

Submit Date: 22 June 2025
Revise Date: 7 October 2025
Accept Date: 13 October 2025
Initial Publish Date: 14 October 2025
Final Publish Date: 23 September 2026

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

Methods of Compensating Judicial Errors from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence

Gholamreza Masoumi *¹

1. Postdoctoral Researcher, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

* Corresponding Author's Email: Dr.heza@yahoo.com

ABSTRACT

Today, given the complexity of crimes, the responsibility of judges in adjudicating and issuing verdicts holds exceptional sensitivity. Judges are entrusted with protecting the life, property, and honor of citizens, and even the slightest negligence or error can lead to significant material and moral damages—or even deprive a person of their right to life. Until the first half of the twentieth century, judges possessed absolute authority in issuing judgments, and it was commonly assumed that they enjoyed a form of immunity. However, this situation did not persist, as emerging intellectual movements challenged this assumption and gradually succeeded in enacting legal provisions to address judicial errors or misconduct. As a result, most contemporary legal systems around the world—regardless of their structural differences—have accepted the principle of compensating for judicial errors. In the Iranian legal system, it is stipulated that if a judge's fault in issuing an erroneous judgment is proven, he is responsible for compensating the resulting damages. The competence to determine such fault lies with the Prosecutor's Office and the Judicial Disciplinary Court. The foundations of this principle are rooted in Qur'anic verses, narrations, and established rules in Imamiyyah jurisprudence—such as the principles of *la darar* (no harm) and *tasbib* (causation)—all of which share the common emphasis on the necessity of compensating damages. In light of Article 171 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran, the legislator has formally recognized the principle of compensation and the liability of both the state and judges in the case of judicial errors. Furthermore, Article 58 of the Islamic Penal Code (ratified in 1991 CE) reiterates and reinforces the provisions of this principle.

Keywords: Error, Damage, Judge, Civil Liability, Loss and Injury, Fault, Jurisprudence.

How to cite: Masoumi, G. (2026). Methods of Compensating Judicial Errors from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 4(3), 1-20.



تاریخ ارسال: ۱ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۲۲ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ مهر ۱۴۰۵

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقه

روش‌های جبران اشتباه قضات از منظر فقه امامیه

غلامرضا معصومی^۱

۱. پژوهشگر پسادکتری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: Dr.heza@yahoo.com

چکیده

امروزه با توجه به پیچیدگی جرایم، وظیفه قضات در رسیدگی و صدور حکم از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است قضاتی که وظیفه شان حراست از جان و مال و ناموس شهروندان است. کوچکترین بی‌تفاوتی و اشتباه ممکن است به خسارات بزرگ مادی و معنوی منجر شود و حتی حق حیات انسانی را سلب کند. تا نیمه‌ی اول قرن بیستم قضات دارای قدرت مطلق در صدور رأی بودند و این طور تلقی می‌شد که آن‌ها دارای نوعی مصونیت هستند اما این امر دوام نیاورد و جنبشهای فکری نوظهور این وضع را برنتابید و اصل این مصونیت را زیر سوال بردند و بتدریج توانستند موادی را در قانون برای اشتباه یا تقصیر قضات تصویب کنند نتیجه آن شد که امروزه اکثر نظامهای حقوقی دنیا با قطع نظر از اختلاف در ماهیت این نظامها، اصل مسأله جبران خسارت را مورد پذیرش قرار دادند. در باب جبران خسارت قاضی در نظام حقوقی ایران نیز اینگونه مقرر شده که اگر تقصیر وی در صدور حکم مبنی بر اشتباه احراز گردد او مسئول جبران خسارت خواهد بود و صلاحیت این احراز در دست دادسرا و دادگاه انتظامی قضات است دلایل این امر نیز مرهون روایات و آیات و همچنین قواعدی در فقه امامیه، همچون قاعده‌ی «لاضرر»، «تسبیب» و... است که نقطه‌ی مشترک همه‌ی آن‌ها تأکید بر جبران خسارت است. قانونگذار در ایران با توجه به اصل ۱۷۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی اصل جبران خسارت و مسئولیت دولت و قضات را در صورت اشتباه به رسمیت شناخته و ماده ۵۸ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ نیز با تکرار مفاد این ماده، آن را مورد تأکید قرار داده است.

کلیدواژگان: اشتباه، خسارت، قاضی، مسئولیت مدنی، ضرر و زیان، تقصیر، فقه

فَيُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ^۱؛

ای داوود ما تو را در زمین خلیفه (و جانشین) گردانیدیم پس میان مردم به حق داوری کن و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند در حقیقت کسانی که از راه خدا به در می روند به (سزای) آنکه روز حساب را فراموش کرده اند عذابی سخت خواهند داشت.

از اینرو در باب قضات، شرایط و آداب آن بحثهای فراوانی مطرح گردید که علاقمندان می توانند برای مطالعه بیشتر به آن رجوع کنند اما از آنجا که تحقیق ما پیرامون اشتباه قاضی و راههای جبران آن از منظر فقه امامیه است، تمرکز نگارنده بیشتر بر همین امر خواهد بود. در باب اشتباه قاضی، آئین دادرسی و دیوان عالی کشور و همچنین دادسرا و دادگاه انتظامی قضات بر تخلف قضات نظارت می کنند لذا کوچکترین تصمیم قاضی برای صدور رأی باید مستند به قانون و مواد قانونی باشد از طرف دیگر این امر نیز مغموض نبوده که قضات افرادی غیر معصوم و جائز الخطا هستند بر همین اساس مقنن در احکام قطعی نیز راهی برای رفع اشتباه قرار داده است از جمله در ماده ۲۳۵ قانون آئین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری و همچنین ماده ۳۲۶ قانون آئین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور مدنی مصوب سال ۱۳۷۹ بر این امر تاکید می کند که در صورتی که قاضی صادر کننده متوجه اشتباه خود شود یا قاضی دیگری پی به اشتباه رای صادره ببرد به نحوی که اگر به قاضی صادرکننده رای تذکر دهد متنبه شود و یا قاضی صادر کننده رای، صلاحیت رسیدگی را نداشته باشد یا بعداً کشف شود که قاضی فاقد صلاحیت برای رسیدگی بوده، آرای دادگاههای عمومی و انقلاب نقض می گردد.

قضاوت در اسلام و بخصوص در فقه امامیه از اهمیت ویژه ای برخوردار است و شعبه ای از ولایت تلقی می گردد در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اینچنین آمده است که: «مسأله قضا در رابطه با پاسداری از حقوق مردم در خط حرکت اسلامی به منظور پیشگیری از انحرافات موضعی در درون امت اسلامی امری است حیاتی، از اینرو ایجاد سیستم قضایی بر پایه عدل اسلامی و متشکل از قضات عادل و آشنا به ضوابط دقیق دینی پیش بینی شده است این نظام بدلیل حساسیت بنیادی و دقت در مکتبی بودن آن لازم است به دور از هر نوع رابطه و مناسبات ناسالم باشد.»

بنابراین اصل در قضا ایجاد و اجرای عدالت است و احقاق حق و رفع خصومت اما مواردی همچون طبیعت خود امر قضا، نقض در قانون بشری، نابسامانی در سیستم قضائی، تعدد مراجع تحقیقاتی قضائی، ضعف در تحقیقات مقدماتی، عدم احاطه کامل قضات به جوانب امر و اشتباه در تشخیص موضوع یا تطبیق آن بر حکم، تقصیر و... موجب بالا رفتن ضریب خطای قضات گردیده است اما مهم آن بود که امروزه تفکر مصون بودن حاکمیتها یا قضات، اقتدار و مطلق العنان بودن آنها در اتخاذ تصمیمهای صادره در مقابل شهروندان و به تبع آن سوء استفاده یا اضرار آنها به شهروندان در بعضی موارد به بوته فراموشی سپرده شده است و بالاتر از آن اینکه قانونگذار مسأله خطا و اشتبای قضات را بعنوان یک اصل پذیرفته است در فقه امامیه ولایت قاضی بسیار امر مهمی تلقی شده و برای گزینش افراد جهت امر قضا پروسه های سخت و دقیقی در نظر گرفته شده، و ولایت قاضی، ولایت پیامبران و جانشینان او تلقی می گردد چراکه در اسلام اولین قاضی خود پیامبر بوده و قرآن نیز بر مسأله قضاء در موارد گوناگون اشاره کرده است از جمله در جریان حضرت داود که می فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى

ادبیات تحقیق

مسئولیت

«مسئول» اسم مفعول از «سأل، يسأل» بر وزن «منع یمنع» و «سوال» مصدر آن می‌باشد^۱. مسئولیت به معنی قابل بازخواست و مسئول به معنی قابل جواب آمده است (Tabātabā'i, 2005). بعضی از لغویین گفته‌اند: مسئول یعنی کسی که فریضه‌ای بر ذمه دارد به طوری که اگر عمل نکند از او بازخواست می‌شود (Mo'in, 1983). دهخدا معنی مسئولیت داشتن را متعهد و موظف بودن و معنای مسئولیت را ضمان دانسته است (Dehkhoda, 1994). واژه «مسئولیت»، غالباً به معنای وظیفه و عملی است که انسان عهده‌دارش می‌شود (Amid, 1983). همچنین به معنای ضمانت و تعهد نیز آمده است. مسئولیت چیزی با کسی بودن؛ یعنی به گردن او، در عهده او، در ضمان و پابندی او بودن است (Dehkhoda, 1994). اما در اصطلاح بمعنی تعهد قانونی شخص است به دفع ضرر دیگری که وی به او وارد آورده است؛ خواه این ضرر ناشی از تقصیر خود وی باشد یا از فعالیت او ایجاد شده باشد (Ja'fari Langaroudi). مسئولیت به معنای قانونی آن همان التزام شخص به تحمل حکم قهری قانون در قبال رفتاری است که از وی صادر شده است. هر چند که در قانون ایران هیچ گونه تعریفی از مسئولیت ارائه نشده است و به همین دلیل از طرف حقوقدانان نیز به صورت یکسان تعریف نشده است ولی همگی آن‌ها مسئولیت را به نوعی متعد و التزام دانسته‌اند. عده‌ای از حقوقدانان ایرانی، با توجه به معنای لغوی مذکور، مسئولیت را عبارت از التزام شخص به پاسخگویی اعمال و رفتار خویش در قبال مردم دانسته‌اند که معیار تجلی آن اعمال و رفتاری است که موجب خسارت یا جنایت می‌گردد (Daliri, 1994).

