

بازخوانی مواضع تهمت در شهادت

علی اکبر ایزدی فرد^۱، محمد قنبرزاده^۲، حسین کاویار^۳

۱. استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

۲. کارشناس ارشد فقه و میانی حقوق اسلامی

۳. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۱۲/۲۰)

چکیده

گرچه روز به روز شهادت به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا در امور حقوقی و کیفری کشورها رنگ می‌بازد و از ارزش آن کاسته می‌شود، اما حقوق ایران با الهام از منابع اصیل شرعی، همچنان شهادت را معتبر دانسته و ارزش زیادی برای آن قایل است. از طرفی در شرایط شاهد و شهادت سخت‌گیری می‌کند تا هر کسی نتواند با استناد به شهود بی‌اعتبار، محکمه را اغفال نماید. یکی از مهم‌ترین شروطی که هم در فقه مبسوطاً و هم در قانون با ذکر پاره‌ای از مصادیق بدان تصریح شده است، «شرط انتفاء تهمت» است. این پژوهش پس از مفهوم‌شناسی واژه‌ها، با تحلیل آیات، روایات، کلام فقها و مواد قانون به بررسی مصادیق تهمت در شهادت خواهد پرداخت.

واژگان کلیدی:

شهادت، شاهد، تهمت، عدالت.

مقدمه

بی تردید اعتبار هر سیستم قضایی و اعتماد طرفین دعوی و عموم نسبت به آن، به وجود یک سیستم دادرسی منصفانه بستگی مستقیم دارد. حق برخورداری از دادرسی منصفانه در بردارنده مجموعه اصول و قواعدی است که جهت رعایت حقوق طرفین در رسیدگی به دعوی آنان پیش بینی گردیده است. از طرف دیگر، یکی از مهم ترین ادله در اثبات دعوی، شهادت است.

اعتبار شهادت مبتنی بر این اماره است که فردی عادل، عاقل، بالغ و مؤمن و مبری از هرگونه اتهام آنچه را دیده یا شنیده یا به طریق دیگر تحصیل کرده، به صداقت بیان می کند. برای اعتبار شهادت، علاوه بر وجود شرایطی در مفاد شهادت (مثل اینکه شهادت باید از روی قطع و یقین باشد، شهادت باید مطابق با دعوی باشد و شهادت شهود باید در معنی توافق داشته باشند) شرایطی در شاهد نیز لازم است. شرایط لازم در شاهد به دو دسته قابل تقسیم است:

۱. برخی مربوط به میزان درک و شعور و قدرت تعقل و تشخیص شاهد دارد؛ مانند شرط بلوغ، عقل، قصد و اختیار.

۲. برخی مربوط به اعتماد به شاهد و اطمینان از صحت گفتار او می باشد؛ مانند شرط عدالت، عدم وجود انتفاع شخصی برای شاهد یا رفع ضرر از او، عدم وجود عداوت. بررسی «مواضع تهمت در شهادت» مرتبط با دسته اخیر از شروط لازم در شاهد است. عموم فقهای که در باب قضا و شهادت تألیفاتی دارند، ضمن بحث از شرایط شاهد، پس از ذکر «عدالت» به عنوان یکی از مهم ترین شروط شاهد، به «عدم تهمت» به عنوان شرط دیگری که برای پذیرفتن شهادت شاهدان در دعاوی مطرح است، پرداخته اند.

ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی مصوب ۱۳۷۰/۸/۱۴ به تبعیت از فقه امامیه درباره شرایط شاهد مقرر کرده است: «در شاهد بلوغ، عقل، عدالت، ایمان و طهارت مولد شرط است». ماده ۱۵۵ قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸ نیز مقرر می دارد: «در مواردی که قاضی به شهادت شاهد به عنوان دلیل شرعی استناد می نماید، لازم است شاهد دارای شرایط زیر باشد: بلوغ، عقل، ایمان، طهارت مولد، عدالت، عدم وجود انتفاع شخصی برای شاهد یا رفع ضرر از وی، عدم وجود دشمنی دنیوی بین شاهد و طرفین دعوی و عدم اشتغال به تکلی و ولگردی».

شهادت بیش تر در جوامع مذهبی یا در جوامعی که از پشتوانه های اخلاقی قوی برخوردار بوده، مورد استناد واقع می شده است. ولی با کم رنگ شدن اخلاقیات در جوامع و یا پشت

پازدن مردم به اصول مذهبی، این دلیل به تدریج جایگاه خود را از دست داده و به جای آن اسناد جایگزین شد (دیانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). هر چند این دلیل در فقه اسلام از جایگاه بالایی برخوردار است، اما باید توجه داشت که آنچه در فقه اسلام موجب اعتبار شهادت می‌گردد، در حقیقت، تابع شرایط شاهد است. یعنی شرایط شاهد به حدی سخت و دشوار است که باید عملاً کمتر شهادتی را پذیرفت. ولی اگر شهادتی با تمامی شرایط آن محقق شد، اعتبار خاص فقه اسلام را دارا خواهد بود و می‌تواند مستند قطعی حکم قرار گیرد و حتی محدودیت‌هایی که ماده ۱۳۰۶ ق.م. قیل از اصلاحات سال ۱۳۶۱ برای آن قایل شده بود،^۱ را هم نداشته باشد. در قانون مدنی قبل از اصلاحات سال ۱۳۶۱ از نظر مالی برای مورد شهادت حد معینی (۵۰ تومان) مقرر شده بود که این محدودیت اکنون وجود ندارد و برای اثبات تمامی دعاوی مالی با هر مبلغی معتبر است. با این حساب، با شهادت شهود جامع شرایط می‌توان سند رسمی را هم از اعتبار ساقط نمود همچنان که می‌توان قرارداد چند میلیارد دلاری را به اثبات رساند. در این مقاله، بعد از بیان مفاهیم، به موضوعاتی که به عنوان جایگاه تهمت برای شاهدان در کتب فقهی احصاء شده است، اشاره‌ای خواهیم داشت.

مفهوم‌شناسی

شهادت

یکی از معانی شهادت در لغت، حضور است. در حدیث نبوی آمده است «الغنیمه لمن شهد الواقعة» (بخاری، ۱۴۰۱، ص ۵۱؛ بیهقی، بی تا، ص ۳۳۵)، یعنی غنیمت جنگی از آن کسی است که در واقعه جنگ حاضر بوده است. وقتی می‌گویند فلان کس شاهد ماجرا بوده، یعنی حاضر در قضیه بوده است. «شهید» را از آن جهت گویند که مرگش در صحنه کارزار روی داده است. لغویون می‌گویند، اگر کلمه‌ی شهادت بدون حرف اضافه استعمال شود به معنای «ادراک و حضور» است و با حرف اضافه «علی» به معنای «اخبار قاطع یا گواه شدن بر امری» است و استعمال آن با حرف «باء» مانند «شهد عند الحاكم لفلان علی فلان بكذا» به معنای «ادای شهادت

۱. ماده ۱۳۰۶ ق.م. مصوب ۱۳۱۴: «جز در مواردی که قانون استثناء کرده است هیچ یک از عقود و ایقاعات و تعهدات را که موضوع آن عیناً یا قیمتاً بیش از پانصد ریال باشد، نمی‌توان فقط به وسیله‌ی شهادت شفاهی یا کتبی اثبات کرد، ولی این حکم مانع از این نیست که محاکم برای مزید اطلاع و کشف حقیقت به اظهارات شهود رسیدگی کنند.» این ماده در تاریخ ۱۳۶۱/۱۰/۸ از قانون مدنی حذف شده است.

یا گواهی دادن» است (جوهری، ۱۴۰۷، ص ۴۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۲۳۸؛ رازی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۴؛ فیروزآبادی، بی تا، صص ۳۰۵-۳۰۶؛ طریحی، ۱۴۰۸، ص ۵۴۹-۵۵۰؛ ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۰۲).

شیخ انصاری (۱۴۱۵، ص ۲۵۹) با استناد به آیه «و لا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء، ۳۶)، شهادت حقیقی را اخبار از روی قطع و جزم می داند. صاحب عناوین (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، صص ۶۵۱-۶۵۲)، محمد حسن اصفهانی (۱۴۱۹، ص ۹۲) و صاحب جواهر (۱۳۶۳، ص ۷) شهادت را یک معنای عام لغوی و عرفی می داند که عبارت است از «اخبار به عنوان اظهار عقیده و جزم یک مطلب». از طرف دیگر، به عقیده آنها شهادت یک معنای خاص و اصطلاحی نزد فقها دارد و آن «اخبار جزمی از حق لازم برای غیر به جز حاکم است». میرزای نایینی (کاطمی خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۸) معتقد است که آن چه از آن خبر داده می شود در صورتی که از موضوعات خارجی باشد، داخل در باب شهادت و مشمول ادله حجیت شهادت می باشد و در صورتی که خبر از احکام باشد داخل در باب شهادت و مشمول ادله حجیت شهادت نخواهد بود. در مقابل، خبر از احکام شرعی یا موضوعاتی که از شارع دریافت می شود و ملحق به احکام شرعی است، داخل در باب خبر واحد و مشمول ادله حجیت آن است.

در فقه، غالباً شرط می کنند که مشهود به باید از مبصرات (دیدنی ها) و یا مسموعات (شنیدنی ها) باشد مانند عقد و ایقاع که شنیدنی است و قتل و سرقت که دیدنی است. در قانون ما این امر به سکوت برگزار شده و چون صدق شهادت در اخبار از غیر محسوسات، محل تردید در نظر عرف است، بنابراین به حکم اصل عدم ارزش اثباتی دلیل، شهادت در غیر محسوسات اعتبار ندارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

در اصطلاح حقوق، شهادت عبارت است از اخبار شخص از امری به نفع یکی از طرف های دعوی و به زیان طرف دیگر (امامی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳؛ حائری شاه باغ، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸۰؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۷). یکی از نویسندگان حقوقی (شمس، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰) در تعریفی جامع و مانع شهادت را چنین تعریف می کند: «شهادت، اخبار فرد نزد مرجع قضاوتی از دیده ها یا شنیده ها یا سایر آگاهی هایی است که به صورت اتفافی یا به درخواست یکی از اصحاب دعوی از موضوعی پیدا کرده است». بنابراین شهادت با اقرار این تفاوت اساسی را دارد که اقرار به زیان خود و به سود دیگری است و با ادعا که اخبار به سود خود و به زیان دیگری است نیز تفاوت دارد.

کسی که به ترتیب فوق اخبار از وقوع امری در گذشته یا حال می‌نماید، او را شاهد نامند.

تهمت

فقها و لغویون تعریفی از «تهمت در شهادت» ارایه نکرده‌اند و به ذکر مصادیق آن پرداخته‌اند. تنها ابوجیب در *القاموس الفقہی* (۱۴۰۸، ص ۳۹۱) می‌گوید: «تهمت [در علم اخلاق] عبارت است از ظن حرام یا مکروه نسبت به غیر؛ منظور از تهمت در شهادت عبارت است از اینکه شاهد با ادای شهادتش منتفع شود یا ضرری از او دفع شود». اگر شهادت متضمن تهمت باشد، مقبول نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۶؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۲، ص ۵۲۴).

دکتر کاتوزیان (۱۳۸۵، صص ۴۶-۴۷) معتقد است: «حکم صداقت و امانت شاهد از سنخ امارات است و هرگاه شاهد در معرض اتهامی قرار گیرد که احتمال لغزش او غلبه پیدا کند، اماره راستگویی در اثر برخورد با اماره خاص تر لغزش و انحراف، اعتبار و اثر خود را از دست می‌دهد و به صورت ادعایی بی‌پایه در می‌آید».

از طرف دیگر، باید توجه داشت که هر اتهامی شایستگی این را ندارد که مانع استماع شهادت شهود شود. چنانکه شهید ثانی در *مسالک* (۱۴۱۶، ص ۱۸۹) چنین گوید: «مطلق التهمه غیرقادر فی الشهاده، بل التهمه فی مواضع مخصوصه و هی التی یذکرها، فان شهاده الصدیق لصدیقہ و الوارث لمورثه مقبوله». شهید اول نیز بر این موضوع ادعای اجماع کرده است (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۷).

اسباب تهمت شهود

موارد زیر را می‌توان به عنوان اسباب تهمت شهود در هنگام ادای شهادت برشمرد: عدم عدالت، جلب منفعت شخصی، دفع ضرر، عداوت، حرص برای ادای شهادت، شهادت به جهت دفع شبهه از خود، قرابت، مهانت نفس. در ادامه به تشریح هر یک می‌پردازیم.

عدم عدالت شاهد

یکی از مهم‌ترین شروط لازم در شاهد، که مورد مناقشه جدی از سوی فقها قرار گرفته است، شرط عدالت است. ماده ۱۳۱۳ ق.م. و بند ۵ ماده ۱۵۵ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری یکی از شرایط شاهد را عدالت می‌داند. در این قسمت، به اختصار بحثی پیرامون این شرط و تحلیل نظر مختار خواهیم داشت:

الف) مفهوم عدالت

عدالت در لغت به معنای استقامت (محقق ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۷۲؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷۶۴) و مساوات (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ص ۲۱۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۶؛ شهید ثانی، ۱۴۰۴، ص ۲۸۹؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ص ۶۷؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۰؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷۶۶) است. عدل را چیزی دانسته‌اند که فطرت انسان به استقامت و درستی آن حکم کند و ضد جور است؛ به این دلیل، عدل یکی از اسمای باری تعالی است چرا که او میل به هوی پیدا نمی‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۸۳).

ب) اقوال در مسأله

برخی، عدالت را به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند. این قول را به جماعتی، بلکه اکثر قدما نسبت داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۵-۱۱۴؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۷). برخی دیگر در تعریف عدالت، از مصادیق حسن ظاهر استفاده کرده‌اند و عدالت را به اسلام و عدم فسق تعریف کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، صص ۲۱۷-۲۱۸؛ اشتهاردی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۹؛ کاشانی حنفی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۴، صص ۳۶۲-۳۶۴؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ص ۶۷؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، صص ۷۲۵-۷۲۶؛ محقق نراقی، ۱۴۱۹، صص ۷۰-۷۱؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۳۰۵). شیخ طوسی در خلاف (۱۴۱۷، صص ۲۱۷-۲۱۸) بر این برداشت از عدالت، ادعای اجماع کرده است. بر اساس این تعریف همین که انسان مسلمان باشد و فسقی از او صادر نشده و دارای ظاهری خوب باشد عادل محسوب می‌گردد.

گروهی دیگر، معتقدند که عدالت عبارت است از مجرد ترک معاصی (صغیره و کبیره) یا تخصیصاً ترک گناهان کبیره (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۲۸۰؛ ابن براج، ۱۴۰۶، صص ۵۵۵-۵۶۰؛ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۳۵؛ شیخ طوسی، بی‌تا، صص ۳۲۵-۳۲۷؛ شربینی، بی‌تا، ص ۴۲۷؛ رملی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۴؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵، صص ۱۵-۱۶؛ أفندی، ۱۴۱۵، صص ۴۹۱-۴۹۷؛ کاشانی، ۱۴۰۹، صص ۲۶۸-۲۷۱؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، صص ۹۱۱-۹۱۲؛ فاضل الآبی، ۱۴۰۸، ص ۴۹۲).

