۳-۳- قواعد فقهی:

الف) قاعده الخراج بالضمان: از جمله قواعد بسیار مهم که بنا به دیدگاه برخی فقیهان، می‌تواند بر مسئولیت دولت دلالت کند، قاعده الخراج بالضمان منقول از نبی مکرم (ص) هست که بیشتر در منابع اهل سنت آمده است (۶۸-۶۷). در عوالی اللئالی ابن ابی جمهور احسائی از منابع امامیه نیز نقل شده (۴۳) و بین اصحاب امامیه با وجود ضعف سندی تلقی به قبول شده است (۶۹) و شیخ طوسی در الخلاف و المبسوط و ابن حمزه در الوسیله و علامه در التذکره خود به عنوان نمونه استناد جسته‌اند. بیشتر فقها این روایت و قاعده فقهی را بر برخی مصادیق فرعی فقهی و در چارچوب فقه فردی معنا کرده‌اند (۷۰). و اما اولاً الف و لام الخراج و الضمان دلالت بر عموم می‌کند و شامل همه موارد مسئولیت می‌شود و ثانیاً از تعبیر «قضی» استفاده می‌شود که از احکام حکومتی و سلطانیه است و خراج همان خراج، متعارف در دولتهاست که ولی مسلمین به صورت‌های گوناگون می‌گیرد و در قبال ضماناتی است که بر عهده دولت هست که آن ضمانات و تعهدات، رفع حوائج و نیازمندی‌های مسلمین و اداره امور عامه می‌باشد. لذا این قاعده یک قاعده حکومتی بوده که دربردارنده تعهداتی است که حکومت، ملتزم به آن‌ها می‌شود و حکومت موظف به ایفاء تعهدات خود بوده و مردم می‌توانند انجام امور تعهد شده از طرف حکومت را، از حاکمیت مطالبه کنند: «وَأَنَّ الْوَالِيَّ مَوْظِفٌ بِذَلِكَ الشُّعْبِ الْمَطْلُوبُونَ مِنْهُ» (۷۱). طبق این مبنا مسئولیت دولت، قلمروی گسترده پیدا می‌کند و باید تمام خسارات و ضرر و زیان‌هایی که به علت عدم برنامه‌ریزی صحیح در اداره امور جامعه، فراهم نیابردن بسترهای مناسب پیشرفت اقتصادی، رفاهی و امنیتی و خلاصه به خاطر سوء مدیریت، متوجه مردم می‌شود دولت ملزم به جبران آن می‌باشد با چنین برداشتی از مسئولیت مدنی دولت، به نظر

دلیل دوم) قاعده احسان: متن قاعده در آیه شریفه ۹۱ سوره توبه این گونه آمده است: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». بسیاری از فقها، برای اثبات ضمان خطای قاضی از بیت‌المال، به قاعده - احسان تمسک کرده و گفته‌اند جبران خطای حکام از بیت‌المال می‌شود، زیرا حکام، محسن‌اند و آیه شریفه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» شامل آنان می‌شود (۶۳) و «خطای حاکم از بیت‌المال است که برای مصالح مسلمانان آماده شده است و حاکم، در کارش احسان‌کننده است، زیرا در مقام اصلاح امور و حفظ نظام و خدمت دین و 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» (۶۴). لذا فقیهان با استناد به قاعده احسان، مسئولیت دولت را نسبت به کارگزاران با توجه به حکم عدم مسئولیت به جهت احسان، پذیرفته‌اند (۶۵).

دلیل سوم) اجماع: برای نفی ضمان از شخصیت حقیقی حاکم و ضمان شخصیت حقوقی او، ادعای اجماع شده است: «استدلوا علی عدم الضمان فی موارد بإجماع الفريقین» (۶۶) فقها برای عدم ضمان در موارد حکم حاکم به اجماع شیعه و اهل سنت استدلال نموده‌اند. به نظر می‌رسد که با تدبیر در کلمات فقها، می‌توان اجماع را تحصیل نمود.

