



MfJ

مجله فقه پزشکی

دوره دوازدهم، شماره چهل و دوم، ۱۳۹۹

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



مقاله پژوهشی

مناسبات دولت اسلامی و خانواده در کنترل بیماری کرونا^۱

جواد حبیبی تبار^{۱*}، سید موسی موسوی^۲

۱. دانشیار، گروه فقه و حقوق فضا، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. دانش‌آموخته دکتری مطالعات زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: کروناویروس در سال ۲۰۲۰ میلادی تمام کشورها از جمله ایران را درگیر خود کرد. به‌رغم اقداماتی که دولت‌ها برای جلوگیری از شیوع این بیماری داشتند، این بیماری به حالت پاندمی درآمد. در حال حاضر دولت‌ها درصدد کاهش این بیماری و کنترل شیوع بیش‌ازپیش آن برآمده و در حوزه‌های گوناگون برنامه‌ها و اقداماتی را در دستور کار قرار داده‌اند. در این بین یکی از اقدامات لازم برای کنترل شیوع کوید ۱۹، تنظیم مناسبات دولت با خانواده است. پژوهش حاضر به دنبال دستیابی به الگویی کارآمد در مناسبات فراحقوقی دولت اسلامی در کنترل بیماری‌های فراگیر با تأکید بر بیماری کرونا است.

مواد و روش‌ها: این مقاله با بهره‌گیری از منابع اسلامی به روش توصیفی تحلیلی و به شیوه اسنادی به دنبال اثبات این فرضیه بوده که مناسبات دولت و خانواده می‌تواند از دوگانه حقوق و اخلاق عبور کرده و رابطه حاکمیت و خانواده در نوع دیگری از مناسبات تحت عنوان «حقوق نرم» مطرح شود.

نتیجه‌گیری: یافته‌های تحقیق نشان از این دارد که با توجه به پاسخگو نبودن جرم‌انگاری برای خانواده‌های بی‌توجه به شیوع بیماری کرونا از طرفی و فراگیر نبودن عمل به هنجارهای اخلاقی از سوی دیگر، مناسبات فراحقوقی - فرااخلاقی (حقوق نرم) به عنوان یک مدل اجتماعی، می‌تواند نقش بسزایی در کاهش بیماری‌های فراگیر داشته باشد. در این الگو افراد بدون ترس از مجازات و با ملاحظه مصالح و منافع خود و خانواده‌شان، اقدام به رعایت حقوق دیگران کرده و ملتزم به آن می‌شوند. طراحی این الگو دارای توجیهات فقهی بوده و همچنین دولت و خانواده در این الگو دارای وظایف متقابل هستند که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است.

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۲۱

واژگان کلیدی:

بیماری

خانواده

دولت اسلامی

کرونا

* نویسنده مسئول: جواد حبیبی تبار

آدرس پستی: ایران، قم، حوزه علمیه قم.

پست الکترونیک:

prof.javadhabibitabar@yahoo.com

۱. این مقاله در همایش بین‌المللی «بحران کرونا و مسؤولیت‌های حقوقی و اخلاقی مربوط به سلامت همگانی» که توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در آبان‌ماه ۱۳۹۹ برگزار شده، ارائه گردیده است.

۱. مقدمه

وقوع موارد یک بیماری در منطقه یا جامعه‌ای معین اگر به نحوی باشد که به طور واضح از انتظار عادی بیشتر شود به آن پدیده «همه‌گیری» گفته می‌شود. این همه‌گیری در یک سطح نیست؛ گاهی همه‌گیری محدود می‌شود و گستردگی زیادی ندارد که از آن تعبیر به طغیان (Outbreak) می‌کنند، گاهی نیز بیماری شیوع پیدا کرده و گسترده می‌شود که به این نوع از گستردگی اپیدمی (Epidemics) گفته می‌شود و گاهی سطح شیوع بیماری بسیار فراتر و گسترده‌تر می‌شود و معمولاً نسبت بزرگی از جمعیت را در برمی‌گیرد و در بیش از یک قاره، منتشر می‌گردد که به آن پاندمی (Pandemic) می‌گویند (۱). فارغ از همه‌گیری محدود که اهمیت و یا شدت افزایش موارد بیماری را دست‌کم به حساب می‌آورند (۲)، شیوع بیماری از حیث فراگیری به دو سطح اپیدمی و پاندمی دسته‌بندی می‌شود (۳)؛ برای هر دو نوع از این شیوع، عبارت «بیماری فراگیر» قابل اطلاق است، بیماری‌های فراگیر غالباً بیماری‌های عفونی هستند که انتقال ویروس باعث فراگیری می‌شود.

در طول زندگی بشر بیماری‌های متعددی به سطح فراگیری رسیده‌اند که مورد آخر آن بیماری کوید ۱۹ (COVID-19) یا همان کرونا (Corona) است. در یازدهم مارس سال جاری میلادی (۲۰۲۰)، تدروس ادناهوم (Tedros Adhanom) رئیس سازمان بهداشت جهانی (World Health Organization) اعلام کرد که شیوع ویروس سارس کو - ۲ (SARS-CoV-2) که عامل بیماری کوید نوزده است، در جهان به سطح پاندمی (Pandemic)، یعنی «اپیدمی در سطح همه‌گیر در مقیاس بزرگ و جهانی» رسیده است (۴).

قبل از رسیدن یک بیماری به حالت فراگیری، دولت‌ها موظفند با سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و اقدامات عملیاتی از شیوع و افزایش ابتلای آن جلوگیری کنند و مانع از رسیدن بیماری به حالت فراگیری شوند با این حال چنانچه بیماری به حالت فراگیر رسید، وظیفه دولت بیشتر شده و ضمن تلاش

برای جلوگیری از ابتلای بیشتر، لازم است در راستای کاهش ابتلا، کنترل و مهار بیماری تلاش کرده و اقدامات لازم را انجام دهد.

با این حال چنانچه امر اجتماعی عنصر مؤثر در انتقال ویروس باشد و عامل انسانی در شیوع بیماری اثر مستقیم داشته باشد، دولت باید مناسباتی را برای رفتارهای فردی و اجتماعی مردم تعریف کند، از این‌رو در مواجهه با چنین بیماری‌هایی یکی از اقدامات لازم دولت‌ها، تعامل کارآمد با افراد جامعه به ویژه با خانواده‌هاست. برخی از دولت‌ها برای مهار بیماری، اقدامات سخت‌گیرانه را در برنامه خود قرار می‌دهند و قوانین و مصوباتی با ضمانت اجرای کیفری وضع می‌کنند؛ برخی دیگر سعی در برخورد اخلاق‌مدار با افراد دارند و بدون اینکه قوانین بازدارنده کیفری وضع کنند، توصیه‌های اخلاقی به خانواده‌ها می‌کنند و آن‌ها را به رعایت بهداشت و فاصله‌گذاری اجتماعی و یا هر موردی که در کاهش ابتلا تأثیر داشته باشد، دعوت می‌کنند، البته ممکن است در این خصوص از روش تلفیقی ضمانت اجرای حقوقی و اخلاقی نیز بهره ببرند.

این دوگانه «حقوق» و «اخلاق» در غالب کشورها برای مناسبات دولت و خانواده در کنترل بیماری‌های فراگیر وجود دارد بدین معنا که هر دولتی برای کنترل بیماری یکی از دو راه حقوقی یا اخلاقی را انتخاب می‌کند؛ در بُعد نظری هم هر کدام برای خود توجیهاتی دارند که با توجه به شرایط مختلف از جمله امکانات بهداشتی و درمانی، اوضاع اقتصادی کشور، وجود زیرساخت‌های حقوقی برای تعامل دولت و خانواده و موارد دیگر، قابل توجیه می‌گردد.

با این وصف پرسشی که درخصوص مناسبت دولت و خانواده در کنترل بیماری‌های فراگیر مطرح است این است که آیا می‌توان در تعامل دولت و خانواده، نوع دیگری از مناسبات را طراحی کرد به طوری که نه حقوقی محض باشد که در آن قوانین بازدارنده کیفری باعث کاهش و کنترل بیماری شود و نه صرف اخلاق که بخواهد با ارزش‌گذاری‌های خاص خود این کنترل را به دست گیرد. آیا با نگاه اسلامی می‌توان گفت نوع

اسنادی و به شیوه‌ی کتابخانه‌ای به بررسی و تحلیل انواع مناسبات دولت اسلامی و خانواده در مواجهه با این بیماری می‌پردازد، سپس با ارائه ادله فقهی و حقوقی نظریه مختار را بین انواع مناسبات طرح شده تبیین می‌کند.

