



تحلیل رابطه آیات نفی ظلم با مسئولیت مدنی

سیدحمید جزایری*
مهدی همتیان**

چکیده

یافتن مبانی قرآنی برای عناوین مهم حقوقی همچون مسئولیت مدنی می‌تواند باعث وحدت حقوقی جوامع مسلمان دنیا شود؛ زیرا قرآن تنها منبع حقوقی مورد قبول همه جوامع حقوقی اسلامی است. برخی محققان معتقدند آیات نفی ظلم در قرآن کریم می‌تواند به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی قرار گیرد. با توجه به اهمیت این ادعا، پژوهش حاضر درصدد راستی‌آزمایی این ادعا می‌باشد. پژوهش پیش رو از سه بخش اصلی تشکیل شده است؛ در بخش نخست، به معنانشناسی برخی موضوعات کلیدی پژوهش همچون مسئولیت مدنی، ظلم، ضمان و... پرداخته شده است. در بخش دوم، قلمرو ظلم و اینکه آیا بر افعال غیراختیاری انسان نیز ظلم صدق می‌کند، بررسی شده است. در بخش سوم، به بررسی ملازمه یا عدم ملازمه حرمت ظلم و ضمان پرداخته شده، در نهایت اثبات شده است که آیات منع ظلم در قرآن نمی‌توانند به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی مطرح باشند.

واژگان کلیدی: مسئولیت مدنی، ضمان قهری، ظلم، حکم تکلیفی، حکم وضعی.

* هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

** دانش‌پژوه دکتری جامعه المصطفی العالمیه (hemmat110@yahoo.com).

مقدمه

قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین منبع حقوق اسلام مورد پذیرش همه مسلمانان قرار گرفته است. از آنجاکه قرآن تنها منبعی است که از جهت سند، بدون هرگونه ابهام است، به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط مورد توجه می‌باشد.

در دانش حقوق، مسئولیت مدنی یا همان لزوم جبران خسارت، به‌عنوان کانون بسیاری از مسائل حقوقی قرار گرفته است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۳۷). در حقوق مسئولیت، معین می‌شود که مردم در روابط اجتماعی خود نسبت به جان، مال و حقوق دیگران چگونه رفتار کنند و در صورت ورود ضرر و خسارت، چگونه آن را جبران نمایند.

باتوجه به اهمیت و حرمتی که دین مبین اسلام برای اموال مردم قائل است و به‌نوعی حفظ اموال مردم را همانند حفظ جان آنها واجب دانسته است (ر.ک: احسائی، ج ۳، ص ۴۷۳)، اهمیت نهاد مسئولیت مدنی در حقوق اسلام به‌خوبی روش می‌گردد. نبود چنین نهاد حقوقی، عدالت، نظم و امنیت جامعه را به‌شدت تهدید می‌کند. حقوق‌دانان اسلامی همواره بر اهمیت مسئولیت مدنی تأکید کرده‌اند.

در فقه اسلامی نیز بحث ضمان، بخش عمده‌ای از مسائل فقهی را به خود اختصاص داده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹). مبحث مسئولیت مدنی (ضمان) را می‌توان در بسیاری از قواعد فقهیه مشاهده کرد (صافی، ۱۳۸۹، ص ۸۷). فقها برای ضمان، اسباب متعددی ذکر کرده‌اند. البته بر این نکته که اسباب و موجبات متعدد ضمان سبب تعدد حقیقت ضمان نیست و به‌عبارت‌دیگر ضمان، حقیقتی واحد است که اسباب و آثار متعددی دارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۷۵)، تأکید کرده‌اند. شاید بتوان مقوله مسئولیت مدنی را پس از کلیات عقود و قراردادها از مهم‌ترین بحث‌های حقوق خصوصی دانست (بهرامی، ۱۳۸۸، ص ۲۲). اهمیت مسئولیت مدنی تا اندازه‌ای است که برخی نویسندگان که خواسته‌اند همه قواعد مدنی را در سه اصل اجتماعی خلاصه کنند، آن را یکی از آن سه اصل قرار داده‌اند (دوگی؛ به‌نقل از: کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۳۷). برخی نیز مدعی‌اند که قواعد مسئولیت مدنی رفته‌رفته تمامی مقررات حقوقی را دربر خواهد گرفت (مازو؛ به‌نقل از: کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

یکی از مباحثی که همواره میان حقوقدانان محل بحث بوده، مبنا یا مبانی مسئولیت مدنی است. با توجه به اهمیت قرآن کریم در استنباط حقوق، اغلب حقوقدانان مسلمان هنگام بحث از اصول و قواعد حقوقی، نخست به سراغ قرآن رفته‌اند و کوشیده‌اند مبانی آن اصل یا قاعده را در قرآن بیابند تا هم خیالشان از جهت سند و صدور، راحت باشد و هم برای همگان قابل پذیرش باشد. پژوهش حاضر نیز به دنبال این امر است که آیا آیات نفی ظلم در قرآن کریم می‌توانند به‌عنوان مبنای مسئولیت مدنی مطرح باشند؟ به عبارت دیگر آیا حرمت ظلم در قرآن می‌تواند علت و دلیل مسئولیت مدنی باشد؟ در پژوهش پیش رو نخست به مفهوم‌شناسی مسئولیت مدنی در حقوق و ضمان در فقه اسلامی پرداخته شده است. سپس مفهوم‌شناسی واژه ظلم و سپس ارتباط یا عدم ارتباط نفی ظلم در قرآن کریم با مسئولیت مدنی به کمک استدلالی منطقی تحلیل شده است.

درواقع برای اینکه بتوان حرمت ظلم در قرآن کریم را به‌عنوان مبنای مسئولیت مدنی تصور کرد، باید استدلالی متشکل از یک صغری و کبری را به‌انجام رسانید. صغرای استدلال عبارت است از اینکه قلمرو ظلم گسترده است و شامل همه افعال ارادی و غیرارادی انسان می‌شود. کبری استدلال نیز عبارت است از: ظلم و مسئولیت مدنی ملازمه دارند؛ یعنی آنجا که ظلم صدق کند، مسئولیت و ضمان نیز ثابت است.

۱. مفهوم‌شناسی

مسئولیت مدنی و ظلم، از واژگان مهم این پژوهش است که پیش از ورود به بحث، لازم است با مفاهیم لغوی، اصطلاحی، قرآنی و فقهی این واژگان و نیز رابطه آنها با یکدیگر آشنا شویم؛ از این رو در این بخش به بررسی واژگان مذکور پرداخته شده است.

۱-۱. مفهوم مسئولیت مدنی

واژه مسئولیت در زبان عربی مصدر جعلی از مسئول است که در آیات قرآن (ر.ک: اسراء: ۳۴-۳۶ / صفات: ۲۴) به معنای کسی است که مورد پرسش و مؤاخذه واقع شده

است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۰۰). این واژه در برخی روایات نیز به همین معنا آمده است: «کَلِّم رَاعٍ وَ كَلِّم مَسْئُولٍ عَنْ رِعْيَتِهِ: همه شما نگهبان و همه شما در مقابل رعیت خود مسئولید» (ر.ک: احسایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۹).

