



آثار مسئولیت مدنی و جبران خسارت در قرآن

محمود حکمت‌نیا*

حسین هوشمند فیروزآبادی**

چکیده

لزوم جبران خسارت زیان‌دیده از ناحیه عامل فعل زیانبار، از اصول مهم مسئولیت مدنی در میان همه مکاتب و نظام‌های حقوقی به‌شمار می‌رود. این اصل در حقوق اسلامی نیز که از مهم‌ترین نظام‌های حقوقی است، جایگاه ویژه‌ای دارد و آیاتی در مهم‌ترین منبع فقه یعنی قرآن به این امر اختصاص یافته است؛ مانند آیات اعتداء، جزاء سیئه، انتصار، معاقبه و جهر به سوء. از این آیات علاوه بر اینکه حکم وضعی لزوم جبران خسارت را می‌توان استخراج کرد، برخی اصول مهم مسئولیت خارج از قرارداد را همچون اصل جبران کامل خسارت و برخی شیوه‌های جبران خسارت مانند شیوه جبران عینی خسارت (اعاده وضع سابق) و جبران از طریق معادل (مثل یا قیمت) در خسارت‌های مالی، می‌توان استخراج کرد.

واژگان کلیدی: ضمان، اتلاف، معاقبه، اعتداء، انتصار، جزاء سیئه، حکم وضعی، تقاص، آثار مسئولیت مدنی.

* استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mh.hekmatnia@yahoo.com).

** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و استادیار دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی؛ نویسنده مسئول (h.houshmand@chmail.ir).

مقدمه

همواره مهم‌ترین دغدغه انسان زیان‌دیده، جبران خسارت‌هایی است که بر وی وارد شده است و بحث از خسارت قابل جبران جزء موضوعات جنجال‌برانگیز حقوق مسئولیت مدنی ایران بوده، نظرات گوناگونی درباره امکان و شیوه جبران انواع خسارت‌های بدنی، مالی و معنوی وارده بر زیان‌دیده ارائه شده است.

در نظام حقوقی اسلام، حوزه مسئولیت مدنی به صورت مبسوط مد نظر قرار گرفته است و گرچه اکثر فقهای امامیه بحث مستقلاً را به مسئولیت مدنی به مفهوم امروزی‌اش اختصاص نداده‌اند، در مباحث فقهی گوناگونی همچون غصب، دیات و... متعرض مسئله خسارت‌های قابل جبران شده‌اند و ضمن ارائه قواعدی کلی، در هر مقام مباحثی را در این باره مطرح کرده‌اند.

مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین تمرکز فقها در هر موضوع، از جمله مسئولیت مدنی، بر آیات قرآن است. در مبحث مسئولیت مدنی، به رغم مطالب مهمی که درباره مبنای ارکان و عناوین خاص موجب مسئولیت وجود دارد که هر یک مورد توجه برخی آیات قرار گرفته و در جای خود بررسی شده‌اند، موضوع آثار مسئولیت مدنی و شیوه‌های جبران خسارت نیز اهمیت دارد. در میان آیات قرآن، مواردی وجود دارند که فقهای امامیه به استناد آنها در مواردی به ضمان و جبران خسارت قائل شده‌اند و در مواردی به بیان شیوه جبران خسارت نیز پرداخته‌اند.

در مقاله حاضر تلاش بر این است که با بررسی و تمرکز بر آیات مرتبط با جبران خسارت، راه برای طراحی نظام مسئولیت مدنی در منابع اسلامی هموارتر گردد و گام‌هایی که تاکنون برداشته شده است (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۷) تداوم یابد؛ بدین منظور در ادامه ضمن بیان هر یک از آیات مرتبط با جبران خسارت، به موارد استفاده فقها از هر آیه در بحث ضمان می‌پردازیم و سپس دلالت هر یک را بر جبران خسارت بررسی می‌کنیم.

۱. آیه اعتداء

یکی از آیاتی که در مورد قاعده اتلاف، بدان استدلال شده است، آیه معروف به «اعتداء» می باشد: «فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ: هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید!» (بقره: ۱۹۴).

چگونگی استدلال بدین صورت است که تلف کردن اموال، منافع و حقوق دیگران بدون اجازه آنان، یکی از مصادیق تعدی است و بر اساس مدلول آیه، به همان مقدار جایز است از متجاوز گرفته شود و بی شک - اگر نگوئیم صریح آیه - دست کم مدلول التزامی آن، ضمان شخص متجاوز است.

در شأن نزول آیه که به واقعه حدیبیه مربوط است، این گونه گفته اند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲) که چون مشرکان مکه می دانستند جنگ در ماه های حرام (ذی القعدة، ذی الحجه، محرم و رجب) از نظر اسلام جایز نیست و به تعبیر دیگر اسلام این سنت را که از پیش وجود داشته، امضاء کرده است؛ به همین دلیل در نظر داشتند مسلمانان را غافلگیر کنند و در ماه های حرام به آنها حمله ور شوند و شاید گمانشان این بود که اگر آنها احترام ماه های حرام را نادیده بگیرند، مسلمانان به مقابله بر نمی خیزند و اگر این گونه شود، به مقصود خود رسیده اند. آیه مورد بحث به این پندارها پایان داد و نقشه های احتمالی آنها را نقش بر آب کرد و دستور داد اگر آنها در ماه های حرام دست به اسلحه بردند، مسلمانان در مقابل آنها بایستند.

این جمله در واقع بدین معناست که احترام ماه حرام یا سرزمین مکه - حرم امن خدا - در برابر کسانی است که آن را محترم می شمردند، ولی در برابر کسانی که احترام آن را زیر پا می گذارند، رعایت آن لازم نیست و مسلمانان حق دارند با آنها وارد پیکار شوند؛ در حقیقت این مسئله نوعی قصاص است تا دیگر مشرکان به فکر سوء استفاده از احترام ماه حرام یا سرزمین محترم مکه نیفتند.

قرآن کریم همچنین به دستوری کلی و عمومی که شامل موضوع مورد بحث نیز می شود، اشاره می کند و می فرماید:

فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ:

هرکس به شما تجاوز کند، به‌مانند آن بر او تجاوز کنید، ولی از خدا بپرهیزید [و زیاده‌روی نکنید] و بدانید خدا با پرهیزکاران است (بقره: ۱۹۴).

۱-۱. موارد استفاده فقها از آیه اعتداء برای جبران خسارت

شیخ طوسی با این آیه، افزون بر اثبات قاعده اتلاف، بر مثلی یا قیمی بودن ضمان نیز استدلال می‌کند. وی در کتاب *المبسوط* (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۵) و *الخلاف* (همو، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰۲)، این‌گونه بر آیه استدلال کرده که مماثله اقتضا می‌کند در مثلیات، مثل و در قیمیات، قیمت مورد ضمان باشد و می‌نویسد:

اموال دو گونه‌اند: حیوان و غیرحیوان. غیرحیوان نیز دو گونه است: اموالی که مثل دارد و اموالی که مثل ندارد ... چنانچه غاصب، چیزی از این اموال را غصب کند، اگر مال، باقی است، ضامن اصل آن است و اگر مال، تباه شده، ضامن مثل آن است؛ به‌دلیل آیه: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ...» (همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰).

به‌تبع ایشان، فقهای دیگر همچون *ابن‌دریس* (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۸۰) و شهید اول (عاملی، ۱۴۱۷، ص ۱۱۳) نیز با استفاده از آیه، به ضمان مثل در اموال مثلی و قیمت در صورت تعذر قائل شده‌اند. در کلام برخی مفسران همچون *طبرسی* نیز به این حکم اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱).

درباره پرداخت قیمت در قبال مال مثلی، درجایی که پرداخت مثل متعذر است، با توجه به آیه مذکور این‌گونه استدلال شده است که چون منع مالک از مالش ظلم می‌باشد و از سویی الزام ضامن به پرداخت مثل نیز منتفی و غیرممکن است، برای جمع میان دو حق، وی را به پرداخت قیمت ملزم می‌دانیم و الزام ضامن به پرداخت قیمت در حالت تعذر مثل با آیه منافاتی ندارد؛ چون به ضامن بیشتر از مقداری که تعدی کرده، تعدی نشده است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۳۲۷).

از موارد دیگری که فقها به استناد آیه، به ضمان قائل شده‌اند، در مسئله *عدم‌النفع* انسان کسوب یا صنعت‌گر است که دیگری با حبس وی مانع کارکردن او و دریافت اجرت و نفع آتی اش شود. برخی فقها در این‌باره با اشاره به تعدی صورت‌گرفته در این حبس، به ضمان - به‌دلیل آیه مورد اشاره - قائل شده‌اند و یکی از ادله ضمان

حبس کننده را همان دانسته‌اند. مقدس اردبیلی در این باره می‌گوید:

هرگاه کسی صنعت‌گری را حبس کند، اگرچه از او انتفاع نبرد، ضامن است؛ زیرا در این امر، ضرر عظیمی است؛ به‌خاطر آنکه چه‌بسا خودش و عیالش از گرسنگی بمیرند. به‌علاوه حابس، متعدی است و مجازات عمل بد، عملی است مانند آنکه مجوز تقاص مظلوم است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۵۱۳).

بجنوردی نیز در این مورد با اشاره به آیه می‌گوید:

شکی نیست کسی که او را حبس نموده و از عملش بازداشته و مانع استیفای وی از منافعی شده، بر او تعدی کرده؛ بنابراین وی نیز حق دارد به‌میزان ضرری که بر او وارد کرده، به او تعدی نموده و از او غرامت بگیرد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۳).

برخی فقها همچون علامه حلی درباره اتلاف اموال مسلمانان در جنگ به‌وسیله اهل بغی، با استناد به این آیه معتقدند اهل بغی ضامن مالی دارند، ولی مسلمانان در مقابل ضامن مالی ندارند؛ چون آیه به مسلمانان اجازه دفع متجاوز داده است و در کشتن آنها ضمانی نیست؛ پس به‌طریق اولی در اموالشان نیز ضمانی نخواهد بود (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۹۲).

