

کیفیت رسیدگی قضایی در حق الناس از منظر فقه مذاهب اسلامی

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی (سال ششم)
شماره ۲۲ / زمستان ۱۳۹۹ / ص ۱۱۰-۱۲۵

الیاس نبی زاده^۱، مهدی رهبر^۲

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی، دانشگاه مذاهب اسلامی
^۲ استاد رهنما استاد یار دانشگاه مذاهب اسلامی و آمر گروه فقه امامیه

نویسنده مسئول:

الیاس نبی زاده

چکیده

قضاوت در موری که جنبه‌ی حق الهی دارند با امور حق الناس متفاوت است، این تفاوت ناشی از تفاوت دیدگاه شرع نسبت به ایندو حق می باشد. حق الناس از اموری است که شارع بدان اهتمام خاصی مبذول داشته و رعایت آنرا در اولویت قرار داده است. رسیدگی قضایی در موضوعات حق الناسی ویژگی های دارد از جمله رعایت احتیاط در حکم کردن نسبت به آنها، امکان عفو و بخشش از طرف صاحب حق، لزوم وجود شاکی خصوصی برای رسیدگی و... . بسیاری از این ویژگیها مورد اتفاق فقهای اسلامی است اما تعدادی از آنها مانند: رسیدگی قضایی با استناد به علم قاضی محل اختلاف واقع شده است. در این مقاله که با روش توصیفی- تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده در صدد احصاء این ویژگیها و نظرات فقها و ادله موافق و مخالف. یافته این مقاله حکایت از آن دارد که حق الناس به دلیل اهمیت و جایگاهی که در نزد شارع دارد در مقام قضاوت باید تمام ویژگیها رعایت شده و با وجود این شرایط قاضی می تواند در مورد حق الناس حکم نماید در غیر این صورت حکمش نافذ نمی باشد.

واژگان کلیدی: حق الناس، قضاوت، رسیدگی قضائی، حکم.

تبیین مسئله

رسیدگی به امور حق الناسی یکی از ضرورت های اساسی دستگاه های قضایی می باشد با توجه به ضرورت فوق فقهای مذاهب اسلامی در پرتو شریعت اسلام در مورد این امر مهم نظریات مختلفی را ارائه کرده اند. حق الناس دارای ویژگی های خاص و منحصر به فرد قضایی می باشد که شناخت آن ما را کمک می کند تا حقوق مردم از جانب دستگاه قضایی به وجه احسن ادا شده و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه شود.

مفهوم لغوی قضاء

«قضا» در لغت عرب، از فعل قضی یقضی است و در کتب لغت و فقه بیش از ده معنی برای این واژه بیان شده است، صاحبان کتب لغت، قضا را ه معنای حکم کردن دانسته اند هر چند معانی دیگری نیز برای آن در نظر گرفته اند از جمله اتفاق و انفاذ و انهاء و وصیت. (العین، ۱۴۱۰: ۵/۲۳۴) (مقائیس اللغة، ۱۴۰۴: ۵/۹۵).

ابن منظور در این مورد نظری دارد: "واژه قضا در لغت به معنای مختلفی بکار رفته است؛ ایتیان، ایجاب، اتمام، اعلام، نفوذ، امضا، احکام، قطع، فصل و... که میشود همه این معانی را در کل به معنای انقطاع و اتمام برگرداند" (ابن منظور، ۱۳۸۹: ۵/۱۸۸). اما از نظر پژوهش فعلی معنای اصلی و حقیقی آن حکم بوده و سایر معانی یا از لوازم حکم است یا معنای مجازی آن یا به عبارتی دیگر درین پژوهش کاربرد واژه قضا به مفهوم عام آن است که فصل خصومت و داوری در میان دو طرف دعوا میباشد. و این معنا با معنای قطع و اتمام نیز تناسب دارد.

معنای اصطلاحی قضاء

قضا در اصطلاح شرع موارد استفاده زیادی دارد که فقها در تعریف قضا از خود تعبیر های متنوع و مختلفی را ارایه داده اند، که به بعضی از آنها به صورت مختصر در ذیل اشاره میشود.

۱- فقهای حنبلی در تعریف اصطلاحی قضا گفته اند: قضاوت حکم شرعی الزامی جهت رفع و حل و فصل خصومات میباشد. (بهوتی حنبلی، ۱۴۱۸: ۶/۲۸۵).

۲- فقیه دانشمند ابن رشد مالکی گفته است: قضا عبارت از اخبار به حکم شرعی الزام آور است (ابن فرحون، ۱۴۲۲: ۲/۸).

۳- دانشمندان و فقهای مذهب شافعی چنین نظر دارند: قضا عبارت از فصل خصومت بین دو نفر یا بیشتر بر اساس حکم بر اساس حکم خداوند. (الخطیب الشربینی، ۱۴۱۸: ۴/۳۷۱).

۴- فقهای حنفی مذهب می گویند: قضا عبارت از فصل خصومت ها و قطع منازعات به صورت خاص (ابن عابدین، ۱۴۱۴: ۳۵۲).

۵- فقهای امامیه چنین نظری دارند که قضا عبارت از یک نوع ولایت شرعی است برای کسانی که اهلیت فتوا نسبت به جزئیات قوانین بر اشخاص را دارند، تا حق را ثابت نموده و مستحق آن را استیفا نمایند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۲/۳۸۲) و (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۲/۳۲۰) و (حائری، ۱۴۱۵: ۲/۳۸۵).

قضا از نظر فقها در مفهوم مصطلح آن به تعابیر مختلفی ذکر گردیده است، که برگشت تمامی این تعاریف در حقیقت بر می گردد به معنای لغوی آن زیرا فقیهانی که در تلاش تعریف آن بوده اند این واژه را در مشهورترین معنای آن یعنی حکم تفسیر کرده اند. از جمله این فقها شهید ثانی در تعریف آن می نویسد: قضاوت داشتن ولایت شرعی بر حکم در مصالح عمومی از جانب امام است. (جبعی عاملی، ۱۳۶۵: ۲/۱۴۸) محقق طباطبایی می گوید: قضاوت حکم کردن بین مردم هنگام تنازع و دعوا و رفع نمودن خصومت و دشمنی و فصل امر بین آنها است و همچنین قضاء در اصطلاح فقها به این معانی نیز اطلاق میشود.

۱- حکم کردن و رفع خصومت بین طرفین درگیر بنابر اعتقاد گروهی از ایشان (جبعی عاملی، ۱۳۶۵: ۱/۲۷۶).

۲- ولایت حکم شرعا بنابر شرعا بنابر اعتقاد گروهی دیگر. (شهید اول، ۱۴۱۷، ۶۵/۲)

از مطالعه تعاریف قضا میتوان دو نتیجه گرفت: حالت اول آن اینکه قضا عبارت از حکم نمودن در میان مردم در وقت نزاع و فصل و قطع خصومت میان آنها میباشد که این تعریف مورد نظر اکثر معاصرین میباشد. حالت دوم که با عبارت مترادفی از طرف فقها بیان شده است: قضا عبارت از ولایت شرعی است که مقتضی نفوذ حکم بر طرفین دعوی و تسلط بر منافع عامه میباشد.

آنچه از کاربرد های قضا در فقه و مباحث مطرح شده در کتاب القضاء بر می آید، این است که قضا تنها در موارد اختلاف بین دو نفر و حل این مخاصمه به کار میرود. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۳).

به نظر میرسد از میان تعاریف گوناگونی که ذکر گردید این تعریف مناسبتر باشد زیرا همه علمای مذاهب درین تعریف اتفاق دارند و ماهیت قضا را بهتر جلوه میدهد و آن اینکه: قضاء عبارت از فصل خصومت بین دو طرف دعوا و عملی کردن احکام بر موارد جزئی؛ خواه برای فصل خصومت و خواه در مصالح عامه مانند امور حسبی.

تعریف رسیدگی قضایی در فقه

در کتب فقهی که برای رسیدگی قضایی به آن قضا می گویند در حقیقت به تعبیر، داوری نمودن و حکم دادن در چهار چوکات مفاهیم و ارزش های اسلامی میباشد، به نحوی که باعث و دفع منازعه و خصومت در میان دو طرف دعوا شده، و نا ملایمات و نارضایتی آن ها را به هنجار و سازمان دهی مبدل سازد. علما و دانشمندان فقهی نیز در تعریف قضایی و دادرسی می گویند: ((هو ولایت شرعیه علی الحکم فی مصالح العامه من قبل الامام)) بدین معنی که دواوری و قضا منصب رسمی و دولتی است که بخاطر صدور حکم در مصالح عامه از طرف رئیس حکومت داده میشود. (العالمی، ۱۴۰۹، ۲/ ۶۵).

