

٩٥

# الفقيه والأمة وقضيّة الحكم في الإسلام

القسم الأول  
دراسة الأدلة والشروط

**دار الولاء**  
لصناعة النشر



بيروت - لبنان، برج البراجنة، الرويس، شارع الرويس  
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133 | P.O. Box: 307/25  
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com | www.daralwalaa.com

ISBN978-614-420-188-6

الكتاب : الفقيه والأمة وقضية الحكم في الإسلام

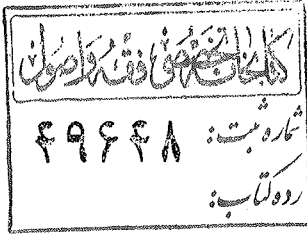
القسم الأول: دراسة الأدلة والشروط

المؤلف : الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

الناشر : دار الولاء لصناعة النشر

الطبعة : الأولى، بيروت ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م

© جميع الحقوق محفوظة للناشر



# الفقيه والأمة

## وقضيّة الحكم في الإسلام

القسم الأول  
دراسة الأدلة والشروط

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



دار الولاء  
لصناعة النشر



## الزَّهْرَاءُ

اللَّهُمَّ لك الحمد حمد الشاكرين والعفو منك يا خير الغافرين. اللَّهُمَّ صلِّ على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد، وترخَّم على محمد وآل محمد وسلِّم على محمد وآل محمد، أفضل ما صلَّيت وباركت وترخَّمت وسلَّمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

وصلِّ اللَّهُمَّ على جميع الأنبياء والشهداء والصديقين. اللَّهُمَّ لا أبغي وراء هذا الكتاب إلا بعضاً من رضاك، وغيضاً من عناية مولاي صاحب العصر والزمان الذي ما كَلَّت الألسن طالبة ظهوره منذ توارت شمسنا خلف السحب، وما قرَّت الأعين راجية حضوره مذ توارت في دياجير الحجب.

اللَّهُمَّ ما كان لي من ثواب عندك تهبني إياه فإني أهديه: لمولاي ابن الحسن وآبائه الطاهرين عليهم السلام وأمه الصديقة الزهراء عليها السلام. وللعلماء والفقهاء وعلى رأسهم الإمام الخميني المقدس وتلميذه الإمام الخامنئي.

وللشهداء وشباب المقاومة الإسلامية، ولجرحاها وأسراها وكلَّ المجاهدين الصادقين على مرِّ التاريخ، ولكلِّ عامل في سبيل الله. وإخوة في الله أعزاء.. ولوالدي الكريمين..

إلى كلِّ باحث عن الحقيقة مهما كانت دقيقة.. إلى كلِّ من أعانني ولو بكلمة، وكان له فضل عليَّ ولو بحرف.. إلى كلِّ أخ وصديق من أهل العلم والتحقيق.. ولكلِّ قارئ منصف كريم.. أقدم هذا الجهد الذي أرجو منه تعالى أن يجعله مباركاً.



## مقدمة

### أهمية الولاية

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

وبعد...

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

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

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

وربما ساهم في ذلك أيضاً بعض علماء السوء ووعاظ السلاطين قُطاع الطرق بين العباد وربّهم، فبدل أن يرشدوهم إلى الطريق الصحيح قطعوا عليهم الطريق، وأضلّوهم معهم وضيعوا عليهم الولاية الحقّة، وأغرقوهم في ولايات باطلة وأنسوهم سبيل الله تعالى ورسوله ﷺ وأهل البيت .

والذي دعانا للتركيز على هذا الأمر، أنّا علمنا أنّ من أهمّ الأمور التي ستقع مورداً للمساءلة والحساب يوم القيامة هو الولاية. فهل تولّينا الصالحين؟ أو تولّينا الفسقة؟ وهل تساهلنا وقصّرنا أم راعينا الضوابط الشرعية فيمن نسلم له أمرنا؟ لأنّ الارتباط بالله تعالى والدخول في ولايته لا يكون إلّا بتولّي من أمر الله تعالى بتولّيهم. فإذا تولّينا من نهينا عن ولايتهم نكون قد دخلنا في ولاية الشيطان، إذ ليس بعد ولاية الله تعالى غير ولاية الشيطان وليس بعد الحقّ إلّا الضلال.

ولهذا كان من الضروري البحث عمّن سمح لنا الشرع الحنيف بتولّيهم، ومن نهينا عن ولايتهم، بعيداً عن أهوائنا الشخصية، ومطامعنا الدنيوية، إن كنا نزعم أننا من المؤمنين برسالة الإسلام ومن الموالين لأهل البيت .

وقد طُفح القرآن الكريم بالآيات التي نَبَّهت العباد وحذّرتهم وحدّدت لهم من يتولّون ومن لا يتولّون، ومع ذلك فقد أعرّض جلّ المسلمين عن هذه الآيات. فكان لا بُدّ من البحث عن السبب، وكان لا بُدّ من تحمّل المسؤولية تجاه هذا الانحراف من خلال إلقاء الحِجّة عليهم وتنبههم على خطئهم وغفلتهم، حتى لا تبقى الناس في غيّها وضلالها فتجد نفسها في الآخرة من الأخسرين أعمالاً وهي تحسب أنها تحسن صنعاً. فلربما كان الانحراف في أساسه فكرياً أدّى إلى فهم خاطئ للآيات، أو إلى تحريف مضامينها ليسوّغوا لأنفسهم سوء فعالهم. أو كان الانحراف محض سلوكي مع الإقرار بأنه انحراف.

والآيات أمرت باتباع سبيل الله ورسله، وهو سبيل المؤمنين:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾<sup>(١)</sup>

ونَهت عن ولاية الكفار:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءِآبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَىٰ كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٢٣.

وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨١﴾ ﴿١﴾

ونَهت عن اتباع أهواء الآخرين من الذين لا يعلمون.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٩﴾﴾ ﴿٢﴾

وربما كان بعض الذين يعلمون مندرجين أيضاً في الذين لا يعلمون، حين لا يعملون بعلمهم ولا يصدرون أفكارهم إلا عن أهوائهم، لا عن علمهم.

وصرّحت الآيات بأن لا ولي للمؤمنين إلا الله ورسوله، وليس لهم أن يتولّوا غيرهم:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهُ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾ يَتَّخِذُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافَرُ أَوْلِيَاءُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ ﴿٣﴾

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيُحَذِّرْكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾ ﴿٤﴾

(١) سورة المائدة، الآيات: ٧٨ - ٨١.

(٢) سورة البقرة، الآيات: ١٨ و ١٩.

(٣) سورة المائدة، الآيات: ٥٥ - ٥٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

وعُدَّت من علامات النفاق، بل كون الشخص منهم، أن يتولَّى الذين كفروا ويترك المؤمنين:

﴿بَشِّرِ الْمُتَفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (١٣٨) الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئِنَّهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ (١)

وهم أنفسهم الذين في أرواحهم مرض:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٥١) فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ﴿٢﴾.

والأساس أن لا تتولَّى من كان لله عدوًّا، بل ليس لك أن تعطيه مودة من نفسك، فهو ذلَّ لا يرضاه الله لعباده، وموجب لخروجك من النور إلى الظلمات:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (١) إِنْ يَتَقَفُّوكُمْ بِكُفْرِهِمْ أَعْدَاءُ وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْنَانُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴿٢﴾ (٣).

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾.

(١) سورة النساء، الآيتان: ١٣٨، ١٣٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥١.

(٣) سورة الممتحنة، الآيتان: ١، ٢.

### أسباب الانحراف عن الولاية

وقد دلت الآيات السابقة على أن السبب الذي يدعو الإنسان لتولي الكافرين والفاسقين أحد أمور:

- ١ - العلاقة الشخصية أو العشائرية أو العائلية.
  - ٢ - افتراض أن العزة موجودة لدى الأقوام المخالفين لشريعة الله تعالى، فيلجأ إليهم طمعاً في هذه العزة الموهومة.
  - ٣ - الحرص على المنافع الدنيوية والمطامع الشخصية. فيتولّى الإنسان الكافرين أو الفاسقين ليحفظ لنفسه وجوده ومنافعه على تقدير استلامهم للسلطة، فيكون قد آمن جانبهم بدخوله معهم في ولايتهم.
  - ٤ - ما كسبت أيدينا من أعمال سيئة، وإعراض عن الواجبات سواء الفردية منها أم الاجتماعية والسياسية، فتكون عاقبتنا أن نكون من جملة الظالمين والموالين لهم.
- وقد عُدَّ من أهم الواجبات الدينية «التولي والتبري»، وهو هم يستحق أن يُصرف العمر من أجله، هم الولاية، هم من نتولّى وممن نتبرأ، خصوصاً وأنا في عصر غيبة اشتدَّت فيها الظلمات، وصرنا أحوج ما نكون فيه إلى خيط نور يضيء قلوبنا وبصيرتنا، لنعرف تحت أيّ راية نقف وفي ظلّ أيّ لواء ننضوي، حتى نكون بحق من المحتمين بحمى أهل البيت عليه السلام والمنضوين تحت رايتهم المبعوثين في لوائهم.

## ولاية أهل البيت عليهم السلام

ونحن وإن كنا نعتقد أن لا سبيل لنا للنجاة ونيل السعادة في الدنيا والآخرة إلا بولاية أهل البيت عليهم السلام، لكننا نعتقد أيضاً وفق الأدلة العقلية والنقلية أن التمسك بولايتهم عليهم السلام لا يكون، في عصر الغيبة، إلا من خلال ولاية علمائنا الفقهاء العدول الورعين الأكفاء. وبغير ذلك نخرج عن ولايتهم (سلام الله عليهم).

وليس لأحد حق أن يختار من نفسه سبيل توليهم عليهم السلام، ولا يُعدّ من أهل ولايتهم عليهم السلام إن تولّى من نسي دينه وآخرته، أو اختار على هواه الطريقة التي يراها مناسبة في تولّي الله تعالى والمعصومين، بدون رعاية للطريقة التي يحددها الله تعالى لنا ويرضاها سبيلاً للولاية. كما ليس له أن يزعم أن ليس لله تعالى شأن في حياتنا كما زعم بذلك طائفة كبيرة من الناس متعلّمين وعوامّ.

وإنّ تولّي من لا يُراعي الله تعالى في خلقه من مخاطر المآثم، وأوجعها في الإسلام، وقد روى البرقي في كتابه المحاسن، بسنده عن محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أربع من قواصم الظهر، منها إمام يعصي الله ويُطاع أمره»<sup>(١)</sup>.

وربما يدافع المرء عن نفسه ويجادل عنها في هذه الحياة الدنيا لتسويغ فعله في تولّي الظالمين أو أيّ جرم يرتكبه، وربما يصدّ الآخرين الذين يريدون هدايته إلى سبيل الرشاد. لكنّ ذلك لن ينفعه يوم القيامة، ولن ينفعه في الآخرة هؤلاء الذين والاهم في الدنيا،

(١) المحاسن للبرقي، كتاب عقاب الأعمال، الباب ١٨، ح ٥٠.

وسيتبرؤون منه كما سيتبرأ منهم هو أيضاً، لكن بعد فوات الأوان وسيندم حين لن ينفع الندم، ذلك هو يوم الحسرة والتغابن.

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

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ورَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا كَرَّةً فَنَتَبَرَأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ (١).

﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ (١٧٧) يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٧٨﴾ (٢).

ولا تزال الفرصة سانحة في حياتنا الدنيا لتصحيح مسارنا بتولي مَنْ أُمِرنا بولايتهم، إلى أن يظهر الحجة (عجل الله فرجه) فتوحد الكلمة ونتوحد في ظل ولايته ﷺ.

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

(١) سورة البقرة، الآيات: ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) سورة النساء، الآيتان: ١٠٧، ١٠٨.

ونحن أمة من جملة هذه الأمم نعاني من مشكلة هذا السقوط، وقد كانت غيبة الإمام (عجل الله فرجه) من جملة آثار هذا السقوط المريع الذي وقعت فيه الأمة، ابتداءً من وفاة رسول الله ﷺ مروراً بواقعة كربلاء. وهذا الامتحان لم ينقض أمدّه بل جاءت الغيبة لتصعبه، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

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

ولمّا كان السبيل الوحيد لتحقيق ذلك الهدف هو في تولّي الفقهاء الصالحين، كما دلّ الدليل، كان لا بُدّ من تسليط الضوء عليه بشكل كبير، لتتضح معالم هذا الخطّ من الجهة الدينية وبشكل علمي بعيداً عن أيّ تعصّب أو هوى. وقد حاول الكثير من الناس أن يضعفوا هذا الخطّ، بسبل شتى، كما عانى مبدأ ولاية الفقيه من مؤيدين لا يفقهونه كما يجب، ممّا أدّى في بعض الأحيان إلى إبرازه بشكل تعصّبي حادّ.

هذا الكتاب يمثل محاولة جديّة لإظهار الأدلّة الدالة على أنّ الولاية في عصر الغيبة هي للفقهاء الصالحين المؤهلين لقيادة الأمة، وللذبّ عن هذه الولاية وردّ الإشكالات التي أوردتها عليها بعض الناس، ولتقديم بعض التوضيحات المهمّة المرتبطة بالولاية من جهة وبسلوك المؤمنين من جهة أخرى.

وقد قسمنا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، طبعنا كلّ قسم على حدة.

القسم الأول: تعرّضنا فيه للأدلة الدالة على ولاية الفقيه، عقلاً ونقلاً. كما ناقشنا فيه البدائل التي قد تُطرح تحت عنوان ولاية الأمة على نفسها.

القسم الثاني: ناقشنا فيه جملة من الأحكام المتفرّعة على النظرية، كتعيين الوليّ وصلاحيّاته، ووحدة الوليّ وتعدّده، ونحو ذلك من مسائل مهمّة. وذكرنا الإشكالات الواردة على النظرية بشكل عامّوناقشناها. أمّا الإشكالات التي ترافق كلّ دليل من أدلة ولاية الفقيه العقلية والنقلية، فقد تمّ التعرّض لها في سياق ذكر الدليل نفسه.

القسم الثالث: استعرضنا فيه تاريخ نظرية ولاية الفقيه في الفقه الجعفري الإمامي، بهدف إثبات أنّ ولاية الفقيه قول مشهور مجمع عليه بين العلماء، قد تناقلوه بينهم تناقل المسلّمات، وبينّا موارد الشبهة التي أدّت بالبعض كي يدّعي أنّ ولاية الفقيه مختلف فيها، وليس الأمر كذلك.

سيلاحظ القارئ أنّ أغلب القسم الأوّل من هذا الكتاب، قد روعي فيه مستوى علمي فقهي معيّن، خاصّة فيما يتعلّق بالنظر إلى أدلة ولاية الفقيه، فهي دراسة علمية دقيقة تقوم على تحقيق مضامين الروايات، وأسانيدها، ومناقشتها مناقشة علمية دقيقة. ولهذا ربما كان أغلب هذا القسم أنسب بطلبة العلوم الدينية، سواء على مستوى المنهجية أو الاستدلال أو الصياغة، ولذا قد لا يهتم بها القارئ العادي.

لكنّ جملة مهمّة من القسم الأوّل، وما ورد في القسم الثاني والثالث، لم يكن بتلك المثابة من الدقّة لعدم تطلّب بحوثهما ذلك.

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

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

وربما كنّا قد أكثرنا من استعمال الاصطلاحات المتداولة في علم الفقه وأصوله، لكننا حاولنا توضيحها قدر الإمكان في هوامش الكتاب.

ورغم الجهد الذي بذل في هذا الكتاب لتقديمه على أفضل ما يمكن أن يكون، فإنّي كلّما راجعت الكتاب وجدت أنه يحتاج إلى ألف تعديل وتعديل، ولذا ربما يصدر الكتاب ويبقى محتاجاً إلى تعديلات وتصحيحات وإضافات ونحو ذلك. ولا أعتقد أن هناك كتاباً يصدر ويكون كاتبه راضياً عنه تمام الرضا، خاصّة إذا قرأه بعد طباعته. ولكن الذي يهوّن الأمر على النفس أنّ الإنسان مهما علا شأنه يَبْقُ ناقصاً، ولا بُدّ أن يتجلّى هذا النقصان فيما يظهر منه، فهذه صفة ملازمة لا فكاك عنها إلّا بوحى وإلهام.

وفي الختام، نرجو أن لا يبخل علينا القراء بإبداء الملاحظات المفيدة كبيان نواقص يجدر استكمالها أو غير ذلك. كما أننا على استعداد للمناقشة في كل ما ورد في هذا الكتاب، ولتقبل أي نقد موضوعي تجاهه بل وللتراجع عن أي فكرة يثبت لنا خطأها، وليس ذلك إلا لأننا طلاب الحقيقة و(الحكمة ضالة المؤمن)<sup>(١)</sup>.

مالك مصطفى وهبي العاملي

طبعة ثانية منقحة

بيروت، شتاء عام ٢٠١٥م

ربيع أول من عام ١٤٣٦ هـ. ق

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٨١، طباعة دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٨، طباعة دار الهدى الوطنية.

## تمهيد: معنى ولاية الفقيه

يكتسب بحث ولاية الفقيه هذا أهمية كبرى فهو بحث في النظرية الوحيدة المتكاملة والناضجة التي تمكّنت من تحديد طبيعة النظام السياسي الشرعي في عصر الغيبة. وما عداها من النظريات، إن هي إلا أفكار أوليّة غير ناضجة وغير متكاملة من جهة، ولم يقدّم الدليل على شرعيّتها من جهة أخرى وإن نُسبت إلى بعض الإسلاميين أحياناً. وذلك كنظرية ولاية الأمّة على نفسها ببُعدها الواسع، التي ليس لها منشأ واضح من المبادئ الإسلامية، بل هي في بعض الأحيان مجرد استحسانات وفي أحيان أخرى تعبير عن أهواء.

والبحث في ولاية الفقيه أو في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة يجب أن ينطلق أساساً من فكرة ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، وضرورة وجود وليّ فيها يكون الحاكم على الأمّة الإسلامية، ثمّ تتلوها البحوث الأخرى، وهذا ما فعله الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ وتبعناه في ذلك.

لكن قبل كلّ ذلك لابدّ في البداية من تعريف مصطلح ولاية الفقيه وبيان المقصود من عصر الغيبة. وهو ما يستدعي أولاً إطلاقة سريعة على أقسام الولاية، لنحدّد في أيّ قسم من هذه الأقسام تدخل ولاية الفقيه.

وفي هذا التمهيد بحوث:

## البحث الأول: أقسام الولاية

الولاية على قسمين: تكوينية وتشريعية.

### الولاية التكوينية:

وهو من لطائف الأقسام، والبحث فيه لطيف يجمع بين العقل والنقل بطريقة رائعة، تؤكد الولاية، وتنفي الشبهات، وتوجب الإقرار بالمقامات السامية لأصحابها. وقد استفدنا فيه بشكل واسع في كتاب خاص يتم نشره قريباً إن شاء الله. ولكن نذكر هنا مختصراً بسيطاً دعت إليه الحاجة هنا.

والولاية التكوينية تعني ثبوت حق الطاعة في مجال التكوين وتسخير الأشياء والموجودات لإرادة صاحب هذه الولاية، يتمكّن بسببها من التصرف في الموجودات الخارجية، بدون أن يعني هذا الكلام أن تناقضاً سيقع مع مبدأ العلّية الجاري في الكون، أو مبدأ التوحيد الذي ينصّ على أن كل شيء في الكون معلول لإرادة الله تعالى؛ لأنّ مبدأ العلّية في الكون لا ينحصر بالأسباب الطبيعية الحسيّة، بل هناك من الأسباب الغيبية ما يفوق الأسباب الحسيّة، لكن لم ولن يطلع عليها إلاّ ذو حظّ عظيم. كما أنّ مبدأ التوحيد لا يتنافى مع إذن<sup>(١)</sup> الله تعالى لبعض

(١) ونقصد بالإذن معناه العام الذي يشمل السماح للفعل بأن يقع. فإذا أردت أن تقوم بعمل وسمح الله تعالى لهذا العمل أن يقع فهو بإذن منه تعالى، وهو إذن ناتج على أساسه سنن الابتلاء والاختبار.

عباده بالتصرّف في الموجودات تصرّفاً لم تألفه الحواس ولا ينكره العقل.

### مراتب الولاية التكوينية:

وهذه الولاية ذات مراتب:

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

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

وهناك مرتبة هي أسمى من المرتبة السابقة، تعبّر عن قدرة على التصرف في مجال أوسع من ذلك، كأن يحرك الحجر من مكانه بدون أن يلمسه بل بمجرد أن يأمر الحجر بالتحرك. وكأن يحرك الشجر من مكانه من دون أن يقلعه أو أن يمسّه. وكأن ينفجر نبع ماء تحت يده. وهذه سلطة وولاية على بعض الموجودات، لها أسبابها ولا تستند إلى الطرق المألوفة في التأثير والإيجاد.

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

وليس هناك عدد محدّد لمراتب هذه الولاية، لأنك تستطيع أن تحصي مراتب كثيرة لكنك لن تتمكن من حصرها؛ لأن مفردات الوجود الكوني فوق قدرة البشر. والكمالات صعوداً لا تنتهي عند حد.

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

### الولاية التكوينية في القرآن وإذن الله تعالى

وهذه الولاية التكوينية على اختلاف مراتبها لا تكون إلا بإذنه تعالى، ولا يمكن لأيّ مخلوق مهما علا شأنه أن يستقلّ عن الله تعالى في التصرف، بل كل ما في هذا الوجود من حوادث وتغيّرات لا بدّ أن يستند في نهاية الأمر إلى إرادته تعالى إرادة فعلية، وما من أحد يملك قدرة مستقلّة عنه تعالى مهما اختلفت مراتب التصرفات والقدرات.

ولذا نجد القرآن الكريم عندما ينسب إلى أحد أنبيائه وأوليائه قدرة تكوينية ما، فإنه غالباً ما ينبّه على أن هذا بإذن الله تعالى، لئلا يُبتلى المرء بالشرك كما ابتلي بذلك قوم من أهل الكتاب عندما رأوا القدرات الهائلة عند نبيّ الله عيسى عليه السلام .

ففي قصّة نبينا عيسى عليه السلام ، قال تعالى :

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ

وَكَهَلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ  
كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ وَيُعَلِّمُهُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ  
جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ  
فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ  
اللَّهِ ﴿١﴾.

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا  
فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ (٢).

ثم نجد تعميماً لهذه القاعدة يشمل جميع الأنبياء والرسل ﷺ  
في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَكَ بِبَيِّنَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (٣).

وقد لا يُشار للإذن لوجود ما يدلّ عليه كقوله تعالى في قصّة النبي  
إبراهيم عليه السلام:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ  
وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ  
كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٤).

فإن إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى عن كيفية الإحياء فعلمه تعالى  
ذلك، من خلال إعطائه هذه القدرة وإراءته لعملية الإحياء بفعل يقوم

(١) سورة آل عمران، الآيات: ٤٥ - ٤٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٠.

(٣) سورة غافر، الآية: ٧٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

به إبراهيم عليه السلام نفسه . وإنما لم يشر في الآية إلى إذن الله تعالى لأن إشراف الله تعالى على هذه العملية منصوص عليه في الآية فلم تكن هناك حاجة لذكر الإذن .

فتأمل فيما تلونا من آيات تجد أنها تدلّ على أنه ليس هناك لأيّ نبيّ إذن واحد عامّ سابق يشبه التوكيل والتفويض ، بل هو في كلّ حركة من حركاته يطلب إذن الله تعالى .

وفي الحقيقة فإنه لا يمكن أن يكون هناك إذن سابق يصير بموجبه المأذون قادراً على الاستقلال بالتصرّف مستغنياً عن أيّ إذن لاحق ، ليصبح الأمر شبيهاً بما تجري عليه معاملاتنا الاعتبارية ، حيث يفوض شخص لآخر أن يتصرّف ببيته مثلاً كما يشاء ثم يتركه وينصرف .

إنّ هذا المعنى غير متعلّق في علاقة الله تعالى بعباده لأنهم الفقراء إليه وحقيقتهم الفقر ، ومن كانت هذه حقيقته لا يمكن أن يستقلّ عن ربّه ولو للحظة . ومن مقتضيات الفقر الاحتياج المستمرّ لفيض الله تعالى حتى يستمرّ الفقير في وجوده وفي تأثيره . فالحاجة للإذن مقوم لوجودنا شعرنا بذلك أم لم نشعر .

ونحن شيعة أهل البيت عليهم السلام نعتقد أنّ الله تعالى قد أكرم أنبياءه وأوصياء الأنبياء ومنهم أئمّتنا عليهم السلام بكرامة الولاية التكوينية بمراتبها السامية المناسبة لمقام المخلوقين المربوبين وبإذن الله تعالى ، وإن كنّا غير قادرين على رسم حدودها <sup>(١)</sup> .

(١) وإن رأيت في بعض الكتب ما يشير إلى غير هذا المعنى فعليك بالتأمّل في مقصود كاتبه إن كان من علمائنا الأجلاء فربما يستعمل بعضهم كلمة الكمال المطلق ويريد =

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

### الولاية التشريعية: وهي قسمان:

#### الأول: حق التشريع:

قد تطلق الولاية التشريعية ويراد بها أن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام يملكان حق التشريع. وربما يوهم هذا التعبير خلاف المقصود لأن

= به الكمال الإنساني المطلق أي المطلق بلحاظ الإنسان، ولكنه في حقيقته نسبي وبالنسبة لله تعالى محدود ولا يصح حمله على الكمال المطلق الحقيقي المختص بالله تعالى لأنه يستلزم ادعاء كون الأئمة عليهم السلام واجبي الوجود ذاتاً وكونهم أرباباً يستحقون العبودية وهذا مرفوض قطعاً.

إن الكمال المطلق يعني العلم المطلق يعني القدرة المطلقة يعني الحياة المطلقة يعني الوجود المطلق ولذا ذهب علماؤنا للقول بأن صفاته الذاتية تعالى عين ذاته. وكل مخلوق مهما علا شأنه يَبْقَ محدوداً في ذاته لا يمكنه أن يصير مطلقاً لا في ذاته ولا بوساطة الغير لأن الكمال المطلق غير قابل للأخذ.

نعم إن كل مخلوق يسعى نحو الكمال المطلق فتتصف نفسه منه بمقدار استعدادها وليس هناك استعداد أرقى من قابليات أهل العصمة عليهم السلام.

حقّ التشريع لله وحده باعتراف كلّ المسلمين، ولذا يجب بيان المعنى الصحيح لهذه الكلمة حتى لا نقع في تشويش أو تشويه.

والتفسير الصحيح هو أنّ الأنبياء والأئمة المعصومين الملهمين ﷺ من قبل الله تعالى يملكون وحدهم القدرة على بيان الحكم الشرعي الواقعي الذي يريده الله تعالى، ولا طريق لنا للوصول إلى معرفة أحكام الله تعالى إلّا من خلالهم. ولأنهم هم وحدهم الذين يملكون المعرفة الصحيحة لأحكام الله ومراده نقول تسامحاً في التعبير أن لهم حقّ التشريع.

وبعبارة أوضح نحن نعتقد بأنّ الرسول ﷺ والأئمة ﷺ من ولده يملكون علماً ربّانياً وحياً أو إلهاماً أو بتعليم من الرسول ﷺ ونحو ذلك، يمكنهم من خلاله معرفة حقائق الأشياء ومعرفة ماذا يريد الله تعالى، وبالتالي معرفة ما هو الحاكم الشرعي المناسب.

وهذا المعنى من الولاية التشريعية من خصوصيات المعصومين ﷺ ومقوّمات النبوة والإمامة، فلا تثبت لغيرهم ﷺ.

وربما كانت للرسول ﷺ خصوصيّة زائدة في هذا المجال، فأعطي حقّ بعض التسهيلات على المؤمنين، فخفف عنهم ببركة طلب الرسول ﷺ بعض الواجبات، وحدّد بعض التشريعات. ولهذا تفصيل ليس هنا محلّه.

### الثاني: حقّ الأمر والنهي:

وقد تطلق الولاية التشريعية ويُراد بها أنّ للوليّ أن يأمر وينهى، وعلى الآخرين أن يطيعوه ويمثلوا لأوامره ويجتنبوا نواهيه.

## البحث الثاني: معنى ولاية الفقيه

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

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

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

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

وسنحاول في هذا الكتاب، بأقسامه الثلاثة، أن نبين بالأدلة أن الولاية التشريعية بمعنى حق الأمر والنهي وحق الطاعة ثابتة للفقيه في

عصر الغيبة، كما أنها ثابتة للفقيه بمعنى أنه المرجعية الفقهية. وسيتبين معنا أن حكمه واجب التنفيذ لا مجال لأحد أن يتخلف عنه وإن كان من الفقهاء، بل يجب على الجميع امتثاله وتنفيذه.

### لا تنحصر هذه الولاية بالفقيه

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

### عصر الغيبة

والمراد به ليس خصوص عصر غيبة المعصوم عليه السلام عن الأبصار، بل المراد به عصر عدم بسط المعصوم سلطته على المجتمع الإسلامي، وعدم تمكّنه من الإدارة المباشرة لشؤون الناس والحكم بما أنزل الله تعالى من أحكام، مع عدم تمكّن الناس من مراجعته عليه السلام لتشخيص الواقعة التي يحتاجون فيها إلى حاكم، وبالتالي فإنّ عصر الإمام الصادق عليه السلام مثلاً بالنسبة لغالبية الناس المعاصرين له عليه السلام من مصاديق عصر الغيبة وفق المقياس الذي ذكرناه، وأوضح منه عصر الإمام الكاظم عليه السلام الذي قضى أغلب فترة إمامته في سجون الظالمين، فضلاً عن عصور الأئمة الآخرين عليهم السلام خاصة الامام الهادي والعسكري عليه السلام.

ونحن نلاحظ بأنّ الإجازات التي أعطيت للفقهاء بالتصدّي للساحة فيما تحتاجه من تصدّ لرفع حاجات الناس الدينية

والاجتماعية، إنما أعطيت في عصور وجود المعصومين عليه السلام. وإن كثيراً من الروايات التي يستدلّ بها على ولاية الفقيه قد ظهرت في عصور الأئمة عليهم السلام. وما ذلك إلا لأنّ عصرهم احتاج إلى إرجاع الناس إلى الفقهاء لتسيير أمورهم الفقهية والحياتية وفق الشريعة قدر الإمكان.

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

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

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



الباب الأول

الحكومة الإسلامية ضرورة



### تمهيد

لم يكن من المفترض أن يكون هذا الموضوع مورد بحث وأخذ ورد، فإنّ كلّ من اطلع على الأحكام الشرعية الإسلامية يدرك بوضوح ضرورة هذه الحكومة في التشريع الإسلامي. لكن غربة الكثيرين عن الإسلام وتأثرهم بالإعلام المضاد الذي شوّه صورة الإسلام بهدف فصله عن حياة الناس وفكرهم في علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، كل ذلك أوجب الحاجة لبيان هذه النقطة.

وربما نجد آثار هذه المشكلة في الأجواء العلمية الحوزوية في الفترة السابقة، حيث لم يكن للعلماء دور في السياسة بسبب الظروف التي مرّت عليهم، وربما كان بعضها خارجاً عن قدرتهم ممّا ساهم في إفساح المجال أمام تركيز الفكرة القائلة بفصل الدين عن السياسة وأنه لا معنى للحديث عن حكومة إسلامية. وكأنّ الحكومة الإسلامية وتشريعاتها خلقت لفترة زمنية محددة وانتهى أمرها بانقضاء تلك الفترة. علماً أنّ العلماء لم يريدوا ولم يقل أحد منهم بأن الإسلام منفصل عن السياسة، بل كان ولا يزال من المسلّمات الإسلامية بين جميع العلماء على اختلاف المذاهب ارتباط كلّ شؤون الناس والمجتمع بالإسلام<sup>(١)</sup>، وأنه ما من صغيرة ولا كبيرة إلّا وللإسلام فيها رأي. لكن

(١) وفي بعض الروايات عن ابن عباس (الإسلام والسلطان أخوان توأمان لا يصلح =

ربما أوحى المسلك العملي للعلماء بعدم هذه الضرورة، وهو مسلك ربما كان ناتجاً من يأس من امتلاك القدرة على تحقيق ذلك.

ومن هنا يعتبر الإمام الخميني رحمته الله أن هناك مجموعة عوامل ساهمت في غربة المجتمع الإسلامي عن نظرية الإسلام في الحكم، وعن أن له حكومة يمكنها أن ترعى شؤونه في كل زمان ومكان.

ولأهمية ما ذكره الإمام رحمته الله نذكر ما قاله <sup>(١)</sup> بحسب ما فهمته من كلامه، وربما أضفت شيئاً وإن كنت أقلّ شأناً من ذلك.

العوامل التي ساهمت في غربة هذا الموضوع:

### العامل الأول:

اليهود الذين ابتليت بهم الأمة الإسلامية منذ بداية وجودها، والذين عملوا جاهدين على تشويه سمعة الإسلام في نظر أبناء المسلمين والافتراء عليه. ولا زال هذا دأبهم حتى الآن، وانضمت إليهم لاحقاً عصابات ارتدت لباس الديمقراطية، وحكومات أرادت التحكّم ببلادنا ومقدراتها، وكان من شروط ذلك نسيان الأمة لدينها. كما سنفصّل في العامل الثاني، وانضمت للأسف بعد ذلك فئات تدّعي إسلاميّتها، وليس لها شأن سوى تشويه الإسلام، وتنفير الناس منه.

= واحد منهما إلا بصاحبه فالإسلام أسّ والسلطان حارس وما لا أسّ له يُهدم وما لا حرس له ضائع). كنز العمال، ج ٦ ص ١٠؛ كما في (دراسات في ولاية الفقيه)، ج ١ ص ١٩٥.

(١) راجع كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني (رحمه الله)، طبعة سنة ١٣٨٩ هجري، ص ١.

## العامل الثاني:

النشاط الاستعماري الذي يعود تاريخه إلى زمن طويل نسبياً. فبعد أن وصلت مطامع الاستعماريين إلى العالم الإسلامي، عملوا بغية الوصول إليها على خلق ظروف تلغي الإسلام من حياة الناس؛ لأنهم لاحظوا أنّ العائق الكبير أمام خططهم هو الإسلام بأحكامه وعقائده وإيمان الناس به، فتحاملوا عليه وكادوا له وجندوا لذلك المبشرين والمستشرقين ووسائل الإعلام، بهدف تحريف حقائق الإسلام، وتقديمه بصورة تبعد عنه الناس عامة والمثقفين خاصة، بل وينفرون منه أيضاً، بحسب الصورة المشوهة التي يتمّ تقديمها، مثلما روجوا سابقاً أنّ الإسلام دين القتل لا يحترم الآخر. وهذا الابتعاد والنفور يحول دونهم ودون التفكير في تحرير أنفسهم، باعتبار أنّ الإسلام هو المنقذ، ودون تطبيق أحكام دينهم عن طريق تأسيس حكومة تضمن لهم سعادتهم.

واستغلّوا في سبيل نشر التطور العلمي للغرب والثورة الفرنسية ونقل تجربة الحكم الكنسيّ في العصور الوسطى، وزعموا أن المشكلة ليست مختصة بهذا الحكم بل هذا هو حال كل حكم مبني على الدين.

وللأسف فقد أثّرت هذه الدعايات على جمع كبير من أبناء الأمة الإسلامية، وسخّر بعضهم نفسه لهذا الغرض. وربما تجد الآن من يشغل للغير بالسخرة وبالمجان تارة، وبمقابل تارة أخرى، عن جهل أو وعي.

### العامل الثالث:

ومن العوامل التي ساهمت في ذلك، وإن كان تأثيرها غير مباشر وغير مقصود، كتبنا الفقهية. ولا نقصد بها الكتب الفقهية الاستدلالية التي ينحصر انتشارها عادة بين طلاب العلوم الدينية المهتمين، ولا تهم عامة الناس، وإنما نقصد بها الكتب الفقهية التي تكون بمتناول الناس تحت عنوان الرسائل العملية، إضافة إلى كتبنا الفكرية الإسلامية التي كانت في الأزمنة الماضية تخلو من إبراز المفاهيم والحقائق المرتبطة بهذا المبدأ إلا القليل. علماً أنك لو اطلعت على القرآن الكريم وكتب الحديث، وهما من أهم مصادر التشريع، لوجدت أنهما مختلفان من حيث المضمون عن الكتب التي كتبها الفقهاء للناس اختلافاً شديداً.

فالآيات ذات الصلة بشؤون المجتمع تزيد أضعافاً عن الآيات ذات العلاقة بالعبادات الخاصة. ولو تفحصت كتب الحديث ستجد أن جل أبوابها ذات علاقة قوية بالمجتمع والاقتصاد وحقوق الإنسان وسياسة المجتمعات. وأما ما يتعلق بتنظيم عبادات الإنسان والأخلاق فهي أبواب قليلة نسبياً.

بينما نجد الكتابات الفقهية قد غلب عليها الطابع العبادي الخاص أو الطابع الفردي. وقد ساهم ذلك بشكل غير مقصود في تركيز نظرة أن ليس في الإسلام إلا أحكام فردية عبادية من صلاة وصوم وحج وطهارة وحيض ونفاس وبعض الأحكام الفردية التي تتناول المعاملات، وأنه قد تكون هناك أخلاقيات.

والآن وإن اختلفت النظرة بعض الشيء لدى المسلمين المؤمنين،

لكنك لا تزال تجد آثار تلك الأمور لدى أذهان المثقفين من خلال عدم استيعابهم لما حصل وشعورهم بالحاجة لمواجهته، بل قد تجد بعض هذه الآثار لدى بعض المفكرين المسلمين، وبعض طلبة العلوم الدينية أيضاً.

#### العامل الرابع:

ومن جملة العوامل التي أدت إلى تركيز تلك الفكرة، بعض علماء السوء ووعاظ السلاطين الذين نراهم يسوّقون لأفكار أجنبية عن الإسلام، وقد يشكّلون أحياناً غطاء لبعض الأفكار المنحرفة المتعلقة بالإسلام عامة وبالحكومة الإسلامية خاصّة، وربما أعطوا لأفكارهم لبوس الإسلام.

وكم هو مؤسف ومخز في آن أن تجد أحياناً بين المتزيين بلباس أهل العلم من ينطق بأفكار غريبة عن الإسلام وينظر لها، ولا تشعر وهو يتكلم إلا وكأنه شخص لا علاقة له بالدين وكأنه من المفكرين الغربيين أو المستشرقين أو المثقفين الذين لا يعتبرون الدين أساساً للمعرفة، نسأله تعالى أن يهديهم أو يفضح أمرهم.

#### العامل الخامس:

ومما ساهم في حالة الغربة المشار إليها سابقاً، أنّ هناك تشويهاً في نظرة الناس طال بعض الأحكام الإسلامية تركّز بسبب الجهل من جهة، وتعمّد التحريف من جهة أخرى، كالأحكام والمفاهيم المتعلقة بالمرأة والإرث ونظام العقوبات في الإسلام وغير ذلك، مع أنه لو لوحظت هذه المفاهيم والأحكام في الدائرة التي رسمها الإسلام لبان وضوحها. فإن الإسلام يشكّل مجموعة متكاملة من العقيدة

والتشريعات منسجمة مع نظرتة للكون والحياة، وهو بعد عقائدي في النظرة إلى الأمور يحتاج إلى تأسيس مسبق. فما لم يُنظر إليه من هذه الجهة، سنقع في مشكلة في فهمه وفهم قوانينه. والنفوس التي تأبى أن تدخل في تلك الدائرة لا يمكنها عادة أن تقنع بتلك الأفكار.

### العامل السادس:

سوء التطبيق الذي عايشه الناس للأنظمة التي تدعي أنها تحكم باسم الإسلام، يواكبه تضخيم متعمد من قبل الأجهزة المعادية للإسلام لهذا التطبيق السيئ من أجل بيان أن الإسلام وعلماء الإسلام غير قادرين على حكم وإدارة ومواكبة المجتمعات المعاصرة المتطورة، وأنه كالحكم الكنسي في العصور الوسطى.

ولكن رغم كل هذه العوامل والعقبات، فقد كان من لطف الله تعالى بعباده أن هباً شخصية قائد تمكنت من تجاوزها، فقاد ثورة نصره الله تعالى فيها على أعتى الجبابرة، عنيت به الإمام المقدس السيد الخميني رحمته الله، فعاد للإسلام بعض إشراقته وعاد الإسلام مشروعاً جديراً بالاهتمام في طريق الوصول إلى الغاية القصوى والتمهيد لظهور الحجة (عجل الله فرجه) منقذ البشرية.

وعلى كل حال فإن لدينا من العقل والشرع ما يكفي من الأدلة الدالة على ضرورة تشكيل حكومة إسلامية في عصر الغيبة. ولنا هنا ثلاثة أدلة نذكرها ضمن الفصول التالية<sup>(١)</sup>:

(١) أغلب ما ذكرناه في فصول هذا الكتاب موافق لما ذكره الإمام الخميني رحمته الله في كتاب الحكومة الإسلامية طباعة سنة ١٣٨٩ هـ. ق.، ص ٢٣.

## الفصل الأول

### أحكام الإسلام تستلزم الحكومة

لقد عمل المستكبرون ولا يزالون على نشر فكرة تقول إنه (لا حكومة في التشريع الإسلامي ولا مؤسسات حكومية في الإسلام ولو فرض وجود أحكام شرعية مهمة فإنها تفتقر إلى المنقذ). وقد انتشرت هذه الفكرة في أوساطنا، وعمل على ذلك المستشرقون الذين ظهروا بصورة البصيرين بأمور الدين الإسلامي، ليظهر كلامهم وكأنه كلام أهل خبرة وأنهم يتحدثون عن علم لا عن جهل.

وفي الواقع فإن هذا الكلام مخالف لبديهيّاتنا. فنحن قوم آمنّا بالنبوة والإمامة والحاجة إلى نبيٍّ وإمام، وهذه الحاجة ليست من أجل تبليغ الأحكام فقط. ومن البديهيّات الاجتماعية أن التشريع وحده لا يكفي لسعادة البشرية ما لم ترافقه سلطة تنفيذية. ولو كان وجود النبي والإمام لمجرد بيان التشريع لكان يكفي لذلك مدّة سنة مثلاً، إذ كان يكفي أن ينشر كتاباً في ذلك ويقول: يا أيها الناس هذه أحكام الله فنقّذوها ويترك الأمر لهم. ولكن لم يكن هذا هو فقط دور النبي ثم الإمام بل كان دورهم الهداية والإرشاد، ومن شؤون الهداية والإرشاد، وإن لم ينحصر بها، حفظ الأحكام والشريعة من الضياع، وتبليغها والإشراف على تنفيذها وبناء حكومة إسلامية تعمل على ذلك، وعلى مراقبة المجتمع وتوجيهه وفق الإسلام ومنع الانحرافات

ورفع الشبهات، وغير ذلك من الشؤون التي يمكن أن يقوم بها من اختاره الله تعالى من بين عباده لهذه المهمة. وهي مهمة لا يمكن للناس أن يحققوها، بدون مرشد يجعله الله تعالى بينهم، كما سنشير إلى ذلك فيما يأتي.

ولتحقيق هذا الهدف كان من توابع النبوة الخاتمة والإمامة ضرورة تشكيل حكومة إسلامية وإيجاد مؤسسات تنفيذية على يد الرسول ﷺ، وضرورة تنظيم هذه المؤسسات. وبهذا يغدو الإيمان بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد تلك المؤسسات. جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالولاية.

وتنبع هذه الضرورة من رؤية معمّقة لأحكام الإسلام، فمن فعل ذلك وجدها شاملة لجميع شؤون المجتمع.

ففيها: الأحكام العبادية التي هي وظائف بين العباد وخالقهم كالصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات.

وفيها: القوانين الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية. وهي أحكام لا تتحقق إلا بحكومة إسلامية عادلة، وهذا يعني أن الإسلام جاء ومن أهم أهدافه هو ذلك.

وهذه الضرورة لازالت مستمرة إلى عصر الغيبة، فهذه الأحكام الإلهية على اختلافها لم تُنسخ بعد وفاة رسول الله ﷺ باتفاق الجميع، بل هي باقية إلى يوم القيامة. وبقاء تلك الأحكام يقضي ببقاء ضرورة تشكيل حكومة إسلامية تتضمن سيادة القانون الإلهي وتكفل بإجرائه، إذ لا يمكن تحقيق ذلك بغير هذه الحكومة.

## الحكم الإسلامي غير الحكم الكنسي:

ولا نعني بحكومة القانون الإلهي<sup>(١)</sup> ما كان متعارفاً عليه أيام الحكم الكنسي في العصور الوسطى الذي أوجب اشمئزاز الناس من ذلك الحكم، وأوجب عقدة من كل ما هو حكم ديني. فقد كان الكهنة يحكمون وفق آرائهم وأهوائهم بعيداً عن أي نص ديني، وكانوا يخترعون القوانين وينسبوننها إلى الدين، لأنهم بزعمهم يحملون السر الذي يؤهلهم لذلك، مع أننا متأكدون أنه ما من وحي ينزل عليهم، فلا ندري ما هو هذا السر الذي يستوجب لصاحبه أن يكون ما يقوله هو قول الله تعالى بدون أن تكون هناك أي صلة واضحة أو ثابتة معه تعالى.

بل نعني بحكومة القانون الإلهي أن هناك قوانين شرعها الله تعالى للبشر وبلغها الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده. وليس لأي بشري الحق في التشريع سواء كان فقيهاً أم غير فقيه، وإن كان هناك من دور فهو استكشاف القوانين لكن عبر طرق محددة بالنصوص الدينية القرآنية

(١) اعترض بعض الكتاب على تسمية الحكومات التي تحكم بالإسلام باسم الحكومة الإلهية أو باسم الحكومة الدينية، واعتبر أن هذا المعنى منحصر بالرسول ﷺ. وإنما نفى ذلك بناءً منه على أن معنى الحكومة الإلهية أو الدينية هي التي ينزل الوحي على رئيسها، وليس هذا هو حال الحكومات التي تعاقبت بعد رسول الله ﷺ. وغرضنا مما ذكرناه في المتن أن نبين وجه التسمية حتى لا يُعترض علينا بناءً على إصطلاح صاحب الكتاب الذي نقلنا الآن رأيه. فتفسيره للحكومة الدينية مختلف عن التفسير الذي ذكرناه فحق له أن يستنتج بناءً على تفسيره أن الحكومات التي جاءت بعد رسول الله ليست دينية كما أنه على تفسيره لن تكون حكومة الولي الفقيه دينية. ويبقى هذا الكاتب أهون من غيره ممن نفى أن تكون دولة الرسول ﷺ أيضاً دينية.

والروائية والعقل الفطري السليم. وسيأتي توضيح أكثر حول طرق الاستكشاف.

فتلخص أن طبيعة الأحكام الإسلامية ونظرة الإسلام لواقع الحياة وحاجة الناس تقتضي القول بضرورة تشكيل حكومة إسلامية بلا فرق في ذلك بين عصر حضور المعصوم عليه السلام أو غيبته (عجل الله فرجه) لأن الأحكام والحاجات لم تتغير ولم تسقط عن الاعتبار بالغيبة. فمن أراد إنكار هذه الضرورة عليه أن يدعي هذا التغير وهذا السقوط وهذا ما لا يمكن لأي مسلم أن يلتزم به.

## الفصل الثاني

### حفظ نظام الناس وحقوقهم

قد تسالم الفقهاء والعقلاء وجميع الناس على أنّ حفظ النظام من الواجبات التي لا يمكن التساهل بشأنها، وأنّ اختلال أمور الناس من الأمور المبعوضة عند الله وعند الناس. حتى أنّ عالم الحيوانات لم يخلأ أيضاً من نحو من أنحاء النظام وإن كان نظاماً غرائزياً، بمقتضى ما أودعه الله تعالى في هذه المخلوقات.

ولا يتحقق هذا الغرض وهذا النظم في المجتمعات البشرية إلاّ بحكومة ووال. وليس المجتمع الإسلامي خارجاً عن هذه القاعدة العقلانية الفطرية.

كما أنّ حفظ ثغور المسلمين وحمايتهم وحماية أوطانهم وممتلكاتهم وأعراضهم من غزو المعتدين واجب عقلاً وشرعاً. ووجوبه بديهي لا يحتاج إلى دليل، ولا يمكن ذلك إلا بتشكيل حكومة إسلامية عادلة.

إنّ هذه الحاجات الواضحة للمجتمعات الإسلامية لا يعقل إهمالها من الحكيم الصانع الخالق المدبّر اللطيف بعباده الرؤوف بهم. ولا يعقل أن يتركهم بعد غيبة وليّ الأمر (عجل الله فرجه) مضطربين متزلزلين لا نظام يجمعهم ولا عدل ينشر بينهم، من دون

حماية ولا وسيلة يركنون إليها لتلبية تلك الحاجات، لاسيما وأن الغيبة ربما تمتد لسنين متמادية وقد طالت حتى الآن لمئات السنين، ولا نعرف متى تنتهي، والعلم عنده تعالى.

فهل يعقل في حكمة الباري الحكيم إهمال الأمة الإسلامية وعدم تعيين تكليف لهم؟ وهل رضي الحكيم تعالى بالهرج والمرج واختلال النظام؟ أم هل رضي لهم بأن يذوبوا في سائر المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يتخلّوا بالتالي عن دينهم وإسلامهم وشرعهم، بدون أن يصدر عنه شرع قاطع للعدر لئلا تكون للناس عليه حجة إذا انقادوا لغير دين الله في حياتهم الاجتماعية والسياسية المحتاجة إلى حكومة ووال؟.

لا يُتَعَقَّل ذلك، فلا يمكن أن يتركنا همجاً لا راعي لنا، كما لا يمكن أن ينقض المشرع الحكيم غرضه من بعث النبوات والرسل فيقول لنا: ذوبوا في مجتمعاتكم التي أنتم فيها والحال أنها مجتمعات لا تريد للدين أن يحكمها.

فمن كلّ هذا نتيقن أنّ المشرّع الحكيم قد جعل لنا سبيلاً ما، وكلّ ما علينا فعله هو أن نفتش عن هذا السبيل.

## الفصل الثالث

### من القرآن والسنة: أنهما لم يهملأ أمر الحكم

ما تقدّم كان بياناً للدليل عقلي على ضرورة تشكيل الحكومة لبسط العدالة والتعليم والتربية وحفظ النظام ورفع الظلم وسدّ الثغور والمنع من اعتداء المعتدين، من غير فرق بين عصر وعصر ولا بين مصر ومصر. وقد بينّا أنّ هذا ممّا ينبغي عده من بديهيات الأمور عند العقل، بمجرد النظر إلى شريعة الإسلام من جهة، وما عليه حال عقلاء البشر ومجتمعاتهم.

وفي هذا الفصل نريد أن نبين أن هذا الذي حكم به العقل قد حكم به الشرع أيضاً<sup>(١)</sup>. وقد نقل الإمام الخميني رحمته الله عن كتب الحديث وخاصة من كتاب الوافي للفيض الكاشاني جملة من الأحاديث سننقلها وسنزيد عليها بعض الروايات، ولكننا سنشير في البداية إلى آيات مرتبطة بالمقام.

فهنا إذاً بحث من جهة الآيات، وآخر من جهة الروايات.

(١) وفي الحقيقة يمكن إدراج هذا الدليل في الأدلة العقلية أيضاً لكن لما نصّ عليه القرآن الكريم والروايات سمّيناه بالشرعي، والمقصود أنه من الأدلة الشرعية الإرشادية إلى ما حكم به العقل. وبعض مضمون هذا الفصل تقدّم في الدليل العقلي وذكرنا هنا بعض الشواهد له، وبعضه أشرنا إليه سابقاً وهو عدم إمكان إيكال الأمر إلى البشرية لتصوغ لنفسها نظاماً يضمن الحقوق.

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

قال العلامة الطباطبائي في تعقيبه على الآية الثانية ما خلاصته:

(إنَّ الآية تبين السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنساني به، وسبب وقوع الاختلاف في الدين. فالإنسان مفطور على التعاون، وكان في أول اجتماعه أمة واحدة فظهرت فيه بحسب الفطرة الاختلافات في المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة والمشاجرات حول لوازم الحياة، فشرعت القوانين الدينية وشفعت بالتبشير والإنذار بالثواب والعقاب وأكملت

(١) سورة النحل، الآية: ٦٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

(٣) سورة المائدة، الآيتان: ٥٥، ٥٦.

التشريعات بالعبادات المندوبة، وكلّ ذلك كان عبر بعث النبيين وإرسال المرسلين. ثم اختلف الناس في معارف الدين وأمور المبدأ والمعاد فاختلّ بذلك أمر الوحدة الدينية وظهرت الشعوب، وتبع ذلك الاختلاف في غيره ولم يكن هذا الاختلاف الثاني إلّا بغياً من الذين أوتوا الكتاب وظلماً منهم، بعد ما تبين لهم أصول الدين ومعارفه وتمّت عليهم الحجّة فيه.

فالاختلاف اختلافان: أحدهما اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغي الباغين لا إلى الفطرة، والآخر اختلاف في أمر الدنيا وهو فطري وسبب لتشريع الدين، ثم هدى الله سبحانه المؤمنين إلى الحقّ المختلف فيه بإذنه. فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني المصلح لأمر حياته حيث يصلح الفطرة بالفطرة وينظم للإنسان مسلكاً لحياته الدنيوية والأخروية والمادية والمعنوية<sup>(١)</sup>. انتهى.

ثمّ يزيد الطباطبائي في توضيح هذا الأمر فيقول في مكان آخر:

(ومحصل تلك الآيات على تفرّقها أنّ النوع الإنساني نوع أبده الله تعالى من الأرض فخلقه وخلق زوجين إليهما ينتهي هذا النسل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(٢)</sup>، وهذا النوع حين أنشئ خلق مُركَّباً من جوهرين مادّة بدنية وجوهر مجرد هي النفس

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، طباعة الأعلمي -

بيروت، ج ١، ص ١١١.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

والروح، وهما متلازمان ما دامت الحياة الدنيا. وخلق أيضاً مع شعور وسمع وبصر وفؤاد وقوة إدراك وفكر وقدرة على الارتباط بكل شيء، والانتفاع من كلّ أمر بشكل مباشر أو بتوسط أدوات ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>(١)</sup>. وقوة الفكر وقوة التسخير والانتفاع أنتجتا أن يهيئ الإنسان لنفسه علوماً وإدراكات ليدخل في مرحلة العمل والتأثير، وهي العلوم العملية التي لا قيمة لها إلا العمل.

ومن جملة هذه العلوم والمعارف تصديقه بأنه يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وإذعانه بأنه ينبغي أن ينتفع لنفسه ويستبقي حياته بأيّ سبب أمكن، وبذلك يأخذ في التصرف بالمادة ويسخر الآلات والنبات بأنواع التصرفات ويستخدم الحيوان في سبيل منفعه بل يستخدم سائر أفراد نوعه الإنساني ويتصرف في وجودها بما تيسر له من التصرف.

لكنّ الإنسان لما وجد ليعيش مع غيره، وهم أمثاله من نوعه يريدون منه ما يريد لنفسه، حصل التصالح بينهم ورضى بالانتفاع المتبادل المتساوي. وهذا هو حكم الإنسان باتخاذ المدنية والاجتماع والتعاون، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كلّ ذي حقّ حقه. وهذا الحكم دعا إليه الاضطراب المذكور، ولذلك كلما قوي إنسان على آخر ضعف هذا الحكم وقلّت قيمته وضعف التعاون والعدل الاجتماعي، فلا يراعيه القويّ في حقّ الضعيف كما نشاهده في الشعوب الضعيفة مع القوية، وهو الذي يستفاد من كلامه تعالى

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

كقوله: ﴿إِنَّكُمْ كَانْتُمْ أَظْلَمَ جَهْلًا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَبِطٌ﴾ ﴿لَبِطٌ﴾<sup>(٢)</sup>.  
رَأَاهُ أَتَغْفَى

ولو كان العدل الاجتماعي أمراً يقتضيه الطبع الإنساني اقتضاءً أولياً فطرياً يستغني به عن التشريع الإلهي، لكان الغالب على المجتمعات في شؤونها هو العدل ومراعاة التساوي، مع أن المشهود دائماً ما هو خلاف ذلك من إعمال للقدر والغلبة وتسلط القوي على الضعيف وفرض مطالبه عليه واستعباد الغالب للمغلوب وتسخيره في طريق مقاصده ومطامعه.