دلیل چهارم) سیره مسلمانان: برخی برای نفی ضمان از شخصیت حقیقی حاکم، ادعای سیره مسلمانان و ضرورت دین نموده و گفته‌اند: «استدلوا علی عدم الضمان فی موارد بإجماع الفريقین و السیره الجاریة من المسلمین علی عدم تضمین من آمنه بل و الضرورة بین المسلمین» فقها برای عدم ضمان در موارد حکم حاکم به اجماع شیعه و اهل سنت و سیره جاری بین مسلمانان بر عدم تضمین شخص امین، بلکه و ضرورت بین مسلمانان استدلال نموده‌اند (۶۶)؛ بنابراین از تناسب حکم و موضوع و عدم خصوصیت مورد آن‌ها و مناط و ملاک عقلایی

می‌رسد دولت در قبال خسارات ناشی از بلایای طبیعی که می‌بایست با مدیریت صحیح قبل از حادثه (فراهم ساختن زیرساخت‌ها و امکانات شهری و روستایی، آموزش مقابله با حوادث، اطلاع‌رسانی به موقع و ...) و بعد از حادثه یا (مدیریت بحران) میزان خسارات را تقلیل داد، مسئولیت مدنی دارد (۷۲). لذا این قاعده می‌تواند جزو مبانی اختصاصی مسئولیت دولت باشد.

ب) قاعده لاضرر: این قاعده از قواعد مسلم اثبات مسئولیت اشخاص در حقوق اسلامی است که مهم‌ترین دلیل آن روایات مأثوره می‌باشد (۷۳) و روایت معروف آن از پیامبر اسلام (ص) با عبارت «فإنه لا ضرر و لا ضرار» آمده است (۷۴) و در همه ابواب فقه از عبادات تا معاملات به آن استدلال می‌شود (۷۵) و معنای مفردات آن مطلق نقص در مال و عرض و جان است و مفاد هیئت ترکیبی‌اش بر اساس آراء معهود فقهی، نهی از ضرر و حرمت آن، نفی حکم ضرری، نفی ضرر غیر متدارک و نفی حکم به لسان نفی موضوع ضرری است (۷۵). این قاعده با استفاده از مقدمات ذیل می‌توان در شمار متقن‌ترین ادله مسئولیت دولت به شمار آورد. اولاً ظاهر معنای این حدیث نفی وجود ضرر و ضرار بین مکلفین است، بدین معنا که فعل ضرری وضعی و تکلیفی امضاء نشده است و در صورت وقوع ضمان دارد و ثانیاً در شمول قاعده لاضرر بین امور وجودی (فعل) و عدمی (ترک فعل) فرقی نیست و ترک فعل در مواردی که انتظار انجام فعل می‌رود، باعث می‌شود که لوازم آن را به تارک فعل نسبت دهیم و وجودی بودن فعل، در این انتساب شرط نیست و اگر هم به دلالت لفظی شامل عدمیات نشود، لاقلاً با تنقیح مناط، و الغای خصوصیت و مناسبت حکم و موضوع، می‌توان دلالت آن را پذیرفت (۷۵) و ثالثاً نزاع اصلی در مفاد قاعده لاضرر ناشی از تکیه بر مدرک روایی آن است در صورتی که می‌توان بر مبنای عقل مستقل، به تحلیل مفاد آن در دو بعد حرمت اضرار به غیر و نیز تدارک ضرر پرداخت (۷۶). بنابراین با شمولیت عنوان عام لاضرر بر

اشخاص حقوقی - گفتیم ضرر و ضرار بین مکلفین است - و نیز دلالت مفاد آن بر امور وجودی و عدمی و همچنین در برگرفتن گستره احکام تکلیفی (حرمت ضرر و اضرار) و احکام وضعی (ضمان و جبران خسارت) می‌توان بر تئوری‌سازی برای تعریف مسئولیت دولت (و حتی مسئولیت محض آن) استدلال کرد. برای اثبات تکلیف دولت به قواعد دیگری هم می‌توان استناد کرد.