تعریف رسیدگی قضایی در اصطلاح حقوقی

رسیدگی قضایی به معنی این است که رسیدگی مرجع قضاوت به درخواست متقاضی برای صادر کردن رأی، با در نظر داشت پاسخی میباشد که طرف مقابل عند الاقتضا، مطرح می کند. و این تعریف مربوط همه دعاوی میشود بادر نظر داشت مرحله ابتدایی و تجدید نظر، و دادرسی به معنی خاص آن، رسیدگی دستگاه قضایی به واقعه طرح شده، یعنی دعاوی، استدلال و خواسته های دو طرف دعوا، به لحاظ پاسخ احتمالی خوانده برای صدور رأی قطعی میباشد. (لنگرودی، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

مفهوم حق الناس

به حقوق خصوصی افراد جامعه، حق الناس محض گویند زیرا هر فردی علاوه بر حقوق اجتماعی دارای حقوق مخصوص به خود است که باید بتواند از آن بهره مند شود یعنی حق دارد مانند دیگر افراد جامعه از راه ها، منابع طبیعی و .. استفاده کند و دولت مکلف است حقوق اجتماعی شهروندان را با حفظ عدالت رعایت کند. همچنین هر فردی حق دارد مستقل و آزاد زندگی نموده و معامله و داد و ستد کند و چنانچه این حق ضایع شد می تواند از مجاری قانونی آن استیفا کند. حق الناس خالص جنبه ای عمومی ندارد و در حقوق کیفری مطرح نیست، لذا در میان مجازتها، حق الناس خالص وجود ندارد. (ولایی، ۱۳۹۱: ۶۴) برخی از فقها و حقوقدانان مسلمان برای حق الناس محض نیز تعاریفی را ارائه کرده اند از جمله ابن قیم جوزیه می نویسد "حق العبد یا حق الآدمین آن است که قابل صلح، اسقاط و معاوضه باشد" (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۶: ۱۱۲) و یا جق العبد یا حق الآدمین آن است که مصلحت خاصه ای به آن تعلق می گیرد؛ مانند: ضمان و بدین سبب حق العبد در قلمرو حقوق خصوصی داخل است. (السنهوی، ۱۹۵۴: ۴۷) هر آنچه به طور خالص برای بنده باشد حق العبد یا حق الناس محسوب است. (عوده، ۱۴۱۳: ۱۲۵).

اوصاف رسیدگی قضائی در حق الناس

منصرف کردن متهم از اقرار

اقرار در شرع به معنای خبر دادن از حقی یا اعتراف به آن است. اصل در حجیت اقرار، کتاب و سنت و اجماع است، در سنت روایت شده است که ماعز اقرار به زنا کرد و پیامبر (ص) فرمود «ای انیس با این زن برو اگر اعتراف کرد سنگارش کن». از نظر اجماع هم باید گفت که امت اسلامی بر صحت اقرار، اجماع کرده اند؛ زیرا اقرار، اعلانی است که هر گونه تردید و تهمت را از اقرار کننده می زداید؛ چرا که هیچ فرد عاقلی خود را به نحوی که متضرر سازد تکذیب نمی کند. (عوده، ۱۳۹۴: ۲/ ۳۵۷).

سوالی که مطرح می شود این است که آیا برای قاضی جواز دارد که متهم را از اقرار کردن جلوگیری کند و مانع اش شود؟ در مورد حق الله مانع اقرار متهم شدن جواز دارد و بلکه مستحب هم است که قاضی در اقرار شخص اقرار کننده مداخله نموده در صورتیکه شخص نیت اقرار به گناه و جرم خویش را داشته باشد، وی را از اقرار منصرف کند، تا جرم اش به اثبات نرسد. روایاتی مختلفی در این مورد وجود

دارد که به ذکر یکی آن کفایت می کنیم، از جمله وقتی ماعز نزد آن حضرت آمد و به زنا اعتراف نموده و اعتراف خود را تکرار کرد. پیامبر(ص) سؤال کرد: «آیا این مرد جنون دارد و یا مست است؟» و به کسی دستور داد که دهان او را استشمام نماید و در مورد زنا از ماعز سؤالاتی کردند: «شاید او را بوسیده‌ای یا به او چشمک زده‌ای» در روایت دیگری آمده است «آیا با او هم صحبت شده‌ای؟» گفت: بلی. فرمود: «آیا با او مباشرت کرده‌ای؟» گفت: بلی، فرمود: «با او جماع کرده‌ای» جواب داد: بلی فرمود: «منظورت از این حرف چیست؟» جواب داد: مرا پاکیزه گردان. پس پیامبر(ص) دستور داد او را رجم کردند، از اینجا معلوم می شود که بار بار پرسیدن پیامبر(ص) برای این بود که به اشکال مختلف تلاش می کردند تا که ماعز را از اقرار اش منصرف بسازند؛ ولی در امور حق الناس، همچون چیزی جواز ندارد. پس قاضی این توانایی را ندارد که مجرم را از اقرار اش منصرف بسازد، یا به عبارت دیگر منصرف کردن مرتکب در حقوق الناس از جانب قاضی حرام است، به سبب اینکه برای ذی حق، نقص و ضرر وارد می شود و باعث از میان رفتن حق الناس می گردد(عوده، ۱۳۹۴: ۲/ ۳۵۹).

علم قاضی

از راه های اثبات دعوا و جرم مسئله علم قاضی می باشد. در باره اینکه آیا علم قاضی برای ثبوت جرایم مجاز است یا خیر؟ میان فقهای اهل سنت و فقهای شیعه نظراتی وجود دارد که ابتدا به تفصیل نظرات فقیهان شیعه پرداخته و در گام بعدی نظرات فقهای اهل سنت را شرح می دهیم.

درمیان فقیهان اهل شیعه معمولاً چهار نظر در مورد حجیت علم قاضی وجود دارد:

- ۱- نظر اول بر حجیت بودن علم قاضی به صورت مطلق توجه دارد. نظر مشهور فقه امامیه چنین است که امام معصوم این توانایی دارد به اساس علم شخصی خویش عمل نماید؛ بدین شرح که قاضی به صورت عام چه در حق الناس و چه در حق الله مختار است که بر مبنی علم خود عمل کند. به سبب اینکه عصمت در مقابل تهمت یک مانع است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱۳/ ۱۸۳).
- ۲- نظر دوم این است که به صورت مطلق علم قاضی دارای حجت نیست. نظر ابن جنید و برخی از علمای شیعه بر این است و در حقیقت ابن جنید علم قاضی را چه برای امام معصوم چه برای امام غیر در هیچ کدام از حق الله و حق الناس جواز نمی دهد(نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰/ ۸۸).
- ۳- نظریه سوم قایل به تفکیک میان حق الله و حق الناس شده اند یعنی علم قاضی را در حق الناس حجت می دانند و در حق الله حجت نمی دانند و دلیل اینکه در حق الله جواز نمی دانند این است که حقوق الله مبنا اش بر آسان گیری و مسامحه پایه گذاری شده است(ابن حمزه، ۱۴۰۸: ۲۱۵).

- ۴- نظر چهارم بر خلاف نظر سوم است که قایل به تفکیک در میان حق الناس و حق الله شده اند یعنی علم قاضی در حق الناس حجت نبوده و در حق الله حجت است با این توضیح که قاضی باید در حق الناس بر طبق اقرار یا بینه عمل کند(سبزواری، ۱۴۲۳: ۲/ ۶۷۱).
- هر کدام این چهار نظرات که از جانب فقهای امامیه بیان شده دارای دلایلی می باشد که ما به دلیل نیاز نبودن آن دلایل و حجتی بر نافذ ساختن علم قاضی موجود نیست و دلایل موجوده، بر این دلالت می کند که فیصله قاضی بر خلاف علم وی جواز ندارد(نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰/ ۸۸).
- در نتیجه به نظر می رسد که توافق کلی در مورد حجیت علم قاضی در حق الناس از نظر فقه امامیه وجود ندارد زیرا در تقسیم بندی اول دیده شد که یک تعدادی علم قاضی را به صورت مطلق جواز می دهند و تعدادی دیگری حجیت نمی دانند گروه سوم تفکیک میان حق الله و حق الناس کرده و علم قاضی را در حق الله مجاز می داند و برخی دیگر علم قاضی را حق الناس اجازه می دهد و از جانب دیگر یک تعدادی صاحب نظران متأخر و معاصر اهل تشیع مبنی اینکه در مورد علم قاضی اجماع شده است را مورد تشکیک خود قرار داده و آن را رد نموده می شود این نتیجه را از فقه امامیه در این باب گرفت که علم قاضی از لحاظ قضایی دارای حجیت نمی باشد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸: ۷۱). اما به صورت عموم از مجموع اقوال چنین استنباط می شود که حجیت علم قاضی در حق الناس مورد توافق همه فقهای شیعه (به استثنای ابن جنید) است. در میان مذاهب اهل سنت و جماعت، شریح و شعبی که از جمع تابعین و مالک و اوزاعی و ابن ابی لیلی و احمد بن حنبل و اسحاق و اکثر اصحاب مالک عمل قاضی بنابر علم خودش را مجاز دانسته اند و امام شافعی در یک نظر اش آن را رد کرده و در قول صحیح تر اش جایز دانسته است طرفداران این رأی می گویند؛ وقتی قاضی مجاز است بر پایه‌ی شهادت شهود که به او ظن می بخشد، حکم بدهد پس باید بتواند آنچه را شخصاً شنیده و یا دیده و به طریق اولی علم پیدا کرده است، مورد قضاوت و حکم قرار دهد و ابوحنیفه در مواردی که در دوران ولایتش بر امر قضا علم پیدا کرده، عمل به علم را جایز شمرده اما در مواردی که پیش از آن علم پیدا کرده، روا نمی داند(ماوردی، ۱۴۰۶: ۷۰).

تعریف اصطلاحی غائب: غائب عبارت از طرف دعوا یا مدعی علیه است که با وجود حضور اش در شهر(در محکمه حاضر نیست) و از حضور یافتن در محکمه امتناع و خود داری کرده است و قاضی هم توانایی احضار کردن او را در محکمه ندارد و این یا بخاطر اقتدار و سلطه اش است و

یا بخاطر پنهان شدنش است و نیز هدف از غایب آن است که خارج از شهر وجود دارد یعنی در شهر که محکمه دایر شده است حضور ندارد (ابن الهمام، ۱۴۱۸: ۴۰۰/۲).

زمانیکه مدعی علیه غایب است و در محکمه حضور ندارد ولی در شهر مدعی یا نزدیک آن قرار دارد در این مورد میان علما اختلاف نظر وجود دارد که آیا قاضی حق محکمه کردن را دارد یا خیر؟ در این مورد چهار نظر وجود دارد.

