



A New Perspective on the Status of a Witness's Moral Integrity and Its Means of Verification in Iranian Law and Jurisprudence

Dr. Mohamad Mehdi Alsharif

Associate Professor, Department of Law, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Reza Qasemi Rostami (Corresponding Author)

PhD Student of Private Law, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Email: ghasemi.rostami@yahoo.com

Dr. Seyed Mohsen Qaem Fard

Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Seyed Vahid Sadeghi

PhD Student of Private Law, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

The Note to Article 195 of the Islamic Penal Code states, albeit in vague terms, that merely having a "good outward appearance" (*husn-i zahir*) is insufficient for testifying the moral integrity of the witness. This Note states that affirming the uprightness and attesting the purity (*ta'dil* and *tazkiyah*) of a witness requires actual knowledge and certainty. However, given the jurisprudential foundations of this Article, it may be argued that unlike the case of attesting the purity (*shuhud-i tazkiyah*), the judge can rely on the witness's good outward appearance as a binding legal presumption (*amara-yi ta'abbudi*) of their integrity and therefore accept their testimony as clearly valid (*bayyini-yi shar'i*). However, since social relations have expanded today, it is rare for a judge to personally know the witness by their good outward appearance and integrity and to speak of clear validity (*bayyini-yi shar'i*) and its binding evidentiary effects. Therefore, the judge is allowed to treat such testimonies as a judicial presumption (*amara-yi qaza'i*), and with a rational and non-binding method of ascertaining the truth. In such cases, criteria such as the required number of witnesses and the type of conflict become irrelevant, and the value of the witness's testimony depends on whether it convinces the judge to a degree of certainty or probability (*zann*).

Keywords: justice, witness, good outward appearance, public reputation (*shiyā*), social interaction, binding legal presumption, judicial presumption





نگاهی نو به جایگاه عدالت شاهد و طرق احراز آن، در فقه و حقوق ایران

دکتر محمد مهدی الشریف

دانشیار گروه حقوق، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

رضا قاسمی رستمی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

Email: ghasemi.rostami@yahoo.com

دکتر سید محسن قائم فرد

استادیار گروه حقوق، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

سید وحید صادقی

دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

تبصره ماده ۱۹۵ قانون مجازات اسلامی با بیانی مُغَلَّق، اکتفا به «حسن ظاهر» را برای «شهادت» به عدالت گواهان ناکافی دانسته و تعدیل و تزکیه شهود را منوط به علم و اطمینان کرده است. هر چند باتوجه به مبانی فقهی این ماده می توان گفت که برخلاف شهود تزکیه، شخص قاضی می تواند به حسن ظاهر شاهدان به عنوان اماره تعبدی بر عدالت آن ها اعتماد کرده و شهادت ایشان را بینه شرعی قلمداد کند؛ اما امروزه باتوجه به گستردگی روابط اجتماعی، به ندرت موردی یافت می شود که قاضی، شاهدان را به حسن ظاهر و عدالت بشناسد تا بتواند از بینه شرعی و آثار اثباتی تعبدی آن سخن گوید. از این رو به قاضی اجازه داده شده که به گواهی گواهانی که عدالت آن ها احراز نشده است، در حد یک «اماره قضایی» و طریق عقلایی و غیر تعبدی کشف واقع ترتیب اثر دهد و در این صورت، دیگر بحث نصاب شهود و نوع دعوا مطرح نبوده و اعتبار گواهی گواهان در گرو انگیختن علم یا ظن برای دادرس خواهد بود.

واژگان کلیدی: عدالت، شاهد، حسن ظاهر، شیع، معاشرت، اماره تعبدی، اماره قضایی.

مقدمه

می‌توان در میان ادله اثبات دعوی، برای شهادت شاهد جایگاه ویژه‌ای لحاظ کرد که از جمله نشانه‌های آن عبارت‌اند از: استناد درخور توجه متداعیین به آن و پذیرش اعتبار شهادت، به‌صورت تعبدی (به‌عنوان اماره‌ای تعبدی). اعتبار تعبدی بینه به این معناست که اعتبار شهادت در گرو ایجاد علم یا ظن شخص قاضی به مضمون گواهی نیست، پس برخلاف طرق عقلایی و غیرتعبدی، مانند تحقیق محلی و نظریه کارشناسی که تنها در صورتی که از آن‌ها یا حداقل به‌ضمیمه سایر قرائن علم حاصل شود، می‌توان به آن‌ها اعتبار داد، درباره بینه شرعی حتی اگر برای قاضی علم هم حاصل نشود باید به آن ترتیب اثر دهد. البته شارع چنین اثر خطیری را تنها بر شهادتی مترتب کرده است که واجد تمامی شرایط، از جمله شرط عدالت باشد.

عدالت در کنار سایر شروط معتبر، از جمله بلوغ، عقل، ایمان، طهارت مولد و ذی‌نفع‌نبودن در موضوع، همواره مورد تأکید بوده و در قوانین موضوعه، کتاب‌ها و مقالات مرتبط هم بررسی شده است. با این وجود، حداقل قضات در تحلیل ماهیت عدالت و چگونگی احراز آن با سردرگمی مواجه‌اند. برخی اصل را بر عدالت گواه گذاشته و تا دلیل محکمی بر فسق شاهد از سوی مدعی علیه اقامه نشود یا به‌تعبیر دقیق‌تر شاهد «جرح» نشود، تلاشی برای احراز عدالت نمی‌کنند. عده‌ای دیگر هم به محض روبه‌رو شدن با اشخاصی که در محضر دادگاه برای ادای شهادت حاضر شده‌اند، با طرح سؤالاتی که از بدیهیات شرعی به شمار می‌روند، به‌زعم خود در پی احراز عدالت گواه بر می‌آیند و البته در صورتی که به پاسخ درستی برای پرسش‌های خود روبه‌رو شوند، به شهادت شاهد به‌عنوان شاهد شرعی ترتیب اثر می‌دهند. این سبب شده است گاه محاکم بر شهادت کسانی که قانونگذار شهادت آن‌ها را اماره تعبدی قرار نداده، همان اثر را بار کرده و گواهی دو نفر را که عدالت آن‌ها محرز نیست، مستند حکم قرار داده است و این رویه بعضاً آثار جبران‌ناپذیری نیز به دنبال دارد. شاید به این علت است که شنیده می‌شود ادای شهادت در دادگاه‌ها به شغل پرسود عده‌ای تبدیل شده است که روزانه خود را در گوشه و کنار عدلیه به‌عنوان اجیر، مہیای ادای شهادت می‌کنند. از این رو، می‌توان ادعا کرد با وجود متونی که به نگارش درآمده است دست‌کم در بررسی قواعد حاکم بر ماهیت عدالت و شیوه‌های احراز آن، به شکلی که اثر عملی درخور اتکایی بر آن مترتب شود، تلاش علمی مؤثری صورت نگرفته است. همچنان‌که در مقالاتی از این دست بدون توجه به این مهم که

۱. مصطفوی، القواعد الفقهية، ۸۷/۲؛ وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ۴۵۳/۱؛ حسینی مراغی، العناوین الفقهية، ۶۵۰/۱.

۲. ماده ۱۷۵ قانون مجازات اسلامی: «شهادت شرعی آن است که شارع آن را معتبر و دارای حجیت دانسته است؛ اعم از آنکه مفید علم باشد یا نباشد.»

هم‌اکنون عمده چالش‌ها، نه راجع به تشتت آرا درباره مفهوم عدالت یا مباحث تئوریک از این دست؛ بلکه محور مواجهه با راه‌های احراز عدالت و تطبیق آن با وضعیت کنونی جوامع پدید آمده است، صرفاً به بررسی مفهوم عدالت یا حداکثر تشریح بعضی از راه‌هایی که فقها از آن‌ها به عنوان طرق احراز عدالت نام برده‌اند، صحبت به میان آمده و نه تنها در برخی از آن‌ها تلاشی برای تطبیق آن نظرات با مواد قانونی و تبیین روش‌های عملی برای فائق آمدن بر مشکلات عدیده محاکم در این خصوص صورت پذیرفته است، در متونی هم که سعی بر ارائه راهکار شده، عملاً نتیجه درخور توجهی نمایان نشده است؛ آزمون و درصدد هستیم که برای چالش‌های مذکور، با ملاک قراردادن مقررات موجود و تفسیر آن‌ها به کمک آرای فقها مشخص کنیم عدالت چیست؟ در نظام حقوقی ایران کدام یک از تعابیر ارائه شده درباره ماهیت عدالت توسط قانونگذار پذیرفته شده است؟ چگونه می‌توان عدالت را در گواهان احراز کرد و راه‌های آن کدام‌اند؟ آیا لازم است که علم به عدالت، به صورت قطعی حاصل شود یا می‌توان به راه‌های دیگری نیز اکتفا کرد؟ اگر لازم است که به عدالت شاهد به صورت قطعی علم حاصل شود، آیا این به انسداد باب شهادت منجر نخواهد شد؟ با توجه به گستردگی جوامع و نادر بودن علم قاضی به عدالت شهود در پرونده‌های متعدد و لزوم علم به عدالت برای شهادت به تعدیل، آیا راهی وجود دارد که بتوان از شهادت‌های فاقد شرایط شرعی برای کشف حقیقت استفاده کرد؟ آیا شهادت عرفی کلاً فاقد اثر است یا از آن در حد اماره قضایی می‌توان استفاده کرد؟ به عنوان مقدمه باید گفت که در ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی و تبصره یک آن هر چند به لزوم وجود عدالت و احراز آن برای دادگاه با یکی از «طرق شرعی» تأکید شده، ولی ماهیت عدالت بررسی نشده است. قانون آیین دادرسی مدنی مانند قانون مدنی نیز بدون اشاره مستقیم به ماهیت عدالت، تنها خوانندگان را به مواد مرتبط در قانون آیین دادرسی کیفری سابق که هم‌اکنون نسخ شده، ارجاع داده است. وضعیت در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ هم تفاوت چندانی با دو قانون ذکر شده ندارد، زیرا نشانی از ورود قانونگذار به بحث عدالت شاهد در آن قانون نیز وجود ندارد. اما مسئله در قانون مجازات اسلامی کمی در بخش مربوط به ادله اثبات و فصل شهادت متفاوت است؛ در آنجا برای رفع ابهام در این باره احکامی وضع شده است که می‌تواند توجه به آن راه‌گشا باشد، لذا عمده مباحث در این مختصر نیز بر آن مبنا پایه‌ریزی خواهد شد. البته تذکر این نکته لازم است که هر چند جدیدترین قواعد راجع به عدالت در قانون مجازات اسلامی آمده است، لیکن این امر هرگز به معنای اختصاص آن‌ها به مسائل جزایی

