

Critical Analysis of Proving Zinā by Video Evidence in Islamic Jurisprudence and Positive Law: Reconsidering Articles 160, 161, 162, 211, and 212 of the Islamic Penal Code

Muhammad Kazem Tavakkoli Eslami¹, Seyed Mahmoud Halataee²,
Muhammad Reza Rasouli³

1. *Corresponding Author*, PhD Student in Jurisprudence and Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.k.tavakkoli@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: smhalataee@ut.ac.ir

3. MA Student in Jurisprudence and Islamic Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: rasouli.reza.moh@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

06 January 2024

Received in revised form

12 March 2024

Accepted

24 March 2024

Available online

22 June 2026

Keywords:

proof of zinā by video,
Islamic Penal Code,
judicial knowledge,
rational proof

ABSTRACT

Iran's Islamic Penal Code recognizes judicial knowledge as an independent and exceptionally powerful means of proof. One consequence is the apparent possibility of proving zinā through video evidence where the recording generates certainty for the judge. This article examines the fihi validity of that result through a descriptive-critical analysis of the evidentiary foundations of judicial knowledge. It argues, first, that contrary to the dominant juristic view, a judge's personal knowledge is not universally valid and that zinā cannot, in the domain of rights belonging purely to God, be established solely by video. Second, where a case implicates private rights, the validity of judicial knowledge may arise not from a specific transmitted proof but from a rational argument based on the correlation between reason and revealed law. Reason condemns a rule that would disregard clear video evidence where doing so destroys a victim's right, emboldens offenders, and facilitates crime. Such rational validation applies only where the matter concerns private rights and the evidentiary basis is manifest and generally persuasive. The scope of any resulting punishment depends on the scope of the rational condemnation. Articles 160, 161, 162, 211, and 212 therefore require substantial revision.

Cite this article: Tavakkoli Eslami, M. K., Halataee, S. M., & Rasouli, M. R. (2026). Critical analysis of proving zinā by video evidence in Islamic jurisprudence and positive law: Reconsidering Articles 160, 161, 162, 211, and 212 of the Islamic Penal Code. *Studies of Islamic Jurisprudence and Basis of Law*, 20(1), 73-100. <https://doi.org/10.22034/fvh.2024.17798.1898>



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: <https://doi.org/10.22034/fvh.2024.17798.1898>

Introduction

Articles 160, 161, 162, 211, and 212 of the Islamic Penal Code give judicial knowledge a prominent position among criminal proofs. Article 211 limits such knowledge to certainty arising from manifest evidentiary grounds, while Articles 161 and 212 allow it, in appropriate circumstances, to prevail over other legal proofs. Article 162 also permits evidence lacking complete formal conditions to operate as a judicial indication where, together with other circumstances, it produces judicial knowledge.

This structure makes the proof of *zinā* through video legally conceivable and has supported severe judgments in practice. The *fiqhi* question, however, is whether the judge may act on such knowledge at all and, even if the general authority exists, whether the special evidentiary rules of *zinā* displace it. The article accordingly examines both the existence of a general basis for adjudication by knowledge and the possible operation of specific restrictions governing *zinā*.

Methodology

The study uses critical analysis of primary *fiqhi* documentation. Library sources and electronic databases were systematically examined to collect juristic arguments and first-hand texts. The relevant doctrines were then evaluated through principles of law and *uṣūl al-fiqh*, with particular attention to the distinction between *ḥuqūq Allāh* and *ḥuqūq al-nās*, the evidentiary status of certainty, and the rational rule correlating sound reason with revealed law.

Literature Review

No prior study has addressed the precise problem in the same form. Existing writings generally discuss judicial knowledge in broad terms and often accept the dominant opinion without sustained criticism. Some merely list the traditional proofs and conclude by reproducing the view permitting adjudication on the basis of personal knowledge. The present article differs by testing both the textual foundations and the special evidentiary structure of *zinā*, and by proposing a limited rational basis for judicial knowledge in matters involving private rights.

Findings

The transmitted evidence does not establish universal authority for a judge's personal or typical knowledge. In matters belonging purely to God, including ordinary cases of *zinā* that do not directly violate an individual right, even clear video evidence cannot by itself establish the offense under the *Sharīʿa*. Texts relied upon for adjudication by knowledge either concern exceptional cases, relate to the infallible Imam, or are restricted by other evidence.

A rational specification may nevertheless validate manifest judicial knowledge in matters of private right. Where disregarding clear evidence would

destroy an individual's right and foster serious injustice, independent reason condemns non-recognition, and the rational–legal correlation supplies legal authority. The evidence must be clear, generally persuasive, and free from a substantial risk of fabrication or corruption. Even then, the legal consequence extends only as far as the rational condemnation. In rape, for example, the private-right dimension may justify proving both the violation and its penal consequences; where the private right is merely collateral, such as a contractual consequence triggered by adultery, the conduct and the private-law consequence may be proved without necessarily establishing the ḥadd.

Discussion

The analysis requires a disciplined separation between the proof of conduct, the protection of private rights, and the imposition of a fixed punishment. Treating video as automatically sufficient because it persuades the judge collapses these distinct questions. Conversely, a categorical refusal to consider manifest evidence in every private-right case may produce consequences that reason and justice cannot accept.

A workable statutory approach should therefore define who may rely on personal knowledge, what forms of evidence are sufficiently manifest, and what procedural safeguards are required. Institutional review, disclosure of the evidentiary basis, and reasoned explanation of any conflict with formal proofs are necessary to reduce suspicion and prevent abuse.

Conclusion

Judicial knowledge lacks absolute validity in proving zinā, and video evidence alone cannot establish the offense in the domain of pure divine rights. A limited exception may be justified in matters of private right through a rational argument grounded in the correlation between reason and revelation, provided that the evidentiary basis is clear and generally persuasive. The scope of the legal consequence must correspond to the scope of the private right and the rational condemnation. The broad language of Articles 160, 161, 162, 211, and 212 should therefore be consolidated and qualified to reflect these distinctions.

Declarations

Author Contributions: Muhammad Kazem Tavakkoli Eslami collected the data, analyzed and criticized the competing views, and drafted the article. Seyed Mahmoud Halataee provided scholarly consultation. Muhammad Reza Rasouli proposed the initial research idea.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgements: No acknowledgement was declared.

Ethical Considerations: The authors observed the ethical principles governing the conduct and publication of scientific research.

Funding: This research received no financial support from public, commercial, or not-for-profit funding bodies.

Conflict of Interest: The authors declared no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted Technologies: The authors declared that no artificial intelligence, including paraphrasing tools, was used in the writing process.



تحلیل انتقادی اثبات‌پذیری زنا با فیلم از منظر فقه و حقوق موضوعه؛ نقدی بر اطلاق مواد ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۱۱ و ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی

محمد کاظم توکلی اسلامی^۱، سید محمود هل‌اتایی^۲، محمدرضا رسولی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فقه و مباحث حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.k.tavakkoli@ut.ac.ir
۲. استادیار، گروه فقه و مباحث حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: smhalataee@ut.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و مباحث حقوق اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: rasouli.reza.moh@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: اثبات‌پذیری زنا با فیلم، قانون مجازات اسلامی، علم قاضی، دلیل عقلی	قانون مجازات اسلامی نه تنها اعتبار علم قاضی را پذیرفته، که آن را نیرومندترین دلیل در میان ادله اثبات دعاوی می‌داند. پیامد آشکار این رویکرد، اثبات‌پذیری زنا با فیلم به عنوان یکی از اسباب ایجاد علم در محاکم قضایی ایران است. آنچه دغدغه نگارندگان را سبب شده است، جنبه فقهی این چالش است. نگارندگان این مقاله با روش توصیفی - انتقادی، به اعتبارسنجی علم دادرس در اثبات زنا پرداخته‌اند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اولاً براساس تحلیل مستندات فقهی، علم دادرس، برخلاف عقیده مشهور فقیهان، مطلقاً معتبر نبوده و زنا با فیلم قابل اثبات نیست. ثانیاً در صورتی که پدیده حقوقی، جنبه حق الناسی داشته باشد، نه دلیل شرعی، که تنها دلیل عقلی مبتنی بر ملازمه میان عقل و شرع می‌تواند علم قاضی را اعتبار بخشد؛ زیرا عقل مستقلاً درمی‌یابد که منع اعتبار علم حاصل از فیلم در واقعه‌ای که شخصی در آن بزه دیده است، موجب از بین رفتن حق او و نیز جری شدن مجرمان و گسترش جرایم در جامعه خواهد بود. تقبیح مستقل عقل، صغرای قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع را تشکیل می‌دهد و حکم شرع را نیز همگام با خود می‌کند. بنابراین عقل با دو شرط، عمل قاضی به علم شخصی را از حیز منع خارج می‌سازد: یکی آنکه در حقوق الناس باشد و دیگری اینکه مستند علم مانند فیلم، بین و سبب اقناع نفسی همگان باشد. همچنین جواز استناد دادرس به علم شخصی، بستگی کامل به قلمروی تقبیح عقلی دارد؛ گاهی عقل افزون بر تقبیح عدم اثبات اصل زنا با فیلم، عدم اثبات حد را نیز تقبیح می‌کند. گاهی نیز عقل تنها به تقبیح اصل عدم اثبات زنا بسنده می‌کند به گونه‌ای که مجازات حدی قابل اثبات نیست. از این رو، اطلاق مواد ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۱۱ و ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی که پیرامون علم قاضی است، نیازمند اصلاحات جدی می‌باشد.

استناد: توکلی اسلامی، محمد کاظم؛ هل‌اتایی، سید محمود؛ و رسولی، محمدرضا. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی اثبات‌پذیری زنا با فیلم از منظر فقه و حقوق موضوعه (نقدی بر اطلاق مواد ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۱۱ و ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی). مطالعات فقه اسلامی و مباحث حقوق، ۲۰(۱)، ۱۰۷-۱۳۳. 1898.17798/fvh.2024.10.22034
<https://doi.org/10.22034/fvh.2024.17798.1898>



مقدمه

اگرچه ممکن است زنا به‌وسیله فیلم اثبات شده، در دیوان عالی یا در جریان اعاده دادرسی، به‌سبب رخداد شبهاتی نقض شود، اما به‌هرروی، با توجه به اینکه قانون کنونی علم قاضی را به‌عنوان یکی از ادله اثبات دعاوی کیفری پذیرفته است، اثبات زنا با فیلم ثبوتاً ممکن است و در موارد قابل توجهی نیز حکم تازیانه و اعدام (متناسب با نوع زنا) با استناد به فیلم (به‌عنوان یکی از اسباب متعارف علم) در دیوان عالی تأیید شده است (شماره دادنامه قطعی: ۹۱۰۹۹۷۰۹۰۸۴۰۰۹۷۸). ماده ۱۶۰ قانون مجازات اسلامی علم قاضی را یکی از ادله اثبات جرم برمی‌شمارد: «ادله اثبات جرم عبارت از اقرار، شهادت، قسامه و سوگند در موارد مقرر قانونی و علم قاضی است». بدو، مستفاد از اطلاق این ماده، طریقت علم قاضی است اما به‌زودی قانون‌گذار در ماده ۲۱۱، با تقیید علم دادرس به‌یقین حاصل از مستندات بین، اولاً اعلام می‌دارد که علم دادرس در آیین کیفری ایران به‌شکل طریقی موضوعی اخذ شده است نه طریقی و ثانیاً نشان می‌دهد که دادرس قانوناً حق ندارد برپایه مطلق یقین حکم صادر نماید بلکه لازم است ریشه علم او، امارات متعارفی باشد که نوعاً سبب پیدایش یقین است. قانون مجازات نه‌تنها اعتبار علم قاضی را با آغوشی باز پذیرفته، بلکه بیشترین وزن را در میان ادله اثباتی، برای علم قاضی قائل شده است به‌گونه‌ای که نیروی اثباتی سایر ادله را منوط به عدم تعارض با علم قاضی می‌داند. ماده ۱۶۱ قانون مجازات اعلام می‌دارد: «در مواردی که دعوای کیفری با ادله شرعی از قبیل اقرار و شهادت که موضوعیت دارد، اثبات می‌شود، قاضی به استناد آن‌ها رأی صادر می‌کند مگر اینکه علم به‌خلاف آن داشته باشد». نیز ماده ۲۱۲ بیان می‌کند: «در صورتی که علم قاضی با ادله قانونی دیگر در تعارض باشد، اگر علم، بین باقی بماند، آن ادله برای قاضی معتبر نیست و قاضی با ذکر مستندات علم خود و جهات رد ادله دیگر، رأی صادر می‌کند. چنانچه برای قاضی علم حاصل نشود، ادله قانونی معتبر است و براساس آن‌ها رأی صادر می‌شود». این دو ماده هم‌سو با فتوای امام خمینی (ره) در علم قاضی می‌باشد: «قاضی جایز است که به علمش - بدون بیّنه یا اقرار یا قسم - در حقوق مردم، بلکه در حقوق خدای متعال حکم نماید. بلکه اگر بیّنه، مخالف علم او بود حکم براساس بیّنه جایز نیست». جایگاه فربه علم قاضی در قانون مجازات، نقش ترمیمی نیز ایفا می‌کند و به عقیده قانون‌گذار می‌تواند اماره‌ای را که از لحاظ کمی یا کیفی فاقد شرایط لازم است، معتبر سازد، مشروط به اینکه برآیند جمع آن با سایر امارات، علم قاضی باشد. ماده ۱۶۲ قانون مجازات چنین ابراز می‌کند: «هرگاه ادله‌ای که موضوعیت دارد فاقد شرایط شرعی و قانونی لازم باشد، می‌تواند به‌عنوان اماره قضائی مورد استناد قرار گیرد مشروط بر اینکه همراه با قرائن و امارات دیگر، موجب علم قاضی شود».

