

أساس الحكومة الإسلامية(*)

(*) الكتاب يمثل آراء السيد المؤلف حين التأليف، وكان ذلك عام 1979م.
دار الولاية

السيد كاظم الحائري

{وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ}(1).

تتابعت البحوث حول أفضل أشكال الحكم وأسسها التي تضمن إيصال البشرية إلى ساحل السعادة ورفع أنماط الظلم والتعدي التي ابتليت بها على مر التاريخ.

وقد أغفل الباحثون غير المسلمين حول هذه المسألة عنصرين هاميين لهما أكبر الأثر في تشخيص أساس الحكم وشكله، وهما: السعادة في الحياة الأخرى، وتحقيق رضا الله تعالى.

ولقد أثبتت التجارب الطويلة الأمد وستثبت أكثر فأكثر أن السعادة البشرية في الحياة الدنيا لا يمكن أن تنال ما لم يرس شكل الحكم على أسس مستوحاة من الله (جل وعلا) العليم بأدواء البشرية الخبير بصلاحتها الناجع. هذا، فضلاً عن سعادة الآخرة أو تحقيق رضا الله سبحانه.

وها نحن نرى العالم يغرق في بحر من الظلم والعذاب ويتهدهه خطر الفناء والدمار - في أي لحظة - رغم كل ما طرحه مفكروه الكبار من مناهج وصيغ تحاول التخطيط لنظام الحكم على ضوء التجارب الاجتماعية الممتدة عبر المسيرة التاريخية، ورغم توفر كل الوسائل المادية للراحة وتقدم مستوى الصناعة والتكنيك الى مدى بعيد.

نعم، كل ذلك لم يستطع أن ينتشل البشرية من الوهدة السحيقة التي تعاني تبعاتها، الأمر الذي يؤكد عليها الضرورة الماسة لمد يد الحاجة للسماء الرحيمة والاستهداء بتعاليمها الوضاعة.

إن الديمقراطية تشكل الأساس الذي يعتمد عليه نظام الحكم الرأسمالي، حيث يمنح كل أفراد الشعب الحقوق الديمقراطية كاملة - كما يدعي -.

في حين، ينادي نظام الحكم الاشتراكي الماركسي بالديموقراطية في إطار طبقة البروليتاريا، أو الحزب الاشتراكي الحاكم فقط، أما في مجال الدولة العام، فإن دكتاتورية البروليتاريا هي السائدة.

ويبرر ذلك بأن الطبقة الكادحة هي التي تضمن تطبيق النظام الاشتراكي الأمثل، لتهيئة الشعب للدخول في المرحلة العليا من التطور البشري (أي الشيوعية)، في حين يعمل غيرها على عرقلة هذه المسيرة، والقيام بالثورة المضادة. فيجب أن لا يمتلكوا أي حق ديموقراطي في تقرير مصير الحكم، وأسلوب الإدارة العامة.

أما الإسلام - وهو النظام العالمي المقابل لهذين النظامين - فإنه يقيم نظام الحكم فيه على أساس "استمداد حق السيادة من الله تعالى باعتباره المالك والمشرع الحقيقي لا غير".

ويرى أن الله تعالى قد جعل النبي (ص) - بالإضافة لكونه المبلغ عنه تعالى - قائداً عملياً للأمة وولياً لها، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

أما بالنسبة لأساس نظام الحكم، بعد وفاة النبي الأكرم "ص" فإن بعض الباحثين - سنة وشيعة - قد كتبوا حوله أبحاثاً مفصلة.

فادعى العديد من علماء السنة وكتّابهم أن أساس الحكم المعين من قبل الله هو (الشورى)، مستندين في ذلك الى نصوص من القرآن الكريم، والسنة الشريفة، وسيرة الصحابة.

ونظام الشورى هذا يختلف عن "الديموقراطية الغربية" اختلافاً بيناً، فإن القوانين الأساسية للدولة في الاسلام لا تقوم بكل جوانبها على أساس تصويت أو انتخاب وأمثال ذلك كما هو الحال في النظام الديموقراطي، بل هي في إطار أمور تشريعية قررهما الاسلام، باعتباره رسالة الله تعالى لكل الأجيال والعصور.

أما الشيعة، فإن أساس التشيع عندهم هو الإيمان بأن النبي (ص) قد عين نظام الإمامة المنصوص عليها بعد وفاته، والتي تمثلت أول ما تمثلت في الإمام علي بن أبي طالب، الذي تباعت النصوص النبوية الشريفة على تعيينه بأمر الله مرجعاً شرعياً للأمة، وولياً للأمر فيها. كما أن الإمام علياً (ع) بدوره قد نص على الامام من بعده، وهكذا إلى الامام الثاني عشر، وهو الامام المهدي (ع) الذي غاب عن الناس، وبقي حياً يرزق، وقد أعده الله تعالى لينشئ دولة العدل الشاملة لأرجاء الأرض، بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الاسلامي - بعد فرض أساس التشيع - إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الامام (ع).

وما يمكن استفادته من المصادر الشيعية، والذي أفتى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت (ع) - كأطروحة لنظام الحكم الاسلامي في زمن الغيبة - هو "ولاية الفقيه" ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه.

وهذا الكتاب المتواضع المعروض بين يدي القارئ الكريم، بحث استدلالي مقارن بين الديموقراطية، والشورى، وولاية الفقيه... ولذلك فقد اشتمل على ثلاثة أبحاث:

الأول - في الديموقراطية، ونمرّ خلال البحث عنها على الدكتاتورية بشكل عابر.

والثاني - في الشورى.

والثالث - في ولاية الفقيه.

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذه البضاعة المزجاة، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

26 محرم 1399هـ السيد كاظم الحائري

الديموقراطية

الحاجة إلى الحكم

هناك حاجة اجتماعية ماسة جداً لهيئة عليا تقوم على إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره العامة.

وذلك لتحقيق التناسق الضروري بين الاحتياجات الاجتماعية المتفاوتة وأساليب إشباع هذه الاحتياجات، وتجميع القوى الفعالة وتوجيهها الوجهة التي تؤهلها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل.

وكذلك لإشاعة العدالة والوقوف بوجه الظلم والاعتداء على الآخرين وحقوقهم.

وبالتالي يحتاج المجتمع الى الهيئة التي تحمل على عاتقها مهمة توحيد الآراء في القضايا العامة التي يتطلب الموقف فيها رأياً موحداً، يمتلك القاطعية والواقعية والقدرة على التنفيذ.

هذا بالإضافة الى أمور كثيرة أخرى، مما يجعل الحاجة ماسة لهذه الهيئة العليا بشكل لا يشك فيه أحد.

إن العائلة الصغيرة - وهي نواة المجتمع الكبير - تحتاج الى الموجه المشرف على إدارتها وتعيين مسيرتها وتنسيق أمورها، فكيف بالمجتمع الذي يضم مختلف الوحدات الاجتماعية وأنواع النزعات العاطفية والسياسية والفكرية؟

الولاية

والحقيقة الهامة التي تبرز بوضوح في مجال قيام الهيئة العليا أو الحكومة بمهامها، هي احتياج هذه الحكومة الى ما يخولها سلطة مطاعة تنفذ بها أهدافها وتبرر بها عملها على منع أفراد المجتمع أو جماعاته من كثير من أنماط السلوك التي كان لهم أن يقوموا بها لولا نهى الحكومة، وكذلك إجبار هؤلاء على اتخاذ مسير سلوكي معين لم يكونوا مجبرين عليه قبل ذلك.

فالإنسان يمتلك حرية أخلاقية في أن يسلك ما يشاء ويحقق ما يريد، مستفيداً من قدرته التكوينية على أن يريد أو لا يريد، ويفعل أو لا يفعل.

فالوجدان الإنساني لا يمنع الانسان من أي تصرف ولا يحد من حريته إلا على أحد أساسين:

الأول: أمر الله ونهيه:

فإن الإنسان المؤمن يعتقد بالملكية الحقيقية والقيمومة الكاملة لله تعالى عليه، وأنه لا يملك بشكل تشريعي أن يتخلف عن أمره ونهيه. وحينئذ فإن وجدانه لا يمنحه حرية التصرف إلا في اطار ما سمح به الله تعالى. وبكلمة أخرى أن الوجدان يمنح للفرد حرية التصرف في قبال أفراد البشر الآخرين لا في قباله عز وجل.

الثاني: حرية الآخرين:

إذ يرى الوجدان الإنساني أن حرية الانسان متوفرة له الى الحد الذي لا يعتدي فيه على حرية غيره، فإذا تجاوز الانسان ذلك أوقفه الوجدان على خطأ تصرفه، وتعتدي حدوده الصحيحة.

وليس هناك وراء ذلك تحديد وجداني، بينما نجد أن من الطبيعي أن تقوم الحكومة بتوسيع نطاق تحديد الحريات وعدم الاكتفاء بالدائرة الوجدانية؛ فتقوم مثلاً بفرض حظر عام على سلوك خاص، أو تامر باتباع سلوك غيره، كما نجده في قوانين المرور وغيرها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى (2) فإن هذه الهيئة الحاكمة - في مجتمع يؤمن بالملكية الفردية - لا بد وأن تضطر أحياناً الى تحديد حرية الناس في التصرف بممتلكاتهم، وذلك كالأمر بتحديد الأسعار، ولزوم التصريف لسعة معينة وأمثال ذلك، رغم اعتراف المجتمع بملكيتهم للسلع، وسلطتهم عليها.

واعتراف المجتمع هذا بنظام الملكية يدعو للمطالبة بمصدر السلطة التي خولت الهيئة الحاكمة الخروج على النظام المتفق عليه بين الحاكم والمحكوم.

وهناك أمر آخر وهو اضطرار الدولة - لا محالة - وفي كثير من الأمور الى الضغط

على الأفراد، ودفعهم لاتخاذ مواقف معينة برون ضرورة عدمها. وبالتالي تكون وظيفتهم العملية ترك تلك المواقف، ولكن الدولة ترى لزوم اتخاذها، إما لتوحيد الكلمة، أو لتحقيق هدف آخر؛ كما لو رأت الدولة لزوم تجميع القوى وضرب العدو في موقعه قبل أن يتصدى هو لمهاجمة المجتمع، في حين رأي البعض من الأفراد أن هذه العملية لا مبرر لها وأنها تصرف الأمة عن بناء المجتمع اقتصادياً، وأمثال ذلك. فإن من غير المتوقع أن تترك الحكومة هذا البعض على العمل وفق ما توصل إليه استنتاجه، وعند ذلك يثور التساؤل عن المبرر الذي يمنح الحكومة هذه القدرة على الضغط لاتخاذ مواقف كانت - لولا أمر الحكومة - محظورة على الفرد.

والواقع أنه لا يمكن افتراض قيام هيئة عليا على حكم مجتمع ما وافتراض بقاء أفراد ذلك المجتمع على حرياتهم الأصلية في تصرفاتهم وممتلكاتهم وأنماط سلوكهم التي يتخذونها وفق قناعاتهم الشخصية، فلا بد من افتراض سلطة تفرض، وتحدد، وتوجه.

وإذا كان هذا الواقع الذي لا ريب فيه، كان التساؤل عن سلطة الدولة هذه ومبررها أمراً في غاية الوضوح، وهذا ما سنعبّر عنه في بحوثنا التالية بـ(مصدر الولاية) أو (مبدأها)، أي: المنبع الذي تستقي منه الحكومة سلطتها وولايتها على المجتمع، وأهليتها لتحديد الحريات الأولية.

إذن، فلا بد من البحث عن مبدأ صحيح تستمد الحكومة منه سلطتها وولايتها الواسعة، لتخرج في الحقيقة عن كونها حكومة متحكمة ظالمة.

أساس الحكم

لا يمكننا أن نتصور لقيام الحكومة بأمر الحكم من أساس غير أمرين لا بد من توفرهما معاً كي تصبح سلطتها على الناس وما تقوم به من أعمال نفوذ، مما يؤيده الوجدان الكامن في أعماق الانسان ذاتاً:

الأول: ما سبقت الإشارة إليه، وهو أن تكون واجدة لمصدر مشروع تستمد منه الولاية.

الثاني: أن تكون سلطتها وبرامجها وفق المصالح الاجتماعية.

الدكتاتورية ومنطق القوة

وبحثنا المنطقي هذا لا معنى له مع "الدكتاتورية" التي لا تعتمد إلا منطق القوة والعنف سبيلاً لتنفيذ سلطتها وفرض أوامرها على المجتمع.

ولا يمكننا أن نلتمس لها أي مبرر منطقي وراء ذلك، لا من مصدر تستمد منه الولاية ولا من المصلحة الاجتماعية.

وربما تدعي الحكومة الدكتاتورية أحياناً أنها تمتلك مبرراً وجدانياً لفرض سلطتها، وهو أداء ذلك إلى عمل إنساني هو منع الظالم عن ظلمه، والضرب بيد من حديد على يد المعتدي، وإلغاء عملية تحكم بعض أفراد المجتمع الآخر، وأمثال ذلك.

كما يمكن أن تدعي في مجال تبرير تحديد الملكيات القائمة على أساس تصورات عقلانية، عملية: أن هذه التصورات نفسها تسمح بتحديد الملكية إذا كان في صالح المجتمع، وهذا ما أقوم به ولكننا عرفنا - مما سبق - أن سلطة الدولة تتجاوز هذا المقدار الذي يدعي أن الوجدان الإنساني والتصورات العقلانية يحكمان بجوازه، فهي - أي سلطة الحكومة المطلوبة - تتعداه إلى مساحات أوسع بكثير، خصوصاً في المجتمعات الكبيرة والمعقدة. فلا بد لها من مصدر خارج حدود نفسها تستمد منه (الولاية على الناس) بينما هي لا تمتلك عدا منطق القوة.

إذن، فالدكتاتورية لا تمتلك تأييداً من الأساس الأول، إلا أنها قد تدعي قيامها على الأساس الثاني، وأنها لا تفكر إلا في مصلحة المجتمع.

ولكن مثل هذا الادعاء لا يمتلك رصيماً في عالم الحقيقة، فمع افتراض تبرع الدكتاتورية على عرش الحكم بالقوة مخالفاً بذلك صرخات الوجدان المطالب بلزوم إستمداد ذلك من مبدأ صحيح، وأن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفي مبرراً منطقياً لدى الوجدان الإنساني، وكذلك مع ملاحظة الاصالة التي تمتلكها غريزة حب الذات في أعماق الانسان، وأن المصالح الشخصية لا بد متناقضة في إطار هذه الحياة المادية الدنيا... مع كل هذا لا نستطيع أن نتعقل التزامه الكامل بتقديم مصالح المجتمع على مصالحه الشخصية.

بل لا نرى من البعيد عليه أن يعتبر تقديم مصالحه الشخصية أمراً لا يمتلك أي حازة أو قبح وجداني، بعد أن افترضنا أنه خالف الوجدان نفسه عندما مسك أزرمة الأمور بالقهر والقوة، وبلا اعتماد على مصدر مشروع للولاية.

مبدأ الولاية

وما يمكن أن يتصور كمبدأ لاستمداد الولاية والقدرة وإعمال النفوذ الذي لا بد منه في حكم المجتمع هو أمران لا غير، هما:

- 1 - الناس أنفسهم.
- 2 - الله تعالى.

المبدأ الأول: الناس:

فيقال ان الناس إذا منحوا بأنفسهم فرداً وهيئة حق الحكم وإدارة شؤونهم، فإن هذا الفرد أو هذه الهيئة سوف تقوم على الأساسين الماضيين - مصدر الولاية والمصلحة - تماماً؛ وهذا اللون من الحكم يدعى بـ(الديموقراطية). وقد استعملت الكلمة في أكثر من معنى ولكننا نعني بها هنا إعطاء حق تقرير المصير بيد الناس، فهم الذين يقررون النظم والقوانين ويعينون المنفذين، سواء كان هذا كله بالمباشرة أو بواسطة المنتخبين أو بالتفويض. بينما استعملت الكلمة في لسان (جان جاك روسو) مثلاً في خصوص ما إذا كان عدد أعضاء الهيئة الحاكمة هم كل الشعب، وأكثريتهم، أو على الأقل نصفهم. وإليك نص عبارته:

"يستطيع صاحب السيادة في المقام الأول أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله أو إلى الجزء الأكبر منه، بحيث يكون هناك من المواطنين الحكام أكثر من المواطنين الأفراد، ويطلق على هذا الشكل من الحكومة اسم (ديموقراطية).

أو أنه يستطيع حصر الحكومة بين أيدي عدد قليل، بحيث يكون هناك من المواطنين الأفراد أكثر من الحكام، وهذا الشكل يحمل اسم (أرستقراطية).

وأخيراً يستطيع تركيز الحكومة بين أيدي حاكم واحد يستمد جميع الآخرين سلطتهم منه، وهذا الشكل الثالث هو أكثر صور الحكم شيوعاً، ويدعى (ملكية) أو (حكومة ملكية).

ويجب أن نلاحظ أن جميع هذه الأشكال - أو على الأقل الشكليين الأولين - بينها قابلية للزيادة والنقصان، بل تملك حرية واسعة إلى حد ما في التصرف؛ إذ تستطيع الديموقراطية ضم الشعب كله أو تضيق حتى تشمل نصفه، وتستطيع الأرستقراطية بدورها أن تنكمش من ضمها لنصف الشعب إلى الاقتصار على أقل عدد ممكن دون تحديد. حتى الملكية نفسها قابلة لنوع من التقسيم. فقد كان لأسبارطة على الدوام ملكان بحكم دستورها، كما رأينا في الامبراطورية الرومانية عدداً من الأباطرة في آن واحد بلغ أحياناً ثمانية معاً دون أن تتمكن من القول بأن الامبراطورية قد انقسمت.

وهكذا ثمة نقطة يمكن القول عندها بان كل شكل من أشكال الحكم يختلط بالشكل الذي يليه، بحيث نرى أن الحكومة تحت هذه التسميات الثلاث وحدها تكون قابلة في الحقيقة لقدر مختلف من الأشكال بعدد ما في الدولة من مواطنين.

بل هناك أكثر من ذلك: أن هذه الحكومة نفسها إذا يكون في الوسع - من بعض الوجوه - أن تنقسم إلى أجزاء أخرى، يدار أحدها بطريقة بينما يدار الجزء الآخر بطريقة أخرى، فإنه يمكن أن ينتج من هذه الأشكال المختلطة الثلاثة جملة من الأشكال المتمازجة، كل منها يكون قابلاً بدوره للانقسام إلى جميع الأشكال البسيطة.

لقد دار الجدل كثيراً وفي جميع العصور حول أفضل أشكال الحكم دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة، والأسوأ في حالات أخرى.

فإذا كان عدد الحكام السامين في مختلف الدول يجب أن يكون متناسباً عكسياً مع عدد المواطنين⁽³⁾، فإنه يتبع ذلك أن الحكومة الديموقراطية بصفة عامة تلائم الدول الصغرى، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة، وفيما تناسب الملكية الدول الكبرى. وهي قاعدة تستمد مباشرة من المبدأ، ولكن كيف يمكن حساب الظروف العديدة التي قد تؤدي إلى الاستثناء؟

هذا ما ذكره روسو في الفصل الثالث من الكتاب الثالث(4).

ولأجل تفسيره للديموقراطية بهذا فقد ادعى عدم إمكان حصول الديموقراطية الحقيقية في أي وقت، وهذا نصه:

"وإذا أخذنا عبارة الديموقراطية بكل معناها الدقيق، نجد أن الديموقراطية الحقيقية لم توجد أبداً؛ ولن توجد أبداً، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر وأن يكون العدد الصغير هو المحكوم، ولا يمكن أن نتصور بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة، ونستطيع أن نرى بسهولة أنه لا يمكن إقامة لجان من أجل ذلك دون تغيير في شكل الإدارة"(5).

إذ يقصد بهيئة الحكام الهيئة التي تشرف على إدارة المجتمع مباشرة، فلا تشمل كل من له الحق في التصويت، ومع هذا فلا معنى لتصور أن يكون الشعب كله أو أكثره أو حتى نصفه داخلياً في هذه الهيئة، اللهم إلا في مجتمع صغير غير منطور.

أما الديموقراطية بالمعنى الذي عنوناه هنا فهي التي يدعى بأنها تناسب كل البلدان والدول صغيرة كانت أم كبيرة، ويدعى اليوم أنها أفضل أشكال الحكم لمطلق البلاد.

وعلى أي...، فالمصطلح غربي يقصد به إجمالاً كون الناس مصدر التشريع والتنفيذ في وقت واحد(6).

وما يمكن أن يؤكد عليه أنصار الديموقراطية في مجال جعل الديموقراطية في إطار الأساسيين السابقين (مصدر الولاية، والمصلحة) هو توضيح أن الديموقراطية في الواقع ليست حكماً لأحد على أحد، وإنما تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، فلا تحكم ولا أعمال سلطة أو نفوذ حتى يبقى مجال للتساؤل عن مصدر الولاية. وبتعبير آخر: يكون الجهاز الحاكم قد استمد ولايته ومبرر نفوذه من الناس أنفسهم وعلى أساس من عقد إجتماعي قام به الناس جميعاً وانفقوا فيه على قوانين معينة كما اتفقوا فيه على اختيار منفذين لتلك القوانين، ولا ريب في أن الوجدان يدفع الفرد والمجتمع للالتزام بالعقد والوفاء به.

وقد يعترض على هذا المدعى فيقال بأن الديموقراطية لا تستطيع أن تضمن رضا الناس جميعاً والعمل بمقتضى آرائهم، فقلما يحصل إجماع شعبي على قضية معينة، فهي إذن تأخذ برأي الأكثرية، وهو يعني بالتالي سحق الأقلية وإدخالها تحت نير حكم الأكثرية رغماً عنها. وهو يرفضه الوجدان، إلا أن أنصار الديموقراطية هنا يذكرون بحصول إجماع تام بين الأفراد على قضية أساسية، هي (مبدأ الأخذ برأي الأكثرية) والالتزام الناتج من التعاقد على هذه القضية هو المبرر الوجداني لدخول الأقلية - رغم اختلاف رأيها - تحت حكم الأكثرية وآرائها.

وربما إنبرى المعارضون فطرحوا مسألة احتمال وجود أقلية في المجتمع لا توافق على هذا المبدأ الأساسي (مبدأ الأكثرية) ولنفترض أنهم من المؤمنين بدين لا يؤمن بهذا المبدأ من أساسه، أو أنهم يرون هذا خلاف مصالحهم، أو لأي سبب آخر. فما هو الموقف تجاه هؤلاء؟ أهمل يتركون على حريتهم يفعلون ما يشاؤون لأنهم لم يكونوا طرفاً في العقد الاجتماعي القائم، فليسوا ملزمين تجاهه بشيء، وعندها فالفوضى والاضطراب هو المتوقع بالتالي، أم يجبرون على الالتزام بالقوانين التي أنتجها العقد الاجتماعي، الأمر الذي يرفضه الوجدان العملي - كما تقدم -؟

وهنا يرد أنصار الديموقراطية على هذا الاعتراض مؤكدين أن هذا الأمر لا يشكل عقبة في وجهها، فإن رفض هؤلاء الاشتراك في العقد الاجتماعي يجعلهم بمعزل عنه، وكالغرباء بالنسبة للوسط الاجتماعي الذي وافق بالإجماع على (مبدأ الأكثرية) فقامت في إطاره الحكومة الديمقراطية التي تعتبر أطراف العقد هم وحدهم المواطنين، فإذا ما فضل الراضون الغرباء بكل حرية العيش في هذا الوسط الاجتماعي فذلك يعني أنهم اختاروا إمضاء العقد والالتزام بنتائجه، حيث تكون الإقامة علامة الرضا إذ تمت في جو حر.

يقول جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي:

"إذا كان قد وجد إذن حين العقد الاجتماعي معارضون فيه، فإن معارضتهم لا تبطل العقد، أنها تحول فحسب دون أن يدخلوا فيه، فهم أغراب بين المواطنين، وعندما تكون الدولة قد أسست، فإن الإقامة فيها علامة الرضا، إذ تصبح سكنى الإقليم خضوعاً للسيادة"(7).

وبهذا يؤكد أنصار الديموقراطية أنها واجدة لمصدر مشروع لاستمداد الولاية، وهو الأساس

الأول الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة.

أما الأساس الثاني: وهو المصلحة الاجتماعية فقد يركز على قضية أن الحكومة إذا كانت تعبيراً عن حكم الناس لأنفسهم، فمن الطبيعي أن تعمل على تحقيق المصالح الاجتماعية، لأن الناس لا يريدون لأنفسهم غير ذلك، وليس الحاكم مغايراً للمحكوم كي يفترض تقديمه لمصالحه على مصالح المحكوم. وهذا يؤكد كون الشكل الديموقراطي في الحكم هو أضمن الأشكال المتصورة لحفظ مصالح الأمة.

وهكذا نلاحظ إمكان أن يعتمد أنصار الحكم الديموقراطي لاستمداد المبرر المنطقي من كل من الأساسين في إطار من العقد الاجتماعي.

هذا، وربما عمد بعضهم الى جعل (أساس المصلحة) دليلاً مستقلاً ومبرراً قائماً بنفسه لصحة الشكل الديموقراطي للحكم - على ما فهمه الدكتور عبد الحميد متولي من كلام الاستاذ (أزمن) - يقول الدكتور: "إذا كان الأساس الفلسفي لنظرية (أو مبدأ) سيادة الملك هو نظرية الحق الالهي (أو التفويض الالهي) للملك، فإن مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة إنما تستند من الناحية الفلسفية إلى أساس نظرية "العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو. على أن بعض كبار الفقهاء الفرنسيين (مثل الاستاذ أزمن) إنما يقيم ذلك المبدأ على أساس آخر، إذ يقول: إنه بما أن السلطة العامة (أو الحكومة) إنما نشأت من أجل صالح الأمة جميعاً فإن الأمة يجب أن يكون لها رقابة على هذه السلطة" (8).

والملاحظ في هذا النص أنه يفترض قيام حكومة أو أمة محكومة، ثم يؤكد أن هذه الحكومة لما كانت ناشئة لتحقيق مصالح الأمة فيجب أن تكون للأمة رقابة عليها. أما نحن فنتحدث في أصل وجود مبرر من نوع ما لمشروعية قيام هذه الحكومة المفروضة؛ فلو قبلنا كون نشوء هذه السلطة لصالح المجتمع داعياً للزوم قيام رقابة اجتماعية على تصرفاتها، فإن هذا لا يصلح دليلاً على مشروعية سلطة من هذا القبيل حتى مع فرض مراقبة الأمة لها.

فلو فرضنا أن الأمة كان لها الحق في مراقبة سلطة نشأت لتحقيق مصالحها، إلا أن التساؤل الأصيل ينصب على المبرر الذي منح هذه السلطة حق الحكم والإدارة وإعمال النفوذ وتحديد الحريات والأصول والوجدانية الأولى، وهل يمكن أن يكون غير العقد الاجتماعي؟

وقد ذكرنا عند الحديث عن ادعاء الدكتاتورية كونها في مصلحة المجتمع، أن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفي مبرراً منطقياً لدى الوجدان الانساني.

عقبات أمام الديموقراطية

هذا وتطرح هنا عقبات مهمة في وجه الديموقراطية تتطلب منها الجواب المناسب، من مثل:

1 - جهل الاكثريه وأهواؤها:

إن من الطبيعي أن تكون غالبية الناس جاهلة بما فيه صلاح المجتمع، تغلب عليها العواطف والنزعات النفسية، فإذا سلمنا أمور المجتمع إلى آرائها لم نأمن الوقوع في سبل الخطأ والأهواء، وقد قيل: "إذا كثرت الأصوات ضاع الحق".

ومن هنا فأفضل الحلول هو أن يجتمع مجلس من الخبراء وذوي الحنكة والتجربة والنظر السديد، ويتبادلوا النظر في أمور الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية، ثم يتعاونوا على التشريع. وقد تقول الديموقراطية تجاه هذه العقبة إن إعطاء القوانين بيد الأمة على نمطين:

الأول: التصويت المباشر، بحيث يتدخل كل فرد في تشريع القانون بمختلف جوانبه.

الثاني: التصويت غير المباشر على القانون، وذلك بانتخاب مجموعة من الخبراء الموضوعيين ليقوموا هم بدورهم بدراسة المشاريع واختيار الأفضل. وبهذا نتخلص من هذه العقبة ولا يضيع الحق في نفس الوقت الذي نضمن فيه بقاء روح الديموقراطية في البين، فالناس في الواقع هم يحكمون أنفسهم لأنهم انتخبوا ممثلين عنهم في هذا المجال.

هذا وربما أمكن تقسيم الأمور الى قسمين - على ضوء احتمال أن يؤدي التصويت المباشر الى ما يضر بمصلحة الأمة - فيطرح قسم يؤمن فيه ذلك للتصويت المباشر من قبل الشعب، في حين يترك القسم الآخر لآراء الخبراء المنتخبين ومداولاتهم وتصويتهم.

2 - شراء الأصوات:

وهو أمر ابتليت به كل المجتمعات التي ادعت تطبيق الشكل الديمقراطي في الحكم، حيث تقوم الأقلية التي تمتلك كل ما يتيح لها القدرة على احتكار أصوات الأكثرية لصالحها، وذلك بالتطبيع المالي والوعود السياسية الخلافة والتمويه الإعلامي، بل وربما باستعمال النفوذ الروحي والتخويف وأمثال ذلك.

وإذا بنا في نهاية المطاف أمام أقلية تتحكم في آراء الأكثرية وتوجهها الوجهة التي ترتئها وتحقق مشتيتها النفسية ومصالحها الضيقة ضاربة عرض الجدار مصلحة المجتمع ككل.

وربما عمد أنصار الديمقراطية إلى طرح مبدأ المساواة في مقدار الثروة إلى جنب مبدأ الحرية، فذكروا أنه لولا مبدأ المساواة في الثروة لأصبحت الحرية حرية شكلية فاقدة لروح الحرية بعد أن تسيطر الأقلية على الأكثرية وتسلبها القدرة على الحركة باتجاه ما يحقق مصالحها، أما إذا ضمتنا المساواة في المجتمع أما بمعناها الاشتراكي أو الشيوعي أو حتى بمعنى تقليل الفوارق في الثروات إلى حد لا يكون معه أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، ولا من الفقر بحيث يضطره إلى أن يبيع نفسه في قبال لقمة عيشه، إذا ضمتنا ذلك فإن الحرية الحقيقية سوف تكتسب الاطار الذي تبرز فيه جوهرها دون خوف من استمالة أو شراء.

وهنا يقول روسو في تفسير ما يقصده من المساواة:

"لا يجب أن نفهم من هذه العبارة أن تكون درجات القوة والثراء نفسها هي نفسها بصورة مطلقة، وإنما يعني فيما يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبداً إلا بمقتضى المركز والقوانين، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، وأن لا يبلغ أي أحد من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه، وهو يفترض اعتدالاً في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالاً في الشح والطمع من جانب الصغار" (9).

3 - مصالح النواب الشخصية:

فإن هؤلاء النواب الذين تنتخبهم الأمة وتمنحهم حق التشريع يجدون أمامهم كل ما يبرر لهم الانحراف عن مصالح الأمة في كثير من الأحيان.

ذلك أنهم من جهة يملكون قدرات واسعة منحت لهم ليكونوا قادرين على تنفيذ ما يشرعون، وأنهم من جهة أخرى يمتلكون مصالح شخصية تزداد بانتخاب الأمة لهم ومنحهم السلطات الكثيرة وفتح أبواب النفوذ أمامهم.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يؤمن أن يقوم هؤلاء بتقديم مصالحهم الشخصية الضيقة على المصالح العامة عند التعارض والتنافي بينها. خصوصاً ونحن نتكلم عن وضع يعيش إطاراً مادياً ليس فيه أي رادع حقيقي مسيطر على كل تصرفات الانسان، ولا يرى له إلا هذا الشوط الدنيوي القصير مرتعاً لتحقيق أمانيه وميوله الشخصية.

وعليه، فإن وجود هذا الخطر يجعل هذا الأسلوب من التصويت - أي الانتخاب غير المباشر - منفذاً للنزاعات والأهواء المتحكمة.

اما لو رجعنا وأعدنا أسلوب التصويت العام المباشر من قبل الأفراد جميعاً في المجتمع فإننا سنبتلى بالعقبة الكؤود الأولى.

ولعل هذه العقبة هي التي دعت الديمقراطيين إلى التركيز على مبدأ فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، أي يعطى حق التشريع لبعض النواب في حين يُختار للتنفيذ

أشخاص آخرون، وبذلك يعمل المجتمع على عدم جعل السلطة والقوة بيد النواب المشرعين ليستغلوها لمصالحهم التي اتسعت باتساع سلطاتهم ويشرعوا وفق مآربهم.

ولنفس هذه العقبة أمكن تبرير فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية أيضاً.

وعلى أي حال، فإنه سيظل احتمال التواطؤ بين السلطات الثلاث قائماً، وكذلك احتمال أن تعمل السلطة التشريعية أو القضائية على تركيز مصالحها معتمدة على لزوم تنفيذ السلطة التنفيذية لأوامرها. وهذا يعني أن قوة التنفيذ أيضاً هي بيد السلطة التشريعية أو القضائية.

هذا، وربما يؤكد مبدأ الفصل بين السلطات - وهو أسلوب الديموقراطي في مقابل الأسلوب الديموقراطي القائل بالتوحيد - بمبررات أخرى كلها تعمل على تفادي هذه المشكلة، فيقال مثلاً:

إن القوة والسلطة - وإن كان بطبيعتها تخلق الكبرياء والطغيان في النفوس وتزين للمرء أن ينفذ مآربه، وتدفعه لتنمية مصالحه وضمان مشنهياته، ومن ثم الاستبداد الى الحد الممكن - إلا أن نفس توزيع القوى على محاور عديدة يقلل من سلطة كل محور، ويؤثر في تقليل المطامح الشخصية، مما يمنع من المصير إلى ما يشبه النظام الدكتاتوري الذي فرغنا عن فساده.

أو يقال: إننا بتوزيع السلطات وتفتيت القوى نخلق روح المراقبة الداخلية بين هذه القوى ومتابعة كل منها تصرفات البعض الآخر ومحاسبتها أمام الأمة، مما يسد باب الاستبداد والدكتاتورية.

وقد تطرح هنا - لعلاج مشكلة المصالح الشخصية وطغيان بعض القوى - فكرة تقليل مدة الانتخاب، بعد تحقيق توازن بين مقدار القوى والقوة المفروضة لأعمالها إعمالاً يوفر قدرة على التنفيذ ومواجهة المشاكل الاجتماعية الكبرى، وبين خطر الاستغلال والاستبداد.

وفكرة التقليل تعني من ناحية تقليل السلطة ومجالها التي تعبت بالرؤوس، وتخلق الزهو والكبرياء في النفوس، ومن ناحية أخرى أن يفكر المنتخب في مصالح الأمة قبل أن يقدم على إشباع مصالحه وطموحه على حساب المجتمع، مما يعرضه لعدم الانتخاب للمرة التالية.

علاقة أطروحة الديموقراطية بالدين

من الواضح أنه لا موقع للدين - بمعناه الحي النابض الموجه الرابط لشؤون المسيرة الإنسانية بالله تشريعاً وتنفيذاً - في هذه الأطروحة التي تمنح حقوق التشريع والتنفيذ للناس، ولا يبقى أي مجال لتدخل السماء في تسيير دفة الحياة الاجتماعية.

وهنا نود أن نعرض تصورات (روسو) عن الدين ودوره في المجتمع المدني، ليتجلى لنا نمط من التفكير الغربي وتصوراته عن الدين:

يقول روسو: "قد ينقسم الدين - على ضوء علاقاته بالمجتمع التي تكون إما عامة أو خاصة - إلى نوعين: وهما: دين الانسان، ودين المواطن.

الأول - وهو بلا معابد ولا هياكل ولا طقوس - مقتصر على العبادة الداخلية المحضة لله الأعلى، وعلى الواجبات الأخلاقية الأبدية، وهو ما يمكن ان نسميه القانون الإلهي الطبيعي.

الثاني: وهو مدون في بلد وحيد يمنحه آلهته وشفعاءه الخاصين وحماته، وله عقائده وطقوسه وعبادته الخارجية المفروضة بالقوانين، وفيما عدا الأمة التي تعتنقه يكون كل إنسان بالنسبة له كافراً أجنبياً وبربرياً، وهو لا يمد واجبات الانسان وحقوقه خارج حدود هياكله.

وثمة نوع ثالث من الأديان أكثر غرابية، إذ انه بتقديمه للبشر تشريعين ورئيسين ووطنين يخضعهم لواجبات متناقضة ويمنعهم من أن يكونوا في أن واحد مؤمنين ومواطنين، ذلك هو دين اللاميين ودين اليابانيين والمسيحية الرومانية، ويمكن تسمية هذا الدين بدين الكاهن، وينشأ عنه نوع من القانون المختلط والانطوائي، لا اسم له اطلاقاً.

وإذا ما نظرنا سياسياً إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان وجدنا أنها تنطوي على أخطاء:

فالثالث واضح كل الوضوح أنه سيئ، ومن العبث إضاعة الوقت في البرهان على ذلك.

والثاني جيد في حدود توحيده للعبادة الإلهية وحب القوانين، وهو إذ يجعل من الوطن موضوع عبادة المواطنين، يعلمهم بأن خدمة الدولة هي خدمة الإله الحافظ لها، ويكون الموت في سبيل البلاد إستشهاداً، وخرق القوانين إحاداً. ولكنه سيئ في أنه يخدع البشر نظراً لأنه مبني على الخطأ والكذب، ويجعلهم بلهاء متعلقين بالخرافات، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء. وهو سيئ أيضاً إذ يصبح قاصراً وطاغياً، فيجعل الشعب سبيفاً ومتعصباً بحيث لا يتنفس إلا القتل والمذابح، ويعتقد أنه يقوم بعمل مقدس وهو يقتل أياً كان لا يؤمن بالله، وهو يضع مثل هذا الشعب في حالة طبيعية من الحرب مع جميع الشعوب الأخرى مضرة جداً بأمنه الخاص.

يبقى إذن: الأول، وهو دين الانسان أو المسيحية، لا مسيحية اليوم، وإنما مسيحية الإنجيل التي تختلف انها اختلافاً تاماً. فبمقتضى هذا الدين المقدس السامي الحقيقي يعترف البشر - وهم أبناء الاله نفسه - أنهم جميعاً أخوة، والمجتمع الذي يضم موحدتين لا ينحل حتى الموت.

لكن هذا الدين لما كان لا تربطه أية علاقة خاصة بالهيئة السياسية يترك للقوانين القوة الوحيدة التي يستمدّها من ذاتها دون أن يضيف إليها أي قوة أخرى، وبذلك تظل رابطة من أعظم روابط المجتمع الخاصة دون اثر، بل وأكثر من ذلك، فبدلاً من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة يفصلها عنها، كما يفعل بالنسبة لجميع أشياء الدنيا.

يقال لنا ان شعبنا المسيحيين الحقيقيين قد يشكل أكمل مجتمع للمرء أن يتخيله، وأنا لا أرى في هذا الافتراض سوى صعوبة عظيمة واحدة، وهي أن مجتمعاً مكوناً من مسيحيين حقيقيين سوف لا يبقى مجتمعاً من البشر. بل انني أقول: بأن هذا المجتمع المفترض لن يكون رغم كل كماله لا المجتمع الأقوى ولا الأكثر دوماً، فمن فرط كماله سوف يفترق الى الرابطة، وعيبه المدمر سيكون في كماله نفسه.

كل إنسان سوف يقوم بواجبه، والشعب سيخضع للقوانين، ويكون الرؤساء عادلين معتدلين والحكام مستقيمين نزيهين، وسيستهن الجنود بالموت، ولن يكون هناك لا زهو ولا شرف؛ فكل هذا جميل بالغ الجمال، ولكن دعنا ننظر فيما هو أبعد.

