

تحلیل مبانی نفوذ شهادت ذی نفع

مطالعه موردی: شهادت اجیر به نفع مستاجر

سید امیرعلی صادقی مقدم^۱

حمید روستایی صدرآبادی^۲

چکیده

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؛ کانه 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.

کلید واژگان

قانون مجازات اسلامی، دلیل اثبات دعوا، شهادت اجیر، جرح و تعدیل، ذی نفع.

^۱ دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشگاه میبد - یزد (نویسنده مسئول): sadeghimoghaddam1369@gmail.com

^۲ استادیار دانشگاه میبد - یزد: Rustaeihamid@yahoo.com

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 ذی‌نفع 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 شاهی 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 موثر 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 ذی‌نفع نبودن در موضوع بیان می‌کند بدون آنکه 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 ذی‌نفع 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: ۳۲۶؛ حلبی، ۱۴۰۳: ۱/۴۳۵) 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: ۱۴/۲۰۱؛ ابن ادریس، ۱۳۹۰: ۱۲۲/۲).

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 ذی‌نفع 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 متعادل سازی، 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 «آسیب شناسی 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 مدعی 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 قانونگذار را بررسی می کند و با پرداختن به مبانی ایجاد کننده اختلاف نظر میان فقها در اعتبار شهادت اجیر، علاوه بر اثبات اینکه 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 (لونیس، ۱۹۰۷: 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: ۳۳). البته در منابع فقهی بیشتر به معنای لغوی آن متمرکز شده اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۱۴/۴) و در قوانین کیفری نیز تعریفی از دلیل ارائه نشده و قانونگذار 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 اینکه 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 روبرو است؛ چون دلیل را ظاهراً چیزی می داند که طرفین دعوا در صورت ارائه، دادرس را موظف به صدور حکم بر اساس آن می نمایند. هرچند بر خلاف 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 اینکه اسناد و اماراتی در جهت علم و آگاهی دادرس، موجود نباشد می کند؛ اما چنین استنتاج از تعریف ماده ۱۹۴ ق.آ.د.م، خلاف معتبرترین قانون یعنی قرآن کریم قرار می گیرد 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، می تواند 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:^۳ در این سیستم، دلایلی که با شرایط قانونی به دادگاه ارائه گردد صحت و سقم آن‌ها مفروض انگاشته می شود 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 آنکه واقعیت امر را در یابد؛ به طور خلاصه می توان از چنین سیستمی، تحت عنوان سیستم اقناع وجدان قانونگذار نام برد (صادقی مقدم، ۱۳۹۸: ۲۴).

ب) سیستم دلایل آزاد:^۴ زمانی که دادرس در بازشناسی حقیقت از باطل در جواز استفاده از هر دلیلی برای اقناع وجدان خود آزاد باشد و به فصل خصومت بپردازد مسلماً مبنای قانونگذار در ارزش گذاری دلایل، سیستم دلایل آزاد بوده است؛ به نوعی که قانونگذار، اقناع وجدان دادرس را بر وجدان خود ترجیح می دهد (همان: ۲۵). ناگفته نماند برخی، از این سیستم به سیستم ادله اخلاقی نیز یاد کرده و اشاره داشته اند که روش آزاد سنجش ادله اثباتی، علاوه بر اخلاقی بودن دارای بُعد حقوقی نیز است که از آن به عنوان دلیل یاد کرده اند (کاتوزیان، ۱۴۰۱: ۲/۲۶). 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 صحت سنجی 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 پرونده ها، عادلانه و عاقلانه و منطقی رفتار کنند. در هر صورت محدودیت های 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 آموزه های اسلامی نیز فقها بر این مورد اصرار دارند که دادرس جواز صدور حکم بر مبنای بینة ارائه شده که خلاف وجدان او باشد را ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲/۴۰۷؛ حلبی، ۱۴۰۳: ۶۱۹) زیرا بر پایه ادله معنوی، عدالت در روند قضایی بیشتر جلوه می کند و حکم صادره با واقعیت مورد منازعه تطابق بیشتری دارد (مرقیس، ۱۹۸۱: ۱۵). با دقت در مبنای اثبات دعوی، استنباط می شود اثبات در مقابل ثبوت به معنای ثابت کردن امری در مرحله استدلال است (بهرامی، ۱۴۰۰: ۱/۱۵۵) 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 می کند و نیاز به اثبات توسط مدعی نیست اما در صورت عدم علم دادرس به موضوع، مدعی باید دعای خود را ثابت کند (مغنیه، ۱۴۰۴: ۶/۷۸). 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 سوال کند و برخی را نیز اشاره داشته‌اند دادرس می‌تواند طلب بینه کند و همچنین می‌تواند ابتدائاً بدون درخواست مدعی، از بینه سوال کند (طوسی، ۱۳۷۸: ۸/ ۱۵۸). نکته‌ای که نباید از اشاره به آن غافل ماند این است که امارات متعددی می‌تواند مبنای علم دادرس در صدور حکم قرار گیرد؛ اینکه اماره شرعی باشد مانند ید و فراش و یا اینکه اماره غیر شرعی 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: ۴۰/ ۳۰۵-۳۰۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۷: ۱۰۰/ 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 دعای 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 اینکه 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 ۱۳۷۵/۸/۱-۱۵ 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 دعای بدانیم محدود کردن پذیرش آن بر قاضی در چنین سیستمی و جاهت 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 ۱۳۱۱/۹/۱۰-۱۲۱۱ نیز صرف ارائه گواه، کافی برای اثبات جرم شناخته

