



An Analysis of the Foundations for Accepting Testimony from an Interested Party: A Case Study of an Employee's Testimony in Favor of a Tenant

Seyed Amir-Ali Sadeghi Moghaddam¹ | Hamid Roustaei Sadrabadi²

1. Corresponding Author, PhD Student in Criminal Law and Criminology, Meybod University, Yazd, Iran.
Email: sadeghimoghaddam1369@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Meybod University, Yazd, Iran.
Email: rustaeihamid@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 7 July 2024

Revised: 4 September 2024

Accepted: 14 September 2024

Available online 28 September 2024

Keywords:

Islamic Penal Code, Testimony of a Hired Employee, Criticism and Praise (Jarh wa Ta'dil), Interested Party.



ABSTRACT

For a witness's testimony to be admitted as evidence in a legal proceeding, jurists have stipulated that the witness must fulfill specific legally prescribed conditions. One such condition is the absence of suspicion of partiality. Among those whose testimony raises suspicion of seeking personal gain is a hired employee (ajir), which has led to divergent opinions among jurists regarding the validity of such testimony. Early jurists generally maintained that an employee's testimony should not be accepted, while later jurists hold the view that it is admissible. The legislator has also adopted an ambiguous approach on this matter. This research, aiming to resolve this ambiguity, employed a descriptive-analytical method, utilizing library resources to gather information and analyze the presented jurisprudential foundations. However, no definitive criterion was found for rejecting the testimony of an interested party. The sole extracted principle is that if, by giving testimony, the hired employee becomes affectively aligned with one of the litigating parties—as if they were themselves considered a party to the dispute—then the designation of "witness" does not truthfully apply to them, even if they possess verified probity ('adālah). One could argue that, once probity is verified, the requirement of being disinterested stipulated in Article 177 of the Islamic Penal Code becomes redundant. Consequently, the judge becomes the arbiter for evaluating evidence. The judge determines to what extent a piece of evidence [in this case, testimony] possesses the religious and legal credibility intended by the Lawgiver, even if it does not produce certainty.

Cite this article: Sadeghi Moghaddam, S. A. A.; Roustaei Sadrabadi, H. (2025). An Analysis of the Foundations for Accepting Testimony from an Interested Party: A Case Study of an Employee's Testimony in Favor of a Tenant. *Civil Jurisprudence Doctrines*, 17(32), 189-219. <https://doi.org/10.30513/cjd.2024.6153.1972>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

Extended Abstract

Introduction

The condition of "absence of accusation" has always been a subject of debate as one of the fundamental conditions for a witness in Imami jurisprudence and Iranian law. Within this context, the witness's status as an "interested party" is considered a clear instance of accusation, which challenges the validity of their testimony. A concrete manifestation of this issue is epitomized in the "testimony of an employee (*Ajīr*) in favor of a tenant (*Musta'jer*)," where, due to the contractual obligation between them, the witness faces the accusation of seeking personal gain. This has led to a longstanding divergence of opinion among jurists: early jurists generally held that such testimony is inadmissible, whereas many later jurists, relying on different evidence, consider it acceptable. The Iranian legislator has also adopted an ambiguous approach by stipulating the condition of "not being an interested party" in laws [such as Article 177 of the Islamic Penal Code] as one of the impediments to testimony. Therefore, the primary objective of this research is to scrutinize the jurisprudential foundations of the differing views on the validity of testimony by an interested party, focusing on the case of an employee, and to provide a systematic analysis to resolve this ambiguity. Secondary objectives include precisely defining the concept of "beneficial accusation" and determining its effective limits in undermining a witness's credibility; critically examining the jurisprudential evidence of proponents and opponents; analyzing the position of the "not being an interested party" stipulation within the system of evidence in Iranian criminal and civil litigation; and proposing practical solutions for legislators and judicial authorities.

The underlying hypothesis is that "being an interested party" per se, without considering the degree of interest, the reliability coefficient, and the nature of the connection between the benefit and the subject of the dispute, cannot be considered definitive grounds for rejecting testimony. In other words, after the meticulous process of "challenge and rehabilitation" (*Jarḥ wa Ta'dīl*) and the verification of "justice" (*Adālat*), the general stipulation of "not being an interested party" in the law is redundant and creates ambiguity. The ultimate criterion is the "witness's inclination toward one of the parties to the dispute". A review of prior studies [e.g., Kalantari et al., 1399 (2020); Siahbidi Kermanshahi, 1400 (2021)] indicates that the majority of research has considered "being an interested party" in an absolute and undifferentiated manner—without segregating its degrees and types—as an impediment to testimony. Although these studies have acknowledged the existing divergence in jurisprudential sources, research that specifically employs an analytical-critical method to trace the roots of this divergence, extract a comprehensive criterion from conflicting evidence, and present it within a legal-criminal framework has been neglected. The present study seeks to fill this scholarly gap.

Method

The authors note that the findings of this research are primarily relevant to judges in civil and criminal courts, attorneys, legal commissions of the Islamic Consultative Assembly, as well as researchers and students in the fields of law and Islamic jurisprudence, particularly at the graduate level. Consequently, in the present study, to uncover the internal logic governing the conflicting evidence, a descriptive-analytical approach grounded in jurisprudential principles has been adopted. Data collection and analysis were conducted using library resources through systematic and targeted note-taking, focusing on extracting all evidence, arguments, interpretations, and definitions related to testimony, conditions of a witness, the concept of "accusation", and instances of an "interested party".

The evidence put forth by proponents and opponents was categorized and then subjected to internal and external critique to assess the strength and weakness of each. Ultimately, centering on "rational convention", an attempt was made to derive a logical criterion from the heart of these disagreements. It should be noted that all arguments are based on authoritative texts with precise citations. The references used in this research, which form the basis for deduction and analysis, are fully listed in the article's references section to ensure reliability and allow for review and re-evaluation. Therefore, no separate dataset outside of these published documents has been generated.

Findings

The findings of this research indicate that the divergence among jurists is rooted not in the principle of the "absence of accusation" condition itself, but in the interpretation of the concept of "accusation" and the extent of the influence of "interest" on the witness's "justice". Consequently, by synthesizing and analyzing the evidence from both sides, the following criterion can be deduced: what definitively invalidates the testimony of an interested-party witness is not merely having an interest, but rather the "customary shift of the witness's position to that of a party to the dispute". In other words, if the witness's interest is such that, from a customary perspective, it places them in the position of the claimant or the defendant, the title of "witness" does not apply to them, and their testimony lacks validity, even if they possess the apparent conditions of justice.

Therefore, in applying the aforementioned criterion to the case of an "employee", one cannot rule their testimony inadmissible solely based on the existence of such a relationship. Rather, it must be established that the employee's benefit from providing testimony in the dispute is so direct and certain that custom would regard them as falling under the category of claimant or defendant. Otherwise, and upon verifying their "justice" through legal procedures, their testimony is admissible.

Conclusion

This research demonstrated that the ultimate criterion for rejecting the testimony of an interested party is the "customary shift of the witness's

position to that of a party to the dispute," not accusation per se. Therefore, the testimony of an employee who does not meet this criterion and whose justice is verified is valid. Accordingly, given the existence of the precise mechanism of "challenge and rehabilitation of witnesses" in procedural laws, which is tasked with uncovering any defect or accusation [including accusation arising from interest], and also considering the pivotal role of the judge in evaluating evidence [as per Article 211 of the Islamic Penal Code], the inclusion of the general and absolute stipulation of "not being an interested party" in civil and criminal laws [such as Article 177 of the Islamic Penal Code], after justice has been verified, is not only redundant but also disruptive and ambiguous. This ambiguity can create an undue obstacle in the path of establishing rights and may lead to the infringement of the rights of litigants and the wrongful accusation of just witnesses.

Thus, it behooves the legislature to clarify its position regarding the scope of interest that nullifies a witness's justice in civil and criminal laws. It is recommended that the esteemed legislature take necessary measures to repeal clause (c) of Article 177 of the Islamic Penal Code; because upon the completion of the challenge and rehabilitation process for witnesses during evidentiary assessment and the verification of the witness's justice, the stipulation of "not being an interested party" merely contributes to legal ambiguity and, in itself, constitutes an accusation against a just and truthful witness. Furthermore, since the judge's knowledge as one of the means of proof must also be attained through valid and evidentiary means, such ambiguity could, contrary to the principle of good faith, hinder the judge from relying on truthful witnesses.

Authors' Contributions

The contribution of the authors is as follows: the first author (Seyed Amirali Sadeghi Moghaddam) was primarily responsible for conceptualization, research design, data collection, conducting analyses, writing the initial and final drafts of the article, and all correspondence with the journal. The second author (Hamid Roustaei Sadrabadi) supervised and guided the research process at various stages. Throughout the research, the principles of research ethics, including accuracy and honesty in citation, avoidance of plagiarism and data falsification, and fair critique of others' views, have been strictly observed. For full transparency, the authors declare that there are no financial, personal, or organizational relationships that could potentially lead to a conflict of interest regarding the subject and results of this research.

Acknowledgements

The authors thank the anonymous reviewers for their valuable comments, as well as the editor and editorial staff for their diligent management of the review process.

Ethical Considerations

This research was conducted with strict adherence to academic integrity,

avoiding plagiarism, data fabrication, or misrepresentation.

Funding

This research received no specific grant from any public, commercial, or non-profit funding agency.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.