روی‌هم‌رفته، فرادید داشتن مواد قانونی پنج‌گانه نشان می‌دهد که تحقق زنا به‌وسیله فیلم قانوناً اثبات‌پذیر است. برخی از نویسندگان حقوقی با دست‌آویز قرار دادن این نکته که قانون‌گذار در شمار ادله مثبت زنا، به‌علم قاضی اشاره نکرده است، عدم نفوذ علم قاضی در اثبات زنا را نتیجه گرفته‌اند (کلانتری، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۴). گو ایشان، عدم اشاره قانون‌گذار را به منزله تخصصی بر عمومات حجیت علم قاضی تلقی کرده‌اند. جدای از اینکه شمارش ادله اثبات زنا در قانون کنونی وجود ندارد، نقدی که بر این خوانش وارد می‌باشد، این است که از لحاظ اصولی، تقیید اطلاق در خطابات قانونی، زمانی ممکن است که مطلق/مقید و عام/خاص از لحاظ سلب

و ایجاب متفاوت باشند اما اگر که هر دو ایجابی باشند، عام به وسیله خاص تخصیص نمی‌خورد (آشتیانی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص. ۴۶۱؛ انصاری، ۱۴۲۶، ج ۳، ص. ۳۶۷؛ هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص. ۳۶۷؛ اعتمادی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص. ۲۸۶). لذا از منظر حقوق جنایی ایران، زنا با فیلم قابل اثبات است و همین سبب دغدغه شده است؛ پرسش این است که بر چه اساس و چگونه ممکن است هم‌سو با قانون مجازات و نظریه مشهور فقیهان، زنا را به‌پشتوانه فیلم، شرعاً محقق دانست؟ هم‌سویی با قانون مجازات و نظریه مشهور وابسته به توافر دو شرط است؛ یکی اینکه مستفاد از ادله، جواز عمل قاضی به علم خود باشد (وجود مقتضی) و دیگری آنکه روایات پیرامون زنا با لسان حکومت، اعتبار قطع قاضی را در این مقوله سلب نکرده باشند (عدم مانع). نگارندگان با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با پیش‌فرض گریزی حداکثری به واکاوی فقهی هر دو شرط می‌پردازند. در صورت انتفای هر یک از این دو، حکم به تحقق زنا براساس فیلم نامشروع بوده و قانون مجازات به جد نیازمند اصلاحات خواهد بود.

اما در پیوند با پیشینه پژوهش، تاکنون مقاله‌ای با این عنوان منتشر نشده است. هرچند به‌صورت کلی‌تر پیرامون علم قاضی مقالاتی نگاشته شده است ولی افزون بر اینکه نتیجه‌گیری‌ها همپوش با دیدگاه‌های پژوهش پیش‌رو نیست، این مقالات از فقدان حیثیت استدلالی، اجمال، فقدان نقد و سرسپردگی در برابر نظریات مشهور رنج می‌برند. یکی از نویسندگان تنها به یادکرد اجمالی ادله پرداخته و در پایان با پیش‌نهادن دیدگاه امام خمینی (ره) به کار خود خاتمه داده است (یثربی، ۱۳۸۵، ص. ۶۵). برخی با جانبداری از نگرش مشهور، نفوذ علم قاضی را مطلقاً پذیرفته‌اند (احمری، ۱۴۰۲، ص. ۶۹؛ مؤمن، ۱۳۷۸، ص. ۴۹). نویسنده دیگری نیز - همان‌طور که اشاره شد - با تقیید علم قاضی تلاش کرده بود تا از لحاظ حقوقی عدم اعتبار علم دادرس در باب زنا را نتیجه بگیرد (کلانتری، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۴) که نقد آن پیش‌تر گذشت.

تأسیس اصل

پیش از واریسی ادله نیازمند اصلی هستیم تا هنگام شک بتوان به آن رجوع نمود. اصل حاکم در بحث قضاوت عدم نفوذ حکم قاضی است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۸؛ گلیپایگانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص. ۲۳؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ص. ۳۷)؛ زیرا قضا به‌معنای چیرگی بر الزام شخص به چیزی است که تکلیف اقتضای آن را ندارد و اصل، عدم الزام در حکم وضعی تکلیفی است (رشتی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص. ۱۰۴). بنابراین، اگر شک کنیم که آیا حکم صادر شده براساس علم شخصی نافذ است یا خیر، اصل، عدم نفوذ می‌باشد. باید توجه داشت که اینجا مانند شک در شرطیت نیست تا بتوان برائت جاری ساخت بلکه مسئله حجیت مطرح است که نیازمند جعل است و تا زمانی که در جعل حجیت شک داشته باشیم اصل عدم آن می‌باشد. تذکار این نکته نیز لازم است که عدم حجیت قضا بر پایه علم، با حجیت ذاتی قطع ناسازگاری ندارد زیرا حجیت ذاتی قطع نسبت به شخص قاطع است ولی اعتبار آن در حق دیگران نیازمند جعل اعتبار از سوی شارع است. امام خمینی در بیان عدم ملازمه میان علم و نفوذ حکم می‌گوید: «بی‌اشکال، اصل، عدم نفوذ حکم است چه در مقام قضا و چه غیر

آن. و چه حاکم پیامبر باشد یا وصی یا غیر ایندو؛ زیرا مجرد نبوت، رسالت و علم - در هر درجه‌ای - موجب پذیرش حکم نیست» (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۱۳).

واکاوی ادله اعتبار علم دادرسی

بررسی اثبات‌پذیری زنا با فیلم نیازمند تحلیل و واکاوی ادله‌ای است که فقیهان در اعتبار و عدم اعتبار علم قاضی ارائه داده‌اند. از این رو نویسندگان به یادکرد و تحلیل انتقادی ادله می‌پردازند:

۱. اجماع

در نگاشته‌های فقهی پیشینیان از جمله الانتصار (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۷)، الغنیة (ابن زهره، ۱۳۷۵، ص ۴۳۶) و الخلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۴۴) ادعای اجماع بر اعتبار علم قاضی به شکل مطلق (در حقوق الناس و حقوق الله) دیده می‌شود. محقق طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۹) و صاحب جواهر الکلام (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۸۸) نیز اجماع را در این مسئله حجت دانسته‌اند.

سنجش: این اجماع از نظر صغروی (تحقق) و کبروی (اعتبار) مخدوش به نظر می‌رسد:

الف) ابن جنید، علم قاضی را مطلقاً بی اعتبار دانسته است. براساس مسلک رایج در حجیت اجماع که حدس ملازم با رأی معصوم (ع) است، با توجه به اینکه ابن جنید از قدام محسوب می‌شود مخالفت او «حدس ملازم» را از بین می‌برد و لذا ممکن است مخل به اجماع باشد. سید مرتضی برای موجه‌سازی گفته است اولاً ابن جنید متقدم بر اجماع بوده؛ ثانیاً دیدگاه او مبتنی بر رأی و اجتهاد است لذا نگرش ناهمسان او نمی‌تواند آسیبی به اجماع وارد آورد. اما این توجیه پذیرفتنی نیست زیرا «تقدم بر اجماع» یا کنایه از این است که او هنگام اجماع سنی بوده یا بدین معناست که فتوای وی پیش از انعقاد اجماع صادر شده است. ولی هیچ بعید نیست که فتوای او در زمان استیصارش باشد همان طور که ممکن است پس از استیصار و در زمان اجماع باشد. به دیگر سخن، اماره‌ای بر تقدم یا تأخر هیچ یک بر دیگری وجود ندارد. اصول عملیه نیز در اینجا کارا نمی‌افتد زیرا تاریخ فتوای او نمایان نیست تا مثلاً با استناد به اصالت تأخر حادث، انعقاد اجماع و روی‌آوری او به تشیع را به پس از فتوای او نسبت داده و نتیجه بگیریم که او پیش از تحقق اجماع یا زمانی که سنی‌مذهب بوده علم قاضی را انکار نموده است. توجیه دوم هم سودبخش نیست زیرا از سویی خود سید مرتضی نیز در اثبات حجیت علم قاضی به اجتهاد تکیه کرده است و از دگر سو، از کجا معلوم که فتاوی فقیهان آن زمان که سید براساس آن‌ها ادعای اجماع کرده، مبتنی بر رأی و اجتهاد نبوده باشد؟!

جدا از این اشکالات، ملاک حجیت اجماع نزد سید مرتضی، دخول معصوم در مجمعی است (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۹) اما بنا به نگرش درست‌تر، اعتبار اجماع در حدس ملازم با رأی معصوم (ع) بنیاد می‌گیرد. افزون بر این، اجماع دخولی - بر فرض اعتبار - به گاه عصر حضور ثمربخش است نه در روزگار غیبت که ورود امام (ع) میان مجمعی ممتنع است (جوادی‌املی، ۱۴۳۹، ج ۳، ص ۱۴۲).

ب) به نظر می‌رسد اجماعات ادعاشده مدرکی یا محتمل‌المدرکیه هستند و از آن روی که اجماع مدرکی تهی از ارزش است (ایروانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۵۴؛ روحانی، ۱۴۳۵، ج ۲، ص ۱۶۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵،

ص. ۳۵۳)، نمی‌توان اعتبار علم را بر پایه آن پذیرفت. همچنین صرف احتمال مدرکیت در سقوط اجماع کافی است (طباطبایی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۱۱؛ حائری، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۶۲).

پ) اجماع شیخ طوسی شایستگی استناد ندارد؛ همان‌گونه که محقق بروجردی می‌نماید، اجماعاتی که شیخ در الخلاف ادعا کرده یا همان سخن معصوم است یا از برای اسکات اهل تسنن بوده نه اجماع راستین (منتظری، ۱۴۱۵، ص. ۵۳۶). وانگهی، خود شیخ در کتاب دیگرش با اجماع مذکور مخالفت ورزیده و گستره اعتبار علم دادرسی را به حقوق الله محصور کرده است. افزون بر اینکه تحصیل مخالفین در این مسئله اجماع را ساقط می‌کند.

۲. آیات

برای اثبات اعتبار علم قاضی به دو آیه استناد شده است: الف) «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). با این تقریب که حکم قاضی به حقیقتی که بدان علم یافته مصداق عدالت است و اطلاق آیه، آن را دربرمی‌گیرد (تبریزی، بی‌تا، ص. ۷۷؛ خوئی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۰؛ کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۵۸۱). ب) «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸). تقریب استدلال: از سویی، روی سخن حکم در این آیه، دادگران‌اند و موضوع حکم، وصف «سارق» معرفی شده است و از سویی دیگر، احراز وصف با علم صورت می‌گیرد و آیه به عنصر دیگری به‌عنوان شرط تحقق موضوع اشاره نمی‌کند. لذا به مجرد علم قاضی به سرقت، حکم منجز می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج. ۴۰، ص. ۸۸؛ سبحانی، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۲۰۲).

