

## A Reflection on Hadith Evidences Regarding the Validity of Official and Ordinary Documents in Islamic Law

Yazdan Taherabadi · Department of Jurisprudence and Criminal Law, Higher Institute of  
Jurisprudence and Islamic Studies, Qom, Iran. [yazdan19111371@gmail.com](mailto:yazdan19111371@gmail.com)

### Abstract

#### 1. Introduction

The paper addresses the tension between traditional Islamic jurisprudence and contemporary legal practices concerning the use of documents as evidence. Traditionally, Islamic law has relied on methods such as the judge's knowledge, evidence [Bayyinah], confession, oath, and casting lots to prove claims. However, with the increasing reliance on official documents in modern legal systems, including those in Islamic countries, a new approach has emerged that often places documents above other forms of evidence. This article seeks to explore the validity of documents, both ordinary and official, within the context of Islamic law, particularly through the lens of hadith evidence.

#### 2. Research Question

The central research question explored in this article is: "To what extent can documents, both official and ordinary, be considered valid evidence in Islamic law, particularly in cases of conflict with traditional forms of proof such as Bayyinah and confession?" This question is vital for bridging the gap between contemporary legal practices and traditional Islamic jurisprudence.

#### 3. Research Hypothesis

The hypothesis proposed in the article is that presumptive documents do not constitute independent and authoritative evidence when compared to traditional methods such as knowledge, Bayyinah, and confession, according to hadith evidence. This hypothesis is founded on the Islamic principle derived from the Quran, specifically Surah Yunus, verses 36 and 59, which highlight the



non-validity of presumption and conjecture in judicial matters. Therefore, unless explicit hadith evidence supports the validity of documents, their authority remains questionable.

#### **4. Methodology & Framework, if Applicable**

The methodology involves Islamic *ijtihad* (jurisprudential reasoning) through an extensive review of library resources, including classical and contemporary works of Islamic jurists and legal scholars. The framework of the study systematically addresses several key aspects:

Conceptual Analysis of Documentation:

Definition and significance of documents in modern legal systems.

Traditional Islamic views on written statements and their evidentiary value.

Examination of Quranic and Hadith Evidences:

Analysis of Quranic verses pertinent to documentation and presumption.

Scrutiny of hadiths that may support or refute the validity of documents as evidence.

Comparison of Contemporary Legal Practices and Islamic Jurisprudence:

Exploration of the contemporary legal framework's reliance on documentation versus traditional Islamic evidentiary methods.

Evaluation of Jurisprudential Opinions:

Review of various juristic opinions, highlighting the majority view against the independent validity of documents.

Examination of minority opinions supporting the use of documentation based on principles like maintaining order and eliminating hardship.

Critical Analysis of Practical Implications:

Discussion on the practical implications of adopting documentation as valid evidence, including potential benefits such as reduced judicial backlog and avoidance of false testimony.

#### **5. Results & Discussion**

The analysis of Islamic jurisprudential texts and hadith evidence reveals a predominant view among Islamic jurists that presumptive documents do not hold validity as independent evidence. The primary principle within Islamic law is the invalidity of presumptions. Despite some jurists acknowledging the use of documents as proof, it remains unclear whether this acceptance is due to the conclusive knowledge they provide or an absolute statement inclusive of presumptive documents.

The article examines several hadiths that discuss the validity of documents. Two narrations from Abdullah ibn Sanan and Omar ibn Yazid were scrutinized but were insufficient to establish documents as valid proof. Conversely, narrations from Abi Khadija, Hussein ibn Saeed, Sa'd ibn Hisham, and Sakouni were considered. Among these, the narrations from Abi Khadija, the second

narration from Sakouni, and Sa'd ibn Hisham did not provide clear or comprehensive evidence to invalidate the document's credibility. However, the narrations from Hussein ibn Saeed and the second narration from Sakouni were explicit and definitive, indicating that documents – whether ordinary or official – do not hold validity if they are presumptive.

The findings reinforce that the accepted methods of proof in Islamic law are limited to evidence [Bayyinah], testimony, confession, and oath. Other methods, including documents, do not hold the same status. If documents were inherently considered valid like Bayyinah and oath, they would have been explicitly mentioned and delineated within Islamic legal texts, similar to how the boundaries and conflicts of Bayyinah and oath are addressed.

## **6. Conclusion**

The conclusion drawn from the analysis is that most Islamic jurists do not regard presumptive documents and writings as valid forms of evidence due to the primary principle of the invalidity of presumptions. Although there are references to documents as proof within juristic discussions, it remains ambiguous whether this acknowledgment is due to the conclusive knowledge they provide or an absolute acceptance that includes presumptive documents. The hadith evidence analyzed supports the view that documents, unless providing conclusive knowledge, do not hold validity as independent judicial evidence. Thus, traditional methods of proof such as Bayyinah, testimony, confession, and oath remain the primary and most reliable means within Islamic jurisprudence.

**Keywords:** Official Document, Ordinary Document, Bayyinah, Evidence, Evidences in Substantiation of Claims, Judge's Knowledge.

## تأملی در ادله روایی اعتبار اسناد رسمی و عادی

یزدان ظاهرآبادی • گروه فقه و حقوق جزا، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران.

yazdan19111371@gmail.com

### چکیده

بی‌گمان اعتبار «سند» در اثبات معاملات و غیر آن در محاکم، از چالشی‌ترین مباحث جامعه حقوقی معاصر است. این پژوهش بر آن است تا اعتبار «سند» را - اعم از سند رسمی و سند عادی - در چارچوب دانش فقه اسلامی، با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی اجتهادی، تنها از منظر روایات بررسی نماید؛ چرا که روایات در عرصه اثبات اعتبار و یا عدم اعتبار اسناد، همواره مورد استشهاد فقیهان بوده است. در این جستار، برای اعتبار سند، به دو صحیحه عبدالله بن سنان و عمر بن یزید تمسک شد که هیچ‌یک تمام نبود، و برای عدم اعتبار سند، به شش روایت تمسک شد که از این میان، دلالت صحیحه حسین بن یزید، موقفه دوم سکونی و اطلاق مقامی ادله اثبات تام بود و اعتبار سند به وسیله آن‌ها نفی می‌شد. شایان ذکر است، نوآوری نویسنده در مقاله حاضر، توجه ویژه به روایات برای اثبات حجیت و عدم حجیت سند بود. وانگهی، حاصل بحث اجمالاً از این قرار است که سند ظن‌آور حجت نیست، و چه بسا دلیل بر عدم اعتبار آن نیز موجود است.

واژگان کلیدی: سند رسمی، سند عادی، بینة ادله اثبات دعوی، علم قاضی.



## مقدمه

علم، بینه، اقرار، قسم و قرعه از گذشته تاکنون راه‌های اثبات دعوی بوده‌اند. با پیدایش اسناد رسمی رویکردی در مجامع بین‌المللی و از جمله ایران حاصل شد که بر اساس آن، سند در همه امور معتبر است و حتی در فرض تعارض، بر شهادت مقدم می‌شود؛ به گونه‌ای که معتقدان به اعتبار اسناد به‌ویژه اسناد رسمی بر این باورند که عدم اعتبار این اسناد و توجه به بینه منجر به مشکلات اقتصادی، تراکم پرونده‌های قضایی، زمین‌خواری و... می‌شود. از این رو در مجامع حقوقی امروزی سند به‌عنوان یکی از معتبرترین طرق اثبات دعوی شمرده می‌شود. قانون مدنی ایران در ماده ۱۲۵۸، دلایل اثبات دعوی را ۵ مورد اقرار، اسناد کتبی، شهادت، امارات و قسم دانسته است. در ماده ۱۲۹۲ مقرر شده است «در مقابل اسناد رسمی یا اسنادی که اعتبار اسناد رسمی را دارد، انکار و تردید مسموع نیست و طرف می‌تواند ادعای جعلیت نسبت به اسناد مزبور کند یا ثابت نماید که اسناد مزبور به جهتی از جهات قانونی از اعتبار افتاده است». به موجب این ماده، اصل در اسناد رسمی یا اسنادی که اعتبار اسناد رسمی را دارند، صحت است و چنانچه شخص مقابل دارنده سند، مدعی بطلان و جعلی بودن سند شود، این ادعا مادام که به اثبات نرسد، مسموع نیست. در ماده ۱۳۰۹ قانون مدنی نیز آمده «در مقابل سند رسمی یا سندی که اعتبار آن در محکمه محرز شده [است]، دعوی که مخالف با مفاد یا مندرجات آن باشد، به شهادت اثبات نمی‌گردد». با تأمل در کتاب‌های فقهی حاصل می‌شود که مشهور فقیهان کتابت را که سند مصدق از آن است را معتبر نمی‌دانند و فرقی هم میان سند رسمی و عادی وجود ندارد. از این رو شورای نگهبان ماده ۱۳۰۹ قانون مدنی را خلاف شرع تشخیص داد (نظریه شماره ۲۶۵۵-۱۳۶۷/۸/۸). بنابراین، مشکلی که پدید می‌آید تعارض دو نگاه فقهی و حقوقی است که در یکی برخلاف دیگری سند معتبر است. پرسشی که در این راستا شایان طرح است، این است که آیا سند به لحاظ فقهی اعتبار دارد تا در فرض تعارض مقدم شود؛ زیرا تعارض میان دو حجت و دلیل است و افرادی که بحث تعارض را مطرح کرده‌اند، معتبر بودن سند را مسلم گرفته‌اند در حالی که این مطلب تأمل‌برانگیز و نیازمند واکاوی است. از این رو با اینکه دغدغه ابتدایی نگارنده بررسی فرض تعارض سند با راه‌های اثبات دیگر مانند بینه است، اما پیش از آن باید اصل اعتبار سند بررسی شود. توجه به این نکته لازم است که سندی که محل بحث در این نوشته است، سند ظن‌آور است؛ یعنی در این نوشته بررسی می‌شود که آیا سند را می‌توان به‌عنوان یکی از راه‌های ظنی مانند بینه و اقرار در معاملات

پذیرفت؟ بسیار روشن است سندی که علم‌آور باشد، حجت است و بعید است فقیهی در آن اشکال کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۳۰۴). از این رو اگر اثبات شود اسناد امروزی به‌ویژه سند رسمی علم‌آور است، اعتبار آن روشن است؛ چنان‌که نگارنده خود بر این نظر است. برای اعتبار سندی که مفید علم نیست، بلکه تنها ظن‌آور است چه‌بسا بتوان به ادله قرآنی - آیه ۲۸۲ سوره بقره - سیره عقلا و متشرعه، مفهوم اولویت، اخلال در نظام، حکم حکومتی و قاعده نفی عسر و حرج تمسک جست، اما آنچه در نوشته حاضر مطمح نظر است، واکاوی روایات است که قوی‌ترین و مهم‌ترین دلیل محل بحث است.