ومن هنا يُعلم أن قريحة الاستخدام بضميمة الاختلاف الضروري من حيث الخلقة والعادة والأخلاق المنتج للاختلاف من حيث القوة والضعف، ثم للاختلاف والانحراف عما يقتضيه المجتمع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من الضعيف أكثر مما يفيد وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه، ويقابله الضعيف المغلوب بالحيلة والمكيدة ما دام ضعيفاً مغلوباً، فإذا قوي وغلب قابل ظلمه بأشد الانتقام. فكان بروز الاختلاف هذا مؤدياً إلى الهرج والمرج وداعياً إلى هلاك الإنسانية وفناء الفطرة وبطلان السعادة. وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٢) بالترتيب: سورة المعارج، الآية: ١٩، سورة إبراهيم، الآية: ٣٤، وسورة العلق،

الآيتان: ٦، ٧.

(٣) سورة هود، الآيتان: ١١٨، ١١٩.

تعالى في الآية المبحوث فيها: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾<sup>(١)</sup>. وهذا الاختلاف كما عرفت ضروري الوقوع بين الأفراد لاختلاف الخلق فيما بينهم، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية. واختلافهم يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال وهو المؤدي إلى اختلال النظام الاجتماعي. وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف ونيل كل ذي حق حقه.

وهذا كله هو بعينه دليل على النبوة العامة. وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته لا يكون إلا بأحد أمرين: إما بفطرته وإما بأمر آخر وراءه، لكن الفطرة غير كافية فإنها هي المؤدية إلى الاختلاف فكيف ترفعه، فوجب أن يكون من غير طريقها لكنه ينسجم معها ويلائمها بل وتطلبه، وهو التفهيم الإلهي غير الطبيعي المعبر عنه بالنبوة والوحي<sup>(٢)</sup>. انتهى مع بعض التصرف.

وخلاصة ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لا يمكن الركون إلى الإنسان والمجتمعات البشرية لكي تقرّر بنفسها كيف تدير شؤونها وتحقق العدل بينها حتى وإن كان التشريع التام موجوداً عندها فإن مجرد وجوده لا يكفي لرفع الاختلاف وها نحن نرى القرآن بين أيدينا جميعاً ومع ذلك فقد تشّتت المسلمون فرقاً تزيد عن السبعين.

كَلَامُ الْمُتَخَصِّصِ فِي فَرْقِ الْمَذَاهِبِ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

(٢) تفسير الميزان، الجزء الثاني من ص ١١٢، طباعة الأعلمي.

## فائدة قرآنية:

قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ﴾<sup>(١)</sup>.

يظنّ بعض الناس أنهم إذا انتسبوا إلى أهل البيت عليه السلام ونسبوا أنفسهم إليهم فقد أدّوا ما عليهم، وبالتالي لا يهتمهم هل هم في الواقع متّبعون لأهل البيت عليه السلام أم لا، وهل هم منقادون لأئمتهم عليه السلام أم لا. ولذا تجد بعض الناس تنقاد لمن لا دين لهم. وتراها مستعدة للدخول في معارك من أجلهم، وهي تدري أو لا تدري أنه حين تنكشف الصحف يوم القيامة ستكون تحت راية هؤلاء الذين لا دين لهم، والذين اتبعوهم في الدنيا وانقادوا لهم في حياتهم وشؤونهم السياسية والاجتماعية، لأن هؤلاء هم أئمتهم ولن يكونوا في ظلّ راية أهل البيت عليه السلام لأنهم لم يختاروا الوساطة الصحيحة التي تربطهم بالأئمة عليه السلام. وحتى يكون الإنسان يوم القيامة محشوراً تحت راية الأئمة عليه السلام، يجب أن يختار في حياته الدرب الذي يدخله في تلك الراية، فلو اختار سبيلاً من سبل شياطين الإنس والجن فسيكون معهم في الآخرة كما كان تحت رايتهم في الدنيا، نعوذ بالله من هذه العاقبة.

وقد دلّت على ذلك جملة من الروايات، منها ما رواه الشيخ الكليني في الكافي والشيخ الصدوق في الخصال بسندهما عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

(ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكّيهم ولهم

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧١.

عذاب أليم: من ادّعى: إماماً ليست إمامته من الله ومن جحد (إماماً) إمامته من عند الله.. (١).

وهذه الرواية تشمل من جملة ما تشمله الحديث عن المبرئ للذمة في تولي شخص والانتماء به، والمبرئ في ترك الائتمام بآخر. وليست القضية هنا قضية اعتقاد فقط، بل اعتقاد واتباع معاً.

ومن هنا تظهر أهمية مبدأ الولاية في الإسلام والحكومة الإسلامية، وأهمية وجود والٍ على رأسها على المستوى الأخرى للأمن من العقاب. فإن السبيل للائتمام بالإمامة الحقّة هو أن نسلك في حياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جوانبها السياسية والاقتصادية وغيرها طريقاً يجعلنا مأمومين للحقّ نُعذر معه أمام الله تعالى.

### نتيجة البحث:

إنّ هذه الآيات وغيرها من الآيات التي يمكن للمتبع أن يجدها تدلّ على أن لا سبيل لرفع الخلاف والاختلاف والتناحر وتحقيق الشعور بالعدل ووصول كل إنسان إلى حقّه ونيل الرحمة والعدل والسعادة إلا بالرجوع إلى نظام يجمعهم، في ظلّ سقف ولاية دينيّة شرعيّة يتولّاها أولو أمر محددين بالاسم أو بالصفات. وهذا من أهم أهداف النبوة والإمامة.

وإذا كان هذا هو هدف بعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب

(١) الخصال، للشيخ الصدوق، ج ١، باب الثلاثة، ح ٦٩، منشورات جامعة المدرسين الحوزة العلمية - قم؛ وأصول الكافي، للشيخ الكليني، ج ١ ص ٣٤، منشورات المكتبة الإسلامية، سنة ١٣٨٨.

وجعل الأوصياء فهل يضيّع الحكيم تعالى هذا الهدف في عصر الغيبة، ويترك الناس بلا قانون يحفظ مجتمعهم ويصون حقوقهم الفردية والاجتماعية فيما بينهم وتجاه الآخرين؟ كلا هذا لا يعقل، جلّت ساحته تعالى عن هذا الفرض.

ومما تقدّم تعرف أنه لا يمكن للإنسان أن يركن إلى نفسه في تشخيص القوانين المحققة للعدل؛ لأنه هو وغرائزه وجهله سبب وجود تلك الاختلافات والمشاكل، بل لا بُدَّ من عناية ربانية وتدخل إلهي. وتحقيق ذلك الهدف لا يكون إلا بالدين وبوجود أمين على تنفيذ أحكامه وتطبيقاته، ولا يكون ذلك إلا بإخضاع المجتمع المسلم لأحكام الإسلام الاجتماعية والفردية ولا يكون ذلك إلا بحكومة إسلامية.

### وأما الروايات فكثيرة:

وهي على قسمين:

**القسم الأول:** ما دلَّ على أن كل ما يحتاج إليه العباد قد شرع الله فيه تشريعاً.

وكنموذج لذلك نذكر روايتين:

**الرواية الأولى:** رواية مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزل الله تعالى فيه)<sup>(١)</sup>.

(١) أصول الكافي، ج ١ ص ٤٨، باب الرد إلى الكتاب والسنة، منشورات المكتبة الإسلامية، سنة ١٣٨٨ هجري.

ونظيرها تقريباً ما قاله الرسول ﷺ في خطبة الوداع.

الرواية الثانية: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : إن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما تحتاج إليه)<sup>(١)</sup>.

قال الإمام الخميني رحمته الله : (وأي حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدير أمر الأمة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغيبة، مع بقاء أحكام الإسلام التي لا يمكن تنفيذها إلا بيد والي المسلمين وسائس الأمة والعباد).

وفي الواقع فإن هذا المضمون الذي حكته هاتان الروايتان متواتر. ومن المسلّمات الإسلامية أن ما من واقعة إلا ولها حكم في الإسلام وأن ما من حكم إلا وقد بُيّن، بمعزل عما إذا كان قد وصل إلينا أم لا، وبمعزل عما إذا كان بيانه بنص أو بإمضاء سيرة عقلائية أو بالاتكال على عقل سليم أو بغير ذلك. وهذا يغنينا عن البحث في سند هذه الروايات، علماً أنّ بعضها معتبر.

القسم الثاني: ما دلّ على ضرورة الإمامة في حياة الناس من حيث حفظ النظم ورفع الاختلاف، وهي ضرورة لا تنحصر بزمان دون زمان.

(١) الوافي، ج ١ ص ٦٢ حجية: تهذيب الأخبار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هجري. الجزء السادس ص ٣١٩ باب الزيادات في القضايا والأحكام الحديث رقم ٨٧٩. وفي هامش الكتاب أن هذا الحديث موجود في فقيه من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق ج ٣ ص ٦.

وكنموذج لذلك نذكر روايتين:

**الرواية الأولى:** ما رواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث أنه قال: (فإن قال فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة:

منها: أن الخلق لما وقفوا على حدّ محدود وأمروا أن لا يتعدّوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم؛ لأنه إن لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذاته ومنفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أننا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بُدّ لهم من أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بُدّ لهم منه ولا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيأهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم.

ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة وذهب الدين وغيّرت السنّة والأحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لأننا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشّتت أنحائهم فلو لم يجعل لهم قيماً حافظاً لما جاء به

الرسول لفسدوا على نحو ما بينا وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين<sup>(١)</sup>.

الرواية الثانية: ما في نهج البلاغة من قوله ﷺ: (فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك إلى أن يقول: والإمامة نظاماً للأمة)<sup>(٢)</sup>.

ودلالة هذه الروايات على مقصودنا واضحة.

النتيجة: ومن مجموع ما تقدّم يظهر أنّ العقل والشرع متفقان على ضرورة إقامة حكم عادل والسعي له، ويكون ذلك من الواجبات الكفائية على من يقدر عليها.

(١) عيون أخبار الرضا، للشيخ الصدوق، ج ٢ ص ٩٩، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، سنة ١٩٧٠.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح الحكمة، رقم ٢٥٢. وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٥٥، منشورات دار الهدى الوطنية.

الباب الثاني  
شروط المنصب



## تمهيد أوّل

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

بالتأكيد لا يمكن لأيّ مجتمع أن يقبل بأن يتولّاه أي شخص مهما كانت صفاته، بل يشترط مجموعة صفات منطلقة من مبادئ محدّدة يفترض قبول المجتمع بها. وحيث إنّ للإسلام مبادئ وأهدافاً فلا بدّ أن يتحلّى الوالي بمواصفات منسجمة معها، وبالتالي يجب البحث عنها.

وإن كان العقل قد يساعدنا على الإقرار ببعضها أحياناً، لكننا في نهاية الأمر نحتاج إلى أن نستنطق الإسلام لنرى مجموعة الصفات التي يعتبرها في الوليّ.

### الأصل أن لا ولاية لأحد على أحد:

وقد يخطر ببال أحد أنه يحقّ لكلّ شخص أن يكون وليّاً ما دام من أبناء هذه الأمة.

وهذا الكلام ناشئ عن التساهل في قضية أساسية وهي تحديد الأصل الأولي في مسألة الولاية، وهو ما لا بُدَّ من تحديده أولاً. فإن كان الأصل لا يسمح بتولّي أيّ كان لهذا المنصب صرنا بحاجة للبحث عمّن يجوز له التصدّي لذلك، والسؤال عن دليل ثبوت ولاية من ندّعي الولاية له. وإن كان الأصل يسمح لكنّا في سعة من أمرنا.

والذي يتبيّن بعد التدقيق أن الأصل الأولي في ذلك هو أن لا ولاية لأحد على أحد بل الأصل أيضاً أن لا ولاية لأحد حتى على نفسه وماله. وحتى نثبت ولاية لأحد على نفسه وماله أو على غيره لا بُدَّ من الدليل.

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

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

وقد ثبت بالدليل القطعي أن الله تعالى قد سلّط الرسول الأكرم ﷺ على الأمة ليحكم فيها: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ

أَنْفُسِهِمْ<sup>(١)</sup> . كما ثبت بالدليل القطعي أن الأئمة عليهم السلام قد أعطوا هذه السلطنة ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> . ولهذا تفصيل مذكور في علم العقائد .

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

وحيث إنّ الغيبة قد وقعت ولا يعلم إلا الله تعالى متى الفرج منها ، كان لا بُدَّ أن يتوجّه السؤال المهم حول كيفية إدارة شؤون الأمة في هذه المدة ، بعدما ثبت أن مبدأ الحكومة الإسلامية لم يزل بغيبة الإمام عليه السلام ، وأن أحكام الإسلام لم تسقط عن الاعتبار بسببها ، فصرنا بحاجة إلى بدل اضطراري إلى أن يظهر المعصوم عليه السلام . أي كان لا بُدَّ من جعل وليّ يقوم مقام الإمام عليه السلام قدر المستطاع رغم وجود الفارق الكبير بين أن يتولّى قيادة الأمة معصوم من كلّ خطأ وزلل وبين أن يتولّاها غيره مهما علا شأنه .

(١) سورة الأحزاب ، الآية : ٦ .

(٢) سورة النساء ، الآية : ٥٩ .

صحيح أن الولاية والحكومة لم تجعل في عصر الغيبة لشخص خاص مسمّى بالإسم مثلما حصل في النبوة والإمامة، لكن يجب بحسب العقل والنص أن تبقىا بنحو آخر كما تقدّم، فكان لا بُدّ من النظر في الأدلّة العقلية والنقلية لنرى المواصفات المطلوبة لمقام الوالي والحاكم، وما هو المقدار الذي سمح لنا به بالخروج عن الأصل المذكور؟.

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

فنحن عندما نفتش عمّن هو الوليّ في عصر الغيبة، فإننا نبحث عن وليّ تكون ولايته مرضية عند صاحب الزمان عليه السلام لا كيفما كان، حتى نبقى في كنف ولاية الأصل فلا ننساها. ولذا فإننا في نفس الوقت الذي نبحث فيه عن الوليّ نعتقد أن الحجّة التامة لله تعالى لا تكون إلا بالمعصوم، فلن تكون بأي حال من الأحوال ولاية غير المعصوم حلاًّ طبيعياً محققاً لجميع الأغراض وإلا لبطلت الإمامة<sup>(١)</sup>.

(١) ولعله لأجل هذا قال الإمام الخميني لأعضاء مجلس الشورى الإسلامي (المجلس النيابي): (لما كان كلام السادة النواب يُبث إلى الناس فقد يحصل سوء فهم لديهم، لذا رأيت من الواجب علي أن أنبه حول الآيات والروايات المختصة بالمعصومين عليهم السلام والتي لا تشمل الفقهاء وعلماء الإسلام العظام فضلاً عن عدم شمولها لي. فالفقهاء الجامعون للشرائط وإن كانوا نواب المعصومين عليهم السلام في جميع الأمور الشرعية والسياسية والاجتماعية وفي تولي الأمور في زمن الغيبة الكبرى لكن هذا غير الولاية الكبرى المختصة بالمعصوم عليه السلام. فالذي أريده منكم أن لا يكون في كلامكم ما يوجب الإبهام وأن يُفصل بين الأمرين). (صحيفة النور، ج ١١ ص ٢٣٧).

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

### الدليل الاجمالي على أنّ الولاية للفقير العدل الكفء<sup>(١)</sup>:

وعلى كل حال فالحاجة ماسّة بعد أن تمّ الأصل المشار إليه، للبحث عن مواصفات الحاكم والحكومة في عصر الغيبة، وفقاً للأدلة المتوفرة.

وقبل الخوض في تفاصيل الاستدلالات يمكننا أن نذكر في هذا التمهيد دليلاً إجمالياً، يكون نافعاً أيضاً، فنقول:

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

إحداهما العلم بالقانون، وثانيتها العدالة والكفاءة.

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

(١) بعض ما ذكرناه في هذا الفصل مأخوذ من كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني رحمته الله ص ٢٥.

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

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

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

وهذا في الواقع من أدلة اشتراط العدالة في المجتهد المرجع، علماً أن الأمر في المرجعية أسهل لأن دور المرجع ليس إلا استنباط الأحكام الشرعية وإصدارها لمقلّديه. أمّا الوليّ فدوره أصعب وأهم

وارتباطه بالناس أشد وتأثرهم به أقوى، فيكون اشتراط العدالة في الولاية أولى من اشتراطها في المرجعية. والواقع أن الأمانة كلما عظمت وجلّت احتاجت إلى ملكة نفسانية أقوى وأشدّ ويصبح المطلوب مرتبة من العدالة أعلى من مرتبة العدالة المعتبرة في إمام الجماعة في الصلاة والشاهد في القضاء ونحو ذلك.

وأما شرط الكفاءة في إدارة الشؤون وقيادة الأمة فهو شرط يدركه العقل ويعترف به جميع العقلاء، بل هو في الواقع من الشروط البديهية المقومة لصلاحية الشخص للولاية، وفاقداً هذا الشرط فاقداً للأهلية فيكون سلب الولاية عنه من السالبة بانتفاء الموضوع. ولذا لو فرضنا خلوّ النصوص عن هذا الشرط واقتصرت الأدلة على عنوان الفقيه العدل فإنّ هذا لا يعني أن غير الكفء يحقّ له أن يتولّى شؤون الأمة، علماً أن الأدلة اللفظية دلّت على اشتراط الكفاءة في الولي مثلما دلّت على اعتبار شرطي العدالة والفقاهة.

وقد كان من المسلّمات بين المسلمين منذ الصدر الأول لزوم علم الإمام والخليفة بالأحكام الإسلامية واشتراط عدالته<sup>(١)</sup> وكفاءته، بل المشهور بينهم هو لزوم كونه أفضل من غيره في كل ذلك وإنما وقع الخلاف بينهم، بعدما أزيح النصّ عن محلّه، في الموضوع وفي تشخيص من هو الذي تنطبق عليه المواصفات ليتولّى هذا الأمر. وعلى الأقل كانت هذه هي صورة النزاع مع أغلبهم عند النقاش العلمي والفقهّي في الموضوع.

(١) في النظرية الإسلامية المستندة إلى المذهب الإمامي الإثني عشري يشترط في الإمام والخليفة بعد الرسول ﷺ العصمة وهي مرتبة أعلى بكثير من مرتبة العدالة.

وفي ضوء ما تقدّم يظهر أن أمر الولاية في الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة الكبرى مرجعه إلى العالم بالقانون الإلهي العادل الكفء. وقد رأيت أننا قد تمكّنّا من الوصول إلى هذه النتيجة بكلّ بساطة بعيداً عن التعقيدات الفقهية. وإن كان يحتاج إلى بعض التتميم على مستوى اشتراط كون الوليّ فقيهاً؛ لأن الإنصاف يقتضي الاعتراف منّا بأنّ هذا الدليل الإجمالي لا يكفي لإثبات شرطية الاجتهاد فلا بدّ من تكميمه ببحث أكثر تفصيلاً.

## تمهيد ثانٍ: أهمية النص<sup>(١)</sup> في الفكر الإسلامي

وحيث إنّ النصّ يشكّل عنصراً أساسياً في عالم الاستدلال في الفقه عامّة، وفي بحثنا هذا، كان لا بدّ من تمهيد نحدّد فيه أهمية النصّ في الفكر الإسلامي، وقيمة الاستدلال به، خاصّة وأنا نسمع أحياناً من بعض المثقفين ما يوحي بإمكانية تجاوز النصّ. فيكون البحث في هذه المسألة مهماً وضرورياً، ونحن في طريق الاستدلال على على الولاية، وهو بحث نافع في كل الموارد التي يكون النصّ هو سبيل المعرفة بها، من أجل أن نضع النقاط على الحروف في مجال النقاش الفكري حول أيّ قضية من القضايا الإسلامية، وحول أي فكرة يراد من خلالها إبراز رأي الإسلام حول الموضوع.

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

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

ولا ريب في أن المعرفة اليقينية من أسمى المعارف وأثبتها، وهي ركيزة كل المعارف بلا فرق في ذلك بين المعرفة اليقينية البديهية

(١) عندما نطلق كلمة النص في هذا الكتاب فإننا نريد به آية أو رواية عن الرسول ﷺ أو عن أحد الأئمة عليهم السلام ولا نريد به كلمات العلماء. وإنما ذكرنا هذا التوضيح لأن الذي يظهر من كلمات بعض الباحثين على ما قيل الخلط بين الأمرين وجعل الجميع من النصوص، وهو إن صح اصطلاح خاص بهم لا يعيننا كما لا يعني علماءنا.

والمعرفة اليقينية البرهانية. ولذا ارتضاها كل العلماء مهما كان اختصاصهم، ولولاها لما قامت معرفة في الوجود.

### تقسيم المعرفة الظنيّة:

أمّا المعرفة الظنيّة فقد قسموها إلى قسمين :  
قسم لم يقم دليل معتبر يثبت قيمة له ، وقسم ثبت بالدليل قيمته .  
ويوجد منشأ لهذا التقسيم ديني وعقلي .

### المنشأ الديني للتقسيم:

ونذكر لذلك نموذجين أحدهما من القرآن الكريم والآخر من الروايات :

أمّا من القرآن المجيد :

فقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَقُولُوا﴾ (١) فنحن عندما نريد أن نسند رأياً للإسلام والقرآن أي لله تعالى ، فإننا نسأل عن المسوّغ لإسناد هذا الرأي له والطريق الذي سلكناه لاستخراجه ، فإن كان طريقاً مسموحاً به في الإسلام والعقل يصحّ لنا أن نقول أن الله تعالى قد أذن لنا ، وإلاّ فإنّ إسناد فكرة إلى الإسلام من دون مسوّغ يكون من الافتراء على الله .

وقوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (٢) .

(١) سورة يونس ، الآية : ٥٩ .

(٢) سورة يونس ، الآية : ٣٦ .

أمّا من الروايات:

فمنها: أنّ هشام بن سالم سأل الإمام الصادق عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ فأجاب عليه السلام: (أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقه) <sup>(١)</sup>.

ومنها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم) <sup>(٢)</sup>.

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

### المنشأ العقلي للتقسيم:

فالعقل أيضاً يقرّ بأنّ الأصل في الظنون عدم الحجية، وأنا إذا ظننا بمسألة فإنّ هذا الظنّ لا يتمتع في ذاته بصلاحية إثبات أنه ذو قيمة معرفية كافية للتأسيس عليه، لأنه يشكل معرفة ناقصة، ولذا كان محتاجاً لدليل آخر يدلّ على أن نقصه مغتفر في عالم المعرفة. وبالتأكيد يجب أن يكون هذا الدليل الآخر إمّا قطعياً يقينياً، وإمّا دليلاً ظنياً قد فرغنا عن اعتباره أي قام الدليل على أنه ذو قيمة كافية للتأسيس عليه.

وليس بالضرورة أن يكون كلّ ظنّ مغتفر النقصان بل قد يختلف

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي رحمته الله، ج ١٨، باب ٤، ح ١٠، من أبواب صفات القاضي، دار المكتبة الإسلامية.

(٢) المصدر السابق الحديث ٣. ومعنى تدين تلتزم.

الأمر بين ظنٍّ وظنٍّ باختلاف أسبابه ومدى صلاحيتها لجبران النقص لديها. كما أنه في بعض الأحيان هناك قابلية لأن يكون النقصان مغتفراً في مورد، ويكون هو نفسه غير مغتفر في مورد آخر، بمعنى أن الشرع سمح بتجاوزه في بعض الموارد ولم يسمح بتجاوزه في موارد أخرى.

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

### سبل المعرفة:

وعلى كلّ حال فالعلماء المسلمون يرون أن السبل الأساسية لاستكشاف هذه المرادات تتلخص بأربعة مصادر:

**الأول: الكتاب الكريم:** فكلّ ما ورد في القرآن الكريم يجب الإلتزام به.

**الثاني: السنّة النبويّة:** فقد جعل الله تعالى رسوله ﷺ مبيّناً لأحكامه وموضحاً للمفاهيم الإسلامية. ونعني بالسنّة كل ما قاله أو فعله رسول الله ﷺ أو قرّره ﷺ. وقد يكون تقريراً لفعل فرد، كما لو رأى أحداً فعل شيئاً ما فلم يردعه فهذا يدلّ على رضا الرسول ﷺ. وقد يكون تقريراً لفعل جماعي كما لو كان المجتمع يسلك سبيلاً أو يتبع

منهجاً فلم يردع الرسول ﷺ عنه، فهذا دليل على رضاه بهذا النهج. وقد اتفق المسلمون بأجمعهم على وجوب العمل بهذه السنّة النبوية.

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

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

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

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

### مقارنة بين النص القرآني ونص المعصوم عليه السلام:

وقد توضّح ممّا سبق أن المراد بالنصّ هو القرآن الكريم والسنة أي سنة المعصومين عليهم السلام . ولكن النصّ القرآني يختلف عن النص الصادر عن المعصوم عليه السلام من جهة ويتفق معه من جهة .

#### أما جهة الافتراق:

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

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

#### طريقة إثبات الرواية:

والطريقة المتبعة عادة في إثبات ورود النص عن المعصوم تدور

بين طريقتين:

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

**الخبر الواحد:** وهو الخبر الذي لم يتواتر نقله ولا يفيد إلا الظن عادة، وحيث إنَّ الظنَّ ليس أساساً تاماً للمعرفة الصحيحة كان لا بُدَّ من البحث عمّا يدلُّ على أن هذا الظنَّ يمكن الاعتماد عليه رغم نقصانه على ما تقدّم. وهو ما بحثه علماؤنا الأصوليون تحت عنوان حجية الخبر، حيث ذهب جلّهم إلى أنَّ الخبر حجة وإن أفاد الظنَّ، واستدلّوا على ذلك بالأدلة القطعية التي تثبت هذا الرأي لكن اشترطوا لذلك جملة شروط ناشئة من تلك الأدلة التي جعلتها دخيلة في حجية الخبر، ربما اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها الآخر.

### أما جهة الإشتراك:

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

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

### العلاقة بين النصين:

كما أن علينا تحديد العلاقة بين النصّ القرآني ونصّ المعصوم عليه السلام.

فهل هما نصّان مختلفان من حيث المنشأ والمدلول، أم أنهما نصّان متكاملان لهما هدف واحد ومنشأ واحد. والمسلمون يعتقدون أنهما متكاملان وبناءً على هذا الاعتقاد يمكن تحديد العلاقة، فلا يستطيع شخص أن يرفض نصّاً ورد عن المعصوم بحجّة أنه لم يرد مثله في القرآن. كما أنه على أساس هذا الاعتقاد يصبح النصّ الوارد عن المعصوم عليه السلام قابلاً لأن يكون مخصّصاً أو مقيداً لنصّ قرآني ومفسّراً لآياته ونحو ذلك<sup>(١)</sup>. نعم اتفقت كلمة العلماء على أن النصّ الوارد عن المعصوم عليه السلام لا يمكن أن يلغي نصّاً قرآنياً.

وفي ضوء ما تقدّم يرى العلماء المسلمون وكل مفكّر مسلم

(١) والمتسالم عليه عند علماء الشيعة الإمامية أنه عندما نريد فهم النصّ القرآني يجب مراجعة نصوص المعصومين عليهم السلام المتعلقة بذلك النصّ أولاً.

منصف أن لا محيص لديه عن الإلتزام بالنصّ إذا ثبت بالطريقة الصحيحة وتمّ فهمه بالطريقة الصحيحة. والنقاش مفتوح في مدى صحّة الفهم أو في مدى ثبوت النص غير القرآني إن اعتمدت الآلية الصحيحة في النقاش، ولذا كان النقاش في كل ذلك محتاجاً لنحو من أنحاء الاختصاص.

## الفصل الأول

### شرط الفقهافة في الحاكم

#### أولاً: بحسب النص

اختلف العلماء فيما إذا كانت النصوص المتوفرة وافية في الدلالة على شرطية الفقهافة في الحاكم، إلى قولين:

قول بأنها كافية ووافية، واختاره جمع من العلماء كالعلامة النراقي وصاحب الجواهر والإمام الخميني (قدس الله أسرارهم).

وقول بأنها غير وافية به، واختاره جمع من العلماء مثل الشيخ الأنصاري الذي ادعى أنّ دون إثباته بالنصّ خرط القتاد، والسيد الخوئي وآخرين.

وهؤلاء اختلفوا إلى قولين:

قول بأن بعضها وافٍ في الدلالة على شرطية الفقهافة في ولاية القضاء، وهو ما اختاره الشيخ الأنصاري وآخرون. وقول بأنها غير وافية حتى بهذا المقدار، مثل السيد الخوئي. ولا أعرف إن كان ذهب أحد من الأعلام إلى هذا الرأي غيره.

وعلى كل حال فإننا بحاجة للنظر في النصوص المستدلّ بها، لنرى هل هي كافية في الدلالة على المطلوب أم ليست كذلك.

ويمكن تقسيم الروايات إلى قسمين: قسم يتضمّن روايات معتبرة.

وقسم يتضمّن روايات لم يثبت اعتبارها، فلا تصلح، لو تمّت دلالتها، الا لتأييد القسم الأول، وتزيد قوة دلالة القسم الأول بهذا التعضيد.

### أمّا القسم الأول من الروايات:

أعني ما هو معتبر منها. ولا نعني بذلك أنها معتبرة عند الجميع، بل نعني أنها معتبرة عندي. وسيتمّ ذكر كل المناقشات السندية فيها وردّها. ونبدأ في هذا القسم بذكر المهم فالمهم منها:

### الرواية الأولى:

وهي في نظرنا أهم رواية يمكن الاستدلال بها على المطلوب، وهي التوقيع المبارك المنسوب إلى صاحب الأمر رُوحى فداه (عجل الله فرجه) نقله الشيخ الصدوق عن الشيخ الكليني عن محمد بن عصام الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: (سألت محمد بن عثمان أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه): .. أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.. إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله)<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي، ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي. ناقلاً ذلك عن كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة للشيخ الصدوق وعن كتاب الغيبة للشيخ الطوسي. راجع: كتاب الغيبة للشيخ الطوسي، ص ١٧٦ وما بعدها إصدار مكتبة نينوى الحديثة طهران. وقد ذكر البعض أن إسحق بن يعقوب هو أخو الكليني وهو أمر لم يثبت.

وفي الرواية كلام في السند، وكلام في الدلالة.

### أما الكلام في السند:

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

### والجواب:

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

### لماذا لم يروِ الكليني التوقيع في كتاب الكافي؟

أما لماذا لم يروه الكليني في الكافي فربما لأنه اطلع عليه بعد تأليف الكافي ونشره، أو لأنه كان يراعي التقيّة بمعنى أنه لم يرد إظهار معرفته بذلك في كتابه حتى لا تتمّ ملاحقة أصحاب التوقييع ومن تصل إليهم، فلم يشر إليها في الكافي المراد منه الانتشار. ولعلّ هذا أحد

الأسباب التي أدت إلى أن لا يُظهر الكليني في كتابه الكافي علاقته بالسفراء وهو المعاصر لهم، إذ كان من الأمور اللافتة عدم وجود رواية للكليني عن وكلاء الإمام الحجة (عجل الله فرجه) مع أنه من المستبعد أن لا يكون له معرفة بهم (رض).

### أما الكلام في الدلالة:

فدلالتها في فقرتين:

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

وتقريب الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام أمر بالرجوع في نفس الحوادث والمستجدات والوقائع الخارجية إلى رواية الحديث بكل ما تتطلبه تلك الحوادث من رجوع.

والحوادث تارة تحتاج إلى مرجعية لمعرفة حكمها الشرعي الكلّي، وتارة تحتاج إلى مرجعية تحدد الموقف الشرعي في الساحة العملية، وذلك في الوقائع المرتبطة بالشأن الاجتماعي والسياسي<sup>(١)</sup>. وكلا الأمرين كانا من مختصات الإمام المعصوم عليه السلام لو كان ظاهراً. والإمام عليه السلام أمر بالرجوع في كل ذلك إلى رواية الحديث.

فالسائل أراد بسؤاله عن الحوادث الواقعة الاستفسار عن تكليفه أو تكليف الأمة في تلك الحوادث، لأن حاجتهم لم تنقطع بغيبة الإمام عليه السلام فكان لابد من الجواب عن مثل هذا السؤال. والذي

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

يظهر من الجواب أن الحوادث بكلا قسميها يكون المرجع فيها الرواة وسنين أن المراد بهم الفقهاء.

والفقرة الثانية: من ناحية التعليل بأنهم (حجّتي عليكم وأنا حجّة الله).

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

وعليه فيستفاد من قوله عليه السلام: (أنا حجّة الله وهم حجّتي عليكم)، أن رواية الحديث، أن ما هو له عليه السلام من قبل الله تعالى فهو لهم من قبله عليه السلام. فالفقهاء ولاية لأن هذا المعنى من مصاديق الحجية هنا.

### مناقشة الاستدلال: ربما كان المقصود في التوقيع وقائع محدّدة

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

أحدهما: احتمال أن تكون الألف واللام في كلمة (الحوادث) الواردة في التوقيع للعهد، فيكون الكلام عن حوادث محدّدة لم نعرفها؛ لأنّ الذي وصل إلينا جواب الإمام عليه السلام ولم يصل إلينا

السؤال الموجّه إليه. وعليه يحتمل أن يكون الجواب إشارة إلى خصوص ما ذكره في السؤال.

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

### والجواب:

أولاً: أمّا احتمال معهودية الحوادث فهو مجرّد احتمال لا يضرّ بالظهور ما لم تقم قرينة عليه. ولو افترضنا أن السؤال كان عن أمور محددة فهذا لا يكفي بمجرّده لإلغاء الظهور ما دام الإمام عليه السلام في جوابه أعطى عنواناً عاماً يسع ما في السؤال وغيره.

بل قد يقال إن التعبير بـ«الحوادث الواقعة» يدلّ على أن كل النظر هو في الحوادث المستجدة، الشاملة لما لا يعلم حكمها، أو لا يعلم كيف يتخذ الموقف بشأنها. فتأبى عن العهد بالمعنى المطروح في الاعتراض. والإمام (عج) في جوابه جعل المرجعية في كلا الحالتين للفقهاء. ومن كان مرجعاً في كليهما في الحوادث الواقعة في مرجع في الجميع إذ لا خصوصية في الحوادث الواقعة، ولا قائل أيضاً بالفصل، بل يقولون بعدم الفصل. وليس في التعبير عن الحوادث الواقعة ما يناسب الإشارة إلى خصوص أحداث معينة، بل ليس فيها ما يدلّ على أنها حوادث مستجدة بمعنى أنه لم يعرف حكمها من النصوص، إذ لو كان أمرها كذلك فلا معنى لردّ القضية للرواة. فإنّ

الردّ إليهم يعني أنه يمكنهم من خلال النصوص معرفة الأحكام الواقعة.

فالكلام يكاد يتجه أكثر نحو المرجعية في تحديد المواقف، وكيف يتعامل الشيعة مع ما يلاقونه، وليس فقط معرفة الحكم الكليّ.

وثانياً: أمّا دعوى قوة أن يراد الإرجاع لمعرفة حكم الفروع، فهي دعوى لا دليل عليها ولا على قوة احتمالها ما دامت الحاجة قائمة في الحالتين، أي لمعرفة الحكم الكليّ ومعرفة الحكم الجزئيّ بالنحو المشار إليه سابقاً. والرواية مطلقة تشملهما والتقيد يحتاج إلى دليل ولا يكفي الاحتمال لإثباته.

أمّا أن المراد برواية الحديث هم الفقهاء، فلقرينة في نفس التوقيع. فقد علمنا أن محض رواة الحديث ليس بالضرورة يملكون الفهم الكافي لمضمون ما ينقلونه، فربّ حامل فقه لا فقه له. وربّ راوٍ لا يدرك قيمة ما يروي. فجعل الرواة مرجعية لا يصحّ إلا إذا كان الحديث عن رواة صالحين لهذا المنصب. والرواة الصالحون للمرجعية في الفهم والتقليد والاتباع، ليس إلّا الفقهاء. وقد كان يشار إلى الفقهاء سابقاً برواة الأحاديث. وستأتي مجموعة روايات تؤكد هذا المعنى.

### الرواية الثانية:

مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء أيحل ذلك؟ قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما

تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به. قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾<sup>(١)</sup>. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ والرادّ علينا كالرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله<sup>(٢)</sup>.

### سند الرواية:

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

### كيفية الاستدلال بالرواية:

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

الأول: المنازعات التي تقع بين الناس فيما يرجع فيه إلى القضاة، كأن يدّعي شخص أن له في ذمة فلان ديناً وينكر الطرف

(١) سورة النساء، الآية: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي، طباعة المكتبة الإسلامية، (٢٠ جزء)، الجزء ١٨،

الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الآخر ذلك. وكأن يدّعي شخص أنه وارث والورثة ينكرون، ونحو ذلك من الاختلافات التي يكون حلّها عند القاضي عادة.

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

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

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

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

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

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

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

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

### استشهاد برواية أبي خديجة:

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

(بعثني أبو عبد الله ﷺ إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا

وقعت بينكم خصومة أو تدار 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<sup>(١)</sup>.

### وجه الاستشهاد:

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

### مناقشة الاستدلال:

يمكن بعد التأمل في المقبولة مناقشة الاستدلال بأولاً وثانياً:

أماً أولاً: فإنّ أقصى ما تفيده المقبولة هو أنه في باب المنازعات التي يحتاج في رفعها إلى قاض يجب الرجوع فيها إلى الفقيه، وأنّ للفقه سلطة الإجبار على التنفيذ فيما يحتاج فيه إلى السلطان، فيمكنه فرض الحكم على الطرف المعاند، لكن هذا الحق هو من شؤون القضاء أيضاً وليس شأنًا زائداً عنه. وثبت ذلك الحق للفقيه لا يثبت الولاية العامة المطروحة في المقام، أي لا يثبت ذلك أن الفقيه في

(١) المصدر السابق، ح ٦.

الشرع الإسلامي سلطان حتى تثبت الولاية له، بل هو له هذه السلطنة التي يتطلبها القضاء. وكلامنا هو في دلالة الرواية على ثبوت الولاية للفقهاء حتى في غير مقام التنازع، وهذا يصعب إثباته منها. فلا مانع من أن يكون الولي إنساناً ملتزماً بالأحكام الشرعية ينفذ أحكام القضاء وإن لم يكن فقيهاً، غايته أن القضاء يحتاج إلى فقيه يكون صاحب سلطة في مجاله هذا.

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

ثالثاً: يمكن أن يقال أيضاً بأن ظاهر كلام الإمام عليه السلام الرجوع إلى الفقيه لحسم النزاع فقط، وليس في الروايتين ما يدلّ على جعل سلطنة للفقهاء، ولا على أن الإمام عليه السلام في مقام طرح البديل عن السلطان الجائر بسلطان عادل<sup>(١)</sup>. ومجرد النهي عن الرجوع إلى السلاطين والولاة لا يدلّ على أن إرجاع الناس للفقهاء يشمل هذا الجانب، بل الظاهر أن الإمام عليه السلام اتكل على الوازع الديني لدى

(١) وإن كان يستفاد من الروايتين أنه لا بد من بديل بعد النهي. فالرواية من أدلة ضرورة تشكيل حكومة إسلامية لا كون الحاكم هو الفقيه.

طرفي النزاع وأن عليهم تكليف الإلتزام بما يحكم به القاضي المنصوب من قبلهم عليه السلام . وهذا الاحتمال قويّ ويزيده قوة تعقيب الإمام عليه السلام في المقبولة بالمنع من الرد على القاضي الفقيه لأنه كالرأى على الله تعالى ، وفي هذا مزيد تشديد على الوازع الديني . وهذا الاحتمال لقوته يمنع ظهور الحديث في ما أراد المستدلّ .

### تقوية الاستدلال:

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

لكن في النفس من هذا الكلام شيء ، وما قدمناه يصلح ردّاً عليه .

### استفادة مهمّة:

وسواء تمّ الاستدلال برواية عمر بن حنظلة أم لم يتمّ ، فبإمكاننا أن نحصل منها على استفادة مهمة تنفعنا في الأبواب اللاحقة . فقد أطلق الإمام عليه السلام كبرى لكل من يحكم بحكمهم : (إذا حكم بحكمنا

فلم يقبل منه وإنما استخفّ بحكم الله وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله). وقد طبق الإمام عليه السلام هذه القاعدة على مورد القضاء، لكن هذا لا يعني أن تطبيقها منحصر به بل يجري في كل مورد كان الحكم بحكمهم، لأن الرواية مطلقة فيما أطلّفته من قاعدة تشمل كل مورد كان للحاكم حق أن يحكم بما توصل إليه علمه.

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

### الرواية الثالثة:

ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (اتّقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ)<sup>(١)</sup>.

والرواية تدلّ بوضوح على أن القضاء للإمام والرئيس العالم العادل.

ولما ثبت كون القضاء للفقيه ثبت أنه الرئيس والوصي، فإن

(١) الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

الرواية حصرت مقام الحكومة بهذه المواصفات وهو مقام للفقيه أيضاً فوجب أن تكون الصفات المذكورة منطبقة على الفقيه.  
وهذه الرواية من حيث السند معتبرة.

### مناقشة الاستدلال:

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

### والجواب:

إن الرواية تتحدث عن حكومة القضاء وإنه لا يتولّى ذلك إلا الإمام العالم، فإذا ثبت تولي الفقيه لهذه الحكومة فهو إذاً الإمام بمقتضى الحصر.

ومع ذلك في النفس شيء تجاه هذا الاستدلال، إذ لعلّ المقصود أن الحكومة هي بالأصالة للإمام العالم والفقيه ليس قاضياً بالأصالة، بل هو كذلك بتعيين الإمام فربما لا يشمل النص. نعم إذا ثبت بنص آخر أن الفقيه إمام شملته الرواية، لكن لا تكون هذه الرواية هي التي دلّت على ذلك.

ولو أريد بالحكومة ما كان أشمل من حكومة القضاء، مع أن استعمالها في الأعم لم يكن متعارفاً آنذاك، لكن على فرضه يصبح الاستدلال أصعب، فهي أعطت الحكومة لخصوص الإمام العالم

بالقضاء العادل في المسلمين . أما من هو هذا الإمام ، وما هي مواصفاته ، وهل يختص ذلك بالمعصوم أم يشمل الفقيه أيضاً ، فالرواية ساكتة عنه وليست في مقام بيانه . فنصير بحاجة إلى غيرها من الروايات لاستفادة ذلك .

### الرواية الرابعة:

قول أمير المؤمنين عليه السلام لشريح وقد كان قاضياً : (قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي<sup>(١)</sup>).

### وتقريب الاستدلال:

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

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

### مناقشة الاستدلال:

إننا وإن لم يمكننا إنكار دلالة هذه الرواية على أنه لا بد أن يكون الجالس في هذا المجلس وصياً للنبي . لكن يبقى سؤال وجيه وهو :

(١) الوسائل ، الجزء ١٨ ، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢ .

هل إنّ الجالس وصي في جميع الأمور أم في خصوص القضاء؟ وهذا مسكوت عنه في الرواية ولا نستطيع استخراج جوابه منها، فهي من هذه الجهة مجملة.

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

أضف إلى ذلك أن الرواية ليست نقية السند.

### الرواية الخامسة:

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

قال رسول الله ﷺ: (اللهم ارحم خلفائي) قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: (الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي وسنتي)<sup>(١)</sup>. وفي بعضها زاد في آخره (فيعلّمونها الناس من بعدي)<sup>(٢)</sup>. وقد اختلف في سنة هذه الرواية هل هي معتبرة أم لا، والظاهر أنها معتبرة.

(١) الوسائل الجزء ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي الحديث ٥٠.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٥٣.

### كيفية الاستدلال بالرواية:

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

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

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

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

### اعتراضات:

الاعتراض الأول: الخلافة ليست من جهة الحكومة والولاية. ربما يدعى وجود قرائن في هذه الرواية على أن المراد بالخلافة الخلافة من حيث تبليغ الأحكام كما هو أحد شؤون الرسول ﷺ. من جملة تلك القرائن قوله ﷺ: (يروون عني حديثي وسنتي).

ومن الواضح أنه لا علاقة للرواية بالخلافة من حيث الحكومة والولاية.

ومنها قوله ﷺ في آخر الحديث بحسب المنقول ببعض الطرق (فيعلمونها الناس بعدي) أو (ثم يعلمونها الناس بعدي). وهذا التفرع تفرع على الخلافة فيكونوا خلفاء من هذه الجهة وهي جهة التبليغ.

### والجواب:

يمكن الرد بأن ليس ظاهر<sup>(١)</sup> الرواية كون الرواية والتبليغ هي جهة الخلافة، بل ظاهرها أن المتصفين بصفة الخلفاء هم الموصوفون بكونهم رواة الحديث. فهنا قضية لها موضوع ومحمول، والموضوع هو (راوي الحديث والسنة) والمحمول هو (خليفة)، فكأن رسول الله ﷺ قال: الذي يروي عني حديثي وسنتي هو من خلفائي والخلافة هنا مطلقة غير محددة.

فليس قوله ﷺ: يروون عني، بياناً لجهة الخلافة كما زعم المعترض فإن هذا خلاف ظاهر الحديث بل هو بيان لتوضيح الموضوع.

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

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

#### الاعتراض الثاني: الخلفاء هم الأئمة ﷺ.

وقد يعترض ويقال إنَّ المراد من الخلفاء خصوص الأئمة ﷺ، لأنهم المعهود وصفهم دون غيرهم ﷺ بأنهم خلفاؤه ﷺ، وكأن الرسول ﷺ أراد أن يرشد إليهم. فتكون هذه الرواية من سلسلة الأحاديث التي قالها الرسول ﷺ للدلالة عليهم ﷺ.

#### الجواب:

إنَّ التعبير عن الأئمة ﷺ برواة الأحاديث والإشارة إليهم بهذه الإشارة أمر مستغرب، بل ربما لا يكون مناسباً لشأنهم وهم خزان علمه تعالى ولهم صفات جميلة إلى ما شاء الله، فلا يناسب الإيعاز إلى مقامهم ﷺ بعبارة (إنهم رواة الأحاديث). بل لو كان المقصود من الخلفاء أشخاصهم المعلومين لقال (عليّ وأولاده ﷺ) كما فعل الرسول ﷺ في مواطن عدّة أو على الأقلّ لأشار إليهم بوصف يخصهم أو بعنوان مبهم، لا بعنوان عام شامل لجميع العلماء يستطيع أي شخص أن يتمسك بهذا الحديث ليحرف مقصود الرسول ﷺ،

وفي هذا تضييع للغرض لو كان مراد الرسول ﷺ بهذا الحديث التنصيب على الإمامة.

### الاعتراض الثالث: جهة الخلافة هي التبليغ<sup>(١)</sup>.

أنه إن كان للعلماء الولاية والنيابة فذلك من قبل الإمام ﷺ لأنهم خلفاء الأئمة وليسوا خلفاء مبشرين لرسول الله ﷺ؛ لأن الخلافة المباشرة له ﷺ منحصرة بالأئمة ﷺ، فلو كان العلماء كذلك أيضاً لزم والعياذ بالله أن يكونوا في نفس رتبة الأئمة ﷺ.

صحيح أن خلفاء الأئمة ﷺ هم خلفاء الرسول ﷺ أيضاً، لكن لا يمكن الإلتزام بهذه الخلافة ما لم يرد تعيين من قبل الإمام ﷺ؛ لأن ثبوت كون العلماء هم خلفاء الرسول فرع ثبوت كونهم خلفاء الأئمة. وإنما يثبت هذا بورود نص عنهم يعين العلماء خلفاء لهم، ولو ثبت هذا لاستغنيا به عن الاستدلال بهذا الحديث. فهذا الحديث لا يصلح للإستدلال على المطلوب بمعزل عن وجود ذلك الدليل.

وعليه فالرواية إن كانت تتحدّث عن خلافة وافترضنا أنه لم يصحّ حملها على الأئمة ﷺ، بناءً على ما تقدم، وجب حملها على الخلافة في الشؤون الأخرى التي يمكن للفقهاء أن يقوموا بمهامها مع وجودهم ﷺ والتي لا تتوقف على ورود جعل من الأئمة ﷺ يدل

(١) صفحة ٢٧١ من كتاب الخمس من سلسلة محاضرات في فقه الإمامية للميرزا السيد محمد هادي الميلاني رحمه الله.

على نصب الفقهاء ولاية بالنيابة عنهم . ولتكن هذه الخلافة هي الخلافة في التبليغ والإرشاد.

### والجواب:

ويمكن الردّ على هذا الاعتراض من وجوه:

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

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

وهذا في الواقع يشكّل قرينة على أنه لا يلزم ما ذكر من الإشكال من جعل الرسول ﷺ أو الإمام عليّ ﷺ العلماء خلفاء. فإن قيل إنما صحّ أن نفهم ممّا ورد عنهم ﷺ جعل خلفاء لهم من العلماء لحاجة الشيعة إلى ذلك حيث لم يمكنهم الرجوع إلى الإمام مباشرة في كل وقت.

قلنا: فلم لا يكون هذا هو السبب أيضاً في جعل الرسول ﷺ خلفاء له من العلماء ويكون ﷺ قد لاحظ أزمان الحاجة.

ثانياً: وممّا يزيد الأمر وضوحاً أن أمير المؤمنين ﷺ قد مارس ولايته واستلم السلطة وعيّن الولاة الذين هم خلفاؤه في الأمصار، فهل يعني هذا أن لهؤلاء ولاية على الحسينين ﷺ.

ثالثاً: إنّ مجرد جعل الرسول ﷺ العلماء من خلفائه لا يعني أنهم أصبحوا في رتبة الأئمة ﷺ، بل هذا يعني أنهم خلفاء له على نحو الإجمال كما هو ظاهر الحديث. وحيث دلّ الدليل العقلي والنقلي على أن العلماء ليسوا الخلفاء المباشرين للرسول ﷺ، يكون هذا الدليل مقيداً لحديث الخلفاء، ويصير العلماء خلفاء للرسول ﷺ في الرتبة المتأخرة عن خلافة المعصومين له ﷺ.

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

### الاعتراض الرابع : الحديث ذكر الرواة لا الفقهاء .

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

### والجواب :

أولاً : إنّ الرواة الذين جعلهم أو أخبر الرسول ﷺ عن كونهم خلفاءهم هم العلماء لأن مجرد الرواية عنه ﷺ لا توجب تلك المزية العظيمة لدى الراوي بحيث يكون خليفة ، سواء كانت جهة الخلافة هي الحكومة والولاية أم كانت جهتها التبليغ ، إذ على التقديرين يحتاج الراوي إلى قدرة خاصة ليكون والياً أو مُبلّغاً .

ثانياً : كما أن تلك الفقرة الزائدة دليل على ما نقول ؛ لأنّ المحدث والراوي ليس شغله تعليم سنّة رسول الله ﷺ إلا إذا كان فقيهاً مثل الكليني والصدوقين ونظرائهم ( قدّم ) ؛ لأنّ التعليم يحتاج إلى أمرين على الأقل : إحراز أن ما يرويه هو سنّة رسول الله ﷺ وإحراز معناه النهائي الواقعي .

وكلا الإحرازين يحتاجان إلى تمحيص في السند من جهة ، وملاحظات جميع الروايات المرتبطة بالموضوع ليتمكّن من استخراج تمام المعنى . ومثل هذا الأمر لا يكفي فيه أن يكون الشخص راوياً

كائناً من كان، بل لابدّ من قدرة تمكّنه من تحصيل ما ذكرنا وليست إلا القدرة الاجتهادية. ولذا ورد في الأخبار: (رُبَّ حامل فقه لا فقه له).

فمهما فسّرنا جهة الخلافة فهي لا تتلاءم مع مطلق الرواة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في الاستدلال بالرواية، ومناقشة ما أوردوا عليه.

لكن في النفس شيء، فإنّا نحتمل احتمالاً قوياً أن يكون غرض الرسول ﷺ إعلاء شأن الرواة، ورفع مقامهم، فمدحهم بأن سماهم خلفاء له. وبهذا نكون أمام احتمالين:

الأول: أنه ﷺ في مقام بيان من يستحقّ مقام الخلافة، وأنهم العلماء الفقهاء.

الثاني: أنه ﷺ في مقام مدح الرواة بأن سماهم خلفاء له، باعتبارهم المروّجين لسنّته ﷺ.

والاحتمال الثاني أرجح؛ لأنه لا يعقل أن يكون ﷺ في مقام بيان من يستحقّ الخلافة، والزمان زمانه ﷺ. أي زمان التوجيه نحو خلافة الأئمة المعصومين عليهم السلام، فلا يصحّ من الحكيم أن يصدر عنه كلامٌ يوجب تشويشاً على السامعين، إذ ليس كل من سمع ذلك الكلام أو وصل إليه، قد وصل إليه الكلام الآخر. ولئن وصل إليه الكلام الآخر، فليس الكل قادراً على الملاءمة بين النصوص. فيكون ﷺ قد فتح ثغرة وأوجد مجالاً للشبهة، وهو ما نجلّه ﷺ عنه.

فقرينة المقام تؤكّد أنه عليه السلام، ليس في مقام بيان من يستحق

خلافة الحكم من بعده، بل في مقام مدح رواة حديثه، فرفعهم إلى مقام «خلفائي»، ولهذا كان المقام مقام دعائه لهم، للحث على أن يكثر الرواة في أمته ﷺ.

### الرواية السادسة:

معتبرة السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «الفقهاء أمناء الرسول ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله ما دخولهم في الدنيا قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»<sup>(١)</sup>.

ورويت أيضاً عن الإمام موسى بن جعفر ﷺ بفارق (فاحذروهم على أديانكم)<sup>(٢)</sup>. وفارق غير مؤثر.

### الاستدلال بالرواية:

والفقرة التي يتعلّق بها الاستدلال هي قوله ﷺ: (أمناء الرسل). وقد وصفت هذه الرواية الفقهاء بأنهم أمناء لجميع الرسل بما فيهم رسول الله ﷺ، لأنها لم تخصّص الكلام برسول محدّد فيكون هذا العنوان شاملاً لرسول الله ﷺ. وحيث إنه لم يتحدّد مورد الأمانة بمورد خاصّ فهذا يعني شمولها لجميع الشؤون المتعلقة برسالته وهدفه ودوره، وأوضح هذه الشؤون قيادة الأمة وبسط العدالة الاجتماعية،

(١) أصول الكافي، ج ١ ص ٣٧ ح ٥، باب المستأكل بعلمه.

(٢) مستدرک الوسائل للمحدث الشيخ حسين النوري الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٨ من كتاب التجارة.

وما لها من المقدمات والأسباب واللوازم، فأمين الرسول ﷺ أمين في جميع شؤونه.

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

ويشهد لذلك ما في رواية العلل التي تقدّم ذكرها في الباب الأول حيث قال ﷺ في علل الإمامة:

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

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

اعتراض:

إنّ قوله ﷺ: (فاحذروهم على أديانكم) قرينة على أن المراد من

الأمانة أمانة حمل الرسالة وتبليغها ولا دخل لذلك بالحكم والحكومة.

### والجواب:

أن دين المرء يتعرّض لخطر من جهتين:

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

الثانية: جهة السلطة التي قد تعرّض الإنسان لضغوطات تجعله يتخلّى عن دينه.

والحذر كما يتحقّق بلحاظ الحالة الأولى يتحقّق بلحاظ الحالة الثانية ومع ذلك كيف يقال إنّ قوله ﷺ فاحذروهم على دينكم أو أديانكم قرينة على خصوص الحذر من الجهة الأولى؟

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

### ومع ذلك أقول:

إنّ القرينة المقامية المشار إليها في الرواية السابقة تمنع من أن يكون ﷺ في مقام بيان موقع للفقهاء هو موقع الحاكمية. فهو ﷺ فقط في مقام أنّ الفقهاء عليهم أمانة ما أتى به الرسل في الجملة دون

تفصيل هذا الموقع. فلا إطلاق له شاملاً لموقع الحاكمية، والقدر المتيقن منه حفظ ما جاء به الرسل ونقله للناس بأمانة. ومقابلتهم مع وعاظ السلاطين تؤيد هذا المعنى ولا تنافيه كما هو واضح.

### الرواية السابعة:

معتبرة القдах عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

قال رسول الله ﷺ: (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا به، وإنه يستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر، إلى أن قال: وإن العلماء ورثة الأنبياء. إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر)<sup>(١)</sup>.

وقريب منها رواية أبي البخري مع زيادة قوله ﷺ: (فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)<sup>(٢)</sup>.

### تقريب الاستدلال:

فقد وصفت هذه الرواية الفقهاء بكونهم ورثة الأنبياء. ومن الأنبياء رسول الله ﷺ وسائر المرسلين عليهم السلام الذين لهم الولاية العامة على الخلق.

(١) أصول الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم باب ثواب العالم والمتعلم، ح ١، ص ٢٦.

(٢) الوسائل، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢. وأصول الكافي، كتاب فضل العلم باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، ص ٢٤، ح ٢.

