

## بررسی شرط طهارت مولد در شاهد

مهدی حسن زاده\*

دانشیار گروه حقوق خصوصی دانشکده حقوق دانشگاه قم

محمود رحیمی

دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۴ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۷/۱۲)

### چکیده

در راستای انطباق برخی قوانین با فقه امامیه، ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۷۰ اصلاح و شرط طهارت مولد به شرایط شاهد اضافه شده است. در خصوص این ویژگی در شاهد دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی در حقوق اسلامی ارائه شده است. برای نمونه برخی حلال‌زادگی را از جمله صفات لازم برای شاهد دانسته و در مقابل برخی نویسندگان اسلامی حلال‌زادگی را از شرایط شاهد ندانسته‌اند. با توجه به اینکه در مورد دلایل و مستندات هر یک از دیدگاه‌های مطرح‌شده در این زمینه و اساساً ارتباط این شرط با مبحث شهادت سؤالات و ابهاماتی وجود دارد، هر یک از این دیدگاه‌ها و دلایل و ریشه‌های آنها قابل تأمل و بررسی است. نتایج بررسی نشان داد که با توجه به دلایل و مستندات، طهارت مولد در شاهد شرط نیست.

### واژگان کلیدی

زنازاده، شاهد، شرط، شهادت (گواهی)، طهارت مولد.

## ۱. مقدمه

«طهارت» واژه‌ای عربی، مصدر و همچنین اسم مصدر فعل طَهَرَ به فتح یا ضمّ عین‌الفعل است و دارای دو معنای طهارت جسمانی و طهارت نفسانی است. در عبارت «طهارت مولد»، طهارت به معنای طهارت نفسانی است، بدین معنا که انسان از گناه یا آلودگی‌های اخلاقی پاک باشد (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۴۹ و ۱۵۰). بر این اساس، در عبارت «طهارت مولد»، منظور این است که شخص از عمل و رابطه گناه‌آلود متولد نشده باشد. «مَوْلِد» نیز کلمه‌ای عربی و بر وزن «مَفْعَل» است و عرب زبان‌ها در تلفظ صحیح این کلمه دقت می‌کنند، ولی فارسی‌زبان‌ها (دیانی، ۱۳۸۵: ۱۷۲ و ۱۷۳؛ دلشاد معارف، ۱۳۸۳: ۲۸۸) معمولاً مسامحه کرده و آن را بر وزن مُرُشد یا توشه اعراب می‌گذارند و می‌خوانند. برخی نویسندگان حقوقی واژه مولد را در عبارت طهارت مولد به معنای اسم مکان دانسته و از آن چنین برداشت کرده‌اند که محل تولد طفل که مادر یا رحم مادر است، بایستی پاک باشد و مرتکب عمل زنا نشده باشد (دیانی، ۱۳۸۵: ۱۷۳)، ولی درست است که مولد در زبان عربی به معنای اسم مکان استعمال شده است ولی این واژه ناظر به مکان جغرافیایی (کشور، شهر یا روستا) است که شخص در آن مکان متولد می‌شود نه جایی که طفل از آنجا متولد می‌شود که مادر یا رحم مادر است. بنابراین واژه مولد برای مادر یا رحم مادر استعمال نشده و به کار بردن آن در مورد مادر، خارج از موارد استعمال این واژه در زبان عربی و فارسی است. به نظر می‌رسد بهترین برداشت لغوی که از واژه مولد در عبارت طهارت مولد می‌توان کرد، این است که مصدر و از نوع مصدر میمی است (مسعود، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۶۹۲؛ البعلبکی، ۱۳۸۸: ۱۰۷۳؛ قیّم، ۱۳۸۸: ۱۰۸۰؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۱۸۲۲). بر این اساس طهارت مولد به معنای پاکی ولادت است و به کسی که دارای این صفت باشد، پاک‌زاده گفته می‌شود.

یکی از صفاتی که مشهور فقهای امامیه برای شاهد برشمرده‌اند، حلال‌زادگی است. قانونگذار ایران نیز، پس از انقلاب اسلامی، با الهام از مشهور فقهای امامیه یکی از شرایط شاهد را حلال‌زادگی دانسته است؛ اگرچه این دیدگاه بر دلایل نقلی و عقلی متعددی استوار است، با رجوع به منابع معتبر اسلامی و آرای نویسندگان اسلامی دانسته می‌شود که این نظریه، تنها دیدگاه در حقوق اسلامی نبوده و فقها و نویسندگان حقوقی نظرهای دیگری نیز ابراز کرده‌اند و با توجه به اینکه در این زمینه، چهار نظریه وجود دارد، در این پژوهش، در چهار مبحث جداگانه، به نقد و بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود.

هدف از این تحقیق ارائه جامع و مستقل دیدگاه‌های مختلف نویسندگان اسلامی و بازخوانی دلایل و مستندات این دیدگاه‌ها و نقد و بررسی آنها با نگاهی فقهی و حقوقی و در نهایت انتخاب قول برگزیده است. در خصوص سابقه پژوهشی این موضوع باید گفت در

ادبیات حقوقی ایران جز چند سطر اجمالی، مطلبی یافت نمی‌شود؛ اگرچه در منابع فقهی به صورت پراکنده اشاراتی به این موضوع شده است.

## ۲. دیدگاه اشتراط طهارت مولد مطلقاً

این دیدگاه نظر مشهور فقهای امامیه است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵: ۳۱۶؛ نجفی، ۱۳۸۵، ج ۴۱: ۱۱۷) و حتی برخی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۱؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۴۴۰). برخی فقهای اهل سنت نیز گواهی ولدالزنا را نپذیرفته‌اند (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۴۱۴ و ج ۷: ۴۵۷؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۹: ۴۳۰). همچنین این دیدگاه نظر قانونگذار پس از انقلاب اسلامی ایران است که در اصلاحات آزمایشی سال ۱۳۶۱ قانون مدنی، شرط طهارت مولد را به شرایط شاهد ملحق کرده و در اصلاحات سال ۱۳۷۰ نیز آن را تثبیت کرده است. در قوانین کنونی در ماده ۱۳۱۳ ق.م. اصلاحی سال ۱۳۷۰ و ماده ۱۷۷ ق.م. طهارت مولد به‌عنوان یکی از شرایط شاهد مقرر شده است. در این قسمت هر یک از دلایل مطرح‌شده توسط طرفداران شرط حلال‌زادگی بررسی می‌شود. پس از بررسی دلایل طرفداران این دیدگاه به بررسی وضعیت شهادت زنازاده‌ی عادل در فقه و حقوق کنونی پرداخته می‌شود و بیان خواهد شد که آیا در صورتی که شخص زنازاده، عادل باشد، آیا گواهی او، به‌طور کلی رد می‌شود یا خیر؟

### ۲. ۱. دلایل

موافقان این شرط به دلایل مختلف عقلی و نقلی استناد کرده‌اند که از همه مهم‌تر، روایاتی است که در کتاب‌های حدیثی موجود است. برخی دلایل دیگر نیز مطرح شده‌اند که در ادامه ذکر و نقد و بررسی می‌شوند.

#### ۲. ۱. ۱. روایات

با توجه به اینکه دلیل اصلی طرفداران این دیدگاه، روایات است، ناگزیر از ذکر هر یک و بررسی آنها می‌باشیم. شایان ذکر است شیخ حرّ عاملی پنج روایت موجود در این زمینه را در کتاب *وسائل‌الشیعه* در بابی مستقل ذکر کرده است<sup>۱</sup> و با توجه به جامع بودن و مورد اعتماد و عمل فقها بودن این کتاب، روایات موجود ذکر و تجزیه و تحلیل می‌شوند.

۱. البته شیخ حرّ عاملی روایت ششمی را نیز آورده است که امام صادق (ع) می‌فرماید: حضرت نوح در کشتی سگ را حمل کرد ولی ولدالزنا را حمل نکرد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۳۷۷). ولی در این روایت هیچ دلالتی بر عدم پذیرش شهادت زنازاده وجود ندارد.