إن المسيحية هي دين روحاني تماماً لا تشغله سوى أمور السماء وحدها، فوطن المسيحي ليس في هذا العالم. صحيح أنه يؤدي واجبه، لكنه يؤديه بلا مبالاة عميقة بنجاح أو بسوء عاقبة مساعيه، وشريطة أن لا يكون ثمة ما يلام عليه، فلا يهمه أن تسير الأمور كلها سيراً حسناً أو سيئاً، في هذا العالم الدنيوي، وإذا كانت الدولة مزدهرة فلا يكاد يجرؤ على التمتع بالسعادة العامة، ويخشى أن يأخذه الزهو بمجد بلاده، وإذا هلكت الدولة فإنه يبارك يد الله التي شددت قبضتها على شعبه.

ولكي يكون المجتمع هادئاً ويبقى الانسجام فيه، لا بد أن يكون المواطنون جميعاً بلا استثناء مسيحيين صالحين على السواء. ولكن إذا وجد هناك لسوء الحظ طموح واحد، مخادع واحد، فإن مثل هذا الرجل سيجد بلا ريب سوقاً رائجة في مواطنيه الأتقياء، فالبر المسيحي لا يسمح بسهولة بالظن سوءاً بالجار. وما أن يجد أحدهم بحيلة ما المهارة في أن يفرض نفسه، ويتولى على جزء من السلطة العامة حتى يصير رجلاً يحف به التكريم، فإله يريد له أن يحترم، وإذا تعسف المؤتمن على هذه السلطة فإنه الصولجان الذي يعاقب به الرب أبناءه. والمسيحي لا يستريح ضميره تماماً لطرد المتعصب، إذ لا بد لذلك من إقلاق الراحة العامة واستخدام العنف وإراقة الدماء، وهذا كله لا يتفق مع وداعة المسيحي. وعلى كل حال ماذا يهم ان يكون الانسان حراً أو عبداً في وادي البؤس هذا؟ الجوهر هو الذهاب الى الجنة، وما التسليم إلا وسيلة في سبيل ذلك.

وإذا وقعت حرب خارجية يسير المواطنون بلا مشقة الى المعركة، ما من أحد منهم يخطر على باله الفرار، انهم يقومون بواجبهم، ولكن دون حماسة للنصر، يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون! فماذا يهم إذا كانوا منتصرين أو مهزومين؟

ألا تعلم العناية الإلهية أكثر منهم ما يجب لهم؟

فماذا ينبغي أن تكون عقائد الدين المدني إذن؟

يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد، ومحددة بدقة دون تفسير ولا

تعليق.

إن الإيمان بوجود إله قادر ذكي، محسن، بصير، مدبر، وبحياة ثانية، وسعادة الصالحين، وعقاب المسيئين، وبقدسية العقد الاجتماعي، وبالقوانين، هي التي ينبغي أن تكون عقائد للدين المدني مع التسامح الديني مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها. ومن يفرق بين التسامح المدني والتسامح الديني ويؤمن بالأول مخطئ، فإن هذين النوعين من التسامح أو عدم التسامح لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ فمن المستحيل العيش مع أناس يعتقد بأنهم هالكون، فحبهم يعني كره الله الذي يعاقبهم، فلا بد

قطعاً من إرجاعهم إلى الدين القويم أو من تعذيبهم، والآن إذ لم يبق ولا يمكن أن يكون قد بقي دين قومي منفرد، ينبغي التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقدر ما لا تنطوي عقائدها على شيء مصاد لواجبات المواطن⁽¹⁰⁾.

والحقيقة الواضحة من خلال مطالعنا لهذا النص هي: أن روسو نظر إلى الدين من خلال ما صورته له الأديان المخترعة أو المنحرفة التي ابتليت بما أفقدها روح الدين الحقيقية وحولها إلى تعاليم جافة بعيدة عن منطق الحضارة والحياة. أما الإسلام فإنه يبرأ من هذه التصورات. فإذا أردنا محاسبة روسو على ضوء الإسلام وتعاليمه وجدنا الكثير من نقاط الضعف في كلامه. ونحن هنا نركز على بعضها موضحين الواقع في كلمات:

الأولى:

ذكر في النوع الثالث من الأديان: أنه يفترض نظاماً ووطناً وقوانين دينية في قبال النظم والقوانين والوطن الذي يفترض في إطار السلطة الحاكمة، مما يوزع الإنسان بين وطنين ونظامين ورئيسين، ورتب على ذلك الفساد المتوقع والتمزق الذي يعرقل المسيرة الاجتماعية.

والإسلام لا يمتلك مثل هذا التصور، أنه يجعل الله هو المشرع وهو الحاكم الحقيقي والمخطط لمسيرة الأمة وحده، لا شريك له في العبودية والتشريع كما لا شريك له في الذات.

وبالتالي فلن يفترض توزيع الأمة المسلمة بين نظامين، فليس إلا نظام واحد يحقق السعادة الاجتماعية دون غيره ويرسم للإنسان طريق الكمال الحقيقي له، موجهها لكل نشاطاته وحالاً كل مشاكله على ضوء علم الهي غير محدد بالكون والإنسان.

وهكذا فالمجتمع المسلم الحق هو المجتمع الذي يرفض أي سلطة غير سلطة الإسلام.

الثانية:

إن روسو - من خلال حديثه - يقيم الدين وواقعته على أساس نفعه للدولة ومدى ما يحققه من إمكانات لها في تسيير أمور المجتمع المدني، فالمقياس الأعلى لتقييم الدين هو مدى نجاحه في عجلة التنظيم المدني والسياسي.

وهذا مقياس مقلوب، فالعلاقة الحقيقية بالدين يجب أن تتم على ضوء مطابقته للواقع ومدى توفر الإثباتات العقلية والفطرية والمدارك المقنعة على صحة معتقداته وأفعاله وصحة نسبه إلى الله تعالى. فإذا توفر الدليل التام على صحته، منحت البشرية زمامها لينظمها ويوجهها، لا أنها تبدأ أولاً ببناء نظامها مستقلة على السماء ثم لا تقبل أي دين إلا إذا أثبت جدارته في إعانتها على تمشية أمور نظامها المدني المذكور.

الثالثة:

أكد روسو في النوع الثاني من الأديان على أنه يلقي المجتمع في الخرافات والأوهام، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء. أما الإسلام فنرى أن نظام العبادات فيه وما يحققه من معطيات وأثار أساسية على المسيرة الحضارية للإنسان والسير التكاملية للمجتمع خالية من الأوهام الوثنية وغيرها، تكفي لنفي هذا التصور عن الدين الحقيقي.

ويتجلى هذا بوضوح لو لاحظنا البناء الاسلامي الكلي ودور العبادات البارز في هذا التصميم الرباني للحياة.

أما الشفعاء والشفاعة فقد وضعها الاسلام، في الاطار الإيجابي البناء الباعث على الأمل والمحقق لغايات كبرى، نافياً عنها السلبيات المتصورة في الشفاعات الخرافية.

الرابعة:

انه ذكر بالنسبة للقسم العالمي من الأديان أن أصحابه يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون، وطبقه على المسيحية الواقعية التي تربي أتباعها على الزهد بالدنيا والاهتمام بخلاص الروح من أسر هذه المتع الزائلة، وعدم المساهمة بالتالي في تحقيق أهداف المجتمع في النصر والعزة.

وهذه التصورات - التي طبقها على ما افترضه هو - مسيحية واقعية بعيدة كل البعد عن الاسلام.

فإن الاسلام يعتبر الجهاد في سبيل النصر الاسلامي وعزة المجتمع المسلم وتطبيق أهداف الاسلام في المجتمع من أفضل العبادات. ومما لا شك فيه أن الدوافع الحركية في هذا السبيل تتجاوز كثيراً الدوافع المصلحية الضيقة للنصر.

إن الانتصار في خلد المسلم يعني دفع عجلة التقدم الانساني ذي المسيرة الواحدة عبر التاريخ الى هدفها النهائي العظيم، وهو تحقيق المجتمع الكامل العابد الموحد المتنعم بكل خصائص السعادة الحقيقية. وكل مسلم مكلف في تحقيق أقصى ما يمكن في هذا السبيل.

وما أكثر النصوص الواردة المؤكدة على الإعداد الكامل لذلك من مثل:

{وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل}(11).

ان المؤمن ليهتم بمصالح مجتمعه أكثر من اهتمامه بذاته ومصالحها، ومن هنا كان الزهد في الاسلام عملية تحرير من أسر المصالح الدنيوية الضيقة وعلواً معنوياً للنفس عليها، فلا يأسى على ما فاته ولا يبطر بما حصل عليه منها.

إن النظم الاسلامية كفيلة بتنظيم الحياة وتنسيبها وإقامة العدل وإسعاد المجتمع على أفضل الأشكال، وهذا مما يحتاج الى دراسة مستقلة واسعة لسنا في هذا الكتاب بصدها إلا بقدر ما يرجع الى أساس نظام الحكم في الاسلام.

الخامسة:

طرح (روسو) موضوع عدااء الدين الإقليمي للآخرين وإلقائه روح التمزق بين البشر.

والواقع أن علينا أن نتوقع هذا التمزق مع تحكم المقاييس المادية في الأنظمة الاجتماعية، أما إذا رجعنا الى الاسلام وتوحيده للمقاييس الإنسانية تحت عنوان (رضا الله) فقد حق لنا أن نتوقع السلام وعدم التمزق، أما موقف الاسلام - في المرحلة التي تسبق توجيهه للعالم - من غير معتقيه، فإنه يختلف عما تصوره (روسو) بالنسبة للدين الاقليمي:

في أن الاسلام - وإن كان ينظر بعداء إلى من يخالفه - لكن هذا لا يعني السماح بقتله، بل إذا تجاوزنا المشركين الذين هم معاندون لإنسانيتهم، يسمح الاسلام للمتدين الكتابي بالبقاء على دينه على شروط معينة عادلة.. وربما فضل الإحسان الى هؤلاء كما هو مبين في محله.

على أن هذا العدااء له مبرره المنطقي في ضوء ما قلناه في الكلمة الثانية والرابعة من تقييم الدين على أساس الواقع وضمائه للعدالة وإسعاد المجتمع، فإذا أثبت الدين واقعيته وقيامه على ضوء أسس العدل والمصالح الواقعية فإن أي مخالفة له في الواقع تعني مخالفة العدالة الحقيقية والمصلحة الواقعية للإنسانية.

وبعد هذا نقول: إن الاسلام بكل ما يمتلكه من خصائص حقق انتصاراً عظيماً في مجال توحيد السلطتين الدينية والدنيوية، الأمر الذي فشلت فيه المسيحية - كما يؤكد ذلك روسو - ويمدح النبي محمداً (ص) على هذا الأساس ويظن ان ذلك من عبقريته وبراعته الادارية، غافلاً عن أن المجال ليس مجال عبقرية وبراعة انسانية، بل هو قائم على أساس طبيعة الاسلام وروحه الحقيقية، مما نزل على النبي محمد (ص) بالوحي.

يقول روسو بهذا الصدد: "لما كان يوجد دائماً أمير وقوانين مدنية، فقد نتج عن هذه السلطة المزدوجة نزاع أبدي في الاختصاص جعل أي سياسة صالحة مستحيلة - في الدولة المسيحية - ولم يصل الناس الى معرفة نحو من يجب أن يلتزموا بالطاعة للسيد أم للقسيس؟ ... وكان لمحمد نظرات صائبة جداً، فقد أحسن ربط نظامه السياسي، ومادام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً وصالحة في هذا، وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين وبالتالي مخنثين فإن البرابرة أخضعوهم، وعندئذ بدأ الانقسام بين السلطتين من جديد. وعلى الرغم من أن هذا الانقسام لدى المسلمين أقل ظهوراً منه لدى المسيحيين فإنه موجود فيهم في كل مكان وخاصة في شيعة علي، وهناك دول كالفرس لا ينفك ظاهراً فيها" (12).

هذا، وروسو يعالج مشكلة الفصل بين السلطتين بسحق سلطة الدين وتمييعه وتلخيصه في كلمات مختصرة، وهو علاج صحيح لو كان المنظور إليه هو المسيحية التي ينظر إليها، أما علاج المشكلة الحقيقي فهو عبارة عن توحيد السلطتين الذي قام به الاسلام على ضوء تعاليم السماء لا لمجرد براعة الرسول (ص) في الإدارة.

كيف نفهم الوطن؟

ما يستنتج من النص المتقدم لروسو هو:

أن الوطن عبارة عن الأرض التي يعيش عليها جماعة شكلوا أطرافاً للعقد الاجتماعي وأنشأوا شكلاً من اشكال الدولة.

ولكن هذا المفهوم عن الوطن يرفضه التصور الاسلامي للدولة - كما سيأتي عرضه - وإنما الوطن عند الاسلام هو كل بلاد المسلمين، حيث تحكمها دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد شرعته لها السماء، ولم يقم على أساس من تعاقد اجتماعي وأمثاله.

ولا يمكننا تصور دول إسلامية عديدة في حال وجود الامام (ع)، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الاسلامي بما فيه من تشريعات، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الامام (ع).

وعليه.. فليست لدينا في التصور الاسلامي أوطان متعددة وإنما هناك وطن إسلامي واحد هو ما يدعى في الفقه الإسلامي (دار الاسلام)، ونقترح حصر التعبير عن الأرض الاسلامية بهذا الاصطلاح، وقصر التعبير بالوطن على مجال أحكام المسافر حيث يختلف حكم المسافر في وطنه (أي الأرض التي يقيم بها) عنه في حالة سفره الى أماكن أخرى.

والذي يدعونا الى هذا الاقتراح هو ما يحمله مصطلح الوطن العام من إحياءات غريبة تبرر اختلاف الوطنيين على أساس اختلاف العقد الاجتماعي للمجموعتين اللتين تسكنان على قطعتين من الأرض، أو على أساس الاختلاف القومي أو العنصري أو الجغرافي أو حتى مجرد اختلاف مناطق النفوذ القائم على أساس القوة العسكرية ونحو ذلك. هذا، بينما يرى الاسلام أن الفاصل الحقيقي بين الوطنيين هو الإيمان والكفر لا غير.

الملاحظات على الديمقراطية:

استعرضنا فكرة الديمقراطية وما ادعته من مبررات وجدانية وما أحابت به عن بعض العقبات التي طرحت في وجهها وعرفنا مركز الدين في هذه الأطروحة، ونعود الآن لنعرض العقبات والملاحظات مرة أخرى بصياغة توضح أن الديمقراطية لا تملك لها جواباً. وهي كما يلي:

الملاحظة الأولى:

سحق حقوق الأقلية

فإن الديمقراطية تؤدي إلى سحق حقوق الأقلية، بعد أن لم يكن نملك ضماناً معقولاً على موافقة الجميع على أية قضية مطروحة حتى قضية الالتزام بمبدأ الأكثرية، فمع افتراض وجود أقلية ترفض الموافقة على هذا المبدأ، كيف نتصرف معها؟

وهنا يتصدى جان جاك روسو للقول بأن الدولة تقوم فيما بين المشتركين في العقد الاجتماعي، أما هذه الأقلية فتعود غريبة بين المواطنين، وإذا صممت بإرادتها الحرة على البقاء في الاقليم فإن ذلك يعني رضاها في الدخول في العقد والخضوع للسيادة، فلا تبقى لدينا مشكلة اسمها مشكلة الأقلية.

لكن السؤال المحير هو عن الداعي لتخييرها بين الإقامة في الاقليم، وهذا يعني خضوعها للسيادة، أو الرحيل عنه، وعدم ترك خيار ثالث لها، وهل اعترفت هي أصلاً بالدولة وقدرتها على وضع هذا الخيار أمامها حتى تلزم باعترافها؟ إن لها أن تبقى في الاقليم دون أن يعني ذلك أي تسليم وخضوع للسيادة والعقد الاجتماعي.

ولا معنى هنا لأن نفترض انقطاع الروابط تماماً بين جماعة الغرباء الذين يسكنون الاقليم والجماعة التي دخلت في العقد الاجتماعي فشكلت الدولة، فلا تبقى أية مشكلة في البين.

لا معنى لذلك، فإن كل دولة لابد وأن تحدد نوعية علاقة مواطنيها بغيرهم، وتضع أسلوباً لعيش غير المواطنين في كنفها وتفرض عليها حدوداً معينة. فإذا كان الأمر كذلك ثار السؤال مرة أخرى عن مبرر تحديد حرية هذا الانسان الذي لم يوافق على العقد وتنفيذ ولاية الدولة عليه، رغم أنه لا يعترف بها ولم يشترك في عقد يبررها! إن الديمقراطية بأزاء هذا لا تمتلك أي جواب مقنع.

الملاحظة الثانية:

رأينا في الملاحظة الأولى أن الأكثرية لابد وأن تتحكم برأي الأقلية بلا مبرر في النظام الديمقراطي.

وما نلاحظه هنا هو عكس هذا الأمر - مما يشدد النكير على الديمقراطية - ونعني به تحكم الأقلية برأي الأكثرية في نهاية الأمر.

ولكن كيف يتم ذلك؟!

انه مع افتراض وجود تفاوت مالي أو اختلاف في المزايا الأخرى كالدهاء والعلم والنفوذ السياسي والاجتماعي والديني وأمثال ذلك في المجتمع، يعود من الطبيعي أن توجد هناك أقلية تمتلك بعض هذه المزايا.

كما أن من الطبيعي أن تسخر هذه الفئة الممتازة إمكانياتها المالية والسياسية والاعلامية والدينية وغيرها في سبيل شراء الأصوات أو التموهية على الرأي العام وجره للموافقة على تحقيق رغبات الأقلية، وبالتالي التحكم في اتجاهات رأي الأكثرية.

أما ادعاء علاج هذا القصد بتطبيق مبدأ المساواة - ولو كانت مساواة نسبية - في المال أو

في القدرة والقوة فلا تمارس القوة إلا بتأثير من مركز الدولة أو السلطة القانونية - فهو أمر لا يحل المشكلة بتاتا؛ ذلك أن مبدأ المساواة لا يتم إلا على أساس قيام الدولة بتطبيق مخطط اقتصادي واسع الأبعاد، وفرضه بمختلف الأساليب وتنظيمه للقوى.. هذا، ونحن لازلنا نتحدث عن مبررات قيام الدولة بفرض أي سلطة على الشعب.

على أن مجرد فرض تفاوت ما - ولو كان نسبياً - في مجتمع غير شيوعي يؤدي لا محالة لإمكانية استغلال الأصوات بالشراء أو بالدعاية والتمويه.

إلا أن يدعي أنصار الديمقراطية أن الحكومة بنفسها تقوم بسد الطريق على هذه الفئة القليلة وتمنعها من التأثير بالمال.

ولكن يعود هنا ما قلناه من أننا مازلنا نتحدث عن مبرر تسلط الحكومة نفسها، فكيف ندعي أنها تقوم بإعمال سلطتها في تحقيق شرعية الانتخابات ونزاهتها، وهي - أي الحكومة بنفسها - تفتقد المبرر الشرعي لنفوذها؟! -

على أننا إذا افترضنا وجود سلطة حكومية تمنع عن استغلال الأقلية لقدراتها ضد الأكثرية لم يكن لدينا ما يضمن عدم تسخير هذه السلطة لقدراتها المالية والسياسية والإعلامية لصالحها هي بمختلف الأساليب.

أما بالنسبة إلى المجتمع الشيوعي الذي يفترض انعدام (الحكومة) فيه فإنه - لو فرض وجوده الخارجي فرضاً لا واقع له - خارج عن موضوع بحثنا هذا حول شكل الحكومة.. ولو ركزنا على مرحلة ما قبل انعدام الحكومة فلا أقل من أن نجد القوة الحاكمة فيه هي الأقلية الحزبية التي تستغل الأكثرية بما تشاء.

هذا، بغض النظر عن أن أصل تنفيذ الشيوعية أو الاشتراكية (التي هي مقدمة لها فرضاً) لا يتم إلا بواسطة حكومة صارمة، ونحن مازلنا نتساءل عن المبرر الوجوداني لولاية أية حكومة ونفوذ أمرها على الأمة.

والواقع أن الحكومة البروليتارية التي ينادي بها الشيوعيون تشملها ملاحظتنا الواردة على الديمقراطية، لأنها - كما تدعي - ديموقراطية في دائرة البروليتاريين، وملاحظتنا الواردة على الدكتاتورية لأنها دكتاتورية بالنسبة للآخرين ولكنها فوق الملاحظات حسب ما يدعون من ابتنائها على الجبرية التاريخية طيقاً لنظرية "المادية التاريخية"، فإن ما يخرج عن دائرة الاختيار لا معنى للبحث عن كونه عدلاً أو ظلماً، وإنما العدل ما اقتضته المادية التاريخية في كل زمان والظلم ما رفضته هذه المادية. وهذه النظرية قد نوقشت في مجال آخر، حيث ثبت أن إرادة الإنسان لها دور أصيل في صنع التاريخ وليست وسائل الإنتاج هي الأساس الوحيد.

الملاحظة الثالثة:

ولعل هذه الملاحظة رغم أنها اعتراض على بعض أقسام الديمقراطية لا تشكل مناقشة لبعض أقسامها الأخرى، مادامنا نحصر شكل الحكم في أشكالها الوضعية.

وهي تركز على أن التصويت وتجميع الآراء ان كان نافعاً - بغض النظر عن الملاحظات الأخرى - فإنما ينفع من ناحية الاستجابة لمقتضى الضمير والأخلاق من ناحية حساب حقوق الكل عند سن القوانين، إلا أنه ليس سبيلاً مضموناً للحفاظ على مصالح المجتمع ومعرفة العلاج الأنجح والنظام الأصلح، بل ان الأسلم من هذا السبيل هو التركيز على جماعة من الخبراء وذوي الرأي الحصيف، وترك الأمر إليهم ليتشاوروا ويتبادلوا الأفكار لينتخبوا أفضل حل للمشاكل الاجتماعية. أما الرجوع إلى الشعب كله، فمعناه تسليم الحل إلى مجموع كبير أكثره يسيطر عليه الجهل والهوى، وربما ضاع الحق بين فوضى الأصوات وعجيجها.

هذا إذا فرضنا التصويت المباشر للناس على سنّ القوانين، أما إذا افترضنا أن الاختيار وقع على تعيين مجموعة من الممثلين والنواب يمتازون بالخبرة والموضوعية، فإن الخطب سيكون أهون. إلا أننا مع ذلك لا نملك ما يضمن لنا موضوعيتهم الكاملة، سواء اختار الشعب تعيينهم عن طريق القرعة أو اختار تعيينهم عن طريق الانتخاب والتصويت.. فالقرعة لا معنى لكونها معينة للأكثر نزاهة منهم، والتصويت الذي تم عليهم لا يضمن ذلك أيضاً، بعد أن كان مجرد

تجميع لعدد من الأصوات التي يسيطر على أكثر أصحابها الجهل والهوى.
وعلى أي حال، فإننا لو غضضنا النظر عن العلاج السماوي لكان لنا أن نفضل أسلوب انتخاب الخبراء وذوي الرأي على غيره من الأساليب.

الملاحظة الرابعة:

وهنا نتساءل عن طرف العقد الاجتماعي مع الحكومة، هل هم الموجودون من الأحياء (ولنطلق عليهم اسم "الشعب") أو أن الطرف هو شخص معنوي أوسع من الموجودين من الأحياء وهو يشمل على الأقل القادمين (ولنطلق عليه اسم "الأمة")؛ فمن هو صاحب السيادة، هل الشعب أو الأمة؟ وهذان مسلكان مختلفان في الديمقراطية.

قال الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه (الاسلام ومبادئ نظام الحكم) (13)، وذلك في مقام بيان أهمية التفرقة بين مبدأ سيادة الشعب ومبدأ سيادة الأمة ما لفظه (مع حذف التعبيرات الأجنبية بالحروف الأجنبية):

تبدو هذه الأهمية في مسألتين:

الأولى: ان الانتخاب يعد طبقاً لنظرية سيادة الشعب حقاً، وذلك نظراً لأن السيادة تعد ملكاً للمواطنين الذين يعيشون الآن؛ أي أن كل مواطن يمتلك جزءاً منها. وبناء على ذلك يصبح له الحق أن يشترك في شؤون السلطان (أي السيادة)، أما إذا أخذنا بنظرية سيادة الأمة فإن الانتخاب يعد (طبقاً للرأي الراجح) بمثابة وظيفة أو سلطة قانونية على حد تعبير بعض الفرنسيين؛ أي أن الناخب، إنما يتولى طبقاً لهذه النظرية اختصاصاً لحساب الأمة لاحقاً

لحسابه الخاص، فشأنه شأن من يقوم بأداء وظيفة عامة، ويترتب على ذلك أن يصبح للمشرع الحق في أن يضع من الشروط والقيود (على الفرد من أجل أن يكون ناخباً) ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة.

الثانية: وهذه هي النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على هذه التفرقة، وهي أن هاتين النظريتين (نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة) صورتان مختلفتان؛ فنظرية سيادة الشعب لا تجيز الأخذ بأساليب الحواجز وسياسة التوازن أو على حد التعبير الفرنسي (الفرامل والقوى الموازنة) وذلك خلافاً لنظرية سيادة الأمة.

* وتفسيراً لما تقدم نقول: انه يغدو جائزاً ومشروعاً - بناءً على نظرية سيادة الأمة - أن يعمل الدستور على الوقوف في وجه النزوات أو الرغبات الوقتية التي قد تبدو من جانب الأغلبية البرلمانية؛ أي أن يعمل على إرجاء إصدار أمثال تلك القرارات، حتى يستطيع الاطمئنان والتأكد من أن تلك القرارات تعبر عن إرادة ثابتة متولدة من تفكير وروية لا عن نزوات وخواطر وقتية، إرادة يصح وصفها بأنها تعبر عن المصالح والإرادة الحقيقية للأمة، التي تشمل - كما قدمنا - الأجيال القادمة الى جانب الجيل الحاضر.

وبناءً على ذلك، فإنه يصبح من الجائز لدى أصحاب نظرية سيادة الأمة ان يكون للسلطة التنفيذية "حق الاعتراض" (أو ما يطلق عليه حق الفيتو) (14) على قرار البرلمان.

كما أنه يصبح جائزاً مشروعاً، لدى أصحاب هذه النظرية، أن يتكون البرلمان من مجلس آخر الى جانب مجلس النواب الذي يمثل الأمة، إذا كان ذلك المجلس الآخر (ويطلق عليه عادة مجلس الشيوخ) يهدف الى تمثيل تلك "الإرادة الثابتة" التي أشرنا إليها (أو كما يعبر عنها الفقهاء الفرنسيون: اتجاهات الرأي العام الطويلة المدى) فطالما كان هذا المجلس الآخر معارضاً لرأي مجلس النواب فإنه يمكن القول إذا في هذه الحالة بأن سيادة الأمة لم يعبر عنها بعد بتلك "الإرادة الثابتة" التي تعد معبرة عن الإرادة الحقيقية للأمة، أو بعبارة أخرى عن سيادة الأمة.

* إما لدى أصحاب نظرية "سيادة الشعب" (التي يرجع مصدرها كما قدمنا الى روسو) (15) فإن الأمر بالعكس؛ إذا ان إرادة الأغلبية يجب احترامها وتنفيذها، دون حاجة الى البحث عما إذا كانت تمثل "إرادة ثابتة" صادرة عن الأمة.. وبناءً على ذلك فإنه لا يجوز لدى أصحاب هذه النظرية أن يكون للسلطة التنفيذية حق الفيتو، كما لا يجوز أن يتكون البرلمان من مجلسين، بل يجب أن يقتصر في تكوينه على مجلس واحد (اللهم إلا في حالة الدولة التعاهدية أو

الفيدرالية).

* يرى روسو أن نواب الشعب لا يصلح أن يكونوا إلا خاضعين لإرادة الشعب، يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التي يجب على أولئك النواب تنفيذها، كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاؤوا.

ومن ذلك يُرى أن روسو يأخذ بنظرية الوكالة الإلزامية التي تعد منافية للديموقراطية النيابية (الغربية)(16).

هذا هو المقدر الذي أردنا نقله من عبارة الدكتور عبد الحميد متولي.

وعلي أي، فإن قال أنصار الديموقراطية إن طرف العقد هم (الشعب) - أي الموجودون فعلاً - ثار التساؤل عن حقوق القادمين من الأفراد، وكذا الموجودين القاصرين حين يبلغون سن الانتخاب القانونية، وما هو المبرر لاختصاص حق السيادة بالموجودين البالغين فعلاً؟

فإذا قيل أن القادمين والبالغين في المستقبل عندما يرون القانون على خلافٍ مصالحتهم لهم أن يبذلوه لو شكّلوا الأكثرية، أما ما داموا الأقلية فلا أشكال إلا ما قيل سابقاً من سحق الأكثرية لحقوق الأقلية، وأنه لم تثبت موافقة الأقلية للأكثرية حتى في مجال "مبدأ الأكثرية" نفسه، فيؤدي الأمر إلى سحق حقوقهم والتحكم بمصالحهم.

فإن الجواب عن ذلك يتوضح إذا أدركنا وجوه الفرق بين هذه الأقلية (القادمين والقاصرين غير البالغين) والأقلية التي ذكرناها فيما سبق، وتتلخص فيما يلي:

الأول: أنه كان يمكن أن يفترض (ولو كفرض محتمل عقلاً) إن شعباً ما اتفق كل أفرادها على مبدأ (الأخذ برأي الأكثرية)، إلا أن هذا الفرض غير صحيح مع أقليتنا هنا، وكيف نضمن موافقتها حينما تقدم أو تبلغ السن القانونية، ولو جاءت ولم توافق، فماذا نضع كي نضمن تمامية العقد الاجتماعي لأمد معقول؟!

الثاني: أن القاصر قد يكون قصوره واضحاً كالطفل الصغير وغير المميز الرشيد، وقد لا يكون كذلك. وهنا تكمن حاجة لوضع قانون يميز القاصرين عن غيرهم، فمن ذا الذي يضع هذا القانون؟ هل الأكثرية أو من يمثلها، مع أننا لم نزل نجهل عدد الأفراد المؤهلين للتصويت قبل تشريع هذا القانون؟ وهل يمكننا مع عدم تحديد نطاق البالغين أن ندعي حصول إجماع ما ولو على مبدأ (الأخذ برأي الأكثرية)؟!

الثالث: أن القادمين أو القاصرين بعد قدومهم أو بلوغهم، قد يشكلون بالتدريج الأكثرية التي يمكنها أن تغير القانون لصالحها، فتمنع من إحجاف الماضين من الآن فصاعداً بمصالحها. ولكن كيف يمكن لهذه الأكثرية - رغم كونها أكثرية - أن ترفع الضرر الذي لحق بها من جراء تنفيذ قوانين سابقة أضرت بهؤلاء القادمين مع عدم إمكان رفع الضرر، كما لو كانت حقول النفط واحتياطياته قليلة في منطقة ما ورأت الأكثرية تصريف كل قطرة فيها، فرفعت الإنتاج إلى أقصى حد حتى نفدت، الأمر الذي رفهاها هي من جهة، ولكن ألقى الأجيال الآتية في حاجة شديدة جعلتها تشتري النفط من السوق العالمية بأثمان القيم؟! وهكذا قل بالنسبة لإزالة الغابات في عصر مما يؤثر على نقاء البيئة في العصر التالي، وعقد المعاهدات التجارية أو السياسية الطويلة الأمد، وأمثال ذلك.

كل هذا إذا التزم بالمسلك الأول، وهو كون طرف العقد هو الشعب. أما لو التزم بالمسلك الثاني - وهو كون طرف العقد الأمة بما يشمل القادمين أيضاً - فإن للتساؤل مجالاً عن كيفية ضمان حقوق القادمين والقاصرين (ولو القاصرين قانونياً بغض النظر عن مناقشتنا في ذلك).

وللديموقراطية أن تجيب على هذا التساؤل، باتخاذ بعض الإجراءات الكفيلة بضمان حقوقهم، من قبيل ما يلي مما يعرف أكثرها من النص الذي نقلناه عن كتاب عبد الحميد متولي:

الأول: أن يلتزم المصوّتون بعدم اتباع مصالحهم، وأخذ رغباتهم فقط في الحساب، وإنما التوجه إلى المصالح العامة للأمة بما فيها القادمون.. وذلك على أساس وجود حق لهم في ثروات الأرض والطبيعة، ومشاركتهم المنتظرة لهؤلاء في الحياة الاجتماعية. وهكذا يلتزم المنتخبون والنواب بأن لا ينظروا إلى المصالح المقصورة على موكلهم، وإن وسعوا من مدى نظرهم ليشمل الأمة بمجموعها.

الثاني: منح أعضاء البرلمان نوعاً من الاستقلالية عن الناخبين ليفسح لهم المجال فتؤخذ

حقوق القادمين بعين الاعتبار، ولا يتقيدوا بإطار مصالح ناخبهم.

الثالث: أن يضع المشرع من الشروط والقيود على ناخبة الفرد ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة بشكل يكون في صالح الأمة.

الرابع: قد يقسم البرلمان الى مجلسين أحدهما للنواب والآخر للأعيان الذين يُنتخبون على أساس خبراتهم الطويلة وحنكتهم، مما يؤهلهم للتفكير في المصالح البعيدة الأمد.

الخامس: وقد تمنح السلطة التنفيذية حق الفيتو ضد قرار البرلمان حفاظاً على حقوق القادمين.

إلا أن هذه لا تشكل علاجاً ناجعاً للمشكلة، حتى ولو غضضنا النظر عن أنه لا معنى لافتراض تحرك الموجودين فعلاً شعباً وحكومة وفق مصالح المجموع الشامل للقادمين، وضمان عدم الانحراف عن هذا الخط بعد أن كان الدفاع النفسي منحصراً بشكل عام في المجالات المادية الدنيوية الضيقة، ولم يكن هناك أي دخل للدين في الحساب بالمعنى الحقيقي للكلمة.

نعم، حتى لو لم نلتفت لهذا فإن التساؤل باقٍ عن كيفية قيام العقد الاجتماعي على ذلك، بعد أن كان القادمون معدومين فعلاً وعن من ينوب عنهم في الموافقة على العقد.

ولا يمكن هنا أن يدعي أن الشعب الحاضر أو قسماً منه هو الممثل لأولئك، أو أن الشعب يمثل الأمة، ذلك أن هذا التمثيل نفسه يحتاج الى عقد مسبق بين الممثل والممثل، وإلا فمن الذي سمح لهؤلاء أن يكونوا أولياء لأولئك ويمثلوهم؟!

ولو ادّعي عدم الحاجة الى ولاية وعقد من هذا القبيل، قلنا: إذا تم هذا الإنكار فلماذا لا ننكر الاحتياج في أصل انعقاد السلطة الى عقد يوافق عليه الموجودون، وعند ذلك يمكننا أن نرجع الى الحكم الاستبدادي أو الدكتاتوري.

أما وأنكم تحاولون إقامة الحكم على أساس من العقد الاجتماعي فإنكم تصطدمون لا محالة بهذا الحاجز الذي لا مخلص منه في مجال تحقيق عقد يشارك فيه المعدومون ولو بممثلهم.

وهكذا رأينا أننا لن نصل الى شكل صالح للحكم يبرره الوجدان الانساني، سواء في ذلك الدكتاتورية أو الديمقراطية، وذلك حتى لو لم ننظر لمسألة الحكم من زاوية نظر الاسلام.

الإسلام والديموقراطية

ونحن إذ نركز على الديمقراطية باعتبارنا مسلمين نضيف على المؤآخذ السابقة ما يلي:

أولاً: إن الولاية التامة لله تعالى ووجهه لا شريك له، وليست لأحد على أحد ولاية مستقلة عن الله تعالى، وإنما تُستمد من الله وبأمره.

أما العقد الاجتماعي، فلا يمكنه أن يحل المشكلة في نظر الفقه الاسلامي؛ ذلك لأن إدارة الدولة بحاجة الى كثير من الأمور التي يجب أن تقوم بها الهيئة الحاكمة، وهي بالنظر الأولي محرمة إسلامياً حتى بعد التعاقد والاشتراط، ولا تخرج عن حرمتها إلا بولاية تستمدّها السلطة من قبل الاسلام. وكذلك لا دليل على ثبوت حق الولاية على مثل إقامة الحدود أو التصرف في ممتلكات القاصر بمجرد العقد أو الشرط لمن لم يكن له ذلك.

{إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون}{(17)}.

وهكذا فالحكم في التصور الاسلامي لله تعالى لا غيره.

ثانياً: إن المسلم يعتقد أن الله الخالق الحكيم العليم هو الأعلّم بمصالح الانسان وأسلوب إشباع احتياجاته إشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية؛ لأنه خالق العالم والمجتمع والانسان، وهو أعلم به وبما يحقق كماله.

وعليه، فلا معنى لتسليم أمور التشريع والتقنين وتنظيم أمور شكل الحكومة بيد الناس الذين يجهلون الكثير الكثير عن أنفسهم فضلاً عن جهلهم الواسع بالعالم وأسراره، مع وجود الخالق العظيم الحكيم، وقد أنزل لهم من النظم والأحكام ما يسعدهم ويهديهم سواء السبيل.

ونتيجة هذين التعليقين هي عدم صحة إعتناق المسلم للديموقراطية والعمل بها (حتى في مجال انتخاب الهيئة التنفيذية فقط) إلا أن يأمر الاسلام ويسمح بذلك.

المبدأ الثاني لاستمداد الولاية هو الله تعالى

فهو تعالى الخالق والمنعم والمولى الحقيقي للكون والناس، وقد عرفنا - من خلال ما سبق - أن هذا المبدأ هو المبدأ الصحيح الوحيد الذي يجب أن تستمد الحكومة قدرتها وولايتها منه. فإذا تم ذلك فلا ريب في ضمان موافقة الوجدان بل تأكيده على هذا الشكل، بعد أن استمدت الولاية من صاحبها الحقيقي، وبعد أن كان ذلك هو الضمان الوحيد لتحقيق مصالح الأمة في الحياة الدنيا على أساس التشريع الإلهي وحكومة الولي من قبل الله، كما أن هذا هو الضمان الوحيد - أيضاً - لتحقيق رضا الله عز وجل وسعادة الحياة الآخرة.

ووفقاً لهذا المبدأ لا معنى للبحث عن كون السيادة للشعب أو للأمة وأمثال ذلك، وإنما السيادة الحقيقية لله لا غير، وهو يعين السلطة الحاكمة. وهنا يجب البحث عن نوعية هذه الولاية ولمن أعطيت من قبل الله.

هل ينتهي الحكم الإسلامي للإستبداد؟

ربما يُدعى في هذا الصدد أن الحكم الإلهي يعني الالتزام بالثيوقراطية التي تؤكد على ان السلطة الحاكمة تستمد قدرتها على الحكم وقدسيتها وأمرها من الله تعالى، وهي بالتالي تحكم بلا منازع ولا رادع ودون أي حساب، إذ الراد عليها يعتبر راداً على الله وهو المولى الحقيقي الذي يحكم بما يشاء، وكذلك تحكم حكومته بما تشاء، وهذا يؤدي الى انعكس ألوان الحكم الاستبدادي الدكتاتوري.

والواقع أن هذا الادعاء باطل وبلا أي مبرر، فإذا افترضنا كون رئيس الدولة معصوماً من الزلل والخطأ والانحراف - كما هو الحال في رسول الله (ص) والأئمة المعصومين (ع) في رأي الشيعة - فلا معنى لهذا، إذ الواقع حينئذ أن السماء بكل ولايتها وعطفها وعلمها وحكمتها هي التي تحكم، وكذا الحال حينما يكون الحاكم نائباً خاصاً للإمام المعصوم يتشرف بخدمته ويسترشد بهداه، كما هو الحال في النواب الأربعة (رض) في رأي الشيعة.

أما لو لم يكن الحاكم معصوماً - بأن كان الحاكم هو نائب الإمام العام، كما سيأتي توضيح ذلك - أو الشخص المنتخب بالشورى - كما يرى بعض علماء السنة - فإن لهذا المدعى مجالاً، ولكنه مع ذلك لا يتم إذا أخذنا بعين الاعتبار نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: التربية الاسلامية للقادة والمجتمع:

الاسلام يولي اهتمامه الكامل بتهذيب نفوس المسلمين عموماً، ويؤكد على تربية القائد المسلم تربية ممتازة توجد في أعماقه الدوافع الدينية الأخلاقية الأصيلة التي تعبر عن نفسها في موضوعية أصلية واتباع للحق أينما كان، وتضحية بالنفس والنفيس في سبيل أمر الله وتطبيق شريعته ونشر العدالة الحققة.