نظر امام ابو حنیفه این است که جایز نمی باشد برای قاضی که حکم کند برای مدعی علیه غایب که در شهر مدعی یا نزدیک آن باشد تا اینکه بپاید خود مدعی علیه در جلسه دادرسی و یا اینکه وکیل بگیرد. دلیل ایشان هم روایتی از پیامبر اکرم (ص) است که برای حضرت علی کرم الله وجهه فرمودند "فیصله نمی کنی بر یکی از خصمین تا اینکه بشنوی سخن دیگر اش را" (ترمذی، ۱۳۹۵: ۱۳۸) یعنی زمانی باید فیصله در مورد دو طرف دعوا صورت بگیرد که سخن های شان شنیده شود. (عابدین، ۱۴۰۹: ۴۰۹/۵)

بنابر دیدگاه امام مالک، امام شافعی و امام احمد تا زمانیکه مدعی علیه از حضور اش بر دادگاه امتناع نمی کند برای قاضی جایز نیست که در غیاب اش فیصله کند ولی هر زمانیکه از مدعی علیه یا خصم خواسته شد که در مجلس دادگاه حاضر شود ولی امتناع کند یا فرار کند در این صورت بر علیه اش فیصله می شود. دلیل آنها این است که وقتی حضور مدعی علیه یا طرف دعوا متعذر می شود یا غیر ممکن میشود، در این صورت مقایسه میشود به غائب که در فاصله دور قرار دارد یا گویا اینکه اصلاً در شهر مدعی قرار نداشته باشد بناءً وقتی بر غائبی که در شهر مدعی قرار نداشته باشد جایز است که بر او حکم شود پس به کسی که در شهر مدعی قرار دارد و حاضر به داگاه نمی شود به طریق اولی حکم کردن بر علیه اش درست است؛ زیرا که اولی معذور است چون دور است و از او خواسته هم نشده است که به محکمه بیاید، اما دومی با وجود که از او خواسته شده است به محکمه حضور پیدا کند باز هم حضور پیدا نمی کند ازین جهت، حکم کردن بر علیه اش درست میباشد و همچنان استدلال می کنند بر حدیثی از پیامبر (ص) که می فرمایند "بینه بر مدعی است و سوگند بر عهده منکر" (البیهقی، ۱۴۱۴: ۸/۱۲۳) وقتی سوگند بر مدعی علیه واجب است و سوگند یاد کردن در صورت غیابت متعذر و غیر ممکن است، بنابراین برای قاضی و دادگاه واجب میشود که چیزی را قایم مقام آن بگرداند که عبارت از شنیدن بینه مدعی است تا بر مبنای آن فیصله شود تا اینکه حقوق اطفال، مجنون و سایر انسان ها حفاظت شود (ابن قدامه، ۱۴۱۶: ۹/۱۱۱).

نظر مشهور و مورد اتفاق در فقه امامیه این است که قضا بر غایب در حق خدا جواز ندارد (نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰/۲۲). ولی در باره حق انسان قضا بر غایب را جایز می دانند کسی اختلاف ندارد به جز روایتی ابو بختری که اشاره می کند لا یقضی علی الغایب این روایت مأول است یعنی اینکه آنچه در این روایت در مورد غایب شده، جزمی و قطعی نیست و هر زمانیکه غایب بر گشت کرد بر حجت و دلیل خود است. و یا این احتمال وجود دارد که هدف از غایب کسی باشد که از جلسه دادرسی غایب است اما در همان شهر وجود دارد. در کل می توانیم بگویم که قضاوت غیابی در فقه شیعه مورد قبول است به دلیل اینکه روایتی از جمیل بن دراج است که از جماعتی از اصحاب روایت کرده است: بر علیه مدعی علیه غایب، قضاوت کرده میشود اگر بر علیه آن بینه اقامه شود و مال او فروخته و دین او از آن محاسبه می شود در حالی که او غایب است. و خود غایب زمانیکه از سفر رجعت کرد، بر دلیل و حجت خود خواهد بود. و فرمود: مال به کسی که بینه قایم کرده است، داده نخواهد شد مگر با وجود کفیل (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸/۲۱۶). مرحوم نراقی گفته است که جواز حکم بر غایب نزد امامیه به حق الناس اختصاص دارد. و این حق الناس چه مال باشد، چه عقد و چه غیر اینها. و شامل حقوق محضه خدای تعالی نمی شود. ایشان از پدرش نقل می کنند که این مسئله اجماعی است و پدرش صراحت به اجماع کرده است. (رضا، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

به نظر می رسد اینجا میان نظرات مذاهب جمهور اهل سنت و مذهب امامیه یک وجه مشترک در این مسله وجود دارد و آن این که برای مدعی علیه که در شهر است ولی امتناع می کند از حضور در صورت که به سویش نماینده فرستاده شود موضوع به سمع اش رسانیده شود اگر بعد ازین مرحله با وجود آگاهی از ادعا در موردش در مجلس حضور پیدا نکرد قاضی بر علیه اش حکم می کند به دلیل اینکه اگر انتظار حضور مدعی علیه را بکشد حق مدعی ضایع می شود.

تفصیل حکم قاضی قبلی

این نظر مربوط برخی از فقها میشود که معتقدند. اگر در هنگام قضاوت فساد فیصله دادرس قبلی ظهور کند قاضی چه باید کند، اگر قضیه حق خدا است باید فیصله دادرس قبلی را نقض بکند. این شرط مورد اتفاق همه علما است ولی در بحث حق انسان دو نکته وجود دارد:

اول: تعدادی معتقد اند که حق انسان هم مانند حق خدای متعال است و ازین لحاظ دادرس باید فیصله دادرس قبلی را نقض بکند و تفاوتی میان حق خدا و حق انسان در این زمینه موجود نیست (نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰/۱۰۴). اما نظر دوم این است که در صورت مطالبه حق الناس از

جانب صاحب آن نباید قاضی حکم قبلی را نقض بکند این دیدگاه برخی از اهل سنت و شیخ طوسی است، در مبسوط آمده است که اگر قاضی خواست حکم دادرسی کند لازم نیست که فیصله قاضی قبلی را پیروی کند اگر پیروی هم کرد بلا اشکال است، بناء اگر بعد از بررسی معلوم شد که او به حق حکم نموده است، آن را تثبیت می نماید و اگر ظاهر شد که حکم اش به سوی بطلان رفته است، می تواند آنرا نقض نماید؛ در صورتی که محکوم علیه که در حق اش ظلم شده است، لازم است بر قاضی که تجدید نظر نماید (طوسی، ۱۳۸۷: ۸/ ۱۰۲). بالمقابل فقهای اهل سنت چنین باور دارند، لازم نیست بر قاضی که پیروی از حکم سابق نماید. زیرا در ظاهر دادرسی حکم او این است که صحیح است، فلهاذا اگر خواست که از قاضی قبلی پیروی کند هم کدام مشکلی نیست، اگر حکم اش صحیح بود آن را نافذ می کند و اگر اشتباه یا خطا بود دو نظر است اگر حق الله بود مانند عتق و طلاق، می تواند که حکم قبلی را باطل کند، به دلیل ازینکه در حق خدا، (حق) نظر دارد. و اگر حق انسان بود تا زمانیکه صاحب حق مطالبه نکند قاضی حق رأی و نظر را ندارد (جزیری، ۱۴۲۴: ۵/ ۲۹۲).

به نظر میرسد که برای قاضی هر زمانیکه معلوم شد حکم قاضی قبلی به خطا رفته است، چه قاضی فعلی با چه قاضی قبلی، باید حکم را نقض نماید و حکم جدید استنافی را مطابق آنچه که حق می داند صادر می کند.

رجوع از شهادت در حق الناس

در صورتیکه بازگشت از گواهی، بعد از فیصله‌ی و استیفای آن بوده باشد، گواه، ضامن خواهد بود؛ و نقص و تاوانی که ایجاد کرده را باید جبران نماید. بنابر این اگر حق مالی باشد، باید آن را پرداخت کند و اگر باعث ایجاد حد شده باشد مانند حد دزدی که قطع انگشتان دست است، به علت تأثیر گواهی خود ناگزیر دیه پرداخت کند مثلاً چنانچه در یک مسله‌ی که چهار شاهد نیاز باشد یکی از گواهان از گواهی خود رجوع کند، یک چهار از خسارت را مکلف است که بپردازد (خوئی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۵۲).

در صورتیکه قبل از استیفای حکم و بعد حکم باشد در حق الناس مانند اینکه گواهان، به مال گواهی داده باشند، بوسیله‌ی بازگشت آنها، فیصله‌ی حاکم نقض نمی شود، بلکه اجراءات عملی آن لازمی می شود و شک و شبهه، آن را ساقط نمی سازد، به اساس این حکم اگر مال به اثبات رسیده و برای مشهود له تحویل داده نشده است باید داده شود و اگر مال داده شده باشد، بازگشت نمی کند، خواه عین همان مال در نزد مشهود له مانده باشد، خواه از بین رفته و تلف شده باشد. به این شکل، گواهان الزاماً جبران خسارت را به مشهود علیه پرداخت نمایند. (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۵/ ۲۸۴).

اگر آنچه گواهی داده می شود از شمول حدود باشد، حکم قابل اجرا نیست؛ به دلیل اینکه بازگشت از گواهی، موجب پیدا شدن شک شبه می شود و حدود به سبب وجود «قاعده درء» از بین رفته و ساقط می شوند. حالا خواه حد، حق الله خالص باشد مثل زنا و یا اینکه از جمله حقوق مشترک باشد مثل حد قذف و یا ترکیبی باشد مثل دزدی. آنچه قابل ذکر است این است که گرچند حد به سوی اسقاط کشانده می شود، ولی آنچه متعلق یا توابع آن است، که مربوط حق الناس هستند ساقط نمی گردد به خاطر اینکه سقوط حق الله به دلیل این است که اساس حق الله بر تخفیف می باشد و وجود نص و اجماع بر درء حدود به شبهه، سبب سقوط حق الناس نمی گردد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸/ ۳۳۶).