ج) قاعده وجوب حفظ نظام: مفاد این قاعده مستفاد از حکم عقل، حرمت اخلال در نظام و وجوب حفظ شرعی آن است و ابتدای آن بر حکم عقل این‌گونه است که عقل مستقل حکم می‌کند به قبح هر آنچه موجب اختلال نظام نوع انسانی و به هم ریختن قوام معیشت و تفرق اجتماع آنان و نیز هر فعلی که حفظ این نظام متوقف بر آن است و بنا به قاعده ملازمه، حکم شرعی هم می‌باشد و از سوی دیگر به یقین شارع راضی به آنچه نظام زندگی و معیشت مسلمین را مختل می‌کند، نیست و خلاصه این قاعده مفید وجوب فعل و حرمت ترک هر امری است که حفظ نظام انسانی منوط به آن است (۷۷). بر اساس این تقریر از قاعده، توان به دو نحوه در جهت اثبات مسئولیت دولت استناد کرد. ۱) عدم اقدام مناسب و به موقع دولت در پیش‌بینی، پیشگیری، انجام اقدامات و ایجاد زیرساخت‌های لازم و تأمین منابع انسانی و مالی مقتضی در مواجهه با حادثه و با انجام اقدامات غیر مفید و تصمیمات تشدیدکننده حادثه و ...، موجب اختلال نظام معیشت انسانی و بلکه فرو ریختن اجتماع آنان می‌شود و این فعل و ترک تکلیفی حرام و مستتبع آن آثار وضعی بر عهده حاصل می‌شود. ۲) برخی بر اساس همین قاعده، خطای حاکم را، خطای دولت تلقی نموده و مسئولیت آن را بر عهده دولت دانسته‌اند زیرا وجود ضمان بر مال شخصی حاکم، موجب آن می‌شود که کسی اقبال به امور حکومتی نداشته باشد و به این واسطه، اختلال نظام لازم می‌آید و باب استیفای حقوق انسان‌ها بسته می‌شود. چنان‌که شیخ جواد تبریزی در مورد

لزوم پرداخت خطای قاضی از بیت‌المال گفته‌اند: «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» (۷۸). روشن است خصوصیتی برای قاضی نیست و شامل خطای کارگزاران دیگر حکومتی و یا شخص حاکم نیز می‌شود و گفته شده عدم ثبوت ضمان بر حاکم، امری اجتماعی و عقلایی است و عقلاً در امور خودشان، به خاطر حفظ نظام و واقع نشدن در حرج و مرج آن را پذیرفته‌اند (۶۶).

۴-۳- تطبیق ادله بر بیماری کرونا و مسئولیت دولت

درخصوص مسئولیت دولت دو گونه ادله عام و خاص ارائه گردید. در ادله عام از حد وسط مسئولیت و تولی امور عمومی توسط دولت جهت استدلال بر مسئولیت و وظیفه عام دولت در مقابل امراض مسری و یکی از مصادیق آن یعنی کرونا استفاده شد. بدین نحو که ۱) مستفاد از آیات قرآن (مائده/۶۹ و نساء/۵۹ و ۸۳ و ...) به ضمیمه روایات (۳۷ و ۳۸) وظیفه‌مندی و مسئولیت دولت در امور عمومی اثبات می‌شود و از طرفی بیماری کرونا با ابعاد و پیامدهای گوناگون عمومی آن از قبیل همه‌گیری سریع، جهت ناشناختگی، نیاز به وجود زیرساخت‌های بهداشتی و درمانی، اعمال جهات پیشگیرانه، اعمال قرنطینه، تولید و توزیع واکسن و داروی درمانی، ایجاد آسیب‌های جدی جسمانی و روانی بر آحاد جامعه، ایجاد هزینه‌های متراکم اقتصادی و ... از حیطة و توان کنترل فردی آحاد جامعه خارج و مربوط به حوزه سلامت عمومی و امنیت سلامت و ... می‌باشد. لذا به دلالت عام ادله مذکور، دولت مکلف است همه اقدامات پیشگیرانه و درمانی را با اعمال قوانین و امکانات حاکمیتی جهت کنترل و جلوگیری از مضرات آسیب‌زای آن بر سلامت جامعه به کار گیرد و براساس دسته‌ای دیگر از آیات که به نحو عموم بر ممنوعیت ضرر، ظلم و اکل مال به باطل تأکید دارد (بقره/۲۳۳ و ۲۳۱ و ۲۸۲ و طلاق/۶ و ...) عدم اقدام دولت یا اهمال و یا اعمال اشتباه او موجب ورود ضرر و ظلم بر افراد و مخدوش شدن سلامت