۳. یافته‌ها

یافته‌های این تحقیق حاکی از این است که در مواجهه با بیماری کوید ۱۹، علاوه بر دوگانه‌ی حقوق و اخلاق برای مناسبات دولت اسلامی و خانواده، مدل دیگری از مناسبات، تحت عنوان مناسبات فراحقوقی و فرااخلاقی قابل طرح است؛ این مناسبت دارای توجیهات فقهی و حقوقی بوده و از جهت عملیاتی نیز قابلیت اجرا دارد؛ در این مناسبت، حاکمیت و دولت اسلامی، امتیازاتی به عاملان قوانین و موازین بهداشتی داده و با پاداش دادن به خانواده‌هایی که ملتزم به رعایت پروتکل‌های بهداشتی هستند، دیگران را نیز به این امر ترغیب می‌کند. در مدل طرح شده، اینگونه نیست که خانواده‌ها به دلیل ترس از مجازات و الزام حاکمیت پایبند به رعایت پروتکل‌ها شوند بلکه به صورت خودخواسته و به جهت رسیدن به منافع، خود را ملتزم به رعایت پروتکل‌ها می‌کنند.

۴. موضوع‌شناسی بیماری فراگیر کوید ۱۹

بیماری‌های فراگیر را از منظرهای مختلف می‌توان موضوع‌شناسی کرد. یکی از ابعاد مهم در بیماری‌های فراگیر نوع انتقال و شیوع آن بیماری است. در نوعی از بیماری‌های فراگیر، عامل انسانی نقش مستقیمی در کنترل شیوع بیماری ندارد بلکه عوامل دیگر همچون ابزار و حیوانات نقش اساسی‌تری در انتقال ویروس به انسان‌ها دارند، به عنوان نمونه در بیماری تب زرد که از طریق پشه به انسان منتقل می‌شود، عامل انسانی کمترین نقش را در انتقال دارد. در مقابل، نوع دیگری از بیماری‌های فراگیر به گونه‌ای هستند که عامل انسانی نقش مستقیم در انتقال و شیوع آن دارند؛ این نوع از

تعامل دولت و خانواده به گونه‌ای باشد که بدون اینکه دولت بخواهد با ضمانت اجرای منفی (کیفری)، خانواده‌ها را «ملتزم» به رعایت پروتکل‌های بهداشتی کند، خود خانواده‌ها با ضمانت اجرای مثبت و با ملاحظه سود و منفعتی که از رعایت پروتکل‌های بهداشتی عایدشان می‌شود، «ملتزم» به رعایت پروتکل‌ها شده و بیماری فراگیر را کاهش داده و کنترل کنند؟ هدف این نیست که «حقوق» یا «اخلاق» کنار گذاشته شود، بلکه سخن در این است که از طرفی «اخلاق» با همه ارزشی که در نگاه دینی دارد، در جامعه فراگیر نیست و چه بسا افرادی خود را ملتزم به رعایت اخلاق نمی‌دانند؛ از سوی دیگر، حقوق نیز با همه تلاشی که برای تنظیم روابط اجتماعی دارد و برای رسیدن به هدف خود حاوی قوانین کیفری است، در بسیاری از موارد بازدارندگی لازم را ندارد؛ با این حال آیا می‌توان طرحی فراحقوقی، فی‌مابین «حقوق» و «اخلاق» برای مناسبات دولت و خانواده ارائه کرد که حتی افرادی که ملتزم به رعایت اصول اخلاقی نیستند، خود را «ملتزم» به رعایت دستورالعمل‌های ابلاغی دولت بدانند و در کنترل و مهار بیماری‌های فراگیر نقش کارآمد داشته باشند؟

با عنایت به پرسش فوق و با توجه به اینکه در حال حاضر بیماری کوید ۱۹ به حد پاندمی رسیده است، برای رسیدن به پاسخ سؤال مطرح‌شده، ابتدا به موضوع‌شناسی بیماری‌های فراگیر با محور قرار دادن کرونا می‌پردازیم و در ادامه انواع مناسبات دولت اسلامی و خانواده را تبیین کرده و طرح خود را در تعامل دولت و خانواده برای کنترل و مهار این بیماری ارائه می‌دهیم و سپس با مطالعه منابع و متون اسلامی به بررسی مشروعیت، غایت‌مندی و قابلیت اجرا داشتن طرح ارائه شده و همین‌طور توجیهات فقهی آن می‌پردازیم.

۲. مواد و روش‌ها

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا موضوع‌شناسی بیماری فراگیر کوید ۱۹ را انجام داده و در ادامه با مطالعه‌ی

بیماری‌ها نیز به لحاظ اجتماعی یا غیر اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شوند.

مراد از بیماری‌های فراگیر اجتماعی آن دسته از بیماری‌هاست که رفتارهای اجتماعی افراد مثل مسافرت‌ها، تجمعات، مهمانی‌ها و موارد مشابه تأثیر مستقیمی در انتقال آن ویروس و بیماری دارند و منظور از بیماری‌های فراگیر غیر اجتماعی آن دسته از بیماری‌هاست که با وجود اینکه عامل انتقال آن بیماری، انسان است لکن رفتار اجتماعی وی در شیوع این بیماری تأثیر آن‌چنانی ندارد، برای نمونه بیماری هپاتیت B و HIV که عاملیت انسان برای انتقال بیماری، رفتارهای اجتماعی او نیست بلکه بیشترین راه انتقال این بیماری‌ها از طریق خون انسان و فرآورده‌های خونی است (۵).

بیماری کرونا یا همان کوید ۱۹ که در حال حاضر تقریباً تمام جهان را درگیر خود کرده است از آن دسته بیماری‌هایی است که عامل انسانی در آن نقش مستقیم دارد و دارای عنصر اجتماعی است از این‌رو سازمان بهداشت جهانی تأکید بر فاصله‌گذاری اجتماعی، پرهیز از تجمعات و استفاده از ماسک برای عموم مردم دارد و برای افرادی که مبتلای به این بیماری می‌شوند قرنطینه را الزامی و ضروری می‌دانند (۶).

رعایت رفتارهای اجتماعی مورد توصیه بهداشت جهانی در خصوص بیماری کوید ۱۹ از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که طبق تحقیقات انجام‌شده و بر اساس اعلام نظرهای سازمان‌های بهداشتی مختلف همچون سازمان بهداشت جهانی، کمیسیون سلامت ملی چین، مرکز کنترل و پیشگیری بیماری آمریکا و دیگر سازمان‌ها، این بیماری دارای دوره کمون یا نهفتگی است که عددهای اعلامی برای این دوره بین ۲ تا ۲۷ روز گفته شده است (۷). از این‌رو مبتلایان به این بیماری بعد از مدت زمانی که گفته شد متوجه بیماری خود می‌شوند و علائم بالینی در آن‌ها بروز می‌کند. در برخی موارد هم ممکن است فردی مبتلا به این بیماری بوده باشد ولی علائم بالینی نداشته باشد و تصور کند

سالم است. این افراد در انتقال و شیوع ویروس کرونا نقش بیشتری دارند.

در بیماری کوید ۱۹ از آن جهت که عامل انسانی نقش اصلی در شیوع و کنترل آن دارد و عنصر اجتماعی نیز در آن پررنگ است، لازم است دولت اسلامی برای جلوگیری از شیوع و همچنین کنترل این بیماری مناسبات خاصی با تمام افراد جامعه داشته باشد و قوانین و مصوباتی در این راستا وضع کند. این مناسبت‌ها به چند شکل قابل ترسیم است که نوعاً دولت‌ها بین دوگانه «مناسبات حقوقی» و «مناسبات اخلاقی» یکی را اختیار می‌کنند، گرچه بعضاً از تلفیق این دو نیز بهره می‌گیرند؛ ولیکن به نظر می‌رسد نوع دیگری از مناسبت نیز قابل طرح است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۵. انواع مناسبات دولت اسلامی و خانواده در مواجهه با کرونا

دولت در مواجهه با بیماری‌های فراگیر از جمله کوید ۱۹ مناسباتی را با اشخاص مختلف بایستی داشته باشد. مخاطبین اقدامات و تعاملات دولت‌ها به سه دسته قابل تقسیم‌اند، نخست اشخاص حقوقی حقوق عمومی اعم از قوای سه‌گانه که در قوه مجریه شامل تمامی وزارتخانه‌ها، ادارات، مؤسسات دولتی، شهرداری‌ها و سایر نهادهای حقوقی حقوق عمومی می‌شود، دوم اشخاص حقوقی خصوصی مانند مؤسسات و شرکت‌های تجاری و یا غیر تجاری مانند سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) و سوم اشخاص حقیقی که شامل شاغلین اصناف، کسبه، کارگران، رانندگان و مشاغل دیگر و همچنین غیر شاغلین می‌شود.