مسئولیت در زبان فارسی به معنای ضمانت، تعهد و مؤاخذه آمده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۴۴۸) و در زبان عربی می‌توان واژه «ضمان» را هم‌ردیف آن دانست. **المنجد** مسئولیت را چیزی معنا کرده است که انسان باید در برابرش پاسخ‌گوی اعمال خویش باشد (ر.ک: لویس معلوف، ۱۳۷۳، ص ۴۵۵). برخی لغویون نیز مسئولیت را به معنای غرامت معنا کرده‌اند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴؛ ذیل ماده ضمن).

مسئولیت مدنی در اصطلاح حقوقدانان مرتبط با معنای لغوی آن است. شاید بتوان مسئولیت مدنی را از آثار التزام و تعهد دانست (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۳۸). مسئولیت مدنی درحقیقت پذیرش پاسخ‌گویی در برابر زیان و خسارتی است که ناشی از عمل یا ترک عمل شخص می‌باشد (بادینی، ۱۳۸۴، ص ۲۷). همچنین به‌نوعی الزام به جبران خسارت است (بهرامی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). برقراری عدالت از راه جبران ضرر نیز می‌تواند بیانگر مفهوم مسئولیت مدنی باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

۱-۱-۱. مسئولیت مدنی در حقوق اسلام (ضمان)

مسئولیت در اصطلاح حقوقدانان، معادل ضمان در اصطلاح فقها دانسته شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶/ بادینی، ۱۳۸۴، ص ۲۹). ضمان در لغت به معنای تعهد، برعهده‌گرفتن و التزام به جبران خسارت آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۵/ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۷۵).

ضمان علاوه بر اینکه قاعده‌ای عقلایی محسوب می‌شود (حائری، ۱۴۲۳، ج ۲ ص ۴۶۸)، مورد تأیید و امضای شرع مقدس نیز قرار گرفته است. اگرچه کلمه ضمان در قرآن کریم نیامده است، ولی کلماتی در قرآن کریم آمده است که بیانگر این معنا هستند؛ از جمله آیه ۷۲ سوره یوسف. برخی مفسران کلمه زعیم را به معنای کفیل و ضامن معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۶/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۲۳۱). معنای کلمه زعیم در آیه ۴۰ سوره قلم نیز همین گونه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۹ / ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۰۱).

۲-۱-۱. رابطه مسئولیت مدنی در حقوق و ضمان در فقه

مسئولیت مدنی در زبان حقوقدانان، همان ضمان در زبان فقهاست (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶). اقسام مسئولیت مدنی (ضمان) عبارت‌اند از: «مسئولیت قراردادی» (ضمان عقدی) و «مسئولیت غیرقراردادی» (ضمان قهری) (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). مسئولیت قهری در برابر مسئولیت قراردادی است. در مسئولیت قراردادی، شخص به واسطه قراردادی که فرد با اراده خودش منعقد کرده است، متعهد شده و مسئول است، ولی در مسئولیت قهری در صورتی که تلف و خسارتی صورت گیرد، شخص به حکم قانون مسئول شناخته می‌شود؛ بنابراین آنچه در پژوهش حاضر از آن به ضمان قهری یاد می‌شود، مسئولیت مدنی است.

۳-۱-۱. ادله و مبانی فقهی مسئولیت مدنی

از آنجاکه در حقوق اسلامی اراده شارع به عنوان مبنای حقوق پذیرفته شده است، شاید بتوان از راه بررسی ادله و قواعد بیان شده توسط وی به ضابطه‌ای کلی و مبنایی که قواعد حقوقی بر اساس آن تشریح شده‌اند، دست یافت. یافتن مبانی فقهی مسئولیت مدنی بدون توجه به ادله و اسباب آن ممکن نیست؛ بنابراین در این بخش اندکی به ادله و اسباب مسئولیت مدنی در فقه اشاره می‌شود و سپس وارد مبحث مبانی خواهیم شد.

۱-۳-۱-۱. ادله فقهی مسئولیت مدنی

اسباب و موجبات ضمان در تعبیر فقهی، معادل فعل زیان‌آور در تعبیر حقوقی مسئولیت مدنی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۷۵). فقها در شمارش اسباب ضمان اختلاف دارند و شاید علتش این باشد که ضمان، قاعده‌ای اعتباری عقلایی است؛ از این رو می‌توان موجبات متعددی برای آن تصور کرد (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۸۶).

به هر حال در فقه نمی‌توان به بیان مشخصی در اسباب ضمان رسید، ولی شاید بتوان اسباب ضمان را در ده مورد شمارش کرد: «ید»، «اتلاف»، «غرور»، «تعدی و تفریط»، «تلف پیش از قبض»، «قبض به عقد فاسد و قبض بالسوم»، «ضماناتی که ثابت است و منشأ آن شریعت و شارع است»، «ضمان عقدی یا ضمان مسمی»، «عقدالضمان» و «شرطالضمان» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴). باین حال به نظر می‌رسد اسباب ضمان فقط در سه مورد منحصر می‌باشد: «اتلاف» (تسبیب و مباشرت)، «غصب» و «ید» (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹۹ / محقق حلّی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۳ / شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۱)؛ بنابراین باید گفت مصادیق متعددی که به عنوان اسباب ضمان در کتب فقهی بیان شده است، همگی از مصادیق همین سه موردند (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶).

۲-۳-۱- مبانی فقهی مسئولیت مدنی

درحقیقت مبنای مسئولیت مدنی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه عامل یا عواملی باعث می‌شود شخص درقبال زیانی که به دیگری وارد کرده است، مسئول و پاسخ‌گو باشد (بادینی، ۱۳۸۴، ص ۷۶). سیر اجتماعی در تاریخ تحول مسئولیت مدنی در حقوق، نشان می‌دهد تاکنون چهار نظریه «تقصیر»، «ایجاد خطر»، «نظریه مختلط» و «واسطه و نظریه تضمین حق» به عنوان مبانی مسئولیت مدنی مطرح شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۲ / دیلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴ / طاهری، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۷۱).

می‌توان گفت در نظام حقوقی اسلام هریک از اسباب ضمان قهری (مسئولیت مدنی) دارای ماهیت، عناصر، دلایل حجیت و قلمرو اجرایی خاصی‌اند و در اسلام یک اصل یا قاعده کلی حقوقی تدوین نشده است که بتواند به عنوان قاعده عمومی جبران خسارت به حساب بیاید (بادینی، ۱۳۸۴، ص ۴۸)؛ بنابراین نمی‌توان مبنای واحدی برای مسئولیت مدنی تصور کرد؛ اگرچه برخی حقوقدانان معتقدند قاعده لاضرر می‌تواند به عنوان مبنای مسئولیت مدنی در نظام حقوقی اسلام مطرح باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱-۱۵۶). برخی نیز نفی ظلم را مبنای مسئولیت مدنی در حقوق اسلامی دانسته‌اند (حکمت نیا، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۹۸).

نفی ظلم به عنوان یکی از مبانی قرآنی مسئولیت مدنی (ضمان قهری) (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۴۹۴/ قزوینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۸۹۳/ مدرس، ۱۴۰۸، ص ۱۰۷/ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۱) در حقوق اسلام مطرح است. اگر چه برخی نیز معتقدند آیات نفی ظلم^۱ نمی‌تواند به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی مطرح باشد (حکیم، [بی تا]، ص ۱۷۵).