عمومی به واسطه بیماری کرونا می‌شود که به لحاظ تکلیفی حرام و به جهت وضعی باید پاسخگو (جبران خسارت) باشد. ۲) روایات عام هم مبین مسولیت و ضمان عام دولت در مواجهه با بیماری کرونا می‌باشد. اولاً براساس حدیث اهتمام منقول از امام صادق (ع) (۴۰) توجه به امور فردی و عمومی مسلمین واجب است و ثانیاً هم شامل مکلف فردی و بلکه بیشتر به قرینه «امور مسلمین» که تقریر آن بیان شد، در باب دولت مکلف و حاکم اسلامی است و همین مسئولیت عام در روایت «کلکم راع» (۴۵) ظاهر است. ج) براساس ابعاد متعدد عمومی بیماری کرونا و عدم امکان کنترل آن از سوی افراد به تنهایی، یکی از مصادیق امور عمومی تلقی می‌شود که دولت باید به نحو مقتضی به اعمال حاکمیت و تأمین سلامت عمومی بپردازد و اگر جهد لازم و بسیج متناسب امکانات را در این زمینه نداشته باشد، مبتلای به آثار تکلیفی و وضعی آن خواهد شد (۴۳).

در بخش دیگری از ادله با بهره‌گیری از روایات و قواعد فقهی مسئولیت خاص دولت در مواجهه با بیماری مسری (کرونا) جهت جبران خسارت تأکید گردید. تقریر و تطبیق ادله بر مورد کرونا چنین است که: ۱) در فقه امامیه مستفاد از ادله روایی (۴۸ و ۶۱)، نامه ۵۳ نهج‌البلاغه، قاعده احسان، اجماع و سیره مسلمانان، خطای کارگزار، رفتار دولت تلقی شده و در موقعیت‌هایی عمومی مثل بیماری کرونا ضررهایی (ناشی از اعمال حاکمیت و یا غفلت و اهمال کارگزار و ...) که متوجه فرد می‌شود، باید از نهاد بیت‌المال پرداخت شود (۴۷). کما اینکه آمده است: اگر خطای حاکم در حکمش معلوم گردد و حاکم مقصر و یا جائز نباشد، براساس روایت أصبغ، [روایت مذکور] دیه از بیت‌المال پرداخت می‌شود» (۵۹).

۲) برخی قواعد فقهی نیز مبین مسئولیت خاص دولت در مواجهه با بیماری کرونا می‌باشد. الف) قاعده الخراج منقول از نبی اکرم (ص) (۶۷ و ۶۸) مدلول آن شامل همه امور عمومی می‌شود و خراج در این روایت همان مالیات متعارفی است که ولی مسلمین می‌گیرد تا به ایفای وظایف عمومی بپردازد و این

قاعده دربردارنده تعهداتی است که حکومت، ملتزم به آن‌ها می‌شود (۷۱). بر این اساس دولت در قبال خسارات ناشی از بلیه عمومی کرونا که مدیریت آن در همه شئون بر عهده دولت است، متعهد و ملزم به ایفای خسارات است زیرا مطابق قاعده خراج گرفته است تا ضامن امور باشد. (ب) مطابق قاعده لاضرر، ضرر و ضرار بین مکلفین نفی شده است و عنوان عام لاضرر شامل اشخاص حقوقی (دولت) می‌شود. و از سویی بین امور وجودی و عدمی فرقی نیست و مفاد این قاعده گستره احکام تکلیفی و وضعی را دربر می‌گیرد. اینک براساس این تقریر، اگر دولت در مقام اعمال حاکمیت هرگونه فعل یا ترک فعلی در موضوع بیماری کرونا داشته باشد که از قبل آن ضرر به جسم و حیثیات فردی افراد وارد شود، ملزم به جبران خسارت خواهد بود. (ج) مطابق قاعده وجوب حفظ نظام، اخلال در نظام حرام و حفظ آن شرعاً واجب است و لذا رعایت هر فعل یا ترک فعلی که حفظ نظام منوط به آن است، ضروری است. با این نگاه در مواجهه با بیماری خطرناک و ناشناخته و واگیری کرونا، عدم اقدام به موقع و مناسب، عدم اعمال روش‌های پیش‌بینی و پیشگیری، عدم ایجاد زیرساخت‌های لازم انسانی و غیر انسانی و ... موجب اختلال نظام معیشت انسانی و فرو ریختن اجتماع انسانی و خسارات متعدد جانی و مالی و جسمی خواهد شد که طبق مفاد قاعده مزبور، این اختلال، ضمن عروض حرمت تکلیفی، موجب آثار وضعی نیز خواهد شد.

