

الإهداء اللهم لك الحمد حمد الشاكرين والعفو منك يا خير الغافرين. اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد، وترحم على محمد وآل محمد وسلم على محمد وآل محمد، أفضل ما صليت وباركت وترحمت وسلمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد. وصل اللهم على جميع الأنبياء والشهداء والصديقين.

اللهم لا أبغي وراء هذا الكتاب إلا بعضاً من رضاك، وغيضاً من عناية مولاي صاحب العصر والزمان الذي ما كنت الألسن طالبة ظهوره منذ توارت شمسنا خلف السحب، وما قرّت الأعين راجية حضوره مذ توارت في دياجير الحجب.

اللهم ما كان لي من ثواب عندك تهنيي إياه فإني أهديه: لمولاي ابن الحسن وآبائه الطاهرين (عليهم السلام) وأمه الصديقة الزهراء (عليها السلام).

وللعلماء والفقهاء وعلى رأسهم الإمام الخميني المقدس وتلميذه الإمام الخامني.

وللشهداء وشباب المقاومة الإسلامية، ولجرحاها وأسراها وكل المجاهدين الصادقين على مر التاريخ، ولكل عامل في سبيل الله.

ولإخوة في الله أعزاء..

ولوالدي الكريمين.

ولكل قارئ منصف كريم.

الفقيه والسلطة والأمة

مقدمة

أهمية الولاية

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين وآله الطيبين الطاهرين وجميع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصديقين وصحبهم المخلصين.

وبعد...

فقد كان ولا يزال يؤلمنا أن نجد بعض أمة محمد (صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام) قد تاهت عن الطريق في عصر الغيبة الكبرى. وهو عصر نحتاج فيه أكثر من أي وقت مضى إلى بصيرة نهتدي بها إلى واضح الطريق، وإلى المرشد الصالح لنتمكن ببركة وجوده من التمسك بحبل الله المتين، والتهيؤ لظهور ولي الله الأعظم حجة الله على العالمين (عجل الله فرجه).

والإشارة الأساسية للتمييز بين طريقي الهداية والضلالة تكمن في الولاية الصحيحة. وإذا نظرنا إلى هذه الأمة المباركة وجدنا أغلبية أفرادها في تيه، فلا تبالي من تتولى، ولذا نراها تارة تتولى الفسقة الفجرة، وأخرى تتولى الذين يوحون إليهم أنهم من أهل الدين وهم ليسوا منه في شيء. والناس في كثير من الأحيان تعرف ذلك، ومع ذلك تنقاد لهم فتطيعهم وتأتمر بأوامرهم.

وقد ساهم في ذلك في كثير من الأحيان المطامع الشخصية عند عوام الناس أنفسهم، فتولوا من وجدوا مصلحتهم الشخصية عنده ولم يراعوا في ذلك حرمة أو وجوباً، وحاربوا أحياناً المؤمنين المخلصين لمجرد أن زعيمهم أمرهم بذلك، غافلين أو عالمين بأنه إنما يأمرهم لهوى في نفسه، لا حباً بهم أو بصلاتهم وصيامهم.

وربما ساهم في ذلك أيضاً بعض علماء السوء ووعاظ السلاطين قُطاع الطرق بين العباد وربهم، فبدل أن يرشدوهم إلى الطريق الصحيح قطعوا عليهم الطريق، وأضلّوهم معهم وضيعوا عليهم الولاية الحقّة، وأغرقوهم في ولايات باطلة وأنسوهم رضى الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليهم السلام).

والذي دعانا للتركيز على هذا الأمر، أننا علمنا أن من أهم الأمور التي ستقع مورداً للمساءلة والحساب يوم القيامة هو الولاية. فهل تولينا الصالحين أو تولينا الفسقة، وهل تساهلنا وقصرنا أم راعينا الضوابط الشرعية فيمن نسلم له أمرنا؟ لأن الارتباط بالله تعالى والدخول في ولايته لا يكون إلا بتولي من أمر الله تعالى بتوليهم. فإذا تولينا من نهينا عن ولايتهم فسندخل في ولاية الشيطان، إذ ليس بعد ولاية الله تعالى غير ولاية الشيطان وليس بعد الحق إلا الضلال.

ولهذا كان من الضروري البحث عن سمح لنا الشرع الحنيف بتوليهم، ومن نهينا عن ولايتهم، بعيداً عن أهواننا الشخصية، ومطامعنا الدنيوية، إن كنا نزع أننا من المؤمنين برسالة الإسلام ومن الموالين لأهل البيت (عليهم السلام).

وقد طفق القرآن الكريم بالآيات التي نَبّهت العباد وحذرتهم وحددت لهم من يتولون ومن لا يتولون، ومع ذلك فقد أعرض جلّ المسلمين عن هذه الآيات. فكان لابد من البحث عن السبب، وكان لابد من تحمل المسؤولية تجاه هذا الانحراف من خلال إلقاء الحجة عليهم وتنبيههم على خطئهم وغفلتهم، حتى لا تبقى الناس في غيها وضلالها فتجد نفسها في الآخرة من الأخسرين أعمالاً وهي تحسب أنها تحسن صنعاً.

وسأكتفي ببيان نماذج من هذه الآيات القرآنية عليها تنفع المؤمنين.

(وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [1].

وسبيل المؤمنين هو سبيل ولاية الرسول وطاعته (صلى الله عليه وآله).

(وَكَذَٰلِكَ نُؤَلِِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) [2].

(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَّا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [3].

(إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [4].

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [5].

(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يَغْنَوْا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ) [6].

(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ) [7].

(لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ * تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمُ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا هُمُ أَوْلِيَاءَ وَلَكِن كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ) [8].

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ [9].

(بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئِنَّهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) [10].

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ) [11].

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا) [12].

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ * إِنْ يَتَفَقَّهْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ) [13].

أسباب الانحراف عن الولاية:

وقد دلت الآيات السابقة على أن الأسباب التي تدعو الإنسان لتولي الكافرين والفاسقين أحد أمور:

1- العلاقة الشخصية أو القومية أو الرحمية. فربما يرجح الإنسان هذه العلاقة على ولاية الله سبحانه، وإن أدت به إلى سلوك سبيل الكافرين والدخول تحت لوانهم.

2- افتراض أن العزة موجودة لدى الأقوام المخالفين لشريعة الله تعالى، فيلجأ إليهم طمعاً في هذه العزة الموهومة.

3- الحرص على المنافع الدنيوية والمطامع الشخصية، فيتولى الإنسان الكافرين أو الفاسقين ليحفظ لنفسه وجوده ومنافعه على تقدير استلامهم للسلطة، فيكون قد أمن جانبهم بدخوله معهم في ولايتهم.

4- ما كسبت أيدينا من أعمال سيئة، وإعراض عن الواجبات سواء الفردية منها أم الاجتماعية والسياسية، فتكون عاقبتنا أن نكون من جملة الظالمين والموالين لهم.

وقد نبهت هذه الآيات على ضرورة أن يلتفت الإنسان إلى نفسه ويرببها حتى لا تجرّه إلى الكفر أو الانضواء تحت راية الكافرين، العلاقات العائلية أو القبلية أو القومية والمصالح الشخصية، خصوصاً وأنها مصالح موهومة يظن المرء أنه ينال منها شيئاً وليس بنائلها.

فالهم الذي يستحق أن يصرف العمر من أجله هو هم الولاية، هم من نتولى وممن نتبرأ، خصوصاً وأنا في عصر غيبة اشتدت فيها الظلمات، وصرنا أحوج ما نكون فيه إلى خيط نور يضيء قلوبنا وبصيرتنا، لنعرف تحت أي راية نقف وفي ظل أي لواء ننضوي، حتى نكون بحق من المحتمين بحمى أهل البيت (عليهم السلام) والمنضوين تحت رايته المبعوثين في لوانهم.

ولاية أهل البيت (عليهم السلام)

ونحن وإن كنا نعتقد أن لا سبيل لنا للنجاة ونيل السعادة في الدنيا والآخرة إلا بولاية أهل البيت (عليهم السلام)، لكننا نعتقد أيضاً وفق الأدلة العقلية والنقلية أن التمسك بولايتهم (عليهم السلام) لا يكون إلا من خلال ولاية علمائنا الفقهاء العدول الورعين الكفونين، وليس من خلال اللجوء والركون إلى الهوى أو إلى فسقة الأمة وفجارها، فضلاً عن الكفرة والمعادين لدين الله تعالى. ولا يمكن لشخص أن يعتبر نفسه من أهل ولايتهم (عليهم السلام) إن تولى من نسي دينه وآخرته، أو اختار

على هواه الطريقة التي يراها مناسبة في تولي الله تعالى والمعصومين، دون رعاية للطريقة التي يحددها الله تعالى لنا ويرضاها سبيلاً للولاية. كما ليس له أن يزعم أن ليس الله تعالى شأن في حياتنا كما زعم بذلك طائفة كبيرة من الناس متعلمين وعوام.

وقد ورد في هذا المجال روايات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال روايتين ذكرهما البرقي في كتابه المحاسن.

1- بسنده عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (أربع من قواصم الظهر، منها إمام يعصي الله ويطاع أمره).

2- الحديث القدسي الذي رواه بسنده عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: قال الله تبارك وتعالى: (لأعذب كل رعية في الإسلام أطاعت إماماً جانراً ليس من الله وإن كانت الرعية في أعمالها برة تقية ولأعفون عن كل رعية في الإسلام أطاعت إماماً هادياً من الله وإن كانت الرعية في أعمالها ظالمة مسينة) [14].

وربما يدافع المرء عن نفسه ويجادل عنها في هذه الحياة الدنيا لتبرير فعله في تولي الظالمين أو أي جرم يرتكبه، وربما يصد الآخرين الذين يريدون هدايته إلى سبيل الرشاد. لكنه لن يتمكن من الدفاع عن نفسه يوم القيامة، ولن ينفعه في الآخرة هؤلاء الذين والأهم في الدنيا، وسيتبرؤون منه كما سيتبرأ منهم هو أيضاً، لكن بعد فوات الأوان وسيندم حين لن ينفع الندم، ذلك هو يوم الحسرة والتغابن.

وقد نبه القرآن الكريم في كثير من آياته إلى هذا الأمر أيضاً:

(وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَسْتَبْرَأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ) [15].

(وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ) [16].

(وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا * يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا * هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا) [17].

ولا تزال لدينا الفرصة في حياتنا الدنيا لتصحيح مسارنا بتولي من أمرنا بولايتهم، إلى أن يظهر الحجة (عجل الله فرجه) فتتوحد الكلمة وتتوحد في ظل ولايته (عليه السلام).

ولا تزال لدينا الفرصة لتجنب الهوى وترك طاعة الفسق والنأي بالنفس عن إلقائها في تهلكة الولايات الظالمة، وهي مهلكة دنيوية وأخروية.

وقد كان من أهم أسباب سقوط كثير من الأمم السابقة في امتحاناتها التي امتحنت بها والتي استحققت لأجله العذاب في الدنيا والآخرة، هو سقوطها في إمتحان الولاية، فتركت أنبياءها وتولت غيرهم، وتركت أئمتنا وتولت غيرهم.

ونحن أمة من جملة هذه المم نعاني من مشكلة هذا السقوط، وقد كانت غيبة الإمام (عجل الله فرجه) من جملة آثار هذا السقوط المريع الذي وقعت فيه الأمة، ابتداء من وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) مروراً بواقعة كربلاء. وهذا الإمتحان لم ينقض أمده بل جاءت الغيبة لتصعبه، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وربما يكون من الظواهر التي ستعجل في ظهور الإمام (عجل الله فرجه) هو مدى إشتغالنا على أنفسنا في عصر الغيبة، وتربيتها على الإلتزام بالولاية الصحيحة الحققة. نسأله تعالى أن يعيننا على ذلك، وأن يهدينا صراطاً مستقيماً.

ولما كان السبيل الوحيد لتحقيق ذلك الهدف هو في تولي الفقهاء الصالحين، كان لابد من تسليط الضوء عليه بشكل كبير، لتتضح معالم هذا الخط من الجهة الدينية وبشكل علمي بعيداً عن أي تعصب أو هوى. وقد حاول الكثير من الناس أن يضعفوا هذا الخط، وعملت أقوام على اعتباره أمراً فيه الكثير من الإشكالات. كما عانى مبدأ ولاية الفقيه من مؤيدين لا يفقهونه كما يجب، مما أدى في بعض الأحيان إلى إبرازه بشكل تعسبي حاد. ولقد حاولنا قدر الإمكان أن نجيب على الإشكالات التي قد تطرح في وجه نظرية ولاية الفقيه، كما ناقشنا في المقابل عدة نظريات طرحت مقابل نظرية ولاية الفقيه.

ولست أدعي أنني أتيت بشيء جديد أو بشيء من عند نفسي. وإنما هو كلام العلماء أردت أن أنقله مع بعض التوضيحات مني، فكل ما فيه من حق فهو كلامهم رفع الله شأنهم وما كان فيه من خطأ فهو مني. نسأله تعالى التوفيق.

وها هنا أمور حول الكتاب نرجو التنبيه لها:

أولاً: يتألف هذا الكتاب من مقدمة وتمهيد وعدة أبواب وخاتمة، وكل باب مؤلف من فصول. وقد يكون في الفصل الواحد أكثر من بحث. والأبواب هي:

الباب الأول: ضرورة وجود حكومة إسلامية في عصر الغيبة.

الباب الثاني: من هو الولي في هذه الحكومة (بحث في الصفات والشروط).

الباب الثالث: كيف يعين الولي.

الباب الرابع: نظرية ولاية الأمة على نفسها ونقدها.

الباب الخامس: صلاحيات الفقيه الولي.

الباب السادس: أحكام هذه الولاية.

الباب السابع: شبهات حول نظرية ولاية الفقيه.

ثانياً: حاولنا قدر الإمكان جعل الأبواب متناسبة فيما بينها من حيث الحجم، وكذلك بالنسبة للفصول. لكن لم نتمكن من ذلك في بعض الأحوال نظراً لما فرضته علينا بعض الأبواب أو الفصول من تفصيل إقتضته طبيعة البحث فيها.

ثالثاً: سيلاحظ القارئ أن قسماً من البحوث المذكورة قد كتب بطريقة ربما تكون أنسب بطلبة العلوم الدينية، سواء على مستوى المنهجية أو الاستدلال أو الصياغة، ولذا قد لا يهتم بها القارئ العادي. وقد حاولنا قدر الإمكان التبسيط في الأسلوب، ولكن لكل إنسان طاقة لا يتمكن من تخطيها. وإنما ذكرنا تلك البحوث حتى يكتمل الكتاب ويكون شاملاً لجميع الجوانب المحيطة بالعنوان، ليتمكن القارئ من الإطلاع على كل البحوث المتعلقة بمسألة ولاية الفقيه.

فمن كان مهتماً بالأدلة الشرعية على هذه المسألة سيجدها بين يديه. ومن كان همه الإشكالات التي تطرح في مواجهة هذه المسألة أو الأحكام التي تترتب عليها سيجدها أيضاً بين يديه.

رابعاً: طبيعة غالب هذه البحوث تقتضي أن يكون النقاش دينياً أو مذهبياً بحثاً، وأن تنطلق من خلفيات دينية معينة عقائدية أو فقهية لا يمكن تجاوزها عند الدخول في تلك البحوث. ولم ندخل في مناقشة تلك الأساسيات الدينية لأن محلها علوم أخرى، لذا ربما سيجد بعض القراء أن بعض هذا النقاش لا يعينهم ولكن بالتأكيد هناك قراء سيهتمون بها.

خامساً: ربما كنا قد أكثرنا من استعمال الاصطلاحات المتداولة في علم الفقه وأصوله لكننا حاولنا توضيحها قدر الإمكان في هوامش الكتاب.

سادساً: من يقرأ الكتاب سيلاحظ أننا لم نبحث في كل فروع ولاية الحكم في الإسلام. ومن المؤكد أن إصدار كتاب يتناول كل ذلك يحتاج إلى أكثر من مجلد ولا يكفي مجرد كتاب فربما نوفق لذلك في أزمة أخرى. ولكننا حاولنا قدر الإمكان الحديث عن البحوث الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع.

سابعاً: رغم الجهد الذي بذل في هذا الكتاب لتقديمه على أفضل ما يمكن أن يكون، فإني كلما راجعت الكتاب وجدت أنه يحتاج إلى ألف تعديل وتعديل، ولذا ربما يصدر الكتاب ويبقى محتاجاً إلى تعديلات وتصحيحات وإضافات ونحو ذلك. ولا أعتقد أن هناك كتاباً يصدر ويكون كاتبه راض عنه تمام الرضا، خاصة إذا قرأه بعد طباعته. ولكن الذي يهون الأمر على النفس أن الإنسان مهما علا شأنه يبقى ناقصاً، ولا بد أن يتجلى هذا النقصان فيما يظهر منه، فهذه صفة ملازمة لا فكاك عنها إلا بوحى وإلهام.

ثامناً: نرجو أن لا يخل علينا القراء بإبداء الملاحظات المفيدة كبيان نواقص يجدر استكمالها أو غير ذلك. كما أننا على استعداد للمناقشة في كل ما ورد في هذا الكتاب، ولتقبل أي نقد موضوعي تجاهه بل وللتراجع عن أي فكرة يثبت لنا خطأها، وليس ذلك إلا لأنا طلاب الحقيقة و (الحكمة ضالة المؤمن) [18].

تاسعاً: هناك أقوام من الناس لا تعرف أن تقرأ بروح موضوعية، بل ربما تجدها قد أصدرت حكمها على ما يكتب قبل أن تقرأ. فإن رأت صاحب الكتاب يحمل إتجاهاً سياسياً معيناً، فإنها ستحكم سلفاً على أن الكتاب غير موضوعي أو أنه منطلق من أهداف سياسية. وربما تجد قارئاً يحكم على الكتاب لمجرد أن عنوانه لا يوافق هواه أو هو من يحب ويتبع.

كما أن بعضهم قد يحكم على الكتاب لأن مضمونه لا يسوق لرأيه أو لرأي من يحب ويتبع.

وهؤلاء لن يكونوا بأي حال من الأحوال أهلاً لأن يكتب لهم، كما لن يكونوا عنصرًا مفيداً للكاتب للأخذ بملاحظاتهم لو أرادوا توجيه ملاحظات له، لأنهم في الغالب ينطلقون مما ذكرنا.

ولكن لو شاء الله أن يبتلينا بهذا النوع من القراء فإني أقول لهم سلفاً ليس لكم كتب هذا الكتاب. وإنما كتب للمحبين والمؤيدين لمضمونه والذين يريدون أن يمتنوا فكرهم وعقيدتهم حول مسألة ولاية الفقيه. وللمفكرين الذين يعيشون الموضوعية في تفكيرهم وإن لم يكونوا من الملتزمين بالإسلام.

مالك مصطفى وهبي العاملي

بيروت صيف 1999م

ربيع الأول 1420هـ

[1] النساء: 115.

[2] الانعام: 129.

[3] المجادلة: 14.

[4] الممتحنة: 9.

[5] التوبة: 23.

[6] الجاثية: 18 - 19.

[7] المائدة: 55 و 56 و 57.

[8] المائدة: 78، 79، 80، 81.

[9] آل عمران: 28.

[10] النساء: 138، 139.

[11] المائدة: 51.

[12] النساء: 144.

[13] الممتحنة: 1، 2.

[14] المحاسن كتاب عقاب الأعمال الباب 18 ح 50 و 51.

[15] البقرة: 165، 166، 167.

[16] القصص: 62، 63.

[17] النساء: 107، 108، 109.

[18] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 481 طباعة دار الكتاب اللبناني الطبعة الأولى سنة 1980. وشرح الشيخ محمد عبده ج 4 ص 8. طباعة دار الهدى الوطنية.

تمهيد: معنى ولاية الفقيه

يكتسب بحث ولاية الفقيه في أيامنا هذه أهمية كبرى فهو، حسب رأينا، بحث في النظرية الوحيدة المتكاملة والناضجة التي تمكنت من تحديد طبيعة النظام السياسي الشرعي في عصر الغيبة. وما عداها من النظريات، إن هي إلا أفكار أولية غير ناضجة وغير متكاملة من جهة، ولم يقدّم الدليل على شرعيتها من جهة أخرى وإن نسبت إلى بعض الإسلاميين أحياناً. وذلك كنظرية ولاية الأمة على نفسها ببعدها الواسع التي ليس لها منشأ واضح من المبادئ الإسلامية، بل هي في بعض الأحيان مجرد إستحسانات وفي أحيان أخرى تعبير عن أهواء.

والبحث في ولاية الفقيه أو في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة يجب أن ينطلق أساساً من فكرة ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، وضرورة وجود ولي فيها يكون الحاكم على الأمة الإسلامية، ثم تتلوها البحوث الأخرى، وهذا ما فعله الإمام الخميني (رحمه الله) وتبعناه في ذلك.

وسنحاول في هذه البحوث التركيز قدر الإمكان على آراء الإمام (رحمه الله) المدونة في كتبه الفقهية وخطاباته التي ألقاها على الأمة، منذ انطلاقته حركته المظفّرة وخاصة ما بعد إنتصار الثورة الإسلامية المباركة، وبالأخص خلال السنتين الأوليين من هذا الإنتصار المقدس.

لكن قبل كل ذلك لابد من البداية من تعريف مصطلح ولاية الفقيه وبيان المقصود من عصر الغيبة.

وحتى نتمكن من معرفة المراد من ولاية الفقيه، لابد أولاً من إطلالة سريعة على أقسام الولاية، لنحدد في أي قسم من هذه الأقسام تدخل ولاية الفقيه.

أقسام الولاية: الولاية على قسمين:

الولاية التكوينية:

ونعني بها حق الطاعة في مجال التكوين وتسخير الأشياء والموجودات لإرادة صاحب هذه الولاية، يتمكن بسببها من التصرف في الموجودات الخارجية، دون أن يعني هذا الكلام أن تناقضاً سيقع مع مبدأ العلية الجاري في الكون، أو مبدأ التوحيد الذي ينص على أن كل شيء في الكون معلول لإرادة الله تعالى. لأن مبدأ العلية في الكون لا ينحصر بالأسباب الطبيعية الحسية بل هناك من الأسباب الغيبية ما يفوق الأسباب الحسية، لكن لم ولن يطلع عليها إلا ذو حظ عظيم. كما أن مبدأ التوحيد لا يتنافى مع إذن [1] الله تعالى لبعض عبادته بالتصرف في الموجودات تصرفاً لم تألفه الحواس ولا ينكره العقل.

مراتب الولاية التكوينية:

وهذه الولاية ذات مراتب:

وأضعفها مرتبة ما نشهده عند كل الناس، كولاية الإنسان على أعضائه وعضلاته، فيحركها مثلما يشاء بمقدار ما يتمكن بإذن الله تعالى. لكنها مرتبة غير ملفتة باعتبار تألف الناس معها وتعودهم عليها، وإلا فإنه من الناحية الفكرية العقائدية لا فرق في مبدأ هذه التصرفات بين مرتبة ومرتبة من مراتب الولاية التكوينية، وإن كان هناك فرق في أهمية هذه المراتب وسموها.

وهذه المرتبة من الولاية قد تبقى، وقد تسلب بحادث أو بولادة ونحو ذلك أو بسبب غير طبيعي، كما أنه قد تسلب عنه دائماً وقد تسلب في أوقات محددة وقد تسلب للحظة أو لحظات وقد لا تسلب أبداً، كل ذلك وفق مشيئته تعالى.

وهناك مرتبة هي أسمى من المرتبة السابقة، يكون الإنسان بسببها قادراً على التصرف في مجال أوسع من ذلك، كأن يحرك الحجر من مكانه بدون أن يلمسه بل بمجرد أن يأمر الحجر بالتحرك، وكأن يحرك الشجر من مكانه من دون أن يقلعها أو أن يمسها، وكان ينفجر نبع ماء تحت يد الإنسان. وهذه سلطة وولاية على بعض الموجودات لكنها لا تستند إلى الطرق المألوفة في التأثير والإيجاد.

وهناك مرتبة أسمى قد يملك الإنسان معها قدرة التأثير في دائرة أوسع.

وليس هناك عدد محدد لمراتب هذه الولاية، لأنك تستطيع أن تحصي مراتب كثيرة لكنك لن تتمكن من حصرها، لأن مفردات الوجود الكوني فوق قدرة البشر.

كل ذلك لا يأبى عنه العقل، وإن كان هناك نقاش مستفيض في تحقيق بعض المراتب السامية لدى بعض الخلق.

الولاية التكوينية في القرآن وإذن الله تعالى:

لكن هذه الولاية التكوينية على اختلاف مراتبها لا تكون إلا بإذنه تعالى، ولا يمكن لأي مخلوق مهما علا شأنه أن يستقل عن الله تعالى في التصرف، بل كال ما في هذا الوجود من حوادث وتغيرات لابد أن يستند في نهاية الأمر إلى إرادته تعالى إرادة فعلية، وما من أحد يملك قدرة مستقلة عنه تعالى مهما اختلفت مراتب التصرفات والقدرات.

ولذا نجد القرآن الكريم عندما ينسب إلى أحد أنبيائه وأوليائه قدرة تكوينية ما، فإنه غالباً ما ينبه على أن هذا بإذن الله تعالى، لنلا يبتلى المرء بالشرك كما ابتلي بذلك قوم من أهل الكتاب عندما رأوا القدرات الهائلة عند نبي الله عيسى (عليه السلام).

وللتأكد مما نقول أنظر إلى قوله تعالى في قصة النبي عيسى (عليه السلام):

(إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا

قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالنُّورَ وَالْإِنجِيلَ * وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخَيِّ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ [2].

وأيضاً قوله تعالى عن نبي الله عيسى (عليه السلام) (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي) [3].

ثم نجد تعميماً لهذه القاعدة يشمل جميع الأنبياء والرسول (عليهم السلام) في قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) [4].

وقد لا يشار للإذن لوجود ما يدل عليه كقوله تعالى في قصة النبي إبراهيم (عليه السلام):

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [5].

فإن إبراهيم (عليه السلام) سأل الله تعالى عن كيفية الإحياء فعلمه تعالى ذلك، من خلال إعطائه هذه القدرة وإراعه لعملية الإحياء بفعل يقوم به إبراهيم (عليه السلام) نفسه. وإنما لم يشر في الآية إلى إذن الله تعالى لأن إشراف الله تعالى على هذه العملية منصوص عليه في الآية فلم تكن هناك حاجة لذكر الإذن.

فتأمل في هذا التكرار في كلمة بإذني في الآيات الأولى، وفي تعميم هذه الحالة لكل الأنبياء، وفي الإشارة إلى الحضور المباشر لله تعالى في الآية التي تحدثت عن إبراهيم (عليه السلام)، كل هذا يدل على أنه ليس هناك لأي نبي إذن واحد عام سابق يشبه التوكيل والتفويض، بل هو في كل حركة من حركاته يطلب إذن الله تعالى.

وفي الحقيقة فإنه لا يمكن أن يكون هناك إذن سابق يصير بموجبه المأذون قادراً على الإستقلال بالتصرف مستغنياً عن أي إذن لاحق، ليصبح الأمر شبيهاً بما تجري عليه معاملتنا الاعتبارية، حيث يفوض شخص لآخر أن يتصرف ببيته مثلاً كما يشاء ثم يتركه وينصرف.

إن هذا المعنى غير متعلق في علاقة الله تعالى بعباده لأنهم الفقراء إليه وحقيقتهم الفقر، ومن كانت هذه حقيقته لا يمكن أن يستقل عن ربه ولو للحظة. ومن مقتضيات الفقر الإحتياج المستمر لفيض الله تعالى حتى يستمر الفقير في وجوده وفي تأثيره. فالحاجة للإذن مقوم لوجودنا شعرنا بذلك أم لم نشعر.

ونحن شيعة أهل البيت (عليهم السلام) نعتقد أن الله تعالى قد أكرم أنبياءه وأوصياء الأنبياء ومنهم أنمتنا (عليهم السلام) بكرامة الولاية التكوينية بمراتبها السامية المناسبة لمقام المخلوقين المربوبين وبإذن الله تعالى، وإن كنا غير قادرين على رسم حدودها. [6]

كما أننا نعتقد أن هذه الكرامة لا تعطى بغير سبب وحكمة وكفاءة، بل يرتبط فيضها على العبد بمقدار قرب العبد من الله تعالى، ولذا نجد بعض هذه الكرامة عند الأولياء من غير الأنمة والأنبياء (عليهم السلام). فليس بمقدور كل أحد أن يتصرف، وليس بمقدور كل شخص أن ينال الإذن بل هذا من مختصات النفوس القدسية والأرواح الربانية التي سمت وحلقت في أجواء القدس والنور وسبحت في جوهر التوحيد وتجلت فيها حقيقة العبودية. وبمقدار ما تثبت هذه الصفة بمقدار ما يفاض على الإنسان من كرم الله تعالى.

الولاية التشريعية: وهي قسمان

الأول: حق التشريع

قد تطلق الولاية التشريعية ويراد بها أن النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) يملكان حق التشريع، وربما يوهم هذا التعبير خلاف المقصود لأن حق التشريع لله وحده باعتراف كل المسلمين، ولذا يجب بيان المعنى الصحيح لهذه الكلمة حتى لا نفع في تشويش أو تشويه.

والتفسير الصحيح هو أن الأنبياء والأئمة المعصومين الملهمين (عليهم السلام) من قبل الله تعالى يملكون وحدهم القدرة على بيان الحكم الشرعي الواقعي الذي يريده الله تعالى، ولا طريق لنا للوصول إلى معرفة أحكام الله تعالى إلا من خلالهم. ولأنهم هم وحدهم الذين يملكون المعرفة الصحيحة لأحكام الله ومراده نقول تسامحاً في التعبير أن لهم حق التشريع. وإلا فالمقصود هو ما ذكرناه.

وبعبارة أوضح نحن نعتقد بأن الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) من ولده يملكون علماً ربانياً وحيّاً أو إلهاماً أو نحو ذلك يمكنهم من خلاله معرفة حقائق الأشياء ومعرفة ماذا يريد الله تعالى، وبالتالي معرفة ما هو الحاكم الشرعي المناسب. وهذا في الحقيقة عبارة عن قدرة على استكشاف مراد الله تعالى ونحو من أنحاء الإخبار عن الله تعالى، وليس تشريعاً مستقلاً عن إرادة الله تعالى.

وهذا المعنى من الولاية التشريعية من خصوصيات المعصومين (عليهم السلام) ومقومات النبوة والإمامة، فلا تثبت لغيرهم (عليهم السلام).

الثاني: حق الأمر والنهي.

وقد تطلق الولاية التشريعية ويراد بها أن للولي أن يأمر وينهى، وعلى الآخرين أن يطيعوه ويمتثلوا أوامره ويجتنبوا نواهيه.

معنى ولاية الفقيه:

ومهما كان المراد من كلمة ولاية في اللغة العربية فإن المقصود منها هنا هو الولاية التشريعية التي نعني بها حق الأمر وحق الطاعة أي المعنى الثاني منها. فمعنى أن الفقيه ولي أن له هذا الحق وأنه يجب أن يطاع. وأما سائر أقسام الولاية فلا علاقة لها بولاية الفقيه.

أما الولاية التشريعية بالمعنى الأول فهي ليست للفقيه ولم يقل أحد بثبوتها له بل هو كغيره من المكلفين لا يستغني عن الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) لمعرفة أحكام الله تعالى، ولذا تجده يتعب نفسه بالبحث والاجتهاد في الأدلة لاستنباط الأحكام الشرعية.

نعم قد يقال إن حق التشريع وتقديم القوانين ثابت للفقيه، بمعنى أنهم المرجعية في تحديد الحكم الشرعي واستكشافه، لا بمعنى أنهم واضعوا الشرائع والأحكام. وهذا لا مانع منه لكن علينا تحديد الإصطلاحات حتى لا تتشابه الأمور عيلاً.

أما الولاية التكوينية فهي خارجة عن بحثنا. ولا يكفي كون الشخص فقيهاً كفوءاً كي تكون له الولاية التكوينية، وإنما هي نعمة من الله تعالى يكرم بها بعض عباده بحسب قربهم منه تعالى سواء كانوا فقهاء أم لم يكونوا. وهذا أمر لا يعرفه إلا الله تعالى أو من شاء الله أن نعرفه من خلال الآثار والأدلة الواقعية.

لكن المأمول أن يسدد الله تعالى خطانا بتسديد خطي أولياء الأمر لدينا، خصوصاً إذا ما لاحظنا أن من مقومات مقام الولاية الحكومية الورع والتقوى والزهد في الدنيا، وهذه كمالات يرتقب من أهلها الخروج في عالم الملكوت.

وسنحاول في هذا الكتاب أن نبين بالأدلة أن الولاية التشريعية بمعنى حق الأمر والنهي وحق الطاعة ثابتة للفقيه في عصر الغيبة، كما أنها ثابتة للفقيه بمعنى أنه المرجعية الفقهية. وسيتبين معنا أن حكمه واجب التنفيذ لا مجال لأحد أن يتخلف عنه وإن كان من الفقهاء، بل يجب على الجميع إمتثاله وتنفيذه.

لا تنحصر هذه الولاية بالفقيه.

والولاية التشريعية بمعنى حق الطاعة لا تنحصر بالفقيه بل تشمل كل حاكم ثبتت مشروعية حكمه، كعدول المؤمن عند فقد الفقيه، وغير ذلك من الموارد التي ثبت فيها في الشريعة وجود حق طاعة لشخص على آخر.

عصر الغيبة:

والمراد به ليس خصوص عصر غيبة المعصوم (عليه السلام) عن الأبصار، بل المراد به عصر عدم بسط المعصوم سلطته على المجتمع الإسلامي، وعدم تمكنه من الإدارة المباشرة لشؤون الناس والحكم بما أنزل الله تعالى من أحكام، مع عدم تمكن الناس من مراجعته (عليه السلام) لتشخيص الواقعة التي يحتاجون فيها إلى حاكم، وبالتالي فإن عصر الإمام الصادق (عليه السلام) مثلاً بالنسبة لغالبية الناس المعاصرين له (عليه السلام) من مصاديق عصر الغيبة وفق المقياس الذي ذكرناه، وأوضح منه عصر الإمام الكاظم (عليه السلام) الذي قضى أغلب فترة إمامته في سجون الظالمين.

ونحن نلاحظ بأن الإجازات التي أعطيت للفقهاء بالتصدي للساحة فيما تحتاجه من تصد لرفع حاجات الناس الدينية والاجتماعية، إنما أعطيت في عصور وجود المعصومين (عليهم السلام). وإن كثيراً من الروايات التي يستدل بها على ولاية الفقيه قد ظهرت في عصور الأئمة (عليهم السلام). وما ذلك إلا لأن عصرهم احتاج إلى إرجاع الناس إلى الفقهاء لتسيير أمورهم الفقهية والحياتية وفق الشريعة قدر الإمكان.

نعم هناك فارق بين الفقهاء الذين كانوا في عصر الأئمة (عليهم السلام) وبين فقهاء العصور المتأخرة عن غيبة الإمام الحجة (عجل الله فرجه)، وهو أنه كان بمقدور أولئك الفقهاء مراجعة المعصومين (عليهم السلام) وأخذ رأيهم وإن كانت تمر عليهم في بعض الأحيان ظروف تمنعهم من ذلك، خاصة عندما كان يشتد الخناق على الأئمة (عليهم السلام) وعلى شيعتهم. بينما فقهاء عصر الغيبة غير قادرين على الرجوع إلى المعصوم إلا فيما ندر من الأشخاص والأوقات.

ولهذا كانت المشكلة مع وجود المعصوم أخف وطأة بينما كانت أشد مع الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (عجل الله فرجه).

ولا نمانع في أن يقتصر في تسمية عصر الغيبة على خصوص الغيبة الكبرى، كما هو دائر على الألسن، لكن غرضنا أن كثيراً من أحكام عصر الغيبة يمكن إجراؤها في عصور الأئمة (عليهم السلام) أيضاً سواء سمينا تلك العصور بالغيبة أم لا. ولك أن تقول هناك عصر غيبة عن الحكم وعصر غيبة عن الناس.

[1] ونقصد بالإذن معناه العام الذي يشمل السماح للفعل بأن يقع. فإذا أردت أن تقوم بعمل وسمح الله تعالى لهذا العمل أن يقع فهو إذن منه تعالى، وهو إذن ناتج على أساسه سنن الإبتلاء والإختبار.

[2] آل عمران: 45 حتى 49.

[3] المائدة: 110.

[4] غافر: 78.

[5] البقرة: 260.

[6] وإن رأيت في بعض الكتب ما يشير إلى غير هذا المعنى فعليك بالتأمل في مقصود كاتبه إن كان من علمائنا الأجلاء فربما يستعمل بعضهم كلمة الكمال المطلق ويريد به الكمال الإنساني المطلق أي المطلق بلحاظ الإنسان، ولكنه في حقيقته نسبي وبالنسبة لله تعالى محدود ولا يصح حمله على الكمال المطلق الحقيقي المختص بالله تعالى لأنه يستلزم ادعاء كون الأئمة (عليهم السلام) واجبي الوجود ذاتاً وكونهم أرباباً يستحقون العبودية وهذا مرفوض قطعاً.

إنَّ الكمال المطلق يعني العلم المطلق يعني القدرة المطلقة يعني الحياة المطلقة يعني الوجود المطلق ولذا ذهب علماؤنا للقول بأن صفاته الذاتية تعالى عين ذاته.

وكل مخلوق مهما علا شأنه يبقى محدوداً في ذاته لا يمكنه أن يصير مطلقاً لا في ذاته ولا بواسطة الغير لأن الكمال المطلق غير قابل للأخذ.

نعم إن كل مخلوق يسعى نحو الكمال المطلق فتتصف نفسه منه بمقدار إستعداده وليس هناك إستعداد أرقى من قابليات أهل العصمة (عليهم السلام).

الباب الثاني: صفات الولي وشروطه وفيه تمهيد وثمانية فصول

- الفصل الأول: الدليل الإجمالي على صفات الولي

- الفصل الثاني: أهمية النص في الفكر الإسلامي

- الفصل الثالث: الدليل التفصيلي من النص على اشتراط الفقاهاة.

- الفصل الرابع: مناقشات فقهية عامة للفصل السابق.

- الفصل الخامس: الدليل التفصيلي من النص على الشروط الأخرى.

- الفصل السادس: الدليل التفصيلي من العقل.

- الفصل السابع: اشتراط الأفضل.

- الفصل الثامن: هل يحق للمرأة الولاية.

تمهيد

بعد ما اتضح أنه لابد من حكومة إسلامية ترعى شؤون المسلمين وتحفظ مصالحهم وتدافع عنهم وعن أرضهم وحقوقهم وفق الإسلام، يتضح أيضاً أنه لابد من والٍ في هذه الحكومة المباركة. فيأتي السؤال هل يحق لكل شخص أن يكون والياً على شؤون المسلمين أم أن هناك شروطاً محددة لاحظها المشرع في هذا المنصب، وما هي هذه الشروط؟

بالتأكيد لا يمكن لأي مجتمع أن يقبل بأن يتولاه أي شخص مهما كانت صفاته، بل يشترط مجموعة صفات منطلقة من مبادئ محددة يفترض قبول المجتمع بها. وحيث أن للإسلام مبادئ وأهدافاً فلا بد أن يتحلى الوالي بمواصفات منسجمة معها وبالتالي يجب البحث عنها. وهذه الصفات وإن كان قد يساعدنا العقل على الإقرار ببعضها أحياناً، لكننا في نهاية الأمر نحتاج إلى أن نستنطق الإسلام لنرى مجموعة الصفات التي يعتبرها في الولي.

الأصل أن لا ولاية لأحد على أحد:

وقد يخطر ببال أحد أنه يحق لكل شخص أن يكون ولياً ما دام من أبناء هذه الأمة.

وهذا الكلام ناشيء عن التساهل في قضية أساسية وهي تحديد الأصل الأولي في مسألة الولاية. مع أنه لابد من تحديده أولاً حتى ندرك الحاجة إلى الدليل لإثبات ولاية من ندعي الولاية له.

والأصل الأولي في ذلك هو أن لا ولاية لأحد على أحد بل الأصل أيضاً أن لا ولاية لأحد على نفسه وماله. وحتى نشبت ولاية لأحد على نفسه وماله أو على غيره لابد من الدليل.

ومنشأ هذا الأصل أن صاحب السلطة الحقيقية والمالك الحقيقي للولاية على كل ما في الوجود هو الله تعالى، وليس لأحد أي حق إلا ما أعطاه الله تعالى من حق. ومقتضى هذه النظرية وهي نظرية عقلية ودينية تُطلب في علم العقيدة، أن المخلوق لا يملك من نفسه شيئاً فضلاً عن أن يملك شيئاً من غيره. وفي كل مورد ندعي أن العبد ملك شيئاً علينا أن نأتي بدليل على هذا التملك، ومع عدم وجوده فمعنى ذلك أنه لم يثبت له ذلك الحق.

وهكذا الحال في كل سلطنة، ولذا تكون النتيجة الطبيعية التي يقر بها العقل أن لا سلطنة لأحد على الإطلاق إلا ما قام الدليل على أنه تعالى قد سلطة.

وقد ثبت بالدليل القطعي أن الله تعالى قد سلط الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) على الأمة ليحكم فيها: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) [1]. كما ثبت بالدليل القطعي أن الأئمة (عليهم السلام) قد أعطوا هذه السلطنة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) [2]. ولهذا تفصيل مذكور في علم العقائد.

ولا ريب عندنا في أن الولاية هي في الأساس مشروطة بالعصمة تحتاج إلى إرشاد خاص من قبل الله تعالى، لأننا لا نستطيع معرفة المعصومين من دون هدايته تعالى. ولذا كانت مختصة برسول الله (صلى الله عليه وآله) ومن بعده لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) بدءاً بأمر المؤمنين علي (عليه السلام) وانتهاء بالإمام الحجة المنتظر (عجل الله فرجه). وكان من المفترض أن يتولوا هم ولاية الأمر في المجتمع الإسلامي على مر العصور، لولا الإنحرافات الخطيرة التي أصابت الأمة الإسلامية والتي كان من تفاعلاتها غياب الحجة (عجل الله فرجه).

وحيث أن الغيبة قد وقعت ولا يعلم إلا الله تعالى متى الفرغ منها، كان لابد أن يتوجه السؤال المهم حول كيفية إدارة شؤون الأمة في هذه المدة، بعدما ثبت أن مبدأ الحكومة الإسلامية لم يزل بغيبة الإمام (عليه السلام)، وأن أحكام الإسلام لم تسقط عن الاعتبار بسببها، فصرنا بحاجة إلى بدل إضطراري إلى أن يظهر المعصوم (عليه السلام)، أي كان لابد من جعل ولي يقوم مقام الإمام (عليه السلام) قدر المستطاع رغم وجود الفارق الكبير بين أن يتولى قيادة الأمة معصوم من كل خطأ وزلل وبين أن يتولاها غيره مهما علا شأنه.

صحيح أن الولاية والحكومة لم تجعل في عصر الغيبة لشخص خاص مسمى بالإسم مثلما حصل في النبوة والإمامة، لكن يجب بحسب العقل والنص أن تبقى بنحو آخر كما تقدم، فكان لابد من النظر في الأدلة العقلية والنقلية لنرى مدى إمكانية استكشاف وتحديد المواصفات المطلوبة لمقام الوالي والحاكم، وما هو المقدار الذي سمح لنا به بالخروج عن الأصل المذكور؟.

وهذا ما عقدنا العزم على بيانه في هذا الباب. وسنبين خلال الفصول التالية ضرورة كون الولاية في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة للفقهاء العدل الكفوء.

ونحن عندما نفتش عمّن هو الولي في عصر الغيبة، فإننا نبحت عن ولي تكون ولايته مرضية عند صاحب الزمان (عليه السلام) لا كيفما كان، حتى تبقى في كنف ولاية الأصل فلا ننساها. ولذا فإننا في نفس الوقت الذي نبحت فيه عن الولي نعتقد أن الحجة التامة لله تعالى لا تكون إلا بالمعصوم، فلن تكون بأي حال من الأحوال ولاية غير المعصوم حلاً طبيعياً محققاً لجميع الأغراض وإلا لبطلت الإمامة. [3]

ولأننا نشعر بهذا النقص الناتج عن غياب الحجة (عليه السلام) والذي لن يعوّضه شيء، نبقى نتطلع إلى اليوم الذي يظهر فيه هذا الإمام الغائب عن الأبصار (فداه المهج) بكل شوق وطمع، وسنبقى على الموعد ننتظر بما يحمله الإنتظار من ألم ووجع.

الفصل الأول: الدليل الإجمالي [4]

إنّ الحكومة الإسلامية حكومة تعتمد على قانون محدد هو القانون الإلهي بهدف بسط العدالة الإلهية بين الناس. وهذا يعني بكل بساطة ووضوح ضرورة أن يكون الوالي متمكناً من صفتين مهمتين هما أساس الحكومة القانونية الإلهية ولا يعقل تحققها إلا بهما:

إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة والكفاءة.

ونعني بالعدالة هنا الحرص على الالتزام الشخصي والتام بجميع الأحكام الإسلامية الإلزامية والقوانين الإلهية لا يحيد عنها قيد أنملة، سواء على المستوى الشخصي أم في علاقاته مع الآخرين.

ونعني بالكفاءة القدرة على إدارة شؤون الأمة وقيادتها نحو المواقف السليمة. وبهذا المعنى تكون الكفاءة مزيجاً من وعي بشؤون الساعة وشؤون السياسة وما يدور في الأمم، وقدرة على فهم الأحداث وحكمة في تقييم الظرف والواقع وحس صائب في اتخاذ الموقف المناسب، وحلم يساعد على تقبل الملاحظات والنصائح، وغير ذلك مما سيتجلى في ما سيأتي من بحوث إن شاء الله تعالى.

ومن البديهي أن الجاهل والظالم والفاسق وغير القادر على إدارة شؤون الأمة وقيادتها واتخاذ القرارات المناسبة لا يعقل أن يرضى به الله تعالى والياً على المسلمين وعلى مقدراتهم وأموالهم ونفوسهم وأعراضهم. وهذا أمر يدركه كل عاقل وكل مسلم، خاصة بعدما علمنا شدة إهتمام المشرع الأقدس بهذه الأمور واحتياطه الشديد تجاهها.

أضف إلى ذلك أن هذا المقام لا يليق بغير العادل وإن كان موثقاً، إذ كيف يمكن أن نفترض رضى الله تعالى بمن يرتكب المحرمات ويترك الواجبات ويستهنر بها أو ببعضها قياً على شؤون المسلمين لمجرد أنه شخص أمين لا يكذب، بل كيف يكون أميناً على تطبيق أحكام الإسلام في المجتمع بكل أبعادها ما لم يكن هو نفسه من الملتزمين بها، ومن الحريصين عليها والزاهدين فيما عداها. إن هذا لا يتناسب أبداً مع قدسية مثل هذا المنصب والدور المأمول منه.

وهذا في الواقع من أدلة اشتراط العدالة في المجتهد المرجع، علماً أن الأمر في المرجعية أسهل لأن دور المرجع ليس إلا استنباط الأحكام الشرعية وإصدارها لمقلديه. أما الولي فدوره أصعب وأهم وارتباطه بالناس أشد وتأثيرهم به أقوى، فيكون اشتراط العدالة في الولاية أولى من اشتراطها في المرجعية. والواقع أن الأمانة كلما عظمت وجلّت احتاجت إلى ملكة نفسانية أقوى وأشد ويصبح المطلوب مرتبة من العدالة أعلى من مرتبة العدالة المعبرة في إمام الجماعة في الصلاة والشاهد في القضاء ونحو ذلك.

وكذلك اشتراط الكفاءة في إدارة الشؤون وقيادة الأمة فإن هذا الشرط مما يدركه العقل ويعترف به جميع العقلاء، بل هو في الواقع من شروط صلاحية الشخص للولاية، وفائد هذا الشرط فائد للأهلية فيكون سلب الولاية عنه من السالبة بانتفاء الموضوع. ولذا لو فرضنا خلو النصوص عن هذا الشرط واقتصرت الأدلة على عنوان الفقيه العدل فإن هذا لا يعني أن غير الكفوء يحق له أن يتولى شؤون الأمة، علماً أن الأدلة اللفظية دلت على اشتراط الكفاءة في الولي مثلما دلت على اعتبار شرطي العدالة والفقاهة.

وقد كان من المسلمات بين المسلمين منذ الصدر الأول لزوم علم الإمام والخليفة بالأحكام الإسلامية واشتراط عدالته [5] وكفاءته، بل المشهور بينهم هو لزوم كونه أفضل من غيره في كل ذلك وإنما وقع الخلاف بينهم، بعدما أزيح النص عن محله، في الموضوع وفي تشخيص من هو الذي تنطبق عليه الموصفات ليتولى هذا الأمر. وعلى الأقل كانت هذه هي صورة النزاع مع أغلبهم عند النقاش العلمي والفقه في الموضوع.

وعلى ضوء ما تقدم يظهر أن أمر الولاية في الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة الكبرى مرجعه إلى العالم بالقانون الإلهي العادل الكفو.

وقد رأيت أننا قد تمكنا من الوصول إلى هذه النتيجة بكل بساطة بعيداً عن التعقيدات الفقهية. وإن كان يحتاج إلى بعض التتميم على مستوى اشتراط كون الولي فقيهاً، لأن الإنصاف يقتضي الاعتراف منا بأن هذا الدليل الإجمالي لا يكفي لإثبات شرطية الاجتهاد فلا بد من تكميمه ببحث أكثر تفصيلاً.

الفصل الثاني: أهمية النص [6] في الفكر الإسلامي

وأعتقد أن هذه المسألة مسألة مهمة في إكمال الطريق في بحث ولاية الفقيه على الأقل بالنسبة للمثقفين الإسلاميين، من أجل أن نضع النقاط على الحروف في مجال النقاش الفكري حول أي قضية من القضايا الإسلامية، وحول أي فكرة يراد من خلالها إبراز رأي الإسلام حول الموضوع، حتى نتمكن من إيصال فكرتنا إليهم.

وقد اشتغل العلماء المسلمون على هذه المسألة كثيراً ليتوصلوا إلى الآلية التي يرضاها الإسلام والعقل كطريقة لاستخراج مفاهيمه.

وقد قسم العلماء المعرفة إلى قسمين وبحثوا في قيمة كل منهما، وهما: المعرفة القطعية اليقينية الناشئة عن أدلة يقينية، والمعرفة الظنية.

ولا ريب في أن المعرفة اليقينية من أسامي المعارف وأثبتها، وهي ركيزة كل المعارف بلا فرق في ذلك بين المعرفة اليقينية البديهية والمعرفة اليقينية البرهانية. ولذا إرتضاها كل العلماء مهما كان إختصاصهم، ولولاها لما قامت معرفة في الوجود.

تقسيم المعرفة الظنية:

أما المعرفة الظنية فقد قسموها إلى قسمين:

قسم لم يقد دليل معتبر يثبت قيمة له، وقسم ثبت بالدليل قيمته. ويوجد منشأ لهذا التقسيم ديني وعقلي.

المنشأ الديني للتقسيم:

ونذكر لذلك نموذجين أحدهما من القرآن الكريم والآخر من الروايات:

أما من القرآن المجيد:

فقوله تعالى: (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) [7] فنحن عندما نريد أن نسند رأياً للإسلام والقرآن أي لله تعالى، فإننا نُسأل عن المسوغ لإسناد هذا الرأي له والطريق الذي سلكناه لاستخراجه، فإن كان طريقاً مسموحاً به في الإسلام والعقل يصح لنا أن نقول أن الله تعالى قد أذن لنا، وإلا فإن إسناد فكرة إلى الإسلام من دون مسوغ يكون من الإفتراء على الله.

وقوله تعالى: (وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) [8].

أما من الروايات:

فمنها: أن هشام بن سالم سأل الإمام الصادق (عليه السلام): ما حق الله على خلقه؟ فأجاب (عليه السلام): (أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه) [9].

ومنها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم) [10].

فقد دلت هذه الروايات وكثير مثلها على أن القيمة الأولى للعلم ولا قيمة لما عداه إلا أن يرجع إلى العلم.

المنشأ العقلي للتقسيم:

فالعقل أيضاً يقر بأن الأصل في الظنون عدم الحجية، وأنا إذا ظننا بمسألة فإن هذا الظن لا يتمتع في ذاته بصلاحية إثبات أنه ذو قيمة معرفية كافية للتأسيس عليه، لأنه يشكل معرفة ناقصة ولذا كان محتاجاً لدليل آخر يدل على أن نقصه مغتفر في عالم المعرفة. وبالتأكيد يجب أن يكون هذا الدليل الآخر إما قطعياً يقينياً، وإما دليلاً ظنياً قد فرغنا عن اعتباره أي قام الدليل على أنه ذو قيمة كافية للتأسيس عليه).

وليس بالضرورة أن يكون كل ظن مغتفر النقصان بل قد يختلف الأمر بين ظن وظن باختلاف أسبابه ومدى صلاحيتها لجبران النقص لديها.

وقد بحث علماؤنا مطولاً حول هذه الأمور في كتبهم المعروفة بكتب (أصول الفقه) كما بحثها علماء المنطق والفلسفة في كتبهم، فمن أراد مزيداً من التفاصيل فليراجعها. وما أردناه هو التنبيه على ضرورة تأسيس طرق معرفية تحظى برضى العقل - والعقل لا يرضى بغير اليقيني - أو رضى الشرع حيث أن الفرض هو في كيفية استكشاف مرادات الشرع المقدس.

سبل المعرفة:

وعلى كل حال فالعلماء المسلمون يرون أن السبل الأساسية لاستكشاف هذه المرادات تتلخص بأربعة عناوين:

الأول، الكتاب الكريم: فكل ما ورد في القرآن الكريم يجب الالتزام به.

الثاني، السنة النبوية: فقد جعل الله تعالى رسوله (صلى الله عليه وآله) مبيناً لأحكامه وموضحاً للمفاهيم الإسلامية. ونعني بالسنة كل ما قاله أو فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو قرره (صلى الله عليه وآله). وقد يكون تقريراً لفعل فرد، كما لو رأى أحداً فعل شيئاً ما فلم يردعه فهذا يدل على رضا الرسول (صلى الله عليه وآله). وقد يكون تقريراً لفعل جماعي كما لو كان المجتمع يسلك سبيلاً أو يتبع منهجاً فلم يردع الرسول (صلى الله عليه وآله) عنه، فهذا دليل على رضاه بهذا النهج. وقد اتفق المسلمون بأجمعهم على وجوب العمل بهذه السنة النبوية.

وأضاف الشيعة الإمامية إلى ذلك سنة المعصومين (عليهم السلام) كعلي أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين إلى آخر الأئمة (عليهم السلام)، نتيجة للقول بالإمامة الذي أثبتته علماؤنا في كتبهم العقائدية فمن أراد المناقشة فيه فليراجع تلك الكتب.

الثالث، الإجماع: ونعني به أن تتفق آراء العلماء الفقهاء حول مسألة بحيث يستكشف منها بطريق قطعي رأي المعصوم. فالقيمة المعرفية للإجماع في الإسلام وخاصة في الفكر الشيعي تكمن في هذه الكاشفية وليست القيمة لمجرد الاتفاق. ولذا يعتقد علماؤنا أن الإجماع ليس دليلاً منفصلاً عن السنة بل هو طريق لمعرفة السنة بتوسط كاشفيته القطعية. ولذا فرّق علماؤنا بين الإجماع والمشهور فلم يلتزموا بالمشهور والتزموا بالإجماع، كما أن الاتفاق بدون الكاشفية المذكورة لا يشمل اصطلاح الإجماع وإن كان مندرجاً تحت معناه اللغوي.

الرابع، العقل: ونعني به كل دليل عقلي يدل بالقطع على حكم من الأحكام الشرعية من دون أن يكون هناك أي تساهل في مقدماته ومحصلاته ومن دون الخلط بين الظن واليقين.

والغرض من ذكر هذه العناوين هو الوقوف عند موضوع النص لنذكر أهميته في عملية الاستنباط الفقهي والاستدلال الفكري لفهم ومعرفة أحكام الإسلام ومفاهيمه، حتى يلتفت المتقنون المسلمون إلى ضرورة التقيد بها، وليتفهموا طريقة استدلال الفقهاء.

مقارنة بين النص القرآني ونص المعصوم (عليه السلام):

وقد توضح مما سبق أن المراد بالنص هو القرآن الكريم والسنة أي سنة المعصومين (عليهم السلام). ولكن النص القرآني يختلف عن النص الصادر عن المعصوم (عليه السلام) من جهة ويتفق معه من جهة.

أما جهة الافتراق:

فهي أن النص القرآني قد علم وثبت وجوده، بينما النص الصادر عن المعصوم قد تناقلته الكتب ونقلته الرجال، ونحن لا ندري هل أن ما نقل صحيح أم لا. ومعنى أنه غير صحيح أنه مدسوس أو أن راويه قد أخطأ في النقل واشتبه أو غير ذلك. ولذا احتجنا إلى تحديد وسيلة تكون مرضية في الإسلام لإثبات أن النص قد صدر عن المعصوم (عليه السلام)، بحيث لو أخطأت الوسيلة نكون معذورين عند ربنا جل وعلا. ولا نستطيع اعتماد طريقة لم يثبت رضا الإسلام عنها، إلا أن يكون العقل موافقاً عليها بنحو القطع والجزم.

وهذا الجهد لسنا محتاجين له بالنسبة للقرآن الكريم لأنه محفوظ بين المسلمين منقول بالتواتر لم يتعرض لأي تحريف أو تغيير، على ما بينه علماء المسلمين على اختلاف مذاهبيهم في كتب خصصت لعلوم القرآن.

طريقة إثبات الرواية:

والطريقة المتبعة عادة في إثبات ورود النص عن المعصوم تدور بين طريقتين:

التواتر: فكل خبر تواتر نقله علينا اعتماده كنص صادر من المعصوم (عليه السلام). والتواتر هو إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم وتوافقهم ولو صدفة على الكذب والإشهاد. والتواتر يؤدي إلى القطع بصدر النص عن المعصوم (عليه السلام)، على شرط أن يكون التواتر في جميع المراحل الزمنية لنقل الرواية.

الخبر الواحد: وهو الخبر الذي لم يتواتر نقله ولا يفيد إلا الظن عادة، وحيث أن الظن ليس أساساً تاماً للمعرفة الصحيحة كان لابد من البحث عما يدل على أن هذا الظن يمكن الإعتماد عليه رغم نقصانه على ما تقدم. وهو ما بحثه علماءنا الأصوليون تحت عنوان حجية الخبر، حيث ذهب جلهم إلى أن الخبر حجة وإن أفاد الظن، واستدلوا على ذلك بالأدلة القطعية التي تثبت هذا الرأي لكن اشترطوا لذلك جملة شروط ناشئة من تلك الأدلة التي جعلتها دخيلة في حجية الخبر، ربما اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها الآخر.

أما جهة الإشتراك:

فهي أنه بعد ثبوت النص لابد من طريقة لفهمه، وهذا ما نحتاجه سواء في فهم القرآن الكريم أم في فهم نصوص المعصومين (عليهم السلام) وهذه الطريقة هي المعبر عنها في كلمات العلماء بالظهورات المرتكزة على أصول وقواعد يعتمدها أهل المحاور من أبناء اللغة في فهم مراد المتكلم. وهذا يقتضي الإحاطة بالمعاني اللغوية للمفردات وبالقرائن المحيطة بالكلام لفظية كانت تلك القرائن أم حالية، وبطبيعة الاستعمالات العرفية في زمن النص ومدى تأثيره على المدلول.

فإذا كان للفظ معنى لغوياً أو معنى عرفياً ولم تقم قرينة على إرادة غيره فنحن ملزمون بأخذ المعنى اللغوي أو العرفي من اللفظ عملاً بأصالة الحقيقة عند دوران الأمر بين العموم والتخصيص، أو عملاً بأصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد، أو عملاً بأصالة البيان إذا دار الأمر بين البيان والإبهام، ونحو ذلك من القواعد التي يعتمدها العرف والعقلاء في احتجاجهم على بعضهم البعض في فهم ما يقولون.

العلاقة بين النصين:

كما أن علينا تحديد العلاقة بين النص القرآني ونص المعصوم (عليه السلام).

فهل هما نصان مختلفان من حيث المنشأ والمدلول أم أنهما نصان متكاملان لهما هدف واحد ومنشأ واحد. والمسلمون يعتقدون أنهما متكاملان وبناءً على هذا الاعتقاد يمكن تحديد العلاقة، فلا يستطيع شخص أن يرفض نصاً ورد عن المعصوم بحجة أنه لم يرد مثله في القرآن. كما أنه على أساس هذا الاعتقاد يصبح النص الوارد عن المعصوم (عليه السلام) قابلاً لأن يكون مخصصاً أو مقيداً لنص قرآني ومفسراً لآياته ونحو ذلك [11]. نعم اتفقت كلمة العلماء على أن النص الوارد عن المعصوم (عليه السلام) لا يمكن أن يلغي نصاً قرآنياً كما لا يمكنه أن يكون ناسخاً له.

وعلى ضوء ما تقدم يرى العلماء المسلمون وكل مفكر مسلم منصف أن لا محيص لديه عن الإلتزام بالنص إذا ثبت بالطريقة الصحيحة وتم فهمه بالطريقة الصحيحة. والنقاش مفتوح في مدى صحة الفهم أو في مدى ثبوت النص غير القرآني إن اعتمدت الآلية الصحيحة في النقاش، ولذا كان النقاش في كل ذلك محتاجاً لنحو من أنحاء الإختصاص.

الفصل الثالث: الدليل التفصيلي: النص شرط الفقاهة[12] وقد دلت على ذلك روايات كثيرة نذكر منها:

الرواية الأولى:

ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه وعيون الأخبار ومعاني الأخبار والمجالس بأسانيد متعددة تزيد عن الأربعة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (اللهم ارحم خلفائي) قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: (الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي وسنتي)[13]. وفي بعضها زاد في آخره (فيعلمونها الناس من بعدي)[14].

كيفية الاستدلال بالرواية:

عند التأمل بالرواية نجد أن الرسول (صلى الله عليه وآله) قد وصف فئة محددة من الناس بأنهم خلفاؤه، دل عليهم بقوله: هم الذين يأتون من بعده يروون حديثه وسنته. ومعنى أن يكون الشخص خليفة من خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) واضح كما كان واضحاً في صدر الإسلام. وقد كان إذا قيل خليفة رسول الله (صلى الله عليه وآله) يفهم منه بالتبادر أن المراد الخلافة في الحكومة والولاية، ما لم تحدد جهة معينة قصدت بلحاظها الخلافة.

وهذا المعنى المتبادر هو القدر المتيقن من معنى الخلافة. فلو فرضنا أنه ليس في هذه الرواية إطلاق يشمل كل جوانب الخلافة لم يكن هذا مضرراً بالإستدلال.

وحيث فهمنا من الخلافة الولاية والحكومة نفهم أن هذا الوصف ثبت للعنوان وهم الرواة، وسيأتي معنا أن الرواة الذين يستحقون مثل هذا الوصف هم خصوص الفقهاء وليس مطلق من ينقل الروايات ويحكيها.

والنتيجة المستخلصة من هذا الحديث هي أن الفقهاء هم الولاة الخلفاء.

إعتراضات:

الإعتراض الأول: الخلافة ليست من جهة الحكومة والولاية.

ربما يدعى وجود قرائن في هذه الرواية على أن المراد بالخلافة الخلافة من حيث تبليغ الأحكام كما هو أحد شؤون الرسول (صلى الله عليه وآله).

من جملة تلك القرائن قوله (صلى الله عليه وآله): (يروون عني حديثي وسنتي). ومن الواضح أنه لا علاقة للرواية بالخلافة من حيث الحكومة والولاية.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله) في آخر الحديث بحسب المنقول ببعض الطرق (فيعلمونها الناس بعدي) أو (ثم يعلمونها الناس بعدي). وهذا التفريع تفريع على الخلافة فيكونوا خلفاء من هذه الجهة وهي جهة التبليغ.

والجواب:

يمكن الرد بأن ليس ظاهر[15] الرواية كون الرواية والتبليغ هي جهة الخلافة، بل ظاهرها أن المتصفين بصفة الخلفاء هم الموصوفون بكونهم رواة الحديث. فهنا قضية لها موضوع ومحمول، والموضوع هو (راوي الحديث والسنة) والمحمول هو

(خليفة)، فكان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: الذي يروي عني حديثي وسنتي هو من خلفائي والخلافة هنا مطلقة غير محددة.

فليس قوله (صلى الله عليه وآله): يروون عني، بياناً لجهة الخلافة كما زعم المعترض فإن هذا خلاف ظاهر الحديث بل هو بيان لتوضيح الموضوع.

أما بالنسبة للقرينة الثانية فجوابها أيضاً هو أنه لا ظهور في الرواية في كون التفريع تفريعاً على عنوان الخلافة حتى تحديد جهة الخلافة بها، بل هو عطف على كونهم رواة لحديث الرسول (صلى الله عليه وآله) وسنته. وقيد يعلمونها قيد زائد وتوصيف جديد لتحديد الموضوع للدلالة على أن هؤلاء الموصوفون بأنهم خلفاء ليسوا مجرد رواة بل لهم علم يمكنهم من تعليم ما يحملون للناس وللمسلمين بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وليس في هذا أي تقييد لجهة الخلافة.

الإعترض الثاني: الخلفاء هم الأئمة (عليهم السلام).

وقد يعترض ويقال أن المراد من الخلفاء خصوص الأئمة (عليهم السلام)، لأنهم المعهود وصفهم دون غيرهم (عليهم السلام) بأنهم خلفاؤه (عليهم السلام)، وكان الرسول (صلى الله عليه وآله) أراد أن يرشد إليهم. فتكون هذه الرواية من سلسلة الأحاديث التي قالها الرسول (صلى الله عليه وآله) للدلالة عليهم (عليهم السلام).

والجواب:

إنّ التعبير عن الأئمة (عليهم السلام) برواة الأحاديث والإشارة إليهم بهذه الإشارة أمر مستغرب، بل ربما لا يكون مناسباً لشأنهم وهم خزان علمه تعالى ولهم صفات جميلة إلى ما شاء الله، فلا يناسب الإيعاز إلى مقامهم (عليهم السلام) بعبارة (انهم رواة الأحاديث). بل لو كان المقصود من الخلفاء أشخاصهم المعلومين لقال (علي وأولاده (عليهم السلام)) كما فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) في مواطن عدة أو على الأقل لأشار إليهم بوصف يخصهم أو بعنوان مبهم، لا بعنوان عام شامل لجميع العلماء يستطيع أي شخص أن يتمسك بهذا الحديث ليحرف مقصود الرسول (صلى الله عليه وآله)، وفي هذا تضييع للغرض لو كان مراد الرسول (صلى الله عليه وآله) بهذا الحديث التنصيب على الإمامة.

الإعترض الثالث: جهة الخلافة هي التبليغ [16]

أنه إن كان للعلماء الولاية والنيابة فذلك من قبل الإمام (عليه السلام) لأنهم خلفاء الأئمة وليسوا خلفاء مباشرين لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، لأن الخلافة المباشرة له (صلى الله عليه وآله) منحصرة بالأئمة (عليهم السلام)، فلو كان العلماء كذلك أيضاً لزم والعياذ بالله أن يكونوا في نفس رتبة الأئمة (عليهم السلام).

صحيح أن خلفاء الأئمة (عليهم السلام) هم خلفاء الرسول (صلى الله عليه وآله) أيضاً، لكن لا يمكن الإلتزام بهذه الخلافة ما لم يرد تعيين من قبل الإمام (عليه السلام)، لأن ثبوت كون العلماء هم خلفاء الرسول فرع ثبوت كونهم خلفاء الأمة. وإنما يثبت هذا بورود نص منهم يعين العلماء خلفاء لهم، ولو ثبت هذا لاستغنياً به عن الإستدلال بهذا الحديث. فهذا الحديث لا يصلح للإستدلال على المطلوب بمعزل عن وجود ذلك الدليل.

وعليه فالرواية إن كانت تتحدث عن خلافة وافترضنا أنه لم يصح حملها على الأئمة (عليهم السلام)، بناءً على ما تقدم، وجب حملها على الخلافة في الشؤون الأخرى التي يمكن للفقهاء أن يقوموا بمهامها مع وجودهم (عليهم السلام) والتي لا تتوقف على ورود جعل من الأئمة (عليهم السلام) يدل على نصب الفقهاء ولاية بالنيابة عنهم. ولتكن هذه الخلافة هي الخلافة في التبليغ والإرشاد.

والجواب:

ويمكن الرد على هذا الاعتراض من وجوه:

أولاً: بأنه لو تم هذا الاعتراض لزم أن نرفض كل الأدلة المتعلقة بالولاية للفقهاء حتى الواردة عن الأنمة (عليهم السلام)، لأننا لو فرضنا أنه وردت رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) تدل على ثبوت الولاية للفقهاء ونصبه خليفة له ونائباً عنه سيكون هذا الاعتراض قائماً. لأنه يمكن حينئذ أن يقال إن خليفة الإمام الصادق (عليه السلام) هو الإمام الكاظم (عليه السلام) لا الفقهاء، فلو كانوا خلفاء الإمام الصادق (عليه السلام) لزم أن يكونوا في رتبة الإمام الكاظم (عليه السلام) وهذا معلوم العدم، فحتى يؤخذ بمؤدى كلام الإمام الصادق (عليه السلام) يجب أن نجد نصاً من الإمام الكاظم (عليه السلام) على جعل الفقهاء خلفاء له حتى يصيروا خلفاء للإمام الصادق (عليه السلام)، ثم ننقل الكلام إلى الإمام الكاظم (عليه السلام) وهكذا. فحتى يتم الدليل على جعل العلماء خلفاء يلزم أن يكون المعين خصوص الإمام الثاني عشر (عجل الله فرجه).

ونتيجة هذا الكلام هو رفض أي نص من غير الحجة الغائب عجل الله تعالى فرجه على جعل الفقهاء خلفاء ولم يلتزم بذلك أحد من العلماء حتى المعارض، بل لا يمكن التزامه بعدما وجدت النصوص من الأنمة (عليهم السلام) غير الحجة الغائب (عليه السلام) الدالة على ذلك، والوقوع دليل يمنع الرفض المذكور.

وهذا في الواقع يشكل قرينة على أنه لا يلزم ما ذكر من الإشكال من جعل الرسول (صلى الله عليه وآله) أو الإمام علي (عليه السلام) العلماء خلفاء.

فإن قيل إنما صح أن نفهم مما ورد عنهم (عليهم السلام) جعل خلفاء لهم من العلماء لحاجة الشيعة إلى ذلك حيث لم يمكنهم الرجوع إلى الإمام مباشرة في كل وقت.

قلنا: فلم لا يكون هذا هو السبب أيضاً في جعل الرسول (صلى الله عليه وآله) خلفاء له من العلماء ويكون (صلى الله عليه وآله) قد لاحظ أزمان الحاجة.

ثانياً: ومما يزيد الأمر وضوحاً أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قد مارس ولايته واستلم السلطة وعين الولاية الذين هم خلفاؤه في الأمصار فهل يعني هذا أن لهؤلاء ولاية على الحسنين عليهما السلام.

ثالثاً: أن مجرد جعل الرسول (صلى الله عليه وآله) العلماء من خلفائه لا يعني أنهم أصبحوا في رتبة الأنمة (عليهم السلام)، بل هذا يعني أنهم خلفاء له على نحو الإجمال كما هو ظاهر الحديث. وحيث دل الدليل العقلي والنقلي على أن العلماء ليسوا الخلفاء المباشرين للرسول (صلى الله عليه وآله)، يكون هذا الدليل مقيداً لحديث الخلفاء، ويصير العلماء خلفاء للرسول (صلى الله عليه وآله) في الرتبة المتأخرة عن خلافة المعصومين له (صلى الله عليه وآله).

فما ذكر في الإشكال هو في الواقع قرينة على التقييد المذكور، أما أن يجعل دليلاً على إلغاء ظهور الحديث في جعل الفقهاء خلفاء له من جهة الولاية والحكومة فهذا غير صحيح، بعد أن لم تكن المشكلة في أصل الجعل بل في إطلاقه فيقيد.

الإعتراض الرابع: الحديث ذكر الرواة لا الفقهاء.

وقد يعترض بأن الرواية ذكرت الرواة ولم تذكر الفقهاء، والرواة أعم من الفقهاء إذ ليس كل راوٍ فقيهاً وبالتالي. فإن كان من شرط في الخلافة يمكن استفادته من الرواية فهو أن يكون راوياً. أما اشتراط أن يكون فقيهاً فلا يعرف هذا من الرواية. ويؤكد ذلك ما ذكر في آخر الحديث وهو قوله (صلى الله عليه وآله): (فيعلمونها الناس من بعدي). بل قد يدعى أن هذا قرينة أخرى على أن جهة الخلافة هي التبليغ لأنها المناسبة لحال الرواة.

والجواب:

أولاً: إن الرواة الذين جعلهم أو أخبر الرسول (صلى الله عليه وآله) عن كونهم خلفاء هم العلماء لأن مجرد الرواية عنه (صلى الله عليه وآله) لا توجب تلك المزية العظيمة لدى الراوي بحيث يكون خليفة، سواء كانت جهة الخلافة هي الحكومة والولاية أم كانت جهتها التبليغ، إذ على التقديرين يحتاج الراوي إلى قدرة خاصة ليكون والياً أو مبلغاً.

ثانياً: كما أن تلك الفقرة الزائدة دليل على ما نقول لأن المحدث والراوي ليس شغله تعليم سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلا إذا كان فقيهاً مثل الكليني والصدوقين ونظرانهم (قدهم)، لأن التعليم يحتاج إلى أمرين على الأقل: إحراز أن ما يرويه هو سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإحراز معناه النهائي الواقعي.

وكلا الإحرازين يحتاجان إلى تمحيص في السند من جهة وملاحظات جميع الروايات المرتبطة بالموضوع ليتمكن من استخراج تمام المعنى. ومثل هذا الأمر لا يكفي فيه أن يكون الشخص راوياً كأنناً من كان بل لابد من قدرة تمكنه من تحصيل ما ذكرنا وليست إلا القدرة الإجتهدية. ولذا ورد في الأخبار: (رب حامل فقه لا فقه له).

فمهما فسرنا جهة الخلافة فهي لا تتلاءم مع مطلق الرواة.

الرواية الثانية:

رواية علي بن أبي حمزة قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) يقول:

(إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله وثلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها) [17].

وفي هذه الرواية ثلاثة كلمات:

الكلمة الأولى حول السند.

فقد يعترض على الاستدلال بها بأنها رواية ضعيفة بسبب ضعف علي بن أبي حمزة البطاني على ما هو المعروف بين علماء الرجال.

لكن يمكن الجواب بأنه لا مانع من العمل بهذه الرواية حتى وإن كان في سندها علي بن أبي حمزة البطاني، إذ هناك ما يشبه الإطمئنان بأن هذه الروايات المنقولة عنه كانت في زمان صلاحه، وعلي البطاني كان ثقة قبل إنحرافه.

ويرشد إلى ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في العدة عن البطاني هذا أنه قد (عملت الطائفة بأخباره) [18]. ونحن لا نوافق على النظرية القائلة أن إنحرافه يكشف عن أنه من أول الأمر كان فاسداً.

ولو سلمنا ذلك، فهو لا يكشف عن أنه كان من أول الأمر كاذباً في نقله. ويرشدك إلى ذلك رواية كثير من المشايخ الأجلاء وأصحاب الإجماع [19] عنه كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبي نصر ويونس بن عبد الرحمن وأبان بن عثمان وأبي بصير وحمام بن عيسى والحسن بن علي الوشاء والحسين بن سعيد وعثمان بن عيسى وغيرهم ما يقارب الخمسين رجلاً [20]، فالرواية معتبرة لمجموع هذه القران.

الكلمة الثانية حول المتن.

فقد رويت هذه الرواية في بعض المواضع مع خلوها من كلمة الفقهاء فيقع السؤال حينئذ، هل الأصل في الروايتين وهما تحكيان حديثاً واحداً، الرواية التي ذكرت كلمة الفقهاء أم الرواية التي خلت من هذه الكلمة، أي يدور الأمر بين أن تكون كلمة الفقهاء أصلية وقد حذفت سهواً من إحدى الروايتين وبين أن تكون غير موجودة وقد زيدت سهواً. وكلا الإحتمالين بحسب القواعد خلاف الظاهر وإثبات أحدهما مبدئياً محتاج إلى دليل.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال أن الأقوى عند دوران الأمر بين النقصان والزيادة كون النقصان هو الأرجح لأن السهو وارد، ولا يتنافى مع وثاقة الراوي، بينما الزيادة تدل عادة على التعمد وهو يتنافى مع وثاقة الراوي، فبحسب ظاهر حال الراوي يكون الرجحان لإحتمال النقصان، وبالتالي يؤخذ بالرواية التي وردت فيها كلمة الفقهاء.

ويؤيد ذلك أيضاً مناسبات الحكم والموضوع فإن المضمون المذكور في الرواية لا يناسب الحديث عن مطلق مؤمن بل عن الفقهاء، فهم التلثة التي لا يسدها شيء وهم الذين يناسبهم التعليل بأنهم حصون الإسلام، كما يظهر ذلك من مراجعة الروايات التي تحدثت عن تأثير فقد العالم أو الفقيه كرواية (إذا مات المؤمن الفقيه ثلث في الإسلام تلثة لا يسدها شيء) [21].

ومن هنا يمكن أن يقال أنه يحتمل أن يكون صدر الرواية (إذا مات المؤمن بكت..)، قد أريد منه المؤمن الفقيه ولكن اللفظ حذف سهواً.

الكلمة الثالثة: الاستدلال بالرواية.

ويرتكز الاستدلال بهذه الرواية على تحديد معنى كون الفقهاء حصوناً للإسلام. فبعدما علم بالضرورة، ومرت الإشارة إليه، من أن في الإسلام أنظمة وحكومة بجميع شؤونها لم يبق شك في أن الفقيه لا يكون حصناً للإسلام كسور البلد له إلا بأن يكون حافظاً لجميع الشؤون، من بسط العدالة وإجراء الحدود وسد الثغور وأخذ الخراجات والحقوق المالية المعبر عنها في أيامنا هذه بالضرائب وصرافها في مصالح المسلمين ونصب الولاة في الأصقاع، وإلا فصرف تبليغ الأحكام لا يكفي لتحسين الإسلام.

إعترض على هذا الاستدلال

لكن يمكن الإعتراض على هذا الاستدلال بالفرق بين أن يكون الفقهاء حصوناً للمسلمين وبين أن يكونوا حصوناً للإسلام. وحصن الإسلام يعني أن يدافع عن الإسلام في وجه التحريفات والشبهات لتبقى أفكار الإسلام وأحكامه وعقائده سليمة عن أي دس أو تشويه، وهذا لا يحتاج إلى ثبوت ولاية للفقهاء أيدهم الله تعالى.

والجواب:

وقد يجاب عن هذا الإعتراض بأن هذا الدور لا يمكن القيام به بشكل كامل وتحقيق الهدف التام منه إلا في ظل حكومة إسلامية يكون الفقيه حاكمها.

الرواية الثالثة: موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله):

(الفقهاء أمناء الرسول ما لم يدخلوا في الدنيا). قيل: يا رسول الله ما دخولهم في الدنيا قال: (إتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم). [22]

ورويت أيضاً عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) بفارق (فاحذروهم على أديانكم) [23]. وفارق غير مؤثر.

الاستدلال بالرواية:

والفقرة التي يتعلق بها الاستدلال هي قوله (صلى الله عليه وآله): (أمناء الرسل).

وقد وصفت هذه الرواية الفقهاء بأنهم أمناء لجميع الرسل بما فيهم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، لأنها لم تخصص الكلام برسول محدد فيكون هذا العنوان شاملاً لرسول الله (صلى الله عليه وآله). وحيث أنه لم يتحدد مورد الأمانة بمورد خاص فهذا يعني شمولها لجميع الشؤون المتعلقة برسائلته وهدفه ودوره، وأوضح هذه الشؤون قيادة الأمة وبسط العدالة الإجتماعية، وما لها من المقدمات والأسباب واللوازم، فأمين الرسول (صلى الله عليه وآله) أمين في جميع شؤونها.

وليس شأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ذكر الأحكام فقط حتى يكون الفقيه أميناً فيه فقط بل من شؤونه أيضاً إجراء الأحكام، ومقتضى الأمانة فيها أن يجريها الفقيه على ما هي عليها في الشرع الإسلامي. وأين تكون الأمانة لو ضاع الهدف من الرسائل والتي هي إجراء الأحكام وإقامة العدل بين الناس وهدايتهم إلى الحق.

ويشهد لذلك ما في رواية العلل التي تقدم ذكرها في الباب الأول حيث قال (عليه السلام) في علل الإمامة:

(إن الخلق لما وقفوا على حد محدود.. إلى أن قال: ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم.. إلى أن قال: فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود).

فقد عبر هنا عن الذي يقوم مقام الرسول (صلى الله عليه وآله) بالأمين، فإذا ضم إلى ذلك قوله (صلى الله عليه وآله): (الفقهاء أمناء الرسل) يعلم منه أنهم أمناء الرسل لأجل ما ذكر في رواية العلل من إجراء الحدود والمنع عن التعدي والمنع من اندراس الإسلام وتغير السنة والأحكام. فالفقهاء أمناء الرسل وحصون الإسلام لهذه الخصوصية وغيرها وهو عبارة أخرى عن الولاية المطلقة.

اعتراض:

إن قوله (صلى الله عليه وآله): (فاحذروهم على أديانكم) قرينة على أن المراد من الأمانة أمانة حمل الرسالة وتبليغها ولا دخل لذلك بالحكم والحكومة.

والجواب:

أن دين المرء يتعرض لخطر من جهتين:

الأولى: جهة التبليغ غير الصحيح فيضيع على المسلم المفهوم الحق.

الثانية: جهة السلطة التي قد تعرض الإنسان لضغوطات تجعله يتخلى عن دينه.

والحذر كما يتحقق بلحاظ الحالة الأولى يتحقق بلحاظ الحالة الثانية ومع ذلك كيف يقال إن قوله (صلى الله عليه وآله) فاحذروهم على دينكم أو أديانكم قرينة على خصوص الحذر من الجهة الأولى.

وفي الحقيقة فإن الأمر بالحذر المذكور قرينة على التعميم، لأن الرواية جعلت مقابلة بين الفقهاء الذين يتولون السلطة بأمانة وعدل من خلال كونهم أمناء الرسل، وبين الفقهاء الذين يكونون على أبواب سلاطين الجور. وأشارت إلى أن الخطر الموجب للحذر يأتي من الفئة الثانية، بينما الفئة الأولى ترفع الخطر من الجهتين اللتين أشرنا إليهما.

الرواية الرابعة:

التوقيع المبارك المنسوب إلى صاحب الأمر روجي فداه (عجل الله فرجه) نقله الشيخ الصدوق عن الشيخ الكليني عن محمد بن عصام الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه):

(.. أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.. إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله). [24]

حول السند:

وقد قيل الكثير حول سند هذا التوقيع، وشكك بعضهم في صحة الأخذ به بسبب جهلنا بشخصية إسحاق بن يعقوب، حتى أن الكليني لم ينقل تلك الرواية في الكافي وهذا يشكل قرينة أخرى على ضعف الرواية.

والجواب:

أنه يمكن أن يقال إن العلماء اهتموا بالتوقييع الصادرة عن الإمام الحجة (عجل الله فرجه) واعتنوا بها عناية زائدة لأنهم يحتملون، وخاصة في زمن الغيبة الصغرى والأزمنة المتصلة بها، أمانة أن لا يتم التلاعب بهذه القضية وقد كان ذلك ميسوراً لهم في ذلك الوقت. فلو كان هذا التوقيع غير معلوم الصدور منهم لنفوه ولكان عليهم التصدي له بكل وضوح حتى لا يؤخذ الشيعة بالغفلة ويضلهم الناس، والحال أننا نجد قبول العلماء من الرواة وأئمة الحديث لهذا التوقيع ولم يعترض عليه أحد منهم مع قرب عهدهم بعصر الغيبة الصغرى. خاصة وأن المقصود بالتوقيع ما يكون بخط الإمام (عليه السلام).

لماذا لم يرو الكليني التوقيع في كتاب الكافي؟

أما لماذا لم يروه الكليني في الكافي فربما لأنه اطلع عليه بعد تأليف الكافي ونشره، أو لأنه كان يراعي التقية بمعنى أنه لم يرد إظهار معرفته بذلك في كتابه حتى لا تتم ملاحقة أصحاب التوقيع ومن تصل إليهم، فلم يشر إليها في الكافي المراد منه الإنتشار. ولعل هذا أحد الأسباب التي أدت إلى أن لا يظهر الكليني في كتابه الكافي علاقته بالسفراء وهو المعاصر لهم، إذ كان من الأمور الملفتة عدم وجود رواية للكليني عن وكلاء الإمام الحجة (عجل الله فرجه) مع أنه من المستبعد أن لا يكون له معرفة بهم (رض).

الإستدلال بالرواية:

وأما دلالتها ففي فقرتين:

إحدهما: قوله (عليه السلام): (أما الحوادث الواقعة.. الخ).

وتقريب الإستدلال بها أن الإمام (عليه السلام) أمر بالرجوع في نفس الحوادث والمستجدات والوقائع الخارجية إلى رواية الحديث بكل ما تتطلبه تلك الحوادث من رجوع. والحوادث تارة تحتاج إلى مرجعية لمعرفة حكمها الشرعي الكلي، وتارة تحتاج إلى مرجعية تحدد الموقف الشرعي في الساحة العملية، وذلك في الوقائع المرتبطة بالشأن الإجتماعي والسياسي[25]. وكلا الأمرين كانا من مختصات الإمام المعصوم (عليه السلام) لو كان ظاهراً. والإمام (عليه السلام) أمر بالرجوع في كل ذلك إلى رواية الحديث.

فالسائل أراد بسؤاله عن الحوادث الواقعة الإستفسار عن تكليفه أو تكليف الأمة في تلك الحوادث، لأن حاجتهم لم تنقطع بغيبة الإمام (عليه السلام) فكان لابد من الجواب عن مثل هذا السؤال. والذي يظهر من الجواب أن الحوادث بكلا قسميها يكون المرجع فيها الرواة وتقدم أن المراد بهم الفقهاء.

والفقرة الثانية: من ناحية التعليل بأنهم (حجتي عليكم وأنا حجة الله).

وتقريب الإستدلال بها بأن كون المعصوم حجة الله ليس معناه أنه مبين الأحكام فقط، بل المراد بكونه وكون آياته (عليهم السلام) حجج الله على العباد أن الله تعالى أمر العباد بمتابعتهم في جميع شؤونهم، وأن لا عذر للناس في التخلف عنهم. فلو رجعوا إلى غيرهم في الأمور الشرعية والأحكام الإلهية التي يحتاجونها، والتي من مواردها ما يتعلق بتدبير أمور المسلمين وتمشية سياساتهم وما يتعلق بالحكومة الإسلامية، لم يكن لهم عذر في ذلك مع وجودهم (عليهم السلام). وهذا من بديهيات المذهب الشيعي صانه الله تعالى ورعاه.

وعليه فيستفاد من قوله (عليهم السلام): (أنا حجة الله وهم حجتي عليكم) أن وأن ما هو له (عليه السلام) من قبل الله تعالى فهو لهم من قبله (عليه السلام). فالفقهاء ولادة لأن هذا المعنى من مصاديق الحجية هنا.

مناقشة الإستدلال: ربما كان المقصود في التوقيع وقائع محددة.

وقد اعترض بعض العلماء الأعلام على التمسك بالتوقيع بأنه لا دلالة فيه على ثبوت الولاية للفقيه لسببين:

أحدهما: إحتمال أن تكون الألف واللام في كلمة (الحوادث) الواردة في التوقيع للعهد، فيكون الكلام عن حوادث محددة التي لم نعرفها، لأن الذي وصلنا جواب الإمام (عليه السلام) ولم يصل إلينا جوابه. وعليه يحتمل أن يكون الجواب إشارة إلى خصوص ما ذكره في السؤال.

ثانيهما: الإحتمال القوي في أن يكون مقصود السائل السؤال عن حكم الحوادث الواقعة المتجددة من الفروع الفقهية التي ليس لها دليل مباشر عليها في الأخبار. ومؤذى هذا الإحتمال لو تم أن تكون الرواية في صدد تحديد المرجعية الفقهية فقط.

والجواب:

أولاً: أما احتمال معهودية الحوادث فهو مجرد احتمال لا يضر بالظهور ما لم تقم قرينة عليه. ولو افترضنا أن السؤال كان عن أمور محددة فهذا لا يكفي بمجرده لإلغاء الظهور ما دام الإمام (عليه السلام) في جوابه أعطى عنواناً عاماً يسع ما في السؤال وغيره.

وثانياً: أما دعوى قوة أن يراد الإرجاع لمعرفة حكم الفروع، فهي دعوى لا دليل عليها ولا على قوة احتمالها ما دامت الحاجة قائمة في الحالتين، أي لمعرفة الحكم الكلي ومعرفة الحكم الجزئي بالنحو المشار إليه سابقاً. والرواية مطلقة تشملهما والتقييد يحتاج إلى دليل ولا يكفي الإحتمال لإثباته.

الرواية الخامسة:

قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح وقد كان قاضياً: (قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي) [26].

وتقريب الإستدلال:

أنه قد ثبت أنه يحق للفقيه العدل أن يجلس هذا المجلس أي مجلس القضاء، وهو ليس نبياً ولا شقياً لأنه لم يتعدَّ بجلوسه على هذا المنصب بل سمح له شرعاً بذلك، فينبغي أن يكون وصياً بناءً على هذا الحديث.

والوصي له ما للموصي الذي هو النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام). وهذا تعبير آخر عن ثبوت الولاية للفقهاء القضاة في دائرة أوسع من باب القضاء لتشمل كل شؤون ولاية المسلمين.

مناقشة الإستدلال:

إننا وإن لم يمكننا إنكار دلالة هذه الرواية على أنه لا بد أن يكون الجالس في هذا المجلس وصياً للنبي. لكن يبقى سؤال وجيه وهو: هل أن الجالس وصي في جميع الأمور أم في خصوص القضاء؟ وهذا مسكوت عنه في الرواية ولا نستطيع استخراج جوابه منها، فهي من هذه الجهة مجملة.

وعليه لا يصح أن يقال أن الوصي هنا له ما للموصي من جميع الجهات، لأن الوصاية أمر اعتباري قد تتسع دائرتها وقد تضيق، ولا ظهور في الرواية في السعة التي تعني ولاية الأمر والحكومة، لما ذكرناه من كون الرواية مهمة لهذا الجانب. فالرواية إذن لا تدل على أكثر من الردع عن أن يتولى القضاء من لم يعهد له بذلك من قبل النبي وخلفائه الحقيقيين.

الرواية السادسة:

ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين للنبي أو وصي النبي). [27]

والرواية تدل بوضوح على أن القضاء للإمام والرئيس العالم العادل.

ولما ثبت كون القضاء للفقهاء ثبت أنه الرئيس والوصي، فإن الرواية حصرت مقام الحكومة بهذه المواصفات وهو مقام للفقهاء أيضاً فوجب أن تكون الصفات المذكورة منطبقة على الفقهاء.

وهذه الرواية من حيث السند معتبرة.

مناقشة الاستدلال:

قد يعترض على هذا الاستدلال أن الرواية ذكرت ثلاثة أوصاف كشروط لمقام الحكومة: هي الإمامة والعلم بالقضاء والعدالة بين المسلمين. والفقهاء وإن ثبت كونه عالماً بالقضاء لكن لم نحرز بعد كونه إماماً. وليس في الرواية دلالة على أن كل من يكون عالماً بالقضاء فهو إمام.

والجواب:

إن الرواية تتحدث عن حكومة القضاء وأنه لا يتولى ذلك إلا الإمام العالم، فإذا ثبت تولي الفقهاء لهذه الحكومة فهو إذن الإمام بمقتضى الحصر.

ومع ذلك في النفس شيء تجاه هذا الاستدلال إذ لعل المقصود أن الحكومة هي بالأصالة للإمام العالم والفقهاء ليس قاضياً بالأصالة بل هو كذلك بتعيين الإمام فربما لا يشمل النص.

إضافة إلى ما ورد في الإعراض من أنه من غير المعلوم إرادة خصوص حكومة القضاء بل لعل المراد بها الحكومة بمعناها الأعم فيبطل الاستدلال.

الرواية السابعة:

مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء أيحل ذلك؟ قال: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به. قال تعالى: (يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) [28]. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: 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 فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله) [29].

سند الرواية:

والرواية من المقبولات التي عمل الأصحاب بها فضعفها سنداً بعمر بن حنظلة منجبر بإقبال العلماء عليها. علماً أنه لا بأس بعمر بن حنظلة في مجال نقل الرواية عنه، كما تدل عليه شواهد كثيرة ليس هنا محل ذكرها.

كيفية الاستدلال بالرواية.

أن يقال: إن قول الراوي في المقبولة: (منازعة في دين أو ميراث) يشمل نوعين من المنازعات:

الأول: المنازعات التي تقع بين الناس فيما يرجع فيه إلى القضاة، كأن يدعي شخص أن له في ذمة فلان ديناً وينكر الطرف الآخر ذلك، وكأن يدعي شخص أنه وارث والورثة ينكرون، ونحو ذلك من الاختلافات التي يكون حلها عند القاضي عادة.

الثاني: المنازعات التي يرجع فيها إلى الولاة والأمراء كالتنازع الحاصل بين الناس لأجل عدم أداء دين أو أرث بعد العلم بثبوت الحق.

وهذا النحو من المنازعات لا يرجع فيها إلى القاضي لأن المفروض أن الحق معروف وأنه ثابت ولو من خلال حكم القاضي، أي لو احتاجت المسألة إلى القاضي فالمفروض أن المتنازعين راجعوه وحكم في قضيتهم، فيكون مرجع هذا النحو من المنازعات إلى الأمراء بغرض تنفيذ الحكم، وهذا يحتاج إلى سلطة تنفيذية. ومثله ما لو قتل ظالم شخصاً من قوم ووقع النزاع بين الفريقين فإنه لا مرجع لرفعه إلا الولاة.

وذكر الدين والميراث في الرواية إنما هو من باب المثال، والمقصود السؤال عن التكليف في مطلق المنازعات، ولذا نجد السائل بين النوعين بقوله: (فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة). والتناسب بين السؤال والجواب يقتضي أن يكون الجواب الصادر من الإمام (عليه السلام) يشمل كلا النوعين عندما قال: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت).

بل لولا القرانن لكان الظاهر من الجواب خصوص المنازعات المحتاجة إلى الولاة، لأنهم المتعارف عليهم إطلاق الطاغوت عليهم إن كانوا غير عدول، خصوصاً مع استشهاد الإمام (عليه السلام) بالآية الظاهرة في نفسها في الولاة الطغاة.

وحيث بنينا على التعميم لنوعي المنازعات يكون قول السائل بعد ذلك: (فكيف يصنعان) استفساراً عن المرجع في البابين، ويكون قوله (عليه السلام): (فليرضوا به حكماً) تعييناً للحاكم في التنازع في البابين أيضاً، فليس لصاحب الحق الرجوع لا إلى ولاية الجور ولا إلى قضائهم.

فاتضح من جميع ذلك إنه يستفاد من قوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) إنه (عليه السلام) قد جعل الفقيه مرجعاً فيما يحتاجون فيه إلى القاضي ومرجعاً فيما يحتاجون فيه إلى الوالي، فالفقيه حاكم في القسمين.

ويؤكد ذلك عدوله (عليه السلام) عن قوله (قاضياً) إلى قوله (حاكماً) ليتناسب ذلك مع الأوامر التي يصدرها الحاكم الوالي، كما أنه يتناسب مع مقام القضاء لأن كلا المقامين مقام للحاكم والأمر والنهي.

وربما زاد بعضهم لتقوية الاستدلال التمسك بكلمة عليكم التي تناسب مقام الولاية أكثر مما تناسب مقام القضاء لأن المناسب لمقام القضاء، أن يقال بينكم لا عليكم.

إستشهاد برواية أبي خديجة:

وقد يستشهد لبيان أن هناك نحوين من القضاء، نحو يرجع فيه إلى القضاة وآخر يرجع فيه إلى السلطان، بمشهوره أبي خديجة، وهي معتبرة من حيث السند، قال:

(يعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر). [30]

وجه الإستشهاد:

فإن الظاهر من أولها إلى قوله (عليه السلام) (قاضياً) أن الحديث عن المنازعات التي يرجع فيها إلى القضاة، كما أن الظاهر من تحذيره بعد ذلك من الإرجاع إلى السلطان الجائر وجعله مقابلاً للأول بقوله (عليه السلام) (وإياكم) هي المنازعات التي يرجع فيها إلى السلطان لرفع التعدي لا لفصل الخصومة. فتكرار إياكم ليس للتأكيد بل لوجود معنيين راجعين إلى النوعين المذكورين.

إعتراض على الإستدلال:

أولاً: إن أقصى ما تفيد المقبولة هو أنه في باب المنازعات التي يحتاج في رفعها إلى قاض إلى قاض يجب الرجوع فيها إلى الفقيه، وكذا ما يحتاج فيه إلى السلطان أي إلى سلطة تنفيذية يمكنها فرض الحكم على الطرف المعاند، إن للفقيه حق هذا الفرض لكن هذا الحق هو من شؤون القضاء أيضاً وليس شأنًا زائداً عنه فإن القاضي في الفقه الإسلامي يملك حق إجبار المعاند على الإلتزام بالحكم، بل يمكن فرض هذا الحق لغير القاضي من المؤمنين ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وثبت ذلك الحق للفقيه لا يثبت الولاية العامة المطروحة في المقام، أي لا يثبت ذلك أن الفقيه في الشرع الإسلامي سلطان حتى تثبت الولاية له، بل هو له هذه السلطنة التي يتطلبها القضاء. وكلامنا هو في ثبوت الولاية للفقيه حتى في غير مقام التنازع، وهذا يصعب إثباته من المقبولة، فلا مانع في أن يكون الولي إنساناً ملتزماً بالأحكام الشرعية ينفذ أحكام القضاة وإن لم يكن فقيهاً، غايته أن القضاء يحتاج إلى فقيه يكون صاحب سلطة في مجاله هذا.

ثانياً: أما التعبير بـ (حاكماً عليكم) فقد مر مثله في رواية أبي خديجة في كلمة القاضي أيضاً إذ جعله قاضياً عليهم. ولا ظهور لهذا التعبير بكونه حاكماً عليهم بمعنى الولاية. ومجرد ذكر كلمة عليكم لا يفيد هذا الظهور لأن عليكم تفيد الإلزام وأن للحاكم مقاماً اعتبارياً أعلى من مقام الطرفين في مقام التنازع، وهذا المعنى متحقق في القاضي ولا ينحصر بالوالي. وبالتالي لا يصلح هذا التعبير للقرينية على أن المراد بـ (حاكماً عليكم) الإستعلاء على جهة الولاية لا القضاء.

ثالثاً: يمكن أن يقال أيضاً بأن ظاهر كلام الإمام (عليه السلام) الرجوع إلى الفقيه لحسم النزاع فقط، وليس في الروايتين ما يدل على جعل سلطنة للفقيه، ولا على أن الإمام (عليه السلام) في مقام طرح البديل عن السلطان الجائر بسلطان عادل [31]. ومجرد النهي عن الرجوع إلى السلاطين والولاة لا يدل على أن إرجاع الناس للفقهاء يشمل هذا الجانب، بل الظاهر أن الإمام (عليه السلام) اتكل على الوازع الديني لدى طرفي النزاع وأن عليهم تكليف الإلتزام بما يحكم به القاضي المنصوب من قبلهم (عليهم السلام). وهذا الإحتمال قوي ويزيده قوة تعقيب الإمام (عليه السلام) في المقبولة بالمنع من الرد على القاضي الفقيه لأنه كالرأد على الله تعالى وفي هذا مزيد تشديد على الوازع الديني. وهذا الإحتمال لقوته يمنع ظهور الحديث في ما أراده المستدل.

تقوية الإستدلال:

وقد يقوى الإستدلال برواية عمر بن حنظلة بما يظهر من جملة من أعظم العلماء من أن الإمام (عليه السلام) قد أشار إلى كبرى عامة في مقام إرشاد الشيعة إلى الرجوع إلى الفقهاء. فعندما قال الإمام (عليه السلام): (فإني قد جعلته حاكماً) لم يرد بذلك تخصيص جعله حاكماً في باب القضاء، بل أراد بذلك الإشارة إلى جعل عام شامل لكل ما يحتاج إلى حكم، أي إن قوله (عليه السلام) (فإني..) مطلق لم تحدد فيه جهة الحكومة بجهة خاصة وكون مورد الرواية القضاء لا يصلح للتقييد. والمعنى أنه (عليه السلام) أمر بالرجوع إلى الفقهاء في مقام القضاء لأنهم يجعلون حكاماً عامين على الناس، ومن شؤون الحاكم العام القضاء أيضاً.

استفادة مهمة:

وسواء تم الإستدلال برواية عمر بن حنظلة أم لم يتم، فبإمكاننا أن نحصل منها على استفادة مهمة تنفعنا في الأبواب اللاحقة. فقد أطلق الإمام (عليه السلام) كبرى لكل من يحكم بحكمهم: (فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا كالرأد على الله وهو على حد الشرك بالله). وقد طبق الإمام (عليه السلام) هذه القاعدة على مورد القضاء، لكن هذا لا يعني أن تطبيقها منحصر به بل يجري في كل مورد كان الحكم بحكمهم.

وعليه نقول: فإذا ثبت بالأدلة أن الأئمة (عليهم السلام) قد جعلوا الفقهاء ولاية للأمر نيابة عنهم، فهذا يعني أن الفقهاء في مقام الولاية يحكمون بحكمهم (عليهم السلام). فإن معنى أن القاضي حكم بحكمهم أنه حكم طبق ما علمه من مذهب أهل البيت (عليهم السلام) بعد نظره في حلالهم وحرامهم، وهذا المعنى متحقق في الوالي الفقيه أيضاً فيكون الرد عليه رداً على أهل البيت (عليهم السلام) وهو على حد الشرك بالله تعالى.

الرواية الثامنة:

صحيحة القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال:

(قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا به، وإنه يستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر إلى أن قال: وإن العلماء ورثة الأنبياء. إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر)[32].

وقريب منها رواية أبي البخري مع زيادة قوله (صلى الله عليه وآله): (فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)[33].

تقريب الاستدلال:

فقد وصفت هذه الرواية الفقهاء بكونهم ورثة الأنبياء. ومن الأنبياء رسول الله (صلى الله عليه وآله) وسائر المرسلين (عليهم السلام) الذين لهم الولاية العامة على الخلق.

ومقتضى الوراثة إنتقال كل ما كان لهم (عليهم السلام) إلى الفقهاء إلا ما ثبت أنه غير ممكن الإنتقال. ولا شبهة في أن الولاية بمعنى الحكومة أمر اعتباري قابل للإنتقال عقلاً وشرعاً، وعلى ذلك جرت العقلاء في حكوماتها وبلادها بلا فرق بين أهل الجور وأهل العدل. ولذا نجد مثل هذا التعبير في نهج البلاغة (أرى تراثي نهياً)[34].

فالولاية الشاملة لكونه (صلى الله عليه وآله) أولى بالمؤمنين من أنفسهم فيما يرجع إلى الحكومة والإمارة من الأمور التي تنتقل إلى الفقهاء حسب هذا الحديث.

إعترضات:

الإعراض الأول:

ربما يقال أن المراد بالعلماء في هذا الحديث الأئمة (عليهم السلام) كما ورد عنهم (عليهم السلام) قولهم (نحن العلماء)[35] وبالتالي يكونون هم المقصودين بالوراثة لا الفقهاء.

والجواب:

أولاً: إن الظاهر من لفظ العلماء هو الفقهاء غير الأئمة (عليهم السلام) ما لم تقم القرينة على أن المراد بهم الأئمة (عليهم السلام). فلا يصح بمجرد أن نسمع أو نقرأ في الروايات كلمة العلماء أن نحملها مباشرة على الأئمة (عليهم السلام)، فهذا خلاف الإستعمال الشائع لغة وعرفاً، كما أنه خلاف المتبادر من اللفظ. وعليه فحمل اللفظ على أن المراد الأئمة (عليهم السلام) يحتاج إلى قرينة خاصة وهي غير موجودة.