۳. هلیسانی، میرحسینی، الهیان، «جایگاه عدالت شاهد و راه‌های احراز آن در دعاوی با تأکید بر جرح و تعدیل»، ۱؛ ارژنگ، «بررسی تحلیلی مفهوم عدالت شاهد»، ۳۳؛ پیلهور، «واکاوی مفهوم عدالت و استقرار راه‌های احراز عدالت شهود از منابع فقهی»، ۲۷.

۴. ماده ۱۳۱۳؛ در شاهد بلوغ، عقل، عدالت، ایمان و طهارت مولد شرط است. تبصره ۱. عدالت شاهد باید با یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود.

نیست.

۱. مفهوم عدالت

در اصطلاح فقها عدالت به معانی مختلفی آمده است:

أ. اسلام و عدم ظهور فسق: این قول به شیخ طوسی نسبت داده شده که وی در کتاب خلاف، عدالت را معادل با ظهور اسلام و عدم ظهور فسق دانسته است. براین اساس همین که کسی به اسلام معروف و جرح نشده باشد، می‌توان براساس شهادت وی حکم کرد و نیاز به فحص هم نیست؛ چراکه اصل بر عدالت اوست. اما بسیاری از فقها گفته‌اند: مراد شیخ از این تعبیر، نه بیان مفهوم عدالت، بلکه تشریح طریق احراز عدالت بوده است که در این صورت اساساً این دیدگاه را باید از شمار دیدگاه‌های مربوط به مفهوم عدالت حذف و در کنار طرق احراز عدالت از آن قرار داد. ^۵ باتوجه به مخالفت این دیدگاه با مسلّمات مذهب، بعید نیست که مراد شیخ طوسی از اسلام و عدم ظهور فسق، همان حسن ظاهر باشد؛ به این معنا که حسن ظاهر، عدم ظهور فسق در فرض وجود موضوع است.^۶

ب. حسن ظاهر: این دیدگاه نیز به قدمای فقها یا مشهور نسبت داده شده است. به اینکه عدالت همان حسن ظاهر باشد به این صورت ایراد شده است که: عدالت صفتی باطنی است و تفسیر عدالت به حسن ظاهر خلاف متبادر از لفظ عدالت است، پس اگر بر مردم کشف شود که شخص دارای حسن ظاهر، در باطن خود اهل فسق بوده است، بدون تردید او را عادل نمی‌دانند، درحالی که اگر عدالت همان حسن ظاهر می‌بود، کشف فسق باطنی مجوز سلب عنوان عدالت از شخص نمی‌شد. بسیاری از فقها به دلیل وجود این اشکال اساسی گفته‌اند: مقصود کسانی که عدالت را به معنای حسن ظاهر گرفته‌اند، این نیست که عدالت همان حسن ظاهر است، بلکه مراد آن‌ها این است که باوجود حسن ظاهر می‌توان حکم به عدالت کرد. در واقع حسن ظاهر نه خود عدالت، بلکه طریقی برای احراز آن است. ^۷ لدر این باره به زودی سخن خواهیم گفت.

ج. دیدگاه مشهور بین متأخران این است که «عدالت» ملکه راسخه یا کیفیت نفسانی است که باعث مراعات تقوا و عمل به واجبات و ترک محرمات می‌شود. ^۸ البته برخی تعبیر به کیفیت و گروهی اشاره به ملکه یا هیئت یا حالت راسخه کرده‌اند که همگی به یک معناست.

۵. سبحانی، نظام القضاء و الشهادة، ۲۶۹/۱.

۶. آملی، الاجتهاد و التقليد، ۱۹۸.

۷. موسوی قزوینی، رسالة فی العدالة، ۲۰.

۸. خویی، موسوعة، ۲۱۱/۱.

د. عدالت عبارت است از: نفس اجتناب از کبائر یا معاصی یا استقامت در انجام واجبات و ترک محرمات. در این دیدگاه آنچه مدنظر است جنبه خارجی رفتار شخص است و به این توجه نمی‌شود که منشأ آن ملکه‌ای راسخه در نفس باشد یا نه. شیخ انصاری این نظر را به برخی از معاصران خود و ابن‌ادریس و ابن‌حمزه نسبت داده است.^۹ ویژگی این تعریف، حذف ملکه از تعریف عدالت است؛ به این معنا که لازم نیست منشأ ترک معاصی، وجود ملکه یا صفت نفسانی باشد، هرچند معمولاً بین استقامت در جاده شرع و وجود ملکه عدالت ملازمه وجود دارد. براین اساس، همین که شخص معاصی را ترک کند، برای صدق عدالت کافی است. گرایش به این دیدگاه در بین فقیهان معاصر نیز مشهود است.^{۱۰}

ه. عدالت، استقامت فعلی در ترک معاصی است که منشأ آن وجود ملکه نفسانی است. این دیدگاه را شیخ انصاری از کلمات برخی از فقها استظهار کرده است.^{۱۱}

باتوجه به اینکه دیدگاه اول و دوم ناظر به طریق احراز عدالت بودند و دیدگاه سوم و پنجم هم به دلیل اینکه یکی عدالت را به سبب و دیگری به مسبب تعریف کرده بود ولی هر دو اقتران ملکه یا صفت باطنی و عمل را لازم می‌دانستند به یک معنا باز می‌گردند؛ می‌توان نظرات اصلی موجود در باب عدالت را در دو دیدگاه خلاصه کرد: عقیده مشهور، که عدالت را ملکه راسخه‌ای می‌داند که سبب اجتناب از معصیت می‌شود و دیدگاهی که مجرد استقامت عملی در ترک معاصی یا استقامت در جاده شرع را عدالت می‌شمارد؛ خواه ناشی از ملکه راسخه در نفس باشد، خواه نباشد.

و. دیدگاه منتخب قانونگذار: شاید از لحن و عبارات ماده ۱۸۱ قانون مجازات اسلامی بتوان تمایل به دیدگاه چهارم، یعنی دیدگاهی که عدالت را به استقامت عملی در اجتناب از معاصی تعریف می‌کند، استفاده کرد. به موجب آن ماده، «عادل کسی است که در نظر قاضی یا شخصی که بر عدالت وی گواهی می‌دهد، اهل معصیت نباشد. شهادت شخصی که اشتهار به فسق داشته باشد، مرتکب گناه کبیره شود یا بر گناه صغیره اصرار داشته باشد، تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی پذیرفته نمی‌شود.»

در ماده مزبور، از اشاره به تعبیر ملکه راسخه یا صفت یا حالت که کلمه کلیدی در دیدگاه مشهور است، خودداری و از عبارت «اهل معصیت نباشد» استفاده شده است که تقریباً برابر با تعریف استقامت

۹. انصاری، کتاب الصلاة، ۲/۲۵۳.

۱۰. خویی، منهاج الصالحین، ۹/۱؛ روحانی، استفتانات، ۱/۱۴؛ طباطبایی قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ۱/۲۷؛ گرامی، التعلیقه علی تحریر الوسیلة، ۱/۱۵.

۱۱. جمعی از پژوهشگران، مستند تحریر الوسیلة، ۳۶۵.

۱۲. خویی، موسوعة، ۲/۱۱۱.

الشریف و دیگران؛ نگاهی نو به جایگاه عدالت شاهد و طُرُق احراز آن، در فقه و حقوق ایران/ ۱۷

عملی در ترک معاصی است. باتوجه به اینکه فقیه بزرگ، خوئی^{۱۳} و برخی دیگر از فقهای معاصر^{۱۴} همین طور هاشمی شاهرودی که اتفاقاً در تدوین قانون مجازات نیز مداخله جدی داشته است، از باورمندان به دیدگاه استقامت عملی بوده‌اند؛^{۱۵} بعید نیست که قانونگذار در تدوین ماده ۱۸۱ از دیدگاه این دسته از فقها تبعیت کرده باشد.