۴- نتیجه‌گیری

در این پژوهش اولاً با توجه به عدم پرداخت پژوهشی مناسب موضوع و نیز برخی نقدها در زمینه تعارض فقه و علم درخصوص امراض مسری با شیوع جهانی بیماری کرونا، ضمن ذکر روایات گوناگون در باب امراض مسری، به تنقیح و موضوع‌شناسی متناسب با مسئله مقاله پرداخته شد و با امعان نظر و بررسی تعارض ظاهری بین دو گونه روایات، پذیرش

واقعیت بیماری مسری از منظر فقه تأیید و برخی احکام مترتب بر آن بیان گردید. ثانیاً با برشمردن بیماری مسری و مخاطرات آن به‌عنوان یک امر عمومی، ادله مسئولیت عام و خاص دولت در مواجهه با آن تبیین گردید. لذا در بخش ادله تعدادی از آیات قرآن و روایات به صراحت گویای مسئولیت دولت بودند و اما درخصوص مسئولیت خاص دولت که استنباط و استدلال بر آن از طریق منابع فقهی امری دشوار به نظر می‌رسد، با استخراج مواردی که خطای کارگزار را خطای دولت تلقی نموده و تمسک به اجماع و سیره مسلمین و نیز قواعد مسلم فقهی نظیر قاعده خراج، احسان، لاضرر و قاعده اختلال نظام با رویکردی نو مسئولیت اختصاصی دولت نیز اثبات گردید.