تحلیل مبانی نفوذ شهادت ذی نفع؛

مطالعه موردی: شهادت اجیر به نفع مستأجر

سید امیرعلی صادقی مقدم^۱ | حمید روستایی صدرآبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه میبد، یزد، ایران. رایانامه:

sadeghimoghaddam1369@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه میبد، یزد، ایران. رایانامه: rustaeihamid@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷ کلیدواژه‌ها: قانون مجازات اسلامی، دلیل اثبات دعوا، شهادت اجیر، جرح و تعدیل، ذی نفع. 	برای قرار گرفتن شاهد به عنوان دلیل اثبات دعوا، فقها وجود شرایط شرعی مورد نظر شاهد را ضروری دانسته‌اند. یکی از شرایط، عدم اتهام است. از جمله افرادی که شهادت، او را در مظان اتهام سودجویی قرار می‌دهد اجیر است که موجب شد در ثغور اعتبار چنین شهادتی، میان فقها اختلاف نظر باشد. فقهای متقدم را عقیده بر عدم پذیرش شهادت اجیر است لکن اعتقاد فقهای متأخر بر پذیرش شهادت اجیر است. قانون‌گذار نیز رویه مبهمی را اتخاذ کرده است. جستار حاضر برای پایان دادن به ابهام، از منابع کتابخانه‌ای با شیوه توصیفی-تحلیلی به گردآوری اطلاعات در راستای تحلیل مبانی ارائه شده مبادرت کرد اما ملاکی در رد شهادت ذی نفع یافت نشد و تنها ملاک مستخرج، آن است که اجیر با ادای شهادت، بر یکی از طرفین دعوا منقلب گردد؛ کأنه خود، یکی از طرفین دعوا شمرده شود؛ در این صورت با احراز عدالت نیز عنوان شاهد بر او صدق نمی‌کند. می‌توان اعتقاد داشت با احراز عدالت، قید ذی نفع نبودن در ماده ۱۷۷ قانون مجازات، زاید است. بنابراین مبنای ارزش‌گذاری ادله، دادرس قرار می‌گیرد؛ دادرس تشخیص می‌دهد دلیل [در مثال شهادت] تا چه میزان از اعتبار شرعی مورد نظر شارع برخوردار است هرچند مفید علم نباشد.

استاد: صادقی مقدم، سید امیرعلی؛ روستایی صدرآبادی، حمید. (۱۴۰۴). تحلیل مبانی نفوذ شهادت ذی نفع مطالعه موردی: شهادت اجیر به نفع مستأجر. آموزه‌های فقه مدنی، ۱۷(۳۲)، ۱۸۹-۲۱۹.

<https://doi.org/10.30513/cjd.2024.6153.1972>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و در زندگی نیز به سمت تکامل می‌رود. اجتماعی بودن انسان ایجاب می‌کند در مسیر تکامل، با سایر هموعان خود تعامل داشته باشد. یکی از مصادیق چنین تعاملاتی، حضور برخی از افراد در دادگاه‌ها برای شهادت به نفع یکی از دو طرف دعوا و به ضرر دیگری در تعیین سرنوشت یک پرونده و کمک به حل اختلاف و رسیدن مظلوم به حق خود است. اما هر فردی نمی‌تواند برای ادای شهادت در دادگاه حاضر گردد؛ بلکه فردی می‌تواند شهادت دهد که قابل اعتماد و دارای شرایط شرعی مورد نظر باشد؛ گاهی افراد به دلیل روابطی همچون رابطه استخدامی، در معرض اتهام به تبانی و مواضعه در راستای ذی نفع بودن در آن قرار می‌گیرند و از ادای شهادت، منع می‌شوند که مصداق آن را می‌توان به رابطه اجیر و مستأجر اشاره کرد که تردید در به کارگیری آن در قوانین ما نیز محسوس است؛ با این توضیح که بند ۳ ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی سال ۱۳۱۴، پذیرش شهادت شاهدی که نفع شخصی در دعوا داشته باشد را ممنوع می‌داند؛ تاجایی که بند ۲ ماده ۴۱۳ مندرج در ق.آ.د.م مصوب ۱۳۱۸ رابطه خادم و مخدوم را در عدم پذیرش شهادت مؤثر می‌داند و چنین رابطه‌ای را مانع از پذیرش شهادت محسوب می‌کرد. اما در سال ۱۳۷۰ طی اصلاحات صورت گرفته در برخی از مواد قانون مدنی، دو تبصره به ماده ۱۳۱۳ قانون مذکور الحاق شد و در تبصره ۲، به «نفع شخصی» اشاره شده اما تمثیلی از آن را بیان کرده که ظاهراً شامل هر نوع نفع، اعم از عین و منفعت و رد دعوا می‌شود و حتی تکدی را نمونه‌ای از نفع شخصی برای متکدی بیان کرده است! با نسخ قانون آیین دادرسی مدنی در سال ۱۳۷۹ و تصویب قانون آیین دادرسی کیفری رابطه خادم و مخدوم، ظاهراً از موارد جرح شاهد شناخته نمی‌شوند! و حتی تبصره ماده ۳۲۲ ق.آ.د.ک، مصوب ۱۳۹۲ نیز بیان داشته: رابطه خادم و مخدوم مانع از پذیرش شهادت شرعی نمی‌شود. در هر صورت در مورد رابطه بین اجیر و مستأجر، آنچه اشاره بر آن ضرورت دارد ماده ۱۷۷ قانون مجازات اسلامی است که یکی از شرایط شاهد را ذی نفع نبودن در موضوع بیان می‌کند بدون آن که قیدی بر آن اضافه

کند و یا ملاکی برای تشخیص نوع اتهام در آن ارائه کند؛ که قابل حمل بر مقاصد متعدد است. از سوی دیگر باید اشاره شود که بر اساس مواد ۲۰۹ و ۳۲۲ ق.آ.د.ک، قاضی در مرحله تحقیقات و یا در مرحله رسیدگی، موظف است رابطه خادم و مخدومی شاهد یا مطلع با طرفین پرونده را جویا شده و در صورت مجلس قید کند. علاوه بر چنین ابهاماتی که هیچ معیار و ملاکی برای تشخیص ذی نفع در دعوا توسط قانون‌گذار اشاره‌ای بر آن نشده، آنچه در مورد پذیرش شهادت اجیر به نفع مستأجر بر این ابهامات می‌افزاید موضع‌گیری متفاوت فقها است. در جواز یا عدم جواز پذیرش شهادت اجیر برای مستأجر دیدگاه‌های متفاوتی بین فقها مطرح است که می‌توان آن را به دو دیدگاه کلی تقسیم کرد؛ عده‌ای را عقیده بر این است که شهادت اجیر به نفع مستأجر، مطلقاً قابل پذیرش نیست (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۲۶؛ حلبی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۵) و در مقابل عده‌ای نیز معتقدند شهادت اجیر به نفع یا ضرر مستأجر، مطلقاً قابل پذیرش است؛ خواه رابطه استیجاری در زمان شهادت بین آن‌ها مطرح باشد، خواه نباشد (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۰۱؛ ابن‌ادریس، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲۲).

پیشینه: در این میان هرچند سابق بر این پژوهش، تحقیقاتی مرتبط با پژوهش حاضر در مورد شهادت شاهد و شرایط آن به صورت کلی انجام گرفته است اما همگی بر ذی نفع بودن شاهد به عنوان اتهام در رد شهادت او اتفاق نظر دارند: عباس کلانتری خلیل آباد و همکاران، در سال ۱۳۹۹ با نگارش مقاله «تأملی بر شرط انتفاع تهمت در شاهد» در مجله فقه و اصول دانشگاه فردوسی به شماره ۱۲۰، معتقدند هرچند در منابع فقهی، انتفاع تهمت به عنوان یکی از شرایط شاهد قلمداد شده است؛ باید در راستای متعادل‌سازی، قید ذی نفع نبودن شاهد را جایگزین آن کرد تا اتهامات عرفی مد نظر باشد و شهود ذی نفع از ادای شهادت منع شوند.

مقاله ارزشمند دیگر نیز در سال ۱۴۰۰ از سعید سیاه بیدی کرمانشاهی، با عنوان «آسیب‌شناسی شرایط شهود با رویکرد بر تعارض منافع در قضای اسلامی» در مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی در شماره ۲۵، نوشته شده و در آن هر یک از شرایط شاهد را از منظر تعارض حق شاهد با حقوق دیگران در رویه قضایی ایران بررسی

کرده است؛ در این میان، ذی نفع بودن شاهد را از مصادیق عدم پذیرش می داند. اگر چه در تحقیقات سابق بر این، به اختصار از دورویکرد ایجاد شده در پذیرش یا عدم پذیرش شهادت اجیر در میان فقها برای اثبات مدعای خود، اشاراتی شده اما تحقیقی مستقل پیرامون پرداختن به مبانی ایجاد کننده اختلافات میان فقها و ارائه کننده راهکار در جهت خاتمه دادن به ابهامات موجود در شهادت اجیر محسوب نمی شوند.

مدعا این است ادله ای وجود دارند که شهادت اجیر، هرچند ذی نفع را معتبر و قابل استناد قلمداد می کنند. بنابراین جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه ای، به تعریف اجیر و دلایل اثبات دعوا می پردازد؛ سیستم ارزیابی دلیل مورد نظر قانون گذار را بررسی می کند و با پرداختن به مبانی ایجاد کننده اختلاف نظر میان فقها در اعتبار شهادت اجیر، علاوه بر اثبات این که صرف ذی نفع بودن، از مصادیق رد شهادت شاهد شرعی نیست؛ به ارائه راهکار در جهت مشخص نمودن گستره اعتبار شهادت اجیر نیز اقدام می کند.