صحيح أنه قد كثر استعمال هذا اللفظ في الأئمة (عليهم السلام)، لكنه في كل مورد استعمل فيه كانت معه قرينة خاصة تدل على المراد، ولم يصل إلى حد يكون صدوره عنهم (عليهم السلام) قرينة عامة على إرادة الأئمة (عليهم السلام). ولذا سيجد المتابع للروايات الواردة عن الرسول (صلى الله عليه وآله) من دون حاجة لنصب قرينة خاصة على إرادة غيرهم. فراجع ما ورد في العلماء والعالم والعلم.[36]

ثانياً: إن في الرواية قرينة على أن المراد بالعلماء هنا الفقهاء لا الأئمة لأن المراد بالعلماء هم الذين أشير إليهم بقوله (صلى الله عليه وآله): (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً)، (فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر). وهذا يدل على أن الكلام إنما هو عن هؤلاء الذين يسلكون طريق طلب العلم ويتلقونه. وهذا المعنى لا ينطبق على الأئمة (عليهم السلام).

الإعترض الثاني:

وقد يعترض باعتراض مهم على هذا الاستدلال بأن يقال: نحن نوافق على أن المراد بالعلماء الفقهاء لكن الاستدلال بالرواية مبني أن يكون المراد بالوراثة الوراثية الشاملة لوراثة الولاية والحكومة، والحال أن في الرواية قرينة على أن المراد بالوراثة وراثة العلم فقط لا غير. وهذه القرينة هي:

قوله (صلى الله عليه وآله): (إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر) وهذا حصر للإرث بجانب العلم. وسند هذا الحصر لو لاحظنا أيضاً رواية أبي البخترى (وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم). وقد أجيب عنه:

بأن الحصر في رواية أبي البخترى حصر إضافي وليس حقيقياً، أي هو حصر بالإضافة إلى الإرث المادي، وليس المقصود نفي كل وراثة وإثبات خصوص الإرث العلمي[37]. ولا يتنافى الحصر الإضافي مع وراثة الولاية والحكومة، ولو كان الحصر حقيقياً لكان لازمه نفي وراثة المعصومين (عليهم السلام) لرسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا يلتزم به أحد منا.

مناقشة الجواب:

لكن في النفس شيء حول هذا الاستدلال فـ:

أولاً: إن الرواية صريحة في تخصيص الإرث بالعلم. ومجرد أن العبارة الواردة في بداية الحديث أعني قوله (صلى الله عليه وآله) (العلماء ورثة الأنبياء) هي عبارة مطلقة لا يكفي للاستدلال ما دام قد لحق هذه العبارة القرينة المتصلة الدالة على تقييد جهة الإرث بجانب العلم مع استعمال الألفاظ الدالة على الحصر كلفظ (إنما) في رواية أبي البخترى.

ولو فرضنا أن رواية أبي البخترى غير معتبرة سنداً بحيث لا يكون متنها الدال على الحصر حجة، فإن مجرد نفي الحصر لا يكفي لتتبع الاستدلال لأن الرواية لم تثبت إلا وراثة العلم، فيصير إثبات ما عداه من الأمور التي يمكن أن تورث محتاجة إلى دليل. وإنما يكفي نفي الحصر لتتبع الاستدلال إن كان بنفي الحصر يثبت لدينا إطلاق للوراثة يشمل جانب الولاية، وليس في الرواية مثل هذا الإطلاق حتى لو نفينا الحصر.

ثانياً: حمل الرواية على الحصر الإضافي يحتاج إلى قرينة، ولم يذكر في جواب الاستدلال ما يصلح أن يكون قرينة عليه. ومجرد قيام الدليل من الخارج على أن الأئمة (عليهم السلام) قد ورثوا شيئاً آخر غير العلم لا يشكل قرينة على أن الحصر في الرواية إضافي لناخذ من الرواية عموم الإرث ليستفاد الولاية للعلماء.

وبعبارة أخرى الإشكال بأن لازم الحصر الحقيقي هو نفي وراثة الأئمة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) لو تم فلن يقتضي أكثر من رفع اليد عن هذا بالدليل الذي دل من غير هذا الخبر فيبقى الباقي تحت الحصر. وهذا الخروج لا يصير الحصر إضافياً بالنسبة لما بقي، بل يبقى حقيقياً مع الاستثناء الذي قام الدليل عليه.

ثالثاً: على أنه يمكن أن يقال إن الرواية إنما حصرت الإرث بلحاظ العلماء، والمفروض أن هذا العنوان لا يشمل الأئمة (عليهم السلام) على ما بين في الاستدلال، فيكون الأئمة غير مشمولين لهذا الحصر وبالتالي فلا ينقض على القول باختصاص الوراثة بالعلم بأن الأئمة (عليهم السلام) يرثون أيضاً.

الإستدلال بهذه الرواية على نفي ولاية الفقيه:

لكن هل هذا يعني أن الرواية تصلح رداً على من قال بثبوت الولاية للفقيه، باعتبار أن الرواية غاية ما دلت عليه هو ثبوت وراثة العلم للعلماء ولم تثبت وراثة أخرى لهم.

الجواب هو بالنفي لأن الرواية إما أنها غير دالة على ثبوت الولاية للفقيه، وهذا لا ينافي وجود دليل يدل عليها لعدم التنافي بين سكوت دليل ودلالة آخر.

وإما أنها دالة بالحصر على نفي الولاية، وهذا أيضاً لا يصلح للتمسك به بعد قيام الأدلة الأخرى على ثبوت الولاية للفقهاء، فتكون تلك الأدلة اللفظية مقيدة لهذه الرواية أو تكون قرينة على أن الحصر إضافي حتى بالنسبة للعلماء، فالرسول (صلى الله عليه وآله) جعل الأئمة (عليهم السلام) خلفاء له وهم (عليهم السلام) والرسول جعلوا الفقهاء خلفاء لهم.

روايات أخرى مؤيدة:

وهي روايات ضعيفة السند لكن يمكن الإستئناس بها في بحثنا هذا، فإن إظهار كثرة الروايات الواردة في الموضوع ربما يساهم في تحصيل العلم أو الإطمئنان بالقضية.

الرواية الأولى:

الرواية المروية في الفقه الرضوي أنه قال: (منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل) [38].

وقد كان موسى على نبينا وآله و (عليه السلام) وكثير من الأنبياء ممن لهم الولاية على بني إسرائيل، فإذا كانت منزلة الفقيه في وقت الأئمة (عليهم السلام) بالنسبة للأمة الإسلامية كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل بمن فيهم موسى (عليه السلام)، فهذا يعني ثبوت الولاية للفقيه حيث أطلقت المنزلة ولم تقيد بحد محدود.

والإشكال في هذه الرواية من جهتين:

من جهة السند: إذ لم يثبت كون الكتاب المسمى بالفقه الرضوي يرجع للإمام الرضا (عليه السلام) حتى نتعامل معه على هذا الأساس كما هو مدعى جماعة، بل لم يثبت كونه رواية عن المعصوم (عليه السلام) إذ في عباراته ما يدل على أنه من تأليفات بعض العلماء ضمنه بعض الروايات. وليس هنا محل التفصيل في هذا الموضوع.

من جهة الدلالة: إذ لازم كون العلماء بمنزلة نبي الله موسى (عليه السلام) من جميع الجهات أن يصيروا أرفع من الأنبياء الآخرين، والحال أن الرواية ماثلت بين العلماء وبين جميع أنبياء بني إسرائيل وليس فقط مع النبي موسى (عليه السلام). وهذا يستدعي أن يكون التشابه في القدر المشترك بين الأنبياء وليست الولاية والحكومة قدراً مشتركاً بينهم.

الرواية الثانية:

ما عن عبد الواحد الأمدي في الغرر عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: (العلماء حكام على الناس) [39].

والدلالة في هذه الرواية تامة لكن سندها غير تام. لكن رويت هذه الرواية بشكل مختلف تبطل معه الدلالة أيضاً، ففي نسخة أخرى (العلماء حكام على الناس) وقد استظهر جمع من العلماء كون النسخة الصحيحة هي (حكام).

الرواية الثالثة:

رواية تحف العقول عن سيد الشهداء (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وفيها: (مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه) [40].

وجهة الضعف في هذه الرواية سندها لأنها مرسلة [41].

وأما منتها فانه تام الدلالة على ما نريد. فإن التأمل في الرواية من أولها إلى آخرها يظهر أن وجهة الكلام لا تختص بعصر دون عصر وبمصر دون مصر، بل هو كلام صادر لضرب قانون كلي للعلماء قاطبة في كل عصر ومصر لحثهم على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقابل الظلمة، وتعييرهم على تركهما طمعاً في الظلمة أو خوفاً منهم.

فقد وجه الإمام (عليه السلام) كلامه إلى أمة المسلمين بأن المهابة التي في قلوب الأعداء منكم (إنما هي بما يرجى عندكم من القيام بحق الله وإن كنتم عن أكثر حقه تقصرون فاستخففتكم بحق الأئمة (عليهم السلام)) إلى أن قال (عليه السلام): (وقد ترون عهود الله منقوضة فلا تفزعون وأنتم لبعض ذمم آباءكم تفزعون وذمة رسول الله مخفورة.. وبالإدهان والمصانعة عند الظلمة تأمنون، كل ذلك مما أمر الله به من النهي والتناهي وأنتم عنه غافلون. وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون. ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق)[42]. إلى آخر هذا الخطاب المتوجه لجميع المسلمين على مر العصور.

والذي نلاحظه من الرواية أن الإمام (عليه السلام) لم يقل والأئمة (عليهم السلام) هم الحكام بل سمي (العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه)، وليس ذلك إلا لتعميم الحكم بالنسبة لجميع العلماء مع السكوت عن الشروط الأخرى المعتبرة فيهم.

إعتراض:

إن العالم بالله له مقام فوق مقام الفقهاء وهو مقام الأئمة (عليهم السلام).

الجواب:

أولاً: ليس المراد بالعالم معنى فلسفياً أو عرفانياً بل معنى عرفي ينطبق على الفقهاء، كما نلاحظ ذلك في استشهاد الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: (لولا ينهاهم الربانيون والأحبار)[43] والرباني عبارة أخرى عن العالم بالله.

ثانياً: لو سلمنا أن وصف العالم بالله أرقى من وصف الفقيه، فأقصى ما يترتب عليه أن يشترط في الفقيه صفة أخرى هي كونه عالماً بالله. وليس كلامنا فعلاً في الشروط المعتبرة في الفقيه حتى يكون ولياً، بل كلامنا في مبدأ ثبوت الولاية للفقيه نيابة عن المعصومين (عليهم السلام).

فلولا مشكلة السند لكانت هذه الرواية من الأدلة المهمة على ثبوت الولاية.

الرواية الرابعة:

ما في نهج البلاغة: (أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلاً على غاربها)[44].

وقد جعل الإمام (عليه السلام) هذه الأمور من المسؤوليات الملقاة على عاتق العلماء ولا يكون ذلك إلا ببسط يد العلماء.

والحقيقية أن المنصف لن يعدم أن يجد روايات تدل بالمباشرة أو بالملازمة على كون العلماء هم أهل الأمانة التي أراد الله تعالى وأوليائوه من العلماء أن يتحملوها.

الرواية الخامسة:

ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) في كتب العامة والخاصة على ما قيل من أنه قال: (السلطان ولي من لا ولي له)[45].

رد الإستدلال:

لكن يشكل على الإستدلال بهذه الرواية بأنها لم تبين من هو السلطان وهل هو المعصوم فقط أم يشمل الفقيه. فهي فقط تقول أن السلطان له هذه الصلاحية لكنها لا تقول من هو السلطان، فلا بد من أن يثبت من دليل آخر كون الفقيه سلطاناً حتى نثبت له

الحكم الوارد في هذا الحديث، وهو كونه ولي من لا ولي له. أما إثبات الولاية بهذه الرواية فهو أشبه بالمصادرة على المطلوب[46].

وحيث أن الأدلة المتقدمة والآتية (أعني دليل العقل) دلت على ثبوت الولاية للفقهاء بتصير هذه الرواية مفيدة لنا لإثبات بعض صلاحيات الفقيه.

نتيجة البحث:

فتحصل من جميع ما مر أنه توجد روايات معتبرة دالة على ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (عليهم السلام) في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم الولاة على الأمة. وحتى نخرج عن هذه القاعدة في مورد ما ونسلب عن الفقيه صلاحية الولاية في هذا المورد يجب أن يدل دليل على اختصاص المورد بالإمام المعصوم (عليه السلام).

الفصل الرابع: مناقشات عامة على الاستدلال بالروايات[47]

المناقشة الأولى:

قد تقدمت الإشارة في بعض الإشكالات الخاصة إلى أن لازم القول بالولاية للفقهاء كون ولاية الفقهاء في عروض ولاية الأئمة (عليهم السلام) وهذا ممنوع. وقد يستفاد من هذا المنع رفض القول بولاية الفقيه ورفض دلالة الروايات عليها.

ولكننا أجبنا عن ذلك فيما تقدم، وبيننا أن لا ملازمة بين الأمرين.

المناقشة الثانية:

قد يقال بأن أبا عبد الله (عليه السلام) إذا نصب للإمارة أو القضاء شخصاً أو أشخاصاً في أيام إمامته كان أمد هذا النصب إلى زمان إمامته وينتهي بوفاته (عليه السلام)، فيبطل النصب السابق ب وفاة الإمام وينعزل الولاة والقضاة.

والحال أنكم تستدلون بنصب الإمام الصادق (عليه السلام) للفقهاء ولاة في عصرنا.

والجواب:

أولاً: أن هذا الكلام يستتبع ما يخالف العقيدة التي تقتضي أن الإمام إمام حياً وميتاً وقانماً وقاعداً على ما ثبت في محله وهو علم العقائد.

ثانياً: لو غضضنا النظر عن ذلك، نقول: إن التعيين لمنصب كتعيين الولاة أو القضاة أو نصب المتولي للوقف أو القيم على السفهاء والصغار لا يبطل بموت الذي عين كما هو عليه بناء العقلاء وسيرتهم. نعم ربما يحق للحاكم الجديد عزل أولئك الولاة لكن لا يكفي موت السابق لينعزل من ولاهم في تلك المناصب، والمفروض أن مثل هذا العزل لم يصدر من الأئمة اللاحقين (عليهم السلام).

ثالثاً: ولو غض النظر عن ذلك فإن التعيين لهذا المنصب لا يعقل أن يتصور فيه أن يقوم الأئمة اللاحقون بعزل الفقهاء الذين نصبهم الإمام الصادق (عليه السلام) مثلاً، لأنه يرجع:

إما إلى إهمال هذا الشأن إن كان عزلاً من غير بديل وهو غير معقول كما تقدم.

وإما إلى إرجاع الناس إلى ولاة الجور وقضاته إن كانوا هم البديل وهو معلوم الفساد.

وإما إلى نصب بديل عن الفقهاء من غيرهم، وهذا يعني ترجيح غير الفقيه على الفقهاء وهو غير معقول، لما سيأتي من أن الفقه ليس منقصة ليرجّح فاقدها على المتصف بها. نعم يعقل صدور تعيين لعنوان يشمل الفقهاء وغيرهم من العدول الكفونين، إلا أن السؤال هو هل صدر مثل هذا التعيين؟ وما تقدم من الأدلة يدل على خلافه وعلى إختصاص هذا المقام بالفقهاء. فمن عنده نص يدل على التعميم بحيث لا يقبل التقييد بالفقهاء فليرشدنا إليه.

رابعاً: لو افترضنا ضرورة وجود نص من الأئمة اللاحقين على تجديد التعيين فإننا نتمسك بما تقدم من الرواية الواردة عن الإمام الحجة صاحب العصر والزمان (عجل الله فرجه)، وفيها يرجع الناس فيما يحتاجون إليه إلى الفقهاء كما عرفت سابقاً.

المناقشة الثالثة:

إن الإمام (عليه السلام) وإن كان خليفة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وولي الأمر وله نصب الولاية والقضاة، لكن لم تكن يده مبسوطة بل كانت السيطرة لخلفاء الجور، والفقهاء لن يتمكنوا من القيام بأمر الولاية فلا أثر لجعل منصب الولاية لهم وأما تعيين القضاة فله أثر في الجملة ولذا أمكن تحققه.

وهذا الإعتراض يرجع إلى دعوى لغوية جعل الفقهاء ولاية، والمعصومون (عليهم السلام) منزهون عن ذلك فلا يصح حمل الروايات عليه.

والجواب:

بوجود أثر، فإن جعل مرجعية سياسية للشيعا يوجب رجوعهم إليه في كثير من الأمور ولو سراً. وعند التدبر نجد أن لهذا الجعل سراً اجتماعياً سياسياً عميقاً، وهو طرح النظرية الإسلامية بالدعوة إلى حكومة عادلة إلهية وتهينة بعض أسبابها وتجهيز المسلمين بهذه النظرية.

كما أن طرح النظرية يستدعي الحث على السعي لذلك، فلا يصح حصر الثمرة في خصوص حياة الأئمة (عليهم السلام) بل ينبغي النظر إلى الموضوع على امتداد الزمان بما فيه عصر الغيبة، ويكفي في صحة هذا الجعل حينئذ ترقب الثمرة في هذا الزمان الممتد. خاصة وأن الأئمة (عليهم السلام) لا يقصرون نظرهم فيما يقولون على عصورهم فقط، بل يلاحظون العصور اللاحقة التي يحتاجون فيها إلى مثل هذه القواعد وهذه التأسيسات. وهذا مستكشف من طبيعة شخصيتهم الربانية ومسؤولياتهم، ومما ورد عنهم (عليهم السلام) من حث الرواة على ضبط الروايات للعصور اللاحقة حيث سيأتي زمان لا يأنس فيه المسلمون بغير كتبهم. [48]

ثم ماذا تقول في تعيين الرسول (صلى الله عليه وآله) للأئمة الأطهار (عليهم السلام) خلفاء له فهل هذا التعيين لغو لمجرد أنهم (عليهم السلام) لم يتمكنوا من استلام السلطة. كلا بل إن في نصبهم وتعيينهم مصالح كثيرة، منها وجود أمة عظيمة تجسد المشروع الإلهي الذي شاء الله تعالى أن يكتمل في عصر ظهور الحجة (عليه السلام)، بعد أن قام كل إمام بدوره الرباني. وكان على الناس أن تعمل لتحقيق هذا المشروع وتنفيذ إرادة الله تعالى ورغبة الرسول (صلى الله عليه وآله). ولا يؤثر في ذلك التعيين الضروري أن الناس قصرت وانحرفت.

وهكذا الحال في جعل الأئمة (عليهم السلام) الفقهاء ولاية. فيكون تعيينهم للحث على العمل في سبيل ذلك، فإذا ما احتاج المسلمون إلى ولاية ونظرية يقدمونها يكون لديهم الجواب، وليكون التكليف واضحاً لديهم أن عليهم السعي لتشكيل حكومة إسلامية مهما كانت الظروف إن كانوا قادرين على ذلك.

فالأئمة (عليهم السلام) قد أسسوا بهذا الجعل أساساً قوياً للأمة وللمذهب، بحيث لو نشر هذا الطرح والتأسيس في المجتمع الإسلامي ونشره الفقهاء والباحثون بين الناس لأدى ذلك إلى يقظة الأمة والتفاتها إليه، ولربما أدى ذلك إلى قيام شخص أو أشخاص للعمل على تأسيس حكومة إسلامية تسعى لنشر العدالة وفق المفهوم الإسلامي ولقطع أيادي الأجانب من بلاد المسلمين، كما وفقت لذلك الثورة الإسلامية الإيرانية المباركة في ظل قيادة الإمام الخميني (رحمه الله) والمستمرة في ظل قيادة المعظم آية الله العظمى السيد الخامني (مد ظله). وأملنا أن تبقى هذه الجمهورية مستمرة حتى يستلم رايها صاحب الأمر (عجل الله فرجه).

المناقشة الرابعة:

قد يتخيل وقوع المعارضة بين أدلة ولاية الفقيه وبين أمثال قوله (صلى الله عليه وآله): (كل معروف صدقة) [49]. ونحو ذلك من الأخبار.

ومنشأ دعوى المعارضة أن ظاهر هذه الأخبار جواز أن يقوم كل مكلف بكل عمل يندرج تحت عنوان المعروف والعون باعتبار أنه صدقة.

وحيث أن الموارد التي يراد إثبات الولاية للفقيه فيها هي من موارد المعروف والإعانة، فهذا يعني جواز القيام به من كل مكلف. وهذا معارض لمقتضى أدلة الولاية التي تحصر جواز القيام بذلك بالفقيه.

الجواب:

إن مثل تلك الروايات لا يراد بها مطلق المعروف مقابل المنكر حتى يدخل فيه جميع الأفعال الراجعة الشاملة لموارد ولاية الفقيه التي هي بالأصل من صلاحيات الرسول (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام)، لأن لازم تلك التعميم الهرج والمرج. إذ سيكون لكل شخص حق التدخل في شؤون الحكومة وفي أموال الناس إذا كان أصل التصرف صلاحاً وذا نفع. ومن البديهي أنه لا يراد من تلك الروايات الحائثة على المعروف وعون الضعيف ما يختل به القانون ونظام الأمة، بل المراد منها الحث على أفعال الخير مثل البر والصلة بالنسبة إلى المسلمين. ودعوى المعارضة المذكورة كدعوى وجود معارضة بين تلك الروايات مع أدلة الأحكام الإلزامية كقوله (عليه السلام): (لا يحل مال إلا من وجه أحله الله) أو قوله (عليه السلام): (لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) [50]. فلو فرضنا أن في التصرف بمال الشخص معروفاً فهذا لا يبرر لنا التصرف بغير إذنه، وهكذا الكلام في موارد ولاية الفقيه فإن أدلة الولاية منعت غير الفقهاء من التصدي لها مع وجودهم.

وقد فصل في الجواب عن هذا الاعتراض الشيخ الأنصاري في مكاسبه، والإمام الخميني في كتاب البيع والحكومة الإسلامية، وعلماء آخرون ممن ذكروا هذه المناقشة، وسيكون لنا عود إلى ما يشبه هذا الاعتراض في باب نظرية ولاية الأمة على نفسها.

المناقشة الخامسة:

ربما يناقش بعضهم بأن الدليل المتقدم لا يدل على أكثر من اشتراط العلم. لكن ما هو الدليل على اعتبار كون العلم على وجه الإجتهد ولم لا يكفي التقليد والأخبار المذكورة سابقاً لم تثبت أكثر من اعتبار العلم.

الجواب:

أن إثبات دلالة الروايات على اشتراط الفقهية في الولي أمر سهل. وذلك لأن الروايات أخذت عنوان العلماء كما في عدد من الروايات، وعنوان رواة الحديث كما في رواية الخلفاء عن الرسول (صلى الله عليه وآله) والتوقيع عن الحجة الغائب (عليه السلام)، وعنوان (نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) كما في المقبولة إن قبلنا دلالتها على ولاية الفقيه، وعنوان الفقيه كما في حديث الحصون. ونحو ذلك من العناوين وكل هذه العناوين مختصة بالفقهاء.

أما عنوان العلماء فواضح، إذ لا يشك أحد أن ليس المراد بهم المقلدون للغير في الآراء. والعالم ليس مطلق من يعرف شيئاً بل هو من يعرف الشيء عن نظر وتحقيق، ولذا نجد أن العرف لا يرى إنطباق عنوان العالم على المقلد. ولا يغشك بعض التساهل أحياناً حيث يطلق العالم على بعض المقلدين، خاصة إذا تنبهنّا إلى أن هذا التسامح لم يكن له وجود في العصور السابقة المقارنة لعصر صدور هذه النصوص.

وكذا عنوان رواة الحديث لما عرفت فيما سبق من أن المقصود من رواة الحديث معنى لا يتحقق فيمن يأخذ العلم من الفقهاء عن تقليد على ما عرفت توضيحه سابقاً. فعندما كان الناس يطلبون من الأنمة (عليهم السلام) أن يرسلوا لهم من يعرفهم أحكام دينهم كانوا يرسلون لهم رواة فقهاء. ولا يصدق هذا المعنى على الرواة العاديين وإن كان لهم حظاً من العلم.

أما عنوان (نظر في حالنا) فهو أوضح مما سبقه في عدم إنطباقه على غير الفقهاء، لأن الفقيه هو المتابع لأخبار أهل البيت (عليهم السلام) وما روي في الحلال والحرام فيحقق ليعرف ما هو حلالهم وما هو حرامهم. أما المقلد فليس له هذا النظر بل لا يملك القدرة عليه عادة إلا إذا اشتغل بالمقدمات التي يتطلبها هذا النظر كما هو معلوم. وعليه فقوله (عليه السلام) فيما بعد (وعرف أحكامنا) ليس المراد منه مطلق المعرفة بل خصوص المعرفة الناشئة عن هذا النظر، وليست إلا المعرفة الإجتهدية.

أما عنوان الفقيه فهو وإن كان في اللغة يتسع ليشمل المقلد باعتبار أن الفقيه مشتق من الفقه الذي قد يفسر بالفهم، لكن لو فسرناه كما هو الأرجح بالفهم عن دقة فلن يكون شاملاً لغير الفقهاء المجتهدين، خصوصاً إن لاحظنا كون كلمة فقيه من صيغ المبالغة، لأن الفهم الناشئة عن تقليد لا يحتاج إلى تدقيق. أضف إلى ذلك أن هذا اللفظ أضحى عنواناً للفقهاء المجتهدين الذين يملكون القدرة على استخراج الأحكام من أدلتها. وقد كثر استعمال اللفظ المذكور في ذلك المعنى في عصور الأئمة (عليهم السلام) حتى أضحى المتبادر منه في تلك العصور ما هو المتبادر منه في هذه العصور.

وعليه فلا إشكال من حيث الأدلة اللفظية في ثبوت الولاية للفقهاء.

الفصل الخامس: النص: الشروط الأخرى: العدالة والكفاءة وغيرهم

تمهيد:

لا يكفي أن يكون الشخص فقيهاً حتى يصير أهلاً للولاية، فالفقهاء كغيرهم من الناس ربما تكون لهم قدرات في مجال دون مجال. والفقاهة لوحدها لا تجلب الشخصية القادرة على إدارة شؤون البلاد وقيادة العباد بل لابد من توفر شروط أخرى وأهمها العدالة والكفاءة.

وهنا مباحث:

الأول: في اشتراط العدالة وما يلانمها.

الثاني: في اشتراط الكفاءة.

الثالث: في شروط أخرى.

المبحث الأول: اشتراط العدالة وما يلانمها:

كالإسلام والإيمان وحمل هم الرسالة ونحو ذلك. وقد أشرنا إلى أن الدليل الإجمالي قد دل على أنه لابد أن يكون المتولي لقيادة الأمة إنساناً مؤمناً مأموناً على الدين قادراً على هداية الناس، معرضاً عن الدنيا لا هم له إلا الإسلام وخدمة المسلمين ورعاية مصالحهم، محارباً لهواه في كل ذلك.

وقد دلت على هذا المعنى آيات من القرآن الكريم وروايات من السنة:

أما الآيات فكثيرة نذكر نماذج منها:

منها قوله تعالى: (وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ 40 الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)[51].

ولا يمكن أن يقوم بكل ذلك إلا من حمل هم الإسلام.

ومنها قوله تعالى: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا)[52].

دلت هذه الآية على أن الذي يريد أن يحكم في المسلمين برأيه وهواه بعيداً عن أحكام الله تعالى وتكاليفه ليس أهلاً لأن يطيعه المسلمون، بل لا يجوز ذلك.

ومنها قوله تعالى: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [53].

دلت على أنه لا يجوز أن يكون ولي الأمة الإسلامية من القوم الكافرين مهما كان إنتماؤهم العقائدي.

والإنتماء العقائدي مبدأ جوهري في الحكم الإسلامي لأن الإسلام يرتكز على نظرية واقعية مفادها: (أن لا عدل إلا في ظل حكم إسلامي)، ولا يمكن أن يقيمه من لا يعتقد به. نعم هذه الآية لا تدل على اشتراط العدالة وإنما تدل على اشتراط الإيمان، وهو جزء من معنى العدالة وهو ما أردنا إستفادته من الآية الكريمة.

ومنها قوله تعالى: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) [54].

دلت الآية هذه على أنه لا يجوز لنا أن نتولى من يوالي الكفار على حساب المؤمنين، لأن من يفعل ذلك يكون منهم، فكما أنه لا يجوز أن يكون الكفار ولاتنا فهؤلاء كذلك.

ومنها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) [55].

دلت هذه الآية المباركة على أنه لا يجوز لنا أن نتولى من يتخذ ديننا لهواً ولعباً. والآية وإن تحدثت عن الذين أوتوا الكتاب، لكن عدم جواز إتخاذهم أولياء إستند إلى كونهم من الذين اتخذوا ديننا هزواً ولعباً، فلا يجوز لنا تولي من هذه صفته، وإن انتسب إلى الإسلام أو الشيعة، كما يفعل بعض الضالة الجهلة.

وأما الروايات فكثيرة أيضاً نذكر جملة منها:

الرواية الأولى: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال:

(اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي (كنبي) أو وصي نبي) [56].

ونحن وإن لم نقبل الإستدلال بها على ولاية الفقيه، لكنها تدل على شرطية العدالة في الوالي. ذلك أنها وإن اشترطت أن يكون عادلاً في المسلمين، لكن هذا المعنى لا يتحقق فيمن يهمل أمر الواجبات كلها أو بعضها ويستتهر بالمحرمات كلها أو بعضها، بل لا يتحقق من غير الزهد في الدنيا المدبر عنها.

الرواية الثانية: ما في نهج البلاغة:

(ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دولا وعباده حولا والصالحين حربا والفاسقين حزبا) [57].

دلت على أنه لا يجوز أن يكون الولي فاجراً ولا سفياً. والسفيه في الحكم هو الذي لا يملك وعي القيادة والإدارة وحكمتها.

الرواية الثالثة: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال ورع يحجزه عن معاصي الله وحلم يملك به غضبه وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم (حتى يكون للرعية كالأب الرحيم) [58]).

الرواية الرابعة: ما في نهج البلاغة:

(أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلاً على غاربها)[59].

ومعنى هذه الروايات جلي، فقد دلت وخاصة الرواية الأخيرة على ضرورة أن يحمل الوالي هم الإسلام وهم نصرة المستضعفين وأخذ حقهم من الظالمين.

الرواية الخامسة:

وفيه أيضاً: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول في غير موطن: (لن تقدر أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعت)[60].

وحيث أن الذي يتولى ذلك هو الحاكم وجب أن يقوم بذلك حسب ظاهر هذه الرواية.

ملاحظة:

لم نناقش في سند هذه الروايات لأن مضمونها مسلم به في شرعنا الحنيف.

المبحث الثاني: الكفاءة

أما الكفاءة فقد أشرنا سابقاً في الدليل الإجمالي إلى أن هذا الشرط هو في الحقيقة شرط موضوعي لا يمكن فرض ولاية شخص بدونه، إلا إذا كنا نريد الإستهتار بشؤون الأمة ومصالحها كما يحصل في كثير من البلدان التي لا تهتم بمصالح شعوبها، حيث قد يتولى الأمر من لا أهلية له لذلك. ومع ذلك فقد وردت عدة نصوص تدل على اعتبار الكفاءة نذكر منها عدة روايات:

منها: النص المتقدم في الفصل السابق الدال على اعتبار حسن الولاية في الولي.

ومنها: ما رواه الكليني (رحمه الله) في أصول الكافي عن الإمام الرضا (عليه السلام):

(والإمام عالم لا يجهل وراع لا ينكل.. نامي العلم كامل الحلم مطلع بالإمامة عالم بالسياسة مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد الله حافظ لدين الله)[61].

ومنها: قوله (عليه السلام) في نهج البلاغة: (أيها الناس إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه فإن شغب شاعب إستعبت فإن أبي قوتل)[62].

ومعنى أقواهم عليه أكفأهم لتولي الأمر وقيادة الأمة.

المبحث الثالث: شروط أخرى نشير إليها بشكل سريع

1- أن يراعي الولي في حياته الضعفاء:

ففي النهج عن أمير المؤمنين (عليه السلام) (إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بضعة الناس كيلا يتبغ بالفقير فقره)[63].

وهذا الشرط ليس مختصاً بالمعصوم بل بكل من تصدى من أئمة العدل لإمامة المسلمين وقيادتهم والتعبير بالفرض يدل على الوجوب.

2- أن يكون حليماً بالرعية ناصحاً لها:

وقد تقدم النص الدال على ذلك.

3- حسن اختيار المستشارين:

ففي نهج البلاغة: (ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر ولا جبناً يضعفك عن الأمور ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله) [64].

4- اجتناب البخل والجبن والحرص:

كما تقدم في النص السابق، كما تقدم أن هذه شروط تجب رعايتها فيمن يستشيرها الوالي، فبالأولى أن تكون شروطاً في الوالي نفسه.

5- أن لا يصانع على حساب الحق:

ففي نهج البلاغة أيضاً (لا يقيم أمر الله سبحانه إلا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطامع) [65].

وفي نهج البلاغة رواية جامعة لهذه الشروط والمواصفات:

(لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نهمة ولا الجاهل فيضلهم بجعله ولا الجافي فيقطعهم بجفائه ولا الخائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة) [66]

وفي الحقيقة فإن أغلب هذه الصفات مرجعها إلى الكفاءة.

هذا كله في الأدلة اللفظية الدالة على ثبوت الولاية للفقهاء العدل الكفوء.

الفصل السادس: الدليل التفصيلي: الشروط بحسب الدليل العقلي (الفقاهة خاصة)

تمهيد:

إنما خصصنا العنوان باشتراط الفقاهة لأن ما ذكرناه من دليل إجمالي على اشتراط العدالة والكفاءة يعتبر دليلاً عقلياً لهما. وقد أشرنا هناك إلى أن الدليل الإجمالي المذكور لا يكفي لإثبات شرطية الفقاهة، فكان لابد من دليل عقلي يدل بوضوح على اشتراط الاجتهاد في الولي، ولذا خصصنا الكلام هنا به، علماً أن دليل الحسبة يمكن تطبيقه بنفس الطريقة على شرط العدالة لو فرض عدم الدليل عليه.

دليلان من العقل:

ولنا دليلان من العقل على عدم لزوم طاعة غير الفقيه في هذا المنصب:

أحدهما: ما قد نسميه بأصالة عدم الحجية.

والآخر وهو الأهم: وهو المسمى في كلماتهم بدليل الحسبة[67]، الذي نعتقد أنه يصعب إنكاره وأنه لم ينكره أحد من العلماء كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

الدليل الأول:

إن معنى ثبوت الولاية لشخص لزوم طاعته فيما يأمر وينهى. ولزوم الطاعة يستتبع التقليد لأن صاحب الأمر والنهي لابد وأن يرتكز فيما يأمر وينهى على فتاوى فقهية.

وحينئذ نقول: إن كان الولي فقيهاً فهو المطلوب وإن كان غير فقيه فهذا يعني أنه يقلّد غيره ولا يجوز تقليد المقلد ولا يكون تقليده مبرراً للذمة. وتقليده لفقيه آخر ليس حجة علينا إلا مع قيام الدليل عليه والمفروض أنه لا دليل يسمح للمكلف بتقليد مثله من غير الفقهاء، والأصل عدم الحجية.

وبذلك تسقط ركيزة أساسية من ركانز الولاية وهي براءة الذمة في العمل بالرأي الفقهي للولي، بخلاف ما لو كان الولي فقيهاً لأن براءة الذمة تتركز على كونه فقيهاً. وقد تسالم الجميع على أن رأي الفقيه مبرر للذمة بوجه عام، وإن كان لابد من شروط أخرى بوجه تفصيلي قد يتفق العلماء حولها وقد يختلفون.

لكن هذا الدليل ليس بالقوة التي تمكننا من الاعتماد عليه.

الدليل الثاني:

دليل الحسبة[68] أو بتعبير أدق دليل العقل في موارد الحسبة:

ويتألف هذا الدليل من مجموعة مقدمات إن تمت أنتجت النتيجة المطلوبة.

مقدمات الدليل:

الأولى: أن الحكومة الإسلامية ضرورة حكم بها العقل والشرع كما تقدم في بداية البحث.

الثانية: أنه لابد من ولي لهذه الحكومة سواء كان شخصاً واحداً أو مجموعة أشخاص، وهذا من لوازم المقدمة الأولى.

الثالثة: نفترض أن كل الروايات التي تقدمت غير دالة على ثبوت الولاية للفقيه، لكن لا يوجد دليل ينفي الولاية عنه أن يثبتها للأعم من الفقيه وغير الفقيه.

الرابعة: ومقتضى المقدمة الثالثة أننا نشك في اشتراط الإجتهد في الولي، وهذا يعني أن المسألة أمام احتمالين لا ثالث لهما وهما: الإشتراط وعدم الإشتراط.

ورعاية الإحتمال الأول تقتضي أن يكون الولي فقيهاً زيادة على الشروط الأخرى التي ثبت إعتبارها في الولي. و مقتضى رعاية الإحتمال الثاني أنه يمكن للفقيه وغير الفقيه أن يكون ولياً، إن توفرت فيه باقي الشروط.

ولا مجال لإحتمال ثالث، أعني احتمال اشتراط أن يكون الولي غير فقيه وانحصار الولاية بغير الفقيه، لأن غير الفقيه لن يتميز عن الفقيه بشيء يتطلبه منصب الولاية. وأي صفة تفرض في غير الفقيه من الصفات اللازمة للولي يمكن فرضها في الفقيه أيضاً. ولا يعقل أن يكون الفقه والإجتهد منقصة تجعل غير الفقيه أرجح من الفقيه لمجرد أن هذا فقيه، بل العكس هو الصحيح، لن العلم بالقانون من شؤون هذا المنصب، والفقه والإجتهد منتهى المأمول. فالميزة للفقيه ولذا احتمالنا الإشتراط وانحصار الولاية به.

وعند دوران الأمر بين الإحتمالين المشار إليهما يتدخل العقل لصالح الإحتمال الأول، لأن التردد بين الإحتمالين يستلزم التردد بين تعيين الولاية بالفقيه وبين التخيير بينه وبين غير الفقيه - ودائماً مع فرض توفر الشروط الأخرى - والقاعدة عند العقل في مثل هذه الأحوال هو الأخذ بالتعيين.

والسبب في ذلك أن هنا أصلاً عقلانياً وعقلياً وشرعياً وهو أن لا ولاية لأحد على أحد كما تقدم. وهذه القاعدة لا يمكن استثناء أي مورد منها إلا بدليل تام. ولا دليل على حق الولاية لغير الفقيه بل هو مجرد احتمال بينما صلاحية الفقيه للولاية أمر متيقن على كل حال. وهذا يعني أن الفقيه مستثنى من ذلك الأصل على كل تقدير، وأما خروج غيره من ذلك الأصل فمشكوك فيبقى داخلًا في المستثنى منه فلا تكون له ولاية على أحد.

وهكذا يتم المطلوب، لكن هذا الدليل لا يجزم بعدم صلاحية غير الفقيه للولاية ولا يأبى عن وجود دليل يدل على ثبوت الولاية للأعم من الفقيه وغيره. والأصل المذكور هو الذي يمنعنا من إعطاء حق الولاية لغير الفقيه، لأن احتمال أن يكون له هذا الحق وارد بحسب الواقع لكنه غير كاف لنرفع اليد عن الأصل المشار إليه.

تنبيهان:

التنبيه الأول:

هذا الدليل لا يملك المكلف العادي إمكانية أن يتمسك به، لأن يتوقف على جملة مقدمات لا يقدر غير الفقيه على نفيها كالمقدمة الثالثة على الأقل. كما أن الاستدلال بالنصوص ليس إلا شأن المجتهد ونحن إنما ذكرنا ما يقوله المجتهدون في هذا المقام.

ولذا قلنا أن المكلف العادي ليس له سبيل للإلتزام بولاية الفقيه إلا من خلال التقليد نعم أصل الولاية وضرورة حكومة إسلامية لا يحتاج إلى هذا العمق لإثباتها.

التنبيه الثاني:

وهذا الدليل يجري بالنسبة لكل أمر نحتمل اشتراطه في الولي ولم يقدّر لدينا نص أو دليل يثبت أو ينفيه، لذا نستطيع استخدامه بالنسبة لشرط العدالة مثلاً لو لم يقدّر الدليل اللفظي على الإشتراط. ولو افترضنا احتمال اشتراط أن يكون خبيراً بالإقتصاد ولم يقدّر لدينا دليل على عدمه وجب إعتبار هذا الشرط عملاً بدليل الحسبة أيضاً. وأما لو لم نحتمل ذلك واكتفينا لمقام الولاية - كما هو المتعارف عليه عند العقلاء - باستشارة أهل الخبرة ولو عبر مجلس اقتصادي مختص، فلن يكون هذا المورد جريان دليل الحسبة.

وبعبارة أوضح إنما نقبل باستكمال الولي للمواصفات التي يفقدها بالاستشارة والرجوع إلى أهل الخبرة، في غير المواصفات المعتبرة فيه وفي غير المواصفات المحتملة والتي لم يقدّر الدليل على عدم اعتبارها. ولذا لا نستطيع الإستغناء عن شرطية الفقهاء في الولي إكتفاء بأن يراجع الولي الفقهاء حتى وإن فرضنا عدم الدليل على اعتباره، لأن احتمالاً يكفي لإثباته على ما تقدم ما دام لا دليل على نفيه حسب الفرض، وما دام الأصل عدم الولاية على ما تقدم.

الفصل السابع: هل يشترط الأفضل

تمهيد:

بعدما أثبتنا الشروط العامة المعتبرة في من يحق له أن يتولى شؤون الأمة الإسلامية يأتي السؤال المهم، وهو: هل يشترك في الولي أن يكون الأعلّم والأكفأ والأعدل أي الأفضل من حيث الصفات من جميع الموجودين أم لا يجب ذلك كله؟ فيكفي العدل الكفوء الفقيه، وإن كان غيره أعدل أو أكفأ أو أفقه.

ومن الواضح أنه لو أمكن توفر الشخص الأفضل من جميع الجهات فهو الأولى من غيره، إلا أن الكلام ليس فيما هو الأولى بل فيما هو المتعين بحسب الأدلة.

ومن المعلوم أنه لا يشترط في الولي أن يكون الأورع والأتقى كما لم يشترط ذلك في المرجعية على ما أشتهر بين العلماء، لأنه إلزام من غير ملزم. فما دام الشخص عدلاً في نفسه زاهداً في الدنيا لا يغريه لهوها ولعبها ومفاتها، كان هذا كافياً في توليه الأمر، وستحجزه هذه الصفات عن أي تهاون أو تقصير. ولن يؤثر في قيامه بمهامه أن يكون غيره أكثر ورعاً.

وبهذا يتبين أن الكلام منحصر في الأفضلية في صفتين العلم والكفاءة. فإن ثبت من الدليل ضرورة أن يكون الولي هو الأعلم والأكفاً لم يجز لغيره تولي شؤون الأمة، ويجب على المسلمين في هذه الحال البحث عن هذا الأفضل. وإن لم يثبت ذلك بدليل جاز لمن توفرت فيه الشروط أن يتولى شؤون الأمة وإن وجد الأفضل، كما يجوز للأمة حينئذ أن تختار من تشاء ممن تتوفر فيه الشروط، ولا يجب عليها البحث عن الأفضل.

وبهذا يتضح أن دور الأمة سيختلف بين الحالتين كما سنبين ذلك إن شاء الله تعالى فيما بعد.

معنى الأعلمية وأدلة اعتبارها:

معنى الأعلمية:

عرّفت الأعلمية في كتب الفقهاء بعدة تعاريف. قال السيد اليزدي في العروة الوثقى: (الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر إطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً) [69].

وقال السيد الحكيم في شرح العروة: (الظاهر أن المراد به الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت أم شرعية فلا بد أن يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله) [70].

وقال السيد الخوئي في شرح العروة (المراد بالأعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى استنباطاً وأمتن استنتاجاً للأحكام من مبادئها وأدلتها) [71].

وقال الإمام القائد الخامنئي: (ملاك الأعلمية أن يكون أقدر من بقية المجتهدين على معرفة حكم الله تعالى واستنباط التكاليف الإلهية من أدلتها). [72]

أدلة اعتبار الأعلمية:

قد يدعى أنه يشترط في الولي أن يكون هو الأعلم بالأحكام الشرعية أو أن لا يكون مخالفاً للأعلم في آرائه الفقهية. ويستدل على ذلك بأدلة من العقل والسنة والسير العقلانية، فهنا إذن ثلاثة أدلة.

الدليل الأول: العقل [73]

والغرض من ذكر الدليل العقلي تحديد الأصل، إن فرض عدم توفر دليل يدل على اعتبار الأعلمية في التقليد أو عدمها.

وفي تقرير هذا الدليل يقال أن الأصل عند الشك في الحجية عدمها. وعند دوران الأمر بين تقليد الأعلم وغيره يكون القدر المتيقن ممن يجوز تقليده هو الأعلم، وتكون فتوى غير الأعلم عند الاختلاف مع الأعلم مشكوكة الحجية على المقلد والأصل عدمها. وهذا معنى عدم جواز تقليد غير الأعلم.

والجواب:

إنَّ الأصل المذكور لا يجري في هذا المقام، وليس الرجوع إلى الأعلّم قدراً متيقناً. والسبب أن التيقن ببراءة الذمة بتقليد الأعلّم يكون عبر أحد طريقتين:

أحدهما: أن نثبت أن الدليل الدال على الحجية شامل للأعلّم على كل تقدير ولكن نشك في شموله لغير الأعلّم.

والثاني: أن نثبت أن العمل برأي الأعلّم هو الموافق للإحتياط ويكون العمل برأي غير الأعلّم مخالف للإحتياط.

وكلا الطريقتين غير ثابتتين حسب فرض جريان الأصل.

أما الأول فلأن الفرض أن دليل الحجية لا يشمل الرأيين المتعارضين، وعند التسايق كيف بقي رأي الأعلّم تحت دليل الحجية. علماً أن دليل الحجية لا يسمح بترجيح قول على آخر.

أما الثاني فقول الأعلّم إنما يكون هو الموافق للإحتياط لو دار الأمر بين خصوص التعيين والتخيير، والحال أن هاهنا احتمالاً ثالثاً هو الإحتياط بين القولين خصوصاً وأن الحديث عن حالات الإختلاف بين الأعلّم وغيره في الفتوى.

وبعبارة أخرى إما أن نرى إمكانية إلزام المكلف بالإحتياط أو لا نرى ذلك. فإن لم نرى ذلك لم يجر لأصل أساساً لأنه في مقام تحديد ما يتحقق به الإحتياط. وإن كنا نرى إمكانية ذلك، فالإحتمالات ثلاثة. والذي يحكم به العقل أن يلاحظ المكلف رأي العلماء الفقهاء والإحتياط بينها، أما الأخذ برأي الأعلّم الذي قد يكون الإباحة وترك رأي غير الأعلّم الذي قد يكون الحرمة، فهذا لا قطع فيه ببراءة ذمة المكلف، وكيف يكون رأي الأعلّم مطلقاً هو القدر المتيقن من براءة ذمة المكلف بالعمل به مع أنه قد يكون على خلاف الإحتياط.

اللّهم إلا أن يقال أن العلماء هم بين قولين لا ثالث لهما، وهما التخيير مطلقاً أو تقليد خصوص الأعلّم، ولا قائل بوجوب الإحتياط ابتداءً. وهذا هو الذي أوجب حصر الأمر بين الإحتمالين المذكورين، وإن كان المفروض ابتداءً عرض الإحتمالات الثلاثة. على أن الإنحصار في مسألة الولاية واضح لعدم صحة فرض الإحتياط حينئذٍ كما سيأتي وبعد الإنحصار يكون المتيقن هو تقليد الأعلّم دون غيره.

ولو قيل هذا قلنا نحن موافقون لكن العمل به فرع إمكانية معرفة الأعلّم، فإذا لم يعرف يكون تقليد الأعلّم أمراً غير مقدور للمكلف، وحيث بني على أنه لا قائل بالإحتياط وجب الحكم بالتخيير. فالجمع بين القول بالإحتياط على تقدير عدم العلم بالأعلّم والقول بدوران الأمر بين خصوص تقليد الأعلّم وغيره، أمر مستغرب.

وسنبين في البحوث اللاحقة أن الأعلّم لا يمكن معرفته عادة.

الدليل الثاني: الروايات

منها: ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله: (أفنبغي أن يكون الخليفة على الأمة إلا أعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه وقد قال الله: (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى) [74].

ومنها: ما رواه البرقي في المحاسن بسنده عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (من أم قوما وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة) [75].

ومنها: ما في مجالس الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن الحسين (عليه السلام) عن الحسن بن علي (عليه السلام) في خطبته بحضور معاوية أنه قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): ما ولت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا) [76].

أي يرجعوا إلى الجاهلية حسب الظاهر.

ومنها: ما عن تفسير العماني بسنده عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في بيان صفات الإمام أنه قال: (أن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه وضروب أحكامه وأمره ونهيه وجميع ما يحتاج إليه الناس فيحتاج إليه الناس ويستغني عنهم)[77].

ومنها: ما في الوسائل بسنده عن الفضيل بن يسار أنه قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر)[78].

ومنها: ما رواه الشيخ المفيد (رحمه الله) في الاختصاص أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (إن الرياسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة)[79].

ومنها: ما في الوسائل بسنده عن العيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (وانظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها ويبيع بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها)[80].

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار الأعلمية في الإمام الحاكم. وبعضها وإن كان ضعيفاً من حيث السند، لكن جملة منها معتبر السند.

معنى الأعلمية في هذه الأخبار:

الظاهر أن معنى الأعلمية في هذه الأخبار هي الأعلمية بالأحكام الشرعية الواقعية، لا الأعلمية في مقام التفاضل المتعارف عليه بين المجتهدين الذين هم في أغلب معارفهم الفقهية يعتمدون على سبل ظاهرية قد لا تكون موافقة للواقع، وإن كان مسموحاً بها شرعاً.

ولذا لا يصح الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الأعلمية الفقهية المتعارف عليها بين الفقهاء. بل تكون هذه الروايات من أدلة اشتراط العصمة في الإمام الحاكم لأنه لا يمكن لغيره أن يعرف الحكم الواقعي في كل واقعة وشأن. ولا شك أن هذا هو الحكم الأولي الذي بني عليه الإسلام.

وقد يقال: لو نظرنا إلى الأخبار المتقدمة لوجدنا أن هذا الكلام وإن صح بالنسبة لبعضها لكنه لا يصح في جميعها كرواية البرقي مثلاً أو رواية المجالس أو رواية الوسائل الأخيرة. لأن الأعلمية المذكورة فيها مطلقة تشمل الأعلمية المتعارف عليها بين الفقهاء.

والجواب:

إن الأعلمية المذكورة في هذه الروايات وأمثالها أيضاً يراد بها الأعلمية بحسب الواقع لأنه المتبادر منها. والأعلمية بحسب الواقع لا تكون إلا بالعلم بالواقع كما أراده الله تعالى. وأما الأعلمية المذكورة في كتب الفقه والتي على أساسها يميز بين الفقهاء فهي أعلمية اصطلاحية ربما لا تندرج تحت المفهوم العرفي، بل قد لا يكون اندراجها مأنوساً لدى العرف.

وبعبارة أخرى لو افترضنا أن اللغة تسمح باندراج الأعلمية المصطلح عليها بين الفقهاء تحت لفظ الأعلمية فإن العرف اللغوي العام لا يستعمل اللفظ في هذا المعنى ولا يفهمه ممن يستعمله. ولما كانت المفاهيم العرفية مقدمة على المعاني اللغوية فمعنى ذلك أن اللفظ عند الاستعمال لن يكون ظاهراً في غير الأعلمية بحسب الواقع، لانصراف الذهن عن غيرها عند سماع كلمة العلم. وحينئذ تكون الروايات في مقام الدعوة إلى الأئمة المعصومين (عليهم السلام) في مقابل من تصدى للخلافة في تلك العصور وهو فاقده للشرط المذكور.

نعم هناك مرتبة من الأعلمية بحسب الواقع يمكن افتراضها في غير المعصومين وإن كانوا هم (عليهم السلام) أعلم على كل حال، وهي الأعلمية بالواقع المعاش التي تسمح بتشخيص أدق للواقع القائم، وبالتالي بإعطاء حكم سليم. ولنا مزيد كلام حول هذه النقطة.

الدليل الثالث: السيرة العقلانية:

قد ذهب جمع من علمائنا إلى اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد مستدلين على ذلك بسيرة العقلاء وتبانيهم على الرجوع إلى الأعلم إذا اختلف العلماء فيما بينهم. وهذا الأمر ينطبق على الولي أيضاً باعتبار أنه يُعمل رأيه الفقهي عند إعطاء حكمه، فيكون رجوع الناس إليه في هذا المورد نحواً من أنحاء التقليد ورجوع العالم إلى الجاهل.

ومنشأ هذه السيرة أن العقلاء يرتكزون في حياتهم على جملة مبادئ إجتماعية يسهلون بها ترابطهم فيما بينهم، وييسرون من خلالها حياتهم المدنية. ومن هذه المبادئ مبدأ رجوع الجاهل إلى العالم. فإن الحياة لما كانت متشعبة من حيث الاحتياجات حتى بالنسبة للفرد الواحد، وكان الوصول إليها يتطلب جملة معارف واختصاصات لا يتمكن المرء منها بأجمعها، كان لابد من تنظيم لهذا المرفق فوجه المرء إلى الاختصاص الذي يقدر عليه ويرجع إلى الآخرين المختصين في الشؤون الأخرى التي لم يتمكن منها، لكنه يبحث عن الأعلم من بينهم ليرجع إليه.

ونحن نلاحظ هذه السيرة في مثل علم الطب، فإذا احتاج المرء منهم إلى طبيب وكان المورد من الموارد المهمة المحتاج فيها إلى طبيب خبير، فإننا نجده يلجأ إلى الأعلم إذا اختلف الأطباء فيما بينهم في تشخيص الحالة وتشخيص العلاج. وإذا أخذ العقلاء أحياناً بقول الطبيب غير الأعلم فذلك في الموارد التي يعتقدون فيها أن الخلاف غير موجود أو أنه لا أثر كبير للاختلاف فيها بين الأطباء. وهذه السيرة العقلانية لا تنحصر بمورد الطب بل تشمل كل الحالات العقلانية التي تكون من موارد رجوع الجاهل إلى العالم.

وهذه السيرة كانت كذلك من حين تشكل أول مجتمع بشري، وقد عاصرها الأنبياء (عليهم السلام) حتى وصل إلى عصر الإسلام. وقد رآها رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليهم السلام) ولم يتعرضوا عليها مع أنه كان بإمكانهم الردع عنها لو كانوا غير راضين عنها، وهذا يدل على إمضاء هذه السيرة وبالتالي فهي حجة. ومعنى ذلك أن علينا في مقام تحديد عن نأخذ العلم أن نعمل بهذه السيرة أي أن نختار الأعلم إذا اختلف الفقهاء فيما بينهم.

مناقشة الاستدلال:

نحن لا ننكر وجود سيرة عقلانية بالنحو المشار إليه، كما لا ننكر أن هذه السيرة مفضلة. ولكن الأمر الذي نتوقف عنده هو في كون المورد الفقهي الخاضع في معرفته للإجتهد من هذه الموارد التي انعقدت سيرة عقلانية على الرجوع فيها إلى الأفضل.

والسبب في ذلك أن تلك الموارد التي يرجع فيها العقلاء إلى الأعلم لها ضابطة على أساسها يرجعون فيها إليه، تتألف من مقياس موضوعي واقعي متسالم عليه إما حسي أو حدسي قريب من الحس ولو من خلال الاعتماد على الآثار الحسية، ومن آلية واضحة لدى الجميع في تطبيق ذلك المقياس لتشخيص الأعلم. فالطبيب مثلاً يقال عنه أنه أعلم وفق أساس متفق عليه ووفق آلية استكشاف متعارف عليها بينهم، كان تكون هناك سلسلة تجارب قام بها وبانت آثارها حتى عرف عنه أنه أعلم. وهكذا الحال في كل مورد رجع فيه العقلاء إلى الأعلم فيها.

أما في باب الإجتهد فإننا لا نملك مثل هذا المقياس الواقعي لا الحسي ولا الحدسي الذي يجعلنا نملك القدرة على التمييز بين الأعلم وغيره. ولو فرضنا أننا نملكه فإننا لا نملك الآلية الواضحة لتطبيقه، وفي مثل هذه الموارد لا يمكن معرفة الأعلم لو كان هناك تعريف تام لمعنى الأعلم في باب الفقه.

وبعبارة أخرى تارة يكون الأعلم هو الأقرب إلى الواقع وأخرى يكون الأعلم بمعنى آخر. والمعنى الأول هو المعنى الذي يعتمد عليه العقلاء في سيرتهم عند رجوعهم إلى الأعلم.

والأعلمية في باب الفقه لا تعني الأقرب للواقع باعترااف جل العلماء لأنه لا سبيل لإحراز تلك الأقربية. ورب عالم مخضرم يكون أبعد عن الواقع من مجتهد حديث العهد بالإجتهد في بعض الآراء أو أغلبها، ولذا يرجعون الأعلمية إلى الأقوائية في مقام الاستنباط والاستدلال. ومن غير المعلوم إنطبق المقياس العقلاني على هذه الأعلمية لتكون من موارد اعتماد العقلاء عليها في ترجيحاتهم[81]، إن لم نجزم بأنه خارج عن طريقة العقلاء لأنهم لا يركنون إلى مجهول في نظم أمورهم بل

يقدمون قواعد وضوابط ذات كاشفية عن الواقع. فلو تحدثوا عن الأعلمية في الطب فلا بد أن يكون مقصودهم بها الأقربية إلى الواقع لا مجرد الأعلم بالقواعد والأساليب. وأي نفع لهذه الأعلمية إن لم يعرف الطبيب كيفية تطبيقها معرفة تقربه من الواقع في التشخيص والعلاج. وأين هذه الأعلمية في باب الفقه التي تعني كما قلنا الأقدرية التي لا نستطيع معها الجزم بالأقربية من الواقع. فالإنصاف أن هناك شكاً قوياً في اندراج هذه الأعلمية في السيرة العقلانية.

ومع الشك المذكور لا يصح الاستدلال بالسيرة العقلانية. لأن تمامية الاستدلال بها تركز على أمرين: إحراز رضا الشرع بالسيرة، وإحراز إنطباق السيرة على الموارد، والأول وإن كان محرراً لكن الثاني غير محرر.

هل يمكن معرفة الأعلم:

ومن هنا يمكن الإطالة على نقطة حساسة هي هل يمكن معرفة الأعلم أم لا.

وقد اختار جملة من العلماء الأعلام كالقدس السيد النجفي المرعشي (رحمه الله) أنه لا سبيل لمعرفة الأعلم لما عرفت من أنها ليست من الأمور الحسية التي يمكن إدراجها ببساطة، كما أنه ليس من مقياس حدسي واضح متسالم عليه عند الجميع يحدد لنا الآلية الواضحة لمعرفة الأقدر ليكون المعيار لتمييز الأعلم عن غيره.

بل الذي نجده أن كل من يشهد بأعلمية شخص فإنه يركز على علمه هو ويجعله المقياس، ولذا نجد أن الأمة لم تتفق يوماً على أعلم واحد إلا ما ندر. وأهل الخبرة الذين يوكل إليهم تحديد هذه النقطة يختلفون فيما بينهم عادة في تحديد الأعلم، فعندما تروق لبعضهم آراء فلان الفقهية ويجدها أمتن من آراء غيره سيراه أعلماً، وعندما ينظر إلى أدلته وطريقة استدلاله يعجب بها يراها أمتن من طريقة غيره سيحكم بأنه الأقدر على الاستنباط، علماً أنه عندما وجدها أمتن كان قد اعتمد على رأيه الخاص في المتانة. ولكن خبيراً آخر قد يجد تلك الأدلة سخيفة لا قيمة لها، ويتجه لأجل الحكم بالأعلمية إلى شخص آخر [82]، وبالتالي فإننا سنبقى في حيرة من هذا الموضوع، لأن الكل اتفقت كلمتهم على أنه إذا تعارضت البيانات في تحديد الأعلم سقطت عن الاعتبار.

وحل هذه المشكلة وإن أمكن في باب التقليد، بأن يقال للمكلف إن قامت عندك البينة على أعلمية شخص فلا يجب عليك البحث عما إذا كانت هناك بيئة معارضة، أو بدعوته إلى التخبير مع تعارض البيانات، أو القول بالإحتياط بين أقوال العلماء الذين يحتمل وجود الأعلم من بينهم. لكنه غير ممكن في باب الولاية، إذ لا معنى لأن يقال للمكلف أنك مخير في أن تجعل من تشاء ولبا عنك بكل ما يحمله هذا المعنى من هرج ومرج، كما لا معنى لأن يقال له عليك بالإحتياط الذي قد يؤدي أحياناً إلى مخالفة أمر الولي، وهو خلف حكمة جعل الولاية ومخالف لطبيعة عملها ودور الولي وطبيعة علاقة الفرد بالولي والمجتمع، إلا أن يكون المقصود إلزام الولي بالعمل بأحوط الأقوال، وهذا غير ممكن أيضاً لأن الولي فقيه والفقيه لا يلزم بالإحتياط في الموارد التي استنتج فيها نتيجة فقيهة، وإن كان قد يلزم باستشارة الفقهاء خاصة إن كان رأيه مخالفاً للمشهور.

الأعلمية المعتبرة:

ولو أصر البعض على اشتراط الأعلمية في الولي فيجب أن لا نعممها لجميع أبواب الفقه بل يجب تقييد مورها بخصوص الأبواب المحتاج إليها في باب الولاية، فإن الترجيح في الولاية ينبغي أن يكون للأعلم في هذه الأبواب الفقهية الأخرى كباب الطهارة والصلاة وسائر أبواب العبادات وبعض أبواب المعاملات كباب الرهن والبيع وغيرهما من الأبواب التي ربما لا يكون لها دخل في عمل الولاية، والأحكام التي قد يأخذها الولي. والأبواب التي يجب أن يكون الولي الأعلم بها هي الأبواب المتعلقة بالإقتصاد والإدارة والسياسة والحرب والسلام ونحوها مما يحتاج إليها الولي في قيادة الأمة. والأعلمية تقبل التفكير بمعنى أنه قد يكون عالم أعلم من غيره في باب وآخر أعلم من الأول في باب آخر.

الأعلمية في التشخيص

هذا كله بالنسبة للأعلمية الفقهية. أما الأعلمية بمعنى الأعراف بالواقع والأقدر على تشخيصه وعلى إعطاء الموقف المناسب فهي مقبولة، بل تجب رعايتها لأنها القدر المتيقن من شمول سيرة العقلاء لها، كما أنها تخضع لمقياس علمي محدد وتملك الآثار التي تجعلنا نقر بها لشخص بشكل موضوعي.

الأعلمية والكفاءة:

ثم على القول بترجيح الأعلّم، فإن هذا محصور فيما لو كان الفقيهان اللذان يراد الترجيح بينهما كقوانين لقيادة الأمة. لو كان الأعلّم من الجهة الفقهية فافقداً لكفاءة القيادة والولاية، وكان غير الأعلّم كفواً لذلك، فالترجيح هنا لهذا الكفوء لما عرفت فيما سبق من أن الكفاءة شرط في أصل الأهلية للولاية والمرجح يأتي دوره بعد الفراغ عن الأهلية. فالأعلمية مرجح بعد فرض كفاءة الشخصين.

شرط الأكفنية:

لو وجد فقيهان وكان أحدهما أكفاً من الآخر فالمتعين تقديم الأكفاً. ومعنى أن يكون أحدهما من الآخر أن يكون أقدر على قيادة الأمة بما يتطلب ذلك من أعرافية بالواقع وأفضلية في الإدارة وأقدرية على تحديد الموقف ونحو ذلك. وهي صفة ذات انعكاسات وأثار عملية تميز بين الكفوء والأكفاً وإلا فلا معنى لهذه الأكفنية.

دليل ترجيح الأكفنية:

والذي يدل على ترجيح الأكفنية أمران:

أحدهما: ما علمناه من مجمل النصوص القرآنية والروائية من أن شأن الأمة الإسلامية من الشؤون التي اهتم بها الإسلام، ولم يرض بالتساهل به بل يجب رعاية حقوق الأمة قدر الإمكان. وهذا الأمر ينبغي عده من البديهيات الإسلامية، ولذا جرت السنة الإلهية على اختيار الأفضل في كل عصر وزمان لمقام النبوة والإمامة. ورعاية هذا الحق حق الرعاية لا يكون إلا باختيار الأفضل الأقدر على إيصال الأمة إلى حقوقها وتحقيق مصالحها وتجنبها الأخطاء والمفاسد، فلو تركناه إلى الأقل فضلاً نكون قد عرضنا الأمة لضياع بعض المصالح المرتبطة بها، أو لإيقاعها في بعض المفاسد. وهذا الاحتمال ينبغي رعايته وسده نظراً لأهمية المحتمل، وكفي حينئذ دليل الحسبة لبيان شرطية الأكفاً.

ثانيهما: سيرة العقلاء فإن العقلاء في حياتهم السياسية يختارون ويرجحون الأكفاً في مقام تعيين الولي مع العلم الإجمالي بأن الأكفاً سيختلف في جملة من النتائج عن الأقل كفاءة منه. والعقلاء يقبحون ويذمون من يختار الأقل مع وجود الأكفاً.

الترجيح للأكفنية حتى على القول باعتبار الأعلمية:

ومن الدليلين السابقين نستنتج أن الأكفنية أرجح من الأعلمية الفقهية حتى على تقدير القول باعتبار الأعلمية في الولي. وهذا يعني أن الأعلمية إنما تكون مرجحة فيما لو تساوى الفقهاء في الكفاءة، أما إذا كان أحدهم أكفاً من غيره فإن الولاية تنحصر به وإن كان غيره أعلم منه في المجال الفقهي.

ومنشأ الإستنتاج المذكور أن الأعلمية عندهم لا تعني الأقربية للواقع كما بينا سابقاً، فليس في الرجوع إلى غير الأعلّم احتمال ضياع مصالح على الأمة أو احتمال وقوعها في المفاسد، لأن غير الأعلّم قد يكون أقرب إلى الواقع من الأعلّم. واحتمال البعد عن الواقع تتساوى نسبته بالنسبة للأعلّم ولغير الأعلّم، لا أنه بالنسبة لغير الأعلّم أقوى من الأعلّم. وهذا المعنى أيضاً متسالم عليه بينهم، وقد أشرنا سابقاً إلى أنه يمكن أن يكون المجتهد المخضرم في الإستنباط أبعد من حيث الواقع عن مجتهد حديث العهد بالإجتهد والإستنباط.

وهذا غير الاختلاف في الكفاءة، فإننا لو اخترنا الأقل كفاءة فإن احتمال وقوع الأمة في المفاسد، وضياع المصالح عنها أكبر مما لو اخترنا الأكفاً. وهذا الأمر يقر به الوجدان العقلاني أيضاً. وهذا يعني ضرورة اختيار الأكفاً وتقديمه على الأعلّم غير الأكفاً رعاية لمصالح الأمة وعملاً بالسيرة العقلانية ودليل الحسبة.

الفصل الثامن: المرأة والحكم وفيه تمهيد وثلاثة بحوث

البحث الأول: أدلة عدم جواز تصدي المرأة للولاية.

البحث الثاني: حول أهلية المرأة للولاية.

البحث الثالث: نظرة في الروايات حول استشارة المرأة.

تمهيد

لقد كتب الكثيرون حول المرأة، وبحث المفكرون والعلماء حول إمكانية أن يكون للمرأة حق الحكم، وأن تكون على رأس السلطة في المجتمعات عامة وفي الحكومة الإسلامية خاصة. وصوّر البعض بأن حجب هذا الأمر على المرأة ظلم لها ومن مخلفات العصور المظلمة، وأن على المجتمعات المتطورة أن ترفض هذه الفكرة.

والنقاش في هذه المسألة يجب أن يركز على أسس صحيحة وليس انطلاقاً من رداً فعل ربما تخرجنا عن الطريقة الشرعية التي يجب إتباعها لمعرفة الأحكام الشرعية. وللأسف فإن كثيراً من النقاشات حول هذا الموضوع تنطلق من رداً فعل أو تأثر بالدعاية والإعلام، حتى أنك لو تفحصت كلمات المثقفين والمتفكرات من مسلمينا ستجد تأثرهم باصطلاحات الآخرين وأجواء الآخرين. ونحن وإن كنا لا نمانع في أن نأخذ من الغير لأن الحكمة ضالة المؤمن لن يهدأ باله حتى يجدها باعتبارها ضالته وملكه الذي فقده، لكن ليس كل ما يعرض علينا هو حكمة. فعلياً التنبيه لما نأخذ حتى لا نقع في فخ الخروج من مبادئنا من حيث لا نشعر، خاصة وأن بعض الآخرين لا يهتمهم مما يطرح إلا أن نخرج عن ديننا (وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُوا سَوَاءً) [83].

وقد أدى بنا الحال أن نجد في أبنائنا وبناتنا الملتزمين بالإسلام، في الظاهر على الأقل، من ينادي بإعادة النظر في الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء وفي فهم النصوص وإلغاء وصف القدسية عنها، مع أنها نصوص قرآنية أو نصوص رويت عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، أو ينادون باعتبارها نصوصاً لمرحلة زمنية مضت لا تنطبق على عصرنا، دون أن يظهر أي دليل يدل على ذلك، اللهم إلا أهواء وحساسيات وعقد تمكنت من بعض إخواننا وأخواتنا وباتوا يرددون مثلاً إصطلاح الأسلحة الذكورية على فقهاءنا وهو إصطلاح مستهجن في فكرنا، لما يعبر مضمونه عن حالة رفض مطلقة من عقدة وليس من موضوعية في البحث.

والذي يلفت أن الإسلام يتعرض في هذه الأيام لهجمات على مختلف الصعد ومن مختلف الجهات الصديقة والعدوة الداخلية والخارجية. والذي يؤسف له أن تجد في مثقفينا من يعزف على أوتار الثقافة الغربية والمتنقفة المتغربين، بدل أن يعملوا على مواجهة الخطة الجهنمية التي يعمل عليها الأعداء بعد أن فشلوا في ضرب هذه الأمة وإرعاها على المستوى السياسي والعسكري.

وعلى كل حال فإن إدعاء المظلومية فيه الكثير من المبالغة، لأننا عندما ندعي مظلومية شخص خُرم شيء، يجب أولاً أن نثبت أنه يملك هذا الحق حتى يكون سلبه ظلماً، وإلا فمجرد أن يعتبر الشخص لنفسه حقاً لا يوجب ذلك أن يصبح الآخرون ملزمين برعايته. وهذا يستدعي البحث المعمق حول منشأ الحقوق، أي من أين يصبح المرء ذا حق وهل يكفي إعتباره الشخصي أم إعتبار المجتمعات أم لا بد من إعتبار شرعي. وهذا السؤال قد تجاوزه الكثير من الباحثين ولم يقفوا عنده وافترضوا سلفاً أن الشخص يمكنه أن يدعي لنفسه حقاً يستطيع المطالبة بها ولو من رب العالمين.

إننا كمسلمين نعتبر أن ثبوت حق لشخص فرع إعطاء الله تعالى هذا الحق له، فما لو يعط هذا الحق لن يكون سلبه ظلماً بل يكون إدعاءه تزويراً للحقائق ومغالطة علينا أن لا نقع فيها.

هذا مع أننا لو تأملنا الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة والتي تثير حفيظة غير المسلمات أو غير الملتزمات بالإسلام سنجد مواردها محدودة، كمسألة الإرث والشهادة والطلاق وطاعة الزوج والقيادة وضرب الزوجة في بعض الحالات.

وأما مسألة الإرث والشهادة فقد ورد فيهما نص قرآني لا مجال للتلاعب به. وأما مسألة طاعة المرأة لزوجها وحدود هذه الطاعة فهي في المبدأ لا يمكن تغييرها، لكن بعض التفاصيل خاضعة لإجتهد الفقهاء.

وأما مسألة ضرب الزوجة وجوازه فهو من حيث المبدأ مخصوص بحالات محددة لكنه منصوص عليه في القرآن الكريم، فلا مجال أيضاً للتلاعب بهذا النص ولا لتحويله أو تحريفه أو أن يفترى أحد على العلماء ويقول إنهم في طور إعادة النظر في هذه الآية أو غيرها.

وقد كان بالإمكان فهم صراح غير الملزمين بالإسلام، لكن مالا يمكن فهمه ما قد يثيره بعض الملزمين والملتزمات بالإسلام من طنة ورنة. ومن سمات الشخصية الإسلامية الإذعان بما علم أنه من الشريعة دون الإهتمام بما يقوله الآخرون.

ثم إن كثيراً من الحالات التي قد تنسب للإسلام نجد أن جهل الناس بتشريعاته هي وراء ما يبتلون به، بل إن بعض المثقفين لا يكلفون أنفسهم عناء البحث العلمي من أبوابه، ويكتفون بما يخطر على بالهم ويظنون أنهم قد بلغوا رأس الجبل.

فمسألة الطلاق مثلاً لها حل في الإسلام بمعنى أن بإمكان المرأة أن تشرط لنفسها أو لأحد أقاربها أو لمن تثق به حق الطلاق بالوكالة عن الزوج. وليست مشكلة الإسلام أن المرأة قد لا تجد من يقبل بهذا الشرط.

ولو افترضنا أن المرأة لم تتمكن من تحصيل هذا الشرط وصادف أنها اكتشفت بعد الدخول في الحياة الزوجية حاجتها للطلاق وكان الزوج يأبى عن ذلك، ففي هذه الحال جعل الإسلام للفقهاء الولي حق التدخل وإعطائها الطلاق إن توفرت المبررات الكافية لذلك شرعاً.

أما أن يقال يجب أن يكون بيد المرأة حق الطلاق ابتداءً كحق مستقل سواء اشترط في العقد أم لم يشترط، فهذا مما لن نجد مسلماً يقبل به لا لأن لدينا عقدة من هذه المسألة بل لأن هذا ما قاله الإسلام الذي صاغ نظريته وفق رؤيته للكون والحياة والأسرة وطبائع الناس والعلاقات بينهما. ونحن إنما نتبع دين الله تعالى.

وأما مسألة طاعة المرأة للزوج فتشوبها أحياناً في التطبيق العملي تجاوزات ترجع إلى أخلاق الأفراد وجهلهم من النساء والرجال لا إلى الأحكام الشرعية، ولذا ركز الإسلام على ضرورة أن تعرف الفتاة من تختار وعلى دعوة الأهالي إلى عدم القبول بأي شخص كان، وضرورة التنبيه إلى بعض المواقفات الأساسية في الشخصية المراد للمرأة أن تشاركها الحياة فلا تنظم معه [84]. فبعض المشاكل التي يعانيها بعض الناس لا تنشأ من طبيعة الأحكام بل تنشأ من الناس أنفسهم، وليس الحل هو في الهروب من تحمل المسؤولية وإلقائها على التشريع.

والإسلام كما هو معروف ليس خاضعاً في تشريعاته للحالات الفردية، بل هو صاحب نظرية متكاملة عن الحياة بما ينسجم مع الأهداف المرسومة إستناداً إلى العقيدة عامة والتوحيد خاصة. ومن مكونات تلك النظرية مجموعة قيم لو عمل بها المسلمون لانتفت المشاكل في جوانب متعددة من الحياة، وخاصة في الإرث والطلاق والعلاقة الزوجية ونحوها من المسائل.

ومن ركانزها الحياة الأسرية المستقرة التي تتطلب رأساً واحداً مما تستوجب مجموعة تشريعات، والله هو الأعلّم بحقائق الأمور وما فيه صلاح الناس.

وعلى كل حال فقد كتب الكثير من علمائنا حول هذه الأمور ووضحوها وأزالوا عنها كل لبس وبينوا وجه الحكمة في بعض التشريعات، لو كنا نقرأ. والواجب علينا كمسلمين أن نربي أنفسنا على الالتزام أولاً بما أمر الله تعالى، وإن لم نفهم الحكمة في التشريع. ثم نبحث في مرتبة ثانية للفهم، لا أن نربط الالتزام بالفهم.

والذي نريد قوله أننا لا نستطيع أن نوافق على أمر لمجرد أن البعض يعتبر عدم الموافقة عليه من مخلفات العصور القديمة. فهذا مجرد كلام وأوهام لا يصلح أن يكون دليلاً ولا أن يؤثر فينا عندما نريد أن نستكشف ما يقوله الشرع. وهذا هو ديننا فليعجب به من يعجب ولتدعوه الأمانة بالسوء للإتكاف من تبع هواه.

إننا كمسلمين علماء ومتعلمين مؤمنون وملزمون شرعاً برعاية الطريقة الصحيحة في فهم الإسلام حتى لا ننسب إلى الإسلام ما ليس فيه، فنكون ممن يدخل البدع في دين الإسلام (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) [85].

لكننا في الوقت نفسه نعترف أننا لا نستطيع الموافقة على أمر لمجرد أن العلماء قالوا به سابقاً، فهذا من إقفال باب العلم. ومن خصوصيات مذهبنا فتحه، لذا علينا التأمل في الأدلة والنصوص لنرى مدى صلاحيتها للإجابة عن هذا السؤال: هل يحق للمرأة تولي منصب الولاية؟

فإن تبين بالدليل جواز تولي المرأة لهذا المنصب فعلياً أن نعلنه بصراحة دون خوف أو وجل. وإن تبين عدم الجواز فعلياً أيضاً أن لا نستحي من شريعتنا وهي الشريعة الكاملة.

البحث الأول: أدلة عدم جواز تولي المرأة للقيادة

وعلى ضوء ذلك نقول: لو تأملنا في ما ورد لدينا من نصوص وفيما قاله علماؤنا، يظهر أنه لا يوجد دليل شرعي قوي يمكن الاحتجاج به في مقام المحاوره يمنع بشكل جازم المرأة من تولي هذا الموقع، دون أن يعني هذا أنه لا يوجد دليل أصلاً. ولتفسير هذا الكلام علينا النظر أولاً فيما ذكره من أدلة على النفي مقتصرين على أهم ما ذكر في هذا المجال.

الدليل الأول: الإجماع [86]

وهو وإن كان من الأدلة القوية، لكنه من الأدلة الأشبه بالوجدانية والتي لا تخضع عادة لحسابات برهانية دقيقة تنطلق من مقدمات واضحة يمكن إقناع المحاور بها. والمستدل بالإجماع يعتمد على أن العلماء أجمعوا على أن المرأة لا تملك حق القيام بهذا الدور، وعلى أن هذا الإجماع يكشف عن قول المعصوم (عليه السلام) فيكون حجة.

ولكن للمحاور أن يناقش في مدى كاشفية هذا الاتفاق عن قول المعصوم ورأي الشريعة، إذ ربما كانت هناك خلفيات أخرى وراء هذا الاتفاق أو ربما كانت هناك أدلة ضعيفة كانت مستنداً لبعض المجتمعين في تبني هذا الرأي، كبعض الروايات الآتي ذكرها أو غيرها من الأدلة، وبالتالي تسقط قيمة هذا الرأي لدى من اقتنع بأن الأدلة ضعيفة. وهذا يعني أنه قد يجد البعض منفذاً للهروب من هذا الإجماع ومن حجة هذا الاتفاق، بل نكاد نطمئن إلى أن هذا الاتفاق غير كاف لإثبات الحكم لأن هذا النحو من الإجماع مدركي فلا يكون حجة في ذاته ولا يصلح للكاشفية.

الدليل الثاني: مجموعة روايات:

رويت بصيغ متعددة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في بعضها، وعن الأنمة (عليهم السلام) في بعضها الآخر، والذي مضمونه أن المرأة لا تولي. ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى قسمين:

القسم الأول: ما ورد في خصوص باب القضاء:

كالمروي عن الإمام الباقر (عليه السلام): (لا تولي المرأة القضاء) [87]. والمروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في كتاب فقيه من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق: (أن المرأة لا تولي القضاء) [88].

القسم الثاني: ما كان مطلقاً غير مقيد بالقضاء:

منها: النبوي المنقول بصيغ متعددة: (لا يفلح قوم وليتهم امرأة) [89]. (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) [90]. (لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة) [91]. (لا يقدس الله أمة قادتهم امرأة) [92]. (إذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياءكم بخلاؤكم وأموركم إلى نساكنكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها) [93].

ومنها: ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام): (ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا عيادة المريض ولا إتباع الجنائز.. ولا تولي المرأة القضاء ولا تولي الإمارة ولا تستشار ولا تذبج إلا من اضطرار..) [94].

ولكن ليس هناك طريق معتبر لأي من هذه الروايات فلا قيمة لهذا الدليل على مستوى الحجية. وإذا قال أحدهم [95] بأن السند منجبر بعمل المشهور سنجد في المقابل من ينكر ذلك.

ومنها: مشهورة أبي خديجة التي ذكرناها سابقاً: (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً). وهذه الرواية معتبرة دلت على إنحصار الرجوع إلى الرجل إذ لو كان الرجوع إلى المرأة جائزاً لكان قيد الرجل لغوا، خاصة وأن الإمام (عليه السلام) كان في مقام إعطاء ضابطة لمن يرجع إليه، وفي الضابطة تذكر جميع القيود المعتبرة وتترك الأمور التي لا دخل لها. وهذه الرواية وإن كانت خاصة بالقضاء، لكن إذا لم يجز لها القضاء لم تجز لها الولاية بشكل أولى، لأن كل من جازت له الولاية جاز له القضاء دون العكس.

والجواب:

لم يظهر لنا أن قيد الرجل في هذه الرواية لدخالته في الولاية بل يحتمل احتمالاً قوياً أن يكون هذا القيد باعتبار أن المتعارف عليه في ذلك الزمن تصدي الرجل لهذه الأمور. فهو قيد ذكر بلحاظ الحالة الواقعية لا بلحاظ الشروط الشرعية. وهذا وإن لم يكن يمكن الجزم به لكنه محتمل بشكل يمنع من ظهور الرواية في الإشتراط.

الدليل الثالث:

وهو الاستدلال بآية: (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا) [96].

لكن الظاهر أن الآية مختصة بالحياة الزوجية ولا تشمل الحياة الاجتماعية فلا منافاة بين هذه الآية وبين ثبوت الولاية لها، غايته أنها في الحياة الزوجية يجب أن تكون مطبوعة للرجل فيما هو حق للرجل في أن يأمرها به. كما أن ثبوت حق الطاعة للوالد على ولده لا يمنع الولد من أن يكون ولياً على الأمة بما فيها أبوه.

وليعلم أننا لم نوافق على الاستدلال بالآية من جهة أنه لا صراحة فيها بالمنع عن تولي المرأة الولاية أو القضاء، لكن هذا لا يعني أنه لا يحتمل أن يكون هو مراد الآية، لكن لا يكفي الاحتمال لإثبات الفكرة.

هذا هو كل الكلام حول أدلة ذكر العلماء أنها تدل على عدم جواز تولي المرأة. وقد أهملنا ذكر أدلة أخرى لأنها أضعف من هذه التي ذكرناها.

لا يكفي عدم الدليل على المنع

قد ذكرنا سابقاً في مباحث أدلة ولاية الفقيه أن ثبوت الولاية لشخص يحتاج إلى دليل. ويترتب على ذلك أنه لا يكفي عدم الدليل على النفي لنثبت أنه يجوز للمرأة تولي المرأة القضاء والإمارة، لأن الإثبات أيضاً محتاج إلى دليل.

لذا يجب البحث عما إذا كان في الأدلة ما يثبت ولو بالإطلاق أن المرأة يمكن أن تتولى القضاء أو الحكومة، أو لا وجود لمثل هذا الدليل أو لرواية ظاهرة في ثبوت الولاية لعنوان يشمل الرجل والمرأة. ولو ثبت مثل هذا الدليل تصيح المرأة كالرجل طرفاً من أطراف المقارنة عند البحث عن الأفضل، فإن كانت هي الأفضل من حيث الصفات المعتبرة في الولي كانت الولاية لها، وإن كان غيرها الأفضل فالولاية له.

وهذا الذي قلناه يبين أن ثبوت الولاية للمرأة في المجتمع الإسلامي يحتاج إلى أن يمر بمرحلتين إثباتية وتطبيقية.

أما الأولى فهي أن يوجد دليل يجعلها كالرجل في أهلية التصدي للولاية. والثانية أن نحرز أنها الأفضل من الجميع في الصفات. والمرحلة الأولى هي التي تعيننا في هذا البحث.

لا دليل على جواز تصدي المرأة.

المعروف بين العلماء أنه لا وجود لمثل هذا الإطلاق لا في باب القضاء ولا في باب الولاية.

أما الروايات الواردة في باب القضاء فقد تحدثت عن الرجل وقد تقدم ذكر بعضها كمشهورة أبي خديجة المعتبرة. ونحن وإن لم نقبل الإستدلال بها على اشتراط القضاء بالرجل لكن هذا لأجل عدم الدلالة. وهذا لا يعني أن الرواية دالة على عدم الإشتراط. فلو قال لي أكرم العالم العادل فهذا لا يعني عدم وجوب إكرام العالم غير العادل. لكن وجوب إكرام العالم غير العادل محتاج إلى دليل.

وأما الروايات الواردة في أدلة ولاية الفقيه فهي وإن لم تقيد الأمر بالرجل، لكن كثرة الروايات التي تقدم ذكر بعضها الدال على عدم جواز تولي المرأة القضاء والولاية تجعل الإطلاق بعيداً.

فإننا وإن لم نقبل بالإستدلال بهذه الأخبار، لكن هذا لا يعني أن نمر عليها مرور الكرام، أو أن نغفل عن وجودها بعدما كانت كثيرة أوجدت إرتكازاً في أذهان المسلمين عموماً والفقهاء خصوصاً يمنع من انعقاد إطلاق في تلك الروايات، مما يدعو إلى العثور على رواية واضحة وصريحة في الدلالة على حق المرأة بتولي القضاء أو الولاية حتى يمكننا تبني هذا الرأي.

ونتيجة ما تقدم أننا نصير في شك في أنه هل يجوز للمرأة أن تتولى القضاء والولاية في الحكومة الإسلامية أم لا. ومع هذا الشك تكون النتيجة القهرية أنه لا يحق لها هذا المنصب، لأن الأصل أنه لا ولاية لأحد على أحد ما لم يقر الدليل على ثبوتها. وحيث أن ثبوتها للمرأة مشكوك فيه يبقى حكمها تحت الأصل.

وقد يود بعضنا أن يجد إطلاقاً يدل على ثبوت هذا المنصب للمرأة، لكننا لم نجده. ولا نستطيع أن ندعي وجوده لمجرد أننا نحب ذلك، أو لمجرد التظاهر بأن الإسلام دين يساوي بين الرجل والمرأة أو بأنه يواكب العصر وغير ذلك من العناوين البراقة التي لا تبرئ الذمم في حضرة البراري تعالى.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن أغلب فقهاءنا نفوا ولاية المرأة اعتماداً على هذا الدليل الذي هو عدم الدليل على ثبوت هذا الحق لها بضميمة الأصل المذكور. صحيح أنه لا ينفي احتمال أن يكون لها هذا المنصب، لكن لا يستطيع الفقيه أن يفتي بذلك إتكالاً على مجرد الإحتمال كما بينا.

مواقع أخرى:

هذا كله خاص بموقع القيادة أما المواقع الأخرى كعضوية الحكومة والمجالس التشريعية فهذا من الصعب قيام الدليل على عدم جواز تصديها لذلك.

أما بالنسبة للمواقع الحكومية فهي وإن كانت مواقع تمثل سلطة ونحواً من أنحاء الولاية لكنها سلطة مكتسبة من الولي الفقيه الذي لا دليل يمنعه من إعطائها مثل هذا المنصب لو توفرت الشروط المطلوبة. والأدلة لو تمت فإنما تدل على عدم جواز أن تكون المرأة صاحبة الولاية الأولى، لا ما دونها مما يرجع إلى ولاية الفقيه.

أما بالنسبة للمواقع الإستشارية كالمجلس النيابي وغيره فهذه ليست مواقع سلطوية. ولا دليل يمنع الفقيه من استشارة المرأة إلا روايات قد يدعى أنها تدل على ذلك، ولكننا سنبين عند مناقشة ذلك المدعى في فصل مستقل أنها لا تدل على منع الإستشارة تجاه مطلق النساء.

البحث الثاني: تحليل ما سبق

هل ما تقدم يعني أن الإسلام لا يرى المرأة أهلاً لموقع القيادة؟ لا مجال للجزم بهذا الإستنتاج سواء كان نفي تولي المرأة ناشئاً عن دليل أم كان لعدم الدليل على ثبوت هذا الحق لها. وهذا واضح على التقدير الثاني.

وأما على التقدير الأول فلأن مجرد أن الإسلام لا يرضى بأن تتولى المرأة القضاء أو الولاية لا يعني أنها ليست أهلاً واقعاً لذلك المقام، إذ لا ملازمة أصلاً بين الأمرين. والتحليل يقول إن سلب هذا الأمر عن المرأة سيكون لأحد سببين:

إما لأنها ليست أهلاً، وإما لأن الله تعالى أراد منها دوراً ضمن نظرية شاملة عن الحياة والمجتمع لن تتحقق أهداف هذه النظرية لو تغير دورها حتى وإن كانت أهلاً.

ولا سبيل للجزم بأن السبب هو الأول، بل يمكن ترجيح الثاني، ولنا على ذلك شواهد. فالقرآن أشار إلى حكاية ملكة سبأ، وأظهر أن لها حكمة في التعاطي مع أمور الحكم أكثر من كل مستشاريها الرجال.

كما لا ريب في أن سيدة نساء العالمين الزهراء (عليها السلام) كانت أهلاً للقيادة وهي من النساء، ومع ذلك لم تعط هذا الدور ولم تتول قيادة المجتمع. وكذلك الحال بالنسبة لزينب (عليها السلام). وليس ذلك إلا لتركيز فكرة أنه ليس المطلوب من المرأة هذا الدور، وإن كانت قادرة عليه لما أشرنا إليه من النظرية المتكاملة من الحياة والمجتمع. ولذا لم تكلف بالجهد مع قدرتها عليه إلا في موارد نادرة، كما لو انحصر الدفاع بمشاركة المرأة.

وربما كان دورها الذي رسمه الإسلام أهم في عين الله تعالى من دور الرجل، وإن لم يبلغه بحسب مقاييسنا الدنيوية المعتمدة على المظاهر والشكليات والإعتبارات وهي محنة المؤمنين في هذا العصر.

ونحن لم نجد مجتمعاً قد استقر حاله إذا انصرفت الرجال والنساء نحو دور مشترك بهذه الأهمية، والمحتاج إلى قدر كبير من الإشتغال بالمقدمات.

حتى أن المجتمعات الغربية، التي قد نقى أنفسنا بها أحياناً ظلماً لأنفسنا، نجدها قد بلغت في الإنحلال الاجتماعي والأسري حداً نستطيع أن نقول فيه: (الحمد لله الذي عافانا مما ابتلي به غيرنا ولو شاء لفعل). وكان يمكن أن يحصل هذا لو شرع الدور للرجل والمرأة معاً. لأن السماح للمرأة بهذا الدور يستلزم تشريعات جديدة وصياغة نظرية أخرى غير النظرية الإسلامية الفعلية. وليس هناك نظرية أخرى أفضل مما قدمه الإسلام لأن صاحب الطرح هو رب العالمين، فلو كان هناك ما هو أفضل لبيته علام الغيوب الحكيم الغني الكريم سبحانه وتعالى.

كما أن التجربة شاهد على ما نقول، فرغم أن الغرب فتح الباب للمرأة على مصراعيه، على ما قيل، مع ذلك لم تصل إلى ما تنشده من دور بل ضاعت عليها حياة أسرية مهمة وضاعت معها المجتمعات كما ضاعت معها شخصية المرأة. وإن أسوأ زمن تعيش فيه المرأة هو هذا الزمن الذي تستغل فيه أسوأ استغلال، وهو زمن قيل عنه إنه عصر التطور والمساواة، حتى أنها لا تنال ما تستحقه من أجر على عملها الذي تقوم به.

فالذي نعتقد أن المرأة عليها أن تقوم بالدور الذي تنجح فيه ولا ينجح فيه الرجل، وهو دور بناء الأسرة وبناء الأولاد ودعم الزوج والإبن والأهل فيما يرضي الله تعالى. وعلى الرجل أن يقوم بالدور الذي يمكن أن ينجح فيه وهو القيام بالنصف الآخر من الدور الاجتماعي ودعم الزوجة فيما يرضي الله تعالى. ولولا تكامل هذين الدورين لما استقامت حياة اجتماعية بين المسلمين.

ومن هنا ندرك لماذا لا يرجح الإسلام للمرأة أن تعمل خارج بيتها إلا عند الضرورة. ذلك لأنه يريد أن يخفف من العوائق التي تعيق عملها التربوي الأسري.

ومن الواضح أن هذا الذي ذكرناه هو مجرد تحليل وليس بالضرورة هو السر التشريعي وراء عدم وجود نص يجيز للمرأة أن تتولى الشأن القيادي. وربما نكون مخطئين فيه، لكن الذي أردناه إبداء احتمال يمنع من الجزم بأن سبب منعها من الولاية هو عدم أهليتها.

والحذر كل الحذر من أن نقع في مطبات هوى النفس والدعاية الإعلامية التي قد تجرنا إلى ما لا يرضي الله تعالى، وإلى الوقوع في بعض ما وقع فيه الغرب على المستوى الاجتماعي. ولنعلم أن الأجر عند الله لكل فرد منا بمقدار قيامه بتكاليفه وليس بالحجم الظاهري للتكليف. فالرجل الذي يجاهد في ميدان القتال ستشاركه زوجته في الأجر إن هيات له سبل الجهاد، والرجل الذي يستشهد في ميدان القتال ستشاركه زوجته وأمه وأخته في الأجر، ولن ينفرد به إن ربته أمه من أجل ذلك ودعمته زوجته أو أخته في ذلك. وجعل الإسلام للمرأة أجراً قد لا يصل إليه رجل كأجر الولادة حيث اعتبره أجر نصف شهيد لو توفيت في هذه الحال. ولها أجر أقل إن لم تتوف ولكن الله أعلم بمقداره.

فللرجل مجالات للثواب تشاركه فيه المرأة إن أرادت، ولكن ربما كان للمرأة مجال للثواب لن يشاركها فيه الرجل، فأين الظلم الذي يتحدثون عنه. فإن كانوا يتحدثون عن ظلم بحسب الدور الظاهر في الحياة الدنيا فما هذه هي مقاييس الإسلام. ومن لا يريد للإسلام أن يحكم ويؤمن بأن الله تعالى لا دخل له في حياة الفرد والمجتمع، فهذا لا كلام لنا معه في هذا الكتاب. وإن كانوا يتحدثون عن ظلم في الأجر وثواب الآخرة فالغالب أنها لو قامت بدورها كان أجرها من أجر الرجل.

وهذا الكلام وإن لم يكن مفيداً بالنسبة لمن قصروا همهم على الحياة الدنيا، لكنه مفيد بالنسبة لمن جعل الآخرة همه.

ثم إننا عندما نقرّ بأهلية المرأة للقيادة لا نعني بذلك إقرارنا بأن الحالة العامة التي عليها المرأة فعلاً هي حالة هذه الأهلية، بل نعني بذلك أنه يمكن للمرأة أن تملك أهلية القيام بهذا الدور لو تحققت شروطه النفسية والأخلاقية والعلمية. وينسب إلى علماء النفس والإجتماع أن الطبع العام للمرأة وما جبلت عليه من صفات وخصائص لا تسمح عادة بهذا الدور.

البحث الثالث: حق الانتخاب والمشورة

قد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ووصيه أمير المؤمنين علي (عليه السلام) روايات تدل على عدم أهلية المرأة لشيء حتى للإستشارة، وأنت لو استشرتها يستحسن أن تخالفها. وإليك جملة من هذه الروايات:

منها: ما روي عن أبي جعفر (عليه السلام) أو عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال في رسالته إلى الحسن (عليه السلام): (إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى الأفن وعزمهن إلى الوهن)[97].

ومنها: ما رواه الصدوق بغير سند قال: وشكى رجل من أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام) نساءه. فقام (عليه السلام) خطيباً فقال: (يا معشر الناس لا تطيعوا النساء على حال)[98].

ومنها: ما رواه الكليني بسند ضعيف عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (في خلاف النساء البركة)[99].

ومنها: ما رواه الكليني بالسند السابق عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (كل امرئ تدبره امرأة فهو ملعون)[100].

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً بسند ضعيف عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (اتقوا شرار نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر)[101].

وهذه الروايات بمجملها ضعيفة السند، لكن هناك ما هو صحيح السند:

منها: ما رواه في الوسائل عن الكليني بإسناد معتبر عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من أطاع إمرأته أكبه الله على وجهه في النار. قيل وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب إليه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنانحات والثياب الرقاق)[102].

وهذه الرواية حددت الجهات التي يمنع فيها الرجل من طاعة زوجته وهي جهات تستلزم الحرام عادة أو هي من المحرمات أو مخالفة للستر المطلوب.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن الكليني أيضاً بإسناد معتبر عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: ذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) النساء فقال: (اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر)[103].

إلى غير ذلك من الروايات التي يجدها المتتبع في كتب الحديث والتي ربما يدعى بشأنها أنها بلغت حد التواتر بحيث يعلم بصدور بعضها عنهم (عليهم السلام). فيستدل بها على أنه لا يجوز استشارة المرأة في أي أمر مهم من أمور المجتمع، مما

يعني أنه لا يجوز وضعها في أي موضع تقني أو استشاري كعضوية مجلس النيابة ونحوها. بل ربما يترقى من ذلك فتمنع المرأة من حق إبداء الرأي الذي من أبرز مظاهره حق الانتخاب.

جواب الإستدلال:

ولكن الذي نعتقده أن هذه الروايات لا تشمل جميع النساء، بل الظاهر أنه حديث يوافق طبع النساء في تلك الأزمنة حيث كن يمنعن أزواجهن من المشاركة في الجهاد والقتال، ويشجعنهم على تفضيل مصالحهم الدنيوية على أمورهم الدينية وتكاليفهم الشرعية. وإلا فإبنا نقطع بأن هناك نساء قد بلغن مرتبة من الوعي والإدراك ربما فاقت الرجال، وقد حكى القرآن الكريم قصصاً عنهن كملكة سبأ وزوجة فرعون ومريم عليهما السلام.

وهناك نساء ثبت تاريخياً علو شأنهن في هذا المقام كالسيدة خديجة (عليها السلام) وابنتها القديسة الطاهرة الشهيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) والسيد الحوراء زينب (عليها السلام) التي قامت بدور في كربلاء أهم بكثير من موقع الإستشارة، وكثيرات غيرهن.

وعصمة السيدة الزهراء وابنتها السيدة زينب عليهما السلام وإن كانت مخرجة لهما عن تلك العمومات، لكن ليس للعصمة موضوعية بل المخرج لهما عن تلك الروايات كونهما في مرتبة من الوعي والكمال تنفي معهما الآثار السلبية المترتبة على استشارة النساء. وهذه المرتبة ليست منحصرة بالعصمة بل تشمل ما دونهما.

كما أننا نجزم بأن هذه الروايات لا تشمل صورة لما لو أمرت زوجها بما فيه طاعة الله تعالى ورسوله وبما فيه حسن الأخلاق. ومما يؤكد ذلك الروايات التي مدحت المرأة وبينت قابلياتها.

روايات في مدح النساء:

فقد وردت روايات تمدح بعض أصناف النساء مدحاً عظيماً:

منها: أن رجلاً جاء إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: إن لي زوجة إذا دخلت تلتقنتني وإذا خرجت شيعتني وإذا رأنتني مهموماً قالت لي: ما يهلك إن كنت تهتم لرزقك فقد تكفل لك به غيرك وإن كنت تهتم لأمر آخرتك فزادك الله هما. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (إنَّ لله عمالاً وهذه من عماله لها نصف أجر شهيد)[104].

فانظر إلى راحة عقلها وشدة إيمانها وتوكلها على الله تعالى، وهذه صفات يقل وجودها في الرجال، فهل ترى أن مثل هذه المرأة لا يجوز أن تستشار.

ومنها: ما روي عن الإمام الكاظم (عليه السلام) أنه قال في حديث عن صفات الزوجة: (خير الجواني ما كان لك فيها هوى وكان لها عقل وأدب)[105].

وما نفع العقل والأدب إن لم يكن ينتفع بهما.

مقارنة واستنتاج

فالروايات المذكورة تدل على أن المقصود من الروايات الأولى التنبيه والحذر من النساء الشريرات اللاتي يقدن أزواجهن إلى ما لا يحمد عقبا. وهذه الظاهرة نجدها في كل العصور، حتى هذا العصر الذي يعد من العصور المتقدمة ومن عصور العلم والنور. وبالتأكيد فإن هذا النوع من النساء لا يجوز طاعتهم إن كن يهدفن إلى ما حرمه الله وإلى تجاوز حدود شرع الله تعالى. خاصة إذا ما لاحظنا أن الرجل قد يتسرع عادة في تنفيذ رغبات المرأة ومطالبها، فكان لابد من دعوته إلى التمهّل حتى لا يندم ويقع فيما لا يحمد عقبا دنيوياً وأخروياً.

أما الحذر تجاه الخيار منهن فهو تجاه نوع خاص منهن لا من جميع خيارهن، أي الحذر من النساء الخيرات اللاتي يمكن أن يطمعن بالمنكر. أما اللاتي علم أنه لا طمع لهن بالمنكر فهن غير مشمولات بهذه النصوص.

والمستخلص من النصوص أن النساء ثلاثة أصناف:

صنف يعد من الأشرار. وصنف يعد من الأخيار، لكن يمكن أن يطمعن بالمنكر. وصنف يعد من الأخيار ولا طمع لهن بالمنكر.

ولكل صنف من هذه الأصناف حكمه، فلا يجوز لنا أن نخلط حكم هذا الصنف بحكم صنف آخر ونظلم صنفاً بصنف آخر.

فالروايات التي نهت عن استشارة النساء ليست في مقام بيان حكم تكليفي بل هي إرشادية إلى عدم استشارة ذات المواصفات المعينة، كما أنه لا تحسن استشارة الذي يحمل تلك المواصفات وإن كان رجلاً.

ثم إن ذلك التقسيم يوجد في الرجال أيضاً، فيجري عليهم ما يجري على النساء. لكن التركيز في الروايات كان على النساء لأن الرجل محتاج إلى مثل هذا التنبيه ولذا نجد أن تلك الروايات في أغلبها تتحدث عن المرأة الزوجة لا المرأة الأخت أو المرأة الأم.

ولكن من خلال نظرة واقعية للحياة ولما هو عليه حال المرأة الشرقية والغربية على حد سواء، نجد أن أغلبهن من الصنفين الأولين مما يفقدن شرط أهلية القيادة. أما اللواتي جاهدن أنفسهن وسمت أرواحهن وتلبسن لباس الإسلام وأخلاقه ومفاهيمه، فمثل هذه المرأة لن تُقبل على هذا المنصب ولن تكون أفكارها كأفكار بعض أخوات عصرنا، إذ يكفي تلك المرأة حتى لا تهتم بذلك الشأن أن تعلم أن الإسلام لا يرجح لها ذلك، وأنه يدعوها إلى اجتناب الإختلاط مع الرجال قدر الإمكان إلا مع الضرورة الدنيوية أو الدينية غير ملتفتة إلى الأوهام والأباطيل.

ولكن ما أقل الرجال المتصفين بالصفات المذكورة والنساء أقل، كما يشهد به واقعنا الاجتماعي على اختلاف العصور سواء أردنا رؤيته أم تعمداً إغفاله.

[1] الأحزاب: 6.

[2] النساء: 59.