۲-۱. مفهوم‌شناسی ظلم

ماده ظلم برای دو معنا وضع شده است: مخالف نور و روشنایی (تاریکی) و قرارگرفتن چیزی در غیر از جایگاه خود (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۹۷۷/ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۳). برخی نیز ظلم را به معنای ستم و تجاوز از حد دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۳). همچنین تصرف در ملک دیگری از معانی ظلم دانسته شده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷، ص ۴۴۷). شاید بتوان گفت معانی بیان‌شده در کتب لغت همچون تاریکی، تجاوز از حد، تملک در ملک غیر و گرفتن حق غیر، همگی به نوعی به معنای مشهور ظلم یعنی «قرارگرفتن شیء در غیر از مکان واقعی خودش» بازگشت دارند. کاربردهای مشتقات ظلم در استعمالات عرب‌زبانان را می‌توان به عنوان شاهدی بر معنای مشهور ظلم بیان کرد؛ برای نمونه گفته شده است «ظلم الوادی» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۶)؛ یعنی آب رودخانه از مقدار طبیعی‌اش فراتر رفته است، یا «ظلمت الأرض» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۶۳)؛ یعنی جایی که موضع حفر نبود را حفر کردند. «من أشبه أباه فما ظلم» (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۹۷۷)؛ یعنی کسی که شبیه پدرش باشد، ظلم نکرده است یا

۱. از مهم‌ترین آیات نفی ظلم می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (نساء: ۱۰).

- وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (نساء: ۳۰).

- فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ اصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مائده: ۳۹).

- وَ لَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (شوری: ۴۱).

- و ...

«أهون المظلوم سقاء مروب» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۵): یعنی حقیرترین مظلوم مَشکی است که پیش از کره گرفتن نوشیده شود.

به نظر می‌رسد معنای جامع همه این معانی، قرار گرفتن شیء در غیر از مکان خودش باشد؛ تعدی به حقوق دیگران، تجاوز از حد، تصرف در ملک دیگران و... همگی به نوعی حاصل از قرارنگرفتن شیء در جای خودش می‌باشد.

علامه طباطبایی در تبیین ظلم در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»، معتقد است ظلم اگرچه در معنای تجاوز و تعدی به حقوق اجتماعی افراد متبلور است، ولی مردم معنای گسترده‌تری از ظلم فهمیده‌اند و هرگونه مخالفت با قانون، سنت جاریه، اوامر مولوی و ارشادی شارع مقدس را نیز ظلم می‌دانند؛ حتی اگر این مخالفت‌ها از روی جهل یا سهو و نسیان واقع شود؛ برای مثال مردم شخصی را که دستورات طبی و بهداشتی مربوط به خود را رعایت نمی‌کند، ظالم به خودش می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۰۰).

۱-۲-۱. ظلم و مسئولیت مدنی

برای اینکه منع ظلم در قرآن کریم بتواند به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی محسوب شود، باید دو مطلب پذیرفته شود:

اولاً، باید پذیرفته شود که هرگونه زیان و خسارت مالی یا حقوقی، ظلم محسوب می‌شود؛ اعم از اینکه آن زیان و خسارت به‌عمد وارد شده باشد یا سهوی باشد؛ به عبارت دیگر پرسش اصلی این است که آیا ظلم بدون قصد نیز محقق می‌شود؛ یعنی برای مثال آیا می‌توان فعل کسی را که در خواب مال دیگری را تلف کرده است، ظلم دانست یا اگر پدری در خواب بغلتد و نوزادش را بکشد، آیا قتل او ظلم محسوب می‌شود و عنوان ظالم بر او صدق می‌کند؟

روشن است که اگر اعمال غیرارادی انسان نتواند از مصادیق ظلم محسوب گردد، آیات نفی ظلم در قرآن کریم نمی‌تواند مبنای مسئولیت مدنی به حساب آید؛ زیرا دلیل، اخص از مدعاست.

ثانیاً، مطلب دیگری که باید پذیرفته شود اینکه آیا می‌توان از حرمت تکلیفی ظلم، به حکم وضعی ضمان (مسئولیت) رسید؟ آیا ملازمه‌ای میان حرمت ظلم و لزوم جبران خسارت وجود دارد یا خیر؟

فقها ضمان را حکم وضعی دانسته‌اند؛ از این رو شرایط تکلیف (عقل، بلوغ، علم و...) را در آن شرط نمی‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۶۹/ استرآبادی و عاملی، ۱۴۲۶، ص ۳۹۹). از نظر آنان ضمان قهری (مسئولیت مدنی) متوقف بر قصد و اراده نیست؛ بنابراین در فقه امامیه صغیر و مجنون نیز نسبت به افعال زیان‌آور خود مسئول‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۲۹/ حلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۶۰/ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۵۲). اگر شخصی در حال خواب بغلتد یا حرکتی انجام دهد که باعث اتلاف مال یا جان دیگری شود، مسئول است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۱۰۶)؛ پس می‌توان گفت یکی از اصول کلی این است که اتلاف سبب ضمان و مسئولیت است و علم و جهل، عمد و غیرعمد، بلوغ و غیربلوغ، عقل و جنون هیچ‌یک در پیدایش مسئولیت به واسطه اتلاف دخیل نیستند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۴۱).

حقوقدانان نیز مسئولیت مدنی را متوقف بر قصد و اراده ندانسته‌اند و با تعریف مسئولیت مدنی به جبران خسارت، از تعریف به مجازات مقصر فاصله گرفته‌اند؛ زیرا خطرها و زیان‌های تازه‌ای که بر اثر رشد صنعت و تجارت به وجود آمده است، همگی ناشی از تقصیر نیستند (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱). از سویی اجرای عدالت در زمان ما اقتضا می‌کند مسئولیت مدنی همواره مبتنی بر تقصیر نباشد و افرادی که مقصر نیستند نیز گاهی مسئول واقع شوند (همان، ص ۲۲۳).

قانون مدنی ایران به تبعیت از فقه اسلامی در ماده ۱۲۱۶، صغیر و مجنون را مسئول اعمال زیان‌آور خود دانسته است: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیررشید باعث ضرر غیر شود، ضامن است». با توجه به این ماده به نظر می‌رسد نظریه تقصیر در حقوق اسلام و ایران به معنای اخلاقی آن (قابل سرزنش بودن از نظر اخلاقی) نیست، بلکه تجاوز از معیار اجتماعی رفتار می‌باشد؛ چنان‌که بسیاری از حقوقدانان نیز بر این باورند (بادینی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰)؛ بر این اساس می‌توان گفت تقصیر، مفهومی اجتماعی است (کاتوزیان،

۱۳۸۶، ص ۳۴۹)؛ یعنی نقش مسئولیت مدنی در جامعه، حفظ زندگی مشترک اجتماعی مردم است و چندان توجهی به مباحث اخلاقی ندارد؛ به عبارت دیگر مسئولیت مدنی به دنبال اصلاح و تنظیم روابط اجتماعی مردم است، نه تحسین یا نکوهش مردم و به همین دلیل شامل افعال غیراختیاری نیز می‌شود. با توجه به مباحث پیش گفته مسئولیت مدنی بدون توجه به فاعل و به وجود آورنده افعال مضر، به دنبال آن است که این دسته از افعال، نظم روابط اجتماعی مردم را تهدید نکند.