به نظر می‌رسد بیشترین تعامل حاکمیت در مواجهه با چنین بیماری‌هایی چه از جهت پیشگیری و چه از جهت کنترل و مهار، باید با نهاد خانواده باشد چه آنکه خانواده از طرفی بهترین بستر برای شیوع وحشتناک این بیماری و از سوی دیگر مؤثرترین نهاد برای ترویج پیشگیری از آن است، بر این اساس تمرکز این نوشتار بر تعامل حاکمیت با نهاد خانواده در این خصوص است. اینکه دولت چه سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی

و اقدامات عملیاتی برای خانواده باید داشته باشد از نکات حائز اهمیت است که در صورت طراحی مدل مناسب برای این تعامل، کنترل و کاهش بیماری فراگیری همچون کرونا مسیر سهل تری به خود خواهد گرفت.

علی‌رغم آنچه امروز در جهان می‌گذرد، به نظر می‌رسد برای تعامل دولت اسلامی با خانواده در کنترل و شیوع بیماری کرونا، سه راهکار قابل بررسی و ارائه است؛ یعنی علاوه بر «مناسبات حقوقی»، «مناسبات اخلاقی» باید بر «مناسبات فراحقوقی و فرااخلاقی» تکیه کرد. هریک از سه نوع راهکار پشتوانه‌های نظری خود را دارند، با این حال تأکید ما از این سه راهکار، بدون رد یا پذیرش دو مورد دیگر گذر از دوگانه مناسبات حقوقی و اخلاقی و طرح «مناسبات فراحقوقی و فرااخلاقی» است که در ادامه ضمن اشاره به این مناسبت‌ها توجیهات فقهی و حقوقی طرح ارائه می‌گردد.

۱-۵. مناسبات حقوقی

راهکار حقوقی دولت در تعامل با خانواده به معنای برخورد حقوقی حاکمیت با خانواده‌هایی است که بی‌توجهی به انتقال این ویروس فراگیر می‌کنند، در این نوع مناسبت دولت اسلامی درخصوص ناقضان قوانین مربوط به بیماری‌های فراگیر همچون کرونا و برای جلوگیری از شیوع بیشتر و مقابله با آن، قوانین و مقرراتی وضع می‌کند و متخلفین را با ضمانت اجرای کیفری مورد مجازات قرار می‌دهد و چون در دکتترین حقوقی، نهاد خانواده شخص حقوقی نیست، این نحو از تعامل با افرادی از خانواده صورت می‌گیرد که از نظر کیفری رشید باشند.

کلیدواژه این نوع مناسبات، قوه قاهره و آمره دولت و الزام و اجبار برای رعایت قوانین است، در حقیقت با الزام و اجبار دولت است که افراد، انجام یا ترک فعلی را ملزم می‌شوند، کما اینکه حقوق دانان نیز در تعریف حقوق تصریح به وصف الزام‌آوری برای قواعد حقوقی نموده‌اند و در تعریف حقوق نوشته‌اند: «مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور و کلی است که به

منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی انسان حکومت می‌کند ...» (۸) در مناسبات و رفتارهای حقوقی نمی‌توان قاعده‌ای حقوقی یافت که خصیصه الزام‌آور بودن و آمریت را نداشته باشد و به طور کلی هیچ‌یک از صورت‌های تخفیف یافته دستورها مانند توصیه‌ها و ترغیب‌ها طبیعت حقوقی ندارند. (۹). این استعمالات و تعاریف نشان از آن دارد که مناسبات حقوقی با وصف الزام و اجبار حاکمیت همراه است و حاکمیت با ضمانت‌های اجرایی کیفری و مدنی که در نظر می‌گیرد افراد را ملزم به انجام یا ترک فعلی می‌کند. در منابع فقهی نیز در باب جرم‌انگاری و تعیین مجازات‌ها، ضمانت اجرای الزام و اجبار به روشنی استنباط می‌شود (۱۰). این ضمانت اجرایی منحصر به کیفر نیست بلکه در حقوق مدنی نیز جریان دارد (۱۱) همچنین ادله این ضمانت اجرای حقوقی به معنای الزام و اجبار، در منابع فقهی متعددی آمده است (۱۲).

درخصوص کنترل شیوع بیماری کرونا نیز چنین رابطه‌ای بین حاکمیت و اعضای خانواده می‌توان ترسیم کرد به این شکل که حاکمیت قوانینی وضع کند که در صورت عدم رعایت پروتکل‌های بهداشتی از طرف خانواده‌ها، آن‌ها را مجازات کرده و با ضمانت اجرای منفی از این کار باز دارد، کما اینکه در برخی از کشورها در همان ماه‌های اولیه شیوع کرونا (فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۹) برای جلوگیری از شیوع، این روش اتخاذ گردید و الزامات و محدودیت‌هایی برای افراد و نهادها از جانب حاکمیت ایجاد شد (جدول شماره یک).

جدول ۱

چگونگی اقدام کشورهای مختلف در مقابله با اپیدمی کرونا

با گسترش ویروس کرونا، جهان شاهد یک بحران جهانی است. در خارج از مرزهای چین، کشورهای جهان تدابیر مختلفی برای مقابله با اپیدمی این ویروس اتخاذ کرده‌اند.

کشورهای متأثر از پاندمی

کشور	● خیر	● بله	● سدی	● داده موجود نیست
ایران	●	●	●	●
ایالات متحده	●	●	●	●
فرانسه	●	●	●	●
آلمان	●	●	●	●
ایتالیا	●	●	●	●
اسپانیا	●	●	●	●
بریتانیا	●	●	●	●
ژاپن	●	●	●	●
کره جنوبی	●	●	●	●
ترکیه	●	●	●	●
روسیه	●	●	●	●
چین	●	●	●	●
ایران	●	●	●	●
ایالات متحده	●	●	●	●
فرانسه	●	●	●	●
آلمان	●	●	●	●
ایتالیا	●	●	●	●
اسپانیا	●	●	●	●
بریتانیا	●	●	●	●
ژاپن	●	●	●	●
کره جنوبی	●	●	●	●
ترکیه	●	●	●	●
روسیه	●	●	●	●
چین	●	●	●	●

www.iranica.com

IRANICA

روابط اجتماعی، ناچار بایستی مردم در برابر هم حقوق و تکالیفی داشته باشند تا هرگاه حقی مورد تجاوز و یا انکار واقع شود، دولت آن را اجرا کند؛ یعنی در پناه قدرت خویش، نظم را که لازمه حق اجتماع می‌داند تأمین سازد. پس داشتن ضمانت اجرا یکی از لوازم و خصوصیت‌های حقوق است و همین وصف، قاعده حقوقی را از سایر قواعد اجتماعی، مانند اخلاق و مذهب جدا و متمایز می‌سازد» (۱۵).

با این وصف، در کنترل بیماری کرونا یک نوع از مناسبات حقوقی در تعامل دولت و خانواده‌ها می‌تواند باشد که لازمه آن الزام و اجبار دولت برای رعایت پروتکل‌های بهداشتی و مجازات خاطیان است.

۲-۵. مناسبات اخلاقی

نوع دیگر از مناسبات دولت و خانواده مناسبات اخلاقی است این نوع از تعامل به این صورت قابل تصور است که دولت طوری سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کند که خانواده‌ها با مدنظر قرار دادن ارزش‌های اخلاقی پایبند به رعایت حقوق دیگر افراد باشند. در این نوع از مناسبت، دولت خانواده‌ها را ملزم به انجام یا ترک فعلی نمی‌کند بلکه خود افراد با انگیزه درونی خود و با ملاحظه ارزش‌های الهی یا انسانی ملزم به انجام یا ترک فعلی می‌شوند.

اخلاق مجموعه قواعدی است که لازمه نیکوکاری و رسیدن به کمال است؛ یعنی به واسطه اخلاق، ما معیاری به دست می‌آوریم که چه کاری خوب است و چه کاری بد است (۱۶). به تعبیر حکما و فلاسفه نیز اخلاق به معنای حاکمیت عقل و اراده بر وجود انسان است که تمامی میل‌های فردی و اجتماعی را تدبیر نماید (۱۷). درخصوص کنترل بیماری‌های فراگیر، دولت اسلامی می‌تواند با تعریف روش‌های اخلاقی، خانواده‌ها را توجیه نماید که به صورت خودخواسته نسبت به رعایت پروتکل‌های بهداشتی اهتمام ورزند.

در نگاه اسلامی اخلاق برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است، سعادت‌ی که در سایه آن قرب و رضوان الهی نصیب انسان می‌گردد و در نهایت انسان تکامل می‌یابد

در ایران این نوع از مناسبات بعد از گذشت هشت ماه از پیدایش کرونا و در پی شیوع آن در مورخه ۱۹ مهر ۱۳۹۹ شمسی در جلسه چهارم ستاد ملی مبارزه با کرونا به تصویب رسید و طبق این مصوبه برای افرادی که پروتکل‌های بهداشتی را رعایت نکنند جرمی مشخص شد (۱۳).

