

بینه منکر در هنگام تعارض بین بینه مدعی و بینه منکر با بررسی دیدگاه آیت الله قائنی و آیت الله سید کاظم حائری محمد صالح قنبریان

چکیده

در قضاوت میان طرفین، قاعده اولیه برای حل این است که بر عهده مدعی بینه است و اگر منکر نتواند در شاهدین آن خدشه وارد سازد، حق برای او اثبات می شود، و اگر مدعی بینه نداشت، منکر قسم می خورد تا حق برای او اثبات شود و اگر قسم نخورد، حق برای مدعی اثبات می شود. مسئله اساسی آنجاست که آیا منکر هم می تواند برای اثبات قول خویش بیاورد؟ آیا بینه او حجت است؟ اگر حجت باشد ادعا منکر را اثبات می کند و با بینه مدعی در تعارض قرار می گیرد و موجب تساقط می شود، و اگر حجت نبود، هیچ سودی ندارد. برخی مفاد قاعده اولیه تقسیم طرق را ضد حجیت بینه منکر می دانند و برخی هم آن را ساکت از این مطلب می دانند و راه حل را در رجوع به روایات می بینند. در روایت هم دستکم پنج دسته وجود دارد که یک دسته نقض بینه منکر می کنند و دسته دوم اثبات حجیت بینه منکر و دسته سوم راه حل را رجوع به آن قول که تعداد عدول بینه اش بیشتر بود و دسته چهارم در هنگام تساوی تعداد عدول، راه حل قرعه را پیش کشیده اند. در اینجا آیت الله قائنی در میان این چهار دسته روایات، تعارض را مستقر دانسته اند و سید کاظم حائری وجه جمع های داخلی و خارجی را موجب رفع تعارض می دانند. ما ادله این دو فقیه را بررسی و نتایج آن را تبیین می کنیم.

مقدمه

در هنگام نزاع، هر طرف بر اثباتات حق خویش، طبق فقه اسلامی، یکی از این دو راه را پیش روی خویش خواهد داشت. یا مدرکی بیاورد یا بینه ای متشکل از حداقل دو شاهد عادل داشته باشد و یا بر دعوای خویش، قسم بخورد. در فقه اسلامی، اینکه کدام یک از طرفین برای اثبات حق خویش باید کدام یک از طرق را بیاورد ضابطه ای مشخص کرده و آن اینکه ابتدا مشخص شود که کدام یک از طرفین مدعی و کدام یک مدعی علیه و منکر است. برای تشخیص آن هم ملاک هایی همچون

مطابقت قول با اصل یا امثالهم مطرح کرده است. سپس تعیین شده که منکر باید قسم بخورد و مدعی باید بینه بیاورد. که این راه حل مشخص و اساسی برای حل نزاع ها و قضاوت میان آنهاست. اما مسئله آنجاست که آیا منکر، متواند فراتر از قاعده اولیه رفته و بینه بیاورد؟ آیا بینه منکر حجیت دارد؟ و در فرض حجیت در هنگام تعارض با بینه مدعی، کدام بینه اولی است و مقدم می شود؟ اختلاف در پاسخگویی به این مسئله، ناشی از اختلاف در دو عرصه است، یک اختلاف در عرصه برداشت فقیه از قاعده اولیه بینه برای مدعی و قسم برای منکر است و دوم : اختلاف در خود روایات. چه اینکه در این باب دستکم چهار دسته روایت وجود دارد.

درباره قاعده که برخی آن را ناقض حجیت بینه منکر می دانند و برخی ساکت نسبت به آن. و در روایات برخی، بین آنها تعارضی ندیده و لاقبل تعارضشان را مستقر نمی بیند، ولی در عین حال کسانی هم هستند که تعارض آنها را کاملاً مستقر می بینند در نتیجه به تساقط حکم می کنند و راه حل را رجوع به علاج خارجیه مثل مخالفت با عامه و شهرت می دانند.

ما در این مقاله حل مسئله را در دو دیدگاه و مسلک متفاوت با نمایندگی دو فقیه دنبال می کنیم و دلائل و استدلال آنها را مطرح و تبیین و بررسی می کنیم و نتایج هر کدام را مطرح می سازیم و نشان می دهیم که کدام یک از طرق برای حل مسئله دل محکم تری خواهد داشت.

در مقاله در دو زاویه مزکور مسئله مورد نزاع را در کلام هردو فقیه مطرح می کنیم و کلامشان را درباره حل آن مرحله تبیین می کنیم و در آخر، دلائل را نقد و نتایج اقوال را مورد بررسی قرار می دهیم.

این دو فقیه، در مرحله اول یعنی بررسی مفاد قاعده اولیه هم نظر هستند اما در مرحله بعدی یعنی درباره روایات قائل به دو نظر کاملاً متفاوت شده اند.

دورنمایی از مسیر حل مسئله

آقای قاضی گزارش می دهند : مرحوم محقق در شرایط برای این مساله سه فرض ذکر کرده اند و مرحوم صاحب جواهر فرض چهارمی هم اضافه کرده است و مرحوم آقای خوئی هم به این چهار صورت اشاره کرده اند.

ایشان صورت ها را طبق متن مرحوم محقق اینچنین بازگو می کنند :

صورت اول جایی است که یکی از آنها بر مال مورد تنازع ید دارد.

صورت دوم جایی است که هر دو بر مال ید دارند.

صورت سوم جایی است که هیچ کدام از آنها بر مال ید ندارند و مال در ید نفر سوم است.

صورت چهارم جایی است که هیچ کدام از آنها بر مال ید ندارند و شخص ثالث هم بر آن ید ندارد.

فرض سوم (در ترتیب کلام آقای خویی) در کلام محقق در شرایع نیامده است و صاحب جواهر آن را اضافه کرده است.

در توضیح این صورت ها می گویند :

بعضی از فروض صورت اول چون مساله واضح بوده است در کلمات فقهاء مورد اشاره قرار نگرفته است مثل اینکه قول، قول صاحب ید است و مدعی فقط می تواند از او قسم مطالبه کند. اگر ذو الید قسم بخورد به ملکیت او می شود و اگر قسم نخورد و یمین را به مدعی رد کند چنانچه مدعی قسم بخورد به ملکیت او حکم می شود و اگر قسم نخورد ادعای او ساقط است و اگر مدعی علیه که صاحب ید است از قسم نکول کند و رد یمین هم نکند، بین فقهاء اختلاف وجود داشت که به مجرد نکول به ملکیت مدعی حکم می شود یا حاکم از مدعی قسم مطالبه می کند و چنانچه مدعی قسم بخورد ادعای او ثابت می شود و گرنه ادعای او ساقط است.

فرض دوم از صورت اول جایی است که مدعی بینه داشته باشد که بدون شک، بینه بر ید مقدم است.

فرض سوم جایی است که هر دو (هم مدعی و هم صاحب ید) بر ملکیت بینه دارند. مرحوم آقای خویی فرموده است در فرض هم باید مقتضای قاعده مورد بررسی قرار بگیرد و هم مقتضای نص خاص تحقیق شود.

آقای خویی فرموده اند نص خاصی در مساله وجود دارد که در فرضی که مدعی و صاحب ید هر دو بینه داشته باشند قول ذو الید به همراه قسم او معتبر است.

مسئله اساسی که این مقاله متکفل بحث از آن است، در فرض سوم است.

دورنمایی از روایات

روایات در این باب هم چند دسته هستند :

دسته اول روایاتی هستند که بینه منکر را نافذ ندانسته در نتیجه حکم را به مدعی ای که بینه آورده است می دهند.

دسته دوم روایاتی هستند که در هنگام تعارض دو بینه، بینه منکر را نافذ دانسته که روایات این دسته دو سری دارند، سری اول بدون تساقط بینه منکر را قبول و مستقیماً حکم را به نفع او صادر می کنند، سری دوم اما هر دو بینه را ساقط کرده به خاطر تعارض بین دو بینه نافذ و حجت، و در آخرین مرحله نوبت را به قسم منکر رسانده اند.

دسته سوم روایاتی هستند که ظاهر در این دارند که در فرض تساوی بین تعداد بینه رخ داده اند، و حلشان عدم نفوذ هر دو بینه متعارض و ساقط کردن آن هستند، لکن اه حل دیگر قسم منکر نیست،

بلکه برای تعیین حق قرعه می اندازند. که این هم می تواند شکلی از حجیت بینه منکر باشد که اگر حجت نبود ضرورتی به قرعه نبود و بینه مدعی نافذ باقی می ماند.

دسته چهارم روایاتی هستند که ظاهر در این دارند که البته در غیر این فرض هم امکان تحقق ندارند، که تعداد عدول شاهد در بینه یکی از طرفین دعوا، بیشتر از دیگری است. در این روایات، راه حل این است که حق و حکم به نفع کسی است که تعداد عدول بینه اش بیشتر از بینه دیگری است.

دورنمایی از رویکرد ها در قبال این روایات برای حل مسئله

در قبال این چهار دسته (ونیم) دو رویکرد وجود دارد. رویکرد اول، که از سوی آقای قاضی مطرح شده است، مابین روایات دسته سوم و چهارم یا دستکم اگر هر دو دسته اول و دوم نه، حتما با دسته دوم، تعارض مستقر دارند.

رویکرد دوم، که از سوی آقای سیدکاظم حائری مطرح شده است، این است که ما بین روایات دسته سوم و چهارم با روایات اول و دوم، تعارضی وجود ندارد، با این وجه حل که اصلا روایات دسته سوم و چهارم ناظر به جایی هستند که اصلا در میانه نزاع درگیری بین منکر واقعی و مدعی واقعی نیست بلکه حالتی مانند تعارض بین دو ادعا وجود دارد.

دو مرحله اساسی حل مسئله

در حل این مسئله دو راه برای حل وجود دارد: یک بررسی مفاد قاعده اولیه بحث که روایت نبوی است: البینه علی المدعی و الیمین علی المنکر.

