

بینه در سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله

محمد جواد ارسطأ*

چکیده

در روایت معروفی از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «أثما افضی بینکم بالبینات و الایمان». بنابر آنچه در این مقال آمده است به نظر می‌رسد در روایات قرآینی وجود دارد که نشان دهنده‌ی استعمال بینه در خارج از معنای لغوی خود است؛ یعنی هر دلیلی که به مدد آن چیزی اثبات شود، مگر در مواردی که با کمک قرینه در معنای دیگری به کار رفته باشد؛ بر این نظریه که مورد قبول برخی از فقهای بزرگ معاصر نیز قرار گرفته، آثار مهمی مترتب می‌شود که یکی از آنها پذیرش هر گونه دلیل عقلایی است که برای اثبات یک موضوع در نزد عقلا کافی شمرده شود و مورد انکار شرع نیز قرار نگرفته باشد. مانند سند رسمی. بر این اساس در واقع باید پذیرفت که ادله‌ی اثبات دعوی منحصر در تعداد خاصی نیستند.

از سوی دیگر اثبات شده که روایت نبوی «أثما افضی بینکم بالبینات و الایمان» بر انحصار ادله‌ی اثبات دعوی در شهادت و قسم دلالت می‌کند.

در نهایت، جمع بین این روایت و دلایلی که اعتبار اموری همچون علم قاضی و سند کتبی را اثبات می‌کند مقتضی آن است که ادله‌ی اثبات دعوی به هیچ وجه منحصر در بینه و قسم نیست.

کلیدواژه‌ها: بینه، سنت، سند رسمی، اثبات دعوی، سیره پیامبر صلی الله علیه و آله.

یکی از ویژگی‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن است که خداوند متعال به آن حضرت، جوامع الکلم اعطا کرده است. چنان که خود فرمودند: «و اعطیت جوامع الکلم»^۱ و یکی از موارد جوامع الکلم، سخنان کوتاه و پرمعناست. سخنانی که با وجود قلت کلمات از کثرت معانی برخوردارند؛ «قلیل اللفاظ کثیر المعانی»^۲. در این نوشتار می‌خواهیم در آستانه‌ی یکی از آن کلمات جامعه، زانوی ادب بر زمین نهیم و از زلال جاری آن در حد بضاعت علمی، سیراب گردیم:

در روایت معروفی از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند:

«أما اقضى بينكم بالبينات و الايمان»^۳

به منظور بررسی دقیق این روایت، که فقها در کتاب القضاء فراوان به آن استناد کرده‌اند و برای فهم احکام و نکاتی که می‌توان از آن استنباط نمود، مناسب است که ابتدا به طرح چند سؤال در مورد آن و سپس به پاسخ آنها پرداخته شود تا بدین ترتیب سؤالات اصلی مقاله‌ی حاضر نیز مشخص گردد.

سؤال اول: منظور از بینه چیست و محدوده‌ی شمول آن چه اندازه است؟

واژه‌ی «بینه» را در لغت به معنای دلالت یا دلیل واضح دانسته‌اند، اعم از دلیل حسی یا عقلی؛ و در اصطلاح به معنی دو شاهد عادل است.^۴

بعضی از فقها و به تبع آنان برخی از حقوق‌دانان گفته‌اند: لفظ بینه نه حقیقت شرعیه دارد و نه حقیقت متشرعیه^۵ و در کتاب و سنت به همان معنای لغوی به کار رفته است که عبارت است از آن چه به آن بیان انجام می‌گیرد و امور به اثبات می‌رسد و به عبارت دیگر بینه به معنای هر دلیلی است که به مدد آن، چیزی اثبات شود.

در آیات قرآن نیز بینه به همین معنا به کار رفته است؛ مانند «بالبینات و الزبیر»^۶ و «حتى تأتیهم البینه»^۷. در حدیث شریف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز که فرموده است «انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان»^۸ منظور این است که من در میان شما بر اساس حجت‌ها (بیان‌کننده‌ها) و سوگند قضاوت می‌کنم و به هیچ وجه ثابت نشده که منظور از بینه در این حدیث نبوی دو شاهد عادل باشد. در واقع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این جمله در مقام بیان این نکته‌اند که آن حضرت و دیگر ائمه علیهم السلام در قضاوت و داوری‌ها به علم نبوت و امامت خود استناد نمی‌کنند، بلکه اعتماد آنان صرفاً به دلایل راجح و حجج عرفیه است.^۹

بر اساس این دیدگاه آنچه در شریعت اسلام به عنوان یکی از ادله‌ی اثبات دعوی معتبر شمرده شده، بینه به معنای لغوی آن است و هر دلیلی را که عرف عقلا آن را دلیل و حجت در اثبات امور بدانند، شامل می‌گردد. بدون شک یکی از مصادیق این دلایل عقلایی در زمان ما سند رسمی است که با شرایط ویژه توسط اشخاص صلاحیت‌دار تنظیم می‌شود.

اعتبار عقلایی این دلیل (یعنی سند رسمی) به این است که در بسیاری از قوانین مدنی امروز کشورهای

اسلامی، قوی‌ترین و یا یکی از قوی‌ترین دلایل اثبات دعوی محسوب می‌گردد.^{۱۱} بدین ترتیب سند رسمی مشمول عنوان بیّنه به معنای لغوی و یکی از ادله‌ی اثبات دعوی دارای اعتبار شرعی است. چنان که ملاحظه می‌شود، دلیل اصلی این نظریه، که منظور از بیّنه را هر گونه دلیل عقلایی می‌داند که به مدد آن بتوان موضوعی را اثبات کرد عدم ثبوت حقیقت شرعی و متشرعی در مورد لفظ بیّنه است که در نتیجه‌ی آن باید واژه‌ی مزبور را بر معنای لغوی آن حمل کرد؛ هم‌چنین در تأیید این نظریه به روایت معروفی استناد شده که فقها برای اثبات حجیت بیّنه به آن استدلال کرده‌اند. توضیح این که مسعدة بن صدقة می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرماید: هر چیزی برای تو حلال است تا آن که بدانی عین آن چیز حرام است و آن را از جانب خود، ترک کنی، تا آن جا که فرمود: «الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستیین لک غیر ذلک او تقرم به البیّنة»؛^{۱۱} تمامی اشیاء بر همین منوال هستند تا آن که غیر این حالت برایت آشکار گردد یا این که بیّنه‌ای در مورد آن قائم شود.

بدین ترتیب، امام صادق علیه السلام تصریح می‌فرمایند که اصل و قاعده در موارد شک در حلیت و حرمت یک کار یا شیء، حلیت آن است و این اصل تا زمانی اعتبار دارد که منحصرأ، یا خلاف آن آشکار گردد و یا بیّنه بر ضد آن اقامه شود.

