

مسئولیت مدنی در قرآن*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۹/۵

تاریخ تأیید: ۱۳۸۶/۱۱/۳

محمود حکمت‌نیا**

۷

فقه و حقوق / سال چهارم / شماره ۱۵ / زمستان ۱۳۸۶

چکیده

هرگاه شخص، با فعل یا ترک فعل خود به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به دیگری زیان وارد کند، سخن از پرداخت خسارت است که از آن به عنوان مسئولیت مدنی یاد می‌شود. قواعد ارکان مسئولیت مدنی از قبیل فعل زیان‌بار، زیان و رابطه سببیت، از مباحث مهم این حوزه تلقی می‌شود. مقاله حاضر تلاش می‌کند با مطالعه آیات قرآنی، ابعاد مسئولیت مدنی را استخراج کند و راه را بر اساس منابع اسلامی برای طراحی نظام مسئولیت مدنی فراهم آورد.

واژگان کلیدی: مسئولیت مدنی، فعل زیان‌بار، سببیت، زیان، قرآن.

* این مقاله برگرفته از تحقیقی است که برای دانشنامه قرآن‌شناسی به نگارش درآمده است.

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (dr.hekmatnia@yahoo.com).

مقدمه

مسئولیت مدنی به معنای الزام حقوقی به جبران ضرر و زیانی است که شخص با فعل یا ترک فعل خود به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به دیگری وارد کرده است. اگرچه در ضرورت وجود مسئولیت مدنی در نظام‌های حقوقی اختلافی نیست، اما درباره موارد و حدود و شیوه‌های جبران زیان، اختلاف زیادی وجود دارد. نظام حقوقی اسلام نیز این حوزه را بی‌پاسخ نگذاشته است و به صورت وسیع به آن پرداخته است. با اینکه در فقه مدون و نظام‌یافته در اندیشه فقیهان، کتاب و یا باب خاصی به مسئولیت مدنی اختصاص نیافته است، ولی وجود احکام فراوان، مبنی بر ممنوعیت اضرار و لزوم جبران خسارت در ابواب مختلف فقهی از یک سو و قواعدی مانند: قاعده اتلاف، قاعده تسبیب، قاعده لاضرر، قاعده تعدی و تفریط، قاعده غرور و قاعده علی‌الید، در سراسر مباحث فقهی به شیوه‌های مختلف و در قالب‌های گوناگون از سوی دیگر، حکایت از گستردگی احکام و وسعت قواعد مسئولیت مدنی می‌کند. همچنین قواعدی مانند: قاعده احسان، قاعده تحذیر، دفاع مشروع، استیمان و... نشان از حدود مسئولیت مدنی دارد. با نگاه به مجموعه این مباحث و با کنار هم قرار دادن اجزای آن، می‌توان این جزایر منفصل از هم را در قالب نظام مسئولیت مدنی از منظر اسلام طراحی کرد.

اکنون نکته مهم این است که سهم هر یک از منابع فقهی، به‌خصوص قرآن، در ترسیم نظام مسئولیت مدنی به چه اندازه است. به‌طور قطع، بخشی از پاسخ این سؤال به فلسفه نظام حقوق اسلامی برمی‌گردد؛ با این بیان که اساساً منابع فقهی همچون قرآن و سنت، تا چه اندازه به صورت تأسیسی یا تأکیدی در ارائه نظام حقوقی برآمده‌اند و تا چه حد نظام حقوقی را به وضعیت موجود در اجتماع و نهاده‌اند؟ همچنین باید دید، آیا قرآن، به‌طور عام در صدد ارائه نظام حقوقی و به‌طور خاص ارائه نظام مسئولیت مدنی بوده است؟ بر فرض اینکه فهم ما از آموزه‌های قرآن منتهی به چنین ساختاری نشده است، چگونه و با چه ابزاری می‌توان از آموزه‌های قرآنی در ترسیم نظام مسئولیت مدنی بهره برد؟

مقاله حاضر بدون وارد شدن در بحث فلسفه حقوق اسلامی و با این فرض که قرآن به تنهایی نظام جامع مسئولیت مدنی را ترسیم نمی‌کند، در صدد است مسائل مسئولیت مدنی مطرح یا قابل طرح در قرآن را بررسی نماید.

برای بررسی دقیق‌تر موضوع، ابتدا باید سه حکم را از هم جدا کرد. این سه حکم عبارت‌اند از: الف. ممنوعیت اضرار به دیگری؛ ب. اشتغال ذمه به پرداخت خسارت؛ ج. لزوم پرداخت خسارت به زیان‌دیده، توسط مسئول.

ساختار اصلی نظام مسئولیت مدنی، از میان این سه حکم، بر پایه حکم دوم یعنی اشتغال ذمه به پرداخت خسارت است. نکته اساسی این است که آیا می‌توان از حکم اول مبنی بر ممنوعیت اضرار به دیگری، به اشتغال ذمه پی برد؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان از حکم به حرمت اضرار، قاعده مسئولیت مدنی را استخراج کرد؟ حال بر فرض اینکه قاعده مسئولیت مدنی از حکم حرمت به اضرار قابل استخراج باشد، باید دید حدود آن چه مقدار است.

در نوشتار حاضر ابتدا مبانی قرآنی مسئولیت مدنی هر یک از این سه حکم (الف) بررسی می‌شود و در ادامه، حدود مسئولیت مدنی (ب) بحث خواهد شد. پس از آن ارکان مسئولیت مدنی (ج) بررسی می‌شود و در پایان راه‌های جبران خسارت (د) مرور می‌گردد.

الف. مبانی مسئولیت مدنی

مبنای مسئولیت مدنی، به این سؤال که چرا واردکننده زیان باید جبران خسارت کند، پاسخ می‌دهد. این نوشتار در ادامه با استفاده از آیات مختلف مبنای مسئولیت مدنی را ترسیم می‌کند.

الف - ۱. ممنوعیت ظلم

ظلم به دیگری امر قبیحی است که عقل بر مذموم بودن آن اذعان دارد، هرچند ممکن است در مصادیق آن اختلاف نظر داشته باشند. قرآن کریم نیز در موارد مختلف بر ممنوعیت ظلم تأکید می‌ورزد و ظلم نسبت به طبقات خاصی چون یتیمان را به شدت منع می‌کند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء، ۱۰)

در مورد این آیه تذکر چند نکته ضروری است. اول اینکه، اگرچه در آیه از خوردن مال یتیم یاد شده است، ولی روشن است که «خوردن» خصوصیتی ندارد و کاربرد آن

به این دلیل است که خوردن فقط مصداق بارز تصرف به حساب می آید (اردبیلی، بی تا: ۴۸۶ و بحرانی، بی تا: ۳۴۱). چنانکه نمونه‌هایی از این کاربرد در آیات دیگر قرآن نیز مشاهده می‌شود.

ممکن است گفته شود که قید «از روی ظلم»، احترازی است؛ زیرا، چه بسا ممکن است تصرف مال یتیم مشروع باشد، مثلاً متصرف، مال یتیم را به‌عنوان عوض مال قرض داده شده به وی، در دست گیرد که این‌گونه تصرف، مجاز و مشروع محسوب می‌شود، ولی این تفسیر با اشکال مواجه است؛ زیرا تصرف مزبور، در مال یتیم نیست بلکه متصرف در مال خود تصرف کرده است (اردبیلی، همان: ۴۸۶)؛ مگر اینکه گفته شود، قید «از روی ظلم» برای رفع توهّم از تصرفاتی است که از روی ظلم نیست. به هر ترتیب، تصرف ناروا در ملک یتیم، غیرمجاز و ممنوع است.

اگرچه آیه مذکور تصرف ناروا در مال یتیم را بیان می‌کند، ولی این تصرف فقط مصداقی از ظلم است و به همین دلیل است که فقیهان در اثبات ممنوعیت غصب نیز به این آیه استناد کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۹؛ مکی، ۱۴۱۴: ۱۰۵؛ نجفی، ۱۳۷۳: ۱۲ و ابن‌فهد حلّی، ۱۴۰۷: ۲۴۶). روشن است که غصب نیز فقط مصداقی از ظلم است.

مصداق دیگر ظلم، از بین بردن نامشروع مال دیگری است. علاوه بر این، چه بسا متعاقب غصب، اتلاف نیز واقع شود، همچنان که آیه، از خوردن که نمونه بارز اتلاف محسوب می‌شود، نام می‌برد.

آیه پیش‌گفته به لحاظ حکم تکلیفی و مجازات اخروی مذکور در آن، متضمن تصرف با آگاهی است ولی ظالمانه بودن فعل، هیچ ارتباطی با قصد ندارد. علاوه بر این، در صدق عنوان ظالم بر متصرف، مقارنت اتلاف با قصد ظلم لازم نیست و چه بسا شخص از روی اشتباه و با این تصور که در مال خود تصرف می‌کند، در مال یتیم تصرف نماید، ولی پس از آن برایش روشن شود که تصرف ناروا بوده است. واضح است که از این پس، عنوان ظالم بر او صدق می‌کند. بنابراین استناد به آیه برای اثبات مسئولیت مدنی، از این جهت با اشکال مواجه نیست.

ممکن است اشکال شود که آیه بر حکم تکلیفی (حرمت ظلم) دلالت دارد و بر حکم وضعی (ضمان) دلالتی ندارد. اما در پاسخ می‌توان گفت: همان‌طور که ظلم ممنوع

است، زدودن ظلم و آثار آن لازم است و به تعبیر دیگر، ممنوعیت ظلم با از بین بردن آثار ظلم ملازمه دارد و لزوم پرداخت خسارت به معنای اشتغال ذمه نسبت به زیان دیده است. بدیهی است، از میان شیوه‌های گوناگون زدودن آثار ظلم، پرداخت خسارت، بهترین راه محسوب می‌شود.