و دومین راه حل بررسی مقتضا و مفاد روایات خاصه که یا با قاعده هم آهنگ و هم دلالت اند یا آن را تخصیص می زنند.

مرحله اول: بررسی مفاد قاعده

برای حل مسئله، در وهله اول و قبل از رجوع به روایات خاصه، لازم است که مفاد قاعده عامه ای که ناظر به مسئله فرع است را بررسی کنیم که بدون نظر گرفتن روایات، مفاده قواعد اولیه چه می باشد.

ضرورت این عمل آنجا نمایان می شود که مجبور می شویم به خاطر تعارض بین دسته های روایات تن به تساقط آنها بدهیم، و یا بخواهیم برای قبول یکی از اطراف عارض، رجوع به طرفی کنیم که مطابقت بیشتری دارد.

درباره مفاد این قاعده، استظهارات مختلفی وجود دارد که ما هر کدام از استظهارات را مطرح و آن را خصوصا از زبان دو فقیه مورد نظر یعنی سیدکاظم حائری و آیت الله قاضی، مورد نقد و تحلیل قرار می دهیم.

استظهار اول

استظهاری که وجود دارد اینگونه روایات را ترسیم می کند که یمین فقط باید از سوی مدعی پذیرفته شود و قسم فقط از سوی منکر. در نتیجه حق منکر با یمین ثابت شدنی نیست و حق مدعی هم با یمین.

ذکر شده توسط سیدکاظم حائری در القضاء فی الفقه الاسلامی]

یعنی وقتی گفته اند که یمین بر مدعی علیه است، بدین معنا اشاره دارد که یمین از منکر رفض می شود و مقبول نمی شود .

در نتیجه بر منکر فقط یمین است و از او فقط یمین پذیرفته می شود .

اگر این محتمل با بپذیریم آن تفسیر اول تائید می شود.

حال برخی می گویند نفوذ یمین منکر کاملاً مخالف و معارض با مفاد این قاعده است، و برخی می گویند در حاتی که مدعی یمین دارد بنا بر قاعده باید حق را به مدعی بسپاریم، اما آیا یمین منکر نافذ است یا خیر؟ میگویند که روایت در این باره ساکت است در ذیل رویکرد دوم :

[ذکر شده توسط سیدکاظم حائری در القضاء فی الفقه الاسلامی]

اینکه روایت را به این تفسیر کنیم که یمین منکر ارزشی در عرض یمین مدعی ندارد، به اینکه بگوییم اگر مدعی یمین بیاورد حکم حاکم باید وفق یمین او باشد حتی اگر منکر هم یمین ای داشته باشد .

حال اگر مدعی یمین ای بیاورده باشد اگر بگوییم که یمین منکر نافذ است این مخالف با آنچه که از روایت فهمیده می شود نیست.

استظهار دوم :

استظهاری که وجود دارد اینگونه روایت را ترسیم می کند: اینکه در روایت گفته شده یمین برای مدعی است و قسم برای منکر، برای تعیین وظیفه برای طرفین است که ادعای چه کسی با چه چیزی برعهده اش است که ثابت می شود و وظیفه او این است. در این تفسیر و استظهار گفته می شود منظور قاعده این است که بر عهده منکر نیست برای اثبات انکارش حتماً یمین بیاورد و با صرف یمین حق او اثبات می شود.

درقبال این تفسیر هم دو رویکرد وجود دارد که درعین حال خیلی بهم نزدیک هستند و اختلافشان اندک است:

رویکرد اول در پاسخ به این سوال که حال بعد از تعیین وظیفه طرفین، منکر بینه بیاورد چه؟ میگویند بر اساس روایات باب بینات که اطلاق در نفوذ بینه دارد که شامل منکر هم می شود، بینه منکر نافذ است. در نتیجه اگر مدعی بینه بیاورده باشد و منکر بینه آورده باشد، بینه او نافذ و حکم بدون نیاز به قسم برای او اثبات می شود و در صورت تعارض با بینه مدعی، به خاطر حجیت اش بر اساس روایات باب بینات، تساقط رخ می دهد.

ان الروایة انما دلت علی ان المدعی هو الذی یطالب بالبینه و منکر هو الذی یطالب بالیمین .
آقای حائری ادامه می دهند درباره منظور این محتمل که : اینکه بینه منکر نفوذی ندارد، روایت هم بر آن دلالت ندارد .

پس به اطلاق دلیل نفوذ بینه برای اثبات نفوذ بینه منکر تمسک می کنیم .

"ولیکن ذاک الاطلاق هو نفس قوله «البینه علی المدعی» المشیر حسب دلالة المقام الی ما هو بینة علی الواقع، و کاشف عنه عقلائیا قبل مرحلة القضاء "

ایشان در آخر نتیجه این استظهار را اینگونه بیان می کنند :

نتیجه اینکه اگر مدعی بینه نداشت و منکر بینه ای اقامه کرد، از او قبول می شود. و اینجا دیگر حاجتی به یمین او نیست. و اگر باهم بینه ای اقامه کرده اند چه؟ اینجا تعارض که می کنند تساقط رخ می دهد و نوبت یمین منکر می شود.

رویکرد دوم که جناب آقای سید کاظم حائری آن را مطرح می کنند بر این اساس است که دو نوع حجیت داریم یک حجیت ذاتی و دیگری حجیت قضائی که در حکم و قضاوت قضائی ناذ و موثر است.

بینه منکر بر اساس روایات باب بینات حجیت ذاتی کاشف از واقعیت دارد، اما به خاطر قاعده این باب که م یگوید بر عهده منکر است که یمین بیاورد و برعه ه مدعی است که بینه بیاورد، این بینه منکر حجیت قضائی ندارد. در نتیجه اگر منکر فقط بینه داشت، حجیت قضائی ندارد و حقیق با قسم ثابت می شود. و گر با بینه مدعی همراه بود، به خاطر حجیت ذاتی باعث تساقط می شود اما باز هم برای اثبات حجیت قضائی باید یمین آورد.

در نتیجه در این رویکرد، نه مانند استظهار اول، حجیت ذاتی را از بینه منکر سلب می کنیم، و نه مانند رویکرد اول استظهار دوم، حجیت قضائی را بی دلیل برای بینه منکر ثابت می کنیم.

[مطرح شده توسط سید کاظم حائری در القضاء فی الفقه الاسلامی]

بینه منکر ساقط از اعتبار نیست در نهایت. آنگونه احتمال اول می گوید.

و حجیت قضائی هم ندارد، آنچنان که احتمال دوم اثبات می کند .

بلکه حجتش به حجیت ذاتی است، ینی حجیتی که قبل قضاء ثابت است، و حجیت ذاتی غیر از حجیت قضائی است. ای بسا که چیزی که ذاتا حجت است ولی قضائاً حجت نیست. مانند ید. و بالعکس اش هم ممکن است. مانند یمین

حال روایت دلالت بر این دارند که : بینه ای که ذاتا حجیت دارد نزد عقلاء و کاشف از واقع است، در باب قضاء بر عهده و وظیفه مدعی است که برای اثبات قول خودش بیاورد .

پس در روایت، امضای حجیت ذاتی رخ می دهد و اشکالی ندارد که بینه بینه در حد ذاتش حجت بر واقع باشد، چه برای اثبات چه برای انکار شده باشد. (یعنی چه از سوی مدعی باشد چه از سوی منکر)

حالاگر مدعی بینه نداشته باشد و منکر بینه داشت چه؟ اینجا بینه از یمین او را مستغنی نمی کند. چرا که بینه حجیت اش ذاتی اثبات شده است و شارع امضا کرده در باب قضاء ولی حجیت قضائی اش اثبات نشده در اینجا پس یمین هم لازم است و برای حجیت قضائی .

و روایت بر این دلالت دارد که منکر باید یمین بیاورد حتی اگر بینه هم داشت . حال اگر بینه منکر و مدعی تعارض داشته باشند، اینجا تعارضشان در مرحله حجیت ذاتیه شان است در نتیجه تساقط می کنند .

پس از این حجیت قضائیه ای که به بینه مدعی داده شده است همان بینه است که حجیت ذاتی دارد. یعنی حجیت قضائی به چیزی داده شده بود که حجیت ذاتی داشت. حال اینجا که بینه دارای حجیت ذاتی ساقط شد، از حجیت قضائیه هم ساقط می شود در نتیجه نوبت به یمین منکر می رسد.

آقای سیدکاظم حائری در شرح تمییز بین حجیت ذاتی و قضائی بیانشان اینچنین است :
آیا می توان از عبارت (البینه علی المدعی) این را برداشت که دلالت بر حجیت قضائیه برای بینه نه ذاتی به تنهایی، دارد؟

می گوید اگر عبارت (الیمین علی من ادعی علیه) نبود بله می شد. این عبارت چه معنی دارد؟ این عبارت از حجیت قضائیه برای بینه منکر منع می کند .

" و انما ارتكاز العقلاء علی حجیة البینه فلو تمّ علی الحجیة القضائیه بالنسبة للمنکر فهو مردوع عنه بقوله : «الیمین علی من ادعی علیه» . "

مناقشه و نقد استظهارات و تفاسیر

در نقد استظهار اول و تفاسیرش

[ذکر شده توسط سیدکاظم حائری در القضاء فی الفقه الاسلامی]

خب اینجا دو ادعا در تفسیر است : یک : منکر فقط باید یمین بیاورد (به چیز دیگری احتیاج نیست) دو : از منکر فقط یمین قبول می شود .

خب اولی را می توان از روایت برداشت کرد، ولی برداشت اولی تلازم ندارد که برداشت دومی هم باید باشد و روایت هم دلالتی بر این مطلب ندارد.