در تحقق مسئولیت ناشی از اتلاف فقط رابطه علیت میان فعل شخص و تلف مال مهم است؛ هر چند تالف، قصد و اراده تلف نداشته باشد؛ بنابراین غیر عمدی بودن اتلاف مانع ایجاد مسئولیت مدنی نیست (همان، ص ۱۵۸). البته برخی نیز در مسئولیت اشخاص فاقد اراده، اختیار و شعور - همانند طفل دوماهه یا دیوانه - تردید کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

آنچه از نظر فقها مهم است، استناد عرفی فعل زیان‌آور به فاعل آن می‌باشد (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۵۱)؛ یعنی عرف سببیت میان عامل ضرر و فعل زیان‌بار را تشخیص دهد؛ بنابراین قصد و اراده فاعل، نقشی در تحقق یا عدم تحقق مسئولیت ندارد.

براین اساس مسئولیت مدنی و ضمان می‌تواند حاصل از افعال زیان‌آور غیر قصدی و غیراختیاری نیز باشد. اکنون باید ببینیم قلمرو ظلم تا چه اندازه است؟ آیا شامل افعال غیراختیاری نیز می‌شود؟ پس در اینکه نفی ظلم بتواند مبنای مسئولیت مدنی محسوب گردد، باید به افعال زیان‌بار غیراختیاری ظلم اطلاق شود، وگرنه دلیل اخص از مدعاست و نفی ظلم نمی‌تواند مبنای قرآنی مسئولیت مدنی محسوب شود.

۲. نقش قصد در تحقق یا عدم تحقق ظلم

همان‌گونه که بیان شد، در صورتی می‌توان از آیات نفی ظلم به‌عنوان مبنای مسئولیت مدنی نام برد که به افعال غیرارادی زیان‌رسان نیز ظلم اطلاق شود؛ برای مثال شخصی در حال خواب به شخص دیگری زیان رسانده است، آیا این شخص مرتکب ظلم شده

است؟ آیا فعل این شخص را ظلم می‌نامند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، افعال غیرقصودی زیان‌رسان نیز ظلم محسوب می‌شوند و مشمول آیات نفی ظلم قرار می‌گیرند؛ از این رو آیات نفی ظلم شاید بتوانند به‌عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی مطرح شوند و اگر افعال غیرقصودی را ظلم ندانند، آیات نفی ظلم نمی‌تواند مبنای مسئولیت مدنی باشد. به نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان در این بحث دو دسته شده‌اند؛ برخی معتقدند فقط افعال اختیاری انسان متصف به حُسن و قبح می‌شود و درمقابل، از نظر برخی افعال غیراختیاری انسان نیز می‌تواند متصف به حُسن و قبح گردد.

عدلیه معتقدند برخی افعال، حُسن و برخی قبیح‌اند و عقل می‌تواند حُسن و قبح برخی افعال را درک کند. همچنین برخی افعال هستند که عقل را یارای درک حُسن و قبح آنها نیست؛ همانند عبادات که شرع فقط کاشف حُسن و قبح آنان است (علامه حلّی، ۱۹۸۲، ص ۸۲). همچنین عقل، حُسن و قبح برخی افعال را مستقلاً درک می‌کند که به آن حُسن و قبح ذاتی گفته می‌شود؛ مانند حُسن عدل و قبح ظلم. ظلم ذاتاً قبیح است؛ یعنی نفس ظلم بما هو ظلم، علت تامه قبح است و این امر را عقل مستقلاً درک می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۲). با توجه به اینکه نسبت قبح و ظلم تساوی است - هر قبحی ظلم و هر ظلمی قبح است - هر فعلی را که عقل قبح آن را درک کند، می‌توان ظلم نامید.

متکلمان (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۷۸ / محقق حلّی، ۱۴۱۴، ص ۸۵ / فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۱۰) برای اتصاف افعال به حُسن و قبح، ملاک‌هایی بیان کرده‌اند. برخی معتقدند شیئی که کمال نفس محسوب شود، حسن و آن شیء که سبب نقص نفس باشد، قبیح است؛ برای مثال علم از آن‌رو که سبب کمال نفس است، متصف به حُسن می‌شود و جهل از آن‌رو که سبب نقص نفس است، متصف به قبح می‌شود. برخی نیز ملائمت و منافرت فعل با نفس را علت اتصاف فعل به حُسن و قبح دانسته‌اند؛ مثلاً یک غذای لذیذ یا یک صوت خوش، از آن‌رو که باعث خوشایند نفس می‌شود، حسن است و یک صوت ناخوش از آن‌جهت که سبب ناراحتی نفس می‌شود، قبیح است. برخی نیز افعالی را حسن دانسته‌اند که فاعلش مستحق مدح باشد و در برابر آن افعالی

را که فاعلش مستحق ذم باشد، قبیح دانسته‌اند. برخی نیز ملاک تحسین و تقبیح عقلی را حفظ و زوال نظام اجتماعی بشر دانسته‌اند و معتقدند هرآنچه سبب زوال نظام شود، قبیح و ظلم است. به نظر ایشان هرگونه فعلی اعم از اینکه مستند به فاعل باشد یعنی فاعل مکلف قاصدی داشته باشد یا اینکه مستند به فاعل نباشد یعنی آن فعل فاعل قاصدی نداشته باشد، اگر باعث اختلال نظام شود، قبیح و ظلم است (جزایری، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۵۳).

برخی در مورد عدم اتصاف افعال غیرارادی و بدون قصد به حُسن و قبح، ادعای اجماع کرده‌اند (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۶۹ / کرباسی، [بی‌تا]، ص ۱۴۸ / انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۱۹ / اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۸)، ولی چنین فعلی اگر به حق دیگری تعدی کرد و زیان و خسارتی به بار آورد، متصف به قبح می‌شود و قبیح و ظلم است؛ زیرا حقیقت ظلم در آن وجود دارد؛ اگرچه به خاطر آنکه فاعلش بدون قصد و اختیار بوده، مستحق ذم نیست؛ زیرا استحقاق مدح و ذم مشروط به قصد و اختیار است (سید مرتضی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۹۰ / همو، ۱۳۸۱، ص ۳۰۸ / قاضی ابوالحسن، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۱۲ / طوسی، ۱۴۰۶، ص ۸۴ / نیشابوری، ۱۴۱۴، ص ۷۸ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۸۳).

افزون‌براین از عبارت برخی مفسران فهمیده می‌شود که حُسن و قبح مختص افعال قصدی و ارادی نیست. این دسته ذیل آیه «یعملون السوء بجهالة» (نساء: ۱۷)، در بیان نقش جهالت و عدم علم در استحقاق عقاب افراد گفته‌اند: یهودیان اگرچه جاهل به حقیقت باشند، چون متمکن از علم‌اند، مستحق عقاب‌اند، ولی جاهلانی که متمکن از علم نیستند، همچون نائم و ساهی وقتی مرتکب فعل قبیحی می‌شوند، مستحق عقاب نیستند (فخر رازی، ۱۴۰۲، ج ۱۰، ص ۷ / نظام الأعرج، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۷۴). فعل نائم یا ساهی، از نظر اینان می‌تواند قبیح باشد و این امر نشان از این است که آنها معتقدند قبیح بودن افعال همیشه مرتبط به فاعل آنها نیست.