References

1. Mazandarani M. sharh Al-kafi. Tehran: Islamic Library; 2003. (1382). 12: 42. [inArabic]
2. Mousavi Jazayeri Shoushtari. Mskan al-Shajun fi hokme al-Farar men al-Oba'a wa Tta'un. Tehran: Library of the Islamic Consultative; (بی تا) n. d. 109 & 110. [inArabic]
3. Klini M. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. (1363). 2: 253 & 254. [inArabic]
4. Soleimani Migoni, S., Hospital Outbreak of Coronavirus Respiratory Syndrome Middle East, Quarterly Journal of Nurse and Physician in War. (2014). 21: 49-52. [In Persian]
5. ISNA, 6 Bahman, news code 98110603751, (2009). [In Persian]
6. Ghazi A. Constitutional Law. Tehran: Mizan; 2009. (1388). 54. [In Persian]
7. Ghasemzadeh Gh. Constitutional Law. Tehran: University of Tehran; 1955 (1334). 27. [In Persian]
8. Madani S J. Generalities of Constitutional Rights. Tehran: Paydar; 2003. (1382). 63. [In Persian]
9. Dehkhoda A. Dehkhoda Dictionary. Tehran: Tehran University Press; 1998. (1377). 13: 10906. [In Persian]
10. Saffar, Mohammad J. Legal Personality. Tehran: Dana; 1994. (1373). 449. [inArabic]
11. Jafari Langroudi M. Legal Terminology. Tehran: Ganj-e-Danesh; 1997. (1368). 4: 3225. [In Persian]
12. Ibn Ash'ath M. Al-Jaafariat. Karbala: Al-Ataba Al-Husseiniyya Al-Muqaddasah; 2013 (1434). 168. [inArabic]
13. Klini M. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. (1363). 8: 196. [inArabic]
14. Ibn Hann Hanbal A. Musnad Ahmad. Beirut: Dar al-Fikr; (بی تا) n. d. 14: 85. [inArabic]
15. Ibn Babawiyyah M. elall of Sharia. Qom: Maktab al-Dawari; (بی تا) n. d. 2: 520. [inArabic]
16. Tabarsi H. Makarem Al-Akhlaq. Qom: Sharif Razi; 1991. (1370) 1: 234. [inArabic]
17. Majlisi M. Baharalanvar Al-Jame'a aljame ledorr AlakpbarAlaema Alathar. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi; (بی تا) n. d. 26: 96. [inArabic]
18. Mazandarani M. sharh Al-kafi. Tehran: Islamic Library; 2003. (1382). 12: 247. [inArabic]
19. Har'amli M. Detailing the means of Sharia to study Sharia issues, Qom: Al-Bayt Institute ahiyah Al-Tarath; 1995 (1416) 11: 507. [inArabic]
20. [Mazandarani M. sharh Al-kafi. Tehran: Islamic Library; 2003. (1382). 8: 334. [inArabic]
21. Ghaeni M. course outside of medical jurisprudence. Qom: qaeenajafi. ir; 2019 (1398). 20. [In Persian]
22. Hamedani S R. Mesbah al-Faqih. Qom: Al-Jafaria Institute ahiyah Al-Tarath; 1995 (1416). 1: 337. [inArabic]
23. Najafi K. Kashf al-Ghatta on the ambiguities of Sharia al-Ghara. Qom: Islamic Propaganda Office; 2001 (1422). 2: 411. [inArabic]
24. Tabatabai Yazdi S M K. Al-Urwa Al-Wathqi Fima Taam Al-Balwi (Al-Mahshi). Qom: Islamic Publications; 1998 (1419). 1: 104. [inArabic]
25. Katozian N. Legal Events. Tehran: Dadgoshtar Publications; 2000. (1379). 9 & 101. [In Persian]
26. Amer H. Al-Taqsiriyya and Al-Aqdiyya Civilization. Egypt: (بی تا) n. pn; 1956. 175. [inArabic]
27. Maraghi M. Al-Anawin. Tehran: Islamic Publishing Institute; 1997 (1418). 311 & 448. [inArabic]
28. Droudian H A. Booklet of Civil Liability. Tehran: University of Tehran; 1991. (1370). 130. [In Persian]
29. Jafari Langroudi M. Legal Terminology. Tehran: Ganj-e-Danesh; 1997 (1376). 4: 3031. [In Persian]
30. Skini R. Commercial Law. Tehran: Samat; 1999. (1378). 98 & 107. [In Persian]
31. Ename S H. Civil Law. Tehran: Islamic; 1986. (1356). 150. [In Persian]
32. Ameli, Sh M. (Shahid al-Awal). Lameh Damascus. Qom: (بی تا) n. d. 5: 19 & 20. [inArabic]
33. Makarem Shirazi N. Bhos fghht hama. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School; 2001 (1422). 348. [inArabic]
34. Haeri SK. Legal Figures in Islamic Jurisprudence. Journal of Ahl al-Bayt Jurisprudence. 2000. (1379). 21. 8. [inArabic]
35. Ghamami M. Government Civil Liability. Tehran: Justice; 1997. (1376). 32. [In Persian]
36. Motameni Tabatabai M. Administrative Law. Tehran: Samat Publications; 2000. (1379). 401. [In Persian]
37. Klini M. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. (1363). 1: 67. [inArabic]
38. Ansari M. Al-ghaza and Al-shahadat. Qom: lojne tahghegh torath Alshakh; 1994 (1415). 48 [inArabic]