بينما كنا نناقش النظام الديموقراطي بعد امتلاكه الضمان الكافي لمنع أتباع الأهواء والمصالح الشخصية وتقديمها على المصالح العامة - ذلك لأن إطار النظام اطار مادي ضيق - نجد أن إيمان المسلمين وحكامهم بالله العظيم والآخرة والمثل والقيم الاسلامية وانخراطهم في اطار عملية التربية الاسلامية الشاملة يشكل ضماناً قويا لعدم الانحراف.

ويمكن - لأجل التعرف على أساليب هذه التربية الرائعة - مراجعة ما كتبه سيدي الاستاذ آية الله العظمى السيد الصدر (رحمه الله) بشكل مشبع في مقدمة كتابه القيم "فلسفتنا" وغيرها من كتاباته، وكذلك مراجعة كتابنا "الأخلاق".

وقبل أن تنتقل الى النقطة الثانية لا بأس ببيان خلاصة ما يستفاد من كلمات مونتسكيو في ذكر الأسس التي ينبغي ارتكاز الحكومات عليها كي تبقى الدول متماسكة ونزيهة الى حد معقول، وهي عنده عبارة عن أسس ثلاثة بعدد أقسام الحكومات عنده؛ فالحكومات عنده منقسمة الى ثلاثة أقسام: الجمهورية، والملكية الدستورية، والمستبدة.

والأسس التي ينبغي ارتكاز هذه الحكومات عليها ثلاثة: التقوى أو الفضيلة، والشرف، والخوف أو الرعب.

فالأول ينبغي أن يكون أساساً للجمهورية، والثاني ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية، والثالث ينبغي أن يكون أساساً للحكومة الاستبدادية.

أما التقوى أو الفضيلة، فليس مقصوده بها التدين أو الاتصاف بما يعتبره علماء الأخلاق من الصفات الحسنة، وإنما المقصود بها حب الوطن والمساواة وأن يحب دولته أكثر من نفسه، وهو يرى أن الجمهورية على قسمين:

1 - الديمقراطية: ويكون الحكم فيها بيد الكل، وحينئذ لولا تفاني المجتمع في حب الوطن والمساواة لفسدت الدولة وانهارت الحكومة، إذ لا قوة مركزية مهيمنة تمسك زمام الأمور بيد حديدية وتمنع عن طغيان بعض على بعض وتبقى الدولة متراحة متماسكة، فالشيء الوحيد الذي يحفظ الدولة عن الفساد والانحيار هو شيوع التقوى والفضيلة.

2 - الأرستقراطية: ويكون الحكم فيها بيد قسم من الشعب. وهذه الحكومة أيضاً بحاجة الى أساس التقوى والفضيلة، ولكن لا بقدر حاجة الجمهورية الى ذلك.. وذلك لأن قسماً من الشعب، وهم غير الأرستقراطيين - نسبتهم الى الأرستقراطيين كنسبة الرعايا الى الملك في النظام الملكي - مقيدون ومسيريون بالقوانين التي يملئها عليهم الأرستقراطيون، والحكومة الأرستقراطية في حد ذاتها أقوى من الحكومة الديمقراطية، وأقدر على تقييد الشعب وتسييره.

أما الأرستقراطيون فيما بينهم فلا يفيدهم القانون ولا الضمان لانحفاظ المساواة في الحقوق فيما بينهم إلا بالتقوى والفضيلة؛ فلو كانت التقوى عندهم قوية جداً الى حد جعلهم يوجدون المساواة بينهم وبين الشعب عاد الأمر الى جمهورية واسعة، ولو كانت تقوى خفيفة نسبياً أنتجت على الأقل تساوي الأرستقراطيين فيما بينهم وحفظتهم من الانحيار.

وأما الشرف فيقصد بذلك روح الكرامة والإباء الشعبيين وطلب الجاه والطموح في مقابل الخسة ودناءة الطبع. ويرى أن هذا ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية؛ فمن ناحية من الصعب أن ينتظر من رجال البلاط الملكي عدم الظلم والطغيان وعدم سوء الخلق، وبالتالي من الصعب أن نفترض في أفراد أمة تعيش تحت أيدي هؤلاء أن يصحوا من ذوي التقوى ويحبون وطنهم وحكومتهم ودولتهم، إذ هذا يعني أن الحاكمين يظلمون ويغفلون دائماً والمحكومين يغفلون ويستسيغون الظلم دائماً.

ومن ناحية أخرى لا حاجة مهمة في نظام الحكومة الدستورية الى التقوى، إذ القوانين في هذا النظام إذا انضمت الى أساس الشرف نابت مناب التقوى، فقوة القانون تقيد الناس وتسيرهم وقوة الشرف أيضاً تحركهم نحو الخير بدافع كسب الشهرة والمحجوبة. وهذا - وإن لم يكن شرفاً فلسفياً وأفعياً، بل هو شرف ظاهري تصنعي - يفيد في بقاء أعضاء الهيئة متماسكين وإبقاء الدولة في خير وعافية.

أما الحكومة الاستبدادية فلا يجتمع معها الشرف في نفوس المجتمع؛ فإن الشعب نسبتهم الى الملك المستبد نسبة العبيد الى المولى، بينما الشرف وإباء النفس يمنع عن ذلك، ولا يستطيع الملك المستبد أن يتحمل من الشعب الشرف والإباء وعدم الهروب من الموت. فالشرف - الذي كان يوجد في الممالك الدستورية ويقوي الهيئات السياسية والقوانين بل ويقوي التقوى - لا يوجد في الممالك الاستبدادية.

فما هو الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة الاستبدادية؟

ليس هو التقوى ولا حاجة إليها، ولا الشرف بل الشرف، كما عرفت يولد الأخطار والمشاكل، بل هو الخوف والرعب كي يمنع من ناحية أن يفكر أحد في قلب الهيئة الحاكمة أو يحس بطلب الجاه والمقام ويمنع من ناحية أخرى رجالات الحكومة والذين بيدهم زمام أمور المملكة من ظلم الشعب؛ إذ لولا خوفهم من الملك فإنهم لا يبقون شيئاً ولا يذرون، حيث لا شرف ولا تقوى ولا قوانين ثابتة ومنتقنة، وإنما الشيء الوحيد هو إرادة الملك.

أما شأن الدين ورجال الدين، فيرى "مونتسكيو" بهذا الصدد أن الملك المستبد لا يقف أمام إرادته وقدرته عدا الدين؛ فالملك لو أمر إنساناً أن يترك أباه تركه، أو أن يقتله قتله، أما لو أمر الناس بشرب الخمر فلم يشربوا لأن الدين الذي تنبسط سلطته على الناس وعلى الملك نفسه لا يسمح بذلك.

أما في الحكومة الدستورية والمعتدلة في التصرف، فالشرف هو الذي يحدد من قدرة الملك، فلا يتحدث أحد مع الملك عن الدين، ولو تحدث معه أحد رجال البلاط عن الدين لكان قابلاً للاستهزاء، وإنما يتحدث معه دائماً عن الشرف وعلو النفس.

ومع هذا، فيما أن الحكومة الملكية الدستورية تنقلب بطبيعتها الى الاستبداد لولا وجود روابط ووسائط وقوى فيما بين الملك والشعب، فلا بد من وجود أشرف من ناحية عن طريقهم تطبيق القوانين وتجرى فيما بين الناس كي لا ينقلب الملك رأساً الى ملك مستبد، ومن ناحية أخرى ينبغي أن تكون لرجال الدين قدرة ونفوذ عند الشعب في مقابل نفوذ الحكومة، على الخصوص إذا كانت الحكومة تميل الى الاستبداد؛ أما في الحكومة الجمهورية ففرض القدرة لرجال الدين خطر وغير صحيح.

هذه خلاصة ما يمكن استفادته مما كتبه مونتسكيو خلال عدة صفحات من كتابه (القوانين).

ونحن إزاء هذا النص لا نملك إلا أن نفترض أن مونتسكيو وأمثاله يتحدثون عن حكومات مثالية وخيالية لا تمتلك نصيباً من الواقع وإنما تعيش على مستوى فروض فلسفية ممكنة وصور عقلية تجريدية. وإلا فلو كان البحث عن واقع حكومي خارجي فإننا نجد - عادة - أنه لا يقف أي شيء في قبال المصالح الشخصية والظلم والطغيان اللذين ينتجهما حب الذات الا الدين والعقيدة والأخلاق الفاضلة التي تغرسها السماء عن طريق الأنبياء والوحي في النفوس.

ولا نقصد بالدين طبعاً ذلك الدين الذي لا يملك من القدرة إلا منع الناس من شرب الخمر بينما لا يستطيع أن يمنع الإبن من قتل أبيه! - كما جاء في كلمات مونتسكيو - وإنما نعني الدين الذي لم يكن مونتسكيو وأمثاله من أئمة القوانين الوضعية قادرين على تصوره؛ إنه الدين الذي يأمر بكل ما هو خير وينهى عن كل ما هو شر، ويربي الانسان المضحى بماله ومقامه ودمه في سبيل انتصار العقيدة طالباً بذلك رضا الله لا غير.

أما إذا ضربنا صفحاً عن العقيدة والدين، فسوف لن نلقى أي ضمان في النظام الدستوري أو الجمهوري لاتباع الحق والعدل، وأي شرف يتصور فيمن لا يعتقد بنظام مسير للحياة مبشر كل من ضحى بمصالحه الشخصية الدانية لصالح المجتمع والعقيدة بجنة عرضها السماوات والأرض، والخلود في السعادة الأبدية، كما لا يعتقد بحقيقة المثل والقيم التي غرستها أوامر السماء في النفوس؟!!

وما مضمون السعي لتحقيق المساواة ودوافعه مادامت الغريزة الذاتية تثور في الفرد فتدفعه للتعالي على الآخرين ومنافستهم في حطام الدنيا وملذاتها، ما لم تؤطر هذه الغريزة بإطار تربوي سماوي؟!!

أما حب الوطن - بالمعنى الذي يفهمه الانسان الغربي - فسوف لن يؤدي إلا الى مد النظر الى الأوطان الأخرى وخيراتها والعمل على استعبادها واستعمارها، محققاً بذلك مصالح وطنه في قبال مصالح الأوطان الأخرى. هذا بالنسبة لخارج الوطن، أما بالنسبة للداخل فمن الطبيعي أن يقدم مصالحه الشخصية على مصالح الآخرين عندما تتعارض فيما بينها، متبعاً بذلك غريزة حب الذات.

فلا شرف إذن ولا تقوى، بمعنى يؤدي الى المنفعة العامة في نظام جمهوري أو ملكي دستوري.

والدين وحده - وبمعناه الصحيح - هو الذي يكفل إجراء الحق والعدالة في المجتمع وعدم انحراف الحاكم واستبداده مادام المجتمع متديناً حقاً بالدين الصحيح. ونحن عندما ننظر للحكم الاسلامي الذي يقوده انسان غير معصوم ولكنه يستمد ولايته من الدين، فإنما ذلك مع افتراض اطار ديني عام للحكومة والمجتمع لتتوقع بعد ذلك الثمار الطيبة.

وعلى أي حال، فإن العنصر الكفيل بأن لا ينتهي الحكم الاسلامي إلى الاستبداد يتوفر في روح الحكم الاسلامي نفسها، وهو الدين والتدين، ومن المعقول تماماً أن يهتم أولياء الله بتربية المجتمع الذي يقوده الدين، كما توفر ذلك في بعض عصور التطبيق الإسلامي الصحيح، كعصر

النبي (ص) الذي مارس التجربة في منطقة كانت أبعد ما يتصور من الإنسانية والشرف والتقوى والأخلاق، فأوجد ذلك المجتمع الذي توطئه التقوى والعدالة.

هذا في حين تفقد النظم الأخرى ما يكفل لها من ذاتها عدم التحول الى الاستبداد، كما لا يتوفر لها عادة في الواقع الموضوعي عامل يحول دون هذه النهاية المرة.

وهذه ديموقراطيات العالم اليوم نراها ونلمس آثارها وما جرته على العالم من دمار واستعمار وامتصاص لدماء الشعوب الضعيفة، وما زال العالم يعيش على فوهة بركان مطامعها ويهدده بين أونة وأخرى شبح الحروب العالمية وما يتبعها من الفناء والاضمحلال.

وكذلك عدنا نرى أن المساواة - لو صحت في نفسها - لا وجود لها في المجتمعات الديموقراطية - إطلاقاً، أما المجتمعات التي فرضت عليها المساواة قسراً فلا مسحة ديموقراطية لها إطلاقاً.

إن الدولة التي ينتظر منها العدل وإقامة الحق ومراعاة الوظائف الحقيقية للدولة، هي تلك التي تجعل نصب عينيها أداء حق العبودية لله جل وعلا وطلب مرضاته، لا الدولة التي تنتابها الأهواء والمصالح ولا يستهدف أفرادها - عند دراسة خلفيات أهدافهم - إلا الاعتلاف والتقمم، وإشباع الرغبات الضيقة.

هذه هي النقطة الأولى التي تمنع من تحول الحكم الاسلامي الى حكم مستبد.

النقطة الثانية: عدم الانسجام بين شكل الحكم الاسلامي والاستبداد.

وذلك أن الصيغة التي يمكن استفادتها لشكل الحكم الاسلامي، والتي تمنح من خلالها الولاية للهيئة الحاكمة - بعد فرض عدم وجود المنصوص عليه من قبل السماء كرسول الله (ص) عند جميع المسلمين والأئمة المعصومين (ع) عند الشيعة - هذه الصيغة هي أحد أمرين:

الأمر الأول: نظام الشورى:

ويدعي بعض علماء السنة قيام الحكم منذ وفاة رسول الله (ص) على هذا الأساس، في حين يرى الشيعة أن الحكم أوكل بنص من النبي وبأمر إلهي الى الأئمة الاثني عشر (ع)، فإذا أمكن تصور نظام للشورى - عندهم - فليس إلا في عصر غيبة المعصوم الكبرى.

وعلى أي حال، فنظام الشورى (لو قبلنا به في عصر الغيبة) يختلف عن الديموقراطية في أن أمر التشريع الرئيس ليس بيد الناس، بل بيد الله تعالى عن طريق الأحكام والشرائع الاسلامية، وقد ترك الاسلام منطقة فراغ معينة المعالم يقوم بملئها ولي الأمر في الإطار الاسلامي العام. فإذا أمكن تصور شورى فإنما هي في ملء هذه المنطقة فحسب وعلى ضوء تصورات الاسلام، أو في انتخاب من يملؤها ومن ينفذ القوانين الاسلامية.

كما أن نظام الشورى يختلف عن النظام الدكتاتوري، بأنه لا استبداد لرئيس الدولة في شيء، لا في التشريعات الأساسية ولا فيما أسميناه بمنطقة الفراغ ولا في انتخاب المنفذين؛ لأن التشريعات الأساسية بيد الله والاسلام، وأما الأمور الأخرى فتتم بالشورى لا بالاستبداد.

إلا أننا سنوضح - في بحث الشورى بطلان هذا التصور للحكم الاسلامي، وأن نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً.

الأمر الثاني: نظام نيابة الفقيه عن الامام المعصوم (ع)، فيكون الولي الحقيقي هو الامام المعصوم، وهو الذي عين الفقيه نائباً عنه.

وهذا هو الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي.

ويختلف نظام نيابة الفقيه وولايته عن الدكتاتورية في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أن واضع القوانين الأساسية في دولة قائمة على أساس ولاية الفقيه هو الله تعالى لا الفقيه.

النقطة الثانية: ان الولاية ليست محصورة بفقهاء معينين، وإنما هي لكل فقيه جامع للشروط، ويكون الكل أولياء يراقبون الولي المخول للحكم أو هيئة الفقهاء العاملة فعلاً في مجال القيادة، ويحدون من أخطاء القيادة الحاكمة. وربما نقضوا حكمها في الموارد التي يكون فيها نقض الحكم أقل مفسدة من الخطأ الذي وقع فيه حكمها، ويكون عصيان الحاكم أفضل من تغاضي مضاعفات الإنشقاق بمجاراة أخطائه في نظرهم.

النقطة الثالثة: ان الولاية هنا لا تقوم على أساس القهر والغلبة، وإنما تتحقق بتحقق شروطها، وعمدتها: الفقه، والعدالة، والكفاءة.. وهي شروط تعود تصرفات ولي الأمر نحو الخط الصحيح، وتدع الأمة مراقبة له ولتوفر الشروط فيه، بعد ان كانت قد ربيت على الالتفات لهذه الشروط.

كما أن دائرة الولاية هنا محددة بحدود مصلحة الأمة، وهذا أيضاً يقود تصرفات الولي نحو الخط الصحيح، ويدع الأمة المترتبة على الالتفات الى ذلك مراقبة له. وحينما تقتضي المصلحة وضع الشيء موضع التصويت والأخذ بأكثرية الآراء وجب على ولي الأمر ذلك.

كما أن نظام نيابة الفقيه وولايته يختلف عن الديمقراطية، بأنه لا يتضمن مبدئياً أي نظام للتصويت وتجميع الآراء، وذلك لا في مجال القوانين الأساسية الإسلامية، ولا في منطقة الفراغ السالفة الذكر، ولا في مجال تعيين الهيئة التنفيذية.

فالاسلام هو مشرع القوانين الأساسية، والفقيه هو الذي يملأ منطقة الفراغ أو يعين من يملؤها، كما يعين الهيئة التنفيذية أيضاً أو يعين من يعينها. نعم قد تستدعي المصلحة - كما أشرنا - أن يعمل الفقيه أسلوب التصويت في منطقة الفراغ، أو في تعيين الهيئة التنفيذية، فيتبع في الحدود التي يعينها الفقيه لذلك.

الشورى

حاول بعض علماء السنة تصوير إقامة الدولة الإسلامية على أساس "مبدأ الشورى" كروح لنظام الحكم الإسلامي.

السؤال المحير

ولأول وهلة يثور سؤال هام أمام هذه النظرية، هو:

إذا كان الإسلام قد خطط لنظام الحكم على أساس من مبدأ الشورى بحيث تكون حجر الزاوية فيه ومصدر الولاية والسلطة الشرعية، فإن من الطبيعي - والحال هذه - أن يقوم - أي الإسلام - بتنقيح واسع للأمة وإطلاع كامل لها على حدود هذا الأساس الإلهام وتفصيله وبنوده، وذلك لأهمية الأمر وضرورته المتناهية، إلا أننا لا نجد لهذا التنقيح أثراً في الكتاب أو السنة، فكيف نفسر هذه الظاهرة على ضوء هذه النظرية؟

وقد بادر بعض الكتاب والعلماء السنة للإجابة عليه، وأفضل جواب ذكره هنا هو التأكيد على أن الإسلام قد تعمد إعطاء مبدأ الشورى بلا أي تحديد لها في قالب معين موكلاً أمرها الى الأمة، وذلك انطلاقاً من الصفة الواقعية العامة التي تمتاز بها الشريعة الإسلامية، وهي صفة المرونة التي أمكن من خلالها أن يكون نظاماً خالداً يستوعب مختلف الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية.

ومن الواضح أن أمر الشورى يختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية، وتتدخل في صياغة نوعية الشورى عوامل سعة الاقليم، وعدد السكان، وأهمية موضوع الشورى، وما الى ذلك من عناصر متحركة متغيرة بتغير الظروف الزمكانية؛ فلا يمكن أن تفرض نوعية عملية الشورى في مجتمع بدء الرسالة - مثلاً - بما يتناسب وفطرته الساذجة وقتئذ. هذه النوعية لا يمكن أن تفرض على كل الحالات والشعوب في كل حين، لأن صلاحية النظم نسبية، فما يصلح لقوم قد لا يصلح لغيرهم.

قال قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه (الشورى بين النظرية والتطبيق):

"وما مرونة شكل الحكم إلا حسنة جليلة امتاز بها الاسلام على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان"(18).

هذا، ولكن الحقيقة هي:

ان هذه المرونة المدعاة لو كانت بحيث ان الإسلام رسم للأمة خطوط نظام الشورى العامة وأعطاه القواعد والمبادئ الرئيسية فيه تاركاً لها تطبيق هذه القواعد تطبيقاً متفاوتاً بتفاوت الظروف، يتأكد معه من أن نظام القاعدة موجود في شكله المناسب للظرف المعين، وان اختلف هذا الشكل عن الشكل المطبق في ظرف آخر.

وبحيث كان لكل ظرف خاص شكل معين خاص يتأكد الناس بلا أي تشكيك من أنه الشكل المطلوب. نعم، لو كانت المرونة بهذا النحو لأمكن أن يجعل هذا حسنة جليلة يمتاز بها الاسلام - على حد تعبيره - على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان. إلا أن الواقع يخالف هذا تماماً؛ فإن هناك أشكالاً عديدة ومضاديق مختلفة تتصور حتى في اطار زمان واحد وظروف متحدة في الخصائص وتبقى الاسئلة هنا حائرة بلا جواب؛ فمثلاً لو اختلف المستشارون على قولين وكانت الأكثرية في طرف معين في حين كان أكثر أهل السداد والصالح والمشهورين اجتماعياً في الطرف الآخر، فلاي الطرفين يكون الترجيح؟ وهل نهتم بعنصر الكم أو بعنصر الكيف؟ ولو أن الجانبين تساويان كما وكيفاً، فما هو الموقف؟ وهل يؤثر الترجيح بصوت واحد أم لا؟ ومن هم الذين ينبغي أن يكونوا مشتركين في الشورى؟ هل كل من يصلح للمشورة له الحق في هذا، أو يقتصر على البعض منهم؟ وما هو مقدار هذا البعض؟ وكيف نستفيد ذلك من نصوص الشورى؟

ربما يقول البعض في هذا الصدد ان المشاورين هم كل من كان موضوع الشورى يهمهم من المسلمين، وذلك بدليل قوله تعالى {وأمرهم شورى بينهم}، فبملاحظة وحدة مرجع الضميرين في "أمرهم" و "بينهم" يعلم أن المشتركين في عملية التشاور هم كل من كان الأمر المتشاور فيه أمرهم.

ولكن كيف نحسم الموقف في موضوع يرتبط بجماعة بدرجة من الارتباط، كما يرتبط بقطاع خاص من قطاعات هذه الجماعة نفسها بدرجة أشد وأوثق، بحيث يمكن ان ينسب العرف (الأمر) تارة الى هذا القطاع الخاص وأخرى الى الدائرة العامة الشاملة له ولغيره؟ وأي هاتين الجماعتين (العامة والخاصة) تشترك في عملية الشورى؟

وهناك الكثير من الأمثلة العملية التي يمكن أن تصدق عليها هذه الصورة؛ فمثلاً لو اتفقت الأمة - على سبيل الإجمال - على انتخاب فقهاء البلد لإدارة الحكم، ثم وقع الخلاف في مجال تنسيق الأعمال وتقسيمها على الفقهاء بين أكثرية الناس - بما فيهم الفقهاء - وأكثرية الفقهاء أنفسهم، فما هو موقفنا بعد الإيمان بمبدأ الترجيح بالأكثرية؟

ها نحن نجد أكثرية الناس من جهة تؤمن بلزوم إرجاع الأمور كلها الى الفقهاء وتوافق عليه، ومن جهة أخرى نلاحظ أن أكثرية الناس أيضاً تفضل أن يعين فلان رئيساً للدولة، أو أن يتم الحكم عن طريق "مجلس قيادة" بدلاً من القيادة الفردية. إلا أن أكثرية الفقهاء أنفسهم، ومن جهة ثالثة، كانت تخالف رأي أكثرية الأمة في ذلك.

فهل العبرة بأكثرية الناس لأن الأمر أمرهم، أو بأكثرية الفقهاء لأن الأمر يختص بمجال عملهم وأسلوب تقسيمه فيما بينهم في المجال الإداري الذي سلمه الناس إليهم؟

هذا أحد الأمثلة، وهناك مثال آخر:

فلو فرضنا جماعتين أريد أن ينتخب لكل منهما شخص متخصص في معرفة مصلحة الجماعة التي يمثلها، وذلك بروح ان يشترك الشخصان في عملية تنسيق بين المصالح العامة والخاصة بما يحقق مصلحة المجموع لا بروح أن يكون كل فرد منهما يدافع عن مصالح الجماعة التي يمثلها فقط، فلمن نمح حق انتخاب هذين الشخصين، هل لمجموع الجماعتين أو يختص إنتخاب كل شخص بالجماعة التي هو خبير بمصالحها ومهتم بها؟

ان الأمر كما يمكن أن ينسب - عرفاً - الى الجماعة الخاصة يمكن أن ينسب الى المجموع أيضاً، فهو أمر الكل.

ومثال ثالث:

أريد التشاور في قانون يمس النساء أكثر من غيرهن، فهل يختص التصويت بهن لأن الأمر أمرهن أو يرجع لكل لأن الأمر أمر الكل؟ ولأي الأكثريتين يرجع لو اختلفتا؟

وبعد كل هذا، فلو تخلف بعض الأشخاص الذين كان الأمر أمرهم عن الاشتراك في الشورى، فهل تبطل الشورى أولاً؟ وبأي قدر من الانسحاب تبطل - لو قلنا بالبطلان -؟ وهل يجبرون على الاشتراك في عملية التشاور من قبل من اكتسب السلطة والولاية في مرحلة سابقة؟

على أنه يوجد في الناخبين أو المستشارين الكثيرون من المستضعفين ممن لا يؤثر دخولهم في عملية التشاور في الاقتراب الى ما هو الأصلح والأقرب الى الحق، وذلك لعدم قدرتهم على التفكير الصحيح المستوعب لموضوع الشورى، مثل كثير من العامة والنساء الجاهلات في بعض الأجواء الاجتماعية. وهذا القطاع من المستضعفين يملأ - أحياناً كثيرة - مساحة واسعة من الأمة، فهل يشترك هؤلاء في العملية لأن الأمر أمرهم أيضاً ولا يستثنى منها إلا الأطفال الصغار أو المجانين أو السفهاء شديدي السفه مثلاً، أما من عداهم فيشتركون بمقتضى إطلاق عبارة {وأمرهم شورى بينهم} ويدعون الى التشاور ولو على أساس تاليف القلوب وجلب رضا الجميع مثلاً، أو يرفض اشتراكهم باعتبار أن الهدف من الشورى ليس إلا معرفة أصلح السبل فيمنعنا ذلك عن فهم الاطلاق من الدليل؟ وعلى التقدير الثاني فما هي بالضبط الحدود الفاصلة بين من يحق له الاشتراك في الانتخاب ومن لا يحق له ذلك؟

إن هذه الأسئلة الشاخصة وعشرات غيرها تبقى بلا جواب، وتدع المجتمع - أي مجتمع - في غمرة من الحيرة في مجال اختيار الشكل الواحد من الأشكال الأخرى للشورى والتي يمكن أن يفترض أنها هي الصحيحة في نفس هذا الزمان وهذا الطرف.

ومن هنا يؤكد الاشكال على أن المرونة الاسلامية إنما تتصور وتصبح مزية جلية للإسلام - على فرض قوله بنظام الشورى - فيما إذا حدد قواعد هذا النظام ومبادئه بشكل لا يؤدي الى هذه الحيرة العجيبة. أما ترك الأمور على عواهنها وعدم تثقيف الأمة بتلك القواعد والاكتفاء بإشارة من آية قرآنية الى الشورى، فلا يعبر إلا عن نقص فاحش يتبرأ الاسلام من نسبته إليه وإلى مبلغه وجاعله تعالى.

هذا هو السؤال المحير الذي يطرح أمام النظرية السننية القائلة بنظام الشورى، فلنتعرف على ما يمكن أن نجيب به عليه.

ويمكننا هنا ان نتصور الإجابات كما يلي:

الجواب الأول:

أن يدعى أن الامامة والدولة وكيفية الحكم أمر دنيوي لا يفترض في الشريعة الاسلامية التدخل فيه، كغيره من الشؤون الدنيوية. ولذا فلا يعتبر عدم تعرض الاسلام لهذا الجانب الدنيوي نقصاً، أما وقد تفضل الاسلام وتعرض له فإن من الطبيعي له ان يكتفي بالإطار العام دون أن يقيد به أي قيود تمنع من تطبيقه في كل زمان ومكان مع اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ولذا أعطت الشريعة المفهوم العام وتركت للأمة أمر تحديد الشكل والخصوصيات المناسبة لها، بعد أن كان للإسلام أن يترك لها حتى حق اختيار نظام الشورى - من أصله - أو رفضه بلا أن يشكل ذلك أي نقص منطقي فيه لأنه من شؤون الدنيا.

وهكذا يمكن أن نقول: ان ترك التحديد بنحو لا ينسجم مع مختلف الظروف هو حسنة جلية للاسلام.

ولكن هذا الجواب الأول باطل تماماً للأمور التالية:

أولاً: إن مسألة الحكم والامامة من الضرورات التي لا يمكن غض النظر عنها بعد أن كان حفظ أصل الاسلام وقوانينه في المجتمع متوقفاً عليها؛ فإذا افترضنا الاسلام مهتماً بنفسه وتشريعاً وجب أن نفترض وقوفه موقفاً إيجابياً من مسألة الحكم، ولو بإعطاء نظام ذي قواعد مرنة تقبل الانطباق على مختلف الظروف وعدم إيكال هذا الجانب الى العقول الإنسانية التي يتنابها الضعف من مختلف الجوانب فيتية الناس وينسحق بالتالي أصل الشريعة.

وثانياً: إن الاسلام نظام كامل شامل للحياة، ولم يغفل تنظيم شؤون الحياة الإنسانية

الدينية بالمقدار الممكن ترقيته من الشريعة والدين الواقعي. ويتوضح هذا بملاحظة النظم الاقتصادية والاجتماعية وتحديد أساليب السلوك الفردي والاجتماعي وتنظيم الأمور العائلية وغير ذلك. بل إن تدخل الإسلام في الشؤون الدينية من ضرورات الدين الإسلامي أو الفقه - على أقل تقدير - الأمر الذي لا ينكره إلا مكابر، ومع هذا كيف نتصور الإسلام يغفل جانب الحكم، وهو من أهم المسائل الحياتية للمجتمع الذي عمل على بنائه ووضع أسسه.

وثالثاً: إن الامامة أو تأسيس الدولة يتضمن - كما أوضحناه فيما سبق - إعمال نفوذ شخص وأشخاص في مجالات كثيرة، الأمر الذي لا ينسجم مع الأحكام الأولية للناس.

وعليه، فلو لم يكن تأسيس الدولة هذا قائماً على أساس من ولاية إسلامية تعطى ضمن نظام خاص لمن تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، لأمكن تصور التورط في محرمات كثيرة. الأمر الذي يعيق تشكيل أي حكومة إسلامية صحيحة، وبالتالي يوقع المجتمع المتدين في ورطة وحيرة شديتين.

الجواب الثاني:

أن يقال إن عدم تحديد المبادئ العامة وشكل نظام الشورى قد يكون على أساس عدم وجود عناصر مشتركة بين مختلف الظروف والعصور والأمكنة، مما لم يمكن معه أن توضع قواعد مشتركة عامة لمعالجة مختلف المواقف بقواعد واحدة وإن اختلفت تطبيقاتها، ولذا وجد الإسلام - بمقتضى واقعيته - أن يترك هذا النظام بلا تحديد.

ولكننا نلاحظ بهذا الصدد:

أولاً: إن هذا الجواب لا يعني تبرئة الإسلام من النقص في تنظيم الحياة والتشريع الشامل لكل جوانبها، وإلقاء تبعة كل النقائص على سوء تطبيق المسلمين لهذه القوانين الإسلامية الكاملة الضامنة للسعادة، وإنما يعني أن الإسلام ناقص، ولكن هذا النقص مبرر بأن لا بد منه بعد أن لم تكن هناك عناصر مشتركة بين مختلف الظروف يمكن وضع قواعد ثابتة لها.

ولو تطرق هذا الاحتمال - أي احتمال النقص الجبري في نظام الدولة في الإسلام - لتطرق إلى العديد من جوانبه أيضاً، كالجانب الاقتصادي والجانب الاجتماعي، إذ يقال فيها كذلك: لعل الإسلام عاجز عن تنظيم الحياة في شتى الجوانب بالنحو الصالح، ولذا أبقى أسس النظم ناقصة أحياناً - كما في نظام الشورى - أو ملاءماً أحياناً أخرى بنحو لا يصلح إلا لبعض الأزمنة والظروف، ولكنه اضطر لتعميمها على كل الظروف حتى التي لا تصلح لها، وهذا التعميم كان ضرورياً لعدم قدرته على تعيين بعض العلائم والدلالات التي يفهمها الناس فبعينوا بها الطرف الصالح للتطبيق ويفصلوه عن الطرف غير الصالح. ولما كان الأمر دائراً بين عدم إعطاء أي نظام في المورد أصلاً فيتية الناس في كل الظروف، وإعطاء النظام بشكل مطلق فيسعد الناس في بعض الظروف - على الأقل - فقد اختار الشق الثاني لمصلحة الناس.

وعليه يدعى أن هذا لا يشكل نقصاً في الإسلام، وإنما ينشأ من عدم وجود حل مناسب - مرن مرونة حقيقية - في الواقع، لا أن يفترض وجود حل في الواقع لم يتوصل إليه الإسلام.

أفهل يمكن الأخذ بهذا الاحتمال على ما فيه من تبعات؟!

والواقع أننا عممنا الاحتمال ليشمل غير جانب نظام الحكم، ولم نهدف إلا إلى تنبيه الوجدان إلى أن هذا الاحتمال يخالف ضرورة واضحة من ضرورات الدين أو الفقه على الأقل.

وثانياً: إن هذا النقص المفترض له محتملات ثلاثة:

المحتمل الأول: أن نفترض وجود نظم عديدة وأشكال مختلفة للشورى، وهي تصلح جميعها لكل الظروف والعصور، فلم يشأ الإسلام أن يعين أحدها دون غيره، لأن ذلك سيكون ترجيحاً بلا مرجح وإلزاماً بلا ملزم. ويختلف نظام الشورى عن سائر النظم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها في الموارد التي يمكن الحكم فيها بالتخيير بفارق مهم، هو:

إن الإسلام عندما يواجه مشكلة اجتماعية أو اقتصادية لها أسلوبان صالحان للحل على مستوى واحد مع إمكانية التخيير، فإنه يخير الناس بينهما، فيرتفع النقص. أما بالنسبة لمجال الحكم والشورى والتصويت، فإنه لم يكن بالإمكان الحكم بالتخيير بين نظامين معينين مثلاً،

رغم ان كلاً منهما يحل المشكلة! وذلك على أساس أن الناس قد يختلفون في اختيار أحدهما دون الآخر، فلا نصل بالتالي لحل أساس يقيم أود الدولة، ويسير بالمجتمع سيراً موحداً نحو أهدافه. ولهذا لم يشأ الاسلام ان يعين شكلين مثلاً للتخيير، فالتزم الاسلام جانب الأهمال، وإنما ترك تعيين الأشكال والقواعد للناس.

ولنقتصر في الجواب على هذا بتوضيح أنه بإمكان الاسلام أن يعين أحد الأنظمة - ولو على أساس الترحيح بلا مرجح - وهو أمر جائز في الأفعال الاختيارية، فإله تعالى يختار بلا مرجح أحد الأنظمة (التي يفرض أنها جميعاً تحل المشكلة)، وذلك تفادياً لبقاء الاسلام على نقصه وعدم اهتداء الناس الي أسلوب موحد صحيح، ووقوع الأمة المسلمة في مشكلة الخلاف والنزاع حول نوعية النظام الأصلح(19).

المحتمل الثاني: أن نفترض وجود نظم عديدة للشورى بحيث كان كل منها صالحاً - واقعاً - لظرف خاص دون غيره من الظروف ولذا لم يكن بالإمكان إعطاء قواعد عامة ثابتة. ومن هنا جاء هذا التعبير العام بالشورى دون تحديد أي مبدأ أو قاعدة فيه.

وجوابه: أن الاسلام ان أمكنه أن يعطي بعض الميزات التي تعين الظرف الخاص لكل نظام، كان عليه ذلك، وإلا كان من الطبيعي ان نفترض مجيء رسول جديد على رأس كل ظرف وبين فترة وأخرى ليهدي الناس الى الدين المناسب لذلك الظرف، أو يعين الاسلام وصياً خاصاً يملأ هذا الفراغ الهائل.

المحتمل الثالث: ان نفترض أن كل أنظمة الشورى ناقصة وعاجزة عن إسعاد البشرية، ولكن لما كان مبدأ الشورى أفضل من الفوضى والهرج فقد أطلق الاسلام كلمة (الشورى) دون أن يعين فيها أي قاعدة.

وهنا نقول: ان الواقع هو أن كل أنظمة الشورى لا يمكنها أن تسعد البشرية حقاً، ولكن هذا لا يعني أن لا طريق للاسلام إلا بإعطاء نظام متميع ضائع الحدود، وإنما عليه أن يعدل عن أصل نظام الشورى الى نظام النص على القائد، ومنحه الولاية العامة، أو اعطاء الولاية العامة لمن هو ذو مواصفات خاصة. وبذلك يمكنه أن يتدخل تدخلاً مباشراً لإسعاد الانسانية دون أن يتلج بالنقص المذكور. وهذا ما صنعه الاسلام بالضبط - كما نرى -.

وخلاصة الأمر: أن الاسلام لم يعجز عن وضع نظام يسعد البشرية بتطبيقه الكامل الشامل ولم يتهاون في ذلك. أما شقاء البشرية فهو ينشأ بالضرورة من تهاونها وتقصيرها في مجال تطبيقه، وربما أشارت الآيات الكريمتان لهذا المعنى، إذ يقول تعالى:

{ولو أن اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون}(20).

ويقول تعالى:

{ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتعدة وكثير منهم ساء ما يعملون}(21).

الجواب الثالث:

أن يقال: ان نظام الشورى وإن كان يبدو - بادئ الرأي - نظاماً مبهماً مائعاً، ولكننا إذا تأملنا الأمر أكثر ارتفع الإبهام والميوعة.

وما يمكن أن يفترض رافعاً لكل إبهام في نظام الشورى، هو أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يقال بأن دليل الشورى نفسه دليل مطلق، وهذا الإطلاق وعدم التحديد في الدليل يمنح الأمة اختياراً تاماً بين مختلف الأشكال التي تتعلقها للشورى في زمان واحد وظروف واحدة.

وجواب هذا واضح، إذ ماذا صنع فيما لو اختلفت الأمة في الاختيار؟ إن هذا السؤال نفسه يوجب أن لا يفهم العرف من الدليل مثل هذا الاطلاق المدعى بهذا المعنى.

الثاني: أن يدعى إمكان تعيين شكل نظام الشورى بالشورى.

وهذا أيضاً يتلى بنفس الإشكال السابق، إذ ماذا نضع لو اختلفت الأمة في تعيين هذا الشكل ولم تنته المشكلة الى حل؟!

فلو فرضنا أن الأمة اتفقت على تسليم ادارة الأمور بيد الفقهاء واعتبرت ذلك هو الأفضل - بأي شكل يفرض تنسيق الأمور فيما بينهم - ثم اختلفت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء في كيفية التنسيق فيما بين الفقهاء، فرحنا نستفتي الأمة عن رأيها في المرجع النهائي لحالة ما إذا كان هناك أمر من الأمور ينسب تارة الى دائرة وسيعة وأخرى - وفي نفس الوقت - ينسب الى دائرة ضيقة ضمن تلك الدائرة الوسيعة، فلمن يرجع في التصويت؟ فافتوا بعدم وجود مقياس عام يرجع له في كل الحوادث، وإنما يجب التصويت لهذا الأمر في كل مسألة؛ فقد يكون الأصل الرجوع للدائرة الوسيعة وقد يكون العكس. ورحنا نستفتي في هذه المسألة بالذات (أي تنسيق الأمور بين الفقهاء) وهل يكون بتصويت خاص بين الفقهاء أو بتصويت عام تشترك فيه الأمة، فاختلقت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء، فما هو موقفنا من هذه الفوضى البالغة؟! وإذا طرحنا مشكلة (وجود رجحان كمي في طرف وكيفي في آخر، ومن المقدم منهما؟) على الأمة وافترضنا ان قسما يمتلك رجحانا عددياً منها اختار تقديم الرجحان الكيفي اختار تقديم الرجحان العددي، في حين أن القسم الآخر الذي يمتلك الرجحان الكيفي اختار تقديم الرجحان الكيفي، فماذا الحل والمخرج؟!

