

Submit Date: 26 July 2025

Revise Date: 28 January 2026

Accept Date: 02 February 2026

Initial Publish: 02 February 2025

Final Publish: 23 October 2026

# The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

## The Civil Liability of the State in Cases of Public Rights Violations within the Framework of Jurisprudential Rules

Mohsen Mohammadi<sup>1</sup>, Mostafa Amiri\*<sup>2</sup>, Mohammad Varasteh Bazghaleh<sup>3</sup>

1. Department of Law, Ki.C., Islamic Azad University, Kish, Iran.

2. Department of Law, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran.

3. Department of Law, Pa.C., Islamic Azad University, Parand, Iran.

\* Corresponding Author's Email: mostafaamiri@iau.ac.ir

### ABSTRACT

Public rights refer to a collection of rights and public interests that are generally recognized by the state or public institutions for the purpose of safeguarding and maintaining the interests of society and its citizens. These rights reflect, in a sense, the collective demands and needs of the people and encompass a variety of domains, including social rights, economic rights, political rights, environmental rights, and cultural rights. The purpose of this research, which was conducted using a descriptive-analytical method, is to explore the jurisprudential and legal foundations of the civil liability of the state in cases of encroachments on public rights, within the framework of Islamic jurisprudential rules. The findings of the study indicate that, from a jurisprudential perspective, the rule of no harm (*lā ḍarar*), which is grounded in a Prophetic tradition and Article 40 of the Constitution, prohibits causing harm to citizens in any form. The state, as the ruling authority, is subject to this rule, and in accordance with Article 171 of the Constitution, is responsible for compensating damages in cases of judicial error or administrative misinterpretation. This study demonstrates that the Iranian legal system, by integrating jurisprudential principles and the foundations of public law, has established a relatively comprehensive framework for the protection of public rights and for the compensation of damages resulting from state transgressions. Nevertheless, the need for the enhancement of executive and supervisory mechanisms is still strongly felt.

**Keywords:** *public rights, civil liability of the state, citizenship rights, judicial rulings, constitutional principles*

تاریخ ارسال: ۴ مرداد ۱۴۰۴  
 تاریخ بازنگری: ۸ بهمن ۱۴۰۴  
 تاریخ پذیرش: ۱۳ بهمن ۱۴۰۴  
 تاریخ چاپ اولیه: ۱۳ بهمن ۱۴۰۴  
 تاریخ چاپ نهایی: ۱ آبان ۱۴۰۵

## دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی

### مسئولیت مدنی دولت در موارد نقض حقوق عامه در چارچوب قواعد فقهی

محسن محمدی<sup>۱</sup>، مصطفی امیری<sup>۲\*</sup>، محمد وارسته بازقلعه<sup>۳</sup>

۱. گروه حقوق، واحد بین المللی کیش، دانشگاه آزاد اسلامی، کیش، ایران.
  ۲. گروه حقوق، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.
  ۳. گروه حقوق، واحد پرند، دانشگاه آزاد اسلامی، پرند، ایران.
- \* پست الکترونیک نویسنده مسئول: [mostafaamiri@iau.ac.ir](mailto:mostafaamiri@iau.ac.ir)

### چکیده

حقوق عامه، به مجموعه‌ای از حقوق و منافع عمومی اطلاق می‌شود که به طور کلی از سوی دولت یا نهادهای عمومی برای تأمین و حفظ منافع جامعه و شهروندان به رسمیت شناخته شده است. این حقوق به نوعی نشان‌دهنده‌ی خواسته‌ها و نیازهای عمومی مردم هستند و شامل حوزه‌های مختلفی، اعم از حقوق اجتماعی، حقوق اقتصادی، حقوق سیاسی، حقوق زیست محیطی و حقوق فرهنگی می‌شوند. هدف از این تحقیق که به روش توصیفی تحلیلی گردآوری شده است، آگاهی از مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت در قبال تعديات به حقوق عامه در چارچوب قواعد فقهی می‌باشد. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که، از منظر فقهی، قاعده لاضرر مستند به حدیث نبوی و اصل ۴۰ قانون اساسی، هرگونه ضرررسانی به شهروندان را ممنوع می‌داند. دولت به عنوان نهاد حاکم، مشمول این قاعده بوده و طبق اصل ۱۷۱ قانون اساسی در موارد خطای قضایی یا تفسیر اداری، مسئول جبران خسارت است. این مطالعه نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران با تلفیق مبانی فقهی و اصول حقوق عمومی، چارچوب نسبتاً کاملی برای حمایت از حقوق عامه و جبران خسارات ناشی از تعديات دولتی ایجاد کرده است، هرچند نیاز به تقویت سازوکارهای اجرایی و نظارتی، همچنان احساس می‌شود.

**کلیدواژگان:** حقوق عامه، مسئولیت مدنی دولت، حقوق شهروندی، آرای دادگاه ها، اصول قانون اساسی



## مقدمه

بر اساس اصول فقهی و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران حقوق عامه به عنوان حقوق غیرقابل سلب اشخاص (مانند ماده ۱ قانون احترام به آزادی‌های مشروع مصوب ۱۳۸۳)، شامل دو بُعد اساسی است: ۱- حقوق فردی (مانند حق بر حریم). ۲- حقوق جمعی (نظیر حق بر محیط زیست سالم). این حقوق در نظام حقوقی ایران، برآمده از ترکیبی از مبانی فقهی به ویژه قاعده لاضرر و مفاهیم مدرن حقوق عمومی همچون حقوق شهروندی، حقوق بشر و حقوق جمعی در قالب «حقوق ملت» است. همانطور که در شناخت علوم متعدد مانند فقه و جزا از اصول فقه و یا از اصول جزای عمومی استفاده می‌شود، قاعدتاً در حقوق عامه نیز می‌توان اصولی را فرض نمود که مصادیق عینی باید در چارچوب این قواعد مورد شناسایی و نظم قرار گیرند؛ به این معنا که هر رفتار و مصداقی نمی‌تواند به عنوان حقوق عامه تعریف شود؛ لذا اصول دقیق شناخت حقوق عامه نیز باید بر مبانی نظری مناسبی ساخته شود. به طور مثال مبانی نظری در آموزه‌های الهی کاملاً متفاوت با مبانی سکولار است. از منظر فقه اسلامی، حقوق عامه ذیل «مصلح مرسله» (شهید ثانی، مسالک الافهام) و ولایت امر (امام خمینی ره، ولایت فقیه) تعریف می‌شود و مشروط به عدم تعارض با شرع است (اصل ۴ قانون اساسی). اما در چارچوب فکری سکولار این حقوق مبتنی بر حاکمیت اراده مردم و حقوق بنیادین مطلق مانند آزادی بیان بدون قید شرعی است. در نتیجه، نمی‌توان برخی رفتارها و مصادیقی را که بر پایه نظریه سکولاریسم ساخته شده و شناخته می‌شود، در یک نظام مبتنی بر دین، از مصادیق حقوق عامه برشمرد. در همین راستا باید خاطر نشان کرد که «حقوق عامه» از مفاهیم جدی و اصیل فقه اسلامی نیز می‌باشد که بسیاری از فقها در خلال مباحث، به عنوان یک نهاد مسلم فقهی به آن پرداخته‌اند و آن را از وظایف دولت می‌دانند. پرسشی که پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به آن می‌باشد این است که، مسئولیت دولت در قبال

تعدی به حقوق عامه، بر مبنای کدام قواعد فقهی قابل تحلیل می‌باشد؟ فرضیه‌ای که در پاسخ به این پرسش مدنظر قرار خواهد گرفت این است که، مبنای مسئولیت دولت در موارد تعدی به حقوق عامه بر مبنای قواعد لاضرر، اتلاف، احسان و قاعده تسبیب قابل تحلیل می‌باشد.

## مواد و روش‌ها

در پژوهش حاضر از روش توصیفی تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای جهت نگارش مقاله استفاده شده است.