درمقابل کسانی که ملاک تحسین و تقبیح عقلی را استحقاق مدح و ذم فاعل آن فعل دانسته‌اند، معتقدند حُسن و قبح فقط وصف افعال ارادی و اختیاری است

(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳ / صدر، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۷۷) و کسی که بدون قصد و اراده مرتکب فعلی شود، نمی‌توان آن فعل را متصف به حُسن و قبح کرد؛ چون حاصل از اراده و اختیار نیست (ر.ک: صدر، پیشین). بر پایه نظر اینان، اتلاف مال غیر درحالت خواب، قبیح و ظلم نیست.

شیخ طوسی در تقسیم افعال معتقد است برخی افعال همانند فعل نائم و ناسی، فقط متصف به حدوث‌اند و برخی افعال علاوه بر وصف حدوث، متصف به وصف زایدی نیز هستند. این دسته افعال اختیاری‌اند و به حُسن و قبیح تقسیم می‌شوند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۵). *فاضل مقداد* در شرح این تعریف می‌نویسد: مقصود از وصف زائد، حُسن و قبح فعل است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۳). از نظر ایشان ملاک اتصاف به حُسن و قبح، استحقاق مدح و ذم فاعلشان است (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۸)؛ بنابراین فعلی که فاعلش مستحق مدح است، حسن و آن فعلی که فاعلش مستحق ذم باشد، قبیح نامیده می‌شود؛ به عبارتی می‌توان گفت فعل بدون قصد، قطعاً مورد حکم عقل نیست و اتصافش به حُسن و قبح، محال است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۷ / فانی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۳۹).

همچنین آنچه از ظاهر روایات مربوطه به دست می‌آید نیز مؤید این مطلب است که روح هر فعلی منوط به قصد فاعلش می‌باشد؛ یعنی آن فعلی که از فاعل بدون قصد صادر می‌شود، روح ندارد و فعل بدون روح، متصف به حُسن و قبح نمی‌شود (خویی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰۸).

درمجموع می‌توان گفت آن که به واسطه فاعلش مستحق مدح و ذم می‌باشد، انسان مکلف است، ولی انسان بدون تکلیف همچون نائم، ساهی، طفل و... از آن جهت که تکلیفی ندارد، مستحق مدح و ذم قرار نمی‌گیرد و از آن رو که فعل قبیح، فعلی است که فاعلش مستحق ذم باشد، انسان غیرمکلف مرتکب قبیح نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۹۹ / شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۴)؛ بنابراین نائم و ساهی هیچ‌گاه در این حال مرتکب قبیح و ظلم نمی‌شوند.

آنچه هدف طرح بحث حُسن و قبح عقلی میان متکلمان است، شناخت افعال الهی

می‌باشد و اینکه آیا عقل می‌تواند وصف افعال الهی را کشف کند و اینکه آیا آنچه عقل آن را حسن یا قبیح می‌داند، آیا نزد شارع نیز همان‌گونه است؟ دانستن پاسخ این پرسش‌ها همگی در گرو ملاحظه خود فعل است؛ البته جدا از ملاکات دیگر؛ براین اساس ملاکاتی همچون ملائمت و منافرت، موافقت و مخالفت غرض یا حافظ و هادم بودن برای نظام و اجتماع و... همگی خارج از نفس فعل است و به‌همین دلیل از بحث خارج می‌باشد؛ یعنی اگر گفته می‌شود ظلم قبیح است، بدین معناست که عقل انسان از خود ظلم بما هو ظلم، قبح را درک می‌کند، نه اینکه قبح، ظلم را بخواهد از حیث منافرت یا نقص یا اختلال نظام درک کند. اگرچه با این ملاکات قبح ظلم درک می‌شود، ولی دیگر به آن قبح ذاتی گفته نمی‌شود؛ بنابراین نمی‌توان پذیرفت افعال غیرارادی انسان متصف به حُسن و قبح می‌شوند؛ زیرا تنها ملاکی که مورد پذیرش است، همان استحقاق مدح و ذم بوده که مخصوص افعال ارادی می‌باشد (سبحانی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۶).

به نظر می‌رسد آنچه باعث شده است برخی در تعریف یا مصداق‌شناسی ظلم اختلاف داشته باشند، ناشی از مبانی کلامی آنان است که به کدامین ملاک، افعال را به حُسن و قبح متصف می‌کنند. کسانی که ملاک ملائمت و منافرت با طبع و ملاک کمال و نقص نفس یا ملاک اتمام و انهدام نظام و اجتماع را برگزیده‌اند، ناگزیر افعال غیرارادی انسان را نیز می‌توانند متصف به قبح کنند و ظلم بدانند؛ بنابراین با توجه به این ملاک‌ها، افعال غیرارادی انسان نیز که سبب نقص یا منافرت نفس است، متصف به قبح شده، ظلم محسوب می‌شود. ظلم از نظر حکما به معنای هر فعل قبیح است و فعل قبیح یعنی آنچه سزاوار نیست انجام شود: «لاینبغی ان یفعل». با این تعریف می‌توان گفت افعال غیرارادی نیز با ملاک عدم شایستگی برای وجود یافتن، متصف به قبح می‌شوند؛ به‌همین دلیل افرادی همچون سید مرتضی چنین افعالی را نیز قبیح و ظلم دانسته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت آن دسته از اندیشمندانی که افعال غیرارادی انسان را نیز قابل اتصاف به حُسن و قبح دانسته‌اند، فقط به بُعد عقلی ظلم نظر داشته‌اند. البته این امر منافاتی با معنای لغوی ظلم ندارد. در لغت نیز معانی وضع الشیء فی غیر موضعه

و تعدی إلى حق الغير و... بر افعال غیرارادی نیز صادق است. اگر کسی در خواب بغلتد و کودکی را بکشد، درحقیقت وضع الشیء فی غیرمحلّه است و نیز تعدی به حق طبیعی آن کودک می‌باشد. حاصل اینکه معنای فلسفی و لغوی ظلم بر افعال غیرارادی، صادق است.

درمقابل آن دسته از اندیشمندانی که به امتناع اتصاف افعال غیرارادی به حُسن و قبح قائل شده‌اند، فقط به بُعد اخلاقی ظلم نگریسته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت برخی مفاهیم همان‌گونه که می‌توانند صفت برای افعال اختیاری باشند، می‌توانند برای اشیا و افعال غیرارادی نیز صفت قرار گیرند؛ مثل حُسن و قبح. اگر حُسن و قبح صفت افعال اختیاری قرار گیرد، جزء مفاهیم اخلاقی محسوب می‌شود و اگر صفت برای اشیا و افعال غیرارادی قرار گیرد، دیگر از مفاهیم اخلاقی محسوب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۷-۴۸).

