

حجیت و اعتبار پلی گرافی در ترازوی سنجش فقهی

علی محمدیان^۱

چکیده

شتاب فزاینده تولید علم در دنیای معاصر، دریچه‌های جدیدی از تکنولوژی را به روی جهانیان گشوده است. از این حیث نظام‌های قضایی شاهد ورود فناوری‌های نوینی بوده‌اند که دگرگونی‌های چشم‌گیری را در فرایند دادرسی ایجاد نموده است. این تحولات اگرچه نویدبخش بوده و می‌تواند دستگاه قضا را یاری‌رسان باشد اما با چالش‌هایی نیز همراه است؛ از جمله این‌که حجیت شرعی پاره‌ای از این ابزارها مانند پلی گرافی یا دستگاه سنجش صداقت افراد محل تأمل است. نظر به اهمیت بحث، جستار حاضر در پژوهشی مساله‌محور و با اتخاذ رویکرد توصیفی تحلیلی، به تحلیل اعتبار و وجاهت پلی گرافی از منظر فقهی پرداخته است. رهاورد پژوهش نشان می‌دهد فناوری پلی گرافی به دلیل ماهیت ظن‌آور و خطاپذیر خود، طبق اصل اولیه عدم حجیت ظن، با چالش و محذور تردید در اعتبار یافته‌های آن مواجه است؛ با برخی از قواعد و اصول پذیرفته شده فقهی مانند مدلول قاعده بینه، اصل ترجیح عفو بر کیفر، اصل براءت ذمه متهم و مفاد قاعده کرامت در تقابل بوده و یارای اثبات و تحمیل یافته‌های خود را بر نظام دادرسی کشور ندارد و نهایتاً می‌تواند به مثابه شیوه‌ای آلی و نه استقلالی، در فرایند دادرسی به‌کار گرفته شود.

واژگان کلیدی: پلی گرافی، فقه اسلامی، ظن معتبر، علم قاضی

۱. دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قانن، ایران.
mohammadian@buqaen.ac.ir

درآمد

حق بر دادخواهی عادلانه و دسترسی به دادگاه صالح یکی از حقوق بشر آیینی بوده است که در تمامی مکاتب حقوقی به رسمیت شناخته شده است (طهماسبی و شیرازی، ۱۴۰۳: ۳۴). در نظام حقوقی اسلام نیز از دیرباز جهت نیل به این هدف، ادله اثبات دعوا به صورت معهود و رایج شامل مواردی از قبیل اقرار، شهادت و سوگند بوده‌اند، لیکن با پیشرفت فناوری، ابزارهای جدیدی در زمینه کشف حقیقت پدیدار گشته‌اند. یکی از این ابزارها دستگاه پلی‌گراف است که به‌عنوان ابزاری برای تشخیص صداقت و راست‌گویی اشخاص و به عبارتی به مثابه ابزاری برای سنجش دروغ، به موضوعی مورد بحث و مناقشه برانگیز تبدیل شده است. چالشی که در این باب وجود دارد این است که از یک‌سو فناوری مزبور با ادعای افزایش شفافیت و کارایی در تشخیص حقیقت، داعیه بهبود روند تحقیقات و جلوگیری از اشتباهات قضایی را دارد و از سوی دیگر دقت و صحت علمی آن، با مناقشاتی همراه بوده و سوالاتی را در خصوص مشروعیت استفاده از آن برانگیخته است. از منظر فقهی، این پرسش اساسی مطرح است که آیا پلی‌گرافی می‌تواند به‌عنوان یک دلیل شرعی در کنار ادله سنتی اثبات دعوا قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا نتایج این دستگاه با توجه به احتمال خطایی که در آن وجود دارد از حجیت شرعی برخوردار است یا خیر؟ اهمیت پژوهش از این جهت است که قوانین کشور از فقه امامیه متخذ بوده و مطابق اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نباید با موازین فقهی در تعارض قرار گیرند؛ لذا با توجه به این‌که فقه اسلامی به‌عنوان چارچوبی جامع برای تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی، بر پایه اصولی مانند عدالت، حفظ کرامت انسانی و لزوم اثبات جرایم با ادله معتبر استوار است، بررسی اعتبار فقهی پلی‌گرافی ضروری به‌نظر می‌رسد.

لازم به ذکر است که از حیث روش پژوهش، نوشتار حاضر به شیوه تحلیلی توصیفی و با استناد به میراث مکتوب فقهی سامان یافته است. در این راستا، ابتدا مفهوم‌شناسی دقیقی از پلی‌گرافی انجام شده، سپس اعتبار نتایج آن از دیدگاه علم روز تبیین گردیده و در ادامه ارزش اثباتی نتایج پلی‌گرافی از منظر فقهی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. هم‌چنین از حیث پیشینه پژوهش، تاکنون پژوهش‌های

فراوانی درباره پلی‌گراف در حوزه مطالعات تجربی انجام شده که عمدتاً پیرامون دقت و قابلیت اطمینان و کاربرد عملی این فناوری هستند، لکن علیرغم وجود تحقیقات گسترده در زمینه کاربرد فناوری‌های نوین در حوزه قضایی، بررسی جامع پلی‌گراف از منظر فقهی نسبت به سایر مباحث کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته از حیث مطالعات حقوقی، پاره‌ای از پژوهش‌ها انجام شده است که به معرفی این پژوهش‌ها و وجوه افتراق آن‌ها از پژوهش حاضر اشاره می‌شود.

به‌عنوان نمونه در پژوهشی با عنوان «جایگاه پلی‌گرافی در نظام ادله کیفری ایران» (سلیمی و گلدوست جویباری، ۱۴۰۰: ۶۵-۱۰۰)، نویسندگان کوشیده‌اند نشان دهند که در دادرسی کیفری می‌توان از پلی‌گرافی برای سنجش اظهارات طرفین دعوا استفاده کرد و با تسریع در روند بازجویی از طریق غربالگری افراد بیگناه، گامی در راستای موجه کردن این روند و کاهش هزینه‌های دستگاه قضایی برداشت. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «فناوری دروغ‌سنجی؛ تهدیدی بر علیه حریم خصوصی» (آقابابایی و احمدی‌ناطور، ۱۳۹۱: ۷-۲۸)، نگارندگان به این نتیجه رسیده‌اند که اگرچه امروزه در بسیاری از کشورها از فناوری دروغ‌سنج به‌عنوان بخشی از آزمون استخدامی و یا به‌عنوان ابزاری برای جرم‌یابی استفاده می‌شود، لکن غالب سؤالاتی که در این زمینه مطرح می‌شود نوعی مداخله غیرمشروع در حریم خصوصی افراد به شمار رفته و هیچ ارتباطی به استخدام یا کشف جرم مربوطه ندارد. پژوهش دیگری در زمینه پلی‌گرافی با عنوان «جایگاه فقهی حقوقی فناوری دروغ‌سنج در کشف جرایم امنیتی» (صاحبان‌احمدی و حیدری، ۱۳۹۱: ۶۱-۷۶) انجام یافته است که در آن نویسندگان اعتبار فناوری مزبور را در قالب یک اماره قضایی پذیرفته و معتقدند که این فناوری می‌تواند سهم بسزایی در حصول علم قاضی در جرایم امنیتی ایجاد نماید.

در باب افتراق پژوهش حاضر از جستارهای ذکر شده باید گفت، دو پژوهش نخست عمدتاً از حیث حقوقی ورود به مساله داشته و وارد بررسی مناقشات و تحلیل فقهی مساله نشده‌اند. پژوهش اخیر نیز همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، عمدتاً مباحث امنیتی را مطلق نظر خود قرار داده و اصولاً جز به صورت مختصر و گذرا، وارد مبانی و مناقشات فقهی مساله نشده و عمده چالش‌های فقهی دخیل در بحث

را مغفول نهاده است. از این حیث جستار فرارو ضمن ارج نهادن به تبعات صورت گرفته، نوآوری خود را در ورود دقیق و مستوفای فقهی به بحث می‌داند، امری که به نظر می‌رسد تاکنون موضوع پژوهش مستقلی نبوده است. در همین راستا، جستار حاضر ابتدا به تبیین چیستی پلی‌گرافی پرداخته، سپس تحلیل و ارزیابی فقهی فرض بحث در دو محور صورت می‌پذیرد. ابتدا مقتضای قاعده اولیه در مسأله تبیین شده و سپس ادله فقهی ناظر به بحث شناسایی و تحلیل می‌شوند. در قسمت پایانی نیز وضعیت حقوقی مسئله مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. چیستی پلی‌گرافی و اعتبار داده‌های آن