سنجش: هسته قانونی هر دو استدلال اطلاق آیه می‌باشد اما به نظر نگارندگان وجود اطلاق محل تردید است. چنان‌که می‌دانیم مهم‌ترین شرط دست‌یازی به اطلاقات، احراز این است که شارع در مقام بیان بوده باشد و قصد اهمال یا مجمل‌گویی نکرده باشد. بی‌تردید این شرط درستی است اما با صرف وجود شرط (در مقام بیان بودن)، نمی‌توان مشروط (اطلاق) را منسلخ از گستره شرط به جریان انداخت. گنجایش مشروط در فراگیری، وابسته به شرط خویش است لذا باید دید شارع تا چه حد در مقام بیان بوده است؛ آیا تنها به اصل قضاوت عادلانه و مجازات سرقت اشاره دارد یا درصدد بیان راه‌های اثبات دعوی نیز بوده؟! می‌نماید اصولیان نفس «در مقام بیان بودن» را هم از پیش مطلق در نظر گرفته‌اند و بر این اساس، گزاره را از هر جهت مطلق می‌گیرند. اما این صحیح نیست زیرا مبنای حجیت اطلاق و ظهورات، عقلاً هستند؛ اگر عقلاً در شک نسبت به «در مقام بیان بودن گوینده» اصالت در مقام بیان بودن را پیاده می‌کنند، دیگر در «میزانی که گوینده در مقام بیان است» اصلی را جاری نمی‌دانند. اگر عقلاً دریافتند که گوینده از هر جهت در مقام بیان است، طبیعتاً حکم را نیز از هر سو مطلق خواهند دید. اما اگر نتوانند احراز کنند، به قدر متیقن اکتفا می‌ورزند. در واقع عقلاً در شک نخست ممکن است اصل را جای احراز بنشانند اما در شک دوم، هیچ اصلی را جایگزین عنصر احراز نمی‌دانند. لذا مستفاد از آیه، لزوم دادرسی عادلانه و اصل مشروعیت کیفر در سرقت می‌باشد نه کیفیت اثبات موضوع.

نقد دیگر آنکه مصداق آیه قرار دادن «قضا بر پایه علم» مصادره است زیرا باید از پیش محرز شده باشد که چنین قضاوتی مصداق عدالت است تا اطلاق آیه آن را فراگیرد درحالی که دلیلی بر این مدعا وجود ندارد. گو،

طرفداران اعتبار علم قاضی با استناد به اطلاق، عدالت را بر این مصداق بار کرده‌اند. این رویکرد، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است که طبق دیدگاه اصولیان هرگز پذیرفتنی نیست (عاملی، ۱۴۲۶، ج. ۳، ص. ۶۴۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج. ۴، ص. ۱۵۵؛ هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۷، ج. ۵، ص. ۲۹۷). برای نمونه، اگر در دانش زید شک داشته باشیم نمی‌توانیم با استناد به اطلاق «اکرم العلماء»، عالم بودن را برای زید اثبات کنیم و پسان‌تر، وجوب اکرام او را نتیجه بگیریم. بلکه تنها زمانی زید مشمول خطاب می‌شود که علمیت او از پیش ثابت باشد. گذشته از این، حتی اگر قضا بر پایه علم مصداق عدالت باشد باز مستلزم نفوذ حکم نیست؛ این آیه و آیاتی که متضمن لزوم دادرسی بر مدار حق‌اند، تنها وجوب حکم به حق را اثبات می‌کنند نه وجوب پذیرش هر حکم حقی را. وزان این آیه وزان آیات صدق کلام است که متضمن لزوم راستگویی‌اند اما پذیرش هر قول صادقی را ثابت نمی‌کنند.

با چشم‌پوشی از مشکلات اطلاق، از آیه سرقت نهایتاً اعتبار علم قاضی در همان سرقت برداشت می‌شود و دلیلی بر تسری آن به سایر دعاوی وجود ندارد.

۳. استدلال محقق رشتی

موازین شرعی همچون بینة، اقرار و قسم اماراتی به‌سوی واقع هستند. ویژگی سرشتین اماره اختصاص آن به جاهل است و در مورد قاطع کارا نیست (رشتی، ۱۴۰۱، ص. ۱۰۵). در واقع، وی به این نکته اشاره دارد که عدم اعتبار علم قاضی مستلزم این است که او هنگام قطع به واقع نیز برطبق امارات عمل کند حال آنکه در موضوع اماره جهل به واقع مأخوذ است (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۳۵۵) و در صورت علم، اماره دیگر برای عالم معتبر نیست.

سنجش: این استدلال هنگامی صادق می‌افتد که علم شخصی قاضی از پیش توسط شارع العا نشده باشد. وگرنه گیری ندارد که شارع با تصرف در اسباب قطع، یگانه حجت معتبر را امارات مخصوصه قرار داده باشد. بنابراین استدلال محقق رشتی متوقف بر شرطی است که پیش از استدلال، وجود آن احراز نشده است.

۴. استدلال محقق عراقی

وی برای اعتباربخشی به قضاوت بر مبنای علم شخصی به تالی فاسد استناد نموده است: باورمندی به عدم اعتبار علم مستلزم سقوط اعتبار بینة است زیرا بینة سبب علم قاضی است و مفروض عدم اعتبار علم است (عراقی، ۱۳۷۹، ص. ۱۰۵).

سنجش: از پاسخی که به رشتی داده شد، سستی این استدلال نمایان می‌شود؛ شارع با تصرف در قطع به سادگی می‌تواند علم حاصل از بینة را حجت و علم شخصی قاضی را نامعتبر قرار دهد. همچنین، به عقیده رشتی و عراقی علم قاضی در صورتی که برآمده از اسبابی همچون جفر و الهام باشد نامعتبر است. پرسش این است که شارعی که یک‌بار در قطع قاضی تصرف نموده، ثبوتاً چه اشکالی دارد که به‌کلی قطع او را بی‌ارج قرار دهد؟! می‌نماید همان‌طور که نامعتبر کردن قطع حاصل از اسباب غیر متعارف باعث بی‌اعتبار شدن قطع

متعارف نیست، نامعتبر قرار دادن علم شخصی نیز موجب بی‌اعتبار شدن قطع حاصل از بینه نخواهد بود. افزون بر این، بینه بیشتر افاده ظن می‌کند تا علم.

۵. نیرومندتر بودن علم از بینه

بینه با اینکه کشف ظنی از واقع می‌کند معتبر است بنابراین علم که عبارت است از انکشاف قطعی واقع در نزد قاطع، باید به طریق اولی معتبر باشد (ترجینی، ۱۳۸۵، ج. ۹، ص. ۵۱۰؛ سبحانی، ۱۴۲۹، ج. ۲، ص. ۶۳۹؛ مکارم، ۱۳۷۷، ص. ۴۵۰؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج. ۶، ص. ۱۷۱). باید توجه داشت که وجه اولویت - برخلاف پندار آیت‌الله‌جوادى آملی (جوادى، ۱۳۶۳، ص. ۸۵) -، در حجیت ذاتی قطع مأوی نمی‌گیرد (زیرا حیث اعتبار، اولویت‌بخش نیست) بلکه مستفاد از فحوای حجیت بینه و اقرار می‌باشد.

سنجش: نخست اینکه نیرومندتر بودن علم از بینه گمان‌پذیر است؛ حکم قاضی براساس علم خودش نهایتاً مثل شهادت یک نفر است درحالی که بینه شهادت دو نفر می‌باشد. باری، علم برای خود قاضی اولی از بینه است اما گفتمان ما در حجیت حکم او برای دیگران است. ثانیاً اقوی بودن کاشفیت علم برای عالم به این معنا نیست که کاشفیت واقعی آن هم اقوی است تا لازمه آن اولویت آن برای دیگران باشد. ثالثاً معلوم نیست که مناط اعتبار بینه کاشفیت آن باشد؛ چه بسا امور دیگری نیز در آن دخیل باشند. رابعاً به نظر می‌رسد علم قاضی مستلزم حکم براساس علم نیست؛ وقتی علم قاضی در حق دیگران اعتبار نداشته باشد، قاضی می‌تواند/باید براساس آنچه در حق دیگران حجت است برای آن‌ها حکم کند آن‌چنان که اگر فقیه بداند لباس فردی متنجس است اما خود مکلف شاک به نجاست باشد، می‌تواند با حکم به عدم لزوم تطهیر لباس، برخلاف علم خودش فتوا بدهد.

۶. ناپارسایی قاضی و توقف حکم

عدم قضا بر پایه علم مستلزم این است که قاضی با حکم برخلاف آنچه می‌داند، فاسق شود. و اگر هم از صدور رأی بازایستد، توقف قضاوت و بقای خصومت را در پی دارد (شیرازی، ۱۴۲۵، ص. ۱۱۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۶۸؛ مکارم، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج. ۲، ص. ۵۸۷).

سنجش: فسق وابسته به تحقق گناه است و گناه زمانی صدق می‌کند که وظیفه قاضی عمل به علم شخص خویش باشد و او تخطی نماید درحالی که چنین وجوبی هنوز ثابت نگردیده تا تخطی از آن موجب فسق قلمداد شود. همچنین توقف حکم پیش نمی‌آید چون قاضی می‌تواند پرونده را به دیگری واگذارد. ضرورت ختم نزاع به این معنا نیست که هر دادرسی شایستگی پایان‌بخشیدن به نزاع را داشته باشد.

۷. روایات

۱-۷. کشمکش پیامبر (ص) و اعرابی

در روایاتی چنین آمده که پیامبر شتری را از یک اعرابی خریداری نمود اما اعرابی پس از دریافت ثمن، منکر معامله شد و شتر و قیمت را پیش خود نگاه داشت. پیامبر امام علی (ع) را قاضی قرار داد تا میانشان حکم کند.

وقتی امام (ع) انکار اعرابی را مشاهده نمود با شمشیر گردن او را زد (احسانی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۴۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۱۰۶). طرفداران نفوذ علم قاضی، این روایت را مستند خود قرار داده‌اند زیرا علیرغم اینکه پیامبر بینه‌ای نداشت، امام علی (ع) براساس علم خود عمل نمود (علامه‌حلی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۴۰۲؛ منتظری، بی‌تا، ص. ۱۲۵). محقق اعرجی می‌گوید کسی که این روایت را دیده باشد چگونه ممکن است در اعتبار علم قاضی تردید روا بدارد؟! (اعرجی، ۱۴۱۶، ج. ۳، ص. ۴۶۲).

سنجش: جدا از ضعف سندی روایت، به عقیده نگارندگان قرائن داخلی و خارجی حاکی از اساطیری بودن این قصه است:

الف) طبق روایات، پیامبر (ص) پیش از حکم قرار دادن امام علی (ع)، دیگری را با رضایت اعرابی حکم قرار دادند ولی با توجه به اینکه پیامبر (ص) بینه‌ای نداشت، محکوم شد و سپس حکم را ابطال کردند و نفر بعدی را حکم قرار دادند. باز پیامبر (ص) محکوم شدند تا اینکه حضرت علی (ع) حکم شد. نکته این است که پس از صدور رأی حکم توافقی، ابطال آن ممکن نیست (آل عصفور، بی‌تا، ج. ۱۴، ص. ۷۶) درحالی که پیامبر (ص) دو بار حکم را ابطال کردند.

ب) پذیرش این روایت مستلزم اعتبار علم حدسی قاضی است زیرا طبق این روایت، امام علی (ع) شاهد معامله نبوده است و تنها براساس کبرای کلی «عصمت پیامبر» انکار اعرابی را مخالف با واقع برشمرده است. این در حالی است که طرفداران حجیت علم، تنها علم حسی را می‌پذیرند و قضا بر پایه حدس را نامشروع می‌دانند.

ت) اولاً تکذیب رسالت پیامبر اسلام (ص) اعدام را در پی ندارد وگرنه لازم می‌آید هر غیر مسلمانی واجب‌القتل باشد که با هیچ خرد پاک‌نهادی سازگار نیست. ثانیاً انکار معامله مستلزم تکذیب رسالت نیست به‌ویژه بر مبنای جواز سهو النبی. پس ممکن است انکار اعرابی به ادعای سهو پیامبر (ص) در وقوع معامله بازگردد نه تکذیب او.

ث) این روایت با شیوه رفتاری امام علی (ع) در داستان ستیزی که میان او و یهودی بر سر زره رخ داد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج. ۳۴، ص. ۳۱۶؛ تقی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۷۵)، کاملاً متعارض است؛ طبق آن روایت، اولاً امام علی (ع) علیرغم اینکه خلیفه مسلمین بود و همچنین حق هم با او بود، حکم قاضی بر ضد خویش را پذیرفت و آن را ابطال نکرد. ثانیاً با اینکه عالم به ماجرا بود، براساس علم شخصی کاری نکرد و ثالثاً مرد یهودی را بهانه تکذیب امامت به قتل نرساند.