ومقتضى الوراثة انتقال كل ما كان لهم ﷺ إلى الفقهاء إلا ما ثبت أنه غير ممكن الانتقال. ولا شبهة في أن الولاية بمعنى الحكومة أمر اعتباري قابل للانتقال عقلاً وشرعاً، وعلى ذلك جرت العقلاء في حكوماتها وبلادها بلا فرق بين أهل الجور وأهل العدل. ولذا نجد مثل هذا التعبير في نهج البلاغة (أرى تراثي نهياً)<sup>(١)</sup>.

فالولاية الشاملة لكونه ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم فيما يرجع إلى الحكومة والإمارة من الأمور التي تنتقل إلى الفقهاء حسب هذا الحديث.

### اعتراضات:

#### الاعتراض الأول:

ربما يقال إنّ المراد بالعلماء في هذا الحديث الأئمة ﷺ كما ورد عنهم ﷺ قولهم (نحن العلماء) وبالتالي يكونون هم المقصودين بالوراثة لا الفقهاء.

#### والجواب:

أولاً: إنّ الظاهر من لفظ العلماء هو الفقهاء غير الأئمة ﷺ ما لم تقم القرينة على أن المراد بهم الأئمة ﷺ. فلا يصح بمجرد أن نسمع أو نقرأ في الروايات كلمة العلماء أن نحملها مباشرة على الأئمة ﷺ، فهذا خلاف الاستعمال الشائع لغةً وعرفاً، كما أنه

(١) الخطبة الشقشقية من نهج البلاغة، ص ٤٨، شرح الشيخ صبحي الصالح، وج ١ ص ٣١ من شرح الشيخ محمد عبده.

خلاف المتبادر من اللفظ. وعليه فحمل اللفظ على أن المراد الأئمة عليهم السلام يحتاج إلى قرينة خاصة وهي غير موجودة.

صحيح أنه قد كثر استعمال هذا اللفظ في الأئمة عليهم السلام، لكنه في كل مورد استعمل فيه كانت معه قرينة خاصة تدل على المراد، ولم يصل إلى حد يكون صدوره عنهم عليهم السلام قرينة عامة على إرادة الأئمة عليهم السلام. ولذا سيجد المتابع للروايات الواردة عن الرسول ﷺ من دون حاجة لنصب قرينة خاصة على إرادة غيرهم. فراجع ما ورد في العلماء والعالم والعلم في أصول الكافي الجزء الأول، وفي غيره من الكتب.

ثانياً: إنّ في الرواية قرينة على أن المراد بالعلماء هنا الفقهاء لا الأئمة؛ لأنّ المراد بالعلماء هم الذين أشير إليهم بقوله ﷺ : (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً)، (فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر). وهذا يدلّ على أنّ الكلام إنما هو عن هؤلاء الذين يسلكون طريق طلب العلم ويتلقّونه. وهذا المعنى لا ينطبق على الأئمة عليهم السلام.

### الاعتراض الثاني:

وقد يعترض باعتراض مهم على هذا الاستدلال بأن يقال: نحن نوافق على أن المراد بالعلماء الفقهاء، لكن الاستدلال بالرواية مبنيّ على أن يكون المراد بالوراثة الوراثية الشاملة لوراثة الولاية والحكومة، والحال أن في الرواية قرينة على أن المراد بالوراثة وراثة العلم فقط لا غير. وهذه القرينة هي قوله ﷺ : (إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر) وهذا حصر

للإرث بجانب العلم . وسند هذا الحصر لو لاحظنا أيضاً رواية أبي البختري (وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم) .

وقد أجيب عنه :

بأن الحصر في رواية أبي البختري حصر إضافي وليس حقيقياً ، أي هو حصر بالإضافة إلى الإرث المادي ، وليس المقصود نفي كل وراثة وإثبات خصوص الإرث العلمي<sup>(١)</sup> . ولا يتنافى الحصر الإضافي مع وراثة الولاية والحكومة ، ولو كان الحصر حقيقياً لكان لازمه نفي وراثة المعصومين عليهم السلام لرسول الله ﷺ ولا يلتزم به أحد منا .

مناقشة الجواب :

لكن في النفس شيء حول هذا الاستدلال ف:

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

(١) نشير هنا إلى أن هذا الحصر إنما هو باعتبار العلماء المفروض أنهم الورثة الذين تحدث عنهم الرسول ﷺ . ولا دخل لهذا الحصر بما إذا كان الورثة من الأرحام فهذا عنوان آخر . فلو قلت لزيد أنني لن أعطي الطلاب أي مبلغ من المال فهذا لا يعني أنني لن أعطي أبني أو أحداً من أهلي . أو يقال بأن الملحوظ من الإرث هنا الجانب العام في شخصية الرسول ﷺ وليس الجانب الشخصي بعنوان أنه أب أو نحو ذلك . فالأمران على التقديرين مختلفان .

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

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

وبعبارة أخرى: لو تمّ الإشكال بأن لازم الحصر الحقيقي هو نفي وراثته الأئمة لرسول الله ﷺ، فلن يقتضي أكثر من رفع اليد عن هذا بالدليل الذي دلّ من غير هذا الخبر فيبقى الباقي تحت الحصر. وهذا الخروج لا يصير الحصر إضافياً بالنسبة لما بقي، بل يبقى حقيقياً مع الاستثناء الذي قام الدليل عليه.

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

### الاستدلال بهذه الرواية على نفي ولاية الفقيه:

لكن هل هذا يعني أن الرواية تصلح ردّاً على من قال بثبوت الولاية للفقيه، باعتبار أنّ الرواية غاية ما دلّت عليه هي ثبوت وراثة العلم للعلماء ولم تثبت وراثة أخرى لهم؟  
الجواب هو بالنفي لأنّ الرواية إمّا أنّها غير دالّة على ثبوت الولاية للفقهاء، وهذا لا ينافي وجود دليل يدلّ عليها لعدم التنافي بين سكوت دليل ودلالة آخر.

وإمّا أنّها دالّة بظهور الحصر في نفي الولاية، وهذا أيضاً لا يصلح للتمسك به إذا قام دليل يقيّد هذا الظهور، والفرض أنه قام دليل، خاصّة التوقيع، على ثبوت الولاية للفقهاء، فيكون مقيداً لهذه الرواية، أو يكون قرينة على أنّ الحصر إضافي حتى بالنسبة للعلماء.

### \* القسم الثاني من روايات هذا الفصل

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

#### الرواية الأولى:

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

(إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله وثلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها)<sup>(١)</sup>.

وفي هذه الرواية ثلاث كلمات:

#### – الكلمة الأولى: حول السند:

فالرواية ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني. صحيح أن له فترة صلاح يمكن أن يؤخذ برواياته لو علم أنه روى تلك الرواية في تلك الفترة، لكن ما لم يُعلم لا مجال للبناء على روايته.

وأحياناً تقوم قرينة على أنه روى الرواية في فترة صلاحه، كما لو

(١) أصول الكافي للكليني عليه السلام. جزء ١ ص ٢٩ باب فقد العلماء الحديث ٣.

روى عنه من لم يرو إلا عن الثقة كابن أبي عمير وأمثاله من الرواة. وليس هنا قرينة على ذلك.

### فالرواية ضعيفة السند.

أمّا قول الشيخ الطوسي في العدة عن البطائني هذا إنه قد عملت الطائفة بأخباره<sup>(١)</sup> فالظاهر أن نظره في ذلك إلى ما رواه حال صلاحه، وإلا فإنّ نفس الشيخ الطوسي قد ضعّفه أيضاً في كتبه الرجالية. كما أن كثيراً من علماء الطائفة ردّوا وضعّفوا بعض الروايات بسببه. وكان بالإمكان الاستفادة من هذه العبارة للأخذ برواياته لولا التنصيص على تضعيفه.

أمّا رواية أصحاب الإجماع<sup>(٢)</sup> عنه فلا تكفي، على ما ثبت في محله.

### – الكلمة الثانية: حول المتن:

فقد رويت هذه الرواية في بعض المواضع مع خلوّها من كلمة الفقهاء فيقع السؤال حينئذٍ، هل الأصل في الروايتين وهما تحكيان

(١) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي، ج ١١ ص ٢٢٦، منشورات مدينة العلم في قم. الطبعة الثالثة بيروت.

(٢) اصطلاح (أصحاب الإجماع) معنى معروف عند العلماء والمراد منه: أن هناك جماعة من رواة الحديث قد اتفق العلماء وأجمعوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة وأنهم إذا رووا رواية يكون سند الرواية من عند هذا الراوي محكوماً بالصحة، وقد اختلف العلماء في صحة هذه الدعوى وعدمها. والقدر المتيقن منها عند بعض العلماء هو الحكم بوثاقة من يروي عنه أحد هؤلاء الذين يقرب عددهم من ثمانية عشر رجلاً.

حديثاً واحداً، الرواية التي ذكرت كلمة الفقهاء أم الرواية التي خلت من هذه الكلمة؟ أي يدور الأمر بين أن تكون كلمة الفقهاء أصلية وقد حذفت سهواً من إحدى الروایتين، وبين أن تكون غير موجودة وقد زيدت سهواً. وكلا الاحتمالين بحسب القواعد خلاف الظاهر وإثبات أحدهما مبدئياً محتاج إلى دليل.

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

ويؤيد ذلك أيضاً مناسبات الحكم والموضوع فإن المضمون المذكور في الرواية لا يناسب الحديث عن مطلق مؤمن بل عن الفقهاء، فهم الثلثة التي لا يسدّها شيء وهم الذين يناسبهم التعليل بأنهم حصون الإسلام، كما يظهر ذلك من مراجعة الروايات التي تحدثت عن تأثير فقد العالم أو الفقيه كرواية (إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلثة لا يسدّها شيء)<sup>(١)</sup>.

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

(١) أصول الكافي، ج ١ باب فقد العلماء، ص ٢٩، ح ٢.

**- الكلمة الثالثة: الاستدلال بالرواية:**

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

**اعتراض على هذا الاستدلال**

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

**والجواب:**

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

وفيه أن الرواية إنما دلّت على أن الفقهاء حصون الإسلام يذبّون عنه. وحاجة ذلك إلى حكومة إسلامية لا يعني بالضرورة أن يكون الحاكم فقيهاً، فالرواية لا تدلّ على هذا.

## الرواية الثانية:

ما عن عبد الواحد الأمدي في الغرر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (العلماء حكام على الناس)<sup>(١)</sup>.

والدلالة في هذه الرواية بهذه النسخة تامة لكنّ سندها غير تامّ. لكن في نسخة أخرى نقلت عنه عليه السلام أنه قال: (العلماء حكماء على الناس). وعلى هذه النسخة يبطل الاستدلال.

وقد استظهر جمع من العلماء كون النسخة الصحيحة هي «حكام». وهو الصحيح، إذ لا يوجد وجه ظاهر لعبارة حكماء على.. فالحكيم بمعنى ذو الحكمة ليس له صفة ليكون «على». بخلاف كلمة حكام. وهذا واضح.

## الرواية الثالثة:

رواية تحف العقول عن سيّد الشهداء عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام وفيها: (مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه)<sup>(٢)</sup>.

وجهة الضعف في هذه الرواية سندها لأنها مرسلة<sup>(٣)</sup>.

وأما متنها فإنه تامّ الدلالة على ما نريد. فإنّ التأمّل في الرواية من أولها إلى آخرها يظهر أن وجهة الكلام لا تختصّ بعصر دون عصر

(١) مستدرک الوسائل باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٢) المصدر السابق.

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

وبمصر دون مصر، بل هو كلام صادر لضرب قانون كلي للعلماء قاطبة في كل عصر ومصر لحثهم على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقابل الظلمة، وتعييرهم على تركهما طمعاً في الظلمة أو خوفاً منهم.

فقد وجه الإمام عليه السلام كلامه إلى أمة المسلمين بأن المهابة التي في قلوب الأعداء منكم (إنما هي بما يرجى عندكم من القيام بحق الله وإن كنتم عن أكثر حقه تقصرون فاستخففتكم بحق الأئمة عليهم السلام) إلى أن قال عليه السلام : (وقد ترون عهود الله منقوضة فلا تفزعون وأنتم لبعض ذمم آبائكم تفزعون وذمة رسول الله مخفورة.. وبالإدهان والمصانعة عند الظلمة تأمنون، كل ذلك مما أمر الله به من النهي والتناهي وأنتم عنه غافلون. وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون. ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق)<sup>(١)</sup>. إلى آخر هذا الخطاب المتوجه لجميع المسلمين على مرّ العصور.

والذي نلاحظه من الرواية أن الإمام عليه السلام لم يقل والأئمة عليهم السلام هم الحكّام بل سمّى (العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه)، وليس ذلك إلا لتعميم الحكم بالنسبة لجميع العلماء. غاية أنه عليه السلام سكت عن الشروط المعتمدة في العلماء ليكونوا كذلك، ومتى يكونون كذلك.

(١) تحف العقول ص ٢٣٧ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري ج ١ ص

## اعتراض:

إنّ العالم بالله له مقام فوق مقام الفقهاء وهو مقام الأئمة عليهم السلام.

## الجواب:

أولاً: ليس المراد بالعالم بالله معنى فلسفياً أو عرفانياً، بل معنى عرفي ينطبق على الفقهاء، كما نلاحظ ذلك في استشهاد الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيْنُوتَ وَالْأَحْبَارُ﴾<sup>(١)</sup> والرباني عبارة أخرى عن العالم بالله.

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

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

## الرواية الرابعة:

ما في نهج البلاغة: (أمّا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلاً على غاربها)<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٣.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٥٠، وشرح الشيخ محمد عبده، ج ١ ص ٣٦.

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

والحقيقة أنّ المنصف لن يعدم أن يجد روايات تدلّ بالمباشرة أو بالملازمة على كون العلماء هم أهل الأمانة التي أراد الله تعالى وأوليائه من العلماء أن يتحملوها .

### الرواية الخامسة :

ما روي عن النبي ﷺ في كتب العامة والخاصّة على ما قيل من أنه قال : (السلطان وليّ مَنْ لا وليّ له) <sup>(١)</sup> .

### ردّ الاستدلال :

لكن يشكل على الاستدلال بهذه الرواية بأنها لم تبين من هو السلطان وهل هو المعصوم فقط أم يشمل الفقيه؟ فهي فقط تقول إنّ السلطان له هذه الصلاحية، لكنها لا تقول من هو السلطان، فلا بُدّ من أن يثبت من دليل آخر كون الفقيه سلطاناً حتى نثبت له الحكم الوارد في هذا الحديث، وهو كونه وليّ مَنْ لا وليّ له . أمّا إثبات الولاية بهذه الرواية فهو أشبه بالمصادرة على المطلوب <sup>(٢)</sup> .

وحيث إنّ الأدلّة المتقدّمة والآية (أعني دليل العقل) دلت على

(١) قيل هو موجود في سنن البيهقي ج ٧ ص ١٠٥ . ومثله روى في مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : (السلطان وصي من لا وصي له والناظر لمن لا ناظر له) . راجع المستدرک ج ١٤ ص ١٣٩ .

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

ثبوت الولاية للفقيه تصير هذه الرواية مفيدة لنا لإثبات بعض  
صلاحيات الفقيه.

### نتيجة البحث:

فتحصل من جميع ما مرَّ أنه توجد روايات معتبرة دالة على ثبوت  
الولاية للفقهاء من قِبَل المعصومين عليه السلام في جميع ما ثبت لهم الولاية  
فيه من جهة كونهم الولاة على الأمة. وقد دعمت تلك المعتبرة  
بروايات أخرى يناقش في سندها.

## الفصل الثاني

### مناقشات عامة على الاستدلال بالروايات

#### المناقشة الأولى:

قد تقدّمت الإشارة في بعض الإشكالات الخاصة إلى أن لازم القول بالولاية للفقهاء كون ولاية الفقهاء في عروض ولاية الأئمة عليهم السلام وهذا ممنوع. وقد يستفاد من هذا المنع رفض القول بولاية الفقيه ورفض دلالة الروايات عليها. ولكننا أجبنا عن ذلك فيما تقدم، وبينّا أن لا ملازمة بين الأمرين.

#### المناقشة الثانية:

قد يقال بأنّ أبا عبد الله عليه السلام إذا نصّب للإمارة أو القضاء شخصاً أو أشخاصاً في أيام إمامته كان أمد هذا النصب إلى زمان إمامته وينتهي بوفاته عليه السلام، فيبطل النصب السابق بوفاة الإمام وينعزل الولاية والقضاة.

والحال أنكم تستدلون بنصب الإمام الصادق عليه السلام للفقهاء ولاية في عصرنا.

#### والجواب:

أولاً: أن هذا الكلام يستبطن ما يخالف العقيدة التي تقتضي أن

الإمام إماماً حياً وميتاً وقائماً وقاعداً على ما ثبت في محله وهو علم العقائد.

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

ثالثاً: ولو غُضَّ النظر عن ذلك فإنَّ التعيين لهذا المنصب لا يعقل أن يتصوّر فيه أن يقوم الأئمة اللاحقون بعزل الفقهاء الذين نصبهم الإمام الصادق عليه السلام مثلاً، لأنه يرجع:

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

وإمّا إلى إرجاع الناس إلى ولاية الجور وقضاته إن كانوا هم البديل وهو معلوم الفساد.

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

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

### المناقشة الثالثة:

إنَّ الإمام عليه السلام وإن كان خليفة رسول الله ﷺ ووليَّ الأمر وله نصب الولاية والقضاة، لكن لم تكن يده مبسوطة بل كانت السيطرة لخلفاء الجور، والفقهاء لن يتمكنوا من القيام بأمر الولاية فلا أثر لجعل منصب الولاية لهم وأمّا تعيين القضاة فله أثر في الجملة ولذا أمكن تحقيقه.

وهذا الاعتراض يرجع إلى دعوى لغوية جعل الفقهاء ولاية، والمعصومون عليهم السلام منزّهون عن ذلك فلا يصحّ حمل الروايات عليه.

### والجواب:

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

كما أنّ طرح النظرية يستدعي الحثّ على السعي لذلك، فلا يصحّ حصر الثمرة في خصوص حياة الأئمة عليهم السلام بل ينبغي النظر إلى الموضوع على امتداد الزمان بما فيه عصر الغيبة، ويكفي في صحة

هذا الجعل حينئذٍ ترقب الثمرة في هذا الزمان الممتد. خاصّة وأنّ الأئمة عليهم السلام لا يقصرون نظرهم فيما يقولون على عصورهم فقط، بل يلاحظون العصور اللاحقة التي يحتاجون فيها إلى مثل هذه القواعد وهذه التأسيسات. وهذا مستكشف من طبيعة شخصيتهم الربانية ومسؤولياتهم، ومما ورد عنهم عليهم السلام من حث الرواة على ضبط الروايات للعصور اللاحقة حيث سيأتي زمان لا يأنس فيه المسلمون بغير كتبهم<sup>(١)</sup>.

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

وهكذا الحال في جعل الأئمة عليهم السلام الفقهاء ولاة. فيكون تعيينهم للحثّ على العمل في سبيل ذلك، فإذا ما احتاج المسلمون إلى ولاة ونظرية يقدمونها يكون لديهم الجواب، وليكون التكليف واضحاً

(١) من ذلك ما رواه الحر العاملي في وسائل الشيعة نقلاً عن الكافي بإسناده عن المفضل بن عمر قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه بغير كتبهم. راجع ج ١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

لديهم أنّ عليهم السعي لتشكيل حكومة إسلامية مهما كانت الظروف إن كانوا قادرين على ذلك.

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

#### المناقشة الرابعة:

قد يتخيّل وقوع المعارضة بين أدلّة ولاية الفقيه وبين أمثال قوله عليه السلام : (كل معروف صدقة)<sup>(١)</sup>. ونحو ذلك من الأخبار.

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

وحيث إنّ الموارد التي يراد إثبات الولاية للفقيه فيها هي من

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي، ج ٦ الباب ٤١ ح ١ وغيره من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة. وج ١١ الباب الأول من أبواب فعل المعروف ح ٢.

موارد المعروف والإعانة، فهذا يعني جواز القيام به من كل مكلف. وهذا معارض لمقتضى أدلة الولاية التي تحصر جواز القيام بذلك بالفقيه.

### الجواب:

إنّ مثل تلك الروايات لا يراد بها مطلق المعروف مقابل المنكر حتى يدخل فيه جميع الأفعال الراجعة الشاملة لموارد ولاية الفقيه التي هي بالأصل من صلاحيات الرسول ﷺ والإمام ﷺ؛ لأن لازم ذلك التعميم الهرج والمرج. إذ سيكون لكلّ شخص حقّ التدخل في شؤون الحكومة وفي أموال الناس إذا كان أصل التصرف صلاحاً وذا نفع. ومن البديهي أنه لا يُراد من تلك الروايات الحائّة على المعروف وعون الضعيف ما يختل به القانون ونظام الأمة، بل المراد منها الحثّ على أفعال الخير مثل البرّ والصلة بالنسبة إلى المسلمين. ودعوى المعارضة المذكورة كدعوى وجود معارضة بين تلك الروايات مع أدلة الأحكام الإلزامية كقوله ﷺ: (لا يحلّ مال إلا من وجه أحله الله) أو قوله ﷺ: (لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه)<sup>(١)</sup>. فلو فرضنا أن في التصرف بمال الشخص معروفاً فهذا لا يسوّغ لنا التصرف بغير إذنه، وهكذا الكلام في موارد ولاية الفقيه فإن أدلة الولاية منعت غير الفقهاء من التصدّي لها مع وجودهم.

وقد فصل في الجواب عن هذا الاعتراض الشيخ الأنصاري في مكاسبه، والإمام الخميني في كتاب البيع والحكومة الإسلامية،

(١) تجد الروايتين في الوسائل الباب ٣ من أبواب الأنفال الحديث ٢ و٦.

وعلماء آخرون ممن ذكروا هذه المناقشة، وسيكون لنا عود إلى ما يشبه هذا الاعتراض في باب نظرية ولاية الأمة على نفسها.

### المناقشة الخامسة:

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

### الجواب:

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

أمّا عنوان العلماء فواضح، إذ لا يشكّ أحد أن ليس المراد بهم المقلّدين للغير في الآراء. والعالم ليس مطلق من يعرف شيئاً، بل هو من يعرف الشيء عن نظر وتحقيق، ولذا نجد أنّ العرف لا يرى انطباق عنوان العالم على المقلّد. ولا يغشك بعض التساهل أحياناً حيث يطلق العالم على بعض المقلّدين، خاصّة إذا تنبّهنا إلى أن هذا التسامح لم يكن له وجود في العصور السابقة للمقارنة لعصر صدور هذه النصوص.

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

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

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

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

## الفصل الثالث

### شرط الفقاهاة في الحاكام

#### ثانياً: بحسب العقل والاجماع

##### تمهيد:

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

##### دليان من العقل:

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

أحدهما: ما قد نسميه بأصالة عدم الحجية.

والآخر وهو الأهم: وهو المسمى في كلماتهم بدليل الحسبة<sup>(١)</sup>،

(١) جاء في لسان العرب تحت مادة حسب: (والحسبة مصدر احتسابك الأجر على الله =

الذي نعتقد أنه يصعب إنكاره وأنه لم ينكره أحد من العلماء كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

### الدليل الأول:

إنّ معنى ثبوت الولاية لشخص لزوم طاعته فيما يأمر وينهى . ولزوم الطاعة يستبطن التقليد لأنّ صاحب الأمر والنهي لا بد وأن يرتكز فيما يأمر وينهى على فتاوى فقهية .

وحينئذ نقول: إن كان الوليّ فقيهاً فهو المطلوب، وإن كان غير فقيه فهذا يعني أنه يقلّد غيره ولا يجوز تقليد المقلّد ولا يكون تقليده مُبرئاً للذمة . وتقليده لفقيه آخر ليس حجة علينا إلّا مع قيام الدليل عليه والمفروض أنه لا دليل يسمح للمكلّف بتقليد مثله من غير الفقهاء، والأصل عدم الحجّة .

= تقول فعلته حسبة وأحتسب فيه احتساباً والإحتساب طلب الأجر والإسم الحسبة بالكسر وهو الأجر، وفي الحديث: من مات له ولد فاحتسبه أي إحتسب الأجر بصيره على مصيئته به . والجمع الحسب . والإحتساب من الحسب كالإعتداد من العد . وإنما قيل لمن ينوي بعمله وجه الله أحتسبه لأن له حينئذ أن يعتد بعمله فجعل في حال مباشرة الفعل كأنه معتد به والحسبة اسم من الإحتساب كالعدة من الإعتداد . والإحتساب في الأعمال الصالحات وعند المكروهات هو البدار أي طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر أو باستعمال أنواع البر والقيام بها على الوجه المرسوم فيها طلباً للثواب المرجو منها). (لسان العرب المجلد الثاني ص ٨٦٦ طباعة دار المعارف بالقاهرة). قال الشيخ فخر الدين الطريحي تحت مادة حسب: وفي الحديث: (من صام شهر رمضان إيماناً واحتساباً) أي طلباً لوجه الله وثوابه . يقال: (احتسب فلان عمله طلباً لوجه الله وثوابه) ومنه الحسبة بالكسر وهي الأجر والجمع الحسب . . والحسبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (مجمع البحرين، الجزء الثاني، ص ٤١).

وبذلك تسقط ركنية أساسية من ركائز الولاية وهي براءة الذمة في العمل بالرأي الفقهي للوليّ، بخلاف ما لو كان الوليّ فقيهاً؛ لأنّ براءة الذمة تركز على كونه فقيهاً. وقد تسالم الجميع على أن رأي الفقيه مبرئ للذمة بوجه عامّ، وإن كان لا بدّ من شروط أخرى بوجه تفصيلي قد يتفق العلماء حولها وقد يختلفون.

فلا يصحّ تصدّي غير الفقيه لأنه يستلزم تقليد غير الفقيه.  
لكن هذا الدليل ليس بالقوة التي تمكّننا من الاعتماد عليه.

### الدليل الثاني<sup>(١)</sup>:

دليل الحسبة أو بتعبير أدقّ دليل العقل في موارد الحسبة:  
ويتألّف هذا الدليل من مجموعة مقدّمات إن تمّت أنتجت النتيجة المطلوبة.

### مقدّمات الدليل:

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

الثانية: أنه لا بدّ من وليّ لهذه الحكومة سواء كان شخصاً واحداً أو مجموعة أشخاص على سبيل الاجتماع، وهذا من لوازم المقدمة الأولى.

(١) وقد استدل بهذا الدليل جماعة من العلماء الفقهاء منهم الشيخ الأنصاري في مكاسبه والسيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه وكثير آخرون، كما سيتضح لك ذلك في القسم الثالث من الكتاب أو الجزء الثالث.

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

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

ورعاية الاحتمال الأول تقتضي أن يكون الولي فقيهاً زيادة على الشروط الأخرى التي ثبت اعتبارها في الولي. ومقتضى رعاية الاحتمال الثاني أنه يمكن للفقيه وغير الفقيه أن يكون ولياً، إن توقرت فيه باقي الشروط.

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

وعند دوران الأمر بين الإحتمالين المشار إليهما يتدخل العقل لصالح الاحتمال الأول، لأن التردد بين الاحتمالين يستلزم التردد بين تعيين الولاية بالفقيه وبين التخيير بينه وبين غير الفقيه - ودائماً مع

فرض توفّر الشروط الأخرى - والقاعدة عند العقل في مثل هذه الأحوال هو الأخذ بالتعيين.

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

وهكذا يتمّ المطلوب، لكن هذا الدليل لا يجزم بعدم صلاحية غير الفقيه للولاية ولا يأبى عن وجود دليل يدل على ثبوت الولاية للأعم من الفقيه وغيره. والأصل المذكور هو الذي يمنعنا من إعطاء حقّ الولاية لغير الفقيه، وهو كاف في ظلّ عدم توفّر دليل يسمح لغير الفقيه بمنصب الحاكمية.

### تنبيهات:

#### التنبيه الأول:

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

ولذا قلنا إنّ المكلف العادي ليس له سبيل للإلتزام بولاية الفقيه

إلا من خلال التقليد نعم أصل الولاية وضرورة حكومة إسلامية لا يحتاج إلى هذا العمق لإثباتها.

### التنبيه الثاني:

إنّ بعض مقدمات هذا الدليل هي عدم العثور على دليل يفيد إمكانية تولّي غير الفقيه لهذا المنصب، فلو ثبت هكذا دليل لم يعد هذا الأصل صالحاً في هذا المورد. وقد ادعى بعضهم وجود هكذا دليل عندما طرح فكرة ولاية الأمة على نفسها، وزعم أنه يجوز لغير الفقيه أن يتولّى هذا المنصب. وهو ما سيأتي بحثه تفصيلاً في باب مستقل، إن شاء الله.

### التنبيه الثالث:

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

وبعبارة أوضح إنّما نقبل باستكمال الوليّ للمواصفات التي يفقدها بالاستشارة والرجوع إلى أهل الخبرة، في غير المواصفات المعتبرة فيه وفي غير المواصفات المحتملة والتي لم يقدّم الدليل على عدم

اعتبارها . ولذا لا نستطيع الاستغناء عن شرطية الفقاهاة في الوليّاكتفاء بأن يراجع الوليّي الفقهاء حتى وإن فرضنا عدم الدليل على اعتباره؛ لأنّ احتماله يكفي لإثباته على ما تقدّم ما دام لا دليل على نفيه حسب الفرض، وما دام الأصل عدم الولاية على ما تقدم.

### أمّا الإجماع:

فقد ادّعاه جماعة من العلماء، واعتبروا أن علماءنا قد ساقوا المسألة مساق المسلّمات، وهم في كل مورد يثبتون فيه الحاجة إلى وليّ يذكرون فوراً أنه الفقيه، بدون أن يجدوا أنفسهم ملزمين ببيان الدليل، بل لا يلتفتون إلى ذكره.

وسنذكر كلّ هذا بالتفصيل في الجزء الأخير من الكتاب، إن شاء الله تعالى.

## الفصل الرابع

### شرطا العدالة والكفاءة

#### تمهيد:

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

وهنا بحوث:

### البحث الأول: شرط العدالة

أما اشتراط العدالة وما يلائمها، كالإسلام والإيمان وحمل همّ الرسالة ونحو ذلك، فقد أشرنا إلى أن الدليل الإجمالي قد دلّ على أنه لا بدّ أن يكون المتولّي لقيادة الأمة إنساناً مؤمناً مأموناً على الدين قادراً على هداية الناس، معرضاً عن الدنيا لا همّ له إلا الإسلام وخدمة المسلمين ورعاية مصالحهم، محارباً لهواه في كل ذلك.

وقد دلّت على هذا المعنى آيات من القرآن الكريم وروايات من السنّة.

أمّا الآيات فكثيرة نذكر نماذج منها:

منها قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup>، دلّت على أنه لا يجوز أن يكون وليّاً لأمة إسلامية من القوم الكافرين مهما كان انتماءؤهم العقائدي.

والانتماء العقائدي مبدأ جوهرى في الحكم الإسلامى؛ لأن الإسلام يرتكز على نظرية واقعية مفادها: (أن لا عدل إلا في ظلّ حكم إسلامي)، ولا يمكن أن يقيمه من لا يعتقد به. نعم هذه الآية لا تدلّ على اشتراط العدالة وإنما تدلّ على اشتراط الإيمان، وهو ما أردنا استفادته من الآية الكريمة.

ومنهما قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ<sup>(١)</sup>.

دلّت الآية هذه على أنه لا يجوز لنا أن نتولّى من يوالي الكفار على حساب المؤمنين، لأنّ من يفعل ذلك يكون منهم، فكما أنه لا يجوز أن يكون الكفار ولاتنا فهو لا كذلك.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ<sup>(٢)</sup>.

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

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطَاً﴾<sup>(٣)</sup>. دلّت هذه الآية على أن الذي يريد أن يحكم في المسلمين برأيه وهواه بعيداً عن أحكام الله تعالى وتكاليفه ليس أهلاً لأن يطيعه المسلمون، بل لا يجوز ذلك.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤)</sup>. دلّت هذه الآية المباركة على أنه لا يجوز لنا أن نتولّى من يتخذ ديننا لهواً ولعباً.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الحج، الآيتان: ٤٠، ٤١.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٢٨.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٧.

والآية وإن تحدّثت عن الذين أوتوا الكتاب، لكن عدم جواز اتخاذهم أولياء استند إلى كونهم من الذين اتخذوا ديننا هزواً ولعباً، فلا يجوز لنا تولّي مَنْ هذه صفته، وإن انتسب إلى الإسلام أو الشيعة، كما يفعل بعض الضالّة الجهلة.

وأما الروايات فكثيرة أيضاً نذكر جملة منها:

**الرواية الأولى:** رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (اتّقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبيّ (كنبيّ) أو وصيّ نبيّ)<sup>(١)</sup>.

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

**الرواية الثانية:** ما في نهج البلاغة: ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمّة سفهاؤها وفجّارها فيتخذوا مال الله دولاً وعباده حولاً والصالحين حرباً والفاستين حزباً)<sup>(٢)</sup>.

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

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، وقد تقدم ذكرها.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٥٢؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٣ ص ١٢٠.

الرواية الثالثة: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم (حتى يكون للرعية كالأب الرحيم)»<sup>(١)</sup>.

الرواية الرابعة: ما في نهج البلاغة:

(أمّا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها)<sup>(٢)</sup>.

ومعنى هذه الروايات جليّ، فقد دلّت - وخاصة الرواية الأخيرة - على ضرورة أن يحمل الوالي همّ الإسلام وهمّ نصرته المستضعفين وأخذ حقّهم من الظالمين.

الرواية الخامسة:

وفيه أيضاً: سمعت رسول الله ﷺ يقول في غير موطن: (لن تُقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّ من القوي غير متعنت)<sup>(٣)</sup>.

(١) أصول الكافي، الجزء ١، كتاب الحجة باب ما يجب من حق الإمام على الرعية، ح ٨.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٥٠؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ١ ص ٣٦.

(٣) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٣٩؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٣ ص ١٠٢.

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

ملاحظة: لم نناقش في سند هذه الروايات لأن مضمونها مسلّم به  
في شرعنا الحنيف.

### البحث الثاني: شرط الكفاءة

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

منها: النصّ المتقدّم في الفصل السابق الدالّ على اعتبار حسن الولاية في الولي.

ومنها: ما رواه الكليني رحمته الله في أصول الكافي عن الإمام الرضا عليه السلام: (والإمام عالم لا يجهل وراع لا ينكل.. نامي العلم كامل الحلم مطلع بالإمامة عالم بالسياسة مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد الله حافظ لدين الله)<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله عليه السلام في نهج البلاغة: (أيها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه فإن شغب شاغب إستعتب فإن أبي قوتل)<sup>(٢)</sup>. ومعنى أقواهم عليه أكفأهم لتولّي الأمر وقيادة الأمة.

(١) أصول الكافي، جزء ١، كتاب الحجة باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ص ١٥٧.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٢٤٧؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٢ ص ٨٦.

وها هنا شروط أخرى يمكن أيضاً إرجاعها إلى مستوى العدالة المطلوبة في الحاكم، أو إلى الكفاءة:

### أن يراعي الولي في حياته الضعفاء:

ففي النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام (إنَّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدِّروا أنفسهم بضعة الناس كيلا يتبيخ بالفقير فقره) <sup>(١)</sup>.

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

### أن يكون حليماً بالرعية ناصحاً لها:

وقد تقدّم النص الدال على ذلك.

### حسن اختيار المستشارين:

ففي نهج البلاغة: (ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر ولا جباناً يضعفك عن الأمور ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله) <sup>(٢)</sup>.

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٣٢٥؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٢ ص ١٨٧. ومعنى يتبيخ أنه يهيج الألم فيهلكه على ما ذكره الشيخ صبحي الصالح.

(٢) عهد الأشر في نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٣٠؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٣ ص ٨٧.

## اجتناب البخل والجبن والحرص:

كما تقدّم في النصّ السابق، إنّ هذه شروط تجب رعايتها فيمن يستشير الوالي، فبالأولى أن تكون شروطاً في الوالي نفسه.

## أن لا يصانع على حساب الحق:

ففي نهج البلاغة أيضاً (لا يقيم أمر الله سبحانه إلا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطامع)<sup>(١)</sup>.

وفي نهج البلاغة رواية جامعة لهذه الشروط والمواصفات:

(لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضّلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه ولا الخائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة)<sup>(٢)</sup>.

وفي الحقيقة فإنّ أغلب هذه الصفات مرجعها إلى الكفاءة.

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٨٨؛ وشرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٢٦.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٢ ص ٤؛ شرح الشيخ صبحي الصالح، ص ١٨٩.

## الفصل الخامس

### هل يُشترط الأفضل؟

#### تمهيد:

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

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

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

زائد على مستوى أداء المهام، بعد أن كان الورع المطلوب بمستوى كاف. فالإلزام بالأورعية بلا موجب.

وبهذا يتبين أن الكلام منحصر في الأفضلية في صفتي العلم والكفاءة. فإن ثبت من الدليل ضرورة أن يكون الولي هو الأعلم والأكفأ لم يجز لغيره تولي شؤون الأمة، ولا جاز للأمة أن تطيع غيره، وهو ما يلزمها بالبحث عنه لتوليته، ولا تملك خياراً بتولية غيره. وفي هذه الحال يقع البحث عن الآلية الكاشفة عن الأفضل. وإن لم يثبت ذلك بدليل جاز لمن توفرت فيه الشروط أن يتولى شؤون الأمة وإن وُجد الأفضل، كما يجوز للأمة حينئذ أن تختار من تشاء ممن تتوفر فيه الشروط، ولا يجب عليها البحث عن الأفضل. غايته أنا بحاجة في هذه الحال لآلية تعيين فقيه ولياً دون سواه، وكيف نسوّغ سقوط الصلاحية لدى الباقيين، عند تعدّد الفقهاء الجامعين للشرائط؟

وعلى ما تقدّم، هنا بحوث:

### البحث الأول: معنى الأعلمية: تحديد المفهوم

قبل البحث في اعتبار الأعلمية الفقهيّة، أعني في مصطلح الفقهاء، يجدر البحث عن تعريفها ومعناها؛ لأنّ العلاقة قوية بين معنى الأعلمية وبين الدليل على اعتبارها في التقليد والولاية العامّة. وسيتبيّن أنه لا دليل على اعتبارها على بعض التفسيرات، وأنّ اعتبارها قوي على تفسير آخر. بل سيتبيّن أنه لا معنى ل طرحها أساساً على بعض التفسيرات، وأنها ذات قيمة كبرى على تفسير آخر.

وتدور مجمل التفسيرات بين محورين: محور يسعى كل جهده لإيجاد موافقة بين الأعلمية والأقربى للواقع، إذ لا يرى ملاكاً لوجوب التقديم إلا هذه الأقربى. ومحور لا يرى ضرورة لذلك، ويدّعي أنّ ملاك تقديم الأعلم على غيره ممكن بلا حاجة إلى الأقربى.

وسنبيّن أن لا ملاك يسمح بالتقديم إلا ملاك الأقربى للواقع، وأنّ أيّ ملاك آخر يطرح لا قيمة له في هذا المجال فإن كل الأدلة التي قد تذكر لوجوب تقديم الأعلم مختصة بالأعلمية بمعنى الأقربى، ولا تشمل ما عداها. وليس هناك إلا الأصل العملي ما يمكن أن يكون ناصراً للأعلمية ولو لم تعن الأقربى، وسنبيّن أنه لا يجري أصلاً في مورد البحث. لكن للأسف لا يوجد ضابطة يمكن أن تربط الأعلمية بالأقربى. ولهذا آثار في باب التقليد المنفك عن الولاية، وآثار في باب الولاية. وكل هذا آت بيانه بإذن الله تعالى.

وليُعلم أنّ كثيراً من الفقهاء الذين تعرّضوا لمسألة شرط الأعلمية

لم يفسّروا لنا مقصودهم منها، وإنما اقتصروا على التعبير بلزوم ترجيح الأعلّم أو الأفقه أو الأفضل، من دون بيان الضابطة فيه. وقد اعترف السيد الطباطبائي في مفاتيح الأصول بأنه لم يجد في كلامهم تصريحاً بمعناه، بعد أن أبدى ثلاثة احتمالات فيما يمكن أن يكون مقصوداً:

الأوّل: أن يكون الأعلّم هو الأكثر حفظاً للمسائل.

الثاني: أن يكون الأشدّ قوة لاستخراجها.

الثالث: أن يكون الأكثر ترجيحاً لها.

ولم يحسم هذا التردد باختيار وجه معيّن منها، بل أحال على العرف، «فكلّ من يطلق عليه عرفاً أنه أعلم يجب الرجوع إليه إن قلنا بوجوب تقليد الأعلّم».

والسيد الطباطبائي معاصر للقمي.

ومثله فعل بالإحالة على العرف صاحب الفصول، متأخّر عن السيد الطباطبائي، قال:

وقد يتحقّق الأفضليّة (ومرادّه الأفقيّة والأعلميّة) في الفقيه باعتبار قوة الحفظ أو الذكاء أو كثرة التأمّل أو كثرة الاطلاع أو سعة الباع في الفكر والتصرف أو اعتدال السليقة أو زيادة التحقيق أو التدقيق أو أقدمية الاشتغال ومزيد الاستئناس. وقد يتحقّق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق أن المرجع في ذلك كله إلى ما يعدّ صاحبه أفقه عرفاً وضبطه على وجه يستغني معه من الرجوع إليه متعذّر على الظاهر<sup>(١)</sup>.

(١) الفصول، ص ٤٢٤.

ويفهم من كلام هداية المسترشدين، أنّ ملاك تقديم الأفضل على المفضل هو أقربيّة الأوّل من الواقع<sup>(١)</sup>.

وفي الفصول أيضاً إشارة إلى قول يبدو أنه معروف حينها بأنّ تقديم قول الأفضل على المفضل لكونه أقوى الإماراتين. ولكنه لم يرتض ذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد صرّح المحقّق القمّي في جامع الشتات بكون مسوّغ تقليد الأعلام وتعيّنه، على فرض وجوبه، حصول الرجحان بأنه أقرب إلى الحقّ من جهة وفور علمه مع ضمّ مقدمة أخرى أنّ ترجيح المرجوح قبيح.

ويبدو أنّ أول من فصل في معنى الأعلمية هو المحقّق النراقي في مستنده، لكن تفسيره يرجع بمجمله إلى كون ملاك التفاضل هو القرب من الواقع، ففسّر الأعلمية بأنها في الأحاديث وفي دين الله، مستفيداً ذلك من بعض الروايات الواردة في القاضي.

وقد شرح بالتفصيل المقصود من الأعلام بالأحاديث، ففسّره بالأكثر إحاطة بها، والأكثر فهماً لها، والأدقّ نظراً فيها، والأكثر مهارة في استخراج الفروع منها، وردّ الجزئيات إلى كلياتها، والأكثر معرفة بصحيحها وسقيمها وأحوال رجالها، وفهم وجوه الخلل فيها. والأكثر اطلاعاً على ما يتوقّف فهم الأخبار عليها من علم اللغة وقواعد العربية والنحو والصرف والبديع والبيان ونحوها. كل ذلك مع استقامة السليقة، ووقادة الذهن، وحسن الفهم فيها.

(١) الهداية، ج ٣ ص ٧٠٢.

(٢) الفصول، ص ٤٢٣.

وتعليقاً على ما قاله نفيده أنه لم يعد لعالم ميزة على آخر من حيث الإحاطة بالأحاديث، فالكلّ مطّلع على ما يطلع عليه الكلّ إلا ما ندر. وأمّا استقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم للأخبار، فهذا دخیل في ملكة الاجتهاد أساساً. أمّا ما يتوقف عليه فهم الأخبار من علوم لغوية عديدة فهذه أيضاً دخیلة في ملكة الاجتهاد أو في صحّة الاستنباط أساساً.

أمّا ما أشار إليه من الأفهمية والأدقية والأهمية والأكثر إلماً بما يتوقف فيهم الأخبار، فهو يعبر عن اتجاه جملة من الفقهاء كما سيتضح. لكن مصبّ كلامه حين عبر بـ «الأعلمية في دين الله»، القرب من الواقع أو الأقربية إليها، لأن المفهوم من هذه العبارة، من كان أعلم بشريعة الله، إذ لا دخل للمعارف العقائدية بالتقليد كما هو معلوم. وعلى فرض دخلها بنحو إجمالي بلحاظ بعض فروع العقيدة، يكون المقصود بها أيضاً واقعها.

والخلاصة كلامه في بدايته مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع والقرب منه، وفي وسطه ابتعد عنه، كما سيتضح لدى مناقشة أصحاب هذا الاتجاه. ربما هو نفسه (قدّه) يرى تلازماً بين الأمرين.

ثم إنّ النراقي قد جعل مسوّغ تفسيره للأعلمية، الأخبار المستدلّ بها على ترجيح الأعلّم التي عبرت بالأفقه ونحوها من العبارات.

وعلى هذا المسلك سلك الشيخ علي كاشف الغطاء، في كتابه النور الساطع، وهو معاصر للمحقق النراقي. فقد رأى لزماً علينا مراجعة ما يذكرونه من أدلّة لنكتشف منها المراد من الأعلمية. واستظهر منها أن المراد من الأعلمية الأقوى في ملكة الاستنباط من

غيره بأعمال القواعد في مجاريها، وتحصيل أدلة الوقائع في مواردها ومعرفة نتائجها من معانيها ومبانيها كما هو مقتضى تفسير العلم بالملكة في تعريف الفقه.

ثم ذكر أنه يفترض حين تشخيص المراد من الأعلام ملاحظة أدلتهم على وجوب تقليد الأعلام، لأن المعنى الذي يثبت منها هو الذي يجب اتباعه. ثم استظهر من الأدلة أن المراد هو المعنى الثالث، خاصة أدلتهم اللفظية التي ورد فيها التعبير بالأفقه ولقوله عليه السلام أنتم أعلم الناس إذا علمتم وفهتتم معاني كلامنا. . وقوله عليه السلام ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا. قال: وإن كان مقتضى الأصل إرادة جميع المعاني الثلاثة المتقدمة بأن يكون المراد الأفضلية في جميعها لأن مقتضى الأصل الذي ذكره لترجيح الأفضل وبعض الأدلة الأخرى هو الترجيح بكل مزية يحتمل الأرجحية بها وبكل من المذكورات يحتمل المرجحية بها فراجعها فعلى أي منها اعتمدت فاحكم بما يقتضيه.

وقد تبع في ذلك العلم الشاهق الشيخ مرتضى الأنصاري، حيث حكى عنه مقرر بحثه في مطارح الأنظار أنه فسّر الأعلام بمن كان أقوى ملكة وأشدّ استنباطاً بحسب القواعد المقررة ونعني به من أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاماً إشارة وتلويحاً وفي فهم أنواع التعارض وتمييز بعضها من بعض وفي الجمع بينهما بإعمال القواعد المقررة لذلك مراعيّاً للتقريبات العرفية ونكاتها، وفي تشخيص مظان الأصول اللفظية والعملية وهكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد، وأمّا أكثر الاستنباط وزيادة الاستخراج الفعلي ممّا لا مدخلة له.

قال: أمّا لفظ الأَعلم حسب الاشتقاق في اللغة الذي يعني اختلاف الفاضل والمفضول في مراتب الإدراك المختلفة شدةً وضعفاً فهو ليس بمراد قطعاً.

قال: أمّا كون معلوماته أكثر فلا يصحّ أن يراد أيضاً، لأنّ كثرتها مع ضعف الملكة الحاصلة منها الاستنباط ربما يكون موجباً لمزيد البعد عن الواقع كما نشاهد في أغلب أبناء زماننا من الطلبة.

قال: ويشير إلى ذلك تفسير الفقه بالعلم بالملكة مع شيوعه في العرف والعادة وفي بعض الآثار ما يرشد إليه حيث قال أنتم أعلم الناس إذا علمتم وفهمتم معاني كلامنا.

وفي العروة الوثقى للسيد اليزدي: المراد من الأَعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً.

والأجود استنباطاً هو ملاك الأعلمية أيضاً عند صاحب الجواهر في كتابه «مجمع الرسائل».

وفي المستمسك: الظاهر أنّ المراد به الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية، عقلية كانت أم شرعية. فلا بدّ أن يكون أعرف في أخذ كلّ فرع من أصله. ولا يلزم فيه أن يكون أقرب إلى الواقع. كما لا يكفي ذلك إذا كان سالكاً ما لا يجوز سلوكه من الطرق في مقام الاستنباط غفلةً منه وقصوراً، كما يوجد عند كثير من البسطاء ولو كان معذوراً لقصوره. وأمّا حمل الأَعلم على معنى أكثر علماً وأوسع إحاطة بالمعلومات. فهو وإن كان أقرب إلى معنى التفضيل المدلول

لهيئة (أفعل) إلا أنّ الظاهر كونه غير مراد القائلين بوجوب تقليد الأعلام، ولا يقتضيه الدليل المتقدم عليه. فلاحظ.

وفي تحرير العروة الوثقى، للسيد مصطفى الخميني:

المراد من «الأعلم» الذي هو رأيه الأقرب إلى الواقع؛ وذلك إمّا لجهات في نفسه، كالذكاوة والخبروية والأنس بمذاق الشرع. أو لجهات طارئة خارجة، كمطابقة رأيه للاحتياط، أو للشهرة، أو للأعلم الميّت، فلو كان رأي المفضول أقرب إلى الواقع لتلك الجهات الطارئة - كما هو كذلك أحياناً، بل وكثيراً - فالأخذ به متعين.

وفي شرح العروة الوثقى للشيخ مرتضى الحائري:

المقصود من أجوديّة الاستنباط أجوديته في تشخيص الوظيفة الفعلية، فإنّ العلميّة والاجتهاد ليس إلّا التخصص في تشخيص الوظيفة الفعلية، والأعلم من يكون واجداً للقوة المذكورة على نحو الأتم والأكمل. وأمّا الأقربيّة إلى الواقع فليست بيد المجتهد فهي ليست ملاكاً للعلميّة.

وهنا أبدى ملاحظات:

الأولى: لو فرضنا العلم بأنّ فتاوى غير الأعلام من جهة كثرة تطابقها مع الاحتياط أقرب إلى الواقع لا يجوز الرجوع إليه، فإنّ تقليد الأعلام لو كان مدركه المقبولة فلا ريب أنّ المراد بالأفقه في المقبولة ليس إلّا الأعلام بالمدارك المفيدة للحكم الفعلي، لأنّه لم يكن بيد الفقهاء إلّا الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام؛ ولو كان المدرك هو

العقل فلا ريب أنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن، والفرض أنّ رأي الأَعلم أقرب إلى تشخيص المؤمن.

الثانية: أنّ أجوديّة الاستنباط للوظيفة الفعلية قد تكون موجبةً للعلم بأنّ آراء الأَعلم أكثر مطابقةً للوظيفة الفعلية من آراء غيره، وقد لا تكون موجبةً لذلك، لاحتمال كون المسائل المبتلى بها التي وقعت مورداً لرأي الأَعلم وغيره بالقياس إلى قوّة الأَعلم وغيره من جهة الخطأ والصواب متساوية، والفرق بينه وبين غيره إنّما يظهر في المسائل البعيد الغور فيها التي لم يعلم بتحققها في المسائل التي وقعت مورداً لرأيهما.

وقال السيّد الخوئي في كتاب الاجتهاد والتقليد:

ليس المراد بالأعلمية - في المقام - أن يكون المجتهد أشدّ اقتداراً في القواعد والكبريات أعني المبادئ التي بها تستنتج الأحكام كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره، ولا أن المراد بها أكثرية الإحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال، كما إذا تمكّن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه ولو من الفروع التي لا يبتلى بها إلا نادراً، أو لا يتحقق في الخارج أصلاً مع التطلع على أقوالها وموارد التعرّض للمسألة في كلماتهم. بل المراد بالأعلمية كون المجتهد أشدّ مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطاً وأمتن استنتاجاً للأحكام من مبادئها وأدلتها وهو يتوقّف على علمه بالقواعد والكبريات، وحسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضمّ إليه الآخر. والوجه في هذا التفسير: أنّ حال الأَعلم في علم الفقه حال الأَعلم في بقية الحرف

والعلوم، فكما أن الأعلام في الطب والهندسة والتجارة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطا لها عن قواعدها وهو موقوف على المعرفة بالكبريات وحسن السليقة في تطبيقها على مصاديقها، ولا يكفي في الأعلمية مجرد كون الطبيب أقوى من الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الأمثال والفروع. بل لا بدّ مضافاً إلى إحاطته بأقسام المرض وطرق معالجتها وأدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها فكذا الحال في المقام. فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثرية الإحاطة بالفروع والأقوال والكلمات لأنها غير راجعة إلى الأعرفية في التطبيق، لوضوح أنها ليست إلا حفظ الفتاوى والفروع وأجنبية عن الاستنباط بالكلية، كما أن شدة الاقتدار العلمي بالكبريات غير راجعة إلى الأعرفية في الاستنباط، فربّ شخص له اليد الطولى في الأصول، إلّا أنه ضعيف في التطبيق والاستنباط هذا. بل الأمر كما ذكرناه وإن فرضنا أن الأعلام بحسب الهيئة أعني هيئة «افعل» يشمل الأقوائية في القواعد والكبريات أو الأكثرية من حيث الإحاطة بالفروع والكلمات. وذلك لأن الحكم بوجود تقليد الأعلام لم يرد في شيء من الأدلة اللفظية ليلاحظ أن الأعلام هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الأعلمية من حيث القواعد والكبريات أو الإحاطة بالفروع والأقوال أو غير ظاهر في ذلك، وإنما الحكم بوجود تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تفصيله، ولا شبهة في أن الأعلام الذي يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذي ذكرناه، أعني الأعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها؛ لأنّ الطبيب

الأعلم - عندهم - من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على صغرياتها كما مرّ. وممّا ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل والفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره غير راجعة إلى الأعلمية فإنها أمر خارج عن الأعرفية في التطبيق مضافاً إلى أنّ العالمية والأعلمية إنما تلاحظان بالإضافة إلى شيء واحد فيقال: زيد عالم بمسألة كذا وعمره أعلم بها منه. وأما إذا كان هناك شيان يعلمهما أحد المجتهدين ولم يعلم الآخر إلا بأحدهما فلا يصحّ أن يقال إنّ الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم بأحدهما وفي الآخر أحدهما عالم والآخر لا علم له به أصلاً، لا أنّ الأول أعلم. وأمّا الأشدية في المراتب العلمية بأن يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشافاً جزمياً فهو مقدّم على من انكشف له حكمها انكشافاً ظنياً - مثلاً - أو أنّ من انكشف له حكمها من أدلّتها ظناً يتقدّم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلّتها أو الأقوائية بحسب المبنى كما إذا كان أحد المجتهدين قويا في مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشكّكين، ولا يرفع اليد عنها بالمناقشة في أدلّتها بخلاف الآخر. فلا يمكن حمل الأعلم على شيء منهما: وذلك لأنهما غير راجعين إلى الأعرفية في التطبيق. على أنّ الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجّة على الحكم وعدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزمياً أو ظنياً أم لم ينكشف، وسواء أمكن التشكيك في مباني المجتهد أم لم يمكن، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف وضعفه، ولا على قوة المباني وعدمها فلاحظ.

وفي كتاب الاجتهاد والتقليد للسيد رضا الصدر:

قال بعد أن نقل تفسير العروة:

ظاهر هذا الكلام، أن الملاك في الأعلمية هو الأجودية في الاستنباط، والمقصود منها هي الأجودية في تشخيص الوظيفة في المسائل، لا الأقربية إلى الواقع؛ فإنه لا يمكن جعلها ملاكاً للأعلمية؛ إذ الأقربية إلى الواقع تقوم بالانحياز إلى جانب الاحتياط، وهذا لا يعدّ خبرة عند العقلاء، كما لا يعدّونه معرفة للخبير، فالاجتهاد ليس إلا التخصص في تشخيص الوظيفة الفعلية في كل مسألة، والأعلم هو الذي صار واجداً لهذه الملكة على النحو الأكمل. واعلم أن ظاهر المتن أن الأجودية في الاستنباط متوقفة على اجتماع أوصاف ثلاثة في المجتهد: كونه أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وكونه أكثر اطلاعاً على الأخبار ونظائر المسألة، وكونه أجود فهماً للأخبار. ومنها تظهر أوصاف المجتهد: وهي كونه عارفاً بالقواعد والمدارك، وكونه مطلعاً على الأخبار والمسائل، وكونه فهيماً للأخبار. لكن الوصف الأخير في المجتهد ليس بوصف مقابل للوصف الأول، بل وللثاني؛ لأن معرفة القواعد والمدارك لا تتحقق إلا أن يكون العارف بها فاهماً لها. والمقصود من الاطلاع على الأخبار ليس هو الاطلاع على ألفاظها، بل هو الاطلاع على معانيها. وهل الأوصاف الثلاثة المقومة للأعلمية متساوية التأثير في تحقق هذا الملاك، أو يكون بعضها أقوى تأثيراً؟ إن الوصف الأول أقوى تأثيراً لتحقيق ملكة الأعلمية، وأشدّية قوة الاستنباط، وأمّا الوصفان الآخران فلهما تأثير أقوى في تحقق فعلية الأعلمية. وإذا تعارضت الأوصاف، بأن يفرض هناك مجتهدون ثلاثة كل واحد منهم قوي في أحد هذه

الأوصاف، فمن هو الأعلّم منهم؟ لعلّ المقدّم يدور بين الموصوف بأحد الوصفين الأخيرين.