پلی‌گرافی که غالباً با نام دستگاه دروغ‌سنج شناخته می‌شود، یک دستگاه پیچیده روان-فیزیولوژیک است که با اندازه‌گیری و ثبت هم‌زمان چندین شاخص فیزیولوژیکی بدن عمل می‌کند. این فناوری براساس این فرضیه کار می‌کند که دروغ گفتن در اغلب موارد با تغییرات ناخودآگاه در سیستم عصبی افراد همراه است. هدف اصلی این دستگاه بررسی تغییرات ناشی از واکنش‌های استرس‌زا می‌باشد، بدین معنا که فرض بر این است که در زمان ارائه پاسخ‌های نادرست یا دروغین، تغییرات قابل تشخیصی در سیستم‌های فیزیولوژیکی افراد ایجاد می‌شود که توسط دستگاه مزبور قابل تشخیص است. توضیح آن‌که تغییرات در سیستم عصبی خودکار که شامل افزایش فعالیت سمپاتیک در پاسخ به استرس می‌شود، می‌تواند بر شاخص‌های فیزیولوژیکی تأثیر بگذارد؛ بنابراین اندازه‌گیری‌های پلی‌گراف معمولاً شامل شاخص‌هایی مانند تغییرات در الگوهای تنفسی و کمیت ضربان قلب می‌باشد (Fiedler et al., 2002: 432). این دستگاه به‌عنوان ابزاری در ارزیابی صداقت در تحقیقات جنایی، مصاحبه‌های استخدامی و مواردی نظیر غربالگری امنیتی و تحقیقات روان‌شناسی به‌کار می‌رود (Honts & Raskin, 1988: 723).

از نظر اعتبار داده‌های پلی‌گرافی باید اذعان داشت داده‌های پلی‌گرافی به لحاظ علمی قطعی و یقین‌آور نمی‌باشند؛ زیرا الگوی فیزیولوژیکی یکسانی برای دروغ وجود ندارد، توضیح آن‌که اگرچه پلی‌گراف تغییرات فیزیولوژیکی مانند ضربان قلب، فشار خون، تنفس و تعریق را اندازه‌گیری می‌کند، اما این واکنش‌ها می‌توانند ناشی از استرس، اضطراب، ترس یا حتی شرایط محیطی باشند، نه لزوماً دروغ گفتن،

هم‌چنین برخی افراد ممکن است پلی‌گراف را فریب دهند (مثلاً با کنترل پاسخ‌های فیزیولوژیکی)؛ در حالی که ممکن است افراد بی‌گناه به دلیل اضطراب، واکنش‌های مثبت کاذب نشان دهند. به عبارت دیگر فرد راستگو ممکن است به دلیل اضطراب به‌عنوان دروغ‌گو شناسایی شود و در مقابل فرد دروغ‌گو ممکن است به دلیل آرامش یا تسلط به تکنیک‌های فریب، به‌عنوان راستگو تشخیص داده شود. با ملاحظه همین جوانب انجمن روانشناسی آمریکا^۱ و بسیاری از دانشمندان علوم اعصاب و روانشناسی، پلی‌گراف را غیرقابل اعتماد می‌دانند.^۲

بنابراین باید گفت پلی‌گراف به‌عنوان ابزاری در تشخیص دروغ اگرچه می‌تواند دارای مزایایی باشد، اما با محدودیت‌های قابل توجه و غیرقابل اغماضی نیز مواجه است؛ لذا در حالی که تغییرات فیزیولوژیکی ناشی از استرس در زمان پاسخگویی به سوالات، می‌توانند به شناسایی پاسخ‌های نادرست کمک نمایند؛ در عین حال عوامل متعددی مانند شرایط روحی و فردی نیز می‌تواند بر دقت نتایج تأثیرگذار باشند؛ بنابراین استفاده از پلی‌گراف به‌عنوان معیاری برای اثبات صداقت در بسیاری از زمینه‌ها قابل تکیه نمی‌باشد و شاید با ملاحظه همین جوانب است که اکثر دادگاه‌های معتبر جهانی پلی‌گراف را در زمره علوم غیرمعتبر یا نیمه‌معتبر طبقه‌بندی می‌کنند (Imwinkelried, E. J, 2018: 342).

۲. تحلیل فقهی پلی‌گرافی

تحلیل و ارزیابی فقهی فرض مسأله در دو محور صورت می‌پذیرد. ابتدا مقتضای قاعده اولیه در مسأله تبیین شده و سپس ادله فقهی ناظر به بحث شناسایی و تحلیل می‌شود.

1. American Psychological Association

۲. انجمن روانشناسی آمریکا (APA) به‌صراحت اشاره می‌کند که پلی‌گراف ابزاری غیرقطعی است و نمی‌تواند دروغ را با اطمینان تشخیص دهد، بنگرید به:

<https://www.apa.org/topics/cognitive-neuroscience/polygraph>

هم‌چنین گزارش ۲۰۰۳ آکادمی ملی علوم نشان می‌دهد که هیچ مدرک علمی قوی برای اثبات دقت بالای پلی‌گراف وجود ندارد و در بسیاری از دادگاه‌های معتبر جهانی (مانند ایالات متحده در برخی موارد) نتایج پلی‌گراف به‌عنوان مدرک مستقل قابل استناد نیست، مگر با توافق طرفین، بنگرید به:

<https://nap.nationalacademies.org/catalog/10420/the-polygraph-and-lie-detection>

۲-۱. قاعده اولیه در فرض مساله

در ابتدا بایسته است مقتضای ادله اولیه ناظر به باب روشن گردد تا در فرض شک در اعتبار دستگاه دروغ‌سنج و عدم احراز حجیت آن، مرجع حکم قرار گیرد. با این توضیح باید گفت مطابق صناعت فقهی، مقتضای ادله اولیه در دو سطح مدلول دلایل اجتهادی و امارات و هم‌چنین مقتضای اصول عملیه یا ادله فقهاتی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.^۱ ناگفته پیداست غرض از تأسیس اصل، جعل مرجعیت برای فرضی است که شک حادث می‌گردد؛ لذا پرسش بنیادی در این مقام آن است که در فرض عدم دلیل و یا عدم صحت مستندات، مقتضای قواعد نخستین چه امری خواهد بود.^۲

۱-۲. مقتضای ادله اجتهادی

اصولیان در باب تأسیس قاعده اولیه گفته‌اند که اصل ابتدایی در هنگام تردید در اعتبار ظن، عدم حجیت آن و حرام بودن عمل بر مبنای آن است و این اصل تا زمانی که دلیل معتبری دال بر اعتبار ظن یا اماره‌ای خاص ارائه نشود، (انصاری، ۱/۱۴۱۶: ۱۲۵؛ فیروزآبادی، ۳/۱۴۰۰: ۱۰۸). در این زمینه به آیاتی نیز استناد شده (یونس/۳۶) و (یونس/۵۹) و با استظهار از این آیات، اصولی از قبیل «عدم حجیت هرگونه ظنی مگر آن قسم از ظن که حجیت آن اثبات شده باشد» استنباط گردیده است (بجنوردی، ۱/۱۴۰۱: ۲۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۲۰۳).

برخی از دانش‌وران امامی در این زمینه آورده‌اند: «ظاهراً خلافی در میان

۱. دلیل اجتهادی دلیلی است که بر حکم واقعی دلالت داشته و موجب ظن به حکم واقعی می‌گردد. در مقابل، دلیل فقهاتی آن است که اثبات کننده حکم ظاهری بوده و در ظرف جهل به حکم واقعی به کار می‌رود که بدان اصل عملی نیز گفته می‌شود (انصاری، ۲/۱۴۱۶: ۱۰). بدین ترتیب مراد از دلیل فقهاتی، مودای اصول عملیه (برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب) بوده و در فرض فقدان دلیل اجتهادی (ادله اربعه) مبنای حکم قرار می‌گیرد (کشاورزی ولدانی، ۱۴۰۴: ۷).

۲. در شمار کثیری از موضوعات و مسائل فقهی، تحلیل و ارزیابی مساله با تأسیس اصل آغاز می‌گردد. تأسیس اصل پیش از مراجعه به ادله وارد در مساله، با نگاه بیرونی صورت گرفته و سپس با ورود به حیطه مستندات خاص، نگاه درونی رخ می‌دهد. برای مثال درباره حق فسخ قراردادها، ابتدا اصالة‌اللزوم به‌عنوان مبنای بحث تقریر می‌شود که اصل نخستین در هر عقدی، لزوم است و سپس به فحص از ادله‌ای که فسخ بیع را در موارد خاصی مانند عیب یا غبن مجاز تلقی می‌نمایند، پرداخته می‌شود. در همین راستا پس از اثبات اصل، باید بدان ملتزم بود و در شرایطی می‌توان از آن عدول و صرف‌نظر نمود که دلیلی برخلاف آن اقامه شود و در مواردی که چنین دلیلی یافت نشده و تردیدی در کار باشد، مرجع و مبنای مساله، همان اصل خواهد بود.