۲-۷. روایت حسین بن خالد

«الواجب علی الإمام إذا نظر إلى رجل یزنی أو یشرّب الخمر أن یقیم علیه الحدّ ولا یحتاج إلى بینة مع نظره؛ لأنّه أمين الله فی خلقه...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۲۶۲). سند روایت صحیح است و دلالت بر آن دارد که قاضی می‌تواند با مشاهده و علم خود، بدون نیاز به بینه، حکم نماید (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج. ۲۲، ص. ۴۴؛ قمشه‌ای، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۱۵۰).

سنجش: به نظر نگارندگان این نوشتار، به دو قرینه این حکم اختصاص به معصوم (ع) دارد:

الف) تعلیل روایت («لأنّه أمين الله») تنها بر معصوم (ع) قابل انطباق است نه غیر او.

ب) «ولا یحتاج إلی بینة مع نظره»؛ این فراز دارای مفهوم است (= غیر الإمام یحتاج إلی بینة مع نظره) و ثابت می‌کند که غیر از امام (ع) نمی‌تواند به علم شخصی عمل نماید. دلیل وجود مفهوم در این فراز این است که انکار مفهوم در اینجا مستلزم لغویت حدیث می‌شود زیرا از سویی اصل اقامه حدود که در فراز نخست روایت اشاره شده، بر امام و غیر او بایسته است و مختص به امام (ع) نیست و از طرفی هم اگر جواز عمل قضاات به علم ثابت بود دیگر نیازی به «ولا یحتاج...» نبود. به دیگر سخن، روایت در مقام بیان دوگانگی میان امام و سایر دادرسان است و سلب مفهوم از فراز اخیر، فرق را به عدم فرق تبدیل کرده و انتساب سخن لغو به معصوم (ع) را به دنبال دارد. از این رو، روایت ابن‌خالد نه تنها اعتبار علم قاضی را ثابت نمی‌کند که دلالت بر نامشروعیت عمل قضاات غیر معصوم به علم شخصی دارد.

گذشته از این، اقتضای اصل تأسیسی که پیش‌تر یاد شد، عدم نفوذ حکم است. لذا اگر شک شود که قاضی غیر معصوم می‌تواند با علم و بدون بینه صدور حکم کند اصل عدم نفوذ جاری خواهد شد.

۳-۷. روایت سلیمان بن خالد

«فی کتاب علی (ع) أن نبیاً شکا إلی ربه فقال: کیف اقضى فیما لم أر ولم أشهد؟ قال: فأوحى الله إلیه: احکم بینهم بکتابی و أفهمهم إلی اسمی فحلّفهم به. و قال: هذا لمن لم تقم له بینة». مفهوم روایت نشان می‌دهد که جواز قضا براساس علم شخصی، پیش‌فرض بوده است (ایروانی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۳۶).
سنجش: برخی بر این باورند که محور درخواست آن پیامبر تعیین تکلیف در فرض عدم علم به همپوشی قضا با واقع است نه جواز قضای بالفعل بر پایه شهود شخصی. از این رو، منافاتی با این ندارد که شهود شخصی قاضی بسنده نبوده و نفوذ حکم وابسته به دلیل اثباتی دیگری باشد (هاشمی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۳۱۶). ولی این پاسخ خلاف ظاهر به نظر می‌رسد. مفهوم حدیث این است که قاضی (در صورت الغای خصوصیت از فرد پیامبر) می‌تواند در صورت رؤیت واقعه مطابق با علم خودش حکم نماید چه معصوم باشد چه نباشد. اما باز برای طرفداران اعتبار علم سودبخش نیست زیرا مفهوم روایت پیشین اخص از مفهوم این روایت است و بیان می‌دارد که غیر معصوم برای قضا نیازمند بینه است. بر این اساس، روایت پیشین، اطلاق روایت سلیمان بن خالد را تقیید می‌زند و جواز قضا بر پایه علم را مخصوص معصوم (ع) قرار می‌دهد.

واکاوی ادله عدم اعتبار علم دادرسی

در برابر ادله اعتبار علم، مستنداتی بر ضد این نگرش به چشم می‌خورد. هرچند برخی فقیهان به نقد این مستندات پرداخته‌اند اما باریک‌بینی و درنگ بیشتر، از سستی نقدها و قوت مستندات پرده برمی‌گیرد که ذیلاً به آن‌ها می‌پردازیم:

۱. روایت ابن حکم

«قال رسول الله (ص) إنما ألقى بينكم بالبينات والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض فألما رجل قطع له من مال أخيه شيئاً فإنما قطع له به قطعة من النار». پیامبر (ص) با استفاده از ادات حصر، راه‌های قضایی را به بینه و قسم محصور کرده است. لذا قضاوت براساس علم روا نیست.

نقد:

۱) حصری که مفاد این روایت می‌باشد، اضافی است نه حقیقی؛ وگرنه با توجه به اینکه به اقرار اشاره نشده است، لازم می‌آید قضاوت بر مبنای اقرار نیز نافذ نباشد درحالی که بی‌تردید نافذ است (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۷، ص. ۲۷۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج. ۲۷، ص. ۴۶).

ارزیابی: ادله‌ای که اقرار را مشروع می‌شمارد، اطلاق مفهوم حصر را تنقید می‌زند اما علم در حیز منع باقی می‌ماند زیرا دلیلی بر مشروعیت عمل قاضی به علم ارائه نشده است. در واقع، اضافی بودن حصر دلیل بر اعتبار علم نیست؛ اگر مولا بگوید: «هیچ کس را ستایش نکن مگر زید»، می‌تواند با جمله «بکر را ستایش کن» دایره حصر را فراخ‌تر کند اما به این معنا نیست که مکلف بتواند شخص دیگری غیر از آن دو را ستایش نماید. افزون بر این، اقرار را با توجه به اینکه شهادت فرد بر خودش هست - و در برخی احادیث شهادت بر اقرار اطلاق شده است (حرعاملی، ۱۳۹۲، ج. ۱۸، ص. ۱۶۹) - می‌توان تحت همان بینه جای داد.

۲) مقصود این است که پیامبر (ص) با علم الهی خود قضاوت نمی‌کند نه اینکه قضا بر پایه علم نامعتبر باشد (صالحی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۳۸۹). بنابراین نهایتاً علم حدسی نامعتبر می‌شود نه علم حسی (حائری، ۱۴۲۳، ص. ۲۸۶).

ارزیابی: به عقیده طرفداران علم شخصی، هدف از دادرسی احقاق حق است و علم و بینه راه‌هایی به‌سوی واقع هستند. بنابراین وقتی علم الهی معصوم (ع) که قوی‌ترین طریق به واقع تلقی می‌شود و در مقایسه با علم حسی خطاناپذیر است، عنصر اثبات معرفی نشده است، به طریق اولی علم حسی که احتمال خطا در آن وجود دارد دلیل اثباتی نخواهد بود.

۳) چه بسا بینه در این حدیث به معنای لغوی (مطلق حجت) به کار رفته باشد که شامل علم قاضی نیز می‌شود (تبریزی، بی‌تا، ص. ۷۸).

ارزیابی: اولاً گواه عادل به عنوان ادله اثبات در آیین‌های قضایی پیش از اسلام نیز سابقه طولانی دارد و لذا بینه منصرف به آن است به‌ویژه وقتی در فضای قضایی به کار می‌رود. ثانیاً یمین که یکی از حجج است در برابر بینه قرار داده شده است و از قرینه مقابله نمایان می‌شود که بینه در اینجا به معنای حجت نمی‌تواند باشد بلکه معنای اصطلاحی؛ یعنی دو شاهد عادل مقصود است.

۲. روایت ابن عباس

پیامبر (ص) در مورد زنی بدکاره می‌فرماید: «لو كنت راجماً بغیر بیّنة رجمتها» (مقدسی، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۴۴۳). روایت گویای این است که علم به‌تنهایی کافی نیست و نمی‌توان آن را در شمار راه‌های اثبات آورد (اتیوبی،

۱۴۲۴، ج. ۳۹، ص. ۲۸۶). برخی به‌دلیل عامی بودن سند، حدیث را کنار گذاشته‌اند (یزدی، ۱۴۲۳، ج. ۶، ص. ۴۵۷؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۳۳۰) اما به نظر می‌رسد عامی بودن به‌تنهایی سبب وانهادن روایت نمی‌باشد به‌ویژه هنگامی که روایت دربردارنده مسئله‌ای نیست که انگیزه برای تحریف آن وجود داشته باشد. نقد: آقای مکارم می‌گوید از آنجایی که موضوع، رجم است نهایتاً در همین مسئله می‌توان علم قاضی را بی‌اعتبار دانست (مکارم، ۱۳۷۷، ص. ۴۵۷).

ارزیابی: اگرچه این روایت پیرامون سنگسار است، اما چه بسا در دیگر مسائل نیز علم قاضی بسنده نباشد. صرف احتمال این، عرصه را برای طرفداران اعتبار علم تنگ می‌کند، زیرا چنان‌که پیش‌تر گفته شد، حجیت علم قاضی در حق دیگران نیازمند جعل است و مادامی که جعل ثابت نشود، اصالت عدم نفوذ جاری است. همچنین باید توجه داشت که این روایت اعتبار علم نوعی قاضی در زنا را نفی می‌کند زیرا شیاع یکی از اسباب متعارفی است که اولاً سبب علم نوعی است و ثانیاً استناد بدان تهمتی را به دنبال ندارد به این جهت که بسیاری از باورهای رایج میان مردم بر پایه شیاع و تواتر شکل می‌گیرد و یکدیگر را از این جهت متهم نمی‌سازند. ولی باین‌حال، پیامبر (ص) از اجرای حد براساس شیاع خودداری کرده‌اند.

۳. تهی بودن مستندات از علم قاضی

در روایاتی که به یادکرد ادله اثبات دعاوی می‌پردازد، از علم قاضی یادی نشده است:

۳-۱. روایت امام علی (ع)

«جميع أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من (جارية مع) أئمة الهدى (ع)». با اینکه امام (ع) در مقام بیان کلیه راه‌های اثبات بودند یادی از علم قاضی نمی‌کند که نشان می‌دهد علم قاضی مثبت نیست.

نقد: علم قاضی در قسم سوم جای می‌گیرد زیرا در یکی از سنت‌های ائمه هدی (ع) قضاوت بر پایه علمشان بوده است. بنابراین، راه‌های اثباتی که در روایت یاد شده، علم دادرس را هم فرامی‌گیرد (مؤمن، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۹۴؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۵۰).

ارزیابی: اولاً چنان‌که پیش‌تر به اثبات رسید، عمل بر پایه علم مختص به معصومین (ع) است و براساس روایت حسین بن خالد یکی از وجوه افتراق میان آنان و عموم مردم می‌باشد. ثانیاً ممکن است هم‌سو با خوانش امین استرآبادی، مقصود از سنت ماضیه حکمی باشد که نزاع به‌دلیل جهل بدان شکل گرفته است و قاضی باید با بیان حکم، شبهه حکمیه را پایان بخشد (استرآبادی، ۱۴۲۶، ص. ۲۴۱). در این صورت، فراز اخیر، علم قاضی به موضوعات را دربر نخواهد گرفت.

۳-۲. روایت یونس

«استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعى، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه، فإن لم يحلف ورد اليمين على المدعى - فهي واجبة - عليه أن يحلف، ويأخذ حقه، فإن أبى أن يحلف فلا شيء له». با اینکه امام (ع) در مقام

حصر راه‌های اثبات دعوا هستند، اشاره‌ای به علم قاضی نکرده‌اند. بنابراین علم قاضی نمی‌تواند در اثبات واقعه یا عمل حقوقی نافذ باشد.

نقد: این روایت صرفاً در مقام تشریح کیفیت استناد به بینة و قسم می‌باشد نه بیان کلیه راه‌های اثبات دعوا. بنابراین عدم اشاره به علم قاضی به معنای عدم نفوذ حکم بر مبنای علم قاضی نیست (مقتدایی، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۴). ارزیابی: برخی گفته‌اند انصراف روایت از علم قاضی قابل پذیرش نیست (هاشمی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۳۲۵). ولی هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نداده‌اند. به نظر نگارندگان، نقد طرفداران علم وارد می‌باشد و این روایت دلالتی بر عدم نفوذ علم قاضی ندارد هرچند با توضیحاتی که گذشت، عدم دلیل بر نفوذ علم قاضی، دلیل بر عدم اعتبار علم قاضی است.