۱. دلایل اثبات دعوا [ماهیت]

در جهت اهمیت تفویض اختیار بر ارزش گذاری دلایل [مانند شهادت اجیر] توسط دادرس باید اشاره شود که دلایل، جمع دلیل و در معنای دلالت و راهنمایی و هدایت آمده است (لویس، ۱۹۰۷، ص ۱ ذیل واژه دل) و در اصطلاح نیز به چیزی که از وجود آن، پی به وجود چیز دیگری برده شود را دلیل می نامند (خوانساری، ۱۴۰۲، ص ۳۳). البته در منابع فقهی بیشتر به معنای لغوی آن متمرکز شده اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۱۴) و در قوانین کیفری نیز تعریفی از دلیل ارائه نشده و قانون گذار به ذکر مصادیق آن اکتفا کرده است [ماده ۱۶۰ ق.م.ا] لکن ماده ۱۹۴ ق.آ.د.م، دلیل را امری می داند که طرفین دعوی برای دفاع از خود یا اثبات خواسته به آن استناد می کنند. اگرچه تعریف ماده ۱۹۴ از ادله اثباتی، به امور حقوقی واقع تر می نمایاند؛ چراکه ماده ۱۲۵۸ ق.م، دلایل اثباتی را به اقرار، سند کتبی، شهادت شهود، امارات و قسم تقسیم می کند صرف نظر از این که به علم دادرس اشاره ای داشته باشد؛ با نگاه به ماده ۱۶۰ ق.م.ا که علم دادرس را به عنوان دلیل اثباتی یاد کرده است، تعریف ماده ۱۹۴ ق.آ.د.م

با اشکال روبه‌روست؛ چون دلیل را ظاهراً چیزی می‌داند که طرفین دعوا در صورت ارائه، دادرس را موظف به صدور حکم بر اساس آن می‌نمایند. هرچند برخلاف امور کیفری که در نص ماده ۲۱۲ ق.م.ا، از علم دادرس به مهمترین دلایل اثباتی تعبیر شده است؛ در ماده ۱۳۳۵ ق.م، توسل به قسم را محدود به مواردی که دلایل اثباتی، مانند اقرار یا شهادت و یا این که اسناد و اماراتی در جهت علم و آگاهی دادرس، موجود نباشد می‌کند؛ اما چنین استنتاج از تعریف ماده ۱۹۴ ق.آ.د.م، خلاف معتبرترین قانون یعنی قرآن کریم قرار می‌گیرد که اگر دادرس، علم به خلاف دلایل ارائه شده مانند شهود مورد نصاب داشته باشد، همچنان موظف به صدور حکم است! مبرهن است صدور چنین حکمی توسط دادرس، حکم به غیر ما انزل الله است. بنابراین باید پایه و اساس ادله اثبات دعوا بررسی شود تا بتوان استنتاج کرد که آیا دادرس برخلاف ارائه دلیل از سوی طرفین، می‌تواند برای رسیدن به علم، دلایل ارائه شده را مورد ارزیابی قرار دهد یا خیر؟ به این ترتیب باید مشخص گردد قانون‌گذار ایران از کدام سیستم ارزیابی دلیل برای اعتباربخشی به دلایل اثباتی استفاده کرده است؟

۲. سیستم ارزیابی دلیل

الف) سیستم دلایل قانونی: در این سیستم، دلایلی که با شرایط قانونی به دادگاه ارائه گردد صحت و سقم آن‌ها مفروض انگاشته می‌شود و دادرس موظف است به صرف ارائه دلایل از سوی مدعی، حکم خود را صادر کند؛ زیرا برای اقناع دادرس، همان بس که دلایل ارائه شده از شرایط مقرر قانونی برخوردار باشد نه آن که واقعیت امر را در یابد؛ به طور خلاصه می‌توان از چنین سیستمی، تحت عنوان سیستم اقناع وجدان قانون‌گذار نام برد (صادقی مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۴).

ب) سیستم دلایل آزاد: زمانی که دادرس در بازشناسی حقیقت از باطل در جواز استفاده از هر دلیلی برای اقناع وجدان خود آزاد باشد و به فصل خصومت پردازد مسلماً مبنای قانون‌گذار در ارزش‌گذاری دلایل، سیستم دلایل آزاد بوده است؛ به

-
1. Legal Avidense System
 2. Free Avidense System

نوعی که قانون‌گذار، اقناع وجدان دادرس را بر وجدان خود ترجیح می‌دهد (صادقی مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۵). ناگفته نماند برخی، از این سیستم به سیستم ادله اخلاقی نیز یاد کرده و اشاره داشته‌اند که روش آزاد سنجش ادله اثباتی، علاوه بر اخلاقی بودن دارای بُعد حقوقی نیز است که از آن به عنوان دلیل یاد کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۶). در هر صورت سیستم دلایل آزاد، متمایز از سیستم ادله قانونی بوده و دادرس برخلاف سیستم دلایل قانونی، محصور در دلایل مورد نظر قانون‌گذار نیست و مجاز به صحت‌سنجی در اعتبار دلایل ارائه شده است.

پ) سیستم ارزیابی دلیل در ایران: هرچند سیستم دلایل آزاد بر مبنای اعتماد قانون‌گذار به قضات شکل گرفته اما قضات باید در رسیدگی به پرونده‌ها، عادلانه و عاقلانه و منطقی رفتار کنند. در هر صورت محدودیت‌های سیستم دلایل قانونی در تمام کشورها رو به نابودی و انحطاط در مقبولیت است؛ به عنوان مثال در قانون کشور انگلستان بر مبنای بند ۱ ماده ۲ قانون ادله اثبات دعوا، دادرس با هیچ اجباری در پذیرش دلایل ارائه شده طرفین مواجه نیست. در متون فقه برای دادرسی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی نیز فقها بر این مورد اصرار دارند که دادرس جواز صدور حکم بر مبنای بینه ارائه شده که خلاف وجدان او باشد را ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۰۷؛ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۶۱۹) زیرا بر پایه ادله معنوی، عدالت در روند قضایی بیشتر جلوه می‌کند و حکم صادره با واقعیت مورد منازعه تطابق بیشتری دارد (مرقیس، ۱۹۸۱، ص ۱۵). با دقت در مبنای اثبات دعاوی، استنباط می‌شود اثبات در مقابل ثبوت به معنای ثابت کردن امری در مرحله استدلال است (بهرامی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۵۵) به این صورت اگر فردی علیه دیگری شکایت نزد دادرس ببرد، دادرس در صورت علم به واقعیت نزاع، طبق قول مشهور بر اساس علم خود حکم صادر می‌کند و نیاز به اثبات توسط مدعی نیست اما در صورت عدم علم دادرس به موضوع، مدعی باید دعاوی خود را ثابت کند (مغنیه، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷۸). هرچند اختلاف نظر میان علما در این که اثبات، حق مدعی است یا قاضی، مشاهده می‌شود؛ به نحوی که برخی معتقدند در صورت عدم وجود بینه، دادرس نمی‌تواند مدعی را ملزم کند تا بینه ارائه دهد و حتی با وجود بینه نیز نمی‌تواند بدون درخواست مدعی، از بینه سؤال کند و

برخی را نیز اشاره داشته‌اند دادرس می‌تواند طلب بینه کند و همچنین می‌تواند ابتدائاً بدون درخواست مدعی، از بینه سؤال کند (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۵۸). نکته‌ای که نباید از اشاره به آن غافل ماند این است که امارات متعددی می‌تواند مبنای علم دادرس در صدور حکم قرار گیرد؛ این که اماره شرعی باشد مانند ید و فراش و یا این که اماره غیرشرعی باشد و به عبارت دیگر اماره قضایی که شارع آن را به عنوان اماره قرار نداده است مبنایی برای ایجاد علم برای دادرس و استنادی برای صدور حکم قرار می‌گیرد تا جایی که برخی از فقها معتقدند اسناد و نوشته‌ها بنابر قول مشهور حجیت ندارد و حتی ادعای اجماع بر عدم اعتبار آن داشته‌اند مگر خلاف آن ثابت شود تا روزنه‌ای باشد که دادرس، مجبور به صدور حکم بر اساس دلایل ارائه شده نباشد و بتواند صحت و سقم دلایل را بررسی کند و به علم کافی در جهت اقناع وجدان برای رعایت عدالت برسد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۳۰۳-۳۰۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۷، ج ۱۰۰، ص ۴۱۷-۴۳۸). در رویه قضایی کیفری نیز بر اساس مواد ۱۶۰ و ۲۱۲ ق.م.ا که علم دادرس جزو ادله اثبات دعوا محسوب می‌شود از سیستم دلایل معنوی یا آزاد پیروی شده است به نوعی که قانون‌گذار علم دادرس را مهمترین دلیل اثبات دعاوی معرفی می‌کند و در امور مدنی با توجه به تعریف ادله اثبات دعوا بر اساس ماده ۱۹۴ ق.آ.د.م که ذکر آن در صدر مباحث گذشت ظاهر بر آن بود که ادله توسط طرفین دعوا ارائه می‌گردید اما باید به این مهم توجه داشت که اگر دادرس در محدودیت قرار گیرد و از دلایلی که او را مجبور به صدور حکم کند و یا این که دادرس از کشف دلایل برای رسیدن به حکم واقعی ممنوع باشد و صرفاً به حکم ظاهری، به صرف ارائه دلایل توسط طرفین اکتفا شود چیزی جز عدم عدالت را نمی‌توان انتظار داشت؛ این در حالی است که قانون‌گذار به این مهم توجه کرده و بر اساس ماده ۱۹۹ ق.آ.د.م، عرصه اختیارات دادرس را در رسیدن به واقعیت افزود و بیان داشته است که دادرس در کلیه امور حقوقی علاوه بر رسیدگی به دلایل مورد استناد طرفین دعوا، هرگونه تحقیق یا اقدامی که برای کشف حقیقت لازم باشد را انجام خواهد داد و بر اساس ماده ۱۳۲۴ ق.م، نیز محدودیت برای استناد به امارات قضایی وجود ندارد تا دادرس بتواند به حقیقت واقعی دست یابد.

گفتار حاضر از آنجایی اهمیت پیدا می‌کند که مبنای ارزش‌گذاری ادله اثباتی، دادرس قرار می‌گیرد؛ هرچند دلیل ارائه شده، مفید علم نباشد. این مهم نیز از رأی اصراری به شماره ۱۵-۱۳۷۵/۸/۱ دیوان عالی کشور برداشت می‌شود که در آن تأکید شده است که باید برای مشخص شدن گستره ارزش و نفوذ شهادت، نظر دادگاه ملاک باشد. بنابراین اگر شهادت را به عنوان دلیل اثبات دعاوی بدانیم محدود کردن پذیرش آن بر قاضی در چنین سیستمی وجاهت ندارد؛ اگر دادرس تشخیص دهد که وجود چنین شهادتی برای صدور حکم بما انزل الله کفایت می‌کند نمی‌توان به صرف چند اتهام احتمالی، شهادت شهودی که می‌تواند موجب عدالت در صدور حکم قرار گیرد را مردود ساخت؛ زیرا آنچه اهمیت دارد اقناع وجدان دادرس در اثبات و اجرای عدالت است نه وجدان قانون‌گذار که اقناع وجدان قانون‌گذار بر ظن مبتنی بر غلبه استوار می‌شود و صرفاً صحت حکم ظاهری در آن مشهود است اما بر خلاف آن، اقناع وجدان دادرس بر پایه علم قریب به یقین استوار می‌شود که به حکم واقعی نزدیکتر است که در رأی به شماره ۱۲۱-۱۳۱۱/۹/۱۰ نیز صرف ارائه گواه، کافی برای اثبات جرم شناخته نشده بلکه مقید به اطمینان‌آور بودن گواهی شهود شده است. در هر صورت برای فرجام رساندن مدعای خود، بحث حاضر را با تعریف شهادت به عنوان یکی از دلایل اثباتی ادامه می‌دهیم.