روایت اول بیان می‌دارد: «...<sup>۱</sup> عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر (ع) عن ولد الزنا أتجوز شهادته فقال لا ...» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۳۷۴-۳۷۵). «... أبا بصير می‌گوید از امام باقر (ع) در مورد ولد الزنا سؤال کردم که آیا شهادتش جایز است امام فرمود: خیر...». روایت دوم چنین است: «... عن محمد بن مسلم قال: قال ابو عبدالله (ع) لا تجوز شهادة ولد الزنا» (همان، ۳۷۵). «... محمد بن مسلم می‌گوید امام صادق (ع) فرمود: شهادت ولد الزنا جایز نیست». روایت سوم، روایت عبید بن زراره می‌باشد است: «... عن عبید بن زراره عن أبيه قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول لو أن أربعة شهدوا عندی بالزنا علی رجل و لئزنا لحددتهم جميعاً لأنه لا تجوز شهادته ولا یوم الناس» (همان، ۳۷۶). «... اگر چهار نفر نزد من در مورد مردی شهادت دهند درحالی‌که بین آنها ولد زنا باشد همه آنها را حد می‌زنم برای اینکه شهادت ولد الزنا جایز نیست و امام جماعت نمی‌تواند واقع شود». روایت چهارم، روایت حلبی است و متن آن چنین است: «... عن الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: سألت عن شهادة ولد الزنا فقال لا ولا عبد» (همان). «... حلبی می‌گوید از امام صادق (ع) در مورد شهادت زنازاده سؤال کردم امام فرمود شهادت ولد الزنا و بنده مقبول نیست». روایت پنجم که آخرین روایت می‌باشد، روایت محمد بن مسعود عیاشی است که در تفسیر خود از عبیدالله حلبی نقل می‌کند که «امام صادق (ع) فرمود: شایسته است که شهادت ولد الزنا و امامت جماعت او جایز نباشد؛ نوح ولد الزنا را سوار کشتی نکرد درحالی‌که خوک و سگ را در آن سوار کرد» (همان، ۳۷۷).

برخی فقها به روایت اول این اشکال سندی را وارد کرده‌اند که أبان و أبا بصیر که در سلسله این روایت قرار گرفته‌اند، بین ثقه و غیرثقه مشترک‌اند؛ و در میان راویان، هم أبان و أبابصیر ثقه وجود دارد و هم أبان و أبابصیر غیرثقه، بنابراین به این روایت نمی‌توان اعتماد کرد (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۲۲۲). در پاسخ به این اشکال گفته شده است که اولاً روایت‌کننده از أبان و أبا بصیر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است و بزنطی از اصحاب اجماع است و شخصی همچون بزنطی از غیر ثقه نقل حدیث نمی‌کند و دوم اینکه زمانی که أبان و أبا بصیر به‌طور مطلق در روایت آورده شوند، منصرف به أبان بن عثمان ثقه و أبا بصیر ثقه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵: ۳۱۷؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵: ۲۸۰).

در مورد روایت دوم یکی از فقها اظهار داشته که در سلسله این روایت محمد بن عیسی واقع شده است و او شخص ثقه‌ای نیست (جبعی عاملی، همان). لکن برخی دیگر از فقهای امامیه این روایت را روایت صحیح دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۵۰۴؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵: ۳۱۶؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۷۴).

در مقام بررسی روایت سوم شهید ثانی که خود از عالمان علم رجال نیز است، ابن فضال را

۱. برخی از راویان حدیث که در سلسله سند روایت قرار دارند، از سوی برخی فقها مورد اشکال واقع شده‌اند که به‌منظور جلوگیری از اطاله کلام از ذکر راویان خودداری می‌شود و برای مشاهده سلسله راویان به منبع مذکور رجوع شود.

که در سلسلهٔ راویان این حدیث است، با توجه به اینکه ایشان فطحی مذهب بوده، مورد مناقشه قرار داده است (جعی عاملی، همان) و از این جهت طبق نظر ایشان به این روایت نمی‌توان عمل کرد، ولی برخی دیگر از دانشمندان علم رجال، ابن فضال را ثقه دانسته‌اند (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۰۲ و ۸۰۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶-۳۴).

در مقام بررسی روایت چهارم یکی از فقها از بین روایات مذکور تنها همین روایت را از لحاظ سند صحیح می‌داند، ولی دلالتش را مورد مناقشه قرار داده است (جعی عاملی، همان). ظاهراً اشکال آن این است که این روایت می‌گوید شهادت بنده مورد قبول نیست، درحالی‌که مشهور فقها شهادت عبد را پذیرفته‌اند. بنابراین ذیل روایت که حاکی از عدم پذیرش گواهی عبد است، صدر روایت را نیز که دال بر عدم پذیرش شهادت زنازاده است، دچار اشکال می‌کند.

روایت پنجم نیز این اشکال سندی دارد که حدیث مرسل است و بدین سبب ضعیف است (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷-۴۰۸). اشکال دیگر این روایت اشکال دلالتی است و آن این است که ذیل روایت که بیان می‌دارد حضرت نوح (ع) حیواناتی چون سگ و خوک را در کشتی سوار کرد، ولی ولدالزنا را سوار نکرد، این موضوع خلاف مسلم کتاب و سنت و عقل و اجماع است و همچنین با قاعدهٔ وزر، سازگار نیست. بنابراین باید آن را بر قضیهٔ خارجی غالبی حمل کرد (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۸) و آنچه در سوار شدن بر کشتی مدخلیت داشته، مؤمن بودن اشخاص قوم نوح بوده است<sup>۱</sup> نه امور دیگر همچون حلال‌زاده بودن. بنابراین قیاس این دو با یکدیگر قیاس مع الفارق است، زیرا علت سوار نکردن ولدالزنا در کشتی، عدم ایمان و علت سوار کردن حیواناتی همچون سگ و خوک، حفظ نسل حیوانات بوده است.<sup>۲</sup>

این بود پنج روایتی که در این زمینه وجود دارد و هر یک از آنها بررسی شد. شایان ذکر است به برخی از روایات ذکر شده به خصوص روایت پنجم با توجه به اشکالاتی که در آنها وجود داشت، نمی‌توان اعتماد کرد. برخی دیگر نیز اگرچه مورد اشکال برخی، واقع شده است، ولی مشهور فقهای امامیه به‌طور کلی به مضمون این روایات پایبند شده و شهادت زنازاده را نپذیرفته‌اند.

## ۲.۱.۲. عدم امکان عدالت و نجابت زنازاده

دومین دلیل این است که ولدالزنا عادل و نجیب نیست و حتی ادعای اجماع فقهای امامیه بر عدم عدالت و نجابت زنازاده شده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۲). همچنین صحت عبادات او

۱. در این زمینه قرآن کریم تصریح می‌کند: «فَلَمَّا أَحْمِلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ». (هود: ۴۰) (فرمودیم از هر جفتی [از حیوانات] دو تا و خاندان خود را - مگر کسی که قبلاً دربارهٔ او حکم صادر شده - و نیز کسانی را که ایمان آورده‌اند در کشتی سوار کن؛ و جز عده‌ی کمی با او ایمان نیاورند).

۲. آیه شریفهٔ مذکور که بیان می‌دارد: «أَحْمِلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ»، به همین مطلب اشاره دارد.

مورد مناقشه قرار گرفته و در صورت اهل عبادت بودن ولدالزنا عبادات وی را از روی ربا دانسته و به ظاهرالصلاح بودنش اعتماد نکرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۳۲).

بی‌تردید ریشه این نوع تفکر را باید در روایاتی دانست که در زمینه صفات ولدالزنا وارد شده است که به ترجمه برخی از آنها اشاره می‌شود. در روایتی امام می‌فرماید: «چهار خصلت در ولدالزنا وجود دارد که نشانه‌ای برای اوست اولین ویژگی او بغض و کینه نسبت به ما اهل بیت و دومین ویژگی‌اش میل به حرامی است که از آن خلق شده (زنا) و سومین سهل‌انگاری در امور دینی و چهارمین آن انجام بدی‌ها در ملاً عام می‌باشد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۷۴) و در حدیثی از پیامبر آمده است که «ولدالزنا هرگز رستگار نمی‌شود» (أحسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۳۷۲). در روایتی نیز امام صادق(ع) می‌فرماید: «ولدالزنا می‌گوید خداوندا گناه من چیست؟ چرا با من این‌گونه عمل می‌شود؟ منادی ندا می‌دهد که تو سومین شر هستی، والدین تو گناه کردند پس من گناه آنها را بخشیدم در حالی که تو رجس هستی و داخل در بهشت نمی‌شود مگر انسان طاهر» (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۶۴).