در نتیجه می توان چنین ابراز نظر نمود که رجوع از شهادت اگر قبل از حکم قاضی باشد و موضوع مورد دعوا هم حق الناس باشد در این صورت شاهدان ضامن نخواهد بود، و اگر رجوع و بازگشت شاهدان بعد از فیصله باشد گواهان ضامن هستند اما در مورد آنچه حدود است باید گفت که قابل اجرا نیست زیرا رجوع از شهادت در حد باعث شبهه می شود و با ایجاد شبهه به دلیل قاعده درء حد ساقط می شود. و بازگشت از شهادت هم زمانی جواز دارد که پیش از فیصله قاضی باشد نه بعد از آن.

شهادت فاسق و کافر در حق الناس

اگر دو نفر بر امری شهادت دهند، سپس پیش از صدور حکم، فاسق یا کافر شوند، در این که طبق آن شهادت، حکمی داده شود، در مورد قضایای حق الناسی چنین نظریاتی موجود است.

در مورد این که مشهود به از حقوق الناس باشد، دو نظر مطرح شده است:

- ۱- بر اساس شهادت ایشان حکم میشود؛ زیرا عدالت در زمان ادای شهادت، معتبر است.
- ۲- بر اساس شهادت آنها حکم نمی شود؛ زیرا این مورد مانند رجوع شاهدان پیش از حکم می باشد و همان طور که در آن جا حکم صادر نمی شود، در این مورد نیز چنین است. همچنین فاسق شدن، عدالت سابق را تضعیف می کند؛ زیرا فاسق شدن یکباره‌ی شهود، دور از ذهن به نظر

میرسد. شیخ طوسی چنین دیدگاهی دارد. برخی بر نظر اول این گونه ایراد گرفته اند که زمان اعتبار عدالت برای شهادت، مورد نزاع است. بنابر این نمی توان آن را به عنوان دلیل مطرح نمود.

بر نظر دوم نیز چنین اشکال شده است که مقایسه نمودن فسق و رجوع، قیاس مع الفارق است؛ زیرا بین فسق و رجوع تفاوت است. رجوع از شهادت، اطمینان به خبر او را از بین می برد، اما فسق چنین نیست.

بنابر این اگر ثابت شود که عدالت در زمان ادای شهادت معتبر است- و ظاهراً اکثریت همین نظر را دارند- سخن گروه اول صحیح خواهد بود. (شهرستانی، ۱۳۸۸: ۹۶).

در حق الناس، عدالت شاهد تنها هنگام اقامه ی شهادت ضروری است و هنگام صدور حکم لازم نیست که شاهد عادل باشد. بنابر این اگر دو عادل شهادت دهند اما قبل از صدور حکم فاسق یا کافر شوند، قاضی در حق الناس می تواند حکم صادر کند ولی در حق الله مجاز به صدور حکم نیست، لذا فاسق یا کافر شدن شهود مانع اجرای حد در حق الناس نمی شود ولی در حق الله می شود زیرا اساس در حق الله بر تخفیف و احتیاط است که حد با کوچکترین شبهه برداشته می شود (نجفی، ۱۴۰۸: ۴۱/۲۱۹).

فقه های اهل سنت در مواردی حق الناسی مثل قذف برای شهود شرایطی را ذکر می کنند که عادل بودن و فاسق نبودن آنها در وقت شهادت مهم می باشد (عوده، ۱۳۹۴: ۲/۵۴۵).

به نظر می رسد که در مورد حق الناس اگر شاهد در زمان اجرای حکم عدالت داشته باشند کفایت می کند و در حق الله مثل زنا و شرب مسکرات فسق و عدم عدالت شان مانع صدور حکم شده به سبب تخفیف در حق الله و ایجاد شبهه، و در حقوق مشترک مثل قذف صدور حکم جایز است زیرا حد قذف حق الناس غالب است.

شهادت بر شهادت در حق الناس

شهادت بر شهادت این است که در نبود شاهد اصل، شاهد فرع هنگام ادای شهادت بگوید: گواهی میدهم که فلان شخص من را بر گواهی اش شاهد گرفته، او گواهی می دهد که فلان شخص در حضور وی بر فلان چیز اعتراف نموده، و به من گفت: تو بر گواهی من بر آن گواهی بده. پس من بر آن گواهی می دهم. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵: ۳۶۸).

شهادت بر شهادت در هر حقی جایز می باشد، با شبهه ساقط نشده، در حدود و قصاص پذیرفته نمی شود. و گواهی دو شاهد، بر گواهی دو شاهد پذیرفته شده، و گواهی یک شاهد بر گواهی یک شاهد قابل قبول نیست.

در فقه امامیه، گواهی بر گواهی را در همه حق الناس جواز میدهند و به صورت اجماعی بر این نظر استند که در هر موردی که محض برای خدای متعال نباشد، میشود آن را با گواهی فرع ثابت کرد. (نجفی، ۱۳۹۲: ۴۱/۱۸۹).

شهادت بر شهادت در حقوق الناس پذیرفته می شود اما در حقوق الله پذیرفته نیست. بنابر این، در حد زنا و لواط یا حدود مشترک بین حق الله و حق الناس مثل سرقت نیز شهادت بر شهادت پذیرفته نیست (ندوی، ۱۳۹۲: ۳۱۱).

دلیل اینکه شهادت بر شهادت در حدود مورد قبول واقع نمی شود وجود شبهه است، سبب این که شبهه در حدود اعتبار داده نمی شود این است که در دفع و ساقط کردن آن باید از احتیاط کار گرفته شود؛ پس احتیاط در چنین موقع این است که حد تطبیق نگردد، چون اداء شهادت گواهان فروع، به نیابت از شهادت شاهد های اصلی می باشند؛ لذا در اثبات معتبر دانستن نایب، باید احتیاط صورت گیرد، اما در ابطال نایب، نیاز به احتیاط نیست (الجزیری، ۱۴۱۰: ۵/۷۳).

دانشمندان فقه شیعه گواهی بر گواهی را در اقسام متنوع حق مردم معتبر می دانند؛ برابر است که در مورد امورات جزایی باشد مثل قصاص و یا از موارد حقوق مدنی باشد از جمله؛ طلاق، عتق، بیع، اجاره و صلح (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴/۱۲۷) بخاطر ثابت ساختن این نظریه، استدلال به اجماع و عموم ادله کرده اند (نجفی، ۱۴۰۸: ۴۱/۱۹۰). در واقع میشه تصور کرد که قبول گواهی بر گواهی در موارد فوق از ضروریات مردم و اجتماع است زیرا در خیلی از امور حاضر بودن گواه اصل به خاطر موانعی مانند مرگ، مرضی یا بیماری نا ممکن است. در چنین اوضاعی، قبول نکردن گواهی گواه فرع، باعث ضایع شدن حقوق و ضرر و زیان می شود (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۴۰۴).

پس در نتیجه به نظر میرسد که یکی دیگر از تفاوت های رسیدگی قضایی در حقوق الناس قبول شهادت بر شهادت در قضایی حق الناسی است در صورتی که شرایط فوق الذکر را شاهد فرع داشته باشد جواز دارد اما در حقوق مشترک و حق الله این جواز داده نمی شود.

تبرع در شهادت در حق الناس

در حق الناس، تبرع به شهادت مانع قبول شهادت است زیرا شهادت انسان بدون درخواست از وی موجب تهمت اوست، برخلاف حق الله که شهادت بدون درخواست نیز مانع قبول شهادت نیست (نجفی، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۴۱) و گفته اند اگر کسی در حقوق الناس بدون مطالبه‌ی قاضی اقدام به شهادت دادن کند، مورد تهمت قرار می‌گیرد که چون می‌خواسته به دروغ شهادت دهد، عجله داشته و چنین کاری را کرده است، پس شهادت اش مسموع نمی‌باشد (نجفی، ۱۴۰۸: ۱۰۴/۴۱) به اعتقاد صاحب جواهر دلیل اصلی این مطلب همان اجماع و اتفاق نظر علما بر آن است، و الا صرف تهمت مانع از پذیرش شهادت نمی‌شود، زیرا مطلق تهمت مانع نیست و باید دلیل خاصی وجود داشته باشد و تهمت خاصی را مانع معرفی کند تا بتوانیم شهادت شاهد عدل را به استناد آن دلیل مردود بشماریم، البته وی احتمال دیگری را مطرح می‌کند و آن را تقویت می‌نماید. این احتمال مبتنی بر توقف قبول شهادت بر اذن کسی است که حق دارد تقاضای شاهد کند، یعنی مدعی. پس شهادت شخص مزبور چون قبل از تقاضای مدعی برای شهادت وی، صورت پذیرفته، مسموع نیست. از این رو، برخی مانند شهید ثانی پذیرفته اند که شهادت این شخص در مجلس دیگرهمین دادرسی، در صورتی که از او خواسته شود، مقبول خواهد بود، و صاحب جواهر معتقد است شهادت اش حتی در همین مجلس بعد از تقاضای شهادت از او، مسموع خواهد بود. با این حال به نظر صاحب جواهر بعید است اصحاب به چنین معنایی نظر داشته و شهادت وی را تنها دلیل عدم تقاضا و از حیثیت مردود شمرده باشند. بلکه آنها به همان مسأله‌ی تهمت اتکا کرده و شاید روایات نبوی که در کتب اهل سنت در این باب وارد نیز در شکل گیری این نظر خالی تأثیر نبوده است (همان).