علمای فرقه محقه شیعه اثنی عشریه نیست در این‌که اصل ابتدایی عدم حجیت ظن است مطلقاً و به هیچ ظنی متمسک نمی‌تواند شد مادامی که برهان قطعی و دلیل علمی بر حجیت آن نباشد» (نراقی، ۲/۱۴۲۲: ۲۷۴). البته ممکن است گفته شود که برخی از دانشیان متأخر به خروج مطلق ظن از شمول اصل اولیه حرمت عمل به ظن گرویده‌اند؛ هم‌چنان‌که میرزای قمی به جهت اعتقاد به انسداد باب علم و علمی، رجوع به ظن مطلق را روا دانسته است (میرزای قمی، ۱/۱۴۳۰: ۴۴۰). لکن این دیدگاه در بین فقهای امامی طرفدار چندانی نداشته و دیدگاه بیشتر مجتهدان شیعه، بلکه اکثریت قریب به اتفاق آنان این است که ظن مطلق از شمول آن اصل اولیه خارج نگردیده است (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۵۸؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۵۸؛ شاهرودی، ۲/۱۴۰۲: ۱۶۸).

۲-۱-۲. مقتضای ادله فقهاتی

به نظر می‌رسد اصل عملی ناظر به مساله را می‌توان چنین تقریر نمود که با وجود احتمال ورود اتهام ناروای دروغ‌گویی به فرد و متعاقب آن احتمال محکوم شدن وی به کیفر و مجازات، بی‌گمان فرض مساله مجرای اصل احتیاط خواهد بود؛ زیرا مواردی از قبیل آسیب به حیثیت و آبروی افراد و ایراد اتهام کذب‌گویی و دروغ، مصداق بارز امور مهمه بوده و نیک پیداست که شارع مقدس اهتمام شدیدی به این مساله مبذول داشته است، تا حدی که برخی از فقیهان امامی تصریح کرده‌اند که «عرض و آبرو در نزد انسان‌های شریف و بلندهمت، حتی از درجه اهمیت بالاتری نسبت به جان برخوردار است» (نجفی، ۴/۱۴۰۴: ۶۵۵)!

۱. آبرو بر حیثیتی از انسان اطلاق می‌شود که مورد ستایش یا سرزنش واقع می‌گردد؛ خواه در خود او باشد یا در خانواده و کسانی که به گونه‌ای با او پیوند دارند (هاشمی‌شاهرودی، ۱/۱۴۲۶: ۸۳). شریعت اسلام برای آبروی انسان همانند جان او ارزش ویژه‌ای قائل شده، در حدی که دفاع از آن را واجب کرده است و نیز ترک مهم‌ترین واجبات را در راستای حفظ آن روا دانسته است برای مثال رفتن به حج اگر موجب به خطر افتادن آبروی انسان شود از وجوب می‌افتد (یزدی، ۲/۱۳۷۶: ۴۵۳). آیت‌الله سبحانی در این زمینه می‌نویسد: «إذا كان الطريق غير مأمون بأن يخاف على نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله، فلا شك في عدم وجوب الحج» (سبحانی، ۱/۱۴۲۴: ۲۹۳). هم‌چنین اگر در تهیه آب برای وضو یا غسل، ترس از به خطر افتادن آبرو وجود داشته باشد، این وظیفه ساقط شده و شخص می‌تواند تیمم نماید؛ زیرا آبرو در نزد انسان‌های بلندهمت از اهمیت بیشتری نسبت به مال برخوردار است: «لا إشكال انه لو خاف على عرضه ... جاز التيمم؛ بل لعل العرض أولى من المال؛ لأنه أهم عند ذوی الهمم العالیه» (أملی، ۷/۱۳۸۰: ۱۶۷-۱۶۸).

از این رو باید گفت اصل جاری در فرض بحث، اصل احتیاط و منع بوده و جاری کردن اصل برائت مبنای موجهی نخواهد داشت. باید توجه داشت که لزوم احتیاط در امور مهمه امری است که مورد قبول فقها و اصولیان قرار گرفته است، به نحوی که حتی فقیهانی که در شبهات بدویه قائل به جریان برائت می‌باشند، در شبهات مرتبط با امور مهمه، اصل احتیاط را جاری دانسته و وظیفه عملی مکلفان را جری بر طبق احتیاط دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۳/۱۴۲۸؛ ۱۹۹؛ خویی، ۲/۱۳۵۲؛ ۸۱؛ عراقی، ۱۳۸۸: ۴۲۲).^۱

بنابراین در جمع‌بندی مطالب پیش‌گفته می‌توان چنین اظهار داشت که اصل اولیه در مقام عدم اعتبار پلی‌گرافی و عدم جواز استناد به آن می‌باشد؛ لذا با توجه به خطاپذیری دستگاه دروغ‌سنج مطابق توضیحاتی که ذکر آن گذشت و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت آن، عمل به نتایج پلی‌گرافی، فاقد اعتبار شرعی است، توضیح آن‌که با عنایت به این‌که داده‌های پلی‌گرافی ماهیتاً ظنی هستند و دلیل قطعی معتبری (چه از ناحیه علم روز و چه از ناحیه مستندات شرعی) بر حجیت و اعتبار آن‌ها وجود ندارد؛ لذا به صورت اولی فاقد اعتبارند؛ زیرا از یک سو مطالعات تجربی نشان می‌دهد که نتایج پلی‌گرافی هرگز یقین‌آور نبوده و تحت تأثیر عوامل روانی و فیزیکی ممکن است نتایج متفاوتی از آن حاصل گردد و از دیگر سوی قاعده اولی عدم جواز عمل به ظن و اصل عملی احتیاط در ورود اتهام ناروا به فرد محترم، ایجاب می‌نماید که در فرض مسأله نتوان اصل جواز اخذ به نتایج حاصل از فناوری مزبور را صادر نمود.

۲-۲. قاعده رجحان خطا در عفو بر خطای در کیفر

در تراث روایی فریقین از رسول اکرم (ص) احادیثی با مضمون مشابه نقل شده است که اشتباه در عفو و گذشت بر خطای در عقوبت و مجازات، مزیت و ترجیح دارد. به‌عنوان نمونه اهل سنت از آن حضرت (ع) نقل کرده‌اند: «خطای امام

۱. «الإنصاف فی المسأله هو التفصیل بین موارد الشبهه، فتارة تكون ممّا أحرز اهتمام الشارع به جدّاً ... فلا تجرى البراءة فیها حتّى بعد الفحص بحدّ اليأس ... ، هذا بالنسبة إلى البراءة العقلية، و كذلك البراءة العقلية فإنها لاتجری فی مثل هذه الامور المهمة بناءً على مبني المشهور ... حيث لا إشكال فی أنّ بنائهم على الاحتیاط فی الامور المهمة و حينئذ لا ريب فی أنّه باستکشاف وجوب الاحتیاط شرعاً فی مثل هذه الامور المهمة من شدّة اهتمام الشارع بها یقید إطلاقات أدلة البراءة الشرعية لو سلّم إطلاقها و عدم انصرافها عن مثل هذه الامور ...».

در بخشش، بهتر از خطای او در مجازات است» (ترمذی، ۴/۱۳۹۵: ۳۳؛ دارقطنی، ۴/۱۴۲۴: ۶۲؛ بیهقی، ۸/۱۴۲۴: ۴۱۳). چنین مضمون و محتوایی در میراث روایی امامیه نیز تکرار شده است: «ندامت بر عفو، آسان‌تر و نیکوتر از ندامت بر عقوبت و کیفر می‌باشد» (کلینی، ۲/۱۴۰۷: ۱۰۸).

چنین اخباری که مدلول آن‌ها مورد پذیرش فقها نیز قرار گرفته است (شهید ثانی، ۱۴/۱۴۱۳: ۳۹۱؛ موسوی اردبیلی، ۱/۱۴۲۷: ۸۷؛ منتظری، ۱۴۱۷: ۶۵)، قابلیت آن را دارد که در محل بحث نیز مبنای عمل قرار گیرد. با این توضیح که با توجه به عدم قطعیت نتایج پلی‌گرافی و تردید در اعتبار داده‌های آن، عمل به قاعده مزبور می‌تواند هماهنگ با توصیه‌های شریعت تلقی شود.

شایان ذکر آن‌که با عنایت به فرمایش کلی پیامبر گرامی اسلام (ص) و به عبارتی عموم و اطلاقی که در بیان ایشان وجود دارد، کاربست قاعده مزبور تمامی مواردی را که به نوعی با بیم پایمال شدن حقوق متهم همراه است، شامل شده و لذا گستره آن جملگی کیفرها را در بر گرفته و حکمت تشریح قاعده که تحقق عدالت و کمک به متهمان است، اقتضا می‌کند این معنی در تمامی موارد مصداق یابد. در توجیه و ایضاح مبانی چنین نگره‌ای در منظومه تعالیم شریعت باید گفت بدون تردید، مبانی تشریحات کیفری در اسلام بر پایه تسامح و تخفیف استوار گردیده و این اصل از مسلمات فقهی نزد هر دو مذهب شیعه و سنی به شمار می‌رود (سرخسی، ۹/۱۴۱۴: ۳۸؛ ابن عابدین، ۶/۱۴۱۲: ۵۴۹؛ فاضل آبی، ۲/۱۴۱۷: ۵۴۹؛ علامه حلی، ۶/۱۴۱۴: ۸۶).