در نگاهی دقیق، زدودن ظلم و آثار آن از لوازم و اجزای توبه به‌شمار می‌رود. چنان‌که برخی مفسران، ذیل آیه ۳۹ سوره مائده که درباره سرقت است و می‌فرماید: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ»، پرداخت خسارت و بازگرداندن مال را لازم دانسته‌اند (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۸۷).

ممکن است گفته شود آنچه از آیه استنباط می‌شود، فقط وظیفه ظالم در پرداخت خسارت است و اینکه آیا در مقابل، مظلوم، حق مطالبه خسارت را دارد یا خیر، به دست نمی‌آید. این شبهه نیز قابل حل است؛ زیرا میان وجوب پرداخت خسارت و اشتغال ذمه و حق دریافت خسارت، ملازمه وجود دارد. مگر آنکه دلیل خاص برخلاف آن باشد که در اینجا، چنین دلیلی وجود ندارد.

الف - ۲. ممنوعیت ضرر زدن به دیگری

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، در نظام مسئولیت مدنی این تکلیف وجود دارد که کسی حق ندارد به دیگری زیان برساند و این حکم مورد تأیید عقل و خردمندان است. خداوند در قرآن کریم به مناسبت‌های گوناگون، ضرر زدن به دیگری را در بیانی کلی و یا در قالب مصادیق خاص، منع کرده است. در فرازی از آیه ۲۳۳ سوره بقره آمده است: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ». ممکن است فعل «لا تضار» معلوم یا مجهول قلمداد شود که در این صورت، آیه دو گونه معنی می‌شود: اگر معلوم باشد معنای آیه این است: «نه مادر (به‌خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد و نه پدر». اگر مجهول قلمداد شود، معنای آیه این‌طور خواهد بود: «مادر نباید در نگهداری فرزند به زیان و زحمت افتد و پدر نیز نباید بیش از حد متعارف، برای نگهداری کودک متضرر شود». به خوبی روشن است که کاربرد آیه در مبحث مسئولیت مدنی بر این فرض استوار است که فعل «لا تضار» معلوم دانسته شود.

ممنوعیت اضرار در روابط زن و مرد، بعد از طلاق نیز مورد تأکید قرار گرفته است. آیه ۶ سوره طلاق، مربوط به روابط دوره عده زن است و اینکه مرد نمی‌تواند در زمان عده، زن را به زحمت وادارد و به وی زیان رساند. در این آیه آمده است:

أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِنُضْيُقُوا عَلَيْهِنَّ. (بقره، ۲۳۱)

آنها (زنان در عده طلاق) را در هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنها تنگ کنید و (مجبور به ترک منزل شوند).

همچنین، پس از فرارسیدن عده نیز به ممنوعیت ایجاد ضرر توجه شده است. خداوند در سوره بقره می‌فرماید:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا (بقره، ۲۳۱).

و هرگاه زنان را طلاق دادید، پس آنها به پایان عده رسیدند، پس یا با خوشی (آنها را) نگهدارید و یا (آنها را) به نیکی رها کنید و روا نیست که آنان را به آزار نگاه داشته تا بر آنها ستم کنید و هرکس چنین کند همانا بر خود ظلم کرده و آیات خدا را به سخره نگیرد.

نمونه دیگر ممنوعیت اضرار، در آیه دین وجود دارد که در آن نیز ایراد ضرر بر نویسنده دین و شاهد، تأکید شده است (بقره، ۲۸۲).

همان‌طور که ملاحظه شد، همه آیات فوق بر ممنوعیت و حرمت تکلیفی ضرر زدن دلالت دارد، حال آنکه در بحث مسئولیت مدنی، سخن از پرداخت خسارت و اشتغال ذمه است. برای اثبات مسئولیت مدنی می‌توان گفت، حکم به حرمت اضرار مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه باید راهی برای رفع ضرر ارائه داد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۳۱۱).

مناسب‌ترین راه برای حل مشکل و رفع ضرر، پرداخت خسارت توسط واردکننده زیان است، مشروط به اینکه پرداخت خسارت نزد عرف و خردمندان، جبران تلقی شود.

علاوه بر ممنوعیت اضرار، برخی از مصادیق اضرار به‌طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. مثلاً قتل، نمونه بارز زیان رساندن به دیگری است که چه به‌صورت عمد یا غیرعمد ممنوع است و موجب مسئولیت می‌شود. در این زمینه، قرآن می‌فرماید:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مُظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اسراء، ۳۳).

و هرگز نفس محترمی را که خدا قتلش را حرام کرده مکشید، مگر آنکه به حکم حق مستحق قتل شود و کسی که خون مظلومی را به ناحق بریزد ما به ولی او حکومت و تسلط بر قاتل دادیم، پس در مقام قتل و خونریزی اسراف نکنید که او از جانب ما مؤید و منصور خواهد بود.

همچنین در آیه ۹۲ سوره نساء آمده است:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا.

هیچ مؤمنی را نرسد که مؤمنی را به قتل رساند مگر آنکه به اشتباه و خطا مرتکب آن شود و در صورتی که به خطا مؤمنی را مقتول ساخت باید به کفاره این خطا بنده مؤمنی را آزاد کند و خونبهای آن را به صاحب خون تسلیم نماید، مگر آنکه دیه را ورثه به قاتل ببخشند.

در این آیه نیز به ممنوعیت قتل اشاره شده است و بر فرض اینکه کس دیگری را از روی خطا بکشد، باید دیه آن را بپردازد. در این آیه میان حکم تکلیفی و مسئولیت مدنی فرق گذاشته شده است. بخش اول آیه ناظر به حکم تکلیفی است و بخش دوم آیه درباره حکم وضعی و مسئولیت مدنی است.

تفاوت این آیه با موارد ممنوعیت ضرر در این است که در این آیه به وجوب پرداخت دیه نیز اشاره شده است. اگرچه در مورد ماهیت دیه اختلاف نظر وجود دارد ولی می توان گفت، ماهیت دیه در موارد قتل خطایی، پرداخت خسارت است، نه مجازات و میزان آن از طرف قانونگذار مشخص شده است.

الف - ۳. ممنوعیت اکل مال به باطل

در آیات متعدد قرآن کریم، اکل مال به باطل منع شده است. خداوند در آیه ۲۹ سوره نساء، یکی از کلی ترین قواعد حاکم بر اموال را بیان داشته است. در این آیه آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (نساء، ۲۹).

ای کسانی که ایمان آورده اید، مال یکدیگر را به ناحق نخورید مگر آنکه تجارتی از روی رضا و رغبت کرده (و سودی برید).

شبهه این دستور، در آیه دیگری (بقره، ۱۸۸) نیز آمده است.

اکل مال به باطل، به عنوان یک معضل اجتماعی در دیگر امت‌ها نیز مطرح بوده است و دارای سابقه تاریخی است. خداوند این امر را به عنوان یکی از مشکلات جوامع یهودی معرفی کرده است و یهودیان را به خاطر اکل مال به باطل مذمت نموده است (نساء، ۱۶۱). اکل مال به باطل اختصاص به عوام ندارد، بلکه ممکن است گریبان‌گیر خواص نیز بشود. این همان امری است که در امت یهود اتفاق افتاد و بسیاری از راهبان و احبار را گرفتار کرد. خداوند این واقعه تاریخی را به مسلمانان گوشزد می‌کند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ (توبه، ۳۴).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند.

همان‌طور که قبلاً بحث شد، اگرچه ممکن است در قرآن مواردی از کاربرد اکل در خصوص خوردن باشد، اما خوردن در آیات فوق خصوصیتی ندارد و فقط تحت مصداق بارز «تصرف» آمده است. بنابراین آیات مذکور بر ممنوعیت تصرف به باطل دلالت می‌کند. فقیهان بیشتر این آیات را در قواعد عمومی معاملات بررسی کرده‌اند و برخی اکل مال به باطل را دلیل قرآنی ممنوعیت غصب نیز شمرده‌اند.* با این حال، کسانی مانند میرزای قمی اثبات ضمان از طریق این آیات را رد می‌کنند و در استدلال خود می‌نویسند: ظاهر آیه، حرمت اکل از جهت بطلان معامله است و نه از جهت اینکه اکل مال غیر باشد و در ادامه نتیجه می‌گیرد که چه بسا اکل مال به باطل باشد، ولی ضمانی نیز اثبات نشود (قمی، ۱۴۱۳: ۲۹۱).

البته این استدلال در باب معامله فاسد مطرح شده است که عده‌ای از فقیهان در برخی از صور معامله فاسد، با مستند قرار دادن اجماع، به نداشتن حق بایع نسبت به تصرف در ثمن، فتوا داده‌اند و در عین حال بر این باورند که بایع در صورت تلف ثمن، ضامن نیست و مشتری حق مراجعه به وی را ندارد (عاملی، ۱۴۱۳، ۳: ۱۶۲ و قمی، همان: ۲۹۱). به بیان دیگر، حرمت تکلیفی به تصرف ثمن، بر این مطلب دلالت نمی‌کند که ضمانی محقق است و حتی در صورت تلف، باید رد عین صورت گیرد. ولی این

* طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۰؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶: ۴۳۴؛ حلی، الف، ۱۴۱۳: ۳۰۶؛ همو، ب، ۱۴۱۴: ۳۷۳؛ همو، ج، بی تا: ۱۳۷؛ مکی، همان: ۱۰۵؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۱۲: ۱۴۵.

سخن دارای اشکال است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، میان اکل به باطل و ضمان، ملازمه وجود دارد مگر اینکه دلیل خاص بر عدم ضمان وجود داشته باشد و حال آنکه در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد.

الف - ۴. فهم مسئولیت مدنی از طریق شیوه جبران خسارت

در برخی از آیات قرآن، به شیوه جبران خسارت اشاره شده است:

الف - ۴-۱. آیه «اعتدا»

یکی از آیاتی که بسیاری از فقیهان در شیوه جبران خسارت از آن استفاده کرده‌اند، آیه «اعتدا» است: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴)؛ هرکس به شما تجاوز کرد همانند خودش بر او تعدی نمایید». یکی از مصادیق اعتدا در امور مالی، اتلاف مال غیر است (اصفهانی، ۱۴۱۸، ۲: ۳۲۲).