همچنین برخی روایات در زمینه داخل نشدن ولدالزنا در بهشت وجود دارد که بی‌تأثیر در نظر برخی فقها نبوده است، برای نمونه در روایتی وارد شده که پیامبر (ص) می‌فرماید: «ولدالزنا داخل بهشت نمی‌شود» (أحسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۳۷۲).

به سبب همین روایات است که دخول در بهشت و ایمان زنازاده از جمله سؤالات مطرح میان شیعیان است که به برخی از جواب‌های داده‌شده به آنها اشاره می‌شود. برخی در این زمینه فرموده‌اند که در امکان عقلی ایمان ولدالزنا اختلافی نیست، چراکه در غیر این صورت مستلزم تکلیف به محال می‌شود. بلکه در امکان وقوعی آن اختلاف است و قول به امکان وقوع ایمان و تدین او خالی از قوت نیست و این نظر به همه فقهای متأخر نسبت داده شده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۱۹۱-۱۹۲). فقیه معاصر دیگری فرموده‌اند در صورتی که ولدالزنا شخص صالحی باشد، داخل در بهشت می‌شود و روایات موجود در مورد ولدالزنا ناظر به این است که از مقتضیات ولادت از زنا انحراف و گمراهی است، یعنی غالباً منحرف می‌شود و سبب محرومیت او از بهشت و ابتلا به عذاب می‌شود. بنابراین اگر عقائد او صحیح باشد و عمل صالح انجام دهد مشمول روایات ذم‌کننده ولدالزنا نمی‌شود (خویی، بی‌تا: ۲۳۷). برخی دیگر نیز چنین استنباطی کرده و تصریح کرده‌اند که غالباً ولدالزنا دارای چنین صفاتی است و در صورت انجام عمل صالح با دیگر مسلمانان فرقی ندارد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲: ۳۰۸؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳ق: ۱۸۱؛ سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۴۱).

روایاتی که ذکر شد، با برخی آیات قرآن که ملاک رستگاری و دخول در بهشت را ایمان و عمل صالح دانسته‌اند، متعارض است و براساس آیات الهی هر کس ذره‌ای خوبی یا بدی کند،

پاداش یا عقاب آن را خواهد دید و عمل هیچ‌کسی ضایع نمی‌شود؛<sup>۱</sup> چه زنزاده باشد و چه غیرزنزاده. علاوه بر آیات قرآن، روایتی نیز از امام صادق (ع) وجود دارد که با روایات مذکور متعارض است که می‌فرماید: «ولدالزنا امتحان و آزمایش می‌شود، اگر عمل نیکی انجام داد پاداش داده می‌شود و اگر کار بدی انجام دهد عقاب می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ۲۳۸). این حدیث و همچنین آیات قرآن ظهور در تساوی ولدزنا با غیر ولدزنا در تکلیف و عقاب و ثواب دارند و موافق با اصول مذهب و عدل الهی‌اند و با توجه به این مطلب، روایات متعارض را یا باید همانند برخی فقهای معاصر از حجیت و اعتبار ساقط دانست (معرفت، بی‌تا: ۳۰۴) یا آنها را حمل بر حالت غالب افراد ولدالزنا کرد که این راه‌حل دوم صحیح‌تر و معقول‌تر به نظر می‌رسد.

### ۲. ۱. ۳. کفر زنزاده

برخی فقها دلیل عدم قبول شهادت ولدزنا را کفر او دانسته و حتی ادعای اجماع فقهای امامیه بر کفر او کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۰ق، ج: ۲، ۱۲۲).

در مقام بررسی این دلیل باید گفت، بی‌تردید ریشه این نوع تفکر را باید در برخی روایاتی دانست که ولدالزنا را نجس دانسته و همین روایات<sup>۲</sup> مستمسک برخی فقها برای کافر دانستن او شده است. یکی از فقهای معاصر نیز به این مطلب اشاره کرده و بیان داشته است که قول به کفر ولدالزنا، مبنی بر ادعای ملازمه میان نجاست و کفر است، با این ادعا که مسلمان نجس نیست و هیچ واسطه‌ای میان کفر و اسلام وجود ندارد. به عبارت دیگر، شخص یا مسلمان است که پاک است یا کافر است که نجس است و شخص سومی نداریم و اینکه این روایات ولدالزنا را نجس می‌داند، نشان‌دهنده این است که او کافر است. ایشان بعد از ذکر این ادعا در هر دو مقدمه آن اشکال کرده و روایات مبنی بر نجاست ولدالزنا را از نظر دلالت یا سند، قاصر دانسته و بر فرض صحت سند آنها نیز این روایات را دلیل بر آلودگی معنوی و خبث باطنی آنها می‌داند نه نجاست ظاهری (خویی، ۱۴۱۸ق، ج: ۳، ۱۲۶) که البته همان‌طور که بیان شد، به عقیده همین فقیه برجسته نیز همین حالت خبث باطنی، حالت غالب آن افراد است نه همه آنها. بنابراین با توجه به مخدوش بودن سند یا دلالت این روایات، دلیلی بر کفر ولدالزنا بعد از اظهار اسلام او وجود ندارد و ادعای اجماع بر کفر او نیز ادعایی بی‌اساس است، بلکه همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج: ۵، ۱۹۰)، مشهور فقهای امامیه مخصوصاً متأخرین آنها به مسلمان بودن ولدالزنا معتقدند.

علاوه بر این، اگر زنزاده کافر بود، دیگر نیازی به ذکر جداگانه شرط طهارت مولد نبود، زیرا از دیدگاه مشهور فقهای امامیه یکی از شرایط شاهد اسلام است و ولدالزنا به دلیل نداشتن

۱. غافر: ۴۰؛ مریم: ۶۰؛ زلزال: ۸-۷؛ آل عمران: ۱۹۵.

۲. برای ملاحظه این روایات و اشکالات وارد بر آن رک: خویی، ۱۴۱۸ق، ج: ۳، ۱۲۶-۱۲۸.

اسلام، شهادتش مقبول واقع نمی‌شد و همان شرط اسلام، او را خارج می‌کرد. گذشته از این، برخی فقها (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۱۶۰-۱۶۱) شهادت کافر را نیز صحیح می‌دانند و کافر بودن شخص ولدالزنا دست‌کم از دیدگاه برخی فقها مانعی برای پذیرش شهادت او ایجاد نمی‌کند.

#### ۲.۱.۴. نقصان زنزاده

برخی فقها علاوه بر ذکر روایات دلالت‌کننده بر عدم جواز شهادت ولدالزنا، استدلال کرده‌اند که شهادت از منصب‌های بزرگ و مهم است و ولدالزنا انسانی ناقص است و شایسته شهادت دادن نیست (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۵۰۴).

به نظر می‌رسد ریشه این پندار را نیز باید در روایات مذکور پیشین دانست که بر ذمّ ولدالزنا وارد شده و پاسخ آنها داده شد و دلیل عقلی نیز بر نقصان و عدم شایستگی ولدالزنا وجود ندارد و اگر قرار باشد شخصی شایسته ادای گواهی نباشد، شخص زانی گنهکار است و نه ولدالزنا که گناهی مرتکب نشده و تنها مولود این رابطه شوم است. برخی فقهای معاصر (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴ق: ۸۷-۸۸) نیز زنازادگی را نقصان دینی یا دنیوی برای زنازاده ندانسته‌اند.

علاوه بر این، طرفداران پذیرش شهادت زنازاده، شهادت او را پس از احراز عدالت، قبول می‌کنند و دلیل نقصان ولدالزنا فقط شامل ولدالزنا غیر عادل می‌شود نه عادل و چه کمالی بالاتر از دارا بودن صفت عدالت! به بیان دیگر، این گفته که زنازاده ناقص است، خارج از محل نزاع است، زیرا محل نزاع در شهادت زنازاده‌ی عادل است نه زنازاده غیرعادل و به نظر طرفداران عدم اشتراط حلال‌زادگی، دلیل نقصان تنها شامل زنازاده غیرعادل می‌شود که خارج از بحث ماست.

