

عدالت نفسانی حدّ اقلی شهود

علی اکبر ایزدی فرد*

استاد گروه حقوق خصوصی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

حسین کاویار

دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱/۱۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۶/۲۱)

چکیده:

شرایطی که رعایت آن در مورد شاهد، ضروری است، برخی مربوط به میزان درک و شعور و قدرت تعقل و تشخیص شاهد است؛ مانند شرط بلوغ و عقل و برخی به اعتماد به شاهد و اطمینان از صحت گفتار او می‌باشد مانند شرط عدالت. احراز عدالت شاهد، مورد اتفاق تمامی فقهاء است. اما در این که عدالت، صرف حُسن ظاهر است یا این که عدالت مجرد ترک معاصی است یا این که عدالت عدم انجام معاصی از روی ملکه است یا ملکه‌ای نفسانی که فرد را به تقوی و مروّت وادار می‌کند، بین فقهاء اختلاف است. در جمع بین نظریات مزبور می‌توان قائل به «عدالت نفسانی حدّ اقلی» شد که اثبات و تحقّق آن مشکل نیست. استمرار و عادت به تقوا و میانه‌روی و رفتار بهنجار در اجتماع همان کیفیت آرمانی و راسخ در ذهن است که عدالت نفسانی حدّ اقلی نامیده می‌شود. ملاک اعتبار آن نیز، حال متعارف شاهد است.

واژگان کلیدی:

شهادت، شاهد، عدالت فعلی، عدالت نفسانی، عدالت نفسانی حدّ اقلی، حالت متعارف.

۱- مقدمه

بی تردید اعتبار هر نظام قضایی و اعتماد طرفین دعوی و عموم نسبت به آن، به وجود یک دادرسی منصفانه بستگی مستقیم دارد. حق برخورداری از دادرسی منصفانه در بردارنده‌ی مجموعه اصول و قواعدی است که جهت رعایت حقوق طرفین در رسیدگی به دعوی آنان پیش‌بینی شده است. از طرف دیگر، یکی از مهم‌ترین ادله در اثبات دعوی، شهادت است. «شهادت عبارت است از اخبار شخص از امری به نفع یکی از طرف‌های دعوا و به زیان طرف دیگر» (امامی، ۱۳۷۲، ج ۶، ۲۱۳؛ حائری شامی، ۱۳۸۲، ج ۲، ۱۱۸۰). شاهد یا گواه کسی است که وجود امری را به نفع یکی از طرفین دعوا و زیان طرف دیگر اعلام می‌کند. برای اعتبار شهادت، علاوه بر وجود شرایطی در مفاد شهادت (مثل اینکه شهادت باید از روی قطع و یقین باشد، شهادت باید مطابق با دعوی باشد و شهادت شهود باید در معنی توافق داشته باشند) شرایطی در شاهد نیز لازم است. این شرایط، برخی مربوط به میزان درک و شعور و قدرت تعقل و تشخیص شاهد است؛ مانند شرط بلوغ و عقل و برخی مربوط به اعتماد به شاهد و اطمینان از صحت گفتار او می‌باشد؛ مانند شرط عدالت. ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی مصوب ۱۳۷۰/۸/۱۴ به تبعیت از فقه امامیه درباره‌ی شرایط شاهد مقرر کرده است: «در شاهد بلوغ، عقل، عدالت، ایمان و طهارت مولد شرط است». ماده ۱۵۵ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸ نیز مقرر می‌دارد: «در مواردی که قاضی به شهادت شاهد به عنوان دلیل شرعی استناد می‌نماید، لازم است شاهد دارای شرایط زیر باشد: بلوغ، عقل، ایمان، طهارت مولد، عدالت، عدم وجود انتفاع شخصی برای شاهد یا رفع ضرر از وی، عدم وجود دشمنی دنیوی بین شاهد و طرفین دعوا و عدم اشتغال به تکدی و ولگردی».

اعتبار شهادت مبتنی بر این اماره است که فردی عادل، عاقل، بالغ و مؤمن آنچه را دیده یا شنیده یا به طریق دیگر تحصیل کرده، به صداقت بیان می‌کند. یکی از مهم‌ترین شرایط شاهد، «عدالت» است. در ارتباط با معیار عدالت شهود برخی از فقهاء «عدالت نفسانی» و عده‌ای دیگر «عدالت فعلی» را مطرح کرده‌اند. به علاوه، در نظام حقوقی فعلی برای احراز عدالت شهود، معیار خاصی مطرح نشده است. بر اساس عدالت نفسانی، اصل بر عادل‌نبودن شاهد است و عدالت وی نیاز به اثبات دارد. اما بر مبنای عدالت فعلی، اصل بر عادل‌بودن شاهد است. از این‌رو به طرفین دعوا حق جرح و تعدیل شهود را داده‌اند. به این معنا که اگر مدعی علیه خواست، می‌تواند با اثبات و ارائه‌ی قرائن و دلایل مقتضی، شهود معرفی شده توسط مدعی را جرح کند و گرنه اصل بر آن است که شخص معرفی شده، عادل است. هر یک از دو دیدگاه مزبور به لحاظ مبانی فقهی، امکان وقوع و کاربرد اجرایی آن موافقان و مخالفانی دارد، که در این مقاله به ارزیابی ادله‌ی هر دو دسته می‌پردازیم.

دیدگاه ما در این نوشتار این است که در جمع بین دو نظریه‌ی مزبور می‌توان قائل به «عدالت نفسانی حدّ اقلی» شد که اثبات و تحقّق آن چندان دشوار نیست. ضرورت و اهمیت نظریه‌ی مزبور این است که اولاً برخلاف تصوّر کسانی که فقط عدالت فعلی را پذیرفته‌اند، عدالت نفسانی شاهد به طور کلی منتفی نمی‌شود؛ ثانیاً امکان تحقّق آن و اتّصاف شهود به آن وجود دارد.

۲- مفهوم‌شناسی عدالت

عدالت در لغت به معنای استقامت (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ۳۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ۱۵۷۶۴) و مساوات (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۲۶) است. عدل را چیزی دانسته‌اند که فطرت انسان به استقامت و درستی آن حکم کند و ضدّ جور است؛ به این دلیل، عدل یکی از اسمای باری تعالی است؛ چرا که او میل به هوی پیدا نمی‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ۸۳). اما از نظر اصطلاحی در هر علمی، تعریفی خاص از آن ارائه شده است که همه‌ی آن‌ها با معنای لغوی مناسبت دارد. درباره‌ی تعریف عدالت از منظر فقهاء اتفاق نظر وجود ندارد و همین امر یکی از موانع عمده در نیل به عدالت شاهد است. فقهاء عدالت را به صور مختلف تعریف کرده‌اند که در قسمت بعد، این تعاریف را تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

۳- اقوال فقهاء درباره عدالت شهود

فقهای اهل سنت و امامیه تعاریف مختلف از عدالت شهود ارائه داده‌اند که به شرح ذیل قابل تقسیم‌بندی است:

۱- برخی، عدالت را به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند. این قول را به جماعتی بلکه اکثر قدمات نسبت داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۱۴؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۲۰۷). برخی دیگر در تعریف عدالت، از مصادیق حسن ظاهر استفاده کرده‌اند و عدالت را به اسلام و عدم فسق تعریف کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۲۶-۷۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ۲۱۸-۲۱۷؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۷۱-۷۰؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ۳۰۵؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ۶۷؛ کاشانی‌حنفی، ۱۴۰۹، ج ۶، ۲۶۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ۱۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ۳۶۴-۳۶۲). شیخ طوسی در خلاف (۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۸-۲۱۷) بر این برداشت از عدالت، ادعای اجماع کرده است. بر اساس این تعریف همین‌که انسان مسلمان باشد و فسقی از او صادر نشده و دارای ظاهری خوب باشد عادل محسوب می‌شود. شیخ طوسی در مبسوط (۱۳۵۱، ج ۸، ۲۱۸) گوید: «عدالت در عرف اهل شرع به این معناست که فرد در دین و مروّت و احکام الهی عادل باشد، پس عادل در دین این است که فرد، مسلمان بوده و فسقی از او سر نزرده باشد و از اموری که مروّتش را ساقط کند، اجتناب نماید».

۲ - گروهی دیگر معتقدند که عدالت عبارت است از مجرد ترک معاصی (صغیره و کبیره) یا تخصیصاً ترک گناهان کبیره (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ۲۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۹۱۲-۹۱۱؛ سبزواری، بی تا، ج ۲، ۳۰۴؛ فاضل الآبی، ۱۴۰۸، ج ۲، ۴۹۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ۱۱۸-۱۱۷؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ۵۶۰-۵۵۵؛ حلبی، ۱۴۰۳، ۴۳۵؛ شریینی، ۱۹۵۸، ج ۴، ۴۲۷).