همچنین فقهای متعددی باتوجه به این آیه و برخی آیات دیگر، به جواز تقاص قائل شده‌اند (ر.ک: محقق سبزواری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۷۲۲ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۵ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۳۲۷).

۱-۲. امکان دلالت آیه بر جبران خسارت

در بررسی امکان دلالت آیه بر جبران خسارت، توجه به چند امر ضروری است که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱-۲-۱. اختصاص یا عدم اختصاص آیه به جنگ

یکی از مسائلی که درباره این آیه باید توجه شود، بررسی اختصاص یا عدم اختصاص آیه به جنگ است. اگر آیه به جنگ اختصاص داشته باشد و فقط بحث مماثلت به‌مثل را در زمان جنگ بگوید، نمی‌توان آن را به موارد دیگر تعمیم داد و به ضامن مالی و

پرداخت خسارت در همه موارد قائل شد.

گرچه استنادهای متعدد فقها به آیه اعتداء برای موارد ضمان مالی یا به‌عنوان مدرک قاعده اتلاف، نشان می‌دهد که نظریه اختصاص آیه به زمان جنگ، طرفدار کمتری دارد، ولی این نظر به‌وسیله برخی طرح شده است.

هرچند آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب تفسیر نمونه معتقد است آیه به مسئله قصاص در برابر قتل یا جنایات دیگر منحصر نیست، بلکه امور مالی و دیگر حقوق را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲)، ولی در کتاب القواعد الفقهية در بحث مثلی و قیمی معتقد است این آیه ناظر به مسئله قتال در ماه‌های حرام و قصاص نفس است و به‌همین دلیل از عمل هر دو طرف به تعدی تعبیر شده است و مسئله ضمان به تلف از این دست نیست و این امر (اختصاص آیه به جنگ در ماه‌های حرام) از آیات قبل و بعد روشن می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۴۲). برخی نیز مانند امام خمینی قائل‌اند که این آیه ضمان مالی در همه موارد را شامل نمی‌شود و به جنگ یا مواردی شبیه جنگ همچون دفاع در برابر مهاجم اختصاص دارد (خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۸۲).

نکته دیگر اینکه آیه شریفه به‌هیچ‌عنوان اجازه فعل حرام را صادر نکرده است؛ به‌عبارت‌دیگر آیه شریفه در مقام بیان مفهوم ایجابی نیست که گفته شود هرکس به شما ظلم و عدوان کرد، شما نیز می‌توانید به او ظلم و عدوان کنید، بلکه در مقام این مفهوم است که اگر کسی به شما ظلم کرد، نباید شما با حرام پاسخش را بدهید و به او ظلم و عدوان کنید؛ شما به همان مقدار و میزان (مفروض الجواز) می‌توانید به او مراجعه کنید، نه بیشتر؛ پس مجوز انجام محرمات نیست.

براین اساس مقصود از اعتداء در آیه شریفه، جبران و جزاست و اطلاق اعتداء بر فعل شخص زیان‌دیده، مجوز ارتکاب حرام نیست و به‌معنای انجام عمل دقیقاً مشابه عمل ارتکاب‌یافته از ناحیه زیان‌رساننده نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت اگر او با آتش‌زدن دیگری او را کشته است، اولیای دم نیز می‌توانند او را آتش‌بزنند، بلکه استفاده از واژه اعتداء در آیه برای عمل زیان‌دیده، همانند عبارتی است که در برخی روایات استصحاب

مانند «ینقض الشک بالیقین» آمده است و در آن اطلاق نقض در مورد شک شده است؛ با اینکه استحکام و ابرامی در شک نیست که این اطلاق نقض برای شک به دلیل مقابله نقض در یقین آمده است؛ پس چون در یقین به دلیل ابرام و استحکامش نقض به کار می رود، برای شک نیز به کار رفته است؛ بنابراین در اینجا نیز باید گفت اطلاق اعتداء و استعمال آن برای شخص زیان دیده، در مقام مقابله است؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را عدواناً تلف کند، برای زیان دیده نیز استیفای مال مزبور از زیان رساننده جایز می باشد (ر.ک: تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۷۱).

برخی فقها در تأیید این مطلب گفته اند:

همان طور که واضح است، معنای اعتداء به مثل این نیست که در مقابل شکستن ظرف، ظرف متجاوز شکسته شود، بلکه منظور دریافت قیمت ظرف در مقابل شکستنش می باشد و این عرفاً معنای اعتداء به مثل در این موارد می باشد. همچنین کسی که خانه دیگری را آتش بزند، برای زیان دیده این حق را ایجاد نمی کند که در مقابل خانه اش را آتش بزند، بلکه باید قیمت آن را که معادلش است، اخذ کند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۹۴).

۲-۲-۱. «ما» موصوله یا مصدری؟ اثر هریک؟

از مباحث دیگری که باید درباره دلالت آیه مد نظر قرار گیرد اینکه «ما» در آیه، موصولی است یا مصدری؟ این موضوع بدین جهت اهمیت دارد که برخی فقها بدون اشاره به موصولی بودن یا مصدری بودن «ما»، فقط به دلیل احتمال مصدری بودن آن دلالت آیه را بر ضمان، تردید کرده اند.

توضیح اینکه اگر «ما» معنای موصولی داشته باشد، معنای آیه این گونه خواهد بود: «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»؛ به آنها به مانند چیزی که به واسطه آن به شما تجاوز کردند، تعدی کنید، ولی اگر معنای مصدری داشته باشد، فعل پس از «ما» معنای مصدر خواهد داشت و مطابق آن آیه این گونه ترجمه می شود: «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَاة: اگر به شما تجاوز کردند، به مانند آن تجاوز کردن، به آنها تجاوز کنید».

بدین ترتیب دلالت آیه بر ضمان در صورت موصولی بودن «ما» روشن و مورد قبول

بوده، دلالتش بر ضمان در صورت معنای مصدری داشتن «ما» مشکوک می‌گردد. براین اساس اگر نتوانیم موصولی بودن آن را ثابت کنیم و برای ما مشکوک باشد، دلالت آیه بر ضمان قابل مناقشه خواهد بود، مگر اینکه بتوان در صورت مصدری بودن معنای «ما» نیز ضمان را استخراج کرد که در این صورت مباحث پراکنده‌ای که فقها در موصولی بودن یا مصدری بودن معنای «ما» کرده‌اند، همگی بیهوده و عبث خواهد بود؛ چون در هر صورت آیه می‌تواند بر ضمان دلالت داشته باشد (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۸۸).

فقها در این باره به چند شکل طرح بحث کرده‌اند که در ذیل به برخی اشاره می‌شود. برخی بدون ورود به بررسی موصولی یا مصدری بودن «ما»، صرف احتمال مصدری بودن، به عدم امکان استفاده از آیه برای ضمان قائل شده‌اند (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۶۳). برخی دیگر «ما» را موصولی دانسته‌اند و به وسیله آن دلالت آیه را بر ضمان پذیرفته‌اند. برخی نیز قائل‌اند که حتی اگر «ما» مصدری باشد، باز هم می‌تواند بر ضمان دلالت کند.

مرحوم بجنوردی که در دسته نخست قرار می‌گیرد، معتقد است دست‌کم وجود احتمال دیگر سبب اجمال آیه می‌شود؛ پس صحیح نیست بدان استدلال شود (همان). فقهایی که با استفاده از آیه، به ضمان قائل شده‌اند، ظاهراً در موصولی دانستن «ما» تردید نداشته‌اند و به استناد آیه، به موارد گوناگون ضمان اشاره کرده‌اند و شاید هم به دلیل روایات متعددی که با استخراج ضمان از آیه و ضامن دانستن متجاوز هماهنگ است، ورود به این بحث را ضروری ندانسته‌اند. پیش‌تر استدلال به آیه در موارد متعددی چون ضمان مال مثلی و قیمی یا ضمان حبس‌کننده انسان صنعت‌گر یا ضمان ناشی از اتلاف، اشاره شد.

امام خمینی قائل است که حتی اگر «ما» مصدری باشد، می‌توان ضمان را از آیه استخراج کرد. ایشان معتقد است اگر آیه به لحاظ فعل نیز بر مقابله به مثل و عمل متقابل دلالت کند، ضمان به دست می‌آید (خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۰). البته گرچه وی با این سخن، دیدگاهی را که با احتمال مصدری بودن «ما» دلالت آیه را بر ضمان

مخدوش ساخته است، زیرسؤال می‌برد، ولی به دلیل دیگری معتقد است دلالت بر ضمان ندارد. از نظر ایشان، آیه بر مماثلت در «معتدی‌به» دلالت ندارد و فقط مماثلت در اصل اعتدا را می‌رساند و چون برای ضمان مالی باید مماثلت در «معتدی‌به» باشد، آیه این نتیجه را دربر ندارد (همان، ص ۴۸۱).

امام خمینی معتقد است جمله مربوط به اعتداء (فمن اعتدی ...)، یا به جنگ اختصاص دارد که در این صورت در آن هیچ دلالتی بر ضمان نیست، یا یک کبرای کلی است که ناگزیر اعتداء در زمان جنگ نیز داخل در آن خواهد بود و نمی‌توان این مورد را از آن خارج کرد و آیه را به مسائل مالی اختصاص داد. با دخول اعتداء زمان جنگ در این کبرا امکان اراده مثلی در «معتدی‌به» از میان می‌رود؛ بدین شکل که نمی‌توان گفت اگر متجاوزان و مقاتلان تعدادی را کشتند، شما نیز به همان تعداد از آنها بکشید یا اگر بر یک عضو خاص یکی از شما اصابتی کردند، شما نباید از غیر آن عضو تعدی کنید. روشن است که در آیه، منظور مماثلت در مقدار اعتداء نیست، بلکه ظاهراً مقصود از آیه این است که اگر کفار بر شما تعدی کردند، شما نیز همان گونه بر آنها تعدی کنید؛ پس هنگامی که مثل در مورد مد نظر آیه منظور نباشد، امکان استفاده ضمان مثل در غیر مورد نیز به دلیل اطلاق وجود نخواهد داشت. قرینه مذکور در آیه یعنی عدم تقدیر مقابله به مثل و جواز تجاوز، نشان می‌دهد که امور مالی مد نظر آیه نبوده است و آیه یا مختص جنگ است، یا شامل مواردی است که مانند جنگ باشد؛ مثل دفاع در برابر دزد یا مهاجم (خمینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۸۲).