بیان شیوه جبران خسارت، نشان‌دهنده این است که اصل مسئولیت مدنی، مفروض انگاشته شده است. به همین جهت برخی از فقیهان برای اثبات مسئولیت مدنی در موارد خاص نیز به همین آیه استدلال کرده‌اند. مثلاً علامه حلی برای اثبات مسئولیت مدنی مرتد، به این آیه استدلال کرده است (حلی، ۱۳۳۳: ۹۸۶).

همچنین اگر اهل بغی، اموال اهل عدل را هنگام جنگ تلف کنند، پیرامون مسئولیت مدنی آنها در فرق اسلامی اختلاف نظر است. علامه حلی این اتلاف را براساس آیه فوق موجب ضمان می‌داند (همان: ۹۸۶).

نمونه دیگر استناد به آیه فوق، مربوط به موردی است که کسی صنعت‌گری را بازداشت کند. در اینجا درباره ضمان یا عدم ضمان منافع او احتمالاتی مطرح است. صاحب جواهر با منحصر دانستن صدق عنوان غضب بر استیلاي عدوانی بر اموال و نفی آن در مورد انسان آزاد، به این نتیجه می‌رسد که منافع فوت شده انسان آزاد بازداشت شده را از راه غضب نمی‌توان به اثبات رساند. وی برای اثبات مسئولیت به آیه «اعتدا» و «جزاء سیئة مثلها» و قاعده نفی ضرر اشاره کرده است (نجفی، ۱۳۷۳، ۲۷: ۳۹).

ولی ایشان در دلالت دو آیه فوق و قاعده نفی ضرر اشکال می‌کند، با این توضیح که اگر این آیات و قاعده بر ضمان منفعت فوت شده، به سبب منع دیگری از عمل یا منع

انتفاع وی از مال دلالت کند، با ساختار فقه تنافی دارد و مستلزم نظام فقهی دیگری خواهد بود. با دقت نظر از این سخن استفاده می‌شود که ایشان منکر استدلال به قاعده لاضرر و آیات فوق برای ضمان نیست، بلکه فقط در مواردی همچون ضمان منفعت فوت شده به سبب منع دیگری از عمل یا منع انتفاع از مال است که استدلال به این ادله را مخدوش می‌داند (همان: ۴۰).

در تحلیل آیه «اعتدا» دو مسئله مهم را باید پاسخ گفت: یکی اینکه آیا این آیه اختصاص به مسائل جنگ دارد یا اعم از آن است و بیانگر یک قاعده کلی است. در صورتی که قاعده کلی باشد، آیا شامل اموال هم می‌شود؟ مسئله دیگر اینکه «ما» در عبارت «بمثل ما اعتدی علیکم»، موصوله است یا مصدری؟

با مراجعه به آیات قبل و بعد آیه «اعتدا»، معلوم می‌شود که این آیه با جنگ ارتباط دارد. شأن نزول آیه نیز جنگ حدیبیه است. در پاره‌ای از آیات قبل آمده است:

وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (بقره، ۱۹۱).

همچنین در ابتدای آیه، خداوند می‌فرماید:

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ.

ماه حرام، در برابر ماه حرام (اگر دشمنان احترام آن را شکستند و در آن با شما جنگیدند، شما نیز حق دارید مقابله به مثل کنید) و تمام حرام‌ها قابل (قصاص) است.

اگر بگوییم آیه اختصاص به جنگ دارد و قاعده مقابله به مثل در جنگ را بیان می‌کند، ارتباط آیه با ضمان مالی قطع می‌شود، اما اگر بر این باور باشیم که آیه در صدد بیان قاعده کلی مقابله به مثل است و مقابله به مثل در جنگ، تنها مصداقی از آن به شمار می‌رود، مسئله دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه، مقابله به مثل فقط در فعل «اعتدا» است یا مورد فعل «معتدی به» را هم در برمی‌گیرد؟

در پاسخ به این سؤال باید مطلب دیگری را تحلیل کرد و آن اینکه، منظور از «ما» در عبارت «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» چیست؟ آیا منظور، معنای مصدری است یا موصولی؟

اگر معنای مصدری مقصود باشد، فعل بعد از آن معنای مصدر خواهد داشت و معنای آیه چنین خواهد شد: «فاعتدوا علیه بمثل اعتدائه»؛ اگر به شما تجاوز کردند به مانند

آن تجاوز کردن، به آنها تعدی کنید (اصفهانی، همان، ۱: ۳۶۲). ولی اگر معنای موصولی مقصود باشد، نقش مفعول را خواهد داشت و معنای آیه عبارت است از: «فاعتدوا بمثل الذی اُعتدی به علیکم» یعنی به آنها به مانند چیزی که به واسطه آن به شما تجاوز کردند، تعدی کنید (همان).

همان‌طور که روشن است، اگر «ما» موصول اسمی باشد، دلالت بر ضمان می‌کند، ولی اگر «ما» مصدری باشد، باید دید بر ضمان دلالت دارد یا نه؟
پاره‌ای از محققان بر این باورند که در حالت مصدری، آیه فقط بر مماثلت در فعل دلالت کرده که در این صورت، معنای آیه ارتباطی با ضمان ندارد (توحیدی، ۱۳۷۱، ۳: ۱۴۸).

براساس این دیدگاه، اگر نتوانیم نوع «ما» را در آیه تعیین کنیم، باز هم استدلال به آیه، دارای اشکال خواهد بود (همان: ۱۴۹). نتیجه اینکه فقط هنگامی می‌توان برای اثبات ضمان به آیه استناد کرد که «ما» موصول اسمی باشد. امام خمینی علیه السلام این دیدگاه را با اشکال مواجه دانسته‌اند و معتقدند، اگر «ما» مصدری هم باشد، می‌توان ضمان را ثابت دانست. ایشان می‌گویند:

تقریب ضمان، بعد از فرض اینکه آیه ظهور در اعتدا به مثل داشته باشد و مناسب با تقاص باشد و نه ضمان، این است که گفته شود، حکم به گرفتن مثل یا قیمت آنچه که به آن تعدی شده است، طبق عرف کشف می‌کند که گیرنده نسبت به آن دارای حق بوده است، پس گیرنده نسبت به مثل یا قیمت، دارای حق شناخته شده است و تقاص چیزی است که ذمه وی به آن مشغول است، نه اینکه گرفتن مثل یا قیمت مجانی و بدون عوض قلمداد گردد. بنابراین از اجازه [شارع] به گرفتن مثل یا قیمت روشن می‌شود که تجاوز موجب ضمان است. پس، اینکه گفته شده است، آیه دلالت بر ضمان نکرده است بلکه بر تقاص دلالت می‌کند، درست نیست (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۲۵).

نتیجه اینکه اگر آیه به لحاظ فعل هم به مقابله به مثل دلالت کند، بر ضمان نیز دلالت می‌کند. این در صورتی است که قرینه‌ای برخلاف نداشته باشیم. حال باید دید قرینه‌ای بر خروج ضمان از آیه داریم یا خیر؟

امام خمینی معتقدند که در اینجا قرینه‌ای بر عدم شمول آیه نسبت به ضمان وجود دارد، زیرا در این مطلب شکی نیست که اگر آیه در صدد بیان قاعده کلی باشد، حکم آن

شامل جنگ نیز می‌شود و اگر آیه شامل جنگ شد، مماثلت فقط در اصل اعتدا وجود دارد و در «معتدی‌به» مماثلت وجود ندارد، چون به‌طور قطع اگر در جنگ مثلاً دشمن ده نفر مسلمان را کشت، براساس این آیه نمی‌توان قتل ده نفر را مجاز دانست، بلکه فقط می‌توان با آنها مقاتله کرد و کشتن افراد از لحاظ تعداد نفرها ربطی به این بحث ندارد. نتیجه سخن اینکه، آیه بر مماثلت در «معتدی‌به» دلالت ندارد و فقط مماثلت در اصل «اعتدا» را می‌رساند. از این رو نمی‌توان گفت آیه به‌طور کلی ربطی به ضمان مالی ندارد (همان: ۳۲۶)، زیرا همان‌گونه که گذشت، ضمان مالی در صورتی است که مماثلت در «معتدی‌به» صحیح باشد. این در حالی است که آیه این را نمی‌رساند. گفتنی است، فقیهان هم چندان اصراری بر اثبات ضمان توسط این آیه را ندارند بلکه فقط به‌خاطر یافتن وجه شرعی ضمان به مثل در اموال مثلی، این آیه را تحلیل کرده‌اند.

الف - ۴-۲. آیه «معاقبه»

از جمله آیات دیگر در باب شیوه جبران خسارت، آیه معاقبه است. خداوند در این آیه می‌فرماید:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (نحل، ۱۲۶).

برخی از فقیهان برای اثبات مسئولیت مدنی، به این آیه استناد کرده‌اند. صاحب جواهر (نجفی، همان: ۸۶) بر این باور است که آیه بر جواز مقاصه دلالت می‌کند و مقتضای این جواز، ضمان به شیء است. همچنین، اصفهانی نیز اتلاف در امور مالی را مصداق معاقبه می‌داند که در نتیجه ضمان به اثبات می‌رسد. ولی برخی دیگر از فقیهان استدلال فوق را با اشکال مواجه دیده‌اند و آیه فوق را به امور جزایی مربوط دانسته‌اند، نه مسئولیت مدنی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۹۵). نتیجه سخن اینکه، اگر کسی با ارتکاب جرم خسارتی وارد کرد، طرف زیان‌دیده حق دارد مقابله به مثل کند.

با این حال اگرچه نمی‌توان این آیه را برای اثبات تمام موارد مسئولیت مدنی به کار برد، ولی می‌توان پرداخت خسارت ناشی از جرم را به اثبات رساند، با این توضیح که اگر کسی به‌صورت مجرمانه مال دیگری را از بین ببرد، زیان‌دیده نیز بنا بر اصل مقابله به مثل می‌تواند مال مجرم را تلف کند. در تمام موارد این‌گونه، که زیان مالی وارد شده است، زیان‌دیده به جای تلف مال، حق تملک مماثل آن از اموال متلف را داراست.