با دقت در حصر مذکور در کلام امام علیه السلام ملاحظه می‌شود که این حصر فقط در صورتی صحیح است که بیّنه به معنای لغوی خود به کار رفته باشد نه به معنای خصوص شهادت دو نفر عادل؛ زیرا واضح است که تنها راه اثبات موضوعات، آشکار شدن موضوع و شهادت دو عادل نیست، بلکه راه‌های دیگری نیز برای اثبات وجود دارد؛ مانند اقرار و حکم حاکم.

در حالی که اگر بیّنه را به معنای لغوی آن بدانیم آن گاه معنای روایت چنین خواهد شد که راه اثبات موضوعات، در دو طریق منحصر است:

الف) آشکار شدن موضوع به معنای حصول علم وجدانی در مورد آن؛

ب) قیام دلیل معتبر بر اثبات آن، که فقط یکی از مصادیق این دلیل معتبر، شهادت دو نفر عادل است.^{۱۲} و البته مصادیق دیگری نیز می‌تواند داشته باشد، هم‌چون سند رسمی در زمان ما که در عرف عقلا از ادله‌ی اثبات دعوی به شمار می‌آید و در جای خود اثبات کرده‌ایم که شارع اسلام نیز اعتبار آن را مورد ردع و انکار قرار نداده است؛ لذا می‌توان آن را مشمول عنوان بیّنه در کلام امام صادق علیه السلام و هم‌چنین حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دانست که می‌فرماید: «انما اقضى بینکم بالبینات و الایمان».^{۱۳}

نقد و بررسی:

بر این نظریه اشکالاتی وارد شده است که در ذیل به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

اشکال اول:

اگر بیّنه در روایت به معنای لغوی خود، یعنی مطلق حجت (هر چیزی که بتواند دلیل اثبات موضوعی باشد) استعمال شده باشد، لازمه‌اش آن خواهد بود که در روایت مسعده که می‌گوید: «والاشیاء كلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینه» استبانه (اشکار شدن) نیز از مصادیق بیّنه باشد؛ زیرا بدون شک، استبانه نیز یک دلیل شرعی است که تحت شمول بیّنه به معنای عام آن قرار می‌گیرد؛ در حالی که در روایت مسعده، امام صادق علیه السلام بیّنه را با حرف او (یا) بر استبانه عطف کرده که نشان دهنده‌ی دوگانگی و اختلاف مفهوم استبانه و بیّنه است. لذا اگر بیّنه را به معنای لغوی‌اش بدانیم، لازم خواهد آمد که عطف بیّنه بر استبانه از قبیل عطف عام بر خاص باشد که خلاف متفاهم عرفی است.^{۱۴}

بررسی و ملاحظه:

از تقابلی که در روایت مسعده بین استبانه و بیّنه به وجود آمده، چنین فهمیده می‌شود که استبانه به معنی اشکار شدن وجدانی یک موضوع است. در حالی که بیّنه به معنای اشکار شدن غیر وجدانی است. توضیح این که علم به یک موضوع گاهی علم وجدانی است، یعنی اطمینان و علمی که در نفس انسان وجود دارد، موجب اشکار شدن موضوع برای آدمی می‌گردد، به گونه‌ای که هیچ گونه خفا و ابهامی در آن باقی نمی‌ماند؛ و گاهی چنین علمی برای انسان حاصل نمی‌شود ولی در عوض راه‌های قابل اعتمادی وجود دارد که اعتبار آنها با دلیل قطعی شرعی یا عقلی اثبات شده است. این راه‌ها که در اصطلاح علم اصول «علمی» نامیده می‌شوند، موجب اشکار شدن موضوع در نفس انسان نمی‌گردند، ولی چون بر اساس دلیل قطعی عقلی یا شرعی اعتبار آنها ثابت شده است، جای‌گزین علم می‌شوند. مانند خبر شخص ثقه (مورد اطمینان) و شهادت دو نفر عادل.^{۱۵}

با توجه به این توضیح به نظر می‌رسد که ظاهر روایت مسعده، اشاره به همین دو گونه علم و علمی است. بدین ترتیب لازمه‌ی فاسدی که در اشکال مطرح شده بود بر این نظریه مترتب نمی‌شود؛ یعنی لازم نمی‌آید که استبانه از مصادیق و اقسام بیّنه باشد، چرا که استبانه به معنای علم وجدانی است و بیّنه به معنای هر طریق علمی است که اعتبار آن به دلیل عقلی یا شرعی اثبات شده، ولی موجب حصول علم وجدانی نمی‌گردد.^{۱۶}

اشکال دوم:

اگر در روایت «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر»^{۱۷} بیّنه را به معنای لغوی‌اش بدانیم، لازمه‌اش آن خواهد بود که فرقی بین مدعی و منکر نباشد؛ چرا که یمین نیز از حجج شرعی و مشمول عنوان بیّنه به معنای لغوی آن (یعنی مطلق حجت و دلیل اثبات موضوع) است. بدین ترتیب هم مدعی موظف به اقامه‌ی

حجت و دلیل است و هم منکر و لذا فرقی بین آن دو نخواهد بود. در نتیجه هیچ وجهی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.^{۱۸}

بررسی و ملاحظه:

در تعریف مدعی و منکر، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد، ولی به نظر می‌رسد که این دو لفظ دارای معانی عرفی خود هستند و به همان معنا نیز در روایات به کار رفته‌اند؛ چرا که دلیل معتبری بر تغییر معنای عرفی آنها در اصطلاحات شرعی وجود ندارد؛ بنابر این منظور از مدعی، شخصی است که علیه دیگری ادعایی می‌کند؛ مانند ادعای ثبوت مال یا حقی به نفع خود بر عهده‌ی دیگری یا ادعای پرداخت ذینتی که بر عهده داشته است و امثال آن؛ به تعبیر دیگر، مدعی کسی است که از دیگری چیزی را مطالبه می‌نماید. از دیدگاه عقلا هر شخصی که ادعایی کند ملزم به اثبات آن نیز هست.^{۱۹} در نقطه‌ی مقابل مدعی، منکر قرار دارد که مدعی، علیه او ادعا و چیزی را از او مطالبه می‌کند، در حالی که وی ادعای مزبور را انکار می‌نماید.

بنابر این تشخیص مدعی و منکر به طور معمول و در غالب موارد دشوار نیست. اگر چه مفهوم واضحی ممکن است در بعضی موارد دارای مصادیق پیچیده‌ای باشد، ولی این امر هیچ‌گاه موجب سرایت ابهام به خود مفهوم نمی‌گردد؛^{۲۰} چنان که مثلاً، مفهوم آب مطلق در نزد همگان واضح است، لیکن گاهی به دشواری می‌توان تشخیص داد که بعضی آب‌ها، مصداق آب مطلق هستند یا خیر.

اما بر این اساس که بینه به معنای لغوی به کار رفته باشد، معنای روایت چه خواهد بود؟ باید گفت از تقابل بین بینه و یمین فهمیده می‌شود که از دیدگاه شرع حداکثر دلیل و حجتی که منکر باید بیاورد، به گونه‌ای که بیش از آن، چیزی بر عهده‌اش نیست، سوگند خوردن است، اما مدعی می‌تواند هر حجت عقلایی یا شرعی را برای اثبات مدعای خود اقامه کند؛ البته حجت عقلایی در صورتی معتبر است که مورد انکار شرع قرار نگرفته باشد.