خطا^۲

«خطا» در لغت به معنی گناه غیر عمدی، سهو، اشتباه، نادرست (Mo'in, 1983)، آمده است ابن منظور در لسان العرب تحت واژه خطا می‌نویسد: الخطأ والخطأ: ضد الصواب (Ibn Manzur, 1995). ایشان در تعریف خطاء در ذیل آیه شریفه «وملیس علیکم جناح فیما اخطاتم» می‌نویسد: «اخطاتم» در این آیه به معنی غلط آمده است همچنین عرب عرب بدر شدن از راه را «اخطا الطريق» می‌گوید (Ansāri & Tāheri, 2005).

اما در لسان فقها و مفسرین نیز معنای لغوی دور نیفتاده است. علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً»^۳ می‌فرماید:

کلمه «خطاء» به دو فتحه بدون مد و به یک فتحه با مد (یعنی بر وزن ادب و بر وزن عصاء) هر دو به معنای اشتباه و غلط است (Tabātabā'i Yazdi, 1996).

با توجه به این مطالب می‌توان گفت که خطا آن قبیل کارهایی است که از روی غفلت و عدم التفات از انسان سر می‌زند کما اینکه کسی در جنگل بدنبال شکار حیوانی باشد اما تیر او به انسانی اصابت نماید بدون اینکه قصد قتل یا جراحت او را کرده باشد همچنین به اعمال ناشایستی که شخص از روی عمد انجام می‌دهد نیز خطاء می‌گویند آیه ۳۱ سوره اسراء نیز از همین باب است

خسارت^۴

ارباب لغت خسارت را به معنی ضد ربح، ضررکردن، زیان‌مندی، ضرر و زیان آوردند. لیکن در حقوق مدنی به دو معنی استعمال شده است: قانونگذار، گاه آن را به معنی «ضرر» استعمال نموده (Safā'i, 1972) که در این استعمال هیچگونه تفاوتی میان «خسارت» و «ضرر» وجود ندارد و در برخی کاربردها از لفظ زیان، صدمه و لطمه نیز استفاده شده است که دو مورد اخیر بیشتر ناظر به صدمه و لطمه به جسم و جان شخص و شخصیت او)

2. Error

۳. سوره نساء، آیه ۹۲

4. Dommage

۱. در قرآن و احادیث نیز این کلمه استعمال شده آیه ۳۶ و ۳۴ سوره اسراء، آیه ۱۵ سوره احزاب، آیه ۲۴ سوره صافات، آیه ۱ سوره نساء، حدیث نبوی «کللم راع و کلکم مسئول عن رعیتة».

لسان العرب می‌گوید: قضا عبارت است از حکم و فصل اتمام و امضای یک امر.

در تاج العروس زبیدی نیز آمده: قضا عبارت است از حکم و فصل و حکم یعنی ختم یک امر و بیان^۱ بنابراین قضا در لغت به معانی، ضرورت و قطع، اتمام، بیان، و... به کار می‌رود.

تعریف واژه‌ی قضاء در قرآن:

واژه‌ی قضاء در قرآن نیز در معانی گوناگونی استعمال شده است که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱- تمام کردن؛ « فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ »^۲

۲- خلق کردن؛ « فَفَضَّيْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ »^۳

۳- حکم کردن؛ « وَ أَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ؛ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ »^۴

۴- اراده نمودن: « وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ »^۵

۵- امر کردن: « وَقَضَىٰ رَبُّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ أَمْرًا لِّغَيْرِ رَبِّكَ »^۶

۶- اظهار کردن: « الْإِحَادَجَةُ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضِيهَا »^۷

۷- حتم و مقرر کردن: « فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ »^۸

مفهوم قاضی در فقه امامیه

غالباً فقها در تعریف این واژه از مشهورترین معنای آن یعنی «حکم» استمداد گرفته‌اند. قضا در میان عرف عبارت است از حکم کردن میان مردم و فصل خصومت بین آن‌ها و اثبات ادعای مدعی و یا حکم به محکومیت مدعی علیه و نفی حق از او (Jabal Āmili). اگر چه قضا در مفهوم اصطلاحی به تعابیر مختلفی بیان گردیده، اما برگشت تمامی این تعاریف به معنای لغوی آن است.

معنوی (است؛ وگاهی نیز خسارت به معنی چیزی است که برای جبران ضرر پرداخت می‌شود (Emami, 1996). لذا قانونگذار هنگامی که از خسارات حاصله از عدم اجرای تعهدات یا جبران خسارات سخن می‌گوید، خسارت را به معنای اول به کار برده و هنگامی که از تادیه خسارات بحث می‌کند (مواد ۲۲۷ و ۲۲۹ قانون مدنی) معنای دوم را اراده کرده است (Safā'i, 1972). همچنین در ماده ۲۲۶ قانون مدنی در مورد ایفاء تعهد از طرف یکی از متعاملین، طرف دیگر می‌تواند ادعای خسارت نماید مگر ... که در اینجا خسارت به معنی چیزی است که در مقام جبران ضرر داده می‌شود. یعنی همان غرامت یا تاوان (Emami, 1996).

علاوه بر خواص (حقوق دانان) که واژه خسارت را به معنی اصطلاحی آن مورد استفاده قرار داده‌اند، در عرف نیز این کلمه به دو معنای «خسارت زدن» و «خسارت پرداختن» مورد استفاده واقع شده است (Mo'in, 1983). دکتر جعفری لنگرودی در کتاب ترمینولوژی حقوق خسارت را به دو معنا آورده است:

زیانی است که کسی به مال دیگری برساند.

«تاوان» یعنی مالی که فاعل زیان مالی به غیر باید بابت جبران به او بدهد (Ja'fari Langaroudi).

در عرف قضایی نیز مفهوم ضرر از معنی لغوی آن مایه گرفته و حقوقدانان نیز به هنگام بحث از مسوولیت اصطلاح ضرر و زیان را مترادف خسارت دانسته و آن را شامل زیانهای، مادی و معنوی می‌شناسند (Akhoundi, 1995).

قضا و قاضی

قضا (jurisdiction) در لغت بمعنی داوری کردن، اداء کردن، دادرسی کردن، مردن آمده است (Mo'in, 1983). ابن منظور در

۱. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۲۹۶.

۲. سوره قصص، آیه ۲۹.

۳. سوره فصلت، آیه ۱۲.

۴. سوره مائده، آیه ۴۹؛ سوره ص، آیه ۲۶.

۵. سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۶. سوره اسراء، آیه ۲۳.

۷. سوره یوسف، آیه ۶۸.

۸. سوره سبا، آیه ۱۴.

قضا در اصطلاح عبادات فقه

قضا در اصطلاح عبادات فقه در مقابل ادا کردن است قضا در عباداتی استعمال می‌شود که خارج از وقت شرعی آن به جا آورده شود و ادا، در مورد عباداتی است که در وقت محدود آن به جا آورده می‌شود. اصولیون قضا را در اتیان به مثل واجب به کار می‌برند و در مقابل ادا (Naqibi, 2003).

قضا در اصطلاح حقوق

قضا در اصطلاح حقوق بر کلیه امور مربوط به دادرسی مدنی و دادرسی کیفری اطلاق می‌شود و اصطلاحاً در معانی زیر به کار رفته است:

الف) اختیار و توانایی احقاق حق و فصل خصومت.

ب) مجموع سازمان‌ها و مراجعی که اختیار احقاق حق و فصل خصومت در دست آنان است.

ج) صلاحیت یک سازمان و مرجع احقاق حق و فصل خصومت مانند صلاحیت دادگاه‌های شهرستان در مقابل صلاحیت دادگاه‌های استان.

د) سازمان مرجع دائمی صلاحیت دار که برای حل اختلاف بین‌المللی در مقابل داوری بین‌المللی به کار می‌رود (Ja'fari Langaroudi).

جبران ضرر و زیان ناشی از اشتباه قاضی

در اسلام شرایط و ضوابط گزینش قضات بسیار دقیق و موشکافانه بوده و این امر بخاطر اهمیت والای جایگاه قضات در اسلام است معذک نمی‌توان پذیرفت که چون قضات منصوب از طرف جامعه اسلامی هستند امکان یا تحقق خطا چه بصورت عمدی و چه سهوی بطور کامل منتفی است از آنجا که قضات از ملکه عصمت برخوردار نبوده و شرایط و حالات مختلف در چگونگی بروز فعل و انفعالات قضات با قطع نظر از شدت و ضعف آن امری غیر قابل انکار است از این رو اسلام به این جنبه از کاستی‌هایی که در نتیجه غیر معصوم بودن افراد رخ می‌دهد - که البته در همه نظامهای

فقهی اسلام عنایت خاصی به موضوع قضاوت در کتب فقهی داشته اند برای نمونه به چند مورد بسنده می‌کنیم:

شهید اول در کتاب دروس می‌فرماید: «القضاء هو ولاية شرعية على الحكم و المصالح العامة من قبل الامام (Makki Āmili).

شهید ثانی در کتاب مسالک الافهام: به قضا حکم گفته می‌شود، زیرا با حکم از ظلم ظالم جلوگیری می‌شود ایشان بعد از بیان برخی از مفاهیم لغوی قضا، «فراغ» را معنای حقیقی و دیگر معانی را مجازی دانسته است (Jabal Āmili, 1991).

فاضل هندی در کتاب کشف اللثام قضاوت را چنین تعریف می‌کند: «القضاء هو فصل الامر قولا او فعلا» (Fāḍil Hindī, 1993).

مرحوم نراقی در کتاب: «القضاء هو ولاية حكم خاص في واقعه مخصوصه و على شخص مخصوص باثبات ما يوجب عقوبه دنيويه شرعا او حق من حقوق الناس» (Narāqī, 1996).

سید محمد کاظم یزدی: «قضا حکم بین مردم است به هنگام نزاع و مشاجره و اختلاف و برطرف کردن خصومت است و خاتمه دادن کار در بین آنان می‌باشد» (Tabātabā'ī Yazdi, 1996).