هم‌چنین بررسی متون دینی و روایات ائمه اهل بیت (ع) نیز مؤید این دیدگاه است که قوانین کیفری اسلام اساساً بر مبنای تخفیف و تساهل تدوین شده‌اند (حر عاملی، ۲۸/۱۴۰۹: ۴۶). شروط دشوار و پیچیده‌ای که در فقه اسلامی، با استناد به روایات، برای شهادت بر وقوع زنا و اجرای حد مقرر شده، نمونه‌ای گویا از رویکرد تسامح‌جویانه شارع در باب حدود است، به گونه‌ای که تا حد امکان از اثبات جرم جلوگیری می‌شود. هم‌چنین، ضرورت تکرار اقرار در برخی جرایم، بازتابی دیگر از روحیه تساهل‌گرایانه فقه اسلامی است؛ زیرا در بسیاری موارد، صرفاً با یکبار اقرار، حد شرعی جاری نمی‌شود، بلکه راهی برای انصراف مجرم از اقرار خود فراهم

می‌شود و قاضی موظف است تبعات اقرار را به وی متذکر شود تا امکان بازگشت از اعتراف وجود داشته باشد.

به‌عنوان نمونه در روایتی صحیح نقل شده است که: «زن و مردی را نزد علی (ع) آوردند که با او زنا کرده بود. زن گفت: به خدا سوگند، ای امیر مؤمنان، مرا اکراه کرده است. پس امام (ع) حد را از او دفع (و ساقط) کرد و اگر از اینان (فقه‌های ظاهربین) در این باره پرسیده شود، می‌گویند: (سخن او) باور نمی‌شود؛ در حالی که امیر مؤمنان (ع) چنین کرد» (کلینی، ۷/۱۴۰۷؛ طوسی، ۱۰/۱۴۰۷: ۱۸). نکته حائز اهمیت آن است که اندیشمندان مسلمان معتقدند در چنین مواردی، اصول عقلی مانند اصل عدم اکراه، عدم نسیان، عدم خطا و عدم اضطراب جریان نمی‌یابد؛ زیرا از مجموع روایات، اقوال فقها و سیره شارع آشکار می‌شود که حدود الهی بر پایه تخفیف و مسامحه استوار است (محقق داماد، ۴/۱۴۰۶: ۷۳؛ بجنوردی، ۱/۱۴۰۱: ۱۸۱).

در واقعه‌ای دیگر، هنگامی که زنی در حضور امام علی (ع) به زنا اعتراف کرد، حضرت با طرح احتمالاتی نظیر وقوع رابطه در حالت خواب، اکراه یا ازدواج بدون اطلاع وی، تلاش کردند از اجرای حد جلوگیری کنند: «هنگامی که شراحه همدانی نزد علی (رضی الله عنه) آمد و به زنا اعتراف کرد، حضرت به او فرمود: شاید هنگامی که خفته بودی، (زنا) با تو واقع شده است؟ شاید تو را اکراه کرده است؟ شاید سرورت (یا مولایت) تو را به ازدواج او درآورده و تو آن را پنهان می‌داری؟» (عوده، ۱/۱۴۱۱: ۲۰۸). هم‌چنین در ماجرای ماعز بن مالک که در حضور پیامبر (ص) به زنا اعتراف کرد، رسول خدا (ص) بارها وی را از اقرار منصرف ساخت و حتی برای اطمینان از سلامت عقلی او، افرادی را به قبیله‌اش فرستاد: «مردی به نام ماعز بن مالک آمد و گفت: ای رسول خدا، من زنا کرده‌ام و می‌خواهم که مرا پاک کنی. پیامبر (ص) به او فرمود: برگرد ... سپس نزد قوم او کسی فرستاد و از آنان درباره‌اش پرسید و فرمود: از ماعز بن مالک چه می‌دانید؟ آیا در او عیب یا نقصی می‌بینید، یا انکاری در عقلش سراغ دارید؟..» (نسائی، ۶/۱۴۲۱: ۴۳۵).

البته نباید پنداشت که این تسامح و تخفیف صرفاً به گونه‌ای خاص از کیفر (حدود اصطلاحی) اختصاص دارد، بلکه این اصل در راستای تحقق عدالت و رعایت مصالح متهمان وضع شده و تمامی مواردی را که در آن پای کیفر در میان

است را شامل می‌گردد (عوده، ۱/۱۴۱۱: ۲۱۶؛ زحیلی، بی‌تا/۷: ۵۳۳). به‌ویژه آن‌که در مواردی که متخلف حقی از حقوق الهی را زیر پا گذاشته باشد، با توجه به آیات و روایات متعدد در باب عفو و اغماض و نیز سیره پیامبر (ص) و امام علی (ع)، حاکم شرع می‌تواند از مجازات صرف‌نظر کند (منتظری، ۳/۱۴۰۹: ۶۰۴)؛ بنابراین هرگاه تخفیف مجازات با روح تشریح اسلامی و مصلحت عمومی در تعارض نباشد، حاکم شرع می‌تواند بدان اقدام نماید، به‌ویژه آن‌که به باور برخی فقها، گاه مفسده اجرای برخی از کیفرها از خود جرم سنگین‌تر است (موسوی‌اردبیلی، ۱/۱۴۲۷: ۳۲۲).

با عنایت به مطالب فوق باید گفت با توجه به اصل تسامح و تخفیف در فقه کیفری اسلام و سیره عملی معصومین در پذیرش کوچک‌ترین شبهه برای سقوط مجازات از یک سو و از سوی دیگر خط‌پذیری ذاتی پلی‌گرافی، کاربست این روش با اصول دادرسی اسلامی تعارض داشته و لذا استفاده از پلی‌گرافی در محاکم شرعی به صورت مستقل و به‌عنوان یکی از ادله اثبات شرعی در عرض سایر ادله، فاقد وجهت فقهی است و هرگونه ابزار اثباتی که با اصول دادرسی اسلامی ناسازگار باشد، نمی‌تواند در نظام قضایی اسلام مورد پذیرش قرار گیرد.

۳-۲. مدلول قاعده بینه

قاعده فقهی معروف «البینه علی المدعی و الیمین علی من أنکر» از اصول مسلم و مورد عمل در نظام قضایی اسلام بوده است. این قاعده در سیره عملی رسول اکرم (ص)، ائمه معصومین (ع) و قضات اسلامی در طول قرون متمادی به‌کار گرفته شده است. باید گفت اگرچه منطوق این قاعده و به‌ویژه مضمون آن در روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نقل شده (کلینی، ۷/۱۴۰۷: ۴۱۵) و فقها نیز مدلول آن را به رسمیت شناخته و در آرای خود به‌کار گرفته‌اند (صدوق، ۱۴۱۵: ۳۹۶؛ فاضل اصفهانی، ۱۰/۱۴۱۶: ۵۸؛ خویی، ۱/۱۴۲۲: ۱۶۹)، اما تحقیقات نشان می‌دهد این قاعده از نوآوری‌های تشریحی اسلام نبوده، بلکه رویه عقلایی پیش از اسلام بوده که مورد تأیید و امضای شریعت اسلامی قرار گرفته است (محقق داماد، ۳/۱۴۰۶: ۵۳).

در هر صورت اعتبار چنین قاعده‌ای از مسلمات فقه اسلامی بوده و در این

زمینه تردیدی وجود ندارد. اما آنچه با فرض بحث ارتباط دارد این است که مطابق قاعده مزبور، شخصی که در دادگاه ادعایی را مطرح می‌نماید باید دلیل ارائه نماید و در صورتی که دلیلی نداشته باشد، طرف مقابل (منکر) وظیفه‌ای جز ادای سوگند ندارد. به دیگر بیان، مدعی باید ادعای خود را اثبات نماید و ارائه دلیل یا بار دلیل یا بار اثبات مدعا بر دوش مدعی است و اگر از عهده اثبات مدعای خویش بر نیاید، منکر یا مدعی علیه به درخواست و تقاضای مدعی یا دادگاه، سوگند یاد کرده و بری‌الذمه می‌گردد و چیزی افزون بر این، از وی مطالبه نمی‌گردد.

مستند این حکم روایتی است که در معاجم روایی فریقین نقل شده است: از پیامبر گرامی اسلام روایت شده که به مدعی فرمودند: آیا بینه‌ای در اثبات مدعای خود داری؟ وی گفت خیر. سپس حضرت فرمود: پس می‌توانی سوگند بدهی. مدعی اظهار داشت: وی سوگند می‌خورد و از این کار ابایی ندارد. حضرت فرمودند: برای تو دو راهکار است: یا باید بینه بیاوری یا این که طرف مقابل سوگند بخورد (محقق داماد، ۳/۱۴۰۶: ۹۱).