درحقیقت در این مصوبه، دولت مناسبات حقوقی را برای کنترل شیوع کرونا در دستور کار خود قرار داده و قواعد حقوقی الزام‌آوری برای این مناسبت وضع کرده است، قواعدی که اجبار دولت جزو لاینفک آن‌هاست. این دسته از قواعد از آن جهت که ضمانت اجرای کیفری برای آن در نظر گرفته می‌شود، بدون تردید در زمره قواعد حقوقی به شمار می‌آیند (۱۴).

حقوق‌دانان در این زمینه قایلند: «قاعده‌ای را که اجرای آن از طرف دولت تنظیم نشده است، نباید در شمار قواعد حقوقی آورد؛ زیرا اگر اشخاص در اجرای فرمان‌های حقوقی آزاد باشند و در برابر تجاوز خود هیچ مکلفاتی نبینند، نمی‌توان ادعا کرد که نظم در جامعه وجود دارد. برای استقرار عدالت و تنظیم

بیماری بالا برد و اعضای خانواده نیز با انگیزه الهی و با هدف رسیدن به سعادت و کمال نکات بهداشتی را رعایت کنند.

۳-۵. مناسبات فراحقوقی - فرااخلاقی (حقوق نرم)

فارغ از تأیید یا رد دو مناسبت پیشین، نوع دیگری از مناسبات را برای تعامل دولت اسلامی و خانواده‌ها می‌توان ترسیم کرد مناسبتی که فراحقوق و فرااخلاق بوده و امری بین این دو می‌باشد، بدین معنا، از این جهت که دولت می‌تواند در این نوع مناسبت نقش داشته باشد و ضمانت اجرای مثبت برای خانواده‌ها در نظر بگیرد، شبیه مناسبات حقوقی است و از این جهت که عنصر «التزام» در آن وجود دارد، مشابهت به مناسبات اخلاقی دارد لکن نه آن را حقوقی می‌توان قلمداد کرد و نه اخلاقی، بلکه یک نوع مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی است، در مناسبات حقوقی، دولت افراد را ملزم به رعایت حقوق می‌کند و قوام این نوع از مناسبات به دخالت دولت و با الزامات کیفری و مجازات است. به دیگر سخن در مناسبات حقوقی، ذاتاً الزامات قضایی و کیفری وجود دارد، در حالی که مراد ما از مناسبات فراحقوقی عبارت است از مقرراتی که از الزام کیفری و قضایی برخوردار نیست بلکه التزام به آن از طرف خود فرد یا افراد و نهادها وجود دارد که اصل التزام به صورت خودخواسته و داوطلبانه صورت می‌گیرد.

در مناسبات حقوقی معادله بدین شرح است که شخص در مواجهه با قانون و حقوق، از آن جهت که نقض حقوق از جانب دولت مجازات دارد؛ اقدام به قانون‌گرایی می‌کند و خود را در روابط اجتماعی ملزم به رعایت حقوق افراد و قانون می‌کند و چنانچه بداند مجازاتی در کار نیست یا ضرر وارده قابل توجه نیست، پایبند به قانون نخواهد بود بلکه قانون‌گریزی را اختیار می‌کند.

ولی در مناسبات فراحقوقی معادله جور دیگری است. در این نوع از مناسبات، شخص در مواجهه با قانون، از آن جهت که عمل به قانون و قانون‌گرایی دارای منفعت است و نفس قوانین به خاطر انتفاع وضع شده است لذا به خاطر بهره‌مندی و

همان‌طور که در این زمینه گفته شده است: «ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان، تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی دارد» (۱۸). چنانچه شخصی با این هدف، رعایت موازین بهداشتی را بنماید و از انتقال زنجیره‌ای ویروس به دیگری خودداری کند کاری اخلاقی انجام داده است.

از طرفی دیگر نیت و انگیزه در تحقق فعل اخلاقی نقش اساسی دارد، در حالی که تحقق فعل حقوقی منوط به نیت شخص نیست (۱۹). لذا اگر کسی به نیت کمک به جامعه قدمی در راستای کنترل بیماری کرونا بردارد عمل او اخلاقی خواهد بود. البته ممکن است نتیجه فعل حقوقی و اخلاقی یکی باشد، به عنوان مثال، هم حقوق و هم اخلاق به رعایت موازین بهداشتی حکم می‌کنند، اما فرق آن‌ها در این است که اگر شخص در رعایت پروتکل‌های بهداشتی بکوشد و درنهایت، به نحو مطلوب آن را انجام دهد در این هنگام عمل دارای ارزش حقوقی بوده است، خواه نیت و انگیزه الهی و انسانی داشته باشد یا به نیت تأمین مصالح دنیوی آن را انجام دهد و یا به خاطر ترس از رسیدن ضرر به خود این اقدام را انجام داده باشد؛ اما این کار تنها زمانی ارزش اخلاقی دارد که به نیت کمال بخشیدن به نفس انسانی یا قرب الهی انجام گیرد و نیت دیگری در کنار این قصد لحاظ نگردد. البته در نگاه متعالی الهی اگر رعایت یک قاعده فقط به انگیزه ترس از مجازات دولت باشد، ارزش اخلاقی ندارد؛ ولی چنانچه کاری موافق با موازین حقوقی انجام شود و لکن مجری آن، به انگیزه هدف عالی‌تری که همان هدف اخلاقی است آن را انجام دهد، آن کار اخلاقی هم خواهد بود (۲۰).

با همه این اوصاف یکی از مناسباتی که بین دولت و خانواده‌ها می‌تواند وجود داشته باشد، مناسبات اخلاقی است؛ بدین شکل که دولت اسلامی در ترغیب مردم به رعایت موازین بهداشتی تلاش کند و بدون اینکه مجازات و ضمانت اجرای کیفری برای افراد در نظر گیرد صرفاً انگیزه الهی خانواده‌ها را برای کنترل

انتفاع، اقدام به رعایت قانون و پایبندی به حقوق افراد می‌کند؛ درحقیقت در این نوع از مناسبات، شخص ترس از مجازات ندارد بلکه جلب منفعت و ترس از عدم انتفاع باعث می‌شود بدون دخالت دولت، به صورت اختیاری اقدام به رعایت قوانین و مقررات کند.

اما این نوع مناسبت با اینکه فراحقوقی است، لکن اخلاقی به شمار نمی‌آید، در توضیح این مطلب باید بگوییم از آنجا که در این نوع از مناسبات به جای الزام دولت، التزام داوطلبانه نهفته است و التزام یک امر درونی است، این تصور در برخی اذهان پیش می‌آید که مناسبات فراحقوقی از جنس اخلاق است. لکن در گذشته بیان شد که در نگاه اسلامی اخلاق دارای هدف متعالی و نیت الهی است و لذا نمی‌توان هر امر فراحقوقی را اخلاقی دانست، مناسبتی که ما از آن سخن می‌گوییم با اینکه التزام در آن وجود دارد، لکن این التزام با هدف، نیت و انگیزه اخلاقی نیست بلکه التزام به جهت رسیدن به منافع و سودآوری است که از آن به «حقوق نرم» نیز تعبیر می‌شود.

۶. انواع مناسبات دولت اسلامی و خانواده در مواجهه با کرونا

با توجه به اینکه در بیماری کرونا، عامل انسانی در شیوع آن نقش اصلی را دارد و از طرفی عناصر اجتماعی همچون مسافرت‌ها، رفت و آمدها، تجمعات در انتقال این ویروس تأثیرگذار است، دولت در مقابله با این پدیده و کنترل آن نقش اساسی دارد. البته دیدگاه‌ها و نظرات درخصوص وظایف دولت و نقش آن در پدیده‌های اجتماعی متفاوت است و در یک نگاه کلی سه دیدگاه کلان درخصوص دولت وجود دارد. دیدگاه نخست دیدگاهی است که در آن، دولت همانند «توانایی» و یا به زبانی ساده‌تر، همچون «زور» تصور می‌شود. این دیدگاه، پیوند یافته با نگرشی است که به روش معمول «واقع‌گرایی سیاسی» نامیده می‌شود. در دیدگاهی دیگر، به دولت همچون دارنده «اقتدار» نگریسته می‌شود، چنین دولتی دارای مشروعیت است، مشروعیتی که نمی‌تواند تنها توسط زور

فراهم شود؛ و دیدگاه آخر، نظریه‌ای است که دولت را با «قدرت» مورد شناسایی قرار می‌دهد، این دیدگاه به «نظریه قضایی دولت» مشهور است که به قدرت، همچون زور تخصیص یافته توسط حقوق نگاه می‌کند و با مقید نمودن زور به قانون، این زور را دگرگون می‌سازد. این دگرگونی بیش از همه مورد توجه حقوق‌دانان قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، به تعیین هویت مفهوم دولت و مختصات اساسی آن، از حیث حقوقی بیشتر توجه می‌شود که یکی از مهم‌ترین این خصائص، «حاکمیت» است (۲۱).