اهمیت بررسی اعتبار سند و گستره آن از این روست که صحبت درباره موضوعی است که بسیاری از املاک، اراضی و اموال مردم متکی بر آن است و در صورت عدم اعتبار آن مشکلات عدیده‌ای برای حکومت و مردم پیش خواهد آمد. یکی از مزایای کتابت و سند که بر اهمیت آن می‌افزاید، این است که در صورت اثبات حجیت آن می‌توان در لحظه ایجاد اختلاف از آن استفاده کرد و منتظر شهادت شهود و ادله دیگر نماند. حتی برخی حقوق‌دانان به‌عنوان یکی دیگر از مزایای سند نوشته‌اند عوامل وضعی که در مانند شهادت وجود دارد از قبیل کذب، عدم دقت و فراموشی، در کتابت مطرح نمی‌شود (سنهوری، ۲۰۰۹م، ج ۲، صص ۹۰ و ۹۱). فرضیه نویسنده این است که سند ظنی بر اساس روایات دلیل مستقلاً در مقابل ادله اثبات دعوی از قبیل علم، بینه و اقرار شمرده نمی‌شود.

پیشینه پژوهش: بحث از سند با این عنوان در زبان فقیهان یافت نمی‌شود، اما در ذیل باب کتابت قاضی به قاضی دیگر، فقیهان کلماتی مطرح کرده‌اند که مرتبط با بحث سند است (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۴۵). در مورد سند مقالاتی نوشته شده است از قبیل «تقدم سند بر شهادت با محوریت نقد ادله مخالفان» نوشته خروشی و دهقانی، «امکان‌سنجی ابطال سند رسمی با بینه» نوشته محجوب و پورسید، «رویکردشناسی فقهی تقدم اسناد رسمی بر عادی در نظام قضایی اسلامی» نوشته ساجدی و امساک، «تعارض بینه و سند رسمی از دیدگاه فقه و حقوق موضوعه ایران»، نوشته علیدوست و عندلیب، «ادله قرآنی اعتبار سند رسمی و چیرگی آن بر سایر ادله اثبات دعوی» اثر احسانی‌فر. چهار اثر نخست ناظر به تعارض سند با بینه است و در آن‌ها اشاره مختصر و ناقصی به برخی از ادله شده است و سپس به فرض تعارض پرداخته‌اند. نوشته اخیر نیز

به دلیل قرآنی - آیه ۲۸۲ سوره بقره - پرداخته و به روایات که محل بحث نوشته حاضر است، اشاره‌ای نشده است. جمع‌بندی کلی این نوشته‌ها از این قرار است که از آنجاکه رسالت اصلی آن‌ها رفع تعارض میان سند با ادله اثبات دیگر است، از این‌رو نگاه تفصیلی و دقیقی به ادله اعتبار سند به‌ویژه روایات نشده است؛ البته در این زمینه کتابی با عنوان اعتبار سند و تعارض آن با ادله دیگر در حقوق ایران و فقه امامیه اثر محمدجواد ارسطو وجود دارد که از این‌جا بر مقالات در این زمینه برتری دارد، اما بسیاری از ادله‌ای که ایشان بیان کرده‌اند، شایان نقد است. اخیراً نیز کتابی با عنوان انحصاری کردن نقل و انتقال اموال غیرمنقول در سند رسمی به کوشش اسماعیل آقابابایی بنی منتشر شده که مجموع چند نشست است که در مورد سند رسمی برگزار شده که رویکرد آن نیز بیشتر ناظر به بحث تعارض سند رسمی با بینه و سند عادی است. با وجود نواقصی که هر یک از نوشته‌های فوق داشتند، نویسنده بر آن شد تا تمام ادله روایی را که می‌تواند بر اعتبار یا عدم اعتبار سند اقامه شود، استقصا کند و به تحلیل آن‌ها بپردازد. توجه به این موضوع نیز لازم است که اصل اولی بر اساس آیات «... ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً...» (یونس، آیه ۳۶)، «الله اذن لکم ام علی الله تفترون» (یونس، آیه ۵۹) عدم اعتبار ظن است. از این‌رو در صورتی که دلیلی بر اعتبار آن اقامه نشود، حجت نخواهد بود حتی اگر دلیلی بر نفی اعتبار سند وجود نداشته باشد.

ترتیب نوشته از این قرار است که بعد از بررسی مفهوم سند و دیدگاه‌ها، نوشته در دو قسمت ادله اعتبار سند - عادی و رسمی - و ادله عدم اعتبار آن پیگیری می‌شود.

## ۱. تبیین مفاهیم

### ۱.۱. مفهوم سند در لغت و اصطلاح

سند در لغت: در لغت‌نامه دهخدا معانی انضمام چیزی به چیز دیگر، اعتماد و تکیه کردن، حجت، قبض، نوشته، دستاویز و... برای سند بیان شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص. ۲۲۰) اما به نظر می‌رسد بیشتر معانی به همان دو معنای نخست برمی‌گردد. بر فرض مثال، حجت از این باب است که انسان بر آن تکیه و اعتماد می‌کند. چنان‌که لغت‌شناسان زبان عربی نیز به معانی اول (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۱۰۵) و دوم (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص. ۲۳۲) بسنده کرده‌اند.

سند در اصطلاح: ماده ۱۲۸۴ قانون مدنی در تعریف سند بیان می‌کند «سند عبارت است از هر نوشته‌ای که در مقام دعوی یا دفاع قابل استناد باشد». طبق این تعریف دو عنصر نوشته و قابل

استناد بودن در مقام دعوی و دفاع، از ارکان متشکله سند شمرده می‌شود. ظاهراً تفاوت آن‌چنانی میان معنای اصطلاحی و لغوی نیست؛ زیرا فردی که در مقام دفاع یا دعوی از نوشته استفاده می‌کند، در واقع بر آن تکیه یا آن را ضمیمه ادعای خود می‌کند.

سند به حسب قانونی به دو قسم رسمی و عادی تقسیم می‌شود. سند رسمی در ماده ۱۲۸۷ قانون مدنی چنین تعریف شده است «اسنادی که در اداره ثبت اسناد و املاک یا دفاتر اسناد رسمی یا در نزد سایر مأمورین رسمی در حدود صلاحیت آن‌ها بر طبق مقررات قانونی تنظیم شده باشند، رسمی است». سند عادی نیز در ماده ۱۲۸۹ قانون مدنی چنین بیان شده است: «غیر از اسناد مذکوره در ماده ۱۲۸۷، سایر اسناد عادی است».

مفاهیمی مانند سفتجه و صک که در کلمات فقیهان و روایات (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص. ۵۲۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۷۸) به آن اشاره شده است، معنایی نزدیک به سند دارد. سفتجه در اصل فارسی و معرب آن، سفته است (عبدالمنعم، بی تا، ج ۲، ص. ۲۷۱). به حسب تعریف صاحب حدائق که برگرفته از لغت‌شناسان است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص. ۳۰۹)، سفتجه آن است که فردی مالی را در سرزمین الف به فردی می‌دهد و آن فرد نوشته‌ای به او می‌دهد تا مال خود را در سرزمین ب از فرد ثالث تحویل گیرد (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص. ۲۱۱). سفته به این معنا در زمان حاضر بیشتر شبیه برات<sup>۱</sup> است؛ گرچه بی‌شباهت به معنای سفته امروزی نیست (ارسطا، ۱۳۸۸، ص. ۲۸). فقیهان شیعه سفتجه را معتبر می‌دانند و بر آن ادعای اجماع نیز شده است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص. ۲۱۱). صک معرب «چک» (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص. ۴۷۵؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۴۴۲) و سندی بوده است که در معاملات نوشته می‌شد (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص. ۲۷۹)، اما بر اساس نظر برخی حقوق‌دانان این کلمه برای اسنادی استفاده می‌شد که متن آن‌ها یکی از عقود، ایقاعات یا اقرار بود (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص. ۸۵۹). پس صک اجاره به معنای سند اجاره، صک وقف به معنای سند وقف و صک اقرار به معنای اقرارنامه است؛ گرچه دلیل آن به صورت صریح بیان نشده است.

۱. برات نوشته‌ای است که شخصی به شخص دیگری می‌دهد تا مبلغی در وجه یا حواله‌کرد شخص ثالث در موعد معین پرداخت

کند (ستوده تهرانی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص. ۱۷۴).



## ۲. دیدگاه‌ها در اعتبار سند

از آنجاکه موضوع سند، موضوع جدیدی است، در کلمات فقیهان متقدم و متأخر در مورد اعتبار یا عدم اعتبار آن با شرایطی که سند امروزی دارد به صورت روشن اظهار نظر نشده است. در میان معاصران برخی بر این باورند که سند معتبر است و آن را به عنوان یکی از ادله اثبات پذیرفته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص. ۳۶۶) و حتی در فرض تعارض، آن را بر بینه مقدم کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص. ۱۴۱)؛ البته گفتنی است مشهور فقیهان بر این باورند که کتابت - سند مصداقی از آن است - به خودی خود اعتباری ندارد و در باب «کتابت قاضی به قاضی دیگر» بر این موضوع تصریح کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص. ۲۰۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص. ۴۴۵). صاحب جواهر با تعبیر «لا عبرة بالكتابة» بدان پرداخته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص. ۳۰۳)، اما در همین باب تفصیل میان حقوق ناس و حقوق الله به ابن جنید نسبت داده شده که ایشان در اولی کتابت را پذیرفته است برخلاف دومی (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص. ۲۰۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص. ۳۰۳). احتمال خصوصیت دو قول اخیر به باب کتابت قاضی به قاضی دیگر داده می‌شود، اما با تأمل در عبارات فقیهان به دست می‌آید که کتابت را در بیشتر ابواب فقهی نمی‌پذیرند. برخی فقیهان در باب وصیت به صورت مطلق (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص. ۸۸۷) کتابت را پذیرفته‌اند، اما مشهور، اعتبار آن را مشروط به فرض ناتوانی از به‌کارگیری الفاظ کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص. ۱۹). از آنجاکه سند مصداقی از کتابت است، بعید نیست بتوان برداشت کرد که غالب فقیهان سند را در صورتی که علم‌آور نباشد، معتبر نمی‌دانند و تنها در صورتی که مفید علم باشد، اعتبار آن روشن است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص. ۲۰۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص. ۳۰۴). این مطلب در کلمات برخی معاصران نیز به صراحت بیان شده است (حکیم، ۱۴۲۷ق، ص. ۱۱۴). در کلمات حقوق‌دانان نیز به این موضوع اشاره شده است و حتی برخی تصریح کرده‌اند که سند مفید علم است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵ ص. ۷۲). در جای دیگر نوشته‌اند علت اینکه در صدر اسلام به سند عادی به عنوان دلیل مستقل نظر نکرده‌اند، این بوده که اطلاعات افراد در سواد خواندن و نوشتن محدود بود و امکان نداشت که با استفاده از نظر کارشناس خط در مقابل جعل در هر دادگاه مبارزه صورت گیرد، اما امروزه که خطوط میخی ۲۵۰۰ سال پیش را می‌خوانند، از عهده تشخیص جعل در اسناد به‌خوبی برمی‌آیند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵، ص. ۷۴). یکی از حقوق‌دانان مصری به نقل از قانون مصر می‌نویسد راه‌های

اثبات شش مورد است. نخستین و مهم‌ترین آن کتابت است. ایشان در ادامه می‌نویسد کتابت می‌تواند طریقی برای اثبات وقایع و تصرفات قانونی باشد. چنین قوتی سابقاً برای کتابت وجود نداشت، بلکه در سابق، شهادت از اعتبار بیشتری برخوردار بود؛ زیرا در آن زمان‌ها کتابت به‌گونه امروزی گسترش نیافته بود و بیشتر به روایت اعتماد می‌کردند نه بر قلم و کتابت، اما بعد از مدتی کتابت مرسوم شد که ایجاد نشریات نیز کمک شایانی بدان کرد و در این زمان کتابت بر شهادت چیره شده است (سنه‌وری، ۲۰۰۹م، ج ۲، صص. ۹۰ و ۹۱). برخی افراد معتقدند نگاه فردی به فقه موجب عدم اعتبار سند رسمی شده است درحالی‌که اگر آن را به لحاظ مدیریت کلان اجتماعی دید، چاره‌ای از اعتبار آن وجود ندارد. روشن است که احکام ثانوی از قبیل حکم حکومتی برای مدت کوتاهی است و نمی‌توان جامعه را به‌صورت طولانی‌مدت با چنین احکامی اداره کرد (آقابابایی بنی، ۱۳۹۹، ص. ۷۰). در هر صورت، چه سند امروزی مصداقی از کتابت باشد که غالب فقیهان اعتبار آن را پذیرفته‌اند چه نباشد، باید ملاحظه کرد که آیا بر اساس روایات که مهم‌ترین دلیل اعتبار سند است، می‌توان وجهی برای اعتبار اسناد امروزی یافت؟

### ۳. ادله اعتبار سند از منظر روایات

#### ۱.۳ صحیحہ عبدالله بن سنان

این روایت توسط عده‌ای از اصحاب از احمد بن محمد بن خالد از پدرش از خلف بن حماد از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است. در فرازی از این روایت از امام پرسیده می‌شود که اول کتابی که روی زمین نوشته شد، چیست؟ حضرت می‌فرماید خداوند نوادگان آدم را یکی پس از دیگری به او نشان داد؛ به‌گونه‌ای که آن‌ها را دید. هنگامی که نزد داوود آمد، به خداوند عرضه داشت این کیست که او را پیامبر کردی و او را گرامی داشتی، اما عمر او کوتاه است؟ خداوند متعال به او وحی کرد این پسر تو داوود است. او چهل ساله است. من عمر و روزی را تقسیم می‌کنم و هر چیزی را بخواهم محو می‌کنم و هر چیزی را بخواهم اثبات می‌کنم و ام‌الکتاب نزد من است. پس اگر می‌خواهی مقداری از عمر خود را به او ببخشی. حضرت آدم گفت پروردگارا! من شصت سال از عمرم را به او اختصاص دادم تا داوود صدساله شود. سپس خداوند متعال به جبرئیل، میکائیل و فرشته مرگ فرمود بر او نامه‌ای بنویسید تا فراموش نکند. آن‌ها نامه را نوشتند و با بال‌های خود از گل‌علیین بر او مهر زدند. چون هنگام مرگ آدم رسید، فرشته مرگ

بر او آمد. آدم گفت ای فرشته مرگ! برای چه امری فرود آمده‌ای؟ گفت آمده‌ام تا جان تو را بگیرم، گفت شصت سال از عمر من باقی مانده است. گفت آن را به پسر تو داوود بخشیدی. سپس جبرئیل بر او نازل شد و نامه را برای او بیرون آورد. امام صادق (علیه السلام) گفت و به همین دلیل وقتی سند بر بدهکار صادر می‌شود، مدیون ذلیل می‌شود و سپس روح آدم را قبض کرد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۷۸).

سند روایت: در میان عده‌ای که از احمد بن محمد بن خالد برقی نقل می‌کنند، فرد جلیلی به نام علی بن ابراهیم بن هاشم وجود دارد. از این رو اشکالی بر سند روایت از جهت تعبیر «عده» وارد نیست. فرد محل بحث در این روایت، محمد بن خالد برقی است. مرحوم نجاشی ایشان را تضعیف کرده است و می‌فرماید «او در حدیث ضعیف است» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۳۳۵)، اما مرحوم شیخ طوسی ایشان را توثیق کرده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۳۶۳). آیت‌الله شبیری زنجانی نیز ایشان را از اجلای اصحاب می‌شمارد (شبیری زنجانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص. ۲۶۳). علامه حلی توثیق شیخ را بر تضعیف نجاشی ترجیح داده است (حلی، ۱۳۸۱ق، ص. ۱۳۹)، اما به نظر می‌رسد کلام نجاشی ظهور در تضعیف ایشان ندارد، بلکه تضعیف او ناظر به حدیث است به خاطر اینکه ایشان از ضعفا نقل و بر مراسیل نیز اعتماد می‌کرده است. از این رو با توثیق شیخ قابل جمع است (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص. ۷۳).

دلالت روایت: در این روایت ملائکه الهی برای اینکه ثابت کنند حضرت آدم شصت سال از عمر خود را به داوود نبی بخشیده است، تمسک به سند و کتابت کردند که این حاکی از اعتبار آن است و به دلیل اعتبار سند است که حضرت در ادامه فرمودند به همین دلیل وقتی سندی علیه مدیون اقامه می‌شود، او ذلیل می‌شود که ظاهراً به این معناست که مدیون محکوم می‌شود و قول او دیگر پذیرفته نمی‌شود.

نقد: به نظر نگارنده استدلال به روایت یادشده درست نیست و چهار نقد به آن وارد است. نقد نخست: چه بسا حضرت آدم با دیدن آن سند و نوشته علم برای او حاصل شد نه اینکه به صرف کتابت بسنده کرده باشد. پس نمی‌توان کتابت را به عنوان راه مستقل ظن‌آور در کنار بینه، اقرار و علم قرار داد.

نقد دوم: در ذیل روایت وجود داشت که ملائکه با بال‌های خود آن را مهر کردند. از این رو احتمال دارد اعتبار این سند از باب بینه باشد که شاهدان آن ملائکه بودند. در روایت دیگری

که در این زمینه است، به این موضوع اشاره شده است که «فَنَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرَائِيلُ وَمِيكَائِيلُ (عليهما السلام) فَشَهِدَا عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۷۹).

نقد سوم: در مورد این روایت نقل‌های دیگری نیز وجود دارد. برای مثال، در برخی روایات وارد شده است که حضرت آدم پنجاه سال از عمر خود را به داوود بخشید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۷۹). در این صورت مشخص می‌شود در خود روایت نوعی تعارض و اضطراب وجود دارد که مانع تمسک به آن می‌شود.

نقد چهارم: این روایت مخالف اصول شیعه است؛ زیرا متضمن سهو حضرت آدم (علیه السلام) است. اگر هم گفته شود حضرت آدم (علیه السلام) اعطای عمر خود را فراموش نکرده بود، لازمه آن این است که پیامبر انکار کرده باشد که اشکالش از نسیان بیشتر است. مگر اینکه گفته شود حضرت آدم فراموش نکرد و انکار هم نکرد، بلکه چنین گفت به امید اینکه عمری که از همان اول برای او در نظر گرفته شده بود، مقرر شود. افزون‌براینکه سهو پیامبران را مرحوم صدوق پذیرفته است؛ البته بعید نیست این روایت را حمل بر تقیه کرد؛ زیرا این داستان در میان اهل سنت نیز مشهور است (اصفهانی مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص. ۲۱۸).

### ۲.۳. صحیحہ عمر بن یزید

در این روایت محمد بن یحیی از احمد بن محمد از حسن بن علی بن نعمان از حماد بن عثمان از عمر بن یزید (البیاع السابری) نقل می‌کند که به امام صادق (علیه السلام) گفتم فردی از من مطالبه شهادت نسبت به موضوعی (که پیش‌تر اتفاق افتاده است) را می‌کند در حالی که من خط و مهر خودم را می‌شناسم، اما از جزئیات مسئله چیزی را به یاد نمی‌آورم (آیا بر اساس دست‌خط و مهرم می‌توانم شهادت دهم؟). حضرت فرمود اگر این فردی که از شما مطالبه شهادت کرده، فرد ثقه‌ای است و فرد ثقه دیگری نیز وجود دارد (که آن مطلب را تأیید می‌کند)، شهادت بده (کلینی ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۸۲).

سند روایت: عنوان حسن بن علی بن نعمان مشترک میان حسن بن علی بن فضال التیمی و حسن بن علی الوشاست، اما هر دو امامی ثقه هستند (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص. ۸۳۷ و ۸۳۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵، صص. ۱۲۰ و ۳۹؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۳۵۴). از این رو این اشتراک خللی به سند روایت وارد نمی‌کند و روایت صحیحہ است.

دلالت روایت: حضرت در این روایت می‌فرماید اگر از مندرجات نامه چیزی را به خاطر نمی‌آوری و فقط دست‌خط و مهر خودت را می‌شناسی، در صورتی که شخصی که از تو مطالبه شهادت کرده، ثقه است و همراه او فرد ثقه دیگری باشد، می‌توانی شهادت دهی. مطابق این روایت در صورتی که دو فرد ثقه وجود داشته باشد، سند معتبر است.

نقد: استدلال به روایت یادشده صحیح نیست و دو نقد بر آن وارد است.

نقد نخست: چهار احتمال در مورد این روایت داده می‌شود.

احتمال نخست: سند دلیل مستقلی است و ذکر بینه - دو ثقه - در روایت برای حصول اطمینان خاطر است. احتمال دوم: بینه دلیل معتبر است و ذکر سند برای حصول اطمینان خاطر است. احتمال سوم: در باب شاهد بر شهادت واقع شدن هر دو در کنار هم موجب اعتبار می‌شود و هیچ‌یک به تنهایی معتبر نیستند. احتمال چهارم: هریک دلیل مستقلی شمرده شوند. آنچه به نظر صحیح‌تر می‌رسد این است که با توجه به ادله دیگر که بینه را به‌عنوان یکی از طرق اثبات شمرده و ذکری از کتابت به میان نیاورده است، احتمال دوم قوی‌تر است. در غیر این صورت به نظر می‌رسد روایت مجمل است و نمی‌توان برای اعتبار سند - عادی و رسمی - بدان استدلال کرد.

نقد دوم: صحیحه عمر بن یزید معارض ادله‌ای است که حصول علم برای شهادت را لازم می‌دانند مانند روایتی که وقتی از امام صادق (علیه‌السلام) در مورد شهادت دادن پرسیده شد، حضرت فرمود مانند دیدن خورشید است؛ اگر دیدید شهادت بدهید در غیر این صورت آن را ترک کنید (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص. ۳۴۲) یا در روایت دیگری از حضرت وارد شده است که شهادت نده مگر اینکه مانند کف دست خود به آن علم داشته باشی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۸۳). مرحوم نراقی در وجه تعارض این دو دسته روایات می‌فرماید گستره روایات علم بیشتر از صحیحه عمر بن یزید است؛ زیرا بر اساس این روایات آنچه اعتبار دارد علم است چه از طریق ثقه حاصل شود و چه غیر آن. از سویی صحیحه عمر بن یزید اعم از روایات فوق است؛ زیرا ممکن است شاهد با دیدن خط خود و وجود مدعی ثقه علم پیدا کند و ممکن است علم پیدا نکند. در فرضی که علم حاصل نمی‌شود، اما فرد دست‌خط خود را می‌بیند و شاهد ثقه وجود دارد، تعارض میان این دو دسته اتفاق می‌افتد؛ زیرا مفاد ادله لزوم وجود علم، عدم اعتبار این مورد است و مفاد صحیحه اعتبار آن است. برخی فقیهان ادله اعتبار علم را مقدم

کرده‌اند به دلیل اینکه ۱- تعداد آن‌ها بیشتر است. ۲- موافق اصل است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، صص. ۳۴۷-۳۴۹)؛ ظاهراً مراد ایشان اصل عدم حجیت است. ۳- شهرت متأخران نسبت به آن‌ها وجود دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص. ۱۲۴). ۴- این ادله متواتر و بلکه اجماعی هستند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص. ۱۲۴) ۵- نسبت به صحیحه اعراض مشهور وجود دارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۱۹). چه بسا گفته شود صحیحه عمر بن یزید بر ادله علم مقدم است؛ زیرا این ادله با روایاتی که دلالت دارد بر اینکه شهادت باید مبتنی بر حس باشد، در تعارض است، اما این کلام درست نیست؛ زیرا ادله اعتبار علم مراد هر علمی نیست، بلکه علمی است که از طریق حس حاصل شود و در محل بحث، علم از طریق حضور شاهد حاصل می‌شود، اما به نظر می‌رسد مطلب یادشده درست نیست و در مجموع، سه پاسخ شایان گفتن است.

پاسخ نخست: اینکه مرحوم نراقی کثرت روایات اعتبار علم و اصل عدم حجیت را مرجح دسته نخست دانسته است، به نظر تمام نیست؛ زیرا در فرضی که یک حجت مثل صحیحه عمر بن یزید وجود داشته باشد، این می‌تواند با چندین روایت معارضه کند؛ زیرا در واقع دو حجت برخلاف یکدیگر اقامه شده است و می‌توان پذیرفت که در فرض تعارض این دو، رجوع به اصل عملی عدم حجیت کتابت و سند می‌شود؛ البته در صورتی که عام فوقانی یا مرجحی وجود نداشته باشد.

پاسخ دوم: تقدم ادله علم به دلیل شهرت متأخران صحیح نیست؛ زیرا نسبت به مفاد صحیحه نیز شهرت متقدمان وجود دارد و دلیلی بر تقدم شهرت متأخران بر متقدمان وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۱۹).

پاسخ سوم: اینکه گفته شد نسبت به صحیحه اعراض مشهور وجود دارد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا برخی مانند آیت‌الله فاضل لنکرانی یادآور شده‌اند که مشهور قدما به صحیحه عمل کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۱۹). نتیجه بحث چنین می‌شود که به نظر می‌رسد تعارض مستقر است، اما صحیحه به دلیل اینکه موافق آیه قرآن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ...» (بقره، آیه ۲۸۲) است، مقدم می‌شود.

#### ۴. ادله عدم اعتبار سند از منظر روایات

##### ۱.۴. صحیحہ ابی خدیجہ

شیخ طوسی از احمد بن محمد از حسین بن سعید از ابی الجهم از ابی خدیجہ نقل می‌کند که ایشان گفت امام صادق (علیه السلام) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود به آن‌ها بگو اگر بین شما اختلافی پیش آمد یا بر سر دادن یا گرفتن چیزی اختلاف کردید، بر حذر باشید که به یکی از این فساق مراجعه کنید. در میان خود مردی قرار دهید که حلال و حرام ما را بداند؛ زیرا من او را قاضی قرار دادم و مراقب باشید که یکی از شما برای مخاصمه به قاضی جور مراجعه نکند. ابی خدیجہ گفت نخستین کسی که این روایت را نقل کرد مردی بود که نامه‌ای به امام موسی کاظم (علیه السلام) نوشت درباره مردی که قباله چیزی را که از فردی خریده بودند به او داده و گفته بودند نامه و قباله را به یکی از ما که دیگری همراهش نیست، نده. سپس یکی از آن‌ها غائب شد یا خود را در خانه خود پنهان کرد و آن یکی که فروخته بود، آمد و معامله را انکار کرد. پس دیگری به نزد فرد امین آمد و به او گفت قباله را بده تا آن را بر بینه عرضه کنم؛ زیرا طرف معامله بیع را انکار کرده و دوستم غایب است و شاید در خانه خود نشسته است و می‌خواهد مرا خراب کند. آیا بر فرد عادل و امین لازم است که بر اساس دلیل روشن، قباله را به فرد تحویل دهد یا جایز نیست تا زمانی که با هم مراجعه کنند؟ حضرت فرمود اگر این کار به صلاح مردم است، اشکالی ندارد ان شاء الله (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۰۳).

سند روایت: راوی محل بحث در این روایت، سالم بن مکرّم با کنیه ابو خدیجہ و ابی سلمه است. نجاشی او را ثقہ می‌داند و تعبیر «ثقة ثقة» را برای او به کار برده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۸). کشی از عیاشی و او از علی بن حسین بن فضال نقل می‌کند که گفته او فرد صالحی است (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۴۱)، اما شیخ او را تضعیف کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۶). از این رو میان کلام نجاشی با شیخ تعارض پیش می‌آید. علامه حلی در خلاصه می‌فرماید: شیخ در موردی او را تضعیف کرده، اما در مورد دیگری او را توثیق کرده است (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۲۷).

اثبات وثاقت ایشان از دو راه ممکن است.

راه نخست: اینکه نقل علامه پذیرفته شود، توثیق و تضعیف شیخ تعارض و تساقط می‌کنند و

توثیق نجاشی بدون معارض باقی می‌ماند (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص. ۶۱۵). در واقع، با توجه به اصل عقلایی عدم غفلت در شهادت شیخ، حمل کلام او بر دو شهادت صحیح نیست، بلکه یک شهادت است و مشخص نیست شیخ شهادت به وثاقت داده است یا شهادت به تضعیف (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص. ۲۲۸). به بیان دیگر، ادله حجیت خبر واحد فردی را که متهافت صحبت می‌کند، شامل نمی‌شود. در این صورت کلام نجاشی بدون معارض باقی می‌ماند؛ زیرا کلام شیخ صلاحیت معارضه با کلام نجاشی را ندارد.

راه دوم: منشأ تضعیف مرحوم شیخ یک اشتباه است. دو نفر به نام سالم هستند؛ یکی «سالم بن ابی سلمه» و یکی هم «سالم ابوسلمه» ابی خدیجه، سالم بن مکرم است که شتربان حضرت صادق (علیه السلام) بود. در واقع، مرحوم شیخ طوسی به استناد روایت‌های زیادی که عبدالرحمان بن ابی هاشم از سالم بن مکرم نقل می‌کند و در بعضی از اسانید چنین واقع شده که «عبدالرحمان بن ابی هاشم عن سالم بن ابی سلمه» و با توجه به اینکه مروی عنه عبدالرحمن بن ابی هاشم، سالم بن مکرم است، گمان کرده کنیه پدر سالم بن مکرم هم ابوسلمه بوده و همین موجب شده که او با سالم بن ابی سلمه کنندی سجستانی که توثیق هم نشده است، اشتباه شود و وضعی را که برای سالم بن ابی سلمه بوده، به سالم بن مکرم منتقل کرده است (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص. ۲۸). در جای دیگر هم شاید مرحوم شیخ متوجه شده که کنیه خود سالم بن مکرم، ابوسلمه است و کنیه پدرش نیست و اگر هم جایی سالم بن ابی سلمه آمده، تصحیف و غلط نسخه است، از این رو وی را توثیق کرده است. بنابراین، می‌شود گفت اصلاً مرحوم شیخ، سالم بن مکرم را تضعیف نکرده، بلکه سالم بن ابی سلمه سجستانی را تضعیف کرده و در تطبیقش اشتباه کرده است. برای همین مرحوم نجاشی سالم بن مکرم را خیلی محکم توثیق کرده و در مورد وی «ثقة ثقة» تعبیر کرده است.

دلالت روایت: در این روایت قباله به تنهایی برای اثبات موضوع کافی شمرده نشده و از این رو یکی از خریداران به امین مراجعه کرده است تا قباله را بر بینه عرضه کند در حالی که اگر سند دلیل معتبر و مستقل بود، نیاز به عرضه بر بینه نداشت.

نقد: دو نقد بر استدلال یادشده وارد است.

نقد نخست: استدلال در کلام سائل یاد شده است نه امام. از این رو نمی‌توان از آن عدم اعتبار سند



را برداشت کرد و امام اصلاً متعرض بحث عرضه سند و قباله بر بینه نشد، بلکه تنها فرمود اگر صلاح امت و جامعه در آن است، اشکالی ندارد.

نقد دوم: پرسش اصلی این بود که آیا بر شخص ثالث و امین واجب است در صورت وجود شرایط موجود در روایت، قباله را به یکی از خریداران بدهد یا خیر؛ زیرا در ابتدا متعهد شده بود که از دادن قباله به یکی اجتناب کند. از این رو سؤال درباره اعتبار و عدم اعتبار استقلالی سند نبوده است تا با توجه به استدلال یادشده، استقلال آن نفی شود (ارسطا، ۱۳۸۸، ص. ۸۶). در هر صورت به نظر می‌رسد مفاد این روایت بسیار نزدیک به مفاد آیه شریفه کتابت<sup>۱</sup> و صحیحه عمرین یزید است که پیش‌تر گفته شد و به نظر می‌رسد ارتکاز سائل با توجه به آیه شریفه این بوده است که سند به خودی خود اعتباری ندارد و باید عرضه بر بینه شود. از این رو حضرت این ارتکاز را نفی نکرده، بلکه به نوعی تأکید کرده‌اند که اگر به صلاح است، این کار را انجام دهید. با توجه به این ارتکاز می‌توان قائل شد که روایت نافی اعتبار استقلالی سند است و در صورتی که این موضوع پذیرفته نشود، به نظر می‌رسد چهار احتمالی که در ذیل صحیحه عمرین یزید در مورد ارتباط سند و بینه بیان شد، در اینجا نیز مطرح است و روایت مجمل می‌شود.

#### ۲.۴. صحیحه حسین بن سعید

عده‌ای از اصحاب از احمد بن محمد از حسین بن سعید نقل می‌کنند که ایشان گفت جعفر بن عیسی به امام صادق (علیه السلام) نامه‌ای نوشت و گفت فدای تو شوم! دو نفر از هسایگان و نزدیکان با نوشته‌ای پیش من آمده‌اند و گمان می‌کنند بنده را بر آنچه در آن نامه نوشته است، شاهد گرفته‌اند و در آن نوشته، اسم من با خطم وجود دارد که آن را می‌شناسم، اما شهادت را به یاد نمی‌آورم در حالی که از من می‌خواهند شهادت بدهم. آیا با اعتماد بر اینکه اسمم در نوشته است شهادت بدهم یا شهادت دادن واجب نیست تا اینکه شهادت را به یاد بیاورم؟ حضرت فرمود شهادت نده (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۸۲).

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ...» (بقره، آیه ۲۸۲).

سند روایت: در میان کلمات اصحاب تعبیر مختلفی از این روایت شده است. برخی با تعبیر خبر که حاکی از ضعف آن است بدان اشاره کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص. ۱۲۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص. ۳۲۲). برخی در مورد این روایت تعبیر حسنه دارند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص. ۳۴۷). برخی نیز از تعبیر صحیحه در مورد روایت استفاده کرده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص. ۱۴۲).<sup>۱</sup> منشأ این اختلافات این است که این روایت مضمهره است. شهید صدر می‌فرماید همه روایات مضمهره‌ای که یکی از روایات شیعه نقل کرده‌اند، ما آن را حمل بر نقل از امام می‌کنیم. برای مثال، وقتی شیخ طوسی از مفید و او با چند واسطه از سماعه نقل می‌کند. فرد اضرار کننده اگر خود شیخ باشد، روایت دو حال دارد؛ یا روایت به صورت مضمهره برای ایشان نقل شده یا به صورت مسند و شیخ آن را اضرار کرده است. در فرض دوم اگر فردی که نامی از او برده نشده است، امام باشد، مشکلی نیست، اما در صورتی که غیر امام باشد، این خلاف وثاقت است که شیخ در جایی که توهم این می‌شود که از امام نقل کرده است، فرد دیگری را مدنظر داشته باشد. در فرض نخست، رجوع به نقل‌دهنده مثلاً شیخ مفید می‌کنیم و احتمالاتی که در مورد شیخ طوسی مطرح شد، در مورد ایشان نیز مطرح می‌شود تا اینکه نوبت به راوی مباشر مثلاً سماعه برسد. اگر سماعه بدون هیچ قرینه‌ای از ضمیر استفاده کرده است، در این صورت در جوّ شیعی که ارتکاز آن‌ها این است که احکام خود را از امام می‌گیرند و اگر از غیر امام می‌گرفتند به دلیل وجود مؤونه حتماً باید بیان می‌کردند، مقتضای اصالت اطلاق در صورت عدم بیان این است که مراد امام باشد؛ زیرا غیر امام مؤونه دارد و باید بیان می‌شد و در این سخن فرقی میان راوی شیعه و سنی وجود ندارد؛ زیرا پیش‌فرض این است که این راوی سنی در جوّ شیعی زندگی می‌کند و می‌داند شیعیان از امام خویش نقل می‌کنند. در این صورت اگر کلامی نقل کند و مرادش نقل از غیر امام باشد باید یادآور شود و در غیر این صورت خلاف وثاقت اوست (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۵، صص. ۱۱۰-۱۱۱).

دلالت روایت: در این روایت حضرت فرموده است تا زمانی که آن شهادت را به یاد نمی‌آوری با تکیه بر آن نوشته و سند شهادت نده. این موضوع حاکی است که سند و کتابت به صورت مطلق - عادی و رسمی - معتبر نیست؛ زیرا در غیر این صورت وجهی برای ممانعت از شهادت وجود

۱. البته در کلام محقق خویی به اشتباه به جای عنوان حسین بن سعید، حسن بن سعید وجود دارد.

ندارد.

نقد: روایت «قضیه فی واقعه» (محدود بودن حکم به سائل) است؛ زیرا سائل پرسشی در زمینه‌ای نوشته است و حضرت حکم همان پرسش را برای او می‌نویسد و نفی مطلق سند، آن هم سند رسمی به دست نمی‌آید. افزون‌براینکه سند در محل بحث غیر از مکاتبه زمان قدیم است و اسناد امروزی انضباط بیشتری دارند و دقیق‌تر نوشته می‌شوند، اما این نقد وارد نیست و خلاف ظاهر است؛ زیرا حضرت به صورت مطلق می‌فرماید در فرضی که علم نداری شهادت نده و به نظر می‌رسد سند رسمی در زمان حاضر مقداری متفاوت از مکاتبات گذشته است، اما از بُعدی که مهم است، شبیه هم هستند و آن اینکه، امضا و مهر در ذیل سند رسمی زده می‌شود. در گذشته نیز چنین بود و حتی هر فردی مهر خاصی داشت که نوشته‌هایی را که از جانب او صادر می‌شد، مهور به آن مهر می‌کرد. حتی می‌توان قائل شد که مکاتبات قدیم اعتبار بیشتری داشتند؛ زیرا طرق جعل و تزویر کمتر بود و هر مکتوبی معمولاً مهور بود و صاحب نوشته مشخص بود، اما باین حال، حضرت می‌فرماید شهادت نده.

#### ۳.۴. موققه اول سکونی

علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی و ایشان از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت فرمود رسول خدا فرمودند نسبت به موضوعی که به یاد نمی‌آوری شهادت نده؛ زیرا هرکس بخواهد نوشته‌ای را آماده می‌کند و نقش مهری بر آن می‌زند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۸۳).

سند روایت: روات محل بحث در این روایت نوفلی و سکونی هستند که به نظر می‌رسد این دو قابل توثیق هستند؛ زیرا به شهادت شیخ طوسی اصحاب به روایات نوفلی (حسین بن یزید) از سکونی (اسماعیل بن ابی زیاد) عمل کرده‌اند و این سند در بسیاری از ابواب فقهی مورد استناد فقها قرار گرفته است. سکونی شیعه نبود و از علامه حلی حکایت شده است که ابن غضائری او را تضعیف کرده است (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص. ۲۲). همچنین، شیخ صدوق فرموده است به روایاتی که ایشان منفرداً نقل کرده است، فتوا نمی‌دهم و این خود نوعی تضعیف است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص. ۳۴۴)، اما در مقابل، شیخ طوسی فرموده است «طایفه به روایات حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سکونی و غیر آن‌ها از اهل سنت عمل کرده‌اند».

(طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۱۴۹). از این رو وثاقت سکونی به خاطر شهادت شیخ طوسی قطعی است و تضعیف ابن غضائری و شیخ صدوق چه بسا به خاطر مذهب وی بوده است (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص. ۲۳).

درباره نوفلی توثیق خاصی وجود ندارد و برخی از قمیین او را در اواخر عمرش غالی دانسته‌اند، اما نجاشی این اتهام را با عبارت «والله اعلم» قبول نمی‌کند و در ادامه می‌فرماید روایتی وجود دارد که دلالت بر آنچه گفتیم دارد و او یک کتاب تقیه داشت (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۳۸). شاید منشأ نسبت غلو دادن به نوفلی این است که کلماتی در باب کرامات اهل بیت نقل کرده است که الان در کتاب‌های ما هست و ما آن‌ها را جزو مسلمات می‌گیریم، اما در آن زمان دور از ذهن شیعیان بود. به هر حال، به نظر می‌رسد که شهادت شیخ طوسی به اینکه طایفه امامیه به روایات سکونی عمل می‌کنند و از طرفی بیشتر روایات سکونی هم از نوفلی است، از طریق ملازمه این شهادت دلالت دارد که طایفه علمای امامیه به روایات نوفلی هم در صورتی که آن را از سکونی نقل می‌کرد، عمل می‌کردند. افزون بر اینکه نوفلی از راویانی است که در اسانید کتاب کامل الزیارات هست و چه بسا ممکن است کسی از این راه او را توثیق کند (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص. ۱۱۴). راه دیگر برای توثیق نوفلی این است که ایشان از معاریفی است که قدحی درباره او وارد نشده است.

دلالت: در این روایت آمده است که نسبت به موضوعی که در یاد نداری، شهادت نده؛ زیرا هرکس بخواهد نوشته‌ای آماده می‌کند و نقش مهری بر آن می‌زند. بر اساس این روایت، کتابت و سند اعتبار ندارد؛ زیرا احتمال جعل و تزویر در آن وجود دارد.

نقد: این روایت سندی را نفی می‌کند که احتمال تزویر در آن است، اما اگر سندی چنین خصوصیتی را نداشت، قاعدتاً دلیلی بر نفی اعتبار آن وجود نخواهد داشت (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص. ۹۶). مؤید این برداشت که در فرض منتفی بودن تزویر، کتابت معتبر است، روایتی در فقه الرضاست که حضرت می‌فرماید «اگر نوشته‌ای برای فرد آورد که خط و علامت او در آن است، اما شهادت را به یاد نمی‌آورد، شهادت ندهد؛ زیرا خط مشتبه است مگر اینکه مدعی ثقه باشد و شاهد ثقه دیگری هم وجود داشته باشد که در این باره شهادت دهد» (علی بن موسی الرضا (منسوب)، ۱۴۰۶ق، ص. ۲۶۱). با توجه به تعلیل در روایت، آنچه مانع حجیت شهادت است،

شبهات خطوط به یکدیگر است. پس در فرضی که چنین شباهتی نباشد، وجهی برای عدم قبول وجود ندارد. بر اساس این تحلیل از میان اسناد امروزی، اسناد رسمی که احتمال جعل و تزویر در آن‌ها بسیار کم است، حجت است برخلاف اسناد عادی که این احتمال ضعیف نیست، اما به نظر می‌رسد این نقد درست نیست و دو پاسخ برای آن گفتنی است. نخست اینکه، در فرضی که احتمال تزویر منتفی باشد، در واقع علم حاصل می‌شود و اعتبار آن از باب علم است که از محل بحث که سند ظنی است، خارج است. دوم اینکه، بر فرض که برگشت آن به علم نباشد، با توجه به مفهوم این روایت، همه اسنادی که احتمال جعل و تزویر در آن داده نمی‌شود، معتبر خواهد بود، اما با توجه به روایات دیگر باب مانند صحیحہ عمرین یزید، اعتبار آن نیاز به شهادت دو ثقه دارد. بنابراین، اگر دو ثقه بر اعتبار آن شهادت داد، آن سند معتبر می‌شود. در غیر این صورت اعتباری ندارد؛ زیرا این روایات در صدد بیان یک حکم هستند و آن اینکه، سند به صورت مستقل معتبر هست یا خیر؟ بنابراین، سند به خودی خود و به صورت مستقل و به عنوان یکی از ادله ظنی نمی‌تواند اعتبار داشته باشد، بلکه حجیت آن از باب بینة است.

#### ۴.۴. موثقه دوم سکونی

سعد بن عبدالله از احمد از پدرش از ابن مغیره از سکونی از جعفر از پدرش (علیه السلام) نقل می‌کند «نوشته و کتابت قاضی به قاضی دیگر در حد و غیر آن جایز نیست (معتبر نیست)» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۰۰).

سند روایت: در این روایت مراد از احمد، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که از اجلای شیعه است. راوی محل بحث در این روایت، محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری است. ایشان پدر احمد بن محمد بن عیسی است و از آنجاکه مرحوم نجاشی او را شیخ قمی‌ها و از چهره‌های درخشان اشعری می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۸) و علامه نیز طریقی را که ایشان در آن بوده، توثیق کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۸)، می‌توان توثیق ایشان را برداشت کرد. دلالت روایت: در این روایت به صراحت کتابت قاضی به قاضی دیگر چه در حد و چه غیر آن غیر معتبر شمرده شده است.

نقد: روایت یادشده مربوط به نوشتن قاضی برای قاضی دیگر است نه نفی مطلق نوشته و بعید نیست نوشته قاضی برای قاضی خصوصیتی دارد و از این رو قول او هم پذیرفته نمی‌شود. حتی

برخی مانند محقق سبزواری فرموده‌اند اگر احراز شود کتابت برای قاضی اول است، پذیرفته می‌شود (مؤمن سبزواری قمی، ۱۴۲۱ق، ص. ۶۱۱).

#### ۵.۴. صحیحہ سعدبن هشام بن حکم

علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان همگی از ابن ابی عمیر از سعد بن هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کنند که رسول خدا فرمود «من طبق شواهد و سوگند میانتان داوری می‌کنم. زبان استدلال برخی از شما نسبت به بعضی دیگر، قوی‌تر است. پس اگر من بر اساس استدلال کسی، بخشی از اموال برادر مسلمانش را به او بدهم، اما در واقع حقی بر او نداشته باشد، همانا با این حکم، قطعه‌ای از آتش برایش فراهم کرده‌ام» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۴۱۴).

سند روایت: روایت صحیحہ است. تنها راوی که برخی به موجب او روایت را حسنه گرفته‌اند، ابراهیم بن هاشم است که به نظر می‌رسد از اجلای اصحاب امامیه باشد.

دلالت روایت: به اقتضای اطلاق مفهوم حصر در این روایت، سند به صورت مطلق - عادی و رسمی - هیچ اعتباری ندارد؛ زیرا بر اساس این روایت، بینه و سوگند از راه‌های اثبات شمرده شده است و غیر از آن اعتباری ندارد.

نقد: چند نقد بر استدلال یادشده شایان ذکر است.

نقد نخست: از ناحیه اقرار و یا شهادت یک شاهد و سوگند مدعی مطلب قابل نقض است، چون این موارد در روایت ذکر نشده‌اند، با این که هیچ اشکالی در این نیست که در امر قضاوت به یک شاهد و سوگند، اقرار و علم قاضی استناد شود، از این رو هر پاسخی که در مورد این موارد داده شود، عیناً همان پاسخ در مورد سند هم داده می‌شود. این نقد درست نیست؛ زیرا اولاً، می‌توان ادعا کرد عنوان قضاوت بر اساس بینه و سوگند شامل قضاوت بر اساس یک گواه و یک سوگند همراه با هم و بر اساس اقرار نیز می‌شود. در مورد یک گواه و یک سوگند روشن است، اما در مورد اقرار از آن روست که اقرار خود نوعی گواهی از ناحیه متهم بر خویشتن است و در برخی روایات مانند روایت مدائنی از امام صادق (علیه السلام)، از اقرار به شهادت تعبیر شده است آنجا که حضرت فرمود «لا اقبل شهادة فاسق الا علی نفسه» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص. ۶۰۷) و روایت صالح بن میثم را نیز می‌توان نام برد (عاملی، ۱۴۰۹ق،

ج ۲۸، ص. ۱۳). مقصود از بینه، شهادت معتبر است. از این رو شامل اقرار نیز می‌شود. ثانیاً، دلالت بر حصر منافاتی ندارد که در برخی موارد خلاف آن ثابت شود؛ یعنی اگر دلیلی تام بود می‌توان با آن اطلاق مفهوم را مقید کرد، اما بر اساس بحث‌های سابق دلیلی که استقلال سند را به‌عنوان یکی از طرق اثبات تأیید کند، یافت نشد.

نقد دوم: حصری که در این روایت وارد شده، حصر اضافی است؛ یعنی حصر نسبت به قضاوت بر اساس واقع و با تکیه بر علم غیبی الهی صورت گرفته است؛ چنان‌که در برخی روایات آمده است که حضرت قائم (علیه‌السلام) با تکیه بر چنین علمی بی‌آنکه بینه و سوگندی بخواهد، داوری خواهد فرمود. از این رو نمی‌توان اعتبار سند را انکار کرد. این نقد هم درست نیست؛ زیرا خلاف اطلاق حصر است. بنابراین، نیاز به قرینه دارد و در روایت، قرینه‌ای نیامده است که دلالت داشته باشد پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) تنها می‌خواهد اتکای خود بر خصوص علم غیب را نفی کند نه هر علمی را؛ اگرچه اطلاق حصر خود اقتضا می‌کند که چنین قرینه‌ای هم در کلام نباشد، بلکه اگر منظور روایت مقابله میان قضاوت بر اساس شاهد و سوگند با قضاوت بر اساس علم به واقع می‌بود، مناسب آن بود که این مقابله با مطلق علم باشد نه تنها با علم غیبی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص. ۳۲۲). افزون‌بر این، اگر مقصود روایت نفی قضاوت بر اساس علم غیبی باشد، با وجود فعلیت داشتن این علم برای معصوم، روشن است که باید به طریق اولی به حجیت نداشتن سند دلالت داشته باشد؛ زیرا علم معصوم خطا بردار نیست، اما امکان خطا در سند وجود دارد.

نقد سوم: اطلاق مفهوم این روایت با مثل صحیحه عمر بن یزید و آیه قرآنی که دلالت بر اعتبار سند در صورت وجود دو شاهد ثقة داشت، تعارض می‌کند. این نقد پذیرفتنی نیست؛ زیرا نسبت این دو ادله عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا اطلاق مفهوم اعتبار سند را به صورت مطلق نفی می‌کند، اما صحیحه و آیه شریفه در صورتی که دو شاهد بر سند شهادت دهند، آن را معتبر می‌داند.

نقد چهارم: روایت، دلالت بر حصر یادشده ندارد. بدین معنی که حصر یادشده برای حصر راه‌های اثبات مسائلی قضایی در بینه و سوگند نیست تا از آن نفی حجیت غیربینه و سوگند استفاده شود، بلکه برای حصر مفاد بینه و سوگند به‌عنوان دو راه از راه‌های اثبات در مفاد ظاهری آن‌هاست. حصر یادشده این را می‌رساند که پیامبر تنها بر اساس ظواهر بینه و سوگند

داوری می‌کردند نه بر اساس واقع امر که ممکن نبود پیامبر از آن آگاه نباشد، اما با وجود این، آنچه برخلاف واقع و بر اساس حکم ظاهری به کسی داده می‌شود، بر او حرام خواهد بود. دو شاهد بر این فهم گفتنی است. شاهد نخست ادامه روایت است که فرمود «و بعضکم الحن بحجته من بعض فایما رجل...»؛ یعنی در ظاهر برخی استدلالشان نسبت به برخی دیگر ضعیف‌تر است. شاهد دوم روایتی است که در تفسیر عسکری (علیه‌السلام) از امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) نقل شده است که حضرت فرمود «رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله) در دعاوی مردم میان آن‌ها با بینه و سوگند قضاوت می‌کرد که درخواست‌ها و تظلمات مردم زیاد شد. حضرت فرمود: ای مردم! من هم بشر هستم و شما که با یکدیگر به نزاع می‌پردازید، شاید یکی از شما زبان‌دارتر از دیگری باشد. من طبق آنچه از او می‌شنوم، قضاوت می‌کنم. پس اگر به نفع او حکم کردم و چیزی از حق برادرش را به او دادم، آن را نستاند؛ زیرا در این صورت قطعاً از آتش را برای او فراهم کرده‌ام» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص. ۲۳۳). این نقد هم درست نیست؛ زیرا به‌طور مسلم ذیل حدیث ظهور دارد که حدیث ناظر به قضاوت طبق ظواهر است نه طبق واقع، اما این منافاتی ندارد که صدر حدیث دلالت داشته باشد بر آنکه راه‌های قضاوت و دادرسی منحصر در بینه و سوگند است؛ زیرا حدیث این دو معنا را از خلال دو فقره و دو مقطع در طول هم عنوان کرده است. در فقره نخست راه‌هایی را که پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) در قضاوت می‌پیمود و منحصر در بینه و سوگند بود، بیان می‌کند که این خود مقدمه و تمهیدی است برای آوردن فقره دوم که در آن بیان می‌کند این راه‌ها ظاهری است و گاه خطا به آن‌ها راه می‌یابد و همواره مطابق با واقع نیست. از این رو آنچه برخلاف واقع بدان حکم شده، به منزله پاره‌ای از آتش است. بدین ترتیب، صدر روایت دلالت دارد که راه‌های قابل پیروی از دیدگاه پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) منحصر در شاهد و سوگند بوده است نه چیز دیگر و اگر راه دیگری هم وجود داشت، شایسته بود آن را یادآوری می‌فرمود. اگر روایت به این عبارت آمده بود که «انما افضی بما اسمع فی البینات والایمان لا بالواقع»، دلالت بر انحصار راه‌های اثبات قضایی در بینه و سوگند نمی‌کرد، بلکه دلالت داشت بر اینکه مفاد بینه و سوگند منحصر است به صورت ظاهر آن‌ها و واقع امر را دربر نمی‌گیرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص. ۳۲۳).



نقد پنجم: بینه مطابق آنچه در آیات شریفه وارد شده (بقره، آیات ۱۸۵ و ۲۰۹؛ آل عمران، آیه ۱۳۸؛ انعام، آیه ۱۵۷)، به معنای بیان روشن و متقن است و به معنای اصطلاحی فقیهان - دو شاهد - نیست. از این رو مواردی مانند اقرار، علم و از جمله سند نیز می‌تواند داخل آن باشد؛ چنان‌که راغب اصفهانی بینه را به معنای دلیل روشن عقلی یا محسوس می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص. ۱۵۷). برخی فقیهان مانند محقق خوبی نیز بر اساس همین معنا، بینه را به معنای «مطلق حجت شرعی» دانسته‌اند (موسوی خوبی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص. ۲۵۸).<sup>۱</sup> با توجه به مطالب یادشده به نظر می‌رسد مفاد قاعده روشن است و اینکه برخی مانند مرحوم نراقی مفاد قاعده را مبهم می‌دانند، درست نیست (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص. ۲۰۰).

#### ۶.۴. اطلاق مقامی ادله اثبات دعوی

از ادله‌ای که در باب طرق اثبات دعوی وارد شده است، برداشت می‌شود که غیر بینه، اقرار، سوگند، قسامه و علم قاضی طریق دیگری معتبر نیست. این ادله با اطلاق مقامی مفهوم خود منکر معتبر بودن موارد دیگر مانند سند هستند. در این قسمت به برخی از این روایات اشاره می‌شود. الف) «اقرار عقلا به ضرر خودشان نافذ است» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص. ۸۴). «دست سارق قطع نمی‌شود مگر اینکه دو مرتبه به سرقت اقرار کند. «زانی رجم نمی‌شود مگر اینکه چهار مرتبه اقرار کند» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص. ۲۵۱). ب) «حد رجم این است که چهار نفر شهادت بدهند که دیدند زانی (آلت تناسلی) خود را داخل و خارج می‌کند» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص. ۹۴). ج) «در همه حقوق، بینه بر عهده مدعی و یمین بر عهده منکر است مگر در دم» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۳۶۱). د) «قاضی‌ها چهار دسته‌اند؛ سه گروه آن‌ها در آتش‌اند و یکی در بهشت. جهنمی‌ها عبارت‌اند از فردی که از روی علم برخلاف حق حکم می‌کند، فردی که به دلیل عدم علم برخلاف حق حکم می‌کند و فردی که به حق حکم می‌کند، اما از روی علم نیست. تنها گروه بهشتی قاضیانی هستند که بحق و از روی علم حکم می‌کنند» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص. ۴۰۷). بر این اساس، اینکه سند طریق مستقلی در عرض بینه، اقرار و... باشد، نفی می‌شود.

۱. برای اقوال موجود در مراد از «بینه» در این روایت ر. ک به: محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۳، صص. ۸۵-۸۸.

### نتیجه‌گیری

بر بنیاد مطالب پیش‌گفته حاصل آمد که مشهور فقیهان سند و نوشته ظنی را معتبر نمی‌دانند؛ چنان‌که اصل اولی در ظنون نیز عدم اعتبار آن است. در کلام برخی فقیهان سند به‌عنوان یکی از طرق اثبات شمرده شده بود، اما مشخص نبود آیا از این باب است که سند علم‌آور است یا این کلام مطلق است و سند ظنی را هم شامل می‌شود؟ در راستای بررسی ادله اعتبار سند - عادی و رسمی - از منظر روایات به دو صحیح‌ه عبدالله بن سنان و عمر بن یزید اشاره شد که هیچ‌یک توانایی اثبات حجیت برای سند را نداشتند. در مقابل نیز به شش روایت صحیح‌ه ابی‌خدیجه، حسین بن سعید و سعد بن هشام، دو موثقه از سکونی و اطلاق مقامی ادله اثبات دعوی - بر اساس روایات - اشاره شد که از این بین، سه روایت ابی‌خدیجه، موثقه دوم سکونی و سعد تمام نبودند و نمی‌توانستند اعتبار سند را نفی کنند، اما سه مورد دیگر - صحیح‌ه حسین بن سعید، موثقه دوم سکونی و اطلاق مقامی ادله اثبات دعوی - تام بودند و بر اساس آن‌ها سند به‌صورت مطلق - عادی و رسمی - در صورت ظنی بودن اعتباری نخواهد داشت؛ البته چندین بار یادآوری شد که در صورتی که سند علم‌آور باشد، چه عادی و چه رسمی، معتبر خواهد بود.

از این رو به نظر می‌رسد طرق اثبات منحصر در بینه، شهادت، اقرار، قسامه و سوگند می‌شود و غیر آن‌ها که سند نیز یکی از آن‌هاست، معتبر نیست و اگر سند به‌خودی‌خود، از راه‌ها و دلایل معتبر قضایی مانند بینه و سوگند به شمار می‌آید، باید متعرض آن می‌شدند و دست‌کم در روایتی ضعیف، آن را در عرض بینه و سوگند مطرح می‌کردند و حدود مرز و موارد تعارض آن را با بینه مدعی یا سوگند منکر یا غیر آن‌ها روشن می‌کردند؛ همان‌گونه که در سوگند و بینه، این چنین شده است.

## منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) امام علی بن موسی الرضا علیه السلام (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب الی الامام الرضا (علیه السلام). چاپ ۱، مشهد: مؤسسه آل‌البتیت (علیهم السلام).
- ۳) آقابابایی بنی، اسماعیل (۱۳۹۹). انحصاری کردن نقل و انتقال اموال غیر منقول در سند رسمی (نشست‌های فقهی حقوقی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۴) ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۵) اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان (جلد ۱۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۶) ارسطو، محمد جواد (۱۳۸۸). اعتبار سند و تعارض آن با ادله دیگر در حقوق ایران و فقه امامیه. تهران: قضا.
- ۷) اصفهانی مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (جلد ۲۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۸) بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة (جلد ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹) جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۴۰۱). دائرة المعارف علوم اسلامی «قضایی» (جلد ۱). تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- ۱۰) جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۵). علم آزاد در گردش ادله اثبات دعوی در حقوق اسلامی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ص. ۷۲.
- ۱۱) حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳ق). فقه العقود (جلد ۲). قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- ۱۲) حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۷ق). منهاج الصالحین (جلد ۱). قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
- ۱۳) حکیم، سید محمد سعید طباطبایی (۱۴۲۷ق)، مسائل معاصرة فی فقه القضاء. نجف اشرف: دارالهلل.
- ۱۴) حلی، حسن بن علی (۱۳۸۱ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵) حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة (جلدهای ۳ و ۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۶) دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه (ج ۸). تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷) راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (جلد ۱). بیروت: دارالعلم.

- ۱۸) سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸ق). نظام القضاء والشهادة فی الشريعة الاسلامیة الغراء (جلد ۲). قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۹) ستوده تهرانی، حسن (۱۴۰۲). حقوق تجارت (جلد ۳). تهران: دادگستر.
- ۲۰) سنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۹م). الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید (جلدهای ۲ و ۳). بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
- ۲۱) شبیری زنجانی، سیدموسی (بی تا). کتاب حج (جلد ۱۰). قم: مرکز فقهی امام محمدباقر علیه السلام.
- ۲۲) شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال (جلد ۴). قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۳) صدر، محمدباقر (۱۴۰۸ق). مباحث الاصول (جلد ۵). قم: مطبعة مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲۴) صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (جلد ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۵) طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی (جلد ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۶) طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین (جلدهای ۲ و ۵). تهران: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
- ۲۷) طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۸) طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (جلد ۶). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۲۹) طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی اصول الفقه (جلد ۱). قم: محمدتقی علاقبندیان.
- ۳۰) طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
- ۳۱) عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (محمد کلانتر، محشی). (جلد ۱). قم: کتاب فروشی داوری.
- ۳۲) عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (جلدهای ۲۳، ۲۷ و ۲۸). قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- ۳۳) عبدالمنعم، محمود عبدالرحمان (بی تا). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة (جلد ۲). بی جا.
- ۳۴) فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۰ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة؛ القضاء والشهادات (حسین واثقی و محمد مهدی مقدادی، مصححان). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- ۳۵) کشی، ابوعمرو محمدبن عمر بن عبدالعزیز (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (جلد ۲). مشهد: دانشگاه

مشهد.

- (۳۶) کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق). الکافی (جلدهای ۱، ۷ و ۱۴). قم: الطبع الاسلامی.
- (۳۷) محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه (جلد ۳). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- (۳۸) مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (جلد ۵). تهران: مرکز الكتاب للترجمة والنشر.
- (۳۹) مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). استفتاءات جدید (جلدهای ۱ و ۳). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- (۴۰) موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال (جلدهای ۴، ۶، ۹ و ۱۷). بی جا.
- (۴۱) موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مبانى تکملة المنهاج (جلد ۱). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- (۴۲) موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۸ق). التنقیح (تقریرات درس محقق خویی به تقریر محمد جواهری). (جلد ۱). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- (۴۳) مؤمن سبزواری قمی، علی (۱۴۲۱ق). جامع الخلاف والوفاق. قم: زمینه سازان ظهور امام عصر (علیه السلام).
- (۴۴) نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). فهرست اسماء مصنفی الشیعة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۴۵) نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (جلدهای ۴۰ و ۴۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۴۶) نراقی، مولا احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی احکام الشریعة (جلدهای ۱۷ و ۱۸). قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- (۴۷) وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق). منهاج الصالحین (جلد ۲). قم: مدرسه امام باقر (علیه السلام).
- (۴۸) هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ق). قراءات فقهیة معاصرة (جلد ۱). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

## References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Imām Alī bin Mūsā al-Rezā (PBUH) (1406 AH). Al-feqh al-mansūb ilā al-Imām al-Rezā. Mashhad: Mo'assese-ye Āl al-Bayt [in Arabic].
- 3) Abd al-Mon'em, Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān (n.d.). Mo'gam al-Moṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Feqhiyya (Vol. 2). n.p. [in Arabic].
- 4) Abūl-Ḥosayn, Aḥmad ben Fāres ben Zakariyā (1404 AH). Mo'jam maqāyīs al-loḡa. Qom: Daftar-e Tabliḡāt-e Eslāmī-e Ḥowze-ye 'Elmiye-ye Qom [in Arabic].
- 5) Āmelī, Moḥammad b. Ḥasan (1409 AH). Wasā'el al-Ši'a (Vols. 23, 27, and 28). Qom: Mo'assasa Āl al-Bayt ('alayhem al-salām) [in Arabic].
- 6) Āmelī, Zayn al-Dīn b. 'Alī (1410 AH). al-Rauzah al-Bahiyya fi Šarḥ al-Loma'a al-Dimašqiyya (Vol. 1). Qom: Ketābforūšī Dāvārī [in Arabic].
- 7) Āqābābāyī Banī, Esmā'il (1399 SH). Eḥtisārī kardan-e naql-o-entegāl-e amwāl-e gayr-e manqūl dar sanad-e rasmi [Restricting the transfer of immovable property to official documents]. Qom: Pāzhūheshgāh-e 'Olūm va Farhang-e Eslāmī [in Persian].
- 8) Arastā, Moḥammadjavād (1388 SH). E'tebār-e sanad va ta'arūz-e ān bā adelleh digar dar ḥoqūq-e Īrān va feqh-e Emāmīyeh [Validity of documents and their conflict with other evidences in Iranian law and Imami jurisprudence]. Tehran: Qazā [in Persian].
- 9) Ardabīlī, Aḥmad ben Moḥammad (1403 AH). Majma' al-fā'eda wa al-borhān fi sharḥ ershād al-azhān (Vol 12). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī-e Vābaste be Jāme'e-ye Modarresīn-e Ḥowze-ye 'Elmiye-ye Qom [in Arabic].
- 10) Baḥrānī Āl 'Asfūr, Yūsuf ben Aḥmad ben Ebrāhīm (1405 AH). Al-ḥadā'eq al-nāžera fi aḥkām al-'etra al-tāhera (Vol 20). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī-e Vābaste be Jāme'e-ye Modarresīn-e Ḥowze-ye 'Elmiye-ye Qom [in Arabic].
- 11) Deḥkōdā, 'Alī-Akbar (1377 SH). Loḡat-nāme [Lexicon] (Vol. 8). Tehrān: Mo'assese Čāp va Enteshārāt-e Dānešgāh-e Tehrān [in Persian].
- 12) Ešfahānī Majlesī, Moḥammadbāqer ben Moḥammadtaqī (1404 AH). Mer'āt al-'oqūl fi sharḥ akhbār āl al-rasūl (Vol 24). Tehran: Dār al-Kotob al-Eslāmīya [in Arabic].
- 13) Fāzel Lankarānī, Moḥammad (1420 AH). Tafṣīl al-Šarī'a fi Šarḥ Taḥrīr al-Wasīla; al-Qazā' wa al-Šahādāt. Qom: Markaz Feqhī A'emmat al-Aṭḥār ('alayhem al-salām) [in Arabic].
- 14) Ḥakīm, Seyyed Moḥammads'id Ṭabātabā'ī (1427 AH). Masā'el mo'āšera fi feqh al-qazā'. Najaf Ashraf: Dār al-Helāl [in Arabic].
- 15) Hāšemī Šāhrouḍī, Seyyed Maḥmūd (1423 AH). Qerā'āt Feqhiyya Mo'āšera (Vol. 1). Qom: Mo'assasa Dā'erat al-Ma'āref Feqh Eslāmī bar Maḥhab Ahl al-Bayt ('alayhem al-salām) [in Persian].
- 16) Ḥellī, Ḥasan ben 'Alī (1381 AH). Kholāṣat al-aqwāl fi ma'refat al-rejāl. Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān [in Arabic].
- 17) Ḥellī, Ḥasan ben Yūsuf ben Moṭahhar (1413 AH). Mokhtalef al-shī'a fi aḥkām al-sharī'a (Vols. 3, 8). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī-e Vābaste be Jāme'e-ye Modarresīn-e Ḥowze-ye 'Elmiye-ye Qom [in Arabic].

- 18) Ḥosaynī Ḥā'eri, Seyyed Kāzem (1423 AH). Feqh al-'oqūd (Vol 2). Qom: Majma' Andīshe-ye Eslāmī [in Arabic].
- 19) Ḥosaynī Sīstānī, Seyyed 'Alī (1417 AH). Menhāj al-ṣālehīn (Vol 1). Qom: Daftar-e Ḥāzrat Ayatollāh Sīstānī [in Arabic].
- 20) Ja'farī Langarūdī, Moḥammadja'far (1385 SH). 'Elm-e āzād dar gardesh-e adelleh-e esbāt-e da'vā dar ḥoqūq-e Eslāmī [Free Science in the circulation of evidence in Islamic law]. Majalleh-ye Dāneshkadeh-ye Ḥoqūq va 'Olūm-e Sīāsī-e Dāneshgāh-e Tehrān, p. 72 [in Persian].
- 21) Ja'farī Langarūdī, Moḥammadja'far (1401 SH). Dā'erat-ol-ma'āref-e 'Olūm-e Eslāmī «Qazā'ī» [Encyclopedia of Islamic Sciences "Judicial"] (Vol. 1). Tehran: Majma'-e 'Elmī va Farhangī-e Majd [in Persian].
- 22) Kašī, Abū 'Amrū Moḥammad b. 'Omar b. 'Abd al-'Azīz (1409 AH). Ekhtiār Ma'refat al-Reḡāl (Vol. 2). Mashhad: Dāneshgāh-e Mashhad [in Arabic].
- 23) Kolaynī, Moḥammad b. Ya'qūb b. Eshāq (1429 AH). al-Kāfi (Vols. 1, 7, and 14). Qom: al-Ṭab' al-Eslāmī [in Arabic].
- 24) Makārem Širāzī, Nāṣer (1427 AH). Esteftā'āt Jadīd (Vols. 1 and 3). Qom: Madrasa Emām 'Alī b. Abī Ṭāleb ('alayh al-salām) [in Persian].
- 25) Moḥaqqueq Dāmād, Moṣṭafā (1383 SH). Qavā'ed Feqh [Principles of Fiqh] (Vol. 3). Tehran: Markaz Nashr 'Olūm-e Eslāmī [in Persian].
- 26) Mo'men Sabzawārī Qomī, 'Alī (1421 AH). Ġāme' al-Khelāf wa al-Wefāq. Qom: Zamīna-Sāzān Ḥohūr Emām 'Aṣr ('alayh al-salām) [in Arabic].
- 27) Moṣṭafawī, Ḥasan (1402 AH). al-Taḥqīq fī Kalemāt al-Qur'ān al-Karīm (Vol. 5). Tehran: Markaz al-Ketāb le al-Tarḡama wa al-Našr [in Arabic].
- 28) Mūsawī Khū'ī, Seyyed Abū al-Qāsem (1413 AH). Mo'ḡam Reḡāl al-Ḥādīṭ wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Reḡāl (Vols. 4, 6, 9, and 17). n.p. [in Arabic].
- 29) Mūsawī Khū'ī, Seyyed Abū al-Qāsem (1422 AH). Mabānī Takmelat al-Menhāj (Vol. 1). Qom: Mo'assasa Iḥyā' Āṭār al-Imām al-Khū'ī [in Arabic].
- 30) Mūsawī Khū'ī, Seyyed Abū al-Qāsem (1428 AH). al-Tanqīḥ (Vol. 1). Qom: Mo'assasa Iḥyā' Āṭār al-Imām al-Khū'ī [in Arabic].
- 31) Naḡafī, Moḥammad Ḥasan (1404 AH). Ġawāher al-Kalām fī Šarḥ Šarā'e' al-Eslām (Vols. 40 and 41). Beirut: Dār Iḥyā' al-Torāṭ al-'Arabī [in Arabic].
- 32) Naḡāšī, Aḥmad b. 'Alī (1365 SH). Fehrest Asmā' Mosannafī al-Šī'a. Qom: Ġamā'at al-Modarresīn fī al-Ḥawza al-'Elmiya be Qom, Mo'assasa al-Našr al-Eslāmī [in Arabic].
- 33) Narāqī, Molā Aḥmad b. Moḥammad Mahdī (1415 AH). Mostanad al-Šī'a fī Aḥkām al-Šarī'a (Vols. 17 and 18). Qom: Mo'assasa Āl al-Bayt ('alayhem al-salām) [in Arabic].
- 34) Rāḡeb Ešfahānī, Ḥosayn b. Moḥammad (1412 AH). Mofradāt al-Alfāz al-Qur'ān (Vol 1). Beirut: Dār al-'Elm [in Arabic].
- 35) Šadr, Moḥammad-Bāqer (1408 AH). Mabāheṭ al-Oṣūl (Vol 5). Qom: Maṭba'at Markaz al-Našr Maktab al-'E'lām al-Eslāmī [in Arabic].
- 36) Šadūq, Moḥammad b. 'Alī b. Bābuyeh (1413 AH). Man lā yaḥḍuruh al-Faqīh (Vol 4). Qom: Daftar Enteshārāt Eslāmī vābasteh beh Jāme'eh Modarresīn Ḥawzeh 'Ilmīyeh Qom [in Arabic].

- 37) Sanhūrī, ‘Abd al-Razzāq Aḥmad (2009). *al-Wasīt fi Šarḥ al-Qānūn al-Madanī al-Jadīd* (Vols 2 & 3). Beirut: Manšūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuqūqīya [in Arabic].
- 38) Šobeirī Zanjānī, Seyyed Mūsā (n.d.). *Ketāb al-Ḥajj* (Vol 10). Qom: Markaz Feqhī Emām Moḥammad-Bāqer (‘Alayhe al-Salām) [in Arabic].
- 39) Sobḥānī Tabrizī, Ja‘far (1418 AH). *Nezām al-Qaḍā’ wa al-Šahāda fi al-Šarī‘a al-Islāmiyya al-Ġarrā’* (Vol 2). Qom: Mo‘assese Emām Šādeq (PBUH) (‘Alayhe al-Salām) [in Arabic].
- 40) Sotūdeh Tehrānī, Ḥasan (1402 SH). *Ḥoqūq-e Tejārat* [Commercial Law] (Vol. 3). Tehrān: Dādgostar [in Persian].
- 41) Šūstārī, Moḥammad-Taqī (1410 AH). *Qāmūs al-Rejāl* (Vol 4). Qom: Jamā‘at al-Modarresīn fi al-Ḥawza al-‘Ilmiyya bi-Qom Mo‘assese al-Našr al-Islāmī [in Arabic].
- 42) Ṭabātabā‘ī Yazdī, Seyyed Moḥammad Kāzem (1409 AH). *al-‘Urwat al-Wuthqā* (Vol 2). Beirut: Mo‘assese al-A‘lamī le-Maṭbū‘āt [in Arabic].
- 43) Ṭarīḥī, Faqr al-Dīn (1408 AH). *Majma‘ al-Baḥrayn* (Vols 2 & 5). Tehrān: Maktab Našr al-Thaqāfah al-Eslāmīyeh [in Arabic].
- 44) Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1373 SH). *Rejāl al-Ṭūsī* [The Biographies of al-Ṭūsī]. Qom: Jamā‘at al-Modarresīn fi al-Ḥawza al-‘Ilmiyya bi-Qom Mo‘assese al-Našr al-Islāmī [in Arabic].
- 45) Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1407 AH). *Tahdhīb al-Aḥkām* (Vol 6). Tehrān: Dār al-Kutub al-Eslāmīyeh [in Arabic].
- 46) Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1417 AH). *al-‘Oddah fi Oṣūl al-Fiqh* (Vol 1). Qom: Moḥammad-Taqī ‘Allāqebandiyān [in Arabic].
- 47) Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1420 AH). *Fehrest Kotob al-Šī‘ah wa Oṣūlehom wa Asmā’ al-Mošannefīn wa Aṣḥāb al-Oṣūl*. Qom: Maktab al-Moḥaqqueq al-Ṭabātabā‘ī [in Arabic].
- 48) Waḥīd Qorāsānī, Ḥoseyn (1428 AH). *Menhāj al-Šālehīn* (Vol. 2). Qom: Madrasa Emām Bāqer (‘alayh al-salām) [in Arabic].