۳. شهادت [چیستی]

شهادت به معنای گواه بودن یک واقعه و خبر دادن آن به نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر است که از سوی شخصی غیر از طرفین دعوا ادا می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص ۳۹۶). البته حکم وجوب بر آن در صورت عدم ضرر، صادر شده است هرچند اختلاف نظر در کفایتی یا عینی بودن وجوب آن به چشم می‌خورد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۱۸۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۷۹). علاوه بر این، کتمان شهادت در قرآن نهی شده است (بقره/ ۲۸۳) و فقها نیز آن را از گناهان کبیره یاد کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۰). ناگفته نماند شهادت باید از روی قطع و یقین ادا گردد و فاقد هر گونه تعارض در موضوع شهادت بین شهود باشد و در صورت چنین تعارضی، شهادت فاقد اثر است [مستفاد از مواد ۱۳۱۵، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸ ق.م. و مواد ۱۸۳، ۱۸۵ و

۱۸۷ ق.م.ا] البته شاهد نیز باید دارای شرایط شرعی مورد نیاز برای ادای شهادت باشد تا بتواند در دادگاه حاضر شود و نزد قاضی ادای شهادت کند؛ البته یکی از این شرایط، عدم اتهام است و قانون‌گذار در ماده ۱۷۷ ق.م.ا، ذی نفع نبودن در موضوع را درج کرده که نوعی اتهام است اما این قید شامل مصادیق متعددی می‌شود:

الف) جلب منفعت: این که شهادت شریک برای شریک خود در مورد مال مشترک یا شهادت وکیل و وصی به اموری که در آن دارای ولایت هستند و امثالهم، قابل پذیرش نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۶۰). اما از گفتار فقها به نظر می‌رسد در مال غیرمشترک توسط شریک که منفعتی عایدش نمی‌شود هرچند جانب‌داری او احتمال رود یا در اموری که وکیل و وصی در آن ولایت نداشته باشند از شمول اتهام خارج می‌شوند و شهادت آن‌ها قابل پذیرش است.

ب) دشمنی دنیوی: این قید به گونه‌ای است اگر دشمنی و کینه‌توزی، موجب زوال عدالت گردد غیرقابل پذیرش است. پس اگر مسلمان برای کافر شهادت دهد قابل پذیرش است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۷۳) زیرا فقها معتقدند رعایت عدالت در حق کافر نیز ضروری است (قرائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳). به نظر می‌رسد بند چ ماده ۱۷۷ ق.م.ا که اشاره به عدم خصومت با طرفین دارد را در خصوص مذاهب اسلامی قابل سرایت نباشد؛ زیرا چنین دشمنی، اخروی به نظر می‌رسد و از دیگر سو اموری مانند طرح دعاوی کیفری و مدنی در دادگاه یا دادسرا هرچند طبق ماده ۴۲۱ ق.آ.د.ک، از موارد ردّ دادرس شمرده می‌شود لکن از موارد جرح شاهد شمرده نمی‌شود؛ هرچند برخی از فقها در مورد دشمنی دنیوی به این تعریف استناد می‌کنند که دشمنی دنیوی یعنی از ناراحتی فردی، فرد دیگر خوشحال شود و از خوشحالی او اندوهگین گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۷۳).

پ) شهادت تبرعی: در میان فقها قید مذکور قول مشهور در حق الناس است؛ اگر فردی برای ادای شهادت بدون آن که درخواستی از او شود و یا بدون اجازه دادرس، اقدام به ادای شهادت کند در معرض اتهام است و شهادت او قابل پذیرش نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۱۰۳). به اعتقاد ما هرچند اقدام داوطلبانه به ادای شهادت صورت می‌گیرد لکن صرف اقدام، شاید بر حسب مورد به عنوان اماره‌ای بر اتهام در

رد عدالت او تلقی شود و چون دادرس می‌تواند به بررسی بینه پردازد و منکر نیز حق جرح او را دارد به صرف احتمال اتهام به شهادت دروغ و رد شهادت او بدون وجود هیچ دلیل خاص و صرفاً بر پایه گمان بد و جاهت ندارد. حال آن‌که اگر شاهد، طالب عدالت باشد و از باب امر به معروف و نهی از منکر در راستای اجرای عدالت که وظیفه شرعی هر مسلمان است، امتناء او از ادای چنین شهادتی می‌تواند عدالت او را تحت الشعاع قرار دهد؛ زیرا ترک فعل او مقارن با کمک به امر به منکر و نهی از معروف است که این خود گناهی بزرگ و معارض با قبول عدالت و امر به معروف و نهی از منکر شرعی است و چنین گناهی موجب خروج او از عدالت است و بالعکس در مورد دادرس نیز صادق است؛ اگر مانع شهادت او گردد خروج موضوعی دادرس از عدالت قابل استنتاج است؛ در این راستا طبق نظر مشهور، دادرس مکلف است در جرائم منجر به قتل و جرح، شهادت کودکی که به سن ده سال رسیده باشد را بپذیرد (سجادی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹-۱۵۸).

ت) خویشاوندی: فقها را عقیده است خویشاوندی اعم از آن‌که نسبی باشد یا سببی، مانع شهادت نیست هرچند در مورد شهادت زوجه به نفع یا ضرر زوج، به ضمیمه شاهی بر آن، اختلاف نظر باشد و در مورد دوستی و رفاقت هرچند پایدار باشد و یا مهمان علیه و یا له میزبان، مانع پذیرش شهادت نخواهد بود و شهادت این افراد نیز معتبر است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۷۶) اما مبرهن است احتمال جانب‌داری و شهادت دروغ در این افراد نیز دور از نظر نیست لکن از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد از دیدگاه فقها نیز صرف احتمال نمی‌تواند عدالت شاهد را مخدوش سازد و مانع پذیرش شهادت او شود.

اکنون باید مطابقت شرط شرعی ذی نفع نبودن با مبانی و ملاکات موجود در نفوذ و عدم نفوذ شهادت اجیر بر مستأجر بررسی گردد. در این راستا ابتدا به تعریف اجیر پرداخته می‌شود و سپس نگرش موافقان و مخالفان به طور مفصل بررسی خواهد شد.

۴. اجیر [کیستی و انواع]

در لغت، مزدگیر را اجیر می‌نامند؛ آن‌که در قبال کار برای دیگری، مزد آن را دریافت می‌کند (لویس، ۱۹۰۷، ج ۱، ص ۷۹) و در اصطلاح نیز کسی که دیگری او را اجاره می‌کند

تا نفعی از عمل او ببرد اجیر نامیده می‌شود (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۷۲) و بر دو نوع اجیر خاص: آن‌که اجاره‌کننده مباشرت اجیر و زمان معین را در قرارداد اجاره قید می‌کند تا کار مورد نظر مستأجر به نحو دقیق و صحیح انجام گیرد؛ و اگر اموری غیر از امور مربوط به مستأجر باشد و انجام آن از سوی اجیر منافاتی با حقوق مستأجر نداشته باشد نیز انجام آن بدون رضایت مستأجر جایز نیست؛ برخلاف اجیر مطلق که مباشرت او می‌تواند مطلق گذاشته شود تا اجیر، مختار باشد مباشرتاً کار مورد نظر را انجام دهد یا آن را به شخص دیگر تفویض کند، هرچند زمان آن مشخص و معین باشد؛ با این توضیح که اگر اجیر مطلق قصد کاری را برای دیگری کرده باشد اذن مستأجر موضوعیت ندارد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۱، ص ۱۴۱؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۴۲). ناگفته نماند اجیر نسبت به اموال مستأجر، امین محسوب می‌شود و ید او امانی بوده مگر شرط ضمان شده باشد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۹۶). اما نکته‌ای که ذکر آن خالی از فایده در پژوهش حاضر نیست این است که برخی معتقدند عدم تعیین اجرت در به کار گماردن اجیر نیز مکروه است (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۱۶) البته اجیر با وکیل تفاوتی دارد؛ این‌که وکالت، ماهیت نیابتی دارد و اموری را که موکل به وکیل نیابت داده انجام می‌دهد اما اجیر منفعت فعل جسمانی خود را در اختیار دیگری قرار می‌دهد که شهید ثانی ماهیت چنین اجاره‌ای را بالذات می‌داند و این‌گونه اجاره از وکالت، مضاربه و مساقات نیز تفکیک موضوعی پیدا می‌کند (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۶۶). در هر صورت وکیل و اجیر در دید عرف، متهم به ذی نفع بودن در شهادت قرار می‌گیرند لکن در گنجایش محدود پژوهش، اکنون زمان آن فرا رسیده تا به مبانی موجود در مورد پذیرش و عدم پذیرش شهادت اجیر به نفع یا علیه مستأجر بپردازیم.

۵. ملاکات وارده بر اعتبارسنجی شهادت اجیر

مبحث حاضر با بررسی مبانی موجود در کتاب آسمانی قرآن کریم، آغاز می‌گردد؛ سپس به مبانی موجود در اخبار پرداخته می‌شود و در پایان نیز مطابقت مبانی موجود با بنای عقلا سنجیده می‌شود و یافته پژوهش ارائه خواهد شد.