۲. احراز عدالت

بحث از احراز عدالت در دیدگاه منسوب به شیخ طوسی که در آن مادام که فسقی ظاهر نشده، انسان مسلم، عادل تلقی شده، منتفی است؛ زیرا بر آن اساس اصل بر عدالت است و نیازی به احراز آن نیست، بلکه آنچه محتاج احراز است ظهور فسق است. اما چنان که گفتیم این دیدگاه در بین فقها متروک و خلاف مشهور یا خلاف مذهب شمرده شده است.^{۱۶} اما بر مبنای سایر دیدگاه‌ها عدالت امری وجودی و نیازمند اثبات است. قانونگذار نیز به تبع قول حاکم در فقه عدالت را نیازمند اثبات شمرده است. در تبصره ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی آمده است: «عدالت شاهد باید با یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود.» لکن از آنجایی که راه‌های احراز در متون قانونی تصریح نشده است، چاره‌ای جز مراجعه به فقه برای یافتن آن‌ها وجود ندارد.

راه‌های احراز عدالت در منابع فقهی همانند احراز سایر موضوعات خارجی است، با این تفاوت که در بحث احراز عدالت، طریق دیگری به نام «حسن ظاهر» نیز معتبر شمرده و بر طرق متعارف احراز موضوعات خارجی، همچون بینه و شیاع افزوده شده است. در اغلب کتب فقهی از این موارد به عنوان راه‌های احراز عدالت نام برده شده است: شهادت عدلین بر عدالت، شیاع و معاشرت و حسن ظاهر. اما در بحث طرق احراز عدالت، چند موضوع مهم نیز وجود دارد که باید روشن شود: نخست اینکه آیا طرق یادشده انحصاری است یا اگر از طریق دیگری غیر از این نیز علم برای شخص حاصل شود، برای احراز عدالت کافی است؟ اینکه آیا اعتبار آن‌ها منوط به حصول علم است یا اطمینان و علم عادی یا مطلق ظن نیز کفایت می‌کند؟ و بالاخره این مهم که آیا اعتبار حسن ظاهر در گرو افاده حداقل ظن به عدالت است یا اینکه حسن ظاهر طریقی تبعیدی است که حتی در فرض عدم حصول ظن نیز معتبر است؟

۱۳. خوئی، منهاج الصالحین، ۹/۱.

۱۴. تبریزی، منهاج الصالحین، ۱۱/۱؛ سیستانی، منهاج الصالحین، ۱۵۳/۳؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ۱۵/۲؛ منتظری، التعلیقه علی العروة، ۶۶۲/۲؛ روحانی، استفتانات، ۱۴/۱؛ طباطبائی قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ۲۷/۱؛ گرامی، التعلیقه علی تحریر الوسيلة، ۱۵/۱.

۱۵. هاشمی شاهرودی، منهاج الصالحین، ۱۶/۱.

۱۶. شهید ثانی، مسالک الافهام، ۴۰۳/۱۳.

۱.۲. محصور یا غیر محصور بودن طرق کشف عدالت

هرچند در اغلب کتب فقهی راه‌های چهارگانه‌ای برای احراز عدالت ذکر شده، اما با تأمل در مبانی اعتبار این طرق و بالأخص شیاع و معاشرت به‌خوبی معلوم است که در غیر امارات تعبدی، مانند بیتنه یا حسن ظاهر، بنابر نظر مشهور هرآنچه منشأ حصول علم شود معتبر است و اسباب حصول علم، فاقد موضوعیت هستند.^{۱۷}

حجیت ذاتی علم باعث می‌شود از هر طریقی که علم به عدالت تحصیل شود، معتبر باشد. اطمینان یا ظن متأخم به علم نیز هرچند حجیت ذاتی ندارد، اما حجیتی عقلایی و مورد امضای شارع است. پس اگر از هر طریقی اطمینان به عدالت نیز حاصل شود، برای حکم به عدالت و ترتب آثار آن کافی است.^{۱۸} لذا فقه‌ها وقتی از شیاع یا معاشرت به‌عنوان طرق احراز عدالت سخن می‌گویند، اغلب آن را به قید «مفید علم» متصف می‌سازند؛^{۱۹} قیودی را در این طرق عقلایی ذکر می‌کنند که نوعاً ملازم با حصول علم قطعی یا عادی است؛ مثلاً غالباً معاشرتی را به‌عنوان طریق احراز عدالت شمرده‌اند که درازمدت باشد و به ارتباطات بیرونی و اجتماعی شخص منحصر نباشد.^{۲۰} نتیجه آنچه گفته شد این است که طرق احراز عدالت منحصر به طرق منصوص نیست و مثلاً اگر از خبر عادل واحد یا ثقة واحد نیز علم یا اطمینان به عدالت حاصل شود، معتبر است. البته در فرضی که از خبر عادل یا ثقة واحد صرفاً ظن به عدالت حاصل شود، مسئله محل اختلاف است. برخی همچون خویی آن را معتبر می‌شمارند و^{۲۱} بسیاری دیگر هرچند خبر ثقة یا عدل واحد را در اثبات موضوعات خارجی حجت می‌دانند، اما این اعتبار را منحصر به موضوعاتی می‌پندارند که در آن‌ها نزاعی و حق کسی در میان نباشد.^{۲۲}

۲.۲. کفایت ظن مطلق در احراز عدالت؟

در خصوص ظن مطلق، از یک سو قول حاکم در بین اصولیان امامیه عدم حجیت است و تنها ظنون

۱۷. کاشف الغطاء، النور الساطع، ۱۳۸۱/۲.

۱۸. تعرف العداله بأمر أحدها: بالعلم و القطع بأي سبب حصل سواء كان حصل بالتواتر أو الشیاع المفیدین للقطع بالعداله أو بالاختیار الحاصل من الصحبه المتأكدة الموجبه للاطلاع علی الحال.

۱۹. خویی، موسوعة، ۲۴۳/۱ (ثم إنه لا فرق في حجیه العلم الوجداني أو الاطمئناني العادي بین أسبابه، فلا فرق بین حصوله من الشیاع أو من غیره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادي أو وجداني بالعداله أو غیرها، جاز له أن یرتب علیه آثار العداله أو غیرها مما تعلق به علمه).

۲۰. یزدی، العروة الوثقی، ۳۷/۱؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۸/۱ (يعتبر فی المفتی و القاضی العدالة و تثبت بشهادة عدلین و بالمعاشره المفیده للعلم أو الاطمئنن بالشیاع المفید للعلم).

۲۱. خمینی، تحریر الوسیله، ۴۵۱/۲؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۸۳؛ مقدس اربیلی، مجمع الفائدة، ۷۳/۱۳.

۲۲. یزدی، العروة الوثقی و التعليقات علیها، ۳۰۴/۱.

۲۳. خویی، فقه الشیعه، ۲۰۰.

۲۴. سند، سند العروة الوثقی، ۲۸۱/۲.

خاص، مانند بینه که دلیل بر حجیت تعبدی آن‌ها وجود دارد، اعتبار دارند و ازسوی دیگر، در بحث احراز عدالت روایات به‌گونه‌ای است که برخی از فقها از آن‌ها چنین برداشت کرده‌اند که شارع برای مسدودنشدن باب شهادت، به طرق مفید ظن نیز اعتبار بخشیده است. مهم‌ترین فقیه‌ی که معتقد به حجیت طرق ظنی در باب احراز عدالت شده، شیخ انصاری است. وی معتقد است: اگر از معاشرت یا شیعان نیز ظن قوی به عدالت حاصل شود، کفایت می‌کند. ایشان اعتبار حسن ظاهر را نیز به‌عنوان طریق احراز عدالت، منوط به افاده ظن یا وثوق کرده است.^{۲۵}

دیدگاه شیخ ازسوی اغلب فقهای پس از وی پذیرفته نشده است.^{۲۶} مشهور فقیهان پس از او ازسویی افاده علم یا اطمینان را در طرق عقلایی مانند شیعان و معاشرت لازم می‌دانند و ازسوی دیگر، چنان‌که تفصیل آن در بحث حسن ظاهر خواهد آمد، حسن ظاهر را برخلاف صاحب مکاسب حتی اگر افاده ظن هم نکند به‌عنوان طریقی تعبدی در کنار بینه معتبر می‌شمارند.^{۲۷}

از تأمل در مواد قانونی بر می‌آید که قانونگذار ایران نیز در احراز عدالت، علم یا اطمینان یا طریق ظنی شرعی و تعبدی را لازم دانسته است. به‌موجب ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی: «عدالت شاهد باید با یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود»، ماده ۱۸۱ قانون مجازات اسلامی نیز مؤید این ادعاست. به‌موجب این ماده: «عادل کسی است که در نظر قاضی یا شخصی که بر عدالت وی گواهی می‌دهد، اهل معصیت نباشد.» روشن است که در موردی که شخص ظن به عدالت کسی دارد، این ماده صادق نیست، به‌ویژه که در انتهای همین ماده تصریح شده است که در خصوص اشخاص گناهکار، تا احراز تغییر و «اطمینان» از صلاحیت و عدالت، شهادت پذیرفته نمی‌شود.

۳.۲. طرق احراز عدالت

۳.۲.۱. معاشرت

در اغلب کتب فقهی، مصاحبت و معاشرت با شخص در پیدا و پنهان زندگی او، به‌گونه‌ای که از وجود صفت عدالت در وی به‌دلیل اطلاع از خصلت‌های آشکار و نهان او و درنهایت، خوف فرد از خداوند متعال در ارتکاب معاصی و اعمال قبیح و انجام واجبات اطلاع حاصل شود، به‌عنوان یکی از طرق احراز عدالت نام برده شده است.^{۲۸} همان‌گونه که گفته شد، هر طریقی که از آن علم قطعی یا اطمینانی (علم

۲۵. انصاری، رسائل فقهیه، ۶۵.