#### ۲.۲. وضعیت شهادت زنازاده عادل در فرض شرط بودن طهارت مولد

در این قسمت به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که آیا با توجه به قوانین فعلی که از شرایط شاهد حلال‌زادگی است، شهادت زنازاده به‌طور کلی رد می‌شود یا اینکه در صورتی که شهادت او سبب علم دادرسی شود، می‌توان شهادت او را از این جهت پذیرفت؟

مشهور فقهای امامیه که طهارت مولد را شرط می‌دانند، در صورت نبود این شرط در شاهد، با بیان مطلق نظر به بی‌اعتباری شهادت او داده‌اند (حلی، ۱۴۳۶ق، ج ۲: ۳۷۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۲۲؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۵۶؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸: ۲۷۰؛ خویی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۴؛ خمینی موسوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۳۹۸). در خصوص این بیان مطلق، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بی‌اعتباری شهادت ولدالزنا شامل موردی که شاهد عادل است و گواهی او علم قاضی را به‌همراه داشته باشد نیز می‌شود یا اینکه در چنین حالتی هرچند استناد قاضی به این دلیل، به‌عنوان شهادت شرعی ممکن نیست، با توجه به اینکه سبب علم قاضی شده است، می‌تواند از این جهت به آن استناد و براساس آن حکم صادر کند؟



همان‌طور که بیان شد، مشهور فقهای امامیه در خصوص گواهی ولدالزنا، با بیان مطلق شهادت او را رد کرده و تکلیف موردی را که از این شهادت علم قاضی حاصل شود، معین نکرده‌اند. برخی نیز با بیانی صریح، شهادت را منحصر در دو حالت دانسته‌اند؛ یکی لزوم قبول شهادت در صورت وجود شرایط و دیگری لزوم نپذیرفتن آن در صورت عدم وجود شرایط (المطهری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۵).

بنابراین ممکن است گفته شود، حتی در صورتی که شهادت زنازاده سبب علم قاضی نیز شود، شهادت او نادیده گرفته شده و قاضی تنها می‌تواند شهادتی را مستند حکم قرار دهد که واجد شرایط بوده و در اصطلاح، شهادت شرعی باشد و با توجه به اینکه شرایط، برای اطلاق‌گیری از کلام فقها فراهم است، دادرسی حق ندارد که بر گواهی او هیچ اثری مترتب کند. شایان ذکر است برخی استادان حقوق نیز چنین نظری داشته و در ضمن شرح ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی پیشین (مصوب ۱۳۱۴)، بیان داشته‌اند با توجه به اینکه این ماده آمره است، دادرسی نباید شهادت اشخاص فاقد شرایط را استماع کند. همچنین ایشان با توجه به ماده ۴۱۲ ق.ق.آ.د.م<sup>۱</sup> بیان داشته است که «دادرسی نمی‌تواند گفتار اینان را حتی برای مزید اطلاع استماع نماید» (امامی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۲۱-۲۲۲).

به نظر می‌رسد اطلاق‌گیری از کلام فقها و همچنین حصر شهادت به دو مورد لزوم قبول در صورت وجود شرایط و لزوم نپذیرفتن در صورت عدم وجود شرایط با توجه به جایگاه علم قاضی در ادبیات فقهی دچار خدشه است، زیرا لازمه پذیرش آن این است که در صورتی که از گفته زنازاده عادل برای قاضی علم به آن واقعه حاصل آید، باز باید این شهادت رد شود و این بدین معناست که قاضی برخلاف علم خودش رفتار کند، در حالی که فقها به این امر ملتزم نیستند. برای نمونه فقیهی تصریح کرده است در صورتی که از شهادت یک شاهد عادل نیز برای قاضی علم حاصل شود، دادرسی بایستی براساس آن حکم صادر کند (نراقی، ۱۴۱۵ق: ۱۸، ج ۳۳۲). فقیه معاصر دیگری در صورتی که شرایط شهادت و گواه جمع نباشد، در صورتی که موجب اطمینان و علم برای قاضی شود، آن را به‌عنوان اماره معتبر می‌داند (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۸).

بنابراین شایسته است بیان مطلق فقها در مورد بی‌اعتباری شهادت فاقد شرایط را، منصرف از مواردی دانست که شهادت فاقد شرایط، سبب علم قاضی شود (حسن‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۹۹) و با توجه به اینکه شهادت ولدالزنا عادل می‌تواند کمک شایانی در اثبات موضوع دعوا کند، نادیده گرفتن شهادت او با سیاست قانونگذاری ایران در اثبات دعوا سازگاری ندارد و شایسته نیست از شهادت او که ممکن است برای قاضی علم به واقعه ایجاد کند، تنها به دلیل واجد شرایط نبودن، به‌طور کلی صرف‌نظر کرد و راه کشف واقع را به این بهانه به روی دادرسی بست.

۱. ماده ۴۱۲ ق.آ.د.م. مصوب ۱۳۱۸: «گواهی استماع نمی‌شود مگر از اشخاصی که مطابق قانون مدنی اهلیت ادای گواهی داشته باشند».

شایان ذکر است، اگرچه شهادت زنازاده ممکن است در حقوق کنونی به عنوان اماره قضایی و مستند علم قاضی پذیرفته شود، با وجود این، شهادت او ارزش شهادت حلال‌زاده را ندارد، زیرا شهادت حلال‌زاده، بر قاضی تحمیل می‌شود، هرچند سبب علم قاضی نشود، ولی شهادت زنازاده بر قاضی تحمیل نمی‌شود، مگر اینکه سبب علم قاضی شود و میان این دو شهادت تفاوت آشکاری وجود دارد.

### ۳. دیدگاه اشتراط طهارت مولد در امور مهم

برخی از فقهای امامیه بر این باورند که گواه باید در امور مهم، حلال‌زاده باشد، ولی در امور کم‌اهمیت نیازی به طهارت مولد او نیست (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۰). تنها مستند این نظریه، روایتی است که می‌فرماید: «... عیسی بن عبدالله می‌گوید از امام صادق(ع) در مورد شهادت ولدالزنا پرسیدم، فرمود: شهادت او جایز نیست مگر در امر یسیر و کم‌اهمیت، هنگامی که در او صلاح (شایستگی و صداقت) دیدی». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۳۷۶).

اشکال دلالی وارد شده به این نظر این است که امور کم‌اهمیت و پراهمیت از امور نسبی و اضافی‌اند و هر یسیری (امر کم‌اهمیتی) نسبت به پایین‌تر از خودش، خطیر (امر بااهمیت) است، مگر یسیری که آنقدر حقیر باشد که نسبت به پایین‌تر از خودش خطیر نباشد که در این صورت اگر آن چیز از امور مالی باشد، ارزش مادی ندارد تا به آن شهادت داده شود (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۵۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۳۲۱؛ خویی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۶). علاوه بر آن اهمیت یک شیء نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است. برای مثال در امور مالی برای یک سرمایه‌دار، سه میلیون تومان ناچیز است، ولی همین مبلغ برای شخص فقیر، ناچیز و کم‌اهمیت نیست (لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۷۶-۳۷۷) و با توجه به اینکه طرفداران این قول ضابطه‌ای برای آن ارائه نداده‌اند، این نظریه در مقام عمل، با مشکل مواجه می‌شود و نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

در جواب به این اشکال می‌توان گفت در صورتی که از طرف شارع حکمی بر تعیین مهم بودن یا نبودن یک امر وجود نداشته باشد، به عرف رجوع می‌شود و عرف تعیین می‌کند که این امر مهم است یا کم‌اهمیت (جبی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۲۲۵). بنابراین این دو، عنوان‌های عرفی‌اند و در موارد بسیاری عرف عقلا، بر مهم بودن یا کم‌اهمیت بودن یک موضوع یقین دارند و تنها بعضی مصداق‌های مشکوک نزد عرف باقی می‌ماند و این موارد مشکوک اندک، به حجیت حدیث در مصداق‌های معین و مشخص لطمه‌ای نمی‌زند (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۱۰). شاید بتوان با مراجعه به مواد قانونی نیز ملاک و ضابطه‌ای برای دعاوی پراهمیت و کم‌اهمیت ارائه داد. برای مثال گفته شود که دعاوی مالی تا سقف خاصی مثلاً همان مبلغ سیصد هزار تومان که در بند «الف» ماده ۳۳۱ ق.آ.د.م قید شده، دعاوی کم‌اهمیت و دعاوی غیرمالی و

دعاوی مالی از مبلغ سیصد هزار تومان به بالا دعاوی پراهمیت‌اند. همچنین دعاوی خانوادگی و امور مربوط به خانواده یا دعاوی که با توجه به ماده ۳۳۱ و ۳۶۷ و ۳۶۸ ق.آ.د.م قابل تجدیدنظر و فرجام‌خواهی هستند، از دعاوی پراهمیت‌اند. در قوانین جزایی نیز با توجه به مواد ۳۰۲ و ۳۰۳ ق.آ.د.ک که جرائم ذکرشده را در صلاحیت دادگاه کیفری یک و دادگاه انقلاب می‌داند، دعاوی پراهمیت‌اند. بنابراین ظاهراً یافتن ضابطه و ملاک برای دعاوی پراهمیت و کم‌اهمیت با استقرا در قوانین نیز ممکن است.