شیخ محمد حسن نجفی: «ولاية شرعی در صدور حکم از سوی کسی که بتواند در مسایل جزئی شرعی فتوی دهد» (Naqibi, 2003).

امام خمینی: «و هو الحكم بين الناس لدفع التنازع بينهم بالشرايط الآتیه»؛ و آن حکم است جهت رفع خصومت و تنازع بین آنان. بعد فرمودند: قضاوت از مناصب جلیله‌ای است که از طرف خدای متعال، برای پیغمبر و از طرف ائمه و از طرف آنان برای فقیه جامع‌الشرايطی که می‌آید ثابت است (Mūsavi Khomeini).

عملی است که انجام آن شرط احتیاط است.» (Goldūziyān, 2013).

چگونگی جبران خسارت

دادستان و دادگاه عالی انتظامی قضات مسئول نظارت و رسیدگی به تخلفات قاضی هستند.^۱ جبران خسارت توسط قاضی بر اساس اصل ۱۷۱ قانون اساسی در فرضی محقق است که تقصیر وی در صدور حکم مبنی بر اشتباه محرز شود چرا که تخصص قاضی در صدور احکام قضایی بعنوان اماره و مانع از مسئول بودنش در قبال جبران خسارت خواهد بود اگر چه صلاحیت احراز این اشتباه در حیطه دادرسی قضات و دادگاه انتظامی قضات می باشد و در صورت تایید این دو نهاد، زیان دیده می تواند از طریق ساز و کارهای قانونی اقدام به دریافت خسارت نماید و اگر این دو نهاد نتوانند تقصیر و تخلف قاضی در صدور احکام اشتباه را احراز کنند دادستان به طرفیت زیان دیده بعنوان حافظ منافع عموم و بیت المال درخواست مطالبه می دهد در این فرض اگر زیان دیده بتواند بین صدور احکام اشتباه توسط قاضی و ضرر و زیانی که به او وارد شده سببیت را احراز و اثبات نماید در صورت تقصیر، قاضی محکوم به جبران خسارت شخصاً و در صورت عدم تقصیر این جبران خسارت بوسیله بیت المال محقق خواهد شد (Goldūziyān, 2013). به طور کلی چنانچه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر و زیان مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در مورد ضرر مادی (در صورت تقصیر)، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر اینصورت خسارت به وسیله دولت جبران می شود. در موارد ضرر معنوی چنانچه تقصیر یا اشتباه قاضی موجب هتک حیثیت از کسی گردد باید برای اعاده حیثیت او اقدام شود.

گفتار سوم: طرق جبران خسارت

حقوقی امر از این قرار است- توجه کافی داشته و اصل مساله جبران خطا و همچنین راههای جبران، کیفیت جبران و ... را تحت قواعدی مطرح نموده تا زیان دیده در هر صورت بتواند حقوق از دست رفته خود را استیفا نماید.

مسئول جبران اشتباه قاضی

در اینکه چه کسی در صورت احراز اشتباه قاضی متصدی جبران آن است ابهامی وجود ندارد چراکه اصل ۱۷۱ قانون اساسی و ماده ۵۸ قانون مجازات اسلامی آن را بخوبی تبیین نموده آنجا در مسأله ضمان دو فرض را مقرر کرده:

۱- قاضی در صدور رأی اشتباه و ورود ضرر، مقصر شناخته شود که در این حالت خود او شخصاً ضامن جبران خسارت است.

۲- قاضی در صدور حکمی که ناشی از اشتباه بوده مقصر شناخته نشود؛ مثلاً اشتباه ناشی از استنباط از قانون باشد. در این صورت خسارت از بیت المال پرداخت خواهد شد.

وجود رابطه سببیت بین صدور حکم ناشی از اشتباه و ضرر و زیان وارده در هر فرض باید اثبات گردد.

در تعریف تقصیر و چگونگی احراز آن در اصدار رأی اشتباه باید گفت: «تقصیر در لغت خودداری از انجام عملی با وجود توانایی صورت دادن آن عمل است.» (Ja'fari Langaroudi).

در باب مصادیق تقصیر در تبصره ۳ ماده ۳۳۶ قانون مجازات اسلامی آمده است: «تقصیر اعم است از بی احتیاطی، بی مبالاتی، عدم مهارت و عدم رعایت نظامات دولتی.» «بی احتیاطی عبارت از آن است که شخصی بدون توجه به نتایج عملی که عرفاً قابل پیش بینی است اقدام به عملی می کند که منتهی به قتل یا صدمات بدنی یا ضرر شود» (Shāmbiātī, 2010) و «بی مبالاتی نوعی بی احتیاطی است که به صورت ترک فعل و خودداری از انجام

نظارت و ارزشیابی رفتار و عملکرد قضات مصوب ۱۳۹۲

۱. قانون نظارت بر رفتار قضات مصوب ۱۳۸۹ و آیین نامه نحوه بازرسی،

با توجه به مطالبی که ذکر شد می‌توان دریافت که مبحث ضرر معنوی و جبران آن در فقه اسلامی از مباحث پذیرفته شده است اگرچه بعضی اعمال که موجب خدشه و لطمه به حیثیت و اعتبار اشخاص می‌شود مثل قذف، یا تهمت‌های ناروا، لطمه به موقعیت اجتماعی، حرفه و معتقدات مذهبی اشخاص یا لطمه به زیبایی صورت و جمال افراد یا خسارت معنوی ناشی از فوت نزدیکان شخص دارای عواقب کیفی یا اخروی هم هستند و اگرچه در فقه اسلامی نیز روش شناخته شده‌ای برای جبران ضررهای معنوی وجود ندارد، اما دین مبین اسلام به این امور توجه ویژه‌ای داشته است و به نظر می‌رسد که روش‌های متداول در حقوق عرفی و موضوعه، اعم از جبرانهای مالی و غیرمالی می‌تواند در فقه چاره‌ساز باشد چراکه این روش‌های متداول در حقوق عرفی و موضوعه، اموری نسبی و برآیندی از اندیشه‌های حقوقی و اجتماعی در هر عصر هستند به این معنا که آنچه تحت عنوان روش‌های جبران خسارت معنوی در نظام‌های حقوقی فعلی و از جمله ایران متداول است برگرفته از آخرین تحولات فکری و حقوقی در این زمینه می‌باشد و قانون جمهوری اسلامی نیز بر اساس موادی برای حل مشکل طریقه و کیفیت جبران خسارت معنوی را با توجه به اوضاع و احوال قضیه به اختیار دادگاه گذارده و دست قاضی را در انتخاب روش مناسب باز گذاشته است به ویژه اینکه از سوی شارع مقدس درباره‌ی جبران خسارتهای معنوی، ردع و منعی وجود ندارد و این خود راهی است برای حل مشکل. پس راههای جبران خسارت معنوی محصور نبوده و آنچه که مهم است جبران خسارت است و راههای جبران طریقت دارد نه موضوعیت و احکام شرعی در باب جبران ضررهای معنوی مؤید این است که هدف شارع جبران خسارت وارده بر زیان دیده است و نه روش جبران (Parvin, 2001) مضافاً به این امر می‌توان ادعا نمود که دیه در مورد صدمات جسمانی منجر به قتل، جرح، نقص عضو و ...، دلیل بر امکان جبران خسارت معنوی و

قابلیت تقویم آن باشد؛ زیرا صدمات و جراحات بدنی و تألمات روحی و روانی از مصادیق خسارت معنوی محسوب می‌شود، اما جبران مادی این قبیل صدمات از طریق پرداخت دیه بدلیل نص حاکی از آن است که نه تنها در اسلام حول مسئله‌ی جبران خسارات معنوی منعی وجود ندارد، بلکه می‌توان در عمل، ملاک تقویم و جبران مادی برخی از مصادیق خسارت معنوی چون صدمات جسمانی توسط دیه را به سایر خسارات معنوی که به سلامت روح و روان و شخصیت اجتماعی فرد زیانی وارد شده است سرایت دهیم و اگر بنا بر فرض در موردی سکوت شرعی وجود داشت فقها با تمسک به سیره و بنای عقلا بن بست موجود در مسأله را حل می‌کنند.

شیوه جبران خسارت معنوی در فقه

۱) جبران مالی:

جبران مالی زمانی میسر است که ضرر وارده راهی برای اعاده و یا ترمیم به حالت سابق نداشته باشد در اینصورت زیان دیده از طریق دریافت مال ضرر خود را تدارک می‌نماید بعنوان مثال اگر قاضی بر اساس حکم اشتباه شخصی را که داخل هواپیما نشسته توقیف و مانع از پرواز او شود چنانچه شخص بر اساس این توقیف نتواند در محل کار خود حاضر شود و از این ناحیه خسارت مالی متحمل شود یا نفعی از او زایل گردد چون قابل ترمیم عینی نیست زیان دیده می‌تواند با دریافت مال این ضرر را جبران نماید یا بعنوان مثال چنانچه متصرف ذی‌حق در ملک که به اشتباه حکم بر خلع ید وی داده شده است، مطالبه خسارت ناشی از عدم‌النفع مدتی که از ملک اخراج گردیده است را بنماید با تقویم منافع ملک در مدتی که از تصرف ذی‌حق خارج گردیده است، می‌توان از نظر مالی جبران خسارت نمود چراکه اعاده وضع سابق امکان ندارد لذا ارزشی معادل آنچه از او فوت گردیده به او پرداخت می‌گردد. «در صورتی که مال تلف شده مثل داشته باشد مانند انواع گندم، برنج و سایر حبوبات با همان مشخصات باید مثل آن مال پرداخته شود

المومنین در مقابل ترس زنان و کودکان قبیله‌ی بنی خزیمه، مقداری مال پرداخت نمود که این صرف جبران خسارت معنوی به طریق مالی است.