به نظر می‌رسد واژه ظلم در قرآن کریم همواره با بُعد اخلاقی‌اش استعمال شده است. شاهد این مطلب وعده عذاب به ظالمان است (ر.ک: فرقان: ۱۹)؛ نمی‌شود خداوند حکیم غیرمکلفان را وعده عذاب دهد. همچنین متفاهم عرفی ظلم در قرآن، مفهوم اخلاقی آن است و ضمناً مفسران و فقها نیز از ظلم در آیات قرآن فقط مفهوم اخلاقی آن را استظهار کرده‌اند و ظالم را اسم ذم و تحقیر دانسته‌اند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۷۴/ رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۱۵۹/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۴۸/ نظام، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۳۳/ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۲). آنها اطلاق ظلم را فقط بر کسی که مستحق لعن باشد، جایز دانسته‌اند: «الا لعنة الله على الظالمين» (هود: ۱۸) نیز ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۳). همچنین بر اینکه ظلم گناه و معصیت است، تردید نکرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۲۷).

ازسویی آنچه عرف از واژه ظلم می‌فهمد، همان معنای منتسب به فاعل مختار است. ازآنجاکه در فهم نصوص دینی معنای عرفی بر لغوی مقدم است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹)، فهم عرفی در تبیین معنای ظلم مهم می‌باشد، نه معنای لغوی یا فلسفی ظلم. عرف هیچ‌گاه شخصی را که درحال خواب به دیگری زیان رسانده است، ظالم نمی‌نامد

و فعل او را ظلم نمی‌دانند، بلکه فقط افرادی را ظالم می‌دانند که حق دیگری را عالمأ و اختیاراً سلب کرده باشند (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۲۴۰)؛ ازاین‌رو فاعل ظلم، ظالم است و نمی‌شود کسی مرتکب ظلم شود و ظالم نباشد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۸۳)؛ براین‌اساس ظلم در قرآن کریم بر اساس متفاهم عرفی، مفهومی اخلاقی است و مفاهیم اخلاقی دائرمدار اختیار و تکلیف‌اند؛ پس افعال غیرارادی زیان‌بار ظلم محسوب نمی‌شوند.

نکته دیگر اینکه باتوجه به ملازمه عقل و شرع - ما حکم به العقل حکم به الشرع - هرآنچه عقل قبح آن را درک کند، شرع نیز به قبح آن حکم می‌کند و حکم شرع به قبح فعلی، همان حرمت است که فقط متوجه مکلفان می‌شود.

حاصل اینکه باتوجه به معنای عرفی و استظهار فقها و مفسران از ظلم در نصوص دینی، ظلم، افعال غیراختیاری را شامل نمی‌شود؛ پس صغرای استدلال ناتمام است.

۳. ملازمه حکم تکلیفی حرمت ظلم و حکم وضعی ضمان

بنابر مبنای کسانی که فعل غیراختیاری را نیز متصف به قبح و ظلم دانسته‌اند و برفرض شمول آیات منع ظلم در قرآن کریم، برای اثبات مبنای نفی ظلم در قرآن کریم برای مسئولیت مدنی، لازم است اثبات شود حرمت ظلم و ضمان ملازمه دارند.

برخی معتقدند میان حکم تکلیفی حرمت ظلم در قرآن کریم و حکم وضعی ضمان، ملازمه وجود دارد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۱/ حکمت‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶-۹۱). از نظر اینان قاعده قبح ظلم که امری عقلی و مسلم نزد همگان است، یکی از قواعد و مبانی ضمان می‌باشد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۱). ایشان معتقدند در مواردی که حکم به ضمان یا عدم ضمان ظلم است، باید به جهت قاعده قبح ظلم که امری مسلم نزد عقلاست، حکم به ضمان یا عدم ضمان کنیم تا ظلم محقق نشود؛ برای مثال در جایی که شخصی مالی را از غاصب با جهل به غاصب بودن فروشنده خریده است، اگر حکم به عدم ضمان غاصب کنیم و بگوییم مشتری نمی‌تواند به غاصب رجوع کند، این امر، ظلم در حق وی و قبیح است؛ بنابراین باید حکم به

ضمان او شود تا ظلم محقق نگردد. در این صورت حکم به عدم ضمان فروشنده غاصب، ظلم است؛ پس ضامن است (همان).

در مقابل آنچه برخی فقها بدان اذعان کرده‌اند، عدم ملازمه میان حرمت ظلم و حکم ضمان است و اینکه حکم تکلیفی حرمت ظلم نمی‌تواند حکم وضعی ضمان را اثبات کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ص ۸۶ / حکیم، [بی‌تا]، ص ۱۷۵). اینان ادله حرمت ظلم را فرع ثبوت ضمان دانسته‌اند؛ یعنی در موارد ضمان، ادله حرمت ظلم آن موارد را شامل می‌شود و این امر یعنی در مواردی که ضمان ثابت می‌شود، عدم جبران خسارت ظلم است.

اکنون اینکه قائلان به ملازمه گفته‌اند «هرجا به واسطه فعل زیان‌باری ظلم محقق شود، حکم به ضمان نافی ظلم است؛ پس ضمان ثابت می‌شود»، گفته صحیحی نیست؛ زیرا در برخی موارد اسباب ضمان محقق نیست و فقها حکم به ضمان نکرده‌اند، ولی ظلم محقق است.

فقهای بزرگ امامیه میان ظلم و ضمان، ملازمه‌ای ندیده‌اند. ایشان در مواردی که اسباب ضمان وجود ندارد، ولی ضرری وارد شده است، اگرچه قطعاً ظلم محقق شده باشد، ولی نهایتاً با قاعده لاضرر حکم به ضمان کرده‌اند؛ هرچند غالباً این قاعده را نیز مثبت حکم نمی‌دانند. فقها اگرچه به تحقق ظلم اشاره کرده‌اند، ولی از قاعده قبح ظلم یا ادله حرمت ظلم برای اثبات ضمان بهره نبرده‌اند و این مسئله می‌تواند به‌عنوان شاهدهی بر عدم ملازمه ظلم و ضمان باشد. حتی از اقوال برخی فقها می‌توان عدم ملازمه میان ظلم و ضمان را فهمید.

صاحب جواهر آنجا که شخصی از غاصب، مالی را امانت می‌گیرد، در حالی که به غصبی بودن آن مال علم ندارد، گفته است اگر آن مال در دست مستعیر تلف شود، او ضامن است و مالک می‌تواند به او رجوع کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۱۶۶). برخی در اشکال به جواز رجوع مالک به مستعیر، به‌جای غاصب، گفته‌اند این ظلم محض در حق مستعیر است؛ زیرا وی جاهل به غصب بوده است. صاحب جواهر در پاسخ می‌نویسد: عدم جواز رجوع مالک به مستعیر به‌خاطر اینکه ظلم است، صحیح نیست؛

زیرا ضمان وی سبب دارد و آن ید و اتلاف است (همو).

در ذیل روایت سکونی از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله فإنه كفارة له: اگر کسی به دیگری ظلم کند و فرد مظلوم بمیرد، آنگاه ظالم باید برای مظلوم استغفار کند و این کفاره ظلم وی است» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۸۰)؛ امام خمینی در پاسخ این اشکال که ممکن است مطرح شود آیا استغفار، کفاره حقوق مالی تلف‌شده مظلوم نیز می‌شود، می‌نویسد: استغفار، کفاره گناه ظلم وی محسوب می‌شود، ولی سبب برائت وی از حقوق مالی مظلوم نمی‌شود؛ زیرا وی به واسطه تلف و ید، ضامن شده است (همو)؛ یعنی ایشان فقط برای ظلم، حرمت تکلیفی قائل شده است که با استغفار حل می‌شود، ولی حکم وضعی ضمان را نه به خاطر ظلم، بلکه به خاطر حصول اسباب شرعی آن همچون تلف و ید دانسته است، یا مثلاً کسی که حرّی را حبس کند، به وی ظلم کرده است، ولی ضامن نیست؛ چون بر او ید ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۴۱)؛ پس ظلم محقق شده است، ولی ضمان خیر و این امر نشان می‌دهد که ایشان ظلم را مبنای ضمان ندانسته‌اند.