همچنین در جواب به این اشکال که اهمیت یک شیء نسبت به اشخاص مختلف متفاوت است، می‌توان گفت که باید نگاه نوعی، نسبت به این امور داشت و ملاحظه کرد چه اموری در نزد نوع مردم و قشر متوسط جامعه بااهمیت است و چه اموری کم‌اهمیت و نه نگاه شخصی و یکجانبه. بنابراین این اشکال دلالتی نیز بر این دیدگاه وارد نیست.

به نظر می‌رسد تنها اشکال وارد به این روایت از جهت دلالت این است که اگر شخصی عادل است، دیگر چه تفاوتی می‌کند که شهادت او در امر کم‌اهمیت پذیرفته شود، ولی در امور پراهمیت پذیرفته نشود؟ به عبارت دیگر اگر او عادل است نسبت به امور پراهمیت هم عادل است و دروغ نمی‌گوید و دلیل منطقی و قانع‌کننده‌ای برای تفکیک بین امور کم‌اهمیت و پراهمیت دیده نمی‌شود.

#### ۴. دیدگاه اشتراط طهارت مولد در زنا و عدم اشتراط در غیر آن

این دیدگاه قول برخی فقهای اهل سنت بوده و مالک و لیث از فقهای اهل سنت طرفدار این نظرند (ابن‌قده، بی‌تا، ج: ۹، ۱۹۶). براساس این دیدگاه اگر زن‌زاده بخواد شاهد در امر زنا در دادگاه باشد، باید حلال‌زاده باشد، ولی اگر شاهد در موضوعی غیر از زنا باشد، نیازی به حلال‌زادگی او نیست.

استدلالی که در این مورد شده، این است که چنین شخصی متهم است و نمی‌توان به گواهی او اعتماد کرد، زیرا عادت و روال طبیعی امور در مورد کسانی که فعل قبیحی انجام می‌دهند، این است که دوست دارند که همانند خودشان زیاد باشد، مثل اینکه زن زناکار دوست دارد که همه زن‌ها مانند خودش باشند (ابن‌قده، بی‌تا، ج: ۹، ۱۹۶). و اگر زن‌زاده گواه بر زنا باشد، حتماً گواهی خواهد داد که فرزند متولدشده زن‌زاده است تا همانندی برای خود پیدا کند.

به نظر می‌رسد استدلال مزبور صحیح نبوده و شامل موردی که شهادت در غیر مورد زنا باشد نیز می‌شود و اگر قرار باشد زن‌زاده از شهادت بر زنا محروم شود، باید از شهادت بر غیر زنا نیز محروم شود و دلیل تفصیل بین زنا و غیر زنا معلوم نیست و هیچ نصی نیز برای تفصیل بین زنا و غیر زنا

وجود ندارد (ابن حزم، بی تا، ج ۹: ۴۳۰). علاوه بر این کسی که فعل قبیح را انجام می دهد، زانی و زانیه است نه فرزند آنها و اینکه زانی یا زانیه دوست دارد همه همانند آنها باشند، ربطی به زنازاده ندارد و زنازاده فعل قبیحی را در این زمینه مرتکب نشده است. ظاهراً به دلیل ضعف استدلال این قول است که چنانکه در ادامه خواهیم دید، اکثریت فقهای اهل سنت نیز این دیدگاه را نپذیرفته اند.

شایان ذکر است اگرچه برخی فقهای مالکی اهل سنت حلال زادگی شاهد را در صورت شهادت بر زنا شرط می دانند، این دیدگاه به صورت قانون در نیامده و در کشورهای اسلامی مانند سودان، کویت، قطر، بحرین و مصر که مذهب مالکی رایج است، شرط حلال زادگی در شاهد در امر زنا در قوانین آنها درج نشده است.<sup>۱</sup>

### ۵. دیدگاه عدم اشتراط طهارت مولد مطلقاً

این دیدگاه نظریه اکثر فقهای اهل سنت (ابن قدامه، بی تا، ج ۹: ۱۹۶؛ شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۲۶؛ صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۴۵۸ و ج ۸: ۳۲۴؛ ابن حزم، بی تا، ج ۹: ۴۳۰؛ الکاسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۲۶۹؛ الأسیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۵۱؛ البهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ۴۲۷؛ الخرقی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۴۵؛ الشیخ نظام الدین و جماعه من علماء الهند، بی تا، ج ۳: ۴۶۹؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۷) و برخی فقهای امامیه (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۲۸؛ جعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۲۲۴؛ مغنیه، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۴۲) است. برخی نویسندگان حقوقی نیز طرفدار این دیدگاه بوده و استدلال های فائلین به اشتراط طهارت مولد را قابل نقد می دانند (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۴-۴۵؛ زراعت و حاجی زاده، ۱۳۸۸: ۳۱۲-۳۱۱). برخی حقوقدانان نیز به نحو گذرا وجود شرط طهارت مولد در شاهد را مناسب با جامعه امروزی ندانسته و از آن انتقاد کرده اند (کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۴). قانونگذار نیز در سال ۱۳۱۴ شمسی در ماده ۱۳۱۳ پیشین قانون مدنی حلال زادگی را از شرایط شاهد به حساب نیاورده بود. این نویسندگان که برخی از آنها مجتهد نیز بوده اند، قانون مدنی را بر مبنای نظر مشهور فقهای امامیه نوشته اند و می دانسته اند که مشهور فقهای امامیه حلال زادگی را در شاهد شرط می دانند، ولی این شرط را در قانون نیاورده بودند.

۱. رک: حسونه، ۱۴۲۰ق: ۷۲ و سایت های:

<http://qanoonkw.com>

<http://www.almeezan.qa>

<http://www.moj.gov.bh>

<http://laws.jp.gov.eg>

- القانون الكويتی:

- البوابة القانونية القطرية:

- مملكة البحرين، وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف:

- جمهورية مصر العربية، بوابة وزارة العدل: (تاریخ رؤیت سایت ها: ۵/۳/۱۳۹۷)

## ۵. ۱. دلایل

## ۵. ۱. ۱. آیات قرآن

برخی فقها به آیات قرآن مانند آیه «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (دو تن عادل از خودتان را گواه بگیرید) (طلاق: ۲) استناد کرده و بیان داشته‌اند که عموم این آیات، شهادت عادل ولدالزنا را نیز شامل می‌شود (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق. ج ۱۴: ۲۲۴؛ ابن‌قدامة، بی‌تا، ج ۹: ۱۹۶).

علاوه بر آیات مربوط به پذیرش شهادت عادل، همان‌طور که برخی فقهای اسلامی و نویسندگان تصریح کرده‌اند (الکاسانی، ۱۴۰۹ق. ج ۶: ۲۶۹؛ ابن‌قدامة، بی‌تا، ج ۹: ۱۹۷؛ الحصری، ۱۴۱۸ق: ۱۱۸)، در صورتی که حلال‌زادگی شرط در شاهد باشد با آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (هیچ‌کس بار عمل دیگری را به دوش نمی‌کشد) که در چندین سوره قرآن تکرار شده (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ نجم: ۳۸) - که حاکی از اهمیت این مطلب از منظر قرآن کریم است - منافات دارد، زیرا به سبب این رابطه نامشروع، زنازاده از ادای گواهی محروم می‌شود، در حالی که قاعدتاً شخصی که مرتکب این عمل نامشروع می‌شود، باید از این اختیار (اقامه شهادت) و حق اجتماعی محروم شود.