وإذا طرحنا مشكلة (المتقاعسين عن الاشتراك ومدى اضرارهم بالتصويت أولاً) على الأمة وتقاوس البعض عن الاشتراك في التصويت على هذه المشكلة، فماذا نضع؟!

وإذا رحنا نستفتي الأمة عن (مسألة اشتراك المستضعفين من النساء والرجال أو استثنائهم وعن الحد الفاصل بين من يخرج عن دائرة التصويت ومن يدخل) فممن يكون الاستثناء؟ هل من كل الأمة أو مما عدا المستضعفين؟ وما هي حدود الاستثناء، علماً بأن النتيجة قد تختلف بدخول البعض عنها في حال خروجه؟!

الثالث: أن يدعى أن نظام الشورى وإن كان مبهماً ناقصاً عند تشريع الإسلام له إلا أن من حق أحد المجتهدين إكماله في كل زمان وظرف، وذلك بملء الفراغ باجتهاده عبر الاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك حسب مباني الفقه السني المشهور.

ولكن ماذا نفعل فيما لو اختلف المجتهدون في عصر واحد وفي ظروف واحدة في تشريعاتهم..؟ إن اختلاف المجتهدين في أحكام فردية أمر هين، ولكن ماذا نضع بنظام الحكم حين يختلف فيه المشرعون؟! قد يقال نعمل على جمعهم في لجنة واحدة لينتخبوا بعض الاجتهادات وفق نظام الشورى، إلا أن هذا يعني الرجوع مرة أخرى الى الشورى التي لا زالت مائة غامضة الحدود والمبادئ!

وبهذا العرض اتضح الإشكال في كل ما يقام من أدلة على مبدأ الشورى والتصويت والانتخاب كأساس لإقامة الدولة، إذ لو كان يهدف رسول الله (ص) حقاً لإرشاد أمته بعده نحو تسيير أمورهم وانتخاب حكومتهم بالشورى، لكان عليه أن يشرح لهم بنود هذا المبدأ ونظمه. ولو كان الأئمة المعصومون (ع) يهدفون حقاً الى توجيه الشيعة بعد الغيبة نحو الشورى والانتخاب، لكان عليهم أن يشرحوا للشيعة بنود الشورى، ونظمها(22).

ولكننا مع هذا نتعرض لأهم أدلة الشورى كي نرى هل تسلم عن الإشكال، لو غرضنا النظر عن هذه الملاحظة العامة، أولاً؟

أدلة الشورى من الكتاب والسنة

عندما يطرح البحث على الصعيد الشيعي - حيث يبحث عن شكل الحكم في عصر الغيبة - تستثنى أول الأمر من روايات الشورى بعض الروايات التي يبدو منها كون الإمامة أو تعيين القيادة بالانتخاب والشورى حتى في زمن حضور الأئمة (ع)، وكان إمامة الامام أمير المؤمنين قد تمت بالشورى والانتخاب، وذلك من قبيل ما جاء في نهج البلاغة: في كتاب للإمام علي (ع) الى معاوية: "انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى" (23).

ونقل ذلك نصر بن مزاحم في كتاب (وقعة صفين) (24) مع شيء من التفصيل مصدرًا للكلام بقوله: "أما بعد، فإن بيعتي لزمك وانت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان...".

وجاء أيضاً في كتاب نصر بن مزاحم في كتاب له (ع) الى معاوية: "وأما قولك ان أهل الشام هم الحكام على أهل الحجاز، فهات رجلاً من قريش الشام يقبل في الشورى أو تحل له الخلافة، فإن زعمت ذلك كذبك المهاجرون والأنصار..." (25).

وجاء في نهج البلاغة: "أيها الناس ان أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه؛ فإن شغب شاغب استعجب، فان أبي قوتل، ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار" (26).

أقول: مثل هذه الروايات (27) حتى مع غض النظر عن حالها من حيث السند لا تدخل في البحث الشيعي عن نظام الحكم في عصر غيبة الامام صاحب الزمان (ع)، لأن الشيعي قد فرغ مسبقاً بالروايات والأدلة القاطعة عن أن الإمامة ورئاسة الدولة في زمن حضور الامام المعصوم ثابتة بالنص على إنسان معين هو المعصوم، وإنما يبحث عن شكل الحكم وعمّن ينوب عن الرئيس الحقيقي للدولة - وهو الامام المعصوم - في غيابه.

نعم، يمكن طرح هذه الروايات على صعيد البحث في مجالين:

الأول: مجال البحث السني عن نظام الحكم.

الثاني: مجال البحث الشيعي السني عن الإمامة بعد عصر الرسول (ص)، وانها هل هي بالنص أو بالانتخاب.

ونحن طبعاً لم نضع هذا الكتاب للبحث عن أساس الحكم بالنسبة لما بعد عصر الرسول (ص) مباشرة، وإنما هذا بحث آخر مفصل له كتبه ومباحثه، ولكننا نذكر هنا أن هذه الروايات لن تنجو عن الملاحظة العامة التي مضى شرحها مفصلاً؛ فرسول الله (ص) لو كان قد تدخل في مستقبل الأمة بعد وفاته تدخلًا إيجابياً - بوضع نظام الشورى - لكان من الطبيعي أن نجده يشرح للأمة ضوابط هذا النظام وقواعده العامة، أما السكوت عن كل ذلك فليس يعني إلا عدم الاهتمام بالأمة ومستقبلها وبمستقبل الدين الحنيف، وهذا ما لا ينبغي للمسلم أن يحتمله بحق الرسول (ص).

وعليه، فالروايات المشار إليها - لو صحت سنداً - فهي محمولة عندنا على أن الإمام أمير المؤمنين (ع) يخاطب معارضية محتجا عليهم بمقاييسهم، وملزما لهم بما ألزموا به أنفسهم، فهو (ع) - لمصلحة الأمة - يسف إذا أسفوا ويطير إذا طاروا، كما جاء في الخطبة المعروفة بالشفقية قوله (ع):

"فيا لله وللشوري، متى اعترض الريب فيّ مع الأول منهم حتى صرت أقرن الى هذه النظائر، لكنني أسففت إذا أسفوا وطررت إذا طاروا" (28).

وخير دليل على نظام الشورى هو الآيتان الكريمتان:

الأولى: قوله تعالى: {فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين} (29).

والثانية: قوله تعالى {فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون* والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون* والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون* والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}{(30).

وتوجد روايات كثيرة تحت على مسألة الشورى، والأغلبية السباحة منها أو كلها وإن كانت ضعيفة السند ولكنها بالغة حد التواتر والاستفاضة؛ تجد كثيراً منها في الوسائل في أبواب أحكام العشرة، نذكر منها ما يلي:

1 - عن أبي هريرة قال: سمعت أبا القاسم (ص) يقول: استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا(31).

2 - عن ابن القداح عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: قيل: يا رسول الله ما الحزم؟ قال: مشاورة ذوي الرأي واتباعهم(32).

3 - عن السري بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: فيما أوصى به رسول الله (ص) علياً (ع) قال: لا مظاهرة أوثق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير(33).

4 - عن أبي الجارود عن أبي جعفر (ع) قال: في التوراة أربعة أسطر... من لا يستشير يندم، والفقر الموت الأكبر، كما تدين تدان، ومن ملك استأثر(34).

5 - عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (ع) قال: قال: لن يهلك أمرء عن مشورة(34).

6 - عن معمر بن خلاد قال: هلك مولى لأبي الحسن الرضا (ع) يقال له سعد، فقال له: أشير عليّ برجل له فضل وأمانة. فقلت: أنا أشير عليك! فقال شبه المغضب: ان رسول الله (ص) كان يستشير أصحابه ثم يعزم على ما يريد(35).

7 - عن نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال لعبد الله بن عباس وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه: عليك ان تشير علي، فإذا خالفتك فأطعني(36).

8 - عن علي بن مهزيار قال: كتب إليّ أبو جعفر (ع) ان سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخير لنفسه، فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة؛ قال الله لنبيه في محكم كتابه: {وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله}؛ فإن كان ما يقول مما يجوز كتبت أصوب رأيه، وإن كان غير ذلك رجوت ان أضعه على الطريق الواضح إن شاء الله. {وشاورهم في الأمر} قال: يعني الاستشارة(37).

9 - عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: استشير العاقل من الرجال الورع، فإنه لا يأمر إلا بخير، وإياك والخلاف، فإن مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا(38).

10 - عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): مشاورة العاقل الناصح رشد ويمن وتوفيق من الله؛ فإذا أشار عليك الناصح العاقل إياك والخلاف، فإن في ذلك العطب(38).

11 - عن الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين (ع) في وصيته لمحمد بن الحنفية قال: اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب - الى أن قال - قد خاطر بنفسه من استغنى برايه، ومن استقبل وجوه الأراء عرف مواقع الخطأ(39).

ولا بأس بذكر نموذج من أخبار العامة عن النبي (ص) في المقام، وأقتصر على ما جمعه قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه الشورى بين النظرية والتطبيق(40).

1 - المستشار مؤتمن.

2 - المستشار مؤتمن، فإذا استشير فليشر بما هو صانع لنفسه.

3 - إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائك فبطن الأرض خير لكم من ظهرها.

- 4 - إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه.
 - 5 - قال الزهري: قال أبو هريرة: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسوله الله. وفي المبسوط للسرخسي: حتى إنه كان يستشيرهم في قوت أهله وإدامهم.
 - 6 - ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار، ولا عال من اقتصد.
 - 7 - من استشاره أخوه فأشار عليه بغير رشده فقد خان.
 - 8 - ما يستغني رجل عن مشورة.
 - 9 - من أراد أمراً فشاور فيه وقضي هدي لأرشد الأمور.
 - 10 - لما نزلت {وشاورهم في الأمر} قال رسول الله (ص): أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمّتي؛ فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً.
- والواقع ان إقامة حكومة اسلامية حقة، لا يمكن أن تكون - كما ألمحنا فيما سبق - إلا بولاية واسعة النطاق تضيها السماء على الهيئة الحاكمة أو الفرد الحاكم، وتشمل حق جميع التصرفات التي لا تقوم الدولة إلا بها، من قبيل:
- 1 - التصرف في ممتلكات القاصر.
 - 2 - وتنبه العصاة.
 - 3 - وإجراء النظم والقوانين الشرعية ولو عن طريق إجبار من لا يخضع لها بالاختيار.
 - 4 - وخصم المرافعات.
 - 5 - وتوحيد المواقف فيما يحتاج الى ذلك، كما في الأمر بالجهاد وغير ذلك.
 - 6 - والالزام في كثير من الموارد الأخرى بما هو غير لازم بالعنوان الأولي، أي في نفسه وبغض النظر عن أوامر الدولة.
- كما ان هذه الولاية تؤدي كثيراً الى تجويز ما هو غير جائز بالعنوان الأولي(41).
- فالبحث حول جعل الشورى أساساً للحكم يجب أن يتركز على انه هل يُستفاد من أدلة الشورى كونها مبدأ للولاية بعرضها العريض وفي نطاقها الواسع أولاً؟

محتملات الشورى

فقول: ان المحتملات بدواً في مسألة الشورى ثلاثة:

المحتمل الأول:

ان يدعى أن الشورى تؤدي الى امتلاك السلطة الشرعية والولاية؛ فلو تمت الشورى على تعيين فرد أو هيئة ولياً فالولاية تثبت له أولها في الحدود التي قررتها نفس عملية الشورى، ولو تمت عملية الشورى على حكم فأقرت بها الأكثرية عاد الحكم نافذاً حتى في الموارد التي يكون الحكم فيها مخالفاً لمقتضى الواجب الالزامي الظاهري الثابت عند الفرد، بغض النظر عن الحكم المذكور(42).

ويمكن للولي المعين بالشورى أن ينفذ قانون العقوبات وغيرها من القوانين التي يجب أن ينفذها الولي لا غير، كما يمكنه أن يشرف على الشؤون الاجتماعية التي لا يسد نقصها إلا من له الولاية.

وبكلمة واحدة: ان الشورى يمكنها أن تثبت جميع شؤون الولاية العامة.

المحتمل الثاني:

أن يدعى أن الشورى إذا أدت الى لزوم العمل طبق خط خاص، فإن ذلك حكم يلزم الجميع، حتى لو كان على خلاف الرأي الشخصي للمتبع الذي يرى لنفسه عدم الإلزام لولا الشورى.

وبهذا تكون نتيجة الشورى هي تبديل الجواز بالوجوب ودون أن تستطيع - أي الشورى - أن تثبت للولي كل شؤون الولاية العامة - بعرضها العريض - ذلك بأن يقال: إن دليل الشورى ليس فيه ظهور يمكن معه إثبات هذا المستوى من الولاية، وإنما الذي يظهر منه أن وزانه هو وزان دليل وجوب الوفاء بالندى والعهد واليمين والشرط والعقد، وكلها إنما تفترض في المساحة الجائزة من الأحكام، حيث لم يكن يوجد فيها إلزام بخلاف هذه الأحكام ولو بنحو ظاهري.

وهذا المدعى - لو تم - لم يغننا في مجال إنشاء الحكومة الإسلامية التي يمكنها أن تملأ كل الفراغات الاجتماعية، فإنها - كما قلنا - تتوقف على ثبوت الولاية في الدائرة الواسعة التي أشرنا إليها ولا تكتفي الولاية في دائرة تبديل الجواز بالوجوب فحسب.

المحتمل الثالث:

أن تكون الشورى مجرد أسلوب للاستشارة بآراء الآخرين والاستفادة من تجاربهم وخبراتهم، دون أن تؤدي الى إلزام أو ولاية أو تسليط على أي شيء - أي دون أن تنتج الولاية بعرضها العريض - كما في المحتمل الأول، وحتى دون أن تنتج الولاية في مجال تبديل الجواز بالوجوب كما في المحتمل الثاني.

ومثل هذا لوحده لا يمكنه - كما هو واضح - أن يشكل أساساً لدولة إسلامية إطلاقاً، بعد أن أوضحنا فيما سبق احتياج الدولة قبل كل شيء الى الولاية، والمفروض أن الشورى بهذا المعنى لا تؤدي إليها.

وهكذا يبدو لنا: أن الشورى إنما يمكنها أن تشكل أساساً للدولة الإسلامية إذا استطعنا أن نعين المحتمل الأول وندلل عليه من بين المحتملات الثلاثة المذكورة.

علاقة أدلة الشورى بأدلة ولاية الفقيه

نحن نعلم أن هناك أدلة تنص على أن الولاية العامة إنما هي لله تعالى ثم للرسول (ص) ثم للامام المعصوم - على رأي الشيعة - ، وأخيراً فهي للفقيه الحائز على بعض الشرائط عند غيبة الامام على ما سيأتي الحديث عنها.

ولذا فينبغي لنا أن نلاحظ العلاقة بين أدلة ولاية الفقيه وأدلة الشورى، لو تمت لها دلالة بنحو المحتمل الأول السابق، إذ قد يقال: إن أدلة الشورى - حتى لو كانت دالة على الولاية العامة بعرضها العريض وهو المحتمل الأول - لا تنفع في مجال جعل الشورى والتصويت بيد الأمة جميعاً، مع وجود أدلة ولاية الفقيه؛ وذلك لأن الشورى إنما تفرض في المساحة التي تركتها الشريعة ولم تقض فيها بقضاء من الله ورسوله، قال تعالى:

{وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً} (43).

فإذا كان القائد قد عين من قبل الله تعالى كما هو الحال في عصر الرسول (ص)، فهو قضاء من الله تعالى بأنه رئيس الدولة الإسلامية، ولا مورد فيه للشورى. وهكذا الحال في عصر الأئمة المعصومين (ع) - على رأي الشيعة - وثبوت إمامتهم بالنص... وكذا أيضاً لو تمت الأدلة على ولاية الفقيه وأثبتت أنه قائد المجتمع في عصر غيبة الامام (ع)، ولذا فلا معنى لطرح هذه المسألة؛ أي مسألة القيادة على بساط الشورى، وانتخاب جميع الأمة.

وإذاً فدليل الشورى - لو تم على النحو الأول - لا مجال له في دائرة تعيين القائد.

نعم، لو جمعنا بين الدليلين (دليل ولاية الفقيه ودليل الشورى) نعرف أن الشورى والتصويت يجب أن تتم بين الفقهاء أنفسهم.

وهكذا يحاول هذا الاعتراض أن يسلب مجموع الأمة الدور الأساس عن طريق الشورى في

نظام الحكم الاسلامي، حتى على تقدير دلالة أدلة الشورى على الولاية العامة.

وقد يقال بتعارض الأدلة في فتح مجال لعمل الشورى بين مجموع الأمة، وتأثيرها في غير مجال تعيين القائد المنفذ، وهو مجال الفراغ التشريعي، وذلك بأن يقال:

لنقبل أن الشورى والتصويت من قبل الأمة لا دور لها ولا مجال عند تعيين السلطة التنفيذية العليا من قبل الله تعالى، وهي تتمثل في الفقيه في عصر الغيبة، ومعه لا خيرة للناس في ذلك.

إلا أن هناك منطقة فراغ واسعة تركتها مرونة الاسلام، لأنها ترتبط بمساحة حياتية متغيرة غير محددة بعناصر مشتركة؛ فلم تقض الشريعة فيها بحكم مباشر وقانون خاص، ولكن عينت من يرجع إليه في ملء هذه المنطقة ملاً منسجماً مع متطلبات الظروف. وقد تعارضت الدلالة وتنافت في مجال تعيين هذا المرجع، فمن دليل يؤكد على أنه الفقيه، الى آخر يركز على أنه الأمة أو الأكثرية.

ووفقاً لهذا العرض يكون الدليلان - دليل ولاية الفقيه ودليل الشورى - في مستوى واحد، ولا يتقدم أحدهما على الآخر في هذا المجال.

والواقع: أن هذا البيان لا يتم، فقد سبق وان قلنا: أن قوله تعالى {وأمرهم شورى بينهم} يقرر بأن الشورى إنما تكون بين من يكون الأمر - موضوع التشاور - أمرهم؛ فإذا كان هناك موضوع ينسب تارة الى دائرة واسعة وينسب تارة أخرى الى جماعة خاصة في داخل تلك الدائرة، فتصح إضافة الأمر إليهم أكد وأوثق، فإن ذلك إجمالاً في النص السابق، وتردداً بين منح الشورى للدائرة الكبرى أو الدائرة الضمنية.

ودليل ولاية الفقيه يدل على أن موضوع ملء منطقة الفراغ من هذا القبيل، فهو من جهة أمر بهم الأمة وينظم حياتها، فهو ينسب إليها بهذا الاعتبار. ولكنه من جهة أخرى ينسب الى الفقهاء - بدلالة أدلة ولاية الفقيه - وليس الفقهاء إلا قطاعاً خاصاً من قطاعات الأمة.

فبناءً على دليل ولاية الفقيه، يكون دليل {وأمرهم شورى بينهم} مجملاً بالنسبة لهذا المورد، ومع ذلك لا ينهض كدليل معارض لدليل ولاية الفقيه غير المبتلى بالإجمال. وتثبت بالتالي أن الولاية - سواء في مجال السلطة التنفيذية أو مجال ملء منطقة الفراغ - هي للفقيه لا غير، وإن كان لا بد للفقهاء بحكم آية الشورى أن يتشاوروا فيما بينهم في كيفية التنفيذ وملء منطقة الفراغ.

الجمع بين الدليلين بانتخاب الفقهاء فقط:

وربما يعترض على ما سبق بأننا لو قبلنا هذه الدلالة التامة لأدلة ولاية الفقيه ومنحناه سلطة التنفيذ وملء منطقة الفراغ، فماذا يبقى في البين لدليل الشورى غير التشاور بين الفقهاء أنفسهم، بينما جاءت الآية في معرض وصف المؤمنين عموماً؟ فهل يمكن تأويلها في إرادة خصوص الفقهاء؟ إن الفهم العرفي يأبى ذلك، ولذا فهو يرى حصول تنافٍ بين الدليلين إذا قبلنا بالنتيجة السابقة (44).

ولذا فإن مقتضى الأخذ بكل الدليلين - لو تمّ في نفسيهما - هو القول بمنح الأمة حق انتخاب مرشحها للحكم، ولكن ليس لها أن تختار من غير الفقهاء، فإذا انتخبت من الفقهاء راح المنتخبون يديرون الأمور بالتشاور فيما بينهم.

فإذا أعطينا الأمة هذا المقدار من النصيب في الأمر، كذا قد تجاوبنا مع الفهم العرفي الذي لم يستسغ بأي وجه تخصيص الآية الكريمة وجعلها في دائرة الفقهاء فقط (45). إلا أن كل هذا البحث فرع أن نفهم من دليل الشورى مسألة التصويت وإعطاء الولاية بيد الأكثرية أو من ينتخب.

فلنقم بمناقشة أدلة الشورى ومعرفة مدى إمكان تعيين الاحتمال الأول منها من بين الاحتمالات الثلاثة السابقة.

ملاحظة أدلة الشورى

أما الروايات:

فإنستثنى منها قبل كل شيء ما دل على أن تعيين الامامة في زمن الأئمة المعصومين (ع) أيضاً كان بالشورى والانتخاب(46)! وقد تقدم الحديث عنها.

وهنا نلاحظ أن بعض روايات الشورى لا تشتمل على أمر بالشورى أو نهى عن مخالفتها، وإنما لا تعدو كونها حثاً على التشاور، كما روي عن النبي (ص) قوله: "لا مظاهرة أوثق من المشاورة".

وهذا القسم من الروايات - لا يدل على المقصود - كما هو واضح.

كما أن هناك قسماً منها يأمر بالمشورة دون أن ينهى عن مخالفة المستشارين، وهي كما في وصية أمير المؤمنين (ع) لمحمد بن الحنفية حيث قال له: "اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر أقربها الى الصواب وأبعدها من الارتياب".

وهذا القسم لو فرض(47) دلالة على وجوب المشورة على الإطلاق فإنه لا دلالة فيه على كون لزوم التشاور لأجل ما في الشورى من ولاية، ذلك أن الولاية لم تؤخذ - لا لغة ولا عرفاً - في كلمة الشورى.

ولهذا فيمكننا أن نقول: ان المراد به هو إيجاب التشاور طبق المحتمل الثالث من المحتملات الثلاثة الماضية، وذلك للاستضاءة بآراء الآخرين والاستفادة من خبراتهم، كما هو الظاهر من الوصية الماضية حيث يقول (ع): "ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب"، ويعطي الخيار بيد المستشارين دون المستشارين.

وهناك قسم ثالث من الروايات ينهى عن مخالفة نتيجة الشورى، كقوله (ص): "استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا".

وهذا القسم يمكن حمله على مجرد الحث دون الوجوب والولاية، وذلك بملاحظة أن هذه الرواية لم ترد بالنسبة لخصوص الأمور العامة، وإنما تشمل الأمور الشخصية. ومن الواضح أن المشورة في الأمور الشخصية ليست إلا بمعنى الاستضاءة بآراء الآخرين بلا أي إلزام.

ولعل أكثر الروايات دلالة على المقصود ما مضى عن رسول الله (ص): "إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها".

وهناك نقطتان يمكن أن تؤثرا في قوة الاستدلال بهذا الحديث:

النقطة الأولى: أنه يمكن أن يدعى في هذا الحديث أنه لا يشمل إطلاقاً الأمور الشخصية، لأن قوله (ص) "أموركم شورى بينكم" موجه الى المجتمع المسلم من حيث هو مجتمع، والأمر أمره، فلا ينظر الى الأمور الفردية الشخصية. ولذا نجد عدم افتراض مستشير ومستشار في الحديث(48)؛ فهناك وحدة بين المستشارين والمستشارين تتجلى في المجتمع. وعليه فهذه الأمور هي الأمور العامة.

وإذ قد عرفنا أن الرواية لا تشمل الأمور الشخصية، فإن هذه الرواية لا تكون مبتلاة بالإشكال الذي أوردناه سابقاً على الروايات؛ إذ كان شمولها للأمور الشخصية يصرّفها الى أن المراد بها هو خصوص الاسترشاد والاستضاءة بآراء الآخرين، دون أن تنتج أي ولاية.

وهو المحتمل الثالث من المحتملات السابقة.

فإذا استطعنا أن نعثر على دلالة في الرواية على المحتمل الأول للشورى - أي إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً أو لمن يعين من قبلها - لم يكن لهذه الدلالة معارض من هذه الجهة.

النقطة الثانية: ان في الرواية قرينة تصرفها الى المحتمل الأول للشورى دون الثالث، وهي ما أشرنا إليه من وحدة المستشارين والمستشار وعدم افتراض اختلافهما.

بيان ذلك: أن أكثر روايات الشورى فرض فيها مستشير ومستشار، وفرض أحدهما على

الآخر، وفرض الأمر المستشار فيه أمراً راجعاً إلى المستشار دون المستشار، وذلك من قبيل وصية أمير المؤمنين (ع) لمحمد بن الحنفية الماضية "اضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض"؛ فالمستشير هو محمد بن الحنفية مثلاً والمستشارون هم الرجال.

وقوله: "لا مظاهرة أوثق من المشاورة" محتمل لذلك؛ فهناك شخص يحتاج إلى ظهر وقوة فتقول الرواية أن قوته بالمشاورة مع الآخرين.

وقوله فيما مضى أيضاً: "استرشدوا العاقل ولا تعصوه"؛ فهناك شخص يسترشد عاقلاً.

وقوله: "من لا يسترشد يندم"؛ والفرد طبعاً يستشير غيره لا نفسه.

وقوله: "لن يهلك امرؤ عن مشورة".

وقوله: "إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه". وغير ذلك.

فهذه الروايات فرضت مستشيراً له أمر يحتاج فيه إلى مشورة ومستشاراً، ولذا فبالإمكان حملها على المحتمل الثالث، بأن يقال أن المستشار يعمل في النهاية برأيه لا برأي المستشار وإنما يستشير لكسب العلم والمعرفة، واحتمال تأثير كلام المستشار على رأيه وتبدل رأيه بذلك.

وأما النهي الوارد في بعضها عن مخالفة المستشار، فيحمل على الحث على العمل برأيه ما لم تتحقق رؤية واضحة على خلافه وذلك بما مضى من قرينة عدم تخصيص المشورة بالأمور العامة.

وأما قوله: "أمورك شورى بينكم" فليس المفروض فيه مستشير ومستشار يختلف أحدهما عن الآخر، وإنما الأمر أمرهم جميعاً، فكلهم مستشارون وكلهم مستشارون في أمر مشترك.

فلا يتطرق بحسب المفهوم العرفي احتمال أن المستشار يعمل برأيه لا برأي المستشارين كي يحمل على المعنى الثالث، إذ لا يوجد مستشير منفصل عن المستشارين، كما لا يتطرق عرفاً أيضاً احتمال العمل برأي ولي ما منفصلاً عن المشورة بنكتة سيأتي توضيحها إن شاء الله عند الاستدلال بالآية الثانية على الشورى.

إذن، فيصبح المفهوم العرفي للكلام هو: أن الرأي رأي المجموع على شكل الأخذ برأي الأكثرية مثلاً أو على أي شكل آخر. وبهذا يثبت المعنى الأول وتثبت إمكانية تعيين ولي الأمر بالشورى.

وحاصل ما ذكرناه هو إمكان القول بتمامية دلالة هذه الرواية لولا الملاحظة العامة الماضية في أول بحث الشورى. إلا أنه لا قيمة لهذه الرواية من حيث السند. وواضح أن روايات الشورى - وإن قلنا أنها متواترة أو مستفيضة - إذا كان ما يمكن أن يتم منها دلالة لا يبلغ حد التواتر ولا الاستفاضة سقط بضعف السند.

البحث عن آية {وشاورهم في الأمر}.

وأما الآيات فتنحصر في الآيتين الشريفتين:

الأولى: هي قوله تعالى: {وشاورهم في الأمر}.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الآية بوجهين:

الوجه الأول:

إن الاستدلال بهذه الآية الشريفة إما أن يفترض نشوؤه من إدعاء أن الأخذ بآراء الغير المستشار متضمن في مفهوم (الشورى)، فإذا أطلق هذا اللفظ ومشتقاته فهم منه استقراء آراء الآخرين والأخذ بأكثريتها مثلاً. أو يفترض نشوؤه من ادعاء أن الأمر بالشورى إنما هو للوصول إلى ما هو أقرب للواقع، ولا يتم هذا إلا إذا عمل المستشار برأي الآخرين. في حين

أنه لو استشارهم ثم أعرض عمّا توصلوا إليه فإن هذه الشورى سوف لا تحقق هدفها المرجو. وهكذا تجعل هذه الصفة الطريفة للشورى قرينة عرفية على أنه يهدف من الأمر بالشورى إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً.

أما الفرض الأول فباطل جزماً، فلم يؤخذ - لغة - في مفهوم "الشورى" أن يؤخذ بآراء الغير لتثبت بذلك الولاية لهم ولو بنحو ناقص فضلاً عن ثبوتها - أي الولاية - بالنحو الكامل. وبه نعرف أن لا دليل هناك من مفهوم الشورى يلزمنا بحمل "الشورى" في الآية على المحتمل الأول أو المحتمل الثاني.

وهكذا أيضاً لا يتم الفرض الثاني، إذ حتى لو قبلنا أن المشورة المفروضة في الآية كانت لتحقيق الوصول إلى ما هو الأصلح أو لتعويد على مبدأ يوصل الأمة إلى ما هو الأصلح "وإن كان النبي (ص) غير محتاج إلى ذلك"، حتى لو قبلنا هذا، فإنه لا يلزم ولا يقتضي أن تعطى الولاية للأكثرية، إذ يحتمل أن يكون الأمر بالشورى لتحقيق المعرفة بآراء الآخرين والاستئذان بأفكارهم وتجاربهم التي تضاف إلى تجارب المستشار مما يقربه إلى ما هو الأصلح حتى لو لم يلتزم برأي الأكثرية. وإنما استعرض الآراء وانتخب منها - حسب فهمه وتصوراته - الرأي الأصلح الذي قد لا يعدو أن يكون رأي القلة، أو رأيه هو لا غير بعد أن رأى بطلان آرائهم.

هذا، وقد لا يكون الأمر بالشورى في هذه الآية باعتبارها طريقاً للوصول إلى الرأي الأسد، وإنما باعتبارها عملية تطيب القلوب والعواطف وتحملها بشكل أكثر مسؤولية الأمر الذي استشير فيه. وإذا راجعنا سياق الآية رأيناها يناسب هذا المعنى، إذ يقول تعالى:

{فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر}.

انه سياق تطيب القلوب وشدها إلى الدعوة الإسلامية، فلا يتم الاستدلال بهذه الآية الكريمة حتى لو فرضنا أن سبيل الوصول إلى الأصلح منحصر بالأخذ برأي الأكثرية.

هذا، وقد تجعل رواية علي بن مهزيار - التي سبق ذكرها - شاهدة على أن الملاحظ في الآية الكريمة هو عنصر الوصول إلى الحق والأصلح دون مجرد تطيب القلوب وتحميل المسؤولية.

فقد روي العياشي عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار قال: كتب إلي أبو جعفر (ع) أن سل فلاناً أن يشير علي ويتخير لنفسه فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة؛ قال الله لنبيه في محكم كتابه: {وشاورهم في الأمر فإذا عزم فتوكل على الله}؛ فإن كان مما يجوز كتبت أصوب رأيه، وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح أن شاء الله. {وشاورهم في الأمر} قال: يعني الاستشارة.

إلا أن هذه الرواية لم تدل على أن الغرض الأساس في المشورة في الآية الشريفة كان هو اكتشاف الأصلح، فلا يمكن أن تثبت وجوب المشورة بالآية الكريمة كقاعدة عامة من باب الوصول إلى ما ينبغي العمل به.

ثم إن هذه الرواية ضعيفة سنداً، لعدم معرفتنا بالرواة الذين كانوا الواسطة بين العياشي وأحمد بن محمد.

وإذ قد أثبتنا - إلى هنا - عدم وجود دلالة على أن الشورى في الآية إنما كانت للعمل برأي الأكثرية قلنا: إن هناك دلالة على خلاف ذلك تستفاد من قوله تعالى: {فإذا عزم فتوكل على الله}، فهذا يعني عدم وجوب العمل برأي المشاورين. فليس المفروض في مورد الآية التشاور لاتباع نتيجة رأيهم أياً كانت، وإنما طلبت منه (ص) أن يشاورهم ثم يتخذ هو القرار النهائي، ويتوكل على الله.

ومن هنا، فليس من الصحيح ما جاء في تفسير المنار حيث فسر {فإذا عزم فتوكل على الله} بالعزم على امضاء ما ترجحه الشورى (49)، لأن هذا الكلام إنما يتم لو كان صدر الآية ظاهراً في الإلزام باتباع رأي الأكثر، فيحمل عندئذ "فإذا عزم" على امضاء ما ترجحه الشورى، أما مع عدم ظهور الصدر في ذلك فإن قوله تعالى "فإذا عزم" محذوف المتعلق؛ أي لم يذكر العزم على ماذا، وهذا الحذف يصبح ظاهراً في أن متعلق العزم عبارة عما يرتئيه هو بنفسه (50). وتكون الآية ظاهرة في المحتمل الثالث من الاحتمالات التي ذكرناها في الشورى، وهو مجرد طلب الاسترشاد بآراء الآخرين بلا أي إلزام في البين.

الوجه الثاني:

أنه لا يمكن تفسير الآية الكريمة بفرض أي ولاية للمستشارين أو الأكثرية، فمن الواضح عدم وجود أي حاكمية أو ولاية لأي جهة في مورد الآية - وهو النبي (ص) - إذ هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإذا قالوا: أن عمل النبي بالشورى كان لغرض تدريب الناس على الالتزام بهذا النظام وإن لم يكن بنفسه محتاجاً إلى الشورى ولم تكن للمشاورين أي ولاية عليه.

قلنا: انه إذا لم نقبل وجود الولاية في المورد الذي صرحنا الآية به، فكيف نقبل دلالتها على الولاية في غير موردها(51)؟!

البحث عن آية {وأمرهم شورى بينهم}

الآية الثانية: قوله تعالى: {وأمرهم شورى بينهم}.

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: أنه لا إشكال في أن المفروض عادة في باب الاستشارة أن المستشار يعمل بعد الاستشارة برأي ما، فما هو الرأي الذي يعمل به في المقام، وهل يتعين أن يكون هو رأي المستشارين أو أكثرتهم مثلاً، أو لا يتعين ذلك، بل قد يطرح رأي المستشارين جميعاً ويعمل برأي نفسه لإفوائية أدلته، أو لأن كل واحد من المستشارين دله على نقاط ضعف كلام الآخر مثلاً، أو أن هناك ولياً آخر في المجتمع غير الأكثرية، أو من تعيينه الأكثرية يتعين الأخذ برأيه، وإنما كانت الاستشارة لأجل الاستئذان بأفكار الناس، فقد تؤثر أفكار الناس على الولي وتثير الدرب أمامه؟

فهذه فروض ثلاثة:

- 1 - فرض العمل برأي المستشارين.
 - 2 - فرض كون الاستشارة لأجل الاستئذان بأفكار الآخرين، ثم يعمل المستشار بما يرتئيه هو.
 - 3 - فرض كون الاستشارة لأجل الاستئذان بأفكار المستشارين، ثم الذي يصمم على رأي معين ويتبع الآخرون رأيه هو ولي المجتمع لا الأكثرية.
- أما الفرض الأول فهو المقصود.

وأما الفرض الثاني، وهو أنه قد يأخذ المستشار برأي نفسه ويطرح رأي المستشارين فهذا يتوقف على المغايرة بين المستشار والمستشار، بينما نجد هذا خلاف ظاهر الآية الكريمة التي أضافت الأمر إلى ضمير راجع إلى نفس المستشارين.

وأما الفرض الثالث، وهو افتراض وجود شخص ما غير تمام المستشارين أو أكثرتهم يجب الرجوع إليه، فهو وإن كان محتملاً في المقام، ولكنه خلاف الظاهر في الآية الشريفة، وكذا في رواية "أموركم شورى بينكم"، وذلك بنكتة عدم وجود أي إشارة في الكلام من قريب أو بعيد إلى وجود ولي من هذا القبيل يؤخذ برأيه(52).

إذن فالمتعين هو الفرض الأول، وهو العمل برأي المستشارين أنفسهم أو أكثرتهم. وهذا يعني إعطاء الولاية للأمة أو الأكثرية؛ إما ولاية جزئية في دائرة تعديل الجواز بالوجوب كما هو الحال في المحتمل الثاني من المحتملات الثلاثة التي عرضناها لأدلة الشورى، أو ولاية عامة تتم على أساسها إقامة الدولة كما هو الحال في المحتمل الأول من تلك المحتملات الثلاثة. وهذا هو المتعين بمقتضى إطلاق الدليل، فإن التقيد بتلك الدائرة الخاصة هو الذي يحتاج إلى القرينة(53).

وقد يقال: انه لا يستفاد من الآية الشريفة وجوب الالتزام بالشورى، وذلك لأن سياق الآية يمنع عن الدلالة على الوجوب، قال الله تعالى: {فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون* والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون* والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون* والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}، حيث نلاحظ أن جملة {أمرهم شورى بينهم} وقعت في سياق جمل عديدة تبين تعاليم اخلاقية للشريعة بعضها واجب وبعضها مستحب وبعضها يكون في بعض الفروض واجبا وفي بعض الفروض غير واجب، بل أحيانا غير صحيح، كالإنفاق مما رزقهم الله تعالى، وهذا السياق يكسر الدلالة على الوجوب.

إلا أن هذه المناقشة إنما تفيد في مقابل جعل الآية الشريفة دالة على الوجوب بعد تطبيقها على المحتمل الثالث من الشورى، فتكون الآية أمراً بالمشورة لأجل الاستئذان بأفكار الآخرين. وهكذا يتردد الأمر بين أن يكون هذا الأمر أمراً وجوبياً أو استحبابياً، وعندئذ يقال: إن السياق المذكور لا يدع الأمر دالاً على الوجوب.

أما إذا فسرنا الآية بتشاور المسلمين فيما بينهم في أمورهم واتباع رأي الأكثرية دون مجرد الاستئذان بالأفكار والتجارب، فإن العرف لا يحتمل أن يكون الأمر أمراً استحبابياً، لأنه يتعلق بمبدأ هام لحل مشاكل المجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه العامة. ومعه يقال: إن الشورى إما أن تنتج الولاية العامة التي تشكل أساس الحل الاجتماعي أولاً، فإن لم تكن تنتج الولاية شرعاً لم تكن علاجاً للمشكلة الاجتماعية، فلا معنى للأمر بها سواء كان الأمر للوجوب أو للاستحباب. وإن كانت تؤدي إلى ولاية شرعية عامة لمن ينتخب أو للأكثرية كي تحل المشكلة بذلك إذن فالأمر للوجوب، فإن اتباع الولي أمر واجب، ولا معنى لجعله مستحباً، إذ الاتباع الاستحبابي وغير الإلزامي ليس أساساً لحل المشكلة الاجتماعية.

وهكذا بينا أقصى ما يمكن ذكره في تأكيد الاستدلال بالآية الكريمة على جعل الشورى أساساً لبناء الدولة الإسلامية.