[3] ولعله لأجل هذا قال الإمام الخميني لأعضاء مجلس الشورى الإسلامي (المجلس النيابي): (لما كان كلام السادة النواب يُبث إلى الناس فقد يحصل سوء فهم لديهم، لذا رأيت من الواجب علي أن أنبه حول الآيات والروايات المختصة بالمعصومين عليهم السلام والتي لا تشمل الفقهاء وعلماء الإسلام العظام فضلاً عن عدم شمولها لي. فالفقهاء الجامعون للشرائط وإن كانوا نواب المعصومين عليهم السلام في جميع الأمور الشرعية والسياسية والاجتماعية وفي تولي الأمور في زمن الغيبة الكبرى لكن هذا غير الولاية الكبرى المختصة بالمعصوم عليه السلام. فالذي أريده منكم أن لا يكون في كلامكم ما يوجب الإبهام وأن يُفصل بين الأمرين). (صحيفة النور ج11 ص 237).

[4] بعض ما ذكرناه في هذا الفصل مأخوذ من كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني (رحمه الله) ص 25.

[5] في النظرية الإسلامية المستندة إلى المذهب الإمامي الإثنى عشري يشترط في الإمام والخليفة بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) العصمة وهي مرتبة أعلى بكثير من مرتبة العدالة.

[6] عندما نطلق كلمة النص في هذا الكتاب فإننا نريد به آية أو رواية عن الرسول (صلى الله عليه وآله) أو عن أحد الأنمة عليهم السلام ولا نريد به كلمات العلماء.

وإنما ذكرنا هذا التوضيح لأن الذي يظهر من كلمات بعض الباحثين على ما قيل الخلط بين الأمرين وجعل الجميع من النصوص، وهو إن صح اصطلاح خاص بهم لا يعيننا كما لا يعني علماءنا.

[7] يونس: 59.

[8] يونس: 36.

[9] وسائل الشيعة للحر العاملي (رحمه الله) ج 18 باب 4 ح 10 من أبواب صفات القاضي دار المكتبة الإسلامية.

[10] المصدر السابق الحديث 3. ومعنى تدين تلتزم.

[11] والمتسالم عليه عند علماء الشيعة الإمامية أنه عندما نريد فهم النص القرآني يجب مراجعة نصوص المعصومين (عليهم السلام) المتعلقة بذلك النص أولاً.

[12] إن أغلب ما ذكر في هذا الفصل مأخوذ من كتاب البيع للمقدس للإمام الخميني (رحمه الله) ج 2 ص 467.

[13] الوسائل الباب 8 من أبواب صفات القاضي الحديث 50 الجزء 18.

[14] المصدر السابق الحديث 53.

[15] يقسم علماء أصول الفقه مدلول الكلام إلى أقسام منها ما هو واضح المعنى ومنها ما هو مجمل. وواضح المعنى ينقسم إلى قسمين منه ما هو نص في المعنى أي يستهجن ويستغرب فرض أي معنى آخر له أو يمتنع فرض أي معنى آخر له، ومنه ما هو ظاهر أي يكون هذا المعنى هو ما يفهمه العرف من الكلام بعد الإلتفات إليه وإلى القرائن التي تحيط به، وإن كان لا يمتنع ولا يستهجن أن يراد من الكلام معنى آخر، لكن لا نستطيع حمل الكلام على هذا المعنى الآخر في هذه الحال إلا بقرينة تدل على إرادة ذلك المعنى الآخر. فالنص إن وصف به اللفظ باعتبار صدوره فالمراد به القرآن وما يصدر عن المعصومين عليهم السلام، وإن وصف به باعتبار المعنى فالمراد ما ذكرنا هنا.

[16] صفحة 271 من كتاب الخمس من سلسلة محاضرات في فقه الإمامية للميرزا السيد محمد هادي الميلاني (رحمه الله).

[17] أصول الكافي للكليني (رحمه الله). جزء 1 ص 29 باب فقد العلماء الحديث 3.

[18] معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ج 11 ص 226 منشورات مدينة العلم في قم. الطبعة الثالثة بيروت.

[19] اصطلاح (أصحاب الاجتماع) معنى معروف عند العلماء والمراد منه: أن هناك جماعة من رواة الحديث قد اتفق العلماء وأجمعوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة وأنهم إذا رووا رواية يكون سند الرواية من عند هذا الراوي محكوماً بالصحة، وقد اختلف العلماء في صحة هذه الدعوى وعدمها. والقدر المتيقن منها عند بعض العلماء هو الحكم بوثاقة من يروي عنه أحد هؤلاء الذين يقرب عددهم من ثمانية عشر رجلاً. وعدد الخمسين المذكور في المتن هو بلحاظ رواية هؤلاء أو بعضهم مع جملة من الأجلاء غير المعدودين من أصحاب الإجماع.

[20] معجم رجال الحديث المصدر السابق.

[21] أصول الكافي ج 1 باب فقد العلماء ص 29 ح 2.

[22] أصول الكافي ج 1 ص 37 ح 5 باب المستأكل بعلمه.

[23] مستدرک الوسائل للمحدث الشيخ حسين النوري الباب 35 من أبواب ما يكتسب به الحديث 8 من كتاب التجارة.

[24] وسائل الشيعة للحر العاملي ج18 باب 11 من أبواب صفات القاضي ناقلاً ذلك عن كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة للشيخ الصدوق وعن كتاب الغيبة للشيخ الطوسي. راجع كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص 176 وما بعدها إصدار مكتبة نينوى الحديثة طهران. وقد ذكر البعض أن إسحق بن يعقوب هو أخو الكليني وهو أمر لم يثبت.

[25] أما الوقائع المرتبطة بالشأن الشخصي فأمر تشخيصها للمكلف نفسه، كما لو شك أن هذا الماء الذي أمامه طاهر أو نجس وليس شأنها أن يسأل عنها الإمام المعصوم عليه السلام.

[26] الوسائل الباب 3 من أبواب صفات القاضي الحديث 2.

[27] المصدر السابق الحديث 3.

[28] النساء: 60.

[29] المصدر السابق الباب 11 من أبواب صفات القاضي الحديث 1.

[30] الوسائل الجزء 18 باب 11 من أبواب صفات القاضي الحديث السادس.

[31] وإن كان يستفاد من الروايتين أنه لا بد من بديل بعد النهي. فالرواية من أدلة ضرورة تشكيل حكومة إسلامية لا كون الحاكم هو الفقيه.

[32] أصول الكافي ج1 كتاب فضل العلم باب ثواب العلم والمتعلم ح1 ص 26.

[33] الوسائل الباب 8 من أبواب صفات القاضي الحديث 2. وأصول الكافي كتاب فضل العلم باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء ص 24 ح2.

[34] الخطبة الشقشقية من نهج البلاغة ص 48 شرح الشيخ صبحي الصالح ج1 ص 31 من شرح الشيخ محمد عبده.

[35] الوسائل الباب 7 من أبواب صفات القاضي الحديث 18.

[36] مثل كتاب أصول الكافي الجزء الأول.

[37] تشير هنا إلى أن هذا الحصر إنما هو باعتبار العلماء المفروض أنهم الورثة الذين تحدث عنهم الرسول (صلى الله عليه وآله) ولا دخل لهذا الحصر بما إذا كان الورثة من الأرحام فهذا عنوان آخر. فلو قلت لزيد أنني لن أعطي الطلاب أي مبلغ من المال فهذا لا يعني أنني لن أعطي أبني أو أحداً من أهلي.

أو يقال بأن الملحوظ من الإرث هنا الجانب العام في شخصية الرسول (صلى الله عليه وآله) وليس الجانب الشخصي بعنوان أنه أب أو نحو ذلك. فالأمران على التقديرين مختلفان.

[38] ص 338 من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام تحقيق مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام الطبعة الأولى سنة 1406 هجري. ص 338.

[39] مستدرک الوسائل باب 11 من أبواب صفات القاضي.

[40] المصدر السابق.

[41] يوصف سند الرواية أحياناً بالمرسل وعرفه الشهيد الثاني في كتاب الدراية بأنه ما رواه عن المعصوم من لم يسمع الحديث عنه سواء كان الراوي صحابياً أو تابعياً أو غير ذلك وسواء كان الساقط من السند شخصاً واحداً أو أكثر.

[42] تحف العقول ص 237 نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري ج 1 ص 312.

[43] المائدة: 63.

[44] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 50، وشرح الشيخ محمد عبده ج 1 ص 36.

[45] قيل هو موجود في سنن البيهقي ج 7 ص 105. ومثله روى في مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (السلطان وصي من لا وصي له والناظر لمن لا ناظر له). راجع المستدرک ج 14 ص 139.

[46] (المصادرة على المطلوب) كلام يطلق حيث يكون من الاستدلال على الشيء بنفسه مباشرة أو غير مباشرة، كما لو قلت مثلاً الظن دليل لأن الظن قال لنا ذلك.

[47] هذه المناقشات هي عموماً مناقشات ذكرها الفقهاء في كتبهم الفقهية وعالجوها فراجع مثلاً كتاب البيع للإمام الخميني (رحمه الله).

[48] من ذلك ما رواه الحر العاملي في وسائل الشيعة نقلاً عن الكافي بإسناده عن المفضل بن عمر قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه بغير كتبهم. راجع ج 18 الباب 8 من أبواب صفات القاضي.

[49] وسائل الشيعة للحر العاملي ج 6 الباب 41 ح 1 وغيره من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة. وج 11 الباب الأول من أبواب فعل المعروف ج 2.

[50] تجد الروايتين في الوسائل الباب 3 من أبواب الأنفال الحديث 2 و 6.

[51] الحج: 40 ، 41.

[52] الكهف: 28.

[53] النساء: 141.

[54] آل عمران: 28.

[55] المائدة: 57.

[56] الوسائل الباب 18 باب 3 من أبواب صفات القاضي.

[57] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 452 وشرح الشيخ محمد عبده ج 3 ص 120.

[58] أصول الكافي الجزء 1 كتاب الحجة باب ما يجب من حق الإمام على الرعية ح 8.

[59] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 50 وشرح الشيخ محمد عبده ج 1 ص 36.

[60] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 439 وشرح الشيخ محمد عبده ج 3 ص 102.

[61] أصول الكافي جزء 1 كتاب الحجة باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته ص 157.

[62] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 247 وشرح الشيخ محمد عبده ج 2 ص 86.

[63] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 325 وشرح الشيخ محمد عبده ج 2 ص 187. ومعنى يتبين أنه يهيج الألم فيهلكه على ما ذكره الشيخ صبحي الصالح.

[64] عهد الأشر في نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 430 وشرح الشيخ محمد عبده ج 3 ص 87.

[65] نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح ص 488 وشرح الشيخ محمد عبده ج 4 ص 26.

[66] نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج 2 ص 4 شرح الشيخ صبحي الصالح ص 189.

[67] جاء في لسان العرب تحت مادة حسب: (والحسبة مصدر احتسابك الأجر على الله تقول فعلته حسبة وأحتسب فيه احتساباً وإحتساب طلب الأجر والإسم الحسبة بالكسر وهو الأجر، وفي الحديث: من مات له ولد فاحتسبه أي إحتسب الأجر بصره على مصيبتيه به. والجمع الحسب. والإحتساب من الحسب كالإعتداد من العد. وإنما قيل لمن ينوي بعمله وجه الله أحتسبه لأن له حينئذ أن يعتد بعمله فجعل في حال مباشرة الفعل كأنه معتد به والحسبة اسم من الإحتساب كالعدة من الإعتداد. والإحتساب في الأعمال الصالحات وعند المكروهات هو البدار أي طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر أو باستعمال أنواع البر والقيام بها على الوجه المرسوم فيها طلباً للثواب المرجو منها). (لسان العرب المجلد الثاني ص 866 طباعة دار المعارف بالقاهرة).

وقال الشيخ فخر الدين الطريحي تحت مادة حسب: وفي الحديث: (من صام شهر رمضان إيماناً واحتساباً) أي طلباً لوجه الله وثوابه. يقال: (أحتسب فلان عمله طلباً لوجه الله وثوابه) ومنه الحسبة بالكسر وهي الأجر والجمع الحسب.. والحسبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (مجمع البحرين الجزء الثاني ص 41).

[68] وقد استدلت بهذا الدليل جماعة من العلماء الفقهاء منهم الشيخ الأنصاري في مكاسبه والسيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه وكثير آخرون.

[69] العروة الوثقى ج 1 المسألة رقم 17 من مسائل الإجتهد والتقليد.

[70] مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم ج 1 ص 36.

[71] التنقيح في شرح العروة الوثقى ج 1 ص 203.

[72] أجوبة الاستفتاءات ج 1 ص 9 المسألة 15 الطبعة الثالثة طباعة الدار الإسلامية.

[73] وهذا الدليل تارة يصاغ بلحاظ حال المكلف وأخرى يصاغ بلحاظ الرأي الإجتهدى للفقيه. أي إننا تارة نريد أن نبين ماذا يحكم العقل للمكلف العقل للمكلف غير الملم بالأدلة وغير الفقيه عند إرادة التقليد وتارة نريد أن نبين ما يفهمه الفقيه وما يلزمه به العقل في مقام الإفتاء. وباختلاف هذين الأمرين قد نجد بين من يجمع فتويين:

الأولى تقول: يجب على المكلف أن يقلد الأعم في مسألة تقليد الأعم. بحيث لو أراد تقليد غير الأعم يجب أن تكون فتوى الأعم. بحيث لو أراد تقليد غير الأعم يجب أن تكون فتوى الأعم هي الرجوع إلى غيره.

والثانية تقول: يجوز تقليد غير الأعم في الأحكام الشرعية. ولا تناقض بين المسألتين. والسبب أن الأولى تعبر عن رأي شخص المكلف والفقيه يرشده إلى حكم العقل بحقه والثانية تعبر عن الرأي الفقهي للفقيه المجتهد. ومن المعلوم أن تقليد الأعم أمر يجب على المكلف أن يحسمه ولا يقلد فيها ولما لم تكن للمكلف الإمكانية الفقهية للجواب عن هذا السؤال كان عليه

الرجوع إلى أصل عقلي يملكه يدل على ضرورة الرجوع إلى الأعم في مسألة من يقلد. وإنما لا يمكن التقليد في هذه المسألة لأنه يلزم الدور لأننا إن أمرنا المكلف بتقليد الأعم يحق له أن يسألنا ما هو الملزم لي بتقليد الأعم إن قلنا له قول الأعم بقي السؤال على حاله ولزم الدور. وإن قيل اختر من تشاء وهنا يحق له أن يسأل هل أنا مخير وما الدليل على التخيير. ولذا أرشده العلماء إلى ضرورة أن يراجع عقله الذي يجده أمام احتماليين:

إما تقليد الأعم وإما تقليد من يشاء سواء اختار الأعم أم اختار غيره. وحيث أن الأصل في التقليد عدم الجواز إلا من قام الدليل على جواز تقليده فعند دوران الأمر بين تعيين الأعم للتقليد وبين التخيير فالأصل مع التعيين فعلى المكلف أن يحتاط لنفسه بأن يقلد الأعم في مسألة من يقلد لأنه الوحيد الذي يمكن للمكلف أن يحصل براءة ذمة في أفعاله. ذلك أن تقليد الأعم جانز على كل حال بينما تقليد غير الأعم مشكوك والأصل عدم براءة الذمة بتقليده فيحتاط لزوماً بتقليد الأعم وهذا ما يقوله العقل للمكلف. وهذا الدليل قد يعتمده الفقهاء أيضاً في أقوالهم وهو عادة دليل كل من أمر بتقليد الأعم من باب الإحتياط. وعلى كل حال فمحل كلامنا في المتن ليس حكم العقل بلحاظ فهم المكلف بل بلحاظ فهم العلماء.. ونحن نوافق على أن حكم العقل بلحاظ حال المكلف يوجبه بالرجوع إلى الأعم.

[74] كتاب سليم بن قيس ص 118. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج 1 ص 303. وسليم بن قيس ثقة لكنهم اختلفوا في صحة ما وصلنا من كتابه باعتبار أن رواته ليسوا بالثقة. سورة يونس، الآية 35.

[75] المحاسن جزء 1 كتاب عقاب الأعمال الحديث 49 ص 93 طباعة دار الكتب الإسلامية.

[76] دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري ج 1، ص 304.

[77] بحار الأنوار جزء 90 ص 44 و 45 و 64 باب ما ورد في أصناف آيات القرآن.

[78] الوسائل الباب 10 من أبواب حد المرتد الحديث 36.

[79] الإختصاص ص 251 منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

[80] الوسائل ج 11، الباب 13 من أبواب جهاد العدو الحديث 1.

[81] وللسيد الخوني (في التنقيح ج 1 ص 204) محاولة لتطبيق المعنى الذي ذكره للأعلمية على المفاهيم العقلانية. قال مستدلاً على التعريف الذي نقلناه سابقاً: إن حال الأعم في الفقه حال الأعم في بقية الحرف والعلوم فكما أن الأعم في الطب الهندسة والتجارة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى استنباطاً لها عن قواعدها وهو موقوف على المعرفة بالكبريات وحسن السليقة في تطبيقها على مصاديقها ولا يكفي في الأعلمية مجرد كون الطبيب أقوى في الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الأمثال والفروع بل لابد مضافاً إلى إحاطته بأقسام المرض وطرق معالجتها وأدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها فكذلك الحال في المقام (الفقه).. وذلك لأن الحكم بوجوب تقليد الأعم لم يرد في شيء من الأدلة اللفظية.. وإنما الحكم بوجوب تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الإشتغال ولا شبهة في أن الأعم الذي يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذي ذكرناه أي الأعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها).

[82] ومن أغرب ما نراه في هذا المجال أنه إذا أصبح المكلف الذي يقلد فقيهاً في ضيق من بعض آرائه فإننا نجد عالماً آخر يخالف ذلك الفقيه في الرأي يقترح على المكلف العدول عن ذلك الفقيه في تلك المسألة لأن العالم الذي خالف ذلك الفقيه يجزم لذلك المكلف أو يشككه بأن فقيحه ليس هو الأعم بهذه المسألة. طبعاً نحن لا ننكر إمكانية أن يكون شخص أعلم من غيره في مسألة أو باب لكن يجب صون هذا الأمر عن أن يظهر بشكل يعبر عن هوى يلبس ثوب العلم.

[83] النساء: 89.

[84] روى في وسائل الشيعة الباب 30 من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ج14 عن الصدوق والكليني بإسنادهما أن الحسين بن بشار الواسطي قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: إن لي قرابة قد خطب إلي وفي خلقه سوء. قال: لا تزوجه إن كان سيء الخلق.

[85] يونس: 59.

[86] قد ذكرنا فيما سبق تعريف الإجماع والذي نريده هنا بيان أقسامه لأن ما ذكرناه في المتن متوقف عليه. فقد قسموا الإجماع إلى قسمين: المحصل والمنقول. ويراد بالأول ما يحصله بنفسه الباحث من آراء للعلماء وتتبع يتضح من خلاله وجود الاتفاق. ويراد بالثاني أن ينقل للباحث الإجماع دون أن يحصله بنفسه.

والإجماع الذي يجعل من الأدلة هو الإجماع المحصل لا المنقول الذي اختلفوا في قيمته شرعاً.

ثم قسموا المحصل إلى أقسام: التعبدية والمدركية ومحتمل المدركية. والأول هو الاتفاق الذي ليس له وجه ظاهر يمكن أن يكون الفقهاء قد اعتمدوا عليه في إصدار الفتوى. والثاني هو الذي علمنا أن المجمعين قد اعتمدوا على أدلة محددة اتفقوا على دلالتها أو علمنا بأدلة المجمعين وإن كان لكل قسم منهم دليل خاص بهم. والثالث أن يكون لدينا في النصوص والوجوه العقلية ما يمكن أن يكون مستنداً للمجمعين. والإجماع الذي يعتبر حجة عند العلماء هو التعبدية أما المدركية فقد أخرجوه عن قاعدة الإجماع لأن الاتفاق لم يأت بجديد غير الدليل أو الأدلة التي استندوا إليها. أما محتمل المدركية فإنه وإن كان يمكن أن يدخل في التعبدية لكن الجزم به عادة صعب ما دام هناك احتمال أن يكون المجمعون قد اعتمدوا على ذلك الدليل أو الوجه. ففي المدركية أو محتمل المدركية نناقش المدرك فإن تم لدينا أخذنا به مثلهم وإلا رفضنا القول الذي قالوه. وهذا الأمر له شواهد كثيرة في الفقه فقد كانت تمر عصور يكون فيها اتفاق على رأي ثم يظهر للذين يأتون بعدهم ضعف الأدلة وينقلب الرأي ثم يصبح هذا الرأي الجديد متفقاً عليه بين العلماء.

[87] الخصال ج3 ص 585 أبواب السبعين وما فوقه ح12.

[88] راجع وسائل الشيعة ج18 الباب الثاني من أبواب صفات القاضي. وج14 باب 23 من أبواب مقدمات النكاح. كما نُقل عن سنن البيهقي ج10 ص 118.

[89] الخلاف للشيخ الطوسي ج3 ص 311. نقلاً من كتاب دراسات في ولاية الفقيه ج1 ص 354.

[90] صحيح البخاري شرح الشيخ قاسم الرفاعي طباعة دار القلم الجزء السادس كتاب المغازي باب كتاب النبي (صلى الله عليه وآله) إلى كسرى وقيصر ص 316 وتمايم الحديث هكذا: حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكره قال لقد نفغني الله بكلمة سمعتها من رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة.

[91] مسند أحمد ج5 ص 38، نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج1 ص 353.

[92] كنز العمال ج6 ص 40 الباب 1 من كتاب الإمارة من قسم الأقوال. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج1 ص 354.

[93] سنن الترمذي ج3 ص 361. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج1 ص 355.

[94] الخصال وقد تقدم.

[95] قاله الشيخ المنتظري في كتابه دراسات في ولاية الفقيه ج1 ص 354. وقد ناقش علماء الأصول في صحة نظرية رفع ضعف الخبر بعمل المشهور. واعلم أن الشهرة إنما تكون جابرة لضعف الخبر إن علم إستناد المشهور في فتواهم على الخبر لا مجرد انطباق الفتوى مع مضمون الخبر.

[96] النساء: 34.

[97] وسائل الشيعة ج14 الباب 24 من أبواب مقدمات وآداب النكاح الحديث الثاني.

[98] وسائل الشيعة ج14 الباب 94 من الأبواب السابقة الحديث السابع.

[99] المصدر السابق الباب 96 الحديث الثالث.

[100] المصدر السابق، الحديث الرابع.

[101] المصدر السابق الباب 94 الحديث الثاني.

[102] المصدر السابق، الباب 95 الحديث الأول.

[103] المصدر السابق الباب 94 الحديث الأول.

[104] وسائل الشيعة ج14 باب 6 من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح14.

[105] المصدر السابق الباب الخامس

الباب الثالث: كيف يعين الولي وفيه تمهيد وفصلان

- الفصل الأول: نظرية التصدي

- الفصل الثاني: نظرية الانتخاب

تمهيد:

ما تقدم كان عبارة عن جملة من البحوث التقليدية المعتادة من مباحث ولاية الفقيه. ومن الآن وصاعداً سنواجه مسائل ذات سمتين:

أحدهما: أنها مسائل لم يكثر الحديث عنها في الفقه المرتبطة بمسألة ولاية الفقيه.

ثانيهما: أنها مسائل نالت إهتمام الباحثين من غير الفقهاء بشكل كبير.

ولذا يصبح التركيز عليها أمراً ملحاً أكثر من التركيز على الأدلة.

وسنحاول قدر الإمكان الإجابة عن تساؤلات المتسائلين لعل الله تعالى يوفقنا لذلك.

ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بكيفية معرفة هذا الولي وتعيينه، فإن الأدلة المتقدمة إنما دللتنا على العنوان لا الشخص فلا بد من طريقة لتشخيص الولي الفعلي. فهل كل فقيه توفرت فيه الشروط الأساسية التي تقدم ببيانها يكون ولياً بالفعل أم ماذا؟ وما هو دور الناس في اختيار الولي.

ومحل هذا السؤال ما لو تعدد الفقهاء الكفوون. لأنه لو لم يكن لدينا غير فقيه واحد توفرت فيه الشرائط المعتبرة ينتفي السؤال، ولن يبقى حينئذ خيار لا أمام الناس ولا أمام هذا الفقيه. بينما سيكون هذا السؤال مطروحاً بقوة إذا تعدد الفقهاء الكفوون مع فرض أنه لا نص على التسمية إلا في المعصوم الغائب (عجل الله فرجه).

وعليه فالسؤال على حاله، وحينئذ نستحضر صورتين يمكن استخلاصهما مما تقدم:

الصورة الأولى:

أن نكون من القائلين بضرورة أن يكون الولي هو الأفضل من الجميع من حيث مجموع الصفات، مع الترجيح بالصفات الأهم عندما يكون أحدهم أفضل في صفة والآخر أفضل في صفة أخرى.

والجواب في هذه الصورة واضح، وهو أن الولاية لخصوص الأفضل من بين الموجودين أو المتصدين لا لجميع الفقهاء. وعادة يكون الأفضل شخصاً واحداً. وهذا الواحد يكون هو الولي الواقعي سواء عرفناه أم لم نعرفه، غايته أن علينا العمل على معرفته، ويكون دور الناس البحث عنه وبذل أكثر جهد ممكن للوصول إليه.

الصورة الثانية:

أن نكون من القائلين بعدم اشتراط ذلك أو نكون من القائلين بالشرط المذكور، لكن صادف أن مجموعة من الفقهاء متساوية في الصفات والشروط المعبرة في الولي بحيث لم يكن أحدهم أفضل من غيره، أو كان لكن لم يكن بالإمكان معرفته لتقاربهم من حيث الصفات أو لأي سبب آخر.

وفي هذه الصورة إفتراضان:

1- الإفتراض الأول:

أن نفترض إجتماع هذه المجموعة وإتفاقها أو إمكانية الإتفاق فيما بينهم على طريقة واحدة في إدارة شؤون الأمة وقيادتها، وفي هذه الحال لا يترتب على تعدد الفقهاء أي مشكلة. وليس هناك مانع شرعي أو عقلي من أن يتولى الحكم مجلس فقهاء عدول كفولين جامعيين للشرائط. وهذا الحل وإن كان يشكل أفضل الحلول لكن الشأن في إمكانية تحقيقه. ولا أعتقد أننا قد نختلف في تعذر أو تسر تحقيق هذا الأمر، ولذا لن يكون هذا الحل عملياً واقعياً رغم أفضليته.

2- الإفتراض الثاني:

أن نفترض الاختلاف فيما بينهم كما هو المتوقع.

وفي هذا الفرض يفرض السؤال المتقدم نفسه فهل كل فقيه يكون ولياً أم لابد من اختيار واحد وعلى التقدير الثاني فما هي المرجحات التي يجب ملاحظتها في تمييزه عن غيره ليكون هو الولي دون غيره، وهل يمكن أن يكون رأي الناس واختيارهم من المرجحات؟

ومن البديهي أنه لا يمكن القبول بكون جميع الفقهاء ولاية فعليين للأمة بأن يكون كل منهم ولياً مستقلاً عن الآخر، لما تقدم من لوازم فاسدة مترتبة على هذا الأمر من ضياع الأمة واختلال النظام والهرج والمرج وفقدان الحياة الإجتماعية، وبالتالي ضياع الأهداف المرجوة من وجود حكومة آمنة بضرورة وجودها على ما تقدم. ولذا سنكون مضطرين جميعاً بما فينا هؤلاء الفقهاء إلى إيجاد حل تتركز على أساسه الولاية، والخروج من حالة التعدد التي تستدعي الاختلافات وضياع الأمة إلى حالة يحصل فيها التوحد والنظم بما تستقيم معه الأمور وتحقق الأهداف.

حل المشكلة:

ولن تحل المشكلة إلا من خلال سبيل عقلائي وشرعي يمكن من خلال سلوكه التوصل إلى حل يتناسب مع المبادئ والأهداف. وهنا قد تطرح نظريتين في سبيل حل هذه المشكلة نستعرضها ضمن الفصلين التاليين:

الفصل الأول: نظرية التصدي

إنَّ أول ما يتبادر إلى الأذهان عادة عند طرح السؤال السابق هو أن الحل يرتكز على أن تكون الأولوية في الولاية والحكم لمن يسبق غيره في التصدي للحكم. وأن مجرد تصدي الفقيه لولاية الأمر وشؤون الأمة كافة في صيرورته ولي الأمر الشرعي الفعلي فلا يجوز لغيره مزاحمته في هذا الدور.

وقد اشتهر هذا القول بين الناس حتى كاد أن يتوهم البعض أن هذا القول من المسلمات الشرعية التي لا ينبغي التشكيك فيها أو مناقشتها.

مناقشة النظرية:

ولكننا بعد التأمل فيها وفي الأدلة الشرعية لم نجد ما يصلح أن يكون دليلاً على هذا القول. وكل الذي نعرفه أن النصوص دلت على أن مقام الولاية والحكومة مختص بالفقهاء العدول الكفوئين. أما أن التصدي يكفي لصيرورته ولي أمر بالفعل بحيث يكون تصديه مانعاً من تصد الآخرين فهذا ما لم تدل عليه الأدلة. ومجرد وجود نص أعطى الولاية للمتصف بالأوصاف التي أثبتناها سابقاً لا يكفي لإثبات هذه النظرية.

لأن النصوص إن أعطت ولاية فعلية للفقهاء كلهم فهذا يعني أن الجميع ولاية فعليين، وهذا باطل بالوجدان العقلاني وبحكم العقل الفطري السليم على ما تقدم مراراً. ووضوح هذا البطلان إلى درجة البدهية يشكل قرينة حالية متصلة على أن النصوص ليست في مقام بيان الوالي بالفعل، وأنها فقط في مقام بيان شأنية الولاية وأن الوالي هو من العلماء ورواة الحديث والفقهاء. أما أي فقيه هو الولي بالفعل فلا بد من ملاحظة أمور أخرى لذلك، ولو بالإستعانة بالروايات أو المرتكزات الشرعية أو العقلانية الممضاة من قبل المعصومين (عليهم السلام).

متى ينفع التصدي:

نعم إن تصدى الفقيه وسلم له الآخرون بقيادته وتوفرت فيه الشروط ولم يتصد غيره لهذا العمل، فإن هذا الفقيه يكون هو الولي الفعلي. لكن فعلية ولايته لم تنشأ من محض التصدي بل من مجموعة العوامل المذكورة.

وهذا التصدي بهذه المواصفات يمكن فرضه في حالات محددة ويصعب فرضه في جميع الحالات. فلو كانت المجتمعات الإسلامية محكومة بحكومات غير إسلامية ولم تكن هناك دولة إسلامية يمكنها أن تتولى شؤونهم وأمورهم، ففي هذه الحال يجب على العلماء أن يتصدوا للقيام بذلك الدور داخل مجتمعاتهم، والسعي لإقامة الدولة الإسلامية التي تصون حقوقهم ومصالحهم. ويكون التصدي حينئذ واجباً كفائياً، فإن تصدى مجموعة منهم وجب عليهم التواصل فيما بينهم والتشاور حتى تحقيق الهدف، وإن كان فيهم من هو أكفأ وأفضل في جميع الصفات وجب على الباقيين أن يعينوه لا أن يزاحموه. وإن لم يتصد العلماء ولو لقناعتهم بعدم إمكان الوصول إلى نتيجة لكن رأى أحدهم الكفوء نفسه قادراً على ذلك، وجب عليه عيناً أن يتصدى ويجب على الباقيين الإنقياد له ومساعدته وإطاعته.

وعلى هذا الأساس انطلق الإمام الخميني (رحمه الله). فقد رأى أن أحداً لم يتصد لهذا الهدف المهم فشعر بالوجوب العيني يحيط به، وكان مستعداً للتنازل عن هذا التصدي [1] لو تصدى من يراه أكفأ منه، لكن لم يتصد غيره.

بل لم يوجد الأكفأ منه كما أثبتت الأيام ذلك، ولست أدري إن كان سيوجد.

متى لا ينفع التصدي ولماذا:

لكن القاعدة تقول أن التصدي لوحده لا يكفي خاصة في حال وجود الدولة الإسلامية لمجموعة الأسباب التالية:

1- لا دليل على كفاية التصدي كما بينا.

2- لو كان التصدي كافياً فسيكثر الولاية في الأمة، خاصة وأن حب الرئاسة هو آخر ما ينزع من قلوب الصالحاء، فكيف من قلوب غيرهم. فربما يتصدى من لا أهلية له تحقيقاً لمطامع شخصية، مما يفتح مجتمعنا أمام نزاعات جانبية لا يرضى عنها الله تعالى ورسوله وإمامنا الغائب (عجل الله فرجه).

3- إن التصدي من قبيل فرض الذات على الأمة، وكفاية التصدي لوحده ترتكز على أن يحرز الشخص بنفسه كفاءة نفسه فيتصدى، علماً أنه لم يكن إخبار الشخص عن نفسه وتزكيته لها يوماً وسيلة شرعية للاعتماد عليه والتسليم له.

ولهذه الأسباب وغيرها نستنتج أنه لا بد من إضافة قيد أو قيود على التصدي ليكون مؤثراً، وهي جملة الشروط المتقدمة في الوالي وأن تحرز الأمة توفر الصفات فيه. ولولا ذلك لم يكن هناك سبيل لنلزم الناس بطاعة من تصدى، حتى وإن كان في الواقع أكفاً من غيره ما داموا لا يعرفونه. فإن تنجز كل حكم يتوقف على أن يحرز المكلف تحقق موضوعه.

التصدي في باب القضاء

وقد يحلو للبعض أن يشبه حال الولاية بحال القضاء أو حال الولاية على الأيتام ونحو ذلك، فكما يكون التصدي كافياً في تلك الأبواب فليكن كافياً في الولاية على الحكم. ولذا ذكر العلماء أنه لو تصدى قاض توفرت فيه شروط القضاء للحكم في مسألة، لم يجز لغيره أن يتصدى لهذا الحكم ولا أن ينقضه.

لكن هذا إشتباه وتلك المقامات مختلفة عن مقام الولاية، فالأول مقام حكام بين متخاصمين لا يتعداه إلى غيرهما أو مقام ولاية على فرد، بينما مقام الولاية مقام حكم على الأمة. والتصدي لمنصب القضاء أو للولاية على اليتيم ونحو ذلك لا يحتاج إلى أكثر من أن يحرز المتخاصمين أو الفرد توفر الصفات فيه، بينما منصب الولاية يحتاج إلى أن تحرز الأمة توفر الصفات فيه وهذا فارق مهم.

علماً أنه في باب القضاء وغيره من المقامات أيضاً لو لم يقتنع الطرفان بتوفر الصفات في القاضي المتصدى لم يجب عليهم الترافع عنده بل لا يجوز أحياناً، كما لا يجوز جعله ولياً على الأيتام والقصر ونحو ذلك. ولا يستطيع هذا القاضي أو الفقيه أن يجبرهم على الترافع عنده أو القبول بولايته ولا أن يمنع غيره من التصدي.

نتيجة البحث

وعلى ضوء ما ذكرنا يتضح أن من قال بالتصدي من علمائنا لابد أن يكون مراده تصدي الفقيه بعد اعتراف الناس له بتوفر الصفات فيه، لأن مجرد هذا الإعراف بدون التصدي لا يكفي أيضاً. والتصدي لوحده لا يصلح وسيلة للتمييز بين الولي الفعلي وغيره ما لم نحدد الأطر الشرعية والعقلانية لسبل معرفة صلاحية الشخص لهذا التصدي، وما لم تحدد الآلية التي يكون التصدي مبرراً لمنع غيره من التصدي. نعم لا يحسن مع توفر الشروط في المتصدي السابق أن يتصدى شخص آخر بعده لأن هذا هو شأن الفقهاء العدول.

رأي للسيد القائد المعظم آية الله العظمى السيد الخامنئي:

وقد أشار السيد القائد (مد ظله) إلى أن مجرد التصدي لا يكفي عندما أجاب عن بعض الأسئلة بقوله:

(يجب على كل مكلف وإن كان فقيهاً أن يطيع الأوامر الحكومية لولي أمر المسلمين ولا يجوز لأحد أن يخالف من يتصدى لأمر الولاية بدعوى كونه أجدد. هذا إذا كان المتصدي لأمر الولاية فعلاً قد أخذ بأزمته من الطريق القانوني المعهود لذلك وأما في غير هذه الصورة فالأمر يختلف)[2].

ومراده من الطريق القانوني المعهود طريق انتخابه من مجلس الخبراء.

ومما تقدم يتبين أننا لا نزال أمام سؤاليين يحتاجان للجواب وهما:

1- كيف يحرز الناس توفر الصفات في الشخص المطروح للولاية.

2- ماذا نفعل لو تبين وجود عدة فقهاء تتوفر فيهم المواصفات المطلوبة.

وهذا يعني أنه لازال السؤال الأساسي قائماً: كيف يعين الولي.

الفصل الثاني: نظرية الانتخاب

تذكير:

ذكرنا فيما سبق أن لدينا اتجاهين حول اشتراط أن يكون الولي الأفضل، وسيؤثر هذان الاتجاهان على وجهة الانتخاب.

فعلى تقدير اشتراط الأفضلية الأول يكون الولي مشخصاً في الواقع وتكون وجهة الانتخاب البحث عنه ومعرفته، الأمر الذي سيفرض آلية خاصة بالانتخاب تسمح باستكشاف هذا الأفضل وتسد الباب عن انتخاب غيره.

وعلى التقدير الآخر لا يكون هناك تعيين في الواقع لمن هو الولي الفعلي بل يكون جميع الفقهاء الذين تتوفر فيهم الشروط متساوين في هذا الحق، وتكون وجهة الانتخاب إختيار أحدهم بعد أن لم يمكن أن يكونوا بأجمعهم ولاه فعليين كما بينا سابقاً، وإن كان المستحسن هو إختيار الأفضل.

والانتخاب على التقدير الأول لا دخل له لا في شأنية الولي للولاية ولا في فعلية ولايته، لأن كل هذا قد تحدد في الشرع والعقل للأفضل، والانتخاب مجرد إعلان عن معرفته. ومعنى ذلك أننا لو كنا مخطئين في التشخيص يكون من إختيارنا ليس الولي الواقعي وإن كنا معذورين في خطئنا، إن لم يكن لدينا تهاون في البحث عنه. لذا يكون البحث عن الأفضل وإختياره وانتخابه واجباً وليس أمراً اختيارياً.

وعلى التقدير الثاني فلا دخل للانتخاب أيضاً في أهلية ولاية من إختيارنا لأن أهليته سابقة على الانتخاب ثابتة بالنصوص أو غيرها من الأدلة المتقدمة لكن سيكون له دخل في فعلية ولاية الولي، وحسم التعدد لصالح الوحدة وترجيح المنتخب على غيره.

والكلام هو نفسه في دور الانتخاب لو كنا من القائلين باشتراط الأفضل، لكن تساوى مجموعة من الفقهاء في الفضل أو لم نعرف من هو الأفضل من بينهم.

وتأتي نظرية الانتخاب على التقدير الثاني كحل عقلائي ومرجح معقول بدون أن يتنافى مع المسلمات الشرعية، بعد أن تبين معنا أن التصدي بمجرده لا يكفي.

شرعية الانتخاب:

ربما تبدو نظرية الانتخاب غريبة بعض الشيء عن مفاهيمنا الإسلامية وعما اعتدنا عليه خصوصاً وأنها نظرية لم تطرح سابقاً. ولعل أول تطبيق لها في مجتمعاتنا الإسلامية على مستوى تعيين الولي العام كان في هذه العصر، إذ لم نشهد في حالات سابقة في مجتمعاتنا الإسلامية تطبيقاً لهذه النظرية، وإن كان ربما وقع الانتخاب في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) عندما طلب من الأنصار إختيار إثني عشر نقيباً[3].

وعلى كل حال فقد عرفنا من خلال البحوث المتقدمة الشروط المعتمدة في الشخص حتى يصير ولياً للأمر في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة. وهذه الشروط لا بد أن يطلع عليها الناس، وأن يحرزوا توفرها في الشخص المفترض أنه سيكون الولي حتى يكونوا ملزمين شرعاً باختياره.

وهذا يعني أنه يفترض في الشخص المذكور أن يكون معروفاً بين الناس أو على الأقل بين أهل الخبرة وأن يشتهر عندهم توفر الشروط فيه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى وجود مقاييس حسية أو حدسية قريبة من الحس تسمح لنا بالتعرف على هذا الشخص، عدا الألفية الفقهية لو اعتبرناها في الولي.

وهذا الذي قلناه يقتضي أنه لا يكفي أن يكون الشخص المطروح للولاية غائباً عن علم الناس وخبرائهم، كما لا يكفي أن يكون معروفاً عند القلة القليلة منهم، بل لابد من أن تعترف (معظم الأمة به وقبولها لقيادته وذلك إما من خلال معرفتها التامة به أو من خلال شهادة كثيرين من أهل الخبرة المرضي عنهم من قبل الأمة بكفاءته وأهليته أو من خلال تعينه من بين الفقهاء بذلك)[4].

والسبب في ذلك أن حق الولاية ثبت حسب الأدلة المتقدمة للعنوان ولم تسم هذه الأدلة اسم شخص محدد للولاية في عصر الغيبة، ولا أنها حددت لنا سبيلاً معيناً للتشخيص لنعمل به. ولذا علينا أن نختار طريقة تشخيص تكون حجة على عامة الناس، ولا تقوم الحجة على عامة الناس إلا بأن يكون الشخص مشهوراً معروفاً بالصفات بينهم عامة وبشكل خاص بين أهل الخبرة منهم.

وليس هذا الحكم حكماً فردياً حتى يقاس الأمر على كل فرد على حدة فيفرد نفسه بولي خاص به، بل هو حكم للمجتمع الإسلامي المطالب كمجتمع بالتشخيص. وحيث أنه لم يذكر لنا في الروايات كيف يكون تشخيص المجتمع فمعنى ذلك اللجوء إلى الطريقة العقلانية.

التشخيص بين المرجعية والولاية:

والمأنوس في أذهان متبعي الشريعة من طرق التشخيص ما هو المتداول في تحديد المرجعية، ولذا ربما يظن البعض أنه يمكن اعتماد هذه الطرق نفسها في تحديد الولي، أو على الأقل يتساءل المرء لماذا لا تعتمد الطرق المتبعة في إثبات المرجعية طرقاً لإثبات الولاية؟.

لكن لو دققنا بعض الشيء سنجد أن هذه الطرق هي التي ستقودنا إلى الإنتخاب.

والتشخيص في المرجعية أمر ميسور باعتبار أن التعاطي مع موضوع المرجعية كان دائماً، ولسبب غير صحي، ينطلق من الهم الفردي للشخص المكلف. ولم ينظر إليها على أنها شأن إجتماعي، ولذا لم يكن من المضر أن يفتش كل فرد عن طريقة لإحراز الصفات، بأن يختار شاهدين من أهل الخبرة يشهدان بصلاحية الفقيه المقصود للمرجعية دون أن يتأثر بتصدي شخص آخر للمرجعية. وهذا في الواقع نحو من أنحاء الإنتخاب، غاية الأمر أنه يكفي الإنتخاب من قبل إثنين من أهل الخبرة.

ولكن الأمر مختلف في موضوع ولاية الفقيه فهي ليست شأنًا فردياً بل هي شأن إجتماعي وبالتالي تصير شأنًا فردياً، والمطالب بالتشخيص في المرجعية هو الفرد بينما المطالب بالتشخيص في الولاية هو المجتمع.

طرق التشخيص ثلاثة:

ونحن نعرف طرق التشخيص المتبعة في المرجعية وقد ذكرت في الكتب الفقهية وهي الطرق الثلاثة المعروفة: شهادة أهل الخبرة، والشياح المفيد للعلم، والمعرفة الشخصية بالشخص المتصدي للمرجعية. وهذه الطرق الثلاثة وإن أمكن اعتمادها في باب المرجعية، لكن لا يمكن تبينها كلها في باب الولاية.

الطريق الأول: البيئة المؤلفة من قول شاهدين من أهل الخبرة.

وهذا الطريق لا يمكن إعماله هنا للأسباب التالية:

الأول: لأن البيئة ذات بعد فردي لا إجتماعي فلا تشكل أساساً لمعرفة إجتماعية، إذ الذي يطلع عليها هو الفرد وهذا لا يفيد بالنسبة للأمة. وعلينا البحث عن سبيل معرفة يحقق معرفة جماعية لا فردية.

والبيئة تكون مفيدة للشخص لو كان الولي ينتخب من الناس مباشرة كما هو أحد سبيلي الإنتخاب، لكن هذا غير أن تكون البيئة هي الحاسمة للأمة في اختيار الولي وتعيينه.

الثاني: لأنه سيفسح المجال لأن يكون جميع الفقهاء ولاية فعليين، إذ ما من فقيه متصد أو يريد التصدي إلا وسيجد من يشهد له بأهليته لذلك، بل ربما يأتي أناس يدعون أنهم أهل خبرة كما يحصل أحياناً في مجال التقليد، فتضيع الأمور على الناس وتتشابك وربما نتنازع فيما بيننا وفي هذا تضييع لهدف تشكيل الحكومة الإسلامية.

الثالث: إذا بنينا على اشتراط الأفضلية في الولي وجب أن يكون مفاد البيئات إثبات الأفضلية لمن قامت عليه البيئة، وفي هذه الحال ستظهر حالات التعارض في شهادات أهل الخبرة، لأن البيئة التي تشهد على أفضلية فلان تنفي أفضلية غيره فيقع التعارض والتنافي بين البيئات وتسقط تلك الشهادات عن الإعتبار. ولا يمكن في أمر الولاية التغاضي عن حالات التعارض هذه، وإن كانت الناس أحياناً في باب التقليد تتغاضى رغم علمها بذلك فتقلد من ترتاح إليه غير عابئة أحياناً بالمسؤولية الشرعية الملقاة على عاتقها في اختيار المرجع.

نعم لن يكون هناك تعارض لو كان البحث عن الكفوء دون الإعتناء بالأكفأ، إذ قيام بيئة على كفاءة شخص لا تنافيها بيئة أخرى على كفاءة آخر، ولذا قد تقوم بيئة واحدة على كفاءة شخصين في آن واحد.

ومن مجموع ما سبق نستنتج أننا لا نستطيع في الشأن الإجتماعي العام أن نطلق الكلام ونقول راجعوا أي شاهدي خبرة. ولذا لو فرضنا أن الله تعالى وفق هذه الأمة لتصحيح مسار المرجعية وتصحيح شروطها على ما سيأتي تفصيله وجعلها من الشؤون الإجتماعية العامة، فإنا لن نقبل في تلك الحال بالبيئة طريقاً لتحديد المرجع.

الطريق الثاني: المعرفة الشخصية.

وهذا الطريق ينفع صاحب المعرفة فقط دون غيره. ويستحيل عادة أن يملك جميع أفراد الأمة الخبرة الشخصية الكافية لمعرفة أهلية الشخص للولاية. نعم يمكن أن يكون صاحب المعرفة من أهل الخبرة، إن كان قادراً على المقارنة بين الفقهاء.

الطريق الثالث: الشيع المفيد للعلم أو الإطمئنان.

وهو الطريق الوحيد المتبقي الذي يمكن إعتماده هنا، وهو أن يكون هناك شيع يفيد العلم أو الإطمئنان[5]. فإن أمكن تحصيله فبه وإلا فلا سبيل للحل إلا باختيار الطرق العقلانية من اعتماد الأكثرية.

لكن الذي يسهل الأمر هو إكمال تحصيل شيع مفيد للعلم أو الإطمئنان من خلال تشكيل مجلس حاشد من أهل الخبرة العدول، وبالتالي يمكن من خلال إكمال الأمر إلى هؤلاء تحصيل العلم أو الإطمئنان بكفاءة الشخص المعين للولاية، أو بأفضليته إن كنا نبحث عن الأفضل.

ومع تحصيل العلم أو الإطمئنان من قول أهل الخبرة بالأفضلية لا يضر حينئذ أي قول معارض، لأن قول هذا المعارض هو في أحسن الحالات لن يفيد أكثر من الإحتمال الضعيف الذي لا يعتني به عقلاً. وذلك لأنه:

إن حصل لنا العلم بالأفضلية ينتفي أي احتمال مخالف له لأن هذه هي طبيعة العلم.

وإن حصل لنا الإطمئنان بذلك ففي هذه الحال سيكون هناك احتمال موافق لقول المعارض، ولكن مع الإطمئنان يكون الإحتمال المخالف إحتماً ضعيفاً لدرجة لا يعتد بها لأن هذا معنى الإطمئنان. ويمكن للأكثرية المهمة في مجلس حاشد من أهل الخبرة أن تفيدنا الإطمئنان إن لم تعد العلم.

لا يكفي الإطمئنان كيفما كان:

ولا يكفي للمنتخب أن يعتمد على مجرد الإطمئنان بتوفر الصفات في الشخص المقصود من دون ملاحظة منشئه، بل لابد وأن يكون مستنداً إلى سبب عقلاني حتى يكون حجة عقلانية وبالتالي شرعية. والسبب في ذلك أن حجبة الإطمئنان ليست ذاتية بل تستند إلى السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشرع الممثل بأهل العصمة (عليهم السلام) ولم توجد سيرة على الإعتناء في مقام الإحتجاج بالإطمئنان الناشيء من أسباب غير عقلانية.

معنى الشيعاء:

ومما ذكرنا يتبين أن الشيعاء [6] ليس مجرد شهرة بين الناس بل هو عبارة عن إخبارات كثيرة من كثير من أهل الخبرة. فلا يكفي الشيعاء بين الناس ما لم يكن ناشئاً عن شيعاء بين أهل العلم والخبرة [7]، وإلا فيمكن للدعاية أن تساهم في تحقيق هذا الشيعاء بعيداً عن الأسس الصحيحة. كما لا قيمة لشيعاء أو شهرة تنشأ من قول شخص أو شخصين، وهذا في الحقيقة خارج عن حقيقة الشيعاء مندرج في البيئة أو قول الشخص الواحد لكنه قول شائع.

نتيجة البحث:

فتحصل أنه لا سبيل إلا بالشيعاء، وأن أفضل طريقة له [8] هي تشكيل مجلس يضم حشداً من أهل العلم والخبرة يشخصون من خلال مشاورات بينهم واستشارة الآخرين من هو الولي، ويكون الإنتخاب منهم وليس انتخاباً مباشراً من الناس.

وهذا ما اتبعته الجمهورية الإسلامية المباركة أيام الإمام الخميني (رحمه الله) الذي عمل على تأسيس هذا المجلس، وإن كانت ولاية هذا الإمام المبارك لم تنشأ من هذا المجلس، بل لم تكن محتاجة إليه لأن الأمة بأجمعها علماء ومتعلمين كانت قد اعترفت له بذلك، فاستغنى عن أي طريقة لتثبيتته في المقام الذي تصدى له [9]. وقد كان (رحمه الله) خير من تصدى لهذا العمل ولم يتصد غيره فاستغنى عن النقاش الفكري والفقهني أن ماذا لو تصدى غيره، بل لو تصدى غيره لبان ضعف هذا الغير.

وقد كان من نعم الله تعالى علينا في هذا الزمن أن أكرمنا بنور ولايته الذي هو شعاع من نور ولاية الحجة الغائب (عجل الله فرجه) فله الحمد تعالى على ما أنعم وأكرم. وقد كان يحلم بهذا منات الآلاف من العلماء والملايين من المسلمين عبر التاريخ، حلماً كانت تنام عليه العيون بعد أرق وترق له القلوب مع كل شفق في كل عصر وزمان. وكانت مشيئة الله تعالى أن نعيش فيه واقعاً محسوساً فالشكر لك يا رب على هذا الفضل الجزيل.

تساؤلات:

التساؤل الأول:

إنّ وجود الشيعاء باتجاه أهلية أحد الفقهاء إنما ينفي أي بيئة تعارض هذه الأهلية، لكن لا ينفي وجود شيعاء آخر باتجاه أهلية فقيه آخر. إذ لا مانع أن يكون هناك أكثر من فقيه قادر على تولي هذا المنصب وقيادة الأمة.

الجواب:

أولاً: أن الأكفأ لا يكون عادة إلا واحداً فلو اعتبرنا في الولي أن يكون الأكفأ والأقدر على قيادة الأمة وإدارة شؤونها، وهو الأرجح على ما بينا، ففي هذه الحال لا يمكن وجود شيعاء على شخصين لأن العلم أو الإطمئنان بأفضلية واحد منهما يعني العلم أو الإطمئنان بعدم أفضلية الآخر.

نعم يمكن فرض وجود بيئة معارضة وقد تقدم أنه لا يعتنى بالمعارض في مقابل العلم والإطمئنان.

لكن يجب التنبيه إلى أن الحكم بالأفضلية أصعب بكثير من الحكم بالأهلية، لأن معرفة الأهلية لا تتطلب أكثر من معرفة الشخص ولا تتوقف على شيء آخر، بينما معرفة الأفضل تحتاج إلى معرفة بجميع من يحتمل كونهم الأفضل، مما يحتاج إلى بذل جهد في تحديد دائرة الاحتمالات أولاً ثم بذل جهد آخر لمعرفة الأفضل منهم. ولا يصح الحكم لشخص أنه الأفضل من دون تلك المعرفة التامة قدر المستطاع، إلا أن يكون هناك عذر عقلي أو شرعي يسوغ ذلك.

ثانياً: لو لم نعتبر الأكفنية شرطاً في الولي أو اعتبرناها شرطاً لكن كان الفقهاء متساويين في الكفاءة والقدرة فربما يكون الكلام المذكور صحيحاً.

وفي هذه الحال يجب أن تحسم هذه النقطة من خلال إما تعاون الفقهاء مع بعضهما، أو من خلال ترك أحدهما هذا الأمر للأخر، أو من خلال من يرححه أهل الخبرة ولو اعتماداً على الأفضلية في الموصفات الأساسية.

فهي وإن لم تكن شرطاً، حسب الفرض، لكن هذا لا يعني عدم صحة الترجيح بها لأنه أولى من أي مرجح آخر يمكن أن ينظر إليه العقل، بعد فرض الضرورة الداعية للترجيح.

وإن كان فرض الكلام إعتبار الأفضلية في العلم والكفاءة في الولي لكن لم نتمكن من معرفته لسبب من الأسباب، فيمكن أن يعتمد أهل الخبرة إلى اختيار الأفضل في بعض الموصفات التي هي في الأساس ليست من شروط الأهلية أو ليست من المرجحات الأساسية، كان يعتمدوا على ترجيح الأورع أو الأقدر على تولى شؤون الدولة الإسلامية لخصوصيات فيها وفيه ونحو ذلك. والترجيح بهذه الطرق أولى من أن نكل الأمر إلى حالة عشوائية، أو حالة لا تملك في ذاتها صلاحية الترجيح أصلاً. وليس هذا ظلم لغير المنتخب لأنه لا بد من التعيين اقتضته مصالح الأمة والنظام الاجتماعي العام ومصلحة الحكومة ونحو ذلك.

التساؤل الثاني:

وقد يتساءل: لماذا حصرت الانتخاب بانتخاب أهل الخبرة ولماذا لا يكون الانتخاب مباشراً من الناس لتعيين الولي.

والجواب:

نحن لم نحصر ذلك ابتداءً وإنما جعلنا هذه الطريقة أفضل، وإلا فمن حيث المبدأ هناك وسيلتان يمكن اعتمادهما في الانتخاب بشكل يتلاءم مع الشريعة:

الوسيلة الأولى: ما أشرنا إليه سابقاً من أن يقوم بانتخاب الولي مجلس خبراء. وهذا لا يعني إلغاء دور الأمة بل يبقى لها دور في انتخاب مجلس يضم خبراء عدول قادرين على اختيار الولي الجامع للشرائط، توكلهم في ذلك. فالأمة في هذا الانتخاب شريكة في انتخاب الولي، لكنه انتخاب غير مباشر من قبلها وانتخاب مباشر من قبل مجلس الخبراء. والذي يفرض هذا الدور للأمة كونها مطالبة بإحراز توفر صفة الخبرة والعدالة في الأشخاص الذين يريدون أن يقوموا بعملية الاختيار وتعيين الولي. فمعنى انتخاب الناس لمجلس الخبراء الإعلان عن إحراز توفر الخبرة فيهم، واعتراف من الناس بذلك وقبولهم برجوعهم إليهم في تعيين الولي ووثوقهم بهم في استكشافه، لأنه لا بد من الرجوع إلى أهل الخبرة كما تقدم.

وحتى لا نقع في محذور إمكانية أن ينتخب الناس من لا خبرة لديهم، فقد يتأثرون بالدعاية وقد يغفلون أو يركنون لأمر لا دخل لها في المطلوب، يمكن اعتماد الطريقة المتبعة في الجمهورية الإسلامية المباركة للتخلص من هذا المحذور. وهي أن يكون هناك مجلس يضم أشخاصاً قد تسالم الجميع على عدالتهم وعلمهم ومعرفتهم وحرصهم على الإسلام والمجتمع الإسلامي، وهؤلاء ينظرون في الأشخاص المرشحين لمجلس الخبراء. فمن تثبت أهليته يسمح له بالترشيح، ولم لم تثبت أهليته يرفض ترشيحه، وعليه فالناس تختار بين من تثبت أهليته. ولن يضر حينئذ الاختلاف بين الناس في الاختيار، بل إن آراءهم ستكون مفيدة إذ ستعبر عن اعتراف الناس بما يقوله أهل الخبرة المنتخبون، ولكن لن نقع في مشكلة الأكثرية والأقلية لأن المرشحين بأجمعهم من أهل الخبرة حسب الفرض.

الوسيلة الثانية: طريقة الانتخاب المباشر من الناس للولي بشرط أن يكون هناك مجلس من أشخاص قد تسالم الجميع على عدالتهم وعلمهم وخبرتهم وحرصهم على الإسلام والمسلمين تكون وظيفتهم تأييد ترشيح الشخص لمنصب الوالي.

أفضلية الطريقة الأولى:

ومن ملاحظة الطريقتين يمكن استخلاص كون الطريقة الأولى أنسب، بل هي المتعينة إن اشتراطنا في الولي أن يكون الأعلم والأكفاً، إذ لن يكفي في هذه الحال وجود مجلس ينظر في طلبات المرشحين، لأن تأييد الطلب إن كان على أساس الأفضل فهذا غير ممكن لأن الأفضل لا يكون عادة إلا واحداً بالتالي عليهم إختيار شخص واحد، وهذا عود للطريقة الأولى مع فارق أن هذا المجلس معين وذاك منتخب والمجلس المنتخب أولى بالرعاية.

وإن كان على أساس الذي له أهلية والناس تختار من بينهم فهذا يعني احتمال تضييع الأفضل والفرص أنه يجب علينا اختياره. ولذا لا سبيل للأمة في الفرض المذكور إلا بأن توكل الأمر إلى مجلس خبراء يرشدها إلى الأفضل من بين جميع العلماء المتصدين أو الذين يقبلون بالتصدي. واحتمال عدم الوصول إلى الأفضل وإن كان يبقى وارداً، لكنه بنسبة أقل بكثير مما لو أوكلنا الأمر إلى الأمة مباشرة.

بل يمكن ترجيح هذه الطريقة على الأخرى حتى وإن لم نشترط الأفضلية في الولي، لأن الناس لا تملك عادة المرجحات السليمة، وقد تتأثر بالدعاية، ولا ريب أن اختيار الأفضل وإن لم يكن واجباً، في الفرض المذكور، لكن لا يعني هذا أنه غير مستحسن، ولأن القرب من هذا المستحسن لا يكون بالانتخاب المباشر كان الانتخاب غير المباشر هو الأولى.

أضف إلى ذلك أننا لن نستغني على كل حال عن أهل خبرة يشخصون كفاءة الشخص للولاية، لأن الطريقة الأخرى التي تعتمد الانتخاب المباشر تفترض أن هناك مجلساً يقبل طلبات الترشيح وهذا من عمل أهل الخبرة.

الانتخاب لا يتنافى مع مبدأ ولاية الفقيه:

يظهر من بعض من بحث في ولاية الفقيه إظهار الانتخاب وكأنه يتنافى مع كون مبدأ ولاية الفقيه منصوباً عليه، ولم نجد ما يبرر ذلك. لأن الدليل يحدد الشروط المعتمدة في الولي، والانتخاب تعبير عن إحرار ثبوت الصفات ووسيلة لتشخيص الولي ولا تنافي بينهما.

وربما كان مراد هذا البعض من الانتخاب المنافي للنص الانتخاب الذي ينشئ ولاية لا المعنى الذي ذكرناه، وحينئذ يكون هذا القائل محقاً فيما قال، لما تقدم من أن الانتخاب ليس هو الذي أعطى الشرعية والحق للفقيه بالولاية بل الذي أعطاه ذلك هو الجعل الشرعي كما تقدم. وما عدا ذلك فهو مرفوض جملة وتفصيلاً بلا إشكال، مهما حاول المعاندون والمشوشون التسويق لذلك.

[1] وبينما كنت أعد هذا الكتاب للطبع سمعت خطبة لسماحة القائد الإمام السيد الخامني حول الإمام الخميني ألقاها يوم الجمعة في الذكرى العاشرة لوفاة الإمام الخميني (رحمه الله). وقد جاء في هذه الخطبة أن الإمام (رحمه الله) عرض على بعض المراجع في الستينيات أن يتصدر حركة الثورة وهو مستعد لأن يكون وراءه لكن ذلك المرجع رفض فوجد الإمام (رحمه الله) نفسه وقد تعين التكليف، إنتهى. وهذه هي مدرسة الإمام الخميني (رحمه الله) الذي لم يكن يسعى لمنصب ولا لجاه ولم يكن همه غير إعلاء كلمة الله تعالى دون شرط ودون رعاية لأي اعتبارات دنيوية قد تمت البعض وتحرمهم من الإلتزام بالتكليف الشرعي وتورطهم في معصية مخالفته بحجة أنه لم يراع وضعهم الإجتماعي ووجاهتهم في الدين والدنيا. وتلك هي مدرسة الإمام الخميني (رحمه الله) التي تخرج منها القائد المعظم السيد الخامني الذي جاءته المرجعية من غير سؤالها ولا طلبها ومع ذلك عمل في البداية على رفضها وهو يعلم أن البعض قد يسيء استخدام هذا الرفض لكنه لم يعتن بذلك تاركاً الأمر لله تعالى.

[2] أجوبة الإستفتاءات للسيد القائد المعظم الإمام الخامني ج1 ص 24 الطبعة الثالثة طباعة الدار الإسلامية.

[3] سيرة ابن هشام ج 2 ص 85 طباعة دار القلم بيروت.

[4] السيد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة ج 1 ص 19 طبعة دار الملاك سنة 1999.

[5] الإطمئنان يدخل تحت عنوان الظن لكن الظنون متفاوتة فيما بينها فهناك الظن القوي وهناك الظن الضعيف. وقوة الظن ذات مراتب ويشتد الظن ويقوي إلى أن يبلغ مرحلة يشابه فيها العلم أي تارة يكون في قبال الظن احتمال يلتفت إليه العقلاء ويراعونه في حياتهم وحساباتهم وأخرى يكون الإحتمال ضعيفاً لدرجة أن العقلاء يتعاملون معه معاملة العدم ولا يراعون وجوده. فمن علم أن هناك أسداً في بلدته التي يسكن فيها يستطيع عقلاً أن لا يخرج من بيته وإن ظن أنه غير موجود في الشارع الذي يسكنه، لكن احتمال وجوده يبقى قائماً ويكون احتمالاً معتداً به عند العقلاء. بينما لو علم أن هناك أسداً هارباً في بلد كإيران مثلاً فإنها لضخامة مساحة البلد يكون احتمال وجوده في شارعك ضعيفاً لدرجة أنك لا تعتني به ولو اعتنيت به وبقيت حبيب الدار لقبج العقلاء هذا الإعتناء واعتبروه وسوسة أو هلوسة. وهذا ما نسميه الإطمئنان بعدم وجوده في الشارع.

[6] الشيعاء مثل التواتر وشروط الشيعاء هي شروط التواتر مع فارق: أن التواتر إخبار حسي عن حدث وقع في عصور سابقة على عصرنا بينما الشيعاء هو إخبار حسي أو حدسي قريب من الحس عن حدث حصل في عصرنا لم نطلع عليه مباشرة.

[7] وقد ذكر ذلك أيضاً الإمام الخوئي (رحمه الله) في بعض أجوبة استفتاءات وجهت إليه. راجع صراط النجاة ج 2 ص 10. ومثله ذكر شيخنا الشيخ جواد التبريزي في نفس المصدر وفي الجزء الأول من كتاب صراط النجاة وأضاف (ولا اعتبار بغير هذا الشيعاء أصلاً). وهذا ليس رأياً فتوائياً خاصاً بهما بل بيان لما يقصده العلماء في معنى الشيعاء.

[8] وسنبين فيما بعد هذه الأفضلية بشكل أكثر وضوحاً.

[9] وقد أشار الإمام الخميني إلى هذا المعنى في أكثر من مناسبة. كقوله: (بناء على الحق الشرعي وعلى أساس الرأي المعطى لي من الأكثرية الساحقة من شعب إيران فإني أعين من أجل تحقيق الأهداف الإسلامية مجلس شورى باسم شورى الثورة الإسلامية..) (راجع صحيفة نور ج ص 105) وكانت مهمة هذا المجلس تدوين القانون الأساسي، ولم يكن يوجد بعد لا مجلس خبراء ولا غيره. وكقوله عند تعيين حكومة بازرگان: (إننا واستناداً إلى آراء عموم الناس التي ترون ورأيتم أنها معنا وقبلوا بتوكيلنا إن شئتم التعبير أو بولايتنا لذا فإني أعين الدولة.. وإني كحاكم عليهم عينت تلك الحكومة بما لي من الولاية من الشرع المقدس). (راجع صحيفة النور ج 3 ص 224). وهناك غيرها من الأقوال الدالة على ما ذكرنا.

الباب الرابع: ولاية الأمة على نفسها، وفيه تمهيد وعشرة فصول

- الفصل الأول: دليل البيعة.

- الفصل الثاني: سيرة الرسول.

- الفصل الثالث: دليل الشورى.

- الفصل الرابع: السيرة العقلانية.

- الفصل الخامس: قاعدة السلطنة.

- الفصل السادس: نظرية العقد.

- الفصل السابع: خلافة الإنسان.

- الفصل الثامن: ولاية عدول المؤمنين.

- الفصل التاسع: الخطاب في القرآن للأمة.

- الفصل العاشر: ملاحظات عامة حول النظرية.

تمهيد: حول النظرية ومنشئها:

ولهذه النظرية تاريخ قديم في الفكر الإسلامي، وكان أنصارها في السابق من أهل المذهب السني بينما لم يكن لها أنصار من أهل المذهب الشيعي. فمن حين توفي رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) ظهر نقاش غريب، ما كان ينبغي أن يكون، حول أن الرسول (صلى الله عليه وآله) هل أوصى بولي وخليفة يقوم مقامه في الحكم ويستمر بعده في قيادة الأمة وهدايتها وصون شريعتها، كما تقول بذلك نظرية النص[1] على الإمامة التي تبناها المذهب الشيعي أم أنه أهمل هذا الأمر متكللاً على الأمة بدعوى أنها بلغت المستوى الذي يؤهلها لإدارة شؤونها واختيار من يقودها من غير حاجة إلى تنصيب من رب العالمين، كما تقول بذلك نظرية أهل السنة عموماً[2].

وفي الآونة الأخيرة أعني خلال العقدين الأخيرين بدأت تظهر شخصيات من المذهب الشيعي تنادي بهذه النظرية في خصوص عصر الغيبة الكبرى[3]، وإلى أن نظرية النص مختصة بالإمامة فإذا غاب الإمام وكان لا بد من حكم كما تقدم في الباب الأول فالولاية حينئذ من حقوق الأمة وليست حقاً لأحد عليها، فهي التي تفوض من تشاء بتولي الأمر.

وربما تطرّف بعضهم فمنع من مشروعية إقامة حكومة إسلامية في عصر الغيبة. وربما كان هناك الأقل تطرفاً حيث قال:

(إنّ الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم (عليه السلام) لا يطرحون المشروع السياسي للإمامة المعصومة وهم لا يطرحونه منذ ابتداء الغيبة الكبرى وحتى الآن لأن الإمام المعصوم غائب ومنتظر، إنه الإمام الفعلي (إمام الزمان) ولكنه لا يباشر السلطة الفعلية وهي معطلة في غيبته فالمشروع السياسي للإمامة المعصومة مشروع مستقبلي مرهون بإرادة الله تعالى. ولذا لا بد أن يكون المشروع السياسي الإسلامي عند الشيعة منسجماً مع حقيقة كون مشروع الإمامة المعصومة مشروع المستقبل ومنسجماً مع أصول الإسلام وقواعده على نهج أئمة أهل البيت (عليهم السلام)).

ثم يقول: والمشروع السياسي الإسلامي من وجهة نظر الشيعة الإمامية في العصر الحاضر له صيغتان:

1- صيغة الولاية العامة للفقهاء مع عدم الالتزام بأي دور للأمة.

2- صيغة ولاية الأمة على نفسها مع دور محدود للفقهاء.

ثم يذكر أن أدلة ولاية الفقيه منها ما هو لفظي ومنها ما هو عقلي، وأن مصدر الشرعية في هذه النظرية فيما لو كان الدليل عليها النص هو الله تعالى باعتبار أن ولاية الإمام المعصوم العامة، التي خولته نصب نائب عام له في عصر الغيبة، هي من الله تعالى بمقتضى دلالة آية (أولي الأمر منكم). بينما لو كان الدليل عليها العقل فإن مصدر الشرعية هو حكم العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

وبعد ذلك يقول: (وأما صيغة ولاية الأمة على نفسها فإن دليل شرعيتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسنة.

ومصدر الشرعية المباشر هو الله سبحانه وتعالى، حيث أن المدعى هو أن الله تعالى قد جعل للأمة الولاية على نفسها في حال عدم حضور المعصوم نبياً أو إماماً مع الالتزام باستمرار مرجعية الإمامة المعصومة على مستوى التشريع من خلال عملية الإجتihad التي يمارسها الفقيه على النهج الذي وضعه الأئمة المعصومون وفصله الفقهاء والأصوليون وعلماء الحديث[4].

ولا أريد أن أعلق كثيراً على ما نقلناه لكنني لم أجد معنى لإقحام كلمة (مع عدم الإلتزام بأي دور للأمة). لأنه إن كان المراد أنه لا دور لها أصلاً في النظام الإسلامي القائم على نظرية ولاية الفقيه فهذا لا تدل عليه الصيغة المذكورة، وإن كان المراد أنه لا دور لها في تعيين الولي فقد تقدم أن لها دوراً في ذلك، وإن كان المراد أنه لا دور لها في مواصفات الولي وشروطه وفي إعطاء الشرعية فهذا مما ينبغي الإلتزام به على كل حال مهما كانت نظرية الحكم عندنا كما سنبيين.

كما أننا نتحفظ حول ما أعلنه في بداية كلامه من أن الشيعة لا يطرحون المشروع السياسي للإمامة المعصومة. وليس منشأ التحفظ هو المدلول المباشر لهذه العبارة بل ما يوحي به كلامه من كون المشروع الذي يحمله الشيعة منفصلاً عن المشروع السياسي للإمامة المعصومة، وهو ما صرح به في موضع آخر على ما سنذكره في بحث وحدة الولاية وتعددتها.

ونحن إن كنا نؤمن بأننا غير قادرين في عصر الغيبة على تحقيق المشروع السياسي للإمامة المعصومة، ونؤمن بأن ما نطرحه من نظريات إنما هي حلول مؤقتة حتى يظهر الإمام (عليه السلام) ملاحظين حقيقة أن مشروع الإمامة المعصومة مرهون بظهور الحجة (عليه السلام) وهو أمر مستقبلي، ولذا لن نستغني عن الحجة (عليه السلام) في أي زمان من الأزمنة وسنرفض أي مقولة تجعلنا نستغني عنه (عليه السلام)، كما لو قيل مثلاً أنه يجب أن يكون الفقيه معصوماً أو مسدداً من الله تعالى في كل حركاته. لكننا مع ذلك لا نوافق على أن مشروع الشيعة منفصل عن ذلك المشروع الأم بل هو مشروع منبثق عنه يتحرك في إطاره ويدور في فلكه فكيف يكون منفصلاً.

والمظنون أن نظرية ولاية الأمة على نفسها إنطلقت لدى بعض هؤلاء من خلفية فكرية خاطئة وتأثرت بأفكار مستوردة التقاطية، لأنك تشعر وأنت تسمع لكلامهم أنهم قد حسموا الأمر سلفاً ولم يستحسنوا ولاية الفقيه لسبب ما فرفضوها قبل النظر في الأدلة. وإنما نظروا في أدلة ولاية الفقيه إنطلاقاً من هذه الخلفية، حتى أنهم رفضوا الدليل العقلي المتسالم عليه لدى جميع العلماء على ما تقدم وسيأتي أيضاً. [5]

وعلى كل حال فالخلاف خلافان: أحدهما خلاف بين السنة والشيعة حول النص وعدمه. والآخر خلاف بين الشيعة أنفسهم فيما يتعلق بعصر الغيبة.

نحن وإن لم نكن في صدد المناقشة في الخلاف الأول فهذا مما انعقد له بحث طويل في علم الكلام [6]، لكننا ربما اضطررنا لمناقشة بعض من ذلك. إلا أن التركيز سيكون حول الخلاف الثاني الذي أثر متأثراً كما أشرنا إليه، وصار أصحابه يفتشون عن دليل لرايهم (بالسراج والفتيلة) كما يقال.

التوجيه النظري لنظرية ولاية الأمة على نفسها:

ثم إن من طرح هذه النظرية طرحها بدعوى عدم وجود نص يدل على ولاية الفقيه وأن دليلها يمنع من إجراء دليل الحسبة، أو أن دليل الحسبة لا يجري أساساً لإثبات ولاية الفقيه.

وربما يركز عدم جريانه عندهم على المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الحسبة، فيقولون: إن الأمر لا يدور بين احتمالين بل هناك احتمال آخر وهو أن تكون الولاية للأمة وشرعية الولاية بيدها ولها اختيار من يمثلها وينفذ إرادتها، وأن تشرع لنفسها نظامها الخاص باعتبار أن الأمر أمرها. وما لم يتم نفي هذا الاحتمال لن يتم دليل الحسبة.

وإذا أخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار اختلفت النتيجة. لأن ولاية الفقيه وإن كانت قدراً متيقناً عند دوران الأمر بين الإحتمالين الذين أشير إليهما في دليل الحسبة، لكن عند صيرورة الإحتمالات ثلاثة تخرج عن كونها قدراً متيقناً ويصير الأمر دائراً بين متباينين. وحينئذ كما أن ولاية الأمة على نفسها تحتاج إلى دليل فكذا ولاية الفقيه على الأمة، وليس من قدر متيقن بينهما فإن لم يمكن ترجيح أحدهما وجب الجمع بين الأمرين.

وربما يقولون إن هناك دليلاً يرجح ولاية الأمة على نفسها، ومع جريانه يمنع جريان دليل الحسبة.

وهذا الباب منعقد لبيان الوجوه التي يمكن أن يستند إليها للترجيح المذكور. وسنناقش هذه الوجوه كل وجه في فصل خاص به، مع رعاية الاختصار حيث أمكن. فإن بعض الوجوه قد أُلّف فيها الكتب، وربما تحتاج إلى مثلها ليكون الرد تاماً.

وسنختم هذا الباب بفصل نناقش فيه النظرية عموماً، ونبين جريان دليل الحسبة لإثبات حق السلطة للفقيه حتى مع وجود الإحتمال الثالث.

الفصل الأول: البيعة

تمهيد:

اعتنى بنظرية البيعة بعض الذين كتبوا في ولاية الفقيه وأرادوا إثبات قيمتها، وذهبوا إلى أنها من طرق إنشاء الولاية وعقدها. وربما بالغ بعض من كتب في هذا الموضوع وجعل البيعة مما تتوقف عليه ولاية ولي الأمر وإن كان معصوماً. وقد حاول البعض جعل قضية البيعة من أدلة ولاية الأمة على نفسها.

معنى البيعة:

نقل عن ابن الأثير في نهايته: (وفي الحديث أنه قال: ألا تبايعوني على الإسلام. هو عبارة عن المعاهدة عليه والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره)[7].

قال ابن خلدون في مقدمته: (فصل في معنى البيعة: اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ولا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير عقدوا عهده وجعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع وهو المراد في الحديث في بيعة النبي (صلى الله عليه وآله) ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ)[8].

وقال العلامة الطباطبائي: (البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة. والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكانهم كانوا يمثلون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات التي يتحقق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق، وبذلك سمي التصفيق عند بذل الطاعة بيعة ومبايعة وحقيقة معناه إعطاء المبايع يده للسلطان مثلاً ليعمل به ما يشاء)[9].

فلنرى إلى أي حد تصلح البيعة لإنشاء ولاية في الشريعة الإسلامية. وهل حقاً كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) محتاجاً لها لحكمه وولايته.

أدلة القول بالبيعة:

الدليل الأول:

الإستدلال بسيرة الرسول (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام). وملخصه وفق ما استدل به صاحب دراسات في ولاية الفقيه: (أن الرسول (صلى الله عليه وآله) وإن كان ولياً من قبل الله تعالى حتى وإن لم تبايعه الأمة ولم تسلم له بذلك وكذلك إمامة أمير المؤمنين والأئمة من ولده (عليهم السلام)، حسب النظرية الإسلامية الشيعية في مسألة الحكم والخلافة. ولكن لما ارتكز في أذهان الناس على حسب عاداتهم وسيرتهم ثبوت الرئاسة بتفويض الأمة وبيعهم، وكانت البيعة أوثق الوسائل لإنشائها وتنجزها في عرفهم طالبهم النبي (صلى الله عليه وآله) بذلك لتحكيم ولايته خارجاً. فإن تمسك الناس بما عقدوه بأنفسهم والتزامهم بوفائه واحتجاجهم به أكثر وأوثق بمراتب.

وعلى هذا فإمامة أمير المؤمنين (عليه السلام) وإن تحققت عندنا بتعيين من الله تعالى أو من رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولكن لما كان إنشاؤها وجعلها من قبل الأمة بالبيعة مما يوجب تأكدها في النفوس واستسلام الناس لها خارجاً وإمكان الاحتجاج بها أخذ له رسول الله (صلى الله عليه وآله) البيعة رغم التعيين. وفي سورة الفتح أطلق على البيعة عهد الله، حيث قال: (ومن أوفى بما عاهد الله)[10].

ويكمل هذا البعض كلامه ليستخلص أن البيعة مما تتحقق بها الولاية إجمالاً. ولو لم يكن لها أثر في تثبيت الإمامة وتحقيقها فلم طلبها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لنفسه ولأمير المؤمنين (عليه السلام)، ولم كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يصر عليها في بعض الموارد، ولم يبايع صاحب الأمر (عليه السلام) بعد ظهوره بالسيف والقدرة.

ثم يضيف بأن القول بأن البيعة لتأكيد النصب يرجع إلى ما تقدم أيضاً. إذ لو لم يكن يترتب عليها تحقيق الإمامة لم تكن مؤكدة، فإن الشيء الأجنبي عن الشيء لا يؤكد. وإنما يطلق المؤكد على السبب الوارد على سبب آخر يشاركه في التأثير). إنتهى كلام هذا البعض [11].

وهذا الكلام وإن ساقه على تقدير عدم النص على ولاية الفقيه لكن خطورته أنه انطلق من موارد وجود النص أي النبوة والإمامة فاعتبر البيعة من الأسباب الشرعية الحقيقية لتأكيد ولاية الرسول والأنمة (عليهم السلام). وأن ولايتهم محتاجة لها وإن لتأكيد منصبهم.

مناقشة الإستدلال:

أولاً: لم يثبت كون البيعة سبباً شرعياً لإثبات ولاية شخص ما سواء كان هذا الشخص معصوماً أم لا. ومجرد أن البعض يعتبر البيعة مؤكدة للولاية لا يكفي لاستنتاج أن البيعة سبب لها، لأن لفظ البيعة وإن ورد في الكتاب الكريم وسنة المعصومين (عليهم السلام) لكن هذا التعبير - أعني كونها مؤكدة - لم يرد فيهما حتى نحقق في كيفية حصول التأكد ونرتب النتائج.

ثانياً: إن البيعة على التفسيرات المتقدمة تتوقف قيمتها على إثبات أن من حق الأمة أن تولي على نفسها من تشاء، فلو ثبت شرعاً أن الأمة لا تملك مثل هذا الحق لانتفت البيعة بالمعنى المتقدم، ولم يصح جعلها واسطة ثبوتية في ثبوت ولاية الولي.

ثالثاً: البيعة حسبما نفهمه من موارد استعمالها في الكتاب الكريم والسنة، وخاصة إذا لوحظت بالنسبة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) أو الأنمة المعصومين (عليهم السلام)، هي فعل يتصف بصفة الوجوب ويكون محلها متأخراً عن ثبوت حق الطاعة للشخص المراد عقد البيعة له. لا أنه قبل البيعة لا يكون له حق طاعة وولاية ثم بالبيعة يصير صاحب هذا الحق.

وبعبارة أخرى هي واجبة وجوباً شرعياً، وليست عقداً أو موضوعاً لحكم معاملاتي يترتب عليه أثر وضعي. وإذا كانت البيعة كذلك فلا تكون طريقاً لتعيين الولي ولا لتأكيد هذا التعيين، بل لابد من طريق آخر له وهو بالنسبة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) نبوته وبالنسبة للأنمة (عليهم السلام) إمامتهم الثابتة بالنصوص والأدلة المذكورة في علم العقيدة. وبعد معرفة الولي يأتي حكم تكليفي على جميع المكلفين بوجوب مبايعة هذا الولي. فليست البيعة في هذه الحال أمراً مباحاً للمكلف يستطيع أن يفعله أو لا يفعله.

وعلى هذا يجب - لو أردنا أن نربط بين البيعة والحكم - تفسير البيعة بتفسير آخر غير التفسير المتقدم، بأن نقول إن معنى البيعة هو إعلان التسليم لأمر الولي وليس إنشاء ولاية. وهذا الذي ذكرناه يوافق ما نقلناه عن العلامة الطباطبائي في تفسير البيعة.

وبناء عليه يمكن القول أن البيعة بذاتها غير واجبة من حيث الشكل بل الواجب هو أن يضع الإنسان نفسه في تصرف الولي، فإن فعل ذلك كفى ذلك في تحقيق البيعة ولا تحتاج إلى إنشاء جديد. وإن كان هناك إصرار على ضرورة الإنشاء نقول يكفي الإنشاء الفعلي كما يكفي الإنشاء اللفظي. ولكن لا يترتب أثر على هذا الإنشاء، لأن من أطاع الولي كان مثاباً ولا عقاب عليه سواء بايع أم لم يبايع، وإن لم يطع استحق العقاب سواء بايع أو لم يبايع.

رابعاً: أما ما ورد في الأسئلة التي يراد من خلالها إستنتاج أن البيعة سبب مستقل لإثبات الولاية، فيمكن الإجابة عنها بدون أن ينحصر الجواب بما أراد المستدل إستخلاصه:

أما لماذا طلبها الرسول (صلى الله عليه وآله) لنفسه فربما لأنه كان في بداية الدعوة للإسلام، وكان على القوم أن يعرفوا ما هو الذي ينتظرهم وهم في بداية الطريق، فكان يريد أن يعرف من الذي سيلتزم معه ومن لن يلتزم. ولم يكن يهدف من البيعة إثبات ولايته عليهم حتى يستفاد من فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) أن البيعة من مثبتات الولاية.

أما لماذا طلبها النبي (صلى الله عليه وآله) لأمير المؤمنين (عليه السلام) فأمره واضح، لأن الرسول (صلى الله عليه وآله) أراد من البيعة أن تكون وسيلة لترسيخ فكرة تعيين الإمام (عليه السلام) ولياً، فإن اقتران إعلان الولاية بالبيعة يجعل الحادثة ملتصقة في الأذهان أكثر. وليس في هذا ما يدل على أنها وسيلة شرعية لإثبات الولاية لا تأسيساً ولا تأكيداً. ولو كان لها أثر على مستوى التأكيد فهو بمعنى آخر يأتي غير المعنى الذي ذكره المستدل.

أما إصرار الإمام علي (عليه السلام) عليها فهذا لا أدري من أين أتى به، وإنما أصر القوم على إعطائه البيعة لا أنه أصر على طلبها.

خامساً: لماذا لا نعتبر البيعة مؤكدة لإلتزام الناس بالولاية وليست مؤكدة للولاية. والفرق بينهما أننا إن اعتبرنا البيعة مؤكدة لإلتزام الناس تكون البيعة سبباً لهذا الإلتزام، ويكون الناس قد ألزموا أنفسهم بما ألزمهم به الله تعالى وهذا تأكيد له. أما لو اعتبرناها مؤكدة للولاية لوجب أن نعتبر سببية بينها وبين إثبات الولاية، ويصح حينئذ ما ذكره المستدل، مع الغض عن المناقشات السابقة. وليس في الأدلة ما يدل على أن البيعة تكون سبباً بالنحو الثاني بل الظاهر أنها لو كانت سبباً فهي سبب بالنحو الأول، وربما كان هذا أحد أوجه طلب الرسول البيعة لنفسه ولأمير المؤمنين (عليه السلام).

ويكون طلبها لأن المتعارف عليه في تلك الأزمنة إعتقاد البيعة لإعلان التزام الناس بالطاعة. وإنشاء هذا الإلتزام أو تأكيده لا ربط له بثبوت الولاية أو تأكيدها. فلو فرضنا أن الإمام المعصوم (عليه السلام) سيطلبها سيكون معنى ذلك أنه (عليه السلام) سيطلب إلتزام الناس بولايته، إذ من لن يلتزم سيحاربه الإمام (عليه السلام) وليس معنى ذلك أنه يطلب تثبيت ولايته فهذا مما لا ينبغي أن يقول به طالب علم فضلاً عن عالم.

الدليل الثاني: الروايات الواردة في البيعة:

وقد يستدل على مشروعية البيعة بالإضافة إلى ما تقدم بجملة من الروايات الواردة في نهج البلاغة وغيره:

منها: قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لما أردوا بيعته بعد قتل عثمان: (دعوني والتمسوا غيري واعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً) [12].

استظهر البعض من هذا الكلام أن الأمر أمر المسلمين وأن ولايته بأيديهم.

رد الإستدلال:

أولاً: لو كانت البيعة مظهراً لولاية الأمة على نفسها لكانت شروطها هي النافذة، بينما الإمام (عليه السلام) يصرح بأنه سيسير بطريقة لن يهتم بعدها باعتراضاتهم.

ثانياً: لو افترضنا أنه (عليه السلام) قال هذا الكلام نقول: إن الأمة عندما أقبلت على الإمام (عليه السلام) لم تقبل عليه بصفته الأساسية وهي الإمامة المجعولة من قبل الله تعالى. بل أقبلوا عليه وفي نفوس بعضهم أن لهم المنة عليه أن اختاروه لهذا المقام، وفي ظنهم أنه (عليه السلام) متلهم له مستعجل إليه.

والإمام (عليه السلام) في تلك المرحلة من الزمن لم يكن يكثر من المطالبة بحقه الشرعي الذي هو حق الله على الأمة، عملاً بمقالته التي أطلقها (لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين)، وصار يماشي القوم في ما تباؤوا عليه من أن الأمر أمرهم يختارون من يرونه مناسباً لتولي الحكم فيهم. والذي قاله الإمام (عليه السلام) في هذه الرواية ناشئ من هذه الخلفية، وليس من خلفية أنه عليه السالم مقتنع بأن الأمر أمرهم فإن هذا معناه أنه غير محق في مطالبته السابقة، وكيف يمكن أن يقدم الإمام (عليه السلام) مثل هذا الإقرار.

فلولا النصوص اليقينية والأدلة القطعية الدالة على أحقية الإمام (عليه السلام) بالخلافة من غيره لكن بالإمكان أن نستفيد من هذه الأخبار وأمثالها الواردة في نهج البلاغة ما أراد المستدل أن يثبت. ولكن تلك النصوص القطعية تشكل قرينة على أن الأمر ليس كذلك. وتتمام البحث في تلك النصوص والأدلة في علم الكلام.

ومما يدل على أن الإمام (عليه السلام) كان يلزم الناس بما ألزموا به أنفسهم وكان يماشيهم، وأنه لم يكن أبداً في صدد إمضاء وإعطاء شرعية للبيعة قوله (عليه السلام) في نهج البلاغة:

(أما والله لقد تقمصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرchy.. فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحاً وطفقت أررتي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء.. فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجاً، أرى تراثي نهبا حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده.. فيا عجباً بينا هو يستقبلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشدة ما تشظرا ضرعيها.. فمئني الناس لعمر الله بخيط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم أنني أحدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الأول منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر لكنني أسفت إذ أسفوا وطرت إذ طاروا)[13].

وما قال الإمام (عليه السلام) هذا الكلام إلا للإشارة إلى أن حق الله تعالى على الأمة هدر وضيع، وليس تحسراً على حق شخصي أو مطعم في سلطة.

منها: ما في نهج البلاغة أيضاً من قوله (عليه السلام) في كتاب له لمعاوية:

(إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه فإن أبى قاتلوه على إبتاعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى.. إلى أن يقول: واعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا المشورة)[14].

جواب الاستدلال:

إنّ هذا الكلام، لو فرضنا وروده عنه (عليه السلام)، إنما أورده الإمام (عليه السلام) في كتاب له إلى معاوية يحتج له بها على انعقاد خلافته، وأنه لا يجوز لمعاوية النكوص عنها والخروج عن طاعة الإمام (عليه السلام). ومن الواضح أن معاوية لا يؤمن بالنص فلا سبيل للإحتجاج عليه إلا بما يؤمن به أو بما لا يمكنه الفرار منه، ولذا بدأ الإمام (عليه السلام) بقوله: (وإنما بايعني الذين بايعوا..) الذي يعني أنه ليس لك عذر في التخلف عن حكمي كما ألزمت نفسك بمن سبقني.

ولو لاحظنا نهاية ما أورده من كلامه (عليه السلام) لاتضح المقصود بشكل أفضل. فالإمام عليه السالم يستدل على مقصوده من ردع معاوية عن التخلف وعن التمرد. فيخاطبه بأن الذي بايعني هم من لهم حق الشورى في نظرك، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، وهؤلاء قد بايعوا. أما أنت فلست من الأنصار ولا من المهاجرين، لأنك كنت أسيراً يوم فتح مكة ولا هجرة بعد الفتح فليس لك إلا أن تطيع.

فليس الإمام (عليه السلام) في مقام تأسيس قاعدة شرعية يعمل بها في تعيين الحكام، لأننا نعلم بالقطع واليقين أن ليست هذه هي قناعة الإمام (عليه السلام) كما ورد في نهج البلاغة نفسه. ولأن فيه إلغاء للنص على ولاية الإمام (عليه السلام)، ولا يمكن أن يصدر عنه (عليه السلام) ما يلغي تلك النصوص القطعية ولو بالقطع الإجمالي.

ومنها: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الإمام الرضا (عليه السلام) عن الرضا (عليه السلام) بإسناده عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه)[15].

فقد استظهر البعض من إضافة الأمر إلى الأمة كون اختيارها بيدها.

رد الاستدلال:

أولاً: أن الرسول (صلى الله عليه وآله) يتحدث عن يغصب الإمام علي (عليه السلام) حقه في الخلافة لأنه أمرهم (عليهم السلام). والتعبير بأمر الأمة لا يتنافى معه، لأنه أمرها أيضاً وحققها على الإمام (عليه السلام)، وبالتالي لا يجوز لأحد أن يغصبه. والغصب يتحقق عندما يتصرف في حق الأمة من دون إذن صاحب الحق أي الله تعالى. وأين هذا من كون أمر الأمة بيدها بمعنى أن اختيارها بيدها في مقابل نظرية النص، إذ لو صح هذا المعنى فلازمه أنه حتى ولاية الإمام (عليه السلام) تتوقف على أن تختار الأمة ذلك ولا يقول به المستدل ولا يجوز أن يقول به أحد.

أما قوله (صلى الله عليه وآله): (ويتولى من غير مشورة) فيكون المقصود منه، بناء على ما ذكرناه وبناء على نظرية النص في الإمامة، هو عدم جواز أن يتولى أحد أي قسم من بلاد المسلمين بدون تولية من الإمام، فإن من يفعل ذلك يكون في صدد فصل هذا القسم عن الأمة وإحداث الفرقة في المسلمين. فمعنى يتولى من غير مشورة أنه يتولى من غير أن يشير عليه بذلك ولي الأمر العام.

ومنها: ما ورد في كتاب الإمام الحسين (عليه السلام) لأهل الكوفة عندما أرسل مسلماً: (واني باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل فإن كتب إلي أنه قد اجتمع رأي ملاكم وذوي الحجي والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم وقرأت في كتبكم فإني أقدم إليكم وشيكا) [16].

وقد رأى البعض في هذا الكتاب دلالة على انعقاد الولاية بالبيعة.

رد الإستدلال:

إن الإمام لم يربط بين الإمامة وبين اجتماع الرأي عليه بل ربط بين الاجتماع وقدمه عليهم، لأنه إذا اجتمع الرأي يكون التكليف منجزاً في حق الإمام (عليه السلام) وإذا رفضت الناس طاعة الإمام يصبح قيامه بالمهام أمراً غير مقدور، لا أن ولايته تكون ساقطة أو ناقصة.

وهناك روايات أخرى ذكرت في هذا المجال تقتصر على ما نقلناه، ففي ما ذكرناه من جواب كفاية على كل حال إن شاء الله المتعال.

بقي الكلام في الآيات الواردة في البيعة ولنا عود إليها في الفصل التالي.

خلاصة:

لا نستطيع أن نعتبر البيعة وسيلة لإنشاء ولاية للحاكم لا على سبيل التأسيس ولا على سبيل التأكيد. ولو أريد بالبيعة الانتخاب بالمعنى المتقدم فلا مانع لدينا من الالتزام بها في غير النبي (صلى الله عليه وآله) والأنمة (عليهم السلام). لكن الانتخاب بالمعنى المتقدم لا ينسجم مع تعريفهم للبيعة إذ لا يتوقف على الانتخاب لا صلاحية الفقيه الجامع للشرط ولا فعلية ولايته بناء على ما قويناه من اشتراط أن يكون الولي هو الأفضل من بين جميع من توفرت فيهم الصفات.

الفصل الثاني: سيرة الرسول (صلى الله عليه وآله)

ثم إنني قد وجدت لدى بعضهم كلاماً غريباً عجيباً لم أتمكن من حمل صاحبه على أي محمل حسن، ولا أن أطمئن إلى سلامة الخلفية التي انطلق منها صاحب الكتاب، ويجعلك ترجح بأنه لا يريد إلا الإفتراء على الإسلام باسم الإسلام حتى إنه يعتبر من يخالفه بالرأي إرهابياً...

لقد ذكر هذا الرجل في كتابه كلاماً طويلاً أذكر تلخيصاً له:

يعتبر صاحب الكتاب أن الدولة عقد اتفاقي وليست أمراً إلهياً، مستندلاً على ذلك ببيعة العقبة الكبرى التي قرأها بطريقة أن فريقين أحدهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) ومن معه والآخر الأنصار تفاوضا على إجراء عقد بينهما، هذا يقدم الطاعة والنصرة لذلك وهذا يقدم بديلاً عنه. ليستنتج من ذلك جملة نتائج:

منها: رفض كون الدولة أمراً إلهياً وتشريعاً دينياً. ومن هنا اعترض على قول الشيعة بإمامة الأئمة الإثني عشر باعتبارها إرادة إلهية.

ومنها: أنه لا اندماج بين العقيدة الإسلامية والدولة الإسلامية، بدليل وجود مسلمين مع عقائدهم في دولة غير إسلامية ووجود غير مسلمين في دولة إسلامية. وهذا يعني استقلال العقيدة الإسلامية وانفصالها عن دولة المسلمين، وأن الدولة هي الدولة سواء كانت إسلامية أم غير إسلامية.

ثم يكشف هذا الكاتب عن أنيابه حين يقول: (بأن الرسول أبقى كل ملك أو أمير أو وال في مملكته وولايته وأمارته، وأن العلاقة بين الرسول وهؤلاء لم تكن علاقة مركزية، بل كان أولئك مستقلين في إدارة شؤون بلادهم غير ملزمين بالرجوع إليه (صلى الله عليه وآله) ولا بالإنقياد لأوامره، لأنه لم يكن يترتب على الدخول في الإسلام الاندماج العضوي في الدولة الإسلامية أي يثرب. وأن علاقة الرسول (صلى الله عليه وآله) بمسلمي تلك البلاد كانت مختلفة عن علاقته بالقبائل التي كانت تأتي باختيارها إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) للإلتحاق بدولته وتفويضه صفة القيادة وتنظيم أمور مجتمعه. وأن من لم يقدم هذا التفويض غير ملزم بالإنقياد لرسول الله (صلى الله عليه وآله) وإطاعة أوامره).

فليس في الإسلام، عند هذا الشخص، سوى أحكام تجب رعايتها على المسؤولين في الدولة، وأما من هو الحاكم فهذا ما لم يتدخل فيه الإسلام، حتى الرسول ليس له حق الطاعة إن لم يعط هذا الحق من قبل الناس.[17]

ولقد يحلو لبعض الخلق إذا ما أراد أن يبدي نظرية غريبة أن يبدأ بتطبيقها على رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيتجرأ على الله والإسلام والرسول من حيث يشعر أو لا يشعر، وينقاد لتبرير نظريته إلى النيل من شخصية الرسول (صلى الله عليه وآله) وعظمتها في الإسلام والمسلمين وأحياناً يكون هذا هو المقصود.

مناقشة الكلام السابق:

وعلى كل حال فإن كل ما ذكره ذلك الكاتب مطعون فيه مخالف للقرآن الكريم:

1- أما حديثه عن العقد والتفويض فسنؤجل الكلام فيه إلى فصل لاحق.

2- أما حديثه عنبيعة العقبة فهو خطير، لأنه ينطوي على مقولة أن الإلزام الإلهي بالإسلام يتوقف على البيعة فيكون أمراً اختيارياً للناس. لأن ما جرت عليه البيعة يوم العقبة هيبيعة الدخول في الإسلام. فكان الأحرى أن يستدل بهذه البيعة على تلازم الإسلام مع بناء الدولة.

ثم كيف استنتج أنبيعة العقبة تدل على عدم كون الدولة أمراً إلهياً، أم أن الكاتب يرى قبل أن يقرأ ويبحث أن الناس يحق لها أن لا تباع الرسول حتى وإن دخلت في الإسلام. وهل أن الله تعالى لم يأمر نبيه بتشكيل الدولة وقيادتها وهل تنافيبيعة العقبة أن يرد نص إلهي يلزم الناس ببيعة الأئمة (عليهم السلام).

أما قوله أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يترك كل أمير على أمارته وكل ملك على مملكته وكل وال على ولايته، فلست أدري كيف استنتج الكاتب من ذلك انفصام العلاقة السياسية مع الرسول (صلى الله عليه وآله)، أم أن الكاتب يرى أن إبقاء الرسول لهم على مواقعهم ليس تعييناً من قبله لهم في ذلك الموقع. ثم كيف يفسر وحدة الأمة الإسلامية في زمن الخلفاء وتعيين الولاة، ولم لم يظهر عبقرى كهذا الكاتب ليحتج على الخلفاء بأن يدعوهم وشأنهم في إدارة بلادهم.

وأما قوله بانفصام العقيدة الإسلامية عن الدولة الإسلامية، فلم يذكر لذلك ما يصلح أن يكون دليلاً. وإنما قال بأنه يمكن التفكير بينهما من خلال وجود عقيدة إسلامية بغير دولة إسلامية، وشمول الدولة الإسلامية لغير المعتنقين بالإسلام. لكنه لم يبين إمكانية وجود دولة إسلامية لا تنطلق من عقيدة إسلامية. ثم ما هو معيار تسمية دولة بأنها إسلامية فإن كان المراد تطبيق أحكام الإسلام فيها فإن الأحكام تنطلق من العقيدة. وإن كان المراد شيئاً آخر فليبينه.

ثم إن هذا الكاتب ذكر في كتابه أن الدستور الذي عمل به رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المدينة كان دستوراً تعاقدياً وليس دستوراً إلهياً.

وهذا غريب فهل قرأ في التاريخ أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان قد أجرى إستفتاء حول الدستور والنظام الذي يحكم المسلمين في واقعهم الداخلي وفي علاقاتهم السياسية. فلست أدري من أين وصف الدستور الذي سماه بصحيفة المدينة بأنه تعاقدي. والحال أنه لو كان له جهة تعاقدية فهو في ما يرتبط بالعلاقات مع اليهود ولا بد أن يكونوا طرفاً في تقرير ما ينظم العلاقة بينهم وبين المسلمين.

كما أن عقد الصلح الذي أجراه الرسول (صلى الله عليه وآله) مع المشركين يوم الحديبية كان له صفة تعاقدية، لأن الطرف الثاني كان المشركين. ومع ذلك يحاول هذا الشخص أن يستدل بصلح الحديبية على أن الدولة الإسلامية في المدينة شأن تعاقدي بين الرسول والمسلمين. علماً أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يستشر المسلمين في عقد الصلح بل إن بعضهم ممن يعرفهم الكاتب قد اعترض على الصلح، وقد أنزل الله تعالى في الصلح قرآناً يدل على أن ما فعله الرسول كان إلهياً. وكل أفعاله (صلى الله عليه وآله) كذلك بنص القرآن (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) و(إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ) [18].

والكلام كثير نقتصر منه على هذا المقدار لأن كتابنا لم ينعقد لمناقشة أمثال هذه الأفكار لكن لم يوافقني عقلي على أن أغض النظر عنها.

نظرة في الآيات التي تحدثت عن البيعة.

لقد تحدث القرآن عن البيعة في مواضع كثيرة وكلها تشير إلى المعنى الذي ذكرناه لا ما ذكره.

فمن هذه الآيات: قوله تعالى في ما أنزله يوم الحديبية: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا) [19].

ومنها: قوله تعالى في نفس المناسبة: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) [20].

ومنها: قوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [21].

إن الذي نفهمه من هذه الآيات أن مورد البيعة الدخول في الإسلام أو الجهاد ونحوه من الموارد التي تتطلب توطيئ النفس البلاء. ولا تدل الآيات على أن البيعة هي التي تسبب الإلزام في رقبة المبايع، وإلا فما معنى أن تباع النساء على ترك الشرك وترك المنكرات والمحرمات. فهل إن الإلزام بترك الشرك يتوقف على البيعة أم أن الإلزام بترك السرقة يتوقف عليها.

ثم إن الله تعالى اعتبر أن بيعة الرسول هي بيعة لله تعالى، فهل يحق لأحد أن يقول إن ولاية الله تعالى نشأت من بيعة الناس بحيث لولاها لكان الناس أحراراً في أن يطيعوا الله أو لا يطيعوه. وهل يحق لأحد أن يقول إن ولاية الله تعالى تأكدت بهذه البيعة.

ثم أين أصبح قوله تعالى: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) [22] وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) [23]. والتعبير بـ (قضى) يدل على أن الموضوع ليس موضوعاً تشريعياً بل موضوعاً حكومياً. فهل هاتان الآيتان وأمثالهما مختصة بمؤمني المدينة لا تعم المؤمنين المنتشرين في الأقطار.

وأين أصبح قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) [24].

فلو اختلفنا في من هم أولي الأمر، فلا مجال للاختلاف في وجوب طاعة الرسول طاعة مطلقة من دون توقف على رضانا. وعلى الأقل هذا ما نصت عليه الآية المباركة إن لم يكن العقل كافياً للحكم بذلك. وهي لم تحدد الطاعة الواجبة بمورد دون مورد بل هي شاملة لجميع الموارد، ومع ذلك كيف يحلو لبعض الخلق أن يدعي أن طاعة الرسول لا تجب إلا على من بايع.

والخلاصة:

إننا لا نفهم من آيات البيعة إلا ما جاء في آية أخرى تحدثت عن بيع وشراء بين الله تعالى وعباده المؤمنين: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)[25].

الفصل الثالث: نظرية الشورى

وقد يطرح بحث الشورى كدليل على ولاية الأمة على نفسها، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لم يكن هناك وجه للشورى في تعيين الولي واختيار النظام.

لكن لو تأملنا في كل الأدلة التي قد تذكر للشورى، فلن نصل إلا إلى النتيجة القائلة: (يستحسن للولي أن يستشير). وإن كان قد تجب الاستشارة على الولي غير المعصوم. لكن هذا الوجوب لم يأت من هذه الآيات كما سيأتي.