۲۶. خویی، موسوعة، ۲۴۱/۱؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۸/۱.

۲۷. خویی، موسوعة، ۲۴۱/۱؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۸/۱؛ گرامی، التعلیقة علی تحریر الوسیله، ۱۵/۱؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۳۰۲.

۲۸. موسوی قزوینی، رسالة فی العدالة، ۱۱۷.

عادی) به عدالت حاصل شود می‌تواند از طرق کشف عدالت به شمار آید. لذا معاشرت اگر به گونه‌ای باشد که بتوان از طریق آن، علم یا اطمینان از عدالت حاصل کرد، از طرق اثبات عدالت است. به طور متعارف، از معاشرت کوتاه مدت یا در محیط‌های بیرونی (نه داخلی شخص) نمی‌توان از تقید شخص به اجتناب از معاصی آگاه شد. بر همین اساس، معمولاً معاشرت را با قیود «باطنی» و «مقادم» (دراز مدت) همراه می‌سازند. اما همان گونه که گفته شد، ملاک، حصول علم و اطمینان است و وجود این دو قید موضوعیت ندارد و از این باب ذکر شده است که نوعاً با وجود این قیود، علم یا اطمینان حاصل می‌شود، پس اگر از معاشرت کوتاه مدت با کسی یقین یا اطمینان به عدالت وی حاصل شد، همین برای ترتیب آثار عدالت کافی است و برعکس اگر فرد از معاشرت طولانی و داخلی با شخص به اطمینان به عدالت نرسید، ثمری ندارد. از این رو، در اغلب کتب فقهی معاصر به جای ذکر قیود یادشده، بر سببیت معاشرت بر علم و اطمینان تأکید و گفته می‌شود: «معاشرت مفید علم یا اطمینان» از طرق احراز عدالت است.^{۲۹}

براساس آنچه در خصوص عدم اعتبار مطلق ظن گفته شد، چنانچه از معاشرت، بیش از ظن به عدالت حاصل نشود، برای حکم به عدالت کافی نیست و نمی‌توان آن را مبنای ترتیب آثار عدالت قرار داد. آری، اگر در اثر معاشرت، حسن ظاهر شخص به معنایی که خواهد آمد احراز شود، در این صورت بنابر نظر کسانی که حسن ظاهر را اماره و طریق شرعی و تعبدی کشف عدالت می‌دانند، می‌توان آثار عدالت را مترتب کرد. البته در این فرض، نه ظن و گمان حاصل از معاشرت، بلکه خود حسن ظاهر به دست آمده از معاشرت است که موضوعیت دارد و اماره شرعی بر حکم به عدالت تلقی می‌شود.

۲.۳.۲. شیاع (استفاضه)

مراد از شیاع یا استفاضه، اشتهاار شخصی به عدالت در بین مردم است. حجیت شیاع نیز در فرض حصول علم یا اطمینان، یا از باب حجیت ذاتی علم است یا حجیت عقلایی اطمینان، وگرنه به خودی خود دلیل خاصی بر اعتبار شیاع وجود ندارد. براین اساس، اغلب فقها شیاع مفید علم یا اطمینان را به عنوان یکی از طرق احراز عدالت ذکر کرده‌اند. هر چند فقهایی همچون شیخ انصاری که در خصوص عدالت، قائل به حجیت مطلق ظن یا حداقل ظن قوی هستند شیاع مفید ظن قوی را نیز از طرق کشف عدالت دانسته‌اند؛ با این استدلال که: «باتوجه به کثرت ابتلای جامعه به بحث عدالت، همچون لزوم عدالت در شهادت، اگر طرق کشف عدالت را منحصر به طرق قطعی کنیم، موجب انسداد باب شهادت و تعطیل حقوق مردم

۲۹. یزدی، العروه الوثقی و التعلیقات علیها، ۳۰۴/۱.

۳۰. یزدی، العروه الوثقی، ۳۷/۱؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۸/۱.

۲.۳.۳. حسن ظاهر

در اسلام امور متعددی از مصادیق اصلی لزوم عدالت در شرع است، از جمله تصدی مرجعیت، تصدی امر قضا، امامت جمعه و جماعت و شهادت بر طلاق، شهادت در مقام اثبات موضوعات خارجی و به‌طور خاص، شهادت در امر قضا؛ چون امورات روزمره مردم با این مسائل گره خورده است و اگر قرار بود احراز عدالت منحصر در طرق مفید علم یا علم عادی و اطمینانی می‌شد، زندگی عادی انسان و به‌شکل خاص، امور قضا و شهادت دچار اختلال و موجب تعطیلی حقوق می‌شد. بنابراین در روایات زیادی، علاوه بر طرق علمی کشف موضوعات خارجی، همچون شیعاع و معاشرت و طریق تعبیدی کشف موضوعات خارجی، یعنی بینه که خود متوقف بر احراز عدالت شهود است، در خصوص احراز عدالت، حسن ظاهر نیز بر آن‌ها افزوده شده است. البته در اینکه این احادیث، ناظر به نوعی تسهیل و آسان‌سازی کشف عدالت است، میان فقها تردیدی وجود ندارد، اما در اینکه مراد از حسن ظاهر چیست و آیا حسن ظاهر را باید اماره‌ای تعبیدی قلمداد کرد که حتی با فرض عدم افاده علم یا ظن به عدالت نیز معتبر است یا اینکه اعتبار حسن ظاهر در گرو ایجاد حداقل ظن به عدالت است و بدون افاده ظن، حجیتی ندارد، در بین فقها اختلافات عمیقی وجود دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲.۳.۳.۱. مفهوم حسن ظاهر

حسن ظاهر، اصطلاحی خاص در فقه است و مراد از آن، معنای لغوی و ظاهری آن، یعنی آراستگی ظاهر شخص یا موجه بودن سیمای شخص که در یک نگاه به دست می‌آید، نیست. در روایات نشانی از استفاده از عین عبارت مزبور وجود ندارد اما از مجموع روایاتی که مضمون همه آن‌ها عادل قلمداد کردن شخص براساس اعتماد به ظواهر اعمال و رفتار وی بدون ضرورت تجسس و تعمق در باطن وی آمده، مفهومی به نام حسن ظاهر برداشت شده است؛ مانند این روایت: «در پنج چیز بر مردم لازم است که بر ظواهر اعتماد کنند: ولایات، ازدواج‌ها، ذبیاح، شهادت و نسب.» سپس در ادامه درباره شهادت می‌فرماید: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه.»

براساس روایت مذکور، همین که از ظاهر شخص امنیت و اطمینان خاطر به دست آید، شهادت وی جایز است و نیازی به تفتیش از باطن نیز نیست. در این روایت، از تعبیر «ظاهر مأمون» استفاده و در روایات دیگر، از تعبیری از این دست استفاده شده است: «ساتر جمیع عیوب»، «معروف به صلاح»،

۳۱. انصاری، کتاب الصلاة، ۲/۲۷۲.

۳۲. وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ۱/۴۴۱؛ انصاری، رسائل فقهیه، ۱/۲۷۰.

«معروف به خیر» یا «کسی که در روابطش با مردم به آن‌ها ظلم نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید و خلف وعده نمی‌کند».^{۳۳}

در روایات، التزام به شریعت و انجام واجب و ترک حرام را نیز مصداق حسن ظاهر دانسته‌اند.^{۳۴} برخی فقها حسن ظاهر را به مواظبت مکلف بر شریعات و طاعات و حضور در جماعات تعریف کرده‌اند.^{۳۵} شاید بهترین تعبیر برای حسن ظاهر، که با مضمون احادیث نیز تناسب بیشتری دارد، این است که حسن ظاهر عبارت است از: «شخص از منظر کسانی که با وی معاشرت و مصاحبت در غیر از آنچه تفتیش از آن‌ها جایز نیست دارد، عامل به وظایف و ترک‌کننده معاصی قلمداد شود.»^{۳۶} پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت: کسی که در روابطش با افراد جامعه و معاشران خود فسقی از او ظاهر نمی‌شود و اموری که از وی آشکار می‌شود مطابق با موازین شرع است، واجد حسن ظاهر است و عادل محسوب می‌شود.

۲.۳.۳.۲. حسن ظاهر، طریق تعبدی یا اماره ظنی عقلایی؟

به دلیل پیش گفته؛ یعنی آسان‌گیری شارع در امر احراز عدالت، غالب فقیهان برای حسن ظاهر موضوعیت قائل‌اند و آن را حجتی شرعی و طریق تعبدی، نظیر بینه می‌دانند که حتی با فرض عدم افاده علم یا ظن نیز شارع بدان اعتبار بخشیده است. البته برخی در عین پذیرش حجیت تعبدی حسن ظاهر و عدم اعتبار حصول علم یا ظن از آن، در فرض ظن به خلاف، در اعتبار این طریق تشکیک کرده‌اند. در مقابل این دسته، فقیهانی قرار می‌گیرند که اعتبار حسن ظاهر را منوط به حصول ظن دانسته و معتقدند که شارع مقدس در این روایات نخواست است که طریقی تعبدی برای کشف عدالت جعل کند، بلکه باتوجه به تعذر یا دشواری بسیار حصول علم به عدالت، برای تعطیل‌نشدن حقوق و برهم‌نریختن نظام قضایی، ظن حاصل از حسن ظاهر را برای ترتیب آثار عدالت کافی دانسته است.^{۳۷}

۲.۳.۳.۲. اعتبار حسن ظاهر از منظر قانون

هرچند در اعتبار حسن ظاهر به عنوان یکی از طرق احراز عدالت اختلافی در بین فقها وجود ندارد؛ لیکن در هیچ متن قانونی صراحتاً از حسن ظاهر بدان عنوان نام برده نشده است. حتی به موجب تبصره ماده ۱۹۵ قانون مجازات اسلامی «در اثبات یا نفی عدالت، علم شاهد به عدالت یا فقدان آن لازم است و حسن ظاهر به تنهایی برای احراز عدالت کافی نیست» که ممکن است باتوجه به آن تصور شود که قانونگذار ایران

۳۳. حر عاملی، تفصیل و مسائل الشیعه، ۳۹۱/۲۷ تا ۳۹۶.