بنابر این، حتی اگر بپذیریم که بینه در لغت شامل هر حجتی، حتی یمین نیز می‌شود، با این حال از تقابلی که بین بینه و یمین در روایت ایجاد شده است دو نکته را می‌توان فهمید: یکی این که مدعی نمی‌تواند در وهله‌ی اول برای اثبات دعوی خود، قسم یاد کند (و این البته غیر از یمین مردوده است که بحث جداگانه‌ای دارد) و دیگر این که حداکثر وظیفه‌ای که منکر در برابر مدعی دارد قسم خوردن است و در صورتی که مدعی نتواند ادعای خود را اثبات کند، با صرف قسم منکر، بدون این که به دلیل دیگری نیاز باشد قاضی به نفع او و به ضرر مدعی حکم می‌کند، اگر چه منکر می‌تواند به اختیار خود، به جای قسم، از دلایل دیگری استفاده کند، ولی چنین تکلیفی را شارع بر عهده‌ی او نگذاشته است.^{۲۱}

اشکال سوم:

صحیح است که بینه از نظر لغوی معنای وسیعی دارد و شامل هر دلیلی می‌شود، ولی قراین مختلفی در

روایات وجود دارد که نشان می‌دهد کلمه‌ی **بینه** از معنای لغوی‌اش خارج شده و در خصوص معنای اصطلاحی شهادت دو مرد عادل به کار رفته، به گونه‌ای که در این معنا حقیقت شده است. از جمله‌ی این قراین می‌توان به مواردی اشاره کرد که صفت «عدول» برای **بینه** به کار رفته است. مانند روایت شخصی به نام منصور که می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی گوسفندی را در اختیار دارد. پس مرد دیگری آمده و ادعای مالکیت آن گوسفند را نموده و **بینه** عدولی اقامه کرده که آن گوسفند در نزد او متولد شده است... هم‌چنین مرد اول نیز که گوسفند را در اختیار دارد، **بینه** عدولی، مانند مرد دیگر، اقامه نموده که گوسفند مورد نظر در نزد او متولد شده است...^{۲۲}

توصیف **بینه** به عدول نشان می‌دهد که مراد از **بینه**، **شهود** است؛ چرا که عدول جمع عادل است. از همین قبیل است روایتی که **بینه** را به عادلانه توصیف کرده است.^{۲۳}

هم‌چنین در بعضی روایات، **بینه** مقید به «اکثریت» شده^{۲۴} و در بعضی دیگر توصیف به «سواء فی العدد»^{۲۵} (مساوی در عدد) و در برخی به «مورد شناخت و رضایت بودن»^{۲۶} توصیف شده است که همگی قرینه بر این است که منظور از **بینه**، **شهود** است، نه هر گونه حجت و دلیلی؛ بنابر این باید پذیرفت که **بینه** در زمان ائمه علیهم السلام در معنای «شهود» حقیقت شده بوده اگر چه در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معلوم نیست که چنین بوده باشد.^{۲۷}

بررسی و ملاحظه

اشکالی که بر بیان فوق به نظر می‌رسد این است که در تمام موارد اشاره شده که **بینه** در معنای **شهود** به کار رفته است قرینه‌ای وجود دارد که بر این معنا دلالت می‌کند. بدون شک وجود قرینه خود نشان دهنده‌ی آن است که **شهود**، معنی حقیقی **بینه** نیست و لذا استعمال آن در معنی مزبور بدون قرینه صحیح نیست. بلی اگر بتوان مواردی را یافت که **بینه** بدون قرینه در معنای **شهود** به کار رفته باشد و این موارد به اندازه‌ای باشد که به حد اطراد و شیوع برسد (که به عقیده‌ی برخی از اصولیون^{۲۸}، یکی از علایم شناخت معنی حقیقی از مجازی همین اطراد است)، آن‌گاه می‌توان استنتاج کرد که **بینه** از معنای لغوی خود خارج شده و در معنای اصطلاحی (یعنی **شهود**) حقیقت شده است، ولی چنان که ملاحظه شد، هیچ یک از موارد اشاره شده، از این قبیل نبود.

هم‌چنین استناد به تبادر^{۲۹} معنی **شهود** از واژه‌ی **بینه**، دلیل بر این نیست که این واژه در معنای مزبور، حقیقت شده است؛ زیرا تبادر معنی **شهود** به ذهن فقها و اهل علم ممکن است ناشی از استعمال فراوان این کلمه در معنای اصطلاحی (یعنی **شهود**) باشد که پس از زمان ائمه علیهم السلام در کتب فقهی رواج یافته است؛ لذا

چنین تبادری دلیل بر آن نخواهد بود که واژه‌ی بیّنه در زمان پیامبر ﷺ و ائمه اطهار نیز در معنای مزبور حقیقت شده باشد.^{۳۰}

اشکال چهارم:

بعضی از فقها^{۳۱} در اشکال بر نظریه‌ی مورد بحث پس از نقل مواردی از استعمالات کلمه‌ی بیّنه که با معنای اصطلاحی آن سازگار است و تناسبی با معنای لغوی ندارد، نتیجه گرفته‌اند که باید یکی از دو راه زیر را پذیرفت:

الف) بیّنه را به معنای لغوی‌اش بدانیم و الف و لام کلمه‌ی البیّنة را اشاره به مصداق خاصی از معنای لغوی مزبور بشماریم که همان شهادت دو عادل است؛

ب) بیّنه را به معنای اصطلاحی‌اش حمل کنیم و قایل به نقل آن از معنای لغوی شویم و در عین حال الف و لام را اشاره به معنای لغوی منقول عنه بدانیم. چنان که در موارد دیگری نقل معنا بر اساس غلبه‌ی استعمال وجود دارد؛ مانند کلمات الصلاة، الصوم و الوضوء که از معنای لغوی خود به معنای اصطلاحی نقل شده‌اند و (الف و لام) آنها اشاره به همان معنای لغوی اصلی آنها دارد.

سپس اظهار نظر کرده‌اند که راه دوم بر راه اول ترجیح دارد؛ چرا که بیّنه از نظر لغوی از ریشه‌ی بیان گرفته شده که ملازم با علم است.

بنابر این صدق بیّنه بر دلایل غیر علمی هم چون شهادت دو عادل، نیازمند عنایت و تنزیل غیر علم به منزله‌ی علم است و بسیار بعید به نظر می‌رسد که تمامی استعمالات فراوانی که در آنها بیّنه به معنای اصطلاحی خود به کار رفته، بر این عنایت و تنزیل مبتنی باشد؛ خصوصاً روایاتی که تصریح می‌کند قضاوت مبتنی بر علم نیست، بلکه مبتنی بر بیّنه است؛ چه این که این روایات در حد صراحت، بر این نکته دلالت دارد که بیّنه نازل منزله‌ی علم نشده، بلکه در مقام علم است.