بر اساس دیدگاه‌های موجود، واژه دولت و حاکمیت با واژه قدرت، عجین است. با این وصف، ملاحظه ابعاد و انواع قدرت دولت، نقش حاکمیت را در پدیده‌های مختلف مشخص می‌سازد. اندیشمندان معتقدند قدرت دارای انواعی است که عبارت است از «قدرت کیفردهنده» (Condign power)، «قدرت پاداش‌دهنده» (Compensatory power) و «قدرت شرطی» (Conditional power). قدرت کیفردهنده با بهره‌گیری از ضمانت اجرای منفی یا مجازات، هزینه تخلف و سرپیچی از قوانین و مقررات را تا حدی بالا می‌برد که فرد یا گروه وادار به تسلیم شوند. در مقابل قدرت پاداش‌دهنده، برخلاف قدرت کیفردهنده، بدون بهره‌گیری از ضمانت اجرای منفی و صرفاً با به کارگیری ضمانت اجرای مثبت، پرداخت پاداش یا اعطای چیزی با ارزش به کسی که تسلیم مقررات و قوانین می‌گردد او را ملزم به پایبندی به مصوبات حاکمیت یا دستورات صاحب قدرت می‌کند. قدرت شرطی برخلاف دو قدرت پیشین که از ضمانت اجرای منفی و مثبت بهره می‌گرفتند، با تغییر باور و اندیشه فرد محقق می‌گردد. ابزار و وسیله تحقق این قدرت عبارت‌اند از: ترغیب، تشویق، آموزش و از این دست از امور. در قدرت شرطی نیز همانند قدرت کیفردهنده و قدرت پاداش‌دهنده، فرد تسلیم خواست فرد قدرتمند می‌شود، با این تفاوت که اطاعت و تسلیم، نشانه کار درست است و نفس تسلیم تشخیص داده نمی‌شود (۲۲).

می‌کند؟ سوم اینکه آیا این مدل قابلیت اجرا دارد و تحقق میدانی می‌تواند پیدا کند یا به تعبیر دیگر آیا دولت توانمندی اجرای آن را دارد؟

۱-۶. مشروعیت طرح

با توجه به ماهیتی که برای مناسبات فراحقوقی - فرائاخلاقی گفته شد و با عنایت به اینکه در این نوع از مناسبات التزام افراد به قوانین و مقررات بر اساس توجه به منافع صورت می‌گیرد، دولت می‌تواند با وضع قواعدی که در آن منافع اشخاص مشخص می‌گردد دخالت داشته باشد. دخالت دولت‌ها با نگاه توصیه‌ای، حمایتی، تشویقی و مشابه آن است (۲۳).

از منظر شرع این نوع از روابط مورد تأیید است و موضوعیت داشتن انتفاع و سودآوری در این مناسبت با مشروع بودن آن منافات ندارد، چرا که اسلام نه تنها مخالف با منفعت‌طلبی انسان نیست بلکه در مواردی او را تشویق به دستیابی به منافع دنیوی می‌کند، البته مراد از کسب منافع دنیوی نیز، دنیاگرایی و وابسته شدن به مادیات نیست؛ تفاوت اسلام با سایر مکاتب در این است که اسلام بر خلاف برخی مکاتب که تنها منافع فردی را به رسمیت می‌شناسند یا تنها به منافع جمعی ارجح می‌نهند و کارهایی که نفع جمعی نداشته باشد را تقبیح می‌کنند (۲۴)، هم به منافع فردی توجه دارد و هم جمعی؛ احکام حقوقی اسلام هم متوجه فرد است و هم متوجه جمع. از این‌رو در اسلام منفعت‌طلبی به صورت کلی مذموم نیست بلکه در جاهایی توصیه به آن نیز شده است. کما اینکه در کنترل بیماری فراگیر اگر کسی به موازین بهداشتی پایبند باشد، منفعت عایدش می‌شود و این جلب منفعت یک امر پسندیده به شمار می‌آید.

منافع، در قرآن کریم با صراحت کامل مورد تذکر قرار گرفته است، آنجا که خداوند متعال در سوره رعد، آیه ۱۷ می‌فرماید: «آنچه برای مردم نفع می‌رساند در روی زمین می‌ماند». یا در سوره‌ای دیگر همچون سوره نحل، آیه ۵ می‌فرماید: «و چهارپایان را آفرید؛ در حالی که در آن‌ها، برای شما وسیله

در مناسبت فراحقوقی و فرائاخلاقی دولت و خانواده که از آن به «حقوق نرم» نیز تعبیر می‌شود، قدرت دولت در خصوص کنترل بیماری کرونا از نوع دوم و سوم است چرا که در ماهیت و حقیقت این نوع مناسبت، ضمانت اجرای منفی و الزام و اجبار حاکمیت وجود ندارد، از این رو قدرتی که دولت اسلامی در این مناسبت با خانواده‌ها دارد، منحصر در قدرت پاداش‌دهنده و قدرت شرطی است. بر این اساس این دو قدرت، برای حاکمیت نقش‌هایی همچون هدایت‌گری، آموزشی، حمایتی و تشویقی، نقش پیشگیرانه دارد که با ایفای این نقش‌ها، مناسبات فراحقوقی و فرائاخلاقی دولت و خانواده محقق خواهد شد.

با توجه به نقش‌های دولت و با عنایت به مباحث گذشته، این نوع مناسبات در حقیقت، یک مدل و طراحی اجتماعی است، به تعبیر دیگر در مناسبات دولت و خانواده می‌توان طرحی نو ارائه کرد که اعضای خانواده نه به دلیل ترس از مجازات و نه به جهت حاکمیت اخلاق بلکه به سبب ملاحظه منافع خود پایبند به رعایت قوانین و موازین شوند. در این طرح، دولت اسلامی برای کنترل بیماری کوید ۱۹ باید قوانین حمایتی غیر کیفری برای خانواده‌ها وضع کرده و آن‌ها را عملیاتی کند؛ در حقیقت دولت با امتیازدهی به خانواده‌های پایبند به موازین بهداشتی و پروتکل‌های اعلامی از جانب دولت، اعضای خانواده را ترغیب می‌کند که برای رسیدن به امتیازات و منافع، به صورت داوطلبانه قوانین و مقررات موضوعه را در این زمینه رعایت کنند.

طراحی این مدل اجتماعی مثل سایر طراحی‌های اجتماعی نیاز به سه مؤلفه اساسی یعنی مشروعیت داشتن، غایت‌مندی و قابلیت اجرا بودن دارد. در حقیقت باید پاسخ این سه سؤال اساسی در طراحی مدل مد نظر در مناسبت دولت و خانواده مثبت باشد؛ نخست اینکه آیا مدلی که بنای ارائه آن را داریم مشروع است یا نه؟ دوم اینکه مدل ارائه‌شده به دنبال رسیدن به چه هدف و غایتی است و آیا این مدل آن غایت را تأمین

هدف قواعد حقوقی تأمین آسایش، تنظیم روابط و اجرای عدالت است. بر اساس این اهداف باید گفت که «مناسبات حقوقی» و «فراحقوقی - فرااخلاقی»، تفاوتی با هم ندارند و می‌توان همین هدف و غایت را با طراحی مناسبات فراحقوقی و فرااخلاقی نیز به دست آورد.

برای نمونه اگر یکی از اهداف مناسبات حقوقی تحقق عدالت است، این هدف با طراحی مناسبات فراحقوقی بهتر محقق می‌گردد، زیرا شخصی که خودخواسته به موازین و قوانین پایبند می‌شود درحقیقت در نخستین اقدام خود عدالت را تحقق بخشیده است، به این معنا که این‌گونه نبوده که ظلمی رخ داده باشد و یا تخطی از قانونی صورت گرفته باشد و پس از آن اقدام به تأمین عدالت صورت گرفته باشد؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی نقش پیشینی در تحقق عدالت و اجرای قوانین دارد در حالی که در مناسبات حقوقی این نقش، پسینی است؛ از این‌رو است که طرح مذکور بهتر می‌تواند غایت و اهداف حقوقی را تأمین کند.