۴. استدلال ابن جنید

پیامبر (ص) در بار کردن آثار اسلام به صرف ظاهر مثل اقرار اکتفا می‌نمود و از علم خویش استفاده نمی‌کرد. او همین روش را در قضاوت میان مردم داشت و به همان راه‌های شناخته‌شده همچون اقرار و بینة تکیه می‌کرد. نقد: برخی این استدلال را سست‌ترین ادله بر عدم اعتبار علم قاضی می‌دانند زیرا ممکن است بین قضا و ترتیب آثار اسلام مثل طهارت و مصونیت جان و مال تفاوت وجود داشته باشد به گونه‌ای که در دومی حکم براساس ظاهر کفایت کند. همچنین ممکن است عدم حکم براساس علم به دلیل نبود علم بالفعل نزد معصوم باشد هرچند که اگر بخواهد می‌تواند بر حقیقت ماجرا واقف گردد (هاشمی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۳۲۵). ارزیابی: به نظر نمی‌رسد میان ترتیب آثار اسلامی و قضا از جهت عمل به علم و عدم عمل، تفاوتی وجود داشته باشد به‌ویژه اینکه ترتیب آثار اتفاقاً اهمیت بیشتری دارد و اگر علم معتبر باشد باید در این مسائل به طریق اولی معتبر باشد؛ زیرا بحث میراث و ازدواج و فرزندآوری به این مسئله گره خورده است. بنابراین چه بسا بتوان گفت اگر پیامبر در این مسئله به ظواهر بسنده می‌کرده در باب قضا نیز می‌توان به ظاهر اکتفا نمود.

۵. اقرار

یکی از دلایلی که می‌تواند از نظریه عدم اعتبار علم دادرس پشتیبانی نماید، تعیین شمار اقرار از سوی شارع در بزه‌های گوناگون است. در بعضی جرایم یک اقرار کافی است، در بعضی دیگر دو اقرار و در برخی هم چهار اقرار. اگر علم ملاک باشد چه بسا با اقرار نخست برای دادرس علم حاصل شود ولی با این وجود، شارع، شمار معینی را طریق اثبات قرار داده است. مثلاً کسی که مرتکب زنا شده است و تنها طرفین از این معصیت خبر دارند و می‌داند که گناه او مجازات سنگینی دارد ولی باین حال نزد حاکم شرع می‌رود و برای پاک شدن از گناه اقرار می‌کند، این نوع اقرار در همان مرحله نخست علم‌آور است چون از نظر عرف و عقلاً انگیزه بر اینکه خلاف واقع را بگوید، وجود ندارد؛ کسی که می‌داند اعتراف او دارای تبعات سنگینی است ولی باین حال اقدام به اقرار می‌نماید، سخنش غالباً علم‌آور می‌باشد.

۶. دلیل عقلی

جواز عمل قاضی به علم شخصی و نفوذپذیری آن در حق دیگران، اتهام و بدبینی مردم به دستگاه عدالتی را در پی دارد. بنابراین نباید مجاز شمرده شود (نراقی، ۱۴۱۵، ج. ۱۷، ص. ۹۳؛ عثیمین، ۱۴۲۸، ج. ۱۵، ص. ۳۱۶). نقد: این استدلال استحسانی است وگرنه در صورتی که قاضی مورد وثوق باشد، عمل او به علم شخصی آسیبی به همراه ندارد. همچنین اگر بنا به تهمت باشد، لازم است قاضی در تزکیه شهود نیز دست نگاه دارد زیرا احتمال تهمت در آنجا نیز پابرجاست (تبریزی، بی تا، ص. ۷۷).

ارزیابی:

۱) هرچند ممکن است بعضی دادرسان به عدالت چهره باشند اما احراز وثاقت در بیشتر قضاة امکان‌پذیر نیست و تجویز قانونی عمل به علم شخصی سبب فسادهای جبران‌ناپذیر خواهد بود. ابن‌قیم می‌گوید اگر این در گشوده شود به‌ویژه برای قضایان این زمانه، هر قاضی که دشمنی داشته باشد راهی پیدا می‌کند برای قتل دشمن خود یا رجم او، تفسیق او و جدایی انداختن بین او و همسرش. سپس می‌گوید بین صحابه هیچ کسی با عدم جواز علم شخصی، مخالفی نوریده است (ابن‌قاسم، ۱۳۹۷، ج. ۷، ص. ۵۴۲).

۲) به نظر نویسندگان چنانچه استحسان به قاعده تالزم میان عقل و شرع ارجاع داده شود، قابل پذیرش است. نزد امامیه، عقل به عنوان یکی از سه ضلع ستبر استنباط معرفی شده است و در نگاشته‌های اصول فقه جنبه تئوریک مسئله به تفصیل بحث می‌شود ولی با این وجود، کمترین کاربرد را در میان خاستگاه‌های استنباط دارد. اصولیان امامیه، هرچند دلیل عقلی بر پایه ملازمه میان حکم عقل و شرع را پذیرفته و اخباریان را به‌خاطر انکار این ملازمه به تندباد انتقادات گرفته‌اند، اما در عمل، با اخباریان همداستان‌اند. این ادعا که اصولیان تا به حال در هیچ‌جای فقه از دلیل عقل بهره نگرفته‌اند گزافه به نظر نمی‌رسد و به دیدگاه نگارندگان، ریشه‌شناسی این مسئله نشان می‌دهد که آنچه فقیهان را از کاربرست درست دلیل عقلی در چرخه استنباط باز داشته، آشفتگی ملاک تحسین و تقبیح، و عدم توانایی در احراز صغریات قاعده ملازمه است که حتی در مواردی آنان را به دام تناقضات فاجعه‌آمیزی سپرده است. منطقاً برای بهره‌وری از دلیل عقلی باید از دو مرحله عبور کرد که مرحله نخست مقدمه دومین مرحله است؛ مرحله اول: بررسی اتصاف موضوع به یکی از دوگانه حسن و قبح، و مرحله دوم: اثبات قضیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». اصولیان قضیه دوم را با این استدلال که شارع رئیس العقلاء است و ممکن نیست که حکمی گسیخته از عقلا صادر نماید، اثبات می‌کنند (فیاض، ۱۴۲۷، ج. ۸، ص. ۶۷). اثبات این قضیه چالش خاصی ندارد. مهم مرحله نخست است زیرا تا وقتی تحسین و تقبیح ملاک‌شناسی نشوند حکم عقلی قابل اعتمادی به دست نمی‌آید تا با داخل کردن آن در قضیه دوم، به حکم شرعی دست یابیم. اصولیان ضابطه‌هایی را برای تحسین و تقبیح معرفی کرده‌اند و در آخر تطابق آرای عقلاء را ملاک قرار داده‌اند. تطابق آرای عقلا بر درک مصلحت و مفسده نوعی استوار است مثل مصلحت حفظ اجتماع و بقای نوع انسانی یا مفسده جهل و ظلم (مظفر، ۱۴۳۹، ص. ۲۴۶). به نظر نگارندگان، فقیهان در رویکرد تئوریک و عملی مسئله دچار تناقضات هولناکی شده‌اند:

الف) تشخیص مصلحت و مفسدت نوعی به همان انفعالات و خلیقات بازگشت دارد که عقلا براساس این دو استحسان یا تقبیح می‌کنند. مثلاً بقای نوع انسانی که به‌عنوان مثالی برای تطابق آرای عقلا یاد شد، از مقوله احساسات بشری است که اصولیان از پذیرش حسن و قبح بر مبنای آن سر‌باز می‌زنند.

ب) فقیهان گزاره‌های فقهی که تطابق آرای عقلا برخلاف آن‌هاست را پذیرفته‌اند. مثلاً عقلا اتفاق نظر بر قبح قتل مرتد دارند ولی فقیهان این را می‌پذیرند. این پذیرش یا با انکار اصل تطابق آراست یا تطابق آرا را به جنبه انفعالات نفسانی عقلا نسبت می‌دهند و حکم فقهی را با احتمال وجود مصالح و مفاسدی که بشر بدان علم ندارد توجیه می‌کنند تا تقبیح عقلا را بی‌ارج کنند. صورت اول تکذیب حس شهودی است. و صورت دوم هم بنیان دینی را درهم خواهد شکست زیرا امامیه در مقدمه نخست از برهان نبوت، با استناد به «قبح خلقت بی‌غایت» و تنافی آن با حکمت الهی، لزوم جهان آخرت و در نتیجه «لزوم بعث انبیا جهت رهنمونی» را نتیجه می‌گیرند. در اینجا نیز تطابق آرای عقلا بر قبح، برپایه انفعالیات نفسانی است. از آنجایی که انسان میل به بقاء دارد عدم خود را منافی با سرشت خود می‌یابد و آن را تقبیح می‌کند و حیات روحانی را نتیجه می‌گیرد و گرنه از لحاظ عقل محض، عدم انسان مستلزم بی‌غایتی جهان خلقت نیست. افزون بر این همان‌طور که طبق دیدگاه فقیهان مصالح و مفاسد احتمالی در برابر قبح قتل مرتد می‌ایستد و آن را موجه می‌کند در اینجا نیز احتمال مصالحی در تناهی بشر که خداوند از آن آگاه است، می‌تواند مانع قبح شود. پس فقیهان بر چه اساسی در مثل قتل مرتد قبح را نپذیرفته‌اند ولی در این مقدمه قبح را پذیرفته‌اند درحالی که اولاً هر دو به انفعالات نفسانی بازگشت دارند و ثانیاً در هر دو وجود مصالح مانع از قبح محتمل است؟

پ) محذور دیگری که رویکرد اصولیان در پی دارد، انکار ناخودآگاه دلیل عقلی ملازمه و بازگشت به دیدگاه اخباری‌گری است؛ زیرا همواره در کنار ادراکات عقلایی ممکن است حاشیه‌ای از مصالح و مفاسد وجود داشته باشد. پس، استدلالی که برای اثبات ملازمه میان حکم عقل و شرع بیان شد نیز ویران می‌شود زیرا اگر بنا به مصالح و مفاسد احتمالی باشد، می‌توان گفت درست است که شارع رئیس العقلاست اما چه بسا مصالحی وجود دارد که حکم او را از هم‌سویی با حکم عقلا باز می‌دارد و این همان دیدگاه اخباریان است.

برای رهایی از این تناقضات باید پذیرفت که نمی‌توان دلایل عقلی را با برچسب استحسان و مصالح مرسله از کار انداخت. به نظر نگارندگان اگر استحسان عقلایی باشد، در کبرای ملازمه داخل می‌شود و حکم شرعی را می‌توان براساس آن استنتاج نمود. از این‌رو، تهمت و بروز فساد به دستگاه قضایی نیز با توجه به اینکه عقلا بی‌اشکال بر قبح این دو اتفاق نظر دارند، دو دلیل عقلی معتبری هستند که بر شالوده ملازمه میان تقبیح عقلی و حرمت شرعی، اعتبار علم قاضی را سلب می‌کنند. شایان ذکر است که تهمت در نظام حقوقی سایر کشورها نیز حساسیت فوق‌العاده‌ای داشته و تأثیر مستقیم در قانون‌گذاری‌ها دارد. در این کشورها نهایت تلاش اعمال شده است تا رویه‌های حقوقی به‌گونه‌ای سامان یابند که دستگاه قضایی را در سوءظن و گمانه‌زنی‌ها قرار ندهند. محض نمونه، نظام‌های حقوقی لیبرالیسم به منع «تحصیل دلیل برای متهم» رأی داده‌اند زیرا تحصیل دلیل، اعتبار دستگاه قضای را در نزد هم‌اورد مخدوش می‌کند و این حس را به او القا می‌کند که قضاوت از حالت بی‌طرفی خارج شده است (شمس، ۱۴۰۲، ص. ۵۳). به همین شکل، عمل قاضی به علم شخصی نیز با توجه

به اینکه سبب اتهام دستگاه قضایی به خروج از بی‌طرفی است و گمانه‌زنی‌های فراوانی را به دنبال دارد و همچنین باعث فسادهای بزرگی خواهد بود، عقلاً و شرعاً ممنوع به نظر می‌رسد. مؤید این استنباط، روایاتی است که به پرهیز از مواضع تهمت فرامی‌خواند. حتی در روایتی درباره داوود پیامبر آمده است: وقتی او براساس علم شخصی شروع به قضاوت کرد تهمت‌ها بالا گرفت و باعث شد او قضاوت بر مبنای علم را رها کند. افزون بر این شیخ طوسی روایت مرسلی را نقل می‌کند که قاضی را از عمل به علم شخصی به دلیل تهمت باز می‌دارد: «وقد روی فی بعضها أنه لیس له أن یحکم بعلمه لما فیہ من التهمه» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۶۶).