أدلة الشورى: قد يستدل للشورى بأيتين من القرآن وهما:

الآية الأولى:

قوله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[26].

والإستدلال بهذه الآية على لزوم الشورى يتوقف على أن يكون قوله تعالى (وشاورهم) للوجوب.

ولنا حول هذا الإستدلال ثلاثة مناقشات:

المناقشة الأولى:

إن الآية لا دخل لها بما ذهب إليه صاحب النظرية. ولا ربط لها بقضية أن الوالي يكتسب ولايته من الناس، ولا بقضية أن طبيعة النظام وشكل الحكم مأخوذ من الناس. وهي في أقصى الأحوال تدل على لزوم الاستشارة على الوالي، ولا ملازمة بين الأمرين. لأن كون الحكم عن شورى أو كون النظام عن شورى أو كون الولاية نتيجة الشورى، يعني أنه لا يحق لأحد أن يتولى من غير رضا الأمة ولا أن يتفرد بالقرار، وأن يكون القرار لمجموع أعضاء الشورى أو للأكثرية منهم. ولكن الآية أمرت فقط بأن يستشير الرسول (صلى الله عليه وآله) ولم تشترط في القرار أن يصدر عن هذه الشورى.

المناقشة الثانية:

أن في الآية قرينتين لحمل الأمر المذكور على الإستحباب:

القرينة الأولى: سياق الآية.

فإن سياق الآية يفيدنا أن الحديث عن صفات كمالية في رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وليس عن أمور يجب عليه مراعاتها. فهو (صلى الله عليه وآله) الشخص الرحيم بالعباد اللين القلب ولولا ذلك لانفضوا من حوله. وهذه الصفات الحميدة في رسول الله (صلى الله عليه وآله) من طبيعتها أن يتفرع عنها فعل العفو عنهم والإستغفار لهم ومشاورهم. فهذه المشاورة

من لوازم اللين والرحمة التي في قلب رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولذا طلبها تعالى منه (صلى الله عليه وآله). فحال هذا الخطاب كقولك لشخص وجده قد تنازع مع غيره فقلت له: إنك أعقل منه وأكبر منه فاتصرف عنه أو فاعطه ما يريد. فهل يفهم أحد من هذا الكلام الوجوب، أو أن ذلك الغير صار صاحب حق.

القرينة الثانية: كون الخطاب لرسول الله (صلى الله عليه وآله).

فإن توجيه الخطاب في الآية الكريمة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) يدل على أن الأمر بالمشاورة ليس للوجوب. لأنه اتفقت كلمة المسلمين على أنه (صلى الله عليه وآله) لا ينطق إلا بالحق، وأنه معصوم وعصمته تغنيه عن الإستشارة وتمكنه من إعطاء الموقف المطلوب بدون استشارة. فيصير الأمر بالمشاورة لا حاجة الرسول (صلى الله عليه وآله) إليها بل إرفاقاً بالمسلمين وإشعاراً لهم بالمشاركة فيما يقرره رسول الله (صلى الله عليه وآله).

المناقشة الثالثة:

إن في الآية قرينة على أن ليس المقصود من الآية إلزامية الشورى على مستوى النتيجة. وهي قوله تعالى في خطابه لرسول الله (صلى الله عليه وآله): (فإذا عزم فتوكل على الله) وهذا يعني أن القرار في نهاية الأمر وقراره، وأنه وإن كان ملزماً بالإستشارة لكنه غير ملزم بالعمل بها وبما يشيروه المشيرون سواء اتفقوا أو اختلفوا. ويكون الداعي لوجوب الإستشارة، لو سلمنا دلالة الآية عليه، هو الإرفاق المذكور.

ويشبه هذا ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال لعبد الله بن العباس وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه، أي رأي الإمام (عليه السلام). ويبدو أن عبد الله قد أصابته حزازة من جراء ذلك فقال له (عليه السلام): (عليك أن تشير علي فإذا خالفتك فأطعني). [27]

ونحن لا مشكلة لدينا في إلزام الولي غير المعصوم بالشورى، كما سيأتي، بمعنى أن يستشير ذوي العقل والرأي والإختصاص. كما أنه لا مشكلة لدينا في كون الشورى في عصر الغيبة وسيلة من وسائل تعيين الولي والتي قد تترجم في المصطلحات العصرية بكلمة الانتخاب، لكن ليس الدليل عليه هو هذه الآية كما أن الانتخاب بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً لا ربط له بولاية الأمة على نفسها ولا بإعطاء شرعية للوالي.

الآية الثانية:

قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) [28].

وهذه الآية أقوى دلالة للقول بالشورى بعدما وصفت أمر المسلمين بأنه شورى بينهم. فهي تصلح مبدئياً للإستدلال بها على كون الحكومة في الإسلام مرتبطة بالشورى بين المسلمين، وأنه لا بد من هذه الشورى على مستوى تعيين الحاكم وتحديد طبيعة النظام السياسي والصلاحيات وكل ما يرتبط بأمر المسلمين. وكل ذلك هو تعبير آخر عن ولاية الأمة على نفسها.

مناقشة الإستدلال:

أولاً: إما أن يكون الحديث في الآية عن خصوص مجتمع المسلمين في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أو مجتمعهم في كل العصور. وعلى كل تقدير يجب أن يكون عصره (صلى الله عليه وآله) مشمولاً للآية لأنها مورد نزولها. ونحن نعلم بالقطع واليقين أن أمر المسلمين لم يكن كذلك في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله)، لا على مستوى حكومة الرسول وولايته، ولا على مستوى إدارته وحكمه واختياره الشكل المناسب للحكم، بل كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) الحاكم بأمر من الله تعالى كما تقدم. ولم تكن طريقته في الحكم إجراء استفتاء من المسلمين على شكل الحكم أو غير ذلك مما يتعلق بأمر الحكم، بل كانوا ينفقون لأوامر الرسول (صلى الله عليه وآله) حتى وإن كانت مخالفة لآرائهم كلهم أو لأكثرهم. لأن هذا ما تعنيه للمسلمين جميعاً ولاية الرسول (صلى الله عليه وآله)، ولقسم من المسلمين ولاية الأنمة (عليهم السلام) الآتية

من قبل الله تعالى لا من قبل الناس. فلو كانت الآية دالة على ولاية الأمة على نفسها وأن الرسول مجرد رجل من المسلمين، لكان هذا يعني إبطال ولايته (صلى الله عليه وآله) ولا يقول به أحد.

فحتى يتم الاستدلال بالآية بالنحو المذكور يجب فرض أن مضمون الآية لا يشمل مجتمع الرسول وهذا غير ممكن. لأن الآية التي تنزل في مورد لابد على الأقل أن تشمل موردها. وعليه فيجب تفسير الآية بما يلائم إنطباق الآية على ذلك المجتمع، والذي يرومه المستدل مخالف له.

والتفسير الصحيح أن يقال:

إن الآية تحمل دعوة إجمالية لعموم المسلمين تدعوهم إلى التعاضد والتكاتف كمجتمع متجانس يستشير بعضهم بعضاً في أمورهم الشخصية، وأن هذا هو شأنهم الذي ينبغي أن يكونوا عليه. وهذه دعوة في سياق دعوتهم إلى صفات حميدة أخرى، وهي دعوة لم يلاحظ فيها الشؤون العامة للمسلمين. ولو فرضنا ملاحظة هذه الشؤون، فهي لا تشمل أمر الولاية والحكومة وشؤونها وما يتعلق بها.

ولو فرضنا أن لها إطلاقاً يشمل الحكم وشؤونه فهي تشمله ضمن هذا السياق التوجيهي، وليس ضمن سياق إلزامي يعبر عن نظرية كما أرادها المستدل.

شورى القيادة.

وليعلم أننا وإن لم نوافق على الاستدلال بالآية على مسألة الشورى، لكن يمكن أن نقبل بالشورى على مستوى القيادة كخيار من الخيارات بناء على نظرية ولاية الفقيه، وإن كانت الآيات لا تدل على هذه الشورى. لأن دليل ولاية الفقيه يسمح بالقبول بهذا الخيار وإن لم يفرضه.

ولكن يظهر من بعض العلماء إنكار شورى القيادة حتى على مستوى أن تكون أحد الخيارات واستدل لذلك بأدلة.

دليل لنفي شورى القيادة:

ما في الغرر والدرر عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (الشركة في الملك تؤدي إلى الإضطراب) [29].

دلت هذه الرواية على أن الشراكة ومنها الشورى تؤدي إلى خلل في السلطة وفي حياة الناس وإلى الهرج والمرج. وهذا كناية عن وجوب إلغاء فكرة الشراكة ومنها شورى القيادة. وهذا المضمون هو في الحقيقة إرشادي موافق لطابع الأمور وتقرير لواقع قائم يدركه العقلاء ويصوبونه، ولذا ليس من المهم هنا أن تكون هذه الرواية من حيث السند معتبرة.

مناقشة هذا الدليل:

نحن نوافق على أن المضمون إرشادي إلى أن من شأن الشراكة في السلطة الإضطراب. ولكن هذا الإرشاد ينحصر مورده بما إذا كان كل شريك يجب أن يكون موافقاً على ما سيصدر من جميع الشركاء، ويملك حق نقض أي حكم يصدر لا يوافق عليه، فهذا هو معنى الشراكة. أما أن تكون هناك شورى قيادة يصدر رأيها عن الأكثرية وأن المخالف عليه الإلتزام بهذا الحكم فهذا خارج عن مضمون الرواية المذكورة. فلا تكون الرواية دليلاً على عدم صحة الشورى إن لم تكن بنحو الشراكة الموجبة لضرورة موافقة الجميع.

لكن لا ريب في أن الشورى في القيادة ليست هي الأرجح من غيرها على المستوى العملي، وإن كانت أرجح على المستوى النظري.

ونكتفي بهذا المقدار من البحث حول مسألة الشورى. وسنتحدث فيما بعد عن وجوب الاستشارة على ولي أمر المسلمين إن لم يكن معصوماً، كما سنذكر روايات حول الاستشارة وأهميتها في الإسلام.

الفصل الرابع: السيرة العقلانية

وقد يستدل على ولاية الأمة على نفسها بأنها هي الأصل في الحكم والشؤون العامة المرتبطة بالأمة، وعلى هذا سار العقلاء.

فالعقلاء يعتمدون على بعضهم البعض في تسيير شؤون حياتهم الاجتماعية وتأمين احتياجاتهم الشخصية والعامة، ويفوضون غيرهم ليقوم بالعمل الذي لا يتمكنون منه. ومن هذه الأمور أمر الحكومة التي يحتاج إليها المجتمع، والتي يتوقف تحقيقها على مقدمات كثيرة وقوى متعاضدة.

فالمجتمعات العقلانية ترى نفسها صاحبة الحق في التفويض فتفوض من تشاء ممن تراه أهلاً لذلك. والإنتخاب في حياة العقلاء وسيلة إعطاء هذا الحق، ويكون الحاكم أو الرئيس ممثلاً عنهم يدير أمور الحكم والبلاد بالنيابة عنهم.

والجواب:

نحن نسلم بأن المجتمعات العقلانية قد بنت على أن ولاية الأمر في مجتمعاتها حق من حقوق المجتمع ككل. لكن هذا لا يكفي للاستدلال بالسيرة على هذه النظرية ثم الترجيح بها لرفض فكرة ولاية الفقيه والبناء على ولاية الأمة على نفسها.

وذلك لأنه يشترط في التمسك بالسيرة العقلانية لاستكشاف حكم شرعي منها أمران:

أحدهما: كون المورد الذي انعقدت عليه السيرة منطبقاً على المورد الذي نتحدث عنه.

والثاني: إحراز رضا الشريعة بهذا السلوك العقلاني من خلال ممثليها، أعني بهم المعصومين كالنبي (صلى الله عليه وآله)، وآله (عليهم السلام). ومنشأ هذا الإشتراط أن مجرد سلوك العقلاء لطريقة ما في حياتهم لا يعني بالضرورة أنه حق ينبغي سلوكه، إذ ربما كان ناشئاً عن قصورهم. والمجتمع العقلاني ليس مجتمعاً كاملاً يأبى عن أي نقص، ورب نقص يصيب المجتمع كله، وليس ذلك إلا لأن الكامل هو الله تعالى. وقد كان هذا النقص أحد دوافع التشريع الديني وإرسال الرسل وجعل الأوصياء.

ومن هنا نعرف لماذا لا يوافق علماؤنا على النظرية التي تقول: إنه إذا سلك العقلاء مسلكاً يستكشف منه بمجرد رضا الشريعة به، بدعوى أن ممثليها هم أ عقل العقلاء وبالتالي يكون هذا مسلكهم أيضاً.

فإنّ اعترافنا بأن ممثليها يمثلون قمة العقلانية يوجب احتمال أن يكون هناك فرق بينهم وبين غيرهم. وتفصيل الكلام في علم الأصول.

وبناء عليه لا بد من إثبات أن هذا السلوك غير ناقص، ولا يكون ذلك إلا بأن يثبت رضا الشريعة عن هذا المسلك. وفي هذه الحال يجوز لنا البناء عليه حتى لو كان ناقصاً في الواقع، لأن رضا الشريعة يشكل عذراً لنا في الإتيان.

وحينئذ نقول: إن كلا الأمرين غير محرزين.

أما الأول: فلأن مورد سيرة العقلاء هو المجتمعات التي لم تجعل الدين حاكماً عليها، أو لم ترض بحكومة إلهية تحكمها، فهي سيرة بنيت على إنكار الدين أو على عدم وجوده. ومن غير المعلوم أن هذه هي سيرتهم لو كان هناك دين يحكمهم، بل من غير المعلوم أن طريقتهم تلك ناشئة عن عقلانيتهم، أو عن حكم عقلهم الذي يدعوهم إلى البحث عن الدين الصحيح والطريق القويم الذي يريده الله تعالى لهم. بل هم في الواقع في سيرتهم التي يعملون عليها قد خالفوا حكم العقل الموجود لدى كل عاقل، ولذا نستطيع وبكل جرأة أن نقول إن هذه السيرة ليست سيرة عقلاء أي لم تنشأ من الناحية العقلانية التي لديهم.

أما الثاني: فلأننا أحرزنا عدم الرضا من النقل والعقل، حتى غدا هذا من مرتكزات المسلمين على مر العصور، لولا بعض الشذوذ الذي أصاب بعض أفرادها لعوامل كثيرة ليس هنا محل ذكرها.

أما من النقل فلأن الله تعالى قد أنزل قرآنا وشرع تشريعاً وأرسل رسولاً له حق الطاعة على جميع العباد، ولا تتوقف طاعته على أن تعطيه الأمة هذا الحق، غايته أن علم الناس بهذا الحق فرع الإيمان بنبوته والدين الإسلامي. وكذلك الحال بالنسبة للأئمة المعصومين (عليهم السلام) بناء على النظرية الإسلامية الشيعية. وهذا بنفسه إعلان على أن الأمة لا تملك هذا الحق وإلا لطولبت بإعلان الرضا وقد تقدم منا أن البيعة لا علاقة لها بذلك.

وأما العقل فلأنه يدرك منذ البداية أن الأصل في أن الأمة ليس لها الولاية على نفسها، كما أن الأصل في الفرد أنه ليس ولي أمر نفسه، وأن هذا ليس من الحقوق الذاتية بل من الحقوق الاعتبارية التي لو أعطيت إياه فإنما تعطاه من الله تعالى كما تقدم، وسيأتي مزيد كلام حول هذه النقطة في هذا الباب، وسنبين كيف أن العقل يأبى عن فكرة ولاية الأمة على نفسها.

وقد تنبه بعض أصحاب نظرية ولاية الأمة على نفسها إلى هذا الأمر، وأكد أن هذه النظرية محتاجة إلى دليل شرعي مباشر لإثباتها. لأن الأصل أن حق الطاعة لله تعالى. وأن ليس للإنسان مثل هذا الحق لا على نفسه ولا على غيره إلا بمقدار ما يعطيه الله تعالى إياه.

الفصل الخامس: قاعدة السلطنة

وقد استدل بعضهم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها بقاعدة السلطنة، وأن الناس مسيطون على أموالهم ومعاملاتهم وهذا حق يحكم به العقل والعقلاء، وقد أمضاه الشرع الحنيف وأسس عليه أحكاماً كثيرة مثل الحديث الذي تقدم في سياق مناقشات أدلة ولاية الفقيه: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس).

كما أن الناس مسيطون على أنفسهم وذواتهم في حكم العقل والعقلاء، ولو لم يكن الإنسان مسلطاً على نفسه لن يكون مسلطاً على ماله.

والله تعالى خلق الإنسان مسلطاً على ذاته حراً مختاراً فليس لأحد أن يحدد حرية الناس أو يتصرف في مقدراتهم بغير إذنهم.

ونتيجة ذلك أن الحكم من شؤونهم وحقوقهم ليس لأحد أن يأخذه بغير رضاهم ويكون غصباً وظلماً، فالذي يملك حق الحكم هو من فوضوه عملاً بهذه القاعدة.

والجواب:

أولاً: أننا نسلم بأن الناس مسيطون على أموالهم ولكن لا نسلم بأنهم مسيطون على ذلك بشكل مطلق بل هم مسيطون عليها بمقدار تسليط الله تعالى لهم ولذا جاءت التشريعات المقيدة لحرية التصرف في الأموال.

كما أن الناس ليسوا مسيطرين على أبدانهم ونفوسهم إلا بمقدار ما سلطهم الله تعالى عليها فلا يجوز لهم الانتحار مثلاً.

فالسُلطنة عنوان منتزع مما أعطاهم الله تعالى إياه وليس من مجرد انتساب الفعل إلى الذات. وفي هذه الحال يحق لنا أن نسأل هل إن الله تعالى سلطهم على أنفسهم بالمقدار الذي يجعل الولاية حقاً من حقوقهم أم لا؟ الذي نعرفه أن ذلك لم يثبت. والمستدل بدأ بالاستدلال بانياً على أن الله تعالى قد خلق الإنسان حراً مسلطاً على نفسه، والحال أن هذا خلاف الأدلة المتوافرة لدينا من العقل والنقل.

فإن قيل سلطهم بدليل السيرة العقلانية قلنا قد ناقشناها قبل قليل.

ثانياً: ثم لو سلمنا تمامية قاعدة السلطنة لكنها إنما تتم بالنسبة لسلطة الشخص على نفسه، ولا نستطيع من خلالها إثبات سلطة للشخص على غيره. ومعنى ولاية الأمة على نفسها أن المجموع ولي المجموع وهذا يعني أن كل واحد شريك الآخرين في الولاية على أنفسهم حتى تتحقق تلك الولاية.

ثالثاً: لازم التمسك بقاعدة السلطنة لإثبات ولاية الأمة على نفسها سلب سلطنة بعض الأفراد على أنفسهم. فلو فرضنا عدم توافق الأمة على ولي وعلى نظام حكم، فلا بد أن يعمل بالأكثرية. وهذا يعني أن الأقلية، والتي قد تكون من حيث العدد كبيرة، قد سلبت سلطنتها وأجبرت على الإنقياد لسلطنة الآخرين. وهذا يعني أننا سلبنا السلطنة من حيث أردنا إثباتها.

وربما يحلو للبعض أن يقول إنه لا بد من ذلك لضرورة حفظ النظام.

فنقول له هذا دليل آخر غير دليل قاعدة السلطنة، بل على هذا تكون ضرورة حفظ النظام مخالفة لقاعدة السلطنة. وكيف يستدل بالقاعدة على أمر نحن نعلم بأنها لن تجري فيه. فإن كان ولا بد من العمل بمقتضيات حفظ النظام وجب أن نفتش على دليل آخر غير قاعدة السلطنة.

الفصل السادس: نظرية العقد

وقد يستدل على أن الولاية حق الأمة وشأنها من خلال كونها أمراً تعاقدياً. وقد يستدل على ذلك بآيات وروايات.

فمن الآيات قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [30]

ومن الروايات ما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عزوجل فلا يجوز) [31].

والولاية والحكومة من الأمور التي تقبل التفويض والإنشاء العقدي، كما يشهد لذلك سيرة العقلاء. وقد كان هذا أمراً رائجاً في مختلف العصور والقرون. فيكون هذا الإنشاء من جملة العقود التي تشملها الآية والرواية.

أما الآية فلأنها ناظرة إلى العقود المتعارفة بينهم، فيكون كل عقد عقلي صحيحاً يجب الوفاء به إلا ما دل الدليل على بطلانه. ولا دليل على بطلان عقد الحكم لأن الفرض أنه لا نص يخالفه.

أما الرواية فشمولها لهذا العقد ولكل عقد مبني على شمول الشرط للقرار الابتدائي وعدم اختصاصه بما يكون ضمن شيء آخر. وعلى هذا المبنى تكون الرواية دليلاً على المطلوب.

وبناء على نظرية العقد هذه، تكون العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة الموكل بالوكيل أو البائع والمشتري أو المؤجر والمستأجر، أو معاملة خاصة مستجدة تتحقق من خلال عقد يجريه الطرفان فيما بينهما يكون ملزماً للطرفين للأمة بطاعته وللولي المعين بالعمل وفق ما اشترطت عليه الأمة.

والجواب:

أولاً: إن نظرية العقد لا تثبت أن الأمة هي الولي على نفسها، بل تثبت أنها لو كانت ولي نفسها يحق لها أن تنشئ هذه الولاية لحاكم محدد. فما لم يثبت أن لها حقاً سابقاً على العقد لم يصح هذا الإنشاء، بل يكون من العقود الفضولية كما لو باع البائع ما لا يملكه. فالإستدلال بالآية والرواية على ثبوت الولاية للأمة على نفسها مصادرة على المطلوب، لأنه إن ثبت لها هذا الحق مسبقاً لم نحتج لإثباته للإستدلال بالآية، وإن لم يثبت ذلك فلن يثبت أن موردنا من موارد العقد الذي تشمله الآية والرواية.

ثانياً: ولو كان الغرض من الإستدلال بالآية والرواية هو إثبات مشروعية الانتخاب بعد فرض ثبوت ولاية الأمة على نفسها، مع ذلك نقول إنه لا يصلح الإستدلال بالآية والرواية على ذلك للأسباب التالية:

أحدها: أن الرواية لا تشمل العقود على ما هو المشهور بين العلماء، لأن معنى الشرط ليس هو مطلق الإلتزام ليكون شاملاً للعقود بل هو ما يكون الإلتزام بشيء في ضمن الإلتزام بشيء آخر.

الثاني: لا يصح أيضاً التمسك بعموم أوفوا بالعقود، لأن المراد بالعقود في الآية العقود المتعارف عليها بين العقلاء في معاملاتهم التجارية ونحوها، وليس منها الانتخاب أو الولاية. ولذا نجد تكلفاً في انطباق عنوان العقد عرفاً على هذا النحو من المعاملات، كما يتجلى ذلك من استهجان العرف إطلاق لفظ العقد عليه.

الثالث: إن الأمة إما أن تتفق فيما بينها على حاكم ونظام حكم أو لا تتفق.

لا كلام لنا لو اتفقت إلا أننا نقول أنه مستحيل عادة.

وعلى التقدير الثاني: يكون الأخذ برأي الأمة بأجمعها أمراً غير ممكن مع فرض الاختلاف، فيتعين الأخذ برأي الأكثرية. ولازم ذلك أن الأقلية لا عقد لها مع الحاكم الذي انتخبته الأكثرية لكي تلزم بالعمل بأوامره ونظامه. وإنما يلزم بالعقد طرفاه والأقلية ليست طرفاً فيه.

وقد يبرر لزوم عملها بذلك بأن هناك عقداً آخر بين أفراد الأمة يتفقون بشأنه فيما بينهم، يحددون فيه طريقة التعاطي مع الاختلاف. فقد يشترطان فيما بينهم أن يكون الحاكم المنتخب والنظام المراد العمل به قد أيده الثلثان أو أكثر، وقد يكتفيان بالكثر البسيطة، وهذا العقد يلزم الأقلية بتلك النتيجة.

ولكن هذا الجواب غير كاف في مجتمعات لم تنشأ فيها هذه العقود كمجتمعاتنا الإسلامية على ما يشهد به الوجدان. وإنما يصح ذلك الفرض، لو صح، في مجتمعات أخرى.

ثم ماذا لو لم يقبل البعض بأي عقد من هذه العقود وعلق كل النتائج على أن يكون الانتخاب موافقاً لرأيه، فمن ذا الذي يلزمه بإجراء مثل هذا العقد، ومن ذا الذي يجبره على الالتزام بالنتائج إن لم يرد أن يلتزم بها. إن نظرية العقد لا تصلح لإلزام من كان هذا حاله.

الرابع: إن الآية والرواية لا تدلان إلا على وجوب تنفيذ العقود، ولا تدلان على من يملك حق إجبار المتخلف على العقد. فلا بد أن يفرض قبل تطبيق الآية أن هناك سلطة معطاة لشخص أو فئة يكون لها حق إجبار المخالف على التنفيذ. ولا تدل الآية على أن هذا الحق هو لطرفي العقد أو لأحدهما.

ولذا اختار بعض الفقهاء أن الآية لا تدل على أكثر من لزوم العمل بالشرط والوفاء بالعقد بحيث لو لم يعمل بالشرط يثبت للطرف الآخر خيار الفسخ وليس له إجبار الممتنع على التنفيذ. ولو جاز الإجبار فلا بد من مراجعة الولي الشرعي. فإثبات وجود سلطة لطرفي العقد تتمتع بصلاحيية الإجبار واستخدام القوة الإجرائية لتنفيذ العقود لا يتم من هذه الآية وتلك الرواية.

الفصل السابع: خلافة الإنسان

وهذه الفكرة يرددها كثير من الناس لإثبات أهلية الأمة للولاية مستفيدين لذلك من بعض الآيات الكريمة الدالة على أن الله تعالى جعل الإنسان خليفته في الأرض. وهذا يعني أن الحكومة من شؤون الأمة وحقوقها، بيدها التعيين والتفويض. ولنذكر بعض الآيات:

قال تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ) [32].

وقال تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ) [33].

وقال تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ) [34].

وقال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [35].

وقال تعالى: (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) [36].

فيقال: المستفاد من هذه الآيات أن للإنسان جميع التصرفات التكوينية في الأرض وإعمارها وقيادة المجتمعات البشرية فيها، لأن هذا هو معنى خلافة الإنسان عن الله تعالى.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

أحدها: ما ذكره الشيخ المنتظري في كتابه دراسات حول ولاية الفقيه. قال:

لأحد أن يمنع كون المقصود بالخلاف والخلفاء الخلافة عن الله تعالى. ولعل المراد بها خلافة جيل عن جيل ونسل عن نسل، نظير قوله تعالى: (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ) [37] وقوله تعالى: (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ) [38]. وأما قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). فيحتمل أن يراد به آدم النبي (عليه السلام) ولا يسري إلى ولده. وليس في اعتراض الملائكة بقولهم: (اتَّجَعَلْ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ) [39] دلالة على إرادة نوع آدم، إذ لعل اعتراضهم بذلك كان من جهة إطلاعهم على آدم النبي (عليه السلام)، وأنه بالطبع يولد له نسل يوجد فيهم الفساد وسفك الدماء [40] إنتهى.

أقول: لا وجه لمنع كون المراد جعله خليفة في الأرض هو الإنسان، إلا أن يتوهم أن المراد بالخلافة الحكم وسننن فيما بعد أن ليس هذا هو المراد من آية (إنني جاعل..).

ثانياً: ما ذكره السيد الحائري في كتاب المرجعية والقيادة. قال:

إنّ الذي جعل خليفة في الآية هو النوع الإنساني ككل لا كل فرد فرد، وإلا لكان كل واحد منا إماماً وهذا غير مقصود من الآية. فالبشرية كلها خليفة الله على الأرض استخلفهم لكي ينفذوا إرادته عليها، وكل واحد منهم يعمل بوظيفته، فالأمير له دور والجندي له دور والعامل له دور وهكذا. وهذا هو معنى تطبيق خلافة الله على الأرض. ومن أبرز مهام الخلافة في الأرض الإمرة والولاية، فالبشرية كبشرية تحقق على وجه الأرض الإمرة والولاية، أما كيف يتحقق ذلك فهذا مسكوت عنه في الآية الكريمة. لأنها وإن أعطت الخلافة للبشرية كلها لكنها لم تقل كيف تترجم عملياً هذه الخلافة.

نعم لو فسرنا الخلافة في الآية المباركة بحق الإدلاء بالرأي والإسهام في الإمرة يتم الاستدلال بها على الانتخاب، لكنه مجرد احتمال والذي تقدم أرجح منه [41].

أقول: لقد أجاد سماحته فيما أفاد أولاً، لكن ما قاله أخيراً لا يسلم من الإشكال. لأن ظاهره أن الآية تشمل الخلافة بمعنى الولاية والحال أنه ليس الأمر كذلك بل لا دخل للآية في ذلك.

كما أن احتمال أن يكون المراد من (خليفة) حق إبداء الرأي أمر غريب، إذ ما هي العلاقة بين لفظ خليفة وبين حق الرأي حتى يبدئه كاحتمال.

ثالثها: والأولى في الجواب أن يقال:

إِنَّ الْآيَاتِ الْمَتَّقِمَةَ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ هُنَاكَ أَنْحَاءَ مُخْتَلِفَةً مِنَ الْخَلَافَةِ:

1- خلافة قوم عن قوم. كما في بعض الآيات التي عبرت بخلاف.

2- خلافة البشرية على الأرض، بمعنى أن البشرية أريد منها تحقيق أهداف الله تعالى في الأرض، من دون لحاظ مستخلف عليه غير الأرض، وهو ما تفيد آية سورة البقرة التي تحدثت عن آدم (عليه السلام)، ولا ربط لهذه الآية بطبيعة العلاقة الإجتماعية التي تحكم الأفراد فيما بينهم كمجتمع يحتاج إلى تنظيم أموره.

3- الخلافة الخاصة بمعنى الولاية التوأم مع النبوة والإمامة كآية: (يا داود). ولسان هذه الآية قرينة على أن آية (إني جاعل) مختلفة المعنى في مسألة الخلافة عن آية (يا داود)، حيث أن الخلافة المعطاة لداود هي خلافة الحكم، وسياق هذه الآية يبين أن هذا الجعل مما خصه الله تعالى بـداود، ففرع عليه أن عليه دوراً هو الحكم بالعدل، وهذا يعني أن هذه الخلافة الخاصة لا تكون إلا بجعل خاص من قبل الله تعالى.

ولذا فلو أردنا تفسير آية (إني جاعل) بالخلافة بمعنى الولاية لم يصح التعميم للبشرية ولا للنوع الإنساني ويجب حصرها بالمعصومين كالأنبياء والأوصياء. وحيث أن ظاهر الآية كون الحديث عن الإنسان حتى يثبت خلافة، فالمقصود هو نحو خلافة عامة مرتبطة بالبشر وبالهدف المطلوب من البشرية تحقيقه. وبهذا المعنى يكون الإنسان كفرد خليفة والإنسان كمجتمع خليفة ولا دخل لذلك بباب الحكم والسلطة.

وهذا المعنى يتحقق في الفرد بوصوله إلى مقام العبودية، ويتحقق في المجتمع بتحقيق المجتمع العابد الصالح. وعند تحقق الهدف الثاني يتحقق قوله تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) [42]. وقوله تعالى: (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) [43]. وقوله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا) [44].

كلام العلامة الطباطبائي:

وهذا المعنى الذي ذكرناه لآية (إني جاعل) موافق لما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان. قال في تفسير الآية ما ملخصه:

(فهم الملائكة من هذا المخلوق الأرضي أنه مركب من صفات من شأنها الفساد وسفك الدماء، وأن الخلافة المرادة لا تتحقق بذلك. وهذه الخلافة المقصود هي أن يحكي الخليفة مستخلفه بتسبيحه بحمده وتقديسه له بوجوده. والطبيعة الأرضية المادية لا تدعه يفعل ذلك بل تجره إلى الفساد والشر. ولذا تساءلوا بعد أن رأوا أن الغاية ألصق بهم: لم لا يكونوا هم الخلفاء وما فائدة جعل هذه الخلافة الأرضية. فرد الله سبحانه عليهم بقولهم: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) [45]. فلم ينف عن خليفة الأرض الفساد وسفك الدماء، ولا كذب الملائكة في دعواهم التسبيح والتقديس، بل أبدى لهم أن هناك سرا ليس في وسعهم تحمله ويتحمله هذا المخلوق الأرضي). [46] انتهى.

والنتيجة أنه لا ربط بين آيات الخلافة الواردة في القرآن بعالم الحكم وما كان له علاقة بها فهو مرتبط بجعل خاص كما اختص بـداود وغيره من الأنبياء (عليهم السلام).

الفصل الثامن: ولاية عدول المؤمنين

قد يستدل بعض أصحاب نظرية ولاية الأمة على نفسها بما دل على ولاية عدول المؤمنين. ويتجه هذا الاستدلال إلى القول بأن هذه الولاية ليست في طول ولاية الفقيه بل هي في عرضه أي حتى مع وجود الفقيه الكفوء.

ولا بأس بنقل خلاصة ما قاله بعضهم في هذا المجال وإن طال بنا المقال بعض الشيء:

إن ممارسة السلطة الإدارية في المجتمع السياسي يحتاج إلى دليل على شرعيتها، لأن الأصل الأولي العقلي والنقلي في قضية السلطة على البشر هو أن لا ولاية لأحد على أحد. والولاية الوحيدة الثابتة بحكم العقل والنقل هي ولاية الله تعالى

تكويناً وتشريعاً. وقد ثبت بالدليل القاطع تقييد هذا الأصل الأولي بالنبي (صلى الله عليه وآله) والإمام المعصوم (عليه السلام). والدليل المخرج عن الأصل الأولي في قضية السلطة أمور:

الأول: الدليل على مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة التي تتولى السلطة السياسية (الولاية على الأنفس والأموال) في المجتمع السياسي. وهذا الدليل يتضمن جملة من الدلالات الإلزامية البينة، إذ من اللوازم الضرورية لتكوين الدولة ممارسة جملة من السلطات ذات الصلة الحيوية بشؤون المجتمع السياسي الحياتية العامة كالطرق والصحة والتعليم والبيئة وغير ذلك. فحفظاً لدليل مشروعية إقامة الدولة عن اللغوية يتعين القول بأن ممارسة السلطة الإدارية على الإنسان وعلى الطبيعة في المجتمع مشروعة.

الثاني: دليل مقدمة الواجب [47] وهو دليل عقلي يدل على وجوب إنشاء الإدارة ووجوب إعمال السلطة الإدارية، أمراً ونهياً وتقييداً في أمور كثيرة تقع في مقدمات واجبات حفظ الأنفس والأعراض والأموال، كما هو الحال في كل المقدمات. وحكم العقل لا يقبل التخصيص. فيجب الإلتزام بمفاده هنا كسائر الواجبات الشرعية التي يلتزم فيها بوجوب مقدماتها.

الثالث: وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وهذا من التكاليف الشرعية القطعية والواجبات الكفائية. وحفظ النظام ليس إلا عبارة عن إدارة شؤون المجتمع على نحو يجعل حاجاته المادية والمعنوية ميسرة بقدر الإمكان، وتنظيم علاقاته الداخلية ويدفع عنه خطر الفوضى. وقد درج الفقهاء على ذكر كل ما يتوقف عليه انتظام الحياة العامة في المجتمع بما يتناسب مع محيط كل منهم بحسب عصره، وصرحوا بوجوب القيام بالأعمال التي يقتضيها حفظ النظام في أي شأن من شؤون الحياة العامة في المجتمع. وأكثر هذه الأمور التي يتوقف حفظ النظام عليها لا تتوقف على إذن أحد لأنها تكاليف شرعية موجهة إلى الأمة وإلى أفرادها المؤهلين، وإذا كان بعض هذه الأمور يتوقف القيام به على إذن الفقيه الجامع للشرائط فقد صرح الفقهاء في موارد فقهية متعددة أنه في حالة فقد الفقيه، أو تعذر الوصول إليه أو عدم خبرته بثبوت الولاية للمؤهلين من عدول المؤمنين.

إنّ هذا الدليل يدل على مشروعية تكوين الإدارة من قبل الحكومة وعلى شرعية ممارسة السلطة الإدارية.

الرابع: وجوب القيام بالأمور الحسبية وهي أحد مظاهر ولاية الأمة على نفسها، وللفقيه ولاية في بعض مواردّها. وهي كل معروف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج من غير موجد معين.

والمراد بالمعروف هنا ليس ما يراد به في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل المراد به غالباً الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة المجتمع، بحيث يعم أثرها إذا وجدت ويعم ضرر فقدانها، ولم يتوجه التكليف بها إلى شخص معين أو جماعة معينة، وإنما كلف بها كل قادر عليها مؤهل لها من الأمة. ولو فقد القادرون والمؤهلون لوجب إعادتهم وتأهيلهم من باب الحسبة، ومن باب وجوب حفظ النظام.

وهذه الولاية للمجتمع على نفسه في أمور الحسبة ثابتة في معظم مواردّها للمجتمع في أصل الشرع بالاستقلال في موازاة وعرض سائر الولايات، وليست متفرعة عن ولاية الفقيه، وإن كان كلام الفقهاء عنها يوهّم ذلك، ولكن بالتأمل في مورد كلامهم يرتفع التوهم. حيث إنهم يبحثون فيها في موارد حكم الصغير والمجنون والغائب والميت الذين لا ولي لهم، وللّفقيه ولاية في الجملة في هذه الموارد فيوهم كلامهم أن ولاية عدول المؤمنين على الأمور الحسبية متفرعة عن ولاية الفقيه، وإلا ففي الموارد الأخرى العامة تثبت ولاية الحسبة لكل القادرين والمؤهلين من عدول المؤمنين، ومع فقدهم أو عدم كفايتهم للقادرين والمؤهلين من الفساق.

وقد أشار السيد المحقق بحر العلوم إلى كون ولاية الحسبة من الولايات المستقلة الأصلية الثابتة للأمة [48]، وإن وردت عبارته في سياق بحثه عن ولاية الفقيه على الصغير من باب الحسبة فلاحظ فيها فقد الفقيه.

قال (يقصد بحر العلوم): (وليعلم أن تصرف العدول مع فقد من هو مقدم عليهم في المرتبة ليس على وجه النيابة عن الحاكم فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام (عليه السلام) بل هو محض امتثال للتكليف به وجوباً أو استحباباً) [49].

وهذه الأدلة تقيد الأصل الأولي في شأن سلطة الإنسان القاضي بعدم مشروعية ولاية أحد على أحد، كما أنها تقيد أصل الإباحة الثابت للإنسان فلا يبقى إطلاق يبيح للإنسان جميع التصرفات في الطبيعة لكل أحد[50].

أقول: إن الكاتب وإن لم يكن بصدد ذكر أدلة على نظرية ولاية الأمة على نفسها، لكنه أظهر ما يوحى بأدلتها، ولذا كان لابد من بعض التعليق عليه. والحقيقة إن كل هذه الأدلة الأربعة هي أدلة على ولاية الفقيه أو تتلاءم معها. وبعضها في أقصى الأحوال من أدلة ولاية عدول المؤمنين، وهذا غير كونها أدلة على ولاية الأمة على نفسها، وجعلها كذلك مصادرة. كما أن ما ذكره من اعتبار ولاية عدول المؤمنين مستقلة عن ولاية الفقيه أو ولاية المعصوم أمر غير صحيح.

فهنا كلامان:

الكلام الأول: أنها أدلة لولاية الفقيه.

أما الدليل الأول فهو يرتكز على ضرورة أو مشروعية تكوين الدولة، وهذا يعني أن الصلاحيات التي يتطلبها هذا الدليل سواء على المستوى السياسي أم على المستوى الإداري هي صلاحيات الحاكم في الإسلام أو صلاحيات الحكومة. فإذا ثبت لدينا بدليل شرعي لفظي أو عقلي أن الحاكم هو الفقيه ثبتت له تلك الصلاحيات قهراً. وهذا الدليل يتلاءم معه كمال الملازمة بل من متمماته أيضاً. وهذا الكلام بعينه يجري بالنسبة للدليل الثاني.

ويوحى كلامه بأن هذه الصلاحيات هي صلاحيات الأمة، بل صرح به في الدليل الثالث وقال، من غير دليل يدل عليه: إن الواجبات الكفائية الثابتة بملك حفظ النظام هي تكاليف شرعية مباشرة متوجهة إلى الأمة.

ولست أدري من أين أتى بهذه الدعوى والمفروض أن دليل وجوب حفظ النظام ومشروعية تكوين الدولة شيء، وكون السلطة فيها بيد الأمة أو المؤمنين شيئاً آخر. فإنه لا شأن لهذه الأدلة بتحديد من هو المطالب بتلك الواجبات أو صاحب الصلاحيات: هل هم عموم المكلفين أم الحكومة والحاكم أم وفق ترتيب محدد؟ وقد صرح الفقهاء بأجمعهم بأن كل مورد من هذه الموارد التي ثبت وجوبها بدليل حفظ النظام ونحوه إن احتمل توقفه على إذن الفقيه لم يجز لأحد أن يتصدى له.

وهذا الاحتمال وارد في كل واجب كفائي يتعلق بحقوق الغير سواء كان الغير فرداً أو كان المجتمع أو كان من حقوق الله تعالى المحكومة بأصالة عدم جواز تحصيلها إلا لمن علم الإذن له. فقلوه: (وأكثر هذه الأمور التي يتوقف حفظ النظام عليها لا تتوقف على إذن أحد)، إن أراد به الأمور التي تتعلق بتصرف الشخص فيما يتعلق به فهذا يمكن القبول به في الجملة، وإن أراد ما يتعلق بحق الغير لم يصح الجزم بأنها لا تتوقف على إذن أحد. وكل ما يرتبط بالحكومة هو في الواقع مما يحتمل توقفه على إذن الفقيه حتى لو غرضنا النظر عن أدلة ولاية الفقيه. وبالتالي يكون بناؤه على أن هذه تكاليف للأمة بناء غير مبرهن عليه ولا تستلزم الأدلة المذكورة. بل لا يكفي للبناء عليه القول بأن ولاية الفقيه لم تثبت بالنص ما لم نقطع بعدم التوقف على الإذن، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك إلا مغامر بالشريعة ومصالح الأمة.

فدليل حفظ النظام أكثر ملازمة مع دليل ولاية الفقيه في كل ما يهم شؤون المجتمع. طبعاً نحن لا نقول إن حفظ النظام يثبت ذلك بمباشرة بل هو محتاج إلى تتميم كما بينا سابقاً وكما سنشير إليه بعد قليل.

أما الدليل الرابع فهو أيضاً من أدلة ولاية الفقيه لعين ما ذكرناه آنفاً. وتعريفه للحسبة المأخوذ عن بلغة الفقيه للمحقق السيد آل بحر العلوم لا تعرض له لمن هو المطالب بتحقيقها. ولذا قسم العلماء الحسبة على قسمين: قسم علم من الشريعة أو من غيرها من هو المطالب بذلك سواء كان شخصاً بعينه أم كان عموم المكلفين، وهذا يحتاج إلى دليل خاص عليه من إطلاق ونحوه. وقسم لم يعلم وحينئذ تارة نحتمل اشتراطه بإذن شخص خاص أو عام، وتارة لا نحتمل. فإن لم نحتمل فالنتيجة أنه يجوز لكل أحد القيام به، لكن إن احتملنا فلا بد من تحصيل الإذن المحتمل. فدعواه أن الحسبة من مظاهر ولاية الأمة على نفسها لم يظهر له وجه. كما أن دعواه أن الحسبة يكلف بها كل قادر عليها هي دعوى باطلة قطعاً بإجماع العلماء كما سيأتي.

ثم لو سلمنا أن الحسبة يكلف بها كل مؤهل، فمن هو المؤهل وصاحب الحق وهل هو حق مطلق أم يتوقف على الإذن ومع هذا الشك اتفقت كلمات العلماء والعقول على أنه لابد من تحصيل الإذن المحتمل، بعد أن كان الأصل ينفي هذا الحق ما لم يقر الدليل المثبت له. فأين ولاية الأمة على نفسها في موارد الحسبة.

والغريب تحميل السيد آل بحر العلوم ما لا يريد، فالسيد ذكر تلك الجملة في نهاية مبحث ولاية العدول المؤمنين، مع غض النظر عن مسألة الصغير. كما أنه صرح في بداية المطلب بأن موارد ولاية المؤمنين التي يبحث عنها هي من الموارد التي ثبتت فيها ولاية الفقيه، وأن البحث عنها إنما هو مع فرض عدم الوصول للفقيه. وكلامه هذا لم يخص بشيء ليوجه ويحصل كلاماً يوافق رأي الناقل. إن هذا النحو من التوجيهات لكلمات العلماء يدل على غربة صاحب القول عن آرائهم. وعلى غربة رأيه فيتشبه بالإشارات البعيدة غير المأنوسة في كلمات العلماء.

وعلى كل حال فإننا نأخذ من هذا الكاتب إقراره بأن الأدلة الأربعة قيدت الأصل الأولي وهو أصالة أن لا ولاية لأحد على أحد، وقيدت حق الإنسان بالتصرف بالطبيعة كما يشاء، ولكن نتيجة تلك الأدلة هي كون التصدي لها من شؤون الفقيه لا الأمة.

ثم لو سلمنا أن دليل الحسبة يعطي ولاية أو حق التصرف للعدول حتى مع وجود الفقيه، لكن هذا أجنبي عن ولاية الأمة على نفسها. لأن ولاية الأمة تقتضي أن يتوقف ثبوت حق للفقيه أو العدول على أن تعطي الأمة هذا الحق وإلا فلا معنى لتلك الولاية وهذا يحتاج إلى دليل مستقل غير موجود. إلا أن يكون مقصوده من ولاية الأمة على نفسها ولاية العدول على الأمة. ولعمري إن كان للعدول ولاية فللفقيه بطريق أولى، وإن كان حق الحكم للعدول فللفقيه أولى. وإذا كان أولى فلم نحاول التهرب من حكمه.

الكلام الثاني:

مختصر مقالة العلماء في أن ولاية عدول المؤمنين إنما تثبت مع فقد الفقيه.

قال الشيخ الأنصاري في المكاسب[51]: اعلم أن ما كان من قبيل ما ذكرناه فيه ولاية الفقيه وهو ما كان تصرفاً مطلوب الوجود للشارع، إذا كان الفقيه متعذر الوصول إليه فالظاهر جواز توليه لأحد المؤمنين، لأن المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص واعتبار نظارة الفقيه فيه ساقط بفرض التعذر.. نعم لو احتمل كون مطلوبيته مختصة بالفقيه أو الإمام صح الرجوع إلى أصالة عدم المشروعية.. ومجرد أن هذه الأمور من المعروف لا ينافي اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه، كما في قطع الدعاوى وإقامة الحدود، وكما في التجارة بمال الصغير الذي له أب وجد.. نعم لو فرض المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقاً كحفظ اليتيم من الهلاك الذي يعلم رجحانه على مفسدة التصرف في مال الغير بغير إذنه، صح المباشرة بمقدار يندفع به الضرورة أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديه لكل أحد.. كتجهيز الميت، وإلا فمجرد كون التصرف معروفاً لا ينهض في تقييد ما دل على عدم ولاية أحد على مال أحد أو نفسه. ولهذا لا يلزم العقد الفضولي على المعقود له بمجرد كونه معروفاً ومصلحة، ولا يفهم من أدلة المعروف ولاية للفضولي على المعقود عليه، لأن المعروف هو التصرف في المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهة نفس أدلة المعروف.

وبالجملة تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نص عقلي أو عموم شرعي أو خصوص في مورد جزئي.

ثم إن الشيخ الأنصاري نقل كلاماً للشهيد الأول في قواعده واستحسنه. قال:

قال الشهيد في القواعد: يجوز للأحد مع تعذر الحكام تولية أحد المؤمنين التصرفات الحكيمة (ذات المصلحة) على الأصح، كدفع ضرورة اليتيم لعموم (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) [52]، وقوله (عليه السلام): (والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه) [53]. وقوله (عليه السلام): (كل معروف صدقة) [54]. وهل يجوز أخذ الزكوات والأخماس من الممتنع وتفريقها في أربابها وكذا بقية وظائف الحكام غير ما يتعلق بالدعاوى فيه وجهان. انتهى.

وصريح الشهيد (رحمه الله) أنه قد وقع الخلاف في جواز تصدي أحد المؤمنين لتلك الأمور، وأن محل الخلاف فرض عدم وجود أو تعذر الوصول للفقيه. وهذا يعني أنه لا يوجد قول بالجواز مع وجود الفقيه في غير الموارد التي أشار الشيخ إليها إجمالاً، والتي علم بالدليل جواز تصدي غير الفقيه لها كتجهيز الميت ونحو ذلك.

وقال المحقق النائيني: (وبالجملة الأمور التي يعلم من الشرع مطلوبيتها في جميع الأزمان ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص، فمع وجود الفقيه فهو المتعين للقيام بها، إما لثبوت ولايته عليها بالأدلة العامة أو لكونه المتيقن من بين المسلمين أو لنلا يلزم الهرج والمرج. فيعتبر قيام الفقيه به مباشرة أو إذنه أو استنابته ومع تعذره يقوم به سائر المسلمين،

ولما كان العدول أولى بالحفظ والإصلاح فمع وجوده هو المتعين.. وإلا فمطلق الثقة.. فكون هذه الأمور مطلوبة لا ينافي اعتبار قيام شخص خاص بها على الترتيب، كما لا ينافي مطلوبيتها لزوم تعطيلها إذا قلنا باعتبار قيام خصوص الفقيه بها عند فقده. نعم لو كانت مطلوبة على كل تقدير ولو مع فقد الفقيه فلا بد من القيام بها على الترتيب المذكور [55].

النتيجة:

ولو راجعت كلام العلماء طرا لوجدت أن المتفق عليه بينهم تقسيم الموارد التي يجوز للعدول التصرف فيها إلى قسمين. قسم معه إطلاق يدل عليه، أو أحرزنا جوازه لكل أحد من دون احتمال توقفه على إذن أحد. وقسم لا إطلاق فيه أو لا تعرض له لمن له حق التصرف أو لم نحرز ذلك الجواز. وفي هذا القسم الأول يجوز للعدول التصرف، بل ربما يجوز لغير العدول التصرف من دون توقف على فقد العدل كمسألة تجهيز الميت. وفي القسم الثاني لم أجد من جوز للعدول التصرف مع وجود الفقيه الكفوء، فراجع ما ذكره في مباحث الولاية.

وليس لنا أن ننفي احتمال التوقف على الإذن بشكل عشوائي أو اعتماداً على إستحسانات، ونحو ذلك مما لا قيمة له لا في الشرع الحنيف ولا في نظر العقل.

وليس غرضنا مما نقلناه الآن أن نحتج على غيرنا بأقوال العلماء، بل غرضنا أن نرفع لبساً ربما يكون قد سببه ذلك الكاتب بأن مبدأ ولاية الأمة على نفسها كان معروفاً قبله، وأن عدم توقف تصرف العدول في الموارد الحسبية على إذن الفقيه إلا ما قل منها هو أمر معروف بين العلماء، والحال أن كلا الأمرين غير صحيحين.

الفصل التاسع: الخطاب القرآني بالحكم موجه للأمة

قد يقال إن الآيات والروايات المتضمنة للتكاليف الاجتماعية التي لوحظ فيها مصالح المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع، وخطب بها الأمة مع توقف تنفيذها على القدرة وبسط اليد، تدل على أن المجتمع المخاطب بها مطالب أيضاً بالتنفيذ. وهذه سلطة معطاة له من قبل الله تعالى.

والمجتمع بما أنه مجتمع وإن لم يكن له بالنظر الفلسفي يعبر عن وجود واقعي غير وجود الأفراد، ولكنه يتمتع بواقعية عرفية عقلانية، وله في قبال الفرد وجود وعدم وحياة وموت ورقى وانحطاط وحقوق وواجبات. والشرعية الإسلامية كما أوجبت على الفرد واجبات عبادية وغيرها، فكذا وضعت على عاتق المجتمع واجبات وتكاليف خطبت بها الأمة الإسلامية.

قال الله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا) [56].

وقال تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) [57].

وقال تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ) [58].

إلى غير ذلك من التكاليف التي خطب بها المجتمع مما روعي فيها مصالحه.

وحديث إن تنفيذها يتطلب وجود جماعة متفرغة لذلك، وجهاز حكم يتولى ذلك، يصبح من المتعين على المجتمع الإسلامي تشكيل دولة قادرة يفوض إليها مهام القيام بهذه التكاليف. إذ لا يعقل أن يتوجه تكليف إلى المجتمع ولا يكون على عاتقه تهيئة مقدماته ومنها تفويض الغير.

وميزة هذا الدليل عما سبقه أنه يدل بالمباشرة على أن تنفيذ الأحكام وإجرائها في الحياة الاجتماعية العامة فرض على الأمة، وهذا يدل بالملازمة على أنها ذات ولاية على هذه الأمور بما يتطلبه من تشكيل دولة وحكومة.

والجواب من وجوه:

أولاً: أن هذه الآيات قد نزلت في عهد رسول الله ولم تنزل بعده، وهذا يعني أن كل ما يستفاد منها يجب أن ينطبق على عصر الرسول بسبب الخطاب المباشر الموجود فيها. فلو تم ما ذكره المستدل لوجب أن نقول إن هذه الآيات أوجبت ولاية الأمة على نفسها حتى في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) وهذا لا يمكننا القبول به على ما بيناه في فصلي البيعة وسيرة الرسول (صلى الله عليه وآله).

وربما يعترض علينا:

بأن الآية مطلقة تشمل بإطلاقها طرفين زمنيين: الأول ظرف رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، والثاني ظرف الغيبة. وبسبب الدليل الدال على التقييد يخرج الظرف الأول عن موردها ويبقى الباقي، أي زمن الغيبة تحت هذا الإطلاق.

ولكنه اعترض مردود:

لأن هذا التقييد ونحوه لا يمكن الأخذ به هنا، لأن الخطاب بـ (وأعدوا) و (اجلدا) و (فاقطعوا) في آية السرقة و (قاتلوا) ونحوها، هي في الأساس خطابات تكليفية فعلية قد انتزع منها ذلك المعنى الوضعي، وهو ولاية الأمة على نفسها، فلا بد حتى يصح تقييد مدلولها الوضعي من تقييد مدلولها التكلفي أولاً. والحال أنه لا يقبل التقييد، إذ لا معنى لأن يقال هذا الخطاب التكلفي مختص بزمن الغيبة، لأن لازمه أن الناس في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) غير مطالبين بإقامة الحد على الزاني والزانية، ولا بإقامته على السارق والسارقة، ولا بالإعداد العسكري ولا بقتال المشركين المعتدين، ولا بأي تكليف من تلك التكاليف التي جاءت بشكل خطاب للأمة. وهذا المعنى غير معقول، بل القدر المتيقن من زمن ثبوت هذه التكاليف هو زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وبالإطلاق أو بغيره من الطرق يشمل الأزمنة الأخرى.

ثانياً: إن هذا الخطاب في مضمونه تكلفي، والذي يدعيه المستدل الملازمة بينه وبين المدلول الوضعي وهو ولاية الأمة على نفسها، والحال أنه لا ملازمة بينهما لا عقلية ولا عرفية.

أما العقلية فلأن شرطها على الأقل إنحصار تنفيذ الخطاب بولاية الأمة على نفسها والعقل لا يرى هذا الإنحصار.

أما العرفية فلأنها فرع أن تكون الآية في مقام بيان جميع الشروط المطلوبة في التنفيذ، وهذا لم يثبت بل الظاهر خلافه. ولذا من الطبيعي أن يأتي السؤال بعد تلك الآيات: كيف؟ وجواب هذا السؤال ليس من الآيات بل من أدلة أخرى.

ثالثاً: لو كان هذا من لوازمها فهو ليس من لوازم الإطلاق، بل من لوازم الإهمال. وبعبارة أخرى إنما نستنتج من الآية أن آلية التنفيذ بيد الناس لو أهمل الإسلام هذه النقطة، وحينئذ يأتي العقل ويقول لا يعقل أن نؤمر بشيء يحتاج إلى آلية بدون تحديدها، فإذا أهمل لنا بيان الآلية فلا بد أن تكون الآلية بيد الناس. وهنا نسأل هل يعقل للشرع الحنيف والمشرع الحكيم أن يترك ويهمل هذا الأمر وهو أهم من الأمر بالجلد؟ بالطبع لا. فسكوت الآية عن هذا الموضوع ليس إهمالاً كلياً بقدر ما هو إهمال في بيان هذا الأمر في خصوص هذا الكلام، لأنه سبق لبيان ما يستحق الزاني والزانية وأمثالهما، لا بيان شروط التنفيذ. وربما كان توجيه الخطاب للأمة بغرض زرع الهمة فيها لتنفيذ هذه العقوبات.

رابعاً: لقد ثبت لدينا بالنصوص والأدلة أن هذه الأمور التي وردت في الخطابات القرآنية هي من صلاحيات الحاكم الشرعي المعبر عنه بالإمام، وليس من شؤون الأمة، فيسقط الاستدلال بهذه الآيات على ولاية الأمة على نفسها. غاية الأمر أننا نحتاج إلى طريقة لمعرفة من هو الحاكم الشرعي في الإسلام بعد غياب الإمام (عليه السلام)، ولا شأن لهذه الآيات بهذا الأمر.

والنتيجة.

إن كل الآيات التي ذكرناها وما شاكلها لا تدل إلا على الحاجة إلى مجتمع فيه حكومة تنفذ ذلك، أما كون هذه الحكومة تجسيدا لولاية الأمة على نفسها، فهذا لا تدل عليه الآيات، بل لابد من النظر في العقل والنقل.

فإن كان هناك طريق عمل به، وإن لم يكن أي على تقدير الإهمال الكلي في الشريعة فهذا أيضاً لا يستلزم ولاية الأمة على نفسها ونفي ولاية أحد عليها كالفقيه كما سنبين فيما بعد.

تتميم:

قد يستدل على ولاية الأمة على نفسها بإطلاقات أخرى:

مثل قوله تعالى: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) [59].

وقوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) [60]. ونحوهما من الآيات.

ولكنه استدلال ضعيف. وذلك لأن هذه الآيات لا تدل على أن الأمة قد أعطيت الولاية على نفسها من قبل الله تعالى.

وقد يستدل على ذلك بمثل قوله تعالى: (وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) [61] وقوله تعالى: (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) [62]. وبما تقدم من قوله (صلى الله عليه وآله): (عونك الضعيف من أفضل الصدقة) [63].

وقد ذكرنا بعض المناقشة لهذا الاستدلال في سياق بحث أدلة ولاية الفقيه، وقلنا أن هذا النحو من المضامين لا يصلح لتقييد أدلة ولاية الفقيه.

وهنا نقول إنه لا يصلح لإثبات وجود ولاية أو وجود تكليف شرعي عام فيما لو اقتضى التصرف في ما يتعلق بالغير، إذ الأصل في هذه الحال عدم الجواز ما لم يرد دليل عليه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الغير شخصاً أو مجتمعاً، وقد تقدم أيضاً بعض الكلام في ذلك فيما نقلناه عن الشيخ الأنصاري في مسألة عدول المؤمنين.

وعلى كل حال فقد اتفقت كلمة العلماء على أن هذه المضامين لا تنفي في مقام الولاية.

الفصل العاشر: ملاحظات عامة حول نظرية ولاية الأمة على نفسه

ولدينا على هذه النظرية من أساسها ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أننا قد بينا أن الأدلة اللفظية تامة الدلالة على ثبوت الولاية للفقيه. وهذا ينفي تلك النظرية بكل وجوها واستدلالاتها باعتراف من قال بتلك النظرية من الشيعة الإمامية.

الملاحظة الثانية: أن ولاية الأمة على نفسها لن يتحقق لها مصداق إلا في صورة توافق الأمة على رأي واحد سواء بالنسبة للحاكم أو بالنسبة لشكل الحكم وتفصيله. فلو اختلفت وأردنا تحكيم الأكثرية على الأقلية، فهذا ليس من ولاية الأمة على نفسها بل من ولاية الأكثرية على نفسها وعلى الأقلية المخالفة، التي قد تكون من حيث العدد كبيرة.

الملاحظة الثالثة: ولو فسرت ولاية الأمة على نفسها بولاية الأكثرية، فهذا تقييد لسلطة الأمة بإجبار قسم منها على العمل برأي الأكثرية.

ولو سلمنا أنها تشمل ولاية الأكثرية على الأقلية فما هي صيغة التفويض، وهل يحق للأكثرية أن تفوض من تشاء مهما كانت صفته، أم أن هناك مواصفات خاصة يجب على الأمة مراعاتها فيمن تفوض، ومن هو الذي يفرض هذه المواصفات على الأمة ما دامت لها الولاية على نفسها.

فإن فرض المواصفات عليها مرجعه إلى تقييد هذه الولاية، وإن كان الفرض ناشئاً من التشريع الإسلامي.

ثم ما هي الشروط التي يمكن للأمة أن تشترطها على الوالي فهل لها أن تشترط ما تشاء من دون رعاية لأحكام الإسلام، أم لا بد أن تشترط ما يريده الإسلام من الحاكم؟ وما الدليل على أن الأمة ملزمة بهذا الإشتراط بناء على تلك النظرية، ليس هذا تقييداً آخر لولاية الأمة على نفسها.

ثم ما هي الصلاحيات التي يمكن للأمة أن تعطيها للحاكم، وما هي الصلاحيات التي يمكن أن تنفيها عنه؟ فإن كان ذلك بما يوافق الشريعة فهذا تقييد آخر لولايتها على نفسها، وإن كان بما يخالفها فهذا غير ممكن، وإلا فكيف كانت الأمة الإسلامية.

ثم ما هي الآلية القانونية التي يمكن أن تعتمد بها الأكثرية في عزل الحاكم؟ فهل يحق لها أن تعزله ساعة تشاء وإن كان من أخلص المخلصين لله تعالى والإسلام، أم لا تستطيع. فإن كانت تستطيع فهذا تضيق لهدف الإسلام من الحكومة، وإن كانت لا تستطيع فمن الذي يضمن إلزام الأمة بذلك وعلى فرض الإلزام فهذا تقييد آخر لولايتها على نفسها.

إن كل هذه التقييدات تفقد نظرية ولاية الأمة على نفسها معناها، إذ تصبح مجرد طريقة لتعيين الوالي الموصوف بمواصفات محددة لا دخل للأمة في تحديدها، ولا في تحديد الواجبات والدور المطلوب من الحكومة والحاكم، ولا بشؤون الحكم والحكومة. فلا موقع حينئذ لجعلها نظرية في قبال نظرية ولاية الفقيه.

ولذا وجدنا بعض من كتب في ولاية الفقيه يخصص ولاية الأمة على نفسها بخصوص حق الانتخاب وبيان مشروعيته، بحيث يتلاءم ذلك مع ولاية الفقيه.

الملاحظة الرابعة: أنه إن كان الغرض من إثبات ولاية الأمة على نفسها نفي ولاية الفقيه، وأنه يحق للأمة أن تختار من تشاء من دون ضوابط وشروط، فهذا لا يمكن لوجود النصوص الكثيرة المبينة لشروط الوالي والبالغة حد التواتر، ليس فقط في دائرة نصوص الإمامية بل في الدائرة العامة للمسلمين. ونحن لا نستطيع أن نلغيها، بل لا يجوز ذلك لا بالعقل ولا بالنقل، إلا أن ندعي أنها مختصة بالإمامة المعصومة، وهذا أيضاً لا وجه له لأنه تخصيص من غير مخصص.

وهذه النصوص تدل على جملة شروط ومواصفات في الولي يجب أن تتوفر فيه حتى يجوز له أن يتولى أو حتى يجوز للأمة أن توليه. ولذا لو انتخب من كان يحرز من نفسه عدم توفر الشروط لم يجز له أن يقبل وأن يتصدى لذلك المقام، وإن انتخبته الأمة بأجمعها.

الملاحظة الخامسة: إن كان الغرض من نظرية ولاية الأمة على نفسها ليس نفي مبدأ أن يكون الفقيه حاكماً، بل تقييد صلاحياته وأن ما يدعى كونه من صلاحيات الفقيه هو من صلاحيات الأمة، وتقييد دائرة حكم الفقيه بالمجتمع الذي عيّنه فلا تكون له ولاية في المجتمعات الأخرى، بل يحق لأي فقيه آخر أن يتولى حكم مجتمعه بتفويض شعبه له فتتعدد الجمهوريات الإسلامية وتعدد الولاء، فهذا أيضاً غير لازم بمجرد ولاية الأمة على نفسها، فإن كلا الغرضين لا يترتبان على القول بولاية الأمة على نفسها كما سنبين في الفصول المتعلقة، يبحث وحدة الولاية وتعددتها.

الملاحظة السادسة: لو فرضنا أن النصوص لا تدل على لزوم أن تختار الأمة فقيهاً للولاية والحكومة، فهذا لا يعني أنها تصير مطلقة العنان من حيث هذا الشرط بل تبقى ملزمة به بدليل الحسبة. لأن دليل الحسبة كما يستعمله المكلف والفقيه فكذلك تستعمله الأمة، ولا دخل لدليل الحسبة بطريقة اختيار صاحب الوصف بل دخله بتحديد الوصف المطلوب في الولي. فإذا لم يرق للأمة دليل يجعلها مطلقة السراح، واحتمل أن تكون ملزمة باختيار الفقيه، فإن دليل الحسبة يلزمها باختياره. والذي يقوم بهذه العملية هم الفقهاء بالنيابة عن الأمة لأن المفروض أن استنتاج ولاية الأمة على نفسها كان بطريقة فقهية إجتهادية، فيجب أن نحدد مدى هذه الولاية بطريقة فقهية إجتهادية أيضاً.

الملاحظة السابعة: إن نظرية ولاية الأمة على نفسها هي نظرية الانقلابات المتكررة والاستقرار الاجتماعي، والتخلي عن الدين كشرع يحكمنا في كل صغيرة وكبيرة. فإنا إذا بنينا على ولاية الأمة على نفسها بدون ضوابط وكان هذا حقها الحصري، تأتي مجموعة أسئلة لتثير مخاوف تجعل مصالح الأمة في معرض التسبب والزوال. فإنه لو لم يكن للفقيه ولاية يتمكن من خلالها من إلزام الأمة بسلوك الطريق الصحيح، ونقص الإلزام الشرعي، فهذا يعرض الأمة للفساد ولتسلط المنحرفين عليها ويفسح المجال لظهور حكومات لا علاقة لها بالإسلام. وفي هذا تضيق للهدف المنشود من وراء تشكيل حكومة ترعى شؤون المسلمين في عصر الغيبة إلى أن يظهر الإمام الحجة (عج).

ثم ما أسهل أن تسيطر قلة قليلة على الأكثرية من خلال الإعلام ونمط تنقيفي تربوي معين وقدرة مالية، فبذل أن تكون الولاية للأمة على نفسها، وهو الشعار البراق، نكون قد أعطينا الولاية لتلك الفئة القليلة على الأمة. ولذا ترى كل الضغط المنحرف متجه نحو إلغاء فكرة ولاية الفقيه من نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، والذي يتمظهر بمظاهر متعددة والتي منها المطالبة بإلغاء كل ما يشكل ضماناً للأمة من عدم الوقوع في الإنحراف، كإلغاء مجلس صيانة الدستور والتخفيف من شروط الدخول في مجلس الخبراء ونحو ذلك لكي يسهل لهم فيما بعد الوصول بحكام غير فقهاء بل وغير عدول يتحكمون بالأمة ومصيرها. إنَّ نظرية ولاية الفقيه تحمل في نفسها أقصى الضمانات الممكنة في عصر الغيبة.

أما نظرية ولاية الأمة على نفسها فلا تتضمن أي ضمانات. إنَّ نظرية تحمل في طياتها مثل هذه المخاطر لا يمكن أن يقبل بها الإسلام. وهذه المخاوف لن تتحقق لو ألزمت الأمة بضرورة انتخاب الفقيه الجامع للشرائط، وبضرورة الإنصياح لإرشاداته ولزوم طاعته شرعاً.

إنَّ احتمال ولاية الأمة على نفسها كنظرية في مقابل ولاية الفقيه يحمل في طياته مظاهر خلل كبيرة تمنع من الركون إليه في باب الولاية والحكومة، وبالتالي يجب إسقاطه عن الاعتبار. اللهم إلا إذا أنكرنا ضرورة الحكومة الإسلامية وقتنا بشرعية أي حكومة ناشئة من الشعب في عصر الغيبة، وإنَّ لن تكن تحكم وفق الشريعة. وهذا القول يمثل قمة السقوط، ولا يمكن لمسلم أن يلتزم به إلا إذا كان مسلماً بالإسم دون الجوهر وليس نقاشنا معه.

الملاحظة الثامنة: ربما لو طرح هذه النظرية من لم يؤمن بنظرية النص في مسألة الإمامة لكننا قد فهمنا مقصوده، لكنه لن يكون مفهوماً أن يطرحها من يؤمن بنظرية النص التي هي نظرية ضرورة النص. وذلك لأن من مكونات هذه النظرية عدم أهلية الأمة بأي وضع من الأوضاع لإيصال أمر الولاية إليها بالنحو الذي يوحى به أصحاب النظرية، كما أنها ليست أهلاً لإيصال أمر الشريعة وحفظها لها.

إنَّ دعوى ولاية الأمة على نفسها لا يتحقق إلا في الأمة المعصومة المأمونة من أي انحراف أو خلل. فإن كان المدعى هو ذلك يأتي سؤالان:

الأول: ماذا نفعل قبل أن تبلغ الأمة هذه المرحلة لو افترضنا إمكانية ذلك؟.

الثاني: هل يمكن للأمة أن تبلغ هذه المرحلة وهذا المستوى الذي تصبح فيه الأمة معصومة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، فهو دعوى إمكانية الاستغناء عن المعصوم. فهل يدعي هذه الدعوى أحد من الشيعة الإمامية.

الملاحظة التاسعة: إنَّ نظرية ولاية الأمة على نفسها أشبه بنظرية أن الله تعالى أوكل أمر الإنسان إلى نفسه. وهذا لا يكون إلا عقوبة للإنسان من قبل الله تعالى، فإن كان الأمر كذلك فهذه النظرية لا تستحق أن يتبجح بها. علماً أننا نعتقد أن الأمة وإن عوقبت بحرمانها من إمام زمانها، لكن لا نعتقد أن العقوبة بلغت هذا الحد. ففي هذا تينيس للأمة أن تلقى إمامها وهي الممتحنة في غيبته امتحاناً يرتبط بظهوره عجله الله تعالى.

نتيجة ما تقدم:

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يسلم العقل بإمكانية ولاية الأمة على نفسها بالعنوان العريض. وغاية ما يستطيع أن يوافق عليه أن تكون الأمة هي المعنية باختيار الولي في عصر الغيبة بمعنى أنها هي التي تختار الحاكم وفق الشروط الإسلامية والتشريع الإسلامي والصلاحيات الإسلامية والأهداف الإسلامية.

[1] نظرية النص لا ينحصر دورها في إثبات الحكومة السياسية للإمام المعصوم (عليه السلام) بل تتعداها لإثبات دور الهداية وحفظ الشريعة وما يناسب ذلك. ولذا لم يبطل دورهم (عليهم السلام) بعدم قدرتهم على الحكومة.

[2] ولكن هذه النظرية لم تتبلور في الصدر الأول بل كان هناك تخطيط حول الموضوع فبررت بيعة أبي بكر بأن الرسول لم يجد حاجة للتخصيص بينما وجد أبو بكر الحاجة إلى التخصيص على عمر. وسار عمر بسيرة أخرى غير ما ادعاه لرسول الله (صلى الله عليه وآله) وغير ما فعله أبو بكر فجعلها شورى في ستة يعلم مسبقاً أنها ستختصر في ثلاثة فكانوا إثنان مقابل واحد. ولعله كان مريداً من أول الأمر جعلها في عثمان لكنه كان يدرك أن الخيار غير سليم فأشرك غيره في مسؤولية هذا القرار.

[3] بل نسب إلى بعضهم إنكار ربط النص بالقيادة والحكومة وأن الأمة لها الخيار حتى بالنسبة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) فضلاً عن الأئمة (عليهم السلام). راجع ما حكاه سماحة الحجة السيد كاظم الحائري في كتاب المرجعية والقيادة.

[4] نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين ص 410.

[5] أليس غريباً أن يظهر من بعض وعاظ السلاطين من يزعم أن أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية شرعية وهي التي لا تحكم بالإسلام ولا بأنظمتها والتي استسلمت في أغلبها للنظم الغربية وسلطتهم والتي لا تقدم لشعوبها إلا القهر والظلم، أليس غريباً أن تجد بعض من هم على أبواب السلاطين ينكرون أن ليس في الإسلام ما يسمى مشروع الدولة الإسلامية في عصر الغيبة وربما قالوا أيضاً: إن إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة غير جازب شرعاً قبيح عقلاً حتى لمن يقدر على ذلك. وقد تغطي بعباءة هذا الشخص قوم حاربوا المؤمنين وكانت التهمة الموجهة إليهم أنهم يرغبون بإقامة حكم إسلامي. ثم نجد هذا الشخص ينصب نفسه والياً وحامياً للشرعية ولفكر أهل البيت (عليهم السلام).

[6] من شاء كتاباً مختصراً يناقش هذا الموضوع ويثبت أطروحة النص فليراجع كتيب السيد الشهيد الصدر وكتيب العلامة الطباطبائي وما كتبه الشهيد مطهري حول الولاية.

[7] نهاية ابن الأثير ج1، ص 174. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج1، ص 524.

[8] مقدمة ابن خلدون الفصل 29 من الفصل الثالث من الكتاب الأول. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص 524.

[9] تفسير الميزان ج18 ص 274. طباعة الأعلمي بيروت. ولم ينقل صاحب (دراسات في ولاية الفقيه) الجملة الأولى للعلامة أي كونها ميثاقاً لبذل الطاعة لأنها على ما يبدو تنافي غرضه.

[10] سورة الفتح، الآية: 10.

[11] راجع الجزء الأول من دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري ص 525 وما بعدها.

[12] نهج البلاغة ج1، ص 181 شرح الشيخ محمد عبده.

[13] الخطبة الشفشفقية من نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج1 ص 34 وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 49.

[14] نهج البلاغة ج3 ص 7 شرح الشيخ محمد عبده وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 366 الكتاب السادس.

[15] عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق الجزء الثاني الباب 31 الحديث 254 ص 62.

[16] إرشاد المفيد ص 204 مؤسسة الأعلمي بيروت.

[17] راجع مقالة عثمان عبد عثمان في كتابه عن الدولة الإسلامية بين النظام الوطني الديمقراطي القائم على توزيع السلطات والصحو الإهابية الداعية لنظام الخلافة العالمية الإستبدادي. ص 31 وما بعدها طباعة دار ومكتبة الهلال. ثم إن هذه النظرية أخذت مأخذها من بعض المحسوبين على الشيعة الإمامية فنادى برفض فكرة الدولة الإسلامية في أي مكان في العالم، وهذا هو الذي دعانا لمناقشة هذه النظرية.

- [18] سورة النجم، الآية: 3، 4. وسورة الأنعام، الآية: 50، وغيرهما من الآيات الكثيرة.
- [19] سورة الفتح، الآية: 18.
- [20] سورة الفتح، الآية: 10.
- [21] سورة الممتحنة، الآية: 12.
- [22] سورة الأحزاب، الآية: 6.
- [23] سورة الأحزاب، الآية: 36.
- [24] سورة النساء، الآية: 59.
- [25] سورة التوبة، الآية: 111.
- [26] سورة آل عمران، الآية: 159.
- [27] نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج 4 ص 76 وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 531.
- [28] سورة الشورى، الآية: 37 و38.
- [29] نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج 1 ص 410.
- [30] سورة المائدة الآية رقم 1.
- [31] الوسائل ج 12 الباب 6 من أبواب الخيار ح 2.
- [32] سورة فاطر، الآية: 39.
- [33] سورة النمل، الآية: 62.
- [34] سورة النور، الآية: 55.
- [35] سورة البقرة، الآية: 30.
- [36] سورة ص، الآية: 26.
- [37] سورة الأنعام، الآية: 133.
- [38] سورة الأعراف، الآية: 169.
- [39] سورة البقرة، الآية: 30.
- [40] دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري ج 1 ص 502.

[41] المرجعية والقيادة للسيد كاظم الحائري صادر عن مكتبه. ص 55.

[42] سورة الأنبياء، الآية: 105.

[43] سورة القصص، الآية: 5.

[44] سورة النور، الآية: 55.

[45] سورة البقرة، الآية: 30 ، 31.

[46] تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ج1 ص 115 طباعة الأعلمي بيروت.

[47] قد ذكر هنا صاحب هذا الكلام اصطلاح المقدمات المفوتة وفسرها بأنها التي إن لم تفعل يفوت الواجب بفواتها وأنها تفترق عن مقدمة الواجب من وجوه ثم قال: ويطلب تفصيل الكلام عن ذلك في محله من علم الأصول. والذي أراه أنه عرّف المقدمات المفوتة بنفس تعريف مقدمة الواجب فليراجع علم الأصول.

[48] هذه النسبة للسيد آل بحر العلوم غير صحيحة فهو لم يشير في أي مورد من الموارد إلى وجود ولاية ثابتة للأمة. بل هو من القائلين بولاية الفقيه كما سيأتي نقل كلامه مع غيره من العلماء في الخاتمة.

[49] ولا يكاد ينقضي تعجبي من هذا الكاتب وهو يؤول ويؤول كلمات العلماء لكي يجد له ناصراً. حتى أن عبارة السيد آل بحر العلوم تكاد تكون صريحة في أن تصرف العدول إنما يصح مع فقد من هو مقدم عليهم في المرتبة ومقصوده الحكام فراجع كلامه، فجعلها ثابتة بدون هذا فقدان لمجرد أنه قال كلمة (ليس على وجه النيابة) أو (ليس على وجه النصب مضاد لمراد السيد. مع أنه في المتن قال إن السيد لاحظ مسألة الصغير التي اعترف الكاتب بأن الولاية عليه للفقيه وإنما تثبت لغير الفقيه مع فقد الفقيه. فإن كان السيد قد لاحظ ذلك فهذا يعني أن السيد يريد أن يثبت ولاية للعدول في الصغير حتى مع وجود الفقيه بناء على ما استنتجه هذا الكاتب. ولست أدري ما هي المناقاة بين أن يكون تكليف العدول بالتصدي للأموال الحسبية إنما هو على تقدير فقد الفقيه وبين كونه تكليفاً شرعياً غير نيايبي.

[50] نظام الحكم والإدارة في الإسلام ص 437 وما بعدها.

[51] المكاسب للشیخ الأنصاري، ص 155 من الطبعة الحجرية.

[52] سورة المائدة، الآية: 2.

[53] رأيت حديثاً يشبهه نقله الحر العاملي عن الكافي بسند عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيه: (والله في عون المؤمن ما كان المؤمن في عون أخيه). وسائل الشيعة ج11 الباب 29 من أبواب فعل المعروف ح2.

[54] وسائل الشيعة ج11 الباب الأول من أبواب فعل المعروف ح2 وج6 الباب 41 من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة ح1.

[55] منية الطالب في حاشية المكاسب تقرير الشيخ موسى النجفي الخوانساري ج1 ص 329 حجرية.

[56] سورة البقرة، الآية: 190.

[57] سورة الانفال، الآية: 60.

[58] سورة النور، الآية: 2.

[59] سورة الحج، الآية: 41.

[60] سورة آل عمران، الآية: 110.

[61] سورة البقرة، الآية: 195.

[62] سورة التوبة، الآية: 91.

[63] وسائل الشيعة للحر العاملي ج 11 الباب 59 من أبواب جهاد العدو ح 2.

الباب الخامس: في صلاحيات الولي الفقيه وفيه تمهيد وستة فصول

- الفصل الأول: الصلاحيات على ضوء الأدلة اللفظية.

- الفصل الثاني: الصلاحيات على ضوء دليل العقل.

- الفصل الثالث: معنى كون أحكام الولي أحكام أولية.

- الفصل الرابع: مناقشة في الصلاحيات.

- الفصل الخامس: سرية الولاية.

- الفصل السادس: نصوص في الوالي والولة والرعية.

تمهيد

حاول بعض الشيعة الإمامية أن يناقش مسألة ولاية الفقيه من حيث الصلاحيات كما ناقشها من حيث المبدأ، وقال إن صلاحيات الولي الفقيه ليست نفس صلاحيات الإمام (عليه السلام) سواء كان دليلها النص أو العقل.

قال: إن الحكومة الإسلامية على صيغة ولاية الفقيه الثابتة باعتبار كون الفقيه نائباً عاماً عن الإمام ليست حكومة الإمام المعصوم، ولا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم، وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر، بل هي حكومة نائب الإمام فلا يثبت لها إلا القدر المتيقن من السلطة في الأمور المنوب عن الإمام في ممارستها وإعمال الولاية بشأنها.

والمعيار في ذلك هو دليل نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم في الشأن السياسي السلطوي والتنظيمي. وهذا الدليل إما الإعتبار العقلي من جهة وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وإما الأدلة اللفظية التي يدعي دلالتها على النيابة العامة عن الإمام. فإذا كان دليل الشرعية هو وجوب حفظ النظام فمن المعلوم أنه دليل عقلي لبي لا إطلاق له، ولا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن منه. وكل مورد يشك في اندراجه فيه يكون خارجاً عنه في مقام العمل [1]. ثم تحدث عن الدليل اللفظي ورفض دلالاته على ولاية شاملة للأمة كلها.

أقول: إن الذي يستوقف المرء عند هذا الكلام أنه اعتبر أن ادعاء عموم الولاية للفقيه ينشأ من اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر وأن ذلك مجرد ادعاء. ولست أدري في أي جو نفسي كان يعيش عندما كتب الكاتب هذه الكلمات. لأن فيه طعناً دينياً بمن يدعي ذلك العموم، وأبرز من ادعى هذه الدعوى هو الإمام الخميني (رحمه الله) والشيخ النجفي الفقيه المتبحر صاحب جواهر الكلام، فهذا الكاتب يتهم صاحب فكرة الولاية العامة بأنه ينطلق من اعتبارات غير فقهية ويلبسها لباس الفقه، وهذا يشبه الاتهام بالتدليس وهو مردود مرفوض. والإمام الخميني كالفقهاء الحقيقيين، منزهون من هذه الأقاويل التي تنبئ عن سريرة غير نقية.

ثم إننا قد بينا فيما سبق أن الدليل العقلي على ولاية الفقيه ليس هو وجوب حفظ النظام، بل وجوب حفظ النظام دليل على ضرورة الحكومة الإسلامية التي تستدعي ضرورة وجود وال فيها. وأما الدليل العقلي على ثبوت كون الولي هو الفقيه فهو ما ذكرناه في دليل الحسبة لا غير، وإن حاول أن يظهر الكاتب في مواضع من كتابه أن دليل الحسبة ودليل حفظ النظام واحد، وأحياناً ميز بينهما.

وعلى كل حال فقد بينا ونحن نستدل على أدلة ولاية الفقيه أن الأدلة اللفظية تعطي عموم الولاية للفقيه، وأن له ما للإمام (عليه السلام) من حيث هو حاكم. وسنذكر في هذا الفصل صلاحيات الفقيه وطرق تحديدها ومعرفتها، بعد الفراغ عن عمومها. كما سنبين أن هذا العموم ثابت، وإن كان دليلنا على ولاية الفقيه هو الدليل العقلي. كما سنبين في فصل مستقل في باب آخر أن ولاية الفقيه عامة تعم الأمة الإسلامية بأكملها، وفي ذلك الفصل سننقل كلام هذا الكاتب حول الأدلة اللفظية لنبين الخلل فيه.

الفصل الأول: الصلاحيات بناء على النصوص

تمهيد:

لا خلاف بين العلماء المحققين في أنه بناء على الاستدلال لولاية الفقيه بالنصوص تكون الصلاحيات مطلقة، ويكون الثابت للفقيه جميع ما ثبت للمعصوم (عليه السلام) من حيث هو قائد وحاكم، كما بينا ذلك حين استعراض الأدلة. وقلنا هناك أنه يستثنى من ذلك الصلاحيات التي كانت للمعصوم (عليه السلام) من حيث هو معصوم.

وكأمثلة على هذا الاستثناء نذكر: ما قاله المشهور من علمائنا في مسألة إعلان الجهاد الابتدائي، حيث قيل إن هذا الأمر من مختصات المعصوم ولا يمكن تطبيقه في غير حال حضوره، سواء أقيمت حكومة إسلامية أم لم تقم [2].

ويمكن أن يمثل له أيضاً بأن قول المعصوم وفعله وتقريره حجة والفقيه ليس كذلك. لأن تلك الحجية لم تنشأ من كونه (عليه السلام) حاكماً بل من كونه معصوماً.

كما يمكن أن يمثل له بأن المعصوم يعين الإمام اللاحق له، بينما الفقيه لا يملك هذا الحق. وذلك لأن ثبوت ذلك الحق للمعصوم كان ناشئاً من عصمته ومن عدم إمكان خطئه في تعيينه، ومن أن تعيينه يكشف عن تعلق إرادة الله تعالى بالمعين، وهذا من مختصات المعصوم.

طرق معرفة الصلاحيات:

ولذا لابد من البحث لمعرفة وتحديد الصلاحيات التي تثبت للحاكم في الإسلام. ولابد في البداية من تحديد الطرق التي يمكن من خلالها استكشاف الصلاحيات الثابتة للحاكم في الإسلام. ويمكن تلخيصها بالطرق التالية:

أحدها: البحث التاريخي فيما قام به الرسول (صلى الله عليه وآله) والإمام علي (عليه السلام) وما تحمله من مسؤوليات على مستوى الحكم والإدارة.

ثانيها: ملاحظة سيرة متشرعة المسلمين من خلال البحث التاريخي في الدور الذي كان يقوم به الخلفاء الذين توالوا على الحكم بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله). لأن الظاهر من المسلمين جميعاً توافقهم على صلاحيات الحكومة، وإن اختلفوا في أهلية الشخص للحكومة وعدم أهليته لها. فنأخذ تلك الصلاحيات ونعتبرها من صلاحيات الحاكم في الإسلام، إلا من قام الدليل على أن الخليفة قد تجاوز صلاحياته في أحد الشؤون، كأن يظهر لنا من الأدلة الردع والإستنكار [3] عن بعض تلك الصلاحيات التي مارسوها. فإذا لم يكن هناك ردع ودليل على عدم صحة تلك الصلاحية، مع إمكان الردع والبيان من قبل أهل العصمة (عليهم السلام)، فإنه يجوز لنا في هذه الحال البناء على أن تلك الصلاحيات مشروعة من حيث المبدأ للحاكم، مع غرض النظر عن شرعية شخص الحاكم وعدم شرعيته.

ثالثها: ملاحظة النصوص المعتبرة لمعرفة الصلاحيات المنصوص عليها أو المدلول عليها بالملزمة التي قد تستبطنها بعض النصوص. فإن كل نص ذكر صلاحيات الحاكم بعنوان (الإمام) أو (أمير) يكون شاملاً لكل حاكم شرعي في الإسلام. وقد تكرر ذكر هذا اللفظ بالمعنى الشامل لكل ولي وإن لم يكن معصوماً في أبواب متفرقة من الفقه الإسلامي ونذكر لذلك نموذجين:

أحدهما: ما ورد في أبواب الحدود.

منها: قول أبي عبد الله (عليه السلام): (من أقر على نفسه عند الإمام... إلى أن قال فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه)[4].

ومنها: قوله (عليه السلام): (الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد ولا يحتاج إلى بيعة مع نظره لأنه أمين الله في خلقه)[5].

ومنها: ما عن أبي جعفر (عليه السلام): (إذا شهد عند الإمام شاهدان.. إلى أن قال: أمر الإمام بالإفطار)[6].

وشمول عنوان الإمام في هذه الأخبار وأمثالها للفقيه والحاكم الإسلامي لا يفرق فيه بين أن تكون الولاية ثابتة بالنصوص أم بدليل الحسبة.

فإنه بعد أن قام الدليل على ضرورة وجود حاكم في الإسلام هو المسمى بالإمام، فإن هذه الصلاحيات تثبت له لشمول العنوان له. وسيأتي الحديث بشكل أوسع عن هذه النقطة.

الثاني: ما ورد في مقامات متفرقة.

منها: ما عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في رده على مقالة الخوارج: (لا حكم إلا لله): (ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويقاتل به العدو وتأمين به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر)[7].

وقد تقدم في تضاعيف الكتاب وخاصة عند ذكر أدلة ولاية الفقيه ما يفيد في هذا المجال.

رابعها: الاستماع إلى صوت العقل فيما يقرره من ضرورات على مستوى الحكم والإرادة واحتياجات لا بد فيها من ولي.

خامسها: ملاحظة الأمور التي علم من الشرع إرادته لوجودها في مستوى الحكم والإدارة، وعلى مستوى تنظيم شؤون المجتمعات، مما لم يوكل الأمر فيها إلى شخص محدد.

تحديد الصلاحيات:

وإذا اعتمدنا هذه الطرق يمكننا استخلاص ما يلي على سبيل المثال لا الحصر:

1- فهو العين الساهرة على تطبيق الأحكام الإسلامية والنظام الإسلامي.

2- وهو المسؤول السياسي الأول عن اتخاذ جميع القرارات السياسية، والمسؤول عن تعيين الأشخاص في المواقع السياسية التي يحتاجها المجتمع ونظام الدولة. فبمقدوره الإستغناء عن رئيس للجمهورية ورئيس للحكومة وعن مجلس النواب ومجلس تشريعي، وبمقدوره تعيين كل ذلك. كما أن له أن يتنازل عن بعض هذه الصلاحيات، فيقبل بانتخاب رئيس الجمهورية ونواب يكون مجلسهم هو المجلس التشريعي. ويمكنه أن يشرط ذلك بموافقة، وقد لا يشترط بأن يكون هناك إمضاء عام من قبله ويقبل بكل من ينتخبه الشعب بلا حاجة إلى إمضاء خاص جديد بعد الانتخاب.

وبهذا الإمضاء العام أو الخاص نتخلص من بعض المشكلات التي قد تعترض طريقة انتخاب رئيس الجمهورية، كالمشكلة التي تبرز إن لم ينتخبه الجميع أو حين يكون عدد من لم ينتخبه أكثر ممن انتخبه، لو لاحظنا الذين لم يشاركوا في الانتخاب

واعتبرناهم في عدد المخالفين، وإن كانت هذه التوسعة غير دقيقة. والمشكلة في هذه الحالات هي في تحديد الموقف الشرعي لهؤلاء الذين لم ينتخبوه. والتخلص من هذا المحذور يكون بأن إمضاء ولي الأمر هو الملزم للجميع بمقتضى ولايته. [8]

3- وهو الذي يعين الولاية في البلاد والأمصار ويقدر حدود صلاحياتهم، وكل تعيين في المسؤوليات على اختلافها في كل بقاع الوطن الإسلامي يحتاج إلى موافقته، سواء كانت الموافقة خاصة أم عامة وسواء مباشرة أم بتوكيل الغير بذلك، كأن يعطي صلاحية بعض التعيينات، للحكومة أو لوزير الداخلية أو لأي وزير معني بذلك الموقع أو لمحافظ أو لأي شخص يرتضيه الولي.

4- وهو صاحب القرار العسكري، أي القائد العام للقوات المسلحة وجميع تشكيلاتها التنظيمية، وبالتالي فهو صاحب قرار الصلح والحرب، والمسؤول عن تحصين الثغور وتأمين القوة الجاهزة لدفع الأعداء والتهيو لكل الحالات العسكرية الطارئة والتي منها مفاجأة العدو للمسلمين.

5- وهو المسؤول عن أمن نفوس الناس وأموالهم وأعراضهم.

6- وهو الولي على جميع الأموال الشرعية بما فيها الخمس والأنفال، والمسؤول عن جبايتها، وهو وارث من لا وارث له.

7- وهو المسؤول الأول عن القضاء وببده إجراء الحدود وتقتين العقوبات، وتعيين القضاة في البلاد والأمصار، وإن لم يكن له أن يمنع الفقهاء من التصدي للقضاء على ما سيأتي.

8- وهو الذي يراقب الوضع الإقتصادي بما فيها الملكية الفردية، وينظر فيما إذا كانت هناك حالات استغلال لأفراد المجتمع من قبل بعض الأغنياء، أو ما إذا كان هناك غنى فاحش إلى درجة تؤدي إلى اختلال الموازين الاجتماعية، بما يتنافى مع العدل، وبما يؤدي إلى ظلم الإنسان لأخيه الإنسان. فيتدخل الولي ويحدد سقفاً للملكية الفردية حسب كل زمان ومكان.

قال الإمام الخميني (رحمه الله) في كلمة أوردتها في تاريخ 1358/8/14 هـ.ش:

(إنّ الملكية الشخصية إنما تكون محترمة إذا كانت مشروعة. ولكن من صلاحيات الولي الفقيه التدخل وتحديد الملكية الشخصية، حتى وإن كانت مشروعة. فالإسلام لا يعترف بالملكية الواسعة جداً، وإن كانت قد تجمعت من طريق مشروع، بل هناك حدود لهذه الملكية المشروعة. ويحق للفقيه الحاكم الشرعي مصادرة ما يزيد عنها والتشخيص في هذا الموضوع متروك إليه).

9- كما أن الولي الفقيه يمنع انحصار استغلال الطبيعة بفرد واحد أو أفراد قليلين. ويمنع الاحتكار، ويصدر جميع الأحكام التي من شأنها تأسيس العدل الاجتماعي وعزة المسلمين، سواء على المستوى الداخلي أم على مستوى العلاقات الخارجية. وأحكامه تكون مقدمة على جميع الأحكام الأولية.

قال الإمام الخميني في رسالة [9] يوضح فيها نظريته حول ولاية الفقيه، من أنها الولاية المطلقة المجعولة من قبل الله تعالى للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والمعصومين (عليهم السلام) بصفة كونهم حكاماً، وأن لها التقدم على جميع الأحكام الفرعية الإلهية:

(لو كانت صلاحيات الحكومة محكومة بسقف الأحكام الفرعية الإلهية الكلية يصبح جعل الحكومة الإلهية والولاية المفوضة لنبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) لغواً، وسيسبب ذلك ارتباكات على المستوى العملي لا يمكن لأحد أن يلتزم بها، كشق الشارع المستلزم أحياناً للتصرف في منزل أو في حريم منزل، فإن مقتضى الأحكام الفرعية الكلية هو عدم جواز هذا التصرف. ومثل نظام التجنيد الإجباري والبيع الإجباري إلى الجبهات، مع أن الأحكام الفرعية الكلية تقتضي عدم جواز ذلك إلا حين الوجوب العيني على كل مكلف. ومثل المنع من إدخال وإخراج العملات الصعبة، ومقتضى الأحكام الشرعية الكلية جواز ذلك. ومثل المنع من إدخال وإخراج أي سلعة ومنع الاحتكار عموماً، مع أن مقتضى الأحكام الشرعية حصر منع الاحتكار بالموارد الأربعة المعروفة. ومثل فرض الجمارك والضرائب بالخمس والزكاة ونحوهما مما أوجبه الشرع. ومثل

المنع من الغلاء وتحديد الأسعار، والمنع من نشر المواد المخدرة ومنع الإدمان بأي نوع غير المسكرات، ومنع حمل الأسلحة مهما كان نوعها، ومئات من أمثلة ذلك التي تصبح بمقتضى ذلك التقييد خارجة عن صلاحية الحكومة.

فالذي يجب قوله هنا أن الحكومة شعبية من الولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، وهي من الأحكام الأولية المقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج. فبمقدور الحاكم أن يهدم مسجداً أو منزلاً من أجل شق شارع، ويستطيع أن يعطل المساجد حين اللزوم، وأن يهدم مسجداً يكون ضراراً إذا لم يمكن رفع الضرر بدونه. والحكومة تستطيع من طرف واحد أن تلغي العقود الشرعية التي عقدتها مع الناس حين يكون العقد مخالفاً لمصالح البلد والإسلام. ويمكنها المنع من أي أمر عبادي كان أو غير عبادي، إن كان تنفيذه على خلاف مصالح الإسلام. ويمكنها أن تمنع مؤقتاً من الحج الذي هو من الفرائض الإلهية المهمة حين يكون حسب تشخيصها على خلاف صلاح البلد الإسلامي).

10 - وهو الذي يشرف على الوضع الثقافي في الأمة، وصيانتها من أي تغرب أو بدع وتشويه، وعلى نشر المعروف ومنع المنكر: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)[10].

11 - وببده طلاق المرأة من زوجها إن رفعت أمرها إليه في الموارد التي يحق لها المطالبة بالطلاق في نظر الحاكم.

12 - وهو ولي من لا ولي له، والولي على الأيتام والقصر والمجانين وأموال الغائبين ونحو ذلك. وإن لم تكن الولاية في هذه الموارد منحصرة بالولي الحاكم لأنه يجوز للفقهاء غير الحكام التصدي لها في بعض الأحيان من دون توقف على إذن الحاكم.

وغير ذلك من الصلاحيات الثابتة لهم (عليهم السلام) من جهة الحكومة والقيادة.

الفصل الثاني: الصلاحيات بناء على دليل الحسبة

قد يظن البعض: أن صلاحيات الولي ليست بنفس القوة والسعة لو كان دليلنا على الولاية دليل الحسبة، وأننا لن نستطيع في هذه الحال أن نطلق القول ونقول كل ما كان ثابتاً للرسول والإمام (عليه السلام) فهو ثابت للفقهاء، وأن المتعين حينئذ في مقام تحديد حجم الصلاحيات أن نلاحظ كل صلاحية على حدة، وننظر هل يجري دليل الحسبة بلحاظها أم لا.

وبتعبير أوضح إن دليل الحسبة إنما يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في الموارد التي يجري فيها دليل الحسبة لا غير.

والموارد التي يجري فيها دليل الحسبة هي ثلاثة:

1- أن يكون المورد من الموارد التي يتوقف عليها حفظ النظام، أو من لوازم الحكومة وتشكيلاتها وإدارتها البلاد على المستويات كافة.

2- أن يكون المورد من الموارد التي علمنا بحاجة المجتمع إليها حاجة ضرورية وإن لم يتوقف عليها حفظ النظام.

3- أن يكون من الموارد التي علمنا بأن الشرع لم يرض بتركها.

وفيما عدا ذلك من الموارد لن يجري دليل الحسبة. ولذا فهو عاجز عن إثبات ولاية الفقيه فيها. ولن يكون كافياً مجرد أن الفعل من صلاحيات المعصوم لإثبات أنه من صلاحيات الفقيه، ما لم يكن هذا الفعل مورداً من موارد دليل الحسبة.

وبناء عليه يكون مثل شق الطريق المتوقف على هدم مسجد غير جائز، إلا إذا دخل في أحد الموارد الثلاثة المتقدمة. وكذا لو توقف شق الطريق على هدم منزل لم يرض صاحبه بالهدم، فإن الملكية الفردية تحافظ على قدسيتها حتى في ظل الحكومة الإسلامية وتمنعها من اتخاذ أي إجراء يناقضها، إذا بنيت ولاية الفقيه على دليل الحسبة بخلاف ما إذا كان الدليل هو النص.

ومن جملة الفروقات بين نحوي الإستدلال أي بين النص والحسبة، أن الحكومة الإسلامية بناء على النصوص ذات بعد قد تتأثر بها الأحكام الشرعية الأولية، بينما هي مقيدة بتلك الأحكام بناء على دليل الحسبة.

وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الحكومية التي يصدرها الولي، بناء على ثبوت الولاية من النصوص، من الأحكام الأولية. أما إن كانت مستفادة من دليل الحسبة تكون الأحكام الحكومية مجرد أحكام ثانوية خاضعة لأحد العناوين الثلاثة السالفة الذكر.

هل دعوى الفرق صحيحة؟

الذي يظهر بعد التأمل هو عدم صحة هذه الدعوى، لكن لا بمعنى أن الولاية يقتصر فيها على القدر المتيقن وإن كان الدليل النص على ما أفاده من نقلنا كلامه في التمهيد، فهذا قد بينا بطلانه. بل بمعنى أنه سواء ثبتت ولاية الفقيه بالنصوص أم ثبتت بدليل الحسبة، فإن الصلاحيات واسعة وعامة.

أما سعة الصلاحيات بناء على النصوص فقد تقدم بيان ذلك.

وأما بناء على دليل الحسبة فلأن مقتضى دليل العقل في موارد الحسبة أن الحاكم الذي يقوم بالدور الذي تتطلبه الحكومة وإدارة شؤونها هو الفقيه. وليس شأن العقل أن يحدد هذا الدور وحدوده، بل علينا أن ننظر أولاً هل في الإسلام ما يفيد في هذا المجال أم لا؟ فإن وجدنا لا تصل النوبة إلى حديث القدر المتيقن بدعوى أن دليل العقل دليل لبي لا إطلاق فيه.

وبعبارة أخرى هناك مرحلتان مطلوبتان للوصول إلى الصلاحيات قد تنقضيان بمرحلة واحدة وقد لا تنقضيان. وهما:

من هو الوالي في الحكومة الإسلامية؟ وما هو رأي الإسلام في الدور والصلاحيات؟.

والأدلة اللفظية المتقدمة تمكنت من الإجابة عن كلا التساولين على ما بينا. أما الدليل العقلي في موارد الحسبة فليس شأنه الإجابة عن السؤال الثاني بل عن السؤال الأول فقط. وإنما نحتاج إليه للسؤال الثاني إن لم نجد الإجابة في الشريعة. فإذا كانت الأدلة بمعزل عن أدلة ولاية الفقيه قد بينت هذا الأمر فإن الدليل العقلي المذكور لا يمنعنا من الأخذ بها.

فالسؤال الذي ينبغي أن يوجه: هل في الأدلة ما يدل على صلاحيات الحاكم الشرعي في الإسلام أم لا وجود لشيء من هذا القبيل؟ فإن لم يوجد، ربما صح ما تقدم من أن صلاحيات الحاكم محددة بالموارد التي يجري فيها دليل الحسبة.

والإنصاف أن الأدلة غير عاجزة عن إثبات ذلك، وهي بعض ما ذكرناه سابقاً من طرق استكشاف الصلاحيات، وبشكل خاص النصوص التي تحدثت عن صلاحيات الإمام والأمير ونحو ذلك من العناوين التي نقلنا نموذجاً لها. وهي لا تختص بالمعصومين بل تشمل كل حاكم شرعي. فإذا استطعنا إثبات أن الحاكم الشرعي في عصر الغيبة هو الفقيه ولو لدليل الحسبة ثبتت له هذه الصلاحيات.

وبعبارة علمية أمتن نقول هناك كبرى وصغرى. والكبرى تقول: هذه صلاحيات الحاكم الشرعي في الإسلام، والصغرى تقول الفقيه حاكم. وبضم هذه إلى تلك نستنتج أن هذه الصلاحيات هي أيضاً للفقيه، بلا فرق بين أن تكون الصغرى ثابتة بالنصوص أم بدليل الحسبة. فالعبرة في تحديد الصلاحيات ليست بالصغرى بل بالكبرى. والكبرى يجب إن أمكن إثباتها بالنصوص والسيرة التاريخية للمعصومين (عليهم السلام) ونحو ذلك.

ومما ذكرنا يظهر لك وجه الخلل فيما قاله ذلك الكاتب من أن دليل الولاية العقلي يقتصر فيه على القدر المتيقن. إذ تخيل أن دليل الولاية العقلي هو المطلوب منه إثبات الصلاحيات والحال أنه لن تصل النوبة إليه.

وإنكارنا لدلالة النصوص على ولاية الفقيه لا يعني أنه لا توجد نصوص تبين الصلاحيات، غايته أن المنكر يدعي أن النصوص لم تبين من هو صاحبها.

لكن الإنصاف يقتضي منا أن نعترف بأن ما قلناه وإن كان موافقاً لجملة من الفقهاء الأعلام[11]، لكن يبدو أنه خلاف المشهور الذي هو أن سعة الولاية وضيقها يتبع الدليل. فإن كان النص ثبتت سعة ولاية الحاكم في الإسلام، وإن لم يكن لنا غير دليل الحسبة وجب إجراء دليل الحسبة على كل مورد يريد الفقيه أعمال ولاية فيها.