این تفسیر از این روایت مشکل است، حال آنکه روایت بر این دلالت دارد که آنکسی که از او بینه برای اثبات قولش طلب می شود مدعی است و آن کسی که از او برای اثبات قولش یمین می خواهیم منکر است .

اینجا یعنی دو مطلب وجود دارد: یکی اینکه ابتدائاً برای اثبات قول از چه کسی بینه می گیریم و از چه کسی یمین و مطلب دوم اینست که اگر منکر بینه بیاورد آیا از او قبول است و اگر منکر بینه بیاورد قیمتی دارد یا خیر؟

این مسئله مطلب دیگری است که در روایت به آن اشاره نشده و فقط ناظر به این است که بینه و یمین از جچه کسی است .

[توضیح ما] : یعنی اینکه بگویم تقسیمی است بین راه های اثبات به اینکه از چه کسانی این دو طریق استفاده می شود، در نتیجه به این معنا نیست منکر نباید بینه بیاورد و بینه منکر ارزشی ندارد بلکه به این معناست که اگر قرار باشد کسی بینه بیاورد او مدعی است و منکر لازم نیست بینه بیاورد .

حال بینه اش اگر بیاورد مقبول است؟ این مطلب دیگری است.

[ذکر شده توسط آقای قانلی]

روایات «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ» نیز بر این مطلب دلالت ندارد همان طور که در کلام صاحب جواهر و میرزای قمی و دیگران هم آمده است. درست است که تفصیل قاطع شرکت است اما تفصیل در وجوب بینه است نه در حجیت بینه. لذا مفاد روایت این است که اقامه بینه بر منکر لازم نیست نه اینکه اگر اقامه بینه کند بینه اش حجت نیست.

موکد آن هم این است که در همان روایات گفته شده است که در تمام حقوق بینه بر عهده مدعی است و یمین بر عهده مدعی علیه است مگر دم که یمین بر مدعی است و بینه بر مدعی علیه. مثل روایت ابوبصیر:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَكَمَ فِي دِمَائِكُمْ بِغَيْرِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي أَمْوَالِكُمْ حَكَمَ فِي أَمْوَالِكُمْ أَنْ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينِ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ وَحَكَمَ فِي دِمَائِكُمْ أَنْ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَنْ ادَّعَى عَلَيْهِ وَالْيَمِينِ عَلَى مَنْ ادَّعَى لَكَيْلًا يَبْطُلَ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۳۶۱)

آیا از آن روایت کسی استفاده کرده است که در موارد دم، بینه مدعی معتبر نیست؟! همان طور که آنجا چنین دلالتی وجود ندارد اینجا هم وجود ندارد و این قرینه باعث می‌شود که مراد از روایات «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» روشن شود و به نصوصیت دلالت می‌کند که منظور تعیین یمین و عدم جواز اقامه بینه نیست بلکه در مقام بیان حداقل چیزی است که بر هر کدام از طرفین دعوی لازم است.

ذیل رویکرد دوم استظهار اول :

[ناقد : سید کاظم حائری در الفقه فی القضاء الاسلامی]

اگر شارع گفته است که : یمین علی المدعی علیه؛ اگر دلالت داشته باشد بر اینکه بینه منکر از اعتبار ساقط است، این دلالت دیگر منحصر در فرض بینه داشتن مدعی نیست.

یعنی قاعده را شارع جعل کرده تا اگر مدعی بینه نیاورد، نوبت به یمین منکر برسد، پحتی اگر دلالت بر این نداشته باشد که بینه منکر از اعتبار ساقط است. این مهم نیست که بینه منکر حجت و ارزش و اعتبار دارد یا خیر، بلکه مهم اینست که اگر مدعی بینه نیاورد باید منکر، یمین بیاورد، آنچه بینه بیاورد چه نیاورد

[توضیح]

آنچه که فهمیده می‌شود این گونه است که اگر بینه منکر در هنگام بینه مدعی قبول نیست، و تنها در صورتی قبول است که مدعی بینه نداشته باشد، اینجا وقتی منکر می‌تواند یمین داشته باشد، و هیچ بینه ای هم با او تعارضی ندارد به اینکه بگوییم بینه او قیمت و حجت است یا خیر چه فرقی دارد و فایده اش چیست.

اشکال آقای حائری به این نکته اشاره دارند اگر بینه منکر در بینه مدعی قبول نیست، دیگر وجهی ندارد که در عدم بینه مدعی قبول بشود، که وقتی از حجیت و ارزش ساقط شد دیگر در فقدان بینه مدعی هم که دیگر باقی نمی‌ماند. در نتیجه : وقتی منکر باید یمین داشته باشد، دیگر بینه داشتن او معنا ندارد وقتی از اعتبار ساقط شده است.

در نقد استظهار اول و رویکرد اول بطور خاص

نقد رویکرد اول

[ناقد : سید کاظم حائری در القضاء فی الفقه الاسلامی]

اطلاق «الیمین علی من ادعی علیه» می‌گوید : منکر با یمین بیاورد، چه بینه بیاورد چه بینه نیاورد .
خب وقتی اطلاقش اینچنین دلالت دارد، ناچاراً باید گفت که بینه برای اثبات قولش کفایت نمی‌کند، چراکه اگر کافی بود دیگر نیازی به یمین منکر نبوده است .

البته این به معنای عدم کفایت است نه عدم اعتبار و سقوط بینه منکر از اعتبار، تا بگوییم که برای معارضه با بینه مدعی صلاحیت ندارد .

نتیجه این است که آقای حائری می گویند : بینه منکر با بینه مدعی در تعارض می تواند قرار بگیرد، ولی مثل بینه مدعی که به تنهایی برای اثبات قولش کافی بود، به تنهایی کافی نیست و نیاز به یمین دارد.

با توجه به مناقشات استظهار دوم و تفاسیر دوم از آن اثبات می شود.

مرحله دوم : بررسی مقتضا و مفاد روایات گزارشی از کلیت مفاد روایات :

همانطور که بازگو کردیم روایات این باب در حل این مسئله که راه حل در هنگام تعارض بین بینه منکر و مدعی چیست، چهار دسته است. که مطلب اولیه این است که اولاً آیا بینه منکر نافذ است که از آن قبول می شود که براساس قاعده اولیه براساس تحلیل ها، باید گفت بینه منکر در این موارد حجیت قضائی ندارد، گرچه که حجیت ذاتی خودش را طبق روایات باب بینات دارد. و نفوذ حجیت ذاتی بینه منکر در باب قضا هم بر اساس این مطلب است که قاعده پذیرش و نفوذ بینه منکر را رد نکرده و ممنوع نساخته بلکه تنها تعیین وظیفه و حجیت قضائی کرده است، که اگر منع می کرد و این استظهار منع را داشتیم بینه منکر در وجه ذاتی خودش هم نافذ نبود.

در نتیجه روایات دسته اول ناظر به عدم حجیت و نفوذ بینه منکر هستند و روایات دسته دوم، ناظر به حجیت و نفوذ آن که سری اول آنها متناسب با قبول حجیت قضائی ان علاوه بر حجیت قضائی اش هستند ولی سری سوم دلالت بر نفی حجیت قضائی دارند.

و دسته سوم و چهارم روایات هم مانند دسته دوم، برای بینه منکر حجیت ذاتی را قبول می کنند اما مسئله اول این است که در هنگام تعارض دو بینه دارای حجت، چه اراه حلی اتخاذ می شود؟ که در این مسئله دسته اول روایات که از بحث خارج اند، اما دسته دوم می گوید که تعارض بینات و در نتیجه تساقط رخ میدهد و باید منکر برای اثبات حقتش وظیفه قضائی اش که یمین است را بیاورد.

و دسته سوم می گوید به خاطر تعارض دو بینه دارای حجیت تساقط رخ میدهد، و باید برای حل در صورت تساوی تعداد بینه قرعه انداخت

و دسته چهارم می گوید تعارض و تساقط و باید برای حل در صورت اکثریت تعداد عدول بینه یکی از طرفین، حکم را به نفع اکثر صادر کرد.

روایت دسته اول :

روایت منصور : مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصِ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلٌ فِي يَدِهِ شَاةٌ فَجَاءَ رَجُلٌ فَادَّعَاهَا وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ الْعُدُولَ أَنَّهَا وُلِدَتْ عِنْدَهُ وَ لَمْ يَهَبْ وَ لَمْ يَبِعْ وَ جَاءَ الَّذِي فِي يَدِهِ بِالْبَيِّنَةِ مِثْلِهِمْ عُدُولٌ أَنَّهَا وُلِدَتْ عِنْدَهُ وَ لَمْ يَبِعْ وَ لَمْ يَهَبْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «حَقُّهَا لِلْمُدْعَى وَ لَا أَقْبَلُ مِنَ الَّذِي فِي يَدِهِ بَيِّنَةٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا أَمَرَ أَنْ يُطَلَّبَ الْبَيِّنَةُ مِنَ الْمُدْعَى فَإِنْ كَانَتْ لَهُ بَيِّنَةٌ وَ إِلَّا فَيَمِينُ الَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ هَكَذَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» . [سند تهذيب - ج ٦ ص ٢٤٠]

روایت دسته دوم :

سرى اول :

روایت غياث بن ابراهيم :

سند ١ - مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [كافى - ج ٧ ص ٤١٩ ح ٦]

سند ٢ - مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [سند تهذيب - ج ٦ ص ٢٣٤]

أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اخْتَصَمَ إِلَيْهِ رَجُلَانِ فِي دَابَّةٍ وَ كِلَاهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ أَنْتَجَهَا فَقَضَى بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ وَ قَالَ لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِهِ جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ .

سرى دوم:

روایت اسحاق بن عمار :

سند ١ - مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ الْخَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [كافى - ج ٧ ص ٤١٩]

سند ٢ - مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْخَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [تهذيب - ج ٦ ص ٢٣٣]

أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دَابَّةٍ فِي أَيَدِيهِمَا وَ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا تُتَجَّتْ عِنْدَهُ فَأَحْلَفَهُمَا عَلَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحَلَفَ أَحَدُهُمَا وَ أَبِي الْآخَرُ أَنْ يَحْلِفَ فَقَضَىٰ بِهَا لِلْحَالِفِ فَقِيلَ لَهُ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ قَالَ أَحْلَفَهُمَا فَأَيُّهُمَا حَلَفَ وَ نَكَلَ الْآخَرُ جَعَلْتُهَا لِلْحَالِفِ فَإِنْ حَلَفَا جَمِيعًا جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ قِيلَ فَإِنْ كَانَتْ فِي يَدِ أَحَدِهِمَا وَ أَقَامَا جَمِيعًا الْبَيِّنَةَ قَالَ أَقَضَىٰ بِهَا لِلْحَالِفِ الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ .

دسته سوم :

روایت حلبی :

[سند تهذیب - ج ۶ ص ۲۳۵] : [لِحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ
ا قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ شَهِدَا عَلَى أَمْرٍ وَجَاءَ آخِرَانِ فَشَهِدَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ
فَاخْتَلَفُوا قَالَ « يَقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَأَيُّهُمْ قَرَعَ فَعَلِيهِ الْيَمِينُ وَهُوَ أَوْلَى بِالْحَقِّ » .

روایات دیگر :

• الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ زُرْعَةَ عَنِ سَمَاعَةَ قَالَ: إِنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى عَلِيٍّ فِي دَابَّةٍ
فَزَعَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنَّهَا أَنْتَجَتْ عَلَى مَذُودِهِ وَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيْنَهُ سَوَاءً فِي الْعَدَدِ فَأُقْرَعُ
بَيْنَهُمَا سَهْمَيْنِ فَعَلِمَ السَّهْمَيْنِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِعِلْمِهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبَّ
الْأَرْضِينَ السَّبْعِ وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ أَيُّهُمَا كَانَ صَاحِبَ
الدَّابَّةِ وَهُوَ أَوْلَى بِهَا فَاسْأَلْكَ أَنْ تُقْرَعَ وَتُخْرَجَ سَهْمُهُ فَخَرَجَ سَهْمُ أَحَدِهِمَا فَقَضَى لَهُ بِهَا. (تهذیب
الاحکام، جلد ۶، صفحه ۲۳۴)

• عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مِثْنَى الْحَنَاطِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ:
قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ شَهِدَ لَهُ رَجُلَانِ بَأَنَّ لَهُ عِنْدَ رَجُلٍ خَمْسِينَ دِرْهَمًا وَجَاءَ آخِرَانِ فَشَهِدَا بَأَنَّ لَهُ عِنْدَهُ
مِائَةَ دِرْهَمٍ كُلُّهُمُ شَهِدُوا فِي مَوْقِفٍ قَالَ أَقْرَعُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ اسْتَحْلَفَ الَّذِينَ أَصَابَهُمُ الْقَرْعُ بِاللَّهِ أَنَّهُمْ
يَحْلِفُونَ بِالْحَقِّ. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۴۲۰)

آقای قاتنی درباره دلالت این روایت می گویند : درست است که این روایت در مورد

تعارض دو بینة مدعی است اما فرض تعارض دو بینة است. هر چند شاید استفاده از آن

برای مورد بحث ما خیلی واضح نباشد.

• الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي
شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَجَاءَ آخِرَانِ فَشَهِدَا عَلَى غَيْرِ الَّذِي شَهِدَا وَاخْتَلَفُوا قَالَ يَقْرَعُ بَيْنَهُمْ
فَأَيُّهُمْ قَرَعَ عَلَيْهِ الْيَمِينُ فَهُوَ أَوْلَى بِالْقَضَاءِ. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۴۱۹)

• الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ ع إِذَا أَتَاهُ رَجُلَانِ بِشُهُودٍ عَدْلُهُمْ سَوَاءً وَعَدَدُهُمْ أَقْرَعُ بَيْنَهُمْ عَلَى
أَيُّهُمْ تَصِيرُ الْيَمِينُ قَالَ وَكَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ أَيُّهُمُ كَانَ لَهُ الْحَقُّ فَأَدِّهِ إِلَيْهِ ثُمَّ
يَجْعَلُ الْحَقَّ لِلَّذِي تَصِيرُ إِلَيْهِ الْيَمِينُ إِذَا حَلَفَ. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۴۱۹)

دسته چهارم :

روایت سکونی :

لَعَلِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي رَجُلَيْنِ ادَّعِيَا بَغْلَةً فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ شَاهِدَيْنِ وَالْآخَرُ خَمْسَةً فَقَضَى لِصَاحِبِ الشُّهُودِ الْخَمْسَةَ خَمْسَةَ أَسْهُمٍ وَ لِصَاحِبِ الشَّاهِدَيْنِ سَهْمَيْنِ. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۴۳۳)

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ عَنِ أَبِيهِ عَنِ آبَائِهِ عَنِ عَلِيِّ ع أَنَّهُ قَضَى فِي رَجُلَيْنِ ادَّعِيَا بَغْلَةً فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا شَاهِدَيْنِ وَالْآخَرُ خَمْسَةً فَقَالَ لِصَاحِبِ الْخَمْسَةِ خَمْسَةَ أَسْهُمٍ وَ لِصَاحِبِ الشَّاهِدَيْنِ سَهْمَانِ. (تهذيب الاحكام، جلد ۶، صفحه ۲۳۷)

روایات ابی بصیر :

• مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ شُعَيْبِ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْقَوْمَ فَيَدْعِي دَارًا فِي أَيْدِيهِمْ وَيَقِيمُ الَّذِي فِي يَدِهِ الدَّارَ الْبَيْنَةَ أَنَّهُ وَرَثَتُهَا عَنْ أَبِيهِ وَ لَمْ يَدْرِي كَيْفَ كَانَ أَمْرُهَا فَقَالَ أَكْثَرُهُمْ بَيْنَهُ يُسْتَحْلَفُ وَ يُدْفَعُ إِلَيْهِ وَ ذَكَرَ أَنَّ عَلِيًّا ع أَتَاهُ قَوْمٌ يَخْتَصِمُونَ فِي بَغْلَةٍ فَقَامَتِ الْبَيْنَةُ لَهُؤُلَاءِ أَنَّهُمْ أَنْتَجَوْهَا عَلَى مِذْوَدِهِمْ وَ لَمْ يَبِيعُوا وَ لَمْ يَهَبُوا وَ أَقَامَ هَؤُلَاءِ الْبَيْنَةَ أَنَّهُمْ أَنْتَجَوْهَا عَلَى مِذْوَدِهِمْ لَمْ يَبِيعُوا وَ لَمْ يَهَبُوا فَقَضَى بِهَا لِأَكْثَرِهِمْ بَيْنَةً وَ اسْتَحْلَفَهُمْ قَالَ فَسَأَلْتُهُ حِينَئِذٍ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الَّذِي ادَّعَى الدَّارَ فَقَالَ إِنْ أَبَا هَذَا الَّذِي هُوَ فِيهَا أَخَذَهَا بِغَيْرِ ثَمَنِ وَ لَمْ يَقُمْ الَّذِي هُوَ فِيهَا بَيْنَةً إِلَّا أَنَّهُ وَرَثَتُهَا عَنْ أَبِيهِ قَالَ إِذَا كَانَ أَمْرُهَا هَكَذَا فَهِيَ لِلَّذِي ادَّعَاهَا وَ أَقَامَ الْبَيْنَةَ عَلَيْهَا. (الكافي، جلد ۷، صفحه ۴۱۸)

بررسی سند روایات :

سند روایت منصور :

محمد بن حسن الصفار و ابراهیم هاشم، توصیف به ثقه امامیه و از اجلائی آنان شده اند. **نیاز به**

رفرنس]

مناقشه بر محمد بن حفص و بررسی نهایی سند

ترجمه منصور :

اولا باید بررسی شود که او چه کسی است؟

اینجا چند محمد بن حفص هست، یکی محمد بن حفص ضعیف قرح شده، یکی آنی که وکیل ناحیه مقدسه است، و موثق است. برخی گفته اند در این روایت اولی است و برخی گفته اند دومی.

آقای قاضی از آقای خوبی نقل می کنند که ایشان می گویند :

مرحوم آقای خوبی گفتند مرحوم اردبیلی در جامع الرواة اشتباه کرده است و تصور کرده است محمد بن حفص، همان وکیل ناحیه است و لذا توثیق دارد در حالی که محمد بن حفص که وکیل ناحیه است نمی تواند از منصور که از اصحاب امام صادق علیه السلام است روایت نقل

کند، هم چنین ابراهیم بن هاشم که از اصحاب امام رضا است از او نقل روایت نمی‌کند. فایل درس خارج بینه منکر - ص ۱۶ از ۳۱ نیاز به رفرنس به متن اصلی آقای خویی

حال باید ببینیم وضعیت او و در کل وضعیت سند روایت چگونه است.

دیدگاه سیدکاظم حائری

سیدکاظم حائری اعتقاد دارد که روایت منصور، مرسل است، و محمد بن حفص هم مردود و ضعیف است.

ایشان برای علت ضعف او صریحا نکته ای را متذکر نشده اند اما بطور کلی باید گفت که دلیل ضعف او مهمل بودن اوست. درباره اصطلاح مهمل و مجول این مطلب وجود دارد که وقتی اعلام رجالی نسبت به شخصی ادعای عدم شناخت می کنند این فرد مجهول می شود، اما هنگامی که اعلام رجالی هیچ توصیفی برای ذکر نکرد و در کتبشان متعرض آن نمی شوند نیازمند به رفرنس، این فرد مهمل قرار می گیرد که محمد بن حفص از دسته دوم آنان است.