39. Khorasani MK .Kefaya al-Osul.Qom: Islamic Thought Association; 1985 (1406). 2: 222 & 227. [inArabic]
40. Faiz Kashani M. Al-Wafi. Isfahan: School of Imam Amir al-Mu'minin; 198 (1406). 2: 164. [inArabic]
41. Majlisi M. Baharalanvar Al-Jame'a aljame ledorr AlakpbarAlaema Alathar. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi; (بی تا) n. d. 9: 1. [inArabic]
42. Majlisi M. Baharalanvar Al-Jame'a aljame ledorr AlakpbarAlaema Alathar. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi; (بی تا) n. d. 71: 337. [inArabic]
43. Ibn Abi Jumhur M. Awali al-La'ali al-Aziziyya fi al-Hadith al-Diniya. Qom: Sayyid al-Shuhada Institute; 1983 (1403). 1: 252. [inArabic]
44. Ibn Babawiyah M.Savabo Al-aamal and Eghabo Al-aamal. Qom: Al-Sharif Al-Radi; 1985. (1364). 1: 26. [inArabic]
45. Majlisi M. Baharalanvar Al-Jame'a aljame ledorr Al-akpbarAl-aema Al-athar. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi; (بی تا) n. d. 72: 38. [inArabic]
46. Hakim S M T. Fatwa al-Masira according to the fatwa of Sayyid Ali al-Sistani. Qom: Al-Bayt Institute; 1996 (1417). 364. [inArabic]
47. Khansari S A. Jamo Al-madarek fe Sharhe Mokhtasar Almanafe. Qom; Ismaili Institute. 1984 (1405). 7: 251. [inArabic]
48. Klini M. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. (1363). 7: 354. [inArabic]
49. Tusi M.Al-Khalaf.Qom: Islamic Publications; 1986 (1407). 6: 290. [inArabic]
50. Mohaqeq Damadi Yazdi S M. Kitab al-Hajj. Qom: first. Mehr printing house; 1981 (1401). 3: 801. [inArabic]
51. Ibn Athir. M. Al-nehaei fe Al-gharib AL- Hadith. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi; 1996 (1417). 2: 144. [inArabic]
52. Johari Is.Sahah al-Lugha. GHahere: Dar Al-Ahya Al-Kitab Al-Arabiya ; 1991 (1370). 1: 47. [inArabic]
53. Tarihi F.Majma AL-Bahrain. Tehran: Islamic Culture Publishing Office; 1988 (1367). 1: 25. [inArabic]
54. Majlisi M. Baharalanvar Al-Jame'a aljame ledorr Al-akpbarAl-aema Al-athar. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi; 2016 (1399). 6: 25. [inArabic]
55. Najafi. Mohammad Hassan. Jawaher Al-Kalam. Qom: Islamic Publications; 1981. (1274). 40: 79. [inArabic]
56. Golpayegani S M R. Dar Al-Manzoud Fi Ahkam Al-Hudood. Qom: Dar Al-Fikr; 1993 (1414). 2: 398. [inArabic]
57. Khoei S A. Mesbah al-Fiqha. Najaf: Al-Haydariyeh Press; 1954 (1374). 4: 84. [inArabic]
58. Sabzevari B.Kefayeh al-Ahkam. Isfahan: (بی تا) n.d/// (بی تا); n. pn. 263. [inArabic]
59. Tabatabai Yazdi Seyed M K. Hashie bar Makaseb. Tehran: (بی تا) n. pn. (1317). 24. [inArabic]
60. Imam Ali Ibn Abitaleb. Nahj al-Balaghah. Translated by Abdul Hamid Ayati. Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research; 1998 (1377). 857. [inArabic]
61. Novi A Z.Al-Majmoo . Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi; 1983 (1403). 19: 13. [inArabic]
62. Hali J.Sharia al-Islam in matters of halal and Haram. Najaf: Al-Adab Press; 1961 (1381). 4: 1047. [inArabic]
63. Fadhil Hindi M .Kashf al-Latham wa al-Ibham on the rules of rulings. Qom: Islamic Publications; 1995 (1416). 10: 379. [inArabic]
64. Mousavi Golpayegani SM. Al-Dar Al-Manzoud Fi Ahkam Al-Hudood. Qom: Dar Al-Quran Al-Karim; 1991 (1412). 22: 402. [inArabic]
65. Bahjat Foumani M T.Jame AL-Masail. Qom: Author's Office; 2005 (1426). 5: 263. [inArabic]
66. Meshkini Ardabili A. Mostalahat fi AL-Feghh. Qom: Dar al-Hadith; 2013 (1392). 82. [In Persian]
67. Ibn Hann Hanbal A . Musnad Ahmad. Beirut: Dar al-Fikr; (بی تا) n. d. 6: 49. [inArabic]
68. Ibn Majah Qazvini M.Sunan Ibn Majah. Beirut: Dar al-Fikr; 1994 (1415). 3: 754. [inArabic]
69. Araki, M A. Al-Bayy. Qom: Ismaili Institute; 1994 (1415). 141. [inArabic]
70. Khoei S A. Mesbah al-Fiqha. Najaf: Al-Haydariyeh Press; 1954 (1374). 2: 52. [inArabic]
71. Mousavi Khomeini R. Kitab al-Bayy. Tehran: Arrooj Publishing; 2000 (1379). 4: 617. [inArabic]
72. Bojnourdi M H. Majmoi Maqalate Feqhi wa Hoqoqi wa Ejtemaei. Tehran: Orouj Publishing Institute; 2009 (1379). 126. [In Persian]