۳-۶. قابلیت اجرایی طرح

از مؤلفه مشروعیت و غایت‌مندی که بگذریم بحث قابلیت اجرای این طرح مطرح می‌شود، در این خصوص نیز می‌توان با زبان مقایسه‌ای این‌گونه بیان کرد که تحقق مناسبات حقوقی هزینه بیشتری نسبت به مناسبات فراحقوقی دارد به این صورت که در مراحل اجرای قوانین در مناسبات حقوقی، نیاز به ضابط، قاضی و هزینه‌های متعدد وجود دارد، در حالی که اگر بخشی از این هزینه‌ها صرف فرهنگ‌سازی شده و پاداش‌هایی برای پایبندی به هنجارهای حقوقی لحاظ شود، نتیجه‌ای مطلوب‌تر و اثرگذارتر به دست خواهد آمد. از طرفی تاکنون قوانین سخت به تنهایی نتوانسته است در تنظیم روابط افراد و کنترل بیماری به نحو مطلوب موفقیتی کسب کند و از سوی دیگر نیز اخلاق در جامعه فراگیر نیست و تنها افراد خاصی را می‌توان با توصیه‌های اخلاقی به رعایت موازین و قوانین بهداشتی ترغیب کرد. لذا به نظر می‌رسد طراحی مناسبات فراحقوقی - فرااخلاقی دولت و خانواده امری میسر و در زمان حاضر دارای اولویت است.

پوشش و منافع دیگری است؛ و از گوشت آن‌ها می‌خورید» یا در آیه ۲۷ و ۲۸ سوره حج می‌فرماید: «و مردم را دعوت عمومی به حج کن؛ تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر راه دوری به‌سوی تو بیایند تا شاهد منافع گوناگون خویش (در این برنامه حیات‌بخش) باشند».

از نظر سنت و احادیث مأثوره نیز احادیث فراوانی نه‌تنها در تجویز استحصال منفعت بلکه در تشویق آن وجود دارد، برای نمونه در حدیث صحیحی از حضرت رسول (صلی‌الله علیه و آله) منقول است که ایشان فرمودند: «کسی که دنیا را طلب کند برای آنکه آبروی خود را از ذلت سؤال مصون دارد، عائله خویش را اداره کند و به همسایه خود کمک نماید در پیشگاه الهی سربلند و روسفید است و صورتش مانند ماه تمام می‌درخشد» (۲۵). و یا در صحیح دیگر می‌فرمایند: «کسی که در طلب روزی خانواده خود کار می‌کند مانند مجاهدی است که در میدان کارزار برای خدا جهاد می‌نماید» (۲۶). و یا در حدیثی از امام مجتبی (علیه‌السلام) منقول است که حضرت به جناده فرمودند: «برای دنیا آن‌گونه کار کن که گویا همیشه زنده‌ای و برای آخرت آن‌گونه کار کن که گویا فردا خواهی مرد» (۲۷). و ده‌ها روایت دیگری که درباره جلب منافع دنیا از راه حلال وارد شده است (۲۸).

با وجود این آیات و روایات و ارزش قائل شدن اسلام برای منافع فردی، مشخص می‌گردد که توجه به منافع که جزو لاینفک مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی دولت و خانواده است از منظر اسلام مشروعیت دارد و اگر کسی به خاطر رسیدن به منافع، عملی انجام دهد فی‌نفسه مردود نیست، از این‌رو اگر کسی نه به خاطر ترس از مجازات و همچنین نه به خاطر ارزش‌گذاری‌های اخلاقی بلکه به خاطر رسیدن به منافع خود و خانواده خود پایبند به رعایت پروتکل‌های بهداشتی شود، مشروع خواهد بود.

۲-۶. غایت‌مندی طرح

در مرحله بعد باید دید که طراحی مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی، دارای چه غایتی است؟

دولت می‌تواند برای کنترل بیماری کوید ۱۹ با اجرای راهکار فراحقوقی و فرااخلاقی در تعامل با خانواده‌ها از هزینه‌هایی که برای مناسبات حقوقی همچون هزینه‌های ناظران، ضابطان، قضات بکاهد و در مقابل از راهکار فراحقوقی بهره بگیرد. به عنوان نمونه دولت می‌تواند به افرادی که مشاغل پرخطری برای انتقال ویروس دارند از طریق بیمه بیکاری اعطا کند و از آن‌ها بخواهد مشاغل خود را به جهت کنترل بیماری تعطیل کنند و یا برای افرادی که در منزل می‌مانند کمک‌هزینه پرداخت نماید یا اینکه به حساب سرپرستان خانواده‌های که در منزل می‌مانند و مسافرت نمی‌روند یارانه مضاعف واریز کند، همچنین دولت می‌تواند برای این خانواده‌ها تسهیلاتی جهت مسافرت بعد از دوران اپیدمی و پاندمی قرار دهد و ده‌ها مدل مختلف حمایتی و تشویقی دیگر تا خانواده‌ها بدون ترس از مجازات و صرفاً برای جلب منفعت اقدام به رعایت پروتکل‌های بهداشتی کنند.

۷. توجیهات فقهی حقوقی برای مناسبات فراحقوقی - فرااخلاقی

طبق آنچه گفته شد مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی دولت و خانواده‌ها امری مشروع، غایتمند و قابل اجراست، حال باید دید که این طرح دارای توجیهات فقهی و حقوقی نیز هست یا خیر؟ به نظر نگارندگان، طرح مذکور دارای چند توجیه فقهی حقوقی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۷-۱. وجوب حفظ نفس و نیز سلامت افراد جامعه

یکی از وظایفی که در فقه و حقوق برای حاکمیت مطرح است، حفظ نفس اشخاص و سلامت فرد فرد مردم در جامعه است؛ از سوی دیگر در خصوص بیماری‌های فراگیر همچون کوید ۱۹ که میزان سرایت ویروس در این بیماری (طبق آنچه گفته شده) بسیار بالاست و از طرفی طبق گفته متخصصین، میزان درگیری افراد به این بیماری نیز دارای شدت و ضعف است تا جایی که ممکن است در کسی هیچ علائم بالینی دیده نشود ولی در شخص دیگر منجر به مرگ وی گردد، از این‌رو برای

حاکمیت و دولت واجب است از باب حفظ نفس محترمه در کنترل این بیماری هرگونه اقدام لازم را انجام دهد. فقها حفظ نفس محترمه را از آن‌رو که حمایت از نیکی و تقواست، واجب دانسته و به آیاتی چون آیه ۲ سوره مائده که «یکدیگر را بر انجام کارهای خیر و پرهیزکاری یاری نمایید و یکدیگر را بر گناه و تجاوز یاری ندهید» استناد کرده‌اند و به اعتبار اینکه حفظ حیات به منزله احیاست در نتیجه حفظ نفس را مشمول آیه ۳۲ همین سوره دانسته‌اند که «هرکس انسانی را از مرگ برهاند و زنده بدارد، گویی همه انسان‌ها را زنده داشته است» و از آن‌رو که می‌توان آن را کار خیری شمرد، در بردارنده آیه ۷۷ سوره حج «کار نیک انجام دهید» می‌دانند (۲۹).

نکته مهمی که صاحب جواهر بدان پرداخته است اینکه 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 عاجزند. همچنین نصوصی بر مواسات وجود دارد. حتی می‌توان گفت قضیه آن اندازه روشن است که نیازمند دلیل خاص نیست (۳۰). با این وصف پایبندی به پروتکل‌های بهداشتی جهت کنترل بیماری ولو با ملاحظه منفعت شخصی، عاملی برای حفظ جان دیگری می‌شود که در جای خود واجب شمرده شده است؛ بنابراین اگر حاکمیت برای حفظ جان مردم هزینه‌های تشویقی از بیت‌المال بپردازد دارای محمل شرعی است.

۷-۲. وجوب عقلی دفع ضرر محتمل

قاعده دفع ضرر محتمل یک قاعده عقلی است (۳۱) که در علوم مختلف همچون کلام (۳۲)، اخلاق (۳۳)، فقه (۳۴)، حقوق (۳۵) و سایر علوم کاربرد دارد. تبیین قاعده به این صورت است، در جایی که احتمال ضرر وجود داشته باشد، عقل حکم می‌کند از آن دوری و آن را دفع کند تا چه رسد به ضررهای قطعی. این حکم عقلی حکم وجوبی است از این‌رو

منظور از وجوب دفع ضرر محتمل در عبارات فقها، وجوب عقلی است نه شرعی (۳۶)، عقل بدون دخالت شرع می‌گوید هرکجا مظنه ضرر در انجام کاری بود باید آن را ترک کرد (۳۷).

تمام عقلای عالم به این قاعده عقلی پایبندند، خداوند متعال نیز در برخی از آیات قرآن علی‌الخصوص در آیات اعتقادی به نوعی به این قاعده اشاره کرده است، به عنوان نمونه در آیه ۵۲ سوره فصلت می‌فرماید: «بگو: به من خبر دهید اگر (این قرآن) از جانب خداوند باشد سپس شما به آن کفر ورزید، چه کسی گمراه‌تر است از آنکه در مخالفت سختی با آن است؟!» در تفسیر این آیه شریفه گفته شده است «در این آیه به قاعده عقلی دفع ضرر محتمل اشاره شده است؛ اگر کسی از خطری بزرگ خبر می‌دهد ولی انسان به سخن او اطمینان نداشته باشد، عقل هشدار می‌دهد که در برابر ضرر احتمالی احتیاط کن. از این رو خدا به کافران لجوج می‌گوید: «اگر شما در اصل قرآن شک دارید، دست‌کم آن است که احتمال می‌دهید از طرف خدا باشد و خبرهای آن در مورد بهشت و جهنم درست باشد و اگر این‌گونه باشد، مؤمنان سود می‌برند و شما زیان می‌کنید» (۳۸).