برخی دیگر از فقها نیز از آیه مذکور این گونه نتیجه گرفته‌اند که برفرض کلمه «ما» در جمله «مَا اعْتَدَى عَلَیْكُمْ» به معنای موصولی باشد - نه مصدری - در صورتی دلالت بر ضمان متلف دارد که مقصود از آن، اشیا خارجی (معتدی‌به) باشد که متعلق تجاوز و اعتداء واقع شده‌اند، نه عمل تعدی و تجاوز؛ زیرا اگر مصداق مای موصول، فعل و کار تجاوزگرانه باشد، معنای آیه این گونه خواهد شد که شما از نظر تکلیفی مجازید در برابر کار تجاوزگرانه، به همان شکل مقابله کنید؛ یعنی اگر او در مال شما تصرف کرد، شما نیز مجازید همان کار را انجام دهید. بر این اساس ضمان شخص تلف‌کننده و مالک‌شدن

صاحب مال تلف شده از آیه استفاده نمی‌شود؛ زیرا لازمه جواز تصرف در یک مال، مالک شدن آن نیست؛ از این رو تصرف در برخی اموال و مصرف کردن آنها جایز است؛ بی‌آنکه شخص، مالک آنها باشد.

۳-۲-۱. دلالت «فاعتدوا» بر ضمان

مسئله دیگر مرتبط با دلالت آیه این است که آیا از امر به اعتداء، اشتغال ذمه و ضمان برداشت می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا ارشاد به اشتغال ذمه در پرداخت مثل در مثلی و قیمت در قیمی است یا اینکه اجازه و رخصتی برای مالک است تا بتواند مطالبه و اخذ مثل در مثلی و قیمت در قیمی کند؟ روشن است که چنانچه امر ارشادی باشد، به تکلیف عامل فعل زیانبار و اگر رخصت و اجازه باشد، به حق زیان‌دیده در مطالبه توجه کرده است.

در مسئولیت مدنی سه حکم وجود دارد؛ حکم ابتدایی، ممنوعیت و حرمت اضرار و زیان‌رساندن به دیگران است که حکمی تکلیفی است. حکم دوم، اشتغال ذمه و ضمان است که حکم وضعی می‌باشد و مسئولیت مدنی ناظر بر همین حکم دوم است. سومین حکم، حکمی تکلیفی مبنی بر وجوب جبران خسارت می‌باشد که اثر مسئولیت مدنی همین است.

با این توضیح، در صورتی که آیه ارشادی باشد، به حکم تکلیفی اشاره دارد که با جبران خسارت و ضمان ارتباطی نخواهد داشت،^۱ ولی چنانچه امر به اعتداء در آیه

۱. شاید بتوان بحثی را که برخی فقها در مورد دلالت «فاعتدوا» بر امر ارشادی اشتغال ذمه یا ترخیص و اجازه مطرح کرده‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۱)، ذیل عنوان رخصت و عزیمت مطرح کرد. در علم اصول، «رخصت» حکمی است که در موارد عذر داشتن مکلف، به منظور تسهیل بر او برخلاف حکم اولی ثابت می‌گردد، ولی «عزیمت» در اصطلاح عبارت است از الزام شرعی به انجام کاری یا ترک آن؛ بنابراین در موارد رخصت، عمل به مقتضای رخصت الزامی ندارد و ترک آن جایز است، ولی در موارد عزیمت، عمل به مقتضای عزیمت، واجب و ترک آن ممنوع است. در اینجا چنانچه امر عزیمت باشد، به اشتغال ذمه زیان‌رساننده اشاره دارد و اگر رخصت باشد، به حق زیان‌دیده در مطالبه توجه کرده است و اگر مانند برخی آیات دیگر هم رخصت و هم عزیمت باشد، در این صورت نیز بر ضمان دلالت می‌کند؛ یعنی برای زیان‌رساننده، عزیمت در اشتغال ذمه

اشاره به رخصت و اجازه مالک داشته باشد، هر چند دلالت «فاعتدوا» بر ضمان به دلالت مطابقی منتفی می‌شود، می‌توان از رخصت آیه به مالک به دلالت التزامی ضمان را استخراج کرد.

به نظر می‌رسد همان‌گونه که برخی فقها معتقد شده‌اند، ظاهر آیه ناظر بر رخصت و اجازه به مالک است (ر.ک: محقق اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۳۷۳) و می‌توان دلالت «فاعتدوا» را به صورت التزامی بر ضمان زیان‌رساننده پذیرفت.

مرحوم محقق اصفهانی ضمن ایراد بر نظریه شیخ طوسی که «مثل» را در آیه اعتداء مرتبط با مثلی و قیمی در فقه دانسته است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰۲-۴۰۳)، نظر کسانی را که معتقدند اشتغال ذمه به قیمت در صورت تعذر پرداخت مثل از ابتدا به وجود می‌آید (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۹ / ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸)، در صورت ارشادی بودن «فاعتدوا» نمی‌پذیرد و معتقد است اگر امر در آیه ارشادی باشد، سه حالت متصور است:

اولین حالتی که می‌توان فرض کرد اینکه بگوییم آیه ارشاد به پرداخت مثل می‌کند، درجایی که برای مال تلف‌شده بالفعل مماثل نوعی نسبت به زمان اعتداء زیان‌رساننده ضامن (چه در تلف و چه در اتلاف) باشد و اگر بالفعل مماثل نوعی نداشته باشد، ارشاد به اشتغال ذمه به قیمت می‌کند؛ چه عدم وجود مماثل به دلیل نبود مماثل به صورت ذاتی باشد (مانند اینکه قیمی باشد) یا اینکه مثلش از ابتدا متعذر شده باشد، نه اینکه تعذر طاری باشد (محقق اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۱).

دومین حالتی که قابل فرض است اینکه بگوییم آیه ارشاد به اشتغال ذمه به مثل می‌کند، اگر در زمان جبران خسارت مالک (زمان اعتداء مالک که همان زمان فراغت ذمه ضامن است) مماثل نوعی بالفعل موجود باشد و اگر در این زمان چنین مماثلی نبود،

باشد و برای زیان‌دیده، رخصت در مطالبه خسارت باشد؛ مانند آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» که در آن قصاص نسبت به قاتل، عزیمت و نسبت به اولیای دم، رخصت است. بر قاتل الزام شده است که خود را در اختیار اولیای دم قرار دهد، ولی اولیای دم الزام به قصاص نشده‌اند؛ می‌توانند عفو کنند یا دیه بگیرند.

آیه ارشاد به اشتغال ذمه به قیمت می‌کند؛ پس اگر در زمان مطالبه خسارت مالک، مماثلی برای مال نباشد، کشف می‌کنیم اشتغال ذمه ضامن را از اول امر به قیمت نه آنچه که مشهور گفته‌اند که ذمه‌اش از ابتدا به مثل مشغول است و هنگام تعذر مثل، تبدیل به اشتغال ذمه به قیمت می‌شود (همان).

در سومین حالت آیه ارشاد به اشتغال ذمه به مثل در مثلی و قیمت در قیمی کند، بدون در نظر گرفتن زمان؛ یعنی درجایی که برای مال، مماثل نوعی حدوداً یا بقائاً باشد، ذمه به مثل مشغول شود و اگر چنین مماثلی نباشد، ذمه به قیمت مشغول می‌شود؛ بنابراین مثلی که مماثلش متعذر شده، به صورت مطلق مانند قیمی است؛ یعنی این گونه نیست که اگر پرداخت مماثلش به صورت حدوثی یا بقایی متعذر شود، قیمی شود، بلکه کاملاً مانند قیمی می‌شود. این نظر خلاف نظر مشهور است که معتقدند اشتغال ذمه به قیمت، در صورت به وجود آمدن تعذر به وجود می‌آید؛ اگرچه قبل از آن یا بعد از آن پرداخت مثل میسر باشد.

اما اگر آیه ارشادی نباشد و صرفاً ترخیص و اجازه برای اعتداء مالک باشد، پس اصلاً شق سوم یعنی اطلاق داشتن متصور نمی‌شود؛ چون اذن دادن به مالک برای اعتداء به مثل با وجود فقدان مثل در زمان اعتداء، معنا ندارد و مانند اشتغال ذمه زیان‌رساننده به مثل نیست که مجرد وجود مثل، حدوداً یا بقائاً کافی باشد؛ پس ناچاریم یکی از دو شق اول را انتخاب کنیم (مفید اذن بودن آیه در اعتداء به مماثل در زمان تلف یا اتلاف یا مفید اذن بودن آیه در اعتداء به مماثل در زمان اعتداء مالک) که در صورت پذیرش شق دوم، قهراً جبران با مثل منحصر به زمان تعدی اول امر می‌شود و بعد آن حتی در صورت وجود مثل، جبران با قیمت صورت خواهد گرفت و صورت پذیرش شق سوم اگر مثل موجود است، باید بدان جبران خسارت شود؛ اگرچه قبل آن موجود نباشد و مالک جایز است اگر مماثل موجود باشد، از حین تلف تا آخر به مماثل در حقیقت و مالیت اعتداء کند، وگرنه از طریق قیمت این کار صورت گیرد و نظر مشهور تأیید می‌گردد (ر.ک: همان، ص ۳۷۲).

نتیجه اینکه با پذیرش دلالت «فاعتدوا» بر رخصت و اذن برای مطالبه مالک، دلالت

آیه بر اشتغال ذمه زیان‌رساننده به دلالت التزامی ثابت می‌شود و می‌توان قائل شد که وجود مثل در یکی از دو زمان تلف‌شدن مال یا مطالبه مالک، کفایت می‌کند تا مالک اذن یابد و محق شود مطالبه مماثل کند، ولی در زمان پرداخت خسارت به وسیله ضامن، اگر مثل موجود نبود یا متعذر بود، به‌ناچار به قیمت تبدیل می‌شود.

۲. آیات جزاء سیئه

خداوند در چند آیه قرآن کریم، جزای بدی را بدی همانند آن دانسته است: وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ: کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن و هرکس عفو و اصلاح کند، پاداش او با خداست. خداوند ظالمان را دوست ندارد! (شوری: ۴۰).

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ: و کسانی که مرتکب بدی‌ها شده‌اند [بدانند که] جزای [هر] بدی، مانند آن است و خواری آنان را فرومی‌گیرد. درمقابل خدا هیچ حمایت‌گری برای ایشان نیست (یونس: ۲۷). مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يَرْزُقُونَ فِيهَا بغير حساب: هرکس بدی کند، جز به‌مانند آن کیفر داده نمی‌شود، ولی هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد - خواه مرد یا زن - درحالی که مؤمن باشد، آنها وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی‌حسابی به آنها داده خواهد شد (غافر: ۴۰).

مطابق این آیات، هر بدی باید با مجازاتی هم‌سنگ خود روبه‌رو شود که اگر قائل شویم «سیئه» اطلاق دارد و علاوه بر جرح، جنایت و خسارت‌های بدنی شامل ایراد خسارت مالی بر دیگران نیز بشود، این آیات بر ضمان و جبران خسارت دلالت خواهند داشت. از قرارگرفتن کلمه «عفو» پس از «مثلها» در آیه ۴۰ سوره شوری، این معنا برداشت می‌شود که هرچند کسی که زیان‌دیده است به‌موجب آیه حق دارد حق خود را بگیرد و جبران خسارت کند، اگر عفو کند، عفو راجح است (شهابی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۶)؛ به‌همین دلیل برخی معتقدند آمدن «عفو» در ادامه آیه، ناظر به این امر است که آیه به قصاص مربوط می‌شود (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ص ۳۵۰).

ولی استناد فقها به این آیه و استفاده از آن برای جبران خسارت، نشان می‌دهد فقها برای «سیئه» اطلاق قائل‌اند و آن را مختص قصاص و خسارت‌های بدنی نمی‌دانند که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

درباره کلمه «سیئه» دومی که در آیه آمده است، باتوجه به اینکه اگر این سیئه قصاص باشد، قصاص حق است و سیئه نیست و اگر پرداخت خسارت و مقابله به‌مثل باشد، آن هم سیئه و بد نیست، چند احتمال داده شده است: احتمال نخست، اینکه از باب زوج بودن (ر.ک: کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۳۲) و هم‌شکل بودن یعنی به‌دلیل صنعت مشاکله (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۶۳) از این واژه استفاده شده است؛ احتمال دوم، اینکه عمل قصاص یا جبران خسارت برای شخص قاتل یا شخصی که خسارت زده است، سیئه و بد محسوب می‌شود (ر.ک: کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۳۲).

۲-۱. موارد استفاده فقها از این آیه برای جبران خسارت

از جمله مواردی که نشان می‌دهد فقها برای این آیه اطلاق قائل‌اند و از آن ضمان را برداشت کرده‌اند، در مورد اتلاف‌های اهل بغی در جنگ با اهل عدل است. آنچه اهل بغی در جنگ با مؤمنان تلف می‌کنند، اعم از نفس و مال، از نظر امامیه، مالکیه و یکی از اقوال شافعیه، مضمون است و باید به‌دلیل این آیه جبران خسارت کنند و غرامت مالی و دیه بپردازند (علامه حلی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۴۱۸).

از این آیه در ضمان حابس نیز استفاده شده است. مقدس اردبیلی معتقد است ضمان فرد حبس‌کننده نسبت به منافع صنعت‌گر ناشی از غصب نیست چون انسان آزاد، مال محسوب نمی‌شود تا غصب شود، بلکه ضمان وی ناشی از قاعده نفی ضرر و آیاتی مانند آیه اعتداء و جزاء سیئه است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۵۱۳).

حلی در بحوث فقهیه (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۷) و فقهای دیگر (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۱۹) این آیه را یکی از آیات مربوط به مدرک قرآنی قاعده اتلاف دانسته‌اند و از آن برداشت ضمان کرده‌اند.

براین اساس در صورت اتلاف، یکی از آیاتی که بر ضمان مال مثلی به مثل دلالت می‌کند، این آیه شریفه است که فقها بدان استناد جسته‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۳۰/ همو، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۳۷)، ولی قیمت، بدل قهری است که از روی ضرورت و در موارد استثنایی بدان حکم می‌شود (همو، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۳۷).

۲-۲. دلالت آیات جزاء سیئه بر جبران خسارت

یکی از موضوعات قابل بررسی در آیات جزاء سیئه این است که آیا باتوجه به واژه «مثل» در این آیات، می‌توان ضمان مثل را در اتلاف مثلی و قیمت را در اتلاف قیمی استخراج کرد یا خیر؟

از نظر فاضل مقداد، «مثل» را که در آیه آمده است، می‌توان به مساوی حقیقی یا مساوی در حکم یا مساوی در ارزش حمل کرد و گاهی مساوی حقیقی را چیزی می‌دانند که جزء و کل آن در صدق نام، مساوی است که همان مقصود فقها از «مثل» می‌باشد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۴).

برخلاف این نظر، میرزای قمی معتقد است از آیه اعتداء و جزاء سیئه نمی‌توان ضمان مثل را در اتلاف مثلی استنتاج کرد؛ زیرا مقصود این دو آیه، یا بیان تشبیه خاص، یا مطلق تشبیه است.

اگر مقصود تشبیه خاص باشد؛ یعنی در مقدار اعتداء از حدی که به شما تعدی شده است، تجاوز نکنید و مقصود مشابهت در مقدار و تساوی در مقدار اعتداء در مورد قتل، جرح و اخذ مال است، نه تعیین مماثل به معنای مصطلح فقهی. در آیه اشاره ای به اینکه اعتداء و معتدی، به عنوان مثل یا قیمت است و میان آنها اختیار وجود دارد نیست بلکه امر به تخییر میان اخذ و عفو شده و یک حکم واحد وجود دارد، مبنی بر رخصت و اجازه در اعتداء به مقدار اعتداء اول صورت گرفته و اینکه نباید از آن مقدار فراتر رود و مقصود از مقدار اعتداء نیز مساوی بودن در کم و کیف و وزن و کیل نیست که همان «مثل» فقهی باشد، بلکه مقصود مقبولیت عرفی و عقلی است؛ بدین معنا که اهل عرف بگویند اعتداء دوم با اعتداء اولی در منفعت و فایده یکسان بودند و عقل تملک هر یک

در برابر دیگری را بپذیرد؛ بنابراین آیه نسبت به اینکه مورد تعدی «مثل» مصطلح فقهی یا قیمت باشد، ساکت است؛ چه آنچه مورد تعدی قرار گرفته، مثلی باشد یا قیمی (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۰).

براین اساس از نظر میرزای قمی اگر منظور از «اعتداء» در آیه اعتداء و «مثلها» در آیات جزاء سیئه، تشبیه خاص باشد، حکم لزوم پرداخت مثل در مثلی به دست نمی‌آید؛ چون آیه فقط به برابری از نظر عرف و مساوی بودن اشاره دارد که در ضمان مثل با قیمت نیز این مساوی بودن از نظر ارزش و مقدار می‌تواند وجود داشته باشد.

سپس ایشان می‌افزاید اگر مقصود از دو آیه، مطلق تشبیه باشد؛ یعنی برای شما اعتداء مجاز است، به نحو شبیه و مثل تجاوز متعدی در تجاوزش و در آنچه مورد تجاوز قرار گرفته است. آنگاه این اطلاق شامل دو حکم است؛ نخست، رخصت در اعتداء؛ دوم، اینکه این رخصت بر سبیل مثلی در هر چیزی است که شامل مثلی و قیمی نیز می‌شود و در هریک از آنها مماثلت در اعتداء و مورد تعدی معتبر است، مگر در صورت تعذر که این مناسب مذهب ابن‌جنید است که می‌گوید: در قیمی نیز لازم است مثل پرداخت شود، مگر در صورت تعذر (همان).

نتیجه‌ای که میرزای قمی می‌گیرد در ردّ قول وجوب ضمان مثل به مثلی است؛ چون وی معتقد است اگر مقصود از دو آیه، مطلق تشبیه باشد، باید همه جا قائل شویم که مماثلت لازم است و در هر شیئی - اعم از مثلی یا قیمی - ضمان مثل وجود دارد و فقط در صورت تعذر است که ضمان مثل به قیمی تبدیل می‌گردد.

آنچه مسلم و از سخن ایشان قابل استنتاج است اینکه بگوییم گرچه فقها در امکان استفاده از آیات اعتداء و جزاء سیئه برای اثبات ضمان مثل در مال مثلی و قیمت در مال قیمی اختلاف دارند و برخی مانند میرزای قمی برخلاف مشهور این آیات را با موضوع بی‌ارتباط دانسته‌اند، ولی همه آنها بر یک امر اتفاق نظر دارند و آن لزوم برابری و هم‌سنگ بودن و از نظر ارزش مساوی بودن جبران خسارت با تجاوز و اتلافی است که صورت گرفته باشد.