الف - ۳-۴. آیات «جزاء سیئه»

آیات زیادی از قرآن بر تناسب میان بدی و جزای آن دلالت می‌کند. آیاتی از قبیل:
وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (شوری، ۴۰)؛
وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يَظْلُمُونَ (انعام، ۱۶۰).

تناسب میان بدی و جزای آن، هم به دنیا و هم به جهان آخرت مربوط می‌شود. از همین رو، فقیهان این آیات را برای اثبات تناسب جرم و مجازات در قصاص استفاده کرده‌اند. اکنون بر فرض اینکه سیئه بر اتلاف مال نیز اطلاق گردد، می‌توان از این آیات در اثبات مسئولیت مدنی نیز سخن گفت، با این توضیح که اگر جزای اتلاف مالی، اتلاف مال باشد و از طرفی از بین بردن مال و نابود کردن آن به لحاظ شرعی و قانونی ممنوع باشد، می‌توان جزای اتلاف مال دیگری را پرداخت خسارت دانست که به نوعی اتلاف مال شخص محسوب می‌شود و در نهایت می‌توان مسئولیت مدنی واردکننده زیان را نتیجه گرفت. ولی این نکته مطرح می‌شود که در سیئه، نوعی نیت نادرست وجود دارد. به عبارت دیگر برای صدق عنوان سیئه بر فعل، قبح فعلی و فاعلی شرط است. البته باید توجه داشت که در مسئولیت مدنی، قبح فاعلی شرط تحقق مسئولیت نیست و صرف وجود قبح فعلی کفایت می‌کند. حتی ممکن است گفته شود، قبح فعلی هم نیاز نیست. البته این نکته به این معنی نیست که این آیات، ارتباطی با مسئولیت مدنی ندارد، بلکه همان‌طور که در مباحث قبل گذشت، مواردی از مسئولیت مدنی را می‌توان از این آیات استفاده کرد.

۱۹

ب. حدود مسئولیت مدنی

یکی از اموری که در ترسیم ساختار نظام مسئولیت مدنی اهمیت دارد، مواردی است که با وجود ارکان مسئولیت مدنی به نبود مسئولیت حکم شده است. در ادامه این موارد را بررسی می‌کنیم.

ب-۱. خوردن از خانهٔ برخی خویشاوندان

یکی از اصول مهم حاکم بر اموال، اصل احترام مال غیر است که در نتیجهٔ این اصل نمی‌توان بدون اذن مالک در اموال وی تصرف کرد. برخی از فقیهان برای اثبات این

اصل به آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطلِ إلیا أن تكون تجارةً عن ترأضٍ» (نساء، ۲۹)، استناد کرده‌اند (حلی، د: ۱۰۲۸ و همو، ه، ۱۴۱۰، ۲: ۵۳۲ و عاملی، همان، ۱۲: ۹۷ و طباطبایی، ۱۴۰۴، ۲: ۲۹۷).

همچنین افراد از ورود غیرمجاز دیگران به محل سکونتشان مصونیت دارند؛ زیرا خداوند ورود بدون اجازه اشخاص به بیوت دیگران را منع کرده است:
یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأننوا و تسلموا علی اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذكرون (نور، ۲۷).

ای اهل ایمان! هرگز به هیچ خانه‌ای مگر خانه‌های خودتان، تا با صاحبش انس ندارید وارد نشوید و چون رخصت یافته داخل شوید، به اهل آن خانه نخست سلام کنید شما را بهتر است متذکر شوید.

با این حال در مواردی شخص می‌تواند در خانه بعضی از وابستگان خود وارد شود و از غذای آن خانه تناول کند. خداوند در این باره می‌فرماید:

لیس علی الأعمی حرجٌ ولا علی الأعرج حرجٌ ولا علی المریض حرجٌ ولا علی انفسکم أن تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آباءکم أو بیوت أمهاتکم أو بیوت إخوانکم أو بیوت أخواتکم أو بیوت أعمامکم أو بیوت عماتکم أو بیوت أخوالکم أو بیوت خالاتکم أو ما ملکتکم مفاتحه أو صدیقکم لیس علیکم جناحٌ أن تأکلوا جمیعاً أو أشتاتاً (نور، ۶۱).

و نیز باکی نیست که از خانه‌های خود و پدران خود و مادران و برادران و خواهران و عمو و عمه و دایی و خاله خویش غذا تناول کنید، یا آنکه از هر خانه که کلید آن در دست شماست، یا خانه رفیق خود باکی نیست که از مجموع یا هر یک از این خانه‌ها طعامی خورید.

برخی از فقیهان با استناد به آیه پیش گفته، در مواردی خوردن از خانه‌های مذکور را با حضور صاحبخانه و در غیبت وی روا دانسته‌اند. فقیهان اگرچه به فقدان مسئولیت مدنی این اشخاص، نسبت به زیانی که به صاحبخانه وارد نموده‌اند، اشاره نکرده‌اند، ولی می‌توان از طریق ملازمه بین جواز ورود و اکل و عدم مسئولیت پی برد که در این موارد ضمانی نیز وجود ندارد.

ب-۲. احسان

نیکوکاری و احسان، از کارهای پسندیده اخلاقی است که به لحاظ حقوقی، رافع مسئولیت مدنی شمرده شده است. دلیل عمده آن، آیه «ما علی المؤمنین من سبیل»

(توبه، ۹۱) است که طبق آن، بر نیکوکاران مؤاخذه نیست. اگرچه شأن نزول آیه پیش گفته در مورد شرکت نکردن بیماران، ضعیفان و فاقدان وسیله انفاق در جهاد است و آیه، مؤاخذه و عقاب شرکت نکردن در جهاد را از آنان - مشروط به خیرخواهی به خداوند و پیامبر ﷺ - برداشته است، اما روشن است که قاعده، به جهاد و رفع مسئولیت اخروی و کیفری اختصاص ندارد و هرگونه ضرری را از چنین نیکوکارانی نفی می‌کند (حسینی مراغی، همان: ۴۷).

بنابراین اگر شخص علیه دیگری به عملی زیان‌بار اقدام کند که احسان شمرده شود، نمی‌توان او را براساس قواعد عمومی مسئولیت مدنی، ضامن شمرد؛ زیرا پذیرش مسئولیت مدنی و الزام وی به پرداخت خسارت، نوعی مؤاخذه است که آیه پیش گفته آن را نفی می‌کند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ۳: ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۰۷ و ۵۰۷). علاوه بر این، اگر اتلاف‌کننده هدفی جز نیکوکاری به زیان‌دیده نداشته باشد و اتلاف وی نیز احسان شمرده شود، می‌توان ادعا کرد که قواعد مسئولیت مدنی آن را دربر نمی‌گیرد. طبق این مطلب، وقتی می‌گوییم «من اتلف مال غیره فهو له ضامن»، این قاعده از صورتی که اتلاف به نفع زیان‌دیده باشد، انصراف دارد.

بنابراین در این‌گونه موارد، مقتضی مسئولیت مدنی وجود ندارد، نه اینکه مقتضی مسئولیت مدنی وجود داشته است و قواعد عمومی جاری می‌شود، ولی قاعده احسان، مانع از ثبوت مسئولیت شود.

فقیهان با توجه به همین استدلال، در موارد گوناگون به نبود مسئولیت مدنی حکم کرده‌اند. اگرچه در اصل حکم و نفی مسئولیت مدنی بر اثر احسان، اختلافی وجود ندارد، ولی ماهیت احسان و نیکوکاری و حدود قاعده، جای گفت‌وگوست. به طوری که بعضی از حقوق‌دانان اسلامی نوشته‌اند: «بحث قاعده احسان در بوتۀ اجمال و ابهام است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۱۸۳). در نتیجه در اجرای این قاعده باید به مواردی که عمل شده است، اکتفا کرد. برای روشن شدن بحث، لازم است ماهیت احسان و موارد عمل به آن را در فقه بررسی کنیم.

ب-۲-۱. ماهیت احسان و موارد عمل به آن

برخی لغت‌شناسان، معنای مختصری از احسان ارائه داده‌اند و آن را «ضد اسائه» دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵). صاحب الفروق اللغویة واژه احسان را با لغت‌های مشابه

مقایسه کرده است. وی در بیان فرق میان «احسان» و «افضال» می‌نویسد: «احسان» نفع نیکو است و «افضال» نفع زاید بر اقل مقدار [مورد نیاز] است (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۳). همچنین تفاوت «انعام» و «احسان» این است که «انعام» همیشه به غیر است، ولی «احسان» ممکن است یا به خود باشد و یا به غیر (همان: ۸۱) و فرق «نفع» و «احسان» این است که «نفع» گاهی بدون قصد صورت می‌گیرد، ولی در «احسان» قصد معتبر است، بنابراین ممکن است شخصی بگوید: دشمن به من نفعی رساند، ولی نمی‌گویند دشمن به من احسان کرد (همان: ۵۴۸). از مجموع سخنان این لغت‌شناس استفاده می‌شود که وی احسان را «نفع نیکو به خود یا غیر، به قصد نیکوکاری» می‌داند.

سیدمرتضی با اشاره به مطالب مذکور می‌نویسد: «احسان عبارت است از، نفعی را به دیگری رساندن، بدون این‌که او مستحق دریافت آن نفع باشد؛ با این قصد که چنین عملی احسان است» (سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ۴۴۳).

