

اعتبارسنجی احراز ظنی عدالت شهود از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی

مهدی قلی‌پور خانقاهی^۱، سید مهدی صالحی^۲، محمدحسن جوادی^۳
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۳۱)

چکیده

موضوع این مقاله بررسی مستندات فقهای است که قائل بر این هستند که برای احراز و اثبات عدالت شهود، صرف ایجاد ظن نسبت به آن کفایت می‌کند. در واقع مسئله اصلی تحقیق آن است که دلایل کفایت مطلق ظن به عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق او بررسی شود. مطابق با این نظر، ملکه عدالت در واقع همان عدم ظهور فسق و مسلمان بودن است. این تعریف نظر بعضی از علمای امامیه بوده و برخی از فقهای اهل سنت و از جمله حنفیان و نیز برخی از فقهای مالکی مذهب چنین دیدگاهی دارند. به نظر این گروه اصل این است که افراد در حالت سلامت روحی و اخلاقی و ملکه عدالت‌اند و فسق و فجور، حالتی عارضی بوده و اثباتش محتاج دلیل است و همین که انسان، مسلمان باشد و فسقی از او ظاهر نشود، متصف به صفت عدالت خواهد بود و در دادگاه هم اگر قاضی ظن نسبت به فسق شاهد به دست نیاورد احراز ظنی عدالت وی از سوی قاضی کافی است. با این اوصاف فرد عادل، نادرالوجود نخواهد بود و احراز ملکه عدالت امری ساده می‌شود. لذا نتیجه این تحقیق که با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده آن است که اگر چه عدالت، ملکه نفسانی است ولی در صحنه عمل، حمل بر صحت و سلامت افراد را ایجاب می‌کند و حسن ظاهر و عدم ظهور فسق یا ظن به عدالت، کاشف از آن بوده و ملاک عدالت شود.

۱. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه ارومیه / m.pur61@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه ارومیه (نویسنده مسئول) // sm.salehi@urmia.ac.ir

۳. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه ارومیه / mh.javadi@urmia.ac.ir

کلیدواژه‌ها: عدالت، ظن، شهود، فقه مذاهب اسلامی، فسق.

طرح مسئله

شهادت یکی از قدیمی‌ترین ادله برای اثبات دعوا در محاکم قضایی است و مطالعه تاریخ حقوق نشان می‌دهد که در تمامی نظامهای حقوقی از دیرباز جزء دلایل با اهمیت تلقی می‌شده است؛ شهادت اخبار به وجود حق یا سلب آن به نفع یکی و به ضرر دیگری است. به عبارت ساده‌تر، شهادت عبارت است از اخبار به حق به نفع غیر و به زیان غیر (کریمی، ۱۳۸۷ش، ۸۱). در واقع اصل بر این نیست که هر کس به عنوان شاهد معرفی گردید عادل است، شرط عدالت باید برای دادرس اثبات گردد و اگر این ویژگی در شاهد موجود باشد و برای قاضی به اثبات برسد، روند دادرسی به درستی پیش رفته و حکم داده شده بر مبنای آن دارای خطای کمتری است و افراد ذی‌حق به حقوق خویش دست می‌یابند.

مقاله حاضر تحت عنوان بررسی تطبیقی ادله قائلان کفایت مطلق ظن در عدالت شهود در فقه مذاهب اسلامی به بررسی ابعاد عدالت شهود می‌پردازد و می‌کوشد در صدد اثبات راحت‌تر و حداقلی از طریق ظن به عدالت شهود برآمده و دریچه‌ای جدید در فقه مقارن را برای جامعه حقوقی بگشاید.

در باب پیشینه تحقیق نیز لازم به ذکر است که در باب عدالت و مفهوم آن، پژوهشهایی انجام شده است و به عنوان نمونه می‌توان بدین موارد اشاره داشت: «بررسی تحلیل مفهوم عدالت» نوشته اردوان ارژنگ در شماره ۶۷ نشریه مطالعات اسلامی و «مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه» در شماره ۲۸ دوفصلنامه علمی پژوهشی انسان‌پژوهی دینی. حال سؤال مهم و اساسی در آغاز این مقاله آن است که مقاله پیش رو چه وجوه افتراقی با این دو مقاله و البته مقالات مشابه آنها در موضوع عدالت دارد. در دو مقاله فوق‌الذکر تأکید و محوریت بر تعریف و تبیین مفهوم عدالت است و اینکه اساساً این واژه به چه معناست و دقیقاً در چه صورت و وضعیتی برای شخص حاصل می‌گردد و هم‌چنین دیدگاههای مختلف در باب ملکه بودن یا نبودن عدالت برای شخص عادل و اینکه تحقق عدالت چه شرایط و ضوابطی دارد. در واقع در این دو مقاله صرفاً بحث پیرامون نظرات مختلف فقها در مورد مفهوم عدالت است و بحث در مقام ثبوت است و نه اثبات. با این توضیح که این اصطلاح ثبوتاً چه‌طور برای اشخاص ایجاد می‌شود و فرد باید واجد چه شرایطی باشد؛ چه اموری

را انجام بدهد و چه اموری را ترک کند تا عنوان عدالت برای وی مصداق پیدا کند. در این مقالات و مقالات مشابه آنها، بحث چندانی در مورد اثبات این عدالت (حال به هر معنایی که باشد) صورت نگرفته است.

اما در مقاله پیش رو اساساً بحث چیز دیگری است. در این مقاله بحث در باب عدالت در مقام اثبات است و تأکید بر نحوه اثبات عدالت است و نه مفهوم آن؛ البته که در ابتدا و برای ورود دقیق و علمی به بحث، در باب مفهوم عدالت هم بحثی شده و اما اصل موضوع، نحوه اثبات عدالت برای اشخاص دیگر جز خود فرد عادل است. از باب نمونه اثبات و احراز عدالت برای شهود نزد قاضی. به عبارت دیگر هدف اصلی این مقاله این است که کفایت ظن برای اثبات و احراز عدالت ثابت شود و فرضیه «کفایت مطلق ظن برای اثبات و احراز عدالت شهود» مستنداً به شکل مقارن مورد بحث قرار گیرد.

در واقع دیدگاه اصلی مقاله پیش رو این است که بعد از ذکر اقوال مختلف فقهای اهل سنت و شیعه در خصوص عدالت شهود و بیان قول مختار، به بررسی ادله حجیت مطلق ظن پرداخته و سپس در بیان ادله قائلان کفایت مطلق ظن در عدالت شهود با استفاده از آیه ۲۸۲ سوره بقره و بیان تفاسیر مختلف از مفسرین اهل سنت و خاصه و ذکر چندین قاعده فقهی و اصلهای مرتبط به این نتیجه می‌رسیم که با حجیت قائل شدن به مطلق ظن در باب عدالت شهود در صورت احراز نشدن فسق شهود می‌توان به مطلق ظن عدالت او حکم کرد.