وفي تعليقه على العروة الوثقى، قال السيّد السيستاني:

عمدة ما يلاحظ فيه الأعلمية أمور ثلاثة: «الأوّل» العلم بطرق إثبات صدور الرواية، والدخيل فيه علم الرجال وعلم الحديث بما له من الشؤون كمعرفة الكتب ومعرفة الرواية المدسوسة بالاطلاع على دواعي الوضع... ومعرفة النسخ المختلفة وتمييز الأصح من غيره والخلط الواقع بين متن الحديث وكلام المصنفين ونحو ذلك... «الثاني» فهم المراد من النصّ بتشخيص القوانين العامة للمحاورة وخصوص طريقة الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام ولعلم الأصول والعلوم الأدبية والاطلاع على أقوال من عاصرهم من فقهاء العامة دخالة تامّة في ذلك. «الثالث» استقامة النظر في مرحلة تفرّيع الفروع على الأصول.

وعلق على كلام العروة بأنه «الأجود استنباطاً»، بأن تكون الأجودية: بحدّ يوجب صرف الرتبة الحاصلة من العلم بالمخالفة إلى قول المفضول.

وقال الإمام القائد الخامنّي: (ملاك الأعلمية أن يكون أقدر من بقية المجتهدين على معرفة حكم الله تعالى واستنباط التكليف الإلهية من أدلتها).

خلاصة ما تقدّم حتى الآن أنّ العلماء اختلفوا إلى فريقين: فريق يرى أنّ الأعلّم هو من ترجّح أنه الأقرب إلى الحقّ والواقع. وفريق يرى أنه الأجود استنباطاً، أو الأقوى ملكة، وكلاهما يرجعان إلى

تعريف واحد، والتفاصيل المذكورة في كلماتهم هي لبيان هذا المعنى .

وهذه الأجودية إن كانت مجرد مهارة فنية وقدرة لفظية وبيانية وعقلية، بحيث تتحقق حتى في القادر على التحايل وإظهار ما ليس حقاً حقاً، لن يكون لها قيمة إلا بأحد أمور:

الأول: أن تكون هذه الأقوائية والأجودية مقربة فعلاً للواقع أكثر، بحيث تحوي نتائج الأقوى من الواقع أكثر بشكل ملحوظ ما لدى غير الأقوى .

الثاني: أن تكون هذه الأقوائية موجبة لقوة الظن بالأقربة .

الثالث: أن تكون هذه الأقوائية موجبة لكونه نتائج الأقوى هي الأفضل على مستوى تحديد الوظائف العملية للمكلف .

وهذا الثالث يذكر في كلمات جمع كبديل عن الأول . أي بعد الإقرار بعدم العلاقة بين الاقوائية والأجودية بالقرب من الواقع، قالوا بتلك الميزة للأجود .

فإذا خلت الأجودية من أي ميزة من هذه الميز لم يكن لها اعتبار أصلاً، بل كانت مجرد تمييز في الذكاء والقدرة العقلية، ولا أثر لها فيما يهمّ المكلف إن على مستوى الطريقة، وإن على مستوى المنجزة والمعدرة .

بعبارة أخرى لن يكون هذا الأجود الذي خلا من هذه الميزة الأعلام بالفقه .

وبالميزة الأولى تعود الأجودية إلى كونها طريقاً لمعرفة الأقرب

ولا تكون معياراً مختلفاً عن معيار الأقربية للواقع. نعم هي بالميزتين الباقيتين تكون تشكلاً كاشفاً عن معيار آخر.

ونحن لا نملك كاشفاً عن كونه فقيهاً هو الأقرب للواقع، لو كانت الأقربية المعيار، إلا صفات في الفقيه. لأننا لم نطلع على الغيب لنعرف أي فقيه أصاب الواقع أكثر من غيره. ولهذا لا نجد أيضاً إلا ما ذكره في تعريف الأعلام يفترض أنه كاشف عن الأقربية.

لكن المشهور والأقوى، وسيأتي بيانه بشكل مفصل حين استعراض أدلة لزوم تقليد الأعلام، أن الأجودية والأقوائية لا توجب مزيد قرب من الواقع. حتى إن الفقيه نفسه لا يعرف مدى قرب من الواقع، وإنما يظن أنه قريب من الواقع أكثر من غيره. وهذا الظن وإن كان حجة له وعليه، يفتي على أساسه، لكنه باعتراف الكل ما كل ظن حجة مصيباً.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال: ربما كان في الواقع من صُنّف تحت عنوان غير الأعلام أقرب إلى الواقع بكثير ممن صنفوه أنه أعلم. وهذا احتمال لا دافع له. وسيأتي تفصيله عند ذكر الأدلة.

والخلاصة أنه لا سبيل لنا لمعرفة الأقرب إلى الواقع، حتى بلحاظ صفات الفقيه وقدراته. ويترتب على ذلك أننا إن فهمنا من الأدلة كون الأعلام المرجح تقليده على غير الأعلام هو الأعلام الذي يكون أقرب إلى الواقع من غيره، فلن تكون تلك الأدلة مفيدة في محل البحث، إذ لا سبيل لمعرفته على الإطلاق. وسنكون دائماً أمام صورة «تعدد الفقهاء بدون معرفة الأعلام منهم»، وسيكون البحث مقتصرًا عليها.

أمّا الأقرب إلى تشخيص الوظيفة الفعلية كما ذكر جماعة، وجعلوا الأجودية كاشفة عنه، فأيضاً لا سبيل لنا إلى معرفته، حتى بلحاظ مواصفات الفقيه وقدراته. بنفس التقريب المتقدم. فإن تشخيص الوظيفة الفعلية للجاهل بالواقع مقتنص من أدلة ظنية وأصول عملية. ويندر أن تجد دليلاً قطعياً، إذ لو كان لكشف لنا عن الواقع.

والأدلة الظنية والأصول العملية يختلفون فيما بينهم في تحديدها من جهة، وفي تشخيص الجاري منها من جهة أخرى، وفي ما تدلّ عليه الأدلة عند تعارضها الى غير ذلك مما تتطلبه العملية الاستنباطية. وربما أجرى فقيه أصلاً كان محكوماً واعتقد أنه غير محكوم، أو لم يطلع على الأصل الحاكم. وربما تمسك بدليل ظني بناء على حجّيته وآخر نفى حجّيته. وهكذا احتمالات عديدة كثيرة. فليس لنا إلا أنا نظن بكون الأجود استنباطاً والأقوى ملكة، هو الأقرب لتحديد صحيح الأدلة من فاسدها، والأفضل في تشخيص مجرياتها وإجرائها، ولهذا نظن أنه الأقدر على تشخيص الوظيفة.

والنتيجة أننا مهما عرفنا الأعم، فلن نجد أنفسنا إلا أمام أحد أمرين:

الظنّ بكونه الأقرب إلى الواقع.

الظنّ بكون الأقدر على تشخيص الوظيفة الفعلية.

وحينها نكون بحاجة إلى أدلة على أن هذا الظنّ مرجح لتقليد الأعم إلى حدّ تعينه.

وعلينا أن لا ننسى ذلك حين البحث عن أدلة تعين الأعم، وكذا حين البحث عن الأصل العملي.

## البحث الثاني:

### في اعتبار الأعلمية الفقهية وعدمها. بحث في الأصل

وقبل البحث عن الأدلة علينا تأسيس الأصل، كونه مهماً لدى جمهور من العلماء ويشكل مستنداً وحيداً لهم للمنع من تقليد غير الأعلم فيما إذا اختلفت فتواه عن فتوى الأعلم.

وليعلم أنّ للبحث عن اعتبار الأعلمية منطلقين، فتارة ننطلق كمقلّدين نريد أن نعرف حكمنا هل يجب علينا تقليد الأعلم أم لا. أي مقلّدين لا نملك ملكة الاجتهاد. فيطلب معرفة ما عليه بحكم العقل عند إرادة التقليد. وقد اتفقت كلمتهم أنّ هذه القضية على المكلف أن يحسمها بنفسه، إذ لا يعرف إلى من يرجع بعد حسب الفرض، فلو ألزمناه بالرجوع إلى الأعلم، فبأي وجه نلزمه، ومن هو الذي يلزمه بعد أن كانت فتاويهم بهذا الموضوع مختلفة فبعضهم رأى لزوم تقليد الأعلم وبعضهم رأى التخيير بين الفاضل والمفضول. فلو اتفقت كلمتهم جميعاً على وجوب تقليد الأعلم لكان بإمكان المكلف أن يستند إلى هذا الاتفاق، لكنه غير موجود. فإن كان من سيلزم المكلف بتقليد الأعلم هو أحد العلماء الذين لا علم بأعلميتهم، فما هو دليل إلزام قوله مع وجود قول آخر بعدم وجوب تقليد الأعلم. وإن كان الملزم هو الأعلم فلم يثبت حتى الآن حسب الفرض أنه يجب تقليد الأعلم. ومن هنا كان المكلف في قضية تقليد الأعلم وغيره، ملزماً بتقديم جواب لنفسه. ثم إن اتضح له أنّ الواجب عليه بحكم العقل، إذ لا سبيل أمام المكلف غير المجتهد إلّا عقله، أن يرجع إلى الأعلم

في مسألة من يقلّد، حينها يراجعها، فإن ألزمه بتقليد الأعلّم بالمسائل كلها بقي على تقليده في كلّ المسائل، وإن كان يرى عدم وجوب تقليد الأعلّم كان له، واستناداً الى رأي الأعلّم، أن يقلّد من يشاء.

وتارة ننطلق كمجتهدين نريد أن نعرف حكم الله في هذه المسألة والوظيفة الفعلية، سواء من خلال الأدلّة الاجتهادية، إن توقّرت، أو من خلال الأصول العملية. ويكون الهدف بيان ما يلتزم به الفقيه في مقام الإفتاء بلحاظ مسائل الفقه عامّة.

وربما رأيت الفقيه يقوم بالدورين معاً. أي يبحث بافتراض نفسه مكلفاً غير مجتهد، ليرشد المكلف إلى ما يحكم به عقله البسيط العادي، ثم يبحث انطلاقاً من كونه مجتهداً.

وباختلاف هذين الأمرين قد نجد بين من يجمع فتويين:

الأولى تقول: يجب على المكلف أن يقلّد الأعلّم في مسألة تقليد الأعلّم، بحيث لو أراد تقليد غير الأعلّم يجب أن يكون ذلك بالاستناد إلى رأي الأعلّم نفسه.

والثانية تقول: يجوز تقليد غير الأعلّم في الأحكام الشرعية.

ولا تناقض بين المسألتين. والسبب أنّ الأولى تعبر عن رأي شخص المكلف والفقيه يرشده إلى حكم العقل بحقّه، والثانية تعبر عن الرأي الفقهي للفقيه المجتهد.

والمكلف انطلاقاً من قدرته الخاصّة يجد نفسه أمام احتمالين:

إمّا تقليد الأعلّم بأيّ معنى فسّرنا الأعلمية، ما دامت محتملة اللزوم. ويكفي في حصول الاحتمال ذهاب بعض الفقهاء إلى اللزوم.

وإنما أنه مخير في تقليد أي فقيه بدون ملاحظة العلمية.

والمكلف يعلم ببراءة ذمته إذا قلّد خصوص الأعلّم، ولا يعلم ببراءة ذمته إذا قلّد غيره، لأنّه حسب الفرض احتمال لزوم تقليد الأعلّم عيناً. وفي هذه الحال فالعقل يلزمه بسلوك طريق يحرز معه براءة ذمته، ولا يقين بها إلا بتقليد الأعلّم. ذلك أنّ تقليد الأعلّم جائز على كلّ حال بينما تقليد غير الأعلّم مشكوك فيه. والأصل عدم براءة الذمّة بتقليده فيحتاط لزوماً بتقليد الأعلّم وهذا ما يقوله العقل للمكلف.

لكن لو جزم المكلف الذي يملك حظاً من العلم ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد، بعدم لزوم تقليد الأعلّم، وببراءة ذمته بتقليد غيره، فلن يلزمه أحد بلزوم تقليد الأعلّم. فإنّ الأصل الذي أرشده إليه العقل لتحصيل براءة ذمته إنما هو مع الشك والترديد فلو كان جازماً لم يجز بحقه. لكن الشأن في حصول هذا الجزم.

وليس لدينا نقاش في بحث العلمية من منظور المكلف، إنما نبحث من منظور الفقيه الذي لو راجعه المكلف بخصوص عموم المسائل هل يفتي له بلزوم تقليد الأعلّم أم يخيره.

ومن هنا كان المهم البحث من من منظور اجتهادي. وقبل الدخول في أدلة اعتبارها يجدر البحث عن مقتضى الأصل في هذه المسألة، فهل الأصل يقتضي التخيير، أم يقتضي ترجيح الأعلّم، أم يقتضي العمل بأحوط الأقوال. وهل هناك فرق في تحديد الأصل بين معيارية القرب من الواقع، ومعيارية الأجودية في الاستنباط أو الأقوى ملكة، أم لا فرق، فالنتيجة واحدة.

اختلف العلماء فيما إذا كان الأصل في المسألة هو التخيير، فلا يتعين على المكلف تقليد الأعلّم، وما إذا كان الأصل يقتضي تعيين الأعلّم للتقليد. ويبدو أنّ الخلاف يرجع إلى مجرى الأصل، وبلحاظ المجرى يتحدّد الأصل. فإن جعلنا مجرى الأصل الشكّ في حجيّة قول غير الأعلّم فالأصل عدم حجّيته، فلا هو أمانة معتبرة حينئذٍ، ولا هو صالح للتنجيز والتعذير. وإن جعلنا مجرى الأصل هو الشكّ في الحكم التكليفي فالأصل فيه البراءة. وسيأتي تفصيل ذلك.

### وقد يقرّر الأصل بوجوه:

الوجه الأوّل للأصل: ما ذكره جماعة، وهو أنّ التقليد في نفسه محرّم، والتكليف المتوجّه إلى المكلف أساساً هو السعي بنفسه لمعرفة حكم الله وفق الحجج المتيسّرة. لكن لما لم يمكن ذلك لكل المكلفين، وجاز لهم التقليد، فالقدر المتيقّن الذي علم مشروعية تقليده هو الأعلّم، فتقليد غيره مع عدم الدليل، حسب الفرض باق على الحرمة. أي أنّ الأصل حرمة العمل بالتقليد خرج منه خصوص الأعلّم.

وتقريب هذا الأصل يستند إلى كون مصبّ الشكّ حكماً شرعياً تكليفاً. وافترض فيه أنّ التقليد في نفسه منهّي عنه شرعاً.

وهذا يمكن ردّه بوجوه:

أحدها: أنّ التقليد في نفسه لا واجب ولا محرّم. فهو لو كان منهياً عنه فباعتبار عدم براءة الذمّة إن لم يوافق عمله الواقع، فلو وافق فلا حرمة ولا إثم. فإذا لم يوافق عمله الواقع يكون غير معذور في

مخالفته وإن لم يطلع على عدم الموافقة ما دام التقليد ليس طريقاً لإحراز براءة الذمة، فيكون سلوك طريق التقليد سلوكاً لطريق غير مأذون فيه، ويكون في عمله مقصّراً في تحصيل براءة الذمة، لهذا يعاقب على مخالفة الواقع إن تبين واقعاً أنه مخالف لما يوجب إثماً، وعليه تدارك أعماله إن كان أثر المخالفة محض التدارك.

فمعنى الأصل حرمة التقليد أن الأصل فيه عدم اعتباره وسيلة شرعية لإحراز براءة الذمة تجاه الواقع المحتمل. فيكون قولاً بأن الأصل تخير المكلّف بين الاجتهاد والاحتياط. وإنما صير إلى التقليد لعدم قدرة كل المكلّفين لبلوغ هذه المرتبة، وللزوم اختلال النظم لو وجب على الجميع السعي لبلوغ تلك المرتبة.

فيفترض أن يقرر الأصل على هذا الأساس، فيقال: الأصل عدم اعتبار التقليد في براءة الذمة، خرج عنه خصوص تقليد العلم. فيبقى الباقي تحت الأصل.

وهذا ليس إلا التقريب الآخر للأصل وهو الشكّ في كون تقليد غير العلم وسيلة شرعية لتحصيل براءة الذمة، فيدور الأمر بين التعيين والتخير في مقام الحجّة والطريقة. والأصل فيه يقتضي التعيين. فيتحوّل النقاش إلى هذا التقريب. فلا يحسن عدّ الأوّل تقريراً مستقلاً للأصل لأنه تعبير آخر عن التقريب الثاني الذي اشتهر تقرير الأصل به.

وإن صحّ تقريب الأصل بلحاظ الحرمة التكليفية المتوجّهة إلى التقليد لأمكن رده بسهولة، وذلك أنه لا دليل عليه أساساً، بل الأصل

فيه الجواز. والحرمة تعرض في طول القدرة على الاستنباط لا في المرتبة السابقة عليه. وإذا شككنا أن الجواز التكليفي مقيد بخصوص الأعلم أم لا، فالأصل أيضاً البراءة من كل شرط أو قيد.

هذا لو غرضنا النظر عن التقريب الآخر للأصل.

التقريب الثاني للأصل: ما ذكره عدد من الأعلام، وهو أن يقال إنَّ الأمر دائر بين أن يكون رأي كلِّ فقيه حجة على المكلف المقلد، وبين أن تكون الحجية لخصوص رأي الأعلم. والقدر المتيقن حجية رأي الأعلم، ويكون رأي غيره مشكوك الحجية، والأصل عند الشك في الحجية عدمها.

وهذا التقريب يستند إلى أنه لا يمكن أن يكون الطريق المؤدي إلى شيء حجة، وبنفس الوقت يكون الطريق المؤدي إلى ما يخالفه حجة. وعلى فرض وجود إطلاقات تشمل كلا الطريقين، فالتعارض بين الحجيتين يوجب التساقط للعلم بعدم معقولية جعل الحجيتين معاً، بعد أن كنّا غير مصوبين، وكانت كل أمانة طريقاً إلى الواقع، ومقتضى حجيتها التعبد بالواقع الذي أدّت إليه. والواقع لا يتبدّل، فهو واحد قد تخطئه الأمانة وقد تصيبه، ولا يمكن أن يعبدنا بالشيء ونقيضه. نعم لو كنا مصوبة لقلنا إنَّ من قامت عنده الأمانة الفلانية فالواقع بالنسبة إليه يختلف عن الواقع بالنسبة لمن قامت عنده الأمانة الأخرى. وأنت إذا قلّدت الأعلم فواقعك المأمور بالتعبد به هو ما أفتى به الأعلم، وإذا قلّدت غير الأعلم فواقعك المأمور بالتعبد به هو ما أفتى به غير الأعلم. وأنت لك أن تختار هذا ولك أن تختار ذلك، ويكون التخيير استمراريّاً.

أمّا على القول بالتخطئة، فلا يمكن التعبد بهذا ولا ذاك. فمقتضى القاعدة هو التساقط.

نعم لو قيل بأنّ القاعدة في المتعارضين لا تقتضي التساقط، بل تقتضي التخيير حتى على القول بالتخطئة لانتفى هذا التقريب للأصل أيضاً.

والصحيح هو تساقط الحجج عند التعارض. بناءً على أنّ الأمارات حجج من باب الطريقة لا السببية. وهذا واضح.

ولا يختلف الحال على القول بالطريقة بين القول بالمصلحة السلوكية وعدمه. وربما قيل بالفرق بينهما، ومحلّ تفصيله بحوث التعارض. لكن خلاصة الكلام فيه أن المصلحة السلوكية إنما يلتزم فيها بالأمرة التي استقرّت حجيتها. أمّا الأمرة التي عورضت مع أمرأة أخرى، فلا دليل على وجود مصلحة سلوكية في أيّ منهما. فإنّ القول بالمصلحة السلوكية لا يوجب إلّا القول بالمصلحة في أمرأة وجب اتباعها أو جاز اتباعها. فما لم يثبت التخيير مسبقاً لا موجب للقول بالمصلحة السلوكية فيهما. ويكون إثبات التخيير بها مصادرة أو دور.

والغريب أن يقول بعضهم: نعرف ذلك (أي ثبوت المصلحة فيهم) من الدليل الدال على اعتبار الأمرأة فإنه يدلّ على أنّ موضوع الحجية توجد فيه المصلحة السلوكية أين ما وجد وإلّا لقيد بحال المعارضة وقد عرفت شمول الدليلين للمتعارضين حال المعارضة.

وجه الغرابة أنّ المصلحة السلوكية ليست مدلول دليل الحجية لا بالمطابقة ولا بالالتزام، كما أنه ليس مدلولاً عليها بدليل لفظي ليقال

وإلا لقيّد بحال المعارضة. بل القائل بالمصلحة السلوكية يراها أمراً لازماً حين استقرار وجوب أو جواز العمل بالأمانة، وليس بمجرد شمول دليل الحجية لها.

وعلى كل حال فتفصيله في محل آخر.

هذا كله بناء على أن معنى الحجية هنا في التقليد الطريقية.

والكلام لا يختلف لو كان معناها المنجزية والمعدنية، إذ لا يعقل أن يكون رأي فلان معذراً للكل، ورأي الآخر منجزاً للكل.

ولا يرد على هذا التقريب أن التردد هنا بين التعيين والتخير إنما هو في الواجب، وفي مثله الأصل هو التخير على ما ثبت في محله. لأنه إنما يتم لو كان الشك في التخير العقلي أو الشرعي في المسألة الفرعية. أما إذا كان الشك في التخير في المسألة الأصولية فلا. بل الأصل فيها عند الشكّ التعيين لكون المشكوك مندرجاً تحت أصالة عدم الحجية.

ومع ذلك فلنا على هذا التقريب ملاحظات :

**الملاحظة الأولى :** أنّ التردد بين التعيين والتخير في المسألة الأصولية، ليس بنحو كلي، بل في خصوص كل مورد اختلف فيه العلم عن غير الأعم. فالأصل نحتاج إليه بلحاظ كل مسألة اختلفا فيها. ولا سبيل لتأسيس أصل واحد كلي بغض النظر عن المسائل، بعد فرض أن الطريقتين في نفسيهما حجة. كما هو مقتضى القول بالتساقط عند التعارض.

بعبارة أخرى، يكون حال الفتويين حال الأمارتين. ونحن عند

تعارض الأمارات نلاحظ الحال فيها في خصوص المورد الذي تعارضتا فيه. فلو فرضنا وجود مرجح لأماراة على أخرى، فهو مخصوص بالمورد. فربما نرجح خبر زرارة في مورد على غيره، وقد نرجح غيره على خبر زرارة في مورد آخر، بسبب أن الموجب للترجيح لم يكن واحداً وباتجاه واحد.

وهكذا الحال فيما نحن فيه. غاية الأمر أننا إذا أثبتنا أنه في كل موارد الاختلاف يكون الترجيح للأعلم، حينها ننتزع كبرى تقرر ترجيح الأعلم على غيره مطلقاً. لكن لا يصح أن ننطلق من الكبرى هذه لأن لا أصل يثبت هذه الكبرى بمعزل عن الموارد نفسها.

وبلحاظ الموارد نفسها يتبين أنه لا مجال دائماً لترجيح رأي الأعلم، فلا يبقى مجال لاستخلاص الكبرى المذكورة.

نعم يصح ما ذكر بخصوص ما اذا كان رأي الأعلم منجزاً ورأي غيره معذراً. أو كان رأي كل منهما منجزاً، سواء أمكن الاحتياط بينهما، كما لو قال أحدهما بوجوب الجمعة في عصر الغيبة وقال الآخر بوجوب الظهر. أو لم يمكن الاحتياط كما لو فرضنا أن القائل بوجوب الجمعة قال بعدم مشروعية الظهر ولو بعنوان رجاء المطلوبة.

ومن تلك الموارد على سبيل المثال، ما لو كان رأي الأعلم بالإباحة ورأي غير الأعلم بالحرمة أو اللزوم.

في هذا المورد نكون أمام احتمالين مختلفين: أي تعيين الأخذ بقول غير الأعلم، وجواز الأخذ برأي الأعلم. ولا معنى في هذه الحال لاحتمال تعيين الأخذ بقول الأعلم. فنحن في هذه الحال نعلم

برضا الشرع بالأخذ برأي غير الأعلم ونشك في رضاه بالأخذ برأي الأعلم. فلا معنى للشك في حجّة قول غير الأعلم في هذه الحال. فالأصل حينئذٍ يصب لصالح غير الأعلم.

والخروج من هذا الأصل بدعوى الإجماع على جواز الرجوع إلى الأعلم في هذه الحال ضعيف. لأنه إجماع غير تعبدى قطعاً. والقول بأن المكلف يقطع بعذره بسبب اتفاق العلماء إذا رجع إلى الأعلم مردود بأن بحثنا ليس بلحاظ حال المكلف بل بلحاظ ما يفتي به الفقيه استناداً إلى الأدلة المتوفرة بين يديه.

ومن تلك الموارد: لو كان رأي الأعلم منجزاً وكان رأي غير الأعلم معذراً، لكنه وافق رأي أعلم منهما وكان ميّناً.

ففي هذه الحال تكون المقارنة بين رأي الأعلم الحيّ، ورأي الميت الأعلم من هذا الحيّ، بعد أن افترضنا موافقة غير الأعلم له.

فإن قلت في المورد السابق بتقدم الأعلم لكونه أعلم، قلنا هنا بلزوم تقديم الأعلم الميت من هذا الحي بنفس الملاك. باعتبار احتمال تعيين تقليد غير الأعلم بملاك موافقته للأعلم من هذا الحي. وسقوط رأي الميت عن الحجية لأنه مات لا يسقط احتمال تعيين رأي غير الأعلم بملاك موافقته له. فلا ملازمة بين الأمرين.

وعلى هذا الأساس توقف الإمام الخميني في الأصل ولم يخرج عن الإشكال إلا بدعوى أنّ تعيين غير الأعلم حتى في مورد الأمثلة، مخالف لتسالم الأصحاب وإجماعهم. لكنك عرفت أنّ هذا التسالم والإجماع ليس تعبدياً.

الملاحظة الثانية: أنه لو كانت القضية هي قضية سقوط القولين

بالتعارض، فيتردد الأمر بين حجية رأي خصوص الأعلّم، وبين حجية رأيه ورأي غيره، عند الاختلاف، فيكون الأخذ بقول الأعلّم من باب أنه القدر المتيقن فيما علم حجّيته، لوجب عند اختلاف المتساويين، أو عند تردّد الأعلّم بين عدّة فقهاء، عدم وجود أي مسوغ لتقليد أي منهم. إذ الأصل عدم الحجّية ولا قدر متيقّن. فاللازم هنا الاحتياط فقط لا غير. ولئن التزم بذلك بعض الفقهاء، لكن المشهور بل ادعي العلم بأن الشريعة لم تلزم المكلف بالاحتياط في أمور حياته. وفي هذا الحال ما هو المسوغ للتخيير بعد أن فرضنا عدم حجية هذا وذاك.

وقد عرفت أن القاعدة تقتضي تساقط كلا القولين وخروجهما عن الحجية سواء قلنا بالطريقة أم المصلحة السلوكية أم كان معنى الحجية هو المنجزية والمعدنية فقط.

وكل ما يفرض أن يكون مسوّغاً للتخيير هنا يصحّ أن يكون مسوّغاً للتخيير هناك.

هناك حالة وحيدة يمكن فرض التخيير فيها في الصورة الثانية حصراً هي صورة ذهاب العلماء إلى قول بالوجوب وقول بالحرمة، فهنا لا سبيل إلى الاحتياط، ويكون التخيير قهرياً لعدم القدرة على الاحتياط، والحال أنّ المكلف لن يخلو حاله بين أحد الأمرين الفعل أو الترك. لكن وجود هكذا خلاف نادر إن كان له وجود. فلا أثر لهذا المورد.

إذاً ما هو موجب التخيير في الصورة الثانية حيث لا أعلّم، أو حيث لا علم بالأعلّم؟.

**الملاحظة الثالثة:** أنه بعد سقوط القولين عن الحجية، كيف صحّ ادعاء وجود قدر متيقّن من دليل الحجية. نعم بعد سقوط دليل الحجية نتردد في كون المكلف يتعين عليه تقليد الأعلّم أم يتخير، وهذا ليس من التردد بين حجتين مع وجود قدر متيقّن، بل هو من التردد في التكليف أي بعد أن سقطت طريقة رأي كلّ فقيه أعلّم وغير أعلّم، وبعد أن زالت الحجية عن رأي المتخالفين، ننقل إلى الشك في المسألة الفرعية، ولهذا كان الاحتياط عدلاً لهذا التردد.

بعبارة أخرى بعد التساقط يدور الأمر بين التعيين والتخير والاحتياط بين القولين. وهذا من الشكّ في التكليف، والأصل في المسألة الفرعية هو البراءة من التعيين والاحتياط.

ودعوى أنّا بعد التساقط نعلم بطريقة رأي الأعلّم لا مستند لها. فإن كان العلم مستنداً إلى الاجماع فهو غير تعبدي. وإن كان مستنداً إلى العقل فالعقل لا يرى ميزة بعد التساقط لرأي الأعلّم عن غيره. وإلاّ لصحّ أن يقال في مورد تعارض الأخبار إنّنا نشكّ بعد السقوط هل خبر الأعدل هو الحجّة أم كلاهما. والقدر المتيقّن خبر الأعدل. وهو غير صحيح باتفاق الكل، وإنما ينتقلون بعد التساقط إلى الشك في الحكم كمسألة فرعية بلحاظ المؤدى. ورأي الفقيه بالنسبة للمقلّد مثل الخبر. والتمايز بين الفقيهين كالتمايز بين راويين. فإنه لا معنى بعد التساقط أن نحتمل حجية كلا الرأيين أو حجية خصوص أحدهما. نعم يصحّ إبقاء رأي الأعلّم تحت دليل الحجية لو كان الساقط بالمعارضة خصوص رأي غير الأعلّم ولا وجه له. بل حاله حال من أبقى رأي الأعدل تحت دليل الحجية باعتباره قدراً متيقّناً.

النتيجة أنّ المطلوب بهذا الصياغة فيه تعام عن حقائق هم أقروها .  
هذا كله لو بنينا على الأعلمية بمعنى التي توجب الظن بالأقربية  
من الواقع . أما لو فسرناه بالأقرب إلى الواقع ، فلا تصل النوبة إلى  
التعارض أساساً . ويكون التعارض من تعارض الحجة مع اللاحجة ،  
لعدم شمول أدلة الحجة للأبعد أساساً .

نعم لو لم يعلم الأقرب أو كان الفقيهان بمستوى واحد من  
القرب ، تساقطاً وانتقل إلى الأصل العملي في المسألة الفرعية ، وهو  
البراءة المنتج للتخير . إذ لا يجب في المسائل الفرعية تحصيل البراءة  
اليقينية ، بل يكفي تحصيل المؤمن من العقاب ولو لم ينتف احتمال  
التكليف ، كما هو الحال في مجاري أصالة البراءة . ولزوم تحصيل  
البراءة اليقينية في بعض الأحيان إنما هو حيث انتفى المؤمن ، وعلم  
المنجز ، وشك في الخروج عن عهده كما هو حال موارد جريان  
أصالة الاشتغال . وتفصيله في محله .

وإن كان اللازم تحصيل البراءة اليقينية الواقعية بعد التساقط وجب  
الأخذ بأحوط القولين . والإجماع غير مفيد كما قدمنا . لكنك عرفت  
عدم لزوم تحصيلها ، بل يكفي تحصيل المؤمن ، ولا يضرّ بعد تحصيله  
احتمال الخلاف .

وربما أجابوا عن هذا الإشكال ، بأنه بعد جريان الأصل في  
المبنى ، أي فيما هو ملحوظ بنحو المسألة الاصولية حيث اقتضى  
الاحتياط تعين الأعلم ، لا تجري أصالة الاحتياط في المسألة الفقهية  
التي اختلف فيها الفقيهان وكان مصبّ الاحتياط فيها برعاية رأي غير  
الأعلم ، لأنه بعد جريان الأصل في الأوّل ارتفع موضوع الثاني .

وجوابه أنك عرفت أن الأصل لم يجز بلحاظ الحجية أساساً، فهو إن جرى يَكُنْ مجراه بلحاظ المسائل الفقهية.

وقد اتضح ممّا ذكرنا أنه لا سبيل لهذا الأصل إلا أن يكون الأمر دائراً ابتداء بين الحجة واللاحجة. أو بين الحجة ومشكوك الحجية. وهذا يتم فقط في المرحلة السابقة عن النظر في الأدلة. فيقال، نعلم ابتداء بحجية رأي غير الأعلم، ونشك في حجية غيره والأصل عدمه.

لكن لا يتم في طول النظر في الأدلة. فبعد أن دلت الأدلة على حجية رأي الفقيه وليس فيها دلالة على حجية خصوص رأي الأعلم حسب الفرض، بل لها إطلاق يشمل الأعلم وغيره، مما يؤدي للالتزام بالتساقط. في هذه الحال لا مجرى لهذا الأصل، فقد عرفت أن كليهما يكونان مشكوكي الحجية.

وقد يقال:

الأدلة الدالة على حجية رأي الفقيه إمّا الأدلة اللفظية، أو سيرة المشرّعة، أو سيرة العقلاء الممضاة، أو الإجماع.

أمّا الأدلة اللفظية فلا إطلاق لها، وهي مجملة، فنحن نشك في كونه مطلقة شاملة للأعلم وغيره، أم مختصة بالأعلم. والقدر المتيقن منها هو الأعلم. أمّا الإجماع وسيرة المشرّعة والعقلاء بعد عدم وضوح حجية قول غير الأعلم، يتمسك فيها أيضاً بالقدر المتيقن باعتبارها أدلة لبية. فليس المدعى هو التعارض والتساقط، بل المدعى أنا بعد علمنا بشمول الأدلة لقول الأعلم نشك في شمولها لغير الأعلم.

قلت: أولاً: سنبيّن الإطلاقات، وشمول سيرة العقلاء لغير

الأعلم، وكذا سيرة المشرعة. فلا يبقى إلا دعوى التساقط وعدم معقولية جعل حجتين متعارضتين. فيعود النقاش كما كان.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكر فالنتيجة وإن كانت أصالة عدم حجية قول غير الأعلم، حتى في الموارد التي يكون فيها رأي الأعلم معذوراً ورأي غيره منجزاً، لفرض أن الدليل دلّ على حجية رأي الأعلم كيفما كان مؤداه، ونشك في منجزية رأي غيره. والأصل عدمه. لكن هذا لا يدفع الإشكال الوارد لو كان رأي غير الأعلم موافقاً لرأي الأعلم من الأموات، مع فرض أنه أعلم من هذا الأعلم الحي. فبنفس التقريب يقال إنّ معلوم الحجية هو الرأي الموافق لرأي الميت، والآخر هو المشكوك فيه.

ثالثاً: لا نسلّم بما ذكر. فإننا لو فرضنا إجمال النصوص، وأنّ الأدلة الأخرى لبية يقتصر فيها على القدر المتيقن، فالقدر المتيقن هو حجية رأي الأعلم إن كان بمعنى يلازم الأقربية إلى الواقع. أما بمعنى لا يوجب إلا الظن بالأقربية، فلا علم لنا بكون الأدلة تشمله بنحو القدر المتيقن، مع اعترافهم أن غير الأعلم قد يكون الظن بأقربيته إلى الواقع أقوى لأسباب عدة. فليس إلّا دعوى الإجماع على جواز الرجوع إلى الأعلم ليشكل قدراً متيقناً. لكنك عرفت أنه ليس تعبدياً فلا يفيد.

والخلاصة: من أين ادعينا أنّ رأي الأعلم مشمول لأدلة الحجية بشكل يقيني؟.

إن كان المستند الإجماع بأنّ اتباع رأي الأعلم جائز على كل

حال، فهو غير مفيد لأنه غير تعبدي. وهو ليس إلا دعوى الإجماع على براءة الذمة باتباعه لا على الحجية. فلا يمنع من جريان الأصل في المسألة الفرعية، وهو البراءة كما قدّمنا.

خلاصة الكلام أنّ الأعلمية التي توجب مزية توجب الترجيح ليست إلا الأعلمية التي تعني الأقربية إلى الواقع، وقد بينّا أنّ تعارض قول الأعلّم بهذا المعنى مع غير الأعلّم من تعارض الحجّة مع اللاحجّة. وأنّ الأعلمية التي لا تعني أكثر من كون الظنّ بقربه من الواقع أقوى من غيره. فهذه الأقوائية لا قيمة لها في الترجيحات، لعدم دخلها في ملاك التقليد مثلما كانت أقوائية الظنّ ولو النوعي من خبر الأوثق والأفقه والأورع، غير مفيدة لتقديم خبر على آخر.

فتلخص أنه لا أصل يوجب تقليد الأعلّم، فيكون الأصل تلقائياً هو البراءة إذا لم يدلّ دليل على وجوبه.

وقد يعترض أن هذا تام فيما لو كان الواقع غير منجز في مرحلة سابقة وإنما يراد تنجيّزه بالحجّة الواصلة، أي رأي العالم بالنسبة للمكلّف. ففي مثله إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في الحجية التي تعني التنجيز فالقاعدة تقتضي فيه التخير مثلما هو الحال عند دوران الأمر بينهما في الأحكام. والملاك الموجب للتخير فيهما واحد. فالحجية في مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط ودار أمرها بين التعينية والتخيرية كان ما أدّت إليه إحدى الفتويين - لا على التعيين - منجزاً على المكلّف بحيث لو تركهما معاً استحقّ العقاب عليه، لأنه ترك للواجب المنجز على الفرض أوّماً ما أدّت إليه إحداهما

المعينة فلا علم بتنجزه بحيث لو تركه المكلف يستحق العقاب عليه ولو مع الإتيان بما أدت إليه فتوى الآخر فحيث إنّ المكلف يعلم بتنجز ما أدت إليه إحدى الفتويين - غير المعينة - ويشك في تنجز ما أدت إليه إحداهما المعينة وهو تكليف زائد مشكوك فيه فمقتضى أصالة البراءة عدم توجه التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوك فيها فإن العقاب عليها عقاب بلا بيان. ومعه يتخير المكلف بين أن يأخذ بهذا أو بذاك، ولا يمكنه ترك العمل على طبقهما معاً. وأمّا ترك العمل بهذا بخصوصه أو ذاك كذلك فهو مرخص فيه حسبما تقتضيه أصالة البراءة عن التقييد فالأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة - بمعنى المنجز - يقتضي التخير كما هو الحال في التكاليف الشرعية.

لكنه لا يتم فيما إذا كان الواقع منجزاً على المكلف بالعلم الإجمالي الكبير أو العلم الإجمالي المتحقق في بعض الموارد كمورد العلم بوجوب إمّا الجمعة أو الظهر، ولم يترتب على حجة الحجة سوى التعذير على تقدير الخلاف ودار الأمر بين الحجة التعيينية والتخييرية والأصل حينئذٍ يقتضي الأخذ بما يحتمل تعينه. وذلك لأن الواقع منجز على المكلف ولا مناص من أن يخرج عن عهده، ولا إشكال في أن العمل على طبق ما يحتمل تعينه في الحجة معذر قطعاً لأنه إمّا حجة معينة أو أنه أحد فردي الحجة التخييرية. وأمّا العمل بما يحتمل أن يكون حجة تخييرية فلم يحرز كونه معذراً، إذ نحتمل أن لا تكون حجة أصلاً فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه، والعقل قد استقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب وهذا هو الذي يقال: الشك في الحجة يساوق القطع بعدمها.

وحيث إنّ الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف بالعلم الإجمالي الكبير للعلم بأن في الشريعة أحكاماً إلزامية وجوبية أو تحريمية فتكون حجية الحجج التي منها فتوى الفقيه معذرة فحسب وقد عرفت أن دوران الأمر بين الحجة التعينية والتخييرية - بهذا المعنى - مورد لقاعدة الاشتغال والأصل فيه يقتضي التعيين.

هذا خلاصة ما يظهر من السيد الخوئي في هذا البحث.

ولا يرد عليه أن مقتضى الاحتياط، فيما لو عرف الأعلم، هو لزوم مراعاة كلا القولين، لأن البحث مبني على العلم بعدم لزوم الاحتياط على المكلف في هذه الحال.

لكن يرد عليه: أن الذي يظهر من كلامه (قده) إناطة البحث بتحديد مقامنا من أي القبيلين، فهل الواقع في نفسه معذر ليكون رأي العالم منجزاً للمكلف، وخصوصية الأعلم في التنجز مشكوكة والأصل عدمها. أم أن الواقع في نفسه ويكون التردد بين الأعلم وغيره للشك في أنّ كليهما معذر أو خصوص رأي الأعلم.

وبناءً عليه يمكن أن واقعنا هو من الصورة الأولى، أي صورة كون الواقع لم يتنجز. ذلك أن التنجز المدعى هو فقط بالعلم الإجمالي. والمفروض أنّ كلا الفقيهين العالم والأعلم متفقان على كثير من الأحكام المنجزة، وهذه المشتركات المنجزة توجب انحلال العلم الإجمالي، وبزواله يزول موجب الاحتياط المقتضي للتعين. فإنّ دوران الأمر بين الأعلم وغيره هو فيما اختلفا فيه، ولا علم اجمالياً مقترن بهذا الدوران ليقضي الاحتياط. وهذا واضح.

هذا أولاً.

ثانياً: يرد عليه أننا لو فرضنا وجود علم إجمالي، فيمكن أحياناً أن ينحلّ هذا العلم الإجمالي حكماً وإن لم ينحل وجداناً. وفي هذه الحالات لا يتمّ الأصل فيكون أخصّ من المدعى.

توضيحه أن الاستصحاب قد يقتضي جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعم فيكون الاستصحاب هو المعذر على تقدير المخالفة وذلك كما في المجتهدين المتساويين في الفضيلة، فإن المكلف مخير بينهما فلو قلد أحدهما تخيراً ثم تجددت الألفية للآخر فإنه إذا شك في جواز تقليد غير الأعم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز وبقاء فتوى غير الأعم على حجيتها وبذلك نلتزم بجواز تقليده مطلقاً لأنه لو ثبت جواز تقليد غير الأعم وحجية فتواه في مورد ثبتت في بقية الموارد لعدم القول بالفصل، إذ لا يحتمل أن تكون فتوى غير الأعم حجة في بعض الموارد وغير حجة في بعضها حيث إنها لو كانت قابلة للحجة فهي كذلك في جميع الموارد، ولو لم تكن كذلك فليست بحجة في الجميع.

وهذا الإراد يكفي فيه تعطيل الأصل المذكور في الجملة. فلا يرد عليه أنه غير جار في كل الموارد، لأن غرضنا من الإراد بيان أن الأصل المزعوم الموجب للتعين هو أيضاً غير جار في كل الموارد.

نعم لا يرد على من لم يقبل التخيير، بل ذهب إلى وجوب الاحتياط بين القولين في صورة التساوي، والسيد الخوئي ممن لا يرد عليه هذا الإراد. انسجاماً منه مع مقتضيات العلم الإجمالي. والإيراد مبني على وجوده، وإلا فلو قيل بأن لا علم إجمالي، لم تصل النوبة إلى هذا الإراد الثاني ولكفى السابق.

لكن لو سلّمنا بأن لصورة التساوي خصوصية توجب التخيير، مع الإقرار بالعلم الاجمالي، ولو بضميمة الجزم أيضاً في هذه الحال بعدم لزوم الاحتياط لتسالم العلماء عليه مثلاً، فإنّ حجة الاستصحاب فيه تتوقف على جريانه في الشبهات الحكمية.

ويرد عليه أنّ الاستصحاب هنا ليس في شبهة حكمية، أي ليس في تحديد سعة دائرة الجعل، لأنّ الفرض أن الحجية بمعنى المعذرية لم تثبت بدليل اجتهادي بل بمقتضى الاحتياط. والمفروض أنّا قلنا بالتخيير مع التساوي، أي قلنا بحجة كل منهما على سبيل التخيير. فيكون قول أحدهما الذي قلده المكلف حجة أي معذر. ولم تثبت هذه الحجية بنصّ ليكون شكّنا في ثبوت الحجية عند صيرورة الآخر أعلم، من الشك في سعة دائرة الجعل. فلا مانع من استصحاب هذه الحجية.

واعترض على هذا الاستصحاب بأنّ الموضوع قد تبدّل فالتخيير الثابت مسبقاً هو في حال التساوي، لأنّ التخيير لم يثبت لفتوى المجتهدين في ذاتها، وإنما ثبت لفتوائيهما بما أنهما متساويان، ومع التبدّل وزوال موضوعه لا معنى لاستصحاب التخيير بوجه.

وفيه أنّ التساوي غير مقوّم للموضوع.

ثم إن بعضهم أراد أن يجعل هذا الاستصحاب دليلاً بنفسه على عدم وجوب تقليد الأعلم في كل الموارد بتميم إضافي، فيقال: بعد أن جاز في هذا المورد تقليد غير الأعلم وثبت التخيير استصحاباً، نعمم الحكم لكل الموارد بضميمة عدم القول بالفصل.

وهذا ردّه سهل فهو أصل مثبت. لأنك ترتب أثراً بتوسط القول بعدم الفصل، وليس التعميم أثراً شرعياً مباشراً للمستصحب، ولا أثراً شرعياً للمستصحب. ونحن إنما ذكرنا الأصل كنقض للقول بأصالة وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً فقط.

تبين أنه لا أصل يوجب تقليد الأعلّم، فلننظر في الأدلة هل توجبه أم لا؟.

### البحث الثالث: الاستدلال بالأخبار على اعتبار الأعلمية

فنقول: قد استدلل على لزوم تقليد الأعلم بجملة من الأخبار:

منها: مجموعة روايات دلت بمنطوقها على لزوم أن يكون إمام القوم والخليفة عليهم ووليّ أمورهم، أعلم القوم.

منها: ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (أفينبغي أن يكون الخليفة على الأمة إلا أعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه وقد قال الله: ﴿أَفَنَ يَهْدَىٰ إِلَىٰ الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدَىٰ إِلَّا أَن يَهْدَىٰ﴾) (١).

ومنها: ما رواه البرقي في المحاسن بسنده عن رسول الله ﷺ قال: (من أمّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة) (٢).

ومنها: ما في مجالس الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن الحسين عليه السلام عن الحسن بن علي عليه السلام في خطبته بحضور معاوية أنه قال: (قال رسول الله ﷺ: ما ولت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا) (٣).

(١) كتاب سليم بن قيس، ص ١١٨؛ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٣٠٣. وسليم بن قيس ثقة لكنهم اختلفوا في صحة ما وصلنا من كتابه باعتبار أن رواه ليسوا بالثقات.

والآية في الحديث هي من سورة يونس، الآية: ٣٥.

(٢) المحاسن، جزء ١، كتاب عقاب الأعمال الحديث (٤٩)، ص ٩٣، طباعة دار الكتب الإسلامية.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه، للشيخ المنتظري، ج ١ ص ٣٠٤.

أي يرجعوا إلى الجاهلية.

ومنها: ما عن تفسير العماني بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان صفات الإمام أنه قال: (أن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه وضروب أحكامه وأمره ونهيه وجميع ما يحتاج إليه الناس فيحتاج إليه الناس ويستغني عنهم)<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما في الوسائل بسنده عن الفضيل بن يسار أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر)<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه الشيخ المفيد رحمته الله في الاختصاص أن رسول الله ﷺ قال: (إن الرياسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة)<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما في الوسائل بسنده عن العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (وانظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها)<sup>(٤)</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار العلمية في الإمام

(١) بحار الأنوار، ج ٩٠ ص ٤٤ و ٤٥ و ٦٤، باب ما ورد في أصناف آيات القرآن.

(٢) الوسائل، الباب ١٠، من أبواب حد المرتد الحديث (٣٦).

(٣) الاختصاص، ص ٢٥١، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، وفي صحّة نسبة كتاب الاختصاص للشيخ المفيد كلام، والأظهر عدمها.

(٤) الوسائل، ج ١١، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو الحديث (١).

الحاكم . وبعضها وإن كان ضعيفاً من حيث السند، لكن جملة منها معتبرة السند .

ومع ذلك فإن هذه المجموعة لا تصلح للاستدلال على شرط الأعلمية فيما نحن فيه، أي الأعلمية الفقهية، وإنما تصلح للاستدلال على شرط الأعلمية الواقعية . فإن ظاهر هذه الروايات أن معنى الأعلمية في هذه الأخبار هي الأعلمية بالأحكام الشرعية الواقعية، لا الأعلمية المنفكة عن العلم بالواقع .

وحيث إنّ واقع الأمر أنّ الأعلمية المطروحة فعلاً بين الفقهاء لا تلازم العلم بالواقع، وأن احتمال إصابة الواقع لدى من يسمّونه أعلم وفق تحديداتهم ليس أقوى من احتمال إصابة غيره للواقع . وعلى فرض أنّ احتمال إصابة الواقع لدى الأعلّم وفق مصطلحهم أقوى منه لدى غيره، فلا عبرة بقوة الاحتمال فيما تدلّ عليه هذه الروايات؛ لأنها دلّت على لزوم تقديم من علمنا أنه أعلم بالواقع، وهو غير متوفّر إلّا في المعصوم (سلام الله عليه)، الذي لا يعتمد في علمه على استنباط وآليات اجتهدية ظنية .

ولذا تكون هذه الروايات من أدلّة اشتراط العصمة في الإمام الحاكم لأنه لا يمكن لغيره أن يعرف الحكم الواقعي في كل واقعة وشأن . ولا شك أن هذا هو الحكم الأولي الذي بني عليه الإسلام .

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

## والجواب:

إنّ الأعلمية المذكورة في هذه الروايات وأمثالها أيضاً يراد بها الأعلمية بحسب الواقع لأنه المتبادر منها . والأعلمية بحسب الواقع لا تكون إلا بالعلم بالواقع كما أراده الله تعالى . وأما الأعلمية المذكورة في كتب الفقه والتي على أساسها يميّز بين الفقهاء فهي أعلمية إصطلاحية ربما لا تندرج تحت المفهوم العرفي ، بل قد لا يكون اندراجها مأنوساً لدى العرف . فالأعلمية في المصطلح الفقهي لا يشملها إطلاق هذه الروايات ؛ لأنّ مؤداه حينئذٍ إفراغ الروايات من مضمونها ، بتعميم الأعلمية لا ما قد تجافي الواقع ، وهو ما يتيح التملّص ابتداءً حتى في زمن هذه الروايات من شرط العلم بالواقع ، والعصمة . وهو تالياً ما يفسح بالمجال أمام ادعاء الأعلمية الاجتهادية ، وهي أمور نسبية تختلف التقييمات فيها ، فيضيع المطلب الأساس .

ولا مانع لدينا من الالتزام بهذا الإطلاق إن كان اللفظ يحتمله عرفاً ، وليس كذلك ، فالعرف اللغوي العام لا يفهم من لفظ الأعلم بكتاب الله وسنته ، والأعلم بالدين ، إلّا العلم بالواقع . والأمر نفسه في الروايات التي أطلقت كلمة الأعلم بلا إضافة إلى شيء ، فإنها تنصرف عرفاً إلى خصوص بحسب الواقع .

الخلاصة أنّ هذه الروايات ونحوها هي في مقام الدعوة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام في مقابل من تصدّى للخلافة في تلك العصور وهو فاقد للشرط المذكور .

نعم هناك مرتبة من الأعلمية بحسب الواقع يمكن افتراضها في

غير المعصومين وإن كانوا هم عليه السلام الأعلام على كل حال، وهي الأعلمية بالواقع المعيش التي تسمح بتشخيص أدق للواقع القائم، وبالتالي بإعطاء حكم سليم. وهي الأعلمية المرتبطة بالكفاءة، وسيأتي تفصيل الكلام فيها، سنبين أن هذه الأعلمية الواقعية لازمة.

من جملة الأخبار التي استدلت بها على ترجيح الأعلام وتعيينه للتقليد مقبولة عمر بن حنظلة، والتي تقدم ذكرها في أدلة ولاية الفقيه. وتقدم أنها معتبرة سنداً، فهي صالحة للاستدلال بها لو تمت دلالتها.

قالوا في تقريب الاستدلال بها: إن الإمام عليه السلام قدّم قول الأعلام والأفقه على غيره عند المعارضة والمخالفة وهو المطلوب.

ولما كان الاستدلال متوقفاً على إرادة الترجيح في مقام التقليد، والحال أن الرواية ترجح في مقام القضاء، قالوا بأنّ حيثية تقديم قول الأعلام في القضاء هي حيثية التقليد. فالقاضي يستند في حكمه إلى رأيه الفقهي وإلى تشخيصه للواقعة وإعمال الآليات القضائية للوصول إلى الحقيقة بحسب ما يتيسّر. والمقبولة ناظرة في الترجيح إلى ما يستند إليه القاضي في تحصيل الرأي الفقهي، ولا نظر لها لما له علاقة بالتشخيص والآليات. وهو ما يعني أن جهة الترجيح الأخذ بالرأي الفقهي للقاضي وترجيحه على رأي قاض آخر بعدما كان الخلاف بينهما فيه. فيكون ترجيحاً لحيثية التقليد. وإذا ثبت تعيين الرجوع إلى الأعلام بين الفقيهين في القضاء، ثبت تعيينه في باب التقليد عموماً لعدم الفرق باتفاق الكل. فكل من قال بتقديم الأعلام في باب القضاء قال به في باب التقليد. نعم لا عكس، فقد نقول بتقديم الأعلام في باب التقليد ولا نقول به في باب القضاء.

ولنا أن نعترض على هذا الاستدلال بأن الرواية وإن لم تدل على الترجيح بلحاظ التشخيص والآليات، لكنها أيضاً ليست في وارد لزوم الترجيح بلحاظ الفتوى والرأي الفقهي للفقيه. إنما كانت في مقام لزوم الترجيح بلحاظ أن الخلاف بين القاضيين مسبب عن الخلاف في الحديث وما ورد عنهم عليه السلام. ولهذا لا تدل الرواية أصلاً على لزوم الترافع ابتداء إلى القاضي الأعلم فقهياً.

والذي يؤكّد أنها ليست في وارد الترجيح بلحاظ الأعلمية الفقهية، أن السائل لم يفترض الاختلاف في الرأي الفقهي بل افترض أنهما «اختلفا فيما حكما وكلاهما اختلف في حديثكم». فالاختلاف في الحكم ليس ناشئاً من الخلاف في الرأي الفقهي بل في الاختلاف في الحديث. وعندما قال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». كان ناظراً إلى ترجيح رواية على أخرى، وأن الحديث الذي رواه أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث..

والخلاف في «حديثكم» إما في فهمه أو في نقله. وعلى التقدير الأول اتفقا على الحديث واختلفا فيما يفهم منه، وبسبب هذا الاختلاف اختلفا في الحكم. وعلى هذا التقدير يكون الإمام عليه السلام في مقام ترجيح فهم على فهم. وعلى التقدير الثاني يكون منشأ اختلافهما في الحكم أن أحدهما استند إلى حديث والآخر استند إلى حديث آخر فاختلفا فيما روي عنهم عليه السلام. وعلى هذا يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان حال تعارض الروايتين، وترجيح من اتصف بصفات تكون دليلاً على ترجيح رواية على أخرى. وهذا الترجيح يكون دلاليّاً، وقد يكون

صدوريّاً، وقد يكون جهتيّاً. والعالم الأثبت فهماً وصدقاً يكون أخبر بجهة صدور الحديث الذي رواه الآخر وأنه للتقية مثلاً لهذا أعرض عنه، أو أخبر بمدلول الخبر الآخر وأنّ المراد منه معنى غير ما فهمه القاضي الآخر، أو أدري بوجوه الضعف في الآخر.