تحقیق برای مرسله بودن روایت منصور :

دیدگاه آقای قاننی :

اما نتیجه تحقیق آقای قاننی این است که او ثقه است، به خاطر مبنای رجالی ای که می گوید وقتی یک ثقه مسلم از یک فردی بر مرات کثیره ای روایت نقل می کند نشان دهنده ثقه بودن آن فرد است که فرد ثقه اگر از یک ضعیف و مخدوشی بسایر زیاد روایت نقل کنند مخدوش می شود.

آقای قاننی در این باره بیان می دارند که : عرض ما این است که محمد بن حفص اگر چه آن شخص وکیل ناحیه نیست اما بر اساس کثرت نقل ابراهیم بن هاشم از او، قابل توثیق است چون ابراهیم از او کثرت نقل دارد و ابراهیم کسی نیست که از ضعفاء و مجاهیل کثرت نقل بکند. بنابراین به نظر ما روایت منصور از نظر سندی معتبر است . فایل درس خارج - ص ۱۶ از ۳۱

تحقیق :

برای محمد بن حفص در کتب ثمانیه هیچ توصیفی وارد نشده. یعنی باید گفت جزو کسانی نیست که تصریح به ضعفشان شده و نه حتی جزو کسانی هم نیست که تصریح به جهلشان شده باشد. بلکه طبق اصطلاح رجالی، مهمل می باشند.

طبق تحقیقات دو نفر از محمد بن حفص روایت می کنند: یکی همین ابراهیم بن هاشم است و دیگری محمد بن الحسن الصفار است، که تنها یک بار است که محمد بن الحسن الصفار از محمد بن حفص روایت می کند.

البته آقای خویی افراد دیگری را هم از روات این فرد نقل می کند :

و روی عنه ابراهیم بن صالح بن سعید ، و ابراهیم بن محمد ، و ابراهیم بن هاشم ، و اسماعیل بن مهران ، و محمد بن عبد الحمید . [معجم الرجال]

ولی نکته اینجاست که ابراهیم بن هاشم ۱۱۱ مرتبه از محمد بن فحس روایت کرده است که به نظر به اندازه ای که "اکثار" صدق کند می رسد.

و نکته مهم هم اینجاست که ابراهیم بن هاشم کسی بود که اولین بار حدیث کوفیین را در میان قمیین روایت کرده است، و آنهم قمیینی که معروف به سخت گیری و دقت در حدیث و نقل آن هستند تاجایی که کسانی که از ضعفاء روایت می کرده اند را از قم طرد و بیرون کرده اند. **ذکر**

رفرنس موجود

چگونه می توانیم بپذیریم که ابراهیم بن هاشم ثقه که شیخ بسیاری از روات است و در قم جوز منتشر کنندگان مهم روایت بوده است، به تعداد بسیار بالایی از یک ضعیف نقل روایت بکند، و نکته اینجاست که محمد بن فحس هم مصرح بالضعف هم نیست بلکه جتی مجهول هم نیست و مهمل شده است.

سند روایت اسحاق بن عمار :

تفاوت سندی ای که بین سند کافی و سند تهذیب است اینگونه است که کافی با واسطه محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن یحیی روایت نقل می کند و تهذیب بدون آن. سپس خشاب است و بعد غیاث که از اسحاق بن عمار روایت نقل میکند. محمد بن یحیی و احمد بن محمد بن یحیی و اسحاق بن عمار همگی ثقه امامیه هستند اما مشکل بر سر غیاث بن کلوب است که از عامه است و ثقه بودنش مشخص نیست.

مناقشه بر غیاث بن کلوب :

غیاث بن کلوب همانند سکونی، عامی است که توثیق خاص ندارد و تنها حالت توثیق آن کلمات شیخ طوسی در عده است که از یک مبنای خاص در میان طائفه شیعه امامیه بر اساس دستور خاص امام صادق علیه السلام، خبر می دهد.

اجمالا باید توضیح داد که مبنا این است که امام صادق علیه السلام دستور فرموده اند به اینکه هنگامی که درباره مسئله ای شیعیان روایتی از ائمه علیهم السلام نقل نکرده اند، بروید از روایاتی که غیر شیعه از عامه روایت کرده ند تمسک بجوید. که اینجاست که شیخ می فرمایند به خاطر این مبنا طائفه به روایات رواتی مانند سکونی و غیاث بن کلوب عمل کرده اند.

اختلاف نظری که در اینجا وجود دارد این است که برخی می گویند جدای اینکه این مبنای شیخ طوسی مجرای آن کجاست و چگونه است، کلمات شیخ برای این افراد یک توثیق محسوب می شود و آنها را ثقه می کند و ما می توانیم به روایاتشان عمل کنیم، و برخی هم اعتقاد دارند که کلمات شیخ طوسی در عده برای این افراد، اصلا دلالت بر وثاقت ندارد بلکه تنها عمل به روایتشان در جایی مطرح است که از امامیه روایتی وجود نداشته باشد.

حال برای غیث این مناقشه وجود دارد، که اگر متن شیخ طوسی در العده را دال بر توثیق بدانیم او ثقه است وگرنه او که از عامه است ضعیف است و نمی توان در این مسئله و باب که امامیه روایت داریم به روایات او عمل کنیم.

نظر سیدکاظم حائری :

ایشان درباره این مسئله، تحقیقشان را ذکر نکرده اند و صرفاً به بیان نتیجه بسنده نموده اند. ایشان اعتقاد دارند که روایت اسحاق بن عمار، تام السند است. که براساس دیدگاه دلالت بر وثاقت متن العده می تواند این حکم صحت داشته باشد.

نظر آقای قاننی :

" کلام شیخ در عده بر وثاقت او دلالت ندارد.

به نظر ما واضح است که مرحوم شیخ نسبت به افرادی مثل سکونی و غیث بن کلوب ادعای وثاقت نکرده است بلکه حرف او این است که چون روایت داریم که در موارد فقد نص به روایات منقول اهل سنت از امیرالمومنین علیه السلام عمل کنید به روایات آنها عمل می شود. ممکن است گفته شود لازمه این قول این است که عامی غیر ثقه بهتر از شیعه غیر ثقه باشد چون قول شیعه غیر ثقه معتبر نیست در حالی بر این اساس قول عامی غیر ثقه معتبر است. اما بیان ناتمام است چون اعتبار قول عامه در این موارد بر اساس یک تبیین عقلایی است و آن اینکه با توجه به فراگیری فقه اهل سنت سکوت ائمه علیهم السلام از نسبت مطلبی توسط آنها به پیامبر یا امیرالمومنین علیهما السلام علامت تایید و تقریر آن است و این تبیین عقلایی در مثل روایات غیر اهل سنت وجود ندارد چون فقه آنها فراگیری و شیوع آنها را نداشته است تا موضع گیری ائمه علیهم السلام را بطلد. لذا بر این اساس وقتی عامه از پیامبر یا امیرالمومنین علیهما السلام چیزی نقل می کنند یا حکم فقهی در بین آنها معروف و مشهور است با این حال ائمه علیهم السلام نسبت به آن سکوت کنند این نشانه صحت آن نسبت یا حکم است."

اما ایشان در انتها یک احتمال حل برای ثقه بودن او مطرح می کنند جدایی از متن شیخ طوسی : می توان بر اساس اعتماد حسن بن موسی الخشاب که راوی کتاب او است و هم چنین بر این اساس که از معاریفی بوده است که در مورد او قدحی وارد نشده او را توثیق کرد."

یعنی می گویند خشاب، از روایات ناقله از او روایتی نداشته بلکه به کتاب او اعتماد کرده و روایات کتاب را نقل کرده است.

لکن یک مسئله ای است که نقل از کتاب نمی تواند دلالت بر وثاقت داشته باشد که شاید به خاطر حفظ تراث انجام گرفته است.

تحقیق دلالت کلام شیخ در العده بر وثاقت :

متن کلام شیخ در العده اینچنین است :

و أما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو: أن يكون الراوي معتقدا للحق، مستبصرا، ثقة في دينه، متحرجا من الكذب، غير متهم فيما يرويه. فأما إذا كان مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه.

فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه و جب إطراح خبره.

و إن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، و يكون هناك ما يوافقها و جب العمل به.

و إن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه، و لا يعرف لهم قول فيه، و جب أيضا العمل به، لما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رويوا عنا فانظروا إلى ما رويوا عن علي عليه السلام فاعملوا به»، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، و غياث بن كلوب، و نوح بن دراج، و السكوني، و غيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام، فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه. [الاصول ج ١ ص ١٤٥]

همانطور که در متن شیخ طوسی می بینیم، ایشان درباره عدالت راوی ملاک هایی می آورند که از آنها عدم مخالفت در اعتقاد در اصل مذهب است.

سپس بررسی میکنند که اگر یک راوی این ملاک را در عدالت نداشت حکم عمل به روایت او چیست؟

در اینجا دو حالت مطرح می شود یا از موافقین در اصل مذهب و اهل عدالت روایتی هست، یا نیست. اگر هست یا روایت آنان مخالف با روایت این عامی است که در این صورت روایت عامی طرح می شود، یا روایت آنان موافقت با روایت عامی دارد که در این صورت به روایت عامی عمل میشود. حال مسئله جایی است که از اهل عدالت و مذهب روایتی نیست، که در اینجا براساس دستور امام صادق علیه السلام عمل به روایات آنان واجب است.

در انتهای شیخ طوسی می فرمایند " لاجل ما قلنا " به خاطر این مبنایی که ما ذکر کرده ایم است که طائفه به روایات امثال غیاث بن کلوب، عمل کرده اند. یعنی مسئله مطرح می شود که چرا طائفه به روایات اهالی از عامی مانند این افراد عمل کرده اند؟؟ آیا به خاطر وثاقت است؟ که شیخ می گوید نه به خاطر این مبناست که از امام صادق علیه السلام رسیده است.