در آخر، ملاحظه این نکته ضروری است که کارکرد دلیل عقلی ارائه‌شده لزوماً در بستر تهمت و فساد است؛ لذا اگر عمل قاضی به علم خود فساد و تهمتی را سبب نشود، دلیل عقلی مزبور نمی‌تواند از علم قاضی بازدارد. مثلاً اگر مستند علم قاضی فیلم معتبری بود، دلیل عقلی از اعتبار چنین علمی جلوگیری نمی‌کند؛ زیرا استناد علم به فیلم نه جای تهمت باقی می‌گذارد و نه فساد به دنبال دارد. برعکس، اگر مستند علم قاضی دیدن یا شنیدن باشد، دلیل عقلی سالب اعتبار این علم است؛ زیرا با تجویز چنین علمی تهمت و فساد نیز قهراً به وجود خواهند آمد. در پایان باید توجه داشت که در فرض اول، هرچند دلیل عقلی مانع از اعتبار علم قاضی نمی‌شود، ولی آن را معتبر هم نمی‌کند؛ لذا باید به سایر ادله نگریست. می‌نماید حتی علم مبتنی بر مستندات بین همانند فیلم و شایع نیز شرعاً اعتباری ندارد؛ زیرا نه تنها دلیل شرعی بر اعتبار علم قاضی به شکل مطلق (علم ناشی از مستندات بین و غیر بین) وجود ندارد، بلکه دلیل بر منع داشتیم. مثلاً در روایت رجم، آن زن به بدکاری شهرت داشته است و سنگسار او براساس شایع تهمتی به باور نمی‌آورد، ولی با این وجود، پیامبر (ص) به علم شخصی عمل نکرد. همچنین مقتضای اصل تأسیسی که گذشت، عدم اعتبار علم قاضی است، چه مستند علم او بین باشد چه نباشد.

مخصص عقلی

به همان اندازه که تهمت و بروز فساد در دستگاه قضایی می‌تواند اعتبار علم قاضی را سلب نماید، هدر رفتن حقوق الناس نیز می‌تواند اعتبار علم قاضی را جعل کند. اگرچه مستفاد از ادله فقهی عدم اعتبار علم دادرس در حقوق الله و حقوق الناس است، ولی با این وجود، عقل با حکم به قبح تضییع حقوق الناس، علم قاضی را معتبر می‌کند؛ زیرا عقل مستقلاً درمی‌یابد منع از اعتبار علم حاصل از فیلم در واقعه‌ای که شخصی در آن بزه دیده شده است، باعث از بین رفتن حق او می‌شود و همچنین سبب جری شدن مجرمان و گسترش جرایم در جامعه خواهد بود. تقبیح بی‌واسطه عقل در این موارد، صغرای قاعده ملازمه را تشکیل می‌دهد و حکم شرع را نیز همگام با خود می‌کند. البته این به معنای چشم‌پوشی از دو عنصر تهمت و فساد نیست؛ لازم است به نتیجه کسر و انکسار این دو دلیل عقلی توجه کرد؛ اگر مستندی که سبب علم قاضی شده است، نظام قضا را در معرض تهمت قرار دهد یا به گونه‌ای باشد که از آن سوءاستفاده شود، علم برآمده از آن اعتباری نخواهد داشت؛ مثل دیدن یا شنیدن قاضی. ولی در صورتی که علم به پشتوانه فیلم باشد، عمل به آن مجاز بلکه ضروری است؛ زیرا اولاً تهمت‌زا نیست و ثانیاً چشم‌پوشی از آن سبب می‌شود حق الناسی از میان برود. بنابراین می‌توان پذیرفت

که عقل با دو شرط، عمل قاضی به علم شخصی را از حیّز منع بیرون می‌کشد: یکی آنکه در حقوق الناس باشد و دیگری اینکه مستند علم موجب تهمت و فساد نباشد؛ یعنی ارائه مستند به دیگران سبب اقناع نفسی همگان باشد، مثل فیلم.

تخصیص قطع موضوعی در زنا

واکاوی‌های فقهی-عقلی نشان داد که علم قاضی معتبر نیست مگر در حقوق الناس، مشروط به عدم وجود تهمت و فساد. لذا بزه زنا با توجه به اینکه حق الناس محسوب نمی‌شود، حتی با فیلم نیز اثبات‌پذیر نبوده و محقق دانستن آن بر پایه فیلم نامشروع است. ولی در این مرحله، فرض را بر اعتبار علم قاضی در مطلق حقوق قرار می‌دهیم. آیا با این وجود، در جرایمی مثل زنا هم علم قاضی را می‌توان نافذ قلمداد نمود یا علم قاضی در قلمروی زنا تخصیص خورده است؟ برخی از جمله صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج. ۲۰، ص. ۵۴۴)، محقق طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج. ۱۳، ص. ۵۹) و تبریزی گمان کرده‌اند که روایات پیرامون حدود و آسان‌گیری شارع در این امر، تنها این نکته را ثابت می‌کند که نباید در این حیطة کاوش کرد، اما به معنای عدم اعتبار علم قاضی نیست؛ در صورتی که جرم با علم قاضی ثابت گردد، چیزی نمی‌تواند از اجرای مجازات جلوگیری نماید. ولی به عقیده نگارندگان، روایات پیرامون زنا و اثبات‌پذیری آن نشان از تخصیص علم قاضی در این مقوله دارد به گونه‌ای که علم قطعی قاضی به تحقق زنا نافذ نبوده و موجب مجازات نیست. ذیلاً به این روایات اشاره می‌بریم:

(الف) «لا یرجم الزانی حتی یقر أربع مرات إذا لم یکن شهود فإن رجع ترک ولم یرجم» (طوسی، ۱۳۶۳، ج. ۴، ص. ۲۵۵). مفهوم روایت نشان می‌دهد که اگر زناکار چهار بار اقرار نکرد، سنگسار نمی‌شود، چه قاضی علم داشته باشد چه نداشته باشد و چه مستند علم او آشکار باشد چه نباشد. فراز پایانی روایت نیز به خوبی ثابت می‌کند که نفوذ علم قاضی در باب زنا تخصیص خورده است؛ زیرا با چهار مرتبه اقرار علم به زنا بی‌شک برای دادرس حاصل می‌شود، ولی با این حال روایت می‌گوید اگر از اقرار خود بازگشت رجم نمی‌شود. اگر علم قاضی از طرق اثبات زنا بود، بازگشت از اقرار در لغو رجم اثری نمی‌داشت.

(ب) در روایاتی شاهد هستیم که معصومین (ع)، زناکاری که اقرار می‌کرد را به تردید می‌اندازند و تلاش می‌کنند تا از اقرار او جلوگیری کنند. این در حالی است که معمولاً با همان اقرار بار اول برای قاضی علم به وقوع زنا حاصل می‌شود.

(ج) ابن‌فرقد در روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: «یاران پیامبر (ص) به سعد بن عبادہ گفتند اگر مردی را در حال زنا با همسر خود ببایی با او چه خواهی کرد؟ او پاسخ داد: با شمشیر او را می‌زنم. [در همان حال] پیامبر (ص) بیرون آمد و فرمود: چه خبر شده است یا سعد؟ او گفت: از من پرسیدند که اگر مردی را در حال ارتکاب زنا با همسر خود ببایم چه می‌کنم. من نیز پاسخ دادم که او را با شمشیر از پای درمی‌آورم. سپس پیامبر فرمود: پس چهار شاهد چه می‌شود؟ سعد گفت: آیا پس از آنکه با چشم خود دیدم و خدا نیز آگاه شده است [نیاز به چهار شاهد است]؟ پیامبر فرمود: به خدا قسم چنین است. خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای هر کس که از حد تجاوز کند هم حدی قرار داده است» (حرعاملی، ۱۳۹۲، ج. ۱۸، ص. ۳۰۹).

ظاهر این روایت نفی علم شخصی است اما به نظر نگارندگان از دو جهت علم نوعی قاضی را نیز نفی می‌کند: (۱) پیامبر (ص) به قید چهار شاهد اشاره می‌کنند که نشان می‌دهد زنا تنها با چهار شاهد اثبات می‌شود؛ لذا هر زنایی که فاقد این قید باشد اثبات‌پذیر نیست. بنابراین علم چه شخصی و چه نوعی با توجه به اینکه تحت چهار شاهد مندرج نمی‌گردد، مطلقاً راه اثباتی زنا نیست. باری روایات دیگر در مورد اقرار باعث توسیع راه اثباتی زنا می‌شوند و در کنار چهار شاهد، اقرار را نیز راه اثبات قرار می‌دهند، ولی با توجه به حصری که در این روایات وجود دارد، راه دیگری از جمله علم نمی‌تواند زنا را اثبات نماید.

(۲) نفی علم نوعی از راه اولویت قابل استنباط است؛ زیرا وقتی علم شخصی که وجود آن بالفعل است حجت نباشد، علم نوعی با توجه به اینکه در بیشتر موارد علم شأنی است و دارای وجود بالفعل نیست، به طریق اولی از حجت ساقط می‌گردد. در این میان مسئله احتمال تهمت در علم شخصی نمی‌تواند نافی قیاس اولویت باشد؛ زیرا پیامبر (ص) اثبات‌ناپذیری زنا با علم شخصی را به نبود چهار شاهد معلل کرده‌اند نه اینکه علم شخصی سبب تهمت است؛ به‌ویژه اینکه در فرض روایت تهمتی نیز وجود ندارد؛ زیرا اگر شوهر، مردی را در صحنه ارتکاب معصیت به قتل برساند، وجود آن شخص در خانه او و حضور شاهدان پس از قتل جایی برای تهمت باقی نمی‌گذارد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های جستار پیش‌رو نشان می‌دهد:

(۱) تحلیل مستندات فقهی نمایان‌گر آن است که برخلاف قانون مجازات اسلامی و نیز برخلاف دیدگاه فقیهانی از جمله امام خمینی (ره)، علم قاضی مطلقاً نامعتبر است؛ یعنی حتی در صورتی هم که مستند علم قاضی آشکار و بین باشد، علم قاضی در حقوق‌الله معتبر نخواهد بود. لذا در مسئله زنا، مادامی که از جنبه حق الهی، به حق الناس تجاوز نکرده باشد، حتی با فیلم (که سبب علم نوعی است و تهمتی را هم به دنبال ندارد) شرعاً قابل اثبات نیست. هم از این‌رو، تاکنون اعدام زناکاران در مواردی که بر پایه فیلم و علم قاضی اجرا شده است، از مصادیق قتل شبه‌عمد می‌باشد و دولت وقت موظف است دیه مقتولان را از بیت‌المال به اولیاء دم پرداخت نماید. در مواردی هم که بر پایه علم قاضی تازیانه جاری شده است، مضروب می‌تواند فراخور با نوع جراحات وارده، خواهان دیه شود.

(۲) اگرچه مقتضای ادله، عدم اعتبار علم شخصی و نوعی قاضی در حقوق‌الله و حقوق‌الناس است، اما مخصص عقلی که برآمده از ملازمه میان حکم عقل و شرع است می‌تواند علم قاضی را در حقوق‌الناس معتبر سازد، مشروط به اینکه مستند علم او بین باشد به‌گونه‌ای که احتمال تهمت و بروز فساد منتفی باشند.