والواقع أن هذا الاستدلال لا يمكن أن يتم، فصحيح أن مورد الآية الكريمة يبعد جداً أن يفترض فيه كون المستشار شخصاً أهله أمر فاحتاج إلى شخص آخر كمستشار له، دون أن يكون لهذا الآخر أي رابطة بالأمر المذكور، وإنما كان الأمر في الآية مضافاً للمستشارين أنفسهم، إلا أن هناك في مورد الآية احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود اتخاذ رأي المستشارين أو الأكثرية منهم مرجعاً في تحديد المواقف في القضايا العامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود هو الشورى بمحتملها الثالث، أي مجرد استعانة الناس بعضهم ببعض في الأفكار والخبرات، مع فرض وجود ولي للأمر هو الذي يقرر المواقف ويحسم الأمر فيها، مستفيداً من مشورته وإطلاعه على آراء الأخصائيين في كل مورد يرتبط بهم.

والاحتمال الثاني هذا هو الظاهر من الآية.

أما ما ذكرناه في معرض تقوية الاستدلال من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر خلاف الظاهر لاحتياجه إلى قرينة ومؤونة زائدة غير مذكورة في الآية، فإنه غير صحيح باعتبار

أن الظاهر من الآية الكريمة أنها تصف جماعة المؤمنين ببعض الأوصاف الحسنة، وهي عبارة عن أفعال وتروك - أي امتناعات عن أفعال - وصفات مرغوب فيها شرعاً في زمان نزول الآية على الأقل.

أما افتراض أن بعض هذه الصفات مما يرغب الالتزام به في زمان مستقبل فحسب، حيث لا يكون أمراً حسناً إلا في ظرف يتحقق فيما بعد زمان نزول الآية؛ هذا الافتراض خلاف ظاهر الآية.

ومن الواضح أن الولاية الإلهية في عصر النبي (ص) كانت له لا للشورى، وإنه كان أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وقد أمر بالمشورة وترك له الخيار بأن يعزم فيتوكل على الله في تنفيذ عزمه، أما تشاوره مع الناس فإما أنه كان لجلب النفوس وتطبيب القلوب، أو أنه كان من باب معرفة آراء الآخرين - أي المحتمل الثالث - على أشد تقدير.

إن ظهور الآية في أنها تصف أناساً مؤمنين نموذجيين تحسن منهم هذه الصفات في زمان صدور الآية لا في زمن متأخر فحسب، وكذلك وضوح وجود ولي الأمر للمسلمين - وقتئذ - هو

رسول الله (ص) وأن لا ولاية أخرى تثبت عن طريق الشورى. كل هذا يشكل دليلاً وقرينة تكاد تكون متصلة بالآية، كأنه قد صرح بها على الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة وقتئذ.

صحيح ما قلناه سابقاً: من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة دون رأي المستشارين خلاف ظاهر الآية لولا القرينة.. ولكن قد عرفنا أن القرينة موجودة بنحو تشبه التصريح بها أثناء نزول الآية لأنها واضحة في الأذهان وضوحاً تاماً.

وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على منح الشورى للولاية الشرعية العامة استدلال باطل.

آية: {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير}

وفي ختام هذا البحث نود أن نسجل عجبنا الشديد ممن استدل على نظام الشورى بآية كريمة أخرى، هي قوله تعالى:

{ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون}(54).

ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده كما جاء في تفسير المنار(55) وقحطان الدوري في كتاب (الشورى بين النظرية والتطبيق)(56).

ونحن لا ندري كيف يمكن الاستدلال على نظام الشورى بالأمر بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟! وهل يدل ذلك على أن أسلوب تطبيق المعروف وإفناء المنكر عبارة عن اتباع الشورى أو التصويت؟ وأنى يدل على كون الشورى مبدأ للولاية العامة التي تشكل هي أساساً شرعياً لإدارة شؤون الدولة دون غيرها؟!!

وعلى أي... فإن الاستدلال بأي آية أو رواية - حتى لو سلمنا من الإشكال الخاص عليهما - مبتلى بالملاحظة العامة التي عرضناها في مطلع الحديث عن الشورى بالتفصيل، حيث رأينا بوضوح عدم اهتمام القائد الأعظم رسول الله (ص) ببيان نظم الشورى ومبادئها، وكذلك عدم ورود شيء من ذلك - لدى الشيعة - عن أئمة أهل البيت (ع) قبل الغيبة.

ولو فرضنا أن الرسول (ص) أو أحد الأئمة (ع) كان مهتماً بهذه المسألة - التي ترتبط بجانب حياتي هام جداً لا يمكن أن يترك ميها - لوصلنا شيء من البيانات والنصوص الشرعية الموضحة - على أقل تقدير - ولكننا نلاحظ عدم وصول شيء على الإطلاق.

للهم إلا ان نحتمل أن قوله تعالى {وأمرهم شورى بينهم} ينظر إلى مستقبل لم يحن بعد لحد الآن، وحينذاك ستبين شروط الشورى وحدودها ونظمها ولو من قبل الامام المهدي (ع) حين ظهوره. وإن كان هذا الاحتمال في الآية الشريفة خلاف ظهورها في أنه وصف فعلي مستحسن حين نزول الآية وليست تبين حكم نظام يجب تطبيقه في المستقبل البعيد.

وعلى أي حال، فإننا لا يمكننا أن نستفيد من الآية ولا من أي دليل آخر كون الشورى أساساً لنظام الحكم بعد الرسول الأعظم (ص) أو في عصر الغيبة.

وبهذا يتضح أن نظام الشورى أيضاً كالنظام الديموقراطي لا يشكل أساساً منطقياً صحيحاً للدولة.

شورى الفقيه

يمكن أن يقال: اننا بالجمع العرفي بين أدلة ولاية الفقيه الآتية - لو تمت - والآية الشريفة - {وأمرهم شورى بينهم} بعد جعلها ناظرة إلى جانب الاستئذان براء الآخرين والاسترشاد بتجاربهم - وهو المجتممل الثالث - بالجمع بينها نفهم وجوب قيام الفقيه بالتشاور في الأمور المختلفة والاستعانة بأفكار الآخرين. لا بمعنى العمل برأي الأكثرية مثلاً، بل لمجرد الاستئذان والقرب من الحقيقة وتكثير الخبرات.

وحينئذ فلا ينبغي حمل الشورى على لزوم معرفة آراء جميع من يهمهم موضوع الشورى وكل من كان الأمر أمرهم، وإنما تجعل ناظرة لمبدأ عقلائي يدعو الى تجميع الخبرات المختلفة وملاحظة آراء الآخرين قبل الإقدام على العمل.

ومن الواضح أن هذا المبدأ العقلاني لم تلاحظ فيه مسألة إحصاء آراء كل من له صلة بالموضوع المشاور عليه، فإن هذا هو مقتضى عقلية أنصار الديموقراطية التي تجعل لكل من يكون الأمر أمره الحق في إبداء رأيه وتقرير مصيره، لا عقلية السعي لمعرفة السبيل الإصح والواقع عن طريق الاستشارة بالعقول والخبرات، إذ الاستشارة تتحقق - في كثير من الأحيان - ضمن المشورة المركزة والبحث وتبادل الآراء بين مجموعة خاصة، ولربما كانت فرص الوصول الى الواقع من خلال هذه المشورة الخاصة أكبر بكثير منها عند إحصاء الآراء، اللهم قد يتفق ترتيب أثر على كون عدد الراغبين في الموضوع المشاور عليه أو نسبتهم المئوية عالية، وهذا أمر آخر.

وحاصل القول: أن الآية الشريفة بعد حملها على المعنى الثالث للشورى لا تكون ناظرة على المشورة مع الكل أو ما يقرب من الكل.

ولكن هل يتم هذا الجمع وتصح هذه النتيجة، ويكون من الواجب على الفقيه الوالي أو الفقهاء - التشاور في الأمور العامة مع الناس؟

ربما قيل بهذا الصدد: ان هذه الاستفادة والنتيجة غير صحيحة، لأنها متوقفة على أن تكون الآية دالة على وجوب الشورى، في حين أن حملها على المحتمل الثالث من احتمالات الشورى يجعلها غير دالة على الوجوب بملاحظة سياقها - كما قدمنا -.

نعم، لم تكن تقبل الحمل على الاستحباب لو كنا حملنا الشورى على معنى الأخذ بآراء المستشارين. وعليه فالآية - من خلال سياقها - لا تدل على أكثر من أن الشورى أدب من آداب الاسلام قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا وقد يختلف وجوبه واستحبابه باختلاف الموارد والخصوصيات. إذن فلا يمكن إثبات وجوب المشورة على الفقيه الذي هو ولي الأمر بهذه الآية الشريفة.

نعم، سنرى فيما يأتي أن ولي الأمر إنما جعل ولياً لسد نقص المولى عليه وإنما يجب عليه مراعاة مصالح المولى عليه؛ فالفقيه لم يجعل ولياً على المجتمع كي يستبد عليهم بالآراء، وإنما جعل ولياً عليهم كي يخدمهم ويرعى مصالحهم؛ وحينئذ إذا رأى من المصلحة الملزمة أن يستشير في الأمور وحببت عليه الاستشارة، وإذا رأى أحياناً أن المصلحة تلزمه بالأخذ برأي الأكثرية مثلاً لا بمجرد المشورة وجب عليه ذلك.

هذا، وقد يلاحظ البعض أن الآية الشريفة - بعد أن كانت بصدد بيان أوصاف المسلمين النموذجيين ومنها الشورى - يستفاد منها أن المشورة هي في صالح الأمة دائماً، ولما كان من المفروض في الولي لزوم مراعاة مصالح المولى عليه فإنه يثبت وجوب المشورة على الفقيه في كل أمور المسلمين دائماً.

والحقيقة النهائية: هي أنه بعد أن حملنا الشورى على المعنى الثالث لا يمكن ان يستفاد من الآية الوجوب المطلق - حتي لو ضمنا اليها الملاحظة السابقة - فيقال: إنها واجبة دائماً وفي كل أمر لأنها دائماً لصالح الأمة بلا استثناء - بل يحتمل أن يكون الأمر ناظراً الى المشورة العقلانية المرنة المختلف حكمها باختلاف الموارد، ذلك لوقوع هذه الجملة في الآية الشريفة في سياق الانفاق والمغفرة، ومن الواضح أنها أمور تختلف أحكامها باختلاف الموارد؛ فقد تكون واجبة وقد تكون مستحبة وقد لا تكون مرغوباً فيها، فليست إذاً أمراً حدية ودائمة.

وهكذا نجد أنه لا يمكن أن يستفاد من الآية الشريفة أكثر مما هو ثابت - بغض النظر عنها - وهو أنه يجب عادة وفي غالب الامور على ولي الامر - وهو الفقيه الجامع للشرائط - أن يعمد للشورى لتتبر له الطريق الأصوب.

ثم اننا - حتى لو غضضنا النظر عن سياق الآية - لا يمكن أن نستفيد منها وجوب المشورة المطلق، ذلك أننا بعد حملنا الشورى في الآية على المحتمل الثالث من احتمالاتها - أي مجرد الاستئذان - وهو ارتكاز عقلائي موجود عند كل العقلاء، يصبح هذا الارتكاز العقلائي بنفسه مؤثراً في فهم حدود الشورى ويجعل الآية مشيرة الى نفس القاعدة العقلانية المرنة غير الصارمة ولا تتعدى دائرتها المرنة هذه.

ولاية الفقيه

سبق أن قلنا: ان الحكومة الصالحة هي الحكومة التي تكون مؤسسة على أساسين:

الأول: الولاية المشروعة المستمدة من مبدأ صحيح.

والثاني: كونها كفيلة بإسعاد المجتمع ومحققة لمصالحه.

فهل أن ولاية الفقيه - وهي الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي - واجدة لكلا الأساسين أو لا؟

هذا ما نهدف الى بحثه الآن:

ولاية الفقيه هي امتداد لولاية النبي والامام، ومبدأ الولاية عند المسلمين هو الله تعالى خالق كل شيء ومبدعه، وهو المولى الحقيقي، والناس عباد له يجب عليهم اتباع أوامره والانتهاج بنواهيه. وقد أعطى الله تبارك وتعالى - في رأي المسلمين - ولاية الناس بيد النبي الأعظم (ص) وآله فقال تعالى: {النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم} (57)، ثم انتقلت الولاية في رأي الشيعة بعد النبي الى أوصيائه المعصومين (ع) المنصوص عليهم تبعاً.

وليس بحثنا هنا بالطبع عن اثبات ولاية الله أو النبي (ص) كما يقوله المسلمون، ولا عن ولاية الأئمة المعصومين (ع) كما تقوله الشيعة؛ فهذه الأبحاث لها كتبها العقائدية الإسلامية والشيعة، بل نتكلم هنا مبنياً على مباني الإسلام والتشيع كي نرى ما اذا كانت الأدلة في اطار مذهب الشيعة كافية لاثبات ولاية الفقيه نابعة من مبدأ الإسلام والوحي.

ولكننا نشير الى أنه لو لم يصح ما ادعته الشيعة من تعيين النبي (ص) لخليفته من بعده بالنص، فنظام الإسلام - الذي جاء به النبي لإسعاد البشرية في الدنيا والآخرة - سيكون لا محالة ناقصاً، وهذا النقص لا يخلو أمره عن أن يكون من الله تعالى أو من تقصير النبي في التبليغ - تعالى الله ورسوله عن ذلك علواً كبيراً - ذلك لما عرفنا بالتفصيل من أن الإسلام لم يفرض الشورى أساساً للحكومة بعد الرسول (ص)، بينما اسعاد البشرية من ناحية وتطبيق أحكام الإسلام من ناحية أخرى لا يكونان إلا عن طريق نظام الحكومة الإسلامية، ولم يأت الإسلام بأي أساس آخر للحكومة بعد الرسول غير أساسي الشورى والنص، اذن فانكار النص يساوق اتهام الإسلام بالنقص أو اتهام مبلغه بالتقصير(58).

هذا، وترى الشيعة أن الامام الثاني عشر عين - على أساس غيبته - نواباً أربعة واحداً بعد آخر بالنص من قبله عليه السلام، وهم:

1 - عثمان بن سعيد العمري.

2 - محمد بن عثمان العمري.

3 - الحسين بن روح النوبختي.

4 - علي بن محمد السمري.

أما بعد انتهاء دور هؤلاء النواب الأربعة، فالمستفاد من الروايات المروية عند الشيعة هو اعطاء النيابة عن الامام والولاية العامة بيد الفقهاء الواجدين لمواصفات معينة سيأتي البحث عنها.

وليس المقصود من ثبوت الولاية العامة للفقهاء كونهم كالنبي والامام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فالولاية بمعنى الأولوية من النفس انما ثبتت للنبي والامام بالنص الصريح، أما المنصرف الى الذهن عرفاً(59) من ادلة الولاية - سواء في ولاية الأب على الأولاد أو في ولاية الفقيه على المجتمع أو غير ذلك - فهو الولاية في حدود تكميل نقص المولى عليه وعلاج قصوره.

مقاطع مما كتبه سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني (دام ظله)

وقد أفتى عديد من علماء الشيعة بهذه الولاية العامة للفقهاء الجامع لمواصفات معينة، أخص هنا بالذكر منهم سماحة آية الله العظمى الامام الحاج السيد روح الله الموسوي الخميني (دام ظله)، حيث أثبت الولاية العامة للفقهاء وجعل نظام الحكومة الإسلامية مبتنياً على أساسها، وله كلام مفصل حول هذا الموضوع في كتابه الذي ألفه في (البيع)، أقتطع منه هنا بعض المقاطع، فقد قال سماحته:

"... فالاسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج المشروطة (60) أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحى وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهي. وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لابد وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الطاعة لولاة الأمر.

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

يبقى الكلام في شخص الوالي، ولا إشكال على المذهب الحق أن الأئمة والولاة بعد النبي (ص) سيد الوصيين أمير المؤمنين وأولاده المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين خلفاً بعد سلف إلى زمان الغيبة، فهم ولاة الأمر ولهم ما للنبي (ص) من الولاية العامة والخلافة الكلية الإلهية.

أما في زمان الغيبة فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاص لكن يجب بحسب العقل والنقل أن تبقى بنحو آخر...

إن الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنما جعلت لأجل إجراء القانون وبسط العدالة الإلهية بين الناس، لابد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية ولا يعقل تحققها إلا بهما: أحدهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة. ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً. وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أسس الشروط ...

يرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل، فالقيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول.

فإن وفق أحدهم بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع، ون لم يتيسر إلا باجتماعهم يجب عليهم القيام اجتماعاً، ولو لم يمكن لهم ذلك أصلاً لم يسقط منصبهم وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة. ومع ذلك كان لكل منهم الولاية على أمور المسلمين من بيت المال إلى إجراء الحدود، بل على نفوس المسلمين إذا اقتضت الحكومة التصرف فيها، فيجب عليهم إجراء الحدود مع الامكان وأخذ الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والاسلام، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والأئمة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين ...

للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة (ع) مما يرجع إلى الحكومة والسياسة (61)"

هذه هي المقاطع التي اقتطفتها من عبارة سماحة الامام الخميني (دام ظله).

وعلى أي.. فلو تم الدليل - عند الشيعة - على ولاية الفقيه كأساس للدولة، كان هذا شاهداً آخر على حقانية التشيع، إذ في غير إطار التشيع لا نرى في أدلة الشريعة أي أساس لإقامة الدولة الإسلامية في زماننا ما عدا نظام الشورى الذي اتضح بطلانه، فيلزم من ذلك النقص في الاسلام أو التقصير في مبلغه - عليه وعلى آله التحية والسلام..

وبعد، فلنتقل الى أدلة ولاية الفقيه العامة:

إثبات ولاية الفقيه

ولإثبات هذه الولاية طريقان:

الطريق الأول:

هو الأخذ بما هو المتيقن في البين، وتوضيح ذلك يكون بالالتفات الى أمرين:

الأمر الأول: بدهة وجوب اقامة الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة - عند الامكان - كما يظهر ذلك بوضوح بأدنى تأمل في طبيعة الاسلام.

فالاسلام هو آخر الأديان السماوية الذي ختم به الله تعالى رسالة السماء، وهو خيرها وأكملها، صدع به الرسول الأعظم (ص) على حين فترة من الرسل، بعد أن أصبحت البشرية على مستوى مسؤولية هذه الرسالة العظيمة الكاملة، واكتملت عبر الزمان في القدرة على فهمها ووعيتها وتحمل أعبائها، على أساس عدة عوامل من أهمها مرورها برسالات سماوية أخرى تمهيدية على أيدي أنبياء عظام صلوات الله عليهم اجمعين.

وقد جاء الاسلام بكل ما تحتاج اليه البشرية مما يسعدها ويرقيها وينميها روحاً ووعياً وعملاً، مما يرتبط بنظام البشرية وعلاقات الناس بالله تعالى وعلاقاتهم فيما بينهم وحقوق الفرد على نفسه.

وخير دليل على ذلك هو ملاحظة الأحكام الواردة في الكتاب والسنة وتصفحها لكي يعرف شمولها وسعتها وانبساطها على سائر الأبواب، وقد ورد النص على ذلك أيضاً في أحاديث كثيرة، منها:

1 - ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن جماد عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة (62).

2 - ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (ع) قال: خطب رسول الله (ص) في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة الا وقد نهيتكم عنه (63)...

الى غير ذلك من الروايات.

وكل من الحديثين تام سنداً.

ومن البديهي أن ديناً جاء بهذا الشمول والسعة لينظم حياة الانسانية بكل جوانبها لا يمكنه أن يستغني عن حكومة تعمل على تطبيقه الكامل، وقد كان رسول الله (ص) رئيساً للدولة، وكان أمير المؤمنين (ع) مدة بسط يده كذلك، وكان الحسن (ع) قبل الصلح كذلك، وقام الحسين (ع) باسم اقامة الدولة الحقّة، ولا ينافي ذلك فرض علمه (ع) بأنه سيقتل وأن في قتله نصره الدين الحنيف. والامام صاحب الزمان أرواحنا له الفداء سوف يظهر لإقامة الدولة على أساس الاسلام.

اذن فواضح من طبيعة الاسلام وجوب اقامة الحكومة الاسلامية عند الامكان؛ قال سماحة الامام الخميني (دام ظله) في كتاب البيع:

"ما هو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله فرجه الشريف، سبيما مع هذه السنين المتمادية ولعلها تطول - والعياذ بالله - الى آلاف من السنين والعلم عند الله" (64).

الأمر الثاني: أن الحكومة - كما مضى عند البحث عن الديمقراطية - تبتنى على الولاية العامة، إذن فتوجد في الاسلام - الذي لا يمكن له قيادة الأمة الى شاطئ السعادة والصلاح الا عن طريق قيام الحكومة الاسلامية - ولاية عامة حتماً. وعند إشك في تحديد من له الولاية يجب الاقتصار على المقدر المتيقن في البين، لأن ولاية أحد على أحد هي على خلاف الأصول والقواعد الأولية، وواضح أن القدر المتيقن ممن ثبت له الولاية هو من تجتمع فيه مواصفات خاصة، مثل:

1 - المعرفة بأحكام الاسلام، وهذا يعني كون ولي المجتمع فقيهاً.

2 - العدالة.

3 - الكفاءة.

إذن فولي المجتمع هو الفقيه العادل الكفوء.

هذا هو الطريق الأول: إلا أنه غير صحيح، ذلك أن الأخذ بما هو المتيقن إنما يتصور عندما يتردد الأمر بين دائرة واسعة ودائرة أخرى ضيقة تقع ضمن دائرة الوسيعة، فيقال ان الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال. أما إذا تردد الحال بين فروض متباينة مختلفة عن بعضها فلا معنى لافتراض قدر متيقن فيه. وموردنا من هذا القبيل؛ فاننا كما نحتمل أن تكون الولاية العامة بيد الفقيه، نحتمل أيضاً أن تكون - في كثير من المجالات - بيد الأكثرية مثلاً مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية للقوانين لضمان انسجامها مع الشريعة الاسلامية، وهو أمر غير الولاية العامة للفقيه.

وكذلك نلاحظ وجود مجالات حياتية عديدة لها خبراءها الأخصائيون، وكما نحتمل أن تكون الولاية العامة للفقهاء مع اعتمادهم على هؤلاء الخبراء في ملء فراغ هذه المجالات، نحتمل أن تكون الولاية بيد الخبراء على أن يراجعوا الفقهاء بقدر ما يتصل بالفقه. ومن الواضح أن النتائج العملية قد تختلف باختلاف كون الرأي النهائي الحاسم لهذا أو لذلك.

الطريق الثاني: وهو التمسك بالروايات

التمسك بالروايات الواردة في هذا المجال، وعمدتها ما يلي:

الأولى: الروايات التي ذكرت قوله (ص): "اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي". وزاد بعضها "ثم يعلمونها"، وفي بعضها "فيعلمونها الناس من بعدي" (65).

وهذه لو فرض تماميتها سنداً - بدعوى استفاضتها - فدلالاتها غير تامة، لأن خير ما يمكن أن يقال في تقريب دلالتها هو التمسك باطلاق الخلافة لإثباتها في كل ما يحتمل خلافتهم عنه (ص)، فتثبت بذلك الولاية المطلقة.

إلا أن الاطلاق الموجب للسريان والشمول لا يجري في المحمول؛ فمثلاً لو قيل: "زيد عالم" - لم يدل ذلك بالاطلاق على كونه عالماً بكل ما يحتمل كونه عالماً به، ولو قيل: "ان الطعام الفلاني نافع" لم يدل على ثبوت كل المنافع المحتملة فيه. فليس حال المحمول حال الموضوع الذي يجري فيه الاطلاق الموجب للسريان؛ فيحنما يقال: "النار حارة" يكون مقتضى الاطلاق ثبوت الحرارة لكل أقسام النيران. وتتمام الكلام في ذلك موكول الى علم الأصول.

إذن فلا تثبت بهذه الروايات الا الخلافة إجمالاً، والقدر المتيقن منها هو الخلافة في التعليم والارشاد، بأن تكون الرواية بصدد بيان عظمة الرواة والرواية والارشاد، وان هذا العمل يعتبر خلافة لرسول الله (ص).

هذا، وبعد ما ذكرناه من نكبة عدم جريان الإطلاق بهذا المعنى في المحمول، لا نرى حاجة لإطالة الكلام دلالة أو سنداً أو متناً في روايات، من قبيل قول الرسول (ص): "ان العلماء ورثة الأنبياء" (66)، وقوله: "الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا" (67)، وقول الإمام موسى الكاظم (ع): "ان المؤمنين الفقهاء حصون السلام كحصن سور المدينة لها" (68). ونحو ذلك.

الثانية: رواية كتاب "تحف العقول" عن سيد الشهداء الحسين بن علي عن أمير المؤمنين

علي (ع) وقد جاء فيها "مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه" (69).

وهي أقوى دلالة من رواية عبد الواحد الأمدي في كتاب "الغرر" عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: "العلماء حكام على الناس" (70).

وهما ساقطان سنداً.

الثالثة: ما رواه الكليني "ره" عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن دواد بن الحصين عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلي الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رُدُّ، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

ورواه الشيخ (ره) بإسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن بن شمون عن محمد بن عيسى ... (71)

وإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى نحوه (72).

والسند الأول تام، وكذا الثالث (73).

وأما الدلالة فتارة يتمسك باطلاق قوله: "فاني جعلته حاكماً".

ولكن يشكل على هذا الاستدلال بما مضى من عدم جريان الاطلاق - بمعنى الشمول - في المحمول، والقدر المتيقن بلحاظ مورد الحديث هو موارد فصل الخصومة والقضاء (74).

وأخرى يتمسك باطلاق قوله: "إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله". ولكن يشكل عليه بأن من المحتمل عرفاً رجوع الضمير في قوله "إذا حكم" إلى الحاكم الذي راجعه المترافعان (75)، وعلى هذا الاحتمال يكون المفهوم منه عرفاً أنه "إذا حكم بفصل الخصومة بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله" فلا تثبت الولاية المطلقة (76).

الرابعة: ما جاء في كتاب "اكمال الدين واتمام النعمة" عن محمد بن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب عن اسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (ع): أما ما سألت عنه - أرشدك الله وثبتك - ... إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله.

ورواه الشيخ رحمه الله في كتاب "الغيبة" عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسي في كتاب "الاحتجاج" مثله (77).

والسند الثاني للرواية إلى اسحاق بن يعقوب يكاد يكون قطعياً، حيث يرويه جماعة (78) عن جماعة (79) عن الكليني، والطريق الأول يدعم ذلك. فيكون صدور هذه الرواية عن الكليني مورداً للاطمئنان الشخصي. والكليني رحمه الله يروي هذه الرواية عن الإمام (ع) بواسطة شخص واحد وهو اسحاق بن يعقوب. وعيب السند هو أن هذا الشخص لا اسم له في الرجال فيكون مجهولاً. إلا أنه شخص حدث الكليني بمرور توقيع إليه من صاحب الزمان (عج)، فاحتمال الكذب أو التساهل: تارة يفرض في أصل دعوى صدور التوقيع إليه، وأخرى يفرض في بعض حمل التوقيع أو خصوصياتها:

أما الفرض الأول فيبعده بعد احتمال أن يخفى على الكليني افتراء توقيع في زمانه، بدرجة لا يحتمل ذلك احتمالاً معتداً به بحيث يردعه عن نقله. على الخصوص إذا لا حطنا أن التوقيع

من الإمام صاحب الزمان (عج) لم يكن يخرج عادة إلا إلى الخواص، إذ المفروض أنه (ع) كان غائباً يتستر عن المجتمع وعن الخليفة، وكانت درجة التقية قد بلغت إلى حد بحيث حرم الإمام (ع) ذكر اسمه ولو حفاظاً على العائلة، لأنه إذا ذكر الاسم وقع الطلب. فكيف يتصور عادة خروج التوقيع إلى غير الخواص؟ أو كيف يفترض أن الكليني رحمه الله في زمانه لم يكن قادراً على تشخيص الخواص من غيرهم؟ أو كيف يتصور افتراء توقيع بكامله من قبل بعض الخواص؟

وأما الفرض الثاني فالتساهل في كيفية النقل - بعد فرض عدم البناء على الكذب والافتراء أساساً في فصل النص وفرض كونه من الخواص - يكون عادة لأحد فرضين:

فهو إما لمصلحة شخصية مهمة في تغيير ما، وهذه لا نتصورها في المقام.

وأما لعدم الضبط في النقل والتساهل فيه بعد فرض نسيان أو تردد وشك ونحو ذلك، وهذا عادة يكون في النقل الشفهي لافي الكتاب.

فبالإمكان دعوى الاطمئنان الشخصي بعدم الكذب في هذه الرواية من قبل اسحاق بن يعقوب، لا الكذب في أصل التوقيع، ولا الكذب في بعض خصوصياته (80). هذا حال سند الحديث.

وأما دلالاته فهي تامة على أساس ما يفهمه العرف بمناسبة المقام من اطلاق لقوله (ع): "فإنهم حجتى عليكم".

وهذا يعني الارجاع لرواة حديث أهل البيت (ع) في كل مجال يحتاج فيه لمراجعة الإمام للاسترشاد أو تحديد الموقف العملي، لأنهم حجة الإمام على الناس، وهل هذا إلا الولاية العامة؟ (81).

الخامسة: ما رواه في الكافي عن محمد بن عبد الله (يعني الحميري) ومحمد بن يحيى (يعني العطار) جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو (يعني عثمان ابن سعيد العمري) رحمه الله عند أحمد بن اسحاق، فغمزني أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو، إنني أريد أن أسألك عن شيء، وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت [وقعت خ ل] الحجة وأغلق باب التوبة، فلم يك ينفع نفساً أيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، فأولئك أشرار من خلق الله عز وجل، وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكن أحببت أن ازداد يقيناً، وأن إبراهيم (ع) سأل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيي الموتى، قال: أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن (ع) قال: سألته وقلت: من أعامل؟ أو عمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقني؛ فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.

وأخبرني أبو علي: أنه سأل أبا محمد (ع) عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان فما أدبا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فانهما الثقتان المأمونان، فهذا قول امامين قد مَضَيَا فيك. قال: فخر أبو عمرو ساجداً وبكى، ثم قال: سل حاجتك. فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (ع)؟ فقال: أي والله، ورقبته مثل ذا - وأومأ بيده - فقلت له: فبقيت واحدة. فقال لي: هات. قلت: فالاسم. قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه (ع)، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً، وقسيم ميراثه، وأخذه من لا حق له فيه، وهو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك.

قال الكليني رحمه الله: وحدثني شيخ من أصحابنا - ذهب عني اسمه - أن أبا عمرو سأل أحمد بن اسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا (82).

وسند الحديث في منتهى درجة الاعتبار.

وأما دلالاته فمبنية على أن نستفيد من كلمة "أطعه" "وأطعمهما" وجوب الطاعة عندما يحكم العمري أو ابنه بحكم، وذلك بملاحظة أن أمر الإمام (ع) بالطاعة العمري وابنه لا يختص بفرض روايتهما عن الإمام شيئاً أو إفتائهما - على أساس كونهما فقيهين - بشيء، بل يشمل فرض ما إذا حكما - كولين للأمر، أو قل كممثلين للإمام (ع) - بشيء، ذلك لأن المصداق

الحقيقي للإطاعة إنما يتجلى في الحكم دون الرواية والفتوى، إذ لا يعتبر الراوي أو المفتي - بما هو راوٍ أو مفتٍ - أمراً كي يطاع، بينما الحاكم يكون - بما هو حاكم - أمراً بما يحكم به. فتخصيص قوله (ع) "أطعه" أو "أطعهما" بطاعة الرواية أو الفتوى تخصيص بالفرد المتسامح فيه والمجازي للإطاعة، وهو أمر غير عرفي(83).

وطبعاً مورد الحديث وإن كان هو (العمري) و (ابنه)، ولكن يتعدى - بقريته ما جاء فيه من تعليل الحكم بوثاقه العمري وابنه - إلى كل فقيه ثقة في نقل الأحكام وفهمها.

وبعد هذا كله، لنفترض عدم تمامية الروايات بهذا الصدد، أما من ناحية ضعف السند أو من جهة ضعف الدلالة، ومع هذا نقول إن من الممكن إثبات ولاية الفقيه بأحد تقريبين:

التقريب الأول:

إن من الواضح أن الشيعة كانوا ولا يزالون بأمرٍ الحاجة إلى ولي يدير شؤونهم حتى في حالة عدم قيام دولة إسلامية؛ فهناك مجالات كثيرة يحتاج فيها لحكم الحاكم الشرعي - كما هو واضح - ولا يكفي في اشباعها أن يكون حكم الفقيه نافذاً في مجال القضاء والمرافعات أو تكون هناك ولاية شرعية للرجل العدل من المؤمنين في بعض الأمور - لو أمنا بذلك -.

والأطروحة الوحيدة التي يمكن استنفادتها من الروايات لعلاج هذا الجانب - ولو بشيء من الريب في الدلالة أو السند - هي أطروحة ولاية الفقيه أو ولاية رواة الأحاديث.

ولعل هذا الريب في السند لم يكن موجوداً في عصر صدور النص وكذلك في الدلالة، بملاحظة الجو والأفكار التي كانوا يعيشونها ومدى الوضوح في الرؤية والقناعات المتوفرة لديهم والقرائن المساعدة لفهم المقصود.

وأزاء هذه الحقيقة نجد أنفسنا بين أحد فرضين:

الفرض الأول: أنه كان من الواضح لدى الشيعة في أيام الغيبة أو قبيلها - على أساس من تعليمات الأئمة - أن الأطروحة المختارة لهم (ع) في هذا الصدد هي ولاية الفقيه أو راوي الحديث، وإن كنا - صدفة - قد شككنا في السند ولم نستطع القبول به طبقاً للقواعد، مع احتمال أن يكون (اسحق بن يعقوب) مثلاً هو من خيرة المؤمنين في علم الله تعالى، أو لم تتم دلالة الحديث لدينا بحصول ريب فيه نتيجة نوع من الغفلة التي تحصل للراوي عند نقله الحديث بالمعنى مثلاً، أو لعدم احساسنا بجو النص وقرائنه وأمثال ذلك.

الفرض الثاني: وهو عدم كون هذه الأطروحة مفهومة لدى الشيعة عن أئمتهم (ع).

ومما لا نشك فيه أن الفرض الثاني باطل، إذ لو كان هو الواقع لتوقعنا أن تنهال التساؤلات من قبل الشيعة قبيل الغيبة أو في أيام الغيبة الصغرى، حول المرجع في القضايا الحسبية والأحكام التي يحتاج فيها إلى ولي الأمر. وهذا يعني وجود أجوبة كثيرة من قبلهم (ع) توضح أطروحة أخرى غير أطروحة ولاية الفقيه (ولو لم تكن هي الأطروحة الصحيحة) ولكان من الطبيعي وصول بعض هذه الأجوبة والروايات حول الأطروحة الأخرى إلينا حتى ولو بأسانيد ضعيفة مثلاً، أو مع وجود ريب في الدلالة، أو على الأقل كانت تنعكس علينا تلك الأطروحة الأخرى في فتاوى بعض الفقهاء القدامى، بينما لم تنعكس فيها أي أطروحة غير ولاية الفقيه، مما يوضح بطلان الفرض الثاني ويثبت الأول وهو المطلوب.

التقريب الثاني:

أنه ثبت أن الفقيه ولي إجمالاً، وذلك كما في باب القضاء، وهو ما دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة، وكذلك في باب الافتاء وتقليد الناس كما دلت عليه أدلة التقليد. وهذا المقدار من الولاية يكفي لأن يسمى عرفاً ولياً للأمر، وذلك في ظرف غيبة الإمام (ع) وعدم وجود وكيل منصوص عليه بالخصوص، وعدم وجود أطروحة أخرى للولاية.

وإذا صدق على الفقيه عنوان ولي الأمر كان مشمولاً لاطلاق قوله تعالى: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} (84) فتتبت له الولاية العامة (85).

الجمع بين التقريبين

ويمكننا أن نجمع بين التقريبين ونجعلهما تقريباً واحداً بحيث يسد كل منهما ما يتصور من نقص في الآخر.

ذلك أن النقص الذي قد يمكن ادعاؤه في التقريب الثاني هو أن يشكك في صدق ولي الأمر على الفقيه بمجرد ثبوت منصب الفتوى ومنصب الحكم في باب القضاء له، ولكن التقريب الأول - رغم نقصه الذي سنشير إليه من عدم تمامية الاطلاق فيه - يوسع من دائرة حاكميته. فإذا ضمنا دائرة حاكمية واسعة إلى دائرة منصب الفتوى فلا إشكال في كفاية المجموع - على الأقل - في صدق عنوان ولي الأمر عليه بملاحظة غيبة الإمام وعدم وجود وكيل خاص عنه، وبهذا يدخل في اطلاق الآية الشريفة.

أما النقص الموجود في التقريب الأول فهو أنه حيث لم يتمسك فيه باطلاق دليل لفظي معين تبقى أحياناً موارد للشك والترديد الذي لا يمكن رفعه بالاطلاق، ولكن بضم ذلك إلى الآية الشريفة {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} يتم لنا اطلاق لفظي.

شروط الولاية

تبين لنا مما مضى أن عمدة أدلة ولاية الفقيه ثلاثة:

- 1 - توقيع اسحاق بن يعقوب "أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا".
- 2 - رواية أحمد بن اسحاق بشأن العمري وابنه الأمرة بإطاعة العمري أو اطاعتها، معللة ذلك بالوثاقة والأمانة.
- 3 - الآية الكريمة {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}، بعد افتراض صدق عنوان ولي الأمر (عند عدم وجود ولي آخر مطلق الولاية كالإمام) على الفقيه بسبب ثبوت منصب الفتوى والقضاء والولاية في دائرة واسعة.

إذن فلنبحث عن شروط الولاية على ضوء هذه الأدلة الثلاثة.

وعمدة الشروط أربعة:

1 - الفقهية:

ولم يرد عنوان الفقيه في هذه الأدلة، الا أنه لا إشكال في ضرورة اشتراطها:

أما باعتبار الدليل الأول فعلى أساس أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من قوله (ع): "فأرجعوا فيها إلى رواة احاديثنا" هو النظر إلى جانب فهم الروايات والأحكام لا مجرد حفظ الرواية ونقل ألفاظها، وكونه ممن يحمل أسفاراً.

وأما باعتبار الدليل الثاني - وهو رواية أحمد بن اسحاق - فلأن المستفاد في الحقيقة من هذه الرواية (كما هو الحال في التوقيع أيضاً) هي أمور ثلاثة:

1 - حجية النقل والرواية.

2 - حجية الفتوى.

3 - منصب الولاية والحكم.

وقد علل الإمام (ع) ذلك بالوثاقة والامانة، ونحن نعرف أن الوثاقة في كل شيء بحسبه؛

ففي حجية الرواية تكفي الوثيقة في النقل ولو لم يكن فقيهاً وفاهماً للحكم من الروايات، لكن الوثيقة في الفتوى لا تكون إلا بالفقاهة والقدرة على استنباط الحكم الشرعي من الأدلة، وكذلك الوثيقة في الحكم وأعمال الولاية تتطلب البصيرة في الموضوعات والمصالح من ناحية وفي الحكم الشرعي من ناحية أخرى كي يصبح ثقة في حكمه؛ إذ لو فقد أي واحد من الأمرين لما عرف أنه بماذا ينبغي أن يحكم، والبصيرة في الحكم الشرعي هي التي نقصدها بكلمة الفقاهة.

وأما آية {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر} فلا يمكن أن يكون لها إطلاق ينفي شرط الفقاهة عن ولي الأمر، لأن ولي الأمر جعل موضوعاً في الآية الكريمة. أما من هو ولي الأمر؟ فلم تتحدث عنه الآية (86). وقد افترضنا أن ثبوت منصب القضاء والافتاء والولاية في دائرة واسعة - ثابتة عن غير طريق الآية - يكفي في صدق ولي الأمر على الفقيه في زمان غيبة الإمام كي يدخل في موضوع الآية الكريمة، أما غير الفقيه فلم تثبت له تلك الأمور (87).

