

فَقِّهَاهُمَا هَذَا الْبَيْتُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثالثة

- حكم القاضي بعلمه
- الحوالة/٣
- التلقيح الصناعي
- الإثبات القضائي - الإقرار
- مراحل تطوّر الاجتهاد/٤
- في رحاب المكتبة الفقهية - الدرّة البهية
- من فقه الجعفي

حكم القاضي بعلمه

♦ آية الله السيّد محمود الهاشمي

والبحث يقع في أنّه هل يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه الشخصي؟
المعروف بين فقهاءنا - بلا خلاف فيه إلّا من مثل ابن الجنيد - جوازه بالنسبة للإمام المعصوم (عليه السلام)، وأمّا القاضي غير المعصوم فقد اختلفت كلماتهم فيه بين قائل بالجواز مطلقاً ولعله المشهور، وقائل بعدم الجواز مطلقاً كما عن ابن الجنيد في نقل الانتصار، وقائل بالتفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس بالجواز في الأوّل دون الثاني كما عن ابن الجنيد في نقل المسالك، أو بالعكس كما عن ابن حمزة^(١).

وعند فقهاء العامة خلاف أيضاً في هذه المسألة، وإن كان المشهور عند متأخريهم عدم الجواز مطلقاً. وقد جاء في كلمات بعض المحدثين منهم ما يلي:

«فإنّ الأدلّة التي يحصل بها الإثبات تُحقّق للقاضي علماً مكتسباً بالحادثة المكلف بالحكم فيها، فيكون الحاكم بعد قيام الدليل كأنّه شاهد الواقعة ووقف على ظاهرها وباطنها، فلا يسعه إلّا الحكم بما علم من هذا الطريق؛ إذ أنّ خلاف ذلك مجهول لديه، فكيف يحكم بمجهول؟! ويستلزم هذا التعامل أنّ للحاكم أن يحكم بعلمه الشخصي غير المكتسب من طريق الدليل الذي قام لديه بل حصل له من طريق مشاهدته ووقوفه عليه شخصياً؛ لأنّ هذا أقوى من

العلم الذي حصل له من طريق الشهادة مثلاً. وإلى هذا الرأي ذهب كثير من فقهاء الشريعة المتقدمين.

ولكن لما خربت الذمم، وضعف الوازع الديني، وفسد الضمير في كثير من الناس، وطغى حبّ المادة على النفوس، وأشربت القلوب حبّ المال من أيّ طريق جاء، أصبح علم القاضي الشخصي مكتنفاً بالظنون والريب، حتى قال الفقيه الشافعي: لولا قضاة السوء لقلت إنّ للحاكم أن يحكم بعلمه. ولهذا قرّر المتأخرون من الفقهاء بالاجماع عدم جواز حكم الحاكم بعلمه «(٢)».

ونفس الموقف نجده عند الفقه الوضعي ببيان آخر، فقد جاء في الوسيط للسنيهوري:

«...أنّ الحقيقة القضائية قد تبتعد عن الحقيقة الواقعية، بل قد تتعارض معها؛ لأنها لا تثبت إلّا عن طريق قضائي رسمه القانون، وقد يكون القاضي من أشدّ الموقنين بالحقيقة الواقعية ومخالفتها للحقيقة القضائية...»

والقانون في تمسّكه بالحقيقة القضائية دون الواقعية إنّما يوازن بين اعتبارين: اعتبار العدالة في ذاتها ويدفعه إلى تلمّس الحقيقة بكلّ السبل ومن جميع الوجوه حتى تتفق معها الحقيقة القضائية، واعتبار استقرار التعامل ويدفعه إلى تقييد القاضي في الأدلّة التي يأخذ بها، فيحدّد له طرق الإثبات وقيمة كلّ طريق منها حتى تأمن من جوره ويحدّد من تحكمه. ولا يختلف القضاة في ما يقبلونه من دليل وفي تقدير قيم الأدلّة في الأقضية المتماثلة «(٣)».

وهذا يقتضي تقييداً في طرق الإثبات لدى القاضي، لا إلغاء علمه الشخصي مطلقاً.

إلا أنّ هناك بياناً آخر لهم اصطلاحوا عليه مبدأ حق الخصم في الإثبات

ومناقشة الأدلة التي يقدمها الطرف الآخر ونقضها، ولهذا فكل دليل يقدم في الدعوى يجب أن يعرض على الخصوم جميعاً لمناقشته، والدليل الذي لا يعرض على الخصوم لا يجوز الأخذ به.

وعلى هذا الأساس ذكروا: «ويترتب على حق الخصوم في مناقشة الأدلة التي تقدم في الدعوى أنه لا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه؛ ذلك أن علم القاضي هنا يكون دليلاً في القضية، ولما كان للخصوم حق مناقشة هذا الدليل اقتضى الأمر أن ينزل القاضي منزلة الخصوم، فيكون خصماً وحكماً، وهذا لا يجوز» (٤).

ثم إنهم جعلوا طرق الإثبات ستة: ١ - الكتابة. ٢ - الشهادة أو البيّنة. ٣ - القرائن. ٤ - الإقرار. ٥ - اليمين. ٦ - المعاينة.

كما أنهم جعلوا علم القاضي الذي لا يختص به بل يعتبر من العلوم المعروفة بين الناس ولا يكون مقصوراً عليه - كالمعلومات التاريخية والعلمية الثابتة - كذلك، فعلم القاضي الذي يحصل على أساس المعلومات الحاصلة في مجلس القضاء حجة، ولعلّه لاعتبارها من مصاديق القرائن الذي هو الطريق الثالث عندهم (٥).

ونحن إنمّا نقلنا هذه الكلمات لتشخيص موقفهم، لا الاستناد إلى استدلالهم الذي لا ينسجم مع منهج فقهاء عموماً؛ لكونه استحسانات واستصلاحات بشرية، ونحن أتباع ما تقتضيه الأدلة الشرعية، على أن ما ذكر من احتمال الجور وتحكم القاضي في حكمه واتهامه لا يختص بفرض كون علمه الشخصي نافذاً وحجة في القضاء، بل يتأتى أيضاً في سائر الطرق التي لا شك في جواز الاستناد إليها وإن كان بنسبة أقل، على أن الشارع قد اشترط عدالة القاضي بدرجة فائقة، وهي في النظام الإسلامي تمنع عن وقوع مثل هذا الجور بدرجة كبيرة إذا فرض تطبيق الأنظمة الإسلامية بتمامها وكمالها.

كما أنَّ مبدأ حق الخصم في المناقشة لا يمنع عن جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي بعد تقديم المحكوم عليه كل ما لديه من المناقشات وعدم وفائها في هدم الأدلة ونقضها بلا فرق بين البيّنة وعلم القاضي. وما ذكر من أنَّ القاضي لا يجوز أن يكون خصماً وحكماً صحيح بمعنى أن يكون هو طرف الدعوى المستفيد منها؛ فإنَّ أحد المتخاصمين لا يمكن أن يكون هو الحكم في تلك المخاصمة، فالخصم بمعنى المدعي أو المدعى عليه لا يكون حكماً، لا الخصم بمعنى كل من يمكن أن يناقش ما يقدّمه من الدليل في المحكمة من قبل المحكوم عليه، كيف؟! وقد يناقش المحكوم عليه جملة مما يستند إليه القضاة في الحكم، كما إن جرح في الشهود من حيث العدالة أو العدد والقاضي يعلم عدالتهم وتمامية عددهم؛ فإنَّ هذا لا يجعل القاضي الحكم خصماً.

وعليه، فاللازم ملاحظة الأدلة الشرعية إثباتاً ونفيّاً. وقبل الشروع فيها نشير إلى أمور:

الأمر الأول: لا إشكال في أنَّ مقتضى القاعدة عدم نفوذ حكم أحد على أحد إلّا بدليل، وهذا لا يفرّق فيه بين أن يكون الشك في نفوذ الحكم من ناحية الشك في الأهلية، كما إذا شك في اشتراط العدالة أو الاجتهاد أو الذكورة في القاضي، أو من ناحية الشك في سعة دائرة نفوذ الحكم وضيقها، كما إذا شك في نفوذ حكم القاضي على الغائب مثلاً، أو من ناحية الشك في مستند الحكم، كما في مسألتنا هذه؛ فإنّها جميعاً من باب واحد، أي شك في نفوذ حكم القاضي بنحو الشبهة الحكيمة، والأصل فيه عند الشك وعدم الدليل -ولو بإطلاق وعموم- هو عدم الحجية وعدم النفوذ، وهذا واضح.

الأمر الثاني: قد يتصور أنَّ عدم جواز حكم القاضي بعلمه مخالف لما هو مقرّر في محلّه من الحجية الذاتية للعلم وعدم إمكان الردع عنه عقلاً؛ لأنّه حينما علم القاضي بوقوع الجريمة فهو يرى لا محالة تحقق موضوع العقوبة

من حدّ أو تعزير، ويرى وجوب إجرائها عليه واستحقاقه ذلك واقعاً، فكيف لا يجوز له الحكم بذلك وإسناد الجرم إليه على حدّ إسناد كلّ حكم واقعي حينما يحصل لديه القطع بتحقيق موضوعه؟! ولا يراد بالحكم إلّا ذلك.

إلّا أنّ هذا البيان غير تام؛ لأنّ جواز حكم القاضي بعلمه ينحلّ بحسب الدقّة إلى حكّمين:

١ - الحكم التكليفي بجواز إسناد الجرم إلى المتّهم في نفسه، نظير شهادة البيّنة وإسنادها للجرم إلى المتّهم.

٢ - حجّية هذا الحكم في المحكمة ونفوذه، بمعنى إمكان حسم النزاع وإنهائه على أساس منه، نظير حجّية البيّنة أو اليمين في المحكمة وحسم النزاع بهما.

والحكم الأوّل قد يكون صدور الجرم واقعاً تمام الموضوع فيه والقطع طريق محض إليه - وإن كان هذا أيضاً خلاف التحقيق؛ فإنّ العلم موضوع لجواز الإسناد والقضاء، ومن هنا لو قضى بالواقع مع الجهل يكون عاصياً لا متجرّياً - إلّا أنّه حكم يخص القاضي نفسه، بينما الحكم الثاني هو المهم والمنظور إليه في هذا البحث؛ لأنّ المقصود من جواز حكم القاضي بعلمه نفوذه على المدّعي والمدّعى عليه في مقام حسم النزاع، ومن الواضح أنّ هذا الأثر - وهو حسم النزاع والنفوذ على الآخرين - يكون علم القاضي ومستنده موضوعاً له، لا طريقاً.

وإن شئت قلت: إنّ هناك حجّيتين متصورتين لعلم القاضي:-

إحداهما: حجّيته بالنسبة لنفسه من حيث ترتيب الآثار المتعلّقة والمترتبة على الواقع لديه وفي حقّ شخصه فيكون العلم طريقاً إليها، وقد يجعل جواز الإسناد تكليفاً منها، وإن كان التحقيق خلافه على ما سيأتي.

والثانية: حجّيته القضائية، بمعنى نفوذه على المدّعي والمدّعى عليه ولزوم التزامهما به، وانتهاء الخصومة وسقوط حق الدعوى بذلك. وهذا الأثر يكون علم القاضي موضوعاً فيه؛ لأنّ الأثر المترتب والمنظور إليه متعلّق بغير من له العلم، فيكون موضوعاً له لا محالة. ومن هنا تكون سعته وضيقه بيد المشرّع، فله أن يجعل مطلق علم القاضي موضوعاً للحجية القضائية، وله أن يقيّده بخصوص ما يحصل له من منشأ معيّن أو بخصوص ما إذا كان المستند البيّنة واليمين لا غير، ولا يلزم من ذلك الردع عن حجية القطع الطريقي أصلاً. ولهذا لم يستشكلوا في عدم نفوذ حكم القاضي المستند إلى العلوم الغريبة غير المتعارفة.

لا يقال: إنّ تجويز الحكم بما هو حقّ وعدل وواقع المستفاد من بعض الآيات والروايات يدلّ على جواز حكم القاضي بما يراه حقّاً وواقعاً بلحاظ كلتا الحجّيتين، فيكون موضوع الحجية القضائية الواقع أيضاً.

فإنّه يقال: لو سلّم صحّة هذا الاستدلال -وهذا ما سيأتي الحديث عنه- فهذا يعني استفادة التوسعة في موضوع الحجية القضائية من الأدلّة وأنّ علم القاضي بوقوع الجرم يكفي لنفوذ حكمه على الغير. وهذا لا بحث فيه لو تمّ الدليل عليه، ولكنّه ليس معناه طريقيّة علم القاضي للحجّة القضائية، بل معناه طريقيّته لجواز الحكم والإنساند من قبل القاضي. فهنا بحسب الحقيقة دليلان:

دليل يدلّ على جواز الحكم بالواقع والحقّ، وهذا -لو تمّ- يقتضي أن يكون جواز الحكم من آثار الواقع ومترتباً عليه، فيكون علم القاضي طريقاً إليه. ودليل آخر يدلّ على نفوذ كلّ ما جاز للقاضي إسناده والحكم به على الآخرين في مقام الترافع وحسم الخصومة، وهذا هو الحجية القضائية، ويكون علم القاضي وحكمه موضوعاً له لا محالة.

وإن شئت قلت: لو قام دليل على عدم جواز حكم القاضي على طبق علمه الشخصي -أي من دون بيّنة وبمين- فهذا لا يكون مصادماً مع حكم العقل بالحجّة الذاتية للعلم، بل يمكن أن يكون دليلاً على عدم حجّة علم القاضي في مقام القضاء والنفوذ على الآخرين، فيقتد إطلاق الدليل الثاني فقط والذي جعل مطلق علم القاضي وحكمه موضوعاً للحجّة والنفوذ على الآخرين، وهذا تصرف في أثر العلم الموضوعي لا الطريقي.

ويمكن أن يدلّ على عدم جواز الحكم والإسناد بالعلم الشخصي، فيكون مقتيداً للدليل الأوّل أيضاً، أي دالّاً على أنّ الإسناد والحكم لا يجوز إلّا بما قامت عليه البيّنة والحجّة الشرعية، وأنّ هذا الحكم -وهو جواز الإسناد والحكم- ليس من آثار الواقع فقط، وهذا أيضاً لا محذور فيه، وليس مصادماً مع الحجّة الذاتية للعلم، بل معناه أنّ جواز الإسناد والحكم أيضاً أخذ في موضوعه العلم والطريق الخاصّ، وهذا واضح.

الأمر الثالث: إنّ ما ثبت بالآيات والروايات من الأمر بجلد الزاني أو قطع يد السارق -ونحوها ممّا رتبّ فيه الحكم على واقع الزنى أو السرقة- ليس حكماً تكليفاً راجعاً إلى كلّ مكلف أو إلى القاضي بالخصوص بإقامة الحدّ على موضوعه الواقعي كلّما تحقق، كما في «لا تشرب الخمر» مثلاً، وإنّما هو تشريع وضعي للعقوبات في أنواع الجرائم بلسان الأمر بها، ولعلّ ذلك للإشارة إلى لزوم إقامتها وعدم جواز تعطيلها في المجتمع، وأمّا شروط الإقامة ومن له حق الإقامة وكيفية إثبات الجرم على المتهم بها فهذه كلّها حيثيات أخرى أجنبية عن مفاد هذه الأدلّة وجهة البيان فيها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها من تلك النواحي لنفي اشتراط شيء فيها كاشتراط البيّنة أو اليمين مثلاً في الإثبات، خصوصاً إذا لاحظنا ارتكازية أنّ الحقوق والمسؤوليات سواء المدنية منها أو الجنائية بحاجة إلى إثبات في مقام المرافعة والمخاصمة لإجراء الحكم على شخص، ولا يكفي ثبوتها الواقعي من دون إثبات لإدانته بها. فلا

إطلاق لأدلة تشريع العقوبات على العناوين الواقعية للجرائم ليتمسك به لإثبات جواز حكم القاضي بعلمه بدعوى أنّ ظاهرها ترتّب العقوبة والحدّ على صدور الجرم واقعاً؛ فإنّ هذا ترتّب وتشريع جنائي، وليس قضائياً.

وبعبارة أخرى: إنّ الأدلة المذكورة في مقام بيان كبرى الحكم الجنائي في نفسه، وأمّا كيفية إدانة الآخرين به في مقام القضاء وإثباته عليهم فهو مقام آخر أجنبي عن منظور هذه الأدلة، ولا بدّ فيه من ملاحظة أدلة القضاء، وكيفية إقامة الدعوى وإثباتها أو نفيها، ومن يكون له القضاء، وكيف يقضي ليكون قضاؤه نافذاً. فاستفادة ذلك من إطلاق هذه الأدلة خلط بين المقامين والحكمين الجنائي والقضائي.

ومنه يظهر: وجه الإشكال فيما أفاده سيدنا المرتضى رحمته الله في الانتصار من الاستدلال بآيات الحدود - وتابعه عليه آخرون - حيث قال: «والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه - زائداً على الإجماع المتردد - قوله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٧) فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبه الآيّة من إقامة الحدّ. وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الأموال؛ لأنّ من أجاز ذلك في الحدود أجاز في الأموال، ولم يجزه أحد من الأئمّة في الحدود دون الأموال.

فإن قيل: لمّ زعمتم أنّه أراد بقوله: ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ﴾ و ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ من علمتموه كذلك دون أن يكون أراد من أقرّ عندكم بالسرقه أو الزنى أو شهد عليه الشهود؟

قلنا: من أقرّ بالزنى أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يطلق القول بأنّه زانٍ وكذلك السارق، وإنّما حكمنا فيهما بالأحكام المخصوصة اتّباعاً للشرع وإنّ جوّزنا أن يكون ما فعلا شيئاً من ذلك، والزاني في الحقيقة من فعل الزنى

وعلم منه ذلك وكذلك السارق، فحمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على الشهادة والإقرار»^(٨).

وجه الإشكال: أنَّ العناوين الواردة في موضوعات الأحكام ظاهرة في وجوداتها الواقعية لا المعلومة، فكما لا يكون الموضوع للحدّ من أقرّ بالزنى أو شهد عليه الشهود، وكذلك لا يكون الموضوع من علم منه ذلك، بل الموضوع الزاني والسارق الواقعيان، فيكون دليل ترتيب الحدّ على تلك العناوين كدليل ترتيب الحقوق والأحكام الواقعية الأخرى على موضوعاتها الواقعية، فهل يمكن أن نستفيد من دليل الضمان واشتغال ذمّة من أتلف مال الغير مثلاً، أو تعلق الدية بالقتل الخطأي جواز حكم القاضي بعلمه في حقوق الناس؟! فإذا لم تصحّ هذه الاستفادة هناك، فكذلك الحال في حقوق الله وأدلتها؛ فإنّها ليست دالّة إلا على ثبوت الحق على موضوعه الواقعي في نفسه، والذي عبّرنا عنه بالحكم الجنائي، وأما كيفية إثباته قضائياً على المتهم وإدانتة به المعبر عنه بالحكم القضائي فهو أجنبي عن مفاد هذه الأدلّة بالمرّة.

وهذا لا يفرّق فيه أن يكون الخطاب في آيات الحدود متوجّهاً إلى العموم أو إلى خصوص الحكام؛ فإنّه على كلا التقديرين يكون إرشاداً إلى تشريع العقوبة، وأنّ من زنى أو سرق مثلاً فحدّه وعقوبته الجلد أو القطع في الشريعة، وأما كيفية إثباته فمربوط بأدلّة القضاء وكيفية إثبات الدعوى المعبر عنه بأصول الإثبات.

لا يقال: فأيّ فائدة لثبوت الحكم الجنائي على موضوعه الواقعي إذا فرض عدم كفاية ذلك للحكم القضائي الإثباتي.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى أنّ مقتضى طبع المطلب وملاкатه أن يكون الحكم الجنائي على موضوعه الواقعي، والحكم القضائي كالأحكام الظاهرية إثباتية - إنّه يترتب على ذلك ثمرات كثيرة تظهر بالتأمّل، منها: إمكان نقض حكم

القاضي في صورة العلم بخطأه؛ لانتفاء موضوع الحكم الجنائي في حق المتهم عندئذٍ. ومنها: إمكان ترتيب آثار الحكم الجنائي الواقعي إذا كان حقاً خاصاً كالدية والقصاص، فيصح استيفاؤه ولو لم يثبت قضائياً، إلى غير ذلك من الثمرات والآثار.

نستخلص من مجموع ما تقدّم أنّ سندية وحجية علم القاضي الشخصي بحاجة إلى دليل، كحجية البيّنة تماماً، وليس أمراً مبنياً على القاعدة بحيث يحتاج نفيه إلى دليل عليه، أو ردع عنه. ومسألة الطريقة الذاتية للعلم بلحاظ متعلّقه وآثار متعلّقه لا ربط له بمحلّ كلامنا.

فيقع البحث بعد هذا فيما استدلّ به تارة: لإثبات جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي، وأخرى: لإثبات عدم جوازه مطلقاً أو على تفصيل.

أدلة حجية علم القاضي الشخصي ومناقشتها:

أما أدلة الحجة فيمكن أن يكون أحد وجوه:

الوجه الأول: التمسك بالإجماع: فقد ذكر في الرياض: «وهل لغيره - أي لغير الإمام - أيضاً أن يقضي بعلمه في حقوق الناس وحقوق الله تعالى من حدوده؟ فيه قولان: أظهرهما أنّه كسابقه، وهو أشهرهما، بل عليه عامة متأخري أصحابنا، وفي صريح الانتصار والخلاف والغنية ونهج الحق وظاهر السرائر أنّ عليه إجماع الإمامية، وهو الحجة، مضافاً إلى أدلة كثيرة ذكرها الجماعة»^(٩). وظاهره أنّ القولين ثابتان في حقوق الله وحقوق الناس معاً.

ولكن في الجواهر: «وغيره - أي غير الإمام - من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً، وفي حقوق الله تعالى على قولين؛ أصحهما القضاء، وفي الانتصار والغنية ومحكي الخلاف ونهج الحق وظاهر السرائر الإجماع عليه، وهو الحجة»^(١٠). وظاهره أنّ القولين في خصوص حقوق الله.

إلا أنَّ المنسوب إلى ابن الجنيد في الانتصار القول بأنَّ الحاكم لا يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود^(١١). كما أنَّه نسب الشهيد الثاني في المسالك إلى كتابه الأحمدي أنَّه قال فيه: «يحكم الحاكم فيما كان من حدود الله بعلمه، ولا يحكم فيما كان من حقوق الناس إلاَّ بالإقرار أو البيّنة»^(١٢)، وهذا يعني ثبوت القولين في حقوق الناس أيضاً. اللهمَّ إلاَّ أن يكون نظره إلى غير ابن الجنيد من فقهاءنا، حيث لم ينقل عن أحد منهم -في حدود تتبعي- القول بعدم جواز حكم الحاكم بعلمه في حقوق الناس.

وأما التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس بعدم الجواز في الأوّل والجواز في الثاني فهو مختار جملة من أعلام الطائفة.

أحدهم الشيخ الطوسي^{رحمته} في النهاية حيث قال: «وإذا شاهد الإمام من يزني أو يشرب الخمر كان عليه أن يقيم الحدَّ عليه، ولا ينتظر مع مشاهدته قيام البيّنة ولا الإقرار. وليس ذلك لغيره، بل هو مخصوص به، وغيره وإن شاهد يحتاج أن يقوم له بيّنة أو إقرار من الفاعل على ما بيّناه. وأما القتل والسرقة والقتل وما يجب من حقوق المسلمين من الحدّ والتعزير فليس له أن يقيم الحدَّ إلاَّ بعد مطالبة صاحب الحق، وليس يكفي فيه مشاهدته إيّاه؛ فإن طلب صاحب الحق إقامة الحدّ فيه كان عليه إقامته، ولا ينتظر مع علمه البيّنة والإقرار على ما بيّناه»^(١٣).

فإنَّ الظاهر من هذه العبارة صدرأً وذيلأً ثبوت تفصيلين عنده:

أحدهما: التفصيل في حقوق الله كالزنى والسرقة بين الإمام المعصوم وغيره، فإذا علم بهما الإمام كان عليه أن يقيم الحدَّ عليه ولا ينتظر مع مشاهدته قيام البيّنة ولا الإقرار، بخلاف غيره من الحكّام.

والثاني: التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس في مطلق الحاكم حتى الإمام من حيث إنَّه ليس له أن يقيم الحدَّ في حقوق الناس إلاَّ بعد مطالبة

صاحب الحق، فإن طلب صاحب الحق الإقامة كان عليه إقامته ولا ينتظر مع علمه البيّنة والإقرار، قد يستفاد من عدم تقييد هذا الذيل باختصاصه بالإمام الاطلاق وأنَّ غير الإمام أيضاً لا ينتظر البيّنة والإقرار مع علمه بموجب الحق في حقوق الناس.

وقد تشعر به عبارته في المبسوط أيضاً حيث قال: «وأما إقامته بعلمه فقد ثبت عندنا أنَّ للحاكم أن يحكم بعلمه فيما عدا الحدود، وفي أصحابنا من قال وكذلك في الحدود، وفي الناس من قال مثل ذلك على قولين»^(١٤).

وممن قال بهذا التفصيل أيضاً الفقيه الأقدم أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي حيث ذكر تحت عنوان (فصل في العلم بما يقتضي الحكم): «علم الحاكم بما يقتضي تنفيذ الحكم كافٍ في صحّته ومغني عن إقرار وبينه ويمين، سواء علم ذلك في حال تقلّد الحكم أو قبلها؛ لسكون نفس الحاكم العالم إلى علمه في حال حكمه بمقتضاه»، ثم ذكر في ذيل هذا الفصل: «فأما ما يوجب الحدّ فإن كان العالم بما يوجب الحدّ الإمام فعليه الحكم بعلمه؛ لكونه معصوماً مأموناً، فإن كان غيره من الحكّام الذين يجوز عليهم الكذب لم يجز له الحكم بمقتضاه؛ لأنّ إقامة الحدّ أولاً ليست من فرضه، ولأنّه بذلك شاهد على غيره بالزنى واللواط وغيرهما، وهو واحد وشهادة الواحد بذلك قذف يوجب الحدّ وإن كان عالماً»^(١٥).

وقال بذلك أيضاً صريحاً ابن حمزة في الوسيلة: «يجوز للحاكم المأمون الحكم بعلمه في حقوق الناس، وللإمام في جميع الحقوق»^(١٦).

ويظهر من مجموع ذلك:

أولاً: أنّه لا إجماع في حقوق الله مع مخالفة مثل الشيخ رحمته الله والحلبي وابن حمزة وابن الجنيد، وتصريح جمع كثير من فقهاءنا بوجود قولين في المسألة.

وثانياً: فيما يرجع إلى حقوق الناس وإن لم ينقل صريحاً عن أحد القول بعدم الجواز غير ابن الجنيّد، إلّا أنّ ما ورد في كلام ابن حمزة من تقييد الحكم بالجواز بما إذا كان الحاكم مأموناً، وكذلك ورد ذلك في مبسوط الشيخ: «وعندنا أنّ الحاكم إذا كان مأموناً قضى بعلمه، وإن لم يكن كذلك لم يحكم به»^(١٧) مشعر بأنّ المسألة لم تكن إجماعية بيّنة، وإنّما مستندة إلى التعليقات والاستدلالات الفقهيّة نفيّاً وإثباتاً، حيث استدلّ على عدم الجواز بالتهمة، فأخذت المأمونية عن ذلك قيداً في الحاكم الذي قضى بعلمه؛ بل مراجعة كلمات الفقهاء القدامى واستدلالاتهم تدلّ على استنادهم في القول بالجواز مطلقاً أو بالتفصيل إلى بعض تلك الوجوه والاستدلالات ممّا يجعل الإجماع المذكور محتتمل المدركية، فلا حجّة فيه.

الوجه الثاني: التمسك بخطابات الحدود والأمر باقامتها على السارق والزاني ونحوهما. والظاهر أنّ أوّل من تمسك بهذا الوجه هو السيد في الانتصار كما تقدّم، وقد قرّره في الجواهر بنحو أحسن، فقال: «مضافاً... إلى تحقّق الحكم المعلق على عنوان قد فرض العلم بحصوله، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...﴾ إلى آخرها. والخطاب للحكّام، فاذا علموا تحقّق الوصف وجب عليهم العمل؛ فإنّ السارق والزاني [من] تلبّس بهذا الوصف، لا من أقرّ به أو قامت عليه به البيّنة، وإذا ثبت ذلك في الحدود ففي غيره بطريق أولى»^(١٨).

ولكنك عرفت أنّ نفس تعليق الحكم في هذه الخطابات على عنوان الجريمة بوجوده الواقعي دليل على نظرهما إلى مقام الثبوت لا الإثبات، أي إلى تشريع العقوبة على موضوعها الواقعي، وأما كيفية إثبات موضوعها وإدانة المتهم بها فهو مقام القضاء وإثبات الدعوى، الذي هو مقام آخر أجنبي عن مفاد هذه الخطابات، كما هو الحال في تمام أدلّة الأحكام والحقوق المدنيّة أو الجنائيّة

الواقعية الأخرى. وكون الخطاب للحكام - لو سلم - لا يقتضي كونه ناظراً إلى مقام الإثبات، بل هو إرشاد على كل حال إلى التشريع الجنائي وما هو المقرر ثبوتاً في كل جريمة من العقوبات. وأما مسألة الحجية الذاتية للعلم بالنسبة لمن حصل له العلم بموضوع الحكم فقد عرفت فيما سبق أنه أجنبي أيضاً عن باب القضاء وجواز حكم الحاكم به فضلاً عن نفوذه على الآخرين.

وقد يقال: إن الخطاب في الآيات الكريمة لو كان متوجّهاً إلى الحكام فنفس هذه النكتة تصبح قرينة على أن نظر الآيات إلى الحكم القضائي أيضاً، وإن شئت قلت: إلى الحكم النهائي والنتيجة العملية، فتدلّ لا محالة على كفاية الواقع للحكمين الجنائي والقضائي معاً، فيجوز حكم الحاكم استناداً إلى علمه الشخصي؛ لكونه حينئذٍ طريقاً إلى جواز الحكم، وجوازه موضوع للنفوذ وحجّيته في حق الآخرين بمقتضى أدلة نفوذ حكم الحاكم إذا كان حكمه جائزاً له مشرعاً، على ما سيأتي الحديث عنها.

ولكن الصحيح: أنه لا وجه لهذا الاستظهار؛ فإن نكته إن كانت لغوية جعل الحكم الجنائي على موضوعه الواقعي والحكم القضائي على كيفية إحرازه وإثباته فقد تقدم عدم صحة ذلك في المقدمات، وإن كانت النكتة في نفس توجيه الخطاب إلى الحكام فمضافاً إلى إمكان المنع عن أصل ذلك حيث لا موجب لتقييد الآيات بذلك أنه لا موجب له؛ إذ الحاكم أيضاً لا بد وأن يعرف ما هو الحكم الجنائي، فتكون الآيات بصدد الإرشاد إليها بلا نظر إلى الحكم القضائي أصلاً؛ فإنه حكم آخر وجهة أخرى كما لا يخفى.

وقد يقال: إننا نستفيد ذلك من ضم أدلة إقامة الحدود والحقوق إلى دليل النصب والأمر بالقضاء للمجتهدين نحو رواية: وأن الراي عليه كالراي على الله^(١٩) حيث إن الأمر يدلّ على ثبوت الحكم أو الحقّ على موضوعه الواقعي، فيجوز للقاضي إسناده والحكم على واقعه، ويدلّ على نفوذ حكمه وحجّيته في

حقّ الآخرين .

وفيه: ما تقدّم من أنّ جواز الحكم والقضاء بل والإسناد يكون العلم موضوعاً فيه، فلا يمكن استفادته بشيء من هذين الدليلين ولو ضمّ أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ مفاد كلّ واحد منهما حكم آخر أجنبي عن الحجّة القضائية، ولا ملازمة بينهما وبين ذلك لا عقلاً ولا عرفاً، خصوصاً مع ملاحظة كونهما دليلين منفصلين، لا في خطاب واحد، فتدبّر جيّداً.

الوجه الثالث: ما ذكره في الجواهر وغيره من كون العلم أقوى من البيّنة المعلوم إرادة الكشف منها^(٢٠). والظاهر من ذيل هذا التعبير أنّ مقصوده أنّ البيّنة إذا كانت حجة في مقام القضاء والحكم - ومن المعلوم أنّ حجّيتها إنّما تكون من باب الكاشفية والطريقة لا الموضوعية والصفية - فالعلم الذي هو طريق وكاشف أقوى أولى بالحجّة والقيام مقام البيّنة المأخوذة بما هي كاشف في موضوع جواز الحكم والقضاء .

وفيه: أنّ العلم إنّما يكون أقوى كشفاً وأولى بالحجّة بالنسبة إلى نفس العالم وما يرجع إليه من الأحكام الواقعية التي يلتبس طريقاً إليها، وليس كذلك بالنسبة للآخرين، كما هو الحال في باب القضاء؛ حيث يراد تنفيذ حكم القاضي على الغير، فإنّه عندئذ لا يكون علمه وهو شاهد واحد أقوى من البيّنة عند الشارع ولا عند المدّعي والمنكر، بل البيّنة العادلة أقوى من ناحية تعدّد الشهادة فيها، فقد لا يكفي الشارع بعلم الواحد ولو كان هو القاضي. هذا مضافاً إلى أنّ احتمال ملاحظة الجنبّة الموضوعية في حجّة البيّنة واليمين في باب القضاء زائداً على الكاشفية متّجه، ومعه لا مجال للاستدلال بالأولوية المذكورة، كما لا يخفى .

الوجه الرابع: ما ذكره في الجواهر «من استلزام عدم القضاء به [بالعلم] فسق الحاكم أو إيقاف الحكم، وهما معاً باطلان؛ وذلك لأنّه إذا طلق الرجل

زوجته ثلاثاً مثلاً بحضرته ثم جدد كان القول قوله مع يمينه ، فإن حكم بغير علمه وهو استحلافه وتسليمها إليه لزم فسقه ، وإلا لزم إيقاف الحكم لا لموجب» (٢١) .

ويلاحظ على هذا الاستدلال بأنه مصادرة على المطلوب ، فإنه إنما يكون الحكم على خلاف علمه فسقاً إذا ثبت في المرتبة السابقة حجية علمه في مقام القضاء ، وكذلك إنما يكون إيقاف الحكم لا لموجب وباطلاً إذا ثبت جواز الحكم بالعلم في المرتبة السابقة . نعم لا ينبغي الإشكال في أن المستفاد من أدلة حجية البيّنة واليمين طريقتيهما بنحو بحيث مع العلم بالخلاف لا حجية لهما ، فلا يصح الحكم على طبقهما مع العلم بالخلاف ، إلا أنه ما لم يثبت حجية علمه لا يمكن الحكم على طبقه أيضاً ، فيكون إيقاف الحكم لموجب ، وهو عدم الحجة القضائية ، فيمكنه عندئذ أن يحول المرافعة إلى قاضٍ آخر ويشهد عنده بما يعلمه أو ينتزع منه الإقرار على الطلاق مثلاً ولو بالإكراه ، فيكون حجة ؛ لأنه إقرار مطابق للواقع عنده وإن حصل عن إكراه ، فتدبر جيداً .

الوجه الخامس : ما جاء في الجواهر أيضاً « واستلزامه أيضاً عدم وجوب إنكار المنكر ، وعدم وجوب إظهار الحق مع إمكانه أو الحكم بعلمه ، والأول معلوم البطلان ، فتعين الثاني ، وذلك لأنه إذا علم بطلان قول أحد الخصمين فإن لم يجب عليه منعه عن الباطل لزم الأول ، وإلا ثبت المطلوب » (٢٢) . وكأن مقصوده ﷺ أن أدلة وجوب إنكار المنكر وإظهار الحق مع إمكانه تدل بالملازمة على جواز حكم القاضي بعلمه وتعيّنه عليه .

وفيه :

أولاً : إن إنكار المنكر وإظهار الحق أجنبي عن جواز حكم القاضي بعلمه ونفوذ هذا الحكم عن الآخرين ؛ فإنه قد يجب على القاضي الإنكار على أحد المتخاصمين ونصحه وأمره بالمعروف وحمله على الإقرار بالواقع ، ولكنه مع

ذلك لا يكون له القضاء بعلمه، بل قد يجب عليه القضاء بما قامت عليه البيّنة إذا فرض حجبتها بنحو الموضوعية لا الطريقة، كما هو الحال في حق من يعلم بخطأ حكم القاضي لأحد الخصمين بناءً على القول بحجية حكم الحاكم حتى مع العلم بخطأه، فإنّه قد يجب على العالم بالخلاف أن ينكر على من حكم له إذا كان متعدياً فيما أخذه بحكم القاضي ويردعه عن المعصية والعدوان رغم نفوذ حكم الحاكم عليه أيضاً.

نعم يمكن أن يدعى الملازمة العرفية - بعد فرض طريقة البيّنة واليمين في مقام الإثبات القضائي ولو في الجملة - بين وجوب إظهار الحق وإنكار المنكر على القاضي أيضاً وبين حرمة الحكم بالخلاف وما يراه القاضي منكراً، وأمّا جواز الحكم بما علمه من دون بيّنة ويمين فلا يستلزمه ذلك بوجه من الوجوه إلّا إذا قام دليل على وجوب الحكم عليه وعدم جواز إيقافه، وهو أوّل الكلام.

وثانياً: لا دليل على وجوب إظهار الحق بالمعنى المذكور، فإنّه لو أريد التمسك بأدلة النهي عن المنكر فهي فرع تحقق المنكر، وهو لا يكون مع فرض احتمال وجود عذر للخصم، كما إذا كان يعتقد أنّ الحق له واقعاً أو ظاهراً، فالدليل أخص من المدعى، اللهم إلّا بضميمة عدم القول بالفصل. وإن أريد التمسك بأدلة حرمة الكتمان فهي مخصوصة بموارد خاصة، من قبيل كتمان الشهادة، أو كتمان البيّنات ودلائل النبوة، أو كتمان الدين وتبليغ أحكامه ونحو ذلك، وكلّه أجنبي عن محل الكلام، كما هو واضح.

الوجه السادس: ما جاء في كلمات المحقق الكني رحمته الله من التمسك بما دلّ من الآيات على لزوم الحكم بما أنزل الله منطوقاً أو مفهوماً ^(٢٣)، وهي آيات كثيرة:

منها - قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيماً﴾ ^(٢٤).

ومنها - قوله تعالى: ﴿فَإِخْرُجْهُمْ مِنْهُنَّ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (٢٥)، وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُحْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٢٦)، وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُحْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٢٧)، وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُحْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٢٨)، وقوله: ﴿وَأَنْ إِخْرُجْهُمْ مِنْهُنَّ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (٢٩).

وتقريب الاستدلال: أنها أمرت بالحكم بما أنزل الله، أي أن يكون حكم القاضي على طبق الحكم الذي أنزله الله سبحانه وجعله حكماً للواقعة، وحيث إن ذلك الحكم مجعول على موضوعه الواقعي، فإذا ثبت لدى القاضي وعلم بما هو موضوع ذلك الحكم الكلّي الذي جعله الله، ولم يحكم به في المرافعة كان ممن لم يحكم بما أنزل الله لا محالة، وكان فاسقاً ظالماً كافراً على حدّ تعبير الآيات المباركة.

وإن شئت قلت: إنّ المستفاد من هذه الآيات أنّ موضوع جواز القضاء والحكم هو واقع ما أنزله الله وجعله من الحكم للواقعة، فيكون العلم به علماً بموضوع جواز القضاء، وهذا علم طريقي بالنسبة لموضوع جواز القضاء، ويؤدي إلى العلم بجواز القضاء لا محالة، ولا يمكن الردع عن حجّيته.

ونلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: إنّ القاضي له حَكمان: أحدهما: حكمه بتحقيق الموضوع المتراعى فيه، حيث إنّ الترافع والقضاء يكون في الموضوعات كالحكم بأنّه سرق أو زنى أو قتل أو غصب مال الغير وغير ذلك، وهذا هو الحكم القضائي بالدقّة؛ أي هو الذي ينشئه ويحكم به القاضي، ومن هنا كان نفوذ حكم القاضي من أقسام نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات. والآخر: ترتيب حكم الواقعة على المورد والإلزام به، كالحكم بالدقّة أو القصاص أو الحد أو الضمان، وهذا الحكم بحسب الحقيقة من إنشاء الشارع وجعله لا القاضي، وإنّما يطبقه القاضي على

المورد اجتهداً أو تقليداً، فيقال إنّه حكمه مسامحة وبهذا الاعتبار.

فإذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الآيات المذكورة - بقرينة أمرها بالحكم بما أنزل الله وشرّعه - تكون ناظرة إلى المرحلة الثانية لا الأولى، فيكون مفادها أنّ الحاكم لا بدّ وأن يطبّق الأحكام الإلهيّة المشرّعة من قبل الله والنازلة على أنبيائه العظام، لا الأحكام البشرية التابعة لأهوائهم، وهذا يعني أنّ نظر الآيات المذكورة إلى الشبهة الحكمية وما ينبغي أن يطبّقه الحكّام من أحكام وشرائع، فلا يجوز لهم أن ينحرفوا عمّا أنزله الله لعباده، وأمّا أنّ الموضوع المتراع فيه بماذا يثبت قضائياً، بحيث يكون حكم القاضي نافذاً فيه على المتخاصمين فهذه جهة أخرى أجنبية عن منظور هذه الآيات، بل هذه الجهة مأخوذة في الآيات كالموضوع مفروغاً عنه، فكأنّها تقول كلّما ثبت الموضوع بما يكون مثبتاً له فلا بدّ من الحكم فيه بما أنزله الله لا بما جعله البشر، فهي ليست بصدد إثبات الموضوع، بل بصدد الأمر باتّباع ما أنزله الله سبحانه في ذلك الموضوع على تقدير ثبوته في كلّ مورد بحسبه.

لا يقال: الأمر بالحكم بما أنزل الله وعدم مخالفته كما يشمل إنكار أصل الحكم المجعول من قبل الله سبحانه كذلك يشمل بإطلاقه من لا يطبّق الحكم الإلهي على موضوعه عند العلم بتحقيقه، فإنّه أيضاً يكون مصداقاً لمن لم يحكم بما أنزله الله في ذلك المورد، فيكون القاضي مأموراً بذلك في مورد علمه الشخصي بمقتضى إطلاق الآيات، ولازم ذلك جواز القضاء بالعلم، وهو المطلوب.

فإنّه يقال: لو كانت الآيات واردة في باب المرافعة وناظرة إلى مرحلة الإثبات القضائي للموضوع المتراع فيه - كما إذا كان بلسان أنّ القاضي يحكم بما يراه الواقع أو بما يراه حكم الله الواقعي - أمكن استفادة نفوذ حكم القاضي من ذلك. إلّا أنّها ليست واردة في هذا المجال، وإنّما وردت ناظرة إلى الأحكام

والشرائع النازلة من السماء، وبلسان الأمر بالحكم بما أنزل الله وعدم مخالفته، وهذا اللسان ليس مفاده أكثر من القضية الشرطية التي ذكرناها، وهي أنه كلما فرض تمامية الموضوع ثبوتاً وإثباتاً فلا بد من الحكم فيه بما أنزل الله، وإطلاق مثل هذه الشرطية حتى لموارد القضاء والمرافعات لا يستلزم تعرّض الآيات لكيفية إحراز موضوع الشرطية حتى يستكشف منه بالملازمة نفوذ علم القاضي، وهذا واضح.

ومما يشهد على أن تمام النظر في هذه الآيات إلى الشبهة الحكمية والشرائع الإلهية عموماً لا الواقع المتنازع فيه في المرافعة وكيفية إثباته قضائياً، ما نجده في ثنايا الآيات وسياقها من ذكر التوراة والإنجيل والقرآن، والمقابلة بينها وبين أهواء بني إسرائيل، أو المقابلة بين حكم الله وحكم الجاهلية، أو التصريح بأن ما أنزله الله من الكتب يحكم به النبيون والربانيون والأخبار، إلى غير ذلك من التعبيرات الموثقة في هذا المقطع من الآيات المباركة والصريحة في أن تمام النظر فيها إلى الشرائع الإلهية ولزوم إقامتها وإحيائها؛ ومن هنا لا يبعد أن يكون المراد من الحكم في هذه الآيات المعنى الأعم من القضاء، بحيث يشمل ألوان الحكم والإلزام وتنفيذ الأحكام الشرعية؛ فإن الحكم في اللغة أصله المنع والإلزام ومنه الأحكام الشرعية، ويأتي بمعنى العلم والحكمة، وبمعنى التنفيذ ومنه الحاكم والحكومة، وبمعنى مطلق القضاء الشامل للإفتاء وبيان الحكم الكلي ومنه قضاء النبي ﷺ بلا ضرر ولا ضرار وغيره، والسياق والقرائن المذكورة في هذه الآيات يناسب إرادة المعنى الأعم.

كما أنه في بعض الروايات فسرت آية ﴿يَخُكِّمُ بِهَا النَّبِيُّونَ...﴾^(٣٠) بالإمامة والحكومة، كما وطبق آيات ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُكِّمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾^(٣١) على ما فعله الحكام من منع الخمس ونصيب آل محمد ﷺ.

وفي معتبرة أبي بصير - بنقل الكليني رحمته - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الحكم حكمان: حكم الله عز وجل، وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾» وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية^(٣٢) وكان قد حكم زيد بالعدل والتعصيب وغيرها اجتهداً وعملاً برأيه واتباعاً لعمر وخلفاً على أمير المؤمنين عليه السلام.

وثانياً: لو تنزلنا عما سبق مع ذلك هناك إشكال آخر على الاستدلال بهذه الآيات وحاصله: إنَّ المأخوذ في موضوع الأمر في هذه الآيات هو الحكم بما أنزل الله، وهذا العنوان عام يشمل ما يشرعه الله في كيفية القضاء أيضاً، فلو فرض احتمال أن يكون الميزان في جواز القضاء خصوص البيّنة واليمين مثلاً وأنَّ العلم الشخصي للقاضي ليس حجة قضائية لم يصحَّ التمسك بهذه الآيات؛ لأنَّه من الشكِّ فيما فرضه الله وأنزله في القضاء، فيكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية له؛ ففرق بين أن يقال: احكم بالواقع والحق، أو أن يقال: احكم بما أنزل الله، فإنَّ الثاني يشمل جميع ما أنزل الله حتى في نفس القضاء وكيفية، ولا يختصَّ بخصوص الحكم الواقعي المَجْعول على الموضوع المترافع فيه، لكي يدلَّ بالملازمة على جواز القضاء بالعلم، كما توهم في الاستدلال.

ومما يشهد على ذلك ما ورد في صحيح سليمان بن خالد الذي يرويه الكليني رحمته عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله، إنَّ الله عز وجل يقول: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾»^(٣٣) وقد نقله العياشي أيضاً عن سليمان بن خالد^(٣٤).

ولعلَّه لهذه النكتة لم يستند المشهور القائلون بالجواز بهذه الآيات، وإنَّما

اقتصروا على ما دلّ من الآيات على الحكم بالحقّ والعدل والقسط، كما سيأتي في الوجه القادم.

الوجه السابع: التمسك بما دلّ من الآيات على الأمر بالحكم بالعدل والحقّ والقسط، كقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^(٣٥)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حُكِمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾^(٣٧).

وامتياز هذه الآيات على سابقتها أنّ الوارد في موضوعها هو الحكم بالحقّ والعدل، فيقال: إنّ ظاهرها إرادة الحكم بالحقّ والواقع المترافع فيه، فيكون دليلاً على أنّ موضوع جواز القضاء والحكم هو الواقع، ويكون علم القاضي طريقاً محضاً إليه.

وقد ناقش في هذا الاستدلال المحقق العراقي رحمته بأنّه قد يكون المراد بمثل الحقّ والعدل هو الحقّ والعدل وفق مقاييس القضاء لا الحقّ والعدل وفق الواقع، وكون علم القاضي من مقاييس القضاء أوّل الكلام^(٣٨).

وهذا الإشكال قابل للدفع بأنّ حمل الحقّ والعدل - وخصوصاً الحقّ - على الحقّ والعدل بلحاظ مقاييس القضاء خلاف الظاهر جدّاً؛ فإنّ العدل يقابله الظلم، والحقّ يقابله سلب الحقّ، ومن لم يحكم بمقاييس القضاء - كما إذا فرض أنّه أخذ باليمين في غير موره أو اكتفى بشاهد واحد - لا يصدق عليه أنّه حكم بالظلم وبغير حقّ، وإنّما خالف شرع القضاء وكيفيّته، ومن هنا قلنا بالفرق بين عنوان الحكم بما أنزل الله وشرعه وبين عنوان الحكم بالحقّ والعدل، فإنّ الأخير ظاهر في كون ما يقضي به حقّاً وعدلاً، لا أنّ كيفيّة قضائه لا بدّ أن يكون مطابقاً لحكم الله وشرعه في كيفيّة القضاء ومقاييسه.

وإن شئت قلت: إنّ هذا المعنى أعني العدل والحقّ بمقاييس القضاء حق

وعدل نسيبان إضافيان، لا بدّ من إضافتهما إلى ما هو المشروع والمجوعول في كيفة القضاء، وهذه عناية زائدة بحاجة إلى قرينة، وإلا فظاهر اللفظ إرادة الحقّ والعدل المطلقين، وهو الحقّ والعدل بحسب الواقع المترافع فيه.

نعم، يبقى هنا إشكالان آخران:

أحدهما: ما تقدّم في الإشكال على الوجه السابق، من أنّ النظر في هذه الآيات الثلاثة أيضاً إلى نفس ما كان النظر إليه في تلك الآيات، أعني كبرى الحكم والتشريع الذي يريد الحاكم تطبيقه على موضوعه بعد الفراغ عن ثبوته قضائياً، فلا بدّ وأن يكون ذلك الحكم عدلاً وحقاً، لا من الأحكام الباطلة والظالمة التي وضعها الطواغيت والحكّام الجائرون بأهوائهم الفاسدة، وأمّا كيف يثبت موضوع الحكم العادل والحقّ فهو أجنبي عن منظور الآيات.

والحاصل: فرق بين أن يقال: «احكم بالواقع» وأن يقال: «احكم بالعدل والقسط والحقّ» فإنّ هذه العناوين من أوصاف نوع الحكم والتشريع الذي يحكم به القاضي، وليس النظر فيه إلى الظلم من ناحية إنكاره للموضوع مع علمه به.

ومما يشهد على هذا الاستظهار أنّ سياق الآية الثالثة نفس سياق الآيات المتقدّمة بل هي منها. والآية الأولى حيث فرّع فيها الحكم بالحقّ على جعل داود خليفة في الأرض من قبل الله سبحانه، فيناسب أن يكون المراد بالحكم بين الناس بالحقّ فيها مطلق إقامة الحقّ والشريعة الإلهية العادلة على الناس. وأمّا الآية الثانية فقد ورد فيها الحكم بالعدل عقيب الأمر بأداء الأمانة إلى أهلها حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (٣٩) وهذا التعقيب يدلّ على أنّ المقصود بالأمانة التي أمر الله بأدائها سنخ أمانة خاصّة عظيمة لها ارتباط بالحكم بالعدل وإقامته بين الناس، فيناسب أن يكون المراد بها الإمامة

والحكومة، ويراد بالحكم بالعدل إقامة السريعة العادلة وإقامة حكم أهل البيت عليه السلام، كما دلّت على ذلك روايات صحيحة مستفيضة أكّدت على أنّ هذه الآية المباركة فينا نزلت، وإيانا تعني، وأنّ الحكم بالعدل هو الحكم بما في أيدينا ^(٤٠).

الثاني: إنّنا نعلم بأنّ الواقع ليس تمام الموضوع لجواز القضاء والحكم، بمعنى أنّ من قضى بالواقع اتفاقاً من دون علم ولا حجة شرعية لم يكن قضاؤه جائزاً، فهو نظير الإفتاء بلا علم وإن صادف الواقع، فالحكم والإفتاء من هذه الناحية على حدّ واحد، وليس ذلك من باب التجري واحتمال الحكم بخلاف الواقع بلا حجة، بل بنفسه معصية إذا لم يكن له حجة سواء صادف الواقع أم لا، ولعلّ هذا من المسلّمات الفقهية، ويستفاد من جملة من الروايات. وهذا يعني أنّ الإحراز دخیل في موضوع جواز القضاء، وليس الواقع تمام الموضوع فيه، بل لعلّ هذا مرتكز أيضاً في الذهن المتشرّعي، ومعه من المحتمل أن يكون الشارع قد اشترط في الإحراز المأخوذ موضوعاً لجواز القضاء الإحراز الخاصّ، أي البيّنة واليمين لا علم القاضي، فيكون العلم موضوعيّاً لا طريقاً إلى موضوع جواز القضاء. نعم لا مانع من أن يكون الواقع أيضاً جزء الموضوع لجواز القضاء وتكون الحجة عليه طريقاً لإحراز ذلك الجزء ومحققاً في نفس الوقت للجزء الآخر، إلّا أنّه ليس الواقع تمام الموضوع، ومعه لا تتمّ دلالة الآيات على جواز القضاء بالعلم؛ لأنّه فرع دلالتها على كون الواقع تمام الموضوع له، وقد ثبت خلافه، أو قيام دليل على كفاية مطلق الإحراز حتى العلم الشخصي للقاضي في موضوع جواز القضاء، وهو بحاجة إلى دليل آخر.

وهذا الإشكال قابل للدفع؛ فإنّه إذا فرض تماميّة دلالة الآيات على الحكم بالواقع فما ثبت في الارتكاز المتشرّعي أو بالأدلة الخاصّة لا يمنع عن

الاستدلال المذكور؛ لأن مقتضى الآيات المذكورة جواز الحكم بالواقع مطلقاً حتى مع عدم إحرازه، نخرج عن هذا الإطلاق بمقدار ما ثبت من القيد وهو عدم جواز الحكم بالواقع مع عدم وجود إحراز للواقع لا علمي ولا تعبدية، وأما ما عدا هذه الحالة فيبقى تحت إطلاق الأمر بالحكم بالواقع، ولازمه كفاية مطلق الإحراز العلمي أو التعبدية مع الواقع في جواز القضاء، ولا نحتاج إلى دليل آخر، كما لا يخفى.

فالصحيح: في وجه الإشكال على الاستدلال بهذه الآيات هو الإشكال الأول.

ثم إن للمحقق العراقي رحمته كلاماً آخر على الاستدلال بالآيات والعمومات المذكورة مرجعه إلى أنه لا يثبت بها ميزانية العلم للقضاء كالبينة واليمين، وإنما تثبت الميزانية في الجملة، ولا يظن التزام المشهور به، حيث قال:

«وعليه - أي بناءً على أن المراد بالحق في العمومات الواقع المدعى به - ينفذ حكمه - أي القاضي - في حقه وحق كل من علم بكون علمه مطابقاً للواقع كي يحرز به كون قضائه بالحق عن علم، وأما الشاك في مطابقة علمه للواقع فلم يحرز كونه قضاءً بالحق وإن علم كونه حاكماً به باعتقاده وعلمه، وعليه فلا مجال لإثبات كون العلم كالبينة ميزاناً للفصل على وجه لا تسمع الدعوى على خلافه حتى ينظر الشاك في مطابقة علمه للواقع؛ إذ كم فرق بين العلم والبينة، حيث إن مفاد البينة من جهة حجيتها في حق الشاك بنظر كل أحد يصدق على الحكم على طبقها أنه حكم بالحق بالنسبة إلى كل أحد، وهذا بخلاف علم القاضي الذي لا يكون إلا حجة في حق العالم دون غيره.

ولا يخفى أن هذا المقدار وإن كان لا يضّر بميزانية العلم بالحق في الجملة، لكن ليس مثله كالبينة تمام الميزان، بل الميزان التام هو العلم المطابق للواقع لا مطلقاً، وحينئذ تختص حرمة نقضه بخصوص من أحرز ذلك لا مطلقاً، وهذا

المقدار خلاف ظاهر كلمات من جعل العلم من الموازين في قبال البيّنة واليمين، وحينئذٍ يصحّ لنا دعوى عدم وفاء أمثال هذه العمومات لميزانية نفس العلم ولو لم يطابق الواقع كالبَيّنة واليمين» - ثمّ تعرّض إلى دعوى الإجماع أو تنقيح المناط في ميزانية العلم كالبَيّنة واليمين وأنّ عهدها على مدّعيها ثمّ قال: - «وبالجملة نقول: إنّه بعد القطع بأنّ الكلام في كونه بنفسه ميزاناً في عرض البيّنة بحيث يكون الحكم الصادر عن علمه حكماً فاصلاً صحيحاً بنحو لا تسمع الدعوى ولا البيّنة على خلاف مضمونه ما لم يقطع بمخالفة الحكم للواقع، أنّ هذا المعنى لا يكاد يحرز من العمومات السابقة، بل غاية ما تقتضي العمومات كون الفاصل هو الحكم المطابق للواقع، ومثل ذلك لا يمنع عن سماع الدعوى والبيّنة على خلافه عند الشكّ في مخالفته للواقع المساوق للشكّ في كونه فاصلاً وإن فرض محكوميته بالصحة والفاصلية ببركة أصالة الصحة لولا دليل أو أمانة أخرى على خلافه. ولكن ذلك المقدار لا أظنّ التزامه من القائل بالميزانية لعلم القاضي، وعليه فلا يكاد تتمّ الميزانية بالنحو المزبور على وجه لا تسمع بعده الدعوى والبيّنة على خلافه مع الشكّ في مخالفة حكمه للواقع إلّا بتماميّة الإجماع المدّعى على ميزانية علمه أو دعوى الإجماع على الملازمة بين الجواز التكليفي لهذا القضاء وبين نفوذه وضعا في حقّ غيره، وإتمام الوجهين عهده على مدّعيه، وإلّا فلا مجال لإثبات ميزانيّة العلم للقضاء بنحو ميزانية البيّنة وسائر الموازين له» (٤١).

ومحصّل ما أفاده هذا المحقّق رحمه الله على طول كلامه والتكرار الملحوظ فيه: أنّ نفوذ حكم القاضي بعلمه إن كان على أساس كون الحقّ والواقع موضوعاً وميزاناً لجواز القضاء والعلم أو البيّنة طريق إليه - كما هو مبنى الاستدلال بالعمومات - فلازمه أن لا يكون حكم الحاكم نافذاً إلّا مع إحراز كونه مطابقاً للواقع ليكون حكماً بالحقّ، فإذا كان حكمه مستنداً إلى البيّنة أحرزنا ذلك بالبيّنة التي هي حجة لكلّ أحد، فلا تسمع الدعوى على الخلاف. وأمّا إذا

كان حكمه مستنداً إلى علمه فلا يحرز لغيره أنَّ حكمه بالحقِّ إلا إذا كان هو أيضاً عالماً بمطابقة الحكم للواقع، فتسمع الدعوى على الخلاف مع الشكِّ لا محالة.

ونلاحظ على ما أفاده:

أولاً: قد تقدّم فيما سبق أنَّ في المقام حكيمين:

أحدهما: جواز الحكم والقضاء بالعلم.

والثاني: نفوذ هذا الحكم على الغير وعدم جواز نقضه لا من المتخاصمين ولا من قاضٍ آخر، وهو معنى عدم سماع الدعوى والبيّنة على خلافه.

والحكم الأول يمكن أن يكون الواقع موضوعاً فيه. وأمّا الحكم الثاني، فلا يمكن أن يكون موضوعه الواقع؛ إذ لا معنى لأن يقال بأنَّ نفوذ حكم الحاكم منوط بكونه على طبق الواقع والحقِّ، فإنَّ هذا معناه عدم حجّية حكمه في حقِّ المتخاصمين ولا غيرهما ممَّن هو شكٌّ في واقع الأمر، وقد تقرّر في محلّه من الأصول أنّه لا يعقل تقييد حجّية الحجّة - سواء كانت البيّنة أو اليمين أو حكم الحاكم أو غير ذلك - بفرض مطابقته للواقع؛ لأنّه لغو عندئذٍ.

وهذا يعني أنَّ موضوع نفوذ حكم الحاكم وحجّيته على الآخرين إنّما هو نفس حكمه وقضاؤه بلا تقييد ذلك بفرض مطابقته للواقع، وهو معنى ما ذكرناه سابقاً من أنَّ علم القاضي بالواقع ومستنده عليه بلحاظ هذا الحكم - أعني النفوذ والحجّية القضائية في حقِّ الآخرين - يكون موضوعياً لا طريقياً.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنَّ من يستدلّ بالعمومات على جواز القضاء بالعلم يدّعي دلالتها على كون الحقِّ الواقع موضوعاً لجواز القضاء أي الحكم الأول، فيكون علم القاضي طريقاً إليه، فيجوز له أن يحكم بما يراه الواقع،

وأما الحكم الثاني وهو الحجية القضائية والنفوذ على الآخرين وعدم جواز نقضه ولا سماع الدعوى والبيّنة على خلافه فهو حكم آخر يترتب على ذلك ويثبت على نفس حكم الحاكم بعلمه - لا الواقع - بدليل آخر: أما هو الدلالة الالتزامية لنفس العمومات المذكورة الآمرة بالحكم بالحق، حيث إنّ الأمر بذلك لا محالة يكون لغرض نفوذه على المتخاصمين وإلا كان لغواً، أو بالدالة الأخرى الدالة على حرمة ردّ حكم القاضي الشرعي المنسوب من قبلهم عليه السلام، من قبيل صحيح أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرهما.

وهكذا يتّضح: وقوع خلط في كلام هذا المحقّق بين ما هو موضوع جواز القضاء بالعلم وبين موضوع حجّية حكمه ونفوذه على الآخرين، وأنّ الثاني حكم آخر يستحيل أن يكون موضوعه الواقع، بل نفس حكم الحاكم ودليله يترتبه على حكم الحاكم بعلمه إذا كان جائزاً له بمقتضى إطلاقه، لا على الواقع.

وثانياً: لو فرضنا أنّ موضوع نفوذ الحكم هو الواقع - كما يفترضه عليه السلام - فكما لا تتمّ ميزانية العلم للقضاء بالنحو المطلوب لا تتمّ ميزانية البيّنة واليمين أيضاً، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره أيضاً.

والوجه في ذلك أنّ حجّية البيّنة وكذلك سائر الموازين والحجج مقيدة بصورة عدم العلم بكذب البيّنة ولو لم يعلم بمخالفتها للواقع، فمن علم بأنّ البيّنة كاذبة في شهادتها وأنها لا علم لها أو أنّ اليمين كذلك فلا حجّية لهما في حقّه، بل لو قامت بيّنة أخرى على الخلاف أيضاً سقطت حجّية البيّنة التي استند إليها القاضي بالمعارضة في إثبات الواقع المترافع فيه؛ لأنّ الحجّية مقيدة بعدم المعارض، فلا يحرز كون حكم القاضي المستند إليه حكماً بالحق والواقع لكي يكون نافذاً، حتى لا تسمع الدعوى على الخلاف، وكذلك لو كان مستند القاضي اليمين ثمّ قامت بيّنة على الخلاف عند القاضي الآخر فإنّها

لحكومتها وتقدمها على اليمين أيضاً يوجب سقوط حجّة اليمين وميزانيتها في حق القاضي الثاني، فيخرج حكم القاضي الأول عن كونه حكماً بالحق، فيجوز للثاني نقضه وكذلك إذا ثبت عدم عدالة الشهود أو غير ذلك ممّا يوجب عدم حجّة مستند القاضي الأول عند الثاني.

وهكذا يتّضح: أنّ التفصيل الذي ذكره لا أساس له حتى على المبنى الباطل الذي افترضه، والله الهادي للصواب.

الوجه الثامن: التمسك بمرفوعة البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القضاء أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»^(٤٢).

وتقريب الاستدلال بها: أنّ ظاهر الحق في القضاء بالحق هو الواقع المترافع فيه والحق في ذاته، لا الحق بحسب مقاييس القضاء، خصوصاً مع قوله: «قضى بالحق وهو لا يعلم» غاية الأمر من أجل أن لا تكون الحرمة في هذه الصورة من باب التجزي بل من باب المعصية - كما هو ظاهر الحديث - يظهر من ذلك أنّ موضوع جواز القضاء هو الحق والواقع بشرط العلم والإحراز وأنّ كلّاً منهما جزء الموضوع فيه، فلا وجه لتأويله وحمل الحق فيه على إرادة الحق بحسب مقاييس القضاء أو دعوى إجمال الحديث كما عن المحقق العراقي رحمته الله. فيدلّ الحديث على كفاية العلم وإحراز الواقع في جواز القضاء، بل لعلّ المتيقّن من قوله: «قضى بالحق وهو يعلم»، صورة العلم بالواقع، فالرواية كالصريحة في جواز القضاء بالعلم.

ونلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: الإشكال في سندها، فإنّها مرفوعة حيث نقلها الكليني رحمته الله في الكافي^(٤٣) عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه

عن أبي عبدالله عليه السلام . ونقلها المفيد في المقتنة^(٤٤) مرسلأ عن الصادق عليه السلام ، وكذلك نقلها الصدوق في الفقيه^(٤٥) ونقلها في الخصال^(٤٦) عن محمد بن موسى المتوكل عن السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام .

فإذا قلنا مراسيل الصدوق أو مراسيل ابن أبي عمير، أو قلنا بإمكان نقل ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام - كما ورد في بعض الروايات وإن لم تكن كثيرة - أو قلنا بأن نقله عنه بواسطة محكوم بأصالة الحسبة بحيث يكون من النقل الحسبي لقرب الزمان بينهما لاحتمال التواتر والاستفاضة في حقه، فيكون مشمولاً لدليل الحجية، كان السند معتبراً، وإلا فلا.

وثانياً: الإشكال في الدلالة، فإن المراد بالحق في هذا الحديث أيضاً هو الحق بحسب التشبهة الحكمية لا الموضوع المترافع فيه، فيكون المراد من العلم فيه العلم بالأحكام الشرعية، ويكون وزانها وزان ما دل على حرمة الإفتاء والقضاء بلا علم بالأحكام الشرعية عن طرقها المعتمدة، ولعل هذا هو مقصود المحقق العراقي رحمته الله من مقاييس القضاء.

والشاهد على هذا الاستظهار - مضافاً إلى ما تقدم من ظهور عنوان الحكم أو القضاء بالحق في كون الحكم بنفسه حقاً لا من ناحية تحقق موضوعه خارجاً وعدمه، ومضافاً إلى أن سياق الحديث يناسب الحث على التعلم ولزومه، ومن الواضح أنه واجب بلحاظ الأحكام الشرعية لا الموضوعات؛ فإن الجهل بها وخطأها لا يكون موجباً للنار - أن صريح الرواية الحصر وأن غير من قضى بالحق وهو يعلم يكون في النار، ومن الواضح أن هذا لا يصح لو كان النظر إلى الحق من ناحية الموضوع، إذ قد يخطئ القاضي الحق من ناحية موضوعه، كما إذا أخطأ في علمه أو أخطأت البيئته أو كان اليمين على خلاف الواقع، مع أن عدم كونه في النار في أمثال ذلك التي تكثر في موارد القضاء

- حيث إنّ موارد علم القاضي بالموضوع الواقعي قليل وليس غالبياً - أمر واضح لا يمكن أن يكون هو مقصود الحديث ، فلا بدّ وأن يكون النظر فيها إلى الحقّ من حيث الشبهة الحكمية ، أي الحكم الكلّي الذي لا بدّ وأن يتعلّمه القاضي عن طريقه الشرعية قبل التصدّي للقضاء .

وهذا هو المناسب مع التعبير بالعلم ، حيث إنّ القاضي في الشبهات الحكمية لا بدّ وأن يتعلّم الأحكام ، بخلاف الشبهة الموضوعية ، فإنّه لا يجب عليه فيه ذلك ، بل يكفي بالموازن الظاهرية من البيّنة والأيمان ، وحمل العلم في الحديث على الأعمّ من العلم الوجداني والحجّة الشرعية كالبيّنة واليمين خلاف الظاهر جدّاً .

ومما يؤكّد هذا الفهم أيضاً أنّ الرواية لها ذيل حيث ورد فيه : وقال عليه السلام : «الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهلية ، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية» وقد نُقِلَ مع الصدر في كلّ من نقل الكافي والفقيه والتهذيب والخصال ، وهو وإن كان يحتمل فيه أن يكون من الجمع في الرواية لا الرواية الواحدة إلّا أنّ نفس جمع الراوي لهما معاً يؤكّد أنّ المنظور فيهما واحد ، ومن الواضح أنّ المراد ممّن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية لا يمكن أن يكون ناظراً إلّا إلى الشبهة الحكمية والأحكام الكلّية التي كان يخطأ فيها الحكم والقضاة المنحرفون عن أهل بيت العصمة والطهارة عليه السلام . فهذا الحديث وأمثاله ناظر إلى ذلك وأجنبي عن مسألتنا .

الوجه التاسع : دعوى الملازمة العرفية بين جواز القضاء بالعلم بالحكم الكلّي وجوازه بالعلم بالموضوع ، بمعنى أنّه لا إشكال في جواز حكم القاضي مستنداً إلى علمه بالحكم في الشبهة الحكمية ، فإذا كان علمه حجّة في ذلك كان حجّة في الموضوع ، فيجوز حكمه مستنداً إلى علمه به أيضاً .

وكذلك قد يدعى الملازمة بين حجّة علم القاضي بالبيّنة واليمين ، حيث إنّهُ

لابدّ وأن يحزره بعلمه فيحكم على أساسهما، فإذا كان علمه الشخصي بقيام البيّنة أو بيمين المنكر حجة كان علمه بالواقع المترافع فيه أيضاً حجة يجوز له القضاء على أساسه.

وفيه: منع هذه الملازمة، أمّا التعدي من علم القاضي بالحكم الكلّي في الشبهة الحكمية إلى الموضوع المترافع فيه فواضح الضعف؛ لأنّ الترافع والنزاع إنّما هو بلحاظ الموضوع الخارجي المترافع فيه، فلعلّ الشارع أراد أن يكون مستند حسم النزاع بينهما مستنداً واضحاً مشهوداً محسوساً لهما ولكلّ أحد، فجعل البيّنة واليمين حجة لا مثل علم القاضي الشخصي، وهذا بخلاف باب الأحكام والشبهة الحكمية التي لا نزاع فيها بين المترافعين إلّا من حيث الموضوع، كيف وباب الأحكام يكفي فيه خبر الثقة الواحد أيضاً، فهل يقال بكفايته في حسم المرافعة أيضاً؟! فالقياس مع الفارق.

وأما التعدي من علم القاضي بالبيّنة واليمين إلى علمه بالواقع المترافع فيه فأيضاً في غير محله؛ لما ذكرناه من احتمال خصوصيته في حسم النزاع على أساس البيّنات والأيمان، والتي تكون من المستندات الحسيّة والقابلة للإثبات والمشاهدة للمترافعين بخلاف مثل العلم الشخصي للقاضي، على أنّ كفاية علم القاضي بالبيّنة واليمين لابدّ من الانتهاء إليه على كلّ حال، فلعلّ الشارع اكتفى بهذا المقدار حيث لم يكن بدّ منه، وهو لا يقتضي أكثر من ذلك، فلعله لابدّ بلحاظ الواقع المترافع فيه من البيّنة والأيمان.

الوجه العاشر: التمسك بالروايات الخاصّة، وهي عديدة:

منها: ما رواه الكليني رحمه الله عن عليّ بن محمّد، عن محمّد بن أحمد المحمودي، عن أبيه، عن يونس، عن الحسين بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره؛ لأنّه أمين الله في

خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره وينهاه ويمضي ويدعه»، قلت: وكيف ذلك؟ قال: «لأنَّ الحقَّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس» (٤٧).

ويقع البحث عن سندها تارة ودلالاتها أخرى.

والرواية قابلة للقبول من حيث السند، انظر الملحق رقم [١].

وأما الدلالة: فقد يستدلُّ بها على جواز القضاء بالعلم أمّا مطلقاً أو في خصوص حقوق الله على الأقلِّ؛ لما ورد في صدر الحديث من أنَّ الإمام يقيم الحدَّ مع علمه ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره، فإن لم نحتمل الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس بأن يكون القضاء بالعلم في الأوّل جائزاً دون الثاني ثبت جوازه في القسمين لا محالة، أي في الأوّل بالمطابقة وفي الثاني بالملازمة أو عدم القول بالفصل - كما تقدّم عن السيّد المرتضى رحمته الله - ولا ينافي ذلك ذيل الحديث من أنَّ الحقَّ إذا كان للناس فهو للناس؛ إذ المقصود منه لزوم المطالبة في حقوق الناس لا البيّنة، كما هو واضح. وإن احتملنا الفرق كانت الرواية دليلاً على جواز القضاء بالعلم في خصوص حقوق الله.

ونلاحظ على هذا الاستدلال: بأنَّ الوارد في الرواية أنَّ «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدَّ». وهذا التعبير ظاهر في الإمام المعصوم بقرينة ما جاء بعده من التعليل بقوله: «لأنَّه أمين الله في خلقه» فإنَّ هذا الوصف من مختصّات المعصومين عليهم السلام في ألسنة رواياتنا، ولهذا فهم مشهور أصحابنا منه ذلك، فجعلوا الرواية دليلاً على نفوذ علم الإمام المعصوم.

ولو تنزّلنا عن ذلك وافترضنا إرادة مطلق الإمام والحاكم الشرعي فلا ينبغي الشكَّ في أنَّ المراد منه ولي الأمر لا كلّ قاضي. كما أنَّ الظاهر من قوله: «إذا

نظر إلى رجل يزني» أن يشاهد الإمام وقوع المنكر والمخالفة في الخارج، لا مجرد العلم بصدوره من المتهم في الخفاء مثلاً، وعندئذ يكون هذا الحكم من الأحكام المرتبطة بصلاحيات ولي الأمر بالخصوص ومسؤوليته تجاه المجتمع والحيولة دون وقوع المنكرات الظاهرة فيه، وليس مربوطاً بمسألة القضاء وجواز الاستناد فيه إلى العلم.

وإن شئت قلت: إنها صلاحية إجرائية لولي الأمر وليست قضائية، ولو تنزلنا عن ذلك فغاياته جواز القضاء بالعلم بالحاصل من الشهود والنظر أي العلم الحسي لا الحدسي، فتدبر جيداً.

ومنها: ما ورد بشأن قصة النبي ﷺ في شرائه للناقة من الأعرابي، وقد نقلها الصدوق في الفقيه بسندين إلى قضيتين متشابهتين وإن كان بينهما فروق، وقد علق عليهما بأن اختلافهما من جهة أنهما في قضيتين كانت إحداهما قبل الأخرى، وما ذكر سنده منهما ينتهي إلى ابن عباس وأكثر رجال السند فيه مجهولون ومن العامة، والنقل الآخر ابتدأه مرسلأ وقال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فادّعى عليه سبعين درهماً ثمن ناقة باعها منه، فقال: قد أوفيتك، فقال: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا، فأقبل رجل من قريش، فقال رسول الله ﷺ: احكم بيننا، فقال للأعرابي: ما تدّعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثتها منه. فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيتك، فقال للأعرابي: ما تقول؟ قال: لم يوفني، فقال لرسول الله: ألك بينة على أنك قد أوفيتك؟ قال: لا، قال للأعرابي: أتحلف أنك لم تستوف حقك وتأخذه؟ فقال: نعم. فقال رسول الله ﷺ: لأتحاكمن مع هذا إلى رجل يحكم بيننا بحكم الله عز وجل، فأنى رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب عليه السلام ومعه الأعرابي، فقال علي عليه السلام: ما لك يا رسول الله؟ قال: يا أبا الحسن، احكم بيني وبين هذا الأعرابي. فقال علي عليه السلام: يا أعرابي، ما تدّعي على رسول الله ﷺ؟

قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثتها منه، فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها. فقال: يا أعرابي أصدق رسول الله ﷺ فيما قال؟ قال: لا، ما أوفاني شيئاً. فأخرج عليّ عليه السلام سيفه فضرب عنقه، فقال رسول الله ﷺ: لم فعلت يا علي ذلك؟ فقال: يا رسول الله نحن نصدّك على أمر الله ونهيه وعلى أمر الجنة والنار والثواب والعقاب ووحى الله عزّ وجلّ ولا نصدّك في ثمن ناقة هذا الأعرابي! وإنّي قتلته لأنّه كذّبك لما قلت له أصدق رسول الله فيما قال، فقال: لا ما أوفاني شيئاً، فقال رسول الله ﷺ: أصبت يا عليّ، فلا تعد إلى مثلها، ثمّ التفت إلى القرشي وكان قد تبعه، فقال: «هذا حكم الله، لا ما حكمت به» (٤٨).

وطريق الصدوق هذا فيه كلام، انظر الملحق رقم [٢].

وأما الدلالة: فقد يقال: بدلالتها على جواز القضاء بالعلم؛ لأنّ الإمام عليه السلام قد قضى ببراءة ذمّة النبي ﷺ من الدراهم استناداً إلى علمه الناشئ من عصمة النبي ﷺ وعدم إمكان تكذيبه، وهو علم يحصل لكلّ من يلتفت إلى ذلك، وأما قتله للأعرابي فلارتداده وتكذيبه للنبي ﷺ، وحيث إنّ النبي صرح في ذيل الحديث مخاطباً للقرشي بأنّ هذا حكم الله لا ما حكمت به، فيفهم منه أنّ الحكم ليس من مختصات المعصوم وعلمه، بل هو حكم الله في حقّ كلّ من كان له علم بالواقع يقيناً.

وفيه: أنّ الرواية كالصريحة صدرت أولاً في أنّ مراد النبي ﷺ من قوله للرجل القرشي «هذا حكم الله لا ما حكمت به» ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من الحكم بارتداد الأعرابي وقلته نتيجة تكذيبه للنبي ﷺ، لا الاستناد وعدم الاستناد إلى العلم؛ فإنّ القرشي لم يكن له علم بالواقع وامتنع عن الحكم به أو طلب البيّنة، وإنّما جهل ولم يتفطن إلى ما يستلزمه كلام الأعرابي من تكذيب النبي ﷺ، فالإشكال عليه أنّه لم يتفطن لما ينبغي أن يكون واضحاً لكلّ

مسلم معتقد بالنبي ﷺ حقاً من أن من يكذب النبي في أي أمر من الأمور يصبح كافراً، فالمراد بحكم الله هذه الكبرى، لا كبرى جواز القضاء بالعلم، والذي لعل القرشي لو كان عالماً بالواقع لجرى على طبق علمه فطرة وبحسب طبعه.

فالحاصل: الرواية بصدد تعبير القرشي أنه لا يتفطن إلى الملازمة التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام، خصوصاً إذا فرضنا أن ذاك الرجل القرشي هو أبو بكر كما ذكره المحقق المجلسي الأول رحمه الله وأنه المسموع مشهوراً^(٤٩)، والغرض إظهار جهالته بأمر النبوة أو لغير ذلك من الأمور، وليست ناظرة إلى مسألة فقهية فرعية البتة، أي جواز استناد القاضي إلى علمه الشخصي.

نعم، الحديث على تقدير صحته يدل بالملازمة على أن ما أجراه أمير المؤمنين عليه السلام من الحد على الأعرابي المرتد - والمتجاهر بتكذيب النبي ﷺ - وجهاً لوجه - استناداً إلى علمه بذلك كان صحيحاً وجائزاً، فيدل بالملازمة على جواز القضاء بالعلم.

إلا أن هذا أيضاً غير تام؛ وذلك:

أولاً: لأن هذا مع اختصاص مورده بالمعصوم لا دليل على أنه كان من باب القضاء ليدل على جواز قضاء المعصوم بعلمه فضلاً عن غيره، بل لعله من باب الولاية والصلاحيية التنفيذية للإمام على رد كل من يجاهر بموجب الحد، خصوصاً مثل تكذيب النبي ﷺ علناً ومعاندته - كما هو المظنون في مورد الرواية - فلا يمكن أن يستفاد منه حكم في باب القضاء بالعلم، خصوصاً مع ما في ذيله من قوله ﷺ: « فلا تعد إلى مثلها ».

وثانياً: إن العلم الحاصل للقاضي في مورد الرواية ليس شخصياً، بل

مستند إلى أصل ديني بَيِّن ولازم لأصل العقيدة، فيكون عدم سماع تلك الدعوى لكونها ساقطة في نفسها من زاوية تلك الديانة عند كلِّ معتقد بها، لا بملاك نفوذ علم القاضي الشخصي.

وإن شئت قلت: إنَّ هذه الدعوى لا تقبل في المحكمة أصلاً؛ لكونها غير ممكنة وغير محتملة في شريعتنا وعقيدتنا، وهو شرط آخر لا ربط له بمسألة نفوذ علم القاضي الشخصي. وأمَّا قتله فلأنَّه ارتكب جريمة الارتداد أمام الحاكم وفي المحاكمة مقرراً بذلك ومتجاهراً به، وأين هذا ممَّا نحن فيه؟!

ومنها: ما رواه الكليني رحمته الله بسند معتبر عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر عليه السلام فسألاه عن شاهد ويمين، فقال: «قضى به رسول الله ﷺ وقضى به علي عليه السلام عندكم بالكوفة»، فقالا: هذا خلاف القرآن، فقال: «وأين وجدتموه خلاف القرآن؟» فقالا: إنَّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ ^(٥٠)، فقال لهما أبو جعفر عليه السلام: «فقلوه: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ هو أن لا تقبلوا شهادة واحد ويميناً. - ثم قال: - إنَّ علياً عليه السلام كان قاعداً في مسجد الكوفة، فمرَّ به عبد الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة، فقال علي عليه السلام: هذه درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، فقال له عبدالله بن قفل: فاجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين، فجعل بينه وبينه شريحاً، فقال علي عليه السلام: هذه درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، فقال له شريح: هات على ما تقول بيّنة، فأتاه بالحسن عليه السلام فشهد أنَّها درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، فقال شريح: هذا شاهد واحد، ولا أقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه آخر، فدعا قنبر فشهد أنَّها درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، فقال شريح: هذا مملوك، ولا أقضي بشهادة مملوك، قال: فغضب علي عليه السلام وقال: خذوها، فإنَّ هذا قضى بجور ثلاث مرَّات. قال: فتحول شريح وقال: لا أقضي بين اثنين حتى تخبرني من

أين قضيت بجور ثلاث مرّات؟ فقال له: ويلك - أو ويحك - إنّي لما أخبرتك أنّها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة فقلت: هات على ما تقول بيّنة، وقد قال رسول الله ﷺ: حيث ما وجد غلول أخذ بغير بيّنة. فقلت: رجل لم يسمع الحديث فهذه واحدة، ثمّ أتيتك بالحسن فشهد فقلت: هذا واحد لا أقضي بشهادة واحد حتى يكون معه آخر، وقد قضى رسول الله ﷺ بشهادة واحد ويمين، فهذه ثنتان. ثمّ أتيتك بقنبر فشهد أنّها درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة، فقلت: هذا مملوك، ولا أقضي بشهادة المملوك وما بأس بشهادة المملوك إذا كان عدلاً. - ثمّ قال -: ويلك - أو ويحك - (إنّ) إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا» (٥١).

وقد نقله الصدوق أيضاً باسناده إلى محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، واقتصر على قصّة عليّ عليه السلام مع شريح وزاد في آخرها: ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ أوّل من ردّ شهادة المملوك رمع» (٥٢). وهذا السند أيضاً معتبر، فالرواية لها طريقان معتبران.

والاستدلال بما ورد في ذيلها من قوله عليه السلام: «ويلك - أو ويحك - إنّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا»، فإنّه بمثابة إشكال رابع على شريح القاضي بأنّ إمام المسلمين أمين على أمورهم، بل هو يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا، فلا بدّ من قبول قوله وحصول العلم بصحّته والحكم على طبقه بلا حاجة إلى المطالبة بالبيّنة والشهود، فتدلّ بالملازمة على جواز القضاء بالعلم.

وفيه: أوّلًا: من المظنون أنّ مقصود الإمام عليه السلام بهذا الذيل نفس ما ورد في الرواية السابقة عن النبيّ ﷺ، فيكون المراد التعريض بشريح وإظهار جهله وجهالته بمقام الإمام عليه السلام وعصمته وضرورة تصديق كلامه، لأنّ من يؤمن ويصدق كلامه في أصل الدين والشرائع النازلة من السماء كيف لا يؤمن على

ما هو أهون من ذلك، فيجري فيه ما ذكرناه في التعليق على الرواية السابقة من أن مثل هذه الدعوى ساقطة في نفسها، ولا ربط لذلك بمسألة نفوذ علم القاضي الشخصي.

وثانياً: لو سلمنا وافترضنا أن المنظور إليه في هذا الذيل مطلق الإمام والحاكم على المسلمين لا خصوص المعصوم عليه السلام مع ذلك نقول: إن المستفاد منه ليس هو الإيراد على شريح القاضي من جهة عدم العمل بعلمه وأنه لماذا لم يحصل له العلم فيقضي به، بل المستفاد منه حينئذ وجود أصل وحيّة حاكمة ومقدّمة في باب القضاء على كلّ حيّة أخرى، وهو قول إمام المسلمين فيما يرجع إلى أمورهم؛ لأنّه أمين عليهم سواء حصل للقاضي علم بذلك أم لا، وهذا أيضاً مطلب أجنبي عن مسألتنا.

ومنها: ما ورد في صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام: أن نبياً من الأنبياء شكّا إلى ربّه، فقال: يا ربّ كيف أقضي فيما لم أر ولم أشهد؟ قال: فأوحى الله إليه: احكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي فحلفهم - تحلفهم - به، وقال: هذا لمن لم تقم له بيّنة» (٥٣).

وقد نقله الكليني بتفصيل آخر أيضاً بسند معتبر إلى أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام: أن نبياً من الأنبياء شكّا إلى ربّه القضاء، فقال: كيف أقضي بما لم ترّ عيني ولم تسمع أذني؟ فقال: اقض بينهم بالبيّنات، وأضفهم إلى اسمي يحلفون به، وقال: إن داود عليه السلام قال: يارب أرني الحقّ كما هو عندك حتى أقضي به، فقال: إنك لا تطيق ذلك، فألحّ على ربّه حتى فعل، فجاءه رجل يستعدي على رجل، فقال: إن هذا أخذ مالي، فأوحى الله إلى داود أن هذا المستعدي قتل أبا هذا وأخذ ماله، فأمر داود عليه السلام بالمستعدي فقتل، وأخذ ماله فدفع إلى المستعدي عليه، قال: فعجب الناس وتحدّثوا حتى بلغ داود عليه السلام، ودخل عليه من ذلك ما كره، فدعا ربّه أن يرفع

ذلك ففعل، ثم أوحى الله إليه أن احكم بينهم بالبيّنات وأضفهم إلى اسمي يحلفون به»^(٥٤) والسند تام لولا الإرسال وإن كان المرسل أبان الذي هو من أصحاب الإجماع.

وتقريب الاستدلال: أنّ الرواية وإن كانت تنقل قصّة وقعت في شريعة سابقة وموردها قضاء ذلك النبيّ المعصوم لا محالة، ولهذا خصّصها بعض الفقهاء بعلم المعصوم فقط، إلّا أنّ ظاهرها بيان حكم ثابت في شرعنا أيضاً ومن قبل كلّ قاضٍ، لا خصوص القاضي المعصوم.

والوجه فيه: مضافاً إلى أنّ ظاهر كلام المعصومين عليه السلام عموماً بيان حكم شرعي حتى عندما ينقلون واقعة لا مجرّد نقل القصّة - أنّ التعبير الوارد في صدرها بقوله عليه السلام: «في كتاب عليّ عليه السلام» والذي كان كتاباً للأحكام الشرعية يستند إليه الأئمّة كثيراً في مقام بيان الحكم لأغراض ونكات لا مجال لشرحها هنا، وكذلك ما ورد في ذيلها من التعبير بقوله: «هذا لمن لم تقم له بيّنة» بناءً على أنّه من كلام الإمام عليه السلام لا ممّا أوحى الله إلى ذلك النبيّ، خير شاهد على أنّ الإمام عليه السلام كان غرضه من نقل هذه القضية تعليم حكم القضاء في شريعة الله عموماً، فلا يختصّ بالشرعية السابقة، كما أنّه لا يختصّ بقضاء المعصوم، بل يعمّ كلّ من له صلاحية القضاء شرعاً، وعلى هذا الأساس يقال بدلالة الحديث على جواز القضاء بالعلم بأحد تقرّيبين:

١ - أنّ المفهوم من قوله: «كيف أقضي فيما لم أرَ ولم أشهد»، أنّه فيما رأى وشهد لم يكن عنده إشكال، وليس ذلك إلّا من جهة أنّه كان يحكم عندئذٍ بما رأى وشهد لا محالة؛ لأنّ هذا هو المرتكز في الأذهان، فهذه الجملة تدلّ على المفروغية عن جواز الحكم بما كان قد رآه وشهده، وإنّما إشكاله فيما لم يرَ ولم يشهد، فيدلّ إمضاء ذلك من قبل الله والسكوت عنه على صحّته ونفوذ القضاء بالعلم، وهذا سنخ دلالة مفهومية سكوتية.

٢ - أن يقال بظهور هذا الحديث ابتداءً في تفصيل موارد القضاء إلى ثلاثة أقسام: مورد علم القاضي ورؤيته للواقع، ومورد قيام البيّنة على الواقع، ومورد الشكّ وعدم العلم والبيّنة، وإنّ هذه الموارد مراتب طولية لانكشاف الواقع والوصول إليه، وأنّ موضوع حجّة البيّنة والأيمان ما إذا لم يكن علم للقاضي، وهذا الترتيب والتسلسل يدلّ على أنّ حجّة البيّنة واليمين للقاضي إنّما هو باعتبار طريقتيهما إلى الواقع وإثباته بهما، فإذا كان منكشفاً بالعلم جاز الحكم به لا محالة.

وبلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: إنّ قول النبي ﷺ: « كيف أقضي فيما لم أرَ ولم أشهد » وإن كان يدلّ على أنّ الإشكال كان عنده فيما لم يرَ ولم يشهد، إلّا أنّ هذا لا يدلّ على جواز القضاء بالعلم؛ لأنّ الظاهر أنّ المحذور الذي كان في نظره إنّما هو محذور الحكم بما يكون على خلاف الواقع، والذي يكون القاضي في معرضه في موارد عدم العلم والاطّلاع، فيكون الإتيان بقيد (فيما لم يرَ ولم يشهد أو لم يسمع) إنّما هو بهذا الاعتبار؛ ولهذا جاء الجواب عاماً وبياناً لكبرى كفيّة القضاء، ومفهومه عندئذٍ أنّه في مورد العلم بالواقع لا محذور من هذه الناحية، وهذا لا يلزم حجّيته القضائية، فلا يعلم أنّ النظر إليها، وقد تقدّم أنّ الحجّة القضائية يكون العلم مأخوذاً فيه على نحو الموضوعيّة لا الطريقيّة المحضة إلى الواقع.

فالحاصل: أنّ ظاهر هذا الحديث أو المحتمل من ظهوره أنّ ذلك النبي كان بصدد تحصيل العلم بالواقعيات كما هي، ولهذا شكّا إلى ربّه أنّه كيف يقضي فيما لم يرَ ولم يشهد، فهو ناظر إلى الواقعيات ويطلب إليها طريقاً، لا إلى باب الحجّة القضائية في موارد الشكّ. وما ورد في جوابه من الوحي بيان كفيّة القضاء عموماً، فإذا لم يذكر فيه إلّا البيّنة والأيمان كان أدلّ على عدم نفوذ

علم القاضي الشخصي، على ما سيأتي نبريه. فلا يمكن أن يستفاد من السكوت حجّة علم القاضي الشخصي في القضاء وفصل الخصومة.

ومنه يظهر الإشكال على التقريب الثاني، فإنّه مضافاً إلى ما عرفت - من أنّ ذكر عدم الرؤية والشهادة في سؤال النّبيّ لذلك لا لجعل صورة علم القاضي قسيماً للبيئة والأيمان في الحجّة القضائية - ما ورد في الجواب من التعميم، حيث ورد في صدره «احكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي فحلّهم به» وهذا الصدر ليس مخصوصاً بموارد عدم العلم ولا موارد اليمين، بل يعمّ تمام الصور والأقسام، فهذا قرينة على عدم إرادة التصنيف والتقسيم للحجّة القضائية، بل يكون ظاهر الحديث أنّه بصدّد بيان كيفية القضاء عموماً، وأنّه من حيث الحكم لابدّ وأن يكون بحكم الله وما أنزله في كتابه، ومن حيث الموضوع وطرق إثباته يكون بالبيّنات والأيمان، فيكون على وزان قوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»^(٥٥).

وثانياً: لو سلّمنا الدلالة، فغاياته حجّة علم القاضي الشخصي في حقوق الناس لا مطلقاً؛ وذلك بقرينة ما ورد فيه من ذكر اليمين والتحليف ممّا هو مخصوص بحقوق الناس، ودعوى عدم احتمال الفرق أو إلغاء الخصوصية ممنوع بعد ما عرفت من القول بالفصل واحتماله عرفاً. كما أنّه مخصوص بما إذا كان علم القاضي حسياً حاصلأً من مثل السماع والمشاهدة والنظر؛ لأنّه الوارد في السؤال.

ودعوى حمل ذلك عرفاً على مطلق العلم بالواقع، وأنّ ذكر النظر والمشاهدة من باب كونهما من طرق حصول العلم عادة، فيتعدّى إلى كلّ ما يوجب العلم. ممنوعة في مثل باب القضاء الذي يتحرّج فيه من إعطاء الحكم ويطلب فيه التثبت والتأكّد، ومن هنا لم يكن إشكال في عدم إمكان التعدي إلى العلم الحاصل من العلوم الغربية.

ومنها: الروايات التي تنقل بعض أقضية أمير المؤمنين عليه السلام ، والتي قد يستظهر منها اعتماده فيها على علمه في مقام القضاء ، من قبيل رواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «أتى عمر بامرأة قد تزوجها شيخ ، فلما أن واقعها مات على بطنها ، فجاءت بولد فادعى بنوه أنها فجرت ، وتشاهدوا عليها ، فأمر بها عمر أن ترجم ، فمرّ بها علي عليه السلام فقالت : يا ابن عم رسول الله ﷺ إن لي حجة ، قال : هاتي حجتك ، فدفعت إليه كتاباً فقراه ، فقال : هذه المرأة تعلمكم بيوم تزوجها ويوم واقعها وكيف كان جماعه لها ، ردّوا المرأة ، فلما كان من الغد دعا بصبيان أتراب ودعا بالصبي معهم ، فقال لهم : العبوا حتى إذا ألهاهم اللعب قال لهم : اجلسوا ، حتى إذا تمكّنوا صاح بهم ، فقام الصبيان وقام الغلام فأتكى على راحتيه ، فدعا به علي عليه السلام وورثه من أبيه ، وجلد اخوته المفترين حدّاً حدّاً ، فقال عمر : كيف صنعت ؟ فقال : عرفت ضعف الشيخ في تكأة الغلام على راحتيه» (٥٦).

ومن أجل تقييم السند يراجع الملحق رقم [٣].

ومن هذا القبيل أيضاً ما جاء في معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «كان لرجل على عهد علي عليه السلام جارتان فولدت إحداهما ابناً والأخرى بنتاً ، فعمدت صاحبة البنت فوضعت بنتها في المهد الذي فيه الابن وأخذت ابنها ، فقالت صاحبة البنت : الابن ابني ، وقالت صاحبة الابن : الابن ابني ، فتحاكما إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأمر أن يوزن لهنّ ، وقال : أيّتهما كانت أثقل لبناً فالابن لها» (٥٧).

فقد يستدلّ بمثل هذه الروايات على كفاية علم القاضي بالواقع في القضاء بلا حاجة إلى بيّنة ، بل يكون مقدّماً عليها وموجباً لسقوطها عن الحجّة وترتيب آثار الكذب والغفريّة على المشهور ، كما صنع الإمام عليه السلام في الرواية الأولى ، ولا يصحّ ذلك إلا بناءً على حجّة علم القاضي في القضاء .

إلا أنَّ الصحيح: أنَّ هذه الروايات أيضاً أجنبية عن محل البحث؛ لأنها تدلّ على أنَّ الإمام عليه السلام قد استطاع بحذاقته وعلمه وحكمته أن يقوم بما يكشف واقع الحال الذي كان ملتبساً على الآخرين حتى مثل الخليفة وفي المحكمة، فيصبح الواقع بيتاً وزيف المدعي وكذبه ظاهراً عند الجميع، وأين هذا ممّا نحن بصدده وهو حجّة علم القاضي الشخصي بمجرد دعواه على المتهم أنّه عالم بصدور الجرم منه؟!

وإن شئت قلت: إنّ هذه الروايات على تقدير صدورها تدلّ على حجّة ما يظهر في المحكمة بالقرائن القطعية البيّنة والواضحة للجميع على كذب أو صدق أحد الطرفين المتنازعين، وهذا لا إشكال فيه عندنا، فإنّه من قبيل العلم بقيام الشهود أو عدالتهم أو صدور اليمين أو النكول إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى العلم الحسّي الحاصل في المحكمة، ولا شكّ في حجّيته ولزوم الانتهاء إليه لا محالة، فتدبّر جيّداً.

هذه عمدة الأدلّة التي يمكن أن يستدلّ بها على نفوذ علم القاضي الشخصي، وقد عرفت عدم تماميّة شيء منها لإثبات ذلك، وأنّ الحقّ مع صاحب الجواهر رحمته الله حيث ادّعى أنّه لا تتحصّل - لولا الإجماع - دلالة على نفوذ علم القاضي، وأنّ أقصى ما يمكن تحصيله من غير الإجماع عدم جواز الحكم بخلاف العلم ^(٥٨).

ونضيف على ذلك - بأنّه حيث تقدّم عدم ثبوت إجماع تعبدي في المسألة، خصوصاً في حقوق الله كما تقدّم - أنّ مقتضى الأصل العملي عدم الحجّة وعدم نفوذ حكم القاضي عند الشكّ في حجّيته، فيثبت لا محالة أنّه لا يجوز للقاضي أن يستند في فصل النزاع إلى علمه الشخصي إلا إذا استطاع أن يحول علمه الشخصي في المحكمة إلى ما يكون قرينة قطعية حسيّة واضحة لإثبات الجرم على المتهم أو انتزاع اعتراف وإقرار منه بذلك، فيكون الاستناد إليهما

لا إلى مجرد دعوى العلم على المتهم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون علمه المدعى حاصلًا له بالحس والمشاهدة أو بغيره من موجبات العلم؛ فإن العلم الحسي أو القريب منه وإن كان أثبت وأكد في الحجية القضائية من العلم الحدسي إلا أن من المحتمل أن تكون نكته الحجية القضائية الحسية، بمعنى قابلية الإثبات للآخرين في المحكمة ودفع التهمة عن القاضي لا حسية العلم في نفسه للعالم، وهذا لا يكون في مجرد دعوى العلم الحسي والمشاهدة من قبل القاضي، كما لا يخفى.

نعم، مع حصول العلم الشخصي للقاضي تسقط حجية البيّنة واليمين؛ إذ يكونا كذابين بحسب نظره، فلا يمكن أن يكون حجة؛ لأنّ طريقتيهما ملحوظة أيضاً في حجيتيهما القضائية في الجملة، فلا يمكنه الحكم على طبقهما، كما ذكره الجواهر، وقد تقدّم في صدر المسألة الإشارة إلى ذلك أيضاً.

أدلة عدم حجية علم القاضي الشخصي :

ثم إنّه قد يستدلّ على عدم نفوذ علم القاضي الشخصي بوجوه أخرى :

الوجه الأول: ما قد يظهر من كلمات ابن الجنيّد من أنّ رسول الله ﷺ كان يكتفي في ترتيب آثار الإسلام بالظاهر، ولم يكن يجري وفق علمه بحقائق الناس، وكذلك الحال في المرافعات، وإنّما كان يقضي وفق البيّنات والأيمان، وهذا يدلّ على عدم حجية علم القاضي الشخصي في القضاء.

وهذا الوجه واضح الضعف. وقد أُجيب عليه في كلمات السيد المرتضى رحمه الله ومن تأخّر عنه باحتمال الفرق بين باب القضاء وباب ترتيب آثار الإسلام من الطهارة ومصونية الدم والمال ونحو ذلك، فيكتفى بالظاهر في الثاني، بخلاف الأول الذي يطلب فيه الوصول إلى الحق والواقع.

على أنّ احتمال كون موضوع تلك الآثار هو إظهار الإسلام - ولو كان في

علم الله والرسول كاذباً - متَّجه . نعم الثابت أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وغيره من المعصومين ﷺ لم يكونوا يحكمون في المرافعات وفق علمهم الغيبي بالواقع ، إِلَّا أَنَّ هذا لعلَّه كان من جهة عدم علمهم الفعلي بجميع الجزئيات في أفعال المكلفين ، وإن كانوا قادرين على العلم بها إن شاؤوا ، أو من جهة أَنَّ العلم الغيبي أساساً ليس حجة قضائية وإن كان فعلياً لدى المعصوم ، نظير العلم الحاصل من العلوم والأسباب غير العرفية الغريبة كالرمل والجفر والتنجيم .

الوجه الثاني: ما قد يستفاد من بعض الروايات الخاصة من حصر طريق الإثبات القضائي بالبيِّنة واليمين ، وعمدته ما يلي :

١ - صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ﷺ قال : « قال رسول الله ﷺ : إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيِّمَانِ ، وبعضكم ألحن بحجته من بعض ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتَ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ »^(٥٩) . فيقال بدلالته بمقتضى مفهوم الحصر على نفي الحجية القضائية لعلم القاضي الشخصي .

وقد يناقش في الاستدلال المذكور بأحد وجوه :

الأوَّل : النقض بالإقرار أو شهادة شاهد واحد ويمين المدعى ؛ فإنَّهما لم يذكرَا في الحديث مع أنَّه لا إشكال في جواز الاستناد إليهما في القضاء ، فما هو الجواب عنهما يكون بعينه الجواب عن سندية العلم .

وفيه : مضافاً إلى إمكان دعوى شمول عنوان القضاء بالبيِّنات والأيمان لهما أيضاً ، أمَّا الشاهد الواحد واليمين فواضح ، وأمَّا الإقرار فلائِنَّه نحو شهادة من قبل المتهَم على نفسه ، وقد عبَّر عن الإقرار بالشهادة في بعض الروايات كرواية المدايني عن أبي عبدالله ﷺ أنَّه قال : « لا أَقْبِلُ شَهَادَةَ فَاسِقٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ »^(٦٠) وكذلك في رواية صالح بن ميثم عن أبيه عن الإمام ﷺ عن الإقرار

بالشهادة، راجع الرواية المفصلة^(٦١). والمراد من البيّنة الشهادة المعتمدة أنّ الدلالة على الحصر لا تنافي ثبوت خلافه في بعض الموارد؛ فإنّه لو دلّ عليه دليل يكون مقيداً لإطلاق مفهوم الحصر بمقداره لا أكثر، فإذا لم يقدّم دليل على جواز الاستناد إلى علم القاضي الشخصي قضائياً كان إطلاق مفهوم الحصر حجةً لنفيه لا محالة.

الثاني: إنّ الحصر الوارد في هذا الحديث إضافي، أي بالإضافة إلى القضاء بالواقع اعتماداً على العلم الإلهي الغيبي الذي ورد في بعض الروايات أنّه سيقضي به القائم (عج) بلا سؤال بيّنة ويمين.

وفيه: أنّ هذا خلاف إطلاق الحصر، فيكون بحاجة إلى قرينة، ولم يرد في الحديث ما يدلّ على أنّ النبي ﷺ بصدّد نفي اعتماده على خصوص العلم الغيبي، وإن كان مقتضى إطلاق الحصر ذلك أيضاً. بل لو كان النظر إلى المقابلة مع القضاء بالعلم بالواقع فيكون المناسب المقابلة مع مطلق العلم لا خصوص ذاك العلم، على أنّه لو كان المقصود نفي القضاء بالعلم الغيبي مع فعليّته عند المعصوم فهو يدلّ بالأولوية على عدم حجّة العلم العادي للقاضي، كما هو واضح.

الثالث: إنّ هذا الإطلاق معارض بما دلّ على نفوذ علم القاضي وجواز استناده إليه من الآيات والروايات المتقدمة.

وفيه: - مضافاً إلى ما تقدّم في التعليق عليها من عدم تمامية دلالة شيء منها - أنّ إطلاق هذا الحديث مقدّم على ما دلّ من الآيات والروايات المتقدمة بالإطلاق؛ لكونها ناظرة إليها. نعم لو تمّ دليل على جواز القضاء بالعلم الشخصي للقاضي بالخصوص كان مقيداً لمفهوم الحصر، إلّا أنّه لم يتمّ شيء من ذلك.

الرابع: إنكار أصل الدلالة، بتقريب: أنّ الحصر المذكور ليس لطرق الإثبات

القضائي كي يستفاد منه نفي حجّة غير البيّنة واليمين، بل لما هو مفاد طريق الإثبات من البيّنات والأيمان، وأنّ النبيّ إنّما يقضي بظواهر البيّنات والأيمان لا بالواقع الذي لا يمكن أن يتخلف عنه علم النبيّ ﷺ، فلا يدلّ إلا على مجرّد اعتماد النبيّ ﷺ على البيّنة واليمين لا حصر الحجّة بهما.

فالحاصل: فرق بين أن يقال: إنّما أقضي بالبيّنة واليمين في قبال سائر الطرق فيدلّ على حصر الحجّة فيهما لا محالة، وبين أن يقال: إنّما أقضي بالبيّنة واليمين في قبال الواقع وأنّه قد يتخلف فيكون حراماً على من قطعت له، فيدلّ على حصر مفاد الطريق والحكم في الحكم الظاهري لا الواقعي، فلا يتغيّر الواقع بذلك، فيكون حراماً على من قطع له شيء من أخيه. وحيث إنّ الحديث ورد فيه المقابلة مع الواقع بقرينة قوله ﷺ: «وبعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأيتما رجل... إلخ» فيكون ظاهره المعنى الثاني لا الأوّل.

وقد يشهد على ذلك أيضاً ما ورد في تفسير العسكري عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يحكم بين الناس بالبيّنات والأيمان في الدعاوى، فكثرت المطالبات والمظالم، فقال: أيّها الناس إنّما أنا بشر وأنتم تختصمون، ولعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعض، وإنّما أقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له من حقّ أخيه بشيء فلا يأخذ به، فإنّما أقطع له قطعة من النار» (٦٢).

ولا أقلّ من الإجمال المانع عن الاستدلال.

٢ - رواية ضمرة بن أبي ضمرة عن أبيه عن جدّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «(جميع) أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنّة ماضية من (جارية مع) أئمة الهدى عليه السلام» (٦٣).

وهذه الرواية ضعيفة من حيث السند، انظر الملحق رقم [٤].

وأما الدلالة ، فظاهرها - خصوصاً بنقل الخصال - أنَّ جميع أحكام المسلمين ترجع إلى أحد الثلاثة المذكورة ، وليس علم القاضي شيئاً منها ، فيدلّ على عدم حجّيته في القضاء لا محالة .

وقد يناقش في ذلك باحتمال اندراج علم القاضي في العنوان الأوّل أي (شهادة عادلة) باعتبار القاضي عادلاً يشهد بحسب علمه بالواقع .

إلا أنَّ هذا خلاف الظاهر ؛ فإنّ ظاهره قيام الشهادة من العدل عند القاضي في المحكمة ، ولا يصدق على علم القاضي ذلك ، فإنّه لا يكون شهادة عدل عند نفسه ، فيفهم منه التعدّد والاثنيّة وأنّ الشهادة العادلة من غير القاضي نفسه .

وقد يناقش : باحتمال اندراج فرض علم القاضي في العنوان الثالث ، أي يكون مصداقاً للسنة الماضية من أئمة الهدى عليه السلام .

وفيه : أنّه خلاف الظاهر جدّاً ؛ لأنّ ظاهر الحديث المقابلة بين الأقسام الثلاثة ، فلو كان علم القاضي حجة وطريقاً للحكم كان ينبغي ذكره مستقلاً لا ضمن الثالث ؛ إذ كونه سنة ماضية إن كان من جهة حجّيته وأنّ حجّيته سنة من أئمة الهدى عليه السلام فهذا مشترك بين الجميع ، فإنّ حجة البيّنة واليمين كذلك أيضاً ، وإن كان من جهة أنّ ما يحكم به القاضي بعلمه في المرافعة سنة ماضية من أئمة الهدى عليه السلام فمن الواضح أنّ القاضي ليس من أئمة الهدى عليه السلام ، ولا حكمه بالواقع في المرافعة يناسب أن يعبر عنه بالسنة ؛ فإنّها ظاهرة في الأمر الكلّي للقاعدة الشرعية في باب القضاء ، كقاعدة القرعة أو التنصيف أو درء الحدّ بالشبهة ونحو ذلك ممّا يكون قسيماً للبيّنات والأيمان في القضاء ، فتدبر جيداً .

٣ - ما رواه الكليني ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن

يونس عَمَّن رَوَاهُ قَالَ: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه، فإن لم يحلف وردَّ اليمين على المدعي فهي واجبة عليه أن يحلف ويأخذ حقَّه، فإن أبى أن يحلف فلا شيء له» (٦٤).

وهي من حيث السند مرسلة ومضمرة، وإن كان المرسل مثل يونس.

ومن حيث الدلالة ظاهرة في الحصر أيضاً.

ودعوى انصرافها عن فرض علم القاضي ممنوعة. نعم هي منصرفه عن مورد ثبوت الحق في المحكمة بالقرائن القطعية الحسية الواضحة لكل أحد كما ذكرنا في المقام السابق، فإنها خارجة عن منصرف الروايات عموماً؛ لأنَّ الحق فيه مستخرج وثابت عرفاً في المرافعة. نعم هي مختصة بحقوق الناس، فالتعدّي إلى حقوق الله يكون من باب عدم القول بالفصل وعدم احتماله فقهيّاً.

٤ - ما تقدّم بسند تامّ عن سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (عليه السلام)، وبسند آخر عن أبان عَمَّن أخبره عن أبي عبدالله (عليه السلام) من أنَّ نبيّاً شكّا إلى الله أنّه كيف يقضي فيما لم يزَلْ ولم يشهد فجاء الجواب بشكل كلّيّ «احكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي فحلّفهم به، وقال: هذا لمن لم تقم له بيّنة» (٦٥) أو «احكم بينهم بالبيّنات وأضفهم إلى اسمي يحلفون به» (٦٦).

وتقريب الاستدلال به أنَّ المستظهر من التعبير بقوله: «شكا» أنَّ ذلك النبيّ كان يطلب من الله سبحانه أن يعلمه بالواقع حتى يحكم به - كما قد صرّح بذلك في رواية أبان - إلا أنَّ الله سبحانه في قبال ذلك أوحى إلى النبيّ بأن يحكم بكتابه، أي بما أنزله من الأحكام في كتابه من حيث الشبهة الحكمية، ومن حيث الموضوع يحكم بالبيّنات والأيمان؛ وذلك بتحليفهم باسم الله

وإلزامهم بذلك، فيكون ظاهر مثل هذا الجواب في قبال ذلك الطلب أن القاعدة العامة في القضاء إنما هو ذلك، فيكون مقتضى إطلاقه الحصر؛ إذ لو كان علم القاضي الشخصي حجة أيضاً كان ينبغي ذكره أو استثناءؤه عن إطلاق الحكم بالبيّنة واليمين، ولعلّ هذا الظهور في رواية أبان أوضح وأجلى.

ودعوى: ثبوت التقييد المذكور بسؤال النبيّ حيث شكّا فيما لم يرَ ولم يشهد أو يسمع فيكون الجواب أيضاً مخصوصاً بهذا الفرض، وهو فرض عدم علمه.

مدفوعة: بمنع الاستظهار المذكور من شكاية النبيّ، فليس المقصود أن النبيّ كان يسأل عن حكمه في موارد شكّه وعدم علمه بالخصوص ليحمل الجواب عليه، بل التعبير المذكور في الرواية ظاهر عرفاً في الطلب والاستفهام عن أصل كيفة القضاء، فكأنّه استنكار وشكاية بأنّه كيف يمكن أن يقضي بين الناس مع عدم علمه بالواقعيّات، فيكون المطلوب توضيح أصل الطريقة، لا أنّه كان يسأل عن حكم صورة الشكّ وعدم العلم فحسب. وعليه فظهور الجواب في بيان القاعدة العامة والطريقة الكلّية للقضاء، خصوصاً مع ما في صدر الجواب من الحكم بالكتاب ممّا لا يختصّ بصورة البيّنة أو اليمين أو غيرهما ممّا لا ينبغي أن ينكر، فيدلّ حينئذٍ بإطلاقه على الحصر لا محالة.

٥ - استفادة الحصر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في باب القضاء وكيفة الحكم وأحكام الدعوى وآداب القضاء وأقضية النبيّ والأئمة عليهم السلام؛ فإنّه لم يرد في شيء منها جواز اعتماد القاضي وحسمه للنزاع والمرافعة بدعوى أنّه عالم مثلاً بأنّ الحقّ لهذا أو لذاك، ولم يتعرّض أصلاً إلى ذلك في الروايات البيانية كما ورد التعرّض إلى البيّنة واليمين ومواردهما وحدودهما وأحكامهما، فلو كان علم القاضي بنفسه أيضاً من الطرق والحجج المعتبرة قضائياً كالبيّنة

واليمين كان ينبغي التعرّض له وذكره في عرض البيّنات والأيمان ولو في رواية واحدة ضعيفة، كما أنّه كان ينبغي تبين حدوده وموارد تعارضه مع بيّنة المدّعي أو يمين المنكر أو غير ذلك كما ورد ذلك في اليمين والبيّنة.

فالحاصل: أنّ من يستقرئ ألسنة الروايات الكثيرة الواردة في الأبواب المرتبطة بمسألتنا يشرف على القطع أو الاطمئنان بأنّ علم القاضي الشخصي لم يكن من جملة الطرق المتّبعة للقضاء واستخراج الحقوق في المرافعات والأقضية، وأنّ طريقتي البيّنات والأيمان كانت لخصوصيّة فيهما، لا لمجرّد طريقتيهما المحضة إلى الواقع لكي يتوهم قيام قطع القاضي مقامهما ولو في الارتكاز العرفي، بل من يلاحظ أدلة اليمين والحلف يجد في بعضها التصريح بموضوعيّة اليمين، وأنّه بعد قبول المدّعي بيمين المنكر لا يجوز له أن يأخذ المال ولو أقام خمسين قسامة على خلافه، بل لا يمكنه التقاض منه لو وقع مال آخر من الحالف بيده، ممّا يشهد على أنّ لليمين موضوعيّة في باب القضاء، وليس بابه باب الطريق المحض ليقال بكون علم القاضي مثلاً أشدّ وأقرب إلى الواقع منه فيقوم مقامه ولو عرفاً وارتكازاً.

نعم، هذه الدعوى تصحّ في العلم الحسّي بالمعنى المتقدّم في بعض أقضية أمير المؤمنين عليه السلام ممّا فيه انكشاف للحال، ويحصل في المحاكمة العلم البديهي للجميع به للقرائن القطعية؛ فإنّه حجّة وسند للقاضي جزماً بدليل السيرة العقلانيّة وبعض الروايات المعتبرة في بعض أقضية أمير المؤمنين عليه السلام. ولايستفاد من روايات الحصر عدم حجّة مثل هذا الانكشاف؛ لانصرافها عنه.

وهذا الدليل تارة: يقرّر كدليل لتيّ يوجب القطع بعدم سندية علم القاضي الشخصي، وأخرى: يقرّر كدليل لفظي استظهاره بأنّ يقال: إنّ مجموع الروايات الواردة في كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى حيث إنّها اقتصرّت على ذكر

البيّنات والأيمان فقط فيستفاد من سكوتها واقتصارها جميعاً على ذلك إطلاق مقامي دالّ على الانحصار، وهو ظهور قائم بمجموع الروايات، ومستفاد من ملاحظة مجموعها معاً، وهو حجة أيضاً كالظهور في رواية واحدة.

الوجه الثالث: ما ورد من الروايات في باب الحدود وحقوق الله، ممّا قد يستظهر منه عدم حجّة علم القاضي الشخصي فيها، وهي عديدة، إلّا أنّها لو تمت فلا يمكن أن يتعدّى منها إلى حقوق الناس، لما عرفت من احتمال الفرق، بل القول به في الفقه.

١ - معتبرة داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عباد: أرايت لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ماكنت (تصنع) صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف. فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة الشهود؟ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله بعد رأي عيني وعلم الله أن (أنّه) قد فعل؟! قال: أي والله بعد رأي عينك وعلم الله أن (أنّه) قد فعل. إنّ (لأنّ) الله قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حداً» (٦٧).

ونقله البرقي في المحاسن عن داود، كما أنّه نقل نحوهما أيضاً في المحاسن، عن عمرو بن عثمان، عن عليّ بن الحسين بن رباط، عن أبي مخلد، عن أبي عبد الله عليه السلام وزاد فيه «وجعل ما دون الأربعة الشهاد مستوراً على المسلمين».

وقد ورد هذا الذيل أيضاً في رواية أخرى رواها الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عمرو بن عثمان، عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن رباط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله

لسعد بن عباد: إِنَّ الله عَزَّوَجَلَّ جعل لكلِّ شيء حَدًّا، وجعل على من تعدَّى حَدًّا من حدود الله عَزَّوَجَلَّ حَدًّا، وجعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً على المسلمين»^(٦٨). والظاهر منها أَنَّ هذا الذيل من كلام النبي ﷺ لسعد في تلك القصة في نقل ابن رباط للقصة بطريق البرقي والكليني.

وعلى كلِّ حال فالرواية صدرأً وذيلأً معتبرة سندأً، انظر الملحق رقم [٥].
وأما الدلالة: فهي وإن كان موردها علم الزوج لا علم القاضي، ولكنها قد جعلت الأربعة الشهود حَدًّا لثبوت الزنى، لا لإجراء الزوج الحدَّ على الزاني بزوجه، فيكون مقتضاها أَنَّ الزنى لا يثبت إلَّا بذلك سواء في ذلك الزوج أو القاضي، وأَنَّهُ لا أثر لعلم الزوج ولا لمعاينته ولا لعلم الله أَنَّهُ قد فعل، ولا لغير ذلك في إثبات الزنى، وإِنَّمَا حدَّ ثبوته الشهود الأربعة.

وممَّا يشهد على هذا الإطلاق ما ورد في نقل البرقي للرواية عن علي بن الحسن بن رباط من التعبير بقوله ﷺ: «يا سعد فأين الشهداء الذين قال الله؟» فَإِنَّ هذا إشارة إلى الآية الكريمة، وهي واردة في إثبات الزنى عند الحاكم.

كما أَنَّهُ يشهد على ذلك الذيل الوارد في نقل ابن رباط من أَنَّ ما دون ذلك قد جعله الله مستوراً على المسلمين.

فالحاصل: الرواية ظاهرة في أَنَّ حدَّ ثبوت الزنى الشهود الأربعة، وأنَّ غير ذلك ودون ذلك لا اعتبار به في ثبوت الزنى، وهذا بإطلاقه يشمل علم القاضي، كما إذا حصل له ذلك من ثلاثة شهود مثلاً.

فدعوى: أَنَّ الرواية تنفي سندية علم الزوج وتجعل الشهود الأربعة حَدًّا وفي قبالة لا في قبالة علم القاضي، فعمل علم القاضي أيضاً مصداق للحدِّ الذي جعله الله لثبوت الزنى.

خلاف الظاهر جداً.

هذا، ولكن الانصاف عدم تمامية الدلالة فيها؛ لأنّ في موردها خصوصية مانعة عن عمل القاضي وحكمه بعلمه الشخصي، وهي خصوصية وجوب التسنّر على الفاحشة وحرمة قذف الغير بها ما لم يتمّ شهود أربعة، وأنّ الشهادة من أقلّ من ذلك يكون قذفاً موجباً للحدّ ولو كان من القاضي أو الإمام - كما في بعض الروايات - وهذه نكتة خاصّة مانعة عن عمل القاضي وحكمه بعلمه في خصوص هذا المورد، لا الموارد الأخرى التي يطلب فيها إحقاق الحقّ العامّ أو الخاصّ ممّا ليس فيها قذف موجب للحدّ.

٢ - ما ورد في باب الزنى من الروايات العديدة بل المتضاربة الدالّة على أنّ حدّ ثبوت الزنى الشهود الأربعة، وأنّه لا يرجم ولا يجلد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود، من قبيل:

١ - صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ الرجم أن يشهد أربع أنّهم رأوه يُدخل ويُخرج» (٦٩).

٢ - ومعتبرة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يرجم رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج» (٧٠).

٣ - ومعتبرة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يرجم الرجل والمرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع والإيلاج والإدخال كالميل في المكحلة» (٧١).

٤ - ومعتبرة محمّد بن قيس الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجلد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج والإخراج، وقال: لا أكون أوّل الشهود الأربعة أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلد» (٧٢)، وغيرها من الروايات بنفس المضمون أو قريب منه.

هـ - وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل قال لامرأته: يازانية أنا زנית بك، قال: «عليه حدّ واحد لقفذه إياها، وأما قوله: أنا زנית بك، فلا حدّ فيه إلّا أن يشهد على نفسه أربع شهادات بالزنى عند الإمام» (٧٣) ومثلها مرسل الصدوق (٧٤).

وقد يناقش: في دلالتها باحتمال أن يكون النظر فيها إلى خصوصيّة لزوم كون الشهادة بالحسّ والمعاينة كالميل في المكحلة، فيكون مفادها عدم كفاية مطلق الشهادة، بل لابدّ وأن تكون الشهادة بنحو المعاينة، فالحصر بلحاظ هذا المعنى لا بلحاظ طريقة علم القاضي.

إلّا أنّ الإنصاف: عدم تماميّة هذا النقاش؛ إذ المستفاد عرفاً من مثل هذا اللسان أنّ الشارع بصدد مزيد التأكيد والاحتياط، وأنّه لا يمكن إقامة هذا الحدّ إلّا مع ثبوت شهود أربعة، وليس أيّ شهود وبأيّ نحو من العلم، بل لابدّ من العلم الحسّي منهم وبالمعاينة، فهذا السياق ظاهر في شرطية كلا القيدين، وأنّه لابدّ من شهود أربعة لا أقلّ، ولابدّ أن يكون علمهم أيضاً بنحو الحسّ والمعاينة لا غير، ففي هذه الروايات نظر إلى موضوعية الأربعة شهود، خصوصاً ما ورد بعنوان «حدّ الرجم أن يشهد أربعة...» وما ورد في ذيله أنّه «لا أكون أوّل الشهود» كرواية محمد بن قيس.

هذا مضافاً: إلى أنّ بعض الروايات لا يكون النظر فيها إلى الخصوصية المذكورة كصحيح محمد بن مسلم حيث تعرّض لشرطية الشهود فقط، ومثله صحيح فضيل، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة حرّاً كان أو عبداً أو حرّة كانت أو أمة فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذي أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلّا الزاني المحصن، فإنّه لا يجرمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مئة جلدة، ثمّ يجرمه... الحديث» (٧٥).

وكون بعض فقراته غير معمول به لا يقدح بموضع الاستدلال منه، وهو قوله: « لا يرحمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء... إلخ » حيث يدل على أنّ الرجم في الزنى لابدّ فيه من الشهود الأربعة، ولا يجوز من دون ذلك حتى بإقراره مهما بلغ وحصل منه العلم. غاية الأمر هذا الحصر بإطلاقه يقيّد بالإقرار أربع مرّات من قبل الزاني بالنحو الوارد في الأدلّة الأخرى - لو لم نقل بأنّ الإقرار أيضاً داخل في الشهادة على النفس - وليس هذا إلّا من تقييد إطلاق الحصر لا إلغائه، فيبقى حجّة فيما لم يثبت على خلافه دليل، كما هو مقرّر في محله.

نعم، يرد على الاستدلال به ما تقدّم في الاستدلال برواية داود بن فرقد.

٣ - الروايات الواردة في الإقرار بالزنى ونحوه وكيفية قضاء أمير المؤمنين (عليه السلام) في موره، حيث يحصل عادة العلم بتحقيق الجريمة من المقرّ في حالة كونه بالغاً رشيداً ملتفتاً عالماً بالعقوبة، طالباً للتطهير والبراءة من تبعه الذنب وغفران الله سبحانه، حتى في الإقرار الواحد فضلاً عما إذا أقرّ مرّتين أو ثلاث، أو كانت هناك قرائن أخرى من الحبل ونحوه، أو فاصل زمني بين إقرار وإقرار، ومع كلّ ذلك لم يقدم الإمام (عليه السلام) على إجراء الحدّ، بل ظاهر حاله عدم جواز ذلك والامتناع عنه ما لم تكمل إقرارات أربعة من قبل المقرّ. وهذا واضح الدلالة على موضوعية الشهادات الأربع بما يعمّ الإقرار على النفس - كما عبّر الإمام (عليه السلام) في بعضها عن كلّ إقرار بالشهادة - وعدم سندية علم القاضي في ذلك.

راجع القضايا من مثل:

أ - رواية صالح بن ميثم^(٧٦)، وهي معتبرة بطريق آخر للكليني عن خلف بن حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وليس في السند البطائني الذي فيه كلام وطعن. كما أنّه رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)، وسنده إليها تامّ

بناءً على شمول ذلك السند لمثل هذه القصة التي هي من القضايا المعروفة للإمام عليه السلام (٧٧).

٢ - ومثلها مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد، وهو مسند وصحيح في طريق علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام (٧٨)، والسند معتبر، وطريق صاحب الوسائل إلى تفسير علي بن إبراهيم معتبر كذلك.

٣ - ومثلها أيضاً معتبرة أبي مريم الأنصاري (٧٩). وكذلك أيضاً معتبرة مالك بن عطية الواردة في حدّ اللواط والإقرار به من قبل الفاعل (٨٠) في قصة معروفة.

إلا أن المناقشة المتقدمة سارية في المقام أيضاً.

٤ - الروايات الدالة على عدم جواز الشهادة بالزنى، واعتباره قذفاً موجباً للحدّ ما لم يكن شهود أربعة :

١ - ففي معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: « قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجلد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج والإخراج، وقال: لا أكون أول الشهود الأربعة أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلد » (٨١).

٢ - ورواية السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام في ثلاثة شهدوا على رجل بالزنى، فقال علي عليه السلام: « أين الرابع؟ » قالوا: الآن يجيء، فقال علي عليه السلام: « حدّوهم، فليس في الحدود نظر ساعة » (٨٢).

٣ - ورواية عباد البصري قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنى، وقالوا: الآن نأتي بالرابع. قال: « يجلدون حدّ القاذف ثمانين جلدة كلّ رجل منهم » (٨٣).

فهي تدلّ بإطلاقها على حرمة الشهادة والرمي بالزنى حتى من قبل القاضي إلا إذا كان شهود أربعة، وهو أيضاً مقتضى عموم آية حدّ القذف والملاعنة وآيات الإفك - في سورة النور - فراجعها فإنّه يظهر منها موضوعيّة الشهاد الأربعة بوضوح.

إلا أنّه قد عرفت أنّ هذه خصوصية وحكم خاصّ مانع عن حكم القاضي بعلمه الشخصي في مورد الزنى ونحوه؛ لما يترتّب من حدّ القذف على شهادة واحد وإن كان علمه مطابقاً للواقع، فلا يمكن أن يستفاد منه نفي سندية علم القاضي فيما لم يكن فيه هذا المحذور.

٥ - التمسك برواية ابن عباس التي روتها العامّة في صاحبهم في حديث الملاعنة، قال: إنّ رسول الله ﷺ لآعن بين العجلاني وامرأته، قال: وكانت حبلى، فقال: والله ما قربتها منذ عفرنا - والعفران سقي النخل بعد أن يترك من السقي بعد الابار بشهرين - قال: وكان زوجها خمش الساقين والذراعين أصهب الشعر، وكان الذي رميت به ابن السحماء. قال: فولدت غلاماً أسود أحلى جعداً أعبل الذراعين، قال: فقال ابن شداد بن الهاد لابن عباس: أهي المرأة التي قال النبي ﷺ: «لو كنت راجماً بغير بيّنة رجمتها». قال: «لا تلك امرأة قد أعلنت في الإسلام» أو «كانت تظهر السوء في الإسلام» أو «كانت تظهر في الإسلام السوء» أو «كانت تظهر في الإسلام الشرّ» أو «كانت تظهر الشرّ في الإسلام» باختلاف النقل في كتبهم^(٨٤).

فيقال: إنّها تدلّ على نفي سندية علم القاضي في الرجم؛ إذ الظاهر من قوله: «تظهر السوء أو الشرّ في الإسلام» أنّها كانت تظهر ارتكابها ذلك، وكانت معلنة في أمرها ممّا يحصل عادة العلم بارتكابها للزنى، ومع ذلك امتنع النبي ﷺ عن جواز رجمها بغير بيّنة، كما هو مقتضى مفهوم «لو» الامتناعية.

إِلَّا أَنَّ الرواية عامية لا اعتبار بسندها. مضافاً إلى المناقشة المتقدمة.

وهكذا يتلخص: من مجموع ما تقدّم عدم الدليل على جواز استناد القاضي إلى علمه الشخصي ممّا لا يرجع إلى القرائن التي تتّضح للكلّ وتظهر الحقّ في المحكمة للجميع، فيكون مقتضى الأصل العملي عدم حجّيته القضائية. بل قد يدعى تمامية بعض الأدلّة والروايات على عدم الحجّية، خصوصاً في باب الحدود والتعزيرات وبالأخصّ في باب الزنى وملحقاته ولو لنكتة خاصّة بها. وقد وجدت أنّ فخر المحقّقين رحمهم الله في الايضاح عقد في هذا البحث فصلاً بعنوان (المحكوم به)، فقسمه إلى أقسام واختلاف آراء الفقهاء فيها، فقال: «وثالثها: الحدود والتعزيرات التي لا حقّ فيها لآدمي ففيه خلاف والمشهور المنع؛ لما مرّ»^(٨٥) وظاهره أنّ المشهور عند فقهاءنا المنع عن الحكم بالعلم فيها، فما اشتهر بين المتأخّرين من أنّ المشهور بل الإجماع على الجواز مطلقاً ممّا لا أساس له.

ثبوت حجّية علم القاضي للولي العام :

ثمّ إنّنا إذا اخترنا في المسألة ما نسب إلى المشهور من القول بجواز استناد القاضي إلى علمه مطلقاً مع ذلك قلنا بأنّ الجواز إنّما يثبت لمن ثبتت له الولاية المطلقة على القضاء، وهو الولي العام، وأمّا القضاة المنصوبين من قبل الولاية والذين يكتسبون مشروعية منصبهم وقضائهم من خلال إذن ولي الأمر والحاكم الشرعي العام، فالأمر بالنسبة لهؤلاء أسهل؛ لأنّ صلاحيتهم في القضاء إنّما تكون في حدود ما يأذن لهم الولي العام، فكما يمكن للولي العامّ تقييد ولايتهم على القضاء ببلد دون بلد أو بالمرافعات الجنائية دون الحقوقية أو بالعكس، كذلك يمكن للولي العامّ أن يقيّد صلاحيتهم ولايتهم على القضاء بخصوص الموارد التي تقوّم عندهم الطرق الثابتة شرعاً للقضاء كاليبنة واليمين دون موارد علمهم الشخصي، فيكون التحديد وعدم نفوذ قضائهم

بعلمهم الشخصي من باب عدم كونهم منصوبين لذلك .

وهذا طريق آخر يمكن الاستفادة منه اليوم في الجمهورية الإسلامية لضبط الطريقة ومنهج القضاء في المحاكم الإسلامية حتى على المسلك المشهور بين المتأخرين من فقهاءنا .

تعارض نظر القاضي مع نظر ولي الأمر :

ثم إنَّ هذا البحث كلّهُ في علم القاضي الشخصي بالموضوع المترافع فيه . وأما علمه بالحكم الشرعي الذي يريد أن يحكم به أو بالحكم الشرعي المرتبط بمقاييس القضاء في المرافعة - من قبيل : مَنْ عليه اليمين ، وَمَنْ عليه البيّنة ، وحجّة القرعة ومواردها ، ونحو ذلك - فلا إشكال في حجّة علم القاضي واجتهاده الفقهي فيه .

ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع والتسالم والسيرة العملية - :

١ - إطلاق الآيات التي تقدّم الاستدلال بها ، وقلنا إنّها ناظرة إلى الشبهة الحكمية .

٢ - صريح المعتبرة^(٨٦) والمقبولة^(٨٧) الدالّتين على أنّ من عرف وعلم حرامهم وحلالهم قد جعل حاكماً من قبلهم ليحكم بما علم من أحكامهم ، وهذا واضح لا يحتاج إلى بحث وكلام .

وإنّما الكلام في أنّ نظر القاضي واجتهاده في الشبهة الحكمية قد يكون مخالفاً مع نظر الحاكم الإسلامي أو القوانين التي قد يفرض اختيار الحاكم الإسلامي ووليّ أمر المسلمين لها لتكون هي المقرّرة في النظام القضائي الإسلامي وما يحكم به في المرافعات . فاتفق أنّها كانت على وفق نظره واجتهاده أو على وفق نظر واجتهاد مرجع آخر قد يخالفه اجتهاد القاضي ونظره ، ففي مثل ذلك كيف يحكم القاضي ؟ وهل ينفذ حكمه على خلاف

القوانين المقررة للقضاء؟ وهذه مسألة مهمة يبتلى بها القضاة المنصوبون في دائرة الحكم الإسلامي عادة.

والإشكال المذكور يتضمن ناحيتين:

أولاهما: أنه لو حكم مثل هذا القاضي بمقتضى نظره فهل يكون نافذاً أو لا أو يمكن نقضه من قبل محكمة النقض لكونه على خلاف مقاييس القضاء أو أحكامه المقررة من قبل الدولة الإسلامية؟

ثانيتها: أنه هل يجوز له الحكم بما هو على خلاف نظره، وكيف يكون حجة؟

أما الناحية الأولى، فيمكن تخريجها على أساس ما تقدم من تقييد نصب القاضي من قبل الحاكم الإسلامي -بناءً على اشتراط النصب الخاص مع بسط اليد- بما إذا لم يحكم على خلاف المقررات المعتبرة للحكومة في القضاء، فلا يكون حكمه عندئذٍ بنظره واجتهاده الشخصي على خلاف تلك المقررات حجة قضائية؛ لانتهاء النصب في حقه عندئذٍ.

وإن شئت قلت: إن نصبه مشروط بأن لا يقضي بما يخالف تلك المقررات وإلا كان معزولاً في تلك المرافعة.

وأما الإشكال من الناحية الثانية فقد يقال بعدم إمكان حله؛ لأن قضاء القاضي على خلاف اجتهاده ونظره أو رأي مقلده -لو فرض كونه مقلداً وجاز قضائه- يكون من الحكم بغير ما أنزله الله في حقه، فيكون حراماً بصريح الآيات والروايات. وهذه الحرمة موضوعها واقع ما أنزله الله تعالى كما تقدم فيكون نظره أو نظر مقلده طريقاً محضاً إليه، فلا يجوز له الحكم على خلافه شرعاً، أي يكون حراماً تكليفاً، ولو صدر منه كان فاسقاً، كما لا يصح وضعاً؛ لاشتراط أن يكون الحكم بما هو الواقع الشرعي، كما تقدم.

ويمكن حلّ هذا الإشكال أيضاً بأحد طريقتين :

الطريق الأول: أن يحكم القاضي بتحقيق ما هو موضوع ذاك القانون المقرّ عند الحكومة الإسلامية والذي يكون نافذاً وحجّة على المترافعين والناس - من باب الولاية أو لكونهم مقلّدين للوليّ أو لمن يكون فتواه مطابقاً معه - فإنّ هذا الحكم الظاهري أيضاً يكون ثابتاً ومن حلالهم وحرامهم ، فيمكن الحكم به بحكم ظاهري حجّة على الناس أو المترافعين ، فلا يلزم أن يكون حكماً بغير ما أنزل إليه ؛ لأنّ اجتهاد مجتهد آخر صحيح حتى عند المجتهد المخالف نظره معه ، وحجّيته ثابتة عند مقلّديه حتى في نظر المجتهد الآخر على ما هو مقرّر في محلّه ، فلا يكون الحكم به لمن يكون ذاك حجّة في حقّه حكماً بغير ما أنزل الله ، بل بما أنزله الله في حقّه وبحرامهم وحلالهم .

ولازم هذا الحلّ : أنّه إذا كان المترافعان لدى القاضي - حتى في غير الحكم الإسلامي - مقلّدين لمجتهد نظره ورأيه مخالف مع نظر القاضي جاز للقاضي أو وجب أن يحكم لهما طبق رأي ذاك المتجهد لا رأي نفسه ، قال السيّد الطباطبائي رحمته الله في المجلّد الثالث من العروة الوثقى :

« وعلى الثالث يحكم بينهما بفتوى مجتهدهما ؛ لأنّه حكم شرعي لهما بعد تقليدهما له ، وهو صحيح عند هذا الحاكم ؛ لصحّة اجتهاد كلّ مجتهد ، وكون فتواه حكماً شرعياً في حقّه وحقّ مقلّديه حتى عند من خالفه من المجتهدين » (٨٨) .

وظاهره تعيّن ووجوب الحكم على طبق فتوى مجتهدهما ؛ ولعلّ الوجه فيه أنّ ما هو الحجّة في حقّهما ذلك لا غير بحسب الفرض ، فلا يجوز للقاضي الحكم على خلاف ما يعلم أنّه الحجّة في حقّهما . ولا يستفاد من الآيات المتقدّمة ولا المقبولة أو المعتبرة خلاف ذلك ؛ لما تقدّم من أنّه أيضاً حكم بما أنزل الله في حقّهما ظاهراً .

وبعبارة أخرى: مفاد تلك الأدلة حرمة الحكم بما ليس حكماً شرعياً بل حكم الجاهلية أو حكم الطاغوت، وليست في مقام بيان سقوط حجة فتوى مقلدتهما في حقّه وتبدّله إلى فتوى القاضي في قبال ذلك؛ فإنّ هذه جهة أخرى ليست هذه الأدلة في مقام البيان من ناحيتها أصلاً. ولو فرض أنّها في مقام البيان من هذه الناحية أيضاً فهي مطلقة من حيث إنّهُ أيضاً حكم الله وحرامهم وحلالهم الظاهر بها، فلا وجه لتقييد جواز حكم القاضي بخصوص ما يراه من الحكم الواقعي في حقهم.

الطريق الثاني: أن يستفاد من أدلة الولاية العامة للفقهاء الجامع للشرائط والمتصدّي لأمر الولاية نفوذ تشخيصه لما يراه من الاجتهادات الجامعة لشرائط الاجتهاد الفقهي الصحيح عند الإمامية أوفق في مقام التطبيق والعمل به مع مصلحة الحكومة الإسلامية؛ فإنّ هذا أيضاً مشمول لأدلة الولاية ومن شؤونها خارجاً. فإذا اختار الولي الشرعي على الحكم الإسلامي رأياً فقهياً اجتهادياً معيّناً نفذ في مجال التطبيق على الجميع حتى المجتهدين المخالفين مع ذلك الرأي فقهياً في حدود ما يرجع إلى تطبيق الإسلام وإدارة أوضاعه العامة. وهذه نكتة واستفادة مهمّة من أدلة الولاية، وهي من شؤون البحث عن ولاية الفقيه وحدود صلاحيات الحاكم الإسلامي لا مجال في المقام للدخول في تفاصيله، وعلى أساسه تعالج الكثير من المشكلات الفقهية للحكومة الإسلامية في عصر الغيبة الناجمة عن اختلاف اجتهادات الفقهاء وأنظارتهم الفقهية. والله الهادي للصواب.

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ومولانا أبي القاسم محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

الملحق رقم [١]

أما السند: فعلي بن محمد الذي ينقل عنه الكليني عليه السلام هو شيخه علي بن محمد بن بدار الثقة، كما ذكره السيد الخوئي عليه السلام في معجمه .

معجم رجال الحديث ١٣ : ١٣٥ ، ط - الخامسة .

كما أن يونس لا إشكال في جلالة . والحسين بن خالد - الراوي المباشر - أيضاً ثقة، سواء كان المراد به الحسين بن خالد الصيرفي أو الحسين بن أبي العلاء الخفاف، لنقل الثلاثة عن كلّ منهما، فتثبت وثاقتهما بناءً على توثيق من ينقل عنه أحد الثلاثة، وإن كان المظنون بل المطمئن به أن المراد به هو الحسين بن أبي العلاء الخفاف؛ لأنه من أصحاب الصادق وقد روى عنه وله كتب، بخلاف الأول فإنه من أصحاب الكاظم والرضا عليه السلام، بل يستفاد من كلام للنجاشي عليه السلام في حقّه وفي حقّ اخوته التوثيق له .

رجال النجاشي : ٥٢ ، ط - جماعة المدرسين .

فيبقى الكلام من ناحية السند في المحمودي، وهو محمد بن أحمد بن حماد المحمودي المروزي وأبيه أحمد بن حماد، فقد يناقش في السند من ناحيتهما، حيث لا توثيق لهما في كتب الرجال . نعم، ذكر الكشي في ترجمة إبراهيم بن عبدة النيسابوري أنّه حكى بعض الثقات بنيسابور أنّه خرج لإسحاق بن إسماعيل عن أبي محمد عليه السلام توقيع ... ثم يذكر التوقيع، وفيه يأمر الإمام عليه السلام إسحاق أن يبلغ إبراهيم بن عبدة هذا الكتاب . كما أن فيه : « واقرأه على المحمودي عافاه الله فما أحمداً له لطاعته » .

معجم رجال الحديث ٢ : ١١١ .

وهذا يدلّ على جلالة قدره فضلاً عن وثاقته، وكون التوقيع ينقله الكشي عن بعض

الثقات بنيسابور وهو مجهول عندنا - فلعله ينطبق على من يكون فيه جرح من قبل الآخرين لو كنّا نعلم باسمه - لا يقدح في المقام؛ لأنّ هذا التعبير ظاهر في وثوق الشيخ الكشي واطمئنانه بصدور التوقيع، خصوصاً مع ملاحظة متنه وما فيه من قرائن الصدور، واهتمام الأصحاب بالتوقيعات. هذا مضافاً إلى أنّ مراجعة ما ذكره الكشي في حقّ المحمودي وترجمته أيضاً تدلّ على جلالة قدره وتديّنه، فراجع وتأمل.

وأما أبوه فثبت وثاقته بل جلالة قدره أيضاً إذا ثبت وثاقة المحمودي؛ لأنّ الكشي ينقل عن محمد بن مسعود عن المحمودي أنّ أبا جعفر (عليه السلام) كتب إليه بعد وفاة أبيه وقد مضى أبوك رضي الله عنه وعنك وهو عندنا على حال محمودة ولن تبعد من تلك الحال. معجم رجال الحديث ١٥: ٣٤٢، ط - الخامسة.

الملحق رقم [٢]

أقول: وحيث إنّ القصة تتضمّن قضاءً من أمير المؤمنين (عليه السلام) فقد جعلها صاحب الوسائل (رحمته) من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)، فنقل الرواية عن الفقيه بعنوان (محمد بن علي بن الحسين باسناده إلى قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)) فيصبح السند صحيحاً؛ لأنّ الصدوق ذكر في مشيخته: «وما كان فيه متفرّقاً من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) فقد رويته عن أبي ومحمد بن الحسن (رضي الله عنهما) عن سعد بن عبدالله عن إبراهيم بن هاشم عن عبدالرحمان بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام)، وهذا السند معتبر. من لا يحضره الفقيه - مشيخة الفقيه: ١٠٨، ط - بيروت.

إلا أنّ الشأن في صحّة مثل هذا الاستظهار، فإنّ عنوان قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) يراد به ما وقع من الروايات بعنوان قضى أمير المؤمنين (عليه السلام)، لا واقع كلّ قضاء من قبل أمير المؤمنين، بل - بقرينة السند المذكور في المشيخة - لعله يختصّ ذلك بخصوص الأفضيّة التي ينقلها الصدوق في الكتاب عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)، أو يرسلها ابتداءً بعنوان قضى أمير المؤمنين (عليه السلام)، فلا يشمل حتى ما ورد بعنوان قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) إذا كان بطريق آخر، حيث قد يقع ذلك في الفقيه فضلاً عنّا

إذا لم يكن بعنوان قضى أمير المؤمنين عليه السلام، فراجع روايات الفقيه ليتضح لك ذلك.

وهناك طريق آخر للصدوق ذكره في الأمالي إلى نفس القصة عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن نوح بن شعيب عن محمد بن إسماعيل عن صالح بن عقبة عن علقمة عن الصادق عليه السلام.
أمالي الصدوق - المجلس الثاني والعشرون: ح ٢.

وفي السند إشكال، لا أقل في صالح بن عقبة الذي لم يوثق في كتب الرجال، بل ضعفه ابن الغضائري، وقال: «إنه كذاب غال». معجم رجال الحديث ١٠: ٨٥.

وكذلك العلامة رحمته. رجال العلامة الحلبي: ٢٣٠.

نعم، لا يبعد أن تكون هذه القصة معروفة في كتب الحديث عند الخاصة، وقد أرسلها السيد في الانتصار إرسال المسلّمات حيث قال في الرد على ابن الجنيد: «أو ليس قد روت الشيعة الإمامية كلّها ما هو موجود في كتبها ومشهور في رواياتها أن النبي صلى الله عليه وآله ادّعى عليه اعرابي سبعين درهماً...». الانتصار: ٤٨٨.

وقال أيضاً: «وروت الشيعة أيضاً عن ابن جريح عن الضحّاك عن ابن عباس». الانتصار: ٤٨٩.

وذكر القصة الأخرى المشابهة، ولعلّها مروية في بعض كتب العامة - ولم أتوفّق للبحث عن ذلك في كتبهم - فإذا حصل اطمئنان بصدور الحديث ووقوع القصة فهو، وإلا فالإشكال السندي باقٍ على حاله.

الملحق رقم [٣]

إنّ هذه الرواية قد نقلها كلّ من الكليني والشيخ رحمتهما بإسنادهما إلى أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني.

فروع الكافي ٧: ٤٢٤، كتاب القضاء والأحكام - باب النوادر، ح ٧.

تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٦، باب الزيادات في القضايا والأحكام، ح ٥٧.

وفي وثاقة محمد بن الفضيل بحث، حيث ضعفه الشيخ في موضع، ورماه بالغلو في موضع آخر. ولكن ظاهر المفيد توثيقه. معجم رجال الحديث ١٨: ١٥١ - ١٥٣.

كما أنَّ بعض الثلاثة قد نقل عنه، فإذا حملنا التضعيف على القدح في عقيدته لا وثاقته صحَّ السند.

ورواه الصدوق بإسناده عن عمرو بن ثابت عن أبيه عن سعد بن طريف عن الأصبح بن نباتة قال: «أتني عمر بامرأة».

من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥، باب الحيل في الأحكام، ح ١٠.

وثابت ابن أبي المقدام أبو عمرو مَن طعن فيه، ولا طريق إلى توثيقه.

معجم رجال الحديث ٤: ٣٠٥.

الملحق رقم [٤]

إنَّ هذه الرواية بالرغم من وجودها في الكافي والتهذيب والخصال ضعيفة سنداً، لوقوع أبي جميلة الكذاب (وهو مفضل بن صالح) فيه، ولا يجدي نقل أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عنه في سند الخصال، فإنَّه إنَّما يجدي فيمن لم يعرف بالكذب أو لم يقم على جرحه دليل وإلاَّ كان من موارد التعارض والتساقط على أفضل تقدير. كما أنَّ رجال السند بعد أبي جميلة كلَّهم مجهولون، ولا يجدي هنا أيضاً وقوع البزنطي في السند؛ لأنَّه إنَّما ينفع في توثيق من ينقل عنه مباشرة لا بالواسطة.

وهناك اختلاف أيضاً في ضبطهم ففي الوسائل «أبي جميل عن إسماعيل بن أبي اويس عن ضمرة بن أبي ضمرة، عن أبيه عن جدِّه» وقد أسنده عن الكافي، بينما الموجود في نسخ الكافي التي بأيدينا «أبي جميلة عن إسماعيل بن أبي إدريس عن الحسين بن ضمرة بن أبي ضمرة، عن أبيه عن جدِّه».

فروع الكافي ٧: ٤٣٣، كتاب القضاء والأحكام - باب النوادر، ح ٢٠.

وفي التهذيب (عن أبي جميل عن إسماعيل بن أبي إدريس، عن الحسين بن ضمرة،

عن أبيه عن جدّه).

تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٧، باب الزيادات في القضايا والأحكام، ح ٣.

وفي الخصال (عن أبي جميلة عن إسماعيل بن أبي أويس، عن ضمرة بن أبي ضمرة، عن أبيه عن جدّه). الخصال: ١٥٥، ط - جماعة المدرسين.

وأياً ما كان فالسند ضعيف لأكثر من جهة.

كما أنّ هناك اختلافاً في المتن بين نقل الخصال ونقل الكافي والتهذيب أشرنا إليه، إلّا أنّه لا يغيّر المعنى.

الملحق رقم [٥]

إنّ سند الذيل تامّ أيضاً، سواء بنقل الكليني أو البرقي؛ لوثاقة عمرو بن عثمان، فإنّه الخثعمي الخزّاز الثقة بتصريح النجاشي. رجال النجاشي: ٢٨٧، ط - جماعة المدرسين.

والذي له كتاب وينقله عنه أحمد بن محمّد بن خالد كما في هذه الرواية.

وكذلك وثاقة عليّ بن الحسن بن رباط. المصدر السابق: ٢٥١. وما في المحاسن من التعبير بعليّ بن الحسين تصحيف وقع في موارد آخر أيضاً.

وكذلك وثاقة أبي مخلص؛ فإنّه قد نقل عنه صفوان ومحمّد بن أبي عمير بطرق صحيحة.

الهوامش

- (١) راجع الانتصار: ٤٨٧ - ٤٨٨ ، ط - جماعة المدرسين . مسالك الافهام ١٣ : ٣٨٣ .
الوسيلة : ٢١٨ .
- (٢) دليل القضاء الشرعي لمحمد صادق بحر العلوم ٢ : ٣٤ ، ٣٥ ، الفقرة رقم ٧ .
- (٣) انظر : الوسيط ٢ : ٢٧ ، الفقرة رقم ٢٠ .
- (٤) المصدر السابق : ٣٣ ، الفقرة ٢٧ .
- (٥) المصدر السابق : ٨٩ ، الفقرة ٥٨ .
- (٦) النور : ٢ .
- (٧) المائدة : ٣٨ .
- (٨) الانتصار : ٤٩٢ .
- (٩) رياض المسائل ٩ : ٢٥٧ ، ط - دار الهادي .
- (١٠) جواهر الكلام ٤٠ : ٨٨ .
- (١١) الانتصار : ٤٨٧ - ٤٨٨ ، ط - جماعة المدرسين .
- (١٢) مسالك الافهام ٢ : ٣٥٩ ، ط - حجرية .
- (١٣) النهاية : ٦٩١ - ٦٩٢ ، ط - انتشارات قدس .
- (١٤) المبسوط ٨ : ١٢ .
- (١٥) الكافي في الفقه : ٤٢٨ - ٤٣٢ .
- (١٦) الوسيلة : ٢١٨ .

- (١٧) المبسوط ٨ : ١٢١ .
- (١٨) جواهر الكلام ٤٠ : ٨٨ .
- (١٩) انظر : الوسائل ١ : ٢٣ ، ب ٢ من مقدمة العبادات ، ح ١٢ .
- (٢٠) جواهر الكلام ٤٠ : ٨٨ .
- (٢١) المصدر السابق .
- (٢٢) المصدر السابق .
- (٢٣) راجع : كتاب القضاء للمحقق الكني : ٢٥٦ .
- (٢٤) النساء : ١٠٥ .
- (٢٥) المائدة : ٤٨ .
- (٢٦) المائدة : ٤٤ .
- (٢٧) المائدة : ٤٥ .
- (٢٨) المائدة : ٤٧ .
- (٢٩) المائدة : ٤٩ .
- (٣٠) المائدة : ٤٤ .
- (٣١) المائدة : ٤٥ .
- (٣٢) الوسائل ١٣ : ١٠ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٨ . كذلك راجع : تفسير العياشي ١ : ٣٢٥ . تفسير البرهان ١ : ٤٧٧ - ٤٧٨ . تفسير الصافي ٢ : ٤١ .
- (٣٣) الكافي ٧ : ٤٥١ ، كتاب الأيمان والندور والكفارات ، باب استحلاف أهل الكتاب ، ح ٤ .
- (٣٤) تفسير العياشي ١ : ٣٢٥ .
- (٣٥) ص : ٢٦ .
- (٣٦) النساء : ٥٨ .
- (٣٧) المائدة : ٤٢ .
- (٣٨) كتاب القضاء : ٢٢ .
- (٣٩) النساء : ٥٨ .
- (٤٠) تفسير البرهان ١ : ٣٧٩ .

- (٤١) شرح تبصرة المتعلمين ، كتاب القضاء : ٣٨ - ٤٠ .
- (٤٢) الوسائل ١٨ : ١١ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .
- (٤٣) فروع الكافي ٧ : ٤٠٧ ، كتاب القضاء والأحكام ، باب أصناف القضاة ، ح ١ .
- (٤٤) المقنعة : ٧٢٢ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٤٥) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣ ، ب ٢ من أبواب القضايا والأحكام ، ح ١ .
- (٤٦) الخصال : ٢٤٧ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٤٧) الوسائل ١٨ : ٣٤٤ ، ب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ٣ .
- (٤٨) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٦٠ ، ب ٤٦ من أبواب القضايا والأحكام ، ح ١ ، ٢ . الوسائل ١٨ : ٢٠٠ ، ب ١٨ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ١ .
- (٤٩) روضة المتقين ٦ : ٢٥٦ .
- (٥٠) الطلاق : ٢ .
- (٥١) الكافي ٧ : ٣٨٥ ، كتاب الشهادات ، ح ٥ ، وانظر الوسائل ١٨ : ١٩٤ ، ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٦ .
- (٥٢) الوسائل ١٨ : ١٩٥ ، ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ذيل الحديث ٦ .
- (٥٣) المصدر السابق : ١٦٧ ، ب ١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٦ .
- (٥٤) الكافي ٧ : ٤١٤ ، كتاب القضاء ، ح ٣ ، وانظر الوسائل ١٨ : ١٩٤ ، ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٢ .
- (٥٥) الوسائل ١٨ : ١٦٩ ، ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٣ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٢١٠ ، ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٦ .
- (٥٨) جواهر الكلام ٤٠ : ٨٩ .
- (٥٩) الوسائل ١٨ : ١٦٩ ، ب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ١ .
- (٦٠) المصدر السابق : ٢٧٥ ، ب ٣٠ من أبواب الشهادات ، ح ٤ .
- (٦١) المصدر السابق : ٣٧٨ ، ب ١٦ من أبواب حد الزنى ، ح ١ .
- (٦٢) المصدر السابق : ١٦٩ ، ب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٣ .

- (٦٣) المصدر السابق : ١٦٨ ، ب ١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٦ .
- (٦٤) المصدر السابق : ١٧٦ ، ب ٧ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٤ .
- (٦٥) المصدر السابق : ١٦٧ ، ب ١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ١ ، ٢ .
- (٦٦) المصدر السابق .
- (٦٧) المصدر السابق : ٣٠٩ ، ب ٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .
- (٦٨) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٦٩) المصدر السابق : ٣٧١ ، ب ١٢ من أبواب حد الزنا ، ح ١ .
- (٧٠) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٧١) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٧٢) المصدر السابق : ٣٧٣ ، ح ١١ .
- (٧٣) المصدر السابق : ٤٤٦ ، ب ١٣ من أبواب حد القذف ، ح ١ .
- (٧٤) انظر : الفقيه ٤ : ٣٧ من أبواب حد القذف ، ح ١٥ .
- (٧٥) الوسائل ١٨ : ٣٤٣ ، ب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .
- (٧٦) المصدر السابق : ٣٧٨ ، ب ١٦ من أبواب حد الزنى ، ذيل الحديث ١ .
- (٧٧) المصدر السابق .
- (٧٨) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٧٩) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٨٠) المصدر السابق : ٤٢٢ ، ب ٥ من أبواب حد اللواط ، ح ١ .
- (٨١) المصدر السابق : ٣٧٢ ، ب ١٢ من أبواب حد الزنى ، ح ١١ .
- (٨٢) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٨٣) المصدر السابق : ح ٩ .
- (٨٤) مسند أحمد ١ : ٣٣٥ . صحيح مسلم ٩ : ١١٩ ، كتاب اللعان ، ط - دار الكتاب العربي .
- سنن النسائي ٦ : ١٧٠ ، ط - دار الكتاب العربي . صحيح البخاري ٧ : ٢٠٣٠ ، كتاب الطلاق ، ط - التراث النبوي .
- (٨٥) إيضاح الفوائد ٤ : ٣١٤ ، ط - إسماعيليان .

(٨٦) معتبرة أبي خديجة : «اجعلوا بينكم رجلاً من قد عرف حلالنا وحرامنا فإنني قد جعلته قاضياً...» الوسائل ١٨ : ١٠٠ ، ب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ . التهذيب ٦ : ٣٠٣ ، ح ٥٣ .

(٨٧) مقبولة عمر بن حنظلة ، وقد ورد فيها : «... انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فأئماً بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله ، وهو على حدّ الشرك بالله عزّ وجلّ » . الوسائل ١٨ : ٩٩ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ . فروع الكافي ٧ : ٤١٢ ، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور ، ح ٥ .

(٨٨) العروة الوثقى ٣ : ٣٢ .