۳۴. آملی، الاجتهاد و التقليد، ۲۰۳.

۳۵. خمینی، تحریر الوسیله، ۸/۱.

۳۶. روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ۱۳۵/۹.

۳۷. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ۴۱۵/۳۴.

برخلاف فقه، حسن ظاهر را از دایره طرق احراز عدالت حذف کرده است، اما این تصور قطعاً درست نیست؛ زیرا اولاً اعتبار حسن ظاهر به عنوان یکی از طرق کشف عدالت در فقه امری مسلم است و قانونگذار ایران نیز که خود را مقید به رعایت شرع می‌داند، برخلاف مسلمات فقه حکم نمی‌کند؛ ثانیاً خود قانونگذار در ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی مقرر داشته: «عدالت شاهد باید از یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود» و حسن ظاهر نیز بی‌گمان یکی از این طرق است و در ماده ۱۷۵ قانون مجازات اسلامی نیز شهادت شرعی را شهادتی محسوب کرده که «شارع آن را معتبر و دارای حجیت دانسته» که به صراحت از حکومت قواعد شرعی در باب شهادت سخن رفته است و همین، هرگونه احتمال قصد قانونگذار مبنی بر عدول از مقررات شرعی را منتفی می‌سازد؛ ثالثاً باتوجه به گسترش روزافزون جوامع و از بین رفتن روابط نزدیک جامعه‌های سنتی، حذف حسن ظاهر عملاً به حذف شهادت شرعی از سیستم قضایی منجر می‌شود، زیرا طرق علم‌آور شهادت، برای اکثر پرونده‌ها در روزگار ما و در جوامع بزرگ امروزی تقریباً محال عرفی است؛ رابعاً و مهم‌تر از همه، این تبصره مربوط به عدم کفایت حسن ظاهر در شهادت به عدالت است، نه عدم کفایت حسن ظاهر برای قاضی در احراز عدالت و چنان‌که به تفصیل در شرح این تبصره خواهد آمد، باتوجه به سوابق فقهی مسئله و منبع اقتباس آن، این ابداع به معنای نفی اعتبار حسن ظاهر به عنوان یکی از طرق احراز عدالت نیست و اتفاقاً برعکس، مؤید اعتبار حسن ظاهر، جز درباره شاهد تزکیه است.

بنابراین بدون تردید در نظام قضایی فعلی، چنانچه قاضی شهود معرفی شده را به حسن ظاهر بشناسد، می‌تواند آثار عدالت را بر آن بار کند و شهادت آنان را شهادت شرعی و حجت تعبیدی قلمداد کند. البته پوشیده نیست که حتی این طریق تعبیدی که سهل‌ترین طرق احراز عدالت است، در موارد بسیار اندکی کارگشاست؛ چراکه موارد کم و بلکه نادری را می‌توان سراغ گرفت که قاضی نسبت به هر دو شاهد پرونده شناخت شخصی داشته باشد و آن‌ها را به حسن ظاهر بشناسد. این وضعیت به‌ویژه در شهرهای بزرگ و به‌خصوص درباره قضات غیربومی شدیدتر است.

۲.۳.۴. بینه (شهادت عدلین)

چنانچه قاضی از طریق شیاع یا معاشرت مفید علم یا حسن ظاهر نتواند عدالت شهود پرونده را احراز کند، طریق تعبیدی دیگری برای کشف عدالت وجود دارد و آن، اعتماد به بینه است. قاضی می‌تواند برای

۳۸. اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر برعهده فقهای شورای نگهبان است.»

احراز عدالت شهود اصل، به شهادت دو عادل که عدالتشان برای وی محرز است، اعتماد کند. به این شهود، شهود تزکیه می‌گویند. در احراز عدالت شهود تزکیه همه آنچه درباره شاهد اصل گفتیم معتبر است؛ یعنی قاضی باید یا از طرق عقلایی مانند شیع و معاشرت به عدالت آنان پی برده باشد یا دست‌کم این شهود را به حسن ظاهر بشناسد.

۲۰. ۳. ۵. عدم کفایت حسن ظاهر در شهادت به عدالت

چنان‌که پیشتر اشاره شد، تبصره ماده ۱۹۵ قانون مجازات اسلامی، صرف حسن ظاهر شخص را برای شهادت به عدالت وی کافی ندانسته است. برای فهم این تبصره لازم است که استناد به حسن ظاهر را در سه موضع از یکدیگر تفکیک کنیم: موضع نخست، احراز عدالت شاهد، اصل ازسوی قاضی است؛ یعنی قاضی، خود، شاهد را به حسن ظاهر می‌شناسد که در این صورت به قول وی ترتیب اثر می‌دهد و حجیت قائل می‌شود. موضع دوم، جایی است که قاضی شهود اصلی را نمی‌شناسد اما گواهانی که برای تعدیل آن‌ها معرفی شده‌اند را به حسن ظاهر می‌شناسد؛ در این صورت نیز قاضی می‌تواند شهود تزکیه را عادل قلمداد کند و بر مبنای شهادت آنان به عدالت، عدالت شاهد اصل را احراز و براساس گواهی شاهد اصل، حکم دعوا را صادر کند؛ موضع سوم، موردی است که شهود تزکیه براساس حسن ظاهر شاهد اصل، به عدالت وی شهادت می‌دهند. آنچه محل اختلاف واقع شده و تبصره ماده ۱۹۵ نیز بدان اشاره دارد، موضع سوم است. مشهور فقها معتقد به عدم جواز تعویل به حسن ظاهر در مقام شهادت به عدالت هستند.^{۳۹} بنیان این دیدگاه ادله فراوانی است که در باب شهادت وارد شده و در آن‌ها بر ضرورت «علم قطعی» شاهد بر مورد شهادت تأکید شده است. برای مثال، در برخی روایات آمده است به چیزی شهادت مده، مگر اینکه مانند کف دستت به آن شناخت داشته باشی یا در روایت دیگر آمده: از پیامبر اکرم (ص) درباره شهادت پرسش شد و حضرت فرمودند: خورشید را می‌بینی؟ گفت: آری. فرمود: اگر مانند این بود شهادت بده، والا رها کن. در ماده ۱۸۳ قانون مجازات اسلامی نیز بر این مطلب تصریح شده است: «شهادت باید از روی قطع و یقین به نحوی که مستند به امور حسی و از طریق متعارف باشد، ادا شود.»

تبصره ماده ۱۹۵ قانون مجازات اسلامی از مسئله ۲۱ کتاب القضاء «تحریر الوسیله» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تدوین قانون مجازات اسلامی اقتباس شده است. براساس مسئله مدّ نظر، در شهادت به عدالت دیگری، علم قطعی معتبر است؛ خواه از معاشرت درونی و درازمدت با شخص یا از طرق علم‌آور دیگر حاصل شده باشد. اما حسن ظاهر برای شهادت به عدالت کافی نیست، هرچند افاده ظن کند. در این

۳۹. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، ۴۱۳/۳۴.

مسئله علاوه بر حسن ظاهر، سایر طرق تعبدی، همچون بیّنه و استصحاب نیز برای شهادت به عدالت ناکافی دانسته شده است.^{۴۰}

نکته دقیقی که اندکی تأمل نیاز دارد، چگونگی حل تعارض ظاهری صدر و ذیل این مسئله درباره اعتبار حسن ظاهر است. برخلاف صدر، که سخن از بی اعتباری حسن ظاهر برای شهادت به عدالت سخن به میان آمده است، در ذیل تصریح شده است که حاکم می تواند به شهادت کسی که عدالت او براساس بیّنه یا استصحاب یا حسن ظاهر ثابت شده است، ترتیب اثر دهد. حل این تعارض، در تفکیک جایگاه و نقش حسن ظاهر در موضوع است. همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، مشکل حسن ظاهر مربوط به مقام ادای شهادت بر عدالت است، زیرا طبق نظر این دسته از فقها برای شهادت به عدالت، علم قطعی لازم است و حسن ظاهر، حداکثر یک طریق تعبدی کشف عدالت است و دلیلی بر امکان جایگزینی راه های وجدانی با طرق تعبدی وجود ندارد. اما ازسوی دیگر، شکی نیست که حسن ظاهر از طرق تعبدی کشف عدالت است و اگر کسی براساس حسن ظاهر عدالت کسی را احراز کرد می تواند آثار عدالت را بر آن بار کند. برای روشن شدن تفاوت این دو موضع، مسئله را در قالب مثالی ملموس بازگو می کنیم. فرض کنید کسی با دیگری مراده دارد و او را به حسن ظاهر می شناسد. حال چنین شخصی می تواند در تمام اموری که عدالت شرط آن دانسته شده است وی را عادل قلمداد کند و آثار عدالت را بر این احراز خود مترتب سازد؛ مثلاً می تواند که او را به عنوان شاهد طلاق قرار دهد یا به وی در نماز اقتدا کند اما اگر گفته شود بر عدالت این شخص نزد دادگاه گواهی بده، بر مبنای دیدگاه فقهی مورد بحث او نمی تواند به عدالت وی شهادت دهد، زیرا علم قطعی به عدالتش ندارد.