لكن الموارد المشار إليها لا تعني أن دائرة الولاية ضيقة جداً بل هي واسعة[12] لكنها ليست بنفس سعة الولاية الثابتة بالنصوص.[13]

ودائرة الولاية بناء على الإقتصار على القدر المتيقن تشمل كل ما يتعلق بإدارة شؤون الناس العامة مما يحتاج فيه إلى الولي، وهي: (ما يرجع إلى النظام العام الذي يتوقف عليه توازن الحياة للمسلمين وغيرهم بما يحفظ مصالحهم السياسية والإقتصادية والإجتماعية والأمنية ونحوها، ويقوم به نظام حياتهم كمجتمع).[14]

ويجري على هذا القدر المتيقن جميع أحكام الولاية التي سيأتي بيانها.

الفصل الثالث: معنى أن الأحكام الحكومية أحكام أولية

ذكرنا أن من لوازم القول بالولاية العامة المطلقة للفقيه كون الأحكام الحكومية الصادرة عن الحاكم أحكاماً أولية لها التقدم على سائر الأحكام الإسلامية. وقد صرح بهذا الرأي الإمام الخميني (رحمه الله). ولم يعرف عن غيره هذا التصريح بهذه المرتبة من الولاية للفقيه.

وقد يفهم من ذلك التصريح أن أحكام الفقيه وهو إنسان تزام أحكام الله تعالى وتعارضها. ولكن ليس هذا هو المراد قطعاً، وإليك التوضيح المطلوب.

تفسير آية الله السيد كاظم الحائري:

لقد حاول السيد الحائري في كتاب المرجعية والقيادة[15]، تفسير رأي الإمام الخميني حول هذه القضية. ونحن نذكره بشكل مختصر:

(بناء على نظرية الإمام (رحمه الله) لا تنحصر دائرة حكم الولي بالأحكام الثانوية والمباحات بل يتعداها، ويتقدم حتى على الأحكام الإلزامية الأولية)، وتوضيحه:

لا إشكال في أن للولي الذي تمت ولايته شرعاً حق التدخل بالمباحات كأن يلزم الأمة بترك مباح أو بفعله وفق ما يراه من مصلحة، وذلك كتحديد الأسعار. وهو وإن كان ينافي قاعدة (الناس مسلطون على أموالهم)، وحرمة التصرف في أموال الناس، لكن الذي يحصل هنا أن الولي يقيد سلطة الناس على أموالهم في مجال ولايته. فإذا حدد الأسعار لم يعد جائزاً للبائع تجاوزها وإن كان هذا في ذاته مباحاً له، لولا النهي الحكومي الصادر من الولي. وبعد هذا النهي يحق للولي إجبار البائع على الإلتزام بالسعر، لأنه إلزام بما وجب على البائع لا بما هو مباح له.

وأما حكم الولي في دائرة المحرمات، فمعناه أن الولي يعمل بتشخيصه فيما لو تزام واجب مع محرم، فيقدم الأهم على المهم، كما هي القاعدة في باب التزام.[16]

وتارة يقع التزام في الموارد الفردية وأخرى في الموارد الإجتماعية.

وفي الموارد الفردية يكون القرار تابعاً لتشخيص المكلف نفسه لما هو الأهم، مع ملاحظة الرأي الفقهي الذي يعتمد عليه إجتهداً أو تقليداً. وأما في الموارد الإجتماعية فالذي يحق له تشخيص التزام وتشخيص الأهم لتقديمه على المهم وترتيب الأوليات هو الولي الفقيه وحده دون غيره.

فليس مقصود الإمام الخميني من قوله: (إن حكم الفقيه مقدم حتى على الأحكام الأولية) أنه مقدم كيفما كان، فله إسقاط الصلاة أو الصوم أو الحج عن الناس كيفما كان، بل له حق تشخيص التزام بين الأحكام الأولية في القضايا الإجتماعية عند وقوعها ثم تشخيص الأوليات للعمل وفقها). إنتهى ما أردنا نقله.

وقد أجاد حفظه المولى فيما أفاد ونزيده توضيحاً:

مرادنا من تقدم حكم الفقيه على الأحكام الأولية أن هناك حكماً شرعياً أولياً شرعه الله تعالى فوق هذه الأحكام الشرعية. وهذا الحكم الشرعي يتعلق بصلاحيات الولي، وينص على أن الحاكم المعصوم (عليه السلام)، عليه أن يقوم بدوره وإن أدى إلى رفع بعض الأحكام الشرعية الأخرى، لكن هذا الرفع يكون من خلال رفع الموضوع. [17]

ومرجع هذا في الواقع إلى القول بأن الأصل في الشريعة وفي الأحكام الإسلامية هو حفظ مصالح الأمة وعزتها وتجنب وقوعها في المفساد، والحكومة الإسلامية دورها تحقيق هذه الأهداف في ضمن تحقيقها للأحكام الإسلامية وتنفيذها. وهذا يعني أن كل حكم شرعي من أحكام الإسلام قد أخذ في موضوعه أن لا يكون على خلاف مصالح المجتمع التي يشخصها الحاكم المعصوم، وأن لا تترتب عليه مفساد حسب تشخيص المعصوم.

فإذا كان الحاكم الشرعي يقول لا يجوز التصرف في مال الغير بغير إذنه، فإن مقتضى حكومة الإمام المعصوم (عليه السلام) هو جواز التصرف في مال الغير، عندما يتوقف على ذلك مصلحة عامة مهمة بحسب نظر الحاكم كتطوير المجتمع، وإن لم تنطبق عليه أحد العناوين الثلاثة. وفي هذه الصورة لا يملك صاحب المال أن لا يأذن.

فإذا كانت هذه هي صلاحية المعصوم فهي للفقيه أيضاً بحسب أدلة الولاية، سواء كان الدليل هو النصوص أو دليل الحسبة لما ذكرناه سابقاً من أن المستفاد من الأدلة من هو الحاكم، وأن الصلاحيات يمكن معرفتها من أدلة أخرى.

الفصل الرابع: مناقشة في الصلاحيات

قد ذكر بعض من كتب في نظام الحكم في الإسلام عدة إشكالات حول صلاحيات الولي. وقد أشرنا إلى بعضها فيما تقدم، ولنا وقفة مع بعضها الآخر فيما يأتي. وهنا سنذكر له قسماً من هذه المناقشات:

المناقشة الأولى:

إنّ الولاية العامة للفقيه عند من يقول بها لا تتقيد بقيد. وقد ارتكبت أخطاء كثيرة وتعديت كثيرة من بعض الممارسين للسلطة الإدارية وغيرها ممن يدعون أنهم فقهاء أو يدعى لهم ذلك، نتيجة للإلتباس في الحثييات ومقتضياتها والغفلة أو التغافل عن ذلك، نسأل الله العافية. وهذه المسألة من جملة المسائل التي تواجه نظرية الولاية العامة للفقيه من حيث صلاحيتها لبناء نظام متكامل منسجم مع نفسه ومع مكوناته. [18]

أقول:

يظهر من كلامه أن نظرية الولاية العامة للفقيه لا تستطيع أن تبني نظاماً متكاملًا. ويظهر من كلامه هنا أن من أسباب ذلك لزوم تسلط المدعين، ويظهر من كلام آخر ذكره قبل هذا الكلام أن من أسبابه لزوم ثبوت الولاية العامة لكل فقيه مما يترتب عليه هرج ومرج، وهذا على الأقل ما فهمته من كلامه.

ولكن ما ذكره لا منشأ له.

أما لزوم تسلط المدعين فهذا لا ينشأ من النظرية بل من انحراف الغير وتسلطه بغير حق أو انحراف المجتمع إن اختار من ليس أهلاً للمنصب.

وكم عانينا من هذه المشكلة في لبنان في أزمنة سابقة ولا زلنا، وربما كلفنا هذا بعض الدم في بعض الأحيان، ونحن أيضاً نسال الله تعالى العافية منهم. ونظرية ولاية الفقيه لا تسمح بتسلط أمثال هؤلاء، لأننا ذكرنا سابقاً أنه لا بد من اختيار الأفضل خاصة من حيث الكفاءة والقيادة، مع تركيز شديد على صفة العدالة بمرتبة سامية منها، كما ذكرنا أن الذي يختار حشد من أهل الخبرة العلماء العدول وليس أي شخص كان.

أما الهرج والمرج فهو إنما يلزم الهرج والمرج لو كان لدينا في الدائرة الواحدة أكثر من ولي فعلي، وقد ذكرنا في سياق أدلة ولاية الفقيه أنها لا تعطي ولاية فعلية لكل فقيه في الدائرة الإجتماعية الواحدة، سواء كنا من القائلين باتحاد الولاية أم بتعدها.

ولست أدري كيف تتألف مقاطع الكتاب عند هذا الكاتب، فهو تارة يدعي أن أدلة ولاية الفقيه لو كانت تامة فهي لا إطلاق لها. وتارة يدعي الإطلاق ويريد أن يرتب إشكالاً على النظرية.

فهو أنكر الإطلاق في مسألة الصلاحيات وسعة دائرة الولاية، ولكنه اعتبر أن لازم نظرية ولاية الفقيه الإطلاق لكل فقيه فيلزم الهرج والمرج. مع أن ما ذكره قرينة عقلية لبية حاضرة توجب تقييد الإطلاق الثاني على فرض وجوده. فما افترض فيه الإطلاق يلتزم صاحب النظرية بالتقييد فيه، وما افترض فيه التقييد يقول صاحب النظرية بالإطلاق فيها لعدم القرينة الموجبة له، حتى أن المقيّد لم يذكر موجبات تامة له.

المناقشة الثانية:

قال الكاتب المذكور في مقام تحديد صلاحيات الحكومة في عصر الغيبة:

قد يقال: إن مقتضى دليل مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة الإسلامية على مبنى الولاية العامة للفقيه هو الإطلاق، لأن هذا الدليل يجعل الفقيه نائباً للإمام المعصوم (عليه السلام) في كل ما للإمام المعصوم ولاية عليه، وحيث أن الإمام المعصوم ولي مطلق لا يحد ولايته حد فذلك الفقيه نائبه العام.

والجواب على هذه الدعوى: إنّ المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر لمشروعية تكوين الدولة.. ثلاثة:

1- ولاية الفقيه العامة بدعوى ثبوتها بالدليل اللفظي.

2- ولاية الفقيه بدعوى ثبوتها باللابدية العقلية بدليل وجوب حفظ النظام.

3- دليل ولاية الأمة على نفسها. [19]

ثم يقول: أما على المبنى الثالث فإن الأمة تشرع لنفسها بواسطة الفقهاء وأهل الخبرة والإختصاص في كل مجال في حدود حاجاتها التنظيمية في مناطق الفراغ التشريعي ومنها الشأن الإداري.. (والأمة) هنا محكومة بالأصل الأولي ولا بد من الإقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقن مما يحتاجه المجتمع في تماسكه وازدهاره ونموه، وكل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكوم بمقتضى الأصول الأولية بعدم المشروعية.

أما على المبنى الثاني: فلأن دليل ولاية الفقيه... لبي في مورده، وهو إقامة السلطة السياسية، ويجب الإقتصار على القدر المتيقن منه في مورده. والسلطة الإدارية أمر زائد على مورد الدليل، فالإقتصار فيها على القدر المتيقن يكون أولى.

أما على المبنى الثالث.. فغاية ما يدل عليه... ولاية الفقيه العامة في الحكم السياسي، وأما الولاية العامة مطلقاً في كل شيء بحيث ترفع اليد عن الأصول الأولية فدلالة الدليل عليها أول الكلام. وهي غير مسلمة حتى بنحو الدلالة الإلتزامية.

ودليل ولاية الفقيه يدل على ولايته في حدود الأدلة والتكاليف الشرعية، وهو ليس دليلاً مشرعاً في مقابل الأدلة الشرعية.

على أنه يلزم من القول بولاية الفقيه غير المعصوم المطلقة الشاملة لكل شخص ولكل نشاط بشري، عدم بقاء أي مورد للأصل الأولي بعدم ولاية أحد على أحد في المسائل السلطوية السياسية والإدارية. حيث أن أمر الأمة الإسلامية والمسلم الفرد لا يخلو من وجود النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام المعصوم الظاهر (عليه السلام) أو الفقيه، فإذا كانت ولاية الفقيه مطلقة شاملة لكل شخص ولكل نشاط بشري، فلا يبقى في أي زمان مورد لهذا الأصل الأولي السلطوي السياسي والإداري إلا بالنسبة إلى أحاد الناس بعضهم مع بعض.

ومحل الإبتلاء بالنسبة إلى عامة الناس ليس تسلط أحد على أحد في المجال السياسي والإداري، وإنما في شؤون الحياة الأخرى من أنشطة وعلاقات، وهذه ليست في أهمية خطورة التسلط السياسي على حرية عموم الناس ومصلحتهم ومصيرهم. [20]

مناقشة ما تقدم:

قبل أن أناقش ما قاله أجد نفسي مضطراً إلى الوقوف ملياً أمام هذه الصورة المشوهة والمنفردة التي يريد الكاتب تقديمها عن نظرية ولاية الفقيه، فمن أين أتى بأن النظرية العامة تعني السلطة الشاملة لكل شخص ولكل نشاط بشري مهما كان نوعه. فإن هذا الكاتب لم يعترف بهذه السلطة للإمام المعصوم (عليه السلام). [21]

كما أتوقف عند اعتباره أن القول بالولاية العامة من التسلط السياسي على حرية عموم الناس. وظاهر كلامه، ولا أظنه تنبيه إليه، يدل على أن هذه مشكلة في الإمامة المعصومة ذاتها، لأن معنى ذلك أن هذا التسلط السياسي كان موجوداً على مدى قرون طويلة، وسيوجد عندما يظهر الإمام (عليه السلام) فهل يحق لأحد أن يعترض على ظهور الإمام هرباً من هذا التسلط؟

وعلى كل حال فإن كلامه ذو ثغرات من وجوه:

أحدها: أن الولاية المطلقة للفقيه لا تعني الولاية على كل شخص وكل نشاط بشري إلا في حدود الحكم والإدارة الراجعة إلى صلاحيات الحكومة الإسلامية.

وإن الولاية العامة للفقيه لا تعني على المستوى الإجرائي أكثر مما نشهده في المجتمعات المتطورة منها، والتي لا يشعر أحد بوجود تسلط مرفوض فيها. بل إن الطريقة التي طبقت فيها نظرية ولاية الفقيه وترجمت عملياً، قد ترجمت بأروع صور أنظمة الحكم. والباب لا يزال مفتوحاً أمام أي تطوير، لأن الحكم في الإسلام ليس له شكل نهائي محدد، فلا توجد هناك إلا ضوابط تجب رعايتها لا أكثر.

الثاني: من قال بأن الولاية العامة للفقيه تعني الخروج عن حدود الأدلة والتكاليف الشرعية ومن قال بأنه دليل مشرع في مقابل الأدلة الشرعية. وإنما الكلام هو فيما دلت عليه الأدلة الشرعية لا أكثر. بل هو نفسه يعترف أن هناك حالات لابد من أن نسمح فيها للحكومات برفع بعض الأحكام الشرعية، ولو لضرورة نظم الأمر أو لتحقيق ما يحتاجه المجتمع في تماسكه وازدهاره ونموه. فهل يتصور أن ذلك يتحقق بدون أن نتصرف في الأحكام الأولية والتي منها على الأقل حق الملكية الشخصية وسلطة الناس على أموالهم.

الثالث: من قال بأن الأصل الأولي في المجال السلطوي السياسي والإداري (ويقصد منه أصالة سلطة الإنسان على الطبيعة وأصالة عدم سلطة لأحد على أحد) يجب أن يكون له تطبيق وهل عدم انطباقه أصلاً يضر بأصليته ما دام الخروج عنه كان لدليل.

فهذا أشبه بالقول بأن الأصل في الأحكام عند الجهل بها هو البراءة، وبالتالي لا يجوز أن يصل إلى مرحلة نعلم فيها بجميع الأحكام، لأن هذا الأصل يصبح غير مطبق عملياً. وهو قول باطل جزماً.

فالأجدر أن يناقش هل خرجنا عن الأصل بدليل أم لا. وليس الخروج الكلي الدائم عن الأصل إشكالاً في حد ذاته.

الرابع: والأغرب من ذلك دعواه أن السلطة الإدارية خارجة عن مضمون الروايات التي يستدل بها على ولاية الفقيه. والحال أنه قد وصف السلطة الإدارية: بأنها ممارسة لا تنفك عن الأمر والنهي الإداريين، والتضييق والتوسعة الإداريين والتصرف الإداري مما تقتضيه المصلحة العامة المتجددة والحادثة للمجتمع السياسي في غير الأمور الواردة في الشريعة.

فلو أصدرت الدولة تعميماً يمنع من صنع الخمر وبيعه فهذا من التعميمات الإدارية لكنه خارج عن محل الكلام عنده، ولكن إذا ألزمت الإدارة مزارعي العنب بأن يجففوا منه مقدراً معيناً أو ألزمتهم بأن يصدروا أو لا يصدروا العنب فهذا أمر ونهي إداريان يدخلان في موضوع بحثه.. ويدخل في ذلك الأوامر والنواهي التي تنظم حياة الإنسان في المجتمعات السكانية من قبيل المدن والقرى والمزارع، والإجراءات التي تتخذها الإدارة بالنسبة للطبيعة ذات الملكية العامة، وما يسمى عادة المباحات الأصلية من قبيل الأراضي والمياه الجوفية والسطحية والغابات والمناجم والحياة البرية والفضاء.[22]

وإذا كان هذا هو وصف السلطة الإدارية فليست أدري كيف أخرجها عن مضمون أدلة ولاية الفقيه، ولا على أي شيء اعتمد عندما خصصها بالشؤون السياسية. اللهم إلا أن يكون المقصود أن السلطة الإدارية ليست للإمام في الإمامة المعصومة ولا أظنه يلتزم بذلك.

أو يكون مراده أن السلطة الإدارية في الشؤون الإدارية المستجدة لم تكن ملحوظة في أدلة ولاية الفقيه. وهذا مردود لأن هذه الأدلة كغيرها من الأدلة الشرعية لا ينحصر مجالها بخصوص ما كان متعارفاً عليه في أيام صدورها ما دام استجد عنوان يشملها أيام صدورها. فمثل قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) لا ينحصر تطبيقه في خصوص العقود التي كان متعارفاً عليها في زمن نزول الآية المباركة. وحيث أن السلطة الإدارية كانت للمعصوم فهي أيضاً للفقيه. وقد ذكرنا أكثر من مرة أن أدلة ولاية الفقيه مطلقة من حيث الصلاحيات، وأنها لو لم تكن مطلقة فهناك عدة طرق لاستكشاف صلاحيات الحاكم في الإسلام، والتي منها السلطة الإدارية.

ويكفي دليلاً على ذلك قول الكاتب نفسه أن السلطة الإدارية لا تستغني عنها أي حكومة، فإذا كانت ضرورية لأي حكومة فتكون من الموارد المتيقن شمول الدليل لها لا الخارجة عنه.

الخامس: لا ينبغي أن نخاف أن نخوف الناس من السلطة الشرعية، بل يجب على المؤمنين أن يوطنوا أنفسهم على تقييد حريتهم حيث قيدها الله تعالى، أو حيث قام الدليل العقلي على تقييدها. علماً أن التقييد الذي تتطلبه ولاية الفقيه لا بد منه على كل حال، وفي كل مجال اعترفنا فيه بالولاية لأحد ولو بولاية الأمة على نفسها، لأن هذه الولاية ستقيّد حرية الآخرين في الشؤون العامة وسيمارس هذا التقييد صاحب السلطة الإدارية.

فهل إذا كانت السلطة الإدارية والسياسية مفوضة من الناس تكون هناك حرية، أما إذا كانت ثابتة بحكم الشرع والعقل تصير مشكلة نسجلها.

فالتسلط السياسي والإداري ليس هو المحذور ما دام الدليل قد تم عليه.

السادس: ليس في نظرية ولاية الفقيه إلغاء لدور الأمة وتقييداً لحريتها زائداً عن المتعارف المقبول. وتطبيق النظرية يرتبط حسنه بالشخص المتولي لحكومة وقدراته وكفاءته. ولذا عندما ننظر إلى الإمام الخميني (رحمه الله) أعظم رجل في هذا العصر بل من أعظمهم وأندهرهم على مر العصور وقد تسلم مقاليد الحكم، نجده قد أعطى للأمة أقصى دور يمكن إعطاؤه بما يحفظ الأسس والمبادئ. ولا أظن أنه أعطي مثل هذا الدور لأمة لا في نظرية الخلافة ولا في النظريات الحديثة حول الحكم ولا بعض أصحاب نظرية ولاية الأمة على نفسها.

ولكن الذي يظهر أن قوماً من الناس يقبلون بكل الصلاحيات لغير الفقيه، ويزعجهم أن تكون للفقيه وإن أشرك غيره فيها.

الفصل الخامس: سريّة الولاية إلى ولاية الوالي

هل تنحصر الطاعة في باب الولاية بخصوص الفقيه أم تتعداها إلى غيره فلو عين شخصاً والياً في منطقة هل تسري إليه هذه الولاية، بحيث يصبح واجب الطاعة مثل الفقيه أم لا.

قد ذكرنا فيما سبق أن من صلاحيات الولي تعيين الولاية في المناطق أو بعض الشؤون. وبناء على نظرية ولاية الفقيه تسري الولاية حينئذ من الفقيه إلى كل شخص يوليه أمر منطقة ما أو شأناً ما، وهذا من لوازم الولاية. ومعنى ذلك أنه لا يجوز لكل من تشمله ولاية ذلك الشخص المعين من قبل الولي أن يخالف أمره في دائرة صلاحياته. لأن هذا الولي هو أيضاً من النواب غير المباشرين للإمام المعصوم (عليه السلام) والفقيه هو النائب المباشر له.

كما أن من مقتضيات الدليل العقلي ثبوت حق لمن يعينهم الولي، لأن العقل مدرك أن الشخص الواحد غير المعصوم لن يتمكن من القيام بمهامه بدون أن يلجأ إلى معاونين وولاة يفوضهم بعض الصلاحيات، وأن هذا التشكيل الإداري والحكومي من لوازم تشكل الحكومة وقيامها بمهامها.

تنبيهات:

لكن لما كان هذا المنصب من المناصب الخطيرة التي قد تزل فيه أقدام، سواء من الولاة أو من الرعية، فالولاة قد يبتلون ولا يكونوا أهلاً له، وقد يفسد حالهم بعد استلامهم، والرعية قد لا يرضى بعض أفرادها بطاعة ولي الأمر أو ولي ولي الأمر، كان لا بد من تنبيه الطرفين على جملة مسائل يرقى بعضها إلى مرتبة الوجوب، منها ما يخص الوالي وولاته ومنها ما يخص الرعية:

1- على الوالي وولاته أن يختاروا للمواقع المقصودة أهل الكفاءة، ومن تتوفر فيهم صفات العدالة والأمانة والعلم، فلا يولي الناس محاباة لهم حتى لا يسيء أحدهم استخدام السلطة، وحتى لا يورط الناس بجهله فيما لا يريد الله تعالى. ولن يكون الوالي الذي عين من لا كفاءة له بمعزل عن ملامة الله تعالى، وسيكون شريكاً في آثامهم إن لم يكن قد بذل الجهد الكافي في تعيينهم، ولم يكن مقصراً في ما أتى به.

وقد دلت على هذا المعنى مجموعة أخبار منها:

ما في عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) للأشتر: (ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختاراً ولا تولهم محاباة وأثرة فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة)[23].

وفي رواية عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: (ليس للملوك أن يفرطوا في ثلاث: في حفظ الثغور وتفقد المظالم واختيار الصالحين لأعمالهم)[24].

وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (إنا والله لا نولي على هذا الأمر أحداً سألته ولا أحداً حرص عليه)[25].

وفي شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة رواية نقلها عن الواقدي في كتابه (الشورى) عن ابن عباس، أن علياً (عليه السلام) قال لعثمان من جملة كلام بينهما: (والله لو ظلم عامل من عمالك حيث تغرب الشمس لكان إثمهم مشتركاً بينه وبينك)[26].

ومن الواضح أنه ليس المقصود المشاركة في الإثم كيفما كان، بل إن كان هناك تقصير من قبل الوالي في شأن هذا الذي ارتكب إثمًا.

2- وعليه أن يظهر بطانته من ذوي المقاصد السينة:

ففي عهد الأشتر: (إن للوالي خاصة وبطانة فيهم استنثار وتطاول وقلة إنصاف في معاملة فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال عنهم).

(وليكن أبعد رعيته منك وأشنأهم عندك أطلبهم لمعايب الناس فإن في الناس عيوباً الوالي أحق من سترها فلا تكشف عما غاب عنك منها فإثماً عليك تطهير ما ظهر لك..).

4- وعلى الوالي وولاته تقديم أهل الورع والعلم والإيمان والتعاون معهم قدر الإمكان، لا أن يجعلوا بينهم حاجباً، وعليهم أن لا يدعوا لسوء الظن بهم مجالاً ولا لسوء الفهم طريقاً.

وفي العهد: (وأكثر مدارس العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك).

وفيه أيضاً: (ثم ألصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ثم أهل النجدة والشجاعة السخاء والسماحة).

5- وعليهم الإهتمام بالأمة بأفضل ما يمكن مع رعاية العدل والحق.

ففي عهد الأشر: (وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعية فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة... وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة فليكن صغوك لهم وميلك إليهم).

وهذا يقتضي إزالة ما يمكن من القيود وإشراكهم ما أمكن في الحكم عبر مؤسسات شعبية تساهم في بناء الدولة وإدارتها.

وفي العهد: (فافسح في آمالهم وواصل في حسن الثناء عليهم وتعدد ما أبلى ذوو البلاء منهم فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع وتحرض الناكل إن شاء الله)..

(فإن شكوا ثقلأ و علة أو انقطاع شرب أو بالة أو احالة أرض اغتمرها غرق أو أجحف بها عطش خففت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم ولا يثقلن عليك شيء خففت به المؤونة عنهم فإنه ذخر يعودون به عليك في عمرة بلادك وتزيين ولايتك).

6- كما ويتعين على الولي أن يعطي الصلاحيات التي تناسب مع قدرات الشخص.

ففي العهد: (واجعل لرأس كل أمر من أمورك رأساً منهم لا يقهرها كبيرها ولا يتشتت عليه كثيرها).

7- ويتعين أن تكون هناك صلة وصل بين الفقيه الوالي والناس، يشكون فيه من الولاة إن كانت لديهم شكوى. أو أن ينشر العيون على ولاته حتى يتبين للفقيه مدى صلاحية الشخص الذي أعطاه إياه. وقد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يراقب حركة ولاته، وينبههم حين يطلع على سوء تصرف منهم ويعزلهم إن اطلع على خيانة منهم. فإن الشخص ربما كان في بدايته حسن السيرة والإيمان لكن قد تفسده السلطة.

وفي عهد الأشر: (ثم تفقد أعمالهم وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم فإن تعاهدك في السر لأموهم حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية. وتحفظ من الأعوان فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه أخبار عيونك اكتفيت بذلك شاهداً فبسطت عليه العقوبة في بدنه وأخذته بما أصاب من عمله ثم نصبته بمقام الذلة ووسمته بالخيانة وقلدته عار التهمة).

8- يتعين على الولاة أن يحسنوا الإدارة، وأن يراعوا جميع القواعد الشرعية في التعامل مع إخوانهم المؤمنين، فلا تجذبهم الرئاسة إلى الإستعلاء عليهم والتكبر والغرور.

وفي عهد الأشر: (ولا تقولن إني مؤمر فأطاع فإن ذلك إدغال في القلب ومنهكة لدين وتقرب من الغير وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أبهة أو مخيلة فانظر إلى عظم ملك الله فوقك وقدرته منك ما لا تقدر عليه من نفسك)..

وفي العهد أيضاً: (وإياك ومسامات الله في عظمتة والتشبه به في جبروته فإن الله يذل كل جبار ويهين كل مختال).

وفيه أيضاً: (وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل وتعرض لهم الملل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ فاعطهم

من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه فإنك فوقهم ووالي الأمر عليك فوقك والله فوق من ولاك).

9- كما لا يحق له التعدي عن صلاحياته بل عليه التقيد بها. فليس له أن يأمر في مورد ليس من صلاحياته. ويحق للفرد أن لا يطيعه إن كان المورد خارجاً عن صلاحيات الأمر بل لا يجوز أن يطيعه في هذا المورد إن كان في الأمر خطأ.

10 - وينبغي على الولاة أن يدركوا أن أي تصرف في الناس وأموالهم يكون خيانة إن لم يراع الدقة الشرعية فيها.

11- وعلى الذين يعينهم الولي أن يلتفتوا إلى الأموال الشرعية التي توضع تحت تصرفهم، وليتذكروا دائماً شمعة بيت المال التي كان يطفئها أمير المؤمنين (عليه السلام) عندما تكون إضاءتها لمنفعة شخصية بحتة لا علاقة لها بالعمل.

فلتفت الأخوة إلى هذه الأمانة فلا يهدروا الأموال ولا يكون همهم في ترف مادي، فلا يزينوا لأنفسهم أن ذلك من مصالح العمل، بل عليهم رعاية الإحتياط قدر الإمكان في هذه الأمانة التي وضعت بين أيديهم.

وللأسف فإن كثيراً من الناس إن وضعوا أيديهم على أموال شرعية يصرفونها على تحسينات وزيادات شكلية لا علاقة لها بالعمل، وفي الناس من هم أحوج إليها منهم ومن مصارفهم التي لا طائل وراءها.

وفي عهد الأشر: (وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلاً وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها وإنما يعوز أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبء).

وفي كتاب لأمر المؤمنين (عليه السلام) إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني وهو عامله على أردشير خرة: (بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت إلهك وعصيت إمامك. إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم وأريقت عليه دماؤهم فيمن اعتماك من أعراب قومك. فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لنن كان ذلك حقاً لتجدن لك عليّ هواناً ولتخفن عندي ميزاناً فلا تستهن بحق ربك ولا تصلح دينك بمحق دينك فتكون من الأخسرين أعمالاً. ألا وإن حق من قبلك وقبلنا من المسلمين في قسمة هذا الفيء سواء يردون عندي عليه ويصدرون عنه).

12- وعلى الرعية الإطاعة وبذل النصح وتقديم المشورة. والتنبه إلى الحسد حتى لا يأخذ ببعض أفرادها مأخذه فيمنعهم عن الطاعة ويؤدي بهم إلى الإفساد. والى أن لا يأخذ ببعضهم مشاكل صغيرة يرونها أو أذى بسيط أو كبير يلاقونه من بعض الناس أو حتى من بعض الولاة ويؤدي بهم ذلك إلى تضعيف مقام الولاية والحكومة الإسلامية، فإن هذه الولاية شعبة من شعب ولاية آل طه، ونحن ممتحنون في هذا العصر على هذه الولاية.

13- وعلى العلماء من الرعية الإلتزام بولاية الفقيه، وأن لا يدخلوا في جهل بعد علم، وليفترضوا في أسوأ الأحوال أن الأمور هي أمور الشيعة عليهم حفظها والسهرة عليها، لا أن يسيروا إليها بحجة التكليف الشرعي أو بأي حجة أخرى. ولو فرضنا أنهم يرون أنفسهم أكفاً من غيرهم فليسيروا بسيرة أمير المؤمنين (عليه السلام)، لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين، وليحذروا أن تكون الفتن على أيديهم. فإن كانوا لا يرون ولاية الفقيه حقاً فليمنظروا إلى ما فيه صلاح الشيعة والأمة لا ما فيه صلاحهم الشخصي. ولا صلاح لشيعة أهل البيت (عليهم السلام) خاصة وللمسلمين عامة إلا بإتباع ولاية الفقيه.

14- وعلى الراعي والرعية أن يعرفوا بأجمعهم أن على جميعهم مسؤولية صيانة الإنجازات. ولا يكون ذلك إلا بالتكاتف والتعااضد والتراحم قدر الإمكان، فلسنا في عصر نعيش فيه وحدنا، ولا وقت للخلافات فيما بيننا، فعدونا واحد وصراعنا واحد وإمامنا واحد.

الفصل السادس: نصوص في حقوق الولي على الأمة وحقوق الأمة على الولي

1- لما بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) معاذ بن جبل إلى اليمن وصّاه وقال له:

(يا معاذ علمهم كتاب الله وأحسن أدبهم على الأخلاق الصالحة وأنزل الناس منازلهم خيرهم وشرهم وأنفذ فيهم أمر الله ولا تحاش في أمره ولا ماله أحداً فإنها ليست بولايتك ولا مالك. وأد إليهم الأمانة في كل قليل وكثير. وعليك بالرفق والعفو في غير ترك الحق، يقول الجاهل قد تركت في حق الله. واعتذر إلى أهل عملك من كل أمر خشيت أن يقع إليك منه عيب حتى يعذروك، وأمت أمر الجاهلية إلا ما سنه الإسلام. وأظهر أمر الإسلام كله صغيره وكبيره، وليكن أكثر همك الصلاة فإنها رأس الإسلام بعد الإقرار بالدين، وذكر الناس بالله واليوم الآخر واتباع الموعظة فإنه أقوى لهم على العمل بما يحب الله، ثم بث فيهم المعلمين واعبد الله الذي إليه ترجع ولا تخف في الله لومة لائم.

وأوصيك بتقوى الله وصدق الحديث والوفاء بالعهد وأداء الأمانة وترك الخيانة ولين الكلام وبذل السلام وحفظ الجار ورحمة اليتيم وحسن العمل وقصر الأمل وحب الآخرة والجزع من الحساب ولزوم الإيمان والفقہ في القرآن وكظم الغيظ وخفض الجناح. وإياك أن تشتم مسلماً أو تطيع أثماً أو تكذب إماماً صادقاً أو تصدق كاذباً، وأذكر ربك عند كل شجر وحجر وأحدث لكل ذنب توبة السر بالسر والعلانية بالعلانية.

يا معاذ لولا أنني أرى ألا نلتقي إلى يوم القيامة لقصرت في الوصية، ولكنني أرى أن لا نلتقي أبداً. ثم اعلم يا معاذ إن أحبكم إلى من يلقاني على مثل الحال التي فارقتني عليها[27].

2- في نهج البلاغة، قال عبد الله بن عباس: دخلت على أمير المؤمنين (عليه السلام) بذئ قار وهو يخصف نعله فقال لي: (ما قيمة هذا النعل؟ فقلت: لا قيمة لها. فقال (عليه السلام): والله ليهي أحب إلي من إمرتك إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً)[28].

3- وفيه أيضاً: عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (أيها الناس إن لي عليكم حقاً ولكم علي حق فأما حقكم علي فالنصيحة لكم وتوفير فينكم عليكم وتعليمكم كي لا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم)[29].

4- في كتاب المحكم والمتشابه نقلاً عن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (لا بد للأمة من إمام يقوم بأمرهم فيأمرهم وينهاهم ويقيم فيهم الحدود ويجاهد العدو ويقسم الغنائم ويفرض الفرائض ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم ويحذرهم ما فيه مضارهم إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق وإلا لسقطت الرغبة والرغبة... ولفسد التدبير وكان ذلك سبباً لهلاك العباد فتمام أمر البقاء والحياة في الطعام والشراب والمساكن والملابس والمناكح من النساء والحلال والحرام والأمر والنهي إذ كان سبحانه لم يخلقهم بحيث يستغنون عن جميع ذلك وجدنا أول المخلوقين وهو آدم (عليه السلام) لم يتم له البقاء والحياة إلا بالأمر والنهي)[30].

5- رسالة الإمام الصادق (عليه السلام) إلى والي الأهواز.

روى الشهيد الثاني في رسالة الغيبة بإسناده عن الشيخ الطوسي بإسناده عن عبد الله بن سليمان النوفلي أن عبد الله النجاشي أرسل إلى الإمام الصادق (عليه السلام) يطلب فيها أن يكتب له ما يراه له للعمل به. قال عبد الله بن سليمان النوفلي، وكان عند الإمام الصادق (عليه السلام)، فأجابه أبو عبد الله (عليه السلام):

(بسم الله الرحمن الرحيم).. وزعمت أنك بليت بولاية الأهواز فسرني ذلك وساعني.. فأما سروري بولايتك فقلت عسى أن يغيب الله بك ملهوفاً خائفاً من آل محمد (صلى الله عليه وآله) ويعز بك ذليلهم ويكسو بك عاريهم ويقوي بك ضعيفهم ويطفئ بك نار المخالفين عنهم وأما الذي ساعني من ذلك فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولي لنا فلا تشتم حظيرة القدس فإني مخلص لك جميع ما سألت عنه إن أنت عملت به ولم تجاوز رجوت أن تسلم إن شاء الله.

أخبرني، يا عبد الله، أبي عن آبائه عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله لبه.

واعلم أنني سأشير عليك برأي إن أنت عملت به تخلصت مما أنت متخوفه.

واعلم أن خلاصك مما بك، من حقن الدماء وكف الأذى من أولياء الله والرفق بالرعية والتأني، وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف.

وارتق فتق رعبتك بأن توقفهم على ما وافق الحق والعدل إن شاء الله وإياك والسعاة وأهل النمام فلا يلتزقن بك أحد منهم ولا يراك الله يوماً وليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً فيسخط الله عليك ويهتك سترك...

فأما من تأنس به وتستريح إليه وتلجأ أمورك إليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك.

وميز أعوانك وجرب الفريقين فإن رأيت هناك رشداً فشأنك وإياه..

وإياك أن تعطي درهماً أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابة في غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممتزح إلا أعطيت مثله في ذات الله ولتكن جوازك وعطاياك وخلعك للقواد والرسول والأجناد وأصحاب الرسائل وأصحاب الشرط والأخماس.

وما أردت أن تصرفه في وجوه البر والنجاح والفطرة والصدقة والحج والمشرب والكسوة التي تصلي فيها وتصل بها الهدية التي تهديها إلى الله عز وجل وإلى رسوله من أطيب كسبك.

يا عبد الله إجهد أن لا تكن ذهاباً ولا فضة فتكون من أهل هذه الآية:

(وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) [31].

ولا تستصغرن (... ولا) من فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكن بها غضب الرب تبارك وتعالى. واعلم أنني سمعت أبي يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه سمع النبي (صلى الله عليه وآله) يقول لأصحابه يوماً: ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شعباناً وجاره جانح فقلنا: هلكن يا رسول الله! فقال: من فضل طعامكم ومن فضل رزقكم وخلقكم وخرقكم تطفنون بها غضب الرب...

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمناً فإن أبي محمد بن علي حدثني عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه كان يقول: (من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله..) وعنهم (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أعات لهفاناً من المؤمنين أعاته الله يوم لا ظل إلا ظله... فلم يزل عبد الله يعمل بهذا الكتاب أيام حياته [32].

[1] نظام الحكم والإدارة في الإسلام. الشيخ محمد مهدي شمس الدين. ص 418.

[2] وقد خالف المشهور كل من صاحب الجواهر والسيد الخوئي وآخرين والأول يقول بولاية الفقيه المطلقة والثاني قال بها في هذا المورد وأمثاله وذهب إلى أنه يجب على الأمة أن تطيعه في ذلك وفي تنظيم الصفوف وتقدير الموقف السياسي الذي يسمح بإعلان الجهاد. وأما الإمام الخميني فلم يُفت في كون هذا المورد من صلاحيات غير المعصوم لكنه في كتاب البيع مال إلى رأي صاحب الجواهر.

والجهاد الابتدائي يهدف لنشر الإسلام ولو اقتضى ذلك القتال ضمن شروط محددة سلفاً والتي منها الدعوة إلى الإسلام بالأسلوب الذي يوافق الإسلام، فإذا أخذت الدعوة مجالها وتيقنا أن الآخرين ينكرونها لا لأنهم لم يفتنعوا بها بل لأنهم لا يريدون الإقتناع بها بعد أن قامت الحجة التامة عليهم، ففي هذه الحال شرع الإسلام الجهاد الابتدائي في مقابل الجهاد الدفاعي. والرأي المشهور يرتكز بحسب التحليل - والله أعلم - على أن القادر على إتمام الحجة البالغة التي تهيب الظرف لإعلان الجهاد هو الإمام المعصوم (عج الله فرجه). كما يرتكز على أن الإسلام أراد أن يخفف بعض الأعباء عن المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة خصوصاً مع ما نراه في هذه العصور من صعوبة أو استحالة تطبيق هذا الأمر.

[3] المقصود هنا استنكار الأئمة (عليهم السلام). وهذا الذي قلناه يرتكز على مبدأ عقائدي أصولي في الفكر الإسلامي الشيعي والذي ينص على أن شرعية أي عمل لا بد من استكشافها بطرق مخصوصة سنذكرها فيما بعد وكنا قد أشرنا فيما سبق إلى بعضها، وينص هذا المبدأ على أن أي فعل صدر من المسلمين أو من غيرهم يكون غير شرعي إذا لاقى استنكار المعصومين (عليهم السلام)، كما أنه تثبت شرعيته إذا لاقى رضاهم وتأييدهم. ولذا تعتبر السيرة العقلانية وطريقة العقلاء مدرَكاً شرعياً إن تأيدت برضا المعصومين (عليهم السلام) عنها أو لم تستنكر مع القدرة على الاستنكار فلو كان هناك مانع يمنع منه لا يكون السكوت في هذه الحال دليلاً شرعياً على الرضا. وربما يقال في هذا المجال إنه لا يمكن الأخذ بما اعتمده الخلفاء بقرينة عدم الردع لأن الردع قائم بالردع عن أصل استلام السلطة من قبل هؤلاء واستنكارها ولذا لا يعود هناك داع للنظر في التفاصيل ولا يكون السكوت عن التفاصيل دليل رضا ما دام أصل التصدي لم يكن مقبولاً فيكون السكوت عن التصدي لعدم تأثير الردع أو تقيّة فلا مجال لاستكشاف الرضا.

[4] وسائل الشيعة ج18 الباب 32 من أبواب مقدمات الحدود الحديث 1.

[5] المصدر السابق الحديث 3.

[6] المصدر السابق الباب 6 من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث 1.

[7] نهج البلاغة ج1 ص 91 بشرح الشيخ محمد عبده. وص 82 بشرح الشيخ صبحي الصالح.

[8] وهذا الإمضاء هو الذي أخرج الحكومة عن كونها حكومة طاغوت ولذلك كان إصرار الفقهاء على أن تكون ولاية الفقيه مادة أساسية من مواد الدستور وقد ظهر هذا الإصرار من السيد الكلبيگاني في حديث مع صحيفة جمهوري إسلامي 1358/3/30 هجري شمسي يقول فيه: (إن لم يدون القانون الأساسي وفق القوانين الشرعية بشكل كامل ولم توضح مسألة استناد الحكومة إلى نظام الإمامة وولاية الفقيه فستكون الحكومة حكومة طاغوت ظالمة).

[9] نقلنا كلامه (رحمه الله) مع بعض الإضافات منا. والرسالة مؤرخة بتاريخ 1366/10/16 هجري شمسي.

[10] سورة الحج، الآية: 41.

[11] منهم السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه ج3، ص 232 و 233.

[12] وقد ذكر الشيخ جواد التبريزي في بعض أجوبة الاستفتاءات أن ولاية الفقيه بناء على دليل العقل في موارد الحسبة ذات دائرة واسعة (راجع ج1 من صراط النجاة ص 10). ولو راجعت كلامه في الجزء الثالث من كتابه إرشاد الطالب في شرح المكاسب ص 38 وما بعدها لوجدت أنه يقول بولاية الفقيه في دائرة واسعة رغم أنه لم يقبل بدلالة الأدلة اللفظية على الولاية، كما ذكر في كتابه أن من موارد الحسبة التي تكون ولايتها للفقيه تهينة الأمن للمؤمنين من كيد الأشرار والكفار وتشكيل القوى المسلحة لتحقيق ذلك وللدفاع عن الثغور. ومنها ما إذا توقف تأمين نظام البلاد على تحصيل المال كالزكاة فإنه يجب إيصالها إليه مع احتياجه إليها ومطالبته بها بل لو توقف ذلك على التبرع بالمال وطالب بالتبرع يصبح واجباً على المسلمين. ومنها الثروات العامة كالمعادن في الأراضي المباحة والغابات ونحوها فإن هذه كلها ملك للحكومة الإسلامية.

[13] حتى أن ذلك الكاتب الذي ذكر أن مقتضى الأدلة اللفظية والعقلية المستدل بها على ولاية الفقيه تضيق دائرة الصلاحيات بالقدر المتيقن، قال في موضع آخر في تحديد هذا القدر المتيقن بأنه عبارة عن المالية العامة للدولة وقضايا الدفاع ضد الغزو الخارجي والحرب والسلم وقضايا الأمن الداخلي والقضاء والأوامر والنواهي والإجراءات التي تصدرها وتتخذها الهيئات والأشخاص المنصوبون لتولي مهمات الإدارة والتنظيم والأمور التي تقع في مقدمات واجبات حفظ الأنفس والأعراض والأموال ومشروعية تكوين الإدارة من قبل الحكومة وشرعية ممارسة السلطة الإدارية ووجوب امتثال أوامرها ونواهيها وإجراءاتها من قبل الموظفين وكل الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع بحيث يعم أثرها إذا وجدت ويعم ضرر فقدانها. لكنه يعتبر أن هذه الأمور يجب تحقيقها ضمن الحد الأدنى. راجع كتاب نظام الحكم والإدارة للشيخ محمد مهدي شمس الدين ابتداء من ص 437.

[14] فقه الشريعة ج1 ص 17 للسيد محمد حسين فضل الله.

[15] راجع ص 165 من الكتاب المذكور. إصدار مكتب السيد كاظم الحائري.

[16] التزام اصطلاح أصولي فقهي يقصد منه أنه في بعض الأحيان يأتيان تكليفان في آن واحد مع عدم القدرة على امتثالهما سواء كانا واجبين مختلفين أو واجبين من نوع واحد أو واجباً ومحرمًا.

والتزام بين واجبين من نوعين مختلفين مثل أن يكون لدينا تكليف بالصلاة له إطلاق يشمل حال ما لو رأيت غريقاً يغرق محتاجاً إلى مساعدة وكان يمكنك أن تنقذه، لكن لو فعلت فسيؤدي ذلك إلى ترك الصلاة، لأننا نفرض أن الوقت قد ضاق عليك ففي هذه الحال لا تستطيع أن تصلي وتنقذ الغريق بل عليك أن تختار أحدهما، وهنا يقال بتزام واجبين فيقدم الأهم على المهم، وهو إنقاذ الغريق أو يقال بوجوب الصلاة ولو أثناء الإنقاذ وتكون الصلاة تسبيحاً وتحميداً لا غير.

والتزام بين واجبين من نوع واحد كما لو كان هناك غريقان لا يمكنك إنقاذهما معاً واشتغالك بإنقاذ أحدهم يفقدك الآخر، فهنا يكون قد تزام واجبان من نوع واحد والعقل يقول بلزوم إنقاذ الأهم.

والتزام بين واجب ومحرم كما لو كان هناك عدو يريد قتلك فيجب عليك أن تدافع عن نفسك لكن دفاعك عن نفسك، يستلزم أن تصيب بريئاً بجرح، وهذا محرم. فهنا عليك أن تنقذ نفسك لأنها أهم.

ومرجع تقديم الأهم إلى أن كل تكليف لا يمكن أن يكون له إطلاق يشمل حالة وجود تكليف أهم منه، لأن لازم هذا الإطلاق تضيق ذلك الأهم، وهذا هو حكم العقل في باب التزام على ما قرره علماء أصول الفقه. ومعنى ذلك أن إنقاذك للغريق الأول يكون واجباً إن لم يكن إنقاذ الثاني أهم، وأن الصلاة تكون واجبة عليك إن لم يكن هناك ما هو أهم ومع وجود الأهم لا تجب الصلاة عليك إنقاذ الغريق ثم تقضي الصلاة.

فوجود الأهم رفع ما هو موضوع التكليف الأقل أهمية بمعنى أن الموضوع الذي ثبت له الوجوب هو الفعل غير المزام بالأهم فإن زاحمه ما هو أهم منه فليس هو الفعل الذي ثبت له الحكم. ولذا تكون مخالفة الأقل أهمية ليس من باب مخالفة التكليف بل من باب أنه لم يعد مع وجود الأهم تكليف بالأقل أهمية حتى نكون مخالفين له، وبالتالي لا نفع في معصية مخالفة التكاليف لو اشتغلنا بالأهم.

[17] وهذا المعنى موجود في الشريعة في غير باب ولاية الفقيه. فمثلاً في الشريعة حكم يتعلق بالملكية الفردية وأنها محترمة فلا يجوز لغير المالك التصرف في ملك الغير لكن إذا أدت الملكية الفردية إلى ضرر بآخر يسقط احترامها إن رفض صاحب الملكية رفع الضرر، ويجوز حينئذ التصرف في ملك الغير بما يرفع الضرر وإن لم يرض صاحب ذلك المال عملاً بقاعدة لا ضرر ولا ضرار. وفي بعض الأحيان يكون هناك حكم شرعي ملزم لكن قد يرتفع الإلزام إن كان في الإلتزام به حرج على المكلف.

[18] نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين ص 458.

[19] لم أعرف ما هو وجه إقحام هذه النظرية وتعريفها على أنها من المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية والحال أنه لا أظن بوجود شخص آخر غيره من مفكري الشيعة. حتى أنك ستلاحظ أنه يعترف في كتابه إن قرأته أن الصلاحيات التي جعلها هو للأمة قد جعلها العلماء الفقهاء ولكنه يعلق عليها أحياناً بالقول: (وإن كان كلام الفقهاء يوهم ذلك). وأحياناً أخرى يقول: (وإن كانت عبارته وردت في سياق بحثه عن ولاية الفقيه...). وسيأتي نقل بعض العبارات وتقدم بعضها.

ثم إننا عند نقل آراء العلماء سننقل كلاماً للسيد البروجردي فيه نقل الإتفاق على أنه لو كان هناك شرعية للحكم في عصر الغيبة فهي للفقهاء لا غير.

[20] راجع نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين. ص 447 وما بعدها. وقوله: (وهذه ليست في أهمية..). يظهر أن فيها خطأ مطبعياً وربما كانت كلمة (ليست) زائدة، وإلا فلا معنى لذكر الجملة إلا في مقام الدفاع عن نظرية ولاية الفقيه وليس هذا هو سياق الكلام.

[21] راجع ما ذكره في هامش كتابه ص: 432.

[22] نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين ص 429 و430. والذي يجدر قوله أن ليس في الإسلام اصطلاح سلطة إدارية بل كل السلطات الراجعة إلى الحكم هي من سلطات الحاكم سواء سميها سياسية أو إدارية أو اجتماعية أو غيرها وهذا ليس تعدداً في التسميات بقدر ما هو تحديد موارد السلطة الثابتة للحكومة أو للحاكم في الإسلام.

[23] نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج3 ص 82 وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 477.

[24] ميزان الحكمة المجلد العاشر ص 738. تحت عنوان أهم ما يجب على الوالي في ولايته.

[25] ميزان الحكمة ص 741 المجلد العاشر نقلاً عن صحيح مسلم الجزء الثالث ص 1456.

[26] شرح ابن أبي الحديد ج9، ص 10.

[27] بحار الأنوار ج77 ص 128 الطبعة الإيرانية.

[28] نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد ج2 ص 185. وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 76 خ 33. وشرح الشيخ محمد عبده ج1 ص 80.

[29] نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج1 ص 84. وشرح الشيخ صبحي الصالح ص 79.

[30] بحار الأنوار ج93 ص 39 الطبعة الإيرانية.

[31] سورة التوبة، الآية: 34.

[32] وسائل الشيعة ج12 باب 49 من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة.

الباب السادس: في أحكام ولاية الفقيه وفيه سبعة فصول

- الفصل الأول: هل هناك خلاف بين الفقهاء في ولاية الفقيه.

- الفصل الثاني: طاعة الولي مع اعتقاد المكلف خطأ الولي في الحكم.

- الفصل الثالث: وجوب الإستشارة على الفقيه.

- الفصل الرابع: الخمس بناء على نظرية ولاية الفقيه.

- الفصل الخامس: وحدة الولاية وتعددتها.

- الفصل السادس: الولاية والمرجعية.

- الفصل السابع: مركزية السلطات.

تمهيد:

لا يكفي في البحث عن ولاية الفقيه مجرد إثباتها شرعاً وعقلاً. بل هناك جملة من البحوث المهمة تعبر عن جملة من الأحكام المرتبطة بولاية الفقيه، بحث العلماء في بعضها ويمتلك بعض القراء صوراً غير صحيحة عن بعضها الآخر. وقد كان لعدم وضوح الصورة أثر في بروز بعض التساؤلات حول ولاية الفقيه، وربما كان لها الأثر أيضاً في تضعيف مبدأ ولاية الفقيه، دون أن يعني هذا أن هناك تعمداً لذلك.

لذا كان لابد من خوض هذه البحوث بشكل مفصل نظراً للأهمية المرجوة.

ونحن نعترف بصعوبة هذه البحوث. فإن الحالة العامة التي كانت عليها مجتمعاتنا وفقهاؤنا والظروف التي عاشوها أدت إلى إهمال بحوث ولاية الفقيه والتدقيق في مقدار صلاحياته، وتحديد الكثير من تفاصيل هذه الولاية وأحكامها مما اقتضى بذل جهد كبير في تحقيق هذه المطالب.

والإنصاف أن الإشتغال بهذه المطالب يشكل تأسيساً لنظرية ربما نحتاج إلى سنين حتى تستقر بحيث تكون واضحة المعالم من جميع الجوانب والتفاصيل من جميع الجهات.

ونحن لم نقصد من عنوان هذا الباب (أحكام ولاية الفقيه) اصطلاحاً خاصاً بل جعلناه عنواناً لجملة من البحوث رأينا أنها تعبر عنه.

وهنا فصول:

الفصل الأول: هل هناك خلاف بين الفقهاء في ولاية الفقيه

تمهيد:

قد أشرنا فيما سبق إلى أن البحث عن ولاية الفقيه بين فقهاءنا ليس بحثاً عن أصل الولاية. فإن مسألة الولاية وضرورة تشكيل حكومة إسلامية مع القدرة عليها من المسلمات بين علمائنا، عدا شذوثة ممن ذهب إلى أن تكليف المسلمين في عصر الغيبة هو الجلوس في البيت مهما كان الحال، حتى يظهر الإمام الحجة، وعدم جواز السعي لاستلام الحكم وإن تمكنوا من ذلك. [1] وقد يرى بعضهم أن الفساد الحاصل في المجتمعات يساهم في تعجيل ظهور الحجة، بحيث يكون مؤدى قناعاتهم استحباب السعي لازدياد الفساد حتى يظهر الحجة (عليه السلام)، وإن لم يصرحوا بهذا اللازم أو لم يلتفتوا إليه. وهذه الشذوثة لم يعتن بها علمائنا الكرام، واعتبروا من شواذ الطائفة لأن مؤدى كلامهم سقوط كثير من آيات القرآن والأحاديث عن أي قيمة إجتماعية في عصر الغيبة، وخصوصاً آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا لا يمكن لمسلم ملتفت واع أن يقبل به فكيف بعلمائنا الكرام.

فلا خلاف بين محققي علمائنا الأجلاء حول مبدأ الولاية وضرورة تشكيل حكومة إسلامية، ولو فرضنا وجود خلاف في هذه الضرورة فلن يكون هناك خلاف في جواز ومشروعية تشكيل حكومة إسلامية.

لا خلاف حول ولاية الفقيه.

وإن عدم الخلاف المشار إليه ينتج أيضاً بالضرورة عدم الخلاف على كون الولي هو الفقيه الجامع للشرائط. ولن تجد أحداً سليم العقل والدين يرجح غير الفقيه على الفقيه، لأن من لم تتم عنده الأدلة اللفظية، فلا بد أن يتم عنده الدليل العقلي أعني دليل الحسبة المعول عليه عند جميع العلماء الفقهاء المحققين، وقد طبقوه في موارد متعددة كمورد الأيتام والقصر والحدود والقضاء، وكثير من مصالح المسلمين العامة. ولم يكن التطبيق على هذه الموارد من باب الحصر بل كان من باب أنها من موارد الحسبة التي وقعت أعينهم عليها في مقام الحاجة إليها. ومن أهم موارد الحسبة تشكيل الحكومة الإسلامية لما فيه من نشر للعدل والمعروف ورفع للظلم والمنكر، وترسيخ للقيم والمفاهيم والعقائد الإسلامية الصحيحة.

كما أنهم اتفقت كلمتهم على أنه يجوز أن يتولى المؤمن والفقيه في حكومة الظالمين من أجل هذه العناوين، فهل يا ترى سيحرمون على المؤمن والفقيه الدخول في حكومة المؤمنين أو تشكيلها أم هل سينظرون إلى حكومة المؤمنين على أنها حكومة ظالمين. هذا ما لا يمكن افتراضه إلا عند الشذمة التي أشرنا إليها سابقاً.

وسنشير إن شاء الله تعالى في الخاتمة إلى بعض أقوال العلماء في ولاية الفقيه.

تحديد موارد الخلاف.

لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد خلاف أصلاً بين العلماء في موضوع ولاية الفقيه بل الخلاف موجود، ولكن دائرته منحصرة في أمرين:

أحدهما: في وجود نص تام يدل على جعل الولاية للفقيه من قبل المعصومين (عليهم السلام). وهذا هو العنوان الذي اشتهر عرضه في الكتب الفقهية عندما يناقشون مسألة ولاية الصغير واليتيم، فيستطردون لمناقشة ولاية الفقيه وولاية عدول المؤمنين.

وعلى أساس هذا الخلاف انقسم العلماء ما بين منكر لولاية الفقيه وبين مؤمن بها. وبالتأمل يظهر أن هذا القسم غير دقيق وفق ما تتبعناه ولا حظناه من كلماتهم، بل ينبغي تصحيحه ويقال أنهم اختلفوا في أن الفقيه ولي عام منصوب من قبل الشرع أم لا، ولذا انحصر النزاع بينهم في النص ولم يتعداه إلى دليل الحسبة. وهذا ليس خلافاً فيمن هو الحاكم في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة بل هم بأجمعهم يسلمون بأنه الفقيه، حتى أننا نتبعنا أقوال بعض العلماء الذين اشتهر عنهم القول بإنكار ولاية الفقيه فوجدنا أن إنكارهم ينحصر بإنكار النص لا بدليل الحسبة المثبت للولاية.

حتى أن السيد الخوني أنكر ولاية الفقيه في باب القضاء لكنه أثبت لها بطريقة دليل الحسبة [2]، ولذا لم يشتهر عنه إنكاره ولاية الفقيه في باب القضاء. ولو أنه ابتلي بمسألة الحكومة الإسلامية لنص على أن الولي فيها هو الفقيه عملاً بدليل الحسبة، ولذا لما رأى أن الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة لم يسقط ولما كان محتاجاً لولي فإنه أعطى الولاية فيه للفقيه لدليل الحسبة، على ما بينه في كتاب الجهاد الذي للأسف لم ينشر أو لم يشتهر في حياة السيد الخوني (رحمه الله).

وستكون لنا وقفة خاصة مع آراء العلماء ومنهم الشيخ الأنصاري والسيد الخوني الذين عرف عنهما بأنهما كانا من أشد المنكرين لولاية الفقيه.

ثانيهما: في صلاحيات الفقيه الولي وحدودها.

ونحن وإن بينا فيما سبق أن صلاحيات الولي الفقيه تكون مطلقة وإن كان دليلها الحسبة، لكنه رأي لا يلزم الآخرين بشيء إلا إذا آمنوا بصوابية دليله. وهو رأي مخالف للمشهور بين العلماء على ما بينا سابقاً، فهو أمر يدخل في محل الخلاف بينهم. لكننا أشرنا سابقاً أيضاً إلى أن القدر المتيقن من الصلاحيات يعبر عن إطار واسع منها.

الإنكار المنسوب إلى بعض علمائنا:

وربما نقول كيف تزعم أنهم متفقون حول مبدأ ولاية الفقيه، والحال أنه قد اشتهر عنهم وجود خلاف بينهم فيها، بل نسب إلى الكثير من علمائنا نفي الولاية وخاصة أمثال الشيخ الأنصاري والسيد الخوني (رحمة الله عليهما).

ونجيبك أن ما تتناقله الألسن حول هذه الشهرة غير دقيق بل ينبئ عن عدم التدقيق في كلمات العلماء، الأمر الذي يجب فعله لننقف على حدود الخلاف القائم بين الأعلام حول هذه النقطة. والذي نستطيع تأكيده هنا أن المتسالم عليه وجود خلاف في الأمرين المتقدمين لا فيما عدا ذلك. وقد كنا مقتنعين بهذا الكلام لكننا لم نكن نجاهر به لحذر علمي، إلا أنه بعد أن كتب السيد الخوني (رحمه الله) رسالته في الجهاد وجدنا الباب قد فتح لنا حتى نطلق هذه الفكرة من عقالها.

وربما يكون السبب في نسبة إنكار الولاية للفقهاء عند من أنكر النص أن النقاش قد تركّز بشكل واسع على مسألة النص وأهمل دليل الحسبة وتفاعلاته بحيث ارتبطت ولاية الفقيه بالنص. وربما كان ذلك لأن دليل الحسبة وإن أثبت الولاية للفقهاء لكنه لم ينفها عن غيره نفيًا واقعيًا، وإنما نفاها عن الغير نفيًا ظاهريًا، بمعنى أنه لما لم يثبت هذا الحق لغير الفقيه فلا مسوغ لنا للاعتراف بولايته على ما تقدم في بيان دليل الحسبة. وأما النص فإنه يثبت بشكل مباشر الجعل الشرعي وحصره بالفقيه.

وربما كان لتراخي المسلمين عن السعي لتحقيق هذا الواجب وتراخي العلماء من الدعوة إليها ظناً منهم غير قادرين على تحقيق ذلك، من أحد الأسباب التي أدت إلى إهمال طرح هذا الموضوع على المستوى الفكري، وبالتالي إلى نسبة الإنكار إليهم. ولولا بعض الأنفس القدسية والأرواح المنيرة التي تجلّى بها بعض علمائنا في عصور مختلفة. لنسي هذا الأمر كلياً. ولم يخل تاريخ المسلمين من أمثال هذه الحركات المضنية، وقد كان لبعض أعلام علماء جبل عامل جهداً وسعيًا في سبيل إقامة حكم عادل في إيران. وسلاحظ ما ذكرنا كل من تتبع مسيرة علمائنا في إيران والنجف الأشرف وغيرهما من بلاد المسلمين، حتى اكتملت هذه الجهود بنهضة الإمام الخميني المقدسة التي دلت على أن جهود من سبقه لم تذهب هدرًا، والتي أثبتت إمكانية تحقيق هذا الحلم حتى أمكن اعتباره مجدد الدين والشريعة من هذه الجهة، من غير بدعة أتاها ولا فلتة تورط فيها.

رأي الشيخ الأنصاري (رحمه الله):

كما أن الشيخ الأنصاري (رحمه الله) المعروف بإنكاره لولاية الفقيه قال في كتابه المعروف باسم المكاسب ما يخالف ذلك. وسننقل مضمون كلامه ملخصاً مع بعض التغيير اقتضاه توضيح العبارة. ومن شاء الدقة فليراجع كتابه في البيع:

فقد قسم الشيخ الأنصاري الولاية إلى معنيين:

أحدهما: أن يكون هناك حق للولي بالتصرف من حيث هو ولي، دون أن يرتبط ذلك بحاجة المورد للإنزّل بل يتصرف من حيث هو صاحب الحق. وهذه هي ولاية الفقيه العامة المطلقة الموروثة عن الأئمة (عليهم السلام).

ثانيهما: أن يكون هناك حق له بالتصرف لكن لا من حيث هو شأنه بل من حيث توقف المورد على إذنه.

ثم ناقش الأدلة اللفظية المدعاة على الولاية بالنحو الأول واختار عدم دلالتها عليها ثم قال:

(أما الولاية بالمعنى الثاني) أعني توقف تصرف الغير على إذنه فيما كان متوقفاً على إذن الإمام فنقول، بعد أن كانت موارد التوقف عن إذن الإمام غير مندرجة تحت قاعدة محددة:

إن كل معروف علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج له صورتان:

إحداهما: إن يعلم كونه وظيفة شخص خاص كنظر الأب في مال ولده، أو صنف خاص كالإفتاء بيد الفقهاء، أو (يعلم) كونه وظيفة كل من يقدر على القيام به. وفي هذه الصورة لا إشكال، لأنه يوكل الأمر حينئذ إلى من علمنا بأنه متروك له.

ثانيهما: أن لا يعلم ذلك. وحينئذ فإن احتمل اشتراط نظر الفقيه، ففي هذه الحال يجب الرجوع في هذا المورد إلى الفقيه لتحديد الموقف، ويكون الفقيه هو الولي إن كان رأيه بحسب الأدلة جواز أن يتولاه، لعدم كون المورد من مختصات الإمام (عليه السلام) أو نائبه الخاص (والمراد من النائب الخاص من عينه الإمام بالإسم للنّياية ومن عين بوجه عام فهو النائب العام كالفقيه في نظرية ولاية الفقيه).

وإن علم أن الأمر من مختصات الإمام تركه وعطله، ومجرد كون المورد من موارد المعروف لا يعني أنه لا يختص بالإمام (عليه السلام). وهذا وإن كان سيؤدي إلى الحرمان من هذا المعروف عند فقد الإمام (عليه السلام) وغيبته، لكنه سيكون كسائر البركات التي حرمانها بفقد (عج).

وقد ذكر الشيخ الأنصاري في سياق نظره في الأدلة أن التوقيع الصادر عن الحجة (عج)، والذي تقدم ذكره في الأدلة، من أدلة ثبوت الولاية بالمعنى الثاني.

وفي نهاية البحث يستخلص ليقول: (وعلى كل تقدير فقط ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقهاء في الأمور التي يكون مشروعية إيجادها في الخارج مفروغاً عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية)[3].

وتستطيع أن تستنتج أن الشيخ الأنصاري لم يرفض الولاية بالمطلق، بل قيل بها في جميع الموارد التي علم بحاجتها إلى الإمام ولم يعلم توقفها على خصوص الإمام. وهي الموارد التي لا يجوز تعطيلها بحيث لو فرض عدم الفقيه لوجب على الناس القيام بها. فالشيخ الأنصاري يرى على الأقل ثبوت ولاية للفقهاء في هذه الموارد.

وفي الواقع فإن الموارد التي ذكرها (رحمه الله) هي موارد الحسبة، كما أن الدليل الذي ساقه هو دليل الحسبة.

ونحن نعلم أن الحكومة الإسلامية من الأمور التي تحتاج إلى الإمام، لكننا نعلم أن الأمر ليس متوقفاً على حضور الإمام (عليه السلام) وإن كانت تحتاجه.

لأن الضرورة الداعية لتشكيل الحكومة الإسلامية لم تسقط بالغيبة. وبناء عليه يجوز للفقهاء حسب رأي الشيخ الأنصاري وفق القاعدة التي حددها، أن يتولى أمر الحكومة بل يتعين عليه، إذ لم يبق دليل على جواز تولي غيره لها ونحتل اشتراطها بالفقيه.

فهذا الشيخ الأنصاري الذي ينسب إليه القول بعدم الولاية قد قبل بها بهذا المقدار وهو ليس بالمقدار القليل.

رأي السيد الخوئي:

قال في كتاب الجهاد الملحق بمنهاج الصالحين:

(لو قلنا بمشروعية أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أم لا. يظهر من صاحب الجواهر (رحمه الله) إعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة.

وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي: وهو على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهم أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين، حتى يطمئن بأن لدى المسلمين من العدة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفار الحربيين. وبما أن عملية هذا الأمر المهم في الخارج بحاجة إلى قائد وأمر يرى المسلمين نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعين ذلك في الفقيه الجامع للشرائط فإنه يتصدى لتنفيذ هذا الأمر المهم من باب الحسبة، على أساس أن تصدي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل).

وإذا تأملت في كلامه تجد أنه يشير بشكل ضمني إلى أن الولي على المسلمين في كل شأن يحتاجون فيه إلى ولي هو الفقيه، وأن هذه قاعدة طبقها السيد الخوئي (رحمه الله) على هذا المورد فتأمل كلماته بكل إمعان.

النتيجة:

قد تبين من مجموع ما تقدم أنه لا خلاف بين الأعلام لا في مبدأ مشروعية تشكيل حكومة إسلامية في عصر الغيبة، ولا في مبدأ ولاية الفقيه.

وإنما النقاش في التفاصيل التي لا تؤثر على حق الطاعة للفقهاء في إدارة شؤون البلاد وحكم العباد. خاصة إذا لاحظنا أن موارد الحسبة تسمح بولاية واسعة حتى مع الإقتصار على القدر المتيقن على ما أشرنا إليه سابقاً.

الفصل الثاني: طاعة الولي مع اعتقاد المكلف خطأ الولي

تمهيد:

لو قطع المكلف بخطأ حكم الولي فهل تجب عليه طاعة الولي في ذلك الحكم أم لا؟ وهذا سؤال مهم يركز على جوابه النظام الإجتماعي العام القائم على مبدأ ولاية الفقيه. وربما يستعجل المرء في الجواب فيقول: لا تجب طاعة الفقيه هنا وإن كان ولياً، لأن القطع حجة ومع حجية القطع لا مجال لأمره بخلاف قطعه، وهذا ما ثبت في علم الأصول.

لكن هذا الجواب متسرع جداً. وبأمل بسيط نجد أننا لا يمكننا هنا تطبيق مبحث القطع، وذلك بالإستناد على علم الأصول أيضاً.

للقطع بالخطأ حالتان:

ولتقديم إجابة واضحة حول هذا الموضوع، يجب أن نحدد أولاً موارد القطع بالخطأ. ومن المعلوم أن الولي عندما يصدر حكمه يحتاج إلى مقدمتين أساسيتين: تشخيص الواقعة والموضوع. وتحديد حكمها الشرعي الكلي المعبر عنه بالفتوى. والحكم يصدره الولي بعد تطبيق الفتوى على المورد.

وعندما نتحدث عن القطع بخطأ الولي في الفتوى التي استند إليها في حكمه.

إحدهما: القطع بخطأ الولي في الفتوى التي استند إليها في حكمه.

الثانية: القطع بخطأ الولي في تشخيص الموضوع.

وعلى التقديرين تارة يكون الولي قد بذل تمام جهده في الوصول إلى الفتوى أو في التشخيص من غير تقصير ولا قصور، وتارة نفترض في الوالي قصوراً أو ظهر منه تقصير في جهده.

ومن مظاهر التقصير في الفتوى أن يكون قد خالف ما هو من بديهيات الإسلام أو خالف دليلاً قطعياً متسالماً عليه بين الجميع.

ومن حالات التقصير في التشخيص أن يكون قد أهمل بعض الملاحظات الأساسية، أو لم يبحث عن كل الظروف المحيطة بالواقع، أو أخذ قراره عن جبن وغير ذلك.

ويختلف الجواب عن السؤال المشار إليه في بداية الفصل باختلاف هذه الأحوال. وسنجد أن القطع بخلاف رأي الفقيه لا يشكل من حيث المبدأ عذراً للقاطع بأن لا يطيع الفقيه، بل لو خالف يكون عاصياً أو متجرباً [4]. وسنبين أن الحالات التي يجوز فيها للمكلف أن لا يطيع الولي مع القطع بالخطأ فيها هي موارد قليلة لا تضر عادة بنظام الحكم القائم على ولاية الفقيه.

وهنا بحوث:

البحث الأول: القطع بخطأ الولي في التشخيص

ومن المهم ذكر أحد التقسيمات التي يذكرها علماؤنا في مباحث علم أصول الفقه حول أقسام القطع، لما له من الأثر المهم في توضيح وجه نظرنا حول حكم المكلف لو قطع بخطأ الولي.

القطع قسمان: طريقي وموضوعي.

فقد ذكر علماء أصول الفقه أن القطع تارة يكون طريقياً، وأخرى يكون موضوعياً أي يكون دخيلاً في موضوع الحكم. ولتوضيح هذين الاصطلاحين نذكر مثالين على ذلك.

المثال الأول: لو قال لي الشرع لا تشرب الخمر، وعلمت أن هذا المانع الذي أمامي خمر، فهذا العلم يقال له طريقي لأنه كاشف عن موضوع الحكم وهو الخمر بما هو خمر، وهذا الموضوع محقق في الواقع قبل علمي، ودور علمي هو تعريفي على وجود الموضوع فقط. لكن لو قال لي لا تشرب ما علمت أنه خمر ثم علمت أن هذا المانع خمر يكون الموضوع قد تحقق حين علمي لا قبله.

المثال الثاني: لو قال لي إن صليت بثوب نجس فقد بطلت صلاتك. ثم صليت بثوب علمت بعد الصلاة أنه كان متنجساً. ففي هذه الحال تبطل الصلاة ويكون هذا العلم طريقياً، لأن الحكم ببطلان الصلاة كان قبل العلم به، لأن البطلان تابع لكون الصلاة قد وقعت بثوب متنجس، سواء علمت بذلك أم لم أعلم. لكن لو قال لي إن صليت بثوب تعلم بنجاسته حين الصلاة فقد بطلت صلاتك، ثم صليت بثوب لم أعلم حين الصلاة بنجاسته لكني علمت بها بعد الصلاة، ففي هذه الحال لا تبطل الصلاة التي صليت بها لأن النجاسة ليست لوحدها موجبة للبطلان، بل الفرض أن موضوع البطلان هو النجاسة المعلومة حين الصلاة. فالعلم مأخوذ في موضوع البطلان وهذا العلم يكون موضوعياً.

المثال الثالث: كل علم يتعلق بالأحكام الشرعية هو علم طريقي لأنها أحكام شرعت وانتهى الأمر، وعلمك وجهلك لن يغير من واقعها شيئاً، وإن كان للعلم والجهل أثر بالمطالبة والمسؤولية. وهذا يعني أن العلم بالنسبة للحكم الشرعي طريقي، لكنه موضوعي بالنسبة للمسؤولية التي على أساسها تكون المطالبة والعقاب.

بعض الفروق بين القسمين:

ومن الفوارق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي، أن القطع الطريقي هو الذي ذكر في علم الأصول أنه لا يمكن سلب الحجية عنه، بينما الموضوعي لا يوصف بهذا الوصف كما ثبت في ذلك العلم.

ومن الفوارق أيضاً أن القطع الطريقي لا يختلف أثره بين أسباب القطع وأنحائه وخصوصياته، بينما القطع الموضوعي يمكن أن يكون المأخوذ في الموضوع قطع محدد: إما بتحديد زماني أو بتحديد مكاني أو بتحديد شخص القاطع أو بسبب خاص أو بأي تحديد آخر. [5]

أثر هذا التقسيم في البحث:

وعند الحديث عن القطع بخطأ الولي بالتشخيص، علينا أن نحدد هل القطع بالتشخيص من القطع الطريقي أم من القطع الموضوعي. وعلى تقدير أنه موضوعي فأى قطع هو الذي أخذ في الموضوع.

ومن الواضح أننا عندما نلتزم بولاية الفقيه سواء كان دليلنا النصوص الشرعية أم العقل فإن مقتضى هذه الولاية هو كون تشخيص الولي، في دائرة الولاية وحدودها دخيلاً في موضوع حكم العقل والشرع بوجوب طاعة الولي، سواء كان تشخيص الولي ظنياً أم قطعياً لكن يشترط إن كان ظنياً أن يكون الظن معتبراً. أما تشخيص غير الولي فلا يشكل موضوعاً لحكم شرعي لا بحق القاطع، ولا بحق الولي. وبالتالي فإن القطع المأخوذ في موضوع الحكم الذي تجب الطاعة فيه هنا هو قطع موضوعي لا طريقي، كما أنه ليس كل قطع مأخوذاً في موضوع هذا الحكم بل هو خصوص قطع الولي.

والدليل على ذلك: أمران.

الأول: أن هذا هو معنى الولاية الثابتة بالنص والعقل.

لأن الحكم الذي يطلب من الولي الحاكم ليس حكماً فردياً ليؤكد أمر التشخيص فيه إلى المكلف الفرد، بل هو حكم من شؤون المجتمع، وقد أوكل فيه الأمر فقط إلى الولي. فهو الذي إذا شخص كان أمره نافذاً، ولذا فلا قيمة لتشخيص غيره على مستوى

التكليف، لأنه لا يشكل لا موضوعاً لتكليف المكلف الذي خالف الولي في التشخيص، ولا لتكليف الولي، ولا لتكليف أي فرد من أفراد الأمة.

نعم يمكن أن يكون لتشخيص غير الولي أثر من حيث أنه يهيئ مورداً من موارد الإشارة والنصح للولي، بمعنى أن من يحصل له القطع بالخلاف يجب عليه تنبيه الولي، وإبراز البيانات والأدلة ومحاولة إقناعه، كما أن على الولي أن يتعرف من المخالفين أوجه قناعتهم، فإما أن يبقى على قناعته أو يبدلها، لكن لو لم يصل الولي إلى ما وصل إليه المشير مع كون الولي بالصفات المشار إليها سابقاً لم تجز مخالفته.

الأمر الثاني: رواية عمر بن حنظلة:

فإننا سواء تمسكنا بها لإثبات ولاية الفقيه أم لم نتمسك، ففيها قاعدة قد أشرنا إليها حين ذكر الاستدلال بها، لها نفع في باب القضاء خاصة وباب ولاية الفقيه عامة. وهي التي نهى فيها الإمام (عليه السلام) عن رد الحكم فراجع ما ذكرناه هناك، وهو نهى يدل بالدلالة الإلزامية على أن رأي الحاكم له موضوعية في ترتيب الأثر، والرواية مطلقة تشمل صورتَي العلم وعدم العلم بخطئه، ولا مشكلة في هذا الإطلاق ما دام العلم المأخوذ في هذا الأمر له موضوعية في الحكم.

والقدر المتيقن الذي علمنا بعدم موضوعية رأي الحاكم فيه ما كان ناشئاً عن قصور أو عن تقصير زاندين عن المتعارف.

وكمثال على ذلك: إذا قال الولي إن الظروف تستدعي الحرب لكن المكلف المأمور بطاعة الولي رأى أن الظروف لا تستدعي ذلك، فإن تشخيصه المخالف لا يكفي لكي يعصي أمر الولي ويترك القتال لو كان الوجوب عينياً.

إلا إذا كان الولي قد أخطأ في التشخيص عن تقصير وإهمال وهذا خلاف فرض عدالته، بل افترضنا فيه ما هو أرقى من العدالة بحيث يمتنع معه احتمال التقصير عادة. كما أننا إذا افترضنا قصور الولي عن التشخيص الصحيح قصوراً زانداً عن المتعارف، سواء من حيث حجم القصور أو من حيث تكرره، فهذا يعني عدم أهليته لهذا المنصب لأنه مناف للكفاءة المعتبرة في الولي. والقصور والتقصير إنما يعرفان من خلال توفر العلامات الحدية المتعارف عليها لدى العقول التي ينبغي رعايتها عند التشخيص فإذا ظهرت هذه العلامات والآثار الدالة على عدم أهليته وجب عزله.

وإنما قيدنا القصور بأن لا يزيد عن المتعارف، لأن هذا هو معنى إكمال الأمر إلى غير المعصوم لكنه قصور لا ينافي عقلياً كفاءة القاضي والحاكم للحكم ووجوب طاعته.

لكن ما تقدم لا يعني أنه يحق لك إدعاء عدم الأهلية لمجرد أن تشخيصه لم يكن مقتعاً بالنسبة لك، ولذا فليس الولي ملزماً بالتشخيص وفق ما يراه العامة أو المثقفون، بل هو ملزم بالتشخيص وفق ما يراه ووفق المعطيات التي بين يديه حسب رؤيته هو للواقع. وإذا افترضنا تجاهله لأمر نحن نراه فلا بد أن يكون هذا التجاهل لسبب عقلائي مقبول. ولا يجب على الفقيه أن يبين أسباب حكمه ما دام معروفاً بالكفاءة والعدالة، فإن لم يكن معروفاً بذلك من أول الأمر، فهذا يعني خطأ تعيينه لهذا المنصب. وهذا الاحتمال يندفع من خلال فرض وجود أهل خبرة عدول مشرفين على هذا الأمر يراقبون حركة الفقيه ومدى بقاء أهليته لهذا المنصب. فلو تبين لهم أنه تغير وفقد الأهلية، فهم يتحملون مسؤولية عزله بتكليف من الشرع الحنيف. والمأمول من الله تعالى أن يسدد خطى موالينا.

باب القضاء مثلاً:

وإذا أردت المزيد من التوضيح فانظر إلى باب القضاء فإنه لو ترفع شخصان عند قاض مجتهد له كفاءة القضاء، فإن حكمه ملزم حتى وإن كان تشخيص أحد الطرفين أو غيرهما مختلفان عن تشخيص القاضي، بل حتى لو قطع أحد الطرفين أو غيرهما بخطأ القاضي في تشخيصه، فهذا لا يفيد القاطع شيئاً كما لا يلزم القاضي بشيء، بل يجب على طرفي النزاع وغيرهما ترتيب آثار الحكم إلا إذا كان هناك إهمال أو تقصير أو قصور.

وما ذلك إلا لأن تشخيص القاضي ورأي القاضي له موضوعية في باب القضاء يترتب عليه الإلزام وسائر الآثار الشرعية، مع فارق بسيط هنا: أنه لو كان المدعي كاذباً لم يجز له أخذ مال الغير وإن حكم به القاضي، على ما بين بالتفصيل في باب

القضاء. لأن هذا المورد من الموارد التي لا يجوز فيها للمدعي اللجوء إلى القضاء، بل هو محكوم قبل القضاء بحكم رد المال أو الحق إلى صاحبه أو بحكم عدم ظلم أخيه الإنسان. والقضاء في هذه الحال لن يغير هذا الحكم المنجز سابقاً على غير المحق في دعواه أو إنكاره.

البحث الثاني: القطع بخطأ الولي في الفتوى

نستطيع أن نقول هنا أيضاً بأن رأي الولي، حتى في دائرة الإفتاء، له موضوعية في حكم الشرع والعقل بوجوب طاعة الفقيه فيما يأمر وينهى.

وأن قطع المكلف بخطأ الفتوى التي استند إليها الفقيه لا ينفع القاطع فيما يتعلق بحكم الولي، ولا يبرر هذا القطع مخالفة أمر الولي. للسببين المشار إليهما في البحث السابق.

وهذا الذي ذكرناه في هذا البحث متسالم عليه بين العلماء في مسألة الولاية كالولاية على الأيتام والقصر والغائب والقضاء وغيرها. ففي كل مورد جعلت فيه الولاية للفقيه، فإن العبرة حينئذ في مقام التطبيقات العملية لهذا المورد بالرأي الفقهي لهذا الفقيه دون غيره من الفقهاء وإن كان مرجعاً. ولذا أفردنا هذا ببحث مستقل عما سبقه.

وكشاهد على ما نقول نذكر القضاء أيضاً مثلاً لهذه الحالة. فبعد أن ذهب علمائنا إلى أن للفقيه ولاية القضاء رتبوا على ذلك أن قطع أحد الطرفين بخطأ الفتوى التي استند إليها القاضي في الحكم لا يبطل الحكم، ولا يسمح بنقضه حتى من قبل مجتهد آخر كما هو المعروف. ولذا لو ترفع مجتهدان عند ثالث وأعطى رأياً على خلاف رأيهما وجب عليهما تنفيذ رأيه، والإعراض عن رأيهما في هذا الموضوع.

وربما كان السر في ذلك هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن هذا معنى الولاية، وأن المجتمع لا يستغني عن ولاية تكون هي المرجعية في الأحكام والأوامر. ولا معنى لمجتمع تتأكله الآراء وتفرقه الاستنتاجات، بل لا يمكن استقرار المجتمع بدون ولاية وحق طاعة ولا ولاية، لو أفسح في المجال أمام هذه الحالات.

ولا يعني وجوب الطاعة في باب الولاية سواء الولاية على مستوى الحكومة أم ولاية القضاء، أن الحكم الواقعي هو ما حكم به القاضي أو الوالي. بل نحن نعترف بأن القاضي أو الوالي قد يخطئ بالحكم، لكن مع ذلك تجب طاعته ما دام غير مقصر وغير قاصر [6]. نعم أشرنا إلى أنه في باب القضاء لا يجوز للكاذب العمل بالحكم إن كان على وفق دعواه، لكن هذا مرتبط بالتشخيص وليس بالفتوى.

هذا كله لو أمكن تحصيل القطع بخطأ الولي.

البحث الثالث: إمكان القطع بخطأ الولي

ما تقدم كان في مدى تأثير القطع بخطأ الولي على فرض حدوث هذا القطع. لكن عند التدقيق سنجد أن تحصيل القطع بخطأ الفقيه في التشخيص أو في الفتوى أمر نادر الحصول. إذ أن الفتاوى والتشخيصات ليست من الأمور الحسية عادة حتى يمكن بوضوح وسهولة أن نقطع بالخطأ. والقدرة على تحصيل هذا القطع لا تتأتى من كل أحد، حتى وإن كان فقيهاً. فإن الفقيه لا يملك القطع تجاه كثير من آرائه الفقهية، وإن حصلها من خلال الحجة، ما لم يكن مورد الفتوى من الموارد المعروفة المتسالم عليها بين العلماء، أو كان مورد التشخيص من الموارد الحسية التي يلتفت إليها كل أحد. وهذه الحالات هي في ذاتها قليلة، كما أنها من الموارد التي لن نجد الفقيه الولي مخالفاً فيها. ويندر أن يحصل قطع حقيقي في غير هذه الحالات. كان نفترض أن فقيهاً قام عنده الإجماع على حكم لم يقم الإجماع عند الولي، أو كأن يثبت لديه تواتر في خبر لم يثبت عند الولي، أو كأن تقوم عنده القرائن القطعية على صحة رواية ضعيفة أو نحو ذلك، دون أن تظهر هذه القرائن للولي.

الخلاصة أن القطع بالخطأ نادر الحصول، كما أنه على فرض حصوله لا يسمح بمخالفة أمر الحاكم الشرعي، إلا إذا كان خطأ الحاكم عن تقصير أو قصور. ففي هذه الحالة تجوز المخالفة، لكن إثبات كون ذلك عن تقصير أو قصور يكاد يكون من

المستحيلات ما دام قد ثبت لدينا مبدئياً إجتهد وكفاءة وورع الفقيه الولي. نعم لو ثبت انتفاء بعض هذه الشروط في الولي، فهذا يوجب على الخبراء إعلان عزله عن مقام الحكم والولاية.

ثلاثة تنبيهات مهمة:

التنبيه الأول:

هناك حالات يمكن أن يسمح للمكلف بأن يعمل وفق علمه. وذلك إذا كانت طبيعة حكم الولي تركز على ذلك. فلو أشار لي بقتل شخص محدد موجود أمامي، لأن الولي اعتقد أنه فلان المفسد في الأرض، فهنا لا يجوز لي قتله إن علمت أنه ليس الشخص الذي اعتقده الولي. ولتقنين هذا الأمر نقول إن حكم الولي على نحوين:

أحدهما، أن يكون مدلوله: أنه لما كان هذا هو الواقع فالحكم كذا، فمن يرى الواقع غير هذا فالحكم منتف بحقه. وهذا المدلول أو الصياغة للحكم تسمح للمكلف بأن يخالف إن تبين له أن الواقع هو غير ما افترض في الحكم. لأن الولي في المسألة المذكورة، قد علق الحكم على موضوع ليس لتشخيص الولي دخل في موضوعيته بل كان الواقع بتمامه هو الدخيل.

وهذا النوع قد يسمى في كلمات بعض العلماء بالحكم الكاشف. ومثال على ذلك حكم الحاكم بدخول شهر رمضان أو العيد، فإن هذا الحكم نافذ في حق الشاك، أما من علم أن الشهر لم يدخل فحكمه غير نافذ بالنسبة إليه ويستطيع هذا المكلف أن يخالف.

ولذا فإن الإمام الخميني رغم أنه كان يرى الولاية المطلقة للفقيه، ذهب في مسألة حكم الحاكم بالشهر إلى أنه لا يجب على المكلف الإلتزام به مع القطع بالخطأ^[7].

والسبب فيه ما ذكرناه، وهو أن الحاكم حين ألقى هذا الحكم للمكلف ألقاه بلحاظ الواقع لا بلحاظ تشخيصه.

أو لأن هذا المورد لا يرتبط في الشريعة بتشخيص الولي، بل تمام المناط فيه الواقع. وكلما كان الأمر كذلك جازت مخالفة الولي مع القطع بالخطأ.

ولكن ليس هذا هو الحال دائماً بل الحالة الغالبة هي من القسم الثاني الآتي:

والآخر: حكم لا تصح معه تلك الصياغة، وتكون صياغته الوحيدة: لأنني أرى أن الواقع هو كذا فالحكم كذا، مع غض النظر عن رؤية الآخرين. ورؤيته للواقع هي الدخيلة في الحكم. وهذا ما قد يسمى بالحكم المولوي أو الحكومي. وهذا هو الذي ذكرنا سابقاً أنه لا يجوز للمكلف نقضه والتخلف عن تنفيذه، حتى وإن قطع المكلف بخطأ الولي في التشخيص أو في الرأي الفقهي الذي بنى عليه الفقيه حكمه.

وأمثلة ذلك كثيرة تقدم ذكر جملة منها وهي الحالة الغالبة في أحكام الحاكم.

التنبيه الثاني:

قد أشرنا في طي المباحث السابقة إلى أن وجوب طاعة الوالي حتى مع العلم بالخطأ مختص بالمجال الذي ثبتت فيه الولاية للفقيه لا فيما عداه. وأثر ذلك يتجلى في موارد:

منها: تحديد الصلاحيات.

فلو بنينا على أن صلاحيات الفقيه عامة وهي نفس صلاحيات المعصوم (عليه السلام) ففي هذه الحال تكون الطاعة واجبة على المكلف في هذه الدائرة العامة. ولو بنينا على أنه لا دليل يثبت الصلاحيات بهذا العموم والإطلاق، بل يقتصر على القدر

المتيقن ففي هذه الحال تكون طاعة الولي مختصة في دائرة هذا القدر المتيقن لا في خارجه. بل في خارج هذه الدائرة لا يكون هناك حق طاعة للولي حتى مع عدم العلم بالخلاف، لأن الفرض أن دائرة الولاية مختصة بهذا القدر المتيقن.

لكننا بينا سابقاً أن هذا القدر المتيقن ليس ضيق الصلاحيات، بل هو واسع بسعة احتياجات الأمة على مستوى نظم أمورها وازدهارها ورفقيها وعزتها في جميع المستويات السياسية والاجتماعية والعسكرية والأمنية.

كما يمكن أن يقال إن الدائرة التي مورست فيها الولاية حتى الآن من محتاج إليه عادة إلا نادراً، فلا يبقى أثر مهم على المستوى العملي للفرق بين القول بالصلاحيات المطلقة للولي وبين القول بالإقتصار على القدر المتيقن، إن أدركنا بالضبط مدة سعة هذا القدر المتيقن.

ومنها: دائرة الولاية المكانية.

فإننا لو بنينا على ضرورة كون الولي على الأمة واحداً إلا في حال عدم القدرة، وتمكنا من الولي العام وجب على كل مسلم أينما كان أن يلتزم بطاعته حتى مع العلم بالخلاف، وفق التفصيل الذي بيناه سابقاً.

ولو بنينا على ضرورة ذلك لكن لم نتمكن من ذلك واضطررنا إلى تعدد الولاية، ففي هذه الحال يكون كل مكلف ملزماً بطاعة ولي منطقته أو بلده وهكذا.

ولو بنينا على عدم ضرورة وجود ولي واحد للأمة الإسلامية، وقلنا بأنه يجوز التعدد، ففي هذه الحال تكون الطاعة للولي على المكلف ثابتة حتى مع العلم بالخلاف في المجتمع الذي كان الفقيه ولياً عليه.

لكن لو فرض صيرورة ولاية الأمة قائمة بشخص واحد أو كانت هناك ضرورة تدعو إلى ذلك، أي لو أن الولي أعمل ولايته في الأمة كلها، وجبت طاعته حتى وإن لم تكن من القائلين بضرورة وحدة الولاية. لأن القول بالتعدد ليس على نحو يمنع من حصول الوحدة، ولا أن يمنع فقيهاً من التصدي لقيادة الأمة ما دامت الحاجة قد قامت على الأمة كلها بكفاءته وأهليته وتوفر الشروط فيه، أي كان تصديه وفق الطريقة المعتمدة شرعاً وعقلاً في تنجز ولاية هذا الفقيه على الأمة.

التنبيه الثالث:

لو جوزنا مخالفة حكم الحاكم عند القطع بالخطأ، سواء خصصنا الجواز ببعض حالات القطع أم عممنا الجواز لكل حالات القطع بالخطأ، فهذا لا يعني أنه يجوز الإجهار بهذه المخالفة وبث الفرقة بين المسلمين وتضعيف موقع الولاية. وهذا أمر يحكم به كل ذي عقل سليم ومهتم بشؤون المسلمين.

الفصل الثالث: وجوب الإستشارة على الفقيه

تمهيد:

من مميزات الحياة الاجتماعية والمدنية التفاعل القائم بين أبناء هذه الحياة. ومن مظاهر هذا التفاعل الإستشارات والنصائح. والحياة الاجتماعية تبتني في تطورها على أمور كثيرة، منها الأخذ بتجارب الآخرين والإستشارة بأرائهم. ولا يمكن لأي مجتمع أن يتطور بدون أخذ ذلك بعين الإعتبار. ولذا نجد العلماء يأخذون عن سبقتهم ويأخذون من بعضهم البعض كل يأخذ من الآخر ما يختص به.

الإستشارة في مقام الحكم:

ومقام الحكم من المجالات التي لا تستغني عن الإستشارة والنصح. لما يتطلبه من إصدار قرارات مهمة ذات آثار على الأمة واستقرارها. ومن الطبيعي أن تتوقف هذه القرارات على سلسلة مقدمات، ربما يخرج بعضها عن حيز اختصاص الفقيه

الكفوء العدل، مما يدعو للقيام بمجموعة استشارات تتعلق بهذه المقدمات. ومجرد أنه ولي الأمر لا يكفي لكي يستبد برأيه من دون تمحيص عن هذه المقدمات.

وجوب الإستشارة:

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الولي مطالب ببذل تمام الجهد من أجل إصدار القرار المناسب، وأن هذه المطالبة تعبر عن مسؤولية شرعية واجتماعية ملزمة، لا يتمكن من التملص منها ولا من التسامح بشأنها. ولما كانت الإستشارة من مقتضيات بذل الجهد ورفع التسامح والتهاون، فهذا يؤدي إلى أن تكون الإستشارة واجبة على الفقيه من باب وجوب مقدمة الواجب، وهو جوب يقر به العقل. ومعنى ذلك أن الفقيه يكون مقصراً لو لم يستشر أهل الإختصاص في ما يتعلق بالمقدمات المحتاج إليها لإصدار حكمه، إن لم يكن هو من أهل الإختصاص فيها.

بل حتى لو فرضنا أنه من أهل الإختصاص فيها، فمن الضروري بذل تمام الجهد للوصول إلى الموقف الذي يرضي الله تعالى. ولا يكون ذلك إلا باستشارة أكثر من واحد من أهل الإختصاص، حتى يصل إلى الإطمئنان تجاه الموقف الذي يريد اتخاذه.

فلو فرضنا وجود أزمة اقتصادية يراد حلها، فإن النصوص الفقهية إنما تعطي القواعد الاقتصادية التي يجب أن يستند إليها الفقيه إلى علم قد يملكه الفقيه، وقد لا يملكه. وعلى كل تقدير لن يستغني عن أهل الخبرة في هذا المجال أيضاً، وإن كان القرار في النهاية قراره وعليه العمل على ما يعزم عليه، بعدما تتضح الرؤية فقهياً وواقعياً. وشرط العلم والكفاءة يعنيان أنه يملك القدرة على تمييز الصحيح من الفاسد من الآراء التي تعرض له.

ولذا قد يحتاج الفقيه في كثير من الأحيان إلى أن يكون ملماً بالعلم المذكور، أو أن يوكل الأمر فيما يختص بالمجال الذي لا إحاطة له به إلى أهل الخبرة ويترك لهم القرار. كأن يشكل مجلساً اقتصادياً، في المثال الذي ذكرناه، يفوضه صلاحية اتخاذ القرار المتعلق بشؤون المجلس المذكور، بعد تحديد صلاحياته والإطمئنان إلى أمانة أعضاء هذا المجلس وكفاءتهم.

والإستشارة لا ينحصر مورها بخصوص الأمور الخارجية، بل قد يحتاجها على مستوى تحديد الرأي الفقهية. فالفقيه العدل الكفوء، وإن كان يملك القدرة على استنباط الحكم الشرعي، لكن من الضروري أن يشارك الآخرين من الفقهاء في عقولهم، يكونون بمثابة مستشارين له يساعدونه على الوصول قدر الإمكان إلى تحديد الرأي الشرعي الأصوب والأصح.

وفي الحقيقة فإن الفقيه لا يستغني عن مجموعة مجالس يوكل إليهم بعض الأمور، وإلا فإن الفرد الواحد لن يتمكن من اتخاذ جميع القرارات التي تحتاجها الدولة. وإذا كان فيما سبق من الأزمنة يكفي الشخص الواحد فإنه في زماننا هذا يكاد يكون هذا مستحيلًا.

والواقع فإن اشتراط العدالة والكفاءة يغني عن هذا التفصيل، لأن العدالة والكفاءة تمنعانه من أن يتخذ قراراته بدون إستشارة أهل الخبرة والإختصاص. وإنما ذكرنا ذلك ليعرف الناس هذا الأمر.

ومن هنا يتبين لنا أن نظام ولاية الفقيه ليس نظاماً منافياً للشورى، بل هو نظام يطلبها وهو ما قد يسمى بالشورى في ظل ولاية الفقيه.

وجوب النصح والإشارة:

وكما أن الإستشارة واجبة على الفقيه، فكذلك يجب على الأمة وأفرادها تقديم النصح للفقيه. وهذا يعني ضرورة أن يكون هناك طريقة لتقبل النصائح من أفراد الأمة والإطلاع عليها. لكن هذا لا يعني أنه يجب على الفقيه أن يأخذ برأي المشيرين، سواء كانت الإشارة بدوية منهم أم كانت بطلب من الولي. بل هو صاحب القرار فقد يرتني أن يأخذ برأي أحد المشيرين، وقد يستخلص رأياً آخر من مجموع ما حصل عنده من آراء (فإذا عزم فتوكل). وإنما تكون الإستشارة إضاعة يستضيء بها الفقيه من آراء المشيرين عليه، ولا دليل يلزمه بالأخذ بها، إلا إذا كانت أقرب إلى الحق من رأيه، فعليه بمقتضى عدالته أن يأخذ بها حينئذٍ.

روايات حول المشورة:

ونذكر جملة من الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) ليعرف القراء أهمية الإستشارة والمشورة في الإسلام[8]:

- 1- عن الصادق عن أبيه عليهما السلام أنه قال: (قيل يا رسول الله ما الحزم. قال: مشاورة ذوي الرأي وأتباعهم).
- 2- عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: فيما أوصى به رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً (عليه السلام): (لا مظاهره أوثق من المشاورة ولا عقل كالتدبير).
- 3- عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة أنه قال: (من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولهم).
- 4- عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: (من لم يكن له واعظ من قلبه وزاجر من نفسه ولم يكن له قرين مرشد استمكن عدوه من عنقه).
- 5- وفي وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لولده محمد بن الحنفية: (أضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الإرتياب.. وقد خاطر بنفسه من استغنى برأيه ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ).
- 6- قال الفضيل بن يسار: (استشارني أبو عبد الله (عليه السلام) مرة في أمر: فقلت: أصلحك الله مثلي يشير على مثلك. قال: نعم إذا استشرتكم).
- 7- عن علي بن مهزيار قال: كتب إلي أبو جعفر (عليه السلام): (أن سل فلاناً أن يشير علي ويتخير لنفسه، فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة قال الله لنبيه: (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) فإن كان ما يقول مما يجوز كتبت أصوب رأيه وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح إن شاء الله (وشاورهم في الأمر) قال يعني الإستشارة).
- 8- عن الإمام الصادق (عليه السلام): (استشر في أمرك الذين يخشون ربهم).
- 9- عنه (عليه السلام): (استشر العاقل من الرجال الورع فإنه لا يأمر إلا بخير وإياك والخلاف فإن مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا).
- 10- عنه (عليه السلام): (إن المشورة لا تكون إلا بحدودها فمن عرفها بحدودها وإلا كانت مضرتها على المستشير أكثر من منفعتها له. فأولها أن يكون الذي تشاوره عاقلاً. والثانية أن يكون حراً متديناً. والثالثة أن يكون صديقاً مؤاخياً. والرابعة أن تطلع على سره فيكون علمه به كعلمك بنفسك. ثم يسر ذلك ويكتمه فإنه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورته وإذا كان حراً متديناً أجهد نفسه في النصيحة لك وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سره إذا أطلعت عليه وإذا أطلعت عليه على سره كان علمه به كعلمك به تمت المشورة وكملت النصيحة).
- 11- عن الرضا عن آبائه (عليهم السلام) عن علي (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (يا علي لا تشاورن جباناً فإنه يضيق عليك المخرج ولا تشاورن بخيلاً فإنه يقصر بك عن غايتك ولا تشاورن حريصاً فإنه يزين لك شرهاً واعلم أن الجبن والبخل والحرص غريزة يجمعها سوء الظن).
- 12- في رسالة الحقوق المروية عن الإمام السجاد (عليه السلام):

(وأما حق المشير عليك فلا تتهمه فيما لا يوافقك عليه من رأيه إذا أشار عليك، فإنما هي الآراء وتصرف الناس فيها واختلافهم. فكن عليه في رأيه بالخيار إذا اتهمت رأيه. فأما تهمته فلا تجوز لك، إذا كان عندك ممن يستحق المشاورة. ولا

تدع شكره على ما بدا لك من إشخاص رأيه وحسن وجه مشورته، فإذا وافقك حمدت الله وقبلت ذلك من أخيك بالشكر والإرصاد بالمكافأة في مثلها، إن فزع إليك ولا قوة إلا بالله).

إنّ هذه الروايات التي نقلناها وغيرها مما لم ننقله وهي كثيرة جداً، تدلنا على أن الإسلام يعطي للإستشارة أهمية بالغة في حياة الفرد من جهة، وفي الحكم من جهة أخرى.

وفي الحقيقة فإن في الإسلام الكثير من التلميحات والتصريحات إلى ما يحتاجه الفرد، وما يحتاجه المجتمع، سواء على المستوى التشريعي أم على المستوى المدني العادي. ولا نقصد بذلك أن في الإسلام نظريات جاهزة حول تفاصيل عملية، بل نقصد أن لدينا في مخزوننا الثقافي ما يشكل مرتكزاً لكل العلوم العلمية والإنسانية، ولكنها تحتاج إلى من يتنبه لها ويتفحصها.

الفصل الرابع: حكم الخمس بناء على نظرية ولاية الفقيه

تمهيد:

ومن المسائل الشائكة من الناحية الفقهية في عصر الغيبة الكبرى مسألة الخمس. أعني أنه بعد البناء على وجوب الخمس على المكلفين، وأنه لم يسقط عنهم في عصر الغيبة، كما هو المعروف بين العلماء الفقهاء، فهل يجب على المكلف تسليم الخمس إلى الفقيه، أم يجوز له أن يصرفه في موارده المقررة شرعاً بدون الرجوع إلى أحد.

وعلى فرض وجوب تسليمه إلى الفقيه فما هو الدليل عليه؟

ثم هل يكفي تسليمه إلى مطلق فقيه أم يجب على المكلف أن يسلمه إلى مرجع التقليد وما هو الدليل على ذلك؟

هذه كلها أسئلة لم تجد حلاً نهائياً في الفقه، بمعنى أنهم لم يذكروا دليلاً وافياً لها. بمعزل عن أدلة ولاية الفقيه.

ومع ذلك نجد أن الإتجاه الفقهي العام بين العلماء يرتكز على أن يعطي المكلف الخمس للفقيه بل كثير منهم، وخاصة في العصر الأخير، يلزم ولو على سبيل الإحتياط بالتسليم لمرجع التقليد. وهو اتجاه يعكس في مضامينه روح الوحدة بين المرجعية والولاية ولو في خصوص الخمس.