مطابق همین مضمون در میراث روایی امامیه نیز نقل شده است که راوی گوید: «از امام هفتم (ع) پرسیده شد که اگر فردی ادعایی علیه دیگری داشت لکن بینه‌ای برای این موضوع نداشت، تکلیف وی چیست؟ که حضرت (ع) در پاسخ فرمودند: می‌تواند مدعی علیه را سوگند دهد لکن اگر مدعی علیه حاضر شد و سوگند یاد نمود، دیگر هیچ حقی بر عهده مدعی علیه نبوده و حق مطالبه مدعی ساقط می‌گردد» (کلینی، ۷/۱۴۰۷: ۴۱۵؛ صدوق، ۳/۱۴۱۳: ۶۳).

بنا به مراتب مزبور اگرچه با درخواست مدعی از حاکم نسبت به اتیان سوگند، قاضی نسبت به تحلیف مدعی علیه مبادرت کرده و از وی طلب اقامه سوگند می‌نماید لکن در فرضی که مدعی علیه به براءت خود سوگند یاد نماید، دعوی مدعی مردود قلمداد شده و مساله خاتمه می‌یابد و در قبول این مطلب اختلاف نظری بین فقها وجود ندارد (موسوی خمینی، بی‌تا/۲: ۲۵۲؛ خویی، ۱/۱۴۲۲: ۳۷؛ صدر، ۹/۱۴۲۰: ۲۹).

بنابراین در فرض مساله، با استناد به قاعده بینه و شرایط مقرر آن، می‌توان نتیجه گرفت که تنها دو راه برای اثبات دعوا وجود دارد: نخست اقامه بینه توسط

مدعی و دوم سوگند دادن منکر در صورت عدم وجود بینة؛ لذا در فرض عدم وجود بینة برای اثبات مدعا، منکر (مدعی علیه یا خواننده) تنها مؤظف به ادای سوگند بوده و هیچ تکلیف دیگری ندارد و به عبارتی براساس قاعده مزبور، وظیفه مدعی علیه منحصر در ادای سوگند است و هیچ الزام دیگری بر دوش او نیست و قاضی نمی‌تواند از او بخواهد دلیل دیگری ارائه داده یا خود را در معرض آزمایشی مانند پلی‌گرافی قرار دهد؛ لذا تحمیل پلی‌گرافی به مدعی علیه در فرض بحث، برخلاف موازین قطعی فقهی می‌باشد.

۴-۲. اصل برائت ذمه

ذمه به معنای عهده بوده و در واقع ظرفی است که مفاهیمی مانند تعهد به تبع آن موجودیت می‌یابند. معنی برائت ذمه یعنی رها و خلاص بودن فرد از مواردی از قبیل تعهد. به عبارتی افراد طبق اصل اولیه، از هرگونه اشتغال ذمه اعم از کیفری و مدنی، بری و معاف می‌باشند و هیچ‌کس نمی‌تواند متعرض آنان گردد. در همین راستا باید گفت تحمیل پلی‌گرافی به مدعی علیه، نقض اصل برائت ذمه می‌باشد. توضیح آن‌که با انجام آزمایش پلی‌گرافی، به نوعی بار اثبات مدعا جابه‌جا شده و با تحمیل آزمایش پلی‌گرافی به فرد، عملاً بار اثبات از مدعی به وی منتقل می‌شود؛ زیرا پلی‌گرافی مستلزم همکاری فعال مدعی علیه (نشستن زیر دستگاه، پاسخ به سوالات و تحمل فرایند آزمایش) است و این اجبار مخالف روح اصل برائت است که اصل را برائت ذمه دانسته و معتقد است ذمه مکلف به تکلیف محتمل (در اینجا شرکت فعال وی در آزمایش فیزیولوژیک) مشغول نمی‌باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶/۲: ۸۵).^۱

۱. ذکر این نکته ضروری است که در فقه امامیه تمایز دقیقی بین «اصول عملیه» و «قواعد فقهیه» وجود دارد. اصول عملیه مانند اصل برائت یا احتیاط، راهکارهای عملی در مواجهه با شک و تردید هستند؛ در حالی که قواعد فقهیه مانند قاعده لاضرر یا قاعده کرامت، احکام کلی ناظر به موضوعات مشخص می‌باشند؛ لذا مقصود از اصل برائت ذمه که در متن مورد تأکید و ایضاح قرار گرفته است، اصل عملی است و مراد از «قاعده» که در خلال سطور متعدد مقاله بدان اشاره شده است، احکام کلی فقهی است که از ادله شرعی استنباط شده‌اند؛ بنابراین آنجا که از «اصل برائت ذمه» سخن می‌گوییم، مراد اصل عملی در شبهات تکلیفیه است و وقتی از «قاعده کرامت» بحث می‌کنیم، اشاره به حکم کلی مستفاد از آیات و روایات درباره حرمت ذاتی انسان به‌مثابه یک قاعده فقهی داریم. در ایضاح بیشتر مطلب باید گفت مقصود از اصل در بحث مزبور امری است که در فقدان دلیل خاص، به‌عنوان قواعد مرجحه یا اصول عملیه به‌کار می‌روند مانند اصل برائت، لکن قاعده ناظر به ضوابط مستخرج از ادله اجتهادی است که در موارد مشابه نیز قابل اعمال است، نظیر قاعده لاضرر یا قاعده حجیت بینة.

بنابراین مطابق این اصل که در فقه اثبات شده و فقیهان در مواضع گوناگونی در خلال آرای خویش بر آن تأکید نموده‌اند (میرزای قمی، ۱/۱۴۱۳: ۳۵؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹/۲۴: ۷۴۲۴)، درخواست پلی‌گرافی از مدعی علیه، به منزله ایجاد ظن مجرمیت برای اوست، درحالی‌که اصل براءت می‌گوید تا اثبات جرم، فرض بر بی‌گناهی افراد است؛ لذا پلی‌گرافی مدعی علیه را در موضع اثبات بی‌گناهی قرار می‌دهد که این امر منجر به نقض اصل براءت ذمه می‌گردد.

هم‌چنین باید توجه داشت که مطابق موازین قطعی فقهی، اموری از قبیل اقرار گرفتن از متهم تنها در صورتی معتبر است که با اختیار کامل صورت گرفته باشد و اقرار اکراهی یا تحمیلی فاقد اعتبار است (محقق حلی، ۴/۱۴۰۸: ۲۰۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳/۱۸: ۹۷). شهید اول در این زمینه چنین می‌نگارد: «اقرار شخص تحت اجبار، در مورد چیزی که به آن مجبور شده، نافذ نیست مگر این‌که نشانه‌ای از اختیار او آشکار شود» (شهید اول، ۳/۱۴۱۷: ۱۲۸). لذا اگر مدعی علیه به اجبار (حتی به صورت غیرمستقیم از طریق فشار روانی ناشی از آزمایش) تحت پلی‌گرافی قرار گیرد، این فرایند مشابه اقرار اکراهی خواهد بود. یکی از حقوق‌دانان هم‌سو با این استظهار معتقد است که کاربست دستگاه دروغ‌سنج به دلیل فقدان ارزش علمی و آسیب به شخصیت متهم و نقض حق دفاع وی، نمی‌تواند دارای اعتبار باشد، افزون بر این‌که قاعدتاً دادگاه باید در پی اثبات فرض مخالف بی‌گناهی متهم باشد نه این‌که وی را ملزم به اثبات بی‌گناهی خویش نماید (گلدوزیان، ۱۳۷۵: ۷۵).

۲-۵. قاعده کرامت

قاعده کرامت به‌مثابه یک اصل مترقی، زیربنای بسیاری از حقوق فردی و اجتماعی است که هم در نظام‌های حقوقی مدرن و هم در آموزه‌های شرعی مورد تأکید قرار گرفته است. رعایت این قاعده مستلزم ایجاد توازن بین حقوق فردی و مصالح اجتماعی با اولویت دادن به ارزش ذاتی انسان‌ها می‌باشد. به اعتقاد شماری از اندیشوران امامی، آیه ۷۰ سوره اسراء ناظر به کرامت ذاتی انسان می‌باشد. براساس این آیه شریفه، خداوند به فرزندان آدم کرامت بخشیده، آنان را در خشکی و دریا حمل کرده، از روزی‌های پاک بهره‌مند ساخته و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری داده

است (جعفری، ۱۴۱۹: ۱۶۱؛ منتظری، ۱۴۲۹: ۱۱۶).^۱

برخی از مفسران بر این باورند که کرامت مذکور در آیه شریفه شامل تمامی انسان‌ها فارغ از رنگ، نژاد و قومیت می‌شود و به صورت ذاتی در گوهر انسان به واسطه انسان بودنش نهفته است. در واقع، آیه بیانگر جایگاه رفیع انسان در نظام آفرینش است و هرگونه رفتاری که با این کرامت ذاتی ناسازگار باشد، نادرست و ناپذیرفتنی قلمداد خواهد شد: «مراد از آیه، بیان حال عموم انسان‌هاست، بدون توجه به آنچه از کرامت و ویژه الهی اختصاص به برخی از آنان دارد ...» (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۳: ۱۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵/۱۱: ۲۲).