۵-۱. بررسی مبانی موجود در قرآن

در مورد ادای شهادت و مسائل پیرامون آن، خداوند در سوره نساء می‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء/ ۱۳۵)

بر اساس این آیه، واجب است حتی در صورت ضرر به خود یا منافع والدین، شهود در راستای عدالت، شهادت به حق ادا نمایند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۷۶) و هر نوع رفتار در راستای تأخیر و جلوگیری از اجرای عدالت، حرام تلقی می‌شود (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۴).

مشابه همین حکم در آیه دیگری از قرآن نیز اشاره شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (مانده/ ۸).

نکته‌ای که باید در راستای وجوب آیه بر اجرای عدالت اشاره کرد این است که هرچند جرایم حدی منافی عفت، راه اثبات سختی را در پی دارد و شارع مقدس را عقیده بر پرده پوشی به این گونه جرایم است تا از قبح چنین جرایم شنیع جلوگیری شود؛ به عنوان مثال آیه ۱۵ سوره نساء: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا...﴾ که در اثبات جرایم منافی عفت مانند زنا، چهار شاهد را حد نصاب اثبات آن می‌داند، عده‌ای از فقها «اربعة منكم» را در اشاره به نصاب شهود، صرفاً بر شهادت چهار مرد عادل تفسیر می‌کنند و آن را قابل پذیرش می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۷۰). بنابراین اگر فردی در راستای احقاق حق برآید و ارتکاب زنا یا از سوی شخصی اعلام کند اگر شهودی بر اثبات خود نداشته باشد قرآن می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور/ ۴).

همچنین آیات ۶ و ۷ سوره نور در مورد نسبت زنا یا که توسط شوهر به همسر داده می‌شود در صورت نبود شاهد، لعان را واجب می‌داند؛ حال اگر فردی در راستای عدالت و حفظ حیثیت مظلوم، چنین ادعایی مطرح کند و در صورت

واقعیت امر هرچند رویکرد شارع بر پرده‌پوشی به این جرایم است و در صورت عدم اثبات به واسطهٔ نپذیرفتن شهود یا کتمان از سوی شهود، به مراتب آثار سوئی را در پی خواهد داشت که فردی بی‌گناه، محکوم به قذف می‌شود و از طرفی بر قاذف در مثال مذکور، در قرآن برچسب دروغ‌گویی توطئهٔ عظیم داده شده است، زیرا مفسران «کبره» را در معنای بزرگ، استعمال کرده‌اند و معتقدند مرجع ضمیر آن نیز تهمت است (قریشی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵، ذیل آیه ۱۱ سوره نور) و این منافات دارد با ساحت پاک شارع مقدس که مجازات جسمی و روانی بر فرد بی‌گناهی که صرفاً احقاق حق می‌کند را مهر تأیید بکوبد. به این ترتیب با توجه به عبارت «وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرِضُوا» در آیه ۱۳۵ سوره نساء، کتمان و امتناع از ادای شهادت توسط فردی که از او طلب شهادت می‌شود در صورتی که عدالت و ابسته به شهادت او باشد حرام است (قرآتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳) در این راستا آیه ۲۸۲ سوره بقره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...» و آیه ۲ سوره طلاق «فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارُقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَاقْبِمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» که تأکید بر لزوم گرفتن شهادت در قراردادهای شده و حتی برخی آن را شرط صحت بعضی از عقود، مانند طلاق می‌دانند (قرآتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۱۰۵) و همچنین تأکید بر لزوم ادای شهادت عادلانه شده است (رازی، ۱۴۰۸، ج ۴۷، ص ۲۱) و کتمان‌کننده شهادت به حق نیز مورد لعن قرار گرفته است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره/۱۵۹) تا جایی که برخی، کتمان شهادت را از موجبات کفر نیز دانسته‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶). بنابراین قرآن کریم هدف از ادای شهادت و جلوگیری از کتمان آن را اجرای عدالت و صدور حکم بما انزل الله توسط دادرس اعلام می‌کند. ناگفته نماند گسترهٔ آیات مذکور به صورت عام وارد شده است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۷؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۷۵؛ قرآتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳) پس شمولیت آیه بر اجیر نیز سرایت می‌کند؛ زیرا احکام آیات به صورت عام وارد شده‌اند و استثنا شدن اجیر، نیازمند دلیل و نص خاص است. بنابراین برای مشخص شدن گسترهٔ اعتبار

شهادت اجیر، باید مبانی موجود در اخبار را بررسی کنیم.

۵-۲. بررسی مبانی موجود در اخبار

تقریر اول: روایات وارده: با نگاه به روایات وارده در خصوص مورد و استناد فقها بر آن‌ها موجب شده تا برخی در پذیرش شهادت اجیر تردید کنند (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۳۲۶). مخالفان پذیرش شهادت اجیر در راستای مدعای خود به روایات متعددی اشاره و استناد کرده‌اند:

الف) روایت معتبر سماعه: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ فَقَالَ: الْمُرِيبُ وَالْخَصْمُ وَالشَّرِيكُ وَدَافِعُ مَغْرَمٍ وَالْأَجِيرُ وَالْعَبْدُ وَالتَّائِبُ وَالْمُتَّهَمُ كُلُّ هَؤُلَاءِ تُرَدُّ شَهَادَاتُهُمْ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۷۷؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۳). این روایت مهم‌ترین دلیل ارائه شده مخالفان است و نشان از عدم قبول شهادت اجیر دارد، چون اجیر در معرض اتهام به ذی نفع بودن قرار دارد، شهادت او را مردود اعلام داشته‌اند.

ب) روایت صحیحہ عبیدالله بن علی حلبی: «قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَمَّا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ فَقَالَ: الظَّنِّينَ وَ الْمُتَّهَمَ وَالْخَصْمَ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۷۳).

ج) روایت صحیحہ از عبدالله بن سنان: «عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ قَالَ فَقَالَ الظَّنِّينَ وَالْمُتَّهَمَ قَالَ قُلْتُ فَأَلْفَاسِقُ وَالْخَائِنُ قَالَ ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي الظَّنِّينَ»؛ عبدالله بن سنان می‌گوید: از اباعبدالله (ع) (امام صادق (ع)) پرسیدم شهادت چه افرادی رد می‌شود؟ سپس می‌گوید: امام فرمود: کسی که مورد بدگمانی و تهمت است. می‌گوید (ابن سنان): گفتم: پس شهادت فرد فاسق و خائن چگونه است؟ امام (ع) فرمود: آنان نیز در ظنین، کسی که مورد بدگمانی است داخل‌اند (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۷۳).

اما در مقابل، موافقان پذیرش شهادت اجیر در اثبات مدعای خود به روایت معتبر ابوبصیر به نقل از امام صادق (ع) اشاره کرده‌اند. البته این روایت مورد استناد مخالفان نیز قرار دارد، اما به شکل و استدلال خاصی که در امتداد بحث به آن خواهیم پرداخت. روایت چنین است: «أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الضَّيْفِ إِذَا كَانَ عَفِيفًا صَائِنًا قَالَ: وَ يُكْرَهُ شَهَادَةُ الْأَجِيرِ لِصَاحِبِهِ وَ لَا بَأْسَ بِشَهَادَتِهِ لغيره وَ لَا بَأْسَ بِهِ لَهُ بَعْدَ مُفَارَقَتِهِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۷۰).

موافقان با استناد به لفظ «یکره»، کراهت را در معنای اصطلاحی آن به کار برده و معتقدند چنین لفظی نشان از اراده بر عدم حرمت در سایر روایات وارد دارد؛ در این راستا فقهای را چون علامه حلی (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۶) عقیده بر این رویکرد است. لکن فقهای مخالف را عقیده است از لفظ «یکره» در روایت ابوبصیر، حرمت اراده شده و کراهت در معنای لغوی آن به کار گرفته شده است نه اصطلاحی! زیرا روایت در راستای بیان حرمت وضعی است و به کارگیری کراهت در معنای اصطلاحی آن، وجاهت ندارد (لنکرانی، ۱۴۲۰، ص ۵۳۰) از دیگر سو استناد این دست روایات خاص که استدلال آن‌ها ناتمام است صحیح نمی‌نمایاند؛ چون در صورت تام بودن دلالت روایات خاص، روزه برای نفوذ روایت عام باقی نخواهد ماند؛ درحالی که روایت سماعه ظاهراً بر عدم پذیرش شهادت اجیر است که با روایت ابوبصیر که ظهور در عدم پذیرش چنین شهادتی دارد همخوانی نشان می‌دهد و از آنجاکه در صورت پذیرش شهادت اجیر، بر او واجب است در صورت درخواست مشهودله شهادت دهد، وجاهت ندارد تا کراهت بر معنای اصطلاحی آن حمل گردد و باید در نظر داشت که حمل کراهت در شهادت گرفتن یا تحمل شهادت، منافات با ظاهر روایت دارد و باید روایات عام را با توجه به روایات سماعه و ابوبصیر، مقید بر این کرد که تا قبل از مفارقت، شهادت اجیر به نفع مستأجر قابل پذیرش نباشد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، کتاب شهادت مسئله ۹۲). به اعتقاد نگارندگان پژوهش، این اعتقاد که از سوی سید ابوالقاسم خویی نیز پذیرفته شده است کامل نیست و آنچه مخالفان پذیرش شهادت اجیر بر آن پافشاری می‌کنند در مظان اتهام به ذی نفع بودن اجیر است و با وارد کردن چنین اتهامی که اجیر ممکن است در راستای ذی نفع بودن در دعوا، شهادت دروغ ادا کند، صرفاً گمان و ظن بر خلاف اصل برائت است. آیا به صرف اتهام و احتمالات باید در پذیرش شهادت اجیر، حتی اجیر عادل تردید کرد و مانع شهادت او در راستای عدالت شد؟! برای پاسخ به این سؤال باید مشخص شود که آیا ملاکی برای اتهام وجود دارد یا خیر؟

تقریر دوم: بررسی ملاک تهمت در رد شهادت: همان‌گونه که اشاره شد با نگرش دقیق‌تر به روایات، مشخص می‌شود مانع پذیرش و قبول شهادت از اجیر، در معرض