نشده بلکه مقید به اطمینان آور 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: ۳۹۶). البته حکم وجوب بر آن در صورت عدم ضرر، صادر شده است هر چند اختلاف نظر در کفایت یا عینی بودن وجوب آن به چشم می‌خورد (نجفی، همان: ۱۸۱/۴۱؛ موسوی خمینی، همان: ۴۷۹/۲). علاوه بر این، کتمان شهادت در قرآن نهی شده است (بقره: ۲۸۳) و فقها نیز آن را از گناهان کبیره یاد کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۳). 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، ذی‌نفع نبودن در موضوع را درج کرده که نوعی اتهام است اما این قید شامل مصادیق متعددی می‌شود:

الف) جلب منفعت: اینکه 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، همان: ۶۰/۴۱). اما از گفتار فقها به نظر می‌رسد در مال غیر مشترک توسط شریک که منفعتی عایدش نمی‌شود هر چند 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 غیر قابل پذیرش است. پس اگر مسلمان برای کافر شهادت دهد قابل پذیرش است (همان: ۷۳/۴۱) زیرا فقها معتقدند رعایت عدالت در حق کافر نیز ضروری است (قرآنی، ۱۳۸۸: ۱۸۳/۲). 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 دعوی کیفری و مدنی در دادگاه یا دادرسی هر چند طبق ماده ۴۲۱ ق.آ.د.ک، از موارد دادرسی شمرده می‌شود لکن از موارد جرح شاهد شمرده نمی‌شود؛ هر چند 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، همان: ۷۳/۴۱).

پ) شهادت تبرعی: در میان فقها قید مذکور قول مشهور در حق الناس است؛ اگر فردی برای ادای شهادت بدون آن‌که درخواستی از او شود و یا بدون اجازه دادرسی، اقدام به ادای شهادت کند در معرض اتهام است و شهادت او قابل پذیرش نیست (همان: ۱۰۳/۴۱). به اعتقاد ما هر چند 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 دادرسی 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 (سجادی نژاد، ۱۳۹۱: ۱۳۹-۱۵۸).

ت) خویشاوندی: فقها را عقیده است خویشاوندی اعم از آنکه نسبی باشد یا سببی، مانع شهادت نیست هر چند در مورد شهادت زوجه به نفع یا ضرر زوج، به ضمیمه شاهی بر آن، اختلاف نظر باشد و در مورد دوستی و رفاقت هر چند پایدار باشد و یا مهمان علیه و یا له میزبان، مانع پذیرش شهادت نخواهد بود و شهادت این افراد نیز معتبر است (نجفی، همان: ۷۶/۴۱) 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 [کستی و انواع]

در لغت، مزدگیر را اجیر می‌نامند؛ آن که در قبالت کار برای دیگری، مزد آن را دریافت می‌کند (لویس، همان: ۷۹/۱) و در اصطلاح نیز کسی که دیگری او را اجاره می‌کند تا نفعی از عمل او ببرد اجیر نامیده می‌شود (انصاری، ۱۴۲۰: ۱/۲۷۲) و بر دو نوع اجیر خاص: آنکه اجاره کننده 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 امورات 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؛ هر چند زمان آن مشخص و معین باشد؛ با این توضیح که اگر اجیر مطلق قصد کاری را برای دیگری کرده باشد آن مستأجر موضوعیت ندارد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۱: ۱۴۱؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰: ۴/۳۴۲). ناگفته نماند اجیر نسبت به اموال مستأجر، امین محسوب می‌شود و ید او امانی بوده مگر شرط ضمان شده باشد (سبزواری، ۱۳۸۸: ۱۹/۹۶) 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: ۵/۱۱۶) 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)، همان: ۴/۳۶۶). 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.

