

واکاوی جایگاه اصول دادرسی عادلانه در فقه امامیه

مهری زمان زاده بیهانی*
محسن رهامی**
مرتضی ناجی زواره***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

برای آنکه اهداف قضا از نگاه اسلام، که اقامه قسط و عدل و احقاق حق می باشد محقق گردد، لازم است دادرسی از اصولی پیروی کند و در مراحل مختلف آن حقوق اصحاب دعوا به ویژه متهم و محکوم رعایت گردد. تحقق دادرسی عادلانه مستلزم رعایت حقوق دفاعی متهم در فرآیند دادرسی می باشد. حقوق دفاعی مجموعه حقوقی هستند که متهم در طی فرآیند دادرسی برای برقراری محاکمه ای عادلانه از آن برخوردار می باشد و رعایت آن توسط نظام عدالت کیفری لازم می باشد. ما در این تحقیق، به بررسی رعایت اصول دادرسی عادلانه در فقه امامیه پرداخته ایم. بر همین اساس نتایج به دست آمده نشان می دهد این حقوق مورد توجه شارع مقدس بوده است و در منابع چهارگانه استنباط احکام (کتاب، سنت، اجماع، عقل) به طور صریح یا ضمنی به بیان پاره ای از این حقوق مانند اصل براءت، استقلال و بی طرفی، رعایت کرامت و حیثیت اشخاص، علنی بودن، تجدیدنظرخواهی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: دادرسی عادلانه، اصول دادرسی، اصل براءت، استقلال، بی طرفی، علنی بودن، فقه امامیه.

* دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم شناسی، گروه حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
zamanzadehlaw@yahoo.com

** دانشیار گروه حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Rahamioffice@gmail.com

*** استادیار گروه حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Mor.Naji_Zavarei@iauctb.ar.ir

مقدمه

عدالت شکلی جهت نیل به عدالت ماهوی مورد توجه آموزه‌های اسلامی است. دادرسی عادلانه و مستلزمات آن مورد توصیه و تأکید اسلام بوده است. بدیهی است نظام حقوقی اسلام خود را فارغ از عدالت شکلی ندانسته است و هرگز از این ضرورت غافل نبوده و متناسب با شرایط زمانی و مکانی در زمینه اصول دادرسی عادلانه قواعد و اصولی را وضع نموده که با رجوع به منابع استنباط احکام از جمله قرآن و روایات و سیره عملی ائمه (علیهم‌السلام) می‌توان آن را استخراج نمود.

در منابع اولیه فقه اسلامی تعریفی از عدالت ارائه نشده است. برخی دلیل آن را پیشگیری از طرح تفسیرهای گوناگون و ناروا و انتساب آن به اسلام دانسته‌اند. به بیانی اسلام به جای ارائه تعریفی کلی و انتزاعی از عدالت و بحث بر سر مفهوم، کوشیده است شرایط لازم برای تجلی آن را در جامعه فراهم سازد (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۳۰۳). در شریعت عدالت یک اصل است. اصلی که احکام با آن سنجیده می‌شود نه به عکس؛ یعنی نباید عدالت را با مقیاس احکام و مقررات فرعی سنجید بلکه عدالت سنجه‌ای است برای درک و فهم درست و ارزیابی صحیح احکام. این شأن و جایگاه عدالت در مبانی اسلامی به خوبی در این بیان منعکس شده که: «نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید» (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴). به سخن دیگر عدل در زمره علل احکام است، نه معلول و تابع احکام. «عدل اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۷). پیامبران برای برپایی عدل و داد برانگیخته شدند. خداوند می‌فرماید: «ما رسولانمان را با نشانه‌های روشن فرستادیم و همراه ایشان کتاب و میزان فرو فرستادیم تا آنکه مردمان به قسط و عدل به پا خیزند» (سوره حدید / آیه ۲۵). بررسی جایگاه اصول دادرسی عادلانه و ضرورت و اهمیت آن در دکتترین و نظام قضایی اسلام موضوعی است که به آن پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم قضا و دادرسی عادلانه

۱-۱. قضا (دادرسی)

واژه قضا در قرآن به معانی مختلف به کار رفته از قبیل: سفارش کردن، نوشتن،

آگاهانیدن، انجام دادن، داوری و دادرسی کردن. عده‌ای از فقها امامیه در تعریف قضاء گفته‌اند آن دلالت و قدرت شرعی است که اختصاص به کسانی دارد که نسبت به جزئیات قوانین شرعی اهلیت فتوی دارند و این دلالت نسبت به اشخاص معینی است که حقوقشان باید اثبات گردد. حقوقدانان اسلام مشهورترین معنی قضا که همان دادرسی است را انتخاب و به کار برده‌اند و تعاریف متفاوت از آن ارائه داده‌اند (طباطبایی یزدی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۶).

قضاء در اصطلاح به دو گونه تعریف شده است: تعریف اول، که با عبارت‌هایی مشابه از سوی فقهای چون: شهید اول و صاحب ریاض ارائه گردیده است، قضاوت ولایتی شرعی است که مقتضی نفوذ حکم بر طرفین دعوی و تسلط بر مصالح عام می‌باشد (ابراهیمی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

تعریف دوم که نظر بسیاری از معاصرین بر آن قرار گرفته است: عبارت است از حکم کردن میان مردم در هنگام نزاع و فصل خصومت میان آنها (محمد اسحاق الفیاض، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳۳). پس دادرسی خود به معنای رسیدگی به عدل است. به تعبیر یکی از مؤلفین حقوق در قانون تعریفی از رسیدگی ذکر نشده است. می‌توان گفت رسیدگی عبارت است از اعمال نظر مرجع قضایی در زمینه حل مجهول قضایی در حدود قوانین و مقررات (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۶۶) و همچنین دادرسی به معنی اخص، مجموعه عملیاتی است که به مقصود پیدا کردن یک راه‌حل قضایی به کار می‌رود و مجموعه مقرراتی که برای اخذ یک تصمیم در یک دعوی معین به کار برده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۷۳)؛ و آیین دادرسی، اسم مجموعه‌ای است از مقررات که به منظور رسیدگی به مراعات یا شکایات (قضایی یا اداری) یا درخواست قضایی (مانند درخواست امور حسبی) و مانند آنها وضع و به کار می‌رود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۷۳).

۲-۱. عادلانه بودن قضا (دادرسی)

به نظر می‌رسد عدالت از مفاهیم بدیهی و قابل فهم برای همه باشد، اما پیرامون مفهوم عدالت و فهم آن و حد و حدود آن پیوسته گفتگو و منازعه بوده است با رجوع به آثار برخی از فلاسفه، صحت این گفته مشخص می‌شود. اما این مفهوم، مفهومی ذاتی و فطری

به نظر می‌رسد که ساخته و پرداخته ذهن انسان‌ها نیست. آدمی از دیرباز با نگرش و اندیشه در جهان پیرامون خود، آن را مجموعه‌ای منظم که خود نیز جزئی از آن است، یافته است.^۱ حتی نظام هستی بر پایه نظم و عدالت و هدفمند می‌باشد. در فرهنگ لغات عدالت به معنی مساوات و مساوات در مکافات و ضد ستم معنی شده است.

صاحب مجمع البحرین آورده است: واژه عدل از نظر لغت به معنی ضد، نقیض و خلاف جور آمده است و جور به معنی میل و اراده مستقیم و نیز به معنی ظلم؛ و ظلم به معنی قرار دادن هر چیز در غیر جای خود است. در نهج‌البلاغه آمده است «عادل کسی است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد و امام علی (علیه السلام) در این باره فرمود: «عدل هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ۴۳۷)». معنای لغوی عدل، برابری و برابر کردن است و در عرف به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به حقوق دیگران به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲).

به موجب آیه ۵۸ سوره نساء^۲ باید هر امری از امور حکومت بر موازین عدالت، یعنی بر مبنای قانون اسلام و حکم شرعی باشد. قاضی حکم به باطل نکند. قانون مورد استناد قاضی اسلامی و آیین دادرسی وی بر پایه احکام و تعالیم شریعت باشد، نه بر اساس تعالیم طاغوت و باطل. حتی مأمورین اجرای احکامی که بر اساس تعالیم اسلامی صادر شده باید از حیطة قانون پا را فراتر نگذارند و تجاوز ننمایند.

قاضی اسلامی همچنین باید طرفین را از نظر جایگاه برابر قرار دهد و هیچ‌یک بر دیگری احساس برتری ننماید، که در غیر این صورت از عدالت خارج شده و بی‌طرفی وی مورد خدشه قرار می‌گیرد. قاضی باید در نگاه کردن به طرفین و اشارات دست و صورت عدالت را رعایت نماید، به گونه‌ای که نوعی پیش‌داوری در اعمال و رفتار وی مشاهده نشود.

عادلانه یا منصفانه در لغت به معنای رفتار برابر و مطابق با قواعد حقوق با هر شخص یا طرف آمده است و نیز به معنای معقول و عادلانه یا متناسب با شرایط است مانند آنجا که وصف معامله، سهم، دستمزد، قیمت و مانند آن واقع می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

محاکمه عادلانه یعنی بی‌طرفی و استقلال قضات و دستگاه قضایی و دوری از نفع

شخصی و پیش‌داوری، داشتن رفتاری برابر بین طرفین دعوا و رعایت مساوات در تمام مراحل محاکمه می‌باشد. این صفت در عبارت دادرسی عادلانه نیز به همین معانی دلالت دارد. توجه و دقت پیرامون آیات مربوط به قضا در قرآن کریم نشان می‌دهد که خداوند به بحث قضا و محاکمه عادلانه توجه ویژه‌ای داشته است: «ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم پس میان مردم به حق حکم کن» (سوره ص / آیه ۳۶). در این آیه خداوند خطاب به داود پیامبر، تأکید را در داوری بر اساس و معیار حق و عدالت و قرار دادن هر چیز در موضع خود قرار می‌دهد.

«میان مردم حکم کن و پیرو خواهش‌های آنان مباش و از آنها برحذر باش که مبدا ایشان تو را از آنچه به تو وحی شده و از داوری به حق بازدارند و گمراهت سازند» (سوره مائده / آیه ۴۹). مقدس اردبیلی می‌نویسد: پیامبر اکرم (ﷺ) بر طبق این آیه شریفه مأمور شد تا در میان یهود به قضاوت مطابق حق و وحی برخیزد و از خواست‌ها و تمایلات ایشان پیروی نکند و داوری بر طبق آنچه که خدا به او نازل کرده است، انجام دهد. این دستور نه تنها بر رسول خدا و معصومین (علیهم‌السلام) که بر همه مجتهدین واجب می‌باشد (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۸۳).

۲. پاره‌ای از اصول دادرسی عادلانه در اسلام

اصول دادرسی عادلانه یعنی آنچه بر قاضی لازم است نسبت به اصحاب دعوا رعایت کند تا آنکه دادرسی مطابق آنچه جامعه از عدالت انتظار دارند، عادلانه باشد (محسن الباقر الموسی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۳۴). برای آنکه اهداف قضا از نگاه اسلام، که اقامه قسط و عدل و احقاق حق می‌باشد محقق گردد، لازم است دادرسی از اصولی پیروی کند و در مراحل مختلف آن حقوق اصحاب دعوا به‌ویژه متهم و محکوم رعایت گردد.

۲-۱. استقلال و بی‌طرفی مرجع قضایی (دادگاه و قاضی)

۲-۱-۱. استقلال

در سیستم قضایی اسلام جریان‌های سیاسی سرنوشت قضا و دادرسی را تعیین نمی‌کنند و قضات به صورت مستقل به دعوی رسیدگی نموده و حکم صادر می‌نمایند. یکی از ارکان استقرار عدالت و استقلال هر کشور استقلال قضایی و استقلال قضات است. قرآن کریم در

آیات ۶۰ و ۱۰۵ سوره نساء و آیات ۴۸ و ۴۹ سوره مائده^۳ پیامبر اکرم (ﷺ) و به تبعیت از ایشان، جانشینان آن حضرت را به پیروی از هوی و هوس دیگران منع نموده و به حکم «بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» موظف می‌نماید. حکم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ یعنی استقلال قاضی. به دلیل احترام و استقلال رأی قاضی است که در فقه اسلامی، قاضی مجتهد در مقام صدور حکم باید طبق فتوا و نظر خویش عمل نماید نه حکم مجتهد دیگر؛ اگرچه مجتهد دیگر اعلم باشد.

بسیاری از صفاتی نظیر ایمان، عدالت، علم، اجتهاد، شجاعت که در تعالیم اسلام برای قضات مورد تأکید است برای تضمین استقلال قاضی و صحت آرای است که صادر می‌شود. به همین دلیل و برای جلوگیری از وابستگی قضات به دیگران، قاضی باید از لحاظ مادی در رفاه کافی باشد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در فرمان خود به مالک اشتر پس از بیان شرایط انتخاب قاضی به استقلال قضایی تأکید داشته و می‌فرماید: «حقوق قاضی را افزون کن و آنقدر به او ببخش که فقر او را برطرف و نیاز او به مردم را کم کند و او را در قلمرو فرمانروایت چنان مقام و منزلتی ببخش که هیچیک از خواص و نزدیکان تو در آن منزلت و مقام طمع نبندد تا در اوج آن مقام شامخ از اندیشه مکر و سعایت بداندیشان ایمن باشد و نمامان را فرصت فتنه درباره او دست ندهد و او را نزدیک خود بنشان و قضاوت او را امضا و حکمش را اجرا کن و پشتیبان او باش» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

شیخ طوسی می‌گوید: «قاضی نباید برای امور روزمره زندگی مثل معامله کردن شخصاً اقدام کند بلکه باید برای این‌گونه امور خود وکیل بگیرد و سزاوار است که وکیل او هم در میان مردم ناشناس باشد» (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۷ و ۸، ص ۸۹).

۲-۱-۲. بی‌طرفی

از نگاه اسلام در کنار علم قاضی، معرفت باطنی و جلوگیری از پیش‌داوری نیز برای دادرسی لازم است که این امر سبب صدور حکم واقعی و برقراری عدالت خواهد شد. به این ترتیب لازم است قاضی به استقلال درون (بی‌طرفی) نیز نایل گردد و این امر منوط به قداست روانی و طهارت روحی است. قاضی در صورتی که نتواند به استقلال درونی (بی‌طرفی) دست یابد نمی‌تواند در کار خود توفیقی تحصیل نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲). در اسلام صرف وجود دادگاه مستقل دلیل بر وجود استقلال قاضی نخواهد بود، بلکه چنین استقلال ظاهری و بیرونی منوط به استقلال درونی است و کسی می‌تواند

در برابر تطمیع و تهدید دیگران، استقلال رأی خود را حفظ نماید که به استقلال درون رسیده باشد و دارای نوعی ثبات شخصیت باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵). همچنین روایات متعددی نیز در باب لزوم رعایت بی‌طرفی در امر قضاوت وجود دارد. از آن موارد روایتی است که صدوق به سند خویش از امام رضا (علیه‌السلام) از پدران خویش، از علی (علیه‌السلام) روایت نمود که گفت: پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مرا به یمن اعزام نمود، فرمود: «آنگاه که محاکمه به نزد تو آوردند به نفع هیچ‌یک از دو طرف حکم مکن مگر اینکه از دیگری مسئله را جویا شوی. آنگاه امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرمود: پس از آن هیچگاه من در قضاوت تردید نکردم» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۰۹).

۲-۲. اصل علنی بودن دادرسی

از شاخصه‌های عدالت قضایی امام علی (علیه‌السلام) علنی بودن محاکمات است. در سیره عملی آن حضرت قضاوت در مسجد بود و ایشان در مسجد کوفه جایگاهی داشت به نام «دکه القضاء». رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به حضرت علی (علیه‌السلام) هنگامی که وی را برای امر قضاوت به سرزمین یمن اعزام داشتند فرمودند: «اذا حضر خصمان بین یدیک فلا تقض لاحدهما حتی تسمع کلام الآخر...» (قاسمی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۹۳). این امر بیانگر پذیرش اصل تناظر که از آثار علنی بودن دادرسی است می‌باشد از طرفی بیان دلایل در دادرسی اسلامی باید به صورت شفاهی انجام پذیرد تا طرفین قادر به دفاع باشند، در جرایم مربوط به حق‌الناس رسیدگی با وجود شرایطی ممکن است به صورت غیابی برگزار شود اما در جرایم مربوط به حق‌الله رسیدگی به صورت غیابی ممنوع است زیرا اصل بر رسیدگی و فصل خصومت به صورت حضوری و شفاهی می‌باشد و جواز محاکمه غیابی، امری استثنایی و استثناء بر اصل است (محقق داماد، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۳۸؛ زراعت، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲).

در نامه امام علی (علیه‌السلام) در مورد شریح آمده: «ای شریح! در مسجد بنشین؛ زیرا این امر میان مردم به عدالت نزدیک‌تر است و اینکه قاضی در خانه‌اش به قضاوت پردازد، موجب وهن و سبکی او خواهد شد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۸).