گروهی دیگر از علمای مالکی (جنیدی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۴؛ خطاب الرعینی، ۱۴۱۶، صص ۱۶۱-۱۶۴؛ دسوقی، بی‌تا، ص ۴۹۵؛ دسوقی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ ابو برکات، بی‌تا، صص ۱۶۶-۱۶۷؛

ابی الازهری، بی‌تا، ص ۶۱۱؛ زحیلی، ۱۴۰۹، ص ۲۷۶) و حنبلی (قدمه، بی‌تا، ص ۳۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸، صص ۵۳۰-۵۳۹) معتقدند که عدالت عبارت است از اجتناب از کبایر، حفظ از صغایر و محافظت بر مروّت.

عده‌ای دیگر از فقها معتقدند که عدالت عبارت است از استقامت (عدم انجام گناه) عملی که از سر ملکه و حالت پایدار درونی باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۰، صص ۷۲۶-۷۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ص ۲۱۷؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، صص ۹۱۱-۹۱۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۸، صص ۲۲۴-۲۲۵؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص ۳۹؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۰۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ص ۵۵۶؛ یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵، ص ۵۳۸؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۴۲).

مشهور فقهای امامیه بعد از علامه، یعنی از شهید اول به این سو، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را بر تقوی و مروّت وادار می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲، ص ۲۵۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۸۸۴؛ فخر المحققین، ۱۳۸۹، صص ۴۱۹-۴۲۰؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۰؛ بحرانی، بی‌تا، ص ۲۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ص ۴۹۱؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۴؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۱؛ علامه حلی، بی‌تا، ص ۲۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۶؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۵؛ شهید اول، ۱۲۷۲، ص ۲۳۰؛ شهید اول، ۱۴۰۸، ص ۴۰؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۲؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۵۱؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ص ۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۵؛ قمی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، صص ۱۰ و ۲۷۴).

ج) مناقشه

در تعاریف مزبور، به دو نوع از عدالت اشاره شده: یکی عدالت نفسانی (باطنی) و دیگری عدالت ظاهری. عدالت نفسانی یا باطنی، یعنی ملکه و حالتی درونی که موجب می‌شود انسان گناه کبیره انجام ندهد و اصرار بر گناه صغیره نداشته باشد؛ اما عدالت ظاهری که به افعال ظاهری انسان مربوط می‌شود، عبارت از این است که فرد متّصف به آن در جامعه به درستی، راستگویی، امانتداری و عدم ظهور فسق معروف و دارای حسن ظاهر باشد. برخی از فقها قایل به عدالت نفسانی هستند و استدلالشان این است که اسلام، عدم ظهور فسق و حسن ظاهر تا زمانی که به صورت ملکه در نفس انسان مستقر نشود، او را به ترک محرّمات وادار نمی‌کند، لذا هر یک از عوامل مزبور، طریق به سوی عدالت است، نه اینکه خودشان نفس عدالت باشند. وانگهی اگر ملاک عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق باشد، ممکن است در

مواردی کسی به ظاهر عادل، در واقع فاسق باشد، اما نزد مردم ظاهرش را حفظ کرده و مردم از حقیقت حال او بی‌اطلاع باشند. بدیهی است که در این فرض، چنین شخصی عادل محسوب نمی‌شود. به علاوه به دلیل اصل اشتغال ذمه، عدالت شاهد باید نفسانی باشد، زیرا در کسی که اجتناب از معاصی وجود دارد، نمی‌دانیم که آیا عدالت نفسانی هست یا نه؟ و اصل عدم در اینجا عدم وجود ملکه را ایجاب می‌کند، لذا باید عدالت نفسانی را احراز کرد (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۶، ۱۸).

طرفداران عدالت ظاهری می‌گویند: بنا به قاعده صحت، اصل بر این است که تمام مسلمانان عادل هستند، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود. بنابراین مسلمانی که از او فسقی ظاهر نشده و از حسن ظاهر برخوردار است، با توجه به اصل صحت می‌توانیم عدالت او را استنباط نماییم. وانگهی، اصل اشتغال ذمه نیز در اینجا کاربردی ندارد، زیرا مسلماً می‌دانیم که در فرد عادل، ترک معاصی شرط است، ولی شک داریم که آیا شرط مزبور باید از روی ملکه باشد یا نه؟ اصل بر براءت ذمه است و همین که ترک معاصی تحقق یابد، کفایت می‌کند؛ هر چند که ناشی از ملکه نفسانی نباشد. به علاوه اگر ملاک، عدالت نفسانی و باطنی باشد، احراز آن بسیار مشکل و بلکه متعذر است و از قابلیت اجرایی در محاکم برخوردار نیست. چنانکه وحید بهبهانی گوید: «این که ملاک عدالت، حصول ملکه نسبت به کل معاصی باشد، تحقق آن بسیار مشکل و نادر الوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم - اگر تحقق آن فرض شود - ممکن الحصول است. از طرف دیگر، شرط عدالت از امور مبتلابه به شمار می‌رود و حاجات مردم به آن در عبادات و معاملات و ایقاعات زیاد است. حال اگر معیار عدالت، حصول ملکه در انسان نسبت به کل معاصی باشد، عسر و حرج پیش می‌آید و در نظم زندگی مردم اختلال ایجاد می‌شود. وانگهی، ما قطع داریم که در زمان رسول خدا (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) امر به این منوال نبوده است، بلکه با تتبع در روایات فراوان قطع حاصل می‌شود که معیار عدالت، بنا بر آنچه فقها در مورد شاهد و امام جماعت گفته‌اند، حسن ظاهر، عدم ظهور فسق و عدالت ظاهری است» (انصاری، ۱۴۱۴، صص ۲۵-۲۶).

د) نظر مختار

شیخ انصاری در پاسخ به نظر بهبهانی، نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» را که به عدالت ظاهری نزدیک‌تر است و در حقیقت وجه الجمع عدالت نفسانی و عدالت ظاهری می‌باشد، ارایه نموده است و می‌گوید: «ملاک اعتبار این ملکه نفسانی در شاهد، حال متعارف انسان است، نه

حال کمال او؛ زیرا مراتب ملکه در قوت و ضعف، متفاوت است و بالاترین مرتبه آن عصمت می‌باشد. آنچه در عدالت معتبر است، پایین‌ترین درجه آن است که انسان به واسطه آن هیچ تمایل قلبی و درونی به انجام گناه نداشته باشد؛ اگر چه پس از آن به دلیل قوت قوه شهویه یا غضبیه و غلبه آنها حالتی بر شخص عارض شود و مرتکب گناه گردد. چنین حالتی از ملکه نفسانی در مردم نادرالوقوع نیست؛ بنابراین اشتراط آن موجب اختلال نظام نمی‌گردد» (انصاری، ۱۴۱۴، صص ۲۷-۲۸). البته شیخ انصاری خود در آنچه گفته، خدشه کرده و معتقد است که عدالت نفسانی حداقلی با روح شریعت اسلام در اثبات حقوق و حدود، که نهایت سخت‌گیری و احتیاط را نموده است، منافات دارد و چنین عدالتی در این حد پایین مقتضی مروت و تقوی نیست. اما به نظر می‌رسد با توجه به روایت ابن ابی یغفور عدالت نفسانی حداقلی، همراه با حیا و عفت نسبت به خود، خدا و مردم، اجتناب از کبابر همراه با عدم ظهور فسق و حسن ظاهر در اثبات عدالت کافی است و چنین عدالتی مقتضی تقوی و مروت نیز می‌باشد؛ زیرا مروت عبارت از همان محاسن اخلاقی، کارها و عادات پسندیده و مبالات در امر دین است و تقوی، یعنی نگهداشتن نفس از آنچه انسان را به گناه می‌کشاند که ظهور آن در عمل به واجبات و ترک محرّمات و اجتناب از منهیات است (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

در صحیحه ابن ابی یغفور از امام صادق (ع) سؤال شد که چگونه عدالت شاهد به دست می‌آید؟ حضرت فرمود: اینکه او را به ستر و عفاف و بازداشتن بطن و فرج و دست و زبان از معاصی و اجتناب از گناهان کبیره که خداوند بر آن وعده جهنم داده است، بشناسند. آنگاه در ادامه روایت آمده است: چنین شخصی باید عیوب و لغزش‌های خود را بپوشاند و بر نمازهای پنج‌گانه و حضور در جماعت مسلمین همّت گمارد و اگر در مورد قبیله و محله‌اش سؤال شود، آنها بگویند که ما جز خیر و خوبی، اداء واجبات و ترک منهیات از او ندیده ایم (مجلسی، ۱۴۰۳، صص ۳۷-۳۸؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۱؛ شیخ طوسی، بی‌تا، صص ۱۲-۱۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، صص ۳۸-۳۹). از عبارت «أن يعرفوه» در روایت مزبور برمی‌آید که این روایت ناظر به مقام اثبات است، چرا که معرفت به احوال شخص با عنایت به ظاهر حال او حاصل می‌شود. چه بسا اشخاصی که به نیکی معروفند لیکن حقیقت حالشان معلوم نیست، از این رو در این صحیحه، امام (ع) معرفت ظاهری به حسن حال را کافی دانسته است و عدالت نفسانی را لازم نیافته است.

آنچه مسلم به نظر می‌رسد، این است که نمی‌توان در باب شهود، عدالت فعلی را بدون

لحاظ ملکه نفسانی در نظر گرفت. از طرف دیگر، حصول ملکه عدالت نفسانی و احراز آن نسبت به کل معاصی، بسیار پیچیده و نادرالوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم (اگر تحقق آن فرض شود) ممکن‌الحصول است؛ از این رو، در جمع بین دو نظریه مزبور می‌توان قایل به «عدالت نفسانی حداقلی» شد که اثبات و تحقق آن مشکل نیست. استمرار و عادت به تقوا و میانه‌روی و رفتار بهنجار در اجتماع، همان کیفیت آرمانی و راسخ در ذهن است که عدالت نفسانی حداقلی نامیده می‌شود (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۶، صص ۵۹-۶۰).

جلب منفعت شخصی

بدین معنی که به واسطه شهادت، احتمال کشیده شدن نفعی شخصی به سمت شاهد برود، خواه آن نفع عین باشد و خواه منفعت و یا حتی خاص (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳). به عبارت دیگر، اخبارهای شاهد نباید به سود خود او باشد، بلکه باید به نفع دیگری باشد. در تبصره ۲ ماده ۱۳۱۳ ق. م. آمده است: «شهادت کسی که نفع شخصی، به صورت عین یا منفعت یا حق ردّ دعوی^۱ داشته باشد... پذیرفته نمی‌شود». در بند ۶ ماده ۱۵۵ ق. آ. د. ک. همین مضمون را در شرایط شاهد می‌خوانیم: «عدم وجود انتفاع شخصی برای شاهد». البته هر احتمال جلب نفعی از مواضع تهمت نمی‌باشد. برای مصداق داشتن نفع شخصی می‌توان مورد تبصره ۳ ماده ۱۸۹ قانون مجازات اسلامی در خصوص اثبات جرم محاربه را آورد که می‌گوید: «شهادت اشخاصی که مورد تهاجم قرار گرفته‌اند، اگر به منظور اثبات محاربه بودن مهاجمین باشد و شکایت شخصی نباشد، پذیرفته است». در تبصره ۱ همان ماده نیز چنین می‌خوانیم: «شهادت مردمی که مورد تهاجم محاربان قرار گرفته‌اند، به نفع همدیگر، پذیرفته نیست». درباره جلب منفعت شخصی در فقه مصادیقی می‌توان ذکر کرد، از جمله:

۱. برخی از گردآورندگان قانون مدنی به جای عبارت «حق ردّ دعوی» عبارت «حق در دعوی» را آورده‌اند. این اشتباه موجب شده است که بعضاً شارحان قانون آیین دادرسی مدنی نیز به عبارت درست آن توجه ننمایند (نک: شمس، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸). به هر حال، عبارت «حق در دعوی» قطعاً اشتباه است و به جای آن باید «حق ردّ دعوی» درست باشد. زیرا اگر چنین باشد، تکرار مغل خواهد بود که این امر از نظر قانون‌گذار قبیح است که در مقام شرح مصادیق «حق در دعوی» مجدداً به «حق در دعوی» اشاره کند. در توضیح نیز باید گفت که این شرط بیشتر به امر دادرسی و خصوصاً به مسأله سمت در دعوی مربوط می‌گردد؛ یعنی در هر موردی که معامله غیرنافذ باشد مثل معامله فضولی و یا معامله‌ی راهن نسبت به عین مرهونه (اگر آن را باطل ندانیم)؛ در مثال اول، مالک و در مثال دوم مرتبه به دلیل داشتن حق ردّ دعوی نمی‌توانند شاهد در دعوی بین طرف اصیل و فضول و یا دعوی بین راهن و خریدار عین مرهونه باشند.

- شهادت شریک برای شریک خود در آنچه که در آن شراکت دارند؛ در حالی که در غیر مورد شراکت، شهادت شریک برای شریک خود قابلیت پذیرش را دارد (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۶۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ص ۱۱۶). حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لا تجوز شهادة الشریک لشریکه فیما بینهما و تجوز فی غیر ذلک ممّا لیس فیہ شرکة» (نعمان المغربی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۹، ص ۴۲۹). بعضی از علماء، ردّ شهادت شریک را در صورتی که ادای شهادت به گونه‌ای باشد که حاکی از شراکت باشد، مثلاً بگوید این مال بین ماست، مردود می‌دانند. اما اگر شهادت به نحوی باشد که اقتضای مشارکت را نداشته باشد، مثلاً بگوید نصف مشهودّ علیه مال اوست، شهادت قبول خواهد بود. به عبارت دیگر، بنا به نظر این گروه، اگر در شهادت چیزی مطرح گردد که به نفس او برگردد، قبول نیست و گرنه شهادت شریک قبول خواهد بود. آیت الله موسوی گلپایگانی در کتاب *الشهادات* (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۵۵-۱۵۶) ضمن طرح نمودن نظر این گروه، آن را رد نموده و وجهی برای تفصیل نمی‌بیند، چرا که اطلاق اخبار وارده دال بر ردّ شهادت شریک در چیزی است که نصیبی از آن برای او متصور است و هیچ اشاره‌ای به نحوه ادای شهادت ندارد. پس ایشان بر این باور است که ردّ شهادت شریک از باب تعبد است نه از باب اینکه نفعی نصیب او می‌گردد.

هم‌چنین، شهادت شریک برای شریک یا مشتری در بیع شقص (سهم فروخته شده) مردود است، زیرا شهادت او ضامن اثبات حقّ شفعه برای خود است. اما اگر حقّ شفعه نداشته باشد و یا آن را قبل از شهادت بخشیده باشد، شهادت قبول می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۰).