## بحث

در بررسی فقهی مسئولیت مدنی دولت، بایستی گفت که این موضوع به علت عدم حضور فقها در دستگاه‌های حکومتی، به صورت جامع توسط ایشان بررسی نشده است. اما مواردی چون جبران خسارت ناشی از خطای قاضی (اصل ۱۷۱ ق.ا، ماده ۵۸ ق.م.ا) و همچنین موارد پرداخت دیه از بیت المال (ماده‌های ۲۴۴ و ۳۱۳ ق.م.ا) در کتب فقهی توسط فقها بحث شده است که به نوعی مرتبط با موضوع می‌باشند. دولت بدو وظیفه دارد تا بستری فراهم نماید که امکان ظهور و بروز کسانی که به نحوی امنیت مردم را به مخاطره می‌اندازند، سلب شود و سپس در صورت شکل گیری این قبیل حرکت‌ها، با کشف آنها، حق ذوالحقوق را به ایشان اعاده نماید و در صورت عدم توانایی، می‌بایست، خود به جبران خسارات اقدام نماید (Ghazi, 1993). در حقوق اسلام، مسائل مربوط به مسئولیت مدنی تحت عنوان «ضمان قهری» بحث شده است. البته مبحث ضمان قهری در حقوق اسلام، عام تر از مسئولیت مدنی است؛ چرا که فقها عناوین دیگری چون ضمان مقبوض به عقد فاسد، ضمان مقبوض بالسوم و غیره را، که خارج از قلمرو مسئولیت مدنی است؛ تحت عنوان موجبات ضمان مطرح کرده‌اند.

## قاعده اتلاف

از جمله قواعدی که فقها در بحث از ضمان قهری (مسئولیت مدنی) به بررسی آن می‌پردازند قاعده اتلاف است. هرچند مفاد این قاعده (مَنْ أَتَفَا مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ) در کتب حدیثی نیامده ولی از چندان شهرتی برخوردار است که به عنوان حدیث معصوم تلقی شده و مورد استناد فقها قرار گرفته است. مفهوم اتلاف در گستره و قلمرو این قاعده مؤثر می‌باشد، طوری که بعضی از فقها می‌گویند اتلاف اعم از اتلاف حقیقی؛ و اتلاف حکمی است. منظور از اتلاف حقیقی آن است که شخصی مال دیگری را به کلی از بین ببرد، مثلاً لباس یا فرش او را بسوزاند. ولی در اتلاف حکمی، نفس مال از بین نمی‌رود بلکه با بقاء اصل مال، مالیت آن نابود می‌شود. مثل کارت یا بن‌های اعتباری که تا تاریخ معینی اعتبار دارند و بعد از آن تاریخ، مالیت ندارند با اینکه اصل کارت یا بن موجود باشد (Moradi Barlian, 2017).

بعضی از فقها اتلاف مال را شامل اتلاف حکمی نمی‌دانند و این، بدان معنی نیست که اتلاف حکمی، موجب ضمان نمی‌شود بلکه غرض آن است که این قاعده شامل آن نمی‌شود و برای اثبات ضمان در اتلاف حکمی بایستی به سایر ادله مثل آیه شریفه «مَنْ اَعْتَدَى... الخ» مراجعه کرد. همچنین به موجب اطلاقات ادله قاعده اتلاف، در پدید آمدن ضمان، عنصر عمد و قصد دخالت ندارد. ابن البرآج در این مورد می‌نویسد: «اگر انسان لباس یا کالایی را در قبال اجرت برای رنگرزی به رنگرز بدهد و آن لباس یا کالا بسوزد ضمانش برعهده رنگرز است و بین عمدی و غیرعمدی بودن فرقی نیست.» به نظر می‌رسد نظر ایشان با اطلاق روایت اسماعیل بن ابی الصباح از امام صادق (ع) موافق باشد: «سألته عن القصار یسلم الیه المتاع فیخرقه او یحرقه، أیغرمه؟ قال (ع): غرّمه بما جنت یده» از امام (ع) از رنگرزی پرسیدم که کالایی به او تسلیم شده و او کالا را پاره کرده یا سوزانده است. آیا او باید خسارت آن را پرداخت

کند؟ امام (ع) فرمود: او را به جنایتی که با دستش انجام داده جریمه کن (Bojnourdi, 1998).

البته لازم به ذکر است که عدم دخالت عنصر عمد در پدید آمدن ضمان؛ بدین معنی نیست که در هیچ یک از مراحل، عملی که مجوز انتساب یا استناد تلف به فاعل باشد لازم نیست؛ بلکه بی گمان احراز انتساب عمل به فاعل ضروری می‌باشد؛ زیرا از ارکان اصلی ضمان مورد بحث، تحقق مفهوم «اتلاف» است و بدیهی است که این مفهوم با مفهوم «تلف» فرق دارد. بنابراین در ایجاد ضمان اتلاف، تقصیر شرط نیست ولی انتساب شرط است و بایستی انتساب فعل زیانبار به فاعل (متلف) احراز شود. یا به عبارت دیگر در تحقق اتلاف، کافی است که رابطه علیت بین فعل شخص و تلف مال موجود باشد، هرچند که قصد ایجاد نتیجه در آن نباشد.

همانطور که این قاعده شامل اتلاف عین می‌شود، شامل اتلاف منفعت نیز می‌گردد؛ زیرا علی رغم تردیدی که از سوی بعضی از فقها، صورت گرفته است، جمع قابل توجهی از فقها معتقدند که منفعت نیز مال است (Khoei, 2011)؛ علاوه بر آنچه گفته شد، فقیهان در تعریف بیع آورده‌اند که «البیع مبادله مال بمال»؛ یعنی بیع عبارت است از این که یک مال با مال دیگر معاوضه گردد، هم عَوْضٌ و هم مَعْوَضٌ مال باشد. در عین حال گفته اند منفعت در عقد بیع می‌تواند عوض واقع شود؛ این به اعتبار آن است که مال بودن منفعت را مسلم گرفته‌اند (Rashti, 2009).

با توجه به اینکه حضرت امام (س) قاعده اتلاف را یک قاعده عقلایی می‌دانند از نظر ایشان ملاک قلمرو قاعده، نگرش عقلاست و عقلا، افساد بر صاحب مال را موجب ضمان می‌دانند نه افساد بر نفس مال را، پس هر کسی به هر نحوی موجب افساد مال بر صاحب آن شود به نحوی که مالک به مال خود دسترسی نداشته باشد، ضامن است و می‌بایست عین آن را در صورت وجود، و مثل یا قیمت آن را در صورت تلف به مالک برگرداند و بپردازد؛ یعنی

مسئولیتی که دارند موجب اتلاف مال سایر اشخاص شوند باعث ایجاد مسئولیت مدنی برای دولت می‌شوند و این دولت است که پس از پرداخت خسارت وارده، طبق روابط و ضوابط درون سازمانی، به کارمند رجوع می‌کند (Farmanfarmaian, 2016). پس طرف دعوی شخص زیان دیده از همان ابتدای امر دولت می‌باشد؛ چرا که اگر قائل باشیم که زیان دیده برای جبران ضرر به شخص کارمند رجوع کند در اینجا زیان دیده با دو مشکل اساسی روبروست: ۱) ضرر زنده به عنوان شخص حقیقی عموماً توانایی جبران خسارت را ندارد. ۲) زیان دیده بایستی در دستگاه پیچیده اداری و قضایی علت خسارت را ثابت کند. و چون در مقام مدعی است، برعهده اوست که تقصیر کارمند یا نقص وسایل اداری را اثبات کند. در صورتی که با این کار علاوه بر ضرر وارده، تکلیف زائدی بر عهده او گذاشته می‌شود و زیان زنده (چه کارمند و چه دولت) فارغ از مشکلاتی که عملکردش ایجاد کرده، در روند این دعوا هیچ دغدغه‌ای ندارد و فقط منتظر نتیجه اقدامات زیان دیده می‌ماند. لذا باتوجه به مطالب فوق و اینکه شارع مقدس و سیره عقلا تأکید بر جبران خسارت می‌نماید؛ اینجاست که مسئولیت دولت متولد گردیده و دولت مسئول جبران خسارت می‌شود. بنابراین، اثبات علت خسارت و تلف (فعل کارمند یا نقص وسایل اداری) از طرف شخص زیان دیده غیرضروری و در پیچ و خم مسائل اداری مشکل می‌باشد؛ چون چه بسا کارمند مدعی نقص وسایل اداری در بروز خسارت باشد که به عنوان سبب قوی موجب اتلاف مال غیر شده است؛ پس دولت با پرداخت خسارت و رسیدگی به ادعای کارمند، در صورت احراز تقصیر او به وی مراجعه کرده و طبق ضوابط داخلی با کارمند برخورد می‌کند (Tawazani Zadeh, 2006).