به عبارت دیگر قول مشهور مبنی بر امکان استفاده از آیات اعتداء و جزاء سیئه در

اثبات ضمان مثل در مثلی و قیمت در قیمی، نظر میرزای قمی مبنی بر کفایت مشابَهت در مقدار و ارزش - نه در مماثل - و نظر ابن‌جنید مبنی بر لزوم پرداخت مثل، هم در مثلی و هم در قیمی، همگی در لزوم برابری و هم‌سنگ‌بودن جبران خسارت با اتلاف صورت‌گرفته اشتراک دارند و از قدر متیقن این نظرات چنین اصلی حاصل می‌شود و اختلاف فقط در میزان دلالت آیات مورد اشاره است. آنچه میرزای قمی گفته، کف و حداقلی است که مورد قبول دیگران نیز می‌باشد و ایشان فقط دلالت آیات را بر ضمان مثل در مثلی و قیمت در قیمی نپذیرفته است.

۳. آیات انتصار

از دیگر آیات مرتبط با موضوع جبران خسارت، آیات شریفه معروف به انتصار است:

وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ: و کسی که بعد از مظلوم‌شدن یاری طلبد، ایرادی بر او نیست (شوری: ۴۱).

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می‌دهند و خدا را بسیار یاد می‌کنند و به‌هنگامی که مورد ستم واقع می‌شوند، به دفاع از خویشان [و مؤمنان] برمی‌خیزند [و از غیر در این راه کمک می‌گیرند] آنها که ستم کردند، به‌زودی می‌دانند که بازگشت‌شان به کجاست! (شعراء: ۲۲۷).

این آیات که به‌دلیل استفاده از کلمه «انتصار» به‌همین نام شهرت یافته‌اند، در برخی ابواب و مسائل فقهی برای جبران خسارت استفاده شده‌اند که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

برای بررسی دقیق‌تر آیه لازم است توجه شود که به‌لحاظ نحوی، لام در عبارت «لَمَنْ أَنْتَصَرَ» ابتدایی است، «من» می‌تواند موصوله یا موصوفه باشد که مبتدا واقع شده است و انتصار به‌معنای دادخواهی است. ضمیر «ظَلْمِهِ» راجع است به من و اضافه ظلم به او اضافه مصدر به مفعول است؛ یعنی کسانی که داد خود از ظالمان خود بستانند. کلمه «ما» نفی جنس است و «من» استغراقی برای تأکید نفی و عموم و سبیل اسم ما و

«علیهم» خبر او مقدم بر او از جهت اهتمام (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۶۵ / جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰۲).

بدین ترتیب دلالت این آیات بدین گونه است که گفته شود اگر کسی مظلوم واقع شود، سپس داد خود را از ظالم بستاند و استیفای حق خود نماید، قابل مؤاخذه نیست؛ چه ظلمی که به وی شده جسمی باشد و او بخواهد قصاص کند و چه ظلمی که به او شده است، مالی باشد و او بخواهد مقابله به مثل نماید.

۳-۱. موارد استفاده فقها از آیه برای جبران خسارت

از جمله مواردی که آیه اول با مسئولیت مدنی گره می‌خورد، در ادله تحریم غصب است (عبدالجبار حمد شراره، ۱۳۹۵، ص ۸۴ / شهابی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰) که این آیه یکی از آیات مجوز تقاض مالک در برابر غاصب یا درمقابل شخصی که ظالم یا در حکم غاصب است نیز به‌شمار می‌رود (شهابی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۰ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۲).

همچنین بسیاری از فقها این آیه را درکنار آیه «جهر به سوء» مجوز غیبت مظلوم از ظالم و از مستثنیات غیبت دانسته‌اند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۱۳۲ / عاملی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۰۳) که اگر این غیبت و بدگویی از ظالم را گونه‌ای و شکلی از جبران خسارت معنوی بدانیم، آیه به جبران خسارت گره می‌خورد.

در استفاده از آیه جهر به سوء (ر.ک: نساء: ۱۴۸) و آیه انتصار برای تجویز غیبت مظلوم از ظالم، شهید صدر با پذیرش جواز این غیبت، دلالت دو آیه را بر آن می‌پذیرد و اضافه می‌کند آنچه مطابق این دو آیه جایز می‌باشد، اختصاص به ذکر مظلوم از ظلمی است که بر وی شده، اما ذکر غیر آن ظلم جایز نیست؛ چون عنوان ظلم منصرف از آن است و نیز آیه درصدد بیان گناهان و عیوب دیگر ظالم نیست. همچنین میان منطوق این دو آیه تفاوتی وجود دارد؛ آیه انتصار جواز غیبت را مشروط به انتصار و کمک‌خواهی دانسته است؛ بنابراین اگر کلام و غیبت سبب انتصار حتی با احتمال کم نباشد، یعنی به‌موجب آنها کمکی به مظلوم نشود، از

حرمت خارج نمی‌شود؛ برخلاف آیه اول.

شهید صدر معتقد است آیه اول، مطلق و آیه دوم، مقید است؛ پس ناچار به تقیید مطلق با مقیدیم؛ بنابراین حکم مختص به منطوق آیه دوم می‌شود؛ یعنی حکم جواز غیبت مشروط به انتصار و کمک‌خواهی است (صدر، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۲۰).

در مسئله حبس انسان آزاد و فوت منافعش به دلیل حبس، شیخ انصاری در الرسائل الفقهیه در تقابل دو دیدگاه ضمان و عدم ضمان، قول به ضمان را تقویت می‌کند و پس از اشاره به اینکه امور منفی فقط مخصوص مجعولات نیست، بلکه مطلق چیزهایی است که دین خواسته و در شریعت آمده است - اعم از اینکه وجودی باشند یا عدمی - معتقد است همان‌گونه که در حکمت شارع، نفی احکام ضرری آمده است، به‌همان‌شکل جعل احکامی که از عدمشان ضرر به‌وجود می‌آید نیز واجب است و قائل شدن به عدم ضمان منافی است که از چنین انسانی فوت شده است، مستلزم حرمت مطالبه، تقاص وی و حرمت تعرض نسبت به حبس‌کننده می‌باشد. سپس دیدگاه خود مبنی وجود ضمان نسبت به فوت منافع انسان آزاد را با اقدام پیامبر ﷺ در روایت سمره بن جندب با قطع نخل سمره به دلیل نفی ضرر تقویت می‌کند و در تأیید این دلالت به آیاتی که بر جواز مقاصه دلالت دارد، مانند آیه انتصار و آیه «جزاء سیئه» استناد می‌کند (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۲۰).

۲-۳. دلالت آیات انتصار بر جبران خسارت

با وجود پذیرش استناد به آیه انتصار برای جبران خسارت، اشکالاتی نیز در این تمسک به آیه انتصار و استناد به آن طرح شده است؛ از جمله برخلاف دیدگاهی که گذشت و مطابق آن بسیاری فقها از آیه انتصار برای جواز غیبت مظلوم از ظالم استفاده کرده‌اند و آن را از مستثنیات غیبت دانسته‌اند، *ایروانی* این استفاده را نابجا می‌داند و معتقد است: این آیه بی‌ارتباط با غیبت است، بلکه دلیلی بر جواز یاری‌طلبی بر ظلم و مجازات ظالم به‌مثل ظلمش است؛ مانند آیه اعتداء که در آن مؤاخذه‌ای بر معتد به‌مثل نیست، بلکه بر معتد ابتدایی مؤاخذه است و این ادعا که غیبت نیز نوعی مجازات است [که آیه آن را

تجویز کرده است] دفع می‌شود؛ چون آیه نسبت به مجازات با محرمات اطلاق ندارد و اِلّا تجاوز به او و خوردن گوشتش نیز نوعی مجازات محسوب می‌شود [که قطعاً آیه آنها را تجویز نکرده است] (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۶).

براین اساس از نظر ایشان، آیه انتصار مانند آیه اعتداء است که فقط مقابله به مثل را اجازه می‌دهد و برای این مقابله به مثل می‌توان از دیگران کمک خواست، ولی آیه مجوز مجازات با محرمات همچون غیبت را نمی‌دهد.

سخن *ایروانی* مبنی بر مشابهت آیه انتصار با آیه اعتداء و لزوم وجود مماثلت میان انتقام و ظلم صورت گرفته و نیز اشکال ایشان به نحو دیگری در کلام برخی دیگر نیز دیده می‌شود؛ از جمله اینکه گفته شده است آیه شریفه در مقام بیان کیفیت انتقام نیست و اینکه نمی‌توان از آیه اطلاق گرفت؛ زیرا لازمه آن جواز ارتکاب بسیاری محرمات و گناهان کبیره در مقام انتقام می‌شود (ر.ک: روحانی قمی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۳۷۲/قمی طباطبایی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۲۲).

پاسخ این اشکالات این است که اگر آیه مجوز مقابله به مثل را بدهد و بتوان برای این مقابله از دیگران کمک خواست، از باب مقدمه، غیبت ظالم جایز می‌شود؛ چون تا مظلوم به دیگران نگوید که چه ظلمی بر وی رفته است، نمی‌تواند آنها را ترغیب و همراه در انتصار نماید. قیاس غیبت با دیگر محرمات ذاتی نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چون برخی محرمات در هر شرایطی حرمتشان برقرار است - مانند عمل نامشروع - ولی برخی همچون غیبت و دروغ، گرچه حرمت دارند، در مواقعی از باب دفع افسد به فاسد می‌توانند برای جلوگیری از فساد بزرگ‌تر مجوز یابند. ضمن اینکه وارد دانستن این اشکال‌ها آیه را بی‌مورد می‌کند و هیچ امری باقی نمی‌ماند که تحت شمول آیه قرار گیرد و با روح آیه که در مقام کمک کردن به مظلوم و جلوگیری از ظلم و ضررش است، منافات دارد و اگر مظلومی که نتوانسته است مقابل ظلم به صورت مستقل و یک‌تنه بایستد، نتواند ظلمی را که متحمل شده به قاضی یا حاکم بازگو کند، با هدف و روح آیه مخالفت شده است.