73. Bojnourdi M H. Al-ghavaed Al-feqheii. Qom: Ismailian Institute; 1992 (1371). 176. [In Persian]
74. Klini M. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. (1363). 5: 292. [inArabic]
75. Makarem Shirazi N. Al-ghavaed Al-feqheii. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School; 2011 (1390). 16 & 67 & 68 & 111 & 167. [inArabic]
76. Badini H.Momeni K. A New Approach to Prove the Rule of Safe Harm in Non-Punishment. Quarterly Journal of Private Law Studies. 2013 (1392). 3: 26. [In Persian]
77. Seifi Mazandarani A.Mabane AL-feqhel AL-feqheel AL-qawaed AL-Feqhel AL-Asasia. Qom: Islamic Publishing Institute; 2006 (1383). 1: 12 & 13. [In Persian]
78. Tabrizi M.Osass AL-Qaza wa AL-Shahada. Qom: Author's Office; 2004 (1425). 60. [inArabic]



MfJ

Medical Fighh Journal

2020; 12(42): e7

Journal Homepage: <http://journals.sbm.ac.ir/en-mf>



ORIGINAL RESEARCH

Jurisprudential Explanation of the Responsibility of the Government in Dealing With Coronavirus Disease (COVID-19)

Mansoor Gharibpour^{1*} 

1. Assistant Professor, Yasouj University, Yasouj, Iran.

ARTICLE INFORMATION

Article history:

Received: 15 November 2020

Accepted: 21 December 2020

Published online: 27 February 2021

Keywords:

Government

Coronavirus disease

COVID-19

Responsibility

ABSTRACT

Background and Aim: In these days, when infectious and contagious Coronavirus disease (COVID-19) has invaded society and the world, in addition to health problems for individuals and governments, many other aspects, including legal jurisprudential challenges, can be considered. Examples in this regard include the guarantee of sovereignty in loss of life, property, economic and health conflict, the application of the rule of kindness, quarantine and restriction of liberty, national security and retaliation, psychological security, and so on. Accordingly, the present study has been conducted in a specific way to examine some challenges and consequences of related legal jurisprudence, the arguments regarding the responsibility (obligation and status) of the government, and its theoretical framework.

Materials and Methods: In this article, the legal jurisprudential consequences of this contagious disease, in proportion to the present time and place and the need to produce and pay the rules of legal jurisprudence, have been considered to adequately explain the issue (Islamic jurisprudence view on infectious diseases and government responsibility). Considerable evidence of validity and abundant jurisprudential opinions have been examined using descriptive-analytical methods and library sources.

Conclusion: In this study, while examining and refining the jurisprudential issue of infectious diseases (according to some recent views on the conflict between jurisprudence and science) based on sources, evidence, and legal jurisprudential rules governing the duties and responsibilities of the government, described, analyzed and evaluated and with a new division and interpretation and a new look at the verses and hadiths and legal jurisprudential evidence, the duty and general responsibility, as well as the special responsibility of the government (in case of a negative or positive cause that can be cited and creates guarantee and damage), has been proven.

* Corresponding Author: **Mansoor Gharibpour**

Address: Yasouj University, Yasouj, Iran.

Email: ma.gharibpour@gmail.com

© Copyright (2018) Medical Ethics and Law Research Center, Shahid Beheshti University of Medical Sciences, Tehran, Iran.

Cite this article as:

Gharibpour M. Jurisprudential Explanation of the Responsibility of the Government in Dealing With Coronavirus Disease (COVID-19). *Med Fighh J* 2020; 12(42): e7.