باتوجه به آنچه گفته شد دایره اثبات عدالت محدود و محدودتر می شود؛ زیرا مواردی که قاضی، شهود اصل را به عدالت نمی شناسد، امروزه تقریباً امری عمومی و غالبی است، لذا اینجاست که نوبت به شهادت شهود تزکیه می رسد. حال، اگر قاضی شهود تزکیه را به عدالت نشناسد، سلسله قطع و راه احراز عدالت شهود اصل مسدود می شود و اگر در موارد نادری، قاضی گواهان تزکیه را به طریقی به عدالت بشناسد، تنها در صورتی می تواند به شهادت آن ها به عدالت شاهد اصل ترتیب اثر دهد که شهادت آنان به عدالت شاهد اصل براساس طرق یقینی و قطعی و نه براساس حسن ظاهر باشد. البته واقعیت این است که این وضعیت

۴۰. خمینی، تحریر الوسیله، ۴۵۱/۲ «يعتبر في الشهادة بالعدالة العلم بها إما بالشّيع أو بمعاشرة باطنة متقدمة ولا يكفي في الشهادة حسن الظاهر ولو أفاد الظن، ولا الاعتماد على البيّنة أو الاستصحاب، وكذا في الشهادة بالجرح لا بدّ من العلم بنفسه، ولا يجوز الشهادة اعتماداً على البيّنة أو الاستصحاب، نعم يكفي الثبوت التعبدی كالشّوت بالبيّنة أو الاستصحاب أو حسن الظاهر لترتيب الآثار، فيجوز للحاكم الحكم اعتماداً على شهادة من ثبتت عدالته بالاستصحاب أو حسن الظاهر الكاشف تعبداً أو البيّنة»

راه حل جالبی دارد که در متن تحریر الوسیله بلافاصله پس از مسئله مذکور بدان اشاره شده است، ولی متأسفانه نویسندگان قانون آیین دادرسی کیفری از نقل آن کوتاهی کرده‌اند و آن عبارت است از اینکه: اگر شهود تزکیه صرفاً شاهد اصل را براساس حسن ظاهر می‌شناسند و ارتباط عمیق‌تر و یقینی‌تری ندارند، می‌توانند به جای شهادت به عدالت، شهادت به حسن ظاهر بدهند و همین که با شهادت شهود فرع، حسن ظاهر شاهد اصل برای قاضی احراز شد، قاضی می‌تواند آثار عدالت را بر آن مترتب کند و شهادت ایشان را بپذیرد. به بیان ساده‌تر، در این فرض به جای اینکه شهود فرع، بر عدالت شهود اصل گواهی دهند، که این متوقف بر علم وجدانی و قطعی است، بر حسن ظاهر آن‌ها که به آن علم قطعی دارند شهادت می‌دهند و چون علم به حسن ظاهر دارند، شهادت آن‌ها با مانعی روبه‌رو نیست و بر این مبنا در مرحله دوم، قاضی با احراز حسن ظاهر، آثار عدالت را بر شهود اصل مترتب می‌سازد.^{۴۱}

۳. متفرعات بحث عدالت شاهد

۳.۱. تکلیف قاضی در احراز عدالت

براساس آنچه از ماده ۱۹۹ قانون آیین دادرسی مدنی به دست می‌آید و آن نیز در میان فقها قانونان بسیاری دارد، قاضی می‌تواند راجع به عدالت شاهد تحقیق کند، ولی درعین حال تکلیفی نیز در این خصوص ندارد. درحقیقت، اگرچه فقها با تکیه بر روایت وارد شده از نبی اکرم(ص)، که نشان می‌دهد در مواقعی که شاهدی مجهول الحال برای ادای شهادت حاضر می‌شد، آن حضرت دو نفر از اصحاب خاص خود را برای تحقیق در حال او و جرح و تعدیل وضعیتش نزد اقوام، آشنایان و همسایگان، گسیل می‌داشتند تا در خصوص تعهد شهود به واجبات و ترک محرمات تحقیق به عمل آوردند، قائل به جواز بررسی مجزا در باب عدالت شاهد هستند؛ ولی این را به معنای الزام قاضی نیز نمی‌دانند، بلکه در مقابل، به روشنی به عدم تکلیف او در این خصوص تصریح می‌کنند.^{۴۲}

۳.۲. اقرار مدعی علیه به عدالت شهود مدعی یا رضایت به آن

آیا اگر مدعی علیه به شهادت شخصی که قرار است علیه او شهادت دهد راضی باشد یا اقرار به عدالت او کند، دیگر تکلیفی برای قاضی به منظور تلاش برای احراز عدالت باقی نمی‌ماند؟ به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست و نمی‌توان اقرار را در زمره دلایل اثبات عدالت قرار داد؛ زیرا اولاً لزوم عادل بودن

۴۱. مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسیله، ۲۲۲؛ فاضل لنگرانی، تفصیل الشریعه، ۱۸۳.

۴۲. خمینی، تحریر الوسیله، ۴۵۰/۲.

شاهد، از «احکام» شرع است، نه «حقوق» مدعی علیه.^{۴۳} بگذریم سخن، «اخبار شخص به ضرر خود»، قیدی مهم دارد و آن، تعریف «مُقرَّب» در ذیل حقوق اشخاص است و این در حالی است که در اینجا عدالت شاهد، «حکم» شارع مقدس است نه «حق» شخص که بتوان در آن دخل و تصرف کرد. شاید به همین علت باشد که برخی «استزکاء» را جزو حقوق الله تلقی کرده‌اند؛ ثنائاً مدعی علیه با اقرار خویش، تنها خود را تسلیم اظهارات شاهد کرده است ولی این برای اثبات عدالت گواه کافی نیست، بلکه در هر حال عدالت باید توسط قاضی احراز شود و اقرار نیز کفایت از آن نمی‌کند.^{۴۴}

۳.۳. لزوم تفکیک بین شاهد شرعی و شاهد عرفی

واقعیت این است که طرق احراز عدالت، در عمل مصداق چندانی ندارند و اگر قاضی مقید به رعایت قیود و شرایط قانونی و شرعی شهادت باشد، به ندرت می‌تواند در عمر قضایی خود شهادتی را شرعی به شمار آورد؛ زیرا در جوامع امروزی و کثرت پرونده‌ها، احتمال اینکه قاضی، شهود تعرفه‌شده یا شاهدان تزکیه را به عدالت بشناسد، چیزی نزدیک به صفر است. حال با این اوصاف چه باید کرد؟ یک راه که از سوی برخی فقها تأیید شده است کنار نهادن شهود عرفی و صدور رأی براساس ادله و اصول دیگر است. طریق دیگر که متأسفانه امروزه بسیار شاهد آن هستیم، جایگزینی شاهد شرعی با شاهد عرفی است؛ به این معنا که دادگاه بدون رعایت ضوابط شرعی و احراز عدالت شهود، گواهی آن‌ها را استماع می‌کند و به این شهادت افراد مجهول الحال، ارزش شهادت شرعی می‌بخشد. باین وجود، قانونگذار راه میانه‌ای را تصویر کرده و با تفکیک میان امارات شرعی و تعبدی از امارات عقلایی به دادگاه اجازه داده است در جایی که شرایط شاهد شرعی وجود ندارد، به عنوان یک طریق عقلایی کشف واقع، گواهی گواهانی را که عدالتشان محرز نیست استماع کند و چنانچه از سخنان آنان علم یا ظنی حاصل شد که به ضمیمه سایر امارات عقلایی به علم منجر شد، برای این شهادت ارزش قائل شود. به تعبیر دیگر، برخلاف امارات تعبدی که حصری و موقوف به تصریح قانونگذار هستند، امارات قضایی یا همان امارات و طرق عقلایی در حقوق ما محصور نیست و هر امری که بتواند برای قاضی دلیل بر امری قلمداد شود، به عنوان اماره‌ای قضایی واجد اعتبار است.

به موجب ماده ۱۶۲ قانون مجازات اسلامی، «هرگاه ادله‌ای که موضوعیت دارد، فاقد شرایط شرعی و قانونی لازم باشد، می‌تواند به عنوان اماره قضایی مورد استناد قرار گیرد، مشروط بر اینکه همراه با قراین و

۴۳. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۸۶.

۴۴. علامه حلی، تحریر الأحکام الشرعیه، ۱۳۲/۵.

۴۵. یزدی، تکملة العروة الوثقی، ۷۶/۲.