- شهادت وارث به جرح مورث خود؛ از آنجا که دیه در زمان موت به سبب این جراحت، به وارث تعلق خواهد گرفت، در حقیقت وارث به نفع خود شهادت داده است (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۰؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۸؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۲۸۱).

- شهادت وصی در متعلّق وصیت خود با فرض اثبات وصایت او (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۶۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۴؛ یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵، ص ۵۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۷؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ص ۴۲۵). باید توجه داشت که مجرد دعوی وصی بر وصایت و یا آوردن شاهد بر ادعای وصیت خود، مانع ادای شهادت او در متعلّق وصیت خود نمی‌شود، زیرا هنوز وصایت او به اثبات نرسیده است تا از احتمال نفعی در مورد شهادت، برای او سخن به میان آید (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۲۳؛ شیخ طوسی، بی‌تا،

ص ۳۲۶). عده‌ای از فقها در قبول شهادت وصی قایل به تفصیل شده‌اند که اگر مثلاً، میت وصیت کرده باشد که در صورت اقامه‌ی وصیت توسط وصی و در نتیجه افزایش مقدار مال متعلق به میت، چیزی از ثلث (به عنوان حقّ الزحمه) به او تعلق گیرد، شهادت وصی مردود خواهد بود. اما اگر به ازای سعی وصی، نفع مالی برای او متصور نباشد، شهادتش مقبول است (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳). اقتضای قبول چنین نظری این است که معنای نفع را تماماً نفع مادی در نظر بگیریم و نفع اخروی یا نفع ولایی را در ضابطه ردّ شهادت منظور نکنیم (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۵۸). در حالی که، همانگونه که اشاره شد، امام خمینی در جایی دیگر «منفعت» و «حق» را نیز در تعریف ضابطه ردّ شهادت به واسطه جلب منفعت، لحاظ نموده‌اند (۱۳۹۰، ص ۴۴۳). بنابراین احتمال اینکه شاهد با شهادت بر تعلق مال به میت، در پی اثبات ولایت خویش بر مال باشد، زیاد است و این خود به منزله نفعی است که به واسطه آن، شهادت مردود خواهد بود (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۵۸).

شیخ طوسی در نه‌یاه (بی‌تا، ص ۳۲۶) شهادت وصی، له یا علیه موصی‌له را قبول می‌داند، به شرط اینکه در مواردی باشد که همراه او شاهد عادل دیگری نیز بر دعوی شهادت دهد، که در این صورت در دعاوی که با یک شاهد و یمین به اثبات می‌رسند، چنانچه شاهد مدعی، وصی او نیز باشد و مدعی بخواهد با شهادت او و نیز یمین خود دعوی را اثبات کند، مقبول نخواهد بود.

شهادت وصی به جرح شاهدان علیه موصی نیز در موضع تهمت قرار می‌گیرد و مردود است (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ص ۲۱۹؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۱۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳).

در این ارتباط لازم به ذکر است که نه در فقه و نه در قانون، نبودن خویشاوندی سببی و نسبی بین شاهد و اصحاب دعوی، شرط قبول شهادت شاهد قرار نگرفته است. از این امر معلوم می‌شود خویشاوند بودن، ملازمه با داشتن نفع شخصی در دعوی ندارد. کمیسیون تخصصی معاونت آموزش قوه قضاییه در این رابطه چنین می‌گوید: «با توجه به بندهای هشت- گانه ماده ۱۵۵ ق. آ. د. ک. در نظر مقنن، قرابت شاهد به هر درجه که باشد مانع از ادای شهادت نیست. النهایه، در بند ۶ ماده‌ی مذکور، عدم وجود نفع یا ضرر را برای شاهد، شرط دانسته است و تشخیص آن به نظر دادگاه محول شده و دادگاه با توجه به درجه قرابت و اوضاع و احوال قضیه می‌تواند به شهادت چنین اشخاصی ترتیب اثر دهد. لذا خویشاوندی از موجبات جرح

نمی‌باشد» (مجموعه نشست‌های قضایی در مسایل آیین دادرسی کیفری، ص ۲۱۶).
 در پایان این قسمت باید متذکر گردید که، معدود احادیثی که در آنها امر به شهادت وصی شده است (حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص ۷۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷) علیرغم ظاهر آنها، به دلیل عمل نکردن اصحاب، مورد توجه قرار نگرفته‌اند، ضمن اینکه بعضی از این احادیث بر جواز «اقامه‌ی شهادت» اشعار دارند نه جواز «قبول شهادت» (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۵۹-۱۶۶).

دفع ضرر

به این معنا که به واسطه‌ی شهادت، ضرری از شاهد دفع گردد. بسیاری از مصادیق دفع ضرر را می‌توان تحت عنوان، جلب منفعت نیز برشمرد؛ چرا که در حقیقت هر پدیده‌ای که از یک نظر دفع ضرر است، می‌تواند از منظری دیگر جلب سود پنداشته شود. در بند ۶ ماده ۱۵۵ ق. آ. د. ک. «عدم رفع ضرر از شاهد» به واسطه شهادتش از شرایط شاهد دانسته شده است. از جمله مواردی که می‌توان به عنوان دفع ضرر به آنها اشاره کرد، عبارتند از:

- شهادت طلبکاران به فسق شهود طلبکاران دیگر؛ در حقیقت با این کار تعداد طلبکارانی که در تقسیم مایملک مدیون سهم دارند، کاهش یافته و طلب آنها به نسبت بیش‌تری وصول خواهد شد. به عبارت دیگر، با این گونه شهادت دادن، ضرر نقصان در دریافت طلب دفع می‌گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۲؛ انصاری، ۱۴۱۸، ص ۳۸۶؛ شربینی، بی‌تا، ص ۲۸۸؛ شربینی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۴).

- شهادت طلبکار به تعلق مالی بر بدهکار ورشکسته؛ این شهادت مردود است (شهید اول، ۱۴۱۴، صص ۱۲۷-۱۲۸؛ حائری، ۱۴۱۵، ص ۳۵۹؛ خویی، ۱۴۰۷، ص ۹۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳). چرا که طلبکار با این شهادت در پی آن است که با تحقق این تعلق، طلب خود را استیفاء کند. در حقیقت افلاس بدهکار و رعایت حال او، شهادت طلبکار بر او را رد می‌کند، اما شهادت طلبکار به تعلق مالی بر بدهکار، در صورت عدم ورشکستگی او، مورد قبول است (روحانی، ۱۴۱۰، ص ۲۲). در این مورد نظر دیگری نیز بیان شده است و آن اینکه شهادت طلبکار حتی در زمان اعسار بدهکار، موجب اثبات مالکیت معسر بر شیء است، اما اینکه به واسطه این شهادت، وجوب اداء دین بر او، اثبات می‌گردد، محل تردید است. کما اینکه بر طلبکار تا زمانی که بدهکار معسر است، مطالبه جایز نیست (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۵۶-۱۵۷).

- شهادت عاقله به جرح شهود جنایت خطایی؛ توضیح مطلب اینکه، در جنایت خطایی،

پرداخت دیه قتل خطایی که از جانی سر زده است به عهده جماعتی از خویشان پدری جانی است که به آنها عاقله گویند. حال اگر عاقله‌ی شخص جانی، در عدالت شهود جنایت خطایی جرح کند، این احتمال متصور است که با این کار در صدد رفع پرداخت دیه از ذمه‌ی خود (دفع ضرر) است و در حقیقت در موضع تهمت قرار گرفته است و شهادتش در این مورد پذیرفته نمی‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۰؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۸۷؛ فیض کاشانی، ۱۱۷۰، ص ۲۱۰؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۶۹).

- شهادت وکیل و وصی به جرح شهود علیه موکل و موصی خود (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳). البته همانگونه که صاحب جواهر به آن اشاره کرده، در اینکه آیا وکیل و وصی در وکالت و یا وصایت خود اجرتی می‌گیرند یا نه، در این حکم محل تأمل است (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۶۷). آنچه مسلم است در صورت گرفتن اجرت، احتمال اینکه با اثبات دعوی بر علیه موکل و یا موصی آنها، اجرت آنها استیفا نگردد و آنها با ادعای جرح در شهود علیه موکل و موصی خود، در پی دفع این ضرر هستند، قوت یافته و در نتیجه شهادت آنها رد می‌شود.

عداوت

بند ۷ ماده ۱۵۵ ق. آ. ک. «عدم وجود دشمنی دنیوی بین شاهد و طرفین دعوی» را شرط پذیرش شهادت می‌داند. دشمنی در این بحث به دشمنی دنیوی و دشمنی دینی قابل تقسیم است:

الف) عداوت دنیوی

عداوت دنیوی از مواضع تهمت است و دلیل آن نیز اطلاق ادله‌ای است که در آن به رد شهادت «خصم» اشاره شده است. از جمله این روایات، روایت عبید الله بن علی حلبی از امام صادق (ع) است: «سئل ابو عبدالله (ع) عما یرد من الشهود؟ فقال: الظنن و المتهم و الخصم، قال قلت: فالفاسق و الخائن؟ فقال: هذا یدخل فی الظنن» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ۴۰/۳؛ کلینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۵). بعضی از علما، این عداوت را تا زمانی مصداق تهمت می‌دانند که به فسق نیانجامد؛ یعنی به واسطه این عداوت، طرفین دشنام به یکدیگر نداده و یا تهمت و افترا به یکدیگر نبسته باشند، که در این صورت بر عدالت شاهد خدشه وارد شده و قبل از آنکه در موضع تهمت قرار گیرد به واسطه اسقاط

عدالت، شهادت او رد خواهد شد (عاملی، بی تا، صص ۳۷۰-۳۶۹).

عداوت دنیوی از این راه احراز می‌شود که از بروز مصیبت و پیشامدی ناخوشایند برای یکی، دیگری خرسند شود و یا از شادی او، غمگین شود و یا ضمن عداوت، تقاذف صورت گرفته باشد (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۵؛ فاضل الآبی، ۱۴۰۸، ص ۵۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، صص ۱۵۷-۱۵۸؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۱؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۸۹). شهید ثانی در مسالک (۱۴۱۶، ص ۱۹۳) صرف خرسندی از ناراحتی مؤمن و ناراحتی از خوشحالی او را معصیت دانسته و اصرار بر آن را فسق می‌داند، چه رسد به اینکه در ضمن آن تقاذف انجام گرفته باشد که واضح است در این صورت فسق، علنی‌تر خواهد بود. از این جهت ایشان جمع بین عداوت و پذیرش شهادت را خالی از اشکال نمی‌داند.

آنچه که از ردّ شهادت در موضع عداوت مطرح شد، در مورد شهادت خصم بر ضد خصم است، اما اکثر علما، شهادت خصم به نفع خصم خود را می‌پذیرند (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۸۹؛ ملیباری، ۱۴۱۸، ص ۳۳۰؛ شطّأ الدمیاطی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۱). امام خمینی نیز بر این نکته تصریح دارد که اگر عداوت به فسق بیانجامد به دلیل خروج از عدالت، شهادت خصم حتی به نفع خصم خویش، پذیرفته نخواهد شد (۱۳۹۰، ص ۴۴۳). تبصره ۱ ماده ۱۵۵ ق. آ. د. ک. نیز مقرر می‌دارد: «در مورد عداوت دنیوی، چنانچه شهادت شاهد به نفع طرف باشد، پذیرفته می‌شود».

قید «عدم فسق» که محقق حلی در شرایع الاسلام به طور ضمنی (۱۴۰۹، ص ۹۱۵) و شهید ثانی در مسالک الافهام به صراحت (۱۴۱۶، ص ۱۹۳) بدان اشاره نموده‌اند، ظهور در این معنا دارد که عداوت بدون فسق، قابل جمع با عدالت است، در حالی که هم ایشان و هم علمای دیگر، بغض مؤمن را جزء معاصی کبیره دانسته‌اند. بنابراین در اینجا، جای طرح این پرسش است که با توجه به اینکه صرف خصومت مؤمن آن هم با توصیفی که در بالا ذکر شد، خود معصیت است، چگونه با قبول شهادت چنین فردی، اگر چه به نفع خصم خود، قابل جمع است؟

در پاسخ به این پرسش، فقها نکاتی را بیان کرده‌اند. صاحب ریاض المسائل برای رهایی از این اشکال سه احتمال را مطرح می‌کند: یکی اینکه عداوت منظور در این بحث، عداوت غیر مؤمن است. دوم اینکه عداوت مؤمن به شرطی حرام است که بدون موجب و دلیلی باشد و سوم اینکه عداوت مؤمن جزء صغایر است و اصرار بر آن است که فرد را از عدالت می‌اندازد.

وی در موجه بودن هر یک از سه پاسخ، قایل به تأمل است (۱۴۰۴، ص ۴۵۷). صاحب جواهر نیز این گونه دشمنی را چنانچه بدون ارتکاب عملی ناصحیح و صرفاً از روی مظلومیت خویش باشد، متضمن فسق نمی‌داند (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۷۲).
 آیت الله گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۶۲) به گونه‌ای دیگر به این موضوع پرداخته است. بیان ایشان این است که حبّ و بغض و حسد و مانند اینها، صفاتی قلبی هستند که مجرد پدید آمدن آنها، مضر به عدالت نیست. ضمن اینکه آیاتی از قرآن کریم، اجتماع عداوت و عدالت را حتی همراه با اظهار آن ممکن می‌داند و آن زمانی است که عداوت به واسطه ظلم و یا اذیتی از طرف مقابل پدید آمده باشد: «لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» (نساء، ۱۴۸). «إِنِّي أَرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (مائده، ۲۹).

نکته دیگری که باید به آن اشاره نمود این است که شرط اینکه عداوت دنیوی موجب ردّ شهادت گردد، دو طرفه بودن است و هر گاه عداوت از طرف یکی از طرفین دعوی باشد شهادت طرف مقابل که اظهار دشمنی نمی‌کند، مسموع خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت مثلاً از آنجا که هر فرد بدهکاری ممکن است نسبت به شهادت فردی عادل بر ضد خود ناراحت شده و با او به صورت یکطرفه، اظهار عداوت کند، شهادت هر شاهدی علیه فرد بدهکار، رد می‌گردد و این مورد ناپسندی است.

ب) عداوت دینی

پدر مورد عداوت در دین باید قایل به تفکیک شد:

۱. شهادت مسلمان له یا ضد غیر مسلمان: در شهادت مسلمان، عداوت دینی مانع قبول شهادت نمی‌باشد و در نتیجه شهادت مسلمان بر ضد اهل ادیان پذیرفته خواهد شد. شهادت مسلمان به نفع غیر مسلمان نیز قابل قبول است. در صحیحیحه ابی عبیده به نقل از امام صادق (ع) چنین آمده: «تجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا تجوز شهادة اهل الملل على المسلمين». مشابه مضمون همین روایت در صحیحیحه‌ی محمد بن مسلم از امام باقر (ع) و موثقه-ی سماعه از امام صادق (ع) نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۲؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۶). شیخ طوسی در نهاییه (بی‌تا، ص ۳۲۹)، ابن براج در المهذب (۱۴۰۶، ص ۵۶۱)، ابن ادریس در سرائر (۱۴۱۱، ص ۱۳۰) و علامه حلی در تحریر الاحکام (بی‌تا، ص ۲۱۳) شهادت مؤمن به نفع کسی که در اعتقاد با او مخالف است را مکروه می‌دانند.