در برخی احادیث نیز مشاهده می‌شود ائمه (علیهم‌السلام) به این قاعده تمسک می‌کردند، به عنوان نمونه در روایت وارد شده است که امام صادق (علیه‌السلام) به ابن ابی العوجاء که فردی ملحد و مادی‌گرا بود برخورد کرد و فرمود: «اگر مطلب این باشد که تو می‌گویی (که خدا و قیامت در کار نباشد) - که مسلماً چنین نیست - ما و شما نجات یافته‌ایم، ولی اگر مطلب این باشد که ما می‌گوییم - و حق نیز چنین است - ما نجات خواهیم یافت و تو هلاک خواهی شد» (۳۹).

طبق این مبنا در خصوص رعایت موازین بهداشتی برای مقابله و کنترل کوید ۱۹ دولت اسلامی وظیفه دارد برای دور کردن مردم و کشور از ضرر ناشی از ابتلا به کرونا به همه راهکارهای مؤثر توجه کند و جلوی ضرر را بگیرد؛ لذا اگر در این راستا

۳-۷. وجوب دفع مفسده در قبال جلب مصلحت

یکی دیگر از توجیهات مناسبت فراحقوقی و فرااخلاقی در کنترل بیماری کوید ۱۹، وجوب ترک مفسده است. قاعده دفع مفسده یکی از قواعد فقهی و اصولی است (۴۰)، بیان قاعده این است که هرگاه مصلحتی، معارض با مفسده‌ای گردد، دفع مفسده بر جلب مصلحت اولویت دارد. دلیل اصلی این قاعده عقل است (۴۱) هرچند می‌توان آن را مستند برخی آیات قرآن نمود از جمله آیه ۲۱۹ سوره شریفه بقره که خداوند می‌فرماید: «یا رسول‌الله! درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو: در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است؛ و منافعی (از نظر مادی) برای مردم در بردارد؛ (ولی) گناه آن‌ها از نفعشان بیشتر است». بدون شک شراب دارای مصالحی مانند منافع تجاری و مادی است، اما مفسده‌اش که زائل شدن عقل و به خطر افتادن سلامتی و ایجاد دشمنی بین مردم است، به مراتب بیشتر و بزرگ‌تر از منافع آن است. همچنین قمار دارای منافعی از جمله برای خود شخص قمارباز و یا محلی که در آن قمار می‌شود که موجب جلب گردشگر و یا فروش غذا و مشروبات است، اما مفسده آنکه اکل مال به باطل و نابودی مادی قماربازها و اهانت به خانواده و جامعه است که مفسده حاصله به مراتب سنگین‌تر از منافع حاصله آن است.

البته در جریان این قاعده، قدر مسلم این است که این قاعده در جایی که مفسده و مصلحت، معلوم قطعی و مشخص باشد جاری می‌شود (۴۲)؛ ولی در مواردی که مصلحت و مفسده مشکوک باشد، محل نزاع است (۴۳). در خصوص عدم کنترل بیماری کوید ۱۹ با راهکار فراحقوقی و فرااخلاقی مصلحت و مفسده معلوم و مشخص است.

مفسده معلوم و قطعی این است که عملیاتی نکردن این راهکار باعث شیوع بیش از پیش بیماری می‌گردد به طوری که روزانه هزاران نفر مبتلا به این بیماری می‌شوند و صدها انسان نیز در کشور جان خود را از دست می‌دهند از سوی دیگر دو راهکار

حقوقی و اخلاقی به تنهایی مانع از شیوع این بیماری نمی‌شود چرا که سابق بر این گفته شد که ضمانت اجرای حقوقی، بازدارندگی کامل را ندارد همچنین اخلاق نیز در جامعه فراگیر نیست.

مصلحت معلوم و قطعی نیز این است که اجرای راهکار فراحقوقی و فرااخلاقی مستلزم هزینه‌هایی از بیت‌المال است لذا دولت با عدم اجرای این راهکار نه تنها بیت‌المال را حفظ می‌کند بلکه با اجرای راهکار حقوقی و دریافت جزای نقدی از متخلفین، بیت‌المال را تقویت نیز می‌کند.

حال با این تفاسیل و طبق قاعده دفع مفسده، لازم است حاکمیت، راهکار فراحقوقی و فرااخلاقی را به اجرا بگذارد زیرا با وجود مفسده و مصلحتی که برای عدم اجرای این راهکار گفته شد، قطعاً در اینجا دفع مفسده شیوع بیماری اولی بر جلب مصلحت است.

۸. نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌های صورت‌گرفته، بیماری کوید ۱۹ یک بیماری عفونی است که میزان سرایت آن بسیار بالا بوده و عامل انتقال ویروس در این بیماری، انسان است؛ همچنین عناصر اجتماعی نقش مهمی در شیوع و کنترل این بیماری دارند، از این‌رو دولت اسلامی برای مقابله و کنترل این بیماری مناسباتی را باید با خانواده‌ها داشته باشد.

تاکنون مناسبات دولت اسلامی و خانواده در این خصوص به دو صورت حقوقی و اخلاقی تعریف شده است؛ در حالی که بر اساس یافته‌های این تحقیق، مناسبات دولت و خانواده می‌تواند از دوگانه حقوق و اخلاق عبور کند و شکل دیگری از مناسبات با عنوان مناسبات فراحقوقی و فرااخلاقی تعریف شود، مناسباتی که در آن حاکمیت با دادن امتیازاتی به عاملان به قوانین و موازین بهداشتی و با پاداش دادن به خانواده‌هایی که پروتکل‌های بهداشتی را رعایت می‌کنند، همچنین با حمایت از خانواده‌هایی که در این راستا کسب و

کار خود را تعطیل می‌کنند؛ مستلزم پرداخت هزینه‌های از بیت‌المال می‌شود. اعضای خانواده نیز به جهت رسیدن به منفعتی که از سوی حاکمیت ارائه شده است خودخواسته ملتزم به رعایت پروتکل‌های بهداشتی می‌شوند و لذا نقش پیشگیرانه در این نوع از مناسبات چشم‌گیرتر است و به جهت پیشینی بودن این راهکار، راحت‌تر می‌توان با این نوع مناسبات بیماری را کنترل کرد.

این طرح و مدل اجتماعی دارای توجیهات فقهی و حقوقی است از جمله این توجیهات، قواعد فقهی و حقوقی همچون وجوب حفظ نفس و سلامت مردم، وجوب عقلی دفع ضرر محتمل و وجوب دفع مفسده در قبال جلب مصلحت است که در طول بحث به آن‌ها پرداخته شد.