۳) اعاده حیثیت:

در مواردی که ضرر و خسارت معنوی است اعاده حیثیت بر اساس مواد قانونی راه جبران ضرر در نظر گرفته شده است.^۲ بعضی از راههای جبران خسارت در اعاده حیثیت عبارتند از؛ الزام به عذرخواهی، درج حکم در جراید و غیره

۴) جبران خسارت در باب غصب:

در باب جبران خسارت زمانی که موضوع غصب محقق می‌شود حکم اینست که جبران ضرر به تحویل مال غصبی است و در صورت تلف به مثل یا قیمت تبدیل می‌گردد اگر چه از این حکم بعنوان موضوع مستقلی در حقوق بعنوان شیوه‌ای برای جبران خسارت بحث نشده ولی ذکر آن در اینجا خالی از فایده نیست: «غاصب باید مال مغضوب را عیناً به صاحب آن رد کند و اگر عین، تلف شده باشد باید مثل یا قیمت آن را بدهد و اگر به علت دیگری رد عین ممکن نباشد باید بدل آن را بدهد.»^۳ مالک حق ندارد الزام غاصب را به پرداختن پول یا تسلیم مال دیگر از دادگاه بخواهد مگر اینکه رد عین مال مستلزم تلف آن و از بین بردن قیمت آن باشد (Kātouziyān, 2002).

۵) جبران منفعت تلف شده:

هرگاه به مالی که دارای منفعت بوده ضرری وارد نماید و بر اثر این ضرر نفع آن مال منع گردد یا ضرر مذکور بین منفعت مال و صاحب آن مانع ایجاد کند و مالک نتواند از مال خود بهره‌وری کند در اینصورت باید فوت منفعت را که از ناحیه ضرر حادث شده جبران نماید ماده ۳۲۸ قانون مدنی می‌گوید منفعت تلف شده باید جبران گردد؛ «هرکس مال غیر را تلف کند ضامن آن است و

تا خسارت به نزدیک ترین چیز و شبیه ترین متاع معادل نسبت به شی از دست رفته جبران گردد. اما اگر مال تلف شده معادل و مثل نداشته باشد ناچاراً به پول باید قناعت نمود که همان بهاء و قیمت آن است. قانون برای برون رفت از عسر و حرجی که ممکن است از این ناحیه ایجاد شود چاره‌ای اندیشیده به اینکه راههای جبران ضرر محصور و مشخص نیستند و طرفین می‌توانند بر اساس ماده ۲۸۶ قانون مدنی ذمه‌ی یکدیگر را ابراء نمایند بطوریکه هیچ حقی بر یکدیگر حتی جبران زیان نداشته باشند و یا بر طبق ماده ۷۵۲ قانون مدنی و ماده ۱۷۸ قانون آئین دادرسی مدنی با هم مصالحه و تراضی کنند و بر راه جبران ضرر توافق نمایند همچنین می‌توانند بر طبق ماده ۲۹۲ قانون مدنی تبدیل تعهد نمایند دین اصلی بدین دیگر مشغول گردد که در اینصورت زیان‌دیده فقط نسبت به دین جدید حق پیدا نموده و می‌تواند آنرا از وارد کننده ضار مطالبه کند.»^۱

۲) ترمیم و اعاده وضعیت به حالت سابق:

اگر بتوان ضرر وارد شده را بگونه‌ای ترمیم کرد یا به حالت سابق برگرداند که گویی هیچ ضرری در کار نبوده اولویت در همین روش برای جبران ضرر است و بهترین راه جبران خسارت نیز همین است چنانکه در ماده ۳۲۹ قانون مدنی به این امر اشاره شده: در مواردی که امکان اعاده وضعیت به حالت سابق وجود دارد، جبران خسارت از راههای دیگر غیر موجه می‌باشد؛ مثلاً چنانچه حکم صادره، اشتباه مبنی بر خلع ید از ملک است، از وضع ید متصرف قبلی بر ملک که بر مبنای حکم اشتباه از آن خلع ید شده است، می‌توان جبران خسارت نمود. ضمناً مطالبه خسارت بابت ایامی که ذی‌حق در انتفاع از مال خویش محروم بوده است و جبران آن توسط مقصر مطابق قاعده تسبیب ممکن است در فقه اسلامی نیز نمونه‌ای از این جبران دیده می‌شود آنجا که امیر

۱. ماده ۳۲۱ قانون مدنی

۲. مواد ۵۸ و ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی، ماده ۱۰ قانون مسئولیت مدنی، اصل

۱۷۱ قانون اساسی

۳. ماده ۳۱۱ قانون مدنی

باید مثل یا قیمت آن را بدهد اعم از این که از روی عمد تلف کرده باشد یا بدون عمد و اعم از این که عین باشد یا منفعت و اگر آن را ناقص یا معیوب کند ضامن نقص قیمت آن مال است.»

۶) دفع منشأ ضرر مداوم

اگر ضرر از ناحیه کسی وارد می‌شود که توان جلوگیری از اضرار را دارد باید برای رفع و یا دفع ضرر منشأ آن را از بین ببرد به تعبیر دیگر راه جبران ضرر در چنین مواردی به از بین بردن منشأ آن است و همین عمل از نگاه عرف بعنوان جبران ضرر تلقی می‌گردد. مثلاً همسایه برخلاف متعارف چاه فاضلاب حفر کند برای از بین بردن آثار این تصرفات ناروا باید وضع را به صورت پیشین درآورد و از همسایه رفع ضرر کند. به بیان دیگر از بین بردن منبع ضرر مستمر از دید عرف نوعی جبران خسارت است (Kātouziyān, 2002).

۷) جبران ضرر بر اساس تصمیم و دستور مقنن:

مصلحت جامعه اقتضا می‌کند تا قانونگذار در شرایطی، خود راه جبران را تعیین نموده تا بدین وسیله عدالت را در بین انسانها اجرا نماید مانند مقررات راجع به رفع تجاوز و جبران خسارت وارده به املاک که قانونگذار عدم سوءنیت متجاوز و جبران خسارت وارد شده و خساراتی که ممکن است در رفع تجاوز طبق قوانین عمومی بر وارد کننده زیان، وارد آید را لحاظ نموده و دستور خاصی مقرر کرده است.^۱

ضرورت جبران خسارت معنوی در حقوق

شایان ذکر است، در مورد اصل ۱۷۱ قانون اساسی که مقرر می‌دارد: «هر گاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع، حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت، خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود و در هر حال از متهم اعاده حیثیت می‌گردد.» با شناخت مسئولیت جبران

خسارت معنوی ناشی از حکم قاضی در صورت تقصیر او در این اصل و نبودن علت خاصی که حکم مزبور را منحصر به این مورد سازد و نیز امکان جبران ضرر معنوی که از اصل ۱۷۱ به دست می‌آید، ضرر معنوی وارده بر زیان دیده قابل جبران است (Shahidi, 2003). شیخ محمد سنگلچی فقیه و استاد دانشگاه تهران در این باره می‌نویسد: «ضرر مصادیق بسیار دارد از جمله هتک حرمت منسوبات شخص است به طوری که بر حسب عادت باعث اذیت و استخفاف وی باشد...» و همه این موارد را مشمول قاعده لاضرر و اصول جبران خسارت می‌داند (Soltani Nejad, 2001).

همچنین وصف تندرستی بدن انسان، شادابی، حیثیت و آبروی شخص، سلامت روح و روان، حرمت و شأن اجتماعی و بسیاری از امور غیر مالی دیگر که به شخصیت انسان بر می‌گردد، نه تنها از لحاظ شرعی محترم است بلکه از لحاظ بنای عقلا و حکم عقل نیز تجاوز به این امور جایز نیست. از اینرو شخصیت فکری، مذهبی و اجتماعی افراد باید از سوی دیگران محترم شمرده شود. در حقوق ایران نیز گذشته از اینکه اغلب حقوقدانان قائل به جواز جبران خسارت معنوی هستند (Kātouziyān). تعدادی از صاحب نظران در این زمینه شدیداً با صدق عنوان ضرر بر خسارتهای معنوی و یا قابلیت و امکان جبران آن مخالف بوده و معتقدند که طبیعت خسارتهای معنوی به گونه‌ای است که به هیچ وجه قابل جبران نیست (Amid Zanjani, 2003). عده‌ای از دانشمندان علم حقوق نیز بر این نظر بودند که از دیدگاه نظری امکان جبران رنج و الم احساس شده و یا حیثیت برباد رفته وجود ندارد؛ چون اینگونه امور قابل قابل قیمت گذاری نیست. همانطور که قبلاً اشاره گردید عده‌ای تقویم خسارت معنوی برای جبران را نوعی اهانت به شخصیت کسی که آنرا تحمل کرده تلقی کرده و برآورد عملی خسارت معنوی را نیز بسیار مشکلات می‌دانند چون

۱. لایحه قانونی مصوب ۲۷ آذر ۱۳۵۸ شورای انقلاب اسلامی.

به دست آورد و از این طریق رضایت خاطرش فراهم شود.» (Faqīh Nakhjīrī, 1972). در مواد ۱، ۲، ۸، ۱۰ قانون مسئولیت مدنی، به طور کلی امکان مطالبه‌ی ضرر و زیان معنوی را مورد تأیید قرار گرفته است، به عنوان مثال در ماده‌ی ۱ قانون مذکور مقرر می‌دارد: «هرکس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه‌ی بی‌احتیاطی به جان و ... یا به هر حق دیگر ... لطمه وارد نماید که موجب ضرر و زیان مادی و معنوی شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد.» در ماده‌ی ۱۰ این قانون نیز مقرر شده: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد می‌شود، می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده، جبران ضرر و زیان مادی و معنوی خود را بخواهد. هرگاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید، دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر، علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی، حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید.» همچنین متوقف شدن کار یا کنار گذاشتن وسیله‌ای که موجب آسیب و ضرر می‌باشد، ناظر به از میان بردن منبع ضرر است که از ایجاد ضررهای آینده جلوگیری می‌کند؛ به عنوان مثال کارگری که در حین انجام وظیفه از وسایلی استفاده می‌کند که موجب ضرر رساندن به افراد ثالث می‌شود، یا صنعتگری که از وسایل فرسوده و غیر قابل تعمیر استفاده می‌کند، باید آن ابزار و وسایل را کنار گذاشته، کار با آن‌ها را متوقف سازند و ضررهای گذشته نیز جبران شود در ایندو مورد که به عنوان نمونه ذکر شد، باقی گذاردن منبع ضرر، موجب ایجاد ضرر در آینده است، امری که در حدیث لاضرر از آن نفی شده است (Kātouziyān). بنابراین از بین بردن ریشه‌ی ضرر ناظر به آینده است و از ضررهای آینده پیشگیری می‌کند. ولی ضررهایی که در گذشته نیز وارد شده باید جبران گردد. البته جبران آن‌ها به گونه‌ای که وضع زیان‌دیده به صورت پیشین خود برگردد، ممکن نیست، زیرا زمان به گذشته بر نمی‌گردد، ناگزیر باید تا جایی که عرف لازم می‌داند ضرر جبران

در عمل، قاضی میزان ضرر و زیان را بر مبنای تقصیر مرتکب تعیین می‌کند، در حالیکه مسئولیت مدنی فقط هنگامی عادلانه تلقی می‌گردد که صرفاً بر مبنای خسارت واقعی به زیان دیده تقویم شده باشد (Sanhūrī, 1963).