علاوه بر این، می‌توان به روایاتی اشاره کرد که کلمه‌ی بیّنه در آنها بدون الف و لام در همان معنای اصطلاحی به کار رفته است، مانند «لاطلاق الا بیّنة»^{۳۲}؛ طلاق تحقق نمی‌پذیرد مگر با حضور دو شاهد عادل؛ زیرا در این روایات دیگر الف و لامی وجود ندارد تا بتوان آن را اشاره به مصداق خاصی از بیّنه به معنای لغوی دانست (که در راه اول ذکر شد)؛ بنابر این چاره‌ای جز پذیرش راه دوم نیست؛ زیرا در غیر این صورت استعمال عام (یعنی کلمه‌ی بیّنه که دارای معنای عامی است) در معنای خاص (یعنی خصوص شهادت دو عادل که یکی از مصادیق حجت و دلیل است) لازم می‌آید که خلاف ظاهر و متفاهم عرفی است.

نتیجه آن که با تأمل در روایات فراوان، یقین حاصل می‌شود که کلمه‌ی بیّنه در زمان صدور روایات به معنای اصطلاحی خود نقل شده و در همان معنی به صورت حقیقی استعمال شده است.^{۳۳}

بررسی و ملاحظه:

استدلال بالا مبتنی بر چند نکته است که همگی قابل پاسخ به نظر می‌رسد:
نکته‌ی اول: بینه به معنای اصطلاحی، یک دلیل غیر علمی است و لذا استعمال کلمه‌ی بینه به معنای لغوی آن، نیازمند عنایت و تنزیل است.

نقد وارد بر این بیان، آن است که بینه به معنای اصطلاحی (شهادت دو عادل) چنان که گروهی از فقها گفته‌اند، مصداق علم عادی یا اطمینان است.^{۳۴} بدین معنا که عقلا از شهادت دو شخص عادل نسبت به یک موضوع اطمینان یا علم عادی پیدا می‌کنند. البته این علم غیر از علم وجدانی است که دریافت درونی یک شخص است و وجدان او را قانع می‌کند، ولی در عین حال مصداق علم عقلایی است؛ یعنی علمی که عقلا به آن اطمینان و اعتماد می‌کنند و احتمال مخالف با آن را باطل می‌شمارند.

احتمالاً عدم توجه به این نکته که بینه مصداق علم عادی است، ولی مصداق علم وجدانی نیست موجب اشکال فوق شده است. گویا مستشکل محترم، بیان را که ریشه‌ی لغوی بینه است به معنای علم وجدانی دانسته و لذا اشکال کرده که شهادت دو عادل مصداق علم وجدانی نیست تا بتوان بینه به معنای لغوی را در مورد آن استعمال نمود، در حالی که دلیلی وجود ندارد که بیان را فقط به معنای علم وجدانی بدانیم، بلکه منظور از بیان، علم است و علم ممکن است علم وجدانی باشد یا علم غیر وجدانی.

نکته‌ی دوم: در بعضی روایات تصریح شده که قضاوت مبتنی بر علم نیست، بلکه مبتنی بر بینه است و بدین ترتیب بینه در نقطه‌ی مقابل علم قرار داده شده است.

مقصود مستشکل از این روایات، اخباری است که در باب «انَّ الحکم بالبینة والیمین» از کتاب القضاء وسائل الشیعه آمده است. با تأمل در این روایات، واضح می‌گردد که بینه در مقابل علم وجدانی قرار داده شده است نه مطلق علم؛ بنابر این روایات مزبور به هیچ وجه ناظر به آن نیست که بینه مطلقاً غیر از علم است و جزء هیچ کدام از اقسام آن نیست.

به عنوان مثال، مضمون برخی از این روایات (با تفاوت‌های جزئی) این است که

یکی از پیامبران الهی در مورد قضاوت نمودن به درگاه خداوند شکوه کرده، عرضه داشت: چگونه به چیزی قضاوت کنم که چشم ندیده و گوشم نشنیده است؟ خداوند در جواب فرمود: بر اساس بینات، بین مردم قضاوت کن و آنان را به اسم من قسم بده.^{۳۵}

تعبیر «چشم ندیده و گوشم نشنیده» به وضوح نشان می‌دهد که منظور آن است که بدون وجود علم وجدانی چگونه می‌توان قضاوت کرد؟ در واقع دغدغه‌ی خاطری که موجب این سؤال شده، احتمال مخالفت حکم قاضی با واقعیت بوده است، در جایی که قاضی، واقعیت را با چشم خود ندیده و یا با گوش خود نشنیده است.

مطابق روایات، دستور شرعی در این مورد آن است که قاضی مکلف به واقع نیست، بلکه باید بر اساس دلایل مشخص شده در شریعت قضاوت نماید و در عین حال احتمال دارد این قضاوت مطابق با واقع نباشد؛ لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

من در میان شما بر اساس بیّنه و سرگند قضاوت می‌کنم و بعضی از شما مردم در بیان دلیل خویش زیرک‌تر از طرف مقابل خود است. پس هر کسی که من بر اساس قضاوت خود، قسمتی از مال برادر دینی‌اش را به او دادم (در حالی که واقعاً مال او نیست) در واقع قطعه‌ای از آتش جهنم را به او داده‌ام (و تصرف وی در مال مزبور که می‌داند از آن او نیست حرام است).^{۳۶}

فقط در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) است که آن حضرت بدون آن که نیازمند بیّنه باشد و از کسی بیّنه بخواهد، بر اساس واقع حکم می‌کند؛ چنان که حضرت داود علیه السلام نیز چنین بود.^{۳۷}

نتیجه آن که آنچه در این روایات نفی شده ضرورت حکم کردن بر اساس علم وجدانی و مطابق با واقعیت است و بدون شک، بیّنه به معنای اصطلاحی (شهادت دو عادل) نه مصداق علم وجدانی است و نه همواره مطابق با واقع، بلکه مصداق علم عادی نوعی است.

نکته‌ی سوم: با توجه به روایاتی که کلمه‌ی بیّنه در آنها بدون (الف و لام) در معنای اصطلاحی به کار رفته، مانند «لاطلاق الا بیّنه»^{۳۸} باید پذیرفت که بیّنه از معنای لغوی خود خارج و در معنای اصطلاحی شهادت دو شخص عادل، حقیقت شده است و الا استعمال عام در معنای خاص لازم می‌آید که خلاف متفاهم عرفی است.