چنانکه قانونگذار در ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی، اصل را بر مسئولیت شخصیت حقوقی خصوصی یا کارفرمایان مشمول قانون کار قرار داده و مسئول جبران تمام خسارت‌های

در قاعده اتلاف آنچه موضوعیت دارد افساد بر صاحب مال است نه افساد خود مال؛ و افساد بر صاحب مال آن است که مالک عقلاً و یا شرعاً نتواند در مال خود تصرف کند (Hilli, 2001). بنابراین، به نظر می‌رسد طبق دیدگاه حضرت امام(س) قاعده اتلاف هم شامل اتلاف حکمی و حقیقی و هم شامل اتلاف اعیان و منافع می‌شود؛ چون طبق مبنای ایشان پایه و اساس قاعده اتلاف، سیره عقلاء می‌باشد و عقلاً اتلاف حکمی و حقیقی و همچنین اتلاف عین و منفعت را موجب ضمان می‌دانند (Al-Hilli, 2003).

از آنچه در خصوص مستندات و قلمرو قاعده اتلاف بیان شد، چنین استفاده می‌شود که اگر شخصی به خاطر فعل زیانبار خود موجب تلف مال دیگری اعم از عین و منفعت شود، ضامن جبران خسارت بوده که این همان مسئولیت مدنی عامل ورود خسارت بر دیگری می‌باشد. البته از این قاعده در اتلاف اموال و ابدان استفاده کرده اند، اکنون که قلمرو مسئولیت مدنی و کیفری از هم جدا شده است، تنها زمینه اجرای آن در امور مالی می‌تواند مفید واقع شود. بنابراین براساس قاعده اتلاف، هرگونه تلفی نسبت به اموال یا منافع دیگران، موجب ضمان است و زیان زنده از بابت آن دارای مسئولیت مدنی می‌باشد. به بیان دیگر، قاعده اتلاف عمومیت دارد و شامل هرگونه زبانی می‌شود که در اثر تعمد یا بی احتیاطی و بی توجهی نسبت به اعیان یا منافع وارد می‌شود و در تمام این حالات، عامل زیان، مسئولیت دارد و ملزم به جبران خسارت می‌باشد. لذا می‌توان قاعده اتلاف را به عنوان مبنای مسئولیت مدنی مطرح کرد و اینکه این قاعده، می‌تواند مبنای مسئولیت مدنی دولت باشد یا نه؛ بایستی گفت که چون دولت فاقد شخصیت حقیقی هست پس فرض اتلاف (بالمباشره) برای دولت فقط از جهت متصدیان امور دولتی (کارمندان و کارگزاران) قابل تصور است و اتلاف به جهت اعمال حاکمیت جزو اتلاف بالتسبیب است. بنابراین متصدیان امور دولتی، چنانچه به سبب

در تسبیب در صورتی فرد مسبب را می‌توان مسئول دانست که در فعل خود تقصیر کرده باشد و این تقصیر می‌بایست توسط متضرر به اثبات برسد (Emami, 2016)؛ لذا در تسبیب، در صورت عدم احراز تقصیر، انتساب خسارت به مسبب احراز نمی‌گردد؛ بنابراین آنچه اهمیت دارد، اثبات انتساب خسارت به مسبب است، نه اثبات تقصیر. «سبب» در لغت به معنی ریسمان به کار رفته است؛ راغب اصفهانی می‌نویسد: «سبب ریسمانی است که بوسیله آن از نخل بالا می‌روند.» و در مصباح المنیر نیز به همین معنی آمده است طوری که سبب هر آن چیزی است که بوسیله آن به امری از امر دست یافته می‌شود. (Jafari Langroodi, 2013).

سبب در باب ضمان در میان فقها دارای تعاریف متعددی است، طوری که محقق حلی می‌نویسد «ما لولاه لما حصل التلف لکن عله التلف غیره» براساس این تعریف، سبب چیزی است که اگر نباشد، تلف هم حاصل نمی‌شود بلکه برای حصول تلف به علت دیگری نیاز است که آن علت با سبب متفاوت است، اگرچه وجود سبب در اثرگذاری علت مدخلیت دارد به نحوی که اگر سبب نباشد علت تأثیر نخواهد داشت. محقق کرکی در تعریف خود ضمن تأیید تعریف علامه حلی می‌گوید: «سبب، ایجاد چیزی است که باوجود آن، تلف حاصل می‌شود اما علت وقوع آن چیز دیگری است! مشروط به اینکه سبب از اموری باشد که انتظار علت تلف با آن وجود داشته باشد به اینکه همراه بودن علت یا سبب فراوان باشد.» به دیگر سخن به سبب توجه می‌کنیم اگر علت تلف از آن متوقع باشد سبب موجب ضمان است وگرنه موجب ضمان نخواهد بود (Al-Karki, 2009).

شاهد اول سبب را به «فعل ملزوم العله» تعریف می‌کند که منظور وی از ملزوم علت، امری است که علت بدون آن تأثیری ندارد. میرزای نائینی درباره ضمان سبب می‌نویسد: «ضابطه ضمان سبب، این است که فعل بر مقدمه اعدادی مترتب شود به طوریکه میان آن و مقدمه فاعل مباشر ارادی واسطه قرار نگیرد. مثلاً در مثال

وارد از طرف کارگران و کارکنان را، کارفرما فرض کرده و به کارفرما اجازه داده بعد از احراز تقصیر کارکنان یا کارگران به ایشان مراجعه کند؛ حال سؤال این است که شخصیت حقوقی حقوق عمومی (دولت) چه خصوصیتی دارد که مشمول این قانون نشده و قانونگذار در ماده ۱۱ قائل به تفکیک مسئولیت بین دولت و کارکنان دولت شده است. در حالی که اگر بر فرض نتوان مستقیماً برای دولت مسئولیت قائل شد مطمئناً دولت از باب «تسبیب که عامل اصلی ضمان است با گماردن مأموران خطاکار بر مسند قدرت، موجبات ضمان را فراهم می‌آورد. بر اساس قاعده اتلاف، هرگونه تلف نسبت به مال دیگران، موجب ضمان خواهد بود و این امر به جهت نقض حق مالکیت است که برای آن مبانی متعددی ذکر شده است (Najafi, 2008)؛ به بیان دیگر، مفاد قاعده اتلاف اطلاق دارد و شامل هرگونه زانی می‌گردد که به سایرین وارد می‌آید و این امر را می‌توان از اطلاق قاعده «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» دریافت نمود. عنوان اتلاف در فقه امامیه، از عناوین مسئولیت بدون تقصیر است؛ در تحقق اتلاف این امر مهم است که بتوان انتساب فعل موجب ضرر را به شخص متخلف به صورت مستقیم و بالمباشره ثابت نمود (Ameli, 2011).

#### قاعده تسبیب

قاعده تسبیب یکی از قواعد فقهی و حقوقی است که به لحاظ آثار فراوانش تحقیق و بررسی پیرامون آن دارای فوائد و ثمرات بسیار است و در مباحث مختلفی از فقه مانند کتاب غصب، قصاص و دیات مورد بررسی فقها قرار گرفته است. برخی فقها قاعده تسبیب را شاخه‌ای از قاعده اتلاف دانسته، معتقدند اتلاف ممکن است بالمباشره باشد یا بالسبب (Majlisi, 2013). تنها تفاوتی که اتلاف را از تسبیب متمایز می‌کند، مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطه سببیت است. در اتلاف رابطه بین عامل زیان و ضرر، مستقیم و در تسبیب این رابطه غیر مستقیم است. بسیاری از حقوق دانان عقیده دارند، در اتلاف، برای تحقق مسئولیت، تقصیر شرط نیست، ولی

و گاهی بر هر دو منطبق است.» ( Hosseini Maraghi, 2019).

حضرت امام(ره) قاعده تسبیب را از مصادیق قاعده اتلاف می‌دانند تا جایی که می‌نویسند: «للمضمان سببان آخران: الاتلاف و التسبیب، و بعبارة آخری له سبب آخر و هو الاتلاف، سواء كان بالمباشرة أو التسبیب» یعنی ضمان دو سبب دیگر هم دارد: اتلاف و تسبیب، به عبارت دیگر، ضمان یک سبب دیگر داشته که همان اتلاف است، چه اینکه اتلاف به صورت مباشری می‌باشد یا به صورت تسبیبی. و بعد ایشان در تعریف تسبیب چنین می‌فرمایند: «و أما الاتلاف بالتسبیب فهو ایجاد شیء یترتب علیه الاتلاف بسبب وقوع شیء» (Khomeini, 2020). از تعاریف مطرح شده در باب تسبیب، چنین جمع بندی می‌شود که هر فعلی که از فاعل مختار صادر شود و موجب تلف در مال یا جان کسی گردد و از نظر عرفی بشود تلف را به آن فاعل اسناد داد و میان تسبیب و تلف مال، اراده فاعل دیگری قرار نگیرد یا اینکه اراده واسطه، در حکم عدم باشد (مثل طفل) آن سبب موجب ضمان است. با این بیان، میان اتلاف و تسبیب دو فرق عمده وجود دارد: اولاً در اتلاف مستقیماً و مباشرتاً خسارت از سوی زیان زننده متوجه خسارت دیده می‌گردد. ثانیاً در اتلاف همیشه فعل مثبت موجب ورود خسارت است و هیچگاه ترک فعل از مصادیق اتلاف نمی‌تواند باشد، درحالی که در تسبیب فعل موجب ورود ضرر و خسارت هم مثبت (ایجابی) و هم منفی (سلبی) است.