با مرور بر تعریف‌های پیش‌گفته، درمی‌یابیم که در معنای احسان، برخی موارد اختلاف وجود دارد: یکی این‌که آیا نفع به خود، احسان شمرده شده است و بر فرض آن، رافع مسئولیت مدنی است؟ دیگر این‌که آیا رساندن نفع و دفع ضرر، هر دو از مصادیق احسان شمرده می‌شود؟ و سوم این‌که آیا ملاک و معیار صدق احسان، وجود قصد است یا قصد به اضافه اینکه فعل هم در واقع احسان باشد؟ و یا اگر صرف اینکه فعل در واقع احسان باشد - هرچند شخص قصد آن را نداشته باشد - رافع مسئولیت است؟

صاحب الفروق اللغویة نفع به خود رساندن را احسان می‌داند. از سخنان ابن‌ادریس برمی‌آید که وی بر همین مبنا در مواردی به رفع مسئولیت مدنی فتوا داده است. وی شخصی را که از ترس وارد آمدن ضرر به خود، حیوانی را رم داده است و در اثر این عمل، حیوان به راکب خود خسارت وارد کرده است، ضامن نمی‌داند و درباره علت آن می‌نویسد: فردی که حیوان رم داده، به جهت اینکه ضرر را از خود دفع کرده است، «محسن» می‌باشد (ابن‌ادریس، همان: ۳۷۰). او در موارد مشابه نیز همین‌گونه فتوا داده است (همان: ۳۷۲ و ۵۰۷).

برخی از فقیهان به این استدلال اشکال گرفته‌اند. علامه حلی در کتاب مختلف‌الشیعه، احسان به نفس را که موجب وارد آمدن ضرر به دیگری می‌شود، مانع ضمان نمی‌داند (حلی، و، ۱۴۱۹: ۳۵۲). شبیه این اشکال را فاضل هندی

(فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۴۸۲) نیز مطرح کرده است. براساس دیدگاه دوم، اگرچه دفع ضرر از خود، احسان شمرده شود، ولی چنین احسانی چون موجب ضرر به دیگری شود، رافع مسئولیت مدنی نخواهد بود؛ البته این در جایی است که متضرر، متعدی نباشد. در نتیجه اگر کسی در مقام دفاع مشروع برای رفع خطر از خود، به متجاوز خسارتی وارد سازد، ضامن نخواهد بود.

مطلب دوم اینکه؛ آیا احسان شامل ایصال نفع و دفع ضرر می‌شود یا اینکه فقط شامل یکی از این دو می‌شود؟ و بر فرض اینکه به لحاظ لغوی شامل هر دو شود، آیا در هر دو مورد، مسئولیت مدنی دفع می‌شود؟ با اینکه در صدق احسان بر دو مورد پیش‌گفته اختلافی وجود ندارد، دیدگاه‌ها درباره نقش احسان در رفع مسئولیت مدنی مختلف است. مراغی از استاد خود نقل می‌کند که قاعده احسان به دفع ضرر اختصاص دارد و شامل جلب منفعت نمی‌شود (حسینی مراغی، همان: ۴۷۷). بنابراین اگر کسی برای اینکه نفعی به دیگری برساند، مال را اتلاف کند یا بر آن وضع ید نماید، اقدامش مانع مسئولیت مدنی نمی‌شود.

مراغی اگرچه احسان را شامل جلب منفعت می‌داند، ولی نتیجه‌ای را که استاد وی گرفته است قبول می‌کند و می‌نویسد: (آنچه را استاد می‌گوید) به خاطر عدم شمول لفظ احسان نیست، بلکه نتیجه استقراء مواردی است که در آنها احسان برای جلب منفعت است، ولی در عدم ضمان آنها، اشکال و نظر است (همان).

بعد از این سخن، وی در صدد پاسخ برآمده است و در نهایت، این استدلال را با تأمل می‌پذیرد که: وضع ید بر مال دیگری فقط در صورت دفع ضرر احسان شمرده می‌شود، ولی اگر به جلب منفعت منجر شود ایصال نفع نیست، بلکه ماهیت وضع ید امری ضرری است و رساندن نفع به دیگری، غیر از وضع ید است. پس ضمان، با اثبات ید و بنا بر قاعده ضمان ید ثابت شده است و احسان بعد از آن نیز رافع مسئولیت ثابت شده با ضمان ید نخواهد بود (همان). گرچه مراغی این استدلال را درباره قاعده ضمان آورده است، اما این استدلال در قاعده اتلاف نیز به کار می‌رود. مثل اینکه کسی به منظور رساندن آب به باغ، دیوار را خراب کند.

طبق این دیدگاه، اگرچه خراب کردن دیوار به منظور رساندن نفع به دیگری بوده

است، ولی مسئولیت مدنی در پی خواهد داشت. زیرا ضمان ناشی از تصرف غیرمجاز (خراب کردن دیوار)، توسط قاعده اتلاف ثابت شده است و رساندن نفع (آبیاری باغ) بعد از آن است که اگر هم احسان باشد، نمی تواند ضمان را بردارد.

این تفکیک با فهم عرفی از واژه احسان موافق نیست. از این رو، اصفهانی در کتاب اجاره استدلال دیگری مطرح می کند. او می گوید: امر نیکویی که حسن آن الزامی نیست، موجب تغییر عنوان قبیح نمی شود، اما اگر عنوان نیکو دارای حسن لزومی بود، عنوان قبیح را تغییر می دهد. مثلاً اگر شخصی برای رساندن نفعی به دیگری دروغ بگوید، چون رساندن نفع به دیگری واجب نیست، قبح دروغگویی در این مورد از بین نمی رود. اما اگر شخص برای نجات جان مؤمن دروغ بگوید، قبح دروغ از میان می رود؛ زیرا ترک دروغ گویی موجب هلاک مؤمن می شود و چنین عملی ظلم و قبیح است (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۳۵). اکنون در مسئولیت مدنی نیز می توان گفت: اتلاف مال دیگری ظلم و قبیح است و رساندن نفع به دیگری دارای حسن لزومی نیست. بنابراین رساندن نفع به دیگری نمی تواند قبح اتلاف مال وی را زایل کند. این سخن اگرچه درباره اتلاف مستقیم مال دیگری با موازین حقوقی منطبق است و نمی توان با توجیه رساندن نفع به دیگری، به صورت مستقیم، مال یا جان دیگری را اتلاف کرد، ولی در قاعده تسبیب و اتلاف غیرمستقیم که در آن، شخص فقط زمینه و سبب اتلاف را ایجاد کرده است، وضعیت این گونه نیست. همانند کسی که در مسیر رفت و آمد مردم، کاری انجام می دهد که رفت و آمد را تسهیل می کند و نفع عمومی در پی دارد، با این حال، اقدام او سبب ورود خسارت به یکی از استفاده کنندگان جاده می شود. در اینجا اقدام او امری مباح است و دارای غرض عقلایی است و چون قصد وی از انجام این کار اتلاف نیست، وجه قبحی وجود ندارد.

نکته دیگری که در این بحث وجود دارد این است که آیا برای تحقق احسان، علاوه بر قصد احسان، در واقع هم نباید هیچ امر قبیحی صورت گیرد؟ به این معنا که با تلف شدن جان یا مال دیگری روشن می شود که از اول چنین اقدامی احسان نبوده است یا صرف قصد احسان کافی است، یا این که هر دو باید وجود داشته باشد؟ در این مسئله چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: توجه به خود فعل و عدم دخالت قصد در آن است. مرحوم بجنوردی با بیان سه احتمال، بر این باور است که احسان دایرمدار احسان واقعی است، اگرچه انجام‌دهنده فعل، قصد احسان هم نداشته باشد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ۴: ۱۱). عمده دلیل وی این است که مفاهیمی که در حکم شرعی به عنوان موضوع اخذ شده است، ناظر به معنای حقیقی و واقعی آنهاست، مگر این که عرف، معنای غیرحقیقی را بفهمد.

دیدگاه دوم: توجه به قصد است نه به واقع. از سخنان پاره‌ای از محققان برمی آید که در صدق احسان، به واقع کاری نداشته و فقط به قصد انجام‌دهنده فعل توجه می‌کنند (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۳۵).

دیدگاه سوم: ضرورت هر دو عنصر است. براساس دیدگاه سوم، هر دو عنصر قصد و واقعی بودن، در صدق عنوان احسان شرط است. این دیدگاه را صاحب العناوین ارائه داده است (حسینی مراغی، همان: ۴۷۸). این دیدگاه مشکلات دو نظریه قبل را ندارد و قواعد فهم معنای لفظ مانند تبادل نیز این برداشت را تأیید می‌کند.

حاصل سخن اینکه، برای تحقق احسان، هر دو امر شرط است. حال با این فرض می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. اتلاف برای پیشگیری از ضرر سنگین‌تر، احسان است و متلف مسئولیت مدنی ندارد.
۲. اتلاف برای رساندن نفع به دیگری، در صورتی مجاز است که شخص موظف به رساندن نفع به دیگران باشد یا ممنوعیت از این ناحیه نداشته باشد، مشروط به اینکه عرف با ملاحظه اتلاف و نفع حاصله برای متضرر، اتلاف را نیکو و احسان شمارد.
۳. اگر اتلاف منجر به پیشگیری از ضرر بیشتر یا نفع مقصود نشد، معلوم می‌شود که در اینجا توهم احسان بوده است یا به عبارتی، فعل در واقع احسان نبوده است که در اینجا شخص به لحاظ احسان، از مسئولیت مدنی مبرا نخواهد بود.
۴. اگر شخص سببی را با قصد احسان ایجاد کند و به طور اتفاقی بر اثر آن سبب، حادثه زیان‌باری اتفاق افتد، شخص ضامن پرداخت خسارت نخواهد بود، زیرا فعل او احسان بوده است و قصد او هم احسان است.