اما امروزه وضع تغییر کرده و قاطبه حقوقدانان ضرر معنوی را جزو ضرر محسوب نموده و برای برون رفت مشکلی که مخالفان مطرح می‌کنند راههای جبران خسارت معنوی را گسترش داده‌اند به اینکه پرداخت جبران مالی، یگانه راه ترمیم خسارت وارد شده به متضرر نیست و اغلب قانونگذاران طرق جبرانی دیگری را نیز مدنظر قرار داده‌اند مضافاً باینکه هدف از جبران زیان الزاماً اعاده به وضع سابق نیست، بلکه آنچه باید مورد توجه قرار گیرد پیدا کردن راهی است برای تسکین آلام و تأمین خرسندی‌های معنوی و ترضیه‌ی خاطر زیان دیده و بدون تردید، پرداخت مبلغی پول به زیان‌دیده راه دستیابی به این اهداف را هموار می‌سازد (Akhoundi, 1995). همچنین قانونگذار با وضع ماده‌ی ۹ قانون آیین دادرسی کیفری که در سال ۱۳۳۹ به تصویب رسید، ضرر و زیان معنوی و قابل جبران بودن آن را تصریح نموده و پس از تصویب قانون مسئولیت مدنی قواعد مربوطه توسعه‌ی بیشتری یافت. استاد کاتوزیان در این خصوص چنین می‌گوید: «همانگونه که با پول در امور مادی می‌توان معادلی برای مال تلف شده پیدا کرد، تأمین خرسندی‌های معنوی نیز امکان دارد. این خرسندی‌ها قادر نیست اندوه و تأثر عاطفی را از بین ببرد، ولی همین اندازه که آلام روحی را تسکین دهد کافی است» (Kātouziyān, 2002). شاید بتوان گفت: «تخصیص مقداری پول برای کسیکه دردهایی را تحمل می‌کند مانند کسی که چهره‌ی زیبای او زشت شده، به او اجازه می‌دهد که مثلاً به پزشک ماهری مراجعه کند تا او را تسکین دهد و در حد امکان در رفع نقص بکوشد. لازمه‌ی ترمیم یک زیان، همیشه آن نیست آنچه را که منهدم شده از نو بنا کنند، بلکه اغلب آن است که به زیان دیده امکان داده شود تا معادل آنچه را که از دست داده

شود. به عنوان مثال نه تنها تعطیل کردن کارخانه‌ی غیر استاندارد، توقیف اتومبیل‌های دودزا، جمع آوری محصولات زیانبار، جلوگیری و متوقف کردن عمل کارگر که موجب زیان به ثالث می‌شود، الزام به عذرخواهی و قلع بنای نامتعارف، برای از بین بردن منبع ضرر لازم است، بلکه باید زیان‌هایی که تا زمان اجرای حکم به زیان دیده وارد شده است نیز جبران گردد.

راجع به زیان‌های مادی بحث‌های زیادی وجود داشت زوایای مساله مورد بررسی قرار گرفت اما در مورد خسارت معنوی از آنجا که با بعد روحی و معنوی انسان ارتباط دارد جبران آن به سهولت ضرر مادی نخواهد بود وای چه بسا در موردی ضرر مادی جبران گردد اما ضرر معنوی قابلیت جبران نداشته باشد مثل اموری که با آبرو و شرف انسان مرتبط است لذا جبران این قسم از ضرر اولویت و اهمیت بیشتری دارد اگر چه بدلیل عدم امکان ارزیابی دقیق و همچنین تنوع و گستردگی و غیرقابل پیش بینی بودن آن در بسیاری از موارد از مطالبه آن چشم پوشی می‌شود ولی بطور کلی در این خصوص ۲ دیدگاه وجود دارد:

۱- دیدگاه اول معتقد است که خسارت معنوی با مال قابل جبران نیست چین و دانمارک از کشورهایی هستند که به عدم جبران خسارت معنوی معتقد هستند اگرچه در بعضی از موارد به جبران غیر مالی و عاطفی که زمینه خشنودی و جلب رضایت زیان دیده را فراهم کند اشاره نموده‌اند.

۲- گروه دوم معتقد است که باید بین انواع مختلف خسارت فرق قائل شد. برخی از ضررها بر حسب ماهیت قابل جبران هستند و برخی دیگر خیر، مانند خسارت‌های وارده به جسم یا خسارت‌هایی که جنبه حیثیتی دارند و یا صدمه بر عواطف و احساسات و تمایلات روحی افراد این گروه بر این باورند که خسارت‌های معنوی نیز از مصادیق خسارت هستند.

دلایل مورد استناد گروه اول در خصوص عدم امکان جبران خسارت معنوی:

۱- از آنجا که ضرر معنوی نامحسوس و از سنخ امور مادی نیست قابلیت تعیین غرامت و ارزیابی دقیق را ندارد همچنین به دلیل فقدان یک ضابطه عینی در تقویم آن‌ها دادگاه ناچار است میزان خسارت را بر حسب عواملی چون درجه تقصیر و یا تشخیص خود تعیین نماید اما در اینگونه موارد نیز با توجه عدم ضابطه معین و بخاطر بزرگ و سنگین بودن تقصیر و کم بودن خسارت یا بالعکس با اختلاف نظر در آراء مواجهه می‌شویم فلذا هیچ فرضی در پرداخت مال برای جبران اینگونه ضرر قابل تصور نیست اما در نقد این گروه باید گفت خسارت معنوی اگر از خسارت مادی دارای اهمیت بیشتری برای جبران نباشد کمتر از آن هم مهم نیست و ضار در ضرر معنوی مسئول جبران آن خواهد بود و جبران خسارت معنوی نیز منحصر به پرداخت مال نبوده چنانچه قبلاً ذکر شد و بر حسب اوضاع و احوال و شرایط متغیر است همچنین جبران دقیق و موشکافانه ضرر معنوی اگر چه میسر نیست ولی جبران نسبی آن موجب تشفی و ترضیه و تسکین بوده و همین مقدار برای جبران کافیست. در خصوص عدم قابلیت ارزیابی دقیق میزان خسارت معنوی نیز باید گفت این امر در بعضی از مصادیق ضرر مادی نیز صادق است اما صعوبت در تقویم غرامت مانع از جبران خسارت نمی‌شود.

۲ - عده‌ای از حقوق‌دانان و فقها سکوت شارع و قانون‌گذار را در مورد جبران خسارت معنوی و همچنین عدم تصریح بر جایز نبودن (اخذ) این نوع خسارت را در منابع فقهی دلیلی بر نامشروع بودن جبران مادی دانسته‌اند (Soltani Nejad, 2001). از لحاظ اخلاقی نیز عده‌ای بر این باورند که پرداخت پول برای صدمه وارد به حیثیت و شخصیت فرد و یا صدمه بر احساسات و عواطف و تالعات روحی امری کاملاً ناپسند و غیراخلاقی است و جبران حیثیت و اعتبار به پول امری مادی و توهین به شخصیت بشری است. در نقد این نظریه نیز باید گفت اولاً؛ سکوت قانونگذار مانع از مطالبه ضرر نیست ثانیاً؛ بر فرض قبول این امر که زیان دیده

را برای عده‌ای بوجود آورد اما باید خاطر نشان کرد که اگرچه منابع شفافی در این خصوص وجود ندارد ولی در فقه هم نفی نشده و به مناسبت‌های گوناگون فقها از حقوق معنوی سخن به میان آورده‌اند اینک به نمونه‌ای از مستندات فقها در خصوص ضرورت جبران خسارت معنوی می‌پردازیم:

۲- امام خمینی ۷ عرف را در هر جا و در هر عصر و زمان معتبر می‌شناسد ایشان می‌فرمایند: عرف در هر زمان و مکان تحقق پیدا کند و ردع و منعی از آن نشده باشد حجت است. پس وقتی شارع آنرا ردع نفرموده و از آن جلوگیری نکرده، به دست می‌آوریم که عمل به عرف عقال مورد رضایت و اجازه‌ی شارع است (Feyz, 2005). بر این اساس، مفهوم ضرر نیز امری است که در خصوص آن عرف نظر می‌دهد. اکنون نیز عرف، خسارت معنوی را داخل در مفهوم ضرر می‌داند. بنابراین «ضرر عرفاً عبارت از نقصی است که بر مال، آبرو و نفس انسان پدیدار می‌شود». (Bojnourdi, 1989).

۳- فقهای شورای نگهبان قانون درباره‌ی تبصره‌ی ۱ ماده‌ی ۳۰ قانون مطبوعات اظهار داشته‌اند: «طرح دعوی خسارت معنوی، مجاز و دادگاه مکلف به رسیدگی آن است؛ اما تقویم خسارات معنوی به مال و امر مادی، مغایر موازین شرعی است. البته رفع هتک و توهینی که به شخص شده به طریق متناسب به آن در صورت مطالبه‌ی ذی‌حق لازم است». (Qāsem Zādeh, 2009).