۲. شهادت غیر مسلمان له یا برضد مسلمان: شهادت غیر مسلمان له یا برضد مسلمان مورد قبول نیست. محقق اردبیلی علاوه بر اخبار وارده و روایت نبوی «لا تقبل شهادة اهل دین علی غیر اهل دینهم الا المسلمون، فانهم عدول علی انفسهم و علی غیرهم» و هم چنین ادله‌ای که بر اشتراط اسلام، ایمان و عدالت در شاهد دلالت دارند، بر این امر ادعای اجماع کرده است (۱۴۰۴، صص ۳۰۲-۳۰۳).

شهادت بدعت‌گزاران در دین نیز به دلیل خروج آنها از ایمان و لو متّصف به اسلام باشند، مقبول نیست (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۹).

تبصره

در موقوفه‌ی سماعه از امام صادق (ع) آمده: «سألت ابا عبدالله (ع) عن شهادة اهل المله، فقال: لا تجوز الا علی اهل ملتهم فان لم يوجد غیرهم جازت شهادتهم علی الوصیه لانه لا یصلح ذهاب حق احد». مضمون این حدیث در روایت هشام بن حکم از امام صادق (ع)، صحیح‌هی ضریس کناسی از امام باقر (ع) و روایت حمزه بن حرمان از امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا شهاده بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیه اثنتان ذوی عدل منکم أو آخرون من غیرکم» (مائده، ۱۰۶) آمده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، صص ۲۵۳-۲۵۲؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، صص ۳۱۱-۳۱۲؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، صص ۵۲۹-۵۳۰). با توجه به این روایات، تنها در وصیت است که شهادت غیر مسلمان علیه مسلمان پذیرفته می‌شود. شیخ طوسی در نهایت (بی‌تا، ص ۳۳۴) و مبسوط (۱۳۵۱، ص ۱۸۷) به این امر فتوی داده و در خلاف (۱۴۱۷، ص ۲۷۲) بر آن ادعای اجماع کرده است.

از همین جا معلوم می‌شود که پذیرش شهادت کافر در وصیت در مورد مسلمانان چند شرط دارد:

۱. وصیت، مالی باشد: تعدادی از فقیهان (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۹۴) پذیرش شهادت کافر ذمی را در وصیت به طور مطلق بیان نموده‌اند و آن را به نحو صریح به مورد وصیت‌های مالی تقیید نکرده‌اند. اما عدّه‌ی زیادی از فقیهان (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۴۳۷؛ شهید ثانی، بی‌تا، ۱۴۱۶، ص ۲۰۳) این قید را، صریحاً بیان نموده‌اند که کافر ذمی در غیر وصیت مالی از قبیل وصیت در سرپرستی اطفال و مانند آن پذیرفته نمی‌شود؛ چون قبول شهادت کافر خلاف اصل است، پس باید به قدر متیقّن اکتفا شود و قدر متیقّن نیز همان وصیت مالی است. از این رو در وصیت غیر مالی، طبق مقتضای اصل،

شهادت کافر پذیرفته نمی‌شود. محقق اردبیلی در این باره می‌گوید: «برخی گفته‌اند که ظاهراً قبول شهادت اهل ذمه، مخصوص وصیت مالی است، پس با این شهادت، ولایت ثابت نمی‌شود. اما باید توجه داشت که ظاهر آیه عمومیت دارد، اگرچه ظاهر بعضی از اخبار، مشعر به تخصیص است، ولی علتی که در اخبار بیان شده است، دلیل بر عمومیت است» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۰۷).

ملا احمد نراقی نیز گوید: «من روایتی را که مشعر به تخصیص باشد نیافته‌ام. ممکن است منظورشان روایاتی باشد که می‌گوید حقّ مسلمان نباید ضایع شود لکن اشکال این است که ولایت هم برای وصی یک نوع حق به حساب می‌آید، بلکه برای موصی هم تسلیط وصی بر صبی یک نوع حق محسوب می‌شود. خلاصه آن‌که وصیت در روایات مطلق است و شامل هر دو قسم مالی و غیر مالی می‌شود. اگرچه متشرعین یکی (مالی) را وصیت و دیگری (غیر مالی) را وصایت می‌نامند؛ اما این موجب حصول حقیقت شرعیه نمی‌شود تا بگوییم کلمه‌ی وصیت در روایت به معنای وصیت مالی است» (نراقی، ۱۴۱۹، ص ۴۶).

به نظر می‌رسد، اگر اجماع را کنار بگذاریم دلیل دیگری برای آن وجود ندارد، چون همان‌طور که محقق اردبیلی و محقق نراقی گفته‌اند، آیه و روایات مربوط، عمومیت دارند و هیچ‌گونه تقیید و تخصیصی از جهت نوع وصیت در آنها وجود ندارد.

۲. وجود اضطرار در شهادت کافر: یعنی موصی باید در شرایطی قرار بگیرد که دو مسلمان عادل که بتوانند برای او شهادت دهند، پیدا نشوند. این شرط، اجماعی است. بنابراین در صورت وجود دو مسلمان عادل هرگز شهادت کافر پذیرفته نمی‌شود. ولی سؤال این است که اگر دو مسلمان فاسق با یک مسلمان عادل یا زنان مسلمان برای شهادت حاضر باشند، آیا در این فروع شهادت ذمّی صحیح است؟

اگر به ظاهر متون فقهی در مورد این شرط اکتفا کنیم، ممکن است نظرات مختلفی در جواب این سؤال به دست آید. چون تعبیراتی که در مورد این شرط وجود دارد، متفاوت است؛ برخی «عدم المسلم» (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ص ۱۸۷؛ همان، بی‌تا، ص ۶۱۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۷) را شرط دانسته‌اند. و برخی دیگر «عدم المسلمین» (اشتهاردی، ۱۴۱۶، ص ۳۳۱) و عده‌ی سوم «عدم عدول المسلمین» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۹۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۱) و گروه چهارم «عدم المسلمین العدلین» (محقق نراقی، ۱۴۱۹، ص ۳۹) را شرط دانسته‌اند.

اما همان‌گونه که صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۸) و برخی دیگر از فقیهان (نراقی،

۱۴۱۹، ص ۴۰) گفته‌اند ظاهر آیه و روایات بر آن دلالت دارد که با نبودن دو مرد مسلمان عادل، شهادت کافر پذیرفته می‌شود، اگر چه یک مرد عادل یا دو مرد فاسق مسلمان یا زنان مسلمان برای شهادت حاضر باشند؛ حتی روایاتی که به طور مطلق، نبودن مسلمان را شرط قبول شهادت کافر قرار داده‌اند، ظاهرشان آن است که ملاک، نبودن مسلمانی است که با شهادتش وصیت ثابت می‌شود؛ یعنی همان دو مسلمان عادل، نه هر مسلمانی.

به نظر می‌رسد، منظور سایر فقیهان هم از اطلاق، همین‌گونه است؛ بنابراین در مسأله، اختلافی وجود ندارد. تنها مخالف این مسأله، علامه حلی در تذکره است که گوید: «اگر دو مسلمانی که عدالت یا فسقشان نامعلوم است وجود داشته باشند، شهادتشان بر شهادت کافر ذمی اولویت دارد و اگر دو مسلمان فاسق وجود داشته باشند، چنانچه اهل دروغ و خیانت نباشند، بهتر است بگوییم که شهادتشان بر شهادت کافر ذمی اولویت دارد. اما اگر دارای اعتقاد کذب باشند و از دروغ‌گویی پرهیز نکنند، در این صورت اهل ذمه بر آنان اولویت دارند» (علامه حلی، بی تا، ص ۵۲۲).

ولی همچنان که برخی گفته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۶، صص ۱۶۳ و ۲۰۴؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۸) این سخن مخالف با ظاهر آیه و روایات است و دلیلی بر آن وجود ندارد، لذا نمی‌توانیم آن را بپذیریم.

۳. کافر، ذمی اهل کتاب باشد: محقق نراقی در بیان این شرط گوید: «از جمله شروط آن است که دو کافری که می‌خواهند شهادت دهند، از اهل کتاب یا شبه اهل کتاب باشند. به دلیل اجماع و به دلیل حدیث صحیح احمد (حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۰) و دو روایت یحیی (حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۱) و حمزه (همان منبع) که دلالت دارند بر اینکه فقط این دسته از کفار می‌توانند شهادت دهند؛ لذا به واسطه‌ی همین روایات، اطلاق آیه و روایات دیگر را تخصیص می‌زنیم» (۱۴۱۹، ص ۴۲).

محقق حلی در شرایع نیز گوید: «شهادت اهل ذمه، فقط در وصیت قبول می‌شود» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۴۷۷). صاحب جواهر در ذیل این عبارت پس از اشاره به وجود روایات مستفیض در این زمینه گوید: «از بسیاری از این روایات معلوم می‌شود که این حکم، فقط به اهل ذمه اختصاص دارد. بنابراین به وسیله‌ی این روایات و هم‌چنین به وسیله‌ی اجماع، اطلاق آیه و روایات مشابه آن را تقیید می‌زنیم» (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۷).

برخی از عبارات دیگر (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۴۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ص ۱۸۷؛ شهید

ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۱) هم گویای آن است که فقیهان اجماع دارند بر این که شهادت کافر فقط در وصیت پذیرفته می شود. از این رو کسانی مانند محقق نراقی که عبارت اهل کتاب را آورده - اند، مرادشان اهل ذمه از اهل کتاب است نه هر اهل کتابی.

۴. **کافر، مطابق دینش عادل باشد:** بسیاری از فقیهان (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۳؛ سبزواری، بی تا، ص ۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، صص ۴۳۷ و ۳۱۴؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۹۶) به این شرط تصریح نموده اند؛ حتی در این باره ادعای عدم خلاف شده است (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۴). به دلیل روایت حمزه بن حمران از امام صادق(ع): «حمزه بن حمران می گوید: از امام صادق(ع) درباره آیه «ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم» پرسیدم. امام(ع) در جواب فرمود: آن دو نفر که از شما هستند همان مسلمانند و آن دو نفر غیر از شما، همان اهل کتاب هستند. سپس فرمود: اگر مرگ کسی در سرزمین غربت فرا رسد و به دنبال دو مرد مسلمان باشد تا برای وصیتش شهادت دهند، اما آنان را نیابد، می تواند برای شهادت، دو مرد ذمی از اهل کتاب را در صورتی که نزد یاران خودشان مورد اعتماد باشند، فرا بخواند» (حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۲).

صاحب جواهر پس از استناد به این روایت گوید: «ظاهر روایات دیگر هم همین است، بلکه شاید این مطلب را بتوان از ظاهر کلام خدا «او آخران من غیرکم» نیز استفاده کرد؛ چون قبل از این عبارت در مورد دو شاهد مسلمان فرموده است که باید عادل باشند. بنابراین معنای آیه این می شود که وصیت یا با دو عادل از مسلمانان یا با دو عادل از غیر مسلمانان ثابت می گردد» (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۸). ولی محقق نراقی پس از تشکیک در دلالت آیه، در مورد روایت حمزه بن حمران می گوید: «این روایت دلالت بر آن دارد که کافر باید مرضی در بین اهل ملت خود باشد و مرضی اعم از عادل است. حق آن است که اگر تحقق عدالت در غیر مسلمان را بپذیریم - که ظاهراً نیز همین نظریه درست است - در این صورت به واسطه اخباری که بر اشتراط عدالت در شاهد دلالت دارند، در اینجا می توانیم این شرط را ثابت کنیم. اما اگر این قول را نپذیریم، در این صورت معنای عدالت اهل ذمه صرفاً مورد رضایت و اطمینان بودن، خواهد بود که با روایت مذکور ثابت می شود» (نراقی، ۱۴۱۹، ص ۴۴).

حرص بر ادای شهادت (شهادت تبرعی)

معمولاً پس از طرح دعوی توسط مدعی، قاضی از او طلب شهادت می کند. پس از قبول مدعی و احضار شاهد، صحت ادای شهادت منوط به درخواست قاضی از شاهد برای ادای

شهادت خواهد بود. حال، چنانچه قبل از استنطاق حاکم، چه قبل از طرح دعوی و چه بعد از طرح دعوی، شاهد برای ادای شهادت عجله ورزد، در موضع این تهمت قرار می‌گیرد که شاید با عجله در ادای شهادت، در پی جلب نفع و یا دفع ضرری است. در کتب فقهی، این‌گونه شهادت را با عنوان «شهادت تبرعی» یاد کرده‌اند. مقصود از تبصره ۲ ماده ۱۵۵ ق. آ.د. ک. که مقرر کرده است: «در حقوق الناس، شهادت در صورتی پذیرفته خواهد شد که به دستور دادگاه صورت گیرد» اشاره به همین مفهوم دارد.

آنچه مسلم است شهادت تبرعی در مورد حق‌الناس مورد قبول نیست و در مورد حق‌الله مانند نماز، زکات، روزه، شرب خمر، وقف بر مصالح عامه و... بنا به نظر اکثر قریب به اتفاق فقهاء مورد قبول است (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۴؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۹؛ نجفی، ۱۳۶۳، صص ۱۰۶-۱۰۴؛ فاضل‌الآبی، ۱۴۰۸، ص ۵۲۴؛ علامه حلی، بی‌تا، ص ۲۱۰؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۲؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۳۹۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ص ۱۲۷؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ۲۱۳-۲۰۷؛ حائری، ۱۴۱۵، ۴۱۸-۴۱۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۴) یعنی مثلاً اگر کسی قبل از درخواست حاکم و خودسرانه شهادت دهد که فلانی نماز نمی‌خواند، شهادت او مسموع خواهد بود. از این‌گونه شهادت، تعبیر به «بینه‌ی حسبه»^۱ می‌شود (علامه حلی، بی‌تا، ص ۳۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۷؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۰؛ شربینی، بی‌تا، ص ۲۸۲).

اما در جایی که مورد شهادت، حقی مشترک بین حق‌الناس و حق‌الله باشد، نظرات مختلفی بیان شده است. شهید ثانی در شرح لمعه (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۴) بدون اشاره به ترجیح رد یا قبول شهادت، تنها به دوگانگی نظرات در مورد حقوق مشترک اشاره نموده است. اما شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۲۹) در این موارد ظاهر را بر رد می‌داند. عدّه‌ی کثیری از فقهاء در چنین مواردی قایل به تفصیل شده‌اند. بدین ترتیب که اجمالاً در دعاوی که حقوق الهی در آنها غالب است (مثل طلاق، عتاق، خلع و عفو از قصاص) و با تراضی طرفین ساقط نمی‌شود، احتمال قبول شهادت تبرعی، احتمالی در خور توجه است. در سرقت نیز با فرض قبول چنین شهادتی، حدّ قطع اثبات خواهد شد و نه حقّ غریم. هم‌چنین اگرچه در وقف عام، نظر به قوّت

۱. «حسبه» مشتق از «احتساب» است به معنی «اجر و ثواب» و مقصود «حسبه‌الله» است؛ یعنی برای رضای خدا و به امید

مزد و ثواب او (قارویی، ۱۴۲۳، ص ۳۰۲؛ شربینی، بی‌تا، ص ۲۸۸).