## ۵. ۲. ۱. روایات

برخی روایات از پیشوایان دینی وجود دارد که به‌طور عام از پذیرش شهادت زنازاده سخن به میان آورده‌اند و برخی نیز به‌طور خاص بر پذیرش شهادت زنازاده‌ی عادل دلالت دارند.

روایت خاص، روایتی است که می‌فرماید: «... علی بن جعفر (برادر امام موسی کاظم (ع)) می‌گوید: از امام در مورد ولدالزنا سؤال کردم که آیا شهادت او جایز است؟ فرمود: بله شهادتش جایز است و امام جماعت نمی‌تواند واقع شود» (عاملی، ۱۴۰۹ق. ج ۲۷: ۳۷۷-۳۷۶). شایان ذکر است برخی از فقها این روایت را حمل بر تقیه کرده (عاملی، ۱۴۰۹ق. ج ۲۷: ۳۷۷؛ خوبی، ۱۴۲۲ق. ج ۴۱: ۱۳۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۷۵) و بیان داشته‌اند که بر این اساس نمی‌توان به آن عمل کرد، لکن اشکالی که بر حمل این روایت بر تقیه وارد است، این است که اگر روایتی موافق با قرآن باشد، در حالی که موافق با نظر اهل سنت نیز هست دیگر نمی‌توان روایت موافق با قرآن را حمل بر تقیه کرد، زیرا ترجیح روایت به موافقت کتاب از لحاظ رتبه، مقدم بر ترجیح به مخالفت اهل سنت می‌باشد (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۸) و با توجه به اینکه این روایت موافق با عموم آیات قرآن نیز است، نمی‌توان آن را حمل بر تقیه کرد و از آن چشم پوشید. علاوه بر این، حمل این روایت بر تقیه با ذیل روایت که می‌گوید ولدالزنا، امام جماعت نمی‌تواند واقع

۱. علاوه بر فقهای اهل سنت، برخی فقهای امامیه نیز روایاتی مانند روایت پنجم مذکور را خلاف آیه وزر دانسته‌اند (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۸).

شود سازگار نیست، زیرا براساس دیدگاه فقهای اهل سنت شخص ولدالزنا می‌تواند امام جماعت واقع شود (محمد سعید، ۱۴۳۰ق: ۶۸)، ولی ذیل این روایت بیان می‌دارد که او نمی‌تواند امام جماعت واقع شود؛ بنابراین از این نظر نیز حمل این روایت بر تقیه صحیح به نظر نمی‌رسد. خلاصه اینکه نمی‌توان پذیرفت نصف روایت بر مبنای تقیه باشد و نصف دیگر بر مبنای تقیه نباشد و اگر قرار بر تقیه‌ای بودن باشد، باید همه روایت مبتنی بر تقیه باشد، درحالی‌که این‌گونه نیست.

روایات دیگر، روایاتی است که عموم آن دلالت بر قبول شهادت عادل می‌کند<sup>۱</sup> و همان‌طور که برخی بیان داشته‌اند، عموم روایات دلالت‌کننده بر قبول شهادت عادل، ظاهراً ولدالزنا را نیز در برمی‌گیرد (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۲۲۴).

### ۵. ۳. ۱. دلایل عقلی

۱. پرواضح است که صفت عدالت و راستگویی صفتی اکتسابی است نه صفتی ذاتی و تکوینی و از آنجا که زنازاده نیز صاحب اراده است، می‌تواند صفت عدالت را به دست آورد. حتی اگر با توجه به روایات وارده قائل به تأثیر نطفه نامشروع در شخصیت انسان باشیم، این تأثیر به اندازه‌ای نیست که موجب زوال اختیار او برای اکتساب عدالت شود.

۲. همان‌طور که برخی حقوقدانان تصریح کرده‌اند: «میان طهارت مولد و راستگویی شاهد و همچنین میان نامشروع بودن نسب شاهد و دروغگویی او هیچ ملازمه عقلی یا عرفی مسلم وجود ندارد و تابع اوضاع و احوال و شرایط اجتماعی است. از همه مهم‌تر طرح چنین ادعایی با اخلاق و نظم عمومی تعارض دارد و صلح اجتماعی را به خطر می‌اندازد» (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۴-۴۵).

۳. ممنوعیت شهادت ولدالزنا دو وجه عقلی می‌تواند داشته باشد: الف) احتمال خطا در زمان تحمل شهادت ولدالزنا؛ ب) احتمال کذب در زمان ادا یا اقامه‌ی شهادت او که این دو وجه در شهادت حلال‌زاده نیز متصور است و تبعیض بین شهادت ولدالزنا و غیر او منطقی نیست.

۴. لازمه شرط بودن طهارت مولد این است که گواهی زانی بعد از توبه، مورد قبول واقع شود، لکن شهادت فرزند آنان به هیچ‌وجه مورد قبول واقع نشود و به‌راستی چرا فرزند بایستی بار گناه پدر و مادر خویش را به دوش کشد؟! بنابراین شایسته است با توجه به اینکه شهادت زانی بعد از توبه مورد پذیرش قرار می‌گیرد، شهادت زنازاده نیز به طریق اولی مورد پذیرش قرار گیرد. با توجه به همین اشکالات نقلی و عقلی موجود است که یکی از حقوقدانان در این زمینه می‌نویسد: «می‌توان پیش‌بینی کرد که عرف و عقل در خانه‌نشین کردن چنین قاعده‌ای همداستان

۱. برای ملاحظه این روایات رک: عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۳۹۹ - ۳۹۱.

می‌شوند و شرط «طهارت مولد» در زمره مثال‌های قوانین متروک می‌آید» (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۵).

## ۵. ۲. دو اشکال واردشده به دیدگاه عدم اشتراط حلال‌زادگی

در ادامه دلایل طرفداران عدم شرطیت حلال‌زادگی در شاهد، دو اشکالی که ممکن است به این دیدگاه وارد شود بیان می‌شود.

**اشکال اول:** دلایلی که برای پذیرش شهادت زنازاده به آن استناد شده، در صورتی صحیح است که شهادت از حقوق باشد، درحالی‌که تکلیف بودن ادای شهادت امری مسلم است و بر تکلیف بودن آن ادعای اجماع شده است (جمعی عامی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۱۹). بنابراین دلیلی همچون آیه وزر یا اینکه چرا کودکی باید بار گناه پدر و مادر خود را به دوش کشد، ارتباطی با این مورد ندارد؛ زیرا در واقع آیه وزر بیان می‌دارد که هیچ کس بار عمل دیگری را بر دوش نمی‌کشد، درحالی‌که با عدم پذیرش شهادت زنازاده، صرفاً تکلیفی از دوش او برداشته می‌شود نه اینکه گناه والدین بر دوش او قرار گیرد. به بیان دیگر، قانونگذار با عدم پذیرش شهادت زنازاده به او یک امتیاز داده و تکلیفی را از دوش او برداشته است نه اینکه او را از حقی محروم کند.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگرچه در تکلیف بودن شهادت، شبهه‌ای وجود ندارد، این مطلب منافاتی با این ندارد که شهادت از حقوق اجتماعی یا به تعبیر دیگر نوعی اختیار نیز باشد. برای دانستن این مطلب نیاز به این توضیح است که امور بر سه نوع هستند؛ اموری که صرفاً از حقوق به‌شمار می‌آیند، مانند حق شفعه که صرفاً حق است و بر صاحب حق شفعه هیچ الزامی برای اعمال حق خود وجود ندارد؛ برخی امور نیز صرفاً در زمره تکالیف هستند، مانند پرداخت نفقه همسر؛ علاوه بر این دو، برخی امور نیز در عین اینکه تکلیف‌اند، در زمره حقوق نیز به‌شمار می‌روند، مانند حضانت که ماده ۱۱۶۸ ق.م. در این زمینه مقرر می‌دارد: «نگاهداری اطفال هم حق و هم تکلیف ابوین است» و کسی نمی‌تواند به این بهانه که حضانت تکلیف ابوین است این حق را از آنها سلب کند. توانایی ادای شهادت از همین نوع سوم است و ظاهراً ریشه این پندار که شهادت صرفاً از تکالیف دانسته شود، این است که امور تنها بر دو قسم فرض شود، و قسم سومی برای آنها وجود نداشته باشد، درحالی‌که این‌گونه نیست.