2 - الكفاءة:

لا إشكال في أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من اطلاقات أدلة الولاية - سواء كانت ولاية الفقيه أو ولاية الأب على أولاده الصغار أو غير ذلك - هو كونها لأجل تدارك نقائص المولى عليه وفي الدائرة التي تحفظ فيها مصالحه، وهذا لا يكون إلا بكفاءة الولي في الدائرة التي يعمل فيها الولاية؛ فالأب لو لم يكن كفوءاً بالنسبة لولده الصغير بشأن موضوع من المواضيع كانت ولايته غير فعلية في ذلك الموضوع، وليس فرض فعلية ولايته في ذلك الموضوع إلا كفرض شمول ولايته لتصرفات ضرورية في شؤون الطفل ومن دون أخذ مصالحه بعين الاعتبار. وكذلك الأمر تماماً في تولي أمور المسلمين وشؤونهم؛ فمن لا يتمتع بالكفاءة لعمل ضخم من هذا القبيل بأي سبب من الأسباب ليس له اعتناق هذه المسؤولية. إذن فلا بد في ولاية من هذا القبيل من ثبوت الكفاءة بكامل العناصر الدخيلة في تحققها من وعي واطلاع والتفات وذكاء وقدرة على اتخاذ التصميم اللازم وغير ذلك.

على أننا عرفنا أن رواية أحمد بن اسحاق قد جاء فيها اشتراط الوثيقة، والوثيقة في الحكم تستدعي طبعاً الخبرة والكفاءة (88).

وتؤيد هذا الشرط رواية سدير عن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص): لا تصلح الامامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم (89).

3 - العدالة:

كما يستفاد من روايات اشتراط العدالة في امامة الجماعة؛ فلئن كانت العدالة شرطاً في الامامة لصلاة الجماعة فما ظنك بإمامة الأمة في حلها وترحالها والتصرف في مقدراتها (90) وتؤيد هذا الشرط رواية سدير الماضية.

4 - الذكورة

قال تعالى: {أو من يُنشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين} (91)

ولئن كانت نظرة الاسلام إلى المرأة أنها لا تبين الخصام فإننا لا نحتمل أن يسمح الاسلام للمرأة بأن تلي أمور المسلمين.

على أنه بعد أن كان المشهور أو المتسالم عليه في فتاوى الأصحاب اشتراط الذكورة في القضاء وأن الجمعة والجماعة ساقطتان عن المرأة، وكانت هذه المضامين موجودة في رواياتنا أيضاً - حتى ولو لم تتم أسانيدنا - مضافاً إلى ما في باب الشهادة من عدم مساواة المرأة للرجل، فأحياناً تكون امرأتان في قبال رجل واحد. كل هذا وأشباهه يجعلنا نحتمل - على أقل تقدير - أن تكون نصوص ولاية الفقيه في عصر صدورهما منصرفاً عن المرأة في ذهن العرف

المتشرع المتكون وقتئذ، فلا يحصل الجزم بتمامية الاطلاق ويكون المرجع هو اصالة عدم الولاية(92).

هذا، إضافة إلى أن رواية أبي خديجة في القضاء تامة سنداً وفيها: "انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه(93)". فهي تدل على اشتراط الرجولة في القضاء والحكم بين المترافعين، ويتعدى بالفهم العرفي أو عدم احتمال الفرق إلى كل منصب مستبطن للحكم والقضاء.

وكل هذا لا يعني - بالطبع - نظر الاسلام إلى المرأة نظرة ازدراء وتحقير أو سحقه لبعض حقوقها، بل هو يصدر عن مبدأ تقسيم العمل وإسناد كل شيء إلى من هو الأنسب بحاله.

الأعلمية

الأعلمية في باب الولاية والحكم تختلف عنها في باب الإفتاء والتقليد؛ فالأعلمية في الإفتاء عبارة عن كون الأعلم أجود استنباطاً للحكم الشرعي من الأدلة، بينما الأعلمية في الحكم لا ترتبط بجودة الذهن في استنباط الحكم الشرعي فحسب، بل يؤثر فيها أيضاً مدى جودة الفهم الاجتماعي والسياسي والاطلاع على المواضيع الخارجية. وإطلاقات أدلة ولاية الفقيه خالية عن قيد الأعلمية، ولكن يظهر أثر الأعلمية في الحكم عند تعارض الحكمين، كما يظهر أثر الأعلمية في الفتوى عند تعارض الفتويين.

ذلك: أن الأصل في تعارض الفتويين أو الحكمين هو التساقل، وعدم الاعتداد بشيء منهما، ولكن إذا كان أحدهما أعلم وأعلى مستوى من الآخر بدرجة كبيرة - بحيث لم يوجب هذا التعارض فقدان الوثوق برأي الأعلم - بقيت فتوى الأعلم على حقيتها، على ما هو موضح في بحث الاجتهاد والتقليد. هذا في الفتويين المتعارضتين.

أما الحكمان المتعارضان فقد يكون التعارض في الحكم الذي له جهة الكشف عن الحكم الشرعي كالحكم بالهلال، وأخرى يكون التعارض في الحكم الذي لم يكن الاملء منطقة الفراغ بإعمال الولاية كتحديد الاسعار.

ففي القسم الأول يتقدم رأي الأعلم إذا كان الفارق في الميئوى بينهما كبيراً، بحيث لم يكن هذا التعارض موجباً لفقدان رأي الأعلم لكاشفيته عرفاً، بينما أصبح رأي الآخر فاقداً للوثوق المطلوب.

وفي القسم الثاني يكون الحكم غالباً(94) (كاشفاً عن ملاك يلحظه الحاكم فيما حكم به. وهنا أيضاً يتقدم رأي الأعلم عندما تكون درجة الفرق كبيرة، لأن الرأي الآخر يفقد الوثوق المطلوب بخلاف هذا الرأي، وقد عرفنا فيما سبق أن دليل الولاية مقيد بالوثوق(95) بينما رأي الأعلم لم يفقد الوثوق المطلوب، فـدليل الحجة شامل لهذا الرأي فحسب ولا يشمل كلا من الرأيين كي يتعارضاً ويتساقطاً، فلا يعتد بأي منهما.

ونشير هنا إلى ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى من أنه ليس المفروض عادة في دولة إسلامية تعارض الحكام في حكمهم، بل الفقهاء المتصدون للأمور يجب عليهم في الحالات الاعتيادية إبراز رأي واحد للأمة يتخذونه عن طريق التشاور والوصول إلى الاتفاق أو الترجيح بالأعلمية أو غير ذلك، لأن مصلحة الأمة تكون عادة في توحيد ما يبرز من رأي، وتجب على ولي الأمر ملاحظة مصالح المولى عليه.

البيعة

يمكن عرض البيعة للبحث على أحد صعيدين:

الأول: افتراض أن البيعة عقد تحصل به الولاية لمن بوبع عليها ممن لا دليل على ولايته لولا البيعة. وقد عرفنا أن الولاية هي أساس الحكومة، إذن فالبيعة تصلح أن تكون أساساً للحكومة وإقامة الدولة.

وخير دليل على نفوذ البيعة بهذا الشكل هو قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا

بالعقود}(96). وروايات نفوذ الشرط، من قبيل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: المسلمون عند شروطهم، كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز(97).

وهذا في الحقيقة يرجع إلى العقد الاجتماعي الذي بحثناه في القسم الأول من هذا الكتاب، وخصوصاً ملاحظتنا عليه هي:

1 - أن العقد أو الشرط لا يحلل الحرام في الإسلام ولا يعطي كثيراً من الاختيارات، من قبيل اختيار إقامة الحدود وغير ذلك لمن لم تكن له، بينما الولاية التي تكفي أساساً لإقامة الدولة هي الولاية العامة المشتملة أحياناً على حق تحليل ما كان حراماً بطبيعته(98)، وعلى كثير من الاختيارات. فنحن نعلم من فقه الإسلام أن العقد والشرط إنما ينفذان في حدود الأحكام الأولية للإسلام، وهذا غير الولاية.

2 - كيف يصح تنفيذ هذا العقد أو الشرط على أقلية لم توافق عليه مثلاً؟!

3 - ماذا نضع بشأن من لم يكن موجوداً حين العقد، كي يتم العقد بشأنه من قبله أو قبل وليه، ثم وجد؟!

4 - لم يذكر في الكتاب العزيز أو السنة الجواب على العشرات من الاسئلة التي تطرح لأجل فهم حدود البيعة وشروطها، فما هي الكمية من الناس التي تكفي للبيعة كي تثبت بذلك إمارة المسلمين؟ وعند الاختلاف، هل الترجيح بالكم أو الكيف؟ وما إلى ذلك.

وقد يتمسك لاثبات أن البيعة تمنح الولاية على المسلمين، وأنه يجب الوفاء بها ولا يجوز نكثها، بعدة روايات لو صحت سنداً ودلالة لما أفادتنا لتأسيس الحكم، لما عرفناه من الملاحظة الرابعة. والروايات كما يلي:

1 - ما جاء في الخصال عن ماجيلويه عن عمه عن هارون عن ابن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام): أن النبي (ص) قال: ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة. وثلاث منجيات: تكف لسانك، وتبكي على خطيئتك، وتلزم بيتك(99).

2 - ما جاء في البحار نقلاً عن المحاسن عن عبد الله بن علي العمري عن علي بن الحسين عن علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة(100).

وهاتان الروايتان ضعيفتان سنداً.

3 - ما جاء في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء إلى الله تعالى أجذم(101). وفي بعض النسخ "صفقة الإبهام".

وفي البحار نقل هذه الرواية تارة عن (الكافي) بالنحو الذي نقلناه(102)، وأخرى عن (المحاسن) عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربق الإسلام من عنقه، ومن نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم(103). إلا أن سند العلامة المجلسي رحمه الله إلى المحاسن غير معلوم، ولا يهم ذلك بعد أن كانت الرواية موجودة في الكافي بالنحو الذي عرفت.

نعم، يوجد في سند الحديث أبو جميلة، وقد قال الغضائري بشأنه "ضعيف كذاب يضع الحديث؛ حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال حدثنا علي بن محمد بن الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال قال سمعت معاوية بن حكيم يقول سمعت أبا جميلة يقول: أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمد بن أبي بكر" إلا أنه لا عبرة بهذا التضعيف.

وقال النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي "روى عنه جماعة غمز فيهم ضعفوا منهم عمرو بن شمر ومفضل بن صالح...". ولعل هذه العبارة لا تدل على شهادة النجاشي بوجود تضعيف صحيح بشأن أبي جميلة مفضل بن صالح، وقد روى عنه الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي رحمه الله أنهم لا يروون إلا عن ثقة، وهم: محمد ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر.

وعلي أي، فالمفهوم عرفاً من هذه الروايات الواردة في أجواء زمان الخلفاء وقتئذ أنها واردة بشأن عدم جواز مفارقة جماعة المسلمين - أي الأكثرية الساحقة لهم التابعين للخليفة -

وعدم جواز نكت الصفقة مع الخليفة، ونحن نعلم أن أئمة الشيعة (ع) كانوا يعتقدون بشأن أولئك الخلفاء المعاصرين للصادق والكاظم (عليهما السلام) أنهم خلفاء الجور والباطل، وأن نكت الصفقة معهم أو مخالفة الجماعة والرجوع إلى الإمام المعصوم عند حضوره وإمكانية ذلك ليس بعنوانه حراماً.

إذن فهذه الروايات إن كانت صادرة عنهم (ع) فهي صادرة حتماً بعنوان التقية، إما بمعنى كون صدورها تقية أو بمعنى كونه أمراً بالتقية بالبقاء ظاهراً على البيعة ومنهج الجماعة، ولا تقبل هذه الروايات الحمل العرفي على معنى لا يشمل نكت صفقة الخلفاء وقتئذ ومخالفة الجماعة السابحة للمسلمين وقتئذ. نعم، قد يكون تأويلها ومقصودها الواقعي شيئاً آخر، ولكن مع فرض التأويل يسقط الاستدلال بظاهر الأحاديث عن الحجية.

هذا، وقد ورد في بعض الروايات ضعيفة السند تأويل الجماعة، بمعنى خصوص أهل الحق، من قبيل عدة روايات في كتاب البحار:

1 - ما نقله عن أمالي الصدوق عن الهمداني عن علي بن أبيه عن نصر بن علي الجهضمي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عن أبيه (ع) قال: قال رسول الله (ص): من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربة الاسلام من عنقه. قيل: يا رسول، وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوباً (104).

2 - ما نقله عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق "ره" عن أبيه عن سعد البرقي عن هارون بن الجهم عن حفص بن عمر عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل رسول الله (ص) عن جماعة أمته، فقال: جماعة امتي أهل الحق وإن قلوباً.

وعن المحاسن لابن البرقي عن أبيه عن هارون مثله (105).

3 - ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق رحمه الله عن أبيه عن سعد عن البرقي عن أبي يحيى الواسطي عن عبد الله بن يحيى بن عبد الله العلوي رفعه قال: قيل يا رسوله الله (ص) ما جماعة أمتك؟ قال: من كان على الحق وإن كانوا عشرة (106).

4 - ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق عن أبيه عن سعد عن البرقي عن الحجال عن ابن أبي حميد رفعه قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين (ع) فقال: أخبرني عن السنة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة. فقال أمير المؤمنين صلى الله عليه: السنة ما سن رسول الله (ص)، والبدعة ما أحدث من بعده، والجماعة أهل الحق، وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً (107).

الثاني: أن يدعى أننا لا نفرض البيعة محققة للولاية في مورد لا ولاية فيه، بل نري أن الولاية - في مورد ثبتت بدليلها - يشترط في إعمالها البيعة؛ فنحن نؤمن بولاية الفقيه مثلاً عن طريق الأدلة الماضية. ولكننا نقول: إن الولاية إنما تنتج لذلك الفقيه الذي بايعته الأمة على ادارته لشؤونهم واطاعتهم لأوامره، وتنتج الولاية في حدود ما تمت البيعة عليه.

فمثلاً قد تكون البيعة مع فقيه في حدود خصم النزاع، فتثبت له الولاية في هذه الحدود كما في المقبوله "ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً...". إذن فكونه حكماً يكون فرعاً لرضاهما به واختيارهما له. وهذا تعبير آخر عن مبايعته على تنفيذ فضائه.

وقد تكون البيعة مع فقيه بلحاظ كل الحوادث والأمور، فتتحقق له الولاية العامة، قال الإمام الحجة (ع) في التوقيع الشريف: "أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا...". والرجوع تعبير آخر عن الاختيار والبيعة.

وأما رواية أحمد بن اسحاق فكان سؤال السائل فيها عن عامل ويمثل رأيه، وهذا يعني أنه كان يفتش عن يرجع إليه ويختاره كولي يحدد له وظائفه، فأرشدته الإمام (ع) إلى العمري وابنه قائلاً: "فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان". فهذا لا يدل على نفوذ أوامر فقيه ثقة على الشخص حتى ولو لم يختره ولم يبايعه على ذلك.

ويشهد لشروط البيعة السيرة المستمرة على البيعة عند المسلمين من زمن رسول الله (ص) إلى أيام الخلفاء الراشدين وإلى سائر الخلفاء بعدهم، فكانوا يبايعون الرسل والخلفاء. نعم كان المصداق الذي يختارونه للبيعة صحيحاً تارة - كما في البيعة مع رسول الله (ص) وأمير المؤمنين علي والحسن والحسين والإمام الرضا (عليهما السلام)، وغير صحيح أخرى. ولكن

كلامنا هنا ليس في صحة المصداق وخطئه.

والبيعة مع الرسول (ص) كانت تارة في حدود ضيقة لا تشمل الحرب، وأخرى بلحاظ الحرب. وكل بيعة تنفذ بحدودها.

فبيعة النساء كانت من القسم الأول، قال الله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يباعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله أن الله غفور رحيم﴾ (108).

وبيعة الشجرة - أو بيعة الرضوان - كانت في القسم الثاني، قال الله تعالى: ﴿إن الذين يباعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً * سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً بل كان الله بما تعملون خبيراً * بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً وزين ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً * ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإننا أعتدنا للكافرين سعيراً * والله مهلك السموات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وكان الله غفوراً رحيماً * سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعوننا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلاً * قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً * ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار ومن يتول يعذبه عذاباً أليماً * لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً * ومغانم كثيرة ياخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (109).

نعم، البيعة مع المعصوم - كالنبي والإمام (عليهما السلام) - واجبة بالتعيين حينما يطلبها، أما مع الفقيه فلا وجوب تعيينياً حتى عند مطالبة الفقيه بذلك، لأن الشريعة اعتبرت الولاية لجميع الفقهاء، وهذا يعني اختيار الأمة في تعيين من تنتخب منهم. فمقتضى الجمع بين دليل ولاية الفقيه ودليل دخل البيعة في فعالية الولاية أن الأمة تعين ولي أمرها بالبيعة، ولكن يجب عليها أن لا تخرج انتخابها من دائرة الفقهاء.

ولكننا نقول: إن عرض البيعة على هذا الصعيد أيضاً غير صحيح، فسؤال أحمد بن إسحاق عمن يعامل أو عمن يمثل أمره لا يدل الا على رغبته هو في أن يشخص له من يخضع لارشاداته وأوامره. لكن هذا لا يعني دخل انتخابه هو للشخص أو بيعته معه في تعيين مصب سؤاله كي يضر ذلك باطلاق الجواب، فقوله (ع) "فاسمع له وأطع" أو "فاسمع لهما وأطعهما" يدل بالاطلاق على وجوب السماع والاطاعة سواء بايع على ذلك أو لم يبايع.

أما قوله في المقبولة "فليرضوا به حكماً" وقوله في التوقيع "فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا" فكما تحتمل فيهما أداة دخل الرضا والرجوع - أو قل البيعة - في حاكمية راوي الحديث وحجية رأيه، كذلك تحتمل أداة وجوب الرضا به والرجوع إليه لأجل حجية رأيه مسبقاً، فيجب على الانسان الرضا بالحجة والرجوع إليها.

فلو فرض الإجمال في هاتين الروايتين بقي اطلاق رواية أحمد بن إسحاق على حاله ولا تصلح هاتان الروايتان لتقييد اطلاقها.

هذا، على أننا لا نفترض الاجمال في هاتين الروايتين، فهما واضحتان في المعنى الثاني، لأن الإمام (ع) علل قوله "فليرضوا به حكماً" بقوله "فإني قد جعلته عليكم حاكماً"، وعلل قوله "فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا" بقوله "فانهم حجتني عليكم". وهذا يعني الفراغ مسبقاً عن حاكميته وحجيته.

وأما سيرة المسلمين على البيعة فهي تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: بيعتهم مع من لم يكونوا يؤمنون بولايته مسبقاً وقبل البيعة لعدم دعوى النص بشأنه، كما هو الحال في جميع الخلفاء غير أئمة الشيعة (ع). فهذه البيعة إنما كانت في الحقيقة لأجل اضافة الولاية على من يبايع بنص أن البيعة تمنح ولاية من هذا القبيل، وسواء افترضنا صحة هذا النحو من البيعة أو فسادهما فهي غير مرتبطة بما نبهته، وإنما تناسب عرض البيعة على الصعيد الأول من البحث، ولا تشهد لتقييد ممارسة الولاية من قبل من يمتلك

مصدراً آخر للولاية بالبيعة، كما هو مبحثنا في هذا الصعيد الثاني.

والثاني: بيعتهم مع من كانوا يؤمنون له بمصدر مسبق للولاية غير البيعة، من قبيل بيعة المسلمين للنبي (ص) وبيعة الشيعة لأئمتهم (ع). ولم يعلم كون هذه البيعة عندهم كقيد لوجوب الأنصياح لأوامر الولي، كي يفيد به اطلاق أدلة الأطاعة من قبيل "أطيعوا الرسول"، فلعل أخذ البيعة كان كأخذ التعهد والميثاق من الشخص المبايع بالعمل بما هو واجب عليه مسبقاً، كي يكون هذا العهد والميثاق محركاً جديداً لضميره ووجدانه نحو الوفاء.

بل لا يحتمل اسلامياً كون البيعة مع النبي (ص) شرطاً في وجوب طاعة أوامره، ولا يحتمل شيعياً كون البيعة مع الإمام المعصوم شرطاً في وجوب طاعة أوامره(110).

حدود ولاية الفقيه من ثلاثة جوانب

لابد أن نبحت حدود ولايته من ثلاث جوانب:

أولاً: موارد ولايته.

ثانياً: مدى ما نعيه العلم بخطأ حكمه - حينما نعلم صدفة بذلك - عن نفوذ ولايته.

ثالثاً: نسبة الفقهاء بعضهم مع البعض في الولاية.

وإليك التفاصيل:

أولاً: موارد ولاية الفقيه:

إن اطلاق أدلة الولايات ينصرف عادة - بالمناسبات العرفية - إلى كونها ولاية مجعولة بصد ملء نقص المولى عليه وجبران قصوره.

ودليل ولاية الفقيه لا يشذ عن هذه القاعدة، فهو لا يدل على ولاية للفقيه إلا في هذه الحدود(111).

وموارد القصور في المجتمع - والتي لابد من ملئها بالولاية - عديدة من قبيل:

1 - التصرف في أموال القاصرين، سواء كانوا عبارة عن أفراد قاصرين من قبيل الأطفال والمجانين والسفهاء، أو عبارة عن عناوين عامة كعنوان الفقير المالك للزكاة، أو عبارة عن جهات معنوية كمنصب الولاية، أو مادية كالمسجد الذي يملك أموالاً موقوفة عليه. فنحن نعلم من الفقه الاسلامي أنه لا يجوز التصرف في مال أحد إلا بإذنه وولي، والقاصر لا يقدر على الاذن أو لا ينفذ إذنه؛ فلو كان فاقداً لولي خاص لم يكن بد من مراجعة ولي الأمر بشأنه، وإطلاق دليل ولاية الفقيه يشمل ذلك(112). وتجب على الولي - طبعاً - ملاحظة مصالح المولى عليه في التصرف في أمواله(113)، لما قلنا من أن الولاية جعلت في حدود سد نقص المولى عليه وجبران قصوره، وليست من قبيل ولاية النبي والإمام التي ثبت بالنص أنها بمعنى كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

والمقياس في تشخيص مصالح ومفاسد المولى عليه هو نظر الولي وإن أخطأ لا وإقع المصلحة والمفسدة، فإن معنى الولاية هو كون نظره ورأيه متبعاً. ومعنى ما قلناه من أنه بولايته يسد نقص المولى عليه أن هذا السفه مثلاً أو الصغير أصبح بعد هذه الولاية بمنجى عن تأثير سفهه أو صغره في تصرفاته المالية، أما فرض خطأ الولي أحياناً في تشخيص المصلحة والمفسدة فلا يمنع عن نفوذ تصرفه بشأن المولى عليه ولا ينافي ملء نقصه، وجبران قصوره، فإن التورط في الخطأ أحياناً أمر يحصل حتى لنفس المولى عليه لو زال نقصه كما لو أصبح بالغاً رشيداً، فإنه رغم بلوغه ورشده قد يخطئ في بعض التصرفات، وهذا لا يعد نقصاً يحتاج إلى جبرانه بولاية ولي، وإنما نقصه كان عبارة عن سفهه أو صغره وقد تم جبرانه بولاية وليه.

2 - ان المجتمع يوجد فيه عصاة لا يعملون وفق الأوامر الالهية أو القوانين التي تضعها الحكومة الاسلامية بحق، فيكون من حق الولي تشكيل القوة التنفيذية والضرب على أيدي العصاة بالقوة ومنع التجاوز على المحرمات واجراء الحدود والتعزيرات. فهذا هو مقتضى اطلاق دليل الولاية(114).

3 - وقد يقع في المجتمع نزاع وترافع واختلاف، فلا بد من ولي أمر يفصل النزاع بحكمه. والأدلة العامة لولاية الفقيه تشمل هذا المورد بالاطلاق، إضافة إلى ثبوت هذا المنصب - أي منصب القضاء - بالنص الخاص، كما في مقبولة عمر بن حنظلة.

4 - ان أفراد المجتمع - على أساس جهل كثير منهم أو عدم اطلاعهم - قد لا يستطيعون أن يقدرُوا المصالح والمفاسد الاجتماعية ويعينوا الموقف بشكل صحيح، كي يعرف مثلاً هل الموقف الصحيح هو الجهاد أو السكوت وغير ذلك من الأمور. فهم بحاجة إلي قائد يقودهم كي يتم بذلك أكبر مقدار ممكن من الخير والصالح، وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الأدلة.

5 - ان المصالح الاجتماعية قد تعارض بعض المصالح الفردية أو الأهواء والارادات الشخصية، وبمقتضى العنوان الأولي لا يمكن جبر هذا الفرد على خلاف مصلحته الشخصية أو على خلاف ارادته ورغبته، لأنه لم يخرج في ارادته عن القوانين العامة الأولية؛ ففرض تصرف معين عليه يوافق مصالح المجتمع يحتاج إلى ولي يعمل ولايته. فمثلاً لو اقتضت المصلحة تحديد الأسعار، فصاحب المتاع بمقتضى العنوان الأولي ليس مجبوراً على البيع بالسعر المعين، وجبره على ذلك يحتاج إلى أعمال حق الولاية. وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الدليل.

6 - قد تكون المصلحة في نفس توحيد الموقف، كما في تعيين الاهلة وأوقات الحج والصوم والافطار؛ فحينما تكون هناك حاجة اجتماعية إلى تحديد وقت من هذا القبيل فالظاهر شمول اطلاق الأدلة له (115).

ثانياً: فرض العلم بالخطأ:

إن حكم الحاكم على قسمين:

القسم الأول: ما يكون دور الحاكم في حكمه فيه هو دور طلب تنفيذ الحكم الشرعي من دون الالزام بما لا الزام به قبل الحكم، وذلك من قبيل حكم الحاكم بالهلال، فهو في الحقيقة يخبر عن ثبوت الهلال ويطلب بالعمل بما يتطلبه ثبوت الهلال، ومن قبيل فصله للخصومة في المرافعات بتشخيص من له الحق من المترافعين في نظره، ولنصطلح على هذا القسم باسم الحكم الكاشف.

القسم الثاني: ما يكون دور الحاكم فيه هو الالزام بشيء - على أساس أعماله لمنصب الولاية - حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام به شرعاً قبل الحكم، ولنصطلح على هذا القسم باسم الحكم الولايتي (116).

والسر في الزام الحاكم بشيء - حتى على تقدير عدم الالزام الشرعي به قبل حكمه - هو أحد أمرين:

1 - أن يرى الحاكم ملاكاً ومصلحةً فيما تعلق به حكمه، رغم أنه قد لا يكون الفرد ملزماً به شرعاً قبل الحكم، على أساس أن نفس الحكم مؤثر في تحقيق المصلحة. وذلك من قبيل حكم الحاكم بتحديد الأسعار لبعض الأمتعة؛ فقد يكون فرد من المجتمع قد أدرك وجود المصلحة الالزامية بالتزام المجتمع بالسعر المحدد لمتاع ما على أساس أنه لولا هذا الالتزام لتدهور الوضع الاقتصادي لقسم من المجتمع المسلم إلى حد نعلم بأن الاسلام - الذي يرى أنه من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم - لا يرضى بذلك، ولكن رغم هذا لا يجب على هذا الفرد الالتزام بهذا السعر المحدد قبل حكم الحاكم، إذ هو يعلم أنه لولا وجود قائد يقود المجتمع إلى تحديد من هذا القبيل لسعر المتاع لم تترتب أي فائدة الزامية على التزامه هو بهذا السعر، لأن الآخرين الذين لم يدركوا هذه المصلحة الاقتصادية أو لم يهتموا بها سوف لن يلتزموا بذلك، والتزامه هو وحده لا يؤثر أثراً يذكر. إذن فتدخل القائد هنا لقيادة المجتمع بوضعه للسعر المحدد له أثره في تحقيق المصلحة، ولم يكن بإمكان الاسلام أن يحدد في تشريعه مصالح من هذا القبيل من دون فرض اشراف قيادة صالحة تلحظ الظروف والأحوال، فكان هذا من منطقة الفراغ التي ترك ملؤها لولي الأمر.

2 - أن يرى الحاكم مصلحة ملزمة في نفس تحديد الموقف توحيداً للكلمة ورصاً للصفوف، فيختار موقفاً معيناً يحكم به ويلزم به المجتمع، حتى لو فرض أن هذا الموقف لم يكن في حد ذاته أفضل - بدرجة الالزام - من سائر البدائل المتصورة له. ولذا لم يكن واجباً على المجتمع قبل حكم الحاكم.

أما الحكم الكاشف - كما في الحكم بالهلال - فلا ينفذ على من يعلم بخطأ الحاكم، وذلك لأن المناسبات العرفية تجعل دليلاً حجية الحكم في هذا القسم ظاهراً في كون الحجية على أساس ما في الحكم من امارية على الواقع وكشف عنه (117)، ومع العلم بالخطأ يفقد

الحكم كشفه عن الواقع فيسقط عن الحجية. فهذا القسم من الحكم حاله حال الرواية والفتوى، والأصل في الجميع هو السقوط عن الحجية عند العلم بالخطأ.

نستثني من ذلك حجية حكم الحاكم في باب القضاء وفصل الخصومات، فمقبولة عمر بن حنظلة تدل على نفوذ حكم الحاكم في ذلك حتى على من يعلم بالخلاف، بمعنى أنه لا يجوز له العمل على خلاف ما أُلزم به الحاكم؛ فالمحكوم عليه مثلاً مع علمه بأنه هو صاحب الحق يجب أن يخضع لحكم الحاكم ذلك، لأن المناسبات العرفية تجعلنا نفهم من الدليل أن منصب القضاء إنما جعل للقاضي أن يفصل في الخصومات، فلو قرر عدم نفوذ حكمه على من يعلم بالخطأ فالمحكوم عليه في أكثر الأحيان يدعي العلم بخطأ القاضي، وهذا ينافي فصل الخصومة.

نعم، إن حكم القاضي لا يجوز الحرام لمن يعلم بالحرمة؛ فالمحكوم له مثلاً لو كان يعلم بأن الحق لصاحبه يجب عليه أن يسلم الحق إليه، وليس حكم الحاكم بما هو في صالحه مسوغاً له لبقائه مصراً على الباطل.

وأما الحكم الولائتي فالواقع أنه لا معنى لحصول العلم بخطئه، فإن الحاكم هنا هو منشيء للحكم بغض النظر عن وجود حكم من هذا القبيل في الشريعة قبل حكمه (هو(118)). نعم قد يدعي شخص العلم بخطأ هذا الحاكم في تقديره للموقف وأنه كان الأصلح أن لا يحكم بذلك أو أن يحكم بخلاف ذلك. إلا أن هذا لا يسقط الحكم عن النفوذ والحجية؛ فإن معنى ولاية الحاكم أنه هو الذي يقدر الموقف لا الفرد المولى عليه، ومقتضى اطلاق دليل ولايته هو نفوذ حكمه حتى لو علم الفرد بخطأ الحاكم في تقديره للموقف.

نعم لو اعتقد الشخص بحرمة ما حكم به الحاكم واقعاً لم ينفذ عليه الحكم - وإن جاز على الحاكم إجباره لو رأى المصلحة الاجتماعية في ذلك - والسبب في عدم نفوذ الحكم وعدم حجيته هنا واضح، لأن ولاية الحاكم إنما هي في حدود عدم الخروج عن الالتزامات الشرعية، فليس للفقهاء تحليل الحرام أو إسقاط الواجب، فإن هذا خارج عن الاطلاقات بالارتكاز والمناسبات العرفية، فإن المستفاد عرفاً من تولية صاحب الشريعة شخصاً ما على المجتمع أنه يوليه في حدود ودائرة ما له من شريعة وأحكام(119).

ثالثاً: ولاية الفقيه بالقياس لسائر الفقهاء:

ونشرح الكلام هنا ضمن الأمور التالية:

- 1- تصرف الحاكم في أموال القاصرين نافذ حتى بشأن الفقهاء الآخرين. ولو فرض اعتقاد أحدهم بخطأ الحاكم في تشخيص مصلحة القاصر، ذلك لأن تصرف الولي بحكم تصرف المالك وخطأه في تقدير الموقف ليس الا كخطأ المالك أحياناً في تقدير الموقف، ودليل صحة البيع مثلاً بإذن الولي يثبت ترتيب آثار البيع الصحيح عليه بشأن كل أحد.
- 2 - حكم القاضي في باب المرافعة نافذ حتى بشأن الفقيه؛ ففي مقبولة عمر بن حنظلة لم يشترط أن لا يكون أحد المتنازعين فقيهاً جامعاً للشرائط. ومقتضى المناسبات العرفية المؤثرة في فهم الألفاظ أيضاً عدم الاشتراط، فإن النزاع بحاجة إلى فصل، وليس المتنازعان دائماً من غير الفقهاء الجامعين للشرائط، وكذلك مقتضى المناسبات في فصل الخصومة هو نفوذ حكم القاضي حتى بالنسبة لغير المتنازعين من الناس بما فيهم الفقهاء.
- 3 - حكم الحاكم الكاشف - وفي غير باب القضاء كما في الحكم بالهلال - نافذ على الفقيه غير المطلع على حال مدرك الحكم، فإن هذا هو مقتضى اطلاق دليل ولاية الحاكم على المجتمع والتي جعلت لملء نقص المجتمع، والنقص الموجود عند سائر أفراد المجتمع من عدم الإطلاع على حال مدرك هذا الحكم موجود - حسب الفرض - في هذا الفقيه خصوصاً. وإن رواية أحمد بن اسحاق قد دلت على إرجاع الإمام (ع) له إلى العمري باعتباره راوياً ثقة مأموناً، بينما أحمد بن اسحاق نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار.
- 4 - حكم الحاكم الولائتي في غير موارد التصرف في أموال القاصرين - لو قسناه إلى فقيه آخر جامع للشرائط - لا يخلو أمره من عدة حالات:

الأولى: أن لا يكون هذا الفقيه مطلعاً على مدى صحة الموقف الذي اتخذها الحاكم، وهنا

ينفذ عليه حكم الحاكم باطلاق الدليل، خصوصاً بالنظر إلى ما قلناه من أن أحمد بن اسحاق الذي أرجعه الإمام العمري باعتباره راوياً ثقةً مأموناً كان نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار.

الثانية: أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم على أساس مصلحة ملزمة يراها في هذا الموقف بالذات، فهنا يجب عليه العمل بحكم الحاكم على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم عليه، ذلك لأن كون نسبة دليل الولاية إلى الحاكم وإلى هذا الفقيه على حد سواء، مقترناً بعدم ابتلاء هذا الفقيه بالنقص المبتلى به الآخرون من عدم الالتفات إلى تقدير الموقف، يوجب عرفاً انصراف اطلاق دليل ولاية الحاكم عن هذا المورد.

الثالثة: أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم دون إيمان منه بمصلحة ملزمة في هذا الموقف بالذات، كما لو رأى ان هناك موقفاً آخر بديلاً لهذا الموقف كان من الصحيح أيضاً اتخاذه، فليس هذا الموقف الذي اتخذه الحاكم بأفضل من الموقف الآخر بدرجة ملزمة وإن كان موقفاً صحيحاً على أي حال. وهنا في الغالب يجب عليه اتباع حكم الحاكم توحيداً للموقف ورصاً للصف.

الرابعة: أن يكون مطلعاً على خطأ موقف الحاكم ولكنه يرى المصلحة الملزمة في اتباعه - رغم خطئه - توحيداً للموقف ورصاً لصفوف المسلمين. فيجب عليه الاتباع على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم، وذلك لما مضى من انصراف الاطلاق.

الخامسة: نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه هو، ولكنه يرى المصلحة الملزمة في عدم الاعلان عن نقض حكمه كي لا يوقع الخلاف والشقاق بين صفوف المسلمين فلا يجب عليه - حينئذ - الاتباع ولكن يحرم عليه نقض الحكم.

السادسة: نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه ولا في السكوت عنه، كما لو رأى أن مفسدة السكوت عن خطئه أشد من مصلحة توحيد الصفوف، وهنا يجوز له نقض الحكم.

مقارنة بين الشورى وولاية الفقيه

أتضح من البحث أن نظام الحكومة الإسلامية مؤسس على أساس ولاية الفقيه العادل الكفو، وأن الشورى - بمعنى الاستنشاء بأفكار الآخرين خصوصاً الاخصائيين في كل شعبة من شعب مرافق الحياة - واجبة في الحالات الاعتيادية، لتوقف مصلحة الأمة عليها ووجوب مراعاة مصلحتهم على ولي الأمر.

أما جزئيات وتفصيل شكل الحكومة في أيام الغيبة فلم تذكر في الكتاب أو السنة.

فمثلاً: هل يوضع في رئاسة الدولة فقيه واحد أو توضع مجموعة فقهاء؟

وهي ينتخب من قبل الأمة مجلس واحد للتقنين والتنفيذ أو مجلسان أو أكثر؟

أو هل أن انتخاب المجلس سيكون من قبل الفقيه أو الفقهاء لا الأمة أم لا؟

وعند اختلاف آراء الفقهاء أو الأمة في الانتخاب، فهل يرجح بالكم أو بالكيف؟

وهل تؤخذ آراء الناس الاعتياديين بعين الاعتبار وتحصى وتجعل ذات أثر في القوانين التي يجعلها الفقيه في منطقة الفراغ في اطار أحكام الشريعة، وإلى أي مدى، وبأي شروط، أو لا؟

وفي أي دائرة من دوائر الناس تطرح الأمور للمشورة، وهل تعزم الحكومة بعد المشورة على ما ترتئيه أو تتبع آراء المستشارين على أي حال؟ وإلى أي مدى يكون هذا الاتباع؟

إلى غير ذلك من الأسئلة.

فالجواب عليها جميعاً هو: أنه لم يحدد في الاسلام أي لون خاص من هذا القبيل، ويختلف الأمر باختلاف الزمان والمكان والظروف. وولي الأمر هو الذي يحدد في أي زمان أو مكان الشكل المناسب للنبود والنظم التي تعمل بها الحكومة، وعدم التحديد هذا من قبل الاسلام ليس نقصاً للاسلام، بل حسنة جليلة له، وتعبير عن مرونة الاسلام التي تجعله صالحاً لكل

زمان ومكان.

ولا تأتي هنا المناقشة التي أوردناها على ما ذكره بعض كتّاب السنة من تأسيس الدولة على أساس الشورى، حيث جعل عدم تحديد شكل الشورى وشروطها وحدودها من قبل الاسلام حسنة جليّة امتاز بها الاسلام ومرونة له تجعله صالحاً للانطباق على كل زمان ومكان.

فقد أوردنا على هذا الكلام أن الاسلام لو كان قد أعطى قاعدة مرنة لا تختلف في كل زمان ومكان الا في المصاديق والتطبيقات، فهي رغم اختلافها في المصاديق محددة من ناحية كبروية وعامة، وليس هناك في جانبها العام أي غموض، كانت هذه حسنة جليّة للاسلام، ولكن نظام الشورى لم يعط بهذا الشكل، فهو مبتلى بغموض كبير وترد حوله تساؤلات كثيرة - مضي بعضها - لم يعرف جوابها من الاسلام، فهذا نقص فاحش لا حسنة جليّة. فمثلاً: لم نعرف أن الولاية هل هي للقسم الأكثر عدداً أو القسم الأفضل كيفاً؟ إلى غير ذلك.

وهذا بخلاف ما تبنيه من ولاية الفقيه، فإن كبرى الولاية ثابتة بحدودها المحددة للفقيه الجامع لمواصفات معينة، والولي هو الذي يعمل صلاحيته في أي زمان أو مكان، وهو يحدد بولايته البنود التفصيلية لنظام الحكم والنظم التي ترتب عليها الأمور، ويعين أنه كيف وبأي مقدار يعتمد على الشورى أو على آراء الناس أو الانتخاب أو المجلس أو غير ذلك، وفق ما يراه من المصلحة التي تختلف باختلاف الظروف والازمنة. فالاسلام وإن كان لم يحدد هذه الأمور لكنه حدد من نرجع إليه في كل زمان ومكان لتحديدها، وهو الفقيه الجامع لشرائط الولاية.