نکته‌ای که فقها در باب پذیرش شهادت دواطلبانه و بدون تقاضا در حقوق الله تعالی یا مصالح عمومی گفته اند، این است که در این موارد مدعی خاص وجود ندارد، زیرا حق مربوط به خداوند متعال یا مشترک بین همه‌ی مردم است. پس اگر او بدون تقاضای کسی به شرب شراب توسط متهم یا وقف بودن یک مکان شهادت دهد، چون اولی از حقوق الله و دومی از مصالح عمومی است، پذیرفته خواهد شد. البته در واقع، موارد مربوط به مصالح عمومی از حقوق الله محسوب می‌شود، چون حق فرد خاصی نیست (تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

از همین جهت است که یک تعداد از علما گفته اند بهتر قبول آن است. مانند اعتبار اجازه دادن برای کسی که صاحب حق است نسبت به پرسیدن از شاهد و اینکه بدون اجازه فایده برای شهادت نیست، زیرا اصل این است که مجوز پس از انتشار در نظر گرفته نمی‌شود و انصراف جداً ممنوع است زیرا قبل از آشکار کردن و بیان کردن مجال برایش نیست. پس اگر به عدم قبول شهادت هم توجیه شود، ظاهر امر این است که قبل از اجازه شهادت داده شود (المجاهد، ۱۴۰۱: ۱۴۴).

در کتاب قواعد به این شکل ذکر شده است که اگر مطالبه، در نزد قاضی به صورت دواطلبانه گواهی دهد، آن گواهی، پذیرفته نمی‌شود به دلیل وجود تهمت، گرچند این گواهی قبل از دعوا نباشد؛ و نمی‌شود به حرف او اعتماد کرد و دنبال اش رفت حالانکه او مورد تهمت باشد، مگر در حقوق خدای متعال یا گواهی برای مصلحت عامه، در این صورت تبرع در گواهی مانع پذیرش نیست بخاطر که آن جا مدعی نیست (سیوری حلّی، ۱۴۰۳: ۳/۴۹۷).

گلپایگانی می‌گوید شهادت قبل از خواستن مانع است و علت آن هم این است که در اجماع ثابت شده است. بناء در حق الناس قبول نکردن گواهی شخص متبرع از جمله احکام قضا خواهد بود. بر قیاس اینکه اگر شخص منکر بدون درخواست مدعی، سوگند یاد کند، سوگند او بی تأثیر است (گلپایگانی، ۱۴۰۵: ۲۰۸). به همین ترتیب امام خمینی می‌گوید: در گفتار مشهور، تبرع در گواهی در مورد حق الناس باعث میشود که قبول نشود و هیچ گونه شکی در این باره وجود ندارد (خمینی، ۱۳۹۰: ۲/۴۴۴). آیت الله خویی می‌فرماید: "بعید نیست که شهادت در باره حقوق الناس مورد قبول باشد (خویی، ۱۴۰۳: ۲۴).

از نظر اهل سنت و جماعت هم گروهی از آنان تبرع را موجهی برای جرح شاهد به حساب نمی‌آورند، شهادت او نسبت به دعوا را مسموع نمی‌دانند، حتی در فرضی که در مجلس دیگری شهادت را تجدید نماید. (نووی، ۱۴۱۲: ۱۱/۲۴۲). و برای این نظرشان به روایتی از امام احمد حنبل استناد کرده اند که پیامبر (ص) در مقام ذم آن را بیان نموده اند «ثم یجیء قوم یعطون الشهادة قبل أن یسألوها» گروهی از علما و فقها از روایت متذکره قائل به منع شهادت تبرعی شده اند. و با در روایتی دیگری از پیامبر (ص) چنین آمده است: «ثم یفشو الکذب حتی یشهد الرجل قبل أن یُسْتَشْهَد» گروهی از فقها بر اساس روایت مذکور، ادای گواهی قبل از استشهاد را اماره‌ای بر کذب شاهد به شمار می‌آورند؛ بنا این قسم گواهی وشهادت را جز در مواردی که اجماعی بر پذیرش آن وجود داشته باشد، مردود می‌دانند (سرخی، ۱۴۱۴: ۷/۹۳).

به نظر میرسد که شهادت زمانی اثر دارد که از شخصی شاهد طلب شهادت شود، بناء شهادت در حقوق الناس قبل از تقاضای مدعی مردود است زیرا این حق مدعی است که اقامه‌ی شاهد کند و تا وقتی که خودش اجازه نداده، کسی نمی‌تواند شهادتی بدهد که از لحاظ قضایی بر بالایش ترتیب اثر صورت نمی‌گیرد. و همچنان حق با آنهایی است که گواهی تبرعی در حق الناس را قابل پذیرش دانسته اند بخاطر که محض دواطلب

بودن در ادای گواهی، به معنی داشتن نفع یا دفع و رفع ضرر در گواهی نمی باشد بلکه در جامعه گاهی افراد پیدا می شود که تنها برای حاصل شدن حق، خواستار ادای شهادت می شوند پس بی جا نیست که دادرس در مورد هدف و انگیزه گواه در ادای شهادت حسنجو کند و در صورت که تهمت منتفی می شود، گواهی وی را در حقوق الناس قبول نماید.

گذشت در قضایای حق الناسی

اساس در فقه اسلامی بر این است که حدود قابل گذشت و عفو نیستند (جز با شرایط و احوال خاص)؛ ولی در آن حدودی که ارتباط به حق الناس میگیرد مانند حد سرقت و قذف، اساس موصوف خاص شده است. فلذا در آن حدودیکه مربوط به حق الناس میشوند، عفو به جز از طرف دارنده حق و با اجازه او جواز ندارد؛ به دلیل که اینکه حق الناس بودن، چنین تقاضای دارد و در یک تعدادی از روایات به این مسئله توجه شده است، از جمله امام باقر روایت شده است که فرمود: "حدودی که حق الله است را غیر امام نمی تواند ببخشد؛ ولی حدودی که حق الناس است را غیر امام می تواند ببخشد" (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸: ۳۳۱). این موضوع را از نفس دلایل که دلالت بر قرار دادن حد به حیث حق خاص مردم دارند هم می توان استفاده کرد؛ بخاطر که در این دلایل در میابیم که آنچه حق الناس باشد، از خود ایشان است و صلاحیت اش در دست خود شان است، پس در صورت که صاحب حق مطالبه می کند دیگر نمی شود از آن گذشت کند و آن را عفو نماید، ولو که حاکم باشد؛ بخاطر که واضح است چنین چیزی بر خلاف قدرت و اختیار او بر این حد است.

از میان حدود، فقط سرقت و قذف است که بوسیله عفو و رضایت دارنده حق مورد بخشش قرار می گیرد؛ بخاطر که در این دو حد حق انسانها مورد تجاوز قرار می گیرد. این نکته را باید تذکر داد که در این دو حد حیطة ای گذشت آن با هم متفاوت است. زیرا در قذف، کسی که صاحب حق است این توانایی را دارد که در هر مرحله ای شخص قاذف را ببخشد و از او بگذرد، یعنی شخص که مورد تهمت واقع شده مخیر است که بر علیه شخص قاذف در دادگاه طرح دعوا کند و خواهان مجازات اش شود و یا اینکه از اخلاق اسلامی کار گرفته وی را ببخشد و از طرح دعوا خود داری کند، اگر طرح عوا بکند، چه در جریان رسیدگی چه پس از ختم رسیدگی و حتی بعد از صدور حکم علیه مجرم و پیش از اجرای مجازات تعیین شده می تواند عفو نماید. برعکس در موضوع دزدی یا سرقت، بخشش و عفو شخص زیان دیده فقط در هنگام قبل از رسیدگی و پیش از صدور حکم، قابل قبول است؛ یعنی در صورتی که شخص زیان دیده از سرقت شخص سارق ار عفو مند و بر علیه اش طرح دعوا را در دادگاه راه نیاندازد، بر شخص مجرم حدی سرقت جاری نمی شود. پس در سرقت، مجازات شخص دزد حق الناسی نیست، بلکه از جمله حقوق الهی به شمار میرود، فقط ثابت ساختن موضوع حد، که عبارت از تجاوز بر دیگری میباشد از حق الناس است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸: ۱۸۱).

کسی که مانند ابو حنیفه حیثیت عمومی قذف را بر جنبه ای حق الناسی آن غالب می داند، عقیده دارد که پس از ثبوت قذف، مقذوف نمی تواند قاذف را مورد عفو قرار بدهد اگر عفو هم کند بی تأثیر است؛ زیرا حد از حقوق الله است و فرد و جامعه حق ندارند آن را ساقط نمایند؛ یا مورد عفو قرار دهند. به عقیده کسانی که مانند شافعی و احمد بعد حق الناسی قذف را بر جنبه ای عمومی آن غالب می دانند، مقذوف تا زمان اجرای حد می تواند قاذف را مورد عفو قرار دهد و اگر چنین کند، حد قذف ساقط می گردد. و از امام مالک هم آراء متعددی در باره عفو ذکر شده است. به موجب رأی اول، عفو مقذوف پیش از اعلام شکایت صحیح و معتبر است و پس از آن نمی تواند عفو کند. بر اساس رأی دوم، پیش از استماع شهادت شهود، مقذوف می تواند عفو کند و پس از آن حق عفو ندارد. بر اساس سومین رأی، مقذوف حق دارد پیش از اعلام شکایت و پس از آن - اگر منظور عفو این باشد که خود را نشاناساند - قاذف را مورد عفو قرار دهد. فقهای که معتقد هستند مقذوف می تواند عفو کند، عفو ضمنی را هم می پذیرند و بر عفو پیش از شکایت این نتیجه را بار می کنند که بعداً حق ترفع وجود نخواهد داشت. (عوده، ۱۳۹۴: ۲/ ۵۴۳).

با وجود که از جمله حقوق مجنی علیه یا اولیای دم است که تقاضای قصاص بکنند ولی با آن هم در روایات دینی توصیه و تشویق برای گذشت و بخشش جانی شده است و به اجماع فقها ولی دم می تواند از قصاص جانی بگذرد، و حتی انصراف از قصاص بهتر از استیفای آن است. مستند این جواز عبارت اند از کتاب و سنت و اجماع. در قرآن مجید آمده است که «ای اهل ایمان حکم قصاص کنندگان چنین معین گشت که مرد آزاد را در برابر آزاد و بنده را در برابر بنده»؛ تا آنجا که می فرماید: «و چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد در گذرد، بدون دیه یا گرفتن دیه کاری است نیکو» (بقره: ۱۷۸) و همچنین در آیه دیگری می فرماید: «و در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

را در مقابل نفس قصاص کنند» تا آنجا که می فرماید: «پس هرگاه کسی به جای قصاص به صدقه (دیه) راضی شود نیکی کرده است و کفاره‌ی گناه او خواهد بود».

و از سنت روایتی است که انس بن مالک نقل کرده می گوید: «هر گز ندیدم که پیامبر(ص) در مرافعه‌ی که متضمن قصاص بوده، قصاص کند قبل از آن که به عفو سفارش و دستور دهد».(عوده، ۱۳۹۴: ۲/ ۱۹۸).

شافعی و احمد می گویند، عفو از قصاص عبارت از آن است که صاحب حق خون به رایگان و یا با اخذ دیه از قصاص جانی بگذرد، این دو، عفو از قصاص با اخذ دیه را بدون جلب رضایت جانی، نافذ می دانند ولی مالک عقیده دارد که باید رضایت جانی صورت بگیرد تا لازم الاجرا باشد. الشیرازی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۰۱).

به عقیده‌ی مالک و ابو حنیفه، عفو از قصاص به معنای آن است که صاحب خون به رایگان از قصاص بگذرد. ولی چنانچه صاحب خون با اخذ دیه از قصاص بگذرد، عملش عفو نیست بلکه صلح نامیده می شود؛ زیرا گذشتن از قصاص در مقابل اخذ دیه جز با قبول جانی، معتبر و لازم الاجرا نخواهد بود(عوده، ۱۳۹۴: ۲/ ۱۹۹).

در جرایم قصاص، مجنی علیه می تواند عفو کند و در اثر عفو، مجازات ساقط می گردد. البته مجنی علیه می تواند در مقابل دیه از قصاص بگذرد؛ یا حتی از دیه نیز گذشت کند و اگر فقط یکی از آنها را عفو کند، متهم از آن بخشوده می شود؛ اما مقام اول حکومت به اعتبار مقامش نمی تواند مجازات جرایم قصاص را عفو کند زیرا این عفو فقط در حق مجنی علیه یا ولی او مقرر گردیده است. لیکن اگر مجنی علیه واجد اهلیت نباشد و ولی و سرپرست نداشته باشد، مقام اول حکومت، ولی او به حساب می آید زیرا قاعده‌ی شرعی بر این است که رهبر، سرپرست و ولی کسی است که سرپرست ندارد و فقط در این حالت مقام اول حکومتی می تواند متهم را عفو کند؛ به شرط آنکه او را به رایگان عفو نکند.

در جرایم تعزیر، مقام اول حکومت حق دارد جرایم یا مجازات آنها را عفو کند و چنانچه عفو، به حقوق مجنی علیه لطمه وارد نسازد، آثار خاص خود را خواهد داشت. مجنی علیه در جرایم تعزیری فقط آن بخش را می تواند عفو کند، که منافع شخصی وی ناسازگار باشد و اگر جرایم، با منافع جامعه تصادم داشته باشد، گذشت مجنی علیه از جرم یا مجازات، نافذ نیست؛ هر چند در واقع باعث تخفیف مجازات متهم گردد، زیرا در جرایم تعزیری، قاضی در جهت اعمال کیفیت مخففه و تخفیف مجازات، اقتدار گسترده و وسیعی دارد و تردید نیست که رضایت شاک، کیفیت مخففه به حساب می آید. در جرایم تعزیر، قاضی در تعیین مجازات و مقدار آن از اختیار وسیعی برخوردار است و می تواند با توجه به کیفیت جرم و مجرم، مجازات شدید یا خفیف را برگزیند و می تواند حد اقل مجازات را تعیین کند و نیز قادر است حد اکثر آن را مشمول حکم قرار دهد و هم چنین صدور دستور اعمال مجازات یا توقف اجرای آن نیز در اختیار قاضی است(عوده، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۱).

قابل ذکر است که مشهور فقها در قصاص که حق الناس می باشد، این است که دست راست جانی در مقابل دست راست مجنی علیه قطع می شود و اگر جانی دست راست نداشته، دست چپ او قطع می شود و اگر دست چپ هم نداشته پایش قطع می شود و اگر پا نیز نداشته، باید دیه بدهد. اما در سرقت که حق الله است، اگر سارق دست راست نداشته، دست چپ و یا پای او قطع نمی شود بلکه حد او تبدیل به تعزیر می شود. انسان ها مالک و صاحب اختیار حقوق خود هستند. از جمله آن حقوق، حقوقی است که بر اثر تجاوز بر آنها از طریق آزار رساندن و امثال آن به وجود می آید. بنابر این آنها حق مطالبه و استیفای مجازات و همچنین گذشت از آنها را دارند. بنابر این، در تعزیراتی که مربوط به حق الناس هستند، اگر متضرر از جرم گذشت نکرده و در حق خود (تعقیب و اجرای مجازات) اصرار ورزد، قاضی حق عفو ندارد ولی اگر متضرر از جرم گذشت کند، امام حق عفو یا تعزیر دارد؛ در واقع، با گذشت متضرر از جرم، جنبه‌ی حق الناسی آن، ساقط می شود؛ ولی امام یا حاکم، اگر مصلحت را در عفو ببیند، گذشت می کند. البته، عفو ممکن است از بعضی مجازات(تخفیف مجازات) و یا از تمام مجازات (سقوط مجازات) باشد(شهرستانی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

توقف رسیدگی با تقاضای شاک

در اتهامات مربوط به حق خدا پس از طرح اتهام در محضر دادگاه، امکان توقف جریان رسیدگی بدون طی شدن روال قانونی وجود ندارد و از این منظر، خدایی بودن موضوع حق، مستلزم سخت گیری است. اما در اتهام که مربوط به حق الناس میشود متوقف شدن جریان رسیدگی قضایی با گذشت صاحب حق امکان پذیر است و از این جهت، به طی شدن مسیر قانونی برای صدور حکم نیست. به همین دلیل در دعاوی با موضوعیت حق انسان، همه ای بار رسیدگی و حل و فصل دعوا به روی فرد صاحب حق متمرکز است. بنابراین هر چند نمی توان از جنبه ای سلبی این امر چشم پوشی کرد ولی جنبه ای ایجابی آن قابل اغماض نیست و شخص صاحب حق می تواند قطع رسیدگی را تقاضا کند. هر چند حق خدا و حق بشر از این نظر، در مرحله ی اتهام و مرحله ای مجازات دارای کارکرد متعکس است یعنی در مرحله اتهام، خدایی بودن موضوع

اتهام موجب نوع سخت گیری و مانع رها شدن رسیدگی قضایی به نفع متهم می شود و بشری بودن موضوع چنین ارفاقی را در پی دارد ولی در مرحله ای مجازات قضیه برعکس است و خدایی بودن موضوع مجازات باعث میشود که امکان عفو و چشم پوشی قاضی در برخی موارد فراهم شود. از این نظر، دست قاضی برای مصلحت سنجی و در نظر گرفتن شخصیت و موقعیت متهم بارزتر است، در حالی که در حق بشر مجازات یا حق الناس مقررتنها با گذشت صاحب حق امکان پذیر است، آنگونه که خود داری از اعمال مجازات قذف جز با اغماض شخص زیان دیده یا مقدوف مکن نیست (زراعت، ۱۳۸۵: ۸۰).

تقاضای ترک تعقیب به مثابه ای استرداد دادخواست در دعوای مدنی است؛ به این ترتیب که شاکی در جرایم حق الناس می تواند از مرجع قضایی ترک تعقیب را درخواست کند و ظاهراً مرجع قضایی مکلف است با پذیرش این درخواست، اقدام به صدور قرار ترک تعقیب نماید (فروغی، منصور آبادی، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

دعوت به سازش و چشم پوشی در حق الناس

به دلیل منوط بودن رسیدگی قضایی با امور مرتبط با حق انسان ها، قانون گذار شرع قضا زدایی از این گونه دعاوی را مد نظر قرار داده و از طرفین می خواهد که به جای رسیدگی قضایی با هم تفاهم نمایند. البته در این باره دلایلی از قرآن و روایات هم وجود دارد از جمله آیه ای "والصلح خیر" (نساء، ۱۲۸) و سایر آیات، و همچنان در حدیث عملی از پیامبر (ص) روایات شده است "در جای که دروغگو بودن شهود برای آن حضرت معلوم می شد، آبروی آنها را نمی برد بلکه طرفین دعوا را به صلح می خواند" (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/ ۲۴۰) البته این در وهله ای اول ارفاقی است به شخص متهم که مدعی به جای کشاندن وی به دادسرا و دادگاه، او را برادر خود انگاشته و سازش نمایند. حتی به قضات توصیه می کند که طرفین را به صلح و سازش فراخوانند. البته این نظر دارای مشکلی هم است که قانون گذار برای حفظ سلامتی دادگاه ها از مداخله ای قضایی جلوگیری نموده و مقرر داشته است که قاضی در دعوت به تفاهم هیچ مداخله ای نکند، حتی شفاعت و توصیه وی به فرد صاحب حق به منظور گذشت و چشم پوشی از دعوا نیز کراهت دارد. ولی راه حل های هم برای این منافات وجود دارد از جمله اینکه قاضی در دعوت به صلح، صریحاً درخواست اسقاط دعوا نکند. و یا اینکه شخص سومی را به صلح مأمور نماید. این هم در صورتی است که بعد از مراجعه و قبل از بیان دعوا و یا حتی بعد از بیان دعوا و قبل از ثابت شدن حق و یا هم قبل بعد از ثابت شدن حق و قبل از صدور حکم قاضی مستحب است. (طوسی، ۱۳۹۱: ۹۸).