ولذا كان لابد من التوفيق بين ما اشتهر بينهم، وبين ما قدمنا من مسألة الدليل.

وبالتدقيق في ما ذكره في هذا المجال نجد أن دليلهم منحصر بمبدأ بولاية الفقيه وبذلك صرح بعضهم كالسيد الخوني. إذ لا جواب عن تلك الأسئلة إلا به سواء كان دليلها النص أو العقل.

وهذا ما يحتاج إلى توضيح.

وحيث أن الخمس ينقسم إلى قسمين: سهم إمام وسهم سادة [9]. وحتى نستوفي البحث في الجهة المقصودة، أي فيمن يجب على المكلف تسليم الخمس إليه، وتحديد من هو المعني في عصر الغيبة في استلامه وصرفه في موارده، علينا البحث في هذين القسمين. وقبل ذلك علينا أن نحدد طبيعة علاقة الإمام المعصوم (عليه السلام) بالخمس.

فهناك ثلاث بحوث:

البحث الأول: علاقة الإمام المعصوم (عليه السلام) بالخمس

أولاً: علاقته بسهم الإمام (عليه السلام).

وعند النظر في هذه العلاقة نجد أنفسنا بدواً أمام عدة احتمالات:

الأول: أنه ملك شخصي للإمام من حيث هو شخص.

الثاني: أنه ملك شخصي له لكن من حيث هو إمام.

الثالث: أنه ملك للحكومة الإسلامية وبيت مال المسلمين، والإمام ولي أمره.

وهذه البحوث رغم أهميتها لن نتمكن من التفصيل فيها في هذا الكتاب، لأن غرضنا الربط بين الخمس وولاية الفقيه.

والذي نستطيع قوله هنا أن منشأ دعوى الملكية هو قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ) [10]. لكن يمكن نفي الإحتمال الأول والثاني ليبقى الثالث.

أما نفي الإحتمال الأول فمرده إلى أنه لو كان ملكاً شخصياً للإمام (عليه السلام) لوجب أن ينتقل ما يكون عنده من خمس إلى أولاده بالإرث عند الوفاة. وهذا ما لم يحصل كما لم يدعه أحد علمنا.

أما الإحتمال الثاني ففيه صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون المال ملكاً شخصياً للإمام، وسبب الملكية هي الإمامة، وكأنه راتب قد قدمه الله تعالى للإمام. وهذا أيضاً كسابقه يلزم منه جواز توريثه، ولم يقل به أحد.

الصورة الثانية: أن يكون المال ملكاً للمنصب أي للإمامة، وليس لشخص الإمام (عليه السلام). وهذا لا معنى له إلا بأن يكون المال للحكومة الإسلامية لأنها جهة الإمامة، وإنما يكون الإمام (عليه السلام) مالكاً للتصرف. فالله تعالى هو الولي الحقيقي والرسول والإمام (عليه السلام) هم الولاة الذين خولهم الله تعالى التصرف.

وهذا معنى ما يقال من أن الخمس ملك بيت مال المسلمين، يوزع في مصالح الإسلام والمسلمين، والذي يتولى أمره الحاكم الشرعي.

وهذا هو حال الأنفال أيضاً في قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) [11] وفيما ورد في الأخبار: (أن الأنفال لرسول الله ولنا بعده) [12].

ثانياً: في علاقته (عليه السلام) بسهم السادة.

المعروف بين علمائنا أن سهم السادة ملك للسادة فلا يصرف في غيرهم. وهناك رأي فقهي آخر يعتبر أن سهم السادة يصرف منه على السادة، فإن فضل منه شيء جاز صرف سهم السادة في مصالح المسلمين وفقرائهم.

ويستند هذا الرأي إلى أمور:

منها: أنه لو كان الملحوظ في هذا القسم من الخمس وهو النصف السادة فقط، لم يكن هناك داع لفرض الخمس في جميع الأمور التي وجب فيها الخمس، لأن هذا سيستلزم تعطيل هذا السهم، بعد أن كان الأقل منه يكفي لجميع السادة لو دفع جميع الناس ما عليهم من خمس. وهذا يعني أن المال سيتراكم، وهذا لا يتناسب مع حكمة التشريع. فمناسبة الحكم والموضوع تأبى عن التخصيص بالسادة.

ومنها: بعض الأخبار التي دلت على أن ما يزيد عن حاجة السادة يصرفه الولي في مصارف أخرى، كما أنه لو فرض نقص سهم السادة عن الوفاء بحاجاتهم أكمل هذا النقص من بيت المال بما فيه سهم الإمام.

ومن هذه الأخبار ما رواه الشيخ الكليني في كتابه الكافي بإسناده عن الإمام الكاظم (عليه السلام) في حديث طويل قال فيه أثناء الحديث عن سهم السادة:

(... ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم لبيتاهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم (أي عامهم) فإن فضل عنه شيء فهو للوالي فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وإنما صار عليه أن يمونهم لأن له ما فضل عنهم)[13].

وبناء على هذا القول سيكون حكم سهم السادة حكم سهم الإمام من جهة أنه تحت سلطة الإمام وولايته، فلا يجوز للمكلف أن يبادر إلى تسليمه للسادة من دون أخذ إذن ولي الأمر فيه.

وحصيلة هذا البحث أن سهم الإمام تحت ولاية ولي الأمر الإمام المعصوم (عليه السلام) وكذا سهم السادة على بعض الوجوه فهل ينتقل هذا الحق للفقهاء.

البحث الثاني: الخمس في عصر الغيبة على ضوء نظرية ولاية الفقيه

لو بني على أن سهم الإمام (عليه السلام) ملك له (عليه السلام) وأن سهم السادة ملك للسادة لم يكن بالإمكان إثبات أن للفقهاء حق التصرف في الخمس، فضلاً عن إيجاب تسليمه للفقهاء أو مرجع التقليد، حتى بناء على أدلة الفقيه. لأن غاية ما تثبتته هذه الأدلة أن للفقهاء أن يتصرف وأن يتولى ما كانا لإمام (عليه السلام) ولياً فيه. أما ما كان ملكاً للإمام (عليه السلام) أو السادة، فلا تدل على جواز أن يملكه الفقهاء، ولا على جواز أن يتولى شأنه. وسنكون محتاجين إلى أدلة أكثر وضوحاً تدل على شمول صلاحيات الفقيه لأحكام الإمام.

وربما كان اعتقاد ملكية الإمام لسهم الإمام هو السبب الذي دعا بعض الفقهاء قديماً إلى اختيار بعض الآراء الغربية التي هجرت فيما بعد، كفكرة وجوب حفظ سهم الإمام حتى يظهر الحجة عليه السالم ولو بدفنه في الأرض، أو بإيداعه أحد الأمناء ثم ينقله هذا الأمين إلى أمين آخر حتى يصل المال إلى صاحب الأمر (عليه السلام).

وربما لأجل هذا الاعتقاد أيضاً لجأ بعض الفقهاء إلى القول بأننا نتصرف في سهم الإمام فيما نحرز فيه رضاه بالتصرف فيه.

ولكنه قول لا يخلو من غرابة وذلك من وجوه:

أحدها: لأننا لو فرضنا تمامية هذا الدليل، فإنه لا يدل على أكثر من جواز التصرف، ولكنه لا يصلح دليلاً على انحصار حق التصرف بالفقيه لنلزم المكلف بتسليم المال إليه، فضلاً عن صلوحه لانحصار حق التصرف بمرجع التقليد.

لأن القطع برضا الإمام (عليه السلام) بالتصرف لا ينحصر بالفقيه. بل يمكن للمكلف العادي أن يحرز هذا الرضا ولو من خلال ما يشيع بين الفقهاء.

الثاني: أن هذا الكلام في ذاته مطعون فيه إذ من أين لنا أن نعلم بذلك الرضا. وعلى فرض أننا علمنا فمن أين لنا أن نعلم بالأولويات عند الإمام (عليه السلام) في صرف سهمه مع كثرة موارد الصرف وتزاحمها. ومجرد علمنا بأن هذا المورد مما يرضى به لا ينفعنا في جميع الموارد التي أحرزنا رضاه فيها، وهي موارد يصعب ترتيب أولوياتها وإحراز وجهة نظر الإمام (عليه السلام) حول الأولويات مع غيابه (عليه السلام)، خصوصاً مع تشتت المال بين أيدي العلماء من دون أي تنسيق بينهم على الأقل، مما يعني أن كل عالم أو فقيه لن يتمكن من استيعاب جميع الأولويات التي بين يديه، وأنه لن يكون المال كافياً للصرف فيها، مما يوجب ترتيب الأولويات بنحو يرضى عنه الإمام (عليه السلام). وأنى لنا بإحراز ذلك والإحتمالات كثيرة بل ومختلف فيها.

فهل الأولوية للحوزة العلمية وشؤونها، أم للفقراء والمشاريع الاقتصادية، أم للتعليم والمشاريع التربوية ومحاربة الغزو الثقافي المحتاج إلى بذل مال كبير في التبليغ والتأليف والرد على الكتب وغير ذلك.

الحل:

إن المشكلة تكمن في اعتقاد أن سهم الإمام ملك للإمام (عليه السلام)، لكن لو بنينا على أنه ملك بيت مال المسلمين تحت ولاية الإمام (عليه السلام)، فإن الأمر يصبح سهلاً بناءً على نظرية ولاية الفقيه. أما سهم السادة فلا مشكلة فيه سواء بنينا على أنه ملك السادة. إذ يصرف حينئذ عليهم بلا حاجة إلى إذن الفقيه كما هو رأي جملة من العلماء، أم بنينا على أنه تحت ولاية الإمام (عليه السلام) ومصرفه الأولي السادة ثم غيرهم، إذ يكون الإمام (عليه السلام) هو ولي الخمس بقسميه وبناءً على نظرية ولاية الفقيه تنتقل هذه الولاية إلى الفقيه.

وإذا جاز للفقيه استلام الخمس بولايته عليه نيابة عن الإمام (عليه السلام)، وجب أن نقيّد الفقيه بشروط أقلها الكفاءة والأمانة في تحمل مسؤولية هذا المال، وصرفه والإطمئنان إلى حسن إدارته له. فلا يجوز إعطاؤه لفقيه لا يتوفر فيه هذا الشرط وإن كان مرجع تقليد، كما يجوز إعطاؤه لكل فقيه تتوفر فيه الشرط وإن لم يكن مرجع تقليد. وإذا فرضنا وجود ولي على الأمة فهو الأولي من غيره بقبض المال، بل قد يجب دفع الخمس له إن طلبه، أو حصرنا النيابة بشخص واحد هو الأفضل من كل الجهات كما هو الأرجح بناءً على ما تقدم.

ولعل اشتراط الأفضل هو الداعي لتخصيص الخمس بالمرجع، بأن يقال إن الذي ثبت أن له ولاية الخمس نيابة عن الإمام هو خصوص الفقيه الأعلّم، وهو المرجع. هذا أحد مظاهر نظرية وحدة الولاية والمرجعية كما أشرنا.

ولكن هذا التخصيص يستدعي شروطاً في المرجع لم تلحظ في باب المرجعية أي يستدعي شرط كفاءة تحمل مسؤولية المال، ولم يشترطوا ذلك وهذا غريب.

على أن بعضهم لا يشترط تقليد الأعلّم، فبأي وجه يلزم بالدفع إلى المرجع.

وعلى كل تقدير لم نجد دليلاً يمنع من تسليم المال للولي، خاصة إن كان هو الأفضل من غيره من حيث الصفات عامة والكفاءة خاصة. بل أقصاه أنه يجوز أن يدفع لغيره من الفقهاء الكفوئين لتحمل مسؤولية المال.

ثم إن كل الكلام الذي سبق يصبح بلا قيمة إن لم نؤمن بولاية الفقيه، ولن يبقى لنا دليل على حق الفقيه باستلام المال ووجوب دفعه إليه. ومجرد أن الفقيه له مؤسسات يريد تأمين احتياجاتها المادية لا يكفي للوجوب، خاصة إن لم نحرز كفاءته لتولي شؤونها.

ولست أدري ماذا سيفعل منكر ولاية الفقيه، مثل الكاتب الذي نقلنا كلامه سابقاً، والذي يدعو لولاية الأمة على نفسها. وبأي حق سيلزم المكلف بدفع الخمس للحكومة الإسلامية، إن دعا إليها. أو بأي حق سيلزم المكلف بالدفع للفقيه إلا أن يلتزم هنا بولاية الفقيه بخصوص الخمس عملاً بدليل الحسبة. ولكن إن جرى دليل الحسبة في الخمس جرى في الحكومة الإسلامية، وهي أعظم شأنًا من المال.

البحث الثالث: ولاية الفقيه على الخمس بالنظر إلى أدلته

قد تبين من الفصل السابق أن الطريق الوحيد لإثبات ضرورة أن يدفع المال للفقيه هو إثبات ولايته. وليس هذا الطريق مبتدعاً من أجل أخذ المال، بل هو طريق ثبتت صحته على ما بينا سابقاً.

ولا يفرق فيما ذكرناه بين أن تثبت ولاية الفقيه بالنصوص أو بدليل الحسبة.

أما بناءً على ثبوتها بالنص فواضح لأن النص أعطى ولاية عامة للفقيه ومن جملتها الولاية على الخمس. ولكن لن ينفع هذا الوجه من أنكر النص على ولاية الفقيه.

أما بناء على ثبوت الولاية من دليل الحسبة، فلأن دليل الحسبة يثبت لنا أولاً أن الولي في الحكومة الإسلامية هو الفقيه، وهذه الحكومة تأخذ كل صلاحيات الحاكم في الإسلام، والتي من جملتها الأموال الشرعية التي ترجع ملكيتها إلى بيت مال المسلمين على ما تقدم. وبيت المال من شؤون الحكومة الإسلامية العامة.

ولو لم يقبل هذا الكلام فلنا طريق آخر وهو أن نجري دليل الحسبة في خصوص الخمس فنقول:

قد قام الدليل على أن الشرع لم يرد إهمال أمر الخمس في عصر الغيبة كما هو المعروف بين علمائنا، لأن إهماله مع وجوب دفعه يعني تكديسه وتعريضه للتلف، وهذا إضرار بالمكلفين من دون أن ينتفع بالمال أحد. إلا أن يلتزم بأن الخمس غير واجب في عصر الغيبة، وهذا أيضاً باطل لأن الخمس بقي على وجوبه ولم يجعل مباحاً بين الناس. وحينئذ نقول لا دليل على أن الإمام (عليه السلام) قد أجاز المكلفين بصرف الخمس، بعد أن كانت القاعدة فيه الحاجة إلى الإذن. فإذا افترضنا قصور الأدلة عن بيان من يحق له أن يجيز بناء على عدم تمامية أدلة ولاية الفقيه اللفظية فهذا يعني أننا أمام احتمالين:

الأول: أن يتوقف صرف المال على إذن الفقيه. وبناء على هذا الاحتمال لا تبرأ ذمة المكلف من الخمس إلا إذا دفعه للفقيه.

الثاني: أن يجوز للمكلف أن يصرفه بنفسه بلا حاجة للرجوع للفقيه.

والقدر المتيقن المبرئ للذمة هو اعتماد الاحتمال الأول لأنه حسب الفرض لا دليل على الاحتمال الثاني. فلو صرفه المكلف بنفسه لا يحرز براءة ذمته من الخمس والإشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، ولا يقين بالبراءة إلا برعاية الاحتمال الأول. فيكون القدر المتيقن ممن يحق له التصرف في الخمس وصرفه هو الفقيه وهو الذي يتيقن معه المكلف ببراءة ذمته تجاه الخمس.

ثم إذا ثبت أن الأمر يرجع إلى الفقيه، نسأل هل يجوز لمطلق فقيه أم ينحصر الأمر بالفقيه الأفضل من حيث الصفات وبدليل الحسبة أيضاً نستنتج وجوب دفعه الفقيه الأفضل. فهو صاحب الحق بالتصرف ولم يثبت هذا الحق لغيره.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن هناك إجماعاً بين العلماء على أن مالك التصرف بالخمس فيه هو الفقيه لا المكلف. فإن صح هذا الكلام فهو نعم الدليل، وإن لم يصح كان لنا فيما سبق كفاية.

وعلى كل حال فإن بحث الخمس له تفاصيل كثيرة مرتبطة بالجهة التي ذكرناها لم نستوف البحث فيها لأن المقام ليس مقامه.

الفصل الخامس: وحدة الولاية وتعددتها وفيه تمهيد وبحوث

البحث الأول: في معنى الوحدة والتعدد وإمكانية كل منهما.

البحث الثاني: أدلة التعدد ومناقشتها.

البحث الثالث: أدلة الوحدة.

تمهيد:

لقد سبقنا علماء السنة إلى مناقشة هذه الفكرة، وبحثوا كثيراً في مسألة ما إذا كان الوالي الشرعي والياً على منطقة محددة أم أنه وال على جميع الأمة. والمشهور بينهم أن الأمة ليس لها إلا واحد، وأن التعدد لا يكون إلا عند الضرورات.

ونحن لم تكن مبتلين بهذا الأمر قبل غيبة صاحب الأمر (عج). لأن الإمام الظاهر هو الذي كان يدير الساحة الإسلامية وينشر الوكلاء والولاة، ولو سرا في البلاد والأمصار ويشرف على المسار مقدار ما يستطيع، رغم المعاناة الشديدة التي كان يمر بها أئمتنا (عليهم السلام) في مجتمعاتهم حتى أن مجرد وجودهم كان يرعب مخالفيهم.

فلم تكن هناك أزمة عملية، كما أنه لا أزمة فكرية لدينا حول هذا الموضوع باعتبار أن الإمام في المعتقد الشيعي إمام لجميع المسلمين، وإن تخلف عنه الكثيرون لأسباب ليس هنا محل ذكرها.

ورغم وجود أكثر من معصوم في الزمان الواحد، وأحياناً أكثر من معصومين فإن الإمامة لم تكن إلا لواحد، علماً أن التعدد لم يكن ليشكل مشكلة، لأن العصمة تمنع وقوع أي مشكلة، قد تنشأ من هذا التعدد.

وليس الحديث في الإمامة عن أن التعدد وقع أو لم يقع، بل عن إمكانية الوقوع. فقد دلت الروايات على أنه لا يمكن أن يقع، وأن الله تعالى لا يريد أي تعدد على مستوى قيادة الأمة الإسلامية نذكر بعضها.

فعن الكافي بسند صحيح عن الحسين بن أبي العلاء: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: (لا). قلت: يكون إمامان؟ قال: لا إلا وأحدهما صامت [14].

وعن الصدوق في كمال الدين بسند صحيح عن ابن أبي يعفور، أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام): (هل يترك الأرض بغير إمام؟ قال: لا. قلت: فيكون إمامان؟ قال: لا إلا وأحدهما صامت) [15].

وعن هشام بن سالم قال: (قلت للصادق (عليه السلام): هل يكون إمامان في وقت؟ قال: لا، إلا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه وأما أن يكون إمامان ناطقان في وقت واحد فلا) [16].

والروايات بهذا المعنى كثيرة. ومن الواضح أن السؤال ليس إلا عن إمكانية وجود إمامين فكان الجواب بالنفي. كما كان الجواب بالنفي في سؤال عن إمكانية خلو الأرض من إمام. ولم يكن السؤال عن وجود إمامين في دائرة اجتماعية واحدة بل في الأرض بنحو مطلق، فيشمل التعدد على سبيل التقسيم.

ونحن في زمن الغيبة لابد وأن نسأل علماءنا ما سنل عنه أبو عبد الله (عليه السلام). وعلى الجميع العمل على استخراج الأجوبة عن هذا السؤال: هل يكون في عصر الغيبة للأمة أكثر من ولي أم لا يكون؟.

ولم يقدم العلماء جواباً واضحاً عن هذا السؤال، والأصح أنهم لم يسألوا هذا السؤال في الأزمنة السابقة، لأن المسألة لم تكن محل ابتلاء. وما كانوا مبتلين به كان يقتضي التعدد، كالقضاء والولاية على الأيتام والقصر والمجانين وغير ذلك، إذ لا يمكن أن يكون القاضي في الأمة الإسلامية واحداً، كما لا يمكن أن يكون الولي على الأيتام ونحوهم بحيث يشرف على أمورهم واحداً. كما أنه لو احتاج مجتمع إلى فقيه يرجعون إليه في شؤونهم العامة، كان من شبه المستحيل في الأزمنة الماضية أن يكون الولي واحداً لجميع المجتمعات حيث لا سلطة وحيث الملاحقات وصعوبة الاتصالات. فالأمور التي كانت محط أنظارهم وميسورة لهم كانت تستدعي التعدد، أو كان التعدد يفرض نفسه، فلم يخطر على بال أحد منهم أن يسأل عن مورد عام يشمل جميع المسلمين، كمورد الحكومة هل يكون الحاكم واحد أو يتعدد، بسبب عدم ابتلائهم ولذا لم يتعرضوا له في كتبهم.

نعم تعرضوا لمسألة الوحدة والتعدد في الأمور العادية التي أشرنا لها أعني الولاية على الأيتام ونحوهم، وبحثوه تحت عنوان جواز مزاحمة فقيه لفقيه آخر في هذه الأمور. ولكن بحثنا مختلف جوهرياً عن تلك المسائل، لأنها إن كانت تقبل التعدد في المجتمع الواحد فهذه لا تقبله، وتلك المسائل مرتبطة بموضوعات محددة بينما هذه المسألة تتعلق بالأمة كلها. وإن كانت تلك المسائل غير ذي أثر على مستوى الأمة وأوضاعها فهذه المسألة ذات آثار مهمة، فلا نستطيع أن نستفيد مما قالوه هناك رأيهم هنا.

ولا ريب أن عصر الغيبة مختلف عن عصر الحضور، فإن الإمامة إن لم تقبل التعدد، فهذا لا يعني أنها تعددت في عصر الغيبة، بل لازال الإمام على الأمة واحداً وهو وإن كان غائباً لكنه حي موجود، لا ندري إن كان يتدخل أو لا يتدخل، ولا نعرف كيف يتدخل إن تدخل. ولما كان الإمام موجوداً وهو واحد، فليس التعدد على مستوى الحاكم غير المعصوم بذلك الأمر غير الممكن فرضه على ما سنبين.

ومن هنا وقع الخلاف فيما إذا كانت ولاية الفقيه شاملة للأمة الإسلامية أم تتعدد بعدد المناطق والمجتمعات والحكومات. ومن ذهبوا إلى التعدد اختلفوا في تقريبه والاستدلال عليه. فمنهم من اعتبر أن أدلة ولاية الفقيه لا تحمل جواب هذا السؤال، ورأوا

هذا كافياً للقول بالتعدد. ومنهم من تمسك بالإطلاق في أدلة ولاية الفقيه. ومنهم من تمسك بأن دليل ولاية الفقيه عقلي لا لفظي، واعتبر أن الدليل العقلي يسمح بالتعدد.

رأي الإمام القائد السيد الخامني (دام ظله).

وليس لدينا تصريح مباشر من الإمام الخميني (رحمه الله) لنعرف ما إذا كان من أنصار القول بوحدة الولاية أم بالتعدد وإن كانت هناك تلميحات توحى بالقول بالوحدة بل هذا ما مارسه عملياً. ولكن لدينا تصريح من تلميذه الإمام الخامني (دام ظله) اختار فيه وحدة الولاية وشمولها للأمة كلها. فقد أجاب عن استفتاء حول الموضوع بما يلي:

(ولاية ولي الأمر إنما هي بمنزلة إمامة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) غير محدودة بقوم دون قوم وبصقع دون آخر، وذلك لشمول الأدلة الدالة على ولايته لكل من ينتحل الإسلام والإيمان من دون أي تقييد وتخصيص).

ولما كان هذا البحث على درجة كبيرة من الأهمية كان لابد من التعمق فيه وفق ما تقتضيه الأمانة العلمية وليس سعيّاً وراء هوى أو انقياد وراء تعصب.

البحث الأول: المقصود من الولاية والتعدد والوحدة وإمكانية كل منهم

المقصود من الولاية في هذا البحث:

ليس كل ولاية يشملها هذا الحديث، فإن من الولايات ما لا يقبل الاتحاد كما أشرنا في التمهيد. وبالتالي فإننا عندما نتساءل عن التعدد والوحدة في الولاية نقصد من ذلك الحديث عن الولاية في الشأن السياسي والاجتماعي العام، لا في شؤون تهم بعض الأفراد كالقضاء والأيتام ونحو ذلك. فإن هذا المعنى من الولاية لا يضر فيه التعدد، ولا أعتقد بأن هناك من ذهب إلى ضرورة الاتحاد فيها. ولذا فإن الولاية في هذه الأمور يكفي فيها التصدي ورجوع المعنيين فيها إلى أي فقيه يختارونه على أن يكون أهلاً للولاية في الشأن الخاص.

وقد صرح الإمام الخميني (رحمه الله) في كتاب البيع بأن الفقيه ليس له ولاية على أي فقيه آخر في هذه الشؤون بمعنى أنه ليس له أن يمنعه من التصدي لها [17]. والسبب في ذلك أن هذه الموارد التي للفقهاء ولاية فيها ذات موضوعات متعددة، ولا تعبر عن موضوع واحد فهي تقبل التعدد بل وتفرضه أحياناً.

ولكن لما كانت الولاية على المجتمع من الجهة العامة موضوعاً واحداً في النظرة العقلانية، كما أن الولاية على الحكومة ولاية على موضوع واحد كانت هي المقصودة بالبحث هنا: فهل يمكن فيها التعدد رغم اتحاد الموضوع أم لا يمكن.

المقصود من التعدد:

والذي يمكن أن يقصد من التعدد أحد أمرين:

أحدهما: أن يراد به الكثرة مع الاجتماع بأن تكون الولاية لمجلس قيادة يضم مجموعة علماء فقهاء عدول، ويكون المراد بالوحدة حينئذ انحصار الولاية بفقيه واحد تتوفر فيه الشروط.

وهذا المعنى من التعدد غير مقصود هنا، كما أنه لا دليل ينفيه. وأدلة ولاية الفقيه لا تأباه، وإن كان يمكن المناقشة في مدى صوابية جعل الولاية لمجلس قيادة ومدى فاعليته على الصعيد العملي بما يتلاءم مع الأهداف.

ثانيهما: أن يراد به الكثرة من دون اجتماع، بمعنى أن يكون كل واحد منهم ولياً فعلياً مستقلاً عن الآخر. وهذا المعنى له صورتان:

الأولى: أن يكون كل منهم ولياً فعلياً في دائرة اجتماعية واحدة كبيرة كانت الدائرة أو صغيرة، بمعنى أنه لو اجتمع في بلد واحد عدة فقهاء عدول أكفاء فإنهم بأجمعهم يكونون ولاية فعليين في تلك الدائرة. ويكون معنى الوحدة حينئذ أن الولاية في الدائرة الواحدة لا يمكن أن تكون على نحو الإستقلال إلا لواحد أو مجلس موحد سواء كانت هناك حكومة أم لم تكن.

وهذا المعنى لا يمكن قصده أيضاً، إذ لا يمكن لأي عاقل أن يقبل وجود أكثر من حاكم في حكومة واحدة وأكثر من ولي في دائرة واحدة مع كون كل منهم والياً أو حاكماً بشكل مستقل عن الآخر. إذ لا نظم حينئذ ولا نظام ولا مجتمع ولا حياة اجتماعية بل هرج ومرج.

الثانية: أن يكون كل منهم ولياً فعلياً لكن مع تقسيم الدوائر، بأن توزع المهام والمواقع ويكون كل فقيه أو مجلس فقهاء تتوفر فيه الشروط ولياً فعلياً في دائرة خاصة به، فكل منهم في بلد أو مدينة أو منطقة، ويكون المراد بالوحدة حينئذ أن الولي في جميع الدوائر أي في الأمة كلها واحد أو مجلس موحد.

وهذا هو المعنى المطروح للنقاش في هذا الفصل.

إمكانية التعدد:

علينا في البداية أن نعترف أن كلا الأمرين ممكنان. وإمكانية التعدد بالمعنى الذي ذكرناه تظهر على الأقل في فرض عدم إمكانية أن يكون هناك ولي واحد لكل الأمة، بل كانت هناك عوائق تمنع من ممارسة هذا الدور. ولا بد في هذه الحال أن يوجد وليان كل منهما في منطقة تختلف عن الأخرى، وإن كان أحدهما أو كلاهما يملكان أهلية قيادة الأمة بأجمعها. لكن الفرض المذكور نادر في هذه العصور مع تطور وسائل الاتصال.

كما يمكن فرضه في غير حال الاضطراب إذ ليس ما يمنع في الشريعة ما دام الإمام المعصوم حياً أن يوكل أثناء غيابه مجموعة فقهاء يديرون شؤون الأمة في مواقع الحاجة، وأن يتوزعوا في البلاد والأمصار يكونوا بمثابة الولاية المعينين من قبله (عليه السلام) كما هو الحال عند ظهور الإمام (عليه السلام) وكما فعل أمير المؤمنين (عليه السلام).

إذن لا نقاش على مستوى الإمكانية الثبوتية والإثباتية، إلا أن الأمر الذي نريد بحثه هنا هو في تحديد ما هو مقتضى القاعدة وفيما دل عليه الدليل. فهل الأصول الإسلامية والقواعد الدينية والأدلة الشرعية تفيد أن الأصل في الولاية تعدد الولاية بحسب تعدد مناطقهم؟ ومن المعلوم أننا لو تبيننا هذا الرأي فهذا لا يعني لزوم التعدد بل يكون خياراً جائزاً فعلاً لا أكثر كما أن وحدة الولاية خيار، وإن كان قد يتعين أحدهما عند الضرورات. أم أنها تفيد أن الأصل هو وحدة الولي في جميع البلاد الإسلامية؟ أي أن يكون هناك ولي واحد فيها. ومن المعلوم أننا لو تبيننا هذا الرأي فهذا يعني ضرورة الإتحاد، بحيث لا يجوز أن يكون في الأمة أكثر من ولي واحد عليها، وإنما يلجأ إلى التعدد في حالات الاضطراب.

وهنا قد يدعى أن الإجابة عن هذا السؤال تختلف بين إثبات الولاية بالنصوص وبين ثبوتها استناداً إلى دليل الحسبة. ويرى آخرون أن طبيعة الدليل لا تؤثر على هذا السؤال، ولكن هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال أن الأدلة لا تقتضي الإتحاد لفظية كانت أو عقلية. ومنهم من قال أنها تقتضي الوحدة على التقديرين أيضاً.

تأسيس الأصل:

هل المحتاج إلى الدليل هو القول بالوحدة، أم المحتاج إلى الدليل هو القول بالتعدد؟ وهذا السؤال له أثر مهم في البحث، لأننا لو قلنا بالأول فلزمه أن التعدد هو الأصل، وكفي القائل بالتعدد حينئذ عدم الدليل على الإتحاد. وإن قلنا بالثاني فمعناه أن الأصل هو الإتحاد ويصبح القائل بالتعدد مطالباً بالدليل.

والظاهر أن الأصل يقتضي الإتحاد، والتعدد محتاج إلى دليل. والسبب أن الأمة الإسلامية أمة واحدة، وأن تجزئتها إلى دول ومجتمعات على خلاف نهج الإسلام، وأن الوطن الإسلامي الذي يطلب حكومة إسلامية واحدة، وبالتالي والياً واحداً يعم جميع بلاد المسلمين، وهي أجزاء من هذا الوطن الكبير، وليست بلاداً مستقلة عن بعضها سياسياً واجتماعياً، والتقسيم الجغرافي لا أثر له على المستوى السياسي والحكومي لأنه يصل إلى القرى والأحياء.

فإذا نظرنا إلى المجتمع الإسلامي ككل واعتبرناه دائرة اجتماعية واحدة لم يكن لنا خيار إلا فرض ولي واحد فيها، إلا في حالات الضرورة. وأما في حالات القدرة فالقول بالتعدد يحتاج إلى دليل.

وربما نرجع إلى هذا الأصل من جديد في طي البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: أدلة القول بالتعدد

قد بينا أن القول بالتعدد ليس مستنكراً في حد ذاته، لأنه يمكن للإمام المعصوم أن يعين عدة ولاية ينوبون عنه في البقاع والأمصار. لكن هذا لا يكفي للقول بالتعدد بل لابد من دليل يدل على أن هذا هو ما وقع بالفعل من الأئمة (عليهم السلام).

الدليل الأول:

وقد أنكر بعض من كتب في نظام الحكم في الإسلام أن تكون للفقهاء ولاية مطلقة شاملة للأمة الإسلامية، معتبراً أن هذا يشكل أزمة طاعة وأزمة حكم في المجتمع الإسلامي.

وقد ذكر هذا البعض أنه لو كان الدليل على شرعية ولاية الفقيه هو العقل من جهة وجوب حفظ النظام فهذا الدليل لبي لا إطلاق له فيقتصر منه على القدر المتيقن. ويظهر من هذا الكاتب أن جملة القدر المتيقن انحصار ولايته في الدائرة الاجتماعية التي اختارته. ثم قال:

وأما إذا كان دليل الشرعية هو الدليل اللفظي، فالظاهر أن عمدة النصوص التي تذكر عادة في الاستدلال على الولاية العامة للفقهاء في عصر الغيبة لا إطلاق فيها من ناحية الولاية السياسية على كل المسلمين. بل الظاهر إختصاصها، على فرض دلالتها على أصل الولاية، بمن تصدى لإقامة تكوين الدولة الإسلامية ونصب الحكومة الإسلامية فيها.

ومن عمدة ما يذكر في الاستدلال على الولاية العامة للفقهاء، ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن عمر بن حنظلة... فإن قوله: (ينظران إلى من كان منكم) لسانه ومفاده لسان ومفاد العلة لقوله: (فإني قد جعلته حاكماً).

وهذا الجعل إذن يختص بمن (نظر واختار) دون من لم (ينظر)، فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين (نظروا واختاروا)، وأما أهل سائر البلدان الإسلامية الذين (لم ينظروا) ولم يختاروا هذا الفقيه فلا ولاية له عليهم، لأنه لم يجعل (حاكماً) في حال عدم النظر.. والخطاب في هذه الرواية ونظائرها ليس للأمة على نحو (إنشاء الحاكمية للفقهاء) وإنما هو لمن نظروا واختاروا)، وهذا يقتضي أن تقتصر الولاية عليهم ولا تتعداهم إلى غيرهم.

وإذا كان في الروايات الأخرى التي يستدل بها على ولاية الفقيه إطلاق، فيجب تقييده بهذه الرواية في خصوص من نظروا واختاروا. على أن القول بالإطلاق في غيرها فيه مجازفة واضحة. ولا أقل من إجمال الروايات من هذه الجهة على فرض دلالتها على أصل الولاية، فيقتصر منها على القدر المتيقن هو خصوص شعب الدولة الإسلامية التي يحكمها الفقيه، دون غيرها من الشعوب الإسلامية[18]... إنتهى.

أقول: ويمكن مناقشة هذا الكلام من وجوه:

منها: أزمة حكم وأزمة طاعة.

إدعاه أننا لو عممنا الولاية على الأمة فلازمه ظهور أزمة حكم وأزمة طاعة، وهذا ما سنفرد له فصلاً مستقلاً لمناقشته.

ومنها: قوله العقل دليل لبي:

إدعى أن الدليل العقلي لا يدل على وحدة الولاية أو على شمولها للأمة كلها، وهذا غير دقيق وذلك:

أولاً: نحن نعلم أن الأدلة العقلية أدلة لبية لا إطلاق لها، لكن هذا لا يعني أن الإطلاق لا يكون العقل دليلاً عليه. ولا مانع من أن تكون نتيجة الدليل العقلي الإطلاق لكن لا على النحو المعروف بمباحث الإطلاق اللفظي الذي يثبت من خلال مقدمات الحكمة التي يكون معها شك في مراد الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، لأن المفروض أن الإطلاق من هذا القدر المتيقن بسبب دخوله في معقد الإجماع. وكذلك فيما نحن فيه.

لذا كان عليه أن يسأل أولاً عن هذا الإطلاق الذي قد يستفاد من دليل العقل هل هو خارج عن القدر المتيقن أم داخل فيه ونحن ندعي أنه داخل فيه. لأننا عندما نستدل على الحكومة بدليل حفظ النظام، لابد أن نسأل أولاً عن أي نظام نتحدث، هل نتحدث عن نظام العلاقة بين أخوين أم نتحدث عن نظام في الأسرة، أم نتحدث عن نظام في الحي أو القرية أو في المدينة أو في المحافظة أو في دائرة أوسع من ذلك. وهذا الأمر يجب تحديده سلفاً قبل النظر في دليل العقل ونتيجته، لأن العقل يستنتج من دليل حفظ النظام أنه لابد من حكومة في الدائرة الاجتماعية المحتاجة إلى نظام.

فإن كانت هذه الدائرة هي أحد أحياء القرى وجب تخصيص الحكومة بهذا الحي، ولا شأن لها بالحي الآخر. لكن لو كان السؤال عن دائرة الأمة باعتبار أنها تمثل في النظرة الإسلامية وحدة اجتماعية متكاملة مترابطة فيما بينهما ينبغي أن تنظم أموراً، ففي هذه الحال سيكون جواب الدليل العقلي المذكور أنه لابد من حكومة في هذه الدائرة وهو معنى الوحدة.

فما ذكره هذا الكاتب قد نشأ عن توهم أن الدليل العقلي لم يحدد الدائرة الاجتماعية المطلوب حفظ نظامها، وكان ساكتاً عنها ولذا لم يكن له إطلاق يشمل كل الأمة، والحال أن هذا الأمر مرتبط بسؤالنا نحن للعقل لا بالجواب. فإن كان سؤالنا مهماً سيكون الجواب مهماً، وإن كان السؤال عاماً فسيكون الجواب عاماً. وهذا لا دخل له بكون دليل العقل لبياً.

ولسنا مخيرين في تحديد طبيعة السؤال الموجه للعقل، بل نحن ملزمون بسؤاله عن حال الأمة ككل، لأن المسلم لا ينحصر همه ببلده بل يحمل هم الأمة كلها. كما أنه لا وجه لتخصيص السؤال ببلد دون بلد، فإنه ترجيح من غير مرجح، إلا أن يكون حفظ النظام في بلد متوقفاً على فصله عن النظام في بلد آخر، وهذا لا يمكن أن يدعيه أحد. ولو فرض معقولته لكان خارجاً عن فرض الكلام.

ثانياً: إن دليل حفظ النظام ليس هو الدليل على ولاية الفقيه، بل هو دليل على ضرورة تشكيل حكومة إسلامية. والدليل العقلي الدال على ضرورة أن يكون الحاكم والمتولي للأمر في هذه الحكومة هو الفقيه هو ما ذكرناه في دليل الحسبة، وحفظ النظام من مواردها. والدليل العقلي الجاري في موارد الحسبة أيضاً يكون مهماً لجانب الأمة إن أهملناه نحن في السؤال، ويكون جوابه عاماً إن سألناه عن العام.

وقد عرفت فيما سبق أن دليل الحسبة يتألف من مقدمات إحداها أن الأمة الإسلامية لا تستغني عن حاكم. وعندما سقنا بقية المقدمات كان هدفنا أن نعرف من هو الحاكم في هذه الأمة، فلم تكن المقدمة مهمة لسعة الدائرة وضيقها بل كانت محددة بالأمة جمعاء. وحيث كانت نتيجة دليل الحسبة أن القدر المتيقن ممن يحق له أن يتولى هذا الأمر هو الفقيه، فالنتيجة تعني أن الفقيه يتولى أمر الأمة كي تتوافق النتيجة مع المقدمات.

نعم لو لم يمكننا إيجاد ولي واحد للأمة أو كانت هناك صعوبات تحول دون ذلك، نكون مضطرين لتشكيل دليل الحسبة وفق دائرة اجتماعية أضيق من دائرة الأمة. ولكن هذا خارج عن محل الكلام الذي هو حال الاختيار لا الاضطرار.

وهذا الذي ذكرناه إنما يتم لو كان الكاتب مقرأً بأن الأمة الإسلامية وحدة متكاملة تتطلب نظاماً واحداً وحكومة واحدة، أما إذا نظر إليها على أنها أمة لا وحدة لها على المستوى السياسي ونحوه، وإنما هي واحدة على المستوى العقائدي فقط، فربما يحق له أن يرفض ما قلناه. لكن لو كان هذا رأيه وجب تعميمه على حياة الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، ووجب أن نقر بأن لا ضرورة تدعو لاتصواء جميع المسلمين تحت قيادة الرسول والأئمة (عليهم السلام) لو كانوا ظاهرين، ويحق لكل مجتمع أن يكون له نظامه السياسي الخاص به. ولا نعتقد أن يلتزم بذلك.

ومنها: حديثه عن الأدلة اللفظية.

ولنا حول ما قاله حول الأدلة اللفظية ملاحظات:

أولاً: ليست رواية عمر بن حنظلة هي العمدة في أدلة ولاية الفقيه وإن جعلها المحقق النائيني (رحمه الله) وغيره عمدة الأدلة، خصوصاً مع الخلاف الشديد في دلالتها.

ثانياً: لو سلمنا أنها من أدلة ولاية الفقيه، فإن ما فهمه من الرواية غير صحيح. وهذا يحيجنا إلى أن نذكر المقطع المقصود من الرواية.

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)..

وقد ادعى الكاتب بأن قوله (عليه السلام): ينظران.. علة لقوله: فإني قد جعلته.. وهذا غير صحيح قطعاً، بل هو غير مأثوس في استعمالات العرب. والمتبادر من الجملة أن الإمام دعا الطرفين إلى أن ينظرا من كان منكم، معللاً ذلك بأنه (عليه السلام) قد جعله حاكماً، فالأمر عكس ما ذكره. وإن كان قاصداً أن الفاء هي التي دلت على ذلك فهذا أيضاً غير صحيح، لأن الفاء لا تدل بأي حال من الأحوال على أن ما بعدها مسبب عما قبلها، إلا إذا كانت فاء السببية وهي ليست هنا.

ويدل على ما ذكرنا أمور:

1- أن قوله (عليه السلام): (ينظران) ليس أمراً اختيارياً للمكلفين المتنازعين بل هو أمر على سبيل الإلزام، لأنه مفاد الجملة خبرية في مقام الطلب ما لم تقم قرينة على العكس. وإذا كان النظر واختيار الفقيه الجامع للشرائط إلزامياً لم يصح كونه علة الجعل، لأنه إنما كان إلزامياً لأنه مجعول حاكماً.

فلو لم يكن الجعل ثابتاً قبل النظر، فكيف وجب النظر والتفتيش عن من كان حاملاً للصفات المذكورة. ودعوى أن النظر غير واجب ينفيها ظهور الرواية كما ذكرنا.

2- قوله (عليه السلام) عطفاً على ينظران: (وليرضوا به حكماً) وهذا أمر ظاهر في الوجوب أيضاً، فلو كان جعله حاكماً معلقاً على نظرنا ورضانا به حاكماً، فلماذا أوجب علينا جعله حكماً. هذا غير معقول.

3- إن قوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته حاكماً..) ليس ناظراً إلى خصوص من نظرا إليه بل إلى العنوان. فلو كان (ينظران) علة لكان المجعول حاكماً شخصاً خاصاً هو خصوص من نظرا واختاره، بينما الكلام يدل على جعل العنوان. ولذا وجب أن ينظر المتخاصمان من كان مصداقاً له ويرضيا به حكماً.

والخلاصة أن العلة هي الجعل والنظر واجب وهو المعلول، وهذا هو ظاهر التعبير. ولست أدري ما هو التعبير الذي يراه الكاتب مناسباً ليكون الجعل علة النظر.

ثالثاً: لو تنزلنا، نقول: إن الرواية تكون مجملة من هذه الجهة، لأن هذا التعبير يصلح للدلالة على تعليل وجوب النظر بالجعل ويصلح، بعد التنزل، لتعليل الجعل بالنظر. وليس له أن يجزم بما قاله بل ليس له أن يستظهره ويرجحه على الإحتمال الآخر، لأنه ليس أظهر منه إن لم يكن الآخر الذي ذكرناه هو الأظهر.

رابعاً: ولو سلمنا بما قاله رغم وضوح خطئه، فإن أقصى ما هنالك أن الرواية المذكورة أثبتت الجعل بمن نظر إليه المتخاصمان، وأين هذا من التخصيص الدال على نفي الجعل عن الغير، إلا أن يلتزم بمفهوم الوصف بل بمفهوم اللقب وهو أضعف المفاهيم. ولست أدري إن كان سيلتزم به في هذا المقام ليصح دعواه. وبناء عليه فلا تصلح هذه الرواية لتقييد المطلقات.

خامساً: ربما يكون مقصود الكاتب أن النظر وإن كان واجباً لكن الروايات وخاصة رواية عمر بن حنظلة لم تشترط فيمن يجب النظر إليه والتحاكم لديه إلا المواصفات المشار إليها في تلك الرواية. وهذا يعني أننا مخيرون في عين أن هناك وجوباً شرعياً وجعلاً إلهياً. أي في الوقت الذي جعل الفقيه حاكماً لم نلزم بفقيه محدد، بل يبقى لنا خيار أن نختار من نشاء من الفقهاء الجامعي للمواصفات المذكورة في الرواية، ويكون الحاكم الفعلي هو من نختاره نحن.

لكن هذا لا يتلاءم مع كلام الكاتب خاصة وأنه علل الجعل بالنظر لا العكس.

ثم إن استظهار التخيير من الرواية في غير محله حتى على الفرض الذي ذكر:

أولاً: لما أشرنا إليه أكثر من مرة من أن الرواية ليست في مقام بيان تمام الشروط، وإنما ركزت على المبدأ. ومن المعلوم أنه لا تكفي الفقاهاة لوحدها ليكون الفقيه حاكماً على ما تقدم في بحث المواصفات، والحال أن رواية عمر بن حنظلة قد نصت على شرطية الفقيه فقط. فالرواية ليست في مقام بيان فعلية الولاية لكل فقيه حتى نتخير، فإن هذا المعنى لا يمكن القبول به وبالتالي لا يصح حمل الرواية عليه.

ثانياً: يمكن القول أن الرواية قد دلت على وجوب النظر إلى الأفضل، لو كان هناك خلاف بين الفقهاء. ففي تنمة الرواية نجد قوله (عليه السلام): (فإن الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر). ومع هذا النص كيف يستفاد التخيير من الرواية.

وعلى كل حال فالعمدة في رد ما قاله هو ما قلناه ثانياً وثالثاً:

ومنها: إنكاره وجود مطلقات في أدلة ولاية الفقيه.

ويعرف جواب هذا مما سبق حين عرض الأدلة. وقد بينا بكل وضوح وجود إطلاقات تثبت جعلاً تأسيسياً لولاية الفقيه، من دون ربط ذلك برضا قوم محددين واختيارهم. كما بينا سابقاً أثناء الحديث عن الانتخاب أن الناس ملزمة باختيار الأصلح واستكشافه لأنه وليها شاعت أو أبت، ولذا كان الخبراء ملزمين بالإشارة إليه والدلالة عليه.

هذا بالنسبة لجهة دخالة اختيار الناس في فعلية الولاية، لكن في الروايات إجمالاً من جهة تحديد صاحب الولاية الفعلي على ما وضعناه سابقاً وسنعيده عند مناقشة الدليل الآتي، وسنبين أن هذا الإجمال لا ينتج التعدد.

وإني لأنتظر كتابه الذي وعد به حول ولاية الأمة على نفسها، لنقف على حقيقة مراده وطبيعة أدلته والتي أرجو أن لا تكون من قبيل ما ناقشناه آنفاً.

الدليل الثاني على التعدد: التمسك بإطلاق الأدلة

وتوضيح هذا الدليل أن يقال:

إن إطلاقات النصوص أعطت لكل من هو متصف بالمواصفات المذكورة ولاية الحكم على الأمة الإسلامية، فكأن الإمام (عليه السلام) عندما أطلق تلك الكلمات قد نشر ولايته في المناطق والبلاد. وجعل الفقهاء هم الولاة وإن كان لا إباء عن جعل ولي واحد للأمة، لكن هذا لا يتنافى مع القول بالتعدد. لأن القائل بالتعدد لا يريد أن ينفي وحدة الولاية، بل يكفي أن الأدلة لم تجبر المؤمنين على الإنقياد لفقيه واحد، ولم تمنع الفقهاء من التصدي للولاية كل في بلد يخصه بعدما كانت تسمح بالتعدد على نحو نشر الولاة، فيكون حصر الولاية على الأمة بفقيه أو مجلس قيادي واحد منافياً لهذا الإطلاق. إلا إذا فرض أن الشروط المعتبرة في الولاية إنحصرت في واحد، أو فرض الضرورة الداعية لوحدة الولي كافتتاء مصلحة الأمة ذلك.

مناقشة هذا الدليل:

ومن الواضح أن هذا الدليل أمتن من سابقه بكثير، ذلك أن ظاهر سابقه حسبما يشير إليه كلام صاحبه أن التعدد ضرورة ولو للتخلص من أزمة الحكم وأزمة الطاعة فراجع كلامه، بينما هذا الدليل يبقي الأمر مفتوحاً على الحالتين.

ولكنه مع ذلك يمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: أن مقتضى الأخذ بالإطلاق المذكور، لو افترضنا وجود إطلاق في الروايات، حمل الخطابات على أنها ليست للأمة بأجمعها. لأنه لا يمكن الجمع بين كون الخطاب لمجموع الأمة وكون جميع الفقهاء ولاية فعليين لها، لما قدمناه من أنه في الدائرة الاجتماعية الواحدة، وهي حسب الفرض هنا الأمة، لا يمكن أن يكون لها أكثر من ولي وحاكم. فحتى يتم الإطلاق المستدل به يجب أن نفرض أن الإمام أو الرسول قد فرض الأمة مقطعة عدة أجزاء، وأنه (صلى الله عليه وآله) يخاطب هذه الأجزاء على سبيل البديل بحيث يكون لكل جزء ولياً له من الفقهاء. وهذا خلاف ظاهر الروايات أعني فرض الخطاب للأمة بأجمعها.

ومآل ذلك إلى أن الروايات ذات ظهورين متعارضين: ظهورها في كون الخطاب لجميع الأمة، وظهورها في كون الفقهاء ولاية بالفعل. وبعدما ظهر من أنه لا يمكن الجمع بينهما فنحن أمام خيارين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن يستقر أحد الظهورين وينتفي الآخر أو أن نرجح أحد الظهورين على حساب الآخر، وفق المعايير المتعارف عليها في الترجيح.

فإن رجحنا جانب الظهور في التعدد يبطل الظهور في كون الخطاب للأمة، وإن رجحنا كون الخطاب للأمة الإسلامية جمعاء كدائرة واحدة فلازمه وحدة الولي، لأنه في الدائرة الواحدة لا يكون هناك أكثر من ولي سواء كبرت هذه الدائرة أم صغرت.

وعلى كل تقدير فنحن محتاجون إلى وسيلة معتبرة للترجيح، ولا نستطيع الترجيح كيفما كان.

ثانيهما: أن لا نتمكن من الترجيح ولازمه تساقط كلا الظهورين، لأن انعقاد أحدهما لا يكون إلا في طول انتفاء الآخر. فإن لم يمكن الترجيح لم يمكن نفي أي منهما فلا ينعقد ظهور في أي منهما. ويصير النص مجملاً من هذه الجهة، ولا يكون له ظهور في كون الخطاب لمجموع الأمة ولا في كون جميع الفقهاء ولاية فعليين.

الترجيح للأقوى ظهوراً.

والقاعدة المتبعة في الترجيح بين الظهورات ملاحظة الظهور الأقوى، وتقديمه على الآخر. لأن الظهور الأقوى يمنع الأضعف المتصل به من الإنعقاد، وينتفي الاستدلال به، وينتفي معه التعارض من أساسه أيضاً. ولكن المستدل لم يذكر لنا وجه اقوانية الظهور الذي ادعاه لكي نعتمده ونفضله على الآخر.

بل يمكن القول إن الظهور الأقوى هو الظهور المخالف لمدعى المستدل، أي ظهور الروايات في كون الحديث عن أمة إسلامية واحدة متكاملة، لأنه المرتكز بين المسلمين قاطبة. وهذا الإرتكاز يشكل قرينة حالية متصلة يفهم بواسطتها كون المتكلم في مقام بيان من هو الحاكم على الأمة من حيث المبدأ، ومن هو الذي يخلف الرسول على الأمة ومن هو الأمين على الأمة والقيم عليها. وحديثنا هنا عن الروايات المتمحضة في الولاية العامة لا في مثل مقبولة عمر بن حنظلة. ومع هذا الظهور وهذا الإرتكاز لا يبقى محل لفرض ولاية فعلية لجميع الفقهاء، بل نتيجته القهرية كون الولي الفعلي واحداً. وفي أسوأ الحالات يكون الإرتكاز المذكور صالحاً للقرينية، وهذا أيضاً يمنع من انعقاد ظهور في الإطلاق المجوز للتعدد، فلا يبقى ما يعارض ظهور الرواية في أنها تتحدث عن الأمة كوحدة اجتماعية واحدة.

الوجه الثاني: إنه لا ظهور للروايات أصلاً في فعلية الولاية لجميع الفقهاء، وليست هي إلا في مقام بيان من له شأنية الولاية، والشأنية لا تستدعي التعدد على مستوى السلطة الفعلية، وإنما تقتضي تعدد من لهم شأنية الولاية، وهذا لا ننكره لكنه ليس محل الكلام، لأن كلامنا في التعدد على مستوى الممارسة الفعلية للسلطة السياسية والإدارية.

والموجب لنفي الإطلاق في الفعلية أن ظاهر حال الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) كونهم في مقام بيان المبدأ وإرشاد الناس إليه، ولم يكن هناك غرض أو لم يكن المقام مقام بيان جميع التفاصيل المتعلقة بهذا المبدأ، وإلا لكان الكلام ناقصاً. ضرورة أن بيان التفاصيل لا يكفي فيه الفعلية بل لابد من بيان شروطها وبيان الدوائر المعتمدة في توزيع الفقهاء وغير ذلك، وهذا لم يبين. وفقدان البيان يبطل التمسك بالإطلاق لأنه يعتمد على مقدمات الحكمة [19]، والتي من جملتها كون المتكلم في مقام البيان من الجهة المقصودة المراد إثبات الإطلاق فيها.

وإذا كان المقام متمحزاً لبيان الشائبة وساكناً عن الفعلية، فإذا ضمنا إلى ذلك أنه لا إبهام فيمن هو المخاطب بهذه الخطابات، وأنه الأمة بسبب الارتكاز المشار إليه، تصير النتيجة أنه لابد أن يكون الوالي على الأمة من الفقهاء. وحيث أنها أمة واحدة تحتاج إلى قيادة واحدة فاللزام العقلي لهذا الارتكاز هو وحدة الولي. واللازم العقلي لا يحتاج إلى كون المتكلم في مقام البيان، بل يكفي المبدأ لنضيفه إلى الارتكاز ثم نستنتج ذلك اللازم. وسيأتي مزيد توضيح حول هذا الأمر في أدلة وحدة الولاية.

الوجه الثالث: أن القائل بالتعدد بالمعنى المطروح للنقاش لا يكفيه التمسك بإطلاق الروايات الدال على ولاية فعلية لكل الفقهاء على نحو العموم الإستغراقي. بل هذا الإطلاق مضر باستدلاله ومحتاج لتتميمه إلى تقييد.

أما التقييد الأول: تقييد الولاية الفعلية بواحد في كل دائرة.

لأن مودى الإطلاق في الروايات ولاية فعلية لجميع الفقهاء في عرض واحد، دون أي طولية بين فقيه وفقهه، ولا أرجحية لفقيه على آخر، مهما كانت الدائرة المفترض توجيه الخطاب إليها أو المفترض كون الفقيه ولياً فيها، بحيث لو وجد فقيهان في بلد واحد لكان لكل منهما ولاية فعلية، وفق الإطلاق المذكور، وليس لأي منهما أن يدعي انحصار الولاية به أو أن يمنع غيره من التصدي لممارسة ولايته. ولن يكفي في هذه الأحوال التصدي أو الانتخاب لحل المشكلة، لأن التصدي والانتخاب يرتكزان على مسبوقية فعلية للولاية لواحد، فلو فرض أنها فعلية لأكثر من واحد فلن يسقط تعدد الفعلية تصدي شخص أو انتخاب آخر، ما دام الشرع قد أثبت فعلية لكليهما.

وهذه النتيجة الملازمة للإطلاق على خلاف مراد المستدل، كما لن يلتزم بها أحد، لما ذكرناه في البحث الأول من أن هذا النحو من التعدد لا يمكن أن يكون مشروعاً في الإسلام في باب الولاية.

ولا يمكن للمستدل الجمع بين الإطلاق وبين كون الولي في البلد الواحد أو المدينة الواحدة واحداً.

وعليه، فإن قبل معنا المستدل بضرورة رفع اليد عن الظهور بالفعلية بسبب هذا المحذور المترتب على القول بالإطلاق فهو إلزام بما ذكرناه، لأنه لا يستطيع أن يرفع فعلية ويبقى فعلية بشكل عشوائي.

التقييد الثاني: تحديد الدائرة.

ولو فرضنا أنه تم التقييد الأول أعني تقييد فعلية الولاية بفقيه واحد في دائرة واحدة، بحيث لا سلطة لفقيه آخر أو لا يحق لفقيه آخر ممارسة سلطته فيها. لكن هنا سؤال عن المقياس الذي يمكن اعتماده في تقسيم الدوائر لتوزيعها على الفقهاء، فهل هو اختيار الفقيه أم اختيار الناس أم نترك الأمر للظروف. وعلى كل تقدر فهذا تقييد آخر لم تدل عليه الرواية. كما أنها لم تحدد مقياس التوزيع، فهل المقياس هو البلاد أم المناطق أم الأحياء وهل للتقسيم القائم وللحدود القائمة دخل في هذا التعدد أم لا. ولا يمكن إبقاء الأمر مهملاً من هذه الجهة إذ ستنتفي فائدة التقييد الأول.

إن عدم انضباط هذا الأمر يفتح الباب واسعاً أمام تكثر الولاية بحسب الأحياء، فضلاً عن المدن والبلاد. ويدفع إلى المزيد من التشتت والتفرق في المجتمع الإسلامي، إذ ما دمنا قد قبلنا بتعدد الولاية بحسب البلاد، فلم لا نقبل بتعدد الولاية بحسب المناطق أو بحسب الأمصار. ومن الواضح أن التشكيلات السياسية اعتبارية خاضعة لاعتبارات المجتمعين، لا لحدود مرسومة من قبل الغير، لأنها ليست منزلة من قبل الله تعالى كي يجب على الفقهاء الإلتزام بها، وسيكون قبول هذا ورفض ذاك تحكماً محضاً. وإذا قبلنا التعدد إلى مستوى الأحياء فهذا تشتت في تشتت، وليس هذا هو مرام الإسلام يقينا وبعيد جداً عن روح الإسلام وعماس في الإسلام.

وإذا قبلنا بضرورة هذين التقييدين فإن دعوى الإجمال أو الإهمال هي الأولى، لأن كل تقييد منهما يحتاج إلى دليل ولا يصح التقييد العشوائي ومع عدم الدليل يسقط مرام المستدل. ولا يكون هناك محيص عن القول بإجمال الروايات من حيث صاحب الولاية الفعلية.

بل لو كان هناك إصرار على وجود إطلاق في الروايات فإن النتيجة هي وحدة الولاية على مستوى الأمة، لأنها لا تحتاج إلا إلى تقييد واحد. وهذا له قرينته وهو الارتكاز المشار إليه سابقاً، فيكون هو المتعين لو قيل إن الروايات في مقام بيان من هو الولي بالفعل. اللهم إلا أن يأتي في آخر الزمان من يقول إن هذا الارتكاز يمثل تخلفاً علينا أن نخلص أنفسنا منه.

التعدد بمثابة ولاية الإمام.

وأما حديث أن الإمام (عليه السلام) كأنه يريد بث الولاية في البلاد والأمصار، فهذا يمكن الركون إليه لو كان الإمام حياً ظاهراً يمكن للولاية الوصول إليه.

أما وأنه غائب فإن مرجع دعوى إرادة الإمام (عليه السلام) لبث الولاية إلى دعوى إرادته لتفكيك الأمة والمجتمع المسلم، مع كل ما يترتب على ذلك من مخاطر ومفاسد. وهذا غير معقول، لأن المفترض أن الأدلة لم تبين لنا كيف ستتحقق هذه الأمة مع تعدد الولاية ولأن مدعي التعدد يعتبر أن لا ضرورة لهذا الاتحاد. ولذا فإن قياس عصر الغيبة على عصر الحضور قياس مع الفارق، لأن الإمام (عليه السلام) كان على رأس الهرم وكان هو الناظر العام والولي التام، فلم يضر التعدد بوحدة الولاية بل كان نابعاً منها.

النتيجة:

وعلى كل حال فالأرجح في النظر بهذه الروايات أنه لا إطلاق لها من جهة فعلية الولاية وشروط الفعلية، وإن كان لها ظهور في مبدأ الفعلية والجعل من دون تعليق على رضا المولى عليهم.

ولكن هل عدم الإطلاق ينافي القول بالاتحاد فلننظر في أدلة هذا القول.

البحث الثالث أدلة وحدة الولاية

الدليل الأول:

المسلمون أمة واحدة في الرأي الإسلامي العام.

إن الآيات القرآنية والنصوص الشريفة تتعاطى مع المسلمين على أنهم أمة واحدة ومجتمع واحد ليس لهم إلا حكومة واحدة، وكذا حال الروايات وكذلك هي مرتكزات المسلمين وسيرتهم من كلا الفريقين أعني السنة والشيعة. وأي تفكيك بين الأمة إلى بلاد وأمصار ينافي تلك الآيات والروايات والمرتكزات. صحيح أن المسلمين تنازعوا فيما بينهم، لكن لم يمكن النزاع في صحة وجود أكثر من ولي بل كان النزاع حول من يملك أهلية ذلك.

فوحدة الولي ووحدة الحكومة الإسلامية كانت أمراً مسلماً في ارتكاز التشريعة من حين إنشاء الدولة الإسلامية على يد الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وظهرت بوضوح أكثر بعد وفاته (صلى الله عليه وآله). إذ كان النزاع الظاهر في السقيفة وغيرها فيمن يكون الولي، ولم يخطر ببال أحد أن يقسم البلد الإسلامي أو أن يدعو إلى تقسيمه إلى دوائر يكون لكل دائرة وليها الخاص. ولم يكن هذا عن قصور فيهم بل كان نتيجة ما ذكرنا. وإنما حصل التقسيم فيما بعد نتيجة حروب وأطماع وخلافات أدت إلى ذلك، لكنه كان دائماً أمراً مستنكراً.

حتى أنه عندما عمل معاوية على تفكيك الأمة الإسلامية والإستيلاء على الشام لم يحاول، وهو الذي أنكر النص على الإمامة، أن يتشبث بتعدد الولاية وبتعدد الحكومات. صحيح أنه كتب إلى أمير المؤمنين (عليه السلام): (أما إذا شئت فلك العراق ولي الشام وتكف السيف عن هذه الأمة ولا تريق دماء المسلمين). وصحيح أن الطبري ذكر في تاريخه أن الإمام (عليه السلام) وافق فأقام معاوية بالشام يجيبها وما حولها وعلي بالعراق يجيبها ويقسمها بين جنوده.

لكن اقتراح معاوية كان بصيغة: إن شئت. وكان قبول الإمام (عليه السلام) بدافع حقن الدماء. فلولا حقن الدماء لم يكن ليقبل الإمام (عليه السلام) بهذه التجزئة، هذا على فرض صحة ما جاء في تاريخ الطبري.

الدليل الثاني: آيات وروايات.

وقد ورد بعض الآيات القرآنية والرواوية التي تدعم ما ذكرنا وأن المسلمين يجب أن يحفظوا ترابطهم فيما بينهم وأن لا يختلفوا ولا يتشتتوا وإن تعدد الولاية مع إمكان الاتحاد يخالف كل تلك الروايات والآيات:

فمن هذه الآيات:

قوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) [20].

فكيف يكون المؤمنون والمؤمنات أولياء وأنصار لبعضهم البعض، وكيف سيتعاونون فيما بينهم على نشر الشريعة وأحكامها وبث المعروف ومنع المنكرات إن تفككوا إلى مجتمعات وحكومات ودول.

وقوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا) [21].

ومن الروايات:

ما رواه في المحاسن بسند صحيح كما رواه الكليني عن الإمام الصادق (عليه السلام):

(من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربة الإيمان من عنقه) [22].

وما رواه الصدوق في الأمالي بإسناده عن الإمام الكاظم (عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

(من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربة الإسلام من عنقه، قيل: يا رسول الله! وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة الحق وإن قلوا) [23].

وما رواه في الكافي بسنده عن الإمام الصادق (عليه السلام): إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال:

(ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة لأئمة المسلمين والزموم لجماعتهم فإن دعوتهم محيطة من ورائهم. المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم) [24].

وقد تقدمت في الباب الأول بعض الروايات حول أن الإمامة نظام الأمة. فكيف تكون نظاماً للأمة مع تشتت البلاد بكثرة الحكومات والإمام غائب عنها.

ونتيجة هذا الدليل أن الأمة الواحدة لا يمكن أن يكون فيها أكثر من حكومة واحدة وولاية واحدة وهو القول بالاتحاد. فيجب على مدعي التعدد أن يدعي أن وحدة الأمة قد تم التنازل عنها في عصر الغيبة.

الدليل الثالث: ليس للمسلمين إلا رأس واحد.

إن هناك روايات دلت على أن المسلمين كأمة واحدة لا يكون لهم أكثر من رأس واحد. ومن هذه الروايات ما رواه الشيخ الكشي في رجاله الذي رتبته الشيخ الطوسي بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (ما لكم وللرئاسات إنما للمسلمين (المسلمون) رأس واحد) [25].

وهذا النص موافق للعقل وللإعتبار العقلاني في مقام الحكم والرئاسة. كما أنه صالح للإستدلال سواء كانت النسخة (للمسلمين) أم كانت (المسلمون).

أما على الأول فواضح إذ تكون الرواية صريحة بأن الأصل في مجتمع المسلمين رئاسة واحدة لهم جميعاً.

وأما على الثاني فلأنه يدل مباشرة على كون المسلمين مجتمعاً واحداً ودائرة واحدة، وقد بينا فيما سبق أن المجتمع الواحد لا يجوز عقلاً أن يحكمه أكثر من رأس واحد.

الدليل الرابع:

أن ننظر إلى مصلحة الأمة ونقرر على أساسها ما الذي توجبه. وهي مصلحة واحدة لا تتحقق إلا بوحدة الأمة ووحدة قيادتها لا بتعدد قاداتها.

بل لو فرضنا جواز أن يكون لكل بلد وليه وحاكمه، فلا بد أن يكون هناك جهة اتحاد يرجع إليها هذا التعدد لتحفظ بذلك مصالح الأمة. وقد رأينا الحكومات التي تدعي أنها واحدة تشكل مجالس تعاون وتنسيق كيف أنها أضرت ببعضها البعض، وكيف أن كلا منهم يقدم مصلحته على مصلحة غيره ويقدم مصلحة حكومته على المصلحة العامة التي تهتم بالمجموع.

إن القول بالتعدد دون وجود جهة حاكمة جامعة عامة ذات سلطة يعرض مصالح الأمة للضياع. وإذا تم القبول بوجود مرجعية حاكمة على رأس كل وال، حتى وإن كانت هذه المرجعية الحاكمة هي مجلس قيادي صاحب سلطة وقرار وولاية فهذا مرجعه إلى القول بوحدة الولاية.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضرورة أن يكون الولي على الأمة واحداً، وقد كان ينبغي عد هذا من البديهيات واعتبار أن تعدد الولاية وتقسيم الأمة إلى أقسام لا ينبغي طرحه في غير الحالات الضرورية التي لا يمكن معها الاتحاد.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الدليل على الولاية النص أو الحسبة على ما بيناه في سياق مناقشة الدليل الأول على التعدد.

كلمة أخيرة:

إنه مهما كان رأينا في مسألة وحدة الولاية والتعدد فإن هناك حالات اتفقت فيها الكلمة بين العلماء على وحدة الولاية. ومن تلك الحالات ما لو كان وجود ولي آخر موجباً لتضعيف غيره، أو كان تصدي فقيه موجباً لتضعيف الجمهورية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية الموجودة والتي يكون حفظها من أهم الواجبات. وهذا هو القدر المتيقن من وحدة الولاية وبه صرح عدد من العلماء والفقهاء، منهم الشيخ جواد التبريزي. [26]

وإذا كانت الأمة لا يصلح لها أكثر من إمام وإن كان الإمام الثاني معصوماً، فبالأولى أن لا يصلح لها إمامان غير معصومين.

ومن جميع ما تقدم يتبين أن القول بوحدة الولاية في الأمة لا تتوقف على النص الوارد في أدلة ولاية الفقيه.

هذا كله لو أمكن أن تتحد الأمة في ظل ولاية وحكومة واحدة أما لو لم يمكن ذلك فيعمل حسب الإمكان على ما بينا في التمهيد.

الفصل السادس: الولاية والمرجعية

تمهيد:

لقد ارتكز في الأذهان أن شروط المرجعية مختلفة عن شروط الولاية، بمعنى أن هناك شروطاً معتبرة في المرجعية غير معتبرة في الولاية، وهناك شروطاً معتبرة في الولاية غير معتبرة في المرجعية. ونتيجة هذا أن المرجع قد لا يكون ولياً إذا توفرت فيه شروط المرجعية ولم تتوفر فيه شروط الولاية، وقد لا يكون الولي مرجعاً إذا توفرت فيه شروط الولاية ولم تتوفر فيه شروط المرجعية.

وعند التدقيق في شروط كل منهما نجد أن هذا الكلام ينحصر في خصوص شرط الأعلمية بالنسبة للمرجعية، وشرط الكفاءة والقدرة على قيادة الأمة بالنسبة للولاية. أما الشروط الأخرى فهي من الشروط المشتركة بين المرجعية والولاية.

والذي نريد بحثه في هذا الفصل هو التدقيق في مدى صوابية هذا التفريق. فهل صحيح أن الأعلمية شرط في المرجعية وليست شرطاً في الولاية؟ وهل صحيح أن الكفاءة شرط في الولاية، وليست شرطاً في المرجعية؟ وكيفينا من الناحية المبدئية أن نثبت وحدة الشروط بينهما، بمعنى أن الأهلية للمرجعية والأهلية للولاية هي أهلية واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ.

ثم إن من المؤثرات في هذا البحث كيفية نظرنا، كأفراد مكلفين، إلى المرجعية. ذلك أننا تارة ننظر إلى المرجعية على أنها شأن أفراد المسلمين بما هم أفراد لا بما هم مجتمع متكامل يحتاج إلى مرجعية، وتارة ننظر إليها على أنها شأن اجتماعي ولكل من النظرتين أثر مختلف عن الآخر.

نظرة إلى المرجعية في حياة الناس:

وكنظرة أولية نجد المرجع شئنا أو أبينا ننظر إليه الناس على أنه ذو دور اجتماعي عام يتجاوز الشأن الفردي لكل واحد منهم. ولذا نجدهم ينفقون للسؤال من مرجعهم هل تفعل هذا الفعل أم لا؟ وهل تتحرك هذا التحرك أم لا؟ علماً أن المرجعية ليس لها هذا الدور لكن هذا أمر واقع لا يمكن تجاوزه. ومنشأ هذا الواقع أن هناك ارتكازاً عند أفراد الناس أن المرجعية ذات شأن اجتماعي. وبالتالي فهناك هوة بين الصياغة الفعلية التي تتجلى فيها المرجعية وبين ما هو مرتكز بين الناس. وقد كان للتعاطي الفقهي مع المرجعية على أنها شأن فردي آثاره السلبية على المجتمعات الإسلامية وانكماشها وعدم تطورها وتوفيقيها في الوصول إلى أهدافها.

والحالات المضينة في تاريخنا تجلت من مرجعيات ذات أهلية للولاية وتعاطت مع الشأن المرجعي على أنه شأن اجتماعي. ومن هذه الحالات حالة الميرزا الشيرازي وحالة الشيخ الأخند وغيرهما. ومن أهمها الحالة التي عاصرناها أي حالة الثورة الإسلامية المباركة التي انتصرت في إيران بقيادة المرجع الولي الإمام الخميني (رحمه الله) ولولا أنه كان مرجع تقليدي لربما كان من الصعب أن نرى النتيجة التي وصل إليها في المجتمع الإسلامي في إيران وغيرها.

رأي الإمام الخميني حول الموضوع:

وقد كان الإمام الخميني (رحمه الله) يميل إلى اتحاد الولاية والمرجعية إذا أمكن، وكان يسعى إلى إضافة شرط جديد في المرجعية تصير بموجبه المرجعية متحدة مع الولاية. وقد تجلت هذه المحاولة في خطابه التي كان يخاطب بها الحوزات العلمية والتي كان يدعو فيها إلى أن تكون المرجعية مشروطة بصفات تؤهلها لقيادة الأمة من حيث الكفاءة والعلم بالزمان. ولكن لم تأخذ هذه الأمور جديتها اللازمة أو لم تأخذ الوقت الكافي ليستقر عليها الرأي في الحوزات العلمية. مما أضطره أخيراً إلى أن يعلن أنه قد يكون الولي غير مرجع. ومراده من ذلك التمييز بين الولاية والمرجعية بالمعنى المعروف والشروط المعهودة، لكن لا بمعنى أن الولي يجب أن لا يكون مرجعاً. بل حتى لا تلزم الأمة بولاية المرجعيات في ظل الشروط الفعلية للمرجعية التي لا ترتبط بصفات الولاية. لكن لو وجد المرجع الولي فهو المنى.

محاولات في هذا السبيل

وهذه المحاولة نجد أمثالها عند كل من استشعر الربط بين المجتمع والمرجعية، بحيث لا تستقيم هذه العلاقة إن اقتصرنا في شروط المرجعية على الشروط المعروفة التي تحصر المرجعية في الشأن الفردي، ولم نأخذ بعين الاعتبار أهلية المرجع لقيادة الأمة.

ومن هؤلاء الذين سعوا ذلك السعي الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) الذي كان يدعو بشكل جاد إلى تحقق هذه المحاولة، ولذا عندما وجد ضالته في الإمام الخميني (رحمه الله) دعا الجميع لا لكي يتبعوا الإمام فقط بل ليدوبوا فيه، الذي يعني الإنقياد المطلق وشبه الأعمى لقيادة الإمام الخميني (رحمه الله). وقد طرح السيد الشهيد نفسه جندياً في هذا السبيل موصياً بذلك بنييه ومحبيه غير عابئ بالإعتبارات التي تحيط به، خصوصاً وأنه كان صاحب مشروع فتنازل من أجل الإسلام، ولقناعته بأنه لا مرجعية أرشد من مرجعية الإمام الخميني (رحمه الله).

ولن تعد الساحة الإسلامية المزيد من المحاولات على مستوى تحديد الشروط المطلوبة في الولي والمرجع، وتنقيتها لنصل في نهاية الأمر إلى وحدة الولي والمرجع. وفي اعتقادي فإن هذه هي النتيجة الحتمية التي سنصل إليها إن أشبعنا البحث من الجانب العلمي، وإن كنا سنلاقي صعوبات جمة، لكن في نهاية المطاف لا بديل عن هذا التعديل في شروط المرجعية بمعنى أن نضيف الشرط الذي يصحح علاقة المرجع بالأمة.

البحث الأول: وحدة المرجعية والولاية

لقد أشرنا في التمهيد إلى نظرة الناس إلى المرجعية وأنها أقرب إلى الولاية. فلنر إلى أي حد يمكن أن نستكشف هذه الوحدة.

نظرة في علاقة الناس بالأئمة (عليهم السلام)

ولو تأملنا حياة أهل البيت (عليهم السلام) لوجدنا أن مراد الشريعة من علاقة الناس بهم (عليهم السلام) لا ينحصر بأخذ الحكم الشرعي، بل كانت علاقة الهداية ومراقبة حركة الناس وإرشادهم نحو الطريق السليم. ومن الطبيعي أن العلماء عليهم أن يأخذوا هذا الدور لا أن يكون دورهم مجرد إعطاء الفتوى بعيداً عن حركة المسلمين في عالم الواقع مما يستدعي شرط الكفاءة.

نظرة في شروط المرجعية:

ولو تأملنا الشروط المطروحة للمرجعية لحق لنا أن نقول: إن ما يراد للمرجعية من دور إن كان هو محض الإستفتاء فهو لا ينسجم مع بعض الشروط. فأي حاجة لأن يكون مرجع التقليد عادلاً ما دام دوره مجرد إعطاء الفتوى، وما دام ينظر إليه على أنه طريق ظني للمكلف لإحراز الواقع. فكما أن راوي الحديث طريق لنا لإحراز صدور الرواية عن المعصوم (عليه السلام) فالفقيه المرجع طريق لإحراز الحكم الشرعي. والطريقة لا تحتاج إلى عدالة بل يكفي فيها الوثاقة.

وعندما نسأل عن أدلة اشتراط العدالة في مرجع التقليد نجد أن الدليل هو أن هذا المقام لا يليق بغير العادل، وأنه إذا اشترط في الشاهد وفي إمام الجماعة العدالة فبالأولى اشتراط ذلك في مرجع التقليد. وأنت ترى أن هذا الإستدلال يرتكز على أن للفقيه دوراً آخر غير دور الإفتاء وهو دور يستبطن نحواً من أنحاء الإمامة والقيادة، وإلا فما هو هذا المقام الذي لا يليق بغير العادل غير مقام هداية الناس واقتدائهم به، وهو أمر زائد على الإفتاء ويحتاج إلى شروط أخرى ليكون المرجع أهلاً لهداية الناس واقتدائهم به. نعم لو كان هناك نص [27] على أنه يشترط في المفتي أن يكون عادلاً لأخذنا به، ولكن النصوص [28] الموجودة تتلاءم مع الولاية لا مجرد الفتوى وإن كنا لا نقلل من أهمية دور الإفتاء في حياة الأمة.

وكذلك هو الحال لو تأملنا الشروط الأخرى المذكورة في المرجعية، كطهارة المولد ونحوها فهذه شروط لا دخل لها بدور الإفتاء ما لم نصف إلى الإفتاء دور القيادة.

إن دور الإفتاء لا يتطلب أكثر من خبرة الشخص وعلمه وأمانته وليس له أي جهة ولاية، حتى أن إطلاق وصف (ولاية الإفتاء) لا يخلو من تسامح يراد منه حق إعطاء الفتوى لا أكثر لا أن هناك سلطنة. فالفقيه في الفتوى كمدرس الطب وليس كالطبيب المعالج والجراح الماهر، وإنما يكون كذلك بنزوله إلى الميدان. والخبير العليم لا يطلب منه أكثر من الوثاقة بعلمه وخبرته حتى نلجأ إلى أخذ المعارف منه.

وحدة الولاية والمرجعية تاريخياً:

ولذا ندعي أن المرتكز في أول نشوء المرجعية أنها قيادة الأمة واحتضان لها، كتعويض جزئي عما فاتها من غيبة الإمام الحجة (عج). ولكن مع مرور الزمن ونتيجة ضعف هذا الدور لعوامل عديدة نسي هذا الأمر، وصار مرجع التقليد مجرد مفت قد يكون بعيداً كل البعد عن حياة الناس. فبقيت بعض الشروط ونسينا الدور.

وإذا استقرأنا الأزمة الأولى المقاربة لعصر الغيبة الصغرى نجد أن العلماء الذين تصدّوا للمرجعية كانوا قادرين على قيادة الأمة في الساحة التي يعيشونها. ولذا كنا نجد أن المتصدي للمرجعية هو الأكفأ للقيادة في الشأن الذي كان ظاهراً على

الساحة، والذي يحتاج الشيعة إلى القائد فيه. فحيث كانت الساحة عقائدية كانت المرجعيات من أقدر الناس على خوض المعركة الكلامية العقائدية، كما يتجلى ذلك بوضوح من كون السيد المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ المفيد من تولى المرجعية في تلك العصور. علماً أن بعض هؤلاء ليس لهم تلك الرتبة الفقهية العالية التي تستدعي ترجيحه على غيره في مقام التقليد وفق مقاييس هذا الزمن. بل إن بعضهم يقل اهتمام العلماء بأرائهم، ومع ذلك كانوا هم المراجع العامين من جهة والمتصدين للساحة وشؤونها من جهة أخرى، ولا زال ينظر إليهم بعين التقديس والإجلال حتى وقتنا الحاضر.

نظرة في الفتاوى:

ربما يستهجن البعض هذا العنوان لأن المسألة لم تطرح في كتب العلماء حتى نجد فتاوى تتحدث عن الوحدة وعدمها. ولكن ما نقصده هنا هو ما أشرنا إليه في حديثنا عن الخمس من أن ما ارتكز في أذهان العلماء من الأمر بالدفع لمراجع التقليد لا يمكن فهمه إلا على ضوء ولاية الفقيه في الخمس وكون الولي هو المرجع. وهذه الولاية وإن كانت خاصة في مورد الخمس لكن المناط واحد. أليس صرف الخمس محتاجاً إلى ارتباط بحياة الناس ووعي بشؤونها وما يجري على الساحة. أم كيف يلزم المكلف بدفع الخمس إلى مرجع لا يملك كفاءة صرفه.

إن كل رأي فقهي يدعو إلى دفع الخمس إلى المراجع ووجوب الاستئذان منه لصرفه يستبطن هذه الوحدة ويستشعرها المرجع في واقعه وحاجاته المرتبطة بشؤون الأمة.

عودة إلى أدلة ولاية الفقيه:

وإذا راجعنا الروايات التي استدللنا بها على ولاية الفقيه نجد أنها لا ينحصر مفادها بإرجاع المكلفين إلى العلماء من أجل الإنقياد لهم في الساحة العلمية، بل يعم مفادها الإرجاع من أجل ذلك والإرجاع من أجل أخذ الفتوى. وبالتالي فالروايات أعطت دورين هما الولاية والمرجعية لعنوان واحد هو الفقيه، بل هنا دور واحد يستبطن دوراً آخر وهو الولاية المستبطنة للمرجعية. لأن الإرجاع للعلماء في الولاية إرجاع لهم في أخذ الفتوى ضمناً، لما بيناه سابقاً من أن حكم الولي يركز على فتواه الفقهية كما يركز على تشخيصه الواقع القائم. فلو لم يكن رأيه الفقهي حجة على المكلفين لم يصح العمل بأمره. ومعنى أن رأيه حجة أنه مرجعهم في الفتوى. فالولاية هي الأصل والمرجعية الفرع لا العكس.

خلاصة ومناقشة:

والنتيجة هي أنه لا بد من أن يكون المرجع ذا أهلية للتصدي للساحة باعتبار أن المرجعية شأن اجتماعي، كما استفدنا ذلك من ارتكاز الأمة ومن البحث التاريخي ومن التأمل في الشروط وفي بعض الفتاوى ومن واقع الحال ومن أدلة ولاية الفقيه.

ومما ذكرنا يظهر لك عدم صحة ما ذكره السيد كاظم الحائري حيث استدل على صحة فصل المرجعية عن الولاية بما خلاصته [29]: (إن المرجعية في التقليد في الأمور الفردية مدارها الأعلمية، أما المقياس في الولاية فيختلف عن مقياس المرجعية في أمرين:

الأول: أن الولاية مشروطة بالكفاءة السياسية والاجتماعية في حين أن التقليد لم يكن مشروطاً بهذا الشرط. ولو اشترطنا في الولاية الأعلمية أيضاً فإن الأعلمية في أحد الموردين تختلف عن الأعلمية في المورد الآخر.

صحيح أن الكفاءة الذهنية السياسية والاجتماعية دخيلة في استنباط كثير من الأحكام فتؤثر على الأعلمية، لكن ليست هي وحدها الدخيلة في ذلك كي لا تنفك الأعلمية عن الكفاءة. [30]

الثاني: أن مقياس الترجيح في باب التقليد الفردي هو الأعلمية، وفي باب الولاية هو الأكثرية. ولا يمكن أن يكون المقياس واقع الأعلمية في فن القيادة لأن هذا يوجب تعدد الأولياء لأن الناس يختلفون في تشخيص الواقع) إنتهى.

وجه عدم الصحة: من جهتين:

الأولى: أنه قد بنى على أن المرجعية شأن فردي. فإن قصد بذلك أن هذا هو الدارج فهو محق، لكن هذا لا يصلح دليلاً لفصل المرجعية عن الولاية. وإن أراد أن المرجعية هي واقعاً كذلك، وأن ما ذكره هي مقاييس واقعية للمرجعية تميزها عما عداه فهو مصادرة إذ (لا تغيير) لم يأت بدليل على أنها شأن فردي. نعم هي شأن فردي واجتماعي، وحيث أن للمجتمع ربطاً به وجب أن تتوفر في المرجع شروط الولي. لا من جهة أن الكفاءة دخيلة في الاستنباط، بل من جهة أن أصل المرجعية كما بينا شأن قيادي وليست شأنًا إفتائياً محضاً، وإن اشتهر ذلك في الأزمنة المتأخرة لكن الظاهر أن الأصل لم يكن إلا ما ذكرنا.

الثانية: أنه قد جعل المقياس في ترجيح الولاية الأكثرية بخلاف المرجعية. وهذا مردود بما ذكرناه سابقاً من أن المقياس في ترجيح الولاية هي الأفضلية، فإن كانت الأعلمية ممكنة الإدراك فهي شرط في الولي كما أنها شرط في المرجع وإن لم تكن ممكنة الإدراك فهي ساقطة في الموردين. علماً أن بعض الفقهاء من القداماء لم يقبلوا بشرط الأعلمية في المرجع.

وبعبارة أخرى حيث نشترط الأعلمية تكون مشترطة في المقامين وإن لم نشترطها تكون غير مشترطة في المقامين ولم يظهر لنا وجه حتى الآن يميز الولي عن المرجع من حيث الشروط والحال أن الولي له نحو مرجعية فقهية ولو في الأبواب والشؤون المتعلقة بولايته. علماً أننا تحدثنا مطولاً عن مسألة الأعلمية وذكرنا هناك أنه لا وجود لمقياس منضبط تحرز معه الأعلمية.

وعليه فالمرجع في باب الولاية هو الأفضلية وإنما نلجأ إلى الأكثرية إن لم نشترط الأفضلية أو لم نعرفها. وهكذا الحال في المرجعية فإن الأعلمية هي المرجح إن اشترطناها وتسقط عن الاعتبار إن لم نشترطها أو لم نعرفها. لكن الأفضلية الملحوظة في باب الولاية أعمق من مجرد الأعلمية بل تشمل الأكفنية على ما بيناه سابقاً فراجع.

وقد بينا سابقاً أن اشتراط الأفضلية لا يلزم منه تعدد الولاية ما دام لا بد من حصول علم أو اطمئنان بالأفضل ولو من خلال مجلس حاشد من أهل الخبرة أو أكثرية هذا المجلس. فالأكثرية ليست هي المرجح في حد ذاتها وإنما كانت مرجحاً لكاشفيتها عن الأفضل.

البحث الثاني: لو تعدد المرجع والولي:

إنّ ما تقدم منا كان بمثابة دعوة إستدلالية لتوحيد المقامين في شخص واحد، ولكن الحوزات العلمية لم تطلق هذا الأمر بعد. ولذا لا بد من استكمال البحث على ضوء الواقع القائم حيث لا يلزم العلماء بتقليد الولي من حيث ولي، وإن كان يجب تقليده أحياناً إن كان هو الأرجح بحسب مرجحات التقليد.

وفي هذه الحال يرد سؤال ملح يهم المكلفين عامة، والذي يقلد غير الولي خاصة: هل هناك تعارض بين المرجعية والولاية أم يمكن للمكلف أن يكون تحت ولاية شخص بينما يكون مقلداً لشخص آخر؟ ويمكن التوسعة في الطرح إذ أن المكلف قد يكون مجتهداً وهذا، باتفاق الكل، عليه أن يقلد نفسه، سواء قلنا بقيام الولاية والمرجعية في شخص واحد أم لم نقل. فهل يجب عليه أن يكون تحت ولاية فقيه آخر أم لا.

والبحث حول هذه النقاط أهم من البحث عن وحدة الولاية والمرجعية. لأن هذه الوحدة، وإن آمنا بها لكنها غير مطبقة فعلاً، والموجود بالفعل هو التفريق وبالتالي فإن ما يهم المؤمن العادي هو ملاحظة مدى تأثير هذه الثنائية عليه في حياته العملية.

وللإجابة عن التساؤلات السابقة نتحدث تارة في حكم المجتهد، وأخرى في حكم المقلد.

أما بالنسبة إلى المجتهد:

فحيث أنه بحسب الفرض أحد أفراد الأمة الذين تولى أمرهم فقيه آخر فإنه يجب عليه كفرد من أفرادها أن يضع نفسه بتصرف هذه الولاية والالتزام بأحكامها. ومجرد أنه فقيه لا يكفي للتهرب من التزامات الولاية. وليس في هذا أي منقصة لشأنه ولا مذمة في حقه ولا استهتار بعلمه، بل هذا من شؤون الورع والدين والتقوى والحرص على مصلحة الإسلام والمسلمين ونحوها من الصفات التي يجب على كل مكلف أن يتحلى بها. فكما أنه لا ضرر على الفقيه ولا منقصة في شأنه لو

انقاد لحكم قاض حكم بخلاف رأيه في أمر تنازع فيه ذلك الفقيه مع فقيه آخر أو مع شخص آخر، فكذا لا ضرر ولا منقصة في أن ينقاد لحكم ولي الأمر التي هي من فروع ولاية أهل البيت (عليهم السلام).

والأدلة الدالة على ثبوت ولاية الفقيه على الأمة لم تستثن الفقهاء بل يشملهم الدليل لأنهم جزء منها، بلا فرق بين أن يكون دليلنا على ذلك النصوص الشرعية أو دليل الحسبة.

أما بالنسبة إلى المقلد:

الذي يقلد شخصاً بينما يكون الولي شخصاً آخر فأيضاً يجب عليه أن يعمل في حياته الإجتماعية والسياسية وما يرتبط بشؤون الولاية بأمر الولي الفقيه. وليس له أن يتهرب من ذلك بحجة أنه لا يقلد ذلك الولي. كما لا يحق للفقيه المرجع غير الولي أن يتدخل في شؤون الناس بما يتعارض مع حكم الحاكم الولي الفقيه، حتى وإن كان طالب التدخل من مقلديه، بعدما عرفت أن الفقيه نفسه ملزم بالعمل وفق حكم الحاكم الولي.

وبوضوح أكثر نقول: إننا إن لم نلتزم بضرورة وحدة الولاية والمرجعية بشكل مطلق، فعلى الأقل يجب الإلتزام بها في حدود المسائل الفقهية المرتبطة بشأن الولاية ومجالاتها، وهذا ما تقتضيه أدلة ولاية الفقيه لفظية كانت أو عقلية.

أما الأدلة اللفظية فقد أعطت الولاية للفقيه، وقد تقدم معنا أن الولاية لا يمكن أن تكون لأكثر من واحد في دائرة اجتماعية واحدة. فكل مكلف في هذه الدائرة مكلف بالعمل وفق رأي الحاكم حسب ما دلت عليه هذه الأدلة اللفظية. فلو كان المكلف يقلد مرجعاً غير الولي فليس لهذا المرجع حق الأمر والنهي في هذه الدائرة، وبالتالي لا يجوز له التدخل المباشر في حركة الناس، وإن كان يحق له أو يجب عليه أحياناً أن يقدم النصح والمشورة للفقيه الولي في تلك الدائرة. لكن في النهاية الأمر والحكم الملزم، والذي يجب العمل على وفقه هو أمر وحكم الفقيه الولي. وفي هذه الحال لو فرضنا أن الفقيه المرجع من أفراد تلك الدائرة فهو أيضاً ممن يجب عليه الإلتزام بحكم ذلك الحاكم. وقد بينا فيما سبق أن المفترض بالولي أن يقدم أهل العلم ويحترم علمهم وورعهم وأن يتعاطى معهم بالنحو المناسب لهم.

فالمرجعية لوحدها لا تكفي مبرراً لنقض حكم الحاكم لا لنفس المرجع ولا بالنسبة لمقلديه، ما دامت المرجعية شيئاً والولاية شيئاً آخر حسب الفرض، سواء كان الاختلاف بين المرجع والولي في الفتوى أم كان في التشخيص، كما أنه الحال كذلك في باب القضاء كما تقدم. بل لو كان الاختلاف في التشخيص فقط فالأمر أوضح، لأنه لا ولاية للمرجع في هذه الحال بل الولاية للفقيه الولي فقط فلا تصل النوبة للتعارض بينهما. فلو فرضنا أن المرجع والولي إتفقا في الفتوى واختلفا في التشخيص فإن الذي يجب الأخذ بقوله هنا هو من له ولاية التشخيص وهو ولي الأمر أما المرجعية فهي ولاية الفتوى فقط.

فالمشكلة لو كان هناك مشكلة يتأثر بها المكلف العادي منحصرة في مجالات الاختلاف في الفتوى. كما لو افترضنا أن الفقيه المرجع لا يرى الحرب بأي حال بينما رأى الولي إمكانية إعلان الحرب في بعض الحالات، فإنه مع غض النظر عن التشخيص سيكون الاختلاف قائماً. لكن في هذه الحال حيث أن هذه الفتوى من مقدمات الولاية وإعمالها، وقد دلت الأدلة اللفظية على وجوب طاعة الفقيه، يدل هذا بالملازمة على أن ولاية الفتوى لدى المرجع ساقطة في هذه الحال، إذ لا يوجد في الأدلة ما يسمح بترجيح الرأي الفقهي للمرجع غير الولي على الرأي الفقهي للولي، بل العكس هو الموجود وهو ما دل على لزوم طاعة الولي من الأدلة اللفظية.

ومثله لو كان الدليل عقلياً أي دليل الحسبة. فإننا بعد أن تيقنا بوجوب إطاعة الفقيه يكون هذا كافياً في تقديم رأي الولي الفقهي على رأي المرجع، لأن العقل يدرك بناء على دليله أن تقليد المرجع ينحصر مجاله بالأحكام التي لا تعارض ولاية الولي والحكومة العادلة. فلو (فرض أن الولي أعمل سلطانه في حكم من الأحكام فإن طاعته حينئذ واجبة حتى لو كانت تخالف ما يعتقد المكلف صحته إجتهداً أو تقليداً)[31].

نتيجة البحث:

والنتيجة هي أنه لو جوز البعض تقليد غير الولي كما هو عليه الحال في هذا العصر إلى أن يأتي العصر الذي تصح فيه الأحوال وتتوحد فيه كلمة الحق حول وحدة الولاية والمرجعية، فإنه لا مجال لأن يجوز أحد تقليد المرجع في الموارد التي

تتعارض مع رأي الفقيه الولي والتي هي من شأن الولي، والتي يؤدي التقليد فيها إلى عدم العمل برأي الفقيه الولي. لأن ذلك مخالف للأدلة المشار إليها سابقاً الدالة على أن ولاية الإفتاء بغرض العمل المرتبط بالشأن العام منحصرة بالفقيه الولي. علماً أن الغالب هو التوافق بين العلماء الأعلام على المستوى الفقهي في الفتاوى المتعلقة بالموارد الإجتماعية والسياسية إلا ما ندر. أما التشخيص وإصدار الأحكام التي تحتاجها الأمة فليس من شأن المرجع التصدي لها على الإطلاق، ما لم يكن هو الولي.

لو كان المرجع لا يرى ولاية الفقيه:

والمشكلة المشار إليها سابقاً ستظهر بشكل أكبر إن لاحظنا مرجعاً لا يرى ولاية الفقيه، أو قد يتخيل المقلد ذلك. ففي هذه الحال ماذا يفعل المقلد لهذا المرجع وماذا نقول له.

نقول له: إنك قد عرفت فيما سبق عدم وجود خلاف بين الفقهاء في مبدأ ولاية الفقيه، وأن القدر المتيقن من الولاية هو المقدار الذي تثبته أدلة الحسبة. وبناء عليه يصح كل ما تقدم من ضرورة التبعية للولي، لأن هذا المرجع سيكون على الأقل من القائلين بولاية الفقيه بهذا المقدار. ولو أن المقلدين إلتزموا بهذا المقدار لكان فيه الكفاية خاصة وأن دائرة الحسبة واسعة جداً وليست ضيقة كما قد يتوهم البعض فراجع ما ذكرناه من موارد الحسبة. والحرص الذي يتطلبه دليل الحسبة موجود أساساً في الفقيه الولي وفق الشروط التي بينها فيما سبق.

إلا أن يكون الفقيه المرجع ممن يرى حرمة إقامة حكومة إسلامية وعدم جواز العمل لإقامة العدل بين الناس والحكم بما أنزل الله تعالى قدر المستطاع. وفي هذه الحال تصبح طاعة الفقيه الولي محرمة على المكلف الذي يقلد هذا المرجع، لكن في هذه الحال أيضاً نقول: إن هذا الفقيه ممن نقطع بعدم صحة تقليده وعدم أهليته للمرجعية، وأن مشكلة ما قد أصابته.

ولقد شاعت عناية الله تعالى لا يستلم سدة المرجعية أناس من هذا القبيل منذ انتهاء الغيبة الصغرى.

وعلى كل حال فالمفترض بالفقهاء الكرام أن لا يتدخلوا في ما هو من شؤون الولاية بشكل مباشر مع الأفراد بما يؤدي إلى تلبيس الأمر على المكلفين، وزعزعة ثقة الناس بولاتهم واضطرابهم في كيفية تصرفاتهم، بل قد يؤدي هذا إلى فتن لا تحمد عقباها، خاصة في هذه العصور حيث تكالب الآخرين علينا.

الفصل السابع: مركزية السلطات أو الفصل بينه

غدا في هذه العصور ينظر إلى مبدأ الفصل بين السلطات من المبادئ الأساسية لنجاح أي حكم أو نظام. فكان من الطبيعي السؤال عن هذا المبدأ في ظل ولاية الفقيه: هل تتمركز السلطات في الفقيه أم أنها مستقلة.

نظرة تاريخية:

ومن الجهة التاريخية لم يعرف عن أنظمة الحكم في المجتمعات الإسلامية التي عرفت باسم الخلافة الفصل بين هذه السلطات، فكانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قائمتين بالوالي، وإن كان قد يحتاج إلى أعوان أو وزراء لكن في النهاية كانت كلتا السلطتين بيده. بل إن أكثر العهود التي مضت لم تعترف باستقلالية السلطة القضائية، ولذا كانت التدخلات فيه هي السمة البارزة في عهود الخلافة إلا ما ندر.

وبنظرة تاريخية أبعد نجد أن حكومة الرسول (صلى الله عليه وآله) قد ركزت السلطات الثلاث في شخص واحد هو النبي (صلى الله عليه وآله). فهو المشرع والمرسل من رب العالمين لإظهار تشريعاته تعالى (إن هو إلا وحي يوحى). وهو صاحب السلطة التنفيذية لولايته على الأنفس والأموال، ولوجوب طاعته في كل ما يأمر وينهى سواء كان في المجال السياسي أو في المجال الإداري التنظيمي أو في المجال الاجتماعي وغيره من المجالات فإن أمر وجبت طاعته بلا تردد ولا تلوؤ.

وهكذا هو حال السلطات عند الأئمة المعصومين (عليهم السلام) لو استلموا الحكم.

سلطة المعصومين (عليهم السلام):

وتتمركز السلطات في شخص واحد هو المعصوم لا يشكل أي مشكلة في التصور الإسلامي عن الحكم وأهدافه، سواء كان هذا المعصوم نبياً أم إماماً. وفي الواقع فإن صفة العصمة التي يتصف بها رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) تمنع من ظهور أي مشكلة من تمركز السلطات، لأن الداعي إلى فصل السلطات هو الحرص على الوصول إلى الحق قدر الإمكان، وحيث أن الوصول إليه محرز في ظل قيادة المعصوم من دون تخوُّف على الإطلاق من شمول سلطته للأنحاء الثلاثة، فإن يتوقع حصول أي مشكلة قد تنشأ من تمركز السلطات في حكومته.

وبعبارة أخرى بدل أن تكون هناك دعوة للفصل بين السلطات فإن العصمة تصبح داعياً لتمرکزها، لأنها الضمانة الإلهية التي جعلها الله تعالى في أمة الإسلام، وبالتالي صح لنا أن نقول: إن الأصل في السلطات التمرکز إذا كان السلطان هو المعصوم (عليه السلام). وهذا مبدأ أساسي لكنه يحق للمعصوم (عليه السلام) فصلها ويكون معنى ذلك أنه (عليه السلام) قد نقل بعض صلاحياته إلى غيره، ولكنه نقل مقيد مؤقت يستطيع استرداده ساعة يشاء. ولن يكون في أي حال من الأحوال ملزماً لا بنقل بعض صلاحياته لغيره ولا بعدم الإسترجاع، بل الأمر له على الإطلاق.

وفي الحقيقة فإن التنازل لا يحقق أيضاً الفصل بين السلطات، لأن حقه لم يسقط بالتنازل وسيبقى له التدخل في كل مجال من المجالات التي تتكون منها الدولة.

الحال في حكومة الفقيه

فإذا كان هذا هو حال السلطة في حكم المعصوم (عليه السلام) فهل الأمر كذلك في حكومة الفقيه، أم أن تغييراً ما قد حصل يوجب الفصل بين السلطات.

ومن حيث المبدأ لا نرى بأن هناك ما يلزم بالفصل بين السلطات على المستوى النظري الفكري، كما أن الفصل بينها ليس أمراً مكروهاً أو مرفوضاً. ولذا لا نستطيع أن نجيب عن السؤال المذكور بدون أن نراجع الأدلة الدالة على ولاية الفقيه سواء في ذلك الدليل العقلي أم الدليل النقلی.

إستقلالية القضاء

لكن هناك شيء مؤكد يمكن قوله في موضوع الفصل، وهو إستقلالية القضاء في حكومة الولي الفقيه. وهذا الأمر متسالم عليه بين علمائنا ولذا اتفقت كلمتهم على أنه لا يجوز لأحد نقض حكمه حتى الفقيه، وإن كان سلطاناً. وقد دلت رواية عمر بن حنظلة على هذا المعنى فراجع.

حتى أن استئناف الحكم القضائي الصادر عن الفقيه الكفو لا وجود له في الشريعة الإسلامية، إلا في حالات محددة ضيقة ليس هنا محل بيانها.

لكن هذا الإستقلال متسالم عليه إن كان القاضي مجتهداً. أما إن كان غير مجتهد، فالأمر قد يختلف بعض الشيء تبعاً لما قد يفهم من الأدلة.

ذلك أن العلماء اختلفوا فيما بينهم في جواز أن يتصدى غير المجتهد للقضاء، وهل النصب العام يشمل أم لا يشمل؟ والمشهور أنه لا يشمل، بل لابد على الأقل من أن يكون فقيهاً في أحكام القضاء مجتهداً في باب المسألة التي طرحها المتنازعان بين يديه.

فمن يرى أن الأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة المعتبرة تشمل غير المجتهد فإن الإستقلالية حينئذ محفوظة وإن كان القاضي غير مجتهد.

لكن بناء على المشهور فإنه لا حصانة للحكم القضائي الصادر عن غير المجتهد، ولذا كان العمل القضائي الذي يمارسه غير المجتهد قابلاً للتقنين بطريقة تسمح بالإستئناف من جهة، وبتدخل ولي الأمر من جهة أخرى ولا محذور شرعي فيه.

والسبب في ذلك أننا لو قلنا بعدم جواز تصدي غير المجتهد للقضاء ابتداءً، فهذا يعني أنه إنما يحق له التصدي إن كلفه الوالي الحاكم الفقيه ونصبه للقضاء. وهذا يعني أن القاضي الحقيقي هو الوالي، ولذا حق للوالي الفقيه أن يتدخل في حكم هذا القاضي، لأنه يكون من تدخله في أحكامه لا في أحكام غيره. كما يستطيع أن يضع قيوداً على هذا القاضي وشروطاً ووظائف بان يسمح له بالقضاء في بعض الأمور دون بعض، كما يمكن أن يسمح بالإستئناف مطلقاً، وقد لا يسمح به إلا في موارد محددة. كل هذا قابل للتقنين ما دام القاضي غير مجتهد.