پاره‌ای از اندیشمندان اسلامی با اشاره به دوگانگی اصل و فرع در وجود انسان بیان داشته‌اند که هرچند بخشی از وجود آدمی به خاک باز می‌گردد، اما حقیقت اصیل او به خداوند متعال مرتبط است. این ارتباط ویژه، مبنای کرامت ذاتی انسان است و او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۶۲). باید گفت در زمینه کرامت ذاتی انسان افزون بر آیه پیش‌گفته، می‌توان به آیات دیگری که در باب دمیده

۱. قاعده کرامت اگرچه ریشه‌های استواری در نصوص قرآنی مانند آیه ۷۰ سوره اسراء دارد، اما در فقه امامیه (خاصه در آرای فقهای معاصر) به‌عنوان یک قاعده فقهی مستقل نیز مورد بحث مستوفی قرار گرفته است (جزیری، ۱۴۱۹/۵: ۶۶۴؛ فضل‌الله، ۱۹۹۷/۱۴: ۱۸۱). باید توجه داشت این قاعده هم دارای مبانی اخلاقی و هم واجد آثار فقهی و حقوقی می‌باشد، چنان‌که در مباحثی مانند حرمت تجسس، حرمت اهانت و ضرورت رعایت شأن انسانی در فرایندهای قضایی به آن استناد می‌شود (منتظری، ۱۴۲۹: ۷۸). البته آنچه تحت‌عنوان کرامت انسانی در این مقاله محل استناد قرار گرفته، ناظر به جنبه فقهی و حقوقی مساله است که در کتاب و سنت نیز مورد تأکید قرار گرفته است. برخی از معاصران تأکید کرده‌اند که قاعده کرامت انسان، حکم عقلی مبتنی بر ارزش ذاتی انسان، جدا از دین، جنسیت، ملیت و نژاد او می‌باشد. به گفته ایشان، این قاعده در استنباطات فقهی می‌تواند مبنای احکامی هم‌چون تساوی دیه زن و مرد، حرمت عرض، مال و ناموس غیرمسلمانان و احکام دیگر باشد (ایازی، ۱۴۰۰: ۲۷). در هر صورت به‌نظر می‌رسد با وجود تأکیدات بسیاری که در معارف دینی نسبت به کرامت آدمیان وجود دارد، اگر این قاعده مستظهر به آموزه‌های دینی دانسته شده و مفهومی قرآنی قلمداد گردد، در فرض تعارض پاره‌ای از احکام فقهی و حقوقی با این اصل بنیادین، باید تقدم و ترجیح را با کرامت دانسته و از حکم مغایر با کرامت صرف‌نظر گردد. به‌عنوان نمونه یکی از فقهای معاصر معتقد است موضوع برده‌داری در زمان بعثت پیامبر اسلام (ص) یک سنت مقبول و هنجار جهانی بوده که اسلام نمی‌توانسته است آن را نادیده بگیرد لکن در دنیای امروز که بردگی به صورت کلی مقبولیت عام و جهانی ندارد و در زمره هنجارهای منسوخ شده بشری می‌باشد، هرگز تعالیم اسلام که مبتنی بر عزت و کرامت انسان و مراعات حقوق او و نفی هرگونه ظلم و سلطه می‌باشد اجازه برده‌داری را نخواهد داد (منتظری، ۱۳۸۴/۲: ۳۴۵).

شدن روح الهی در آدمی (حجر/۲۹)^۱، مقام خلیفه خدا بودن آدمی در زمین (بقره/۳۰)^۲ و دیگر آیاتی که در این زمینه وارد شده است، اشاره داشت که ذکر تفصیلی آن‌ها از مجال و رسالت این نوشتار خارج است.

در هر حال آموزه‌های دینی بر پایه کرامت ذاتی بشر استوار است و هرگونه رفتار یا نگرشی که این اصل را زیر سوال ببرد، با روح تعالیم اسلامی در تعارض قرار خواهد گرفت. از این رو، شایسته است که هر رفتاری مبتنی بر احترام به منزلت و شأن انسانی باشد و استفاده از پلی‌گرافی می‌تواند از جهاتی با کرامت ذاتی آدمیان و حقوق انسانی ایشان در تعارض باشد. به‌عنوان نمونه به جهت خطاپذیری این ابزار و احتمال قضاوت ناعادلانه، ممکن است افراد بی‌گناه به دلیل استرس طبیعی (مثلاً ترس از آزمون) به‌عنوان دروغ‌گو معرفی شوند یا دروغ‌گویان واقعی به دلیل کنترل واکنش‌هایشان تبرئه گردند؛ لذا استفاده از پلی‌گراف می‌تواند با کرامت ذاتی بشر در تعارض باشد و از یک سو، با احتمال خطا و اشتباه در تشخیص (محکوم کردن بی‌گناهان یا تبرئه مجرمان) حیثیت افراد را مخدوش کند و از سوی دیگر، با تبدیل افراد به سوژه‌هایی برای آزمایش، شأن و اختیار انسانی آنان را لکه‌دار و مخدوش نماید.

افزون بر این، قرار گرفتن در معرض آزمون پلی‌گرافی، به خودی خود می‌تواند استرس‌زا و تحقیرآمیز باشد؛ زیرا فرد احساس می‌کند مورد سوءظن قرار گرفته و مجبور است برای اثبات بی‌گناهی خود تحت آزمایش دشوار قرار گیرد. این مساله با کرامت انسانی که براساس آن هر فردی سزاوار احترام و اعتماد اولیه است، مغایرت دارد. توضیح آن‌که آزمون پلی‌گراف می‌تواند فضایی بازجویی محور ایجاد و فرد احساس کند که در موضع متهم قرار گرفته که این فضا با برخی مکانیسم‌های روانی

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ؛ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ آنگاه که پروردگارت به فرشتگان فرمود: من بشری از گل خشکیده‌ای از لجن نیره‌رنگ خواهم آفرید. پس هنگامی که او را کامل ساختم و از روح خویش در او دمیدم، همگی برایش به سجده درآفتید.

۲. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ به یاد آور زمانی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی قرار خواهم داد. آنان گفتند: آیا کسی را در آن می‌گماری که فساد می‌کند و خون‌ها می‌ریزد؟ حال آن‌که ما با ستایش تو را تقدیس می‌کنیم و به پاک‌ات یاد می‌نماییم. پروردگارت فرمود: من آنچه را شما نمی‌دانید، می‌دانم.

همراه است از جمله ترس از اشتباه دستگاه در تفسیر پاسخ‌های فیزیولوژیک (مثل افزایش ضربان قلب به دلیل استرس طبیعی) و احساس نقض حریم خصوصی، با این توضیح که فرد مجبور است به سوالات شخصی پاسخ دهد در حالی که حس می‌کند کنترل واکنش‌های غیرارادی بدنش از دست وی خارج است. هم‌چنین سیستم با پیش‌فرض عدم اعتماد، فرد را وادار به اثبات بی‌گناهی می‌کند که مغایر با اصل برائت در حقوق کیفری است. همه این موارد در حالی است که کرامت ذاتی انسان در مانحن فیه مستلزم دو اصل کلیدی است، نخست احترام به استقلال و اختیار فرد (حال آن‌که آزمایش مزبور انسان را به مجموعه‌ای از پاسخ‌های فیزیولوژیک تقلیل می‌دهد و اراده آزاد او را نادیده می‌گیرد) و دوم اعتماد اولیه (افراد تا زمان اثبات جرم بی‌گناه فرض می‌شوند، در حالی‌که پلی‌گراف این اصل را نقض می‌نماید).

از این حیث در مجموع باید گفت از آنجا که پلی‌گرافی می‌تواند انسان را به دستگاه بیولوژیکی تقلیل داده و از ابعاد پیچیده‌ای مانند انگیزه‌ها، شرایط روحی و زمینه‌های فرهنگی غفلت نماید، این نگاه مکانیکی با کرامت ذاتی بشر که شامل عقلانیت، آزادی و پیچیدگی‌های اخلاقی است، سازگار نیست؛ لذا به نظر می‌رسد پلی‌گرافی با سه محدودیت بنیادین، دست‌کم در پاره‌ای از موارد با کرامت انسانی ناسازگار و در تعارض قرار می‌گیرد، نخست با تقلیل‌گرایی بیولوژیک (تبدیل انسان به داده‌های فیزیولوژیک بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی و پیچیدگی‌های اخلاقی)، دوم با خطاپذیری ذاتی (خطر محکومیت بی‌گناهان و تبرئه مجرمان) و سوم با تضعیف اعتماد نهادی (ایجاد رابطه مبتنی بر سوءظن به جای احترام متقابل).

۳. وضعیت حقوقی مساله

در نظام‌های حقوقی عرفی به‌ویژه سیستم کامن‌لا^۱ مانند ایالات متحده آمریکا و کشورهای پیرو آن، «ادله اثبات کیفری» تابع اصولی از جمله قابلیت اعتماد، استاندارد بالای اثبات^۲ و حمایت از حقوق متهم است. یکی از اصول بنیادین این نظام‌ها، الزام بر ارائه مستندات و ادله‌ای است که از نظر علمی، فنی و منطقی قابل اتکا و معتبر باشند (Allen & Pardo, 2019: 112).

1. Common Law

2. beyond a reasonable doubt

در این زمینه، ابزارهایی چون پلی گراف، که مدعی کشف دروغ از طریق واکنش‌های فیزیولوژیکی هستند، جایگاه محدود و غیرقطعی دارند. دیوان عالی ایالات متحده در پرونده‌ای حکم داد که نتایج تست پلی گراف را نمی‌توان به‌عنوان دلیل اثباتی در دادگاه پذیرفت؛ زیرا این ابزار هنوز به سطح علمی مورد اطمینان نرسیده است. در این رأی، دادگاه به آسیب‌پذیری پلی گراف در برابر خطاهای انسانی و توانایی متهم برای فریب دادن اشاره می‌کند (U.S. Supreme Court, 1998: 309–312). در بسیاری از ایالات آمریکا، پذیرش نتایج تست پلی گراف تنها با توافق طرفین دعوا ممکن است و حتی در این صورت نیز صرفاً به‌عنوان «دلیل مکمل» یا «قرینه» تلقی می‌شود، نه دلیل اصلی اثبات جرم (Grubin & Madsen, 2005: 945).

در انگلستان نیز طبق اصول دادرسی منصفانه و آیین دادرسی کیفری، هیچ دادگاهی نمی‌تواند پلی گراف را به‌عنوان دلیل مستقیم در محکومیت متهم مورد استناد قرار دهد (British Psychological Society, 2004: 7–8). از منظر علمی انجمن روان‌شناسی آمریکا^۱ و انجمن علوم قضایی^۲ به کرات تأکید کرده‌اند که اگرچه پلی گراف می‌تواند در فرایندهای امنیتی یا مصاحبه‌های شغلی مورد استفاده قرار گیرد، اما نمی‌تواند مبنای محکم برای تصمیم‌گیری قضایی باشد (Ben-Shakhar & Elaad, 2003: 134–137)؛ بنابراین تحلیل جایگاه پلی گراف در ادله اثبات دعوا در نظام‌های عرفی نشان می‌دهد که این ابزار نه به‌عنوان دلیل مستقل، بلکه تنها به صورت «قرینه غیرقطعی» و در شرایط خاص پذیرفته می‌شود. از این رو، هرگونه تلاش برای پذیرش پلی گراف به‌عنوان حجت شرعی در فقه، باید با آگاهی دقیق از وضعیت آن در حقوق عرفی و نیز معیارهای سخت‌گیرانه فقهی همراه باشد.

در حقوق ایران ادله اثبات دعوا به‌عنوان ابزارهایی برای اثبات ادعاهای طرفین در محاکم قضایی مورد استفاده قرار می‌گیرند. این ادله مقدمه حصول علم هستند و اگر قاضی با توسل به این ادله علم به واقعیت پیدا کند، می‌تواند براساس آن‌ها رای صادر نماید. ماده ۱۶۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، ادله اثبات جرم را عبارت از اقرار، شهادت، قسامه، سوگند و علم قاضی می‌داند. به‌نظر می‌رسد از ادله

1. American Psychological Association (APA)

2. American Academy of Forensic Sciences (AAFS)

مذکور، پلی‌گرافی ذیل دلیل علم قاضی قابلیت بحث داشته باشد. مطابق ماده ۲۱۱ آن قانون «علم قاضی عبارت از یقین حاصل از مستندات بین در امری است که نزد وی مطرح می‌شود. در مواردی که مستند حکم علم قاضی است، وی موظف است قراین و امارات بین مستند علم خود را به‌طور صریح در حکم قید کند». در تبصره همین ماده آمده است: «مواردی از قبیل نظریه کارشناس، معاینه محل، تحقیقات محلی، اظهارات مطلع، گزارش ضابطان و سایر قراین و امارات که نوعاً علم‌آور باشند می‌تواند مستند علم قاضی قرار گیرد. در هر حال مجرد علم استنباطی که نوعاً موجب یقین قاضی نمی‌شود، نمی‌تواند ملاک صدور حکم باشد».

با توجه به تأکید مواد فوق، علم قاضی باید حاصل یقینی باشد که از مستندات بین اخذ شده است و لذا صرف حدس یا گمان در این زمینه اعتباری نخواهد داشت، حتی قراینی که از آن‌ها نام برده شده است صرفاً در صورتی معتبر قلمداد شده‌اند که متضمن ایجاد علم در قاضی باشند؛ بنابراین اگر پلی‌گرافی بتواند موجبات یقین یا علم قاضی را فراهم نماید، خواهد توانست جایگاه خود را در بین ادله اثبات دعوا، ولو به صورت دلیل تکمیلی و غیرمستقیم بیابد، هرچند به‌نظر می‌رسد با توجه به مطالبی که تفصیل آن گذشت احراز چنین امری بسیار پیچیده و دشوار باشد.

بنابراین در جمع‌بندی مطالب باید اظهار داشت در حقوق ایران، استفاده از پلی‌گرافی به‌طور مستقیم و صریح به‌عنوان یک ابزار قانونی و قطعی برای اثبات حقیقت در محاکم قضایی به رسمیت شناخته نشده است. به عبارت دیگر در قوانین موضوعه کشور به شرحی که بیان شد، ادله اثبات دعوی مشخص شده و پلی‌گرافی در هیچ‌یک از این دسته‌بندی‌ها ذکر نشده و به‌عنوان دلیل مستقل شناخته نمی‌شود. با این حال در برخی پرونده‌ها ممکن است نتایج آن با احراز شرایطی که ذکر آن گذشت بتواند در تشکیل زنجیره علم قاضی مؤثر افتد و به‌کار گرفته شود اما قطعاً نمی‌تواند به تنهایی برای صدور حکم قضایی و اثبات اتهام به‌کار رود.

برآمد

۱- کاربست پلی‌گرافی در فرایند کشف حقیقت با محذور و مناقشه مواجه است و با عنایت به این‌که اصل اولیه شرعی در مقام عدم اعتبار ظن است، باید قائل به عدم اعتبار پلی‌گرافی و عدم جواز استناد به آن بود؛ لذا با توجه به خطاپذیری دستگاه دروغ‌سنج و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت آن، عمل به نتایج پلی‌گرافی، فاقد اعتبار شرعی است. با عنایت به این‌که داده‌های پلی‌گرافی ماهیتاً ظنی هستند و دلیل قطعی معتبری (چه از ناحیه علم روز و چه از ناحیه مستندات شرعی) بر حجیت و اعتبار آن‌ها وجود ندارد؛ لذا به صورت اولی فاقد اعتبار شمرده می‌شوند.

۲- تحلیل مساله در پرتو ارزیابی قاعده بینه نشان داد که مطابق اصول قضایی پذیرفته شده در شریعت، بار اثبات دعوا بر عهده مدعی است و نمی‌توان با تحمیل آزمایش‌های اجباری (مانند پلی‌گرافی) این بار را به مدعی‌علیه منتقل کرد؛ زیرا مدعی‌علیه صرفاً در صورت تقاضای طرف مقابل، مکلف به ایراد سوگند است و چیزی بیش از این بر عهده وی نیست؛ لذا با سوگند وی، دعوا از منظر موازین شرعی خاتمه می‌یابد و پس از این فرایند، سخن از ابزاری برای سنجش سخنان مدعی‌علیه، تحمیل بار اضافی غیر شرعی بر وی و فاقد وجاهت خواهد بود.

۳- محذور دیگر در مساله، اصل برائت ذمه است؛ زیرا پلی‌گرافی مستلزم همکاری فعال مدعی‌علیه در فرایند آزمایش است و این امر مخالف روح اصل برائت است که اصل را برائت ذمه دانسته و معتقد است ذمه مکلف به تکلیف محتمل (در اینجا شرکت در آزمایش فیزیولوژیک) مشغول نمی‌باشد.

۴- مناقشه دیگر موجود در مساله، آموزه‌های قاعده کرامت است؛ زیرا اگرچه پلی‌گرافی در برخی سیستم‌های قضایی یا امنیتی استفاده می‌شود، اما از منظر اخلاقی و انسانی، به دلیل امکان نقض حریم شخصی، خطاپذیری بالا، ایجاد فشار روانی و تقلیل انسان به واکنش جسمانی، از حیث لطمه زدن به کرامت ذاتی آدمیان مورد انتقاد قرار دارد.