۱-۵. بررسی مبانی موجود در قرآن

در مورد ادای شهادت و مسائل پیرامون آن، خداوند در سوره نساء اشاره فرموده‌اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا لِلَّهِ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۱۳۵)-

که 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: ۱۷۶/۵) و هر نوع رفتار در راستای تأخیر و جلوگیری از اجرای عدالت، حرام تلقی می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۸۴/۲) 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 أَنْ تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸) و نکته‌ای که باید در راستای وجوب آیه بر اجرای عدالت اشاره کرد این است که هر چند جرایم حدی منافی عفت، راه اثبات سختی را در پی دارد و شارع مقدس را عقیده بر پرده پوشی به اینگونه جرایم است تا از قبح چنین جرایم شنیع جلوگیری شود؛ به عنوان مثال آیه ۱۵ سوره نساء:

«وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا...»

که در اثبات جرائم منافی عفت مانند زنا، چهار شاهد را حد نصاب اثبات آن می‌داند، عده‌ای از فقها «اربعه منکم» را در اشاره به نصاب شهود، صرفاً بر شهادت چهار مرد عادل تفسیر می‌کنند و آن را قابل پذیرش می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۳۷۰). 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)

و 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 هر چند رویکرد شارع بر پرده پوشی به این جرایم است و در صورت عدم اثبات به واسطه 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 بر حسب دروغگویی توطئه عظیم داده شده است، زیرا مفسران «کبره» را در معنای بزرگ، استعمال کرده‌اند و معتقدند مرجع ضمیر آن نیز تهمت است (قریشی، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: 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 تُعْرَضُوا» در آیه ۱۳۵ سوره نساء، کتمان و امتناع از ادای

شهادت توسط فردی که از او طلب شهادت می شود در صورتی که عدالت وابسته به شهادت او باشد حرام است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۸۳/۲) در این راستا آیه ۲۸۲ سوره بقره می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...» و آیه ۲ سوره طلاق «فَإِذَا بَلَغَ الْبَلَغُ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ»

که تاکید بر لزوم گرفتن شهادت در قراردادها شده و حتی برخی آن را شرط صحت بعضی از عقود، مانند طلاق می دانند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۰/۱۰۵) و همچنین تاکید بر لزوم ادای شهادت عادلانه شده است (رازی، ۱۴۰۸: ۲۱/۴۷) و کتمان کننده شهادت به حق نیز مورد لعن قرار گرفته است؛

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹)

تا جایی که برخی، کتمان شهادت را از موجبات کفر نیز دانسته اند (طیب، ۱۳۷۸: ۲۶/۲). بنابراین قرآن کریم هدف از ادای شهادت و جلوگیری از کتمان آن را اجرای عدالت و صدور حکم بما انزل الله توسط دادرس اعلام می کند. ناگفته نماند گستره آیات مذکور به صورت عام وارد شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۴/۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۲/۲۶۷؛ امین، ۱۳۶۱: ۱۵/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۱۷۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۸۳/۲) پس شمولیت آیه بر اجیر نیز سرایت می کند؛ زیرا احکام آیات به صورت عام وارد شده اند و استثنا شدن اجیر، نیازمند دلیل و نص خاص است. بنابراین برای مشخص شدن گستره اعتبار شهادت اجیر، باید مبانی موجود در اجیر را بررسی کنیم.

۲-۵. بررسی مبانی موجود در اخبار

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

الف): روایت معتبر سماعه با این مضمون:

«قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ فَقَالَ: الْمُرِيبُ وَالْخَصَمُ وَالشَّرِيكُ وَدَافِعُ مَغْرَمٍ وَالْأَجِيرُ وَالْعَبْدُ وَالْمُتَّبِعُ وَالْمُتَّهِمُ كُلُّ هَؤُلَاءِ يُرَدُّ شَهَادَتُهُمْ» (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۳۷۷؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳/۳)

که این روایت مهمترین دلیل ارائه شده از سوی 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 داشته اند.