سهم حق الله و مصالح عامه در آن، قبول شهادت تبرعی اقرب است اما در وقف خاص برخلاف آن، نظر راجح بر رد این شهادت می‌باشد (نک: منبع پیشین). آیت الله گلپایگانی در کتاب *الشهادات* (گلپایگانی، ۱۴۰۵، ۲۱۴-۲۱۳) بعد از بیان وجوه ثلاثه مذکور در مسأله معتقد است که هر جا که امر در آن به دست شارع بوده و معنوی به عنوان حکم است، حق الله است و لو اینکه در آن حق آدمی نیز مطرح باشد و هر جا که چنین نباشد حق آدمی خالص است که با تراضی نیز قابل اسقاط است.

الف) بیان دلایل

دلیل اینکه شهادت متبرع در حقوق الهی مورد قبول واقع شده است، شاید از این جهت است که خداوند در این گونه امور، نسبت به ادای شهادت قبل از درخواست حاکم، در آیه دوم سوره طلاق امر فرموده است.^۱ و این، در این گونه دعاوی هم به معنای اجازت‌دهی مدعی و هم به معنای حکم حاکم نسبت به ادای شهادت است؛ چرا که مدعی خود احکم الحاکمین است. اگرچه در مورد حق الله نیز قبول شهادت تبرعی، به نبودن مدعی خاص (حق الناس) مشروط شده است و هم چنین است شهادت برای مصالح عامه. این قولی است که محقق حلی در *شرایع* (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۷) بیان می‌کند.

از جمله دلایل دیگری که در این مورد بیان شده است، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. حقوق الهی و مصالح عامه مدعی خاصی ندارد، زیرا با اختصاص به حق الله دارد و یا اینکه بین همه مشترک است. در حالت اول، اساساً مدعی وجود ندارد و در حالت دوم، همه‌ی مردم مدعی آنند. در هر دو حالت اگر شرط کنیم که باید ابتدا درخواست شهادت و دعوی طرح شود، امکان‌پذیر نخواهد بود چرا که در این صورت محصور را به غیرمحصور وابسته کرده‌ایم (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۶).

۲. دلیل دیگر اینکه، هنگامی که مصلحتی عمومی یافت، شهادت عدول مؤمنین به منزله‌ی دعوی آنها نیز است و موقوف نمودن شهادت به ادعای دیگران، ترجیح بلامرجح است (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۶).

۳. از طرف دیگر، مدعیان عدم قبول شهادت تبرعی حتی در حق الله، بر این باورند که امر

۱. «فَإِذَا بَلَغَ أَحَدُهُنَّ فَأُتِيَ بِكُفْرٍ أَوْ فَرْقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»

خداوند به اقامه‌ی شهادت و قبول شهادت شاهد، دو امر جداگانه است و ربطی به هم ندارند و آنچه در این جایگاه از آن بحث می‌کنیم قبول یا ردّ شهادت تبرّعی است نه اقامه‌ی آن. ضمن اینکه، این امر، امر به اقامه‌ی شهادت است برای خدا و وجهی در ارتباط دادن آن به شهادت تبرّعی در حقوق الهی مشاهده نمی‌شود، زیرا با این دید می‌توان شهادت تبرّعی در حقّ‌الناس را نیز پذیرفت. شاید بتوان گفت مرا از امر خداوند، اشاره به وجوب امر به معروف و نهی از منکر باشد، چرا که چنین شهادتی در باب حقّ‌الله می‌تواند مصداقی از امر به معروف فرض گردد (قاروبی، ۱۴۲۳، ص ۳۰۲).

صاحب ریاض لحاظ نمودن شهادت تبرّعی در تهمت را بی‌نیاز از تأمل نمی‌داند، به خصوص که چه بسا ممکن است قرآینی شاهد متبرّع را از موضع تهمت دور سازد مانند اینکه شاهد متبرّع به نفع خصم خود و یا به ضرر شریک خود شهادت دهد. بدین دلیل و برای توجیه نظر قایلین به ردّ شهادت تبرّعی می‌توان گفت که شاید دلیل ردّ شهادت شاهد متبرّع نه به دلیل قرار گرفتن او در موضع متهم، بلکه به خاطر این است که نفس ادای شهادت، باید متأخّر بر تقاضای مدعی و حاکم باشد و چنانچه این مرحله انجام نپذیرد، رویه‌ای خلاف قاعده‌ی مشروع انجام گرفته و در نتیجه شهادت مسموع نخواهد بود. قبول این نظر، نظر موافقان استماع شهادت تبرّعی در حقوق الهی را نیز قوّت خواهد بخشید، چرا که طبق توضیحات قبل، در این‌گونه موارد، تقاضای مدعی و حاکم هر دو در امر خداوند مستتر است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۴۴۰-۴۳۹).

نکته‌ی دیگری که در اینجا باید یادآوری شود این است که ردّ شهادت شاهد متبرّع موجب جرح او نخواهد شد و چنانچه او در مجلسی دیگر و در موضوعی دیگر شهادت دهد به اتفاق نظر همه‌ی فقهاء شهادتش مسموع خواهد بود، اما اینکه در همان موضوعی که شهادت تبرّعی او رد شده است، مجدداً و در مجلسی دیگر شهادت دهد، آیا شهادت او مقبول است یا خیر، دو نظر است که نظر غالب بر عدم پذیرش است؛ چرا که همان تهمت قبلی نسبت به واقعه‌ی مزبور، به قوّت خود باقی است؛ اگرچه بعضی از فقهاء نظر شهید ثانی را پذیرفته‌اند و آن اینکه حرص مذکور، معصیت تلقی نمی‌شود و چون اسباب تهمت به جهت فرض درخواست حاکم در مجلس دوم از او برچیده شده است، شهادت او قبول خواهد بود. شهید ثانی علی‌رغم سکوت در روضه، در مسالک قول اخیر را بیان می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۶، صص ۲۱۵-۲۱۴).

ب) شهادت مختبی

نکته‌ی حائز اهمیت دیگر اینکه، شهادت شاهد مختبی، یعنی شهادی که در گوشه‌ای مخفی شده تا شهادت را تحمل و آن را نزد حاکم اداء کند، رد نمی‌شود و چنین عملی حمل بر حرص بر ادای شهادت نمی‌گردد؛ چرا که چنین عملی حرص بر تحمل است نه حرص بر ادای شهادت. تنها ابن جنید (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۵۳۰) شهادت چنین فردی را مورد قبول نمی‌داند که ظاهراً باید این فتوی را نیز در زمره‌ی فتاوی نادر او برشمرد (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۴). شیخ طوسی در مبسوط (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۲۲۹) و خلاف (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۳۱۱) و ابن ادریس حلی در سرائر (ادریس حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۰) شهادت مختبی را مقبول می‌دانند. صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۳، صص ۱۰۹-۱۰۸) با توجه به نکات اخیر، علی‌الخصوص قبول شهادت شاهد مختبی، آنها را دلیلی بر حقانیت نظر خویش مبنی بر محدود بودن مصادیق تهمت به موارد برشمرده شده در نصوص و فتاوی مورد اجماع علما می‌داند؛ چرا که از نظر عرفی، شاهد مختبی بیش از شاهد متبرع در جایگاه تهمت قرار دارد، اما فتاوی همه‌ی فقهاء، به جز ابن جنید، در قبول شهادت اوست. این مفهومی به غیر از تصدیق این حقیقت ندارد که مفهوم تهمت، در این بحث، مفهومی کاملاً شرعی است نه عرفی. از سوی دیگر، ردّ شهادت شاهد متبرع نیز مؤیدی دیگر بر این معناست. حتی در مواردی که احتمال تهمت منتفی است، مانند شهادت به نفع خصم یا علیه دوست، باز هم تبرع در شهادت، مانع قبول است. بنابراین می‌توان گفت یا اجماع فقهاء در این مفهوم مانع قبول شهادت شاهد متبرع حتی در این موارد شده است و یا اینکه، این رد به دلیل تصریح نصوص در اعتبار اذن صاحب حق، قبل از ادای شهادت شهود است، چیزی مشابه با ردّ سوگند منکر قبل از اجازه‌ی صاحب حق که در باب قضاء از آن سخن رفته است.

شهادت به جهت دفع شبهه از خود

از این تهمت، محقق در شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۶) با عنوان «تهمت الحرص علی دفع الشبهه عنه»، علامه در ارشاد الاذهان (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸) با عنوان «دفع عار الکذب» و شهید در دروس (۱۴۱۴، ص ۱۲۹) با عنوان «تعبیر برد الشهاده» یاد کرده‌اند. توضیح مطلب اینکه، ممکن است شهادی پس از اینکه شهادتش به واسطه‌ی فسق او رد شد، توبه کند و پس از اظهار توبه، فی‌المجلس و یا در جلسه‌ای دیگر اعاده‌ی شهادت کند. در اینجا، چون ممکن است این توبه و اعاده‌ی شهادت به جهت دفع شبهه‌ی فسق از خود باشد نه توبه‌ی

واقعی و ادای شهادت صادقانه؛ از این رو، قبول شهادت از او محلّ تأمل است.

در این بحث، شهید اول، فاسق را به دو دسته‌ی «فاسق مستتر» و «فاسق علنی» تقسیم کرده است. در مورد فاسق مستتر، از آنجا که جرح و در نتیجه ردّ چنین فردی به موجب فسق او منجر به هتک شخصیت و خواری او شده و طبیعتاً در صدد اعاده‌ی حیثیت خود خواهد بود، احتمال فوق قوی‌تر است و در نتیجه در آن موضوعی که قبلاً شهادت او رد شده، شهادتش پذیرفته نخواهد شد. اما فاسق علنی، به دلیل علنی بودن فسقش، احتمال اینکه با شهادت در پی اعاده‌ی حیثیت خود باشد، ضعیف است، فلذا شهادتش پذیرفته می‌شود و لو اینکه قبلاً رد شده باشد. در مورد کافر نیز این نظریه پس از اسلام آوردن او مطرح است (شهید اول، ۱۴۱۴، صص ۱۳۰-۱۲۹).

دلیل دیگری که توسط شهید ثانی تصریح شده است، این است که از آنجا که فسق و عدالت شاهد با دقت نظر و اجتهاد حاکم اثبات می‌شود و در صورت ادای شهادت شاهد فاسق، حکم بر ردّ شهادت او می‌دهد، دیگر نمی‌تواند بر آن، به همان دلیل که آن را باطل می‌داند، صحه بگذارد. در حالی که فاسق علنی اساساً اهلیت ادای شهادت را ندارد و آنچه ادا می‌کند، شهادت نیست تا بدان اعتنا شود یا نشود. لذا با تحقق توبه‌ی واقعی، به عنوان فردی که برای اولین بار در موضوع مورد دعوی، شهادت می‌دهد، شهادتش مسموع خواهد بود (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۲).

اما علامه در *ارشاد الاذهان* به دلیل وجود این تهمت، مطلقاً شهادت چنین فردی را در موضع تهمت دفع ننگ دروغگویی، می‌داند و رد می‌کند و فرقی بین فاسق مستتر و علنی قایل نیست (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸).

نظر شیخ طوسی در این مورد، نظری قابل توجه است. وی در مبسوط (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۱۷۹) معتقد است که مجاز است که به فاسق مشهور بگویند که توبه کن تا شهادتت پذیرفته شود و اگر به قرائن احوال او، حقیقت توبه الی الله محرز شد، شهادتش پذیرفته خواهد بود. وی در *نهایه* (طوسی، بی تا، ص ۳۲۷) حتی قبول شهادت فاسق را، در صورت عادل شدن او، به طور مطلق مطرح نموده و آن را به علنی بودن فسق، مقید ننموده است.

شهید ثانی در *مسالك* (شهید ثانی، ۱۴۱۶، صص ۲۲۰-۲۱۹) این نظر شیخ را نقد کرده و چنین توبه‌ای را موجب بازگشت صفت عدالت به فرد نمی‌داند. نظر شهید بر این است که حقیقت توبه، انصراف و بازگشت از فعل قبیح به دلیل قبح آن است و حال آنکه در ما نحن فیه،

ظاهر این است که توبه به جهت قبح فعل نمی‌باشد بلکه به جهت قبول شهادت است. صاحب جواهر نیز با استناد به روایات وارده در این باب (حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۲) آن مقدار از توبه را که موجب تغییر حالت فرد در ظاهر و پشیمانی از گناه گردد، برای اجرای احکام منوط به آن، چون شهادت، کافی می‌داند و نزاع شهید با شیخ طوسی را رد می‌کند (نجفی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۱-۱۱۰). ضمن اینکه باید به این نکته توجه داشت که حصول توبه‌ی واقعی در هر گناه، دقت و صعوبت خاص خود را می‌طلبد زیرا به تناسب هر گناهی اظهار توبه نیز فرق می‌کند و در گستره‌ای وسیع از توبه‌ی قلبی تا اعاده‌ی اموال به مستحق در حق‌الناس و یا تحمل حدود در بعضی از حقوق الهی قرار می‌گیرد.

از جمله روایات مورد اشاره، روایتی است منقول از قاسم بن سلیمان از امام صادق (ع) که از امام درباره‌ی شهادت فردی که حدّ قذف خورده و سپس توبه کرده است، سؤال می‌کند. امام پاسخ مثبت می‌دهد و نظر او را جویا می‌شود. او می‌گوید: نزد ما گفته می‌شود که توبه‌ی او بین او و خداست و ربطی به شهادت او ندارد و شهادتش برای ابد پذیرفته نیست. امام می‌فرماید: سخنان ناروایی می‌گویند. همانا پدرم فرموده است که اگر توبه کند و از او غیر از خیر چیزی دانسته نشود، شهادتش مجاز است (حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۳؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۱).

در این باب دو نکته قابل ذکر است: اول اینکه روایات مستنده، عموماً اشاره به توبه پس از گناه (قذف) دارند و نه اشاره به توبه پس از ردّ شهادت و از این رو به نظر می‌رسد اشکال شهید ثانی همچنان به قوت خود باقی است. دوم اینکه با قبول رجوع صفت عدالت پس از توبه‌ی واقعی فاسق (با فرض قبول چنین شهادتی) در اقوال بعضی از فقهاء (به خصوص متأخرین) که شرط عدالت در شاهد را به ملکه‌ی عدالت تعبیر کرده‌اند، می‌توان مناقشه کرد و آن را معتبر ندانست؛ چرا که شاهد فاسقی که با هر انگیزه‌ای توبه کرده است و شهادتش پذیرفته می‌شود، بنا به تعریف فوق، دارای ملکه‌ی عدالت نبوده و قبلاً مرتکب گناهی کبیره (مثلاً قذف که موجب حد نیز شده است) گردیده و علی‌الاصول نمی‌بایست شهادت او پذیرفته گردد و حال آن‌که همان‌طور که اشاره کردیم روایات متعددی برخلاف آن اشاره دارند.