ب- ۳. اتلاف اموال در جنگ با اهل بغی

یکی از نهادهای اختصاصی حقوق اسلام که آیات زیادی از قرآن کریم بدان اختصاص یافته است، جهاد است. این واژه در هیچ‌یک از متون جاهلیت به معنای جنگ

نیامده است. این واژه هنگامی به کار می‌رود که همه شرط‌های مقرر در شریعت، وجود داشته باشد (حسینی ژرفا، ۱۳۸۲: ۵۴). یکی از مسائل مربوط به جهاد این است که، آیا مجاهدان نسبت به اموالی که هنگام جنگ با اهل بغی تلف می‌کنند، مسئولیتی دارند یا خیر؟ این حکم اگرچه به‌طور روشن در قرآن نیامده است، ولی از امر قانونی به چیزی که ملازم با اتلاف است می‌توان پی برد که مسئولیت وجود ندارد. علامه حلی می‌نویسد: خداوند قتال را واجب کرده است، پس چگونه ضمانتی که عقوبت است واجب باشد (حلی، د: ۹۸۶). نبود مسئولیت مدنی در چنین موردی را می‌توان توسعه داد و نتیجه گرفت: هرگاه شارع دستور به انجام عملی دهد که آن عمل اتلاف و یا ملازم با اتلاف باشد، مسئولیت مدنی برای متلف وجود نخواهد داشت.

ج. ارکان مسئولیت مدنی

مسئولیت مدنی به‌لحاظ ارکان، دارای ساختاری است که با تحلیل هریک از آنها می‌توان به نظام مسئولیت مدنی دست یافت. ارکان مسئولیت مدنی عبارت است از: فعل زیان‌بار، زیان و رابطه سببیت. در ادامه، هریک از ارکان، به‌طور اجمال بررسی می‌شود.

ج-۱. فعل زیان‌بار

با فرض اینکه آیاتی که به تفصیل در مباحث قبلی بررسی شدند، دلالت بر مسئولیت مدنی می‌کنند، می‌توان از آنها فعل زیان‌بار را استنباط کرد. فعل زیان‌بار در یکی از عناوین زیر جای می‌گیرد:

ج-۱-۱. ضرار

در همه این آیات، ضرار و مشتقات آن به کار رفته است. به همین دلیل شناخت مفهوم این واژه در اینجا اهمیت دارد. ابن‌اثیر و ابوهلال عسکری در این خصوص به سه احتمال اشاره کرده‌اند، ولی احتمالی که با اصول و قواعد واژه‌شناسی هماهنگ است این است که: «ضرر»، ضد نفع است و «ضرار» فعال از واژه «ضرر» است. «ضرر» فعل واحد است و «ضرار» فعل دو نفر است. «ضرر» فعل ابتدایی و زیان‌بار است و «ضرار» جزا و پاسخ به آن است. خلاصه سخن در این احتمال این است که اگر کسی به

دیگری زیان برساند و زیان‌دیده، در مقابل و به‌عنوان پاسخ به عمل زیان‌بار، ضرری را بر عامل زیان وارد کند، این عمل ضرار نامیده می‌شود (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۸، ۳: ۸۱ و عسکری، همان: ۳۲۸).

نکته‌ای که در اینجا باید توجه شود این است که گفته شود در صدق واژه ضرار، قصد واردکننده زیان اهمیت دارد. بر این اساس، هرچند پیش از این، شخص زیان‌دیده زبانی را بر وی وارد نکرده باشد، ولی واردکننده زیان به این تصور که مورد ستم و زیان واقع شده است به دیگری زیان وارد می‌کند، واژه ضرار صدق می‌کند. با این نگاه می‌توان آیات فوق را معنی کرد. برای مثال، وقتی گفته می‌شود مرد به زن مطلقه رجعی خود اقدام به ضرار نکند و ضرر نزند، یعنی او به این تصور که زن به او زیان رسانده است، زیان وارد نکند.

ج - ۱-۲. اعتدا

اعتدا، عدا، تعدی به معنای ظلم است (ابن‌منظور، همان، ۱۵: ۳۳). برخی از لغت‌شناسان، میان ظلم و اعتدا فرق گذاشته‌اند و اعتدا را به‌معنای ظلم روشن گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۳). زبیدی آن را تجاوز از حد معنی کرده است (زبیدی، بی‌تا: ۲۳۵) و راغب اصفهانی با ادغام دو معنای پیش‌گفته، اعتدا را به‌معنای تجاوز و تعدی به حق دانسته است. به نظر می‌رسد از میان معانی پیش‌گفته، تجاوز به غیر، مناسب‌ترین معنا باشد، به همین خاطر آنچه مورد نهی و مصداق ظلم است، تجاوز ابتدایی است و اعتدای برای مجازات شخص تجاوزکننده، مورد نهی نیست.

با توجه به این تفسیر می‌توان گفت: اتلاف مال دیگری، مصداق اعتدا است؛ زیرا تلف‌کننده به مال غیر تجاوز کرده است، بنابراین متلف دارای مسئولیت مدنی است. همچنین در تحقق مسئولیت مدنی لازم است اعتدای صورت‌گرفته مجاز نباشد. به عبارت دیگر، باید تعدی و تجاوز غیرمجاز به حق دیگری، محقق شود. نکته دیگر اینکه، فقط «مال» موضوع حق نیست، بلکه هر چیز مورد احترامی از قبیل: تمامیت جسمانی، حیثیت، آبرو و شهرت تجاری شخص می‌تواند موضوع حق باشد. نتیجه اینکه، طبق آیه اعتدا، موضوع مسئولیت مدنی می‌تواند امور گوناگون باشد، اگرچه ممکن است برای تحقق ضمان و به‌عهد آمدن مال، محدودیت‌هایی وجود داشته

باشد ولی وجود این محدودیت، موجب عدم مسئولیت در موارد دیگر نمی‌شود و شخص زیان‌دیده در آن موارد نیز مجاز به عکس‌العمل است؛ هرچند این عکس‌العمل به صورت ضمان نباشد.

ج - ۱-۳. ظلم

در ابتدای این نوشتار، آیات متعددی مبنی بر حرمت ظلم مطرح شد، ولی برای اثبات مسئولیت مدنی باید اشتغال ذمه در نتیجه این ظلم را به اثبات رساند. برخی از فقیهان (اردبیلی، بی تا: ۶۷) در اینجا به آیه دیگری استناد کرده‌اند. خداوند در آیه ۴۱ و ۴۲ سوره شوری می‌فرماید: «کسی که بعد از مظلوم شدن یاری طلبد، ایرادی بر او نیست. ایراد و مجازات بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به ناحق ظلم روا می‌دارند». پرداخت خسارت و بازگرداندن مثل یا قیمت مال تلف شده، یکی از راه‌های رهایی مظلوم از ظلمی است که به او شده است. علاوه بر این، می‌توان گفت: گرفتن خسارت از واردکننده آن نیز از مصادیق مؤاخذه است که طبق آیه ۴۲ نسبت به ستمکار مجاز شمرده شده است.

ج - ۱-۴. اکل مال به باطل

همان‌طور که گذشت، گرچه در آیاتی از قرآن، از اکل مال به باطل نهی شده است، ولی اکل خصوصیتی ندارد و تنها به‌عنوان مصداق بارز تصرف آمده است. بنابراین آیات مزبور دلالت بر ممنوعیت تصرف به باطل می‌کند. فقیهان بیشتر این آیات را در قواعد عمومی معاملات بررسی کرده‌اند و برخی نیز اکل مال به باطل را دلیل قرآنی ممنوعیت غصب شمرده‌اند (برای نمونه: طوسی، ۱۳۷۸: ۶۰؛ ابن‌برّاج، همان: ۴۳۴ و حلی، الف، ۳۰۶).

با این حال کسانی مانند میرزای قمی، اثبات ضمان از طریق این آیات را رد می‌کنند و می‌نویسد: «ظاهر آیه، حرمت اکل از جهت بطلان معامله است و نه از جهت اینکه اکل مال غیر باشد و در نتیجه، چه بسا اکل مال به باطل باشد ولی ضمانی اثبات نشود» (قمی، همان: ۲۹۱). البته این سخن در خصوص معامله فاسد مطرح شده است که عده‌ای از فقیهان در برخی شکل‌های معامله فاسد، با مستند قرار دادن اجماع، به اینکه بایع حق تصرف در ثمن ندارد، فتوا داده‌اند و در عین حال بر این باورند که بایع در صورت

تلف ثمن، ضامن نیست و مشتری حق مراجعه به وی ندارد (عاملی، همان، ۳: ۱۶۲ و قمی، همان: ۲۹۱). به عبارت دیگر، حرمت تکلیفی تصرف، بر این مطلب دلالت نمی‌کند که ضمانی محقق است و باید حتی در صورت تلف، رد عین صورت گیرد. ولی این سخن دارای اشکال است؛ زیرا میان اکل به باطل و ضمان، ملازمه وجود دارد، مگر اینکه دلیل خاصی بر عدم ضمان وجود داشته باشد.

ج-۲. زیان

با مراجعه به آیات، می‌توان انواع ضررها را نیز استنباط کرد. البته در بررسی ضرر باید به این نکته توجه کرد که در یک مرحله، سخن از ممنوعیت ایراد زیان است و در مرحله دیگر سخن از ضمان و اشتغال ذمه و وجوب پرداخت مال به‌عنوان خسارت است. وقتی از پرداخت مال به‌عنوان فراغ ذمه از ضمان مالی سخن به میان می‌آید، زیان باید قابلیت تعلق به ذمه را داشته باشد. حال اگر چنین نباشد، شیوه‌های دیگر مقابله و جبران مطرح می‌شود. بنابراین سه بحث را باید پی‌گیری کنیم: ۱. انواع ضرر ۲. قابلیت جبران مالی ضرر ۳. شیوه‌های دیگر جبران زیان (در صورت عدم ضمان مالی زیان).

ج-۲-۱. انواع ضرر

آیات اکل مال به باطل تنها از «اموال» یاد می‌کند و در آنها به زیان‌های دیگر اشاره‌ای نشده است. بنابراین آیات تنها زیان‌های مالی را شامل می‌شود. اگرچه در آیه تصرف در مال یتیم، کلمه «ظلماً» آمده است که می‌توان مناط حکم را ظلم قلمداد کرد و در نتیجه موضوع زیان را توسعه داد تا شامل زیان‌های غیرمالی نیز باشد. ولی در آیه اعتدا، موضوع مورد اعتدا ذکر نشده است و آیه از این جهت اطلاق دارد و هرگونه حقی را شامل می‌شود. همین وضعیت درباره کلمه سینه نیز وجود دارد.