گفتنی است اگرچه در قوانین، تصریحی بر اختیار و حق اجتماعی بودن شهادت نشده است، برخی حقوقدانان هم از شهادت به‌عنوان حق یاد کرده و بیان داشته‌اند که «شهادت دادن، یکی از حقوق اجتماعی افراد است و نمی‌توان کسی را بدون جهت از آن محروم کرد» (امامی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۲۰). برخی استادان حقوق نیز در ضمن تعریفی که از حقوق اجتماعی کرده‌اند، یکی از نمونه‌ها و مصادیق آن را توانایی ادای گواهی دانسته‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۲۳۰).

علاوه بر این، اگر در ماده ۱۳۱۳ ق.م و ماده ۱۸۷ ق.م.ا گواهی اشخاصی مانند غیرعادل، غیرمؤمن، فاقد طهارت مولد و ذی نفع در دعوا پذیرفته نشده است، نمی توان گفت قانونگذار صرفاً به این اشخاص امتیاز داده و تکلیفی را از دوش آنها برداشته است، بلکه از پذیرفتن شهادت آنها محرومیت از ادای شهادت، برداشت و استنباط می شود نه امتیاز دادن به این اشخاص.

**اشکال دوم:** دلیل اصلی طرفداران شرطیت طهارت مولد، برخی روایات است که اگرچه سند برخی، ضعیف است، ول برخی نیز ظاهراً از جهت سند مشکلی نداشته و با توجه به اینکه چند روایت در این مورد وجود دارد، مشهور فقهای امامیه به این روایات عمل کرده و حلال زادگی را شرط دانسته اند. اکنون اگرچه دلایلی که طرفداران عدم اشتراط حلال زادگی در شاهد به آن استناد کرده اند بسیار قوی است، چگونه می توان از این روایات صرف نظر کرد؟ در پاسخ به این اشکال می توان گفت اگرچه سند برخی از این روایات صحیح است، دلالت این روایات تام و تمام نیست و روایات موجود مشکل دلالتی دارند و با آیات قرآن مبنی بر پذیرش شهادت عادل و همچنین با دلایل عقلی مطرح شده متعارضند و اگر نگاهی جامع به آیات قرآن و روایات و دلایل عقلی داشته باشیم، می توان گفت با توجه به اینکه هیچ کدام از روایات دلالت کننده بر عدم قبول شهادت ولد الزنا، مقید به قید «وإن كان عادلاً» یا «وإن كان عادلاً» (هرچند که (زنزاده) عادل باشد) نیست و با توجه به اینکه روایتی نیز در قبول شهادت زنزاده وجود دارد و عموم آیات و روایات دلالت کننده بر قبول شهادت عادل، شامل ولد الزنای عادل نیز می شود، با توجه به قاعده الجمع مهما أمکن اولی من الطرح شایسته است بین آیات و روایات موجود بدین گونه جمع کرد که روایاتی که طهارت مولد را شرط در شاهد می دانند، ناظر بر مورد غالب است که فرزندان متولد شده در خارج از نکاح مشروع و بدون تشکیل خانواده قانونی، معمولاً به دلیل نقص در تربیت و نگاهداری، در معرض رذایل اخلاقی قرار دارند و به راستگویی آنها نمی توان اعتماد کرد، اما اگر در مواردی عدالت شخص زنزاده به هر صورت ممکن احراز شود، هیچ مانع شرعی نسبت به قبول شهادت او وجود ندارد.

ناگفته نماند، برخی از فقهای امامیه از این روایات عدول کرده و بیان داشته اند که فقیه متقدمی همچون شیخ طوسی نیز از روایات عدم پذیرش شهادت زنزاده عدول کرده است و دلیل این عدول را عمومات آیات قرآن و روایات مبنی بر قبول شهادت عادل دانسته اند. ایشان همچنین بیان داشته اند که به همین دلایل، اکثر فقهای اهل سنت نیز شهادت زنزاده عادل را پذیرفته اند (جعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۲۲۴). موافقت این فقیه با نظر اهل سنت مورد ملامت و انتقاد شدید یکی از فقها قرار گرفته و بیان داشته است که خداوند رشد و هدایت را در عمل کردن برخلاف نظر اهل سنت قرار داده است نه حکم دادن مطابق با نظر آنها (نجفی، ۱۳۸۵، ج ۴۱: ۱۱۹)



ولی با توجه به اینکه این دلیل موافق با آیات قرآن مبنی بر شهادت عادل می‌باشد و از طرفی دلایل عقلی محکمی برای عدم اشتراط حلال‌زادگی وجود دارد، به‌نظر می‌رسد این اشکال به این فقیه روشن‌بین، وارد نیست.

گفتنی است در بیان خود شارع و قانونگذار نیز فراوان یافت می‌شود که حکمی شرعی یا قانونی در آیه‌ای از قرآن یا روایات یا ماده قانونی وجود دارد و این حکم به‌صورت کلی آمده است، ولی تفسیر منطقی از آن ایجاب می‌کند که حمل بر مورد غالب شود. برای نمونه در قرآن کریم در بیان محرمات ازدواج آمده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ...»<sup>۱</sup> در این آیه «فِي حُجُورِكُمْ» قیدی است که صرفاً مورد غالب را بیان می‌کند که در بیشتر موارد بچه‌های همسر که از شوهر دیگر او می‌باشند، در دامان شوهر رشد می‌کنند و آیه شریفه نمی‌خواهد بفرماید تنها دختر زنی بر انسان حرام است که در دامان شما پرورش یافته باشد. قانونگذار نیز همانند شارع ممکن است ظاهر عبارت قانون را به‌صورت عام بیاورد، ولی قصد او متوجه مورد غالب باشد و همه مصادیق آن موردنظر او نباشد. برای نمونه ماده ۱۹۲ ق.م.مقرر می‌دارد: «در مواردی که برای طرفین یا یکی از آنها تلفظ ممکن نباشد اشاره‌ای که مبین قصد و رضا باشد کافی است». از مفهوم مخالف این ماده چنین برداشت می‌شود در صورتی که عاقد قادر به تلفظ باشد، اشاره کافی نیست، اما ظاهر این ماده موردنظر قانونگذار نیست و ناظر به مورد غالب افراد است که معمولاً کسی که می‌تواند سخن بگوید از طریق اشاره، قصد خود را بیان نمی‌کند، حال اگر در مورد خاصی عاقد، چنین کاری کرد نمی‌توان گفت این عقد باطل است.

## ۶. نتیجه

مشهور فقهای امامیه که حلال‌زادگی را در شاهد شرط دانسته‌اند، بیشتر تحت تأثیر روایات موجود در این زمینه و روایات نکوهش‌کننده زنازاده بوده‌اند که دلالت آنها با توجه به اینکه هیچ ملازمه منطقی میان زنازادگی شاهد و دروغ‌گویی او وجود ندارد، مورد خدشه است. اگر معتقد به روایات ذم‌کننده زنازاده بوده و قائل به تأثیر نطفه‌ی نامشروع در شخصیت زنازاده نیز باشیم، این تأثیر به اندازه‌ای نیست که موجب زوال اراده و اختیار او برای تحصیل عدالت شود و آنچه بیشتر در دادرسی اسلامی در مورد شاهد اهمیت دارد، عدالت او برای کشف واقع است و با توجه به اینکه زنازاده نیز می‌تواند عادل باشد، با احراز عدالت او طبیعتاً شهادت او باید پذیرفته شود. گذشته از این، با توجه به اینکه هر شرطی نیازمند احراز است، چگونگی احراز شرط حلال‌زادگی نیز قابل تأمل است و ابهاماتی در این زمینه وجود دارد. برای نمونه آیا باید برای احراز آن در مورد هر شاهد، قاعده فراش جاری شود یا اینکه می‌توان با اصل صحت

۱. نساء: ۲۳ (دختران زنانان که در دامان شما پرورش یافته‌اند، از آن زنانی که با آنان همبستر شده‌اید بر شما حرام شده است).