وعلى كلّ التقادير لا يكون من باب تقديم الفقيه الأعلم في باب التقليد، بل في مقام تقديم الأفقه واقعاً في فهم الأخبار ووجوه الجمع بينها، وتقديم الأثبت في نقل الأخبار والأدري بما صدر وما لم يصدر، أو الأخير بمعرفة ما صدر عن تقية أو بغرض بيان الواقع.

وهذا الترجيح بأبعاده الثلاثة ترجيح واقعي، بمعنى أنّ الصفات في أحدهما تكشف كشفاً واقعياً عن عدم صحّة الاحتجاج بالحديث الآخر، أو عدم صحّة الحديث الآخر أساساً وعدم صدوره.

وبعد أن فقد هذا المرجح وتساوى القاضيان دلّه الإمام عليه السلام على المرجح الخارجي، فأمره بالأخذ بما اشتهرت روايته بين الأصحاب، ثم أمره بالأخذ بما وافق الكتاب وترك ما خالفه، ثم أمره بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم. ثم بعد فقد كلّ المرجّحات أمره بالتوقف «إلى أن تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

فلا ربط لهذا كله في تقديم رأي فقيه على آخر في باب التقليد. وإلّا فلمَ لم يذهب المستدلّون بالرواية على لزوم تقليد الأصدق والأورع؟.

كما أن الترجيح فيها مختص بمورد نزاع بين طرفين لجأ كل منهما إلى عالم. ولا ربط للرواية بما لو ترفع المتنازعان عند واحد، ولا

بحال المكلف بالنظر إلى نفسه لمعرفة وظيفته . فليس في الرواية ما يدل على لزوم البحث عن الأعلّم عند الترافع ، ولا عند التقليد . والإجماع المركب يصحّ التمسك به لو أن الرواية أمرت ابتداء بلزوم البحث عن الأعلّم ، أمّا الأمر بملاحظة الأفقه عند ترافعهما إلى متعددين فلا إجماع فيه مركّب على أنه إذا لزم تقديم الأعلّم بينهما ، لزم تقليد الأعلّم ، أو لزم البحث ابتداء عن القاضي الأعلّم . مع أنك عرفت أنه إجماع غير حجة .

بل تخصيص الرواية بلزوم الترافع عند الأعلّم بين الحاكمين ، على فرض الترجيح بالأفقهية فقط ، وعدم أمرها بالبحث عن أعلّم منهما للأخذ بقوله ، يجعل الرواية دليلاً على عدم لزوم الترافع لدى القاضي الأعلّم . إذ لو كانت الرواية في مقام بيان لزوم تقليد الأعلّم ، والرجوع إلى القاضي الأعلّم فقهيّاً ، لوجب الأمر باللجوء إلى الأعلّم من غيرهما . وليس لأحد أن يقطع أو يظنّ أن الرجلين تنازعا إلى الأعلّمين في الأمة .

ولا مانع لدينا من الالتزام بخصوص ما دلّت عليه المقبولة ، أي لو ترافع متنازعان عند شخصين فعليهما الأخذ بما حكم به أفقهما إن كان خلاف الحاكمين في الحديث . فإنه في باب التنازع لا بدّ من فصل الخصومة ، ولا يتصور في مورد التخيير . بخلاف مورد التقليد فلا مانع عقلاً منه . فلا يصح الاستدلال على نفي التخيير في مورد التقليد بمورد فصل الخصومة الذي لا يقبله .

ويؤكد ما ذكرناه رواية أخرى حاول جمع أن يستدلّ بها على لزوم تقليد الأعلّم ، وهي ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن داود بن حصين

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم، قال عليه السلام يُنظر إلى قول أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر.

وهي معتبرة سنداً. وهي ظاهرة في أنه لو تراضى الطرفان للتحاكم عند اثنين، فاللازم عند الاختلاف تقديم الأعلم منهما بالدين والحديث، ولا يجب عليهما البحث عن ثالث أعلم منهما. كما أمرت بلزوم ترجيح الأورع منهما، لا على لزوم الترافع إلى الأورع ابتداءً.

وقد ذكرنا أنه حين يكون القاضي اثنين، فلا معنى للتخيير في المنازعات، بخلاف التقليد فالتخيير ممكن فيه. والتعدي من القضاء إلى التقليد يكون من القياس مع الفارق. والإجماع على عدم الفرق إنما يصح الاستناد إليه لو أن الروايات المذكورة دلت على لزوم الترافع إلى الأعلم ابتداءً. وليس كذلك.

قد يقول قائل: إن دلالة الروايتين على لزوم اختيار الأعلم منهما عند العلم بالاختلاف، يوجب لزوم الترافع ابتداءً عند الأعلم عند العلم بالاختلاف. فيتحقق المطلوب من عدم الفصل بين القضاء والتقليد في هذا الموضوع.

والجواب أنه لو كان الأمر كذلك للزم أن ينبّه الإمام عليه السلام على لزوم البحث عن ثالث هو أعلم منهما، لا عن خصوص الأعلم من بينهما. فإن الاختلاف صار معلوماً، فلربما كان الثالث الأعلم موافقاً في الرأي لمن هو أقلّ منهما علماً.

ومما ذكرنا يعرف حال الاستدلال بأخبار لم نذكرها.

### البحث الرابع: الاستدلال بالسيرة العقلانية

قد ذهب جمع من علمائنا إلى اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد مستدلين على ذلك بسيرة العقلاء وتبانيهم على الرجوع إلى الأعلّم إذا اختلف العلماء فيما بينهم. وهذا الأمر ينطبق على الوليّ أيضاً باعتبار أنه يُعمل رأيه الفقهي عند إعطاء حكمه، فيكون رجوع الناس إليه في هذا المورد تقليداً له في رأيه الفقهي.

ومنشأ هذه السيرة أنّ العقلاء يركزون في حياتهم على جملة مبادئ اجتماعية يسهلون بها ترابطهم فيما بينهم، وييسرون من خلالها حياتهم المدنية. ومن هذه المبادئ مبدأ رجوع الجاهل إلى العالم. فإن الحياة لما كانت متشعبة من حيث الاحتياجات حتى بالنسبة للفرد الواحد، وكان الوصول إليها يتطلّب جملة معارف واختصاصات لا يتمكّن المرء منها بأجمعها، ففضت الحياة المدنية تفاعل الجميع واستفادة كلّ فرد من الآخر ليحصل التكامل الاجتماعي، فيرجع كلّ امرئ فيما لا علم له فيه إلى من كان من ذوي الاختصاص فيه. وحين إرادة الرجوع إليهم يبحث فيما لو اختلفوا فيما يهم الفرد المراجع يبحث عن الأعلّم بينهم ليرجع إليه.

ونحن نلاحظ هذه السيرة في مثل علم الطب، فإذا احتاج أحدهم إلى طبيب وكان المورد من الموارد المهمة، فإننا نجده يلجأ إلى الأعلّم إذا اختلف الأطباء فيما بينهم في تشخيص الحالة وتشخيص العلاج. وإذا أخذ العقلاء أحياناً بقول الطبيب غير الأعلّم فذلك في الموارد التي يعتقدون فيها أن الخلاف غير موجود، أو أنه لا أثر كبيراً

للاختلاف فيها بين الأطباء. وهذه السيرة العقلائية لا تنحصر بمورد الطب بل تشمل كل الحالات العقلائية التي تكون من موارد رجوع الجاهل إلى العالم. فهم لا يكتفون بالرجوع إلى العالم بل يختارون الأعلم.

وهذه السيرة كانت كذلك من حين تشكّل أوّل مجتمع بشري، وقد عاصرها الأنبياء ﷺ حتى وصل إلى عصر الإسلام. وقد رآها رسول الله ﷺ وأهل البيت ﷺ ولم يعترضوا عليها ولا ردعوا عنها مع إمكان الردع على فرض عدم رضاهم بها، وهذا يدلّ على إمضاء هذه السيرة وبالتالي فهي حجة. ومعنى ذلك أن علينا في مقام تحديد عمن نأخذ العلم أن نعمل بهذه السيرة أي أن نختار الأعلم إذا اختلف الفقهاء فيما بينهم.

### مناقشة الاستدلال:

نحن لا ننكر وجود سيرة عقلائية بالنحو المشار إليه، كما لا ننكر أن هذه السيرة ممضاة. لكن هذا يصح لو كانت الأعلمية تعني الأقربية للواقع فعلاً ولو على سبيل العلم الإجمالي، بأن تكون نسبة إصابة الواقع لدى أحدهم أكثر بما يعتدّ به من الآخر. والمعلوم أن الأعلمية بهذا المعنى ليست هي المطروحة في ترجيح فقيه على آخر. بل الأعلمية المطروحة هي معنى أقصى ما توجهه الظن بالقرب من الواقع، مع أنها لا توجب حتى هذا الظن. وقد قدّمنا بيان الاتجاهات في تفسير الأعلمية وأنّ التفسير المعتمد حالياً والذي يراد الاستدلال على الترجيح به بسيرة العقلاء هو معنى آخر لا شأن له بإصابة الواقع.

فالأعلمية في باب الفقه لا تعني الأقربية للواقع باعتراف جل العلماء؛ لأنه لا سبيل لإحراز تلك الأقربية. ورُبَّ عالم مخضرم يكون أبعد عن الواقع من مجتهد حديث العهد بالاجتهاد في بعض الآراء أو أغلبها، ولذا يُرجعون الأعلمية إلى الأقوائية في مقام الاستنباط والاستدلال، ونحو ذلك.

وكل الموارد التي يتجه العقلاء فيها إلى الأعلم هي الموارد التي تلازم الأعلمية إصابة الواقع ولو بنحو العلم الإجمالي كما قدمنا. وهذا هو حال التفاضل بين الأطباء ومعنى كون أحدهم أعلّم من الباقين.

ولا نجد مورداً يشبه الأعلمية بالمعنى المطروح هنا قد رجح بها العقلاء في سيرتهم. بل يمكن القول إنّ هذا المعنى من الأعلمية خارج عن طريقة العقلاء لأنهم لا يركنون إلى مجهول في نظم أمورهم بل يقدمون قواعد وضوابط ذات كاشفية عن الواقع. فلو تحدثوا عن الأعلمية في الطب فلا بدّ أن يكون مقصودهم بها الأقربية إلى الواقع لا مجرد الأعلّم بالقواعد والأساليب. وأي نفع لهذه الأعلمية إن لم يعرف الطبيب كيفية تطبيقها معرفة تقربه من الواقع في التشخيص والعلاج؟ وأين هذه الأعلمية في باب الفقه التي تعني كما قلنا الأقدرية التي لا نستطيع معها الجزم بالأقربية من الواقع؟ فالإنصاف أن هناك شكاً قوياً في اندراج هذه الأعلمية في السيرة العقلائية.

فما قامت سيرة العقلاء عليه من أعلمية ليست هي مقصود العلماء، وما هو مقصود العلماء ليس مما انعقدت عليه سيرة العقلاء.

ولا أقلّ من الشكّ ومعه لا يصحّ الاستدلال بالسيرة العقلائية؛

لأنّ تامة الاستدلال بها ترتكز على أمرين : إحراز رضا الشرع بالسيرة، وإحراز انطباق السيرة على الموارد، والأول وإن كان محرزاً لكن الثاني غير محرز.

وعلى فرض انعقاد السيرة على ما يشمل موردنا فلا يتوجه حينئذ الاعتراض القائل، إنها سيرة غير ممضاة بدعوى أن هذا الشق من السيرة لم يكن في زمانهم عليه السلام فإن علم الفقه أصبح في أعصارنا من العلوم النظرية التي لا تقصر عن العلوم الرياضية والفلسفية، في حين كان في أعصار الأئمة عليهم السلام من العلوم الساذجة البسيطة، وكان فقهاء أصحاب الأئمة يعلمون فتاويهم، ويميزون بين ما هو صادر عن جراب النورة وغيره، ولم يكن الاجتهاد في تلك الأزمنة كزماننا. فرجوع الجاهل إلى العالم في تلك الأزمنة، كان رجوعاً إلى من علم الأحكام بالعلم الوجداني الحاصل من مشافهة الأئمة عليهم السلام، وفي زماننا رجوع إلى من عرف الأحكام بالظن الاجتهادي والأمارات، ويكون علمه تنزلياً تعبدياً، لا وجدانياً. فرجوع الجاهل في هذه الأعصار إلى علماء الدين وإن كان فطرياً، ولا طريق لهم بها إلا ذلك، لكن هذا البناء ما لم يكن مشفوعاً بالإمضاء، وهذا الارتكاز ما لم يصر ممضى من الشارع، لا يجوز العمل على طبقه، ولا يكون حجة بين العبد والمولى. ومجرد ارتكازية رجوع كل ذي صنعة إلى أصحاب الصنائع، وكل جاهل إلى العالم، لا يوجب الحجية إذا لم يتصل بزمان الشارع، حتى يكشف الأمضاء، وليس إمضاء الارتكاز وبناء العقلاء من الأمور اللفظية، حتى يتمسك بعمومها أو إطلاقها، ولم يرد دليل على إمضاء كل المرتكزات إلا ما خرج، حتى يتمسك به.

والجواب أنه إن كان ارتكاز العقلاء يسمح لهم بالرجوع إلى الأعلّم حتى فيما نحن فيه لكفى إمضاء الارتكاز. وليس هذا من التمسك بإطلاقه ليقال إنه دليل لبي لا إطلاق له، بل هو من الأخذ بالسيرة نفسها بعد فرض أن الارتكاز نفسه يوجب ترجيح الأعلّم حتى بالمعنى المقصود به هنا. فالعقلاء ينساقون إلى ارتكازهم والسكوت عنه رضا به وسماح بهذا الانسياق الذي يكون بشكل تلقائي بلا تخطيط بل يكون نمط حياة طبعياً فلو كان الارتكاز غير ممضي لوجب التنبيه والردع ولو ببيان المقدار المسموح وغير المسموح.

كما لا يصحّ الاعتراض على الاستدلال بالسيرة بأنه بعد الاعتراف بها فهي ليست سيرة ملزمة بل قائمة على الاستحسان والترجيح غير الملزم.

فإنّ العقلاء في الأمور المهمة لا يتهاونون ويقبحون على الشخص أن لا يراجع الأعلّم الأكثر إصابة للواقع إن تمكن من الوصول إليه، ويلومونه على ترك الرجوع إليه. إلّا أن لا يكون المورد بتلك المثابة من الأهمية، أي ليس هناك خطر على حياة الشخص أو لا خوف من تشوه خطير يصيبه. وفيما نحن فيه نبحت عن السيرة في الأمور الأكثر أهمية لأنّ التقليد يطال أشد الأمور أهمية لتعلّقه بالمعذرية أمام ربّ العالمين سبحانه وتعالى.

فالإنصاف أنه لا محذور لو تمت سيرة العقلاء، لكنها غير تامّة وارتكازهم خاصّ فيما يكون التفاضل فيه تفاضلاً واقعياً. فمناطق العقلاء في الرجوع إلى الأعلّم أنه أكثر إصابة للواقع، لا للتعبّد بأيّ معنى من معاني التفاضل. وسنبيّن فيما بعد أن سيرة العقلاء مع انتفاء

التفاضل على أساس القرب من الواقع هي التخيير، وأنّ اختيار من قد يُسمّى أعلم ببعض المصطلحات ليس إلّا على سبيل الحسن غير اللازم. وسيأتي إن شاء الله توضيح الكلام فيه.

هذا أهمّ ما يمكن الاستدلال به للزوم تقديم الأعلم، وقد عرفت عدم تماميتها.

### البحث الخامس: أدلة القول بعدم لزوم تقديم الأعلم

وفي المقابل استدّلوا على التخيير وعدم لزوم تقليد الأعلم  
بوجوه:

منها: إطلاق ما دلّ على تقليد العلماء، من آيات وروايات.  
وبغض النظر عن تفاصيل هذه النصوص فهي بأجمعها ليست إلّا  
في مقام بيان الرجوع إلى الغير من دون أن تكون في مقام بيان القيود  
والتفصيلات. فلا يستفاد من السكوت عن أيّ قيد عدم اعتباره، ولا  
تجري فيه مقدمات الحكمة. أي إنها في مقام بيان مبدأ الحكم لا  
تفصيلاته.

ومنها: أنّ الأئمة عليهم السلام قد أمروا بالرجوع إلى أشخاص بأعيانهم  
سواء فيما يروونه أو فيما يفتون به:

مثل ما ورد في حقّ زرارة من الأمر بالرجوع إليه كقوله عليه السلام إذا  
أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس يشير إلى زرارة.

وقوله عليه السلام: وأمّا ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز ردّها.

وما ورد في حقّ محمّد بن مسلم كقوله بعد السؤال عنه عمن يرجع  
إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة فما منعك عن الثقي يعني محمد بن  
مسلم فإنه قد سمع عن أبي عليه السلام أحاديث وكان عنده وجيهاً.

وما ورد في حقّ أبان كقوله ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني  
حديثاً كثيراً فما روى لك مني فاروه عني.

ومثل قول الباقر عليه السلام لأبان اجلس في المسجد وأفت للناس  
فإني أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

وقوله عليه السلام لشعيب العفرقوفي بعد السؤال عمّن يرجع إليه عليك بالأسدي يعني أبا بصير.

وقوله لعلّي بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ منه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.

وقوله عليه السلام لعبد العزيز بن المهدي لما قال ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت أفينس بن عبد الرحمن ثقة أخذ منه معالم ديني؟ قال نعم.

وغير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع.

ولم ينبّه الأئمة عليهم السلام إلى لزوم مراجعة غيرهم عند العلم بالاختلاف ولو إجمالاً. ودعوى عدم حصول هكذا علم في زمانهم عليهم السلام مع انتشار الفقه السنّي وظهور الاختلاف بين علماء الشيعة في ذلك الزمن، دعوى باطلة. فكان التنبيه لازماً. ودعوى أن من كان يرسلهم الأئمة عليهم السلام لبث العلوم بين الناس هم خصوص من كان أعلم دعوى باطلة أيضاً.

ويمكن أن نوّكد ذلك باستقرار سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على الأخذ بفتاوي أرباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن الأعلمية مع القطع باختلافهم في العلم والفضيلة، واختلافهم في الفتوى ولو إجمالاً ولو بلحاظ بعض الشخصيات التي أمرها الإمام عليه السلام بالرجوع إلى شخصيات معينة.

بل إنّ الأمر بالإرجاع أو تسويغه لشخصيات معينة من دون تفصيل متعلّق بمحلّ ابتلاء قد يقعون به، وهو صورة العلم بالاختلاف إجمالاً أو تفصيلاً، دليل على أنّ لا عناية خاصّة بعنوان الأعلام في تلك الحال.

ودعوى أن الرجوع إلى أهل العلم كان محض رجوع إليهم فيما يروونه بشكل مباشر عادة عن الأئمة عليهم السلام فهم يملكون الواقع ولا اجتهاد معتدّاً به يوجب الاختلاف، مردودة بأن الظاهر تعارف الاجتهاد المعمول به حالياً في زمانهم عليهم السلام وكان المرجوع إليهم من أهل الاجتهاد قد تلقوا من الأئمة عليهم السلام مبادئه.

ويدلّ على ما ذكرنا أخبار كثيرة:

منها: ما عن محمد بن إدريس في آخر السرائر، نقلاً عن كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا).

وعنه عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: (علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفرع).

والتفرع على الأصول هو الاجتهاد، وليس الاجتهاد في عصرنا إلا ذلك، إلا مع تفاوت في كثرة التفرعات وقلتها، وهو متحقق بين المجتهدين في عصرنا أيضاً.

ومنها: ما عن عيون الأخبار بإسناده عن الرضا عليه السلام قال: (من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم). ثم قال: (إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا).

وردّ المتشابه إلى المحكم، وجعل أحد الكلامين قرينة على الآخر، لا يكون إلا بالاجتهاد، كالذي يتداول في هذا الزمان.

ومنها : ما عن معاني الأخبار بإسناده عن داود بن فرقد قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب).

فإنّ عرفان معاني كلامهم من بين الوجوه المختلفة ، لا يكون إلّا بالاجتهاد والفحص عن فتاوى العامة ، وعرض الأخبار على أخبارهم وفتاويهم ، وعلى الكتاب ، وغير ذلك مما يتداول بين أهل الاجتهاد .

ومنها : رواية عليّ بن أسباط قال قلت للرضا عليه السلام : يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته ، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك . قال فقال : (أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك ، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه ، فإنّ الحقّ فيه).

ومنها : روايات النهي عن الفتيا بغير علم ، وهي كثيرة ، يظهر منها جوازه مع العلم ، والفتوى ليس إلّا بالاجتهاد والتفقه .

ومنها : أخبار النهي عن الحكم بغير ما أنزل الله ، ومقابله ملازم للاجتهاد . وعن نهج البلاغة فيما كتب إلى قثم بن عباس : (واجلس لهم العصرين ، فأفتِ المستفتي ، وعلمّ الجاهل ، وذكّر العالم).

ومنها : ما عن كتاب الغيبة بإسناده عن الحسين بن روح ، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام : أنه سئل عن كتب بني فضال فقال : (خذوا بما رووا ، وذروا ما رأوا). تدل على أنّ لهم آراء ، وليست نفس الروايات آراءهم ، واحتمال كون الآراء هي المربوطة بأصول المذهب ، مدفوع بإطلاقها ، ولعلّ منعه عن الأخذ بآرائهم ، لا اعتبار كون المفتي على مذهب الحقّ وعلى العدالة .

ومنها: قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب المتقدم أنفاً، فإنّ الافتاء ليس إلا بالاجتهاد.

ومنها: ما عن محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: (إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟!). فضحك وقال: يا زرارة، قاله رسول الله، ونزل به الكتاب عن الله عز وجلّ، لأنّ الله عز وجلّ قال: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرفنا أنّ الوجه كله ينبغي أن يغسل. ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين. ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء. ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>(١)</sup> فعرفنا حين وصلهما بالرأس، أنّ المسح على بعضهما، ثم فسّر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيّعوه... الحديث.

انظر إلى كيفية تعليمه الاستنباط من الكتاب.

ومثلها بل أوضح منها، مرسله يونس الطويلة في باب سنن الاستحاضة، وفيها موارد ترشدنا إلى طريق الاجتهاد، فراجع.

وكرواية عبد الأعلى في المسح على المראה حيث قال: (هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

أَلَدِينِ مِنْ حَرْجٍ<sup>(١)</sup>، وهل هذا إلا الاجتهاد؟! ومنها: روايات عرض الأخبار على الكتاب وأخبار العامة، وترجيح بعضها على بعض، وهو من أوضح موارد الاجتهاد.

ويدعم ذلك أن سيرة أهل السنة كانت قائمة في عصر المعصومين على التخيير بين الرجوع إلى أي واحد من فقهاءهم، بدون الالتزام بالرجوع إلى الأفضل، وكانت سيرة مؤثرة في المزاج العام آنذاك، وبمرأى من المعصومين. فلو كانت غير مرضية لهم لأخبروا شيعتهم بذلك، حتى لا يتأثروا بهم، كما نبهوا على سلوكيات أخرى مثل العمل بالرأي وبالقياس.

بل لا يبعد أن يدعى سيرة العقلاء على الأخذ برأي أي عالم مختص حين لا يكون الغرض نيل الواقع، أو لا سبيل لاستكشافه واستكشاف أي عالم هو الأقرب، فيكون الغرض تحصيل العذر في السلوك.

ثم إنه لمن المستغرب جداً أن يرى بعض الفقهاء لزوم ترجيح الأعلم باعتبار قوله أقرب الى الواقع، فإنه لو كان كذلك لما بقي وجه لجواز أن يعمل المجتهد برأي نفسه مع وجود من هو أعلم منه. والأمور كذلك حتى في سيرة العقلاء فإنها في الأمور المهمة تلزم العالم بالرجوع الى الأعلم، منه فهذا هو الحال في الطب، فلو تعرض طبيب لحالة صحيّة واستطاع أن يشخص حالته بنحو مغاير لتشخيص من هو أعلم لقبحوا عليه العمل بتشخيصه. وليس كذلك

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

فيما نحن فيه لسبب بسيط وهو تساوي جميع الفقهاء بالنسبة الى الواقع بمعنى لا جزم بأقربية أحدهم بل ولا ظنّ بها حتى وإن قيل عنه إنه الأعلّم، ولهذا لم يكن مورد سيرة العقلاء لا بالنسبة إلى الناس ولا بالنسبة إلى العالم في لزوم رجوعه الى الأعلّم منه، إن كان يعترف بأعلمية غيره، ولا أظنّ فقيهاً يخطئ غيره يفترض أن غيره أعلم منه. والقول إنّ رأي المجتهد حجة في حق نفسه وليس لرأي غيره أي حجية عليه، مردود فيما لو كان الدليل المدعى للزوم تقديم الأعلّم هو القرب من الواقع أو سيرة العقلاء، إذ تكون حجية رأيه مقيدة بما لم يكن رأي غيره أقرب، فإنّ نسبة العالم إلى الأعلّم في هذه الحال نسبة الجاهل إلى العالم.

كما أنه لو كان المناط القرب من الواقع لوجب ملاحظة الأعلّم بين الأحياء والأموات، حتى لا يكون رأي في زمن هو الأقرب ثم في زمن آخر هو الأبعد على فرض قصر النظر على الأعلّم بين الأحياء. وهو واضح.

نعم إن ألغينا القرب والبعد، وتجاوزنا سيرة العقلاء كان هذا الكلام في محله. وحينها يزول موجب تقديم الأعلّم فلا يبقى إلّا الأصل وقد قدّمنا الكلام فيه.

## البحث السادس: هل يمكن معرفة الأعلّم

ثمّ إنّنا لو تجاوزنا عما تقدّم وقلنا بتعين الأعلّم للتقليد فإننا نجد أنفسنا أمام مشكلة صعبة، ألا وهي عدم إمكان معرفة الأعلّم، فلا معنى لوجوب الفحص عنه، حتى وإن التزمنا بوجوبه ابتداءً، فإنه يسقط لأنه تكليف بغير المقدور إلا أن يأتي المعصوم فيخبرنا عنه. وإلى هذا الرأي ذهب جملة من العلماء.

والسرّ فيه أنّ الأعلمية تختلف عن الاجتهاد، فإنه يمكنك أن تعرف إن كنت خبيراً ما لو كان الشخص مجتهداً أم لا، لكنك لن تستطيع أن تكتشف ما إذا كان هو الأعلّم أم لا. والمشكلة وإن تتحقّق أحياناً على مستوى الإقرار لأحدهم بأنه مجتهد لكنها تكاد تكون عويصة على صعيد تحديد الأعلّم.

توضيح ذلك أن معرفة اجتهاد فلان يتطلب الاطلاع على طريقته في استخراج الآراء الفقهية والأصولية، وكيفية تطبيقه لها، وذوقه الفقهي ونحو ذلك. فإن كنت تتبع في اكتشاف اجتهاده آراءك وذوقك حينها لن تقرّ لأيّ كان بذلك، وستكون مرآتك للإقرار ذاتك، وستظلم غيرك. وسيكون الاجتهاد على هذه الحال أمراً نسبياً. وهي المشكلة في إثبات اجتهاد فلان أو الشهادة له باجتهاده وعدمه. لكنها مشكلة سهلة نسبياً. لثلاثة أسباب:

أحدها: أنّ المجتهد لا يحتاج إلى شهادة من أحد ليعمل برأيه فيما بينه وبين الله، وإنما يحتاج المكلف إلى شهادة وبينه إن لم يكن المكلف نفسه من أهل الخبرة، ليرتب على المجتهد آثار الاجتهاد

كالترافع لديه في المنازعات أو تقليده أو اتباعه في أحكامه وإطاعته فيها. لكن هذه حاجة المكلف المتبع للمجتهد، وليس حاجة للمجتهد نفسه.

ثانيها: أنه يمكن التجرد عن الذات بصعوبة خفيفة معقولة، والشهادة له بالاجتهاد.

ثالثها: أنه لو لم يمكن التجرد عن الذاتيات فيها، فإن نفي الاجتهاد يكاد يكون في غاية الصعوبة إلا من كان حاله واضحاً للجميع. فلو قامت البيّنة على اجتهاد فلان، ونفى آخرون ذلك، فإن كان النافون ينفون علمهم فلا يكون نفيتهم مضرّاً بيّنة الإثبات. وإن كانوا ينفون الملكة مع بيّنة الاجتهاد وفرض الكلام أنّ بيّنة الاجتهاد من أهل الخبرة والثقة، فمثل هذا النفي لا يمكن توقعه إلا إذا كان جزم النافين عن تسرّع أو عن قلة تدبّر أو أن المثبتين قليلو الدين أو متسرّعون. والحال أن فرض الكلام عدول بيّنة الإثبات وعدول من نفي العلم.

والإنصاف أنّ بيّنة النفي الواقعي في غاية الصعوبة، فأقصى ما يستطيعون الجزم به، في حال قيام بيّنة صحيحة على الإثبات، هو نفي العلم، فلا تعارض بيّنة الإثبات ويسهل الأمر على المكلف حينئذٍ.

والمشكلة في تحديد الأعلمية إن ثبتت فلن تجد لها حلاً. فهي أولاً ليست شأن المدعى أعلميته، بل شأن المكلف الذي ليس له أن يعتمد على شهادته بحق نفسه لا بدعوى الاجتهاد، ولا بدعوى الأعلمية. وقلنا إنّه لا بدّ من ثبوت الاجتهاد والأعلمية لدى المكلف كي يرتّب الأثر عليهما.

كما لن تحلّ بدعوى عدم التعارض لأنّ بيّنة إثبات أنّ فلاناً أعلم تتعارض بالتأكيد مع بيّنة أخرى شهدت بالأعلمية لآخر، فإنّ الأعلم لا يكون إلّا واحداً. نعم يمكن ارتفاع التعارض لو فرضنا، وفرض المحال ليس محالاً، أنّ بيّنة شهدت بأعلمية شخص ولم تقم أيّ بيّنة أخرى على أعلمية غيره، فيكون الآخرون من أهل الخبرة إمّا موافقين لبيّنة الإثبات أو ينفون علمهم. وهذا لو تحقق يحل المشكلة لكنه يكاد يكون مستحيلاً إلّا إذا صارت أذواق العلماء واحدة على نسق واحد. وحينها يزول أصل المشكلة، ويصير بالإمكان الاتفاق على شخص أنه أعلم.

**توضيح المشكلة:** أنك عرفت أنّ الأعلمية ليست من الأمور الحسية التي يمكن إدراكها ببساطة، كما أنه ليس من مقياس حدسي واضح متسالم عليه عند الجميع يحدّد لنا الآلية الواضحة لمعرفة الأقدر ليكون المعيار لتمييز الأعلم من غيره. والذي نراه أنّ كلّ من يشهد بأعلمية شخص فإنه يركز على علمه هو ويجعله المقياس. ولذا نجد أنّ الأمة لم تتفق يوماً على أعلم واحد إلّا ما ندر. وأهل الخبرة الذين يوكل إليهم تحديد هذه النقطة يختلفون فيما بينهم عادة في تحديد الأعلم، فعندما تروق لبعضهم آراء فلان الفقهية ويجدها أمتن من آراء غيره سيراه أعلم، وعندما ينظر إلى أدلّته وطريقة استدلاله يعجب بها يراها أمتن من طريقة غيره سيحكم بأنه الأقدر على الاستنباط، علماً أنه عندما وجدها أمتن كان قد اعتمد على رأيه الخاص في المتانة. ولكن خبيراً آخر قد يجد تلك الأدلّة سخيّة لا قيمة لها، ويتجه لأجل الحكم بالأعلمية إلى شخص آخر، وبالتالي

فإننا سنبقى في حيرة من هذا الموضوع؛ لأنّ الكلّ انفتحت كلمتهم على أنه إذا تعارضت البيانات في تحديد الأعلام سقطت عن الاعتبار.

وتعارض البيانات أمر مشهود، وليس لأحد أن يقول قد قامت عندي البيّنة على أعلمية فلان ولم تقم عندي على غيره. فهذا لو أمكن حصوله في غابر الأزمان، فهو غير ممكن في هذا الزمن، فإنّ نفس علمك بتصديّ فلان للمرجعية يُنبئُك ضمناً أنّ لديه بيّنة تشهد له، أم يخطر ببال أحد أن يتصدّى عالم للمرجعية بدون أن تكون له بيّنة؟.

وجهالة الأعلام أوضح لو فسرنا الأعلمية بما يلزم القرب من الواقع، إذ لا أحد يرى الواقع ليعرف مدى قرب أحدهم منه وبعد الآخر عنه.

فالعنصر الذاتي حاكم بشكل كامل في مقام تحديد من هو الأعلام، وهي مشكلة لم نجد لها حلاًّ إلّا في الأمور التي لها مقياس حسيّ أو حدسيّ قريب من الحسّ، أو عقليّ منطقيّ بديهيّ أو تأسّس بشكل سليم على البديهيات.

وفي باب التقليد تنوّعت الآراء، في حال عدم إمكان معرفة الأعلام، بين قائل بالتخيير وهو المشهور، وبين قائل بالاحتياط وهو قول يكاد يكون شادّاً بين العلماء المتقدمين والمتأخرين، لما علم بأنّ الشرع أسقط الاحتياط عن الوجوب إن كان شاملاً لمناحي الحياة. والاحتياط بين أقوال العلماء يشمل كل عبادات المكلف ومعاملاته وهو يوجب عدم نظم أمور المكلف والمجتمع، مع الخلافات الكثيرة التي نراها بين العلماء، وهي خلافات تعمّ كلاًّ أبواب الفقه. وإنّ أدنى

مراجعة للكتب الفقهية تثبت ما قلناه، ولا يحتاج بعدها إثبات اضطراب أمور العباد إلى مزيد تحليل.

والنتيجة هي أنا سواء قلنا بوجوب تقليد الأعلّم أم لم نقل، فالنتيجة هي عدم وجوبه إما من رأس، أو بسبب عدم القدرة على معرفته وتعارض البيانات.

### خلاصة البحث:

أنه لا يشترط في الفقيه الوليّ إلا أن يكون مجتهداً، ولا يشترط أن يكون الأعلّم فقيهاً، أو على الأقل لا يشترط إحراز هذه الصفة فيه.

لكن لا نستطيع أن نقول للمكلّف تخيّر عالماً واتبعه وليّاً لك، لأن الولاية شأن المجتمع لا شأن الأفراد، وسيأتي تتمّة كلام حول كيفية اختيار الوليّ. سواء لم نشترط تقليد الأعلّم ابتداءً أم اشترطناه، وسواء قلنا بعد الاشتراط بإمكان معرفته أم لم نقل.

### تنبيه: اعتبار الأعلمية بنحو آخر:

ما تقدّم كان بلحاظ الأعلمية الفقهية، وقد بيّنا أنّ النتيجة هي التخيير على مستوى التقليد، وأنّ الأمانة لا ملزم له باتباع الأعلّم الفقهي على مستوى الولاية.

لكن هنا أعلمية غير فقهية، أعلمية واقعية. والعلم هنا مقوم من مقومات الكفاءة والأهلية، فيكون التفاضل في هذا العلم تفاضلاً في الكفاءة، ويكون الأعلّم هنا هو الأكفأ. ونقصد بالعلم هنا المعرفة بالواقع، والقدرة على تشخيصه، وعلى إعطاء الموقف المناسب.

ولاندراج هذا العلم في الكفاءة يكون توفّره في الفقيه شرطاً، فلا يصحّ اتباع من كان جاهلاً بحال زمانه، وأمور الناس، يدير شؤونهم من غرف مغلقة، أو متكلاً فقط على ما ينقله المستشارون. والأكفئية هنا، أي الأعلمية هذه، شرط أيضاً بسيرة العقلاء، وتخضع لمقياس علميٍّ محدد معرفة اتصاف الفقيه به، ومعرفة من كان أفضل من غيره من هذه الجهة.

فلا قيمة للأعلمية الفقهية، إن اشترطناها وقلنا بإمكان معرفة الأعلم، إن لم يكن الفقيه كُفّاءاً لقيادة الأمة، فالكفاءة كما ذكرنا سابقاً شرط موضوعي في الأهلية وليست شرطاً مرجحاً، بينما الأعلمية شرط مرجح، لا شرط أهلية. فمن كان فقيهاً ليس كفواً لا يحقّ له قيادة الأمة مهما بلغ من الفقه منزلة. إنما يبحث عن التفاضل في العلم الفقهي لو كان الفقهاء الذين نفاضل بينهم على مستوى متقارب من الكفاءة، ومنها العلم بواقع الأمة وحال أعضائها، مع صفات أخرى مقومة للكفاءة تقدّم ذكرها.

فالفقيه الفاقد لصفة الكفاءة خارج عن البحث ابتداءً، مهما بلغ من العلم. حاله حال الفقيه غير العادل فإنه لا يليق به أن يكون قائد الأمة ووليها وإن كان أعلم العلماء.

فالمقارنة في العلم الفقهي لو تمّ وأمكن الوصول إلى نتيجة فيه، لا تكون إلّا بين فقهاء تقاربوا في الكفاءة. وسيأتي الكلام لو تفاوتوا في الأكفئية بنحو ظاهر، فهل الترجيح للأكفأ أم للأعلم فقهياً، بناءً على القول به؟

### البحث السابع : شرط الأكفئية

لو وجد فقيهان وكان أحدهما أكفاً من الآخر بنحو ظاهر، فالمتعين تقديم الأكفاً. ومعنى أن يكون أحدهما أكفاً من الآخر أن يكون أقدر على قيادة الأمة، بما يتطلب ذلك من أعرفية بالواقع وأفضلية في الإدارة وأقدرية على تحديد الموقف ونحو ذلك. وهي صفة ذات انعكاسات وآثار عملية تميز بين الكُفء والأكفاً، وإلا فلا معنى لهذه الأكفئية.

#### والذي يدلّ على ترجيح الأكفئية أمور :

أحدها : ما علمناه من مجمل النصوص القرآنية والروائية من أن شأن الأمة الإسلامية من الشؤون التي اهتمّ بها الإسلام، ولم يرض بالتساهل به، بل يجب رعاية حقوق الأمة قدر الإمكان. وهذا الأمر ينبغي عده من البديهيات الإسلامية، ولذا جرت السنّة الإلهية على اختيار الأفضل في كلّ عصر وزمان لمقام النبوة والإمامة.

ورعاية هذا الحقّ حقّ الرعاية لا يكون إلا باختيار الأفضل الأقدر على إيصال الأمة إلى حقوقها وتحقيق مصالحها وتجنبها الأخطاء والمفاسد، فلو تركناه إلى الأقل كفاءة نكون قد عرضنا الأمة لضياع بعض المصالح المرتبطة بها، أو لإيقاعها في بعض المفاسد. وهذا الاحتمال ينبغي رعايته وسدّه نظراً لأهمية المحتمل، ويكفي حينئذٍ دليل الحسبة لبيان شرطية الأكفاً.

ثانيها : سيرة العقلاء فإنّ العقلاء في حياتهم السياسية يختارون

ويرجحون الأكفأ في مقام تعيين الولي مع العلم الإجمالي بأن الأكفأ سيختلف في جملة من النتائج عن الأقل كفاءة منه . والعقلاء يقبّحون ويذمّون من يختار الأقل مع وجود الأكفأ .

ثالثها: دليل الحسبة نفسه المطبق على شرط الاجتهاد، يجري بنفس الخطوات بلحاظ هذا الشرط .

### الترجيح للأكفئية حتى على القول باعتبار الأعلمية:

ومن الدليلين السابقين نستنتج أنّ الأكفئية أرجح من الأعلمية الفقهية حتى على تقدير القول باعتبار الأعلمية في الولي . وهذا يعني أنّ الأعلمية إنما تكون مرجّحة فيما لو تساوى الفقهاء، أو تقاربوا، في الكفاءة، أمّا إذا كان أحدهم أكفأ من غيره بنحو ظاهر، فإن الولاية تنحصر به وإن كان غيره أعلم منه في المجال الفقهي .

ومنشأ الاستنتاج المذكور أنّ الأعلمية عندهم لا تعني الأقربية للواقع كما بينّا سابقاً، فليس في الرجوع إلى غير الأعلم احتمال ضياع مصالح على الأمة أو احتمال وقوعها في المفساد، لأنّ غير الأعلم قد يكون أقرب إلى الواقع من الأعلم . واحتمال البعد عن الواقع تتساوى نسبته بالنسبة للأعلم ولغير الأعلم، لا أنه بالنسبة لغير الأعلم أقوى من الأعلم . وهذا المعنى أيضاً متسالم عليه بينهم، بل يمكن أن يكون المجتهد المخضرم في الاستنباط أبعد من حيث الواقع عن مجتهد حديث العهد بالاجتهاد والاستنباط .

وهذا غير الاختلاف في الكفاءة، فإننا لو اخترنا الأقل كفاءة فإن

احتمال وقوع الأمة في المفاسد، وضياع المصالح عنها أكبر مما لو اخترنا الأكفأ. وهذا الأمر يقرّ به الوجدان العقلاني أيضاً. وهذا يعني ضرورة اختيار الأكفأ وتقديمه على الأعلّم غير الأكفأ رعاية لمصالح الأمة وعملاً بالسيرة العقلائية، ودليل الحسبة.

## الفصل السادس

### المرأة والحكم

#### تمهيد

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

وليس لديّ عقدة إزاء تقبل هذه الفكرة، ولا ينبغي أن يكون، بل الطبيعي أن نتفهمها ولا نرفضها إن سمح بها الدليل. فالنقاش في هذه المسألة يجب أن يركز على أسس صحيحة وليس انطلاقاً من ردّات فعل ربما تخرجنا عن الطريقة السليمة، والمنهجية الصحيحة لمعرفة الأحكام الشرعية. وللأسف فإنّ كثيراً من النقاشات حول هذا الموضوع أو غيره تنطلق من ردّات فعل أو تأثر بالدعاية والإعلام، تضع المرء في موقع الدفاع، وتسيّره نحو إثبات براءته من تهمة ما، حتى إنّك لو تفحصت كلمات المثقفين والمثقفات من مسلمينا ستجد تأثرهم باصطلاحات الآخرين وأجواء الآخرين. ونحن وإن كنا لا

نمانع في أن نأخذ من الغير لأن الحكمة ضالة المؤمن لن يهدأ باله حتى يجدها باعتبارها ضالته وملكه الذي فقده، لكن ليس كل ما يعرض علينا هو حكمة.

فعلينا التنبّه لما نأخذ حتى لا نقع في فخ الخروج من مبادئنا من حيث لا نشعر، خاصّة وأن بعض الآخرين لا يهتمهم ممّا يطرح إلّا أن نخرج عن ديننا ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾<sup>(١)</sup>.

وقد أدّى بنا الحال أن نجد في أبنائنا وبناتنا الملتزمين بالإسلام، في الظاهر على الأقلّ، من ينادي بإعادة النظر في الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء وفي فهم النصوص وإلغاء وصف القدسية عنها، مع أنها نصوص قرآنية أو نصوص رويت عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، أو ينادون باعتبارها نصوصاً لمرحلة زمنية مضت لا تنطبق على عصرنا، بدون أن يذكروا أيّ دليل يدلّ على ذلك، اللهمّ إلّا أهواء وحساسيات وعقد تمكنت من بعض إخواننا وأخواتنا وباتوا يرددون مثلاً إصطلاح الأسلحة الذكورية على فقهاءنا وهو وإن صحّ بلحاظ منهجية فقهية معينة، لكنه لا يصحّ أصلاً على مستوى المنهج الفقهي العام، فكثير من المدارس الاجتهادية ليس لديها مثل هذه الخلفية في النظرة لأحكام المرأة. ولا تنطلق في أبحاثها من عقدة وليس من موضوعية في البحث.

والذي يلفت أن الإسلام يتعرض في هذه الأيام لهجمات على مختلف الصعد ومن مختلف الجهات الصديقة والعدوة الداخلية

(١) سورة النساء، الآية: ٨٩.

والخارجية. والذي يؤسف له أن تجد في مثقفينا من يعزف على أوتار الثقافة الغربية والمتقفنة المتغربين، بدل أن يعملوا على مواجهة الخطة الجهنمية التي يعمل عليها الأعداء بعد أن فشلوا في ضرب هذه الأمة وإركاها على المستوى السياسي والعسكري.

وعلى كل حال فإن إدعاء المظلومية فيه الكثير من المبالغة، لأننا عندما ندعي مظلومية شخص حُرْم من شيء، يجب أولاً أن نثبت أنه يملك هذا الحق حتى يكون سلبه ظلماً، وإلا فمجرد أن يعتبر الشخص لنفسه حقاً لا يوجب ذلك أن يصبح الآخرون ملزمين برعايته. وهذا يستدعي البحث المعمق حول منشأ الحقوق، أي من أين يصبح المرء ذا حق؟ وهل يكفي اعتباره الشخصي أم اعتبار المجتمعات أم لا بد من اعتبار شرعي؟. وهذا السؤال قد تجاوزه الكثير من الباحثين ولم يقفوا عنده وافترضوا سلفاً أن الشخص يمكنه أن يدعي لنفسه، أو لأيّ شرعة أن تدعي حقوقاً للإنسان تحددها هي، ليستطيع المرء المطالبة بها من أيّ كان، وأيّ شرعة.

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

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

وأما مسألة الإرث والشهادة فقد ورد فيهما نصّ قرآني لا مجال

للتلاعب به . وأما مسألة طاعة المرأة لزوجها وحدود هذه الطاعة فهي في المبدأ لا يمكن تغييرها ، لكن بعض التفاصيل خاضعة لاجتهاد الفقهاء .

وأما مسألة ضرب الزوجة وجوازه فهو من حيث المبدأ مخصوص بحالات محددة لكنه منصوص عليه في القرآن الكريم ، فلا مجال أيضاً للتلاعب بهذا النص ولا لتحويره أو تحريفه أو أن يفترى أحد على العلماء ويقول إنهم في طور إعادة النظر في هذه الآية أو غيرها . والحال أن أقصى ما يمكن أن يحصل بذلك الجهد في فهم الآية الكريمة ، ومعرفة موارد تطبيقها وحدودها ، فلا تكون الآية وسيلة يستضعف بها الرجال نساءهم ويتحججون بها ليؤذوهم .

وقد كان بالإمكان فهم صراخ غير الملتزمين بالإسلام ، لكن ما لا يمكن فهمه ما قد يثيره بعض الملتزمين والملتزمات بالإسلام من طنة ورنّة . ومن سمات الشخصية الإسلامية الإذعان بما علم أنه من الشريعة بدون الإهتمام بما يقوله الآخرون .

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

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

ولو افترضنا أن المرأة لم تتمكّن من تحصيل هذا الشرط وصادف أنها اكتشفت بعد الدخول في الحياة الزوجية حاجتها للطلاق وكان الزوج يأبى عن ذلك، ففي هذه الحال جعل الإسلام للفقيه الوليَّ حقَّ التدخل وإعطاءها الطلاق إن توفرت المسوّغات الكافية لذلك شرعاً.

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

وأما مسألة طاعة المرأة للزوج فتشوبها أحياناً في التطبيق العملي تجاوزات ترجع إلى أخلاق الأفراد وجهلهم من النساء والرجال لا إلى الأحكام الشرعية، ولذا ركّز الإسلام على ضرورة أن تعرف الفتاة من تختار وعلى دعوة الأهالي إلى عدم القبول بأيّ شخص كان، وضرورة التنبّه إلى بعض المواصفات الأساسية في الشخصية المراد للمرأة أن تشاركها الحياة فلا تظلم معه<sup>(١)</sup>. فبعض المشاكل التي يعانيها بعض الناس لا تنشأ من طبيعة الأحكام بل تنشأ من الناس أنفسهم، وليس الحلّ هو في الهروب من تحمل المسؤولية وإلقائها على التشريع.

(١) روى في وسائل الشيعة، الباب ٣٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ج ١٤. عن الصدوق والكليني بإسنادهما: أنّ الحسين بن بشار الواسطي قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: إنّ لي قرابة قد خطب إلي وفي خلقه سوء. قال: لا تزوجه إن كان سيئ الخلق.

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

ومن ركائزها الحياة الأسرية المستقرة التي تتطلب رأساً واحداً ممّا يستوجب مجموعة تشريعات، والله هو الأعلم بحقائق الأمور وما فيه صلاح الناس.

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

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

إننا كمسلمين علماء ومتعلّمين مؤتمنون وملزمون شرعاً برعاية الطريقة الصحيحة في فهم الإسلام حتى لا ننسب إلى الإسلام ما ليس

فيه ، فنكون ممن يدخل البدع في دين الإسلام ﴿إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَن تَقْرَأُوا﴾ (١).

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

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

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

## البحث الأول: أدلة عدم جواز تولي المرأة للقيادة

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

### الدليل الأول: الإجماع<sup>(١)</sup>:

وهو وإن كان من الأدلة القوية، لكنه من الأدلة الأشبه بالوجدانية

(١) قد ذكرنا فيما سبق تعريف الإجماع والذي نريده هنا بيان أقسامه لأن ما ذكرناه في المتن متوقف عليه. فقد قسموا الإجماع إلى قسمين: المحصل والمنقول. ويراد بالأول ما يحصله الباحث بنفسه من آراء للعلماء وتتبع يتضح من خلاله وجود الاتفاق. ويراد بالثاني أن يُنقل للباحث الإجماع دون أن يحصله بنفسه. والإجماع الذي يجعل من الأدلة هو الإجماع المحصل لا المنقول الذي اختلفوا في قيمته شرعاً. ثم قسموا المحصل إلى أقسام: التعبدية والمدركية ومحتمل المدركية. والأول هو الاتفاق الذي ليس له وجه ظاهر يمكن أن يكون الفقهاء قد اعتمدوا عليه في إصدار الفتوى. ويسوقون كلامهم مساق المسلمات المستغنية عن الدليل من شدة وضوحها. والثاني هو الاتفاق استنادهم فيه إلى أدلة محددة اتفقوا على دلالتها أو علمنا بأدلة المجمعين وإن كان لكل قسم منهم دليل خاص بهم. والثالث هو الاتفاق المقترن بوجود بعض النصوص، أو بعض الوجوه العقلية الصالحة لاستناد المجمعين إليها، أو إلى بعضها، لكن دون أن يصرحوا بأنها مستندهم. والإجماع الذي يعتبر حجة عند العلماء هو التعبدية أما المدركية فقد أخرجوه عن قاعدة الإجماع لأن الاتفاق لم يأت بجديد غير الدليل أو الأدلة التي استندوا إليها. أما =

والتي لا تخضع عادة لحسابات برهانية دقيقة تنطلق من مقدمات واضحة يمكن إقناع المحاور بها. والمستدل بالإجماع يعتمد على دعوى اتفاق العلماء على أن المرأة لا تملك حق القيام بهذا الدور، وعلى كاشفية هذا الاتفاق عن قول المعصوم عليه السلام فيكون حجة.

ولكن للمحاور أن يناقش في مدى كاشفية هذا الاتفاق عن قول المعصوم ورأي الشريعة، إذ ربما كانت هناك خلفيات أخرى وراء هذا الاتفاق، أو ربما استند أصحاب الرأي إلى أدلة ضعيفة، كبعض الروايات الآتي ذكرها أو غيرها من الأدلة، وبالتالي تسقط قيمة هذا الرأي لدى من اقتنع بأن الأدلة ضعيفة. فلا يكون الإجماع دليلاً برهانياً مقنعاً، ما لم تسدّ كل الاحتمالات العقلانية التي تجعل منه إجماعياً مدركياً. وخصوصاً في المسائل التي يشتد فيها داعي الاحتياط، ولا ترتاح النفوس كثيراً لخلافه، فهذا مدعى أكثر للشك في الاتفاقات والاجماع التي قد تدعى أحياناً.

والإجماع المدركي هو اتفاق العلماء في الفتوى مع استنادهم إلى أدلة كانت هي في الحقيقة دليلاً على الحكم عندهم. فلا يضيف الاتفاق قيمة زائدة في عالم الاستدلال عن الأدلة التي استدّلوا بها،

---

= محتمل المدركية فإنه وإن كان يمكن أن يدخل في التعبدية لكن يصعب الجزم به عادة ما دام هناك احتمال أن يكون المجمعون قد اعتمدوا على ذلك الدليل أو الوجه. ففي المدركي أو محتمل المدركية نناقش المدرك، فإن تم أخذنا به مثلهم وإلا رفضنا القول الذي قالوه. وهذا الأمر له شواهد كثيرة في الفقه فقد كانت تمر عصور يكون فيها اتفاق على رأي، ثم يظهر للذين يأتون بعدهم ضعف الأدلة وينقلب الرأي ثم يصبح هذا الرأي الجديد متفقاً عليه بين العلماء.

سواء استند الجميع إلى نفس الأدلة أم توزعوا بين أدلة متعددة، بحيث كانت المحصلة علمنا، أو احتمالنا احتمالاً معتدلاً به، أن العلماء ما كانوا ليذهبوا إلى هذا الرأي إلا لقيام ذلك الدليل لديهم.

والإجماع المدركي ليس إلا اتفاقاً تصادفياً اتفاقياً على حكم واحد، لأنه اتفق أنهم قبلوا دلالة الدليل المعين، أو قبل كل منهم دليلاً كانت نتيجة الجميع واحدة. ومثل هذا الاتفاق ليس حجة. والعبرة حينئذ بالدليل أو الأدلة التي استندوا إليها. والإجماع الحجة هو المسمى بالإجماع التعبدي، حيث لا يكون للمجمعين مستند للحكم سوى تسالمة بينهم جيلاً بعد جيل من زمن المعصوم عليه السلام، ليكون رأي العلماء انعكاساً لتسالم الأمة عليه تسالماً لا يصح إلا إذا كان عن توجيه منهم (سلام الله عليهم).

وفي ما نحن فيه لا سبيل للجزم ولا للترجيح بكون الاتفاق المدعى إجماعاً تعبدياً. لذا نكاد نطمئن إلى أن هذا الاتفاق غير كاف لإثبات الحكم؛ لأنّ هذا النحو من الإجماع مدركي فلا يكون حجة في ذاته ولا يصلح للكاشفية. بل يكفي لخروج هذا الاتفاق عن الحجية احتمال أن يكون المجمعين قد استندوا إلى أدلة مخصوصة هي ما سنستعرضه بعد قليل.

### الدليل الثاني: مجموعة روايات:

فقد رويت روايات بصيغ متعددة بعضها عن رسول الله ﷺ، وبعضها الآخر عن الأئمة عليهم السلام، مضمونها أن المرأة لا تولّى.

ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى قسمين:

## القسم الأول: ما كان مطلقاً غير مقيد بالقضاء:

منها: النبوي المنقول بصيغ متعددة: (لا يفلح قوم وليتهم امرأة)<sup>(١)</sup>. (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)<sup>(٢)</sup>. (لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة)<sup>(٣)</sup>. (لا يقدر الله أمة قادتهم امرأة)<sup>(٤)</sup>. (إذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها)<sup>(٥)</sup>.

ومنها: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: (ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا عيادة المريض ولا اتباع الجنائز. . ولا تؤلّى المرأة القضاء ولا تؤلّى الإمارة ولا تُستشار ولا تذبح إلّا من اضطرار. .)<sup>(٦)</sup>.

(١) الخلاف للشيخ الطوسي، ج ٣ ص ٣١١. نقلاً من كتاب دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٣٥٤.

(٢) صحيح البخاري، شرح الشيخ قاسم الرفاعي، طباعة دار القلم، الجزء السادس، كتاب المغازي باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، ص ٣١٦. وتام الحديث هكذا: حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة.

(٣) مسند أحمد، ج ٥ ص ٣٨؛ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٣٥٣.

(٤) كنز العمال، ج ٦ ص ٤٠، الباب ١ من كتاب الإمارة من قسم الأقوال. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٣٥٤.

(٥) سنن الترمذي، ج ٣ ص ٣٦١. نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٣٥٥.

(٦) الخصال، ج ٣ ص ٥٨٥، أبواب السبعين وما فوقه، ح ١٢.

## القسم الثاني: ما ورد في خصوص باب القضاء

كالمروى عن الإمام الباقر عليه السلام: (لا تُولى المرأة القضاء)<sup>(١)</sup>.  
والمروى عن رسول الله ﷺ في كتاب فقيه من لا يحضره الفقيه  
للشيخ الصدوق: (أنّ المرأة لا تُولى القضاء)<sup>(٢)</sup>.

وهذه الروايات ضعيفة السند، فاقدة الصلاحية للاستدلال، إلا  
أن يدعى انجبارها بعمل المشهور. وهو مبنى أصولي فيه خلاف،  
والمعروف بينهم أن الخبر الضعيف ينجر بعمل الأصحاب وهو  
الظاهر، لكن يتوقف هذا على شرط أن يكون المشهور قد استند  
إليها، فلو احتملنا أنه أخذ بها مجرد مؤيد لتوجه عام في مرتكزاتهم  
اتخذوا فيه سبيل الاحتياط بتجنب تسليم هكذا موقع للمرأة، حينها لن  
يكون الاستناد محرزاً، وبالتالي لا انجبار.