در تسبیب ایجابی، در حقیقت مسبب با انجام عملی زمینه اتلاف را فراهم می‌آورد، مثل گذاردن سنگ، ایجاد لغزشگاه و لغزنده کردن معبر. اما در تسبیب سلبی، با ترک عملی که از اتلاف جلوگیری می‌کند زمینه اتلاف را به وجود می‌آورد؛ قاعده کلی در صدق تسبیب سلبی یا تسبیب از طریق ترک فعل آن است که هرکس در انجام وظایف شرعی و یا تعهدات ناشی از قراردادهای خود کوتاهی نماید و بر اثر آن ضرر و زیان کلی یا جزئی و مالی

کندن چاه و سقوط در آن، میان موت مترتب بر سقوط در چاه و فعل کندن چاه، کار ارادی دیگری واسطه قرار نگرفته است. در نتیجه مسئولیت به عهده کننده چاه است.» (Naini, 2018).

سید محمدباقر صدر ضمن تأکید بر قابل اسناد بودن اتلاف به مسبب، در تعریف ضمان به تسبیب می‌گوید: «ضمن به تسبیب جایی است که تسبیب موجب صدق اسناد اتلاف به مسبب می‌گردد و این در صورتی است که میان تسبیب و تلف مال، اراده فاعل مختار قرار نگیرد به اینکه یا اراده در میان نباشد مثل صورتی که شخص چاهی کند و دیگری در آن افتد و یا اینکه اراده‌ای وجود دارد اما این اراده در حکم عدم است مثل اراده طفل، اما با واسطه قرار گرفتن اراده فاعل مختار، اتلاف به سبب اسناد داده نمی‌شود.» (Sadr, 2012). مرحوم میرزا محمد حسن بجنوردی ضمن بررسی روایات تسبیب به روایت سکونی از ابی عبدالله (ع) (من أخرج میزاباً أو کنیفاً...) اشاره می‌کند و می‌نویسد: «انصاف این است که از این روایت قاعده کلی استظهار می‌شود و آن این است در هر فعلی که از فاعل مختار صادر شده و در عادت سبب وقوع تلف در مال یا جان مسلمین می‌گردد و میان آن فعل و تلف، فعل فاعل عاقل از روی عمد و اختیار به طوری که در نزد عرف تلف به او مستند شود، واسطه قرار نگیرد، فاعل سبب (مسبب) ضامن است. این استظهار از روایت بوده و قیاس نیست.» (Bojnourdi, 1998).

میر فتاح مراغه‌ای علت تقسیم اتلاف به مباشر و تسبیب را ضابطه عرفی می‌داند و می‌نویسد: «براساس آنچه از نصوص و فتاوا به دست می‌آید منشاء ضمان اتلاف است. بنابراین به لحاظ عرف باید «متلف» صدق کند. این که فقیهان اتلاف را به مباشر و سبب محدود کرده اند به خاطر ارائه ضابطه عرفی بوده است و گرنه دلیلی بر مباشرت و تسبیب و تقدیم یکی بر دیگری وجود ندارد. پس معیار صدق عرفی است؛ این معیار گاهی بر مباشر و گاهی بر سبب

یا جانی به دیگران برسد، ضامن «ما تلف» می‌باشد. این اصل مصادیقی در ابواب مختلف عقود و ایقاعات مانند بیع، اجاره و عاریه دارد و نیز مواردی در حدود و دیات و قصاص و همچنین در حقوق عمومی می‌توان یافت که از مصادیق این قاعده کلی هستند (Katouzian, 2017).

از مفهوم شناسی قاعده تسبیب می‌توان فهمید که این قاعده، به عنوان یکی از موجبات ضمان بوده و چنانچه شخصی سبب ورود ضرر و زیان به دیگری باشد، طوری که بتوان از نظر عرف ورود ضرر را به مسبب، اسناد داد، واردکننده ضرر ملزم به جبران آن می‌باشد. اما نکته قابل توجه در مسئولیت مدنی دولت به موجب سببیت این است که؛ هم مفهوم ایجابی و هم مفهوم سلبی آن می‌بایست در نظر گرفته شود. چراکه مسئولیت مدنی دولت در مفهوم سلبی آن از چنان گستردگی برخوردار است که تمام ضرر و زیان‌های ناشی از عدم انجام وظائف و تعهدات قانونی و شرعی را در برمی‌گیرد (Ghamami, 2018).

#### قاعده الخراج بالضمنان

این قاعده در آثار فقهای عظام جزو اسباب ضمان مطرح نشده است؛ ولی به دلیل رویکرد متفاوت حضرت امام (ره) به این قاعده و اینکه طبق مبنای ایشان این قاعده می‌تواند جزو مبانی مسئولیت مدنی دولت باشد یا نه، بررسی مفردات و مفاد قاعده لازم به نظر می‌رسد (Khomeini, 2020). متن قاعده حدیث نبوی است که در کتب حدیثی عامه به طور مشهور آمده است، ولی در کتب حدیثی شیعه با این عنوان و متن نیامده، مگر در کتاب غوالی اللئالی که ابن ابی‌جمهور، به صورت مرسله این روایت را نقل کرده است؛ و همچنین در موارد خاص روایاتی هم معنی با متن قاعده وارد شده است. در پاره‌ای از روایت‌های نقل شده از اهل سنت، دلیل صدور حدیث بیان شده است و آن اینکه: مردی برده‌ای خرید تا همیشه پیش خودش نگهدارد پس از چندی در او عیبی یافت و نزد پیامبر (ص) به دادخواهی رفت و خواست او را به فروشنده پس دهد. فروشنده گفت: ای پیامبر خدا (خریدار) از غلام من کار

در خصوص این که مسبب ورود خسارت دولت باشد، برای متصدی امور دولتی چهار صورت قابل تصور است: الف) کارمند و متصدی امورات دولتی منفرداً سبب ورود ضرر و زیان به اشخاص گردد در این صورت، همانطور که در قاعده اتلاف بیان شد، در مرحله اول دولت مسئول جبران خسارت وارده است و این دولت است که در روابط فی‌مابین خود با شخص کارمند، طبق ضوابط اداری و سازمانی برای جبران خسارت وارده به خود، به کارمند رجوع می‌کند. ب) اگر دولت منفرداً سبب ایجاد خسارت بر اشخاص گردد؛ در چنین حالتی واضح است که دولت چه سلباً و چه ایجاباً موجب ورود ضرر و زیان بر اشخاص گردیده و ملزم به جبران آن می‌باشد. مثلاً تدوین و تصویب غیر کارشناسی و برخلاف مصالح عمومی آئین نامه‌ها و مقررات دولتی منجر به ورود ضرر به افراد جامعه گردد (ایجابی) یا اینکه دولت در تأمین رفاه و آسایش و امنیت اعم از اقتصادی، اجتماعی و... قصور کرده

ضمانت نموده که در برابر عین چیزی بدهد و در عوض، استفاده از عین برای او مجانی باشد و لازمه این اقدام، آن است که اگر معامله فاسد هم درآمد خراج مال او باشد کما اینکه ضمانت بر عهده اوست (Rashti, 2009).

۳) مراد از خراج خصوص منافع مستوفات و منظور از ضمان، ضمان اختیاری ناشی از عقود صحیحه می‌باشد و به تعبیر شیخ انصاری ضمان موردنظر در این قاعده باید دو قید داشته باشد: الف) التزام الشیء علی نفسه و تقبله له (ضمان اختیاری) ب) مع امضاء الشارع له (ضمان ناشی از عقود صحیحه)؛ پس منافع مستوفات در عقود صحیحه در مقابل ضمان عین به ضمان اختیاری می‌باشد. البته این نظر شامل عاریه مضمونه نمی‌شود چون در عاریه مضمونه منافع، ملک مستعیر نمی‌شود و او صرفاً حق استیفاء و انتفاء دارد. ضمناً این نوع برداشت از قاعده «الخراج بالضمنان» با روایاتی که در باب خیار شرط و عیب وارد شده است نیز مطابقت دارد به جز اینکه شمول این قاعده بیشتر بوده و شامل جمیع منافع مستوفات در مواردی که رد عین جایز است می‌شود.