۴- پیامبر ۹ خود اولین قاضی در اسلام بودند و مردم زمان پیامبر مشکلات حقوقی خود را نزد آنحضرت می‌بردند و ایشان نیز طبق موازین شرع شخصا حکم می‌دادند. دادرسی پیامبر اکرم ۹ در احوال شخصی، ادعای حق شفعه، دعوی مالکیت کالا، دعوی مربوط به دین، مسائل کیفری، حدود و قصاص، دعوی رفع مزاحمت نمونه - هایی از قضاوت آن بزرگوار می‌باشد، تاسیس «قاعده‌ی لاضرر» - از مشهورترین احادیث بین فریقین در مقام نفی ضرر معنوی - که

معنوی در صدد مطالبه مادی از ضار به جهت وارد شدن تألمات و صدمات روحی و یا مصادیق دیگر ضررهای معنوی برآید اما این مطالبه مال تلقی به سوءاستفاده و در نتیجه عمل مذموم اخلاقی تلقی نمی‌گردد ضمن اینکه خسارت مادی و معنوی به یک اندازه در فقه اسلام پذیرفته شده‌اند و همگان بر جبران آن اتفاق نظر دارند اگرچه نحوه جبران بعضی از آن‌ها بدلیل عدم تصریح و نص موکول به عرف و حاکم شده است. بعد از بحث راجع به امکان جبران خسارت معنوی و نقل دیدگاهها، بحث از ضرورت جبران خسارت معنوی در حقوق و فقه امری لازم است که در ذیل به آن می‌پردازیم.

ضرورت جبران خسارت معنوی از در فقه

۱- قرآن کریم در آیات فراوانی به مذمت و نهی از کوچک شمردن دیگران، تمسخر، توهین و غیبت، به کار بردن القاب زشت، تهمت و افترا و پرداخته است.^۱

پیامبر گرامی اسلام ۹ و ائمه‌ی اطهار: نیز بر حرمت تعدی و صدمه به اعتبار و حقوق معنوی افراد به اشکال گوناگون تأکید ورزیده‌اند. از فحوای آیات و روایات اینطور استنباط می‌شود که بعد معنوی انسان از جمله شخصیت مذهبی، اجتماعی، سیاسی و... در اسلام دارای حرمت شدید است حکم تکلیفی ایجاد خسارت چه از حیث مادی و چه معنوی نیز محکوم به حرمت بوده و ضار بر اساس حکم شرعی، عرفی، اخلاقی متکفل جبران آن بوده و تا زائل نشدن زیان معنوی حکم تکلیفی حرمت باقی همچنان می‌باشد بر این اساس حقوق معنوی انسانها در اسلام نیز از ارزش والایی برخوردار است و روایت پیامبر اکرم ۹ که فرمودند: حرمت مومن بالاتر از حرمت کعبه است (Sangalaji, 2008). بخوبی حاق این مسأله را بیان می‌کند.

نکته‌ای که نباید از نظر دور نگه داشت بحث عدم شفافیت جایگاه ضرر معنوی و جبران آن در منابع فقه است که ممکن است شبهاتی

۱. سوره‌ی همزه، آیه‌ی ۱؛ سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۱؛ سوره‌ی نور، آیه‌ی ۱۵.

شأن نزول آن نیز قضیه‌ی سمره بن جندب (Sāket, 1986) می‌باشد در واقع سمره برای همسایه خود بخاطر درختی که در ملک او داشت ایجاد مزاحمت می‌کرد و دستور پیامبر ۹ به قلع درخت برای از بین بردن منبع ضرر، بعنوان یکی از راههای جبران ضرر بود چراکه در صورت بقای درخت بعنوان منبع ضرر، مزاحمت مالک برای مرد انصاری و خانواده‌اش نیز ادامه پیدا می‌کرد و این یعنی استمرار ضرر معنوی به جهت بقا و استمرار منبع ضرر.

شبهه تسلیط مالک در داستان سمره منتفی است چرا که فقها قاعده لاضرر را که ادله ثانویه محسوب می‌شود حاکم بر قاعده‌ی تسلیط می‌دانند که از ادله‌ی اولیه است و بدیهی است که ادله‌ی ثانویه همیشه حاکم بر ادله‌ی اولیه می‌باشند (Hosseini Shirazi, 1988). پس تصرف مالک محدود به تصرفات متعارف و عقلایی است و فراتر از این حد، ناروا و غیر مجاز به حساب آمده است به بیان دیگر، طبق قاعده‌ی «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» سبب حکم و دستور قلع درخت، منطوق حکم پیامبر ۹ است بنابراین می‌توان اظهار داشت که اگر قائل به نظری باشیم که مفاد قاعده را نفی حکم ضرری می‌داند، قاعده‌ی لاضرر برای مسئولیت مدنی کافی نیست؛ زیرا هدف اصلی مسئولیت مدنی، جبران زیان است و رفع حکم ضرری نیز به عنوان یکی از وسایل جبران ضرر مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین ارتکاز عقلایی این است که وارد کننده‌ی زیان باید زیان وارد شده را تدارک کند. حال اگر شارع این حکم را امضا نکند، با وضع نکردن حکم و الزام وی به پرداخت خسارت، ضرر دیگری را باعث می‌شود که قاعده‌ی لاضرر آنرا نفی می‌کند. بنابراین قاعده‌ی لاضرر، با تدارک و جبران ضرر، جلوی ضررهایی که در آینده ممکن است پیش آید را نیز می‌گیرد (Hekmat Nia, 2007). از فقهای معاصر آیت الله مکارم شیرازی عقیده دارند که قاعده‌ی لاضرر دلالت بر اثبات حکم می‌کند (Makārem Shirāzi, 2001). بر این اساس می‌توان اظهار داشت که در فقه اسلامی ضرر معنوی مورد توجه قرار گرفته و در

مورد شیوه‌ی جبران آن نیز مصداقی در سنت عملی رسول الله ۹ وجود دارد. به طوریکه از زمخشری نقل شده که پیامبر ۹، علی ۷ را فرستاد تا دیه‌ی قومی را که مورد تعرض خالد ابن ولید قرار گرفته بودند بپردازد. علی ۷ حتی خسارت ترسی را که در اثر هجوم اسبها بر زنان و کودکان عارض شده بود پرداخت این عملکرد در واقع جبران مالی ضرر معنوی است (Zamakhshari, 1945).

امام خمینی ۷ بر آن است که مفاد قاعده‌ی لاضرر، نهی حکومتی است. به این بیان که برخی از امرها و نهی‌هایی که از پیامبر ۹ صادر شده، به اعتبار مقام حکومت ایشان بوده است. بنابراین نهی پیامبر ۹ برای قلع ماده‌ی فساد صادر شده و معنای آن این بوده که در حکومت من هیچکس نباید به دیگری ضرر وارد کند. به همین دلیل ایشان دستور به کندن درخت سمره می‌دهند. امام ۷ دلایل کسانی را که قاعده‌ی لاضرر را مثبت ضمان نمی‌دانند، کافی ندانسته و بعد از اینکه قاعده را از احکام سلطانی می‌شمارند، می‌فرمایند: در صورتیکه از معنی سلطانی بودن حکم لاضرر چشم پوشی کنیم، منعی نخواهد داشت که جمله‌ی لاضرر تشریع کننده باشد و این توهم که استفاده‌ی نفی احکام ضرری و اثبات ضمان از لفظ و استعمال واحد جایز نیست، باطل است؛ زیرا درحالیکه نفی هم به قوت خود باقی باشد، اشکالی وجود ندارد در اینکه نفی ضرر و ضرار با توجه به اینکه در خارج مصداق دارند، از حقایق ادعائیه باشد نه اینکه مجاز در کلمه یا مجاز در حذف باشد و ناچار در موارد ادعای نفی حقیقت در خارج، مصحح لازم است و این مصحح در اینجا بستن راه تمام انواع ضرر در حوزه‌ی اسلام است. بنابراین اگر شارع مقدس وارد آوردن ضرر جانی و مالی بر دیگری را اجازه دهد، دعوی نفی ضرر صحیح نخواهد بود همینطور اگر شارع حکم به جبران خسارت جانی، مانند قتل، جرح و ضرر مالی ننماید، باز هم این ادعا (ادعای نفی ضرر) صحیح نخواهد بود. در نتیجه، مصحح این ادعا همانا، بستن راه جمیع اقسام ضرر است.

این کار را انجام دهند و چون اثری از منع و ردع آنان در هیچ جایی و سخنی در هیچ کتابی وجود ندارد، همهی آنها را جایز و صحیح و امضا شده می‌شناسیم (Feyz, 2005). بر این اساس قائل شدن به عدم جبران ضرر معنوی در حالیکه عرف آنرا ضرر تلقی می‌کند، خود حکمی ضرری است که به موجب قاعده‌ی لاضرر نفی شده است. از اینرو قطع نظر از مدارک و مستندات که جبران ضرر معنوی را تأیید می‌کند، عامل عرف نیز که در کلام فقیهان به عنوان شاخص و معیار ارزیابی و تعیین و تقویم غرامت در نظر گرفته شده این مجال را به ما می‌دهد که عنوان ضرر را بر اینگونه صدمات اطلاق نموده و به دنبال آن احکام ضرر را نیز بر آنها مترتب نمائیم.

۷- عقلای عالم قبح ظلم و حسن عدل را پذیرفته‌اند و این یک حکم عقلی است که در کلام و فلسفه و اصول تحت عنوان حسن و قبح عقلی مورد بحث قرار می‌گیرد یکی از مصادیق ظلم، ضرر زدن به دیگران است با صرف نظر از مادی یا معنوی بودن ضرر. بنا بر این حکم عقلی، از بین بردن ظلم که همان ضرر و یا به تعبیر دیگر جبران ضرر نیز باید امری حسن شمرده شود. عقلا و شارع نیز جبران ضرر از طرف ضار را امری مسلم می‌دانند و سکوت و عدم ردع شارع، کاشف از پذیرش و رضایت شارع است نه عدم پذیرش. بنابراین اگر ما لطمات روحی، عاطفی و معنوی را از مصادیق ضرر قلمداد نمائیم، با توجه به اصل عقلایی «لزوم جبران ضرر» و قاعده‌ی «لاضرر و لااضرار» بایستی بر قابل جبران بودن چنین اضرائی نیز اذعان نماییم و عامل زیان معنوی را ضامن جبران خسارت بشماریم، در غیر اینصورت با مفاد «قاعده‌ی لاضرر» منافات خواهد داشت. در تأیید این ادعا باید گفت در سنت رسول اکرم (ص) مصداقی از جبران مالی ضرر معنوی وجود دارد (Ahmad Idris, 1993) بنابراین مشاهده می‌شود که در حقوق اسلام، اضرار معنوی به غیر، ممنوع و ضمان آور می‌باشد.