ب): روایت صحیحہ عبیدالله بن علی حلبی، با این مضمون:

«قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَمَّا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ فَقَالَ: الظَّنِّينَ وَالْمُتَّهِمَ وَالْخَصَمَ» (عاملی، همان: ۲۷/۳۷۳)

ج): و 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 فَقَالَ: الظَّنِّينَ وَالْمُتَّهِمَ قَالَ قُلْتُ فَالْفَاسِقُ وَالْخَائِنُ قَالَ ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي الظَّنِّينَ» عبدالله بن سنان می گوید: از اباعبدالله (ع) (امام صادق) پرسیدم شهادت چه افرادی رد می شود؟ سپس می گوید: امام فرمودند: کسی که مورد بدگمانی و تهمت است. می گوید (ابن

سنان): گفتم: پس شهادت فرد فاسق و خائن چگونه است؟ امام (ع) فرمودند: آنان نیز در ظنن، کسی که مورد بدگمانی است داخل هستند (همان: ۲۷/ ۱۷۳) -

نیز مورد استناد آن‌ها قرار گرفته است.

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]

«أَبِي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الصَّيْفِ إِذَا كَانَ عَفِيفًا صَانِعًا قَال: وَيُكْرَهُ الشَّهَادَةُ لِالْأَجِيرِ لِصَاحِبِهِ وَلَا بَأْسَ بِشَهَادَتِهِ لغيره وَلَا بَأْسَ بِهِ لَعَبْدٍ مُفَارَقَةٍ» (عاملی، همان: ۲۷/ 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 وارده دارد؛ در این راستا فقهایی را چون علامه حلی (حلی، ۱۴۱۰: ۲/ ۱۵۶) عقیده بر این رویکرد است. لکن فقهائ 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: ۵۳۰) از دیگر سو استناد این دست روایات خاص که استدلال آن‌ها ناتمام است صحیح نمی‌نمایاند؛ چون در صورت نام بودن دلالت روایات خاص، روزه برای نفوذ روایت عام باقی نخواهد ماند؛ در حالی 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 آنجایی که 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: ۱/ کتاب شهادت مسئله ۹۲). به اعتقاد نگارندگان پژوهش، این اعتقاد که از سری 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 سوال 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 خاطر نشان کرد هر چند 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 اینکه 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: ۲/۳۸۲) زیرا همانگونه که اشاره شد دلایل قرآنی و هم چنین روایات بر شهادت در برپایی عدالت اطلاق دارند. بنابراین اتهاماتی مدنظر قرار می گیرند 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 نمی تواند 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 ورزیده اند که صرف اتهام هیچ خللی در قبول شهادت وارد نمی سازد مگر آنکه دلیل عدم قبول آن محرز گردد (اردبیلی، همان: ۲/۴۰۰).

ما را عقیده است اصل بر پذیرش شهادت شهود ارائه شده بر پایه اصل برائت و اصل عدم اتهام قرار می گیرد؛ هرچند مدعی جرح می تواند 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 اینکه ارائه چنین شهودی تا چه اندازه می تواند در علم دادرس و اقناع وجدان او کافی باشد و یا آنکه شهادت شهود، دلیل اثبات دعاوی خاص شناخته می شود یا خیر؟ بحث دیگری است. در هر صورت، مدعی مذکور که اصل بر پذیرش شهود ارائه شده است مگر آنکه نفع اجبر در دعوا ثابت گردد، از بررسی روایات ارائه شده توسط مخالفان که پیش تر ذکر آن گذشت آشکار می شود. با دقت در روایت سماعه که معتبرترین دلیل ارائه شده مخالفان برای عدم پذیرش شهادت اجبر است شهادت شریک به نفع شریک دیگر پذیرفته نیست اما روایتی نیز وجود دارد که شهادت شریک در غیر مال مشترک را می پذیرد؛ روایت از ابان با این مضمون:

«عَنْ أَبَانَ عَنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَرِيكَيْنِ شَهِدَا أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ قَالَ يَجُوزُ شَهَادَةُ الْإِثْنَيْنِ شَيْءٌ لَهُ فِيهِ نَصِيبٌ». (طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۲۴۶) -

لکن اگر بر ما ایراد شود که روایت مذکور، مرسل است باید گفت هر چند 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 عبدالرحمن 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 وَشَهِدَا الْإِثْنَانِ قَالَ: يَجُوزُ» (عاملی، همان 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 مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى وَحُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْ مِيٍّ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ثَلَاثَةِ شُرَكَاءَ شَهِدَا ثِنْتَانِ عَلَى وَاحِدٍ قَالَ لَا يَجُوزُ شَهَادَتُهُمَا». (کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۳۹۴) -

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 فرما است؛ اگر چه 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 عبدالرحمان 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 عَادِلًا» (عاملی، همان:

- (۳۴۵/۲۷)

که شهادت برده عادل، ایرادی بر آن نیست. همچنین در روایات صحیح دیگر از عبدالرحمان بن حجاج در قضیه زره متعلق به طلحه که در ید عبدالله بن قفل در مسجد کوفه توسط حضرت امیرالمومنین علی (ع) مشاهده شد؛ حضرت امیر (ع) به او فرمودند: «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 اینکه 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 فرمودند: 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 هر گاه برده عادل باشد می تواند شهادت دهد و مانعی بر او نیست» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۶۳؛ عاملی، همان: ۲۶۴/۲۷).

همچنین روایت صحیح ابوبصیر در سوال از امام علی (ع) در مورد شهادت عبد مکاتب:

«قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ لِمَكَاتِبٍ كَيْفَ تَقُولُ فِيهَا؟ قَالَ: فَقَالَ: تَجُوزُ عَلَيَّ مَا عَتَقَ مِنْهُ أَنْ لَمْ يَكُنْ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ يَكُنْ عَجَزَ زِدْدًا كَفَانَ كَانِ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ ذَلِكَ لَمْ يَحْزْ شَهَادَةً حَتَّى يُوَدَّى» (عاملی، همان: ۳۴۹/۲۷)-

که مبرهن است شهادت عبد مکاتب پذیرفته است؛ هر چند در مظان اتهام باشد مگر آنکه اتهام آن ها به صورتی باشد تا عدالت او مخدوش گردد. این در حالی است روایاتی دیگر موجودند که هر چند شاهد معرفی شده در مظان اتهام باشد اما با احراز عدالت، شهادت او پذیرفته است؛ حال آنکه اتهام آن ها در نتیجه ارتباط با مشهوده به مراتب، اتهامات قوی تر و موثرتری است؛ مانند روایت سکونی از امام صادق (ع):

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ التَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: أَنَّ شَهَادَةَ الْأَخِ لِأَخِيهِ تَجُوزُ إِذَا كَانَ مَرْضِيًّا وَمَعَهُ شَاهِدٌ آخَرُ» (عاملی، همان: ۳۶۸/۲۷)-

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 لِمَرْأَةٍ قَالَ: إِذَا كَانَ خَيْرًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ» (همان: ۳۶۶/۲۷)

نیز شهادت زوج با احراز عدالت قابل پذیرش است؛ هر چند 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: ۲/۱۲۹) 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: ۱۸/۲۳۰). چون اثبات عدالت ملازمه با عدم اقدام شاهد به گفتار دروغ است (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۹۸) به این ترتیب تنها ملاک مستخرج از بطن ادله وارده که بتوان به صورت قاطع و بدون هیچ شبهه‌ای آن را مانع ذی‌نفع 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 می‌کند و به عبارت دیگر نفعی در موضوع دعوا ببرد، به گونه‌ای که شاهد بر مدعی دعوا منقلب گردد؛ اکنون با این تفسیر، بند «ج» ماده ۱۷۷ ق.م.ا، به ذهن متبادر می‌شود که اشاره به ذی‌نفع نبودن در موضوع دارد و اگر بند مذکور را متمتع به این تفسیر استوار سازیم از منظر عقلایی نیز عادلانه‌تر است؛ زیرا عقل به حسن عدل و قبح ظلم حکم می‌کند. برای درک بهتر، شایسته است تلازم ادله وارده را با بنای عقلا مورد ارزیابی قرار دهیم.

۳-۵. قاعده تلازم (مبنای عقلا)

از بررسی روایات مشخص شد تابع برای متبوع تحت شرایطی می‌تواند شهادت دهد اما روایتی از ابوبصیر نقل شد و اشاره آن پیشتر گذشت که فقها بر عبارت «یکره» اختلاف کردند؛ فقهای متقدم و مخالف پذیرش شهادت اجیر معتقدند کراهت در مورد شهادت معنا ندارد (لنکرانی، ۱۴۲۰: ۵۳۰) بلکه اگر قائل بر جواز شهادت باشیم شهادت با درخواست مشهودله واجب می‌شود و اگر جواز را بی‌مورد بدانیم شهادت حرام است. منتها باید توجه داشت اگر اتهام را موجب خدشه به اعتبار شهادت بدانیم باید در تمام موارد اتهام را موثر دانست و قائل بر این بود که شاهد نباید متهم باشد و اگر موثر ندانیم باید گفت شاهد می‌تواند شهادت دهد هر چند 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 ابو بصیر یعنی «یحرم» یعنی حرام است و این یعنی عقیده بر این باشد که اگر روایت به زمان امام صادق (ع) بر گردد و واژه «یکره» به معنای اصطلاحی آن، بی‌مورد باشد؛ یعنی چنین به ذهن متبادر سازد که در زمان امام صادق (ع) نبوده و الان به وجود آمده است؟! حال آنکه احکام تکلیفی شامل وجوب، حرمت، استحباب (ندب)، کراهت و اباحه که از آن‌ها به احکام خمس یاد می‌شود، نه تنها در زمان امام صادق (ع) بلکه در زمان پیامبر (ص) نیز وجود داشته‌اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۹) که به نظر، این ایراد بر متقدمین وارد است؛ مسلم است اگر عقل حکم کند مانع شدن از اعتبار شهادت شهودی که عدالت آن‌ها 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 ذی‌حق 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، به‌ویژه روایات صحیح ابوبصیر که ذکر آن گذشت به صورت مشترک استناد شده و منع اجیر از شهادت را به دلیل اتهام به ذی‌نفع بودن او خلاصه کرده‌اند؛ بدون آنکه 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 می‌دانند به نحوی که مخالفان پذیرش، صرف ذی‌نفع بودن را هر چند اگر شاهد، عادل باشد از مصادیق رد شهادت او می‌دانند (حلی، همان:

۱۵۶/۲؛ لنکرانی، همان: ۵۳۰). در برداشت پایانی حاصل از بررسی بنای عقلا، می‌توان این گونه اعتقاد داشت شهادت اجبر، بر حسب شرایط می‌تواند 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 می‌گیرد؛ توضیح اینکه بر اساس آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره:

«...وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ... وَلَا يَأْبَ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا...»

کتمان شهادت از دیدگاه قرآن حرام دانسته شده است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۸۳/۲). البته روایاتی نیز بر این مطلب اشاره دارند؛ مانند:

«صَحِيحَةُ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ قَالَ: بَعْدَ الشَّهَادَةِ» (عاملی، همان:

۳۱۳/۲۷)-

و البته دلیل وجوب نیز آن است که شهادت، راهی برای رسیدن ذی‌حق به حق خود است و بر اساس روایت وارده دیگر «صَحِيحُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ أَنْ شَاءَ شَهِدَ وَأَنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَلَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ» (همان: ۳۱۷/۲۷)

هرگاه شخصی به صورت اتفاقی شاهد واقعه‌ای 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 می‌تواند سکوت کند؛ که طبق روایت:

«صَحِيحُهُ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَا يَأْبَ الشَّهَادَةُ، قَالَ: قَبْلَ الشَّهَادَةِ» (عاملی، همان: ۲۷/

۳۰۹)

نیز شهود نباید از تحمل شهادت خودداری کنند.

به این ترتیب تنها همین ملاک مورد نظر پژوهش بر مبنای عقل در راستای حسن عدل، تایید می‌گردد. در هر صورت از تلازم روایات با مبنای عقلایی می‌توان در راستای دستیابی به اتفاق نظر میان مخالفان و موافقان، این گونه نظر داد که اگر از اجبر 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 سو احراز 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 اجبر، 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 ذی‌حق 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 غیر قابل اغماض بر شاهد گردد بر پایه قاعده لاضرر، وجوب آن برداشته می‌شود که مجال و مقال دیگری را به خود می‌طلبد.

یافته‌های پژوهش 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 هر چند ذی نفع، نافذ است.
- زاینده قانونگذار حکیم است که موضع خود را نسبت به گستره نفع زائل کننده عدالت شاهد در قوانین حقوقی و کیفری مشخص سازد تا نظاره گر چنین ابهاماتی در استناد به ادله اثبات دعوی 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 حسن 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!

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادریس حلی، محمد، السرائر، ج ۲، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۳. اردبیلی، احمد، مجمع الفائده والبرهان، ج ۲، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۴. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان، ج ۲، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۵. انصاری، سید مرتضی، الانتصار فی انفرادات الامامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۶. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۱، قم، مجمع الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بهرامی، بهرام، بایسته‌های ادله اثبات، ج ۱، تهران، انتشارات نگاه بینه، ۱۴۰۰.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دایرة المعارف حقوق، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۷.
۱۰. حسینی شیرازی، سید محمد، الفقه - موسوعة استدلالیه فی فقه الاسلامیه، ج ۱۰۰، قم، موسسه الفکر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، ج ۱، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. حلی، فخرالدین ابو عبدالله بن احمد بن ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، انتشارات دیدار، ۱۴۰۲.
۱۴. خونی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، قم، موسسه آثار امام خویی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان، ج ۴۷، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۰۷ ق.

۱۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام**، ج ۱۹، قم، دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۱۷. سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ علوم**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۱۸. سجادی نژاد، سیداحمد، «ادای شهادت در فقه و حقوق ایران و چند کشور غربی و عربی»، مجله آموزه های فقه مدنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره ۴، شماره ۶، ۱۳۹۱.
۱۹. صادقی مقدم، سید امیرعلی، «بررسی رد رسیدگی به پرونده از سوی دادرس به استناد علم از راه های غیر معتبر»، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر اردوان ارژنگ، دانشگاه میبد-یزد، ۱۳۹۸.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، **المیزان**، ج ۴ و ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی**، ج ۵، تهران، مطبعه الحیدری، ۱۳۸۷.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، ج ۱، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، **النهایه فی مجرد فقه و الفتاوی**، بیروت، دارالکتب، ۱۴۰۰ق.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، **الاستبصار**، ج ۳، تهران، دارالکتب، ۱۳۹۰.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحکام**، ج ۶، تهران، دارالکتب، ۱۴۰۷ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیه**، ج ۸، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷.
۲۸. طیب، عبدالحسین، **أطیب البیان**، ج ۲، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۲۹. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج ۳ و ۴، قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۰. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، **مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الاسلام**، ج ۱۴، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۱. عاملی، شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول)، **اللمعة الدمشقیة**، تهران، انتشارات قدس، ۱۴۱۱ق.
۳۲. عاملی، شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول)، **الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه**، ج ۲، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
۳۳. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، **وسائل الشیعه**، ج ۲۷، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳۴. قرآتی، محسن، **تفسیر نور**، ج ۲ و ۱، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۸.
۳۵. قریشی، سید علی اکبر، **تفسیر احسن الحدیث**، ج ۷، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۴.
۳۶. کاتوزیان، ناصر، **اثبات و دلیل اثبات**، ج ۲، تهران، میزان، ۱۴۰۱.
۳۷. **مجموعه قوانین**.
۳۸. کلینی، محمد، **الكافی**، ج ۷، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۹. لنکرانی، محمد فاضل، **تفضیل الشریعه**، قم، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۰ق.
۴۰. لوئیس، معلوف، **فرهنگ المنجد**، ج ۱، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۰۷م.
۴۱. مرقیس، سلیمان، **اصول اثبات و اجرائه فی المواد المدینه فی قانون المصر مقارناً تنظیمات سایر بلاد العربیه**، قاهره، عالم الکتب، ۱۹۸۱م.
۴۲. مغنیه، محمد جواد، **فقه الامام الصادق (ع)**، ج ۶، بیروت، دارالجواد، ۱۴۰۴ق.
۴۳. موسوی خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیله**، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۴۴. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج ۴۰ و ۴۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ق.
۴۵. نراقی، احمد، **مستند الشیعه**، ج ۱۸، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۵ق.

نسخه پیش از انتشار