مفهوم‌شناسی عدالت و ظن

۱. ظن

ابن فارس برای «ظن» دو اصل صحیح و به عبارت دیگر دو معنای اصلی معرفی کرده است: یکی یقین و دیگری شک. «ظننت ظناً» یعنی کردم. معنای یقین در فرهنگ عربی و نیز قرآن مجید فراوان به کار رفته است. اما معنای شک: عرب هرگاه به چیزی یقین نداشته باشد گوید: «ظننت الشيء» و «الظنة» به معنای تهمت هم، از همین اصل گرفته شده است. «ظنین» به معنای متهم و «ظنون» به کسی گویند که بسیار سوء ظن می‌برد (ابن فارس، ۱۴۰۶ق، ۴۹۵). ظن مطلق: ظنی را گویند که بر حجیت آن هیچ دلیل قطعی‌ای اعم از عقلی و نقلی، جز دلیل انسداد وجود ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷ش، ۲۶۳/۵). ظن به معنای یکی از طرفین

شک است که نسبت به آن رجحان وجود دارد و گفته شده ظن طرف راجحی است که مطابق واقع باشد (عبدالمنعم، بی تا، ۴۵۲/۲).

۲. عدالت

عدالت در واقع مصدر از ریشه عدل است. البته که خود عدل هم مصدر است و اما علمای اهل لغت در باب معنای این واژه هم معنای مصدری و هم معنای وصفی بیان داشته‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۵ق، ۱۳۸/۲؛ ابن سیده، ۱۴۱۷ق، ۳۷۴/۳). ابن منظور نیز آن را اصالتاً نوعی مصدر می‌داند و اعتدال را حد وسط در میان دو وضعیت یا حالت در اندازه و چگونگی می‌داند و آنچه را مایه اعتدال در نفس انسانی می‌شود، عدالت تلقی می‌نماید (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۲۵/۹). هم‌چنین گفته شده که عدالت در لغت به معنای صداقت، راستی، دادگری، ضد ظلم، هم‌وزن بودن، میانه‌روی در کارها (آذرنوش، ۱۳۹۶ش، ۶۶۵؛ قیم، ۱۳۸۴ش، ۷۱۵؛ بندر ریگی، ۱۳۸۷ش، ۱۰۸۸/۲) و استقامت (بعلبکی، ۱۳۹۱ش، ۷۱۵؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ۳۰/۱۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷ش، ۱۵۷۶۴/۱۰) است.

اما در باب معنای اصطلاحی واژه عدالت، فقها و حقوقدانان تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند. فقها و حقوقدانان عدالت را به شکلهای گوناگون تعریف کرده‌اند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۳. احراز ظنی

احراز از ریشه حرز است و حرز را موضع حصین و محفوظ گفته‌اند و جایی که اگر چیزی در آن قرار گیرد، در امان است و محفوظ می‌ماند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۳۳۳/۵). بنابراین احراز یعنی در حرز قرار دادن و در پناه آوردن. اما احرازی که در اصطلاح به کار برده می‌شود، به معنای فراهم آوردن و جمع کردن و یا شاید رسیدن و نیل به موضوع یا چیزی نیز است. با توجه به آنچه پیشتر در باب معنای ظن گفته شد، احراز ظنی مجموعاً به معنای رسیدن و نیل و اطلاع همراه با ظن است.

اقوال فقها و حقوقدانان درباره عدالت شهود

فقهای امامیه و اهل سنت و حقوقدانان درباره عدالت شهود تعابیر گوناگونی را ارائه کرده‌اند:

۱. برخی قائل‌اند بر اینکه عدالت همان بر فطرت اسلام بودن است. ابن‌بابویه روایت کرده است به سند متصل به علقمه که امام صادق علیه السلام فرمودند: «ای علقمه! هر کس که بر فطرت اسلام باشد شهادت او پذیرفته است، پس هر کس که با چشمانت ندیدی که مرتکب گناه شود او از اهل عدالت است و شهادت او پذیرفته است و اگر چه در نفسش گناهکار باشد» (حر عاملی، بی‌تا، ۲۹۲/۱۸). ابن‌بابویه از عبدالله بن مغیره روایت کرده است که به امام رضا علیه السلام گفتم مردی زنش را طلاق داده و دو نفر ناصبی شاهد گرفته است. امام رضا علیه السلام فرمودند: «هر کس بر فطرت اسلام متولد شود و به درستی نفس شناخته شود، شهادت او صحیح و مجاز است» (همان، ۲۹۵/۱۸). نفرای از فقهای مالکی مذهب نیز در تعریف عدالت می‌نویسد: عدالت یعنی سلامت در دین و در اسلام (نفرای، ۱۴۱۵ق، ۲۲۷/۲). قاضی عبدالوهاب مالکی مذهب نیز می‌گوید: اصل در افراد اسلام آنهاست، چرا که ظاهر در سرزمینهای اسلامی، مسلمان بودن است (قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰ق، ۹۵۶/۲). شاهد باید در ظاهر صلاحیت داشته باشد و بنابراین شهادت او قبول می‌شود و ابوحنیفه نیز معتقد است که در عدالت، اسلام کفایت می‌کند (ابن جزی کلبی، بی‌تا، ۲۰۳/۱).

مطابق با این نظر، عدالت همان بر فطرت اسلام بودن است، در خوشبینانه‌ترین حالت چنین دیدگاهی صرفاً راهی برای تحصیل عدالت است و نه نفس عدالت، چرا که صرف مسلمان بودن و اظهار اسلام کردن و بر فطرت اسلام بودن را دلیل عدالت می‌دانند. به همین خاطر گروهی از فقها (شهید اول، ۱۲۷۲ق، ۲۶۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴ق، ۲۱۸/۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲ق، ۱۲۶/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۸۱/۱۳؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۲؛ نراقی، ۱۴۱۹ق، ۸۴/۱۸؛ انصاری، ۱۴۱۴ق، ۸) این مطلب را تحت عنوان راههای شناخت عدالت آورده‌اند. چنین دیدگاهی یک نگاه حداقلی به مقوله دینداری و تشخیص عدالت است و همیشه با معنای واقعی دین و معرفت و شناخت عدالت فاصله دارد.

۲. گروهی عدالت را مراعات در دین، در مروت و احکام دینی تعریف کرده‌اند. طوسی در المبسوط می‌نویسد: عدالت در شرع یعنی فرد در دین، در مروت و احکام عادل باشد، اما عادل در دین مؤمنی است که از او چیزی از اسباب فسق دیده نشود و در مروت اجتناب از اموری است، مانند خوردن در راهها و درازکشیدن در بین مردم و هم‌چنین پوشیدن لباسهای رنگی و زنانه که مروت را ساقط می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۷۳/۱۳). غزالی از فقهای اهل سنت نیز می‌گوید: در تعریف عدالت، استقامت در دین و هیئت راسخه صاحبش

را بر ملازمت تقوی و ملازمت مروت وادار می‌کند. بعضی از مباحث همانند خوردن در وسط راه یا بول‌کردن در خیابان هم به مروت ضرر می‌زند و فرد را از عدالت ساقط می‌کند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۲۵). به اجماع فقهای اهل سنت، عدالت در شهود یکی از شرایط پذیرش است و عادل کسی است که مروت را رعایت می‌کند (ابن جزری کلبی، بی‌تا، ۱/۲۰۳؛ نووی، بی‌تا، ۲۰/۲۳۲).

در تحلیل دیدگاه این عده که می‌گویند عدالت، مراعات در دین، در مروت و در احکام دینی است، باید بگوییم که مشهور فقهای امامیه بعد از علامه، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که به صورت تقوی و مروت، بروز می‌یابد. مروت مأخوذ از مرء به معنی انسان است. فقها تعریفی از مروت ارائه نکرده‌اند و فقط به ذکر مصادیقی از آن مثل خوردن غذا در معابر، پوشیدن لباس زن توسط فقیه، تردد در معابر عمومی به صورت برهنه و... پرداخته‌اند.

در تحلیل این گروه که مروت را نشانه‌ای برای اثبات و احراز عدالت افراد فرض می‌کنند باید خاطر نشان کرد که ترک‌کردن اعمال منافی مروت به راهها و طرق کسب عدالت مرتبط می‌شود و نفس عدالت افراد را اثبات نمی‌کند. بنابراین مروت جزو ارکان عدالت نمی‌تواند باشد. در صورتی که با نگاه خوشبینانه می‌توان آن را همانند ایمان، عقل، بلوغ و عدالت از صفات و ویژگیهای شهود در نظر گرفت.

۳. گروهی دیگر از فقها و حقوقدانان معتقدند عدالت، هیئت نفسانی راسخی است که با تقوی ملازم بوده و فرد را از ارتکاب معاصی بر حذر می‌دارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳/۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲ش، ۲/۲۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴ق، ۲/۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۱۴/۱۶۹). عدالت عبارت از ملکه راسخی است که باعث می‌شود فرد به خاطر تقوی، محرمت را ترک و واجبات را انجام دهد. عدالت ملکه‌ای است که اجتناب فعلی آن ناشی از حالت نفسانی فرد است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴ق، ۲۳۳-۲۳۱). حصول عدالت به صورت ناشیانه و یکباره نیست بلکه به صورت دائمی از ملکه نفسانی فرد ناشی می‌شود (انصاری، بی‌تا، ۲/۳۰۶-۳۰۳). هم‌چنین مراد از عدالت، آداب نفسانی است که رعایت محاسن اخلاقی و عادات زیبا و پسندیده را در پی دارد (شهید ثانی، ۱۳۸۸ش، ۱/۴۴۷). در واقع عدالت مطابق با این قول، عدالت با مجرد ترک معاصی محقق می‌شود. این گروه از فقها و حقوقدانان بر این باورند که ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره از نشانه‌های فرد عادل

است (انصاری، بی تا، ۳۰۳/۲). صفت عدالت بنا بر احتیاط با ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره زائل می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴ق، ۲۳۱). غزالی از فقهای اهل سنت معتقد است که عدالت یک هیئت راسخ و ملکه ثابتی در نفس انسان است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ۱۲۵/۱). غزالی هم‌چنین می‌گوید که اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر در تحقق عدالت شرط است (همان‌جا). ابن‌عابدین از فقهای حنفی مذهب نیز در کتاب حاشیة رد المختار علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار آورده است: پایین‌ترین شرطی که در عدالت لازم است، ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر است (ابن‌عابدین، ۱۴۲۱ق، ۳۸۵/۲). ابن‌حجر عسقلانی نیز می‌نویسد: عادل کسی است که دارای ملکه‌ای است که تقوی و مروت را رعایت می‌کند و مراد از تقوا همان اجتناب از اعمال و گناهان از جمله شرک و فسق و بدعت است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۸ق، ۲۲۹/۱). نفرای از فقهای مالکی مذهب نیز در بیان ویژگیها و صفات عدالت می‌نویسد: عدل صفتی است که موصوف خود را از انواع بدعتها و زشتیها و آنچه عرف آن را زشت می‌داند، منع می‌کند و عدالت ملکه‌ای است که صاحب خود را از نزدیکی به گناهان کبیره و اصرار به گناهان صغیره دور می‌کند (نفرای، ۱۴۱۵ق، ۲۲۵/۲). به اجماع فقهای اهل سنت، عادل کسی است که از گناهان کبیره اجتناب کرده و بر ترک گناهان صغیره محافظت دارد. شهادت کسی که گناه کبیره‌ای مانند زنا و شرب خمر و قذف از او روی دهد، پذیرفته نیست و هم‌چنین گناه دروغ، مگر اینکه توبه کرده باشد (ابن‌جزی کلبی، بی تا، ۲۰۳/۱). عدالت با ترک معاصی و به‌ویژه پرهیز از گناهان بزرگ و نداشتن اصرار یا عادت بر ارتکاب سایر گناهان احراز می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۸ش، ۴۰). علمای این گروه معتقدند عدالت هیئت و ملکه نفسانی راسخی است که با تقوی ملازم است در تحلیل باید خاطر نشان کرد که عدالت یک صفت نفسانی است که باید به صورت ملکه ذهنی انسان درآید تا بتواند بر امیال و غرائز نفسانی غلبه کند (مدنی، ۱۳۸۲ش، ۴۲). در تحلیل دیدگاه این گروه باید اذعان کرد که اگرچه تقوی و پرهیزکاری یکی از نشانه‌های فرد مؤمن و عادل در جامعه اسلامی محسوب می‌شود، ولی نباید فراموش کرد عادل کسی است که به دلیل ورع و تقوی و آنچه عامل بازدارندگی از محارم الهی است، علاوه بر داشتن ملکه عدم انجام گناه، در مقام عمل و در موقعیتهای مختلف و در پرتگاههای سقوط نفس و وسوسه‌های شیطانی نیز از گناهان و محارم الهی اجتناب می‌کند؛ هر چند باید گفت که بدون شک، لازمه داشتن چنین ملکه‌ای، دوری از گناهان در مقام عمل است. بنابراین صرف

تعریف عدالت به ورع و خویشترداری و ملازمه تقوی، نگاه یک‌سویه به عدالت می‌تواند تعبیر شود.

۴. برخی دیگر نیز معتقدند که عدالت همان هیئت نفسانی و فعلی است که اگرچه دارای ملکه نفسانی پیشگیرانه است، ولی در صحنه عمل نیز با ظن و گمان اثبات می‌شود. به عبارتی این عده از فقها کفایت مطلق ظن به عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق او را قبول دارند. این عده عدالت را عدم ظهور فسق تعریف می‌کنند. این تعریف نظر بعضی از علمای امامیه (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۲۱۷/۶) و نیز منسوب به ابن‌جنید است (انصاری، بی‌تا، ۱۶۵/۳) و برخی از حنفیان هم چنین دیدگاهی دارند (کاسانی، ۱۴۰۹ ق، ۴۰۸/۶-۴۰۷؛ کلیبولی، ۱۴۱۹ ق، ۱۸۸).

به نظر این گروه اصل این است که افراد در حالت سلامت روحی و اخلاقی و ملکه عدالت‌اند و فسق و فجور، حالتی عارضی بوده و اثباتش محتاج دلیل است و همین که انسان فسقی از او ظاهر نشود، متصف به صفت عدالت خواهد بود و در دادگاه هم اگر قاضی ظن نوعی نسبت به فسق شاهد به دست نیاورد برای مطلق ظن به عدالت او کفایت می‌کند. اثر این تعریف آن است که اولاً اثبات و احراز عدالت امری بسیار ساده و راحت خواهد بود و ثانیاً اکثر افراد جامعه اسلامی متصف به صفت عدالت می‌باشند و فرد عادل، نادرالوجود نخواهد بود چیزی که روال دادگاهها و محاکم قضایی در عمل اجرا می‌شود، ولی متأسفانه در متون فقهی و حقوقی به شکل مدون وجود ندارد و در این مقاله سعی می‌شود مبانی فقهی و حقوقی آن به شکل تطبیقی و مقارن پرداخته شود.

ادله حجیت مطلق ظن

پس از بیان نظرات و اقوال مختلف و مقارن فقها و حقوقدانان راجع به مفهوم عدالت شهود و تحلیل و بررسی اقوال مختلف، اکنون به ادله حجیت مطلق ظن پرداخته می‌شود و سپس ادله قائلان کفایت مطلق ظن در عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق تبیین می‌گردد.

ظن در مقابل قطع و علم قرار می‌گیرد. مطابق نظر اصولیون تردیدی نیست که از نظر عقل واجب است اگر انسان نسبت به چیزی قطع یافت بر طبق قطع عمل کند. حجیت قطع ذاتی است ولی حجیت ظن به اعتبار و قرارداد شرع است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ۲۴۲/۲-۲۳۳). ظن بر دو قسم است؛ گاه ظن خاص است و آن ظنی است که دلیل خاص دارد مانند

خبر واحد که آیه نبأ بر حجیت آن دلالت می‌کند. گاه ظن مطلق است به این معنا که مخصوص به ظن خاصی نیست بلکه تمامی ظنون را یک جا بحث کرده بر حجیت آن دلیل اقامه می‌شود.

میرزای قمی از جمله اصولیون متأخر است که حجیت مطلق ظن را قول اشهر و اظهر می‌شمرد. نگاهی به تاریخچه و سیر بحثهای اصولی می‌تواند روشن کند که اصولاً مسئله حجیت ظن مطلق در برابر حجیت خبر واحد به طور خاص در کتب قدما جایگاهی متمایز از همدیگر نداشته است (نائینی، ۱۴۰۶ق، ۱۲۵/۳) و حتی برخی از آنچه امروزه ادله حجیت مطلق ظن شمرده می‌شود برای اثبات حجیت خبر واحد به کار می‌رفته است (میرزای قمی، ۱۳۰۳ق، ۴۴/۱).

غزالی پس از بحث از نخستین منبع احکام یعنی قرآن، بحثی درباره سنت به میان آورده و البته در این قسمت درباره خبر واحد و حجیت آن به تفصیل شرح و توضیحی آورده و اتفاقاً در ادله حجیت از ادله‌ای همانند ادله حجیت مطلق ظن بهره جسته است. وی در بحث حجیت خبر واحد چنین می‌آورد: «گروهی بدان گراییده‌اند که نه ادله سمعی، بلکه عقل بر وجوب عمل به خبر واحد دلالت می‌کند. این گروه دو دلیل بر این ادله آورده‌اند: یکی آنکه گفته‌اند: چنانچه مفتی دلیلی قطعی از کتاب یا سنت یا اجماع و یا سنت متواتر نیابد و در این حال خبر واحدی بیابد، اگر این خبر واحد حجت نباشد و به موجب آن حکم نکند احکام خدا تعطیل می‌شود» (غزالی، ۱۴۱۳ق، ۱۱۷/۱). در ادامه ادله حجیت مطلق ظن را بیان می‌کنیم.

۱. استلزام مخالفت ظن با ضرر

اگر مجتهدی به هر طریقی به جز راه قیاس و مانند آن ظن به حکم الزامی پیدا کرده و برای نمونه از طریق شهرت فتواییه ظن به وجوب پیدا کرد یا از راه اجماع منقول، ظن به حرمت پیدا کرد، مخالفت با چنین حکم مظنونی ملازمه دارد با ظن به ضرر و موجب ظن به ضرر است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۵/۴).

به عبارتی برای استدلال به استلزام ظن با ضرر در صورت مخالفت با ظن باید از دو مقدمه و صغری و کبری کمک گرفت. در صغرای دلیل باید گفت که ظن به وجوب یا حرمت یک شیء ملازم است با ظن به عقوبت در صورت مخالفت؛ یا به تعبیر انصاری، ظن به

و جوب ظن به استحقاق عقاب بر ترک، و ظن به حرمت ظن به استحقاق عقاب بر فعل است (انصاری، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۷۵). البته این تقریر نیازمند آن است که بعداً گفته شود عقوبت ضرر است، ضرری مظنون، از همین روی در برخی از تقریرها این مقدمه بدین صورت بیان شده که «ظن به تکلیف ملازم ظن به ضرر در صورت مخالفت است» (روحانی، ۱۴۱۶ق، ۴/۳۲۲).

برخی نیز در تقریر دوم صغرای دلیل نوشته‌اند که ظن به وجوب شیء یا حرمت آن ملازم است با ظن به مفسده در مخالفت با آن و یا به تعبیر انصاری، ظن به وجوب ظن به وجود مفسده در ترک، و ظن به حرمت، ظن به مفسده در فعل است (انصاری، ۱۴۰۷ق، ۲/۱۷۵). البته همان‌گونه که در کفایه و رسائل و دیگر منابع تصریح شده، این تقریر تنها بر مبنای عدلیه صحیح است که احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌دانند.

در کبرای دلیل نیز باید گفت که دفع ضرر مظنون عقلاً لازم است، هر چند به حسن و قبح عقلی عقیده نداشته باشیم، چرا که بر تقریر آخوند خراسانی ملاک حکم عقل به دفع ضرر مظنون منحصر به قاعده حسن و قبح عقلی نیست و بنابر تقریر نائینی، حرمت قرار دادن خود در معرض ضرر دنیوی و اخروی به کتاب و سنت ثابت شده است. واضح است که این دلیل در فرض انفتاح باب علم و علمی صادق است، زیرا در آن فرض هم چنانچه ضرری مظنون و یا حتی موهوم باشد باید از آن پرهیز کرد (نائینی، ۱۴۰۶ق، ۳/۲۱۴).

۲. لزوم ترجیح مرجوح در صورت مخالفت با ظن

درباره این دلیل باید گفت که اگر ظن و حکم مظنون را نپذیریم ترجیح مرجوح بر راجح پیش می‌آید و ترجیح مرجوح بر راجح عقلاً قبیح است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴/۳۱۰؛ میرزای قمی، بی‌تا، ۱/۴۴۳؛ نراقی، ۱۴۰۸ق، ۴۰۹). البته صاحب قوانین این دلیل را به حلی در نهایت نسبت داده است. میرزای قمی راجع به این دلیل می‌گوید مقصود از مرجوح این است که طرف مقابل ظن، یعنی موهوم حکم خدا دانسته شود یا به مقتضای آن عمل شود و مقصود از راجح نیز این است که مظنون حکم خدا دانسته و یا به مقتضای آن عمل شود (میرزای قمی، بی‌تا، ۱/۴۴۴).

۳. جمع میان قاعده احتیاط و نفی حرج

ما به وجود محرّمات و واجبات فراوان در میان مشتبهات علم داریم و لازمه این علم اجمالی احتیاط و انجام دادن همه چیزهایی است که محتمل‌الوجوب است و ترک همه چیزهایی که محتمل‌الحرمه است، هرچند این احتمال در حد وهم باشد. از سوی دیگر می‌دانیم انجام همه محتمل‌الوجوب‌ها و ترک همه محتمل‌الحرمه‌ها موجب عسر و حرج شدید برای مکلف می‌شود، چرا که دامنه این محتمل‌ها بسیار گسترده است و نمی‌توان درباره همه آنها به اقتضاء احتیاط عمل کرد.

اکنون که چنین است و از هیچ‌یک از این دو نمی‌توان به کلی دست کشید، به نوعی جمع متوسل شده‌ایم و آنانی که عمل به موهومات و مشکوکات را وا می‌گذاریم و تنها به عمل به آنچه مظنون است بسنده می‌کنیم، چرا که جز این راهی نیست، زیرا اگر بخواهیم برخی موهومات و برخی مشکوکات را عمل کنیم و برخی دیگر را واگذاریم ترجیحی بلا مرجع انجام داده‌ایم. این دلیل به همین تقریر در کفایه (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱/۳۱۰-۳۱۱) و رسائل (انصاری، بی‌تا، ۱۸۲/۲) آمده است.

۴. انسداد باب علم و علمی

گروهی از فقهای متأخر همچون مرحوم «میرزای قمی» و پیروان او، طرفدار انسداد باب علم و علمی هستند؛ یعنی معتقدند نسبت به بیشتر احکام فقه، هم باب علم و هم باب علمی به روی ما بسته است؛ بنابراین، به حکم عقل، چاره‌ای جز رجوع به ظن مطلق نداریم و این‌گونه انسداد را انسداد حقیقی می‌گویند.

ما به ثبوت تکالیف فعلی فراوانی در شرع علم اجمالی داریم، باب علم و علمی به سوی بسیاری از این تکالیف بر روی ما بسته است، از سویی، اهمال این تکالیف و نپرداختن به امتثال آنها به طور مطلق برای ما جایز نیست، احتیاط در اطراف این علم اجمالی که داریم بر ما واجب نیست، بلکه اجمالاً جایز هم نیست، همان‌طور که رجوع به اصل جاری در هر مسئله از قبیل استصحاب، تخییر، برائت و احتیاط و هم‌چنین فتوای عالم دیگر در این باره جایز نیست؛ و نهایتاً ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. در این شرایط عقل مستقلاً به لزوم اطاعت ظنی نسبت به آن تکالیف حکم می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱/۳۱۱).

ادله طرفداران دیدگاه هیئت نفسانی و فعلی (کفایت مطلق ظن در عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق)

از آنچه تاکنون بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که عدالت شاهد یکی از شروط بسیار مهم وی در شهادت است و عادل بودن شاهد در پیشبرد روند دادرسی کمک بسیار بزرگی می‌کند. هم‌چنین نظر به اینکه شهادت غیرعادل پذیرفته نمی‌شود، باید عدالت شاهد، قبل از شهادت وی احراز گردد. برای اثبات و احراز عدالت شهود راههایی وجود دارد که نخستین اولویت علم قاضی است. ما در این بخش به دنبال این هستیم که اثبات کنیم اگر علم قاضی به دست نیاید نوبت به ظن او می‌رسد؛ به عبارتی اگر قاضی نسبت به فسق شاهد ظن به دست نیاورد، این موضوع برای احراز عدالت او کفایت می‌کند. در ادامه مستندات حجیت مطلق ظن را می‌آوریم.

۱. قرآن کریم

آیه ۲۸۲ سوره بقره می‌فرماید: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ: وَدُو شَاهِدٍ مِنْ مَرَدَاتَانِ رَا بِه شَهَادَتِ طَلْبِيدِ، پس اگر دو مرد نبودند، مردی را با دو زن، از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید [گواه بگیرید]». رضایت داشتن از شهود در این آیه دلالت دارد بر اینکه حسن ظن و مطلق ظن در مبحث عدالت شهود کفایت می‌کند. فخررازی از مفسرین اهل سنت در تفسیر بخش «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» می‌نویسد: یعنی آنان که در دیانت و امانت مورد رضایت باشند و مراد آن است که مسلمان باشند و ظاهر ستر و مرتکب چیزی از قبیح نشوند (فخررازی، ۱۳۳۴ش، ۲/۲۴۵). برخی از مفسرین قرآن کریم (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ۷۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶ش، ۱۲/۶۲۸؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ۴۴۵؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ۱/۴۰۰؛ طبری، بی‌تا، ۱۶۸/۳) نیز در تفسیر بخشی از این آیه وقتی به عبارت «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» رسیده‌اند، فرموده‌اند که مراد از این عبارت قرآنی، عدالت واقعی نبوده بلکه به نوعی رضایت داشتن مؤمنین نسبت به خود شهود را بیان می‌کند.

از این رو بعضی از مفسرین از جمله طبرسی گفته‌اند که از جمله «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» استفاده می‌شود که شما به آنها راضی باشید (ترضون) و نفرمود که آنها مورد رضایت باشند به طور مطلق، زیرا ما نمی‌توانیم بفهمیم که کدام گواه مورد رضای خداوند است و بلکه ناگزیریم کسی را که مورد قبول خود ما است به اینکه متدین و امین و

ظاهرالصلاح است گواه بگیریم. شاهد این مطلب تعبیر خود آیه شریفه است که «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ» فرموده و نفرموده: «مرضیین»؛ که اگر تعبیر دوم بود می‌رساند که گواهان باید مورد رضای خداوند بوده و البته این دلالت دارد بر اینکه شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقتش در امر شهادت حسن ظن داشته باشیم (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ۲۰۴). ظاهر حال افراد در معرفت و شناخت شهود کفایت نمی‌کند، برخلاف ابوحنیفه که فرمود: همانا کفایت می‌کند مگر اینکه شهادت در زنا باشد و دلیل ما آیه قرآن است که فرمود: «وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ؛ و دو تن [مرد] عادل را از میان خود گواه گیرید» (طلاق، ۲)؛ یعنی از مسلمانان باشد و آن مراعات عدالت بر اسلام را افاده می‌کند و آیه دیگر قرآن که فرمود: «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» و رضا در این آیه منظور حال افراد و شهود است (قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰ ق، ۹۵۶/۲). شافعی نیز در باب عدالت شهود در کتاب الام با اشاره به آیه دوم سوره طلاق و آیه ۲۸۲ سوره بقره می‌نویسد: با توجه به آیات فوق، شاهد نمی‌تواند فاسق باشد، پس هر کس قضاوت کند به شهادت چنین فاسقی قطعاً با حکم الهی مخالفت کرده است؛ هم‌چنان‌که شهادت برده نیز مثل فرد فاسق قبول نیست (شافعی، ۱۴۱۰ ق، ۵۸/۷).

۲. اصل نفی عسر و حرج

قاعده نفی عسر و حرج یکی از مهم‌ترین و شاید عظیم‌ترین نهادهای فقهی-حقوقی است که شریعت مقدس اسلام بر آن صحه گذاشته است. یکی از دانشمندان در عظمت این قاعده می‌گوید: قاعده نفی حرج یکی از چهار قاعده‌ای است که قاضی حسین پایه‌های فقه را بر آنها استوار دانسته است» (محمصانی، ۱۳۴۶ ش، ۲۶۲).

قاعده نفی عسر و حرج از قواعد مهم فقهی است که مستندات آن علاوه بر قرآن کریم روایات متعددی از پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام و حکم عقل است. ادله این قاعده دلالت بر رفع تمامی احکام تکلیفی و وضعی دشوار داشته، چه این احکام از قانونگذار الهی صادر شده باشد و یا قانونگذار بشری آنها را وضع نموده باشد. فلسفه وضع و تشریح این قاعده همانا لطف و امتنان بر بندگان است، زیرا علت غایی وضع کلیه احکام و غرض تمامی ادیان، نیل انسان به سعادت و رستگاری و تکامل و رفاه نوع بشر بوده است (کشوری، ۱۳۷۴ ش، ۷۰).

در صورتی که حکمی موجب حرج و مشقت بر مکلفین گردد نقض غرض می‌شود؛ زیرا خود موجب انحطاط و گرفتاری او را فراهم می‌آورد و از حرکت به سوی مقصد اصلی باز می‌دارد. بدین لحاظ شارع بر اساس لطف و محبتی که نسبت به بندگان خود دارد، آنها را از انجام تکالیف سخت و مشقت‌آور معاف نموده است و هیچ ضیق و تنگنایی را نسبت به بندگان روا نداشته، بلکه به صراحت بیان نموده که گشایش و راحتی آنها را می‌خواهد. بنابراین قاعده لاجرح توأم با قاعده لاضرر، مانند دو لبه یک قیچی بوده که هر یک حکم ضرری و حرجی را که زائد بر طاقت آدمی و برای او زیان‌آور باشد برمی‌دارد و از صحنه عالم تشریح محو و نابود می‌کند (همان، ۷۱).

اگر عدالت را صرفاً هیئت نفسانی راسخ در نظر بگیریم که باعث استقامت و دوری از معصیت می‌شود. در چنین شرایطی در مبحث شهود در دادگاه و یافتن فرد عادل برای شهادت، انسان عادل بسیار اندک و چه بسا اصلاً وجود نداشته باشد و مردم به خاطر نیافتن شاهد عادل، دچار عسر و حرج می‌شوند. توضیح اینکه، عدالت در موارد متعدد همچون مجتهد جامع‌الشرایط، 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 باید گفت اجتناب از معاصی نمی‌تواند به معنای عدم صدور معصیت بوده و معنای عدالت از آن استفاده شود.

۳. قاعده صحت

اگرچه عدالت ملکه نفسانی است ولی در صحنه عمل، حسن ظاهر کاشف از آن ملکه نفسانی است. به علاوه، ملاک عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق است. اگر عملی از کسی سر زد و شما در درستی آن شک داشتید، با اجرای این قاعده باید عمل او را حمل بر صحت کنید و تمام آثار عمل صحیح را بر آن بار کنید (ولایی، ۱۳۸۷ش، ۸۶). در کتاب کافی در باب تهمت امام علی علیه السلام آمده است: «کار برادر دینی و هم‌کیش را به بهترین وجه تعبیر کن، تا زمانی که از او رفتاری سر زند که بتواند باورت را دگرگون کند و نیز به گفتار برادرت تا وقتی که می‌توان تفسیر نیک کرد، گمان بد مبر» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ۳۶۲/۲). طوسی در خلاف می‌نویسد: «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 می‌توان عدالت او را استنباط کرد» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۶/۲۱۸). این تعریف هم‌چنین منسوب به ابن جنید است (انصاری، بی‌تا، ۲/۱۶۵) و نیز برخی از حنفیان چنین دیدگاهی دارند (کاسانی، ۱۴۰۹ق، ۶/۴۰۸-۴۰۷؛ کلیبولی، ۱۴۱۹ق، ۱۸۸). اثر این تعریف آن است که اولاً اثبات و احراز عدالت امری بسیار ساده و راحت خواهد بود و ثانیاً اکثر افراد جامعه اسلامی متصف به صفت عدالت هستند و فرد عادل نادرالوجود نخواهد بود. به عبارتی این اصل می‌گوید که همه امت اسلامی حمل بر عدالت می‌شوند، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود. بر اساس اصل صحت، عمل دیگران حمل بر صحت می‌شود و آثار عمل صحیح بر آن مترتب می‌شود و به شک در فساد آن عمل اعتنا نمی‌شود (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹ش، ۱/۱۰۴). در ثبوت عدالت شهود، همانا مجرد اسلام آوردن و عدم ظهور فسق کفایت می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۲۴). یکی از شیوه‌های احراز عدالت شاهد، ظاهر حال فرد مسلمان است. ظاهر حال فرد مسلمان، اماره‌ای بر داشتن عدالت و یا نداشتن آن است که بر قاضی چنین ظاهری حجت است (دیانی، ۱۳۸۹ش، ۲۰۶).

۴. قاعده عدالت

قاعده عدالت از اساسی‌ترین قواعد اسلامی است که شالوده و زیربنای اصلی قوانین الهی را تشکیل می‌دهد. هر چند به‌خاطر وجود دیدگاه‌های فردی به فقه در ادوار گذشته کمتر از نظر اجتماعی، خصوصاً به عنوان یک قاعده فقهی به آن پرداخته شده است و ادله زیادی از کتاب، سنت و اجماع و عقل بر آن دلالت دارند.

چگونگی استفاده از قاعده عدالت در احراز عدالت ظنی شهود به این صورت است که چون شهود یکی از بسترهای عدالت اجتماعی است، باید سراغ عدالت اجتماعی رفت. به عبارتی «قاعده فقهی، معیار و میزان در استنباط است و فقیه باید بر اساس آن حکم شرعی را استنباط و یا استنباط خود را بر محور آن محک می‌زند تا بتواند به حکم صحیح دست یابد» (مهریزی، ۱۳۷۶ش، ۱۹۱) و هم‌چنین باید توجه داشت که مفاد برخی از قواعد فقهی، حکم اولیه است؛ مثل قاعده اتلاف، قاعده احسان، قاعده احترام مال مسلم و مفاد برخی از قواعد فقهی، حکم ثانویه است؛ مثل قاعده اضطرار و قاعده نفی عسر و حرج و قاعده لاضرر

و بالاخره مفاد برخی از قواعد فقهی مثل قاعده عدالت درباره مسائل اجتماعی در مورد شهود نیز در برخی موارد حکم اولیه است و در برخی موارد حکم ثانویه است (همان، ۱۸۹). از نگاه فقیهان، استناد به قاعده فقهی عدالت در مناصب قضایی و اجتماعی از جمله در خصوص شهود با عناوین فراوانی همچون اقتضای عدل و انصاف، اصل تساوی، اصله التسهیه و عدم جواز ترجیح بلامرجح آمده است (محقق حلی، ۱۴۱۰ ق، ۱۶۴/۱؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ ق، ۷۶/۲؛ حلی، ۱۴۱۳ ق، ۳۸۴/۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۱۶۹/۳۱).

در مورد شرط عدالت شاهد که یکی از شرایط و صفات مهم شهود در دادگاه است در صورتی می‌توان به ظنی بودن آن استناد کرد که قاعده لا ضرر را مطرح نمود، البته قاعده عدالت در بسیاری موارد از بستر قاعده لا ضرر تحقق می‌یابد. به تعبیر دیگر قاعده لا ضرر مسیر تحقق عدل، عقل و انصاف است. نیز می‌توان گفت مبنای عمده این قاعده، عدالت است و لا ضرر وسیله و طریق اجرای عدالت می‌باشد و شاید به همین دلیل قاعده لا ضرر بر سایر ادله اعم از نص و اجماع و غیره مقدم است یا بر کلیت و عمومیت و اطلاق ادله حکومت دارد (اصغری، ۱۳۸۸ ش، ۱۸۱).

این در حالی است که یکی از شرایط اجرا و استناد به قاعده لا ضرر این است که هر حکمی مانند لزوم عدالت داشتن شاهد که از سوی شارع تشریح می‌شود، اگر موجب ضرر، اعم از ضرر بر جان یا مال باشد، حکم مزبور به موجب قاعده از عرصه تشریح و قانونگذاری مرفوع است و به جای آن می‌توان عدالت ظنی شهود را در نظر گرفت تا در صورت اینکه اگر شاهدی در دادگاه حاضر نشود، ضرری به صاحب حق وارد نشود. هم‌چنین باید گفت که قاعده عدالت در همه احکام شرعی ساری و جاری است. عدالت پایه و اساس شریعت است و قاعده عدالت ایجاب می‌کند تا برای آنکه حق از صاحب حقی پایمال نگردد و در شرایطی که عدالت واقعی در بین شهود مشاهده نمی‌گردد، برای آنکه عدالت مغفول نگردد و اجرا شود، به عدالت ظنی شهود بسنده کرد.

۵. احراز ظن نسبت به عدالت

از مطالب پیش‌گفته می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که فقها راههای مختلفی برای احراز عدالت شهود مطرح نموده‌اند و اما شاید با توجه به ادله هر قول، روش احراز ظنی عدالت اولویت داشته باشد. با این توضیح که: عدالت همان هیئت نفسانی و فعلی است که اگرچه دارای

ملکه نفسانی پیشگیرانه است، ولی در صحنه عمل نیز با ظن و گمان اثبات می‌شود. در تحلیل این دیدگاه باید گفت که مطابق با این قول، کفایت مطلق ظن در عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق را عدالت در نظر می‌گیریم. تعداد قابل توجهی از فقها و حقوقدانان متقدم و متأخر در این موضوع ورود کرده و با عنایت به شرایط زمان و مکان قائل به تسهیل شده‌اند. آیت‌الله سبحانی در کتاب نظام قضاء و شهادات ذیل همین بحث می‌فرماید: «فسق و عدالت از صفات نفسانیه مقابل هم هستند که هیچ‌گاه جمع نمی‌شوند و این سخن به بعضی از قدماء شیعه مانند ابن‌جنید و مفید منسوب است و انصاری می‌گوید اسلام با عدم ظهور فسق راهی برای شناخت عدالت معتبر است» (سبحانی، ۱۳۷۶ش، ۱/۲۶۷).

اصل در اسلام عدالت است و فسق چیزی است که به دلیل احتیاج دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱۳/۴). طباطبایی یزدی در عروه الوثقی می‌نویسد: «عدالت عبارت است از ملکه‌ای که موجب عمل به واجبات و ترک محرمات می‌گردد و شناخته می‌شود با حسن ظاهر که کشف‌کننده از آن به صورت علمی و ظنی است. نکته مهمی است که اگر برای قاضی ظن حاصل شد که فرد اهل فسق نیست عدالت او ظنی حاصل می‌شود» (طباطبایی یزدی، بی‌تا، ۳۲۲/۱). زرقانی از فقهای اهل سنت نیز می‌نویسد: «عدالت شاهد همان چیزی است که از ظاهر امر حکایت می‌کند و گویای باطن اوست و باید همواره به اصل ظاهر تمسک کرد و اگر حال ظاهر فرد مجهول باشد، باید در عرف به خیر و نیکی شناخته شود و تعداد زیادی از مردم او را عادل بدانند تا تزکیه توسط دیگران نیاز نباشد» (زرقانی، ۱۴۲۲ق، ۷/۳۰۱). فرد عادل کسی است که به صداقت و درستی نزدیک‌تر است و تهمت از او دور و بعید باشد، چرا که تهمت برای فرد فاسق است، پس در فرد فاسق معنای عدالت موجود نیست و فاسق شایستگی شهادت را ندارد، چرا که عادل نیست (ابن‌قصار، ۱۴۲۶ق، ۱/۴۰۹). منظور از عدالت، عدم فسق است (دیانی، ۱۳۸۹ش، ۲۰۴). شاهد باید مسلمان بوده و نشانی از فسق و ظلم در او دیده نشود (کاتوزیان، ۱۳۸۸ش، ۳۸). نفرای از فقهای مالکی مذهب نیز معتقد است: «فرد عادل انسان آزاد و مسلمان عاقل و بالغ و سالم از فسق و سفاهت است» (نفرای، ۱۴۱۵ق، ۲/۲۲۵).

نتیجه

برای اثبات و احراز عدالت شهود راههایی وجود دارد که نخستین اولویت علم قاضی است. اگر علم قاضی به دست نیاید نوبت به ظن او می‌رسد؛ به عبارتی اگر قاضی نسبت به فسق شاهد ظن به دست نیاورد، این موضوع برای احراز عدالت او کفایت می‌کند. مروری اجمالی بر نظرات فقهای عامه و خاصه در باب عدالت شهود نشان می‌دهد که می‌توان در چهار گروه مفهوم عدالت را در اقوال فقها تقسیم‌بندی کرد. عده‌ای عدالت را بر فطرت اسلام بودن می‌دانند، برخی آن را مراعات در دین، در مروت و احکام دینی تعریف کرده‌اند. گروهی دیگر از فقها و حقوقدانان معتقدند عدالت، هیئت نفسانی راسخی است که با تقوی ملازم بوده و فرد را از ارتکاب معاصی بر حذر می‌دارد و برخی نیز عدالت را هیئت نفسانی و فعلی می‌دانند که در صحنه عمل با ظن و گمان اثبات می‌شود، به عبارتی کفایت مطلق ظن در عدالت شاهد به دلیل عدم ظهور فسق را قبول دارند و برای اثبات عدالت وی صرفاً به احراز ظنی عدالت بسنده می‌کنند. ادله قائلان این قول، مستنداتی از کتاب و سنت و قواعد فقهی است. حکم صریح قرآن در باب وجوب احراز عدالت شاهد ایجاب می‌کند دستگاه قضائی در رسیدگی به پرونده‌ها، عدالت شهود را در نظر بگیرد. طبق آیه ۲۸۲ سوره بقره، رضایت داشتن از شهود دلالت دارد بر اینکه حسن ظن و مطلق ظن در مبحث عدالت شهود کفایت می‌کند. هم‌چنین مطابق اصل نفی عسر و حرج، اگر عدالت را صرفاً هیئت نفسانی راسخ در نظر بگیریم که باعث استقامت و دوری از معصیت شود، در چنین شرایطی انسان عادل بسیار اندک و چه بسا اصلاً وجود نداشته باشد و مردم به خاطر نیافتن عادل، دچار عسر و حرج می‌شوند. از سوی دیگر طبق قاعده صحت، اگر عملی از کسی سر زد و شما در درستی آن شک داشتید، با اجرای این قاعده باید عمل او را حمل بر صحت کنید. بنابراین اگرچه عدالت، ملکه نفسانی است ولی در صحنه عمل، حمل بر صحت و سلامت افراد ایجاب می‌کند حسن ظاهر و عدم ظهور فسق، کاشف از آن ملکه نفسانی باشد و ملاک عدالت شود. هم‌چنین قاعده عدالت ایجاب می‌کند تا برای آنکه حق از صاحب حقی پایمال نشود و عدالت مغفول نگردد و اجرا شود، به عدالت ظنی شهود بسنده کرد. بنابراین با توجه به ادله مطروحه از سوی فقهای مذاهب اسلامی و با وجود اختلاف‌نظراتی که میان ایشان در این مسئله یافت می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که احراز ظنی (و نه قطعی و یقینی) نسبت به شرط عدالت

برای شهود (و حتی دیگر صاحبان مناصب از جمله قاضی و امام جماعت در نماز) معتبر است و تکافوی احراز این شرط را می‌کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- آذرنوش، آذرتاش، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران، نشر نی، ۱۳۹۶ش.
- ابن جزى کلبى، محمد بن احمد، *التوائين الفقهيّة فى تلخيص مذهب المالكيّة*، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، *نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر*، قاهره، دار الثقافيه، ۱۴۱۸ق.
- ابن سيده، على بن اسماعيل، *المخصص*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ۱۴۱۷ق.
- ابن عابدين، محمدامين بن عمر، *رد المحتار على الدر المختار*، بيروت، دارالفكر، ۱۴۲۱ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق.
- ابن فهد حلى، احمد بن محمد، *الرسائل العشر*، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۹ق.
- ابن قصار، على بن عمر، *عيون الأدلة فى مسائل الخلاف بين فقها الأمصار*، رياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ۱۴۲۶ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
- اصغرى، سيد محمد، «عدالت به مثابه قاعده فقهى و حقوقى»، *مجله حقوق*، شماره ۳۹، ۱۳۸۸ش.
- انصارى، مرتضى بن محمدامين، *التضاء و الشهادات*، قم، كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، ۱۴۱۵ق.
- همو، *رسائل فقهيّه*، قم، مطبعه باقرى، ۱۴۱۴ق.
- همو، *فرائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۰۷ق.
- همو، *كتاب الصلاه*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، بی تا.
- بعلبكي، روحى، *فرهنگ عربى فارسى المورد*، ترجمه محمد مقدس، تهران، اميركبير، ۱۳۹۱ش.
- بندر ريگى، محمد، *فرهنگ المنجد*، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۸۷ش.
- جوادى آملی، عبدالله، *تفسير تسنيم*، قم، اسراء، ۱۳۹۶ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعة*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بی تا.
- حلى، حسن بن يوسف، *قواعد الأحكام فى معرفة الحلال و الحرام*، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۳ق.
- دهخدا، على اكبر، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ديانى، عبدالرسول، *ادله اثبات دعوا در امور مدنى و كيفرى*، تهران، نشر ميزان، ۱۳۸۹ش.

- راوندی، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- روحانی، سید محمدحسین، *منتقى الاصول*، قم، الهادی، ۱۴۱۶ق.
- زرقانی، محمد بن عبدالباقی، *شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل و معه الفتح الربانی فیما ذهل عنه الزرقانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- سبحانی، جعفر، *نظام قضاء و شهادات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶ش.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الأهم*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *التواعد و الفوائد*، ترجمه مهدی صاعی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲ش.
- همو، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- همو، *ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة*، چاپ سنگی، طبع قدیم، بی نا، ۱۲۷۲ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸ش.
- همو، *مسالك الألفهام الی تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۶ق.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، *العروة الوثقی*، قم، دفتر آیت الله سیستانی، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه حسین نوری و محمد مفتاح، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ش.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *الإستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- همو، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة*، اصفهان، مؤسسه نشر معارف اهل البيت علیهم السلام، بی تا.
- غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی من علم الأصول*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة - الاجتهاد و التقليد*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۱۴ق.
- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، تهران، علمی، ۱۳۳۴ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، اسوه، ۱۴۲۵ق.

- قاضی عبدالوهاب، عبدالوهاب بن علی، الاشراف علی نکت مسائل الخلاف، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.
- قیم، عبدالنبی، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴ش.
- کاتوزیان، ناصر، اثبات و دلیل اثبات، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۸ش.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، پاکستان، المكتبة الحبيبية، ۱۴۰۹ق.
- کریمی، عباس، ادله اثبات دعوا، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۷ش.
- کشوری، عیسی، کاربرد قواعد فقه در حقوق، تهران، غیاث، ۱۳۷۴ش.
- کلیبولی، عبدالرحمن بن محمد، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، تهران، مؤسسه بعثه، ۱۴۱۰ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین، رسائل المحقق الکرکی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- محمصانی، صبحی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه ابراهیم گلستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۶ش.
- مدنی، سید جلال الدین، ادله اثبات دعوی، تهران، پایدار، ۱۳۸۲ش.
- مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية، بی تا.
- همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، عالمه، ۱۳۷۹ش.
- مهریزی، مهدی، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، مجله نقد و نظر، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۷۶ش.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، قوانین الأصول، تبریز، چاپخانه حاج ابراهیم، ۱۳۰۳ق.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دارإحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، جامع السعادات، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۸ق.
- همو، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۹ق.
- نفراوی، احمد بن غانم، الفواکه الدوانی علی رسالة ابن ابی زید القيروانی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- نووی، یحیی بن شرف، المجموع شرح المذهب، بیروت، دارالفکر، بی تا.

- ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ ش.
- هاشمی شاهرودی سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۷ ش.