نتیجه گیری

پس، از این قاعده در قصاص، دیات و ضمانات استفاده شده و می‌توان به طور کلی گفت: اطلاق ادعای نفی ضرر، شامل تمام آنچه مذکور افتاد می‌گردد (Mūsavi Khomeini) و وقتی از عملی نهی می‌شود، دال بر این است که بقای آن عمل حرام است و باید منبع آن رفع شود، به عبارت دیگر رفع ضرر واجب است (Bojnourdi, 1989). شیخ انصاری نیز با اینکه مفاد قاعدی لاضرر را نفی حکم ضرری می‌داند، ولی در نهایت اظهار می‌دارد که حکم عدمی، مستلزم احکام وجودی است. به عبارت دیگر حکم به عدم ضمان، مستلزم ورود ضرر بر زیان‌دیده است و روشن است با توجه به عام بودن حدیث و قاعده‌ی لاضرر باید حکم به ضمان کرد (Naqibi, 2003).

۵- در بین فقهای اسلامی عده‌ی زیادی بحث ضرر معنوی را پذیرفته‌اند از جمله صاحب عناوین که می‌فرماید: «... اما در خصوص آبرو، ضابطه‌ی آن هر چیزی است که جزو احترام مکلف می‌باشد و هتک آن موجب خواری و شکسته شدن احترام او بین مردم است، از اینرو چنانچه فردی به همسر او تعدی کند یا ... و بر خانواده، محارم و زنان متعلق به او ضرری وارد گردد، یا به غیبت کردن از او، تهمت و طعنه زدن یا فاش نمودن چیزی که راضی به آشکار شدن آن نیست اقدام کند، همهی این موارد هتک آبرو و عرض است و در حقیقت اضرار به غیر می‌باشد و این ادعا که ضرر فقط به مال و بدن انصراف داشته و شامل این موارد نمی‌شود، صحیح نیست و نظیر این امور ضرر محسوب می‌شود.»

۶- نیاز بشری در همهی عرفهای عقلایی و ستهای ضروری که در جوامع بشری پدیدآمده از قبیل انواع مبادلات و معاملات از بیع معاطات گرفته تا سایر بیع‌های رایج و ... به طور محسوس دیده می‌شود و اختلال در آنها اختلال در نظم جامعه خواهد بود. همهی این عرفهای عقلایی اگر مورد رضایت و امضای شارع نبود باید پیامبر و ائمه (ع) در زمان حیات و حضور خود از آنها جلوگیری می‌کردند و ما معتقدیم که این قدرت را داشتند که در زمان خود

مصونیت قضات در صدور رای که در گذشته امری پذیرفته شده بود امروزه بخاطر تعارض آن با اصل تساوی حقوق شهروندان مقبولیتی ندارد و این امر موجب گردیده تا قضات به پیآمد اشتباه و تقصیر خود در مقام صدور رأی و مسئولیتهای آن واقف باشند مهمترین اصل در این زمینه اصل ۱۷۱ قانون اساسی است معذک باید بین مصادیق تقصیر تفکیک قائل شد چراکه در بعضی از مصادیق تقصیر، مسئولیت جبران خسارت بعهدی دولت خواهد بود ولی آنچه که مسلم است مسئولیت مدنی قضات در برابر اشتباه و تقصیر است که در هر صورت باید جبران گردد خواه بواسطه دولت، خواه خود شخص قاضی. به این معنا که قضات که مأمور اجرای قانون و حق و عدالت هستند در مقام صدور رأی اشتباهی مرتکب شوند در صورتی که مبنای اشتباه تقصیر بوده باشد (البته نه همه‌ی اقسام تقصیر به تفصیلی که گذشت) در اینصورت قضات در مقابل زیان دیده مسئولیت مدنی پیدا می‌کنند و خود باید از عهده‌ی ضرر برآیند ولی اگر مرتکب اشتباه بشوند خواه اشتباه در ناحیه موضوع و خواه اشتباه در تطبیق حکم بر مورد خاص، در صورت ایراد ضرر خواه مادی خواه معنوی بر طبق ماده ۵۸ مجازات اسلامی مسئولیت جبران آن بعهد دولت خواهد بود. برای جبران ضرر و زیان راههای جدیدی نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته از قبیل بیمه مسئولیت مدنی قضات یا مشارکت تضامنی در پرداخت خسارت. اما این راهها بعنوان راههای پشتوانه‌ای و

mechanisms of compensation for such errors have become critical to maintaining both public trust and systemic legitimacy. Classical scholars such as Ibn Manzur defined *khata'* (error) as the opposite of correctness and emphasized that even unintentional acts can generate harm requiring redress (Ibn Manzur, 1995). Imamiyyah jurists subsequently built upon this principle, framing judicial error as a form of *tasbib* (causation) and *la darar* (no harm), indicating that responsibility extends beyond intention to the consequences of one's judgment. These concepts align with the

تکمیلی محسوب می‌شوند والا آنچه که در باب راههای جبران ضرر تتبع شده عبارتند از؛ ترمیم عینی یا اعاده به وضع سابق در مواردی که ممکن باشد، پرداخت مال، اعاده حیثیت و ... همچنین ذکر گردید که در منابع فقه امامیه ادله‌ی جبران ضرر و زیان احصا شده، ادله‌ای از قبیل «قاعده لاضرر»، «اتلاف و تقصیر»، «علی الید» که بر لزوم جبران ضرر و زیان هم از نوع مادی و هم معنوی دلالت می‌کنند در روایات نیز مهمترین روایت خبر اصبع بن نباته است اگر چه در فقه اسلامی مواردی وجود دارد که بر اساس آن می‌توان قاضی را در صورت اضرار بغیر از جبران آن معاف کرد که در کلام فقها و در منابع فقهی از آن بعنوان مسقطات ضمان نام برده شده از این مسقطات در متون حقوقی به موارد رفع مسئولیت مدنی یا معافیت از مسئولیت مدنی تعبیر گردیده است در این زمینه به آیاتی از قبیل آیه‌ی ۹۱ سوره توبه: «ما علی المحسنین من سبیل»، اجماع، عقل و قواعدی از جمله «قاعده استیمان» و یا «قاعده احسان» تمسک شده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The institution of judicial authority has long been considered one of the central pillars of social order and justice, yet the question of judicial accountability—particularly when judges err—has evolved significantly within both Islamic and modern legal systems. In the tradition of Imamiyyah jurisprudence, the judge (qadi) carries an exalted spiritual and moral mandate, regarded as an extension of divine justice. Nevertheless, given the fallibility of human nature, the possibility of judicial error is inevitable, and the

modern understanding of civil liability, which obliges any actor—including judges—to compensate for damage caused by their professional conduct, whether through negligence, lack of skill, or breach of procedural norms (Goldūziyān, 2013; Shāmbiātī, 2010). Thus, while divine law recognizes the sanctity of judicial function, it simultaneously imposes ethical and compensatory obligations that prevent absolute immunity.

The evolution of judicial responsibility in the Iranian legal system reflects this balance between reverence for judicial authority and recognition of human error. Historically, until the early twentieth century, judges enjoyed de facto immunity in both Islamic and Western traditions. However, the emergence of modern constitutional principles and public accountability challenged this notion. In Iran, Article 171 of the Constitution and Article 58 of the Islamic Penal Code institutionalized this dual framework of liability: if a judge's error stems from negligence or deliberate misconduct, he is personally responsible for compensating the victim; if the error arises from misinterpretation of law or non-negligent judgment, the state assumes liability. This bifurcated approach corresponds to the jurisprudential differentiation between *taqsir* (fault) and *khata' ghayr muqassir* (non-fault error), which mirrors classical definitions of responsibility articulated by Ja'fari Langaroudi, who described liability as the legal obligation to remedy harm caused to another, whether intentional or not (Ja'fari Langaroudi). The distinction ensures fairness while upholding public confidence in judicial independence. The integration of these provisions into Iranian constitutional law underscores the enduring influence of Imamiyyah legal thought in shaping contemporary frameworks of judicial accountability and the mechanisms through

which citizens may claim compensation for harm.

Imamiyyah jurisprudence approaches judicial compensation through a multidimensional understanding of harm (*darar*) encompassing both material and moral injury. Civil law traditionally recognizes two primary categories of damage: *khisarat madi* (material loss) and *khisarat ma'navi* (moral or spiritual loss). Legal scholars such as Safa'i and Emami interpreted *khisarat* as either the loss itself or the compensation awarded for it (Emami, 1996; Şafā'ī, 1972). Within this framework, Islam emphasizes restitution not merely as a financial transaction but as an ethical imperative to restore balance and prevent recurrence. Mechanisms of compensation include *i'adat al-hal ila ma kana 'alayh* (restoration to the previous state), payment of equivalent or monetary value, and *i'adat al-haytha* (rehabilitation of honor). For instance, if a wrongful judgment causes financial deprivation or reputational harm, the principle of *la darar wa la dirar fi al-Islam* mandates that such loss be redressed proportionately. The jurist Katouzian viewed this as essential to the coherence of legal order, asserting that even moral injuries—such as humiliation or defamation—require appropriate remedies, including apology, publication of judgment, or symbolic restitution (Kātouziyān, 2002). Consequently, the Iranian legal doctrine incorporates both classical and contemporary means of redress, from material compensation to public restoration of dignity, reflecting a harmonization of divine justice and social necessity.

In addition to its moral underpinnings, the Imamiyyah doctrine of judicial liability derives from explicit Qur'anic injunctions and hadith-based principles. The Qur'an commands, "Judge between people with truth and do not follow desire, lest it lead you astray from the path of God," underscoring both the gravity of

judicial responsibility and the moral consequences of deviation. The prophetic and Imamic traditions further elaborate this through the principle of *wilayah al-qadi*—the divine authorization of judicial authority—which entails accountability before both God and society. Imam Khomeini extended this notion by emphasizing that the rule of *la darar* functions as a governmental prohibition (*nahy hukumī*), obligating the state to eliminate all forms of harm, whether physical, material, or moral (Mūsavi Khomeinī). The case of Samra ibn Jundab, wherein the Prophet ordered the cutting of a tree causing harm to a neighbor, serves as a seminal precedent demonstrating the state's duty to remove the source of persistent harm (Sāket, 1986). This narrative not only exemplifies the principle of preventing future injury but also affirms the state's role as guarantor of justice. Jurists such as Makarem Shirazi and Bojnourdi have interpreted these doctrines as affirmations of the necessity for active legal mechanisms to redress both material and moral damages (Bojnourdi, 1989; Makārem Shirāzi, 2001). Thus, the ethical, legal, and theological dimensions converge to define a comprehensive doctrine of compensation that sustains both the authority of the judiciary and the rights of the aggrieved.