در داستان ماعز هم که مرتکب زنا شده بود و نزد پیامبر اکرم (ص) اقرار کرد آن حضرت چهره بر تافتند و دلیل این کار همانا چشم پوشی می باشد (عوده، ۱۳۹۴: ۴۸۹/۲).

سهولت اثبات اتهام در حق الناس

هر چند ارتباط اتهام با حق الناس موجب سخت گیری بر متهم و اتهامی که موضوع آن حق خدا است مایه ای آسان گیری بر متهم است اما در اثبات اتهام برعکس است؛ چراکه در اتهامات مرتبط با حق الناس، اثبات اتهام از طرق آسان تری صورت گرفته و زودتر به اثبات می رسد در حالی که در اتهام مربوط به حق خدا، اثبات اتهام سخت تر است و متهم از این جهت مورد حمایت بیشتری قرار دارد. بنابر این، همیشه اثبات حق الناس آسانتر از اثبات حق الله است، ازین رو اتهامی که موضوع آن حق الناس می باشد راحت تر ثابت می شود برای این تایید این ادعا نمونه ای نیز در متون فقهی به چشم میخورد که در حقوق الناس شهادت بر شهادت جائز و مؤثر است ولی در حقوق الهی مؤثر نیست. ازین جهت، حق الناس آسان تر ثابت می شود (محمد، ۱۳۷۸: ۱۰۴).

قابل اسقاط بودن حق الناس

هر حقی که در واقع قابل اسقاط بوده باشد حق الناس است و آن حقی که بر خلاف آن باشد یعنی قابل اسقاط نباشد آنرا حق الله گویند، بخاطر که حق الله را خداوند در اختیار خود دارد و ارتباطی به مردم ندارد. و حق الناس را اختیار اش در دست مردم است ولی اینکه معیار ها مورد اتفاق علما واقع نشده است. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که در حقیقت آن که حق را ساقط می کند انسان است. بدین معنی که آن حقی که انسان نتوانست آن را ساقط کند، آن حق حق الله می باشد و آن حقی که انسان توانایی اسقاط اش را دارد بنام حق الناس است، در غیر آن هر کدام از حق خدا و حق انسان قابل اسقاط است، به دلیل اینکه خود انسان توانایی دارد که حق آدمی را ساقط کند و حق خدا را خود

الله متعال می تواند ساقط نماید. در عین حال هر کدام از حق الله و حق الناس غیر قابل اسقاط هستند، بخاطر که حق خدا را انسان توانایی ندارد که ساقط کند و حق انسان را خداوند متعال نمی تواند ساقط نماید. به دلیل اینکه قابل اسقاط بودن نه از جمله ویژگی حق خدا است و نه هم از ویژگی حق انسان، بلکه ویژگی منحصر به فرد حق است. و کسی که صاحب حق است می تواند که از این صلاحیت خود استفاده کرده و آن را ساقط نماید. یک تعدادی از علما معتقدند که قابلیت اسقاط از ویژگی های خود حق می باشد.

جای شکی نیست که الله متعال می تواند حق خود را ساقط نماید و غیر از خدا کسی را مجالی چنین کاری نیست، بخاطر که حق اصلی و واقعی در حقیقت از آن خدای متعال است و به جز آن تمام حقوق حیثیت اعتباری دارد. و ازینکه خداوند متعال جاعل حقوق است، بنابر این می تواند که برای آن یک اجل معین تعیین کند که بعد از آن، حق به خودی خود از میان رفته و ساقط شود و هم چنان می تواند که برای حق شرط و شرایطی ایجاد کند. بدین توضیح که خداوند می تواند حق را از میان بردارد، اما نمی تواند آن را ساقط نماید. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۲۸۲).

لزوم احتیاط در حق الناس

در بسیاری از ابواب فقهی به این نکته اشاره شده است که رعایت احتیاط در حق الناس لازم است و چنین حقوقی مبنی بر احتیاط اند(شهرستانی، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۵).

جان، مال و آبروی اشخاص، در اصطلاح از امور مهم به شمار می آید که بنای شارع در این حوزه، بر مراعات حداکثری جانب احتیاط می باشد. در باره متهمی که احتمال به خطر افتادن موقعیت اجتماعی وی از یک سو و احتمال بی گناه بودن و تبرئه شدن وی از سوی دیگر وجود دارد، احتیاط مقتضی آن است از هرگونه رفتار آسیب زننده به موقعیت وی پرهیز شود. بنابراین، درباره اشخاص متهم باید به گونه ای رفتار شود که مراحل تحقیق و بازجویی، لطمه ای به سایر ابعاد زندگی اجتماعی و فردی آنان وارد نسازد(فخار طوسی، ۱۳۹۱: ۲۱۲).

عفو حاکم در حق الناس

حق الناس به اعتبار جواز و عدم جواز عفو از سوی حاکم سه صورت دارد:

۱- عدم جواز عفو

اگر صاحب حق مطالبه می کند حاکم حق عفو ندارد. فقها می گویند: «در حق- الناس فقط صاحب حق می تواند حقی خود را با عفو اسقاط کند و حاکم حق ندارد مجرم را عفو کند شیخ صدوق در مقنع می گوید: «در حق الناس امام حق عفو و گذشت ندارد. در صحیح محمد بن مسلم آمده که از امام باقر(ع) سؤال کردم مردی به من ستم روا داشته، او را عفو کنم یا از او نزد سلطان شکایت کنم؟ حضرت فرمود: مجازات او حقی تو است، اگر عفو کنی پسندیده است و اگر نزد حاکم از او دادخواهی کنی حق خود را طلب نموده ای امام باقر (ع) می فرماید: فاما ما کان من حقوق الناس فی حد فلا بأس بان یعفی عنه دون الامام(ولایی، ۱۳۹۱، ۸۰).

۲- جواز عفو قبل از طرح دعوی

چنانچه صاحب حق و بزه دیده قبل از طرح دعوی نزد حاکم از حق خود صرف نظر کند حاکم مجاز به تعقیب مجرم و اجرای حکم نیست زیرا تا زمانی که صاحب حق، حق خود را مطالبه نکند حاکم نمی تواند علیه بزهکار طرح دعوی کند. فضیل بن یسار از امام صادق (ع) نقل می کند، افلی علی الامام أن یقیم علیه الحد الذی اقر به عنده حتی یحفر مصاحبه حق الحد او ولیه و یطلبه بحقه. یعنی اگر شخصی در حضور حاکم به حقی از حقوق مسلمین بر ضد خود اقرار کند (مثلا اقرار کند که فلان شخص را کشته و یا او را قذف کرده تا زمانی که صاحب حق یا ولی او با طرح دعوی در نزد حاکم، حق خود را مطالبه نکند. حاکم نمی تواند مجرم را نسبت به آن حق مجازات کند(همان).

۳- عفو شاکی پس از مطالبه

برخی از فقها معتقدند اگر صاحب حق مثلاً حق قذف خود را عفو کند دلیلی برای تعزیر باقی نمی ماند. گرچه برخی دیگر تعزیر او را جایز می دانند. در جمع بین این دو دیدگاه شاید بتوان گفت اگر جرم و بزه در حق اشخاص باعث اخلال در نظم جامعه و جریحه دار شدن اخلاق و عفت عمومی مردم شود به گونه ای که اگر بزهکار تعزیر نگردد پیامد بدی به دنبال خواهد داشت حاکم حق تعزیر دارد. طبری نقل می کند که دو نفر بر سر خرید و فروش پیراهن با هم درگیر شدند و یکی به دیگری سیلی زد. آن دو برای رفع خصومت به حضور مولا علی (ع) رسیدند. حضرت به شخصی که مدعی سیلی خوردن بود فرمود: شاهد بیاور، آن شخص بینه اقامه کرد. حضرت فرمود: او را قصاص کن، سیلی خورنده گفت: یا علی من او را بخشیدم، حضرت فرمود: شما حق بخشیدن داری. سپس به تازیانه به ضارب زد و فرمود: این حق حاکم است. بنابراین اگر شخصی

در انتظار عمومی انسان محترم و باشخصیتی را کتک بزند و یا دشنام دهد حتی اگر آن شخص محترم، فرد هتاک را ببخشد حاکم حق دارد او را تعزیر کند تا اخلاق و عفت عمومی جریحه دار نشود (شیرازی، ۱۴۰۷؛ ۸۷/۲۶۶).