۵- قاعده رجحان عفو بر عقاب نیز نشان می‌دهد که در موارد تردید، احتیاط در جهت جلب منفعت متهم است، نه تحمیل کیفر بر اساس ابزارهای ظنی و غیرقطعی. از حیث وضعیت حقوقی مساله، پلی‌گرافی در ذیل ادله اثبات دعوا و علم قاضی قابل

تحلیل است. مطابق قانون مجازات اسلامی، علم قاضی باید حاصل یقینی باشد که از مستندات بین‌الخذ شده و حتی قرآینی که قانون‌گذار از آن‌ها نام برده است صرفاً در صورتی معتبر قلمداد شده‌اند که متضمن ایجاد علم باشند؛ بنابراین اگر پلی‌گرافی بتواند موجبات یقین یا علم را فراهم نماید، خواهد توانست جایگاه خود را در حقوق ایران و روند دادرسی بیابد، هرچند که با توجه به مطالبی که تفصیل آن گذشت احراز چنین امری بسیار پیچیده و دشوار می‌نماید.

۶- پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار با قانون‌گذاری شفاف‌تر در مورد جایگاه پلی‌گرافی در نظم حقوقی کشور و قوانین موضوعه، از اجتهادات قضایی احتمالی ناهمگون در این زمینه جلوگیری نماید.

فهرست منابع

الف. فارسی

- * آقابابایی، حسن و احمدی‌ناطور، زهرا (۱۳۹۱)، «فناوری دروغ‌سنجی؛ تهدیدی بر علیه حریم خصوصی»، پژوهش‌نامه حقوق کیفری، دوره ۳، شماره ۲.
- * ایازی، سید محمدعلی (۱۴۰۰)، اصل کرامت انسان به مثابه قاعده‌ای فقهی، تهران: سرایی.
- * جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶)، کرامت در قرآن، تهران: مرکز نشر رجا.
- * حیدری، مسعود و صاحبان احمدی، جعفر (۱۳۹۹)، «جایگاه فقهی حقوقی فناوری دروغ‌سنج در کشف جرایم امنیتی»، فصل‌نامه امنیت‌پژوهی، دوره ۱۹، شماره ۷۱.
- * سلیمی، میررضا و گلدوست جویباری، رجب (۱۴۰۰)، «جایگاه پلی‌گرافی در نظام ادله کیفری ایران»، پژوهش حقوق کیفری، دوره ۱۰، شماره ۳۷.
- * شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، جلد بیست و چهارم، قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز.
- * طهماسبی، علی و شیرازی، علی (۱۴۰۳)، «چالش استماع دعاوی دارای خواهان‌های بالقوه در رویه قضایی»، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۸۸، شماره ۱۲۸.
- * کشاورزی ولدانی، مرتضی (۱۴۰۴)، «تحلیل و قاعده‌انگاری فقهی "کل دعوی ملزمه معلومه فهی مسموعه" در شناخت و توسعه قلمرو اصل استماع دعوی»، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۸۹، شماره ۱۳۰.
- * گلدوزیان، ایرج (۱۳۷۵)، گفتارهایی در حقوق کیفری، تهران: دادگستر.
- * محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق)، قواعد فقه، جلد سوم و چهارم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- * منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴)، رساله استفتائات، جلد دوم، تهران: نشر سایه.
- * منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، جلد سوم، قم: مؤسسه کیهان
- * منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی (۱۴۲۹ق)، حکومت دینی و حقوق انسان، قم: ارغوان دانش.
- * نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، رسائل و مسائل، جلد دوم، قم:

کنگره نراقیان.

* موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن (۱۴۰۱ق)، قواعد فقهیه، جلد نخست، تهران: مؤسسه عروج.

* هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه، جلد اول و دوم، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

ب: منابع عربی

* ابن عابدین، محمد امین بن عمر (۱۴۱۲ق)، رد المختار علی الدر المختار، جلد ششم، بیروت: دار الفکر.

* آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، جلد یازدهم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

* آملی، محمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، جلد هفتم، تهران: دفتر مؤلف.

* انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، جلد اول و دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

* بیهقی، احمد بن الحسین بن علی بن موسی (۱۴۲۴ق)، السنن الکبری، جلد هشتم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

* ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، سنن الترمذی، جلد چهارم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی.

* جزیری، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت، جلد پنجم، بیروت: دارالثقلین.

* حسینی شاهرودی، سید محمود بن علی (۱۴۰۲ق)، کتاب الحج، جلد دوم، قم: مؤسسه انصاریان.

* حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، جلد بیست و هشتم، قم: مؤسسه آل البيت.

* خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۵۲ش)، أجود التقریرات، جلد دوم، قم: مطبعه العرفان.

* دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر بن احمد (۱۴۲۴ق)، سنن الدارقطنی، جلد چهارم، بیروت: مؤسسه الرساله.

- * زحیلی، وهبه بن مصطفى (بی تا)، الفقه الاسلامی و أدلته، جلد هفتم، دمشق: دار الفکر.
- * سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق)، الحج فی الشریعة الاسلامیة الغراء، جلد نخست، قم: مؤسسه امام صادق.
- * سبزواری، سید عبدالأعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحکام، جلد هجدهم، قم: مؤسسه المنار.
- * سرخسی، شمس الأئمه محمد بن احمد بن ابی سهل (۱۴۱۴ق)، المبسوط، جلد نهم، بیروت: دارالمعرفه.
- * شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، جلد سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- * شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، جلد چهاردهم، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- * صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، جلد نهم، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
- * صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی.
- * صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، جلد سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- * طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد سیزدهم، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- * طباطبائی یزدی، محمد کاظم (۱۳۷۶)، العروه الوثقی، جلد دوم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- * طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، جلد دهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- * عراقی، ضیاء الدین (۱۳۸۸ش)، الاجتهاد و التقليد، قم: نوید اسلام.
- * علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، جلد ششم، قم: مؤسسه آل البيت.
- * عوده، عبدالقادر (۱۴۱۱ق)، التشريع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، جلد نخست، بیروت: دارالکاتب العربی.

- * فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، جلد دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- * فاضل اصفهانی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، جلد دهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- * فضل الله، محمدحسین (۱۹۹۷م)، الاستنساخ؛ جدل العلم و الدین و الأخلاق، دمشق: دارالفکر.
- * فیروزآبادی، سید مرتضی بن محمد (۱۴۰۰ق)، عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول، جلد سوم، قم: نشر فیروزآبادی.
- * کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، جلد دوم و هفتم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- * محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد چهارم، قم: اسماعیلیان.
- * مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، جلد سوم، قم: مدرسه امام علی (ع).
- * منتظری، حسینعلی (۱۴۱۷ق)، نظام الحکم فی الاسلام، قم: نشر سراجی.
- * موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، جلد دوم، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
- * موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، مبانی العروه الوثقی، قم: منشورات مدرسه دار العلم لطفی.
- * موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مبانی تکمله المنهاج، جلد نخست، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- * موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، فقه الحدود و التعزیرات، جلد نخست، قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید.
- * میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۱۳ق)، جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، جلد نخست، تهران: کیهان.
- * میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، القوانین المحکمه فی الاصول، جلد نخست، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

- * میلانی، سید محمد هادی (۱۳۹۵ق)، **محاضرات فی فقه الامامیه**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- * نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام**، جلد چهل و یکم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- * نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق)، **عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- * نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی (۱۴۲۱ق)، **السنن الكبرى**، جلد ششم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- پ. منابع انگلیسی**

- * Allen, R. J., & Pardo, M. S. (2019), **The Nature of Legal Proof**, Cambridge University Press.
- * American Psychological Association (APA). (2004), **Statement on the Use of the Polygraph**, Washington, DC.
- * Ben-Shakhar, G., & Elaad, E. (2003), **“The Validity of Psychophysiological Detection of Deception: A Meta-Analytic Review”**, Journal of Applied Psychology, Vol. 88, No. 1.
- * British Psychological Society. (2004), **A Review of the Current Scientific Status and Fields of Application of Polygraphic Deception Detection**.
- * Fiedler, K., Schmid, J., & Stahl, T. (2002), **Psychological Review**, Vol. 109, No. 3.
- * Grubin, D., & Madsen, L. (2005), **“Accuracy and Utility of Polygraph Testing”**, British Medical Journal, Vol. 330, No. 7484.
- * Honts, C. R., & Raskin, D. C. (1988), **“A field study of the validity of the directed lie control question”**, Journal of Police Science and Administration, Vol. 16, No. 3.
- * Imwinkelried, E. J. (2018), **The Methods of Attacking Scientific Evidence** (6th ed.).