قرابت

در بند ۱ ماده ۴۱۳ ق. آ. د. م. سابق (مصوب ۱۳۱۸/۶/۲۵) قرابت از مواضعی بود که شاهد را در معرض اتهام قرار می‌داد. در قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور

کیفری (مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸) نداشتن قرابت در شرایط شاهد نیامده است اما در عین حال ماده ۱۵۴ همان قانون، قاضی را مکلف کرده است «قبل از شروع به تحقیق نام، نام خانوادگی، اسم پدر، شغل، محل اقامت، میزان سواد، درجه‌ی قرابت سببی یا نسبی و خادم و مخدوم بودن شاهد یا مطلع را نسبت به طرفین پرونده و سابقه‌ی کیفری او سؤال کرده و در صورت مجلس قید کند». سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا فقدان رابطه‌ی قرابت میان شاهد و یکی از طرفین دعوا شرط شاهد است یا خیر؟ اگر شرط است چرا در ماده ۱۵۴ بیان نشده است و اگر شرط نیست چرا قاضی موظف شده است در این خصوص از شاهد سؤال نماید؟ با توجه به ابهامی که در این زمینه وجود دارد و با عنایت به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، ماده ۳ ق. آ. د. م. و ماده ۲۱۴ ق. آ. د. ک. باید به سراغ منابع شرعی رفت تا حکم قضیه روشن شود. در فقه، قرابت علی‌الاصول مانع قبول شهادت نیست؛ چرا که عدالت مفروض التحقق در شاهد، مانع از توجه به تهمت می‌گردد. اما در مواردی، تأملاتی در کتب فقهی ذکر شده است که به آن اشاره می‌کنیم:

الف) برادر و خواهر

شیخ طوسی در نه‌یاه (طوسی، بی‌تا، ص ۳۳۰) شهادت برادر له و یا علیه برادر را منوط به همراهی شاهد عدل دیگر همراه او می‌داند. اما اجماع فقهاء در قبول آن است و شرط ضمیمه‌ای برای آن ذکر نکرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۷۴). می‌توان گفت به دلیل وحدت ملاک، شهادت خواهر نسبت به خواهر و یا برادر نیز در جایی که شهادت زنان مسموع است، پذیرفته است؛ اگرچه به این مورد در کتب فقهی کم‌تر اشاره شده است. ابن حمزه (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰) ضمن اشاره به قبول شهادت خواهر، آن را نیز منوط به همراهی شاهد عدل می‌داند.

ب) پدر و فرزند

شهادت پدر به نفع و یا علیه فرزند قبول می‌شود (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۴۹۶؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۳۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۶). اگرچه بعضی از علما در اینجا نیز شرط همراهی شاهد عدل دیگر را همراه پدر مطرح کرده‌اند (ابن براج، ۱۴۰۶، ص ۵۵۷).

شهادت فرزند به نفع پدر نیز دارای حکمی مانند شهادت پدر نسبت به فرزند است (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۶؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۳۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۳۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۴۹۴؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۶). شهادت فرزند علیه پدر،

تنها موردی از شهادت اقارب است که در مورد قبول آن در کتب فقهی نظرات مختلف و بعضاً مبسوطی ارایه شده است. شهید اول در دروس (شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۳۲) تحت عنوان «انتفاء توهم العقوق» جدای از شرط «انتفاء تهمت» این بحث را مطرح کرده است و با این استدلال که فرزند با شهادت علیه پدر در موضعی قرار می‌گیرد که احتمال دارد عاق والد شود، شهادت او را رد می‌کند.

اما از منظر تهمت، دو قول در این مورد وجود دارد. قول مشهور، عدم قبول است (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۱؛ شیخ طوسی، بی تا، ص ۳۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۷؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ص ۲۸۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۳۴؛ سلار، ۱۴۱۴، ص ۲۳۳). صاحب ریاض شهرت این قول را در حدّ استفاضه می‌داند و قایل به اجماع فقهاء در این مسأله شده است (طباطبایی، بی تا، ص ۴۳۴).

در عین حال علیرغم کثرت آرای فقهاء در این مورد، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ۴۹۶) چنین شهادتی را مورد قبول و ادعای اجماع را مخدوش دانسته است.

احتجاج موافقان ردّ شهادت ولد علیه والد، علاوه بر اجماع، استناد به آیه ۱۵ سوره ی لقمان است: «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا»؛ و اگر پدر و مادر، تو را به شرک به خدا که آن را نمی‌دانی، وادار کنند، در این صورت دیگر امر آنها را اطاعت مکن و با پدر و مادر به نیکی مصاحبت کن. دلیل آنها بر این مناست که شهادت فرزند علیه پدر موجب رد و تکذیب پدر شده و با مصاحبت به معروف با او منافات دارد و موجب عقوق فرزند خواهد شد (فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ص ۴۲۷).

شاید بیان شهید اول در لحاظ این شرط در شرطی جدای از انتفاء تهمت موجه‌تر باشد؛ زیرا همان‌گونه که از استدلال موافقان استنباط می‌شود، این رد نوعی پیشگیری است و مفهوماً با ردّ شهادت به واسطه‌ی تهمت، تفاوت دارد.

در پاسخ، بیان داشته‌اند که نهی از عصیان والد، وجوب اطاعت از پدر در همه‌ی امور، حتی ترک واجبات را شامل نخواهد شد. قسمت‌هایی از آیه‌ی فوق نیز به همین موضوع اشاره دارد. ضمن اینکه از سویی احقاق حقّ مظلوم، وظیفه‌ای است بر عهده‌ی هر فرد و از سوی دیگر در روایات وارده، قول حق و تخلیص ذمه‌ی هر فرد از حقی که بر گردن اوست، خود نوعی یاری دادن او شمرده شده است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «انصر اخاک ظالماً او مظلوماً. قیل: کیف انصره ظالماً؟ قال: تحجزه عن الظلم، فان ذلک نصره» (مسند احمد، بی تا، ص ۹۹؛ سنن ترمذی،

۱۴۰۳، ص ۳۵۶؛ صحیح بخاری، ۱۴۰۱، ص ۹۸).

در حقیقت با توضیحات فوق، شهادت علیه والد و تخلیص ذمه‌ی او از ناروایی که در حق دیگری انجام داده است عین معروف است، نه مخالف آن.

از طرفی، آیه دیگری از قرآن استناد به آیه‌ی مزبور را مخدوش می‌سازد و آن آیه ۱۳۵ سوره‌ی نساء است که امر به شهادت می‌کند و لو بر ضد خود، والدین و یا سایر خویشاوندان باشد.^۱

اگرچه در پاسخ این استدلال، عده‌ای امر به اقامه‌ی شهادت را موضعی جدای از قبول آن دانسته‌اند و آیه‌ی مزبور را مانع عدم قبول شهادت علیه والدین نمی‌دانند، اما باید گفت اشاره به اقامه‌ی شهادت در این آیه، به خصوص آن‌که در خصوص نفس خود و یا والدین آمده است، شهادتی منجر به قبول است و گرنه امر به چنین شهادتی که با فرض عدم قبول، تأثیری در حکم نخواهد داشت، نیاز نبود. مضاف بر این، روایاتی در این موضوع قابل طرح است که از آنها قبول شهادت علیه اقربین به طور عام و والد به طور خاص مستفاد می‌شود (حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۵؛ کلینی، ۱۳۶۷، ص ۳۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۷۶).

علاوه بر این، می‌توان شهادت علیه والد را به گونه‌ای تصور نمود که موجب خشم و در نتیجه عقوبت نگردد و از طرف دیگر اقامه‌ی شهادت نیز انجام پذیرد. مثلاً ولد شاهد در خفا نزد قاضی شهادت دهد و کسی از این ماجرا به والد خبری ندهد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۳۵) و یا شهادت بر والد پس از وفات او انجام گیرد (ابن زهره، ۱۴۱۷، ۴۴۰) که در این صورت هم عملی موافق آیه‌ی اخیر و نیز اخبار وارده (دال بر قبول شهادت) انجام پذیرفته است، چرا که روایات تصریحی به حی بودن ندارند و هم موجبات بی‌حرمتی والدین فراهم نگردیده است.

کثرت آرای علمای پیشین در ردّ شهادت فرزند علیه پدر موجب شده است که علمای پس از آنها نیز در این مورد علیرغم همه‌ی بحث‌ها تردّد داشته باشند. کما اینکه شهید در دروس پس از اینکه اشاره به قول سید مرتضی در انتصار مبنی بر قبول آن می‌کند، از اظهار نظر صریح خودداری می‌کند اگرچه از جمله‌ی بعدی شهید می‌توان استنباط کرد که با سید مرتضی هم-عقیده است. شهید می‌گوید: «گویی ایشان خود اجماع را نپذیرفته است» (۱۴۱۴، ص ۱۳۲).

شیخ طوسی در خلاف بیان می‌دارد که بعضی از علماء عامه در بحث ردّ شهادت فرزند علیه

۱. «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لیلہ ولو علی أنفسکم أو الوالدین و الاقربین»

پدر، قایل به تفصیل شده‌اند. بدین ترتیب که اگر شهادت فرزند علیه پدر بر موضوعی تعلق گیرد که مالیت داشته باشد مانند دین، مورد قبول است، اما اگر بر موضوعی تعلق گیرد که متعلق به جسم است مانند قصاص، قایل قبول نیست (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۷). استدلال قایلان این است که پدر به واسطه‌ی جنایتی که بر فرزند روا داشته است، عقوبت نمی‌شود، شایسته نیست که فرزند با شهادت خویش موجب عقوبت پدر گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۷). باطل بودن قیاس در چنین مواردی و نیز اتفاق قریب به اجماع علماء شیعه در این مورد، موجبات عدم توجه به این قول علمای عامه را فراهم ساخته است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۶۸).

نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که اگرچه به نظر نگارندگان نیز می‌توان با توجه به وحدت ملاک، شهادت فرزند علیه مادر را نیز با همین ملاحظات بررسی نمود، اما در منابع معدودی به صراحت یا به اشاره شهادت علیه مادر مورد قبول واقع شده است (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۵) و ظاهراً همین، فتوای مشهور فقهاست. در این صورت باید اذعان نمود که ادله‌ی موافقان رد به واسطه‌ی قبول شهادت فرزند علیه مادر در چالش تناقض گرفتار می‌آید. سخنی که در این بحث باقی مانده است، تسری این حکم به جدّ پدری و بالاتر از یک‌سوی نوه و پایین‌تر از سوی دیگر است. وجه اشکال نیز شک در صدق عنوان «والد» بر جد و «ولد» بر نوه است. پاسخ به این مسأله، بستگی به وجه صدور در موضوع اصلی دارد. اگر در عدم قبول شهادت فرزند علیه پدر، قایل به اجماع باشیم، پذیرش قول عدم تعدی بعید نیست؛ زیرا در دلیل لُبّی قدر متیقن را می‌پذیریم که در ما نحن فیه تنها عدم قبول شهادت فرزند علیه پدر است نه بالاتر از آن و نه پایین‌تر از آن. اما اگر مستند حکم عدم پذیرش، اخبار وارده باشد، اشکال عدم صدق عنوان ابوت بر جد و بالاتر یا بنوت بر نوه و پایین‌تر، رنگ می‌بازد، چرا که شارع در احکام خویش فرقی بین پدر و جدّ پدری و یا فرزند و نوه قایل نشده است، مگر اینکه بگوییم عمومات ادله، قایل به پذیرش شهادت هر فردی است به جز مواردی که به دلیلی خاص از این عمومات خارج گردد. همان‌گونه که مشاهده شد، استثناء نمودن پدر به دلیل اخبار وارده بوده است و دلیلی برای خروج مصادیقی دیگر همچون جد و یا نوه از این عمومات وجود ندارد. بنابراین قول به پذیرش شهادت شاهد در چنین مواردی قولی متقن و صائب به نظر می‌رسد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۶۹-۱۶۸).

بر این اساس به طریق اولی، صدق عنوان ابوت بر پدر رضاعی و یا بنوت بر فرزند رضاعی

نیز مخدوش است و از این رو عدم قبول شهادت منتفی است (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۶). صاحب جواهر گوید: «در شهادت فرزند علیه پدر شایسته است که به قدر متیقن اکتفاء شود که همان پدر بلاواسطه است بنابراین شامل جد و به طریق اولی پدر رضاعی نمی‌شود» (نجفی، ۱۳۶۳، ص ۷۸).

ج) زوج و زوجه

در قبول شهادت زوج و زوجه، له یا علیه یکدیگر نیز اقوال مختلفی بیان شده است. اکثر فقهاء آن را قبول کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۳۱؛ حلی، ۱۴۰۳، ۴۳۶) اما بعضی دیگر شهادت زوج له یا علیه زوجه و بالعکس را منوط به همراه داشتن شاهد عدل دیگری دانسته‌اند (شیخ طوسی، بی تا، ۳۳۰؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ص ۵۵۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۳۴؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۵) اگرچه برخی دیگر این قید را تنها در مورد شهادت زن پذیرفته‌اند گو اینکه روایات وارده نیز در این مورد تصریح دارد (حرعاملی، ۱۴۱۴، صص ۳۶۶-۳۶۷) و این شاید به دلیل قوت مزاج و شدت قوه‌ی عقلانی در مرد نسبت به زن است (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۵). مهم‌ترین دلیلی که برای شرط انضمام شهادت زوج به شاهد دیگر بیان شده است دو روایت از امام صادق (ع) می‌باشد. حلی از امام صادق (ع) روایت کرده است: «شهادت مرد برای همسرش جایز است و قبول شهادت زن برای شوهرش مشروط به آن است که شخص دیگری نیز با او شهادت دهد» (کلینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۶) و روایت دیگری که سماعه بیان می‌کند و می‌گوید از امام صادق (ع) در مورد شهادت مردی برای زنش سؤال کردم. امام فرمود: اشکالی ندارد و در مورد شهادت زنی برای مردش سؤال کردم. امام فرمود: پذیرفته نیست مگر اینکه شخص دیگری به همراه او شهادت دهد (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷).