اتهام قرار داشتن اجیر است؛ اما آیا هر نوع اتهام می‌تواند در مقابل عدالت قرار گیرد و اعتبار شهادت فرد عادل را مخدوش کند؟ باید خاطرنشان کرد هرچند در رأی به شماره ۱۱-۱۳۶۹/۴/۱۸ اشاره شده است که اگر صدور حکمی بر پایه اظهارات شاهد صورت گرفته باشد اما عدالت شاهد احراز نشده باشد از موجبات اعتراض به حکم صادره است؛ اما با تفحص در کتب فقهی و روایی ملاک خاصی برای تعیین این که کدام نوع اتهام موجب رد شهادت می‌گردد وجود ندارد! بنابراین نمی‌توان هر نوع اتهامی حتی اتهامی که عرفاً بر شاهد وارد می‌شود را اتهام شرعی محسوب کرد و اعتبار شهادت را مخدوش ساخت (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۸۲) زیرا همان گونه که اشاره شد دلایل قرآنی و هم چنین روایات بر شهادت در برپایی عدالت اطلاق دارند. بنابراین اتهاماتی مدنظر قرار می‌گیرند که به عدالت شاهد لطمه بزنند؛ اگرچه گاهی منشأ اتهام، خویشاوندی، روابط نسبی، دوستی و... باشد اما تا زمانی که هر کدام از این موارد بر عدالت شاهد خدشه نزنند نمی‌تواند مانع از پذیرش شهادت قرار گیرد. با امعان نظر، روایات موجود به اعتبار شهادت فرد عادل، با توجه به نبود دلیل محکم بر نپذیرفتن شهادت شاهد به صرف اتهام، برتری دارند؛ آنچه برخی از فقها نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند که صرف اتهام هیچ خللی در قبول شهادت وارد نمی‌سازد مگر آن که دلیل عدم قبول آن محرز گردد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۰).

ما را عقیده است اصل بر پذیرش شهادت شهود ارائه شده بر پایه اصل برائت و اصل عدم اتهام قرار می‌گیرد، هرچند مدعی جرح می‌تواند بر عدم عدالت شهود دلیل ارائه کند. ناگفته نماند ما را اعتقاد به موضوعیت داشتن شهادت به عنوان دلیل اثباتی نیست؛ بحث بر احراز شرایط شاهد شرعی است اما این که ارائه چنین شهودی تا چه اندازه می‌تواند در علم دادرس و اقناع وجدان او کافی باشد و یا آن که شهادت شهود، دلیل اثبات دعاوی خاص شناخته می‌شود یا خیر؟ بحث دیگری است. در هر صورت، مدعی مذکور که اصل بر پذیرش شهود ارائه شده است مگر آن که نفع اجیر در دعوا ثابت گردد، از بررسی روایات ارائه شده توسط مخالفان که پیش تر ذکر آن گذشت آشکار می‌شود. با دقت در روایت سماعه که معتبرترین دلیل ارائه شده مخالفان برای عدم پذیرش شهادت اجیر است شهادت شریک به نفع

شریک دیگر پذیرفته نیست. اما روایتی نیز وجود دارد که شهادت شریک در غیر مال مشترک را می پذیرد. این روایت از ابان است با این مضمون: «عَنْ أَبَانَ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَرِيكَيْنِ شَهِدَا أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ إِلَّا فِي شَيْءٍ لَهُ فِيهِ نَصِيبٌ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۴۶).

لکن اگر ایراد شود که روایت مذکور، مرسل است، باید گفت هرچند روایت مرسل است اما ذکر آن در کتاب شیخ صدوق گذشت و مراسیل شیخ صدوق در حکم مسانید اوست و همچنین روایت نیز به طریق شیخ طوسی صحیح قلمداد می شود. افزون بر این، روایاتی نیز بر قبول شهادت شریک در مال مشترک، مانند صحیح عبد الرحمن به نقل از امام صادق (ع): «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ثَلَاثَةِ شُرَكَاءَ ادَّعَى وَاحِدٌ وَ شَهِدَ الْاِثْنَانِ قَالَ: يَجُوزُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۷۰) آمده است، البته هرچند روایت صحیحی قلمداد گردید، اما با توجه به وجود روایت معارض از همان راوی: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى وَ حَمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمَيْمُونِيِّ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ثَلَاثَةِ شُرَكَاءَ شَهِدَا اِثْنَانِ عَلَى وَاحِدٍ قَالَ لَا يَجُوزُ شَهَادَتُهُمَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۹۴)، نمی توان جمع بین این دو را قائل شد.

علی هذا در مورد برده که به نفع مولای خود شهادت دهد نیز همین موضوع حکم فرماست، اگرچه در مظان اتهام به ذی نفع بودن قرار دارد، لکن با وجود احراز عدالت می تواند شهادت دهد. روایاتی که در تعارض با عدم پذیرش شهادت برده - که در روایت سماعه تصریح بر آن شد- وجود دارند مانند روایت صحیح عبد الرحمن بن حجاج به نقل از امام صادق (ع) با این مضمون:

«عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ

الْمَلُوكِ إِذَا كَانَ غَادِلًا» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۴۵)

که شهادت برده عادل، ایرادی بر آن نیست. همچنین در روایات صحیح دیگر از عبد الرحمن بن حجاج در قضیه زره متعلق به طلحه که در ید عبد الله بن قفل در مسجد کوفه توسط حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) مشاهده شد؛ حضرت امیر (ع) به

او فرمود: «این زره متعلق به طلحه است و در جنگ جمل بر تن او بوده است. عبدالله عرضه داشت تا نزد قاضی بروند آنگاه به نزد قاضی شریح رفته و شریح بر حضرت علی (ع) عرضه داشت تا بر مدعای خود بینه بیاورد - این قضیه به نقل از امام باقر (ع) است - امام باقر (ع) می فرمایند:

«حضرت امیر (ع) قنبر را به عنوان شاهد معرفی کرد اما شریح به دلیل این که قنبر، برده بود شهادت او را نپذیرفت. امام باقر (ع) می فرماید: در آن قضیه، حضرت علی (ع) بر قضاوت شریح خشمگین شد و سه مرتبه فرمود: ذره را بگیر، چرا که شریح، حکم ظالمانه صادر کرده است - قنبر شهادت داد زره متعلق به طلحه است که در جنگ جمل بر تن داشت - قنبر برده عادل است؛ و هرگاه برده عادل باشد می تواند شهادت دهد و مانعی بر او نیست» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۳: عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۶۴).

همچنین روایت صحیح ابوبصیر در سؤال از امام علی (ع) در مورد شهادت عبد مکاتب: «قَالَ: سَأَلْتَهُ عَنْ شَهَادَةِ لِمَكَاتِبَ كَيْفَ تَقُولُ فِيهَا؟ قَالَ: فَقَالَ: تُجَوِّزُ عَلَيَّ مَا أَعْتَقَ مِنْهُ أَنْ لَمْ يَكُنْ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنَّكَ أَنْ عَجَزْتَ زِدْ دَنَّاكَ فَإِنْ كَانَ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ ذَلِكَ لَمْ تَجْزِ شَهَادَتَهُ حَتَّى يُوَدَّى» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۴۹)، که مبرهن است شهادت عبد مکاتب پذیرفته است، هرچند در مظان اتهام باشد مگر آن که اتهام آن ها به صورتی باشد تا عدالت او مخدوش گردد.

این در حالی است روایاتی دیگر موجودند که هرچند شاهد معرفی شده در مظان اتهام باشد اما با احراز عدالت، شهادت او پذیرفته است، حال آن که اتهام آن ها در نتیجه ارتباط با مشهودله به مراتب اتهامات قوی تر و مؤثرتری است، مانند روایت سکونی از امام صادق (ع): «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: أَنَّ شَهَادَةَ الْأَخِ لِأَخِيهِ تُجَوِّزُ إِذَا كَانَ مُرْضِيًّا وَمَعَهُ شَاهِدٌ آخَرُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۶۸)، که شهادت برادر به نفع برادرش قابل پذیرش است؛ و روایت دیگر از عمار بن مروان در شهادت زوج بر زوجه: «عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ يَشْهَدُ لِأَمْرَأَةٍ قَالَ: إِذَا كَانَ خَيْرًا جَارَتْ شَهَادَتُهُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۶۶) نیز شهادت زوج با

احراز عدالت قابل پذیرش است؛ هرچند در شهادت زوجه به نفع زوج به دلیل واجب النفقه بودن زوجه، در مظان اتهام قرار می گیرد. بنابراین باید توجه داشت اموری مانند ذی نفع بودن شاهد که در اثر شهادت، نفعی برای خود کسب کند یا ضرری از خود دفع کند، دشمنی دنیایی که منجر به عدم شهادت عادلانه گردد، شهادت فرد متکدی و امثالهم، تماماً اماراتی هستند که شاهد را مظنون به فسق قرار می دهد و همگی به غیر از موارد اثبات و خدشه بر عدالت، قابلیت تمسک ندارند؛ زیرا عدالت به تعبیر فقها، ملکه ای نفسانی است که فرد در اثر آن از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره خودداری می کند (عاملی (شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۹) و احراز چنین امری (عدالت) دلالت بر مصونیت شاهد از اتهامات فوق الذکر دارد و تا دلیل محکم بر عدم پذیرش شهادت فرد عادل اما مورد اتهام نباشد شهادتش مردود نیست (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۲۳۰). چون اثبات عدالت ملازمه با عدم اقدام شاهد به گفتار دروغ است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۹۸) به این ترتیب تنها ملاک مستخرج از بطن ادله وارده که بتوان به صورت قاطع و بدون هیچ شبهه ای آن را مانع ذی نفع از ادای شهادت دانست این است که با شهادت خود نفعی عایدش گردد و یا ضرری از خود دفع کند؛ گویا شهادت را برای خود ادا می کند و به عبارت دیگر نفعی در موضوع دعوا ببرد، به گونه ای که شاهد بر مدعی دعوا منقلب گردد. اکنون با این تفسیر، بند «ج» ماده ۱۷۷ ق.م.ا، به ذهن متبادر می شود که اشاره به ذی نفع نبودن در موضوع دارد و اگر بند مذکور را متمتع به این تفسیر استوار سازیم از منظر عقلایی نیز عادلانه تر است، زیرا عقل به حسن عدل و قبح ظلم حکم می کند. برای درک بهتر، شایسته است تلازم ادله وارده را با بنای عقلارزیابی کنیم.