۴) محقق نائینی باتوجه به معنایی که برای «ضمنان» در بحث معاطات ذکر کرده است، که در صورت فسخ و یا انفساخ عقد بیع پس از تلف، هر یک از بایع و مشتری باید مثل و یا قیمت را بپردازد. مفاد این قاعده را ضمان جعلی فعلی اصلی مورد تأیید شارع و منحصر به بیع دانسته است؛ زیرا «باء» خواه به معنای سببیت باشد یا مقابله، مقتضی طرفینی بودن است؛ یعنی تملک منافع، داعی بر ضمان، و ضمان هم سبب تملک منافع می‌باشد؛ و لذا براساس مطالب مذکور، مفاد قاعده بیانگر آن است که هر یک از مشتری و بایع در مقابل یکدیگر نسبت به ثمن و مثن ضامنند؛ زیرا از ثمن و مثن بهره مند می‌باشند. همچنین به نظر میرزای نائینی قاعده «الخراج بالضمنان» شامل ضمان معاوضی هم می‌شود. البته از نظر حضرت امام (ره) این معنا برای ضمان و تفسیر فوق از مفاد قاعده مخدوش می‌باشد (Naini, 2018).

کشیده است. آنگاه پیامبر فرمود: «الخراج بالضمنان». یعنی در برابر ضمان خریدار، سود و بهره‌ای که او، از رهگذر کار و خدمات غلام برده است، از آن خریدار است؛ زیرا همان گونه که اگر آن در نزد خریدار نابود می‌شد او مسئول می‌بود، منافی هم که از آن به دست آمده است به وی تعلق دارد. به دلیل اختصار لفظ، این قاعده مفهوم مبهمی داشته و موجب اختلاف نظر میان فقها شده است، از این رو برای تبیین مفهوم و منظور قاعده نیاز به بررسی معانی کلمات قاعده می‌باشد (Amili, 2007). باتوجه به معانی لغوی مفردات قاعده، فقها برداشت‌های مختلفی از این قاعده دارند که اجمالاً عمده نظرات بیان می‌شود.

۱) آیت الله خوئی (ره) معتقدند که مراد از کلمه خراج، همان معنی معروف در باب خراج و مقاسمه است و منظور از کلمه ضمان، ضمان اراضی خراجیه به سبب تقبل و اجاره است. یعنی خراج ارض خراجیه بر حسب آن مقداری است که شخص عامل و متقبل ارض، ملتزم شده و به عهده گرفته است و والی هم پذیرفته است و از نظر کمی و زیادی، بسته به الزام و التزام طرفین است (Khoei, 2011).

۲) از این حمزه نقل شده است که ایشان در اثبات عدم ضمان مشتری نسبت به منافع مستوفات در مقبوض به عقد فاسد به این قاعده استناد کرده و بیان داشته است که مراد از خراج، منافع می‌باشد و مراد از ضمان، ضمان خاص است نه مطلق ضمان، یعنی ضمان مقید به قید اقدام، ضمانی که خود شخص بر آن اقدام کرده است و آن در معاملات است که بایع او را تضمین می‌کند و او قبول ضمانت کرده و ضامن می‌شود، اما از این حیث اطلاق دارد که شارع مقدس این اقدام بر ضمان را امضاء بکند (مانند عقد صحیح) یا امضاء نکند (مانند معامله فاسد). پس الخراج بالضمنان؛ یعنی هرکس اقدام کرد و چیزی را ضامن شد و آن را برای خود تقبل کرد، خراج آن هم مال او خواهد بود؛ بنابراین در ما نحن فیه مشتری چنین اقدامی کرده و بایع او را تضمین کرده و او هم قبول

۵) بنا به دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) از تعبیر «قضی» که قبل از قاعده آمده است استفاده می‌شود که این قاعده از احکام سلطانیه و حکومتی است. پس خراج، همان خراج متعارف در دولت هاست که ولیّ مسلمین به صورت زکات، خمس، جزیه و... می‌گیرد که أخذ این خراج رایگان و ظالمانه نیست بلکه در قبال ضماناتی است که بر عهده دولت می‌باشد که آن ضمانات و تعهدات، رفع حوائج و نیازمندی‌های مسلمین و اداره امور عامه می‌باشد. به نظر حضرت امام چنین برداشتی از مفهوم قاعده، أقرب به الفاظ قاعده است (Khomeini, 2020).

پس از نگاه حضرت امام (ره) این قاعده یک قاعده حکومتی بوده که در بردارنده تعهداتی است که حکومت در قبال أخذ مالیات به صورت‌های مختلف از مردم، ملتزم به آنها می‌شود و حکومت موظف به ایفاء تعهدات خود بوده و مردم می‌توانند انجام امورات تعهد شده از طرف حکومت را، از حاکمیت مطالبه کنند: «و أن الوالی مؤظف بذلک و الشعبُ مطالبون منه». از نظرات مطرح شده، چنین استفاده می‌شود که کارایی قاعده «الخراج بالضمنان» در نگاه اکثر فقهای شیعه، محدود به منافع مستوفات و عقود صحیحه می‌باشد؛ پس هر جا ردّ عین روا باشد، منافع بدست آمده از عین، به خریدار برمی‌گردد و فروشنده را از منافع عین بهره‌ای نخواهد بود؛ چرا که هر خردمندی هرگاه ضمانت ملک دیگری را برعهده گیرد و ضمانت نابودی آن، بر دوش او بار شود، این کار را به هدف بهره‌وری از منافع آن عین انجام می‌دهد پس سود و بهره عین به خاطر پذیرش ارادی این مسئولیت مدنی، از آن خریدار است. به تعبیر دیگر، طبق مبانی ایشان این قاعده اثبات «عدم ضمان» می‌کند؛ یعنی خریدار به سبب منافع مستوفات که ناشی از یک عقد صحیح بوده که بعداً به دلیل شرعی و قانونی یا به تراضی فی ما بین، ردّ عین کرده است در قبال فروشنده هیچ مسئولیت و ضمانتی ندارد؛ چراکه این منافع در برابر ضمانتی بود که در صورت تلف عین متوجه خریدار می‌شد (Vijeh & Jalali, 2013) اما

از آنچه حضرت امام (ره) در باب این قاعده فرموده اند چنین استفاده می‌شود که طبق مبانی ایشان، این قاعده جزو قواعد حکومتی بوده و دولت اسلامی در قبال مالیاتی که به صورت زکات، خمس، جزیه و... می‌گیرد تعهد دارد که حوائج و نیازهای مسلمین را برطرف نموده و نسبت به سر و سامان دادن امورات عامه اقدام نماید و همچنین حضرت امام (ره) در این امور برای مردم حق مطالبه از حاکمیت قائل شده‌اند (و الشعب مطالبون منه). بنابراین، قاعده «الخراج بالضمنان» از طرفی حکومت را ملزم به انجام تعهداتش می‌کند (و أن الوالی مؤظف بذلک) و از طرف دیگر مردم را مستحق الزام حاکمیت به انجام تعهدات (مطالبه حقوق خود؛ و الشعب مطالبون منه) می‌داند که این همان ثمره مسئولیت مدنی است. پس، طبق مبانی حضرت امام (ره) قاعده «الخراج بالضمنان» می‌تواند جزو مبانی اختصاصی مسئولیت مدنی دولت اسلامی باشد. شاید در شمول این قاعده بتوان گفت که طبق اصول ۲۲ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۴۳ و ۴۷ قانون اساسی تأمین رفاه، امنیت، بهداشت، شغل، مسکن و... از حقوق ملت می‌باشد که دولت می‌بایست با استفاده از منابع مالی عمومی، بسترهای مناسب را برای استفاده آحاد ملت از حقوقشان فراهم آورد. و در صورتی که دولت با داشتن تمکن مالی نتواند به تعهداتش عمل کند و از این طریق خساراتی بر مردم وارد شود مسئول جبران آن خواهد بود (Ghazi, 2017).