(۳) صرف اینکه بزنا دارای جنبه حق‌الناسی باشد، سبب نمی‌شود که بتوان حد را نیز به پشتوانه علم بین قاضی ثابت دانست؛ زیرا از آنجایی که اعتبار علم دادرس در حقوق‌الناس با عقل ثابت می‌شود، باید دید عقل تا چه اندازه از جرم ارتكابی را با علم قاضی قابل اثبات می‌داند و این بستگی کامل به قلمروی تقبیح عقلی دارد؛ گاهی عقل افزون بر تقبیح نسبت به عدم اثبات اصل زنا با فیلم (که نتیجه آن، اثبات شرعی زنا بر پایه ملازمه

است)، عدم اثبات حد را نیز تقبیح می‌کند. گاهی هم عقل تنها به تقبیح اصل عدم اثبات زنا بسنده می‌کند، به گونه‌ای که مجازات حدی با عقل قابل اثبات نیست. در مواردی مثل زناى به عنف که جنبه حق الناسی تجاوز مستقیماً از ذات زنا نشئت دارد، عقل به اثبات حد بر پایه فیلم حکم می‌کند؛ زیرا الغای حد هم سبب تضییع حق الناس است و هم سبب گستاخی بیشتر بزه‌کاران. ولی در مواردی که جنبه حق الناسی زنا اثر غیرمستقیم عمل باشد، مثل نقض تعهد و وفاداری، تنها اصل زنا به همراه آثار مترتب بر نقض تعهد ثابت می‌شود نه مجازات. محض نمونه، ممکن است زنی برای شوهر خود شرط طلاق در صورت ارتکاب زنا را قرار دهد. در این مورد اگرچه اصل زنا از حقوق الناس نیست، ولی با توجه به اینکه ارتکاب آن حق الناسی را از میان برمی‌دارد، به حکم عقل، قاضی می‌تواند بر مبنای فیلم زنا را ثابت و حق طلاق را برای زوجه ثابت بداند، ولی حد قابل اثبات نیست. (۴) پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار محترم برای عمل قاضی به علم شخصی ضابطه‌هایی را از پیش قرار دهد؛ به عنوان مثال شورایی از پیش تصمیم بگیرد که چه قضاتی می‌توانند در اعمال و وقایع حقوقی به علم خود عمل نمایند. لازم است این تصمیم بر پایه ارزیابی احتمال تهمت، میزان عدالت و محبوبیت قاضی باشد تا از احتمال هرگونه بدگمانی و بروز فساد در دستگاه قضایی پیشگیری کند.

(۵) اطلاق مواد مرتبط با علم دادرس در قانون مجازات نیازمند تقیید و اصلاحات جدی است. پیشنهاد می‌شود مواد ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۱۱ و ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی پیرامون علم قاضی در یک ماده، به شکل زیر اصلاح شود:

چنانچه مستند علم بین و آشکار باشد، علم دادرس در حقوق الناس، بسته به محدوده تقبیح عقلی نافذ است؛ اما در غیر از حقوق الناس به‌ویژه مسئله زنا، علم قاضی چه برآمده از مستندات بیّنی باشد که مفید علم نوعی است و چه غیر بیّنی، نامعتبر است و قاضی قانوناً نمی‌تواند زنا را بر پایه علم محقق بداند.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، محمدحسن. (۱۳۸۳). کتاب القضاء (تصحیح علی اکبر زمانی نژاد). قم: زهیر.
- آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۳۰ق). بحر الفوائد (تحقیق سید حسن موسوی). قم: ذوی القربی.
- آل عصفور، حسین بن محمد. (بی‌تا). الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: انتشارات آل عصفور.
- ابن ابی‌جمهور احسائی. (۱۴۰۳ق). عوالی الالکی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه. قم: مؤسسه سید الشهدا (ع).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن براج، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). المذهب. قم: جامعه مدرسین.
- ابن قاسم، عبدالرحمن. (۱۳۹۷ق). حاشیه الروض المربع شرح زاد المستقنع. بی‌جا: بی‌نا.
- اتیوبی، محمدآدم. (۱۴۲۴ق). ذخیره العقبی. بی‌جا: دار المعراج.
- احمری، حسین. (۱۴۰۲). «بررسی علم قاضی از منظر فقهی و حقوقی». مطالعات میان‌رشته‌ای فقه، ۳(۱۰)، ۵۵-۷۱.
- اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۳۸۱). فقه القضاء. قم: دانشگاه مفید.
- استرآبادی، امین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المذنیّه. قم: جامعه مدرسین.
- اعتمادی تبریزی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). الهدایه إلى أسرار الکفایه. قم: بی‌نا.
- أعرجی، عبدالمطلب. (۱۴۱۶ق). کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد. قم: جامعه مدرسین.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۴ق). التعادل و الترجیح. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۶ق). حاشیه فرائد الأصول. قم: انتشارات دار الهدی.
- ایروانی، باقر. (۲۰۰۷). الحلقة الثالثه فی أسلوبها الثانی. قم: محبین.
- ایروانی، محمدباقر. (۱۳۸۵). دروس تمهیدیّه فی الفقه الاستدلالی. قم: مؤسسه الفقه.
- بحرالعلوم، محمدتقی. (۱۳۶۲). بلغه الفقیه. تهران: مکتبه الصادق (ع).
- تبریزی، میرزا جواد. (بی‌تا). أسس القضاء و الشهاده. قم: دفتر آیت‌الله تبریزی.
- ترجینی، محمدحسن. (۱۳۸۵). الزبده الفقیهیه فی شرح الروضه البهیّه. بی‌جا: دار الفقه.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). الغارات. قم: مؤسسه دار الکتب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۳). خمس رسائل. قم: جامعه مدرسین.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۳۹ق). تحریر الأصول. قم: دار الإسرائ للنشر.
- حائری، سید کاظم. (۱۴۳۰ق). مباحث الأصول. قم: دار البشیر.
- حائری، کاظم. (۱۴۲۳ق). القضاء فی الفقه الإسلامی. قم: مجمع الفکر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۲). وسائل الشیعه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- حلبی، ابن زهره. (۱۳۷۵). غنیه النزوع (تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: صدوق.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۸ق). القضاء و الشهادات. قم: مکتبه الإمام الخوئی.
- رشتی، حبیب‌الله. (۱۴۰۱). کتاب القضاء (تحقیق احمد حسینی اشکوری). قم: خیام.
- روحانی، سید محمدصادق. (۱۴۳۵ق). فقه الصادق. قم: آیین دانش.

- سبحانی، جعفر. (١٤١٨ق). نظام القضاء فی الشریعه الإسلامیه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (١٤٢٩ق). رسائل فقیهیه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، سید عبدالأعلی. (١٤١٨ق). مذهب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: سبزواری.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (١٣٧٦). الذریعه. تهران: دانشگاه تهران.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (١٤١٥ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: جامعه مدرسین.
- شمس، عبدالله. (١٤٠٢). ادله اثبات دعوا. تهران: دراک.
- شیرازی، عبدالله. (١٤٢٥ق). کتاب القضاء. مشهد: مؤسسه امیرالمؤمنین (ع).
- صالحی مازندرانی، اسماعیل. (١٣٧٦). مفتاح البصیره. قم: دفتر آیت الله صالحی مازندرانی.
- طباطبایی قمی، سید تقی. (١٤١٣ق). عمده المطالب فی التعليق علی المکاسب. قم: محلاتی.
- طباطبایی، سیدعلی. (١٤٠٤ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٣٦٣). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار (تصحیح محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). المبسوط فی فقه الإمامیه (تحقیق محمدباقر بهبودی). تهران: المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). کتاب الخلاف. قم: جامعه مدرسین.
- عاملی، محمدحسین. (١٤٢٦ق). إرشاد العقول إلی مباحث الأصول. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- عثیمین، محمد بن صالح. (١٤٢٨ق). الشرح الممتع علی زاد المستقنع. بی جا: دار الجوزی.
- عراقی، ضیاءالدین. (١٣٧٩). کتاب القضاء. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (١٣٧٤). مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه. قم: جامعه مدرسین.
- فاضل لنکرانی، محمد. (١٣٩٠). آیین کیفری اسلام. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- فاضل لنکرانی، محمد. (١٤٢٧ق). تفصیل الشریعه (کتاب الحدود). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- فاضل هندی، محمد بن حسن. (١٤٠٥ق). کشف اللثام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فیاض، محمداسحاق. (١٤٢٧ق). المباحث الأصولیه. قم: دفتر آیت الله فیاض.
- فیروزآبادی، مرتضی. (١٤٠٠ق). البراهین الواضحات. بی جا: المطبعه العلمیه.
- قمشه ای، محمدعلی. (١٤٢١ق). البراهین الواضحات. بی جا: المطبعه العلمیه.
- کاشف الغطاء، حسن. (١٤٢٢ق). أنوار الفقاهه (کتاب القضاء). نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کاشف الغطاء، علی. (١٣٨١ق). النور الساطع فی الفقه النافع. نجف: مطبعه الآداب.
- کلانتری، کیومرث. (١٣٨٨). «تحلیل علمی از یک پرونده کیفری (زناى محصنه و اثبات آن)». پژوهش حقوق عمومی، ١١(٢٦)، ٣١٩-٢٩٥.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گلپایگانی، سید محمد رضا. (١٤٢٦ق). القضاء و الشهادات (تحقیق سید علی میلانی). قم: حقایق.
- مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٤ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مظفر، محمد رضا. (١٤٣٩ق). أصول الفقه. قم: مرکز مدیریت.
- مقتدایی، مرتضی. (بی تا). مفتاح الهدایه فی شرح تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
- مقدسی، ضیاءالدین. (١٤٢٢ق). السنن و الأحکام عن المصطفی. جدّه: دار عسیری.
- مکارم، ناصر. (١٣٧٧). أنوار الفقاهه (کتاب القضاء). قم: مدرسه امام علی (ع).

- مکارم، ناصر. (۱۳۸۰). بحوث فقهیه. قم: مدرسه امام علی (ع).
- مؤمن، محمد. (۱۳۷۸). «اعتبار علم قاضی در دعاوی». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱(۲)، ۳۵-۶۷.
- مؤمن، محمد. (۱۳۸۹). مبانی تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). نه‌ایه الأصول. تهران: انتشارات تفکر.
- منتظری، حسینعلی. (بی‌تا). کتاب الحدود. قم: دار الفکر.
- موسوی عاملی، محمد. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. مشهد: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام (تحقیق محمد قوچانی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- هاشمی، سید محمود. (۱۳۹۵). أضواء و آراء. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- هاشمی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه.
- هاشمی، سید محمود. (۱۴۲۳ق). قراءات فقهیه. قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی.
- یثربی، سید علی محمد. (۱۳۸۵). «بررسی علم قاضی در فقه و قانون». اندیشه‌های حقوقی، ۴(۱۱)، ۶۳-۷۰.
- یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۳ق). العروه الوثقی. قم: جامعه مدرسین.

References

The Holy Qur'an.

- Āshtiyānī, Muḥammad Ḥasan. (1383 SH [2004/2005 CE]). *Kitāb al-qaḍā'* (A. Zamānī-Nizhād, Ed.). Qom: Zuhayr. (in Arabic)
- Āshtiyānī, Muḥammad Ḥasan. (1430 AH [2008/2009 CE]). *Baḥr al-fawā'id* (Sayyid Ḥ. Mūsawī, Ed.). Qom: Dhawī al-Qurbā. (in Arabic)
- Āl 'Uṣfūr, Ḥusayn ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Anwār al-lawāmi' fī sharḥ Maḥāṭiḥ al-sharā'i*. Qom: Intishārāt-i Āl 'Uṣfūr. (in Arabic)
- Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'i. (1403 AH [1982/1983 CE]). *'Awālī al-la'ālī al-'azīziyyah fī al-aḥādīth al-dīniyyah*. Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhadā' (a). (in Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1413 AH [1992/1993 CE]). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*. Qom: Daftār-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)
- Ibn Barrāj, 'Abd al-'Azīz. (1406 AH [1985/1986 CE]). *Al-Muhadhdhab*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- Ibn Qāsim, 'Abd al-Raḥmān. (1397 AH [1976/1977 CE]). *Hāshiyat al-Rawḍ al-murba' sharḥ Zād al-mustaḥṣi*. n.p.: n.p. (in Arabic)
- Utyūbī, Muḥammad Ādam. (1424 AH [2003/2004 CE]). *Dhakhīrat al-'uqbā*. n.p.: Dār al-Mi'rāj. (in Arabic)
- Aḥmarī, Ḥusayn. (1402 SH [2023/2024 CE]). Barrasī-yi 'ilm-i qāḍī az manẓar-i fiqhī va ḥuqūqī [An investigation of the judge's personal knowledge from jurisprudential and legal perspectives]. *Mu'āla'āt-i Miyān-rishtah ī-yi Fiqh*, 3(10), 55–71. (in Persian)
- Ardabīlī, Sayyid 'Abd al-Karīm. (1381 SH [2002/2003 CE]). *Fiqh al-qaḍā'*. Qom: Dānishgāh-i Mufīd. (in Arabic)
- Astarābādī, Amīn. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Al-Fawā'id al-Madaniyyah*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- I'timādī Tabrīzī, Muṣṭafā. (1418 AH [1997/1998 CE]). *Al-Hidāyah ilā asrār al-Kifāyah*. Qom: n.p. (in Arabic)

- A'rajī, 'Abd al-Muṭṭalib. (1416 AH [1995/1996 CE]). *Kanz al-fawā'id fī ḥall mushkilāt al-Qawā'id*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- Imām Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. (1434 AH [2012/2013 CE]). *Al-Ta'ādul wa-al-tarjīḥ*. Tehran: Mu'assasah-'i Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)
- Anṣārī, Murtaḍā. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Ḥāshiyat Farā'id al-uṣūl*. Qom: Intishārāt-i Dār al-Hudā. (in Arabic)
- Īravānī, Bāqir. (2007 CE). *Al-Ḥalaqah al-thālithah fī uslubihā al-thānī*. Qom: Muḥibbīn. (in Arabic)
- Īravānī, Muḥammad Bāqir. (1385 SH [2006/2007 CE]). *Durūs tamhīdiyyah fī al-fiqh al-istidlālī*. Qom: Mu'assasat al-Fiqh. (in Arabic)
- Baḥr al-'Ulūm, Muḥammad Taqī. (1362 SH [1983/1984 CE]). *Bulghat al-faqīh*. Tehran: Maktabat al-Ṣādiq ('a). (in Arabic)
- Tabrīzī, Mīrzā Jawād. (n.d.). *Usus al-qaḍā' wa-al-shahādah*. Qom: Daftār-i Āyat Allāh Tabrīzī. (in Arabic)
- Tarḥīnī, Muḥammad Ḥasan. (1385 SH [2006/2007 CE]). *Al-Zubdah al-fiqhiyyah fī sharḥ al-Rawḍah al-bahīyyah*. n.p.: Dār al-Fiqh. (in Arabic)
- Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. (1410 AH [1989/1990 CE]). *Al-Ghārāt*. Qom: Mu'assasat Dār al-Kutub. (in Arabic)
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1363 SH [1984/1985 CE]). *Khams rasā'il*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1439 AH [2017/2018 CE]). *Taḥrīr al-uṣūl*. Qom: Dār al-Isrā'īl-Nashr. (in Arabic)
- Ḥā'irī, Sayyid Kāzīm. (1430 AH [2008/2009 CE]). *Mabāḥith al-uṣūl*. Qom: Dār al-Bashīr. (in Arabic)
- Ḥā'irī, Kāzīm. (1423 AH [2002/2003 CE]). *Al-Qaḍā' fī al-fiqh al-Islāmī*. Qom: Majma' al-Fikr. (in Arabic)
- Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1392 SH [2013/2014 CE]). *Wasā'il al-Shī'ah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Ḥalabī, Ibn Zuhrah. (1375 SH [1996/1997 CE]). *Ghunyat al-nuzū'* (I. Bahādurī, Ed.). Qom: Mu'assasah-'i Imām Ṣādiq ('a). (in Arabic)
- Khvānsārī, Sayyid Aḥmad. (1405 AH [1984/1985 CE]). *Jāmi' al-madārik fī sharḥ al-Mukhtaṣar al-nāfi'* (A. Ghaffārī, Ed.). Tehran: Ṣadūq. (in Arabic)
- Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. (1428 AH [2007/2008 CE]). *Al-Qaḍā' wa-al-shahādāt*. Qom: Maktabat al-Imām al-Khū'ī. (in Arabic)
- Rashṭī, Ḥabīb Allāh. (1401 AH [1980/1981 CE]). *Kutāb al-qaḍā'* (A. Ḥusaynī Ashkavarī, Ed.). Qom: Khayyām. (in Arabic)
- Rūḥānī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq. (1435 AH [2013/2014 CE]). *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Āyīn-i Dānish. (in Arabic)
- Subḥānī, Ja'far. (1418 AH [1997/1998 CE]). *Nizām al-qaḍā' fī al-sharī'ah al-Islāmiyyah*. Qom: Mu'assasah-'i Imām Ṣādiq ('a). (in Arabic)
- Subḥānī, Ja'far. (1429 AH [2008/2009 CE]). *Rasā'il fiqhīyyah*. Qom: Mu'assasah-'i Imām Ṣādiq ('a). (in Arabic)
- Sabzavārī, Sayyid 'Abd al-A'lā. (1418 AH [1997/1998 CE]). *Muhadhdhab al-aḥkām fī bayān al-ḥalāl wa-al-ḥarām*. Qom: Sabzavārī. (in Arabic)
- Sayyid Murtaḍā, 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1376 SH [1997/1998 CE]). *Al-Dharī'ah*. Tehran: Dānishgāh-i Tīhrān. (in Arabic)

- Sayyid Murtaḍā, 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1415 AH [1994/1995 CE]). *Al-Intiṣār fī infirādāt al-Imāmiyyah*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- Shams, 'Abd Allāh. (1402 SH [2023/2024 CE]). *Adillah-'i isbāt-i da'vā* [Evidence and proof in legal actions]. Tehran: Dirāk. (in Persian)
- Shīrāzī, 'Abd Allāh. (1425 AH [2004/2005 CE]). *Kitāb al-qaḍā'*. Mashhad: Mu'assasah-'i Amīr al-Mu'minīn ('a). (in Arabic)
- Ṣāliḥī Māzandarānī, Ismā'il. (1376 SH [1997/1998 CE]). *Miftāḥ al-baṣīrah*. Qom: Daftār-i Āyat Allāh Ṣāliḥī Māzandarānī. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'i Qumī, Sayyid Taqī. (1413 AH [1992/1993 CE]). *'Umdat al-maṭālib fī al-ta'līq 'alā al-Makāsib*. Qom: Maḥallātī. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'i, Sayyid 'Alī. (1404 AH [1983/1984 CE]). *Riyāḍ al-masā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. (in Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1363 SH [1984/1985 CE]). *Al-Istibṣār fīmā ukhtulifa min al-akhbār* (M. Ākhūndī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1387 AH [1967/1968 CE]). *Al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmiyyah* (M. B. Bahbūdī, Ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Murtaḍawiyyah. (in Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1407 AH [1986/1987 CE]). *Kitāb al-khilāf*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- 'Āmilī, Muḥammad Ḥusayn. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Irshād al-'uqūl ilā mabāḥith al-uṣūl*. Qom: Mu'assasah-'i Imām Ṣādiq ('a). (in Arabic)
- 'Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. (1428 AH [2007/2008 CE]). *Al-Sharḥ al-mumtī 'alā Zād al-mustaqni'*. n.p.: Dār Ibn al-Jawzī. (in Arabic)
- 'Irāqī, Ḍiyā' al-Dīn. (1379 SH [2000/2001 CE]). *Kitāb al-qaḍā'*. Qom: Mu'assasah-'i Ma'ārif-i Islāmī-yi Imām Riḍā ('a). (in Arabic)
- 'Allamah al-Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1374 SH [1995/1996 CE]). *Mukhtalif al-Shī'ah fī ahkām al-sharī'ah*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)
- Fāḍil Lankarānī, Muḥammad. (1390 SH [2011/2012 CE]). *Āyīn-i kayfārī-yi Islām* [Islamic criminal procedure]. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A'imma-'i Aṭḥār ('a). (in Persian)
- Fāḍil Lankarānī, Muḥammad. (1427 AH [2006/2007 CE]). *Tafṣīl al-sharī'ah (Kitāb al-hudūd)*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A'imma-'i Aṭḥār ('a). (in Arabic)
- Fāḍil al-Hindī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1405 AH [1984/1985 CE]). *Kashf al-lithām*. Qom: Kitābkhānah-'i Āyat Allāh Mar'ashī. (in Arabic)
- Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. (1427 AH [2006/2007 CE]). *Al-Mabāḥith al-uṣūliyyah*. Qom: Daftār-i Āyat Allāh Fayyāḍ. (in Arabic)
- Firūzābādī, Murtaḍā. (1400 AH [1979/1980 CE]). *Al-Barāhīn al-wāḍiḥāt*. n.p.: Al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Qumsha'i, Muḥammad 'Alī. (1421 AH [2000/2001 CE]). *Al-Barāhīn al-wāḍiḥāt*. n.p.: Al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Kāshif al-Ghiṭā', Ḥasan. (1422 AH [2001/2002 CE]). *Anwār al-faḳāhah (Kitāb al-qaḍā')*. Najaf: Mu'assasat Kāshif al-Ghiṭā'. (in Arabic)
- Kāshif al-Ghiṭā', 'Alī. (1381 AH [1961/1962 CE]). *Al-Nūr al-sāṭi' fī al-fiqh al-nāfi'*. Najaf: Maṭba'at al-Ādāb. (in Arabic)
- Kalāntarī, Kayūmars. (1388 SH [2009/2010 CE]). Taḥlīl-i 'ilmī az yak parvandah-'i kayfārī (zinā-yi muḥṣanah va isbāt-i ān) [Scientific analysis of a criminal case (adultery and its proof)]. *Pizhūhish-i Huqūq-i 'Umūmī*, 11(26), 295–319. (in Persian)

- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 AH [1986/1987 CE]). *Al-Kāfi* ('A. Ghaffārī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Gulpāyigānī, Sayyid Muḥammad Riḍā. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Al-Qaḍā' wa-al-shahādāt* (Sayyid 'A. Mīlānī, Ed.). Qom: Ḥaqā'iq. (in Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1404 AH [1983/1984 CE]). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. (in Arabic)
- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. (1439 AH [2017/2018 CE]). *Uṣūl al-fiqh*. Qom: Markaz-i Muḍiriyat. (in Arabic)
- Muqtadā'ī, Murtaḍā. (n.d.). *Miftāḥ al-hidāyah fī sharḥ Taḥrīr al-wasīlah*. Tehran: Mu'assasah-'i Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)
- Maqdisī, Diyā' al-Dīn. (1422 AH [2001/2002 CE]). *Al-Sunan wa-al-aḥkām 'an al-Muṣṭafā*. Jeddah: Dār 'Usayrī. (in Arabic)
- Makārim, Nāṣir. (1377 SH [1998/1999 CE]). *Anwār al-faqāhah (Kitāb al-qaḍā')*. Qom: Madrasah-'i Imām 'Alī ('a). (in Arabic)
- Makārim, Nāṣir. (1380 SH [2001/2002 CE]). *Buḥūth fiqhiyyah*. Qom: Madrasah-'i Imām 'Alī ('a). (in Arabic)
- Mu'min, Muḥammad. (1378 SH [1999/2000 CE]). I'tibār-i 'ilm-i qāḍī dar da'āwī [Validity of the judge's personal knowledge in legal claims]. *Pizhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī*, 1(2), 35–67. (in Persian)
- Mu'min, Muḥammad. (1389 SH [2010/2011 CE]). *Mabānī Taḥrīr al-wasīlah*. Tehran: Mu'assasah-'i Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)
- Muntaẓirī, Ḥusayn-'Alī. (1415 AH [1994/1995 CE]). *Nihāyat al-uṣūl*. Tehran: Intishārāt-i Tafakkur. (in Arabic)
- Muntaẓirī, Ḥusayn-'Alī. (n.d.). *Kitāb al-ḥudūd*. Qom: Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Mūsawī 'Āmilī, Muḥammad. (1411 AH [1990/1991 CE]). *Madārik al-aḥkām fī sharḥ Sharā'ī 'al-Islām*. Mashhad: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a). (in Arabic)
- Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1362 SH [1983/1984 CE]). *Jawāhir al-kalām* (M. Qūchānī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Narāqī, Aḥmad. (1415 AH [1994/1995 CE]). *Mustanad al-Shī'ah*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a). (in Arabic)
- Hāshimī, Sayyid Maḥmūd. (1395 SH [2016/2017 CE]). *Aḍwā' wa-ārā'*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A'immaḥ-'i Āthār ('a). (in Arabic)
- Hāshimī, Sayyid Maḥmūd. (1417 AH [1996/1997 CE]). *Buḥūth fī 'ilm al-uṣūl*. Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Hāshimī, Sayyid Maḥmūd. (1423 AH [2002/2003 CE]). *Qirā'āt fiqhiyyah*. Qom: Mu'assasat Dā'irat Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī. (in Arabic)
- Yathribī, Sayyid 'Alī-Muḥammad. (1385 SH [2006/2007 CE]). Barrasī-yi 'ilm-i qāḍī dar fiqh va qānūn [An investigation of the judge's knowledge in jurisprudence and law]. *Andīshah-hā-yi Huqūqī*, 4(11), 63–70. (in Persian)
- Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāzim. (1423 AH [2002/2003 CE]). *Al-'Urwah al-wuthqā*. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. (in Arabic)