امام خمینی معتقد است جواز انتقام از ظالم، مستلزم جواز انتصار از غیر می‌باشد؛

زیرا کم‌اند مظلومانی که برایشان انتقام از ظالم ممکن باشد و لازمه انتصار و کمک‌خواهی نیز ذکر عیوب ظالم است و دست‌کم اطلاق انتصار، مقتضی جواز انتقام با معاونت غیر - همچون عشیره و قبیله - است؛ درجایی که برای خودش ممکن نباشد و این معاونت نیز ملازم غیبت است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۹).

افزون‌براین، ایشان معتقد است همان‌گونه که برای مظلوم جایز است برای انتقام از ظالم بتواند از دیگران کمک بخواهد؛ پس برای دیگران نیز به ملازمه عرفی جایز است که او را در مقابله با ظالم در ظلمی که به مظلوم کرده است - نه به‌خاطر اغراض شخصی - یاری کنند (همان).

دو اشکال دیگر در مورد آیه قابل طرح است که دلالت آیه را محدود می‌سازد: نخست، اینکه بگوییم آیه از جهت کیفیت انتصار، اطلاق ندارد، بلکه درصدد بیان این مطلب است که برای هر مظلومی، انتصار و کمک‌خواهی جایز است و قدر متیقن از آن جواز استنصار و کمک‌خواهی از حاکم و قاضی است و نمی‌توان به غیردادگاه و حاکم برای انتصار مراجعه کرد؛ دوم، اینکه اگر به مظلوم اجازه دهیم خودش از ظالم انتقام بگیرد و بدون مراجعه به قاضی و حاکم، از دیگران انتصار و کمک بخواهد، این امر می‌تواند به هرج‌ومرج منجر شود. نصب قاضی و حاکم برای تنظیم امور مردم و کمک‌خواستن از آنهاست و با وجود آنها چگونه می‌توان به مردم اجازه داد خودشان اقدام کنند؟ نتیجه هر دو اشکال، اکتفا به جواز انتصار از قاضی و حاکم و غیبت کردن از ظالم نزد آنها و عدم جواز انتصار و غیبت نزد دیگران است.

امام خمینی در پاسخ به اشکال نخست، می‌گوید ظاهر آیه به شهادت آیات پیشین درصدد بیان جواز انتصار از هر شخصی است و اختصاص به قاضی ندارد. اشکال دوم را نیز ضعیف و مخالف اطلاق آیه می‌داند و می‌گوید همانند این امر، در شرع موارد دیگری وجود دارد؛ مانند جواز تقاضای طلبکار یا تجویز دفاع مشروع در برابر جان، مال و عرض یا قتل سَابِ النَّبِيِّ ﷺ و غیر آنها؛ پس چگونه به فرد اجازه می‌دهیم در برابر سارق مهاجم به عرض یا مالش دفاع کند، ولی اجازه دفاع به او را پس از ارتکاب فعل ندهیم و بگوییم به محکمه صالح رجوع کند (همان).

۴. آیه معاقبه

آیه دیگری که در بحث جبران خسارت می‌توان بدان استناد جست، آیه شریفه معروف به معاقبه است: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ: اگر سزا می‌دهید، مانند آنچه با شما کرده‌اند، سزا دهید» (نحل: ۱۲۶).

از نظر لغوی، عقوبت که اسم معاقبه است، به معنای جزا می‌باشد (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۲۵۵). ابن‌منظور می‌گوید معاقبه این است که شخص بر آنچه از کار ناشایست انجام داده است، جزا داده شود یا مجازات شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۱۹). همین معنا در کتاب فراهیدی نیز ذکر شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۰). روشن است منظور از جزا در کتب لغت مجازات مصطلح نیست بلکه منظور هرگونه نتیجه و عاقبتی است که بدلیل کار بد گریبان شخص را می‌گیرد.

در مورد شأن نزول آیه آمده است این آیه هنگام شهادت حضرت حمزه رضی الله عنه نازل شد و آن زمانی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله نظر و نگاهش به جسد بی‌جان او افتاد و دید شکمش را پاره‌پاره و بینی و گوش‌هایش را بریده‌اند. حضرت پس از مشاهده آن صحنه دلخراش، فرمود: «اگر این کار بعد از من سنت و رسم نمی‌شد، هرآینه او را در جای می‌گذاشتم و رها می‌کردم ... فقط به جای او هفتاد مرد کفار را می‌کشتم». آنگاه بُرد یمانی طلب کرد و صورت حمزه را با آن پوشاند و روی دو پایش چیز دیگری - علف - گذاشت، سپس جلو آمد و نماز او را با هفت تکبیر خواند. آن گاه بود که این آیه نازل شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله دست تضرع و دعا به درگاه خداوند بلند کرد و عرضه داشت: «پروردگارا! صبر می‌کنیم» (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۳).

۴-۱. موارد استفاده فقها از آیه برای جبران خسارت

اگرچه معاقبه در لغت به معنای مجازات و اقتصاص است، ولی شمول آن نسبت به اموال بی‌اشکال است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ بنابراین با شمول معاقبه نسبت به اموال و انفس می‌توانیم به این آیه در اثبات ضمان ناشی از اتلاف استناد کنیم و اتلاف در امور مالی را مصداق معاقبه بدانیم. بسیاری از فقها در ذکر مدرک قاعده

اتلاف از قرآن، به این آیه اشاره کرده‌اند (ر.ک: شیرازی، [بی تا]، ص ۱۱۹/ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۹۵).

استدلال به این آیه در اتلاف بدین صورت است که مطابق آن، تباه شدن اموال، حقوق و منافع بی‌اذن صاحب آنها نوعی عقاب است که آیه بر جواز مقابله به مثل دلالت دارد؛ بنابراین یکی از آیاتی که بر ضمان مال مثلی به مثل دلالت می‌کند، این آیه شریفه است که فقها بدان استناد جسته‌اند (ر.ک: نجفی کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۳۰/ عبدالجبار حمد شراره، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶).

همچنین در جواز تقاص نیز این آیه به وسیله فقها اشاره شده است (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶/ بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶/ سبزواری، [بی تا]، ج ۲، ص ۷۲۲). جواز تقاص آنجاست که بدهکار بدهی را انکار یا پرداخت را به تأخیر می‌اندازد و صاحب حق نیز بینه‌ای ندارد تا حقی را نزد حاکم به اثبات برساند، یا اینکه بینه دارد، ولی به حاکم دسترسی ندارد یا دسترسی هم دارد، ولی پس از مدتی و با سختی‌هایی به حقیش می‌رسد که این زمان و سختی‌ها برای او مستلزم ضرر است؛ از نظر فقها حق تقاص دارد و در این موضوع، ادعای عدم خلاف شده است (سبزواری، [بی تا]، ص ۷۲۲).

باتوجه به اینکه جواز تقاص اقتضا می‌کند ضمان وجود داشته باشد، دلالت آیه بر جبران خسارت روشن می‌گردد. صاحب جواهر در این باره می‌گوید: مقتضای این آیه و آیات اعتداء و جزاء سیئه که جواز مقاصه را می‌رسانند، ضمان شیء به مثلش است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶).

علاوه بر این آیه معاقبه دلالت بر این امر دارد که کسی که به وی ظلم و ستم شده است، می‌تواند ظالم را مؤاخذه کند و یکی از مصادیق مؤاخذه، گرفتن خسارت از اوست.

۲-۴. امکان دلالت آیه بر جبران خسارت

در مورد این آیه باید بررسی گردد که آیا آیه مذکور فقط به مباحث کیفری و جزایی مربوط است یا شامل مباحث مسئولیت مدنی نیز می‌شود؟

اگر معاقبه را فقط به معنای مجازات بر کار بد بدانیم، این شبهه مطرح می‌شود که آیه ربطی به ضمان ندارد و فقط بر جواز تکلیفی مقابله به مثل دلالت دارد، ولی همان‌گونه که گفته شد، منظور از جزا در کتب لغت، مجازات مصطلح نیست، بلکه منظور هرگونه نتیجه و عاقبتی است که به دلیل کار بد زیان‌رساننده گریبانش را می‌گیرد و بدین بیان شامل اتلاف و جبران خسارت نیز می‌گردد.

ضمن اینکه برخی لغت‌شناسان میان عقوبت و عقاب، تفاوت قائل شده‌اند؛ یعنی آنچه در نتیجه عمل بد انسان در این دنیا به او می‌رسد، عقوبت نام دارد و آنچه در آخرت به او می‌رسد، عقاب است (ر.ک: محمود عبدالرحمان، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۲۶). این تعریف نیز عام بوده، فقط به مجازات مصطلح کیفری مربوط نیست، بلکه شامل جبران خسارت به دنبال عمل بد اتلاف نیز می‌گردد.

به هر حال حتی اگر بگوییم آیه فقط به مباحث کیفری مربوط است، می‌توان از آیه جبران خسارت و ضمان را برداشت کرد و شمول آیه نسبت به اموال بدین صورت خواهد بود که بگوییم آیه فقط خسارت ناشی از جرم و اتلافی را که هنگام جرم صورت گرفته باشد، شامل می‌شود و زیان‌دیده حق مقابله به مثل و مطالبه در این موارد را دارد.

البته این نظر که آیه فقط به مباحث کیفری و جزایی مربوط است، در فقه نیز چندان طرفدار ندارد؛ چنان‌که بسیاری از فقها در غیر مباحث کیفری از آیه استفاده کرده‌اند؛ برای نمونه سبزواری یکی از آیاتی را که بر حق حبس مصطلح حقوقی دلالت دارد، این آیه می‌داند و به استناد آن معتقد است همان‌گونه که زوج حق تمتع از زوجه را دارد، زوجه نیز می‌تواند حق خود را از مهریه مطالبه کند و اگر زوج از پرداخت مهریه امتناع کرد، به استناد آیه مذکور، زوجه حق امتناع از درخواست زوج را برای تمکین دارد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۱۸۹). یا در بحث اتلاف که فقها به موجب این آیه ضمان تلف مال مثلی را به مثل دانسته‌اند.

۴-۳. ارتباط تقاص با مسئولیت مدنی و ضمان

موضوع مهم دیگری که در مورد آیه معاقبه و آیات دیگری که فقها دلالت آنها را بر تقاص پذیرفته اند، این است که آیا می توان از دلالت آیات بر تقاص، به مسئولیت مدنی و ضمان رسید یا خیر؟

جواز تقاص را فقها از آیه اعتداء (ر.ک: محقق سبزواری، [بی تا]، ج ۲، ص ۷۲۲ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۵) و از آیات جزاء سیئه (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶ / اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۶۷) و نیز از آیه معاقبه (ر.ک: نجفی، پیشین / بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶) استخراج کرده اند. با وجود این برخی برای رفع این شبهه که آیات پیش گفته به تقاص از غاصب مربوط است و قابل تسری به همه موارد نیست، آیات انتصار را روشن تر از آیات دیگر بر جواز تقاص دانسته اند و معتقدند حتی اگر گفته شود آیات اعتداء و «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» مخصوص تقاص نیستند، بلکه دلالت شان بر ضمان غاصب نسبت به مغضوب است و وجوب ردّ مثل یا قیمت مال غصب شده باشد، آیه «لمن انتصر» به صورت خاص بر جواز تقاص دلالت می کند و معنای آن این است که هر کس به کمک خود بیاید و پس از اینکه بر او ظلم و تعدی شد، خودش برای اعمال حقیقت اقدام کند، چنین منتصری نه عقوبت، نه ذمّ و نه گناهی دارد؛ البته به همان شکلی که مورد ظلم واقع شده است، بی آنکه در عین و صفت زیادت از حقیقت بردارد (کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۰۱).

درباره امکان جمع میان تقاص و ضمان نیز دیدگاه های متفاوتی دیده می شود. برخی دلالت آیات پیش گفته را بر ضمان پذیرفته اند (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۳). برخی دیگر دلالت آیات را به طور مستقیم بر ضمان پذیرفته اند و از آنها فقط تقاص استخراج کرده اند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹۶ / ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸). برخی دیگر نیز به صورت خاص در مورد آیه اعتداء گفته اند این آیه پیش از دلالت بر ضمان، بر تقاص دلالت دارد؛ زیرا آیه امر به اعتدا می کند و اعتدا فقط در تقاص مجاز است، نه در همه موارد ضمان (خمینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۸۰)؛ چون در تقاص، گرفتن اجازه از متعدی نیاز نیست، در حالی که در موارد ضمان، شخصی که مالش تلف شده

است، نمی‌تواند بدون اجازه شخص ضامن، خود، حقش را از اموال ضامن بردارد. در این باره سخن کسانی که به ضمان مثلی یا ضمان در مالیت قائل بودند نیز گذشت. برخی دیگر درباره آیه اعتداء گفته‌اند این آیه بر ضمان - حتی در مورد اتلاف عمدی - دلالتی ندارد و به طریق اولی بر موارد دیگر و اتلاف‌های غیرعمدی نیز دلالتی ندارد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۷۱).

شاید بتوان گفت حتی اگر این آیات هیچ دلالت مستقیمی بر ضمان نداشته باشند، از آنجاکه آیات شریفه، تقاص را جایز دانسته‌اند و در مواردی که تقاص جایز باشد، به طور مسلم ضمان هم هست، می‌توان گفت این آیات به مطابقت و مستقیماً دلالت بر جواز تقاص می‌کند و غیرمستقیم و به صورت التزام، بر ضمان نیز دلالت دارد؛ زیرا آیه نسبت به چیزی که طرف مقابل اشتغال ذمه یافته، دلالت بر جواز تقاص می‌کند، نه نسبت به چیزی که شخص هیچ اشتغال ذمه‌ای به آن ندارد؛ به عبارت دیگر حکم به جواز تقاص برای شخص مورد تعدی، از اموال متعدی، مسبوق به حکم ضمان متعدی نسبت به مالی است که رخصت دریافت آن به صورت تقاص داده شده است.

حتی این ضمان نیز بسیار محدودتر از قاعده ضمان و متفاوت با آن می‌باشد؛ زیرا فقط به موارد تقاص منحصر است و همه حالت‌های ضمان را که در بسیاری موارد با تعدی همراه نیست، شامل نمی‌شود و ناگزیریم در این موارد با عدم قول به فصل، ضمان را اثبات کنیم. ضمن اینکه یکی از شروط ثبوت تقاص، جحد و ممانعت حق به وسیله مقاصعنه است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۴۵۳ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۸۹).

باتوجه به این شرط، در صورتی که بدهکار با علم از پرداخت آنچه بر ذمه دارد، خودداری ورزد، بستانکار اذن تقاص از مال وی را می‌یابد؛ بنابراین ضمان مقاصعنه یکی از شرایط امکان تقاص است که در صورت خودداری وی از جبران حق، مقاص می‌تواند خود اقدام کند؛ بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم پیش‌فرض همه آیات، مجوز تقاص ضمان مقاصعنه در برابر مقاص است.

این شرط و پیش‌فرض، در کلام فقها نمایان است. صاحب **کنز‌العرفان** درباره دلالت

آیه اعتداء بر جواز تقاص، این گونه می گوید:

در جایی که غاصب و ظالم، مال به ظلم گرفته شده را باز نمی گرداند، به مقتضای آیه جایز است از مالش به قدری که غصب نموده، برداشته شود؛ چه این اخذ به حکم حاکم باشد یا بدون حکم حاکم (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۵).

در مورد حکم موجود در آیه اعتداء باید گفت از دیدگاه قائلان به اثبات ضمان (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۳)، آیه متضمن حکم وضعی ضمان است و از نظر قائلان به عدم دلالت آیه بر ضمان (ر.ک: ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸)، آیه فقط متضمن حکم تکلیفی جواز تقاص می باشد و چون مخاطب آیه شخص مورد تعدی است، به دلالت مطابقی ضمان اثبات نمی گردد و چاره ای نیست، مگر اینکه به دلالت التزامی ضمان متعدی استخراج شود.

صاحب جواهر معتقد است در صورتی که تشبیه موجود در آیه خاص باشد، در آیه جز حکم تکلیفی واحد که همان رخصت در اعتداء به مقدار اعتدای متعدی، چیز دیگری نیست، ولی اگر تشبیه مطلق باشد، آیه شریفه مشتمل بر دو حکم تکلیفی است: نخست، رخصت در اعتداء؛ دوم، وجوب رعایت مثلثیت در همه جوانب. درحقیقت اصل مقابله، جایز است؛ ولی اگر تصمیم به مقابله گرفت، رعایت همانندی از هر جهت و تجاوز نکردن از آن حد، تکلیف بوده، رعایت آن واجب است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۷، ص ۸۶).

۵. آیه جهر به سوء

یکی از آیات دیگر مرتبط با جبران خسارت، آیه «جهر به سوء» است: لا یحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِیماً؛ خداوند بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد و خدا شنوای داناست (نساء: ۱۴۸).

فقهای زیادی با اشاره به این آیه، یکی از مستثنیات غیبت را مطرح کرده اند و گفته اند مظلوم می تواند از ظالم غیبت کند (عاملی حسینی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۱۸).

خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۶ / خویی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۲). همچنین برخی معتقدند کسی که آشکارا گناه می‌کند نیز به استناد این آیه می‌تواند نسبت به آنچه آشکار کرده است و پرده‌داری یا بی‌شرمی محسوب می‌شود، مورد غیبت قرار گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۲).

آنچه مدنظر ماست، مطلب نخست، یعنی جواز غیبت مظلوم از ظالم است و اطلاق آیه شامل همه اقسام ظلم و زیان می‌شود؛ یعنی زیان مادی، معنوی و جسمی. ارتباط آیه با جبران خسارت، به دو شکل قابل تبیین می‌باشد: نخست، اینکه بگوییم فرد مظلوم و زیان‌دیده، حق انتقاد و شکایت دارد و این حق، طریقت دارد و از باب مقدمه برای گرفتن حقش می‌باشد؛ چون قاضی یا دیگرانی که سخن وی را می‌شنوند، برای استیفای حقش به او کمک می‌کنند؛ دوم، اینکه گفته شود بیان ظلم و ستم، اظهار آن و شکایت از ظالم، چون نسبت به ظالم و زیان‌رساننده فعلی زیانبار است که در برابر ستم او صورت گرفته است، سبب تسکین و آرامش مظلوم و زیان‌دیده می‌شود و او را تاندازه‌ای آرام می‌کند؛ پس به‌خودی‌خود موضوعیت دارد.

اطلاق آیه ۱۴۸ سوره نساء بیانگر این امر است که مظلوم می‌تواند درمورد ظالم، نزد هرکسی بدگویی کند؛ اعم از اینکه فرد مستمع، قاضی باشد یا غیرقاضی (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۱۶۰ / شیرازی، [بی‌تا]؛ ج ۳، ص ۹۳). برخی نیز قائل‌اند که باید به قدر متیقن اکتفا کرد و آن کسی است که می‌تواند از مظلوم، ازاله سوء کند؛ به همین دلیل این گروه معتقدند اکتفا به قدر متیقن و رجوع به دلیل عام مبنی بر حرمت غیبت، ایجاب می‌کند که مظلوم فقط حق غیبت نزد قاضی و کسی را دارد که بتواند به او کمک کند (ر.ک: محقق سبزواری، [بی‌تا]، ص ۸۶ / حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۶۶).