نصب القضاة في حكومة الفقيه

ومن المسائل المهمة التي تطرح في مجال صلاحيات الوالي هو حق تعيين القضاة ونصبهم في الحكومة الإسلامية. وهذا يمكن إثباته سواء كان دليل الولاية لفظياً أم كان عقلياً.

أما إن كان لفظياً فلأن الإمام المعصوم الحاكم كان يعين القضاة فيكون من صلاحيات الحاكم الفقيه أن يعين القضاة أيضاً.

أما إن كان عقلياً فكذلك بناء على ما أسسناه من أن دليل الحسبة يثبت من هو صاحب الحق بالولاية وفق القدر المتيقن على ما تقدم بيانه، وأما الصلاحيات فتثبت من مكان آخر. وهنا قد ثبت لدينا أن الحاكم في الإسلام له تعيين القضاة ونصبهم، فإذا ثبت أن الفقيه له الولاية فهذا يعني أن له حق ذلك التعيين.

وإن لم يقبل هذا الكلام وجب الإقتصار في تعيين القضاة على ما دل الدليل على جواز نصبهم للقضاء أي الفقهاء، فإن وجد منهم المقدار الذي تحتاجه الأمة فيه، وإلا جاز تعيين القضاة من غير المجتهدين عملاً بدليل الحسبة، بعد أن كان النظام يتوقف على وجود جهاز قضائي.

ولكن ثبوت الحق للوالي الفقيه بتعيين القضاة لا يعني أن له حق منع الفقهاء من التصدي للقضاء، بل هذا الحق ثابت لهم، ولم يدل دليل على أن للفقيه منعهم من ذلك. نعم له أن يمنع غير الفقيه أو غير الكفوء، أما الفقيه الكفوء فالواجب على الحكومة الإسلامية إمضاء حكمه وتنفيذه، ولا يجوز لها نقضه سواء كان منصوباً من قبل الحكومة أم لم يكن.

والخلاصة أن القضاء الصادر من مجتهد كفوء منصوب أو غير منصوب من الحكومة الإسلامية مستقل عن الحكومة، لا يحق لأحد التدخل في سير القضية، ولا في نتائجها بل لا يحق الإستئناف، إلا في موارد محددة مذكورة في الشريعة. وأما القضاء الذي يتولاه غير مجتهد بواسطة تعيينه لهذا المنصب، فهذا غير مستقل عن الحاكم بل يحق للفقيه الحاكم التدخل كما له أن لا يتدخل.

السلطة التنفيذية: السياسية والإدارية

وهذه السلطة هي بيد الفقيه الوالي قطعاً لأن هذا هو معنى ولايته، سواء كان دليل الولاية هو العقل أم النقل. وإن كنا قد نختلف في حدود هذه الصلاحيات، لكن سواء كانت واسعة أو ضيقة فهي للفقيه الحاكم وليست لغيره. ومجرد أن هناك قدراً متيقناً من صلاحيات الحاكم على المستوى السياسي والإداري لا يعني أن تسلب عنه بعض الصلاحيات، كما لا يعني أن ما يزيد عن القدر المتيقن يعطى لغيره. لأنه إن جاز لغير الفقيه أن يكون صاحب سلطة في شيء فهو جائز للفقيه بطريق أولى، وقد بينا فيما سبق أن لا دليل يسمح بإعطاء غير الفقيه أي سلطة على المستوى السياسي أو الإدارية ما لم يمكنه منها الفقيه نفسه.

السلطة التشريعية:

قد بينا في مقدمة الكتاب أن حق التشريع في الإسلام منحصر بالله تعالى، وأن بيان التشريع التام بكل واقعيته وصديقيته منحصر بالنبي والأنمة (عليهم السلام)، لأنهم الذين هبأ الله لهم سبل معرفة أحكامه وتشريعاته ومراده. وأن الفقيه مجتهد

يعمل نظره فيما توفر لديه من أدلة تساعد على استنباط الحكم الشرعي، فهو في الحقيقة ليس مشرعاً بل مستكشف شريعة قد يصيب في نتائجه وقد يخطئ. لكنه إن أخطأ يكون معذوراً لسلكه الطرق المعتمدة شرعاً في استنتاجاته.

وعليه فيجب تفسير السلطة التشريعية هنا بالمرجعية الشرعية الفقهية. وهنا نقول أيضاً بأن المرجعية الفقهية المرتبطة بشؤون الحكومة بناء على نظرية ولاية الفقيه هي الفقيه الوالي سواء قلنا بوحدة الولاية والمرجعية أم لم نقل، كما بينا سابقاً في بحث الولاية والمرجعية.

وبناء عليه فصاحب السلطة التشريعية بمعنى المرجعية الفقهية الشرعية وصاحب السلطة التنفيذية هو الفقيه الوالي لا غير، وكذلك هو صاحب السلطة القضائية إن كان القاضي منصوباً من قبله ولم يكن مجتهداً.

الفصل بين السلطات تحت إشراف الفقيه

وبناء على ما تقدم تكون السلطات الثلاثة بيد الفقيه، فله أن يفصل بينها بأن يفوض بعض صلاحياته لغيره، وله أن لا يفوض. فهذا أمر داخل تحت قدرته وعليه أن يلاحظ ما هو الأوفق بمصلحة الأمة.

ومن المفيد التنبيه هنا على أنه رغم كون هذه السلطات من صلاحيات الفقيه فإن الممارسة الراقية التي مارسها الإمام الخميني (رحمه الله) للولاية أثبتت هذا الفصل بنحو من الأنحاء وإن لم تثبته كلياً. فهناك المجلس التنفيذي المتشكل حكومة يرأسها رئيس الجمهورية، وهناك مجموعة مجالس تعمل على إصدار التشريعات والقوانين التي يحتاجها المجتمع، وهذه المجالس هي مجلس النواب ومجلس المحافظة على الدستور ومجلس مجمع تشخيص المصلحة ضمن آلية دقيقة تضمن القرب قدر الإمكان نحو تشريع سليم.

حتى أن الدستور الذي صاغته الجمهورية لنفسها حين تأسيسها لم يقتصر فيه النظر على خصوص الآراء الفقهية للإمام الخميني (رحمه الله)، بل هو حصيلة آراء فقهية متعددة. وقد كان لبعض المرجعيات الشيعية دور في بعض شؤونها، كما كان جل واضعي الدستور من الفقهاء المجتهدين، ومن الخبراء الحقوقيين.

ثم إن الإستقلال بين السلطات موجود تحت إشراف الفقيه. فالفقيه الولي لا يمثل سلطة محددة من هذه السلطات الثلاث، ولا أنه طرفاً من أطراف الحكم. بل كلها تحت إشرافه، وهو فوقها وفوق من يمارسها، يراقبهم ويتدخل في الموارد التي يرى الصلاح في التدخل سواء في المجال السياسي أو في المجال التشريعي أو في المجال القضائي أو غيره. وإنه لمن أروع الإنجازات التي قدمتها هذه الثورة المباركة والولاية الرشيدة للفقيه الولي الإمام الخميني (رحمه الله) هذا الشكل الرائع من شكل الحكم، فلم يكن الفقيه الولي رئيس جمهورية ولا رئيس حكومة، بل كان فوق كل الرؤساء وفوق كل السلطات، وهذا أقرب جمع ممكن بين نظرية ولاية الفقيه وحفظ موقع الناس ودورهم في الشأن السياسي والإداري.

وهذا الذي قلناه يعني أن السلطات فيما بينها مستقلة تمام الإستقلال، فلا شأن للسلطة التنفيذية التي أوكل الفقيه الولي إليها بعض الصلاحيات بالسلطة التشريعية التي بدورها أوكل الفقيه إليها صلاحيات أخرى. ولا علاقة لأي من هاتين السلطتين بالسلطة القضائية. ولكن لا سلطة من هذه السلطات منفصلة أو مستقلة عن الولي بل هو المشرف عليها والمحاسب لها.

لكن صفة الإشراف لا تعني أنه فوق القانون بل هو كغيره تحت القانون الإسلامي، ليس له أن يخرج عند قيد أنملة.

[1] وقد أخطأ صاحب كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام حيث قال: أدت غيبة الإمام (عليه السلام) إلى توقف المشروع السياسي الفعلي لتولي السلطة من قبله بسبب غيبته... ونتيجة لذلك: لم يعد للشريعة الإمامية مشروع سياسي فعلي لتولي الحكم ولذا فإن الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى ذهبوا إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وحاولوا أن يستنبطوا صيغة للتعايش مع الوضع القائم استناداً إلى المبادئ الشرعية التي وضعها الأئمة المعصومون.. (ص402).

ووجه الخطأ في هذا من جهتين:

الأولى: أنه أسند إلى مشهور العلماء في الحقبة التالية لسنة الغيبة عدم مشروعية العمل على إقامة حكم إسلامي وهذا قول لم يذكر له سند بل الظاهر خلافه. علماً أن الكاتب ذكر قبل ذلك بصفحات أن الشائع بين فقهاء الشيعة مشروعية تشكيل دولة إسلامية.

الثانية: أننا لو سلمنا صحة ما أسنده فقد أخطأ في تعليل ذلك بغياب المشروع السياسي بسبب الغيبة بل الظاهر أن القول بالحرمة لو كان له وجود منشؤه التقية وتصور أن في السعي لذلك جهداً لا طائل تحته وسفك دم بدون نتيجة وهذا غير ما علله. لأن مقتضى تعليله أنهم يحرمون ذلك سواء تمكنوا أم لم يتمكنوا وهذا مما نقطع بأنه لم يقل به أحد من علمائنا على الإطلاق إلا شذمة ممن ذكرنا في المتن وهؤلاء لم يستلموا سدة المرجعيات والمسؤوليات في المجتمع الشيعي عامة.

[2] راجع مباني تكملة المنهاج ج1، ص 6 وما بعدها.

[3] المكاسب ص 154 حجرية.

[4] الفرق بين العصيان والتجري في الإصطلاحات الأصولية الفقهية أن المكلف لما كان مطالباً بمتابعة أمر الولي فلو خالف فتارة يكون الأمر ثابتاً في الواقع وأخرى لا يكون. ففي الحالة الأولى يطلق على المخالفة أنها معصية وفي الحالة الثانية يطلق عليها التجري وهذا المعنى موجود في الأحكام الشرعية عموماً.

[5] من أراد معرفة مناشئ هذه الفوارق فليراجع كتب علم أصول الفقه.

[6] وفي الفقه الكثير من الحالات التي وجب علينا متابعتها رغم احتمال الخطأ فيها وذلك في كل مورد كان حكمنا فيها ناشئاً عن ظن قام الدليل على حجتيه. فإن قيام الدليل على حجتيه لا يعني انتفاء احتمال الخطأ وإنما يعني أن الشرع سمح لنا بتجاوز هذا الإحتمال وعدم الاعتناء به، دون أن يعني ذلك تغييراً في الوقائع الشرعية والأحكام الواقعية. نعم بعض المذاهب الإسلامية ذهبت إلى أن الحكم الواقعي هو ما حكم به المجتهد وهذا ما يسمى بمذهب التصويب وقد خالف في ذلك الإمامية الإثني عشرية وذهبوا إلى أن الحكم الواقعي لا يتبدل عما هو عليه في الواقع بمجرد اجتهاد الفقيه ولذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً في الفقه الشيعي الإمامي بينما أدى مذهب التصويب إلى سد باب الاجتهاد لدى أغلب المذاهب الأخرى.

[7] تحرير الوسيلة ج1 كتاب الصوم ص 270.

[8] جميع هذه الروايات نقلناها عن وسائل الشيعة كتاب الحج أبواب أحكام العشرة الباب 21 وما بعده.

[9] الخمس في الشريعة الإسلامية ضريبة مالية عبادية شرعت على أمور متعددة ولها شروط محددة. وقد قسم الخمس إلى قسمين سهم للإمام المعصوم عليه السلام وسهم للسادة من بني هاشم فكل من انتسب إلى هاشم من طريق الأب فهو ممن يثبت له حق الإستفادة من هذا السهم إن توفرت فيه الشروط المعتمدة في التصرف.

[10] سورة الأنفال: الآية: 41.

[11] سورة الأنفال، الآية: 1.

[12] الوسائل ج6 باب 1 من أبواب الأنفال.

[13] الوسائل ج6 كتاب الخمس الباب الثالث من أبواب قسمة الخمس، وهذه الرواية محل كلام من حيث السند.

[14] عن أصول الكافي للشيخ الكليني ج1 كتاب الحجة باب أن الأرض لا تخلو من حجة.

[15] بحار الأنوار ج25 كتاب الإمامة باب أنه لا يكون إمامان في زمان واحد.

[16] المصدر السابق.

[17] راجع كتاب البيع ج2، ص 514 وما بعدها.

[18] نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين ص 417 وما بعدها.

[19] مقدمات الحكمة تعبير يستخدمه علماء أصول الفقه المسلمين ويريدون به أن الكلام حتى يكون ظاهراً في الإطلاق لابد من إثبات مقدمات:

1- كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده.

2- أن لا يذكر أي قيد ينافي الإطلاق.

3- أن يكون ذكر القيد ممكناً. فلو قال: أكرم العالم ونشك هل أريد كل عالم أم أريد خصوص العادل يكون الرفع للشك هو الإطلاق من خلال تطبيق هذه المقدمات الثلاثة.

[20] سورة التوبة، الآية: 71.

[21] سورة آل عمران الآية: 103.

[22] أصول الكافي ج1، ص 334 كتاب الحجة باب ما أمر النبي بالنصيحة ح4.

[23] البحار ج27، ص67.

[24] أصول الكافي ج1 كتاب الحجة باب ما أمر النبي (صلى الله عليه وآله) بالنصيحة ح1 ص 332.

[25] الوسائل الجزء 11 من طباعة المكتبة الإسلامية الباب 50 من أبواب جهاد النفس. الحديث 12.

[26] راجع إرشاد الطالب في شرح المكاسب ج3 ص 40.

[27] وممن اعترف بعدم وجود نص على اشتراط العدالة في المفتي السيد الخوئي (رحمه الله) حسبما ورد في التنقيح ج1، ص 221. ولذا استدل على ذلك الشرط بأن (المرتکز في أذهان المشرعة عدم رضى الشرع بزعمارة من لا عدالة له.. لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية).

[28] وقد يدعى وجود نص على اشتراط العدالة في المفتي هو رواية الإحتجاج المروية عن التفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام) وفيه أنه عليه السلام قال: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه). (راجع الوسائل ج18 باب 10 من أبواب صفات القاضي ح20). لكن هذا الحديث لو سلم سنده وصح لنا الأخذ به، لا يتعلق مفاده بخصوص الفتوى بل يشمل التقليد بمعناه العام الشامل للإتباع والتولي.

[29] السيد الحائري في كتابه: (ولاية الأمر في عصر الغيبة) ص 245.

[30] مراده أن الكفاءة لا تستلزم الأعلمية.

[31] السيد محمد حسين فضل الله فقه الشريعة ج1 ص 18 طباعة دار الملاك سنة 1999.

الباب السابع: في الإشكالات الواردة وفيه تمهيد وسبعة فصول

- الفصل الأول: هل يمكن أن يكون الولي غير معصوم.

- الفصل الثاني: هل يلزم الديكتاتورية من ولاية الفقيه.

- الفصل الثالث: هل الفقهاء عاجزون عن إدارة الحكم.

- الفصل الرابع: أزمة حكم وأزمة طاعة.

- الفصل الخامس: كيف يكون ولي الأمر ولياً علينا وليس لنا ممثلون في أهل الخبرة.

- الفصل السادس: هل تعني ولاية الفقيه قصور الأمة.

- الفصل السابع: شكل الحكم بناء على نظرية ولاية الفقيه.

تمهيد:

لا نعني بالإشكالات هنا الإشكالات العلمية التي تطرح عادة في البحوث الفقهية، فهذه الإشكالات قد ذكرنا أغلبها في الباب الثاني. بل نعني بها الاعتراضات التي طرحت متأخراً بطريقة غير فقهية.

الهوة بين العلم والمثقف:

وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه الإشكالات ومناقشتها، أرى من الضروري أن أتعرض لأمر أجد مناسبتة جلية في هذا المقام. وهو يتعلق بتحليل بعض أسباب الهوة بين المثقفين والعلماء في طريقة التفكير والإستنتاج. ولا يهمني هنا الدخول في المعنى اللغوي لكلمة مثقف وكلمة عالم لأن ما أقصده واضح أو سيتضح.

يدرس طالب العلم في دائرة حوزوية معروفة ضمن منهج علمي مخصوص، ويدرس المثقف في دائرة حوزوية مخصصة به ضمن منهجية علمية مخصصة. وهاتان الدائرتان تختلفان فيما بينهما اختلافاً كبيراً، إن من حيث سبل المعرفة وسبل اكتشاف الحقائق وإن من ناحية النتائج. وهذا الاختلاف يظهر بشكل جلي لدى أدنى تحاور شفهي أو مكتوب بين العلماء والمثقفين.

وكان يمكن أن يغض النظر عن هذا الاختلاف لو كان المثقفون غير المسلمين، أو كان العلماء غير معنيين بالحياة الإجتماعية العامة التي تتشكل من شرائح، أرزها شريحة هؤلاء المثقفين الذين لا يستطيع العالم تجاهل وجودهم. والذين هم في الواقع الشريك المهم الذي ينبغي أن يعتمد عليه العلماء في الوصول إلى الناس وإلى عالم الفكر، والذي ينبغي التفاعل معه لصياغة تصور إسلامي شامل عن المشروع الحضاري للإسلام. وهو أمر ليس بالذي يستطيع العلماء لوحدهم القيام به، كما لا يستطيع ذلك المثقفون المخلصون المؤمنون.

وقد كان لهذا الاختلاف أثره الكبير في ظهور إشكالات يرى العلماء أنها سخيفة مما يثير عادة حفيظة هؤلاء المثقفين. وربما يكون منشأ ردة الفعل هذه لدى بعضهم أنهم يشعرون بأن العلماء يتجاهلونهم ويتجاهلون طروحاتهم، ولا يراعون الذهنية التي يكون عليها المثقفون، وربما لا يدخلون في حوار معهم.

ويعيش جملة من المثقفين الأسى والمرارة تجاه ما قد يشعرونه من أن العلماء يريدون منهم أن يأخذوا كلماتهم تقليداً لهم دون أن يقتعواهم بها.

كما أن العلماء حسب من هو الإنطباع المأخوذ عنهم لا يباليون بإقناع الناس بأرائهم، بل ويقمعون كل من يحاول إظهار أفكار لا تتناسب وآراء العلماء.[1]

وقد ساهم في ذلك الدعاية المضادة للعلماء من قبل الكثير من سيني النية من جهة وبعض الذين لبسوا لباس العلم وهم لا يفقهونه من جهة أخرى. ولذا صرنا نجد المثقف يطرح ما عنده من أفكار بشكل هجومي في كثير من الأحيان لمحاولة فرض نفسه في جدل وحوار مع العلماء أو لاستدراجهم إلى ذلك.

فحالهم في ذلك حال من يريد أن يلتقي بالوالي لكن الوالي مشغول عنه، فيصرخ ويفتعل ضجة حتى يلفت نظر الوالي إليه لينظر ماذا هناك ويستقبله.

وقد أن الأوان لكي نحول الاختلاف بين العلماء والمثقفين، ونقصد هنا خصوص المثقفين المسلمين الملتزمين بإسلامهم لا الرافضين للإسلام[2]، إلى حالة إيجابية تكاملية. وأن نرفع هذا البعد الذي يعمل الأعداء على الإستفادة السينة منه. والمسؤولية في ذلك تقع على كاهل العلماء والمثقفين معاً، وعلينا أن نعترف إن إهمال هذا الأمر له مضاعفاته المستقبلية الخطيرة في جسم الأمة.

وقد بدأت تظهر حالات بين المثقفين الإسلاميين تشعر معها، أنهم لا يختلفون عن غيرهم في طريقة تفكيرهم ومطالباتهم وأرائهم.

ولا أريد بهذا الكلام أن أعرض بالمثقفين أو أن أطعن بهم، أو أن أحملهم مسؤولية ما عليه بعضهم من خلل في عملية التفكير الديني. كما أنني لن أستطيع التفصيل في هذا الموضوع لأنه يحتاج إلى كتاب آخر، يشكل مقدمة لحوار أساسي بين المثقفين والعلماء حتى نصل إلى النتيجة المرجوة. ولكنني سأحدث بشكل مختصر عن الطرق التي ينبغي اعتمادها لتقريب المسافة بين الفريقين.

والذي دعانا للحديث عن هذا الأمر ولو إجمالاً، أن بعض الإشكالات التي تذكر مقابل نظرية ولاية الفقيه ناشئة من هذا البعد. ولذا فإن ما سنذكره قد سيساعد على فهم بعض ما سنقله حين مناقشة الإشكالات، إضافة إلى ما سبق وأشرنا عليه في بحث أهمية النص في التفكير الديني.

ردم الهوة:

ولردم الهوة بين الفريقين ينبغي اعتماد الطرق التالية:

أولاً: على المثقفين أن يجعلوا من أسس دراستهم دراسة طريقة تفكير العلماء المسلمين، حتى يتمكنوا من فهم كلامهم. والبعد عن هذه الدراسة توقع المثقف أحياناً في فهم مغلوط لمراد العلماء أو لأرائهم. بل نجد أحياناً المثقف يحاكم آراء العلماء إنطلاقاً من اصطلاحات تلقاها من الجامعات، وهي اصطلاحات ربما تتوافق في التركيب اللفظي مع اصطلاحات يذكرها العلماء لكن مضمونها غير متحد المعنى.

فمن ذلك النظرة إلى النص الذي يقصد منه العلماء خصوص النص القرآني أو الكلام الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام، بينما يفهم المثقف منه على ما قيل كل نص وإن كان كلاماً لعالم. والنص بالمعنى الذي يقصده العلماء له أهمية في التفكير الديني لدى العلماء لا يمكن تجاوزها ولا القفز من فوقها كما بينا سابقاً. ويشعر بعض المثقفين أحياناً بأنهم يريدون أن يلغوا بعض النصوص لمجرد احتمال أنها نصوص ظرفية، أو لأننا لم نفتتح بالمضمون الوارد فيه. والحال أنه ليس لأحد بنى فكره على أسس عقائدية صحيحة أن يتجاهل النص بالمعنى الذي ذكرنا، أو أن يعتمد أساليب التوائية في تفسيره من دون رعاية الأساليب العلمية الناضجة الصحيحة في التعاطي مع النص.

وقد يحاكمهم بناء على طريقة في التفكير تشبع بها من حيث لا يشعر. كأن ينطلق من فكرة هي مسبقاً مؤسسة وفق أسس مادية، بمعنى أن يروج لفكرة تنطلق من فكرة ما لله الله وما لقيصر لقيصر. كما لو انطلق من أنه يحق له المطالبة بكل شيء، وبضرورة صياغة الشريعة بما يتوافق مع رغباته وأهوانه.

وقد يحاكمهم بناء على طريقة دراسته ومناقشته لأساتذته، والحال أن الأمر مختلف. ذلك أن الدراسات الإنسانية والأدبية التي تعتمد في الجامعات لا تبني على أسس علمية متينة، بل هي في أغلبها استحضانات أو ظنون سلكت عندهم مسالك العلم. فإذا كانت هذه هي أسس كتب الدراسات في العلوم الإنسانية، فمن المؤكد أن تتطبع روح الجامعيين بهذه الطريقة، وأن يتأثروا بها. ولذا تتولد عندهم الجرأة على البت بالقضايا، ولو كانت مجرد ظنون عندهم أو تخمينات. وهذه ليست الطريقة العلمية المنهجية التي يقبل بها العقل السليم، وإن كانت هي الطريقة المتبعة في أغلب الجامعات. بل علينا أن نقترّب أكثر فأكثر إلى الأسلوب العلمي الفيزيائي والرياضي في مناقشة ما يعرض علينا من أفكار، وفي تبني ما نستحسنه منها.

ثانياً: على العلماء أن يعترفوا بأن للإنسان المثقف حقاً ودوراً في الحياة الفكرية، وفي مناقشة آراء العلماء حتى الفتوائية منها. وليس دور المثقف فقط هو المساعدة على تشخيص الموضوع. فلو أفتى فقيه بفتوى وجاء مثقف واطلع على هذه الفتوى وعلى أدلتها وقدم اعتراضه عليها، فإنه يحسن من العلماء التوجه إلى هذا الإعتراض فإما أن يرد أو يؤخذ به.

صحيح أن استنباط الأحكام الشرعية يحتاج إلى قدرات خاصة لا تتوفر عند المثقف عادة، لكن الإعتراض على الآراء الفقهية وأدلتها لا يحتاج إلى نفس هذه القدرات. ولذا قد نجد القدرة على النقاش لدى طلاب علم لا يملكون هذه القدرات الاستنباطية، فليكن المثقفون في نظر العلماء من هؤلاء الذين ربما يساهمون في مناقشتهم في وصولنا إلى الرأي الصحيح أو الأصح. بل ربما يكون الناس أفضل معين على فهم النص.

ثالثاً: على المثقفين الإسلاميين عند مناقشتهم أن يعودوا إلى مرتكزاتنا الفكرية والإسلامية التي ثبتت بالدليل فلا يشردهم الفكر في مناقشات ينسون معها تلك المرتكزات. وإذا كنا نفهم ابتعاد المثقفين غير الإسلاميين أثناء مناقشتهم عن هذه المرتكزات، فلا نفهم ابتعاد مثقفينا الإسلاميين عنها.

وعلى المثقفين أن يدركوا أن دورهم ودور العلماء ليس إلا معرفة ما يريده الإسلام وليس فرض آرائنا على الإسلام. ولمعرفة ما يريده الإسلام لا بد من التوافق على طريقة ثبتت صحتها من الشرع أو العقل. ولقد رفض الإسلام طرقاً لاستكشاف الحقائق ربما يعتمدها الآخرون. وقد عمل علمائنا الكرام على تنقية هذه الطرق وإثباتها بشكل موضوعي بعيداً عن أي هوى شخصي، ولذا ذكرنا ضرورة أن يطلع المثقفون على طريقة الفقهاء.

ولذا فإنني أقترح على الجامعيين والمثقفين الإسلاميين أن يخصصوا وقتاً من عمرهم لدراسة تلك الأسس الفكرية بكل تأن وروية، ولو أخذ الأمر منهم بعض السنوات. وقد حاول بعض الإخوة المثقفين أن يدرسوا تلك الأسس ولكنهم لم يتروا الرؤية المطلوبة ولم يتجربوا عن مرتكزاتهم التي أخذوها من دراساتهم فغابت عنهم الموضوعية ولم يفهموا كما يجب مراد العلماء. طبعاً هذا لا يعني أن الإعتراض على العلماء يدل على عدم فهم المراد أو على خلل في الشخصية، بل إن من يفهم مرادهم ربما يكون أقدر على الإعتراض والنقد البناء.

رابعاً: على المثقفين أيضاً أن يدرسوا الفكر الإسلامي من منابعه الأصلية فلا يدرسونه من طرق أخرى أو بمحض الإتكال على جهدهم الشخصي بالمطالعة ونحوها، فلربما ارتكزت في الأذهان بعض المفاهيم بطريقة خاطئة. إن طالب المعرفة يحتاج في تحصيل المعرفة إلى أستاذ يعينه على سلوك هذا الدرب، على أن يكون هذا الأستاذ من أهل الإختصاص بالمعرفة المقصودة ومن أهل هذه المعرفة. فلا يكفي في دراسة الفلسفة مثلاً التلقي الموجود في الجامعات لفهم الفلسفة الإسلامية التي تعبر عن عمق فكري يوازي عمقها التاريخي الممتد إلى بدايات نشوء الفلسفات اليونانية والإيرانية وغيرها، ما لم يقترن ذلك بتلق آخر ودراسة أخرى من أهل العلم بالفلسفة الإسلامية من علمائنا الأجلاء.

خامساً: وعلى العلماء أن يقتربوا أكثر من الجو الفكري والعلمي للمثقفين ليعرفوا كيف يمكن مخاطبتهم، وليمكن فهم مقصودهم وإفهامهم مقصودنا.

إنّ رعاية هذه الأمور ربما تساعد على التقارب أكثر فأكثر بين الجانبين وهما جانبان يجب أن يتقاربا لأنهما عماد المجتمع ولذا كانت الدعوات المخلصة التي أطلقها الإمام الخميني المقدس حول توحيد الحوزة والجامعة.

سادساً: على المثقفين أن يلتفتوا إلى الأحكام الشرعية عند إجهارهم بمناقشتهم، وأن لا يوجب طرحهم محاذير شرعية قد يتورطون فيها بسبب انسيابهم مع الحرية وتقديسها، أو استلاب شخصيتهم تأثراً بالإعلام المعادي.

نماذج من كلمات الإمام الخميني حول العلماء والجامعيين [3]:

- 1- علي مجلس الشورى والأمة والمفكرين الملتزمين أن يؤمنوا بضرورة الإصلاح الثقافي، وأن يأخذوا المسألة بجدية وخاصة في المدارس والجامعات. وعليهم السعي بكل قواهم ليكونوا سداً في طريق الانحراف.
- 2- عليكم أن تنتبهوا إلى أن المرحلة المدرسية أهم من المرحلة الجامعية.
- 3- لو لم يكن الفقهاء الأعزاء موجودين فمن غير المعلوم ما الذي كان سيقدم للناس من علوم على أنها علوم القرآن والإسلام وأهل البيت عليهم السلام.
- 4- لولا العلماء لما استطاع أحد أن يحفظ الإسلام.
- 5- إنني أرجو من العلماء العظام أن يعاملوا الشباب بالنفس الأبوي العطوف.
- 6- الجامعة هي التي تدير أمور البلاد، والجامعة هي التي تربي الأجيال الحاضرة والقادمة. فإذا كانت الجامعة بيد غزاة الشرق والغرب فسيكون البلد تحت تصرفهم.
- 7- إذا تراخينا في احتضان الجامعة وفقدناها نكون قد فقدنا كل شيء.
- 8- على شبابنا الجامعيين الأعزاء المعطائين أن يسعوا إلى تمتين أواصر الارتباط والمحبة والتفاهم مع العلماء وطلاب العلوم الإسلامية، وأن لا يغفلوا عن مخططات ومؤامرات العدو الغادر.

عودة إلى أصل البحث:

والبحث على ما ذكرنا منعقد لمناقشة بعض الاعتراضات وهذا ما سنتعرض له بالتفصيل إن شاء الله تعالى ضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: هل يمكن أن يكون الولي غير معصوم

يذكر علماءنا في البحوث العقائدية ضرورة أن يكون الولي الذي سيخلف النبي صلى الله عليه وآله معصوماً كضرورة أن يكون النبي معصوماً. وحيث أن العصمة لا تعرف من قبل البشر كان لابد من تدخل إلهي يرشدنا إلى المعصوم ومن تتوفر فيه شروط النبوة والإمامة.

ومن هذا الذي قلناه قد يعترض أحدهم ويقول: ما دام العقل يحكم بضرورة ذلك الشرط فهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون الولي غير معصوم.

الجواب:

إن كان المقصود بالسؤال الولي الأصل الذي يشكل صلة الوصل بين الله تعالى وعباده، فالجواب هو أنه لا يمكن أن يكون هذا الولي غير معصوم، كما ثبت في علم الكلام والبحوث العقائدية.

وإن كان المقصود بالسؤال مبدأ الولاية، وهل يمكن أن يكون هناك ولي غير معصوم ولو بعنوان النيابة عن المعصوم يشكل الرابط الشرعي معه، فهذا جوابه بالإيجاب وأنه قد حصل. فقد كان لأمير المؤمنين عليه السلام ولاية في الأمصار لهم ما يعطيهم الإمام عليه السلام ومن صلاحيات قد تكون واسعة وقد تكون ضيقة، كمالك الأشتر ومحمد بن أبي بكر وغيرهما. وهؤلاء بالتأكيد ليسوا معصومين أو على الأقل لا دليل لدينا على أنهم معصومون. وقد اتفقت كلمة العلماء على أنه لا يشترط

في ولاية الأنمة عليهم السلام أن يكونوا معصومين. كما أن الدليل الدال على ضرورة عصمة إمام الأصل لا يجري في الولاية بالنيابة عنه.

وولاية الفقيه من هذا القبيل فهي ليست ولاية أصلية بل تبعية مجعولة من قبل الأنمة عليهم السلام فهي ولاية بالنيابة عنهم وبتعيين منهم. فحالهم من هذه الجهة كحال مالك الأشتر وأمثاله، مع فارق هو أن الأشتر وأمثاله قد تم تعيينهم بالإسم بينما الفقيه كان تعيينه بعنوان عام. كما أن الإمام عليه السلام الذي عين الأشتر وغيره كان ظاهراً بينهم، بينما إمام الزمان وصاحب الأمر (عج) غائب عنا. لكن غيبته عليه السلام ليست غيبة مطلقة بل هو موجود في الأمة وبينها، وقد دلت الأدلة على أننا سننتفع به كما ينتفع بالشمس إذا غيبتها السحاب. فهو موجود حي لكنه هو الذي يقرر كيف يراقب حركة الأمة، وهل يتدخل لمساعدتها، وكيف يتدخل لو أراد التدخل؟. كما أنه هو الذي يقرر كيف يمكن أن يشرف على حركة الفقيه الولي، وهل يتدخل لتصحيح مساره عندما يحتاج إلى تصحيح أم لا يتدخل؟.

لكننا مطمئنون أو نرجوا أن يعيننا إن أخلصنا له الولاء، وإن رأى الله تعالى منا الصبر على البلاء تمسكاً بقوله تعالى: (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) [4]، لكن الإمتحانات شتى والبلايا متعددة. وتوقع نصرة صاحب العصر والزمان ليست خطابات أو إنشائيات، بل دل عليها الكثير من الروايات نذكر منها على سبيل المثال والتنبيه ما جاء في التوقيع المذكور في أدلة ولاية الفقيه:

(وأما وجه الإنتفاع بي في غيبيتي فكالإنتنفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب وإني أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء) [5].

وبناء على ما ذكرنا لا ينبغي لأحد أن يشكك في معقولية وجود ولي غير معصوم ما دامت ولايته تبعية وليست أصلية، بل الأصالة على حالها لولاية الحجة الغائب (عج) التي لم تزل بالغيبة.

ولذا كانت نسبة ولاية الفقيه لولاية المعصوم مختلفة بشكل كبير عن نسبة الإمامة إلى النبوة، رغم وجود شبه بينهما من حيث أن ولاية الفقيه إمتداد للإمامة كما أن الإمامة هي امتداد للنبوة. وجهة الاختلاف بينهما جوهرية، فالإمامة تعبر عن ولاية أصلية بعدما انقطعت الولاية الدنيوية الظاهرية السابقة بالموت وهي النبوة، ووجدت مكانها ولاية أخرى هي الإمامة مثلما هي العلاقة بين إمام وإمام. فكل من ولاية النبوة والإمامة أصيلتان، وليست إحداها نيابة عن الأخرى. ولذا لم تكن الإمامة بجعل شخص الرسول صلى الله عليه وآله بل كانت بجعل من الله تعالى، كما أن النبوة كذلك، ولذا كان لا بد من الإمامة من تسمية محددة تاتينا من قبل رب العالمين.

بينما ولاية الفقيه هي رشح من ولاية الإمامة الباقية، وموجودة في ظل الإمامة وليست منفصلة عنها لا حدوثاً ولا بقاء، وليس لها أي استقلال عن الإمامة الأصلية، ولذا ليس لنا أن ننسى ولاية المعصوم الغائب (عج) بالاستغراق بالولاية الفرعية، بل علينا دائماً أن نضع نصب أعيننا الزمن الذي يظهر فيه (أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء)، وأن نستشعر الحاجة المستمرة لوجوده لنكون من الصادقين في انتظار الفرج المثابين عليه. ولذا ورد الأمر بالإكثار من الدعاء بتعجيل الفرج (فإن في ذلك فرجكم)، كما جاء في التوقيع المشار إليه في أدلة ولاية الفقيه.

ونحن نعتقد أن طريق الجهاد ورفض الظلم وبذل النفوس والأموال في سبيل الحق والعدل من أهم مقدمات ظهور الإمام الحجة (عج). كما وإن ولاية الفقيه هي التجربة التي نخوضها كمقدمة لهذا الظهور المبارك، نسأله تعالى أن يجعلنا من جنوده وأنصاره وأعوانه.

صيغة أخرى للإشكال:

وقد يصاغ الإشكال بصيغة أخرى تجعله أكثر متانة، وهو إشكال اشتهر بين العلماء محتاج إلى جواب.

وتقرير هذه الصيغة أن يقال: أننا نسلم لكم بأنه لا مشكلة عقلية أو شرعية من حيث المبدأ في أن يكون الولي بالنيابة عن الإمام عليه السلام غير معصوم. لكن هناك أخبار نهت عن أن يقوم الشيعة بهذا الدور في عصر الغيبة، ونهت عن الثورة

وأمرت بالسكوت والصبر حتى يظهر الحجة (عج). وهذه الأخبار تكون دليلاً على عدم وجوب إطاعة أي شخص غير المعصوم بما في ذلك الفقيه.

وهذه الأخبار قد ذكرها الحر العاملي (رحمه الله) في وسائل الشيعة [6] وإليك نموذجاً منها:

1- خبر سدير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (يا سدير إزم بيتك وكن حلساً من أحلاسك واسكن ما سكن الليل والنهار فإذا بلغك أن السفيناني قد خرج فارحل إلينا ولو على جلك).

ولا بأس بهذه الرواية من حيث السند:

وقد دلت أن على المسلمين أن يبقوا في بيوتهم لا يثورون حتى يخرج السفيناني، وهو زمان خروج الإمام المهدي (عج) أيضاً.

2- رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزوجل). وهذه رواية صحيحة.

3- رواية عمر بن حنظلة، قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة والسفيني والخسف وقتل النفس الزكية واليماني. فقلت: جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل قيام هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا).

ولا بأس بهذه الرواية من حيث السند وإن كان راويها عمر بن حنظلة.

4- رواية 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 ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرج به ويحيى بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها).

والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها ثم كانت الأخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها ولكن له نفس واحدة إذا ذهب فقد والله ذهبت التوبة فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم.

إن أتاكم آت منا فانظروا على أي شيء تخرجون ولا تقولوا خرج زيد فإن زيدا كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه إنما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه فالخارج منا اليوم إلى أي شيء يدعوكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله فنحن نشهدكم أنا لسنا نرضى به وهو يعصينا اليوم ليس معه أحد وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منا إلا من اجتمعت بنو فاطمة معه فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه).

وهذه الرواية معتبرة.

والجواب:

أولاً: أن هذه الروايات المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام قد صدرت في زمن كثرت فيها الثورات والإنتفاضات باسم الأئمة عليهم السلام، حتى أن بني العباس قد قاموا بثورتهم بهذا الاسم، وهم لا يريدون إلا التسلط على العباد. فقد أراد الإمام عليه السلام أن ينبه الناس إلى ضرورة عدم الإنجراف وراء هذه العناوين البراقة، وعلى أن موعد ثورة الإمامة لم يحن بعد. وإن سديراً نفسه راوي الرواية الأولى كان ممن يتأثر بهذه الرايات المنحرفة عن الإسلام فقد جاء في الأخبار عن المعلى بن خنيس أنه قال:

ذهبت بكتاب عبد السلام بن نعيم وسدير وكتب غير واحد إلى أبي عبد الله عليه السلام حين ظهر المسودة قبل أن يظهر ولد العباس: (بأننا قد قدرنا أن يؤول هذا الأمر إليك فما ترى فضررب بالكتب الأرض، وقال: أف أف ما أنا لهؤلاء بإمام أما يعلمون أنه إنما يقتل السفيناني)[7].

وهذا الحديث يدل بوضوح على تأثر أصحاب تلك الكتب، ومنهم سدير، بالذين سماهم المعلى بالمسودة. وأنهم توهموا أن هذه راية الإمام فنفى الإمام عليه السلام، ودلهم على أن الإمام المعصوم الذي سيوفق للثورة النهائية هو الذي يقتل السفيناني أي صاحب الأمر وصاحب العصر والزمان.

كما يظهر أيضاً من التاريخ والروايات أن سديراً كان من المتحمسين شديدي الحماس للثورة، فقد روى الكليني في الكافي رواية عن سدير أنه قال:

(دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: والله ما يسعك القعود. فقال: ولم يا سدير؟ قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك. والله لو كان لأمر المؤمنين عليه السلام ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيم ولا عدي. فقال يا سدير وكم عسى أن يكونوا؟ قلت: مائة ألف. قال: مائة؟ قلت: نعم ومأتي ألف؟ قال: مائتي ألف؟ قلت: نعم ونصف الدنيا.

قال سدير: فسكت عني. ثم ذكر سدير أنهما ذهبا في طريق حتى (صرنا إلى أرض حمراء ونظر إلى غلام يركب جداء[8] فقال: والله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود. ونزلنا وصلينا فلما فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر)[9].

فهذه كانت حالة سدير، والخطاب في الرواية لأمثال سدير. فهو عليه السلام يرشدهم إلى أن الإمام المعصوم الحجة من قبل الله تعالى على العباد والمنصوص عليه الذي يقوم بهذا الدور هو الذي يأتي في آخر الزمان، فعليهم أن لا ينخدعوا ويظنوا أن الإمام متصدر لهذه الرايات.

وهذا الذي قاله الإمام عليه السلام لا يتنافى مع إمكانية أن تقوم ثورة لا تلبس فيها على الناس، ولا يدعي قائدها أنه الإمام الموعود، ولا يسعى لنفسه بل كل همه الحكم بما أنزل الله تعالى بالمقدار الممكن حتى يظهر الحجة عليه السلام.

ثانياً: تدل الرواية الرابعة على أن هناك نوعين من الخروج على الأنظمة والثورة على الحكام الظالمين:

أحدهما: ما يشبه خروج زيد الذي دلت الرواية على أنه كان خروجاً عن حق، وعنوان هذا الخروج أنه لم يكن يدعو لنفسه.

ثانيهما: الخروج بغرض تحقيق مطامع شخصية وإن كان الخروج باسم أهل البيت عليهم السلام.

وقد دلت هذه الرواية على أن الخروج الباطل هو هذا النوع الثاني، وأن كل راية من هذا النوع يجب التحرز منها واجتنابها وعدم الإنقياد إلى قادتها، لأنهم طغاة وطاعة الناس لهم إنقياد للمنحرفين وتسليم أنفسهم لغير الله تعالى. وهذا معنى قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله).

وهذا ما نشهده في المسلمين المنقادين لأناس هم في واقع حالهم يدعون لأنفسهم إغتشاشاً بهم وظناً بأنهم يريدون الحق، فأنحرفوا معهم وضلوا وخرجوا عن ولاية الله تعالى، إلا أن تتداركهم رحمته تعالى ولو بسبب جهلهم وقصورهم.

ويؤكد ما ذكرنا أن الرواية المذكورة قالت: (إن أتاكم آت منا فانظروا) ولم تقل فارفضوا، بل دعت للتأمل في تلك الدعوة. وهذا يدل على أن الإستجابة في حد ذاتها ليست محرمة، بل مرتبط بحكمها بطبيعة الدعوة التي يدعو إليها ذلك الشخص.

فالرواية المذكورة دلت على أن هناك معايير يجب رعايتها في التمييز بين راية الحق وراية الضلال. وتجلت هذه المعايير بقوله عليه السلام: (فإن زيدا كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه). والدعوة المرفوضة حينئذ هي دعوة من يخرج ويدعي أنه يريد الرضا من آل محمد، ولكنه يبيت خلاف ذلك.

وهذا الذي ذكرته هذه الرواية يشكل قرينة على أن المراد من قوله عليه السلام في آخر الرواية: (فالخارج منا اليوم) هو تشخيص واقع فعلي لا المنع المؤبد.

كما أنه يشكل قرينة على أن المراد من الرايات الأخرى الرايات التي تدعو لنفسها وتنصب أنفسها أنمة للناس، بدون أخذ المعايير الشرعية بعين الاعتبار، وبدون أن يكون قادتها من أهل العلم والبصيرة والدين والتقوى. فلو كان قادتها بروحية زيد وشخصية زيد لم يكن هناك مشكلة بل تكون طاعتهم حينئذ طاعة للحق وطاعة لله تعالى.

بل هناك روايات دلت على أن المقصود بهذه الرايات الموصوفة بأن صاحبها طاغوت هي رايات الضلال. فقد روى في الكافي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: (من رفع راية ضلال فصاحبها طاغوت)[10].

ونحن عندما نتحدث عن ولاية الفقيه نتحدث عن فقيه لو انتصر لوفى ولسلم الولاية للإمام إن أمره بذلك أو ظهر (عج). وعن راية يسعى صاحبها للهدى وتنفيذ أحكام الله تعالى، فهي ليست من رايات الضلال ليكون صاحبها طاغوتاً.

ثالثاً: إن بعض هذه الأخبار صدرت تقية حتى يشعر الحكام بأن شيعة أهل البيت عليهم السلام ليسوا في وارد الثورة عليهم فيأمنون إلى أن تتحين لهم الفرصة لذلك.

والذي دعانا لاحتمال الحمل على التقية[11] هو ما سيأتي في الفقرة التالية.

رابعاً: أن لدينا من الأدلة ما يكفي من العقل والكتاب والسنة تثبت بشكل قاطع وجوب الجهاد ضد الظلم، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإعلاء كلمة الله والحكم بما أنزل الله تعالى. وهذه الأدلة تشكل قرينة على أن الروايات المشار إليها سابقاً لا يصح حملها على ما أراده المعارض.

أما دليلنا العقلي:

فهو ما تقدم في المقدمة من عدم معقولية أن يتركنا الله تعالى ويكلنا إلى الظالمين ليحكموا فينا إن أمكن أن نحكم شرع الله تعالى فينا. وعدم معقولة أن نمنع من إطاعة حاكم عادل وتركنا لحكام جائرين.

أما من الكتاب:

فآيات كثيرة دل بعضها على عدم جواز الركون إلى الظالمين. كما دل بعضها الآخر على وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى وإقامة العدل بين الناس وتنفيذ أحكامه ونشر المعروف والنهي عن المنكر. والقرآن زاخر بالنماذج الدالة على ما ذكرنا. وهي آيات لم تسقط عن الاعتبار في عصر الغيبة. فإذا كنا منهيين عن الركون للظالمين ومأمورين بالحكم بما أنزل الله تعالى وبالتحاكم إلى أوامره ونواهيه، فهذا يدل على أن ولاية العادل مشروعة.

التالية. أما من السنة: فروايات كثيرة:

منها: ما رواه ابن أبي عمير عن جماعة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (ما قدست أمة لم يؤخذ لضعيفها من قوبها غير متعت)[12].

وهذه الرواية صحيحة. ويكفي ما تقدم عند الحديث عن ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية قرينة على عدم شمول النهي في تلك الروايات لحكومة حاكم عادل لا يدعي الإمامة لنفسه بدلاً عن الإمام الحقيقي.

ومنها: ما ورد في علامات ظهور الحجة عليه السلام التي تتحدث عن رايات هدى تظهر قبل ظهور الحجة عليه السلام كرايتي اليماني، الخراساني وهما رايتان تخرجان قبل أن يخرج القائم وهذا المعنى متسالم عليه بين العلماء ولا أقل من التسالم على إمكانه.

ومن هذه الروايات ما رواه النعماني في كتابه الغيبة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (وليس في الرايات راية أهدى من اليماني هي راية هدى لأنه يدعو إلى صاحبكم وإذا خرج اليماني فأنهض إليه ولا يحل لمسلم أن يتلوى عنه فمن فعل ذلك فهو من أهل النار لأنه يدعو إلى الحق وإلى طريق مستقيم)[13].

وبملاحظة هذه الأدلة يظهر أن بعض تلك الأخبار يجب حملها:

إما على ما ذكرناه في (أولاً) و (ثانياً)، أو حملة على التقية.

فقوله عليه السلام في الرواية الثالثة: كل راية ترفع ليس المراد بها من قام من أجل تلك الأهداف.

والخلاصة أنه يجب أن نفهم هذه الأخبار بالطريقة المتلائمة مع الكتاب والسنة. فالمقصود بها الردع عن التسرع في الإنقياد خلف كل راية، وعن الإلتحاق بالرايات التي تريد أن تسخرنا لأنفسها وأغراضها بعيداً عن الدين وعن رضا أهل البيت عليهم السلام، حتى لا تغشنا عناوين الناس وعناوين الرايات، كان يكون راندها مسلماً بالهوية أو ممن يدعي حب أهل البيت عليهم السلام وهو في مسلكه ليس من المحبين.

وأما الرايات التي يدعو أصحابها للحق والطريق المستقيم يريدون أن يحكم الدين فيها، والأوفياء لشعاراتهم الحققة والصادقة والذين لو كان الإمام الحجة عليه السلام حاضراً بيننا لوفوا بتسليم الراية إليه، فلا تنهى هذه الروايات عن إتباع هؤلاء.

ومن مجموع ما تقدم تعرف لماذا لم يذهب أحد من علمائنا المحققين إلى عدم جواز الثورة ضد الظلم، ولماذا اختاروا القول بجواز بل وجوب السعي لإقامة العدل بين الناس والمنع من المنكر وإحقاق الحق. ولم يقبل أحد منهم أن يستفاد أي استفادة سينة من هذه الروايات التي هي في مقام آخر يختلف كلياً عن مقام الثورة من أجل الحق بقيادة رموز الحق. وإن سمعت أن بعضهم ذهب إلى عدم مشروعية الجهاد ضد الظلم، فأعلم أن المنقول عنه من غير المعبرين في عالم العلم والعلماء أو أنه ممن كبا في هذه المسألة وجمد على لفظ لم يدرك حقيقة معناه.

الفصل الثاني: هل يلزم الديكتاتورية

وقد أثير هذا الموضوع في بدايات إنتصار الثورة بشكل واسع من قبل جميع قليل من الذين لم يعجبهم أن تختار الأمة نظام الجمهورية الإسلامية المرتكز على مبدأ ولاية الفقيه، وأبدوا رفضهم باعتراضات أثاروها. وكان من جملة ما أوردوه دعوى أنه يلزم من نظرية ولاية الفقيه الديكتاتورية، وأن يكون الحكم المبني على أساسها نظاماً دكتاتورياً.

وقد تصدى الإمام الخميني (رحمه الله) بنفسه لهذه الدعوى كما تصدى لغيرها من الأمور التي طالت نظرية ولاية الفقيه[14]. ولم يكن يسمح بأي تهاون بها، حتى أنه دعا جميع خطباء الجمعة في ذلك الوقت لبيان مسألة ولاية الفقيه بشكل واضح، حتى لا يقع الناس في شبك أولئك الذين أرادوا زعزعة ثقتهم بهذا المبدأ المقدس.

وقد كان أساس تلك الشبهات ومنشؤها من قبل الأعداء، وإن كان بعضها قد ينطلق من سذج انقادوا لبعض المفاهيم والأفكار. لكن بالتأكيد فإن الجو الذي يدعو لمناقشة مبدأ ولاية الفقيه بطريقة مسينة هو جو معاد، سواء كان المناقش منهم أو كان يظن نفسه من المقربين. حتى أنك ترى الغضب والغيط في كلمات هؤلاء الذين يكتبون ضد مبدأ ولاية الفقيه، ولا تجد مبرراً لهذا الغيط سوى حقد أو انحراف خطير عن دين الإسلام.

رد الشبهة:

وإنما سمينها شبهة لما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة:

(وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق فأما أولياء الله فضيأوهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى وأما أعداء الله فدعأوهم فيها الضلال ودليلهم العمى)[15].

وسنكتفي في الرد على هذه الشبهة بما فهمناه مما قاله الإمام الخميني (رحمه الله) في هذا الصدد:

أولاً: ليس من الديكتاتورية في شيء أن يكون النظام المعتمد في إيران قد أيده أكثرية الشعب بحيث تجاوزت نسبة التأييد التسعين في المائة دون ضغط أو إكراه. فالشعب بغالبية العظمى أيد ولا يزال نظام الجمهورية الإسلامية المبني على مبدأ ولاية الفقيه كما نص عليه الدستور.

ثانياً: الديكتاتورية متجسدة في كلمات المعترضين، إذ يحاولون وهم القلة أن ينصبوا أنفسهم في موقع يحسبون أنفسهم أوصياء على الشعب والأمة، والحال أن الشعب لم يرض بذلك منهم بدليل أنه خالفهم. وهؤلاء عندما ينصبون أنفسهم في هذا الموقع يسعون لفرض رأيهم وإثارة جو نفسي وزعزعة ثقة الشعب والمسلمين بهذه الجمهورية والثورة، وهذا نحو من أنحاء الديكتاتورية.

ثالثاً: إن من يدعي أن مبدأ ولاية الفقيه يستلزم ديكتاتورية فلا ريب أنه جاهل بهذا المبدأ وأهميته وقديسيته. بل العكس هو الصحيح فإن الحامي للحريات وفق المبادئ الإسلامية، والحامي لإرادة الشعب وحقوقه والمدافع عنه هو مبدأ ولاية الفقيه الذي يقوم بمهمة الإشراف على أمور البلد، حتى لا ينحرف أحد ممن يمكن أن يستلم مقدرات البلد.

فهو الذي يمنع رئيس الجمهورية من أن ينحرف وأن يحكم بهواه. وهو الذي يمنع رئيس الوزراء من أن ينحرف ويحكم بهواه، وهكذا الكلام بالنسبة لأي مسؤول. كما أن مبدأ ولاية الفقيه يمنع الفقيه نفسه أن ينحرف وأن يحكم بهواه، ولا يحق له ذلك أصلاً، بل عليه أن يحكم وفق رأي الإسلام حسب اجتهاده. والمفروض أنه بذل جهده كله للوصول إلى هذا الرأي واستكشافه من خلال وسائل الاستنباط الممكنة له.

كما أن عليه بذل الجهد في تمحيص الوقائع وتشخيصها حتى يطبق عليها حكمها الإلهي ويحكم على وفقه. والمفروض في الفقيه الولي العدالة والورع والكفاءة بل الأكفانية في تحقيق كل ذلك. كما أن المفروض أن في الأمة علماء وثقاة وثقاة ورعون يراقبون حركة الفقيه، بإمكانهم عزله إن انحرف وصار يحكم بهواه، وقد صان الدستور هذا الحق للخبراء وللأمة.

وإنما يكون الحكم ديكتاتورياً إذا استند الحكم إلى الرأي الشخصي بعيداً عن أي اعتبارات صحيحة وأجبرهم على إتباعه. وإنما يكون الحكم ديكتاتورياً إن كان الحكم وفق الهوى متاحاً للحاكم، وكان الحاكم قادراً على أن ينفذ جميع رغباته بدون أن يتجرأ أحد على معارضته.

والإنصاف أن كثيراً من مدعي الحرية والمطالبين بها هم في مواقعهم يريدون أن يكونوا حاكمين ديكتاتوريين. لأنه ما من حاكم حكم أمة إلا وكان الهوى رائده. ويكاد يندر أن تجد أمة أو شعباً يخضع فيها الحاكم لضوابط تكون حاكمة عليه كما تكون حاكمة على الأمة. ومبدأ ولاية الفقيه يجعل الفقيه كغيره من أبناء الأمة خاضعاً للقانون والتشريع الإسلامي لا يستطيع أن يحيد عنه قيد أنملة. وعند التدقيق نجد أن أقوى ضمانات يمكن أن يقدمها الإسلام للمنتسبين إليه في عصر الغيبة هو مبدأ ولاية الفقيه.

نعم لو أريد من الديكتاتورية حكم الرجل الواحد لصح هذا التعبير. لكنه تعبير يحمل المغالطات الكثيرة فحكم رسول الله صلى الله عليه وآله حكم الرجل الواحد، ومع ذلك لا يستطيع عاقل مسلم أن يقول إن حكمه كان ديكتاتورياً، وكذا حكم أمير المؤمنين عليه السلام. فليس كلما كان الحكم حكم الرجل الواحد كان الحكم ديكتاتورياً بل ربما كان الحكم ديكتاتورياً مع كون الحاكم مجموعة من الناس لا يوجد بينهم أي رابط حزبي. وربما يحكم الرجل الواحد فيجسد أرقى مظاهر الحرية المسؤولة والمشورة وفق القيم الصحيحة التي نراها متجسدة بالإسلام.

وللأسف فإن كثيراً من المعترضين بالديكتاتورية وغيرها من الاعتراضات على مبدأ ولاية الفقيه، يريدون في الحقيقة الوصول إلى طريقة يمكن من خلالها فرض الرأي الشخصي على الفقيه من خلال التهويل على هذا المبدأ وعلى مؤيديه، وهو نحو من أنحاء الإرهاب الفكري يمارسه من هواه على خلاف هذا المبدأ أو من يريد الخروج من حكم الإسلام والتقلت من قيوده وتشريعاته، بعدما كانت مشكلتهم الأساسية الشخصية مع الدين نفسه بهدف أن تكون لهم كلمة في مقابل كلمة الله وكلمة الله هي العليا لو كانوا يفقهون.

رابعاً: على أن هؤلاء المعترضين لن يعترضوا بهذا الإعتراض لو كانت الصلاحيات كلها التي ثبت في الإسلام أنها للفقهاء قد أعطيت لإنسان آخر غير فقيه بل وغير مسلم، بل ربما سيمدحون الشخص والنظام حينئذ، ولكنهم يعيشون عقدة الإسلام ولا يتجرون على قول ذلك.

خامساً: على أنه في دستور الجمهورية قد حددت للفقهاء صلاحيات هي أقصر دائرة من صلاحياته الأساسية وإنما وافق عليها الإمام الخميني (رحمه الله) وتلاميذه من مؤسسي الجمهورية المباركة لأن الإمام مؤمن بإعطاء دور للأمة. وقد نقلنا مواد الدستور المرتبطة بولاية الفقيه في خاتمة الكتاب، ويمكنك من خلال مقارنة تلك البنود مع ما ذكرناه في هذا الكتاب، استكشاف وجه التقليل في الصلاحيات والذي تم برضا الولي.

سادساً: كما أن الفقيه يمارس الشورى بأفضل طرقها وهو ملزم شرعاً وعقلاً بالإستشارات في مواضع كثيرة كما أشرنا في بحوث سابقة.

بل نجد أن الإمام الخميني (رحمه الله)، وهو الولي الفقيه الذي كان بإمكانه أن ينفرد بالحكم ولم يكن ليعترض عليه أحد نظراً لعمق المحبة له في قلب الشعب المسلم في الجمهورية الإسلامية في إيران بل وخارجها وجميع المستضعفين في الأرض، قد أسس لعمل جماعي يخرج فيه الحكم عن حكم الرجل الواحد، ليكون المستقبل أكثر ضماناً للأمة والمجتمع من خلال تشكيل المؤسسات التي شرعت في الدستور وأعطيت صلاحيات، وتجسدت بذلك أرقى مظاهر الشورى إن على مستوى التشريع أو على مستوى القضاء أو على مستوى الحكم عامة، كمؤسسة المجلس النيابي التشريعي ومؤسسة مجلس الوزراء، ومؤسسة مجمع تشخيص المصلحة ومؤسسة شورى القضاء، ومؤسسة مجلس الخبراء ومؤسسة مجلس المحافظة على الدستور وغيرها من المؤسسات. وهذا كله من نتاج ولاية الفقيه المسدد الإمام الخميني المقدس (رحمه الله).

والخلاصة أنه لا ينبغي لإنسان فهم ولاية الفقيه أن يعترض بهذا الإعتراض. لكن غالب المعترضين هم للأسف إما جهلة بهذا المبدأ أو يعيشون عقدة من الفقهاء أو من الإسلام أو من كل ما هو دين، أو هم قوم خبيثوا النية يريدون التسويق لأفكار غريبة عن الأمة لأهداف شيطانية، وهو ما لن يخفى على أي متتبع، يريدون ليظفروا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره المشركون والكافرون.

وسنشهد تكرر هذا الإعتراض كلما سنحت الفرصة بذلك، لا بهدف البحث عن حل له بل بهدف التشويش على هذا المبدأ المقدس، وبهدف تضييع المجتمع الإسلامي القائم عليه.

إنّ ضمانتنا الكبرى في عصر الغيبة ليس في ولاية الأمة على نفسها فهذا وهم يحسبه الظمآن ماء، بل ضمانتنا في مبدأ ولاية الفقيه. ولا يمكن لأي مجموعة من الناس أن تزرع ثقتنا بهذا المبدأ. ولا أن تجعلنا نقتنع بغيره من أسس الحكم فما وجدنا ولن نجد أماناً في ظل أي شيء آخر.

نعم نحن نعترف أن العدل في ظل ولاية الفقيه نسبي ولا يمكن تحقيق العدل الكامل في عصر الغيبة، لكن هذا شيء لا يتنافى مع كون هذا المبدأ أفضل طريق يمكن اعتماده في عصر الغيبة كضمان لحقوق الأمة إلى أن يظهر ولي الأمر عليه السلام.

كما أن النقاش مفتوح على المستوى العلمي والفكري سواء في صلاحيات الفقيه الولي أم في مبدأ ولاية الفقيه، على أن ينطلق ذلك من روحية استكشاف ماذا يريد الإسلام، لا من خلفية ما الذي يعجبنا وما الذي لا يعجبنا. وهذا يستدعي حسن رعاية لأسلوب النقاش وزمان ومكان عرضه، ولا يتلاءم أبداً مع أي طريقة تهدف عن قصد أو غير قصد إلى تشويه صورة المبدأ أو إلى جرأة الآخرين عليه. وإن من أحد الأسباب الداعية إلى إتباع مثل هذا الأسلوب المسيء الإغترار بالنفس الأمارة بالسوء والداعية للجدال والتكبر والمماراة، فعلى المفكرين الإلتفات إلى أنفسهم وأن لا ينسوا جهادها وهم يعرضون فكرة للنقاش على صفحات الجرائد والمجلات وغيرهما من وسائل الإعلام.

الفصل الثالث: هل الفقهاء عاجزون

وهذا الإعتراض نجده منتشرأ في أذهان المثقفين غير الإسلاميين، وهو أحد معاني قولهم بفصل الدين عن السياسة. كما أن من معانيه أن الأديان لا تملك تشريعاً لشأن الحكم أو أننا لا نريد للدين أن يتدخل سواء كان يملك ذلك أو لا يملكه. وربما نجد امتداداً لهذا الإعتراض في نفوس بعض المثقفين الإسلاميين، وربما يكون أحد الدوافع لإنكار مبدأ ولاية الفقيه.

ولكن لو تأملنا بعض الشيء في هذا المرتكز نجد خلوه من أي منشأ عقلائي أو شرعي، وإن كان له منشأ تاريخي إذا لاحظنا تجربة الحكم الكنسي.

والذي يظهر لنا أن مثقفينا قد تأثروا بما ارتكز لدى أهل الأديان والشعوب الأخرى، وأخذوه منهم ظناً منهم أو تلبساً عليهم بأن الأديان في ذلك على حد سواء. وسبب هذا الأخذ هو التلقي الثقافي غير الممنهج وغير المبني على أسس نقدية صحيحة، بل هو في أغلبه يعتمد أسلوب الإنهيار بما عند الغير، فنلقى بدون تدقيق حتى يصير كلام الآخرين من أعلام الفكر الغربي من النصوص المقدسة في نفوسهم ربما تفوق في قدسيته الأحاديث الشريفة أو القرآن الكريم. وربما بلغ الأمر ببعضهم أن يجعل أفكار كتبه وما درسه والشخصيات المعجب بها من الثوابت وما عدا ذلك من المتغير، وإن كان قرأناً أو نصاً نبوياً أو إمامياً. وقد تجد من يحارب فكرك بحجة أنك تعتبرها من المقدسات فيعمل على تحطيمها، لكن معتمداً على مقدسات من عنده ما أنزل الله بها من سلطان، وما أيدها العقل في أي أن.

وقد كان من أهم الأسباب الداعية إلى فصل الدين عن السياسة في المجتمعات غير الإسلامية هو تلك التجربة من الحكم الكنسي من جهة، وعدم توفر التشريعات اللازمة في الأديان الأخرى لتحقيق هذا الأمر، والإغترار بالتطور العلمي الذي بلغته تلك المجتمعات من جهة أخرى.

وعلى كل حال فقد أشرنا سابقاً إلى الفرق بين حكم ولاية الفقيه والحكم الكنسي، وأن قياس أحدهما على الآخر غير منطقي على الإطلاق.

فالإسلام صاحب مشروع يمتلك كل عناصر نجاحه خاصة التشريعات المطلوبة المتعلقة بالحكم بين الناس وعلى الناس. وهي تشريعات صادرة من رب العالمين وليس من عقول صغيرة ضعيفة، لا تملك أن تعرف ما وراء الجدار إن لم تنظر بعينها. كما أنه للأسف لم تتحقق سابقاً التجربة السليمة لتطبيق حكم الإسلام. وقد كان في التاريخ هنات وهنات ضيقت على المسلمين فرصة تحقيق تلك التجربة، حتى أن الإمام علي عليه السلام عندما استلم الحكم كانت الظروف ضاغطة عليه بشكل لم تشهده أي خلافة سابقة.

وها نحن نعيش إحدى تلك التجارب الراقية في الجمهورية الإسلامية المباركة، لكن الأعداء من داخل الأمة وخارجها يعملون على قدم وساق على إفشال هذا النموذج المبارك، حتى أنهم يستغلون أبسط المسائل ويحاولون أن يروجوا من خلالها أموراً لا وجود لها. وللأسف فإن وسائل إعلامنا تتلقى الأخبار من وكالات متآمرة، وتأخذ نفس الصياغة التي تقدمها تلك الوكالات وتنشرها بين الناس الذين يتلقونها كما هي أيضاً. فإذا فرضنا أن الجمهورية منعت باطلاً من الزواج قالوا هذا كبت للحرية، وإذا استدعى القضاء شخصاً للمحاكمة قالوا هذه محاكمات سياسية، وإذا اختلفت الآراء قالوا إن هناك صراعاً. إن العدى لن يعترفوا بأي حالة إيجابية في هذه الجمهورية المباركة، ولا في أي مجتمع مسلم، إلا إذا كان هناك تراخ لمصلحتهم واستسلام لمخططاتهم وحينئذ ستكال المدائح وستصبح الديكتاتورية حرية وخلق المعارضة مواكبة للعصر كما نراه في بعض الدول العربية.

نسأله تعالى دوام التوفيق لهذه الجمهورية المباركة والتسديد والتأييد حتى يظهر الحجة (عج).

جواب الإمام الخميني (رحمه الله).

وقد أشار الإمام الخميني (رحمه الله) إلى هذا الإعتراض حين قال: (ثم إن ما ذكرنا من أن الحكومة للفقهاء العدول قد ينقذ في الأذهان إشكال بأنهم عاجزون عن تمشية الأمور السياسية والعسكرية وغيرها) [16].

ثم يجيب (رحمه الله) عن هذا الإشكال بقوله:

(لكن لا وقع لذلك بعد أن كان التدبير والإدارة في كل دولة يكون بتشريك جهود عدد كبير من المتخصصين وأرباب البصيرة. ولن تجد في دولة سلطاناً أو رئيس جمهورية عالماً بكل شيء، بل أغلبهم لم يكونوا عارفين بفنون السياسة والقيادة العسكرية. وكانت الأمور تجري على أيدي المتخصصين في كل فن، مع فارق أنه إن كان من يترأس الحكومة والولي فيها شخصاً عادلاً، فلا محالة سيختار الوزراء العدول الخبراء فيقل الظلم والفساد والتعدي على أموال المسلمين وأعراضهم ونفوسهم.

وكذلك كانت الحال في زمان ولاية أمير المؤمنين عليه السلام فهو لم يجر جميع الأمور بيده الشريفة بل كان له ولاية وقضاة ورؤساء للجيش ونحوهم). انتهى كلامه (رحمه الله) مع تغيير بسيط.

ونحن لن نضيف شيئاً هنا سوى أن نؤكد أنه إن كان المقصود بالعجز العجز الذاتي وأن الفقهاء فاقدون لأهلية الحكم والولاية فهذا تجن يفتقد إلى أبسط قواعد الموضوعية.

وإن كان المقصود أن الفقهاء قد لا يتمكنون من ممارسة هذه السلطة لموانع كما حصل في العهود السابقة والعهود الحالية بالنسبة لغالبية بلاد المسلمين. ففي هذه الحال نقول ما قاله الإمام الخميني (رحمه الله) من أنه بناء على نظرية ولاية الفقيه لا تسقط الولاية بالعجز عن تشكيل الحكومة الإسلامية بل تبقى الأمة مطالبة بالرجوع إليه والعمل برأيه، غايته أن كل فقيه عليه أن يعمل في المكان الذي يقدر عليه. إذ من الواضح حينئذ أن الفقيه إن لم يكن صاحب سلطة وحكومة لن يكون بمقدوره ممارسة صلاحياته بحيث تشمل العالم الإسلامي، فيجب على الفقهاء إجراء ما يمكن من أحكام الإسلام الاجتماعية من حفظ بيت المال وإجراء الحدود، وإصدار الأوامر التي فيها مصالح الأمة مع الإمكان، غير ذلك من الشؤون المتعلقة بولايتهم. وهذا ما كان يفعله الفقهاء في بعض الأحيان عندما يرون خطراً محدقاً بالأمة.

وإن كان المقصود أن الفقيه لن يتمكن لذلك لوحده قلنا أننا بينا فيما سبق ضرورة وجوب الاستشارة والإستعانة بأهل الخبرة في مواقع متعددة، وهذا المعنى هو الذي أفاده الإمام (رحمه الله) في جوابه عن الإعتراض المذكور.

الفصل الرابع: أزمة حكم وأزمة طاعة

تمهيد:

قيل: إن لازم القول بعموم ولاية الفقيه سواء من حيث الصلاحيات أو من حيث شمولها للأمة، حصول أزمة على مستوى الحكم وأزمة على مستوى الطاعة. وقد قرر ذلك بعض من كتب في نظام الحكم في الإسلام.

قال:

وقد يتوهم البعض أن صيغة ولاية الفقيه تقتضي المحذورين نفسيهما (أزمة الحكم وأزمة الطاعة). فهي من جهة أولى عبارة عن صيغة الإمامة المعصومة التي لا يسلم بها علم الكلام الأشعري والمعتزلي ومذاهب الفقه السني. وهي من جهة أخرى عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها، أو المسلمين الشيعة على الأقل الذين يعتقدون بالإمامة المعصومة ويتدينون بها، سواء كانوا داخل حدود سلطتها أم كانوا لا ينتمون إلى أرضها ولا يحملون جنسيتها.

وهي بالإعتبار الأول تسبب أزمة حكم، لأن المسلمين من أتباع المذاهب غير الشيعة لن يسلموا بشرعية صيغة ولاية الفقيه. والنظام الإسلامي القائم على هذه الصيغة لابد أن يعتبرهم عصاة وخوارج، ويعتبرونه غير شرعي وغير إسلامي وهكذا تنشأ أزمة الحكم.

وبالإعتبار الثاني: لو سلم المسلمون جميعاً بشرعية هذه الصيغة أو سلم المسلمون الشيعة على الأقل بشرعيتها، فقد لا يسلمون بوجوب الطاعة لها خارج حدود تطبيقها وخارج حدود شعبها وأرضها. بينما هي بحكم كونها صيغة الولاية المعصومة تقتضي الطاعة المطلقة، كما لو كان الإمام المعصوم بنفسه على رأس سلطة الدولة الإسلامية المعاصرة.

ثم دفع هذا التوهم بأن ولاية الفقيه لا يقتضي دليلها عموم الولاية على كل المسلمين، وليست نسخة عن صيغة الإمامة المعصومة بل هي صيغة مستقلة مختلفة. [17]

وهو وإن صاغ الكلام بصيغة (يتوهم)، لكن رفعه للتوهم بهذه الطريقة يعبر عن تأييده له وتثبيتته إياه، إن قلنا بشمول الولاية للأمة جميعاً وقلنا بسعة بالولاية العامة المطلقة للفقيه. وهذا يعبر عن عدم إنصاف في التعامل مع مسألة ولاية الفقيه وعن تشويه لمعناها.

ثم يعقب على ذلك بأن لا أزمة بناء على نظرية ولاية الأمة على نفسها فقال:

(وأما صيغة ولاية الأمة على نفسها فمن الواضح أنها لا تؤدي إلى أزمة حكم ولا إلى أزمة طاعة، لأن هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع لكل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة).

وهذا الفصل منعقد لمناقشة ما ذكره في المقامين، أي هل هناك أزمة بناء على نظرية الولاية المطلقة الشاملة العامة للفقيه، وهل ننجو من هذه الأزمة بناء على نظرية ولاية الأمة على نفسها. فهنا بحثان:

البحث الأول: هل تستوجب نظرية ولاية الفقيه أزمة

أولاً: أزمة الطاعة:

1- لا يحسن من أي مفكر أن يفترض أن احتمال عدم رضا الناس أو بعض الناس بالنظرية ثغرة في النظرية، يدعو إلى تغييرها واستبدالها بنظرية أخرى توافق هوى الناس. كما أنه لا يدل على صحة النظرية وعدم صحتها مدى قبول الناس ورفضهم لها.

والنظرية كل نظرية تكتسب صحتها وقوتها من قوة دليلها الشرعي أو العقلي، وعلى الأقل هذا ما نفكر به نحن المسلمون، ولا يهمننا الطرق الغربية بالتفكير ولا النظريات المادية المتعلقة بذلك كالنفعية وأمثالها. وإذا قام الدليل على صحة النظرية فهذا يعني أن رفض الناس لها هو الخطأ المحتاج إلى علاج، لا أن النظرية تعيش ثغرة علينا تداركها. وهذا يعني أيضاً أنه لا يجوز لنا أن نؤيد الناس في رفضهم لها بل المفروض توعيتهم وتعريفهم بأهميتها.

ومن يعتبر أن رفض الناس وقبولهم أمراً جوهرياً في صياغة النظريات فهو لا شك مخطئ. وربما يؤدي به الحال إلى نظريات غريبة عن الإسلام والعقل والمنطق.

2- إنه وإن ترتبت أزمة طاعة عملياً من رفض الناس، لكنها أزمة يتحمل مسؤوليتها الناس والعلماء لا النظرية ذاتها. أما الناس فلأنهم لم يجعلوا الإسلام دليلهم إلى الحق وإلى ما يجب قبوله وما لا يجب. وأما العلماء فلأنهم لم يقوموا بواجبهم نحو توعية الناس على الفكرة والنظرية. هذا لو كان المقصود رفض عامة الناس أو جزء كبير من الأمة.

أما لو كان المقصود رفض جزء بسيط منها فإنك لن تجد نظرية قد تلقاها بالقبول جميع الناس. وقد اشتهر أن رضا الناس كلهم يكاد أن يكون من المستحيلات.

3- إن هذا الرفض لو كان ثغرة في نظام ولاية الفقيه لكان ثغرة في نظرية الإمامة المعصومة أيضاً، لأن الناس قد رفضوا الإنصاع لها وخذلوا. فهل نستنتج من ذلك أن هناك مشكلة في النظرية حتى نبحت عن صيغة أخرى للإمامة أو نقيدها أو نشرطها بشروط حتى نخفف من رفض الناس أو حتى يقبلوها.

4- وعليه فإننا لا نجد رفض الناس أو بعض الشيعة الإنقياد لحكم الولي العام مبرراً لتعديل النظرية بمقدار ما هو داع لتربية النفوس على التقوى وتعليمها الحق وتعريفها إياه حتى لا تقع في شبك الباطل.

فطرح المشكلة بهذه الصيغة هو مشكلة في حد ذاته تستوجب العلاج.

وليت شعري إن كان رفض الطاعة ولو عصيانا سيشكل أزمة طاعة تستوجب تغيير النظام، فإن أنسب شيء حتى نتخلص من تلك الأزمة أن ندعو إلى حكم نطلق فيه العنان للأهواء والشهوات. وبالتأكيد لن نجد أزمة طاعة في هذه الحال إلا من المتدينين.

هذا كله لو كان المقصود رفض الشيعة الإمامية للطاعة.

5- أما لو كان المقصود منها ما قد يثيره المسلمون من غير الشيعة الإمامية فهذا يستدعي التمييز بين من هم داخل مجتمع ولاية الفقيه ومن هم خارجه. فإن كانوا في داخل النظام الخاص أعني الدولة التي بنيت على أساس نظرية ولاية الفقيه فوجوب الطاعة عليهم مرتبط بتوافق مخصوص بينهم وبين الحكومة من جهة، وينطبق عليهم ما ينطبق على كل مجتمع قد رضيت غالبية بنظام محدد من جهة أخرى، مع احترام لخصوصيتهم الدينية والمذهبية.

وإن كانوا من خارج مجتمع الدولة، فمن قال إن نظام ولاية الفقيه مطروح على المسلمين السنة في العالم الإسلامي من باب حق الطاعة عليهم وإلزامهم بالعمل على وفقه بل هذا الأمر متروك لهم. وكل الذي يفعله نظام الولاية المبارك أنه يحترم مرجعياتهم الشرعية، ويدعوهم إلى التأمل فيما فيه مصلحة المسلمين جميعاً في مواجهة الأعداء، وفيما يحقق نظمهم الداخلي وحرص صفوفهم، وليأخذوا قراراتهم على هذا الأساس. وإنهم لو فعلوا ذلك فسيصلون إلى ضرورة تأييد ودعم ومساندة كل حاكم إسلامي عادل، فيما يطرحه من قضايا تهم المسلمين جميعاً وخصوصاً ما يتعلق بالقضايا الكبرى والمسائل المشتركة. فهم إن التزموا بذلك فبسبب ما تمليه عليه شرعيتهم وعقولهم، وليس من باب فرض ولاية الفقيه عليهم، إذ لا يمكن فرضها عليهم بسبب الخلاف الفقهي معهم حول هذا الموضوع.

وهذا المعنى الذي ذكرناه كان يمكن أن ينعكس لو استلم شؤون المسلمين وتصدى حاكم عادل من السنة يحمل هم القضايا الإسلامية العامة التي لا تهم خصوص السنة ولا خصوص الشيعة، وسيشعر المسلمون الشيعة حينئذ بأنهم ملزمون بمساندة وتأييد دعم هذا الحاكم. والذي سيلزمهم بذلك فقههم وعقيدتهم وليس الفقه السني. وقد مارس الشيعة الإمامية هذا النحو من الدعم في كثير من عصور الخلافة، رغم أنها كانت في نظرهم خلافة معتصبة من جهة وعدم اعترافهم بعدالة أكثر الخلفاء من جهة أخرى.

6- على أن البناء على أن صلاحيات الوالي الفقيه منحصرة بدائرة القدر المتيقن لن ترفع الأزمة، ولا ربط لها بحجم الصلاحيات، فإن لم يكن لهم عذر في مخالفة الولي في دائرة القدر المتيقن من الصلاحيات فلا عذر لهم أيضاً في مخالفته في الصلاحيات الأوسع إن ثبتت. وهذا دليل على أن ثبوت الصلاحيات الواسعة لن يشكل أزمة فلماذا نتوجه لتقييد الصلاحيات لرفعها، والحال أنها لو وجدت لن ترتفع بذلك.

ثانياً: أزمة حكم.

ومن الواضح أيضاً أنه لا أزمة حكم بناء على نظرية ولاية الفقيه، وإن جعلناها عامة لتشمل جميع الأمة. وذلك:

1- أما بالنسبة للشيعة الإمامية فواضح. لأنه بعد أن قام الدليل عليها، ولو من باب الحسبة فهم ملزمون بالتسليم بشرعية هذا النظام. ولن يترتب على سعة الولاية في هذه الحال أي أزمة على هذا الصعيد كما يوحى به كلام هذا الكاتب.

أما بالنسبة للمسلمين من غير الشيعة الإمامية، فمن كان داخل الدولة المؤسسة على أساس تلك النظرية فلا أزمة حكم أيضاً، لأن المفروض أن لهم دوراً في بناء تلك الدولة، ويجري عليهم ما يجري على أي قوم في أي مجتمع رضي غالبية بنظام محدد في الحكم.

وأما بالنسبة لمن هم خارج حدود الدولة من المسلمين غير الشيعة، فمن قال أن النظام الإسلامي المبني على ولاية الفقيه العامة سيغيرهم عصاة وخوارج إن لم يسلموا بالشرعية لذلك النظام، بل إن خصوصية غير الشيعة محفوظة في حكم ولاية الفقيه على ما بيانه في المسألة السابقة. أما اعتبارهم لها نظاماً غير شرعي فهذا شأنهم، لكن لن يوجب ذلك أزمة حكم إلا إذا أردنا أن نفرض شرعية ولاية الفقيه على المسلمين غير الشيعة خارج الدولة، وهذا لم يقل به أحد. نعم من المرفوض محاربة هذه الشرعية وبحق لنظام ولاية الفقيه أن يدافع عن نفسه.

2- ثم إن أزمة الحكم هذه هي ذاتها التي قد يعترض بها على الإمامة المعصومة، لأن المسلمين من غير الشيعة لن يعترفوا بها كنظرية إسلامية مؤيدة من قبلهم. فهل هذا يعني أنه يجب إعادة النظر في الإمامة المعصومة وتقييد صلاحياتها وتقييد دائرة سلطتها.

3- وإن مراجعة بسيطة لحكم أمير المؤمنين عليه السلام يدل على فساد ما قاله ذلك الكاتب. ألم يعان عليه السلام من الخوارج والقاسطين والمارقين، فهل لأحد أن يدعي أن هناك أزمة حكم وشرعية في نظامه عليه السلام أم أن الخلل في الدين لم يعترفوا بتلك الشرعية، حتى وصل بهم الأمر إلى محاربة حكومته عليه السلام، ومنعوه من تقديم مشروعه بالشكل الناصح السليم.

4- ثم لو فرضنا وجود أزمة شرعية وأزمة حكم لو عممت الولاية على مستوى الإلزام إلى المسلمين غير الشيعة، فهذا لا يقتضي إلا عدم شمولهم بالولاية الملزمة. أما تقييد صلاحية الولي بدائرة بلد محدد بحيث يرتفع الإلزام عن المسلمين الشيعة في بلد آخر فهذا لا يقتضيه محذور أزمة الحكم. ويكفي نظرية ولاية الفقيه شمولها لكل المسلمين من الشيعة الإمامية في أي بقعة من بقاع العالم، وهذا لا يشكل أزمة حكم لها ولا أزمة طاعة. وأما المسلمون من غير الشيعة خارج حدود الدولة الإسلامية، فلا بد من توافق ما حول طريقة التواصل والتعاطي بعيداً عن عناوين العصيان والخروج عن الدين. بل انطلاقاً من احترام خصوصيتهم الفكرية والفقهية وبالتنسيق التام مع مرجعياتهم الحقيقية. والباب مفتوح لكل من شاء الإلتحاق بحكومة الولاية دون أي إجبار.

البحث الثاني: هل تنجو الأمة من هذه الأزمة بولاية الأمة على نفسه

والحقيقة إن من أبسط البديهيات القول بأن تولى الأمة لشؤون نفسها يزرع وينتج أزمات لا عدد لها سواء في داخل المجتمعات أو في خارجها.

وإن ادعاء أن نظرية ولاية الأمة على نفسها معصومة عن هذه الأزمة لهي قراءة مبسطة زائدة عن اللزوم للنظريات وتسخيف بعقول الآخرين.

أولاً: أزمة حكم

1- إن ولاية الأمة على نفسها وإن سمحت بأن يشرع كل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به، لكن من قال إن من في داخله سيقبلون بهذا النظام الخاص.

ذلك أننا نسأل هل النظام الذي سيقومه الشعب هو نظام مستخرج من قواعد فقهية شيعية أو من قواعد فقهية سنية أو من قواعد مشتركة أو من قواعد مدنية غير إسلامية. وعلى كل تقدير هناك أزمة حكم وأزمة شرعية في داخل ذلك النظام.

أما على التقدير الأول فلن يسلم أتباع المذاهب غير الشيعية بشرعية هذا النظام. وعلى التقدير الثاني فلن يسلم بذلك المسلمون الشيعة. وعلى التقدير الثالث فستجد عدم الإعراف بالشرعية لدى الكثير من السنة والشيعة.

وعلى كل تقدير من هذه التقادير الثلاثة فسيعتبر أهل الأديان الأخرى والخارجين عن كل الأديان من ملحددين وعلمايين أن هذا النظام غير شرعي.

وعلى التقدير الرابع فإن كل المسلمين ملزمون شرعاً بعدم الإعراف بشرعية ذلك النظام وإن لم يكن يعني ذلك لزوم محاربته.

إن كل ما ذكرناه يجسد نماذج كثيرة من أزمة حكم وشرعية سيعيشها ذلك النظام، مهما كانت طبيعته لو أخذنا بالمبنى الذي ذكره الكاتب في معنى الأزمة.

اللهم إلا إذا كان المقصود أن نلغي الأديان والمذاهب من حياة الشعوب ونمنع من تعدد الأفكار والمعتقدات حتى نصل إلى شعب مقرر بشرعية نظام على قياسه.

أو يكون المقصود أن يا أيها الآخرون كل الآخرين إبنوا النظام الذي تريدون، والشريعة فقط هم الذين عليهم أن يعترفوا بشرعية ذلك النظام حتى لا تكون هناك أزمة حكم. وإنما تنشأ أزمة الحكم لو كان للمسلمين الشيعة نظامهم المبني على مبدأ ولاية الفقيه.

2- إن نظاماً بني على أساس ولاية الأمة على نفسها هي يصبح شرعياً بمجرد قبول تلك الأمة أو ذلك الشعب لهذا النظام أم أن قيوداً لابد من أخذها بعين الاعتبار في النظام المطلوب من الشعب أن يختاره حتى يصير شرعياً. وماذا لو أن الشعب رفض تلك القيود، فمن أين ستأتي الشرعية من قبل رب العالمين لهذا الحكم.

ثانياً: أزمة طاعة.

هل حقاً إن نظاماً بني على أساس ولاية الأمة على نفسها سيحقق الطاعة المخلصة، ولن تكون هناك أزمة طاعة في داخل الأمة أو داخل الشعب الذي رضي أكثره بنظام معين؟ وهل الأقلية ستنتقاد له بالطاعة أو ستشعر بأن النظام له حق طاعة عليها علماً أن الأقلية المخالفة قد تكون كثيرة العدد. أم أنها ستطيع خوفاً من قانون العقوبات.

إنه لمن الغريب حقاً أن نفترض خلو الأمة من تلك الأزمات لمجرد أننا أعطينا عنواناً براقاً اسمه ولاية الأمة على نفسها.

ثالثاً: أزمات أخرى.

وفي الواقع فإن أزمات من نوع آخر إضافة إلى الأزمات السابقة ستصيب الأمة، بناء على نظرية ولاية الأمة على نفسها بالمعنى الذي ذكره الكاتب:

منها: أزمة الفكر والعقيدة، إذ بناء على أي عقيدة سنقيم ذلك النظام.

ومنها: أزمة العدالة الاجتماعية إذ ما هو الضامن في تلك الصيغة لتحقيق العدالة وعدم ظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

ومنها: أزمة التففت فإنه وإن قال عبارة: (لأن هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع لكل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الخاص به في نطاق وحدة الأمة). لكنه يبقى أمراً مجملاً لم يبين، إن لم يكن أمراً خطابياً إنشائياً.

وكيف تندمج تلك المجتمعات في نطاق وحدة الأمة، وما هو الضامن أن لا تتشتت تلك المجتمعات وتصبح أسيرة مفاهيم السيادة الخاصة بالشعب والمصالح الخاصة بذلك الشعب، فتضيع بذلك سيادة الأمة ومصالحها، وقد يضطر أحد هذه الشعوب للجوء إلى ما هو خارج الأمة للانتصار على الشعب الآخر الذي هو جزء من الأمة. إن من يجزء الأمة إلى أجزاء ثم يتصور أنها ستتحده في نطاق الأمة لهو في حلم لن يستيقظ منه، ما لم تكن هناك مرجعية حاكمة ذات سلطة على الأمة تربط بين الأجزاء المذكورة وتوحد الشعوب والبلاد.

وفي الواقع فإن هذه الأزمة الأخيرة هي أخطر أزمة تواجه صيغة ولاية الأمة على نفسها بالمعنى الذي يراه ذلك الكاتب.

الفصل الخامس: كيف يكون ولي الأمر المختار من قبل أهل خبرة بلد ولياً على أهل بلد آخر

ربما يتساءل البعض وحقه أن يتساءل: أنه إن كان ولي الأمر المختار ولياً على الأمة الإسلامية بأجمعها، فهذا يقتضي أن تشارك الأمة كلها في اختيار ولي الأمر. بينما الذي يحصل هو خلاف ذلك، أي إن بعض الأمة تختار ولي الأمر دون أن يكون للبعض الآخر دخل في ذلك، ثم يصبح هذا الولي ولياً على الجميع بما فيهم هذا البعض الذي لم يكن له أي دور في اختياره. وربما يكون عدد هذا البعض أكبر من عدد الذين شاركوا في الاختيار. ومن هنا يحق لنا السؤال أن كيف صار الولي المنتخب من قبل بعض الأمة ولياً على الجميع.

وهذا وإن كان متعلقاً في الأزمنة السابقة، حيث لم يكن بمقدور الأمة أن تشارك بأجمعها في اختيار الولي لصعوبة التواصل، وبالتالي الحضور في الوقت المناسب. لكنه في هذا الوقت لم يعد بالإمكان الإتكال على رأي مجموعة خاصة ونهمل الباقي، بعد أن بلغت الاتصالات هذه المرحلة من التطور، بحيث يمكن خلال يومين أن يجتمع مندوبوا المسلمين من جميع الدول والمشاركة في الإختيار أو كما أنه يمكن لهم أن يشاركوا وهم في أماكنهم وبلادهم.

وبعبارة صريحة وكنموذج تطبيقي لما نقول:

إن المجتمع المسلم في إيران يختار أهل الخبرة من مجتمعه، بينما لا يختار المجتمع المسلم في لبنان وغيره من البلاد الإسلامية أهل خبرة من عندهم، يكونون جزء من مجلس الخبراء الذي يتولى اختيار القائد ومراقبة مسيرته وعزله، حين يحتاج الأمر إلى العزل. فهل يمكن مع ذلك فرض أن ولي الأمر في المجتمع المسلم في إيران ولياً على مسلمي لبنان وغيره من البلاد الإسلامية.

والجواب:

أولاً: نحن نسلم بأن المبدأ يقتضي ما ذكر لكن لا يبلغ حد الإلزام والضرورة.

ثانياً: نحن في الواقع لا نعتبر أن ذلك الأمر لم يحصل، ولا نعتبر أنفسنا غير مشاركين في الإختيار. بل لنا دور على مستوى التعيين، كما لنا دور على مستوى العزل.

أما على مستوى التعيين فكل المطلوب منا هو أن نحرز كالمسلمين الإيرانيين أن الشخص المعين من قبل أهل الخبرة قد توفرت فيه جميع الشروط المعتمدة في الولي.

أما على مستوى العزل فالأمر عندما نحرز من طريق شياع أهل الخبرة المفيد للعلم أو الإطمئنان أنه لم يعد صالحاً لهذا الموقع نصب غير معينين بولايته.

وبعبارة مختصرة المطلوب منا أن نحرز من خلال شياع أهل الخبرة توفر الشروط فيه حتى تصبح طاعته واجبة علينا، كما أننا لا نكون معنيين بالطاعة لو أحرزنا من خلال الشياع المذكور أيضاً عدم توفر الشروط أو زوالها.

وإنه لمن المنطقي تماماً أن نحرز هذا وذلك من رأي مجلس الخبراء الموجود في الجمهورية الإسلامية في إيران، ولا يتوقف هذا الإحراز على أن يكون لنا ممثلون في ذلك المجلس.

ومنشأ ما ذكرناه الآن هو ما ذكرناه سابقاً أن الإختيار ليس دوره إعطاء شرعية حكم للمنتخب، بل استكشاف صاحب الشرعية، وأن ذلك لا يكون إلا من خلال شياع أهل الخبرة المفيد للعلم أو الإطمئنان. وقد ذكرنا أنه لا يكفي في التعيين قول شخص أو شخصين ولا شياع غير أهل الخبرة، كما لا يكفي ذلك في العزل أو رفض الولاية. فراجع ما ذكرناه.

وهذا المعنى متحقق في ولاية ولي أمر هذه الجمهورية، فإننا من خلال شياع أهل الخبرة علمنا بتوفر الشروط، وانكشف لنا من هو صاحب الحق بالطاعة وصاحب الشرعية بالحكم، ولذا صرنا ملزمين بطاعته. وإن لم تكن ملزمين بتفاصيل الحكم المختص بإدارة الجمهورية الإسلامية، ولذا لا نعتبر رئيس الجمهورية ولي أمرنا إلا إذا أمره علينا الإمام القائد، وكذا غير الرئيس من المسؤولين في تلك الجمهورية.

ثالثاً: فإذا التفتنا إلى ما ذكرناه سابقاً نقول إنه من الضروري تحديد المقصود من السؤال وتحديد منشئه ومنطلقه.

فإن كان المنطلق حالة قومية أو شخصية، فإننا لا نملك جواباً على هذا السؤال إلا تقديم النصح بضرورة الإلتزام بالأخلاق الإسلامية وتربية النفوس على قواعد إسلامية لأن خلفية السؤال غير دينية. والإسلام لم يأخذ بعين الإعتبار هذه الإعتبارات في تشريعاته وخصوصاً في باب الولاية، فإن مجرد أن المسلم اللبناني لم ينتخب أو لم يختار شخصاً من أهل الخبرة فهذا لا يشكل أساساً للطعن من الجهة الشرعية في الموضوع الجاري حالياً في الجمهورية الإسلامية المباركة.

نعم سيكون طعنًا إن اعتبرنا أن الولي في إيران إيراني. وسيكون طعنًا إن اعتبرنا مجلس الخبراء مجلساً قومياً إيرانياً، فنسأل عن مجلس لبناني أو عن مجلس يكون خليطاً بين إيرانيين ولبنانيين.

فالسؤال بالخلفية المذكورة سؤال خاطئ.

بل السؤال الذي يهمنا كمسلمين مع غض النظر عن كوننا لبنانيين أو إيرانيين أو من أي جنسية كنا هو: هل هذا المجلس مؤلف من أهل خبرة أم لا؟ وهل نعترف بكونهم أهل خبرة أم لا؟ وهل هم عدول أم لا؟ وهل يملكون القدرة على تمييز الشخص الذي يملك أهلية الولاية أم لا؟ وبالتالي هل هم حجة علينا أم لا؟.

فإن كان الجواب بالإيجاب فلن يضر في الموضوع الشرعي بعد ذلك كون أهل الخبرة إيرانيين أو عراقيين أو من غيرهم. وإن كان الجواب بالسلب فلن يفيدنا حينئذ كون المجلس خليطاً من شعوب مختلفة وقوميات متعددة. وبعبارة أوضح إن كان العدد المتوفر في المجلس هو من أهل الخبرة، وكان يكفي لتحصيل العلم أو الإطمئنان كما ذكرنا ذلك فيما سبق حين الحديث عن مجلس الخبراء، فهو حجة علينا سواء شاركنا في الانتخاب أم لم نشارك، وسواء كان لنا مندوبون من أهل الخبرة أم لم يكن.

نعم قد أشرنا إلى أن المشاركة كلما عمت كلما كان ذلك أحسن لكي يشعر المسلمون على اختلاف بلادهم أن لهم دوراً، وأنهم يتحملون جزء من المسؤولية المباشرة في هذا المجال. لكن التفضيل والإستحسان شيء، ولزومه الشرعي بحيث يصلح ما ذكر نقضاً على العملية الجارية شيء آخر.

لكننا عندما نفضل ذلك فإنما نستحسنه مع إمكان تنفيذ ذلك، ومع إمكان إصدار تشريع يسمح للخبراء من الدول المختلفة في المشاركة من غير ضرر بمصالح الجمهورية الإسلامية التي يعتبر حفظها من أهم الواجبات في الإسلام.

ولكن الذي يسهل الأمر ويؤدي إلى القناعة بأن المجلس يتضمن أهل الخبرة، أن المرشحين لهذا المجلس يجب أن يأخذوا موافقة مجلس أعلى يدقق في حملهم للمواصفات التي تجعلهم أهلاً ليكونوا في هذا المجلس.

فنحن لم نستدل على كون المنتخبين في هذا المجلس من أهل الخبرة من خلال انتخاب الناس لهم، بل من خلال تأييد ذلك المجلس الأعلى لأهليتهم. والمفروض أن أعضاء ذلك المجلس الأعلى من المعروفين بالعلم والعدالة والورع والتقوى بل هذا هو ما نعرفه عنهم فعلاً. فمهما كانت جنسية الأشخاص المنتخبين في مجلس الخبراء فهم من أهل الخبرة، وبالتالي فإن قولهم حجة علينا.

نعم سنقع في مشكلة لو أن مجلس الخبرة يفتش عن ولي أمر يكون إيرانياً ويفضله على غيره من الأقطار الأخرى حتى وإن كان هذا الغير هو الأفضل الأكفأ.

وبعبارة أصرح نقول: إن الواجب الشرعي يملئ على مجلس الخبراء أن يفتشوا عن الولي الأصح من بين جميع الفقهاء في جميع البلاد الإسلامية، وحصر البحث بالفقهاء الإيرانيين مخالف للشرعية، إن كان هناك احتمال وجود الأكفأ بين الفقهاء غير الإيرانيين، لأنه لا يشترط في الفقيه الولي أن يكون من جنسية معينة. إلا إذا كانت هناك ضرورة داعية لتخصيص الاختيار من فقهاء بلد الدولة الإسلامية المركزية كما سيأتي.

لكن الذي يجري في الجمهورية الإسلامية يجري على النهج الصحيح، ولذا نجد أنه لم يشترط في دستور الجمهورية الإسلامية أن يكون الولي إيرانياً، علماً أنهم اشترطوا ذلك في رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء. والسر في ذلك أن رئيس الجمهورية رئيس للإيرانيين وليس رئيساً لجميع المسلمين، بينما الولي ولي على جميع المسلمين. فمن جهة التشريع تم تشريع قانون يوافق المبادئ الإسلامية في موضوع تعيين الولي من حيث عدم اشتراط جنسية معينة.

كما أن التنفيذ يسير بشكل سليم لأننا نعلم بأن أعضاء مجلس الخبراء يبحثون عن الولي من بين جميع الفقهاء المسلمين المحتمل وجود الأصح فيهم، لعلنا بورعهم وعلمهم ومعرفتهم بأن الولي لا يشترط فيه أن يكون إيرانياً، بل مع علمهم أن هذا الشرط لاغ شرعاً.

ولو فرضنا أن مصلحة الإسلام والأمة وحفظ الجمهورية الإسلامية توقفت على أن يكون الولي إيرانياً بحيث إن لم يكن إيرانياً يخشى من زوال الإنجازات التي تحققت بما يشبه المعجزة، ويخشى من أن تسقط راية الإسلام هناك، خصوصاً مع وجود الألاعيب السياسية والاجتماعية والمؤامرات الهادفة إلى إسقاط ذلك النظام المقدس الذي اعتبره الإمام الخميني (رحمه الله) بحق أوجب من الصلاة وجميع العبادات، واعتبر بحق أن حفظه من أهم الواجبات، ففي مثل هذه الحال لا مانع من اختيار ولي إيراني كفوء تتوفر فيه الشروط المعتمدة في الولي.

وفي هذه الحال يجب علينا أيضاً الإنقياد له، لأن الفرض أن ضرورة الإسلام دعت إلى تخصيص الاختيار. والواجب على جميع المسلمين التضحية من أجل الإسلام وتقديم مصلحة الإسلام على جميع الاعتبارات الشرعية وغيرها، ويكون هذا التكليف مقدماً على أي اعتبار آخر وأي تكليف آخر.

لكن بحمد الله لم نصل إلى هذه المرحلة من الضرورة والاضطرار بل لازال هذا المنصب تحت سلطة الفقيه الكفوء الذي تتوفر فيه أفضل الشروط من بين جميع فقهاء المسلمين، كما كان كذلك في عهد الإمام الخميني (رحمه الله). ولا أعتقد أننا سنبلغ مرحلة الاضطرار المذكورة، لأن الله تعالى قد شاء أن تكون الجمهورية الإسلامية مركزاً حوزوياً ومنبعاً علمياً مهماً يتخرج منه العلماء الفقهاء القادرون على تحمل أعباء المسؤولية.

وأملنا بالله تعالى أن يحفظ المسيرة ويهيئ لها حفظة وأمناء إلى أن يظهر الحجة (عج).

الفصل السادس: هل تعني ولاية الفقيه قصور الأمة

ربما يدعي ذلك بعض من علق على بحث ولاية الفقيه بما قد يوحي برفض المسألة كلياً، بغض النظر عن التفاصيل انتقاماً للكرامة الشخصية.

فيقال في بيان هذا الاعتراض أن مبدأ ولاية الفقيه يعني أن الأمة كالطفل المحتاج إلى ولي أمر يدير شؤونها، مما يعني أن الأمة قاصرة عن ذلك غير واعية، ولذا فهي تحتاج إلى من يأخذ بيدها. وهذا الكلام إن لم يشكل إهانة للطفل لكنه يشكل إهانة للأمة. لأنها بالتأكيد تملك الوعي الكافي، وفيها القدرات التي تسمح لها بالوعي تمييز الخطأ والصواب والخير والشر.

والجواب:

وربما أوحى بهذا الإشكال استخدام تعبير (ولي الأمر) المستعمل في المدارس بالنسبة للأولاد والقصر والأيتام علماً أن معناه (ولي الحكم).

وعلى كل حال فإن مبدأ ولاية الفقيه لا يعني أن الأمة جاهلة غير واعية أو سفيهة غير راشدة حتى يفترض تلك اللوازم لمبدأ ولاية الفقيه، وحتى يفترض أن هذا المبدأ يشكل طعناً في الأمة. كيف وهذه الأمة هي التي ستلد هذا الفقيه وهي التي ستختاره والتي ستحدد توفر الصفات فيه، والتي ستكون مستشارة الفقيه أو سيكون من أبنائها من يشير على الفقيه في الشؤون السياسية والاقتصادية والعسكرية والتي ستتملأ المؤسسات بالكفاءات المطلوبة لإدارة الحكم، وهي التي ستراقب الفقيه وعمله ومدى بقاء أهليته.

كل هذه الأمور متلازمة مع مبدأ ولاية الفقيه، وهي تدل على أن الأمة قد بلغت الوعي الكافي للقيام بكل هذه المهام.

نعم لو كان مبدأ ولاية الفقيه يعني أن يفرض الفقيه نفسه على الأمة حتى وإن لم تقتنع بتوفر الصفات فيه، وأن يفرض رأيه عليها بدون أي استشارات وأن لا يكون هناك أي مراقبة، وأن لا يجوز عزله حتى وإن تخلف عن الصفات والشروط المعتمدة في ثبوت الولاية له، لا يمكن أن يقال إن هذا عزل للأمة كلياً عن أي دور وتهميش لها وبالتالي إلغاء لوعيتها بل وقهرها. ولكن ليس هذا ما يقول به أصحاب نظرية ولاية الفقيه، بل يصرحون بأن هذه النظرية لا تستقيم بدون دور الأمة التي يفترض وعيها الكافي للقيام بهذا الدور الذي قد يتطلب تضحيات جمة، لا يمكن تحقيقها وتحقق الإنجازات المترتب عليها بدون ذلك الوعي.

وفي الواقع فإن درجة الوعي المطلوبة من الأمة لتقوم بدورها المذكور لم يصل إليه أي مجتمع من المجتمعات المعاصرة غير الإسلامية.

وإن كان المقصود يكون الأمة قاصرة أن ليس لها دخل في القرار على مستوى الحكم الشرعي، فهذا ليس نقصاً في الأمة بل هو تحكيم للشرع عليها باعتبار أنه دستور المنزل من رب العالمين. وكل المجتمعات والأمم تتقيد بدستورها ولا يعني ذلك أن في الأمة قصوراً. فالأمة تقبل ذلك لا لقصورها بل لأنها تعي أن الشرع أعرف بمصالحها وما يحل مشاكلها.

والحكم الشرعي ليس فقط فوق الأمة بل هو أيضاً فوق الفقيه، غايته أن الفقيه هو الذي قام بعملية استنباط الحكم الشرعي والفرص أنه يملك هذه القدرة وهذا ليس عيباً فيها. وهل يعاب على الأمة لو أنها مثلاً سلمت أمرها الصحي لأطباء متخصصون.