The debate over compensating moral damages—*khisarat ma'navi*—remains a significant focal point within both classical jurisprudence and modern law. Opponents, citing the intangible nature of moral harm, argue that such injuries lack measurable equivalence and therefore cannot justly be compensated through material means (Amid Zanjani, 2003). Others, including Akhundi and Katoozian, counter that denying compensation for moral injury contradicts both reason and equity, since emotional suffering, humiliation, and psychological trauma often inflict deeper wounds than material loss (Akhoundi, 1995; Kātouziyān).

The Law on Civil Responsibility of Iran (Articles 1, 2, 8, and 10) thus explicitly affirms the right to claim both material and moral damages, granting courts discretionary authority to impose compensatory or restorative measures, such as mandatory apologies or public retractions. These developments mark a significant progression in the recognition of moral rights (*huquq ma'navi*) as integral components of civil justice. Furthermore, Islamic law's allowance for *diyyah* (blood money) as monetary compensation for physical and emotional harm provides a jurisprudential analogy for extending compensation to other non-material injuries (Parvin, 2001). In effect, Imamiyyah thought reconciles divine ethics with pragmatic justice by asserting that the purpose of compensation is not mere equivalence but restoration of social and moral harmony.

Beyond individual responsibility, the institutional dimension of judicial error compensation underscores the collective obligation of the state to uphold justice and preserve public confidence in legal institutions. The Prosecutor's Office and the High Disciplinary Court for Judges are designated as the competent authorities to determine fault and enforce compensation, ensuring procedural oversight and accountability. When negligence is established, the judge is personally liable; otherwise, the state compensates through the public treasury (*Bayt al-Mal*). This arrangement exemplifies the integration of the principle of *mas'uliyat madani* (civil liability) with the Islamic concept of *amanah* (trust), which regards judicial authority as a public trust subject to divine scrutiny. The theories of jurists such as Fāḍil Hindī, Narāqī, and Tabātabā'ī Yazdī—who collectively emphasized that judicial authority entails responsibility proportional to its sacred function—reinforce this view (Fāḍil Hindī,

1993; Narāqī, 1996; Tabātabā'i Yazdi, 1996). The dual mechanism of accountability and compensation thus ensures equilibrium between the sanctity of judgment and the right of citizens to redress. Moreover, as Ahmad Idris observed in his analysis of prophetic jurisprudence, even intangible injuries, such as emotional distress, were historically redressed through compensatory means, affirming the Islamic tradition's pragmatic and restorative orientation (Ahmad Idris, 1993). In this sense, the Imamiyyah perspective not only anticipates modern theories of restorative justice but also integrates them within a theocentric ethical framework.

In conclusion, the Imamiyyah framework for compensating judicial errors embodies a synthesis of divine justice, rational ethics, and modern legal principles. It upholds the sanctity of the judicial office while denying absolute immunity, recognizing that human fallibility must be counterbalanced by institutional mechanisms of redress. By distinguishing between personal and state liability, Imamiyyah jurisprudence ensures both fairness to judges and protection for citizens. Its doctrines of *la darar*, *tasbib*, and *qawā'id al-daman* collectively affirm the universal moral axiom that harm, whether material or moral, must be rectified. In contemporary application, these principles reinforce the moral legitimacy of judicial institutions, prevent abuse of authority, and secure the social trust upon which justice ultimately depends.

References

- Ahmad Idris, A. (1993). *Diyya (Blood Money)* (Translated by A. Fayz ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- Akhoundi, M. (1995). *Āyin Dādrasi-ye Keyfari (Criminal Procedure)*. Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Amid, H. (1983). *Farhang-e 'Amid (Amid Dictionary)*. Amir Kabir.
- Amid Zanjani, A. A. (2003). *Mawjibāt-e Ḍamān (Grounds for Liability)*. Mizan Publishing.
- Ansāri, M., & Tāheri, M. A. (2005). *Daneshname-ye Hoghoog-e Khosousi (Encyclopedia of Private Law)*. Mehrab Publications.
- Bojnourdi, H. (1989). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (The Jurisprudential Rules)*. Isma'iliyan Publications.
- Daliri, M. S. (1994). *Hoghoog-e Jazā-ye 'Omūmi (General Criminal Law)*. Dad Publishing.
- Dehkhoda, A. A. (1994). *Loghatnāmeḥ (Dictionary)*. University of Tehran Press.
- Emami, S. H. (1996). *Hoghoog-e Madani (Civil Law)*. Islamiya Bookstore.
- Fāḍil Hindī, B. M. (1993). *Kashf al-Lithām fī Sharḥ Qawā'id al-Aḥkām (Unveiling the Veil in Commentary on the Rules of Rulings)*. Āl al-Bayt Publishing.
- Faqīh Nakhjīrī, H. (1972). *Da'vā-ye Khosousi dar Dādgāh-e Jazā (Private Claim in Criminal Court)*.
- Feyz, A. (2005). Custom of the Rational ('Urf-e 'Uqalā). *Borhān va 'Irfān Journal, Islamic Azad University, Science and Research Branch*.
- Goldūziyān, I. (2013). *Hoghoog-e Jazā-ye Ekhtesāṣī (Specific Criminal Law)*. University of Tehran Press.
- Hekmat Nia, M. (2007). *Mas'ouliyyat-e Madani dar Fiqh-e Imāmiyyah (Civil Liability in Imami Jurisprudence)*. Islamic Sciences and Culture Research Institute.
- Hosseini Shirazi, S. M. (1988). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (The Jurisprudential Rules)*. Dar al-'Ulum.
- Ibn Manzūr, J. M. A. (1995). *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*. Dar al-Fikr.
- Ja'fari Langaroudi, M. J. *Hoghoog-e Ta'ahhudāt (Law of Obligations)*. University of Tehran Press.
- Jabal Āmili, I. A. *Ma'ālīm al-Dīn (Landmarks of Religion)*. Islamic Publishing Institute.
- Jabal Āmili, Z. (1991). *Masālik al-Afhām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām (Paths of Understanding in Commentary on the Laws of Islam)*. Islamic Teachings Institute.
- Kātouziyān, N. *Hoghoog-e Madani, Qawā'id 'Omūmi-ye Qarārdādḥā (Civil Law, General Rules of Contracts)* (Vol. 4). Enteshar Publishing Company.
- Kātouziyān, N. *Hoghoog-e Madani: Ilzāmhā-ye Khārej az Qarārdād, Ḍamān-e Qahrī, Mas'ouliyyat-e Madani (Civil Law: Non-Contractual Obligations, Ex-Contractual Liability, Civil Liability)*. University of Tehran Publications.
- Kātouziyān, N. (2002). *Hoghoog-e Madani - Vaqāye'-e Hoghooghi (Civil Law - Legal Events)*. Enteshar Publishing Company.
- Makārem Shirāzi, N. (2001). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (The Jurisprudential Rules)*. Madrasat al-Imam Amir al-Muminin.
- Makki Āmili. *Al-Durūs (The Lessons)*.

- Mo'in, M. (1983). *Farhang-e Mo'in (Mo'in Dictionary)*. Amir Kabir Publications.
- Mūsavi Khomeinī, R. *Tahrīr al-Wasīlah (The Liberation of the Means), Book of Judgments* (Translated by A. Islami ed.).
- Naqībī, S. A. (2003). The Theory of Compensation for the Moral Rights of the Child. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law, Imam Sadiq University*(1), 169-119.
- Narāqī, A. i. M. M. (1996). *'Awā'id al-Ayyām (Customary Benefits)*. Islamic Propagation Office Publications.
- Parvin, F. (2001). *Khasārāt-e Ma'navi dar Hoghoog-e Iran (Moral Damages in Iranian Law)*. Qoqnoos Publishing.
- Qāsem Zādeh, M. (2009). *Ilzāmhā va Mas'ouliyyat-e Madani Bedūn Qarārdād (Obligations and Non-Contractual Civil Liability)*. Mizan Publishing.
- Şafā'ī, H. (1972). Non-Performance of Obligation and its Effects. *Ta'ahhudāt va Qarārdādhā (Obligations and Contracts) Journal, Higher Accounting Institute*.
- Sāket, M. H. (1986). *Nahād-e Dādrasi dar Islām (The Institution of Adjudication in Islam)*. Astan Quds Razavi Publications.
- Sangalaji, M. (2008). *Chahār Rasāleh Sangalaji (Four Sangalaji Treatises)*. Negah Bineh Cultural Arts Institute.
- Sanhūrī, A. R. (1963). *Al-Wasīt fī Sharh al-Qānūn al-Madani (The Mediator in Commentary on the Civil Code)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Shahidi, M. (2003). *Hoghoog-e Madani (Āsār-e Qarārdādhā va Ta'ahhudāt) (Civil Law: Effects of Contracts and Obligations)*. Majd Publications.
- Shāmbiātī, H. (2010). *Hoghoog-e Jazā-ye 'Omūmi (General Criminal Law)*. Majd Publications.
- Soltani Nejad, H. (2001). *Mabāni-ye Mas'ouliyyat-e Madani dar Khasārāt-e Ma'navi (Foundations of Civil Liability for Moral Damages)*. Nour al-Thaqalayn.
- Tabātabā'ī, S. M. (2005). *Farhang-e 'Arabi beh Fārsi (Arabic to Persian Dictionary)*. Islamiya Publications.
- Tabātabā'ī Yazdi, K. (1996). *Al-'Urwah al-Wuthqā (The Firmest Handle)*. Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Zamakhshari, M. i. O. (1945). *Al-Fā'i'iq fī Gharīb al-Hadīth (The Excellent in Rare Hadīth)*. Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.