امارات دیگر موجب علم قاضی شود.»^{۴۶} براساس ماده اخیر، قاضی حداکثر می‌تواند به شهادت شاهی که عادل نیست در حدود اماره قضایی بها دهد و ناگفته پیداست که با این وضعیت، نه تنها اثر تعبدی برای شهادت متصور نخواهد بود، بلکه در نظر فقها این شهادت مردود است؛ چراکه در نظر ایشان شنیدن شهادت شاهد در هر حال منوط به احراز عدالت است، لذا اگر عدالت محرز نشد، با «طرح شاهد» دیگر شهادتش شنیده نمی‌شود، چه رسد به اینکه نوبت به مؤثر قلمدادکردن آن در ذیل اماره قضایی برسد.^{۴۷}

بالین حال، نمی‌توان به حکم قانون مجازات اسلامی ایراد وارد کرد و آن را خلاف شرع شمرد؛ زیرا براساس تفسیری که از منشأ علم قاضی ارائه کردیم و گفتیم که در طریق مخصوصی منحصر نیست، می‌توان پذیرفت که یکی از راه‌هایی که می‌تواند نوعاً علم آور به شمار آید، شهادت شاهد فاقد شرایط شرعی است و این دوراندیشی را باید از ذکاوت قانونگذار دانست، زیرا نگارندگان قانون هم دغدغه اعتباربخشی به شهادت را داشته‌اند و هم نمی‌خواستند که باب آن را به کلی مسدود سازند، پس راه وسط را برگزیدند و آن، همانا معتبرشمردن شهادت است نه به عنوان دلیلی که تعبداً دارای اثر است، بلکه به عنوان اماره‌ای قضایی که تنها زمانی اعتبار دارد که منجر به علم قاضی شود. پس دیگر با این وصف، نه دغدغه دشواری احراز عدالت و سوءاستفاده از آن باقی می‌ماند و نه بیم مسدودشدن باب شهادت می‌رود. به همین سبب است که می‌توان راه حل ذکر شده را بهترین چاره‌اندیشی در عصر حاضر دانست.

به هر روی، ضرورت دارد که رویه قضایی تکلیف خود را با شهادت شاهد معلوم سازد؛ چراکه نمی‌توان احکام شرعی پذیرفته شده قانون در باب شرایط شاهد، بالأخص تشریفات مربوط به احراز عدالت در او را مدّ نظر قرار نداد، ولی شهادت شاهد را در ذیل عنوان شهادت شرعی اخذ کرد یا اینکه بدون ورود جدی به بحث عدالت و اثبات آن، شهادت شاهد را شنید ولی به آن اثر تعبدی نداد؛ زیرا یا شرایط محرز است که باید به گواهی گواه حتی اگر اظهاراتش به علم قاضی منجر نشود ترتیب اثر داد یا اینکه اگر شاهد فاقد شرایط شرعی است، با ذکر دلایل آن به گفته‌هایش تنها به عنوان اماره قضایی توجه کرد و البته در این باره نوع سومی متصور نیست که شرایط احراز شود یا حداقل قاضی وارد آن‌ها نشود، ولی اثر شهادت به نظر او منوط شود. ظاهراً این رویه غلط در بسیاری از محاکم به برداشت نادرست قضات از ماده ۲۴۱ قانون آیین دادرسی مدنی مرتبط می‌شود؛ آن جایی که گفته شده: «تشخیص ارزش و تأثیر گواهی با دادگاه است»، که از آن استنباط می‌شود، حتی اگر شاهد شرایط شرعی را داشت باز هم این قاضی است که مختار به ترتیب اثر دادن به آن یا نادیده گرفتن شهادت است.

در رد آن رویه باید گفت که هرچند ممکن است نتیجه مذکور از ظاهر ماده به دست آید ولی نباید این را صحیح دانست؛ زیرا اولاً در میان فقها کسی شکی ندارد در لزوم ترتیب اثردادن به صورت تعبدی به گواهی که حائز شرایط ادای شهادت است و براین اساس، اگر ابهامی نیز وجود دارد اصل ۱۶۷ قانون اساسی^{۴۷} تعیین تکلیف کرده است که با لحاظ آن باید مبنای مقبول فقها را ملاک عمل قرار داد؛ ثانیاً قانون مجازات اسلامی در بحث مربوط به شهادت شهود در ماده ۱۷۵ شهادت شرعی را در حال حجت دانسته است؛ خواه علم قاضی را در پی داشته باشد یا به علم او منجر نشود. این در حالی است که همان گونه که اشاره شد مباحث مزبور در آن قانون نیز خصوصیتی ندارد که شامل موارد غیرکیفری نشود.

بنابراین، با این کیفیت باید حکم ماده ۲۴۱ قانون آیین دادرسی مدنی را این گونه تفسیر کرد که وقتی تعیین ارزش و تأثیر گواهی به دادگاه محول شده است، اگر شاهد فاقد شرایط شرعی باشد، دخالت دادگاه، نه تنها ارزیابی محتوای شهادت را شامل می شود، بلکه در بردارنده میزان اثرگذاری آن به عنوان قرینه قضایی که در علم قاضی مؤثر است نیز خواهد بود. اما اگر گواه حائز شرایط شرعی تشخیص داده شد، قاضی دادگاه فقط به لحاظ محتوایی و تطبیق اظهارات او با قضیه مورد تنازع می تواند وارد شود، ولی حقی در سنجش اثرگذاری آن در اصل موضوع و مواجهه با آن به شکل قرینه قضایی ندارد.

نتیجه گیری

قانونگذار ایران به تبع فقههای امامیه، شهادت را طریقی تعبدی برای کشف واقع قرار داده است، به گونه ای که حتی در فرض عدم افاده علم نیز قاضی موظف به اعتباربخشیدن به آن است. البته ترتب این اثر مهم منوط به رعایت شرایط لازم در باب شهادت است که از جمله مهم ترین آن ها، عدالت شهود است. در کتب فقهی برای عدالت تعاریف گوناگونی ارائه شده است که به نظر می رسد قانونگذار ایران هم اکنون از بین آن تعاریف، مفهوم «استقامت عملی در ترک معاصی یا استقامت در جاده شرع» را پذیرفته است. اما جدای از این ها آنچه مهم است، احراز عدالت گواهان توسط دادرس دادگاه و طرق احراز آن است. در فقه برای احراز عدالت، به شهادت عدلین بر عدالت، شیاع، معاشرت و حسن ظاهر اشاره شده است. در این راستا، اسباب حصول علم موضوعیتی ندارند، بلکه در غیرامارات تعبدی مانند بیّنه یا حسن ظاهر، هر آنچه منشأ حصول علم شود معتبر است.

۴۷. اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.»

در امارات تعبدی، اغلب فقیهان برای حسن ظاهر موضوعیت قائل اند و آن را حجتی شرعی می دانند که حتی با فرض عدم افاده علم یا ظن نیز معتبر است. بنابراین، نظر قاضی می تواند حسن ظاهر را که طریق دستیابی به آن از سایر راه ها آسان تر است، به عنوان قرینه ای تعبدی به کار گیرد. اما علی رغم اعتبار حسن ظاهر در بین فقها و عدم نیاز به حصول علم یا اطمینان در خصوص آن، قانونگذار در تبصره ماده ۱۹۵ قانون مجازات اسلامی آن را به تنهایی برای احراز عدالت کافی ندانسته است که ابهام آور است. برای روشن شدن موضوع باید گفت که با توجه به مبانی فقهی این حکم، مسئله مربوط به عدم کفایت حسن ظاهر در شهادت به عدالت است، نه عدم کفایت حسن ظاهر برای قاضی در احراز عدالت. از این رو، گواهی که قصد دارد به عنوان شاهد تزکیه به عدالت شاهد اصل شهادت دهد باید علم وجدانی به عدالت داشته باشد. در مقابل، شخص قاضی می تواند براساس حسن ظاهر، عدالت شاهد را احراز کند؛ چراکه حسن ظاهر از طرق تعبدی کشف عدالت است و اگر کسی، از جمله قاضی براساس حسن ظاهر عدالت کسی را احراز کرد، می تواند آثار عدالت را بر آن بار کند.

همه این ها در حالی است که با وضعیت کنونی نظام اجتماعی و پیچیدگی های آن باید گفت که باز هم نمی توان به حصول شرایط شهادت شرعی گواهان نزد قضات محاکم امیدوار بود، لذا به همین علت است که نویسندگان قانون با بهره گیری از ظرفیت های فقه پویای امامیه چاره اندیشی کرده و شهادت اشخاصی که فاقد شرایط شرعی هستند را در ذیل قرینه قضایی به رسمیت شناخته اند که اگر این نبود شاید دیگر سخن گفتن از شهادت شاهد در زمره ادله اثبات دعوی تدبیری بیهوده پنداشته می شد.

منابع

- آملی، هاشم. الاجتهاد و التقليد، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۸.
- ارژنگ، اردوان. «بررسی تحلیلی مفهوم عدالت شاهد»، فقه و اصول. دوره ۳۷، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۸۴، ۳۶ تا ۱۷.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. رسائل فقهیه. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. ۱۴۱۴ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب الصلاة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. ۱۴۱۵ق.
- پله ور، مرضیه. «واکاوی مفهوم عدالت و استقرار راه های احراز عدالت شهود از منابع فقهی»، مطالعات حقوق تطبیقی معاصر. دوره ۱۳، ش ۲۷، تیر ۱۴۰۱، ۳۳ تا ۱۴۰۱. 2246.32594.2021.33. 10/22034/LAW.
- تبریزی، جواد. منهاج الصالحین. قم: مدین. ۱۴۲۶ق.
- جمعی از پژوهشگران. مستند تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۱۳۸۶.
- جمعی از پژوهشگران. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام. قم: موسسه دائرة المعارف

فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت(ع). ١٤٢٣ق.

حر عاملى، محمدبن حسن. تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. قم: آل البيت(ع) لاحيا التراث. ١٤١٦ق.

حسينى مراغى، عبدالفتاح بن على. العناوين الفقهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامى. ١٤١٧ق.

خمينى، روح الله. تحرير الوسيلة. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى(قدس سره). ١٣٩٢.

خويى، ابوالقاسم. فقه الشيعة: الاجتهاد و التقليد. بى جا: بى نا. ١٤١١ق.