واژه «ضرار» از «ضرر» گرفته شده است و این واژه به‌معنای: «ضد نفع» (ابن‌اثیر، همان: ۸۱ و عسکری، همان: ۳۲۸)، «خلاف نفع» (ابن‌فارس، بی‌تا: ۳۶۰)، «سوء حال» (ابن‌منظور، همان، ۴: ۴۸۲)، «نقصانی که در چیزی وارد می‌شود» (فراهیدی، همان، ۷: ۷) و «ضیق» (زبیدی، همان، ۳: ۳۴۹) به‌کار رفته است.

اگر ضد نفع و خلاف نفع را معنای واحدی فرض کنیم و نقص را هم به همان

ضد نفع برگردانیم، معانی اصلی واژه ضرر، ضد نفع (خلاف نفع و نقص)، ضیق و سوء حال خواهد بود. اکنون سخن این است که آیا واژه ضرر، مشترک لفظی است، یعنی یک واژه برای چند معنا وضع شده است یا اینکه یک معنا اصلی است و معانی دیگر را می‌توان به همان برگرداند؟

لغت‌شناسان معمولاً به این موضوع نپرداخته‌اند و برای ضرر، معانی مختلفی ذکر کرده‌اند، ولی راغب اصفهانی تلاش دارد معنای اصلی و حقیقی واژه را بیابد و بین آن و دیگر معانی رابطه برقرار کند. او معنای اصلی «ضرر» را سوء حال پنداشته است و می‌نویسد: «الضر: سوء الحال إمّا فی نفسه لقلّة العلم والفضل والعفة و إمّا فی بدنه لعدم جارحة و نقص أو فی حالة ظاهرة من قلة مال و جاه» (راغب اصفهانی، همان: ۵۰۳).

برخی از اصولیان، دیدگاه راغب را رد کرده‌اند و بر این باورند که وی در تعیین معنای واژه، از مبانی فکری - فلسفی بهره برده است (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱۱)، حال آنکه براساس مبانی فلسفی، نمی‌توان معنای واژه‌ای را یافت.

دیدگاه دیگر با تحلیل زبان‌شناسی و شیوه‌تطور واژه‌ها، چنین استدلال می‌کند که لغات ابتدا برای امور محسوس وضع شده‌اند، سپس در امور غیرمحسوس و اعتباری توسعه یافته‌اند. بنابراین در مفاهیم واژه‌ها، معانی محسوس مانند «رأس المال»، پایه معانی دیگر هستند و معانی غیرمحسوس و اعتباری برگرفته از معانی محسوس‌اند (همان). با این رویکرد به فهم معنای واژه‌ها، دو معنای ضیق و نقص، صلاحیت معنای اصلی را برای واژه ضرر دارند؛ زیرا هر دو از یک امر محسوس حکایت می‌کنند. این در حالی است که احتمال اینکه معنای اصلی کلمه «ضیق» باشد، با مشکل روبه‌روست؛ زیرا اولاً: در موارد بسیاری واژه ضرر در معنای نقص به‌کار رفته است، به‌طوری که موجب ضیق و تنگی بر کسی نمی‌شود؛ ثانیاً: در آیه ۶ سوره طلاق، کلمه ضیق، غایت اضرار قرار گرفته است. بنابراین ضیق نمی‌تواند معنای اصلی کلمه باشد. بدین ترتیب معنای اصلی کلمه ضرر، همان نقص و «خلاف نفع» خواهد بود (همان).

ج - ۳. رابطه سببیت

وجود رابطه سببیت میان زیان و فعل زیان‌بار، از ارکان مسئولیت مدنی به‌شمار می‌رود. براساس آیات پیش‌گفته، باید دید عنوان تعدی‌کننده، خورنده مال غیر،

انجام‌دهندهٔ ظلم، انجام‌دهندهٔ سیئه و مضار، چه هنگام نسبت به شخصی صدق می‌کند. هرگاه شخص به‌طور مستقیم و بدون واسطهٔ شخص دیگر مرتکب یکی از امور پیش‌گفته شود، مسئولیت محقق می‌شود. ولی اگر میان عمل شخص و از میان رفتن مال غیر، واسطه‌ای وجود داشته باشد، ممکن است برای صدق عناوین پیش‌گفته اشکال مطرح شود. از این رو فقیهان برای بررسی مطلب و طراحی ضابطه، باب تسبیب را طراحی کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: حلی، ۱۴۰۹: ۱۰۲۴؛ کرکی، ۱۴۰۸: ۲۰۶؛ عاملی، همان، ۱۲: ۱۷۲؛ مکی، همان، ۱۰۷؛ طوسی، همان، ۹۰ و بجنوردی، همان، ۲: ۳۸). این ضابطه دارای دو بُعد است: بُعد اول راجع به نفی مباشرت و بُعد دوم ناظر به تعیین مرز میان امور مؤثر موجب مسئولیت و اموری است که به‌لحاظ ناچیز بودن تأثیر در تحقق مسئولیت، جایگاهی ندارد. با دقت در عنوان‌های پیش‌گفته می‌توان گفت: اگر شخص با قصد تعدی، به‌صورت مستقیم به دیگری زیان رساند، همهٔ عناوین صدق می‌کند؛ یعنی او اعتدا و تعدی کرده است، ظلمی انجام داده است و خورندهٔ مال غیر محسوب می‌شود و شخص مضاری است. اگر شخص بدون قصد و به‌طور مستقیم چنین کرده باشد، پس از متوجه شدن، در صدق عناوین بر وی مشکل چندانی وجود ندارد. تمام سخن، مربوط به‌صورتی است که کسی به‌صورت غیرمستقیم سبب ورود خسارت به غیر را فراهم آورد. در اینجا این سخن وجود دارد که چه هنگام عناوین پیش‌گفته بر وی صدق می‌کند؟ بدون شک در این وضعیت نیز اگر کسی با قصد و از طریق عامل بی‌گناه چنین کرده باشد، باز در صدق عناوین، اشکالی وجود ندارد و در نتیجه مسئول است. اما اگر وی هنگام کار خود، به‌اضرار به دیگری توجه نداشته است و به‌فعالیت معمول خود مشغول بوده است، ولی بعداً متوجه شده است که اقدام و فعالیت او موجب ورود خسارت به دیگری شده است، در اینجا صدق عناوین پیش‌گفته بر وی مشکل است و اثبات مسئولیت در این‌گونه موارد، نیازمند دلیل خاص است.

د. شیوه‌های جبران زیان

همان‌گونه که زیان، موارد و مصادیق مختلفی دارد، شیوهٔ جبران آن نیز ممکن است گوناگون باشد. برای شناخت شیوهٔ جبران زیان و قواعد حاکم بر آن، می‌توان به پاره‌ای آیات استناد کرد:

د- ۱. آیه «اعتدا»

اگر زیان وارد شده به دیگری، خسارت مالی باشد، واردکننده زیان باید از طریق پرداخت مال، اقدام به جبران نماید. در اینجا نزدیک‌ترین شیوه جبران زیان، پرداخت مثل مال تلف شده است و در صورت عدم امکان ادای مثل، پرداخت قیمت، مناسب‌ترین شیوه جبران تلقی می‌شود. عده‌ای از فقیهان برای اثبات شیوه پرداخت خسارت به صورت مثل و قیمت، به آیه اعتدا استدلال کرده‌اند (طوسی، همان، ۳: ۶۰؛ همو، ۱۴۱۷، ۳: ۴۰۲ و ابن‌زهره، ۱۴۱۷: ۲۸۱).

نکته قابل توجه اینکه، دلالت این آیه نسبت به اصل پرداخت خسارت مالی، مسلم است، ولی اینکه درصدد بیان شیوه جبران زیان به ادای مثل و قیمت باشد، بستگی به این دارد که «ما» موصولی و یا مصدری قلمداد شود. اگر «ما» مصدری باشد، تنها تساوی در مقدار اعتدا را بیان کرده است و نظری به مثل و یا قیمت اصطلاحی ندارد و اگر «ما» موصولی باشد، علاوه بر اصل شیوه پرداخت خسارت، به تعیین نوع مالی که باید به‌عنوان خسارت پرداخت شود هم دلالت می‌کند؛ هرچند ممکن است گفته شود، برای پرداخت خسارت حتی در اموال قیمی، باید ابتدا مثل پرداخت شود، مگر اینکه دادن مثل متعذر باشد (ر.ک: نجفی، همان: ۸۵؛ انصاری، ۱۴۱۸: ۲۱۷ و اصفهانی، ۱۴۱۸، ۱: ۳۶۲).

حال اگر اعتدا به صورت اتلاف مال نباشد، باز هم آیه بر مماثلت در اعتدا و یا مماثلت در اعتدا و معتدی به دلالت دارد، مگر اینکه برخلاف آن دلایل خاص داشته باشیم. اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر واردکننده زیان به دیگری، خسارت جسمی و یا روحی وارد کند و یا آبرو و شهرت وی را در معرض آسیب قرار دهد، شخص زیان‌دیده می‌تواند به واردکننده زیان، به همان نوع خسارت وارد کند و از این طریق بگوییم، خسارت وارد شده به وی جبران می‌شود یا باید خسارت به‌نحو دیگری جبران شود. در اینجا باید گفت برای برخی از خسارت‌ها، شیوه جبران پیش‌بینی شده است. مثلاً شیوه جبران قتل و جرح، در آیات قرآن مقرر شده است، ولی شیوه جبران خسارت به حیثیت، جای گفت‌وگو دارد. آنچه در حوزه مسئولیت مدنی قرار می‌گیرد، شیوه جبرانی است که خود زیان‌دیده می‌تواند

به آن اقدام کند. به سختی می‌توان اطلاق آیه را از این جهت اثبات کرد؛ زیرا بعید است که قانونگذار در این آیه درصدد بیان این مطلب باشد. به همین خاطر، برخی از فقیهان در باب مجازات نیز اطلاق آیه را نپذیرفته‌اند و در شیوه مجازات، بر مشروع بودن و اجرای آن توسط فرد ذی صلاح به تشخیص قانون، تأکید می‌کنند (ر.ک: عاملی، همان، ۱۵: ۲۳۵).