۵-۳. قاعده تلازم (بنای عقل)

از بررسی روایات مشخص شد تابع برای متبوع تحت شرایطی می تواند شهادت دهد اما روایتی از ابوبصیر نقل شد و اشاره آن پیش تر گذشت که فقها بر عبارت «یکره» اختلاف کردند؛ فقهای متقدم و مخالف پذیرش شهادت اجیر معتقدند کراهت در مورد شهادت معنا ندارد (لنکرانی، ۱۴۲۰، ص ۵۳۰) بلکه اگر قائل بر جواز شهادت باشیم شهادت با درخواست مشهودله واجب می شود و اگر جواز را بی مورد بدانیم شهادت

حرام است. منتها باید توجه داشت اگر اتهام را موجب خدشه به اعتبار شهادت بدانیم باید در تمام موارد اتهام را مؤثر دانست و قائل بر این بود که شاهد نباید متهم باشد و اگر مؤثر ندانیم باید گفت شاهد می تواند شهادت دهد هرچند متهم باشد؛ چگونه باید معتقد بود که ادای شهادت برادر به نفع برادر، دوست به نفع دوست، پسر برای پدر با وجود اتهام مردود نیست اما شهادت اجیر مردود است! چون مورد اتهام است؟! به اعتقاد ما اشکال کار متقدمین بر همین نکته است که معتقدند کراهت اصطلاحی در باب شهادت معنا ندارد؛ این که واژه «یکره» در حدیث ابوبصیر یعنی «یحرم» یعنی حرام است و این یعنی عقیده بر این باشد که اگر روایت به زمان امام صادق (ع) برگردد و واژه «یکره» به معنای اصطلاحی آن، بی مورد باشد؛ یعنی چنین به ذهن متبادر سازد که در زمان امام صادق (ع) نبوده و الآن به وجود آمده است؟! حال آن که احکام تکلیفی شامل وجوب، حرمت، استحباب (ندب)، کراهت و اباحه که از آن ها به احکام خمسّه یاد می شود، نه تنها در زمان امام صادق (ع) بلکه در زمان پیامبر (ص) نیز وجود داشته اند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۹) که به نظر، این ایراد بر متقدمین وارد است؛ مسلم است اگر عقل حکم کند مانع شدن از اعتبار شهادت شهودی که عدالت آن ها محرز شده و در صورت انحصار شهادت به شهودی مانند اجیر، نه تنها مکروه نیست بلکه واجب است در راستای عدالت، مبادرت به ادای شهادت کند؛ چون رسیدن ذی حق به حقش منحصر در شهادت اوست؛ آنچه در روایات مربوط به زره طلحه گذشت حضرت امیر (ع) برده عادل اما در مظان اتهام را به شهادت گرفت و تصریح بر عدالت او داشت (حسن و قبح عقلی).

به هر حال در استدلال فقهای مخالف و موافق در مورد اعتبار شهادت اجیر، مشخص است که به چند روایت مذکور در پژوهش، به ویژه روایات صحیح ابوبصیر که ذکر آن گذاشت به صورت مشترک استناد شده و منع اجیر از شهادت را به دلیل اتهام به ذی نفع بودن او خلاصه کرده اند؛ بدون آن که ملاکی را برای آن مشخص سازند. لکن سابق بر این نیز اشاره شده است فقهای متأخر، تردید کمتری نسبت به اعتبار شهادت اجیر در مقابل مخالفان دارند و آن را مکروه می دانند به نحوی که مخالفان پذیرش، صرف ذی نفع بودن را هرچند اگر شاهد، عادل باشد از مصادیق

رد شهادت او می دانند (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۶؛ لنگرانی، ۱۴۲۰، ص ۵۳۰). در برداشت پایانی حاصل از بررسی بنای عقلا، می توان این گونه اعتقاد داشت شهادت اجیر، بر حسب شرایط می تواند واجب باشد یا مکروه یا حرام. البته استدلال ما اجتهاد در برابر نص نیست بلکه این استدلال بر پایه تلازم نص با حکم عقل صورت می گیرد؛ توضیح این که بر اساس آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾ کتمان شهادت از دیدگاه قرآن حرام دانسته شده است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳). البته روایاتی نیز بر این مطلب اشاره دارند؛ مانند صحیح هاشم بن سالم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ قَالَ: بَعْدَ الشَّهَادَةِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۱۳).

البته دلیل وجوب نیز آن است که شهادت راهی برای رسیدن ذی حق به حق خود است و بر اساس روایت وارده دیگر، مانند صحیح محمد بن مسلم: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَلَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۱۷). هرگاه شخصی به صورت اتفاقی شاهد واقعه ای شود اگر بداند چه کسی ظالم است باید شهادت دهد که در آن چیزی جز ادای شهادت، بر او حلال نیست. البته اگر شاهدی بر این کار گرفته نشده و او نیز نداند چه کسی ظالم است می تواند سکوت کند، که طبق روایت صحیح هاشم بن سالم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَا يَابِ الشُّهَدَاءُ، قَالَ: قَلِيلَ الشَّهَادَةِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۰۹) نیز شهود نباید از تحمل شهادت خودداری کنند.

به این ترتیب تنها همین ملاک مورد نظر پژوهش بر مبنای عقل در راستای حُسن عدل، تأیید می گردد. در هر صورت از تلازم روایات با مبنای عقلایی می توان در راستای دستیابی به اتفاق نظر میان مخالفان و موافقان، این گونه نظر داد که اگر از اجیر خواسته شود تا تحمل شهادت کند در این صورت اگر عادل نباشد بر او حرام است که به عنوان شاهد قرار گیرد و اگر عادل باشد اما در مظان اتهام قرار داشته باشد چون در مرحله تحمل شهادت است باید بنگرد که اگر تحمل شهادت، منحصر در اوست پس واجب است که تحمل شهادت نماید؛ زیرا گرفتن شهادت

در برخی موارد مانند اجرای صیغه طلاق حسب شرایطی بر خواهان آن ضروری است. از دیگر سواحراز شرط عدالت گاهی به خود فرد بر می‌گردد که از باطن خود باخبر است و اگر تحمل شهادت منحصر به او نباشد اما عادل باشد چون افرادی غیر از او نیز برای تحمل شهادت قرار دارند کراهت دارد شهادت را تحمل کند، زیرا در معرض ناسزا شنیدن [همان اتهام عرفی] است [واجب کفایی].

در ادای شهادت نیز اگر اجیر، عادل نباشد حرام است که ادای شهادت کند و اگر عادل باشد و شهادت نیز منحصر در او نباشد کراهت دارد ادای شهادت نماید اما اگر منحصر در او باشد به نحوی که رسیدن ذی حق به حق خود و اجرای عدالت، وابسته به شهادت او باشد واجب است ادای شهادت نماید [واجب عینی]. مبرهن است چنین تفسیر بر پایه بنای عقلا، زیبا و با عدالت سازگار است. در هر صورت، حکم وجوب به مواردی که شهادت موجب ضرری غیرقابل اغماض بر شاهد گردد بر پایه قاعده لاضرر، وجوب آن برداشته می‌شود که مجال و مقال دیگری را به خود می‌طلبد.

نتیجه‌گیری (یافته‌ها و پیشنهاد راهبردی)

۱. مبانی موجود در قرآن نشان از آن دارد که رعایت عدالت واجب است و در راستای صدور حکم بما انزل الله، اقدام به شهادت، واجب و کتمان کننده آن مرتکب فعل حرام شده است.

۲. با بررسی روایات مشخص شد صرف اتهام نمی‌تواند ملاکی برای رد شهادت شاهد قرار گیرد و صرفاً اتهاماتی که از چنان قدرت و پشتوانه‌ای برخوردار باشند تا عدالت شاهد با وجود اصل برائت مخدوش گردد مبنا قرار می‌گیرد.

۳. از منظر بنای عقلا و قاعده فقهی تلازم بین حکم عقل و شرع، این نتیجه حاصل آمد که شهادت اجیر عادل هرچند ذی نفع، نافذ است.

زیبنده قانون‌گذار حکیم است که موضع خود را نسبت به گستره نفع زائل کننده عدالت شاهد در قوانین حقوقی و کیفری مشخص سازد تا نظاره‌گر چنین ابهاماتی در استناد به ادله اثبات دعاوی نباشیم. پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار محترم اقدامات

لازم را در جهت حذف بند «ج» از ماده ۱۷۷ ق.م.ا، مبذول نمایند؛ زیرا با اتمام فرایند جرح و تعدیل شهود در رسیدگی به ارزش ادله اثباتی و احراز عدالت شاهد، قید «ذی نفع نبودن» عبث می‌نمایاند و صرفاً از موجبات ابهام در قوانین و در نوع خود، اتهامی بر شاهد عادل و راستگو است؛ با توجه به این‌که علم دادرس به عنوان یکی از ادله اثباتی تلقی شده است و باید از راه‌های معتبر و مستندات بین نیز حاصل شود، چنین ابهامی می‌تواند بر خلاف اصل حُسن نیت، مانع دادرس در استناد به شهود راستگو باشد؛ زیرا چنین ابهاماتی، درستی گفتار و رفتار شهودی را می‌زداید که به ناحق متهم به دروغ‌گویی می‌شوند!