بنابراین با چنین نگرشی، مسئولیت مدنی دولت در قبال مردم، مفهومی گسترده‌تر می‌یابد؛ چنانکه تمام خسارات و ضرر و زیان‌هایی که به علت عدم برنامه‌ریزی صحیح در اداره امور جامعه، فراهم‌نیآوردن بسترهای مناسب پیشرفت اقتصادی، رفاهی و امنیتی و خلاصه به خاطر سوءمدیریت، متوجه مردم می‌شود دولت ملزم به جبران آن می‌باشد. با چنین برداشتی از مسئولیت مدنی دولت، به نظر می‌رسد دولت مثلاً در قبال خسارات ناشی از بلایای طبیعی که می‌شد با مدیریت صحیح قبل از حادثه (فراهم ساختن

اسلامی است که جهت ایجاد نظام در جامعه در مورد مالکیت اشخاص قابل اجراست. پس به نظر می‌رسد طبق این مبنا، قاعده لاضرر می‌تواند در بعضی موارد به عنوان رافع مسئولیت مدنی حکومت اسلامی مطرح شود؛ یعنی اگر حاکم اسلامی بنا به مصلحت، مالکیت افراد را به دلیل ضرری بودن، تحدید کرد و از این طریق ضرری متوجه آنها شد طبق این قاعده دولت اسلامی در خصوص جبران ضرر وارده مسئولیتی ندارد (Khomeini, 2020). لذا حضرت امام معتقدند هر چند مالکیت جزو حقوق پذیرفته شده اشخاص در جامعه اسلامی می‌باشد اما اگر همین حق در تعارض با مصالح عامه باشد به حکم ولی فقیه، محدود و یا به نفع حکومت اسلامی مصادره می‌شود. بنابراین، دولت مسئول جبران تمامی خساراتی است که از ناحیه کارکنان، کارگزاران و یا به سبب اعمال و تصمیمات حکومتی بر افراد جامعه وارد می‌شود. و تنها چیزی که گستره این مسئولیت را محدود می‌کند قید «مصلحت عامه» می‌باشد که اعمال آن نیز به دست حاکم اسلامی می‌باشد.

#### قاعده لاضرر

یکی از قواعد که بنا بر بعضی مسالک، آثار مهم و زیادی در فقه دارد، قاعده «لاضرر ولاضرار» است. در تشریح این قاعده باید خاطر نشان گردد که قاعده لاضرر که مستفاد از حکم عقل و آیات و روایات فراوان است و به معنای نفی هرگونه ضرر و خسارت به دیگران می‌باشد، مستلزم اثبات مسئولیت مدنی است که موجب ورود خسارت به زیان‌دیده می‌شود (Katouzian, 2017)؛ لذا در مواردی که تصمیم‌های کارگزاران دولت مبتنی بر تقصیر یا مسئولیت باشند و منجر به هرگونه ضرر برای اشخاص شوند، در برابر ضرری که ایراد نموده‌اند در قبال اشخاص زیان‌دیده مسئولیت مدنی دارند و در مواردی که خسارات وارده به اشخاص، ناشی از خطا و اشتباه کارگزاران باشد، دولت مسئول پرداخت خسارت یا اعاده حیثیت اشخاص است.

زیرساخت‌ها و امکانات شهری روستایی آموزش مقابله با حوادث، اطلاع رسانی به موقع و... و بعد از حادثه (مدیریت بحران) میزان خسارات را تقلیل داد؛ مسئولیت مدنی دارد؛ چرا که دولت طبق قانون اساسی ملزم به تأمین رفاه و آسایش، انواع تأمینات اجتماعی، مسکن متناسب با نیاز و... برای مردم است و دولت در صورت تمکن مالی و قصور و به تبع آن ورود خسارت به مردم، مسئول جبران خسارات وارده خواهد بود زیرا از طرفی عمده خسارات به خاطر سوء مدیریت دولت بر مردم تحمیل شده است و از طرف دیگر مردم قدرت تحمل چنین خسارات سنگینی را ندارند؛ و جبران چنین خساراتی از توانایی مردم خارج است و اگر برای جبران خسارات برای دولت مسئولیتی قائل نشویم وضعیت معیشتی مردم متزلزل شده و به دلیل تبعات سوئی که دارد باعث آشفتنگی اجتماعی، اقتصادی و... می‌شود. البته امروزه در جوامع پیشرفته، جبران چنین خساراتی، با حمایت مالی و معنوی دولت‌ها از گسترش بیمه‌های حوادث طبیعی و غیر طبیعی، تسهیل یافته است و همچنین در بُعد اقتصادی نیز چنانچه به دلیل برنامه‌های اقتصادی دولت یا تغییرات آنی و مقطعی آنها، سرمایه‌گذاران دچار ضرر و زیان یا ورشکستگی بدون تقصیر بشوند، دولت ملزم به جبران است؛ چون طبق بیانات حضرت امام یکی از وظایف دولت ایجاد آرامش و اطمینان برای مردم در امور اقتصادی و کسب و کارشان می‌باشد (Tangestani et al., 2018).

البته در آخر ذکر این نکته لازم می‌باشد که طبق دیدگاه حضرت امام (ره) قاعده لاضرر، حکم حکومتی است که از طرف پیامبر اکرم (ص) براساس ریاست و ولایت عام ایشان صادر شده است و حاکم بر قاعده سلطنت است. یعنی چنانچه مالکیت افراد و تصرفاتشان در مایملک خود موجب ضرر و زیان به افراد خاص یا عامه جامعه باشد دولت اسلامی می‌تواند تصرفات آنها را محدود به حدودی کند که باعث اضرار به غیر نگردد، بنابراین به نظر حضرت امام (ره) این قاعده یکی از شئون و اختیارات حکومت

## قاعده احسان

قاعده «احسان» از جمله مسقطات ضمان دانسته می‌شود؛ بدین معنا که اگر شخص با انگیزه احسان و نیکی به دیگری، موجب زیان به وی یا خودش شود، مسئولیت این ضمان متوجه دولت می‌شود. بر این اساس، دو صورت قابل فرض است که باید نقش آن را در اثبات مسئولیت مدنی دولت لحاظ نمود: صورت اول، مسئولیت جبران خسارات وارد آمده بر محسن‌الیه است و اشاره به وضعیتی دارد که محسن نسبت به محسن‌الیه، عملی را انجام می‌دهد و در پی آن خساراتی بر محسن‌الیه بار می‌گردد. در صورتی که عمل محسن، واجد تمام شرایط عمل احسانی باشد و عرفاً بر شخص اطلاق «محسن» شود، ضامن دانستن محسن در قبال خسارت‌هایی که بر محسن‌الیه پدید آمده است، عادلانه و مطابق با قاعده «احسان» به نظر نمی‌رسد و در واقع، قاعده «احسان» به نفعی ضمان محسن می‌پردازد؛ در این صورت، از آنجا که خسارات پدید آمده در پی عمل احسانی بوده است و هرگونه مشقت و سبیلی بر محسن نفعی گردیده، دولت از باب آنکه هیچ گونه ضرری نبایستی غیرقابل جبران باقی بماند، بایستی خسارات ناشی از عمل مذکور را به محسن پرداخت نماید. اما صورت دوم، مسئولیت جبران خسارات وارد آمده بر محسن است و تفاوت آن با صورت پیشین این است که در پی اقدام محسن، مصالحی برای محسن‌الیه پدید آمده است اما در مقابل، خساراتی بر محسن بار شده است. بر این اساس، کسی که برای دفع ضرر و یا جلب منفعت برای دیگری عملی انجام می‌دهد که مصداق شخص محسن، محسوب و اقدامش عملی محسنانه قلمداد می‌شود، ولی در نتیجه عملش، متحمل خسارات مالی شده که برای تحقق آن، اقدام محسنانه اجتناب ناپذیر بوده، نباید در اثر اقدام محسنانه‌اش دچار زحمت شود؛ در این صورت به دو طریق می‌توان خسارات وارد آمده بر محسن را جبران نمود: روش اول که به عقیده برخی، تنها راه منطقی رفع آن است، ضامن شمردن محسن‌الیه در قبال او و حق مراجعه محسن

برای دریافت خسارات و مخارج خود به اوست. روش دوم آن است که گرچه خسارات وارد بر محسن بایستی جبران گردد، اما محسن‌الیه نیز در این رابطه مرتکب تقصیری نشده است تا ضامن خسارات به بار آمده باشد و از سوی دیگر، عمل محسن در واقع موجب شده است که خسارتی بر محسن‌الیه وارد نگردد که در صورتی که جبران خسارت دائر میان محسن و محسن‌الیه گردد، محسن‌الیه ضامن جبران خسارات می‌گردد، مگر آنکه گفته شود محسن به اختیار خود و بدون اخذ اجازه در صورتی که اخذ اجازه ممکن بوده اقدام به چنین عملی نموده است که در این صورت بعید نیست محسن‌الیه در قبال محسن، میرا از ضمان گردد؛ اما در هر صورت، چه اخذ اجازه ممکن باشد و چه ممکن نباشد، می‌توان دولت را در قبال خسارات پدید آمده به جای محسن و محسن‌الیه ضامن دانست؛ چراکه از محسن و محسن‌الیه در این رابطه، قصوری صورت نپذیرفته و از آنجا که خسارات مذکور نیز بایستی جبران گردد، تنها فردی را که برای جبران خسارات به بار آمده می‌توان لحاظ نمود، دولت است (Hilli, 1994).

قاعده احسان که ضمان و مسئولیت مدنی را متوجه دولت می‌کند، مبتنی بر دلایل عقلی و نقلی متعددی است. به لحاظ عقلی گفته شده است که عقل مؤاخذه شخصی را که عمل او با قصد نیکوکاری منجر به زیان دیگری شده است، قبیح می‌داند. در همین رابطه در سوره الرحمن آیه ۶۰ آمده است: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ؟ آیا جزای نیکی جز نیکی چیز دیگری است؟». آنچه در این آیه آمده است نوعی استفهام انکاری است و گویی پاسخ آن از سوی تمام خردمندان منفی است. بنابراین خردمندان برای کسی که اقدام نیکوکارانه کرده است احترام قائل‌اند، هرچند عمل او به زیان منجر شده باشد. افزون بر آیه فوق، احادیث متعددی نیز می‌توانند بر نفعی مسئولیت مدنی شخص محسن و نیز جبران خسارت و زیان وارده بروی دلالت داشته باشند به عنوان نمونه امیرمؤمنان در نامه به مالک اشتر می‌نویسد: «وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ

حق‌ها ارائه می‌شود که حق حیات، حق مالکیت و سپس حق آزادی به ترتیب در صدر آن قرار دارند. گفته شده حقوق عامه، جامع بین حقوق عمومی و حقوق خصوصی محسوب و کلیه حقوق فردی و اجتماعی ملت و مردم را که عمده‌تاً در قانون اساسی کشورها مورد احصاء قرار می‌گیرد شامل می‌شود. البته در تعریف مضیق آن گفته اند حقوق مشترک بین عموم مردم است. شاکله و ساختار حقوق عامه در یک نظام حقوقی می‌بایست در حقوق اساسی آن ایجاد و چارچوب بندی گردد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در فصل سوم خود تحت عنوان حقوق ملت به بیان حقوق و آزادی‌های آحاد مردم پرداخته است که با عنایت به اینکه از وظایف قوه قضائیه احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق عمومی و گسترش و اجرای عدالت است این عمل قوه قضائیه لزوماً می‌بایست ناظر به بستر سازی جهت صیانت از این حقوق و آزادی‌ها باشد که بدون شک برخی از حقوق مندرج در فصل سوم از مصادیق حقوق بشر و حقوق شهروندی محسوب می‌گردند. از توجه به جمیع مصادیق ذکر شده برای حقوق و آزادی‌های مطرح شده و بعضاً همپوشانی بین آنچه که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و مقررات مرتبط به حوزه حقوق شهروندی و مصادیقی که به طور کلی برای حقوق عامه در نظر متولیان امر احیای این حقوق که همانا قوه قضائیه است و عباراتی که از فقهای امامیه پیرامون این حقوق و مشتقاتش از جمله امور حسبه مورد مذاقه قرار گرفت این نگرش حاصل می‌شود که اولاً حقوق عامه می‌بایست به نحو موسع تفسیر گردد و همان حقوق عمومی یا حقوق فردی و اجتماعی بوده و پیشینه مترکمی برای آن در منابع فقهی ذکر شده است از جمله در مباحث مربوط به حق الله، مباحثات، اموال عمومی و امور حسبه، ثانیاً حقوق عامه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مفهومی موسع نسبت به حقوق شهروندی داشته و آن را در بر می‌گیرد و آنچه در فصل سوم قانون اساسی آمده است مصادیق عمده آن

وَأَلْمَسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءِ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَ تَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ نباید نیکوکار و بدکردار در چشم تو یکسان باشند، که این امر رغبت نیکوکار را در نیکی کم می‌کند و بدکردار را به بدی وا می‌دارد». با تأمل در بیان حضرت علی (ع) به خوبی می‌توان در خصوص موضوع مورد بحث این نتیجه را گرفت که توجه دادن مسئولیت به سوی احسان‌کننده نوعی ناسپاسی و عملی ناپسند است. در حدیث دیگری از امیرمؤمنان گزارش شده است که فرمود: «الْجَزَاءُ عَلَى الْإِحْسَانِ بِالْإِسَاءَةِ كُفْرَانٌ: پادش نیکی را به بدی دادن، نادیده گرفتن نعمت است» (Amdi, 2019).

### نتیجه‌گیری

حقوق عامه مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی که این پژوهش در تکاپوی سنجش نسبت آن با مفهوم حقوق شهروندی بوده است، از مفاهیم جدی و اصیل فقه اسلامی است که بسیاری از فقها در خلال مباحث به عنوان یک نهاد مسلم فقهی به آن پرداخته اند و آن را از وظایف دولت می‌دانند. به لحاظ همین پیشینه فقهی قانونگذار در اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در مقام بیان وظایف قوه قضائیه یکی از آنها احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع اعلام کرده است. این اصطلاح مترادف با حقوق عموم یا حقوق عمومی و به معنای حق‌های همگانی است. حقوق عامه در این رویکرد فقهی ناظر به مجموعه حقوقی است که خداوند متعال برای تمامی انسانها در جامعه مدنظر داشته و باید از طریق قواعد فقهی همچون قاعده تسلیط، لاضرر، حریت، ید، عدم ولایت، احترام، صحت، و توسط نهادهای دینی همانند حسبه تضمین شود. این مفهوم اخیراً از جهان عرب وارد ادبیات حقوقی ایران شده است و تصور بر این است که حقوق عامه چیزی است شبیه حقوق شهروندی یا حقوق بشر و کتاب‌هایی که در آنها نویسندگان عرب از حقوق عامه بحث کرده اند، چنین مفهومی را القا می‌کنند چرا که در این آثار فهرستی از

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

هستند، ثالثاً مفهوم فقهی حقوق عامه نیز با آنچه در قانون اساسی

ذکر شده یکسان بوده البته برخی مباحث که ذیل این مفهوم مطرح

می‌گردند معانی متفاوتی به آن می‌بخشند.

### مشارکت نویسندگان

### EXTENDED ABSTRACT

The issue of civil liability of the state in cases of public rights violations is one of the most critical yet underexplored topics at the intersection of Islamic jurisprudence and public law. Public rights—social, economic, political, environmental, and cultural—are recognized as entitlements belonging to society at large and enforced by the state to ensure collective welfare. In Islamic jurisprudence, particularly within the framework of the Shiite tradition, these rights are grounded in foundational principles such as “masālih mursala,” “wilāyat al-amr,” and the necessity of aligning state functions with Shari‘ah. One of the principal jurisprudential rules anchoring this concept is the rule of “lā ḍarar,” derived from the Prophetic tradition and Article 40 of the Iranian Constitution. This rule forbids any form of harm inflicted on citizens and binds the state—both in its legislative and executive dimensions—to compensate for losses incurred through state action or inaction. Under Article 171 of the Constitution, the state is directly liable for judicial errors and administrative misinterpretations, thus embedding civil liability within constitutional law through an Islamic lens. However, a challenge arises when public rights are interpreted either through secular paradigms focused on individual autonomy or through Islamic jurisprudence, which subordinates such rights to divine norms and the collective interest as defined by religious authorities (Katouzian, 2017).

A jurisprudential cornerstone of this liability is the rule of “taṣīb” (causation), where the responsibility for damage lies not only with the direct perpetrator but also with those who

indirectly cause harm. Jurists differentiate between *etlāf bi al-mubāshara* (direct damage) and *etlāf bi al-tasabbub* (indirect damage), considering the latter particularly relevant in state actions. This distinction is crucial in understanding how modern states, especially in Islamic governance models, are held liable for structural or policy-induced harms. For instance, if a governmental regulation directly harms a group of citizens (e.g., through unjust urban planning or neglect of safety regulations), the rule of *tasabbub* assigns responsibility to the state, even if the harm was not caused by an individual act but by systemic failure. The jurisprudential principle articulated by Al-Karki, which defines cause (*sabab*) as a condition without which harm would not occur, even if it is not the direct agent of harm, further reinforces state liability (Al-Karki, 2009). The interpretive expansion of this rule by later jurists, including Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, emphasizes that whenever an act or omission can be causally linked to the state, it may be considered legally liable, provided the intermediary actions do not break the chain of attribution.