همان‌گونه که در مواردی از شهادت اقارب، به خصوص در مورد اخیر مشاهده شد، بعضی از فقهاء قبول شهادت را منوط به همراهی شاهد عدل دیگری دانسته‌اند. ظاهراً این دسته از فقهاء نسب و قرابت خویشی را دارای حدّ ضعیفی از تهمت می‌دانند که با همراهی شاهد دوم بیگانه، مرتفع خواهد شد. در مواردی چون دعای مالی که با یک شاهد مرد و یمین به اثبات می‌رسند و نیز دعای که با یک شاهد زن به اثبات می‌رسند (مانند ادعای شوهر در موصی‌له بودن و شهادت همسرش به نفع وی) فایده‌ی تفاوت این دو دیدگاه خود را نمایان خواهد

ساخت. در صورت قایل بودن اعتبار ضمیمه در شهادت، چنانچه زوج بدون ضمیمه شهادت دهد، حقی برای زوج ثابت نخواهد شد. لیکن در صورت قایل بودن اعتبار ضمیمه، ربع وصیت به اثبات خواهد رسید (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۴). بنابراین شرط انضمام شاهد که توسط برخی از فقهاء برای اقربای دیگر نیز برقرار شده است خصوصیتی ندارد بلکه از باب غالب گفته شده است زیرا غالباً شهادت اشخاص و به ویژه شهادت زنان به تنهایی پذیرفته نیست بلکه باید با شهادت دیگران همراه باشد. بنابراین در مواردی که شهادت زنان به تنهایی پذیرفته می‌شود چنانچه زن به تنهایی برای شوهرش شهادت دهد ایرادی نخواهد داشت. امام خمینی در مورد شرط انضمام به شهادت دیگران می‌گوید: «شهادت زوج برای زوجه و علیه او و شهادت زوجه برای زوج و علیه وی پذیرفته است و لازم نیست شهادت زوج همراه با ضمیمه باشد اما برای شرط ضمیمه در شهادت زوجه وجهی وجود دارد هر چند بهتر است که چنین شرطی را لازم ندانیم» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۴).

اجیر و مستأجر

در مورد شهادت اجیر به نفع مستأجر یا خادم به نفع مخدوم نیز نظرات مختلفی مطرح شده است. عده‌ای چون محقق حلی در شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۶)، علامه حلی در ارشاد الازمان (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸) و شهید ثانی در مسالک الافهام (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۰) قایل به قبول شهادت اجیر شده و عدالت و تقوای شاهد را رافع تهمت دانسته‌اند، اما با توجه به روایت موثقی آن را مکروه می‌دانند. ابی بصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «شهادت اجیر به نفع مستأجر کراهت دارد ولی در غیر این موضع هیچ ایرادی بر آن مترتب نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص ۴۴؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۲).

اما اکثر متقدمین چون شیخ طوسی در نهاییه (طوسی، بی‌تا، ص ۳۲۵)، ابن حمزه در وسیله (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰) و ابن براج در مهذب (ابن براج، ۱۴۰۶، ص ۵۵۸) شهادت اجیر را مادامی که اجیر است، رد می‌کنند. مستند این گروه، روایات متعددی است. در روایت صفوان بن یحیی آمده است که از امام رضا (ع) درباره‌ی شهادت اجیر برای مستأجر بعد از مفارقت سؤال کردم. امام (ع) فرمود: چنین شهادتی صحیح است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص ۷۰؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۲۱). روایت علاء بن سیابه از امام صادق (ع) و هم‌چنین روایت ابی بصیر از امام صادق (ع) مضمونی مشابه با روایت صفوان دارند (حرّعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۲).

استدلال قبول کنندگان، به عموماً اطلاقات است و به خصوص به آنچه که در ذیل خبر

ابی بصیر آمده است. آنها کراحت مطروحه در متن روایت را، کراحت اصطلاحی می‌دانند، نه حرمت شرعی. در حالی که مخالفان، ضمن استناد به روایات دیگر، در پاسخ به استدلال بالا بر این باورند که کراحت در لفظ ائمه (ع) به معنای حرمت است، اما نمی‌توان آن را به حرمت تکلیفی حمل نمود؛ چرا که چنین شهادتی حرام نیست بلکه جمیع اخبار وارده ناظر به حرمت وضعی آن است، یعنی قبول و یا عدم قبول. ضمن اینکه اگر شهادت مقبول باشد، از دو حال خارج نیست: یا در نبود فرد دیگری است که در این صورت واجب عینی است و یا در حضور دیگری است که در این حالت واجب کفایی خواهد بود. بنابراین در هیچ‌یک از حالات فوق، کراحت معنایی نخواهد داشت.

آیت الله گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۸۳-۱۸۱) ضمن طرح بحث فوق، بیان می‌دارد که می‌توان جمع بین وجوب کفایی و کراحت را ممکن دانست، به گونه‌ای که می‌توان تصور نمود که ادای شهادت بر فرد، واجب کفایی، اما مبادرت به قیام آن به دلیل احتمال تهمت، مکروه باشد. علی‌ای حال، با توجه به اینکه به اندازه‌ی کافی روایات دال بر قبول و یا عدم قبول وجود دارد، تمسک به خبر ابی‌بصیر لزومی ندارد. از سویی، عمومات دال بر قبول شهادت شاهدان عدل، بر قبول شهادت اجیر نیز دلالت دارد و از سوی دیگر، اخبار وارده همچون خبر صفوان بر قبول بعد از مفارقت تصریح دارند. لذا می‌توان گفت که بین آنها رابطه‌ی عام و خاص مطلق است و بنابراین خاص بر عام مقدم شده و حکم بر عدم قبول قبل از مفارقت قوت می‌گیرد.

امام خمینی نیز نظر اقرب را، منع قبول شهادت اجیر می‌داند و تصریح می‌کند که اگر تحمل در حال اجاره و اداء پس از مفارقت باشد، شهادت مورد قبول خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۴). این در حالی است که صاحب جواهر معتقد است که با وجود شک، باید به عموم ادله‌ی قبول مراجعه نمود چرا که تهمت مانع قبول تحقق نیافته است (نجفی، ۱۳۶۳، صص ۸۵-۸۳) و صاحب ریاض نیز قایل به توقف است و اقتضای اصل را عدم قبول می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۳۶).

آنچه که از بحث اجیر و مستأجر در این باب مطرح می‌شود، علی‌الظاهر آن‌گونه که شیخ طوسی بدان تصریح دارد، در موردی است که مشهود له برای ادای شهادت، فردی را از قبل جهت تحمل شهادت اجیر کند و مبلغی را جهت این کار به او بپردازد (طوسی، بی‌تا، ص ۳۲۷). در غیر این حالت، در موردی که تهمت جلب نفع یا دفع ضرر، مطرح باشد نه صرف تهمت اجیر بودن (مانند کسی که برای خیاطی اجاره شده) اتفاق فقهاء بر عدم قبول شهادت است

خواه اجرت باقی باشد و یا باقی نمانده باشد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۸۳).

مهانت نفس

«مهانت نفس» تعبیری است که علامه در *ارشاد الاذهان* (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸) و محقق در *شرایع* (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۵) آن را به کار برده‌اند. که از آن می‌توان به اشتغال شاهد به اموری پست و اهانت‌بار تعبیر کرد. تبصره ۲ ماده ۱۳۱۳ ق. م. و بند ۸ ماده ۱۵۵ ق. آ. د. ک. شهادت کسانی که تکدی و ولگردی را شغل خود قرار داده‌اند، نمی‌پذیرد.

بارزترین نمونه از این امور با عنوان «السائل بکفّه» در کتب فقهی ذکر شده است. فقهاء آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «من یبأشر السؤل والأخذ بنفسه» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۹؛ سبزواری، بی‌تا، ۲۸۳؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ۱۷۴) و مراد این است که گدا در صورتی که برخلاف باطن خود (علیرغم استغناء) گدایی را به عنوان حرفه و صنعت خود انتخاب کند و در نزد هر کسی و در آستان هر منزلی طلب پول کند، چنین کاری، کاری است پست و چنین فردی از آنجا که به دریافت اندک وجهی خرسند شده و به دریغ وجهی از او خشمگین می‌گردد و به قول امروزی «به راحتی می‌توان شهادت او را خرید» در موضع تهمت قرار دارد، اما سؤال در وقت احتیاج مانع قبول شهادت نیست.

در ریاض المسائل و جواهر الکلام به طور مبسوط در اینکه آیا صرف سؤال حرام است و اینکه عدم قبول شهادت شاهد سائل، از باب حرمت سؤال است یا خیر و نیز در باب انواع سؤال، بحث‌های مفصلی شده است. از ماحصل این بحث‌ها می‌توان به این نکته اشاره نمود که اینکه سؤال (حتی سؤال بالكف) با فرض نیاز واقعی و عدم تدلیس حرام باشد، محل تأمل است و صرف منع از آن توسط شارع، نمی‌تواند حاکی از حرمت آن باشد، چرا که فرض حرمت سؤال، موجب فسق سائل می‌گردد و عدالت را از او ساقط می‌نمود.

صاحب ریاض در ردّ شهادت سائل بالكف به اجماع فقهاء اشاره می‌کند، اما اختلاف آنها را در این نکته می‌داند که برخی از فقهاء به طور مطلق شهادت چنین فردی را مردود می‌دانند در حالی که برخی دیگر قایل به تفصیل شده‌اند. خود ایشان بر این باور است که اطلاق اخبار وارده بر ردّ شهادت سائل بالكف دلالت دارد، چه آن را به عنوان کار و حرفه‌ی خود و همراه با اصرار و استمرار برگزیده باشد و چه غیر آن. اما می‌توان به واسطه‌ی تبادل، آن دسته از سائلان را که سؤال را به عنوان حرفه و استمراراً برگزیده‌اند، مشمول این تهمت دانست (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۳۶).

از آنجا که برخی از فقهاء، مباشرت را در سؤال قید کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱۵؛ سبزواری، بی تا، ص ۲۸۳) جای طرح این پرسش خواهد بود که با فرض شرط مباشرت، حکم سؤال مکتوب چیست؟ در پاسخ باید گفت از آنجا که عرف، کتابت را مباشرت نمی‌داند، نمی‌توان حکم رد را به این گونه موارد تسری داد. هم‌چنین است زمانی که سؤال با واسطه انجام گیرد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۹).

در کتب فقهی به افراد دیگری نیز به طور موردی اشاره شده که شهادت آنها رد می‌گردد که با اندکی تساهل می‌توان تحت همین عنوان آنها را گنجانید. از جمله آن افراد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. **طفیلی:** کسی که بدون دعوت در مهمانی افراد حاضر می‌شود به شرطی که این عمل مکرراً از وی سرزند (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۲۱۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ص ۱۳۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۹؛ قدامه، بی تا، ص ۴۹) البته اگر صاحب‌خانه شاد شود و از او تشکر نماید، شهادتش رد نمی‌گردد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۵، صص ۱۸۰-۱۷۹).

۲. **کثیر السهو:** بدان دلیل که امکان اشتباه در ضبط مشهود به و خطای در شهادت در آنها بسیار بالاست، اگر چه چنین فردی ممکن است فردی عادل باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۴). در واقع یکی از شرایط شاهد و از ملزومات شهادت، داشتن حافظه‌ی مناسب است؛ چرا که شهادت بر پایه‌ی محفوظات است، پس کسی که قدرت حفظ ندارد چگونه ممکن است محفوظات خود را بیان کند.

۳. **ماجن:** کسی که به آنچه می‌گوید و آنچه که درباره‌ی او می‌گویند، اهمیت نمی‌دهد و همواره در سخن شوخی و جدی را به هم درمی‌آمیزد (شیخ طوسی، بی تا، ص ۳۲۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ص ۱۲۱؛ خطاب الرعینی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۳؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۳).

۴. **کسی که برای گفتن اذان اجرت می‌گیرد:** این قول مبتنی بر روایت علاء بن سیبیه از امام باقر(ع) است که علاوه بر آن، بر عدم قبول شهادت کسی که برای خواندن نماز اجرت می‌گیرد، نیز تصریح دارد. امام باقر(ع) می‌فرماید: «پشت کسی که برای نماز و اذان اجرت می‌گیرد، نماز مگذار، هم‌چنین شهادت وی مقبول نیست» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۸؛ کلینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۶). شیخ طوسی نیز در تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۳) این روایت را با سند محمد بن یعقوب نقل کرده است.

شهادت صاحبان مشاغل مکروه مانند بیع صرف و بیع کفن و کار حجامت و بافندگی و

مانند اینها و هم‌چنین شهادت صاحبان بیماری‌های تنفرآور مانند کسانی که جذام و برص دارند، رد نمی‌شود (کیایی، ۱۳۸۴، ص ۶۴۹).

نتیجه

با عنایت به آنچه که بیان شد، اجمالاً می‌توان گفت که انتفای تهمت یکی از شرایط قبول شهادت شاهد است و هر موردی که احتمال جلب نفع و دفع ضرری به واسطه‌ی شهادت برای شاهد می‌رود و این احتمال تا حدی نافذ باشد که بتوان به واسطه‌ی آن در صحت شهادت و یا بی‌شائبه بودن آن خدشه وارد نمود، در جرگه‌ی تهمت قرار دارد و شهادت شاهد متصف به این صفات قابل قبول نخواهد بود.

تهمت، حیطه‌ی وسیعی از مواردی را در بر می‌گیرد که امکان منتفع شدن شاهد از حکم به شکل قابل توجهی در آنها متصور است. طبیعتاً این حیطه، متناسب با شرایط خاص زمان و مکان قابل تضییق و یا توسیع است.

در فقه، فرض اتهام شاهد چهره‌ای استثنایی دارد و مختص به موارد خاصی است و نمی‌توان به عنوان قاعده گفت که هر جا شاهد در معرض اتهام قرار می‌گیرد، از ادای شهادت ممنوع می‌شود، چنان‌که هیچ‌کس دوستی صمیمانه را مانع پذیرش شهادت نمی‌داند.

همه‌ی آنچه که به عنوان مواضع تهمت مورد بررسی قرار گرفت، از مواردی است که قاضی نیز در صورت واجد بودن آن، از قضاوت در آن دعوا منع شده است. به دیگر سخن، فرد نمی‌تواند حاکم دعوایی باشد که نسبت به نتیجه‌ی آن دعوا، متهم به ذینفع بودن است. این موارد به عنوان موارد ردّ دادرسی در ماده ۹۱ ق. آ. د. م. بیان شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور الاحسایی (۱۴۰۳ هـ ق)، "عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة"، ج ۳، تحقیق مرعشی و عراقی، چاپ اول، قم، مطبعه‌ی سید الشهداء.
۳. ابن ادريس حلی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۱ هـ ق)، "السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی"، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (۱۴۰۶ هـ ق)، "المهذب"، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۵. ابن حمزه، ابی جعفر محمد بن علی طوسی (۱۴۰۸ هـ ق)، "الوسیله الی نیل الفضیله"، تحقیق محمد الحسون، چاپ اول، قم، کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن زهره حلبی (۱۴۱۷ هـ ق)، "غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع"، تحقیق ابراهیم بهادری، چاپ اول، قم، مؤسسه الامام صادق (ع).
۷. ابن عابدین (۱۴۱۵ هـ ق)، "حاشیه رد المحتار علی الدر المختار"، ج ۶، قم، دارالفکر.
۸. ابن فهد حلی، ابی عباس احمد بن محمد (۱۴۱۲ هـ ق)، "المهذب البارع فی شرح المختصر النافع"، ج ۴، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین (۱۴۰۸ هـ ق)، "لسان العرب"، ج ۳ و ۹، بیروت، بی نا.
۱۰. ابو البرکات، احمد الدردیر (بی تا)، "الشرح الکبیر"، ج ۴، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیه.
۱۱. ابوجیب، سعدی (۱۴۰۸ هـ ق)، "القاموس الفقهی"، چاپ دوم، دمشق، دارالفکر.
۱۲. ابی الازهری، صالح عبدالسمیع (بی تا)، "الثمر الدانی فی تقریب المعانی"، بیروت، مکتبه الثقافیه.
۱۳. احمد بن حنبل (بی تا)، "مسند احمد"، ج ۳، بیروت، دارصادر.
۱۴. اشتهاودی، علی پناه (۱۴۱۶ هـ ق)، "فتاوی ابن جنید"، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. اصفهانی، ابوالحسن (بی تا)، "وسیله النجاة"، ج ۲، بی جا، بی نا.
۱۶. اصفهانی، محمد حسن (۱۴۱۹ هـ ق)، "وسیله الاصول الی حقائق الاصول"، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. أفندی، محمد علاء الدین (۱۴۱۵ هـ ق)، "تکمله رد المحتار علی الدر المختار"، ج ۱، بیروت، دارالفکر.
۱۸. امامی، حسن (۱۳۷۲ هـ ش)، "حقوق مدنی"، ج ۶، چ سوم، تهران، انتشارات اسلامیة.