آنچه برخی گمان کرده‌اند که ادله حرمت ظلم مبنای ضمان است، شاید به این دلیل باشد که آنان توجهی به اسباب فقهی ضمان نداشته‌اند؛ بدین بیان که اسباب ضمان در فقه روشن و مشخص است و غالباً در هر موردی که ظلمی تحقق یابد، یکی از اسباب ضمان وجود دارد و ضمان را ثابت می‌کند؛ به عبارت دیگر ضمان از حکم حرمت ظلم به دست نمی‌آید، بلکه به واسطه ایجاد اسبابش همچون تلف، ید و... اثبات می‌شود. آری! ممکن است گفته شود وقتی ظلمی محقق می‌شود، عدم ضمان ظالم، خود، ظلم است، ولی ضمان در این موارد از نفی ظلم در قرآن به دست نمی‌آید، بلکه از اسباب خودش فهمیده می‌شود.

تمامی اسباب ضمان به نوعی مصداق ظلم محسوب می‌شوند و شاید به همین دلیل برخی میان حکم حرمت ظلم و ضمان ملازمه دیده‌اند، درحالی‌که ملازمه‌ای در کار نیست؛ یعنی این گونه نیست که هر جا ظلم بود، ضمان هم باشد.

ازسویی وجود موارد نقضی برای این ملازمه ادعایی در فقه شریف، نمایانگر بطلان این ملازمه است؛ برای نمونه حبس حرّ صانع، ظلم به وی است، ولی ضمان ندارد (محقق حلّی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۵۵ / شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۲۲۱ / حائری، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۰۲ / کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۱۱ / سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۳۴ / علامه حلّی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۵۲۰ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲۲، ص ۱۵۹ / حلّی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۴۹)؛ بنابراین در اینجا ظلم محقق است و آیات نفی ظلم آن را شامل می‌شود، ولی ضمانی در کار نیست و همین مسئله، نقض ملازمه حرمت ظلم و ضمان می‌باشد. البته برخی فقها با قاعده لاضرر در مواردی که حبس حرّ منجر به ازدست رفتن درآمد مسلم او می‌شود، حکم به ضمان حابس داده‌اند (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۲۶۳ / مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۵۱۳).

حاصل اینکه رابطه ظلم و ضمان، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی گاهی ظلم هست، ولی ضمان نیست؛ مثل حبس حرّ و در مواردی ضمان هست، ولی ظلم نیست؛ همانند جایی که فردی در حال خواب، مال شخصی را تلف می‌کند و گاهی هم ظلم هست و هم ضمان؛ مانند آنجاکه فردی در حالت بیداری و هوشیاری، مال شخصی را تلف می‌کند که هم ظلم هست و هم ضمان.

در مجموع اگر کسی بتواند موردی را بیابد که ظلم و ضمان باشد، ولی اسبابی از اسباب مطرح ضمان در فقه در آن مورد نباشد، آن کس شاید بتواند آیات نفی ظلم را به عنوان یکی از مبانی ضمان (مسئولیت مدنی) مطرح کند. هنگام کاوش در کتب فقهی، موردی یافت نشد که ضمان باشد و اسباب ضمان همچون اتلاف، غصب، ید و قاعده لاضرر نباشد.

نتیجه

آیات نفی ظلم نمی‌تواند به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی مطرح باشد؛ زیرا هم اشکال صغروی - اینکه افعال غیرارادی متصف به قبح و ظلم نمی‌شوند - و هم اشکال کبروی - ملازمه‌ای میان حکم تکلیفی حرمت ظلم و حکم وضعی ضمان وجود ندارد - در جای خود پابرجاست.

صغرای استدلال مخدوش است؛ زیرا ظلم در قرآن کریم به‌عنوان مفهومی اخلاقی مطرح است و مورد نهی قرار گرفته است؛ بنابراین ظلم فقط بر افعال اختیاری انسان صدق می‌کند و افعال غیراختیاری زیان‌بار از مصادیق ظلم منهی در قرآن کریم محسوب نمی‌شوند.

کبرای استدلال نیز مخدوش است؛ زیرا علاوه بر آنکه دلیل و برهانی بر ملازمه منع ظلم و ضمان وجود ندارد، موارد نقضی همچون حبس حرّ که عرفاً ظلم محسوب می‌شود و تحت ادله نهی ظلم در قرآن قرار می‌گیرد، ولی ضمان حابس را به‌دنبال ندارد نیز دلیلی بر ردّ این ملازمه محسوب می‌شوند.

درمجموع پذیرش آیات منع ظلم در قرآن کریم به‌عنوان مبنای مسئولیت مدنی نیاز به دلیل و برهان قابل قبولی دارد که به‌نظر می‌رسد چنین دلیل یا برهانی وجود ندارد؛ پس آیات منع ظلم را نمی‌توان به‌عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی پذیرفت.

منابع

- * قرآن كريم.
١. ابن جزى، محمد بن احمد؛ التسهيل لعلوم التنزيل؛ بيروت: شركة دار الأرقم، ١٤١٦ق.
 ٢. ابن فارس، احمد بن فارس بن زكريا؛ معجم مقائيس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ١٤٠٤ق.
 ٣. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
 ٤. ابو الفتوح رازى، حسين بن على؛ روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
 ٥. احسايبى (ابن ابى جمهور)، محمد بن على بن ابراهيم؛ عوالى اللئالى العزيزية؛ قم، مطبعة السيد الشهداء، ١٤٠٥ق.
 ٦. آخوند خراسانى، محمد كاظم؛ درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد؛ تهران: مؤسسة الطبع والنشر، ١٤١٠ق.
 ٧. اراكى، محمد على؛ أصول الفقه؛ قم: مؤسسه در راه حق، ١٣٧٥.
 ٨. اردبيلى، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه، ١٤٠٣ق.
 ٩. استرآبادى، محمد جعفر؛ البراهين القاطعه فى شرح تجريد العقائد الساطعه؛ قم: مكتب الاعلام الإسلامى، ١٣٨٢.
 ١٠. استرآبادى، محمدا مين و سيد نورالدين موسى عاملى؛ الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المكية؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه، ١٤٢٦ق.