به نظر می‌رسد که این نکته را می‌توان چنین پاسخ داد که در این روایات قرائینی وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی استعمال بیّنه در خارج از معنای لغوی خود است. این قرائین گاهی در خود روایت دیده می‌شود و گاهی در روایت مشابهی که مفسر روایت اول است؛ به عنوان مثال در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود:

طلاق بدون وجود بیّنه اعتبار ندارد. اگر مردی همسر خود را مطابق سنت و در حال پاک‌ی، بدون آن که در آن حال با او آمیزش نموده باشد (طهر غیر موافقه)، طلاق بدهد، ولی شاهد نگرفته باشد؛ طلاق او اعتبار ندارد.^{۳۹}

ملاحظه می‌شود که در این روایت، ابتدا امام علیه السلام کلمه‌ی بیّنه را در معنای اصطلاحی‌اش به کار می‌برد و سپس برای این که مقصودش کاملاً روشن شود، به جای بیّنه از کلمه‌ی شهادت استفاده می‌کند. بدین ترتیب استعمال کلمه‌ی شهادت به عنوان قرینه، تردیدی برای مخاطب باقی نمی‌گذارد که منظور از بیّنه در جمله‌ی پیشین، معنای اصطلاحی آن است نه معنای لغوی‌اش.

علاوه بر این، روایاتی وجود دارد که به جای استعمال واژه‌ی **بینه** به لزوم وجود دو شاهد عادل در هنگام طلاق تصریح نموده و بدین صورت منظور از **بینه** در روایت «لاطلاق الا ببینه» را تبیین کرده است. در روایتی آمده که

مردی از امام جواد علیه السلام پرسید: چه می‌گویید در خصوص کسی که همسرش را به اندازه‌ی ستارگان آسمان طلاق داده است؟ (یعنی در هنگام طلاق گفته است من تو را به عدد ستارگان آسمان طلاق دادم.) حضرت فرمود: آیا قرآن خوانده‌ای؟ گفت: بلی. فرمود: سوره‌ی طلاق را بخوان تا این عبارت «وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ»^{۴۰} سپس فرمود: طلاق تحقق نمی‌یابد مگر با پنج شرط (که یکی از آنها) شهادت دو شاهد عادل (است).... آن‌گاه پس از بیان باقی شرایط فرمود: آیا در قرآن (طلاق) به عدد ستارگان آسمان را می‌بینی؟ گفت: نه.^{۴۱}

بدین ترتیب هم در قرآن کریم به لزوم شاهد گرفتن در هنگام طلاق تصریح شده است «وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَظْمِ مَنْكُمْ»^{۴۲} (دو مرد عادل از خودتان را گواه بگیرید) و هم روایات، **بینه**‌ی طلاق را به دو شاهد عادل، تفسیر و تبیین کرده‌اند؛ بنابراین این واژه‌ی **بینه** با وجود قرینه در غیر معنای لنوی خود به کار رفته و واضح است که چنین استعمالی موجب حقیقت شدن **بینه** در معنای دوم (یعنی معنای اصطلاحی) نمی‌شود.

نتیجه آن که، لفظ **بینه** نه حقیقت شرعیه دارد و نه حقیقت متشرعیه و در کتاب و سنت نیز به همان معنای لغوی خود به کار رفته است؛ یعنی هر دلیلی که به مدد آن چیزی اثبات شود، مگر در مواردی که با کمک قرینه در معنای دیگری به کار رفته باشد. بر این نظریه که مورد قبول برخی از فقهای بزرگ معاصر^{۴۳} نیز قرار گرفته، آثار مهمی مترتب می‌شود که یکی از آنها پذیرش هر گونه دلیل عقلایی در جهت اثبات دعوی است که برای اثبات یک موضوع در نزد عقلا کافی شمرده شود و مورد انکار شرع نیز قرار نگرفته باشد؛ مانند سند رسمی. بر این اساس در واقع باید پذیرفت که ادله‌ی اثبات دعوی منحصر در تعداد خاصی نیستند.

از آن‌جا که این نتیجه‌ی مهم به توضیح بیش‌تری نیاز دارد، به طرح دومین سؤال این نوشتار می‌پردازیم تا از طریق پاسخ آن، نتیجه‌ی فوق نیز روشن‌تر گردد.

سؤال دوم: آیا روایت نبوی «انما اقصی بینکم بالبینات والایمان» بر انحصار ادله‌ی اثبات دعوی در شهادت و قسم دلالت می‌کند؟

ممکن است به این سؤال پاسخ مثبت داده شود؛ با این استدلال که کلمه‌ی «انما» از ادات حصر است و چنین می‌فهماند که برای اثبات دعوی فقط می‌توان به **بینه** (شهادت دو مرد عادل) و قسم استناد کرد و دلیل دیگری در این میان اعتبار ندارد.

لکن این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اولاً، چنان که پیش از این گفته شد، **بینه** معنای عامی دارد و منحصر

در شهادت دو مرد عادل نیست و ثانیاً حتی با صرف نظر از این مطلب، دقت در معنای روایت معروف نبوی و تأمل در صدر و ذیل آن نشان می‌دهد که روایت مزبور در صدد حصر ادله‌ی اثبات دعوی در شهادت و قسم نیست.

توضیح این که، مطابق روایت مورد بحث، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند:

من فقط بر اساس بی‌نه و قسم در میان شما قضاوت می‌کنم. بعضی از شما در بیان دلیل خود زیرک‌تر از دیگری است (و چه بسا برای اثبات ادعای خود از منطق صحیح منحرف شود و نفع خود را بر حقیقت ترجیح دهد) پس هر کس که من (بر اساس حکم قضایی خود) چیزی از مال برادرش را به او دهم (در حالی که او به عدم حقیقت خودش آگاه است) در واقع قطعه‌ای از آتش دوزخ را به او داده‌ام.^{۴۴}

با دقت در صدر و ذیل روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این دو نکته به دست می‌آید:

اول این که آن حضرت استفاده از علم غیب در احراز موضوعات قضایی را نفی می‌کنند با این که دست‌رسی به علم غیب دارند.

دوم این که برای اثبات موضوعات دعاوی از همان طریقی استفاده می‌کنند که در میان مردم معمول و متداول است؛ زیرا می‌دانیم سیره‌ی عقلا بر این استقرار یافته است که از بی‌نه و سوگند برای اثبات دعوی استفاده می‌کنند و این امر، هم در گذشته در میان آنان رواج داشته و هم در زمان حاضر رایج است و مراجعه به قوانین کشورهای مختلف گواه روشنی بر این سخن است؛ بنابر این ذکر شهادت (بر طبق این فرض که بپذیریم بی‌نه فقط به معنای شهادت است) و سوگند، از باب اشاره به مهم‌ترین دلایل عقلایی است که مورد قبول شریعت نیز هست، نه از باب انحصار ادله‌ی اثبات دعوی در آنها.

پس اصولاً این حدیث در مقام حصر ادله‌ی اثبات دعوی در بی‌نه و قسم نیست؛ زیرا اگر چنین بود، می‌بایست به این مقدار اکتفا می‌شد که بفرماید: «انما اقصی بینکم بالبینات و الایمان» در حالی که آن حضرت به این مقدار بسنده نکرده و به دنبال آن عباراتی را بیان فرموده‌اند که قرینه‌ای بر صدر کلام ایشان است و آن را تفسیر می‌کند.