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌ادریس حلی، محمد. (۱۳۹۰ش). السرائر. قم: انتشارات اسلامی.
۲. اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده و البرهان. قم: انتشارات اسلامی.
۳. امین، سیده نصرت. (۱۳۶۱ش). مخزن العرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۴. انصاری، سید مرتضی. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. انصاری، محمدعلی. (۱۴۲۰ق). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفکر.
۶. بهرامی، بهرام. (۱۴۰۰ش). بایسته‌های ادله اثبات. تهران: انتشارات نگاه بینه.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۶ش). دایرة المعارف حقوق. تهران: امیرکبیر.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۷ش). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.
۹. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۰۷ق). الفقه - موسوعه استدلالیه فی فقه الاسلامیه. قم: مؤسسه الفکر الاسلامی.
۱۰. حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین (ع).
۱۱. حلی، ابن‌ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. خوانساری، محمد. (۱۴۰۲ش). منطق صوری. تهران: انتشارات دیدار.
۱۳. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه آثار امام خویی.
۱۴. رازی، ابوالفتح. (۱۴۰۷ق). روض الجنان و روح الجنان. بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۳۸۸ش). مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام. قم: دار التفسیر.
۱۶. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۵ش). فرهنگ علوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۷. سجادی نژاد، سید احمد. (۱۳۹۱ش). ادای شهادت در فقه و حقوق ایران و چند کشور غربی و عربی. آموزه‌های فقه مدنی، ۴(۶)، ص ۱۳۹-۱۵۸.

۱۸. صادقی مقدم، سید امیرعلی. (۱۳۹۸ش). بررسی رد رسیدگی به پرونده از سوی دادرس به استناد علم از راه‌های غیرمعتبر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر اردوان ارژنگ، دانشگاه میبد-یزد.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۷ش). العروة الوثقی. تهران: مطبعة الحیدری.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ش). الاستبصار. تهران: دار الکتب.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجرد فقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتب.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب.
۲۷. طبیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). أطیب البیان. تهران: انتشارات اسلام.
۲۸. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: انتشارات داوری.
۲۹. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۳۰. عاملی، شمس‌الدین محمد بن مکی (شهید اول). (۱۴۱۱ق). اللمعة الدمشقیة. تهران: انتشارات قدس.
۳۱. عاملی، شمس‌الدین محمد بن مکی (شهید اول). (۱۴۱۲ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۲. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر). (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت.
۳۳. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۴. قریشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۴ش). تفسیر احسن‌الحديث. تهران: بنیاد بعثت.
۳۵. کاتوزیان، ناصر. (۱۴۰۱ق). اثبات و دلیل اثبات. تهران: میزان.
۳۶. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). الکافی، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۲۰ق). تفضیل الشریعه. قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۸. لوئیس، معلوف. (۱۹۰۷م). فرهنگ المنجد. بیروت: دار المشرق.
۳۹. مرقیس، سلیمان. (۱۹۸۱م). اصول اثبات و اجرائه فی المواد المدینه فی قانون المصر مقارناً تنظیمات سایر بلاد العربیه. قاهره: عالم الکتب.
۴۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۰۴ق). فقه الامام الصادق (ع). بیروت: دار الجواد.
۴۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹ش). تحریرالوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ه).
۴۲. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲ق). جواهر الکلام. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۴۳. نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت.

References

- The Holy Quran.
1. Amili, Muhammad ibn Hasan (Sheikh Hurr). (1989). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Ahl al-Bayt (pbut)Institute [in Arabic].
 2. Amili, Shams al-Din Muhammad ibn Makki (Shahid al-Awwal). (1991). *Al-Lum'ah al-Dimashqīyah*. Tehran: Quds Publications [in Arabic].
 3. Amili, Shams al-Din Muhammad ibn Makki (Shahid al-Awwal). (1992). *Al-Durūs al-Shar'iyah fī Fiqh al-Imāmīyah*. Qom: Jami'ah al-Mudarrisin Publications [in Arabic].
 4. Amili, Zayn al-Din ibn Ali (Shahid al-Thani). (1990). *Al-Rawḍah al-Bahīyah fī Sharḥ al-Lum'ah al-Dimashqīyah*. Qom: Dawari Publications [in Arabic].
 5. Amili, Zayn al-Din ibn Ali (Shahid al-Thani). (1993). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Qom: Islamic Ma'arif Institute [in Arabic].
 6. Amin, Seyedeh Nosrat. (1982). *Makhzan al-'Irfān* [Treasure of Gnosis]. Tehran: Nahdat-i Zanan-i Musliman [in Persian].
 7. Ansari, Muhammad Ali. (1999). *Al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah al-Muyassarah*. Qom: Majma' al-Fikr [in Arabic].
 8. Ansari, Seyed Murtada. (1994). *Al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmīyah*. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
 9. Ardabili, Ahmad. (1983). *Majma' al-Fā'idah wa al-Burhān*. Qom: Islamic Publications Institute [in Arabic].
 10. Bahrami, Bahram. (2021). *Bāyistah-hā-yi Adillah-yi Ithbāt* [Essentials of Evidence]. Tehran: Nigah-i Bineh Publications [in Persian].
 11. Halabi, Abu al-Salah. (1983). *Al-Kāfī fī al-Fiqh*. Isfahan: Maktabat al-Imam Amir al-Mu'minin [in Arabic].
 12. Hilli, Fakhr al-Din Abu Abdullah ibn Ahmad ibn Idris. (1990). *Al-Sarā'ir al-Hawī li-Tahrīr al-Fatāwā*. Qom: Islamic Publishing Institute [in Arabic].
 13. Husseini Shirazi, Seyed Muhammad. (1987). *Al-Fiqh: Mawsū'ah al-Istiḍlālīyah fī Fiqh al-Islāmīyah*. Qom: Al-Fikr al-Islami Institute [in Arabic].
 14. Ibn Idris al-Hilli, Muhammad. (2011). *Al-Sarā'ir*. Qom: Islamic Publications Institute [in Arabic].
 15. Ja'fari Langarudi, Mohammad Jafar. (1997). *Dā'irat al-Ma'ārif-i Huqūq* [Encyclopedia of Law]. Tehran: Amir Kabir Publications [in Persian].
 16. Ja'fari Langarudi, Mohammad Jafar. (2008). *Tarmīnūlūzhī-yi Huqūq*. [Legal Terminology]. Tehran: Ganj-i Danish Publications [in Persian].
 17. Katouzian, Nasser. (1981). *Ithbāt va Dalīl-i Ithbāt* [Proof and Means of Proof]. Tehran: Mizan. [in Persian]
 18. Khansari, Muhammad. (2023). *Manṭiq-i Šūrī*. [Formal Logic]. Tehran: Didar Publications [in Persian].
 19. Khoei, Seyed Abu al-Qasim. (2001). *Mabānī Takmilah al-Minhāj*. Qom: Mu'assasat Athar al-Imam al-Khoei [in Arabic].
 20. Kulayni, Muhammad. (1987). *Al-Kāfī*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah [in Arabic].
 21. Louis Ma'luf. (1907). *Al-Munjid*. Beirut: Dar al-Mashriq [in Arabic].
 22. Lankarani, Muhammad Fadil. (2000). *Tafṣīl al-Sharī'ah*. Qom: Markaz al-Fiqhi li-A'imma al-Athar [in Arabic].
 23. Marqis, Sulayman. (1981). *Uṣūl al-Ithbāt wa Ijra'uh fī al-Mawādd al-Madanīyah fī Qānūn al-Miṣrī Muqāranan bi-Tanzīmāt Sā'ir Bilād al-'Arabīyah*. Cairo: 'Alam al-Kutub [in Arabic].

24. Mughniyah, Muhammad Jawad. (1984). *Fiqh al-Imām al-Sādiq*. Beirut: Dar al-Jawad [in Arabic].
25. Mousavi Khomeini, Seyed Ruh Allah. (2000). *Tahrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mu'assasat Tanzim wa Nashr Athar al-Imam Khomeini [in Arabic].
26. Najafi, Muhammad Hasan. (1943). *Jawāhir al-Kalām*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi [in Arabic].
27. Naraqī, Ahmad. (1995). *Mustanad al-Shī'ah*. Qom: Ahl al-Bayt (pbut)Institute [in Arabic].
28. Qaraati, Mohsen. (2009). *Tafsīr-i Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangi-i Dursi az Qur'an [in Persian].
29. Qureshi, Seyed Ali Akbar. (1995). *Tafsīr Ahsan al-Ḥadīth*. [The Best Exegesis of the Hadith]. Tehran: Bunyad-i Ba'that [in Persian].
30. Razi, Abu al-Futuh. (1987). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān*. [No place]: [n.p.] [in Arabic].
31. Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Babuyah. (1993). *Man lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
32. Sajjadi, Seyed Jafar. (1996). *Farhang-i 'Ulūm*. [Dictionary of Sciences]. Tehran: Amir Kabir Publications [in Persian].
33. Sajjadi Nezhad, Seyed Ahmad. (2012). Ada-yi Shahadat dar Fiqh va Huquq-i Iran va Chand Kishvar-i Gharbi va 'Arabi. *Āmūzah-hā-yi Fiqh-i Madanī*, 4(6), 139–158 [in Persian].
34. Sadeghi Moghaddam, Seyed Amir Ali. (2019). *Barrasī-yi Radd-i Rasīdagī bih Parvandah az Suy-i Dādgār bih Istīnād-i 'Ilm az Rāh-hā-yi Ghayr-i Mu'tabar* [Master's thesis, Maybod University]. Yazd, Iran [in Persian].
35. Sabzevari, Seyed Abd al-A'la. (2009). *Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Dar al-Tafsir [in Arabic].
36. Tabatabai, Muhammad Husayn. (1995). *Al-Mīzān*. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
37. Tabatabai Yazdi, Seyed Muhammad Kazim. (2008). *Al-'Urwah al-Wuthqā*. Tehran: Al-Haydari Press [in Arabic].
38. Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1995). *Majma' al-Bayān*. Beirut: Al-A'lami Institute [in Arabic].
39. Tayyib, Abd al-Husayn. (1999). *Aṭyab al-Bayān*. Tehran: Islam Publications [in Arabic].
40. Tusi, Mohammad ibn Hasan. (1979). *Al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dar al-Kutub [in Arabic].
41. Tusi, Mohammad ibn Hasan. (1987). *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dar al-Kutub [in Arabic].
42. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (2008). *Al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyah*. Tehran: Maktabat al-Murtadawiyah [in Arabic].
43. Tusi, Mohammad ibn Hasan. (2011). *Al-Istibṣār*. Tehran: Dar al-Kutub [in Arabic].