نعم هاهنا رواية معتبرة، هي من هذا القسم، وهي مشهورة أبي  
خديجة التي ذكرناها سابقاً، وفيها أنه عليه السلام قال: (اجعلوا بينكم  
رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً).

وقد دلّت على انحصار القضاء بالرجل، إذ لو كان الرجوع إلى  
المرأة جائزاً لكان قيد الرجل لغواً، خاصة وأن الإمام عليه السلام كان في  
مقام إعطاء ضابطة لمن يرجع إليه. وفي الضابطة تذكر جميع القيود  
المعتبرة وتترك الأمور التي لا دخل لها. وهذه الرواية وإن كانت

(١) الرواية السابقة نفسها.

(٢) راجع وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب الثاني من أبواب صفات القاضي؛ وج ١٤ باب  
٢٣ من أبواب مقدمات النكاح؛ كما نُقل عن سنن البيهقي ج ١٠ ص ١١٨.

خاصة بالقضاء، لكن إذا لم يجز لها القضاء لم تجز لها الولاية بشكل أولى؛ لأن كل من جازت له الولاية جاز له القضاء بدون العكس.

### والجواب:

لم يظهر لنا أن قيد الرجل في هذه الرواية لدخاله في الولاية بل يحتمل احتمالاً قوياً أن يكون هذا القيد باعتبار أن المتعارف عليه في ذلك الزمن تصدّي الرجل لهذه الأمور. فهو قيد ذكر بلحاظ الحالة الواقعية لا بلحاظ الشروط الشرعية. وهذا وإن لم يكن يمكن الجزم به لكنه محتمل بشكل يمنع من ظهور الرواية في الإشتراط. فالإمام عليه السلام تحدّث إليهم بما يألّفون. والتلقائية في هذه الأمور أن يتوجّه الرجال إلى رجل، وهذا هو الطبيعي، فلا يدلّ الكلام أن ذكر الرجل كان على سبيل الإشتراط. ويؤكد ذلك أن الرواية لم تذكر إلا شرطين، مع علمنا بعدم كفايتهما لمنصب القضاء، وهما: الاجتهاد، وأن يكون إمامياً «منكم». فلم يذكر شرط العدالة مثلاً، واستخلاص شرط العدالة من الرواية يكون بتكلف شديد، مرتكز أساساً على أدلة أخرى.

### الدليل الثالث:

وهو الاستدلال بآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا﴾<sup>(١)</sup>.

لكن الظاهر أن الآية مختصة بالحياة الزوجية ولا تشمل الحياة

(١) سورة النساء، الآية: ٣٤.

الاجتماعية، فلا قيمومة للأخ على أخته مثلاً أو على أمّه. والقيمومة تترجم بمجموعة حقوق منظّمة للحياة الأسرية والعائلية، لكنها بأجمعها لا تنافي ثبوت الولاية للمرأة. غايته أنها إن كانت متزوجة وقلنا بأنه يحقّ له منعها من الخروج من المنزل، ومنعها زوجها بالفعل، فهذه المرأة بالخصوص لن تكون قادرة على القيام بمهام الولاية. وهذا لا يعني بأي وجه من الوجوه عدم أهليّتها أساساً. فكم من فقيه رجل ليس له التصدي للولاية مع توفر الشروط فيه إلا شرط القدرة على القيام بأعبائها كالمريض مثلاً مرضاً يمنع من مزاوله مهامها.

فلو كان الحديث مثلاً عن امرأة غير متزوجة، سواء تزوجت سابقاً أم لا، أو كان الحديث عن امرأة متزوجة سمح لها زوجها بالخروج وتساهل في حقوقه ليسهل عليها القيام بأعباء الحكم، أو قلنا بأن ليس له منعها من الخروج من المنزل إلا بما ينافي حقّه، وكان مسافراً، ففي كل هذه الحالات ليس للآية أيّ تأثير في دور المرأة، ولا تنافيه. ومجرد أن لزوجها عليها حقّ طاعته في بعض الأمور لا يضرّ، مثلما لم يضرّ في ولاية الرجل أن يكون لأبيه عليه حقّ طاعته في بعض الأمور. فلا منافاة بين هذه الآية وبين ثبوت الولاية لها.

هذا هو كلّ الكلام حول أدلّة ذكر العلماء أنها تدلّ على عدم جواز تولي المرأة. وقد أهملنا ذكر أدلّة أخرى لأنها أضعف من هذه التي ذكرناها.

### لا يكفي عدم الدليل على المنع

ولكن هل يكفي عدم الدليل على المنع ليثبت لها هذا الحق؟.

في باب الولاية لا يكفي، لأنه ثبوت الولاية هو المحتاج أساساً للدليل، فلو كان هناك إطلاق يثبت الولاية لكل فقيه رجلاً كان أو امرأة لنفع عدم الدليل على المنع. فإن لم نجد هذا الإطلاق، أو أي دليل إثبات يتيح للمرأة منصباً كهذا، فالأصل في هذه المسألة عدم ثبوت هذا المنصب لها.

وقد أسسنا لهذا الأصل حين البحث عن شرطية الفقاهة، فيما لو كان التوجه هو عدم القبول بالروايات التي دلت على شرطيته. قلنا هناك: لو لم تتم دلالة الأدلة فإن دليل الحسبة يوجب نفي هذا المنصب لغير الفقيه، لأن الأصل أن لا ولاية لأحد إلا بدليل، وكان الفقيه قادراً متيقناً ممن يجوز له هذا المنصب، وقد وضحناه بالتفصيل فراجع.

وبنفس الخطوات نقول حيث لدينا شك معقول بصلاحية المرأة لهذا المنصب، ويكفي في حصول هذا الشك شبه اتفاق العلماء عليه من جهة، والروايات المتقدمة من جهة أخرى، فمقتضى الأصل هنا كون الرجل هو القدر المتيقن ممن يجوز له هذا المنصب، وأن المرأة لم يعلم ذلك لها، فتندرج تحت أصالة عدم ولايتها.

لكنّ تمامية التمسك بالأصل فرع عدم قيام دليل ولو بالإطلاق يثبت أن هذا المنصب يكون للرجل وللمرأة، إن توفرت سائر الشروط. مثلما أن الأصل عند الشك بين اقتصار الولاية على الفقيه

وبين شمولها له ولغيره متوقف على عدم ثبوت دليل ولو بالإطلاق يتيح لغير الفقيه التصدي لهذا المنصب الخطير. ولو ثبت مثل هذا الدليل تصبح المرأة كالرجل طرفاً من أطراف المقارنة عند البحث عن الأفضل، فإن كانت هي الأفضل من حيث الصفات المعتبرة في الولي كانت الولاية لها، وإن كان غيرها الأفضل فالولاية له.

وهذا الذي قلناه يبيّن أنّ ثبوت الولاية للمرأة في المجتمع الإسلامي يحتاج إلى أن يمرّ بمرحلتين إثباتية وتطبيقية.

أمّا الأولى فهي أن يوجد دليل يجعلها كالرجل في أهلية التصدي للولاية. والثانية أن نحرز أنها الأفضل من الجميع في الصفات. والمرحلة الأولى هي التي تعيننا في هذا البحث؛ لأن المرحلة الثانية مشتركة بين كل من تتوفر فيهم أهلية هذا المنصب.

وليعلم أنّا عندما نستخدم فكرة «أهلية تصدي المرأة للولاية» فإنّنا نعني بها الأهلية الشرعية لا الأهلية الإنسانية. والأهلية الإنسانية تعني أن تملك القدرات الذاتية الكافية لهذا المنصب. والأهلية الشرعية تعني أنّ الشرع لم يرد لها أن تتصدى لإظهاره ترتيباً خاصاً لها في حياتها ولحثها على دور خاصّ اهتم به، وسنزيد الأمر توضيحاً في بحث تال إن شاء الله.

وما تقدّم من روايات، بمعزل عن سندها، دالة على عدم أهليتها. وليس إلّا معتبرة أبي خديجة التي قلنا إنّها لم تدلّ على اشتراط الرجولة في القاضي، لكنها في نفس الوقت لا تدلّ على عدم الاشتراط، وفرق بين الأمرين. فلو قال لي أكرم العالم العادل فهذا لا

يعني عدم وجوب إكرام العالم غير العادل . لكن وجوب إكرام العالم غير العادل محتاج إلى دليل .

والروايات الواردة في أدلة ولاية الفقيه هي :

التوقيع الذي رجحنا اعتباره سنداً ، ورجحنا أيضاً تمامية الاستدلال به لولاية الفقيه ، وهو مطلق لا يختصّ مضمونه بالرجل .

ورواية عمر بن حنظلة التي أيضاً رجحنا اعتبارها سنداً ، وهي مطلقة لكنها فيما رجحناه مختصة بمقام القضاء . فإذا بنينا على تسالم العلماء أن كل من جاز له التصدي للقضاء جاز له التصدي للولاية تصبح المعتبرة من هذه الجهة نافعة .

والمعتبرة المروية عن أبي عبد الله « اتقوا الحكومة . . » لكنها في ظاهرها إما مختصة بالرجل أو لا ظهور لها فيما يشمل المرأة أي لا إطلاق لها .

وهذه أهم الروايات في هذا المجال .

### تحقيق الإطلاق:

من الواضح أننا لو خلينا والروايات المذكورة فالإطلاق فيها محكم . لكن لدى التدقيق في الموضوع نجد أنه إطلاق لم يتعدّ مرتبة الظهور الأولي البدويّ ، ولا تساعد على تثبيته مقدمات الحكمة ، التي عليها يتوقف ثبوت الإطلاق كما هو ثابت أصولياً .

### توضيح ذلك:

أنّ تثبت الظهور الأولي واعتباره معنى مراداً للمتكلّم يتوقف على

مقدمات، فلو أنه مثلاً قال كلاماً عاماً أو مطلقاً، وكان من عادته أن يظهر قيداً في محل آخر، فلا مجال لتثبيت إرادة هذا العام إلا بعد أن نبحت فلا نجد ما يوجب تخصيصاً للعام، أو مقيداً للإطلاق.

وهذا القيد قد يكون لفظياً متصلاً وقد يكون لفظياً منفصلاً، وقد يكون أيضاً لبيّاً. ونعني بالأخير أن يتكل المتكلم على مرتكز في ذهن المخاطبين يؤدّي هذا الارتكاز إلى فهم أنه لم يرد المطلق، وفي هذه الحالة لا حاجة للتنبية على القيد لأن الغرض متحقّق. وهذا الارتكاز يصبح أكثر إحكاماً في تأثيره حين يتأيد بتوافق العلماء على اختلاف مشاربهم، أقصد العلماء القريبين من عصر النص، وحين يتأيد بكم من الروايات ولو أنها بدت ضعيفة السند.

وفيما نحن فيه تجمعت العوامل الثلاثة أي الارتكاز، فالمتشعبة بأجمعهم في زمن النص والزمن المقارب له كانوا يستبعدون كلياً فكرة تولّي المرأة للولاية، وكانت خارج دائرة البحث. واتفقت آراء العلماء على هذا المرتكز وترجموه فتاوى فقهية تمنع تصدّي المرأة لهذا المنصب. وظهرت روايات عديدة وإن ضعيفة السند تدعم هذا المرتكز.

هذا كلّه يشير إلى أنه لو أراد صاحب النصّ أن يطلق كلامه بحيث يشمل المرأة ويثبت أهليتها شرعاً للتصدّي لهذا المنصب، فلا يسعه أن يتكل على محض إطلاق والظروف المحيطة هي كما ذكرنا، بل يحتاج الأمر إلى تنصيص مباشر ليحقق تأثيره المباشر والواضح، أي إنّ الحاجة تدعو للعثور على رواية صريحة تدلّ على حق المرأة بتولّي

القضاء أو الولاية. أمّا أن لا نجد ولو رواية ضعيفة، ثم يُراد التمسك بالإطلاق والحال كما ذكرنا فالأمر لا يكون منطقياً.

ونتيجة ما تقدّم أننا نكون أمام ما يشبه الجزم أنّ الشرع لم يرد لها التصدي لهذا المنصب. وعلى الأقل لا يكون الإطلاق مستقراً، ولا يكون مراداً، فلا دليل على جواز تولّي المرأة منصب القضاء والولاية في الحكومة الإسلامية أم لا. ومع هذا الشك تكون النتيجة القهرية أنه لا يحقّ لها هذا المنصب؛ لأنّ الأصل أنه لا ولاية لأحد على أحد ما لم يقيم الدليل على ثبوتها. وحيث إنّ ثبوتها للمرأة مشكوك فيه يبقى حكمها تحت الأصل.

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

### مواقع أخرى:

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

أمّا بالنسبة للمواقع الحكومية فهي وإن كانت مواقع تمثّل سلطة ونحواً من أنحاء الولاية لكنها سلطة مكتسبة من الولي الفقيه الذي لا دليل يمنعه من إعطائها مثل هذا المنصب لو توفرت الشروط

المطلوبة. والأدلة لو تمت فإنما تدل على عدم جواز أن تكون المرأة صاحبة الولاية الأولى، لا ما دونها مما يرجع إلى ولاية الفقيه. أما بالنسبة للمواقع الإستشارية كالمجلس النيابي وغيره فهذه ليست مواقع سلطوية.

ولا دليل يمنع الفقيه من استشارة المرأة إلا روايات قد يدعى أنها تدل على ذلك، ولكننا سنبين عند مناقشة ذلك المدعى في فصل مستقل أنها لا تدل عليه.

### البحث الثاني: تحليل ما سبق

هل ما تقدّم يعني أنّ الإسلام لا يرى المرأة أهلاً لموقع القيادة؟ لا مجال للجزم بهذا الاستنتاج سواء كان نفي تولّي المرأة ناشئاً عن دليل أم كان لعدم الدليل على ثبوت هذا الحقّ لها. وهذا واضح على التقدير الثاني.

وأما على التقدير الأول فلاّ مجرد أن الإسلام لا يرضى بأن تتولّى المرأة القضاء أو الولاية لا يعني أنها ليست أهلاً واقعاً لذلك المقام، إذ لا ملازمة أصلاً بين الأمرين.

والتحليل يقول إنّ سلب هذا الأمر عن المرأة سيكون لأحد سببين:

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

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

كما لا ريب في أنّ سيدة نساء العالمين الزهراء عليها السلام كانت أهلاً للقيادة وهي من النساء، ومع ذلك لم تعط هذا الدور ولم تتولّ قيادة المجتمع. وكذلك الحال بالنسبة لزینب عليها السلام. وليس ذلك إلاّ لتركيز

فكرة أنه ليس المطلوب من المرأة هذا الدور، وإن كانت قادرة عليه لما أشرنا إليه من النظرية المتكاملة من الحياة والمجتمع. ولذا لم تُكلف بالجهاد مع قدرتها عليه إلا في موارد نادرة، كما لو انحصر الدفاع بمشاركة المرأة.

وربما كان دورها الذي رسمه الإسلام أهم في عين الله تعالى من دور الرجل، وإن بدا أن دورها أقل من دوره بحسب مقاييسنا الدنيوية المعتمدة على المظاهر والشكليات والاعتبارات، وهي محنة المؤمنين في هذا العصر.

ونحن لم نجد مجتمعاً قد استقرّ حاله إذا انصرف الرجال والنساء نحو دور مشترك بهذه الأهمية، والمحتاج إلى قدر كبير من الاشتغال بالمقدمات.

حتى إنّ المجتمعات الغربية، التي قد نقيس أنفسنا بها أحياناً ظلماً لأنفسنا، نجد لها قد بلغت في الانحلال الاجتماعي والأسري حدّاً نستطيع أن نقول فيه: (الحمد لله الذي عافانا ممّا ابتلي به غيرنا ولو شاء لفعل). وكان يمكن أن يحصل هذا لو شرع الدور للرجل والمرأة معاً. لأنّ السماح للمرأة بهذا الدور يستلزم تشريعات تتناسب وتهيئة المرأة لهذا الدور، كما شرع للرجل تشريعات مناسبة له. ولكانت الشريعة غير الشريعة.

ورغم أنّ الغرب فتح الباب للمرأة على مصراعيه، على ما قيل، مع ذلك لم تصل إلى ما تنشده من دور بل ضاعت عليها حياة أسرية مهمة، وضاعت معها المجتمعات كما ضاعت معها شخصية المرأة. وإنّ أسوأ زمن تعيش فيه المرأة هو هذا الزمن الذي تستغل فيه أسوأ

استغلال، وهو زمن قيل عنه إنه عصر التطور والمساواة، حتى إنها لا تنال ما تستحقه من أجر على عملها الذي تقوم به.

فالذي نعتقده أن الإسلام شجّع المرأة للقيام بالدور الذي تنجح فيه وتبدع فيه، وبه قوام الإنسان نفسه، ولا ينجح فيه الرجل، وهو دور بناء الأسرة وبناء الأولاد ودعم الزوج والابن والأهل فيما يرضي الله تعالى. وعلى الرجل أن يقوم بالدور الذي يمكن أن ينجح فيه وهو القيام بالنصف الآخر من الدور الاجتماعي ودعم الزوجة فيما يرضي الله تعالى. ولولا تكامل هذين الدورين لما استقامت حياة اجتماعية بين المسلمين.

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

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

والحذر كلّ الحذر من أن نقع في مطبات هوى النفس والدعاية الإعلامية التي قد تجرنا إلى ما لا يرضي الله تعالى، وإلى الوقوع في بعض ما وقع فيه الغرب على المستوى الاجتماعي. ولنعلم أن الأجر عند الله لكل فرد منا بمقدار قيامه بتكاليفه وليس بالحجم الظاهري للتكليف. فالرجل الذي يجاهد في ميدان القتال ستشاركه زوجته في الأجر إن هيات له سبل الجهاد، والرجل الذي يستشهد في ميدان

القتال ستشاركه زوجته وأمه وأخته في الأجر، ولن ينفرد به إن ربّته أمّه من أجل ذلك ودعمته زوجته أو أخته في ذلك. وجعل الإسلام للمرأة أجراً قد لا يصل إليه رجل كأجر الولادة حيث اعتبره أجر نصف شهيد لو توفيت في هذه الحال. ولها أجر أقل إن لم تتوف ولكن الله أعلم بمقداره.

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

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

### البحث الثالث: حق الانتخاب والمشورة

قد ورد عن رسول الله ﷺ ووصيه أمير المؤمنين عليّ ﷺ روايات تدلّ على عدم أهلية المرأة لشيء حتى للإستشارة، وأنك لو استشرتها يستحسن أن تخالفها. وإليك جملة من هذه الروايات:

منها: ما روي عن أبي جعفر ﷺ أو عن أبي عبد الله ﷺ عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال في رسالته إلى الحسن ﷺ: (إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى الأفن وعزمهن إلى الوهن)<sup>(١)</sup>.  
والأفن هو النقص.

وقد رويت بسندين أحدهما ينتهي إلى الإمام الباقر ﷺ، والآخر إلى الإمام الصادق ﷺ. وكلا السندين ضعيف.

ومنها: ما رواه الصدوق بغير سند قال: وشكى رجل من أصحاب أمير المؤمنين ﷺ نساءه. فقام ﷺ خطيباً فقال: (يا معشر الناس لا تطيعوا النساء على حال)<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه الكليني بسند ضعيف عن أبي عبد الله ﷺ أن أمير المؤمنين ﷺ قال: (في خلاف النساء البركة)<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما رواه الكليني بسند ضعيف عن أبي عبد الله ﷺ أن أمير المؤمنين ﷺ قال: (كل امرئ تدبره امرأة فهو ملعون)<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٤ الباب ٢٤ من أبواب مقدمات وآداب النكاح، الحديث الثاني.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ٩٤ من الأبواب السابقة، الحديث السابع.

(٣) المصدر السابق، الباب ٩٦، الحديث الثالث.

(٤) المصدر السابق، الحديث الرابع.

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً بسند ضعيف عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (اتقوا شرار نساءكم وكونوا من خيارهنّ على حذر وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهنّ كيلا يطمعنّ منكم في المنكر)<sup>(١)</sup>.

لكن في الروايات ما هو معتبر سنداً، وهنا روايتان:

**الأولى:** ما رواه في الوسائل عن الكليني بإسناد معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار. قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب إليه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنائحات والثياب الرقاق)<sup>(٢)</sup>.

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

**الثانية:** ما رواه في الوسائل عن الكليني أيضاً بإسناد معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ذكر رسول الله ﷺ النساء فقال: (اعصوهنّ في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعوّذوا بالله من شرارهنّ وكونوا من خيارهنّ على حذر)<sup>(٣)</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات التي يجدها المتتبع في كتب الحديث والتي ربما يدّعى بشأنها أنها بلغت حدّ التواتر بحيث يعلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام.

(١) المصدر السابق، الباب ٩٤، الحديث الثاني.

(٢) المصدر السابق، الباب ٩٥، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق، الباب ٩٤، الحديث الأول.

وبهذا التقريب استدللّ جمع من العلماء على أنه لا يجوز استشارة المرأة في أي أمر مهمّ من أمور المجتمع، ممّا يعني أنه لا يجوز وضعها في أي موضع تقنيّ أو استشاري كعضوية مجلس النيابة ونحوها. بل ربما يترقّى من ذلك فتمنع المرأة من حقّ إبداء الرأي الذي من أبرز مظاهره حق الانتخاب. بل قد يتعدّى ذلك لمنع استشارتها حتى في الأمور المنزلية أو الأسرية.

### جواب الاستدلال:

ولكن الذي نعتقه أنّ الروايات التي لها شمول لكلّ النساء ولكلّ أنحاء الاستشارات ضعيفة السند في غالبيتها. فلا يبقى إلاّ معتبرة واحدة ظاهرها التعميم، وهي الرواية الأخيرة. لكن الظاهر أنه ليس خطاباً شرعياً، وإنما هو نصّح ينطلق من تشخيص لحال المرأة آنذاك، حيث كن يمنعن أزواجهن من المشاركة في الجهاد والقتال، ويشجعنهم على تفضيل مصالحهم الدنيوية على أمورهم الدينية وتكاليفهم الشرعية. وإلاّ فإننا نقطع بأنّ هناك نساء قد بلغن مرتبة من الوعي والإدراك ربما فاقت الرجال، وقد حكى القرآن الكريم قصصاً عنهن كملكة سبأ وزوجة فرعون ومريم عليها السلام.

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

وعصمة السيدة الزهراء وابنتها السيدة زينب عليها السلام وإن كانت

مخرجة لهما عن تلك العمومات، لكنه لا يضرّ بمقصودنا وهو أن الرواية لا تتحدث عن المرأة بلحاظ مؤهلاتها الذاتية، وبلحاظ كلّ عصر وزمان. بل كل ما سبق قرينة على أنه كلام ينطلق من تشخيص واقع المرأة آنذاك.

كما أننا نجزم بأن هذه الروايات لا تشمل صورة لما لو أمرت زوجها بما فيه طاعة الله تعالى ورسوله وبما فيه حسن الأخلاق. وكثيراً ما نشهد امرأة هي أحسن تدبيراً وأفضل تسييراً للأمر من زوجها، بل من مئة رجل أو أكثر. فكيف تكون هذه المرأة مشمولة لتلك الروايات.

### روايات في مدح النساء:

ومما يؤكّد ذلك الروايات التي مدحت المرأة وبَيّنت قابلياتها. منها: أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إنّ لي زوجة إذا دخلت تلقّنتني، وإذا خرجت شيعتني، وإذا رأيتني مهموماً قالت لي: ما يهّمك؟ إن كنت تهتمّ لرزقك فقد تكفّل لك به غيرك، وإن كنت تهتمّ لأمر آخرتك فزادك الله همّاً. فقال رسول الله ﷺ: (إنّ لله عمالاً وهذه من عماله، لها نصف أجر شهيد)<sup>(١)</sup>.

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

(١) وسائل الشيعة، ج ١٤، باب ٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ١٤.

ومنها: ما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال في حديث عن صفات الزوجة: (خير الجواري ما كان لك فيها هوى وكان لها عقل وأدب)<sup>(١)</sup>.

وما نفع العقل والأدب إن لم يكن يُتَنَفَّع بهما؟

### مقارنة واستنتاج

فالروايات المذكورة تدل على أنّ المقصود من الروايات الأولى التنبيه والحذر من النساء الشريرات اللاتي يقدن أزواجهن إلى ما لا يُحمد عقباه. وهذه الظاهرة نجدها في كلّ العصور، حتى هذا العصر الذي يعد من العصور المتقدمة ومن عصور العلم والنور.

وبالتأكيد فإنّ هذا النوع من النساء لا يجوز طاعتهم إن كنّ يهدفن إلى ما حرّمه الله وإلى تجاوز حدود شرع الله تعالى. خاصة إذا ما لاحظنا أن الرجل قد يتسرّع عادة في تنفيذ رغبات المرأة ومطالبها، فكان لابدّ من دعوته إلى التمهّل حتى لا يندم ويقع فيما لا يحمد عقباه دنيوياً وأخروياً.

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

والمستخلص من النصوص أنّ النساء ثلاثة أصناف:

(١) المصدر السابق، الباب الخامس.

صنف يعد من الأشرار. وصنف يعد من الأخيار، لكن يمكن أن يطمعن بالمنكر. وصنف يعد من الأخيار ولا طمع لهن بالمنكر. ولكل صنف من هذه الأصناف حكمه، فلا يجوز لنا أن نخلط حكم هذا الصنف بحكم صنف آخر ونظلم صنفاً بصنف آخر. فالروايات التي نهت عن استشارة النساء ليست في مقام بيان حكم تكليفي بل هي إرشادية إلى عدم استشارة ذات المواصفات المعينة، كما أنه لا تحسن استشارة الذي يحمل تلك المواصفات وإن كان رجلاً.

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



### الباب الثالث

## ولاية الأمة على نفسها،

وفيه تمهيد وعشرة فصول



### تمهيد : حول النظرية ومنشئها

لا يكتمل البحث في أدلة ولاية الفقيه دون النظر إلى ما يتم الترويج له تحت عنوان ولاية الأمة على نفسها كأطروحة بديلة من نظرية ولاية الفقيه. فعلينا أن نرى: هل هي حقاً أطروحة بديلة أم أنها مكملّة ولا تنافياها؟. يتحدّد ذلك في ضوء تفسيرنا لها. فإن تمّ تفسيرها بنحو يجعلها منافية لنظرية ولاية الفقيه، وبديلا منها، هذا يعني أنها تدعي أمرين:

الأمر الأول: أنّ الأدلة اللفظية الدالة على ولاية الفقيه أدلة غير تامة.

الأمر الثاني: أنّ الدليل على ولاية الفقيه منحصر بدليل الحسبة المتقدّم. وقد بيّنا أنّ من مقدماته عدم الدليل على أي بديل يتيح لغير الفقيه التصدي لهذا المنصب. والحال أنه، وفق هذه النظرية الأخرى، قد قام الدليل على ذلك. وبهذا يزول ركن من أركان الاستدلال على ولاية الفقيه.

ولكنك عرفت تمامية الأدلة اللفظية دلالة وسنداً، وقد شرحنا هذا بإسهاب. لكن تماميتها لن تحلّ المشكلة، ذلك أنّا لو افترضنا صحة الادعاء بوجود أدلة على تسويغ الولاية لغير الفقيه يتيح له التصدي لهذا المنصب، تقع المعارضة حينئذٍ بين الأدلة التي خصصت الولاية

بالفقيه، وهذه الأدلة المدعاة التي وسعت دائرة التصدي وسمحت لغير الفقهاء. فيكون هذا العلاج محتاجاً إلى علاج. وهو علاج يختلف باختلاف تقييماً للتعارض، فالتعارض المستقر يعالج بنحو يختلف عن التعارض غير المستقر. وهو ما سيستدعي قهراً النظر في ذلك التعارض وتصنيفه ليصار إلى علاجه.

ثم إنّنا في هذا البحث سنتنزل، في مرحلة أولى، قبل النظر في وجود التعارض وكيفية علاجه، ونفترض أنّ الأدلة اللفظية لم تتم، وأنّ دليلنا على ولاية الفقيه منحصر بدليل الحسبة، فهل حقاً قام دليل على توسيع دائرة الولاية لتسمح لغير الفقيه بالتصدي لها أم لا؟

الخلاصة أنّنا سنبحث عن أمرين: الأوّل في قيام دليل على حقّ غير الفقيه بالتصدي للولاية، إن توفرت فيه الشروط الأخرى. والثاني في ما إذا كان ما تدلّ عليه تلك الأدلة معارضة للأدلة اللفظية الدالة على ولاية الفقيه، وفيما اذا كانت الأدلة المزعومة تهدم ركناً من أركان دليل الحسبة أم لا؟.

ليس بالضرورة أن نبحت في الأمرين بشكل مستقلّ، بل هما بحثان سيظهران ضمناً في سياق عرض الأدلة ومناقشتها، دليلاً دليلاً.

ولهذه النظرية تاريخ قديم في الفكر الإسلامي، وكان أنصارها في السابق من أهل المذهب السني، بينما لم يكن لها أنصار من أهل المذهب الشيعي. فمن حين توفي رسول الله ﷺ ظهر نقاش غريب، ما كان ينبغي أن يكون، حول أنّ الرسول ﷺ هل أوصى بوليّ وخليفة يقوم مقامه في الحكم ويستمر بعده في قيادة الأمة وهدايتها

وصون شريعتها، كما تقول بذلك نظرية النص<sup>(١)</sup> على الإمامة التي تبناها المذهب الشيعي أم أنه أهمل هذا الأمر متكلاً على الأمة بدعوى أنها بلغت المستوى الذي يؤهلها لإدارة شؤونها واختيار من يقودها من غير حاجة إلى تنصيب من رب العالمين، كما تقول بذلك نظرية أهل السنة عموماً؟ وهي دعوى تساوق القول بنظرية ولاية الأمة على نفسها، وأنها هي التي تعين ولي أمرها. وكانت الظروف أن أدت إلى نجاح هؤلاء في مسعاهم رغم النص الموجود على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب وخلافته بعد رسول الله ﷺ. لكن تلك النظرية لم تعرف آلية محددة وتركزت للظروف، ففي البداية تولى أبو بكر الخلافة من خلال مبايعة بعض الأمة له، ثم تولاها عمر بتعيين من أبي بكر، ثم تولاها عثمان وفقاً لنظرية غريبة عن الشورى طرحها عمر جعلها في ستة من أصحاب رسول الله ﷺ، إلى أن استلم الحكم أمير المؤمنين عليه السلام بعد أن انهمرت عليه الجماهير تدعوه للقبول بالخلافة وهذا المنصب. ولعلّه الوحيد الذي استلم الحكم استناداً إلى تأييد جماهيري عارم، إضافة إلى النص الصحيح على شرعية حكمه.

ومنذ ذلك الحين كانت القضية الأساسية هي بين النص وبلوغ الأمة أهلية اختيار الحاكم، ضمن شعار عاطفي يرضي الكثير من الناس وإن لم يكن شعاراً حقاً. وقد أثبتت الأيام لاحقاً أن الأمة

(١) نظرية النص لا ينحصر دورها في إثبات الحكومة السياسية للإمام المعصوم عليه السلام بل تتعداها لإثبات دور الهداية وحفظ الشريعة وما يناسب ذلك. ولذا لم يبطل دورهم عليهم السلام بعدم قدرتهم على الحكومة.

ليست كفوءة لاختيار ولائها، ولهذا تمكن أمثال معاوية ويزيد من استلام الحكم، وهكذا خلفاء بني أمية وأمثالهم من بني العباس.

ليس لنا أن ننطلق في البحث من شعور بأن فوق رؤوسنا ولياً يحكمنا، فننجر وراء شعور عاطفي خاو من أي واقعية. وليس صحيحاً أن ننطلق من فكرة أننا أمة بلغت من الرشد ما يسمح لها باختيار حكامها، وبالتالي تتحمل مسؤولية نتائج أفعالها واختياراتها. وإنما لم يكن صحيحاً لأنه لا يكفي أن تتحمل الأمة مسؤولية اختياراتها إذا كانت الأمة إسلامية، لم يكلها الله إلى نفسها. وإذا كانت مؤمنة بالله تعالى وحقه في التدخل بحياتها، بل حقها في أن يرشدها الله تعالى إلى السلوك الصحيح.

وعلى كل حال فعلى مستوى مبدأ الإمامة أمكن إثبات أن الأمة لا يمكن أن تترك من دون ولي وحاكم مختار من قبل الله تعالى، وقد بين ذلك بكل وضوح الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه «بحث حول الولاية».

والقائلون بعدم الضرورة للإمامة اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من اشترط فيمن يتصدى شروطاً من جملتها أن يكون فقيهاً. ومنهم من اشترطوا شروطاً ليس منها ذلك الشرط. وربما ظهر منهم من أخرج أصلاً الحاكمية في الإسلام عن شؤون الدين، وجعلها حقاً للأمة حتى في ظل وجود النبي ﷺ، فالنبي ﷺ في هذا القول ليس له صلاحية الحكم إلا إذا ارتضاه الناس لهم حاكماً، وكان بإمكانهم أن يرتضوا غيره فلا يكون للنبي ﷺ إلا حق تبليغ الشريعة لا أكثر.

وفي الآونة الأخيرة أعني خلال العقدین الأخيرین بدأت تظهر

شخصيات من المذهب الشيعي تنادي بهذه النظرية في خصوص عصر الغيبة الكبرى. هؤلاء يعترفون أنه لا بدّ من حكومة في عصر الغيبة، لكن الولاية هي من حقوق الأمة وليست حقاً لأحد عليها، فهي التي تفوض من تشاء بتولّي الأمر.

وربما تطرّف بعضهم فمنع من مشروعية إقامة حكومة إسلامية في عصر الغيبة.

وربما كان هناك الأقل تطرّفاً، أي لم ينكر مشروعية إقامة حكومة كذلك، لكنه في نفس الوقت ذهب إلى «أنّ الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام لا يطرحون المشروع السياسي للإمامة المعصومة، وهم لا يطرحونه منذ ابتداء الغيبة الكبرى وحتى الآن لأنّ الإمام المعصوم غائب ومنتظر، إنه الإمام الفعلي (إمام الزمان) ولكنه لا يباشر السلطة الفعلية وهي معطلة في غيبته، فالمشروع السياسي للإمامة المعصومة مشروع مستقبلي مرهون بإرادة الله تعالى. ولذا لا بد أن يكون المشروع السياسي الإسلامي عند الشيعة منسجماً مع حقيقة كون مشروع الإمامة المعصومة مشروع المستقبل ومنسجماً مع أصول الإسلام وقواعده على نهج أئمة أهل البيت عليهم السلام».

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

١ - صيغة الولاية العامّة للفقهاء مع عدم الإلتزام بأيّ دور للأمة.

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

ثم يذكر أن أدلّة ولاية الفقيه منها ما هو لفظي ومنها ما هو عقلي،

وأنّ مصدر الشرعية في هذه النظرية فيما لو كان الدليل عليها النصّ هو الله تعالى باعتبار أن ولاية الإمام المعصوم العامة، التي خولته نصب نائب عام له في عصر الغيبة، هي من الله تعالى بمقتضى دلالة آية ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup>. بينما لو كان الدليل عليها العقل فإن مصدر الشرعية هو حكم العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

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

ومصدر الشرعية المباشر هو الله سبحانه وتعالى، حيث إنّ المدعى هو أنّ الله تعالى قد جعل للأمة الولاية على نفسها في حال عدم حضور المعصوم نبياً أو إماماً مع الإلتزام باستمرار مرجعية الإمامة المعصومة على مستوى التشريع من خلال عملية الإجتهد التي يمارسها الفقيه على النهج الذي وضعه الأئمة المعصومون وفصله الفقهاء والأصوليون وعلماء الحديث)<sup>(٢)</sup>. انتهى كلامه (ره).

ولا أريد أن أعلّق كثيراً على ما نقلناه لكنني لم أجد معنى لإقحام كلمة (مع عدم الإلتزام بأي دور للأمة) حين ذكره لصيغة ولاية الفقيه. وكأنّ الداعي لها إظهار حدية التنافي بين صيغة ولاية الفقيه وصيغة ولاية الأمة على نفسها. وهو تقابل يوحى بعدّة إichاءات:

فهل إذا كان للأمة دور في نظرية ولاية الفقيه يزول التنافي؟.

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، للشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ٤١٠.

هل تقوم صيغة الأمة على نفسها على دور الأمة أم على نفي شرط  
الفقاهة في الفقيه الحاكم؟

والحقيقة أنه لم يدع أحد من أنصار نظرية ولاية الفقيه والمتبئين  
لها، خاصة الإمام الخميني (قده) الذي أسس الجمهورية الإسلامية  
على أساسها، أن لا دور للأمة في تلك الصيغة. بل على العكس تجد  
الكثير من كلماته من حين حطت أقدامه مطار مهراباد وخطب خطبته  
الشهيرة إلى حين وفاته، التي تركز على أهمية دور الأمة الذي تم  
التصيص عليه في الدستور أيضاً حفظاً لحق الأمة.

فمن الغريب أن يطرح تصوّر ولاية الفقيه بنحو يجرد الأمة عن أي  
دور لها، وهو كلام موجه أساساً إلى النظرية بالنحو الذي تم تطبيقه  
في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو ما يوحي بتعمد اللبس وتشويه  
الحقائق.

وعلى كلّ حال فإن كان المراد أنه لا دور لها أصلاً في النظام  
الإسلامي القائم على نظرية ولاية الفقيه، فهذا لا تدل عليه الصيغة  
المذكورة. وإن كان المراد أنه لا دور لها في تعيين الولي فسيأتي أن  
دورها مهم جداً. وإن كان المراد أنه لا دور لها في مواصفات الولي  
وشروطه وفي إعطاء الشرعية فيكون معنى ولاية الأمة على نفسها،  
وأن لها أن تختار ولياً بالمواصفات التي ترضيها هي له، ففي هذه  
الحال يكون التنافي واضحاً، ويكون التحدي أمام مدعي ولاية الأمة  
على نفسها هو هذا.

فلا منّة لأصحاب هذه النظرية إن أعطوا للأمة دوراً هو نفسه الذي  
أُعطي في نظرية ولاية الفقيه، ومنعها مما منعت منه في تلك النظرية.

لا يكون هنا إلا مجرد لفظ جميل تمّ استخدامه لكن المعنى واحد. نعم تكون قد أتت بشيء جديد لو أثبتت أنه يحق للأمة أن تعين من تشاء، وأن الشريعة لا دخل لها بالمواصفات.

من هذا الكلام نستنتج أن تركيزنا عند النظر فيما زعموه من أدلة لهذه النظرية، هو فيما اذا استطاعوا تقديم دليل يتيح للأمة أن تحدد هي المواصفات المناسبة لها، وتختار من يحمل تلك المواصفات التي اختارتها.

لا قيمة لأيّ دليل يقدم تحت عنوان ولاية الأمة على نفسها إن كانت شروط الحاكم هي نفسها في نظرية ولاية الفقيه: أي أن يكون فقيهاً عدلاً كفواً.

طبعاً لدينا هنا تحفّظ صريح حول ما ذكره من أنه ليس للشيعة مشروع سياسي في عصر الغيبة، وهو أمر ليس هنا محلّ بحثه، لكن نشير إجمالاً إلى أنه ليس منشأ التحفّظ هو المدلول المباشر لهذه العبارة، بل ما يوحي به كلامه من كون المشروع الذي يحمله الشيعة منفصلاً عن المشروع السياسي للإمامة المعصومة، وهو ما صرح به في موضع آخر على ما سنذكره في بحث وحدة الولاية وتعددتها.

ونحن إن كنّا نؤمن بأننا غير قادرين في عصر الغيبة على تحقيق المشروع السياسي للإمامة المعصومة، ونؤمن بأن ما نطرحه من نظريات إنما هي حلول مؤقتة حتى يظهر الإمام عليه السلام ملاحظين حقيقة أن مشروع الإمامة المعصومة مرهون بظهور الحجة عليه السلام وهو أمر مستقبلي، ولذا لن نستغني عن الحجة عليه السلام في أي زمان من الأزمنة وسنرفض أي مقولة تجعلنا نستغني عنه عليه السلام، كما لو قيل مثلاً إنه

يجب أن يكون الفقيه معصوماً أو مسدداً من الله تعالى في كل حركاته . لكننا مع ذلك لا نوافق على أن مشروع الشيعة منفصل عن ذلك المشروع الأم بل هو مشروع منبثق عنه يتحرك في إطاره ويدور في فلكه فكيف يكون منفصلاً؟ .

علينا أن نعترف أيضاً أن نظرية ولاية الأمة على نفسها لم تتبلور بعد بالشكل الذي يجعلها نظرية، رغم أنها طُرحت بقوة في العقد الأخير من القرن الماضي وما زالت تُطرح، وصار يُساء استعمالها على خلاف ما أراده ربما صاحب النظرية نفسها . لهذا لن نحصر أنفسنا وفقاً للمنطق الذي كان يتكلم فيه صاحب النظرية، بل سنخرج عنه إلى مستوى طرح ما أمكن من تصورات وتقريبات لولاية الأمة على نفسها سواء كانت تنسجم مع إقامة حكومة إسلامية أم لا تنسجم .

وعلى كلّ حال، فلننظر فيما يمكن أن يُدعى لهذه النظرية من أدلة ووجوه، مع تقديم مساعدة منا بإظهار مزيد أدلة قد تنفعهم، إنصافاً منا للبحث، وتعويضاً عما قصر أصحاب النظرية في تقديمه، ذلك أنهم لم يذكروا أدلة، وكانوا دائماً يعدون بتقديمها، وكانوا يقتصرون على كلام عام، فيدعى دلالة الآيات والروايات عليها، بدون توضيح مفصل لتلك الآيات والروايات إلا ما قلّ .

وسنناقش هذه الوجوه كلّ وجه في فصل خاصّ به، مع رعاية الاختصار حيث أمكن فيما كان مهماً منها، وإشارة سريعة إلى ما كان غير مهمّ . وبعض الوجوه قد أُلّف فيها الكتب، وإن لم تؤلّف بسياق نظرية ولاية الأمة على نفسها، لكنها قد تُنفع أصحاب هذه النظرية . والمناقشة المفصلة فيها تستدعي أيضاً كتباً مستقلة، لكننا سنذكر

عصارة الوجه بما يشكل الأساس فيه، ونناقش هذا الأساس رعاية للاختصار.

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

## الفصل الأول

### مما قد يستدل به لنظرية ولاية الأمة على نفسها: البيعة

#### تمهيد:

وقد اعتنى بها كثير من الباحثين في النظام السياسي الإسلامي، وجملة ممّن كتب في ولاية الفقيه. ومن كتب في الولاية أراد أن يظهر قيمتها من حيث هي طريق من طرق إنشاء الولاية وعقدها. وربما بالغ بعض من كتب في هذا الموضوع، فجعل البيعة ممّا تتوقف عليه ولاية وليّ الأمر وإن كان معصوماً.

وإذا نظرنا إلى البيعة من حيث هي طريق من طرق إنشاء الولاية بمعنى أن الفرد من الأمة ينشئ ببيعته التزامه بولاية وليّ الأمر، فهي من هذه الجهة لا تصادم فكرة ولاية الفقيه، ولا تكون من أدلة ولاية الأمة على نفسها. إنما تكون كذلك إذا اعتبرنا البيعة مكوّناً واقعياً من مكوّنات الولاية، بحيث لا ولاية واقعاً لوليّ الأمر بدونها، بل لا معنى لاتصاف أحد بصفة وليّ الأمر إلّا إذا تحققت البيعة. نعم هي من هذه الجهة قد تجعل مسألة البيعة من أدلة ولاية الأمة على نفسها. وإنما قلنا «قد» لأنّ المسألة أيضاً لن تحسم بهذا المقدار كما سننبّه عليه إن شاء الله تعالى.

ومع أنّ البيعة تعبّر عن معنى مشتقّ من «بيع»، أي تعبّر عن صيغة عقدية تشبه صيغة البيع، لكنّ تعريفها اللغوي ليس هو المقصود من البحث، بل تعريفها الاصطلاحي. أعني تعريفها وتوضيح معناها الذي قصد منها في الآيات والأحاديث ومرتكز المسلمين.

قال ابن خلدون في مقدّمته:

اعلم أنّ البيعة هي العهد على الطاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ولا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير عقدوا عهده وجعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف لا يوضح دور البيعة في إمارة الأمير، وهل البيعة هي التي تجعل الأمير أميراً واقعاً، أم يكون الأمير أميراً بدليل آخر فيتوجّه المبايعون لمبايعته.

وكأنّ العلامة الطباطبائي قد أيّد ابن خلدون في تعريفه، فقال: (البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة. والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع

(١) مقدمة ابن خلدون، الفصل ٢٩ من الفصل الثالث من الكتاب الأول؛ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٥٢٤.

يده للمشتري، فكأنهم كانوا يمثلون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات التي يتحقق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق. وبذلك سمّي التصفيق عند بذل الطاعة بيعة ومبايعة وحقيقة معناه إعطاء المبايع يده للسلطان مثلاً ليعمل به ما يشاء<sup>(١)</sup>.

وفي لسان العرب:

«والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة. والبيعة: المبايعة والطاعة. وقد تباعوا على الأمر كقولك: أصفقوا عليه. وباعه عليه مبايعة: عاهده. وباعته من البيع والبيعة جمعياً، والتبايع مثله. وفي الحديث أنه قال: ألا تباعونني على الإسلام، هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة؛ كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره»<sup>(٢)</sup>.

والتعريفات المذكورة لا تظهر تأثير البيعة في الولاية، وإنما تظهر فائدتها حتى وإن كانت الولاية لازمة في مرتبة سابقة على البيعة. فيكون الأمر منوطاً بالأدلة الدالة على البيعة، لنرى هل تحدد تلك الأدلة قيمة البيعة وأنها لا بد منها في تحقق الولاية أم هي أمر مستقل عن آلية إثبات الولاية واعطاء مشروعية لها.

ودور البيعة وتأثيرها لا يخلو من أحد أمرين، كما أشرنا:

(١) تفسير الميزان، ج ١٨ ص ٢٧٤، طباعة الأعلمي - بيروت. ولم ينقل صاحب دراسات في ولاية الفقيه الجملة الأولى للعلامة أي كونها ميثاقاً لبذل الطاعة لأنها على ما يبدو تنافي غرضه.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، المجلد الثامن: ع - غ، ص ٢٦.

أنها وسيلة إعطاء ولاية وإنشائها لشخص ما . وعلى هذا تكون البيعة سبباً يكسب من بايعوه سلطة وحقّ طاعة .

أنها وسيلة لإظهار الاعتراف بحقّ طاعة شخص ما . وعلى هذا يكون حقّ الطاعة لشخص ثابتاً بمعزل عن البيعة ، وإنما يبايعه الناس لتوثيق التزامهم بطاعته .

من الواضح أنّ هذا الترديد لا معنى له فيما كان الحديث مبنياً على عدم ثبوت حقّ طاعة لشخص بمعزل عن البيعة . فمن أنكر مثلاً مسألة الإمامة ، فلا معنى لأن يذهب لكون البيعة مجرد توثيق حقّ طاعة قبل أن يقرر وجود حقّ طاعة .

وحقّ الطاعة يثبت بمعزل عن البيعة بأحد وجهين :

أحدهما : أن يكون منصوباً عليه . وفي هذه الحال لا معنى لأن تكون البيعة سبباً واقعياً في ثبوت الولاية ، بل لن تكون إلا إقراراً وتوثيقاً للإلتزام . والناس تكون ملزمة بحقّ الطاعة قبل بيعتهم لصاحب هذا الحقّ . فتأتي البيعة إعلاناً من الناس بالتزامهم بما هم ملزمون به .

ثانيهما : أن نرى الولاية بالغلبة . فمن تغلب وتسلّط يصبح له حقّ الطاعة ، وعلى هذا التقدير يكون الناس التابعين لدائرة من تغلب ملزمين بطاعته ، فتكون البيعة إقراراً بحقّ الطاعة لا أكثر .

فإن انتفى الوجهان ، فلا موجب لادّعاء شخص أنه صاحب حقّ في طاعته ، فلا تكون البيعة في هذه الحال إلا منشأً لذلك الحقّ ، وسبباً مكوّناً له .

يتضح ممّا ذكرنا أنّ دور البيعة يتحدّد حسب نظرنا إلى من تُراد

بيعته : هل هو صاحب حقٍّ بمعزل عن البيعة أم يصير صاحب حقٍّ بسببها؟ فإن قام الدليل على أنه كذلك بمعزل عنها فهي مجرد إجراء شكلي للإقرار بالطاعة، وإلا كانت إجراء حقيقياً مسبباً لهذا الحق.

طبعاً نحن لا نوافق على أن أحداً ما يصير صاحب حقٍّ بالغلبة والقوة، وليس هنا محلّ البحث فيه. فنحن إذاً أمام خيارين :  
أن نكون من القائلين بالنصّ، وهو ما يحدّد دور البيعة في الإطار الشكلي.

أو لا نكون كذلك، وأنّ الناس لها حقّ اعطاء هذا المنصب لمن تراه مناسباً، فيكون للبيعة دور حقيقي واقعي.

قد يقول قائل :

هذا النقاش مهمّ في مسألة الإمامة، لكنه غير مفيد في بحث ولاية الفقيه. فإنّ الفقيه غير منصوص عليه فلا شخص فقيهاً ثبت له حقّ الطاعة بمعزل عن البيعة. وهو ما يعني قهراً ضرورة الاعتراف بكون البيعة سبباً واقعياً في إعطاء ولاية لفقيه من الفقهاء، أو لفرد من الأئمة.

وفي الجواب نقول :

أولاً : نحن نبحث هنا عن البيعة باعتبارها أحد أدلّة القائلين بولاية الأئمة على نفسها، وأنها صاحبة الخيار في أن تختار من تشاء من أفراد الأئمة لهذا المنصب، وأنه يصير صاحب حقٍّ بعد اختيار الأئمة له. وهذا المعنى هو الذي يشكّل نظرية مضادة لولاية الفقيه. ونظرية ولاية الفقيه تأبى عن هذا المعنى لأنّ الأدلّة دلّت على أنه لا يحقّ لأيّ شخص أن يتولّى شؤون الأئمة في زمن الغيبة إلا إذا كان

فقيهاً عدلاً كفواً. وأي شخص لا تتوفر فيه هذه المواصفات فليس له أي حق ولو انتخبته كل الأمة، وبايعه جميع الناس.

لكن إن كان الغرض من البيعة والانتخاب أن تكون إطار حل في حال تعدد الفقهاء العدول الأكفاء، فهذا لا ينافي نظرية ولاية الفقيه. وسيأتي منا ما له علاقة بهذه النقطة حين البحث عن كيفية تعيين الفقيه.

لا معنى إذاً لطرح فكرة البيعة كفكرة تصب في خانة مشروع ولاية الأمة على نفسها، مع الإقرار بشرطية الفقه والعدالة والكفاءة، إذ ليست هي في هذه الحال سوى أحد الطرق التي يمكن أن تتبناها نظرية ولاية الفقيه لتعيين الفقيه.

فالسؤال هنا: هل يمكن أن نستخلص من أدلة البيعة أن من تختاره الأمة، مهما كانت مواصفاته، هو ولي الأمر دون سواه؟ ولبحث ولاية الأمة على نفسها فرع آخر، وهو أن مقتضى ذلك إمكانية تعدد الولاية بعدد الأمصار، وأن الأمة ليست ملزمة بولي واحد لكل الأمة.

هذا الفرع يمكن طرحه أيضاً في نظرية ولاية الفقيه، فيكون الخلاف فيه إثباتاً ونفيّاً خلافاً في دائرة النظرية الواحدة.

وعلى كل حال فالذي يحسم الجدل في أهمية البيعة وطبيعة دورها وتأثيرها هو الآيات والروايات التي ذكرت البيعة وتحديد ما يفهم منها، فهي الكفيلة بالجواب عن سؤال البيعة.

وأدلة البيعة متنوعة بين آيات وروايات، وسيرة المسلمين في زمن الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام. فهنا بحوث:

## البحث الأول: القرآن والبيعة

في القرآن آيات ذكرت البيعة قد يُستفاد منها لتأسيس فكرة البيعة، فلنر صلاحية الآيات لما قالوه.

وهي آيات عديدة:

منها قوله تعالى في ما أنزله يوم الحديبية: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله تعالى في نفس المناسبة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُوتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾<sup>(٢)</sup>.

وهاتان الآيتان واردتان في يوم الحديبية. والمعروف أن المسلمين بايعوا رسول الله ﷺ آنذاك على أن لا يفرّوا. وما بايعوه عليه واجب شرعي، لم يكن لهم أن يتخلفوا عنه، وهذا يعني أن الآيتين لا علاقة لهما بمقام الحكم والولاية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَشْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة الفتح، الآية: ١٨.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٣) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

وهذه الآية وردت في فتح مكة. ومضمون ما بايعه المؤمنات لا يقبل أن يكون ثبوته متوقفاً على البيعة.

ولم يرد في آيات القرآن الكريم أيّ إشارة إلى البيعة باعتبارها مصدر حق، ولو كان الأمر كذلك لوجب الحديث عنها حين كان رسول الله ﷺ متخفياً يبحث عن ملجأ آمن. ولئن تعرضت السيرة لمبايعة الأنصار لرسول الله ﷺ فليس ذلك إلا لأنها وسيلة إقرار بالطاعة في عرف العرب آنذاك. أمّا القرآن نفسه فلم يشر لا من قريب ولا بعيد إلى تلك البيعة، ولا دعا الناس إلى مبايعته في أيّ من آياته، إنما دعاهم إلى الإسلام فقط لا غير. والبيعة لرسول الله ﷺ ترجمة للإيمان بنبوته ورسالته، وليست ذات شأن خاص في الدين الإسلامي.

الغرض أنّ القرآن الكريم أصلاً لم يتحدث عن البيعة بالنحو الذي ينظر له كثيرون ممّن يرون البيعة منشأ الحق. يتجّحون فقط بأنّ القرآن قد ذكر البيعة، ولا يتأملون أصلاً كيف ذكرها وبأيّ سياق.

إنّ الذي نفهمه من هذه الآيات أنّ مورد البيعة الدخول في الإسلام أو الجهاد ونحوه من الموارد التي تتطلب توطين النفس البلاء. ولا تدلّ الآيات على أن البيعة هي التي تسبّب الإلزام في رقبة المبايع، وإلاّ فما معنى أن تباع النساء على ترك الشرك وترك المنكرات والمحرمات؟ فهل إنّ الإلزام بترك الشرك يتوقف على البيعة أم أنّ الإلزام بترك السرقة يتوقف عليها؟

ثم إنّ الله تعالى اعتبر أنّ بيعة الرسول هي بيعة الله تعالى، فهل يحقّ لأحد أن يقول إنّ ولاية الله تعالى نشأت من بيعة الناس بحيث

لولاها لكان الناس أحراراً في أن يطيعوا الله أو لا يطيعوه؟ وهل يحق لأحد أن يقول إن ولاية الله تعالى تأكدت بهذه البيعة؟ ثم أين أصبح قوله تعالى: ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾؟<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾؟<sup>(٢)</sup> والتعبير بـ (قضى) يدل على أن الموضوع ليس موضوعاً تشريعياً بل موضوعاً حكومياً. فهل هاتان الآيتان وأمثالهما مختصة بمؤمني المدينة لا تعم المؤمنين المنتشرين في الأقطار؟

وأيّن أصبح قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؟<sup>(٣)</sup>.

فلو اختلفنا في من هم أولو الأمر، فلا مجال للاختلاف في وجوب طاعة الرسول طاعة مطلقة من دون توقف على رضانا. وعلى الأقل هذا ما نصّت عليه الآية المباركة إن لم يكن العقل كافياً للحكم بذلك. وهي لم تحدد الطاعة الواجبة بمورد دون مورد بل هي شاملة لجميع الموارد، ومع ذلك كيف يحلو لبعض الخلق أن يدعي أن طاعة الرسول لا تجب إلا على من بايع؟

إننا لا نفهم من آيات البيعة إلا ما جاء في آية أخرى تحدثت عن بيع وشراء بين الله تعالى وعباده المؤمنين: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقْلِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

فَيَقُولُونَ وَيَقُولُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِالَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١﴾.

(١) سورة التوبة، الآية: ١١١.

## البحث الثاني: الروايات

والأخبار التي يُستدلّ بها على مشروعية البيعة بما هي وسيلة إعطاء حقّ طاعة، فهي على نحوين:

نحو ناقل لكلام المعصومين عليهم السلام، عقدنا له هذا البحث. ونحو ناقل لسيرتهم عليهم السلام، سنذكره في بحث ثالث.

### أمّا النحو الأول:

فهو مجموعة روايات:

منها: ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام لما أردوا بيعته بعد قتل عثمان، قال عليه السلام: (دعوني والتمسوا غيري واعلموا إن أحببتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً)<sup>(١)</sup>.

قال بعضهم: ظاهر هذا الحديث أنّ الأمر أمر المسلمين وأنّ ولايته بأيديهم. فلو فرضنا أن هذا الكلام منه عليه السلام جدل في قبال المنكرين لنصبه، فإنه يقال: نعم، ولكنه ليس جدلاً بأمر باطل خلاف الواقع.

### مناقشة الاستدلال:

أولاً: ما معنى أنه ليس جدلاً بأمر باطل؟ هل معناه أن أمر

(١) نهج البلاغة، ج ١ ص ١٨١، شرح الشيخ محمد عبده.

توليته عليه السلام هو واقعاً بيدهم؟ أم يعني أنه على فرض عدم النص تكون توليته بأيديهم؟.

يفترض أن يكون المقصود هو المعنى الثاني إذ لا يعقل الالتزام بذلك مع النص على ولايته عليه السلام. وعلى الثاني يكون من باب التنزل عن النص، وأنه بعد التنزل يكون قد أثبت لهم هذا الحق. لكن هذا التنزل لم يكن بفرض فارض بل اختياري منه عليه السلام، إذ ليس في الرواية ما يدل على أنه عليه السلام يتعرض لضغط للتنازل عن النص، والفرض أنه نص ثابت عند الإمامية، ونقاشنا فعلاً مع الإمامية لا مع غيرهم.

وإذا كان التنزل اختياريًا فمعنى ذلك أن النص ليس لازماً لا له عليه السلام ولا لهم. حينها يمكن أن نستفيد من كلامه عليه السلام أن الأمر أمرهم. خاصة أن كلامه عليه السلام واضح، بناءً على النفس الذي أملى ذلك الاستظهار، في أن تنزله لأن الأمر أمرهم، لا لضغط أو إكراه.

هنا نقول: إن كان التنازل صحيحاً واقعاً فالاستفادة صحيحة. لكن إن كان التنازل غير صحيح كان بحاجة لتفسير. وموجب التفسير واحد سواء بالنسبة للتنازل أم بالنسبة لجعل الأمر أمرهم. وليس في الرواية أي إشعار بأنه عليه السلام جعل الأمر أمرهم بعد التنازل عن النص، بل جاء في عرض واحد.

وبناءً عليه لا يصح فرض واقعية كون الأمر أمرهم إلا إذا كان التنازل نفسه واقعياً.

إذاً نحن بحاجة لتوجيه جعل الأمر أمرهم في كلامه عليه السلام، هو نفسه توجيه أصل التنازل.

والتوجيه هو أنه عليه السلام تعاطى معهم مع نظرتهم هم للأمر. فهم أتوا إليه باعتبار الأمر أمرهم، فأرادوا أن يولّوه. فهو لم يتنازل ولم يثبت أن الأمر أمرهم، بل هم سلبوه ابتداء هذا المنصب، حتى إنهم لما أتوه لم يأتوا معترفين بمنصبه بل جاؤوه ليعطوه أمرهم لأن لهم الحق في ذلك، فهم اختاروه لهذا المقام، وفي ظنهم أنه عليه السلام متلهف له مستعجل إليه. إذاً هو خاطبهم بالفهم الذي جاؤوه به، غايته أنه عليه السلام لم يكن في وارد نقاشهم في ذلك لأنه لم يشخص الحاجة ولا المنفعة فيه. فالإمام عليه السلام في تلك المرحلة من الزمن لم يكن يكثر من المطالبة بحقه الشرعي الذي هو حق الله على الأمة، عملاً بمقالته التي أطلقها «لأسلمن (أو لأسالمن) ما سلمت أمور المسلمين، ولم يكن جور إلا عليّ خاصة»<sup>(١)</sup>، وصار يماشي القوم في ما تباؤوا عليه من أن الأمر أمرهم يختارون من يرونه مناسباً لتولي الحكم فيهم. والذي قاله الإمام عليه السلام في هذه الرواية ناشئ من هذه الخلفية، وليس من خلفية أنه عليه السلام مقتنع بأن الأمر أمرهم فإن هذا معناه أنه غير محقّ في مطالبته السابقة، وكيف يمكن أن يقدم الإمام عليه السلام مثل هذا الإقرار؟

فلولا النصوص اليقينية والأدلة القطعية الدالة على أحقية الإمام عليه السلام بالخلافة من غيره لكن بالإمكان أن نستفيد من هذه الأخبار وأمثالها الواردة في نهج البلاغة ما أراد المستدل أن يثبته. ولكن تلك النصوص القطعية تشكل قرينة على أن الأمر ليس كذلك. وتمام البحث في تلك النصوص والأدلة في علم الكلام.

(١) الصحيح من سيرة الإمام عليّ عليه السلام، للسيد جعفر مرتضى العاملي، ج ١٨ ص ١٩٨.

ولعلّه ﷺ كان يعلم أنهم لا طاقة لهم على حكمه ولهذا لم يرد ابتداءً أن يتسلّم الحكم إلّا بعد أن يكون قد ألقى عليهم الحجّة، وأظهر لهم أن ليس لهم أن يطمعوا فيما يأملونه من حكمه إلّا أن يحكم وفق ما يرى من حقّ.

ومن هنا روى الطبري بسنده عن محمد بن الحنفية، قال: «كنت مع أبي حين قُتل عثمان فقام فدخل منزله فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: إنّ هذا الرج لقد قتل، ولا بدّ للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله ﷺ. فقال: «لا تفعلوا، فإنّي أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً. فقالوا: لا والله، ما نحن بفاعلين حتّى نبايعك. قال: ففي المسجد فإنّ بيعتي لا تكون خفياً (خفية) ولا تكون إلّا عن رضى المسلمين»<sup>(١)</sup>.

وطلبه أن تكون البيعة علنيّة وبرضا المسلمين ليس إلّا لأجل أن تكون الحجّة قد تمّت عليهم وعليه. والمعلوم أنّ الإمام ﷺ لا يجب عليه التصدّي إن خذلت الأمة ولم تباعه. فالبيعة مهمة ليكون ملزماً بالقيام بدوره، وليتمكّن من إنفاذ أحكامه. فلم يسلك الأئمة ﷺ مسلك القوة لفرض موقعهم. وهذا بحث آخر ليس هنا محلّه. لكن أن تكون البيعة ورضى الناس دخل في سلطة الإمام ﷺ أمر، وأن تكون هي من أعطاه شرعية السلطة أمر آخر.

ثانياً: في الرواية مؤشّر قويّ على ما ينافي كون الأمر أمرهم.

(١) تاريخ الطبري، ج ٣ ص ٤٥٠.

فهو عليه السلام يخبرهم أنه لهم وزيراً خيراً لهم منه أميراً، وأنه سيسير بطريقة لن يهتم بعدها باعتراضاتهم. فلو كانت البيعة مظهراً لولاية الأمة على نفسها لكانت شروطها هي النافذة.

وثالثاً: ومما يدلّك على أن الإمام عليه السلام كان يلزم الناس بما ألزموا به أنفسهم وكان يماشيهم، وأنه لم يكن أبداً في صدد إمضاء وإعطاء شرعية للبيعة قوله عليه السلام في نهج البلاغة:

(أمّا والله لقد تَقَمَّصها فلان وإنه ليعلم أن محليّ منها محلّ القطب من الرحى . . فسدت دونها ثوباً وطويت عنها كشحاً وطفقت أرثي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء . . فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجاً، أرى تراثي نهباً حتى مضى الأوّل لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده . . فيا عجباً بينا هو يستقيّلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشدّ ما تشطّرا ضرعيها . . فمُني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلوّن واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتّى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم أنني أحدهم فيا لله وللشورى متى اعتراض الريب فيّ مع الأوّل منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر، لكنني أسفّقت إذ أسفّوا وطرّت إذ طاروا)<sup>(١)</sup>.

وما قال الإمام عليه السلام هذا الكلام إلّا للإشارة إلى أنّ حقّ الله تعالى على الأمة هدر وضيّع، وليس تحسّراً على حقّ شخصي أو مطمع في سلطة.

(١) الخطبة الشقشقية من نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ١ ص ٣٤؛ وشرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٤٩.

ثم إنّ الذين أقبلوا على بيعته عليه السلام علّلوا ذلك بأنهم لم يروا من هو أحقّ بها منه، وهذا يعني أنّ الولاية للأفضل، وأنهم رأوا أنفسهم ملزمين بمبايعته باعتباره صاحب حقّ. فهو إقرار منهم أنهم لا يعطونه شرعية، بل يبايعون صاحب الشرعية. وهذا يناقش فكرة جعل البيعة من وجوه ولاية الأمة على نفسها.

ومن تلك الروايات: ما في نهج البلاغة أيضاً من قوله عليه السلام في كتاب له لمعاوية:

(إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضا فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولّاه الله ما تولّى . . إلى أن يقول: واعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحلّ لهم الخلافة ولا المشورة<sup>(١)</sup>).

وفيه رضا بالبيعة واحتجاج بها، والبيعة آنذاك كانت وسيلة إعطاء حقّ.

لكن لنا أن نقول: إنّ هذا الكلام، لو فرضنا وروده عنه عليه السلام، لم يصدر عنه بنحو يدلّ على تبنيّه الشخصي للبيعة بوصفها سبباً للولاية. إنما أوردّه الإمام عليه السلام في كتاب له إلى معاوية يحتجّ له بها على انعقاد خلافته، وأنه لا يجوز لمعاوية النكوص عنها والخروج عن

(١) نهج البلاغة، ج ٣ ص ٧، شرح الشيخ محمد عبده؛ وشرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٣٦٦، الكتاب السادس.

طاعة الإمام عليه السلام . ومن الواضح أنّ معاوية لا يؤمن بالنصّ فلا سبيل للاحتجاج عليه إلّا بما يؤمن به أو بما لا يمكنه الفرار منه ، ولذا بدأ الإمام عليه السلام بقوله : (وإنما بايعني الذين بايعوا . .) الذي يعني أنه ليس لك عذر في التخلف عن حكمي كما ألزمت نفسك بمن سبقني .

فهو يخاطب معاوية وكلّ المدرسة التي أنتجت معاوية ، وجماهيرها . ولم يكن الوقت وقت احتجاج بنصّ فإنه مضيع للحقّ آنذاك ، ولمعاوية التذاكي والتفلّت . فكان لا بدّ من الاحتجاج بما يعطل سبل المناورة أمام معاوية ومن معه .

هذا فيما يتعلق بالبيعة .

وفي كلامه عليه السلام جملة أخرى قد تنفع المستدلّين ، وهي حديثه عن الشورى : «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاً فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولّاه الله ما تولى .

وهي واضحة الدلالة على أن اجتماع المهاجرين والأنصار على رجل يعطيه شرعية لا يجوز لأحد أن يخرج عنها . ومن الصعب جداً أن نفترض صدور هذا الكلام عنه عليه السلام من باب الاحتجاج بما يقتنع به الخصم لإلزامه ، ذلك أنّ الكلام فيه من العبارات ما يخرج الكلام عن هذا السياق . إذ لو كان لمحض الاحتجاج بقناعات الخصم فلا داعي حينئذٍ لعبارة : كان ذلك لله رضاً ، ومقاتلة من طعن .

والحقيقة أنه ليس لنا إباء عن افتراض أن ما قاله عليه السلام يمثل قناعة لا تنافي النصّ . ذلك أنه عليه السلام حصر الشورى بالمهاجرين والأنصار ،

وأخرج منها الطلقاء كما دلّ عليه آخر كلامه عليه السلام . ورتّب الإمام عليه السلام الآثار (كان ذلك لله رضاء، ومقاتلة من خرج عنها) إذا اتفق المهاجرون والأنصار على شخص . وهم في كلّ تاريخ الخلافة لم يتفقوا إلّا على أمير المؤمنين عليه السلام ، والمعلوم أنّ جمعاً ممّن أقبل عليه عليه السلام يبايعه بايعه على أساس النصّ .

لا يمكن أن يتفق جميع المهاجرين والأنصار إلّا بما يوافق النصّ، لهذا كان ذلك لله رضاء، وكان الخارج عن اتفاقهم مستحقّاً للقتال . ومعاوية ليس من أهل الشورى، وعليه أن يلتزم بما اتفق عليه المهاجرون والأنصار، وأنه يجوز قتاله إن طعن أو خرج .

وهذا التشخيص منه عليه السلام ، أي اتفاق المهاجرين والأنصار لا يلغي النصّ، بل يؤكّده لأن لا اتفاق حاصل إلّا بما يناسبه . وليس في كلامه عليه السلام ما يرسم طريقة لتولّي الحكم فيما لو لم يتفق المهاجرون والأنصار . فلا يستفاد منه أيّ شيء متعلق بما نحن فيه إلّا أنه بدأ بالحديث عن البيعة، وهو ما أوضحناه قبل قليل .

ومما يؤكد أن حديثه عن البيعة محض احتجاجي، ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد، ومن كلامه عليه السلام حين تخلف عن بيعته عبد الله بن عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وحسان بن ثابت، وأسامة بن زيد ما رواه الشعبي . قال: لمّا اعتزل سعد ومن سمّيناه أمير المؤمنين، وتوقّفوا عن بيعته حمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: أيّها الناس، إنكم بايعتموني على ما بويع عليه من كان قبلي، وإنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا؛ فإذا بايعوا فلا خيار لهم، وإنّ على الإمام الاستقامة وعلى الرعيّة التسليم . وهذه بيعة عامّة من رغب

عنها رغب عن دين الإسلام واتبع غير سبيل أهله، ولم تكن بيعتكم إيتاي فلتة، وليس أمري وأمركم واحداً وإني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم»<sup>(١)</sup>.

نعم كلامه ﷺ يدلّ على أن المبايعة إذا وقعت في ظروف صحيحة تلزم كل من بايع بالالتزام ولم يعد له حقّ التخلّف. وقد وصف ﷺ البيعة بأنها «عامّة»، وهي بيعة المهاجرين والأنصار، بمقتضى الجمع مع كلام آخر له ﷺ. وهي الاتفاق الذي ذكرنا أنه ﷺ رتب عليه الآثار الواقعية التي تترتب على النصّ. ولهذا وصف تلك البيعة بأنها ليست فلتة بل بيعة بظروف صحيحة، ولا تكون فلتة إلا إذا كانت بظروف غير صحيحة أو لم تكن عامّة اتفق عليها المهاجرون والأنصار.

ومّا يؤكّد أنّ سياق البيعة منطلق من بيعة من كان صاحب حقّ، لا أنها تعطي حقاً لمن لم يكن مالكاً له، ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد بسنده عن أبي إسحاق السبيعي وغيره، قالوا:

«خطب الحسن بن عليّ ﷺ في صبيحة الليلة التي قبض فيها أمير المؤمنين ﷺ . . . ثمّ جلس فقام عبد الله بن العباس (ره) بين يديه فقال: معاشر الناس، هذا ابن نبيّكم ووصيّ إمامكم فبايعوه، فاستجاب له الناس فقالوا: ما أحبه إلينا وأوجب حقّه علينا، وتبادروا إلى البيعة له بالخلافة»<sup>(٢)</sup>.

(١) الإرشاد، للشيخ المفيد، ج ١ ص ٢٤٣.

(٢) الإرشاد، للشيخ المفيد، ج ٢ ص ٩.

فقد احتجّ ابن عباس على أهلية الحسن عليه السلام للبيعة بما يوجب استحقاقه للخلافة، ويوجب بيعة الناس له. أي أنّ ابن عباس أثبت الشرعية بدون بيعة، وجعل البيعة ميثاقاً لمن هو أهل للمنصب.

ومن تلك الروايات: ما ورد في كتاب الإمام الحسين عليه السلام لأهل الكوفة عندما أرسل مسلماً: (وإني باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل فإن كتب إليّ أنه قد اجتمع رأي ملائكم وذوي الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم وقرأت في كتبكم فإني أقدم إليكم وشيكاً)<sup>(١)</sup>.

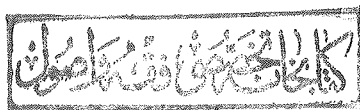
وقد رأى البعض في هذا الكتاب دلالة على انعقاد الولاية بالبيعة.

ولكن يردّه: أنّ الإمام لم يربط بين الإمامة وبين اجتماع الرأي عليه، بل ربط بين اجتماع الرأي وقدمه عليهم، لأنه إذا اجتمع الرأي يكون التكليف منجزاً في حق الإمام عليه السلام وإذا رفضت الناس طاعة الإمام يصبح قيامه بالمهام أمراً غير مقدور، لا أن ولايته تكون منتفية أو ناقصة. وفرق واضح بين الأمرين.

ومن تلك الروايات: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الإمام الرضا عليه السلام عن الرضا عليه السلام بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغضب الأمة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه فإن الله عزّ وجلّ قد أذن ذلك)<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق، الجزء الثاني، الباب ٣١، الحديث



فقد استظهر البعض من إضافة الأمر إلى الأمة كون اختيارها بيدها .

ولكن يردّه :

أولاً: أنّ غضب الأمة أمرها يكون بالتسلّط والغلبة والإكراه، ومن فعل ذلك يكون مستحقاً للقتل . هذا ما تضمّنه النصّ، لكنه لا يتضمّن كيف يكون التولّي الحقّ .

ثانياً: أن التعبير بأمر الأمة لا يتنافى مع كون سلطة الوليّ والإمام آتية من مكان آخر . فلا ينافي إذاً كونه عليه السلام يشير إلى من غضب الإمام عليّاً عليه السلام حقّه بالخلافة مثلاً . فحقّ الأمة على الله هو ذلك بناءً على نظرية الإمامة، فأيّ متسلّط هو غاصب أيضاً لحقّها وأمرها . فلا يدلّ على أنّ للأمة أن تعطي هذا المنصب لمن تشاء .

ثالثاً: يبدو أنّ المقصود من قوله عليه السلام : (ويتولّى من غير مشورة)، هو عدم جواز أن يتولّى أحد أيّ قسم من بلاد المسلمين بدون مشورة من لهم المشورة والرأي فيه . وبناءً على نظرية الإمامة فهذا حقّ الإمام، فمن تصدّى بدون مشورته يكون مفرّقاً للجماعة، محدثاً للفرقة والفتنة بين المسلمين، غاصباً . وليس في النصّ إشارة الى مشورة الأمة في ذلك . ليس هناك إلّا التعبير بأنه أمر الأمة، وقد بيّناه . خاصّة وأنّ المفارقة والشقاق تكون بعد البيعة لا قبلها . فيكون المقصود أن ليس لأحد أن يفرّق بين الأمة ويغتصب أمر الأمة، بعد أن كان لها إمام شرعيّ . فلا يتحدّث النصّ إلّا عن مرحلة ما بعد وجود حاكم شرعيّ، ولا يتحدّث عن موجبات الشرعية .

ولهذا روى الكليني في الكافي بسند معتبر عن محمد الحلبي، عن

أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء إلى الله - عز وجل - أجذم»<sup>(١)</sup>. فالمفارقة هي بالنكث. ثم إن بعض الروايات أوضحت أن جماعة المسلمين هم أهل الحق وإن قلّوا.

فقد روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه. قيل: يا رسول الله وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلّوا»<sup>(٢)</sup>.

وفي مرفوعة ابن حميد: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن السنّة والبدعة، وعن الجماعة وعن الفرقة. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «السنّة ما سنّ رسول الله ﷺ، والبدعة ما أحدث من بعده. والجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً»<sup>(٣)</sup>.

وفي كنز العمال عن سليم بن قيس العامري، قال: «سأل ابن الكوّاء عليّاً عن السنّة والبدعة، وعن الجماعة والفرقة. فقال: «يا ابن الكوّاء، حفظت المسألة فافهم الجواب: السنّة والله سنّة محمد ﷺ، والبدعة ما فارقها. والجماعة والله مجامعة أهل الحق وإن قلّوا، والفرقة مجامعة أهل الباطل وإن كثروا»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكافي، للشيخ الكليني، ج ١ ص ٤٠٥.

(٢) الأمالي، للشيخ الصدوق، ص ٤١٣.

(٣) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، ص ١٥٥.

(٤) كنز العمال، المتقي الهندي، ج ١ ص ٣٧٨.

كلّ هذا يدلّ على أنّ أمر الأمة يكون بما يوافق انتسابها لجماعة الحقّ، لا أنه أمر كقبيلة وطائفة لها أن تفعل في أمرها ما تشاء .  
 هذا كلّ لو كان النقل صحيحاً ، والظاهر أنّ سند النقل غير معتبر .  
 قال الشيخ الصدوق : حدّثنا محمّد بن عمر بن محمّد بن سلم بن البراء الجعابي ، قال حدّثني أبو محمّد الحسن بن عبد الله بن محمّد بن العباس الرازي التميمي ، قال حدّثني سيدي عليّ بن موسى الرضا عليه السلام .

والسند ضعيف بالرازي التميمي فهو مجهول لم نعرفه إلا برواية ابن البراء عنه .

إضافة إلى بعد أن يروي الصدوق بواسطتين فقط عن الإمام الرضا عليه السلام . فقد كانت وفاة الإمام الرضا عليه السلام سنة ٢٠٣ هـ . وولادة الشيخ الصدوق بعد سنة ٣٠٥ . فإن روى هذه الرواية وعمره ١٥ سنة ، يكون بين زمن الرواية ووفاة الإمام عليه السلام ما يقرب من ١٢٠ سنة ، ويصعب أن تنحصر الرواية في هذه الأحوال بواسطتين .

وهناك روايات أخرى ذكرت في هذا المجال نقتصر على ما نقلناه ، ففي ما ذكرناه من جواب كفاية على كلّ حال إن شاء الله المتعال .



### البحث الثالث: وهو البحث في النحو الثاني

وهو الاستدلال بالنقل التاريخي للفعل، أي ما سارت عليه سيرة الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام. وما ستكون عليه سيرة صاحب العصر والزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) في هذا الشأن.

ولا يستطيع المتتبع، وقارئ التاريخ أن لا يلحظ أن الرسول ﷺ ببيع، وكذا أمير المؤمنين عليه السلام الذي كان يريد أن يبايعه الناس ليستلم حقه بالخلافة، لا لهدف شخصي بل لأنه حق الناس عليه ألزمه به الله تعالى. وهو الذي صرح مراراً أنّ الخلافة كمنصب شخصي لا تعنيه شيئاً. ففي نهج البلاغة أن ابن عباس قال: دخلت على أمير المؤمنين عليه السلام بذي قار وهو يخصف نعله. فقال لي: ما قيمة هذه النعل؟ فقلت: لا قيمة لها. فقال عليه السلام: والله لهي أحب إليّ من إمرتكم إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً<sup>(١)</sup>.

وقد أكد النقل التاريخي هذه السيرة.

ففي سيرة ابن هشام عن الزهري ما حاصله:

«إن رسول الله ﷺ أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم: ... إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء». قال: فقال: أفتهدف نحورنا للعرب

(١) نهج البلاغة، ج ١ ص ٨١.

دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه»<sup>(١)</sup>.

وعن عبادة بن الصامت، قال: «كنت فيمن حضر العقبة الأولى وكنا اثني عشر رجلاً فبايعنا رسول الله ﷺ على بيعه النساء، وذلك قبل أن تفرض الحرب: على أن لا نشرك بالله شيئاً، ولا نسرق، ولا ننزي، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بيد أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف. فإن وفيتم فلکم الجنة، إن غشيتم من ذلك شيئاً فأمرکم إلى الله عز وجل: إن شاء عذب، وإن شاء غفر»<sup>(٢)</sup>.

وفيه في بيعة العقبة الثانية:

«فتكلم رسول الله ﷺ فتلا القرآن ودعا إلى الله ورغب في الإسلام ثم قال: «أبايعكم على أن تمنعوني ممّا تمنعون منه نساءكم وأبناءكم». قال فأخذ البراء بن معروريده ثم قال: نعم... فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة... قال كعب: وقد قال رسول الله: أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً... قال ابن إسحاق وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة أن القوم لما اجتمعوا لبيعة رسول الله قال العباس بن عبادة بن نضلة الأنصاري أخو بني سالم بن عوف: يا معشر الخزرج، هل تدرون علام تباعون هذا الرجل؟ قالوا: نعم.

(١) سيرة ابن هشام، ج ٢ ص ٢٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

قال: إنكم تباعون على حرب الأحمر والأسود من الناس... قالوا: أبسط يدك فبسط يده فباعوه... (١).

ولما فتح رسول الله ﷺ مكة جلس للبيعة على الصفا، وباعه الرجال والنساء، فكان يبايعهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا، فكانت هذه بيعة الرجال. وأما بيعة النساء فإنه لما فرغ من الرجال بايع النساء فأتاه منهن نساء من نساء قريش... (٢).

وفي الاحتجاج في قصة غدير خم وخطبة النبي ﷺ عن الباقر عليه السلام: «وكذلك أخذ رسول الله ﷺ البيعة لعلي عليه السلام بالخلافة على عدد أصحاب موسى، فنكثوا البيعة... فأقمه للناس علماً وجدّد عهده وميثاقه وبيعته وذكرهم ما أخذت عليهم من بيعتي وميثاقي الذي واثقتهم وعهدي الذي عهدت إليهم من ولاية وليي ومولاهم ومولى كل مؤمن ومؤمنة علي بن أبي طالب عليه السلام... فأقم يا محمد علياً علماً وخذ عليهم البيعة... معاشر الناس، قد بينت لكم وأفهمتكم وهذا علي يفهمكم بعدي. ألا وإن عند انقضاء خطبتي أدعوكم إلى مصافقتي على بيعته والإقرار به ثم مصافقته بعدي. ألا وإنني قد بايعت الله، وعلي قد بايعني، وأنا آخذكم بالبيعة له عن الله - عز وجل -، ومن نكث فإنما ينكث على نفسه... معاشر الناس، فاتّقوا الله وبايعوا علياً أمير المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين والأئمة، كلمة طيبة باقية يهلك الله من غدر ويرحم الله من وفى...»

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(٢) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، ج ٢١ ص ٩٧.

فنادته القوم سمعنا وأطعنا على أمر الله وأمر رسوله بقلوبنا وألسنتنا وأيدينا، وتداكوا على رسول الله وعلى عليٍّ عليه السلام فصافقوا بأيديهم . . . وصارت المصافحة سنة ورسمًا يستعملها من ليس له حقّ فيها<sup>(١)</sup>.

ولكنّا نلاحظ بوضوح أن البيعة في كلّ تلك الموارد ليست إلا انقياداً لصاحب الحقّ، وليست أبداً إعطاء حقّ.

لذا عندما سألوا النبيّ ﷺ عن الأمر من بعده، لم يقل لهم ذلك للمسلمين، بل قال ما أوجب سخط بعضهم، قال: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء».

ولذا طلب البيعة لأمير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير، مع أن شرعيّته (سلام الله عليه) جاءت من تعيين الرسول ﷺ له.

ولذا كانت بيعة من أسلم بيعة على حمايته وسماع كلمته لا على تعيينه.

لم تكن البيعة في أيّ مورد من موارد إعطاء الرسول ﷺ منصباً. فلا يغشّك التعبير بالبيعة فتتوهم أنها إعطاء، أنما البيعة إتمام صفقة بإعلان الالتزام بطاعة صاحب حقّ الطاعة فقط. ومن المعلوم أنّ البيعة ضرورية لتمكين الحاكم الشرعيّ من مهامه ومسؤولياته. وهذا شأن منفصل عن جعل البيعة وسيلة إنشاء ولاية وإعطائها.

لذا كانت البيعة في بعض الأحيان بيعة على الإسلام، وبيعة على

(١) الاحتجاج، للطبرسي، ج ١ ص ٦٩؛ ونحوه رواه القتال النيسابوري في كتابه روضة الواعظين، ص ٩٠.

الالتزام به في السلم والحرب، كما قدّمنا حين استعراض الآيات. وكانت البيعة آنذاك ضرورية ليس فقط لتمكين الرسول ﷺ، بل لأنه ﷺ كان في بداية الدعوة للإسلام، وكان على القوم أن يعرفوا ما هو الذي ينتظرهم وهم في بداية الطريق، فكان يريد أن يعرف من الذي سيلتزم معه ومن لن يلتزم.

فالبيعة هي مؤكدة لالتزام الناس بالولاية، وليست عنصر إثباتها. وإنّما تحدّثنا عن لزوم تمكين الناس للإمام، لأنّنا مقتنعون أن لا الرسول ﷺ، ولا الأئمة سيلجأون إلى القوة لاستلام الحكم. قد يستعملونها إن كان الجو العام مبيعاً ملتزماً، لكنهم لن يستعملوها تجاه الأمة المقصّرة. وهذا ما أكّده سيرة الرسول ﷺ، الذي لم يكن يقبل بأيّ حرب قبل أن تقوم له سلطة تامّة الأركان في المدينة. وما أكّده أيضاً سيرة أمير المؤمنين عليه السلام.

المغالطة الكبرى في مسألة البيعة أنهم فسّروها بأبعاد ارتأوها، وأعطوا معناها بعداً لا تفرضه اللغة، ولا سيرة الرسول ﷺ.

بل في كلّ مراحل التاريخ الإسلامي كانت البيعة مجرد إعلان التزام وتوثيق بالالتزام بطاعة من تولّى الأمر. سواء تولّاه بالغلبة والقهر، أم تولّاه بالوراثة، أم بأيّ سبب من الأسباب. ولم يحصل يوماً أن كانت البيعة منشأ حقّ. فلم يكن يحتجّ أحد لشرعيّته بالبيعة، بل كانت وسيلة لإلزام الناس ببيعتهم.

وهو ما يعني أنّ المسلمين في مرحلة الانحراف الكبرى وحين تحوّلت إلى ملك عضوض كانت البيعة مطلب الحكّام ليشبّثوا حكمهم،

لكنهم لم يأخذوا يوماً حكمهم بالبيعة، فكانوا يستعملون التخويف والترهيب لإرغام الناس عليها، ثم محاسبتهم لاحقاً لو تخلّفوا. هذا فيما يتعلّق بسيرة الرسول الأكرم ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام.

أمّا ما يتعلّق بصاحب الزمان (عج)، فقد وردت روايات أنه (سلام الله عليه) سيأخذها من الناس:

ففي خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في أمر القائم عليه السلام: «إنه قال لي أبي عليه السلام: لا بدّ لنا من أذربيجان لا يقوم لها شيء، وإذا كان ذلك فكونوا أحلاس بيوتكم، وألبدوا ما ألبدنا، فإذا تحرّك متحرّكنا فاسعوا إليه ولوحبوا، والله لكأني أنظر إليه بين الركن والمقام يبايع الناس على كتاب جديد، على العرب شديد، وقال: ويل لطغاة العرب من شرّ قد اقترب»<sup>(١)</sup>.

والرواية ضعيفة السند جدّاً، ببعض روايتها المتهمين بالوضع، وهو الحسن بن علي بن حمزة.

وفي خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ينادي باسم القائم عليه السلام فيؤتى وهو خلف المقام، فيُقال له: قد نودي باسمك فما تنتظر؟ ثم يؤخذ بيده فيبايع»<sup>(٢)</sup>.

وسند هذا الخبر أفضل من سابقه، لكنه أيضاً لا يخلو من ضعف لجهالة بعض رواته.

(١) كتاب الغيبة للنعمانى، ص ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧١.

وفي معتبرة السراج، عن أبي عبد الله عليه السلام : «يظهر عند ذلك صاحب هذا الأمر فيبايعه الناس ويتبعونه»<sup>(١)</sup>.

وسند هذه الرواية معتبر، والرواية طويلة اقتصرنا على نقل موضع الحاجة منها.

وهذه الروايات على اختلافها توضح أن البيعة ليست لإثبات حق، ولا لتأكيد، إذ المفروض أنه معيّن لهذا المنصب. إنما هي لتمييز الخيث من الطيب، ويتميز المعسكران، قبل حصول الملحمة الكبرى.

والخلاصة أننا لا نستطيع اعتبار البيعة وسيلة لإنشاء ولاية للحاكم لا على سبيل التأسيس ولا على سبيل التأكيد. إذ لا شاهد لهذا الدور لها لا من القرآن، ولا من النصوص، ولا من سيرة الرسول ﷺ، أقصى ما هناك أنها وسيلة تمكين الامام عليه السلام. وحين يكون الحديث عن حاكم استمدّ شرعيته من النص مثلاً، تكون البيعة واجباً شرعياً، وليس حقّ للأمة أن تتخلف عنه.

ليست البيعة عقداً بين طرفين، ولا موضوعاً لحكم معاملاتي يترتب عليه أثر وضعي. ووجه تسمية البيعة بيعة هو المصافقة لا غير، كأنهم يجرون عقداً وصفقة. ولكنها ليست صفقة بالمعنى المتعارف في المعاملات. بل صفقة مع الله، فهم حين يبايعون الرسول ﷺ، إنما يبايعون الله تعالى، أي يبيعون أنفسهم لله تعالى.

والبيعة مجرد طريق لا موضوعية له، فأيّ وسيلة للتمكين كافية.

(١) الكافي، للشيخ الكليني، ج ٨ ص ٢٢٤.

والالتزام بطاعته واجب والتخلّف عنها حرام، لا يعذرهم فيه أنهم لم يبايعوه. فهي بذاتها غير واجبة من حيث الشكل، بل الواجب هو أن يضع الإنسان نفسه في تصرف الوليّ الشرعيّ، فإن فعل ذلك كفى ذلك في تحقيق البيعة ولا تحتاج إلى إنشاء جديد.

وإن كان هناك إصرار على ضرورة الإنشاء نقول يكفي الإنشاء الفعليّ كما يكفي الإنشاء اللفظيّ. ولكن لا يترتب أثر على هذا الإنشاء، لأنّ من أطاع الوليّ كان مثاباً ولا عقاب عليه سواء بايع أم لم يبايع، وإن لم يطع استحق العقاب سواء بايع أو لم يبايع.

هذا ما تحصّل لنا من فهم البيعة من الآيات والروايات والتاريخ. نعم لو أريد بالبيعة الانتخاب فلا يضرّ هذا بنظرية ولاية الفقيه، ولا يوجب طرح نظرية اسمها ولاية الأمة على نفسه.

## الفصل الثاني

### نظرية الشورى

مما يمكن أن يستدلّ به على فكرة ولاية الأمة على نفسها، ما اشتهر بين المفكرين باسم «نظرية الشورى»، الذين اعتقدوا أنّ الإسلام أقر فكرة الشورى كوسيلة لاختيار الحاكم. وأنّ الشورى هي التي تعطي هذا الحقّ للحاكم، فلا حقّ له بدونها. ويقرون هذا المبدأ، بغض النظر عن تفاصيل مهمة تتعلق بأطراف الشورى، ومن تشمل ومن لا تشمل.

وزعموا أنّ إقرار هذا المبدأ يفهم من القرآن الكريم، ومن الأحاديث الواردة، خاصّة ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، على ما تقدّم نقل بعضه حين حديثنا عن البيعة.

وتفترق الشورى عن البيعة، بأنه إذا كانت الشورى هي السبيل لتحديد الحاكم، يكون الناس ملزمين ببيعة من اعلنت الشورى عن اسمه، ولا تكون البيعة هي الجهة المحددة للحاكم. ففرق واضح بين أن تكون الشورى جهة تقترح الحاكم، فإن بايعه الناس تمّ الأمر، وبين أن تكون الشورى هي الجهة المعنية للحاكم، والبيعة لازمة على من اختارته.

نؤكد هنا أيضاً على أمر نحتاج للتذكير به دائماً. وهو أنّا تارة

نفترض الشورى سبيلاً لاختيار حاكم قد تحدّدت صفاته سلفاً. وتارة نفترض أنّ الشورى هي جهة تحدّد الحاكم وتحدّد مواصفاته، بمعنى أن لها تمام الصلاحية في تحديد المواصفات، فليس في الشرع ما يلزمها بصفة معينة.

وعلى التقديرين لا يكون للشورى أيّ دور إن كان الحاكم منصوباً عليه باسمه، إنما تنفع، إن نفعت، على تقدير عدم التنصيب عليه، كما هو الحال في حاكمية الفقيه الوليّ، فلم ينصّ في النصوص على اسمه.

ولا تكون الشورى مصادمة لنظرية ولاية الفقيه، إلّا اذا كانت صلاحيات أهل الشورى تمتد للصفات، فلو ثبت بدليل أن الحاكم يجب أن تتوفر فيه صفات الفقاهاة والعدالة والكفاءة، فليس لها دور إلّا اختيار أحد من تتوفر فيهم المواصفات.

الشورى في هذه الحال لن تكون منافية لولاية الفقيه، إذ البحث فيها يندرج في آليات اختيار الفقيه الجامع للصفات، وهو من فروع ولاية الفقيه، وليس من مضاداته. إذّا هي في هذه الحال انتخاب فئة محدّدة للحاكم، تشكل مجلس شورى مهما كان اسمه: مجلس أهل الحلّ والعقد، مجلس خبراء، أو أيّ اسم آخر. وإذا غدت الشورى كذلك يكون بحثها آتياً حين الحديث عن آليّة تعيين الحاكم الفقيه عند تعدّد الخيارات.

هذا مع أنّ كلّ الأدلّة التي زعموا أنها تؤسّس لنظرية الشورى ليس لها مؤدّى يزيد عن الحثّ على أن يستشير الحاكم فئات معينة بقراره. ولم تكن في صدد تأسيس شورى لاختيار الحاكم. فلننظر في الأدلّة التي استندوا إليها:

## أدلة الشورى:

قد يُستدلّ للشورى بأيّتين من القرآن وهما :

## الآية الأولى:

قوله تعالى : ﴿فَمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّكَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِظَ الْقَلْبُ لَا نُفِضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَأَعُفْ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

والاستدلال بهذه الآية على لزوم الشورى يتوقف على أن يكون قوله تعالى : ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ للوجوب.

ولنا حول هذا الاستدلال ثلاث مناقشات :

## المناقشة الأولى:

إنّ الآية لا دخل لها بما ذهب إليه صاحب النظرية. ولا ربط لها بقضية أن الوالي يكتسب ولايته من الناس، ولا بقضية أن طبيعة النظام وشكل الحكم مأخوذ من الناس. وهي في أقصى الأحوال تدلّ على لزوم الاستشارة على الوالي، ولا ملازمة بين الأمرين. لأنّ كون الحكم عن شورى أو كون النظام عن شورى أو كون الولاية نتيجة الشورى، يعني أنه لا يحقّ لأحد أن يتولّى من غير رضا الأمة ولا أن يتفرد بالقرار، وأن يكون القرار لمجموع أعضاء الشورى أو للأكثرية منهم. ولكن الآية أمرت فقط بأن يستشير الرسول ﷺ ولم تشترط في القرار أن يصدر عن هذه الشورى.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

## المناقشة الثانية:

أنّ الأمر في «شاورهم» ليس للوجوب أيضاً، فلاستشارة غير لازمة، ولنا في الآية قرينتان على ذلك :

## القرينة الأولى : سياق الآية :

فإنّ سياق الآية يفيدنا أن الحديث عن صفات كمالية في رسول الله ﷺ ، وليس عن أمور يجب عليه مراعاتها . فهو ﷺ الشخص الرحيم بالعباد اللين القلب ، ولولا ذلك لانفضوا من حوله . وهذه الصفات الحميدة في رسول الله ﷺ من طبيعتها أن يتفرّع عنها فعل العفو عنهم والاستغفار لهم ومشاورتهم . فهذه المشاورة من لوازم اللين والرحمة التي في قلب رسول الله ﷺ ، ولذا طلبها تعالى منه ﷺ . فحال هذا الخطاب كقولك لشخص وجدته قد تنازع مع غيره فقلت له : إنك أعقل منه وأكبر منه فانصرف عنه أو فاعطه ما يريد . فهل يفهم أحد من هذا الكلام الوجوب ، أو أن ذلك الغير صار صاحب حق ؟

## القرينة الثانية : كون الخطاب لرسول الله ﷺ :

فإنّ توجيه الخطاب في الآية الكريمة لرسول الله ﷺ يدلّ على أنّ الأمر بالمشاورة ليس للوجوب ، إذ اتفقت كلمة المسلمين على أنه ﷺ لا ينطق إلّا بالحقّ ، وأنه معصوم ، وعصمته تغنيه عن الاستشارة ، وتمكّنه من إعطاء الموقف المطلوب بدون استشارة . فيصير الأمر بالمشاورة لا لحاجة الرسول ﷺ إليها بل إرفاقاً بالمسلمين وإشعاراً لهم بالمشاركة فيما يقرّره رسول الله ﷺ .

### المناقشة الثالثة:

إنّا لو فرضنا أنّ الاستشارة واجبة، فبالإضافة إلى ما قدمناه من عدم دلالة الآية على لزوم العمل بنتيجتها، بل هي لو وجبت، لمجرد أن يطلع على وجوه الآراء، لكن القرار بيده قد يعمل بما يوافق تلك الآراء أو أغلبها، وقد يخالفهم جميعاً، ففي الآية قرينة على عدم اللزوم هذا. وهي قوله تعالى في خطابه لرسول الله ﷺ: (فإذا عزم فتوكّل على الله) وهذا يعني أن القرار في نهاية الأمر قراره، وأنه وإن كان ملزماً بالاستشارة لكنه غير ملزم بالعمل بها وبما يشره المشيرون سواء اتفقوا أو اختلفوا.

ويشبه هذا ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لعبد الله بن العباس وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه، أي رأي الإمام عليه السلام. ويبدو أنّ عبد الله قد أصابته حزازة من جراء ذلك فقال له عليه السلام: «عليك أن تشير عليّ فإذا خالفتك فأطعني»<sup>(١)</sup>.

ونحن لا مشكلة لدينا في حسن استشارة المعصوم لمن حوله لدواع عديدة، ولا في إلزام الوليّ غير المعصوم بالشورى، كما سيأتي، بمعنى أن يستشير ذوي العقل والرأي والإختصاص.

فالآية إذاً لا علاقة لها بما قالوه. وليس لهم أن يغالطونا بمجرد ورود كلمة الشورى، فهذا استغناء.

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٧٦؛ وشرح الشيخ صبحي الصالح، ص ٥٣١.

## الآية الثانية:

قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَحْنَبُونَ كَثِيرَ الْأَيْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (٣٨) (١).

وهذه الآية أقوى دلالة للقول بالشورى بعدما وصفت أمر المسلمين بأنه شورى بينهم . فهي تصلح مبدئياً للاستدلال بها على كون الحكومة في الإسلام مرتبطة بالشورى بين المسلمين ، وأنه لا بد من هذه الشورى على مستوى تعيين الحاكم وتحديد طبيعة النظام السياسي والصلاحيات وكل ما يرتبط بأمور المسلمين . وكل ذلك هو تعبير آخر عن ولاية الأمة على نفسها .  
ومع ذلك فالآية لا تدلّ على ذلك .

## مناقشة الاستدلال:

أولاً : إمّا أن يكون الحديث في الآية عن خصوص مجتمع المسلمين في عصر رسول الله ﷺ ، أو عن مجتمعهم في كل العصور . وعلى كل تقدير يجب أن يكون عصره ﷺ مشمولاً للآية لأنها مورد نزولها . ونحن نعلم بالقطع واليقين أن أمر المسلمين لم يكن كذلك في عصر رسول الله ﷺ ، لا على مستوى حكومة الرسول وولايته ، ولا على مستوى إدارته وحكمه واختياره الشكل المناسب للحكم ، بل كان رسول الله ﷺ الحاكم بأمر من الله تعالى كما تقدم .

(١) سورة الشورى ، الآيتان : ٣٧ ، ٣٨ .

ولم تكن طريقته في الحكم إجراء استفتاء من المسلمين على شكله، أو غير ذلك مما يتعلق بأموره. نعم قد يستشير أصحابه، لكن القرار له. وقد كان المسلمون أيضاً منقادين لأوامره ﷺ حتى وإن كانت مخالفة لآرائهم كلهم أو لأكثريتهم. وليس انقيادهم له لأنهم قبلوا به حاكماً، بل قبلوا لأنهم رأوا منصبه إليها، وهذا ما تعنيه للمسلمين جميعاً ولاية الرسول ﷺ، وما تعنيه لقسم كبير من المسلمين ولاية الأئمة عليهم السلام الآية من قبل الله تعالى لا من قبل الناس.

فلو كانت الآية دالة على ولاية الأمة على نفسها وأن الرسول مجرد رجل من المسلمين، لكان هذا يعني إبطال ولايته ﷺ ولا يقول به أحد.

فحتى يتم الاستدلال بالآية بالنحو المذكور يجب فرض أن مضمون الآية لا يشمل مجتمع الرسول، وهذا غير ممكن؛ لأن الآية فيما تضمنته تتحدث بشكل مؤكد عن زمانه ﷺ، ومورد نزولها شأن في زمانه ﷺ.

وإذ لم يتم الاستدلال على ما قالوه وجب تفسير الآية بما يلائم إنطباق الآية على ذلك المجتمع.

### والتفسير الصحيح أن يقال:

إن الآية تحمل دعوة إجمالية لعموم المسلمين تدعوهم إلى التعاضد والتكاتف كمجتمع متجانس يستشير بعضهم بعضاً، وأن هذا هو شأنهم الذي ينبغي أن يكونوا عليه. وهذه دعوة في سياق دعوتهم إلى صفات حميدة أخرى، وهي دعوة - وإن - لوحظ فيها الشؤون

العامة للمسلمين ، فهي لا تشمل أمر الولاية والحكومة وشؤونها وما يتعلق بها .

ولو فرضنا أنّ لها إطلاقاً يشمل الحكم وشؤونه فهي تشمله ضمن هذا السياق التوجيهي ، وليس ضمن سياق إلزامي يعبر عن نظرية كما أرادها المستدلّ .

أمّا الروايات التي نقلت عن أمير المؤمنين عليه السلام ، فقد تقدّم بيان الكلام فيها حين الحديث عن البيعة ، وقدّمنا أيضاً روايات تدلّ على رفضه لفكرة الشورى .

### شورى القيادة

وليعلم أننا وإن لم نوافق على الاستدلال بالآية على مسألة الشورى ، لكن يمكن أن نقبل بالشورى على مستوى القيادة كخيار من الخيارات بناء على نظرية ولاية الفقيه ، لا لأنّ الآيات تدلّ على ذلك ، بل دليل ولاية الفقيه يسمح بالقبول بهذا الخيار وإن لم يفرضه .

لكن يظهر من بعض العلماء إنكار شورى القيادة حتى على مستوى أن تكون أحد الخيارات واستدل لذلك بما في الغرر والدرر عن أمير المؤمنين عليه السلام : «الشركة في الملك تؤدي إلى الاضطراب»<sup>(١)</sup> .

قيل : دلّت هذه الرواية على أنّ الشراكة ، ومنها شورى القيادة ، تؤدي إلى خلل في السلطة ، وفي حياة الناس ، وإلى الهرج والمرج . وهذا كناية عن وجوب إلغاء فكرة الشراكة ومنها شورى القيادة . فهذا

(١) مستدرک الوسائل ، للشيخ النوري ، ج ١٣ ص ٤٥٢ ، ناقلاً الحديث عن الدرر للأقدي .

المضمون هو في الحقيقة إرشادي موافق لطبائع الأمور وتقرير لواقع قائم يدركه العقلاء ويصوّبونه، فليس من المهم هنا أن تكون هذه الرواية من حيث السند معتبرة.

### مناقشة هذا الدليل:

نحن نوافق على أنّ المضمون إرشادي إلى أن من شأن الشراكة في السلطة الاضطراب. ولكن هذا الإرشاد ينحصر مورده بما إذا كان كلّ شريك يجب أن يكون موافقاً على ما سيصدر عن جميع الشركاء، ويملك حقّ نقض أي حكم يصدر لا يوافق عليه، فهذا هو معنى الشراكة. أمّا أن تكون هناك شورى قيادة يصدر رأيها عن الأكثرية وأنّ المخالف عليه الإلتزام بهذا الحكم فهذا خارج عن مضمون الرواية المذكورة. فلا تكون الرواية دليلاً على عدم صحة الشورى إن لم تكن بنحو الشراكة الموجبة لضرورة موافقة الجميع. ولم تكن بنحو يعيق عمل الحكم، فتنظم الأمور بما يسهله لا يعقده.

ونكتفي بهذا المقدار من البحث حول مسألة الشورى. وسنتحدث فيما بعد عن وجوب الاستشارة على وليّ أمر المسلمين إن لم يكن معصوماً، كما سنذكر روايات حول الاستشارة وأهميتها في الإسلام.

## الفصل الثالث

### خلافة الإنسان

ربما يستدلّ بعضهم بآية جعل الإنسان خليفة على فكرة ولاية الأمة على نفسها . وأبرز آية في هذا الموضوع، قوله تعالى : وقال تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١)</sup>.

يضاف إليها مجموع آيات أخرى :

مثل قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى : ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾<sup>(٤)</sup>.

وقوله تعالى : ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة البقرة، الآية : ٣٠.

(٢) سورة فاطر، الآية : ٣٩.

(٣) سورة النمل، الآية : ٦٢.

(٤) سورة النور، الآية : ٥٥.

(٥) سورة ص، الآية : ٢٦.

وغيرها من الآيات .

والآية الأولى هي الأساس عند أصحاب هذه الفكرة . وليس الكلّ يتحدّث عن هذه الآيات من حيثة ولاية الأمّة على نفسها ، لكن بعضهم حاول أن يستفيد منها ذلك ، بادعاء أنها تدلّ على أن الله تعالى جعل الإنسان خليفته في الأرض . والخلافة في الأرض تعمّ كلّ إعمار لها ومسؤوليات خاصّة وعامّة ، بما فيها الحكومة . ومقتضى ذلك أن تكون الحكومة من شؤون الأمّة وحقوقها ، بيدها التعيين والتفويض .

وإذا كانت خلافة الإنسان تعمّ الأرض فالمراد منه ليس كلّ فرد على حدة ، بل يكون المراد بها المجتمع الإنساني ، وهو ما يقصد من ولاية الأمّة على نفسها .

وفي البداية لنا أن نتساءل : هل يصحّ استفادة تلك الفكرة من كلّ آية ورد فيها « خليفة » ، « يستخلف » ، ومشتقات « خلف » ، أم لا ؟ .

الظاهر عدمه . فبعض الآيات تحدّثت فقط عن خلافة قوم عن قوم ، بما تعنيه من خلافة جيل عن جيل ، ونسل عن نسل فقط لا غير . وهذا المعنى هو المقصود من قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ﴾<sup>(١)</sup> . فلسانها لسان آيات أخرى ، نظير قوله تعالى : ﴿ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ ﴾<sup>(٢)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ ﴾<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة فاطر ، الآية : ٣٩ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية : ١٣٣ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية : ١٦٩ .

وبهذا المعنى يفهم أيضاً قوله تعالى : ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ . وقوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ .

فهذه الآيات تتحدث عن وراثة للأرض فلا يكون فيها غيرهم ، فيتم إنهاء وجود الفاسدين ، ولا يكون في الأرض إلا الصالحون . فالمقصود استبدال قوم بقوم ، كما في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾<sup>(١)</sup> ، والمعبر عنه أحياناً بوراثه الأرض ، كما في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾<sup>(٢)</sup> . فهذا السياق من الآيات أجنبني عن المفهوم المراد استفادته .

كما أنه لا يمكن استفادة هذا المعنى من قوله تعالى : ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ، لأنها إنما تتحدث عن جعل شخص مخصوص بمواصفات معينة خليفة ليحكم بين الناس ، فلا شأن لهذه الآية بجعل خلافة عامة للإنسان .

فالبحث إذاً منحصر في الآية الأولى .

وربما يخطر ببال أحدهم حول هذه الآية أنها خاصة بالنبي آدم عليه السلام ، لأنه الذي تحدّث عنه الله تعالى مع الملائكة .

ولكن يردّه أن الواضح من الخطاب أنه يشير إلى خلق نوع ، لا

(١) سورة محمد، الآية : ٣٨ .

(٢) سورة الأنبياء، الآية : ١٠٥ .

إلى خلق فرد. وأنّ الخلافة متعلّقة بهذا النوع. فلم يجعل الله عزّ وجلّ الخلافة لآدم عليه السلام، بما أنه آدم، بل بما أنه ممثّل كل البشرية، فخلافة الله في الحقيقة هي للأمة وللشعر أنفسهم. ولذا أبدت الملائكة دهشتها، وذكرت تساؤلها ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ<sup>(١)</sup>. فلو كانت الخلافة لخصوص شخص آدم لم يكن للتساؤل معنى. إنما حقّ لهم السؤال لما عرفوه من طبيعة هذا النسل، وأنها طبيعة توجب ذلك، بما أودع فيها من قدرات واستعدادات. فالذي جعله الله هو من يكون منه ذلك، وليس إلّا النوع البشري الشامل لكلّ الأفراد.

وهذه الخلافة هي المرادة من الأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>(٢)</sup>، وهي التي تعني الإدارة والحكم في الكون.

ومقتضى هذا الجواب أنّ النوع الإنساني ككل هو الذي أوكل الله إليه هذه المهمة، فيكون هذا النوع هو المعني أساساً بإدارة شؤونه، بما يتطلّبه ذلك من اختيار ولاية لنظم الأمور. وهذا تعبير آخر عن ولاية الأمة على نفسها.

وإن قلت لهم إنّ الآية لم تخصّص الكلام بأمة محدّدة، وإنّها شاملة لكلّ النوع، أجاوبك إنّ الناس ملزمون باتّباع الأنبياء والمرسلين

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

وشرائعهم، فلم يترك للنوع حرية التصرف خارج الشريعة، وهو ما ينتج أن النوع الملتزم بالشريعة هو المعني بذلك، وليس إلا الأئمة.

أقول:

صحيح أن الآية لا يمكن تخصيصها بآدم عليه السلام، لكن هذه التوسعة المؤدية إلى تلك النتيجة لا تدلّ الآية عليها، وذلك بتقريبين نلتزم بأحدهما:

الأول: ما ذكره السيّد الحائري في كتاب المرجعية والقيادة. فهو بعد اعترافه أن الخلافة مجعولة للنوع الإنساني ككلّ، لا كلّ فرد فرد، إذ لا يعقل أن يكون كل شخص خليفة بذاته، وإلاّ لصار كل فرد حاكماً، وهذا غير مقصود من الآية قطعاً. قال: «فالبشرية كلّها خليفة الله على الأرض استخلفهم لكي ينفذوا إرادته عليها، وكل واحد منهم يعمل بوظيفته، فالأمير له دور والجندي له دور والعامل له دور وهكذا. وهذا هو معنى تطبيق خلافة الله على الأرض. ومن أبرز مهام الخلافة في الأرض الإمرة والولاية، فالبشرية كبشرية تحقق على وجه الأرض الإمرة والولاية، أمّا كيف يتحقّق ذلك فهذا مسكوت عنه في الآية الكريمة؛ لأنها وإن أعطت الخلافة للبشرية كلها، لكنها لم تقل كيف تترجم عملياً هذه الخلافة»<sup>(١)</sup>.

وخلاصة الفكرة أن المسؤولية هي داخل هذا النوع من حيث المبدأ، وليس في الآية أي شرح أو تفصيل، ولا كانت في مقام إبداء

(١) المرجعية والقيادة للسيد كاظم الحائري صادر عن مكتبه. ص ٥٥

الشرح أو التفصيل، فلا يصحّ استفادة فكرة ولاية الأمة على نفسها من الآية، بل تكون هذه الفكرة كأى فكرة أخرى متعلقة بكيفية اختيار الحكام والولاة، مسكوت عنها في الآية الشريفة.

الثاني: أن نقول: من أين استفدنا أن المقصود بالخلافة في الآية ما يعمّ الحكومة والإمامة؟. بل نقول في الآية ما يدلّ على أنّ المقصود خلافة.

توضيح ذلك، أنّ الإمامة لا تكون إلّا في الأنبياء والرسل والأوصياء. وما جعل الله تعالى الإمامة إلا لمعصومين من الخطأ والزلل. وهذا يعني أن سؤال الملائكة لم يكن في محله أساساً؛ لأن من يفسد في الأرض ليسوا المعصومين، ولا المؤمنين العدول أيضاً. مع أنّ الملائكة فهموا أن من جعل خليفة هم من سيفعل ذلك. وهذا يعني أنه يجب أن يكون المراد من الخلافة معنى يمكن أن يتصف به النوع كأفراد ومجتمعات، بصالحهم وطالحهم. وتكون الخلافة معبرة عن مهام وأدوار طولب بها بنو آدم كلهم، فمنهم من تخلّف وأفسد، ومنهم من سلك وأجاد.