در تأیید این برداشت از روایت فوق می‌توان به حدیثی که در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام آمده است استناد نمود که می‌فرماید:

عن امیرالمؤمنین علیه السلام قال: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یحکم بین الناس بالبینات و الایمان فی الدعاوی فکثرت المطالبات و المظالم فقال: ایها الناس انما انا بشر و انتم تختصمون و لعل بعضکم الحن بحجته من بعض و انما اقصی علی نحو ما اسمع منه؛ فمن قضیت له من حق اخیه شیء فلا یأخذته فانما اقطع له قطعة من النار؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دعاوی

میان مردم بر اساس بیته و قسم حکم می‌کردند تا جایی که مطالبات مردم و دادخواهی آنان زیاد شد. پس آن‌گاه پیامبر ﷺ به آنها فرمودند: ای مردم من بشر هستم و شما با یکدیگر اختلاف می‌کنید و شاید بعضی از شما در بیان دلیل خویش زیرک‌تر از دیگری باشد. همانا من بر اساس آنچه از او (هر یک از اصحاب دعوی) می‌شنوم قضاوت می‌کنم؛ پس هر کسی که من چیزی از حق برادرش را طبق قضاوت خود به او دادم (در حالی که می‌دانست محق نیست) نباید در آن تصرف کند، زیرا در این صورت به یقین قطعه‌ای از آتش دوزخ را به او داده‌ام.^{۴۵}

تعبیر «انما انا بشر» و «انما اقضی علی نحو ما اسمع» که در هر دو مورد نیز با آوردن کلمه‌ی «انما» تأکید شده است، به خوبی می‌فهماند که پیامبر اکرم ﷺ در مقام بیان نفی استفاده از علم غیب در قضاوت و عمل کردن بر طبق سیره و روشی هستند که در میان عقلای بشر رایج است نه در مقام حصر ادله‌ی اثبات دعوی؛ بنابر این اگر اعتبار ادله‌ی دیگری برای اثبات دعوی ثابت شود، نظیر علم قاضی و سند کتبی، به هیچ وجه با حدیث فوق منافاتی نخواهد داشت.

با توجه به آنچه گفته شد، معنای بعضی دیگر از احادیث که احياناً برای اثبات انحصار ادله‌ی اثبات دعوی ممکن است مورد استناد قرار گیرند روشن می‌شود. توضیح این که در برخی روایات آمده است که پیامبری از پیامبران الهی در مورد چگونگی قضاوت به درگاه الهی شکوه نمود و عرض کرد: چگونه به چیزی قضاوت کنم که چشم ندیده و گوشم نشنیده است؟ خداوند در جواب فرمود: بر اساس بیته در میان مردم قضاوت کن و آنان را وادار کن که به اسم من قسم بخورند.^{۴۶}

در این روایت نیز هر چند فقط از بیته و قسم به عنوان ادله‌ی اثبات دعوی نام برده شده، حصر ادله در این دو مورد فهمیده نمی‌شود؛ زیرا روایت در مقام حصر نیست، بلکه در مقام تبیین اعتماد بر طرق و ادله‌ای است که نتیجه‌ی آنها الزاماً مطابق با واقع نیست و در موارد متعددی ممکن است به نتایج خلاف واقع منتهی شوند؛ به عبارت دیگر، این روایت می‌خواهد بگوید که در قضاوت کردن علم به واقعیت لازم نیست، چرا که این علم فقط در موارد بسیار اندکی ممکن است برای قضات غیر معصوم حاصل شود (و حتی قضات معصوم نیز به جز امام زمان (عج)^{۴۷} مجاز به استفاده از علم غیب در قضاوت نیستند) و در عین حال نمی‌توان قضاوت را تعطیل کرد، زیرا نظم جامعه بر هم می‌ریزد؛ پس ناگزیر باید از طرق رایج در میان عقلا، همانند بیته و قسم استفاده کرد که گاهی خطا می‌کنند و گاهی به واقع می‌رسند. شاهد بر صحت این معنا دنباله‌ی روایت است که می‌فرماید: حضرت داود علیه السلام به خداوند متعال عرض کرد: خدایا حق را آن چنان که در نزد تو است به من نشان بده تا بر طبق آن قضاوت کنم. خداوند فرمود: تو طاقت چنین کاری را

نداری. داود علیه السلام اصرار کرد تا آن که خداوند آن موهبت را به وی عطا فرمود. پس از این مردی به نزد داود علیه السلام آمد که از مرد دیگری شکایت داشت و گفت که این مرد مال مرا دزدیده است. خداوند به داود علیه السلام وحی کرد که این مرد شاکی پدر مشتکی عنه را کشته و مالش را ربوده است. پس داود علیه السلام نیز دستور داد شاکی را بکشند و مالش را گرفته و به مشتکی عنه بدهند. مردم از این حکم تعجب کردند و در مورد آن چندان سخن گفتند که خبر به داود علیه السلام رسید و موجب ناراحتی وی شد. پس دعا کرد که خداوند آن علم را (که واقعیات امور را می‌دید) از او بگیرد. خداوند نیز چنین کرد و آن گاه به داود علیه السلام وحی فرمود که در میان مردم بر اساس بیّنه قضاوت کن و آنان را وادار کن که به نام من سوگند یاد کنند.^{۴۸}

مطابق این قسمت از روایت، حضرت داود علیه السلام قضاوت بدون علم به واقع را ناپسند می‌شمرد، لذا با اصرار از خداوند می‌خواهد که واقعیت امور را به او نشان دهد؛ سپس در عمل متوجه می‌شود که قضاوت بر اساس علم به واقع نیز نه تنها راه گشا نیست، بلکه خود موجب پیدایش مشکلات فراوانی می‌شود؛ لذا این بار از خداوند تقاضا می‌کند که علم مزبور را از وی بازستاند. خداوند نیز پس از این کار راه قضاوت بر اساس ظواهر را به او می‌آموزد و دستور می‌دهد که طبق بیّنه و قسم قضاوت کند.

واضح است که خداوند در هنگام وحی به حضرت داود علیه السلام در مقام بیان تمامی راه‌های اثبات دعوی نیست تا بتوان از روایت، حصر ادله‌ی اثبات در دعوی در بیّنه و قسم را استفاده کرد؛ چرا که اصولاً نه موضوع گفت‌وگوی بین خداوند و داود علیه السلام تعداد ادله‌ی اثبات دعوی است و نه سؤالی در این مورد مطرح شده، بلکه سخن در خصوص استفاده از علم غیب در قضاوت است. به عبارت فنی، روایت مورد بحث از جهت پرداختن به تعداد ادله‌ی اثبات دعوی در مقام اهمال است نه در مقام بیان و لذا از این جهت قابل استناد نیست.