١١. انصارى، مرتضى؛ مطارح الانظار؛ قم: مجمع الفكر الإسلامى، ١٣٨٣.
١٢. بادينى، حسن؛ فلسفه مسئوليت مدنى؛ تهران: شركت سهامى انتشار، ١٣٨٤.
١٣. بهرامى احمدى، حميد؛ حقوق مدنى ٤ (مسئوليت مدنى)؛ تهران: ميزان، ١٣٨٨.
١٤. جزايرى، محمدجعفر؛ منتهى الدراية فى توضيح الكفاية؛ قم: مؤسسه دارالكتاب، ١٤١٥ق.
١٥. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.
١٦. حائرى طباطبايى، سيدعلى بن محمد؛ رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل (حديثه)؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤١٨ق.
١٧. حسينى حائرى، سيدكاظم؛ فقه العقود؛ قم: مجمع انديشه اسلامى، ١٤٢٣ق.
١٨. حكمت نيا، محمود و حسين هوشمند فيروزآبادى؛ «ادله قرآنى مسئوليت مدنى»، مجله قرآن، فقه و حقوق اسلامى؛ ش ٢، بهار و تابستان ١٣٩٤، ص ١١٦-٩١.
١٩. حكمت نيا، محمود؛ مسئوليت مدنى در فقه اماميه (مبانى و ساختار)؛ قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ١٣٨٩.
٢٠. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر، حسن زاده آملى؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٣ق.
٢١. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (الحديثه)؛ قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤٢٠ق.
٢٢. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ تذكرة الفقهاء (الحديثه)؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤١٤ق.
٢٣. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول؛ قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤٢٥ق.
٢٤. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ نهج الحق و كشف الصدق؛ بيروت، دارالكتاب اللبنانى، ١٩٨٢م.
٢٥. حلى (محقق حلى)، نجم الدين جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فى فقه الإماميه؛ قم:

- مدرسة المطبوعات الدينية، ١٤١٨ق.
٢٦. حلى (محقق حلى)، نجم الدين جعفر بن حسن؛ المسلك فى أصول الدين والرسالة الماتعية؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ق.
٢٧. حلى، جمال الدين و احمد بن محمد اسدى؛ المهذب البارع فى شرح المختصر النافع؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٤٠٧ق.
٢٨. حلى، شمس الدين محمد بن شجاع القطان؛ معالم الدين فى فقه آل ياسين؛ قم: مؤسسه امام صادق ؑ، ١٤٢٤ق.
٢٩. خمينى، سيدروح الله؛ المكاسب المحرمة؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى ؑ، ١٤١٥ق.
٣٠. خمينى، سيدمصطفى؛ كتاب البيع؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى ؑ، ١٤١٨ق.
٣١. خويى، ابوالقاسم؛ دراسات فى علم الأصول؛ قم: مؤسسه دايرة المعارف فقه اسلامى، ١٤١٩ق.
٣٢. دهخدا، على اكبر؛ لغتنامه دهخدا؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٧٧.
٣٣. ديلمى، احمد؛ حسن نيت در مسئوليت مدنى؛ تهران: ميزان، ١٣٨٩.
٣٤. رازى، فخرالدين؛ المحصل؛ عمان: دار الرازى، ١٤١١ق.
٣٥. راغب اصفهانى، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بيروت: دارالشامية، ١٤١٢ق.
٣٦. زيبدى، محب الدين و سيدمحمد مرتضى حسيني؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ق.
٣٧. سبحانى، جعفر؛ الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل؛ لبنان: الدار الإسلامية، ١٤١٠ق.
٣٨. سبزوارى (محقق سبزوارى)، محمدباقر؛ كفاية الأحكام؛ قم: دفتر انتشارات

- اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۳ق.
۳۹. سبزواری، سیدعبدالأعلى؛ مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام؛ قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۴۰. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذریعة إلى أصول الشیعة؛ تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ)، [بی تا].
۴۱. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الملخص فی أصول الدین؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
۴۲. صافی، علی عبدالحکیم؛ الضمان فی الفقه الإسلامی؛ تهران: المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الإسلامیة، ۱۳۸۹.
۴۳. صدر، محمدباقر؛ بحوث فی علم الأصول؛ تقریرات حسن عبدالساتر؛ بیروت: الدار الإسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۴۴. طاهری، حبیب الله؛ حقوق مدنی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، [بی تا].
۴۵. طباطبایی حکیم، سیدمحسن؛ نهج الفقاهة؛ قم: انتشارات ۲۲ بهمن، [بی تا].
۴۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۴۸. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الإقتصاد؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۶ق.
۵۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۵۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵۲. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة؛ بیروت:

- دارالتراث - دارالإسلامية، ١٤١٠ق.
٥٣. عاملى (شهيد اول)، محمد بن مكى؛ غاية المراد فى شرح نكت الإرث؛ قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه، ١٤١٤ق.
٥٤. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ الحاشية الأولى على الألفيه؛ قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه، ١٤٢٠ق.
٥٥. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية؛ قم: كتابفروشى داورى، ١٤١٠ق.
٥٦. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ق.
٥٧. عاملى كركى (محقق ثانى)، على بن حسين؛ جامع المقاصد فى شرح القواعد؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤١٤ق.
٥٨. عميد زنجانى، عباسعلى؛ موجبات ضمان؛ در آمدى بر مسئوليت مدنى و اسباب و آثار آن در فقه اسلامى؛ تهران: ميزان، ١٣٨٢.
٥٩. فاضل أبى، حسن بن ابى طالب؛ كشف الرموز فى شرح مختصر النافع؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه، ١٤١٧ق.
٦٠. فاضل لنكرانى، محمد جواد؛ قاعده ضمان؛ قم: مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، ١٣٨٧.
٦١. فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله؛ اللوامع الإلهية فى المباحث الكلامية؛ قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢٢ق.
٦٢. فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين؛ قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ق.
٦٣. فانى اصفهانى، على؛ آراء حول مبحث الألفاظ فى علم الأصول؛ قم: رضا مظاهرى، ١٤٠١ق.
٦٤. فخر الدين رازى، ابو عبدالله محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٠ق.
٦٥. فراهيدى، خليل بن احمد؛ كتاب العين؛ قم: نشر هجرت، ١٤١٠ق.

۶۶. قاضی ابوالحسن، عبدالجبار؛ المغنی فی أبواب التوحید والعدل؛ قاهره: الدارالمصریه، ۱۹۶۵م.
۶۷. قرشی بنایی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۶۸. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
۶۹. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی؛ الزامهای خارج از قرارداد (ضمنان قهری)؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۷۰. کرباسی، محمدابراهیم بن محمدحسن؛ إشارات الأصول؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۷۱. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۷۲. مدرس طباطبایی، سیدحسن بن اسماعیل؛ الرسائل الفقهية؛ تهران: ستاد بزرگداشت پنجاهمین سالگرد شهادت مدرس، ۱۴۰۸ق.
۷۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۷۴. معلوف، لويس؛ المنجد فی اللغة العربية المعاصرة؛ قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۳ ش
۷۵. مغنیه، محمدجواد؛ فقه الإمام الصادق؛ قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق.
۷۶. موسوی قزوینی، سیدعلی؛ ینایع الأحكام فی معرفة الحلال والحرام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۴ق.
۷۷. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۸. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر؛ أنوار الفقاهة؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۷۹. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر؛ تحرير المجله؛ نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۹ق.
۸۰. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر؛ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۸۱. نظام الأعرج، حسن بن محمد؛ تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ بیروت:



دارالكتب العلميه، ١٤١٦ق.

٨٢. نيشابورى مقرى، ابو جعفر؛ الحدود؛ قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٤ق.

٨٣. هاشمى شاهرودى، سيد محمود؛ مقالات فقهيه؛ بيروت: مركز الغدير للدراسات

الإسلامية، ١٤١٧ق.