References

- Hatami H, Ahmadi A, Mojadedzadeh SR, Comprehensive book of public health. Tehran: Arjmand; (1398). 2: 1051. [In Persian]
- Hatami H, Ahmadi A, Mojadedzadeh SR, Comprehensive book of public health. Tehran: Arjmand; (1398). 2: 1056. [In Persian]
- Heath K. The classical definition of a pandemic is not elusive, Bulletin of the World Health Organization (2011). 89: 540-541. doi: 10. 2471/BLT. 11. 088815.
- Lai CC, Shih TP, KO WC. Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2 (SARS-Cov-2) and Corona Virus Disease-2019 (COVID-19): The Epidemic and the Challenges. Int J Antimicrob Agents (2020). n.d.
- Moradi F, Nabey B. Yeqaneh B. Epidemiology of AIDS in Iran from the beginning until now. Majalle Daneshkade Pezeshki. (1379). 4: 79-88. [In Persian]
- www.who.int
- Tavakoli A, Vahdat k, Keshavarz M. Novel Coronavirus Disease 2019 (COVID-19): An Emerging Infectious Disease in the 21st Century. Iran South Med J (2020). 22(6): 432-450. [In Persian]
- Katouzian N. Philosophy of Law. Tehran: Sahami Inteshar; (1377). 1: 666. [In Persian]
- Del Vecchio G. Philosophy of Law. Javad Vahedi. Tehran: Mizan; (1380). 53.
- Tousi M. Al-nahaya fi mojarad al-feqh al-fatava. Beirut: Dar al-ketab Al-arabi; (1400). 764. [In Arabic]. Mofid M. Al-mognea. Qom: Nshr Islmi Jame'h Modarresin; (1410). 756. [In Arabic]. Sallar H. Al-marasem fi al-fiqh. Qom: Manshorat al-haramoin; (1404). 244. [In Arabic]. Majlesi MB. Hodoud wa Qesas wa Diat. Nshr Islmi Jame'h Modarresin; n.d. 62. [In Arabic]. Hoseini Amoli MJ. Meftah Al-karama Fi Sharh Qavaed. Qom: Nshr Islmi Jame'h Modarresin; (1419). 26: 299. [In Arabic]
- Abo Al-salah Halabi T. Al-kafi Fi Al-fiqh. Isfahan: Maktabat Amir Al-mo'menin; n.d. 341. [In Arabic]. Sallar H. Al-marasem fi al-fiqh. Qom: Manshorat al-haramoin; (1404). 230. [In Arabic]. Hoseini Amoli MJ. Meftah Al-karama Fi Sharh Qavaed. Qom: Nashr Islmi Jame'h Modarresin; (1419) 25: 194. [In Arabic]. Tabataba'i Karbala'i SA. Ri'ad Al-masa'l. Qom: Nashr al Al-bit; (1418) 15: 66. [In Arabic]
- Tousi M. Tahzib Al-akkam. Tehran: Dar Al-kotob Al-Islami; (1365) 10: 66. [In Arabic]. Kolini M. Al-kafi. Qom: Dar Al-kotob Al-islami; (1407) 14: 245. [In Arabic]. Ibn Babvaih M. Man La Yahdaroh Al-faqih. Qom: Nashr Islmi Jame'h Modarresin; (1363) 4: 23-90. [In Arabic]. Tousi M. Al-istebzar. Tehran: Dar Al-kotob Al-islami; (1363) 4: 281. [In Arabic]
- https://behdasht.gov.ir
- Darvishi B. Zeinali Aqdam AA. The nature of administrative performance guarantees in the Iranian legal system. Comparative Law Research of Iran and International Quarterly (2015). 7(25): 36-74. [In Persian]
- Katouzian N. Generalities of Law, General Theory. Tehran: Sahami Inteshar; (1387) 151&152. [In Persian]
- Katouzian N. Ethics and law. Ethics in Science and Technology (2008). 1&2: 85-88. [In Persian]
- Motahhari M. Philosophy of Ethics. Tehran: Sadra; (1392) 53. [In Persian]
- Mesbah Yazdi MT. Ethics philosophy courses. Tehran: Itelaat (1381) 169. [In Persian]
- Shirvani A. Islamic ethics and its theoretical foundations. Qom: Dar Al-fekr (1379) 201. [In Persian]
- Mesbah Yazdi MT. Teaching philosophy. Qom: Moasese amoozeshi wa pazhooheshi imam khomoni; (1391) 1: 253. [In Persian]
- Akhavan Kazemi B. The state and the phenomenon of power from the perspective of political realism. Journal of Social Sciences and Humanities, Shiraz University. (2005). 21(2): 111-124. [In Persian]
- Daliri KS. Social influence. Tehran: Jame'h shenasan. (1389) 37&38. [In Persian]
- Shelton D. Compliance with International Human Rights Soft Law, in Weiss, Edith Brown, International compliance with nonbinding accords, Washington, DC: American Society of International Law, (1997) 119.
- Mesbah M. Philosophy of ethics. Qom: Moasese amoozeshi wa pazhooheshi imam khomoni; (1379) 67&68. [In Persian]
- al Osfoor H. Al-anvar al-lavame'. Qom: Al-mirza Mohsen (n.d); 11: 102. [In Arabic]
- Noori H, Mostadrak Al-vasael. Beirut: al Al-bit; (1408) 13: 55. [In Arabic]
- Khazzaz Razi A. Kefayeto Al-athar. Qom: Bidar; (1401) 227. [In Arabic]
- Ibn Babvaih M. Man La Yahdaroh Al-faqih. Qom: Nashr Islmi Jame'h Modarresin; (1363) 3: 156-159. [In Arabic]

29. Najafi MH. Javahir Al-Kalam. Beirut: Al-Toras AlArabi Press; (1404) 3: 433. [In Arabic]
30. Najafi MH. Javahir Al-Kalam. Beirut: Al-Toras AlArabi Press; (1404) 3: 433. [In Arabic]
31. Naraqi A. Rasael wa Masael. Qom: Congress honoring the scholars of Mullah Mahdi and Mullah Ahmad Naraghi. n.d; 2: 324. [In Arabic]
32. Khosropanah A. New Theological Issues and Philosophy of Religion. Qom: Al-mostafa; (1393) 3: 57. [In Persian]. Araqi M. Cognition theory. Qom: Ma'ref; (1393) 30. [In Persian]
33. Makarem N. Ethics in the Qur'an. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School; (1382) 2: 208. [In Persian]. Mazaheri H. Journey. Esfahan: Al-Zahra Cultural Studies Institute; (1388) 115. [In Persian]
34. Maleki Esfahani, M. Glossary of Principles. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center; (1393) 353. [In Persian]
35. Rahmani Manshadi M. Rule of obligation to avoid possible harm in jurisprudence and law. Tehran: University of Tehran, Faculty of Law; (1391) 91. [In Persian]. Lotfi A. Rule of obligation to eliminate possible damage and its application in civil procedure. Quarterly Journal of Judicial Law Perspectives; (1391) 59: 205-234. [In Persian]
36. Boroujerdi SH. Al-nahayat Al-osoul. Tehran: Tafkar Publishing; (1415) 569. [In Arabic]. Hakim M. Haqayeq Al-osoul. Qom: Basirati; (1408) 2: 148. [In Arabic]
37. Sabzevari SA. Tahzib Al-osoul. Qom: Al-Manar Institute; (1413) 2: 187. [In Arabic]
38. Rezaei Isfahani MA. Tafsir Quran Mehr. Qom: Research on Quranic Interpretation and Sciences; (1388) 18: 249. [In Persian]
39. Koleini M. Al-kafi. Qom: Dar Al-kotob Al-islami; (1407) 1: 78. [In Arabic]
40. Tashkhiri MA. Al-qavaed Al-osoulieh wa Al-feqhiyeh. Tehran: World Assembly for approximation between Islamic religions; n.d 1: 488. [In Arabic]
41. A group of authors. Qavaed Osoul Al-fiqh. Under the auspices of Muhammad Mo'men. Qom: World Assembly for the People of the House; (1427) 174. [In Arabic]
42. Tabatabai` Hakim MT. Al-osoul Al-Amma. Qom: Al-Bayt Foundation; (1979) 544. [In Arabic]
43. A group of researchers; Dictionary of the principles of jurisprudence. Qom: Bagheri; (1389) 1: 618. [In Persian]



MfJ

Medical Fighh Journal

2020; 12(42): e5

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



ORIGINAL RESEARCH

Relationship between the Islamic government and the Family in Corona Disease Control

Javad Habibi Tabar^{1*} , Seyed Musa Mousavi² 

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Judicial Law, Institute of Higher Education of Jurisprudence, Mustafa Al-Alami Society, Qom, Iran.

2. Graduate of PHD in women studies and Professor of higher levels of seminary, jurisprudence and Principles of jurisprudence, seminary of Qom, Qom, Iran.

ARTICLE INFORMATION

Article history:

Received: 24 Janury 2020

Accepted: 3 April 2021

Published online: 10 June 2021

Keywords:

Disease

Islamic government

Family

corona

ABSTRACT

Background and Aim: Coronavirus infected all countries, including Iran in 2020. The disease became a pandemic despite governments' efforts to prevent its spread. Governments are now working to reduce the disease and control its outbreak, and have put programs and measures on the agenda in various areas. In the meantime one of the necessary measures to control the spread of covid-19 is to regulate the government's relationship with the family. The present study seeks to achieve an effective model in the Meta legal relations of the Islamic government in the control of epidemic diseases with emphasis on the coronavirus.

Materials and Methods: This article seeks to prove the hypothesis that government-family relations can overcome the duality of law and ethics by using Islamic sources in a descriptive-analytical and documentary manner and the relationship between government and family can be considered in another type of relationship called "Soft Law".

Conclusion: Findings of this study indicate that due to the lack of criminality accountability for families unaware of the prevalence of coronavirus on the one hand and lack of pervasive practice of moral norms on the other hand, meta legal and meta moral relations (soft laws) as a social model can play an important role in reducing the spread of epidemic diseases. In this model, people without fear of punishment and considering the interests of themselves and their families, respect the rights of others and are committed to them. The design of this model has jurisprudential justifications and also the government and family have reciprocal duties which are discussed in this article.

* Corresponding Author: Javad Habibi Tabar

Address: Mustafa Al-Alami Society, Qom, Iran.

Email: prof.javadhabibitabar@yahoo.com

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

Cite this article as:

Habibi Tabar J, Mousavi S M. A New Reflection on the Relationship between the Islamic governance and the Family in Corona Disease Control. *Med Fighh J* 2020; 12(42): e5.