۱۹. انصاری، زکریا بن محمد بن احمد بن زکریا (۱۴۱۸ هـ ق)، "فتح الوهاب"، ج ۲، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۰. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ هـ ق)، "رسائل الفقہیہ"، ج اول، قم، مطبعه باقری.
۲۱. _____ (۱۴۱۵ هـ ق)، "القضاء و الشهادات"، ج اول، قم، مطبعه باقری.
۲۲. ایزدی فرد، علی اکبر (۱۳۸۶)، "قرائن و امارات مخصوصه در اجرای قسامه"، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مطالعات اسلامی (نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)، شماره ۷۷، پاییز، صص ۲۸-۹.
۲۳. _____ (۱۳۸۶)، "ویژگی‌های تفسیر فقہی کنز العرفان فاضل مقداد"، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مطالعات اسلامی (نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)، شماره ۷۸، زمستان، صص ۶۹-۴۱.
۲۴. بحرانی، یوسف (بی تا)، "حدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره"، ج ۱۰، تحقیق محمد تقی ایروانی، جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم.
۲۵. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ هـ ق)، "صحیح البخاری"، ج ۳ و ۴، بیروت، دارالفکر.
۲۶. بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ هـ ق)، "کشف القناع"، ج ۶، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۷. بیهقی، احمد بن الحسین بن علی (بی تا)، "السنن الکبریٰ"، ج ۶، بیروت، دارالفکر.
۲۸. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ هـ ق)، "سنن الترمذی"، ج ۳، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر.
۲۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۲ هـ ش)، "ترمینولوژی حقوق"، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات گنج دانش.
۳۰. جندی، خلیل بن اسحاق (۱۴۱۶ هـ ق)، "مختصر خلیل"، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ هـ ق)، "صاحح تاج اللغه و صحاح العربیة"، ج ۲، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم للمایین.
۳۲. حائری، کاظم (۱۴۱۵ هـ ق)، "القضاء فی الفقه الاسلامی"، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۳۳. حائری شاه باغ، علی (۱۳۸۲ هـ ش)، "شرح قانون مدنی"، ج ۲، چاپ دوم، تهران، انتشارات گنج دانش.
۳۴. حرعالمی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ هـ ق)، "تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل

- الشَّرِيعَةُ، ج ۱۹ و ۲۷، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۳۵. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ هـ ق)، "العناوین الفقہیہ"، ج ۲، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. خطاب الرعینی، ابی عبدالله محمد بن عبدالرحمن مغربی (۱۴۱۶ هـ ق)، "مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل"، ج ۸ (دوره ۸ جلدی)، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۷. حلبی، ابوصلاح (۱۴۰۳ هـ ق)، "الکافی فی الفقہ"، تحقیق شیخ رضا استادی، اصفهان، مکتب امیر المؤمنین (ع).
۳۸. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ هـ ق)، "جامع المدارک فی شرح المختصر النافع"، ج ۱ و ۶، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، تهران، مکتب صدوق.
۳۹. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۰۷ هـ ق)، "مبانی تکمله المنهاج"، ج ۱، قم، نشر لطفی و دارالهادی.
۴۰. دسوقی، شمس الدین محمد بن عرفه (بی تا)، "حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر"، ج ۱ و ۴، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیه.
۴۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ هـ ش)، "لغت نامه"، ج ۱۰، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه.
۴۲. دیبانی، عبدالرسول (۱۳۸۵ هـ ش)، "ادله اثبات دعوا در امور مدنی و کیفری"، چ اول، تهران، انتشارات تدریس.
۴۳. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد (۱۴۰۴ هـ ق)، "المفردات فی غریب القرآن"، چ اول، دفتر نشر کتاب.
۴۴. رملی، شمس الدین محمد (۱۴۰۴ هـ ق)، "نهایه المحتاج الی شرح المنهاج"، ج ۸، لبنان، دارالفکر.
۴۵. روحانی، محمد صادق (۱۴۱۰ هـ ق)، "تکمله منهاج الصالحین"، چاپ بیست و هشتم، قم، نشر مدینه العلم.
۴۶. زحیلی، وهبه الدین (۱۴۰۹ هـ ق)، "العقوبات الشرعیة"، ج ۴، بیروت، دارالفکر.
۴۷. سبزواری، محمد باقر (بی تا)، "ذخیره المعاد فی شرح الارشاد"، ج ۲، چاپ سنگی قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۴۸. سبزواری، محمد باقر (بی تا)، "کفایه الاحکام"، چاپ سنگی در یک مجلد، اصفهان، مدرسه - ی صدر مهدوی.

۴۹. سرخسی، شمس الدین (۱۴۰۶ هـ ق)، "مبسوط"، ج ۱۶، بیروت، دارالمعرفه.
۵۰. سلار، ابی یعلی حمزه بن عبدالعزیز الدیلمی (۱۴۱۴ هـ ق)، "المراسم العلویه فی الاحکام النبویه"، تحقیق محسن حسینی امینی، قم، المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البیت (ع).
۵۱. سمرقندی، علاء الدین (۱۴۱۴ هـ ق)، "تحفه الفقهاء"، ج ۳، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۲. سید عاملی، محمد بن علی موسوی عاملی (۱۴۱۰ هـ ق)، "مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام"، ج ۴، چ اول، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۵۳. سید مرتضی (۱۴۱۵ هـ ق)، "الانتصار"، چ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۴. شریبینی، محمد (بی تا)، "الافتاح فی حلّ الفاظ ابی شجاع"، ج ۲، بیروت، دار المعرفه.
۵۵. شریبینی، محمد (۱۳۷۷ هـ ق)، "معنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج"، ج ۴، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۵۶. شطراً الدمیاطی، محمد (۱۴۱۸ هـ ق)، "اعانه الطالبین"، ج ۴، چ اول، بیروت، دارالفکر.
۵۷. شمس، عبدالله (۱۳۸۴ هـ ش)، "آیین دادرسی مدنی"، ج ۳، چ چهارم، تهران، انتشارات دراک.
۵۸. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۰۸ هـ ق)، "الالفیه و النغلیه"، چ اول، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۹. _____ (۱۴۱۴ هـ ق)، "الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه"، ج ۲، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۰. _____ (۱۲۷۲ هـ ق)، "الذکرى"، چاپ سنگی.
۶۱. _____ (۱۳۷۲ هـ ش)، "القواعد و الفوائد"، ج ۲، ترجمه مهدی صانعی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۶۲. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی (۱۴۱۰ هـ ق)، "اللمعه دمشقیه"، ج ۱ و ۳، باشراف محمد کلانتر، چ اول، قم، انتشارات داوری.
۶۳. _____ (۱۴۱۶ هـ ق)، "مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام"، ج ۶ و ۱۴، چ اول، بی جا، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۶۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۴ هـ ق)، "من لا یحضره الفقیه"، ج ۳، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه المدرسین.

۶۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۸ هـ ق)، "الهدایه فی الاصول و الفروع"، ج اول، قم، مؤسسه الامام الهادی (ع).
۶۶. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (بی تا)، "استبصار"، ج ۳، تحقیق سید حسن موسوی، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۶۷. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۳۶۵ هـ ش)، "تهذیب الاحکام"، ج ۶، تحقیق سید حسن موسوی، چ چهارم، دارالکتب الاسلامیه.
۶۸. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۷ هـ ق)، "خلاف"، ج ۶، تحقیق خراسانی و شهرستانی، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۹. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۳۵۱ هـ ش)، "مبسوط فی فقه الامامیه"، ج ۸، تحقیق محمد باقر بهبودی، قم، مکتبه مرتضویه.
۷۰. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (بی تا)، "نهایه فی المجرد الفقه و الفتاوی"، قم، انتشارات قدس محمدی.
۷۱. شیخ مفید، ابی عبدالله محمد بن نعمان (۱۴۱۰ هـ ق)، "المقنعه"، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۷۲. طباطبایی، علی (۱۴۰۴ هـ ق)، "ریاض المسایل فی بیان الاحکام بالدلائل"، ج ۱، ۶، ۹ و ۱۱، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۷۳. طباطبایی، علی (بی تا)، "ریاض المسایل فی بیان الاحکام بالدلائل"، ج ۲، چاپ سنگی.
۷۴. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ هـ ق)، "مجمع البحرین"، ج ۲، چ دوم، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
۷۵. عاملی، بهاء الدین (بی تا)، "الجامع للعباسی"، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی.
۷۶. عبدالقادر رازی، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۵ هـ ق)، "مختار الصحاح"، تحقیق احمد شمس الدین، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷۷. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۰ هـ ق)، "ارشاد الازهان الی احکام الایمان"، ج ۲، تحقیق شیخ فارس الحسون، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۷۸. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (بی تا)، "تحریر الاحکام"، ج ۲، مشهد، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ سنگی.
۷۹. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (بی تا)، "تذکره الفقهاء"، ج ۲، مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.

۸۰. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ هـ ق)، "قواعد الاحکام"، ج ۳، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸۱. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۵ هـ ق)، "مختلف الشیعه"، ج ۸، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸۲. فاضل الآبی، زین الدین ابی علی الحسن بن ابی طالب (۱۴۰۸ هـ ق)، "کشف الرموز فی شرح المختصر النافع"، ج ۲، تحقیق اشتهاودی و یزدی، چ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸۳. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن بن محمد اصفهانی (۱۴۰۵ هـ ق)، "کشف اللثام"، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۸۴. فخر المحققین ابن علامه، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۹ هـ ق)، "یضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد"، ج ۴، تحقیق کرمانی، اشتهاودی و بروجردی، چ اول، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۸۵. فیروز آبادی شیرازی، مجد الدین محمد بن یعقوب (بی تا)، "القاموس المحيط"، ج ۱، بیروت، دارالعلم.
۸۶. فیض، ملا محسن (۱۱۷۰ هـ ق)، "تحفه السنیه فی شرح نخبه المحسنیه"، شارح: سید عبدالله بن نعمه الله جزائری، نسخه‌ی خطی (میکرو فیلم)، کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، به خط عبدالله نور الدین بن نعمت الله.
۸۷. قاروبی تبریزی، حسن (۱۴۲۳ هـ ق)، "النضید فی شرح روضه الشهباء"، ج ۹، چ اول، قم، شریعت.
۸۸. قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد محمد بن قدامه (بی تا)، "المغنی"، ج ۱۲، بیروت، دارالکتب العربی.
۸۹. قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ هـ ق)، "غنائم الايام فی مسایل الحلال و الحرام"، ج ۴، محقق: عباس تبریزیان، چ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵ هـ ش)، "اثبات و دلیل اثبات"، ج ۲، چ سوم، تهران، نشر میزان.
۹۱. کاشانی حنفی، ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۹ هـ ق)، "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع"، ج ۶، چ اول، پاکستان، مکتبه الحبییه.
۹۲. کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۹ هـ ق)، "فوائد الاصول"، تقریرات میرزای نایینی، ج ۳،

- با تعلیقات ضیاء الدین عراقی، چ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۹۳. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۲ هـ ق)، "رسائل الکرکی"، ج ۳، تحقیق شیخ محمد الحسنون، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹۴. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۷ هـ ش)، "الکافی"، ج ۷، تحقیق علی اکبر غفاری، چ سوم، دار الکتب الاسلامیه.
۹۵. کیایی، عبدالله (۱۳۸۴ هـ ش)، "قانون مدنی و فتاوی امام خمینی"، ج ۲، اول، تهران، انتشارات سمت.
۹۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ هـ ق)، "بحار الانوار"، ج ۷۵ و ۸۵، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۹۷. "مجموعه نشست‌های قضایی در مسایل آیین دادرسی کیفری"، گردآورنده غلامرضا شهری و امیرحسین آبادی، چاپ روزنامه رسمی.
۹۸. محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی (۱۴۰۴ هـ ق)، "مجمع الفوائد و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان"، ج ۲، ۱۲ و ۱۴، تحقیق اشتهازی، عراقی و یزدی، قم، جامعه المدرسین.
۹۹. محقق ثانی، علی بن حسین کرکی (۱۴۰۸ هـ ق)، "جامع المقاصد فی شرح القواعد"، ج ۲، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۱۰۰. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۹ هـ ق)، "شرايع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام"، ج ۲ و ۴، تحقیق صادق شیرازی، چ دوم، تهران، انتشارات استقلال.
۱۰۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۹ هـ ق)، "مستند الشیعه"، ج ۱۸، چ اول، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۱۰۲. ملیباری الفنانی، زین الدین بن عبدالعزیز (۱۴۱۸ هـ ق)، "فتح المعین لشرح قره العین بمهمات الدین"، ج ۴، چ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۰۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰ هـ ق)، "تحریر الوسیله"، ج ۱ و ۲ (دوره ۲ جلدی)، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
۱۰۴. موسوی گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۱۲ هـ ق)، "الدر المنضود فی احکام الحدود"، ج ۱ (دوره ۲ جلدی)، به قلم علی کریمی جهرمی، چ اول، قم، دارالقرآن الکریم
۱۰۵. موسوی گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۰۱ هـ ق)، "القضاء"، ج ۱، قم، دارالقرآن الکریم.

۱۰۶. موسوی گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۰۵ هـ ق)، "کتاب الشهادت"، به قلم علی حسینی میلانی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۰۷. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۳ هـ ش)، "جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام"، ج ۱۳، ۲۸، ۴۰ و ۴۱، تحقیق محمود قوچانی، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۰۸. نعمان المغربی (۱۳۸۳ هـ ق)، "دعائم الاسلام"، ج ۲، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر، دارالمعارف.
۱۰۹. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۹ هـ ق)، "مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل"، ج ۱۷، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۱۱۰. یحیی بن سعید حلّی (۱۴۰۵ هـ ق)، "الجامع للشرائع"، قم، مؤسسه سید الشهداء.