وقد يقال: لم تكن حاجة إلى المرونة وترك التفاصيل إلى ولي الأمر في هذه المسألة، بل كان الأفضل هو ذكر التفاصيل؛ وذلك لأن علاقة الإنسان بالإنسان وما تحتاجه من أمور ثابتة، وليست كعلاقة الإنسان بالطبيعة التي تختلف بمر الزمن باختلاف مدى سيطرة الإنسان على القوى الطبيعية وتنامي وسائل الانتاج، ولهذا كان من الطبيعي في الأحكام الاقتصادية أن يترك الاسلام منطقة فارغة فيها تملأ بقرارات من ولي الأمر، ولكن ليس من الطبيعي أن يترك فراغاً في نظام الدولة يملأه ولي الأمر، إذ مع عدم تطور الحال فيما تحتاجه علاقات الناس في ما بينهم لا يختلف الشكل المفضل لنظام الدولة بمرور الزمان كي تقع الحاجة إلى فرض منطقة فارغة يملؤها الولي.

ولكن الواقع، أن نظام الدولة قد يؤثر فيه أمران:

أولاً: أن الدولة الاسلامية لها علاقات ومواقف خاصة بلحاظ وجود سائر الدول ذات القوانين الوضعية، وهي بحكم وضعيتها - على الأقل - متطورة على مر الزمن، وهذا قد يؤثر في تطور بعض مواقف الدولة الاسلامية في تنظيم نفسها بنحو منسجم مع ما يتطلبه وضعها الاستراتيجي فيما بين نظم العالم.

وثانياً: أن متطلبات علاقات الناس بعضهم ببعض على مستوى نظام الدولة (120) تختلف باختلاف الزمن والمجتمعات والإمكانيات وقلة الأفراد وكثرتها وازدياد التعقيدات الاجتماعية بمرور الزمن ومقدار سعة رفة الدولة وشمولها لمجتمعات أكثر تختلف ظروفها وما إلى ذلك، وقد يختلف الأمر من مجتمع إلى مجتمع في زمان واحد. فمثلاً: شكل الشورى أو الانتخاب - حينما يرى ولي الأمر المصلحة في ذلك - أو حدود الدائرة التي يجري فيها التصويت يختلف من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر حسب كمية أفراد المجتمعات ودرجة التعقيد المجتمعي والحالات النفسية للمجتمع وما إلى ذلك.

إذن فكان لا بد من المرونة، وكان لا بد من تعيين من يرجع إليه في كل زمان أو مكان لملء ما تستبطنه المرونة من فراغ، فعين الاسلام الفقيه الجامع للشرائط لذلك.

وهذا يختلف تمام الاختلاف عن المرونة التي فرضت في نظام الشورى من دون أن يتعين مرجع يرجع إليه في ملء الفراغ.

ولكن رغم كل هذا، يمكن أن يورد على ولاية الفقيه بما يشبه - ولو إلى حد ما - الاشكال الذي أوردناه على نظام الشورى، ويمكن تقريب الإبراد بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان اثبات ولاية الفقيه وتحديد حدودها وشروطها - على ما يتضح بمراجعة الابحاث السابقة - لم يكن بذلك الأمر الهين؛ بل كل هذه الأمور تحتاج إلى البحث عن النفي والاثبات. إذن فالاسلام لم يوضح ما هو أهم الأمور في الشريعة، إذ الدولة الاسلامية بها تحفظ الحدود وتطبق الأحكام، فما معنى عدم توضيحها في الاسلام وعدم ورود نصوص مفصلة

شارحة لقوانين ونظم الدولة الإسلامية؟! إلا أن يفترض أنه ثبت في علم الله أنه سوف لن يتمكن المؤمنون من إقامة دولة إسلامية صحيحة في أيام الغيبة.

والجواب: ان اكتناف مؤسسة الإمام الكاظم (ع) - المكتبة العامة - مكتبة الفقه - أساس الحكومة الإسلامية في زمان الغيبة يشيء من الغموض مما جعله بحاجة إلى نقض الغبار عنه عن طريق البحث العلمي ليس نقصاً في الإسلام، ولا دليل على أن الإسلام لم يات بأطروحة لذلك علماً منه - مثلاً - بعجز المؤمنين عن تشكيل الحكومة الإسلامية في أيام الغيبة، فمن الطبيعي وجود غموض من هذا القبيل في الدليل بعد مضي مئات السنين على عصر النصوص، خصوصاً في موضوع لم تسنح الظروف في عصر النص ولا بعده لتطبيقه كي يتركز في الأذهان. وكلنا نعلم مدى تأثير مضي الزمان على ضياع النصوص وغموض الأسانيد، بل وأحياناً غموض الدلالات.

الوجه الثاني: أن الولاية لم تثبت في الشريعة الإسلامية لفقهاء معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط. وهذا من ناحية يشتمل على حكمة بالغة، لأن الفقيه الجامع للشرائط ليس معصوماً كالإمام (ع) كي يعطي بيده الأمر وحده، بل بالإمكان أن يتورط أحياناً في خطأ كبير يؤدي إلى حلول أخطار جسيمة بالمجتمع الإسلامي. فلا بد أن لا تكون الولاية لفقهاء معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط، كي يتدخل البعض في الأمور التي يتناولها البعض الآخر وبعضهم البعض عن الخطأ وينقض حكمه حينما تقتضي المصلحة النقص - على ما مضى منا من جواز نقض حكم الحاكم من قبل حاكم آخر في بعض الفروض - ولا يستبد فقيه واحد غير معصوم بأمور المسلمين.

ولكنه من ناحية أخرى يوجب نقصاً فاحشاً في شكل الدولة الإسلامية، وبذلك تتدهور أمور المسلمين ويبتل نظامهم ويقعون في الهاوية؛ ذلك لأنه إذا تعددت الرؤوس فسدت الأمة، فمع تعدد الفقهاء وكون كل واحد منهم ولياً للأمر يريد أن يقوم بأعباء المسؤولية وهم مختلفون في الآراء والأفهام والتصورات، لا يمكن انتظام دولة إسلامية تستطيع أن تقف على قدميها! وكيف نأمن الهرج والمرج وعدم نقض كل واحد منهم لحكم الآخر بحجة أنه رأى من المصلحة ذلك؟! وإلى غير ذلك من المفاسد التي لا يبقى معها أي شكل قابل للقبول للدولة.

والجواب: اننا تارة نركز على الشريعة الإسلامية لنرى مدى امكانية ورود نقص فيها يوجب فساد النظام واضطراب الأمور، وأخرى نضيف إلى الإسلام فرضية عدم اخلاص الفقهاء - لا سمح الله - أو عدم وعيهم، فنرى أن هذا يؤدي إلى التشويش وعدم انتظام الأمر.

والثاني طبعاً لا ينبغي أن يعد نقصاً في برنامج الإسلام، ان لم يكن بالإمكان وضع برنامج صالح ناجح، حتى مع عدم اخلاص الفقهاء أو عدم وعيهم.

وتوضيح المقصود: أنه لو فرض أن الفقهاء الذين قاموا بالأمر كانوا جميعاً أو الأغلبية الساحقة منهم واعين مخلصين، فعادةً تنتظم الأمور وتقوم دولة كاملة الجهات، ذلك لأنهم يعلمون أن ولايتهم إنما هي في حدود مصالح الأمة الإسلامية واصلاح حالها لا افسادها، ويعلمون ما يترتب على الشقاق وعدم وحدة الكلمة من مفساد وأخطار وانحطاط أمر المسلمين. فيتشاورون فيما بينهم ويوحدون كلمتهم، لا بمعنى أن يتوحد رأيهم في كل الأمور ودائماً، فإن هذا في كثير من الأحيان غير عملي، بل بمعنى أن يتوحد رأيهم أحياناً ويرفع بعضهم اليد عن رأيه - رغم إيمانه بصحته - أحياناً أخرى تفضيلاً لمصلحة وحدة الكلمة على مصلحة رأيه، أو أن يعينوا فيما بينهم نظاماً يتبعونه تفادياً للخلاف، من قبيل نظام الأكثرية، أو من قبيل أنهم منى ما اختلفوا أخذوا برأي فلان مثلاً الذي هو أفضلهم أو أذكاهم باتفاق الكل، أو يعين لكل واحد منهم حقل معين ويكون رأيه بعد المشورة هو المتبع في ذلك الحقل، أو يعين أحدهم رئيساً للدولة يجب على الباقيين اتباع رأيه ما لم تر الأكثرية أو الاجماع خطأه، أو نحو ذلك من القرارات.

ولو وجد فقيه واع مخلص خارج عن دائرة أولئك القائمين بالأمر وكان تدخله بنقض حكم من أحكام رئيس الدولة أو الهيئة المشرفة يوجب الاختلاف في صفوف المسلمين وتترتب عليه مفساد غالبية على مصلحة نقضه للحكم، لم يجر له ذلك وكان عليه السكوت والتسليم.

الوجه الثالث: أن يقال: ان اختلاف الفتاوى بين الفقهاء يوجب تشويش الأمر وعدم امكانية إقامة الدولة على نظام متسق.

ذلك: ان اختلاف الفقهاء في الفتوى تارة يكون في أحكام شخصية، من قبيل وجوب التسبيحات في الصلاة مرة واحدة أو ثلاث مرات، فهذا لا يوجب مشكلة في المقام، إذ كل فقيه يعمل برأيه وكل مقلد يعمل برأي من يقلده، ولا يترتب محذور اجتماعي على اختلاف الناس في عدد ما يقرأونه من التسبيحات في الصلاة مثلاً. وأخرى يكون في أحكام مرتبطة

بنظام المجتمع العام، وهذا هو الذي قد يورث المشيكة في المقام. فمثلاً: نفترض أن الدولة الإسلامية بقيادة فقيه جامع للشرائط فرضت قانوناً اقتصادياً على المجتمع الإسلامي ورات المصلحة في تنفيذ ذلك القانون على الكل، بينما الأمة مختلفة في التقليد: فمنهم من يقلد فقيهاً يرى صحة ذلك القانون، ومنهم من يقلد فقيهاً يرى خطأه؛ كما لو افترضنا أن الدولة فرضت الخمس على أموال اخلف الفقهاء في تعلق الخمس بها، فماذا نضع في المقام؟!

الا أن هذه المشاكل تنحل عادة بمسألة نفوذ حكم الحاكم، فإن حاكم الدولة الإسلامية حينما يحكم بحكم من هذا القبيل فهو عادة لا يحكم بما يعتقد البعض حرمة كى لا ينفذ حكمه. وعليه فينفذ حكمه على الأمة، وحتى من لا يرى وجوب تخميس ماله الفلاني مثلاً يجب عليه تخميسه، إذ ليس التخميس أمراً محرماً. كما أنه يجوز للأخرين أن يصبحوا طرفاً للمعاملة مع مال أخذ عن هذا الطريق، لأنه وإن فرض أخذه عن كره - بأن لا يرضى صاحب المال بذلك حتى بعد حكم الحاكم فيؤخذ منه اجباراً - ولكن هذا اكراه بحق صدر من ولي الاكراه.

بل الذي أقترحه في نظام حكومة اسلامية من هذا القبيل: هو أن تنظم جميع القوانين المدنية والأحوال الشخصية ونظم العبادات وسائر الأحكام في رسالة عملية موحدة تصدر من قبل هيئة من نخبة الفقهاء يتشاورون ويبحثون فيما بينهم في الفتوى ويستعينون في تشخيص الموضوعات وفي فهم المصالح التي يجب أن تلاحظ عند ملء منطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية بالخبراء الفنيين وذوي الاختصاص في كل شعبة من الشعب. وإذا وقع الاختلاف في الفتوى في مورد من الموارد ولم يرتفع حتى بعد المشورة والتفاهم، فيامكانهم عادةً الأخذ بالاحتياط أو الأخذ برأي الأعلم، لو كان فيهم من يعترف كلهم بأعلميته بنحو تصبح فتواه هي الحجة على الأمة دون فتوى غيره، أو أن يقدم أحدهم لإصدار حكم ولايتي - بمقتضى كونه ولي الأمر - وذلك على طبق فتواه كي ينفذ حكمه على كل قطاعات الأمة. وبالتالي تصدر رسالة عملية واحدة يجب على الأمة جميعاً العمل بها.

ولاية الفقيه تسعد المجتمع

إن نفوذ الكلمة في الحكومات الوضعية - وحتى الانتخابية - لا يخلو من أن يكون بيد فرد واحد أو بيد أكثر من فرد كائنين أو ثلاثة، وهكذا بقدر ما تنتخبه الأمة مثلاً؛ فإن كان بيد فرد واحد تتمتع الحكم بالمركزية والقوة والسيطرة الكاملة، وهي مفيدة في تنظيم الدولة لكنه قد يبتلى بالاستبداد والعمل على إغفال الأمة. وكلما اتسعت دائرة من بيدهم الأمر ابتعد الحكم بذلك المقدار عن معرضيته للوقوع في الاستبداد، في حين ضعف تمتعه بتلك الدرجة من القوة والسيطرة والتنظيم.

أما الشكل الذي جاء به الاسلام لعصر غيبة الإمام المعصوم، وفق ما تنقح في بحثنا عن ولاية الفقيه، فهو شكل ثالث؛ إذ هو لم يجعل الولاية - في زمن الغيبة الكبرى - بيد شخص واحد مما يقرب النظام إلى الاستبداد، ولا بيد مجموع الفقهاء بأن يشغل كل واحد منهم جزءاً من منصب الولاية مما يؤدي إلى ضعف المركزية، بل جعلها بيد كل واحد من الفقهاء الجامعين للشرائط، فكل واحد منهم حاكم مستقل، إلا أنه إذا تقدم بعضهم للحكم والتنظيم لم يجز للأخرين شق صفوف المسلمين ويجب عليهم التسليم ما لم ينحرف الأول، ولم يتورط في أخطاء أشد من مفاسد شق الصفوف. وبهذا الشكل احتفظ الاسلام بمزايا كل الشكليات من القوة والسيطرة الكاملة من ناحية، لأن الفقهاء الآخرين لا يبرزون الخلاف مادام القائمون بالأمر غير منحرفين ولا متورطين في أخطاء أكبر من مفاسد المخالفة، ومن الابتعاد عن الاستبداد من ناحية أخرى، لأن الفقهاء الآخرين أيضاً يتمتعون بنفوذ الكلمة ويراقبون الحاكم الأول ويقولون كلمتهم لو اقتضت المصلحة ذلك، وكان لابد من هذا الأسلوب مادام رئيس الدولة غير معصوم. وهذا من روائع حكم الاسلام ودلائل دقة تنظيمه.

هذا، وحينما يكون هذا النظام مقترناً بحواجز الورع والتقوى والموضوعية من ناحية، وبمراقبة الأمة للفقهاء - تلك الأمة العارفة باشتراط العدالة والكفاءة فيهم والمترتبة على تعاليم السماء - من ناحية أخرى، وبالمشورة مع ذوي الاختصاص والخبرة في كل فن من الفنون من ناحية ثالثة، فإنه سيشكل خير نظام متصور للحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم، بعيداً عن كل ألوان الاستبداد والظلم، يوجه الناس نحو الاقتراب من رضا الله تبارك وتعالى، وهو الهدف الأقصى للاسلام الذي يسعد المجتمع البشري في الدنيا والآخرة.

خلاصة الكلام

1 - إن الحكومة الاسلامية في عصر الغيبة الكبرى - وفقاً لمدرسة أهل البيت (ع) - مبتنية على أساس ولاية الفقيه.

2 - يشترط في ولاية الفقيه كونه عادلاً كفوفاً.

3 - يجب على الحكومة الاسلامية - في الحالات الاعتيادية - المشورة مع ذوي الاختصاص والرأي الحصيف في شتى مرافق الحياة.

4 - لو اقتضت مصلحة المجتمع الاسلامي - على أساس ظروفه الخاصة او الظروف العالمية التي يعيش المجتمع في ضمنها - اقامة الانتخابات لتعيين أعضاء مجلس المقننين او المنفذين أو في أي مجال آخر أو أخذ آراء الناس بعين الاعتبار في بعض جوانب التقنين، وجب على الفقيه امضاء ذلك.

5 - نقترح توحيد البناء القانوني الذي يكشف عن آراء الاسلام في مختلف مرافق الحياة أو ما يسمى عند الشيعة بالرسالة العملية لعمل الأمة، وجعلها رسالة ناتجة عن هيئة من الفقهاء يعدونها بعد البحث والمشورة فيما بينهم والاستئذان بأفكار الأخصائيين وذوي الرأي الحصيف فيما يرجع إلى تشخيص الموضوعات ومصالح المجتمع. وحينما لا يمكن رفع الخلاف بالبحث والنقاش ينتخب الفقهاء فيما بينهم أحد الآراء على أساس الأعلمية أو على

أساس حكم الحاكم أو يأخذون بالاحتياط.

6 - نقترح حذف مصطلح (الوطن) الموحى بمفاهيمه الغربية وتبديله بالمصطلح الفقهي الاسلامي وهو دار الاسلام (121). أما الوطن فيبقى يستعمل في معنى آخر يرتبط بمسألة

القصر والاتمام والصوم والافطار.

7 - رقة عمل الحكومة الاسلامية نظرياً مطلق وجه الأرض، وعملياً تتحدد بحدود القدرة والاستطاعة.

8 - النظام المالي للحكومة الاسلامية يتأسس:

أولاً: علي ممتلكات الحكومة أو الإمامة، وهي المصطلح عليها في فقهاء الاسلامي بالأنفال، من قبيل: أراضي الموات (بل أكثر أنواع الأرض) والمعادن من النفط وغيره.

وثانياً: علي الممتلكات العامة للأمة الاسلامية، من قبيل أراضي الخراج، وهي التي فتحها المسلمون بالجهاد المسلح بإذن الإمام. فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً على المجتمع الاسلامي تصرف هذه الممتلكات في مصارف المسلمين.

وثالثاً: علي الضرائب الاسلامية الموجودة في الكتاب أو السنة، من قبيل الخمس والزكاة. فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً للمجتمع هي التي تصرفها في مصارفها المقررة في الفقه الاسلامي.

ورابعاً: علي ضرائب تفرضها الحكومة الاسلامية - لو رأت المصلحة في ذلك - علي أساس ولاية الفقيه(122).

9 - هدف الحكومة الاسلامية هو العمل بما يرضي الله تبارك وتعالى، وتقريب المجتمع نحو رضاه عز وجل، ونحن نعلم جميعاً أن رضا الله مشروط بإقامة العدل وإبادة الظلم والاستبداد وتطبيق كلمة الله ونظم السماء علي وجه الأرض قدر المستطاع وإسعاد المجتمع تحت راية التوحيد.

وأخيراً نرفع يد الزراعة للباري جل وعلا داعين من أعماق القلب:

"اللهم أنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك".

"أمين يا رب العالمين".

الملاحق

الملحق رقم (1)

فإن قيل: ان مجرد عدم اشارة في الكلام من قريب أو بعيد إلى وجود ولي من هذا القبيل يؤخذ برأيه، ليس قرينة علي نفي الاحتمال الثالث.. وذلك لأنه - وإن كان المفروض عادة في باب الاستشارة انه يعمل بعد المشورة برأي ما - لكن هذا المفروض لم يكن مفروضاً في الكلام؛ أي لم يفهم من الكلام ضرورة العمل برأي ما حتى إذا لم يفرض في الكلام ولي ما. ولم يكن المستشارون غير المستشارين تعين كون الرأي الذي يعمل به نفس رأي المستشارين أو أكثرتهم، أو رأي من يعينه المستشارون أو أكثرتهم، وإنما كنا نعلم من الخارج بأنه في باب المشورة لابد - بالتالي - من العمل برأي ما، وهذا لا يولد للكلام ظهوراً في ضرورة أخذ الرأي من نفس المشاورين أو من يعينه المشاورون.

قلنا: لئن تم هذا الاشكال فيما لو كان التعبير هكذا "شاوروا في أمركم" فإنه لا يتم في مثل قوله "وأمرهم شورى بينهم"؛ إذ هذا التعبير ليس مجرد أمر بالمشورة، وإنما حملت الشورى علي الأمر، وهذا يعني أن أمرهم يدار بالشورى بينهم. إذن فقد فرضت في نفس الكلام ضرورة ادارة الأمر والأخذ بآراء محددة لتمشية الأمور، فنقول:

هل المقصود الأخذ بالرأي المستنقى من الشورى أو المقصود الأخذ برأي ولي ما منفصلاً عن الشورى، وإنما الشورى أثرها هو انارة الطريق أمام ذاك الولي؟

طبعاً الأول هو الظاهر، لأن الآية إنما ذكرت الشورى ولم تذكر ولي الأمر، ففرض الرجوع إلى ولي الأمر غير المستنقى ولايته من الشورى بحاجة إلى مؤونة زائدة، والسكوت عن ذكر ولي من هذا القبيل قرينة علي أن المقصود هو الأول.

على أنه لا يبعد أن يقال: ان هذا الاشكال لا يتم حتى لو كان التعبير مقتصرًا على الأمر بالمشورة بصياغة "شاوروبا في الأمر"، وذلك لأن ارتكازية كون المشورة عادة مقدمة للعمل بقول المستشار لو لم يكن للمستشير رأي يرحه عليه أو يساويه تعطي للآية الشريفة - الواردة في فرض لا يوجد تغاير بين المستشارين والمستشارين - ظهوراً في كون المقصود الاحالة إلى رأي المستشارين.

هذا، وقد ظهر بكل ما ذكرناه هنا وفي الكتاب أن هذه الآية هي خير الأدلة على مبدأ الشورى بالمعنى المقصود، وهي من حيث الدلالة تشتمل على نفس القوة التي افترضناها في رواية "أموركم شورى بينكم" مع عدم ابتلائها طبعاً بما ابتليت بها تلك الرواية من ضعف السند. بل يمكن أن يقال: أنها من حيث الدلالة أيضاً أقوى من تلك الرواية؛ إذ:

أولاً: قد يدعى احتمال كون مقابلة جملة "أموركم شورى بينكم" بجملة "أموركم إلى نسايتكم" قرينة على شمول كلمة "الأمر" للأمور الشخصية، بينما هذه النقطة غير موجودة في الآية الكريمة.

وثانياً: قد يقال: ان التعبير بالأمر كما في الآية أقوى دلالة على ارادة الأمور العامة من التعبير بالأمور كما في الرواية؛ إذ يقال: لو كان المقصود في الآية الأمور الشخصية لكان الأولي التعبير بشكل مقابلة الجمع بالجمع المناسبة مع التوزيع، بأن يقول "أمورهم شورى بينهم" بينما لم يات التعبير هكذا، بل قال "أمورهم شورى بينهم".

وهذا بخلاف الرواية التي عبرت بصيغة الجمع حيث قالت "أموركم شورى بينكم".

هذا، ورغم كل ذلك قد وضحنا في الكتاب عدم تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نظام الشورى.

الملحق رقم (2)

وتحقيق الحال في ذلك بيان واسع هو: أن الشورى على قسمين - كما اتضح مما سبق :-

القسم الأول: هو الشورى التي يكون المستشار فيها غير المستشار، أي الشورى في الأمور الشخصية مثلاً، فهناك شخص ما يهه أمر فيستشير الآخرين في أمره.

والقسم الثاني: هو الشورى التي يكون المستشارون فيها عين المستشارين، أي أن الشورى تكون بين جماعة في أمور ترتبط بهم جميعاً من سن قوانين وتعيين ولي الأمر ونحو ذلك.

فلو طبق الأمر بالشورى في هذه الآية على القسم الأول فلا يخلو الحال من أحد فرضين:

الأول: أن يحمل الأمر بالشورى على مجرد الاستضاء بأفكار الآخرين من دون أن يكون امراً بالأخذ برأيهم على كل تقدير، وهذا هو المحتمل الثالث من احتمالات الشورى.

الثاني: أن يحمل الأمر بالشورى على أنه أمر بأصل المشورة وبالأخذ برأي المستشار تبعداً. وهذا يحتاج إلى قرينة، إذ مجرد الأمر بالشورى لا يدل عليه، لأن الأخذ برأي المستشار أمر زائد على أصل الشورى.

وعلى أي حال فحينما يحمل الأمر بالشورى على هذا المعنى لابد من حمله بمناسبة الحكم والموضوع على مجرد الأمر بالأخذ برأي الغير في الأمور المباحة دون الترخيص في مخالفة الأوامر الالزامية ولو كانت أوامر ظاهرية ودون سائر شعب الولاية، فإن الأمر بالعمل برأي المستشار ليس إلا كالأمر بالعمل برأي الوالد أو باليمين أو النذر، فكل هذه أوامر ثانوية واردة في الشريعة بعد فرض اكتمال الأوامر الأولية الواقعية والظاهرية، أي أنه أخذ في موضوعها مشروعية المتعلق. وهذا هو المحتمل الثاني من احتمالاتنا الثلاثة في الشورى.

وما ذكرناه من نكتة وحدة المستشارين والمستشيرين في قوله "أمورهم شورى بينهم" يبطل أصل تطبيق الأمر بالشورى في هذه الآية على القسم الأول، وهو الشورى في قضايا يكون المستشار فيها غير المستشار، سواء أرجع ذلك إلى المحتمل الثالث أو إلى المحتمل الثاني.

أما إذا طبق الأمر بالشورى فيها على القسم الثاني - أعني الأمور التي يكون المستشارون فيها عين المستشارين - فقد افترضنا أنه لا يتأتى الفرض الأول، وهو الحمل على مجرد الاستئذان بأفكار الغير، بل لابد من حمله على كونه أمراً بالمشورة وبأخذ الرأي من المستشارين. وهذا يعني أن المحتمل الثالث لا يأتي هنا، إلا أنه يبقى الكلام في دائرة الشورى والأخذ بالرأي هل هي في دائرة المباحات فقط - وهذا هو المحتمل الثاني - أو في دائرة أوسع من ذلك، كان يشمل مثلاً دائرة الترخيص في الأوامر الالزامية الظاهرية، أو في تمام مساحة دائرة الولاية المبحوث عنها بلا فرق بين دائرة المباحات أو الترخيص في الالزاميات الظاهرية فيما يمكن، أو الواقعية أيضاً في مورد يمكن تبديل الموضوع بالولاية أو تعيين الولي أو إجراء الحدود أو نحو ذلك. وهذا هو المحتمل الأول من محتملاتنا الثلاثة.

والإطلاق ومقدمات الحكمة يعين هنا طبعاً المحتمل الأول، فإن المحتمل الثاني - وهو حصر الولاية في دائرة المباحات - تقييد بلا مقيد، وهنا لا يأتي ما ذكرناه من مناسبات الحكم والموضوع التي قلنا في القسم الأول أنها تخرج الترخيص في مخالفة الأوامر الالزامية الظاهرية، بل مناسبات الحكم والموضوع هنا تقتضي العكس؛ فإنه إذا كان مصب الشورى عبارة عن الأمور العامة للمسلمين وبهدف حل مشاكل المجتمع الإسلامي وإدارة شؤونهم لا عن الأمور الخاصة التي يكون المستشارون فيها غير المستشارين وبهدف مجرد استرشاد بعض بفكر البعض الآخر، فهذا لا يكون إلا بالولاية العامة التي قلنا أنها أساس نظام الحكم.

الملحق رقم (3)

ويؤيد ذلك أننا نحتمل أن تكون عبارات "لم يقبل" و "استخف" و "رد" صيغاً مبنية للفاعل يرجع ضميرها إلى المتخاصم الذي حكم عليه.

وقد يورد على الاستدلال بهذه الرواية - سواء بالجملة الأولى أو الثانية - بإيرادين آخرين:

1 - أن يقال: ان هذه الرواية لو تمت دلالةً فإنما تدل على نيابة الفقيه من قبل الإمام الصادق (ع)، وتنتهي النيابة بموته، فنحن بحاجة إلى اثبات النيابة من قبل الإمام صاحب الزمان (عج).

ولكن يتخلص من ذلك بأحد طريقين: أما بدعوى استظهار عدم الفارق من هذه الناحية، فلئن كان الإمام الصادق (ع) في عصر الحضور قد جعل الفقيه نائباً عنه، فالإمام صاحب الزمان في عصر الغيبة بطريق أولى جعله نائباً عنه. وأما بدعوى استظهار أن هذا لم يكن اتخاذاً للنائب كي ينتهي أمده بموته (ع)، بل إعمالاً للولاية في إعطاء الولاية للفقيه، فيبقى نافذ المفعول ما لم يثبت إعمال ولاية أخرى في رفع ولاية الفقيه.

وهذا الاشكال وجوابه ساريان في كل روايات ولاية الفقيه غير ما كان وارداً عن الإمام صاحب الزمان أرواحنا فداه.

2 - أن يقال: ان كلمة "الحكم" كانت تستعمل كثيراً ما في عصر صدور النص بمعنى القضاء، فلو صح هذا كان بنفسه مانعاً عن انعقاد الاطلاق في هذه الرواية.

وأوضح من هذه الرواية في عدم الاطلاق لغير باب القضاء الروايات التي عبرت بتعبير "جعلته قاضياً"، من قبيل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله (ع) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق! اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر (123).

وفي السند أبو الجهم، وهو مشترك، ويحتمل انطباقه على ثوير ابن أبي فاختة، ولم يعلم أن أبا الجهم الذي روى عنه ابن أبي عمير ينطبق على أبي الجهم الذي روى هذه الرواية، كي تثبت بذلك وثاقته، فلعل راوي هذه الرواية هو ثوير بن أبي فاختة، والذي روى عنه ابن أبي عمير بعنوان أبي الجهم هو بكير بن أعين كما قد تؤيده رواية ابن أبي عمير عن بكير بن أعين.

وما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً،

فتحاكموا إليه.

ورواه الكليني "ره" عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبي خديجة مثله، إلا أنه قال: شيئاً من قضائنا.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن محمد مثله (124).

والسند الأول تام (بناءً على تصحيح أبي خديجة).

هذا، وأيضاً يحمل على القضاء ما رواه الكليني "ره" عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله المؤمن عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبي (كنبي خ ل) أو وصي نبي.

ورواه الصدوق بإسناده عن سليمان بن خالد.

ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد مثله (125).

وسند الصدوق تام.

والحكومة إن لم نقل بظهورها في نفسها بملاحظة عصر صدور في القضاء، حيث كانت تستعمل في هذا المعنى لا في معنى الولاية العامة) فلا أقل من حملها على هذا المعنى بقريته قوله "للإمام العالم بالقضاء".

على أنه قد أخذ في موضوع استحقاق الحكومة في هذا الحديث الإمامة، ولم يعلم كون مطلق الفقيه مصداقاً لها. بل لو كان المقصود من الإمامة هي الإمامة بالمعنى المصطلح عند الشيعة - كما تؤيده نسخة "النبي أو وصي نبي" - فمن الواضح عدم كون الفقيه مصداقاً لها.

ولو كان المقصود منها الولاية، فهذا بنفسه قريته على أن الحكومة كانت بمعنى القضاء لا الولاية. أما أن هذه الولاية لمن؟ فهذا غير مذكور في الحديث.

وقد يقال - بناءً على كون الإمامة هنا بمعنى الولاية - إن هذا الحديث دل على أن منصب القضاء إنما هو لمن كان له منصب الولاية، وقد عرفنا بروايات أخرى أن الفقيه له منصب القضاء، فنعرف بمجموع هذين الأمرين أن الفقيه له منصب الولاية.

ولكن هذه الاستفادة أيضاً غير صحيحة، إذ إن أدلة إعطاء منصب القضاء للفقيه إنما تدل على أن الإمام (ع) جعله بالولاية أو بالاستنابة قاضياً، لا أنه بنفسه له حق القضاء، بينما من المحتمل أن يكون قوله في هذه الرواية "فإن الحكومة إنما هي للإمام" ناظراً إلى بيان القانون الأساسي في الإسلام، أي بيان من له منصب القضاء في الإسلام، لا بيان من قد يعطى له منصب القضاء من قبل من له منصب القضاء والولاية في الإسلام.

الملحق رقم (4)

قد تؤيد وثيقة اسحاق بن يعقوب بأن اسحاق بن يعقوب أخو محمد بن يعقوب الكليني (رحمه الله) على ما ادعاه صاحب كتاب "فاموس الرجال" (126) مستشهداً على ذلك بما نقله عن كتاب "اكمال الدين" في ذيل التوقيع من قوله (ع) "والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب الكليني".

ولكن ما راجعته من نسخة كتاب "اكمال الدين" (ط. دار الكتب الإسلامية/ طهران) ليس فيه كلمة "الكليني" وإنما العبارة هكذا "والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى" (127).

كما أن السيد الخوئي - دامت بركاته - في كتاب "معجم رجال الحديث" (128) لم يذكر توصيفاً للرجل بالكليني رغم نظره إلى كتاب "اكمال الدين".

وقد يستدل على وثيقة اسحاق بن يعقوب ببيان: أن الشيخ الطوسي (رحمه الله) شهد في كتاب "الغيبة" بأن التوقيعات إنما كانت ترد أيام الغيبة الصغرى على الثقات، فيقال: إن هذا

يؤيد عدم احتمال الكذب في أصل التوقيع، فهذه الشهادة من قبل الشيخ الطوسي، تعني أن التوقيع في ذلك الزمان كانت له قدسيته الخاصة، فانتحال شخص لتوقيع ما إلى نفسه كذباً يعني خبثاً أعظم من مجرد خبث الكذب على الإمام، إذن فأمر اسحاق بن يعقوب يدور بين أن يكون في درجة عالية من الخبث أو أن يكون ثقة، لأن التوقيع لا يرد إلا على الثقات، ولا يحتمل أن يكون إنساناً عادياً غير خبيث وغير ثقة. وحينئذ فمن البعيد وقوع الكليني (رحمه الله) في الغفلة أو عدم التمييز لحال هذا الشخص الدائر أمره بين طرفي النقيض، أو قل عدم التفاته إلى خبثه رغم كونه في درجة عالية من الخبث. فإذا ثبت صدق أصل التوقيع ثبت وثاقته، لأن التوقيع كان لا يرد إلا على الثقات، وإذا ثبت وثاقته نفينا بذلك احتمال الكذب في الخصوصيات أيضاً.

الا أن هذا البيان غير صحيح، وتوضيحه: إنني لم أر في كتاب "الغيبة" ما يمكن توهم دلالاته على ذلك إلا قوله:

"وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل" (129).

وهذا الكلام - وإن كان يتبادر إلى الذهن أن المقصود من ورود التوقيعات عليهم ورودها من الإمام (ع) إليهم - ولكن من يراجع باقي عبارة الشيخ يراها صريحة في أن المقصود ليس هو هذا، وإنما المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالة على وثافتهم، ذلك لأنه رحمه الله بعد هذه العبارة مباشرة يذكر بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان: "منهم، ومنهم..." وكل ما ذكره إنما هو من هذا القبيل لا من ذاك القبيل؛ أي ان التوقيعات واردة إلى غيرهم بشأنهم وعلى ثقاتهم لا إليهم. وإليك نص عبارة الشيخ في (الغيبة) بكاملها كي تلاحظها:

قال رحمه الله:

"وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل".

"منهم: أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رحمه الله؛ أخبرنا أبو الحسن بن أبي جنيد القمي عن محمد بن الوليد عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي صالح قال: سألتني بعض الناس في سنة تسعين ومائتين قبض شيء، فامتنعت من ذلك وكتبت استطلع الرأي، فأتاني الجواب: بالري محمد بن جعفر الأسدي فليدفع إليه، فإنه من ثقاتنا".

"وروى محمد بن يعقوب الكليني "ره" عن أحمد بن يوسف الساسي قال: قال لي محمد بن الحسن الكاتب المروزي وجهت إلى حاجز الوشاء مائتي دينار، وكتبت إلى الغريم بذلك، فخرج الوصول وذكر أنه كان قبلي ألف دينار وأني وجهت إليه مائتي دينار، وقال: إن أردت أن تعامل أحداً فعليك بأبي الحسين الأسدي بالري، فورد الخبر بوفاة حاجز رضي الله عنه بعد يومين أو ثلاثة فأعلمته بموته، فأغتم، فقلت: لا تغتم، فإن لك في التوقيع إليك دالتين: إحداهما

اعلامه إياك أن المال ألف دينار، والثانية أمره إياك بمعاملة أبي الحسين الأسدي لعمله بموت حاجز".

"وبهذا الاسناد عن أبي جعفر محمد بن علي بن نوبخت، قال: عازمت على الحج وتأهبت فورد علي: نحن لذلك كارهون. فضاقت صدري وأغتممت، وكتبت: أنا مقيم بالسمع والطاعة، غير أنني مغتم بتخلفي عن الحج. فوقع: لا يضيقت صدرك فإنك تحج من قابل. فلما كان من قابل استأذنت فورد الجواب، فكتبت: اني عادلتم محمد بن العباس، وأنا واثق بديانته وصيانته. فورد الجواب: الأسدي نعم العديل، فإن قدم فلا تختر عليه. قال: فقدم الأسدي فعادلته".

"محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن محمد بن شاذان النيشابوري قال: اجتمعت عندي خمسمائة درهم ينقص عشرون درهما، فلم أحب أن ينقص هذا المقدار، فوزنت من عندي عشرين درهما ودفعتها إلى الأسدي ولم أكتب بخبر نقصانها وإنما أتممتها من مالي، فورد الجواب: قد وصلت الخمسمائة التي لك فيها عشرون".

"ومات الأسدي على ظاهر العدالة، لم يتغير ولم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة".

"ومنهم: أحمد بن اسحاق وجماعة، خرج التوقيع في مدحهم".

"وروى أحمد بن ادريس عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي محمد الرازي قال: كنت وأحمد بن أبي عبد الله بالعسكر، فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال: أحمد بن اسحاق الأشعري، وأبراهيم بن محمد الهمداني، وأحمد بن حمزة بن اليسع ثقات" (130).

انتهى كلام الشيخ رحمه الله، وهو كما ترى صريح فيما قلناه، ولا دلالة فيه على أن التوقيع لم يكن يرد إلا إلى الثقات.

الملحق رقم (5)

وتحقيق الحال بشكل أوسع هو:

أن الاستدلال بهذه الرواية على اثبات الولاية المطلقة للفقهاء، يمكن أن يكون بأحد وجوه:

الأول:

أن يتمسك باطلاق قوله "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا"؛ وذلك بملاحظة ان الحوادث على أقسام:

فمنها مثلاً: ما يكون الرجوع فيها إلى الرواية رجوعاً إلى الروايات، من قبيل حوادث تحدث للفقهاء ويحتاج إلى استنباط الحكم فيها، فيرجع فيها إلى الرواية لأخذ الرواية لكي يستنبط هو حكم الحوادث منها.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها إلى الرواية لأخذ الفتوى، وذلك حينما يكون الراوي فقيهاً وعارفاً بالأحكام، من قبيل حوادث يتبلي بها العامي ويريد أن يعرف حكمها التشريعي، وهو غير قادر على استنباطه من الروايات.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها لأخذ الوظيفة التي تعين بالولاية، من قبيل حوادث اجتماعية أو فردية لا تحل إلا بإعمال الولاية.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها لأجل تنفيذ الحكم الشرعي بإعمال الولاية في التنفيذ.

ومقتضى اطلاق كلمة "الحوادث" شمولها لكل حادثة يعقل فيها الرجوع إلى شخص آخر، سواء كان من الحوادث التي يكون الرجوع فيها بالنحو الأول أو الثاني أو غيرهما. إذن فمقتضى الاطلاق الجاري في الموضوع هو الولاية المطلقة.

ويرد عليه: أن من المحتمل كون اللام في "الحوادث" للعهد، مشيراً به إلى حوادث ذكرها السائل في ضمن الأسئلة التي كتبها إلى الإمام (ع) ولم تصلنا الاسئلة. إذن فتصبح الرواية بالنسبة لنا من هذه الناحية مجملة.