عمل مسلمان آن را احراز کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، نیازمند پژوهشی مستقل در این زمینه است. با توجه به اینکه دیدگاه عدم اشتراط طهارت مولد پشتوانه نقلی و عقلی محکمی دارد و نظر برخی فقهای امامیه نیز همین است، از میان چهار دیدگاه موجود در این زمینه، دیدگاه عدم اشتراط حلال‌زادگی به‌عنوان نظر برگزیده تعیین می‌شود.

در پایان پیشنهاد می‌شود که این مشخصه از متن قوانین و مقررات کنونی در خصوص شرایط شاهد حذف شود و با وجود شرایط دیگر در شاهد به‌خصوص شرط عدالت، شرط حلال‌زادگی شرطی اضافی است و نیازی به وجود این صفت در شاهد نیست.

## منابع

### الف) فارسی

قرآن کریم.

۱. امامی، سید حسن (۱۳۸۲). *حقوق مدنی*، ج ششم، تهران: اسلامیه.
۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش.
۳. حسن‌زاده، مهدی (۱۳۹۴). «بررسی اختیار قاضی در تشخیص ارزش گواهی»، *نشریه فقه و حقوق اسلامی*، ش ۱۱.
۴. دلشاد معارف، ابراهیم (۱۳۸۳). *متن صحیح و منقح قانون مدنی*، قم: تجلی عدالت.
۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*، ج چهاردهم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. دینانی، عبدالرسول (۱۳۸۵). *ادله اثبات دعوا در امور مدنی و کیفری*، تهران: تدریس.
۷. زراعت، عباس؛ حاجی‌زاده، حمیدرضا (۱۳۸۸). *ادله اثبات دعوا*، کاشان: قانون‌مدار.
۸. صانعی، یوسف (۱۳۸۴). *استفتائات قضایی*، ج ۱، تهران: میزان.
۹. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). *سیری کامل در خارج فقه معاصر (کتاب القضاء والشهادات)*، ج ۳، قم: فیضیه.
۱۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷). *اثبات و دلیل اثبات*، ج دوم، تهران: میزان.
۱۱. کاشانی، محمود (۱۳۹۴). *قراردادهای ویژه*، تهران: میزان.

### ب) عربی

۱۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۶ق). *علل الشرائع*، ج ۲، قم: کتابفروشی داوری.
۱۳. ابن حزم اندلسی (بی‌تا). *المحلی*، ج ۹، بیروت: دارالفکر.
۱۴. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). *الوسیله الی نیل الفضیله*، قم: کتابخانه آیت ا... مرعشی نجفی.
۱۵. ابن عابدین، احمد بن عبدالغنی (۱۴۱۵ق). *حاشیه رد المختار*، ج ۶، بیروت: دارالفکر.
۱۶. ابن قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد (بی‌تا). *المغنی*، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. أحسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق). *عوالی الثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینییه*، ج ۴، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۱۸. الأسیوطی، المنهاجی (۱۴۱۷ق). *جنواهرالعقود*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). *الحلائق الناضره فی أحكام العترة الطاهره*، ج ۵، قم: اسلامی.
۲۰. البعلبکی، روحی (۱۳۸۸). *فرهنگ المورد*، ترجمه محمد مقدس، تهران: امیرکبیر.
۲۱. البهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ق). *کشاف القناع*، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. جبعی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۲۸ق). *الروضه البهیة*، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام*، ج ۱۴، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۲۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*، ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۵. حسونه، عبدالمنعم (۱۴۲۰ق). *شرح قانون الإثبات الإسلامی السودی، الریاض: أكادیمیة نایف العربیة للعلوم الأمتیة*.
۲۶. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۱۵ق). *القضاء فی الفقه الإسلامی*، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۲۷. حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق*، ج ۲۵، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۸. الحصری، احمد (۱۴۱۸ق). *أدله الإثبات فی الفقه الحنفی*، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
۲۹. حلبی، حمزه بن علی بن زهره (۱۴۱۷ق). *غنیة النزوع الی علمی الأصول و الفروع*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۰. حلی، ابن ادریس (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۱. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۳۶ق). *شرائع الإسلام*، ج ۲، قم: فقاهت.
۳۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۴۱۳ق). *مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه*، ج ۸، قم: اسلامی.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). *تحریر الأحکام*، ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۴. حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین) (۱۳۸۷ق). *ایضاح الفوائد*، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۵. الخرقی، ابوالقاسم عمر بن الحسین (۱۴۰۶ق). *المختصر*، ج ۱، بیروت: دارالکتب الإسلامی.
۳۶. خوی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *فقه الشیعه (کتاب الطهاره)*، (تقریرات موسوی خلخالی)، ج سوم، قم: مؤسسه آفاق.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). *مبانی تکمله المنهاج*، ج ۴۱ موسوعه، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (بی تا). *منیة السائل*، بی جا، بی تا.
۳۹. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، ج ۷، بیروت: دارالفکر.
۴۰. سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ق). *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفه.
۴۱. شافعی، محمد بن ادریس (۱۴۰۳ق). *کتاب الأم*، ج ۶، بیروت: دارالفکر.
۴۲. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۳، قم: دارالقرآن الکریم.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). *الانتصار فی إنفرادات الإمامیه*، قم: انتشارات اسلامی.
۴۴. الشیخ نظام الدین و جماعه من علماء الهند (بی تا). *الفتاوی الهندیه*، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
۴۵. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ق). *المصنف*، ج ۵، ۷ و ۸، بیروت: منشورات المجلس العلمی.
۴۸. طباطبایی، سید علی (۱۴۲۲ق). *ریاض المسائل*، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث.
۴۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج ۸، تهران: المکتبه المرتضویه.
۵۰. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر عاملی) (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۴ق). *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الإجتهد و التقليد)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. قیم، عبدالنبی (۱۳۸۸). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۵۳. الکاسانی، ابوبکر (۱۴۰۹ق). *بدائع الصنائع*، ج ششم، پاکستان: المکتبه الحبیبیه.
۵۴. کثی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). *اختیار معرفه الرجال (رجال الکثی)*، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، ج ۸، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق). *الکافی*، ج ۱۴، قم: دارالحديث.
۵۷. لینی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دارالحديث.
۵۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی (الأصول و الروضه)*، ج ۱۲، تهران: المکتبه الإسلامیه.
۵۹. محمد سعید، عماد (۱۴۳۰ق). *أحكام الولد غیر الشرعی فی الفقه الإسلامی*، سوریه: حوزة فقه الأئمه الأطهار.
۶۰. مسعود، جبران (۱۳۸۶). *فرهنگ الفبایی الرائد*، ترجمه رضا انزابی نژاد، ج ۲، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۱. المطهری، احمد (۱۴۰۰ق). *مستند تحریر الوسیله (کتاب القضاء)*، قم: مطبعه الخیام.
۶۲. معرفت، محمد هادی (بی تا). *تعابث و تحقیق عن أفتها مسائل القضاء*، قم: چاپخانه مهر.
۶۳. مغنیه، محمد جواد (۱۳۸۸). *فقه الإمام جعفر الصادق*، ج ۵، قم: مؤسسه انصاریان.
۶۴. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۳۰ق). *تحریر الوسیله*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۵. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۳ق). *ارشاد السائل*، بیروت: دارالصفوه.

٦٦. نجاشي، احمد بن علي (١٣٦٥). *رجال النجاشي*، (تحقيق سيد موسى شبيري زنجاني)، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
٦٧. نجفي، محمد حسن (١٣٨٥). *جواهرالكلام في شرح شرائع الاسلام*، ج ٤١، تهران: دارالكتاب الاسلاميه.
٦٨. نراقي، احمد بن محمد (١٤١٥ق). *مستندالشيعة في احكام الشريعة*، ج ١٨، قم: مؤسسه آل البيت.

### ج) اينترنتي

٦٩. البوابة القانونية القطرية: <http://www.almeezan.qa>
٧٠. جمهورية مصر العربية، بوابة وزارة العدل: <http://laws.jp.gov.eg>
٧١. القانون الكويتي: <http://qanoonkw.com>
٧٢. مملكة البحرين، وزارة العدل و الشؤون الإسلامية والأوقاف: <http://www.moj.gov.bh>