وبعبارة أخرى تدرك الأمة بوعيا أنها قاصرة عن إدراك الأحكام الشرعية، وأن الذي يقدر على ذلك هو الشرع وحده، والفقيه ليس مشرعاً بل مستكشف للشرعية من خلال عملية الاستنباط.

مناقشة أخرى

وأما دعوى لزوم كون الأمة محجوراً عليها في الأمور العامة بناء على نظرية ولاية الفقيه مثلما أن الطفل والسفيه المحجور عليهما [18] فهي مردودة من جهتين أساسيتين:

الأولى: ماذا نقول في ولاية المعصوم على الأمة فهل يكون هذا حجراً على الأمة؟

الثانية: الحجر تارة يفسر بالمنع مطلقاً وإن لم يكن صاحب حق أي المعنى اللغوي للحجر. وتارة أخرى يفسر بمنع صاحب الحق لعروض مانع سمح بمنعه. والثاني هو المعروف في اصطلاح الفقهاء.

فإن أريد الأول، فإن كان المقصود أن الأمة لا تستطيع التصرف كما تشاء فهذا ليس إشكالاً لأنه مهما كانت نظريتنا حول الحكم فلا بد من الالتزام بنحو من أنحاء المنع، وإلا فما معنى ما يقال عن الدولة المحترمة بأنها دولة المؤسسات ودولة القانون. وإن كان المقصود أن الأمة لا رأي لها في ظل ولاية الفقيه فقد بينا سابقاً أنه لا ملازمة بين الأمرين.

وإن أريد الثاني أي الحجر الفقهي فهذا كلام باطل. إذ لا بد أولاً من إثبات أن الولاية السياسية والإدارية حق الأمة حتى يصح ذلك الكلام. ولذا لم تستعمل كلمة الحجر في الاصطلاح الفقهي إلا في مورد يكون المحجور عليه هو مالك التصرف أساساً، وإنما منع منه لمانع. فالطفل يحجر عليه في ماله لا في مال غيره وكذا السفيه. والأمة لم تمنع من التصرف فيما تملكه حتى يقاس باب الحجر بباب الولاية. وبعبارة أخرى ما هو حق الأمة في نظرية ولاية الفقيه لم يحجر عليها فيه وما منعت منه فهو ليس حقها.

وهذا الذي قلناه هو مراد الشيخ جواد آملی عندما ذكر أن مسألة الولاية تختلف عن باب الحجر المذكور في كتاب الفقه. ولكن ذلك القائل لما لم يلتفت مقصوده اعتراض بأن التغيير اللفظي لا يغير من المعنى شيئاً.

ولكنك عرفت الفرق الجوهری بین باب الحجر الفقهي وباب الولاية في الحكم.

وقد اعترف صاحب تلك الدعوى أن ولاية الفقيه تفرض شروطاً ومواصفات في الوالي الفقيه، ومع ذلك يعتبر ذلك حجراً يشبه الحجر الفقهي، علماً أن انتفاء الشروط يوجب انتفاء المقتضي لا وجود المانع مع وجود المقتضي. إذ بناء على ولاية الفقيه يكون حق الولاية للمعصومين عليهم السلام ومن يتولى من قبلهم عليهم السلام، وهذا يعني أنه لن تكون الأمة في مرحلة صاحبة حق ليكون هناك حجر شرعي طارئ عليها. علماً أن حديث الحجر يدل على أن ولاية المعصوم عليه السلام أو من يعينه عليه السلام على الأمة خلافة الطبع.

تنبيه:

إن صاحب تلك الدعوى ميز بين ولاية الفقيه على الأمة، وبين ولايته في الأمور الحسبية بأن المحجور عليه في الأمور الحسبية محجور عليه في جميع أموره الشخصية والعامة، وأن أسباب الحجر فيها الصغر والسفه والجنون.

وهذا ناشئ عن تحديد غير صحيح للأمور الحسبية وحصرها بخصوص أمور القاصر والسفيه بينما الغائب من جملة الموارد التي تطبق فيها الأمور الحسبية ولم يقل أحد بالحجر فيها عليه في جميع شؤونه الخاصة والعامة. كما أن القضاء من موارد الحسبة فمن هو المحجور عليه في القضاء. وعلى كل حال فقد بينا سابقاً أن موارد الحسبة لا تستثني أمور الحكم والإدارة على مستوى الأمة فراجع ما قلناه.

الفصل السابع: شكل الحكم بناء على نظرية ولاية الفقيه

وقد يعترض على نظرية ولاية الفقيه ويقال أنها ليست نظرية متكاملة، وأنه لم يتحدد فيها ما هو شكل الحكم في المجتمع الذي سيديره الفقيه الولي. وهذا يترك ثغرة في كيفية إدارة المجتمع.

والجواب:

أنك بعد أن عرفت أن الحكم في عصر الغيبة مرجعه إلى الفقيه، وأن ولاية إدارة الشؤون المتعلقة بالمجتمع من سياسة واقتصاد وحرب وسلم وشؤون إجتماعية أخرى كلها بيد الفقيه، فإن أمر تحديد شكل الحكم يرجع إليه، وعليه أن يراعي في شكل الحكم الذي يريد من خلاله أن يدير البلد ويقود شعبه وأمتة أفضل صيغة ممكنة، خصوصاً مع سعة الأعمال التي لا بد من إدارتها، وتنوع المهام وكثرتها بحيث تفوق قدرة الشخص الواحد. كما أن عليه أن يستشير الخبراء في البحث عن تلك الصيغة.

وليس الفقيه ملزماً باتباع طريقة محددة كطريقة تعيين الولاة في البلاد والأمصار، مثلما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام. فإن الطريقة التي كانت متبعة في تلك الأزمنة، لا تعبر عن صيغة شرعية ملزمة بل هي مجرد شكل حكم كان مناسباً لإدارة شؤون ذلك العصر. فهي من مقتضيات الزمان والمكان، ويبدو أنها كانت الطريقة المتبعة في إدارة البلاد وقيادتها مع غرض النظر عن دين الدولة.

وبالتالي يمكن للفقيه أن يختار الطريقة التي تناسب عصره وبلاده، والتي يمكنه من خلالها القيام بالدور المكلف به، لأن الحكم وإدارة شؤون البلاد فن يختلف شكله وإدارته باختلاف الشعوب والعصور. ويمكن للفقيه أن يصل إلى تلك الصيغة من خلال الرجوع إلى أهل الخبرة، وقد كتب الكثير منهم حول هذا الموضوع وحول سلبيات وإيجابيات الأشكال المختلفة للحكم. لكن على الفقيه أن يراعي الأسس الإسلامية في شكل الحكم وخاصة مبدأ ولاية الفقيه.

السمات العامة للنظام

وهذه الأسس يمكن تسميتها بالسمات العامة لنظام الحكم في الإسلام نذكر بعضاً منها على سبيل المثال:

1- كل فرد من أفراد المجتمع محكوم بأحكام الإسلام لا يستطيع أن يشرع لنفسه أي تشريع يتنافى مع الإسلام. وعليه فلو أريد تشكيل مجلس تشريعي أو ما قد يسمى بالمجلس النيابي، فإن هذا المجلس لا يملك صلاحية مطلقة للتشريع بل هو محكوم بالشرع الإسلامي. نعم يستطيع أن يقتن الأحكام الإسلامية وفق آليات وبرامج معينة ويختار الآلية والبرنامج الأنسب لتحقيق الأهداف الإسلامية بما يضمن تنفيذ الأحكام الإسلامية.

وهذا فارق جوهري بين المجلس التشريعي في المجتمع الإسلامي وأي مجلس تشريعي آخر في المجتمعات المدنية التي لا تحتكم للإسلام.

ففي تلك المجتمعات التي قد تسمى بالديمقراطية يملك هذا المجلس حق التشريع المطلق، وإن كان قد يقيد به البعض بما لا يتنافى مع الدستور. لكن هذا التقيد لا يشكل سداً كبيراً لأن الدستور أيضاً وضع من قبل البشر من جهة وهم يملكون تعديله من جهة أخرى.

وقد أشرنا في بداية الكتاب إلى أن حق التشريع منحصر بالله تعالى ولا يملك أي عبد من عباده تعالى مهما علا شأنه صلاحية التشريع إلا في موارد محددة وعلى بعض المعاني التي ذكرناها في المقدمة.

2- الإقتصار في الهيكليات الإدارية على القدر المحتاج إليه حتى لا يحصل هدر في الأموال الشرعية وأموال الدولة.

3- رفض النظام الملكي والوراثة النسبية للسلطة، وأي شكل من أشكال الحكم التي تستبطن مفاهيم وقيم أجنبية عن الإسلام، والتي وإن كان يحلو لنا لفظها لكنها قد تحدث تشويشاً تجاه النظام وشكل الحكم، خاصة حين يكون اللفظ حاملاً لأبعاد غير مرادة. كلفظ الديمقراطية ولفظ الاشتراكية اللذين يعبران عن مدرستين فكريتين واقتصاديتين تختلفان عن مدرسة الإسلام في تفاصيل كثيرة. وفي الإسلام من المفاهيم والقيم ما يكفي للدلالة عليه بلفظ الإسلام.

4- ليس في الإسلام حرية بالمعنى الغربي بل هي حرية محكومة بمبادئ الإسلام. فلا يستطيع المسلم أن يجاهر بالكفر بحجة الحرية في العقيدة ولا أن يطرح في العلن ما يسيء إلى الإسلام والمسلمين. نعم حرية العقيدة مصانة لمن هو ديانة مختلفة ويعيش في المجتمع الإسلامي وفق أسس معينة يتم التوافق عليها بين الدولة الإسلامية وغير المسلمين من أبنائها.

ورغم أن الإسلام يقبل بفكرة الإقتصاد الحر من حيث المبدأ، لكنه لا يقبل الحرية المطلقة فيه. بل لابد من تقييدها بالتشريعات الإسلامية المتعلقة بالإقتصاد وبما لا يوجب الغنى الفاحش، وبما لا يوجب انحصار استثمار الطبيعة بشخص أو جماعة محدودة. وقد يرفض الإقتصاد الحر في بعض الأحوال، حين يكون المجتمع محتاجاً إلى اقتصاد موجه مدعوم من الدولة.

5- العمل على التوزيع العادل للثروات الطبيعية وتمكين الكفاءات من القيام بدورها.

6- الاهتمام بالإنسان وحقوقه التي نص عليها الإسلام وعدم التفريط بها وأخذها بعين الاعتبار وتأمين التشريعات المناسبة لذلك حتى في المجال القضائي.

7- عدم التفريط باستقلال ووحدة المجتمع المسلم وعدم عقد المعاهدات والاتفاقات التي تؤدي إلى الإستسلام للسياسات المعادية للإسلام والمسلمين.

وهناك أمور أخرى تطل الجانب المالي والإداري والسياسي والإقتصادي والعسكري والتربوي قد فصل فيها الباحثون والمفكرون. وليس كتابنا هذا منعقداً لبيانها فمن أراد التفصيل فليراجع ما كتب في هذا المجال.

[1] وهم غير محقين في هذا الإنطباع، وأن عمل الكثير من غير المحبين على ترسيخ هذه الفكرة لتضخيم الحاجز بين هذين الصنفين من الأمة.

[2] لا نعني بذلك أنه لا يهمننا أمر المثقفين غير المسلمين أو المثقفين غير الملتزمين بالإسلام. بل نعي أن الحاجة في البداية ملحة لردهم الهوة بين من ذكرنا من المثقفين والعلماء، لأن الأمر فيه أيسر من المثقفين الآخرين وإن كان بعض ما سنذكره ينطبق أيضاً على المثقفين غير الملتزمين بالإسلام.

[3] راجع ص (268) وما بعدها من كلمات «الكلمات القصار» من منشورات الوحدة الثقافية في حزب الله.

[4] سورة محمد (صلى الله عليه وآله) الآية: 7.

[5] كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص 177 إصدار مكتبة نينوى الحديثة طهران.

[6] ج 11 الباب الثالث عشر من أبواب جهاد العدو.

[7] وسائل الشيعة ج11 الباب 13 من أبواب جهاد العدو ح8.

[8] جمع جدي.

[9] أصول الكافي كتاب الإيمان والكفر باب في قلة عدد المؤمنين الحديث 4.

[10] الكافي الجزء الثامن (الروضة) الحديث 456.

[11] وليست التقية من مختصات الفكر الإسلامي الشيعي بل هي من مسلمات الفكر الإنساني بشكل عام سواء سمينا ذلك باسم التقية أم لا ولن تجد قوماً أو فئة أو مذهباً إلا ويمارسها في عمله السياسي ونشاطه الاجتماعي عندما تملئ الظروف ذلك بعد ملاحظة التزاحم بين الأهم والمهم وترجيح الأهم على المهم وقد نقل الله تعالى مثلها في القرآن في حكاية عمار بن ياسر حيث نطق بالكفر ليخلص نفسه من تعذيب القوم له. ولو أحاط المرء بالأذى الذي تعرض له الشيعة الإمامية وأنتمهم عليه السلام لفهم معنى التقية ولم يحورها عن معناها. ولكن التقية لا تعني أن عقائد الشيعة الإمامية باطنية فإن عقائدهم منشورة معروفة ولم يعد يشعر الشيعة الإمامية في هذا العصر بالحاجة إلى التقية. رغم كل التشويش الذي تحاط به عقائدهم من قبل الجهلة بها والحاقدون عليهم. وعلى كل حال فقد كتب الكثير حول التقية لو كان هناك من يريد فيهم حقيقتها.

[12] الوسائل الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحديث التاسع.

[13] الغيبة للنعماني الباب 14 - باب ما جاء في العلامات التي تكون قبل قيام القائم (عج)، الحديث 13.

[14] والملفت أن الإمام الخميني (رحمه الله) لم يتصد لتلك الاعتراضات إلا بعد أن أدلى شعب الجمهورية الإسلامية بصوته قانلاً نعم للدستور الذي تركز على مبدأ ولاية الفقيه.

[15] نهج البلاغة ص 81 خ 38 شرح الشيخ صبحي الصالح وص 89 ج1 شرح الشيخ محمد عبده.

[16] الإمام الخميني (رحمه الله) كتاب البيع ج2 ص 498.

[17] راجع نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ محمد مهدي شمس الدين ص 416 وما بعدها.

[18] محسن كديور في حكومة ولايي ص 125. وهو وإن لم يذكر هذا الكلام في سياق إعتراضي لكن صياغته لهذا الكلام في كتابه صياغة إعتراضية.

الخاتمة وفيها ثلاثة فصول

- الفصل الأول: عرض نماذج لآراء الفقهاء حول ولاية الفقيه من بداية الغيبة والى عصرنا الحاضر.

- الفصل الثاني: ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الإسلامية.

- الفصل الثالث: مسألة ولاية الفقيه فقهية أم عقائدية.

- مسك الختام: طائفة من كلام الإمام الخميني والإمام الخامنئي.

الفصل الأول: ذكر آراء بعض العلماء في هذا المقام

1- رأي الشيخ المفيد:

قال في المقنعة في باب الأمر بالمعروف والجهاد: (فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنسوب من قبل الله تعالى. وهم أئمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان.

وللفقهاء من شيعتنا الأئمة عليهم السلام أن يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس ولهم أن يقضوا بينهم بالحق ويصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البيّنات ويفعلوا جميع ما جعل للقضاة في الإسلام، لأن الأئمة عليهم السلام قد فوضوا إليهم ذلك عند تمكنهم منه ومن تأمر على الناس من أهل الحق بتمكن ظالم له وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوغه ذلك وأذن له فيه دون المتغلب من أهل الضلال ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس، فلا يحل له التعرض لذلك والتكلف له[1].

أقول: قوله: (فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر) صريح في تبني نظرية ولاية الفقيه.

وقال في المقنعة في كتاب الوصية: (وليس للوصي أن يوصي إلى غيره إلا أن يشترط ذلك الموصي، فإن لم يشترط له ذلك لم يكن له الإيصاء في الوصية، فإن مات كان الناظر في أمور المسلمين يتولى إنفاذ الوصية على حسب ما كان يجب على الموصي أن ينفذها، وليس للورثة أن يتولوا ذلك بأنفسهم. وإذا عدم السلطان العادل فيما ذكرناه من هذه الأبواب كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعه عليهم فيه وبالله التوفيق)[2].

وقوله: (أن يتولوا ما تولاه السلطان) شامل لكل شؤون السلطنة وهو تصريح آخر من قبله بولاية الفقهاء.

2- كلام الشيخ الطوسي:

قال في كتاب الخلاف: (الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق وحفظها وترك تضييعها)[3].

ومراد من الحاكم الفقيه على ما يظهر من أدنى مراجعة لكلامه. والتعبير بالمنسوب دليل على القول بالولاية المنصوصة، وليس فقط من باب الحسبة. وعنوان استيفاء الحقوق عام يشمل باب القضاء والأيتام والقصر، كما يشمل الحقوق الاجتماعية والسياسية للمؤمنين. وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ نجده عند أغلب علمائنا كالعلامة في مواضع من كتبه وكغيره من العلماء الأجلاء.

وفي كتاب النهاية، نجد أن الشيخ الطوسي قد أكثر من استعمال لفظ الناظر في أمور المسلمين وحاكمهم، كعبارته في باب الوكالة من هذا الكتاب: (وللناظر في أمور المسلمين ولحاكمهم أن يوكل على سفهائهم وأيتامهم ونواقص عقولهم من يطالب بحقوقهم ويحتج عنهم ولهم)[4].

فمن هو هذا الحاكم والناظر في أمور المسلمين غير الفقهاء على ما يدل عليه مجمل الكلام في كتب العلماء ومنهم الشيخ.

3- رأي الحلبي:

وقال الحلبي في كتابه الكافي: (تنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمة (عليهم السلام) المختصة بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوا لذلك. فإن تعذر تنفيذها منهم (عليهم السلام) وبالمأهول لها من قبلهم لأحد الأسباب، لم يجز لغير شيعتهم تولي ذلك ولا التحاكم إليه ولا التوصل بحكمه إلى الحق ولا تقليده الحكم مع الاختيار، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام عليه السلام في الحكم في شيعته، وهي: العلم بالحق في الحكم المردود إليه والتمكن من إضائه على وجهه واجتماع العقل والرأي وسعة الحلم والبصيرة بالوضع وظهور العدالة والورع والتدين بالحكم والقوة على القيام به ووضعه مواضعه فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أذن له في تقلد الحكم، وإن كان مقلده ظالماً متغلباً. وعليه، متى عرض لذلك، أن يتولاه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهيّاً عن منكر تعين فرضها بالتعريض للولاية عليه، وإن كان في الظاهر من قبل المتغلب، فهو نائب عن ولي الأمر عليه السلام في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه وأبانه (عليهم

السلام) لمن كان بصفته في ذلك وإن لم يقلد من هذه الحالة النظر بين الناس فهو في الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاية الأمر[5]

وكلامه (رحمه الله) وإن كان مرتبطاً بباب القضاء لكنه قال كلاماً أوسع من دائرته فقد تحدث في بداية كلامه عن تنفيذ الأحكام الشرعية كما أوجب على المستجمع للشرائط أن يقبل الولاية من الظالم حيث يمكنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فبالأولى جواز ذلك إن تمكن من الولاية مباشرة بدون أن يكون هناك ظالم فوقه.

4- رأي المحقق في الشرائع:

قال في باب اللقطة: (والبعير لا يؤخذ لو وجد في كالأ وماء، ولو أخذ ضمنه ولا يبرأ لو أرسله، ويبرأ لو سلمه إلى صاحبه، ولو فقد سلمه إلى الحاكم، لأنه منصوب للمصالح)[6].. ومثله العلامة في التذكرة وابن العلامة فخر المحققين في إيضاح الفوائد في شرح القواعد.

والمراد بالمصالح مصالح المسلمين التي تعم المصالح الفردية والمصالح العامة. ووصف الحاكم بأنه (منصوب للمصالح) ليس إلا للدلالة على وجود نص أعطى الحاكم الشرعي هذا المنصب، وإلا فلا يقال في المصطلحات الفقهية عن الحاكم أنه منصوب إن كان الدليل عليه دليل الحسبة. كما أن المراد بالحاكم هو الفقيه كما يتضح ذلك بأدنى مراجعة لكلماتهم.

5- رأي المحقق الكركي العاملي والعلامة الحلي:

نقل في الجواهر عن المحقق الكركي في رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة:

(اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين 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 والحدود إلى أن يقول: والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن عمر بن حنظلة وفي معناه أحاديث أخرى. والمقصود من هذا الحديث هنا أن الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة منصوب من قبل أئمتنا (عليهم السلام) نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل بمقتضى قوله: (فإني جعلته عليكم حاكماً). وهذه استنباط على وجه كلي.

ثم نقل المحقق كلام العلامة، من أننا لو اشترطنا في انعقاد صلاة الجمعة بالإمام أو المنصوب من قبله فإن الفقيه منصوب من قبله فتعتقد به. ثم قال المحقق: لا يقال الفقيه منصوب للحكم والإفتاء والصلاة أمر خارج عنهما. لأننا نقول هذا في غاية السقوط لأن الفقيه منصوب من قبلهم (عليهم السلام) حاكماً في جميع الأمور الشرعية)[7].

كما يكثر منه (رحمه الله) التعبير بكون الفقيه هو النائب العام فراجع كتابه جامع المقاصد ورسائله المجموعة في عدة مجلدات.

واعلم أن من يشترط في انعقاد صلاة الجماعة المنصوب من قبل الإمام، يقصد بذلك من يجعله الإمام عليه السلام نائباً عنه في شؤون الأمة المعبر عنه بالسلطان. لأن منشأ الإشراف المذكور أن المشترطين يعتبرون انعقاد صلاة الجمعة من شؤون الحكومة والسلطة. فحتى تنعقد يجب أن يكون هناك سلطان معصوم أو عادل عينه المعصوم عليه السلام.

فعندما يرى العلامة على ما نقله المحقق الثاني أننا حتى لو اشترطنا وجود هذا النائب فإن صلاة الجمعة يمكن انعقادها في عصر الغيبة لأن الفقيه منصوب من قبله، يعلم أن مراده النصب للولاية العامة. وليس مراده أن الفقيه منصوب لخصوص صلاة الجمعة حتى يقال إنه لا علاقة لهذا بالنصب العام. لأن المطلوب وجود من يملك صلاحية أن يأذن في الصلاة، فقد يصلي الفقيه وقد يصلي غير الفقيه، لكن لو صلى غير الفقيه يحتاج إلى إذن وتعيين من قبل الفقيه. وهذه الصلاحية التي تثبت للفقيه أعني حق تعيين أئمة الجمعة لن تثبت بدليل الحسبة كما لا يوجد نص خاص عليها، بل هي من فروع القول بالولاية العامة. فمن أنكر الولاية العامة لن يستطيع أن يدعي أن الفقهاء نواب الإمام (عليه السلام) بحيث يكفي إنهم لانعقاد الجماعة.

وفي الواقع فإن هذا هو مراد كل من عبر بقوله: (يشترط الإمام أو نائبه)[8].

ولو فرضنا أن المقصود كون الفقيه مأذوناً له في صلاة الجمعة فقط، نقول أيضاً هذا لا يتلاءم مع غير القول بالولاية العامة، لأنه لا يوجد لدينا نص خاص يدل على وجود هذا الإذن للفقيه، كما أن دليل الحسبية لا يثبت. كما أنه ليس من شؤون القضاء التصدي لصلاة الجمعة حتى يستكشف هذا الإذن من الإذن في القضاء. فمن قال بأن الفقيه مأذون له من قبل الإمام بالصلاة لا يستطيع أن يدعي ذلك دون أن يكون هناك إذن عام للفقيه بالقيام مقام الإمام (عليه السلام)، ولذا عقب المحقق الثاني على كلام العلامة بأن دليل النصب لصلاة الجمعة هو الإذن العام والنيابة العامة.

6- رأي الشهيد الثاني العاملي:

قال في مسالك الأفهام: (فالفقيه في حال الغيبة وإن كان منصوباً للمصالح العامة لا يجوز له مباشرة أمر الجهاد بالمعنى الأول)[9].

وهذا الكلام صريح في كون الفقيه ولياً من قبل المعصوم على أمور المسلمين لكنه استثنى من ذلك الجهاد الابتدائي. ولولا أنه منصوب للأمور العامة ولشؤون الحكم لم يكن وجه لهذا الاستثناء، أو لتخصيص الاستثناء بالجهاد الابتدائي.

7- رأي المحقق النراقي:

وهو من أساتذة الشيخ الأعظم الأنصاري. قال في كتابه عوائد الأيام: (كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية في أمرين:

أحدهما: كل ما كان للنبي صلى الله عليه وآله والإمام (عليه السلام) الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم، فلفقيه أيضاً إلا ما أخرجه الدليل.

وثانيهما: إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم ودنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه وإناطة 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 ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا لغير معين أي واحد لا بعينه بل علم لا بداية الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به)[10].

وهذا الذي ذكره (رحمه الله) تحت عنوان ثانيهما هي الأمور الحسبية وهي القدر المتيقن من ولاية الفقيه التي لا ينبغي إسناد إنكارها إلى أحد من فقهاءنا.

8- رأي الشيخ النجفي صاحب الجواهر (رحمه الله).

قد ذهب في كتابه جواهر الكلام إلى ثبوت الولاية العامة للفقهاء، مستنداً على ذلك بحديث عمر بن حنظلة وحديث الخليفة والتوقيع المروي عن صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه وحديث الوراثة.

ثم قال: (لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم إني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة، ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم.

ولذا جزم فيما سمعته من المراسم [11] بتفويضهم (عليهم السلام) لهم في ذلك. نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليها كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلا [12] لظهرت دولة الحق كما أوماً إليه الصادق (عليه السلام) بقوله: (لو أن لي عدد هذه الشويهات [13] وكانت أربعين لخرجت)[14].

9- رأي الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

وقد تقدم نقل كلامه سابقاً.

10 - رأي الشيخ الآغا رضا الهمداني (رحمه الله):

قال في كتاب الخمس: .. ولكن الذي يظهر بالتدبر في التوقيع المروي عن إمام العصر (عج) الذي هو عمدة دليل النصب إنما هو إقامة الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه بإرجاع عوام الشيعة إليه في كل ما يكون الإمام مرجعاً فيه، كي لا يبقى شيعته متحيرين في أزمنة الغيبة، وهو ما رواه في الوسائل (ثم ذكر التوقيع الشريف). ومن تدبر هذا التوقيع الشريف يرى أنه (عليه السلام) قد أراد به إتمام الحجة على شيعته في زمان غيبته، بجعل الرواة حجة عليهم على وجه لا يسع لأحد أن يتخطى عما فرضه الله معتذراً بغيبة الإمام (عليه السلام)، لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية أو الفتوى. فإن هذا مع أنه لا يناسبه التعبير بحجتي عليكم، لا يتفرع عليه مرجعيتهم في الحوادث الواقعة التي هي عبارة عن الجزئيات الخارجية التي من شأنها الإيكال إلى المعصوم. إن قلت: إن القدر المتيقن الذي يقتضيه التفريع إنما هو إقامته مقامه من حيث الولاية. ومقتضاه ثبوت منصب الولاية له من قبل الإمام (عليه السلام)، ولكن فيما من شأنه الرجوع إلى الإمام.. لا كل شيء كي يقتضي ذلك الولاية المطلقة وكون الفقيه كالإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وملخص الكلام إن غاية ما يمكن أن ادعاه إنما هو دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرئاسة والولاية للفقيه، وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاية المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس. وهذا غير مسألة النيابة والتوكل في قبض أمواله كما هو المدعى [15]. قلت: يفهم هذا عرفاً من إعطاء هذا المنصب لشخص بالفحوى خصوصاً في ضبط أمواله الراجعة إليه من حيث الرئاسة كجمع الفيء والأنفال والأخماس ونحوها مما هو كجمع الخراج من مناصب الرئيس. وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام (عليه السلام) حال الغيبة في مثل هذه الأمور، كما يؤيده التتبع في كلمات الأصحاب، حيث يظهر كونها لديهم من الأمور المسلمة في كل باب حتى أنه جعل غير واحد عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه لمثل هذه الأشياء هو الإجماع.. [16].

وكلامه (رحمه الله) يوحي بالإجماع على عموم نيابة الفقيه.

11- رأي السيد الخوئي (رحمه الله):

قد نقلنا كلام السيد الخوئي الذي ذكره في كتاب الجهاد ونضيف هنا قوله في بعض أجوبة الاستفتاءات الموجهة إليه:

(في ثبوت الولاية المطلقة للفقيه الجامع لشرائط خلاف ومعظم فقهاء الإمامية يقولون بعدم ثبوتها وإنما ثبتت في الأمور الحسبية) [17].

وقد بينا فيما سبق أن الأمور الحسبية ليست ضيقة الحدود. ثم إن فيما نسبته للمعظم من فقهاء الإمامية لا يخلو من نقاش يظهر منشؤه مما نقلناه سابقاً من آراء للعلماء حول الموضوع، فإنها إن لم تكن صريحة في ثبوت الولاية العامة لكنها على الأقل تمنع مما قاله السيد الخوئي (رحمه الله).

12- رأي السيد البروجردي:

وهو من أساتذة الإمام الخميني ولم يدرك الثورة الإسلامية المباركة.

وكان قد تعرض لمسألة ولاية الفقيه في محاضرات فقهية حول صلاة الجمعة قررها تلميذه الشيخ المنتظري ودونها في كتاب وننقل هنا خلاصة كلامه (رحمه الله):

(يتوقف إثبات ولاية الفقيه على أمور:

الأول: إن في المجتمع أموراً إجتماعية عامة يتوقف عليها حفظ نظام المجتمع كالقضاء والولاية على القصر ونحوها ومثل حفظ النظام الداخلي وسد الثغور.. وليست هي بالتالي يتصدى لها كل شخص بل هي من وظائف القيم على المجتمع.

الثاني: يكتشف المتتبع لقوانين الإسلام أنه دين سياسي إجتماعي، وليست أحكامه مقصورة على العبادات المحضة بل أكثر أحكامه مرتبطة بسياسة المدن وتنظيم المجتمع وسعادته كأحكام المعاملات والقضاء والضرائب ونحوها. ولذا اتفق الخاصة والعامة على ضرورة وجود سانس في المجتمع الإسلامي، وزعيم يدبر أمور المسلمين بل هو من ضروريات الإسلام وإن اختلفوا في شرائطه وخصوصياته وأن تعيينه من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله أو بالانتخاب.

الثالث: إن سياسة المدن وتأمين الأمور الإجتماعية ليست بعيدة عن الجوانب الروحية وجانب تبليغ الأحكام وإرشاد المسلمين، بل كانت السياسة في الإسلام مختلطة منذ اليوم الأول بالدين، وكانت من شؤونه فكان الرسول صلى الله عليه وآله بشخصه يدبر أمور المسلمين وينصب الحكام ويطلب الحقوق المالية.

الرابع: إن من معتقداتنا معاشر الإمامية أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يهمل أمر الخلافة، وأن خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله وزعامة المسلمين من بعده كانت للأئمة الإثني عشر (عليهم السلام) فكانوا هم المراجع بحق للأمور السياسية والإجتماعية وكان هذا مرتكزاً في أذهان أصحاب الأئمة (عليهم السلام) أيضاً.

النتيجة:

وحينئذ نقول: لما كانت هذه الأمور والحاجات الإجتماعية مما يبتلى بها الجميع مدة عمرهم غالباً، ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة (عليهم السلام) متمكنين من الرجوع إليهم (عليهم السلام) في جميع الأحوال، كما يشهد بذلك تفرقهم في البلدان، وعدم كون الأئمة (عليهم السلام) حاكمين فعليين، فلا محالة يحصل لنا القطع بأن أمثال زرارة قد سألوا ممن يرجع إليه في أمثال تلك الأمور، ونقطع بأن الأئمة (عليهم السلام) لم يهملوا هذه الأمور العامة البلوى التي لا يرضى الشرع بإهمالها، بل نصبوا من يرجع إليهم الشيعة عند عدم التمكن من الرجوع إليهم (عليهم السلام)، بل في عصر الغيبة الذي كان الأئمة (عليهم السلام) يخبرون عنه ويهينون شيعتهم له. فهل يحتمل أحد أنهم (عليهم السلام) نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور دون أن يحددوا البديل في فصل الخصومات والتصرف في أموال القصر والغائبين والدفاع عن حوزة الإسلام ونحو ذلك من الأمور التي لا يرضى الشرع بإهمالها. لا يمكن بل كانت هناك أسئلة وأجوبة، غاية أنه لم يصلنا منها إلا القليل كرواية عمر بن حنظلة وأبي خديجة.

وإذا جزمنا بأنهم لم يهملوا هذه النقطة وأنهم عينوا مرجعاً لهذه الأمور فلا بد أنه الفقيه، إذ لم يقل أحد من علمائنا بنصب غير الفقيه. فإذا كانت كلماتهم متفقة على أنه إن كان هناك تعيين فهو تعيين للفقيه، يكون دليلاً على أن الفقيه هو المعين بعد فرض عدم إهمال التعيين). [18]

أقول: وما أشبه هذا الذي ذكره الإمام الخميني في كتابيه البيع والحكومة الإسلامية. والملاحظ أن السيد البروجردي قد أقرن كلامه بما يشبه دعوى الإجماع على أن من يمكن أن يعين لهذه الأمور هو الفقيه فقط.

13- رأي السيد الكلبيكاني:

في بحث خاص حول ولاية الفقيه قرره تلميذه الشيخ الصابري الهمداني تحت اسم (الهداية إلى من له الولاية) نجد ما خلاصته:

بعد أن استعرض الأدلة الدالة على ولاية الفقيه يستنتج ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط فيما يرتبط بالأمور العامة وحفظ المجتمع والأمة وسياسة الرعية والملة، لوضوح أن المجتمع لا ينتظم أمره إلا بسلسلة من القوانين الجارية فيهم الحاكمة عليهم، حتى يقف الناس على حد محدود ولا يتعدى بعضهم على بعض ولا يأكل القوي الضعيف ويقوم الإعوجاج ويرتفع اللجاج فيحكم بثبوت الولاية للفقيه فيما يرتبط بسياسة المجتمع وإدارته إلا ما أخرج الدليل كالجهد للدعوة إلى الإسلام لاختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام (عليه السلام) ونائبه المخصوص لذلك. وأما الجهد للدفاع فإنه وإن كان واجباً

بنفسه ولا يتوقف وجوبه على أمر الفقيه لكن للفقيه تنظيم هذا الأمر فينفر للجهد البعض ويبقى على البعض، وينظر في الكيفية المخصوصة التي تحقق الهدف ويوجب النصر على الكفار[19].

14- رأي السيد محمد آل بحر العلوم:

قد نقلنا بعضاً من كلامه فيما سبق عند الحديث عن دليل الحسبة وهنا ننقل له هذه العبارة من كتابه بلغة الفقيه: (فتعين كون المنصوب هو الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة (مراده أنه منصوب لتنفيذ كل ما كان مناطاً بنظر الإمام (عليه السلام) من حيث رئاسته).. هذا مضافاً إلى غير ما يظهر لمن تتبع فتاوى الفقهاء في موارد عديدة مع أنه غير منصوص عليها بالخصوص، وليس إلا لاستفادتهم عموم الولاية له بضرورة العقل والنقل، بل استدلووا به عليه (مراده أنهم استدلووا بعموم الولاية على ذلك المورد الخاص)، بل حكاية الإجماع عليه فوق حد الإستفاضة وهو واضح بحمد الله تعالى لا شك فيه)[20].

وإن هذا الكلام منه صريح في البدهة الشرعية وعدم وجود خلاف في الولاية العامة ومراده من الدليل العقلي دليل الحسبة الذي نقلناه سابقاً.

15 - رأي الشهيد السيد الصدر:

وهو معروف شائع فقد اشتهر عنه قوله بثبوت الولاية للفقيه والتزم بها عملياً من خلال إقراره بالقيادة للإمام الخميني (رحمه الله)، فأغنى ذلك عن نقل عبارة محددة عنه تبين ذلك. وقد تأثر به في ذلك تلامذته كالسيد كاظم الحائري والسيد محمود الهاشمي وآخرين.

16- رأي السيد عبد الأعلى السبزواري (رحمه الله).

قال في كتابه مهذب الأحكام: (والذي ينبغي البحث عنه إنما هو في سعة الولاية.. والحق أن هذا البحث يدور مدار سعة بسط اليد وعدمها).

فالمشترعة يرون للفقيه المبسوط اليد من الولاية ما لا يروونه لغيره، فكلما زيد في بسط اليد تزداد سعة الولاية. ومقتضى فطرة الأنام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الإمام (عليه السلام) إلا ما اختص المعصوم به. وذلك يقتضي سعة الولاية إلا ما خرج بالدليل كما يقتضيها إطلاق قوله (عليه السلام): (فإنهم حجتي عليكم)..، هذا مع أنه بعد سد الرجوع إلى أبواب حكام الجور وقضائهم والأخذ منهم وعدم الميل إليهم بنحو شديد أكيد، مع عموم الإبتلاء للإحتياج إلى ولاية الفقيه الجامع للشرائط، فهل يتصور أن يهمل الشارع هذه الجهة بالنسبة إلى أمته ويذرهم حيارى فالتشكيك في ولاية الفقيه فيما تبسط يده بالنسبة إليها مما لا ينبغي)[21].

والملفت اعتباره ولاية الفقيه وعمومها من مقتضيات فطرة الأنام وهي أبعد من دعوى الإجماع على ولاية الفقيه.

ما هو المشهور:

ويكفي هذا المقدار من نقل لأقوال العلماء. وقد نقلنا أقوالاً لبعض القدماء وأقوالاً لبعض فقهاء عصرنا.[22]

ويمكن أن نضيف بأن كل من ذهب إلى أنه يحق للفقهاء أن يتولوا الإمارة ولو من الظالم إن أمكن من خلال ذلك نشر العدل وإحقاق الحق وإبطال الباطل، فهو ممن يرى الولاية للفقهاء. وإلا فإن لم يكن لهم هذه الولاية فبأي حق يجوز لهم تولي هذا المنصب، والحال أن المفروض أن الفقهاء غير مكرهين على قبول هذا المنصب، كما أن المفروض أن السلطان الظالم لا يعطي شرعية لمنصبهم بل الشرعية إن تمت فهي مستفادة من أن هذا شأنهم ودورهم المعطى لهم والمسؤولون عنه. بل أن بعض الفقهاء عبر بأن الفقيه في هذه الحال عليه أن يحكم ويتولى بعنوان النيابة عن المعصوم وهذا كالصريح في القول بثبوت الولاية للفقهاء.. والظاهر أن المشهور بين العلماء القدماء هو الرأي.

بل على القول المشهور من جواز تصدي الفقهاء للولاية من قبل الظالم مع وجود المصلحة الداعية له يكون الأولى منه بالجواز قيام الفقهاء بتشكيل الحكومة الإسلامية بدون أن يكون هناك وال ظالم فوقهم.

كما يمكن استنتاج ذلك من كل من أوجب أو أعطى للفقهاء الحق باستلام الحقوق الشرعية كالخمس ونحوها بعنوان النيابة عن المعصوم (عليه السلام). إذ من الواضح أن هذه النيابة لا ترتبط بالقضاء وإجراء الحدود، فلو كان الدليل الدال على النيابة عند فقهاءنا العظام منحصرًا بباب القضاء وإجراء الحدود، لم يكن وجه لذكر النيابة في قبض الخمس وصرفه على أهله. والمشهور بين العلماء إعطاء هذا الحق للفقهاء بل ربما كان المشهور إلزام المكلفين بإعطاء الخمس للفقهاء بعنوان أنهم نواب الأئمة (عليهم السلام) في عصر الغيبة.

كما أننا أشرنا إلى أن جملة من الفقهاء اشترطوا في صحة انعقاد صلاة الجمعة وجود النائب عن الإمام وقالوا بتحقيق هذا الشرط في عصر الغيبة لأن الفقهاء نواب ومنصوبون من قبل الأئمة (عليهم السلام) ولا علاقة لهذه النيابة بباب القضاء وإجراء الحدود.

والخلاصة أنه ربما يجد المتتبع لكلمات الفقهاء القرائن العديدة على أنهم في أغلبهم يرون الولاية للفقهاء فتأمل في كلماتهم وتتبع مواردها والله المسدد. فإنك لو فعلت ذلك سيحصل لك الإطمئنان بأن مسألة ولاية الفقيه وعمومها من المسائل المتسالم عليها بينهم سواء منهم العلماء المتصلين بعصر الغيبة الصغرى أم من عداهم على ما نقلناه من آراء بعضهم. ومع هذا فمن الغريب أن يدعي بعضهم أن مسألة ولاية الفقيه غريبة عن الأمة أو يدعي أن المشهور بين علماء الحقبة المتصلة بعصر الغيبة الصغرى عدم مشروعية الحكم للفقهاء.

الفصل الثاني: ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الإسلامية المباركة [23]

أولاً: ولاية الفقيه العادل: في مقدمة الدستور

إعتماداً على استمرار ولاية الأمر والإمامة يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط والذي يعترف به الناس باعتباره قائداً لهم (مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه) وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة عن الانحراف عن وظائفها الإسلامية الأصيلة.

ثانياً: يقوم نظام الجمهورية على أساس (المادة الثانية) [24]:

الإيمان بالله الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة ودورها الأساس في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام.

وهو نظام يؤمن القسط والعدل والاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتلاحم الوطني عن طريق ما يلي:

الإجتهد المستمر من قبل الفقهاء جامعي الشرائط على أساس الكتاب وسنة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

الإستفادة من العلوم والفنون والتجارب المقدمة لدى البشرية والسعي من أجل تقدمها.

ثالثاً: (المادة الخامسة):

في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمر العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وذلك وفقاً للمادة 701.

رابعاً: السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي (المادة السابعة والخمسون):

السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية تمارس صلاحياتها بإشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة وذلك وفقاً للمواد اللاحقة في هذا الدستور.

خامساً (المادة التاسعة والثمانون):

في حالة استيضاح (استجواب) رئيس الجمهورية من قبل ثلث النواب على الأقل في مجلس الشورى حول القيام بواجبات إدارة السلطة التنفيذية وإدارة الأمور التنفيذية في البلاد فإن على رئيس الجمهورية - خلال مدة شهر من طرح الاستيضاح - أن يحضر في المجلس ويعطي التوضيحات الكافية حول المسائل المطروحة وعند انتهاء مناقشات النواب المعارضين والمؤيدين وجواب رئيس الجمهورية إذا صوتت أكثرية الثلثين من النواب على عدم كفاءة رئيس الجمهورية فإن ذلك يرفع وفق الفقرة العاشرة من المادة العشرة بعد المائة إلى مقام القيادة لإطلاعه عليها.

سادساً: تشكيل مجلس صيانة الدستور (المادة الحادية والتسعون):

يتم تشكيل مجلس باسم مجلس صيانة الدستور ويتكون على النحو التالي:

ستة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة ويختارهم القائد. ستة أعضاء من المسلمين من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون يرشحهم رئيس السلطة القضائية ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي.

القائد (الفصل الثامن من الدستور ضمن المواد التالية):

سابعاً: (المادة السابعة بعد المائة):

بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلامية العالمية ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية سمحة آية الله العظمى الإمام الخميني (رحمه الله) توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة والتاسعة بعد المائة ومتى ما شخصوا فرداً منهم باعتباره الأعم بالاحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية أو حيازته تأييد الرأي العام أو تمتعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المائة انتخبوه للقيادة وإلا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك. ويتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون.

ثامناً: (المادة الثامنة بعد المائة):

القانون المتعلق بعدد الخبراء والشروط اللازم توفرها فيهم وكيفية انتخابهم والنظام الداخلي لجلساتهم بالنسبة للدورة الأولى يجب إعداده بواسطة الفقهاء الأعضاء في أول مجلس لصيانة الدستور ويصادق عليه بأكثرية أصواتهم وفي النهاية يصادق قائد الثورة عليه وبعد ذلك فإن أي تغيير أو إعادة نظر في هذا القانون والموافقة على سائر المقررات المتعلقة بواجبات الخبراء يكون ضمن صلاحيات مجلس الخبراء.

تاسعاً: (المادة التاسعة بعد المائة):

الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته هي:

الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

العدالة والتقوى اللازماتان لقيادة الأمة الإسلامية.

الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة.

وعند تعدد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

عاشراً: (المادة العاشرة بعد المائة): وظائف القائد وصلاحياته.

1- تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.

2- الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام.

3- إصدار الأمر بالإستفتاء العام.

4- القيادة العامة للقوات المسلحة.

5- إعلان الحرب والسلام والنفير العام.

6- نصب وعزل وقبول استقالة كل من:

أ - فقهاء مجلس صيانة الدستور.

ب - أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

ج - رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في جمهورية إيران الإسلامية.

د - رئيس أركان القيادة المشتركة.

هـ - القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية.

و - القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي.

7- حل الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات.

8 - حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.

9 - إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب أما بالنسبة لصلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية من حيث توفر الشروط المعينة في هذا الدستور فيجب أن تنال قبل الانتخابات موافقة مجلس صيانة الدستور وفي الدورة الأولى تنال موافقة القيادة.

10 - عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية على أساس من المادة التاسعة والثمانين.

11- العفو أو التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلامية بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية.

ويستطيع القائد أن يوكل شخصاً آخر أداء بعض وظائفه وصلاحياته.

حادي عشر: (المادة الحادية عشرة بعد المائة):

عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونية أو فقد أحد الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المائة أو علم فقده لبعضها منذ البدء فإنه يعزل عن منصبه ويعود تشخيص هذا الأمر إلى مجلس الخبراء المذكور في المادة الثامنة بعد المائة.

وفي حالة وفاة القائد أو استقالته أو عزله فإن الخبراء مكلفون بالقيام بأسرع وقت بتعيين القائد الجديد وإعلان ذلك وحتى يتم إعلان القائد فإن مجلس شورى مؤلف من رئيس الجمهورية ورئيس السلطة القضائية وأحد فقهاء مجلس صيانة الدستور - ينتخب من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام - يتحمل جميع مسؤوليات القيادة بشكل مؤقت وإذا لم يتمكن أحد هؤلاء من القيام بواجباته في هذه الفترة (لأي سبب كان) يعين شخص آخر في الشورى من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام مع التركيز على بقاء أكثرية الفقهاء وهذا المجلس يقوم بتنفيذ الوظائف المذكورة في البنود 1 و 3 و 5 و 10. والفقرات (د) و (هـ) و (و) في البند السادس من المادة العاشرة بعد المائة بعد موافقة ثلاثة أرباع أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام.

ومتى ما عجز القائد - إثر مرضه أو أية حادثة أخرى - عن القيام بواجبات القيادة مؤقتاً يقوم المجلس المذكور في هذه المادة - خلال فترة العجز - بأداء مسؤوليات القائد.

ثاني عشر: (المادة الثانية عشرة بعد المائة):

يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام بأمر من القائد لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور - في حين لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور - بملاحظة مصلحة النظام. وكذلك للتشاور في الأمور التي يكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور. ويقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والمؤقتين لهذا المجمع أما المقررات التي تتعلق بهذا المجمع فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المجمع أنفسهم وترفع إلى القائد لتتم الموافقة عليها.

ثالث عشر: (المادة الثلاثون بعد المائة).

يقدم رئيس الجمهورية استقالته إلى القائد ويستمر في القيام بوظائفه إلى أن تتم الموافقة على استقالته.

رابع عشر: (المادة الحادية والثلاثون بعد المائة).

في حالة وفاة رئيس الجمهورية أو عزله أو استقالته أو غيابه أو مرضه لأكثر من شهرين أو في حال انتهاء رئاسة الجمهورية عدم انتخاب رئيس جديد للجمهورية نتيجة وجود بعض العقبات أو أمور أخرى من هذا القبيل يتولى معاون الأول لرئيس الجمهورية أداء وظائف رئيس الجمهورية يتمتع بصلاحياته بموافقة القيادة وفي حالة وفاة معاون الأول لرئيس الجمهورية أو لوجود أمور أخرى تحول دون قيامه بواجباته وكذلك فيما إذا لم يكن لرئيس الجمهورية معاون أول تعين القيادة شخصاً آخر مكانه.

خامس عشر: (المادة الثانية والأربعون بعد المائة):

يتولى رئيس السلطة القضائية التحقيق في أموال القائد ورئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء وزوجاتهم قبل تحمل المسؤولية بعده.

سادس عشر: (المادة السادسة والسبعون بعد المائة).

يتم تشكيل مجلس الأمن الوطني الأعلى برئاسة رئيس الجمهورية لغرض تأمين المصالح الوطنية وحراسة الثورة ووحدة أراضي البلاد والسيادة الوطنية وذلك للقيام بالمهام التالية:

1- تعيين السياسات الدفاعية والأمنية للبلاد في إطار السياسات العامة التي يحددها القائد.

2- ويكون أعضاء المجلس على النحو التالي: رؤساء السلطات الثلاث.

- رئيس هيئة أركان القيادة العامة للقوات المسلحة.

- مسؤول شؤون التخطيط والميزانية.

- مندوبان يعينان من قبل القائد.

ويحدد القانون حدود صلاحيات المجالس الفرعية ووظائفها وتتم المصادقة على تنظيمها من قبل الأعلى وتكون قرارات مجلس الأمن الوطني الأعلى نافذة المفعول بعد مصادقة القائد عليها.

سابع عشر: (المادة السابعة والسبعون بعد المائة):

تتم إعادة النظر في دستور جمهورية إيران الإسلامية في الحالات الضرورية على النحو التالي:

يقوم القائد بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام وفق حكم موجه إلى رئيس الجمهورية باقتراح المواد التي يلزم إعادة النظر فيها أو تكميل الدستور بها والدعوة لتشكيل مجلس إعادة النظر في الدستور على النحو التالي:

1- أعضاء مجلس صيانة الدستور.

2- رؤساء السلطات الثلاث.

3- الأعضاء الدائمون في مجمع تشخيص مصلحة النظام.

4- خمسة أشخاص من أعضاء مجلس خبراء القيادة.

5- عشرة أشخاص يعينهم القائد.

6- ثلاثة من أعضاء مجلس الوزراء.

7- ثلاثة أشخاص من السلطة القضائية.

8- عشرة من نواب مجلس الشورى الإسلامي.

9- ثلاثة أشخاص من الجامعيين.

ويعين القانون كيفية العمل وأسلوب الانتخاب وشروطه وقرارات هذا المجلس يجب أن تطرح للإستفتاء العام بعد أن يتم تأييدها والمصادقة عليها من قبل القائد وتحصل على موافقة الأكثرية المطلقة للمشاركين في الإستفتاء العام.

إن مضامين المواد المتعلقة بكون النظام إسلامياً وبولاية الأمر وإمامة الأمة وكذلك إدارة أمور البلاد بالإعتماد على الآراء العامة والدين والمذهب الرسمي لإيران هي من الأمور التي لا تقبل التغيير.

تعقيب:

إن غالبية هذه البنود قد أعطت للأمة ولمجالس متعددة دوراً قيدت فيه صلاحية الولي الفقيه، وهذا يظهر وجهه من خلال ما ذكرناه سابقاً من صلاحيات. فالفقيه، يحق له ابتداءً أن يعزل رئيس الجمهورية وإن لم يقترح ذلك المجلس النيابي وغير ذلك لكن الفقيه الولي أسس لهذا التقيد، وقبل به عملاً بالمقولة التي قدمنا ذكرها عن عهد الأشر في فصل سراية الولاية والتي تدعو إلى رعاية رضا الأمة، فإن رضا الأمة وإن لم يكن شرطاً في انعقاد ولاية ولي الأمر لكن مما لا شك فيه أن رضا الأمة دخیل في تثبيت دعائم ولاية الفقيه والنظام المبني عليها ما دام الرضا في دائرة الشريعة لم يخرج عنها كما أشار إلى ذلك السيد القائد الإمام الخامني في خطبة له في ذكرى وفاة الإمام الخميني سنة 1999م.

الفصل الثالث: ولاية الفقيه مسألة فقهية أم عقائدية

لم نكن نريد الحديث في هذه النقطة لكن لما وجدنا تشويشاً في بعض الأذهان وجدنا حاجة للتعرض إليها. وقد نضطر للإطناب فيها حسب الحاجة، مع ما فيه من الفوائد الأخرى كما سنتظهر للقارئ الكريم.

وقد طرح بعض المهتمين بهذه الأمور مسألة ولاية الفقيه على أنها من المسائل العقائدية. ورغم علمنا بأن بعض هؤلاء من الحريصين على مبدأ ولاية الفقيه لا ينبغي إلا تثبيت دعائمه، إلا أننا نجد أنفسنا في وضع لا يسمح لنا بالموافقة على ذلك. وأعتقد أن طرح مسألة ولاية الفقيه في مجال عقائدي له آثار سلبية على نفس الفكرة، ولا يساهم في تعزيزها على ما سنبينه. كما أنه طرح يحمل في طياته سلاح التكفير الذي قد يؤدي إلى أن يحمله الجهلة غير المدربين على حمله، سواء قصد صاحب الطرح ذلك أم لم يقصد.

وحتى يتضح ما نقوله، لابد من ذكر ما يمكن أن يكون منشأ لتوهم كون مسألة ولاية الفقيه عقائدية.

كلام للشيخ جوادى الآملي:

قال: يمكن بحث مسألة الولاية من جهتين: الأولى فقهية والأخرى كلامية.

والبحث الفقهي في مسألة الولاية هو أنه إن وجد مثل هذا القانون فالعمل به واجب، والفقيه يبحث في الفقه هل تجب علينا الطاعة أم لا؟ وهل يحق لأفراد محددين أن يتسلموا زمام الأمور في النظام الإسلامي أم لا؟ وهاتان المسألتان فقهيتان والموضوع هنا هو فعل المكلف والبحث يدور حوله.

أما البحث الكلامي في موضوع ولاية الفقيه فهو أن الله تعالى هل وضع دستوراً بهذا الخصوص في زمان الغيبة أم لا؟ وموضوع هذه المسألة هو فعل الله تعالى، وإن كان يترتب عليه حكم على الوالي وهو وجوب القبول وعلى الناس وهو لزوم العمل بهذا التشريع.

ومسألة ولاية الفقيه وإن طرحت كمسألة فقهية، لكنها تحمل في طياتها الجانب الكلامي لأنه ما لم يجعل الله تعالى دستوراً لن تكون هناك وظيفة للفقيه ولن يكون الناس ملزمين بشيء.

وعليه فموضوع المسألة إن كان فعل الله تعالى فالمسألة كلامية، وإن كان فعل المكلف فالمسألة فقهية.

ثم يقول فيما بعد أنه لو طرحت مسألة ولاية الفقيه كمسألة كلامية، فهذا لا يعني أنها تصير كمسألة النبوة والتوحيد [25]، بل المراد أن موضوعها فعل الله تعالى. وليس كل مسألة كلامية هي من أصول الدين، وهناك الكثير من المسائل الكلامية هي ليست من أصول الدين. إنتهى كلامه ملخصاً. [26]

مناقشة هذا الكلام:

وهذه ليست أول مسألة فقهية يذكر في شأنها أنها ذات جانب كلامي، فلدينا الكثير من المسائل التي تطرح في علم أصول الفقه والفقه، والتي يقال فيها أنها ذات جانب أصولي فقهي أو فقهي وذات جانب كلامي.

بل بناء على التحديد الذي ذكر ما من مسألة فقهية إلا وفي طياتها جانب كلامي. فالصلاة من جهة أنها واجبة على المكلف تكون موضوعاً فقهيّاً، ومن جهة أن الله تعالى هو المشرع وأن تشريع الصلاة فعلة تعالى تكون مسألة كلامية. وهكذا بالنسبة إلى كل التشريعات الفقهية، إذ ما لم يشرع الله تعالى لن يكون هناك وجوب ولا تحريم، ولا أي حكم من الأحكام التكليفية والوضعية على المكلف. فما ذكره الشيخ جوادى في توجيه كون المسألة ذات جهة بحث كلامي منطبق على جميع المسائل الفقهية، ولا خصوصية لمسألة ولاية الفقيه في هذا الشأن.

وفي الحقيقة فإن هذا الجانب الكلامي العام الذي تحتاجه جميع المسائل الفقهية مرجعه إلى من يملك حق التشريع وعقيدتنا الإسلامية تقول إنه حق منحصر بالله تعالى، كما أن من ديننا أن ما من واقعة إلا ولها حكم في الإسلام ومن تلك الوقائع أمر الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة فهل شرع الله تعالى تشريعاً أم لا.

وكيفما كان فإننا لا نمانع في اعتبار البحث ذا حيثية كلامية من الجهة التي ذكرها سماحة الشيخ جوادى، دون أن يعني هذا أن علم الكلام يكفي لوحده لحل المسألة بلا حاجة إلى بحث فقهي حولها.

ومن الضروري توضيح ما ذكره الشيخ جوادى حول عدم كون المسألة من الأصول، وذلك من خلال إعطاء الضابطة والتعريف الذي على أساسه نميز بين كون المسألة من الأصول وبين كونها من الفروع حتى لا نتخبط تخبط عشوائي ونحن نناقش أنفسنا في أن المسألة الفلاتية هل هي من أصول الدين أو من فروعها. كما أن تعريف أصول الدين يختلف عن تعريف علم الكلام[27].

تعريف أصول الدين:

أصول الدين هي الأمور التي يتوقف عليها الإيمان بالدين والإلتزام به، وبعبارة أخرى ما يتوقف عليها انتساب الإنسان إلى الدين. وأما ما يتفرع عن الإيمان بالدين من تفاصيل فهو خارج عن هذه الأصول، سواء أدخلناه في علم الكلام أم أدخلناه في علم الفقه.

فكون التوحيد والنبوة والمعاد من الأصول لا تطابق هذا التعريف عليها. ورغم أن المعاد مما يكفي للإيمان به الإيمان بالقرآن الكريم، لكن مع ذلك عدوه في أصول الدين والسبب في ذلك على ما يظهر لنا أحد أمور:

1- أن الإيمان بالمعاد لا يتوقف على الإيمان بالقرآن الكريم.

2- أنه ما لم يكن هناك إدراك سابق لدى العقل بالمعاد فسيفقد الإنسان الداعي للإيمان، وسيفقد العقل الحجة التي يلزم بها العقل للبحث عن النبوة والتشريعات.

3- أضف إلى ذلك أنه مما بني عليه الإلتزام الشخصي بالدين، فإن الإنسان العادي لن يشعر بالحاجة إلى الإلتزام بالدين لولا قانون الثواب والعقاب الأخروي، وهذا كاف في عد المعاد من أصول الدين وإن لم يكن دليله العقل.[28]

وهذا الذي قلناه من ضرورة توفر الداعي والحجة لدى العقل للبحث وما يتوقف عليه الإلتزام بالدين إنما هو بلحاظ عامة الناس، وإلا فإن الخواص من الناس يكفيهم الإيمان بالله تعالى للبحث عن طريق رضاه وسلوكه، سواء كانت هناك آخرة أم لم تكن، فباعتبار عامة الناس كان المعاد من أصول الدين.

ومن مميزات أصول الدين أن منكرها يكون خارجاً عن الدين سواء كان إنكاره عن تقصير أم عن قصور.

أصول المذهب.

وعلى هذا الأساس يمكن معرفة معنى أصول المذهب، إذ يكون المقصود منه ما يتوقف عليه الإيمان بالمذهب والإلتزام به، كما يتوقف عليه انتساب الإنسان إلى المذهب المخصوص. فإذا قيل العدل والإمامة من أصول الإسلام في نظرية المذهب الجعفري، فمعنى ذلك أنه من أصول المذهب الجعفري، ومعنى ذلك أن الإيمان بهذا المذهب يتوقف على العدل والإمامة، وأن هذا المذهب قد بني على تلك الثلاثة مع هذين الأصلين.

نعم يمكن أن يناقش في كون العدل أصلاً مستقلاً من أصول المذهب، بل هو من فروع مباحث التوحيد. لعل الذي دعا العلماء إلى عده من الأصول كونه علامة فارقة بين المذاهب. فقد سمي المذهب الذي يؤمن بالعدل بمذهب العدلية في مقابل

الأشاعرة. والعدلية ينطبق على الشيعة الإمامية وعلى المعتزلة، لكن عندما يضاف الإمامة يتميز العدلية الإمامية عن العدلية المعتزلة.

ومن مميزات أصول المذهب أن منكرها لا يكون من أهل هذا المذهب سواء كان إنكارها ناشئاً عن قصور أو عن تقصير.

وإذا عرفنا بأن الإعتقاد بولاية الفقيه لا يتوقف عليه لا الإيمان بالإسلام ولا الإيمان بالمذهب الجعفري، ولا التزام الفرد به، كما أن إنكارها بمجرد لا يكفي للحكم عليه بأنه خارج عن المذهب، نعرف أنها ليست من هذه الأصول.

ومما يزيد الأمر وضوحاً أن المسائل الاعتقادية من شؤون العقل النظري، ويكون نفس الإعتقاد بها واجباً دينياً أو عقلياً، بينما المسائل الفقهية من شؤون العقل العملي والواجب فيها العمل. وفي أصول الفقه بحث مستقل حول كون الإعتقاد بالحكم ذا وجوب مستقل أم لا والمشهور عدمه.

وإذا بنينا على أن مسألة ولاية الفقيه من جملة فروع هذا المذهب الشريف، فهي من أهمها ومن أهم الأركان الأساسية كالصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد، لأنه يتوقف عليها تطبيق وإجراء أحكام الإسلام على المستوى الاجتماعي العام بشقيه السياسي والإداري.

لا ترتبط طبيعة المسألة بطبيعة الدليل عليها:

وهذا الأمر ظاهر في العلوم المختلفة، فقد تمر على الأسماع أنواع شتى من الأدلة على المسائل الفقهية ومسائل أصول الفقه وغيرهما من العلوم، دون أن يلزم من ذلك أن تختلف المسألة باختلاف الدليل الدال عليها.

وهذا الذي قلناه صرح به الشيخ جوادى أملى بقوله: (لن يكون بأي حال من الأحوال دليل المسألة هو المعيار في معرفة من أي علم هي)[29].

وبناء عليه:

1- فكون مسألة ما من المسائل بديهية فهذا لا يعني أنها غير فقهية، وكم من المسائل الفقهية البديهية أبرزها وجوب الصلاة والصوم ونحوهما.

2- كما أن كون مسألة ما من المسائل عقلية الدليل فهذا أيضاً لا يعني أنها غير فقهية، فقد جعل علماء الإسلام العقل من أدلة الأحكام.

علماً أن مسألة ولاية الفقيه ليست بديهية تماماً ولا عقلية تماماً، بل البديهي منها لدى العقل خصوص الولاية وضرورة الحكومة كما تبين عند ذكر الأدلة.

أما كون الولاية للفقيه فهذا ليس بديهيّاً، بل يحتاج إلى دليل كما تبين. وقد اتضح لك أن الأدلة التي ذكرناها على ذلك ليست بهذه البداهة التي قد يتصورها الإنسان حتى في حسابات الدليل العقلي، وإن كانت قد تبلغ البداهة لدى جملة ممن عرفوا الإسلام حق المعرفة وما أعطاه من دور ومقام للعلم والعلماء، وما يترتب على الحكم من أهمية في نظر الإسلام.

وقد رأينا عند نقل الأقوال أن جمعاً من العلماء الفقهاء قد ادعوا البداهة على ثبوت الولاية للفقيه، لكنها بداهة الفقيه الخبير وليست البداهة التي يدركها كل عاقل مثل الواحد نصف الاثنين.

أما أنها ليست عقلية تماماً فلأن العقل يعتمد في استنتاج كون الولاية للفقيه على جملة مقدمات دينية شرعية بعضها من القرآن الكريم وبعضها الآخر من الروايات كما تقدم.

3- كما أن الاستدلال على ولاية الفقيه من باب اللطف لا يعني أن المسألة غير فقهية كمسألة النبوة والإمامة. لأن اللطف لا يصلح دليلاً إلا على أصل الولاية لا على كون الولاية للفقيه، إذ لا ينافي اللطف أو على الأقل لا دليل على أنه ينافيه أن تجعل الولاية في عصر الغيبة لشخص كفوء غير فقيه يتلقى الرأي الشرعي من مرجعية فقهية.

على أن مجرد كون الدليل هو اللطف لا يكفي لكي تخرج المسألة عن كونها فقهية وتصير من علم الكلام. فقد استدل الشيخ الطوسي على كاشفية الإجماع عن قول المعصوم بقاعدة اللطف من غير أن تدخل هذه المسألة في علم الكلام وتخرج عن علم الأصول.

هذا لو استعملت قاعدة اللطف بمعناها ولم تختلط بالرحمة ونحوها من المعاني. [30]

التقليد في مسألة ولاية الفقيه:

وربما كان مراد البعض نفي التقليد عن هذه المسألة، فهي وإن كانت فقهية لكنها ليست من المسائل التي تدخل في دائرة التقليد، فهي كبعض المسائل الفقهية التي لا يقلد فيها مثل وجوب الصلاة والصوم ونحوهما مما يعد من البديهيات الإسلامية.

وهذا الأمر غير صحيح لما أشرنا إليه من أننا نؤمن بكون مسألة الولاية بديهية بالمعنى الذي تقدم، لكننا لا نقر ببداية مسألة كون الولاية للفقيه بل لابد من الدليل عليها. فما دام يمكن عقلاً وشرعاً أن تقوم الأدلة على ثبوت الولاية لغير الفقيه فمعنى ذلك أن المسألة ليست بتلك المثابة من البداية.

على أن ما هو بديهي عندنا قد لا يكون بديهيًا عند غيرنا، وما يكون هذا هو حاله لا يخرج من دائرة التقليد. وإنما خرجت مسألة وجوب الصلاة والصوم والحج ونحوها من دائرة التقليد لأنها بديهية عن الجميع وغدت من اللوازم الواضحة للإسلام ولشخصية المسلم، فكان كل مسلم يعرف ذلك فاستغنى عن التقليد. وليست مسألة ولاية الفقيه من هذا القبيل كما سيتضح من الأدلة، وإن كنا نرجو أن تصل إلى هذا المستوى، ولكن الأمانة العلمية تقتضي منا أن لا ندخل التمنيات في النتائج.

فالتقليد يشمل مسألة ولاية الفقيه إلا إذا وصل المكلف إلى قناعة قطعية بثبوتها وبدايتها، لكن الإنصاف أن وصول المكلف إلى هذه القناعة لا يمكن دون أن يملك بعضاً من أدوات الإجتهد التي تؤهله لخوض الأدلة، لما عرفت من أن الوصول إلى هذه القناعة يرتكز على نظرة متعمقة في القرآن والروايات. لكننا في الوقت ذاته نعترف بأن مبدأ الولاية يمكن لمن ملك حظاً من العلم أن يجزم به ويستغنى عن التقليد فيه لكن هذا غير كون الولاية للفقيه.

ومن هنا تستنتج أننا لو سلمنا أن المسألة كلامية فهذا لا يعني أنها غير إجتهدية [31] بل تبقى محتاجة إلى اجتهد على الطريقة الفقهية سواء سميناهما فقهية أم لم نسمها بهذا الاسم. ولا يكفي إدخالها في علم الكلام حتى تخرج عن كونها إجتهدية، وهذا ما يلوح من كلام لم ننقله للشيخ جوادى آملي في تلك المجلة.

كون المسألة عقائدية يضيق لزوم الالتزام بها.

ولو جعلناها مسألة اعتقادية لا تقليد فيها فنتيجة ذلك عدم وجوب الاعتقاد بها وضياح لزوم الالتزام بها وذلك لسببين:

أحدهما: إن كان الاعتقاد واجباً، وجب على المكلف أن يجتهد فإن لم يتمكن وجب عليه أن يقلد فإن بطل التقليد يصير تكليف الناس بالإعتقاد بها تكليفاً بغير المقدور، لعدم القدرة على الإجتهد حسب الفرض. ولن يكون حلاً لهذا الأمر أن ندور بين الناس لإقناعهم بولاية الفقيه بالأدلة العقلية والنقلية، لأن قسماً من الناس بل الغالب منهم لن تتمكن من الإقرار بالنتائج إلا إذا قلدت من تستمع إليه.

ولذا نجد أن العلماء قالوا بعدم وجوب الاعتقاد بالمسائل الكلامية التي لا يكفي فيها التقليد، والتي يحتاج إثباتها إلى قدرة علمية خاصة كمسألة الرجعة ونحوها من المسائل الاعتقادية.

الثاني: إن ترك هذه المسألة لمحض العقول يعرضها للضياع ويصبح للآخرين حق الإحتجاج علينا بأنها لم تثبت عندهم، ولن يهتم في هذه الحال رأي الفقيه الذي قال بولاية الفقيه.

إن كل المسائل المرتبطة مباشرة بالسلوك الإنساني يجب أن يكون المكلف فيها إما مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، ولن يكون لأحد عذر في التخلف عن ولاية الفقيه لمجرد أن عقله لم يصل إليها.

ما معنى شعار الموت لمن هو ضد ولاية الفقيه:

وربما يعترض علينا بعض المتابعين لموضوع ولاية الفقيه بأنه إن كان الأمر كذلك، فلماذا تنادون أو ينادى في الجمهورية لمن هو ضد ولاية الفقيه؟.

والجواب:

إنّ هذا الشعار ليس ضد من أنكرها اجتهاداً أو تقليداً أو لشبهة، بل هو موجه ضد فئة ظهرت بعد انتصار الثورة واستفتاء الشعب المسلم في إيران على نظام الجمهورية الإسلامية المباركة وفق مبدأ ولاية الفقيه، فئة عملت على محاربة نظام ولاية الفقيه عرفت فيما بعد باسم منافقي الشعب، وضد بعض الشخصيات التي كان أبرزها بني صدر وبعض المتزيين بلباس أهل العلم ممن كانوا يكيدون لهذه الجمهورية، وضد بعض الشخصيات التي رفضت فكرة ولاية الفقيه على خلفية رفض الإسلام أو خلفية الحقد والحسد والإنترقام.

ولذا نجد في بعض كلمات الإمام الخميني ما يشبه تكفير المحاربين للحكومة الإسلامية [32]، لأن من يحارب هذه الحكومة محارب لأهل الإسلام، بل هي محاربة للإسلام والمسلمين. وكيف يكون الإنسان مسلماً إن حارب المسلمين بلا ذنب سوى أنهم آمنوا بولاية الفقيه. وإنكار ولاية الفقيه لا يبرر بأي حال من الأحوال محاربة الحكومة الإسلامية المبنية على نظرية ولاية الفقيه، مهما كان نوع المحاربة. وإننا لنعتبر كل من يعمل على تضعيف هذه الجمهورية ونظامها فاسقاً لا ورع له.

أساس المسألة عقائدي:

لا نمانع في اعتبار مسألة ولاية الفقيه ذات أساس عقائدي فهي على الأقل من تجليات ولاية الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة (عليهم السلام) وشؤونها وتوابعها لأنهم (عليهم السلام) هم الذين جعلوا الفقهاء نواباً عنهم وطاعة النواب من طاعة الأئمة (عليهم السلام). والحق أن هناك مسائل فقهية كثيرة إن لم تكن كلها ذات جذر عقائدي.

بل يمكن القول إن مبدأ الولاية ليس مبدأ فقهياً بل هو مبدأ عقائدي لأن عليه تقوم نظرية النبوة والإمامة في بعض وجوها، لكن الولاية بالمعنى العقائدي تؤدي بالضرورة إلى اشتراط عصمة النبي والإمام. وهذا المبدأ لم يتغير في عصر الغيبة لأن إمامة أهل العصمة لم تنقطع بالغيبة.

ولو أريد إدراج ولاية الفقيه في نفس سياق ولاية النبي والإمام من دون أن نلتفت إلى أوجه الاختلاف بين مرتبة الولايتين سواء من حيث حقيقة الولاية أو من حيث الأصالة والنيابة، وأدخلنا قاعدة اللطف في الاستدلال عليها فسيؤدي هذا النمط من الاستدلال في نهاية الأمر إلى اشتراط العصمة في الولي، وهذا يعني الإستغناء عن الإمام (عليه السلام) ولا أظن أن أحداً يريد الوصول إلى هذه النتيجة.

فتاوى للسيد القائد المعظم آية الله العظمى الإمام الخامنئي (مد ظله):

سؤال: هل الاعتقاد بأصل ولاية الفقيه من الناحيتين المفهومية والمصادقية عقلي أم شرعي؟

جواب:

(إن ولاية الفقيه التي هي بمعنى حكومة الفقيه العدل العارف بالدين حكم شرعي تعبدى يؤيده العقل أيضاً، وهناك طريق عقلائي لتعيين مصداقه مبين في دستور الجمهورية الإسلامية).

ومن هذا الجواب نفهم أنها ليست عقائدية بالمعنى الذي طرحه الآخرون لأنه لا تعبد في المسائل العقائدية. وعلى الأقل تكون المسألة إجتهدية لأن كل مسألة تعبدية هي مسألة إجتهدية ما لم تكن مثل مسألة الصلاة والصوم كما تقدم.

سؤال: ما هو تكليفنا تجاه الأشخاص الذين لا يرون ولاية الفقيه العادل إلا في الأمور الحسبية فقط. علماً بأن بعض ممثليهم يشيرون ذلك أيضاً؟.

جواب: (ولاية الفقيه في قيادة المجتمع وإدارة المسائل الإجتماعية في كل عصر وزمان من أركان المذهب الحق الإثنى عشري ولها جذور في أصل الإمامة. ومن أوصله الإستدلالية إلى عدم القول بها فهو معذور، ولكن لا يجوز له بث التفرقة والخلاف).

وكون المسألة من الأركان كالصلاة أو لها جذر في أصل الإمامة غير كونها عقائدية. ولهذا فلا محل لما اعترض به بعض من كتب في ولاية الفقيه [33] بأن كونها من الأركان ينافي ما تقدم في استفتاء سابق من كونها مسألة تعبدية.

سؤال: هل تعتبر ولاية الفقيه مسألة تقليدية أم إعتقادية. وما هو حكم من لا يؤمن بها؟.

جواب: (ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة التي هي من أصول المذهب، إلا أن الأحكام الراجعة إليها تستنبط من الأدلة الشرعية كغيرها من الأحكام الفقهية. ومن انتهى به الإستدلال إلى عدم قبولها فهو معذور).

والظاهر أن معنى كون ولاية الفقيه من شؤون الإمامة أنها من فروع الإمامة على ما بيناه سابقاً من كون ولاية الفقيه استمراراً لها وأن جعلها كان من قبلهم وأن الفقيه نائب عنهم فكيف لا تكون النيابة من شؤونهم.

وعندما يقول السيد القائد (مد ظله): ومن أوصله ... فهو لا يتحدث في المريخ بل يتحدث عن الأرض ويشير إلى إمكانية وجود مثل هذه الحالة.

وقال (مد ظله) في جواب عن سؤال آخر: (عدم الإعتقاد اجتهداً أو تقليداً بولاية الفقيه المطلقة في زمن غيبة الإمام الحجة أرواحنا فداءه لا يوجب الإرتداد والخروج عن الإسلام) [34].

فتأمل في كلمة (اجتهداً أو تقليداً).

وقال (مد ظله) في جواب على سؤال عن مسألة ولاية الفقيه: (ليست هذه المسألة من أصول الدين ولا من أصول المذهب بل هي مسألة فرعية محط نظر الفقهاء. وكيف كان، فالمسألة ثابتة بالنقل الوارد من الأئمة المعصومين (عليهم السلام)). [35]

[1] المقتعة ص 129 و 130 طبعة حجرية. منشورات مكتبة الداوري قم المقدسة إيران.

[2] المقتعة طبعة حجرية ص 102. منشورات مكتبة الداوري إيران قم.

[3] الخلاف الجزء 3 ص 320.

[4] النهاية للشيخ الطوسي ص 317.

[5] الكافي لأبي الصلاح الحلبي ص 425.

[6] الشرائع ج4، ص 804.

[7] رسائل المحقق الكركي ج1 ص 142.

[8] والتعبير بالنائب أوضح من التعبير بالمأذون له وقد ميز العلماء بين التعبيرين بدقة، ثم إن أغلب كلماتهم صريحة في أن الشرط هو حضور المعصوم أو نائبه في مقابل الغياب لا إقامتها من قبل النائب وكثير من العلماء عبر بالسلطان العادل أو نائبه. فمن أراد المزيد فليراجع مفتاح الكرامة للعلامة الشيخ جواد العاملي.

[9] مسالك الأفهام، ج1 ص 116 طبعة حجرية.

[10] عوائد الأيام، ص 187، 188 منشورات مكتبة بصيرتي طبعة حجرية.

[11] قد نقل صاحب الجواهر عن كتاب المراسم للسيد ابن زهرة قوله: (فقد فوضوا (عليهم السلام) إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا واجباً ولا يتجاوزوا حداً وأمروا عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة).

[12] أي لو أمكن الفقيه القيام بهذا الجهاد وتحصيل ثمرته لظهر الحجة (عج) ولقام هو بالأمر.

[13] جمع شاة.

[14] جواهر الكلام ج21 ص 397.

[15] هذا الإشكال يهدف إلى بيان أن ولاية الفقيه على عمومها لا تثبت حق الفقيه في قبض الخمس وعدم جواز تصدي المكلف بنفسه لصرفه. وكنا قد أشرنا في بحث الخمس إلى هذا الأمر وقلنا: إن لازم دعوى ملكية الإمام (عليه السلام) للخمس أنه لا يجوز لنا التصرف وإن قلنا بولاية الفقيه. وجواب الشيخ الهمداني يركز على أن الأموال الشرعية ليست ملكاً شخصياً للإمام (عليه السلام) وبالتالي تشمله أدلة الولاية.

[16] مصباح الفقيه مجلد الزكاة والخمس والصوم والرهن، كتاب الخمس ص 160 و 161 حجرية.

[17] صراط النجاة ج1 ص 12 الطبعة الأولى سنة 1995 عن دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله).

[18] البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ص 51 وما بعدها.

[19] راجع القرص الكمبيوتر سي. دي. روم. المسمى باسم المعجم الفقهي الذي أورد هذه الرسالة.

[20] بلغة الفقيه ج3، ص 233 و 234. منشورات مكتبة الصادق طهران، 1984.

[21] مذهب الأحكام ج1 ص 116 طباعة قم المقدسة.

[22] وهناك الكثير ممن لم ننقل آراءهم ممن ذهبوا إلى ثبوت ولاية الحكم للفقيه - مع قطع النظر عن الدليل المعتمد لديهم - مثل الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه عقائد الإمامية ومثل شيخنا الشيخ جواد التبريزي في عدة كتب فقهية له.

[23] ما سننقله من مواد الدستور المتعلقة بولاية الفقيه ما لها وما عليها مأخوذ من ترجمة عربية لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران صادرة عن معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي في طهران والمطبوع في مطبعة

العلامة الطباطبائي سنة 1992 الطبعة الثانية. وقد اقتصرنا على نقل ما يتعلق بالولي الفقيه في الدستور. وغرضنا من هذا النقل الإطلاع على حجم التنازل الذي قدمه الولي لصالح المؤسسات لما فيه من صلاح المجتمع.

[24] قد ادعى بعضهم أن النظام الجمهوري يتنافى مع مبدأ ولاية الفقيه حيث أن مدة ولاية الفقيه غير محددة بينما النظام الجمهوري يقتضي تحديدها. وهذا الكلام غير صحيح لأن النظام الجمهوري غاية ما يقتضي أن يكون للناس دخل في اختيار مسؤوليهم وتحديد دستور البلاد أما ما عدا ذلك فهو خاضع لطبيعة الدستور الذي يتفق عليه أبناء البلد أنفسهم، وهذا المعنى حاصل في الجمهورية الإسلامية المباركة. ولو افترضنا أن ذلك شرط فيما تعاونت عليه الأنظمة الجمهورية قلنا هذا المعنى غير مقصود هنا كما توضح ذلك في الدستور وإنما اختير اسم الجمهورية لأنه لا يوجد اسم يعبر عن المعنى المقصود أقرب من كلمة الجمهورية وليس في هذا أي مشكلة بعد أن توضح المقصود.

[25] والغريب أن الشيخ محسن كديور الذي كتب في ولاية الفقيه ناقش كلام الشيخ جواد آمل على أنه من القائلين بكون ولاية الفقيه من الأصول والحال أنه يصرح بخلافه.

[26] راجع مجلة الحكومة الإسلامية الصادرة عن مجلس الخبراء. السنة الأولى العدد الأول ص 60. وراجع أيضاً كتابه ولاية الفقيه تعريب السيد عباس نور الدين ص 104.

[27] ذكر في تحديد موضوع علم الكلام عدة آراء منها ما ذكره الشيخ جواد آمل وهذا المعنى مأخوذ من قول القاضي الأرموي أن موضوع علم الكلام: ذات الله تعالى إذ يبحث فيه (أي في علم الكلام) عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه تعالى فيهما (أي في الدنيا والآخرة) كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب. وقيل في تحديد الموضوع آراء أخرى منها: أنه الموجود بما هو موجود. ولما كان هذا التحديد مشاركاً لموضوع علم الفلسفة ميزوا بينهما بأن علم الكلام يبحث عن الموجود على قانون الإسلام بينما الفلسفة يبحث فيها عن الوجود على قانون العقول (راجع المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن اللاجي بشرح المحقق السيد الشريف علي بن محمد بن محمد الجرجاني المطبوع مع حاشيتي السيالكوتي، والحلي طباعة دار السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة 1907م. الجزء الأول ص 34).

أقول: الذي يظهر من علماء علم الكلام وكتبهم كالمحقق نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي والشيخ المقداد السيوري وغيرهم أن الذي يبحث عنه في علم الكلام في مباحث أفعال الله هو المباحث الكلية لا جزئيات الأفعال فيبحث في علم الكلام مثلاً عن أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يفعل إلا الحسن، وأنه تعالى لا يفعل إلا لحكمة وأنه يريد الطاعة ويكره المعصية وعن القضاء والقدر والهدى والضلالة والثواب والعقاب والتشريع كمبدأ ونحو ذلك من البحوث. ولكنهم لا يبحثون عن فعل الله الذي هو تشريع الصلاة مثلاً والسبب في أن هذه ليست مسائل كلامية مع أن البحث فيها حول فعل الله تعالى أنها جزئيات الأفعال.

وبعبارة أخرى أفضل تارة يبحث عن ما يتعلق بأفعال الله بوجه عام فهذا من مسائل علم الكلام وتارة نسأل هل فعل الله تعالى هذا الفعل أم لم يفعل، فإن كان القصد من هذا الفعل إعلام الناس وإخبارهم ليعلموا بمضمونه فهو الفعل التشريعي فيكون البحث فقهيًا وإن كان الغرض مترتب على نفس الفعل ولا دخل لإعلام الناس ولا لسلوك الناس بالغرض فهذا قد يدخل في مباحث علم الكلام وقد يدخل في علوم أخرى.

والنتيجة هي أنه ليس كلما كان البحث حول فعل من أفعال الله تعالى يكون البحث كلامياً، نعم كل بحث حول فعل من أفعال الله لابد أن يكون له منشأ كلامي فالبحث عن تشريعات الله تعالى مرتبطة بأفعاله تعالى وصفاته وهي بحوث كلامية كما أنها مرتبطة بالتشريع كمبدأ وهو بحث كلامي.

[28] نهدف من هذا التوضيح الزائد حول كون المعاد من أصول الدين مناقشة ما كتبه بعض الأفاضل في العقائد ذاهباً إلى أن أصول الدين إثنان لا ثلاثة مخرجاً للمعاد عن كونه منها.

[29] (مجلة حكومت إسلامي العدد الثاني من السنة الأولى ص 241 تصدر عن مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية باللغة الفارسية).

[30] وحتى لا يختلط الأمر على القارئ نذكر تعريف علماء الكلام للطف. قال في التجريد: والطف واجب ليحصل الغرض به. وشرح العلامة الحلي ذلك بقوله: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء (راجع شرح التجريد ص 351 و 352 طباعة الأعلمي). والمعنى أن اللطف كل ما يحتاج إليه الإنسان ليقربه إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يتمكن من ذلك بدونه مع حفظ اختيار الإنسان فلو حصل الإلجاء والإجبار لم يكن لطفاً ولو كان مما يتمكن معه الإنسان من التقرب إلى الطاعة والبعد عن المعصية بدونه لم يكن لطفاً ولذا كانت جميع التشريعات ألطاف إلهية لأن الإنسان لا يتمكن من الطاعة والبعد عن المعصية بدون إرشاد من الله تعالى إلا في بعض المسائل المحدودة التي يملك العقل طريقاً لمعرفة. ثم قسموا اللطف إلى أقسام ثلاثة: الأول: أن يكون اللطف من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله تحصيلاً للغرض كإرسال الرسل. الثاني: أن يكون اللطف من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجبه عليه وهي التكاليف الشرعية. الثالث: أن يكون من فعل غيرهما لهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه للعلم بأن ذلك يفعل اللطف كقيام الرسول بالمهمة الموكلة إليه. (راجع شرح التجريد واللوامع الإلهية للمقداد السيوري ص 152 التي علق عليها السيد محمد علي القاضي الطباطبائي طباعة تبريز).

[31] لأننا أن اعتبرنا أن كل مسألة تدور حول فعل الله تعالى هي مسألة كلامية فلازمه التفصيل بين المسائل الكلامية فما كان من أفعال الله تعالى التي يراد منها مباشرة سلوك الناس فيجب التقليد فيها إلا أن تكون من الضروريات وإن لم يكن المراد المباشر منها التكليف فهذا لا تقليد فيه لكن إن احتاج إلى قدرة علمية خاصة للتوصل إليه فلا يكون الإعتقاد به واجباً كما سنذكر في المتن.

[32] صحيفة نور ج 10 ص 15 (فارسي). وله (رحمه الله) كلام آخر في مقام ردع الذين أثاروا ضجة بعدما أقر مبدأ ولاية الفقيه في الدستور ينبههم فيه على أن الإنكار قد يؤدي إلى الكفر لو التفتوا إلى لوازم الإنكار لكنهم غير ملتفتين (صحيفة نور ج 6 ص 36). وهذا الذي ذكره الإمام الخميني (رحمه الله) لا يختص بولاية الفقيه بل كل مسألة فقهية يكون إنكارها موجباً للكفر إن كان ناشئاً عن التفات إلى لوازمه التي يقصد بها تكذيب الرسول (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليهم السلام) والقرآن الكريم.

[33] محسن كديور، حكومة ولايي ص 236. (فارسي).

[34] مجموع هذه الاستفتاءات تجدها في كتاب أجوبة الاستفتاءات للإمام الخامنّي الطبعة الثالثة عن الدار الإسلامية ج 1 ص 21.

[35] استفتاء مخطوط غير مطبوع.

مسك الختام

كلمة أخيرة تكون مسك الختام لكتابنا هذا نذكر فيها طائفة من كلام الإمام الخميني (رحمه الله) وتلميذه الإمام الخامنّي (مد ظله) حول مسألة ولاية الفقيه.

مقتطفات ونصائح من كلام الإمام الخميني (قدس سره).

1- ولاية الفقيه شوكة في أعين الأعداء:

ولاية الفقيه هذا القانون الراقي من قوانين الإسلام هو شوكة في أعين الأعداء فحيكت ضده المؤامرات حتى يصير الناس غير مباشرين بهذا القانون الأساسي. فاسألوهم إن كانوا يعتبرون هذا القانون الأساسي رجعيّاً فأى مادة هي الرجعية. فسيفولون هي مادة ولاية الفقيه. وهم إنما يخافون من الإسلام ويعتبرون الإسلام رجعيّاً ولكن لا جرأة لديهم للنطق بهذا لكنهم يعبرون بما يدل عليه فيقولون: يريدون إعادتنا إلى ما قبل 1400 سنة.

وقد كان مبدأ ولاية الفقيه سامياً إلى درجة أنه قل نظيره من حيث الشروط المعبرة فيه من الجهة الأخلاقية والدينية والعلمية والعملية ومن حيث الحاجة إلى ثبوت ذلك للناس والشعب نفسه يحدد ذلك.

إن هذه المادة هي من أرقى المواد في القانون الأساسي وهي عدو الذين ينادون بأقلامهم بضرورة تبديل اسم الجمهورية إلى جمهورية ديمقراطية بدل إسلامية. وهم لا يدركون أنه لا وجود لمثل هذه الديمقراطية في العالم وإلا فأي دولة هي التي عملت بموازين الديمقراطية بل ما هو معناها. ولها في كل مكان وكل بلد معنى ومعناها في الاتحاد السوفياتي مختلف عن معناها في أمريكا ولها في مكان آخر معنى ثالث فليس من معنى واحد بل الحديث عن الديمقراطية حديث عن أمر مجهول له في كل مكان معنى وهذا يمنعنا من إدراج هذه الكلمة في القانون الأساسي حتى لا تكون قابلة للتأويلات المختلفة والتفسيرات حسب الأهواء والمشتبهات.

لكن عندما نقول إسلامية نكون قد أحلنا إلى معنى واضح لأن الإسلام له معنى واحد في كل مكان وزمان وجميع المسلمين يعرفونه. قلنا: جمهورية إسلامية والشعب أراد ذلك بغالبية تقرب من الإتفاق لأن نسبة المخالفين كانت إثنين في المائة وهي مخالفة تعبر عن خوف من الإسلام لا من الجمهورية وهو ما يوجعهم. بينما أراد الشعب الإسلام لأن الإسلام يدلهم على ماذا يجب أن يحصل لأن الإسلام دنيا وآخرة.

لن تأتي أمريكا بالرمح إلى ساحة المواجهة بل ستأتي بالقلم. لن تأتي بقوة عسكرية بل ستضع يدها بيد أمثال هؤلاء الذين عليهم أن يلتفتوا إلى أن لا يصبحوا آلة بيد الأعداء.

2- ولاية الفقيه هبة إلهية:

سئلت فيما سبق عن الطلاق فأجبت أنه يمكن للزوجة أن تشتترط في عقد الزواج على زوجها أنها وكيلة في طلاق نفسها. لكن هذا الجواب لا يكفي إذ ما حال اللواتي لم يذكرن هذا الشرط في عقد الزواج.

ولاية الفقيه تحل هذه المشكلة لأن للفقيه أن يطلق المرأة من زوجها إن أساء معاملتها بعد أن ينصحه الفقيه أولاً ثم يؤدبه ثانياً فإن لم يرتدع يطلقه منها.

وعندما قلت هذا الكلام وافق على ولاية الفقيه هذه من كان مخالفاً لها. فهم لا يدركون أن من صلاحيات الفقيه الولي أن يطلق في مورد يترتب على الزواج الفساد وإفساد حياة إن لم يكن هناك حل آخر رغم أن الطلاق هو بيد الرجل.

إن ولاية الفقيه هبة إلهية للمسلمين. واعلموا أن الإسلام للجميع ومفيد للجميع فلا تخافوا منه ولا تخوفوا الناس منه تكتبون ما تريدون وكل ما يخطر على بالك مع جهلكم بالإسلام أو ربما تكونون قد قرأتم كتاباً عن الإسلام يكون مؤلفه جاهلاً بالإسلام فتستنفرون. بل أحياناً يكون هناك سوء قصد وإرادة إعاقة تقدم هذه النهضة بعد أن رأوا البعد بينهم وبين الناس ورأوا أنهم خسروا مصالحهم التي كانوا ينالونها من النظام السابق. [1]

3- ولاية الفقيه ليست ديكتاتورية:

يقولون: إن كانت هذه هي ولاية الفقيه وهذه هي صلاحياته وجب إقامة المآتم. إنهم لا ينطقون بكلمة لو كانت هذه الصلاحيات بيد رئيس الجمهورية الفلاني أو بيد رئيس الوزراء الفلاني وإن كان منحرفاً لكنهم يكثر من الكلام عندما لا تكون القدرة شيطانية بل تكون قدرة النظارة على أمور البلد حتى لا ينحرف البلد. أنتم الأقلية تجلسون تريدون أن تحكموا الأكثرية بأقلامكم فأنتم الديكتاتوريون، وذلك الديكتاتوري حكم بالسيف وأنتم تريدون أن تحكموا بالقلم وسينكسر قلمكم كما انكسر سيفه.

فاستيقظوا من غفلتكم أيها السادة وتنبيه أيها الشعب من هؤلاء المنحرفين الجالسين على هامش الطريق يريدون حرق الشعب والثورة ويتخيلون أنهم سيسقطونها. واعلموا أنهم لن يقدروا على ذلك. ولاية الفقيه ضد الديكتاتورية والفقيه لا يريد أن يقول الزور للناس ولو فعل الفقيه ذلك لسقطت ولايته.

إن الحاكم في الإسلام هو القانون والنبي صلى الله عليه وآله تابع للقانون الإلهي فإن كان الرسول ديكتاتورياً يمكن أن يكون الفقيه ديكتاتورياً. إن كان أمير المؤمنين (عليه السلام) ديكتاتورياً يمكن أن يكون الفقيه ديكتاتورياً. لا ديكتاتورية في ولاية

الفقيه بل هي ولاية على الأمور حتى لا تخرج عن مسارها فهو يشرف على المجلس وعلى رئيس الجمهورية حتى لا يرتكب أي خطأ ويشرف على جميع الأجهزة وعلى الجيش حتى لا يرتكب أي خطأ فهو يمنع من الديكتاتورية.

صالحكم في أن تتوقفوا عن هذه الكلمات وعن هذه المؤامرات وعن هذه الأخطاء وأن تعودوا إلى الأمة. هل فكرتم أنكم تخدمون أعداء الشعب بعضكم عن غفلة وبعضكم عن قصد فلا تثيروا ضجة إلى هذا الحد[2].

4- دور الناس في اختيار مسؤوليهم:

أمل أن تفكروا في المرشحين لرئاسة الجمهورية وأن تختاروا الأكثر التزاماً فلا تختاروا من تربى تربية الغرب ولا من تربى تربية الشرق بل اختاروا المسلم العامل بأحكام الإسلام والوطني الذي يحمل هم الشعب والذي يخدم الشعب ذو الماضي الجيد ومن لم يعمل في أجهزة النظام السابق ولم يكن له ارتباط بالأجانب بل يكون منكم ولكم والاختيار بيدكم فأنا لا أريد أن أعين شخصاً بل علينا تحديد المواصفات وعليكم أنتم الانتخاب يجب أن يكون ملتزماً بالإسلام مؤمناً بقوانين الإسلام يخضع للقانون الأساسي ولمبدأ ولاية الفقيه.[3]

5- الاختلاف والحرية في ظل ولاية الفقيه:

سنل الإمام الخميني عن الاختلاف في الآراء المشهود في الساحة. فاجاب بأن هذا أمر طبيعي بل إن الخلافات كثيرة في عالم الفقه لكن الناس لم تلتفت إليها.. إلى أن يقول:

يجب على الحكومة الإسلامية أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً وطبيعة الثورة والنظام تقتضي عرض الآراء الاجتهادية المختلفة بشكل حر ولا حق لأحد في أن يمنع ذلك. ولا يكفي الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه في الحوزات بل لو كان الفرد هو الأعم في جميع العلوم الحوزوية المعهودة لكنه لم يكن قادراً على تشخيص مصلحة المجتمع أو لم يكن قادراً على تمييز الأشخاص الصالحين عن الطالحين وكان بشكل عام فاقداً للرؤية الصحيحة على المستوى الاجتماعي والسياسي واتخاذ القرارات الصحيحة فهذا الشخص لا يصلح لأن يكون زمام المجتمع بيده.

فما دام الاختلاف في هذه الدائرة فلا ضرر على الثورة نعم إن صار الاختلاف جوهرياً فهذا يضعف النظام وهذه مسألة واضحة لدى جميع الأفراد والأجنحة الموجودة المرتبطة بالثورة والاختلاف الموجود هو محض سياسي وإن أعطي شكل المبدئي لأن الجميع متفقون في الأصول ولذا فإني أؤيدهم وهم أوفياء للإسلام والقرآن والثورة وقلوبهم تحترق من أجل بلدهم وشعبهم وكل منهم يطرح رأيه من أجل الإسلام وخدمة المسلمين والأكثرية القاطعة من الجناحين تعمل لاستقلال البلد وتطهيره من الفاسدين وكلاهما يريدان أن يعم الصلاح بين الناس في البلد.

نعم يجب الإجتنب عن الاختلاف الناشيء عن حب النفس وهو ما لا نراه في الجناحين.[4]

[1] من خطبة له (رحمه الله) بتاريخ 1358/8/9 هجري شمسي.

[2] من خطبة له (رحمه الله) بتاريخ 1358/7/30 سنة 1358 هجري شمسي.

[3] من خطبة له (رحمه الله) بتاريخ 1358/10/9 سنة 1358 هجري شمسي.

[4] من رسالة له (رحمه الله) مؤرخة بتاريخ 1367/8/10 هجري شمسي. جواباً على رسالة للشيخ محمد علي الأنصاري.

- دور الناس في تعيين الحاكم في عصر الغيبة:

أما بعد عهد الأنمة المعصومين (عليهم السلام) وحيث لا يوجد شخص معين قد نصب من قبل الله كحاكم للمجتمع فإن المناط في تعيين الحاكم أمران هما:

1- حيازته للصفات التي حددها الإسلام كالعلم والتقوى والكفاءة والإخلاص وسائر الصفات.

2- قبول الناس به واجتماع كلمتهم عليه فإن لم يعرف الناس ذلك الشخص الحائز على مواصفات الحاكم أو لم يقبلوه على الرغم من توفر الشروط اللازمة فيه فإنه ليس حاكماً وإذا وجد شخصان حائزان على تلك المواصفات وقبل الناس أحدهما الحاكم من اختاره الناس فقبول الأمة ورضاها شرط من شروط الحاكمية.

وهذا الأمر ورد أيضاً في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران إذ ينص الدستور على كونه مجتهداً عادلاً مديراً مدبراً ذا رأي وبصيرة قد عرفه الناس ووصل إلى مرتبة المرجع الذي يقلده الناس ويظهرون الرغبة فيه والإقبال عليه. فإذا لم يعرف الناس مثل هذا الشخص فإن خبراء الأمة يبحثون عنه فإذا شخصوه وعرفوه بادروا إلى تعريف الأمة به. وهكذا ترون أهمية الدور الذي يقوم به الناس في تعيين الحاكم الإسلامي.[1]

2- معنى ولاية الفقيه:

المراد بالولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط هو أن الدين الإسلامي الحنيف الذي هو خاتم الأديان السماوية والباقي إلى يوم القيامة هو دين الحكم وإدارة شؤون المجتمع فلا بد أن يكون للمجتمع بكل طبقاته ولي أمر وحاكم شرع وقائد ليحفظ الأمة من أعداء الإسلام والمسلمين وليحفظ نظامهم وليقوم بإقامة العدل فيهم ويمنع تعدي القوي على الضعيف ويتأمين وسائل التقدم والتطور الثقافية والسياسية والاجتماعية والإزدهار لهم.

وهذا الأمر في مقام تنفيذه عملياً قد يتعارض مع رغبات وأطماع ومنافع وحريات بعض الأشخاص ويجب على حاكم المسلمين حين قيامه بمهام القيادة على ضوء الفقه الإسلامي اتخاذ الإجراءات اللازمة عند تشخيص الحاجة إلى ذلك. ولا بد أن تكون إرادته وصلاحياته فيما يرجع إلى المصالح العامة للإسلام والمسلمين حاكمة على إرادة وصلاحيات عامة الناس عند التعارض. وهذه نبذة يسيرة عن الولاية المطلقة[2].

3- حكومة ولاية الفقيه:

في المجتمع الذي يؤمن أفراداه بالله ويعتقدون بالدين والشريعة الإسلامية ينبغي أن يكون الحاكم وولي الأمر شخص يتجسد فيه الدين والمنهج وتكون حكومته مستلهمة من ذلك المنهج والدين. وحكومته تختلف عن الأنماط السائدة من الحكومات في العالم المعاصر. فهي ليست حكومة ظلم وجور وتعسف بل هي حكومة الأخلاق والدين والحكمة والأخوة. فالإمام وولي الأمر أخ لباقي أفراد المجتمع الإسلامي تربطه بهم أواصر الأخوة ووشائج المودة.

هذه الحكومة هي حكومة ولي الأمر وحكومة الدين في المجتمع الإسلامي، وينبغي أن تتجسد بوضوح في جميع المراكز الأساسية والمرافق المهمة في هذا المجتمع وهذا ما يتجلى بوضوح في بلدنا الآن حسب دستور الجمهورية الإسلامية[3].

[1] الحكومة الإسلامية للإمام الخامنّي صادر عن دار الروضة ص 52.

[2] أجوبة الإستفتاءات للإمام الخامنّي الطبعة الثالثة عن الدار الإسلامية ص 23.

[3] من خطاب للسيد القائد عندما كان إماماً للجمعة قبل وفاة الإمام الخميني (رحمه الله). الحكومة الإسلامية ص 27 و 28.

=====

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد

شرح نهج البلاغة شرح الشيخ صبحي الصالح

شرح نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده

وسائل الشيعة للحر العاملي

بحار الأنوار للعلامة المجلسي

تهذيب الأخبار للشيخ الطوسي

مستدرك الوسائل للشيخ الميرزا حسين النوري

الكافي للشيخ الكليني

علل الشرائع للشيخ الصدوق

الوافي للفيض الكاشاني

صحيح البخاري

الخصال للشيخ الصدوق

المحاسن للشيخ البرقي

الإختصاص للشيخ المفيد

عيون أخبار الرضا (عليه السلام) للشيخ الصدوق

ميزان الحكمة للشيخ محمد ري شهري

الخلاف للشيخ الطوسي

المقتعة للشيخ المفيد

الشرائع للمحقق الحلي

البيع للإمام الخميني

صحيفة النور للإمام الخميني
الحكومة الإسلامية للإمام الخميني
تحرير الوسيلة للإمام الخميني
أجوبة الإستفتاءات للإمام الخامنئي
منهاج الصالحين للإمام الخوئي
التنقيح في شرح العروة الوثقى للسيد الخوئي بتقرير للشيخ الغروي التبريزي
جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي
المكاسب للشيخ الأنصاري
صراط النجاة أجوبة استفتاءات لكل من السيد الخوئي والشيخ جواد التبريزي
ولاية الفقيه للشيخ جواد آمل
شرح المواقف وحواشيه
اللوامع الإلهية للشيخ المقداد السيوري
شرح التجريد للعلامة الحلي
دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري
البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر للسيد البروجردي تقرير الشيخ المنتظري
تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي
لسان العرب لابن منظور
مجمع البحرين للشيخ فخر الدين الطريحي
نظام الحكم والإدارة للشيخ محمد مهدي شمس الدين
فقه الشريعة للسيد محمد حسين فضل الله
إرشاد الطالب للشيخ جواد التبريزي
بلغة الفقيه للسيد آل بحر العلوم
مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم

العروة الوثقى للسيد اليزدي

المرجعية والقيادة للسيد كاظم الحائري

ولاية الأمر في عصر الغيبة للسيد كاظم الحائري

الإرشاد للشيخ المفيد

الدولة الإسلامية بين النظام الديمقراطي القائم على توزيع السلطات والصحوّة الإرهابية لعثمان عبد عثمان

منية الطالب للشيخ النائيني تقرير الشيخ موسى النجفي الخوانساري

الكلمات القصار للإمام الخميني

الغيبة للشيخ الطوسي

الغيبة للنعماني

الكافي للشيخ أبي الصلاح الحلبي

النهاية للشيخ الطوسي

رسائل المحقق الكركي

مسالك الإفهام للشهيد الثاني

عوائد الأيام للشيخ النراقي

الهداية إلى من له الولاية للسيد الكلبيكاني بتقرير الشيخ الصابري الهمداني

دستور الجمهورية الإسلامية

حكومت ولائي للشيخ محسن كديور

مذهب الأحكام للسيد عبد الأعلى السبزواري

مصباح الفقيه للشيخ آغا رضا الهمداني

معجم رجال الحديث للسيد الخوئي

الفقه المنسوب للإمام الرضا (عليه السلام)

الدراية للشهيد الثاني

سيرة ابن هشام

مباني تكملة المنهاج للسيد الخوئي

مفتاح الكرامة للشيخ جواد العاملي

مجلة حكومت إسلامي تصدر عن مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية في إيران

جريدة جمهوري إسلامي