۳ - گروهی دیگر، معتقدند که عدالت عبارت است از اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و محافظت بر مروت. این تعریف را علمای مالکی (جنیدی، ۱۴۱۶، ۲۳۴؛ خطاب الرعینی، ۱۴۱۶، ج ۸، ۱۶۴-۱۶۱؛ دسوقی، بی تا، ج ۱، ۴۹۵؛ ابو برکات، بی تا، ج ۴، ۱۶۴) و فقهای حنبلی (قدمه، بی تا، ج ۱۲، ۳۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۶، ۵۳۰) بیان کرده‌اند.

۴ - عده‌ای دیگر از فقهاء معتقدند که عدالت عبارت است از استقامت (عدم انجام گناه) عملی که از سر ملکه و حالت پایدار درونی باشد (شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ۲۲۵-۲۲۴؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ۲۰۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ۵۵۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۲۶-۷۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ۲۱۷؛ شیخ طوسی، بی تا، ۳۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۹۱۱). بر اساس این تعریف، صرف ترک گناه منجر به ائصاف فرد به عدالت نمی‌شود بلکه باید عدم ارتکاب معصیت (صغیره و کبیره) ناشی از ملکه‌ی درونی باشد.

۵ - مشهور فقهای امامیه بعد از علامه یعنی از شهید اول به این سو، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را بر تقوی و مروت وادار می‌کند^۱ (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲، ج ۲، ۲۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ۱۶۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۴، ۴۲۰-۴۱۹؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۷۰؛ بحرانی، بی تا، ج ۱۰، ۲۳؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۱، ۴۹۱؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۹۴؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲، ج ۳، ۱۷۷؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ۳۵۱؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۶۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۴۴۲).

۴- تحلیل و ارزیابی اقوال مطروحه

پس از ذکر دیدگاه فقهاء درباره عدالت شهود، به ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم:

ارزیابی دیدگاه نخست: بی تردید قول نخست، طریقی از طرق جهت تحصیل عدالت است نه نفس عدالت. مسلمان بودن، عدم ظهور فسق و نیز حسن ظاهر طرق احراز عدالت هستند نه اینکه نفس عدالت باشند. به همین خاطر گروهی از فقهاء (شهید اول، ۱۲۷۲، ۲۶۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ۲۱۸؛ کرکی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۲۶؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۸۱؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۹، ۴۲۲؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۸۴؛ انصاری، ۱۴۱۴، ج ۸) این دو مطلب را تحت عنوان «آنچه بدان عدالت شناخته می‌شود»، آورده‌اند.

شهید اول (۱۴۱۴، ج ۱، ۲۱۸) گوید: «صرف مسلمان بودن و اعتماد بر حسن ظاهر، در احراز عدالت کفایت نمی‌کند برخلاف دیدگاه ابن جنید». عبارتی که از ابن جنید در ذخیره المعاد (محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ۳۰۵) نقل شده مبنی بر اینکه «کلیه‌ی مسلمین بر عدالت هستند مگر اینکه

۱. شیخ انصاری (کتاب الصلاة، بی تا، ج ۲، ۴۰۴؛ رسائل، ۱۴۱۴، ۱۷) گوید: «المشهور بین من تأخر عن العلامة اعتبار المروه فی مفهوم العداله حیث عرفوها بأنها هیئته راسخه نبعث علی ملازمه التقوی و المروه».

خلاف آن ثابت شود» بر وجوب حکم بر عدالت مسلمین دلالت می‌کند نه اینکه معنای واقعی عدالت، این باشد. واضح‌تر از کلام ابن‌جنید، کلام شیخ طوسی در خلاف (۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۸-۲۱۷) است، آنجایی که شیخ سخنی ذکر نکرده جز عدم وجوب بحث از عدالت شهود، هر گاه اسلام آنها شناخته شده باشد. دلایلی هم که بدان استناد می‌کند اجماع امامیه و اخبار آنهاست و همچنین اینکه اصل در فرد مسلمان، عدالت وی است و فسقی که بر او عارض می‌شود، نیازمند به دلیل است (الأصل فی الاسلام العداله، والفسق طار علیه یحتاج الی الدلیل).

صاحب‌جوهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۸۱ و ۲۹۹) نیز گوید: «قول اصحابی که می‌گویند: عدالت عبارت است از حسن ظاهر، خالی از مسامحه نیست؛ زیرا حسن ظاهر فی‌نفسه عدالت نیست، بلکه عدالت غیر از حسن ظاهر است و حسن ظاهر طریق به سوی عدالت است». ایراد دیگری که این دیدگاه دارد این است که اگر ملاک عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق باشد لازمه‌اش این است که فردی در ظاهر عادل باشد ولی در واقع فاسق، به طوری که نزد مردم ظاهرش را حفظ کند اما دور از انظار آنان مرتکب فسق گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۱۵).

اگر عدالت را عدم ظهور فسق و حسن ظاهر بدانیم اقتضای این مطلب را می‌کند که وجود واقعی عدالت، عین وجود ذهنی آن باشد در حالی که فسق که ضده عدالت است امری واقعی بوده و وجود ذهنی ندارد. وقتی دو چیز با همدیگر متضاد باشند باید در موارد آنها، هم تضاد وجود داشته باشد یعنی اگر وجود واقعی و ذهنی عدالت عین هم باشد باید وجود واقعی و ذهنی فسق هم که ضده عدالت است عین هم باشد. بنابراین، کسی که در علم باری تعالی مرتکب گناه کبیره شود و این گناه بر کسی روشن نشود، لازم می‌آید که این فرد هم عادل باشد و هم فاسق؛ زیرا فرض بر این است که وجود واقعی عدالت عین وجود ذهنی آن باشد (انصاری، ۱۴۱۴، ۹-۱۰؛ آشتیانی، ۱۴۰۴، ۶۳-۶۲؛ حسینی‌مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۷۳۶). علامه مظفر (۱۴۰۸، ۴۸) گوید: «ضدان، دو امر وجودی هستند که متعاقب بر موضوع واحد بار می‌شوند و اجتماع دو امر وجودی ضده همدیگر در شیء واحد متصور نیست و تعقل یکی از آن دو بر تعقل دیگری متوقف نیست».

پس روشن شد که عدالت و فسق که ضده هم هستند باید در تمامی جنبه‌ها با همدیگر ضدهیت داشته باشند یعنی اگر عدالت در واقعیت و ذهنیت یکی باشد فسق هم در واقعیت و ذهنیت باید یکی باشد، چه اینکه در غیر این صورت ضده همدیگر نیستند.

ارزیابی دیدگاه دوم: قول دوم حاکی از این است که هر کس مرتکب معصیت کبیره نشود و اصرار بر معصیت صغیره نداشته باشد، عادل است. در این تعریف صرف «ترک»، ملاک عدالت دانسته شده است و کاری به این مطلب ندارد که عدالت صفت نفسانیه است یا هیئت راسخه یا ملکه. اما باید دانست که صرف عدم ارتکاب معاصی (کبیره و صغیره) نمی‌تواند عین

عدالت باشد ولی می‌تواند اماره‌ای بر عدالت باشد؛ زیرا عدالت از حالات نفسانی است. چه بسا ممکن است ترک معاصی به خاطر ترس از مردم، به طمع اعتبار اجتماعی پیدا کردن یا قدرت نداشتن به گناه باشد که هیچ کدام از این موارد نشان‌دهنده‌ی آن حالت نفسانی نیست؛ زیرا عدالت باید مبین چنان حالتی باشد که فرد علی‌رغم قدرت بر انجام معاصی، مرتکب آنها نمی‌شود.

امام خمینی (۱۳۹۰، ج ۲، ۴۴۲) عدم ارتکاب کبائر و نیز عدم اصرار بر صغائر را از جمله صفات فرد عادل می‌داند، منتها آن را ناشی از حالت نفسانیه یا ملکه‌ای می‌داند که در فرد راسخ شده و مانع و رادع است از اینکه فرد دچار معصیت شود.

ارزیابی دیدگاه سوم: عده‌ای از علمای مالکی و حنبلی برای احراز عدالت سه قید را ذکر کرده‌اند: اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و محافظت بر مروّت. ایرادات وارده به دیدگاه پیشین بر این دیدگاه نیز وارد است. همچنین بررسی قید سوم (محافظت بر مروّت) در ارزیابی دیدگاه پنجم خواهد آمد.

ارزیابی دیدگاه چهارم: بنا بر قول این دسته از فقهاء عادل کسی است که استقامت عملی ناشی از ملکه داشته باشد. بنابراین کسی که گناهی نکرده و از طرفی ملکه هم نداشته باشد، عادل نیست. به عبارت دیگر، ممکن است کسی ملکه داشته باشد ولی مرتکب گناه شود در این صورت چنین فردی عادل نیست و ممکن است کسی ملکه نداشته باشد ولی گناه هم مرتکب نشده باشد، چنین فردی هم عادل نیست. شیخ انصاری (۱۴۱۴، ۷) گوید: «این معنی از عدالت، ظاهر کلام پدر شیخ صدوق است آنجایی که در رساله‌ای که خطاب به فرزندش نگاشته، یادآور می‌شود: نماز مخوان مگر پشت سر دو نفر: اول کسی که اطمینان به دین و ورع او داری و دوم کسی که شمشیر و شلاقش را نگه دارد». پدر شیخ صدوق در این نامه در واقع به همین دو مطلب اشاره می‌کند و به فرزندش می‌گوید: پشت سر عادل‌ی نماز بخوان که اطمینان و اعتماد به دین و ورع او داری یعنی اطمینان داری که در او ملکه رادع و مانع، وجود دارد. همچنین در عرصه‌ی عمل نیز او را آزموده باشید، بدین صورت که دچار غضب نشود.

شیخ انصاری ذیل همین معنی از عدالت چنین گوید: «ملکه‌ی اجتناب، مستلزم اجتناب نیست و همچنین ترک گناه کبیره مستلزم ملکه نیست» (پیشین). این عبارت شیخ، خالی از مسامحه نیست. مگر نه اینکه طبق این دیدگاه، عدالت عبارت است از ملکه‌ای که مانع و رادع باشد یعنی فرد صاحب ملکه را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره باز دارد؛ پس چگونه ممکن است ملکه مستلزم اجتناب نباشد؟ به عبارت دیگر، ملکه و اجتناب، لازم و ملزوم یکدیگرند و حتی وقتی فرد مرتکب کبیره نمی‌شود (اگر چه ملکه نداشته باشد) همین عدم ارتکابش بی‌جهت نیست. در هر حال پدیده‌ای در او وجود دارد که مانع از ارتکابش به

کبیره می‌شود. اگر منظور شیخ از این عبارت «ملکه‌ی اجتناب مستلزم اجتناب نیست» این است که فرد صاحب ملکه، می‌تواند مرتکب گناه شود اما به واسطه‌ی ملکه این کار را نمی‌کند و فاق حاصل است؛ در غیر این صورت راه هموار می‌شود برای آنانی که عدالت را در اسلام و عدم صدور فسق جستجو می‌کنند.

ایرادی که بر این تعریف وارد است این است که معلوم نیست عدم انجام گناه (استقامت عملی) به معنای عدم صدور معصیت به طور کلی است یا خیر. اگر به معنای عدم صدور معصیت به طور کلی باشد، در احراز عدالت با مشکلاتی صعب‌العبر مواجه خواهیم شد از جمله:

(۱) عدم صدور معصیت، صرفاً مختص به مقام عصمت است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ۷۵۸)؛
 (۲) انسان عادل بسیار اندک و چه بسا اصلاً وجود نداشته باشد و مردم به خاطر نیافتن عادل دچار عسر و حرج می‌شوند. توضیح اینکه، عدالت در موارد متعدد همچون مجتهد جامع الشرائط، امام جماعت، قاضی و شاهد شرط لازم است، با چنین برداشتی از عدالت، مردم، فرد عادل را در جامعه پیدا نمی‌کنند و لازم می‌آید بخش‌های مختلف از نظام اجتماعی تعطیل شود که با اصل «نفی عسر و حرج» سازگار نیست. لذا با تمسک به اصل نفی عسر و حرج (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ حج: ۷۸) باید گفت اجتناب از معاصی نمی‌تواند به معنای عدم صدور معصیت باشد (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ۵۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ۲۵). این ایراد بر دیدگاه پنجم نیز وارد است.

ارزیابی دیدگاه پنجم: مشهور فقهای امامیه بعد از علامه، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که به صورت «تقوی» و «مروت» بروز می‌یابد. می‌دانیم که ملکه واجد این خصوصیت است که زود از بین نرود و به سرعت هم تحقق نیابد. با لحاظ این مبنا، ایرادی که بر این تعریف وارد است را با دو مقدمه و یک نتیجه بیان می‌کنیم:

مقدمه ۱- اگر انسان کار منافی عدالت یا منافی مروت انجام دهد، عدالتش از بین می‌رود؛
 مقدمه ۲- اگر فرد انجام دهنده‌ی کار منافی عدالت یا منافی مروت، توبه کند عدالتش بر می‌گردد؛

نتیجه- لازم دانستن قید ملکه در تعریف عدالت با دو مقدمه‌ی فوق سازگار نیست؛ زیرا معقول نیست که بگوییم ملکه به سرعت زائل نمی‌شود اما با انجام کبیره، به سرعت از بین می‌رود و نیز معقول نیست بگوییم ملکه از اموری نیست که به سرعت ایجاد شود، اما به محض انجام توبه، برگردد و تحقق یابد.

ایراد دیگری که این تعریف دارد این است که قید مروت را در تعریف عدالت آورده است. برای توضیح این اشکال لازم است توضیحاتی در مورد مروت بیان کنیم:

مروّت مأخوذ از «مرء» به معنی انسان است (حسینی‌دشتی، ۱۳۸۵، ج ۵، ۳۰۱). فقهاء تعریفی از مروّت ارائه نکرده‌اند و فقط به ذکر مصادیقی از آن مثل خوردن غذا در معابر، پوشیدن لباس زن توسط فقیه، تردّد در معابر عمومی به صورت برهنه و... پرداخته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ۲۱۷؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ۱۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۸، ۴۸۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ۱۶۹؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۷۰). بنابراین می‌توان گفت مروّت یعنی اتّصاف شخص به امور پسندیده در زمان و مکان معین و از شخص معین (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۵، ۳۳۱۳).

قائلین به اعتبار مروّت در تعریف عدالت به صحیح‌هی عبدالله بن ابی‌یعفور استناد می‌کنند. از امام صادق (ع) سؤال شد: «عدالت فرد در میان مسلمین به چه چیز شناخته می‌شود تا شهادتش له یا علیه آنها مورد قبول واقع شود؟ امام (ع) فرمود: به اینکه او را به ستر و عفاف و کفّ بطن و فرج و ید و لسان بشناسند و شناخته می‌شود به واسطه‌ی اجتناب از کبائری که خداوند وعده‌ی آتش بر آن داده است»^۱ (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ۳۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ۱۲؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ۳۹۱). محلّ دلالت آنها ممکن است عباراتی از صحیح‌ه باشد به شرح ذیل:

(۱) قول امام (ع) «أن تعرفوه بالستر والعفاف»؛ بنا بر این که مراد از ستر، ستر عیوب شرعی و عرفیه باشد؛

(۲) قول امام (ع) «و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان»؛ بنا بر این که منافیات مروّت غالباً از شهوات جوارح است؛

(۳) قول امام (ع) «و الدال علی ذلک کله أن یكون ساتراً لعیوبه» (انصاری، ۱۴۱۴، ۲۰).

مناقشه‌ی دلالت صحیح‌هی ابن ابی‌یعفور: از دلالت اول نمی‌توان به اعتبار مروّت در عدالت پی برد؛ زیرا مراد از ستر اولی، ستر فعلی نیست بلکه صفتی است که مرادف با عفاف است. در صحاح جوهری (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ۶۷۷) آمده: «رجل ستیر أی عقیف و جاریه ستیره أی عقیفه». در روایتی از امام حسن (ع) نیز چنین نقل شده است: «سئل الحسن (ع) عن المروه: فقال: العفاف فی الدین و حسن التقدير فی المعیشه و الصبر علی النائبه» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۸، ۲۷۳؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ۴۳۵). چگونه می‌شود منظور از ستر در صدر کلام، فعلی باشد در حالی که امام (ع) ستر عیوب را پس از ستر اولی دلیل بر عدالت دانسته است؟ از طرفی اگر مراد از ستر، تعلق آن به عیوب شرعی باشد نه عرفیه، پس حذف متعلق، افاده‌ی عموم نمی‌کند. از جمله‌ی دوم هم اعتبار مروّت در عدالت لازم نمی‌آید، به واسطه‌ی اینکه ظاهر از کفّ

۱. «سأل ابا عبدالله (ع) و قال: بم تعرف عداله الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعدها الله علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک، و الدال علی ذلک کله و الساتر لجميع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین تفتیش ماوراء ذلک من عنتراته و غیبهته».

جوارح، کف آنهاست از معاصی این جوارح؛ نه مطلق معاصی که جوارح تمایل به آن دارند. از جمله‌ی سوم هم مروّت در عدالت اعتبار پیدا نمی‌کند، به واسطه‌ی اینکه اولاً، مراد از عیوب، آن عیوبی است که ترک آنها در مفهوم عدالت أخذ شد، نه مطلق معاصی؛ چرا که اگر مطلق معاصی منظور باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا کبائر و منافیات مروّت در کنار خودشان، به تعبیر شیخ انصاری (۱۴۱۴، ۲۱) مانند قطره هستند در کنار دریا. پس چاره‌ای نیست از اینکه آنها را بر عیوب شرعیه حمل کنیم. ثانیاً، نهایت چیزی که این جمله بر آن دلالت می‌کند این است که ستر منافیات مروّت از تتمه‌ی طریق عدالت است نه اینکه برگرفته از نفس عدالت.

نتیجه اینکه، مروّت جزء ارکان عدالت نیست، بلکه شرطی مستقل در شاهد است همچون ایمان، عقل، بلوغ و عدالت.

با جمع اقوال مطروحه در باب عدالت شهود پی می‌بریم به اینکه، طرفداران اقوال چهارم و پنجم قائل به عدالت نفسانی در شاهد هستند و طرفداران اقوال اول، دوم و سوم قائل به عدالت فعلی. در بحث‌های آتی به بررسی ادله‌ی طرفداران هر یک از این دو دسته می‌پردازیم و نهایتاً به تحلیل رأی مختار.

۵- ادله‌ی طرفداران دیدگاه عدالت نفسانی

عدالت نفسانی یعنی ملکه و حالت نفسانی که موجب می‌شود انسان گناه کبیره مرتکب نشود و اصرار بر گناه صغیره نداشته باشد. کسانی که معتقدند شاهد باید عدالت نفسانی داشته باشد، مهم‌ترین ادله‌شان به قرار ذیل است:

۱ - اسلام، عدم ظهور فسق و حسن ظاهر تا زمانی که به صورت ملکه در نفس انسان مستقر نشود، او را به ترک محرّمات و ادار نمی‌کند، از این رو هر یک از عوامل مزبور طریقی به سوی عدالت است نه اینکه فی‌الذات عدالت باشند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۸۵). از آیت‌الله بهجت سؤال شد که آیا عدالت، حسن ظاهر است یا ملکه؟ ایشان پاسخ دادند: «عدالت ملکه است و حسن ظاهر کاشف از ملکه است» (بهجت، ۱۴۲۰، ۲۰). به علاوه، اگر ملاک عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق باشد، لازمه‌اش این است که فردی در ظاهر عادل باشد ولی در واقع فاسق. بدیهی است در این فرض چنین کسی عادل محسوب نمی‌شود.

شهید ثانی در مسالک (ج ۱۳، ۳۰۲) گوید: «اگر حاکم بر عدالت شهود آگاه باشد حکم می‌دهد و اگر بر فسق آنها عالم باشد بدون هیچ بحثی شهادت آنها را رد می‌کند و اگر در فسق و عدالت و اسلام آنها متشبه باشد واجب است که تحقیق کند و اگر از اسلام آن شهود باخبر باشد و چیز دیگری نداند بر اساس عقیده‌ی مشهور بین علماء، بالأخص متأخرین باز هم

واجب است که تحقیق کند و اکتفاء و اعتماد بر ظاهر مسلمانی آنان کافی نیست به جهت کلام باری تعالی «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ» (طلاق: ۲) و «وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (بقره: ۲۸۱). قطعاً عدالت صفت جداگانه‌ای از اسلام است؛ زیرا شرط اسلام داخل در قول خداوند «مَنْ رِجَالِكُمْ» است؛ چون که اصولاً خطاب خداوند مسلمانان است و عدالت، شرط قبول شهادت بر اساس قول خداوند است و جهل به شرط، مستلزم جهل به مشروط است.

۲ - مضمون صحیح‌ی ابن ابی یعفر منقول از امام صادق (ع) دلالت بر مأمونیت، عفت، صیانت و صلاح و غیر اینها از صفات نفسانیه در شاهد دارد (تک: ارزیابی دیدگاه پنجم). بر اساس این روایت، عادل کسی است که به دلیل ورع و کف از محارم علاوه بر داشتن ملکه‌ی عدم انجام گناه، در مقام عمل نیز از گناهان اجتناب می‌کند؛ هر چند لازمه‌ی داشتن چنان ملکه‌ای، دوری از گناهان در مقام عمل است.

۳ - اصل اشتغال ذمه. به دلیل اصل مزبور، عدالت شاهد باید نفسانی باشد، بدین صورت که ما علم داریم به اینکه اجتناب از معاصی وجود دارد ولی نمی‌دانیم آیا این اجتناب از ملکه است یا خیر؟ اصل عدم هم وجود ملکه را ایجاب می‌کند.

شیخ انصاری (۱۴۱۴، ۱۱) در این باره گوید: «و يدلّ عليه مضافاً الى الأصل فتأمل، و الاتفاق المنقول المعتضد بالشهره المحققه، بل عدم الخلاف. بناءً على أنّه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور». یعنی «دلالت می‌کند بر این قول [قولی که اجتناب ناشی از ملکه باشد] علاوه بر اصل [اشتغال الذمه] فتأمل در اینجا اشاره به ضعف مطلب دارد؛ بدین مفهوم که مسلماً می‌دانیم که ترک معاصی شرط است، اما شک داریم که آیا ترک معصیت از روی ملکه شرط است یا خیر؟ و می‌گوییم خیر، نتیجه‌ی آن براءت ذمه می‌شود] و علاوه بر اجماع منقولی که به واسطه‌ی شهرت محققه مورد تأیید قرار گرفته است، بلکه مطلب به گونه‌ای است که اختلافی در آن نیست. بنا بر این که بعید نیست که کلام ابن‌ادریس حلی را به مشهور برگردانیم».

۴ - اجماع منقول که به واسطه‌ی شهرت محققه مورد تأیید قرار گرفته است، نیز دلالت دارد بر اینکه در شاهد، اجتناب از گناهان باید از روی ملکه باشد تا عدالت محرز شود (پیشین).

۵ - ادله‌ای که دلالت دارند بر اعتبار وثوق به دین امام جماعت و تقوی و ورع او. یعنی تا زمانی که به دین امام جماعت و تقوی و ورع و عدالت او وثوق حاصل نشود نمی‌توان پشت سر او نماز خواند و میزان هم شناخت افراد است، یعنی مأمومین باید این صفات، خصوصاً عدالت را در او ببینند (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۱، ۲۰۷-۲۰۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ۸۰-۷۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰، ج ۳، ۱۳۰؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج ۴، ۲۱۶؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۴، ۱۶۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ۲۳۱؛ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ۱۶۵). امام خمینی^(س) در *تحریر الوسیله* (۱۳۹۰، ج ۱، ۲۷۵) در مبحث شرایط امام جماعت می‌گوید: «بنا بر

اقوی کسی که خودش را می‌شناسد که عدالت ندارد ولی مأمومین به عادل بودن او اعتقاد دارند جایز است که برای آنها نماز جماعت بخواند؛ اگر چه احتیاط آن است که نماز نخواند و این نماز جماعت صحیح است و احکام نماز جماعت بر آن مترتب می‌شود».

۶- ادله‌ی طرفداران دیدگاه عدالت فعلی

عدالت فعلی که به عنوان صفت فعل محسوب می‌شود، عبارت است از این که فرد متّصف به آن در جامعه به درستکاری، راستگویی و امانتداری معروف بوده و دارای حسن ظاهر باشد و از اموری که مروتش را ساقط می‌کند، اجتناب نماید (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۶، ۵۲). حقوق وسیله‌ی روانکاوای اشخاص را ندارد تا بتواند به ملکه‌ی عدالت دست یابد، پس ناچار باید به اماره‌هایی روی آورد که نشان وجود آن ملکه باشد. بارزترین نشانه‌ی حسن ظاهر، رفتار و کردار او در جامعه است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲، ۴۱). طرفداران این نظریه علاوه بر تشکیک در ادله‌ی موافقان عدالت نفسانی، به دلایل دیگر نیز در اثبات نظریه‌ی خود استناد کرده‌اند:

۱- بنا بر قاعده‌ی صحت، اصل بر این است که تمام مسلمانان عادل هستند مگر خلاف آن ثابت شود. شیخ طوسی در خلاف می‌گوید: «اصل در فرد مسلمان، عدالت است و فسقی که بر او عارض می‌شود نیازمند به دلیل است. بنابراین مسلمانی که از او فسقی ظاهر نشده و از حسن ظاهر برخوردار باشد، با توجه به اصل صحت می‌توانیم عدالت او را استنباط کنیم» (۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۸).

۲- در ارتباط با صحیح‌هی ابن ابی یعفر، اگر به ادامه‌ی این روایت توجه شود کاملاً می‌رساند که حسن ظاهر و عدم فسق در عدالت شاهد کافی است و عدالت نفسانی به معنای احراز شرط ملکه‌ی عدالت در او لازم نیست. در ادامه‌ی روایت مزبور آمده شخص باید عیوب و لغزش‌های خود را بپوشاند و بر نمازهای پنج‌گانه و حضور در جماعت مسلمین همّت گمارد و اگر در مورد او از قبیل و محله‌اش سؤال شود، آنها بگویند: ما جز خیر و خوبی و اداء واجبات و ترک منہیات از او ندیدیم.

۳- در مورد اجماع باید گفت که اولاً اجماع منقولی که برای اثبات عدالت نفسانی ارائه شده، اجماع مدرکی بوده و حجّیت ندارد و امکان صدور فتوی برخلاف اجماع منقول وجود دارد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ۱۰۳-۱۰۲؛ خوبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۹۳). ثانیاً بر خلاف آن هم ادعای اجماع شده است. چنانکه شیخ طوسی (۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۸-۲۱۷) عدالت فعلی را اجماعی می‌داند.

۴- اصل اشتغال ذمه هم در اینجا کاربردی ندارد؛ زیرا مسلماً می‌دانیم که در فرد عادل ترک معاصی شرط است ولی شک داریم که آیا شرط مزبور باید از روی ملکه باشد یا خیر؟ اصل بر براءت ذمه بوده و همین که ترک معاصی تحقّق یابد کفایت می‌کند، هر چند که ناشی

از ملکه‌ی نفسانی نباشد.

۵ - در آیه ۲۸۲ سوره‌ی بقره آمده: «در انتخاب شاهدان کسانی را برگزینید که شما از آنها راضی باشید». عبارت «ممن ترضون من الشهداء» علاوه بر اثبات لزوم عدالت در شاهد، بیانگر آن است که رضایت داشتن مؤمنین نسبت به شاهد، نمایانگر عدالت اجتماعی اوست. از این رو بعضی از مفسرین (محقق اردبیلی، بی تا، ۴۴۵؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ۴۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ۵۳؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ۶۱۰؛ طبری، بی تا، ج ۳، ۱۶۸) گفته‌اند: «ممن ترضون من الشهداء» یعنی «ممن تعرفون عدالتهم» و این دلالت دارد بر اینکه حسن ظن عمومی کفایت کرده و عدالت واقعی مراد نمی‌باشد.

فاضل مقداد ذیل آیه ۲۸۲ سوره‌ی بقره در بحث شهادت در معاملات دینی، برخلاف مشهور که قائل به عدالت نفسانی هستند، عدالت فعلی را کافی دانسته و گوید: «خداوند می‌فرماید: «ممن ترضون من الشهداء» و این دلالت دارد بر اینکه شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقتش در امر شهادت حسن ظن داشته باشیم. در این صورت می‌توان به ظاهر عدالت آنها اکتفاء کرد و عدالت نفسانی شرط نیست و گرنه باید به جای عبارت مزبور جمله‌ی «من المرضیین من الشهداء» ذکر می‌شد، زیرا «مرضیین» صفت ثابت در انسان بوده و اثبات عدالت نفسانی می‌کند. به علاوه اینکه اگر در شهادت، عدالت نفسانی شرط شود، در مقام عمل، یعنی شاهد گرفتن در معاملات، با مشکلات فراوان روبرو شده و استشهاد متعذر می‌گردد» (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ۵۳) و این لازمه‌اش معطل ماندن احکام مربوط به شاهد و شهادت و عدم قابلیت اجرایی آن در محاکم است. وحید بهبهانی می‌گوید: «اینکه ملاک عدالت حصول ملکه نسبت به کل معاصی باشد تحقق آن بسیار مشکل و نادرالوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم ممکن الحصول است. از طرف دیگر، شرط عدالت از امور عام‌البلوی بوده و حاجات مردم به آن در عبادات و معاملات و ایقاعات زیاد است. حال اگر معیار عدالت، حصول ملکه در انسان نسبت به کل معاصی باشد، عسر و حرج پیش آمده و در نظم زندگی مردم اختلال به وجود می‌آید. وانگهی، ما قطع داریم که در زمان رسول خدا (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) امر به این منوال نبوده [به اینکه ملاک عدالت حصول ملکه در انسان نسبت به کل معاصی باشد] بلکه با تتبع در روایات فراوان قطع حاصل می‌شود که معیار عدالت، بنا بر آنچه که فقهاء در مورد شاهد و امام جماعت گفته‌اند، حسن ظاهر، عدم ظهور فسق و عدالت فعلی است» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ۲۶-۲۵).

یکی از ثمرات مهم بحث این است که بر اساس عدالت نفسانی، اصل بر عادل نبودن شاهد در معاملات بوده و عدالت وی نیاز به اثبات دارد، اما بر مبنای عدالت فعلی، اصل بر عدالت شهود است. از این رو، به طرفین دعوا حق جرح و تعدیل شهود را داده‌اند؛ به این معنا که اگر

مدعی علیه خواست می‌تواند با اثبات و ارائه‌ی قرائن و دلایل مقتضی، شهود معرفی شده توسط مدعی را جرح کند و گرنه اصل بر این است که شخص مزبور عادل است. نکته‌ی دیگر این است که بر اساس برداشت مزبور، عدالت شاهد موضوعیت دارد و از طریقیت خارج می‌شود. بنابراین، صرف اعتماد و وثوق به شاهد کفایت نمی‌کند، بلکه باید مسلمان و با مروّت باشد و بی‌مبالات در دین نباشد (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۶، ۵۳).

۷ - تحلیل رأی مختار بر مبنای عدالت نفسانی حدّ اقلی

چنان‌که آمد عده‌ای از فقهاء از جمله فاضل مقداد (۱۳۴۳، ج ۲، ۵۳) به عدالت فعلی در باب شهادت شهود فتوی داده و استدلالش این است که عدالت نفسانی امکان تحقیقش در همه‌ی افراد نیست و در نهایت، شاهد گرفتن در باب معاملات، ایقاعات و عبادات را با مشکل روبرو می‌سازد. قولی که عدالت را به ملکه و هیئت راسخه تعبیر می‌کرد، به نظر مطرود می‌رسد؛ اگر مقصود این است که انسان در اثر ممارست تقوی و یا حتی ابتدائاً داعی قوی پیدا کند بر انجام تکالیف، به طوری که این انجام تکالیف گویی طبیعت ثانوی او شده است و بر سیل استمرار در مقام انجام تکالیف است، نه تنها در مواردی این مطلب درست است لیکن لازم نیست این داعی صفتی خاص باشد که در نفس پدید آمده است، کافی است مجرد پروا و خوف از مقام باری تعالی، داعی این تداوم اطاعت شده باشد و اگر مقصود چیزی فراتر از این است، این مطلب درست نیست و ادله‌ای که اقامه کرده‌اند نمی‌تواند آن را اثبات کند. از جمله ادله‌ای که اقامه کرده‌اند استصحاب عدم ترتّب احکامی است که به عدالت مشروط شده‌اند مگر پس از تحقیق ملکه، لیکن این استصحاب محکوم است به اطلاقاتی که غالباً در موارد این احکام وجود دارد. مقتضای این اطلاقات این است که این احکام، مثلاً حجّیت فتوی، قضاء و مسائلی از این قبیل مطلق است و شامل می‌شود مواردی را که این ملکه در قاضی و مفتی وجود نداشته باشد و اجمال مقید به علت انفصال، به مطلق سرایت نخواهد کرد.

دلیل دیگری که قائلان این قول به آن استناد کرده‌اند عناوینی عدیده است که در احادیث احکام مشروط به عدالت به آنها تقیید شده‌اند، از قبیل عقیف، مأمون، مرضی، صالح و غیره. ادعا کرده‌اند که این صفات، از فضائل نفسانی کسانی است که به آنها متّصف شده‌اند و فضائل نفسانی، جزء ملکات نفس نمی‌تواند باشد.

پاسخ اجمالی این دلیل آن است که عناوینی که در ادله آمده یکی خود عنوان عدالت است، که دانسته شد بر اعتبار ملکه به عنوان صفت ایجابی نفس دلالت ندارد، بلکه حداکثر بر ترک معصیت به نحو تداوم دلالت دارد و دیگر عناوینی است که در بالا به آن اشاره شد. این عناوین هم بر چیزی جز همان انجام تکالیف الهی به داعی ترس از خداوند، البته با وجود

مقتضی عصیان، دلالت ندارد، مثلاً عنوان صائِن از معصیت، دلالت ندارد مگر بر کسی که با وجود مقتضی نفسانی گناه، نفس خود را به ترک آن به داعی ترس از خداوند صیانت بخشد، مأمون کسی است که دیگران از شر او در امان هستند، مرضی کسی است که اعمال او مورد رضایت پروردگار است، صالح کسی است که به اعمال شایسته دست می‌زند. پس این عناوین هم بر چیزی فراتر از مفهوم عدالت دلالت ندارد.

ثمره‌ی بحث، این است که چنانچه عدالت را ملکه‌ی اتیان واجبات و ترک محرّمات بدانیم در ترتیب آثار عدالت مانند حجّیت فتوی، اعتبار قضاء و شهادت باید ثبوت ملکه را احراز کنیم، چنانچه از آغاز در ثبوت آن شک داشته باشیم یا پس از احراز ثبوت در اثر ارتکاب معصیتی، یقین به زوال ملکه کرده باشیم، نمی‌توانیم آثار مزبور را مترتب نماییم بلکه باید مجدداً ثبوت آن را احراز کنیم. اما در صورتی که عدالت را نفس اتیان واجبات و ترک محرّمات به نحو استمرار بدانیم، علاوه بر این که احراز صفتی زائد بر آن نیاز نیست صرف ارتکاب گناه حتی کبیره چه رسد به صغیره، مادام که با توبه و ندامت همراه باشد، زیانی نمی‌رساند.^۱ حداکثر در زمان ارتکاب گناه، شخص از عدالت خارج می‌شود، اما پس از آن، چنانچه دوباره بر تداوم اطاعت دست یابد، ترتیب آثار عدالت او بلا مانع خواهد بود. خلاصه‌ی مطلب این که، در عدالت، حصول ملکه لازم نیست، کافی است انسان به داعی خوف از باری تعالی به اطاعت عملی خویش تداوم دهد.

از طرف دیگر، به نظر بسیاری از فقهاء (شهید اول، ۱۲۷۲، ۲۶۹-۲۶۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ۲۱۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۸۱ و ۲۹۹؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ۳۰۵؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۹، ۴۲۲؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۸۴ و ۱۱۴؛ انصاری، ۱۴۱۴، ۸) عدالت فعلی مانند اسلام و عدم ظهور فسق، حسن ظاهر، درستکاری و امانتداری طریق به سوی عدالت است و نمی‌تواند مقتضی نفس عدالت، یعنی مروّت و تقوی، باشد و با مقصود قانون‌گذار اسلام در باب حقوق و حدود که مبتنی بر سخت‌گیری و احتیاط است، سازگاری ندارد. وانگهی، عدالت امری درونی و از مقوله‌ی کیف است که موارد فوق بیانگر آن نمی‌باشد. صرف‌نظر از استدلال‌های طرفین و نقض و ابرام آن، آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان در باب شهود عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه‌ی نفسانی در نظر گرفت. از طرف دیگر، حصول ملکه‌ی عدالت نفسانی و احراز آن نسبت به کلّ معاصی، بسیار پیچیده و نادرالوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم (اگر تحقق آن فرض شود) ممکن‌الحصول است؛ از این‌رو، در جمع بین دو نظریه‌ی مزبور می‌توان قائل به «عدالت نفسانی حداقلی» شد

۱. تبصره ۳ ماده ۱۵۵ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری چنین مقرر می‌دارد: «کسی که سابقه‌ی فسق یا اشتهار به فساد دارد چنانچه به منظور ادای شهادت توبه کند، تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی شهادتش پذیرفته نمی‌شود».

که اثبات و تحقّق آن مشکل نیست. استمرار و عادت به تقوا و میانه‌روی و رفتار بهنجار در اجتماع همان کیفیت آرمانی و راسخ در ذهن است که عدالت نفسانی حدّ اقلی نامیده می‌شود. ملاک اعتبار این ملکه‌ی نفسانی در شاهد، حال متعارف اوست نه حالت کمال وی. آیت‌الله خامنه‌ای گوید: «لا یضرّ بذلک ألاً اذا کان فی عرف المنطقه أمراً مستهجناً منافياً للشأن المروه» (خامنه‌ای، ۱۴۱۵، ج ۱، ۱۶۸). ملاک اعتبار ملکه، عرف زمان و مکان در شخصی خاص است. بنابراین، آنچه در عدالت نفسانی معتبر می‌باشد حدّ اقل آن است که انسان به واسطه‌ی آن، هیچ تمایل قلبی و درونی به انجام گناه نداشته باشد، هر چند ممکن است در مواردی نادر به دلیل جایز الخطا بودن انسان و غلبه‌ی شهوات و تمایلات نفسانی، مرتکب گناه گردد.

۸- طرق احراز عدالت نفسانی حدّ اقلی

تبصره ۱ ماده ۱۳۱۳ ق.م. مقرر می‌دارد: «عدالت شاهد باید با یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود». با توجه به سکوت قانون، طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی باید در جهت تعیین طرق احراز عدالت نفسانی حدّ اقلی به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر رجوع کرد. آنچه از کلام فقهاء استفاده می‌شود آن است که عدالت به یکی از طرق ذیل قابل احراز است: (۱) شناخت شخصی قاضی؛ (۲) از طریق مزگی؛ (۳) شیاع و استفاضه.

اینک به توضیح بیشتر مطلب می‌پردازیم:

منظور از شناخت شخصی قاضی، آن است که در پی مصاحبت یا مجالست حاکم با شاهد، بر عدالت او آگاه شده باشد و کلام او را حمل بر صحت کند. شهید ثانی در *مسالک الافهام* (۱۴۱۶، ج ۱۴، ۲۰۲) می‌گوید: «اگر حاکم بر عدالت شهود آگاه باشد حکم می‌دهد و اگر عالم بر فسق آنها باشد بدون هیچ بحثی شهادت آنها را رد می‌کند». عده‌ای دیگر از فقهاء نیز همین فتوی را داده‌اند (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ۵۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴، ۸۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۱۵۹؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۱۶۲؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵، ۱۹۴؛ شربینی، ۱۹۵۸، ج ۴، ۴۰۴؛ دسوقی، بی‌تا، ج ۴، ۱۷۱).

چنانچه قاضی شناخت شخصی از شهود نداشته باشد، بایستی از هر کسی که به شهادت شهود استناد کرده است، مزگی طلب کند و مزگی نیز باید کسی باشد که خود قابل اعتماد باشد و علاوه بر اینکه همان شرایط شاهد را داشته باشد، از باطن و وضعیت اعتقادی و اخلاقی شاهد نیز مطلع باشد (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ۱۱۰-۱۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۸، ۴۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۱۴۱؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ۸۰-۷۹؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ۵۸؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۳۲؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۲۱۳؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴، ۱۱۶؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۱۴۱-۱۲۳؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵، ۳۵۳). (شهید ثانی ۱۴۱۶، ج ۱۳، ۴۰۵) در این خصوص می‌گوید: «مزگی می‌بایست از طریق مصاحبت یا مجاورت یا معامله و امثال آن از باطن کسی که او را تعدیل می‌کند، آگاه باشد و مزگی علاوه بر دارا بودن صفت شاهد و

آگاهی به باطن کسی که او را تعدیل می‌کند باید به شرایط جرح و تعدیل و نیز افعال و اقوال و احوالی که انسان را از عدالت خارج می‌کند، آگاهی داشته باشد». بنابراین مزگیان نیز باید دارای تمام صفات شاهد باشند و علاوه بر آن بر شرایط جرح و تعدیل شاهد و بر جمله‌ی امور از اقوال و افعال و احوالی که باعث خروج شاهد از عدالت می‌شود، آگاه باشند. صاحب‌الجاهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۱۰) در این زمینه می‌نویسد: «اگر حاکم از وضعیت شهود مطلع نباشد، خودش نسبت به وضعیت آنان تحقیق می‌کند؛ همان‌گونه که نقل شده است نبی اکرم (ص) این امر را با اعزام دو نفر از طرف خود، که هیچ‌یک دیگری را نمی‌شناخت، در مورد وضعیت شهود، از قبیله‌ی آنان تحقیق می‌کردند و اگر هر دو مأمور، با مدح و ثناء از شهود باز می‌گشتند، به گفتار شهود حکم می‌نمود و اگر وضعیت آنان را قابل قبول توصیف نمی‌کردند، این مطلب را پنهان و طرفین را به صلح دعوت می‌کرد و اگر شهود قبیله‌ای نداشتند در مورد احوال آنان از طرف دعوی می‌پرسید و اگر آنها را قبول می‌کردند و بر تزکیه‌ی آنان معتقد بودند حکم می‌دادند، در غیر این صورت شهادت آنان را نمی‌پذیرفتند».

شیاع و استفاضه نیز از طرق احراز عدالت است. شیاع یعنی اخبار عده‌ی زیادی از افرادی که شرایط شاهد در مورد آنها احراز نشده، نسبت به یک امر به گونه‌ای که احتمال خلاف واقع بودن این اخبار را به حدّ صفر برساند (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ۴۱۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۳، ۷۰۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ۴۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۱۴۱؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۴، ۳۱۶؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۹، ۴۵۰؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۲۴؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ۷۶۹؛ آشتیانی، ۱۴۰۴، ۴۱). امام خمینی در *تحریر الوسیله* (۱۳۹۰، ج ۲، ۴۲۲) گوید: «یعتبر فی الشهاده بالعداله العلم بها إما بالشیاع أو بمعاشره باطنه متقاده». در کلام صاحب‌الجاهر (۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۱۰) نیز ملاحظه شد که پیامبر اسلام (ص) نیز با ارسال مأمورانی و تفحص در احوال شهود، از میان قوم و قبیله‌ی او، عدالتش را احراز می‌کردند، اما هر کجا شک و شبهه‌ای در عدالت شاهد باشد، بایستی مفاد شهادتش قبول نشود. دقت و وسواس کافی در این زمینه باعث می‌شود که از شهادت خلاف واقع و صدور احکامی بر اساس این گفتار، نسبت به اعراض، اموال و نفوس مسلمانان، که بسیار مورد احترام است، جلوگیری شود.

شیاع برخلاف شایعه، مفید علم است که مبنای درستی دارد و مقتضی یک جامعه‌ی مملو از افراد نیک و حسن است که در گفته‌های خود دقت وافی معمول می‌دارند. بدیهی است اگر در جامعه‌ای روابط بر اساس ترس و تقیه باشد، طبعاً شیاع از دلالت ساقط می‌شود و تبدیل به عناوین عامیانه‌ای نظیر «هوچی‌گری» و «تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها» خواهد شد، که بیشتر برای اثبات فسق و نه عدالت، مورد استفاده‌ی سوء قرار می‌گیرد. بنابراین، در شیاع اولاً، باید کثرت قائلین به حدّی باشد که گمان خلاف نرود. ثانیاً، روابط مردم بر مبنای تقیه نباشد

(دیانی، ۱۳۸۵، ۱۷۸). صاحب‌جوهر (۱۳۶۲، ج ۴۰، ۵۵) در این مورد می‌گوید: «استفاضه که شیاع هم نامیده می‌شود، آن است که از طریق آن غالباً قبل از حاصل شدن مقتضی شک، اطمینان خاطر و آرامش نفس پیدا می‌شود و این امر سیره‌ی مشهور است».

۹ - نتیجه

به اتفاق تمامی فقهاء، احراز عدالت شاهد برای اقامه‌ی شهادت ضروری است. صراحت حکم اسلام در باب وجوب احراز عدالت شاهد ایجاب می‌کند که قضات در تمام پرونده‌ها نسبت به احراز عدالت شاهد تقیّد کافی معمول دارند^۱ تا از سویی احتمال صدور حکمی خلاف واقع به حدّ اقل برسد و از طرفی مردم در روابط حقوقی خود به دستورات اصیل اسلام از جمله آیه‌ی شریفه‌ی «یا ایها الذین آمنوا اذا تدایتمت بدین الی اجل مسمی فاکتبوه ولیکتب بینکم کتاب بالعدل» (بقره: ۲۸۲) عمل کنند و معاملات و دیون خود را مکتوب نمایند تا هنگام ترافع در اثبات موضوع، مشکلی بروز نکند. آنچه از کلام فقهاء (امامیه و عامه) درباره‌ی مفهوم عدالت شاهد قابل برداشت است، این است که آنها معتقد به پنج قول هستند: عده‌ای عدالت را به حسن ظاهر تعریف کردند؛ عده‌ای عدالت را مجرد ترک معاصی می‌دانند؛ گروهی دیگر معتقدند که عدالت عبارت است از اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و محافظت بر مروّت؛ عده‌ای دیگر از فقهاء معتقدند که عدالت عبارت است از استقامت (عدم انجام گناه) عملی که از سر ملکه و حالت پایدار درونی باشد و بالأخره مشهور فقهای امامیه بعد از علامه، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را بر تقوی و مروّت وادار می‌کند. اگر با دیدی کلی‌تر به اقوال مطروحه بنگریم، پی می‌بریم به اینکه تمام این اقوال قابل تقسیم در دو دسته هستند: عدالت نفسانی و عدالت فعلی.

صرف‌نظر از استدلال‌های طرفین و نقض و ابرام آن، آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان در باب شهود، عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه‌ی نفسانی در نظر گرفت. از طرف دیگر، حصول ملکه‌ی عدالت نفسانی و احراز آن نسبت به کلّ معاصی، بسیار پیچیده و نادرالوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم (اگر تحقیق آن فرض شود) ممکن‌الحصول است؛ از این‌رو، در جمع بین دو نظریه‌ی مزبور می‌توان قائل به «عدالت نفسانی حدّ اقلی» شد که اثبات و تحقیق آن مشکل نیست. استمرار و عادت به تقوی و میانه‌روی و رفتار بهنجار در اجتماع همان کیفیت آرمانی و راسخ در ذهن است که عدالت نفسانی حدّ اقلی نامیده می‌شود.

۱. دیوان عالی کشور در چند رأی خود به علت عدم احراز عدالت شهود، قرار ردّ دعوا صادر کرده است. برای نمونه بنگرید: دادنامه‌ی شماره ۸/۳۱ مورخ ۱۳۷۳/۱/۲۸ شعبه‌ی هشتم دیوان عالی کشور. همچنین بنگرید به دادنامه‌ی شماره ۵۰۰ مورخ ۱۳۷۱/۹/۳۰ شعبه‌ی ششم دادگاه حقوقی یک تهران (بازگیر، ۱۳۸۳، ۲۲۸-۲۲۵).

ملاک اعتبار این ملکه‌ی نفسانی در شاهد، حال متعارف اوست نه حالت کمال وی؛ به گونه‌ای که به واسطه‌ی آن هیچ‌گونه تمایل قلبی به انجام گناه نداشته باشد، هر چند ممکن است در مواردی نادر به دلیل جایز الخطا بودن انسان و غلبه‌ی شهوات و تمایلات نفسانی مرتکب گناه گردد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق)، **قضاء**، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۳. ابن‌ادریس حلی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۱ ه.ق)، **السرائر**، ج ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن‌براج طرابلسی، عبدالعزیز (۱۴۰۶ ه.ق)، **المهذب**، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. ابن‌حمزه، ابی جعفر محمد بن علی طوسی (۱۴۰۸ ه.ق)، **الوسیله**، چاپ اول، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶. ابن‌فهد حلی، ابی‌عباس احمد بن محمد (۱۴۰۹ ه.ق)، **الرسائل العشر**، چاپ اول، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۷. ابن‌منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین (۱۴۰۵ ه.ق)، **لسان العرب**، ج ۹، چاپ اول، قم: نشر ادب الحوزه.
۸. ابوالبرکات، احمد الدردیر (بی‌تا)، **الشرح الکبیر**، ج ۴، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۹. امامی، حسن (۱۳۷۲ ه.ش)، **حقوق مدنی**، ج ۶، چاپ سوم، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ ه.ق)، **وسائل الفقهیه**، چاپ اول، قم: مطبعه باقری.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ه.ق)، **قضاء و شهادت**، چاپ اول، قم: مطبعه باقری.
۱۲. انصاری، مرتضی (بی‌تا)، **کتاب الصلاه**، ج ۱ و ۲، نسخه‌ی خطی، مؤسسه آل‌البت (ع) لاحیاء التراث.
۱۳. ایزدی‌فرد، علی‌اکبر (۱۳۸۶ ه.ش)، "ویژگی‌های تفسیر فقهی کنز‌العرفان فاضل‌مقداد"، **فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مطالعات اسلامی** (نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)، شماره ۷۸، زمستان، صص ۶۹-۷۱.
۱۴. بازگیر، یدالله (۱۳۸۳ ه.ش)، **قانون مدنی در آیین‌های آراء دیوان عالی کشور (ادله‌ی اثبات دعوی)**، چاپ دوم، تهران: انتشارات فردوسی.
۱۵. بحرانی، یوسف (بی‌تا)، **حدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره**، ج ۱۰ و ۱۱، قم: جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم.
۱۶. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۰ ه.ق)، **جامع المسائل**، چاپ اول، قم: انتشارات شفق.
۱۷. بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ ه.ق)، **کشاف القناع**، ج ۶، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. جصاص، ابی‌بکر احمد بن علی رازی (۱۴۱۵ ه.ق)، **احکام القرآن**، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۱ ه.ش)، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، ج ۵، چاپ دوم، تهران: انتشارات گنج دانش، تهران.
۲۰. جندی، خلیل بن اسحاق (۱۴۱۶ ه.ق)، **مختصر خلیل**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ه.ق)، **صحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**، ج ۲، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للمابین.
۲۲. حائری شایبغ، علی (۱۳۸۲ ه.ش)، **شرح قانون مدنی**، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۲۳. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ه.ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، ج ۱۱ و ۱۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البت (ع) لاحیاء التراث.
۲۴. حسینی‌حائری، کاظم (۱۴۱۵ ه.ق)، **قضاء فی فقه الاسلامی**، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۲۵. حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۸۵ ه.ش)، معارف و معاریف (دایره المعارف جامع اسلامی)، ج ۵، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه.
۲۶. حسینی مراغی، میرعبدالفتاح (۱۴۱۷ ه.ق)، عناوین، ج ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. خطاب‌الرعینی، ابی‌عبدالله محمد بن عبدالرحمن مغربی (۱۴۱۶ ه.ق)، مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل، ج ۸، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. حلبی، ابوصلاح (۱۴۰۳ ه.ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتب امیرالمؤمنین (ع).
۲۹. خامنه‌ای، علی (۱۴۱۵ ه.ق)، اجوبه الاستفتانات، ج ۱، چاپ اول، دار‌النباء للنشر و التوزیع.
۳۰. خوانساری، احمد (۱۳۵۵ ه.ش)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۱، چاپ دوم، تهران: مکتب صدوق.
۳۱. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ه.ق)، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، چاپ سوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۲. دسوقی، شمس‌الدین محمد بن عرفه (بی‌تا)، حاشیه‌ی الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۳۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷ ه.ش)، لغت‌نامه، ج ۱۰، چاپ دوم از دوره‌ی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. دینانی، عبدالرسول (۱۳۸۵ ه.ش)، ادله‌ی اثبات دعوی در امور مدنی و کیفری، چاپ اول، تهران: انتشارات تدریس.
۳۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۴۰۴ ه.ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دفتر نشر کتاب.
۳۶. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۵ ه.ق)، فقه القرآن، ج ۱، چاپ دوم، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۷. سبزواری، محمد باقر (بی‌تا)، ذخیره‌ی المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، چاپ سنگی، قم: مؤسسه آل‌البیته (ع).
۳۸. سرخسی، شمس‌الدین (۱۴۰۶ ه.ق)، مبسوط، ج ۱۶، بیروت: دارالمعرفه.
۳۹. سمرقندی، علاء‌الدین (۱۴۱۴ ه.ق)، تحفه الفقهاء، ج ۳، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. سید عاملی، محمد بن علی موسوی عاملی (۱۴۱۰ ه.ق)، مدارک الاحکام، ج ۴، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیته (ع).
۴۱. شربینی، محمد (۱۹۵۸ م)، معنی‌ی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، ج ۴، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۲. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ ه.ق)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۳. شهید اول، محمد بن مکی (۱۲۷۲ ه.ق)، الذکری، چاپ سنگی، طبع قدیم.
۴۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱۳۷۲ ه.ش)، القواعد و الفوائد، ج ۲، ترجمه مهدی صانعی، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۵. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی (۱۴۱۶ ه.ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۳ و ۱۴، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۴۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۴ ه.ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۳، چاپ دوم، قم: جامعه‌ی المدرسین.
۴۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۸ ه.ق)، الهدایه فی الاصول و الفروع، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الهادی (ع).
۴۸. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی (بی‌تا)، استبصار، ج ۳، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۷ ه.ق)، خلاف، ج ۶، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۰. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۳۵۱ ه.ش)، مبسوط فی فقه الامامیه، ج ۸، قم: مکتبه مرتضویه.
۵۱. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی (بی‌تا)، نهایی فی المجرّد الفقه و الفتاوی، قم: انتشارات قدس محمدی.
۵۲. شیخ مفید، ابی‌عبدالله محمد بن نعمان (۱۴۱۰ ه.ق)، المقتعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۳. طباطبائی‌یزدی، محمد کاظم (۱۳۷۶ ه.ش)، سؤال و جواب، به اهتمام مصطفی محقق‌داماد، چاپ اول، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

۵۴. طباطبایی‌یزدی، محمد کاظم (۱۴۲۰ ه.ق)، *عروه الوثقی*، ج ۳، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۵. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (بی‌تا)، *جامع البیان*، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
۵۶. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۰ ه.ق)، *إرشاد الأذهان الی احکام الایمان*، ج ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۷. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ه.ق)، *قواعد الاحکام*، ج ۳، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۸. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۵ ه.ق)، *مختلف الشیعه*، ج ۸، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۹. فاضل‌الآبی، زین‌الدین ابی علی الحسن بن ابی طالب (۱۴۰۸ ه.ق)، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، ج ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۰. فاضل‌مقداد، جمال‌الدین (۱۳۴۳ ه.ش)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج ۲، تصحیح و تعلیق از محمد باقر شریف‌زاده و محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۶۱. فاضل‌هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن بن محمد اصفهانی (۱۴۰۵ ه.ق)، *کشف اللثام*، ج ۲ و ۴، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۶۲. فخرالمحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۹ ه.ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، ج ۴، چاپ اول، قم: مطبعه علمیه.
۶۳. قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد محمد بن قدامه (بی‌تا)، *المغنی*، ج ۱۲، بیروت: دارالکتب العربی.
۶۴. کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۸۵ ه.ش)، *اثبات و دلیل اثبات*، ج ۲، چاپ سوم، تهران: نشر میزان.
۶۵. کاشانی‌حنفی، ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۹ ه.ق)، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، ج ۶، چاپ اول، پاکستان: مکتبه الحبیبه.
۶۶. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۲ ه.ق)، *رسائل الکرکی*، ج ۱ و ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۷. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳ م)، *بحار الانوار*، ج ۶۸، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۸. محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی (بی‌تا)، *زیده البیان فی احکام القرآن*، قم: مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۶۹. محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی (۱۴۰۴ ه.ق)، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۲، ۹ و ۱۲، قم: جامعه المدرسین.
۷۰. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق)، *شرایع الاسلام*، ج ۳ و ۴، چاپ دوم، تهران: انتشارات استقلال.
۷۱. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰ ه.ش)، *اصول فقه*، ج ۲، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۷۲. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۸ ه.ق)، *المنطق*، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۷۳. موسوی‌خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰ ه.ق)، *تحریر الوسیله*، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم: دارالکتب العلمیه (اسماعیلیان).
۷۴. موسوی گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۰۱ ه.ق)، *القضاء*، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم.
۷۵. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲ ه.ش)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۱۱، ۱۳ و ۴۰، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۶. نراقی، احمد (۱۴۱۹ ه.ق)، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، ج ۴ و ۱۸، چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث.
۷۷. وحید بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۷ ه.ق)، *حاشیه مجمع الفائده و البرهان*، چاپ اول، قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۷۸. وحید بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۹ ه.ق)، *رسائل الفقهی*، چاپ اول، قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.