Among the essential jurisprudential tools supporting state accountability is the rule of “iḥsān” (benevolence), traditionally seen as exonerating the benefactor from liability when acting without malice and with good intent. Yet, in state contexts, this rule takes a transformative turn: when a public servant or government entity acts benevolently, yet harm still arises, the state bears the burden of compensation. This is because neither the benefactor (employee) nor the recipient (citizen) can justly be blamed. Thus, in cases

where good-faith public service leads to citizen loss—such as emergency interventions or public infrastructure projects gone awry—the state must assume civil liability to maintain public trust and uphold justice. Islamic texts and rational principles converge on this point. As Amdī affirms, the Qur’anic ethic—“Is there any reward for good other than good?” (Q 55:60)—calls for social and institutional support for benefactors rather than punitive liability (Amdī, 2019). Ali ibn Abi Talib’s instruction to differentiate between benefactors and wrongdoers further underscores the need for the state to ensure no harm comes to those who act righteously in its service (Hilli, 1994). These theological and ethical foundations turn the *iḥsān* rule into a normative requirement that calls for state-sponsored compensation in cases where responsibility is moral but not intentional. Another foundational rule is “*etlāf*,” which stipulates that any destruction—whether of tangible goods or intangible rights—must be compensated, irrespective of intent. This rule has been extended to cover both actual damage (*etlāf ḥaqīqī*) and functional loss (*etlāf ḥukmī*), where the economic value of a good is lost without physical destruction, such as the expiration of a financial voucher. As noted by jurists like Moradi Barlian and Khoei, both forms of loss are considered compensable under Islamic jurisprudence (Khoei, 2011; Moradi Barlian, 2017). The foundational logic is that harm to property or economic utility disrupts societal equilibrium and must be redressed, particularly when caused by state actors. The unique position of the state as a non-personal, collective actor complicates direct attribution, but in practice, the actions of civil servants and governmental departments are deemed extensions of state will. Thus, as established by Bojnourdi and Al-Hilli, responsibility ultimately lies with the state, which may subsequently seek recourse from its agents internally, but cannot deny

primary responsibility to the public (Al-Hilli, 2003; Bojnourdi, 1998).

The most distinctive and arguably expansive jurisprudential tool discussed in this study is the principle of “*al-kharāj bi al-damān*” (revenue is tied to liability). Traditionally interpreted in the context of property and commercial transactions, this rule was reinterpreted by Imam Khomeini as a governance principle. Under this view, any financial benefit the state accrues—such as through taxation—entails a corresponding obligation to fulfill public needs. Thus, if a government collects taxes yet fails to provide security, education, healthcare, or environmental safety, it becomes liable for any resultant harm. The financial resources of the state are not merely revenues but are framed as reciprocal guarantees; failure to honor this social contract results in a breach of fiduciary and religious duty (Khomeini, 2020). This transformation of the rule from a private law doctrine to a public governance mandate underscores the compatibility between Islamic jurisprudence and modern notions of administrative accountability. As Ghazi explains, this creates a dual structure in which the state is both a beneficiary and a guarantor of the social order, and any breach—whether through mismanagement, negligence, or lack of infrastructural preparedness—justifies citizen compensation (Ghazi, 2017).

Incorporating these rules into a cohesive framework, the Iranian legal system demonstrates an evolving capacity to integrate classical Islamic principles with contemporary concepts of civil liability. The Constitution explicitly mandates the judiciary to revive public rights and uphold social justice, and the use of jurisprudential principles as legal foundations reflects an attempt to legitimize state accountability not merely through secular legal reasoning but through divine ordinance. As a result, liability for losses stemming from government action—such as

administrative failures, defective regulations, and inadequate responses to natural disasters—is viewed not as an act of political generosity but as a legal and moral duty rooted in Islamic jurisprudence. Even when the state's actions are not immediately negligent or intentional, the failure to prevent foreseeable harm due to administrative incompetence or poor planning invokes the rules of *tasabbub* and *kharāj bi al-ḍamān*, rendering the state legally liable. This marks a shift from viewing the state as a sovereign immune from prosecution to a legal entity bound by reciprocal responsibilities toward its citizens (Tangestani et al., 2018).

In conclusion, this study demonstrates that Islamic jurisprudential rules—*lā ḍarar, etlāf, tasabbub, iḥsān, and kharāj bi al-ḍamān*—collectively offer a comprehensive legal and ethical basis for establishing the civil liability of the state in cases of public rights violations. These rules emphasize not only compensation for tangible harm but also address the broader responsibility of the state in safeguarding public welfare, honoring its obligations, and ensuring the equitable distribution of societal resources. The evolution of these principles into mechanisms for public accountability bridges the gap between classical Islamic legal thought and modern constitutional governance, reinforcing the legitimacy of civil claims against the state while upholding the moral imperative of justice. As the state continues to wield authority in domains ranging from regulation to emergency response, the jurisprudential tradition offers a robust framework to ensure that authority is exercised with responsibility and that every loss, whether through omission or commission, finds its just remedy.

#### References

Al-Hilli, A.-H. b. Y. (2003). *Tadzkirah al-Fujha* (Vol. 2). Lithographed.  
 Al-Karki, A. b. H. b. A. A. (2009). *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qaas*. Al El Bayt Institute.

Amdi, A.-F. (2019). *Gharr al-Hakam and Durr al-Kalam*. Darul Kitab al-Islami.  
 Ameli, Z. a.-D. i. N. a.-D. (2011). *Masalak al-Afham*. Mortazavi Publications.  
 Amili, Z. a.-D. i. A. (2007). *Methods of Understanding in the Explanation of the Islamic Laws*. Balagh Institute.  
 Bojnourdi, S. M. H. (1998). *Al-Qawwad al-Fiqhiyyah* (Vol. 2). Al-Hadi Publishing House.  
 Dadyar, H. (2011). *The Role of the Prosecutor in Protecting Public Rights and Its Legal and Executive Challenges*. Tehran University Press.  
 Emami, H. (2016). *Civil Law*. Islamieh Publications.  
 Ghamami, S. M. M. (2018). Model of Revival of Public Laws with Changes in the System of Judicial Norms and Structures. *Islamic Law*, 15(58).  
 Ghazi, A. (2017). *The Essentials of Basic Rights*. Mizan Publishing.  
 Ghazi, S. A. (1993). *Fundamental Rights and Political Institutions*. Tehran University Press.  
 Hilli, A.-Q. N. a.-D. J. i. a.-H. (1994). *Islamic Laws in Matters of Halal and Haram* (Vol. 4). Esteghlal Publications.  
 Hilli, A.-Q. N. a.-D. J. i. a.-H. (2001). *Islamic Laws in Matters of Halal and Haram* (Vol. 4). Esteghlal Publications.  
 Hosseini Maraghi, M. A. F. (2019). *Al-Anawin*. Islamic Publishing Institute.  
 Jafari Langroodi, M. J. (2013). *Mediation in Legal Terminology*. Ganj Danesh.  
 Katouzian, N. (2017). *Obligations outside the compulsory guarantee contract*. Tehran University Press.  
 Khoei, S. a.-Q. (2011). *Takmeel al-Minhaj* (Vol. 2). Institute for the Revival of the Works of Imam Khoei.  
 Khomeini, R. (2020). *Al-Bai*. Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.  
 Majlisi, M. B. (2013). *Bihar al-Anwar*. Al-Muktabah al-Islamiyya.  
 Moradi Barlian, M. (2017). *Report of the scientific meeting "The position and competences of the prosecution institution in the Iranian legal system from the perspective of public law with a special focus on the revival of public law"*. Judiciary Press and Publications Center.  
 Naini, M. H. (2018). *Muniyah al-Talib fi Sharh al-Makasib*. Islamic Publishing Institute.  
 Najafi, M. H. (2008). *Jawaharlal Kalam*. Dar al-Kalam Publications of Islamic Science.  
 Rashti, M. H. (2009). *The Book of Rape*. Shahid Motahari High School.  
 Sadr, M. B. (2012). *Researches in Sharh al-Arwa al-Waghti*. Dar al-Taarif al-Mahabat.  
 Tangestani, M. G., Moradi Barlian, M., & Mehraraam, P. (2018). *Speeches on the Institution of the Prosecutor and the Restoration of Public Rights*. Judiciary Press and Publications Center.

- Tawazani Zadeh, A. (2006). A reflection on the impact of the theory of the exercise of sovereignty and the exercise of tenure on the legal regime governing government organizations and the programs for reforming the structure of the Iranian administrative system. *Journal of Parliament and Research*, 13(51).
- Vijeh, M. R., & Jalali, M. (2013). *Thoughts on Administrative Law*. Majd Publications.