یعنی بیانشان در این مقام ظهور دارد، که در انتها می گویند طائفه چه زمانی به روایات این افراد عمل کرده اند؟ فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه، وقتی روایت مخالفی از امامیه مطرح نشده بود و روایاتشان مورد انکارشان یعنی مثلا مخالف با اصل و قواعد اصلی مذهب نبود، به روایات شان عمل می کردند که این متن نشانگر این است که شیخ اصلا اینجا این افراد را توثیق نمی کنند و تنها

طرح یک قاعده کلی را برعهده داشته اند که اتفاقاً که توثیق نکردنشان صریح تر از این بیان باشد که بگوییم او را توثیق کرده اند .

آیت الله خوئی در باره این مسئله نظرشان وثاقت است که استدلال ایشان قابل استفاده است :

و ذکر الشیخ فی العده أنه من العامه، و لكنه عملت الطائفه بأخباره إذا لم یکن لها معارض من طریق الحق، و ینظر من مجموع کلامه أن العمل بخبر من یخالف الحق فی عقیدته مشروط بإحراز وثاقته و تحرزه عن الکذب، و علیه فی حکم بوثاقه غیاث بن کلوب و إن کان عامیا. (خوئی) سید ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه. ج ۱۴، ۱۳۷۲، ص ۲۵۴.

ایشان می گویند از مجموع کلام شیخ طوسی (یعنی آنجایی که ملاک های عدول را مطرح میکنند و درباره استثنائی در ملاک اول یعنی عدم مخالفت در اصل مذهب مطلبی را ذکر می کنند که قاعده ای در استثنای تنها همین ملاک است) بر می آید که عمل به مخالف در مذهب مشروط به احراز وثاقت او و دوری از کذب اوست.

یعنی اینکه شیخ طوسی مبنای عمل به روایات عامی در صورت نبود روایات امامیه را کی و در چه مقامی بیان می کنند؟ وقتی که ملاک های راوی عادل که می توان به روایتش عمل کرد را ذکر کرده اند: عدم مخالفت - مستبصر - ثقه در دین - دور از کذب - عدم اتهام در روایاتی که روایت کرده است. حال در اینجا برای ملاک اول می آیند استثنائی ذکر می کنند که این استثناء موجب استثناء در ملاک های دیگر نمی شود.

یعنی ما می توانیم به روایات عامه عمل کنیم به خاطر قاعده استثنائی امام صادق علیه السلام ولی درباره عدم کذب و وجود وثاقت در دین، استثنائی وجود ندارد که بخواهیم، به دروغگوی غیر ثقه عمل کنیم.

یعنی آقای خوئی می گویند: عمل به روایت سکونی و غیاث بن کلوب و امثالهم، به خاطر استثنا در ملاک اول یعنی مخالفت در اصل مذهب است نه به خاطر استثناء در ملاک های بعدی که وثاقت و عدم کذب است، در نتیجه این ها فقط از ملاک اول معاف اند ولی از ملاکهای دیگر معاف نشده اند.

در نتیجه عمل به روایت شان به دلیل ثقه بودنشان هم بوده است، و اگر کاذب و غیر ثقه بوده اند به روایاتشان عمل نمی شد، و اینکه با وجود عامی بودن به روایاتشان عمل شد، به خاطر قاعده استثناء امام صادق است. در نتیجه اینان فقط ملاک اول را نداشته اند ولی ملاک های دیگر را داشته اند.

در نتیجه کلام آقای خوئی این است که متن شیخ بر وثاقت دلالت دارد. که استدلال منطقی و محکمی هم هست.

بررسی باید شود که آیا استدلال آقای خوئی بی جواب است؟

در صورت درستی استدلال آقای خویی، استدلال آقای قائی جایی ندارد، و نتیجه، وثاقت غیاث بن کلوب خواهد بود. همانگونه که آقای سید کاظم حائری اعتقاد دارند.

- سند روایت غیاث بن ابراهیم :
- سند روایت حلبی
- سند روایات دیگر دسته سوم
- سند روایت سکونی
- سند روایت ابی بصیر

بررسی دلالتی روایات :

بررسی مفاد نهایی روایات :

درباره بررسی دلالتی روایات این مسائل مطرح می شود :

اولا آیا بین روایت دسته اول و دسته دوم تعارضی هست؟

برای تعارض، راه حل جمع در دلالت به این قول که روایات دسته دوم تخصیص و تقييد زننده روایات دسته اول هستند چگونه است؟

برای تعارض، راه حل طرح روایات دسته اول به خاطر ضعف در سند چگونه است؟

ثانیا آیا بین روایت دسته دوم و سوم و چهارم تعارضی هست؟

برای تعارض، راه حل جمع در دلالت به این قول که روایت دسته سوم و چهارم ناظر به موضعی هستند که اصلا منکر و مدعی واقعی به معنا یکامل وجود ندارد بلکه حالت شبیه به تعارض دو ادعا هست چراکه انکار منکر مطلق است که شامل صحت ادعای مدعی هم می شود و ادعای مدعی هم انکار منکر را رد نمی کند، در نتیجه روایات دسته دوم ناظر به انکار واقعی و ادعای واقعی است و روایت دسته سوم و چهارم ناظر به حالت عدم انکار واقعی و ادعای واقعی است در نتیجه تعارضی وجود ندارد و دسته دوم در محل خودش حکم کرده و دسته سوم و چهارم هم در محل خودش حکم کرده. این حل تعارض چگونه است؟

این جا دو رویکرد است:

رویکرد اول اعتقاد دارد که میان این دسته ها تعارضی نیست، روایات در صورت صحت روایت دسته اول که مردود است و تعارض در این حالت رفع می توانست بشود، می تواند حمل در دلالت شود، و میان روایت دسته اول و دوم با دسته سوم و چهارم تعارضی وجود ندارد و حل و جمع در دلالت مقبول است.

رویکرد دوم اعتقاد دارد که میان این دسته ها تعارض مستقر است، و روایت دسته اول سندش صحیح است و جمع در دلالت ممکن نیست و حل دسته سوم و چهارم با اول و دوم ممکن نیست. که در هنگام تعارض تساقط رخ می دهد و باید به مرجحات عمل کرد.

رویکرد اول : عدم تعارض و حل با جمع

حل تعارض بین دسته اول با دسته دوم

" حل با طرح روایت دسته اول "

دیدگاه سیدکاظم حائری این است که روایت منصور، مرسل، و به خاطر محمد بن حفص که ذیل بحث سندی روایت منصور بررسی کردیم، ضعیف است. دلیل ضعف او هم مهمل بودن اوست.

که آقای خوبی هم همین عقیده را دارا هستند . **نیاز به رفرنس**

مناقشه آقای قائنی:

در اینجا آقای قائنی قائل به صحت سندی روایت منصور است، ایشان مهمل بودن و عدم وثاقت محمد بن حفص را با مبنای توثیق با اکثر روایت ثقه حل می کنند. کسی که از محمد بن حفص (شاید بتوان گفت تقریباً تنها فرد) روایت می کند ابراهیم بن هاشم است، که قرائن در ثقه بودن بطور مسلم دارند و از روات مشهور هستند بلکه او اولین راوی حدیث کوفه در قم است که مشهور به سخت گیری در روایت هستند. در نتیجه روایت کردن او از کسی معنا دار، و مهم است. و اکثر در روایت از محمد بن حفص توسط ابراهیم بن هاشم، دلالت بر ثقه بودن او می کند.

" حل با تقیید زدن روایت دسته دوم با روایت دسته اول "

مسئله اینجاست که آیا دلالت روایت دسته اول اطلاق دارند تا بتوانیم با روایت دسته دوم تقیید بزنیم؟

روایت منصور برای دادن حکم به نفع مدعی و عدم قبول بینه منکر؛ صراحت در عدم پذیرش بینه منکر دارند، و برای آن به حکم الهی استناد می کنند. متن این قسمت روایت اینگونه آمده است :
حَقُّهَا لِلْمُدَّعِي وَ لَا أَقْبَلُ مِنَ الَّذِي فِي يَدِهِ بَيِّنَةٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا أَمَرَ أَنْ يُطَلَّبَ الْبَيِّنَةُ مِنَ الْمُدَّعِي فَإِنْ كَانَتْ لَهُ بَيِّنَةٌ وَإِلَّا فَيَمِينُ الَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ هَكَذَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ .

حال آنکه در روایت اسحاق و غياث بن ابراهیم، صاحب ید و خارج از ید که بینه می آورند، به بینه خارج از ید توجهی نمی شود، و در روایت اسحاق باید صاحب ید حلف بیاورد در غیر این صورت خارج از ید حلف بیاورد و در روایت غياث، صاحب ید مستقیماً بدون حلف، دارای حق می شود.

اینجا دیگر با اطلاق قابل حل نیست.

" حل با حمل "

آقای قائنی از میرزای قمی نقل می کنند که ایشان روایت منصور را بر حالتی حمل کرده است که دران هنگام دیگر با روایت اسحاق و غياث بن ابراهیم تعارضی اتفاق نمی افتد.

ایشان فرموده است مفاد روایت منصور این است که عمل به بینه مدعی و حجیت آن مشروط به عدم وجوب بینه منکر نیست و فحوص از بینه مدعی علیه لازم نیست و از او بینه مطالبه نمی کنند بله اگر مدعی علیه خودش بینه اقامه کند مانع حجیت بینه مدعی خواهد بود به خلاف بینه مدعی علیه که عمل به بینه او متوقف بر عدم وجود بینه برای مدعی است یعنی اگر مدعی علیه بینه اقامه کند، از

مدعی سوال می‌کنند که آیا بینه دارد یا نه و اگر بینه نداشت بینه مدعی علیه حجت است و این مفاد از عدم حجیت بینه منکر بیگانه است.