د- ۲. آیه «جهر بالسوء»

آیه جهر بالسوء از جمله آیاتی است که ممکن است در اثبات شیوه جبران زیان مورد استناد قرار گیرد. خداوند در این آیه می‌فرماید:

لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا (نساء، ۱۴۸).
خدا دوست نمی‌دارد که کسی به گفتار زشت، به عیب [خلق خدا] صدا بلند کند مگر آنکه به او ظلمی رسیده باشد که خداوند شنونده و علیم است.

بسیاری فقیهان از این آیه و ادله دیگر استنباط کرده‌اند که اگر به کسی ظلم شده باشد، وی می‌تواند علیه ظالم سخن بگوید و عیوب او را برای مردم آشکار سازد و آیه پیش‌گفته به‌عنوان یکی از مستثنیات غیبت مطرح شده است (بحرانی، همان، ۱۸: ۱۶۰). بنابراین از این طریق می‌توان برای زیان‌دیده، حق انتقاد مستلزم غیبت قائل شد. در اینجا ممکن است گفته شود که زیان‌دیده حق دارد علاوه بر انتقاد و ظلمی که به او شده است، به بیان و اظهاری اقدام کند که در غیر این صورت، ممنوع و یا حتی مجرمانه است. در این خصوص بررسی حدود اقوال زیان‌دیده، بستگی به نوع استثنا، منقطع یا متصل دانستن آن، مستثنی، مستثنی‌منه و اطلاق یا عدم اطلاق استثنا دارد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۲۸۵).

نتیجه

اگر مباحث مسئولیت مدنی، ریشه در سیره خردمندان دارد، در عین حال می‌توان ابعاد مختلف این حوزه دانش را در قرآن کریم جست‌وجو کرد. هرچند در کتاب آسمانی قرآن، آیه‌ای به‌صورت مستقیم ناظر به مباحث مسئولیت

مدنی نیست، ولی ابعاد کلی نظام مسئولیت مدنی را می‌توان از قرآن استخراج کرد. در این میان، آیاتی از قبیل: ممنوعیت ظلم، ممنوعیت اضرار به دیگری و ممنوعیت اکل مال به باطل، ناظر به مبانی هستند. علاوه بر این، با نگاه به آیاتی مانند آیه احسان، می‌توان حدود مسئولیت مدنی را فهمید و با تحلیل برخی آیات دیگر، می‌توان ارکان مسئولیت مدنی را تحلیل کرد. به‌طور کلی قرآن کریم حوزه مسئولیت مدنی را بی‌پاسخ نگذاشته است و خطوط کلی یک نظام را طراحی کرده است. روشن است که قرآن کریم، مهم‌ترین منبع است و با مراجعه به سنت و سیره خردمندان، می‌توان ابعاد مختلف ساختار مسئولیت مدنی را به درستی تبیین کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. ابن اثير جزرى، المبارك بن محمد. ١٤١٨ق. النهاية فى غريب الحديث والاثير. تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دارالكتب العلمية. اول.
٢. ابن ادريس (حلى)، محمد بن منصور. ١٤١٠ق. كتاب السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى. ج ٣. قم: مؤسسة النشر الاسلامى. اول.
٣. ابن براج، عبدالعزيز. ١٤٠٦ق. المهذب. قم: جامعة المدرسين.
٤. ابن فارس، احمد. بى تا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. ج ٣.
٥. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. ١٤٠٥ق. لسان العرب. ج ٤ و ١٥. نشر ادب الحوزه. اول.
٦. ابن زهره، سيد حمزه بن على. ١٤١٧ق. غنية النزوع الى علمى الاصول والفروع. تحقيق: ابراهيم بهادرى. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام. اول.
٧. ابن فهد حلى، احمد. ١٤٠٧ق. المهذب البارع فى شرح المختصر النافع. تحقيق: مجتبى عراقى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٨. اردبيلى، احمد بن محمد. بى تا. زبده البيان فى احكام القرآن. تحقيق: محمد باقر بهبودى. تهران: مكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية.
٩. اصفهانى، محمد حسين. ١٤٠٩ق. الاجاره. مؤسسة النشر الاسلامى. دوم.
١٠. اصفهانى، محمد حسين. ١٤١٨ق. حاشية كتاب المكاسب. تحقيق: عباس محمد آل سباع. ج ١ و ٢. المطبعة العلمية. اول.
١١. انصارى، مرتضى. ١٤١٨ق. المكاسب. ج ٣. مؤسسة الهادى. اول.
١٢. بجنوردى، سيد محمد حسن. ١٤١٩ق. القواعد الفقهية. تحقيق: محمد حسين الدرايتى و مهدي المهريزى. ج ٢ و ٤. نشر الهادى. اول.
١٣. بحراني، يوسف. بى تا. الحدائق الناضرة. تحقيق: محمد تقى ايروانى. ج ١٨. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

۱۴. توحيدى، محمدعلى. ۱۳۷۱. مصباح الفقاهة (تقرير بحث السيد ابوالقاسم الخوئى). ج ۳. قم: وجدانى. سوم.
۱۵. جعفرى لنگرودى، محمدجعفر. ۱۳۷۸. مبسوط در ترمينولوژى حقوق. ج ۱. تهران: كتابخانه گنج دانش. اول.
۱۶. حسيني ژرفا، سيد ابوالقاسم. ۱۳۸۲. جهاد و حقوق بين الملل. تهران: مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر. اول.
۱۷. حسيني مراغى، سيد مير عبدالفتاح. ۱۴۱۷ق. العناوين الفقهيّة. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامى. اول.
۱۸. حلى، جعفر بن حسن (محقق حلى). ۱۴۰۹ق. شرائع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام. ج ۴. تعليق: سيد صادق شيرازى. تهران: انتشارات استقلال. دوم.
۱۹. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). الف. ۱۴۱۳ق. الرسائل التسع. تحقيق: رضا استادى. قم: مكتبة آيت الله العظمى المرعشى.
۲۰. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). ب. ۱۴۱۴ق. تذكرة الفقهاء. ج ۲. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاهياء التراث. اول.
۲۱. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). ج. تحرير الاحكام. ج ۲.
۲۲. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). د. ۱۳۳۳ق. منتهى المطلب. تبريز.
۲۳. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). هـ. ۱۴۱۰ق. نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام. ج ۲. قم: مؤسسه اسماعيليان. دوم.
۲۴. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى). و. ۱۴۱۹ق. مختلف الشيعه. ج ۹. قم: مؤسسه النشر الاسلامى. اول.
۲۵. راغب اصفهانى، ۱۴۰۴ق. مفردات غريب القرآن. دفتر نشر الكتاب. اول.
۲۶. راوندى، قطب الدين سعيد بن هبة الله. ۱۴۰۵ق. فقه القرآن. ج ۲. تحقيق: سيد احمد حسيني. قم: مكتبة آيت الله العظمى النجفى المرعشى. دوم.
۲۷. زبيدى، محمد تقى. بى تا. تاج العروس من جواهر القاموس. ج ۱۰. بيروت: مكتبة الحياة.
۲۸. سيد مرتضى، على بن الحسين. ۱۴۱۵ق. الانتصار. مؤسسه النشر الاسلامى. اول.
۲۹. سيستانى، سيد على. ۱۴۱۴ق. قاعدة لاضرر ولا ضرر. مكتبة سماحة آيت الله العظمى السيد السيستانى. اول.

۳۰. طباطبایی، سیدعلی. ۱۴۰۴ق. ریاض المسائل. ج ۲. چاپ سنگی. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۱. الطوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۱۷ق. الخلاف. تحقیق: سیدعلی الخراسانی. سیدجواد شهرستانی و شیخ محمد مهدی نجف. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. اول.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۷ق. المبسوط فی فقه الامامیه. ج ۳. تصحیح: محمد تقی کشفی. المكتبة المرتضویه.
۳۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). ۱۴۱۳ق. مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. ج ۳. ۱۲ و ۱۵. مؤسسه المعارف الاسلامیه. اول.
۳۴. عسکری، ابو هلال. ۱۴۱۲ق. الفروق اللغویه. مؤسسه النشر الاسلامی. اول.
۳۵. فاضل هندی، محمد بن حسن. ۱۴۰۵ق. کشف اللثام. ج ۲. قم: مكتبة السيد المرعشی النجفی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۰۹ق. کتاب العین. ج ۲. تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم سامرائی. مؤسسه دارالهجرة.
۳۷. قمی، میرزا ابوالقاسم. ۱۴۱۳ق. جامع الشتات. ج ۲. تحقیق: مرتضی رضوی. تهران: انتشارات کیهان. اول.
۳۸. کرکی، علی بن حسین. ۱۴۰۸ق. جامع المقاصد فی شرح القواعد. ج ۶. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام. اول.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۱۰ق. القواعد الفقهیه. ج ۲. قم: مدرسة الامام امیر المؤمنین علیه السلام. پنجم.
۴۰. مکی، شمس الدین محمد (شهید اول). ۱۴۱۴ق. الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. ج ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. اول.
۴۱. موسوی خمینی، روح الله (امام خمینی). ۱۴۱۰ق. مکاسب المحرمه. ج ۱. مؤسسه اسماعیلیان. سوم.
۴۲. موسوی خمینی، سید روح الله. ۱۴۱۰ق. کتاب البیع. ج ۱. قم: مؤسسه اسماعیلیان. چهارم.
۴۳. نجفی، محمد حسن. ۱۳۷۳. جواهر الکلام. ج ۳۷. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چهارم.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی