

ارزیابی ادله اثبات دعوا با رویکرد بر اعتبار اقناع

وجدان قاضی در صدور حکم^۱

رحمان ولی‌زاده *

چکیده

اقناع وجدان قاضی که در ماده ۳۷۴ قانون آیین داری کیفری مصوب ۱۳۹۲ به صراحت به آن تصریح شده است، اگرچه در قرآن و روایات بر اعتبار آن به صراحت اشاره نشده است. ولی از مضمون بعضی از آیات از جمله آیه ۵۸ سوره نساء (اداحکمتم بین الناس ان تحکمو بالعدل) چون حکم بین مردم شدید به عدالت حکم نمایند و نیز روایات بر اعتبار اقناع وجدانی استناد کرد. چنانچه در قضاوت، به دنبال کشف حقیقت و در راستای آن برقراری عدالت قضایی هستیم، نه صرفاً فصل خصومت، شخص دادرسی این اجازه را خواهد داشت که با استفاده از دو اصل اساسی در امر دادرسی، یعنی تحصیل آزادانه دلیل و ارزیابی دلیل، از حالت حصر ادله خارج شده و با توجه به طریقت‌داشتن ادله، به دلایل استناد شده در امر دادرسی بر اساس وجدان درونی بررسی لازم را انجام داده در صورت اقناع وجدانی خصوصاً در امر کیفری که با جان و عرض ناموس مردم در ارتباط است نسبت به صدور حکم اقدام نماید.

کلید واژه‌ها: اقناع وجدانی، ادله قانونی، طریقت ادله، کشف حقیقت، ارزیابی دلیل.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۸

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۱/۱۲

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران (نویسنده

مسئول) valizadeh@baboliau.ac.ir

۱- مقدمه

همه جوامع در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، خواهان وخواستار حفظ نظم و امنیت و اجرای عدالت و کشف حقیقت قضایی بوده و در جهت تحقق بخشیدن آن نظام‌های دادرسی گوناگونی را پشت سر گذارنده‌اند. یکی از این نظام دادرسی بنام سیستم اقناع وجدان قاضی یا همان نظام ادله معنوی مشهور و معروف است که به تدریج جایگزین نظام ادله قانونی در حقوق عرفی در کشورهای مختلف در دنیا گردیده است. قبل از پیروزی انقلاب نظام دادرسی کیفری ایران تحت تاثیر این سیستم قرار گرفته بود، قضات بر اساس این مبادرت به صدور حکم اقدام می‌کردند. پس از پیروزی انقلاب نظام دادرسی کیفری شدیداً تحت تاثیر قانون شریعت و متون فقهی قرار گرفته بود، لذا نظام ادله قانونی جایگزین دادرسی معنوی شده بود. به تدریج با تغییر و تحولاتی که در جامعه ایجاد گردید و احساس نیاز قضات در محاکم قضایی، این باور را فراهم کرد که در جهت برقراری حفظ و امنیت در جامعه قضات می‌بایست با آزادی عمل بیشتری عدالت قضایی را در جامعه پیاده کنند. لذا قانونگذاران و صاحب نظران در مسایل فقهی و حقوقی بر آن داشته است که قضات در دادرسی کیفری محدود و محصور به ادله قانونی نباشند و در امر دادرسی کیفری با ارزیابی ادله با رسیدن به قناعت وجدانی علم پیدا نمایند. سپس اقدام به صدور حکم نماید. گرچه در قانون حدود و قصاص در مورد اثبات برخی جرایم، راه‌های اثباتی خاصی تعیین گردیده است، مانند زنا، لواط، مساحقه را می‌توان جزء استثنائات وارده بر سیستم اقناع وجدان قاضی قلمداد کرد. بنابراین استدعا و توقع جامعه حقوقی و دانشگاهی این است که محاکم قضایی با استعانت از قناعت وجدانی به همراه عقل و منطق در برپایی و اعتلای عدالت مطلق در دادرسی کیفری تمام سعی و کوشش خود را به عمل آورد.

۲- تعاریف و مفاهیم

۲-۱- ماهیت‌شناسی اقناع وجدانی

اقناع وجدانی، کلمه ای است مرکب، که از دو واژه ی اقناع و وجدان ترکیب یافته است واژه ی اقناع در اصل عربی بوده که از لحاظ دستوری مصدر متعدی است. این واژه به معانی قانع ساختن، خرسند کردن، راضی کردن، خشنود گردانیدن آمده است. در نواحی مختلف ایران تلفظ آن به صورت (اقناع) و (اغناع) مصطلح شده است (معین، ۱۳۸۷، ۳۲۶) همچنین اقناع به معانی قانع و راضی کردن کسی به وسیله‌ای برآورده کردن خواسته های او، یا سخن گفتن درباره ی چیزی به طوری که دیگر، شنونده سؤال یا اعتراضی نداشته باشد. و به معنی مجاب کردن نیز آمده است (انوری، ۱۳۸۴، ۵۰۹). شایان ذکر است هم در زبان محاوره ای عامیانه و هم در اصطلاحات حقوقی، گاهی به جای «اقناع» واژه ی «قناعت» به کار برده می شود. بنابراین واژه ی قناعت مترادف با واژه ی اقناع می باشد. کلمه ی قناعت در اصل عربی بوده و از نظر دستوری در حالتی که مصدر لازم است، به معنای

راضی و خرسند بودن به قسمت خود، بسنده کردن به مقدار کم، آورده شده و در حالتی که مصدر است به معانی خرسندی، صرفه جویی و خشنودی نفس است به آنچه از روزی و معاش قسمت او می شود، آمده است (عمید، ۱۳۹۰، ۹۸۴).

بعضی از محققین بر این باور هستند که برای اقتناع وجدانی تعریف اصطلاحی نمی شود یافت، و آنچه که در حوزه قضایی به آن پرداخته شده است قانع کننده به نظر نمی رسد. اما در نهایت اقتناع وجدانی را اینگونه تعریف می کند: اقتناع وجدانی عبارت است از نیروی درونی انسان که وی را نسبت به رفتار و کردارش وادار به قضاوت کردن نموده، که در صورت نیک پنداشتن آن اعمال، قانع و خرسند می شود. البته ایشان وجدان را به قاضی باطنی نیز تعبیر می کنند. که در درون انسان یک نیروی وجود دارد که می تواند به طور منطقی و عقلایی و صحیح و عادلانه قضاوت کند (شریفی فرد، ۱۳۸۹، ۹). در حوزه قضایی از قناعتی که قاضی کیفی باید برای صدور حکم تحصیل کند به نامهای قناعت قضایی، قناعت شخصی، وقناعت وجدانی یاد می شود. قناعت قضایی که باید از احساسات زود گذر به دور باشد. قضاوت می بایست بر پایه قواعد منطقی و علمی استوار باشد. عده ای دیگر آن را اعتقاد ذهنی می دانند، که می بایست به یقین برسد. البته آن یقین علمی که برای هر انسان معقول و متعارف حاصل می شود (زراعت و حاجی زاده، ۱۳۸۸، ۲۳).

اقتناع وجدانی قاضی در واقع همان هدفی است که قاضی برای وصول حقیقت در حکمش انجام می دهد خواه آن حکم مبتنی بر برائت باشد و یا آنکه مبتنی بر مجازات ولذا بر قاضی واجب است که پیش از صدور حکم بر وصول حقیقت قانع گردد یعنی به همان ظن غالبی که اصولیین و فقها از آن به عنوان علم عادی یاد می کنند و در فرهنگ حقوقی از آن به عنوان اقتناع یاد می شود.

۲-۲- تعریف دلیل

دلیل در لغت به معنی راهنما، رهبر، رهنمون است (زمخسری، ۱۹۹۲، ۱۹۳) و یا آنچه برای ثابت کردن امری بکار می رود (ابن منظور، ۱۴۱۷، ۳۹۴) اما دلیل در تعریف اصطلاحی که حقوقی دور از تعریف لغوی آن نیست، حقوق دانان هر کدام تعریف خاص خودشان را ارائه داده اند هر چیز معلوم که اندیشه را به مجهولی رهبری کند و همچنین عامل اثبات و یا دفاع از حقیقت امری که مورد ادعا و انکار و تردید قرار گرفته است را دلیل گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۹، ۳۱۲) هرآنچه که وجدان قاضی را در اثبات ادعا قانع گرداند را دلیل نامند (گلدوزیان، ۱۳۷۴، ۱۸؛ صدرزاده افشار، ۱۳۷۶، ۳). از لحاظ فقهی همین تعریف ملاک عمل بوده چنانچه آمدی دلیل را چنین تعریف می کند: قد یطلق علی ما فیه دلالة و ارشاد و هذا هو المسمی دلیلا فی عرف الفقهاء (آمدی، ۱۴۰۴، ۱۱) یعنی هرچه که خاصیت راهنمایی داشته باشد در نظر فقها دلیل است. در علم اصول نیز دلیل را آن چیزی می دانند که برای اثبات

حکم شرعی به کار می‌رود که برای آن تقسیماتی دارند که در یک تقسیم دلیل را به دلیل نقلی دلیل عقلی قسمت می‌کنند که دلیل نقلی (شرعی) به دلیلی گفته می‌شود که کبرای آن برگرفته از کلام شارع باشد، خواه صغرای آن نیز شرعی باشد، مانند آنکه درباره آب مشکوک الطهاره گفته میشود: آبی که طهارتش مشکوک است شرعاً پاک می‌باشد و هر آب پاکی نوشیدنش جایز است؛ پس نوشیدن این آب مشکوک جایز است و یا غیرشرعی باشد، مانند این دلیل که: این مایع شراب است و هر شرابی حرام است، پس این مایع حرام است. در این دلیل، کبری، شرعی است؛ لیکن صغری امری وجدانی است ... و دلیل عقلی آن است که عقل بدون دخالت و کمک گرفتن از شرع، درک کرده و صغری و کبرای قیاس، هر دو عقلی هستند مثل حکم به حسن عدل. صغری: عدل عقلاً نیکوست. کبری: آنچه عقلاً لازم است، شرع آن را واجب می‌سازد. نتیجه: عدل واجب شرعی است و از طرفی در تقسیمی دیگر دلیل اجتهادی دلیلی است که بر حکم واقعی دلالت می‌کند و چون این دلیل موجب ظن به حکم واقعی می‌شود آن را دلیل اجتهادی نامیده اند دلیل فقهاتی اثبات کننده حکم ظاهری است و در ظرف جهل به حکم واقعی کاربرد دارد. به این دلیل، اصل عملی نیز میگویندو آن را دلیل فقهاتی نامیده اند(انصاری، فرائدالاصول، ۱۰۲) چنانچه از تعریف دلیل به ذهن می‌رسد مبنای اعتبار دلیل جنبه کاشفیت آن است. چرا که دلیل آن چیزی است که بتواند در راه وصول به حقایق خارجی مفید واقع شود (کاتوزیان، ۱۳۷۳، ۱۸). البته نقش دلیل و کاشفیت آن به دو اعتبار خواهد بود :

الف) اقناع دادرس: مبنای اعتبار اکثر دلایل بستگی به اثر آن در وجدان قاضی دارد، بونیه اعتقاد دارد به اینکه علم حقوق سعی دارد با تنظیم قواعد عدالت وجدان آدمی را راضی سازد. علاوه بر آن جواب گویی یک احتیاج دیگر بشر یعنی کشف حقیقت نیز باشد.

ب) کشف حقیقت: دلایل اثبات دعوا ابزار ووسایلی هستند که به کمک آنها ذهن بشر بتواند به کشف حقیقت برسد. نمی‌توان شک و تردید داشت که اکثر موارد قاضی به قوت دلایلی که مورد استناد قرار می‌دهد خود را به حقیقت امر نز دیک می‌بیند. به قول لوی برون دلیل در نظر قاضی علاوه بر وجه منطقی یک وجه روانشناسی واقناع نفس نیز دارد.(نوجوان، ۱۳۸۹، ۱۸) به همین خاطر برخی از حقوق دانان اعتبار دلیل را نسبی می‌دانند و به اثری منوط می‌کنند که در وجدان دادرس ایجاد می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ۲۱).

به نظر می‌رسد که مبنا و اساس اکثر ادله اثبات دعوا اقناع وجدانی دادرس باشد. دادرس به محض اینکه در خود قناعت وجدانی به تعبیر فقها سکون نفس احساس کند با اطمینان مبادرت به صدور رأی می‌کند.

۲-۳- مفهوم تحصیل دلیل و فرق آن با تلقین دلیل

تحصیل دلیل نیز در لغت به معنی بدست آوردن و فراهم کردن دلیل است (عمید، ۱۳۹۰، ۳۰۴). یکی از

اساتید حقوق تحصیل دلیل چنین تعریف کرده است: ((دلیل تراشی هر دلیل که ارایه آن از وظایف مدعی باشد، اگر او آن را به دادگاه اظهار نکند و قاضی ارتجالاً به نفع مدعی، دلیلی را که از وظایف مدعی است مستند رسیدگی به نفع مدعی قرار دهد. عمل قاضی را در این وضع تحصیل دلیل گویند)) (لنگرودی، ۱۳۷۸، ۱۱۵۳). اما واژه تلقین در لغت به معنی در دهان قراردادن یا نهادن است و در اصطلاح وقتی است که قاضی به هر دلیلی سخن در دهان اصحاب دعوا قرار دهد که این اصطلاح ریشه در فقه دارد ... صاحب جواهر در این رابطه می‌گوید: ((لایجوز ان یلقن احد الخصمین، مافیہ ضرر علی خصمه)) (نجفی، ۱۳۸۵، ۱۴۳) جایز نیست که دادرسی تلقین نماید یکی از اصحاب دعوا را آن چرا که موجب ضرر طرف دیگر شود علامه حلی می‌فرماید ((یحرم علیه تلقین احد الخصمین)) (علامه حلی، ۱۴۱۰، ۱۴۰) حکم به تحریم می‌دهند حضرت امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله می‌گوید ((لایجوز للقاضی ان یلقن احد الخصمین شیاً یستظهر به علی خصمه کان یدعی بنحو الاحتمال فیلقنه ان یدعی جزماً حتی تسمع دعواه او یدعی الامانه والالین فیلقنه الانکار)) (امام خمینی، ۱۳۶۹، ۹۰). برای قاضی جایز نیست که به یکی از دو طرف مخاصمه چیزی را تلقین نماید، که به وسیله آن بر خصم کمک بگیرد. مثل اینکه او به طور احتمال ادعا نماید، پس قاضی به او تلقین کند که به طور جزم ادعا نماید، تا دعواش مسموع باشد یا اینکه او ادعا کند که امانت یا دین را ادا نموده است، پس قاضی به او تلقین کند که آن را انکار نماید به رغم شباهت ظاهری و وجه مشترک بین این دو مقوله به نظر می‌رسد، این دو با هم متفاوتند و نمی‌توان دلایل منع تلقین را در منع تحصیل دلیل مورد استناد قرار داد. دقت در تمثیل‌های فقهی روشن‌گر این است که در تلقین، دادرسی در دلیل موجود دخالت کرده و با تأثیر بران دلیل را به سوی منافع دارنده دلیل یا خلاف آن هدایت می‌کند و این عین جانبداری است. در حالی که در تحصیل دلیل بعنوان وسیله وصول به حقیقت، دادرسی به منظور رسیدن به این هدف تلاش می‌کند. بدون اینکه نفع طرفی مد نظر او باشد و دادرسی را متهم به جانبداری کند (مختاری، ۱۳۹۳، ۱۱۲) ... اما آنچه مورد بحث و نظر است این است که اگر فراهم آوردن دلیل را بر عهده قاضی قرار دهیم، آیا این مغایرتی با اصل انصاف خواهد داشت؟ طبیعتاً در تمام سیستم‌های حقوقی جهان پذیرفته شده است که قاضی دادگاه باید نسبت به طرفین اختلاف و دعوا، بیطرف باشد و به نحوی رفتار نماید که اصحاب دعوا واقعاً بیطرفی او را به عینه ملاحظه نمایند (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۴۳). اگر دادرسی یا قاضی در دعوایی که نزد او اقامه شده است، اقدام به تحصیل دلیل نماید، از بی طرفی خارج شده است (مدنی، ۱۳۷۹، ۱۴). به همین دلیل است که دادرسی باید از تحصیل دلیل اجتناب نماید. این همان قاعده ای است که از آن به قاعده‌ی منع تحصیل دلیل تعبیر می‌شود. البته باید گفت به تعبیری «حق گرفتنی است نه دادنی» اشاره به این دارد که در دعوا کسی پیروز می‌شود که بهتر دلیل ارائه دهد. یکی از مهمترین نتایج اصل بیطرفی دادرسی، همین قاعده منع تحصیل از سوی قاضی است. مرسوم است که می‌گویند دادرسی در امور حقوقی مأمور کشف واقع نیست. بلکه در پی اجرای عدالت است. ولی با

چراغی که طرفین دعوا بر سر راهش نهاده اند. اما آنچه چالش اصلی از موضوع دلیل برای ماست این موضوع نیست که صرفاً قاضی را ممنوع از تحصیل دلیل برای طرفین بدانیم بلکه این است که اگر ما اقناع وجدان قاضی را دلیل بدانیم، یا آن را طریقی برای احقاق و اعمال حق بدانیم، به نوعی قاضی را مسؤول تامین و تحصیل دلیل نموده‌ایم و این مغایر اصل انصاف است. زیرا اقناع وجدان قاضی به نوعی بر پایه فرضیه ما می‌تواند در صورت مغایرت ادله اثبات دعوا، آنها را مغلوب نموده و بر آنها مسوق گردد و لذا در این باره می‌توان گفت که ما تحصیل دلیل را بر عهده قاضی نهاده ایم. البته از طرفی اجرای مطلق قاعده منع تحصیل دلیل، با هدفی که قانونگذار از دادرسی دارد، در تضاد است و لذا اگر هدف از دادرسی، تنها فصل خصومت و رسیدن به پایان دعوا باشد، بی‌گمان باید به قاضی اختیار بیشتری داد تا در این راه تلاش کند (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۴۲).

۲-۴- مفهوم ارزیابی دلیل

ارزیابی در لغت به مفهوم تعیین بهاء و ارزش چیزی می‌باشد (بهشتی، ۱۳۷۱) و ارزش به مفهوم قدر، شایستگی و قابلیت است. ارزیاب کسی است که ارزش هر چیز را معین می‌کند (معین، ۱۳۸۵، ۱۷۴) در یک تعریف عام می‌توان ارزیابی را جستجوی فواید یک مقوله دانست (فرخنده، ۱۳۸۴، ۶۶). مفهوم ارزیابی در اصطلاح متفاوت از لغت نمی‌باشد. از مفهوم این واژه در لغت و اصطلاح روشن است وقتی بحث از ارزیابی ادله می‌شود، یعنی همان بررسی شایستگی قابلیت و آنچه از آن فایده‌ای مترتب می‌شود. استاد مرحوم دکتر کاتوزیان از ارزیابی ادله می‌گوید: منظور از ارزیابی واکشش روانی است که دادرسی اعلام می‌کند آنچه مدعی ارائه کرده او را نسبت به رویداد مورد استناد قانع ساخته است یا نه. می‌دانیم که هدف از آوردن دلیل اثبات واقعه‌ای است که مورد مطالبه از آن استنباط می‌شود. دلیل در صورتی به هدف نهایی خود می‌رسد که دادرسی را قانع سازد، به یقین برساند یا ظنی چنان قوی ایجاد کند که عقل به آن اعتماد داشته باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۵۴).

۳- نظام تحصیل ازادانه دلیل در ادله قانونی و ادله معنوی

تحصیل وارایه دلیل در فرایند دادرسی کیفری می‌تواند توسط دو نظام متفاوت مطرح گردد: نظام آزادی دلیل و نظام ادله قانونی. در نظام آزادی ادله، جستجوی دلیل می‌تواند از هر طریق و شیوه‌ای صورت پذیرد، ادله دارای سلسله مراتب نیست و قاضی به ادله ارائه شده وابسته نیست. بر عکس در نظام ادله قانونی، اصحاب دعوا فقط مجاز به ارائه ادله دعوا هستند که توسط قانون تعیین شده است و ادله دارای سلسله مراتب است به گونه‌ای که برخی ادله بر دیگر ادله برتری دارد و قاضی به محتوای دلیل وابسته است و نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد (طاهری، ۱۳۸۳، ۳۰۳). در سیستم حقوقی بسیاری از کشورها از نظام آزادی دلیل تبعیت کرده اند. در این نظام در

فرایند دادرسی کیفری اثبات اموری که به وقوع پیوسته اند با توسل به انواع ادله با ماهیت های متفاوت امکان پذیر است و در ارائه دلیل هیچگونه محدودیتی جز آنچه که در برخی موارد که قانونگذار رویه قضایی خاصی را پیش بینی کرده است وجود ندارد. از این موضوع تحت اصل ادله آزاد یا ازادی ادله در امور کیفری نام برده شده است (پورزند مقدم، ۱۳۸۰، ۱۸). موضوع اساسی در دعاوی کیفری کشف حقیقت و شناسایی متهم واقعی است. بنابراین قانون نباید ادله ارائه نزد دادرس را محدود سازد بلکه باید در چارچوب دعوی کیفری، اجازه توسل به انواع ادله برای اثبات اموری که به وقوع پیوسته اند، را ممکن سازد. چرا که دلیل در امور کیفری به عنوان ترسیم شیوه وصول به واقعیت اعمال یا تلاش اصحاب دعوا برای ایجاد یقین واقفان در روح دادرس یا حتی هم سنگ با واقعیت معرفی شده است و این مهم بر خلاف امور حقوقی به راحتی قابل تحقق و دستیابی نیست. در امور حقوقی اصحاب دعوا به راحتی و پیش از ایجاد هر گونه دگرگونی در روابط حقوقی خود و قبل از وقوع هر گونه اختلافی، نسبت به تحصیل دلیل اقدام نمایند. اما در امور کیفری با یک عمل غیر قانونی و مجرمانه مواجه هستیم. بزهدکار تمامی تلاش خود را بکار می گیرد تا آثار جرم را از بین ببرد. در چنین شرایطی اگر سیستم عدالت کیفری نتواند به هر شیوه ای برای اثبات جرم متوسل گردد، کارایی خود را از دست خواهد داد. بنابر این ضرورت مبارزه موثر علیه بزهدکار پذیرش آزادی دلیل را توجیه می کند. آزادی دلیل در قلمرو آیین دادرسی کیفری بیانگر دو جنبه مکمل یکدیگر است، از یک طرف آزادی دلیل به مفهوم آزادی اشخاص در تهیه واریه دلیل در امور کیفری است، که تحت عنوان تحصیل آزادانه دلیل شناخته می شود. از طرف دیگر آزادی دلیل به معنای ازادی دادرسان در ارزیابی ادله و پذیرش یا رد آنهاست که تحت عنوان ارزیابی آزادانه دلیل مطرح می شود.

دادرس در کمال آزادی، ارزش ادله ابرازی را ارزیابی نموده و در رد و قبول آن مختار است و با استفاده از تمام امکانات، اقدام به کشف حقیقت و انشای رأی براساس اعتقاد باطنی خود می نماید و به همین علت از آن به عنوان سیستم اقتناع وجدانی دادرس یاد می شود (تدین، ۱۳۹۱، ۱۰).

به نظر می رسد مقصود از تحصیل و ارزیابی دلیل بازتاب اثر وجدان قاضی است. اصل بر این که قاضی ارزش هر دلیل را مورد سنجش قرار دهد تا بدین وسیله به کشف حقیقت و واقع برسد. که همین کشف حقیقت می تواند دلیلی باشد بر اعتبار اقتناع وجدان قاضی.

۴- مبانی فقهی ارزیابی ادله اثبات

نقش قضا در جامعه دینی نمی تواند جدا از نقش دین در جامعه باشد. همان گونه که هدف دین الهی تامین سعادت دنیوی و اخروی انسان هاست، جامعه دینی باید تامین کننده حق و عدالت و سعادت دینی و اخروی افراد باشد ... اسلام رسیدن به چنین هدفی را مستلزم دادن اختیارات لازم به متصدیان در امر قضا می داند که آزادانه بتوانند

دلایل را مورد ارزیابی قرار دهند و با قناعت وجدانی کشف حقیقت نموده سپس به صدور رأی اقدام نمایند. با مراجعه به منابع اسلامی و مستفاد از عمومات که دلالت بر احقاق حق و قسط دارند و نیز عمومات امر به معروف می‌توان آزادی ارزیابی قضایی ادله را در دین مبین اسلام دریافت.

الف) عمومات ادله که دلالت بر حق و عدل دارد.

با مراجعه به منابع اسلامی و استفاده از عمومات که دلالت بر احقاق حق و قسط دارند و نیز عمومات قاعده امر به معروف می‌توان آزادی ارزیابی قضایی را در دین اسلام بخوبی و روشنی دریافت کرد.

لذا اساس و لازمه احقاق حق و اجرای عدالت، فراهم آوردن وسایل ایجاد علم و اقناع وجدان قاضی در کیفیت و ماهیت وقایع و حقایق از طریق بررسی و ارزیابی آنهاست (مختاری، ۱۳۹۳، ۲۶). در قران در آیات متعددی خداوند امر به حق و عدل در بین مردم کرده است و برای رسیدن به این هدف، آزادی منطقی دادرس را اسلام پذیرفته است. در این آیات خداوند می‌فرماید:

۱- ای داود ما تو را در زمین مقام خلافت دادیم پس بین مردم به حق حکم کن (سوره ص، آیه ۲۶).

۲- اگر حکم کردی از روی عدل حکم کن که خداوند حکم‌کنندگان به عدل و داد را دوست دارد (سوره مائده،

آیه ۴۲).

۳- چون میان مردم حکم کنید به عدالت دادرسی کنید (سوره نساء، آیه ۵۸).

۴- بگو ای رسول ما پروردگار من شما را به عدل و درستی امر کرده (سوره اعراف، آیه ۲۹).

علاوه بر قران سنت هم به اجرای عدل و قسط دارد و قاضی از صدور حکم براساس ظاهر منع کرده است. تا

آنجا که فقهای امامیه علم دادرس را حاکم بر تمامی ادله می‌داند و عمل برخلاف آنرا جایز نمی‌دانند.

در روایتی که از پیامبر گرامی (ص) در اهمیت اثبات بر مبنای حق و عدل نقل شده است که ایشان فرموده

اند: شما برای احقاق حق نزد من می‌آید، شاید یکی از شما بهتر از دیگری از عهده بیان حجت و اثبات دعوی خود

بر آید. پس اگر در اثر این قبیل سخنان، به نفع کسی قضاوت کنم و حقی را که از آن برادر اوست، بدو سپارم در

حقیقت قطعه‌ای از آتش است که به او دادم (محمصانی، ۱۳۸۶، ۲۶۴). این روایت دادرس را به دقت و تلاش در

رسیدن به واقع تکلیف می‌کن و او را از اکتفای به ظاهر ادله و اظهارات اصحاب دعوا برحذر می‌دارد. در قسمتی از

این روایت که آمده شاید یکی از شما بهتر از دیگری از عهده بیان حجت و اثبات دعوی خود برآید و اگر در اثر این

قبیل سخنان به نفع کسی قضاوت کنم. دقیقاً دلالت بر این دارد که ظاهر ادله چه بسا فریبنده باشند، پس باید از

ظاهر ادله دست کشید و تلاش کرد به قناعت وجدان از دلیل دست یافت. اعتبار دلیل به میزانی است که در

دادرس ایجاد می‌کند، و این یقین که عملیات عقلی و درونی است. از ارزیابی ادله بدست می‌آید (زراعت، ۱۳۸۸، ۵۴).

ب) عمومات ادله امر به معروف

درفرضی که قضاوت به عنوان شاخه ای از امر به معروف تلقی گردد به استناد ایه ۷۱ از سوره توبه که خداوند می فرماید: مردان و زنان مومن بعضی از ایشان بعضی دیگرند امر به معروف می کنند، بر اساس این آیه تکلیف مردم به انجام معروف شامل قضاوت دادرسی نیز می شود. چنانچه قضاوت مصداق قاعده امر به معروف باشد. کما اینکه آمده است: لان القضا من الامر بالمعروف از جهت دادرسی و کیفیت صدور حکم، اگر دادرسی با توجه به وضعیت ظاهری پرونده و رسیدگی قانونی حکم قضیه را صادر کند، ظاهر در این است که امر به معروف تحقق یافته است. به عبارت دیگر اطلاق آن اعم از قانونی و واقعی است (آذربایجانی، ۱۳۸۸، ۵). بنابر این با توجه به اطلاق این دلیل فقهی که هم شامل فصل خصومت و هم شامل کشف حقیقت می شود. در نتیجه با توجه به مبانی لزوم حکم به و اجرای عدالت می توان دادرسی واقعی را نسبت به کشف حقیقت از منابع فقهی نیز استفاده کرد و برای اجرای این هدف، اسباب رسیدن به که همان امکان ارزیابی درست و کامل از ادله را فراهم نمود که دقیقاً مطابق سیستم اقتناع وجدان قاضی و اعتبار آن در صدور حکم می باشد.

۵ - صلاحیت قاضی در تعیین ارزش اثباتی ادله

درفقه جزای امامیه گرچه اموری به عنوان ادله اثبات دعوی ذکر شده و یک سری شرایطی هم از طریق شارع برای آنها تعیین گشته است، ولی با وجود آن قاضی مجبور نیست با فراهم آمدن صوری این ادله، حتماً به مقتضی آن حکم کند. او می تواند به شهادت اقرار، قسم ... که به نحوی به فاسد بودن آن علم حاصل کرده است، ترتیب اثر ندهد و به استناد امارات که در فقه از آن به قرینه الحال تعبیر می شود و دعوی را فیصله دهد. استاد دکتر جعفری لنگرودی در این رابطه اعتقاد دارد: در حقوق اسلام تحصیل دلیل از طرف قاضی ممنوع نیست و او می تواند از قراین موجود در هر دعوایی استفاده کند و علمی که از آن به دست می آید، حجت است و باید بر طبق آن حکم دهد و احقاق حق کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ۴۴۶). در این مقام بنظر می رسد این عبارت تحریر الوسیله که می فرماید: (.... بل لایجوز له الحکم البینه اذا کانت مخالفه لعلمه، او احلاف من یکون کاذباً فی نظره) جایز نیست برای قاضی حکمی صادر در صورتی که مخالف علمش باشد. نشانگر حق ارزیابی برای قاضی رسیدگی می باشد (خمینی، ۱۴۲۵، ۸۸) و عبارت لدی القاضی فان اقتنع بصحة الادله المعروضه علیه قضی علی اساسها و الا فلا در کتاب التشریح الجنایی الاسلامی اگر قاضی به صحت ادله ابرازی قانع شد بر اوست که براساس آنها حکم صادر کند و ال انه (عوده عبد القادر، ۱۳۹۰، ۳۲۵). بیانگر این است که در سیستم اقتناع وجدان قاضی حقوقدانان اسلامی برای قضاوت حق ارزیابی و سنجش دلایل را قائل هستند.

۶-هدف قضایی ادله اثبات دعوا در سیستم اقتناع وجدانی

سؤالی که در این قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد، این است که آیا هدف در نظام دادرسی کشف حقیقت است یا فصل خصومت؟ اگر نظام دادرسی به دنبال کشف حقیقت است، از این اصل کلی باید نتیجه گرفت که دادرس مجاز است اگر ادله به اندازه کافی حقیقت را روشن نمی‌کند، دست به تحقیق مستقل بزند، دلایل را مورد ارزیابی قرار دهد. اگر چنانچه سیاست قضایی صرفاً فصل خصومت باشد چنین نتایجی بدست نمی‌آید. اثری اصلی این بحث در جایی معلوم می‌گردد که بین ادله قانونی تعارض حاصل گردد مثلاً در جایی که اقرار به وقوع جرمی وجود دارد و از طرفی دیگر بینه‌ای نسبت به فرد دیگر وجود دارد در اینجا اقرار باید به لحاظ قدرتی که در ادله کیفری دارد بر سایر ادله مقدم گردد ولی اگر اثر دادرسی را کشف حقیقت بدانیم این برتری معنایی نخواهد داشت و قاضی مکلف است این را بررسی نماید که آیا اقرار صحیح است یا خیر؟ و این همان است که به عنوان نظام اقتناع وجدان قاضی از آن یاد نمود و در آن قاضی را بر لزوم کشف حقیقت ملزم دانسته‌اند و معیار را به خود قاضی اختصاص داده‌اند به عبارتی در این سیستم دلایل در دادرسی تنها طریق وصول به حقیقت هستند و خودشان هیچ‌گونه اصالتی ندارند.

در سیستم نظام اقتناع وجدانی قاضی برخلاف نظام ادله قانونی ملاک عمل اقتناع وجدان دادرس است. بین دلایل ترتیبی وجود ندارد و هر دلیلی برابر با سایر دلایل دارد و قانونگذار به هدف رسیدن به حقیقت واقعی از باب تمثیل تعداد از دلایل را بدون مفروض قانونی پیش بینی می‌کند.

بنابراین هرگاه به دادرس اجازه داده شود تا با توسل و توجه به هر امری که او را به حقیقت رهبری کرده و باعث علم وقناعت وجدان وی به واقعیت قضیه گردد، بوبر این مبنا اتخاذ تصمیم نماید (مختاری، ۱۳۹۳، ۹۰). مهمترین مزیت این روش نسبت به ادله قانونی این است که قضات رسیدگی کننده شایستگی و صلاحیت دارند که ادله ارائه شده را در عمق وجدان خود مورد تشخیص قرار دهند (طاهری، ۱۳۸۳، ۳۲) و این امر موجب می‌شود تا حد زیادی حقیقت قضایی با حقیقت واقعی و مطابقت نموده و حقیقت قضایی مطابق عدالت گردد (مرقس سلیمان، ۱۹۷۱، ۱۵). یکی از علت‌های که قاضی کیفری می‌بایست در سیستم اقتناع وجدانی آزادی عمل در ارزیابی ادله داشته باشد، قاضی کیفری علاوه بر احراز رکن مادی جرم، رکن معنوی آنرا احراز نماید. رکن معنوی مربوط به درون و روان اشخاص است که به آسانی قابل کشف نمی‌باشد. بنابراین قاضی می‌بایست اختیارات زیادی برای احراز این امر درونی از طریق قراین و امارات خارجی داشته باشد (شریفی فرد، ۱۳۸۹، ۶۱). پس نتیجه این می‌شود که با توجه به دلایل ارائه شده، هدف از ارزیابی قضایی رسیدن به کشف حقیقت است و همین کشف حقیقت می‌تواند دلیل بر اعتبار اقتناع وجدان قاضی باشد. چون در این سیستم است که ما می‌توانیم به حقیقت قضایی دست پیدا کنیم. اصولاً در دادرسی مقصود و مطلوب قاضی کشف واقع و دستابی به حقیقت است. قرآن و سنت، حکم دادن

به واقع را برای قاضی واجب دانسته است. قاضی نمی تواند با وجود علم به نادرست سوگند و شهادت شهود از این گونه دلایل غیرواقعی پیروی کند و به آن ترتیب اثر دهد (مغنیه، ۱۹۸۲، ۱۳۱). در دادرسی اسلامی، مقصود و مطلوب قاضی، کشف واقع و دستیابی به حقیقت است و با توجه به اصل برائت و نص (لاتتقف ما لیس لک به علم) و حدیث (ادرتوا الحدود بالشبهات) و مدرک شرعی احتیاط در دماء قاضی باید به واقعیت امر دست یافته و دلیل کاشف از حقیقت باشد و به قاضی اطمینان بخشد که جرم رخ داده و متهم مرتکب آن شده است (آشوری، ۱۳۷۵، ۸۵).

در این باره احمد فتحی بهنسی صاحب نظر در حقوق اسلامی می گوید: (یجب ان یسمح للقاضی بان یصل الی الحقیقه بجمیع الطرق التی یمكن ان تودی الیه فی نظره وان یستنتجها من کل ما یمكن ان یدل علیها فی اعتقاده والیه المرجع فی تقدیره صحه الدلیل وما من قوه الدلاله. ولا یحکم القاضی فی الدعوی الا طبقا لاقناعه واعتقاده. وهذه الطریقه التی تعطی القاضی الحریه المطلقه فی الاثبات تسمى بطریقه الادله الادبیه او اقناعیه. (بهنسی، ۱۴۰۳، ۱۱) یعنی باید به قاضی اجازه داد که برای کشف حقیقت از همه ادله استفاده کرده و با اعتقاد درونی خود دلایل را مورد سنجش قرارداد و در صورت اقناع اقدام به صدور حکم نماید. این روش همان ادله معنوی و اقناعی نامیده می شود.

بنابراین در طی دادرسی چنانچه بخواهیم حقی را اثبات کنیم باید در مرحله اثبات، دلایل توسط قاضی احراز گردد، اقناع وجدانی پیدا نماییم. قاضی مقید به طریق مخصوص از طرق اثبات نیست، از هر طریقی می تواند جرم را اثبات کند. مگر اینکه در برخی موارد قانون برای اثبات بعضی جرایم دلایل خاصی را پیش بینی کرده است. مثلاً برای اثبات زنا دلیل معینی را می طلبد و به هر طریقی ممکن نیست آن را ثابت کرد. فقه اسلامی نیز در مورد اثبات، تفاوتی چندانی با قوانین وضعی ندارد بلکه همواره سعی و تلاش بر این بوده که برای رعایت مصالح عمومی و حفظ نظم و عدالت از هر راهی که ممکن است جرم را ثابت نمود تا حقی از کسی ضایع نگردد و در قضاوت، نظر بر این است که قاضی باید به واقع دست یابد و بدون اثبات به کمک یکی از وسایل و ادله شرعی و تنها با مجرد ادعا، نمی تواند به مسأله فیصله بخشد.

۷- طریقت یا موضوعیت ادله و میزان اثرگذاری آن بر اقناع وجدان قاضی

طریق یعنی راه وسیله وصول به مقصد است. خودش مقصد نبوده و اصلت ندارد. اصطلاح موضوعیت مفهومی ضد مفهوم طریقت را تداعی می کند. یعنی اگر چیزی موضوعیت داشته باشد. به این معنی که خود آن چیز مقصود و هدف است. اصولیین در مبحث قطع از طریقت و موضوعیت قطع سخن به میان آورده و ویژگی هر یک را تبیین نمودند. بطور کلی قطع در یک تقسیم اساسی بدو قسم منقسم می شود.

۱- قطع طریقی : عبارتست از آن قطعی که هیچگونه خصوصیتی و موضوعیتی ندارد، بلکه صرفاً طریق

وراهی است بسوی واقع.

۲- قطع موضوعی : عبارتست از اینکه خود صفت قطع بما انه صفة من صفات النفس در مقابل صفت ظن

و شک و وهم در موضوع حکم شرع دخالت دارد و حکم شرعی دایر مدار حالت قطع است. اگر قطع به آن موضوع و یا حکم باشد حکم هست و گرنه نه، مثل اینکه شارع فرموده: اذا قطعت بخمریه شی یجب علیک ال جتتاب. قاعده اولیه در قطع طریقیست است مگر در مواردیکه دلیل داشته باشیم بر موضوعی بودن و لذا در موارد شک بر اساس قاعده عمل می کنیم یعنی حکم می کنیم به طریقی بودن. یکی از تفاوت های ما بین قطع طریقی و موضوعی این است که در قطع طریقی چون خود صفت قطع خصوصیتی ندارد بلکه صرفاً طریق بسوی واقع است شی دیگری که شرعاً اعتبار آن ثابت شده می تواند جانشین قطع گردد و همان آثار و احکامی که قطع داشت قایم مقام او هم داشته باشد. بطور مثال اگر قطع پیدا کردیم که نماز در عصر غیبت واجب است عقل می گوید باید امتثال کنیم حال قطع پیدا نشد ولی خبر ثقه که شرعاً حجت است قایم شد بر وجوب نماز جمعه باز هم باید امتثال کنیم. پس امارات معتبره جانشین قطع طریقی می شوند. اما در قطع موضوعی از آنجا که حالت قطع در برابر سایر حالات نفسانیه انسان یعنی ظن و شک و وهم خصوصیت و موضوعیت دارد حکم دایر مدار قطع است و جوداً و عدماً چیزی دیگری نمی تواند جانشین قطع شود (محمدی، ۱۳۷۳، ۱۷). گاه شارع مثلاً به حرمت خمر حکم می کند، آن گاه مکلف به حرمت خمر و به اینکه این مایع خمر است، قطع پیدا می کند، قطع در این حالت به نسبت به آن حرمت، قطع طریقی نا میدهد می شود، زیرا مجرد طریق و کاشف از حرمت است و تأثیری در وجود واقعی حرمت ندارد. چون حرمت در هر صورت برای خمر ثابت است. چه مکلف قطع پیدا کند به اینکه این مایع خمر است یا نه. گاه نیز شارع چنین حکم می کند که آنچه را به خمر بودنش قطع داری، حرام است یعنی خمر حرام نیست مگر به هنگامی که مکلف قطع پیدا کند که این مایع خمر است. قطع در این حالت قطع موضوعی نامیده می شود (شهید صدر، ۱۳۸۷، ۸۴). مثال دیگری که می شود از مفهوم طریقیست و موضوعیت در غیر از احکام قضایی زد این که در اثبات هلال ماه نو آیا دیدن هلال موضوعیت دارد یا طریقیست؟ اگر دیدن هلال ماه نو، طریقیست داشته باشد بدان معناست که با توجه به مباحث نجومی، اگر علم به وجود در آسمان داشته باشیم، کفایت می کند. زیرا دیدن دیدن هلال طریقی برای اثبات وجود هلال بوده است و این دیدن، موضوعیت واصلت ندارد و اگر دیدن موضوعیت داشته باشد، علم به وجود هلال برای اثبات ماه نو، کفایت نکرده و هلال ماه نو باید دیده شود. اما در احکام قضایی در فهم طریقیست و موضوعیت این سوال مطرح می شود که آیا ادله اثبات دعوا موضوعیت دارند یا طریقیست بطور مثال آیا اقرار و یا شهادت چهار شاهد عادل علیه شخصی بر ارتکاب زنا، طریقیست دارد یا موضوعیت؟ در صورتی که طریقیست داشته باشد، یعنی اگر قاضی از هر طریق دیگری علم به ارتکاب زنا پیدا کرد می تواند شخص مورد نظر را مجازات کند،

اما اگر اقرار و شهادت، موضوعیت داشته باشد، بدان معنا است که زنا بر طبق احکام شرعی فقط از این طریق قابل اثبات است و در گزینش این دو روش در نظر شرع مقدس، مصالحی در کار بوده است (ولایی، ۱۳۸۷، ۳۴۶).

۷-۱ - طریقت ادله اثبات دعوی در آراء فقهاء

ادله اثبات دعوی در فقه امامیه طریقت دارد، یعنی قاضی صرفاً در صدد فراهم آوردن صوری ادله نمی باشد. بر خلاف برخی از سیستم های دیگر که ملاک عمل، حقیقت قضایی است. قاضی با فراهم آمدن صوری ادله ثبوت جرم مجرم بودن متهم را فرض می کند و با توجه به ثبوت حقیقت قضایی، اقدام به اصدار حکم می نماید. شارع مقدس برای این که امور زندگی اجتماعی بشر تعطیل نشود، در صورت علم و یقین، طرق دیگری را تحت شرایط خاصی برای دعوی تعیین کرده است (بینه، اقرار و...) که کلاً جنبه طریقی دارد. میرزا حبیب الله رشتی در این باره می گوید:

روشن شد که استدلال به دلایل مثبت بینه و امور دیگر، برای محصور جلوه دادن ادله اثبات دعوی در چهار تا یا هر عدد دیگر، واقعاً بی مورد است، زیرا یقین داریم که موازین شرعی ادله اثبات دعوی تماماً امارات بر واقع قرینه و طریق کشف هستند (رشتی، ۱۴۰۱، ۱۰۴).

فقههای معاصر در این زمینه می نویسند: ان حجیته الاقرار و كذلك البینه، انما هی من باب الطریقه لالموضوعیه و هذا ادله کل حجه تعددی و هو حجه فیما اذا کان الواقع مجهولاً لنا و نحتمل من اصابته الواقع و اما علمنا بکذبهما و مخالفتها للواقع فلا یبقی للحجیته معنی صحیحا (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۳، ۱۸۹؛ حسینی حایری، ۱۴۱۵، ۲۰۳) حجیت اقرار و بینه از باب طریقت است. لذا در صورتی برای قاضی حجت است که واقع برایش مجهول باشد. اما در صورتی که علم به کذب داشته باشیم، حجیت برای آنها معنا ندارد. دکتر محقق داماد در کتاب قواعد فقه می نویسد: در فقه اسلامی، فقههای بزرگی وجود دارند که به طور کلی هیچ گونه نصابی برای شهادت لازم نمی دانند و برای یک مرد عادل و راستگو اعتبار قائل هستند.

ابن قیّم جوزیه فقیه معروف مالکی از این دسته است. وی می گوید: حقیقت این است که هر چه حق را اشکار کند، بینه محسوب می گردد و چنانچه حقی به طریقی آشکار شود خدا و رسول او بی اعتنا نمی مانند و جز به مقتضای آن به چیزی عمل نمی کنند. پس حق به هر صورت و از هر طریقی روشن شود اجرای آن لازم و ابطال آن حرام است. ابن قیّم در کتاب دیگرش الطرق الحکمیه همین مطلب را با استدلال بیان نموده است که (خداوند قضات و دادرسان را ملزم ننموده که فقط به گواهی دو شاهد اعتنا کنند بلکه صاحبان حق را ملزم ساخته که برای حفظ حق خود دو نفر و یا دو زن و یک مرد را گواه گیرند و این مطلب نمی رساند که قضات مجاز نیستند که به کمتر از دو شاهد رای دهند، بلکه آنان چنانچه به صدق گفتار و راستگویی یک مرد نیز مطمئن بودند، می

توانند مطابق آن، انشا‌ع‌رای نمایند. ایشان از استدلال ابن‌قیم این‌طور نتیجه می‌گیرند که آنچه آیه در مقام بیان آن است تحمل‌شهادت است که صاحبان‌حق برای حفظ حقوق خود بایستی نصاب‌شهود و یا موضوع جنسیت آنان را رعایت نمایند. ولی این‌بدان معنا نیست که قضات نیز ملزم به رعایت نصاب و یا جنسیت می‌باشند و در ادامه می‌نویسد که ابن‌قیم در متن دیگری از کتاب خود می‌گوید: فالطرق التي يحكم بها الحاكم اوسع من الطرق التي ارشد الله صاحب الحق الى ان يحفظ حقه بها. یعنی راههایی که برای کشف حقیقت در برابر قاضی وجود دارد وسیع‌تر از راهی است که خداوند صاحبان‌حق را برای حفظ خود‌بدان راهنمایی نموده است.

در فقه امامیه، خبر شخص واحد عادل، در مورد احکام شرعیه حجیت دارد، یعنی چنانچه شخص عادل یکی از احکام شرعیه را از منابع اولیه نقل کرد، خبر مزبور حجت است و بایستی به مفاد آن عمل کرد. مهمترین دلیلی را میشود به آن استناد کرد آیه معروف به نبأ است.

ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين (حجرات، آیه ۷). ای کسانی‌که که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی برای شما خبری آورد بررسی کنید تا مبدا نادانسته به مردم آسیب رسانید و آنگاه بر آنچه کردید پشیمان گردید. محور استناد، مفهوم آیه شریفه است مبنی بر آنکه چنانچه عادل خبر آورد برای عمل به آن بررسی لازم نیست و به این‌گونه تأیید خداوند بر حجیت خبر عادل احراز می‌گردد. اما اینکه آیه شامل موضوعات می‌شود یا خیر بحث و نظر است، اصولیین قرن اخیر از جمله شیخ انصاری و پس از ایشان، محقق عراقی و نائینی به این مسدله توجه کرده اند که عدم حجیت خبر فاسق مشمول منطوق آیه است و مفهوم آیه اگر چه عام است و شامل احکام و موضوعات می‌گردد ولی با ادله بینه تخصیص می‌خورد و موضوعات خارج می‌گردد و در این‌گونه موارد شرایط اعتبار بینه از جمله تعداد لازم الرعایه است. اما نظر جناب محقق داماد چیز دیگری است، ایشان می‌نویسند که بینه در حقیقت شرعیه و یا متشرعه معنای خاصی ندارد، بلکه به همان معنای عرفی در ادله شرعی آمده است، لذا به موجب حجیت خبر واحد در کلیه موضوعات جز در موارد خاصه منصوصه و معین نیز جاری خواهد بود (محقق داماد، ۱۳۸۱، ۷۰)، و ان للحاکم التوصل الی معرفه الحق بما یراه فی ذلک الوقت مما لاینافی الشرع. حاکم می‌تواند برای شناخت حق، از هر راهی که صلاح می‌داند و منافاتی با شرع ندارد، استفاده کند (نجفی، ۱۳۸۵، ۱۲۳).

۷-۲- حصر یا عدم حصر دلایل اثبات دعوا

از ارکان اساسی که برای نظام ادله آزاد یا سیستم اقتاع وجدان قاضی نام می‌برند، عدم انحصار ادله اثبات یا تمثیلی بودن دلایل است. بدین معنا که دادرس بوسیله قانونگذار در محدوده‌ای از دلایل که تنها راه اثبات دعوا باشد محصور نگردیده و هر چه که امکان رسیدن به واقع را ممکن سازد او می‌تواند از آن استفاده و استناد نماید.

موضوع حصریا عدم حصر بودن دلایل اثبات دعوا از مسایل اختلافی میان فقها و حقوقدانان است، دلایلی برای اثبات ادعای خودشان بیان کرده اند که در این قسمت به بررسی آن می‌پردازیم.

۷-۲-۱- دلایل قائلین به حصری بودن ادله

در این گروه کسانی قرار می‌گیرند که اعتقاد دارند، شارع مقدس ادله اثبات دعوی را به قید حصر ذکر کرده و با منحصر کردن طریق اثبات در تعدادی خاص از ادله معین از طرفین دعوی در دادرسی غیر از این ادله دلیل دیگری پذیرفته نمی‌شود. عبارات بسیاری از فقهاء، به صراحت بر این امر دلالت دارد که چند مورد از عبارات فقها و صاحب نظران فقه شیعه نقل می‌شود:

علامه حلی می‌فرماید (انما یشیت دعوی القتل بامور ثلاثه: الاقرار والبیینه والقسامه) دعوی قتل فقط از راه ثابت می‌شود: اقرار، شهادت و قسامه (حلی علامه، ۱۴۱۳، ۲۹۵). محقق حلی در شرایع و المختصر النافع ادله اثبات دعوی جرم را در قالب جملات که افاده حصر می‌کند بیان کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲۰۳- ۱۴۱۸، ۲۹۷) مهم ترین دلایلی که برای این ادعا در فقه و حقوق مورد استناد قرار گرفته است عبارتند از:

۱- آیات: خداوند در قران کریم، شهادت عدلین را مناط ثبوت احکام در غیر زنا قرار داده است. که در لسان شرع به بیینه تعبیر میشود. بلکه بیینه حقیقت در شهادت عدلین است (بجنوردی میرزا حسن، ۱۴۱۹، ۲۰؛ مراغی، ۱۴۱۷، ۶۵۵). در قران در مواضع متعددی بحث از شهادت، شرایط و چگونگی ادای شهادت کرده است. از جمله در سوره بقره آیه ۲۸۲ در سوره نور آیه ۴ که در مجموع فقهاء از این آیات چنین برداشت کرده اند که اثبات حق و رسیدن به آن منحصر در مواردی است که از آنها نام برده شده است و قاضی باید به موازین قضا که از طریق شرعیه مانند اقرار و بیینه حاصل می‌شود عمل نموده و بر اساس آن حکم صادر نماید.

اما این استدلال در صورتی صحیح است که اقرار و بیینه موضوعیت داشته باشند حال آنکه شارع مقدس این ادله را راهی به سوی واقع قرار داده، پیدایش قطع و یقین است. بنابراین منحصر در موارد ذکر شده نمی‌باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۰۸، ۲۹۳).

۲- روایات:

روایت صحیح هشام از امام صادق (ع) مهم ترین دلیلی است که مورد استفاده قرار داده اند. آمده است: عن ابی عبدالله (ع) قال: رسول الله (ص) انما اقاضی بینکم بالبیینات والایمان وبعضکم الحن بحجته من بعض فایما رجل قطع له من مال اخیه شیئا فانما قطع له به قطعه من النار (حرعاملی، ۱۳۹۱، ۲۳۳). بی شک بین شما بر اساس بیینه و قسم داوری خواهیم کرد. برخی از شما در اقامه دلیل آگاه تر نسبت به طرف دیگر است. بنابراین در مورد هرکس حکم کردم تا بخشی از اموال برادر دینی اش به او پرداخت شود در حقیقت پاره ای از آتش جهنم را به او واگذار کرده ام.

گفته‌اند پیامبر اکرم (ص) در این حدیث داوری خود را اختصاص داده است به موردی که برای اثبات دعوی از بینه و یا برای رد دعوی از سوگند استفاده شده باشد، اگر راه دیگری برای اثبات دعوی وجود داشت منحصر در دو امر مذکور نمی‌کرد. بنابراین به مقضای مفهوم حصر، راه اثبات قضایی منحصر به بینه و سوگند است.

این استدلال از چند جهت قابل مناقشه است: نخست اینکه یکی از ادله اثبات دعوا اقرار است اگر این روایت دلیل بر حصر باشد اقرار را شامل نمی‌گردد (مختاری، ۱۳۹۳، ۱۰۳). دوم اینکه دنباله این روایت می‌تواند قرینه‌ای برای درک درست مفاد آن باشد با دقت در صدر و ذیل روایت، استفاده از علم غیب در احراز موضوعات قضایی را نفی می‌کند، با اینکه پیامبر دسترسی به علم غیب دارد و نیز برای اثبات موضوعات دعوی از همان راه‌های استفاده می‌کند که در میان مردم معمول و رایج می‌باشد. زیرا می‌دانیم سیره عقلا بر این استقرار یافته است که از بینه و سوگند برای اثبات دعوا استفاده می‌کنند و این امر در گذشته در میان آنان رواج داشته، بلکه در زمان حاضر نیز چنین است. بدین ترتیب اصول این حدیث در مقام حصر ادله به بینه و قسم نمی‌باشد (ارسطا، ۱۳۸۸، ۱۲۰).

سوم اینکه در قرآن و احادیث نبوی به تبع قرآن بینه در معنی لغوی خود بکار رفته است. بینه در لغت هر چیزی است که بتواند مجهولات را اثبات کند، در این معنی مترادف با دلیل است. در شرع صریحاً گفته نشده است الزاماً حل مجهولات قضایی باید به یاری یمین و شهادت صورت گیرد. بلکه آیه (لاتقف ما لیس لک به علم) خلاف آن را ثابت می‌کند. این آیه راه مخصوص را برای مجهولات قضایی و غیرقضایی توصیه نکرده است. بویژه آنکه آیات و احادیث راجع به حجیت علم قاضی و اماره قضایی مؤید آن آیه است (لنگرودی، ۱۳۸۱، ۴۲). روایات دوم: روایت ضمیره بن ابی ضمیره است از پدرش، از جدش که گفت: «امیرالمومنین (ع) فرمود: احکام المسلمین علی ثلاثه، شهاده عادل او یمین قاطعه، او سنه ماضیه من ائمه الهدی علیهم السلام (حر عاملی، ۱۳۹۱، ۴۳). تمام احکام قضایی و داوری بین مسلمانان بر سه استوار است. شهادت افراد یا سوگند های قاطع و محکم یا سنت‌های و روش‌های تأیید شده از سوی ائمه هدی علیهم السلام. این روایت با آن که در کافی و تهذیب و خصال آمده است، از نظر سند ضعیف است. چون در سلسله سند آن ابی جمیله کذاب وجود دارد.

۷-۲-۲- دلایل عدم حصری بودن ادله

بسیاری از فقها طرق اثبات جرم را منحصر در اقرار، بینه، قسامه نمی‌دانند و همان طوریکه سابقاً بیان کردیم، قائل به طریقت ادله اثبات جرم هستند و موارد ذکر شده را طریق و راهی به سوی واقع می‌دانند و معتقدند قضایی می‌تواند برای کشف واقع و شناخت حقیقت، از هر راهی که صلاح بداند، استفاده کند.

در توجیه نظر خود به دلایلی از کتاب و سنت تمسک کرده اند که به چند مورد آن اشاره می‌شود: آیاتی که دلالت بر حکم به عدل و حق و قسط دلالت دارند. از جمله این آیات عبارتند از: یا داوود انا جعلناک خلیفه فی

الارض فاحکم بین الناس بالحق (سوره ص، آیه ۲۶). ای داود، تو را در زمین جانشین خود قرار دادیم، پس بین مردم به حق داوری کن. و اذا حکمتهم بین الناس ان تحکموا بالعدل (سوره نساء، آیه ۵۸). اگر بین مردم قضاوت می کنید، پس باید به عدالت قضاوت کنید. و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط. اگر بین مردم به قضاوت نشینی، بین آنان به قسط و عدل حکم کن. در موضوع این آیات حکم به حق و عدل وارد شده است، ظاهر این آیات حاکی از این است که مقصود، حکم به حق و واقع مورد نزاع است. بنابر این، این خود دلیل است بر اینکه موضوع جواز قضاوت و صدور حکم، همان واقع است و علم و افتناع قاضی برای دست یابی به واقع فقط طریقت دارد. عدل و قسط، حق عبارتند از یک سلسله امور واقعی و حقیقی و برای رسیدن به این امور، علم می تواند محکم ترین طریقی باشد که قاضی را به واقعیت های مذکور برساند و از هر طریق دیگری از قبیل بینه و اقرار معتبر تر و کامل تر خواهد بود. بنابراین، حاکم اگر به علم خود نتوانسته باشد عمل کند لازم می آید در موردی که علم داشته باشد یا دعوی را متوقف سازد و یا فاسق گردد.

مثلاً اگر بداند زید قاتل عمرو است و بینه شهادت دهد که بکر قاتل عمرو می باشد و حاکم نتوانسته باشد به علم خود عمل کند، ناچار است، یا به موضوع قتل رسیدگی نکند، و دعوی را متوقف سازد و یا آنکه به بینه عمل کند. و بکر را که بینه به قاتل بودن او شهادت می دهد قصاص کند و با اینکه می داند قاتل نیست محکوم به قصاص کند. بنابراین ناچار است به علم خود عمل کند و کسی را که می داند قاتل است محکوم به قصاص نماید (نجفی، ۱۳۸۱، ۸۶؛ مرعشی، ۱۳۷۶، ۴).

در مجموع این آیات دلالت بر این دارد که معیار و ملاک قضاوت رسیدن به حق و عدالت حقیقی است. بنابراین شخص حاکم می تواند از هر راهی که او را به واقعیت می رساند استناد جوید. روایتی است که کلینی از علی بن محمد، از محمد بن احمد المحمودی، از پدرش، از یونس از حسین بن خالد از امام صادق (ع) نقل کرده است که گفت شنیدم حضرت می فرمود: واجب است بر امام اگر ببیند که مردی زنا می کند یا شرب خمر می نماید براوحد جاری سازد. و نیازی به بینه در صورتی که خود دیده باشد، ندارد. زیرا حاکم امین خداست میان بندگان (حرعاملی، ۱۳۹۱، ۵۷). در تبیین استدلال به روایت فوق باید گفت: این روایت به روشنی دلالت دارد بر اینکه قاضی چنانچه علم به جرمی داشته باش که مجازات آن حد است، می تواند حد را جاری کند. بدون اینکه نیاز به اقرار یا بینه داشته باشد.

روایت دیگری نقل شده است از: معتبره ی محمد بن قیس از امام باقر (ع) که حضرت فرمود: در دوران علی (ع) مردی دارای دو کنیز بود. یکی از آنها پسر و دیگری دختری به دنیا آورد. صاحب دختر، دختر خود را در گهواره ای که پسر در آن بود قرار داد، و پسر او را برگرفت و گفت: این پسر، پسر من است، و صاحب پسر گفت: پسر از من است. این دو داوری نزد امیرالمومنین (ع) بردند. حضرت دستور داد شیر هر دو مادر را وزن کنند هر کدام سنگین تر بود،

پسرازان اوست (حر عاملی، ۱۳۹۱، ۲۰۸). به این قبیل روایات استدلال شده است براین که علم قاضی به واقع، در امر قضاوت کافی است و این علم نیازی به شاهد و بینه نیست.

۸- آثار موضوعیت یا طریقت داشتن ادله

با توجه به اینکه در سیستم اقتاع وجدان قاضی، با بیان دیدگاه و نظرات فقها و اندیشمندان در حقوق اسلامی و قضایی مبنی بر اینکه ادله اثبات دعوا جنبه طریقت دارد، حال این سؤال مطرح می‌شود که چه آثاری در پی خواهد داشت؟

جواب این سؤال بستگی به دارد که ما قوانین را به چه دیدی نگاه کنیم، بادی هدف نگاه کنیم یا با دید وسیله یا در بحث قضا ما دنبال کشف حقیقت هستیم یا فصل خصومت، دکتر انصاری در این زمینه می‌نویسد: هدف یا وسیله دانستن قوانین تأثیرات زیادی بر نقش دادرس دارد. یکی به اجرای عدالت قانونی می‌انجامد و دیگری به اجرای عدالت هنجارگرا حقیقی، یکی به حاکمیت قانون منجر می‌شود و دیگری به حاکمیت دادرسان. در جوامعی که به قوانین به دیده هدف می‌نگرند، عدالتی که دادرس در صدد محقق ساختن آن است عدالت قانونی یا عدالت ناشی از قانون است. در جوامعی که قوانین را به عنوان ابزار می‌شناسند دادرس باید نهایت تلاش خود را جهت تطبیق یا تفاسیر قانونی را با عدالت مبتنی بر هنجارهای جامعه به کار برد. این عدالت اساساً جنبه ابزاری، تحول پذیر و مصلحت‌جو یانه دارد.

در جوامع قانونگرا، وظیفه دادرس آن است که براساس ادله دعوا و اظهارات طرفین، داوری کند. صرفاً دنبال فصل خصومت باشد. نه حقیقت قضایی. اما در جوامعی که به قوانین به دیده ابزار می‌نگرند به دادرس نقش فعالی در رسیدگی به دعوا اعطا می‌کند. در این جوامع دادرس جای خود را به دادرس مداخله‌گر یا دادرس هادی می‌دهد (انصاری، ۱۳۹۲، ۷۷). بنابر این یکی از آثار طریقت یا موضوعیت داشتن ادله دسترسی به عدالت واقعی و کشف حقیقت قضایی است. یکی دیگر از آثار طریقت یا موضوعیت ادله اثبات دعوا در تبیین حدود و ثغور حاکمیت قانون ظاهر می‌شود. تحقق‌گرایان معتقدند که نقش قاضی تلاش جهت حاکمیت قانون است نه حاکمیت قانون خوب و بر عکس، طرفداران حقوق طبیعی در جستجوی حاکمیت قانون خوب هستند که اندیشه حاکمیت قانون خوب به دادرسان اجازه می‌دهد که در تصمیم‌گیری‌های خود ملاحظات اخلاقی، عدالت و انصاف را مورد توجه قرار دهند (همان، ۸۰). طریقت داشتن قوانین برای دادرس، نقش سازنده‌ای برای او دارد. او قانون را از دریچه اخلاق ویژه خود می‌بیند و به ویژه در فرضی که حکم صریحی در آن نیست قواعدی را عادلانه می‌داند استنباط کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۵۶۷). اعتقاد و باور داشتن به طریقت قانون، رسیدن به چنین هدفی را برای او میسر و هموار می‌کند.

۹- نتیجه‌گیری

در نظام دلایل معنوی یا سیستم اقتاع وجدانی بنا به جهاتی به طریقت ادله اثبات دعوا مرتبط است. در این نظام، قاضی در رسیدگی و صدور حکم از آزادی لازم در تحصیل ادله و سنجش ادله برخوردار است. ادله طریق و راهی برای کشف جرم و تحصیل واقع محسوب می‌شود. صدور حکم به محکومیت متهم منوط به حصول علم یا ظن متناخم به یقین برای قاضی است. این علم در زبان فقها به علم نوعی معروف است، در حقوق موضوعه علم اقتاع وجدانی نام گرفته است. بنابراین با اعتبار و پذیرش اقتاع وجدانی دو نتیجه مهم در پی خواهد داشت، یکی آزادی تحصیل دلیل و دیگری آزادی و سنجش و ارزیابی ادله اثبات دعوایی باشد. ارزش هر یک از ادله اثبات دعوا خصوصا اقرار و شهادت از دیدگاه روان شناختی قضایی مورد تجزیه تحلیل قرار می‌گیرد. نتیجه مهم دیگری که در این پژوهش می‌شود از آن یاد کرد ارزش اثباتی ادله در هنگام تعارض ادله است. چون در این سیستم ادله همگی طریقت دارند، ارزیابی ادله در اختیار شخص قاضی است لذا حکم اولی در تعارض ادله تساقط نبوده و این شخص قاضی است که ارزش اثباتی هر کدام از ادله در قناعت وجدان خویش تعیین و یکی را بر دیگری مقدم بدارد، تساقط آخرین راه حل می‌باشد. عدم حصر ادله از نتایج دیگر این پژوهش است، با توجه به اختلاف نظری که بین فقها و حقوق دانان در این زمینه وجود دارد، اما به استناد مفهوم ایه (لا تقف مالیس لک به علم) سوره اسراء آیه ۳۶ اینطور استنباط می‌شود که ادله اثبات دعوا محصور نیست، لذا هر دلیل جدید که در طول زمان در اثر توسعه علم و تکنولوژی پدید می‌آید زیر چتر آیه مذکور قرار می‌گیرد و شارع پیروان خود را گرفتار حصر ادله اثبات دعوا نکرده است.

فهرست منابع

-قران

- ۱- ابن حزم (۱۳۵۲). المحلی. بیروت: دارالفکر.
- ۲- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۷). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
- ۳- اذریبجانی، علیرضا (۱۳۸۸). مبانی ارزیابی ادله در آیین دادرسی مدنی وفراملی . نشریه دانشکده حقوق دانشگاه تهران دوره ۳۹، شماره ۳.
- ۴- ارسطا، محمدجواد (۱۳۸۸). اعتبارسند و تعارض ان باادله دیگر. تهران: انتشارات جنگل.
- ۵- اشوری، محمود (۱۳۸۳). آیین دادرسی کیفری. تهران: سمت.
- ۶- اخوندی، محمود (۱۳۷۳). آیین دادرسی کیفری. تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
- ۷- امدی، سیف الدین (۱۴۰۴). الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۸- انصاری، مرتضی (بی تا). فراید الاصول تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

- ۹-انصاری، باقر (۱۳۹۲). نقش قاضی در تحول نظام حقوقی. تهران: میزان.
- ۱۰-انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) (۱۴۱۵). کتاب القضا والشهاده. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۱۱-یهسنی، احمد فتحی (۱۹۶۲). نظریه اثبات فی الفقه الاسلامی. قاهره.
- ۱۲-بهرامی، بهرام (۱۳۹۴). بایسته های ادله اثبات. تهران: انتشارات نگاه بینه.
- ۱۳-پیمانی، ضیاءالدین (۱۳۵۶). دلایل قضایی در حقوق انقلابی فرانسه. تهران: چاپ خرمی.
- ۱۴-تدین، عباس (۱۳۹۱). تحصیل دلیل در آیین دادرسی کیفری. تهران: نشر میزان.
- ۱۵-جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۲). دانشنامه حقوقی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۶-جعفری، لنگرودی (۱۳۷۶). ترمینولوژی حقوقی. تهران: گنج دانش. چاپ اول.
- ۱۷-جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۱). دایرالمعارف علوم اسلامی قضایی. تهران: انتشارات گنج دانش.
- ۱۸-حسینی حایری، کاظم (۱۴۱۵). القضاء فی الفقه الاسلامی. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۱۹-حراغملی، محمدبن حسن (۱۳۹۱). وسایل الشیعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲۰-حلی، علامه حلی (۱۴۱۳). قواعد الاحکام. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۲۱-حلی، محقق حلی (۱۴۰۸). شرایع الاسلام. قم: موسسه اسماعیلیان.
- ۲۲-حلی، محقق حلی (۱۴۱۸). مختصرالنافع. قم: موسسه المطبوعات الدینییه.
- ۲۳-خمینی، روح الله (۱۴۲۵). ترجمه تحریرالوسیله. علی قم: انتشارات اسلامی.
- ۲۴-خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
- ۲۵-دیانی، عبدالرسول (۱۳۹۴). ادله اثبات دعوا در امور مدنی و کیفری. تهران: میزان.
- ۲۶-دهخدا (۱۳۵۲). فرهنگ لغت دهخدا. تهران: چاپ خانه مجلس.
- ۲۷-رشتی، میرزاجیب الله (۱۴۰۱). کتاب القضاء. قم: دارالقران الکریم.
- ۲۸-زراعت، عباس (۱۳۸۸). ادله اثبات دعوا. تهران: انتشارات قانون مدار.
- ۲۹-زمخشری، محمودبن عمر (۱۹۹۲). اساس البلاغه. بیروت: ناشر.
- ۳۰-سنهوری، عبدالرزاق (۱۹۹۸). الوسیط فی شرح القانون المدنی. ج ۲. بیروت: داراحیاء التراث.
- ۳۱-سنگلجی، محمد (۱۳۸۴). قضا در اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۲-شمس، عبدالله (۱۳۸۱). آیین دادرسی مدنی. تهران: نشر میزان.
- ۳۳-شریفی فرد، حکمت اله (۱۳۸۹). ارزیابی سیستم اقتناع وجدانی در نظام دادرسی کیفری ایران. پایان نامه، دانشکده حقوق دانشگاه قم.
- ۳۴-شواربی، عبدالحمید (بی تا). اثبات الجنایی فی ضوء القضا الفقه النظریه والتطبیق. اسکندریه. منشاءالمعارف.

- ۳۵- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۷). ترجمه حلقه دوم از دروس فی علم الاصول رضا اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۶- صدرزاده افشار، سید محسن (۱۳۷۶). ادله اثبات دعوا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ سوم.
- ۳۷- طاهری، محمدعلی (۱۳۸۳). تعیین رژیم دلایل کیفری در نظام قضایی ایران. مجموعه مقالات در تجلیل از استاد اشوری. تهران: سمت.
- ۳۸- عوده، عبدالقادر (۱۳۹۰). التشریح الجنایی. ترجمه حسن فرهودی نیا. تهران: انتشارات یاداوران.
- ۳۹- فرخنده، علی (۱۳۸۴). جایگاه عدالت در رسیدگی قضایی. نشریه پیام قانون، شماره ۳۱
- ۴۰- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۳). اعتبار امر قضاوت شده در دعوی مدنی. قم: کانون وکلای مرکز. چاپ چهارم.
- ۴۱- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. ج ۲. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴۲- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). اثبات و دلیل اثبات. تهران: نشر میزان.
- ۴۳- گل دوزیان، ایرج (۱۳۷۴). حقوق کیفری تطبیقی. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی. چاپ اول.
- ۴۴- محمودی، فیروز (۱۳۷۶). طریقت یا موضوعیت ادله اثبات در حقوق کیفری ایران و مصر پایان نامه دانشکده حقوق. دانشگاه تهران.
- ۴۵- محمضانی، صبحی رجب (۱۳۸۶). فلسفه قانون گذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی. تهران: آثار اندیشه.
- ۴۶- محمدی، علی (۱۳۷۳). شرح رسایل. قم: انتشارات دارالفکر.
- ۴۷- مختاری، رحیم (۱۳۹۳). ارزیابی قضایی ادله اثبات دعوا. تهران: انتشارات مجد.
- ۴۸- مرقس، سلیمان (۱۹۷۱). اصول اثبات و اجرائه فی المواد المدینه فی القانون المصری مقارنا تنظیمات سایر البلاد العربیه الکتاب. قاهره.
- ۴۹- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۱). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۵۰- معین، محمد (۱۳۸۵). فرهنگ فارسی معین.
- ۵۱- مراغی، سیدمیر عبدالفتاح (۱۴۱۷). العناوین الفقهیه. قم: انتشارات اسلامی.
- ۵۲- مغنیه، محمد جواد (۱۹۸۲). بیروت: فقه الامام جعفر الصادق.
- ۵۳- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۶). انوار الفقاهه. قم: مدرسه امام امیرالمومنین ع.
- ۵۴- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۱۳). فقه الحدود والتعزیرات. قم: مکتب امیرالمومنین ع.
- ۵۵- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۰۸). فقه القضاء. قم: مکتب امیرالمومنین.
- ۵۶- موسوی بجنوردی، سیدمیرزا حسن (۱۴۱۹). قواعد فقه. قم: دارالهادی.
- ۵۷- نجفی، محمدحسن (۱۳۸۵). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۵۸- ناصری، فرج الله (بی تا). امارات در حقوق مدنی ایران.
- ۵۹- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷). عوایدالایام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۶۰- ولایی، عیسی (۱۳۸۷). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.
- ۶۱-- ولیدی، محمد صالح (۱۳۶۹). جرایم علیه اشخاص. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۶۲- نوجوان، علیرضا (۱۳۸۹). نقش دادرس در اثبات دعوی مدنی. تهران: انتشارات جنگل.