الثاني:

أن يتمسك باطلاق كلمة الحجة في قوله "فإنهم حجتى عليكم" بأن يقال: ان مقتضى اطلاق ذلك كون الراوي لحديثهم حجة في كل ما يكون الإمام حجة فيه، وهذه عبارة عن الولاية المطلقة.

ولو اقتصر على هذا المقدار من البيان فقد يورد عليه: بأن الاطلاق الموجب للسريان لا يجري في المحمول، و "الحجة" هنا محمول. نعم، لو جزمنا بعدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، ودار الأمر بين الاطلاق والاهمال، فهم العرف من ذلك الاطلاق. لكننا لا نجزم بذلك، لأن هذا التوقيع جواب على أسئلة اسحاق بن يعقوب، ونحن غير مطلعين على سؤاله الذي أجاب الإمام عليه بقوله: "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا؛ فإنهم حجتى عليكم" فلعل سؤاله كان بنحو يشكل قدرأ متيقناً للجواب في مقام التخاطب، كما لو كان سؤاله عن حوادث معينة، وكان القدر المتيقن هو الحجية في تلك الحوادث وكل ما لا يحتمل الفرق بينه وبين تلك الحوادث.

الثالث:

أن يقال: ان الإطلاق في قوله: "فإنهم حجتى عليكم" يتم بقريئة التقابل بين ذلك وبين قوله "وأنا حجة الله"؛ فالذي يفهم من هذا التقابل عرفاً هو أنه حجة للإمام في كل ما كان الإمام (ع) حجة فيه لله، فتتم الولاية المطلقة.

وبالإمكان أن يقال: انه قصد بذلك أن العرف لا يرى هدفاً من وراء ذكر قوله "وأنا حجة الله" بعد قوله "فإنهم حجتى عليكم" إلا التقابل وبيان أن هذا حجة الإمام (ع) كما أن الإمام حجة لله، فهو حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه. فيرد عليه: ان هنا هدفاً آخر عرفياً أيضاً، وهو: ان يكون قوله "وأنا حجة الله" بياناً لما يبرر حجية الراوي للإمام ويعطيه قيمة، فإن الإمام لو لم يكن هو حجة فكيف يعطي الحجية للراوي، وأي قيمة لهذه الحجية؟ فكان الإمام (ع) يقول: أنا حجة لله، وبإمكانى إعمال هذه الحجية بجعل حجة عليكم، فقد جعلت رواية الأحاديث عليكم.

وإن قصد بذلك أنه حتى مع فرض كون قوله "وأنا حجة الله" بصدده هذه الفائدة الثانية، يفهم العرف من هذا المقدار من التقابل ما ذكرناه من كونه حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه، فعهدة ذلك على مدعيه، وأنا لا أرى أن العرف يفهم هكذا؛ فلو قال شخص لمن سأله: ممن اشتري دار زيد؟ فقال له: اشتري دار زيد من عمرو، فإنه وكيلى وأنا وكيل زيد... لم يفهم من ذلك كون عمرو وكيلاً لذلك الشخص في كل ما كان ذلك الشخص وكيلاً لزيد، وإلغى المفهوم من هذا الكلام انما هو كونه وكيلاً عنه في بيع هذه الدار التي هي ملك لزيد، وأن المبرر لتوكيله لعمرو والموجب لنفوذه كونه وكيلاً لزيد، ولا يفهم من ذلك اطلاق.

الرابع:

أن يقال: ان الإطلاق بذاك المعنى، وإن لم يكن جارياً في المحمول بواسطة مقدمات الحكمة فحسب، ولكن حيث ان المحمول في نفسه له صلاحية الاطلاق، متى ما كانت المناسبات تقتضي الاطلاق يتم الاطلاق، ومتى ما لم توجد مناسبة خاصة من هذا القبيل لا يتم الإطلاق.

مثلاً: تارة نفترض أن زيداً في الجالة الاعتيادية يقول: اشتري دارى من عمرو فإنه وكيلى، فهنا لا يفهم من ذلك الاطلاق وإن عمراً وكيله في كل شؤونه المالية، وإنما القدر المفهوم من الكلام كونه وكيلاً له في بيع داره. أما إذا فرض ان زيدا على جناح السفر والغياب عن كل أمواله غيباً يطول خمسين سنة، فهو بحاجة - عادة - إلى وكيل في كل شؤونه المالية، فسأله أحد: ممن اشتري دارك؟ فقال: اشتريها من عمرو فإنه وكيلى، فهنا يفهم العرف الاطلاق. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الإمام (ع) غائب غيبة قد تطول مدة طويلة لا يعرفها إلا الله، ومن الطبيعي والمعقول افتراض أن يكون بحاجة إلى جعل حجة في كل ما هو حجة الله فيه، وتحتاج الأمة إلى مراجعته فيه. ففي جو من هذا القبيل إذا سئل عن حوادث معينة، فقال في الجواب: أرجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله... كان المفهوم من ذلك عرفاً الحجية على الاطلاق، ومعنى كونه حجة للإمام (ع) أنه منصوب من قبله في كل ما يرجع فيه إليه.

الملحق رقم (6)

إن هناك اموراً ثلاثة يستفاد بعضها أو كلها من هذا الحديث الشريف:

الأول: حجية رواية الراوي الثقة.

الثاني: حجية فتوى الفقيه الثقة.

الثالث: ولاية الفقيه الثقة ونفوذه حكمه.

وحكم الفقيه على قسمين:

1 - الحكم الذي له سمة الكاشفية عن واقع وراء هذا الحكم، من قبيل حكم الفقيه بالهلال، او قضائه في صالح أحد المترافعين، ولا يهدف انشاءً جديداً للحكم.

2 - الحكم الذي يهدف انشاءً جديداً للحكم على أساس إعمال الولاية، من قبيل ما لو حكم باتخاذ موقف معين لا على أساس اقتناعه الكامل بان هذا الموقف هو الواجب في هذه الظروف في قبال سائر المواقف، بل على أساس إيمانه بضرورة تحديد موقف المجتمع في

صورة معينة توحيداً للكلمة ورسماً للصفوف مثلاً.

ولنصطلح على القسم الأول بالحكم الكاشف، وعلى القسم الثاني بالحكم الولايتي.

ولا إشكال في دلالة هذا الحديث على حجية رواية الثقة، بل هي المقدار المتيقن من هذا الحديث الشريف، والمستفاد صريحاً من قوله (ع): "العمري ثقني، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول" وقوله، (ع): "العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك عني فعني يقولان".

ولكن هل يدل على حجية الفتوى ونفوذ حكم الحاكم بكلا قسميه أم لا ؟

قد يتبادر إلى الذهن أن هاتين الفقرتين لا تدلان على شيء من ذلك؛ أما الحكم فلأنه ليس نقلاً عن الإمام كي يشمله الأداء في قوله "ما أدى إليك عني" أو "ما أديا إليك عني". وأما الفتوى فلأنها - وإن رجعت بوجه من الوجوه إلى نقل رأي الامام لكنها نقل عن حدس، وليست - كالرواية - نقلاً عن حس. وهاتان الفقرتان لو لم تضم إليهما نكتة اخرى، تنصرفان بطبعهما إلى النقل عن حس.

ولكن رغم ذلك، قد يمكن التمسك بهذا الحديث لاثبات نفوذ حكم الحاكم وحجية الفتوى على المقلد باحد وجوه ثلاثة:

الأول: التمسك باطلاق قوله "فاسمع له وأطعه" أو "فاسمع لهما وأطعهما"، إذ يقضي باطلاقه وجوب السماع والاطاعة في كل شيء، سواء الرواية أو الفتوى أو الحكم.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن تفريع هذه الجملة بالفاء على جملة "ما أدى إليك عني فعني يؤدي" يكون - على أقل تقدير - محتمل القرينية على كون المقصود هو السماع والاطاعة في دائرة ما يصدق عليه أنه أداء عن الإمام ونقل عنه.

وثانياً: انه لو أريد التمسك باطلاق متعلق الأمر في "اسمع" و "أطع" فقد تحقق في علم الأصول أن الاطلاق الشمولي لا يجري في متعلق الأمر، وإنما يجري في متعلق متعلق الأمر. فمثلاً لو قيل "أكرم العالم" دل على وجوب إكرام كل عالم، ولكن لم يدل على وجوب كل أنحاء الاكرام بنحو الشمول والاستغراق، وإنما يكون اطلاق المتعلق بدلياً. ولو أريد التمسك بالاطلاق الجاري في المتعلق المحذوف، أي: اسمع له وأطعه في كل شيء، فقد ثبت أيضاً في علم الأصول أن الاطلاق شأنه هو منح الكلمة شمولها واستغراقها بعد تعيينها، لا تعيين الكلمة المحذوفة فيما هو مطلق.

ولو أريد التمسك بأن حذف المتعلق يفيد الاطلاق والشمول، فأيضاً أثبتنا في علم الأصول أن هذه القاعدة غير مقبولة عندنا الا عند عدم وجوب مقدار متيقن عند الخطاب مع ك

الهوامش:

- (1) سورة القصص: آية 5.
- (2) هذه الناحية لا ترتبط بالمسألة الوجدانية وإنما تقوم على أساس (الالتزام بما التزم به)، فإن الحاكم إما أن يكون قد التزم بإقرار الملكيات الفردية على أساس من المباني العقلانية، أو على أساس شرعي خاص، فلا بد له من مبرر عقلائي أو شرعي لتحديده من الملكية. هذا، ومن الواضح عدم وجود مباني عقلية في مسألة الملكية لأنها أمر اعتباري.
- (3) يقصد بذلك أنه كلما كثر عدد المواطنين ينبغي تركيز الحكومة في عدد أقل كي تكون أكثر قدرة على الحكم والادارة.
- (4) ص 116 و 117 ، وله بحث في الفصل الثامن (ص133 فصاعداً) حول بعض الأسباب الدخيلة في كون الشكل الملائم للحكم في البلد أي شكل من هذه الأشكال، وان كل شكل من أشكال الحكم لا يلائم جميع البلدان.
- (5) ص 118 و 119.
- (6) وبهذا يبدو خطأ بعض الكتاب الاسلاميين الذين يؤكدون على الحكم الديموقراطي وينسبونه الى الاسلام غافلين عما في هذا المصطلح من الايحاء اللااسلامي، لأن الديموقراطية المصطلجة لا تعني مجرد انتخاب الهيئة التنفيذية من قبل الأمة - وهو ما قد يفترض قبوله اسلامياً - بل تعني حكم الناس أنفسهم. ومن البديهي ان الحاكم المطلق والمشرع الأساس في الاسلام هو الله سبحانه. نعم، هناك بعض (مناطق الفراغ) التي تركتها مرونة الاسلام ليملاها ولي الأمر - كما سيأتي -.
- والواقع ان هذا أحد عشرات الأمثلة التي تعبر عن تأثر كتابنا الاسلاميين بالغرب دون وعي، فتجدهم بحسن نية يبحثون عما يمكن أن يربط - ولو بقليل صلة - بين الاسلام والحضارة الحديثة، فيمنحون الاسلام الصفة الغربية التي تحمل معها كل ايحاءاتها، غافلين عن أنهم يفقدون الاسلام بهذا اصالته من حيث لا يشعرون.
- (7) في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط - طبعة بيروت ص 173.
- (8) الاسلام ومبادئ نظام الحكم، للدكتور عبد الحميد متولي ص109.
- (9) في العقد الاجتماعي ص97.
- (10) راجع كتاب جان جاك روسو في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، ص206 - ص 213، وقد نقلنا كلامه مع شيء من التلخيص.
- (11) سورة الأنفال الآية 60.
- (12) العقد الاجتماعي ص 204.
- (13) ص 200 - 203.
- (14) يقصد به هنا - كما صرح في الهامش - الفيتو التوقيفي الذي يترتب فيه على الاعتراض مجرد توقيف القرار لإعادة النظر فيه، بحيث لا يمكن صدور القانون إلا بعد الموافقة عليه من البرلمان بأغلبية خاصة تزيد عن الأغلبية العادية التي تصدر بها القرارات.
- (15) إشارة الى أول كلامه الذي لم نقله هنا.
- (16) ذكر هنا في الهامش ما نصه:

لا يفوتنا هنا أن نشير الى ان من خصائص النظام النيابي في الديموقراطية الغربية الكلاسيكية أن لأعضاء البرلمان قسماً من الاستقلال عن الناخبين في ممارسة سلطتهم.. لأن النواب يعدون ممثلين للأمة (أي للمصالح العليا التي تضم الأجيال القادمة) لا ممثلين لمجرد إرادة الناخبين الحاليين. ويترتب على ذلك أنه ليس للناخبين املاء ارادتهم على النواب

ولا حق عزلهم.

(17) سورة يوسف الآية 40.

(18) الشورى بين النظرية والتطبيق ص67.

(19) على ان التخيير بين الأشكال الصالحة كان أفضل من الالهمل المطلق الموجب لتوسعة دائرة الحيرة. هذا إضافة الى أنه كان بالإمكان تخيير الأمة ككل بين الاشكال الصالحة دون تخيير الأفراد، فلو اختلفوا في الاختيار عوقبوا جميعاً.

(20) سورة الأعراف الآية96.

(21) سورة المائدة الآية66.

(22) نعم، قد يقال - بناءً على مبنى ولاية الفقيه - ان دليل الشورى وان لم يبين بنود نظام الشورى وقوانينه ولكن قد عين الاسلام من يرجع إليه في تحديد تلك النظم والبنود وهو الفقيه، فمقتضى الجمع بين دليل الشورى ودليل ولاية الفقيه ان تؤسس الدولة على أساس الشورى مع تعيين نظم الشورى وقوانينها عن طريق اتباع فقيه الوقت في ذلك.

والجواب: ان الاشكال في دليل الشورى بعدم تعيين نظمها وقوانينها لو كان مجرد اشكال عقلي لأمكن دفعه بهذا إلبان، ولكن الواقع ان وضوح احتياج مبدأ الشورى الى فرض نظم وقوانين يجعل العرف أبياً عن حمل مثل قوله: {أمرهم شورى بينهم} على معنى الولاية للشورى. وبما أن دليل ولاية الفقيه بإطلاقه يرفض ولاية الشورى فلا يكون مبرراً عرفياً لتقبل حمل دليل الشورى (لو كان مفاده خاصاً بعصر جعل ولاية الفقيه) على معنى ولاية الشورى.

(23) نهج البلاغة، الكتاب السادس، من باب المختار من كتب مولانا أمير المؤمنين علي (ع) وفق ما جمعه الشريف الرضي "ره".

(24) ص29 حسب طبعة قم.

(25) وقعة صفين ص58.

(26) نهج البلاغة، الخطبة 172.

(27) وتلحق بها أيضاً روايات حرمة مفارقة الجماعة الواردة عن الأئمة (ع) الظاهرة في ارادة تحريم مفارقة جماعة المسلمين الساحقة المتبعة لخليفة الوقت الذي كان - في منطلق الأئمة (ع) - غاصباً، من قبيل ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن أبي فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه. وبنفس السند عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الامام (الأبهام خ ل) جاء الى الله تعالى أجزم (اصول الكافي 1/405 ، بحار الانوار 27/72). فأمثال هذه محمولة على التقية؛ بمعنى التقية في الصدور، أو بمعنى الأمر بمدارة الجماعة تقية.

(28) نهج البلاغة، الخطبة الثالثة.

(29) سورة آل عمران الآية 159.

(30) سورة الشورى الآيات 36 - 39.

(31) (الوسائل ج 8 باب 9 من ابواب احكام العشرة من كتاب الحج ص 409 بحسب طبعة بيروت.

(32) الوسائل ج 8 الباب 21 من أبواب احكام العشرة ج 1 ص424.

(33) نفس المصدر السابق ج2و3 ص424.

(34) الوسائل ج 8 الباب 21 من أبواب احكام العشرة ج 4 ص 424.

(35) نفس المصدر ج 1 ص428.

(36) نفس المصدر ج 4 ص 428.

(37) نفس المصدر السابق ونفس الباب ج 5 ص 428.

(38) نفس المصدر الباب 22 ج 5 و 6 ص 426.

(39) نفس المصدر الباب 25 من تلك الابواب ج 2 ص 429.

(40) ص 27 - 30.

(41) (الولاية - كما سيتضح ان شاء الله في بحثنا عن ولاية الفقيه - لها مجال واسع في الالزام بغير ما هو لازم بالعنوان الأولي، وأما في تجويز ما هو غير جائز فلا مجال لها إلا بأحد شكلين:

الأول: أن يكون عدم الجواز ثابتاً بأصل من الأصول العملية التي بحثت في علم الأصول أو بالظن في مورد لم يكن محييص عن أتباعه عند عدم الامارة الشرعية، وهنا يقدم حكم ولي الامر اذا شكل امارة تتقدم على الأصل أو على ذلك الظن.

الثاني: أن تكون الولاية قد أعملت في موضوع الحكم الإلزامي، فتؤثر في تبديل الحكم الى الترخيص بتبدل الموضوع. كما لو أجبر الولي شخصاً ما يحق على بيع ماله، فيجوز للمشتري شراؤه رغم أن شراء المال بغير رضا البائع غير جائز في الحالات الاعتيادية. فالولاية هنا أعملت في موضوع الحكم الإلزامي بعدم الشراء والتصرف وبطلانه، حيث ان موضوع الحكم بعدم جواز الشراء والتصرف وبطلانه هو عدم توفر احد الامرين - وهما "رضا البائع، وكون الإكراه يحق ومن قبل ولي الإكراه" - أما وقد تحقق الإكراه بحق ومن قبل وليه فلا مانع من الصحة. وبكلمة أخرى: أن رضا الولي في باب البيع يقوم مقام رضا صاحب المال. هذا، وأما أعمال الولاية مباشرة في تبديل الحكم الإلزامي الواقعي الى الترخيص في المخالفة فغير صحيح.

(42) (ولو في خصوص ما اذا كان الحكم كاشفاً - حسب المصطلح الذي سوف نذكره في بحثنا عن ولاية الفقيه - والا فلا يمكنه رفع الالزام الا بتبديل الموضوع.

(43) سورة الاحزاب الآية 36.

(44) فان هذا من سنخ اباء بعض الأدلة عن التخصيص حسب مصطلح علماء أصول الفقه.

(45) (أي إن هذا المقدار كاف لرفع مثل محذور الاء عن التخصيص، وعليه فهو القدر المتيقن ثبوته للأمة.

(46) وكذا ما الحقناه به في الهامش.

(47) (إشارة الى إمكان رفض هذه الدلالة بجعلها رواية مرشدة الى القاعدة العقلانية التي تحكم بحسن التشاور في الأمور للاستضاءه بأراء الآخرين، وهذه القاعدة يختلف ملاكها من حيث اللزوم والاستحباب - من مورد الى مورد، بل قد يكون الأمر في نظر الشخص واضحاً كل الوضوح بحيث لا يرى مورداً للمشورة فيه.

(48) (ولعل هناك من يقول: ان قرينة التقابل في الرواية بين عبارة "أموركم شورى بينكم" وعبارة "أموركم الى نسائكم" تقتضي شمول الجملة الأولى للقضايا الشخصية كما تشمل الجملة الثانية لها، ذلك لأن الضمير في قوله "أموركم الى نسائكم" راجع الى الرجال بقرينة ذكر النساء، فهي اذن تتعرض لتدخل النساء في أمور الرجال الشخصية وتوجيههم وتحبذ اختصاص مشورة الرجال بالرجال وعدم تدخل النساء في تلك الأمور.

ولكن قد يرد عليه بأن قوله (ص): "أموركم شورى بينكم" يحتمل أن يقصد منه الأمور العامة لمجموع المسلمين بما فيهم الرجال والنساء، ويراد منه تدخل النساء في الشؤون العامة.

ولربما قيل بهذا الصدد انه اذا كنا نتردد في المقصود من قوله "أموركم الى نسائكم"، هل هو ناظر الى الشؤون الخاصة أو العامة، اذن نحتمل كون هذا المقطع قرينة على شمول المقطع الأول للأمور الشخصية لأن القرينة على الفرض الأول ثابتة. ومع هذا الاحتمال يصبح المقطع الأول مجملاً مبهما لا يمكن أن يستفيد المقصود منه.

كما أنه قد يؤيد شمول الرواية للقضايا الشخصية مجيء التعبير بصيغة الجمع "أموركم"، ومقابلة الجمع بالجمع تعني التقسيم والتوزيع، فأمر هذا وأمر ذلك وأمر ذلك.

(49) تفسير المنار ج 4 ص 205.

(50) أي أنه متى ما حذف متعلق العزم من دون قرينة على تعيين المحذوف كان ظاهره عرفاً أن متعلقه هو رأي نفس العازم.

(51) يقول الأصوليون: إن خروج المورد من العام مستهجن عرفاً.

(52) راجع الملحق رقم (1).

(53) راجع الملحق رقم (2).

(54) سورة آل عمران الآية 104.

(55) لمحمد رشيد رضا نقلاً عن الشيخ محمد عبده ج 4 ص 45.

(56) لقحطان عبد الرحمن الدوري ص 26.

(57) سورة الاحزاب، الآية 6.

(58) راجع بهذا الصدد البحث القيم الرائع - على اختصاره - لسيد الاستاذ سماحة آية الله العظمى السيد الصدر (ره) حول الولاية.

(59) بمناسبات الحكم والموضوع؛ أي بملاحظة نوعية الحكم وتناسبها عرفاً مع الموضوع والمحكوم عليه.

(60) يقصد سماحته بهذه الكلمة الملكية الدستورية.

(61) كتاب البيع للامام الخميني 2/461 - 467.

(62) أصول الكافي ج 1 باب الرد الى الكتاب والسنة ج 4 ص 59.

(63) أصول الكافي ج 2 باب الطاعة والتقوى ج 2 ص 74.

(64) كتاب البيع للامام الخميني 2/461.

(65) راجع الوسائل ج 18 الباب 8 من أبواب صفات القاضي. وكذلك مستدرک الوسائل الباب 8 من أبواب صفات القاضي.

(67) أصول الكافي ج 1 ص 46.

(68) أصول الكافي ج 1 ص 38.

(69) مستدرک الوسائل الباب 11 من أبواب صفات القاضي.

(70) وقد يناقش في دلالة الرواية الأخيرة بأن لفظ الحكام وقع محمولاً لا موضوعاً، ولا يجري الاطلاق الموجب للسريان في المحمول.

وقد يجاب عنه بأنه حينما لا يوجد قدر متيقن عند التخاطب، ولا يعقل الاطلاق البدلي ويدور الأمر بين الاطلاق الشمولي والاهمال، وتكون القضية قضية مبيّنة للحكم دون مجرد الأخبار، يفهم العرف من ذلك الاطلاق.

وقد يرد ذلك بأن القدر المتيقن هو الولاية في التطبيق، كاجراء الحدود والحكم لصالح من يكون ذا حق في المرافعة، دون الولاية في دائرة أوسع تشمل الالتزام بما ليس ملزماً به بالعنوان الأولي.

وقد يناقش في كون هذا قدراً متيقناً في مقام التخاطب.

(71) هذا السند ضعيف بمحمد بن الحسن بن شمون.

(72) الوسائل ج18 الباب 1 من أبواب صفات القاضي ج4 ص4 وب11 من تلك الأبواب ج1 ص99.

(73) وعمر بن حنظلة لم يرد في كلمات علماء الرجال توثيقه، ولكن وردت في بعض الأحاديث التامة سنداً رواية صفوان عنه، وصفوان أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي (ره) بأنهم لا يروون إلا عن ثقة. وهم: صفوان بن يحيى البجلي، ومحمد بن أبي عمير الأزدي، وأحمد بن محمد بن أبي بصير البرنطي.

وقد ورد حديث بسند تام إلى يزيد بن خليفة (الذي روي عنه صفوان أيضاً) قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله (ع): إذن لا يكذب علينا. (الوسائل ج3 و97 وج18 و59).

(74) والتحقيق بشكل أوسع في المقام هو: أن التمسك باطلاق جملة "جعلته حاكماً" إن كان بمعنى التمسك باطلاق كلمة "حاكماً" ورد عليه ما مضى من عدم جريان الاطلاق بالمعنى المفيد للشمول في المحمول، وإن كان بمعنى التمسك باطلاق المتعلق المحذوف لكلمة "حاكماً" أي "جعلته حاكماً في كل شيء" ورد عليه أن اطلاق الكلمة إنما يستطيع أن يمنح للكلمة شمولها بعد تعيينها لا أن يعين هو الكلمة المحذوفة. وإن كان بمعنى استفادة الاطلاق من نفس حذف المتعلق، ورد عليه ما حققناه في علم الأصول من أن حذف المتعلق عندنا إنما يكون قرينة على الاطلاق عند عدم وجود القدر المتيقن عند الخطاب، والقدر المتيقن هنا موجود بلحاظ مورد الحديث، وهو موارد فصل الخصومة والقضاء.

(75) بصفته مرجعاً للمترافعين.

(76) راجع الملحق رقم (3).

(77) الوسائل ج18 الباب 11 من أبواب صفات القاضي ج9 ص101. وكتاب اكمال الدين واتمام النعمة الباب45 التوقيعات، التوقيع الرابع ص484 ط دار الكتب الاسلامية بطهران. وكتاب "الغيبة" للطوسي (ره) ص177 ط. مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

(78) (الظاهر أن أحدهم المفيد (ره)، فإن الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري عن جماعة، أحدهم المفيد.

(79) عرفت أنهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري وغيرهما.

وجاء في موضع آخر من كتاب "الغيبة" ص220 ذكر سند الحديث من دون ذكر متنه وفيه، بدلاً عن كلمة: "وغيرهما" كلمة: "وأبي محمد التلعكبري". هذا وكل هؤلاء الثلاثة ثقات اجلاء.

(80) راجع الملحق رقم (4).

(81) راجع الملحق رقم (5).

(82) أصول الكافي ج1 ، باب في تسمية من رآه (ع) ج1 ص330 ، ومحل الشاهد من الرواية مذكور أيضاً في الوسائل ج18 الباب 11 من أبواب صفات القاضي ج4 ص100.

(83) راجع الملحق رقم (6).

(84) سورة النساء (4) الآية59.

(85) راجع الملحق رقم (7).

(86) وقد قال علماء الأصول: ان دليل الحكم لا يضمن صدق موضوع نفسه.

(87) (أما لو كان مدركنا للولاية العامة هو مقبولة عمر بن حنظلة فاشتراط الفقهة أيضاً واضح؛ إذ قد جاء في نص الحديث: "ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف احكامنا..." وهذا صريح في شرط الفقهة.

وهل يكفي لنفوذ الحكم التجزي في الاجتهاد أو لابد من الوصول إلى مرتبة الاجتهاد

المطلق : راجع بهذا الصدد الملحق رقم (8).

(88) فلو فرضت تمامية اطلاق ينبغي شرط الوثاقة كانت هذه الرواية مقيدة لذلك الاطلاق، ولو فرض التعارض والتساقط رجعنا فيما عدا القدر المتيقن إلى الأصل، والأصل يقتضي عدم الولاية الا ما خرج بالدليل، والمقدار المتيقن هو الثقة الكفوء.

(89) أصول الكافي ج 1 ، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية وحق الرعية على الإمام ج 8 ص 407 . وفي سند صالح بن السندي، ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى السيد الخوئي حفظه الله، وهو يرى وثاقة كل ما جاء في أسانيد كامل الزيارات، فإن هذا الشخص قد ورد في كامل الزيارات الباب 47 فيما يكره اتخاذه لزيارة الحسين بن علي (ع)، الحديث 2.

(90) فيمكن استفادة اشتراط العدالة في ولي الأمر النائب للإمام (ع) تارة بدعوى القطع بالأولية من أمام صلاة الجماعة، وأخرى بدعوى الدلالة الالتزامية العرفية لرواية اشتراط العدالة في امام صلاة الجماعة، وثالثة بأن عرفاً منتشرعياً وجد من خلال روايات اشتراط العدالة في امام الجماعة وغيره حينما ترد عليه نصوص تعيين الإمام (ع) للرواة والفقهاء كنواب له لا ينعقد لكلام من هذا القبيل عند عرف من هذا القبيل اطلاق لغير العادل، فيبقى غير العادل تحت أصالة عدم الولاية والنيابة.

(91) سورة الزخرف: الآية 18.

(92) وببعض هذه البيانات أيضاً، مما يوجب على الأقل احتمال الانصراف، قد يمكن اثبات اشتراط طهارة المولد، وبعضها أو مثلها يمكن اثبات اشتراط البلوغ.

(93) الوسائل ج 18 الباب 1 من أبواب صفات القاضي ج 5 ص 4.

(94) قيد الغلبة اشارة إلى أن الحكم أحياناً لا يكشف عن ملاك في خصوص متعلقة، بل يكون من باب ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، لمجرد ضرورة اتخاذ موقف موحد محدد، ففي هذا الغرض لا تتم النكته التي شرحناها لتقديم رأي الاعلم.

(95) صحيح أن رواية أحمد بن اسحاق عللت وجوب اطاعة العمري وابنه بوثاقتهم لا بالوثوق بحكهمما، ولكن العرف يفهم بالمناسبات أن وثاقة الحاكم أخذت كطريق إلى درجة من الوثوق النوعي بحكمه وبرصانة ما يتخذه الحاكم من مواقف، كما أن الدليل غير المقيد بالوثوق أيضاً ينصرف عرفاً بالمناسبات إلى فرض وثوق نوعي من هذا القبيل، ورأي الاعلم المعارض برأي الاعلم لا يوثق به نوعاً.

(96) سورة المائدة: الآية 1.

(97) الوسائل ج 12 ب 6 من أبواب الخيار ج 2 ص 353.

(98) سبق أن الحرمة هنا إما أن تكون بمعنى الحرمة الظاهرية أو تكون على موضوع ينتفي بتدخل الحاكم فيه.

(99) البحار، ج 27 ب 3 من كتاب الإمامة ج 4 ص 68 نقلاً عن الخصال.

(100) البحار، ج 2 ب 33 من كتاب العلم ج 25 ص 266.

(101) أصول الكافي ج 1 باب ما أمر النبي (ص) بالنصيحة لأئمة المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟ ج 5 ص 405.

(102) راجع البحار ج 27 ب 3 من كتاب الامامة ج 9 ص 72.

(103) البحار ج 2 ب 33 من كتاب العلم ج 28 ص 267.

(104) البحار ج 27 ب 3 من كتاب الامامة ج 1 ص 67.

(105) البحار ج 2 ب 33 من كتاب العلم ج 21 ص 265.

(106) البحار ج 2 ب 33 من كتاب العلم ج 22 ص 266.

(107) البحار ج 2 ب 33 من كتاب العلم ج 23 ص 266.

(108) سورة الممتحنة: الآية: 12.

(109) سورة الفتح: الآيات: 10 - 19.

(110) راجع الملحق رقم (9).

(111) (خصوصاً وان الاطلاق في أدلة ولاية الفقيه لم يكن بمحض مقدمات الحكمة، فالأمر بالطاعة في الآية الكريمة {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}، ورواية أحمد بن اسحاق "فاسمع لهما وأطعهما" إنما يدل على اطلاق وجوب الطاعة لكل ألوان الحكم الصادر منه بملاك حذف المتعلق عند عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، بينما القدر المتيقن في مورد البحث إنما هو في حدود ملء نقص المولى عليه وجبران قصوره. وقوله في التوقيع "فإنهم حجتني عليكم" إنما دل على الاطلاق بمناسبة ظاهر حال الإمام (ع) وغيابه - كما سبق بيانه منا - وتلك المناسبة لا تقتضي أكثر من ذلك.

(112) (التوقيع الشريف: "فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا". والرجوع في كل شيء بحسبه؛ فالرجوع إليهم في أوامرهم يكون بالالتزام بها وامتثالها، والرجوع إليهم في أموال القاصرين عبارة عن تنفيذ تصرفاتهم أو التصرف الحاصل برأيهم فيها، أما اطلاق الأمر بالطاعة في الآية الكريمة ورواية أحمد بن اسحاق فقد يقال: انه لا يشمل غير امتثال الأمر فهو لا يدل على أنه يجوز للفقيه أو لولي الأمر أن يتصرف في أموال القاصرين أو على نفوذ التصرف الصادر برأيه.

ولكن العرف حينما يجمع بين دليل حق طاعة الأمر لشخص وأصل ضرورة وجود ولي للقاصر في أمواله، يفهم ثبوت حق التصرف له فيها بعنوان الولاية. فهذا التشكيك في الاطلاق تشكيك عقلي وليس عرفياً.

(113) (والظاهر كفاية مراعاة عدم الضرر (وأقصد بالضرر ما يشمل فوات المصلحة)، فإن المفهوم عرفاً من الولاية - كما قلنا - هو ما يجعل المولى عليه كأنه غير قاصر وكأنه ملئ نقسه، والإنسان غير القاصر لا يشترط في فعله المصلحة والرجحان على الترك؛ فلو أقدم على الفعل - لأي دافع نفسي - ولم يكن تركه أفضل لم يكن عمله سفيهاً أو على خلاف موازين المصلحة والمفسدة، رغم أننا نفرض أن الفعل أيضاً لم يكن ذا مصلحة عقلانية.

وأما ما جاء بشأن اليتيم من قوله تعالى: {ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن} (سورة الأنعام: 152) فلعله - بمناسبات الحكم والموضوع - يعطي معنى لا ينافي ما ذكرناه، لأن النكته الارتكازية لجعل هذا الحكم هي لحاظ مصلحة اليتيم وحاله، وواضح أن لا مصلحة بلحاظ حال اليتيم في تحريم العمل حينما يساوي تركه، فلو كان دليل الولاية مطلقاً من هذه الناحية لم يمكن تخصيصه بالآية.

(114) أما اطلاق التوقيع الشريف فواضح، لما مضى من أن الرجوع في كل أمر بحسبه. وأما اطلاق آية اطاعة أولي الأمر ورواية أحمد بن اسحاق الأمر بالطاعة فتأتي هنا الشبهة التي مضت في المورد الأول، فيقال انهما إنما دلنا على وجوب امتثال الأوامر، ولم تدل على حق الأجبار بالقوة واجراء الحد والتعزير. والجواب نفس الجواب، حيث قال: ان العرف حينما يجمع بين دليل حق الطاعة لشخص وأصل ضرورة قانون الاجبار والحد والتعزير في الاسلام، يفهم من ذلك اطلاق الولاية، فالتشكيك في هذا الاطلاق عقلي وليس عرفياً.

(115) راجع الملحق رقم (10).

(116) (ولا يشترط في هذا القسم عدم ثبوت الالزام شرعاً قبل الحكم، فقد يكون الالزام به شرعاً ثابتاً قبل الحكم ولكن الحاكم يهدف إلى الالزام به حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام قبل حكمه (وإن كان هذا التقدير خلاف الواقع)، وقد يهدف الحاكم الحكم بكلا المعنيين الكاشف والولائي.

(117) (ومن هنا يستظهر العرف أن حجية هذا القسم من الحكم هي من سنخ الأحكام الظاهرية.

بخلاف القسم الثاني من الحكم، وهو الحكم الولائي.

هذا، ومقتضى ما ذكرناه سقوط هذا القسم من الحكم عن الحجية عند العلم بخطأ مدركه

أيضاً ولو لم يعلم بخطأ نفس الحكم، كما لو علمنا أن الحاكم بالهلال استند إلى بيئة غير تامة ولكن احتملنا مطابقة الحكم للواقع صدفة. فهذا الحكم يكون ساقطاً عن الحجية لفقدانه للامارية على الواقع. نعم لو كنا نستظهر كون حجية هذا القسم حكماً ظاهرياً من دون أن نستظهر كونها بنكتة الامارية على الواقع، تم التفصيل بين فرض العلم بخطأ الحكم والعلم بخطأ مدركه، فيسقط عن الحجية في الأول ككل حكم ظاهري علم بخطئه، ولا يسقط في الثاني. ولكن الواقع أنه لولا استظهار كون الحجية بنكتة ما في الحكم من امارية على الواقع وكشف عنه لم تكن هناك نكتة لحمل هذه الحجية على كونها حكماً ظاهرياً.

أما فرض كون أماريته نوعية بدرجة لا تنافي حتى فرض العلم بالخلاف أو بخطأ المدرك فليس عرفياً.

(118) وبتعبير آخر: أن حجية هذا الحكم حكم واقعي وليست حكماً ظاهرياً يعقل مخالفته للواقع.

(119) راجع الملحق رقم (11).

(120) بل وأحياناً حتى على ما دون هذا المستوى؛ فمثلاً تعدد الزوجات قد يختلف في مدى مطابقته للمصالح من زمن حربي يقتل فيه الرجال إلى زمان آخر.

(121) راجع الملحق رقم (12).

(122) والواقع أن النظام المالي للحكومة الاسلامية بحاجة إلى دراسة مستقلة مفصلة، ومن أمنياتي أن يوفقني الله تعالى لدراسته في فرصة مقبلة - إن شاء الله تعالى -.

(123) الوسائل ج18 الباب11 من أبواب صفات القاضي ج6ص100.

(124) الوسائل ج18 الباب1 من أبواب صفات القاضي ج5 ص4.

(125) الوسائل ج18 الباب3 من أبواب صفات القاضي ج3 ص7.

(126) ج1 ص507.

(127) اكمال الدين وأتمام النعمة ص485.

(128) ج3 ص73.

(129) الغيبة للشيخ الطوسي ص257 ط مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

(130) الغيبة للشيخ الطوسي ص257-258.

(131) من هنا إلى آخر السند كلهم معتبرون؛ يبقى أننا لا نعرف الجماعة الذين يروي الشيخ (ره) بواسطتهم عن هارون بن موسى، ولكن الظاهر أن نقل الشيخ عن جماعة عن هارون يورث الاطمئنان بصدور الحديث عن هارون، وعدم وجود تساهل في النقل. خصوصاً أن المظنون أن هذه الرواية أخذها الشيخ من أصل أو كتاب لهارون لا شفها، حيث إن الشيخ (ره) يقول في ترجمة هارون " روى جميع الأصول والمصنفات... أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا".

كما أن المظنون هو أن أحد الجماعة الناقلين للشيخ عن هارون هو المفيد رحمه الله؛ بيان ذلك: أن الجماعة الذين نقلوا للشيخ عن جعفر بن محمد بن قولويه، هم - بتصريح الشيخ - عبارة عن (المفيد، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون وغيرهم) وعين التعبير ذكره الشيخ عن الجماعة الذين نقلوا له عن أبي غالب الزراري، وقد مضى هنا قبل هذه الرواية توقيع اسحاق بن يعقوب، نقله الشيخ عن ابن قولويه وأبي غالب الزراري وهارون بن موسى، نقله عنهم جميعاً في عرض واحد بواسطة جماعة.

إذن كان الجماعة الناقلون عن ابن قولويه والزراري عين الجماعة الناقلين عن هارون، وقد عرفت أن كل روايات ابن قولويه والزراري واصله إلى الشيخ عن طريق جماعة، منهم المفيد.

(132) الغيبة للشيخ الطوسي (ره) (فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء، فأما السفراء الممدوحون..) ص215.

(133) أصول الكافي ج 1 باب فرض طاعة الأئمة ج 7 ص 187.

(134) أصول الكافي ج 1 باب فرض طاعة الأئمة ج 16 ص 189 ، وأما الآية الشريفة أعني آية: {إنما وليكم الله ورسوله} فهي في سورة المائدة: الآية 55.

(135) أصول الكافي ج 1 باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة ج 1 ص 286.

(136) الوسائل ج 5 ب 9 من أبواب صلاة العيد ج 1 ص 104 ، وج 7 ب 6 من أبواب أحكام شهر رمضان ج 1 ص 199.

(137) بإمكان أحد أن يقول بتقدم حكم الحاكم في هذه الصورة أيضاً، بدعوى أن ظاهر دليل مرجعية المولى - بمناسبة الحكم والموضوع - أن الشريعة الإسلامية أرادت فيصلاً للأمور، وأن يكون حكمه مقدماً على سائر الامارات المعارضة له. ولكننا لم نتبن هذا الاستظهار.