و البته احتمال دارد مراد ایشان این باشد که مفاد روایت منصور این است که حجیت بینه مدعی بر عدم وجود بینه مدعی علیه متوقف نیست نه اینکه اگر مدعی بینه نداشت، حق مدعی علیه با بینه ممکن نیست.

ممکن است تصور شود این توجیه با ذیل روایت منصور منافات دارد چون در ذیل روایت این طور آمده است: «لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا أَمَرَ أَنْ يُطْلَبَ الْبَيِّنَةُ مِنَ الْمُدَّعِي فَإِنْ كَانَتْ لَهُ بَيِّنَةٌ وَإِلَّا فَيَمِينُ الَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ هَكَذَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.» و معنای این جمله این است که اگر مدعی هم بینه نداشته باشد، باز هم مدعی علیه باید قسم بخورد و بینه او ارزشی ندارد و فقط بینه مدعی است که ارزش دارد.

"مناقشه آقای قائنی"

آن توجیه برای حل تعارض کافی نیست چون نتیجه حرف میرزا این بود که اگر جایی فقط ذوالید بینه داشته باشد و شخص خارج بینه نداشته باشد، بینه منکر معتبر است اما در محل بحث ما که مدعی هم بینه دارد، بر اساس روایت منصور بینه منکر حجت نیست و فقط بینه مدعی حجت است در حالی که مفاد روایت اسحاق و غیاث این بود که قول صاحب ید ثابت می‌شود. به عبارت دیگر مرحوم میرزا درصدد بیان این مطلب بودند که این طور نیست که بینه منکر مطلقاً فاقد اعتبار باشد و روایت منصور با اعتبار بینه منکر در جایی که مدعی بینه ندارد منافات ندارد اما در محل بحث ما که فرضی است که مدعی هم بینه دارد، بین روایت منصور و روایت غیاث و اسحاق تعارض است. فایل درس خارج بینه منکر - ص ۱۵ از ۳۱

حل تعارض بین دسته دوم با دسته سوم و چهارم

آقای سیدکاظم حائری قائل به این مطلب هستند که روایت دسته سوم و چهارم ناظر به محلی است که روایت دسته دوم با آن تعارضی ندارد و هرکدام مفادشان در محل بحث خودشان نافذ است.

نکته اساسی اینجا است که وقتی یک طرف منکر دارای ید است و دیگری مدعی خارج از ید، با قرعه حکم کردن ترجیحش معنا و حق نیست و به اکثریت هم رای دادن هم همین حالت را دارد. مگر اینکه حالت دیگری باشد که ادعا و انکار واقعی وجود نداشته باشد.

می‌گویند به طور کلی و اولیه، ترجیح نمی‌تواند بر اساس عدد باشد، چراکه دو طرف دعوا یک جایگاه خاص داشته و طرفی مدعی و دیگری منکر است و منکر بینه آورده علاوه بر مدعی که تساقط این بیانات را به دنبال داشته و یمین منکر حق را برای او اثبات می‌کند.

برای اثبات این که عدد موثر نیست می گویند. اطلاقی که در قاعده و روایات هست، اکثریت را ندارد بلکه طرفین که کدام بینه آورده دخیل می کند و در انتها کسی است که بینه بی تعارض دارد یا یمین بعد اسقاط بینات.

محلّی که روایت دسته سوم و چهارم ناظر به آن هستند، در جایی هست که منکر با بیان انکار کند که مطلق باشد، بطوری که اگر ادعای مدعی هم قبول بشود، هردو اظهار، صحیح باشند در نتیجه انکار او همانند ادعائی باشد که که ادعای مدعی خارج ید را انکار و رد نمی کند.

در اینجا دو طرف وجود دارد یکی ید دارد و دیگری ید ندارد، در عین حال نه دارای ید منکر واقعی است و نه کسی که ید ندارد مدعی واقعی در نتیجه اینجا تقدم هیچ کدام از طرفین ترجیحی ندارد، و هردو که بینه بیاورند بینه شان ساقط است به خاطر تعارض مستقر بین دو شیء به یک اندازه حجت که ترجیحی میانشان نیست که به قول مدعی عمل بشود چرا که مدعی واقعی وجود ندارد. در نتیجه به مرجحات خارجی دیگری عمل می شود که یکی قرعه است در حالت تساوی و یکی دیگر عمل به تعداد بیشتر است وقتی که تساوی موجود نبود.

آن هنگام که دعوی بین منکر و مدعی به حالتی در آید که شبیه فرض اختلاف متداعیین بشود. یعنی هردو بر ادعائی باشند که در واقع تکاذبی میان آنها برقرار نمی سازد. یعنی به گونه ای شود که منکر به بیانی ادعای مدعی را انکار کند که با صحت ادعای مدعی سازگار بوده و با اثبات انکارش کذب ادعای مدعی ثابت نشود یا با اثبات ادعای مدعی کذب انکار منکر ثابت نشود. ولی بگونه ای نیست که اختلافشان را بردارد بلکه نفس مقام و حالتی که وجود دارد، اختلاف است .

مثلا ملکی در ید فردی است، و مدعی می گوید این مال در ملک من است، ولی صاحب ید، انکارش به ادعائی باشد به این شکل که من این مال را پدرم ارث بردم و نمی دانم چگونه است حال آن .
خب تکاذبی میان ادعا و انکار نیست چرا که ممکن است پدر منکر مالی که به ارث او رسانده غصب کرده باشد، یا هرچه،

ولی در اینجا اختلافی در نفس مقام است و آن در ید منکر بودن ملک است .
خب در اینجا، تکاذب ثابت مستقر میان شان نشده است، که راه حل در اینجا به نص ائمه علیهم السلام، اینست که آنکه بینه بیشتری داشت حلف به سوی آن متوجه می شود.

رویکرد دوم : تعارض مستقر بین روایات

اثبات استقرار تعارض بین دسته اول با دسته دوم

آقای فائزی استدلال می کنند که محمد بن فحص، ثقه است. [در فیش مربوط ذکر شده]

نتیجتا روایت منصور صحیح است.

روایت اسحاق و غیاث هم، در فرض وثاقت غیاث بن کلوب و هم در فرض عدم آن، با روایت منصور، تعارض می کند.

هر دو که صحیحه باشند تعارض مستقر است (رد حل آقای خویی)
توجیه محقق قمی در حالتی که مدعی بینه نداشته باشد را می توان پذیرفت اما محل نزاع ما وقتی است که هر دو بینه دارند که این توجیه از روایت با توجه به دلالتی که درباره محل بحث دارد نارسا و ناتمام است و حلال تعارض نمی باشد.
نتیجه اینکه :

و روایت منصور، تساقط است و مرجع عموم فوق است که آن هم دلیل حجیت بینه است که در این مورد به تعارض داخلی مبتلاست و بعد از آن مرجع ید است که نتیجه آن موافق با روایت اسحاق و غیاث است. البته مساله ترجیح یکی از این دو روایت بر اساس موافقت با عامه بعدا خواهد آمد. فایل درس خارج بینه منکر - ص ۱۶ از ۳۱

اثبات استقرار تعارض بین دسته سوم و چهارم با دسته اول و دوم

نسبت بین روایت منصور و روایات قرعه و ترجیح به عدد هم عموم و خصوص من وجه است و لذا تعارض بین آنها نیز محکم است چرا که روایت منصور به فرض ید یکی از دو نفر بر مال اختصاص دارد اما از جهت اینکه بینه دو طرف مساوی هستند یا از نظر عدد متفاوتند اطلاق دارد و روایات قرعه اگر چه به فرض تساوی دو بینه اختصاص دارند همان طور که روایات ترجیح به عدد به اختلاف در تعداد اختصاص دارند اما از جهت اینکه یکی از آنها بر مال ید داشته باشد اطلاق دارند.
آقای قاضی در باره تعارض بیان می دارند :

**سومین دلیلی که به عنوان مانع از روایت غیاث و اسحاق قابل بیان است روایات معتبری است که در آنها در فرض تساوی بینه مدعی و مدعی علیه به قرعه حکم شده است و نسبت بین این روایات و روایت غیاث و اسحاق عموم و خصوص من وجه است.
فایل درس خارج بینه منکر ص ۱۶ از ۳۱**

چرا اصلا بین این دو روایت تعارضی هست؟

آقای قاضی (ص ۱۷ از ۳۱) : اما حکم به تعارض از این جهت است که مفاد روایت حلبی این است که در فرض تساوی باید قرعه زد و مفاد روایات ترجیح به اکثریت این است که در فرض عدم تساوی نیز ترجیح با بینه بیشتر است بنابراین برای روایت اسحاق که مفاد آن ترجیح قول ذوالید است مورد باقی نمی ماند و لذا تعارض رخ می دهد.

مثل موردی که «یجب اکرام العلماء» باشد و «یستحب اکرام العالم العادل» و «یکره اکراه العالم الفاسق» که اگر چه بین خود «یجب اکرام العلماء» و هر کدام از دو دلیل دیگر تنافی وجود ندارد و جمع عرفی به تخصیص وجود دارد، و بین خود دو خاص هم تنافی وجود ندارد اما بین مجموع آنها تنافی است و این بحث با بحث انقلاب نسبت مرتبط نیست هر چند بین خود علماء

اختلاف است که آیا تعارض بین سه دلیل در عرض یکدیگر است یا تعارض بین مجموع دو خاص و عام است.

