

Adequacy of witness speech justice in judicial proceedings

MohammadReza Kaykha^{*1}

1. Associate Professor, Department of Fiqe and Fundamentals of Islamic Law. Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Ssistan and Baluchistan, Zahedan, Iran.

Abstract

According to Article 177 of the Penal Code. One of the conditions of a religious witness is to have justice. Article 181 of this law defines justice as non-sinfulness, and in its interpretation, committing a great sin and insisting on minors is considered as justice, but considering the fact that the category of martyrdom is news and the definition of news as probability of truth and falsehood, as well as the philosophy of witness testimony, this question is Is not the interpretation of witness justice merely justified by being merely truthful, and the distinction between verbal justice and the absolute meaning of justice? This research, which is done by descriptive-analytical method, shows that the condition of witness justice in the absolute sense, since in addition to the lack of a single criterion for committing a major sin, it is practically impossible to prove justice in this way without spending time. And leads to the closure of the chapter of martyrdom; Consequently, since the purpose of legislating testimony is to discover the truth with the news of the witness; Therefore, it seems that what should be considered by the judge is that the queen of justice in speech means the continuity of the witness's honesty in words. Therefore, committing sins unrelated to truth and falsehood does not interfere with the justice of the witness and the validity of his testimony.

Keywords: Witness, verbal justice, falsehood, just, judicial proceedings



Article Type:

Original Research

Pages: 117-143

Received: 2022 June 28

Revised: 2022 July 2

Accepted: 2022 October 10



©This is an open access article under the CC BY licens.

*. Corresponding Author: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

کفایت عدالت گفتاری شاهد در دادرسی قضایی

محمد رضا کیخا*^۱

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

مطابق ماده ۱۷۷ قانون مجازات اسلامی یکی از شرایط شاهد شرعی دارا بودن عدالت است. ماده ۱۸۱ این قانون عدالت را اهل معصیت نبودن معنا کرده و در تفسیر آن ارتکاب گناه کبیره و اصرار بر صغایر را مزیل عدالت دانسته اما با توجه به اخباری بودن مقوله شهادت و تعریف اخبار به یحتمل الصدق و الکذب و نیز فلسفه شهادت شاهد، به نظر می رسد تفسیر عدالت شاهد به صرف راستگو بودن، و تفکیک بین عدالت گفتاری از معنای مطلق عدالت موجه تر باشد. این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده نشان می دهد، شرط عدالت شاهد به معنای مطلق، از آنجایی که علاوه بر عدم وجود ملاک واحد برای احراز گناه کبیره از صغیره، اثبات عدالت بر این منوال نیز گذشته از صرف وقت، عملاً امکانپذیر نبوده و منجر به بسته شدن باب شهادت می گردد؛ در نتیجه از آنجایی که هدف از تشریح اقامه شهادت، کشف واقعیت با اخبار شاهد است؛ لذا به نظر می رسد آنچه می بایست مدنظر قاضی قرار گیرد، احراز ملکه عدالت در گفتار به معنای مستمر بودن صداقت شاهد در کلام باشد. بنابراین ارتکاب گناهان غیر مرتبط با صدق و کذب به عدالت شاهد و به اعتبار شهادت او خللی وارد نمی کند لذا پیشنهاد می شود ملاک در شاهد برای رسیدگی قضایی صرفاً عدالت گفتاری باشد.

واژگان کلیدی: شاهد، عدالت گفتاری، کذب، عادل، دادرسی قضایی.



نوع مقاله: علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۷-۱۴۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸



© تمامی حقوق انتشار این مقاله، متعلق به نویسنده است.

درآمد

در نظام‌های قضائی، مسلماً برای قاضی این امکان فراهم نیست تا با حضور در صحنهٔ حوادث و جرائم، به واقع علم پیدا کند. از همین رو تمامی مذاهب فقهی و قانونگذار، شهادت را به عنوان یکی از ادلهٔ اثبات دعوا پذیرفته‌اند (محمصانی، ۱۳۵۸ش، ۳۰۲) اما مقصود از شهادت چیست؟ ماده ۱۷۵ ق.م.ا. می‌گوید: «شهادت شرعی آن است که شارع آن را معتبر و دارای حجیت دانسته است اعم از آن که مفید علم باشد یا نباشد» همین امر لزوم وجود شرایطی را در شاهد می‌طلبد که ماده ۱۷۷ قانون مجازات اسلامی ۹۲ به نه مورد اشاره کرده است و از جمله آنها عدالت می‌باشد. اما با توجه به تعاریف متفاوت از عدالت این ابهام به وجود می‌آید که قاضی در زمان دادرسی بر حسب چه ملاک و معیاری شاهد را عادل یا غیر عادل تلقی کند؟ ماده ۱۸۱ این قانون مقصود قانونگذار از عدالت را مفهوم شایع عدم ارتکاب گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر می‌داند. اما آنچه باید به آن توجه ویژه شود این است که شهادت شاهد همانطور که در ماده ۱۷۴ ق.م.ا. به آن تصریح شده عبارت است از «اخبار شخصی غیر از طرفین دعوی به وقوع یا عدم وقوع جرم توسط متهم یا هر امر دیگری..» و خبر عبارت است از کلامی که یحتمل الکذب و الصدق و اختصاص به فرد یا مذهب و دین خاصی هم ندارد چرا که یک راستگویی اصل مطلق اخلاقی است لذا برخی افراد از هر دین و آیینی که باشند بسیار مقید به آن بوده و از دروغگویی بشدت متنفر هستند حتی اگر راستگویی به ضرر آنها هم تمام شود بگونه‌ای که اصطلاح شده که سر او برود دروغ نمی‌گوید. حال همین افراد چه بسا مرتکب به برخی گناهان کبیره و یا اصرار بر صغیره داشته باشند، مثلاً محاسن خود را دائماً تیغ بزند که به فتوای فقها عمل حرامی می‌باشد در این صورت، آیا صحیح است با این سابقه رفتاری که راستگوی برای او ملکه شده به صرف یک غیبت و یا تیغ زدن محاسن به شهادت او ترتیب اثر داده نشود بویژه جای که غیر شهادت این نوع افراد راه دیگری برای اثبات دعوا وجود نداشته باشد؟ و اصلاً آیا می‌توان در جامعه آن هم هنگام وقوع موارد مورد دعوا مطابق تعریف مشهور فقهاء و قانون از عدالت، شاهدهی پیدا کرد؟ مگر فلسفه شهادت شاهد چیست؟ آیا غیر از این است که شاهد ابزاری برای رساندن قاضی به حقیقت ماجرا می‌باشد! در این صورت چرا شهادت فردی که ملکه عدالت گفتاری دارد، حجت نباشد و باید کنار گذاشته شود؟!

در خصوص شرط عدالت و تعریف آن در کتب فقهی باب شهادت مطالبی آمده، در سالهای اخیر، نیز پژوهشهایی در این خصوص صورت گرفته، از جمله «بررسی تحلیلی مفهوم شاهد» اثر اردوان ارژنگ، نشریه مطالعات اسلامی، بهار ۱۳۸۴، شماره ۶۷. نویسندگان در پژوهش مذکور، صرفاً به بررسی مفهوم عدالت پرداخته و بدین نتیجه دست یافته که عدالت در حد حالت درونی و نه به صورت ملکه قابل پذیرش است. و مقاله: «طرق احراز عدالت شاهد در فقه امامیه و حقوق ایران»، منتشر شده در دومین همایش ملی عدالت، اخلاق، فقه و حقوق، سال ۱۳۹۴، نوشته شده توسط رضا مرادی، اثر دیگر در این زمینه است. نویسندگان در این اثر، با اشاره به اهمیت عدالت شاهد، قوانین موضوعه را خالی از تعریف عدالت می‌دانند. البته قانونگذار نیز در ماده ۱۸۱ ق.م.ا. به بیان این مطلب پرداخته: «عادل کسی است که در نظر قاضی یا شخصی که بر عدالت وی گواهی می‌دهد، اهل معصیت نباشد. شهادت شخصی که اشتها به فسق داشته باشد، مرتکب گناه کبیره شود یا بر گناه صغیره اصرار داشته باشد تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی، پذیرفته نمی‌شود». که از مفاد این ماده معلوم می‌شود دیدگاه مشهور فقها را پذیرفته است. لذا در بررسی به عمل آمده معلوم گردید که در کتابهای فقهی و پژوهش‌های انجام شده تفکیک مورد نظر ما صورت نگرفته بنابراین پژوهش حاضر درصدد است تا پس از نقد و بررسی اقوال مطروحه در بین فقها و حقوقدانان، با ملاک قرار دادن عدالت گفتاری، تعریفی دیگر از عدالت شاهد را ارائه دهد. در نتیجه سعی بر آن است در این تحقیق با تبیین و تفکیک مفهوم عدالت، راهگشای عملی و نظری در محاکم قضایی باشد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. شهادت

شهادت از ریشه شَهِدَ، بر وزن فعیل، هم به معنای اسم فاعل و به معنای گواه و حاضر و کسی که چیزی از او پنهان نمی‌باشد و هم به معنای اسم مفعول؛ یعنی کسی که با جهاد در راه خدا کشته شود، آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۲۶۴؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ۷۵). صاحب قاموس قرآن، علاوه بر این وجوه، شهادت را به معنای دیدن و حضور و خبر قاطع می‌داند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ۷۵)، همین مضمون

در آیه ۱۴۰ سوره بقره ذکر گردیده: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ؛ وَ كَيْسَتْ سَتْمَكَرًا تَرًا مِنْ أَتَانِ كَسِّ كَمَا شَهَادَتِي مِنْ خَدَا رَا دَر نَزْد خَوِيْش پُوْشِيْدَه دَا رَد». وَ جِه اسْتَدْلَال بَه اَيْن اِيَه از اَن رُوْسْت كَه كَسِي مِي تُوَانْد اَمْرِي رَا دَر نَزْد خُوْد پُوْشِيْدَه نَگْهَدَا رَد كَه بَر اَن اَشْرَاف وَ اَگَاھِي دَا شْتَه بَا شُد.

صاحب وجوه القرآن برای معنای لغوی شاهد دو وجه را یادآور می‌شود:

وجه اول: شاهد به معنای گواه، چنانکه خداوند در آیه ۱۰ سوره احقاف می‌فرماید: «شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ». در صورتی که از بنی اسرائیل شاهدهی بر مثل قرآن گواهی دهد. آنچه مسلم است گواهی شاهد مورد نظر مبتنی بر آگاهی و اشراف او به موضوع خواهد بود.

وجه دوم: شاهد به معنای حَضَرَ (تفلیسی، ۱۳۶۰ ش، ۱۴۲). ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «الشَّهَادَةُ خَبْرٌ قَاطِعٌ وَ شَهِدَ مِنْ اَصْلِ، يَدُلُّ عَلَى حُضُورٍ وَ عِلْمٍ وَ اِعْلَامٍ». (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ۲۳۹)، شهادت خبر قطعی است و هنگامی که گفته شود شهادت به واقعه داد، این دلالت می‌کند بر اینکه آنجا حضور داشته و علم به آن واقعه دارد و آن واقعه را بیان و ادا کرده است. طبق این تعریف دو وجه مذکور در عبارت صاحب وجوه القرآن واضح‌تر می‌گردد؛ زیرا طبق قول ابن منظور، شهادت عبارت است از خبر قاطع و این معنا بر حضور شاهد و علم و اعلام او از واقعه دلالت دارد.

معنای اصطلاحی شهادت، از معنای لغوی آن بیگانه نبوده و در لسان فقها عبارت است از اخبار همراه با جزم و قطع از وجود حقی، که به وسیله فردی غیر از قاضی، یعنی شاهد اقامه می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۵ ق، ج ۴۱، ۲۵۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲، ۲۹۲). در اصطلاح حقوقدانان نیز عبارت است از اخبار از وقوع حقی محسوس با یکی از حواس، و این غیر از اخبار به حق به نفع غیر و به ضرر خود است؛ زیرا بر اخبار به حق به نفع دیگری و بر ضرر خود، اقرار اطلاق می‌شود نه شهادت. ضمن اینکه در تحقق شهادت، وجود مشهود به در گذشته یا در زمان اداء شهادت ضروری است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲ ش، ۳۹۷). ماده ۱۷۴ قانون مجازات اسلامی ۹۲ نیز شهادت را این گونه تعریف کرده است: «شهادت عبارت از اخبار شخصی غیر از طرفین دعوی به وقوع یا عدم وقوع جرم توسط متهم یا هر امر دیگری نزد مقام قضایی است». با دقت در تعریف لغوی و اصطلاحی شهادت و شاهد می‌توان گفت تمام بحث در آنها خبر دادن

به صورت قطعی و جزمی از وقوع واقعه‌ای است و این همان صداقت در گفتار می‌باشد و لذا عدم ارتکاب گناهانی که به صداقت فرد لطمه ای نمی‌زنند از این تعاریف به دست نمی‌آید.

۲-۱. کذب

به مطابقت یک قضیه با خارج «صدق» می‌گویند و در مقابل، عدم مطابقت قضیه با خارج را «کذب» می‌نامند. (تهانوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷۰). لذا می‌توان گفت «کذب» نقیض «صدق» است. بنابراین برای فهم بیشتر «صدق» لازم است نقیض آن هم تبیین گردد. در کتاب صحاح «كُذِبَ» جمع «كَاذِبٍ» آمده است، مانند «رَاكِعٌ وَرُكْعٌ» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ۲۱۰). کاذب، اسم فاعل از ریشه «کذب» و به معنای دروغگو می‌باشد. در همین معنا، واژه «كُذَّابٌ» یعنی بسیار دروغگو، اسم مبالغه است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ۹۸). دروغ یا در عمل، یا در قول، یا در امر معنوی و یا در امر خارجی ظهور می‌یابد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ۳۵).

مشهور فقها، معنای اصطلاحی کذب را عدم مطابقت ظهور کلام خبری با واقعیت امر تعریف نموده‌اند. برخی نیز، کذب را به مطابقت نداشتن خبر با اعتقاد گوینده آن و برخی دیگر به منطبق نبودن خبر با واقعیت و عقیده خبردهنده آورده‌اند، که قدر متیقن از معنای دروغ، مخالفت مراد گوینده و ظهور کلام با اعتقاد و واقع؛ هر دو است. گروهی دیگر از فقها از مراد گوینده تحت عنوان مطابق و از واقع با عنوان مطابق تعبیر می‌کنند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ۳، ۶۰۲).

با در نظر گرفتن معانی مذکور، همان گونه که در قبل اشاره شد، کاذب نقیض صادق و کذب خلاف صدق (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ۳۳) و به معنای اخبار از امری برخلاف واقع و انصراف از حق است، خواه عمداً باشد یا خطائاً. تفاوت خطا کننده و کاذب آن است که کاذب به دروغ و خطا بودن گفته خود آگاهی دارد، برخلاف خطا کننده (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۱۵۷)، بنابراین صدق مطابق حق و واقع و کذب در مقابل این مفهوم قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ۳۵).

با دقت در تعاریف بیان شده از «کذب» معلوم می‌گردد که اگر اخبار فردی غیر از طرفین دعوی به وقوع یا عدم وقوع جرم توسط متهم و یا هر امر دیگری در نزد مقام قضایی با واقعیت امر مطابقت نداشته باشد، دروغ محسوب می‌گردد و نمی‌تواند حقیقت

ماجرای ادعا شده را برای مقام قضایی اثبات نماید. بنابراین آنچه پایه و اساس چنین شهادتی را متزلزل و ویران می کند، خلاف واقع بودن گفتار شاهد می باشد نه ارتکاب گناهی مثل غیبت کردن و فحاشی نمودن و امثال آنها.

۱-۳. عدالت گفتاری

از آنجا که «عدالت» مهمترین شرط شاهد در فقه و حقوق است و پیشرفت دادرسی براساس این شرط با خطای کمتری مواجه خواهد بود لذا ذی حق چه بسا بهتر به حقوق خود دست خواهد یافت. (هلیسائی و همکاران، ۱۳۹۱ش، ۱۶۲) به همین لحاظ است که در آیات قرآن از جمله آیه ۲ سوره طلاق تصریح شده: «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ» دو نفر مسلمان عادل را گواه بگیرید. از محتوای این آیه معلوم می شود عدالت تایید کننده صحت گفتار شاهد می باشد.

نکته ای که ضرورت دارد مورد توجه قرار گیرد این است که قرآن فقط به شرط عدالت شاهد اشاره کرده اما تعریفی از خود عدالت بدست نداده است، در روایات و الفاظ فقها و حقوق دانان اسلامی نیز تعبیر مختلفی برای «عدالت» بیان گردیده که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما آنچه نظر برگزیده ما در این پژوهش است مبتنی بر تحلیلی که از فلسفه شهادت و تعریف آن به اخبار که احتمال صدق و کذب در آن است و همچنین با توجه به تفاوتی که در کارکرد عدالت در مناصب مختلف اسلامی وجود دارد، تاسیس عنوان «عدالت گفتاری» می باشد که در آن تاکید زیادی بر ملکه و عادت و استمرار راستگویی در فرد شاهد می باشد به این لحاظ که می تواند در ایجاد علم یا اطمینان قریب به یقین برای قاضی موثر باشد و این غیر از عدالت فردی است که در مکاتب فردگرا مورد بحث قرار گرفته و به معنی «آزادی قراردادی» و «عدالت معاوضی» می باشد. (اصغری، دانشنامه، ص ۳۲) همچنان که این عنوان را می توان از برخی آیات و روایات نیز بدست آورد. به عنوان نمونه، پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «کسی که در برخورد با مردم ستم نمی کند و در گفتار دروغ نمی گوید و در وعد و وعید تخلف نمی کند در صف کسانی است که مروت او کمال یافته و عدالتش ظاهر شده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ۲۴۸) همانطور که ملاحظه می شود همه موارد ذکر شده در روایت ارتباط مستقیم با صدق و کذب فرد دارد و به فرمایش پیامبر عدالت را در فرد ظاهر

می کند. همچنین در آیه ۴ سوره نور خداوند می فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» و کسانی که نسبت زنا به زنان پاکدامن و شوهردار می دهند و چهار شاهد نمی آورند، پس هشتاد تازیانه به آنان بزنید و گواهی آنان را هرگز نپذیرید که آنان همان افراد فاسقند. آیه تصریح دارد که فرد تهمت زده و تهمت یعنی خلاف واقع حرف زدن و دروغ گفتن و به این جهت ایشان فاسق است که نقطه مقابل عادل بودن می باشد و به این لحاظ شهادت او دیگر پذیرفته نیست. همه اینها می تواند موید نظریه عدالت گفتاری باشد و تاکید بر ضرورت وجود این نوع از عدالت در شاهد داشته باشد.

۲. تشریح عدالت شاهد

در قانون وجود شرط عدالت در شاهد لازم دانسته شده از طرف دیگر با توجه به ارائه فرضیه جدید «عدالت گفتاری» بنابراین لازم است تعاریف مختلف از عدالت را در ذیل دیدگاهها و ادله آن ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گیرد و سپس دیدگاه مختار تحلیل و بررسی شود.

۲-۱. دیدگاه فقها

فقه اسلامی با تکیه بر آیات و روایات، عدالت در شاهد را یکی از ضروریات پذیرش شهادت بر می شمرد. خداوند در سوره طلاق می فرماید: «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ؛ و دو تن عادل را از میان خود گواه گیرید» (طلاق / ۲). روایتی از محمد بن مسلم از امام صادق (ع) بدین مضمون وارد شده است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُجِيزُ فِي الدِّينِ شَهَادَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، وَيَمِينِ صَاحِبِ الدِّينِ، وَلَمْ يَكُنْ يُجِيزُ فِي الْهَلَالِ إِلَّا شَاهِدَيْنِ عَدْلٍ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ۵۸۲)؛ پیامبر اکرم (ص) در شهادت در دین، شهادت یک مرد و قسم صاحب دین را اجازه می دانند، اما شهادت به آغاز ماه را اجازه ندادند؛ مگر توسط دو شاهد عادل.»

از این رو فقها، یکی از شرایط لازم به منظور اعتبار شهادت شاهد را لزوم عدالت در وی دانسته اند. در خصوص دیگر شرایط شاهد، برخی از فقها نظیر صاحب جواهر

شرایط شاهد را در امور ذیل می‌داند:

بلوغ، کمال عقل و شیعه بودن (میرداماد، ۱۴۰۵ق، ج ۴۱، ۷-۳۴)؛ از دیدگاه ایشان شاهد بایستی علاوه بر عدالت، دارای سه شرط مزبور باشد؛ اما برخی دیگر از فقها علاوه بر چهار شرط یاد شده، ارتفاع تهمت و طهارت مولد را اضافه نموده و رعایت تمامی آنها را در اعتبار شهادت، شرط می‌دانند (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ۵۱۸-۵۱۴). دیدگاه فقها به منظور تشریح عدالت در شهادت، بر چند قسم متصور است:

دیدگاه اول (قول مشهور): در میان فقیهان شیعه، علامه حلی نخستین

کسی است که به پیروی از اهل سنت، از عدالت با عنوان «ملکه راسخه» تعبیر آورده و مروّت را نیز در تحقق عدالت شرط می‌داند. علامه در مختلف می‌گوید: «عدالت کیفیت نفسانی راسخی است که متّصف به آن را به ملازمت تقوا و مروّت و می‌دارد و با اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر محقق می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ۵۰۱). این در حالی است که ایشان در کتاب تحریر الاحکام، عدالت را حسن ظاهر می‌داند، نه ملکه (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ۳۱۸).

دیگر قائلین به این نظر، از جمله شهیدثانی و نراقی عدالت را حالت نفسانی راسخ و پایداری می‌دانند که انسان را بر ملازمت تقوی و مروّت و می‌دارد (عاملی (شهیدثانی)، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ۱۲۸؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ۶۴). در واقع این تعریف، بین علمای امامیه، پس از علامه حلی یعنی شهید اول به بعد شهرت یافته. طبق این دیدگاه، اصل عدالت ملکه‌ای درونی است که به صورت اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر ظهور می‌یابد. قوّت تعریف مزبور بدان دلیل است که محوریت تعریف عدالت، همان کیفیت و حالت درونی برشمرده شده، و مروّت و تقوی نتیجه این حالت به شمار آمده است. آیت‌الله موسوی اردبیلی این دیدگاه را به فقهای امامیه و غیر امامیه نسبت می‌دهد (موسوی اردبیلی، ۱۴۰۸ق، ۳۰۲).

حالت نفسانی راسخ و پایدار همان چیزی است که از آن تحت عنوان ملکه یاد می‌شود؛ امام خمینی از جمله کسانی است که زمانی فرد را عادل می‌نامد که دارای ملکه عدالت باشد و ملکه عدالت قوّه‌ای است که انسان را از معاصی باز می‌دارد (موسوی خمینی، بی تا، ج ۴، ۱۵۰).

برخی دیگر از فقها همین مفهوم را با عباراتی متفاوت آورده‌اند و گفته‌اند که عدالت

عبارت است از استقامت فعلی بر عدم انجام گناه، که معلول حالت پایدار درونی و ملکه باشد (مفید، ۱۴۱۳ق، ۷۲۵؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ۲۱۷). در حقیقت، صرف ترک گناه سبب اتّصاف عادل بودن شاهد نمی‌شود. بلکه بایستی عدم ارتکاب معاصی، مدلول ملکه درونی باشد.

بدیهی است به دلیل وجود دو قید مروّت و ملکه، احراز عدالت نسبت به سه دیدگاه بعدی مشکل‌تر خواهد بود. مروّت به تخلق به رفتار و خلقیاتی اطلاق می‌شود که با توجه به زمان و مکان، مناسب احوال فرد است (عاملی (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ۱۰۳). اگر چه فقها افعالی از قبیل غذا خوردن در بازار و امثال آن را متذکر شده‌اند، اما بایستی دانست که مصادیق مروّت امری عرفی و تابع عرف می‌باشد و از مکانی به مکان دیگر و زمانی به زمان دیگر طبعاً متفاوت است. چه بسا عمل یک شخص بر حسب عرف آن منطقه یا آن زمان، خلاف مروّت تلقی شود و حال آنکه ارتکاب همان فعل در محیطی دیگر و یا در زمانی دیگر برخلاف مروّت نباشد.

دیدگاه دوم: تعریف عدالت به صرف ترک گناهان کبیره و صغیره یا فقط ترک کبائر، دیدگاهی است که در برخی از کتب فقهی امامیه و اهل سنت مطرح می‌باشد (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ۱۱۷؛ شربینی، بی تا، ج ۴، ۴۲۷؛ ج ۸، ۲۹۴؛ سیوطی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ۶۸۱ و ج ۳، ۴، ۲۷۷).

دیدگاه مزبور بدون در نظر گرفتن عدالت ناشی از ملکه و یا عدم ابتلا به معاصی، با تکیه بر جنبه اثباتی قضیه، صرف ترک را ملاک عدالت تلقی می‌کند.

دیدگاه سوم: شیخ طوسی به یک رأی اکتفا نکرده و بر چند قول است، بنابر یک دیدگاه از ایشان، عدالت عبارت است از اینکه ظاهر شاهد، همچون ظاهر شخصی مؤمن به خداوند بوده و مردم چنین فردی را به ستر، پوشش، دوری از گناه، بازداشتن شکم از غذا و محفوظ داشتن از شهوت بشناسند، نیز اضافه می‌کند که عادل کسی است که از گناه، مخصوصاً گناهان کبیره و حرکات ناشایست پرهیز کند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۳۲۵). تعریف شیخ طوسی ناظر بر دو وجه است، در ابتدا ظاهرالصلاح بودن را برای احراز عدالت کافی دانسته؛ یعنی همین که ظاهر فردی مورد اطمینان باشد به صفت عدالت متّصف خواهد بود؛ اما در ادامه به صرف ظاهر اکتفا نکرده و ارتکاب گناهان کبیره را مزیل عدالت می‌داند.

آیت‌الله مکارم شیرازی دیدگاهی نزدیک به دیدگاه شیخ داشته و می‌گوید: «واجب است که شاهد ظاهر الصلاح و عادل باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ۳۵۱). مقصود از حسن ظاهر در شاهد آنست که هر گاه در رابطه با وضعیت وی از دیگران سؤال شود، آنان چنین فردی را نیک و درستکار می‌نامند.

دیدگاه چهارم: مؤلفین این دیدگاه، از جمله شیخ طوسی در یکی از اقوال خود، عدالت را به مسلمان بودن و عدم ظهور فسق تعریف کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ۲۱۷؛ انصاری، ۴۱۰ق، ج ۳، ۱۶۵).

طبق این دیدگاه، اصل بر عدالت و سلامت روحی و اخلاقی هر فرد است، تا زمانی که فسق محرز گردد؛ زیرا فسق حالتی عارضی است و اثباتش نیازمند دلیل است و همین که از انسان مسلمان فسقی ظاهر نشود، مشمول عنوان عادل خواهد بود. فسق در مقابل عدالت است و منظور از آن، عملی است که زایل کننده عدالت می‌باشد و با ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر تحقق می‌یابد (عاملی (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۳، ۱۳۰). تفاوت این دیدگاه با دیدگاه دوم، از آنجایی است که شیخ و مؤلفین ایشان، صرف عدم الفسق را برای احراز عدالت مبنا قرار داده‌اند. البته احراز عدالت بر طبق دیدگاه شیخ، علی‌رغم ساده‌تر بودن، که مدلول فقدان أخذ قید مرّوت در تعریف می‌باشد، بر افراد کمتری صدق خواهد کرد.

اگر تقابل فسق و عدالت از باب تقابل عدم و ملکه باشد، در اتصاف شاهد به صفت عدالت، عنوان عدم الفسق کافی است. برخی از فقها از جمله صاحب العناوین (حسینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ۲، ۷۳۶) تقابل بین فسق و عدالت را از باب تضاد می‌داند نه عدم و ملکه، که در این صورت و بنابر تضاد بین فسق و عدالت، می‌توان حالت سومی نیز فرض کرد که شاهد نه متّصف به عدالت باشد و نه به فسق، در این صورت فرد غیرفاسق که براساس این دیدگاه می‌بایست عادل تلقی گردد، الزاماً متّصف به عدالت نمی‌باشد و با عدم اتّصاف به عدالت، عدالت وی محرز نمی‌گردد و واجد شرط عدالت نخواهد بود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۲۳۷).

فقههای مذاهب اسلامی اتفاق نظر دارند که اصرار بر ارتکاب صغائر، مانع پذیرش شهادت است، خواه فعلی باشد یا حکمی، اما توبه کردن از گناه صغیره سبب استماع شهادت می‌شود. اصرار در معنای اکثر است؛ بنابر قولی دیگر، اصرار با عدم توبه و

مداومت حاصل می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۵، ق، ج ۴۱، ۲۷).

در مقابل دیدگاه‌های مبتنی بر شرط احراز عدالت برای شاهد، مرحوم خوانساری از جمله فقهای است که عدالت شاهد را شرط نمی‌داند و می‌گوید:

«آیات و روایات دال بر اعتبار عدالت شاهد نیستند، آیا نمی‌بینید که قول «ذوالید» مورد پذیرش واقع می‌گردد، بدون اینکه احراز عدالت او شرط باشد، نیز مستفاد از برخی اخبار آن است که صرف اطمینان و وثاقت درباره و کیلی که مدعی پرداخت زکات به مستحقش است کفایت می‌کند، در مورد قول کسی که ادعای زوجیت با زنی را دارد، در حالی که زن در نکاح غیر او می‌باشد، نیز همین حکم جاری می‌شود، بنابراین اعتبار شرط عدالت شاهد به صورت مطلق، نوعی مسامحه است» (خوانساری، ۱۴۰۵، ق، ج ۶، ۱۰۶).

۲-۲. دیدگاه حقوقدانان

طبق مفاد ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی و ۱۵۵ قانون آئین دادرسی کیفری مصوب سال ۱۳۷۸ به پیروی از نظر مشهور فقها، عدالت به عنوان یکی از شرایط شاهد مدنظر قانونگذار قرار گرفته است. ماده ۱۷۵ ق.م.ا. صریحاً مقرر می‌دارد که عدالت شاهد بایستی در دادگاه به یکی از طرق شرعی اثبات گردد؛ لزوم اثبات عدالت شاهد به استناد ماده ی مذکور، مبین آن است که اصل عدم عدالت شاهد است، لذا بایستی محرز گردد. براساس ماده ۱۹۵ ق.م.ا. در اثبات یا نفی عدالت، علم و آگاهی شاهد به عدالت و یا فقدان آن لازم است و برای احراز عدالت، حُسن ظاهر به تنهایی کافی نمی‌باشد. همچنین تبصره ی ۳ ماده ۱۵۵ ق.ج.آ.د.ک. بیانگر این است که سابقه ی فسق و اشتها به فساد، مانع از اطلاق عادل بر افراد است. طبق ماده ۱۸۱ ق.م.ا. هر شاهدهی که در نظر قاضی یا فردی که به عدالت وی گواهی می‌دهد، معصیت کار نباشد، اطلاق عادل بر او صحیح است.

از نظر دکتر کاتوزیان، معنای عام عدالت حاوی تمام فضایل است، ولی عدالت به معنای خاص، عدالت به معنای برابر داشتن است و بایستی بین سود و زیان و تکالیف و حقوق شخص، اعتدال و تناسب رعایت شود (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ج ۲، ۳۶)، ایشان معتقدند که وسیله ی روانکاو اشخاص در اختیار حقوق نیست تا بتواند با دلیل مستقیم

به ملکه عدالت دست پیدا کند؛ ناچاراً باید اماره‌هایی وجود داشته باشد که بیانگر وجود ملکه باشند و بارزترین علامت، حسن ظاهر او به لحاظ رفتار و کردار در جامعه است (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ش، ۲، ج ۲، ۱۵۲).

متبادر به ذهن از عبارت دوم دکتر کاتوزیان این است که عدالت در انسان هر گاه استمرار یابد و به صورت ملکه درآید، در افعال و اقوال او ظاهر می‌گردد. با در نظر گرفتن این حالت درونی، در ارزیابی عدالت شاهد، بایستی کردار و پندار نیک او مکرر گردد تا بتوان گفت که برخوردار از این حالت، عادت او شده و دارای ملکه عدالت است؛ اما طبق نظر نخست ایشان بایستی بین عدالت به معنای عام و خاص قائل به تفکیک شد.

دیگر حقوقدانان نیز تعاریفی ارائه نموده‌اند که با دیدگاههای مطروحه از سوی فقها بیگانه نبوده و همخوانی دارد. بنابر یک تعریف، عدالت صفت نفسانی است که باید با تربیت صحیح به صورت ملکه ذهنی انسان تبدیل شود تا بتواند بر غرایز و امیال نفسانی غلبه کند و از ارتکاب گناهان کبیره دوری گزیند (مدنی، ۱۳۷۲، ش، ۱۸۲).

برخی محققان از برآیند مجموع آراء فقهای امامیه در تعریف عدالت شهود آورده‌اند: «عدالت حالتی درونی و نفسانی (نه ملکه) در وجود غیرمعصوم است که منجر به ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر می‌شود» (ارژنگ، ۱۳۸۴، ش، ۳۳).

به طور کلی، حقوقدانان همچون فقها معتقدند که عدالت باید در رفتار و گفتار شخص به طور مستمر وجود داشته باشد تا بتوان به شهادت فرد به عنوان دلیل شرعی استناد نمود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ش، ۴۴۴).

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

در نقد دیدگاه مشهور اولاً: فقهای چینی چون محقق اردبیلی به دلیل اصل عدم اشتراط، رعایت مروت در عدالت را شرط ندانسته، ضمن اینکه معتقدند که دلیلی از ادله نقلی و عقلی بر لزوم رعایت مروت وجود ندارد و حتی مستفاد از ادله، عدم لزوم چنین قیدی است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۴، ۱۷۴). و ثانیاً: اختلاف دیدگاه فقها در تعریف عدالت بیانگر عدم وجود دلیل متقن بردخال عدم ارتکاب مطلق گناه در عدالت شاهد می‌باشد. روایت ابی یعفر نیز مورد مناقشه قرار گرفته است که در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد.

دیدگاه دوم، از آن جهت قابل تأمل است که صرف عدم ارتکاب گناه کبیره و صغیره را نمی‌توان عدالت معنا کرد؛ زیرا عدالت کیفیت و حالتی درونی است و خود همین عدم ارتکاب کبائر و صغائر می‌تواند مدلول علل متعددی نظیر ریا، ترس از دیگران و... باشد.

در مقام اشکال از مبنا قرار دادن حسن ظاهر، که در ضمن دیدگاه سوم طرح گردیده، گفته می‌شود که حسن ظاهر راهی است برای شناخت عدالت، نه اینکه بتوان عدالت را به حسن ظاهر تعریف کرد؛ زیرا عدالت کیفیت و حالتی درونی است و ظاهرالصلاح بودن شاهد می‌تواند بیانگر عدالت شاهد باشد. لذا به طور کلی اشکالات ذیل بر این تعریف وارد است:

الف: بهتر است که تعریف مورد بحث، از جمله راههای اثبات و احراز عدالت باشد، نه اینکه در زمره تعاریف عدالت قرار گیرد.

ب: این تعریف نسبت به درونی بودن و کیفیت عدالت مسکوت است (ارژنگ، ۱۳۸۴، ش ۱۸).

با این وجود اشکالات دیدگاه سوم، بر دیدگاه اخیر نیز وارد خواهد بود؛ چرا که فقهای نظیر فیض کاشانی، عدم ظهور فسق را از جمله راههای اثبات عدالت می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ۱۸). ضمن اینکه این دیدگاه، درونی بودن عدالت را مفروغ‌عنه تلقی کرده است.

علاوه بر مطالب مطروحه، از طریق شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ۲۴۱) و شیخ صدوق در کتاب من لایحضر الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ۳۸) در باب عدالت شاهد، روایتی نقل شده که در مورد سلسله سند آن دیدگاههایی وجود دارد. متن روایت بدین شرح آمده است:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) بِمَ تُعَرَّفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ - بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ - فَقَالَ أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ - (وَ كَفِّ الْبُطْنِ) وَ الْفُرْجِ وَ الْيَدِ وَ اللِّسَانِ - وَ يُعَرَّفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ؛ عبد الله بن ابی یعفور گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم که با چه معیاری، عدالت شخص، میان مسلمانان شناخته می‌شود، تا قبول شهادتش به نفع و یا علیه آنها جایز باشد؟ فرمودند: ظاهر نبودن عیبی که با عدالت منافات داشته باشد، و پاکدامنی و

خودداری کردن در مقام خوردن و شهوت و دست نیازیدن به مال غیر و نگهداری زبان از نابایست و ناشایست، و اینها همه به ترک کبائری که خداوند وعده آتش بر آنها داده است شناخته می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ۲۴۱).

در مورد سند این روایت، دو قول مطرح است:

قول اول: برخی سند آن را هم در طریق شیخ طوسی و هم در طریق شیخ صدوق ضعیف می‌دانند. صاحب مفتاح که از قائلین به این نظر است می‌گوید: «الظاهر أن الخبر غیر صحیح فی التهذیب و فی الفقیه» (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ۲۸۸). ظاهرا این خبر که در کتاب تهذیب و در کتاب من لایحضره الفقیه آمده، حدیث صحیح نیست. ضعف طریق شیخ طوسی: در طریق شیخ طوسی در کتاب تهذیب، وجود محمدبن موسی‌الهمدانی سبب ضعف این روایت دانسته شده؛ دو وجه در تضعیف محمد بن موسی منقول است:

وجه اول: ابن‌ولید وی را اهل وضع و جعل روایت به شمار آورده و درباره او چنین می‌گوید «کان یضع الحدیث».

وجه دوم: محمدبن موسی از مستثنیات کتاب نوادرالحکمة قرار گرفته و از همین رو از جمله روآت ضعیف محسوب می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۵ق، ۹۷).
ضعف طریق شیخ صدوق: طریق مزبور از آن جهت ضعیف دانسته شده که در سلسله سند آن احمدبن محمدبن یحیی‌العطار وجود دارد. بنابر این قول، وثاقت این شخص ثابت نشده و در کتب رجالی نامی از وی به میان نیامده است.
مستفاد از قول اول بنابر هر دو وجه یاد شده، آن است که هم در طریق شیخ طوسی و هم در طریق شیخ صدوق اشکال وجود دارد.

قول دوم: در مقابل دیدگاه فوق، برخی دیگر از فقها قائل به صحت این روایت بوده و با استناد به روایت مزبور برای اثبات مدعای خود، گناه کبیره را به گناهی تفسیر کرده‌اند که خداوند متعال بر آن وعده عذاب آتش داده است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ۹۱).
در این خصوص هم باید گفت همانطور که شیخ انصاری از وحید بهبهانی نقل کرده و مطلب خواهد آمد؛ این نگاه به عدالت جز در افراد نادر و معدودی تحقق پیدا نمی‌کند و با توجه به مبتلابه بود شهادت و به طبع آن عدالت، اختلال در رسیدگی قضایی پیش خواهد آمد.

۴. اعتبار علم و قطع و پرهیز از کذب در شهادت

اهمیت و ضرورت شهادت مقرون به علم و قطع، در کتب بسیاری از فقها، آیات و روایات مطرح گردیده، علامه حلی با استناد به آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء/ ۳۶)، و هرگز بر آنچه علم و اطمینان نداری دنبال مکن که (در پیشگاه حکم خدا) چشم و گوش و دل ها همه مسئولند. مستند شهادت را علم قطعی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ۱۶۱).

در باب زنا، ابوبصیر از امام صادق (ع) چنین روایت می‌کند: «لَا يُرْجَمُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِمَا أَرْبَعَةٌ شُهَدَاءَ عَلَى الْجَمَاعِ وَالْإِيْلَاجِ وَالْإِدْخَالِ كَالْمِيلِ فِي الْمُكْحَلَةِ؛ مرد و زن سنگسار نمی‌شوند تا اینکه چهار شاهد بر جماع و داخل کردن، همچون دخول میل در سرمه‌دان شهادت دهند» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ۱۸۴).

برای علم و قطعیت شاهد دو حالت متصور است:

حالت اول: شاهد علم و قطع دارد که در گفته خویش صادق است.

حالت دوم: شاهد علم و قطع بر کذب بودن گفته خویش دارد.

روشن است که شهادتی قابلیت استناد را دارد که از روی علم و قطع همراه با صدق باشد؛ یعنی حالت نخست، نه شهادت کسی که قطع بر کذب شهادت خود دارد. در روایتی دیگر، جعفر بن حسن از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الشَّهَادَةِ قَالَ - هَلْ تَرَى الشَّمْسَ عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ أَوْ دَعُ؛ در مورد چگونگی شهادت از پیامبر اکرم (ص) پرسیده شد، فرمودند: آیا خورشید را می‌بینی؟ به مانند آن شهادت بده و یا شهادت را رها کن» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ۳۴۲).

در مقابل شهادت کذب که در قرآن و متون فقهی و روایی از آن تحت عنوان «شهادت زور» تعبیر آورده می‌شود، مانند شهادت از روی قطع و یقین، مدلول ادله‌ای بوده و مورد تقبیح قرار گرفته است. خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره حج می‌فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»؛ و از پلید حقیقی یعنی بت‌ها اجتناب کنید و نیز از قول باطل دوری گزینید. علت عطف قول دروغ به دوری از بتان بدین جهت است که خداوند به واسطه اهمیت راستگویی در زندگی اجتماعی، دوری از گفتار دروغ را در کنار دوری از بت‌پرستی قرار داده و این تأییدکننده اهمیت صداقت در

گفتار است؛ در تفسیر آیه ۷۲ سوره فرقان «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» و آنان هستند که به ناحق شهادت ندهند و هرگاه به عمل لغوی (از مردم هرزه) بگذرند بزرگوارانه از آن در گذرند. منظور از قول زور در اصل، کژی و انحراف از حق و عدالت است. وجه تسمیه شهادت دروغ به شهادت زور بدین دلیل است که شاهد با شهادت دروغ از حق و درستی و رعایت عدالت منحرف می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۹۸-۹۹؛ طبرسی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۰، ۱۰۶-۱۰۹).

عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «لَا يَنْقُضِي كَلَامَ شَاهِدِ الزُّورِ مِنْ بَيْنِ يَدَيِ الْحَاكِمِ - حَتَّى يَتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ فِي النَّارِ - وَ كَذَلِكَ مَنْ كَتَمَ الشَّهَادَةَ؛ سخن شاهد دروغگو در برابر حاکم پایان نمی‌یابد، تا آنکه جایگاهش در آتش جهنم آماده می‌گردد، کسی هم که کتمان کننده شهادت باشد همین حکم را دارد» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ۱۰۴۲).

همچنین مستفاد از سیاق آیه ۴ سوره نور: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»، و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند سپس چهار گواه نمی‌آورند هشتاد تازیانه به آنها بزنیید و هیچگاه شهادتی از آنان نپذیرید و اینانند که خود فاسقند»، آن است که در صورت نسبت دادن زنا به زن عقیفه و محصنه، مدعی بایستی بر صدق گفته خود چهار شاهد اقامه کند، در غیر این صورت کذب ادعای وی محرز شده و علاوه بر اجرای تازیانه، حکم به فسق وی داده شده و از آن پس شهادتش مسموم نخواهد بود. با توجه به اختلاف دیدگاه فقها در تعریف عدالت و نقدهای وارده بر آنها و شواهد و قرائن تایید کننده کفایت صرف ملکه راستگویی در صدق عدالت بر شاهد که از مباحث قبل بدست آمد و برای اثبات فرضیه مورد نظر، لازم است بین عدالت گفتاری و مطلق عدالت تفکیک قائل شده و حوزه کاربردی هر کدام معلوم گردد.

۵. تفکیک عدالت گفتاری از معنای مطلق عدالت

از آنچه گذشت معلوم گردید دیدگاه‌های بیان شده با مناقشه همراهند و خالی از ضعف و تحکم نیستند؛ بنابراین به منظور رفع تمامی نزاع‌ها در بیان مفهوم عدالت، معتقدیم می‌بایست بین عدالت گفتاری و معنای مطلق عدالت؛ مستفاد از قول مشهور فقها

و دیگر اقوال؛ یعنی عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر، در کاربردهای مختلف فقهی عدالت، قائل به تفکیک شد؛ مبانی این تفکیک به شرح ذیل می‌آید:

دلیل اول: با معلوم شدن اقوال و جوانب مسأله، روشن می‌شود که تعاریف مورد اشاره، با نوعی تکلف همراه است و اختلاف آراء و دیدگاهها حاکی از آن است که شارع علی‌رغم مشروط نمودن شهادت بر عدالت، خود به تعریف عدالت نپرداخته و فهم معنا و انطباق آن بر مصادیق، به عرف واگذار می‌گردد. از همین رو متبادر به ذهن آن است که تعاریف وارده در پاره‌ای از روایات، ارشاد به فهم عرفی است؛ لذا امکان‌سنجی احراز افراد متّصف به عدالت، نتیجه پذیرش دیدگاهی خواهد بود که خالی از قیود مربوط به حالات درونی افراد و قوه ترک گناه باشد؛ چرا که انسان دائماً در معرض ابتلا به گناه قرار می‌گیرد و کمتر افرادی می‌توانند از قوه پرهیز از گناه برخوردار باشند. علاوه بر اینکه در آیه ۲۸۲ سوره بقره در شهادت دو زن تصریح می‌فرماید: «ان تضل احدهما فتذکر احدهما الاخری» اگر یکی از آن دو انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند. یعنی اگر خلاف واقع بگوید که این تصریح به فلسفه شهادت یعنی بیان واقعیت می‌باشد. بنابراین آنچه در شهادت اصل است راستگویی می‌باشد و هر آنچه به این عمل آسیب نرساند، دخیل نباشد به همین دلیل است که خداوند در آیه ۱۰۶ سوره مائده در جایی که غیر مسلمانی شاهد می‌شود و در راستگویی او شک داریم را دستور می‌دهد پس از نماز عصر سوگند دهیم به این صورت که بگویند ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد. منظور از حق در اینجا حقیقت واقعه است که محور بودن راستگویی را بیان کند. موید این مطلب فرمایش فاضل مقداد ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره است که می‌فرماید: «ممن ترضون من الشهداء» هر که را طرفین راضی شوند گواه گیرند. که بیان می‌دارد، این آیه دلالت بر این می‌کند که شاهد از افرادی باید باشد که مردم نسبت به صداقتش در امر شهادت حسن ظن داشته باشند. (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ۵۳)

دلیل دوم: تفکیک بین مناصب: با توجه به اهمیت و ویژگی برخی مناصب، مانند امام جماعت، حاکم شرع، مرجع تقلید و ولی فقیه، می‌توان عدالت به معنای مطلق را در آنها قایل شد؛ به عبارت دیگر با توجه به اعتبار شرط عدالت به عنوان متعلق فعل در برخی از قضایا و ابواب فقه، لازم است مراد از عدالت را مبتنی بر خصوصیت

آن مناصب تعیین و تفسیر نماییم لذا به عنوان مثال در باب قضا به لحاظ اهمیت ویژه در حل و فصل خصومات و سلطه بر دماء و نفوس و اموال دیگران، باید مراد از عدالت را علی‌رغم پیچیدگی و نادرالوقوع بودن عدالت حداکثری نفسانی، عدالت قریب به عدالت حداکثری نفسانی دانست. (ایزدی فرد و همکاران، ۱۳۹۷، ش، ص ۴۴) اما چون آنچه که در باب شهادت اهمیت دارد و به نوعی بنای شهادت بر آن پایه‌گذاری شده، اخبار از واقع و دوری از کذب است. در واقع بنای قانونگذار در مشروعیت شهادت به عنوان یکی از ادله، آشکار کردن واقعیت موجود به واسطه گفتار شاهد است؛ لذا از آیات و روایات مفید شهادت توأم با قطعیت و پرهیز از قول زور و همچنان قول لغت‌دانان (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ۲۳۹) آنچه که در معنای اصطلاحی شهادت در لسان فقها آمده (میرداماد، ۱۴۰۵ق، ج ۴۱، ۲۵۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ۲۹۲) که شهادت را به خبر جازم و قاطع تعریف می‌کنند، به دست می‌آید که احراز شهادت مبتنی بر علم قطعی توأم با صداقت از سوی شاهد، کفایت می‌کند، و با در نظر گرفتن این ملاک، خوشنام بودن و حسن‌رفتار شاهد، اماراتی هستند که برای قاضی راستگویی شاهد را اثبات می‌کند.

دلیل سوم: پذیرفتن معنای مطلق عدالت، منجر به صرف بیشتر وقت دستگاه قضاء، به احراز عدالت شاهد و در نهایت، بسته شدن باب شهادت و تضییع حقوق مردم می‌گردد. وحید بهبهانی نیز بر این مطلب تاکید می‌دارد که اگر ملاک از عدالت حاصل شدن ملکه نسبت به کل معاصی باشد تحقق آن بسیار مشکل و نادرالوقوع خواهد بود و در تعداد کمی از مردم حاصل می‌گردد همچنین معتقد است اگر معیار عدالت، محقق شده ملکه برای انسان در رابطه با کل معاصی باشد، عسر و حرج پیش می‌آید. لذا می‌فرماید: «ما قطع داریم در زمان رسول خدا (ص) و ائمه ی معصومین (ع) امر به این منوال نبوده است». (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹ق، ۲۵-۲۶) مشکل بودن اثبات عدالت از آنجایی است که ریشه در اثبات یک امر عدمی دارد و اثبات امر عدمی به غایت سخت است؛ در حقیقت بایستی ثابت شود که شاهد از زمان بلوغ تا زمان ادای شهادت، مرتکب گناه کبیره نشده و بر ارتکاب گناه صغیره اصرار نداشته است. علت بنای شهادت بر اصل عدم، از آن روست که همانطوری که اشاره گردید، انسان ذاتاً در معرض وسوسه‌ی شیطان و ارتکاب معاصی قرار دارد و ارتکاب معاصی را کتمان می‌کند،

بنابراین عدالت اشخاص باید با دلیل ثابت گردد. اگر گفته شود که اثبات امر عدمی غیر ممکن نیست و می‌توان برای اثبات آن (عدم ارتکاب فسق) به امر وجودی، یعنی بررسی حالت، رفتار و اعمال فرد تمسک نمود، مثلاً به منظور احراز عدالت واقعی فردی، بایستی به مطالعه‌ی بخش گسترده‌ای از دوره‌ی زندگی وی، چه در نهران و یا چه در آشکارا پرداخته شود، تا عدالت یا عدم عدالت چنین فردی از حیث ارتکاب معاصی روشن گردد، در پاسخ گفته می‌شود، بدیهی است که چنین کاری تنها در مورد کسی امکانپذیر است که چند ساعت از بالغ شدنش گذشته باشد، اما در مورد دیگر افراد، بر فرض امکان اثبات کارهای آشکار شاهد، اعمال پنهانی وی به هیچ‌وجه قابل اثبات نیستند و بر فرض محال، اگر خود شاهد تمامی اعمال ارتکابی، اعم از ظاهر و پنهان را بازگو کند، باز اشکال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه بررسی تمامی این اعمال، دوره‌ی زمانی طولانی را می‌طلبد که عملاً برای قاضی امکانپذیر نیست. همین امر فقهای متأخر را بر آن داشته تا به نحوی معتدل‌تر به تعریف عدالت پردازند؛ مغنیه ضمن اشکال بر شدت سختگیری فقها در بیان مفهوم عدالت، با بکارگیری عباراتی متفاوت می‌گوید: «عادل فردی است که در دین و معاملاتش و در نزد دیگران خوشنام باشد و از حسن رفتار برخوردار باشد. ارکان دین نظیر نماز، روزه و ... را رعایت نموده و در معاملات درستکار و در گفتار صادق باشد، در مقابل درهم و دینار تسلیم نشده و ترجیح دهنده دنیا بر آخرت نباشد، اما ارتکاب منافیات و کارهای خطائی که دیگران اعم از صغیر و کبیر از آن مبری نمی‌باشند، مضرّ به عدالت نیست؛ زیرا جز معصومین، احدی از ارتکاب آنها منزّه نیست» (مغنیه، ۱۹۶۴م، ۷۲).

دلیل چهارم: به منظور تشخیص گناه کبیره از صغیره ملاک خاصی وجود ندارد. از دیدگاه برخی از فقها گناه کبیره هر گناهی است که خداوند متعال در قرآن، اخبار و روایات، بر آن وعده‌ی عذاب داده است (عاملی (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ۳، ۱۳۰). شیخ حر عاملی می‌گوید: «همه گناهان کبیره به شمار می‌آیند؛ زیرا در ضمن همه آنها مخالفت امر و نهی الهی صورت می‌پذیرد و اطلاق کبیره و صغیره، به اعتبار اضافه به مافوق و بالاتر و ماتحت و پایین تر از آن می‌باشد، بدین معنا که گناهی که مجازاتش از گناه دیگر بیشتر باشد، نسبت به آن گناهی که مجازات کمتری دارد کبیره و نسبت به دیگری صغیره محسوب می‌شود، مثلاً بوسیدن نامحرم نسبت به عمل زنا، صغیره و

نسبت به نگاه کردن به نامحرم، کبیره به شمار می‌رود؛ یعنی مجازات بوسیدن، بیشتر از مجازات نگاه کردن است و در عین حال، همه‌ی گناهان کبیره‌اند، به عبارت خلاصه اطلاق کبیره و صغیره، اطلاق نسبی و اضافی است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ۳۳۲). حتی در فرض قائل شدن به وجود ملاک تشخیص، در مورد تعداد گناهان کبیره نیز اختلاف نظر وجود دارد، برخی تعداد آنها را تا ۷۰۰ گناه برشمرده‌اند و برخی آنها را در ۷ مورد خلاصه کرده‌اند که عبارتند از: قتل، لواط، زنا و ... (عاملی (شهیدثانی)، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ۱۳۰).

بنابراین آنچه که بایستی محوریت پذیرش دستگاه قضا قرار گیرد، ملکه عدالت گفتاری؛ یعنی صداقت شاهد در گفته‌ی خویش است، که طبعاً با تحقیق از محل زندگی و محل کار، نحوه صحبت کردن و همچنین در طی پرسش‌هایی که قاضی از شاهد به عمل می‌آورد قابل حصول است و ارتکاب کارهای خطائی و گناه، مضرّ به پذیرش شهادت نمی‌باشد و الا همانطور که شیخ انصاری، به نقل از وحید بهبهانی می‌گوید، عدالت به معانی رایج در نزد فقها، اعم از قول مشهور و دیگر اقوال، جز در افراد نادر و معدودی تحقق نمی‌یابد و این در حالی است که عدالت مبتلابه است و در عقود و ایقاعات و معاملات کاربرد فراوانی دارد، از همین رو چنانچه قول مشهور فقها و سایر اقوال مبنی بر عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر مورد عمل قرار گیرد، نتیجه‌ی آن چیزی جز هرج و مرج و اختلال در محاکم قضایی نخواهد بود، در حالی که بنابر قطع و یقین در زمان ائمه و معصومین (ع) چنین ملاکاتی جریان نداشته است (انصاری، ۱۴۱۴ق، ۲۵). لذا مقنن در ماده ۱۸۳ق.م.ا سال ۹۲ مقرر کرده «شهادت باید از روی قطع و یقین به نحوی که مستند به امور حسی و از طریق متعارف باشد، ادا شود» که خود نشان دهنده اهمیت ویژه صداقت در بیان واقعه مورد شهادت می‌باشد. کما اینکه در ماده ۱۸۷ همین قانون تاکید شده است که: «هرگاه قراین و امارات بر خلاف مفاد شهادت شرعی باشد، دادگاه، تحقیق و بررسی لازم را انجام می‌دهد و در صورتی که به خلاف واقع بودن شهادت، علم حاصل کند، شهادت معتبر نیست». یعنی آنچه مهم است بیان حقیقت واقعه است و لو اینکه عدالت به معنی مطلق هم برای شهود نزد قاضی احراز شود ولی به ادله‌ای خلاف آن ثابت گردد، این عدالت مطلق-دوری از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر- هیچ فایده‌ای ندارد.

همچنین اصل برائت از جرم اقتضا می‌کند فرض بر بی‌گناهی فرد باشد تا زمانی

که مجرم بودن او ثابت گردد و این دلیل معتبر می خواهد و آیا شهادتی که از روی صداقت مورد اطمینان قاضی باشد بهترین دلیل بر اثبات جرم فرد نمی تواند باشد؟! و آیا این با عدالت قضایی سازگارتر نیست؟! چرا که در صورت شهادت فردی که دارای ملکه عدالت است، بر حق دیگری، بواسطه صرفا انجام گناهی که هیچ ارتباطی با صدق و کذب در گفتار ندارد، مورد پذیرش قرار نگیرد، سبب تضییع حق دیگری گردیده که برخلاف اهداف عدالت قضایی می باشد. علاوه بر اینکه مقنن مجبور به تعریف دلیل دیگری تحت عنوان امارات قضایی می گردد.

برآمد

علی‌رغم پذیرش عدالت به عنوان شرط اثرگذاری شهادت در فقه و به تبع آن در قانون مجازات اسلامی، در مفهوم عدالت میان فقها اختلاف نظر وجود دارد، عدالت بر مبنای هر یک از دیدگاهها، اعم از قول مشهور و ... طبعاً با نوعی مشقت همراه است، قانونگذار در مواد قانونی مربوطه، بدون در نظر داشتن مشقت یاد شده در ماده ۱۷۵ ق.م.ا. صریحاً احراز عدالت شاهد در دادگاه به یکی از طرق شرعیه را لازم می‌داند و حال آنکه عدالت خواه به معنای قول مشهور، مبتنی بر عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار، بر صغایر باشد یا به سایر معانی صرف ترک و یا به معنای عدم الفسق باشد، که به نوعی به همان قول مشهور بر می‌گردند، از جهاتی محل تأمل قرار می‌گیرند. خصوصاً اینکه خود مفهوم کبیره و صغیره بودن نیز محل اختلاف نظر است، بنابراین با وجود عدم تصریح در تشخیص گناهان کبیره و صغیره، چگونه خود این موضوع که از ابهام برخوردار است، مبنای احراز عدالت قرار می‌گیرد. اشکالات کلی وارد بر دیدگاه فقها و همچنین قانونگذار در احراز مطلق عدالت را می‌توان در دو مورد بیان نمود: اولاً تشخیص گناهان کبیره از صغیره دارای ابهام و پیچیدگی است، ثانیاً بر فرض پذیرش وجود ملاک تشخیص کبائر از صغائر، احراز خود عدالت با توجه به کیفیت درونی آن با نوعی تکلف همراه خواهد بود و زمان زیادی را می‌طلبد که عملاً برای قاضی امکانپذیر نیست و بسته شدن باب شهادت را به دنبال دارد. لذا به منظور بازنگری در متن قانون، بدیهی است که با در نظر گرفتن فلسفه تشریح شهادت، که هدف از آن اخبار از واقع بوسیله صدق و جزم در گفتار جهت اقتناع قاضی است، میان عدالت گفتاری و معنای مطلق عدالت تفکیک گردد و احراز عدالت در شاهد به ملکه عدالت گفتاری وی تفسیر شود؛ بدین معنی که شاهد با رعایت مستمر صداقت در گفتار بگونه‌ای که راستگویی برای او عادت شده باشد، واقع را برای قاضی آشکار کند؛ ضمن اینکه برای بدست آوردن خلق صداقت، تحقیق از حال وی در محل زندگی و محل کار و مواردی از این قبیل، اماراتی است که زمینه‌ساز علم قاضی به صدق یا کذب گفته شاهد را فراهم می‌آورد. براساس این نظریه امکان پذیرش نتایج دستگاه دروغ سنج در صورت قطعی بودن داده‌ها وجود دارد.

منابع

۱. قرآن کریم

الف) کتب

۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، (۱۴۱۰ق) *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳. ابن عابدین، محمد امین بن عمر، (۱۴۱۲ق) *رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت، دار الفکر
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق) *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۴ق) *رسائل فقهیه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۰ق) *المکاسب*، قم، مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب
۸. تفسیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، (۱۳۶۰ش) *وجوه القرآن، بی جا*، چاپ بنیاد قرآن
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۲ش) *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش
۱۰. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۶ق) *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق) *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق) *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۱۳. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح، (۱۴۱۸ق) *العناوین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۱۴. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ق) *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم، مؤسسه اسماعیلیان

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۴۱۲ق) *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان، دار العلم
۱۶. رملي، شمس الدين محمد، (۴۰۴ق) *نهاية المنهاج إلى شرح المنهاج*، لبنان، دار الفكر
۱۷. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (۴۱۸ق) *الاشباه والنظائر*، قاهره، دارالسلام
۱۸. شربيني، محمد الخطيب، (بی تا) *معنى المحتاج الى معرفه معانى الفاظ المنهاج*، بی جا: دار الفكر
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابويه، (۴۱۳ق) *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲۰. طبرسی، ابوعلی، (۱۳۸۰) *مجمع البیان، فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي
۲۱. طریحی، فخر الدین، (۴۱۶ق) *مجمع البحرين*، تهران، کتابفروشی مرتضوی
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۴۰۷ق) *تهذیب الأحكام*، تهران، دار الکتب الإسلامیة
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، (۴۰۷ق) *الخلافا*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۳۸۷ق) *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (۴۰۰ق) *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة
۲۶. عاملی، سید جواد بن محمد، (۴۱۹ق) *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران
۲۷. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی، (۴۱۰ق) *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، کتابفروشی داوری
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۴۱۰ق) *إرشاد الأذهان إلى أحكام الايمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۴۲۰ق) *تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۴۱۳ق) *قواعد الأحكام فی معرفه الحلال و الحرام*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق) *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳۲. فاضل مقداد، جمال الدین، (۱۳۴۳ق)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج ۲، تهران، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه
۳۳. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی، (۱۴۱۷ق) *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۴ق) *تفسیر الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه بیروت،
۳۵. فیض کاشانی، محمد حسن، (۱۴۰۱ق) *مفاتیح الشرایع*، بی جا، مجمع الذخائر الاسلامیه
۳۶. فیض کاشانی، محمد حسن، (۱۴۰۶ق) *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام
۳۷. قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق) *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه
۳۸. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۳) *اثبات و دلیل اثبات*، تهران، نشر میزان
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق) *الکافی*، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر
۴۰. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۹ق) *رسائل الفقهیة*، قم، موسسه علامه وحید بهبهانی، چاپ اول
۴۱. محمضانی، صبحی، (۱۳۵۸ش) *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، تهران، انتشارات امیر کبیر
۴۲. محقق حلی، نجم الدین، (۱۴۰۸ق) *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان
۴۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، موسسه الوفاء، بیروت لبنان
۴۴. مدنی، جلال الدین، (۱۳۷۲ش) *ادله اثبات دعوی*، تهران، کتابخانه ی گنج دانش
۴۵. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمه و النشر
۴۶. مغنیه، محمد جواد، (۱۹۶۴م) *اصول الاثبات فی الفقه الجعفری*، بیروت، دارالعلم للملایین

۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ق) *المفئدة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمه الله عليه
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ق) *الفتاوی الجديده*، قم، مدرسه الإمام؛ علی بن ابی طالب عليه السلام
۴۹. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، (۱۴۰۸ق) *فقه القضاء*، قم، منشورات مکتبه امیرالمؤمنین
۵۰. موسوی خمینی، روح الله، (بی تا) *تحریر الوسیله*، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم
۵۱. میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۴۰۵ق) *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
۵۲. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق) *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۵۳. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۵ق) *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام

(ب) مقالات

۱. ارژنگ، اردوان، (بهار ۱۳۸۴) «بررسی تحلیلی مفهوم عدالت شاهد»، الهیات و معارف اسلامی، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۶۷، ۱۷-۳۶.
۲. اصغری، سید محمد، (۱۳۸۸ش) «عدالت و تعریف ویژه آن در نگرش فقهی و حقوقی»، دانشنامه (واحد علوم تحقیقات)، پاییز، شماره ۷۳
۳. ایزدی فرد، علی اکبر، حسین کاویار، سید مجتبی حسین نژاد، (۱۳۹۷ش) «عدالت نفسانی قاضی در فقه امامیه و حقوق ایران»، فصلنامه ی دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۸۱، صفحات ۲۹ تا ۵۲. بهار.
۴. مرادی، رضا (۱۳۹۴ش) «طرق احراز عدالت شاهد در فقه امامیه و حقوق ایران»، دومین همایش ملی عدالت، اخلاق، فقه و حقوق
۵. هلیسائی، اسما، سید احمد میرحسینی، مجتبی الهیان، (۱۳۹۱ش) «جایگاه عدالت شاهد و راه های احراز آن در دعاوی با تاکید بر جرح و تعدیل»، مجله پژوهش های فقهی، بهار و تابستان