نتیجه گیری

رسیدگی به امور حق الناسی یکی از ضرورت های اساسی دستگاه های قضایی می باشد با توجه به ضرورت فوق فقهای مذاهب اسلامی در پرتو شریعت اسلام در مورد این امر مهم نظریات مختلفی را ارائه کرده اند. حق الناس دارای ویژگی های خاص و منحصر به فرد قضایی می باشد که شناخت آن ما را کمک می کند تا حقوق مردم از جانب دستگاه قضایی به وجه احسن ادا شده و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه می کند. در حق الناس جواز ندارد که قاضی شخص متهم را از اقرار منصرف کند و برای قاضی حرام است که بزه کار را از اقرار در حق الناس منصرف بسازد زیرا این کار به ضرر مدعی بوده و باعث از بین رفتن حقوق مردم می شود چنانچه این کار در حق الله مستحب می باشد. علم قاضی در قضایای حق الناسی مورد اختلاف فقها قرار گرفته در مذهب امامیه به استنای ابن جنید توافق روی موثر بودن علم قاضی وجود دارد، و در این مورد در مذاهب اهل سنت نیز نظریات گوناگونی وجود دارد شریح و شعبی که از جمع تابعین و مالک و احمد بن حنبل و اسحاق و اکثر اصحاب مالک عمل قاضی بنابر علم خودش را مجاز دانسته اند و امام شافعی در قول صحیح تراش جایز دانسته است و ابوحنیفه در مواردی که در دوران ولایتش بر امر قضا علم پیدا کرده، عمل به علم را جایز شمرده اما در مواردی که پیش از آن علم پیدا کرده، روا نمی داند. در مورد فیصله غیابی در حق الناسی میان نظرات مذاهب جمهور اهل سنت و مذهب امامیه یک وجه مشترک در این مسئله وجود دارد و آن این که در امورات حق الناسی برای قاضی مجاز است که بر علیه غایب حکم کند. اگر چنانچه فساد در حکم قاضی قبلی دیده شود برای نقض کردن اش در مورد حق الناس چنانچه مطالبه شخصی صاحب حق وجود داشته باشد قاضی نمی تواند حکم قاضی قبلی را نقض کند. رجوع از شهادت در حق الناس در صورتیکه قبل از استیفای حکم و بعد حکم باشد در حق الناس مانند اینکه گواهان، به مال گواهی داده باشند، بوسیله بازگشت آنها، فیصله حکم نقض نمی شود، بلکه اجزای عملی آن لازمی می شود و شک و شبهه، آن را ساقط نمی سازد. فقها شهادت بر شهادت را در اقسام متنوع حق مردم معتبر می دانند؛ برابر است که در مورد امورات جزایی باشد مثل قصاص و یا از موارد حقوق مدنی باشد از جمله؛ طلاق، عتق، بیع، اجاره و صلح. تبرع در شهادت در حق الناس جواز ندارد زیرا اگر کسی در حقوق الناس بدون مطالبه ی قاضی اقدام به شهادت دادن کند، مورد تهمت قرار می گیرد که چون می خواسته به دروغ شهادت دهد، عجله داشته و چنین کاری را کرده است، پس شهادت اش شنیده نمی شود. یکی دیگر از اوصاف رسیدگی قضایی در حق الناس این است که حدودیکه مربوط به حق الناس میشوند، عفو به جز از طرف دارنده حق و با اجازه او جواز ندارد؛ به دلیل که اینکه حق الناس بودن، چنین تقاضای دارد. در اتهام که مربوط به حق الناس میشود متوقف شدن جریان رسیدگی قضایی با گذشت صاحب حق امکان پذیر است و از این جهت، به طی شدن مسیر قانونی برای صدور حکم نیست. به همین دلیل در دعاوی با موضوعیت حق انسان، همه ای بار رسیدگی و حل و فصل دعوا به روی فرد صاحب حق متمرکز است. برای قاضی در قضایای حق الناسی مستحب است که طرفین را قبل از دعوی یا حتی بعد از دعوا و قبل از ثابت شدن حق دعوت به سازش و چشم پوشی و صلح نماید. در اتهامات مرتبط با حق الناس، اثبات اتهام از طرق آسان تری صورت گرفته و زودتر به اثبات می رسد. بنابر این، همیشه اثبات حق الناس آسانتر از اثبات حق الله است. اکثر فقهای کرام در آثار خود این نکته را تذکر داده اند که رعایت احتیاط در حق الناس لازم است و چنین حقوقی مبنی بر احتیاط اند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ۱- ابراهیم بن علی بن محمد، ابن فرحون، تبصرة الاحکام فی اصول القضاة و مناهج الاحکام، ناشر: مکتبه الکلیات الازهریه الطبعة، ۱۴۰۶ق.
- ۲- ابن حمزه، محمد ابن علی، الوسيلة الى نيل الفضيلة، تحقیق: حسون، محمد، ناشر: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۸ق.
- ۳- ابن قدامة، عبدالله ابن احمد، المغنی ابن القدامة، طبع اول، ناشر: دار الحديث، القاهرة، ۱۴۱۶ق.
- ۴- ابن قیم جوزی، محمد ابن ابی بکر، اعلام الموقعین، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۱۶ق.
- ۵- ابن عبدالدين، محمد بن عمر، حاشیه رد المختار، مکتبه التجاریه، مکه، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ناشر: دار الفكر للباعه و النشر و التوزيع، بیروت، لبنان، ۱۳۸۹ش.
- ۷- احمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، معجم مقاییس اللغة، ناشر: دار الفكر، قاهره، ۱۹۷۹م.
- ۸- البیهقی، ابی بکر احمد بن الحسین، سنن الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکتبه الباز، مکه المکرمه، ۱۴۱۴ق.
- ۹- السهونردی، عبدالرازق، مصادر الحق فی فقه الاسلامی، الجزء الاول، المجمع العلمی العربی، الاسلامی، بیروت، ۱۹۵۲م.
- ۱۰- الشیرازی، ابو إسحاق، المذهب فی فقه الشافعیه، ناشر: دارالقلم و دار الشامیه، طبع اول، قاهره، ۱۴۱۷ق.
- ۱۱- الکمال بن الهمام، فتح القدير و مع شرح العنايه و حاشیه: التحقیق سعدالله بن عین، دارلکفر، ۱۴۱۸ق.
- ۱۲- الندوی، ابو ذکریا محیی الدین، روضه الطالبیین و عمدة المفتیین، ناشر: دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره بن موسی بن الضحاک، سنن الترمذی، مصر، شرکه مکتبه مطبعة مصطفى البانی الحلبي، ۱۳۹۵هـ.
- ۱۴- جزیری، عبدالرحمن، الفقه على المذاهب الاربعه، ناشر: دارالفکر، بیروت/ لبنان، ۱۴۲۴م.
- ۱۵- حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۶- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ۱۷- خطیب الشربینی، محمد بن احمد، السراج المنیر، ناشر: دارلکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۲۵ق.
- ۱۸- خلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، تحقیق الدكتور مهدی ناشر: بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات (الطبعة الاولى)؛ ۱۴۰۸ق.
- ۱۹- خمینی، روح الله، تحرير الوسيلة، ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۰- خویی، ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ناشر: انتشارات مدينة العلم، قم، ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- رضا، محمد باقر، معیار تمییز حق الله و حق الناس و مصادیق مهم آن در فقه مذاهب اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فقه و اصول، رهنما: قلی پور، مسلم، مشاور: برجی، یعقوب علی، مرکز جهانی علوم اسلامی، مدرسه امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
- ۲۲- زراعت، عباس، حقوق جزای عمومی، جلد ۱، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۵ ش.
- ۲۳- زین الدین بن علی شهید ثانی، مسالک الافهام، ناشر: مؤسسه المعارف الإسلامیه، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۲۴- سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفاية الاحکام، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۳ق.
- ۲۵- سرخسی حنفی، شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد، المبسوط، ناشر: دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ۲۶- شهرستانی، ریحانه، بررسی فقهی و حقوقی حق الله و حق الناس در حقوق کیفری آیین دادرسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، رهنما: حائری یزدی، حسن، مشاور: ناصر مقدم، حسین، ۱۳۸۸ش.
- ۲۷- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، الروضة البهیمة فی شرح اللمعة الدمشقیه، شارح: سلطان العلماء، ناشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ق.
- ۲۸- طباطبایی یزدی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، جلد اول، ناشر: مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۲۳ق.
- ۲۹- طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
- ۳۰- عباس منصورآبادی، فضل الله فروعی، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، نشر میزان، تهران، ۱۳۹۵ش.
- ۳۱- عوده، عبدالقادر، التشريع الجنائي الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، بیروت، مکتبه دارلودیه، ۱۹۶۳م.

- ۳۲- فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف لثام الابهام فی شرح قواعد احکام، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ۱۲۷۱ق.
- ۳۳- ماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، ناشر: دارالفکر، بیروت، لبنان ۱۳۴۵ق.
- ۳۴- مجاهد، سید محمد الحسینی الشیرازی، کتاب القضاء، ناشر: سید الشهداء، ۱۴۰۱ق.
- ۳۵- محمد، آشوری، نگاهی به حقوق متهم در حقوق اساسی، ناشر: مجله مجتمع آموزشی عالی قم، ۱۳۷۸ش
- ۳۶- محمد بن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس، ناشر: انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۳ش.
- ۳۷- محمد جعفر، جعفری لنگرودی، مقدمه علم حقوق، ناشر: انتشارات گنج دانش، تهران، ۱۳۷۱ش.
- ۳۸- مقداد، سوری حلی، نضد القواعد الفقهیة علی المذهب الامامیة، ناشر: مکتب آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳ق.
- ۳۹- منصور بن یونس بن ادريس البهوتی، کشاف القناع عن متن الاقناع، ناشر: عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۷م.
- ۴۰- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، کتاب الشهادات، ناشر: دفتر معظم له، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۴۱- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۲ش.
- ۴۲- ولایی، عیسی، جرایم و مجازات ها در اسلام، چاپ اول، تهران، ناشر: انتشارات مجد، ۱۳۹۱ش.
- ۴۳- هادوی تهرانی، مهدی، قضاوت و قاضی، ناشر: انتشارات خانه خرد، قم، ۱۳۸۵ش.
- ۴۴- هاشمی شاهرودی، سید محمود، عفو الحاکم فی العقوبات، مجله فقه اهل بیت، سال چهارم شماره ۱۵، ۱۴۲۰ق..