نامه امام علی (علیه‌السلام) به شریح حاوی چند نکته می‌باشد. برگزاری جلسات دادرسی در مسجد یعنی تأکید بر علنی بودن دادرسی است. با برگزاری دادرسی به صورت علنی،

قضات، مردم را ناظر بر دادرسی و صدور حکم می‌یابند و در نتیجه نهایت دقت را در برگزاری دادرسی عادلانه خواهند داشت. با برگزاری محاکمات به صورت علنی دستگاه قضایی کمتر آماج حمله بد خواهان قرار می‌گیرد و شک و شبهه درباره خروج دادرسی از عدالت را برطرف می‌نماید.

شیخ طوسی در مبسوط (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۷، ص ۸، و علامه حلی در قواعد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۷) و مقدس اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷) تأکید می‌کنند که بهتر است در محاکمات، علما شیعه و حتی برخی از اهل سنت حضور داشته باشند (قاضی آنها را دعوت نماید) تا چنانچه قضات نیاز به مشاوره داشتند (دچار خطا و سهوی شدند) از آنها پرسش نمایند تا چنانچه قضات نظر ایشان را درست دیدند از نظر خود رجوع نمایند.

شیخ طوسی (شمس‌الائمه سرخسی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۷) و محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۶۶) بر این امر تأکید نموده که قاضی در بین مردم و در مکانی فراخ به قضاوت بنشیند تا همه مردم بدون زحمت بتوانند به وی دسترسی داشته باشند و دربان گذاشتن را از آداب مکروهه در حین دادرسی می‌دانند. از کلام این دو فقیه می‌توان لزوم علنی بودن دادرسی را مستفاد نمود.

صاحب جواهر نیز چنین نظری تا حدودی همسو با شیخ طوسی و علامه حلی و مقدس دارند (محقق حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۸۷۵). فقهای اسلام فتوا یا اجماعی مبنی بر لزوم رعایت علنی بودن دادرسی ندارند. از عبارات نقل شده به دلالت تضمینی، علنی بودن رسیدگی اخذ می‌شود. برگزاری محاکمات به صورت علنی واجب و تکلیف نیست، اما با عنایت به سیره عملی ائمه (علیهم‌السلام) و حکم عقل و توصیه‌های مؤکد فقها علنی بودن، از استلزامات یک دادرسی عادلانه و منصفانه می‌باشد.

سیره عقلا و حکم عقل برگزاری دادرسی به صورت علنی را تأیید می‌کند و بر اساس قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» مجوز محاکمات علنی در اسلام ثابت می‌شود. ضمن اینکه سیره عملی پیامبر اسلام و ائمه (علیهم‌السلام) بر همین منوال بوده است.

۲-۳. اصل رعایت برابری بین اصحاب دعوا

قرآن کریم یکی از مهمترین رسالت‌های انبیاء و ادیان الهی را برقراری عدالت معرفی

می‌کند (سوره حدید / آیه ۲۵). به نظر می‌رسد عدالت از دیدگاه اسلام عبارت است از دادن حق هر چیزی به آن: «اعطاء کل ذی حق حقه». امام علی (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره برتری عدل و جود (بخشش) می‌فرماید: «عدل، امور را در جایگاه خودشان قرار می‌دهد و جود آنها را از جهتشان خارج می‌سازد» (سید رضی، ۱۴۱۴ق). برابری میان اصحاب دعوا در قضاوت از مظاهر این عدالت می‌باشد. عدالت، در درجه‌ای از اهمیت قرار دارد که خداوند متعال در حسابرسی میان بندگان و نیز در عقاب و جزای بندگان نسبت به اعمالشان، آن را معیار قرار داده است. در قرآن کریم در آیه ۵۸ سوره نساء، همچنین در آیه ۴۲ سوره مائده بر عدالت تأکید دارد.

در حقوق اسلام فقها این اصل را با عنوان «وجوب التسویه بین الخصمین» در ذیل آداب و تشریفاتی که برای قاضی در هنگام دادرسی لازم است مطرح نموده‌اند و در طی دادرسی قضات ملزم هستند عدالت شکلی و ظاهری را رعایت نمایند تا به اصل بی‌طرفی و رعایت مساوات خدشه‌ای وارد نشود، قضات در فرآیند دادرسی کیفی در نگاه کردن، سلام کردن، جایگاه نشستن، مدت زمان مکالمه با طرفین، تساوی را رعایت نمایند. فقهای امامیه در اینکه آیا رعایت تساوی میان اصحاب دعوا واجب است یا نه؛ یا اینکه از آدابی است که رعایت آن ترجیح دارد، وحدت نظر ندارند.

۲-۳-۱. رعایت اصل تساوی در رفتار با طرفین رسیدگی

در روایاتی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴) و امیرمؤمنان (علیه السلام) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۶) به رعایت تساوی در همه زمینه‌ها اشاره شده است؛ از جمله: نگاه کردن و جایگاه طرفین؛ به گونه‌ای که نگاه کردن به یکی نباید بیش از نگاه به طرف دیگر طول بکشد (مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۰). شیخ طوسی در روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به نوع صحبت کردن نیز اشاره دارد؛ به گونه‌ای که قاضی اجازه ندارد با یکی از متداعیین بلندتر صحبت کند، مگر اینکه همین برخورد را با طرف دیگر داشته باشد (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۷ و ۸، ص ۱۴۹). علاوه بر موارد ذکر شده در نصوص دینی، قاضی حتی پیش از فرآیند دادرسی از انجام رفتارهایی که به نوعی به حمایت و عدم مساوات بین طرفین دعوا بینجامد نهی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱۳). در مجموع فقها در تمام رفتارها قضات را بر پایه مساوات و برابری بین طرفین الزامی می‌دانند. شهید اول در

کتاب اللعة الدمشقیة، انواع اکرام و گوش دادن به کلام و انصاف نسبت به طرفین را در این حکم داخل می‌داند. شهید ثانی در شرح انواع اکرام، به مواردی مانند: اذن دخول، بلند شدن، نشستن و گشاده‌روی اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۰۳ق، ص ۷۲)؛ محقق حلّی درباره ساکن شدن قاضی در مرکز شهر، دلیل آن را تساوی سهولت طرفین دعوا در دسترسی به دادگاه می‌داند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۴). با عنایت به روایات موجود رعایت تساوی با متداعیین از مسلمات می‌باشد.

۲-۳-۲. نظریه استحباب یا وجوب رعایت مساوات میان طرفین دعوا

دسته‌ای از فقهای امامیه قائل به وجوب رعایت تساوی بین اصحاب دعوا نبوده و گفته‌اند: «رعایت این امور، از آداب راجح و مستحب بوده و قاضی ملزم به رعایت آنها نیست». این گروه برای عدم وجوب این امور، این‌گونه استدلال کرده‌اند که اصل بر براءت ذمه قاضی در رعایت مساوات میان دو طرف دعوا است و کسانی که برای رعایت وجوب به روایات استناد کرده‌اند، ضعف سند روایات به خاطر وجود نوفلی و سکونی قاصر از اثبات ادعای آنها است (ر.ک: دیلمی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۳). صاحب جواهر قول مبنی بر استحباب را برگزیده (و در پاسخ به قائلان وجوب و استناد آنها به سندی که به دلیل مجهول بودن راوی و فسق راوی آن را حجت می‌دانند) چنین نظری را خلاف اصل دانسته است. نظر شیخ انصاری نیز در تأیید نظر صاحب جواهر می‌باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۳). ایراداتی که بر نظریه وجوب وارد می‌شود شامل اشکالات سندی و دلالتی و اشکال حرجی بودن است.

قائلان به وجوب رعایت تساوی به آیه ۵۸ سوره نساء استناد می‌کنند. آیه ۵۸ سوره نساء که بر رعایت عدل در حکم، دلالت دارد و ظاهر آیه شامل رعایت عدالت در برخورد قاضی در محکمه نیز می‌شود البته صاحب جواهر استناد به این آیه را در این موارد ممنوع کرده است (صاحب جواهر، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۱). دلیل دیگر این دسته از فقها سیره عقلا می‌باشد. رعایت تساوی میان طرفین دادرسی، از اموری است که سیره عقلا آن را پذیرفته است.

همچنین مشهور فقها برای صحت مدعای خود به روایت‌های زیر استناد کرده‌اند:

در روایتی از پیامبر اکرم (ﷺ) در مورد مساوات میان اصحاب دعوا آمده: «هر کس که متولی امر قضا است، باید میان طرفین دعوا در اشاره و نگاه در مجلس دادرسی تساوی را

رعایت کند» (ابن بابویه قمی، ۱۳۴۱ق، ص ۱۴).

در روایتی از امام علی (علیه السلام) خطاب به شریح آمده است: «میان مسلمانان در نگاه کردن، صحبت کردن و در محل نشستن، مساوات را رعایت کن تا نزدیکان تو به ظلم تو طمع نکنند و دشمنانت از عدل تو ناامید نگردند» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۵).

به نظر می‌رسد قول به وجوب محکمتر است. آیاتی که همواره بر وجوب رعایت قسط و حکم به عدالت دلالت دارند، از جمله آیه ۵۸ سوره نساء و ۲۶ سوره ص می‌باشد. در آیات مذکور خداوند به پیامبران و حاکمان دستور می‌دهد به عدالت حکم دهند و حکم به عدالت مقدماتی دارد از جمله رعایت آداب و تشریفات صدور حکم که از جمله این آداب رعایت مساوات می‌باشد. دیگر اینکه تفاوت گذاشتن میان اصحاب دعوا و بالا بردن یکی از اصحاب دعوا باعث تحقیر و تجری طرف دیگر دعوا می‌شود و این با اصل رعایت عدالت قضایی که در تعالیم اسلام مورد نظر است مغایرت دارد و دیگر اینکه روایات مبنی بر وجوب، با ماده وجوب امر بیان شده‌اند (بنگرید به: موسوی اردبیلی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶).

با این بیان نمی‌توان از این روایات استحباب یا کراهت را استخراج نمود (برای لاریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

۲-۴. اصل برائت (فرض بی‌گناهی)

از منظر احکام اسلامی هرگاه در حکم حرمت یا مباح بودن موضوعی دچار شک شدیم، چون شارع مجوز ترک احتیاط را داده، پس موضوعی را که نسبت به آن شک داریم را مباح دانسته و عقابی نخواهد داشت. مبنای حجیت برائت در فقه عبارتند از: آیات قرآن، سنت، اجماع فقها و حکم عقل می‌باشد.

به نظر می‌رسد که این اصل تنها در شبهه حکمی که بیان آن با قانونگذار است اعتبار دارد و در شبهه مصداقی به اصل برائت نمی‌توان استناد کرد. تکلیف تا جایی پسندیده است که اجرای آن خارج از توان انسان نباشد و تکلیف باید از قبل بیان شود انتظار اجرای تکلیف بیان نشده از مصادیق مالایطاق است.

اسلام از قرن‌ها پیش این حق را برای بشر شناخته و به حاکم و مجریان قوانین توصیه کرده است که تا جرم کسی در دادگاه ثابت نشود مجازاتی برای او نخواهد بود و مصونیت دارد. به عنوان مثال روایت جمیل بن دراج است که از شخصی نقل می‌کند که او از امام

باقر (علیه السلام) یا امام صادق (علیه السلام) شنیده و نقل کرده است که مردی دزدی کرده است یا شراب نوشیده و یا مرتکب زنا شده است و کسی آن را ندانسته و دستگیر نشده تا خود توبه نموده و خویش را اصلاح کرده است. امام می‌فرماید: در آن صورت حد بر او جاری نمی‌شود و مصونیت دارد. ابن عمیر می‌گوید: اگر این مرد، فرد بیگانه‌ای هم بوده حد بر او جاری نمی‌گردید. امام فرمود ملاک این است که اگر جرم ثابت نشد و او خود را اصلاح کرده مجازات نخواهد شد (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، باب ۱۶). دلایل اثبات جرم در اسلام احصا شده است و اگر جرم کسی بر اساس این دلایل به اثبات نرسید براءت جاری می‌شود مگر اینکه مجرمیت شخص در دادگاه صالح ثابت شود.

قاعده مشهور فقهی (البینه علی المدعی و الیمین علی من ادعی علیه) که بار اثبات دلیل را به عهده شاکی یا خواهان گذاشته تأکیدی بر این است که متهم بی‌گناه می‌باشد و این مدعی است که با دلایل قانونی مجرمیت شخص را به اثبات برساند. از طرفی متهم حق سکوت دارد و این حق از آثار اصل براءت می‌باشد.

براءت متهم قبل از اثبات محکومیت او از مشخصه‌های رسیدگی‌های امام علی (علیه السلام) به ویژه در موارد مربوط به حق‌الله است. در این موارد، با وجود شبهه حد رفع شده و جز با بینه، حد اثبات و اجرا نمی‌شود و متهم ملزم به سوگند نیست. امام (علیه السلام) فرمود: «در حد سوگند نیست» بلکه متهم تا با بینه حد بر او اثبات نشود، بی‌گناه شمرده می‌شود. سه نفر برای ادای گواهی نزد حضرت رسیدند و علیه کسی گواهی به زناکاری دادند، حضرت به آنان فرمود: شاهد چهارم کجاست؟ گفتند: هم اینک می‌رسد. امام (علیه السلام) فرمود: ایشان را حد قذف بزیند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۱).

۲-۵. اصل کرامت انسانی (ممنوعیت هتک حرمت)

خداوند متعال انسان را به بهترین صورت خلق کرده و روح خویش را در او دمیده^۴ و پس از آفرینش او خود را تحسین کرده است^۵ به دلیل همین جایگاه عالی و شایسته و صرف نظر از هر گونه قیدی مانند ایمان، اسلام و... به او کرامت بخشیده است و حتی حرمت او بالاتر از حرمت حرم الهی دانسته شده است (ابن ابی حدید، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۲۸۹). در رابطه با کرامت انسان و حفظ آن امام علی (علیه السلام) در خطبه ۱۶۷ حفظ و حرمت انسانی را در کنار فرایض متذکر شده‌اند و رعایت آن را لازم و هتک و تعدی آن را در زمره امور

حرام قرار داده‌اند.

انجام اموری مانند تشهیر، به نظر مذموم و با اصل حفظ حرمت و کرامت انسانی مغایر می‌باشد. تشهیر و اجرای حکم مجازات در ملأ عام آثاری مشابه دارند و عزت نفس مجرم را از بین برده و ارزش و احترام گنهکار در نزد دیگران نابود می‌شود و این امر نه تنها باعث اصلاح گنهکار نمی‌شود که حتی باعث می‌شود شخص در ارتکاب جرم جری‌تر و با هدف پوشاندن گناه و توبه که خداوند بارها در قرآن بر آن تأکید داشته در تناقض باشد. از فرمایشات امام هادی (علیه السلام) که فرمودند: «از شرّ کسی که برای خود ارزش و احترامی قائل نیست، ایمن مباش» (ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶). مفهوم مخالف این حدیث را می‌توان این‌گونه بیان نمود که قائل شدن احترام برای خود عاملی بازدارنده از ارتکاب گناه و جرم می‌باشد.

با بررسی سیره عملی ائمه (علیهم السلام) و قضاوت‌هایی که از ایشان به ثبت رسیده، در قضاوت‌های خود از شکنجه یا آزار جسمی و روحی و سایر رفتارهای مغایر کرامت انسانی، جهت اخذ اقرار استفاده نمی‌نموده‌اند. در روایتی نقل شده است که علی (علیه السلام) بر مردی حد الهی را اقامه و جاری فرمود. مردم آن مرد را دشنام می‌دادند و لعنت می‌کردند. امام در مقام نهی آنان فرمود: او نسبت به این گناهش مورد مؤاخذه و سؤال قرار نمی‌گیرد (ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۸).

روش امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به این‌گونه بود که متهمین را مجبور به اقرار و اعتراف نمی‌نمود و در برخی دعاوی که جنبه حق‌الله داشت، متهمین را نه تنها بر اقرار مجبور نمی‌کرد که حتی آنان را از اقرار و اعتراف بر حذر می‌داشت تا از اثبات جرم بخصوص در حدود جلوگیری نماید و متهمین را به توبه و پاکی دعوت می‌نمود. اما در هر حال پس از اثبات جرم اعم از حدود یا تعزیرات، در اجرای حکم مجازات ذره‌ای تردید به خود راه نمی‌داد و حد الهی را جاری می‌نمود.

امام علی (علیه السلام) خوراک و پوشاک تابستانی و زمستانی زندانیان را مهیا می‌نمود و در صورت نیاز کسی، مخارج او را از بیت‌المال پرداخت می‌نمود و در ساعات معینی به زندانیان اجازه خروج از محبس و حتی حضور در نماز جمعه را می‌داد تا زندانیان مدت زمان طولانی را در حبس نمانند (بیاتی، ۱۳۸۰، ص ۱۳).

۲-۶. ممنوعیت یا جواز شکنجه در اسلام

آزار و اذیت جسمانی در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است خداوند در آیه ۵۷ سوره احزاب اذیت انسانها را هم پایه اذیت و آزار خداوند و پیامبر وی می‌داند و می‌فرماید: مسلمان حرم خداست و رعایت حرمت یک مؤمن بزرگتر از حرمت خانه خدا می‌باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۱۰۸).

در کنار اینکه شریعت اسلام زندان را به عنوان یک مجازات مشروع دانسته و در سیره ائمه (علیهم‌السلام) نیز در برخی جرائم زندانی کردن مجرم وجود داشته است با این حال اذیت و آزار مجرم در محیط زندان مشروع نیست نگهداری زندانی در جای تنگ و تاریک و یا زنجیر کردن زندانی مورد تأیید اسلام نمی‌باشد. امام علی (علیه‌السلام) در مورد ابن ملجم سفارش کرد: «این اسیر را در حبس کنید و خوراکش دهید و او را زیبا نگه دارید» (وائلی، ۱۳۷۵، ص ۱۰).

چند مورد از آیات و روایاتی که به صراحت موضع مکتب اسلام را در مورد ممنوعیت ظلم و تعدی و تعذیب بیان نموده‌اند عبارتند از سوره احزاب آیه ۵۸ و آیه ۹۰ سوره نمل می‌باشد.

با مراجعه به روایات مشخص می‌شود که در سیره ائمه (علیهم‌السلام) نیز تعذیب و آزار مورد نکوهش قرار گرفته است. پیامبر فرمودند: «خداوند در روز قیامت کسانی را که در دنیا مردم را شکنجه می‌کنند عذاب خواهد کرد» (ابویوسف، ۱۳۵۲، ص ۱۲۵). همچنین پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «کسی که مؤمنی را اذیت کند مرا اذیت نموده است» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۱۵۰). مورخان شیعه و سنی اجماع دارند که در دوران حکومت پیامبر هیچگاه شخصی مورد شکنجه و ظلم واقع نشد.

۲-۶-۱. مبانی حرمت شکنجه در اسلام

خداوند انسان را خلیفه الهی قرار داده است و به این طریق انسان را فضیلت و برتری داده است. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (سوره اسراء / آیه ۷۰).

علامه طباطبایی در ذیل آیه کریمه می‌فرماید: مراد از این آیه بیان حال نوع بشر است و

نه تنها عده‌ای که صاحب کرامت‌های خاص و فضایل روحی و معنوی هستند حتی مشرکین و کفار و فاسقان نیز مشمول حکم این آیه شریفه قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق). خداوند متعال در این آیه کرامتی بزرگ به بنی آدم اعطا کرد و در بدو کار با ایشان پیمان بست و به صفت لطف خود آنان را مورد خطاب قرار داد (مبیدی، ۱۳۷۹، ص ۵۷۶).

عدالت یکی دیگر از مبانی ممنوعیت شکنجه در اسلام می‌باشد. چنان‌که استاد شهید مطهری گفته است: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود». عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید و علمای اسلام نیز با تبیین و توضیح اصل عدل پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۶).

گرچه مبنای حقوق اسلامی به اراده تشریحی خداوند است که از راه وحی بر پیامبر (ﷺ) نازل شده و انسان از طریق رسول خدا و یا به حکم عقل به آن دست می‌یابد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۳۶)، اما مگر جز آن است که اراده تشریحی خدا بر پایه عدالت است. روح قرآن و اسلام دعوت به عدالت است. قرآن کریم یکی از اهداف مهم بعثت پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی را بر پا داشتن قسط و عدل معرفی کرده است (سوره حدید / آیه ۲۵). تمام اوامر الهی نیز بر مبنای عدل استوارند (سوره نمل / آیه ۹۰).

«... و هرگز خداوند نه در تشریح و نه در تکوین، ظلم را روا نمی‌دارد حتی اراده ظلم هم نمی‌کند» (سوره غافر / آیه ۲۱۰).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیان می‌دارند: «شکنجه از مصادیق بارز ظلم، تعدی و نقض کرامت و عدالت می‌باشد و هر امری که ناقض کرامت و اصل عدالت باشد در اسلام ممنوع شده است. به همین جهت شکنجه و بد رفتاری و هر گونه عملی هم که ظلم محسوب گردد، ممنوع است و مورد نکوهش اسلام قرار دارد. به عبارتی هر نوع شکنجه و بد رفتاری از مصادیق بارز ظلم است و بسیاری از موارد ظلم، شکنجه محسوب می‌گردد که به اصطلاح اهل منطق بین آنها عموم و خصوص مطلق وجود دارد. منابع اسلامی چون کتاب، سنت عقل و اجماع به روشنی به تحریم، تعذیب و شکنجه و هتک حرمت انسان دلالت دارند» (صاحب جواهر، ۱۳۹۸، ج ۲۲، ص ۷۴).

۲-۶-۲. مستندات حرمت شکنجه در اسلام

۲-۶-۲-۱. مستندات حرمت شکنجه در کتاب

قرآن کتاب انسان‌ساز می‌باشد و هر چیز که باعث بد رفتاری و ظلم و آزار انسان باشد را غیرمشروع دانسته است. با مراجعه به آیات قرآنی می‌توان دستورات الهی را در این مورد دید. از جمله خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ» (سوره بروج / آیه ۱۰). فتنا از ماده فتن و فتنه در اصل به معنای قرار دادن طلا در آتش است تا میزان خلوص آن روشن شود. البته به معنای آزمایش و... عذاب و مجازات و... نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۳)، که در اینجا به معنای عذاب و آزار و شکنجه است. جمله «ثم لم يتوبوا» نشانگر لطف پروردگار نسبت به گنهکاران است. مفاد آیه مذکور جرم انگاشتن و قابل مجازات بودن شکنجه است و شکنجه‌گر در صورت توبه کردن امید می‌رود که مورد مواخذه و مجازات قرار نگیرد. وعده عذاب مبتنی بر گناه و معصیت و ممنوع بودن مورد اشاره است و به امری که حرام نباشد تعلق نمی‌گیرد (باقری، ۱۳۹۲).

همچنین خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا». تقدم بهتان بر اثم مبین به خاطر اهمیت آن است چرا که بهتان از بزرگترین مصادیق ایذاء محسوب می‌گردد. آیه فوق به دنبال آیاتی که بیانگر حرمت ایذای پیامبر (ﷺ) هستند ذکر شده‌اند تا اولاً، پیوند بین مؤمنان و پیامبران را یادآوری کند و ثانیاً، خاطر نشان سازد همچنان که آزار و اهانت به رسول خدا (ﷺ) قابل تحمل نیست. اذیت و آزار مؤمنان و مؤمنات نیز مشمول همین حکم می‌باشد. ایذاء در اینجا اعم از آزار فیزیکی و روانی است و هر نوع رفتار رنج‌آور را شامل می‌گردد. از این رو قرآن اقدامات ایذای بی‌دلیل را منع نموده و آنها را از مصادیق گناهان کبیره‌ای همچون بهتان ذکر کرده است (طباطبایی یزدی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۰۹). همچنین آیات ۹۰ و ۱۰۶ سوره نمل بر ممنوعیت شکنجه می‌باشد.

۲-۶-۲-۲. مستندات حرمت شکنجه در روایات (سنت)

روایات زیادی به تواتر اذیت و آزار را ممنوع نموده‌اند. ایذاء روحی و جسمی شامل این

ممنوعیت می‌گردد. در کتب روایی به طور معمول فصول مختلفی به این موضوع اختصاص داده شده است. شکنجه در قالب ابواب خاص با عناوینی مانند: تحریم ایذاء المؤمن و تحریم اهانه المؤمن و خذلانه... بیان شده است (باقری، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

درباره تحریم شکنجه می‌توان به کلام امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در خطبه ۱۶۷ نهج البلاغه اشاره کرد. امام (علیه السلام) می‌فرماید: «آزار دادن مسلمان روا نیست، جز به مقداری که به حکم خداوند واجب می‌شود» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷). از ابن مسعود نقل شده است: عربان کردن برای زدن به چهار میخ کشیدن و زنجیر کردن و دستبند زدن جایز نمی‌باشد (متقی هندی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۰۴).

سلیمان بن خالد می‌گوید: «از ابو عبدالله (علیه السلام)، در خصوص مردی که سرقتی مرتکب شده بود، او را تحت اجبار و استخواف قرار دادند و زدند تا اینکه عین مسروقه را آورد، پرسیدم آیا باید دست وی قطع شود یا خیر؟ حضرت پاسخ دادند: بله باید قطع شود. ولی اگر اعتراف کرد و مال مسروق را نیاورد دست وی را نباید قطع کرد، چون اعتراف از روی عذاب و شکنجه بوده است (حرعاملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱ و ۱۸ و ۱۹، ص ۴۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

۲-۶-۲-۳. مستندات حرمت شکنجه از منظر عقل و اجماع

تحلیل شکنجه بر دیگری با اصول عقلی مانند اصل برائت و قاعده نفی سلطه کسی بر دیگری و نیز کرامت ذاتی انسان منافات دارد. عقل ظلم را مورد نکوهش قرار می‌دهد و عدل را تحسین می‌نماید و هر امری را نیز که مشمول مفهوم ظلم قرار گیرد، محکوم می‌کند. پس اقراری که ناشی از شکنجه می‌باشد مردود بوده و در یک کلام: ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل.

با بررسی کتب فقهی صرف‌نظر از ادله مذکور، ممنوعیت شکنجه مبتنی بر اجماع فقها می‌باشد (صاحب جواهر، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱، ص ۶۰) و فقهای اسلام به حکم عقل، آن را ممنوع دانسته‌اند (آشتیانی، بی تا، ج ۴۱، ص ۸۵).

عدم جواز شکنجه متهم برای گرفتن اقرار در نزد فقهای اسلام است؛ زیرا در اثبات اتهام، طبق قاعده «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲). چیزی جز ادای سوگند بر عهده متهم نیست؛ بر این اساس،

تعذیب و آزار او در هیچ حالی برای کسب اقرار جایز نخواهد بود (براری لاریمی، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ص ۷۱۸) و محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷۴) و صاحب جواهر الکلام (صاحب جواهر، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱، ص ۲۸) در اقوالی شبیه به هم و به اجماع، اقراری را که ناشی از شکنجه و تعذیب می باشد را مردود دانسته و فاقد مشروعیت می دانند و شرط اختیار را برای مقر لازم می دانند. اقرار ناشی از اکراه را نافذ نمی دانند.

۲-۷. ممنوعیت بازداشت متهم

عده‌ای آیه ۱۰۶ سوره مائده^۶ را سندی برای مشروعیت بازداشت موقت در اسلام می دانند. با توجه به معنای آیه کریمه معلوم می شود که در اینجا فردی به جرمی متهم شده و اتهام از ناحیه ورثه میت بر گواهان وارد شده است و این نه از آن لحاظ است که آنان فقط شاهد بوده‌اند بلکه از این جهت است که ورثه علیه آنها ادعایی کرده و آنان را به گناه متهم نموده‌اند و این موضوع تأیید می کند که مراد از حبس که لفظ آن در آیه کریمه وارد شده زندان احتیاطی است که بدین وسیله از پایمال شدن حق جلوگیری گردد و این معنی را از آیه کریمه فهمیده‌اند و از این طریق بازداشت احتیاطی در این گونه موارد تشریح شده است فقها و مفسران خطاب تحبسونهما را متوجه قضات کرده و گفته‌اند: این امری است که با صیغه مضارع آمده است و معنی نیز مؤید آن است که منظور از حبس در اینجا بازداشت احتیاطی است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۵۷).

راجع به تحبسونهما من بعد الصلوه، علامه طباطبایی می فرماید: یعنی نگه دارید، آن دو را و معنی حبس کردن، نگهداشتن است چنانچه در اظهارات وصی و یا مال الوصیه و در کیفیت وصیت شک نمایید دو نفر شاهد به خدا سوگند می خورند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۱۸).

ابن قیم جوزیه می گوید: «مراد از حبس در اینجا همان زندانی نیست که اهل گناه با آن کیفر می شوند بلکه منظور این است که آنها را بعد از نماز برای قسم خوردن نگه دارند و ظاهر کلمه نشان می دهد که معنای معروفی را که از کلمه حبس استفاده می کردند نهایتاً زندان موقت احتیاطی بوده است (ابراهیمی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

در مورد بازداشت متهم به اتهام قتل، دسته‌ای از فقهای شیعه و سنی به جواز آن فتوا

داده‌اند و گروهی دیگر حبس متهم را به جهت اینکه سببش ثابت نشده است، با آن مخالفت کرده‌اند (براری لاریمی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

شیخ طوسی و شیخ کلینی شایسته می‌دانند بازداشت شخصی که متهم به قتل است و مستندشان روایتی از پیامبر (ﷺ) به نقل از امام صادق (ع) می‌باشد که متهم به قتل را شش روز بازداشت می‌نمودند تا اولیاء دم دلیل اثباتی ارائه دهند و در صورت ناتوانی متهم را آزاد می‌نمودند. همچنین صاحب دعائم الاسلام روایتی را با همین مضمون از امام علی (ع) نقل کرده است که امام (ع) فرمودند: «بازداشت جز در اتهام قتل جایز نیست و بازداشت پس از روشن شدن حقیقت، ظلم و ستم است (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق). خویی و امام خمینی (ع) نیز با استناد به خبر سکونی، حبس متهم به قتل را در مدت شش روز جایز دانسته‌اند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۳۹۶، ص ۲۳؛ خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۸۰) از موافقان بازداشت متهم در اتهام قتل می‌باشند.

دسته‌ای دیگر از فقها حتی در اتهام به قتل، بازداشت متهم را مشروع نمی‌دانند. ابن ادریس و محقق حلی و شهید ثانی از این دسته هستند که قائل به عدم جواز بازداشت متهم می‌باشند. به صرف اتهام، نمی‌توان کسی را بازداشت نمود و این روایت (سکونی) را مخالف ادله‌ای که اجرای مجازات را منوط به اثبات جرم کرده‌اند می‌دانند، چنین روایتی را که به آن استناد شده ضعیف می‌دانند و بازداشت متهم شتاب در مجازاتی است که موجبات آن ثابت نشده است (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳ق، ص ۷۶).

با توجه به نظرات بیان شده اصل اولی در مشروعیت یا عدم مشروعیت بازداشت به صرف اتهام و بدون داشتن دلایل قوی، عدم مشروعیت بازداشت می‌باشد زیرا بازداشت با حقوق دفاعی متهم سازگار نیست. بازداشت متهم در واقع مجازات او برای عملی است که سببش ثابت نشده و - با توجه به تعریف سبب که از عدمش عدم مسبب لازم می‌آید (فیض، ۱۳۸۲، ج ۱۴، ص ۱۳۴) و باید در جواز بازداشت به قدر متیقن از روایت اکتفا نمود و آن را در اتهام قتل جاری نمود. یا به عبارتی دیگر، دلیل نقلی از اثبات جواز بازداشت در دیگر اتهام - جز قتل - قاصر است؛ همان‌طور که صاحب جواهر نیز پس از نقل کلام محقق در شرایع الاسلام و علامه حلی در مختلف الشیعه به این امر اذعان می‌کند و می‌نویسد: «ظاهر روایات، اختصاص به اتهام قتل دارد و در مورد جراحات این حکم اجرا

نمی‌شود؛ پس از آن جایی که این مسئله خلاف اصل است، لازم است که به مورد خود روایات عمل شود» (صاحب جواهر، ۱۳۹۸ق، ص ۲۷۶).

۲-۸. حق استفاده از وکیل مدافع و معاضدت قضایی در اسلام

فقه‌های اسلام - اعم از شیعه و اهل سنت - توکیل را در همه امور جز در مواردی که غرض شارع به طور مستقیم به آنها تعلق گرفته و مباشرت مکلف را در انجام آن عمل شرط دانسته (مانند تحصیل طهارت)، جایز دانسته‌اند (ابن رشد، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۴۲). بر این اساس از اطلاق کلام آنها - که وکالت را در اموری که قابل نیابت هستند، صحیح دانسته‌اند می‌توان مشروعیت وکالت را استنباط نمود زیرا برخوردار می‌تواند از وکیل در دعاوی به منظور دفاع از او و ارائه شواهد قانونی در زمره اموری است که نیابت در آن صحیح است. شیخ طوسی در مبسوط (شمس الاثمه سرخسی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۷) و ابن ادریس در سرائر (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ص ۸۹) و علامه حلی در مختلف (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳) به این موضوع پرداخته‌اند.

در مبحث وکالت پس از آنکه وکالت را جایز و اجماع امت اسلام را بر آن ادعا کرده است، کراهت ترک آن را با اتکا به سیره و سنت معصومان (علیهم‌السلام) ثابت می‌کنند. ایشان وکیل گرفتن در دعاوی را صحیح دانسته و هر چه نایب گرفتن در آن صحیح است را قابل توکیل می‌دانند به جز در اقرار و سوگند و در این صورت موکل می‌تواند در جلسه دادرسی حضور نیابد.

در کلام فقها موارد زیادی وجود دارد که تصریح به گرفتن وکیل شده است. شایسته است قاضی در صورت اختلاف یا دعوا با دیگری وکیل بگیرد. محقق حلی و صاحب جواهر در این باره می‌گویند، همچنین مکروه است که قاضی شخصاً با طرف نزاع خود در دعوایی شرکت کند. همچنین شهید اول و ثانی شایسته می‌دانند افراد محترم وکیل بگیرند زیرا در دعوا مسائلی مطرح می‌شود که ممکن است برای این افراد ناخوشایند باشد (شهید ثانی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۹۷).

در اسلام ریشه حق بهره‌مندی متهم، از وکیل را می‌توان از آیه «وَتَعَاوَنُوا عَلَيَّ الْأَبْرَارَ وَالْقَوِيَّ» (سوره مائده / آیه ۲) بدست آورد. مطابق این آیه خداوند متعال همکاری در کار نیک را به مسلمانان گوشزد می‌نماید. در مسئله مورد بحث هم، بهره‌مند کردن متهمی که

توانایی مالی برای گرفتن وکیل را ندارد، یکی از مصادیق بارز تعاون بوده و حق‌الزحمه چنین وکیلی را می‌توان از باب اینکه بیت‌المال برای مصالح مسلمانان مهیا شده جایز است (شهید ثانی، ۱۴۰۳ق، ص ۷۱).

نص وارد در این‌باره حدیثی از امام علی (علیه‌السلام) می‌باشد که در کتب روایی اهل سنت نقل شده و فقهای امامیه برای جواز وکالت در دعاوی به آن استناد کرده‌اند (صاحب‌جوهر، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۲). علی (علیه‌السلام) عقیل را برای دفاع از حقوق خود وکیل می‌نمود (بیهقی، بی‌تا، ص ۸۱)، گرچه از بعضی روایات (از جمله روایات معروف درباره حضور ایشان در دادگاه مربوط به گم شدن زره ایشان) چنین مستفاد می‌شود که علی (علیه‌السلام) گاهگاه خود متکفل این امر شده و در دادگاه حضور به هم رسانیده است. چنانچه در یکی از دعاوی که علیه وی اقامه شده به مجلس شریح حاضر گردیده است. این دو دسته اقوال قابل جمع می‌باشد و هرگاه ایشان خود حضور می‌یافتند بنا به مصلحتی بوده که بعضاً از ما مخفی است یا به دلیل ضیق وقت بوده، پس این اقوال هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند.

۹-۲. حق تجدیدنظر خواهی و استیناف در اسلام

امام علی (علیه‌السلام) حق نقض حکم و استیناف محاکمه را به رغم صدور حکم قاضی، برای خود محفوظ می‌داشت (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۱، ص ۳۰). این به آن معناست که حاکم، حق استیناف یا تمیز حکم را دارد. در روایتی از امام علی (علیه‌السلام) آمده است «ان القاضی اذا علم بخطا حکمه رد قضائه او رد قضاؤه»: هرگاه قاضی به خطا بودن حکم خود پی ببرد، قضاوت خود را مردود کند، یا قضاوتش مردود شود. این روایت برای نقض و استیناف حکم است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

به استناد روایتی از امام علی (علیه‌السلام) نقل شده است که: «پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، علی (علیه‌السلام) را به یمن فرستاد تا میان آنها داوری کند... در روایت یاد شده آمده است که دعوایی به امام عرضه شد، وی گفت: میان شما دادرسی می‌کنم اگر خشنود شدید، آن دادرسی است، وگرنه شما را از یکدیگر باز می‌دارم تا به خدمت پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) برسید و او میان شما دادرسی کند. پس چون دادرسی به پایان رسید آنان به پذیرش حکم رضایت ندادند و در ایام حج نزد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آمدند... و ایشان حکم علی (علیه‌السلام) را تأیید کرد و فرمود: حکم همان است که او داد» (محقق داماد، ۱۳۸۱، ص ۲۲؛ ساکت، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱).

فقها حق تجدیدنظرخواهی را، برای کسی که متهم و محکوم به جرم است در باب قضا و با عنوان «فی وجوب التبع و النظر علی الحکم من کان سلبه و عدمه» مطرح کرده‌اند. در شریعت اعمال نظر یک قاضی بر حکم قاضی واجد شرایط دیگر جایز نیست، زیرا احکام قضات محمول بر صحت و درستی می‌باشد اما با بررسی کتب فقهی و روایی مشخص می‌شود که فقها در مواردی تجدیدنظر در حکم قضات را جایز دانسته و نقض آن را پذیرفته‌اند.

شیخ طوسی بیان می‌دارد: «نزد ما فقهای امامیه، نقض حکم قاضی در صورتی جایز است که قاضی به چیزی حکم کند. اما پس از صدور آن حکم برای او احراز شود که در مورد حکم مرتکب خطا شده و یا بر وی معلوم شود که قاضی پیش از او در حکم خطا کرده است، پس بر او واجب است که حکم قاضی قبلی را نقض و حکم جدیدی صادر کند» (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۷ و ۸، ص ۱۰۱).

صاحب «شرایع الاسلام» نیز تتبع در حکم قاضی دیگر را جایز نمی‌داند و بیان می‌دارد اگر فردی از حکمی که درباره‌اش صادر شده ناراضی است و گمان جور و ستم از طرف قاضی بر خود دارد می‌تواند نزد قاضی دیگری شکایت کند که در این حالت بر قاضی دوم رسیدگی واجب است (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۶۷). صاحب جواهر نیز چنین نظری را اختیار نموده است (صاحب جواهر، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۳). مقدس اردبیلی هم در مجمع الفائده و البرهان همین نظر را اختیار کرده ضمن اینکه بیان نموده زیرا امکان دارد که آن فرد در ادعای خود مبنی بر جور و ستم بر خود راستگو باشد و محذوری هم که بر عدم جواز تفحص در این امر دلالت کند، در دست نیست (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۸۷).

علامه حلی تتبع و تجدیدنظر در حکم قاضی اول را در صورتی مجاز می‌داند که دو طرف دعوا گمان کنند که حکم قاضی بنا به دلایلی باطل است (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۴۲).

از مجموع اقوال فقها امامیه به این نتیجه می‌رسیم که اصل اولیه مبنی بر قطعی بودن حکم قاضی می‌باشد و صرف درخواست تجدیدنظر برای قاضی دوم جایز نیست به رسیدگی بپردازد و تنها در چند مورد: اینکه محکوم علیه، مدعی باشد قاضی در صدور

حکم بر او ظلم و جور کرده است؛ دوم اینکه علم حاصل شود که قاضی در صدور حکم خود خطا نموده است؛ و سوم اینکه قاضی صلاحیت قضاوت نداشته باشد. از میان فقهای اهل سنت نیز کسانی به این مسئله پرداخته‌اند، و نظر بر این دارند که آراء قضات قطعی هستند مگر اینکه قاضی صلاحیت قضاوت نداشته یا بر خلاف کتاب و سنت و اجماع یا قیاس حکم نموده باشد (ر.ک: ابن قدامه، بی تا، ص ۴۳).

نتیجه‌گیری

در اسلام (شریعت)، عدالت یک اصل کلی است. اصلی که احکام باید با آن سنجیده شود نه به عکس؛ یعنی نباید عدالت را با مقیاس احکام و مقررات فرعی سنجید، بلکه عدالت سنجه‌ای است برای درک و فهم درست و ارزیابی صحیح احکام. این شأن و جایگاه عدالت در مبانی اسلامی به خوبی در این بیان استاد شهید مطهری منعکس شده که: «نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید». با نگاهی ژرف بین می‌توان درک کرد که اساساً فلسفه رسالت پیامبران بر پایه قسط و عدل بوده است. تأمل در آیات قرآن کریم به خوبی بر این مدعا دلالت دارد، به ویژه آن جا که می‌فرماید: «ما رسولانمان را با نشانه‌های روشن فرستادیم و همراه ایشان کتاب و میزان فرو فرستادیم تا آنکه مردمان به قسط و عدل به پا خیزند».

حقوق متهم در نظام قانونگذاری اسلامی که بر مبنای اصل کرامت انسانی، اصل عدالت و امنیت پایه‌ریزی شده، عبارت است از: مجموع احکام و اصول شرعی از ناحیه شارع مقدس که مفسده‌ای را از کسی که فعل یا ترک فعل حرام مستوجب مجازات به او نسبت داده شده، دفع می‌کند و یا اینکه مصلحتی را متوجه او می‌سازد. دفع مفسده مانند عدم جواز شکنجه برای کسب اقرار و جلب مصلحت مانند حق دفاع یا اجرای اصل براءت در حق متهم.

در تعالیم اسلام و با واکاوی در منابع چهارگانه شریعت (قرآن، سنت، اجماع و عقل) اصول دادرسی عادلانه از جمله اعتقاد به اصل براءت، دسترسی به کسی که توانایی اقامه حجت و دلیل را در دفاع از دیگری داشته باشد، علنی بودن دادرسی، بی طرفی قضات (در طی فرآیند دادرسی، در رفتار و گفتار و تمایلات قلبی)، ممنوعیت بازداشت متهم و شکنجه و هتک حرمت انسان و... در پرتو رعایت کرامت انسان و بر اساس قرآن کریم و

روایات ائمه (علیهم‌السلام) مدنظر شارع مقدس و فقها شیعه بوده است. لزوم رعایت این اصول از امتیازات برجسته رسیدگی اسلامی است.

یادداشت‌ها

۱. سوره فاطر / آیه ۱۳ و سوره بقره / آیه ۱۶۴.
۲. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا.
۳. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ.
۴. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.
۵. ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.
۶. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَحْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشتیانی، میرزا حسن (بی تا)، کتاب القضاء، قم: دارالجهره.
۴. ابراهیمی، صغری (۱۳۹۰)، معیارهای دادرسی عادلانه از نظر فقه و حقوق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، فقه و مبانی حقوق، تهران: پیام نور مرکز تهران جنوب.
۵. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: الطبعة الاولى احياء الكتب العربية.
۶. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۱ق)، السرائر، قم: الطبعة الثانية.
۷. ابن بابويه قمي، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، تحقیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثانية، قم: جامعه المدرسين.
۸. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۴۱۵ق)، المقنع، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه امام هادی (علیه‌السلام)، قم: مؤسسه امام هادی (علیه‌السلام).
۹. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، بابیه المجتهد و نهاییه المتقصد، به تحقیق: خالد عطار، بیروت: دارالفکر.

۱۰. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (بی‌تا)، المغنی، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱. ابویوسف (۱۳۵۲)، الخراج، بیروت: دارالمعرفه.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، القضاء و الشهادات، الطبعة الاولى، قم: مطبعة باقری.
۱۳. باقری، فاطمه (۱۳۹۲)، ممنوعیت مطلق شکنجه در فقه و حقوق موضوعه ایران با توجه به موازین حقوق بشر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، تهران: دانشگاه پیام نور، واحد تهران جنوب.
۱۴. براری لاریمی، محمد و قبولی در افشان، محمدتقی (۱۳۸۹)، «حقوق متهم با رویکرد فقهی»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۲، شماره ۲.
۱۵. بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ق)، کشف القناع عن متن الاقناع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. بیاتی، مریم (۱۳۸۰)، «قاضی و قضاوت در نگرش حضرت علی (علیه‌السلام)»، مشکوة نور، فقه و حقوق، شماره ۱۶.
۱۷. بیهقی، احمد بن حسین (بی‌تا)، سنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
۱۸. ترمذی، محمدبن عیسی (۱۴۰۳ق)، سنن الترمذی، تحقیق و تصحیح: عبدالوهاب عبداللطیف، الطبعة الثانية، بیروت: دارالفکر.
۱۹. جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۷۰)، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
۲۰. جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۷۵)، دانشنامه حقوق، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، ادب قضا در اسلام، قم: اسراء.
۲۲. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه الی تحقیق مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل بیت (علیهم‌السلام)، الاحیاء التراث.
۲۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۹)، وسائل الشیعه، تهران: ناشر المکتبه الاسلامیه.
۲۴. خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰)، تحریر الوسیله، الطبعة الثانی، نجف: مطبعة الاداب.
۲۵. دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۱۴ق)، المراسم العلویه فی الاحکام النبویه، تحقیق: سید محسن حسینی امینی، قم: المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البیت (علیهم‌السلام).
۲۶. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: مکتب المرتضویه.
۲۷. ری شهری، محمد (۱۳۷۵)، میزان الحکمه، الطبعة الاولى، قم: دارالحديث.
۲۸. زراعت، عباس و احمدی، انور (۱۳۹۳)، «مبانی و آثار اصل حضوری بودن فرآیند دادرسی کیفری»، پژوهشنامه حقوق کیفری، سال پنجم، شماره ۲.
۲۹. ساکت، محمدحسین (۱۳۸۲)، دادرسی در حقوق اسلامی، تهران: نشر میزان.
۳۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، روشن فکری و دینداری، تهران: پویه.
۳۱. سید رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۳۲. شمس الائمه سرخسی، محمدبن احمد (۱۴۰۶ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.

٣٣. شهید ثانی، زین الدین بن علی (١٤٠٣ق)، الروضة البهیه فی شرح المعه الدمشقیه، تحقیق: سیدمحمد کلانتر، قم: دارالهادی.
٣٤. شهید ثانی، زین الدین بن علی (١٣٦٩)، الروضة البهیمه فی شرح المعه الدمشقه، قم: علمیه.
٣٥. صاحب جواهر، محمد حسن، (١٣٩٨)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، الطبعة السادسة، طهران: دارالکتب الاسلامیه .
٣٦. صدر، سیدمحمدباقر (١٣٩٩ق)، اقتصادنا، قم: انتشارات خیام.
٣٧. طباطبایی، سیدمحمدحسین (١٣٦٣)، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین قم.
٣٨. طباطبایی، سیدمحمدحسین (١٤١١ق)، المیزان فی تفسیر القرآن الجزء الثالث عشر، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٣٩. طباطبایی یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (بی تا)، العروة الوثقی، قم: مکتب الداوری.
٤٠. طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٥ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٤١. طوسی، محمد بن حسن (١٣٥١)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المکتبه المرتضویه.
٤٢. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، تحقیق: آغا بزرگ تهرانی، بیروت: اوفست منشورات قدس قم.
٤٣. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤٤. علامه حلی، حسن بن یوسف (١٤١٠ق)، ارشاد الاذهان الی احکام الايمان، الطبعة الاولى، قم: جامع المدرسین.
٤٥. علامه حلی، حسن بن یوسف (١٤١٣ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٤٦. علامه حلی، حسن بن یوسف (١٤١٣ق)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، الطبعة الاولى، تحقیق: مؤسسه نشر اسلامی، قم: جامعه مدرسین.
٤٧. علامه مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، الطبعة الثانيه.
٤٨. فیض، علیرضا (١٣٨٢)، مبادئ فقه و اصول (مشمتمل بر بخشى از مسائل آن دو علم)، تهران: دانشگاه تهران.
٤٩. قاسمی، ظاهر (١٤١١ق)، النظام الحکم فی الشریعه و التاريخ، بیروت: دارالنفاس.
٥٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، الطبعة الثالثه، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
٥١. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٨٨)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٥٢. متقی هندی (١٣٨٩)، الكنز العمال، شیخ بکری حیانی و...، بیروت: مؤسسه الرساله.

۵۳. محسن الباقر الموسی (۱۹۹۹م)، *القضاء و نظام القضائى عند الامام على (ع)*، بیروت: الغدير.
۵۴. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام*، تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل احلال و الحرام*، تحقیق سیدصادق شیرازی، البعه الثانیه، طهران: انتشارات استقلال.
۵۶. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۱)، *قواعد فقه، بخش قضائى*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۷. محمد اسحاق، الفیاض (۱۳۶۸)، *منهاج الصالحین*، ترجمه ابوالقاسم خویی، قم: مدینه العلم.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *آموزش عقاید*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *عدل الهی*، تهران: نشر صدرا.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصادی اسلامی*، تهران: نشر سمت.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۴۰۹ق)، *مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
۶۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق)، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان*، تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی، شیخ علی پناه اشتهاردی، حاج آقا حسین یزدی، الطبعة الاولى، قم: جامعه المدرسین.
۶۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا)، *زیده البیان فی الحکام القرآن*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۸ق)، *انوار الفقاهه*، کتاب الحدود و التعزیرات المجلد الاول، الطبعة الاول، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).
۶۵. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، تهران: سرایی.
۶۶. مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع)، (۱۴۰۶ق)، *فقه الرضا*، مشهد: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع).
۶۷. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۰۸ق)، *فقه القضاء الطبعة الاولى*، قم: مکتبه امیرالمؤمنین (ع).
۶۸. موسوی بجنوردی، محمد و روحانی، سمیه (۱۳۹۱)، «شاخصه‌های عدالت قضایی از منظر امیرالمؤمنین علی (ع)»، با رویکردی بر آراء امام خمینی (ع)، *مجله پژوهشنامه متین*، سال چهاردهم، شماره ۵۴.
۶۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۶)، *مبانی تکمله المنهاج*، الطبعة الثانیه، قم: انتشارات العلمیه.
۷۰. میبیدی، امام احمد (۱۳۷۹)، *تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید*، اثر خواجه عبدالله انصاری، تهران: انتشارات اقبال.
۷۱. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ وَ مُسْتَنْبَطُ الْمَسَائِلِ*، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت لاحیاء التراث.
۷۲. وائلی، احمد (۱۳۷۵)، *احکام زنان در اسلام*، ترجمه محمدحسن بکایی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷۳. هاشمی شاهرودی، سیدمحمد (۱۳۸۸)، *پژوهش‌های نو در عصر معاصر*، قم: وزارت دادگستری.