برخی همچون امام خمینی معتقدند دلالت آیه بر موضوع، متوقف بر این است که استثنای متصل بوده، استثنا از جهر به سوء باشد و معنای آیه این‌گونه باشد که بگوییم خداوند جهر را دوست ندارد، مگر جهر کسی که مورد ظلم واقع شده است. ایشان سپس می‌گویند با توجه به اینکه ممکن است استثنای منقطع باشد و نیز استثناء قرار گرفتن «من ظلم: کسی که به او ظلم شده است» محتاج تقدیر است، استدلال به آیه از این رو

مخدوش می‌شود (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۷).

درمقابل، برخی با منقطع دانستن استثنا، دلالت آیه را کافی دانسته‌اند و معتقدند اگر جمله: «إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» استثنای منقطع باشد، معنایش با معنای کلمه «لکن» یکی خواهد بود؛ پس درحقیقت فرموده است:

لکن من ظلم لا بأس بان یجهر بالسوء من القول فی من ظلمه و من حیث الظلم: خدا دوست نمی‌دارد سخن زشت باصدای بلندگفتن را، لیکن کسی که مورد ظلم شخصی یا اشخاصی قرار گرفته، می‌تواند درخصوص آن شخص یا اشخاص و درخصوص ظلمی که به وی رفته، سخن زشت و باصدای بلند بگوید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳).

از نظر مفسران (ر.ک: همان) و فقها، جهر به سوء و آشکارشدن سخن زشت، عنوانی عام است و به غیبت و ذکر عیب در فرد اختصاص ندارد، بلکه حتی شامل مواردی همچون اهانت و دشنام نیز می‌شود (حکیم، [بی تا]، ص ۳۴۳/ روحانی قمی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۳۴۰)، ولی قدر متیقن آن غیبت و ذکر عیب دانسته شده است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۸).

در هر صورت اگرچه فقها عذرخواهی و حلالیت‌طلبیدن از غیبت‌شونده را واجب دانسته‌اند،^۱ در جایی که زیان‌دیده به واسطه غیبت دچار خسارت شده باشد، حق دارد در مورد ظلمش و نسبت به ظالمش غیبت کند و در این مورد چون فعل زیانبارش مجاز تلقی می‌شود، نیازی به حلالیت‌طلبیدن و عذرخواهی نیست.

نتیجه

قرآن به کمک دیگر منابع فقه (سنت، عقل و اجماع)، می‌تواند ساختاری را برای نظام مسئولیت مدنی در حقوق اسلام - مشتمل بر مبانی، ارکان و آثار مسئولیت - فراهم آورد

۱. برخی فقها در این باره به تفصیل قائل شده‌اند و میان مغتاب بالغ و نابالغ و نیز مطلع شدن مغتاب از غیبت و مطلع نشدن وی یا امکان حلالیت‌طلبیدن و عدم امکان آن به تفصیل قائل شده‌اند (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۳۴/ شهید ثانی، ۱۴۲۱، ص ۳۲۱/ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱۰، ص ۵۱۰).

و می‌توان برای مبحث مسئولیت مدنی در حقوق، آیات‌الاحکامی تهیه کرد. در برخی آیات قرآن ضمن مفروض‌گرفتن مسئولیت مدنی، به آثار مسئولیت یا همان شیوه‌های جبران خسارت و قواعد حاکم بر آنها نیز اشاره شده است. آیه اعتداء، آیات جزاء سیئه و انتصار و آیه معاقبه و جهر به‌سوء، از آیاتی‌اند که فقها از آنها ضمان را استخراج کرده‌اند و ضمن بررسی حدود و دلالت هر یک از این آیات، امکان استفاده هر یک را برای جبران خسارت بررسی نموده و با استفاده از آنها به بیان شیوه‌های جبران خسارت و آثار مسئولیت مدنی پرداخته‌اند.

با استفاده از این آیات می‌توان برخی اصول شناخته‌شده حقوقی همچون اصل لزوم جبران خسارت زیان‌دیده توسط زیان‌رساننده و امکان مطالبه خسارت از جانب زیان‌دیده، اصل جبران کامل خسارت یا لزوم برابری و هم‌سنگ‌بودن خسارت پرداختی با زیان ارتکاب‌یافته، اصل امکان تقاص و مقابله‌به‌مثل زیان‌دیده در صورت استنکاف زیان‌رساننده از جبران خسارت و نیز اصل عدم تجویز ارتکاب محرمات در مطالبه خسارت از ناحیه زیان‌دیده را به‌عنوان اصول حاکم بر شیوه‌های جبران خسارت مطرح ساخت.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: نشر دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد بن محمد؛ زیادة البیان فی أحكام القرآن؛ ج ۱، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، [بی تا].
۳. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد بن محمد؛ مجمع الفائده والبرهان؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴. اصفهانی (محقق اصفهانی)، محمد حسین کمپانی؛ حاشية كتاب المكاسب؛ ج ۱، قم: نشر أنوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۵. انصاری، مرتضی؛ الرسائل الفقهية؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ق.
۶. انصاری، مرتضی؛ کتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ق.
۷. ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی؛ حاشية المكاسب؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۸. بجنوردی، سید حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ۴، ج ۱، قم: نشر الهدی، ۱۴۱۹ق.
۹. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی؛ بلغة الفقيه؛ ج ۱، ج ۴، تهران: منشورات مكتبة الصادق، ۱۴۰۳ق.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱۸، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. تبریزی، جواد بن علی؛ إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ۳، قم: مؤسسه

- اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۱۲. جرجانی، سیدامیر ابوالفتح حسینی؛ تفسیر شاه‌ی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نوبد، ۱۴۰۴ق.
۱۳. حسینی عاملی، سیدجوادبن محمد؛ مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۴. حکمت‌نیا، محمود؛ «مسئولیت مدنی در قرآن»، مجله فقه و حقوق؛ ش ۱۵، زمستان ۱۳۸۶، ص ۷-۳۷.
۱۵. حکمت‌نیا، محمود؛ مسئولیت مدنی در فقه امامیه، مبانی و ساختار؛ چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۶. حکیم، سیدمحمدسعید طباطبایی؛ مصباح المنهاج (کتاب الطهارة)؛ قم: مؤسسه المنار، [بی‌تا].
۱۷. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ تذکرة الفقهاء؛ ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البتیت، [بی‌تا].
۱۸. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ چ ۱، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۹. حلّی، ابن‌ادریس؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۰. حلّی، حسین؛ بحوث فقهیة؛ چ ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۵ق.
۲۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ مکاسب المحرمة؛ چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. خمینی، سیدروح‌الله؛ کتاب البیع؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، [بی‌تا].
۲۳. خویی، سیدابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة؛ ج ۱، چ ۱، قم: نشر داوری، ۱۴۱۲ق.
۲۴. روحانی قمی، سیدصادق؛ فقه الصادق؛ چ ۱، قم: دارالکتاب-مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق.

۲۵. سبزواری (محقق سبزواری)، محمدباقر؛ کفایة الأحكام؛ ج ۱، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۲۶. سبزواری، سیدعبدالأعلى؛ مهذب الأحكام؛ ج ۲۳، چ ۴، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۷. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقہی لغة و اصطلاحاً؛ ج ۲، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۲۸. شهابی، محمودبن عبدالسلام تربتی؛ ادوار فقہ؛ چ ۵، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ق.
۲۹. شیرازی، سیدمحمد؛ الفقہ، القواعد الفقہیة؛ ج ۱، بیروت: موسسه امام رضا(ع)، ۱۴۱۳ق.
۳۰. شیرازی، سیدمحمد؛ إيصال الطالب إلى المكاسب؛ چ ۱، تهران: منشورات اعلمی، [بی تا].
۳۱. صدر، سیدمحمد؛ ماوراء الفقہ؛ ج ۳، چ ۱، بیروت: دارالأضواء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ق.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن؛ الخلاف؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۵. طوسی، ابوجعفر؛ المبسوط فی فقہ الإمامیة؛ ج ۳، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷.
۳۶. عاملی، سیدمحمدحسین ترحینی؛ الزبدة الفقہیة فی شرح الروضة البهیة؛ چ ۴، قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۷ق.
۳۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ رسائل؛ چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات

- اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۲۱ق.
۳۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۱۰، چ ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۹. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ الدروس الشرعية فی فقه الإمامية؛ ج ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. عبدالجبار حمد شراره؛ أحكام الغصب فی الفقه الإسلامی؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی - دار التربية، ۱۳۹۵.
۴۱. عبدالرحمان، محمود؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴۲. فاضل مقداد؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ تحقیق سید محمد قاضی؛ ج ۲، چ ۱، [بی جا]: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۴. قمی (میرزای قمی)، میرزا ابوالقاسم؛ جامع الشتات فی أجوبة السؤالات؛ چ ۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق.
۴۵. قمی، سید تقی؛ مبانی منهاج الصالحین؛ چ ۱، قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
۴۶. کاظمی، جواد بن سعد اسدی؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ ج ۳، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهية؛ چ ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۴۹. نجفی (کاشف الغطاء)، محمد حسین بن علی بن محمد رضا؛ تحریر المجلة؛ چ ۱، نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۹.
۵۰. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر؛ أنوار الفقاهة - کتاب الغصب؛ چ ۱، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۵۱. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۳۴ و ۳۷، چ ۷،

- بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۵۲. نراقی، احمد؛ مستند الشیعة فی أحكام الشریعة؛ ج ۱۵، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۵۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بایسته‌های فقه جزا؛ چ ۱، تهران: نشر میزان، ۱۴۱۹ق.
۵۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل‌البیت علیهم السلام؛ ج ۴، چ ۱، قم: مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.