بررسی مرجحات بعد از تعارض مستقر بین روایات :

کدام مرجح مقدم است؟

نظر آقای قاضی : عمل به مخالف عامه

آقای قاضی بعد از اینکه اثبات کرده اند که بین هم روایت اسحاق هم روایت منصور با روایت قرعه و ترجیح به اکثر، تعارضی مستقر و محکم وجود دارد، راه حل را تساقط و ترجیح به ملاکات تخییر و ترجیح متعارضات دانسته اند و اولین و اولی ترین مرجح را از مخالفت با عامه شروع شده می دانند :

به نظر می رسد این موارد از جایی است که باید بر اساس جهت صدور و مخالفت با عامه ترجیح داد. روایات ترجیح به قرعه و ترجیح به کثرت خلاف عامه هستند و هیچ کدام از اهل سنت مطابق مضمون آنها فتوا ندارند اما روایات ترجیح به ید یا ترجیح بینه خارج مفتی به اهل سنت است. ترجیح به ید که قول مشهور اهل سنت است که به اهل مدینه و شام و شافعی و نخعی و ... منتسب است و عدم پذیرش بینه منکر قول مشهور منسوب به احمد است. لذا روایت اسحاق و غیاث و روایت منصور موافق با نظرات اهل سنت است ولی روایات قرعه و ترجیح به کثرت از اهل سنت موافقی ندارند. در نتیجه اگر نوبت به ترجیح برسد این دو طایفه از روایات ترجیح دارند.

نظر دیگران : شهرت

برخی این دیدگاه را مطرح کرده اند که در روایت عمر بن حنظله ترجیح به مخالفت با عامه از ترجیح به شهرت متاخر است یعنی ابتدا باید بر اساس شهرت ترجیح داد و اگر هر دو مشهور بودند باید بر اساس مخالفت عامه ترجیح داد.

آقای قاضی این دیدگاه را اینگونه نقل می کنند:

گفته شده که ترجیح به شهرت مقدم بر ترجیح به مخالفت با عامه است و مراد از شهرت هم شهرت فتوایی است نه شهرت روایی و که شهرت مطابق با روایت منصور است و اینکه بینه داخل اصلا حجت نیست و بلکه چه بسا ترجیح به قرعه و اکثریت در فرضی که یک از آنها بر مال ید دارد یا قائل ندارد یا افراد خیلی کمی به آن قائلند. پس باید بر اساس ترجیح به شهرت باید روایت منصور بر سایر روایات مقدم باشد.

مناقشه آقای قاضی در

اولا : مناقشه در وجود شهرت

آقای قاضی اعتقاد دارند که در میان این روایات و در باره این مسئله، شهرتی که مورد نظر روایات باب ترجیحات است، موجود نیست که بخواهیم آن را مقدم بدانیم. ایشان می فرمایند :

درست است که در روایت ترجیح به شهرت بر ترجیح به مخالفت با عامه مقدم است اما در جایی است که در مقابل قول مشهور یک قول دیگر وجود دارد که آن قول شاذ است اما در جایی که در مقابل قول مشهور، اقوال متعدد دیگری وجود دارد (که محقق نراقی^۲ نه قول نقل کرده است) شنود نخواهد بود تا ترجیح به شهرت معنا داشته باشد. به عبارت دیگر شهرت در مقابل شنود است که مرجح است نه هر شهرتی و لو در مقابل شاذ نباشد. همان طور که مفاد روایت این نیست که هر قول شاذی فاقد اعتبار است بلکه یک قول شاذ در مقابل یک قول مشهور فاقد اعتبار است. پس جایی که نه قول وجود دارد که یکی از آنها مشهور است و باقی آنها مشهور نیستند بر اساس این روایت ترجیح با شهرت نیست.

نتایج :

نتیجه قبول و ترجیح با تقدم عمل به مخالفت با عامه :

اگر قول آقای قاضی در استقرار تعارض قبول شود، و این که باید تعارض در مخالفت با عامه باشد، روایات قرعه و ترجیح به اکثر، قبول می شوند، چراکه تساقط بین طرفین، و یمین منکر، مفادی است که از عامه (اسحاق و غیاث بن کلوب) هر چند ثقه، روایت شده است. در نتیجه ترجیح بین مفادی که از عامه روایت دارد و مفادی که از امامیه روایت دارد، این است که با عامه مخالفت کنیم و روایت امامیه را قبول کنیم.

گفتیم این ترجیح تنها در صورتی صحیح است که جمعی و حل تعارضی که سید کاظم حائری انجام داده اند رد شود و مورد قبول واقع نشود و تعارض استقرار یابد.

اینکه این نتیجه چقدر متناسب با قاعده است باید بگوییم : قاعده بر اساس هر دو تفسیر ساکت از حالتی است که بین بینه مدعی و بینه منکر تعارض رخ می دهد. یعنی تنها حجیت قضائی بینه منکر را رد می کند ولی در تعارض بین بینات، تفسیر اول می گوید که بینه منکر حجیت ذاتی هم ندارد و تفسیر دوم می گوید که قاعده از این حالت ساکت است و حل آن تاثیر و نفوذ اطلاق روایات باب بینات است در اینکه بینه منکر حجیت ذاتی خودش را داشته باشد و در این حالت تاثیر بگذارد چون قاعده ساکت است.

نتیجه این می شود روایات ناظر به تکلیف درجایی هستند که قاعده نسبت به آن ساکت است براساس تفسیر دوم و عمل به روایت تعارض خورده و باید حل شود که در این حالت قبول آن با روایت دسته سوم و چهارم است.

که می توانیم بگوییم روایات اطلاق قاعده د ر هردو تفسیر را تقیید می زنند. اما اشکالی هست این است که اطلاق و حکم دهی برای حالت سکوت قاعده با روایتی است که ساقط نشده باشد، روایات باب بینات حلال سکوت و تقیید زننده اطلاق اند و ساقط نشده اند ولی اگر تعارض مستقر آقای قائلی قبول بشود، نمی توان با نتیجه قرعه و اکثر، سکوت و اطلاق قاعده را حل کرد چراکه این روایات کاملاً ساقط شده اند.

نتیجه قبول ترجیح با تقدم شهرت :

ترجیح با شهرت در جایی است که شهرت باشد، آقای قائلی تقدم آن را رد نکرد اما وجود شهرت را رد کرده اند. چراکه همه اقوال مشهور هستند و اقوال شاذی نداریم. و روایات باب ترجیحات ترجیح به شهرت را جایی صحیح می دانند که شهرت در مقابل شاذ باشد، حال آن که اینجا ما اگر بخواهیم تفاوتی در اقوال قائل شویم، تفاوت بین اشهر و مشهور است و شاذی نیست.

اما ادعا شده که شهرتی هست و شهرت برای روایت منصور است.

اگر براساس قول آقای قائلی و مبنای توثیقه با اکثر ثقه، محمد حفص را به خاطر اکثر ابراهیم بن هاشم ثقه بدانیم و ادعای سیدکاظم حائری را در ارسال روایت صحیح ندانیم، روایت منصور صحیح می وشد و در حالت استقرار تعارض، روایت منصور مقدم می شود و نتیجه این می شود که بینة منکر حجیت ندارد بلکه مطلقاً حجیت با بینة مدعی است.

و این نتیجه بر اساس تفسیر اول از قاعده اولیه کاملاً صحیح و متناسب است.

در تفسیر دوم هم درباره عدم حجیت قضائی بینة منکر است و بر اساس این تفسیر هم قاعده از تکلیف ما هنگام تعارض بینة منکر و مدعی ساکت است. که با قبول روایت منصور و ترجیح آن، قائلین می توانند بگویند که روایت منصور نصی برای مورد ساکت قاعده براساس هردو تفسیر است و در نتیجه متناسب هردو تفسیر برای قاعده می باشد.

البته مطلبی که درباره اینکه چه چیزی قابلیت حل سکوت و اطلاق روایات گفتیم به اینکه نباید ساقط شده باشد هم در اینجا قابل جریان است.

نتیجه عمل به تفصیل سیدکاظم حائری و عمل به روایت دوم

نتیجه این می شود که روایت دسته سوم و چهارم که حجیت شان به خاطر تعارض که رد شده، ساقط نشده است، در حالتی که بینات و انکار و ادعاها مطلق اند در حالت تداعی اند، در حالت تساوی راه حلشان قرعه است و در حالت عدم تساوی راه حلشان ترجیح به عدد بیشتر در عدول بینة است.

اما درحالتی که منکر و مدعی انکار و ادعایشان واقعی و رد کننده یکدیگر است، روایت منصور قبول نمی شود به خاطر ضعف در دیدگاه سیدکاظم حائری و روایت دسته سوم که کاملاً متناسب با تفسیر دوم از قاعده است این حکم را دربردارد که ما حجیت قضائی منکر را رد کنیم و حجیت ذاتی بینه منکر بینه مدعی را ساقط کند در تعارض رخ داده و نوبت به یمین منکر برسد بنا بر مفاد قاعده. این حل و مقتضای روایت درحالت تفسیر اول هم، مشکلی ایجاد نمی کند، چراکه نص خاص مخصص مفاد مطلق روایت است. اما در صورت عدم قبول ضعف روایت منصور بعد از قبول تفصیل سیدکاظم حائری، بین روایت منصور و اسحاق، تعارض مستقر می شود. ورد می شود. حل آخر هم ظاهراً روایات باب بینات در محفوظ بودن حجیت ذاتی بینه منکر می تواند باشد.

منابع :

- قرآن کریم
- غفاری، علی اکبر، کلینی، محمد بن یعقوب، و آخوندی، محمد. ۱۳۶۳-۱۳۶۵. الکافی. ۸ ج. تهران - ایران: دارالکتب الإسلامیة. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقی، ه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، و غفاری، علی اکبر. ۱۳۷۶-۱۴۱۷. تهذیب الأحکام. ۱۰ ج. تهران ایران: نشر صدوق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، و انصاری قمی، محمدرضا. ۱۴۱۷. العدة فی أصول الفقه. ۲ ج. قم - ایران: [ابی نا].
- خوئی، ابوالقاسم. ۱۳۷۲-۱۴۱۳. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. ۲۴ ج. قم - ایران: [ابی نا].
- حسینی حائری، کاظم. ۱۴۲۳. القضاء فی الفقه الإسلامی (حائری). ۱ ج. قم ایران: مجمع الفكر الإسلامی.