خويى، ابوالقاسم. منهاج الصالحين. قم: مدينة العلم. ١٤١٠ق.

خويى، ابوالقاسم. موسوعة. قم: مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئى. ١٤١٨ق.

روحانى، صادق. استفتانات. قم: حديث دل. ١٣٨٨.

روحانى، صادق. فقه الصادق عليه السلام. قم: دار الكتاب، مدرسة امام صادق(ع). ١٤١٢ق.

سبحانى، جعفر. نظام القضاء و الشهادة فى الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسة امام صادق(ع). ١٤١٨ق.

سند، محمد. سند العروة الوثقى: الاجتهاد و التقليد. تهران: دار الكوخ. ١٣٩٤.

سيستانى، على. منهاج الصالحين. قم: مكتب آيت الله العظمى سيد سيستانى. ١٤١٥ق.

شهيد ثانى، زين الدين بن على. مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية. ١٤١٣ق.

طباطبائى قمى، تقى. الدلائل فى شرح منتخب المسائل. قم: محلاتى. ١٣٨١.

علامه حلى، حسن بن يوسف. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. قم: مؤسسة امام صادق(ع). ١٤٢٠ق.

فاضل لنكرانى، محمد. تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة: الاجتهاد و التقليد. قم: مركز فقهى ائمة اطهار(ع).

١٤٢٦ق.

فاضل لنكرانى، محمد. تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة: القضاء و الشهادات. قم: مركز فقهى ائمة اطهار(ع).

١٤٢٧ق.

كاشف الغطاء، على بن محمد رضا. النور الساطع فى الفقه النافع. نجف: الآداب. ١٣٨١.

گرامى، محمد على. التعليقه على تحرير الوسيلة. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى(ره). ١٣٩٠.

مصطفوى، محمد كاظم. القواعد الفقهية. قم: مركز جهانى علوم اسلام، دفتر برنامه ريزى و تدوين متون درسى.

١٣٨٤.

مقدس اردبيلى، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامى. بى تا.

منتظرى، حسين على. التعليقه على العروة. بى جا: بى نا. بى تا.

موسوى قزوينى، على. رسالة فى العدالة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى. ١٤١٩ق.

مؤمن قمى، محمد. مباني تحرير الوسيلة: القضاء و الشهادات. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى(قدس سره).

سر(ه). ۱۳۸۹.

هاشمی شاهرودی، محمود. منهاج الصالحین. قم: مکتب آیت الله العظمی سید محمود هاشمی. ۱۴۲۳ق.
هلیسانی، اسماء، سیداحمد میرحسینی، مجتبی الهیان. «جایگاه عدالت شاهد و راه‌های احراز آن در دعاوی با تأکید
بر جرح و تعدیل»، پژوهش‌های فقهی. دوره هشتم، ش ۱، مرداد ۱۳۹۱، ۱۶۱ تا ۱۸۳.
10/22059/JORR.2012.3599

وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل. مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه علامه
المجدد الوحید البهبهانی. ۱۴۲۴ق.

وحید خراسانی، حسین. منهاج الصالحین. قم: مدرسه امام باقر العلوم (ع). ۱۳۸۶.
یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. العروة الوثقی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۲۱ق.
یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. العروة الوثقی و التعليقات علیها. قم: مؤسسه السبطين علیهما السلام العالمیه.
۱۳۸۸.

یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. تکملة العروة الوثقی. قم: کتاب فروشی داوری. ۱۴۱۴ق.

Transliterated Bibliography

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tahrīr al-Aḥkām al-Shar‘īyah ‘alā Mazhab al-Imāmiya*. Qum: Mū’assisah-yi Imām Ṣādiq(AS), 1999/1420.

Āmulī, Hāshim. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Daftar Nashr Navīd Islām. 1969/1388.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Rasā’il al-Fiḥiyya*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A’zam Anṣārī. 1994/1414.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A’zam Anṣārī. 1995/1415.

Arzhang, Ardavān. “Barrisī Taḥlīlī Maḥmūd ‘Adālat Shāhid”. *Fiqh va Uṣūl*. Durīh-yi 37, no. 1, Urdibihisht 2005/1384, 17-36.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fi Sharḥ Tahrīr al-Wasīla; al-Ijtihād wa Taqlīd*. Qum: Markaz-i Fiqh al-A’imah al-Aṭhār, 2005/1426.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fi Sharḥ Tahrīr al-Wasīla: al-Qaḍā’ wa al-Shahādāt*. Qum: Markaz-i Fiqh al-A’imah al-Aṭhār. 2006/1427.

Girāmī, Muḥammad ‘Alī. *al-Ta’liqa ‘alā Tahrīr al-Wasīla*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī, 2012/1390.

Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Maktab Āyat Allāh al-‘Uẓmā Sayyid Maḥmūd Hāshimī. 2002/1423.

Hilīsā ī, Asmā’, Sayyid Aḥmad Mīr Ḥusaynī, Muḥtabā Ilāhiyān. “Jāyghāh-i ‘Adālat Shāhid va Rāh-hā-yi Iḥrāz ān dar Da‘āvi bā Ta’kīd bar Jarḥ va Ta’dīl”, *Pazhūhish-hā-yi Fiqhī*. Durīh-yi 8, no. 1, Murdād 2013/1391, 161-183.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā’il al-Shi‘a ilā Taḥṣīl Masā’il al-Sharī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. 1995/1416.

Ḥusaynī Marāghī, ‘Abd al-Fattāḥ ibn ‘Alī. *al-‘Anāwīn al-Fiqhiyah*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1996/1417.

Jam‘ī az Pazhūhishgarān. *Mawsū‘at al-Fiqh al-Islāmī Tibqa li-Mazhab-i Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Mū’assisa Dāyrah al-Ma‘ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab Ahl-i Bayt(AS). 2002/1423.

Jam‘ī az Pazhūhishgarān. *Mustanad Tahrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 2007/1386.

Kāshif al-Ghiṭā’, ‘Alī ibn Muḥammad Riḍā. *al-Nūr al-Sāṭi‘ fī al-Fiqh al-Nāfi‘*. Najaf: al-Ādāb, 1962/1381.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Fiqh al-Shi‘a: al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. S.I. s.n, 1991/1411.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘at*. Qum: Mū’assisa Iḥyā’ Āṣār al-Imām al-Khū‘ī. 1997/1418.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madīnah al-‘Ilm. 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 1972/1392.

Mu’īnin Qumī, Muḥammad. *Mabānī Tahrīr al-Wasīlah: al-Qaḍā’ wa al-Shahādāt*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 2011/1389.

Muntazirī, Ḥusayn ‘Alī. *al-Ta’līqā ‘alā al-‘Urwa*. s.l. s.n. s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Fā’ida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Mūsawī Qazwīnī, ‘Alī. *Risāla fī ‘Adāla*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1419.

Muṣṭafavī, Muḥammad Kāẓim. *al-Qawā’id al-Fiqhiyah*. Qum: Markaz Jahānī ‘Ulūm-i Islām, Daftar Barnāmahrizī va Tadwīn Mutūn Darsī. 2005/1384.

Piliḥvar, Marẓiyih. “Vākāvi Maḥmūd ‘Adālat va Istiqrāy Rāh-hā-yi Iḥrāz ‘Adālat Shuhūd az Manābi‘ Fiqhī”,

Muṭāli'āt Huqūq Taṭbīqī Mu'āṣir. Durīh-yi 13, no. 27, Tīr 2023/1401, 1-33.

Rūḥānī, Ṣādiq. *Fiqh al-Ṣādiq(AS)*. Qum: Dār al-Kitāb, Madrisah-yi Imām Ṣādiq (AS). 1992/1412.

Rūḥānī, Ṣādiq. *Istiftā'āt*. Qum: Ḥadīth Dil. 1969/1388.

Sanad, Muḥammad. *Sanad al-'Urwa al-Wuthqā: al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Dār al-Kūkh. 1974/1394.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i al-Islām*. Qum: Mū'assisa al-Ma'ārif al-Islāmiyya. 1993/1413.

Sistānī, 'Alī. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Maktab Āyat Allāh al-'Uzmā Sayyid Sistānī. 1995/1415.

Subḥānī, Ja'far. *Nizām al-Qaḍā' wa al-Shahāda fi al-Shari'a al-Islāmiya al-Gharra'*. Qum: Mū'assisa Imām Ṣādiq (AS), 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī Qumī, Taqī. *al-Dalā'il fi Sharḥ Muntakhab al-Masā'il*. Qum: Maḥalātī. 1962/1381.

Tabrīzī, Javād. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madyayn. 2005/1426.

Waḥīd Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Maṣābiḥ al-Zalām fi Sharḥ Maḥāṭiḥ Sharā'y al-Islām*. Qum: Mū'assisa al-'Allāmah al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bahbahānī, 2003/1424.

Waḥīd Khurāsānī, Ḥusayn. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madrisah-yi Imām Bāqir al-'Ulum(AS). 2008/1386.

Yazdī, Muḥammad Kāzīm ibn 'Abd al-'Azīm. *al-'Urwa al-Wuthqā wa al-Ta'liqāt 'Alayhā*. Qum: Mū'assisa al-Sibṭayn (AS) al-'Ālamīyah. 1969/1388.

Yazdī, Muḥammad Kāzīm ibn 'Abd al-'Azīm. *al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2000/1421.

Yazdī, Muḥammad Kāzīm ibn 'Abd al-'Azīm. *Takmilat al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī, 1993/1414.