اما این که چرا در این روایت از میان تمام ادله‌ی اثبات دعوی به بیّنه و قسم پرداخته شده و از دیگر ادله سخنی به میان نیامده است، چه بسا به جهت کثرت استفاده از بیّنه و قسم در حل و فصل دعاوی و کارایی بیش‌تر آنها نسبت به دیگر ادله‌ی اثبات دعوی باشد، به گونه‌ای که با وجود آنها نوبت به دیگر ادله نمی‌رسد. اکنون اگر کسی این استدلال را نپذیرد و همچنان روایت فوق را دالّ بر حصر بدانند، پاسخ این است که دلایلی که اعتبار اموری هم‌چون علم قاضی و سند کتبی را اثبات می‌کند، روایت مزبور را تقیید می‌زند و می‌دانیم که این روایت آبی از تقیید نیست و بدین ترتیب جمع بین این روایت و روایات دیگر، اثبات می‌کند که ادله‌ی اثبات دعوی به هیچ وجه منحصر در بیّنه و قسم نیست.

نتیجه:

با توجه به دو سؤال اصلی مطرح شده در این مقاله، نتایج را می‌توان در دو مورد خلاصه کرد:

۱- لفظ *بینه* نه حقیقت شرعیه دارد و نه حقیقت متشرعیه و در کتاب و سنت نیز به معنای لغوی خود به کار رفته است؛ یعنی هر دلیلی که به مدد آن، چیزی اثبات شود، مگر در مواردی که با کمک *قرینه* در معنای دیگری به کار رفته باشد.

یکی از آثار مهمی که بر این نظریه مترتب می‌شود پذیرش هر گونه دلیل عقلایی در جهت اثبات دعوی است که در نزد عقلا برای اثبات موضوع کافی شمرده شود و مورد انکار شرع نیز قرار نگرفته باشد؛ مانند سند رسمی.

۲- ادله‌ی اثبات دعوی در تعداد خاصی منحصر نیستند و اگر در برخی روایات فقط از *بینه* و قسم نام برده شده به هیچ وجه دلالت بر حصر نمی‌کند؛ زیرا اولاً، *بینه* معنای وسیعی دارد که شامل هر گونه دلیل عقلایی می‌گردد؛ ثانیاً، روایات مزبور به دلیل قراین موجود، ناظر به نفی استفاده از علم غیب توسط معصومین علیهم‌السلام در حل و فصل دعوی است و ثالثاً، روایاتی که بر اعتبار ادله‌ی دیگری (علاوه بر شهادت و قسم) برای اثبات دعوی دلالت می‌کند، به خوبی گویای آن است که احادیث پیشین، ناظر به حصر ادله‌ی اثبات دعوی در شهادت و سوگند نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بی نوشت ها:

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، کتاب الطهارة، ابواب التیمم، باب ۷، ح ۳۸۴۱.
۲. ر. ک: علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۰، ص ۲۷۷ و سعدی ابوجیب، القاموس الفقہی لفظ و اصطلاحاً، ص ۶۶.
۳. وسائل الشیعه، ابواب کیفیت الحکم و احکام الدعاوی، باب ۲، ح ۱.
۴. میرزا حسن بجنوردی، القواعد الفقہیہ، ج ۳، (قم: نشر الہادی، ۱۴۱۹)، ص ۹؛ راغب اصفہانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۷.
۵. الفاظی ہم چون صلاہ و زکاہ کہ در لغت بہ معنی دعا هستند، در شریعت بہ معنای دیگری بہ کار می روند. اگر نقل این الفاظ از معنای لغوی بہ معنای شرعی در زمان پیامبر ﷺ بہ تصریح و ارادہی ایشان یا بہ کثرت استعمال انجام شدہ باشد، آن را حقیقت شرعیہ می نامند و اگر استعمال آنها در معانی جدید بہ صورت مجاز بودہ و بہ تدریج بعد از زمان پیامبر ﷺ برای معانی شرعی وضع تمینی پیدا کردہ باشند، آن را حقیقت مشرعه می نامند.
- برای توضیح بیش تر در خصوص این دو اصطلاح ر. ک: محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، (قم: چاپ جامعہی مدرسین حوزہی علمیه قم)؛ نہایة الاصول، ص ۴۴ و ۴۵؛ سید روح اللہ موسوی خمینی، منافع الوصول، ج ۱۱، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.
۶. فاطر، ۲۵.
۷. بیئہ، ۱.
۸. وسائل الشیعه، ابواب کیفیت الحکم و احکام الدعاوی، باب ۲، ح ۱.
۹. ر. ک: سید ابوالقاسم خویی، التفتیح (تقریرات درس خارج فقہ آیت اللہ خویی بہ قلم میرزا علی غروی تبریزی)، ج ۱، ص ۲۸۷ و ج ۲، ص ۳۱۷؛ فقہ الشیعه (تقریرات درس خارج فقہ آیت اللہ خویی بہ قلم سید محمد مهدی موسوی خلیفانی)، ج ۲، ص ۶۷۶؛ سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقہ ۳ بخش قضایی، ص ۸۸۸۲ و نیز ر. ک: دائرة المعارف علوم اسلامی، ج ۱، ص ۴۰ و ۳۴۸. این حقوق دان تصریح کردہ است کہ: «در معنای اعم بیئہ، ہمہی ادلہی اثبات دعوی کہ مورد قبول شرع اند، عنوان بیئہ را دارند. پس امارہی قضایی کہ در فرهنگ اسلام یا اسامی دلالت الحال، شہادہ الحال و قرائن مفید علم بیان شدہ است یکی از اقسام بیئہ است؛ اقرار ہم بیئہ است؛ نظر اہل خبرہ (کارشناس) ہم بیئہ است؛ علم قاضی ہم بیئہ است؛ سند رسمی نیز کہ پس از صدر اول اسلام پدید آمدہ است و استواری پایہی آن بہ حدی است کہ بر ہمہی دلایل اثبات دعوی برتری دارد، عنوان بیئہ بہ معنی اعم را دارد.» همان، ص ۳۴۸.
۱۰. ر. ک: السنہوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، ج ۲، ص ۱۴۴، ۹۰ و ۹۱؛ سید مصطفی محقق داماد؛ قواعد فقہیہ، ص ۸۲ قدری عبدالفتاح الشہاوی؛ الاثبات مناطہ و ضوابطہ، ص ۹۲، ۱۳۲ و ۱۳۳.
۱۱. وسائل الشیعه، ابواب ما یکتسب بہ، باب ۴، ح ۴.
۱۲. ر. ک: سید ابوالقاسم خویی، مستند العروة، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۶۶.
۱۳. وسائل الشیعه، ابواب کیفیت الحکم و احکام الدعاوی، باب ۲، ص ۱.
۱۴. محمد فاضل لنکرانی؛ القواعد الفقہیہ، ج ۱، ص ۴۶۶.
۱۵. برای نمونہ ر. ک: علی مشکینی اردبیلی، اصطلاحات الاصول، ص ۸۹.
۱۶. این بیان در کلام آیت اللہ خویی کہ ظاہراً مبدع این نظر بہ می باشد آمدہ است. ر. ک: مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۶۴.
۱۷. میرزا حسین نوری؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۶۸.
۱۸. القواعد الفقہیہ، ج ۱، ص ۴۶۶.
۱۹. ر. ک: سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنہاج، ج ۱، ص ۴۳۴۲ و شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، تحریر المجلہ، ج ۴، ص ۲۵۴ و

- آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۳۳۶.
۲۰. ر. ک. تحریر المجله، ج ۴، ص ۲۵۴.
۲۱. برای توضیح بیش تر در این خصوص ر. ک: محمد جواد ارسطو، «بررسی اعتبار بینہی منکر از دیدگاه نراقی»، مجموعه مقالات کنگره تخصصی فاضلین نراقی، ج ۱، ص ۳۴-۶۰.
۲۲. وسائل الشیعه، کتاب القضاء، ابواب کیفیة الحكم، باب ۱۲، ح ۱۴.
۲۳. وسائل الشیعه، کتاب القضاء، ابواب کیفیة الحكم، باب ۱۶، ح ۱.
۲۴. همان، باب ۱۲، ح ۱.
۲۵. همان، ح ۱۵.
۲۶. همان، باب ۶، ح ۱.
۲۷. ناصر مکارم شیرازی؛ القواعد الفقهیة، ج ۲، ص ۴۹-۵۱.
۲۸. برای نمونه ر. ک: محمد حسین اصفهانی، نهایت الدرایة، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵؛ ناصر مکارم شیرازی؛ انوار الاصول، ج ۱، ص ۷۷-۸۱.
۲۹. ر. ک: میرزا حسن موسوی بجنوردی؛ القواعد الفقهیة، ج ۳، ص ۵.
۳۰. ر. ک: همان، ص ۲۷ و ۴۸.
۳۱. سید محمد سعید طباطبایی حکیم؛ مصباح المنهاج، کتاب التقلید، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۳۲. وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱۰، ح ۱۳.
۳۳. مصباح المنهاج، کتاب التقلید، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۳۴. سید عبدالاعلی سبزواری در این مورد نوشته است: «... انه قد ارتکز فی اذهان العقلاء من کل مذهب و ملة من الرکون الی شهادة شاهدین عدلین من مذهبهم... فتکون شهادة العدلین من العلم العادی النوعی المتعارف لذهبهم و ان لم یکن من العلم الوجدانی فلا یشملمها ما دل علی النهی عن اتباع غیر العلم...»؛ مهذب الاحکام، ج ۱، ص ۲۳۳؛ نیز ر. ک: سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل دروس الاعلام و نقدها، ص ۱۴۰؛ برخی از حقوق دانان نیز به این مطلب تصریح کرده اند. ر. ک: دائرة المعارف علوم اسلامی، ج ۱، ص ۴۵.
۳۵. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال فی کتاب علیه السلام: ان نبیاً من الانبیاء شکا الی ربّه القضاء فقال: کیف افضی بما لم تر عینی و لم تسمع اذنی؟ فقال: افض بینهم بالبینات و اضفهم الی اسمی یحلفون به»، وسائل الشیعه، کتاب القضاء، ابواب کیفیت الحكم و احکام الدعوا، باب ۱، ح ۲؛ نیز ر. ک: همان، ج ۱ و ۳.
۳۶. ر. ک: همان، باب ۲، ح ۱.
۳۷. «عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث قال: اذا قام قائم آل محمد علیه السلام حکم بحکم داود علیه السلام لا یسأل بینة، همان، باب ۱، ح ۴.
۳۸. همان، کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱۰، ح ۱۳.
۳۹. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی، ج ۶، ص ۶۲؛ باب ان الطلاق لا یقع الا لمن اراد الطلاق، ح ۳.
۴۰. اشاره به اولین و دومین آیهی سوروی طلاق است که می فرماید: «ای پیامبر، هر زمان خواستید زنان را طلاق دهید... در مرد عادل از خودتان را گواه بگیرید و شهادت را برای خدا برپا دارید...».
۴۱. میرزا حسین نوری؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۹۱؛ کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱۱، ح ۴ و ۵.
۴۲. طلاق، ۲؛ برای توضیح بیش تر ر. ک: جمال الدین مقداد سیوری؛ کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۵۳؛ جواد کاظمی فاضل؛ مسالک الافهام الی آیات الاحکام، ج ۴، ص ۳۷-۴۰.
۴۳. هم چون آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خونی، النبیح، ج ۱، ص ۲۸۷ و ج ۲، ص ۳۱۷. البته معظم له به اجمال، این نظریه را مطرح کرده و اشکالات وارد بر آن را مورد نقد و بررسی قرار نداده است.
۴۴. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: وانما افضی بینکم بالبینات و الایمان و بعضکم الّحن بحجته من بعض فایتما رحل قطعت له من مال اخیه شیئاً فانما قطعت له به قطعة من النار، و مسائل الشیعه، همان؛ بعضی از نویسندگان این حدیث را چنین ترجمه کرده اند: «ای مردم من به استناد گواهی گواهان و سوگند شاکیان و منکران داوری می کنم نه بر اساس علم نهان. چه بسا

که برخی از شما در طرح دعوی خطا کند و راه داوری صحیح را بر خود ببندد و محکوم شود. این را بدانید که اگر من به استناد گواهی گواهان و سوگند شاکیان و منکران داوری کنم و حق کسی را به دامن دیگری بریزم، آتش دوزخ را به دامن او ریخته‌ام». محمدباقر بهبودی؛ گزیده‌ی تہذیب، ج ۳، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۰ ش)، ص ۲۹۷. در این ترجمه دو نکته قابل ملاحظه است:

اولاً: پاره‌ای از مطالب توضیحی که خارج از معنای عبارات حدیث است در متن ترجمه آمده و به وسیله‌ی پرانتز و مانند آن جدا نشده است؛

ثانیاً، عبارت «بعضکم الحن بحجته من بعض» به صورت صحیحی ترجمه نشده است؛ زیرا منظور از لحن در این جا فطانت و زیرکی است و لذا معنای عبارت مزبور این است که یکی از متداعین با زیرکی سخن خود را حق جلوه دهد و بدین ترتیب نفع خود را بر حقیقت ترجیح دهد و از صراط مستقیم منحرف نگردد. به این معنی، هم در کتب لغت تصریح شده است و هم در کتاب‌هایی که به شرح این حدیث پرداخته‌اند. برای نمونه ر. ک: لسان العرب، و اقرب الموارد؛ و نہایة ابن اثیر، ذیل مادہ‌ی «لحن»؛ محمدباقر مجلسی، مرآة العقول، ج ۲۴، ص ۲۷۹.

۴۵. وسائل الشیعة، همان، ص ۲۳۳.

۴۶. همان، کتاب القضاء، ابراب کیفیتة الحکم، باب ۱، ح ۲. مشابه این مطلب در حدیث ۱ و ۳ همین باب نیز آمده است.

۴۷. ر. ک: همان، ح ۴.

۴۸. همان، ح ۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی