



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

دليل تحرير الوسيلة

ولايه الفقيه

تأليف

علي أكبر السيني الحارثي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه)

كاتب:

على اكبر سيفى مازندراني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
10	دليل تحرير الوسيله للامام الخمينى : ولايه الفقيه وما يتعلق بها
10	اشارة
10	اشارة
12	شكر و تقدير
14	مقدمة الناشر
16	مقدمة المؤلف
16	أهميّة مسألة ولاية الفقيه
17	منهج البحث
20	ولاية الفقيه
20	اشارة
22	الولاية في عصر الحضور
22	اشارة
22	مقتضى القاعدة الأولى
27	ثبوت الولاية للنبي و الأنمة (عليهم السلام)
30	الولاية في عصر الغيبة
30	اشارة
30	الأول: الفرق بين الحكم و الفتوى
30	اشارة
36	مقتضى التحقيق في المقام
39	الثاني: تقدّم الحكم الولائي على الفتوى عند التزاحم
42	الثالث: أقسام الحكم الولائي
43	الرابع: ابتناء الحكم الحكومي على المصلحة

45	الخامس: نطاق نفوذ الحكم الولائي
48	السادس: نماذج من الأحكام الصادرة عن النبي والأنمة (عليهم السلام)
54	السابع: نماذج من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء
54	إشارة
58	تحقيق في ولاية الفقيه على الحكومة و القضاء
58	فيما استدللّ به على عدم ثبوت الولاية للفقهاء
62	أدلة ولاية الفقيه المطلقة
62	الاستدلال بالإجماع و الشهرة
62	إشارة
62	كلمات الأصحاب في ولاية الفقيه المطلقة
72	الاستدلال بالضرورة
75	الاستدلال بالدليل العقلي
77	الاستدلال ببناء العقلاء
79	الاستدلال بدليل الحسبة
80	الاستدلال بالآيات
86	الاستدلال بالأخبار
86	إشارة
86	الطائفة الأولى: ما دلّت على أنّ الشارع الأقدس قد بيّن جميع ما تحتاج إليه الأمة
88	الطائفة الثانية: ما دلّ على ضرورة وجود أمين قيّم للناس في كلّ عصر
91	الطائفة الثالثة: ما دلّ على لزوم كون الوالي على المسلمين و القاضي بينهم
98	الطائفة الرابعة: نصوص ذكر فيها العلماء و الفقهاء خلفاء رسول الله و أمناء الرسل و حصون الإسلام
114	إزاحة الشبهات
120	تبيين
120	الأول: في دور انتخاب الشعب
121	الثاني: في شرطية الأعلمية

122 القول في ولاية الفقيه على الجهاد الابتدائي
122 تعريف الجهاد
123 الجهاد الابتدائي والدفاعي
126 هل للفقيه الولاية على الجهاد الابتدائي؟
137 [وجوب قيام الفقهاء مع بسط يدهم كفاية بالعدل والقسط وإقامة الحدود المعطلة وإحياء سنة النبي وتصدي الأمور الحسبة]
138 [وجوب مساعدة الفقهاء كفاية في إجراء السياسات وغيرها من الحسييات وعدم جواز التولي للحدود والقضاء وغيرها من قبل الجائر]
139 [حكم من أكرهه الجائر على تولي أمر من الأمور]
140 [حكم تولي الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور من السياسات والقضاء ونحوها لمصلحة]
140 [لورأى الفقيه أن تصدّيه من قبل الجائر موجب لإجراء الحدود الشرعية والسياسات الإلهية]
140 [المتجزّي حاله حال العامي في الأمور المتقدّمة]
142 [عدم جواز الرجوع في الخصومات إلى حكّام الجور وقضاته]
144 هل للمرأة الولاية على الحكومة والقضاء والإفتاء؟
144 اشارة
146 القول في منصب القضاء والحكومة والإفتاء للمرأة
146 اشارة
147 آراء الفقهاء
149 أدلّة عدم جواز القضاء والحكومة للمرأة
149 اشارة
149 مقتضى الأصل
152 الاستدلال بالكتاب
163 الاستدلال بالسنة
174 الاستدلال بالسيرة
175 أدلّة جواز القضاء والحكومة للمرأة
175 اشارة
175 الاستدلال بالعقل

176	الاستدلال بقاعدة الاشتراك
178	الاستدلال بالآيات
181	الاستدلال بالسنة
185	اشتراط الرجولية في جواز التقليد
194	ثبوت الهلال بحكم الحاكم
194	اشارة
196	القول في ثبوت الهلال بحكم الحاكم
212	جواز حكم الحاكم بعلمه
220	نفوذ حكم الحاكم بالنسبة إلى غير مقلّديه، حتى الحاكم الآخر
222	أولياء الصغار
222	اشارة
224	ولاية الأب والجدّ
228	ولاية الوصي والقيّم
233	ولاية الحاكم الشرعي
237	عدم الولاية للأُمّ والجدّ للأُمّ والأخ والعمّ والخال
241	ولاية عدول المؤمنين
248	الرشوة إلى الولاة والعمّال والقضاة
248	اشارة
250	[حكم أخذ الرشوة وإعطاؤها]
251	ماهية الرشوة وتعريفها
252	كلمات أهل اللغة
253	كلمات الفقهاء
260	موارد استعمال الرشوة في النصوص
265	مقتضى التحقيق
267	الفرق بين الرشوة والهدية والجعل

- 270 حكم الرشوة
- 273 الرشوة في غير الحكم
- 276 مقتضى التحقيق في المقام
- 285 الرشوة على الحكم
- 285 اشارة
- 285 هل تخصص الحرمة بالرشوة على حكم الحاكم الشرعي؟
- 286 هل المبذول قبل الخصومة رشوة محرمة؟
- 287 هل تحرم الرشوة إذا لم يكن لها تأثير في الحكم؟
- 288 حكم الرشوة إذا توقف استتقاز الحق عليها
- 290 حرمة الرشوة إذا توصل بها إلى الحكم بالحق من دون توقّف عليها
- 293 توقّف أصل الحكم على الرشوة
- 294 تبيّهات
- 294 الأوّل: عدم نفوذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة
- 294 الثاني: الأجرة على القضاء
- 297 الثالث: هدايا العمال و الولاة و القضاة
- 302 ضمان المرتشي الرشوة المأخوذة
- 305 تدينب صورة الشك في الرشوة موضوعاً أو حكماً
- 308 تعريف مركز

دليل تحرير الوسيله للامام الخميني : ولايه الفقيه و ما يتعلق بها

اشارة

سرشناسه: سيفي، علي اكبر

عنوان و نام پديدآور: دليل تحرير الوسيله للامام الخميني: ولايه الفقيه و ما يتعلق بها/ تاليف علي اكبر السيفي المازندراني

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر تراث الامام الخميني (س)، 1422ق. = 1380.

مشخصات ظاهري: ص 303

شابک: 964-335-507-1 : 10000 ريال

يادداشت: عربي

يادداشت: کتابنامه به صورت زيرنويس

عنوان ديگر: تحرير الوسيله. برگزيده . شرح

عنوان ديگر: ولايه الفقيه

موضوع: خميني، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوری اسلامی ایران، 1279 - 1368. تحرير الوسيله -- نقد و تفسير

فقه جعفري -- رساله عمليه

ولايت فقيه

شناسه افزوده: خميني، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوری اسلامی ایران، 1279 - 1368. تحرير الوسيله. برگزيده . شرح

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)

رده بندي کنگره: 9/183BP/خ 8ت 30234578 1380

رده بندي ديويي: 297/3422

شماره کتابشناسی ملی: م 80-27300

ص: 1

اشارة

شكر و تقدير

نتقدم بجزيل الشكر و التقدير إلى الإخوة الأجلاء الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر:

المساعدون في التحقيق: إبراهيم طاهري كيا، محمود أيوبي.

المقابلة: حجة الله أخضري.

صف الحروف و الإخراج الفني: فلاح المظفر.

ص: 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّ «تحرير الوسيلة» هو خير وسيلة يبتغيها المكلف في سيره وسلوكه، وهو أوثقها عُرى، وأصلحها منهاجاً؛ لِمَا امتاز به من سداد في تحديد الموقف العملي، وإصابة في تشخيص الوظائف المُلقاة على عاتق المكلفين، وذلك على ضوء الدليلين: الاجتهاديِّ والفقاهيِّ، النابعين من الكتاب والسنة. ناهيك عن جمعه للمسائل العمليَّة، ونأيه عن المسائل ذات الصبغة النظرية التي لا تمسّ إلى واقعنا المُعاش بصلة.

ولئن كتب الشهيد الأوّل قدس الله نفسه الزكية كتاب «اللّمة الدمشقية» وهو سجين، فإنّ إمامنا العظيم نور الله ضريحه قد ألف هذا الكتاب حينما كان منفيّاً في مدينة بوسا التركيّة من قبل الطاغوت الغاشم، ولم يكن بحوزته إلا «وسيلة النجاة» و«العروة الوثقى» و«وسائل الشيعة».

نعم لم تكن بيده المباركة إلا هذه الكتب الثلاثة، ولكنّ نفسه العلوية لو لم تكن خزانة للعلوم الحقّة، وفؤاده مهبطاً للإلهام والتحديث، لامتنع وجود هذا السفر الخالد في تلك الظروف العصيبة.

ونظراً إلى أهميّة هذا الكتاب، وضرورة نشره على مختلف المستويات

و الأصلحة؛ لذا فقد أخذت مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) على عاتقها نشر شروح وتعاليق العلماء المحققين على «تحرير الوسيلة» ومن نفقتها الخاصة.

و يعدّ الكتاب الذي بين يديك، واحداً من هذه السلسلة الضخمة التي تروم مؤسستنا طبعها، و هو شرح لمباحث ولاية الفقيه، و منصب القضاء و الحكومة و الإفتاء للمرأة، و ثبوت الهلال بحكم الحاكم و أولياء الصغار، و الرشوة إلى الولاية و العمّال و القضاة من «التحرير»، تأليف الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني دام بقاءه.

نسأل الله تعالى أن يوفقه و إيانا و أن يختم لنا جميعاً بالحسنى إنّه سميع الدعاء.

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) فرع قم المقدسة

ص: 6

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد عبده ورسوله المصطفى، والسلام على آل بيته الطاهرين المعصومين.

أما بعد؛ فلا يخفى على القراء الكرام أنّ تحرير الوسيلة من أحسن المتون الفتوائية الجامعة لأهمّ المسائل الفقهية، ولا سيّما أنّ مؤلفه الإمام الراحل، وهو مؤسس هذا النظام الإسلامي المقدّس، قد تعرّض في هذا الكتاب إلى مسائل فقهية مهمّة ملائمة لمقتضيات العصر الحاضر على أساس ذوقه الفقهي السليم.

وأظنّ أنّ بالبحث والتحقيق حول هذه المسائل يحدث في الحوزات العلمية الدينية تحوّل أساسي، وتخطى بذلك خطوة شاسعة مثمرة في جهة ازدهار الفقه الشيعي في العالم العصري.

أهمية مسألة ولاية الفقيه

إنّ ولاية الفقيه من أهمّ المسائل الفقهية، ولا سيّما في هذه الأيام؛ لما أنّها شفرة انتصار ثورتنا الإسلامية، ومن أهمّ عوامل صيانة القيم الإسلامية ومعطيات الثورة، ومن أصول أركان هذا النظام الثائر المقدّس، وهي حصن حصين في قبال

أنحاء هجمات الاستكبار العالمي و دسائس الدول الاستعمارية و يسان بها الإسلام و المسلمون من صدمات الفتن و الخطرات المستحدثة.

و من هنا قد قام العدو بجميع إمكانياته لإيراد الصدمة على هذا الركن الأساسي و أعمل جميع مساعيه لإمحاءه عن صفحة هذه الثورة، و من ظرائف مكايده أنه أنجز هذا الهدف الاستعماري أخيراً بعد رحلة الإمام الخميني (قدّس سرّه) بالسنة بعض أصدقاء هذه الثورة، فتفوّها أحياناً بما يوهن هذا الركن الركين. و نرجو الله سبحانه أن يوفّقنا لحراسة معطيات ثورتنا الإلهية و صيانة دماء شهدائنا الأبرار و طيّ خطة عمل إمامنا الراحل و طاعة أوامر قائدنا المعظم آية الله الخامنّي.

ثم إنّ فقهاءنا العظام في طول الغيبة الكبرى و إن لم يغفلوا عن أهمّية مسألة ولاية الفقيه، بل قد تعرّض كثيرٌ من فحول المحقّقين لبيان أهمّيتها و إثبات توسعة نطاقها. و لكن لم يُشيد أساس هذه المسألة و لم يهتم بتحكييم مبانيها و توسيع نطاقها أحدٌ مثل الإمام الراحل (قدّس سرّه)، كما لا يخفى ذلك على من لاحظ كتابه المسمّى بهذا العنوان (ولاية الفقيه)، و تأمّل في بحوثه العميقة الاستدلالية في كتاب البيع، و ما عقده من المسائل حول ذلك في كتابه «تحرير الوسيلة». و لا سيّما أنّ الله تعالى وّفقه لإجراء هذا الحكم الإلهي و إنجاز هذا الهدف المقدّس بتأسيس الحكومة الدينية الإسلامية على أساس هذه المسألة و تشيد أركانها عليها.

منهج البحث

منهجنا في البحث عن مسألة ولاية الفقيه يكون بالأسلوب الآتي:

بحثنا في البداية عن مقتضى القاعدة الأوّلية العقلية، و هي تفيد عدم ثبوت

الولاية على الناس لأحد غير ذات الباري تعالى. وأنّ ثبوت الولاية عليهم لغيره تعالى بحاجة إلى نصّ قطعي واصل من جانبه تعالى، من الكتاب والسنة.

وبحثنا في المرحلة الثانية عن أمور و مسائل مرتبطة بولاية الفقيه؛ لكي تتّضح جوانب هذه المسألة و تتضح نقاطها المبهمة. و ذلك لابتناء كثير من فروعها و مبانيها الفقهية على هذه الأمور، و أهمّها: الفرق بين الحكم و الفتوى، و أقسام الحكم الولائي، و نطاق نفوذه، و نماذج من الأحكام الولائية الصادرة عن النبي و الأئمة (عليهم السّلام) و الفقهاء.

و في المرحلة الثالثة تعرّضنا لتحرير كلمات الأصحاب من القدماء و المتأخرين الواردة في ثبوت الولاية العامّة للفقيه.

و في المرحلة الرابعة ذكرنا أدلّة إثبات ولاية الفقيه. و قدّمنا الاستدلال بالضرورة الشرعية المستفادة من مسلّمات الشريعة. و قرّبناها بوجهين مستفادين من كلام الإمام الراحل.

ثمّ ذكرنا الدليل العقلي بتقريبين، ثمّ حرّرتنا الاستدلال ببناء العقلاء و أشكلنا على تمامية هذا الوجه.

و تلونا ذلك بدليل الحسبة و نقّحنا الاستدلال بها على ثبوت الولاية للفقيه، رغم ما يتوهم من عدم ثبوتها بهذا الدليل.

ثمّ تمسّ كنا ببعض الآيات، و هي على طوائف، يدلّ بعضها بالملزمة على ثبوت الولاية للفقيه العادل المتمكّن من إقامة حدود الله و إجراء أحكامه و القيام بالقسط و العدل.

و في الختام استدللنا بالأخبار، و هي على طوائف، و لا إشكال في تماميتها بمجموعها سنداً و دلالةً. و ذلك للقطع بصدور ما يدلّ على مضمونها، مضافاً إلى

صحة سند بعضها، كما لا ريب في دلالتها على ثبوت الولاية العامة ولا أقلّ من الولاية على الحكومة و القضاء للفقهاء العادل.

وفي المرحلة الخامسة تعرّضنا للبحث عن دور انتخاب الجمهور و مسألة الأعلمية.

وفي المرحلة الخامسة بحثنا عن حكم الجهاد الابتدائي و أثبتنا عدم ثبوت الولاية للفقهاء عليه.

ثمّ بحثنا في المرحلة السادسة عن مسائل مهمّة ترتبط بالمقام.

وهي أنّه: هل للمرأة الولاية على الحكومة و القضاء و الإفتاء أم لا؟ و أثبتنا عدم ولايتها على شيء من ذلك بمقتضى الأصل الأولي و بدلالة النصوص العامة و الخاصة الواردة في المقام.

و مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم.

و مسألة حكم الحاكم بعلمه.

و مسألة حكم الحاكم بالنسبة إلى غير مقلّديه.

و مسألة أولياء الصغار، حيث إنّ الكلام وقع في ولاية الفقيه على الصغار و نطاق ولايته عليهم.

و مسألة الرشوة إلى الحكّام و القضاة و الولاة و الفقهاء لأجل التوصل بها إلى الحكم و الفتوى و قضاء الحاجة.

و في الختام أرجو من الفقهاء الأبرار و الفضلاء الكرام أن يسامحوني في موارد الزلّة و الخطأ و يذكرّوني.

غفر الله لي و لوالديّ و لإخواني المؤمنين العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار علي أكبر السيفي المازندراني

ولاية الفقيه

اشارة

ص: 11

إشارة

مسألة 1: ليس لأحد تكفّل الأمور السياسيّة، كإجراء الحدود و القضائيّة و الماليّة، كأخذ الخراجات و الماليّات الشرعيّة، إلاّ إمام المسلمين (عليه السّلام) و من نصبه لذلك (1).

مقتضى القاعدة الأولى

(1) و ذلك لأنّ مقتضى الأصل الأوّلي العقلي انحصار الولاية على الحكم في الله تعالى.

و يمكن الاستدلال لذلك بوجهين:

الأوّل: لا- يشك العقل في عدم نفوذ حكم أحد غير الله تعالى في حق غيره؛ حيث لا يرى حق الطاعة و المولوية إلاّ لله تعالى؛ و ذلك لحكمه بأنّه موجدهم و رازقهم و وليّ نعمهم و مالكهم، فلا يرى لغيره حق سلطنة على العباد إلاّ من أذنّه الله تعالى للحكومة عليهم.

ص: 13

و السّر في ذلك: أنّ في نظر العقل إنّما يجب طاعة من يرى ملاك وجوب الطاعة حاصلًا في حقه.

و ملاك وجوب الطاعة إنّما هو ثابت بنظر العقل في حق الله تعالى؛ حيث يرى جميع النعمات من أصل الوجود إلى جميع ما يحتاج إليه البشر في حياته و معاشه، من أصول النعم من جانب خالق الوجود و ربّ العالمين؛ فلذا يحكم بوجوب حمده و شكر نعمه و يستقل بطاعة ذاته المقدّسة؛ شكرًا لنعمائه.

و من هنا يحمل الأمر بالطاعة في قوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ.. (1)، و الأمر بالعبادة في قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ.. (2)، و نحوهما من الآيات الآمرة بطاعة الله و عبادته على الإرشاد إلى حكم العقل بذلك؛ شكرًا لنعمته تعالى؛ أو إلى مقتضى الفطرة، من دفع الضرر و العقاب الأخروي الدائم الناشي من عصيان أمر الله تعالى و مخالفة حكمه.

توضيح ذلك: أنّ العقل لا يرى حق المولوية و التكليف، إلّا للمنعم بما يوجب له ذلك في نظره. قال الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في بيان صفات من له التكليف و حق الطاعة - : «أمّا صفات المكلف فيجب أن يكون حكيماً مأموماً منه فعل القبيح.. ليعلم انتفاء وجه القبح عن التكليف.. و أن يكون قادراً على الثواب.. و يجب أن يكون منعماً بما يجب له به العبادة.

و العبادة لا تستحق إلّا بأصول النعم من خلق الحياة و الشهوة و البقاء و القدرة و كمال العقل و خلق المشتهي و غير ذلك مما لا يدخل نعمة كل منعم في كونها نعمة 1.

ص: 14

1- المائدة (5):92.

2- البقرة (2):21.

إلا بعد تقدّمها. ولذلك لا يستحق بعضنا على بعض العبادة، وإن استحقّ عليه الشكر؛ لأنه لا يقدر على ما هو أصول النعم. ويختص الله تعالى بالقدرة على ذلك، فلذلك اختص تعالى بالعبادة»(1).

وقد صرّح في العدة بأنّ وجوب شكر المنعم من الضروريات العقلية(2).

وقال الشيخ الأعظم في المكاسب: «مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد.. خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبي والأئمة بالأدلة الأربعة». ثمّ عدّ من الأدلة استقلال العقل في حكمه بوجوب شكر المنعم، بعد معرفة أنّهم (عليهم السلام) أولياء النعم(3).

ولكن فيه نظر؛ إذ العقل وإن يحكم بوجوب شكر المنعم؛ إلاّ أنّه لا يرى حق المولوية والطاعة، إلاّ للمنعم بأصول النعم، كما جاء في كلام الشيخ الطوسي، لا في فروعها ولا في الوسائط.

وقد أشكل المحقق الخراساني(4) والمحقق الأصفهاني(5) على الشيخ في حاشيتهما على المكاسب، بما حاصله: أنّ غاية مقتضى حكم العقل بوجوب شكر المنعم وجوب طاعته في أوامره ونواهيه، لا ثبوت ولايته على الأنفس؛ إذ هي ليست من مصاديق شكر النعمة.

لا يخفى أنّ ظاهر إشكالهما عليه وإن كان في ثبوت الولاية للنبي والإمام(2).

ص: 15

1- الاقتصاد: 63.

2- العدة في أصول الفقه 2: 759.

3- المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 16: 546.

4- حاشية المكاسب، المحقّق الخراساني: 92.

5- حاشية المكاسب، المحقّق الأصفهاني 2: 381.

إلا أنَّ المستفاد من كلامهما توجّه الإشكال على أصل الاستدلال بوجوب شكر المنعم على ثبوت الولاية.

وفيه: أنَّ الولاية ليست إلا حق المولوية وشأنية الأمر والتكليف، ولما كان هذا الحق ثابتاً في نظر العقل للمنعم بأصول النعم فيستقلّ بلزوم طاعته؛ لأنّه يرى طاعته وعبوديته في جميع الجهات أداءً لشكر نعمه وقضاءً لحقّ ربوبيته. وأداء شكر نعم المنعم إنّما هو بصرفها في جهة طلب المنعم وأمره ونهيه، ولذا يستقلّ العقل بلزوم صرف القدرة والعقل وسائر قوى البدن في جهة طاعته؛ شكراً لنعمائه، بلا فرق بين ما يتعلّق بنفسه أو بغيره من العباد. ولعلّ هذا معنى ما ورد في الحديث عن الصادق (عليه السّلام)

العبودية جوهره كنهها الربوبية(1)؛ فإنّ العقل لا يرى استحقاق المولوية والعبودية إلا للرب. وإليه يشير قوله تعالى يا أيّها النّاس اعبدوا ربّكم الَّذي خَلَقَكُمْ..، أي الربّ الذي أنعم عليكم بأصل الوجود.

الوجه الثاني: قد يستدلّ لحصر الولاية في الله بأنّ العقل لا يجوز لأحد التصرف في سلطان الله وملكه إلا بإذنه وأنّ ثبوت الولاية على العباد تجوز التصرف في ملكه تعالى؛ لأنّ جميع الموجودات ملكه. وقد خرجنا عن هذا الأصل في غير الإنسان من الحيوانات والنباتات والأمتعة والأشياء بمثل قوله خَلَقَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ جَمِيعاً(2). وأمّا التصرف في الإنسان، فخرج خصوص تصرف المولى في عبده بدليل الكتاب والسنة، وأمّا الإنسان الحرّ فيبقى تحت عموم المنع العقلي.9.

ص: 16

1- مصباح الشريعة (المنسوب إلى الإمام الصادق (عليه السّلام): 7.

2- البقرة (2): 29.

ولكن لا- يخفى: أنّ ملكية الله تعالى حقيقية، لا- اعتبارية، وإنّما يناقض سلطانه وملكته التصرف التكويني الحقيقي في الإنسان، لا الاعتباري. وذلك إنّما يتحقق بالقهر التكويني، كالإجبار والضرب والجرح والقتل، لا بمجرد الأمر ما دام لم ينجر إلى ذلك.

وعلى أيّ حال يرد على هذا الاستدلال أنّ العقل لا يحكم بمنع التصرف في ملك الله إلاّ بملاك. وذلك الملاك لا يكون إلاّ الظلم. ومن هنا لا حكم للعقل بمنع التصرف في الناس إذا كان لإجراء العدل وإحقاق الحق. وإنّما يحكم به إذا كان من مصاديق الظلم والجور.

ومن الواضح أنّ الكلام في ثبوت الولاية لغير الله لغرض إجراء العدل وإحقاق الحق. وما يكون من الظلم والجور خارج عن محلّ الكلام.

ولكن يمكن تقريب هذا الاستدلال بوجه آخر:

وهو أنّ العقل لا يرى الولاية على التصرف في شيء إلاّ لمالكه، وأنّه لا يرى المالكية الحقيقية للموجودات إلاّ لخالقها وموجدها، وأنّ الله تعالى هو المالك الحقيقي للموجودات بنظر العقل؛ لأنّه خلقها وأوجد ما لها من الكمالات والخصوصيات.

وعليه فله تعالى حق التصرف في جميع الموجودات والولاية على العباد في نظر العقل. ولما لا حظّ لغيره في ذلك، لا يرى لأحد الولاية على أحد من الناس، إلاّ من ثبتت له الولاية عليهم بإذنه تعالى وإعطائه الولاية إليه.

وعليه فلا يرى العقل لغير الله تعالى من العباد ملاكاً لوجوب طاعته، إلاّ من ورد له إذن من الله تعالى بالحكومة والولاية على الناس كما ورد للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمّة (عليهم السّلام)، في صريح الكتاب والسنة المتواترة.

فمن الكتاب قوله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (1).

وقوله تعالى فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ (2) النساء (4):59.(3).

وقوله تعالى إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (4).

وقوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (4)، إلى غير ذلك من الآيات.

ولا يخفى أنّ كون الأمر بطاعة الله إرشاداً إلى حكم العقل بقريضة استقلاله بلزوم طاعة الله، لا ينافي كونه مولوياً في تعلّقه بطاعة الرسول و أولى الأمر؛ لعدم القريضة العقلية في ذلك، ولا بأس بتبعّض المتعلّقات في سنخ الأمر المتعلّق بها في كلام واحد فيما إذا دلّت القريضة العقلية على ذلك.

وأما ظهور الحكم في القضاء وفصل الخصومات، ولا سيّما بقريضة قوله فيما شجر بينهم وبين الناس، لو سلّم تكفي الآية الأولى و الأخيرة لإثبات تعميم ولايتهم إلى غير مورد القضاء.

ص: 18

1- الأحزاب (33):6.

2- النساء

3- 65.

4- النساء (4):105.

مع أنّ دعوى اختصاص الحكم بالقضاء وفصل الخصومة ممنوعة؛ أمّا لغةً فلأنّ الحكم في الأصل المنع، كما في المقاييس (1) أو المنع لإصلاح، كما في المفردات (2)، وهو لا يختص بالخصومة والاختلاف.

وأمّا في اصطلاح الآيات فقد جاء بمعنى مطلق الحكم بما أنزل الله، بل بغير ما أنزل الله.

وأمّا في اصطلاح الروايات وإن كان بمعنى القضاء غالباً ولكن أُطلق أيضاً في الحكم بثبوت الهلال وإجراء الحدود ولو من غير خصومة و اختلاف.

وأمّا في اصطلاح الفقه فلا- يختص استعمال الحكم بباب القضاء وفصل الخصومة؛ بل استعمل في موارد أخرى، مثل ثبوت الهلال والحدود و البداية بالجهاد، كما قال في الجواهر (3).

ولكن الذي ينفع في المقام هو تعيين المعنى المقصود بالقرينة. و الإنصاف أنّ قرينة قوله بيّن الناس على إرادة خصوص الحكم القضائي الصادر لفصل الخصومات ورفع الاختلاف الواقع بين الناس، غير قابل للإنكار.

ولكن تكفي تمامية دلالة قوله كَلِمَتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ.. وقوله أَطِيعُوا.. لإثبات المطلوب.

هذا مضافاً إلى عمومات الأمر بطاعة الرسول في كثير من الآيات، ويجدها المتتبع بسهولة.0.

ص: 19

1- معجم مقاييس اللغة 2:91.

2- المفردات في غريب القرآن: 126.

3- جواهر الكلام 40:100.

وأما السنة: فقد ورد في النصوص المتواترة(1) تفسير اولى الأمر بالأئمة المعصومين (عليهم السلام). وأيضاً وردت نصوص متواترة أخرى في موارد مختلفة دلّت على فرض طاعتهم وأنهم خلفاء الله عزّ وجلّ في أرضه و ولاية أمره(2)، وغير ذلك مما ذكر في أبواب الحجّة من أصول الكافي، وغيره من الجوامع الروائية المعتمدة.

فتحصّل من جميع ما بيّناه أنّ مقتضى القاعدة العقلية عدم ولاية أحد على غيره من أيّة جهة إلاّ من ثبتت له الولاية على ذلك من جانب الله تعالى بدليل قطعي.

ومما يتفرّع على ذلك من الثمرة الفقهية، أنّه لا اعتبار لآراء الناس ولا قيمة لانتخابهم في إعطاء الولاية على أنفسهم إلى من ينتخبونه بعنوان رئيس القوم وقائد الشعب، ما دام لم تثبت ولايته بدليل شرعي من جانب الشارع.

هذا لا كلام فيه. وإتّما الكلام في ثبوت الولاية على الحكومة والقضاء في عصر الغيبة للفقهاء الجامعين لشروط الفتوى.2.

ص: 20

1- راجع تفسير نور الثقلين 1:508497.

2- الكافي 1:185 و 192.

إشارة

مسألة 2: في عصر غيبة وليّ الأمر و سلطان العصر عجل الله فرجه الشريف يقوم نوابه العامّة؛ وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى و القضاء مقامه في إجراء السياسات و سائر ما للإمام (عليه السلام) إلاّ البدأة بالجهاد (1).

(1) وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أمور تنفع في المقام، وهي ما يلي:

الأول: الفرق بين الحكم و الفتوى

إشارة

قال الشهيد الأوّل في قواعده: «الفرق بين الفتوى و الحكم، مع أنّ كلا منهما إخبار عن حكم الله تعالى يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة: أنّ الفتوى مجرد إخبار عن الله تعالى بأنّ حكمه في هذه القضية كذا. و الحكم إنشاء إطلاق أو إزام في المسائل الاجتهادية و غيرها، مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش. فبالإنشاء: تخرج الفتوى؛ لأنّها إخبار، و الإطلاق و الإزام نوعان للحكم، و غالب الأحكام إزام.

ص: 21

و بيان الإطلاق فيها: الحكم بإطلاق مسجون، لعدم ثبوت الحق عليه، ورجوع أرض حجّرها شخص ثمّ أعرض عنها وعطّلها، وإطلاق حرّ من يد من ادعى رقّته ولم يكن له بينة.

و بتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية: يخرج ما ضعف مدركه جدّاً كالعول، و التعصيب، و قتل المسلم بالكافر، فإنّه لو حكم به حاكم و جب نقضه.

و بمصالح المعاش: تخرج العبادات؛ فإنّه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك، و إلّا فهي فاسدة. و كذا الحكم بأنّ مال التجارة لا-زكاة فيه، أو أنّ الميراث لا خمس فيه، فإنّ الحكم به لا يرفع الخلاف، بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك.

نعم لو اتصل بها أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلاً لم يجز نقضه. فالحكم المجرد عن اتصال الأخذ إخبار، كالفتوى، و أخذه للفقراء حكم باستحقاقهم، فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

و لو اشتملت الواقعة على أمرين: أحدهما من مصالح المعاد و الآخر من مصالح المعاش، كما لو حكم بصحة حجّ من أدرك اضطراري المشعر و كان نائباً، فإنّه لا أثر له في براءة ذمة النائب في نفس الأمر، و لكن يؤثّر في عدم رجوعهم عليه بالأجرة.

و بالجملة؛ فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتي و لا من المستفتي، أمّا من المفتي فظاهر، و أمّا من المستفتي فلأنّ المستفتي له أن يستفتي آخر، و إذا اختلفا عمل بقول الأعلّم، ثمّ الأورع، ثمّ يتخير مع التساوي.

و الحكم لما كان إنشأً خاصاً في واقعة خاصة وقع الخلاف في تلك الواقعة، بحيث لا يجوز لغيره نقضها، كما لو حكم حاكم بتوريث ابن العمّ، و منع العمّ للأب

وفي المسألة خال، فإنه يقتضي بخصوصه منع حاكم آخر بتوريث العمّ و الخال في هذه المسألة، لأنه لو جاز له نقضها لجاز لآخر نقض الثانية.. و هلم جرا، فيؤدي إلى عدم استقرار الأحكام، و هو مناف للمصلحة التي لأجلها شرع نصب الحكام من نظم أمور أهل الإسلام، و لا يكون ذلك رفعا للخلاف في سائر الوقائع المشتملة على مثل هذه الواقعة»(1).

حاصل كلامه: أنّ الحكم وإن كان إنشاءً، إلّا أنّ مرجعه إلى الإخبار عن حكم الله، أي إخبار عن حكم الشارع في قالب الإنشاء؛ لأنّ الحاكم لا ينشئ الحكم إلّا باستناده إلى مدرك شرعي ينبئ عن حكم الله تعالى.

و أمّا الفتوى فهو إخبار محضّ أي بيان مفاد دليل الحكم الشرعي في قالب الإفتاء بصيغة الأخبار. فالحكم يصدر عن الحاكم بالإنشاء في مقام فصل الخصومة و رفع النزاع. و الفتوى تصدر عن الفقيه في مقام الاجتهاد و الاستنباط لمجرد الإخبار عن حكم الشارع.

ثمّ قسّم الحكم إلى حكم بالإطلاق و الترخيص و حكم بالإلزام و التكاليف.

ثمّ اشترط تمامية مدرك كلّ من الفتوى و الحكم. و لكن لا- يخفى عليك أنّ ذلك لا دخل له في ماهية كلّ واحد منهما و لا في الفرق بينهما.

نعم ما يستفاد من كلامه (قدّس سرّه) من تعلّق الحكم بمصالح المعاش لا مصالح المعاد و تعلّق الفتوى بالأعم منهما، صحيح و يمكن به التمييز بين الحكم الفتوى و من هنا لا ينفذ حكم الحاكم في العبادات، كحكمه بصحة صلاة شخص أو بطلان حج أحد أو نفي الزكاة أو الخمس عن متعلّقهما من الأموال، بل و حتى في مثل الحجّ النبائي.1.

ص: 23

فلو استقر رأي الحاكم على بطلان حجّه أو صحته لا اعتبار بحكمه ببطلان حج النائب أو صحته، بل إنّما ينفذ حكمه برجوع المنوب عنه عليه بالأجرة في فرض البطلان أو عدم رجوعه في فرض الصحة. وأمّا الصحة و البطلان في دوران مدار مفاد الأدلة الشرعية حسب استنباطه.

وأمّا ما قال: من أنّ الحكم منع الغير دون الفتوى، ففيه: أنّ الفتوى أيضاً تتضمن نهي المكلّف ومنعه عن الحرام، نعم لا تختصّ بغير الحاكم كما في الحكم. فيشمل المنع المستفاد من الفتوى الحاكم وغيره على حدّ سواء، كما هو مقتضى القضية الحقيقية، وهذا بخلاف الحكم.

وأمّا ما أشار إليه من وقوع الخلاف في توريث ابن العمّ ومنعه العمّ للأب وفي المسألة خال، فتوضيحه: أنّه لا يرث ابن عمّ مع عمّ ولا ابن خال مع خال أو عمّ؛ لأنّ ابن العمّ وابن الخال أبعد عن الميت من العمّ والخال، إلّا في مسألة واحدة إجماعية، وهي ما لو اجتمع ابن عمّ لأب وأمّ مع عمّ لأب، فابن العمّ أولى حينئذٍ بلا خلاف، كما صرّح به في الجواهر(1). ولكن لا خلاف في حكم هذه المسألة ما دام لم ينضمّ إليهما الخال، وإلا وقع الخلاف. فاختار جماعة من الفقهاء رجوع المسألة إلى مقتضى القاعدة حينئذٍ، وهو سقوط ابن العمّ، كما صرّح به في الشرائع وحكى في الجواهر(2) عن أكثر المحققين. وذهب بعض إلى تقديم الخال؛ نظراً إلى حجب العمّ للأب بابن العمّ من الأب والأمّ و حجب ابن العمّ بالخال. واحتمل ثالث تقديم ابن العمّ؛ لأنّ العمّ محجوب بابن العمّ، فكذا الخال؛ لتساويهما في الدرجة. واختار 9.

ص: 24

1- جواهر الكلام 176:39.

2- نفس المصدر: 179.

رابعُ شركة ابن العمّ مع الخال؛ نظراً إلى حجبه لخصوص العمّ ولكن المشهور هو القول الأول.

و حاصل مقصود الشهيد من ذلك أنّ في المسألة الخلافية لا يجوز نقض حكم الحاكم، بخلاف الفتوى، فيجوز فيها الرجوع إلى فتوى الفقيه الآخر، إذا لم يكن الأول أعلم.

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «و الفرق بينهما أنّ الحكم إنشاء قول في حكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية، كالحكم على زيد بثبوت دين لعمر وفي ذمته. و الفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كالحكم بأنّ قول ذي اليد مقدّم على الخارج مع اليمين. أو إخبار عن حكم معيّن بحيث يمكن جعله كلياً، كقوله: صلاة زيد باطلة، لأنّه تكلم فيها عمداً؛ فإنّه وإن كان حكماً جزئياً، لكن يمكن جعله كلياً، بحيث يكون هذا الجزئي من جملة أفرادها، كقوله: كلّ من تكلم في صلاته عمداً بطلت صلاته بخلاف الحكم»⁽¹⁾.

و يمتاز تعريفه عن تعريف الشهيد الأول بعدم اختصاص الحكم بباب المرافعات و الخصومات، بل يكون في مطلق الوقائع الشخصية.

وقال في الجواهر: «و الفرق بينهما أنّ الحكم إنشاء قول في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة، كالحكم بأنّ الدار ملك لزيد، و أنّ هلال شهر رمضان سنة كذا قد حصل و نحو ذلك مما هو في قضايا شخصية، و الفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كقوله: المعاطات جائزة، أو شخصي يرجع إلى كلي، كقوله لزيد: إنّ صلاتك باطلة؛ لأنّك تكلمت فيها مثلاً، إذ مرجعه إلى بطلان صلاة من تكلم 3.

ص: 25

وقال (قدس سرّه) في كتاب القضاء: «و الظاهر أنّ المراد بالأولى الإخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلق بكلي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، وأمّا قول: هذا القدر نجس لذلك، فهو ليس فتوى في الحقيقة، وإن كان ربما يتوسع بإطلاقها عليه، وأمّا الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص»(2).

و أنت إذا تأملت في كلامه تعرف أنه يرجع إلى ما قاله الشهيد، إلا أنّ في كلامه خصوصيتين، إحداهما: أنّ الفتوى تتعلّق بالحكم الكلي، و أنّ ما يلقي منها على نحو القضية الشخصية الخارجية ليس بفتوى حقيقة، بل إنّما يطلق عليه لفظ الفتوى توسّلاً و مجازاً. و قد عرفت بيان ذلك سابقاً. ثانيتهما: أنّ الفتوى حكم مجعول من الله تعالى و الحكم مجعول بإنشاء الحاكم.

وقال السيد الخوئي في الفرق بين الحكم و الفتوى: «و الفرق بينه و بين الفتوى هو أنّ الفتوى عبارة عن بيان الأحكام التكليفية من دون نظر إلى تطبيقها على موردها، و هي أي: الفتوى لا يكون حجة إلا على من يجب عليه تقليد المفتي بها؛ و أمّا القضاء فهو الحكم بالتصايا الشخصية التي هي مورد الترافع و التشاجر، فيحكم القاضي بأنّ المال الفلاني لزيد أو أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان و ما شاكل ذلك، و هو نافذ على كل حال حتى إذا كان أحد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً»(3).

و لا يخفى عليك أنّ كلّ من تعرّض لبيان الفرق بين الحكم و الفتوى، مقصوده 1.

ص: 26

1- جواهر الكلام 403:21.

2- نفس المصدر: 100.

3- مباني تكملة المنهاج 3:1.

من الحكم هو الحكم الولائي الحكومي، لا- الحكم التكليفي المنقسم إلى الأحكام الخمسة ولا الحكم الوضعي كالصحة و الفساد و الملكية و الزوجية و الطهارة و النجاسة و نحو ذلك.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق و التأمل في مجموع كلماتهم أنّ الحكم يفترق عن الفتوى بأمر.

أحدها: أنّ الحكم إنشاء إلزام و إنفاذ من جانب القاضي بالاستناد إلى دليل شرعي، و لكن الفتوى إخبار الفقيه عمّا استنبطه من الأدلة من الحكم الشرعي الكلّي في مقام الاجتهاد.

ثانيها: أنّ الحكم يرجع في الحقيقة إلى تطبيق حكم كلّي على مورد جزئي وقع فيه النزاع و الخصومة بين المترافعين، فإنّ إنشاء الإنفاذ من جانب الحاكم يبتني على تطبيقه الحكم الشرعي الكلّي الذي استنبطه من الأدلة على مورد الإنشاء و الإنفاذ، و لكن الفتوى ترجع إلى استنباط المجتهد حكماً شرعياً كلياً من أدلته التفصيلية و إعلانه للمقلّدين على نحو القضية الحقيقية، و إن كانت أحياناً بصورة التطبيق على مورد بإلقاء قضية شخصية خارجية باقتضاء سؤال السائل، إلا أنّها ترجع في الحقيقة إلى إعلان حكم كلّي.

ثالثها: أنّ الحكم يرجع إلى مصالح المعاش و قلع مادة النزاع و الخصومة بين الناس في أمورهم اليومية الراجعة إلى عيشتهم أو إثبات موضوع خارجي كالهلال أو إجراء حدّ من حدود الله تعالى، و لا يتعلّق بالعبادات، بل و ليس مشروعاً فيها. و أمّا الفتوى فتتعلق بالأعم من العبادات و المعاملات. و لذا لا نفوذ للحكم في العبادات

بخلاف الفتوى فإنها لا اختصاص لحجيتها بمورد دون مورد.

رابعها: أن الحكم لا يجوز نقضها للغير، حتى في المسائل الخلافية بل ولو كان المحكوم عليه مجتهداً، إلا إذا ادعى جور الحاكم في حكمه وشكى في ذلك إلى حاكم آخر. فيجوز له حينئذٍ نقضه، إذا ثبت له شرعاً جور الحاكم الأول في حكمه، أو بان خطأ مستنده في الحكم، كما أشار إلى الأول في الجواهر بقوله: «ليس على الحاكم تتبع حكم من كان قبله.. لكن لو زعم المحكوم عليه أن الأول حكم عليه بالجور.. لزمه النظر فيه، أي في حكمه بلا خلاف أجده بين من تعرض له منّا..»(1).

وقد أشار إلى الثاني بقوله: «و كذا كل حكم قضى به الأول و بان للثاني فيه الخطأ و لو لفساد الاجتهاد من الأول فإنه ينقضه. و كذا لو حكم هو ثم تبين الخطأ فإنه يبطل الأول و يستأنف الحكم بما علمه»(2). و هذا بخلاف الفتوى فيجوز للمقلد نقضه بالرجوع إلى مجتهد آخر، إلا إذا كان الأول أعلم. هذا إذا كان الغير عامياً مقلداً، و أمّا إذا كان مجتهداً، فله أن يعمل بفتوى نفسه و إن كان ناقضاً بذلك فتوى مجتهد آخر، بل يجب عليه ذلك مطلقاً و إن كان المجتهد الآخر أعلم منه.4.

ص: 28

1- جواهر الكلام 103:40.

2- نفس المصدر: 94.

و على مقلديه العمل بالفتوى الثانية فيما يأتي، دون ما مضى فإنه صحيح، فالأعمال السابقة محكومة بالصحة، بل إذا كان ما مضى عقداً أو إيقاعاً أو نحوهما ممّا من شأنه الدوام والاستمرار، يبقى على صحته فيما يأتي أيضاً، بالنسبة إلى تلك الواقعة الخاصة. فإذا تزوّج بكرةً بآذنها بناءً على كون أمرها بيدها ثمّ تبدّل رأيه أو رأي مجتهدة إلى كون أمرها بيد أبيها، تكون باقية على زوجيته وإن كان لا يجوز له نكاح مثلها بعد ذلك.

و أمّا الثاني فكما إذا كان مذهبه اجتهاداً أو تقليداً نجاسة الغسالة أو عرق الجنب من الحرام مثلاً، و اشترى مائعاً، فتبيّن أنّه كان ملاقياً للغسالة أو عرق الجنب من الحرام، فتنازع مع البائع في صحة البيع وعدمها، و ترافعا إلى مجتهد كان مذهبه عدم النجاسة و صحة البيع فحكم بصحته، فإنّ اللازم على المشتري العمل به و جواز التصرف في ذلك المائع، ففي خصوص هذا المورد يعمل بمقتضى الطهارة و يبني عليها و ينقض الفتوى بالنسبة إليه بذلك الحكم. و أمّا بالنسبة إلى سائر الموارد فعلى مذهبه من النجاسة، حتى أنّه إذا لاقى ذلك المائع بعد الحكم بطهارة الغسالة أو عرق الجنب يبقى على تقليده الأوّل فيبني على نجاسته، و هكذا في سائر المسائل الظنية في غير الصورتين المذكورتين»(1).

خامسها: أنّ الحاكم في الحكم هو القاضي؛ نظراً إلى صدور الحكم بإنشائه. و أمّا الفتوى فالحاكم فيه هو الشارع، و إنّما الفقيه يخبر بالفتوى عن حكمه.

و عليه فالحكم الفتوائي يشرّعه الشارع و ينشئه بالخطابات اللفظية، و لكن الحكم الحكومي ينشئه الحاكم في مقام القضاء و الإلزام.5.

ص: 29

الثاني: تقدّم الحكم الولائي على الفتوى عند التراجع

لا إشكال في تقدّم الحكم الحكومي على الفتوى عند المزاخمة في المسائل الخلافية. وذلك لوضوح توقف فصل الخصومات و حفظ النظام وإجراء الحدود و قلع مادة النزاع و الفساد على نفوذ الحكم، وإلا لا يستقرّ حجر على حجر و لا يزال الناس في التخاصم و المنازعة، وهذا يوجب الفساد و الاختلال في نظام معاش الناس و حياتهم. ولأجل ذلك لا يجوز نقض حكم الحاكم بأيّ شيء، لا بالفتوى و لا بحكم حاكم آخر. هذا مضافاً إلى إطلاق دليل الحكم الكلّي الفتوائي و اختصاص الحكم الولائي بواقعة جزئية. و مقتضى القاعدة تخصيص عموم دليل الحكم الفتوائي بدليل الحكم الحكومي.

و قد صرّح الفقهاء بتقدّم الحكم. و إليك نصّ كلام بعضهم:

قال السيد في العروة: «كما لا يجوز نقض الحكم بالحكم، كذلك لا يجوز نقضه بالفتوى»⁽¹⁾. و قد تقدّم كلامه آنفاً بالتفصيل.

و إنّ لصاحب الجواهر كلاماً جامعاً في المقام ينبغي نقله بطوله؛ لما فيه من النكات المهمّة. قال (قدّس سرّه) بعد بيان مفصّل في ذلك :- «وقد بان لك من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم ينقض و لو بالظن إذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى و قبول حكم الحاكم الثاني، و ينقض إذا خالف دليلاً علمياً لا مجال للاجتهاد فيه أو دليلاً اجتهادياً لا مجال للاجتهاد بخلافه إلا غفلة و نحوها، و لا ينقض في غير ذلك، لأنّ الحكم بالاجتهاد الصحيح حكمهم، فالرأى عليه رأى عليهم (عليهم السّلام) و الرأى عليهم على

ص: 30

حد الشرك بالله تعالى، من غير فرق بين اقتضائه نقض فتوى وعدمه للإطلاق. و من هنا جاز نقض الفتوى بالحكم دون العكس.

و المراد بنقضها إبطال حكم الكلّي في خصوص الجزئي الذي كان مورد الحكم بالنسبة إلى كل أحد، من غير الفرق بين الحاكم ومقلّده و بين غيرهم من الحكام المخالفين له ومقلّدهم. و يبطل حكم الاجتهاد و التقليد في خصوص ذلك الجزئي.

كما أنّه لا فرق في ذلك بين العقود و الإيقاعات و الحلّ و الحرمة و الأحكام الوضعية حتى الطهارة و النجاسة. فلو ترفع شخصان على بيع شيء من المائعات، و قد لاقى عرق الجنب من زنا مثلاً، عند من يرى طهارته، فحكم بذلك، كان طاهراً مملوكاً للمحكوم عليه، و إن كان مجتهداً يرى نجاسته أو مقلّده مجتهد كذلك؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب قبول حكمه و أنّه حكمهم (عليهم السّلام) و الرادّ عليه رادّ عليهم. و يخرج حينئذٍ هذا الجزئي من كلّي الفتوى بأنّ المانع الملاقي عرق الجنب نجس في حق ذلك المجتهد و مقلّده. و كذا في البيوع و الأنكحة و الطلاق و الوقوف و غيرها. و هذا معنى وجوب تنفيذ الحاكم الثاني ما حكم به الأوّل، و إن خالف رأيه ما لم يعلم بطلانه.

و أمّا عدم نقض الحكم بالفتوى حتى من ذلك الحاكم لو فرض تغيّر رأيه عن الفتوى بعد حكمه في جزئي خاص؛ فلاصالة بقاء أثر الحكم و ظهور أدلته في عدم جواز نقضه مطلقاً، و عدم اقتضاء دليل الفتوى أزيد من العمل بأفراد كلّي متعلّقها من حيث إنّها كذلك، فلا تنافي خروج بعض أفرادها بالحكم لدليلها، بل لعله ليس من متعلّق كليها المراد به ما عدا المحكوم عليه من أفرادها.

نعم هي إنّما تنقض بالفتوى على معنى بطلان الفتوى برجوع صاحبها عنها

فيما لم يعمل به من أفرادها، أما ما عمل به فيه منها، فلا نقض فيما لا يتصور النقض فيه، كما إذا كان فعلاً قد فعله أو مالاً أكله أو شربه بل لو كان.. إلى أن قال: لما عرفت من نقض الفتوى به»(1).

قوله: «الحكم ينقض ولو بالظن..» أراد به جواز نقض حكم الحاكم الأول إذا تراضي الخصمان على تجديد الدعوى ورفعها إلى قاضٍ آخر و اتفاقاً على قبول حكمه، و بان للثاني خطأ الأول في مستنده.

و لا يخفى أنّ هذا المورد ثاني المورد اللذين سبق نقلهما عنه. أحدهما: ما لو ادعى المحكوم عليه جور الحاكم في حكمه و شكى إلى حاكم آخر، ثانيهما: ما لو بان خطأ مستند الحاكم في حكمه. فأشار إلى الثاني هاهنا أيضاً.

أمّا قوله: «فالأصل بقاء أثر الحكم..» فمقصوده أنّ الحكم الشرعي الثابت بالفتوى إذا شككنا في ارتفاعه بتبدل رأي المجتهد، مقتضى الاستصحاب بقاءه، هذا مضافاً إلى أنّ أدلة مشروعية الحكم الولائي و نفوذه ظاهرة في عدم جواز نقضه مطلقاً، و لو خالفته فتوى آخر.

و أمّا إطلاق دليل حجّية الفتوى بالنسبة إلى أفراد متعلّقها الذي هو الكلّي الطبيعي فيمكن تقييده بدليل حجّية الحكم الولائي؛ نظراً إلى أنّ موردّه واقعة جزئية، و هي بعض مصاديق متعلّق الفتوى. و لمّا كان دليل حجّية الحكم أخصّ موضوعاً عن دليل اعتبار الفتوى، فمقتضى الصناعة تقييد دليل الفتوى بدليل الحكم؛ إذا الضابطة في أخذ النسبة بين دليلين متخالفين ملاحظة النسبة بين موضوعهما.0.

ص: 32

وعليه فمقتضى الأدلة الاجتهادية والأصل العملي عدم جواز نقض الحكم بالفتوى. ولا يخفى أن الرجوع إلى الاستصحاب إنما هو في فرض عدم تمامية دلالة الأدلة الاجتهادية.

الثالث: أقسام الحكم الولائي

يمكن تقسيم الحكم الحكومي الإنشائي تارة: بلحاظ الحاكم؛ حيث قد يصدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأخرى: عن الإمام (عليه السلام)، وثالثة: يصدر عن الفقيه.

وأخرى: من جهة زمان صدوره؛ حيث قد يصدر في زمان استقرار الحكومة العادلة الإسلامية وقد يصدر في غير زمانها.

وثالثة: من جهة مورد صدوره، ومن هذه الحثيثة ينقسم الحكم إلى أقسام عديدة، وهي:

أولاً: الحكم الصادر من الفقيه الحاكم في موارد إجراء الأحكام الجزائية، من الحدود والقصاص والديات.

ثانياً: الحكم الصادر منه في الأمور السياسية، مما يرتبط بشئون الحكومة، كنصب الأُمراء والوزراء ومسئولي الحكومة وعمالها وعزلهم. و الحكم بقطع الرابطة من بعض الدول والحكومات ويايهاها مع بعض آخر.

ثالثاً: الحكم الصادر في جهة عمران البلاد و تخطيط المدن، كالحكم بإحداث الطرق و توسيع الشوارع في أملاك الناس باقتضاء المصلحة و الضرورة. و تخريب المساجد و البيوت و الأماكن الواقعة في مسير الطرق.

رابعاً: الحكم الصادر في الأمور النظامية، كالحكم بإجبار الشباب على الخدمة العسكرية، و الإغزام الإجباري إلى جبهات الدفاع و القتال، و منع

عموم الناس من حمل السلاح.

خامساً: الحكم الصادر في الأمور القضائية، كالحكم في المرافعات لفصل الخصومات وقلع مادة النزاع.

سادساً: الحكم الصادر لدفع المفسد و منع المنكرات بأنواعها.

سابعاً: الحكم الصادر في الأمور الاقتصادية، كالحكم بتعزيز المحتكر، و تقييم الأجناس، و المنع من إخراج العملة و الأمتعة الأساسية عن المملكة الإسلامية. و مثل الحكم في تحديد الإجراءات الجمركية، و أخذ الضرائب المالية، و الحكم بمصادرة الأموال الربوية، و نحو ذلك مما يكون دخيلاً في حفظ النظام الاقتصادي.

إذا عرفت ما ذكرناه من موارد الحكم الولائي تتضح لك سعة نطاق الولاية المطلقة.

الرابع: ابتناء الحكم الحكومي على المصلحة

إنّ الحكم الحكومي من جهة ابتناؤه على المصلحة يمكن تقسيمه إلى قسمين.

الأول: ما لا ابتناء له على المصلحة بأيّ وجه، بل إنّما يبتني على اجتهاده الصحيح في الأحكام الإلهية المقرّرة في الشريعة، من دون دخل لرعاية المصلحة في مشروعية هذا النوع من الأحكام و نفوذه، و هو الحكم الصادر في الأمور القضائية و فصل الخصومات و المرافعات، و كذا الأحكام الصادرة لإجراء الحدود و القصاص و السديات و نحو ذلك من توقيفيات. فيدور اعتبار هذه الأحكام و نفوذها مدار مطابقتها للأحكام الشرعية التي جعلها الشارع في موازين القضاء و أبواب

الحدود والديات والقصاص. فأَيُّ حكم لم يطبقها لا اعتبار ولا مشروعية له. وإن كان في إنفاذ هذه الأحكام مصالح واقعية يبتني عليها تشريع الأحكام الشرعية الأولى، كما أشار الكتاب المجيد بقوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (1)، إلا أن المقصود من المصلحة هاهنا ما هو مصلحة الإسلام والمسلمين بنظر شخص الحاكم، لا المصالح الواقعية الكائنة في تشريع الأحكام الأولى.

الثاني: ما يبتني على المصلحة. وهي قد تكون شخصية، وذلك كابتداء تعيين مقدار التعزير ونوعه على المصلحة الراجعة إلى شخص المجرم. حسب تشخيص الحاكم؛ من طاقة بدن المجرم وشدّة جرمه و حصول التنبيه و منعه عن الفساد والمنكر.

وأخرى: تكون المصلحة اجتماعية، وثالثة: سياسية، ورابعة: اقتصادية، وخامسة: ثقافية، وسادسة: نظامية، إلى غير ذلك من جهات المصالح المترتبة على إنشاء الحكم وإنفاذه بنظر الحاكم.

وهذا القسم من الحكم يدور اعتباره ونفوذه مدار المصلحة. والوجه فيه ابتداء أصل ولاية الحاكم على رعاية مصالح الإسلام والمسلمين بشؤونها المختلفة.

وإنّ للإمام الخميني كلاماً جامعاً في ذلك نكتفي هاهنا بذكره.

قال (قدّس سرّه): «فالإسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد و ميوله النفسانية من الجمع، و لا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسّسة على القوانين البشرية، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي و تستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهي، و ليس لأحد من 9.

ص: 35

الولاية الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة و شئونها ولوازمها لا بدّ وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الإطاعة لولاية الأمر.

نعم للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله»(1).

وقال: «فللفقيه العادل جميع ما للرسول و الأئمّة (عليهم السّلام) ممّا يرجع إلى الحكومة و السياسة، و لا يعقل الفرق؛ لأنّ الوالي أيّ شخص كان هو المجري لأحكام الشريعة و المقيم للحدود الإلهية و الآخذ للخراج و سائر الضرائب و المتصرّف فيها بما هو صلاح المسلمين، فالنبي (صلى الله عليه و آله و سلّم) يضرب الزاني مائة جلدة و الإمام (عليه السّلام) كذلك، و الفقيه كذلك، و يأخذون الصدقات بمنوال واحد، و مع اقتضاء المصالح يأمر الناس بالأوامر التي للوالي، و يجب إطاعتهم»(2).

الخامس: نطاق نفوذ الحكم الولائي

وقع الخلاف في أنّ الحكم الولائي هل يكون نافذاً عند مخالفته و مزاحمته للأحكام الأولية، أو يختص نفوذه بخصوص الأحكام التي لم يجعل الشارع فيها حكماً إلزامياً، من وجوب أو حرمة. و بعبارة أخرى: هل الحكم الحكومي مقدّم على جميع الأحكام عند المزاحمة أو يقدّم على خصوص أحكام غير إلزامية؟ فقد يستفاد من كلام بعض اختصاص نفوذه بغير الإلزاميات من الأحكام. كما

ص: 36

1- البيع، الإمام الخميني (قدّس سرّه) 2: 618.

2- نفس المصدر: 626.

يظهر ذلك من السيد الشهيد الصدر؛ حيث قال: «فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها.

كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة اولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة»⁽¹⁾.

فإنّ كلامه وإن كان صحيحاً في تشريع الأحكام الأولية. ولكن بإطلاقه يشمل إنشاء الحكم الولائي بالمناط الذي ذكره. ولكن أول ما يرد عليه أنّ الآية التي استشهد لكلامه وهي «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ لَا تَدَلُّ عَلَى مَطْلُوبِهِ؛ لِمَا قَلْنَا سَابِقاً: إِنَّ ظَاهِرَ إِطَاعَةِ الرَّسُولِ وَأُولِي الْأَمْرِ طَاعَتُهُمْ فِي أَمْرِهِمْ وَأَحْكَامِهِمُ الْوَلَائِيَّةُ، وَإِلَّا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ طَاعَةِ اللَّهِ لَا طَاعَتَهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ فِي تَشْرِيحِ الْأَحْكَامِ الْوَلَائِيَّةِ يَخْبِرُونَ عَنِ حُكْمِ اللَّهِ، مِنْ دُونِ أَنْ يَنْشِئُونَهَا. وَأَمَّا الْإِشْكَالُ عَلَى إِطْلَاقِ كَلَامِهِ فَسَتَعْرِفُهُ فِي تَرْجِيحِ الْقَوْلِ الْآخِرِ.

ويستفاد من كلمات بعض آخر عدم اختصاص اعتبار الحكم الولائي ونفوذه بذلك، بل هو مقدّم على جميع الأحكام، حتى الإلزامية، وأنّه نافذٌ مطلقاً، سواءً خالف حكماً غير إلزامي أو حكماً إلزامياً، كما هو المستفاد من كلام صاحب الجواهر وصاحب العروة في توجيه تقدّم الحكم على الفتوى، وقد سبق آنفاً. وقد0.

ص: 37

صرّح بذلك السيد الإمام الخميني في مواضع عديدة من كلماته(1).

وهذا القول هو الأصح. وذلك أولاً: للزوم اختلال النظام من عدم نفوذ الحكم في مطلق الموارد بتقديم الحكم الأولي الفتوائي عليه في موارد التزاحم، كما سبقت الإشارة إليه، ولا سيّما في موارد كان حكم الفقيه على أساس رعاية مصالح الإسلام والمسلمين وبيتني عليه حفظ كيان الإسلام ونواميس المسلمين وعزّتهم، فحينئذٍ يقدّم على جميع الأحكام الفرعية الأولية؛ نظراً إلى القطع بأهميّة ذلك عند الشارع بالنسبة إليها، كيف؟! وإنّ لأجل حفظ هذا المهم وتحصيله تباح الدماء، بل يجب القتال وبذل النفوس. وإنّ بذلك يتضح موقف الولاية من بين الأحكام الإلهية ودورها الأساسي في حفظ جميع الأحكام الشرعية الأولية، كما جاء في النصوص أنّه لم يناد أحدٌ ما نودي بالولاية؛ لأنّها حافظة لجميع الأحكام ومفتاحهنّ(2).

وثانياً: لإطلاق دليل نفوذ الحكم ومشروعيته، فيشمل بإطلاقه موارد مخالفته للأحكام الأولية، ولا يلزم إلغاء تشريع الأحكام الأولية؛ وذلك لأنّ متعلقها كلّّي على نحو القضية الحقيقية وأمّا الحكم الولائي فمورده بعض مصاديق ذلك الحكم الأولي الكلّي. ومقتضى الصناعة حينئذٍ تخصيص دليل الحكم الأولي بدليل وجوب إنفاذ الحكم الولائي. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في كلام صاحب الجواهر آنفاً.5.

ص: 38

1- راجع صحيفة إمام 451:20.

2- راجع وسائل الشيعة 1:13، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب 1، الحديث 2 و 10 و 35.

السادس: نماذج من الأحكام الصادرة عن النبي و الأئمة (عليهم السلام)

لا ريب أنّ بعض الأحكام الصادرة عن النبي و الأئمة (عليهم السلام) كان مختصاً بزمانهم و باقتضاء المصالح التي كانوا يرونها في إنفاذ تلك الأحكام التي أنشئوها على أساس ولايتهم التي جعلها الله لهم، فيعملون ولايتهم بإنشاء الأحكام الولائية الحكومية في جهة مصالح الإسلام و المسلمين. وقد صدرت الأحكام الولائية عن النبي و الأئمة (عليهم السلام) كثيراً.

و نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.

أمّا الأحكام الولائية الصادرة عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم):

فمنها: حكم النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) على أصحابه بتغيير الشيب بخضاب اللحية. و قد علّله أمير المؤمنين (عليه السلام) بغربة الدين و قلة أهله و لذا خصّه بزمانه، كما جاء عنه في نهج البلاغة

و سئل (عليه السلام) عن قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): غيِّروا الشيب و لا تشبهوا باليهود، فقال (عليه السلام): إنّما قال (صلى الله عليه و آله و سلم) ذلك و الدين قُلٌّ. فأما الآن و قد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه. فأمرؤ و ما اختار(1).

و منها: حكمه (صلى الله عليه و آله و سلم) بوجوب الحضور في صلاة الجماعة، و بإحراق البيوت الذين لا يحضرون الجماعة من جيران المسجد(2). مع استحباب الخضاب و الحضور في صلاة الجماعة بالأدلة القطعية من النصوص و الإجماع.

و منها: حكمه (صلى الله عليه و آله و سلم) بإحراق المسجد الضرار، كما نزل في شأن ذلك قوله

ص: 39

1- نهج البلاغة: 471، الحكمة 17.

2- راجع وسائل الشيعة 8: 291، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 2.

تعالى وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ (1).

وقال في مجمع البيان في تفسيره: «قال المفسّر رون: إن بني عمرو بن عوف اتخذوا مسجد قبا وبعثوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يأتيهم فأتاهم وصلى فيه، فحسداهم جماعة من بني غنم بن عوف، فقالوا نبني مسجداً فنصلي فيه ولا نحضر جماعة محمّد، و كانوا اثني عشر رجلاً، وقيل خمسة عشر رجلاً، منهم ثعلبة بن حاطب و معتب بن قشير و نبتل بن الحرث، فبنوا مسجداً إلى جنب مسجد قبا؛ فلما فرغوا منه أتوا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و هو يتجهّز إلى تبوك فقالوا: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إنّنا قد بنينا مسجداً لذي العلة و الحاجة و الليلة الشاتية(2)، و إنّنا نحبّ أن تأتينا فتصلي فينا و تدعو بالبركة فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): إنّني على جناح سفر، و لو قدمنا أتيناكم إن شاء فصلينا لكم فيه. فلما انصرف رسول الله من تبوك نزلت عليه الآية في شأن المسجد... فوجه رسول الله عند قدومه من تبوك عاصم بن عوف العجلاني و مالك بن الدخشم و كان مالك من بني عمرو بن عوف، فقال لهما: انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه و حرّقه.

و روى أنّه بعث عمار بن ياسر و وحشياً فحرّقه. و أمر بأن يتخذ كناسة يلقي فيها الجيف»(3).

فإنّ أمره (صلى الله عليه وآله وسلم) بهدم هذا المسجد و إحراقه و إيجابه ذلك حكم ولائي صدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم).

و منها: حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) بتحريم لحوم الحمر الأهلية و نكاح المتعة، كما دلّت 5.

ص: 40

1- التوبة (9): 107.

2- يعني الليلة الباردة الشتائية.

3- مجمع البيان 5: 110109.

عليه حسنة زيد بن علي عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال

حرّم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم خيبر لحوم الحُمُر الأهلية ونكاح المتعة(1).

هذه الرواية وإن حملها الشيخ وغيره على التقية، إلا أنّ الظاهر كون حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم خيبر بذلك حكماً ولائياً باقتضاء المصلحة.

ومنها: حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) بقتل بعض المنافقين، كما نقل في مجمع البيان: «أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر الأصحاب بقتل أربعة نفر: عبد الله بن سعد بن أبي سرح و الحويرث بن نفيل و ابن خطل و مقبس بن ضبابة، وأمرهم بقتل قينتين كانتا تغنيان بهجاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال اقتلوهم و إن وجدتموهم متعلّقين بأستار الكعبة. فقتل علي (عليه السلام) الحويرث بن نفيل و إحدى القينتين و أفلتت الأخرى و قتل مقبس بن ضبابة في السوق»(2).

و من ذلك حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) بقتل كعب الأشرف و هو الذي كان يحرض الناس على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و يبكي على قتلى بدر، و كان يشبّ على نساء المسلمين، فقتله محمد بن مسلمة بأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)(3).

ومنها: حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) بقلع نخلة سمرة بن جندب، كما دلّ عليه ما رواه الصدوق بسنده الصحيح أنّه قال أبو جعفر (عليه السلام)

كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال

فذهب الرجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فشكاه، فقال: يا رسول الله إنّ سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي2.

ص: 41

1- وسائل الشيعة 12:21، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب 1، الحديث 32.

2- مجمع البيان 10:848.

3- سفينة البحار 2:483.

حذرنا منه، فأرسل إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فتري من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت. ثم قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): يسرُّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال (صلى الله عليه وآله وسلم): ما أراك يا سمرة إلا مضاراً أذهب يا فلان فاقطعها (فاقلعها) و اضرب بها وجهه(1).

ومنها: حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل البادية أن لا يمنعوا من فضل ماء ولا كلاً، كما دلَّ عليه ما رواه في الكافي بسنده عن الصادق (عليه السلام)

قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء(2).

أما الأحكام الولائية الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام):

فمنها: حكم الإمام الصادق (عليه السلام) بتحريم المتعة على عمّار و سليمان بن خالد ما دام في المدينة. كما جاء في رواية الكليني بسنده عن عمّار، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لي و لسليمان بن خالد

قد حرّمت عليكم المتعة من قبلي ما دمتما بالمدينة، لأنكما تكثران الدخول عليّ و أخاف أن تؤخذا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر(3).

ومنها: حكم أمير المؤمنين علي (عليه السلام) بتسعير الأثمان وتحديد القيم في كتابه إلى مالك؛ حيث أمره بقوله

وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعارٍ5.

ص: 42

1- وسائل الشيعة 25:427، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 1.

2- الكافي 5:293/6.

3- وسائل الشيعة 21:23، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب 5، الحديث 5.

لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه في غير إسراف(1).

ومنها: حكمه (عليه السلام) برّد ما أخذه عثمان من الرعايا، من القطنع والأموال إلى بيت المال، كما أشار إليه بقوله

والله لو وجدته قد تزوّج به النساء، ومُلك به الإمام؛ لردّته(2).

وفي دعائم الإسلام عن علي (عليه السلام) أنّه لمّا بايعه الناس أمر بكلّ ما كان في دار عثمان من مال وسلاح، وكل ما كان من أموال المسلمين، فقبضه، وترك ما كان لعثمان ميراثاً لورثته.. وقال (عليه السلام) في خطبة

إلا، وكلّ قطعة أقطعها عثماناً أو مال أعطاه من مال الله فهو ردّ على المسلمين في بيت مالهم(3).

وقال ابن أبي الحديد بعد ذكر موارد ردّت فيها قطنع عثمان وأمواله إلى بيت المال بأمر علي (عليه السلام) «و أمر (عليه السلام) أن ترتجع الأموال التي أجاز بها عثمان حيث أصيبت أو أصيبت أصحابها»(4).

ومنها: حكمه (عليه السلام) باسترداد أموال الأشعث بن قيس، كما روي في دعائم الإسلام: أنّه (عليه السلام) أحضر الأشعث بن قيس، و كان عثمان استعمله على أذربيجان، فأصاب مائة ألف درهم، فبعض يقول: أقطع عثمان إيّاه، وبعض يقول: أصابها الأشعث في عمله، فأمره عليّ (عليه السلام) بإحضارها فدافعه، وقال: يا أمير المؤمنين، لم أصبها في عملك. قال

والله لئن أنت لم تحضرها بيت مال المسلمين 1.

ص: 43

1- نهج البلاغة: 438، الخطبة 53.

2- نهج البلاغة: 57، الخطبة 15.

3- دعائم الإسلام 1: 396.

4- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد 1: 270.

لأضربنك بسيفي هذا أصاب منك ما أصاب، فأحضرها وأخذها منه وصيرها في بيت مال المسلمين. و تتبع عمّال عثمان، فأخذ منهم كل ما أصابه قائماً في أيديهم وضمّنهم ما أتلفوا(1).

ومنها: حكم الإمام الحسن المجتبي بقتل جاسوسي معاوية لما اطلع على أنه أرسلهما للتجسس والاستخبار، وهما الحميري والقيني، كما روى المجلسي في البحار عن إرشاد المفيد: «لما بلغ معاوية بن أبي سفيان وفاة أمير المؤمنين (عليه السلام) وبيعة الناس ابنه الحسن (عليه السلام)، دس رجلاً من حمير إلى الكوفة، ورجلاً من بني القين إلى البصرة ليكتبا إليه بالأخبار، ويفسدا على الحسن الأمور، فعرف ذلك الحسن (عليه السلام) فأمر باستخراج الحميري من عند لحّام (حجام/خ. ل) بالكوفة، فأخرج وأمر بضرب عنقه، وكتب إلى البصرة باستخراج القيني من بني سليم، فأخرج وضرب عنقه»(2).

ومنها: حكم الصادق (عليه السلام) بقتل قاتل معلّى بن خنيس، كما ورد في الرواية أنه (عليه السلام) أمر ابنه إسماعيل بقوله يا إسماعيل، شأنك به فخرج إسماعيل والسيف معه حتى قتله في مجلسه(3).

ومنها: حكم الإمام الجواد بإيجاب الخمس في خصوص الذهب والفضة في سنة خاصّة و عفو عما سواهما من الأمتعة والأرباح و الفوائد، وإيجابه في سائر الأمتعة والأرباح نصف السدس لخصوص من تقوم ضيعته بمثونته وإباحة باقي الخمس عليهم عفواً وتخفيفاً لهم، كما ورد في الصحيحة علي بن مهزيار، قال: كتب 7.

ص: 44

1- دعائم الإسلام 1:396.

2- بحار الأنوار 44:5/45.

3- بحار الأنوار 47:59/352.

إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه هذه سنة عشرين و مائتين فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كلّهُ؛ خوفاً من الانتشار، و سأفسّر لك بعضه إن شاء الله. إنّ موالِيّ أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قَصَرُوا فيما يجب عليهم؛ فعلمت ذلك فأحببت أن أظهِرهم و أزيّهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا.. و لم أوجب عليهم ذلك في كل عام و لا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم، و إنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب و الفضة التي قد حال عليهما الحول، و لم أوجب ذلك عليهم في متاع و لا آنية و لا دوابّ و لا خدم و لا ربح ربحه في تجارة و لا ضيعة إلّا ضيعة سأفسّر لك أمرها؛ تخفيفاً منّي عن موالِيّ و منّا مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم و لما ينوبهم في ذاتهم.. فأما الذي أوجب من الضياع و الغلات في كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمثوته، و من كانت ضيعته لا تقوم بمثوته فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك(1).

إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة عنهم (عليهم السلام) بمقتضى المصلحة و الضرورة مما ليس إجراءً للحكم الإلهي الأوّلي، الثابت في الشريعة للأشياء بعناوينها الأوّلية، بل هي من الأحكام الولائية الصادرة عمّن له الولاية على إصدار الحكم من جانب الله تعالى.

السابع: نماذج من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء

إشارة

إنّ فقهاءنا و إن لم يكونوا مبسوطي اليد في عصر الغيبة؛ حيث كانت الحكومة تحت سيطرة سلاطين الجور و الطواغيت؛ إلّا أنّهم قد يتدخلون في الأمور السياسية

ص: 45

والتقافية والاجتماعية، حسب ما كانوا يعتقدونه من عدم انفكك الدين عن السياسة وأنّ الشارع الأقدس أعطى إليهم الولاية على إنفاذ أمور المسلمين، وقد صدر منهم في طول زمن الغيبة الكبرى أحكامٌ ولائيةٌ؛ حفظاً لبيضة الإسلام و مصالح المسلمين، ونحن نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها:

فمنها: حكم جماعة من الفقهاء بتحريم ثياب الدول الخارجية الكافرة و أجناسهم و أمتعتهم و بخلع هذه الألبسة و نزعها و لبس الألبسة الإسلامية، فمن هذه الجماعة السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة و شيخ الشريعة الأصبهاني و ميرزا فتح الله الشيرازي و المحقق آخوند الخراساني و الشيخ محمد حسن المامقاني و غيرهم(1).

و منها: حكم جماعة منهم بالجهاد و القتال في مقابل تجاوز بعض دول الكفر، كحكم السيد محمد كاظم اليزدي و السيد عبد الحسين لأرى بالقتال مع دول إنكليز و إيطاليا و روس(2).

و منها: حكم السيد الحسيني القمي بالكفاح و النضال مع أمرية الطاغوت بكشف الحجاب عن النساء في إيران(3).

و منها: حكم السيد محمد تقي الخونساري بتأميم صناعة النفط، مع تصريحه بأنّ ردّ هذا الحكم ردّ قول النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و لا عذر لأحد في ذلك(4).

و منها: حكم جماعة من الفقهاء بتحريم الانتخابات حينما أقدم دولة(6).

ص: 46

1- راجع مجلة نور علم، المرحلة الثانية 5:18 و 21.

2- راجع مجلة نور علم، المرحلة الثالثة 6:25، نهضت روحانيون إيران 1:209.

3- راجع مجلة نور علم، المرحلة الثانية 1:84.

4- روحانيت و ملی شدن صنعت نفت: 56.

الإنكليز على ترشيح الفيصل في عراق بعد هزيمتها الشنعاء وفشلها في الحرب. و من هذه الجماعة المحقق النائيني؛ حيث حكم صريحاً بتحريم هذه الانتخابات و بأنّ الحضور فيهما مخالفة الله تعالى و الرسول و الأئمة (عليهم السّلام)(1).

و منها: ذلك الحكم المعروف الصادر من الميرزا الشيرازي بقوله: «اليوم استعمال التوتون و التباكو بأيّ نحو كان في حكم محاربة الإمام الحجة صاحب الأمر (عج)(2).

و منها: الأحكام الولائية الكثيرة الصادرة من الإمام الراحل (قدّس سرّه)، كحكمه بتشكيل مجلس قيادة الثورة و نصب رؤساء الجمهور و أمراء الجيش و رئيس القوّة القضائية و سائر مسئولية النظام الإسلامي و حكمه بمصادرة أموال الطواغيت الفهلوية و عائلتهم، و حكمه بإعدام سلمان رشدي؛ لإهانتته بساحة النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و القرآن الكريم، بتأليف كتاب الآيات الشيطانية، و إن كان الأخير من قبيل إعلان الحكم الشرعي الأوّلي. إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء العظام (قدّس سرّهم).

و لا ريب أنّ ولاية الفقهاء على الحكم بين الناس لو كانت في إطار الأحكام الفرعية الشرعية الأوّلية، لا معنى لتفويض الولاية المطلقة الثابتة للنبي و الأئمة (عليهم السّلام) إليهم، بل لا يعقل ثبوت الولاية لهم على الحكومة و حفظ نظام الإسلام و مصالح المسلمين؛ لوضوح توقف ذلك على إنفاذ كثير من الأحكام الثانوية المخالفة للأحكام الأوّلية.0.

ص: 47

1- مجلة نور علم، المرحلة الثانية 21:5.

2- تحريم تباكو، الزنجاني: 100.

وذلك كالحكم بالخدمة العسكرية الإجبارية، وإيجاد الطرق وتوسيع الشوارع ولو انجرّ إلى التصرّف في ملك الغير، و الحكم بمنع خروج العملة من المملكة الإسلامية و ورودها فيها، و الحكم بأخذ الضرائب المالية من التجار و أصناف الكسبة، و بالإجراءات الجمركية و تقييم الأجناس، و بحبس عوامل توزيع المواد المخدّرة و إعدامهم، إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة من الحاكم لأجل حفظ النظام أو لمصالح الإسلام و المسلمين، ممّا يخالف الأحكام الشرعية الكليّة الأولى، و إنّ للإمام الراحل بياناً جامعاً في ذلك فراجع (1).0.

ص: 48

1- صحيفة إمام 451:20.

تحقيق في ولاية الفقيه على الحكومة و القضاء

قد تقدّم أنّ مقتضى القاعدة العقلية عدم ثبوت الولاية لأحد غير الله سبحانه على أحد إلا بالدليل القطعي و الحجّة المعتمدة الثابتة من جانبه تعالى. وقد ثبت ذلك في حق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و الأئمة (عليهم السلام) بالأدلة القطعية من الكتاب و السنة المتواترة، و لا كلام فيه. و إنّما الكلام في ثبوته في حق الفقهاء العدول في عصر الغيبة. و لا بدّ من إقامة الدليل المعتمد لإثبات ولايتهم على الحكومة و القضاء.

فالكلام في أنّه كما ورد الدليل القطعي المعتمد في ثبوت الولاية على الحكومة و القضاء للنبي و الأئمة (عليهم السلام)، فهل ورد في حق فقهاء عصر الغيبة أيضاً أم لا؟ فنقول: لا إشكال في أنّ النصوص الدالة على ثبوت منصب القضاء و الحكومة للنبي و الإمام لا دلالة لها بنفسها على ثبوتها للفقهاء. و أمّا دعوى دلالة بعض الآيات و الروايات على عدم جواز الحكومة و القضاء لهم فلا يصغي إليها. نعم هي بنفسها مع قطع النظر عن أدلة التنزيل قاصرة عن إثبات ذلك لغير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و الإمام (عليه السلام).

فيما استدلّ به على عدم ثبوت الولاية للفقهاء

فمن الآيات المستدلّ بها على عدم ثبوت الولاية على الحكومة و القضاء لغير النبي و الإمام (عليهم السلام) قوله تعالى:

يا داؤدُ إِنَّمَا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (1). بتقريب أن لفظ الفاء ظاهرٌ في التفريع، و مقتضى ذلك كون جواز الحكم بين الناس من متفرعات الخلافة وعدم جوازه لغير خليفة الله في الأرض، بل ظاهر هذه الآية عدم جوازه لغير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مطلقاً. وإِنَّمَا خرجنا عن مدلولها بدلالة النصوص المتواترة على ثبوت الولاية للأئمة (عليهم السلام) دون غيرهم.

وفيه: أن تفريع الأمر بالحكم إِنَّمَا هو على نفس الجعل لا على عنوان الخلافة لكي يدور الحكم مداره، فالذي يتفرع منه جواز الحكومة بين الناس هو جعل الولاية على ذلك من جانب الله تعالى.

و من الواضح أن إثبات شيء لا ينفي ما عداه. فجعل منصب الخلافة والحكومة لداود (عليه السلام) في هذه الآية لا ينفي ثبوته لغيره، بل إِنَّمَا هو تابعٌ لدليل آخر يدل عليه. وقد ثبت هذا الجعل للأئمة أيضاً بدليل التنزيل الوارد في الروايات؛ حيث إنه دلت النصوص المتواترة على أَنَّهُم: خلفاء الله في أرضه وولاية أمره وأنَّ بيدهم زمام أمور الناس، بل الخلق كلهم.

و من النصوص صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

اتقوا الحكومة؛ فإنَّ الحكومة إِنَّمَا هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي (كنبي) أو وصي نبي (2). هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق؛ نظراً إلى صحة طريقه إلى سليمان بن خالد. و تدلُّ على اختصاص منصب الحكومة بالنبي والإمام؛ نظراً إلى ظهور لفظ «إِنَّمَا» في الحصر.

و منها: خبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

قال أمير المؤمنين 3.

ص: 50

1- (ص) 26:38.

2- وسائل الشيعة 17:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 3.

لشريح: يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ (1). فاستدل بهما على عدم ثبوت الولاية على الحكومة بل القضاء لغير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام (عليه السلام).

ولكن يرد على الاستدلال بصحيفة سليمان أولاً: أنّ دخول كاف التمثيل قرينة تدلّ على أنّ المقصود من الإمام العالم العادل معناه العام و أنّ النبي و الوصي ذكرا بعنوان بعض مصاديقه. وهذا المعنى العام يشمل الفقيه العادل المتكفل لقيادة الأمة وزعامتهم. هذا بناءً على نسخة الفقيه (2).

و أمّا بناءً على ما في نسخة الكافي و التهذيب و هو «لنبيّ» لا يتمّ ذلك، إلا أنّ المتعيّن هو نسخة الفقيه لصحة سند الصدوق إلى سليمان بن خالد.

و ثانياً: أنّ وصى النبي عنوان عام يمكن انطباقه على الفقهاء العدول بأدلة التنزيل، كما ورد أنّهم ورثة الأنبياء (3) و أمناء الرسل (4) و حكام على الناس (5) و الكافلين لأيتام آل محمد (6). 7.

ص: 51

1- وسائل الشيعة 17:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 2.

2- الفقيه 3:7/4.

3- راجع وسائل الشيعة 78:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 2.

4- مستدرک الوسائل 17:320، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 29.

5- مستدرک الوسائل 17:321، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 33.

6- مستدرک الوسائل 17:317، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 22 و 23 و 27.

هذا مضافاً إلى أنه على فرض كون المراد من الوصي الأئمة المعصومين لا غيرهم فأَيّ مانع من تعيينهم (عليهم السلام) ونصبهم الفقهاء العدول أو وصيائهم وولاية الأمر في عصر الغيبة. كما قد دلت النصوص المستفيضة على ذلك؛ فتدخل ولاية المنصوبين من قبلهم بذلك في ولايتهم بالجعل والتنزيل. مع إمكان أن يقال: إنّ الولاية المنفية عن غير النبي و الوصي بالحصص على فرضه هي الولاية بالأصالة لا بالتنزيل والنيابة، وإن يشكل على ذلك بأنّ الغرض الأصلي بيان شرائط الأهلية للقضاء في ضمن حصرها لمن له الأهلية. ولا فرق من هذه الجهة بين الولاية بالأصالة والنيابة؛ فإنّ غير المتأهل للولاية لا يستأهل لها بلا فرق بين النوعين.

وأما خبر إسحاق بن عمار فمضافاً إلى الإشكال المزبور ضعيف سنداً؛ لوقوع مفضّل بن صالح أبي جميلة الكذاب في سنده.

نعم لا إشكال في قصور الآيات والنصوص المزبورة عن إثبات الولاية للفقهاء، فلا بدّ من التماس دليل آخر من الضرورة أو دليل التنزيل.

و على هذا الأساس يحتاج إثبات جواز القضاء والحكومة للفقهاء في عصر الغيبة إلى الدليل.

إشارة

لا خلاف بين الأصحاب في ثبوت الولاية للفقيه العادل على تولّي القضاء في فصل الخصومات وإقامة الحدود وتولّي أمور الغيب والقصر والصغار وأخذ الواجبات المالية، من الأخماس والزكوات وإقامة الحدود، بل القتل.

فإنّ الجوامع الفقهية مشحونة من كلمات فقهاءنا العظام، من القدماء والمتأخرين، بل صرّح بعضهم بأنّ ذلك مقتضى ضرورة المذهب وأنّ كلماتهم في ذلك أكثر من أن تحصى. ولا مجال، بل لا حاجة إلى نقلها؛ لوضوح ذلك وعدم الخلاف فلا كلام فيه.

وإنّما الكلام في ثبوت الولاية له في جميع ما للإمام (عليه السلام) في أمر الحكومة والإمارة، فنقول: إنّ ضرورة تأسيس الحكومة الإسلامية و ثبوت الولاية العامة على حكومة الإسلام للفقيه العادل في عصر الغيبة، وكذا ولايته على إجراء الحدود والقصاص والديات، بل جميع الأحكام مشهوراً بين الأصحاب، من القدماء والمتأخرين. بل صرّح بعضهم بأنّ ذلك مما اتفق عليه أصحابنا، وأنّه من ضرورة فقه أهل البيت (عليهم السلام). وإنّ عدم تعرّض بعضهم لذلك لعلّه من باب الإيكال إلى الوضوح.

كلمات الأصحاب في ولاية الفقيه المطلقة

فعن المحقق الكركي في رسالة التي ألفها في صلاة الجمعة: «اتفق أصحابنا على أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في

الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (عليهم السلام) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل. وربما استثنى الأصحاب القتل و الحدود»(1).

و يفهم من كلامه هذا أنّ ثبوت الولاية للفقهاء في غير القتل و الحدود مورد اتفاق الأصحاب. ثمّ قال (قدّس سرّه)، بعد ذكر شرائط الفقيه النائب: «إنّ الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة منصوب من قبل أئمتنا (عليهم السلام) نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل بمقتضى قوله (عليه السلام): فيأتي قد جعلته عليكم حاكماً. و هذه استنابة على وجه كلي»(2).

وقد علل جواز تولّي أخذ الخراجات و المقاسمات و الزكوات للفقهاء في زمان الغيبة بثبوت الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة عند كل من يرى جواز إقامة الحدود و الحكم له. حيث قال: «من جوّز للفقهاء في حال الغيبة تولّي استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامة ينبغي تجويزه لهذا بالطريق الأولى لأنّ هذا أقلّ منه خطراً.. و من تأمّل في كثير من أحوال كبراء علمائنا السالفين مثل السيد الشريف المرتضى علم الهدى، و أعلم المحققين من المتقدمين و المتأخرين نصير الحق و الدين الطوسي و بحر العلوم مفتي الفرق جمال الملة و الدين الحسن بن يوسف بن مطهر و غيرهم (رضوان الله تعالى عليهم) نظر متأمل منصف لم يعترضه الشك في أنّهم كانوا يسلكون هذا المنهج و يقيمون هذا السبيل و ما كانوا ليودعوا بطون كتبهم إلّا ما يعتقدون صحته»(3).

وقد علل تمامية الوقف و انقطاع ملكية الموقوف عن سلطنة الواقف بقبض 4.

ص: 54

1- رسائل المحقّق الكركي 1: 142، انظر جواهر الكلام 21: 396.

2- رسائل المحقّق الكركي 1: 143.

3- رسائل المحقّق الكركي 1: 270، الخراجيات: 74.

الحاكم أو من فوض الحاكم إليه القبض بأن للحاكم الولاية العامة(1).

وقد عُلل اعتبار قبض الحاكم ونفوذه بأنه الوالي للمصالح العامة(2).

وقال الشيخ المفيد بعد حكمه بعدم جواز تولّي الحكومة من قبل الطواغيت: «و من تأمر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له و كان أميراً من قبله في ظاهر الحال فإنّما هو أميرٌ في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوّغه ذلك. و أذن له فيه دون المتغلّب من أهل الضلال.. و من لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس فلا يحلّ له التعرّض لذلك»(3).

وجه دلالة كلامه على ثبوت الولاية للفقهاء العادل أنّ الولاية على الإمارة أوسع نطاقاً من الولاية على الحكم في فصل الخصومات و إجراء الحدود و على أخذ الحقوق المالية، فإنّها تشمل جميع شئون الحكومة و الرئاسة العامة.

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «و أمّا الحكم بين الناس و القضاء بين المختلفين فلا يجوز أيضاً إلاّ لمن أذن له سلطان الحق في ذلك. و قد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكنون فيه تولّيه بنفوسهم..»(4).

وقال سلّار في المراسم: «فقد فوضوا إلى الفقهاء إقامة الحدود و الأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً و لا يتجاوزوا حدّاً، و أمروا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة»(5). فإنّ إطلاق لفظ الحكم في مقابل 1.

ص: 55

1- جامع المقاصد 2:157.

2- نفس المصدر 9:25.

3- المقنعة: 812.

4- النهاية: 301.

5- المراسم: 261.

القضاء في كلام الشيخ يشمل جميع موارد الحكم، و لوفي غير فصل الخصومة، كما أنّ إقامة الحدود و الأحكام في كلام سَلار يشمل جميع موارد إقامة الأحكام بدلالة الجمع المحلّي بالألف و اللام. و قد صرّح في الجواهر(1) بأنّ عبارته في المراسم عامّة للجميع.

و ممّن يدلّ كلامه على ذلك: أبو الصلاح الحلبي؛ حيث قال: «تنفيذ الأحكام الشرعية و الحكم بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمة (عليهم السّلام) المختصة بهم.. فإنّ تعذّر تنفيذها بهم.. لم يجز لغير شيعتهم تولّي ذلك.. و لا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته؛ و هي العلم و التمكّن و اجتماع العقل و الرأي و سعة الحلم و البصيرة بالوضع و ظهور العدالة.. فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أذن له في تقلّد الحكم؛ لكون هذه الولاية أمراً بمعروف و نهياً عن منكر تعيّن فرضها بالتعريض للولاية عليه.. فهو نائب عن ولي الأمر (عليه السّلام) في الحكم و مأهول له؛ لثبوت الإذن منه و آبائهم (عليهم السّلام) لمن كان بصفته في ذلك، و لا يحلّ له القعود عنه.. و إخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم و حمل حقوق الأموال إليه و التمكين من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعيّن عليهم لا يحلّ لهم الرغبة عنه و لا الخروج عن حكمه..»(2).

و قد صرّح بذلك في السرائر أيضاً بنفس التعبير المزبور(3).

و إنّ كلامهما و إن كان له ظهور في الولاية المطلقة بعرضها العريض و لكن يشمل معظم مواردّها.3.

ص: 56

1- جواهر الكلام 394:21.

2- الكافي في الفقه: 421-423.

3- السرائر 3:539537.

و منهم: العلامة حيث علّل وجوب صرف الزكاة إلى الفقيه المأمون عند تعذر إيصالها إلى الإمام بقوله

لأنّه نائب الإمام (عليه السّلام) فكان له ولاية ما يتولاه (1). فإنّ إطلاق كلامه ظاهرٌ في ثبوت الولاية للفقيه في كلّ ما يتولاه الإمام من أمر الحكومة.

وقد صرّح في المختلف بعد نقل كلام سلّار و تقويته بأنّ الأحاديث الدالّة على تسويغ الحكم للفقهاء تعمّ إقامة الحدود وغيرها (2)، وفي التذكرة بنى عليه الجزم بجواز الحكم و الإفتاء للفقيه ما لم يخف على نفسه أو على أحد من المؤمنين (3)، و صرّح بذلك أيضاً في التحرير (4).

وقال في التذكرة: «الحكم و الفتيا بين الناس منوطٌ بنظر الإمام فلا يجوز لأحد التعرّض له إلّا بإذنه. وقد فوّض الأئمّة (عليهم السّلام) ذلك إلى فقهاء شيعتهم...» (5).

و منهم: الشهيد الثاني في روض الجنان، حيث علّل عدم دلالة دليل اختصاص إقامة الجمعة بالإمام أو نائبه على نفيه للفقيه، بأنّ الفقيه نائب الإمام (عليه السّلام) على وجه العموم (6).

وقد صرّح في المسالك أيضاً بأنّه منصوب للمصالح العامة (7). 3.

ص: 57

1- نهاية الأحكام 2:417.

2- مختلف الشيعة 4:479.

3- تذكرة الفقهاء 9:447.

4- تحرير الأحكام 1:158 و 2:242.

5- تذكرة الفقهاء 9:446.

6- روض الجنان: 290 //السطر 13.

7- مسالك الأفهام 1:427 و 3:9.

وقد صرّح المحقق الأردبيلي بأنّ تولّى الحاكم لأمر المجانين و الغيب و القصر و الصغار من باب الولاية العامة و وجّه بذلك ولايته على جميع المصالح العامة(1).

و منهم: الفقيه السبزواري حيث علّل ما جزم به الشهيد في الدروس من بقاء سهم العاملين في زمن الغيبة، بأنّ الحاكم نائب الإمام على العموم(2). و كذا علّل بذلك أفضلية تولّى الفقيه إخراج الفطرة في عصر الغيبة(3).

و منهم: الفاضل الهندي؛ حيث علّل ولاية الحاكم على إجبار الزوجين عند الشقاق و الاختلاف على الإصلاح بثبوت الولاية العامة له قال: «إنّ للحاكم الولاية العامة و أنّهما إذا امتنعا من الإصلاح كان للحاكم أن يجبرهما عليه بما يراه و يدفع الظالم عن ظلمه..»(4).

و ممن صرّح بثبوت الولاية المطلقة للفقيه في عصر الغيبة هو السيد محمد آل بحر العلوم فإنّه في ضمن بحث مفصّل في ذلك قال: «إنّ ما يتوقف على الثاني: فإمّا أن يكون هم الفقهاء أو طائفة مخصوصة غيرهم، و الأخير باطل قطعاً، لعدم الدليل عليه، بل و لا الإشارة منه إليه إلى أن قال -: فتعيّن كون المنصوب هو الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة مع ظهور بعض الأدلّة المتقدمة في ذلك، كقوله (عليه السلام)

و أمّا الحوادث الواقعة و قوله

مجاري الأمور بيد العلماء و قوله

هو حجتي عليكم، و جعلته حاكماً فإنّ المتبادر منها عرفاً استخلاف الفقيه على الرعية7.

ص: 58

1- مجمع الفائدة و البرهان 10:394.

2- ذخيرة المعاد: 465 /السطر 9.

3- نفس المصدر: 477 /السطر 3.

4- كشف اللثام 7:522.

وإعطاء قاعدة لهم كَلِيَّة بالرجوع إليه في كل ما يحتاجون إليه في أمورهم المتوقفة على نظر الإمام»(1).

و منهم: المحقق الهمداني؛ حيث صرَّح بثبوت النيابة للفقهاء عن الإمام في كل ما يرجع فيه إليه (عليه السلام). حيث قال بعد بحث مفصَّل في ذلك: «و الحاصل: أنَّه يفهم من تفرُّيع إرجاع العوام إلى الرواة على جعلهم حجةً عليهم أنَّه أُريد بجعلهم حجةً إقامتهم مقامه في ما يرجع فيه إليه»(2).

و منهم: المحقق النراقي (قدس سرّه)؛ حيث قال في العوائد: «أنَّ كَلِيَّة ما للفقهاء العادل تولَّيه و له الولاية فيه، أمران:

أحدهما: كلُّ ما كان للنبي (صلى الله عليه وآله و سلم) و الإمام الذين هم سلاطين الأنام و حصون الإسلام فيه الولاية و كان لهم للفقهاء أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما.

و ثانيهما: أنَّ كلَّ فعل متعلِّق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم لا بدَّ من الإتيان به و لا مقرَّر منه إمَّا عقلاً أو عادة من جهة توقُّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه. و إناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به.

أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع و لم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة و لا لغير معيّن أي واحد لا بعينه بل علم لابدئية الإتيان به أو الإذن فيه و لم يعلم المأمور به و لا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه و له التصرّف فيه و الإتيان به.4.

ص: 59

1- بلغة الفقيه 3: 233.

2- مصباح الفقيه 14: 290.

أمّا الأول فالدليل عليه بعد ظاهر الإجماع حيث نصّ به كثيرٌ من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات ما صرّحت به الأخبار المتقدّمة.. إلى آخره.

وأمّا الثاني: فيدل عليه بعد الإجماع أيضاً أمران⁽¹⁾.

وَمَنْ صرّح بثبوت الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة، وأحكم بنیان ذلك خاتم الفقهاء والمجتهدين وخرّيت صناعة الفقه، الشيخ محمد حسن النجفي؛ فإنّه نقل في الجواهر عن الإسكافي والشيخين والديلمي والفاضل والشهيدین والمقداد وابن فهد والكركي والسبزواري والكاشاني وغيرهم «أنّه يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية العدول إقامة الحدود في حال غيبة الإمام (عليه السلام) كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت فيجب على الناس مساعدتهم على ذلك، كما يجب مساعدة الإمام (عليه السلام) عليه».

ثمّ قال: «بل هو المشهور، بل لا-أجد فيه خلافاً إلا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة وإدريس ولم نتحققه بل لعلّ المتحقق خلافه إذ قد سمعت سابقاً معقد إجماع الثاني منهما الذي يمكن اندراج الفقيه في الحكم عنهم منه، فيكون حينئذٍ إجماعه عليه لا على خلافه. كما أنّ ما في التنقيح من الحكاية عن سألار أنّه جوّز الإقامة ما لم يكن قتلاً أو جرحاً كذلك أيضاً؛ فإنّ عبارته في المراسم عامة للجميع» ثمّ نقل كلامه بعين العبارة المتقدّمة.

إلى أن قال (قدّس سرّه): «بل منه ينقدح التأييد بعموم الأمر بالجلد للزاني والقطع للشارق ونحوهما فيه. وبأنّ تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشاره».

ص: 60

1- عوائد الأيام: 536 538.

المفاسد و ذلك مطلوب الترك في نظر الشرع، و بأنّ المقتضي لإقامة الحدّ قائم في صورتني حضور الإمام و غيبته. و ليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً فتكون عائدة إلى مستحقّه أو إلى نوع من المكلفين، و على التقديرين لا بدّ من إقامته مطلقاً بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع. بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب فإنّ كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع».

إلى أن قال (قدّس سرّه): «فمن الغريب و سوسة بعض الناس في ذلك بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم (عليهم السّلام) أمراً و لا تأمل في المراد من قولهم (عليهم السّلام)

إني جعلته عليكم حاكماً و قاضياً و حجّةً و خليفة و نحو ذلك ممّا يظهر منه ارادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم».

ثمّ إنّه (قدّس سرّه) قال بعد صفحتين: «و بالجملة: المجتهد المطلق الجامع للشرائط المفروغ من تعدادها و تفصيلها في محلّه إذ هو المتيقن من النصوص و الإجماع بقسميه بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم (عليهم السّلام) على ذلك و نحوه»⁽¹⁾.

و ممن صرّح بثبوت الولاية العامة لفقهاء الشيعة في عصر الغيبة هو الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب القضاء و الشهادات، رغم ما اشتهر في الألسنة من نسبة المخالفة إليه. قال: «و الحاصل أنّ هنا أمرين: أحدهما ما هو وظيفة إمام العصر (عليه السّلام) و شغله و مباشرة فصل الأمور الواقعة في زمانه. و لا ريب أنّها مختصة في كل زمان بإمام ذلك الزمان، فإذا وكّله إلى غيره فهو نائب عنه و وال فيما هو من وظيفة 1.

المنوب. ولازم ذلك أنه إذا انتفت الوظيفة، انتفت النيابة والولاية فيها.

والثاني: ما هو وليّ فيه وله السلطنة عليه، ولا ريب في أنّ هذه الولاية والسلطنة تعمّ جميع الأمور إلى يوم النشور. فلو وكلّه كلاً أو بعضاً إلى غيره فهو وال عنه فيما له الولاية فإذا لم يقيد توليته بزمان استمرّ زمان ولايته تبعاً لولاية الأصل. والمفروض أنّ ولاية الأصل ثابتة حتى في الأمور الواقعة بعده، فولاية الفرع كذلك. فإذا عرفت الفرق بين ما هو وظيفة وشغل لإمام العصر (عج) وبين ماله فيه الولاية.. فاعلم أنّ القضاة المنصوبين التي ينصبهم بالخصوص من قبيل الأول.. وأمّا الفقهاء المنصوبين منه بالتولية العامة فهو من قبيل الثاني..»(1).

وقد صرح أيضاً في هذا الكتاب بظهور التوقيع والمقبولة في ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء بقوله: «وأمّا التوقيع الرفيع فصدره وإن كان مختصاً بالأحكام الشرعية الكلية من حيث تعلّق حكم الرجوع إلى رواية الحديث؛ فدلّ على كون الرجوع إليه فيما لرواية الحديث مدخلاً فيه، إلا أنّ قوله (عج) في التعليل

أنّهم حجتي عليكم، يدلّ على وجوب العمل بجميع ما يلزمون ويحكمون. فكما أنّه لو حكم بكون شخص سارقاً بعلمه أو بالبينة، وجب قطع يده والحكم بفسقه، فكذلك إذا قال: اليوم عيد أو أول الشهر، أو قال: إنّ الشخص الفلاني حكمت بفسقه أو بعدالته.

وإن شئت تقريب الاستدلال بالتوقيع وبالمقبولة بوجه أوضح فنقول: لا نزاع في نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات الخاصة إذا كانت محللاً للتخاصم. فحينئذٍ نقول: إنّ تعليل الإمام (عليه السلام) وجوب الرضا بحكومته في الخصومات يجعله حاكماً2.

ص: 62

1- القضاء والشهادات، ضمن تراث الشيخ الأعظم 22:243.

على الإطلاق و حجةً كذلك، يدلّ على كون حكمه في الخصومات و الوقائع من فروع حكومته المطلقة و حجّيته العامة، فلا يختصّ بصورة التخاصم»⁽¹⁾.

وقد علّل في كتاب الزكاة وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه لو طلبها بثبوت الولاية العامة له؛ حيث قال: «و لو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع؛ لأنّ منعه ردّ عليه و الرادّ عليه رادّ على الله تعالى...»⁽²⁾.

إلى غير ذلك من الكلمات و التعابير الواردة من الفقهاء في ذلك، وأنّ المتتبع يجد أكثر مما نقلناه بأضعاف.

يمكن الاستدلال على ثبوت الولاية للفقيه بضرورة الدين و العقل و بناء العقلاء و دليل الحسبة و طوائف من الآيات و النصوص المتظافرة.

الاستدلال بالضرورة

أمّا الضرورة فيمكن تقريبها بوجهين:

أحدهما: ما استفاد من كلام السيد الإمام الراحل في رسالة الاجتهاد و التقليد⁽³⁾، بتقريب أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ نبينا محمّداً (صلّى الله عليه و آله و سلّم) الذي هو خاتم الأنبياء و دينه أكمل الأديان، بعد عدم إهماله شيئاً مما يحتاج الناس إلى بيان حكمه حتى آداب النوم و الأكل، بل أرش الخدش لم يهمل هذا الأمر الذي من أهمّ ما يحتاج إليه البشر. فلو أهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم؛ أي السياسة و الحكومة، لكان تشريعه ناقصاً و كان مخالفاً لخطبته في حجة الوداع. و كذا لو لم

ص: 63

1- القضاء و الشهادات، ضمن تراث الشيخ الأعظم 49:22.

2- الزكاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم 356:10.

3- الاجتهاد و التقليد، الإمام الخميني (قدّس سرّه): 22.

يعين تكليفهم في زمان الغيبة أو لم يأمر الإمام (عليه السلام) بذلك، مع أنه نفسه أخبر بوقوع الغيبة و طول زمانها، كان نقصاً فاحشاً على ساحة الشارع في تقنين الشريعة، نعوذ بالله من إسناد ذلك إلى مقامه الرفيع و شأنه العالي.

و عليه فالضرورة قاضية بأن الأمة بعد غيبة الإمام في الأزمنة المتطاولة لم تترك سدى في أمر السياسة و القضاء الذي هو من أهم ما يحتاجون إليه، و لا- سيّما مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تعبیرهم (عليهم السلام) عن ذلك ب «التحاكم إلى الطاغوت» و أنّ «المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتاً»⁽¹⁾، و إنّ ذلك واضح بضرورة العقل. و عليه فيدور الأمر في زعامة الأمة و قيادتهم بين أن يتصدّيهما الفقيه العادل و بين أن يتكفّلها غيره، من العامي الجاهل أو الفقيه الفاسق. و لا ريب في تعيين الفقيه العادل لذلك في نظر العقل و الشرع؛ لأنّ الجاهل لا يتمكن من القيادة على أساس الكتاب و السنة لجهله، و الفاسق لا يؤمن عليها. و هذا التقريب يستفاد من مذاق الشارع بحسب مجموع ما ورد عنه من النصوص المشار إليه مضمونها من الكتاب و السنة و من حكم العقل، فهو مقتضى ضرورة العقل و الشرع.

ثانيهما: ما يمكن استفادته ممّا استدل به في كتاب البيع⁽²⁾ على لزوم تأسيس الحكومة الإسلامية بتقريب آخر. حاصله: أنّه من الضروري أنّ الأحكام الإلهية بنطاقها الواسع الشامل للحقوق و السياسات و القضائيات و الماليات و الجزائيات و غيرها من الأحكام، لا تختصّ بعصر الشارع، بل هي باقية إلى يوم القيامة، و إنّ ذلك يتطلّب سيادة القانون الإلهي و تحكيمه بين الناس. و لا يمكن².

ص: 64

1- راجع وسائل الشيعة 11:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1.

2- البيع، الإمام الخميني (قدّس سرّه) 2:617.

تحقق هذا المهم إلا بتشكيل الحكومة الإسلامية، مع أنّ حفظ بيضة الإسلام وصيانة آثار الشريعة عن الدروس الذي وجب لأجله بذل النفوس بالقتال لا يمكن إلا بتشكيل حكومة الإسلام بقيادة الفقيه العادل العارف بأحكام الشريعة العالم بزمانه القادر على دفع الشبهات و البدع و التحريفات و دسائس أعداء الدين. وإنّ الدليل على ذلك هو الدليل على ضرورة الإمامة بعينه و يدلّ على ضرورة النيابة القائمة مقام الإمامة بالفحوى؛ لأنّ زمن الغيبة أطول من زمن الحضور بأضعاف فلا بدّ أن يكون الاهتمام بالغرض المذكور أشدّ. وإنّ أساس هذا الاستدلال يبتني على مقتضى ضروري الدين.

و أمّا الإشكال: بأنّ غيبة صاحب الأمر (عج) إنّما وقع بسبب ظلم الأمة، و عدم لياقة أنفسهم فإنّهم غيروا مصير حياتهم بأيدي أنفسهم، و لم يكن من جانب الشارع لينافي حكمته، كما قال تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (1).

ففيه: أولاً: أنّ الأمم السالفة قد صدر منهم أقيح القبائح و أنواع الظلم في حق أنبيائهم، فمع ذلك لم ينقطع إرسال الرسل و الوحي عنهم.

و ثانياً: أنّ إرسال الرسل إنّما هو لأجل إتمام الحجّة على الظالمين و الفاسقين الذين لا يأترون بأوامر الشارع و لا ينتهون من نواهيهِ، لا لأجل اللطف و الرحمة بالنسبة إليهم لينقطع بظلمهم، كما قال تعالى رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (2).5.

ص: 65

1- الرعد (13):11.

2- النساء (4):165.

وأما الحجة الباطنة وهو العقل وإن كانت قائمة لأحد الناس، إلا أنه لكثرة أهواء البشر وشهواته وميوله النفسانية والغرائز الحيوانية قد أرسل الله الرسل إليهم؛ ليتم عليهم الحجة بذلك.

و ثالثاً: أنه لو ظلم الأمة المعاصرة للإمام الثاني عشر، فأَيُّ ذنب للذين تولّدوا في قرون بعد ذلك العصر حتى يحترقوا بنار أسلافهم بسلب حق حكومة الإسلام عنهم؟ فإنّ حرمانهم عن بركات قيادة الفقيه العادل العارف بالله الأمين على حلاله و حرامه و ابتلائهم بحكومة الطواغيت لأجل ذلك، خلاف العدل و الإنصاف و ظلم بالنسبة إليهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و الحاصل: أنه يمكن دعوى الضرورة على لزوم تأسيس الحكومة الإسلامية في عصر غيبة صاحب الأمر بقيادة الفقيه العادل العارف بأحكام الشريعة، ليحكم بين الناس بالحق و العدل، و يقيم حدود الله، و يحيي آثار الشريعة، و يحفظ ما جاء به النبي من الاندراَس، و يصدّ عن ظلم الطواغيت و يبطل البدع و يسوق مجتمع الأمة إلى السعادة و الفلاح، فيمهدهم لظهور صاحبهم و يهيئهم لسلطنته و حكومته الحقة العالمية.

الاستدلال بالدليل العقلي

يمكن تقريب الدليل العقلي لثبوت الولاية على الحكومة للفقيه العادل المدبّر في عصر الغيبة بوجهين:

أحدهما: أنّ أداء شكر أصول النعم في نظر العقل إنّما هو بصرفها في جهة إرادة المنعم و امتثال أمره، و لا يتحقق ذلك إلا بإجراء أحكام دين الله تعالى، و إقامة الحكومة على أساس قوانين الشريعة. و يتوقف ذلك على عناصر ثلاثة أصلية

وهي: العلم والتدبير والعدالة. أما العلم فلعدم تمكّن الجاهل بأحكام الدين من إجرائها؛ لجهله بها. أما التدبير فلتوقف الحكومة والإمارة عليه. أما العدالة فلأن الفاسق غير مأمون على إجراء أحكام الشريعة. فمن لم يتوفّر له أحد هذه الشروط الثلاثة الأساسية لا يكون أهلاً لتصدّي القيادة والحكومة في نظر العقل.

ثانيهما: أنّ مقتضى حكمة الله تعالى في نظر العقل ضرورة ثبوت الولاية على الحكومة بين الناس لواحد منهم حتى يدفع ظلم الظالم و يأخذ حق المظلوم ويحفظ نظام حياة الناس ومعاشهم من جميع جهاته الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها، على أساس إرادته تعالى وأحكامه، وليحفظ به شريعته ودينه من الانداس والتحريف والتغيير وهجمة الطواغيت وأهل البدع. ويتوقف ذلك في نظر العقل على تحقق الشروط الثلاثة الأساسية المذكورة، وهي العلم بأحكام الدين والتدبير والعدالة. فمن كان فاقداً لأحد هذه الشروط ليس أهلاً لتكفّل الحكومة في نظر العقل لأجل الملاك المذكور. وإلى ذلك يشير قول أبي الحسن (عليه السلام)

فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ولا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدوّهم ويقسمون به فيئهم و يقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم(1).

ومقتضى التقريبيين أنّ في نظر العقل لا أهلية لغير الفقيه العادل المدبّر لتصدّي الحكومة على الناس وقيادتهم. هذا ما يحكم به العقل مع قطع النظر عن ثبوت ولاية الإمام المعصوم من جانب الله تعالى بالدليل النقلي القطعي. وأمّا بعد معرفته ذلك فمع قطع النظر عن النص الوارد من جانبه (عليه السلام) في ذلك يحكم بأنّ الواجد6.

ص: 67

1- علل الشرائع: 9/253، بحار الأنوار 6: 1/60.

للشرائط الثلاثة المذكورة أهل لتصدي الحكومة في عصر غيبة ولي الله (عج)، إلا أن يرد من الشارع نص يدل على اعتبار ما هو خارج عن نطاق حكم العقل كاشتراط عدم كون الحكم ولد الزنا ولا من النساء فيحكم بالتعبّد به قضاءً لحق العبودية والمولوية. وفي الحقيقة يكشف العقل حينئذٍ في مورد حكمه من الشرائط عن نظر الشارع الحكيم في ذلك؛ نظراً إلى عدم حكمه أبداً بما هو خلاف مقتضى الحكمة.

إن قلت: كيف يحكم العقل بذلك بعد حكمه بعدم ثبوت الولاية على الناس لغير المنعم بأصول النعم و مالك الموجودات.

قلت: لا ينافي ذلك حكمه أيضاً بأن مقتضى حكمته إعطاؤه تعالى الولاية على الحكومة إلى أحد لئلا يترك عباده سدى بلا قيم و حاكم يقيم أمور معاشهم و معادهم و يحفظ نظام حياتهم و عيشتهم، كما هو واضح.

الاستدلال ببناء العقلاء

ثم إنّه مما استدللّ به على مشروعية تصدي الحكومة للفقهاء العادل و ولايته على ذلك، بناء العقلاء، بتقريب استقرار سيرتهم على نصب رئيس و قيم في أمورهم و جعل الولاية له على شئونهم السياسية و الاجتماعية و سائر أمورهم العامة، فيعطونه زمام أمورهم؛ و إن يخطئون صغرياً بتطبيقها على غير مصاديقها الواقعية. و لكن لا يضر ذلك بقطعية هذه الكبرى الثابتة بالسيرة. و أمّا تطبيق هذه الكبرى المستقرّة عليها السيرة على جعل الفقهاء العادل العارف بأحكام الشرع، فإنّما هو بالعلم الوجداني؛ نظراً إلى دوران الأمر بين تصدي الفقهاء العادل العارف بقوانين الشرعية للحكومة و بين تصدي غيره و من البديهي تقدّمه على غيره؛ ضرورة توقف

ذلك أولاً: على العلم بالقوانين الشرعية؛ نظراً إلى ابتناء الحكومة الإسلامية على القوانين الشرعية. وثانياً: على العدالة ليؤمن من الخيانة و الحيف و الميل. و ثالثاً: على التدبير ليقدر به على القيادة و الحكومة.

و بالجمله فإنّ تشكيل الحكومة برئاسة من له الأهلية لذلك و إعطاء الولاية العامة على الأمور إليه مما استقرت عليه سيرة العقلاء و لم يردع عنه الشارع. بل يظهر من بعض النصوص إمضاؤها، مثل ما ورد في خبر الفضل بن شاذان، بل حسنته عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)

إنّا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملة من الملل بقوا و عاشوا إلا بقيم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين و الدنيا(1).

و يظهر ذلك أيضاً من معتبرة أبي خديجة و مقبولة عمر بن حنظلة و غيرها من النصوص الدالة على تنزيل الفقهاء العدول منزلة الإمام (عليه السلام) في عصر الغيبة في قيادة هذه الأمة و الحكومة عليهم؛ حيث دلّت على نصب من له الأهلية للحكومة بين الشيعة. و سيأتي ذكرها، إن شاء الله.

هذا غاية تقريب الاستدلال ببناء العقلاء.

و لكن يرد عليه: أنّ بناء العقلاء على أصل إقامة الحكومة و كذا إعطاء الولاية إلى من له الأهلية للرئاسة و القيادة في نظرهم، و إن لا يمكن إنكاره، إلا أنّ الذي لم يردع عنه الشارع هو بناؤهم على إقامة أصل الحكومة.

أمّا بنائهم في تعيين نوع الحكومة و إعطاء الولاية إلى من له الأهلية بنظرهم و على أساس مسلكهم أيّاً ما كان، لا نسلم كونه مورد إمضاء الشارع، كيف و قد ثبت لنا بضرورة الدين أنّ الشارع لم يشرّع إلا الحكومة الإسلامية و لم يعط الولاية على 6.

ص: 69

الحكومة إلا للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام (عليه السلام) ونائبه؟! وأما ما روي عن أبي الحسن (عليه السلام) فغاية مدلوله إمضاء بناء العقلاء في أصل إقامة حكومة بقيادة قيم ورئيس، لا إمضاء بنائهم في تعيين نوع الحكومة وإعطاء الولاية إلى كل من له أهلية بنظرهم، من أي مسلك كانوا، وإلا ليلزم كون جميع الحكومات القائمة بين العقلاء في جميع الأزمان والأقطار مورد تأييد الشارع، وهو خلاف ضروري الدين.

ولا يخفى أنه لا حاجة إلى الاستدلال ببناء العقلاء بعد تمامية الاستدلال بدليل العقل وضرورة الدين وسائر الوجوه.

الاستدلال بدليل الحسبة

ومما يمكن أن يستدل به لجواز تصدّي الفقيه للحكومة والقضاء، بل وجوب ذلك هو دليل الحسبة. والحسبة إمّا اسم مصدر «الحسب» بمعنى الكفاية، وإمّا من الحسبة بمعنى التدبير، كما في المصباح المنير نقل عن الأصمعي، قال: فلان حسن الحسبة؛ أي حسن التدبير. وإنّ الأمور الحسبة مثل تولّى أمور الغيب والقصر والصغار، ومن لا وارث له، ومن لا وصي له، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجراء القصاص والحدود والديات، وكل ما يقطع بعدم رضی الشارع بتركه وتعطيله، مما يحتاج إلى التصدّي والتكفل بأمره. ويقطع من مذاق الشارع بعدم رضاه بتركه وتعطيله، لما له من الأهميّة في نظره.

وتقريبه: إنّه من الواضح أنّ من أهم الأمور الحسبية أمر الحكومة والإمارة والولاية وقيادة الأمة، كما ورد في خبر الفضل المتقدّم آنفاً. و كما نقطع بعدم رضی الشارع بترك هذا الأمر المهم فكذلك نقطع بعدم رضاه بأن يتصدّى لذلك ويتكفل به

من لا يليق به من الطواغيت و الفسقة أو الجهال الذين لا يعرفون حلال الشريعة من حرامها و لا حدودها و قصاصها و دياتها. و عليه فنقطع بأن الشارع كما لا يرضى بترك تأسيس الحكومة الإسلامية فكذلك لا يرضى بإقامتها إلا بقيادة الفقيه العادل الجامع لشرائط الإفتاء، حيث عند دوران الأمر بينه و بين غيره نقطع بعدم رضى الشارع بتصدي غيره للحكومة.

و لا يخفى أن القطع بعدم رضى الشارع إنما يحصل للفقيه بسبب معرفته مذاق الشارع و ديدنه الذي استنبطه من خطابه الواردة في تشريع أحكام هذه الأمور. و من هنا نقول: إن الملاك الذي لأجله نقطع بعدم رضى الشارع بترك أمور الحسبة و تعطيلها حاصل في إقامة الحكومة و إعطاء ولايتها إلى الفقيه المدبر العادل بالفحوى القطعي. و لكن لا يخفى أن مقتضى دليل الحسبة ثبوت الولاية للفقيه بقدر الضرورات المتوقف عليها حفظ نظام الحكومة، لا الولاية المطلقة بعرضها العريض.

الاستدلال بالآيات

فهي على طوائف، منها: ما أمر فيها بالاجتناب عن الطاغوت و نهى عن التحاكم و الرجوع إلى الظالم و الركون إليه و حرّم فيها إطاعة الفساق. مثل قوله تعالى وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (1) هذه الآية و إن كان ربما يخطر بالبال كون المقصود الاجتناب عن عبادة الطاغوت بقرينة المقابلة، إلا أن ذلك لا يمنع عن إطلاق الأمر بالاجتناب و شموله لجميع مصاديقه، فإن من راجع إلى الطاغوت و إنقاد لأوامره في جميع أموره لم يجتنب عن الطاغوت

ص: 71

قطعاً، وخالف الأمر بذلك. وقوله تعالى أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ (1).

وقد ورد نصوص كثيرة معتبرة دلت على تحريم الرجوع إلى فضاة الجور والطواغيت(2) في تفسير هذه الآية. وهي دلت بالمطابقة على حرمة التحاكم إلى الطاغوت وبالالتزام على وجوب التحاكم إلى الحاكم العدل، بتقريب أن اللوم والعتاب على الجمع بين دعوى الإيمان وبين التحاكم إلى الطاغوت يدل على وجوب تحكيم دين الله وشريعته على الناس والحكم بينهم على طبقه؛ حيث إن الرجوع إلى الطاغوت والركون إليه والانقياد إلى أوامره يكشف عن الإيمان به، وذلك يضاد الإيمان بالله. ومن أجل ذلك عوتب هؤلاء على التحاكم إلى الطاغوت وجعل الاجتناب عنه كفراً به. وهذا الملاك لا يختص بالتحاكم إلى الطاغوت في خصوص فصل الخصومات والمنازعات، كما هو مورد الآية، بل يعم الركون إلى الطاغوت والانقياد لأوامره في جميع شئون العيش وأمور الحياة فيعلم من ذلك أن المقصود النهي عن الرجوع إلى الطاغوت والركون إليه في جميع شئون العيش وتحريم الانقياد لأوامره في مطلق الأمور. وهذا يدل بقرينة المقابلة على وجوب الرجوع في ذلك إلى من يتدين بدين الله ويعرف أحكامه لكي يحكم على أساس دين الله وشريعته؛ ليتحقق بذلك تحكيم حدود الله والانقياد لأوامره في مطلق الأمور(4).

ص: 72

1- النساء (4):60.

2- راجع وسائل الشيعة 11:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 42.

و جميع شئون الناس. هذا المعنى بهذا المقدار يمكن استفادته من الآية بالدلالة السياقية الالتزامية، على نحو القضية الحقيقية، كما هي شأن الخطابات الشرعية، فهي تفيد كبرى كلية صادقة على مصاديقها في جميع الأعصار. و أما انطباق من يتدين بدين الله و يعرف أحكامه في عصر الغيبة على الفقيه العادل، فهو بالوجدان.

و من هذا القبيل قوله تعالى وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ (1). و لا ريب أن إعطاء زمام الحكومة إلى الظالم من أظهر مصاديق الركون إليه. و قوله وَ لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (2). و دلالة على عدم مشروعية حكومة الفاسق، بلحاظ إسرافه على نفسه.

و منها: آيات تشريع الحدود و الديات و القصاص و غيرها من الأحكام المتوقف إجراؤها و إنفاذها على القهر و الإلزام و التعزير، بل القتال؛ فإنّ هذه الآيات تخاطب جميع المسلمين في كل عصر و تشمل بنطاقها الواسع مسلمي جميع الأعصار، من دون اختصاص بعصر النبي و الأئمة (عليهم السلام). و من الواضح أنّه إنّما يقوم بإجراء الحدود و الأحكام الإلهية من اعتقد بالدين و عرف أحكامه، و إلا فمن لا اعتقاد له بالشريعة لا داعي له للقيام بذلك، و من كان جاهلاً بأحكامها لا يتمكّن من ذلك، بل يرى إقامة حدودها مزاحماً لسلطنته، بل لا بدّ له مضافاً إلى العلم و الاعتقاد من الورع و التقوى، و إلا لا ياتمر الأمة بأمره و لا تنتهي بنهيه، مع أنّ الفاسق لا يؤمن على حفظ آثار الشريعة و إقامة أحكامها و لا من الخيانة بالإسلام و المسلمين. 1.

ص: 73

1- هود (11): 113.

2- الشعراء (26): 151.

وأما وجه تعميم مفاده إلى سائر شؤون الحكومة، غير إجراء الحدود والديات والقصاص التي هي مورد هذه الآيات هو الملازمة الخارجية؛ حيث يقضي الوجدان بعدم إمكان إقامة الحدود الإلهية إلا في حكومة عادلة، نعم قد يمكن القيام بإجراء بعضها ولكنه إنَّما يمكن ما لم يزاحم سياسة الحكومة الجائرة و أمَّا إقامة جميعها على النحو المشروع فلا يمكن عملاً إلا في ظلَّ الحكومة العادلة الإسلامية. ومنها: آيات أمر فيها بإقامة العدل و القسط بين الناس.

كقوله تعالى وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (1) الحديد (57): (2).25 .

وقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (3) . فَإِنَّ أَمْرَهُ تَعَالَى بِإِقَامَةِ الْعَدْلِ وَالْقِسْطِ إِرْشَادٌ إِلَى حُكْمِ الْعَقْلِ لِاسْتِقْلَالِهِ بِحَسَنِ الْقِسْطِ وَالْعَدْلِ وَلِزُومِ الْقِيَامِ بِهِمَا.

وقوله تعالى قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ (4) ، بل بيّن القيام بالقسط في بعض الآيات هدفاً لإرسال الرسل الإلهية وإنزال الكتب السماوية.

كما قال لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ (4) . و من الواضح أنّ الذي تعلق به أمر الشارع من العدل و القسط إنّما هو ما يطابق موازين الشرع و أحكام الدين؛ حيث لا يرى الشارع غير ذلك قسطاً و لا عدلاً، فليس المقصود ما كان قسطاً و عدلاً في 5.

ص: 74

1- النساء

2-: 58.

3- النساء (4): 135.

4- الأعراف (7): 29.

نظر جماعة من الناس أو بادعاء رؤساء الدول. و ظاهر الآية أنّ إرسال الرسل وإنزال الكتاب و الميزان ليس لمجرّد إرشاد الناس إلى القيام بالقسط، بل المقصود سَوق الناس إلى القيام بالقسط بإجراء الأحكام الإلهية بينهم و تحكيم دين الله بينهم، كما يشير إلى ذلك ذيلها و أنزلنا الحديد فيه بأسّ شديد... .

و هذا المعنى تفيدّه الآية بالدلالة اللفظية. و أمّا انطباقه في عصر الغيبة على الفقيه العادل فهو بالوجدان؛ حيث يقضي بأنّ هذا الأمر المهمّ لا يتحقّق في عصر الغيبة إلاّ بتشكيل حكومة عادلة دينية، و أنّه لا يمكن إلاّ بتولّي من كان عادلاً و عالماً بموازين القسط التي وضعها الشارع الأقدس بتشريع أحكام الدين و حدود الشريعة، و هو لا يكون إلاّ فقيهاً عادلاً عالماً بقوانين الدين و أحكام الشريعة، لا الجاهل الجائر الذي لا حظّ له من العلم و العدالة.

و منها: آيات حرّم فيها الحكم بغير ما أنزل الله بل أسند فيها الكفر و الظلم و الفسق إلى من لم يحكم بما أنزل الله. و ظاهرها إيجاب الحكم بما أنزل الله على من تمكّن منه، كقوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، .. الظَّالِمُونَ، .. الْفَاسِقُونَ (1).

هذه الآيات دلّت أولاً: على وجوب الحكم بما أنزل الله. و ثانياً: على أنّ الصالح لتولّي الحكم إنّما هو من يحكم بما أنزل الله دون غيره.

و هذا المقدار من المعنى داخل في مدلول لفظ الآية. و أمّا انطباقه على الفقيه العادل فإنّما هو بالوجدان؛ إذ الجاهل بأحكام الشريعة لا يتمكّن من الحكم بما أنزل الله، و لو كان مؤمناً عادلاً، كما أنّ الفاسق لا يؤمن منه على ذلك، و لو كان فقيهاً، 7.

ص: 75

كقوله تعالى مخاطباً للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (1) و لا يختص مدلول هذه الآية بالقضاء في فصل الخصومات أو بما يعمّه و خصوص الأحكام الجزائية من الحدود و الديات و القصاص بل يعم جميع الأحكام الراجعة إلى شئون الحكومة. و ذلك لأنه ما من حادثة و لا أمر و شأن من الأمور و الشئون السياسية و الثقافية و النظامية و الاقتصادية و غيرها، إلا و له حكم في الإسلام، فلا بدّ من إقامته و إجرائه بين الناس. مع أنّ لفظ الحكم في اصطلاح القرآن يعم جميع ذلك. هذا مضافاً إلى ثبوت التعميم بالفحوى؛ نظراً إلى وضوح أهميّة حكومة الدين على جميع شئون الناس من تحكيمه عليهم في خصوص فصل الخصومات و الجزائيات.

و من الواضح أنّ هذا المهم الذي يشكّل الهدف من إنزال الكتاب لا يختص بعصر النبي و الأنمة (عليهم السّلام). و إنّما يصلح للقيام به العارف بأحكامه العادل الورع في دينه، كما قلنا.

فهذه الآيات الكثيرة و نحوها تدلّ بنطاقها الواسع أولاً؛ على ضرورة تشكيل حكومة العدل و القسط على أساس أحكام الشريعة و القوانين الإلهية و تحكيم دين الله و إقامة حدوده و إنفاذ الأحكام الشرعية و وجوب الحكم بما أنزل الله.

و ثانياً؛ على لزوم تصدّي الفقيه العادل العالم بأحكام الدين العارف بالحلال و الحرام للحكومة. و ذلك لأنّ الأمر بالقيام بالعدل و القسط و إيجاب الحكم بما أنزل الله و تحكيم دين الله و إقامة حدوده في جميع الأعصار، يستدعي ذلك؛ حيث لا تتحقق هذه الأمور في عصر الغيبة، إلا في حكومة عادلة إسلامية بقيادة الفقيه 5.

ص: 76

العادل، وإن كان هذا المعنى خارجاً عن نطاق مدلول لفظ الآيات ولكنه من لوازم مدلولها الثابتة له بمقتضى السياق والوجدان.

الاستدلال بالأخبار

إشارة

و أمّا الأخبار فهي عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّت على أنّ الشارع الأقدس قد بين جميع ما تحتاج إليه الأمة

ولم يضايق لهم عن بيان شيء من الأحكام. وحيث إنّ من أهمّ الأمور أمر قيادة الأمة والقيام بالحكومة بينهم، فدلت هذه الطائفة على عدم إهمال الشارع ما هو أهمّ قدراً وأعظم خطراً في نظره. وقد عقد في أصول الكافي باب بهذا العنوان و ذكر هناك روايات تدلّ على هذا المعنى:

فمنها: صحيح حمّاد عن أبي عبد الله (عليه السلام)

ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة (1).

منها: ما رواه في الكافي بإسناده عنه (عليه السلام) قال

والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبداً يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه (2). ولا يخفى أنّ لفظ «لو» فيه للتخصيص بمعنى الاعتراض واللوم.

منها: ما رواه بإسناده عنه (عليه السلام)، قال

ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلا وله حدٌّ كحدِّ الدار فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار، حتى أُرش الخدش فما سواه (3).

ص: 77

1- الكافي 1: 4/59.

2- نفس المصدر: 1/59.

3- نفس المصدر: 3/59.

منها: ما رواه بإسناده عنه (عليه السّلام)، قال

ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ (1).

منها: ما رواه بإسناده عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال

أنّ الله تبارك و تعالَى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأُمّة إلا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله (صلّى الله عليه وآله و سلّم) و جعل لكل شيء حدّاً و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً (2).

منها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السّلام) في حديث

إنّ أمير المؤمنين (عليه السّلام) قال: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنتُ للأُمّة جميع ما تحتاج إليه (3).

منها: موثق ابن فضال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السّلام)، قال

خطب رسول الله (صلّى الله عليه وآله و سلّم) في حجّة الوداع، فقال: يا أيّها الناس: و الله ما من شيء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار إلا و قد أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلا و قد نهيتكم عنه (4).

و غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالّة على هذا المضمون يجدها المتتبع في مظانّها. فقد دلّت هذه النصوص على أنّ الشارع بيّن للناس وظائفهم و أحكام جميع أمورهم و من الواضح أنّ تأسيس الحكومة و جعل الولاية للحاكم من أهمّ أمورهم. فكيف يسكت عنه؟! هذا، و لكن غاية مدلول هذه الطائفة عدم سكوت الشارع عن أمر الحكومة و قيادة الأُمّة و تعيين الحاكم، و عدم إهماله لهذا المهم، لا أزيد من ذلك. 2.

ص: 78

1- الكافي 1: 6/60.

2- نفس المصدر: 2/59.

3- الوافي 1: 216/274.

4- الكافي 2: 2/74.

فلا تصلح هذه الطائفة وحدها لإثبات المطلوب، بل يكون مفادها من مقدمات الاستدلال بضرورة الدين على ولاية الفقيه بالتقريب المتقدم.

الطائفة الثانية: ما دلّ على ضرورة وجود أمين قيم للناس في كل عصر

ليمنعهم من التعدي والظغيان والفساد و يقيم الحدود والأحكام، وأنه لا بدّ لهم من والٍ حتى يقاتلون به عدوّهم و يقيمون به جمعيتهم، فتحفظ آثار الشريعة وأحكامها عن التغير، و يصران ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الدروس، وأنه لا بدّ لهم من إمام و حاكم أمين عادل لتنظم به شتاتهم و تلمّ به فرقتهم و لا ينطبق ذلك في عصر الغيبة إلا على الفقيه العادل؛ و قد سبق بيانه.

فمن هذه الطائفة ما رواه في العلل بسنده المعتبر عن الفضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث قال (عليه السلام)

فإن قال: فلم جعل أولي الأمر و أمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة. منها: أن الخلق لما وقفوا على حدّ محدود و أمروا أن لا يتعدوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي و الدخول فيما خطر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذّته و منفعتة لفساد غيره. فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الأحكام.

و منها: أنّا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا إلا بقيم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين و الدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنّه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوّهم و يقسمون به فيئهم و يقيم لهم جمعيتهم و جماعتهم و يمنع ظالمهم من مظلومهم.

و منها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة و ذهب الدين و عبّرت السنة و الأحكام و لزد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون

و شَبَّهوا ذلك على المسلمين؛ لأننا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلاف فهم و اختلاف أهوائهم و تشتت أنحائهم. فلو لم يجعل لهم قِيماً حافظاً لِمَا جاء به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) لفسدوا على نحو ما بَيَّنَّاه، وَ غُيِّرَت الشرائع و السنن و الأحكام و الإيمان، و كان في ذلك فساد الخلق أجمعين(1).

هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على المطلوب؛ حيث لا ينطبق مفادها في عصر الغيبة إلا على الفقيه العادل؛ لما بَيَّنَّاه سابقاً.

و أمَّا سنداً فقد رواه الصدوق في العلل عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن أبي محمد الفضل بن شاذان. و أيضاً عن الحاكم أبي جعفر محمد بن نعيم بن شاذان عن عمِّه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان.

و لا يبعد كونها حسنة سنداً؛ نظراً إلى أنه و إن لم يوثق بعض رواته صريحاً، إلا أن الصدوق رواها بطريقتين عن الفضل، و لم يرد ذم في واحد من رواتها، بل يظهر من ترضي الصدوق لهم و كونهم من مشايخه حسن حالهم. و لا سيَّما أنه رواها بطريقتين.

ثم إنه لا يتوهم أنها قول الفضل من عند نفسه، بل هي كلام الإمام (عليه السلام)؛ لما قال الصدوق: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري (رضي الله عنه) قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل -: أخبرني عن هذه العلل أذكرتها من الاستنباط و الاستخراج و هي من نتائج العقل أو هي مما سمعت و رويته؟ قال لي: ما كنت لأعلم مراد الله6.

ص: 80

1- علل الشرائع: 9/253، عيون أخبار الرضا 2: 1/99، بحار الأنوار 6: 1/60.

عزّ وجلّ بما فرض ولا مراد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بما شرّع وسنّ ولا علل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) المرّة بعد المرّة والشّيء بعد الشّيء، فجمعتها. فقلت: فأحدّث بها عنك عن الرضا (عليه السلام)؟ قال: نعم»(1).

وقال: «وحدّثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري (رضى الله عنه) عن عمّه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال: سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) متفرقة فجمعتها وألّفتها»(2).

ومنها: قول أمير المؤمنين علي (عليه السلام)

فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والإمامة نظاماً للأمة..(3) نقل صبحي الصالح «و الأمانة»، لكنه غلط، والأصح «و الإمامة» كما في «مصادر نهج البلاغة»(4).

وما ورد في خطبة الصديقة الطاهرة (سلام الله عليها)

ففرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والطاعة نظاماً للملّة و الإمامة لتماماً من الفرقة(5).

ومن الواضح عدم اختصاص حاجة المسلمين إلى هذا المهم بعصر الشارع بل حاجتهم إلى ذلك في عصر الغيبة أشدّ بلحاظ كثرة ما ظهر من الطواغيت و أعداء الدين مع أنواع الحيل و الدسائس بأبعادها الوسيعة الاقتصادية و النظامية و الثقافية و السياسية.4.

ص: 81

1- علل الشرائع: 9/274، عيون أخبار الرضا 2: 119/2، بحار الأنوار 6: 85.

2- عيون أخبار الرضا 2: 121/3.

3- نهج البلاغة: 512، الحكمة 252.

4- مصادر نهج البلاغة و أسانيد 4: 193.

5- مصادر نهج البلاغة و أسانيد 4: 193.

و منها: وصيته (عليه السلام) للحسن لما ضربه ابن ملجم لعنه الله -

أوصيكما و جميع ولدي و أهلي و من بلغه كتابي بتقوى الله و نظم أمركم(1).

بناءً على إرادة الإمارة و الحكومة من لفظ الأمر، كما هو الظاهر من القرائن المقامية و الحالية؛ لأنَّ أهمَّ عويصة كان يبتلي بها المسلمون في زمانه (عليه السلام) هو تفرّقهم عن الحق و تشتتهم عن ولي الله في مسألة الإمارة و الخلافة، بل أصل الإسلام كاد أن يمحو بسبب اختلاف الأمة و تشتتهم و عدم انسجامهم و انتظامهم في أمر الحكومة. و هذا الخطر العظيم يتطلّب توصية أمير المؤمنين (عليه السلام) في وقت مهم مثل حال الاحتضار ليهتم به شيعة. هذا بحسب القرينة الكاشفة عن المراد و أمّا لغة فقد جاء لفظ الأمر بمعنى الإمارة و الحكومة كما قال في المصباح: «و الإمارة و الإمارة الولاية بكسر الهمزة. يقال أمر على القوم يأمر من باب «قتل» فهو أمير و الجمع الأمراء»(2) و كذا صرّح بذلك في سائر جوامع اللغة.

و على فرض إرادة مطلق الأمر يشمل المقام بالإطلاق؛ لأنَّ إدارة المسلمين و التدبير و السياسة بينهم من أهمّ أمورهم و أحوجها إلى النظم، و هو لا يتحقق إلّا بقيم لهم و رئيس ينظم بينهم سياسة و تدبير واحد. و لا ريب أن مقصوده (عليه السلام) النظم على أساس أحكام الدين. و لا يصلح لأخذ زمام نظام الإمارة و قيادة الأمة في عصر الغيبة إلّا الفقيه العادل. و أمّا النظم في الأمور اليومية فواضح لا يحتاج إلى بيان و لا يناسب شأن الشارع، و لا سيّما حال الوصية و الاحتضار.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على لزوم كون الوالي على المسلمين و القاضي بينهم

ص: 82

1- نهج البلاغة: 421، الوصية 47.

2- المصباح المنير: 22.

عادلاً قائماً بالقسط، عالماً بأحكام الدين، عارفاً بحلاله و حرامه. وإنّ اعتبار ذلك واضحٌ بضرورة العقل و الوجدان، كما قلنا سابقاً؛ نظراً إلى أنّ الحكومة الإسلامية لمّا كانت حكومة قانونية إلهية مجعولة لأجل إجراء القانون و بسط العدل و القسط بين الناس، لا بدّ للوالي من صفتين هما أساس الحكومة الإسلامية و لا يعقل تحققها إلاّ بهما.

إحدهما: العلم بالقانون. و ثانيتهما: العدالة؛ لوضوح عدم صلاحية الجاهل و الظالم و الفاسق لذلك، و لا يلائم حكمة الشارع أن يجعله والياً على المسلمين و حاكماً على مقدّراتهم و على أموالهم و أنفسهم، مع شدّة اهتمامه بذلك؛ حيث لا يمكن إجراء القانون الإلهي كما هو حقّه إلاّ بيد الفقيه العادل العارف بأحكام الدين؛ لأنّ الجاهل لا يعرف أحكام الدين و لا يميّز حلاله من حرامه، و لو كان عادلاً و الفاسق لا يؤمن منه عليها، و لو كان فقيهاً.

و قد دلّ على ذلك نصوصٌ:

منها: قول أمير المؤمنين (عليه السلام)

لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج و الدماء و المغانم و الأحكام و إمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نَهْمَةٌ (1)، و لا الجاهل فيضلّهم بجهله، و لا الجافي فيقطعهم بجفائه، و لا الحائف للدُّول (2) فيتخذ قوماً دون قوم، و لا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق و يقف بها دون المقاطع (3)، و لا المعطل للسنة فيهلك الأُمَّة (4).2.

ص: 83

1- النّهمة: إفراط الشهوة و المبالغة في الحرص.

2- الدُّول: جمع الدُّولة: أي المال؛ لأنّه يتداول و يُنقلُ يداً بيدٍ.

3- المقصود منه حدود الله.

4- نهج البلاغة: 189، الخطبة 131، دعائم الإسلام 2: 1886/531.

و منها: قول علي (عليه السلام)

ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دُولاً وعبادته خولاً و الصالحين حرباً و الفاسقين حزباً(1).

ورواه جماعة من المتقدمين على الشريف الرضي. فمنهم إبراهيم بن هلال الثقفي في الغارات ذكره ابن أبي الحديد في شرحه(2)، و منهم: ابن قتيبة في الإمامة و السياسة(3)، و منهم: الطبري في المسترشد(4)، و منهم: الكليني في الرسائل على ما حكاه السيد بن طاوس في كشف المحجّة(5).

وقوله: آسى، أي أحزن، صيغة المتكلم وحده من آسى يأسى، و الخول: العبيد و الإماء.

و منها: رواية تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) قال

.. فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل و ولاية وُلاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة و لا نقصان. فالولاية له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلل. و أمّا وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر و ولاية ولاته. فالعمل لهم و الكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام محرّم معدّب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثيرٍ؛ لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر. و ذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله فلذلك حرّم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلّا بجهة الضرورة. نظير الضرورة إلى الدم و الميتة(6).1.

ص: 84

- 1- نهج البلاغة: 452، الكتاب 62.
- 2- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد 2:35.
- 3- الإمامة و السياسة 1:154.
- 4- المسترشد: 95.
- 5- كشف المحجّة: 173.
- 6- وسائل الشيعة 17:83، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 2، الحديث 1.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ نصوص قد ذكر فيها استيلاء الأشرار و الطواغيت بعنوان العذاب و من مظاهر غضب الله تعالى بسبب ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و كثرة المعاصي. و نكتفي من هذه النصوص بذكر وصية أمير المؤمنين علي (عليه السلام) حينما ضربه ابن ملجم لعنه الله تعالى فإنها نقلت بطرق عديدة منها: ما رواه في أصول الكافي بسنده المعتبر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: بعث إليّ أبو الحسن موسى بوصية أمير المؤمنين، و فيها

و لا تتركوا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فيولّي الله أمركم شراركم، ثم تدعون فلا يستجاب لكم(1).

و إذا كان هذا عذاباً يجب التخلص منه بتولية الفقيه العادل.

و رواه الصدوق أيضاً في الفقيه(2) و الرضي في نهج البلاغة(3) و أيضاً نقل بأسانيد كثيرة(4).

و منها: معتبرة أبي خديجة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام)

إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور. و لكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه(5).

و لا يخفى أنّ ظاهر التنكير في «شيء» و إن كان هو التقليل، إلا أنّه بالقياس إلى قضايا الأئمة لا بدّ أن يكون كثيراً في نفسه ليصدق أنّه شيء من علمهم الذي كالبحر، كما يقال: «عند فلان شيء من أموال الدنيا» فهو بالقياس إلى ما في الدنيا5.

ص: 85

1- الكافي 7: 52/7.

2- الفقيه 4: 141/3.

3- نهج البلاغة: 422، الوصية 47.

4- راجع مصادر نهج البلاغة و أسانيد 3: 379.

5- وسائل الشيعة 13: 27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 5.

من الأموال و الثروات كثيرٌ. فهذا التعبير كناية عن الكثرة في مثل هذه الموارد.

و يدلّ على هذا المضمون أيضاً معتبرته الأخرى، قال: بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال

قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحدٍ من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً و إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر(1).

هاتان الروايتان و إن وردتا في مورد الحكومة و القضاء، إلّا أنّ تصدّي ذلك للفقهاء لا يمكن تحقّقه على الوجه المطلوب للشارع إلّا بتشكيل الحكومة الإسلامية؛ لعدم إمكانه بقيادة الفاسق الجائر، إلّا أن يكون الأمير شخصاً عادلاً فيوكل أمر إجراء الحدود و الأحكام و القضاء إلى الفقيه العادل كما ربما ينقل ذلك في حق بعض سلاطين الصفوية، كما يقال: إنّ شاه طهماسب أوكل ذلك إلى المحقق الكركي. فعلى فرض إمكان ذلك لا يمكن القول بتوقف القضاء و إجراء الحدود و الأحكام على رئاسة الفقيه العادل و قيادته على الأمة، إلّا أنّه مشكل؛ لتضادّ أحكام الدين مع حكومة السلاطين و ميولهم و أغراضهم السياسية، إلّا أن يكون الأمير من عمّال الفقيه كما قد ينقل ذلك في قضية شاه طهماسب و المحقق الكركي.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة قال

سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحا كما إلى السلطان و إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال (عليه السلام): من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يُحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، و إن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت و ما6.

ص: 86

1- وسائل الشيعة 139:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

أمر الله أن يكفر به.. قلت: فكيف يصنعان؟ قال (عليه السلام): ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً. فإني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإتما استخفت بحكم الله وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله(1).

ويستدلّ بهذه المقبولة على ثلاثة تقاريب:

الأول: أنّ لفظ الحاكم أعم من القاضي فإنّه يشمل كلّ متصدّي الحكومة من الأمير والسلطان، فلا اختصاص له بالقاضي. ويستشهد لذلك ذكر السلطان في السؤال؛ فإنّه قرينة على إرادة الأعم. ولكن يشكل الالتزام بشمول لفظ الحاكم لغير القاضي؛ نظراً إلى ظهوره في اصطلاح النصوص في القاضي لغلبة الاستعمال فيه، ولا سيّما بقرينة المقام ولا ينافيه كون لفظ الحكم في الأعم من القضاء. وأمّا ذكر السلطان فلا يفيد التعميم بعد كون موضوع السؤال والجواب التحاكم والتخاصم.

الثاني: عموم التعليل؛ حيث إنّ قوله

فإني قد جعلته عليكم حاكماً في قوّة التعليل، أي تعليل وجوب الرجوع إليه بجعله حاكماً. وعليه فمقتضى عموم التعليل وجوب الرجوع إليه في كل ما يحتاج إلى الحكم ويؤكّد هذا العموم إطلاق قوله (عليه السلام)

فإذا حكم بحكمنا..؛ نظراً إلى شموله لمطلق الحكم الصادر منه المطابق لحكم أهل البيت (عليهم السلام).

وبهذا التقريب يتم ولاية الفقيه الناظر في حلالهم وحرامهم العارف بأحكامهم على الحكم في جميع ما يحتاج إثباته أو إنفاذه أو إجراؤه إلى إنشاء الحكم. ولا يتوقف هذا التقريب على ظهور لفظ الحاكم عند الإطلاق في الأعم من القاضي بل 1.

ص: 87

1- وسائل الشيعة 27:136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

إنّما يتوقف على عموم التعليل المثبت لنفوذ حكمه مطلقاً.

الثالث: أنّ مشروعية القضاء تستتبع مشروعية سائر شؤون الحكومة بالفحوى؛ لما في القضاء من التعرّض و التدخّل في النفوس و الأعراض و الدماء و الفروج. و هذا التقريب أيضاً تامّ.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه المقبولة بأنّها واردة في مورد قاضي التحكيم؛ نظراً إلى كون السؤال فيها عن منازعة شخصية بين رجلين في قضية خارجية جزئية، و أنّ الإمام (عليه السّلام) في الجواب جعل الحكم بينهما.

وفيه: أنّ السؤال و إن كان في منازعة خارجية شخصية، إلّا أنّ الإمام (عليه السّلام) في الجواب بصدد جعل الولاية لكلّ من يتّصف بالأوصاف المذكورة على نحو القضية الحقيقية، كما هي شأن الخطابات الواردة في تشريع الأحكام الأولية. هذا مضافاً إلى أنّ لفظ «الحاكم» غير «الحكم»، فإنّه أعم من الحكم، مع أنّ ذلك ينافي عموم التعليل بالتقريب الذي ذكرناه.

و أمّا المناقشة: بأنّ الجعل الصادر من الإمام (عليه السّلام) في هذه المقبولة نفسه من قبيل الحكم الولائي المختص بزمانه (عليه السّلام)، لا الحكم الأولي الثابت إلى يوم القيامة؛ نظراً إلى كونه (عليه السّلام) بصدد جعل الحاكم للمتخاصمين في قضايا شخصية واقعة في زمانه.

ففيه: أنّ جعل الولاية لو كان لشخص من أصحابه لتّمّت هذه المناقشة، إلّا أنّه ليس كذلك بل على نحو القضية الحقيقية الكلية المنطبقة على موضوعها المقدّر إذا تحقّق في أيّ عصر و زمان، كما هو شأن خطابات تشريع الأحكام الأولية.

كما أنّ المناقشة بأنّ فصل الخصومة و رفع المنازعة غير الولاية العامّة التي نحن بصدد إثباته، واضحة الدفع.

وذلك لأنَّ فصل الخصومة و الحكم بين المتنازعين من شئون الحكومة العامة و من متفرعات الولاية على الناس، كما يشهد لذلك تفريع الأمر بردّ مورد النزاع إلى الله ورسوله على الأمر بطاعتهم في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ (1). و يدلّ على ذلك قوله تعالى يا داودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (2).

و من هنا علّل الإمام (عليه السلام) الأمر بالرجوع إلى من كان متّصفاً بالأوصاف المذكورة بجعل الولاية له على الحكم في مطلق الأمور. و هذا الجعل هو ملاك مشروعية التحاكم إلى الواجد لتلك الأوصاف و موجبٌ لنفوذ حكمه مطلقاً، و خصوصية المورد لا تنافي كلية الجعل.

الطائفة الرابعة: نصوص ذكر فيها العلماء و الفقهاء خلفاء رسول الله و أمناء الرسل و حصون الإسلام

كحصن سور المدينة و حجة على الناس و مرجعهم في الحوادث الواقعة و بمنزلة أنبياء بني إسرائيل و حكاماً على الناس و أنّ مجاري الأمور و الأحكام على أيديهم. هذه النصوص و إن لا يخلو سند بعضها من النقاش، إلا أنّها بمجموعها في حدّ من الكثرة و التظافر يوجب الاطمئنان بصدور مضمونها في الجملة.

فمنها: ما رواه في الكافي بسنده الصحيح عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) قال

إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة و بقاع

ص: 89

1- النساء (4):59.

2- (ص) 25:38.

الأرض..؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها(1).

وإنّ من أهمّ خواص حصن البلد حفظ أهله من هجوم العدو. وعليه فيدلّ هذا الخبر على أنّ شأن الفقهاء ومنصبهم حفظ كيان الإسلام و نواميس المسلمين و دفع أعدائهم، فلا إشكال في دلالة على المطلوب.

وإنّما الكلام في سنده بلحاظ علي بن أبي حمزة سالم البطائي. و الأقوى جواز الاعتماد على رواياته ما لم تعارض بروايات أخرى أو أصل أو قاعدة.

وذلك أولاً: لشهادة الشيخ الطوسي على عمل الطائفة بأخباره(2).

و ثانياً: لنقل كثير من أجلاء الرواة و أصحاب الإجماع عنه روايات كثيرة، و هذا كاشف عن اعتمادهم على رواياته.

و ثالثاً: وقوعه في أسناد تفسير القمي و دخوله في من شهد علي بن إبراهيم بعدالته على النحو العام(3).

مضافاً إلى أنّ له أصلاً نقله ابن أبي عمير، و له كتب و روايات كثيرة. و أمّا وقفه على أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فإنّما ينافي عدالته، لا وثاقته في نقل الخبر، و لا سيّما فيما أحرز أنّه نقله قبل زمان الوقف. و أمّا شهادة علي بن الحسن الفضال على كونه كذاباً متّهماً، فلعلّه باعتبار وقفه على أبي الحسن موسى (عليه السلام). مع أنّ علي بن الحسن نفسه فطحي لا يعاب بشهادته و عدم قبول شهادته لا ينافي قبول خبره. و لا سيّما أنّها حدسية؛ لعدم إدراكه علي بن أبي حمزة؛ حيث إنّ كان من أصحاب الهادي و العسكري (عليهما السلام)، و كان علي بن أبي حمزة من أصحابه(4).

ص: 90

1- الكافي 3/38:1.

2- العُدّة في أصول الفقه 1:150.

3- راجع مجمع الرجال 2:122، و 4:157.

الكاظم (عليه السّلام). و يشهد لما قلناه استناد العلامة في تضعيف الرجل إلى تكذيب علي بن الحسن، مع ابتناء تضعيفاته على الفسق في المذهب فهو كاشف عن أنّ نظر علي بن الحسن أيضاً كان إلى فسق الرجل في مذهبه و كذبه في إنكار إمامة علي بن موسى و الأئمّة من ولده (عليهم السّلام).

و مما يشهد لذلك لعن ابن الغضائري على فرض ثبوت نسبة الكتاب إليه استناداً إلى أنّه أصل الوقف و أشدّ الخلق عداوةً لولي الله (عليه السّلام)، مع أنّه قال في ترجمة ابنه الحسن: إنّ أباه أي علي بن أبي حمزة أوثق منه. و أمّا التوجيه بأنّ مقصوده أنّه أقلّ ضعفاً من ابنه بقرينة تصريحه بضعف الابن خلاف ظاهر لفظ الأوثق في الاستعمال الدارج في تراجم الرجال. فإنّ ظاهره الوثاقة في النقل و الإخبار، لا العدالة و الديانة، فلا ينافي فسقه في المذهب.

هذا من جهة السند و أمّا من جهة الدلالة فهذه الرواية بصدد بيان شأنية الفقهاء لحفظ الإسلام و صيانة الشريعة.

و واضح أنّ من له شأنية ذلك هو المتعين لتصدي منصب أمارة المسلمين و الحكومة عليهم، دون من لا حظّ له و لا شأنية له لذلك.

و منها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم)

الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله و ما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتّباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فأحذروهم على دينكم(1).

فإنّ أهمّ الأمانات التي أودعها الله تعالى إلى النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) دينه و شريعته. و إنّ من أهمّ وظائف الأمين حفظ الأمانة. و لا يكون حفظ الدين بمجرد التعليم و التعلّم 1.

ص: 91

و الإفتاء و التقليد، بل إنّما يتيسّر بإجراء أحكامه و تنفيذ قوانينه بين الناس، و لا يمكن ذلك إلا بتأسيس الحكومة العادلة الإسلامية.

و منها: التوقيع المنسوب إلى صاحب الأمر

و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم و أنا حجة الله(1).

هذه الرواية أشكل في سندها لوقوع إسحاق بن يعقوب في طريقه؛ حيث لم يوثق في كتب الرجال، و لكن استفاد صاحب الوسائل مدحه من دعاء صاحب الأمر (عج) في حقه أرشدك الله و ثبتك. و فيه: أنّه لا اعتبار به؛ لوقوعه نفسه في طريق هذه الرواية.

و قد رواها الصدوق في إكمال الدين(2)، و الشيخ في كتاب الغيبة(3) عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه و أبي غالب الرازي و غيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب. و في طريق الصدوق إلى الكليني في هذا التوقيع إشكال لوقوع محمد بن عصام؛ نظراً إلى عدم تصريح أحد بتوثيقه و إن وقع مورد ترصّي الصدوق (قدّس سرّه). و أمّا طريق الشيخ إلى الكليني صحيح. و على أيّ حال فعمدة الكلام في إسحاق بن يعقوب، و لم أر من يصرح بوثاقته.

و أيضاً رواها الطبرسي في الاحتجاج(4)، و رواه الراوندي في الخرائج و الجرائح(5) و اعتنى الفقهاء الكبار بهذا التوقيع الشريف و استدلوا به في مختلف3.

ص: 92

1- وسائل الشيعة 27:140، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.

2- كمال الدين: 4/483.

3- الغيبة، الشيخ الطوسي: 290/247.

4- الاحتجاج 2: 344/542.

5- الخرائج و الجرائح 3: 1114.

أبواب الفقه بالمناسبة كالمحقق السبزواري في الكفاية(1) و المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة(2)، و المحدث البحراني في مواضع عديدة من الحدائق(3) و الفاضل الهندي في كشف اللثام(4) و صاحب الجواهر في مواضع مختلفة(5) و الشيخ الأعظم(6) و غيرهم ممن تقدّم و من تأخّر عنهم.

و أمّا وجه الدلالة: أنّ لفظ «الحوادث» صيغة الجمع المحلّاة بالألف و اللام فيشمل بعمومه الحوادث الواقعة في جميع الأعصار. و أيّ حادث أهمّ من الأمور السياسية و تأسيس الحكومة و تعيين الحاكم بين المسلمين؟ ففي جميع ذلك يكون الفقيه العارف بالحلال و الحرام هو المرجع بدلالة هذا التوقيع المبارك. و لا سيّما تعليقه (عليه السّلام) بقوله

فإنّهم حجتي عليكم و أنا حجة الله؛ حيث دلّ أولاً: على كون قول الفقهاء حجّةً و حكمهم فصلاً في جميع شئون المسلمين. و ثانياً: على كون حجية قولهم على وزن حجية قول الإمام المعصوم (عليه السّلام) و حكمه. و بعبارة اخرى: دلّ على كون الفقيه العادل بمنزلة الإمام (عليه السّلام) في جميع شئون المسلمين.

و أمّا الإرجاع إلى رواة الحديث لا يدلّ على الرجوع في مجرد نقل الرواية و تعلّم أحاديث أهل البيت (عليهم السّلام)؛ لوضوح عدم صدور الرواية في جميع الحوادث(6).

ص: 93

-
- 1- كفاية الأحكام: 83 /السطر 9.
 - 2- مجمع الفائدة و البرهان 4:360.
 - 3- الحدائق الناضرة 12:431 و 450، و 13:259.
 - 4- كشف اللثام 2:324 /السطر 39.
 - 5- جواهر الكلام 16:158، و 21:395.
 - 6- الخمس، ضمن تراث الشيخ الأعظم 11:175، المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 16:555.

الواقعة بجزئياتها، بل تحتاج إلى الاستنباط. فلفظ «رواة» لا يصلح لتقييد إطلاق الإرجاع، بل المراد أن الرجوع لا بد أن يكون إلى من استند في فتواه و حكمه إلى الرواية، و من الواضح أنه لا فرق بين المفتي و بين الحاكم في استنادهما في كل من الفتوى و الحكم إلى الروايات. و يؤكد ذلك إطلاق الحجية و إضافتها إلى الفقيه نفسه، و هو شامل للحكم و الفتوى الصادرين منه كليهما، و لا سيما بقرينة تنزيل حجّيته منزلة حجّية الإمام المعصوم نفسه، لا مجرد حجّية قوله.

فاتضح بذلك أنّ حجّية ما يصدر من الفقيه فتوىً و حكماً جهةً جامعة بين الفتوى و الحكم، فإنّ إطلاق الحجّية يقتضي حجّية في كليهما، و لا سيما بقرينة إطلاق الحجية.

و منها: ما نقله الصدوق بأسانيده المتعددة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله و من خلفائك؟ قال (صلى الله عليه و آله و سلم): الذين يأتون من بعدي يروون حديثي و سنتي(1). و أيضاً أرسل الصدوق هذه الرواية جازماً.

بتقريب أنّ الحكومة من شئون الخلافة، كما بيّناه في استظهار ذلك من قوله تعالى يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم..(2) بدلالة فاء التفرع. فدلّ هذا الخبر على أنّ الفقهاء خليفة رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) كما أنّه (صلى الله عليه و آله و سلم) خليفة الله في أرضه. و أمّا إرادة خصوص الأئمة خلاف ظاهر عموم

الذين يروون حديثي و سنتي، كما أنّ تخصيص الخلافة بنقل الحديث و السنة لا وجه له، بل مادّة 8.

ص: 94

1- وسائل الشيعة 91:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 50.

2- (ص) 25:38.

الخلافة ظاهرة في الإمارة والحكومة؛ لأن حقيقة الخلافة هي النيابة، والخليفة هو النائب مناب من قبله وقائم مقامه، صرح بذلك في جوامع اللغة.

كما أن قوله

يروون حديثي وسنتي عنوان مشير إلى الفقهاء والعلماء، وليس من باب ذكر القيد للخلافة ليصلح للتخصيص، فإذا كان الفقهاء خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ودار الأمر في تصدي الحكومة بينهم وبين من لا أهلية له لذلك، لا يبقى أي شك ولا تردد في أن الفقهاء هم المتعينون لذلك، لأنهم الذين ورد النص عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على كون الخلافة في شأنهم وأنهم لا يتقون لذلك.

ولا يشمل

يروون حديثي وسنتي أي شخص روى حديثاً عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)، كما هو واضح، بل هو عنوان مشير إلى الفقهاء؛ بقرينة مادة الخلافة، ولما ورد نظير ذلك في حقهم في سائر النصوص. وعليه فلا إشكال في دلالة هذه الرواية على المطلوب.

وأما سنداً فهي معتبرة لكثرة طرقها حيث رويت في مسند زيد بن علي (1) ورواها الصدوق في الفقيه (2).

ورواها في العيون بالأسانيد الثلاثة عن الرضا (عليه السلام) (3) وفي الأمالي (4) ومعاني الأخبار (5)، وأيضاً رواها في البحار (6). 2.

ص: 95

1- مسند زيد بن علي: 445.

2- الفقيه 4: 915/302.

3- عيون أخبار الرضا 2: 94/37.

4- الأمالي: 4/152.

5- معاني الأخبار: 1/374.

6- بحار الأنوار 2: 4/144.

وقد استدلت أعظم الأصحاب وأكابر الفقهاء بهذه الرواية كالعلامة الحلّي في تحرير الأحكام(1) وابن فهد في المهذب البارع(2).

والمحدث البحراني في الحدائق(3) والمحقق النراقي في العوائد(4) والمستند(5).

وصاحب الجواهر(6) ومن بعدهم من الفقهاء المحققين مع أنّها من جواز مرسلات الصدوق أيضاً.

ومنها: ما ورد عن علي (عليه السلام)

أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ. ثُمَّ تَلَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا(7). فَإِنَّ إِطْلَاقَ الْأَوْلِيَّةِ بِشُؤْنِ الْأَنْبِيَاءِ يَشْمَلُ وَلَا يَتَّهَمُ الْمَطْلُوقَةَ عَلَى إِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ نَفُوسِ الْمُسْلِمِينَ وَأَعْرَاضِهِمْ وَالْحُكُومَةَ عَلَيْهِمْ عَلَى أُسَاسِ الشَّرِيعَةِ. فَلَا يَعْجَبُ بِإِشْكَالِ بَعْضٍ مِنْ أَنَّ الْأَوْلِيَّةَ غَيْرَ مَلْزَمَةٍ لِلْوَلَايَةِ الْعَامَةِ؛ لِوُضُوحِ أَنَّ الْمَقْصُودَ أَوْلِيَّةَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَالَّذِينَ آمَنُوا بِشَأْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَهُوَ يَقْتَضِي ثُبُوتَ الْوَلَايَةِ لَهُمْ، كَمَا كَانَتْ ثَابِتَةً لِإِبْرَاهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ). هَذَا، مُضَافاً إِلَى أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا دَارَ بَيْنَ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِالنَّبِيِّ وَبَيْنَ مَنْ هُوَ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الْأَهْلِيَّةُ، فَالْمَتَعِينُ لِتَصَدِّي قِيَادَةِ الْأُمَّةِ وَرِئَاسَةِهَا(6).

ص: 96

1- تحرير الأحكام 33:1.

2- المهذب البارع 61:1.

3- الحدائق الناضرة 444:9.

4- عوائد الأيام: 531.

5- مستند الشيعة 136:10.

6- جواهر الكلام 190:11.

7- نهج البلاغة: 484، الحكمة 96.

المسلمين و الحكومة عليهم إتما هو من يكون أولى بشأن الأنبياء و أليق من غيره بولايتهم و تصدي شئونهم.

و منها: ظاهر قوله (عليه السلام)

إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه و أعلمهم بأمر الله فيه(1). فإن المقصود من

هذا الأمر ليس إلا الإمارة و الحكومة؛ لأنها التي غصبها الغاصبون، و إلا فمنصب الخلافة الإلهية و الإمامة بيد الله تعالى و غير قابل للغضب و لم تنفك عن علي و أولاده المعصومين (عليهم السلام) طرفة عين أبداً.

و هذه الرواية من أدل النصوص على ثبوت الولاية للفقيه الأعلم بالأحكام و برموز الحكومة و السياسة، بل يستفاد اعتبار الأعلمية في أمر الحكومة و السياسة من

فيه؛ لرجوع ضمير الهاء إلى

هذا الأمر، و لأن العلم بأمر الله تعالى و أحكامه في أمر الخلافة و الحكومة إنما يتوقف على العلم بما يرتبط من أحكام الله و حدوده بأمر الحكومة و الإمارة بين الناس، لا سائر الأحكام العبادية الفردية التي يجب على كل مكلف أن يعمل بها بشخصه و لا مساس لها بأمر الحكومة و الإمارة، كما هو واضح.

و منها: ما دل على ضرورة وجود أمير للناس برّ أو فاجر. و لما نعلم بالضرورة أنّ الشارع الأقدس لا يرضى بأمارة الفاجر الجاهل، فلا مناص من الالتزام بأنه أوجب عليهم اتّخاذ أمير عالم عادل أمين؛ ليحفظ أحكام الشريعة عن الاندساس و الاضمحلال و حقوق الناس عن التعدي و التجاوز.

فمن هذه النصوص قول أمير المؤمنين علي (عليه السلام)

كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنّه لا حكم إلا لله، و لكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. و إنّه لا بدّ للناس من أمير3.

ص: 97

1- نهج البلاغة: 247، الخطبة 173.

برّ أو فاجرٍ، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتأمين به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر(1).

وفي رواية أخرى عنه (عليه السلام) لما سمع تحكيمهم قال

أما الإمرة البرّة فيعمل فيها التقويّ وأما الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي إلى أن تنقطع مدّته وتُدركه منيته(2). ولا ريب أنّ الذي مطلوب الشارع الأقدس هو الإمرة البرّة الصالحة، وإن لا يستفاد ذلك من هذه الرواية.

ومنها: ما دلّ على وجوب القيام على ضدّ الطواغيت والظالمين للعلماء وتأسيس حكومة العدل قبّالهم إذا تمكّنوا من ذلك بنصرة عامّة الناس.

مثل قول علي (عليه السلام)

أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو لا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها(3).

فدلّ على وجوب إجابة دعوة الناس والقيام بالحكومة العادلة عند حضور الناس ويعتهم ونصرتهم.

قوله: غاربها، أي عنقها. والمقصود: أدعهم وأتركهم على حالهم فيذهبوا حيث شاءوا.

ويؤيدّه قوله (عليه السلام)

دولة العادل من الواجبات(4).9.

ص: 98

1- نهج البلاغة: 82 83، الخطبة 40.

2- نفس المصدر.

3- نفس المصدر: 50، الخطبة 3.

4- غرر الحكم ودرر الكلم: 7739/339.

ولفظ «الدولة» بفتح الدال وضمها في أصل اللغة اسم لما يتداول بين الناس من المال والجاه والمنصب والحرب، فيطلق على كل واحد من هذه المعاني بلحاظ تداولها في أيدي الناس. ويتعين المقصود منه بالقرينة. والمراد هنا الجاه والقدرة والإمرة ظاهراً؛ لعدم مناسبة سائر المعاني للاتصاف بالوجوب. كما أريد ذلك بالقرينة المقالية والدلالة السياقية في قوله (عليه السلام)

فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه و أدى الوالي إليها حقه عز الحق بينهم.. فصلح بذلك الزمان وطمع في بقاء الدولة..(1).

هذا ولكن لا يبعد كون المقصود بقاء الدولة وثباتها بالعدل وعدم ثباتها بال جور وإن يمكن حدوثها، كما لعلّه يستفاد من ذيل الحديث المزبور

ودولة الجائر من الممكنات(2)، ويشهد لذلك كون الوجوب في أصل اللغة بمعنى الثبوت.

وعلى أي حال لا إشكال في دلالة كلامه المزبور في الخطبة الشقشقية على وجوب قيام العلماء بالعدل وتأسيس حكومة العدل قبال الجبارة والطواغيت، إذا كانوا متمكنين من ذلك بنصرة الناس.

ومنها: ما دلّ على مدح من تولّى أمور الناس و عدل ونظر في أمورهم، مثل صحيح زيد الشحام، قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) يقول

من تولّى أمور الناس فعَدَل وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس كان حقاً على الله عزّ وجلّ أن يؤمّن روعته يوم القيامة و يدخله الجنة(3). تدلّ هذه الرواية 7.

ص: 99

1- نهج البلاغة: 333، الخطبة 216.

2- غرر الحكم ودرر الكلم: 8011/347.

3- وسائل الشيعة 17:193، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 46، الحديث 7.

على ترغيب الشارع إلى تأسيس حكومة العدل بين الناس و تشمل بإطلاقه تولّي مطلق الأمور.

و ما رواه العائمة في صحيح مسلم بسنده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

لو استعمل عليكم عبدٌ يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له و أطيعوا(1).

ثم إن في المقام إشكال و حاصله:

أن الأئمة (عليهم السلام) لم لم يأخذوا زمام الإمارة و الحكومة و لم يشوقوا أصحابهم بتشكيل الحكومة و لم يأمرهم بتأسيس الحكومة الحقة؟! و الجواب عنه: أولاً: أنهم (عليهم السلام) كانوا في حال التقية؛ حيث كانت الحكومة بيد مخالفيهم و معانديهم من عمال بني أمية و بني العباس الذين كانوا من أولع الناس بدمائهم و دماء شيعتهم و كانوا بصدد مستمسك ليقتلوهم. و أنهم (عليهم السلام) مع ما كانوا عليه من التقية و تكليف شيعتهم بذلك و عدم تعرضهم لمسألة الحكومة، فمع ذلك كانوا (عليهم السلام) تحت مراقبة جواسيس الخلفاء و محبوسين في سجونهم أو ينالون درجة الشهادة بأيديهم.

ثانياً: أنه ورد عنهم (عليهم السلام) روايات دلّت على أنه لو كان لهم ناصرين صديقين يمهدون لهم مجالات القيام بالعدل بنصرهم، لم يسكتوا و كانوا ينهضون ضد الطواغيت بمجرد تمكّنهم من ذلك.

و إن أدل دليل على ذلك قيام أبي عبد الله الحسين ضد طاغوت عصره يزيد بن معاوية لعنه الله و لم يكن له (عليه السلام) من قيامه الدامي غرض إلا إزالة الباطل و الظلم و الفساد و إحياء الحق و العدل و الدين، كما نطق بذلك في خطبه3.

ص: 100

1- صحيح مسلم 3:1468.

الشريفة الموجودة في المقاتل، فراجع.

ومنها: معتبرة سدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وقلت له: و الله ما يسعك القعود. فقال

ولم يا سدير؟ قلت لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك و الله لو كان لأمير المؤمنين (عليه السلام) ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيمم ولا عدي، فقال

يا سدير! و كم عسى أن يكونوا؟ قلت: مائة ألف. قال (عليه السلام)

مائة ألف؟ قلت: نعم و مائتي ألف. قال (عليه السلام)

مائتي ألف؟ قلت: نعم و نصف الدنيا. قال: فسكت عني ثم نظر إلى غلام يرعى جداء، فقال (عليه السلام)

و الله يا سدير! لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود و نزلنا و صلينا، فلما فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها، فإذا هي سبعة عشر (1).

ومنها: ما رواه في البحار عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر محمد بن علي (عليه السلام) أنه قال

إذا اجتمع للإمام عدة أهل بدر ثلاث مائة و ثلاث عشر و جب عليه القيام و التغيير (2).

ومنها: ما رواه في الجواهر عن الصادق (عليه السلام) قال

لو أن لي عدد هذه الشويهات و كانت أربعين لخرجت (3).

قوله

الشويهات جمع الشويهة مصغر الشاة.

ومنها: ما دل على وجوب القتال عند الخوف على بيضة الإسلام. و عليه فإذا خاف الفقيه في حكومة الجائر على بيضة الإسلام يجب عليه تمهيد مقدمات القتال مع الجائر و الإطاحة بحكومته و تأسيس حكومة الإسلام؛ تحصيلاً للغرض الذي 1.

ص: 101

1- الكافي 2: 4/242.

2- بحار الأنوار 97: 18/49.

3- جواهر الكلام 21: 397.

أمر بالقتال لأجله. مثل ما ورد في صحيحة يونس عن الكاظم (عليه السلام)

وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه، ليس للسلطان؛ لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) (1).

وفي صحيحة محمد بن عيسى عن الرضا (عليه السلام)

ولكن يقاتل عن بيضة الإسلام، فإن في ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) (2). فإن تعليقه بقوله (عليه السلام)

فإن في ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، يشمل جميع الأعصار والأوقات إذا حصل هذا الخوف لأي شخص وتمكن من القيام ضد الطاغوت والإطاحة بحكومته، ودل بالملازمة القطعية على لزوم تأسيس الحكومة على أساس ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليهم السلام) عند التمكن، إذا توقف عليه حفظ بيضة الإسلام وصيانة شعائره وبقاء معالمه.

ومنها: تعليل علي (عليه السلام) مشروعية تصديده للأمانة وتوجيه حكومته بإصلاح البلاد وأمن المظلومين من الظلم وإقامة الحدود الإلهية المعطلة. وهذا التعليل يشمل كل فقيه عادل إذا تمكن من ذلك، بلا اختصاص بعصر دون عصر؛ حيث قال (عليه السلام)

اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان من منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك ونظير الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك (3). فيعلم من توجيهه (عليه السلام) أن رفع الظلم وإحقاق حق المظلومين وإقامة الحدود الإلهية ملاك القيام بتأسيس الحكومة العادلة الإسلامية ودليل مشروعيتها، بل وجوبه في نظر الشارع. وعموماً 1.

ص: 102

1- وسائل الشيعة 15: 29، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 6، الحديث 2.

2- وسائل الشيعة 15: 32، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 7، الحديث 2.

3- نهج البلاغة: 189، الخطبة 131.

التعليل ينفي اختصاص ذلك بعصره أو بشخصه (عليه السلام).

ومنها: ما دلّ على مشروعية قيام العالم الأمين الذي يدعو الناس إلى الحق وإلى ما هو مرضي الأئمة وطاعتهم (عليهم السلام)، ولزوم إجابته ونصرتة وإعانتته، مثل صحيح عيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول

عليكم بتقوى الله وحده لا - شريك له وانظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي. فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يُخرجه ويجيء بذلك الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها. والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها ثم كانت الأخرى باقية، فعمل على ما قد استبان لها. ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة.

فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم إن أتاكم آتٍ منّا. فانظروا على أي شيء تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد. فإن زيدا كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، إنّما دعاكم إلى الرضى من آل محمد (عليهم السلام). ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه. إنّما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه. فالخارج منّا اليوم إلى أي شيء يدعوكم؟ إلى الرضى من آل محمد (عليهم السلام)؟ فنحن نُشهدكم أنّا لسنا نرضى به وهو يعصينا اليوم (1).

ومنها: ما دلّ على وجوب الانقياد بقيادة العلماء والفقهاء وإعطاء زمام الحكومة والزعامة إليهم.

مثل ما ورد عن علي (عليه السلام)

فيكم العلماء والفقهاء والنجباء والحكماء وحملة الكتاب والمتهجّدون بالأسحار وعمّار المساجد بتلاوة القرآن، أفلا2.

ص: 103

1- بحار الأنوار 52:67/301.

تسخطون و تهتمون أن ينزعكم للولاية عليكم سفهاؤكم و الأشرار و الأراذل منكم(1).

و منها: نصوص واضحة الدلالة على المطلوب، و إن لا تخلو أسنادها من النقاش، مثل قول أمير المؤمنين (عليه السلام)

العلماء حكام على الناس(2).

وقول الحسين بن علي (عليه السلام)

مجاري الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله الأئمة على حلاله و حرامه(3).

وقول أبي محمد العسكري (عليه السلام)

يقال للفقير يوم القيامة: أيها الكافل لأيتام آل محمد..(4).

وغير ذلك من النصوص الكثيرة المتفرقة في مظان موضوع البحث، فمن أرادها فليراجع إلى الكتب المفصلة المؤلفة في خصوص هذا الموضوع. مع عدم الحاجة إلى النصوص الخاصة لإثبات الولاية المطلقة للفقير بعد تمامية دليل العقل وضرورة الشرع، بل دليل الحسبة لإثبات ذلك بالتقريب المتقدم ذكره، و بعد ذهاب أعظم الفقهاء من القدماء و المتأخرين إلى ذلك.7.

ص: 104

1- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد 6:99.

2- مستدرک الوسائل 17:321، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 33.

3- مستدرک الوسائل 17:315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 16.

4- مستدرک الوسائل 17:319، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 27.

أشكل على بعض النصوص و الوجوه المستدل بها في المقام بأمر نذكر أهمها و الجواب عنه.

منها: أن توقيع إسحاق بن يعقوب ناظرًا إلى الرجوع إلى رواية الحديث لأخذ الروايات منهم في المسائل المستحدثة، و لا أقل من نظره إلى تقليد الفقهاء. و أما الرجوع إليهم في الحكومة و القضاء و إعطاء الولاية إليهم في ذلك فخارج عن نطاق مدلوله.

وفيه: أن الذي أمر بالرجوع فيه إلى رواية الحديث هو جميع الحوادث الواقعة، لا خصوص المسائل الشرعية الحادثة؛ فإن عموم الجمع المحلي بالألف و اللام يقتضي الرجوع إلى جميع الحوادث، و من أهمها الحكومة و القضاء. و الاختصاص بالاستفتاء عن حكم المسائل المستحدثة ينفيه الإطلاق. و أما «رواية حديثنا» عنوان مشير إلى الفقهاء؛ نظرًا إلى تعارف بيان الفتاوى في عصر الأئمة ببيان الروايات و تطبيقها على مورد السؤال بالاستنباط.

و منها: أن قوله (عليه السلام)

مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء إخبار بأن تعيين مصير أمور الملوك و السلطنة بفتاوى العلماء، و لا سيما بلحاظ العلماء المعاصرين لهم. و ربما تتغير سياسة بعض السلاطين بسبب فتوى فقيه في عصره، فلا يزال يدور رحي تدبير الحكومات مدار فتاواهم، فليست الرواية إنشاءً بمعنى لزوم كون تدبير أمور الأمة و تعيين مقدراتهم على أيديهم لتفيد إعطاء الولاية لهم في ذلك.

وفيه: أولاً: أنه لو كان المقصود مجرد الإخبار يلزم الكذب؛ حيث لم يكن أحكام سلاطين الجور و فرامينهم مبتنية على فتاوى عدول الفقهاء و آراء العلماء الأئمة بالله على حرامه و حلاله في واحد من الحكومات، بل كانت نوايس المسلمين و معتقداتهم و مقدراتهم العوبة ميول الطواغيت و السلاطين الجابرة، و تحت سيطرة أهوائهم النفسانية في طول الأعصار و القرون المتمادية.

نعم كانت فرامينهم على أساس فتاوى العلماء الفسقة و أعوان الظلمة منهم. و عليه فلم يكن مجاري أحكام الطواغيت و سلاطين الجور إلا على ميولهم و أغراضهم السياسية.

و لو أنهم أنفذوا فتاوى الفقهاء العدول أحياناً فإنما على هذا الأساس الباطل. فلو كانوا يحسنون مزاحمة فتاواهم لسلطنتهم و اقتدارهم السياسية لم يعتنوا بها. بل كانوا يخالفونها بأيّ نحو ممكن.

و ثانياً: أن إرادة الإنشاء من الجملة الخبرية شائعة في خطابات الشارع بل أنه أكد من صيغة الأمر في إظهار الطلب و أبلغ في حث المكلفين و بعثهم نحو المطلوب.

و منها: الإشكال على الاستدلال بقول الصادق (عليه السلام)

الفقهاء أمناء الرسل في موثقة السكوني. و حاصله: أن الأمانة و الاستيداع منهم لا يقتضي كونهم ولياً من قبلهم في التصرف في أموال الناس و أنفسهم.

وفيه: أن من أهم وظائف الأمين و أبرز صفاته الذي أُطلق عليه عنوان الأمين بلحاظه هو حفظ الأمانة و الحراسة عنها. و لا ريب أن دين الله تعالى و شريعته و إقرارها بين الناس و حفظ نفوس المسلمين و أغراضهم و أموالهم من أهم الأمانات التي أودعها الله تعالى عند الأنبياء و الأوصياء، و كلفهم بتبليغ دينه

و حفظ شريعته و إجراء أحكامه بين الناس، كما فسّرت بذلك الأمانة المذكورة في الكتاب، بدلالة النصوص المتظافرة الواردة في ذيل قوله تعالى إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ..(1).

و من الواضح أنّ حفظ هذه الأمانة، و تحقق هذا الهدف المقدّس في عصر الغيبة لا يتيسّر بغير إعطاء الولاية المطلقة إلى الفقيه في جهة حفظ الدين، كما قلنا سابقاً.

و أمّا إرادة خصوص الأئمة المعصومين (عليهم السّلام) من لفظ الفقهاء و العلماء خلاف ظاهرهما لغةً، و لا سيّما بحسب استعمالهما الغالب في الآيات و النصوص المتواترة، بل فوق حدّ الإحصاء.

و أمّا ما ورد عنهم (عليه السّلام)

نحن العلماء و شيعتنا المتعلّمون(2)، فلا- ينافي ذلك؛ لأنّ أيّ عالم يتعلم علمه ممّن قبله من العلماء؛ فإنّ العالم و المتعلم عنوانان إضافيان. فمثل هذا الحديث لا يوجب انصراف لفظ «العلماء» من ظاهره في مطلق العالم، إلّا إذا قامت قرينة على إرادة خصوص الأئمة، فليس مقتضى الأصل في المقام عكس ذلك كما ادّعاه بعض الفحول.

و أمّا تعبير

العلماء باللّه في بعض النصوص لا- ظهور له في الأئمة، بل المقصود به مطلق العالم الرباني، كما ورد هذا التعبير في بعض النصوص الآخر.

و منها: الإشكال على ما سبق من إثبات كبرى الولاية العامة بالسيرة القطعية و تطبيق صغرها على الفقيه بالضرورة و العلم الوجداني.5.

ص: 107

1- الأحزاب (33):72.

2- راجع وسائل الشيعة 18:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 5.

حاصل الإشكال: إنا لا نسلّم اتصال السيرة على هذه الكبرى بزمان الشارع؛ لعدم دليل قطعي على ذلك. ولا أقلّ من الشك فيه، فلا يثبت جواز التصرف في أموال الناس و نفوسهم و أعراضهم إلا بالدليل القطعي.

وفيه: أن روايات الطائفة الثانية كافية لإثبات تقرير هذه السيرة من جانب الشارع. فإنّ قوله (عليه السلام)

إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا و عاشوا إلا بقيّم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم من أمر الدين و الدنيا صريح في ذلك. و كذا وصية أمير المؤمنين بنظم الأمر؛ نظراً إلى توقف ذلك على الولاية و الرئاسة العامة للوالي و الرئيس.

هذا مضافاً إلى أنّ ردع هذه السيرة من جانب الشارع يستلزم إمّا رضائه بالهرج و المرج بين المسلمين أو رضائه بولاية الطواغيت و سلاطين الجور، و من العجب أنّ هذا المستشكل كيف فرض الشك في ذلك؟! منها: إنا نسلّم ضرورة الرجوع إلى الفقيه فيما لا مناص من القيام به من الأمور الحسبة، مثل القيام بأمر الغيب و الأموات إذا لم ينصبوا قيماً على صغارهم و لم يوصوا إلى وصي في أمورهم، فافتضت المصلحة إلى بيع بعض أموالهم أو تزويج صغار ولدهم؛ فإنّ الشارع بعد ما منع من الرجوع في ذلك إلى الطواغيت و قضاة الجور، و لما لم يجز في حكمته الإهمال في مثل هذه الأمور الضرورية التي في تعطيلها مفسد كثيرة، كان القدر المتيقن هو الرجوع إلى الفقيه العادل العارف بأحكام الدين، إلا أنّ ارتفاع هذه الحاجة لا يتوقف على ثبوت الولاية العامة للفقيه ليكون جميع تصرفاته نافذة، حتى في غير موارد الضرورة، بل إنّما يستكشف بذلك نفوذ تصرفاته نفسه أو وكيله في خصوص موارد الضرورة و مساس الحاجة.

وفيه: أنه آية حاجة وضرورة أشد من إجراء القسط و العدل و منع الظالم من التعدي إلى المظلوم و تنظيم أمور المسلمين في جميع شؤون معاشهم و معادهم و وضع القانون في جميع ذلك و التصدي لإجرائه و مجازات المتعدّي عنه و حفظ حقوق المحرومين و المستضعفين و إقامة الجمعة و الجماعات و الحراسة عن ثغور بلاد المسلمين و نواميسهم و دفع دسائس الكفار و مكائد المنافقين و نحو ذلك من الأمور الأساسية الحياتية، التي يكون في القيام بها حفظ بيضة الإسلام و كيان المسلمين و صيانة ما جاء به النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) عن الاندراَس. و لو كان المقصود هو الاكتفاء بالضرورة بهذا العرض العريض سلّمه و لكنه ليس إلا ما نحن بصدده.

و من العجب أنه كيف يكون لتولّي أموال الأموات و الغيب و القصّر و القيام بمصالحهم ضرورة توجب نفوذ تصرفات الفقيه بل عدول المؤمنين في هذه الأمور، و لكن القيام بما تحفظ به بيضة الإسلام و كيانه و مصالح المسلمين و ما يلزم من تعطيله اختلال النظام و الهرج و المرج و محو آثار الشريعة و دروس ذكر محمد (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، لا يكون في ذلك الحد من الضرورة، لكي يقتضي نفوذ تصرفات الفقيه في مثل هذه الأمور الحياتية للإسلام و المسلمين.

و مع قطع النظر عن أدلّة الولاية المطلقة للفقيه فلا مناص من تنفيذ تصرفاته في مثل هذه الأمور المبتني عليها أساس مصالح الإسلام و المسلمين من قبل الشارع. كما قال الإمام الراحل (قدّس سرّه) في كتاب البيع فإليك نص عبارته

و لا يخفى أنّ حفظ النظام و سدّ ثغور المسلمين و حفظ شبّانهم من الانحراف عن الإسلام و منع التبليغات المضادة للإسلام و نحوها من أوضاع الحسبيات و لا يمكن الوصول

إليها إلا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية. فمع الغض عن أدلة الولاية لا شك في أنّ الفقهاء العدول هم القدر المتيقن. فلا بدّ من دخالة نظرهم ولزوم كون الحكومة بأذنهم(1).

وقد اتضح مما ذكرنا عدم جواز مزاحمة فقيهه لفقيه آخر إذا تصدّى للحكومة؛ نظراً إلى ابتناء ولاية الفقيه على أساس حفظ مصالح الإسلام و المسلمين. و مع حصول هذا الغرض بتصديّ الفقيه الأوّل للحكومة ينتفي ملاك فعلية الولاية للفقيه الآخر.

نعم لو عجز الأوّل عن التصديّ لضعف تدبيره أو عدم نفوذ رأيه بين الناس تصير الولاية فعلية لمن يقوى من الفقهاء العدول الجامع للشرائط على إدارة الحكومة و تحصيل الغرض المذكور.2.

ص: 110

1- البيع، الإمام الخميني (قدّس سرّه) 2:665.

الأول: في دور انتخاب الشعب

أمّا انتخاب الأُمّة ورأيهم فلا شك في عدم دخله في أصل مشروعية الولاية للفقهاء الجامع، بل إنّما تنوط مشروعيتها بمدلول الأدلة المعتمدة السابقة بيانها بالوجه والتقاريب المختلفة.

بل إنّما يكون لرأي الأُمّة و انتخابهم دور أساسي لفعالية ولاية الفقيه وإتمام الحجّة عليه لتصدي قيادة الأُمّة وزعامتهم العامّة والحكومة على أساس الشريعة. كما وجّه بذلك أمير المؤمنين علي (عليه السّلام) توجّه هذا التكليف إليه بقوله (عليه السّلام)

لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر.. لألقيت حبلها على غاربها..(1).

وذلك لوضوح أنّ القدرة على الحكومة وإعمال الولاية لا تتيسر بدون رأي الأُمّة و انتخابهم و مساعدتهم.

فالحاصل: أنّ مجرد قابلية الفقيه لتصدي الحكومة و توفير شرائط الفقاهة و الولاية لا يكفي لتوجه التكليف بذلك إليه ما دام لم تحصل موافقة الأُمّة و تأييدهم له؛ فإنّ من البناء المتسالم عليه بين العقلاء من جميع الملل ابتناء القيادة و الرئاسة على آراء عامة الناس، بل هو أمر وجداني واضح.

و عليه تتفرّع فعالية ولاية الفقيه و توجه التكليف إليه في تصدي الحكومة على رأي عامة الناس و انتخابهم من دون دخل لذلك في أصل ثبوت الولاية للفقهاء؛ فإنّه ثابت له بضرورة المذهب، بل الدين، و بالنصوص المتظاهرة. بل لو كان لرأي

الناس و انتخبهم تمام الدخل في ذلك لم يكن معنى لنيابة الفقهاء العدول الجامعين للشرائط عن الإمام الحجة (عج)؛ فإنّ الزعامة و الرئاسة العامة و الولاية المطلقة على جميع شئون الأمة ثابتة لهم بما أنّهم حجج ولي الله الأعظم (أرواحنا له الفداء) و نائبين منابه (عليه السلام)، و بما أنّهم من سلسلة الإمامة و منصوبين من جانب الإمام المعصوم (عليه السلام) لا بما أنّهم وكلاء الناس و منصوبين من قبلهم.

الثاني: في شرطية الأعلمية

و أمّا الأعلمية فلو كانت في المسائل الشرعية الفردية التي لا مساس لها بأمر الحكومة، فلا ريب أنّها وحدها لا يكفي في القيادة و الزعامة و الرئاسة؛ لوضوح عدم الملازمة بينها و بين حسن التدبير، فربّ من هو أفقه من غيره، و لكن لا تدبير له بحيث يعجز عن إدارة بيته، فضلاً عن قيادة مجتمع المؤمنين. كما يشير إليه قوله (عليه السلام)

أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه و أعلمهم بأمر الله فيه⁽¹⁾.

فالمقصود من الأعلمية في النصوص الظاهرة في اعتبارها كما ورد في صحيح العيص و النصوص الواردة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) هو الأعلمية في تدبير الحكومة و الإمارة و الأعرافية برموز الرئاسة على أساس أحكام الدين و قوانين الشريعة. و عليه فيعتبر الأعلمية من كلتا الجهتين. و على فرض التساوي في الفقاهاة أو مفضولية من هو أقوى تدبيراً و أحسن إدارة، لا ريب في تقديم من هو أقوى في التدبير و الرئاسة و السياسة بعد فرض اجتهاده المطلق لأنّه أحفظ لبيضة الإسلام و مصالح المؤمنين.

ص: 112

1- نهج البلاغة: 247، الخطبة 173.

تعريف الجهاد

لفظ الجهاد على وزن فعال، مصدر ثانٍ للمجاهدة، كما صرّح به في مجمع البحرين ويظهر من الصحاح والنهاية والمصباح وسائر جوامع اللغة. وهو في الأصل إمّا من الجهد (بالفتح) وهو التعب والمشقة، أو من الجهد (بالضّم) وهو الوسع والطاقة، كما عن ابن فارس في المقاييس، وعن الفراء على ما نقل عنه في الصحاح وعن الزمخشري في أساس البلاغة، وكذا في نهاية ابن الأثير. وقد اختاره في الرياض.

أو منهما كليهما وهما بمعنى الطاقة والوسع كما قال في المفردات ونقله ابن الأثير في النهاية عن بعض، وأيضاً يظهر من ابن فارس رجوع بذل الطاقة وغاية الوسع بالمآل إلى المشقة. واختاره المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة.

واحتمل في المسالك والجواهر كونه إمّا من الجهد (بالفتح) بمعنى التعب والمشقة، أو منه (بالفتح والضّم معاً) بمعنى الطاقة والوسع. وهو الذي صرّح به في الصحاح. وعلى أيّ حال فالمهم هو معناه الشرعي حسب اصطلاح الفقهاء، ولا الكتاب والسنة؛ حيث جاء هذا اللفظ فيهما بمعناه الأعم.

وعرّفه الأثر بأنه بذل الوسع بالنفس والمال في محاربة المشركين أو الباغين على الوجه المخصوص، كما عن المسالك والرياض والجواهر وغيرهم.

وعرّفه الشهيد الأوّل بأنه بذل النفس والمال في إعلاء كلمة الإسلام وإقامة

شعائر الإيمان. وقد صرّح بهذا التعريف في مجمع البحرين وقال في المسالك: إنّه أراد بالأوّل إدخال جهاد المشركين وبالثاني جهاد الباغين. أقول: مقصوده من الأوّل بذل النفس و المال في إعلاء كلمة الإسلام و من الثاني بذلها في إقامة شعائر الإيمان. ثمّ أشكل عليه بأنّه غير مانع؛ لأنّ إعزاز الدين أعم من كونه بالجهاد المخصوص.

أقول: و لعل مقصوده أنّ بذل النفس و المال في إعلاء كلمة الإسلام و إقامة شعائر الإيمان قد يكون على سبيل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لا-المقاتلة المعهودة الخاصّة المعروفة بالجهاد. و عليه فالتعريف الثاني غير مانع مما هو خارج عن المعرف، بل أعم منه، كما يظهر هذا التوجيه للإيراد المزبور من صاحب الرياض.

و قد اتضح لك بما بيّناه أنّ تعريف الأكثر هو الأصح؛ لأنّه أسلم من الإشكال.

الجهاد الابتدائي و الدفاعي

قد قسّم الفقهاء الجهاد إلى ابتدائي و دفاعي، كما صرّح به أبو الصلاح في الكافي و ابن إدريس في السرائر و الحلبي في الإشارة و المحقق في الشرائع و العلامة في كتبه. و يستفاد ذلك من كلمات أكثر الفقهاء، بل كلّهم؛ إمّا تصريحاً أو تلويحاً، و سيأتي في خلال هذا البحث نقل كلمات بعضهم.

و مقصودهم من الجهاد المبتدأ أو الابتدائي، هو محاربة المشركين و الكفار لغرض دعائهم و جلبهم إلى الإسلام.

و هاهنا إشكال اعتقادي قد يناقش به بعض. و حاصله: أنّ الدعاء إلى الإسلام لا بدّ أن تكون بالبيان و الدعوة الاستدلالية و التبليغ، لا بالقتال، كما أُشير إلى ذلك في

قوله تعالى لا إكراه في الدين..(1) الإنسان (76):3.(2) وقوله إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا(2)، وإلا لعرف الإسلام بدين القهر و القتال، لا دين المنطق و البرهان.

و الجواب: أن أساس الجهاد الابتدائي يرجع إلى رفع مزاحمة الجبابة و الطواغيت عن شعوبهم و أقوامهم، و قلع سلطتهم و قهرهم عن رءوس المستضعفين المبتلين بظلمهم، حتى يرفع بذلك ستار الضلالة و حجاب جهلهم بمعالم الدين الحق، و يقصى موانع رشدهم و كمالهم. و من هنا يكون الجهاد الابتدائي بعد دعوة الطواغيت إلى دين الله بالموعظة و الاستدلال، و بعد إحراز عدم اعتنائهم بذلك و عدم رفع أيديهم الظالمة الجائرة عن رءوس المستضعفين من شعوبهم و مللهم المبتلين بجورهم و ظلمهم.

فليس الجهاد الابتدائي على الشعوب و الملل، بل على الحكومات الجائرة و الطواغيت الذين يصدون عن سبيل الله و أئمة الكفر الذين ليس لهم أي تعهد إنساني، كما قال تعالى فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ (3)، و لغرض قلع مادة الفتنة و أصل الفساد عن المجتمع البشري، كما قال تعالى وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ (4). و من هنا لا يقتل أي كافر و مشرك لأجل عدم انتحاله إلى الإسلام بعد الدعوة، كما هو من مسلمات الشريعة الإسلامية. هذه إشارة إلى إشكال قد يورد في المقام و الجواب عنه في الجهاد الابتدائي. و تفصيل ذلك خارج عن غرض البحث الفقهي و موكول إلى محله من المباحث الاعتقادية.9.

ص: 115

1- البقرة

2-:256.

3- التوبة (9):12.

4- البقرة (2):193، الأنفال (8):39.

وأما الجهاد الدفاعي فهو محاربة المشركين والكفار والبغاة وكلّ عدوّ يخشى منه على بيضة الإسلام و يخاف من استيلائه على دار الإسلام؛ لأجل حفظ معالم الدين و بيضة الإسلام، و لغرض صيانة الشريعة و آثارها عن الدروس، و لحراسة نواميس المسلمين و استقرار الأمانة بينهم. و من هذا القبيل دفاع كلّ شخص عن نفسه و أهله و ماله إذا وقع في معرض هجوم أيّ شخص، كافرًا كان المهاجم أو مسلمًا فاسقًا.

و من هذا القبيل ما إذا كان مسلمٌ في بلاد الشرك فوقع حرب بين أهل ذلك الديار و بين عدوّهم فعليه أن يدافع عن نفسه حينئذٍ بالقتال، كما أُشير إلى ذلك في معتبرة طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان فغزا القوم الذين دخل عليهم قوم آخرون قال

على المسلم أن يمنع نفسه و يقاتل على حكم الله و حكم رسوله، و أمّا أن يقاتل الكفار على حكم الجور و سنتهم فلا يحلّ له ذلك (1).

و المقصود ظاهرًا أنّه يجب على المسلم أن يدافع عن نفسه أو يقاتل بأمر الله و رسوله لإعزاز الدين، فالمسلم الواقع بين المشركين و بين حروبهم لا بدّ أن يكون قتاله لأجل ذلك، لا لأجل نصرة طائفة من الكفار و المشركين الذين هو في ديارهم. هذا، و لكن يحتمل كون المراد من قوله: «يمنع نفسه» أن يحبس نفسه للقتال في سبيل الله و رسوله، نعم بناءً على ثبوت لفظ «عن»، كما في الجواهر: «عن نفسه» يتعيّن المعنى الأول.

و هل يطلق على الدفاع عنوان الجهاد؟ قال في الشرائع: «و قد تجب 3.

ص: 116

1- وسائل الشيعة 31:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 6، الحديث 3.

المحاربة على وجه الدفع.. ولا يكون جهاداً». وقيدته في الجواهر(1) بالمعنى الأخص، أي إنما لا يطلق على الدفاع عنوان الجهاد الابتدائي الدعائي، وإلا فيطلق عليه عنوان الجهاد بالمعنى الأعم الشامل للدفاع.

ومقتضى التحقيق: ما قال به صاحب الجواهر. والشاهد على ذلك تقسيم الفقهاء الجهاد إلى القسمين المزبورين، كما أشرنا إليه وسيأتي نقل كلمات بعضهم.

وأما ما يظهر منه (قدس سرّه) من تقسيم الجهاد إلى ثلاثة أقسام(2)، فلا يصح؛ نظراً إلى اندراج الثالث منها في الثاني، وهما من قبيل الدفاع، كما هو ظاهر كلمات الأصحاب وهو واضح.

واتضح بذلك ما يرد على ما قال في الدروس: «ظاهر الأصحاب عدم تسمية ذلك كله جهاداً، بل دفاعاً»(3).

وأنّ وجوب الدفاع في جميع موارد الضروريات؛ لوضوح أنّ به حفظ بيضة الإسلام وآثار الشريعة وصيانة نوااميس المسلمين وإتقاذ النفس عن الهلاك، مع دلالة النصوص المتواترة على ذلك. وهذه النصوص جمعها صاحب الوسائل في أبواب جهاد العدوّ والنهي عن المنكر والحدود، فراجع إلى مظانّها.

هل للفقهاء الولاية على الجهاد الابتدائي؟

لا كلام في عدم اشتراط إذن أحد، لا الإمام (عليه السّلام) ولا غيره في وجوب الجهاد الدفاعي، كما سبقت الإشارة إليه.

ص: 117

1- جواهر الكلام 15:21.

2- نفس المصدر: 18.

3- الدروس الشرعية 2:30.

وإنّما الكلام في اشتراط حضور الإمام و إذنه أو إذن نائبه المنصوب من قبله (عليه السّلام) بالخصوص في أصل مشروعية الجهاد الابتدائي.

ظاهر كلمات الأصحاب اشتراط ذلك و عدم مشروعية الجهاد الابتدائي بغير إذن الإمام المعصوم أو نائبه المنصوب لخصوص ذلك، كما صرّح بذلك في الشرائع، بل ادعي في الجواهر الإجماع على ذلك بقسميه، بقوله: «و على كل حال فلا خلاف بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه في أنّه إنّما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الإمام (عليه السّلام) و بسط يده أو من نصبه للجهاد، و لو بتعميم ولايته له و لغيره في قطر من الأقطار، بل أصل مشروعيته مشروط بذلك فضلاً عن وجوبه»(1). و قال في الرياض: «بلا خلاف أعلمه»(2).

و إليك نبذة من كلمات الأصحاب في ذلك.

قال أبو الصلاح الحلبي، بعد بيان القسمين المزبورين للجهاد: «و خالف الثاني الأوّل؛ لأنّ الأوّل جهاد مبتدأ، وقف فرض النصره فيه على داعي الحق؛ لوجوب معونته، دون داعي الضلال؛ لوجوب خذلانه. و حال الجهاد الثاني بخلاف ذلك؛ لتعلّقه بنصرة الإسلام و دفع العدو عن دار الإيمان؛ لأنّه إن لم يدفع العدو، درس الحق و غلب على دار الإيمان»(3).

و قال في السرائر: «و من يجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط. و هو أن يكون الإمام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلاّ بأمره و لا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً، أو يكون من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين في الجهاد حاضراً، ثمّ 7.

ص: 118

1- جواهر الكلام 11:21.

2- رياض المسائل 447:7.

3- الكافي في الفقه: 247.

يدعوهم إلى الجهاد فيجب عليهم حينئذٍ القيام به. و متى لم يكن الإمام ظاهراً و لا من نصبه حاضراً لم تجز مجاهدة العدو. و الجهاد مع أئمة الجور من غير إمام خطأ يستحق فاعله به الإثم، و إن أصاب لم يؤجر و إن أُصيب كان مأثوماً، اللهم إلا أن يُدْهم المسلمين و العياذ بالله أمرٌ من قبل العدو يخاف منه على بيضة الإسلام و يخشى بواره..»(1).

و نظيره عن أبي المجد الحلبي في الإشارة؛ حيث اشترط في الجهاد الابتدائي حضور الإمام المعصوم (عليه السلام) أو نائبه المنصوب من جانبه، بقوله: «مع أمر الإمام الأصل به أو من نصبه و جرى مجراه أو ما حكمه حكم ذلك من حصول الخوف الطاري على كلمة الإسلام..»(2).

و نظيره ما عن الشهيد في الدروس(3). إلى غير ذلك من كلمات الأصحاب المصرحة في ذلك، و لا حاجة إلى ذكرها بعد دعوى الإجماع بقسميه عليه في كلام فقيه نحري مثل صاحب الجواهر.

و لا يخفى أنّ مقصودهم من النائب في المقام هو المنصوب من جانب الإمام لخصوص الجهاد. كما صرح به في الشرائع، و كذلك في كشف الغطاء(4)، و يفهم ذلك أيضاً من كلام غيرهما.

و لكن الإنصاف أنّ تحصيل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم بالتعبّد مشكل جداً، بعد دلالة النصوص الواردة في المقام على ذلك، و إن كان إحراز استناد2.

ص: 119

1- السرائر 2:3.

2- إشارة السبق: 142.

3- الدروس الشرعية 2:30.

4- كشف الغطاء 2:410/السطر 2.

الأصحاب إليها لذلك مشكل؛ لخلوّ كلماتهم حسب فحصى عن الاستدلال بالنصوص لذلك، ولا سيّما القدماء منهم. ولكن من المحتمل قوياً أنّ دلالتها منشأ ذهابهم إلى اشتراط ذلك، وقوة احتمال ذلك كافية في إسقاط الإجماع عن الاعتبار.

وعلى أيّ حال فاستدل لذلك بنصوص.

ومنها: ما رواه الكليني بسنده الصحيح عن بشير الدّهان: عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك، فقال أبو عبد الله (عليه السّلام)

هو كذلك، هو كذلك(1).

هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على عدم مشروعية الجهاد بغير إذن الإمام المعصوم، وهي بإطلاقها وإن تشمل القتال الدفاعي، إلا أنّه خارج بالقرينة القطعية. وأما سنداً فلا إشكال في رجال سندها إلا بشير الدّهان الكوفي. وهو من أصحاب الصادق و الكاظم (عليهما السّلام)، كما ذكره البرقي و الكشي و الشيخ في رجاله. ولم يرد في حقه أيّ ذمّ و لا مدح، وهو مشمول لتوثيق ابن قولويه؛ نظراً إلى وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و لكن يشكل الحكم بوثاقته؛ لما بنينا على عدم إثبات وثاقه آحاد رجال أسناد هذا الكتاب بإطلاق كلام ابن قولويه في المقدمة. و قد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا مقياس الرواة.

ومنها: صحيح عبد الله بن المغيرة قال: قال محمّد بن عبد الله للرّضا (عليه السّلام) و أنا أسمع -: حدّثني أبي عن أهل بيته، عن أبائه أنّه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له «قزوين»، و عدواً يقال له «الديلم»، فهل من جهاد أو هل من رباط؟1.

ص: 120

1- وسائل الشيعة 15:45، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 1.

فقال (عليه السّلام): عليكم بهذا البيت فحجّوه، فأعاد عليه الحديث، فقال (عليه السّلام)

عليكم بهذا البيت فحجّوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بدرًا، فإن مات ينتظر أمرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه هكذا في فسطاطه، وجمع بين السبّابيتين، ولا أقول: هكذا، وجمع بين السبّابة والوسطى، فإنّ هذه أطول من هذه، فقال أبو الحسن (عليه السّلام)

صدق(1). وأما اشتماله على الرباط لا يضرّ بالمطلوب بلحاظ وجوب الرباط مطلقاً؛ لما ثبت في محله من عدم البأس في تبعض فقرات الحديث في الحجية.

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على المطلوب، كما لا إشكال في سندها؛ حيث ذكر الكليني لها طريقين، ولا إشكال في رجال طريقه الثاني.

ومنها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: لقي عباد البصري علي بن الحسين (عليه السّلام) في طريق مكة، فقال له: يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحج ولينه، إنّ الله عزّ وجلّ يقول إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله الآية، فقال علي بن الحسين (عليه السّلام)

أتمّ الآية، فقال التائبون العابدون الآية، فقال علي بن الحسين (عليه السّلام)

إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج(2).

ورواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلًا. ورواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن 3.

ص: 121

1- وسائل الشيعة 15: 47، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 5.

2- وسائل الشيعة 15: 46، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 3.

أيّه، عن رجاله، عن علي بن الحسين (عليه السّلام) مثله.

هذه الرواية لا إشكال في اعتبار سندها، ولكن لا ربط لها بالمطلوب؛ لأنّ الإمام (عليه السّلام) ناظر في كلامه إلى اشتراط وجود ناصرين موصوفين بالأوصاف المذكورة، وليس بصدد بيان اعتبار إذن الإمام في مشروعية الجهاد. ولا يصح الاستدلال بها في المقام كما يظهر من بعض.

ومنها: حسنة عبد الملك بن عمرو، قال: قال لي أبو عبد الله

يا عبد الملك ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟ قال: قلت: وأين؟ قال

جدة وعبّادان والمصيصة وقزوين، فقلت: انتظراً لأمركم والافتداء بكم، فقال (عليه السّلام)

إي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه، قال: قلت له: فإنّ الزيدية يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف، إلّا أنّه لا يرى الجهاد، فقال (عليه السّلام)

أنا لا أراه؟! بلى والله إنّّي لأراه، ولكّني أكره أن أدع علمي إلى جهلهم(1).

وفيه: أنّ غاية مدلولها عدم إذن الإمام (عليه السّلام) في قضية شخصية لذلك القتال المعهود الذي وقع مورد سؤال للراوي وعدم مشروعية فعل الذين أقدموا عليه في زمانه. وأمّا اشتراط إذنه (عليه السّلام) في الجهاد مطلقاً على سبيل القضية الحقيقية، فلا يستفاد من هذه الحسنة.

ومثله في الدلالة ما ورد عن أبي جعفر الثاني في حديث

ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً، إلّا الحج والعمرة والجوار(2). والجوار: على وزن فعال مصدر المجاورة أي الاعتكاف في المساجد، كما قال في الصحاح.4.

ص: 122

1- وسائل الشيعة 46:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 2.

2- وسائل الشيعة 47:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 4.

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرائع الدين قال

و الجهاد واجب مع إمام عادل، و من قتل دون ماله فهو شهيد(1).

و فيه مضافاً إلى ضعف سنده؛ لوقوع تميم بن بهلول في سنده، لا يدلّ على المطلوب، إلا بناءً على ثبوت المفهوم لقيّد

مع إمام عادل و لكنّه غير ثابت؛ لاحتمال عدم المفهوم؛ نظراً إلى عدم دلالة لفظ «مع» و لا وصف «إمام» على المفهوم، و لا سيّما بعد توصيفه بعادل؛ حيث يقوّى إرادة معناه العام؛ لأنّ الإمام المعصوم لا يتعين بوصف العادل؛ لأنّه وصف أعم منه.

و مثله سنداً و دلالة ما رواه في تحف العقول(2).

و منها: نصوص دلّت على النهي عن الخروج بالسيف قبل قيام القائم عَجّ، و أنّه يصبح عقيماً، و أنّ الدماء المراقبة في سبيل ذلك تذهب هدرًا.

و من هذا القبيل ما أمر فيه بإلزام البيت قبل قيامه (عليه السلام). مثل: مرفوعة ربيعي عن علي بن الحسين، قال (عليه السلام)

و الله لا يخرج أحد منّا قبل خروج القائم (عليه السلام)، إلا كان مثله كمثل فرخ طار من و كره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به(3).

و صحيح سدير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام)

يا سدير أزم بيتك، و كن حلساً من أحلاسه، و اسكن ما سكن الليل و النهار، فإذا بلغك أنّ السفيناني قد خرج2.

ص: 123

1- وسائل الشيعة 49:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 9.

2- تحف العقول: 419، وسائل الشيعة 49:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 10.

3- وسائل الشيعة 51:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 13، الحديث 2.

فارحل إلينا، ولو على رجلك(1).

و معتبرة الحسين بن المختار عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

كلُّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت، يعبد من دون الله عزَّ وجلَّ(2).

و معتبرة جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال

الزم الأرض ولا- تحرك يداً ولا رجلاً، حتى ترى علامات أذكرها لك، و ما أراك تدركها: اختلاف بني فلان، و مناد ينادي من السماء، و يجيئكم الصوت من ناحية دمشق(3).

فهذه النصوص دلَّت بإطلاقها على عدم جواز قتال الطواغيت و محاربة سلاطين الجور في عصر الغيبة. و إطلاقها يشمل الجهاد، و لو بإذن الفقيه العادل.

و لكن وردت عدة نصوص أخرى في قبال النصوص المزبورة دلَّت بظاها على جواز الجهاد و مشروعية القتال إذا روعي فيه أحكام الجهاد و أحرز العمل بالحدود الشرعية التي وضعها الشارع في المسائل المرتبطة أو كان قائد الجند و أمير الجيش عالماً بحدود الله ورعاً في دينه، و كان غرضه من القتال الدعاء إلى إجراء أحكام الله المبيّنة في روايات أهل البيت (عليهم السلام).

فمن هذه النصوص: خبر محمد بن عبد الله السمندي، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني أكون بالباب يعني باب الأبواب فينادون السلاح فأخرج معهم، قال: فقال (عليه السلام) لي

أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيته الأمان و جعلت له من العقد ما جعله رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) للمشركين، أكان يفون لك به؟ قال: قلت: لا و الله جعلت فداك ما كانوا يفون لي به، قال (عليه السلام)

فلا تخرج، قال:6.

ص: 124

- 1- وسائل الشيعة 15:51، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 13، الحديث 3.
- 2- وسائل الشيعة 15:52، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 13، الحديث 6.
- 3- وسائل الشيعة 15:56، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 13، الحديث 16.

أما إن هناك السيف (1). أي أن الحاكم في تلك المعركة هو قهر السيف، لا حكم الله و حدوده الشرعية.

هذه الرواية دلت على جواز الجهاد و مشروعيته إذا أحرز فيه رعاية أحكامه؛ حيث يفهم ذلك من تعليقه (عليه السلام) جواز الخروج على إحرار رعاية حكم الأمان من جانب قائد الجيش، فيفهم منه أن قائد الجيش لو كان عالماً بأحكام الجهاد و عادلاً ورعاً عاملاً بها يجوز معه الخروج إلى الجهاد.

ولكنها ضعيفة سنداً بمحمد بن عبد الله السمندري و عبد الله بن المصدق. هذا مضافاً إلى احتمال كون التعليق في كلامه (عليه السلام) لأجل إقناع السائل و الاحتجاج عليه، كما يشهد له بيان ذلك بصورة السؤال و الجواب مخاطباً لشخص السائل على سبيل القضية الشخصية، فلم يبين التعليق على سبيل القضية الكلية الحقيقية، حتى تستفاد منه الكلية.

ومنها: رواية الحسن بن راشد عن أبي بصير، عن أبي عبد الله، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام)

لا- يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم، و لا ينفذ في الفيء أمر الله عزّ و جلّ، فإنه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدونا في حبس حقنا و الإشاطة بدمائنا، و ميته مية جاهلية (2).

ورواه في الخصال (3) بعين هذا السند عن علي (عليه السلام) في حديث الأربعمئة. قوله: الإشاطة بدمائنا، يعني تعريضنا للقتل. 5.

ص: 125

1- وسائل الشيعة 15: 48، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 7.

2- وسائل الشيعة 15: 49، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 12، الحديث 8.

3- الخصال: 10/625.

هذه الرواية تتوقف دلالتها على المطلوب على ظهورها في المفهوم بدلالة الوصف و هو مشكّل، وأشكّل منه الأخذ بإطلاق مفهومها الشامل لغير الإمام، لا- أصل المفهوم في الجملة. هذا مضافاً إلى ما في الحسن بن راشد؛ لأنّه كوفي مولى بني العباس و من أصحاب الصادق ظاهراً، أو هو الحسن بن راشد الطفاوي و من أصحاب الرضا (عليه السّلام)، و كلاهما ضعيف؛ لأنّ الأوّل ضعّفه ابن الغضائري و الثاني ضعّفه النجاشي.

و على أيّ حال فليس الرجل الحسن بن راشد الثقة؛ فإنّه بغدادي من آل مهلب، و من أصحاب الإمام الهادي (عليه السّلام)، و متأخّر عن الواقع في سند هذه الرواية بطبقتين؛ لأنّه في طبقة أبي بصير و محمد بن مسلم. و قد بحثنا عن ذلك في أوّل كتاب الخمس، من دليل تحرير الوسيلة، فراجع.

و منها: صحيح عيص بن القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام) يقول

عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له و انظروا لأنفسكم، فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها و يجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، و الله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها ثمّ كانت الأخرى باقية تعمل على ما قد استبان لها، و لكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد و الله ذهبت التوبة فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آت منّا فانظروا على أي شيء تخرجون، و لا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيدا كان عالماً و كان صدوقاً و لم يدعكم إلى نفسه، و إنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، و لو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه، فالخارج منّا اليوم إلى أي شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد (صلّى الله عليه و آله و سلّم)

فنحن نشهدكم إننا لسنا نرضى به، و هو يعصينا اليوم(1).

هذه الصحيحة لا إشكال في سندها، كما أنّ مقتضى التحقيق تمامية دلالتها على المطلوب لأنّ قوله (عليه السلام)

كان عالماً صدوقاً.. مجتمع لينقضه. تعليل ظاهر في كون المعدّل به هو ملاك مشروعية الجهاد والقيام، ولا غيره من الأوصاف و الخصوصيات. ولما كان الفقيه الجامع العادل واجداً لهذه الأوصاف والخصوصيات المعدّل بها فيشرع القتال معه.

هذا، و لكنّها محمولة على غير الجهاد الابتدائي، بل من قبيل الدفاع عن حريم الإمامة الواقع في معرض الخطر في ذلك الزمان بزعم زيد فكان قتاله من قبيل الدفاع، مع أنّ في بعض الروايات أنّه استشار الإمام في ذلك، و هو (عليه السلام) لم يمنعه، كما رواه في العيون هذا مضافاً إلى كون خروج زيد على طاغوت بني الأمية، و لم يكن قتاله لدعاء الكفار و المشركين إلى الإسلام؛ حتى يكون من قبيل الجهاد الابتدائي.

و مقتضى التحقيق في المقام عدم تمامية دلالة شيء من هذه النصوص على مشروعية الجهاد الابتدائي للفقيه في عصر الغيبة.

وعليه فلا ولاية له على ذلك؛ لخروجه عن عموم أدلة ولايته وإطلاقها بالنصوص الخاصة السابقة آنفاً، و لا إشكال في تمامية بعضها سنداً و دلالة على عدم مشروعية الجهاد الابتدائي لغير الإمام المعصوم فالتحقيق عدم ثبوت الولاية للفقيه على البدأ بالجهاد كما قال السيد الماتن (قدّس سرّه)، و لا سيّما بملاحظة اتفاق الأصحاب على ذلك.1.

ص: 127

1- وسائل الشيعة 50:15، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 13، الحديث 1.

[وجوب قيام الفقهاء مع بسط يدهم كفاية بالعدل و القسط و إقامة الحدود المعطّلة و إحياء سنّة النبي و تصدي الأمور الحسبة]

مسألة 3: يجب كفاية على النّوّاب العامّة القيام بالأُمور المتقدّمة؛ مع بسط يدهم و عدم الخوف من حكام الجور (1)، و بقدر الميسور مع الإمكان.

(1) و ذلك لما دلّ من النصوص المتقدمة على وجوب القيام بالعدل و القسط و إقامة الحدود المعطّلة و إحياء سنّة النبي و تصدي الأمور الحسبة، بل وجوب ذلك للمتمكن منه معلوم بضرورة العقل و الشرع، مع قطع النظر عن النصوص الخاصة المتقدمة.

ولكنه مع عدم الخوف على نفسه أو نفس سائر المؤمنين من الطواغيت، بل عدم الخوف على عرضه و عدم لزوم الحرج من ذلك؛ و ذلك لعمومات النهي عن إلقاء النفس إلى التهلكة و عن إذلال النفس و هتك العرض و إطلاقات نفي الضرر و الحرج.

فيعلم من ذلك عدم رضی الشارع بشيء من هذه المحاذير في العمل بالوظيفة و إجراء الأحكام الشرعية، إلّا ما أخذ في موضوعه إيثار المال و النفس، كالجهاد و الدفاع، بل و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في مهمّات الشريعة، و لا سيّما إزالة البدع و التحريفات.

و لا يخفى أنّه لا بدّ من مراعات الأهمية في ذلك، فإذا رأى الفقيه بيضة الإسلام في خطر المحو و آثار الشريعة و شعائر الإيمان في خطر الدروس، و وثق بنفسه من القيام و أحسّ التمكنّ من الإطاحة بالطاغوت لاطمئنانه بمساعدة الناس، و جب عليه القيام بذلك، و تأسيس حكومة الإسلام، و لو انجرّ إلى بذل النفوس.

[وجوب مساعدة الفقهاء كفاية في إجراء السياسات و غيرها من الحسيّات و عدم جواز التولّي للحدود و القضاء و غيرها من قبل الجائر]

مسألة 4: يجب على الناس كفاية مساعدة الفقهاء في إجراء السياسات و غيرها من الحسيّات التي من مختصّاتهم في عصر الغيبة مع الإمكان (1)، و مع عدمه فبمقدار الميسور الممكن.

مسألة 5: لا- يجوز التولّي للحدود و القضاء و غيرها من قبل الجائر (2)، فضلاً عن إجراء السياسات غير الشرعيّة، فلو تولّى من قبله مع الاختيار فأوقع ما يوجب الضمان ضمن، و كان فعله معصية كبيرة.

(1) و الوجه فيه أنّ وجوب مساعدة الفقهاء هو مقتضى ثبوت الولاية الشرعية للفقهاء؛ فإنّ إعطاء الولاية إليه و نصبه حاكماً و والياً على الناس يقتضي وجوب طاعته و لزوم مساعدته فيما يصدر منه في مقام الحكومة و الولاية، و إلاّ لا معنى لإعطاء الولاية إليه و جعله لهذا المنصب الشريف. فكيف كان ثبوت هذا المنصب للإمام المعصوم يقتضي ذلك فكذلك فيمن هو بمنزلته.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلة وجوب تكفل الفقيه و تصديه لإجراء أحكام الله و إقامة حدوده بنفسها تقتضي مساعدة سائر المكلفين له في ذلك.

(2) و الوجه فيه ما دلّ من نصوص الكتاب و السنة على تحريم التحاكم إلى الطواغيت و الركون إليهم.

وقد سبق ذكر هذه النصوص في أوائل البحث. و مقتضى مدلول هذه النصوص كون جميع تصرفاته في الأموال و النفوس حينئذٍ معصية و عدوانية، فيضمن كل ما أتلفه و ما جعل عليه اليد، من الأموال.

هذا مضافاً إلى ما دلّ على كون ما أُصيب من الظلمة و الطواغيت و أعوانهم سحتاً. مثل قول الصادق (عليه السلام) في صحيحة عمار

و السحت أنواع كثيرة، منها:

[حكم من أكرهه الجائر على تولي أمر من الأمور]

مسألة 6: لو أكرهه الجائر على تولي أمر من الأمور جاز إلا القتل و كان الجائر ضامناً (1)، وفي إلحاق الجرح بالقتل تأمل. نعم يلحق به بعض المهمات، وقد أشرنا إليه سابقاً.

ما أُصيب من أعمال الولاية الظلمة (1).

وقوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة

من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت (2).

و أما وجه كونه معصية كبيرة؛ لأنه مما أوعده الله عليه النار في صريح الكتاب، كقوله تعالى وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ (3).

(1) و الوجه فيه ما دلّ من النصوص على رفع العقاب عمّا استكره عليه و مقتضاه ارتفاع الحرمة و جواز الارتكاب. و لكن لا تشمل هذه النصوص القتل و الجرح و سائر مهمات الشريعة التي يقطع بأهميتها في نظر الشارع و عدم رضائه بوقوعها بأيّ وجه. ذلك لما استفيد من الأدلة من الأهمية و عظم خطرها في نظر الشارع. و قد أشار إلى ذلك السيد الماتن في بعض المسائل السابقة من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و قد بحثنا عنه هناك، فراجع.

ثم إن في موارد الجواز كلّما هو موجب للضمان، من تصرفاته، يكون ضمّانه على الجائر الذي أكرهه على ذلك لا- عليه نظراً إلى رفعه بالإكراه.

ص: 130

1- وسائل الشيعة 17: 95، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 12.

2- وسائل الشيعة 27: 136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

3- هود (11): 113.

[حكم تولّي الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور من السياسات و القضاء و نحوها لمصلحة]

مسألة 7: لو تولّى الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور من السياسات و القضاء و نحوها لمصلحة، جاز (1) بل وجب عليه إجراء الحدود الشرعية، و القضاء على الموازين الشرعية، و تصدّي الحسيات، و ليس له التعدي عن حدود الله تعالى.

[لو رأى الفقيه أن تصديّه من قبل الجائر موجب لإجراء الحدود الشرعية و السياسات الإلهية]

مسألة 8: لو رأى الفقيه أن تصديّه من قبل الجائر موجب لإجراء الحدود الشرعية و السياسات الإلهية يجب عليه التصدي (2)، إلا أن يكون تصديّه أعظم مفسدة.

[المتجزّي حاله حال العامي في الأمور المتقدمة]

مسألة 9: ليس للمتجزّي شيء من الأمور المتقدمة (3)، فحاله حال العامي في ذلك على الأحوط. نعم لو فقد الفقيه و المجتهد المطلق، لا يبعد جواز تصديّه للقضاء إذا كان مجتهداً في بابه، و كذا هو مقدّم على سائر العدول في تصدي الأمور الحسبية على الأحوط.

(1) و ذلك لعمومات وجوب القيام بإجراء حدود الله و أحكامه و إقامة القسط و العدل و الحكم بالحق، كما سبق ذكرها سابقاً. فإن تولّي ذلك من قبل الجائر إذا توقف عليه القيام بهذه المهمات التي لا يرضى الشارع بتركها و تعطيلها و كان لأجل مصلحة، كحفظ معالم الدين و آثار الشريعة عن الانداس، يجوز لأجل ما له من المصلحة المهمة، بل يجب في فرض التوقف، كما يأتي في المسألة الآتية.

(2) قد علم وجه ذلك ممّا بيّناه في المسألة السابقة.

(3) و ذلك لعدم كونه عارفاً بالأحكام و فقيهاً في الدين و ناظراً في الحلال و الحرام على الإطلاق، كما هو ظاهر قوله

نظر في حلالنا و حرامنا و عرف

قد عرف حلالنا و حرامنا في معتبرة أبي خديجة(2)؛ فإن إطلاق هذه النصوص بل عمومها تقتضي اعتبار الاجتهاد المطلق.

هذا مضافاً إلى اقتضاء سائر الأدلة من النصوص وغيرها ثبوت الولاية للفقيه العالم بجميع أحكام الشريعة، وهو ليس إلا المجتهد المطلق.

نعم؛ يستفاد من بعض النصوص كفاية العلم بالأحكام المرتبطة بشئون الإمارة والحكومة في ثبوت الولاية، كقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام)

إنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ(3)، بناءً على إرادة أمر الحكومة والإمارة من «هذا الأمر» ورجوع ضمير الهاء في «فيه» إليه، كما هو الظاهر. وقد بيّنا وجه الاستظهار من هذه الرواية سابقاً في خلال الاستدلال بالنصوص. وبناءً على ذلك يكفي الاجتهاد في الأحكام المرتبطة بشئون الحكومة والإمارة، بل يعتبر الأعلمية فيها، دون الأحكام الفردية التي لا مساس له بذلك كأكثر أحكام العبادات، بل كثير من أحكام المعاملات.

وكذلك الكلام في باب القضاء، كما دلّ عليه قوله (عليه السلام)

ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا(3).

ص: 132

1- وسائل الشيعة 27:136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 27:139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

3- نهج البلاغة: 247، الخطبة 173.

[عدم جواز الرجوع في الخصومات إلى حكام الجور و قضاة]

مسألة 10: لا يجوز الرجوع في الخصومات إلى حكام الجور وقضاة، بل يجب على المتخاصمين الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط (1)، و مع إمكان ذلك لورجع إلى غيره، كان ما أخذه بحكمه سحتاً على تفصيل فيه.

إليه في معتبرة أبي خديجة رواها المشايخ الثلاثة (1).

(1) سبق بيان وجه ذلك مفصلاً. وأمّا لورجع إلى غير الفقيه الجامع مع إمكان التحاكم إليه، فلو كان ذلك الغير من حكام الجور والظلمة والطواغيت يكون ما أخذه بحكمه حراماً وسحتاً، كما ورد ذلك في النصوص، و سبق ذكرها آنفاً، وإلا فلو كان عادلاً ومجتهداً متجزئاً في أحكام القضاء و ما يرتبط به من المسائل القضاة، يشكل الحكم بكون ما أخذه سحتاً. ولعلّ تفصيل السيد الماتن إشارة إلى ذلك والله العالم.

ثمّ إنّّه لو لم يمكن الرجوع إلى الفقيه الجامع و لا المتجزّي في القضاء و لا المقدّم المنصوب من قبل الفقيه الجامع و توقف استتقاده حقه على الرجوع إلى حكام الجور جاز الرجوع و حلّ ما أخذه بل يجوز دفع الرشوة إليه لذلك كما هو ظاهر الأصحاب، كما قال في الجواهر حيث قال: «نعم لو توقف تحصيل الحق على بذله لقضاة حكام الجور جاز للراشي، و حرم على المرتشي كما صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً» (2).

ص: 133

1- الكافي 4/412:7، الفقيه 3:1/2، تهذيب الأحكام 6:516/219، وسائل الشيعة 13:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب

1، الحديث 5.

2- جواهر الكلام 145:22.

بل ولا فرق في ذلك بين إمكان الرجوع إلى قضاة العدل وعدمه في صورة توقف الاستتقاذ على الرجوع إلى قضاة الجور.

وسياتي البحث عن ذلك مفصلاً في مبحث الرشوة في هذا الكتاب إن شاء الله و عليه فلا بدّ من حمل المقبولة على غير هذه الصورة.

انتهى المقال في شرح نبذة من مسائل تحرير الوسيلة للسيد الإمام الخميني الراحل (قدّس سرّه) في ولاية الفقيه و ما يرتبط بها. و الحمد لله
أولاً و آخراً و صلواته على محمدٍ و آله سرمداً.

ص: 134

هل للمرأة الولاية على الحكومة و القضاء و الإفتاء؟

أشارة

ص: 135

مسألة 1: يشترط في القاضي البلوغ و العقل و الإيمان و العدالة و الاجتهاد المطلق و الذكورة (1)(1) و طهارة المولد...

هل يجوز القضاء و الحكومة للمرأة؟ تنقيح محلّ الكلام (1) وقع الكلام في أنّه هل يشترط الذكورة في الولاية على القضاء و في الحكومة و الإمارة على الأمة أم لا؟ و كذا وقع الكلام في اشتراطها في المرجعية و الإفتاء.

و بعبارة اخرى: وقع الكلام في أنّه هل يجوز في نظر الشارع الأقدس أن تتصدّى المرأة لهذه المناصب أم لا يجوز لها تصدي شيء منها، و إن بلغت المراتب العالية من العلم و الفقاهاة و توفّرت فيها سائر الشرائط؟

ص: 137

ونقدّم الكلام هنا في ولايتها على منصب القضاء والحكومة، فنقول: لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط الذكورة في جواز القضاء، بل ادعى كثير من الفقهاء الإجماع عليه، كما عن الرياض والكفاية والمسالك والمفاتيح ونهج الحق ومفتاح الكرامة والجواهر والعروة (1) وغير ذلك من الكتب والجوامع الفقهية يجدها المتتبع، ولم يعرف من بين فقهاءنا الإمامية حتى مخالف واحد.

نعم أنكر المقدس الأردبيلي الدليل إن لم يكن إجماع في المقام (2).

وأما عدم ذكر الذكورة من شرائط القاضي في كلمات بعض الفقهاء فهو من باب الإيكال إلى الوضوح؛ اتكالا على السيرة وارتكاز المتشعبة؛ نظراً إلى كون عدم صلاحية المرأة للقضاء أمراً ثابتاً في سيرتهم بحيث صار مرتكزاً في أذهانهم كسائر مسلّمات الإسلام.

وقد يشكل على ذلك بأنه فلم ذكروا العقل من أحد الشروط المعتمدة في القاضي مع كون العقل أوضح اعتباراً في القاضي من الذكورة.

ويمكن الجواب عن ذلك؛ بأنه لم يذكر أحد العقل من شرائط القاضي بدون ذكر الذكورة، وإن ذكره بعضهم مع الذكورة، ولكن من لم يذكر الذكورة لم يذكر العقل أيضاً، وإن ذكر الكمال في عداد الشروط بدون الذكورة.

والحاصل أن الذكورة مفروضة في كلماتهم من الشروط؛ لما قلنا. فكأنهم

ص: 138

-
- 1- رياض المسائل 2:385/السطر 27، كفاية الأحكام: 261/السطر 12، مسالك الأفهام 13:327، مفاتيح الشرائع 3:246، نهج الحق وكشف الصدق: 562، مفتاح الكرامة 10:9/السطر 10، جواهر الكلام 40:12، العروة الوثقى 3:5.
- 2- مجمع الفائدة والبرهان 12:15.

قالوا: لا يجوز القضاء لأحد من الرجال، إلا من كان له الإيمان و الكمال و العدالة و العلم و كذا سائر الشروط.

وقد نسب الخلاف إلى بعض العامة، كأبي حنيفة و ابن جرير الطبري. قال الشيخ في الخلاف في المسألة السادسة من كتاب القضاء: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام، و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضية فيما يجوز أن تكون شاهدة فيه و هو جميع الأحكام إلا الحدود و القصاص. و قال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضية في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه؛ لأنها تعدّ من أهل الاجتهاد»(1).

و في كتاب الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي قال: «و أمّا الذكورة فهي شرط أيضاً عند المالكية و الشافعية و الحنابلة فلا تتولّى امرأة القضاء.. و قال الحنفية: يجوز قضاء المرأة في الأموال، أي المنازعات المدنية؛ لأنه تجوز شهادتها فيها.. و أجاز ابن جرير الطبري قضاء المرأة في كل شيء؛ لجواز إفتائها»(2).

و لا يخفى أنه لا يعبأ بمخالفتهم بعد تسالم فقهاءنا على اشتراط الذكورة في قضاء المرأة. بل تكون مخالفتهم من المؤيّدات؛ لأنّ الرشد في خلافهم؛ كما ورد في نصوص أهل البيت (عليهم السّلام).

ثمّ إنّ الإجماع لا ينبغي أن يعدّ دليلاً مستقلاً في المقام، بعد استناد الفقهاء إلى بعض النصوص الخاصّة؛ لكونه محتمل المدرك. و لكن الإنصاف أنّ تسالم جميع الفقهاء قديماً و حديثاً على ذلك يكشف عن قطعية الحكم بينهم؛ فإنّه رصيدٌ وثيق لما استدل به في المقام، من القواعد و الآيات و الأحاديث و السيرة.6.

ص: 139

1- الخلاف 6:213.

2- الفقه الإسلامي، الزحيلي 6:745.

إشارة

قبل الورود في الاستدلال على اشتراط الذكورة في القضاء ينبغي بيان مقتضى الأصل لإعطاء الضابطة في المقام.

مقتضى الأصل

يمكن تقريب الأصل في المقام بوجه ثلاثة:

الأول: ما يظهر من مطاوي كلمات صاحب الجواهر وغيره من أنّ مقتضى الأصل عدم الجواز في مثل المقام ما لم تتم حجة شرعية على الحكم؛ وذلك لأنّ القضاء و الحكومة منصب لا بدّ له من الجعل، فما دام لم يدلّ دليل معتبر شرعي على جعل منصب القضاء لأحد لا يكون مشروعاً. و عليه فمقتضى الأصل عدم جواز القضاء للمرأة إلا أن يثبت الجواز بالدليل المعتبر الشرعي. و لا يخفى أنّ هذا الأصل ليس من الأصول العملية، بل قاعدة مسلّمة عقلانية.

الثاني: ما يظهر من جماعة، من تقريب الأصل بنحو آخر، و حاصله: أنّ العقل إنّما يستقلّ بولاية الله على عباده لأنّه خالقهم و منعمهم، فيحكم العقل بلزوم طاعته؛ شكراً لنعمته. و لا يرى لغيره تعالى ولاية و سلطة على الناس إلا بإذن الله تعالى. و عليه فمقتضى هذه القاعدة العقلية عدم ثبوت الولاية للمرأة على الحكومة و القضاء، إلا إذا أحرز جعل الولاية لها من قبل الله أو الرسول أو الإمام المعصوم بدليل معتبر شرعي و قد بيّنا تقريب هذا الأصل مفصلاً في أول هذا الكتاب.

الثالث: ما يستفاد من كلام الشيخ في الخلاف؛ حيث علّل لاشتراط الذكورة

في القاضي بقوله: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضيةً في شيء من الأحكام.. ثم قال: دليلنا: أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل؛ لأنّ القضاء حكم شرعي، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي..»(1).

ولا يخفى أنّه قد ينسب إلى الذهن في البداية من ظاهر تعبيره بالحكم الشرعي، أنّ مقصوده منه هو الجواز التكليفي بالمعنى الأعم، بتقريب أنّه حكم شرعي توقيفي يتوقف إثباته على دليل معتبر من الشارع، وأنّ الحكم هنا ليس من قبيل الحكم الإنشائي الذي يصدر بإنشاء القاضي؛ لكي يرجع هذا التقريب إلى الأصل بالتقريب الذي استفدناه من كلام صاحب الجواهر.

ولكن يشكل على ذلك: بأنّ الجواز المذكور في كلام الشيخ لو كان تكليفاً يمكن إثباته بأصالة البراءة من حرمة القضاء للمرأة عند الشك فيه، بل المقصود منه بحسب تناسب الحكم والموضوع هو الجواز الوضعي، بمعنى نفوذ الحكم شرعاً. وأنّه أيضاً حكم شرعي يحتاج إثباته إلى إنفاذ الشارع وإمضائه، فما دام لم يتم دليل على مشروعية القضاء ونفوذه للمرأة لا ينفذ قضاؤها شرعاً. وهذا هو لبّ مراد الشيخ في الخلاف. وهذا المعنى غير كون القضاء منصباً محتاجاً إلى جعل من الشارع.

ثمّ إنّّه قد يستشكل على هذا الأصل تمسكاً بعموم قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (2) وكذا الآيات الأخرى بإجراء الحدود والقصاص والديات؛ فإنّ ظاهر هذه الآيات جواز القضاء، بل وجوب القيام بالقسط5.

ص: 141

1- الخلاف 6:213.

2- النساء (4):135.

وإجراء الأحكام الجزائية لكلّ من يتمكّن من ذلك، بلا فرق بين الرجال و النساء. و عليه فمقتضى إطلاق هذه الآيات، بل عمومها تأسيس أصل جواز القضاء لكلّ من يتمكّن من القيام به، إلّا أن يثبت عدم الجواز بدليل.

وفيه: ما لا يخفى من الإشكال بأدنى تأمل؛ لوضوح كون هذه الآيات بصدد بيان أصل تكليف المؤمنين بالقيام بالقسط وإجراء الأحكام، من دون نظر لها إلى بيان شرائط من يصلح للقيام بذلك، و لا إلى جعل منصب القضاء و بيان شرائط القاضي. هذا مضافاً إلى لزوم تخصيص الأكثر المستهجن من ثبوت الإطلاق المزبور لها بهذا العرض العريض؛ نظراً إلى عدم صلاحية أكثر الناس للقضاء.

و أمّا الثمرة الفقهية المترتبة على تأسيس أصل عدم الجواز في المقام فهي تظهر في الحاجة إلى الدليل. فبناءً على ذلك إنّ الذي يحتاج إلى الدليل الشرعي المعتبر هو جواز القضاء للمرأة. و أمّا بناءً على أصل جواز القضاء فالمحتاج إلى الدليل هو إثبات عدم جواز القضاء للمرأة. و حيث أثبتنا أصل عدم جواز القضاء للمرأة بالتقريب الثلاثة المزبورة، و بالتقريب السابقة في أوّل هذا الكتاب، فلذا نكون في غنى عن التمسك بالدليل لإثبات عدم جواز القضاء للمرأة، بل مجرد عدم قيام الدليل المعتبر على جواز القضاء للمرأة يكفي لإثبات عدم جواز القضاء لها.

ثم إنّ هذا الأصل ليس من قبيل الأصل العملي؛ لكي يقال بعدم وصول النوبة إليه قبل البحث عن الدليل. بل يرجع إلى القاعدة العقلية أو العقلانية المقتضية لتوقف نفوذ قضاء المرأة على قيام الدليل الشرعي.

و عليه فلا بدّ لإثبات جواز القضاء و الحكومة للمرأة من إقامة دليل معتبر شرعي، و إلّا تكفي القاعدة المزبورة لإثبات عدم مشروعية القضاء و الحكومة للمرأة، من دون حاجة إلى دليل لإثبات عدم الجواز.

و الحاصل: أنّ مقتضى القاعدة عدم مشروعية القضاء و الحكومة للنساء، ما لم يقيم دليل معتبر شرعي على مشروعيتها لهنّ.

و سيأتي في ختام البحث عدم صلاحية ما توهم دليليته لإثبات هذين المنصبين للمرأة. و لكن مضافاً إلى القاعدة المزبورة يمكن الاستدلال على عدم صلاحية المرأة للقضاء و الحكومة في نظر الشارع الأقدس بأدلة من الكتاب و السنة و السيرة، تكشف بمجموعها عن عدم رضى الشارع بتولّي المرأة للقضاء و الحكم.

الاستدلال بالكتاب

قد استدل في المقام بآيات من الكتاب المجيد. فمنها: قوله تعالى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (1). لفظ «القوام» صيغة المبالغة كالقيّم و القيام. و المعنى أنّ الرجال قيمون على النساء و مسلّطون عليهن في التدبير و التأديب و السياسة. و يشهد لذلك التعدي بحرف «على»، بخلاف ما لو تعدّى بحرف الباء فيفيد التصدي للعمل و الإقدام بالفعل؛ فإنّ قولهم: فلانّ قام بذلك، أي تصدّى للإتيان به. و علل ذلك في الآية أولاً: بأنّ الله فضّل الرجال على النساء في العقل و التدبير. و ثانياً: بأنّ الرجال ينفقون على النساء في أمور المعاش و يعطونهنّ المهور.

قال الشيخ في التبيان: «و المعنى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بالتأديب و التدبير لما فضّل الله الرجال على النساء في العقل و الرأي» (2).

ص: 143

1- النساء (4):34.

2- التبيان 3:189.

قال في مجمع البيان الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ؛ أَي قِيمُونَ عَلَى النِّسَاءِ مَسْلُطُونَ عَلَيْهِنَّ فِي التَّدْبِيرِ وَالتَّأْدِيبِ وَالرِّيَاضَةِ وَالتَّعْلِيمِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ هَذَا بَيَانٌ سَبَبِ تَوَلِيَةِ الرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ أَي إِنَّمَا وَلَا هُمْ اللَّهُ أَمْرَهُنَّ لِمَا لَهُمْ مِنْ زِيَادَةِ الْفَضْلِ عَلَيْهِنَّ بِالْعِلْمِ وَالعَقْلِ وَحَسَنِ الرَّأْيِ وَالعِزْمِ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ عَلَيْهِنَّ مِنَ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ. كَلَّ ذَلِكَ بَيَانَ عِلَّةِ تَقْوِيمِهِمْ عَلَيْهِنَّ وَتَوَلِيَتِهِمْ أَمْرَهُنَّ»(1).

و في مجمع البحرين: «أَي: لَهُمْ عَلَيْهِنَّ قِيَامُ الْوَلَاءِ وَالسِّيَاسَةِ وَعَلَّلَ ذَلِكَ بِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَوْهَبِي مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ فَضَّلَ الرِّجَالَ عَلَيْهِنَّ بِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ مِنْ كَمَالِ الْعَقْلِ وَحَسَنِ التَّدْبِيرِ وَتَزَايُدِ الْقُوَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالطَّاعَاتِ وَلِذَلِكَ خَصَّوْا بِالنَّبُوَّةِ وَالإِمَامَةِ وَالْوَلَايَةِ وَإِقَامَةِ الشُّعَائِرِ وَالجِهَادِ وَقَبُولِ شَهَادَتِهِمْ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَمَزِيدِ النِّصِيبِ فِي الْإِرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَثَانِيَهُمَا: كَسْبِي، وَهُوَ أَنَّهَمْ يَنْفَقُونَ عَلَيْهِنَّ وَيُعْطُونَهُنَّ الْمَهْرَ، مَعَ أَنَّ فَائِدَةَ النِّكَاحِ مَشْرُوكَةٌ بَيْنَهُمَا، وَالبَاءُ فِي قَوْلِهِ بِمَا أَنْفَقُوا لِلْسَّبَبِيَّةِ وَمَا مَصْدَرِيَّةٌ، أَي: بِسَبَبِ تَفْضِيلِ اللَّهِ وَبِسَبَبِ إِنْفَاقِهِمْ»(2).

و في فقه القرآن، لقطب الدين الراوندي: «أَي: إِنَّهَمْ يَقُومُونَ بِأَمْرِهِنَّ وَبِتَأْدِيبِهِنَّ فَدَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يَدَبِّرَ أَمْرَ الْمَرْأَةِ وَأَنْ يَنْفِقَ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ فَضْلَهُ وَإِنْفَاقَهُ مَعًا عِلَّةٌ لِكُونِهِ قَائِمًا عَلَيْهَا مُسْتَحَقًّا لَطَاعَتِهَا»(3).

و قال الفاضل الجواد الكاظمي في مسالك الأفهام الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ، قِيمُونَ عَلَى النِّسَاءِ فِي التَّدْبِيرِ كَقِيَامِ الْوَلَاةِ عَلَى رِعِيَتِهِمْ..2.

ص: 144

1- مجمع البيان 3:68.

2- مجمع البحرين 6:142.

3- فقه القرآن 2:192.

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ أَي: بسبب تفضيله بعضهم على بعض أي: الرجال على النساء وذلك بالعلم والعقل وحسن الرأي والتدبير والعزم ومزيد القوة في الأعمال والطاعات والفروسية والرمي وأنّ منهم الأنبياء والأئمة والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى وهي الخلافة والصغرى، و هي الاقتداء بهم في الصلاة وأتّهم أهل الجهاد والأذان والخطبة إلى غير ذلك ممّا أوجب الفضل عليهنّ. قال في الكشاف: وفيه دليل على أنّ الولاية إنّما يستحق بالفضل لا بالتغليب والاستطالة والقهر»(1). وغير ذلك من أقوال المفسرين وغيرهم والظاهر اتّفاقهم على تفسير الآية بذلك.

ثمّ إنّ لا ريب في دلالة هذه الآية على قيمومة الرجال على أزواجهم لأنّه المتيقن من مدلولها بقريضة التعليل ياتفاقهم عليهنّ. وأمّا دلالتها على جعل الولاية وحق القيمومة لقبيل الرجال وجنسهم على النساء فيمكن استفادتها من النصوص المفسّرة لها. وسيأتي ذكر بعضها في خلال البحث. ولعلّه من باب تنقيح الملاك كما يأتي بيانه.

وممن قال بذلك العلامة الطباطبائي في تفسيره: «عموم هذه العلة يعطي أنّ الحكم المبنيّ عليها، أعني قوله الرّجال قوامون على النّساء غير مقصور على الأزواج بأن يختصّ القوامية بالرجل على زوجته. بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً والجهات العامة التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً، اللّتين يتوقّف عليهما حياة المجتمع. وإتّما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء. وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل. كل ذلك مما3.

ص: 145

يقوم به الرجال على النساء وعلى هذا فقوله الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ذُو إِطْلَاقٍ تَامٍّ»(1).

وأشکل عليه بعض الأعاضم: «بأنَّ شأنَ النزولِ وكذا السياقِ شاهدانِ على كونِ المرادِ قيمومةَ الرجالِ بالنسبةِ إلى أزواجهم، إذ لا يمكنُ الالتزامُ بأنَّ كلَّ رجلٍ بمقتضى عقله الذاتيِّ ومقتضى إنفاقه على خصوصِ زوجته له قيمومة على جميعِ النساءِ حتى الأجنبياتِ. ولو سلّمَ الشكُّ أيضاً فصِرَفَ الاحتمالِ يكفي في عدمِ صحةِ الاستدلالِ»(2).

ويمكنُ تأييدُ هذا الإشكالِ بأنَّ المقصودُ من الرجالِ لا بدُّ أن يكونَ مرجعَ الضميرِ الفاعليِّ في «أنفقوا» ولا ريبَ في رجوعه إلى الرجالِ المتزوجين، وإنَّ المرادَ إنفاقهم على أزواجهم المهرَ والنفقة، كما اتَّفَقَ عليه المفسِّرونَ ونطقت به النصوصُ المفسرة. وإلا فمن الواضح أنَّ غيرهم لا يعطون نفقةً إلى النساءِ الأجنبياتِ. وهذا قرينة واضحة على أنه ليس المقصودُ جميعَ الرجالِ أو جنسهم.

وهنا إشكالٌ آخر: حاصله أنَّ قوله الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ جمعٌ محلِّي بالألفِ واللام فيدل على الشمولِ بالعمومِ الوضعيِّ. ومن الواضح أنَّه غير مقصود، إذ لا معنى لولاية جميعِ الرجالِ على جميعِ النساءِ فكذلك الإطلاق؛ إذ بعد عدمِ معقولية إرادة العمومِ الذي هو بالوضع لا ينقذ إطلاقاً بالفحوى لابتناؤه على مقدّماتِ الحكمة التي منها عدم قرينة على التقييد. وأمّا شأنَ النزولِ فلا يصلح لتخصيص مفاد الآية على فرض دلالتها على الشمول.1.

ص: 146

1- الميزان 4:343.

2- دراسات في ولاية الفقيه 1:350.

وبهذا البيان اتضح بطلان توهم كون المقصود إنفاق مطلق الرجال على مطلق النساء، ولو الأجنبيات باعتبار إنفاق الحاكم والأمير من بيت المال على جميع الأمة ومنها النساء، نظراً إلى مخالفة تفسير الإنفاق بهذا المعنى لسياق الآية، كما قلنا، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الإنفاق بإطلاقه.

وعلى أي حال فلا إشكال في عدم الإطلاق أو العموم اللفظي للآية لتدلّ على سلطة الرجال بالنسبة إلى غير أزواجهم. ولكن الاستدلال بهذه الآية بفحوى الخطاب والأولوية القطعية.

وينبغي تقريب الفحوى المزبور في الآية وافتراقه عن القياس فنقول: إنّ فحوى الخطاب عبارة عن الدلالة الالتزامية للدليل اللفظي على الحكم المورد للاستدلال بنحو الأولوية القطعية مثل قوله تعالى **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (1)** فإنه ظاهر بالدلالة المطابقة في حرمة التأفيف، و بالدلالة الالتزامية في حرمة الشتم والضرب على أساس الأولوية القطعية وهي تبني على استظهار العرف من الخطاب وفهم أهل العرف من الدليل اللفظي؛ فإنّ أهل العرف يستظهرون من حرمة التأفيف حرمة الضرب والشتم بالأولوية القطعية ويرون ذلك مدلولاً التزامياً للخطاب؛ حيث يرون موضوع الحرمة إهانة الوالدين وهتكهما، ويرون الشتم والضرب من أبرز مصاديق وأظهر أفراد طبيعي الإهانة، فهما أشدّ منعاً وأغلظ تحريماً بالقياس إلى التأفيف.

وكذلك في المقام؛ فإنّ الآية تدلّ بالصرحة على جعل القيمومة للرجل على المرأة ونصبه بعنوان وليّ المرأة وقيّمها في محيط الأسرة، و تدلّ بالدلالة القطعية³.

ص: 147

على كون المرأة تحت ولاية الرجل وقيمومته في خارج فضاء الأسرة. وذلك لأن الآية إذا دلت صريحاً على جعل الولاية للرجل على المرأة ونفي ولاية المرأة في محيط الأسرة والبيت، يفهم عرفاً نفي ولايتها على مجتمع المؤمنين بالأولوية القطعية، والعرف يستظهر ذلك من الآية؛ حيث يرى الولاية على الناس ومجتمع المؤمنين من أبرز مصاديق الولاية وأظهر أفرادها، بل لا يراها قابلاً للقياس مع الولاية على الأسرة في الأهمية. ولذا يراها أحوج إلى لياقة التدبير وقدرة العقل والإدارة من الولاية على الأسرة. وهذا ليس من القياس؛ حيث إنه لا يتبني على فهم أهل العرف من الخطاب وليس من شؤون الدلالة اللفظية، بل إنما يسري الحكم من موضوع الخطاب إلى موضوع آخر باستنباط العقل مع احتمال وجود خصوصية في موضوع الخطاب وهذا هو الفرق الأساسي بين القياس والفحوى. وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا مقياس الرواية، فراجع.

وحاصل الكلام: أن الآية دلت بمنطوقها على عدم ولاية المرأة في بيتها على زوجها، وبالفحوى على عدم ولايتها على عموم الناس؛ لوضوح أنه إذا لم يرض الشارع بولايتها على زوجها في بيتها فكيف يرضى بولايتها وحكومتها على الأمة؟! وأيضاً يمكن الاستدلال بهذه الآية بتفويض الملاك؛ حيث علل فيها قيمومة الرجال على النساء بتفضيل الرجال على النساء في العقل والرأي والتدبير وقوة الجسم. وهو وإن لا يكون من قبيل العلة المنصوصة المأخوذة موضوعاً للحكم، إلا أنه لا يحتمل دخل خصوصية غيره في ثبوت الولاية والقيمومة للرجال المتزوجين على أزواجهم، ولما كان هذا الملاك التام موجوداً في قبيل الرجال بالنسبة إلى قبيل النساء، فلذا يثبت لهم الولاية والقيمومة عليهن.

و من الواضح عدم اختصاص هذا الملاك بالرجال بالنسبة إلى خصوص أزواجهم. وأما التعليل بالإنفاق عليهنّ وإن يختصّ بالأزواج، و لكن المعلوم بالتأمل أنّ كون أمر الإنفاق على الزوجة بيد الزوج إنّما هو باعتبار ما للرجل من الفضيلة على المرأة في العقل والرأي و التدبير، كما قال تعالى وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ (1) وقد فسّر السفهاء في النصوص المعتمدة (2) بالنساء و الصبيان.

و أمّا احتمال قيمومة النساء للنساء فينفيه ظاهر قيمومة الرجال على النساء، إذ ظاهرها حصر القيمومة في الرجال. و مقتضاه نفي قيمومة النساء مطلقاً، سواءً كان على الرجال أو على النساء، و لا سيّما بلحاظ تعليل ذلك بتفضيل الرجال عليهنّ في العقل والرأي و التدبير. فكأنّ الآية تنادي بأنّ ملاك القيمومة و تولّي الأمور لمّا كان مرتبةً من العقل والرأي و كان الرجال واجدين لتلك المرتبة، دون النساء؛ فلذلك جعل هذا المنصب للرجال. و معنى ذلك نفي صلاحية النساء لتولّي الأمور و القيمومة على غيرهنّ مطلقاً، حتى على النساء؛ نظراً إلى فقدانهنّ شرط هذا المنصب. و من الواضح أنّ هذا الملاك لا يختصّ بالرجال بالنسبة إلى خصوص أزواجهم، بل يوجد في جنس الرجال بالقياس إلى جنس النساء، كما هو واضح.

فهذه الآية تصلح للاستدلال بها على عدم صلاحية النساء للقضاء و الحكومة و الإمارة، بل المرجعية و الإفتاء بتفويض الملاك من مورد الآية إلى المقام، أو بالفحوى.

و لا يخفى أنّ تفضيل الرجال على النساء و الإنفاق ليسا علّة للحكم، بل من 1.

ص: 149

1- النساء (4): 5.

2- راجع نور الثقلين 1: 442، البرهان في تفسير القرآن 1: 341.

قبيل الحكمة؛ لعدم دخل لذلك في موضوع الحكم الذي هو الرجولية، كما قرّرنا في كتابنا «مقياس الرواية» ضابطة الفرق بين الحكمة وبين العلة، من عدم أخذ الحكمة في موضوع الحكم بخلاف العلة. و من هنا لا يمكن أن يستنتج من هذا التعليل جواز القضاء والحكومة للنساء اللاتي يكنّ ذوات عقل وفضل و علم، كما قد يتوهم.

فحاصل الكلام: أنّ هذه الآية تدلّ على المطلوب بالدلالة الالتزامية لا المطابقية أو التضمينية.

ومنها: قوله تعالى وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (1) الزخرف (43):18. (2)، فإنّ اختصاص الرجال بعلوّ الدرجة على النساء لا يكون إلّا بلحاظ ما لهم من الحظّ الأوفر في العقل والرأي والتدبير بالنسبة إلى النساء، فلذا صار أمر تأديب الزوجة و طلاقها بيد الرجل. فهذه الآية تؤكّد مضمون الآية السابقة؛ حيث دلّت على كون الرجال واجدين للمرتبة العليا من العقل والكمال المعتبرة في تولّي القضاء والحكومة، دون النساء.

ومنها: قوله تعالى أَوْ مَنْ يُنشئُوا فِي الْحَلِيَّةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (2). هذه الآية إمّا عطفت على قوله تعالى وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ.. أي أجعلوا له من عباده من ينشئ في الحلية..؟ أو عطفت على قوله تعالى أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ.. أي اتخذ مما يخلق من ينشئ في الحلية وهذا الاحتمال الثاني هو الأظهر، وإن رجّح الأوّل في مجمع البيان.

وعلى أيّ حال فالمقصود ممّن ينشئ في الحلية هو النساء. و لفظ الخصام 8.

ص: 150

1- البقرة

2-: 228

مصدر باب المخاصمة كالنزاع و المنازعة أي مقابلة الخصم لأخذ الحقّ منه بالمحااجة و إقامة البرهان. وقوله غَيْرُ مُبِينٍ أي: غير قادر على إقامة البرهان على الوجه التام و لا إظهار المطلوب و إثباته بالاستدلال، أي: جعلوا لله أو اتخذ الله مما يخلق النساء اللاتي يتزيّن بالزينة و الحلية مع عجزهنّ عن الاستدلال و إحقاق الحق و غير قدرات على إقامة البرهان. فدلتّ هذه الآية على ضعف النساء في الرأي و العقل و عجزهنّ عن الاستدلال و إقامة البرهان و عدم قدرتهنّ على إثبات الحق و إحقاقه.

و من الواضح أنّ هذه الخصوصية من أهمّ ما يتوقف عليه القضاء و الحكومة و الإمارة. فهذه الآية تدلّ على عدم صلاحية النساء لتولّي هذه المناصب المحتاجة إلى عقل و رأي و تدبير فوق سائر الناس و إلى قوة و تمكّن في الاستدلال و إقامة البرهان لإحقاق حقوق المظلومين و أخذها من الظالمين.

و منها: قوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (1) فدلتّ هذه الآية و مثلها من الآيات على نقصان شهادة النساء في الاعتبار عن شهادة الرجل.

و إذا لم تقبل شهادة المرأة وحدها في قانون القضاء فكيف ينفذ حكمها؟ مع أنّ الحكم و القضاء أوجب من الشهادة إلى دليل الاعتبار؛ لأنّه أعظم خطراً من الشهادة قطعاً.

فدلتّ هذه الآية و نظائرها على عدم صلاحية المرأة للقضاء بالفحوى. هذا مضافاً إلى دلالة هذه الآية بالخصوص على المطلوب بلحاظ ما لها من تعليل عدم 2.

ص: 151

اعتبار شهادة المرأة الواحدة ووجوب ضمّ شهادة المرأة الأخرى إليها بضلالة إحدى المرأتين وانحرافها وتذكير الأخرى إياها في مورد الشهادة. ولا يخفى أنه ليس المقصود من الضلالة هنا النسيان، كما قد يتوهم، لكونه خلاف ظاهر مادة الضلالة؛ فإن كل لفظ من فعل و اسم ظاهر في معناه الموضوع له. ومقتضى الأصل العقلائي في قانون المحاورة هو الأخذ بظاهر اللفظ والكلام.

و أمّا التذكير فلا يصلح للقريظة على إرادة النسيان؛ نظراً إلى استعماله غالباً في القرآن بمعنى التنبيه على الضلالة. كما بين التذكير من رسالة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله تعالى فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ (1).

و أمّا وجه ضلال المرأة في الشهادة بلحاظ غلبة العواطف والإحساسات عليها، وعدم قدم راسخ لها قبال مطامع الدنيا. فربما تورث ذلك زلتها وضاللتها وعدولها عن الحق فتميل إلى الشهادة على الباطل. فلذا قرّر الشارع انضمام امرأة أخرى إليها لتذكّرها وتمنعها عن الميل إلى الباطل في مقام الشهادة.

و من الواضح أنّ من يضلّ في مقام الشهادة يضلّ في مقام القضاء والحكم بالفحوى؛ نظراً إلى احتياج القضاء إلى استقامة في العدل و تركيز في الذهن ودقة في النظر على وجه أكمل وأتمّ من مقام الشهادة.

فهذه الآية دلّت بالخصوص أيضاً بهذا التقريب الثاني على عدم صلاحية النساء للقضاء والحكومة، بل المرجعية والإفتاء.

و منها: قوله تعالى وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ (2) بتقريب أنّ تولّى المرأة للقضاء (3).

ص: 152

1- الغاشية (88): 21.

2- الأحزاب (33): 33.

و تصديها للحكومة و الإمارة يستدعي الخروج من البيت و اختلاطها مع الرجال و إسماع صوتها لهم. و من هنا عيّر الأصحاب عائشة بهذه الآية في مورد خروجها إلى البصرة. و لا فرق في ذلك بين نساء النبي و سائر النساء؛ فإنّ القرار في البيت و عدم الاختلاط مع الرجال و منع إسماع الصوت لا- يختصّ بنساء النبي، بل دلّت النصوص المتواترة على وجوب تحصين المرأة بالبيت و منع اختلاطها و مكالمتها مع الرجال الأجانب، و قد ذكرنا كثيراً من هذه النصوص في كتاب الستر و النظر من دليل تحرير الوسيلة فراجع.

و منها: قوله تعالى وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً (1). حيث دلّ على كون تأديب المرأة بيد الرجل، بل جوّز له ضربها عند خوف النشوز؛ و هو المعصية و الطغيان عن طاعة الرجل، كما دلّت عليه النصوص الواردة في تفسير هذه الآية، و اتفق عليه المفسّرون، بل الآية نفسها ظاهرة في ذلك بلا حاجة إلى تفسير و لا دليل من الخارج. و ذلك بقرينة المقابلة بين النشوز و بين الإطاعة بقوله فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ... و من موارد النشوز خروجها عن بيت الزوج بغير إذنه و الورود في مجالس الأجانب. و هذا ينافي جعل الولاية على القضاء و الحكومة للنساء و استقلالهنّ في ذلك، كما هو واضح.

و يمكن الاستشهاد لذلك أيضاً بالآيات الأخرى الدالّة على وجوب الستر و الحجاب على المرأة. و قد بحثنا عن هذه الآيات في كتاب الستر و النظر من دليل تحرير الوسيلة، فراجع.4.

ص: 153

وقد دلت على عدم صلاحية المرأة للحكومة والقضاء طوائف من النصوص المتظافرة المعتبرة بعضها. هذه النصوص وإن كان كثير منها ضعيفاً في السند، إلا أن تضافر ما دل منها على المطلوب كاف للاطمئنان بصدورها وإثبات تمامية حجيتها على المطلوب مع أن بينها ما هو تام دلالةً وسنداً.

فمنها: ما دل على اختصاص منصب القضاء بالإمام العادل أو وصي النبي، كما في صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، كنيي أو وصي نبي (1)؛ لظهور الحصر في عدم صلاحية غير النبي ووصيه الإمام العادل لإحراز منصب القضاء. ولا يخفى أن هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق لصحة طريقه إلى سليمان بن خالد.

و خبر إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشریح: يا شریح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي (2). فإن هذه الطائفة من النصوص تنادي بسياقها أن هذا المنصب فوق شأن النساء، كما هو واضح.

ومنها: النصوص الدالة على جعل منصب القضاء والحكم للرواة العارفين بالحلال والحرام وأحكام القضاء؛ حيث يظهر منها اختصاص هذا المنصب

ص: 154

1- وسائل الشيعة 17:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 3.

2- وسائل الشيعة 17:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 2.

بالرجال، مثل معتبرة أبي خديجة عن الصادق (عليه السلام)

اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً (1).

و معتبرته الأخرى عنه (عليه السلام)

ولكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه (2). وفي أكثر النسخ «قضائنا».

فإن في هاتين المعتبرتين إشعاراً بصلاحيّة خصوص الرجل لمنصب القضاء كما قال في الجواهر وإن كان لا مفهوم لهما؛ لكي تنفي به صلاحية المرأة؛ حيث لا- مفهوم للقب والوصف وأما الحمل على الغالب فخلاف الظاهر، بل الوجدان؛ حيث لم يعهد تصدي مرأة للقضاء بين الناس ولو في موارد قليلة معدودة، حتى يكون هو غير الغالب.

ولذا لا ينعقد الإطلاق لكلامه (عليه السلام)

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً (3) في مقبولة عمر بن حنظلة، كما قد يتوهم؛ نظراً إلى عدم ذكر الرجل وأعمية لفظ «من» الموصول.

هذا مضافاً إلى ابتناء الإطلاق على مقدّمات الحكمة التي منها عدم وجود قرينة صالحة للاتكال عليها في البين. ولا ريب أنّ مجموع الآيات والأخبار الآمرة بقرار النساء في البيوت و تحصينهنّ بها و الناهية عن اختلاطهن مع الرجال و مكالمتهن معهم و عدم خروجهنّ عن البيوت بغير إذن أزواجهنّ و غير ذلك 1.

ص: 155

1- وسائل الشيعة 139:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

2- وسائل الشيعة 13:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 5.

3- وسائل الشيعة 136:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

ولا سيما أنّ ارتكاز المتشرعة الناشئ من استقرار سيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلي (عليه السلام) على عدم جعل أحد من النساء الفقيهات قاضياً، وكذا من بعدهما من الأئمة المتأخّرة، قرينة صالحة للاتكال عليها في عدم إرادة النساء من إطلاق المقبولة، مع تأكّد هذه القرينة بالتصريح بالرجل في المعبرتين.

ومما يؤيد ذلك ما دلّ من النصوص على أنّ الإمام الحجّة (عج) في عصر قيامه يبعث من الرجال قضاءً إلى أقطار العالم، مثل ما رواه النعماني في كتاب الغيبة بإسناده عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا قام القائم (عج) بعث في أقاليم الأرض، في كلّ إقليم رجلاً. يقول (عليه السلام): عهدك في كفّك، فإذا ورد عليك ما لا تفهمه ولا تعرف القضاء فيه فانظر إلى كفّك و اعمل بما فيها(1).

ومنها: ما دلّ على عدم جواز تولّي المرأة للقضاء بالصراحة. مثل ما رواه الكليني والصدوق بأسانيدهم المختلفة عن أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام): عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في رسالته إلى ابنه الحسن

لا تُملِكِ المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها معللاً بقوله (عليه السلام)

فإنّ المرأة ريحانة وليست بقهرمانة(2). ودعوى اختصاص مدلوله بأمر البيت خلاف ظاهر إطلاق النهي؛ حيث لا قرينة في كلامه (عليه السلام) على التقييد. فدلالته على المطلوب واضحة. وأمّا سنده وإن كان ضعيفاً، إلّا أنّ تعدّد طرقها واختلاف رواها يقوّي جانب صدورها عن المعصوم (عليه السلام).

وما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي عن 3.

ص: 156

1- بحار الأنوار 52:144/365.

2- وسائل الشيعة 20:168، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 87، الحديث 1 و 2 و 3.

الباقر (عليه السّلام)

ولا تتولّى المرأة القضاء(1).

لا كلام في دلالتها، وأما سندها ضعيف. وقد نقله في البحار(2) بطريق آخر عن الصدوق عن القَطّان عن العسكري عن الجوهري. و الجوهري هو محمّد بن زكريا البصري. وقد ذكره الصدوق في طريقه إلى شعيب بن واقد وغيره باسم الجوهري الغلابي البصري(3).

وما رواه الصدوق بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمّد عن آبائه في وصية النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) لعلي (عليه السّلام)

قال: يا عليّ ليس على المرأة جمعة إلى أن قال ولا تولّى القضاء(4). دلالة هذه الرواية على المطلوب واضحة، ولكن طريق الصدوق إلى حماد وأنس ضعيف.

والإشكال بأنّ قوله (عليه السّلام)

لا تولّى القضاء على وزان قوله

ليس على المرأة.. و بمعنى نفي الوجوب، يدفعه تناسب الحكم والموضوع؛ حيث إنّه يقتضي كون المقصود في القضاء نفي المشروعية.

وما رواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول مرسلًا عن النبي (صلى الله عليه وآله و سلم)

وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نساءكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها(5).

وما رواه العامة بأسانيدهم وطرقهم المختلفة عن النبي (صلى الله عليه وآله و سلم)

لن يُفلح قوم(6).

ص: 157

1- وسائل الشيعة 20:220، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 123، الحديث 1.

2- بحار الأنوار 100:1/254.

3- راجع الفقيه 4:532، الأمالي، الصدوق: 509، التوحيد: 80.

4- وسائل الشيعة 27:16، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 2، الحديث 1.

5- تحف العقول: 36.

ولوا أمرهم امرأة⁽¹⁾. ورواه أيضاً من أصحابنا الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول مرسلًا عن النبي⁽²⁾.

وما رواه الديلمي في إعلام الدين بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لياتين على الناس زمان يُظرف فيه الفاجر و يقرب فيه الماجن و يُضعف فيه المنصف. قال: فقيل له متى يا أمير المؤمنين (عليه السلام)؟ فقال (عليه السلام): إذا اتخذت الأمانة مغنماً و الزكاة مغرمًا و العبادة استطالة و الصلوة متناً. فقيل: متى ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إذا تسلطن النساء و تسلطن الإمام و أمر الصبيان⁽³⁾.

وما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره بسنده عن عبد الله بن عباس عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) قال في حديث

إن من أشراط القيامة إضاعة الصلاة إلى أن قال فعندها إمارة النساء و مشاورة الإمام و قعود الصبيان على المنابر⁽⁴⁾.

و من أقوى النصوص الدالة على عدم صلاحية النساء للأمانة و الحكومة و القضاء، بل مطلق السلطنة، صحيح حمran؛ فإنها من أتمها سنداً و دلالة على المطلوب. رواه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزة عن حمran قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل

فإذا رأيت الحق قد مات و ذهب أهله و رأيت الجور قد شمل البلاد و رأيت القرآن قد خُلِقَ و أحدث فيه ما ليس فيه و وُجّه على الأهواء.. و رأيت النساء و قد غلبن على⁶.

ص: 158

1- صحيح البخاري 9: 1923/687، سنن النسائي 8: 227، مسند الإمام أحمد بن حنبل 5: 48.

2- تحف العقول: 35.

3- بحار الأنوار 100: 23/261.

4- بحار الأنوار 6: 6/305.

المُلك و غلبن على كل أمرٍ، لا يؤتى إلا ما لهنّ فيه هوى...، فكنّ على حذرٍ و اطلب إلى الله عزّ و جلّ النجاة و اعلم أنّ الناس في سخط الله عزّ و جلّ..(1).

و لا إشكال في دلالة هذه الصحيحة على المطلوب، بلا حاجة إلى تقريب و بيان؛ فإنّه على فرض ظهور لفظ

الملك في السلطنة و الإمارة و الحكومة و عدم شموله للقضاء وضعاً، يشمله بالفحوى؛ حيث إنّه يشمل السلطة على كل أمر اجتماعي أو سياسي أو نظامي و نحو ذلك مما هو دون القضاء في الأهمية، فضلاً عن القضاء. هذا مع أنّ القضاء من شئون الحكومة و الملك، و لا سيّما أنّ الكلام في الأعمّ من القضاء.

و احتمال كون المراد غلبتهنّ على جميع الأمور بمجموعها مخالفٌ لظهور

كل أمرٍ في الاستغراق الظاهر في كل واحد من الأمور بآحادها.

و منها: ما دلّ على النهي عن طاعة النساء و الترغيب في مخالفتهن.

مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

ذكر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلّم) النساء، فقال (صلى الله عليه و آله و سلّم): اعصوهنّ في المعروف، قبل أن يأمركم في المنكر. و تعوذوا بالله من شرارهنّ و كونوا من خيارهنّ على حذر(2).

و مرفوعة مطّلب بن زياد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

تعوذوا بالله من طالحات نساتكم، و كونوا من خيارهنّ على حذر و لا- تطيعوهنّ في المعروف فيأمرنكم بالمنكر(3). و مثله أحاديث أُخرى(4).2.

ص: 159

1- الكافي 7/36:8.

2- نفس المصدر 2/516:5.

3- نفس المصدر: 7/517.

4- نفس المصدر: 5/517 و 12.

و مرفوعة يعقوب بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): كل امرءٍ تدبّرهُ امرأةٌ فهو ملعون(1).

وبهذا الإسناد عن أمير المؤمنين (عليه السلام)

في خلاف النساء البركة(2).

و ما رواه الشيخ في الأمالي بسنده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال في جواب اليهودي

أول من أطاع النساء، آدمٌ فأنزله الله من الجنة، وقد بين فضل الرجال على النساء في الدنيا..(3)، إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة.

وقد دلّت هذه الطائفة من النصوص على عدم ولاية المرأة على زوجها في أمور البيت وغيرها، فكيف بالولاية على أمور الناس وأعراضهم ونفوسهم؟ فإذا لم يرضَ الشارع بتدبير المرأة ولايتها على أمور البيت، فكيف يرضى بإعطاء الولاية لها على الحكم والإمارة بين الناس؟ بل ظاهر صحيحة ابن سنان و مرفوعي يعقوب بن يزيد المنع عن طاعة مطلق النساء وقبيلهنّ في مطلق الأمور، كما هو واضح.

منها: ما دلّ على فضل الرجال على النساء.

مثل ما روي في تفسير الإمام الحسن العسكري عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

ما من رجل رديءٍ، إلا و المرأة الرديئة أردى منه. و ما من امرأة صالحة؛ إلا و الرجل الصالح أفضل منها. و ما ساوى الله قطُّ امرأة برجلٍ، إلا ما كان من تسوية الله فاطمة بعلي (عليه السلام) و إلحاقها به و هي امرأة بأفضل رجال العالمين(4)، 7.

ص: 160

1- الكافي 10/518:5.

2- نفس المصدر: 9/518.

3- بحار الأنوار 4/299:9.

4- التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (عليه السلام): 374/657.

ورواه في البحار (1) أيضاً.

وما رواه الصدوق في العلل والأمالى بسنده عن الحسن بن علي (عليه السلام) قال

جاء نفر من اليهود إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فسأله عن مسائل فكان فيما سأله، أخبرني ما فضل الرجال على النساء؟ قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كفضل السماء على الأرض، أو كفضل الماء على الأرض فبالماء تحيي الأرض وبالرجال تحيي النساء. لولا الرجال ما خلق النساء لقول الله عز وجل الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (2).

ومنها: ما دلّ على النهي عن مشاورة النساء؛ ومخالفتهنّ على فرض المشاورة.

مثل خبر سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول

إياكم ومشاورة النساء فإنّ فيهنّ الضعف والوهن والعجز (3).

وما روي في نهج البلاغة في وصية أمير المؤمنين علي (عليه السلام) لابنه الحسن (عليه السلام)

وإياك ومشاورة النساء؛ فإنّ رأيهنّ إلى الأذن وعزمهنّ إلى الوهن (4). الأذن هو ضعف الرأي ونقصه، وكذا الوهن أي الضعف مطلقاً.

ومن ذلك خبر عمرو بن عثمان عن أبي عبد الله في حديث قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

النساء لا يشاورن في النجوى ولا يُطعن في ذوي القربى. إنّ المرأة إذا أسنت ذهب خيرٌ شَطْرَها وبقي شرّها. وذلك أنّه يعقم رحمها و يسوءُ خلقها0.

ص: 161

1- بحار الأنوار 11/259:100.

2- علل الشرائع: 1/512، الأمالى، الصدوق: 1/161، بحار الأنوار 1/241:100.

3- الكافي 8/517:5.

4- نهج البلاغة: 405، الوصية 31، بحار الأنوار 54/252:100.

و يحتدّ لسانها. وإنّ الرجل إذا أسنّ ذهب شرُّ شطريه وبقي خيرهما. وذلك أنّه يتوب عقله ويستحکم رأيه و يحسن خلقه(1). و رواه الصدوق أيضاً بسنده عن جابر عن أبي جعفر (عليه السّلام).

و ما رواه الصدوق بسنده عن جابر قال سمعت أبا جعفر (عليه السّلام) يقول

ليس على النساء أذان إلى أن قال و لا تولّي المرأة القضاء و لا تلي الإمارة و لا تستشار..(2).

و ما رواه المجلسي عن كتاب الإمامة و التبصرة بسنده عن الصادق عن أبيه عن آبائه (عليهم السّلام) عن النبي (صلّى الله عليه وآله و سلّم) قال

شاوروا النساء و خالفوهنّ، فإنّ خلافهنّ بركة(3).

و قد دلّت هذه النصوص بالفحوى على عدم رضی الشارع بتولّي المرأة للقضاء و تصديّها للأمانة و الحكومة بين الناس؛ لوضوح كونه أعظم خطراً عن المشاورة في الأمور.

و منها: ما دلّ على ضعف رأي النساء، بل عدم صلاحيتهنّ للرأي في الأحكام الشرعية.

مثل معتبرة عامر بن عبد الله بن جذاعة عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال

ما للنساء و الرأي. نقله الكشي في ضمن أحوال محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السّلام) إنّ امرأتي تقول بقول زرارة و محمد بن مسلم في الاستطاعة و ترى رأيهما. فقال (عليه السّلام)

ما للنساء و الرأي؟ و القول بقولهما؟! إنّهما ليسا بشيء في ولاية أي0.

ص: 162

1- وسائل الشيعة 20:182، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 96، الحديث 6.

2- وسائل الشيعة 20:220، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 123، الحديث 1.

3- بحار الأنوار 100:25/262.

ليس لهما ولاية على تشريع شيء من الأحكام، أو أنّهما ليسا ممّن تتمّ ولايتنا بمتابعة رأيهما(1).

و من الواضح عدم صلاحية من لا اعتبار برأيه في الأحكام الشرعية للقضاء والحكومة والإفتاء.

هذا بحسب الدلالة أمّا سنداً فالأقوى اعتبار سند هذه الرواية؛ إذ لا كلام في رجالها إلا في عامر بن عبد الله بن جذاعة. وأنّه وإن ورد فيه ما يتضمّن ذمّه، إلا أنّ النصوص الدالّة على ذلك ضعيفة، إمّا بالإرسال أو عدم وثاقة رواتها، كما أنّ ما تضمّن من النصوص مدحه أيضاً ضعيف. وأمّا وجه اعتبار رواياته، أنّه من المعاريف؛ حيث كان صاحب الكتاب والأصل و ترحّم عليه الصادق (عليه السّلام) في بعض النصوص المعتمدة، وقد وقع في أسناد كامل الزيارات مع عدم ورود ذمّ في حقه في رواية معتبرة. وأمّا محمد بن عيسى بن عبيد الواقع في طريقه، فالتحقيق وثاقته. وقد حرّرتنا حاله في بعض مجلدات دليل تحرير الوسيلة.

و كذا سيف بن عميرة النخعي، فإنّه ثقة قاله العلامة والشيخ و ابن شهر آشوب، و نقل ابن داود توثيقه عن النجاشي و اختار توثيقه الشيخ الحر العاملي وغيره. و بعد هذه التوثيق الصريحة من فحول الرجالين لا يعبأ بنقل الشهيد تضعيفه عن بعض مبهمات. فالأقوى اعتبار هذه الرواية.

وصحيحة مسعدة بن زياد عن أبي الحسن الكاظم (عليه السّلام)

فأبي سفيان أسفه بعد النساء من شارب الخمر(2). و مثلها خبر آخر عن الباقر (عليه السّلام)(3). 1.

ص: 163

1- اختيار معرفة الرجال: 282/168.

2- بحار الأنوار 10/127:76، نور الثقلين 1:51/442.

3- نور الثقلين 1:53/442.

و ما رواه عبد الله بن أبي بكر عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أن علياً (عليه السلام) قال في حديث: «وقد كان من نقض طلحة و الزبير بيعتهما و خرجهما بعائشة ما قد بلغكم، و هو ضعف النساء و ضعف رأيهن، و قد قال الله عزّ و جلّ الرّجال قوامون علىّ النساء (1) .

و في بعض النصوص

و قد نقض طلحة و الزبير و خرجا بعائشة و هي من النساء و ضعف رأيهن.. (2).

و ما روي عن علي (عليه السلام)

إياك و مشاورة النساء فإنّ رأيهنّ إلى الأفن و عزمهنّ إلى الوهن و قد سبق ذكره آنفاً.

و خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) قال

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): المرأة لا يوصى إليها لأنّ الله عزّ و جلّ يقول و لا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم (3) .

حاصل الكلام في تحقيق الاستدلال بالسنة أنّه لا ريب و لا إشكال في تمامية الاستدلال بها على عدم جواز القضاء و الحكومة، بل الإفتاء للمرأة.

و ذلك أولاً: لدلالة صحيح حمران و معتبرة عامر بن جذاعة و صحيح مسعدة بن زياد و صحيح عبد الله بن سنان، فإنّ هذه النصوص تامة سنداً و دلالة على المطلوب.

و ثانياً: لكثرة النصوص الواردة في المقام، و مع كثرة الدالّة منها على المطلوب و تظاferها لا يبقى أيّ شك في صدورها بهذا المضمون في الجملة من 1.

ص: 164

1- بحار الأنوار 32:48/73.

2- الجمل، ضمن مصنفات الشيخ المفيد 1:245.

3- نور الثقلين 1:52/442.

المعصومين (عليهم السّلام). وعلى فرض النقاش في السند ولا نسلمه ينجبر ضعفها بالشهرة العظيمة. اللهمّ إلا أن يناقش في إحراز استناد الأصحاب إلى هذه النصوص؛ نظراً إلى احتمال استنادهم إلى بعض ما حرّراه من الأصول في المقام، كما استظهرنا من كلام الشيخ في الخلاف.

ولكن مع ذلك كلّه فالأمر سهل بعد دلالة النصوص الصحاح على المطلوب ووجود ما هو قطعي الدلالة من بين النصوص المتظافرة.

الاستدلال بالسيرة

ثمّ إنّ مما يمكن أن يستدلّ به على عدم جواز القضاء للمرأة استقرار سيرة النبي و علي (عليه السّلام) في حكومتها على عدم تولية القضاء و الإمارة إلى المرأة؛ حيث لم يسمع حتى في رواية واحدة أن ينصبا امرأة للقضاء في طول زمان حكومتها على المسلمين، بل ولم يسمع ذلك في الأديان السالفة أيضاً.

ص: 165

إشارة

قد يستدل لإثبات جواز القضاء و الحكومة للمرأة بأمور:

الاستدلال بالعقل

ومما استدل به على جواز القضاء و الحكومة للمرأة: حكم العقل بقابلية من هو أحسن تدبيراً و علماً للحكومة و القضاء بين الناس، وإن كان الغالب بل الأغلب فضيلة الرجال على النساء في العقل و التدبير، و لكن يمكن أحياناً أن يكون بعض النساء أليق من الرجال الموجودين لتصدي منصب القضاء و الحكومة في العلم و التدبير. و يتحقق موضوع حكم العقل بإمكان ذلك في النساء. و عليه فيحكم العقل بأنه كلما إذا وجدت امرأة فضلى من الرجال الموجودين في زمان أو مكان خاص لا بدّ من تقديمها على الرجال في الحكومة و القضاء؛ لحكمه بقابلية الأحسن و الأعلم و الأقوى و الأفضل و بتقديم الأليق من غيره.

وفيه: أنّ العقل مع حكمه باختصاص الولاية على الناس باللّه تعالى بما أنّه خالق الناس و منعمهم و عدم ولاية غيره تعالى على أحد من الناس بمجرد الأفضلية و الأعلمية و الأحسنية، فلذا لا يرى لغير اللّه تعالى حقاً في تعيين شرائط القابلية و الاستحقاق لإحراز منصب القضاء و الحكومة و إعطاء الولاية على ذلك، بل إنّما يرى ذلك في شأن اللّه تعالى و من فوّض إليه ذلك من جانبه تعالى.

وبعبارة أخرى: إنّ اللّه تعالى هو الحاكم بالأصالة و إنّ الولاية على القضاء و الحكومة ثابتة له بالذات بحكم العقل. و أمّا غيره تعالى فالولاية إنّما هي ثابتة له

بالعرض. و من هنا لا يرى العقل حق تعيين شرائط التولية على القضاء والحكومة ولا اختيار ذلك، إلا لله تعالى حيث يحكم بلزوم تفويض الولاية من جانب الله تعالى.

إن قلت: إن ما حكم به العقل حكم به الشرع، وإن الشارع جعل العقل حجة على العباد، كما ورد في النصوص

العقل حجة باطنة و

قاصد الحق. فحكمه بقابلية الأحسن والأليق حكم الشرع أيضاً.

قلت: لما كانت الولاية على القضاء والحكومة ولاية شرعية في نظر العقل؛ نظراً إلى حكمه بلزوم كونها من جانب الشارع فقط، فلذا لا بدّ في خصوص هذا المورد من دليل شرعي تعبدي مولوي من جانب الشارع؛ لكي تثبت به الولاية الشرعية على القضاء والحكومة. وهذا معنى ما سبق من الشيخ (قدّس سرّه) في الخلاف، من أنّ جواز القضاء ونفوذه حكم شرعي ولا يثبت إلا بدليل شرعي.

الاستدلال بقاعدة الاشتراك

و ممّا استدل به على جواز القضاء والحكومة للمرأة: قاعدة اشتراك التكليف بين جميع المكلفين، بلا فرق بين الرجال والنساء؛ فإنّ هذه القاعدة تثبت أنّ كلّ مورد ثبت فيه الحكم على نحو القضية الحقيقية لواحد من المكلفين يثبت في حق غيره، من دون فرق بين الرجال والنساء ولا سائر أصناف المكلفين.

وفيه: أنّ عمدة دليل هذه القاعدة هي دعوى اتفاق الفقهاء وارتكاز المشرعة، و لكتّنها خلاف الوجدان؛ نظراً إلى قيام الضرورة والاتفاق على اختلاف الرجال والنساء في كثير من الأحكام التكليفية كما في أبواب الصلاة والحج والنذر والجهد والستر والنظر والأحكام الوضعية كالإرث وغيره، مع أنّ جميع هذه

ص: 167

الأحكام وضعت على نحو القضايا الحقيقية أيضاً.

وقد تمسك لهذه القاعدة بمثل ما ورد عن الصادق (عليه السلام)

حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة⁽¹⁾ و ما عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

حكمي على الواحد حكمي على الجماعة⁽²⁾، وغير ذلك مما ربط له بالمقام؛ فإن مثل الأول ناظر إلى دوام أحكام الشريعة إلى يوم القيامة وعدم اختصاصه بزمان خاص، وقيل الثاني ناظر إلى عدم وضع الأحكام على نحو القضية الشخصية.

وما قيل من اقتضاء جعل الأحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية اشتراك الأحكام بين جميع المكلفين واضح البطلان؛ نظراً إلى وضوح دخل موضوع الحكم وقيوده وشرائطه في ثبوت التكليف، كما بحثنا عن ذلك مفصلاً في مبادئ الأصول؛ حيث إن الشارع ربما يجعل الحكم لصنف خاص من المكلفين كالنساء والسادات والذين لا يرجون نكاحاً والرجال الأجانب والمحارم والخنى وغير ذلك من أصناف المكلفين. وربما يبين بعد جعل أصل الحكم شرائط وقيود لذلك الموضوع و ثبوت الحكم له بأدلة منفصلة عن دليل جعل أصل الحكم.

و حينئذ لا معنى لاشتراك ذلك الحكم المجعول بين جميع المكلفين، بل يختص بذلك الموضوع الحاصل فيه تلك القيود و الشرائط، مثل صلاة المريض والقاعد والمضطجع وفي المحمل وصلاة العاري والغريق، و تطهير المنتجس بالبول بغسلة مرتين، و الجهاد على الرجل دون النساء، و كون إرث الذكر مثل إرث الأنثيين، و إلى غير ذلك، و كم له من نظير في أحكام الشريعة².

ص: 168

1- الكافي 1: 19/58.

2- عوالي اللآلي 1: 197/456، بحار الأنوار 2: 4/272.

وإنّ ثبوت جواز القضاء والحكومة للنساء أيضاً هو محلّ البحث في المقام و أوّل الكلام. ولا بدّ من إقامة الدليل على إلغاء شرط الذكورة و تعميم موضوع جواز القضاء إلى النساء.

وإنّما تنفع قاعدة الاشتراك في دائرة موضوع الحكم. ولّمّا أثبتنا اختصاص موضوع جواز القضاء بالرجال. فمعنى اشتراكه بين الرجال عدم اختصاصه ببعض الرجال الواجد لشرائط القضاء دون البعض الآخر أو بزمان دون زمان، وأنّه لا يمكن التبعيض في ثبوت الحكم بحسب أصناف الرجال.

الاستدلال بالآيات

منها: إطلاق قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (1). يشمل جميع مصاديق القسط و لو توقّف القيام به على القضاء و الحكومة؛ لوضوح كون ذلك من مصاديق القيام بالقسط و العدل.

و عليه فالأصل الأوّلي اللفظي المستفاد من عموم هذه الآية و إطلاقها مشروعية القيام بالقسط لجميع المكلفين، بل وجوبه عليهم كفائياً، بلا فرق بين الرجال و النساء.

وفيه: أنّ المتبادر من الأمر بالقيام بالقسط و إيجابه على عموم الناس في المحاورات العرفية هو غير تصدي الحكومة و القضاء، بل المتبادر منه هو أصل إيجاب إقامة القسط على المؤمنين حسب تمكّنهم من ذلك و قدرتهم، لا جعل منصب الحكومة و القضاء لكل أحد لأجل إقامة القسط، فضلاً عن شرائط القاضي و الحاكم. و إن يشمل القيام الفردي و الاجتماعي، كما قال تعالى:

ص: 169

لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (1) وَأَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِيَارِكُمْ (2). ولكن الذي تكون الآية بصدد بيانه هو الحكم التكليفي، ولا نظر لها إلى جعل الحكم الوضعي بتولية منصب الحكومة والقضاة، فضلاً عن بيان شرائط الحاكم والقاضي، وإن انعقاد الإطلاق للخطاب من تلك الجهة.

ومما قد يتوهم دلالتها على جواز القضاء والحكومة للمرأة ما دلّ من الآيات على تعيين الحدود والديات والقصاص وجوب إجرائها على المكلفين؛ فإنّ هذه الآيات عامة لجميع المكلفين؛ حيث لا تخاطب صنفاً خاصاً منهم، فتشمل بعمومها النساء أيضاً. وعليه فكلّ امرأة توقّرت فيه شرائط القضاء كالعلم بالأحكام والعدالة يجب عليها إجراء الحدود والأحكام، من دون فرق بينها وبين الرجل.

وفيه: أنّ هذه الآيات بصدد أصل إيجاب الحدود وتعيين مقدارها، من دون نظر لها إلى إعطاء الولاية على القضاء إلى أحد وجعله لمنصب القضاء، فضلاً عن بيان شرائطه، كما قلنا في الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ .

ومن الآيات التي استدلت بها على تأسيس أصل جواز القضاء للمرأة قوله تعالى وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (3) بدعوى دلالة على جواز الحكم بالعدل ومشروعيته مطلقاً، بلا فرق بين الرجال والنساء.

وفيه: أنّ هذه الآية تدلّ على وجوب كون الحكم بالعدل على فرض تصدّي منصب القضاء والحكومة؛ فإنّ معنى قوله وَإِذَا حَكَمْتُمْ.. أنّكم إذا تصدّيتم8.

ص: 170

1- الحديد (57):25.

2- سبأ (34):46.

3- النساء (4):58.

منصب الحكومة و القضاء فاحكموا بالعدل. و لا نظر لها إلى بيان من يصلح لتصدي القضاء و الحكومة و ما هو شرائطه.

و أما الآيات الآمرة بالحكم بالحق مثل قوله تعالى يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق (1). و قوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله (2) النمل (27):32. (3).

فلا إطلاق لها؛ إذ الأولى خطاب لداود (عليه السلام) و الثانية خطاب لنبينا محمد (صلى الله عليه و آله و سلم). فاتضح بهذا البيان عدم صحة تأسيس أصل جواز القضاء و الحكم اتكالا على إطلاقات الحكم بالحق أو العدل، مضافاً إلى تقييدها على فرض ثبوتها بما دل من النصوص على عدم جواز القضاء للمرأة.

و قد يستدل لذلك بالآيات النازلة في بلقيس ملكة قوم سبأ؛ حيث إنه نقل فيها عن قول الهدهد بقوله تعالى إني وجدت امرأة تملكهم و أوتيت من كل شيء و لها عرش عظيم (4) و عن قول بلقيس قالت يا أيها المملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتى تشهدون (4). بتقريب أنه يستفاد من هذه الآيات تمجيد بلقيس و تصديق تدبيرها في أمر الحكومة فيستكشف منها رضی الشارع بحكومة النساء و جواز حكمهن بين الناس إذا كن من أهل التدبير و الدراية و القوة، و نفي اشتراط الذكورة عن الواجبات منهن لسائر الشرائط.

وفيه: أن هذه الآيات لا ربط لها بتأييد حكومة بلقيس و لا مدحها، بل يستفاد2.

ص: 171

1- (ص) 26:38.

2- النساء

3- 105.

4- النمل (27):23.

من بعض فقراتها ذمها وعدم تأييد حكومتها وكونها باطلة. مثل قوله تعالى وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّدَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (1)؛ حيث دلّ على كون سلوك بلقيس وقومها ومشيعهم في جميع شئونهم من تزيين الشيطان وعدولاً عن الحق واعوجاجاً عن سبيل الله. و مثل قوله تعالى نقلاً عن سليمان (عليه السلام): - إِرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ (2)؛ حيث دلّ على كون سليمان بصدد الإطاحة بحكومة بلقيس. فلو كانت حكومتها مرضيةً عند الله تعالى فلم كان سليمان بهذا الصدد؟! وأما إرجاعها إلى الحكومة مجدداً، فلا يستفاد من هذه الآيات.

وأما التواريخ الناطقة بذلك فلا سند معتبر لها ليتكل عليها في المقام. هذا مضافاً إلى ما دلّ من النصوص من ذمّ قوم سبأ من جهة حكومة بلقيس عليهم كما نقل السيد في اللهوف عن سيد الشهداء (عليه السلام)

وأيّم الله لتقتلني الفئة الباغية و ليلبستهم الله ذلاً شاملاً و سيفاً قاطعاً و لئسلطنّ عليهم من يذلّهم، حتى يكونوا أذلّ من قوم سبأ إذ ملكتهم امرأة منهم فحكمت في أموالهم و دمائهم (3).

الاستدلال بالسنة

وقد يستدلّ لجواز تولّي القضاء والحكم للنساء ببعض النصوص.

منها: ما روي عن علي (عليه السلام)

إيّاك و مشاورة النساء إلا من جرّبت بكمال

ص: 172

1- النمل (27):24.

2- النمل (27):37.

3- اللهوف: 60 و 62، بحار الأنوار 44:368.

عقله(1)؛ حيث دلّ بالاستثناء على أنّ في النساء أيضاً يوجد من هو كامل عقله وصلاح للمشاورة. وعليه فلا تشمل النصوص الناهية عن المشاورة والدأّة على ضعف رأيهنّ لمثل هذه النساء. فلا مانع من تولّيهنّ للقضاء والحكم.

وفيه: أنّ ظاهر هذه الرواية أنّه قلّما يتفق وجود المجرّبة بكامل العقل من بين النساء لشهادة ذيلها، فراجع. مع عدم وجود هذا الاستثناء في سائر النصوص المتظافرة الدأّة على ذلك. ومن الواضح أنّ في جعل القانون يلاحظ الأغلب فلا مانع من عدم جواز تولّي النساء للقضاء مطلقاً بمقتضى طبعهنّ الغالب عليهنّ.

هذا مضافاً إلى ورود إشكال آخر على الاستدلال بهذه الرواية، واصله: أنّ من لا يصلح للمشاورة لا يصلح للقضاء والحكم، بالفحوى؛ لكونه أعظم خطراً، ولا عكس؛ لوضوح عدم صلاحية كل من يصلح للمشاورة للقضاء والحكم. وهذا الإشكال لا دافع منه، وإن كانت الملازمة في طرف الأصل ثابتة، فإنّ من لا يصلح للمشاورة لضعف عقله وفساد رأيه، لا يصلح لإحراز منصب القضاء والحكومة، كما هو واضح.

منها: ما ورد عن علي (عليه السّلام)

إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه(2)؛ حيث إنّ قد يتفق كون المرأة أقوى وأعلم من الرجال بحكم الله في أمر الحكومة.

وفيه: مع قطع النظر عما في سنده من الإشكال، أنّ نظر الإمام (عليه السّلام) في هذه الرواية إلى تقديم الأقوى والأعلم من غيره مع قطع النظر عن سائر الشرائط المعتمدة المرتكزة في أذهان المسلمين المتسالم عليها؛ لأنّ الذي كان مورد النزاع(3).

ص: 173

1- كنز الفوائد: 176، بحار الأنوار 100: 56/253.

2- نهج البلاغة: 247، الخطبة 173.

والاختلاف بين طالبي الرئاسة والحكومة في ذلك الزمان هو الأقوائية في تدبير الحكومة والأعلمية بأحكام الشريعة كما ابتليت الأمة بالمصيبة العظمى من هذه الجهة بعد النبي، فانحرفوا في انتخاب الأعلام بحكم الله وأقوى الناس بالحكومة، فقدّموا المفضل على الأفضل.

ومما استدللّ به علي جواز القضاء للمرأة ما رواه النعماني في كتابه الغيبة عن أحمد بن هوزة عن النهاوندي عن عبد الله بن حمّاد الأنصاري عن ابن بكير عن حمران عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال

كأنّني بدينكم هذا لا يزال مولياً يفحص بدمه ثم لا يرثه عليكم، إلا رجلٌ منّا أهل البيت فيُعطيكم في السنّة عطاءين ويزدقكم في الشهر رزقين وتوتون الحكمة في زمانه، حتّى أنّ المرأة لتقضي في بيتها بكتاب الله تعالى وسنّة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) (1).

بتقريب أنّه لو لم يكن قضاء المرأة مشروعاً جائزاً لم يجز قضاؤها حتى في بيتها، بل لفرق في ذلك بين آخر الزمان وغيره من الأزمان.

وفيه: أنّ هذه الرواية ضعيفة سنداً حيث وقع في طريقها أحمد بن هوزة وهو أحمد بن النصر المكنّى بابن أبي هراسة، يلقّب أبوه هوزة. وهو لم تثبت وثاقته. وكذا وقع في طريقها النهاوندي. وهو مجهول، بل لا أثر لذكره في الجوامع الرجالية.

وأما دلالة فهي قاصرة عن إثبات المدعى؛ نظراً إلى اختصاص مدلولها بزمان الحجّة (عج)، كما صرّح بذلك في قوله (عليه السلام)

وتوتون الحكمة في زمانه... وهذا لا يثبت جواز القضاء للمرأة ومشروعيتها في جميع الأعصار. هذا2.

ص: 174

1- الغيبة، النعماني: 30/239، بحار الأنوار 52:106/352.

مضافاً إلى أنه يحتمل كون المراد من قضاء المرأة في بيتها تدبيرها في أمور أولادها و حكمها بينهم في أمور المعاش و التربية و التأديب في محيط الأسرة. فهذه الرواية لا تصلح لإثبات مشروعية القضاء للمرأة بأي وجه، لا سنداً ولا دلالة. هذا مع أن الشرائط المعتمدة في القاضي ليست من الأحكام الأولية غير القابلة للتغيير، بل من شئون ولاية الإمام المعصوم، فلا ينافي عدم جواز القضاء للمرأة قبل زمان الحجة (عج)؛ لقصور أدلة النصب.

منها: خبر مصادف، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) أتحج المرأة عن الرجل؟ قال (عليه السلام)

نعم إذا كانت فقيهة مسلمة و كانت قد حجّت، رب امرأة خيرٌ من رجل(1).

فإن إطلاق كلامه (عليه السلام) في الذيل يقتضي عدم قصور كثير من النساء في الصلاحية عن الرجال من جميع الجهات، حتى في الرأي و التدبير و ما يرتبط بالقضاء، بل أصلح من الرجال.

وفيه أولاً: أن هذه الرواية ضعيفةٌ سنداً بوقوع مصادف في طريقه.

و ثانياً: أن كون المرأة فقيهة و كون ربّ امرأة خيراً من رجل في الإتيان بمناسك الحج، لا ربط له بالقضاء و الحكومة المحتاجة إلى الرأي و التدبير. و ليس الكلام في اشتراط العلم و الفقاهاة.

وقد اتضح من خلال النصوص التي بيناها عدم صلاحية المرأة لتصدي القضاء و تولي الحكومة العامة على المسلمين، و لا أثر لما يدلّ على صلاحيتها لذلك في شيء من الجوامع الروائية.5.

ص: 175

وقع الكلام بين الفقهاء المعاصرين في اشتراط الرجولية في جواز التقليد. ولم يعقد هذا البحث في كلمات القدماء، بل أكثر المتأخرين. نعم ظاهر الشهيد الثاني في صفات القاضي من كتاب القضاء اشتراط الذكورة في الصلاحية للإفتاء؛ حيث قال: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة.. إجماعاً»⁽¹⁾.

وهذا الاستظهار من كلامه (قدس سرّه) مبني على كون مراده مطلق الإفتاء، كما هو ظاهر لفظ الإفتاء؛ فإنه إخبار عن حكم الله بخلاف القضاء الذي هو إنشاء الحكم لقطع المنازعة وفصل الخصومة. وأما إرادة القضاء من لفظ الإفتاء، كما احتمله صاحب الفصول في مبحث الاجتهاد والتقليد من كتاب الفصول، فغير وجيه؛ لكونه خلاف ظاهر لفظ الإفتاء، بل صاحب الفصول؛ حيث رجّح كون المقصود هو مطلق الإفتاء، وجعله ظاهر اللفظ؛ حيث قال: «فيمكن أن يريد بالإفتاء القضاء، وأن يريد به مطلق الفتوى، كما هو الظاهر»⁽²⁾. أي: ظاهر لفظ الإفتاء وقرينة المقابلة مع القضاء.

وأما الإجماع على اشتراط الذكورة وإن صرح به الشهيد في كلامه المزبور، إلا أنّ تحصيله في كلمات الفقهاء مشكل؛ حيث لم يتعرضوا لذلك في كلماتهم.

ص: 176

1- الروضة البهيّة 3: 62.

2- الفصول الغروية: 424 /السطر 29.

نعم يمكن أن يقال: إنَّ عدم تعرضهم لذلك فلعلّه لأجل وضوح اشتراط الرجولية في جواز التقليد عندهم؛ نظراً إلى تصريحهم بذلك في صفات القاضي، مع وضوح كون التقليد أهمّ وأعظم خطراً من القضاء لسريانه في جميع الأحكام العبادية والوضعية من النكاح والطلاق وأنواع المعاملات، بل إنَّ مرجعية التقليد نوع قيادة للأمة وزعامة عامة للشريعة، ولا يقصر قطعاً عن القضاء في الأهمية والحاجة إلى التدبير وقوة الرأي، بل إنّما تبنتي مشروعية القضاء على أساس الإفتاء. ولذا صرّحوا بعدم جواز تولّي القضاء لغير الجامع لشرائط الإفتاء.

ولذا لما كان اشتراط الرجولية في مرجعية التقليد واضحاً بالفحوى، لم يتعرضوا له، إيكالاً إلى الوضوح أو لعدم طرح مبحث الاجتهاد والتقليد في الفقه بعنوان كتاب مستقل في زمنهم بل عمدة المتأخرين.

وعلى أيّ حال لا يكون عدم تعرض الفقهاء لاشتراط الرجولية في منصب الإفتاء و مرجعية التقليد من جهة عدم قبولهم لاعتبار هذا الشرط؛ فإنَّ نسبة ذلك إليهم استناداً إلى عدم التعرض لمشكل جدّاً، بل خلافه مقطوع.

وأما ذهاب أبناء العامة إلى عدم اشتراط الرجولية في الإفتاء كما نسب إليهم فعلى فرض ثبوته لا يصح للاستدلال به؛ نظراً إلى ما ورد في نصوص أهل البيت (عليهم السّلام) من الحثّ والترغيب على مخالفتهم والأخذ بما خالفوه؛ معللاً بأنّ الرشد في خلافهم. هذا مضافاً إلى كون المسألة بينهم اختلافيةً.

ثمَّ إنَّ عمدة ما يمكن أن يتكل عليه النافون في الاستدلال على عدم اشتراط الرجولية في الإفتاء و مرجعية التقليد، بناء العقلاء؛ حيث إنّه لا فرق في بنائهم على الرجوع إلى أهل الخبرة في العلوم والفنون بين النساء والرجال.

ولكن يرد عليه أنّ حجية بناء العقلاء فيما لا يكون مصبّ البناء بعينه، بل

جرت في نظائره كالتقليد المعهود الشرعي في العمل بالتكليف والأحكام الشرعية التوقيفية تتوقف على إحراز إمضاء الشارع. وإنّ القدر المتيقن من إمضاء الشارع لبناء العقلاء في المقام إنّما هو في الرجال؛ حيث إنّ ورد من الشارع نصوص دلّت على مشروعية التقليد من الفقهاء العدول من الرجال. مثل ما ورد عن العسكري (عليه السلام)

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه.. فللعوام أن يقلّدوه..(1) وما ورد في النصوص المتظافرة من إرجاع الأئمّة (عليهم السلام) شيعتهم وأصحابهم إلى الفقهاء من الرواة. وإنّ المتيقن من مدلول هذه النصوص جواز تقليد الفقهاء الرجال، بل هو الظاهر من مجموع هذه النصوص. أمّا جواز تقليد المرأة فلا يستفاد من هذه النصوص؛ نظراً إلى انصراف عنوان الفقهاء بحسب الارتكاز واللغة إلى الرجال الفقهاء دون النساء الفقيهات، وكذا نصوص الإرجاع فإنّه لا إطلاق ولا عموم لها لتدلّ على جواز تقليد مطلق الثقة؛ لأنّه من الواضح عدم كفاية مجرد الوثاقة والأمن من الكذب في الصلاحية للإفتاء. وأمّا ما يستفاد من هذه النصوص، من تعليق الإرجاع على الوثاقة واهتمامهم (عليهم السلام) بإحراز هذا الوصف. إنّما هو في فرض المفروغية عن حصول سائر الشروط من العلم والاعتقاد الصحيح والرجولية.

هذا مضافاً إلى شيوع جعل الأحاديث والاعتماد على الأقيسة والاستحسانات في تلك الأزمان ولما كان عمدة ما يمنع عن ذلك هي الوثاقة، فلذا اهتمّ بها الأئمّة (عليهم السلام)، بل ولم يوجد في شيء من نصوص الإرجاع حتى مورد واحد إرجاعاً إلى المرأة الفقيهة، مع عدم قلة النساء المؤمنات الفقيهات في عصرهم (عليهم السلام). ولذلك يستشتم من هذه النصوص عدم صلاحية النساء للإفتاء والتقليد.2.

ص: 178

و حاصل الكلام: إنَّ بناء العقلاء لا حجية له في جواز تقليد المرأة؛ نظراً إلى احتياجه في الحجية إلى إمضاء الشارع في ما لا يكون بعينه مصبّ بناءهم كالمقام. ولا سيّما مع احتمال خصوصية لأمر التقليد غير موجودة في سائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، فمن المحتمل عدم جواز تقليد النساء لأجل تلك الخصوصية، كما يكشف ارتكاز المشرعة من لدن عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زمان المعصومين (عليهم السلام) على عدم صلاحية النساء للشهادة في موارد كثيرة عن عدم صلاحيتهنّ للقضاء. ويشهد لذلك ما دلّ من النصوص على لزوم قرارهنّ و تحصينهنّ بالبيت و التستر و عدم الاختلاط و المكالمة مع رجال الأجانب و عدم إرجاع أحد من الأصحاب إليهنّ في الاستفتاء و الإرجاع إلى الرجال الفقهاء في جميع الموارد.

بل مجموع هذه القرائن يكفي لردع بناء العقلاء. ولعلّ الشارع اتكل عليها في الردع؛ نظراً إلى كفايتها و صلاحيتها للردعية عن ذلك.

هذا مضافاً إلى استقرار سيرة المشرعة على عدم تقليد النساء الفقيهات من لدن عصر الأئمة إلى الآن. و هذا أصلح شيء لردع بناء العقلاء. و يشهد لهذه السيرة ما يستشتم من أحاديث الإرجاع كما أشرنا إليه آنفاً.

و أمّا دعوى كون عدة من الصحابيات فقيهات، مثل عائشة و أم سلمة و حفصة و أم حبيبة و جويرة أمهات المؤمنين و أسماء بنت أبي بكر و أم أيمن و أم كلثوم بنت أبي بكر و عائشة بنت طلحة و غيرهنّ من الصحابيات و التابعيات، فعلى فرض كونهنّ فقيهات فلا دليل على تحقّق إفتائهنّ و التقليد منهنّ بأيّ وجه لعدم ملازمة بينهما، مع أنّ كونهنّ فقيهات بالحمل الشائع مقطوع العدم. هذا مضافاً إلى عدم الاستشهاد برأيهنّ في نصوص أهل البيت، بل لم يسمع ما يدلّ على اعتناء أصحابنا الشيعة بنقلهنّ مما روين من النصوص.

فلم يعرف بين نصوص أهل البيت المروية في جوامعنا الروائية ما يقعن في طريقه. ويشهد على ذلك ما ورد من النصوص في ذم عائشة لخروجها على علي (عليه السلام) و تنقيص طلحة و الزبير في تبعيتهما لها، معللاً بضعف رأيها؛ لكونها من النساء، مع كونها من رأس هذه النساء.

أمّا النصوص: فيمكن أن يستفاد من عدة من النصوص الواردة من أهل البيت (عليهم السلام) عدم صلاحية النساء لإحراز منصب الإفتاء و المرجعية للتقليد. و هذه النصوص صالحة باستقلالها لردع بناء العقلاء المزبور.

منها: ما دلّ على سلب حق الرأي للنساء في أمر التقليد و الإفتاء بالصرحة مثل معتبرة عامر بن عبد الله جذاعة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنّ امرأتي تقول بقول زرارة و محمد بن مسلم في الاستطاعة. فقال (عليه السلام)

ما للنساء و الرأي(1).

فإنّ مقصود الإمام (عليه السلام) من الرأي هو الرأي في مقام الإفتاء؛ و ذلك بقرينة ظهور كلام السائل «إنّ امرأتي تقول بقول زرارة» في كون موضوع السؤال هو رأي امرأته في المسائل الشرعية لا عملها، فلذا لم يقل: «تأخذ بقول زرارة».

منها: ما دلّ على ضعف رأيهنّ مطلقاً، و قد سبق ذكر هذه النصوص في الاستدلال على عدم صلاحية النساء للقضاء، و كذا بعض.

منها: ما دلّ على منع مشاورتهنّ و مخالفة رأيهنّ على فرض المشورة، و العمومات الناهية عن طاعة النساء في ما لا يقاس من جهة الأهمية بمثل الإفتاء و المرجعية.

منها: قوله تعالى وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (2). الدالّ على عجز النساء8.

ص: 180

1- اختيار معرفة الرجال: 282/168، جامع الرواة 2:194.

2- الزخرف (43):18.

عن إقامة البرهان و عيّن عن الفرق و التمييز بين الحق و الباطل في مقام المحاجة و الاستدلال. و هو شامل للاستدلال في مقام الاجتهاد و الاستنباط بالملاك.

و منها: ما دلّ من النصوص المتواترة على وجوب تسترهنّ و قرارهنّ في البيوت، و الأمرة منها بتحسين النساء في البيوت؛ معللاً بأنهنّ عي و عورة، إلى غير ذلك من النصوص الموجبة للقطع بعدم رضی الشارع بتصدي النساء لمناصب اجتماعية مستلزم لاختلاطهنّ و حشرهنّ مع الرجال. و من الواضح أنّ مرجعية الإفتاء و التقليد نوع قيادة للأمة و زعامة عامة للمؤمنين، و لا ينفكّ هذا المنصب العظيم عن مخالطة الرجال و المكالمة معهم.

و أمّا خبر مصادف قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) أ تحجّ المرأة عن الرجل؟ قال

نعم، إذا كانت فقيهة مسلمة و كانت قد حجّت، ربّ امرأة خير من رجل(1). مضافاً إلى ضعف سنده بوقوع المصادف في طريقه فغاية مدلوله صلاحية المرأة الفقيهة للنيابة عن حجّ الرجل و أنّه ربّ امرأة خير من رجل في الإتيان بمناسك الحجّ صحيحةً، و لا ربط له بمسألة الإفتاء و الصلاحية لمرجعية التقليد، كما هو واضح.

ثمّ إنّّه قد يستدل لجواز تقليد النساء بما رواه الصدوق في كمال الدين و الشيخ في كتاب الغيبة بإسنادهما عن أحمد بن إبراهيم أنّه قال: دخلت على خديجة بنت محمد بن علي الرضا (عليه السلام) في سنة 282 (و في كتاب الغيبة 262) بالمدينة فكلمتها من وراء حجاب و سألتها عن دينها فسمّت لي من تأتمّ به. ثمّ قالت: فلان بن الحسن (عليه السلام) فسمّته. فقلت: لها جعلني الله فداك، معاينةً أو خبراً؟5.

ص: 181

فقلت: خبراً عن أبي محمد (عليه السلام) (1) كتب به إلى أمه. فقلت لها: فأين المولود؟ فقلت: مستور. فقلت: فإلى من تفزع الشيعة؟ قالت: إلى الجدّة أم أبي محمد (عليه السلام). فقلت: أفتدي بمن وصيّته، إلى امرأة؟ فقلت: اقتد بالحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام). إنّ الحسين بن علي أوصى إلى أخته زينب بنت علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الظاهر و كان ما يخرج عن علي بن الحسين من علم ينسب إلى زينب بنت علي (عليه السلام) سترأ على علي بن الحسين. ثمّ قالت: إنكم قوم أصحاب الأخبار. أ ما رويتم أنّ التاسع من ولد الحسين (عليه السلام) يقسم ميراثه و هو في الحياة؟ (2).

هذه الرواية صحيحة لوثاقه محمد بن جعفر الأسدي و قد عدّه الشيخ في كتاب الغيبة (3) من الثقات التي كانت ترد عليهم التوقيعات و نقل توثيقاً في توثيقه. و أحمد بن إبراهيم هذا هو أبو بشر، بقرينة رواية التلعكبري عنه، كما روى عنه هذه الرواية بطريق آخر في كتاب الغيبة، و هو لا إشكال في وثاقته، كما قال الشيخ و النجاشي و العلامة.

وجه الاستدلال به أنّ من تفزع الشيعة إليه في غياب الإمام الحجة (عليه السلام) لا بدّ و أن يصلح للرجوع إليه في التكاليف الدينية و ليس المرجعية للتقليد إلّا ذلك.

وفيه أولاً: إنّ هذه الاستفادة من الرواية مناف لضرورة المذهب من حصر نواب الإمام الحجة (عج) في زمان الغيبة الصغرى في الأربعة الخاصة.

و ثانياً: كانت الجدّة مفزع الشيعة؛ لضرورة صيانة الإمام الحجة، كما في زينب و البحث في غير الضرورة.5.

ص: 182

1- و هو الإمام العسكري (عليه السلام).

2- كمال الدين: 27/501، الغيبة، الشيخ الطوسي: 196/230.

3- الغيبة، الشيخ الطوسي: 390/415.

و ثالثاً: إنّ هذه الرواية غاية مدلولها إنّ جدّه صاحب الأمر و هي أمّ الإمام العسكري (عليه السّلام) كانت تتشرف عند صاحب الأمر و تروي عنه بعض الأخبار. و هذا غير ممنوع في زمان الغيبة الصغرى، و ليس من قبيل النيابة و الوكالة عن الإمام. فلا ينافي نيابة النواب الخاصة الذين أرجع إليهم الإمام (عليه السّلام) الشيعة في أمورهم و استفتاء مسائلهم الشرعية مطلقاً.

و من الواضح أنّ مجرد نقل الأخبار و الروايات ليس معيار الصلاحية للإفتاء و مرجعية التقليد، و كم من امرأة راوية في عصر الأئمّة (عليهم السّلام) من بين الأصحاب. و قد ورد في بعض النصوص ما يدلّ على ذلك، مثل ما ورد عن الصادق (عليه السّلام) في جواب السؤال عن وظائف الصبيان في الحج

مُرّاهم تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها(1).

و ما ورد عن حكيمة عمّة الإمام الحسن العسكري: «و الله إنّّي لأراه صباحاً و مساءً و إنّّه لينبّني عمّا تسألوني عنه فأخبركم»(2).

فهذه النصوص لا تدلّ على أكثر من حجّية رواية النساء المؤمنات كالعادلات كالرجال العدول. و هذا غير الإفتاء و الاستفتاء و التقليد و أخذ الأحكام الشرعية و معالم الدين و العمل برأيهنّ، ممّا يناسب شؤون مرجعية التقليد.

هذا تمام الكلام في حكم قضاء المرأة و حكومتها و تقليدها.

و الحمد لله رب العالمين و صلواته على محمد و آله الميامين. 1.

ص: 183

1- الكافي 4: 301/5.

2- بحار الأنوار 14: 51.

القول في ثبوت الهلال بحكم الحاكم

يثبت الهلال بالرؤية، وإن تفرّد به الرائي، والتواتر والشيع المفيدين للعلم ومُضَيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق وبالبيّنة الشرعية وهي شهادة عدلين و حكم الحاكم إذا لم يعلم خطأه ولا خطأ مستنده (1)(1).

(1) وقع الكلام في نفوذ حكم الحاكم بثبوت الهلال ودخول شهر رمضان أو الشوال، بأنّه لو شهد رجلان عدلان عند الحاكم بثبوت الهلال أو علم به الحاكم نفسه فحكم بوجوب الصوم أو الإفطار، فهل ينفذ حكمه و يجب العمل به و يجزي كسائر الطرق الشرعية أم لا؟ و بعبارة اخرى: هل يكون حكم الحاكم بثبوت الهلال أمانة شرعية على ذلك أم لا؟ فقد نسب في الحدائق (2) إلى الشهيد في الدروس و إلى السيد في المدارك و الفاضل الخراساني في الذخيرة نفوذ حكم الحاكم في المقام و وجوب اتّباعه. بل

ص: 187

1- تحرير الوسيلة 1:279.

2- الحدائق الناضرة 13:263.

نسبه في الحدائق إلى ظاهر الأصحاب؛ حيث قال: «وإنّما الإشكال في أنّه هل يجب على المكلف العمل بحكم الحاكم الشرعي متى تثبت ذلك عنده و حكم به أم لا بدّ من سماعه بنفسه من الشاهدين؟ ظاهر الأصحاب الأول»(1). و ممّن ذهب إلى ذلك كاشف الغطاء؛ حيث قال في بيان ما يثبت به شهر رمضان: «سادسها: حكم الفقيه المجتهد المأمون بالنسبة إلى مقلّديه سواء حكم برؤية أو بينة أو غيرهما»(2).

وقد ذهب إلى ذلك في الجواهر؛ حيث قال: «إنّ الظاهر ثبوته أي الهلال بحكم الحاكم المستند إلى علمه»(3). ثمّ شرع في بيان الاستدلال وردّ المخالفين، بل ادّعى إمكان تحصيل الإجماع عليه. واختاره صاحب العروة و السيد الحكيم(4) و غيرهم من الفقهاء المتقدمين و المتأخرين و المعاصرين. و خالفهم جمعٌ من الفقهاء المتقدمين و المتأخرين و المعاصرين. و قد استدل على ثبوت الهلال بحكم الحاكم و نفوذ حكمه و وجوب اتباعه بالصيام عند حكمه بدخول شهر رمضان و بالإفطار إذا حكم بدخول شهر شوال بأمر:

منها: ما يدلّ على إثبات الولاية العامّة للفقهاء الجامع كما استدل به في الحدائق(5) و الجواهر(6) و المستمسك(7).8.

ص: 188

1- الحدائق الناضرة 13:258.

2- كشف الغطاء: 325 /السطر 26.

3- جواهر الكلام 16:359.

4- العروة الوثقى 2:224، مستمسك العروة الوثقى 8:460.

5- الحدائق الناضرة 13:259.

6- جواهر الكلام 16:360.

7- مستمسك العروة الوثقى 8:460.

ويمكن الاستدلال على ثبوت الولاية العامة للفقهاء الجامع بثلاثة وجوه:

الأول: دعوى الضرورة على ذلك وهي عمدة ما اتكل عليه الإمام الراحل(1) لإثبات الولاية المطلقة للفقهاء العادل الجامع لشرائط الإفتاء في عصر الغيبة.

وهي بأحد تقريرين:

أحدهما: أننا نعلم بالضرورة عدم إهمال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) شيئاً مما يحتاج إليه الأمة حتى آداب النوم والطعام، وغيرها من الحدود والأحكام الإلهية، كما في صحيح حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سمعته يقول (عليه السلام)

ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة(2).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث

إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيئت للأمة جميع ما تحتاج إليه(3).

وموثقة عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال

خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه(4).

وخبر عمر بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سمعته يقول

إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله وجعل لكلّ 2.

ص: 189

1- البيهقي، الإمام الخميني (قدس سره) 2: 619، الاجتهاد والتقليد، الإمام الخميني (قدس سره): 22.

2- الكافي 1: 4/59.

3- الوافي 1: 216/274.

4- الكافي 2: 2/74.

شيء حدًا و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدًا(1).

و عليه فكيف يهمل الشارع الأقدس أمر قيادة الأمة و الحكومة و الولاية عليهم، و الحال أنّ أمر الولاية أهمّ من جميع الأحكام، بل لم يناد بشيء كما نودي بالولاية؛ لأنّ الولاية بمثابة مفتاح الشريعة و أساس أحكامها، كما صرّح بذلك في عدّة نصوص صحاح و معتبرة(2).

و من الواضح أنّ الأحكام الإلهية بنطاقها الواسع الشامل للسياسيات و الجزائيات و الماليات و.. لا تختص بعصر الشارع. و من الضروري تحكيمها في جميع الأعصار، كما في صحيح زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحلال و الحرام؟ فقال (عليه السلام)

حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة و حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره و لا يجيء غيره(3).

و عليه فلا- اختصاص لقوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكّم بين الناس بما أراك الله(4) بعصر النبي، و لا سيّما بملاحظة ما دلّ على النهي عن الرجوع و التحاكم إلى الطاغوت، كما صرّح بذلك في قوله تعالى وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (5). 6.

ص: 190

1- الكافي 1: 2/59.

2- راجع الكافي 2: 1/18 و 3 و 5.

3- الكافي 1: 19/58.

4- النساء (4): 105.

5- النحل (16): 36.

وقوله تعالى أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ (1)، فإن تشكيل الحكومة الإسلامية، التي بين في الآية الأولى هدفاً لإنزال القرآن، وكذا حرمة المراجعة والتحاكم إلى الطاغوت المصرح بها في الآيتين الأخيرتين، لا يختص بعصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لكي تترك الأمة سدى بلا قائد أمين ولا ولي حاكم عادل فقيه في طول زمان الغيبة، التي هي أكثر من زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأضعاف.

ومن البديهي الواضح أنه لا يتحقق هذا الغرض الأساسي ولا يمكن العمل بهذا الحكم، إلا بتشكيل الحكومة بقيادة الفقيه العادل. أما اعتبار الفقاهة فلاجل لزوم علم الحاكم بالأحكام وضرورة معرفته بالحلال والحرام ليتيسر له قيادة الأمة والحكومة بين المسلمين على أساس القرآن وما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليهم السلام). وأما العدالة فلأن يتعدى عن حدود الله ولا يظلم الناس فإنها من أهم ما يعتبر وجوده في الوالي، كما هو واضح ودلت عليه النصوص.

ثانيهما: أن ولاية الفقيه في الحقيقة هي من شئون إمامة الأئمة المعصومين (عليهم السلام)؛ نظراً إلى أن الإمامة هي نظاماً للأمة ولما لفرقتهم وضامناً لإجراء أحكام الشريعة وحدود الله بين خلقه.

كما ورد في كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)

فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والإمامة نظاماً للأمة (2) نقل صبحي الصالح «الأمانة» ولكنه غلط والأصح الإمامة، كما في مصادر نهج البلاغة (3).

وما ورد في خطبة الصديقة الطاهرة (سلام الله عليها)

فقرض الله الإيمان تطهيراً من 4.

ص: 191

1- النساء (4): 60.

2- نهج البلاغة: 512، الحكمة 252.

3- مصادر نهج البلاغة وأسانيده 4: 193.

الشرك.. و الطاعة نظاماً للملّة و الإمامة لَمَّا من الفرقة(1).

و ما ورد في خبر الفضل بن شاذان بل معتبرته عن أبي الحسن الرضا (عليه السّلام) في حديث قال (عليه السّلام)

فَلِمَ جعل اولي الأمر و أمر بطاعتهم؟ قيل؛ لعلل كثيرة.

منها: أنّ الخلق لَمَّا وقفوا على حدّ محدود و أمروا أن لا يتعدّوا ذلك الحدّ؛ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي و الدخول فيما حظر عليهم؛ لأنّه لو لم يكن ذلك لكان أحدٌ لا يترك لذّته و منفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الأحكام.

و منها: أنّ لا نجد فرقةً من الفرق و لا ملّةً من الملل بقوا و عاشوا، إلا بقيم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين و الدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوّهم و يقسمون به فيئهم و يقيم لهم جمعتهم و جماعتهم و يمنع ظالمهم من مظلومهم.

و منها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرس المِلّة و ذهب الدين و غيّرت السُنّة و الأحكام و لزد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون و سدّجّهوا ذلك على المسلمين؛ لأنّنا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين، مع اختلافهم و اختلاف أهوائهم و تشتت أنحائهم، فلو لم يجعل لهم قيماً حافظاً لِمَا جاء به الرسول (صلّى الله عليه و آله و سلّم) لفسدوا على نحو ما بيّناه و غيّرت الشرائع و السنن و الأحكام و الإيمان، و كان في ذلك فساد الخلق أجمعين(2).

و ما ورد في وصية علي (عليه السّلام) للحسين لَمَّا ضربه ابن ملجم (لعنه الله)6.

ص: 192

1- كشف الغمة 2: 110.

2- علل الشرائع: 9/253، بحار الأنوار 6: 1/60.

أوصيكمما وجميع وُلدي وأهلي و من بلغه كتابي بتقوى الله و نظم أمركم(1)؛ بناءً على إرادة الإمارة و الحكومة من الأمر، كما هو الظاهر؛ لوضوح ضرورة النظم في أمور المعاش اليومية الجزئية، مع عدم تناسبه لشأن الإمام (عليه السلام) في مقام الوصية بأهم ما يجب على الأمة من الأحكام، كرعاية التقوى و إصلاح ذات البين. و على فرض إرادة مطلق الأمر يشمل المقام بالإطلاق، فإن إدارة أمور المسلمين و تدبيرهم و سياستهم من أهم أمورهم و أحوجها إلى النظم و لا سيّما بلحاظ كونها عويصة كانت الأمة مبتلاةً بها في عصره (عليه السلام) و لا يتحقق هذا المهم، إلا بقيم لهم و رئيس ينتظم بينهم بسياسة و تدبير واحد.

و عليه فكلّ ما يستدل به على لزوم الإمامة للأمة، يمكن الاستدلال به على ولاية الفقيه و لزوم قيادته لهم. و لا سيّما بلحاظ طول زمان الغيبة. و بهذا التقريب تكون ولاية الفقيه من أصول المذهب.

الثاني: أنّه قد دلّ الدليل على ولاية الفقيه في أمور الحسبة(2) مثل أمور الغيب و القصّر و الصغار و من لا وارث له و من لا وصيّ له و كلّ ما يقطع بعدم رضی الشارع بتركه و تعطيله مما يحتاج إلى التصدي و التكفل بأمره. و من الواضح الضروري أنّ من أهم أمور الحسبة هو أمر الحكومة و الإمارة و الولاية و قيادة الأمة، كما ورد في خبر الفضل المتقدم آنفاً.

و كما نقطع بعدم رضی الشارع بترك هذا الأمر المهم، فكذا نقطع بعدم رضاه بأن يتصدى لذلك و يتكفل به من لا يليق به من الطواغيت و الفسقة أو الجهّال الذين.

ص: 193

1- نهج البلاغة: 421، الوصية 47.

2- الحسبة: إمّا اسم مصدر «الحسب» بمعنى الكفاية، وإمّا من الحسبة بمعنى التدبير، كما في المصباح المنير، نقل عن الأصمعي، قال: فلان حسن الحسبة أي حسن التدبير.

لا يعرفون حلال الشريعة و حرامها و لا قضائها و حدودها و قصاصها و دياتها.

و عليه فقطع بالضرورة أنّ الشارع لا يرضى بترك تشكيل الحكومة على أساس الأحكام الإلهية و لا بتشكيلها بقيادة غير الفقيه العادل الجامع لشرائط الإفتاء.

الثالث: الأدلة اللفظية:

و هي نصوص استدلت بها لخصوص المقام مثل معتبرة أبي خديجة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام)

إياكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فيأتي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه(1).

و مقبولة عمر بن حفظة عن الصادق (عليه السلام) في حديث

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً. فيأتي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإئماً استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو في حد الشرك بالله تعالى(2).

و الاستدلال بهما يتوقف على عمومية التعليل بقوله (عليه السلام)

فيأتي قد جعلته قاضياً في الأولى و

فيأتي قد جعلته عليكم حاكماً في الثانية كما هو الظاهر لغير مقام القضاء و شموله للولاية على الحكومة بما لها من الشئون.

و كذا ما ورد في توقيع الحجّة (عج)

أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجتي عليكم و أنا حجّة الله(3)؛ نظراً إلى عموم لفظ 9.

ص: 194

1- وسائل الشيعة 13:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 5.

2- وسائل الشيعة 136:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

3- وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.

الحوادث لجميع الأمور من العباديات و المعاملات و السياسيات و الجزائيات و غيرها؛ لكونه جمعاً محلّياً بالألف و اللام و هو من أداة العموم، و إن لا يبعد دعوى انصرافها إلى بيان الأحكام الشرعية بقريظة لفظ

رواة حديثنا؛ نظراً إلى عدم تناسبه بأمر الحكومة و الولاية. و لكن تعليقه في الذيل بقوله

«فإنهم حجّتي.. يشمل جميع ما كانوا (عليهم السّلام) حجة على العباد و من أهمّها أمر القيادة و الولاية على الأُمّة، و ما يرتبط بشؤون الإمارة و الحكومة.

و ما ورد عن الإمام الكاظم (عليه السّلام)

الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها(1)، حيث من الواضح أنّ من أهم خواصّ حصن البلد حفظ أهله من العدو. و عليه فيدل هذا الخبر على أنّ شأن الفقهاء و منصبهم حفظ كيان الإسلام و نواميس المسلمين و دفع أعدائهم، فلا إشكال في دلالة على المطلوب.

و ما ورد في موثقة السكوني عن الصادق (عليه السّلام)

الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا(2).

فإنّ من أهمّ الأمانات التي أودعها الله إلى النبي (صلى الله عليه و آله و سلّم) دينه و شريعته و إنّ من أهم وظائف الأمين حفظ الأمانة. و لا يكون حفظ الدين بمجرد التعليم و التعلّم و الإفتاء و التقليد. بل إنّما يتيسّر بإجراء أحكامه و تنفيذ قوانينه بين الناس. و لا يمكن ذلك إلّا بتأسيس الحكومة الإسلامية بقيادة الفقيه العادل الجامع لشرائط الإفتاء.

و ما ورد عن علي (عليه السّلام)

العلماء حكام على الناس(3) و

مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه(4).6.

ص: 195

1- الكافي 1:38/3.

2- الكافي 1:46/5.

3- مستدرک الوسائل 17:321، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 33.

4- مستدرک الوسائل 17:315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 16.

وغيرها من النصوص الدالة على المطلوب. ولا يضّرّ ضعف أسناد بعضها بعد تمامية سند عدّة منها. بل كثرة هذه النصوص و تظافرها تمنع عن التوقف و التردد في صدور مضمونها عن المعصوم (عليه السّلام). هذا مع أنّ في الوجه الأوّل غنى و كفاية لإثبات المطلوب.

هذا حاصل الكلام و خلاصته في المقام و سبق البحث عن مسألة ولاية الفقيه مفصّلاً في أوّل هذا الكتاب، فراجع.

و بعد ما لاحظت من الأدلّة القاطعة على ثبوت الولاية العامة للفقيه الجامع على الحكومة و قيادة الأئمة تثبت ولايته و نفوذ حكمه في أمر الهلال، بالفحوى.

و دعوى أنّ للشارع طرقاً أخرى لإثبات الهلال لا يحتاج إلى حكم الحاكم، ففيه: أنّ مضيّ ثلاثين من الشهر السابق علامة قطعية لا يحكم الحاكم بخلافه قطعاً. و كذا لمن رأى الهلال بعينه و قطع به فلا معنى لحجية حكم الحاكم في حقّه، إذا حكم بخلاف مقطوعة، وإن لا يجوز له المخالفة بتبليغ ذلك و إعلان ردّ حكم الحاكم، بل يجب عليه متابعتة في الظاهر، و إلاّ ليدخل في حكم الراد على أهل البيت (عليهم السّلام) كما ورد في معتبرة أبي خديجة. و إنّما يرجع إلى حكم الحاكم إذا لم يمض الثلاثون فعند ذلك لو لم يحكم به الحاكم ليقع الاختلاف بين المؤمنين، بل الهرج و المرج، كما صرح به بعض المحققين (1). و لعلّه لذلك قد يقال باستقرار سيرة المتشريعة على الرجوع إلى الحاكم في إثبات الهلال (2)، و لا اختصاص لهذه السيرة برجوع أبناء العامة إلى قضائهم و حكّامهم في إثبات أمر الهلال، كما توهم (3). 2.

ص: 196

1- مستمسك العروة الوثقى 8:461.

2- جواهر الكلام 16:360، مستمسك العروة الوثقى 8:461.

3- المستند في شرح العروة الوثقى، الزكاة 22:86.

ثم لا يخفى أنّ الكلام تارة: في كبرى ولاية الفقيه، وأخرى: في صغرها بأنّه هل يرتبط ثبوت الهلال موضوعاً بالحاكم بمعنى أنّه من شؤون الإمارة والحكومة أم لا؟ وبعبارة أخرى: إنّ الاستدلال على نفوذ حكم الفقيه و حجّيته في ثبوت الهلال بأدلة ولاية الفقيه تارة: يكون كبروياً فيبحث عن تماميتها وعمومها بالنسبة إلى جميع الموضوعات العامة المحتاجة إلى الفتق والرتق والفصل والحسم، سواءً كان من المرافعات أم لا. وقد سبق البحث عن ذلك مفصّلاً في أول الكتاب، وأشرنا إليه آنفاً وأثبتنا هذه الكبرى. وأخرى: يكون البحث صغروباً بأنّه هل يكون ثبوت الهلال من قبيل الموضوعات العامة المحتاجة إلى الحسم أم لا؟ فإذا أثبتنا هذه الصغرى وضممناها إلى الكبرى المزبورة يثبت بذلك المطلوب، وهو اعتبار حكم الحاكم ونفوذه في ثبوت الهلال في الجملة. و المتيقن من الحجية ما إذا كان مستنده البيّنة. ولذا يظهر من صاحب الجواهر والمستمسك وغيرها المفروغية عن نفوذ حكم الحاكم إذا كان باستناد البيّنة.

وذلك لتمامية أدلة ولاية الفقيه عندهم كبروياً وصغروباً في المقام، ولضرورة جواز الحكم بالبيّنة. وإتّما عقدوا البحث في نفوذ حكمه بثبوت الهلال إذا كان مستنده علمه؛ نظراً إلى ما وقع من الخلاف في جواز حكم الحاكم بعلمه.

وعلى أيّ حال فالبحث هاهنا في مقامين:

الأول: في إثبات ولاية الفقيه كبروياً وصغروباً.

والثاني: في نفوذ حكم الحاكم بثبوت الهلال باستناد علمه.

أمّا المقام الأول: فقد سبق البحث عنه كبروياً.

وأمّا صغروباً فنقول: يمكن الاستدلال على كون ثبوت الهلال من الأمور

العامّة الحسبة المتوقف حسمها بحكم الحاكم:

أولاً: بأنّه لو لا- حكم الحاكم بثبوت الهلال ربّما يقع الاختلاف والهرج والمرج بين المؤمنين حتى في البلدين المتقاربين، بل في بلد واحد، ولا سيّما بلحاظ تأثير ذلك في عيد الفطر وإقامة صلاته الموكول إلى الإمام والحاكم.

وثانياً: بنصوص يستفاد منها أنّ الحكم بثبوت الهلال من شؤون الحكومة وإمامة المسلمين.

فمن هذه النصوص صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال

إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس. وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم(1).

ودلالته على المطلوب واضحة؛ لأنّه لو لم يكن الحكم بثبوت الهلال والأمر بالإفطار من شؤون الحاكم لم يجز إيكال ذلك إلى الإمام. و أمّا الإشكال بأنّ المقصود منه الإمام المعصوم (عليه السلام)، فلا يضرّ بما نحن بصدده، بعد إثبات أنّ ما كان للأئمة (عليهم السلام) من الولاية العامة ثابتٌ في حقّ الفقيه الجامع.

منها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين، ولم يُجز في الهلال إلا شاهدي عدل(2)، أي لم ينفذ.

منها: صحيحه الآخر عن أبي جعفر قال (عليه السلام)

لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة1.

ص: 198

1- وسائل الشيعة 10:275، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 6، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 27:264، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 1.

الرجل الواحد إذا علم منه خيرٌ مع يمين الخصم في حقوق الناس. فأما ما كان من حقوق الله عزّ وجلّ أو رؤية الهلال فلا(1). قوله أجزنا: أي أنفذنا، فإنّه من الإجازة بمعنى الإنفاذ.

منها: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام)

إنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: لا أُجيز في الهلال، إلاّ شهادة رجلين عدلين(2).

منها: صحيح شعيب بن يعقوب عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام)

إنّ علياً (عليه السلام) قال: لا أُجيز في الطلاق ولا في الهلال إلاّ رجلين(3).

منها: مرفوعة أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه قال

قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بشهادة الواحد واليمين في الدين. وأما الهلال فلا، إلاّ بشاهدي عدل(4).

وجه الدلالة على المطلوب: أنّ لفظة «يجيز وأُجيز» من الإجازة والإنفاذ، وهو ظاهر في الحكم الإنشائي، بخلاف «يجوز»، فإنّه من الجواز بمعنى الحكم التكليفي الإلهي. ولا سيّما لفظ «كان» في صحيحة محمد بن مسلم الأولى؛ نظراً إلى ظهوره في استمرار صدور الحكم بثبوت الهلال من جانب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتكرّره. وأما الإشكال بأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لمّا كان مشرعاً للأحكام فإجازته بمعنى التشريع، فلا يعاب به بعد ورود هذا التعبير في كلام أمير المؤمنين وسائر الأئمّة (عليهم السلام)، ولا سيّما قول أبي جعفر

لو كان الأمر إلينا أجزنا... نظراً إلى ظهور لفظ «الأمر» في 7.

ص: 199

- 1- وسائل الشيعة 27:268، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 12.
- 2- وسائل الشيعة 10:286، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 1.
- 3- وسائل الشيعة 10:289، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 9.
- 4- وسائل الشيعة 10:292، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 17.

الإمارة والحكومة، أي لو كنا مبسوطي الأيدي في أمر الحكومة.

وأما التعبير بلفظ «لا يجوز» و«لا يجزي»⁽¹⁾ في بعض نصوص المقام فلا يصلح للقرينية على إرادة الجواز من لفظ «أجيز و يجيز»، فإنَّ كلَّ واحد من اللفظين يدلُّ على معناه الخاصَّ وضعاً.

وقد وردت في المقام نصوص أخرى لا تخلو من إشعار بذلك:

منها: خبر عبد الله بن سنان قال: صام علي (عليه السلام) بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان، فأرأوا الهلال، فأمر منادياً ينادي

أقضوا يوماً فإنَّ الشهر تسعة وعشرون يوماً⁽²⁾. وحيث إنَّ الإمام (عليه السلام) أمر منادياً وكلفه بالنداء بين مجتمع المؤمنين، فلا يخلو من إشعار بأنَّ ذلك كان من شئون الإمارة ويبد الإمام (عليه السلام).

مثله: ما روي عن النبي بطريق العامة

أنَّ ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابي إليه، فشهد برؤية الهلال، فأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منادياً ينادي من لم يأكل فليصم و من أكل فليمسك⁽³⁾.

وإن كان الأنسب في خبر عبد الله بن سنان كون أمر الإمام (عليه السلام) من قبيل الإعلان بوجوب القضاء؛ لفرض أنَّ الناس رأوا الهلال من دون إناطة ثبوته بحكم الإمام (عليه السلام).³.

ص: 200

1- راجع وسائل الشيعة 10:286، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 2، 3، 10، 13، 15.

2- وسائل الشيعة 10:296، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 14، الحديث 1.

3- انظر جواهر الكلام 16:197، السنن الكبرى، البيهقي 4:212، المبسوط، السرخسي 3:62.

منها: نصوص وردت في موضع التقية، ولكنها تدلّ على أنّ الأمر بالإفطار والصيام كان بيد إمام المسلمين. ويظهر من هذه النصوص استقرار سيرة المسلمين في عهد الأئمة (عليهم السّلام) على ذلك.

مثل مرسلة رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال

دخلتُ على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله! ما تقول في الصيام اليوم. فقلت: ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا. وإن أفطرت أفطرتنا. و قال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلتُ معه وأنا أعلم والله أنه من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يُعبد الله(1). وفي نسخة الوسائل

فقال: ذاك إلى الإمام(2)، ولكن الصحيح

فقلت: ذاك... وجه دلالتها على المطلوب، أنّ الإمام (عليه السّلام) وإن كان في موضع التقية، إلا أنّ تقيته كان في تطبيق «الإمام» الموكول إليه أمر ثبوت الهلال على أبي العباس بقوله (عليه السّلام)

إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا، لا في أصل بيان الكبرى بقوله (عليه السّلام)

ذاك إلى الإمام فكان مقصوده (عليه السّلام) إمام الحق.

و أمّا احتمال التقية في قوله (عليه السّلام)

ذاك إلى الإمام فغير وجيه؛ حيث لا حاجة إلى التقية فيه بعد تحقّقها بتطبيق هذه الكبرى على أبي العباس بقوله

إن صمت صمنا... ولا يجوز الحكم بالباطل من غير ضرورة التقية. و حيث لا ضرورة للتقية في بيان أصل هذه الكبرى فتتم حجيتها على المطلوب، و هو كون الأمر بالإفطار والصيام في يوم الشك باختيار إمام المسلمين، بما له من منصب).

ص: 201

1- وسائل الشيعة 10:132، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب 57، الحديث 5.

2- وسائل الشيعة 7:95، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب 57، الحديث 5، (ط مكتبة الإسلامية).

الإمارة و الحكومة. فيستكشف منه عدم كونها باطلةً.

وصحيح عيسى بن أبي منصور أنه قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) في اليوم الذي يشك فيه. فقال (عليه السلام)

يا غلام! اذهب فانظر أصام السلطان أم لا؟ فذهب ثم عاد. فقال: لا. فدعا بالغداء فتغدينا معه (1). ولا يخفى أنه لا تقيه في إفتار الإمام عند عيسى بن أبي منصور لكونه من خيار أصحابه، بل كان العيد ثابتاً عنده فأمر بالفحص عن حال السلطان لئلا يتلي بمخالفته. و من ذلك يعلم أن مخالفة السلطان كان أمراً مستتكرًا في ارتكاز المسلمين في ذلك الزمان. فيعلم من ذلك استقرار سيرتهم على رجوعهم في ذلك إلى إمام المسلمين.

ونظيره مرسل داود بن الحصين عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال، وهو بالحيرة في زمان أبي العباس

إني دخلت عليه وقد شك الناس في الصوم، وهو والله من شهر رمضان، فسلمت عليه. فقال: يا أبا عبد الله! أصمت اليوم؟ فقلت

لا، و المائدة بين يديه. قال: «فادن فكل»، قال

فدنوت فأكلت. قال (عليه السلام): و قلت

الصوم معك و الفطر معك، فقال الرجل لأبي عبد الله (عليه السلام): تقطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال

أي و الله أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي (2).

و الحاصل أن هذه الطائفة من الروايات تكشف عن استقرار سيرة المسلمين في عهد الأئمة على رجوعهم إلى إمام المسلمين و أميرهم و حاكمهم في الحكم بثبوت الهلال. و إن سيرتهم هذه كانت ناشئة من سيرة المسلمين في زمن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و الخلفاء و أمير المؤمنين (عليه السلام)، و لا سيما بعد دلالة الصحاح المزبورة (4).

ص: 202

1- وسائل الشيعة 10: 131، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب 57، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 10: 131، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب 57، الحديث 4.

على ذلك لا يبقى شك في اتصال هذه السيرة بزمان المعصومين (عليهم السلام). فلا يصح ما قد يقال: إنها كانت ناشئة من بدعة خلفاء بني أمية وبنو العباس، كما تقوّه به بعض.

ثم إنّ مما دلّ بالخصوص على كون الحكم بثبوت الهلال بيد الإمام، صحيح محمد بن قيس (1)، ودلالته على المطلوب واضحة. وأمّا احتمال كون المقصود خصوص إمام الحق المعصوم فلا دليل عليه. وعلى فرض كونه المقصود لا يضّرّ بالمطلوب بعد تمامية أدلة النيابة.

جواز حكم الحاكم بعلمه

أمّا المقام الثاني: فقد وقع الكلام في أنّه هل يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه من دون بينة ولا يمين أم لا؟ ولا يخفى أنّ محلّ الكلام في المقام هو الشبهات الموضوعية، التي تثبت شرعاً بالبيّنات والايّمان؛ إذ لا إشكال ولا خلاف في جواز حكم القاضي بعلمه في الشبهات الحكمية؛ حيث إنّ لا شيء أقرب إلى الواقع عنده من علمه فإنّ حجّيته ذاتية، بل منع العمل به موجب للتناقض.

ثمّ إنّ من الوجوه التي استدّلوا بها لإثبات الهلال بحكم الحاكم بعلمه ووجوب اتّباعه: أولوية نفوذ حكم الحاكم بعلمه من حكمه باستناد البيّنة؛ إذ لا نزاع في جواز حكمه بشهادة عدلين مع كون البيّنة أمانة ظنيّة وحجّيتها مجعولة بدليل الاعتبار، بخلاف العلم؛ فإنّ حجّيته ذاتية. وعليه فلا ريب في أنّ علم الحاكم نفسه أقوى اعتباراً وسنداً من شهادة البيّنة التي ربما لا يورث له مزيد من الظنّ. وعليه فلا ريب في حجّية حكم الحاكم في المقام ونفوذه ووجوب اتّباعه.

ص: 203

1- وسائل الشيعة 10: 275، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 6، الحديث 1.

وقد استدل بهذا الوجه صاحب المدارك على ما نسب إليه في الحدائق (1) واستدل به أيضاً صاحب الجواهر (2).

ومنها: ما استدل به صاحب الجواهر (3)، من أن نفوذ حكم الحاكم في حق سائر المكلفين باستناد شهادة العدلين أمر ثابت في الشرع، مع عدم حصول شهود للحاكم نفسه وجداناً بشهادتهما وعدم كون شهادتهما في محضره شهادة عند غيره من المكلفين. فيكشف ذلك عن أن اعتبار حكم الحاكم بأي مستند كان حجةً عنده، وإن لم تثبت حجته لغيره و من دون خصوصية لشهادة البيّنة.

ثم إنه من الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على جواز حكم الحاكم بعلمه الآيات والأخبار الدالة على وجوب الحكم بالحق، مثل قوله تعالى يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق (4). وقوله تعالى أن تحكموا بالعدل (5).

بتقريب أنه إذا علم الحاكم بالحق والعدل وقطع بهما بعلمه الوجداني، يجب عليه أن يحكم على طبقه بمقتضى هذه الآيات.

ومنها: الآيات والأخبار الآمرة بالحدود والديات والقصاص فإنها تخاطب الحاكم وتأمره بإقامتها على نحو القضية الحقيقية. فإذا علم و أحرز تحقق موضوعها في الخارج يجب عليه إقامتها بمقتضى هذه الآيات، وإلا يرتكب العصيان بمخالفة 8.

ص: 204

1- الحدائق الناضرة 13:263.

2- جواهر الكلام 16:359.

3- نفس المصدر.

4- (ص) 26:38.

5- النساء (4):58.

هذه الآيات. وإنّ التفصيل بين أنواع الموضوعات العامة في جواز حكم الحاكم بعلمه خلاف الإجماع المركب. و من هنا اتضح عدم صحة حصر الحرمة في الحكم بخلاف علمه، كما عن صاحب الجواهر(1) بل يحرم ترك الحكم بالحق أيضاً، كما دلّ عليه قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ(2) وسائل الشيعة 10:255، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 3، الحديث 12.(3).

و منها: خبر الحسين بن خالد؛ حيث علّل فيه الإمام الصادق (عليه السّلام) وجوب حكم الإمام بعلمه في حقوق الله بقوله (عليه السّلام)

لأنّ الحق إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس(4).

و من الواضح أنّ الحكم بالإفطار أو الصيام عند ثبوت الهلال من حقوق الله.

هذا مضافاً إلى تحقق الشهرة العظيمة بين فقهاءنا في ذلك، أي: جواز حكم الحاكم بعلمه. بل حكي الإجماع عليه مستفيضاً، كما في الجواهر(5) عن الانتصار والغنية ومحكي الخلاف ونهج الحق وظاهر السرائر.

أمّا المخالفون فاستدلّوا على عدم اعتبار حكم الحاكم بثبوت الهلال بأمر:

الأوّل: النصوص الحاصرة مثل صحيح الفضل بن عثمان عن الصادق (عليه السّلام)

ليس على أهل القبلة إلاّ الرؤية(5)، و ما يكون بمضمونه و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السّلام)

إنّ علياً (عليه السّلام) كان يقول: لا أُجيز في رؤية الهلال إلاّ شهادة رجلين(2).

ص: 205

1- جواهر الكلام 40:89.

2- المائدة

3- 47:.

4- وسائل الشيعة 28:57، كتاب الحدود، مقدّمات الحدود، الباب 32، الحديث 3.

5- جواهر الكلام 40:88.

عدلين(1). نظراً إلى أنه دَلَّ بمفهوم الحصر على عدم ثبوت الهلال بغير البيّنة.

وفيه أولاً: أنّ الحصر المطلق مقطوع العدم؛ لضرورة وجود طرق قطعية و أمارات شرعية متعددة أخرى لإثبات الهلال، مثل مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق و التواتر و الشيع المفيدين للعلم، و منها الرؤية و شهادة عدلين.

و ثانياً: إنّ الحصر في صحيحة الحلبي بإضافة شهادة الفاسق، كما أجاب به في الجواهر(2). و المعنى لا أُجيز في رؤية الهلال، إلا شهادة رجلين عدلين، لا فاسقين. و كذا الجواب عن الحصر الوارد في الرؤية وغيره.

و ثالثاً: يمكن توجيه صحيح الحلبي بأنّ المقصود حصر الأمانة التعبدية في شهادة عدلين قبال من يرى حجّة شهادة رجل واحد كأبناء العامة، من دون نظر إلى العلم الوجداني، كما أنّ المناسب لشأن الشارع جعل حجّة الأمانة الظنية. و أُجيب عن الحصر بوجه أخرى لا حاجة إلى ذكرها.

الثاني: عدم كون موضوع ثبوت الهلال و لا الحكم بالإفطار أو الصيام من شئون الحكومة نظراً إلى وجود طرق أخرى لذلك. و قد عرفت جواب هذا الإشكال مفصّلاً في تقريب صغرى أدلّة ولاية الفقيه في المقام، فلا نعيد.

الثالث: النصوص الناهية عن الأخذ بالشك و الظن في أمر ثبوت الهلال، مثل قوله (عليه السّلام)

إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظني في صحيح الخرز(3).0.

ص: 206

-
- 1- وسائل الشيعة 10:286، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 1.
 - 2- جواهر الكلام 16:359.
 - 3- وسائل الشيعة 10:289، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 11، الحديث 10.

وقوله (عليه السّلام)

إيّاك و الشك و الظن، فإن خفي عليكم فاتّموا الشهر الأوّل ثلاثين في موثق إسحاق بن عمّار(1).

وقوله (عليه السّلام)

و ليس بالرأي و لا بالتظنّي و لكن بالرؤية في صحيح محمد بن مسلم(2)، و غيره من النصوص الواردة في المقام.

و من الواضح أنّ حكم الحاكم لا يفيد أكثر من الظن. و لا سيّما بقريئة المقابلة بالرؤية و مضى ثلاثين يوماً؛ لظهورها في الحصر و نفي الاعتبار عن غيرهما.

و فيه: أنّ الملاك في ثبوت الهلال بحكم الحاكم هو دليل اعتباره. قد دلّ الدليل المعتمد و الحجّة الشرعية على اعتبار حكم الحاكم بثبوت الهلال و نفوذه، و إلاّ فالبيّنة أيضاً لا تفيد أكثر من الظن وجداناً.

الرابع: ما ورد في صحيح هشام عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الايمان(3)؛ نظراً إلى دلالة على حصر مدرك القضاء في البيّنة و اليمين، فدلّ بمفهومه على عدم جواز القضاء بغيرهما حتى العلم.

و فيه: أنّ الحصر إضافي. و المقصود نفي مدركية غير البيّنة و اليمين للقضاء ممّا لا يفيد العلم و يحتاج في اعتباره إلى جعل الحجية من قبل الشارع، كالأقيسة و الاستحسانات و الظنون، دون ما يكون حجيته ذاتية؛ فإنّه لا يتطرّق إليه الجعل نفيّاً و إثباتاً. و يشهد على ما قلنا ما ورد من النصوص الناهية عن العمل بالأقيسة1.

ص: 207

1- وسائل الشيعة 10:255، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 3، الحديث 11.

2- وسائل الشيعة 10:252، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 3، الحديث 2.

3- تهذيب الأحكام 6:552/229، وسائل الشيعة 27:232، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 2، الحديث 1.

و الظنون في القضاء، كما عقد بهذا العنوان باباً في الوسائل(1).

و يؤيد ما قلنا ما دلّ من النصوص على حكم أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) بعلمه و تصديق النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) إيّاه بأنّ هذا حكم الله(2).

ثم إنّ صحيح هشام المزبور رواه في الكافي(3) عن سعد بن هشام بن الحكم، ولكنه غير صحيح؛ لعدم ذكر لهذا الاسم في كتب الرجال. و نقل عن بعض نسخ الكافي عن سعد و هشام بن الحكم و هو غير بعيد. و لكن الأمر سهل بعد صحة طريق التهذيب.

و قد عرفت ممّا بيّناه في إثبات صغرى ولاية الفقيه في المقام أنّ أمر ثبوت الهلال و إعلان عيد الفطر من شئون الفقيه المتولّي للأمانة و الحكومة بين المؤمنين، كما يفهم ذلك من قوله (عليه السلام)

لو كان الأمر إلينا لأجزنا في صحيح محمد بن مسلم و قوله (عليه السلام)

أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم.. في صحيح محمد بن قيس. و ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) و علي (عليه السلام) أنّهما كانا لا يجيزان في الهلال، إلّا شهادة رجلين عدلين، و ما ورد أنّ النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) قضى بذلك، و كذا قوله (عليه السلام)

ذاك إلى الإمام في مرسل رفاعه، و غير ذلك ممّا دلّ على أنّ الحكم بثبوت الهلال من شئون الإمامة و إمارة المسلمين و ممّا يرتبط بالقاضي.

هذا مضافاً إلى كون أمر ثبوت الهلال و إعلان العيد من الأمور العامة التي في معرض الاختلاف المحتاجة إلى الحسم المتوقف على حكم من بيده زمام الإمارة و الحكومة.7.

ص: 208

1- وسائل الشيعة 35:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6.

2- وسائل الشيعة 274:27، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 18، الحديث 1.

3- الكافي 1/414:7.

و لا يخفى أن قوله (عليه السلام)

لو كان الأمر إلينا.. ليس بمعنى تعليق جواز الحكم بثبوت الهلال بشاهدين عدلين على كون الإمارة و الحكومة بأيديهم (عليهم السلام)، و إلا فمن الواضح عدم إناطة جواز الحكم لهم (عليهم السلام) بذلك بتصديهم للإمارة و الحكومة، و هذا من الواضح، بل من ضروري المذهب.

بل المشهور بين الفقهاء جواز الحكم للفقهاء في عصر الغيبة بشاهد عدل و يمين في حقوق الناس و الديون، فلا بد أن يكون كذلك الحكم بثبوت الهلال؛ نظراً إلى مجيئهما في فقرة واحدة في النصوص الدالة على ذلك.

و عليه فليس المقصود تعليق أصل جواز الحكم بتصدي الإمارة و الحكومة، بل المقصود أنه لو كان أمر الحكومة و الإمارة على المسلمين بأيديهم (عليهم السلام) كما كان بأيدي الخلفاء لم يحكموا بين عامة المسلمين بثبوت الهلال إلا بشاهدين عدلين، لا بشاهد واحد، كما كان دأب خلفاء بني العباس و سلاطينهم. فلا دلالة للصحيح المزبور على عدم جواز الحكم بثبوت الهلال لغير متصدي الإمارة و الحكومة من الفقهاء بوجه، و هذا واضح.

ثم إنه قد يقال: إن المرجعية نوع حكومة خفية على المقلدين في جميع شئونهم الفردية و الاجتماعية؛ حيث إن المقلد لا يأخذ وظيفته إلا من مرجع تقليده، بل المرجعية بمعناه المصطلح كانت ثابتة للأئمة (عليهم السلام) مع عدم بسط أيديهم، بل كانت ثابتة أيضاً حتى لبعض الفقهاء من أصحابهم، مثل زرارة و محمد بن مسلم و أبي بصير و هشام بن الحكم و عمار الساباطي و يونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان وغيرهم.

و عليه فلا يبعد دعوى شمول النصوص المزبورة للفقهاء و المراجع أيضاً؛

لأن المرجعية منصب كالإمارة والحكومة، فإنها نوع رئاسة دينية و دنيوية بين الناس المقلّدين.

وفيه: على فرض ثبوت المرجعية بمعناه المصطلح الآن في زمن الأئمة (عليهم السلام)، فمن البعيد جداً ظهور لفظ الإمام والسلطان و الإمارة والقضاء فيها، بل هذه العناوين و ما شابهها منصرفة عن المرجعية. و على فرض الشمول فإن أظهر أفرادها من بيده الإمارة و الحكومة من بين الفقهاء.

و الحاصل: أن عمدة الوجه في كون الحكم بثبوت الهلال من شؤون الفقيه المتولّي للإمارة و الحكومة مضافاً إلى ظهور التعابير الواردة في النصوص في ذلك أن هذا الموضوع من الأمور العامة الواقعة في معرض الاختلاف و الفرقة بين الأمة، و يتوقف حسم ذلك على حكم من بيده زمام الإمارة و الحكومة. و عمدة الوجه في تعيين الرجوع إليه في أمر ثبوت الهلال وقوع الاختلاف غالباً بين الأمة في البلاد المتقاربة، بل في بلد واحد و هو موجب لوهن الدين و الفرقة و النزاع بين المسلمين و لا مناص لحسم مادّة الاختلاف و الوهن إلا من الرجوع إلى من بيده زمام الإمارة.

و الوجه الآخر: أن الولاية العامة تصير فعليتها بتصدّي الإمارة و الحكومة و الغلبة أو أكثرية التابعين. بمعنى أن الولاية تكون شأنيّة لمن كان من الفقهاء واجداً لشرائطها العلمي و العدالة و لكن تصير فعليتها بذلك، كما سبق بيان وجه ذلك مفصّلاً في أول هذا الكتاب.

نفوذ حكم الحاكم بالنسبة إلى غير مقلّديه، حتى الحاكم الآخر

مسألة 5: لا تختص حجية حكم الحاكم بمقلّديه، بل حجة حتى على الحاكم الآخر (1) لو لم يثبت خطوة أو خطأ مستنده (2)(1).

(1) والوجه فيه أولاً: أنّ ما دلّ على ثبوت الولاية العامة للفقهاء كان يبتني على أساس غرض حسم مادة الخلاف والهرج والمرج، وإقامة حدود الله وإجراء أحكام الشريعة بين المسلمين.

ومن الواضح أنّ تحقق هذا الغرض يتوقف على حجية حكم الحاكم في حق جميع المؤمنين الذي هو يعيش بينهم. فلو لم يكن حكمه حجة في حق غير مقلّديه، بل حتى الحاكم الآخر لينقض الغرض. ولكنه يتم في بلد واحد أو بلدين متقاربين، لا يحتمل انفكاكهما من حيث ثبوت الهلال، وإلا فلا ينفذ حكم الحاكم في حق من يعيش في البلاد المتباعدة الممكن انفكاكها عن بلد الحاكم من جهة ثبوت الهلال.

وثنياً: إطلاقات حرمة ردّ حكم الحاكم، مثل مقبولة الحنظلة وتوقيع الحجّة، فإنّها لا تختص في الشمول بمقلّدي الحاكم.

(2) وجه ذلك واضح؛ نظراً إلى عدم كون حكم الحاكم مغيّراً للحكم الواقعي، بل هو أمانة شرعية مجعولة في ظرف الجهل ظاهراً. ومع العلم الوجداني ينتفي موضوعه، ولا يجوز مخالفة العلم، لكون حجّيته ذاتية، فيجب العمل به، ولكن على

ص: 211

نحو لا يخالف الحاكم بتبليغ الخلاف لأنّ علمه حجّة له لا لغيره. فلذا لا يجوز له إعلان ذلك، وإلا يدخل عمله في عمومات تحريم ردّ حكم الحاكم.

و خالف في ذلك كاشف الغطاء فخصّص اعتبار حكم الحاكم بمقلّديه. وقد سبق عبارته في أوّل البحث. ولعلّ وجهه العمل بالمقبولة و عدم الوقوع في مخالفة حكم الحاكم و نقضه فيما إذا صدر الحكم من عدّة من الفقهاء متخالفات؛ بزعم أنّه لا مناص من القول بذلك في عدم الردّ و النقض، و لكن اتضح جوابه في خلال ما بيّناه.

و الحمد لله رب العالمين و صلواته على رسوله و آله الميامين المعصومين.

ص: 212

ولاية الأب و الجدّ

مسألة 5: ولاية التصرف في مال الطفل و النظر في مصالحه و شئونه لأبيه و جدّه لأبيه(1)، (1) لا خلاف في ولاية الأب و الجدّ للأب على الصغير، بلا- فرق بين الذكر و الأنثى، كما صرح بعدم الخلاف في المسالك و الكفاية(2)، بل في التذكرة الإجماع(3)، و في مجمع البرهان، إجماع الأمة(4)، و في الجواهر الإجماع بقسميه عليه(5).

وقد دلت النصوص المستفيضة بل قيل المتواترة على ذلك.

وهي العمدة في الاستدلال؛ حيث لا مناص من احتمال استناد المجمعين في المقام إلى هذه النصوص.

ص: 215

1- تحرير الوسيلة 2:14.

2- مسالك الأفهام 4:161، كفاية الأحكام: 113 /السطر 15.

3- تذكرة الفقهاء 2:80 /السطر 28 (ط الحجري).

4- مجمع الفائدة و البرهان 9:231.

5- جواهر الكلام 29:170.

وقد وردت هذه النصوص في أولياء عقد النكاح وأموال اليتامى وفي الوصية. ونكتفي هنا بذكر بعضها:

منها: ما دلّ على صحة الوصية بالولاية على الأطفال للأب مطلقاً، مثل معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنه سُئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده وبمال لهم وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم، فقال (عليه السلام)

لا بأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك، وهو حي (1).

فإنها وإن وردت في المضاربة بمال الصغير، إلا أن مقتضى عموم التعليل عدم اختصاص الحكم بالمضاربة، كما يدلّ بالفحوى على ثبوت الولاية للجدّ ما سيأتي من النصوص الدالة على أقوائية ولاية الجدّ على ولاية الأب.

منها: ما دلّ على جواز تصرف الأب في مال ولده صغيراً كان أو كبيراً بغير إذنه معللاً بأن الولد و ماله لأبيه، مثل صحاح محمد بن مسلم و عبد الله بن سنان و سعيد بن يسار و ابن أبي يعفور (2) وغيره من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة.

ولكن تحمل إطلاقات هذه النصوص على صورة احتياج الأب إلى مال الولد و اضطراره إليه في قوته، بل هو ظاهر نصوص متعدّدة من هذه الطائفة، مثل صحيح عبد الله بن سنان (3)، و خبر علي بن جعفر (4)، و لا سيّما بقرينة صحيحة الحسين بن 6.

ص: 216

1- وسائل الشيعة 19: 427، كتاب الوصايا، الباب 92، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 17: 262، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 78، الحديث 1 و 3 و 4 و 5 و 7.

3- وسائل الشيعة 17: 263، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 78، الحديث 3.

4- وسائل الشيعة 17: 264، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 78، الحديث 6.

أبي العلاء(1)؛ فإنها حاکمة على إطلاقات هذه النصوص و ناظرة إليها. وهي صحيحة بطريق الصدوق في معاني الأخبار.

منها: ما دلّ على ولاية الأب على عقد نكاح الصغير مطلقاً، بلا فرق بين الذكر و الأنثى، مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان؟ فقال (عليه السلام)

إذا كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم(2). و من الواضح أنّ المقصود من الأبوين في هذه الصحيحة هو أب الصبي و أب الصبية. فثنية الأب بلحاظ ذلك.

و صحيح إسماعيل بن يزيد قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصبية يزوجه أبوها، ثم يموت و هي صغيرة، فتكبر قبل أن يدخل بها زوجها. يجوز عليها التزوج أو الأمر إليها؟ قال (عليه السلام)

يجوز عليها تزويج أبيها(3). و صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

لا تنكح ذوات الآباء من الأبناء، إلا باذن آبائهنّ(4).

و من هذه الطائفة ما دلّ على أولوية عقد الجدّ على عقد الأب، بعد ثبوت الولاية لهما، مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما، قال (عليه السلام)

إذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه، و لابنه أيضاً أن يزوجه، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً و جدّها رجلاً. فقال (عليه السلام) الجدّ أولى بنكاحها(5).

و موثق عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الجارية يريد أبوها1.

ص: 217

- 1- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 2.
- 2- وسائل الشيعة 20:292، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 12، الحديث 1.
- 3- وسائل الشيعة 20:275، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 6، الحديث 1.
- 4- وسائل الشيعة 20:277، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 6، الحديث 5.
- 5- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 1.

أن يزوّجها من رجل ويريد جدّها أن يزوّجها من رجل آخر. فقال (عليه السّلام)

الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضائراً إن لم يكن الأب زوّجها قبله(1).

وصحيح هشام بن سالم و محمد بن حكيم عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال

إذا زوّج الأب و الجدّ كان التزويج للأول فإن كانا جميعاً في حال واحدة فالجدّ أولى (2)، إلى غير ذلك من النصوص. فإنّ ظاهر لفظ «الجدّ» بإطلاقه هو الجد للأب، فلا يشمل الجدّ للأُم.

هذا مضافاً إلى أن قوله (عليه السّلام) في صحيح ابن مسلم

إذا زوّج الرجل ابنة ابنه.. قرينة على كون المراد بالجد هو الجدّ للأب، لوضوح أنّه الذي تكون الصغيرة ابنة ابنه دون الجدّ للأُم.

و الحاصل: أنّه لا ريب في ثبوت الولاية للأب و الجدّ للأب على الصغير في أمر التزويج و التصرف في أمواله و غير ذلك ممّا يرتبط بشئونه، بلا فرق بين كون الولد ذكراً أو أنثى.

و أمّا اختصاص الولاية بهما دون غيرهما من الأُمّ و الجدّ للأُمّ و الأخ و العمّ، فلعدم دليل على ثبوت الولاية لغيرهما.

نعم دلّ بعض النصوص في عقد النكاح على ثبوت الولاية لبعضهم، إلّا أنّه معارض بما هو أكثر عدداً و أقوى سنداً و دلالةً. مضافاً إلى اتفاق الفقهاء و إجماع الأصحاب على الاختصاص المزبور. و سيأتي البحث عن ذلك في شرح ذيل كلام السيد الماتن (قدّس سرّه).3.

ص: 218

1- وسائل الشيعة 17:265، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 78، الحديث 8.

2- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 3.

و مع فقدهما للقيم من أحدهما، وهو الذي أوصى أحدهما بأن يكون ناظراً في أمره (1)، لا خلاف في ولاية الوصي و القيم المنصوب من ناحية الولي الميت أبا كان أو جدّاً للأب على الصغير اليتيم. و لا تصل النوبة مع وجودهما إلى القاضي و الحاكم، كما صرّح بذلك في مفتاح الكرامة (1) و غيره.

و قد دلّ على ذلك النصوص المستفيضة، بل يمكن استفادته من النصوص المتواترة بأحاء الدلالات. و نحن نكتفي هنا بذكر بعض هذه النصوص:

فمنها: صحيح عيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال (عليه السلام)

إذا علمت أنّها لا تفسد و لا تضيع. فسألته: إن كانت قد تزوّجت؟ فقال (عليه السلام)

إذا تزوّجت فقد انقطع ملك الوصي عنها (2).

فإنّ قوله (عليه السلام)

إذا تزوّجت.. دلّ على ثبوت الملك و الولاية للوصي على اليتيمة قبل البلوغ و التزوّج.

و منها: صحيح علي بن رئاب قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن رجل بيني و بينه قرابة مات و ترك أولاداً صغاراً و ترك ممالك له غلماناً و جواري و لم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أمّ ولد، و ما ترى في

ص: 219

1- مفتاح الكرامة 5:257/السطر 20.

2- وسائل الشيعة 19:366، كتاب الوصايا، الباب 45، الحديث 1.

بيعهم؟ فقال (عليه السلام)

إن كان لهم وليّ يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم، كان مأجوراً فيهم. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أمّ ولد؟ قال (عليه السلام)

لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القِيم لهم الناظر فيما يُصلحهم(1).

فدلّ على ثبوت الولاية على الصغار اليتامى للقِيم بالمطابقة، وعلى ثبوت الولاية للوصي بالدلالة السياقية. فلا إشكال في تمامية دلالة على ثبوت ولاية الوصي والقِيم على اليتامى الصغار.

منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولد وبمال لهم، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم. فقال (عليه السلام)

لا بأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك، وهو حيّ(2).

لا إشكال في دلالتها على ثبوت الولاية على الصغار للوصي معللاً بإذن الأب له حال حياته. فلذا تشمل القِيم المنصوب من قبله.

وأما سنداً فالتحقيق اعتباراً؛ حيث لا كلام في رجال سندها، إلا حسن بن علي بن يوسف بن بقاح، والتحقيق اعتباراً رواياته.

ومثله في الدلالة خبر خالد بن بكير الطويل، قال: دعاني أبي حين حضرته الوفاة، فقال: يا بُنَيّ اقْبِضْ مَالَ إِخْوَتِكَ الصَّغَارِ وَاَعْمَلْ بِهِ وَخُذْ نِصْفَ الرِّبْحِ وَأَعْطِهِمُ النِّصْفَ، وَلَيْسَ عَلَيْكَ ضَمَانٌ. فَقَدَّمْتَنِي أُمَّ وَوَلَدَ أَبِي بَعْدَ وَفَاةِ أَبِي إِلَى ابْنِ أَبِي لَيْلَى. فَقَالَتْ: إِنَّ هَذَا يَأْكُلُ أَمْوَالَ وَلَدِي. قَالَ: فَاقْتَصَصْتُ عَلَيْهِ مَا أَمَرَنِي بِهِ أَبِي. فَقَالَ لِي ابْنُ أَبِي لَيْلَى: إِنَّ كَانَ أَبُوكَ أَمَرَكَ بِالْبَاطِلِ لَمْ أُجْزِهِ. ثُمَّ أَشْهَدُ عَلَيَّ ابْنَ أَبِي لَيْلَى إِنَّهُ أَنَا 1.

ص: 220

1- وسائل الشيعة 421:19، كتاب الوصايا، الباب 88، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 427:19، كتاب الوصايا، الباب 92، الحديث 1.

حرّكته فأنا له ضامن. فدخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقصصت عليه قصّتي. ثم قلت له: ما ترى؟ فقال (عليه السلام)

أما قول ابن أبي ليلى فلا استطيع ردّه وأما فيما بينك وبين الله عزّ وجلّ فليس عليك ضمان(1). إلى غير ذلك من النصوص.

هذا كله في ولاية الوصي والقيم على أموال الصغار. وأما سائر شئونهم، مثل أمر التزويج والنكاح، فلا ولاية لهما عليه ما دام لم يصرح الموصي في وصيته بذلك.

وأما إذا صرّح بذلك فالأقوى ثبوت الولاية لهما على ذلك، وإن نسب خلافه في المسالك إلى الأشهر(2) وفي الجواهر إلى المشهور(3).

و الوجه فيه:

أولاً: إطلاقات أدلّة نفوذ الوصية كقوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَالأَقْرَبِينَ بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ. فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصَدَّ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(4).

فإنّ قوله تعالى فَمَنْ بَدَّلَهُ.. يدلّ بإطلاقه على نفوذ الوصية وجوب العمل بها في غير ما كان فيها جنفًا أو إثمًا أو ضرر على الوارث.

و الإشكال باختصاص الآية المباركة بالوصية المالية، مدفوع بأن صدر الآية الكريمة وإن كان في مورد الوصية بالمال، ولكن خصوصية المورد لا توجب ضيقاً0.

ص: 221

1- وسائل الشيعة 427:19، كتاب الوصايا، الباب 92، الحديث 2.

2- مسالك الأفهام 148:7.

3- جواهر الكلام 189:29.

4- البقرة (2):182180.

في مدلول الخطاب بعد إطلاقه اللفظي.

و ثانياً: إطلاق ما دلّ من النصوص على نفوذ الوصاية على الأطفال و الصغار، وقد سبق ذكر هذه النصوص آنفاً، و لكن دلالتها مبنية على شمولها للنكاح.

و ثالثاً: إطلاقات النصوص الواردة في تفسير من بيده عقدة النكاح؛ نظراً إلى اشتغال كثير من هذه النصوص على الوصي، مثل صحيح ابن مسلم و أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح، قال (عليه السلام)

هو الأب و الأخ و الرجل يوصى إليه (1)، و خبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح، قال (عليه السلام)

هو الأب و الأخ و الرجل يوصى إليه (2) و اشتغالهما على ذكر الأخ لا يسقطهما عن الحجية في سائر الفقرات كما قال في الجواهر (3)، مع إمكان حملها على كون الأخ و كلاً لها أو وصياً.

و لا يضّر كون عطف الوصي عليه من عطف العام على الخاص. و لا يخفى أنّ المراد بالوصي في هذه النصوص بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع هو من اوصى إليه بأمر النكاح دون الوصي في تصدّي الأمور المالية، بل و لا شئونه العامة على النحو المطلق.

و أما مع عدم نصّ الموصي أو قرينة قطعية على إرادة نكاح الأولاد الصغار، فيشكل الالتزام بثبوت ولاية الوصي على ذلك، نظراً إلى عدم ظهور الوصية في أمر النكاح، بل ظاهرها هو الأمور العامة الراجعة إلى الشئون المالية، و لعدم دليل يثبت ولاية الوصي بعنوان أنّه وصى مطلق على أمر النكاح و الزواج، بل يستفاد من بعض 9.

ص: 222

1- وسائل الشيعة 20:283، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 5.

2- وسائل الشيعة 20:283، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 4.

3- جواهر الكلام 29:190.

النصوص خلاف ذلك، مثل صحيح ابن بزيع (1) و محمد بن مسلم (2)؛ فإنّ الأول كالصريح في عدم ولاية الوصي المطلق على أمر الزواج و النكاح، و الثاني دلّ على ذلك بمفهوم الشرط.

بقي هنا نقطة، و هي أنّه وقع الكلام في اشتراط حياة الأب في ولاية الجدّ، فعن الصدوق و الشيخ و بني الجنيد و البراج و زهرة و أبي الصلاح اشتراطه؛ خلافاً للأكثر.

و استدل للاشتراط برواية الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

إنّ الجدّ إذا تزوّج ابنة ابنه و كان أبوها حياً و كان الجدّ مرضياً جازاً.. (3). هذه الرواية حكم في الشرائع بضعفها و في الجواهر بكونها موثقة (4). و ما قال في الجواهر هو الأرجح. لأنّ توهم ضعفها ناش من جعفر بن سماعة الواقع في طريقها بزعم كونه عمّ الحسن بن محمد بن سماعة و هو ضعيف. لكنه توهم غير وجه؛ نظراً إلى إطلاق هذا الاسم كثيراً ما على جعفر بن محمد بن سماعة أخي الحسن و هو معروف، صاحب أصل رواه الحسن، بخلاف العمّ. و إذا دار الاسم المشترك بين معروف و غيره ينصرف إلى المعروف. فالأقوى أنّها موثقة، كما قال في الجواهر.

و أمّا دلالة فاستدل بمفهوم الحال أو الوصف في قوله

و كان أبوها حياً، كما أنّ المفهوم ثابت بهذا المنوال في قوله

و كان الجدّ مرضياً.

ولكنه مخدوش؛ لأنّ فرض حياة الأب من قبيل تمهيد الموضوع لبيان حكم 9.

ص: 223

- 1- وسائل الشيعة 20:282، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 1.
- 2- وسائل الشيعة 20:292، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 12، الحديث 1.
- 3- وسائل الشيعة 20:290، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 4.
- 4- جواهر الكلام 29:171.

و مع فقدته للحاكم الشرعي (1)، صورة تخالف إرادة الجدّ و الأب. هذا مضافاً إلى أنّ ولاية الجد إذا كانت ثابتة مع وجود المعارض و هو حياة الأب فعند عدم المعارض ثابتة بالفحوى.

فهذه الرواية لا تتم دلالتها على المطلوب في نفسها، فضلاً عن كونها أظهر من إطلاقات النصوص الواردة في ثبوت الولاية للجد، حتى مع فرض حياة الأب. فلا تصلح لتقييد إطلاقات المقام قطعاً.

ولاية الحاكم الشرعي

(1) إنّ الكلام تارة: في ولاية الحاكم على نكاح اليتامى الصغار. وأخرى: في سائر شئونهم. فالبحث في مقامين:

أمّا المقام الأول: فيقع الكلام تارة: في صورة فقدان الوصي، وأخرى: مع وجوده. أمّا مع فقدانه، فالظاهر ثبوت الولاية للحاكم حينئذٍ، ولو من باب الحسبة؛ لأنّه القدر المتيقن ممن يجوز له التصدي لشئون اليتيم حينئذٍ.

و أمّا الإشكال بعدم كون المقام من الحسبة، فمدفوع بعدم انحصار مصلحة النكاح في الوطاء؛ لكي تنتفي الحاجة إلى النكاح بدونه، كما أجب بذلك في الجواهر (1) بل في مفتاح الكرامة عدم الخلاف في ذلك؛ حيث قال: «و أمّا إنهما إن فُقدا فالولاية للوصي لأحدهما فإن فقد الوصي فالحاكم، فلا خلاف في ذلك ولايةً».

ص: 224

و ترتيباً و لا في كون المراد بالحاكم حيث يُطلَق من يعمّ الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى. و يستفاد من بعض الأخبار ثبوت الولاية للحاكم مع فقد الوصي و للمؤمنين مع فقده»(1).

و الظاهر أنّ مقصوده من الأخبار ما ورد في باب الوصية من الأخبار الدالّة على ذلك، و قد ذكرناها في كتاب الوصية من دليل تحرير الوسيلة. هذا مضافاً إلى ما دلّ على ثبوت الولاية العامة للفقيه الجامع. و ممّن صرح بثبوت الولاية للحاكم مع فقد الوصي هو العلامة في القواعد.

و عليه فعمدة الكلام في صورة وجود الوصي. و على أيّ حال فالمشهور عدم ثبوت الولاية للحاكم على نكاح الصغار مطلقاً، كما في الروضة(2) و الجواهر(3)، و نسبه في الحدائق(4) إلى الأصحاب و كذا في المستمسك(5)، بل نقل فيه عن رسالة الشيخ الأنصاري أنّه لا يبعد كونه إجماعاً.

و لكن الإنصاف أنّه لا- إجماع في المقام؛ نظراً إلى وجود المخالف في المسألة، مع أنّهم استندوا في ذلك إلى وجوه تخرج الإجماع عن كونه كاشفاً تعبدياً، فهو ساقط عن الحجية في مثل المقام.

و قد استدلل للمشهور:

أولاً: بأصل عدم ثبوت الولاية لأحد ما دام لم يدلّ عليه دليل قطعي من 4.

ص: 225

1- مفتاح الكرامة 5:257 /السطر 20.

2- الروضة البهيّة 5:118.

3- جواهر الكلام 29:188.

4- الحدائق الناضرة 23:237.

5- مستمسك العروة الوثقى 14:476.

جانب الشارع. وفي المقام لا دليل على ولاية الحاكم على نكاح اليتامى الصغار.

وثانياً: بأن ولاية الحاكم إنما هي ثابتة من باب الحسبة، وهي في أمور لا بدّ من القيام بها للحاجة إليها، بحيث لا يرضى الشارع بتركها و تعطيلها، ولا حاجة إلى تزويج الصغار؛ لأنّ مصلحة النكاح هي الوطاء والجماع والاستمتاع الجنسي، والفرض عدم قابلية الصغير لذلك.

وأجيب عن الأول: بأن الأصل مقطوع بعمومات ولاية الحاكم، كالنبوي المروي عن العامة

السلطان وليّ من لا وليّ له (1). ومعتبرة أبي خديجة

فإني قد جعلته عليكم قاضياً (2).

ولكن النبوي لا اعتبار له سنداً، والمعتبرة موردٌ للنقاش دلالة؛ لأنّ كون أمر نكاح الصغار من شئون القضاء أول الكلام، بل الظاهر العدم. وكون النبوي معمولاً به عند مشهور القدماء من البعيد؛ لعدم تعرّضهم إليه.

والوجه الصحيح في الجواب: أنّ الأصل المزبور مقطوع بالأدلة القطعية على ثبوت الولاية للفقهاء الجامع لشرائط الفتوى، من الضرورة والنصوص. كما سبق بيان ذلك مفصلاً في البحث عن أدلة ولاية الفقيه.

وأما الثاني: ففيه أولاً: أنّه بعد قطع الأصل النافي بالدليل لا تصل النوبة إلى التوسّل بدليل الحسبة لإثبات ولاية الحاكم، بل المحكّم هو مفاد نفس ذلك الدليل القاطع للأصل.

وثانياً: أنّ مصلحة النكاح لا تنحصر في الوطاء كما قال في الجواهر (3). بل 9.

ص: 226

1- كنز العمال 16: 44643/309، السنن الكبرى، البيهقي 7: 125.

2- وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

3- جواهر الكلام 29: 188.

ربما تكون في أمر آخر، كقراءة المصاهرة و سائر الاستمتاع من غير الوطاء، نعم يستفاد نفي ترتب بعض الآثار على نكاح غير الأب و الجدّ، كما دلّ على ذلك بعض النصوص، مثل صحيحتي محمد بن مسلم(1) و الحدّاء(2)؛ حيث دلّتا على نفي التوارث عن نكاح غير الأب و الجدّ.

أمّا المقام الثاني: و هو ولاية الحاكم على الصغار في غير أمر النكاح و لو من باب الحسبة، فلا خلاف فيه في صورة فقدان الوصي.

و أمّا مع وجوده فلا ولاية له ما دام الوصي واجداً للشرائط المعتمدة. و ذلك لدلالة النصوص المعتمدة على ولاية الوصي على الصغار، كما سبق ذكرها في الفرع السابق.

و لا- خلاف في ذلك بين فقهاءنا، كما سبق آنفاً عن مفتاح الكرامة، فإنّ مقصوده ظاهراً في غير أمر النكاح، و إلا فهو مدعّنٌ بذهاب الأصحاب إلى عدم ولاية الحاكم على نكاح الصغير مطلقاً، و كذا صاحب الحدائق.

ثمّ إنّ ولاية الفقيه و الحاكم الشرعي إنّما تثبت مع عدم وجود الأب و الوصي، كما ادعى في المفتاح الإجماع على هذا الترتيب، و لا أقل من كونه ظاهر عبارات كثير من الأصحاب.

و أمّا مع وجود الأب بل الوصي، لا ولاية له. و ذلك لما دلّ من النصوص على ثبوت الولاية لهما بعنوانهما بالأصالة. نعم لو صاروا فاقدين للمصاحبة تصل النوبة إلى الحاكم.1.

ص: 227

1- وسائل الشيعة 20:292، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 12، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 26:216، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 11، الحديث 1.

عدم الولاية للأُمّ و الجدّ للأُمّ و الأخ و العمّ و الخال

و أمّا الأُمّ و الجدّ للأُمّ و الأخ فضلاً عن سائر الأقارب فلا ولاية لهم عليه (1).

(1) ثمّ إنّ الكلام وقع تارةً: في ولاية الأُمّ، و أخرى: في الجدّ للأُمّ، و ثالثةً: في الأخ، و رابعةً في العمّ و الخال و أولادهما.

أمّا الأُمّ فالمعروف بين فقهاءنا عدم ثبوت الولاية لها على الصغار، بل حكى الإجماع على ذلك في كلمات غير واحد، كما عن التذكرة (1) و مجمع البرهان (2) و في مفتاح الكرامة أنّه لا خلاف في ذلك (3)، و كذا في الجواهر (4).

و لم ينسب الخلاف إلّا إلى ابن الجنيد الإسكافي. و لكن قال في الجواهر: يمكن تحصيل الإجماع على خلافه (5). و على أيّ حال لا اعتبار بالإجماع في مثل المقام؛ لاستناد الفقهاء في المقام إلى وجوه:

منها: أصل عدم الولاية لأحد إلّا بدليل من الشارع، و لم يرد منه دليل يدلّ على ولاية الأُمّ، بل الدليل على خلاف ذلك.

و منها: ما دلّ من النصوص على حصر الولاية في الأب، كما في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السّلام) في الصبي يتزوَّج الصبية يتوارثان؟ فقال (عليه السّلام):

ص: 228

1- تذكرة الفقهاء 2: 80 / السطر 30 (ط الحجري).

2- مجمع الفائدة و البرهان 9: 231.

3- مفتاح الكرامة 5: 258 / السطر 6.

4- جواهر الكلام 29: 234.

5- نفس المصدر.

إذا كان أبواهما اللذان زوّجاها فنعم(1).

فإن مقتضى مفهوم هذه الصحيحة عدم ثبوت الولاية لغير الأب ولا يخرج عن عموم هذا المفهوم إلا بدليل. ولم يرد دليلٌ يخرجنا عن تحته، إلا في الجَدِّ للأب. وأمّا تشية الأب فقد سبق أنّه بلحاظ أب الصبي وأب الصبية.

وفي صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهنّ (2)، فإنّ مدلول هذه الصحيحة وإن يختص بزمان حياة الأب، إلا أنّ محلّ الكلام وهو ثبوت الولاية للأم يشمل حال حياة الأب، كما يظهر من استدلال المخالف برواية إبراهيم بن ميمون، إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على ذلك.

وقد استدلل للمخالف برواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمرٌ..(3).

وفيه أولاً: أنّها ضعيفة السند فإنّ إبراهيم بن ميمون لم يرد فيه أيّ توثيق، بل ولا مدح.

و ثانياً: أنّه لا دلالة لها على استقلال الأم في الولاية، بل غاية مدلولها ثبوت الولاية لها منضمّة إلى الأب ولم يقل بذلك أحدٌ. فلا تصلح هذه الرواية للدليلية بوجه، فضلاً عن معارضتها للنصوص الحاصرة.

و أمّا الجَدِّ للأمّ فلا دليل على ولايته، ولم يقل بثبوت الولاية له أحد من الفقهاء. نعم يظهر التريديد في ثبوت الولاية لجَدِّ أم الأب من العلامّة في التذكرة، ولذا3.

ص: 229

- 1- وسائل الشيعة 20:292، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 12، الحديث 1.
- 2- وسائل الشيعة 20:227، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 6، الحديث 5.
- 3- وسائل الشيعة 20:284، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 9، الحديث 3.

تعجّب منه السيد الحكيم؛ حيث قال: «و من الغريب ما في التذكرة: الوجه أنّ جدّ أمّ الأب لا ولاية له مع جدّ أب الأب و مع انفراده نظر»(1).

وقد يستدل لذلك بإطلاق لفظ الجدّ عليه فيدخل في نطاق ما دلّ على ولاية الجدّ؛ حيث إنّ الوارد في نصوص المقام هو لفظ الجدّ من غير تقييد بكونه للأب كقوله (عليه السلام)

الجدّ أولى بذلك في موثق عبيد بن زرارة(2). وقوله (عليه السلام)

الجدّ أولى بنكاحها في صحيح ابن مسلم(3). و مثله صحيح هشام(4).

وفيه أولاً: أنّ قوله (عليه السلام)

إذا زوّج الرجل ابنة ابنه فهو جائز في صدر صحيح ابن مسلم قرينة قطعية على كون المراد من الجدّ في ذيله هو الجدّ للأب؛ لأنّه الذي تكون الصغيرة المزوّجة ابنة ابنه، دون الجدّ للأمّ. وكذا الخبر الآخر لعبيد بن زرارة(5).

و ثانياً: أنّ ظاهر لفظ الجدّ عند الإطلاق هو الجدّ للأب، دون الجدّ للأمّ، فلا يشملها.

و أمّا الأخ و العمّ و الخال و أولادهما فلا خلاف في عدم ثبوت الولاية لهم على الصغار، و لم يدلّ على ذلك دليلٌ.

نعم قد يظهر من بعض النصوص ثبوت الولاية للأخ، مثل خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح. قال (عليه السلام)

هو الأب و الأخ5.

ص: 230

1- مستمسك العروة الوثقى 14:437.

2- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 2.

3- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 1.

4- وسائل الشيعة 20:289، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 3.

5- وسائل الشيعة 20:290، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 11، الحديث 5.

و الرجل يوصى إليه(1). و مثله صحيح ابن مسلم(2).

و من هذه النصوص مرسل الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن الرضا (عليه السلام)، قال

الأخ الأكبر بمنزلة الأب(3).

و لكن هذه النصوص حملت على النقية، كما عن الشيخ الطوسي(4) و صاحب الجواهر(5). أو كون الأخ وكيلاً لها أو استحباب وكالتها، كما عن صاحب الوسائل(6).

و حملها في الجواهر أيضاً على الولاية العرفية بمعنى أنّ هؤلاء و أشباههم لا ينبغي مخالفتهم في ذلك ما لم يضاروا بالصغار.

هذا مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على عدم ثبوت الولاية للأخ، مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: سئل عن رجل يريد أن يزوّج أخته، قال (عليه السلام)

يؤامرها، فإن سكنت فهو إقرارها و إن أبت لا يزوّجها(7).

و صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل يريد أن يزوّج أخته، قال (عليه السلام)

يؤامرها فإن سكنت فهو إقرارها، و إن أبت لم يزوّجها، و إن قالت: زوّجني فلاناً، زوّجها ممّن ترضى(8). 1.

ص: 231

1- وسائل الشيعة 20:283، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 4.

2- وسائل الشيعة 20:283، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 5.

3- وسائل الشيعة 20:283، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 8، الحديث 6.

4- الاستبصار 3:240، ذيل الحديث 860.

5- جواهر الكلام 29:171.

6- وسائل الشيعة 20:283، ذيل الحديث 6.

7- وسائل الشيعة 20:273، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 4، الحديث 4.

8- وسائل الشيعة 20:280، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 7، الحديث 1.

نعم الظاهر ثبوتها مع فقد الحاكم للمؤمنين مع وصف العدالة على الأحوط (1).

غاية الأمر وقوع المعارضة بين هاتين الطائفتين من النصوص. و المرجع بعد سقوطهما هو عموم النصوص الحاصرة في الأب.

و أمّا العمّ فلا خلاف أيضاً في عدم ولاية له على صغار أولاد أخيه، مع أنّه مقتضى الأصل المستفاد من مفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم. مضافاً إلى دلالة رواية محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض بني عمّي إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): ما تقول في صبية زوجها عمّها فلما كبرت أبت التزويج؟ فكتب (عليه السلام) لي

لا تكره على ذلك و الأمر أمرها (1).

و أمّا الخال و أولاد العمّ و الخال فلم تدلّ آية رواية على ولايتهم على الصغار و لم يذهب إليه أحد.

ولاية عدول المؤمنين

(1) يظهر من عبارات عدّة من الفقهاء عدم الولاية لأحد على أموال الصغار و شؤونهم حينئذٍ، حتى الأخ و العمّ و الخال و الأمّ فضلاً عن سائر المؤمنين، كما عن صريح محكي ابن إدريس و التذكرة و مجمع البرهان و غيرهم. و في الحدائق (2) أنّ الذي صرح به الشيخ و تبعه الأكثر ثبوت الولاية لعدول المؤمنين مع فقد الحاكم

ص: 232

1- وسائل الشيعة 20:276، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب 6، الحديث 2.

2- الحدائق الناضرة 22:589.

الشرعي. قال الشيخ في النهاية: «فإن لم يكن السلطان الذي يتولّى ذلك أو يأمر به جاز لبعض المؤمنين أن ينظر في ذلك من قبل نفسه و يستعمل فيه الأمانة و يؤدّيها من غير إضرارٍ بالورثة و يكون ما يفعله صحيحاً ماضياً»(1).

وقال ابن إدريس في السرائر، بعد نقل كلام الشيخ: «هكذا ذكره شيخنا أبو جعفر في نهايته، و الذي يقتضيه المذهب أنّه إذا لم يكن سلطان يتولّى ذلك فالأمر فيه إلى فقهاء شيعة (عليه السّلام) من ذوي الرأي و الصلاح، فإنّهم (عليهم السّلام) قد ولّوهم هذه الأمور.

فلا يجوز لمن ليس بفقهاء تولّى ذلك بحال، فإنّ تولّاه فإنّه لا يمضي شيء مما يفعله؛ لأنّه ليس له ذلك بحال»(2).

ورجّح في المسالك قول الشيخ نافياً لللبس عنه. و يظهر من موضع آخر من الحدائق أنّ هذا القول هو المشهور(3). و قد رجّحه بعد ذكر الأخبار الدالّة على ذلك بقوله: «لا يخفى أنّ الظاهر من هذه الأخبار باعتبار ضمّ بعضها إلى بعض و حمل مطلقها على مقيدتها و مجملها على مفصلها، هو ما صرّح به الأكثر؛ فإنّه هو الأقرب منها و الأظهر»(4).

و ممن ذهب إلى ذلك صاحب الجواهر، فإنّه بعد الاستشهاد لذلك بقاعدة الإحسان و دفع الضرر و حكاية فعل الخضر (عليه السّلام) و بعض النصوص، قال: «فالقول به حينئذٍ لا يخلو من قوّة؛ وفاقاً لصريح بعض الأصحاب، بل نسب إلى مشهورهم، 2.

ص: 233

1- النهاية: 608.

2- السرائر 3: 193.

3- الحدائق الناضرة 22: 594.

4- نفس المصدر: 592.

بل ربما نسب ذلك إليهم»(1).

و مقتضى الأصل عدم الولاية لأحد إلا بالدليل لأنّ الشك في أصل مشروعية التصرف؛ و ذلك أولاً: لما قرّناه في محله من عدم ولاية أحد على غيره، إلاّ بدليل وارد من الشارع. و ثانياً: لأصالة عدم جواز تصرف أحد في مال غيره، إلاّ بإذنه أو بإذن الشارع. فالشك في أصل مشروعيته باحتمال عدم الجواز.

و حيث إنّ حفظ أموال الميت من الضياع و القيام بإيصالها إلى مستحقيه مما لا بدّ منه، و يتعدّد الوصول إلى الحاكم و دار الأمر بين عدول المؤمنين و غيرهم يكون المتيقن من رضى الشارع ولاية العدول دون غيرهم بل هو الأقوى؛ نظراً إلى أنّه مقتضى الإطلاقات، مثل قوله تعالى لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (2) و قوله وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ (3) فإنّ تولية الأمور من شئون الولاية المفسّر بها العهد في الآية الأولى، كما أنّه نوع من الركون المنهي عنه في الثانية.

و على أيّ حال فقد استدللّ لولايتهم بقاعدة الإحسان و نفي الضرر و حكاية فعل الخضر. و لكن لا يصلح شيء من ذلك للدليلية على ثبوت الولاية لعدول المؤمنين على الأيتام و الصغار عند فقد الولي و الحاكم، نعم يصلح للتأييد.

و إنّما العمدة في الاستدلال لذلك هي النصوص، و قد دلّ على ذلك عدة نصوص معتبرة:

منها: صحيح ابن بزيع عن أبي جعفر (عليه السلام) و قلت له: يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصي إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضي رجلاً منا لبيعهنّ أو3.

ص: 234

1- جواهر الكلام 104:26.

2- البقرة (2):124.

3- هود (11):113.

قال: يقوم بذلك رجل منّا فيضعف قلبه لأنّهنّ فروج فما ترى في ذلك؟ قال

إذا كان القيمّ مثلك و مثل عبد الحميد فلا بأس(1). وجه الدلالة أنّ قاضي الكوفة لم يكن شيعياً إمامياً عادلاً، ولم تكن له ولاية، بل كان في حكم الطاغوت. وعليه فظاهر قوله (عليه السّلام)

مثلك.. بيان انتفاء ما هو مانع من ثبوت الولاية، من الخصوصيات والصفات التي كانت في قاضي الكوفة. وتلك الصفات هي كون الرجل مخالفاً فاسقاً، ولما كان مثل عبد الحميد إمامياً عادلاً ينتفي المانع من ثبوت الولاية له. كما يشهد لذلك النصوص الناهية عن الرجوع إلى قضاتهم. فمقصود الإمام (عليه السّلام) من نفي البأس إثبات ولاية عدول المؤمنين.

وقد احتمل الشيخ الأعظم(2) في المراد من المماثلة أربع احتمالات وهي: المماثلة في التشييع أو في الوثاقة و ملاحظة مصلحة اليتيم، أو في الفقاهة، أو في العدالة. وقد دفع الاحتمال الثالث بعدم كون إطلاق مفهومه قابلاً للالتزام وهو عدم ثبوت الولاية لأحد في صورة تعذر الوصول إلى الفقيه.

و أشكل عليه السيد الخوئي(3) نقضاً بورود هذا الإشكال في الاحتمال الرابع أيضاً؛ إذ عدم جواز التصرف لأحد في صورة عدم وجود عدول المؤمنين غير قابل للالتزام؛ لعدم رضی الشارع بتعطيل ذلك قطعاً. و أشكل حلاً بأنّ أصالة الإطلاق شأنها كسائر الأصول اللفظية إنّما تحكّم عند الشك في أصل مراد المتكلم وفي المقام لا شك في إرادة وصول النوبة إلى العدول عند فقد الحاكم.

هذا، و لكن مقتضى التحقيق أنّ ظاهر هذه الرواية بقرينة سياق الكلام هو5.

ص: 235

1- وسائل الشيعة 17:363، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب 16، الحديث 2.

2- المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 16:565.

3- مصباح الفقاهة 5:5958.

الاحتمال الأول والرابع؛ أي التشيع والعدالة؛ لما بيّناه آنفاً.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ العلم بالأحكام الشرعية والفقاهة لا يقصر عن العدالة في إناطة جواز التصرف به؛ لأنّ الجاهل لا يدري كيف يصنع. وحيث إنّ عبد الحميد كان صاحب أصل روائي، فمن القريب جداً إرادة المماثلة من جهة الفقاهة أيضاً. فالأقوى إرادة مطلق المماثلة حتى التشيع؛ نظراً إلى عدم اعتبار حكم قاضي الكوفة؛ لعدم تشييعه بل إنّه بحكم الطاغوت، كما في مقبولة ابن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة. وعليه فمقصود الإمام (عليه السلام) ظاهراً أنّه إذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد إمامياً عدلاً وعالماً بالأحكام الشرعية فلا بأس. فلا تثبت هذه الصحيحة ولاية عدول المؤمنين ما لم يكونوا عالمين بالأحكام الشرعية، ولو عن تقليد.

منها: موثقة سماعة عن الصادق (عليه السلام) في حديث: قال (عليه السلام)

إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كلّه فلا بأس (1).

منها صحيح إسماعيل بن سعد القمي عن الرضا (عليه السلام) في حديث قال (عليه السلام)

إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع، فلا بأس به إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك (2). فدل على ولاية عدول المؤمنين على تصدّي أمر اليتامى على وجه الاسترضاء والمصالحة بين الورثة، لا على وجه الحكومة. وعلى ذلك يحمل قوله (عليه السلام) في صحيح ابن رثاب

إن كان لهم وليّ يقوم بأمرهم، باع عليهم ونظر لهم، كان مأجوراً وقوله

لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما 1.

ص: 236

1- وسائل الشيعة 19: 422، كتاب الوصايا، الباب 88، الحديث 2.

2- وسائل الشيعة 17: 362، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب 16، الحديث 1.

يصلحهم، و ليس لهم أن يرجعوا عمّا صنع القِيم لهم و الناظر لهم فيما يصلحهم(1).

و الوجه في الحمل إطلاق لفظ

القِيم الناظر المنصرف عن الحاكم و القاضي. و قوله (عليه السّلام)

قام عدل في ذلك، يدلّ على اعتبار العدالة. و هاتان الصحيحتان كافيتان لإثبات المطلوب. و عليه فما احتاط فيه السيد الماتن (قدّس سرّه) و جوباً هو الأقوى.

نعم على فرض عدم وجود العدل يجب على كل مكلف متمكّن من ذلك تولّي أمور الصغار و القصّر؛ نظراً إلى القطع بعدم رضی الشارع بتركها و تعطيلها بأيّ وجه. 1.

ص: 237

1- وسائل الشيعة 421:19، كتاب الوصايا، الباب 88، الحديث 1.

[حكم أخذ الرشوة وإعطائها]

مسألة 6: أخذ الرشوة وإعطائها حرام إن توصل بها إلى الحكم له بالباطل (1). (1)

(1) من المسائل المهمة التي تبتلي بها عموم الناس، ولا سيما عمال الحكومة و موظفوها وقضاةها، هي الرشوة، التي تنشأ في الحقيقة من سوء استفادة ذوي الثروة والقدرة والمقام والمنزلة الاجتماعية من الضعفاء والمحرومين في مقام رفع مشاكلهم وقضاء حوائجهم. مع أن ذلك من وظائفهم العقلية والشرعية، ولكنهم بسبب عدم تعرفهم إلى الوظيفة وطمعهم يطالبون الرشوة بإزاء قضاء حوائج إخوانهم المؤمنين و حلّ مشاكل الذين يراجعونهم. وهذه العويصة من أكبر عوامل فرقة الناس وابتعادهم عن الرؤساء وعمال الحكومة و سوء الظن بهم، مع ما ورد في النصوص المستفيضة أن الرشوة هي الكفر بالله العظيم.

و من هنا يكون للبحث عن ماهية الرشوة و حدودها و أحكامها الشرعية أهمية خاصة.

ص: 241

ثم إنَّ البحث عن الرشوة تارة: يقع في موضوعها و ماهيتها من جهة اللغة و اصطلاح الفقهاء و أحاديث أهل البيت (عليهم السّلام)، و أُخرى: في حكمها.

ماهية الرشوة و تعريفها

إنَّ في معرفة ماهية الرشوة ينبغي الالتفات إلى حدّها الشرعي لأنّه الموضوع للحكم الشرعي. فلا بدّ من النظر في أنّ الرشوة هل هي من الموضوعات الصرفة العرفية أو من الموضوعات المستتبطة التي حدّدها الشارع بقيود و خصوصيات خاصة خارجة عمّا هو المرتكز في أذهان العرف؟ و يتبين ذلك بالفحص عن كلمات الفقهاء و موارد استعمال مادّة الرشوة بصيغها المختلفة في الروايات.

و لا بدّ من تحرير نكات في البحث عن موضوع الرشوة.

إحداها: أنّه هل يعتبر في الرشوة أن تدفع للتوصل إلى خصوص حكم الحاكم، أو لا يعتبر ذلك؟ بل أعمّ من ذلك و من كل مال مدفوع لأجل التوصل به إلى دفع شرّ و مفسدة أو جلب منفعة.

ثانيها: أنّه هل يعتبر في ماهية الرشوة أن يكون دفعها في جهة الباطل، بأن كان للتوصل بها إلى إحقاق باطل أو إبطال حق، كما يظهر من بعض أهل اللغة و الفقهاء؟ أو لا يعتبر ذلك، بل يعمّه و ما كان دفعه للتوصل إلى إنقاذ حق و الحكم بالعدل، كما يستفاد ذلك من جماعة من أهل اللغة و الفقهاء.

ثالثها: أنّ الرشوة في باب القضاء هل يعتبر فيها أن تكون مالاّ مدفوعاً لأجل التوصل إلى الحكم؟ أو لا يعتبر ذلك، بل يعمّ كلّ ما يتوصل به إلى الحكم، و لو كان غير المال من عمل أو كلام أو توقيير و تعظيم، كما يظهر من صاحب الجواهر.

و على أيّ حال فالكلام في موضوع الرشوة يقع تارة: من جهة اللغة و المتبادر

منها إلى الذهن عند الإطلاق، وأخرى: من جهة آراء الفقهاء، وثالثة: من جهة مدلول روايات أهل البيت (عليهم السلام).

كلمات أهل اللغة

إنّ في تحقيق كلمات أهل اللغة لا بدّ من تحرير النكات الثلاثة المزبورة. و الذي يستفاد من مجموع كلماتهم أنّه يعتبر في الرشوة أن تكون مالاً قابلاً للدفع والإعطاء؛ نظراً إلى عدم استعمالها في غير المال، وإن قد يستعمل الإعطاء في تقويض المقام والمنصب أحياناً. ويستفاد أيضاً أنّ الرشوة لا تختصّ بما يتوصل إلى الحكم، بل تعمّه و ما يتوصل إلى غيره، كما ستعرف من خلال كلماتهم. و أمّا اعتبار كون دفعها لخصوص جهة الباطل أو عدمه و شمولها لمطلق ما يتوصل به إلى المراد، فاختلف كلماتهم في ذلك.

ففي النهاية: «أنّ الرشوة بكسر الراء و ضمّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة.. فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل.. فأما ما يعطى توصلًا إلى أخذ حقّ أو دفع ظلم فغير داخل فيه»⁽¹⁾.

و في مجمع البحرين: «و الرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد إلى أن قال و الرشوة قلّما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل»⁽²⁾.

و لكن يفهم التعميم من كلمات أكثر أهل اللغة، كما يظهر من كلام ابن فارس

ص: 243

1- النهاية، ابن الأثير 2: 226.

2- مجمع البحرين 2: 184.

في المقاييس (1) و الزمخشري في أساس البلاغة (2) أنّ الرشوة مطلق ما يدفع للملاينة و المصانعة مع الحاكم أو غيره. و عن المصباح المنير: «ما يعطيه الشخص للحاكم و غيره ليحكم أو يحمله على ما يريد» (3). و عن القاموس: «الرشا: الجعل» (4). و كذا غيرهم من أهل اللغة.

كلمات الفقهاء

و أمّا في كلمات الفقهاء فقد عرفه المحقق النراقي بأنّه مطلق مال يعطي للتوصل إلى فعل يجلب به نفع أو يدفع به شرّ، بل إلى مجرد الكفّ عن الإيذاء و الشرّ.

قال في المستند: «لا كلام في أنّ الرشوة للقاضي هي: المال المأخوذ من أحد الخصمين أو منهما أو من غيرهما للحكم على الآخر، و إهدائه و إرشاده في الجملة.

إنّما الكلام في أنّ الحكم أو الإرشاد المأخوذ في مهيتّه، هل هو مطلق شامل للحقّ و الباطل، أو يختصّ بالحكم بالباطل؟ مقتضى إطلاق الأكثر و تصريح والدي العلامة في معتمد الشيعة و المتفاهم في العرف هو: الأوّل، و هو الظاهر من القاموس و الكنز و مجمع البحرين.

و يدلّ عليه استعمالها فيما اعطي للحقّ في الصحيح: عن الرجل يرشو الرجل على أن يتحوّل من منزله فيسكنه، قال

لا بأس.

ص: 244

1- معجم مقاييس اللغة 2: 398.

2- أساس البلاغة: 164.

3- المصباح المنير: 228.

4- القاموس المحيط 4: 336.

فإنّ الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة، كما حَقَّق في موضعه.

نعم، عن النهاية الأثرية ما ربّما يشعر بالتخصيص ككلام بعض الفقهاء، وهو لمعارضة ما ذكر غير صالح؛ مع أنّ الظاهر أنّ مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة ثمّ قال بعد أسطر -: و الحاصل أنّ كلّ مال مبدول لشخص للتوصل به إلى فعل صادر منه ولو مجرد الكف عن شرّه لساناً أو يداً أو نحوهما فهو رشوة»(1).

و لا يخفى أنّ ما نسبه إلى مجمع البحرين لا يلائم ذيل كلامه؛ لدلالته على غلبة استعمال لفظ الرشوة فيما يتوصل به إلى الباطل، فإنّ إبطال الحق باطلاً، كما هو واضح. و أمّا قوله: فإنّ الأصل في الاستعمال كونه حقيقياً ما لم يعلم الاستعمال في غيره، وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّ في المقام قد استعمل لفظ الرشوة في كل ما يتوصل به إلى الحق و ما يتوصل به إلى الباطل و ما يتوصّل به إلى مطلق الحكم، بل و في غير الحكم.

فحينئذٍ لا مناص إلّا الرجوع إلى ما هو المتبادر إلى الذهن من دون قرينة أو إلى غلبة الاستعمال بحيث يوجب الوضع التعيّن. و يفهم من ذيل كلامه عدم اختصاص الرشوة بما يتوصل به إلى الحكم، بل تعمّ كل مال مبدول يتوصل به إلى دفع ضرر و شرّ.

وقد وافقه المحقق الأردبيلي في خصوص الرشوة للقاضي حيث قال: «و الظاهر أنّ المراد بها هنا ما يعطى للحكم حقاً أو باطلاً؛ لأنّه المفهوم الموافق للغة و الخبر، فهو حرام على الراشي مطلقاً، فتخصيص البعض بأنّها التي يشترط بإزائها7.

ص: 245

الحكم بغير الحق و الامتناع من الحكم بالحق، غير جيّد»(1). قوله، المراد بها هنا أي في باب القضاء، فهو يصدّد تعريف الرشوة للقاضي.

و يرد عليه: أنّ أهل اللغة لم يتفقوا على ما ذهب إليه، لما عرفت من التخصيص بالباطل في كلام ابن الأثير في النهاية و الطريحي في مجمع البحرين، نعم يوافق كلامه لمدلّول الروايات بل أعم منه، كما ستعرف.

و يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط أنّ الرشوة أعم من المال المتوصل به إلى حكم الحاكم و ما يتوصل به إلى عمل العامل و من كون دفعها لجهة باطل أو حقّ، نعم لا تحرم على المرتشي إذا كان دفعها لاستنقاذ ماله، و لكنه لا يخصّص موضوع الرشوة.

قال (قدّس سرّه): «و القاضي بين المسلمين و العامل عليهم يحرم على كلّ واحد منهم الرشوة، لما روي أنّ النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) قال لعن الله الراشي و المرتشي في الحكم، و هو حرام على المرتشي بكل حال و أمّا الراشي فإن كان قد رشاه على تغيير حكم أو إيقافه فهو حرام، و إن كان لإجرائه على واجبه لم يحرم عليه أن يرشوه كذلك؛ لأنّه يستنقذ ماله فيحلّ ذلك له»(2).

و مثله عن ابن إدريس في السرائر(3) و يظهر من المحدث البحراني أنّ الرشوة للقاضي ما يؤخذ من المتحاكمين على الحكم لصاحب الرشوة فتكون الرشوة في مقابلة الحكم له(4) و بذلك فرّق بينها و بين الهدية و الجعل.8.

ص: 246

1- مجمع الفائدة و البرهان 49:12.

2- المبسوط 151:8.

3- السرائر 166:2.

4- الحدائق الناضرة 218:18.

ولكنه في موضع آخر أطلق الرشوة على الأعم ممّا يتوصل به الحكم و ما يتوصل به إلى أيّ نفع أو دفع ضرر في المعاملات(1).

ويظهر من الشيخ عدم كون المقصود من الرشوة المحرّمة في الروايات، الرشوة في غير الحكم، بل هي ظاهرة في تحريم خصوص الرشوة في الحكم ولكنه توقف في أصل صدق الرشوة في غير الحكم(2).

وقد أطلق القاضي ابن البراج، الرشوة على ما يأخذه الشاهد لأجل شهادته على الحق(3).

وقد أطلق العلامة في جميع كتبه، الرشوة على ما يتوصل به من المال إلى استنقاذ حق أو دفع ضرر تبعاً للنصوص الواردة. وإن حكم بجواز أخذها على المرتشي في بعض الصور. ولم يفرّق في باب القضاء بين ما يتوصل به إلى الحكم بالباطل وبينما يتوصل به إلى الحكم بالحق في إطلاق عنوان الرشوة. فراجع إلى مظان البحث عن الرشوة في كتبه وعمدتها هي باب المتاجر والقضاء.

وقد عرف الشهيد في شرح اللمعة الرشوة في باب القضاء بمال يؤخذ من أحد المتخاصمين أو منهما أو من غيرهما على الحكم أو الهداية إلى شيء من وجوهه، سواء حكم لباذلهما بحق أو باطل(4).

ولكنه في مقام تعريف الرشوة للقضاء.

ويظهر من صاحب العروة موافقة صاحب الجواهر في تعريف الرشوة حيث3.

ص: 247

1- الحدائق الناضرة 100:20.

2- المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 247:14.

3- المهذب 600:2.

4- الروضة البهية 74:3.

عمّمها إلى غير الحكم و ما يتوصل به إلى إحقاق حق أو أمر مباح و عمّم الرشوة في الحكم إلى العمل و القول و إن تردّد في ذيل كلامه في صدق الرشوة على العمل و القول و حرّمهما إلحاقاً بالرشوة.

قال (قدّس سرّه): «الرشوة قد تكون مالاً من عين أو منفعة، و قد تكون عملاً للقاضي كخياطة ثوبه أو تعمير داره أو نحوهما، و قد تكون قولاً كمدحه و الثناء عليه لإمالة قلبه إلى نفسه ليحكم له، و قد تكون فعلاً من الأفعال كالسعي في حوائجه و إظهار تعظيمه و تبجيله و نحو ذلك، فكلّ ذلك محرّم، إمّا لصدق الرشوة عليها أو للإلحاق بها».

و قال: «لا تختص الرشوة بما يبذل للقاضي ليحكم له، بل تجري في غير الحكم أيضاً، كما إذا بذل شيئاً لحاكم العرف أو لظالم أو رئيس ليعينه على ظلم أو غيره من المعاصي، و نحو ذلك فتكون حراماً و لا تختص بالمحرّم، بل قد لا تكون حراماً كما إذا بذل شيئاً ليعينه على إحقاق حق أو دفع ظلم أو أمر مباح»⁽¹⁾.

و لا يخفى أنّ تعميم الرشوة إلى العمل و القول لم أر في غير كلام صاحب الجواهر و صاحب العروة، من أحد من الفقهاء. و إنّه خلاف ظاهر كلمات اللغويين و غير المتبادر من لفظ الرشوة عن الإطلاق، كما سيأتي بيان ذلك.

و يستفاد من كلام الشهيد أنّ دفع المال إلى القاضي إن كان لغرض التوسل إلى القضاء أو العمل، بأن يحكم أو يعمل المبدول له لباذنها على التعيين بحق أو باطل، لا لجلب محبّته و مجرد عطف نظره، فهو رشوة.

و نقل في الجواهر عن مفتاح الكرامة «أنّها أي الرشوة عند الأصحاب ما3.

ص: 248

1- العروة الوثقى 3:23، مسألة 21 و 23.

يعطى للحكم حقاً و باطلاً». و نقل عن أستاذه كاشف الغطاء في شرحه على القواعد: «أنها ليست مطلق الجعل كما في القاموس بل بينه و بين الأجر و الجعل عموم من وجه و لا البذل على خصوص الباطل كما في النهاية و المجمع، و لا مطلق البذل و لو على خصوص الحق، بل هو البذل على الباطل أو على الحكم له حقاً أو باطلاً مع التسمية و بدونها» ثم نقل عنه أيضاً أنه قال في مسألة الأجرة على القضاء و الجعل عليه: «و يعصي الدافع في دفعه إلى القاضي في أحد الوجهين، إلا إذا توقف تحصيل الحق عليه فيجوز، بخلاف الرشوة فإنها لا تجوز بحال». ثم أشكل عليه بقوله: «و في كلامه الأخير ما لا يخفى؛ ضرورة إنه إن أراد إخراجها عن الموضوع في صورة التوقف كان مخالفاً للعرف في ذلك، و إن أراد أنها لا تجوز بهذا العنوان، حتى لو توقف الحق عليها، كان مخالفاً لما قدمناه سابقاً، بل لم أعرف له موافقاً عليه بعد تنزيل الإطلاق في النص و الفتوى على الاختيار»(1).

و لكن يمكن دفع إشكاله بما سبق عن الشهيد في المسالك أن الرشوة ما يتوصل به إلى أصل الحكم و فصل الخصومة، و لو لتوقف استنقاذ الحق عليه في نظر الدافع.

ثم قال: «فالذي ينبغي في المقام تحريره أمران:

أحدهما: أن الرشوة خاصة في الأموال، و في بذلها على جهة الرشوة أو أنها تعمها و تعم الأعمال بل و الأقوال، كمدح القاضي و الشناء عليه و المبادرة إلى حوائجه و إظهار تبجيله و تعظيمه و نحو ذلك، و تعم البذل و عقد المحاباة و العارية و الوقف و نحو ذلك، و بالجملة كل ما قصد به التوصل إلى حكم الحاكم، قد يقوى في النظر 2.

ص: 249

الثاني وإن شك في بعض الأفراد في الدخول في الاسم أو جزم بعدمه فلا يبعد الدخول في الحكم.

ثانيهما: أنّ المحرم الرشاً في خصوص الحكم أو يعمّه وغيره، وعلى الأوّل فهو خصوص الحكم الشرعي أو يعمّه والعرفي من حكام العرف، بل وغيرهم من الأمرين بالمعروف، وهل هو خاص بالحكم في الخصومة الخاصة أو يعمّه وما يبذل توطئة لاحتمال وقوعها ونحوه، لم أجد تحرير الشيء من ذلك في كلام أحد من الأصحاب. نعم قد سمعت كلام الأستاذ والمصباح وغيرهما في الرشوة⁽¹⁾.

فقد عرفت من كلامه أنّ الرشوة هي كلّ ما قصد به التوصل إلى حكم الحاكم بلا فرق بين الأموال والأعمال والأقوال. ولكن إطلاق لفظ الرشوة على الأعمال والأقوال المتوصل بها إلى الحكم خلاف ما هو المتبادر في الذهن ومغاير لما صرح به أهل اللغة والفقهاء؛ فإنّ المتبادر منها هو المال المدفوع لأجل إحقاق باطل أو إبطال حق وفي جهة الملاينة والمصانعة لهذا الغرض، ولنعم ما قال في مجمع البحرين من غلبة استعمال الرشوة في ذلك وقلة استعمالها في غيره. وأمّا استعمالها أحياناً في إحقاق الحق كما ورد في الخبر لا يعين معناها الحقيقي بعد ما كان بالقرينة. وإنّ الاستعمال أعم من الحقيقة. وأمّا الرشا المحرّم فسيأتي في بيان حكمه. ولكن المسلّم أنّ لفظ الرشوة في النصوص استعمل غالباً فيما يتوصّل به إلى الباطل، كما ستعرف إن شاء الله.

وأمّا إذا شك في صدق عنوان الرشوة فالأصل عدمها ومقتضى ذلك عدم ترتب حكم الرشوة. وأمّا هل يجوز التصرف في المبدول حينئذ فقد صرح المحقق².

ص: 250

النراقي في المستند، بأن مقتضى الأصل الحلية(1).

وكذا يظهر من صاحب الجواهر(2). والوجه في ذلك أنه إذا لم يصدق عنوان الرشوة يخرج المشكوك عن عمومات تحريمها والمفروض حصول طيب النفس من الباذل فيدخل في عقد المستثنى بقوله (عليه السلام)

«إلا من طيبة نفسه(3)» ويخرج عن عقد المستثنى منه وهو

لا يحل مال امرئ مسلم.

هذا بالنسبة إلى المرتشي، وأما الراشي فالأمر أوضح؛ لأن له أن يتصرف في ماله كيف شاء، فمقتضى قاعدة السلطنة جواز تصرفه فيه. وسيأتي البحث عن ذلك مفصلاً وعن الشك في الحكم أيضاً.

موارد استعمال الرشوة في النصوص

قد استعمل لفظ الرشوة وسائر صيغته في نصوص أهل البيت (عليهم السلام) في موارد:

منها: أخذ المال من الغير لجهة إيصال نفع يحتاج ذلك الغير إليه. وبعبارة أخرى: ما يتوصل به من الأموال إلى قضاء الحاجة وتحصيل منفعة يحتاج إليها.

وقد دلّ على ذلك ما رواه الكليني بسنده عن جابر الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال

لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).. ورجلاً يحتاج الناس إلى نفعه فسألهم الرشوة(4). ورواه في الوسائل(5).

ص: 251

1- مستند الشيعة 74:17.

2- جواهر الكلام 148:22.

3- وسائل الشيعة 10:29، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب 1، الحديث 3.

4- الكافي 14/559:5.

5- وسائل الشيعة 191:20، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب 104، الحديث 3.

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أحمد بن إبراهيم الكرمانى عن عبد الرحمن عن يوسف بن جابر، ولكن في نسخة الوسائل

رجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه(1)، وفي نسخة التهذيب المطبوع «لفقّه»(2).

ولكن الأول أعني

إلى نفعه أضبط لوجوده في نسخ الكافي، كما أنه أنسب بالسياق. ولا يبعد كونهما روایتين مستقلتين؛ نظراً إلى عدم اتحاد رواتهما، فإن رواية طريق الشيخ غير رواية طريق الكليني في جميع الطبقات. وأما متناً وإن تتحدان في غير الكلمة المذبورة، كما صدرتا من الإمام الباقر (عليه السلام)، ولكن صدورهما عنه (عليه السلام) في مجلسين مختلفين غير بعيد. وعلى فرض التعدد لا إشكال في الاستشهاد بما رواه الكليني مع غض النظر عن إرساله نظراً إلى انتفاء معارضة النسختين المختصة بصورة اتحاد المرابين. نعم بناءً على نقل الشيخ لا تفيد الرواية أكثر من استعمال الرشوة في ما يتوصل به إلى الفتوى والقضاء، كما قال الشيخ الأعظم(3).

وما رواه الصدوق في عقاب الأعمال بسنده عن الأصبح عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال

«أيما والٍ احتجب من حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هديّة كان غلولاً وإن أخذ الرشوة فهو مشرك(4).

حيث يفهم منه بقربنة السياق أنّ أخذه الهدية و الرشوة إنّما هو في قبال قضاء0.

ص: 252

1- وسائل الشيعة 27:223، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 5.

2- تهذيب الأحكام 6:534/224.

3- القضاء والشهادات، ضمن تراث الشيخ الأعظم 22:100.

4- وسائل الشيعة 17:94، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 10.

حوائج الناس. وأما الفرق بين الهدية و الرشوة فسيأتي بيانه. وأما وجه التخصيص بالمال فهو التبادر و الارتكاز من لفظ الرشوة. و بقرينة قوله (عليه السلام)

فسألهم الرشوة وقوله (عليه السلام)

أخذ الرشوة، فإنّ العمل و الكلام غير قابلين للأخذ و السؤال إلاّ العمل الذي كان له جهة مالية كخياطة ثوب أو نجارة باب و نحو ذلك، فيصح التعبير بالسؤال عنه، إلاّ أنّ إطلاق لفظ الرشوة عليه غير معلوم و يشكل إحراز تبادره من إطلاق لفظ الرشوة، بلا قرينة، هذا مضافاً إلى أنّ من يحتاج الناس إلى نفعه أو فقهه أو حكمه غني عن السؤال غالباً.

و منها: ما يدفع من الأموال لغرض التوصل به إلى استتقاذ حق. كأن يرشو الرجل من غضب بيته ليرفع يده عن بيته و يخلّي سبيله ليسكنه أو يرشو الموَجِر المستأجر الذي لا يتحوّل من الدار المستأجرة لأن يتحوّل من داره فيسكنها الموَجِر نفسه.

و قد دلّ عليه صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه، قال (عليه السلام)

لا بأس به (1).

حملة في الوسائل على المنزل المشترك بين المسلمين، كالأرض المفتوحة عنوة أو الموقوفة على قبيل. و لكن لا شاهد لهذا الحمل، و لا مقيّد لإطلاقه.

و منها: ما يدفع إلى وكيل المشتري في المعاملة لئلاّ يأخذ أكثر من حقه أو يأخذ أقلّ من ذلك.

و قد دلّ على ذلك ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن إسماعيل بن أبي سمّال (خ ل سمّاك) عن محمد بن أبي حمزة عن حكيم بن 2.

ص: 253

1- وسائل الشيعة 17: 278، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 85، الحديث 2.

حكّم الصيرفي، قال: سمعت أبا الحسن (عليه السلام) وسأله حفص الأعمور، فقال: إنّ السلطان يشترى منّا القرب و الأداوي فيوكّلون الوكيل حتى يستوفيه منا فترشوه حتى لا يظلمنا، فقال (عليه السلام)

لا بأس ما تصلح به مالك ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال

إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت نعم، قال (عليه السلام)

فسدت رشوتك(1).

هذه الرواية موثقة لأنّ الحسن وإسماعيل من الواقفة، ولكن ورد التوثيق في حقهما.

وقد دلّت على إطلاق الرشوة على المال المدفوع إلى وكيل المشتري لئلا يأخذ أكثر من حقه من ثمن المتاع حتى يدفع إلى البائع مبلغاً قليلاً و ثمناً بخساً أدنى من ثمنه الواقعي فيفسد بذلك مال البائع. وذلك لأنّ يبيعه بأقل من قيمته إفساد فيه وإذا أخذ وكيل المشتري من ثمنه الذي دفعه السلطان لأجل الشراء أكثر من حقه يقلّ من قيمة المتاع بنسبة ما أخذه الوكيل زائداً من حقه.

وأيضاً دلّت على إطلاق الرشوة على ما يدفع إليه ليأخذ أقل من حقه ليرتفع بذلك قيمة المال. ويمكن كون المقصود الأخذ من المبيع و عليه فالمعنى في الصورة الأولى أن يدفع إليه الرشوة لئلا يأخذ من المبيع أكثر من حقه الذي يازاء الثمن المدفوع ليحذف بذلك على البائع وفي الصورة الثانية ليأخذ أقل من ذلك فيكون المبيع أقل من الثمن. وهذا المعنى هو الأظهر الأقرب إلى الواقع الخارجي.

وعلى أيّ حال دلّت هذه الرواية على كون الرشوة أعمّ من الصورتين.

وقد عدّ البخس من الرشوة في ما رواه الكليني بسنده الصحيح عن يزيد بن 1.

ص: 254

1- وسائل الشيعة 96:18، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب 37، الحديث 1.

فرقد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البخس؟ فقال

هو الرشاف في الحكم(1).

ولكنه خلاف المعنى الموضوع له لفظ الرشوة؛ لأنّ البخس هو النقص في العوض أو النقص عن الظلم و التأويل بأنّ الرشوة أيضاً بخس بلحاظ أنّ أخذها يوجب النقص في مال المشتري عن ظلم تعسّف ظاهر.

ولا يبعد وقوع الخطأ في الاستساح و كان الصحيح السحت. و يشهد لذلك ما رواه الشيخ بعين الإسناد المزبور: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن السحت؟ فقال

الرشافي الحكم(2).

بل روى صاحب الوسائل عن الكليني هذا الخبر بعينه سنداً و متناً، وفيه: «سألته عن السحت»(3).

و مثله ما رواه العياشي في تفسيره عن جراح المدايني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

من أكل السحت الرشوة في الحكم(4). و نظيره صدر خبر دعائم، و سيأتي ذكره. و ما رواه في مجمع البيان مرسلًا عن النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم)

إنّ السحت هو الرشوة في الحكم ثمّ قال: و هو المروي عن علي (عليه السلام)(5).

و مثله موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر و مهر البغي و الرشوة في الحكم و أجر الكاهن(6).5.

ص: 255

1- الكافي 3/409:7، وسائل الشيعة 22:27، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، الحديث 4.

2- تهذيب الأحكام 6:222/525.

3- وسائل الشيعة 17:93، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 4.

4- وسائل الشيعة 27:223، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، الحديث 7.

5- وسائل الشيعة 17:96، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 15.

6- وسائل الشيعة 17:93، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 5.

و مثله ما رواه الصدوق بإسناده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في وصيته لعلي (عليه السلام) (1).

وأما ما يظهر من المقابلة بين السحت و الرشوة في النصوص (2) فيمكن الجمع بأن السحت أعم من الرشوة فيصدق بعض مصاديقه على الرشوة و لكنهما متغايران مفهوماً، كما هو الظاهر من خبر العياشي و دعائم الإسلام و موثقة السكوني و ما رواه الصدوق بإسناده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و غيره.

و منها: ما يتوصل به من المال إلى الحكم مطلقاً سواء كان الحكم بالحق أو بالباطل.

و قد دلّ على ذلك ما ورد عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (عليه السلام)

«من أكل السحت الرشوة في الحكم. قيل: يا ابن رسول الله، وإن حكم بالحق؟ قال (عليه السلام)

وإن حكم بالحق.. (3).

هذا مضافاً إلى إطلاقات تحريم الرشا في الحكم و هي فوق حد الاستفاضة؛ حيث لم يقيد الحكم فيها بالحكم الباطل، فتشمل مطلق الحكم.

مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق في ماهية الرشوة: أنّ المستفاد من النصوص الواردة في الرشوة أنّها أعم من المال المدفوع للتوصل به إلى الحكم و من المدفوع للتوصل إلى قضاء أية حاجة، كما دلّت عليه الطائفة الأولى.

ص: 256

1- وسائل الشيعة 94:17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 9.

2- راجع وسائل الشيعة 92:17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 1 و 2 و 8 و 12 و 16.

3- دعائم الإسلام 2:1891/532.

وأنها شاملة لما يدفع من الأموال لدفع الظلم و استتقاذ الحق، ولو بغير الحكم، بل في المعاملات اليومية، كما دلت على ذلك الطائفة الثانية و الثالثة.

وأنها شاملة لما يدفع من الأموال لغرض التوصل إلى مطلق الحكم سواء كان بالحق أو بالباطل كما دلت عليه الطائفة الرابعة.

ولكن لم يدل شيء من النصوص على دخول كل ما يتوصل به إلى الحكم ولو بالعمل و القول في معنى الرشوة، كما يظهر من صاحب الجواهر و لعله ناظر إلى المعنى اللغوي و لكنّه بعيد عن الارتكاز و إن يمكن استفادة التعميم إلى ذلك من كلمات بعضهم ممن فسر الرشوة بمطلق الوصلة إلى المصانعة و الملاينة، و لكن مقصوده أيضاً المال المدفوع لذلك كما يظهر من ذيل كلام ابن أثير بعد تفسير الرشوة بذلك.

و على أي حال فالعمدة في المقام هي ما يستفاد من النصوص لأنه الدخيل في موضوع الحكم. و قد عرفت مما بيّنا ما هو المقصود من لفظ الرشوة في النصوص. كما أنّها المرجع في تعيين ما هو المحرّم من الرشوة. و سيأتي بيان ذلك مفصلاً في حكم الرشوة.

و أمّا كلمات الفقهاء في تنقيح موضوع الرشوة فقد عرفت من كلام الشيخ في المبسوط و ابن إدريس في السرائر أنّ الرشوة تعمّ ما يتوصل به إلى الحكم و العمل، سواء كان دفعها لجهة حقّ أو باطل، و كذا من كلام الشهيد و العلامة في كتبه و المحقق الأردبيلي و غيرهم.

و أمّا من أخذ في تعريف الرشوة التوصل بها إلى حكم الحاكم حقاً أو باطلاً فهو بصدد تعريف الرشوة للحاكم و القاضي في باب القضاء، فلا نظر له إلى تعريف ماهية مطلق الرشوة.

فالتحقيق أنّ الرشوة هي كل مال مبدول يتوصل به إلى قضاء حاجة، من جلب نفع أو دفع مفسدة، كان من وظيفة المبدول له قضاء حاجة البادل لو لا بذل المال إليه. ويخرج بهذا القيد الأخير كل مال مبدول بإزاء حق أو مال أو عمل في معاملة أو عقد يوجب على المبدول له أن يدفع ما بإزاء المبدول من المال أو يأتي بإزائه من العمل أو الحكم. وبذلك يفترق العوض والأجرة عن الرشوة.

الفرق بين الرشوة والهدية والجعل

نقل في المسالك عن بعض الفقهاء أنه فرّق بين الهدية والرشوة بأنّ الرشوة هي التي يشترط فيها باذنها الحكم بغير الحق أو الامتناع من الحكم بالحق والهدية هي العطية المطلقة.

ثم قال: «و هذا الفرق يناسب ما أطلقه المصنف من اختصاص تحريمها بطلب التوصل إلى الحكم بالباطل دون الحق. و لكن ذكر جماعة تحريمها على التقديرين، خصوصاً في جانب المرتشي.

و الحق أنّها محرّمة على المرتشي مطلقاً وعلى الراشي كذلك، إلا أن يكون محقّقاً ولا يمكن وصوله إلى حقه بدونها، فلا يحرم عليه. و على هذا يحتاج إلى فرق آخر.

و الأظهر في الفرق: أنّ دفع المال إلى القاضي ونحوه من العمّال إن كان الغرض منه التودّد أو التوسّل لحاجة من العلم ونحوه فهو هدية، و إن كان التوسّل إلى القضاء والعمل فهو الرشوة».

وقال في الفرق بين الرشوة والهدية وبين الجعل: «و الفرق بينهما وبين أخذ الجعل من المتحاكمين أو أحدهما كما قد قال: بعضهم بجوازه أخفى.

وبيانه: أنّ الغرض من الرشوة أن يحكم لباذلها على التعيين بحق أو باطل، وفي الجعل أن يشترط عليهما أو على المحكوم عليه. فالفرق واضح، لأنّه حينئذٍ في مقابلة عمله معهما وفصل الحكومة بينهما، من غير اعتبار الحكم لأحدهما بخصوصه.

وإن شرط على المحكوم له فالفرق: أنّ الحكم لا يتعلّق الغرض فيه بأحدهما بخصوصه، بل من اتّفق الحكم له منهما على الوجه المعتبر يكون عليه الجعل. وهذا ليس فيه تهمة ولا ظهور غرض، بخلاف الرشوة المبذولة ابتداءً من شخص معيّن ليكون الحكم له بخصوصه كيف كان، فإنّ هذا ظاهر في فساد المقصد، و صريح في تطرّق التهمة»(1).

وقال في المستند: «فالفرق بين الرشوة والهدية: أنّ الأولى كما عرفت هي المال المبذول للتوصّل به إلى الحكم ابتداءً أو إرشاداً. والثانية: هي العطيّة المطلقة، أو لغرض آخر نحو التودّد أو التقرّب إليه أو إلى الله إلى أن قال -: وكل مبذول لا لغرض يفعله المبذول له، بل لمجرّد التودّد أو التقرّب إلى الله أو إليه أو لصفة محمودة أو كمال فيه، فهو هدية، وإن كان الغرض من التودّد والتقرب إليه الاحتفاظ من شرّ شخص آخر أو التوصّل إلى فعل شخص آخر يوجبه التقرّب والتودّد إليه»(2).

وقال السيد في العروة: «الفرق بين الرشوة والهدية أنّ الغرض من الرشوة جلب قلبه ليحكم له، و من الهدية الصحيحة القرية أو إیراث المودّة لا لداع، أو7.

ص: 259

1- مسالك الأفهام 13: 422421.

2- مستند الشيعة 17: 72.

الداعي عليها حبّه له لوجود صفة كمال فيه من علم أو ورع أو نحوهما»(1).

مقتضى التحقيق في الفرق بين الرشوة والهدية: أنّ الهدية هي مال يبذل لغرض الإحسان أو إيرات المودة أو لأجل التكريم و التعظيم من غير اختصاص بالمال و لا يعمل له المالية كقراءة الفاتحة و الصلاة التي يهدي ثوابها إلى المقروء له. و لكن الرشوة هي خصوص المال المبذول للتوصل به إلى قضاء حاجة كان من وظيفة المبذول له قضاها بغير بذل، كما سبق أنّها فليست الرشوة إحساناً و لا عملاً أو قولاً بخلاف الهدية.

و أمّا الأجرة ما يبذل بإزاء العمل المقابل بالمال أي: العمل الذي كان له المالية و هذا بخلاف الرشوة حيث تبذل بإزاء ما لا مالية له من الأعمال، بل كان من الوظائف الشرعية و حقوق الأخ المؤمن.9.

ص: 260

1- العروة الوثقى 3:25، مسألة 29.

لا إشكال ولا خلاف في حرمة الرشوة في الحكم في الجملة، بل هي من ضروريات الدين كما صرح به السيد في ملحقات العروة(1). و ذلك لا لدلالة قوله تعالى وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(2).

حيث اختلف في تفسيره ولم يفسر قوله تعالى وَتُدْلُوا بِهَا.. بالرشوة في رواية، ولم يستشهد بهذه الآية على تحريم الرشوة في شيء من الروايات. ولم يفسرها بذلك المفسرون، نعم فسرها الجوهري في الصحاح بالرشوة. ولم أره في كلام غيره، بل فسروه بالتوصل والتقرب إلى الحكام بأكل أموال المتحاكمين بالباطل.

نعم تكون الرشوة من مصاديق ذلك، فيصح الاستدلال بهذه الآية على حرمة الرشوة في الحكم بالباطل.

وإنما الدليل على ذلك دلالة النصوص المتواترة من الفريقين على حرمتها وأنها كفرٌ بالله العظيم(3).

ص: 261

1- ملحقات العروة الوثقى 3:22، مسألة 19.

2- البقرة (2):188.

3- راجع وسائل الشريعة 17:92، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، و 27:221، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، السنن الكبرى، البيهقي 10:139، كنز العمال 6:113.

وإجماع أهل الإسلام على حرمتها، كما قال في جامع المقاصد(1) و المسالك(2) و المستند(3) و مجمع الفائدة(4) و غير ذلك من الكتب الفقهية. فلا كلام في أصل حرمة الرشوة في الجملة.

وإنما الكلام في حرمة الرشوة في بعض الصور.

قال في الجواهر: «أنَّ المحرّم الرشاي في خصوص الحكم أو يعمّه وغيره، و على الأوّل فهو خصوص الحكم الشرعي أو يعمّه و العرفي من حكام العرف، بل و غيرهم من الأمرين بالمعروف، و هل هو خاص بالحكم في الخصومة الخاصة أو يعمّه و ما يبذل توطئة لاحتفال وقوعها و نحوه، لم أجد تحرير الشيء من ذلك في كلام أحد من الأصحاب»(5).

وقال في المستند في تحرير تخصيص حرمة الرشوة في الحكم ببعض الصور: «مقتضى إطلاق الأخبار التعميم. وقد يخصّ الجواز للمرتشي إذا كان يحكم بالحق، و إن لم يرتش و هو ضعيف غايته. وقد يخصّ الجواز للراشي إذا كان محقاً و لا يمكن وصوله إلى حقه بدونها، ذكره جمع كثير، منهم الوالد الماجد إلى أن قال و قد يخصّ أيضاً أي: الحكم بالحرمة بما إذا أرشى و ارتشى للحكم بالباطل»(6).7.

ص: 262

1- جامع المقاصد 4:35.

2- مسالك الأفهام 13:419.

3- مستند الشيعة 17:69.

4- مجمع الفائدة و البرهان 12:49.

5- جواهر الكلام 22:147.

6- مستند الشيعة 17:7271.

و يعلم من كلام هذين العلمين و كلمات سائر الفقهاء الأعلام أنّ في المقام وقع الكلام في أمور:

الأول: أنّ حرمة الرشوة هل تختص بالرشوة في الحكم أو تعمّ الرشوة في غير الحكم.

الثاني: أنّ الرشوة في الحكم هل تختص حرمة بخصوص الرشوة في الحكم الشرعي الصادر من جانب القاضي، أو تعمّ المبدول منها للتوصل إلى حكم حكّام العرف؟ الثالث: أنّه هل تختص حرمة الرشوة في الحكم بالمبدول منها بعد وقوع الخصومة أو تعمّ و المبدول منها إلى الحاكم قبل الخصومة توطئة للحكم بنفع البازل عند وقوع التخاصم.

الرابع: أنّه هل تحرم الرشوة فيما إذا لم يكن لها دخل و تأثير في حكم الحاكم بالحق بأن يحكم بالحق و إن لم يرش.

الخامس: أنّها هل تحرم فيما إذا كان الراشي محقّقاً، و توقّف وصوله إلى حقه على الرشوة.

السادس: أنّه هل تختص حرمة الرشوة بالمبدول منها للتوصل إلى الحكم بالباطل، فلا تحرم للتوصل إلى الحكم بالحق مطلقاً، سواءً توقّف استنقاذ حقه عليها أم لا؟ فلا بدّ من تحرير كلمات الفقهاء و تنقيح الأدلّة و بيان مقتضى التحقيق و الاستدلال عليه في كلّ واحد من هذه الأمور.

وقع الكلام بين الفقهاء في الرشوة في غير الحكم. ففصل في المستند بينما إذا كان ما تبذل لأجله الرشوة أمراً محرماً وبينما إذا كان حلالاً و مباحاً. فحكم في الأول بحرمة الرشوة وأنها كالرشوة في الحكم من جهة الحرمة. وعلل ذلك بأن إعطائها حينئذٍ إعانة على الإثم و المعصية و العدوان، و حكم في الثاني بالجواز لأصل البراءة و الحلية بعد اختصاص إطلاقات الحرمة بالرشوة في الحكم، و عدم دليل آخر على حرمة. قال (قدس سرّه): «وإن كان غير الحكم، فإن كان أمراً محرماً فهو أيضاً كرشوة الحكم محرماً؛ لكونه إعانة على الإثم و أتباعاً للهوى. و إن لم يكن محرماً فلا يحرم؛ للأصل، و اختصاص الأخبار المتقدمة برشوة الحكم»⁽¹⁾.

و قد فصل الشيخ الأعظم في المقام بينما إذا كان الأمر المبذولة لأجله الرشوة محرماً أو مشتركاً بينه و بين المحلل، بأن يبذل المال لإصلاح أمره، حقاً كان أو باطلاً، و بينما إذا كان ذلك الأمر حقاً و حلالاً. فحكم بالحرمة في الصورتين الأوليين معلاً بإطلاقات حرمة أكل المال بالباطل، و لفحوى إطلاقات تحريم هدايا العمّال و الولاة، لا لأجل الرشوة؛ لعدم دليل عليه و انصراف إطلاقات الحرمة إلى الرشوة في الحكم، و حكم بالجواز في الصورة الثالثة؛ لعدم دليل على حرمة و لمقتضى أصل البراءة.

قال: «و هل تحرم الرشوة في غير الحكم بناء على صدقها كما يظهر ممّا

ص: 264

تقدّم عن المصباح والنهاية كأن يبذل مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير؟ فإن كان أمره منحصراً في المحرّم أو مشتركاً بينه وبين المحلّل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا في الحكم بل لأنّه أكل للمال بالباطل فيكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه وإتّما يحرم التصرف لأنّه باق على ملك الغير. نعم يمكن أن يستدلّ على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدّم في هدية الولاية والعمّال»(1).

ويظهر من صاحب الجواهر جواز الرشوة في غير الحكم فيما إذا لم يدفع إلى الفساق والظلمة أو دفعت لدفع ظلم؛ إذ هو بعد ما جعل صورة التوقف متيقناً من جريان السيرة على الجواز، لا مطلق الرشوة بعد صدق عنوان الرشوة عرفاً، لم يستبعد دعوى اختصاص عنوانها بما يستعمله قضاة الجور والظلمة، دون ما يبذل لبعض الأغراض الصحيحة، من الهدية والأجرة والجعل؛ بدعوى أنّ العرف ينقح أفراد الرشوة ويفرق بينها وبين مثل هذه الأمور.

فإنّه (قدّس سرّه) بعد ما ادّعى جريان السيرة على أخذ الرشوة في غير الحكم من المطالب والمقاصد قال: «لكن قد يقال: إنّ مثله لا يعد رشوة في العرف، وأنّ المراد منه العطاء فلا يستفاد منه ذلك، والمسلم من السيرة هو الرشوة على تحصيل الحق المتوقف عليها وعلى دفع الظلم من الظلمة وأتباعهم، ونحو ذلك، لا مطلق الرشوة بعد فرض صدق العرف عليها. اللهم إلا أن يدعى أنّه مختص في العرف بما يستعمله قضاة الجور والظلمة وأتباعهم، ومن يحذو حذوهم دون ما يبذل لبعض 4.

ص: 265

الأعراض الصحيحة؛ من المحبة و الصداقة وغيرهما من الأمور الدنيوية و الأخروية و نحو ذلك مما أمر لأجله بالتهادي بخلاف الرشوة التي كانت الأنفس السليمة مجبولة على التنزه عنها، لأنها غير الهدية و الإجارة و الجعالة، بل هو قسم آخر مستقل ينفتح العرف أفراده»(1).

و فرّق في العروة بينما إذا كانت الرشوة في غير الحكم لإحقاق حق أو دفع ظلم أو أمر مباح و بينما إذا كانت لإحقاق الباطل أو الإعانة على ظلم أو معصية، فحكم في الأوّل بالجواز و في الثاني بالحرمة، من غير فرق بين كون العمل محللاً في نفسه و بين كونه محرّماً. قال: «لا تختص الرشوة بما يبذل للقاضي ليحكم له، بل تجري في غير الحكم أيضاً، كما إذا بذل شيئاً لحاكم العرف أو لظالم أو رئيس ليعينه على ظلم أو غيره من المعاصي، و نحو ذلك فتكون حراماً و لا تختص بالمحرم، بل قد لا تكون حراماً كما إذا بذل شيئاً ليعينه على إحقاق حق أو دفع ظلم أو أمر مباح»(2).

و المتحصّل من كلماتهم أنّه لا خلاف بينهم في حرمة الرشوة في غير الحكم إذا كانت لإحقاق باطل أو إبطال حقّ أو لأجل الإعانة على ظلم أو معصية. و ذلك إمّا لدخوله في عمومات تحريم الرشوة، كما لعلّه الظاهر من صاحب العروة و كل من عمّم الرشوة إلى غير الحكم موضوعاً، و هو الظاهر من صاحب الجواهر بل جعله متيقناً من مصاديق الرشوة؛ إذ لم يستبعد اختصاص عنوان الرشوة في غير الحكم عرفاً بما يستعمله قضاة الجور و الظلمة. أو لأنّه إعانة على الإثم و الظلم، كما3.

ص: 266

1- جواهر الكلام 148:22.

2- العروة الوثقى 3:24، مسألة 23.

يظهر من المحقق النراقي في المستند. وإما لأنه أكل المال بالباطل، أو لفحوى إطلاق تحريم هدايا العمّال و الولاة، كما يظهر من الشيخ الأعظم.

هذا لا كلام فيه. وإّما الكلام فيما إذا لم يكن العمل المبدولة له الرشوة حراماً في نفسه، فيظهر من الشيخ الأعظم حرمتها حينئذٍ؛ حيث حكم بحرمتها فيما إذا كانت لإصلاح أمر الراشي مطلقاً، سواءً كان العمل حراماً أم حلالاً. وهو الظاهر من صاحب العروة أيضاً، لكنّه خصّه بما إذا كان العمل الحلال المبدولة له الرشوة لغرض التوصل به إلى إعانة ظلم أو معصية. وإن يحتمل كون مقصوده من قول: «و لا تختص بالمحرّم» عدم اختصاص الرشوة في غير الحكم بالمحرّم، كما يشهد له قوله بعد ذلك: «بل قد لا تكون حراماً كما إذا بذل شيئاً..».

و أمّا إذا كانت الرشوة في غير الحكم لغرض صحيح مباح و كان العمل حلالاً، فلم يقل أحد بحرمة الرشوة حينئذٍ و ذلك إمّا لعدم دليل على الحرمة و انصراف إطلاقات حرمة الرشوة في رأيهم إلى الرشوة في الحكم، أو لعدم صدق الرشوة على المال المبدول لذلك عرفاً.

مقتضى التحقيق في المقام

هذا عمدة كلمات الفقهاء في المقام و حاصل ما يستفاد منها، و أمّا تنقيح الكلام في المقام أنّ الرشوة في غير الحكم تارة: تؤخذ على الإفتاء و تبليغ الأحكام و أخرى على سائر الأمور و الحوائج اليومية.

أمّا الرشوة على الإفتاء و تبليغ الدين فهي في الحقيقة أخذ الأجرة عليها بحيث لو لا أخذها لم يفت و لم يبلغ.

و يمكن الاستدلال على حرمتها مضافاً إلى ما سيأتي من عمومات حرمة

الرشوة الشاملة لغير الحكم، بناءً على صدق عنوانها على الأجرة المأخوذة بإزائهما كما يظهر من رواية يوسف بن جابر ببعض النصوص الواردة في المقام.

مثل ما رواه الشيخ بسنده عن يوسف بن جابر عن الباقر (عليه السلام)

لعن رسول الله.. ورجلاً يحتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة. وفي بعض النسخ

يحتاج الناس إليه لتفقهه(1).

و من الواضح أنّ الإفتاء والتبليغ من شئون الفقه والتفقه، فتدل هذه الرواية على حرمة أخذ الأجرة والرشوة على الإفتاء وتبليغ الدين و تعليم الأحكام الشرعية. ولكنها ضعيفة سنداً بيوسف بن جابر؛ إذ لم تثبت وثاقته.

وهي تدلّ على حرمة الأجرة على الإفتاء والتبليغ مطلقاً سواءً كان بحق أو باطل، ولكن في رواية حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول

من استأكل بعلمه افتقر قلت: إنّ في شيعتك قوماً يتحمّلون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البرّ والصّلة والإكرام فقال

ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله، ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا(2).

هذه الرواية وإن دلّت على كون المراد من المستأكل بعلمه خصوص من يفتي بغير علم ولا هدى لإبطال الحقوق، إلا أنّها لا تدلّ على الحرمة بل غاية مدلولها ابتلاء فاعل ذلك بالفقر وهو لا يدلّ على الحرمة، هذا مضافاً إلى ضعف سندها بمحمد بن سنان و تميم بن بهلول. فهي لا تنفع في المقام لإثبات شيء.2.

ص: 268

1- تهذيب الأحكام 6: 534/224، وسائل الشيعة 28: 223، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، الحديث 5.

2- وسائل الشيعة 27: 141، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 12.

ويمكن الاستدلال لذلك بأن الإفتاء والتبليغ بطبعهما يقتضيان المجانية وكذا تعليم الأحكام كما دلّ على منع الأجرة على تعليم القرآن بعض النصوص وما دلّ من الآيات أنه كان دأب الأنبياء عدم سؤال الأجرة بإزاء تبليغ الدين وتعليم الأحكام وأنه لا أجر في مثل هذه الأمور إلا على الله رب العالمين.

وعليه يكون أكل المال بإزاء ذلك من قبيل أكل المال بالباطل فتشمله إطلاقات تحريمه، إلا أن يعطي المال لذلك هديةً من غير سؤال، فلا دليل حينئذٍ على حرمة بل طيب النفس من صاحب المال واستحباب الهدية ومنع ردّها يقتضي الحلية. فإنّ مورد اللعن في خبر يوسف والمنفي في الآيات هو سؤال الأجر لذلك لا قبول الهدية لأجله.

وأما أكل المال وأخذ الأجرة بإزاء الإفتاء بغير العلم ولا هدىً لإبطال الحقوق فلا كلام في حرمة بل هو المتيقن من مصاديق الأكل بالباطل.

ومقتضى التحقيق في المقام: أنّ أخذ الرشوة على الإفتاء والتبليغ إذا كان لإحقاق باطل أو إبطال حق، فلا إشكال في حرمتها لأنّه المتيقن من إطلاقات تحريم الرشوة.

وأما أخذها عليهما لا لذلك فإن احتاج الناس إلى إفتائه وتبليغه للعمل بوظائفهم الشرعية وفهم الحقائق الدينية فيشكل القول بجواز مطالبة الأجرة والرشوة منهم لأجل الإفتاء والتبليغ وتعليم المسائل الشرعية بل الأحوط الاجتناب عنه؛ نظراً إلى ما سبق آنفاً من أنّ الإفتاء والتبليغ يقتضيان المجانية ولا يقابلان بالأجرة، كما كان ذلك دأب الأنبياء والأئمة والأولياء والعلماء الربانيين. ويدلّ على ذلك ما رواه الشيخ بسنده عن يوسف بن جابر عن الباقر (عليه السلام).

هذا مضافاً إلى أنّ الإفتاء في الحقيقة نوعٌ من الحكم؛ فإنّ الفقيه في مقام

الإفتاء يحكم بالحرمة أو الحلية أو الوجوب أو الجواز، وعليه فتدخل الرشوة على الإفتاء في إطلاقات تحريم الرشوة على الحكم بمعناه العام الشامل للحكم الفتوائي.

ولا يخفى أنّ حرمة أخذ الرشوة ومطالبتها على الإفتاء والتبليغ والتعليم أحكام الدين لا ينافي جواز قبولها على ذلك بغير مطالبة، بأن يقبل الهدية والعطية والبذل على ذلك، كما يحتاط بذلك في هذه الأزمنة أهل الورع والتقوى من المبلّغين.

هذا كلّ في الإفتاء والتبليغ.

وأما الرشوة على سائر الأمور والحوائج فيمكن تأسيس أصل الحرمة بدلالة الإطلاقات الواردة في تحريم الرشوة الشاملة لغير الحكم. فمن هذه الإطلاقات الرواية المشهورة بين الفريقين عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

لعن الله الراشي والمرتشي والماشي بينهما. رواها في كتاب الإمامة والتبصرة(1) عن سهل بن أحمد عن محمد بن محمد بن الأشعث عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)(2) هذه الرواية معتبرة؛ لأنّ سهل بن أحمد الديباجي لا بأس به، كما شهد بذلك النجاشي. وأما ابن الغضائري فهو وإن ضعفه ولكن استثنى من رواياته ما رواه عن محمد بن الأشعث فحكم باعتباره. ورواها في عوالي اللآلي(3) وفي المستدرک(4).

ورواها العامة في جوامعهم الروائية، كالبيهقي وابن ماجه وأبو داود والترمذي 8.

ص: 270

1- هذا الكتاب لابن بابويه والد الصدوق ذكره النجاشي في رجاله وكذا العلامة المجلسي في مقدّمة البحار.

2- بحار الأنوار 101:11/274.

3- عوالي اللآلي 1:60/266.

4- مستدرک الوسائل 17:355، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، الحديث 8.

في سننهم وأحمد في مسنده(1).

ونظيرها ما رواه في كتاب الإمامة والتبصرة بالسند المزبور عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

الراشي والمرثشي والماشي بينهما ملعونون(2). ورواه أيضاً في جامع الأخبار(3).

وقد استشهد فقهاؤنا بهذه الرواية في مظانها، كما عن القاضي في المهذب(4) والمحقق الأردبيلي(5) والفاضل الهندي(6) واستدل به في الجواهر(7) وغيرهم.

ومنها: ما رواه أيضاً في كتاب الإمامة والتبصرة بسنده المعتبر المزبور عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

إياكم والرشوة فإنها محض الكفر ولا يشتم صاحب الرشوة ربح الجنة(8).

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن الباقر (عليه السلام)، سبق ذكره وسيأتي أيضاً.

وهذه الطائفة من النصوص تدلّ بإطلاقها على حرمة الرشوة مطلقاً، سواء كان في الأحكام أم في غيرها، ودعوى انصرافها إلى الرشوة في خصوص الحكم لا دليل عليه، ولا سيما بلحاظ كثرة موارد الرشوة في غير الحكم، من الحوائج 1.

ص: 271

-
- 1- السنن الكبرى، البيهقي 10:139، سنن ابن ماجة 2:2313/775، سنن أبي داود 2:3580/324، مسند الإمام أحمد بن حنبل 5:279، سنن الترمذي 2:1352/397.
 - 2- بحار الأنوار 101:274/9.
 - 3- جامع الأخبار: 439/1235.
 - 4- المهذب 2:581.
 - 5- مجمع الفائدة والبرهان 12:49.
 - 6- كشف اللثام 2:329/السطر 3.
 - 7- جواهر الكلام 22:145، و 40:131.
 - 8- بحار الأنوار 101:274/12.

اليومية و المقاصد و المطالب الراجعة إلى شؤون العيش.

و عليه فلا بدّ للخروج عن إطلاقها في أي مورد من دليل يدلّ على جوازها فيه لدفع ظلم أو إحقاق حق، كما دلّت عليه موثقة الصيرفي(1) و صحيحة محمد بن محمد بن مسلم(2) و قد سبق ذكر هاتين الروايتين و البحث عن مفادهما في تنقيح موضوع الرشوة.

و أمّا ما كانت منها لإحقاق باطل أو إبطال حقّ فلا دليل على خروجه من إطلاقات حرمة الرشوة مع أنّه ظلم و إعانة على الإثم و العدوان بل تشمله إطلاقات تحريم هدايا العمّال و الولاة.

و عليه فالمتقين من هذه الإطلاقات بالنسبة إلى غير الحكم ما إذا كانت لإحقاق باطل أو إبطال حق أو للإعانة على ظلم أو معصية أو فساد، فتدل على حرمة الرشوة لذلك قطعاً.

و لكن روى الصدوق في العيون بأسانيد الثلاثة عن الرضا (عليه السلام) عن آباءه، عن علي (عليه السلام) في قوله تعالى أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ، قال

هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثمّ يقبل هديته(3).

ظاهر هذه الرواية حرمة أخذ الهدية بعد قضاء حاجة الأخ المؤمن، و هذا لم يلتزم به أحد من الفقهاء، و سيأتي توجيهها.

نعم مطالبة الرشوة بإزاء قضاء حاجة الأخ المؤمن لما كانت من حقوقه بمقتضى الأخوة الإيمانية، يشكل القول بجوازها، بل مقتضي عمومات الرشوة1.

ص: 272

1- وسائل الشيعة 18:96، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب 37، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 17:278، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 85، الحديث 2.

3- وسائل الشيعة 17:95، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 11.

حرّمته. و هو المراد فيما رواه الكليني بسنده عن الجابر عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال

لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).. ورجلاً يحتاج الناس إلى نفعه فسألهم الرشوة(1).

وقد سبق البحث عن تعدّد طرق هذه الرواية و اختلاف نسخها مفصلاً. و قلنا هناك إنّ هذه الرواية مستقلة عما رواه الشيخ بطريقه عن يوسف بن جابر. و على أيّ حال هي مرسلة و لا تصلح إلاّ للتأييد.

و على مدلول هذه الرواية يمكن حمل ما رواه الصدوق في العيون عن الرضا (عليه السّلام)، و سبق ذكرها آنفاً. فقولته (عليه السّلام)

«ثمّ يقبل هديته. يمكن حمله على التأخر العملي، أي بعد فعل قضاء الحاجة، و هو لا ينافي تقدم سؤال الرشوة و تباينهما عليها قولاً.

و الحاصل: أنّ مقتضى التحقيق في المقام التفصيل بينما إذا كانت الرشوة لإحقاق باطل أو إبطال حق و بين غيره، و في غيره بينما كان فعله من الوظائف الشرعية واجبة أو مستحبة بأن يقضي به حاجة الأخ المؤمن و بينما لم يكن من قبيل ذلك. فإذا كانت الرشوة لإبطال حق أو إحقاق باطل لا إشكال في حرمتها؛ لأنّها المتيقن من إطلاقات حرمة الرشوة.

و أمّا إذا كانت لقضاء حاجة الأخ المؤمن فإن توقف عليها استنقاذ حقه و دفع الظلم عنه فلا ريب في جوازها للراشي حينئذٍ، كما دلّ عليه صحيح محمد بن مسلم و موثقة الصيرفي و قد ذكرناهما في أوائل البحث.

و أمّا المرتشي فلا يجوز له أخذها حينئذٍ؛ نظراً إلى أنّ إنقاذ حق الأخ المؤمن 3.

ص: 273

1- الكافي 5: 14/559، وسائل الشيعة 20: 191، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 104، الحديث 3.

من يد الظالم و دفع الظلم عنه وظيفة شرعية له و تشمله إطلاقات تحريم الرشوة، و لا سيّما ما رواه الكليني عن الباقر (عليه السلام) و ما رواه الصدوق عن الرضا (عليه السلام).

و أمّا إذا لم يتوقف عليها استنقاذ الحق و لكن يرتفع بها الحاجة فالأحوط و جوباً عدم أخذ الرشوة، بل يتقوى عدم جوازه؛ نظراً إلى إطلاقات تحريم الرشوة و لا سيّما بدلالة ما رواه الكليني، عن الباقر (عليه السلام) و الصدوق عن الرضا (عليه السلام)، و لا بملاحظة كون إصلاح أمر الأخ المؤمن و قضاء حاجته مستحباً مؤكداً مأموراً به في الشرع؛ لجواز أخذ الأجرة على المستحبات، كما ثبت في محله في الجملة، مع أنّ الأجرة غير الرشوة، كما قلنا؛ لأنّ الأجرة إنّما في المستحبات التي لها مالية عرفاً و يعطي المال بإزائها، دون ما يقتضي منها المجانية.

و عليه فإنّ أخذ الرشوة و جعل على قضاء حاجة الأخ المؤمن دخل في عمومات النهي عن الرشوة، إلّا أنّ حرمتها تختصّ بالمرثي الذي يسأل الرشوة لأجل قضاء حاجة أخيه المؤمن، دون الراشي المحتاج إلى ذلك. و لكن لم أر من يلتزم بحرمة أخذ الرشوة لقضاء حاجة المؤمن مطلقاً، إلّا أن تشتمل حاجته على أمر محرّم كما عرفته سابقاً من كلام الشيخ الأعظم.

هذا، و لكن يقوى في النظر الحرمة مطلقاً عملاً بإطلاقات حرمة الرشوة لو لم يكن الإجماع على الجواز أو الاتفاق على انصراف الإطلاقات إلى الرشوة في الحكم و لكن دعوى الانصراف مشكّل، كما قلنا، فيبقى الإجماع، و لكن تحصيله على جواز الأخذ في المرثي مشكّل بعد ما عرفت من الاختلاف و عدم تعرضهم للرشوة في غير الحكم، و لا سيّما القدماء من الأصحاب.

نعم إذا كان العمل المبدول بإزائه المال مما يقابل بالمال عرفاً، يخرج

المال المبدول بإزائه حينئذٍ من الرشوة ويدخل في الأجرة. وهو خارج عن محل الكلام، لأن الكلام في الرشوة وهي ما يبذل للتوصل إلى عمل لا يقابل بالمال، أو عمل كان من الوظيفة الشرعية للعامل أن يعمله مجاناً، إمّا لارتزاقه من بيت المال أو مأموراً بفعله شرعاً.

وأما إذا لم يكن لقضاء حاجة المؤمن بل لإيصال نفع أو فعل ما لا يدخل في عنوان قضاء الحاجة، فإن لم يبطل به حق شخص آخر ولم يضرّ بأحد فالظاهر جواز أخذ الأجرة على ذلك. ولكن لا يصدق عليها عنوان الرشوة، بل يطلق على المال المأخوذ في قبال ذلك عنوان الجعل أو الأجرة وهما غير الرشوة.

ثم إن دفع الرشوة في غير الحكم إذا انحصر فيه استنقاذ الحق فقد اتضح مما سبق إنّه لا يحرم للدافع، بل إنّما يحرم أخذها للمرتشي خاصّةً.

سبق آنفاً أنّ الكلام في الرشوة على الحكم يقع في أمور، وهي ما يلي:

هل تختص الحرمة بالرشوة على حكم الحاكم الشرعي؟

من الأمور التي ينبغي تحريره في المقام: أنّ الحرمة هل تختص بالرشوة على الحكم الشرعي الصادر من جانب القاضي أو تعمّ المبدول منها للتوصل به إلى حكم حكّام العرف، ولم يتّح ذلك في كلمات الفقهاء، كما أشار إليه في الجواهر(1).

والأقوى دخوله في إطلاقات تحريم الرشوة في الحكم؛ حيث لم يقيّد الحكم فيها بالحكم الشرعي ولا بالصادر من حاكم الشرع وإنّ إطلاق الرشوة في الحكم كما في النصوص المستفيضة، بل المتواترة(2) يشمل كلّ حكم صادر من أيّ شخص، ولا سيّما عموم قول أبي عبد الله (عليه السلام)

فأما الرشا يا عمار في الأحكام(3) في صحيحة عمار يشمل كلّ ما يصدق عليه الرشوة في الحكم عرفاً، بل لا فرق بين حكم القاضي وبين حكم الحاكم العرفي.

ويمكن استظهار هذا التعميم من كلام صاحب العروة؛ حيث قال: «لا تختص

ص: 276

1- جواهر الكلام 22:147.

2- راجع وسائل الشيعة 17:92، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، و 27:221، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8.

3- وسائل الشيعة 17:95، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 12.

الرشوة بما تبذل للقاضي ليحكم له، بل تجري في غير الحكم أيضاً، كما إذا بذل شيئاً لحاكم العرف..»⁽¹⁾، أي: مضافاً إلى جريان الرشوة في غير القاضي من حكام العرف تجري في غير الحكم أيضاً ولذا مثل لذلك بما يبذل لحاكم العرف عداد ما يبذل إلى العمّال والولاة والطواغيت، وإنّ يحتمل كون مقصوده أنّ الصادر من حاكم العرف من قبيل غير الحكم، ولكنه غير وجيه. والمقصود من حاكم العرف ظاهراً كلّ من ينصبونه العرف من أهل القبائل والطوائف بين أنفسهم بعنوان الحاكم أو رئيس القبيلة لأنّ يحكم بينهم في المنازعات على أساس آدابهم وعاداتهم ورسومهم.

والحاصل أنّ الأقوى عدم الفرق بين الرشوة على حكم القاضي وبين الرشوة على حكم غيره من حكام العرف. فيدخل كلاهما في عمومات تحريم الرشوة في الأحكام.

هل المبدول قبل الخصومة رشوة محرّمة؟

وأما أنّه هل تختص حرمة الرشوة في الحكم بالمبدول منها بعد وقوع الخصومة أو تعمّ المبدول قبلها.

فالظاهر عمومها المبدول قبل وقوع الخصومة إذا كانت لأجل التوصل بها إلى الحكم ولغرض التوطئة له فيما يتوقّع في المستقبل من الخصومة. وذلك لأنّ الاستفادة من نصوص المقام كون بذل الرشوة لغرض التوصل بها إلى إنشاء الحكم.

ولا ريب في تحقق ذلك فيما إذا كان بذلها لغرض ذلك قبل وقوع الخصومة،

ص: 277

بل لا دخل لوقوع الخصومة في ذلك، وأن بذل الرشوة قبل الخصومة ربما يكون أحفظ من التهمة و آمن من الفضيحة لكل من الباذل و الآخذ. و عليه فلا إشكال في حرمة الرشوة حينئذٍ.

و يشهد لذلك ما قال في المستند: «و لا فرق في الفعل الذي هو غاية البذل أن يكون فعلاً حاضراً، أو متوقَّعاً، كأن يبذل للقاضي لأجل أنه لو حصل له خصم يحكم للباذل، وإن لم يكن له بالفعل خصم حاضر و لا خصومة حاضرة إلى أن قال فإن كان الفعل المقصود الحكم فهو حرام مطلقاً كما مرّ، سواء كان الحكم لخصومة حاضرة أو فرضية، و لذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء؛ لأنّه قرينة على أنّ المقصود منه الحكم و لو فرضاً.

و هو كذلك؛ لصدق الرشوة عرفاً، فتشمله إطلاقاتها، و عليه يحمل إطلاق ما ورد في طريق العامة و الخاصة كما في أمالي الشيخ: «إنّ هدايا العمّال» كما في بعضها، أو: «هدية الأمراء» كما في بعض آخر «غلول» أو «سحت»⁽¹⁾. و أشار إلى ذلك أيضاً في الجواهر و نقل عن أستاذه⁽²⁾.

هل تحرم الرشوة إذا لم يكن لها تأثير في الحكم؟

و أمّا أنّه هل تحرم الرشوة إذا لم يكن لها تأثير في حكم الحاكم بالحق، بأن يحكم بالحق، سواءً أخذ الرشوة أم لا.

فالأقوى: حرمة الرشوة حينئذٍ بدلاً و أخذاً؛ نظراً إلى إطلاقات تحريم الرشوة في الحكم و عدم مقيد لها، بل دلّ على حرمتها حينئذٍ بالخصوص رواية دعائم عن

ص: 278

1- مستند الشيعة 7372:17.

2- جواهر الكلام 147:22.

نعم لو توقّف التوصل إلى حقه عليها جاز للدافع وإن حرم على الآخذ (1).

الصادق (عليه السلام) قال

من أكل السحت الرشوة في الحكم، قيل: يا بن رسول الله، وإن حكم بالحق؟ قال

وإن حكم بالحق (1).

و يشهد لذلك إطلاق جماعة من الفقهاء؛ حيث حكموا محرمة الرشوة على الحكم مطلقاً، سواء حكم بالحق أم بالباطل. ولم يستثنوا هذه الصورة. وممن صرح بحرمة أخذ الرشوة للقاضي حينئذٍ المحقق النراقي في المستند (1) حيث ضعّف القول بجواز ذلك غاية التضعيف.

و لكن تخصيصه الحرمة بالآخذ لا وجه له؛ لأنّه مخالف لإطلاقات التحريم بل تحرم للدافع أيضاً.

بل إذا كان قصده التوصل به إلى الحكم بالحق، كما سيأتي.

حكم الرشوة إذا توقف استنقاذ الحق عليها

(2) إذا توقف على الرشوة استنقاذ حق الدافع فحينئذٍ تختص حرمتها بالآخذ وهو القاضي وهذا لا كلام فيه، كما صرح به الشيخ في المبسوط (3) والشهيد في المسالك (4) والروضة (5). بل ظاهر كلمات الأصحاب جواز الرجوع إلى قضاة

ص: 279

1- مستند الشيعة 71:17.

2- دعائم الإسلام 2:1891/532.

3- المبسوط 8:151.

4- مسالك الأفهام 13:422.

5- الروضة البهيّة 3:75.

الجور حينئذٍ و جواز دفع الرشوة إليهم إذا توقف استنقاذ الحق على ذلك، بل ادعى في الجواهر عدم الخلاف بين الأصحاب في ذلك؛ حيث قال: «نعم لو توقف تحصيل الحق على بذله لقضاة حكام الجور جاز للراشي، و حرم على المرتشي كما صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً»(1).

و الوجه فيه واضح؛ لأنّ الدافع يستنقذ بذلك حقّه و لا مناص له من ذلك، بخلاف القاضي فتصرف إطلاقاً تحريم الرشوة إليه.

و ممن صرح بذلك المحقق في الشرائع(2)، بل نسبه المحقق النراقي في المستند إلى جمع كثير، منهم والده. و استحسنته نفسه معللاً بمعارضة إطلاقاً تحريم الرشوة و الرجوع إلى أصل الحلية، لو لم يرجح الثاني(3). و مقصوده من أصل الحلية لعلّ حلية الشيء الحرام حال الاضطرار، كما صرح به في بعض النصوص، بلحاظ كون توقف استنقاذ حقّه على دفع الرشوة نوع اضطرار له إلى ذلك. و لكن في صدق عنوان الاضطرار على جميع موارد مشكل، و لا سيما في القليل من الأموال.

و يحتمل كون مقصوده جواز تصرف المالك في ماله كيف شاء بمقتضى قاعدة السلطنة، و لكن التعبير عن ذلك بأصل الحلية خلاف الظاهر؛ فإنّ هذا التعبير ظاهر في موارد الشك في حلية الشيء لأجل الشبهة الموضوعية، كما هو ظاهر قوله (عليه السلام)

كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام(4). و المقام ليس من هذا القبيل، كما هو واضح.4.

ص: 280

1- جواهر الكلام 145:22.

2- شرائع الإسلام 70:4.

3- مستند الشيعة 71:17.

4- وسائل الشيعة 89:17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

و هل يجوز الدفع إذا كان محققاً و لم يتوقف التوصل إليه عليها؟ قيل: نعم، و الأحوط الترك، بل لا يخلو من قوّة (1).

و على أيّ حال قد يشكل في المقام دعوى حكومة أدلّة اللاقتضائيّ ضرر على إطلاقات تحريم الرشوة؛ حيث إنّ حرمة الرشوة ليست بنفسها حكماً ضرريّاً، بل غاية ما يلزم منه انسداد طريق رفع الضرر الوارد أو دفعه قبل الورود. و لكن إذا انحصر رفع الضرر و استنقاذ الحق في دفع الرشوة، يمكن القول بجواز دفع الرشوة، ذلك إمّا بحكومة دليل نفي الضرر على إطلاقات حرمة الرشوة حينئذٍ كأنّ توقف الاستنقاذ على دفعها يوجب استناد ذهاب الحق إلى المنع عن دفعها في نظر العرف. أو لوجوب استنقاذ المال كما يظهر هذا التعليل من كلام الشيخ في المبسوط؛ حيث قال: «و إن كان لإجرائه على واجبه لم يحرم عليه أن يرشوه لذلك؛ لأنّه يستنقذ ماله فيحلّ ذلك له» (1). و هذا بخلاف صورة عدم الانحصار؛ حيث لا دليل على الخروج من إطلاقات تحريم الرشوة في مطلق موارد استنقاذ الحق لو لم يتوقف على دفع الرشوة.

حرمة الرشوة إذا توصل بها إلى الحكم بالحق من دون توقّف عليها

(1) لا تختص حرمة أخذ الرشوة بما إذا توصل بها إلى الحكم بالباطل، بل يحرم أخذها للمرئشي و هو القاضي فيما إذا توصل الراشي بدفعها إلى الحكم بالحق أيضاً.

هذا لا كلام فيه بالنسبة إلى المرئشي، و إن يظهر من المحقق النراقي مخالفة

ص: 281

بعض في ذلك؛ حيث نقل استدلالهم وردّه، كما سيأتي بيانه.

وأما بالنسبة إلى الراشي فيظهر من جماعة من الفقهاء جواز دفع الرشوة له لأجل ذلك.

منهم المحقق في الشرائع والعلامة في التحرير؛ حيث فصّل لا بين الآخذ والدافع، قال في التحرير: «و لو توصل إلى الحق لم يَأثم و يَأثم المرتشي على التقديرين»⁽¹⁾، وكذا في الشرائع⁽²⁾. و يحتمل كون مرادهما التوصل بها إلى استنقاذ الحق. وعلى ذلك يحمل إطلاق كلامه في التبصرة⁽³⁾ وكذا الشهيد في المسالك⁽⁴⁾ وكلام المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة⁽⁵⁾.

ولكن يظهر من جماعة الحكم بالحرمة حينئذٍ حتى للدافع.

منهم المحقق النراقي في المستند⁽⁶⁾؛ حيث إنّه نفى تخصيص الحرمة بما إذا أرشى و ارتشى للحكم بالباطل وعمّمها إلى الإرشاء و الارتشاء للحكم بالحق وردّ استدلال المجوزين في الصورة الثانية.

واستدل للجواز مطلقاً حتى للمرتشي على ما يظهر في المستند⁽⁷⁾ أولاً: بعدم صدق عنوان الرشوة. و ثانياً: بصحیحة محمد بن مسلم المجوّزة للإرشاء.

ص: 282

1- تحرير الأحكام 2:180 /السطر 30.

2- شرائع الإسلام 4:70.

3- تبصرة المتعلمين: 237.

4- مسالك الأفهام 13:421.

5- مجمع الفائدة والبرهان 12:49.

6- مستند الشيعة 17:72.

7- نفس المصدر.

و لأجل التحوّل من منزله (1). و الجواب واضح كما قال في المستند لأنّ دعوى عدم صدق الرشوة ممنوعة، كما سبق في تنقيح ماهية الرشوة. و أمّا صحيحة محمد بن مسلم فموردها الرشوة في غير الحكم و محلّ الكلام هو الرشوة في الحكم.

و ممّن صرّح بهذا الإطلاق هو المحقق الأردبيلي؛ حيث قال: «و الظاهر أنّ المراد بها هنا، ما يعطى للحكم حقاً أو باطلاً؛ لأنّه المفهوم الموافق للغة و الخبر. فهو حرم على الراشي أيضاً مطلقاً» (2).

مقتضى التحقيق في المقام حرمة دفع الرشوة على الراشي أيضاً، و ذلك لإطلاقات تحريم الرشوة في الحكم فإنّها تقتضي حرمة دفعها أيضاً مطلقاً حتى للتوصل إلى الحكم بالحق، و لم يرد مقيّد لها، بل يؤكدها الخبر السابق عن دعائم الإسلام.

و أمّا إذا توقّف استنقاذ الحق على دفع الرشوة فإنّما هو خرج عن إطلاقات التحريم بدليل نفي الضرر الحاكم على الأدلة الأولية كما سبق بيانه آنفاً.

فالحق في المقام مع المحقق النراقي و المقدس الأردبيلي، بل يمكن حمل كلام من فصلّ بين الآخذ و الدافع فيما إذا توصلّ بها إلى الحق، كما في كلام المحقق و العلامة، أو إلى الحكم بالحق، كما في كلام غيرهما على صورة توقف استنقاذ الحق على دفع الرشوة، كما سبق من المبسوط و الشرائع و المسالك.

و اتضح بذلك أنّ الرشوة إذا توصلّ بها إلى الحكم بالباطل لا إشكال في حرمة مطلقاً، بلا فرق بين الراشي و المرتشي، بل هو المتيقن من إطلاقات التحريم. 2.

ص: 283

1- وسائل الشيعة 17: 278، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 85، الحديث 2.

2- مجمع الفائدة 12: 49.

و أما إذا توقف أصل الحكم على الرشوة فإما أن ينحصر طريق أخذ حقه في صدور الحكم فيكون من قبيل ما إذا انحصر استنقاذ حقه في دفع الرشوة فيحلّ دفعها حينئذٍ كما قلنا، وإلا فتوقف الحكم بالحق على دفع الرشوة بمجرد لا يوجب جواز دفعها، فضلاً عن توقف أصل الحكم عليه. فما لم ينحصر استنقاذ حقه في ذلك مقتضى إطلاقات التحريم حرمة الرشوة دفعاً وأخذاً.

و اتضح بذلك أنّ دفع الرشوة لاستنقاذ حقه فيما إذا انحصر في صدور الحكم بالحق غير دفع الرشوة للحكم بالحق، فالأول جائز؛ لانحصار استنقاذ الحق فيه، والثاني حرام؛ نظراً إلى إطلاقات تحريم الرشوة في الحكم، وإلى ذلك أشار المقدس الأردبيلي بقوله: «و أيضاً الظاهر أنّ التحريم عليه، إذا لم يتوقف الحكم على ذلك، فإذا توقف يجوز له ذلك، ويكون حراماً على المرتشي. ولكن ليس حينئذٍ أخذاً بالحكم الحق، بل استيفاء الحق بوجه، كالمقاصّة، فلا بدّ من التعذّر بكلّ وجه حتّى يحلّ ذلك» (1). ولا يخفى أنّ الجواز في الصورة الأولى يختص بالراشي وأما المرتشي فيحرم له أخذ الرشوة مطلقاً، من غير فرق بين أن كان عالماً بموازين القضاء و حكم بالحق أم لا، ولا بين علمه بقصد الراشي و عدمه.

وقد عرفت مما تقدّم أنّه إذا دفع الرشوة ليحكم له، حقاً كان أو باطلاً يحرم له وللمرتشي كليهما مطلقاً، بلا فرق بين الصور المذكورة.

الأول: عدم نفوذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة

قال السيد في العروة: «لا ينفذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة وإن كان على القاعدة وبالحق لصيرورته فاسقاً بأخذها. نعم لو تاب بعد الأخذ ثم حكم بالحق بعد التوبة صحّ و نفذ»(1).

تنقيح الكلام في المقام أنّ الحاكم بأخذه الرشوة يخرج عن العدالة ويصير فاسقاً. و الفاسق لا يصلح للحكم و لا ينفذ حكمه؛ لأنّ الفاسق لم تجعل له ولاية على الحكم. و من لا ولاية له على الحكم لا ينفذ حكمه. نعم إذا تاب بعد الأخذ و ردّ الرشوة المأخوذة إلى صاحبها ينفذ حكمه الصادر منه بعد التوبة؛ نظراً إلى عود عدالته بذلك، إلّا إذا قلنا بأن العدالة ملكة فلا تعود بمجرد التوبة. و لكن لا دليل على ذلك. و هذا البحث موكول إلى محله.

الثاني: الأجرة على القضاء

يظهر من الشيخ في المبسوط حرمة الأجرة على القضاء حيث قال: «وإن لم يكن له رزق، قال لهما: لست أقضي بينكما حتّى تجعلا لي رزقاً عليه، حلّ ذلك له حينئذٍ عند قوم و عندنا لا يجوز بحال»(2).

ص: 285

1- ملحقات العروة الوثقى 3:25، مسألة 25.

2- المبسوط 8:151.

و نقل في الجواهر عن أستاذه كاشف الغطاء في شرحه على القواعد أنه قال في مسألة الأجرة على القضاء: «و يعصي الدافع في دفعه إلى القاضي في أحد الوجهين، إلا إذا توقف تحصيل الحق عليه فيجوز...»⁽¹⁾. قوله: «أحد الوجهين» إشارة إلى الاختلاف في حرمة الأجرة و أنّ المعصية إنما هي بناءً على القول بحرمتها.

و حكم في الجواهر بعدم جواز أخذ الجعل للقاضي من المتحاكمين مطلقاً⁽²⁾. و يظهر من المحقق صاحب الشرائع في المقام التفصيل بين من لم يتعين عليه القضاء و كان مضطراً إليه و بين غيره، فيجوز في الأول دون الثاني. و وجهه في الجواهر باقتضاء إطلاق تحريم الأجرة على القضاء تعطيل الوظيفة الشرعية أو تحمّل الضرر و الحرج المنفيين شرعاً. ثم أشكل عليه بأنه لو اقتضى ذلك يقتضي المجانية حتى مع التعيين، ثم قال: «بل قد يناقش في أصل ذلك بأنّ القضاء إن كان مما يقبل العوض بإجارة أو جعالة جاز و إن لم يكن محتاجاً إلى ذلك، و إلا لم يجز و إن كان محتاجاً، ضرورة عدم اقتضاء الحاجة انقلاب الموضوع»⁽³⁾.

و فيه أولاً: أنّ القضاء يقتضي المجانية لأنه وظيفة شرعية و عمل يعود نفعها إلى المسلمين، و قد تعلق الأمر به، و هو واجب كفاً، بحيث لو ترك رأساً أثم جميع المتمكنين منه، كدفن الميت و غسله و كفنه. و من هنا لا فرق بين من تعين عليه و من لم يتعين عليه القضاء.

و ثانياً: إطلاق تحريم أجور القضاء، بل عمومه يقتضي حرمة الأجرة على³.

ص: 286

1- جواهر الكلام 146:22.

2- نفس المصدر 52:40.

3- نفس المصدر: 53.

القضاء مطلقاً، كما في صحيحة عمار بن مروان قال: قال أبو عبد الله

و السحت أنواع كثيرة، منها ما أُصيب من أعمال الولاية الظلمة، ومنها أُجور القضاة و أُجور الفواجر..(1).

فإن إطلاق هذه الصحيحة بل عمومها يقتضي حرمة الأجرة على القضاء مطلقاً، بلا فرق بين قاضي التحكيم وبين غيرها ولا بين من تعين عليه القضاء و من لم يتعين عليه.

وعليه فلا يتم شيء من التفاصيل الثلاثة المذكورة في المقام: أحدها: التفضيل بين من تعين عليه القضاء وبين من لم يتعين عليه. ثانيها: التفصيل بين قاضي التحكيم وبين غيره. ثالثها: التفصيل بينما كان من القضاء يقبل العوض وبين غيره. كما ناقش به في الجواهر(2).

فإن القضاء وظيفة شرعية و واجب ديني لأهله يقتضي المجانية مثل الإفتاء و التبليغ، و عموم صحيحة عمار و إطلاقها ينفيان جميع التفاصيل المزبورة. ويدل على حرمتها أيضاً إطلاقات هدايا العمال و الولاية بالفحوى؛ نظراً إلى قداسة عملية القضاء و إلى كون الأجرة مسبقة بسؤال القاضي، بخلاف هدايا العمال و الولاية.

فالأقوى في المقام عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء مطلقاً، كما سبق من الشيخ الطوسي آنفاً أنه لا يجوز بحال.

نعم لو اضطرر إلى أخذها؛ لعدم ارتزاقه من بيت المال، أو لعدم كفاية ما يرتزقه ضروريات عيشه، فلا إشكال في جواز أخذها له حينئذٍ بقدر ما يرتفع به0.

ص: 287

1- وسائل الشيعة 17: 95، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 12.

2- جواهر الكلام 40: 53.

اضطراره، كما هو شأن أيّ محظور آخر؛ حيث يحلّ عند الاضطرار؛ لأنّ الضروريات تبيح المحظورات ولكنها تتقدّر بقدرها ولا يجوز التعديّ عن حدّها. ولعلّ مقصود صاحب الشرائع من اشتراط تعيّن القضاء عليه في جواز أخذ الأجرة، أنّ في صورة وجود من به الكفاية و عدم تعيّن القضاء عليه، لا يتحقق موضوع الاضطرار، ولكنه غير وجيه لأنّ المجوّز لأخذ الأجرة هو الاضطرار إلى أخذ الأجرة، مع عدم كون تعيّن الوجوب من قبيل الاضطرار. وأمّا عمومات تحريم الرشوة في الحكم فلا يصح التمسك بها في المقام؛ لما اتضح سابقاً من الفرق بين الرشوة والأجرة. وأمّا التمسك بفحوى إطلاقات تحريم الهدايا العمال والولاية لا يبتني على صدق عنوان الهدية على الأجرة، بل من باب تعميم حكم الحرمة إلى الأجرة بفحوى مدلول تلك النصوص، لما قلناه.

الثالث: هدايا العمال والولاية والقضاء

لا إشكال في حرمة أخذ الهدايا للولاية والعمال والقضاء بإزاء ما يصدر منهم من العمل والقضاء ولحلّ مشاكل الناس ورفع خصوماتهم وقضاء حوائجهم، بلا فرق بين الصور.

ويدلّ على حرمتها مضافاً إلى إطلاقات تحريم الرشوة على الحكم في موارد صدقها إطلاقات تحريم هدايا العمال والولاية، مثل ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال بسنده المعتبر عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديث قال

أيّما والٍ احتجب من حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هديّة كان غلولاً، وإن أخذ الرشوة فهو مشرك(1).

ص: 288

1- وسائل الشيعة 17: 94، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 10.

هذه الرواية معتبرة حيث لا كلام في رجال سندها، إلا ابن سنان و أبو الجارود.

أمّا ابن سنان فهو وإن كان متردداً في نفسه بين محمد و عبد الله؛ نظراً إلى نقلهما عن أبي الجارود، إلا أنّ ابن سنان المطلق ظاهرٌ في عبد الله؛ لأنه أعرف و أكثر رواية و أصولاً، فإليه تنصرف كنية ابن سنان عند الإطلاق، كما صرح به غير واحد من علماء الرجال و حققناه في كتابنا مقياس الرواة في مبحث التمييز بين المشتركات، فراجع.

و أمّا أبو الجارود فالأقوى وثاقته؛ لأنه زياد بن أبي رجاء، كما استظهره النجاشي و وثّقه. و كذا وثّقه محمد بن مسعود، و لم يضعفه أحدٌ إلا ما نسب إلى ابن الغضائري أنه قال: «و زياد هو صاحب المقام، حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية. و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه».

و لكنك عرفت أنّ الظاهر كون ابن سنان الواقع في طريق هذه الرواية هو عبد الله بن سنان، لا محمد. هذا مضافاً إلى ضعف نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري، كما حققناه في كتابنا مقياس الرواة. فالأقوى وثاقة أبي الجارود و اعتبار سند هذه الرواية.

و من هذه الإطلاقات: ما رواه الحسن بن محمد الطوسي في الأمالي عن أبيه الشيخ الطوسي بسنده عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أنه قال

هدية الأمراء غلول(1).

و منها: ما رواه العامة عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) في حديث قال

ما بال العامل أبعثه، فيقول: هذا لكم و هذا اهدي إليّ، أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمّه حتى ينظر6.

ص: 289

1- وسائل الشيعة 27:223، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب 8، الحديث 6.

أيهدي إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه بغير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه، ثم قال

اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت (1). ورواه الشيخ في المبسوط مرسلًا عن أبي حميد الساعدي عن النبي واستدل به (2).

قوله: «عفرتي إبطيه» بضم العين وفتحها والأشهر الضمّ مثني العفرة وهي بياض الإبط، كما عن الأصمعي وغيره. وقوله: تيعر، أي: تصيح. والرغاء: صوت ذوات الخوف، وقد رغا البعير يرغو رغاءً بالضم والمدّ أي: ضجّ، كما قال في الصحاح، والخوار: هو الصيحة والضجّة.

وأيضاً روى الشيخ (قدّس سرّه) مرسلًا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال

هدية العمّال غلول وقال: وفي بعضها

هدية العمّال سحت (3).

وقد استدل بهذه النصوص فقهاؤنا أجمع وتلقوها بالقبول وأفتوا بمضمونها. ولا إشكال في سندها ولا في دلالتها على حرمة أخذ الهدايا للعمال والولاية والحكّام في مقام حلّ مشاكل الناس وقضاء حوائجهم مطلقاً. ولا فرق في ذلك بين أخذها قبل قضاء حوائجهم وبين أخذها بعده إذا كان عن تباين بين الدافع وبين الآخذ، بل في صورة عدم التباين يشكل رفع اليد عن إطلاق هذه النصوص إذا كان العامل في مقام ذلك.

ولكن فصلّ في المبسوط بين من كانت المهاداة من عاداته وبين غيره فحكم بالحرمة مطلقاً في الصورة الثانية، وهي ما إذا لم تكن المهاداة من عادة الدافع. وأما:

ص: 290

1- صحيح مسلم 4: 111/1832، السنن الكبرى، البيهقي 4: 158.

2- المبسوط 8: 151.

3- نفس المصدر.

في الصورة الأولى أي جريان العادة على ذلك فقد فصل بين حال الحكومة أو إحساس الآخذ كون تقديم الهدية لأجل الحكومة وبين غير هاتين الصورتين، فحكم فيهما بالحرمة وبالكراهة في غيرهما. فإنه (قدّس سرّه) بعد ما حكم بحرمة أخذ الهدية للعامل ممن لم تجر عاداته على المهادة قال: «هذا إذا أهدي له من لم يجز له بمهاداته عادة، فأما إن كان ممن جرت عاداته بذلك، كالقريب والصديق الملائف نظرت، فإن كان في حال حكومة بينه وبين غيره أو أحس بأنه يقدمها لحكومة بين يديه حرم عليه الآخذ كالرشوة سواء وإن لم يكن هناك شيء من هذا فالمستحب أن يتنزّه عنها»(1). وقد استحسنه الشهيد في المسالك(2).

ثم إن هذه النصوص تدلّ على حرمة أخذ الهدية للقضاة بالفحوى؛ لأنّ فعل القضاء والحكم بين الناس أشدّ قداسةً وأوجب وظيفةً.

ويظهر من صاحب الجواهر تضعيف هذا التفصيل في الحاكم، بدعوى ضعف سند إطلاقات تحريم هدايا العمّال وعدم صدق الرشوة. فإنه قال: «وفي غير واحد من كتب الأصحاب أنّه قيل يحرم على الحاكم قبول الهدية إذا كان للمهدي خصومة في المال، لأنّه يدعو إلى الميل وانكسار قلب الخصم، وكذا قيل إذا كان ممن لم يعهد عنه الهدية له قبل تولي القضاء، لأنّ سببها العمل ظاهراً، وفي الخبر

هدايا العمال غلول وفي آخر

سحت لكن في الرياض وغيره بعد نقله أنّه أحوط وإن كان في تعيينه ولا سيّما الأوّل نظر، للأصول وقصور سند الخبرين وضعف الوجوه الاعتبارية مع عدم تسمية مثله رشوة»(3).2.

ص: 291

1- المبسوط 8:152.

2- مسالك الأفهام 13:420.

3- جواهر الكلام 22:147.

وفيه أولاً: أنّ بعض إطلاقات المقام معتبر سنداً مثل ما سبق نقله عن الصدوق في عقاب الأعمال.

و ثانياً: أنّ مشهور القدماء و المتأخرين عملوا بهذه النصوص و أفتوا بإطلاقها، كما اعترف هو (قدّس سرّه) أنّ ذلك في كتب غير واحد من الأصحاب، فلا يختص ذلك بالشيخ و الشهيد و لا بالمعدود من الفقهاء. هذا، و لكن يظهر منه في كتاب القضاء خلاف ذلك؛ حيث فصل هناك بينما لو كانت الهدية لغرض الرشوة، و بينما إذا لم تكن كذلك، فحكم بالحليّة في الصورة الثانية و بالحرمة في الصورة الأولى. فإنّه (قدّس سرّه) بعد ما حكم بوجوب إعادة الرشوة إلى صاحبها، حتى لو وقعت في ضمن عقد هبة أو بيع محاباة أو وقف قال: «يتضح منه الأمر في الهدية أيضاً، ضرورة أنّه متى كانت أيضاً رشوة لحقها حكم الهبة رشوةً حرمةً و فساداً، أمّا إذا لم تكن رشوةً و لا متوصلاً بها إلى باطل أو جزاءً عليه فلا ريب في حليتها، و إطلاق النصوص أن هدايا العمال غلول و سحت و نحو ذلك يمكن إرادة المدفوعة لهم دفعاً للباطل و نحوه منهم منه، و هو شيء آخر غير الرشوة التي هي محرّمة» (1).

وفيه: أنّ قيد توصّل المهدي إلى الباطل بدفع الهدية خلاف إطلاقات تحريم هدايا العمال و لا دليل لحملها على ذلك و لا نقول بكون حرمتها لأجل صدق عنوان الرشوة، بل هي بعنوانها متعلّقة للتحريم. و على أيّ حال فلا دليل على شيء من هذه التفاصيل. و الأقوى حرمة أخذ الهدية للأمرء و العمال و الولاة و القضاة مطلقاً. نعم يجوز دفعها للمهدي إذا توقف استتقاذ حقه عليه أو كانت من عادته أو بدواع أخرى، و لم يقصد بذلك التوصل إلى قضاء حاجته بأيّ وجه.0.

ص: 292

ضمان المرتشي الرشوة المأخوذة

و يجب على المرتشي إعادتها إلى صاحبها (1)؛ من غير فرق في جميع ذلك بين أن يكون الرُشى بعنوانه أو بعنوان الهبة أو الهدية أو البيع المحاباتي ونحو ذلك.

(1) أخذ الرشوة لَمَّا كان حراماً على المرتشي. و كانت الرشوة ملك الغير فليست يد المرتشي يد أمانة، فيترتب عليه ضمان اليد، و يجب عليه إعادتها فوراً. و ما لم يردّها لا يتخلّص من ضمانها بمقتضى قاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه».

و لو أتلفها فعليه ردّ مثلها في المثلي و قيمتها في القيمي، كما هو مقتضى القاعدة في ضمان المتلفات. و هذا لا خلاف فيه، إلا عن بعض العامة، كما يظهر ذلك من الشهيد في المسالك؛ حيث قال: «و يجب على المرتشي إعادة الرشوة إلى صاحبها على خلاف بعض العامة، حيث ذهب إلى أنّه يملكها و إن فعل حراماً، لوجود التملك و القبول، و آخرين حيث ذهبوا إلى أنّه يضعها في بيت المال» (1).

و أمّا فقهاؤنا فلم يعهد منهم الخلاف في ذلك، و قد جعل ذلك في مجمع الفائدة (2) أمراً ظاهراً واضحاً، بل ادّعى عليه الإجماع في المستند؛ حيث قال:

ص: 293

1- مسالك الأفهام 423422:13.

2- مجمع الفائدة و البرهان 50:12.

«و يجب على المرتشي ردّها على الراشي وإن بذلها برضى نفسه مع بقاء عينها إجماعاً، و الوجه فيه ظاهر.

و يجب عليه ردّ عوضها مع تلفها أيضاً وإن لم يكن التلف بتفريطه وجوباً فورياً، على المصرّح به في كلام الأصحاب، بل نفي الخلاف بيننا عنه، و عن ظاهر المسالك وغيره: إجماعنا عليه»⁽¹⁾.

وقد عرفت من كلامه أنّ وجوب الإعادة لا يختصّ بصورة عدم رضى الراشي، بل يجب ردّها عليه، وإن بذلها الراشي برضى نفسه.

ولكن تأمّل في المستند فيما لو بذلها بطيب نفسه، سيّما إذا حكم له بالحق بقوله: «و أمّا لو بذلها بطيب نفسه سيّما إذا حكم له بالحق فإن ثبت الإجماع على ثبوت غرامتها عليه و ضمانه إياها مطلقاً، و إلا فالتأمّل فيه للأصل مجال واسع».

وفيه: أنّ الرشوة لمّا كانت حراماً على المرتشي مطلقاً و لو دفعها الراشي تبرّعاً و عن طيب نفسه، فلا بدّ أن يحرم تصرّفها و أخذها للمرتشي مطلقاً، فيجب عليه الإعادة حينئذٍ.

وذلك لأنّ حرمة أخذ الرشوة للمرتشي لم تكن منوطة بعدم رضى الراشي؛ لكي ينوط وجوب ردّها بعدم رضاه، نعم لو ردّها إليه و امتنع من أخذها يتعين عليه ردّها إلى بيت المال؛ نظراً إلى ارتزاقه من بيت المال بإزاء عمله أو قضائه، فعليه أن يردّ ما أخذه بإزاء ذلك إلى كيس من صار عمله له في قبالة ارتزاقه. و إنّما صار عمله للمسلمين في قبالة ارتزاقه من بيت مالهم.7.

ص: 294

هذا في الرشوة، وكذلك الكلام في الهدية. فلما كان أخذها وقبولها رشوةً، حراماً على القضاة، يجب عليهم ردّها إلى المهدي المالك لها. وإن امتنع من قبولها فيجب عليهم ردّها إلى بيت المال، كما قلنا.

وكلّما إذا جاز للولاة وعمال أخذ الهدية فالأحوط الأولى أن يجعلها في بيت المال؛ رعاية لإطلاقات تحريم هدايا العمال و الولاة الشاملة لجميع الصور.

ويشهد لذلك ما قال الشهيد في المسالك: «و حيث جاز الأخذ فالأولى أن يثبت عليها أو يضعها في بيت المال»⁽¹⁾. قوله: «يثبت عليها» أي: يقاوم على عدم قبول الهدية.

ثم إنك قد عرفت أن ضمان المرتشي للرشوة المأخوذة في صورة رضى الراشي و بذلها التبرعي إنّما هو بدليل أن عمله ملك للمسلمين بإزاء ما يرتزقه من بيت المال، فيجب عليه ردّ ما أخذ من المال بإزاء عمله إلى بيت مال المسلمين.

نعم لو لم يرتزق منه كما في قاضي التحكيم و كان مضطراً إلى أخذها يرتفع عنه الضمان ما دام مضطراً و لكن بمجرد رفع الاضطرار و التمكن يجب عليه إعادتها. و أمّا لو أحرز رضى الراشي و امتناعه من استرداد ما دفعه، لا يجوز له التصرف بأيّ وجه ما لم يضطرّ إليه؛ لكون ما أخذه رشوة و سحتاً و غلواً، بل عليه أن يردّه إلى بيت المال أو يتصدق به عن مالكة؛ رعايةً لاحتمال عدم انقطاع الملك عن مالكة، حتى بعد إعراضه، ما لم يأخذه أحدٌ بقصد الحيازة و التملك. و ليس حكم الأصحاب بوجوب الرد لقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»؛ لكي يرد عليه ما أشكل³.

ص: 295

به في العروة(1) تارةً: بأنه أخصّص من المدعى؛ إذ قد يعطي الراشي مجاناً و تبرعاً برضى نفسه فهو الهاتك لحرمة ماله. و أخرى: بعدم دليل على القاعدة.

و على أيّ حال فإذا عقد المرتشي معاملة بالرشوة، فإن كانت المعاملة على جهة الرشوة بنفسها فتبطل؛ نظراً إلى تعلق النهي حينئذٍ بنفس عنوان المعاملة الكذائية.

و أمّا إذا عقد المعاملة، لا لجهة الرشوة، و لكن دفع الرشوة ثمناً أو مبيعاً، فإن كانت المعاملة على عوضين كليين و دفع الرشوة في مقام التسليم صحّت المعاملة، و لكنه ضامن للعوض. و يجب عليه إعادة الرشوة إلى مالكها. و أمّا إذا كانت المعاملة واقعة على عين الرشوة يبطل العقد؛ نظراً إلى كون العوض حراماً و سحتاً و غلواً.

تذنيب صورة الشك في الرشوة موضوعاً أو حكماً

إنّ الشك في الرشوة تارةً يقع في صدق عنوانها و تحقق موضوعها، و أخرى: في حكمها بعد الفراغ من صدق عنوانها، فيشكّ في شمول إطلاقات التحريم لها، كما لو بذل الرشوة في غير الحكم، أو لأجل التوصل بها إلى الحكم بالحق، فيشكّ في شمول إطلاقات تحريم الرشوة لمثل هذه الرشوة، و لا سيّما بالنسبة إلى الراشي.

أمّا إذا شك في صدق عنوان الرشوة فمقتضى القاعدة، الحلية إذا علم الآخذ

ص: 296

رضي الدافع و أحرز أنه دفع المال إليه عن طيب نفسه. و ذلك لأنه ليس رشوة لتشمله إطلاقات التحريم و لا يكون تصرفه حينئذٍ عدوانياً بغير رضی مالكة؛ لكي تشمله إطلاقات حرمة التصرف في ملك الغير، بل يدخل في عقد المستثنى في قوله (عليه السلام)

إلا بطيبة نفسٍ منه و يخرج عن عقد المستثنى منه و هو

لا يحل مال امرئ مسلم (1). و هذا هو المراد من الأصل في كلمات الأعلام، كالمحقق النراقي في المستند (2) و كذا يظهر من صاحب الجواهر حيث قال: «و ما كان منها محل شك فالأصل يقتضي حليته» (3).

هذا و لكن قال في العروة: «إذا شك في كون شيء رشوة أو لا؟ من حيث الحكم، بأن كان من الشبهة الحكمية لا الموضوعية، كما إذا شك في أن البذل للحكم له بالحق رشوة محرمة أو لا؟ أو شك في أن الأخذ مع عدم التأثير رشوة أو لا؟ فالأصل البراءة من حرمة» (4).

تنقيح كلامه أن الشك في صدق عنوان الرشوة إذا كان لأجل الجهل بحال الدافع بأنه هل قصد الرشوة بذلك أم لا؟ فما لم تكن قرينة على قصده الرشوة يحكم بالحلية؛ حملاً لفعله على الصحة بمقتضى قاعدة أصالة الصحة. و أمّا إذا كانت هناك قرينة على إرادته الرشوة، كما إذا لم يكن من عادته ذلك قبل المرافعة، فلا إشكال في حرمة. و من تلك القرائن دفعها حال المرافعة، فيحكم بحرمتها، إمّا لصدق 8.

ص: 297

1- وسائل الشيعة 5:120، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، الباب 3، الحديث 1.

2- مستند الشيعة 17:74.

3- جواهر الكلام 22:148.

4- العروة الوثقى 3:25، مسألة 28.

عنوان الرشوة عليها عرفاً، أو لدخولها في إطلاقات تحريم هدايا العمال و الولاة فيحكم بحرمتها تعبدًا، و لو لم يصدق عنوان الرشوة.

هذا لبّ كلام السيد في المقام.

ولكنّه لم يتعرّض لصورة، و هي ما إذا شك في صدق عنوان الرشوة، لا من أجل الجهل بحال الدافع و عدم الاطلاع عن مقصوده، و عدم قرينة كاشفة عن قصده أو رافعة للشك، بل لأجل الشك في صدق عنوان الرشوة في نفسه عرفاً، كما لو دفع إلى القاضي مالاً في غير حال المرافعة، و لا قرينة على قصده، أو دفع مالاً إلى الوالي و العامل لقضاء حاجته لا لظلم أو إبطال حق. و هذه الصورة التي أشرنا إليها هاهنا هي عمدة موارد الشك.

و التحقيق حينئذٍ الرجوع إلى مقتضى أصل البراءة و الحلية، كما قلنا.

هذا تمام الكلام في الرشوة إلى الحكّام و الولاة و العمّال.

و الحمد لله أولاً و آخراً و صلواته على محمد و آله سرمداً. العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي المازندراني

ص: 298

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