

معیار تشخیص حق الله و حق الناس

و مصادیق مهم آن در فقه مذاهب اسلامی

محمد باقر رضا*

چکیده

از مباحث مهم و قابل بررسی فقهی که تاکنون بحث مستقلی در علم فقه پیرامون آن صورت نگرفته است، مسئله معیار تشخیص حق الله و حق الناس است. این در حالی است که در مباحث و کتب فقهی، مصادیق بسیاری از حق الله و حق الناس مورد عنایت و بحث قرار می‌گیرد. در این مقاله سعی می‌شود معیارهایی که فقهای شیعه و علمای اهل سنت و نیز حقوقدانان در این زمینه مطرح کرده‌اند، مورد کنکاش و تأمل قرار گیرد. همچنین تعاریف مختلف حق، حکم و مصادیق مهم حق الله و حق الناس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: حق، حکم، حق الله، حق الناس.

پیشگفتار

در این مقاله به دنبال دستیابی به ملاکها و معیارهایی هستیم که بتوانیم مصادیق این دو حق را از یکدیگر تفکیک کنیم و به دنبال آن، احکام مربوط به هر یک را بر آن جاری سازیم. در مباحث فقهی بحث مستقلی تحت این نام ارائه نشده است. همین امر انجام تحقیق در این باب را بسیار دشوار نموده است. در این مقاله ملاکهای این دو حق به شکل تطبیقی و

* فارغ‌التحصیل کارشناسی‌ارشد در رشته فقه و اصول، مدرسه عالی امام خمینی (ره).

براساس مذاهب اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ملاکهای این باب در دو بخش ملاکهای نام، براساس جنس و فصل، و غیرنام، براساس احکام و لوازم، مطرح می‌شود.

فصل اول: کلیات

۱. حق

جمع آن، حقوق است که گاهی با مفهوم اسم جمعی و معادل قانون و گاهی به معنای جمع «حق» که مورد بحث است، به کار می‌رود.

الف) حق در قرآن

این کلمه حدود ۲۴۷ بار در قرآن به کار رفته است. این واژه گاهی به عنوان صفت ذات خداوند (حج: ۶۳ و لقمان: ۳۰)، گاهی صفتی از صفات فعل الهی (روم: ۸) و گاهی به معنای قضا و حکم و داوری (ص: ۲۲) آمده است. کلمه حق در این موارد بار حقوقی ندارد و تنها در چهل مورد است که استعمال آن دارای بار حقوقی است، مانند استعمال آن به عنوان صفتی برای فعل انسان (بقره: ۶۱) و یا استعمال آن در معنای اصطلاحی حق (بقره: ۲۸۲).

ب) حق در لغت

حق در لغت در معانی مختلفی به کار می‌رود. اما در هر کدام از آنها معنای «ثبوت» نهفته است. معنای حق در لغت عبارت‌اند از: ایجادکننده چیزی براساس حکمت؛ کارهایی که براساس حکمت انجام می‌شود؛ عقیده مطابق حقیقت و یا مطابق (به فتح باء) یک عقیده درست؛ فعل و یا قولی که به حسب و مقدار نیاز و مطابق زمان انجام می‌گیرد. این چهار تعریف در مفردات راغب آمده است.^۱

پانزده تعریف دیگر نیز از حق ارائه شده است که بدین ترتیب است: وجوب، غالب شدن، نقیض باطل،^۲ اسما و صفات الهی، قرآن و نبوت و اسلام، راستی، یقین، یقین بعد از شک،^۳ سزاوار، وقای به عهد،^۴ مال، ملک، موت، مشکل.^۵

در این معانی چند احتمال وجود دارد. از طرفی می‌توان گفت چون معنای ثبوت در تمامی این معانی محفوظ است، معنای اصلی آن، «ثبوت» است و معانی دیگر مجازی‌اند. از طرف دیگر، احتمال مشترک بودن لفظ حق نیز می‌رود و یا به دلیل وجود معنای «ثبوت» در آن معانی، می‌توانیم آن را نوعی مشترک معنوی بدانیم.

ج) حق در اصطلاح

در فقه شیعه تعاریف متعددی از «حق» ارائه شده است:

۱. گاهی حق به معنای عام به کار می‌رود. در این صورت شامل همه مجعولات تأسیسی و امضایی شارع می‌شود.^۶ حق به موجب این تعریف، از موضوع این مقاله بیرون است.

طهری

۲. حق عبارت است از سلطنتی که برای خصوص انسان نسبت به دیگری، اگر چه اعتباری باشد، مانند مال، یا شخص و یا هر دو، قرار داده شده است.^۷ حال اگر در اینجا رابطه انسان با طرف دیگر، کامل باشد و برای هر نوع تصرف، صلاحیت و شایستگی داشته باشد، ملک نامیده می‌شود و اگر ناقص و صرفاً یک نوع تصرف باشد، حق خواهد بود.

مرحوم نائینی (قدس سره) نیز حق را این‌طور تعریف می‌کند:

فانه عبارة عن اضافة ضعيفة حاصلة لذی الحق... ویتعبیر آخر:

الحق سلطنة ضعيفة على المال.^۸

حق عبارت است از اضافه و نسبت ضعیفی که برای صاحب حق حاصل

می‌شود... و به عبارت دیگر، حق سلطنت ضعیف انسان بر یک مال است.

۳. حق، اعتباری خاص و اضافه‌ای ویژه است که از حکم وضعی و یا تکلیفی و یا منشأ دیگری انتزاع می‌شود، نظیر حق تصرف و بهره‌برداری از ملک که از مالکیت انتزاع می‌شود و حق الماره که از اباح‌خوردن میوه‌های باغی که از کنار آن عبور می‌شود، ناشی می‌گردد.^۹

۴. حق، نوعی اختصاص است که به طور اجمال حتی قبل از تشکیل جامعه نیز وجود

داشته و پس از تشکیل آن به شکل‌های گوناگون و متنوع ظاهر گردیده است.^{۱۰}

۵. حق، از نظر مصداق، در هر موردی اعتبار خاصی است که آثار مخصوص خود را دارد. مثلاً حق‌الولایه همان اعتبار ولایت حاکم و پدر و جد است. از این‌رو، اضافه

حق به ولایت اضافه بیانیه است و همین‌طور است حق‌التولیه و النظاره و الرهانه.^{۱۱}

در این صورت، لفظ حق مشترک لفظی خواهد بود. ظاهراً کسی در آن زمان، با این

نظریه موافق نبوده است.

تذکر دو نکته در اینجا بایسته است.

۱. این تعاریف یا تعریف به اثر است، مانند تعریفی که حق را نوعی سلطنت به حساب

می‌آورد و یا مانند تعریف مرحوم اصفهانی، تعریف به مصداق است.

۲. حق این است که ارائه تعریف صحیحی به جنس و فصل برای حق که امری

اعتباری است، غیرممکن است. از این‌رو، در اینجا به ذکر مقومات و برخی لوازم

حق برای تشخیص آن می‌پردازیم. مقومات حق عبارت‌اند از: ۱. سلطنت، ۲. اعتبار.

لوازم حق نیز عبارت‌اند از: ۱. اضافه، ۲. اختصاص.

تعریف حق از نظر اهل سنت

در کتب متقدمان اهل سنت، تعریفی از حق نیامده است.^{۱۲} اما متأخران آنان تعاریفی ارائه داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. کندی:

حق حکمی است که شارع آن را معین کرده است.^{۱۳}

۲. استاد محمد الزرقاء:

حق اختصاصی است که شارع آن را معین و از آن حمایت می‌کند.^{۱۴}

۳. شیخ احمد ابوسنه:

حق چیزی است که در شریعت برای انسان یا برای خدای تعالی بر

کسی دیگر ثابت شده است.^{۱۵}

تعریف حق از نظر حقوقدانان

۱. پوفندورف (۱۶۹۶ - ۱۶۳۲ م):

حق و سلطه یک چیزند با این تفاوت که سلطه صرفاً بر تصرف و استیلائی بالفعل دلالت دارد و روشن نمی‌کند که استیلا از چه راه و چگونه حاصل شده است، در حالی که حق متضمن معنای مشروطیت است و از طریقی قانونی حاصل شده است.^{۱۶}

۲. جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶ م):

حق همیشه دربردارنده منفعتی برای صاحب حق است و بهتر است در تعریف جان استین قید شود که انجام و یا ترک عمل باید به نفع صاحب باشد.^{۱۷}

۳. رئالیستها:

حق برخلاف آنچه گفته‌اند و شنیده‌ایم هیچ واقعیت عینی ندارد. یک

آرمان و بلکه یک پندار با قدرت خیالی بیش نیست.^{۱۸}

حق خداوند

از نظر اسلام، صاحب حق فقط خداست و غیر از او کسی حقی ندارد، چون او خالق هر کس و هر چیز است.

حق بنده

اگر حق اصلی و ذاتی را در نظر بگیریم، بنده هیچ حقی ندارد. چون بنده وجودش را از خدا گرفته است. البته خداوند به بنده حقوقی را عطا فرموده و او را صاحب حق کرده است.^{۱۹}

طهری

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

حق خداوند در این صورت «حق واقعی» خواهد بود و حق انسان «حق اعتباری و مجازی» است. چون شارع یعنی خداوند آن را جعل و اعتبار کرده است. مثلاً مالکیت حقیقی از آن خداوند و مالکیت اعتباری آن برای انسان است. دامنه این حقوق، حیوانات، جمادات و مخلوقات دیگر را هم شامل می‌شود.

لوازم حق اعتباری

الف) این حق تا وقتی و تا جایی و به قدری است که جاعل آن را جعل کرده باشد.
ب) جاعل می‌تواند برای این حق، شرط و شروطی قائل شود که باید صاحب حق آن را لحاظ کند.

حوزه اختیار صاحب حق اعتباری

بنده در حوزه اختیار خودش می‌تواند برای دیگری حقی را جعل کند و از این لحاظ آن حق جعل شده «حق اعتباری در اعتباری» یا به تعبیر دیگر «حق اعتباری مرکب» خواهد بود.

تقسیم حق به حق الله و حق الناس

این تقسیم به لحاظ «صاحب حق» است. البته می‌توان حق حیوانات، حق ملائکه، حق جنیان و حق اشیا را هم به این تقسیم اضافه کرد، مثل حق درختان، حق کوهها، حق دریاها و... لذا حق از لحاظ صاحب حق به اقسام متعددی بر می‌گردد، ولی موضوع این تحقیق همان حق الله و حق الناس است. زیرا بحث حاضر یک بحث فقهی است و در فقه فقط همین دو حق مطرح‌اند.

اصل اولی در شک در نوع حق

در حق الناس، یک حق الله نهفته است و آن به خاطر مجازی بودن حق الناس است. چون خداوند آن را برای انسان اعتبار کرده است و آن حق الجاعل است. به این معنا که تصمیم او درباره این جعل حق برای انسان محترم شمرده می‌شود و دلیل آن واجب‌الاطاعه بودن خداوند است. این حق را «حق الله بالمعنی الاعم» می‌گویند. منظور از حق الله در این رساله، حق الهی است که در مقابل حق الناس می‌آید و مجعول شارع است. همان‌طور که شارع حق الناس را جعل کرده است، این حق الله را هم، مانند نماز و حد، جعل کرده است.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: آیا اصل این است که حق مشکوک، حق الله است یا حق الناس؟ در طرف حق الناس اصل عدم جعل جاری می‌شود، چون سابقه عدمی دارد. در طرف حق الله نیز که قبل از جعل بوده و جعل آن به منظور تبیین مصادیق و تأکید بر آن است، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود. اما نکته این است که اگر حق بودن چیزی ثابت شد، حق الله بالمعنی الاعم ثابت می‌شود و باید حدود آن رعایت شود.

زاویه نگاه به حق الناس

از سه زاویه می‌شود به آن نگاه کرد:

نگاه فردی: در این صورت حقوق تک‌تک افراد در نظر خواهد بود.

نگاه کلی: در این نگاه، به اعتبار انسان، یعنی اعتبار اجتماع دو شکل خواهد داشت:

۱. افراد انسان به عنوان افراد کلی؛ ۲. انسان به عنوان کل. در شکل اول حقوق عامه و

حقوق افراد، هر دو تحت حق الناس می‌آید و در شکل دوم فقط حقوق عامه در نظر خواهد بود.

نگاه بیرونی: در این صورت، به حق الناس نه به لحاظ یک فرد انسانی و نه به لحاظ

انسان، بلکه به اعتبار یک قضیه مهمله از بیرون نگاه کنیم.

از نگاه اول، حقوق عموم از مصادیق حق الله می‌شود. حتی بعضی معیار تمییز حق الله و

حق الناس را همین قرار داده‌اند.^{۲۰} اما به نظر می‌رسد که نگاه فردی به حق الناس درست

نباشد، زیرا در این صورت حق عمومی از حق الناس خارج می‌شود، با آنکه داخل بودن آن در

حق الناس را نمی‌توان انکار کرد.

۲. حکم

الف) حکم در قرآن

این کلمه با مشتقات خود حدود ۲۱۰ بار و در معانی متعددی در قرآن به کار رفته

است. در این موارد معنای لغوی به طور محسوس کمتر لحاظ شده است؛ اگر چه می‌شود در

بعضی از آنها به معنای لغوی آن، یعنی «منع» پی ببریم. معانی این کلمه را در قرآن

می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. قضاوت: مثل «وان حکمت فاحکم بینهم بالقسط».^{۲۱}

۲. نبوت: مثل «یا یحیی خذ الكتاب بقوة و آتیناه الحکم صبیاً».^{۲۲}

۳. شریعت: مثل «ما کان لبشر ان یتوب الله الكتاب والحکم والنسوة».^{۲۳}

۴. فرمان: مثل «ان الحکم الا الله امر الا تعبدوه الا اياه».^{۲۴}

۵. قرآن: مثل «و کذلک انزلناه حکماً عربیاً».^{۲۵}

ب) حکم از نظر لغت

معنای اصلی حکم، «منع کردن» است که تقریباً همه به آن اشاره کرده‌اند.

۱. راغب در مفردات می‌گوید:

معنای حکم، منع کردن است؛ منعی که برای اصلاح باشد و لجام

اسب را به همین خاطر حکمه می‌گویند. (چون با آن اسب را از رفتن به

بیراهه باز می‌دارند)^{۲۶}

ابن فارس در معجم،^{۲۷} و خلیل در ترتیب کتاب العین،^{۲۸} نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند.
 ۲. ابن منظور در لسان العرب، اشاره‌ای به معنای منع کردن نمی‌کند، بلکه حکم را به علم و فقه و قضاوت با عدل معنا کرده است.^{۲۹}
 ۳. تهانوی در کشف، ده معنا برای حکم ذکر کرده است که عبارت‌اند از: اسناد امر، خود نسبت حکیمه، درک نسبت مشارالیه، تصدیق، محکوم علیه، محکوم به، نفس قضیه، خطاب خداوند که متعلق به افعال مکلف است، اثری ثابت برای یک چیز و اثری که بر عقد و فسخ مرتب می‌شود.^{۳۰}

ج) حکم از نظر اصطلاح

از لابه‌لای کلمات فقها حداقل چهار معنا برای حکم به دست می‌آید.^{۳۱}

اصطلاح اول و دوم

همه فقه، حکم شرعی است و به چهار قسم تقسیم می‌شود که هر یک از آنها نیز حکم نام دارد. پس حکم دارای دو اصطلاح است: هم مقسم و هم قسم. محقق حلی به طور کلی، احکام شرعی را به چهار نوع تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام.^{۳۲} درباره وسعت و ضیق تعریف حکم به اصطلاح اول (که مقسم است)، اختلاف نظر وجود دارد. اکنون چند نمونه از تعاریف را می‌آوریم:

۱. حکم خطابی است شرعی که به طور اقتضایی یا تخییری به افعال انسان تعلق می‌گیرد.^{۳۳}

۲. حکم شرعی، غیر از حکم تکلیفی، شامل حکم وضعی هم می‌شود.^{۳۴} البته در مفهوم حکم وضعی و محدوده مصادیق آن هم اختلاف وجود دارد.

به طور کلی می‌توان گفت: اصطلاح اول شامل، چهار مورد است:

الف) حکم فقط شامل حکم تکلیفی است.

ب) علاوه بر حکم تکلیفی، حکم سببیت، شرطیت و مانعیت را هم شامل می‌شود.

ج) حکم غیر از موارد فوق، صحت و افساد را هم شامل می‌شود.

د) علاوه بر موارد مذکور، حکم حتی ملکیت و زوجیت و حریت را هم شامل می‌شود.

در تعریف اصطلاح دوم هم گفته شده است:

منظور از حکم آن گونه از حکم شرعی است که غرض اهم شارع از

صدر آن، دنیای مخاطبان بوده و از هر نوع الفاظ و عباراتی بی‌نیاز است.^{۳۵}

اصطلاحات مذکور، منحصر در حکم حقوقی نیستند، بلکه اولی اعم از حکم حقوقی

است و دومی با آن نسبت عموم و خصوص من وجه دارد. زیرا اصطلاح اول همه احکام

شرعی، اعم از فردی و اجتماعی و مادی و معنوی را شامل می‌شود. اصطلاح دوم هم غیر از احکام حقوقی، مثل احکام غضب، شفعه، لقطه، ارث، قضا و شهادات، حدود و تعزیرات، قصاص و دیات، شامل احکام غیرحقوقی نظیر احکام صید و ذبایح، اطعمه و اشربه و غیره نیز می‌شود. لذا نمی‌توان آن را در حکم حقوقی منحصر کرد. بعضی از احکام حقوقی (که عنوان عقد یا را ایقاع دارند) نیز از این اصطلاح خارج هستند. لذا نمی‌توان گفت این اصطلاح همه احکام شرعی را شامل می‌شود و طبعاً نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه خواهد بود.^{۲۶}

اصطلاح سوم و چهارم

این دو اصطلاح هم مثل دو مورد گذشته، اعم و اخص هستند. سومین اصطلاح برای حکمی است که از طرف حاکم صادر شده باشد. این حکم نیز اعم از این است که برای منازعات و مخاصمات به عنوان قضاوت صادر شده باشد، یا برای موارد غیر از قضاوت باشد. اصطلاح سوم که اعم از اصطلاح چهارم است، از این عبارت به دست می‌آید:

حکم عبارت است از فرمان اجرایی یک حکم شرعی یا وضعی یا موضوع

آن دو، در شیء مخصوص، از سوی حاکم نه از جانب خدای متعال.^{۳۷}

اصطلاح چهارم را نیز می‌توان از این عبارت فهمید:

فرمان رهایی (طلاق) یا الزام، در مسائل اجتهادی و غیراجتهادی مربوط به مصالح دنیوی مورد نزاع، به شرطی که اجتهادات و نظرهای

گوناگون در اعتبار مدارک به هم نزدیک باشند.^{۳۸}

تفاوت دو تعریف

الف) تعریف اول، به خلاف تعریف دوم، تصریح می‌کند که حکم از جانب حاکم صادر می‌شود، نه از طرف خداوند.

ب) در تعریف اول گفته شده است که حکم حاکم، چیزی جز فرمان اجرا نیست و اگر دقت شود این فرمان همان حکم شرعی است. ظاهراً در تعریف دوم هم منظور همان بوده است، ولی در تعریف اول به این صفت توجه خاص شده است.

ج) در تعریف دوم حکم را با قرین بودن حکم حاکم با فصل خصومت قید زده‌اند. این، نکته اساسی این دو تعریف است. زیرا در صورت وجود این قید، حکم به حکم قاضی در دادگاه منحصر می‌شود و اگر این قید حذف شود، احکام حاکم به عنوان رهبر جامعه و رئیس اجتماع را هم شامل می‌شود.

نتیجه

۱. کلمه حکم، حداقل به دو نحو استفاده شده است: نخست به عنوان حکم شرعی و دوم به معنای حکم حاکم. هر کدام از این دو شکل استفاده، دو صورت دارند.

۲. اصطلاح اول و دوم با هم نسبت عموم و خصوص مطلق دارند و اصطلاح اول مقسم است و اصطلاح دوم یکی از اقسام آن است.

۳. از لحاظ مصادیق، اصطلاحات سوم و چهارم، دارای نسبت عموم و خصوص من وجه هستند.

۴. بنابر اصطلاح چهارم، قضاوت و فصل خصومت یکی از شئون رهبری است.

۵. با دقت در تعاریف مذکور، بین حکم شرعی و حکم حاکم چند تفاوت به دست می‌آید: الف) حکم حاکم از جانب غیر خدا صادر می‌شود.

ب) موضوع حکم شرعی، عنوان کلی و قابل انطباق بر موارد فراوان است. در مقابل، موضوع حکم حاکم، شیء مخصوص و موردی است و خلاصه اینکه حکم حاکم عبارت است از تطبیق حکم شرعی بر مورد خاص.

ج) اگر دقت بیشتری شود، واضح خواهد شد که متعلق حکم حاکم، خود حکم شرعی است. چون او فرمان اجرای حکم شرعی را در مورد خاص صادر می‌کند.^{۳۹}

در اینجا نکته‌ای وجود دارد. حاکم دارای حکم ولایتی نیز هست؛ یعنی حاکم در مواردی خاص می‌تواند جامعه را به کاری و یا ترک کاری ملزم کند.^{۴۰} براساس این نکته، حکم حاکم دو گونه خواهد بود: گاهی به شکل تطبیق حکم شرعی و گاهی براساس اعمال ولایت و استفاده از حق ریاست و رهبری.^{۴۱}

فرق حق و حکم

فقها در اینجا چند نظریه دارند:

۱. حق را می‌شود ساقط کرد، ولی حکم قابل اسقاط نیست.^{۴۲} بعضی گفته‌اند:

براساس برخی ادله، حق گاهی قابل اسقاط و گاهی غیرقابل اسقاط

است. اما حکم قابل اسقاط و نقل نیست. ولی نمی‌شود گفت: هرچه قابل

اسقاط و نقل نباشد، حکم است، بلکه ممکن است حق باشد.^{۴۳}

آری، حق همیشه قابل اسقاط است، زیرا حق، سلطنت است و طبیعتاً قابل اسقاط است و اینکه در برخی موارد اسقاط شدنی نیست، به خاطر وجود مانع است.

۲. واژه حکم به مفهوم اصطلاحی مورد بحث و معنای اعتباری آن، هیچ‌گاه به معنای

مصدری به کار نمی‌رود و پیوسته به معنای اسم مصدری و حاصل فعل و نتیجه

انشا کاربرد دارد.^{۴۴}

از نظر ما این نکته را نمی‌توان فرق بین حق و حکم به حساب آورد.

۳. میان ذی‌الحق و من علیه‌الحق یک رابطه وجود دارد و حکم این چنین است. البته در بعضی موارد، حق و حکم، هر دو صدق می‌کنند که در این صورت، رابطه مذکور هم وجود خواهد داشت. ولی این رابطه به خاطر مصداق حق بودن است، نه به خاطر مصداق حکم بودن.^{۴۵}

درباره این اندیشه نیز می‌توان چنین گفت: بین وجود حق و وجود من علیه‌الحق ملازمه نیست. زیرا گاهی حق و ذی‌حق هست، ولی من علیه‌الحق وجود ندارد. مثلاً اگر انسان زکات مال خود را بدهد، در اینجا دیگر من علیه‌الحق هم وجود داشته باشد. لذا جایی که فقط حق و ذی‌حق وجود دارند، نمی‌شود اضافه بودن حق را قبول کرد چون اضافه همیشه بین دو طرف است و اضافه، مفهوم سومی، بین دو طرف می‌باشد.

۴. تفاوت حق و حکم این است که نباید مجعولات شرعی به دو قسم تقسیم شوند که یکی از آنها حق و دیگری حکم باشد. زیرا همه آنها حکم شرعی یا عقلایی هستند که برای مصالح خاص اعتبار شده‌اند.^{۴۶}

۳. ملک

این کلمه در قرآن به کار نرفته است، ولی مشتقات آن در قرآن فراوان هستند.

الف) ملک از نظر لغت

در لغت چند معنا برای ملک ذکر شده است. با دقت در این معانی به دست می‌آید که در همه آنها احتوا (احاطه) و قوت مشترک است؛ یعنی معنای اصلی ملک همان احتوا (احاطه) و قدرت است و سپس در معانی دیگر استعمال شده است.

از اقوال لغویان^{۴۷} به دست می‌آید که کلمه ملک در معنای قوت، تسلط، مال، نعمت، بنده، کنیز، تزویج، ولایت، مرعی، مشرب و آب استعمال می‌شود. ولی اصل در ملک، قوت و تسلط است و به مناسبت همین معنا، در معانی دیگر هم استعمال می‌شود.

ب) ملک در اصطلاح فقه

برخی از فقها، ملکیت را از امور انتزاعی و برخی هم آن را یکی از مقولات عرضی می‌دانند. گروه دوم نیز اختلافی دارند:

۱. برخی آن را از مقوله اضافه می‌دانند،^{۴۸} زیرا مالکیت و مملوکیت به خاطر تکرار شدن نسبت، از مفاهیم متضایف هستند.^{۴۹}

۲. برخی آن را با اختصاص یک چیز به دیگر تعریف می‌کنند.^{۵۰}

۳. نظریه دیگر، ملک را از مقوله کیف می‌داند و به معنای سلطنت مساوی با قدرت

اعتباری بر تغییر و تحول در مملوک می‌شناسد.^{۵۱}

طهری

۴. دیدگاه دیگر آن را از مقوله جده می‌شمارد.^{۵۲}

۵. کسانی دیگر نیز آن را از امور انتزاعی می‌دانند.^{۵۳}

به نظر می‌رسد، ملک از مقوله جده باشد، یعنی به معنای احتوا (احاطه) باشد. این معنا با معنای لغوی هم سازگار است. همچنین در مباحث فلسفی نیز کسانی جده را ملک معنا کرده‌اند و چنین گفته‌اند:

جده، هیأتی است که از احاطه یک شیء به شیء دیگر حاصل

می‌شود، به گونه‌ای که احاطه‌کننده با انتقال احاطه شده، منتقل شود.^{۵۴}

البته باید در نظر داشت که احتوا را نباید به معنای سلطه دانست. چون در سلطه یک نوع استعلا وجود دارد، ولی در ملک این‌گونه نیست. پس احاطه هم در احتوا هست و هم در سلطه، ولی استعلا در احتوا وجود ندارد.^{۵۵}

فرق حق و ملک

فقهها فرق حق و ملک را از چند جهت مطرح کرده‌اند:

(الف) در حق، علاوه بر اضافه میان ذی‌حق و متعلق حق، یک اضافه بین من له الحق و من علیه الحق هم برقرار است، ولی در ملک فقط یک اضافه وجود دارد و آن هم بین مالک و مملوک است و نسبتی بین من له الملک و من علیه الملک نیست.^{۵۶} البته همان‌طور که گذشت، بین من له الحق و من علیه الحق رابطه اضافه وجود ندارد.

(ب) مالک می‌تواند هرگونه تصرفی در مملوک بکند و اگر محدودیتی هست، عارضی و به

سبب خارجی است؛ ولی حق همواره در مورد خاصی، مثل حق سُکنا و حق شفعه، است.^{۵۷}

(ج) حق می‌تواند هم به لحاظ انواع تصرفات، اعتبار شود و هم به لحاظ یک یا چند تصرف خاص. اما مقتضای ملکیت، جواز انواع تصرفات عینی (مانند خوردن، پوشیدن و غیره) و تصرفات اعتباری (مانند فروختن، بخشیدن و غیره) است؛ هرچند ممکن است در مواردی این تصرفات، به حکم قانون، محدود و یا موقتاً ممنوع گردد.^{۵۸} با دقت در این گفته معلوم می‌شود که این فرق با فرق قبلی یکی است.

(د) حق فقط به افعال متعلق می‌شود و به اعیان کاری ندارد، برخلاف ملک که هم به اعیان متعلق می‌شود و هم به افعال.^{۵۹} ظاهراً صاحب این نظریه حق و حکم را یکی می‌داند که چنین نیست.

۴. معیار تمییز

معیار تمییز دو قسم دارد: ۱. تفاوت دو شیء در جنس و فصل، معیار تام نامیده می‌شود؛ ۲. تفاوت دو شیء در آثار و احکام نیز معیار غیرتام نام دارد. البته معیار اصلی و غیرمتزلزل برای تمییز همان قسم اول است. زیرا چه بسا احکام و آثار یک موجود در اثر تحول غیرمحسوس، عوض شود و شخص را به اشتباه اندازد. همچنین در اینجا فقط یک معیار، کامل و جامع است و آن تمییز براساس فصل است. فقط معیاری که براساس فصل به دست آمده باشد، تخلف ندارد وگرنه معیاری که براساس جنس یا احکام و آثار یک شیء به دست می‌آید، ممکن است تخلف داشته باشد.

فصل دوم: معیارهای تمییز بین حق‌الله و حق‌الناس معیارهای تام

این مطلب واضح است که حق‌الله و حق‌الناس از یک جنس (حق) هستند. بنابراین باید براساس فصل معیار تمییز را پیدا کرد. قاعداً معیار تام و براساس فصل، نباید بیش از یک معیار باشد؛ زیرا هر چیزی فقط یک فصل اخیر دارد، مگر اینکه در تعیین فصل اختلاف پیش آید.
معیار اول

در این باره گفته‌اند: حقی که متعلق به فرد خاص است، حق‌الناس و حقی که متعلق به عموم مردم است حق‌الله است.^{۶۰} این معیار تمییز دو اشکال اساسی دارد. یکی اینکه همه افراد حق‌الله را شامل نمی‌شود، یعنی جامع نیست. مثلاً نماز و روزه از حقوق عمومی نیستند. اشکال دیگر این است که مانع اغیار نیست و حقوق عمومی را حق‌الله شمرده، در حالی که باید از حق‌الناس باشد.

آیا حق عمومی، حق‌الله است؟

از خصوصیات حق این است که قابل اسقاط می‌باشد.^{۶۱} بر این اساس، حق عمومی هم مانند سایر حقوق الناس قابل اسقاط است. اما ساقط‌کننده حق عمومی کیست؟ علی‌القاعده، اختیار اسقاط حق عمومی باید به دست عموم باشد، نه کس دیگر، اما چنین چیزی عملاً به چند دلیل غیرممکن و یا مشکل است:

۱. گرد هم آمدن عموم مردم پیرامون حقوق عمومی، به خاطر زیاد بودن آنان مشکل و بلکه ناممکن است.

ظهر

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

۲. اگر هم به فرض همه صاحبان حق جمع شوند، اجماع و رضایت همه آنان بر ساقط کردن، امری قریب به محال است.

۳. حق عمومی، از آن یک نسل انسان نیست، بلکه برای تمام نسلهاست و نسل حاضر نمی‌تواند حقوق نسلهای بعدی را ساقط کند.

راه حل

در اینجا دو راه حل مطرح شده است: ۱. راه حل نخست این است که ملاک را رأی اکثریت مردم قرار دهیم؛ ۲. راه حل دوم هم این است که، کسی، ولی و نماینده عموم شود و طبق مصالح عمومی درباره اسقاط یا عدم اسقاط آن حق قضاوت کند.

به نظر می‌رسد راه حل دوم بهتر باشد، زیرا راه اول فقط در صورتی است که ما از دلیل اول و سوم بگذریم و ظاهراً به سادگی نمی‌توان از آن گذشت. این مشکل دوم در راه دوم وجود ندارد. اما همان‌گونه که گفته شد، بعضی از فقها، حقوق عمومی را از حق الله می‌دانند. لذا می‌توان گفت که آنها خداوند را در مورد حقوق عمومی، سرپرست و ولی مردم می‌دانند.

نتیجه

در پایان بحث از معیار نخست، می‌توان گفت که سه عامل موجب شده است تا برخی گمان کنند حقوق عمومی از حقوق الله است:

۱. عموم مردم نمی‌توانند در مورد حقوق عمومی اقدام کنند، لذا باید طبق احکام حق الله قضاوت شود.

۲. حقوق عمومی توسط انسان قابل اسقاط نیست و این ویژگی در حق الله وجود دارد.

۳. در برخی اخبار، حقوق عمومی از حقوق الله شمرده شده است.

معیار دوم

چیزی که به آن خطاب اقتضایی (و جوب) تعلق می‌گیرد، اگر مصلحت آن به مخاطب برسد، حق الله است، مثلاً نماز از این قبیل است. اما اگر مصلحت آن به کسی دیگر برسد، حق الناس است؛ چه مخاطب هم در آن نصیب داشته باشد (مثل بذل علم) و چه به غیر محدود باشد (مثل انقاذ غریق)؛ و چه این غیر هويت شخصی (مثل ادای امانت) داشته باشد و چه هويت وصفی (مثل دادن زکات به مستحقان). اما اگر هويت آنان، نه از نوع شخص باشد و نه از نوع وصف، حق الله خواهد بود (مثل حدود و مسائل اجتماعی).^{۶۲}

ظاهراً این معیار، سه قسمت است:

۱. چون مثلاً مصلحت نماز به مخاطب می‌رسد، لذا از حق الله است. درباره این قسمت باید گفت: اولاً، چگونه ممکن است مصلحت حق به ذی‌حق نرسد و به کسی دیگر

برسد. اینجا نماز از حق الله است، ولی مصلحت آن به مخاطب، مربوط می‌شود! این مطلب از بدیهیات است که فایده حق (اگر فایده دارد) باید به صاحب حق برسد، نه کسی دیگر، و اگر این گونه باشد، پس چگونه می‌توان حق را حق گفت؟ ثانیاً، منظور شما از مصلحت چیست؟ اگر مقصود، مصلحت مادی دنیوی است که باید گفت نماز، مصلحت مادی دنیوی ندارد. اگر هم مصلحت معنوی دنیوی مقصود است (مثل دوری از فحشا) که باید گفت حق الناس دیگری هم این نوع مصلحت را دارد (مثل بذل علم). اگر مقصود از مصلحت، مصلحت اخروی و ثواب هم باشد، در این صورت نیز اشکال فوق وارد می‌شود، چون در بذل علم هم این مصلحت وجود دارد.

۲. قسمت دوم از معیار تمییز که به حق الناس مربوط می‌شود، قابل قبول است و شکی در آن نیست.

۳. قسمت سوم نیز دو بخش دارد که یکی از آن دو حدود است. در این باره باید گفت، همه حدود از حق الله نیستند و بعضی از آنها حق الناس و بعضی دیگر مشترک‌اند. لذا این سخن درستی نیست که همه حدود را از حق الله بدانیم. و اگر گفته شود، منظور حدودی هستند که صاحب آن به طور شخص یا صفت مشخص نیستند، باید گفت که برخی از این موارد نیز، بین حق الله و حق الناس مشترک‌اند که این بحث خواهد آمد.

بخش دوم از قسمت سوم، مشتمل بر این ادعاست که مسائل اجتماعی (سیاسات) حق الله هستند. باید گفت این بحث در معیار اول گذشت که حق عمومی نمی‌تواند حق الله باشد، بلکه فقط در حکم حق الله است.

معیار سوم

معیار سوم، با یک تفاوت همان معیار دوم است. آن تفاوت هم این است که اگر مصلحت به دیگری برسد و آن غیر، هویت وصفی داشته باشد، مثل زکات، در این صورت هم این حق از حق الله خواهد بود، نه از حق الناس.^{۶۳}

دلیل آن قسمت که از معیار دوم، مستقل است، این است که چون برای این موارد مطالبه زکات جایز نیست، لذا نمی‌توان گفت این حق الناس است و باید از حق الله باشد.^{۶۴} در پاسخ این ادعا چنین گفته‌اند: اولاً، در روایات، زکات از حق الناس شمرده شده است، و ثانیاً، این ادعا درست نیست که ذی‌الحق فقط کسی است که برای او مطالبه جایز باشد.^{۶۵}

معیار چهارم

با توجه به ناتمام بودن معیارهای قبلی می‌توان گفت: فصل حق الله، تعلق آن به خداوند

است و فصل حق الناس نیز تعلق آن به مردم است. اما اینکه در برخی از روایات بعضی از حق الناس (حق عمومی) از حق الله شمرده شده است، در حالی که طبق نظر مختار باید از حق الناس باشد، ظاهراً به این سبب است که حقوق عمومی حکماً حق الله هستند و بر آنها حکم حق الله، جاری می‌شود، زیرا برای صاحبان آن، امکان استفاده از اختیارشان وجود ندارد.

معیارهای غیر تام

معیار اول

بر اساس این معیار، حقی که قابل اسقاط نیست، حق الله است، و حق الناس نیز حقی است که قابل اسقاط باشد،^{۶۶} زیرا اسقاط آن منحصرأ در دست مردم است. این معیار در میان فقها مورد اختلاف واقع شده است. اما به نظر می‌رسد که قابل اسقاط بودن، نه صفت حق الله است و نه صفت حق الناس، بلکه صفت خود حق است.

این سؤال که آیا خداوند می‌تواند حق الناس را ساقط کند یا نه، پرسشی است که باید در آن دقت شود. به نظر می‌رسد تا وقتی دیگران صاحب حق هستند و عنوان صاحب حق بودن بر آنها صادق است، خدا نمی‌تواند حق آنها را ساقط کند. چون قابل اسقاط بودن از صفات حق است و صاحب حق باید آن را ساقط کند. زیرا اگر خدا کسی را صاحب حق قرار داده است، معنایش این است که اختیارش را به دست او داده است.

غیر از خدا بندگان هم حتماً نمی‌توانند حقی را که مربوط به خودشان نیست، ساقط کنند. همان‌طور که گذشت، چون خدا جاعل حقوق است، از این لحاظ می‌تواند برای آن اجل قرار دهد که بعد از آن، حق، خود به خود از بین برود (و ساقط شود) و یا می‌تواند برای آن شروطی بگذارد. پس خدا می‌تواند حق را از بین ببرد، ولی نمی‌تواند آن را ساقط کند. آیا اسقاط در همه موارد امکان‌پذیر است؟

در همه موارد، اسقاط حق از طرف صاحبان حق، امکان‌پذیر نیست. و این از قصور صاحبان حق است نه از قصور خود حق مثلاً حیوانات و یا جمادات دارای فهم نیستند تا حق خود را ساقط کنند. بعضی از حقوق الناس هم قابل اسقاط نیستند، لذا طبق این معیار باید در زمره حق الله به حساب آیند، در حالی که فقها آن موارد را از حق الناس می‌دانند. از این‌رو، معیار تمییز جامع نیست.

در اینجا باید دو نکته مورد توجه قرار گیرد:

نخست اینکه اگر چه خدا نمی‌تواند حق الناس را ساقط کند، ولی از دو طریق می‌تواند آن را از بین ببرد. یکی اینکه هنگام جعل حق، برای آن اجل تعیین کند. دیگر اینکه برای حق، شرطی بگذارد که به موجب آن بتواند همان نتیجه را به دست آورد. لذا تمییز حق در

این صورت مشکل است. چون مورد از بین بردن حق با اسقاط حق در ظاهر مشابه است. نکته دوم این است که اگر چه بنده طبیعتاً می‌تواند حق خود را اسقاط کند، ولی در بعضی موارد به سبب عارضی (مثل حق عمومی و غیره) اسقاط حق در دست او نیست. لذا نباید این مورد با حق‌الله اشتباه شود.

معیار دوم

همه فقها این تفاوت را به عنوان معیار پذیرفته‌اند اگر حاکم به جرم علم پیدا کند، در حق‌الله اقامه حد بر او واجب می‌شود؛ یعنی نیازی به شکایت و مطالبه کسی نیست و فقط علم قاضی کافی است. اما در حق‌الناس، اگر چه حاکم به جرمی علم پیدا کند، ولی اقامه حد، به مطالبه صاحب حق موقوف است و تا وقتی صاحب حق مطالبه نکند، حد جاری نمی‌شود.^{۶۷} به گفته صاحب ریاض، ظاهراً در این مسئله، اختلاف و اشکالی وجود ندارد.^{۶۸} روایت حسین بن خالد از امام صادق (علیه‌السلام) نیز بر این امر دلالت دارد؛ اگر چه مبتلابه ضعف سند است. روایت این است:

قال سمعته يقول: الواجب على الامام اذا نظر الى رجل يزني او يشرب الخمر، ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بيّنة مع نظره، لانه امين لله في خلقه، واذا نظر الى رجل يسرق فالواجب عليه ان يزبره وينهاه ويمضى ويذعه، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لان الحق اذا كان لله فالواجب على الامام اقامته، واذا كان للناس فهو للناس.^{۶۹}

معیار سوم

این معیار، مورد قبول برخی از فقهاست. در حق‌الله برخی از فقها حد عبد را نصف حد خُر دانسته‌اند، ولی مشهور به تساوی فتوا داده‌اند. اما در حق‌الناس و حدی که از حق‌الناس باشد، همه پذیرفته‌اند که فرقی بین عبد و حر وجود ندارد، بلکه حد هر دو مساوی است.^{۷۰} روایت ابوبکر حضرمی بر این امر دلالت دارد. البته این روایت، شاذ و موافق فتاوی عامه و مخالف فتاوی مشهور است:

قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن عبد مملوك كذب حداً. قال: يجلد ثمانين جلدة، هذا من حقوق المسلمين واما ما كان من حقوق الله فانه نصف الحد. قلت: من حقوق الله ما هو؟ قال: اذا زنى او شرب الخمر فهذا من حدود التي يضرب فيها نصف الحد.^{۷۱}

معیار چهارم

برخی از فقها این معیار را بیان کرده‌اند.^{۷۲} اگر مجرمی بر اثر اجرای حد بمیرد، چنانچه آن حد حق‌الله باشد، دیه‌ای ندادد؛ ولی اگر از حق‌الناس باشد، دیه دارد و از بیست‌المال

پرداخت می‌شود. مستند این فتوا، روایت حسن بن محبوب از حسن بن صالح ثوری است:
 عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال سمعته یقول: من ضربناه حداً من حدود الله فمات فلا دية له علينا، ومن ضربناه حداً من حدود الناس فمات فان ديته علينا.^{۷۳}

اما مشهور گفته‌اند: از این جهت فرقی بین حق الله و حق الناس نیست.^{۷۴} بنابراین، می‌توان گفت که مشهور از این روایت اعراض کرده‌اند.

معیار پنجم

به عقیده برخی از فقهاء، اگر برای قاضی، فساد حکم قاضی پیشین ظاهر شد، اگر موضوع حق الله باشد، باید حکم قاضی قبل را نقض کند. این امر را همه پذیرفته‌اند. اما اگر موضوع حق الناس باشد، به عقیده مشهور، حق الناس هم مثل حق الله است و قاضی باید حکم قاضی قبلی را نقض کند و از این لحاظ بین حق الله و حق الناس تفاوتی وجود ندارد.^{۷۵} اما اگر صاحب حق، حق الناس را درخواست نکند، قاضی نباید حکم قبلی را نقض کند. این قول به بعضی از عامه و مبسوط شیخ طوسی و قواعد علامه نسبت داده شده است. اگر چه در این نسبت باید تأمل کرد.^{۷۶} دلیل آن هم این است که قاضی در مورد حق الله، صاحب نظر و صاحب اختیار است که نگذارد حق الله ضایع شود، ولی در مورد حق الناس این گونه نیست. لذا مسئله بر تقاضای صاحب حق، متوقف است.

اما باید گفت این دلیل ناتمام است، زیرا حکم به باطل، حکم به غیر ما انزل الله است. انکار منکر بر قاضی لازم است و او باید جلوی هر منکری را بگیرد؛ چه در مورد حق الله باشد چه در مورد حق الناس.^{۷۷}

معیار ششم

این معیار مورد اتفاق فقهاء است. برای قاضی جایز و بلکه مستحب است که اگر کسی تصمیم به اقرار درباره حق الله گرفته است، او را از تصمیم خود منصرف کند. این به سبب تأسی به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) است که وقتی ماعز بن مالک نزد وی اقرار به زنا کرد، حضرت آن را تأویل کرد و فرمود: «لعلک قبلتها، لعلک لمستها».^{۷۸} البته اگر دلیل این فرق، فقط همین روایت باشد، این تفاوت فقط بین حدود و غیر حدود خواهد بود، نه بین حق الله و حق الناس.^{۷۹}

معیار هفتم

این فرق را مرحوم مجلسی اول آورده است. در شبهات مربوط به حق الله، انسان مخیر است هر طرف را بگیرد. اما در شبهه مربوط به حق الناس، انسان باید توقف نماید.^{۸۰} نظر مرحوم علامه بر اساس مقبوله عمر بن حنظله است، ولی ظاهراً مفاد مقبوله، اعم از حق الله و

حق الناس است. زیرا جمله «الوقوف عند الشبهات» مفید عموم است. این امر هم که مورد خبر حق الناس باشد، باعث نمی‌شود که حکم آن مخصوص به آن مورد و مثال گردد، چرا که مورد مخصص نیست.

معیار هشتم

مشهور این تفاوت را پذیرفته‌اند که در مورد حق الله، قضاء علی الغائب جایز نیست، اما در مورد حق الناس جایز است.^{۸۱} روایت ابوالبختری مخالف این فتواست که می‌گوید: «لا یقضی علی الغائب». ^{۸۲} اما این روایت یا مردود است، چون ضعیف‌السند^{۸۳} و معرض‌عنهاست، یا مؤول است، به این معنا که حکمی که درباره غایب شده، مجزوم نیست و هرگاه غایب بازگردد، بر حجت خود است. محقق اردبیلی، دلیل مسئله را اجماع، تخفیف و درء حدود بالشبهات دانسته است.^{۸۴}

معیار نهم

این معیار را بعضی از فقها پذیرفته‌اند و مورد قبول مشهور نیست. از ابن جنید و برخی دیگر نقل شده است که درباره حدود الله، حاکم به علم خود حکم می‌کند، ولی در حق الناس، فقط با اقرار و بینة حکم می‌کند.^{۸۵} برای این قول به روایت ابن خالد تمسک شده^{۸۶} که اولاً ضعیف‌السند است^{۸۷} و ثانیاً به گفته بزرگان اصحاب، روایت بر این مطلب دلالت نمی‌کند که قضاوت به علم جایز نیست، بلکه به این نکته اشاره دارد که در مورد حق الناس، برای اقامه حدود، مطالبه ذی‌حق شرط است. همچنین قضاوت به بینة و اقرار هم بر مطالبه او متوقف است و برای این مطلب، ادعای اجماع نیز شده است.^{۸۸}

معیار دهم

این فرق مورد اختلاف واقع شده است.^{۸۹} تبرع در شهادت^{۹۰} در حق الله، به فتوای بسیاری از فقها مانع قبول شهادت نیست. از طرف دیگر، ادعای اجماع شده که در حق الناس، تبرع مانع قبول است. صاحب تکملة گفته است:

اگر برای عدم قبول شهادت متبرع، اجماع تمام باشد، آن را

می‌پذیریم، اما اجماع تمام نیست...^{۹۱}

مثلاً مرحوم نراقی صریحاً به قبول شهادت متبرع فتوا داده است.^{۹۲} سبزواری هم در این امر اشکال داشته است. به ابن‌ادریس هم نسبت قول داده شده است.^{۹۳} علاوه بر این، ظاهر کلام اردبیلی هم - حتی در حق الناس - قبول است.^{۹۴}

امام خمینی (قدس سره) نیز فرموده‌اند:

در قول معروف، تبرع در شهادت در حق الناس، مانع قبول است. و

در این تردید است.^{۹۵} و صاحب تکملة، فتوا به قبول داده است.^{۹۶}

طرح

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

لذا با وجود این اختلافات، ادعای اجماع، درست نخواهد بود. دلیل دیگر برای عدم قبول شهادت متبرع این است که تبرع موجب تهمت می‌شود و وقتی شاهد، متهم شد، شهادت او نباید مورد قبول واقع شود. این دلیل نیز ناتمام است. زیرا اولاً، در همه موارد، تبرع، موجب تهمت خواهد بود. چون در برخی موارد، تبرع برخلاف میل شاهد واقع می‌شود. ثانیاً، می‌توان گفت که شاید متبرع فکر می‌کرده که ادای شهادت بر او واجب است و لذا قبل از اینکه از او مطالبه شود، خود او شهادت داده است. بنابراین، تهمت معنایی نخواهد داشت.^{۹۷}

معیار یازدهم

مشهور این فرق را قبول کرده‌اند.^{۹۸} عدالت شاهد در حق‌الله هم عند الشهادة لازم است، هم عند الحکم. لذا اگر شاهد بعد از شهادت و قبل از حکم قاضی، فاسق یا کافر شود، قاضی طبق شهادت نمی‌تواند حکم کند. اما در حق‌الناس، عدالت فقط عند الشهادة لازم است و عند الحکم لازم نیست. لذا اگر شاهد بعد و قبل از حکم، فاسق یا کافر شود، قاضی در حق‌الناس حکم می‌کند. البته برخی از فقها مثل علامه و شهید گفته‌اند، در حق‌الناس هم عدالت عند الحکم لازم است.^{۹۹}

برای اثبات این فرق حق‌الله و حق‌الناس سه دلیل آورده شده است:^{۱۰۰}

دلیل اول اجماع است که گفته می‌شود محتمل المدرك است. دلیل دوم «تدراً الحدود بالشبهات» است. چون اگر شاهد قبل از حکم و بعد الشهادة فاسق شود، موجب شبهه خواهد بود و لذا حد ساقط می‌شود. در پاسخ گفته‌اند که طرؤ فسق یا کفر، در شبهات سابقه موجب شبهه نمی‌شود. مگر در صورتی که فسق یا کفر مورد نظر، موجب شک در عدالت سابقه گردد. ولی در این صورت از بحث ما خارج است.^{۱۰۱} پاسخ دیگر نیز این است که طبق این استدلال، فقط حدود ساقط می‌شود، نه تمام حق‌الله، یعنی دلیل، اخص از مدعاست.

دلیل سوم نیز این است که در حق‌الله بنابر تخفیف است، لذا به خاطر حق‌الله بودن باید اینجا تخفیف شود.

معیار دوازدهم

این فرق را نیز همه فقها پذیرفته‌اند.^{۱۰۲} در حق‌الله، دعوای مدعی با بینه و در صورت نبود آن با اقرار مدعی علیه ثابت می‌شود. در غیر این صورت، دعوای مدعی ثابت نمی‌شود و از مدعی علیه خواسته نمی‌شود که قسم بخورد. اما در حق‌الناس، دعوای مدعی با بینه و نیز با اقرار مدعی علیه هم ثابت می‌شود. در غیر این صورت، از مدعی علیه خواسته می‌شود قسم بخورد و اگر او بر نفی حق، قسم بخورد، به نفع او حکم می‌شود و اگر او قسم نخورد و مدعی قسم بخورد، به نفع مدعی حکم می‌شود.

در اثبات این معیار، این روایت وارد شده است: «عن امیرالمؤمنین (علیه السلام) فی حدیث قال: لا یتحلف صاحب الحد».^{۱۰۳} اما شاید بتوان گفت که منظور روایت این است که قاضی را قسم ندهد که اجرای حد نکند.^{۱۰۴}

معیار سیزدهم

این فرق فی الجمله مورد قبول فقهاست. در حق الله به شاهد واحد و یمین مدعی، قضاوت و حکم نمی‌شود. در این حکم اختلافی نیست. ولی در حق الناس، آنچه مسلم است این است که فی الجمله براساس شاهد واحد و یمین مدعی حکم می‌شود. اما اینکه چرا سخن در مطلق حق الناس است، چه مالی و چه غیرمالی، و اینکه اگر مخصوص حق مالی است، آیا به دین اختصاص دارد، یا مطلق حق مالی، بین فقها اختلاف وجود دارد. در اینجا سه قول وجود دارد که صاحبان هر کدام به روایاتی تمسک جسته‌اند که ذکر و بررسی آنها از حوصله این مقاله خارج است.

معیار چهاردهم

این فرق مورد قبول مشهور و بلکه اجماعی است.^{۱۰۵} در حق الله، اگر قاضی در موردی علم پیدا کرد که قاضی دیگری، حکم کرده است و یا متخاصمین اقرار کنند که قاضی دیگری حکم کرده است، بر او لازم است که حکم قاضی قبلی را تنفیذ کند و جایز نیست خودش حکم کند. ولی اگر خودش علم پیدا نکرد و متخاصمین هم اقرار نکنند، اما بر حکم قاضی دیگر بینه قائم شد، در این صورت لازم نیست حکم قاضی قبلی را تنفیذ کند، بلکه خودش هم می‌تواند حکم کند. اما در حق الناس فرقی بین علم قاضی، اقرار متخاصمین و قیام بینه نیست. لذا در صورت علم قاضی یا اقرار متخاصمین در مورد حق الناس، بر قاضی لازم است طبق حکم قاضی قبل حکم کند و در حق الناس، بینه هم مورد قبول واقع می‌شود.^{۱۰۶}

در اثبات این حکم، علاوه بر اجماع، چند دلیل آورده شده است. یکی از آنها این است که دلیل عامی در دست نیست که حجیت بینه را به طور عام ثابت کند. از طرف دیگر، دلیل خاص هم بر این وجود ندارد که حجیت بینه را در حدود (و حق الله) ثابت کند.^{۱۰۷}

دلیل دیگر نیز این است که چون در حقوق الله، بنا بر تخفیف است، لذا باید در مورد آن تخفیف قائل شویم و نباید با بینه، اثبات حکم سابق را بپذیریم.^{۱۰۸} اما اگر بر اعتبار بینه در حق الله دلیل عام داشته باشیم، نمی‌توانیم با این دلیل از آن عموم صرف نظر کنیم، زیرا دلیلی بر قاعده تخفیف در حق الله نداریم.^{۱۰۹}

طهری

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

فصل سوم: مصادیق مهم حق الله و حق الناس

مصادیق آن دو حق بسیار زیاد است و ما در اینجا اهم آنها را یادآور می‌شویم. در تعیین حق الله و حق الناس از رأی مشهور فقها استفاده شده است. علاوه بر آن، تعیین و تمییز این دو از یکدیگر بیشتر در بحث حدود و تعزیرات آمده است.

مصادیق مهم حق الله

اقسام حق الله

به طور کلی حق الله را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: ۱. عبادات؛ ۲. عقوبات.

۱. عبادات و اقسام آن

شکی نیست که همه عبادات حق الله هستند. ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، عبادات را به پنج قسم تقسیم کرده است: نماز، زکات، روزه، حج و جهاد. ولی ابوجعفر محمدبن علی طوسی عبادات را ده نوع دانسته است: نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، غسل جنابت، اعتکاف و رباط.^{۱۱۰} در این تحقیق فقط طهارت، نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، خمس، زکات و کفارات به عنوان مصادیق مهم حق الله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

دلیل عام بر حق الله بودن عبادت

یک دلیل مشترک بر حق الله بودن عبادات وجود دارد و آن اعتبار قصد قربت در عبادت است. عبادت مظهر کامل اطاعت خداوند است، پس حق خداوند محسوب می‌گردد. این بحث را در دو بخش عبادات واجب غیرمالی و مالی پی می‌گیریم:

الف) عبادات واجب غیرمالی

۱. طهارت

طهارت از خبث خارج از بحث است، زیرا از اقسام عبادات نیست. صاحب حق در طهارت از حدث مردم نیستند، بلکه خداوند است. لذا طبق این معیار، طهارت از حدث از حق الله است. برخی از معیارهای دیگر حق الله نیز در آن وجود دارد.

۲. نماز

افضل عبادات نماز است، اما چون استحباب با حق نمی‌سازد، لذا نماز مستحبی از حقوق محسوب نمی‌شود. پس فقط نماز واجب از حقوق خداوند است. صاحب حق در نماز، خداوند است. لذا طبق این معیار، حق الله بودن آن روشن است. برخی از دیگر معیارها نیز در اینجا وجود دارد.

در حق الله بودن نماز مسافر اشکال وجود دارد. بر اساس برخی از روایات: نماز از طرف خداوند دو رکعت بوده^{۱۱۱} و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ولایت خود را اعمال کرده و دو

رکعت بر آن اضافه فرموده است. لذا اینکه در سفر، نماز قصر می‌شود، همان دو رکعت است که پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) واجب کرده بودند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود: آیا تمام اجزای نماز، حق‌الله است، یا فقط دو رکعت آن از حق‌الله است و دو رکعت دیگر حق رسول(صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که در زمره حق‌الناس به شمار می‌رود؟

اما باید گفت: اگر هم فرض کنیم که پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله)، دو رکعت را اضافه نموده، معنایش این نیست که آن را برای خود واجب کرده است، بلکه مقصود این است که آن دو رکعت را هم برای خدا بخوانید. لذا در اینجا حق، متعلق به خداوند می‌شود، زیرا بنده عبادت خدا را می‌کند، نه عبادت پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را.

۳. روزه

روزه هم گاهی واجب است و گاهی مستحب. صاحب این حق خداست و اسقاط آن هم به دست بنده نیست، لذا حق‌الله بودن آن قطعی است.

۴. حج

حج در زندگی فقط یک بار واجب می‌شود و به جز آن مستحب است. حج، حق بنده‌ای نیست، بلکه صاحب آن خداوند است و قابل اسقاط هم نیست. لذا باید حق‌الله باشد.

نویسنده معتقد است دلیلی بر حق‌الناس بودن حج وجود ندارد. از طرفی، دلیل خاص هم بر حق‌الله بودن آن نیست و مورد خاصی هم درباره اسقاط آن توسط شارع پیدا نشده است. لذا فقط با دلیل عام و اجرای اصل می‌توان حق‌الله بودن آن را ثابت کرد.

۵. جهاد

جهاد به اذن و حکم امام(علیه‌السلام) واجب می‌شود و مصداق استحبابی ندارد، بلکه همیشه واجب است. جهاد حق‌الله است، زیرا اولاً از عبادات است و ثانیاً اسقاط آن توسط مردم امکان‌پذیر نیست، بلکه اسقاط آن در دست خداوند است.

البته شاید بتوان گفت جهاد مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس است و دلیل حق‌الناس بودن را هم پذیرفت. چون عبادت بودن، حق‌الله بودن آن را ثابت می‌کند، ولی حق‌الناس بودن را از آن انکار نمی‌کند. زیرا همان‌گونه که جهاد ممکن است برای حفظ جان و مال مردم باشد، می‌تواند برای نشر احکام و دین اسلام نیز باشد. حال با توجه به این مطلب می‌توان گفت که در جهاد ابتدایی، حق‌الله غالب است و در جهاد دفاعی حق‌الناس.

۶. امر به معروف و نهی از منکر

شاید بتوان این مورد را هم مثل جهاد، به همان تفسیر، مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس دانست.

طهری

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

ب) عبادات واجب مالی

۱. خمس

درباره خمس بین شیعه و اهل سنت اختلاف وجود دارد. چون اهل سنت کلمه «غنمتم» را به مورد شأن نزول آیه خمس^{۱۱۲} مخصوص کرده‌اند و گفته‌اند که چون آیه در جنگ نازل شده، فقط غنایم جنگی خمس دارند.^{۱۱۳} و در حال حاضر که جنگی در کار نیست، خمس هم در کار نیست.

اما فقهای شیعه موارد خمس را هفت مورد شمرده‌اند و کلمه «غنمتم» را به معنای حقیقی و لغوی آن فهمیده‌اند و آن را محدود به بهره مال غنیمت ندانسته‌اند. این امر برگرفته از احادیث بسیاری است که مطابق آنها مشتقات کلمه غنیمت در آن معنا به کار رفته است.^{۱۱۴} یک‌ششم خمس محض حق‌الله است و پنج‌ششم آن سهم امام (علیه‌السلام) و سادات است که جنبه حق‌الناسی دارند. در عین حال، خمس عبادت هم محسوب می‌شود و حق‌الله نیز به حساب می‌آید. پس می‌توان گفت که پنج‌ششم خمس، مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس است.

۲. زکات

زکات در همه اقسام خود حق‌الناس است و از سوی دیگر به لحاظ عبادت بودن حق‌الله هم هست. لذا واضح می‌شود که زکات، حق مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس است.

۳. کفارات

کفاره در حقیقت جبران یک خطا یا حکم است که به خاطر مشکلی انجام نیافته و یا ناقص انجام یافته است. کفاره را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: نخست آنکه نفعش به مردم می‌رسد، مثل اطعام مسکین؛ دیگری آنکه نفعش عاید مردم نمی‌شود، مانند صیام «شهرین متتابعین». در مورد اول، می‌توان گفت: کفاره چون نوعی عبادت به حساب می‌آید، هم جنبه حق‌اللهی دارد و هم جنبه حق‌الناسی.

۲. عقوبات

عقوبات مشترک بین حدود و تعزیرات هستند:

الف) حدود

حدود در اسلام بسیارند. بعضی از آنها حق‌الله و بعضی دیگر حق‌الناس هستند. در اینجا فقط حدودی ذکر می‌شود که از نظر فقها حق‌الله به شمار می‌آیند و مصادیق حق‌الناس در بحث حق‌الناس خواهد آمد.

۱. حد زنا

حد زنا از حق‌الله است.^{۱۱۵} حرام و دارای حد بودن آن هم از مسلمات فقه اسلامی می‌باشد. شاید بتوان گفت که نفع این حق نیز عاید جامعه می‌شود. لذا از نظر حق عمومی

بودن باید حق الناس نیز به حساب آید. چون قبلاً گفتیم که حق عمومی حق الناس است و نفع آن به جامعه می‌رسد.

۲. حد لواط

در بحث لواط هم می‌توان همان بحث زنا را مطرح کرد. اما حق الناس بودن آن به این سبب است که چون به هر حال، ضرر لواط به جامعه و مردم نیز برمی‌گردد، لذا صاحب حق حد لواط هم باید جامعه باشد.

۳. حد محاربه

محارب شخصی است که سلاح به دست می‌گیرد و مردم را از آن می‌ترساند و قصد فساد دارد. در محاربه نیز جنبه حق الناسی وجود دارد. چون نفع حد محاربه به عموم مردم می‌رسد، حق الناس شمرده می‌شود. اما چون حق عمومی است، نباید توسط مردم ساقط شود، بلکه اختیار آن به دست خداست.

۴. حد شرب خمر

فقهها آن را از حق الله می‌دانند. اما مثل مورد فوق شرب خمر هم رنگ حق الناسی دارد، زیرا در اثر آن به شخص ضرر می‌رسد.

ب) تعزیرات

همه تعزیرات، حق الله نیستند، بلکه بعضی از آنها حق الناس نیز هستند. غرض از جعل کیفر در اسلام حفاظت از پنج چیز است: دین، نفس، نسل، عقل و مال. این موارد را «ضروریات خمس» می‌گویند. اکثر جرائم تعزیری (از قسم حق الله) در حقیقت رتبه ضعیف‌تر یکی از حدود (از قسم حق الله) می‌باشند.

مصادیق مهم حق الناس

حق الناس را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: نخست حقوقی که جنبه جزایی دارند و در اینجا مورد بحث است و عبارت‌اند از حدود، تعزیرات، قصاص و دیات؛ و دوم حقوقی که جنبه جزایی ندارند.

الف) حدود

۱. حد قذف

قذف یعنی نسبت دادن زنا یا لواط به شخص دیگر. بعضی از فقها می‌گویند: قذف از حقوق مشترک بین حق الله و حق الناس است. زیرا برای قضاوت در مورد قذف باید مقذوف طرح دعوی کند و نیز با عفو مقذوف این حد ساقط می‌شود. برخی از اخبار^{۱۱۶} هم بر حق الناس بودن آن دلالت دارند.

طهر

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

۲. حد سرقت

مشهور بین فقها این است که این حد هم حق الله است و هم حق الناس، ولی جنبه حق الناسی آن غالب بر جنبه حق الهی آن است.

ب) تعزیرات

تعزیر در باب حق الناس به مواردی اختصاص دارد که کسی مورد اذیت روحی و معنوی قرار گرفته باشد. اگر فردی را به زنا متهم کردند، حد دارد. ولی اگر کسی فقط دشنام و ناسزا بگوید، مستحق تعزیر است. مصادیقی که جنبه حقوق الناسی تعزیری دارند، بسیارند و فقط بعضی از آنها در فقه ذکر شده‌اند. افتراء، اهانت و فحاشی از آن جمله است.

ج) قصاص

قصاص دو قسم دارد: یکی قصاص نفس و دیگری قصاص عضو. شکی نیست که این هر دو از حق الناس هستند، چون متعلق و صاحب آنها مردم‌اند و این حق نیز قابل اسقاط است.

د) دیات

شکی نیست که دیه از حق الناس است، چون صاحب حق در آن، عبد است و حق دیه متعلق به عبد می‌شود. از طرف دیگر، اسقاط آن هم به دست مجنی علیه است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها:

۱. راغب اصفهانی، مفردات، ماده «حق».
۲. احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقانیس اللغة.
۳. ابن منظور، جمال الدین محمد، لسان العرب.
۴. تهانوی، محمد علی اعلی بن علی، کشف و اصطلاحات الفنون، ج ۳، ص ۲۶۲ - ۲۵۵.
۵. الزبیدی، محمد، تاج العروس.
۶. سید محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۳۳.
۷. همان، ص ۱۳؛ آیت الله تبریزی، حاج شیخ جواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ج ۲، ص ۱۲.
۸. نجفی خوانساری، موسی، منیة الطالب، ص ۱۰۶. البته نویسنده مقاله تعریف ایشان را اعتراض به تعریف دوم و نوعی تعریف مستقل به حساب آورده که گویا چنین نیست.
۹. خراسانی، محمد کاظم، حاشیة فرائد الاصول، ص ۲۹۴؛ شهیدی تبریزی، میرزا فتاح، هدایة الطالب الی اسرار المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۱.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۲، ص ۵۴؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۱۲. گویا این تعریف نیز به تعریف قبلی بر می گردد.
۱۱. غروی اصفهانی، شیخ محمد حسین، حاشیه بر مکاسب، ص ۱۰. البته نویسنده مقاله این تعریف را تعریف به مصداق محسوب داشته، در حالی که مرحوم اصفهانی در مقام تعریف نیستند، بلکه در صدد بیان ویژگی حق در مصداق هستند. از این رو، به نظر می رسد ایشان حق را نوعی اعتبار خاص بدانند.
۱۲. محمد سلام مذکور، المدخل للفقہ الاسلامی، ص ۴۲۰ - ۴۱۹.
۱۳. مجله البحوث الفقهیة المعاصرة، سال هفتم، ۱۴۱۵ق، ش ۲۵، ص ۵۵.
۱۴. الشیخ علی الخفیف، المدخل للفقہ العام، ج ۲، ص ۱۱.
۱۵. الشیخ احمد ابوسنه، النظریات العامة فی الشریعة الاسلامیة، ص ۵۰.
۱۶. موحد، محمد علی و رستمی، اردشیر، در هوای حق و عدالت، ص ۴۴.
17. B.R. Wise, Outlines Of Jurisprudence, p.32 (London, 1948).
۱۸. در هوای حق و عدالت، ص ۴۵.
۱۹. نهج البلاغه، خ ۲۱۶: «ثم قبل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها ببعض الناس علی بعض».
۲۰. المدخل للفقہ الاسلامی، مصر، ۱۹۶۳م، چاپ دوم. (به نقل از دکتر بلجاج العربی ابن احمد، «معالم نظریة الحق لدى فقهاء الشریعة الاسلامیة»، مجله البحوث الفقهیة المعاصرة، سال هفتم، ۱۴۱۵ق، ش ۲۵، ص ۶۱ و ۶۳).
۲۱. «و اگر داوری کردی، در میان آنها با عدالت داوی کن». (مائده: آیه ۴۲)
۲۲. «ای یحیی! کتاب (خدا) را با قوت بگیر. و ما نبوت را در کودکی به او دادیم».
۲۳. «برای هیچ بشری سزاوار نیست که خداوند، کتاب آسمانی و شریعت و نبوت به او بدهد». (آل عمران: آیه ۷۹)
۲۴. «فرمان تنها از آن خداست، او امر کرده که غیر از او را نپرستید». (یوسف: آیه ۴۰)
۲۵. «بر تو نیز این را به عنوان قرآن عربی نازل کردیم».

طهر

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

۲۶. مفردات راغب، ص ۲۴۸.
۲۷. معجم مقانیس اللغة، ص ۲۵۸.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، ج ۱، ص ۴۱۱ و ۴۱۲.
۲۹. لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۰.
۳۰. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۷۸ - ۳۷۲.
۳۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص .
۳۲. محقق حلی، جعفرین حسن، شرائع الاسلام، ص ۵.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۹، قاعده ۸.
۳۴. علامه حلی، تهذیب الاصول، ص ۳؛ ابن حاجب، مختصر منتهی الاصول، ص ۳۴؛ مقداد حلی، نضد القواعد الفقهیة، ص ۹؛ بلغة الفقیه، ص ۱۳؛ غریانی، الحکم الشرعی بین النقل والعقل، ص ۱۷؛ آمدی، الاحکام، ج ۱، ص ۸۴؛ فتاوانی، شرح التلویح علی التوضیح، ج ۱، ص ۲۹ - ۲۷؛ انصاری، غایة الوصول شرح لب الاصول، ص ۱۰؛ شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۵.
۳۵. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۶۱.
۳۶. همان.
۳۷. نجفی، محمد، جواهر، ج ۴، کتاب القضا، ص ۱۰۰.
۳۸. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰، قاعده ۱۱۴.
۳۹. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۶۳.
۴۰. امام خمینی، الرسائل، ص ۴۹؛ حائری، کاظم، اساس الحکومة الاسلامیة، ص ۱۴۹ - ۱۴۸.
۴۱. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۶۴.
۴۲. بلغة الفقیه (تعليق محمدتقی آل بحر العلوم)، ج ۱، ص ۳۵.
۴۳. همان، ص ۱۹؛ خوانساری (تقریرات نائینی)، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، ص ۱۰۷.
۴۴. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۷۱.
۴۵. همان.
۴۶. خویی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۴۴.
۴۷. معجم مقانیس اللغة، ص ۶۰۹؛ ترتیب کتاب العین، ج ۳، ص : لسان العرب، ج ۱۳، ص ۱۸۴ - ۱۸۳؛ تاج العروس، ج ۷، ص ۱۸۰.
۴۸. ر.ک. حکیم، سیدمحسن، نهج الفقاهة، ص ۷ - ۶؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۲۴؛ آخوند خراسانی، حاشیة فرائد الاصول، ص ۲۹۴ و کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۰۷؛ طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم، حاشیة بر مکاسب، ص ۵۷.
۴۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بداية الحکمة، ص ۱۰۵.
۵۰. ر.ک. شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۲۲۳؛ المیزان، ج ۱، ص ۱۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۱۲؛ تاریخ الفقه اسلامی، ص ۳۰۵؛ نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، ص ۳۸.
۵۱. ارشاد الطالب الی التعليق علی المکاسب (تألیف شیخ جواد تبریزی)، ج ۲، ص ۱۲؛ طباطبایی یزدی، حاشیة بر مکاسب، ص ۵۷.
۵۲. غروی اصفهانی، حاشیة بر مکاسب، ص ۷ - ۵.

۵۳. ر.ک. الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۲۳؛ بداية الحكمة، ص ۱۰۵.
۵۴. همان.
۵۵. غزوی اصفهانی، حاشیه بر مکاسب، ص ۷ - ۵.
۵۶. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۵۸؛ مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۹.
۵۷. حقوق و سیاست در قرآن، ص ۳۰ - ۲۹.
۵۸. درآمدی بر حقوق اسلامی، همان.
۵۹. مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۴۴.
۶۰. «معالم نظرية الحق لدى الفقهاء الشريعة الإسلامية»، ص ۶۳ - ۶۱؛ «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج ۲، ص ۳۳؛ شرح التلویح علی التوضیح، ج ۱، ص ۳۱۷.
۶۱. طباطبایی یزدی، حاشیه المکاسب (تحقیق شیخ عباس آل سباع)، ج ۱، ص ۵۱.
۶۲. کاشانی، فیض (شرح جزائری)، التحفة السنبة، ص ۱۷.
۶۳. همان.
۶۴. همان.
۶۵. همان.
۶۶. كشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۳۳؛ طباطبایی یزدی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۵۱؛ القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۴۳ - ۴۲.
۶۷. شرائع و مسالك، ج ۲، ص ۴۳۱.
۶۸. رياض المسائل، ج ۲، ص ۵۳۳.
۶۹. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴۴، به نقل از فروغ کافی، ج ۷، ص ۲۶۲ و تهذیب، ج ۱۰، ص ۴۴؛ استبصار، ج ۴، ص ۲۱۶.
۷۰. استادی، رضا، سی مقاله، ص ۱۰۸.
۷۱. ر.ک. مقنع، صدوق، ص ۱۵۴ - ۱۵۳؛ شرح لمعه، ج ۲، ص ۳۰۵؛ مختلف علامه، کتاب الحدود، ص ۲۱۶؛ جواهر، ج ۴۱، ص ۴۵۸؛ رياض المسائل، ج ۲، ص ۵۴۴؛ مجمع الفائدة، کتاب الحدود، ص ۲۸؛ جامع المدارك، ج ۶، ص ۱۲۸.
۷۲. ر.ک. مقنعة، شیخ مفید، ص ۱۱۸؛ استبصار، ج ۴، ص ۲۷۹ - ۲۷۸؛ تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۰۸ - ۲۰۶؛ جواهر، ج ۴۱، ص ۴۷۰؛ مسالك، ج ۲، ص ۴۴۱ - ۴۴۰؛ مجمع الفائدة، ص ۵۵؛ كشف اللثام، کتاب الحدود، ص ۲۳۸؛ رياض المسائل، ج ۲، ص ۳۵۱؛ تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۸۱.
۷۳. سی مقاله، ص ۱۳۵.
۷۴. همان.
۷۵. ر.ک. شرائع و مسالك، ج ۲، ص ۳۶۰؛ جواهر الكلام، ج ۴، ص ۱۰۴؛ مجمع الفوائد، اردبیلی، کتاب القضاء، ص ۱۳؛ تحرير، علامه، ج ۲، ص ۱۸۴؛ كشف اللثام، کتاب القضاء، ج ۲، ص ۱۵۳؛ قواعد علامه و ايضاح الفوائد، ج ۴، ص ۳۲۰.
۷۶. سی مقاله، ص ۱۰۹.
۷۷. ايضاح الفوائد، ج ۴، ص ۳۲۰.

ظهر

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاییز ۱۳۸۴

۴۸

۷۸. وسائل، ج ۱۸، ص ۳۷۶؛ التاج، كتاب الحدود، ج ۳، ص ۲۵؛ سنن بیهقی، ج ۸، ص ۲۲۶؛ كز العمال، ج ۵، ص ۴۴۲.
۷۹. سی مقاله، ص ۱۱۱.
۸۰. لوامع، صاحبقرانی، ج ۱، ص ۲۰.
۸۱. رك. شرائع ومسالك، ج ۲، ص ۳۷۰؛ جواهر، ج ۴۰، ص ۲۲؛ تحرير علامه، ص ۱۸۷؛ ايضاح الفوائد، ج ۴، ص ۳۵۹؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۰، ص ۱۶۵؛ العروة الوثقى، ج ۳، ص ۴۱۴؛ مستند نراقی، كتاب القضاء، ص ۵۰؛ مجمع الفوائد.
۸۲. وسائل، ج ۱۸، ص ۲۱۶.
۸۳. زيرا ابوالبختري ضعيف است. نجاشی، احمد بن محمد، رجال، ج ۱، ص ۴۳۰؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، ص ۲۵۶.
۸۴. مجمع الفوائد، كتاب القضاء، المطلب الثالث.
۸۵. مسالك الافهام، ج ۲، ص ۳۵۹.
۸۶. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۴۴، به نقل از فروغ کافی، ج ۷، ص ۲۶۲ و تهذيب شیخ، ج ۱۰، ص ۴۴؛ استبصار، ج ۴، ص ۲۱۶.
۸۷. سی مقاله، ص ۱۰۹.
۸۸. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۴۴، به نقل از فروغ کافی؛ تهذيب، ج ۱۰، ص ۴۴؛ استبصار، ج ۴، ص ۲۱۶.
۸۹. رك. جواهر، ج ۴۱، ص ۱۰۴؛ مبانی التكملة، ج ۱، ص ۱۰۸؛ تقریرات آیت الله گلپایگانی، كتاب الشهادات، ص ۲۰۸؛ مجمع الفائدة، كتاب الشهادات، ص ۱۷؛ مستند الشیعة، كتاب القضاء والشهادات؛ سبزواری، كفاية، كتاب القضاء، ص ۲۰؛ سرائر، ص ۱۸۷؛ تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۴۴؛ التكملة، ص ۲۴.
۹۰. به این معنا كه کسی از او شهادت نخواهد و او خودش و بدون درخواست کسی شهادت بدهد.
۹۱. مبانی التكملة، ج ۱، ص ۱۰۸.
۹۲. مستند الشیعة، كتاب القضاء والشهادات.
۹۳. سبزواری، كفاية، كتاب القضاء، ص ۲۰؛ سرائر، ص ۱۸۵.
۹۴. مجمع الفائدة، كتاب الشهادات، ص ۱۷.
۹۵. تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۴۴.
۹۶. التكملة، ص ۲۴.
۹۷. سی مقاله، ص ۱۲۱.
۹۸. رك. شرائع و مسالك، ج ۲، ص ۴۱۶؛ جواهر، ج ۴۱، ص ۱۹۱؛ قواعد علامه، چاپ شده با ايضاح الفوائد، ج ۴، ص ۴۴۵؛ تحرير علامه، ص ۲۱۵؛ كشف اللثام، كتاب الشهادات، ج ۲، ص ۲۰۴؛ شیخ طوسی، خلاف، ج ۲، ص ۶۲۹؛ تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۴۹؛ مبانی تکملة، ص ۱۴۲؛ تقریرات آیت الله گلپایگانی، كتاب الشهادات، ص ۳۴۷.
۹۹. مختلف، كتاب القضاء، ص ۱۷۶.
۱۰۰. مجمع الفائدة، كتاب الشهادات، ص آخر.
۱۰۱. سی مقاله، ص ۱۲۴.

۱۰۲. ر.ک. تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۲۰؛ تکمله و مبانى تکمله، خويى، ج ۱، ص ۳۰؛ تقريرات، گلپايگانى، ج ۱، ص ۴۲۵؛ جامع المدارك، خوانسارى، ج ۶، ص ۵۳؛ مفتاح الكرامة، عاملى، ج ۱، ص ۱۱۴ - ۱۰۷؛ كفايه، سبزوارى، كتاب القضاء، ص ۱۱؛ قضاء، آشتياني، ص ۲۱۰؛ قضاء، عراقى، ص ۸۴؛ كشف اللثام، كتاب القضاء، ص ۱۶۲؛ مسالك، ج ۲، ص ۳۷۴.
۱۰۳. وسائل، ج ۱۸، ص ۳۵.
۱۰۴. تقريرات، گلپايگانى، ج ۱، ص ۴۲۷.
۱۰۵. سى مقاله، ص ۱۱۸.
۱۰۶. ر.ک. شرائع وجواهر، ج ۴۰، ص ۳۱۲ - ۳۰۶؛ مسالك، ج ۲، ص ۳۱۸؛ مختلف، علامه، كتاب القضاء، ص ۱۵۴؛ شرح كبير، ج ۲، ص ۴۶۷؛ مفتاح الكرامة، عاملى، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ قواعد علامه و قضاء آشتياني، ص ۲۸۹؛ تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۳۴.
۱۰۷. آشتياني، كتاب القضاء، ص ۲۸۹.
۱۰۸. مسالك، ج ۲، ص ۳۸۱؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۰، ص ۱۷۵.
۱۰۹. آشتياني، كتاب القضاء، ص ۲۹.
۱۱۰. ر.ک. محقق حلى، مختصر النافع، ص ۱۴.
۱۱۱. اين بحث نماز مغرب را شامل نمى شود.
۱۱۲. انفال: آيه ۴۱.
۱۱۳. الفقه الحنفى، ج ۲، ص ۳۵۱ - ۳۴۸.
۱۱۴. سبحانى، جعفر، الاعتصام بالكتاب والسنة دراسة مبسوطه في مسائل فقهية مهمة، ص ۹۲ - ۹۳.
۱۱۵. شيخ طوسى، المبسوط في فقه الامامية، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابن ادريس، السرائر، ج ۳، ص ۴۹۵؛ بهوتى، منصور بن يونس، كشاف القناع، ج ۶، ص ۱۳۴؛ طباطبايى، سيدعلى، رياض المسائل، ج ۲، ص ۴۸۱؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۵۲؛ حنفى، مصر بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ۵، ص ۲۹؛ ابن عابدين، حاشيه رد المختار، ج ۴، ص ۱۹۶.
۱۱۶. اصول كافي، ج ۷، ص ۲۳۷.

طهرى

سال چهارم - شماره ۱۵ - پاييز ۱۳۸۴

۵.