وبعبارة أخرى: الخلافة الخاصة بمعنى الولاية توأم مع النبوة والإمامة، وهي المشار إليها في قوله تعالى كآية: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾. ولا يمكن أن تكون هذه الخلافة الخاصة هي المقصودة من قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾. فتلك الخلافة الخاصة مما يخص الله تعالى بها بعض عباده، فهي لا تكون إلا بجعل خاص منه تعالى. ولذا فلو أردنا تفسير آية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ بالخلافة بمعنى الولاية لم يصحّ التعميم للبشرية ولا للنوع الإنساني ويجب حصرها بالمعصومين

كالأنبياء والأوصياء. وحيث إنّ ظاهر الآية كون الحديث عن الإنسان حتى يثبت خلافه، فالمقصود هو نحو خلافة عامة مرتبطة بالبشر وبالهدف المطلوب من البشرية تحقيقه. وبهذا المعنى يكون الإنسان كفرد خليفة والإنسان كمجتمع خليفة ولا دخل لذلك بباب الحكم والسلطة. فالنوع الانساني هو الخليفة، من دون أن يتناول ذلك طبيعة العلاقة الاجتماعية التي تحكم الأفراد فيما بينهم كمجتمع يحتاج إلى تنظيم أموره.

وهذا المعنى يتحقق في الفرد بوصوله إلى مقام العبودية، ويتحقق في المجتمع بتحقيق المجتمع العابد الصالح. وعند تحقق الهدف الثاني يتحقق قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتُخْلِفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾<sup>(٣)</sup>.

### كلام العلامة الطباطبائي:

وهذا المعنى الذي ذكرناه لآية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ موافق لما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان. قال في تفسير الآية ما ملخصه:

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥.

(٢) سورة القصص، الآية: ٥.

(٣) سورة النور، الآية: ٥٥.

(فهم الملائكة من هذا المخلوق الأرضي أنه مركب من صفات من شأنها الفساد وسفك الدماء، وأنّ الخلافة المرادة لا تتحقق بذلك. وهذه الخلافة المقصودة هي أن يحكي الخليفة مستخلفه بتسييحه بحمده وتقديسه له بوجوده. والطبيعة الأرضية المادية لا تدعه يفعل ذلك بل تجرّه إلى الفساد والشرّ. ولذا تساءلوا بعد أن رأوا أنّ الغاية ألصق بهم: لم لا يكونون هم الخلفاء وما فائدة جعل هذه الخلافة الأرضية؟ فردّ الله سبحانه عليهم بقولهم: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (١). فلم ينف عن خليفة الأرض الفساد وسفك الدماء، ولا كذب الملائكة في دعواهم التسبيح والتقديس، بل أبدى لهم أنّ هناك سرّاً ليس في وسعهم تحمّله ويتحمّله هذا المخلوق الأرضي (٢). انتهى.

والنتيجة أنه لا ربط بين آيات الخلافة الواردة في القرآن بعالم الحكم وما كان له علاقة بها فهو مرتبط بجعل خاصّ كما اختصّ بداوود وغيره من الأنبياء ﷺ.

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠، ٣١.

(٢) تفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي، ج ١ ص ١١٥، طباعة الأعلمي أبيروت.

## الفصل الرابع

### خطابات القرآن للأمة

قيل: إنَّ في القرآن الكريم خطابات تدلُّ بالمنطوق أو بالملازمة على أنَّ الحكم شأن الإنسان، وأنه المطالب بالحكومة الإسلامية. فإن كان الأمر كذلك فلا حكم في الإسلام إلَّا عن رضا الأفراد. فالآيات المتضمنة للتكاليف الاجتماعية التي لوحظ فيها مصالح المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع، وخطوب بها الأمة مع توقُّف تنفيذها على القدرة وبسط اليد، تدلُّ على أنَّ المجتمع المخاطب بها مطالب أيضاً بالتنفيذ.

والمجتمع بما أنه مجتمع وإن لم يكن له بالنظر الفلسفي يعبر عن وجود واقعي غير وجود الأفراد، ولكنه يتمتع بواقعية عرفية عقلائية، وله في قبال الفرد وجود وعدم وحياة وموت ورقِّي وانحطاط وحقوق وواجبات. والشريعة الإسلامية كما أوجبت على الفرد واجبات عبادية وغيرها، فكذلك وضعت على عاتق المجتمع واجبات وتكاليف خطوبت بها الأمة الإسلامية.

قال الله تعالى: ﴿وَقَتِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٠.

وقال تعالى: ﴿وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (٢).

إلى غير ذلك من التكاليف التي خوطب بها المجتمع ممّا روعي فيها مصالحه.

وحيث إنّ تنفيذها يتطلب وجود جماعة متفرّغة لذلك، وجهاز حكم يتولّى ذلك، يصبح من المتعيّن على المجتمع الإسلامي تشكيل دولة قادرة يفوض إليها مهام القيام بهذه التكاليف. إذ لا يعقل أن يتوجّه تكليف إلى المجتمع ولا يكون على عاتقه تهيئة مقدّماته ومنها تفويض الغير.

وميزة هذا الدليل ممّا سبقه أنه يدلّ بالمباشرة على أنّ تنفيذ الأحكام وإجرائها في الحياة الاجتماعية العامّة فرض على الأمة، وهذا يدلّ بالملازمة على أنها ذات ولاية على هذه الأمور بما يتطلبه من تشكيل دولة وحكومة. لذا أمكن اعتبار هذا الدليل من أفضل الأدلّة على تلك النظرية. ورغم أن الدليل غير تامّ، كما سنبين، لكنه يلقي الضوء على حقيقة دلالة الآيات القرآنية على ضرورة تشكيل حكومة إسلامية.

وعلى كلّ حال فالدليل غير تامّ.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٢) سورة النور، الآية: ٢.

## والجواب من وجوه:

أولاً: أنّ هذه الآيات قد نزلت في عهد رسول الله ولم تنزل بعده، وهذا يعني أن كل ما يستفاد منها يجب أن ينطبق على عصر الرسول بسبب الخطاب المباشر الموجود فيها. فلو تمّ ما ذكره المستدلّ لوجب أن نقول إن هذه الآيات أوجبت ولاية الأمة على نفسها حتى في عصر الرسول ﷺ وهذا لا يمكننا القبول به. وقد تقدّم نظير هذا الكلام، حين تحدّثنا عن البيعة والشورى.

وربما يعترض علينا:

بأنّ الآية مطلقة تشمل بإطلاقها ظرفين زمنيين: الأوّل: ظرف رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام، والثاني: ظرف الغيبة. والقيود التي تخصّص ذلك بالنبي ﷺ في زمانه، وبالأئمة عليهم السلام، هي خاصّة بالظرف الأوّل، فتبقى الآيات على إطلاقها فيما يتعلق بالظرف الثاني.

ولكنه اعترض مردود:

لأنه يصحّ لو كان تخصّيص ذلك بالنبي ﷺ حين وجوده، والأئمة عليهم السلام حين بسط أيديهم، من باب التقييد. حينها يقال هذا التقييد لا يطال تلك الإطلاقات في زمن الغيبة. وليس الأمر كذلك.

توضيح ذلك أنّ المدعى أنّنا نتزع من هذه الخطابات التكليفية: - (وأعدوا) و(اجلدوا) و(فاقطعوا) في آية السرقة و(قاتلوا) ونحوها، معنى وضعياً، وهو ولاية الأمة على نفسها. فلا بدّ حتى يصحّ تقييد مدلولها الوضعي من تقييد مدلولها التكلفي أولاً. والحال أنه لا يقبل التقييد، إذ لا معنى لأن يقال هذا الخطاب التكلفي مختصّ بزمن الغيبة، لأنّ لازمه أنّ الناس في زمن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام غير

مطالبين بإقامة الحدّ على الزاني والزانية، ولا بإقامته على السارق والسارقة، ولا بالإعداد العسكري ولا بقتال المشركين المعتدين، ولا بأيّ تكليف من تلك التكاليف التي جاءت بشكل خطاب للأمة. وهذا المعنى غير معقول، بل القدر المتيقّن من زمن ثبوت هذه التكاليف هو زمن الرسول ﷺ، وبالإطلاق أو بغيره من الطرق يشمل الأزمنة الأخرى.

فلا يصحّ دعوى أنّ تلك الإطلاقات قيّدت في زمن وبقيت على إطلاقها في زمن آخر.

ثانياً: إنّ الخطابات القرآنية وإن كانت موجّهة إلى الأمة إلّا أنّ ذلك لا يعني أكثر من لزوم التزام الشريعة لزوماً تكليفيّاً، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثل جلد الزانية والزاني، والقيام بالقسط والشهادة لله والصدق فيها، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ولا ملازمة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فالتكليف وإن كان موجّهاً للأمة لكن هذا لا يتنافى مع كون ولاية الحكم بيد غيرها، يختاره الله تعالى ورسوله إمّا بالاسم كما في الأوصياء المعصومين عليهم السلام، أو بالوصف كما هو الحال في نظرية ولاية الفقيه. ولهذا لم يستفد أحد من علمائنا أي تصادم بين كل أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنفيذ الواجبات وبين أدلّة ولاية الفقيه حتى الذين حرصوا على تمحيصها ومناقشتها بكلّ قوة، بل رأوا أنّ تلك الخطابات إنّما تدلّ على التكليف ولا تدلّ على من يحكم. فالأمر بجلد الزانية أو الزاني لا يدلّ على من له الحكم على فلانة أو فلان بأنها زانية، أو زان. فهل هذا يعني أنّ الأمة هي التي تحكم

بذلك ليكون لها منصب القضاء. والأمر بالجلد هنا في الحقيقة بهدف منع الناس من أي رافة بالزانية والزاني، أو السارق والسارقة، حتى لا يتم تبديل الأحكام تحت حجج مختلفة كما يحاول الكثيرون أن يشيعوا هذه الأيام سعيًا منهم وراء إسقاط نظام العقوبات معتبرين ذلك نظاماً قديماً قد عفا عليه الزمن، وأنَّ الوضع الحالي لا يتحمّل هكذا عقوبات، وأنَّ الزمان قد تغيّر. فالقرآن نصّ على هذه العقوبة حذراً من أن تراودنا هذه الأوهام، فهو الذي شرّع ولم يكل إلينا أمر الموافقة على شريعته، ولا علّق استمرارية التشريع على رضانا، معاذ الله تعالى أن يشرّع حكماً ثم يدع للناس أن يختاروا فيه اعتماداً على أهوائهم.

وبعبارة أخرى: إنّ هذا الخطاب في مضمونه تكليفي، والذي يدّعيه المستدلّ الملازمة بينه وبين المدلول الوضعي وهو ولاية الأمة على نفسها، والحال أنه لا ملازمة بينهما لا عقلية ولا عرفية. فأصل انتزاع الحكم الوضعي من الآية لا دليل عليه، لا من عقل ولا من شرع.

أمّا من جانب العقل فلأنه على الأقل لا بدّ لانتزاع ذلك من انحصار تنفيذ الخطاب بولاية الأمة على نفسها، والعقل لا يرى هذا الانحصار.

أمّا من جانب العرف فلأنّ ذلك الانتزاع عرفاً أنما يتمّ إن كانت الآيات في مقام بيان جميع الشروط المطلوبة في التنفيذ، وهذا لم يثبت بل الظاهر خلافه. ولذا من الطبيعي أن يأتي السؤال بعد تلك الآيات: كيف؟ وجواب هذا السؤال ليس من الآيات بل من أدلّة أخرى.

وعلى كلّ حال فهذه الآيات لا تنافي ولاية الفقيه حتى تجعل في مقابلها، كما لا تنافي ولاية النبي ﷺ والإمام ﷺ. فإمّا أن نبدأ بالمنافاة من عهد رسول الله ﷺ، أو نُعرض عن الاستدلال بها.

ثالثاً: لو كان انتزاع الحكم الوضعي تاماً فهو ليس من لوازم الإطلاق، بل من لوازم الإهمال.

وبعبارة أخرى إنما نستنتج من الآيات أنّ آليّة التنفيذ بيد الناس لو أهمل الإسلام هذه النقطة. وحينئذٍ يأتي العقل ويقول لا يعقل أن نؤمر بشيء يحتاج إلى آليّة بدون تحديدها، فإذا أهمل لنا بيان الآليّة، فلا بدّ أن تكون الآليّة بيد الناس.

وهنا نسأل هل يعقل للشرع الحنيف والمشرّع الحكيم أن يترك ويهمل هذا الأمر، وهو أهم من الأمر بالجلد؟ بالطبع لا. فسكوت الآية عن هذا الموضوع ليس إهمالاً كلياً بقدر ما هو إهمال في بيان تفصيله في تلك الآيات؛ لأنها لم تسق لهذا الهدف، أو بيان شروط التنفيذ، بل سيقّت لبيان ما يستحق الزاني والزانية وأمثالهما.

### والنتيجة:

إنّ كلّ الآيات التي ذكرناها وما شاكلها لا تدلّ إلا على الحاجة إلى مجتمع فيه حكومة تنفذ ذلك، أمّا كون هذه الحكومة تجسيدا لولاية الأمة على نفسها، فهذا لا تدلّ عليه الآيات، بل لابدّ من النظر في العقل والنقل.

فإن كان هناك طريق عمل به، وإن لم يكن أيّ على تقدير الإهمال

الكلّي في الشريعة فهذا أيضاً لا يستلزم ولاية الأمة على نفسها ونفي ولاية أحد عليها كالفقيه كما سنبين فيما بعد.

### تتميم:

قد يستدلّ على ولاية الأمة على نفسها بإطلاقات أخرى:

مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾<sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٢)</sup>. ونحوهما من الآيات.

ولكنه استدلال ضعيف. إذ لا شأن لتلك الآيات بقضية الولاية.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَاحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾<sup>(٤)</sup>. وبما تقدّم من قوله ﷺ: (عونك الضعيف من أفضل الصدقة)<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكرنا بعض المناقشة لهذا الاستدلال في سياق بحث أدلة ولاية الفقيه، وقلنا إنّ هذا النحو من المضامين لا يصلح لتقييد أدلة ولاية الفقيه.

وهنا نقول إنه لا يصلح لإثبات وجود ولاية أو وجود تكليف

(١) سورة الحج، الآية: ٤١.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٩١.

(٥) وسائل الشيعة، للحرّ العاملي، ج ١١، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

شرعيّ عامّ فيما لو اقتضى التصرف في ما يتعلق بالغير، إذ الأصل في هذه الحال عدم الجواز ما لم يرد دليل عليه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الغير شخصاً أو مجتمعاً، وقد تقدّم أيضاً بعض الكلام في ذلك فيما نقلناه عن الشيخ الأنصاري في مسألة عدول المؤمنين. وسيأتي. وعلى كلّ حال فقد اتفقت كلمة العلماء على أن هذه المضامين لا تفيد في مقام الولاية.

## الفصل الخامس

### السيرة العقلانية

وقد يستدلّ على ولاية الأمة على نفسها بأنها هي الأصل في الحكم والشؤون العامة المرتبطة بالأمة، وعلى هذا سار العقلاء.

فالعقلاء يتعاونون فيما بينهم لتسيير شؤون حياتهم الاجتماعية، وتأمين احتياجاتهم الشخصية والعامة، ويفوضون غيرهم ليقوم بالعمل الذي لا يتمكنون منه. ومن هذه الأمور أمر الحكومة التي يحتاج إليها المجتمع، والتي يتوقف تحقيقها على مقدّمات كثيرة وقوى متعاضدة. فيفوضون من يرونه لذلك أهلاً، لتولّي ذلك المنصب، عبر عملية انتخاب، هي في حياة العقلاء وسيلة لإعطاء هذا الحق، ويكون الحاكم أو الرئيس ممثلاً عنهم يدير أمور الحكم والبلاد بالنيابة عنهم.

وقد ترجم العقلاء سيرتهم فيما يخصّ الشأن العام وإدارته، ضمن نظرية العقد الاجتماعي. فيولون بعضاً منهم لحكمهم ضمن شروط يشترطونها عليه، ويقبل الطرفان بذلك. فيترشّح أحدهم وفق هذه الشروط، وينتخبه الناس وفقها أيضاً.

قيل: الولاية والحكومة من الأمور التي تقبل التفويض، بأن يفوض فرد مثلاً، أو شعب، إلى شخص أو أشخاص إدارة شؤونهم. كما أنهما يقبلان الإنشاء العقدي عليهما، بأن يكونا مورداً لمعاملة بين

طرفين أحدهما أفراد الشعب والآخر الأفراد الذين يريدون الحكم، كما تشهد بذلك حياة الناس العاديين الذين بنوا حياتهم على أسس غير دينية، بل كان أمراً رائجاً في كلّ العصور وعلى مرّ الدهور. وبناءً عليه فإن العلاقة التي تحكم الناس مع حكاهم هي علاقة العقد الاجتماعي الذي على أساسه يفوض الحكام بالحكم ويلزم الناس بإنفاذ أحكامهم. وإذا تمّ هذا العقد فإنه يكون واجب التنفيذ بحكم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup>، وقول النبي ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(٢)</sup>. وكقول الإمام الصادق عليه السلام، فيما روي عنه: «المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز»<sup>(٣)</sup>.

والآية ناطرة إلى العقود المتعارفة بين العقلاء، فيكون كلّ عقد عقلائي صحيحاً يجب الوفاء به إلّا ما دلّ الدليل على بطلانه. ولا دليل على بطلان عقد الحكم لأنّ الفرض أنه لا نصّ يخالفه.

أمّا الرواية فشمولها لهذا العقد ولكلّ عقد مبني على شمول الشرط للقرار الابتدائي وعدم اختصاصه بما يكون ضمن شيء آخر. وعلى هذا المبنى تكون الرواية دليلاً على المطلوب.

وبناءً على نظرية العقد هذه، تكون العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة الموكل بالوكيل أو البائع والمشتري أو المؤجر والمستأجر، أو

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) وسائل الشيعة، للحرّ العاملي، ج ١٥ ص ٣٠، طباعة دار الكتب الإسلامية - طهران؛

راجع أيضاً: فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، ج ٤ ص ٣٧١.

(٣) الوسائل، ج ١٢ الباب ٦ من أبواب الخيار، ح ٢.

معاملة خاصّة مستجدة تتحقق من خلال عقد يجريه الطرفان فيما بينهما يكون ملزماً للطرفين للأمة بطاعته وللولي المعين بالعمل وفق ما اشترطت عليه الأمة.

وهذه السيرة العقلائية قد أكّدها قاعدة فقهية معروفة باسم قاعدة السلطنة، ومضمونها «الناس مسلّطون على شؤونهم وأموالهم». وهذا حقّ يحكم به العقل والعقلاء، وقد أمضاه الشرع الحنيف وأسّس عليه أحكاماً كثيرة مثل الحديث الذي تقدّم في سياق مناقشات أدلة ولاية الفقيه: (لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفس). وربما ينسب إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «الناس مسلّطون على أموالهم». وإذا كان كلّ فرد مسلّطاً على شؤونه وماله، فهو مسلّط على نفسه، وإلّا لِمَا كان مسلّطاً على ماله. والله تعالى خلق الإنسان مسلّطاً على ذاته حرّاً مختاراً فليس لأحد أن يحدّد حرية الناس أو يتصرّف في مقدراتهم بغير إذنهم.

ونتيجة ذلك أن الحكم من شؤونهم وحقوقهم ليس لأحد أن يأخذه بغير رضاهم ويكون غصباً وظلماً، فالذي يملك حقّ الحكم هو مَنْ فوضوه عملاً بهذه القاعدة.

هذا غاية ما يمكن قوله، ولو بإيجاز، لتقريب الاستدلال بسيرة العقلاء على ولاية الأمة على نفسها.

ولنا في الجواب عن هذا الكلام ثلاث كلمات. كلمة حول سيرة العقلاء هنا بشكل عامّ. وكلمة حول نظرية العقد. وكلمة ثالثة حول قاعدة السلطنة.

## أما الكلمة الأولى:

ففي البدء نشير أنّا نسلّم بأنّ المجتمعات العقلانية قد بنت على أنّ ولاية الأمر في مجتمعاتها حقّ من حقوق المجتمع ككل. لكن يعرف الجميع أنّ سيرة العقلاء لوحدها لا تكفي للاستدلال ما لم يتوفّر شرطان:

أحدهما: كون المورد الذي انعقدت عليه السيرة منطبقاً على المورد الذي نتحدّث عنه.

والثاني: إحراز رضا الشريعة بهذا السلوك العقلاني من خلال ممثليها، أعني بهم المعصومين كالنبي ﷺ، وآله ﷺ.

ومنشأ هذا الاشتراط أنّ مجرد سلوك العقلاء لطريقة ما في حياتهم لا يعني بالضرورة أنه حقّ ينبغي سلوكه، إذ ربما كان ذلك ناشئاً عن قصورهم. والمجتمع العقلاني ليس مجتمعاً كاملاً يأبى عن أيّ نقص، ورُبّ نقص يصيب المجتمع كلّّه، وليس ذلك إلاّ لأنّ الكامل هو الله تعالى. وقد كان هذا النقص أحد دوافع التشريع الديني وإرسال الرسل وجعل الأوصياء.

ومن هنا نعرف لماذا لا يوافق علماؤنا على النظرية التي تقول: إنه إذا سلك العقلاء مسلكاً يستكشف منه بمجرد رضا الشريعة به، بدعوى أنّ ممثليها هم أعقل العقلاء وبالتالي يكون هذا مسلكهم أيضاً.

فإنّ اعترافنا بأنّ ممثليها يمثلون قمة العقلانية يوجب احتمال أن يكون هناك فرق بينهم وبين غيرهم. وتفصيل الكلام في علم الأصول.

وبناءً عليه لابدّ من إثبات أن هذا السلوك غير ناقص، ولا يكون ذلك إلاّ بأن يثبت رضا الشريعة عن هذا المسلك. وفي هذه الحال يجوز لنا البناء عليه حتى لو كان ناقصاً في الواقع، لأنّ رضا الشريعة يشكل عذراً لنا في الاتباع.

وحينئذٍ نقول: إنّ كلا الأمرين غير محرزين.

أما الأول: فلأنّ مورد سيرة العقلاء هو المجتمعات التي لم تجعل الدين حاكماً عليها، أو لم ترض بحكومة إلهية تحكمها. هي سيرة بنيت على عزل الدين. ومن غير المعلوم أنّ هذه هي سيرتهم لو كان هناك دين يحكمهم. بل من غير المعلوم أنّ طريقتهم تلك ناشئة عن عقلائيّتهم، أو عن حكم عقلهم الذي يدعوهم إلى البحث عن الدين الصحيح والطريق القويم الذي يريده الله تعالى لهم.

لذا يمكننا القول، وبكلّ جرأة، إنّ سيرتهم ليست سيرة عقلائية، بل تلك المجتمعات في سيرتها قد خالفت حكم العقل الموجود لدى كلّ عاقل، فلم تنشأ سيرتهم من الناحية العقلانية التي لديهم.

وعلى فرض أنها نشأت من جانب عقلائيّتهم، فهي مبنية على عزل الدين، فكيف يستدلّ بها على الحال بناءً على حاكمية الدين؟. فالمورد ليس نفسه.

أمّا الثاني: فلأننا أحرزنا عدم الرضا من النقل والعقل، حتى غدا هذا من مرتكزات المسلمين على مرّ العصور، لولا بعض الشذوذ الذي أصاب بعض أفرادها لعوامل كثيرة ليس هنا محلّ ذكرها.

أمّا من النقل فلأنّ الله تعالى قد أنزل قرآناً، وشرّع تشريعاً، وأرسل رسولاً له حقّ الطاعة على جميع العباد، من دون أن يشترط

في هذا الحقّ رضا الأمة، غايته أن علم الناس بهذا الحقّ فرع الإيمان بنبوّته والدين الإسلامي. وكذلك الحال بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام بناءً على النظرية الإسلامية الشيعية. وهذا بنفسه إعلان على أنّ الأمة لا تملك هذا الحقّ وإلاّ لطولبت بإعلان الرضا، أو لتمّ تعليق حقّ النبي بالطاعة على رضا الأمة، وليس كذلك. وقد تقدّم منّا أنّ البيعة لا علاقة لها بذلك.

وأما العقل فلأنه يدرك منذ البداية أنّ الأصل في أنّ الأمة ليس لها الولاية على نفسها، كما أنّ الأصل في الفرد أنه ليس وليّ أمر نفسه، وأنّ هذا ليس من الحقوق الذاتية بل من الحقوق الاعتبارية التي لو أعطيت إياه فإنما تعطاه من الله تعالى كما تقدّم، وسيأتي مزيد كلام حول هذه النقطة في هذا الباب، وسنبيّن كيف أنّ العقل يأبى عن فكرة ولاية الأمة على نفسها.

وقد تنبّه بعض أصحاب نظرية ولاية الأمة على نفسها إلى هذا الأمر، وأكد أنّ هذه النظرية محتاجة إلى دليل شرعي مباشر لإثباتها؛ لأنّ الأصل أنّ حقّ الطاعة لله تعالى. وأنّ ليس للإنسان مثل هذا الحقّ لا على نفسه ولا على غيره إلا بمقدار ما يعطيه الله تعالى إياه.

### أما الكلمة الثانية:

فأولاً: ولكنك بالتأمل بما ذكرناه في الوجه السابق تعرف أن هذا الطرح لا مجال لتطبيقه في مجتمع إسلامي، أو في الأمة الإسلامية. وهو ربما يصلح وجهاً لتسويغ وجه إلزام الناس بالعمل بالقانون والتشريعات التي تصدرها حكوماتهم في المجتمعات غير الإسلامية،

إذ لديهم حاجة لتبرير وجه شرعية الحكم والحكام، وما هو الملزم للناس بإجرائها والعمل بها. وقد طرحت بقوة نظرية العقد الاجتماعي في الغرب لملأ الفراغ التنظيري في هذه المسألة. أمّا المجتمعات الإسلامية فلا يتمّ فيها ذلك، بل يمكن النقاش في القضية حتى في المجتمعات غير الإسلامية.

ثانياً: إنّ نظرية العقد لا تثبت أنّ الأمة هي الولي على نفسها، بل تثبت أنها لو كانت ولي نفسها يحقّ لها أن تنشئ هذه الولاية لحاكم محدّد. فما لم يثبت أن لها حقّاً سابقاً على العقد لم يصحّ هذا الإنشاء. فالاستدلال بالآية والرواية على ثبوت الولاية للأمة على نفسها مصادرة على المطلوب؟ لأنه إن ثبت لها هذا الحقّ مسبقاً لم نحتاج لإثباته للاستدلال بالآية، وإن لم يثبت ذلك فلن يثبت أنّ موردنا من موارد العقد الذي تشمله الآية والرواية.

ثالثاً: إنّ الآية والرواية لا تلزمان إلّا طرفي العقد، أمّا الذي لم يقم بذلك العقد فلا يلزم بأحكام حاكم لم يعقد معه عقداً مثل الأقلية الذين يرفضون إمّا شكل الحكم أو نظامه، أو حكامه.

رابعاً: ولو كان الغرض من الاستدلال بالآية والرواية هو إثبات مشروعية الانتخاب بعد فرض ثبوت ولاية الأمة على نفسها، مع ذلك نقول إنه لا يصلح الاستدلال بالآية والرواية على ذلك للأسباب التالية:

الأول: أنّ الرواية لا تشمل العقود على ما هو المشهور بين العلماء، لأنّ معنى الشرط ليس هو مطلق الالتزام ليكون شاملاً للعقود بل هو ما يكون الالتزام بشيء في ضمن الالتزام بشيء آخر. أي إنها

مختصة بالشروط ضمن العقود، لا الشروط المستقلة عنها. فلو قال شخص لآخر أشرت عليك كذا، والآخر وافق، ما كان لهذا الاشتراط أي إلزام، إلا أن يكون عقداً لازماً، أو شرطاً ضمن عقد لازم.

الثاني: أن المراد بالعقود في الآية العقود المتعارف عليها بين العقلاء في معاملاتهم التجارية ونحوها، وليس منها الانتخاب أو الولاية. ولذا نجد تكلفاً في انطباق عنوان العقد عرفاً على هذا النحو من المعاملات، كما يتجلى ذلك من استهجان العرف إطلاق لفظ العقد عليه، فلا يصح التمسك بعموم أوفوا بالعقود لإثبات لزوم هكذا عقد.

الثالث: إن الأمة إما أن تتفق فيما بينها على حاكم ونظام حكم أو لا تتفق. لا كلام لنا مع الاتفاق إلا أنه غير ممكن الحصول عادة. أما إذا لم تتفق فهذا يعني أن المتعين الأخذ برأي الأكثرية، ولازم ذلك أن هناك أقلية لا عقد لها مع الحاكم، فمن أين تلزم بالعمل بأحكامه وقوانينه؟ وإنما يلزم بالعقد طرفاه والأقلية ليست طرفاً فيه.

فإن قيل بأن هناك عقداً آخر بين أفراد الأمة أنفسهم يتفقون فيه على هذه الطريقة من التعاطي مع حالة الاختلاف، أي إن كل المجتمع يتفق على أن يكون المعيار هو الأكثرية من دون أي خلاف بينهم على ذلك، فالأقلية إن لم يأت الحاكم الذي تريده، ولم تشرع القوانين التي تؤيدها، تكون قد ألزمت نفسها في العقد المذكور بتقبل نتائج الأكثرية.

وهو تسويغ لا ينفع في مجتمعات لم تنشأ فيها هذه العقود

كمجتمعاتنا الإسلامية على ما يشهد به الوجدان. وإنما يصحّ ذلك الفرض، لو صحّ، في مجتمعات أخرى. بل في تلك المجتمعات أيضاً يندر أن يتفق كلّ أبناء المجتمع على هذا المعيار، ويكاد يكون مستحيلاً، لهذا تتوسّل الأكثرية بالقوة لفرض حكمها على الأقلية بلا مسوّغ لها يقنع الأقلية.

ولو تمّ العقد، فهو بحاجة إلى التجديد كلّما ظهرت أجيال أخرى جديدة لأنّ الأبناء لا يلزمون بما يتفق عليه الآباء، كما أنّ الذي يستوطن حديثاً في هذا المجتمع لن يلزم بما وجدّه إلّا بعد أن يعقد العقد نفسه.

ثمّ مَنْ هو الذي يلزم الناس بالعقد ما دام هذا من حقوقهم فلهم أن يعقدوا ولهم أن لا يعقدوا؟ وكيف السبيل أمام من يشترط في العقد أن تكون النتائج كما يريد، فهل هناك ما يمنع من ذلك؟.

**الرابع:** إنّ الآية والرواية لا تدلّان إلّا على وجوب تنفيذ العقود، ولا تدلّان على من يملك حقّ إجبار المتخلّف على العقد. فلا بدّ أن يفرض قبل تطبيق الآية أن هناك سلطة معطاة لشخص أو فئة يكون لها حقّ إجبار المخالف على التنفيذ. ولا تدلّ الآية على أنّ هذا الحقّ هو لطرفي العقد أو لأحدهما.

ولذا اختار بعض الفقهاء أنّ الآية لا تدلّ على أكثر من لزوم العمل بالشرط والوفاء بالعقد بحيث لو لم يعمل بالشرط يثبت للطرف الآخر خيار الفسخ وليس له إجبار الممتنع على التنفيذ. ولو جاز الإجبار فلا بدّ من مراجعة الوليّ الشرعي. فإثبات وجود سلطة لطرفي

العقد تتمتع بصلاحيه الإجبار واستخدام القوة الإجرائية لتنفيذ العقود لا يتم من هذه الآية وتلك الرواية.

### أما الكلمة الثالثة:

فأولاً: إنّ القاعدة لم ترد في نص معتبر، ذلك أن النصّ المشار إليه لم يروه أحد من علماء السنّة وعلماء الشيعة إلّا الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، حتى إنه لم ينقله في كتبه الأخرى رغم كثرتها، وهذا مؤشر على أنه لا يوجد هكذا حديث، وإنما هناك اشتباه إمّا من أول ناسخ لكتاب الخلاف، وإمّا اشتباه من الشيخ الطوسي نفسه. مع أنه حديث مروي من دون أي سند، وهذا ضعف آخر. إلّا أن القاعدة المذكورة متسالم عليها بين العلماء، بل تسالم عليها كل العقلاء. لكن ليس لها المعنى الذي يمكن الاستفادة منه هنا. توضيح ذلك:

تارة نفهم من تلك القاعدة أن الناس لهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، بحيث تكون السلطنة دليلاً على حلية التصرف. وتارة نفهم منها أن للناس أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون في دائرة ما أبيح لهم شرعاً. فليس لأحد أن يتصرّف في مال أحد، وليس من تصرّف نافذ متعلّق بأموال الناس إلّا إذا كان المالك نفسه هو المتصرّف، وفي هذه الحال تكون المعاملة شرعية. لكن تأت الشرعية من تصرّف الناس في أموالهم، بل من تشريع المعاملة أساساً. ولهذا اشتهر مؤخراً أن القاعدة لا تفيد حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً، أي لا تدلّ على أنه يباح للناس أن يفعلوا ما يشاؤون، أو أنّ كلّ معاملة يجربها المالك على أمواله فهي معاملة شرعية. وإنما الإباحة والشرعية تعرف من دليل الشرع. وهذا بحث يطول لا مجال للتفصيل فيه ها هنا.

وبهذا المعنى يكون الناس مسلّطين على أنفسهم، فلمهم أن يعملوا عند من يشاؤون، وليس لأحد أن يجبرهم على العمل بما لا يريدون. لكنّ شرعية العمل إذا اختاروه تأتي من الشرع لا من سلطنتهم. ولهذا لا يجوز لأحد أن ينتحر باسم أنه مسلّط على نفسه، ولم يحتمل أحد أن تكون هذه القاعدة مخالفة لما دلّ على حرمة الانتحار. ولهذا أيضاً لا يرى العقلاء أنّ ذلك مسوّغ كافٍ لتسويغ الانتحار.

وبهذا المعنى أيضاً يكون الناس مسلّطين على شؤونهم. أي فيما كان التصرف في شأن من الشؤون شرعياً تكون السلطنة فيه للناس. ولذا جاءت التشريعات المقيّدة لحرية التصرف في الأموال. فليس لهم أن يتصرّفوا بأموالهم كيف يشاؤون، وعليهم أحياناً أن يتصرّفوا بأموالهم بطريقة معيّنة ولولم يقبلوا بذلك. فيحرم عليهم الإسراف والتبذير، ويجب عليهم الخمس والزكاة. بعض المعاملات جائزة وبعضها محرّم. فليس لهم الربا، ولا التكبّس بالقمار، ونحو ذلك من وسائل التكبّس الممنوعة.

وبناءً عليه، فإذا لم يثبت من دليل شرعي أنّ للناس حقّ اختيار الحكّام، وأنّ هذا حقّ من حقوقهم لا مجال للتمسّك بقاعدة السلطنة لإثبات هذه الحقانية. فكيف إذا قام الدليل الشرعي الدالّ على أنّ ذلك ليس من حقّهم، كما هو الحال في نظرية الإمامة؟

فالسلطنة الثابتة للناس تنتزع ممّا أعطاهم الله تعالى إياه وليس من مجرد انتساب الفعل إلى الذات. وفي هذه الحال يحقّ لنا أن نسأل: هل إن الله تعالى سلّطهم على أنفسهم بالمقدار الذي يجعل الولاية حقاً من حقوقهم أم لا؟ الذي نعرفه أنّ ذلك لم يثبت.

والمستدلّ بدأ بالاستدلال بانياً على أنّ الله تعالى قد خلق الإنسان حراً مسلّطاً على نفسه، والحال أن هذا بنفسه بحاجة إلى دليل، إن لم نقل إنه خلاف الأدلّة المتوافرة لدينا من العقل والنقل.

فإن قيل سلّطهم بدليل السيرة العقلانية قلنا قد ناقشناها قبل قليل . مع أننا لو سلّمنا أن تلك القاعدة تدلّ على أن لهم هذا الحقّ، فهي مختصّة بكلّ فرد على حدة، ولن يكون بمقتضى تلك القاعدة لأحد سلطة على أحد. وولاية الأمة على نفسها إن كانت تعني أن كلّ ما يتعلّق بالولاية يجب أن يصدر عن الأمة بشكل إجماعي لا خلاف فيه على الإطلاق لكان الأمر محتملاً، لكن هذا مستحيل بحسب العادة الجارية. وحيث إنّ الطبيعي بل الحتميّ وقوع الخلاف يرد السؤال: كيف سيتمّ تبني النتائج؟ فإن اخترنا الأكثرية صارت مسلّطة على الأقلية، فبينما نتمسك بقاعدة الناس مسلّطون على أمورهم، تصير القاعدة: الأكثرية مسلّطة على الكلّ بما فيهم الأقلية الرافضة. أي أزلنا عن الأقلية سلطتها على نفسها وشؤونها.

وربما يحلو للبعض أن يقول إنه لا بدّ من ذلك لضرورة حفظ النظام.

فنقول له: هذا دليل آخر غير دليل قاعدة السلطنة، بل على هذا تكون ضرورة حفظ النظام مخالفة لقاعدة السلطنة. وكيف يستدلّ بالقاعدة على أمر نحن نعلم بأنها لن تجري فيه؟ فإن كان ولا بدّ من العمل بمقتضيات حفظ النظام وجب أن نفتش على دليل آخر غير قاعدة السلطنة.

## الفصل السادس

### ولاية عدول المؤمنين

قد يستدلّ بعض أصحاب نظرية ولاية الأمة على نفسها بما دلّ على ولاية عدول المؤمنين . ويبتني هذا الاستدلال على فكرة أنّ ولاية عدول المؤمنين ليست في طول ولاية الفقيه ، بل في أفقه . فالكل يعترف بثبوت ولاية لعدول المؤمنين ، لكن المشهور المعروف أن ولايتهم عند فقد الفقيه الجامع للشروط ، لا مطلقاً . بينما أصحاب أطروحة ولاية الأمة على نفسها تركز على أن عدول المؤمنين لهم حقّ التوليّ حتى مع وجود فقيه جامع للشروط ؛ إلى القول بأنّ هذه الولاية ليست في طول ولاية الفقيه بل هي في عرضه أي حتى مع وجود الفقيه الكُفء .

وادّعاء ثبوت الولاية لعدول المؤمنين مع وجود فقيه جامع للشروط ، هو نفسه بحث شرطية الفقاهاة وعدمها . وهو ادّعاء مرتبط بمواصفات الحاكم ، لا بولاية الأمة على نفسها . لكنه لو تمّ ، يؤدّي إلى توسيع خيارات الأمة فلها أن تختار غير فقيه لتوليّ أمور حكمها .

ومن هذه الجهة لا بأس بالنظر فيما يمكن أن يكون دليلاً لهذا الإدعاء . ولا بأس بنقل خلاصة ما قاله بعضهم في هذا المجال :

إنه بعد أن دلّ الدليل على مشروعية تكوين الدولة ، ونصّب

الحكومة التي تتولّى السلطة السياسية (الولاية على الأنفس والأموال) في المجتمع السياسي . كان مقتضى ذلك مشروعية ممارسة السلطة الإدارية على الإنسان وعلى الطبيعة في المجتمع ، وكل السلطات ذات الصلة الحيوية بشؤون المجتمع السياسي الحياتية العامة كالطرق والصحة والتعليم والبيئة وغير ذلك . إذ لا معنى لمشروعية تكوين الدولة إلّا ذلك . كما أنّ وجوب حفظ الأنفس والأعراض والأموال ، وحفظ النظام عموماً ، يتطلّب هكذا سلطة .

وحفظ النظام ليس إلّا عبارة عن إدارة شؤون المجتمع ، بنحوٍ يحقق حاجاته المادية والمعنوية بقدر الإمكان ، وتنظيم علاقاته الداخلية ويدفع عنه خطر الفوضى . وقد صرّح الفقهاء بوجوب القيام بالأعمال التي يقتضيها حفظ النظام في أي شأن من شؤون الحياة العامة في المجتمع .

قال : وأكثر هذه الأمور التي يتوقّف حفظ النظام عليها لا تتوقّف على إذن أحد لأنها تكاليف شرعية موجّهة إلى الأمة والى أفرادها المؤهلين ، وإذا كان بعض هذه الأمور يتوقف القيام به على إذن الفقيه الجامع للشرائط فقد صرّح الفقهاء في موارد فقهية متعدّدة أنه في حالة فقد الفقيه ، أو تعذّر الوصول إليه أو عدم خبرته بثبوت الولاية للمؤهلين من عدول المؤمنين .

أضف إلى ذلك وجوب القيام بالأمور الحسبية ، وهي أحد مظاهر ولاية الأمة على نفسها ، وللفقيه ولاية في بعض مواردّها . وهي كل معروف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج من غير موجد معين .

وليس المراد بالمعروف هنا ما يراد به في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل المراد به غالباً الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة المجتمع، بحيث يعم أثرها إذا وجدت ويعم ضرر فقدانها، ولم يتوجّه التكليف بها إلى شخص معين أو جماعة معينة، وإنما كلف بها كلّ قادر عليها مؤهل لها من الأمة. ولو فقد القادرون والمؤهلون لوجب إعدادهم وتأهيلهم من باب الحسبة، ومن باب وجوب حفظ النظام.

ليخلص فيقول:

وهذه الولاية للمجتمع على نفسه في أمور الحسبة ثابتة في معظم مواردها للمجتمع في أصل الشرع بالاستقلال في موازاة وعرض سائر الولايات، وليست متفرعة عن ولاية الفقيه، وإن كان كلام الفقهاء عنها يوهّم ذلك، ولكن بالتأمل في مورد كلامهم يرتفع التوهّم. حيث إنهم يبحثون فيها في موارد حكم الصغير والمجنون والغائب والميت الذين لا وليّ لهم، وللفقيه ولاية في الجملة في هذه الموارد فيوهم كلامهم أنّ ولاية عدول المؤمنين على الأمور الحسبية متفرعة عن ولاية الفقيه، وإلا ففي الموارد الأخرى العامة تثبت ولاية الحسبة لكلّ القادرين والمؤهلين من عدول المؤمنين، ومع فقدهم أو عدم كفايتهم للقادرين والمؤهلين من الفساق.

وقد أشار السيّد المحقّق بحر العلوم إلى كون ولاية الحسبة من الولايات المستقلة الأصلية الثابتة للأمة<sup>(١)</sup>، وإن وردت عبارته في

(١) هذه النسبة للسيّد آل بحر العلوم غير صحيحة فهو لم يشر في أي مورد من الموارد إلى =

سياق بحثه عن ولاية الفقيه على الصغير من باب الحسبة فلاحظ فيها فقد الفقيه .

قال (يقصد بحر العلوم): (وليعلم أن تصرف العدول مع فقد من هو مقدّم عليهم في المرتبة ليس على وجه النيابة عن الحاكم فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام عليه السلام بل هو محض امتثال للتكليف به وجوباً أو استحباباً).

وهذه الأدلة تقيّد الأصل الأوّلي في شأن سلطة الإنسان القاضي بعدم مشروعية ولاية أحد على أحد، كما أنها تقيّد أصل الإباحة الثابت للإنسان فلا يبقى إطلاق يبيح للإنسان جميع التصرفات في الطبيعة لكلّ أحد<sup>(١)</sup>. انتهى نقل كلامه بتصرّف.

أقول: نوافق على أغلب ما ورد في هذا الكلام. ثم إن كان

= وجود ولاية ثابتة للأمة . بل هو من القائلين بولاية الفقيه كما سيأتي نقل كلامه مع غيره من العلماء في القسم الأخير من الكتاب .

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٤٣٧ وما بعدها . ولا يكاد ينقضي تعجّبي من هذا الكاتب وهو يؤول ويؤول كلمات العلماء لكي يجد له ناصراً . حتى إنّ عبارة السيّد آل بحر العلوم تكاد تكون صريحة في أن تصرف العدول إنما يصحّ مع فقد من هو مقدّم عليهم في المرتبة ومقصوده الحكام فراجع كلامه ، فجعلها ثابتة بدون هذا الفقدان لمجرد أنه قال كلمة (ليس على وجه النيابة) أو (ليس على وجه النصب) مضاد لمراد السيّد . مع أنه في المتن قال إنّ السيّد لاحظ مسألة الصغير التي اعترف الكاتب بأنّ الولاية عليه للفقيه وإنما تثبت لغير الفقيه مع فقد الفقيه . فإن كان السيّد قد لاحظ ذلك فهذا يعني أنّ السيّد يريد أن يثبت ولاية للعدول في الصغير حتى مع وجود الفقيه بناءً على ما استنتجه هذا الكاتب . ولست أدري ما هي المنافاة بين أن يكون تكليف العدول بالتصدّي للأمر الحسبية إنما هو على تقدير فقد الفقيه وبين كونه تكليفاً شرعياً غير نيابي .

المقصود إثبات أنّ لعدول المؤمنين ولاية عند فقد الفقيه جامع الشروط، فالكلام كله تامّ، ذلك أنا نوافق على أنّ عدول المؤمنين لا يتولّون، حين يتولّون بالنيابة عن الفقيه مع الفرض أنه لا فقيه تتوفّر فيه الشروط. كما نوافق على أنه لو دار الأمر بين فقيه غير كُفء وبين عدل كُفء فالترجيح للثاني. وإن كان القصد إثبات أنّ لهم ولاية حتى مع وجود فقيه عدل كُفء، فللأمة أن تختار غير فقيه، فالكلام غير صحيح، ولم يأت بدليل عليه. وأقصى ما أشار إليه أن ولايتهم غير متفرّعة عن ولاية الفقيه. وهو صحيح بمعنى أنهم يمارسون صلاحياتهم حين فقد الفقيه بعنوان النيابة عن صاحب الزمان (عجّ)، لا بالنيابة عن الفقهاء. لكن هذا لا يعني أن لهم حقّ التصدي والتولّي عند وجود فقيه جامع للشروط.

ثم إنّ بعض مقدّمات كلامه لا يفيد إلّا ضرورة تشكيل حكومة تدير شؤون الناس بصلاحيات معيّنة، ولا ينافي هذا فكرة ولاية الفقيه، بل ذكرنا في بداية الكتاب مثل هذه المقدّمات لإثبات تلك الضرورة. فإن كان الغرض من تلك المقدّمات إثبات مبدأ واجب تشكيل الحكومة فهو تامّ، وإن كان الغرض ادّعاء أن الأمة هي المكلّفة بذلك، في سياق أطروحة ولاية الأمة على نفسها، فالمقدّمات لا تنتج هذه النتيجة الخاصّة، كما لا تنتج أيّ نتيجة خاصّة أخرى. ويحتاج الأمر إلى ضمائم أخرى لترتيب تلك النتيجة، والكلام خلا منها. وفي الأساس فإنّ كلّ الفصول التي تقدّمت هي للبحث عن هذه الضمائم، وقد تبين أنها لا تنفع.

وكل ما ذكره هو عبارة: «إنّ الواجبات الكفائية الثابتة بملاك حفظ

النظام هي تكاليف شرعية مباشرة متوجهة إلى الأمة». وهو كلام يشبه ما تقدّم منّا في فصل متعلّق بالخطابات المتوجهة للأمة. وتلك العبارة تحوي مصادرة لا تتضمّن أيّ دليلٍ على المدّعى، إذ لا نسلم أنّ التصديّ لشؤون الأمة واجب كفائي للأمة. ولا نسلم أنّ الأمة هي المخاطبة بتكليف تولّي السلطة. فلم أدر من أين أتى بهذه الدعوى، والمفروض أن دليل وجوب حفظ النظام ومشروعية تكوين الدولة شيء، وكون السلطة فيها بيد الأمة أو المؤمنين شيء آخر.

إنه لا شأن لهذه الأدلّة بتحديد من هو المطالب بتلك الواجبات أو صاحب الصلاحيات: هل هم عموم المكلفين أم الحكومة والحاكم أم وفق ترتيب محدّد؟ وقد صرّح الفقهاء بأجمعهم بأنّ كلّ مورد من هذه الموارد التي ثبت وجوبها بدليل حفظ النظام ونحوه إن احتمل توقّفه على إذن الفقيه لم يجز لأحد أن يتصدّى له.

وسياتي إن شاء الله بيان تصريحات الفقهاء وآرائهم في هذا الشأن.

أمّا قوله: (وأكثر هذه الأمور التي يتوقّف حفظ النظام عليها لا تتوقّف على إذن أحد)، فإن أراد به الأمور الشخصية، أي ما يتصرفه الشخص بما يتعلّق به شخصياً فهذا يمكن القبول به في الجملة، وإن أراد ما يتعلّق بحق الغير فالكلام غير صحيح، لأنّ مجرد توقّف حفظ النظام عليها لا يلغي وجوب تحصيل الإذن، فإنّ تمنع صاحب الإذن عن إعطائه، كان للحاكم أن يأذن به، أو للشرع عموماً. لكنه في النهاية يختصّ بمجال خاص لا عام. فلا يعمّ مسألة الحكومة. فلا

أحد يحقّ له أن يتولّى سلطة بحجّة توقف حفظ النظام عليها، فيتغلّب على الناس ويفرض نفسه عليهم. ولم يثبت أصلاً أنّ الناس مخاطبون بهكذا تكليف ولو على نحو الوجوب الكفائي. فهذا يعرف من دليل آخر. وقد قام الدليل الآخر على أنّ هذا المنصب في عصر الغيبة للفقهاء. وقد قدّمنا أن هذه المقدمات هي التي يعتمد عليها دليل الحسبة المنتج لاختصاص الولاية بالفقهاء. وبالتالي يكون بناؤه على أنّ هذه تكاليف للأمة بناء غير مبرهن عليه ولا تستلزمه الأدلة المذكورة. فهو محتاج إلى دليل مباشر عليه، لا يكفي فيه حتى الشكّ، لأنّ الشكّ لصالح إثبات ولاية الفقيه بدليل الحسبة، فإنّ مجرى دليل الحسبة هو حالة الشكّ. ولا رافع لدليل الحسبة إلا دليل على أنّ الولاية عامّة، ولم يظهر هكذا دليل. ليس هناك إلا ادعاءات لا يدّعيها إلا مغامر بالشرعية ومصالح الأمة.

أمّا كلامه عن الحسبة، وتعريفها المأخوذ عن بلغة الفقيه للمحقّق السيّد آل بحر العلوم، فهو كلام مبهم؛ لأنّ الحسبة في نفسها لا توضح من يتولّاها، إنما يعرف هذا من دليل آخر. ولذا قسم العلماء الحسبة إلى قسمين: قسم علم من الشريعة أو من غيرها، سواء بإطلاق أو نصّ صريح، أو من عقل قطعيّ، من هو المطالب بذلك سواء كان شخصاً بعينه أم كان عموم المكلفين. وقسم لم يعلم. وحينئذٍ تارة نحتمل اشتراطه بإذن شخص خاصّ أو عامّ، وتارة لا نحتمل. فإن لم نحتمل فالنتيجة أنه يجوز لكلّ أحد القيام به، لكن إن احتملنا فلا بدّ من تحصيل الإذن المحتمل. فدعواه أنّ الحسبة من مظاهر ولاية الأمة على نفسها لم يظهر له وجه.

كما أنّ دعواه أنّ الحسبة يكلف بها كلّ قادر عليها هي دعوى باطلة قطعاً بإجماع العلماء كما سيأتي.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الحسبة يكلف بها كلّ مؤهّل، فمن هو المؤهّل وصاحب الحقّ؟ وهل هو حقّ مطلق أم يتوقّف على الإذن؟ ومع هذا الشكّ اتفقت كلمات العلماء والعقول على أنه لا بدّ من تحصيل الإذن المحتمل، بعد أن كان الأصل ينفي هذا الحقّ ما لم يقم الدليل المثبت له. فأين ولاية الأمة على نفسها في موارد الحسبة؟ وعلى هذا الأساس تمّت صياغة دليل الحسبة فيما تقدّم.

والغريب تحميل السيّد آل بحر العلوم ما لا يريد، فالسيدّ ذكر تلك الجملة في نهاية مبحث ولاية العدول المؤمنين، مع غرض النظر عن مسألة الصغير. كما أنه صرّح في بداية المطلب بأنّ موارد ولاية المؤمنين التي يبحث عنها هي من الموارد التي ثبتت فيها ولاية الفقيه، وأنّ البحث عنها إنما هو مع فرض عدم الوصول للفقيه. وكلامه هذا لم يخصّص بشيء ليوجّه ويحمّل كلاماً يوافق رأي الناقل.

وعلى كلّ حال فإننا نأخذ من هذا الكاتب اعترافه بأنّ الأدلّة الأربعة قيّدت الأصل الأوّلي وهو أصالة أن لا ولاية لأحد على أحد، وقيّدت حقّ الإنسان بالتصرف بالطبيعة كما يشاء، ولكن نتيجة تلك الأدلّة هي كون التصدي لها من شؤون الفقيه لا الأمة.

ولتأكيد فكرة تقدّمت، حول كلام الفقهاء في ولاية عدول المؤمنين، ننقل كلاماً لعلمين من أعلام هذه الأمة، هما الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني.

كلام المحقق في الأصول

قال الشيخ الأنصاري في المكاسب<sup>(١)</sup>:

اعلم أنّ ما كان من قبيل ما ذكرناه فيه ولاية الفقيه وهو ما كان تصرفاً مطلوب الوجود للشارع، إذا كان الفقيه متعذّر الوصول إليه فالظاهر جواز تولّيه لأحد المؤمنين؛ لأنّ المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص واعتبار نظارة الفقيه فيه ساقط بفرض التعذّر. . نعم لو احتمل كون مطلوبيّته مختصة بالفقيه أو الإمام صحّ الرجوع إلى أصالة عدم المشروعيّة. . ومجرّد أنّ هذه الأمور من المعروف لا ينافي اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه، كما في قطع الدعاوى وإقامة الحدود، وكما في التجارة بمال الصغير الذي له أب وجد. . نعم لو فرض المعروف على وجه يستقلّ العقل بحسنه مطلقاً كحفظ اليتيم من الهلاك الذي يعلم رجحانه على مفسدة التصرف في مال الغير بغير إذنه، صحّ المباشرة بمقدار يندفع به الضرورة أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديّه لكلّ أحد. . كتجهيز الميّت، وإلاّ فمجرد كون التصرف معروفاً لا ينهض في تقييد ما دلّ على عدم ولاية أحد على مال أحد أو نفسه. ولهذا لا يلزم العقد الفضولي على المعقود له بمجرد كونه معروفاً ومصلحة، ولا يفهم من أدلّة المعروف ولاية للفضولي على المعقود عليه؛ لأنّ المعروف هو التصرف في المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهة نفس أدلّة المعروف.

(١) المكاسب، للشيخ الأنصاري، ص ١٥٥ من الطبعة الحجرية.

وبالجملة تصرّف غير الحاكم يحتاج إلى نصّ عقليّ أو عموم شرعيّ أو خصوص في مورد جزئيّ.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري نقل كلاماً للشهيد الأول في قواعده واستحسنه. قال: قال الشهيد في القواعد: يجوز للأحاد مع تعذّر الحكّام تولية آحاد المؤمنين التصرفات الحكميّة (ذات المصلحة) على الأصحّ، كدفع ضرورة اليتيم لعموم ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾<sup>(١)</sup>، وقوله ﷺ: (والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه)<sup>(٢)</sup>. وقوله ﷺ: (كلّ معروف صدقة)<sup>(٣)</sup>. وهل يجوز أخذ الزكوات والأخماس من الممتنع وتفريقها في أربابها وكذا بقية وظائف الحكّام غير ما يتعلّق بالدعاوى فيه وجهان. انتهى.

وصريح الشهيد رحمه الله أنّه قد وقع الخلاف في جواز تصدّيّ آحاد المؤمنين لتلك الأمور، وأنّ محلّ الخلاف فرض عدم وجود أو تعذّر الوصول للفقهاء. وهذا يعني أنّه لا يوجد قول بالجواز مع وجود الفقيه في غير الموارد التي أشار الشيخ إليها إجمالاً، والتي علم بالدليل جواز تصدّيّ غير الفقيه لها كتجهيز الميّت ونحو ذلك.

هذا كلام الشيخ الأنصاري (قدّه).

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٢) رأيت حديثاً يشبهه نقله الحرّ العاملي عن الكافي بسند عن أبي عبد الله ﷺ قال فيه: (والله في عون المؤمن ما كان المؤمن في عون أخيه). وسائل الشيعة، ج ١١، الباب ٢٩ من أبواب فعل المعروف، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١١، الباب الأول من أبواب فعل المعروف، ح ٢؛ وج ٦، الباب ٤١ من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة، ح ١.

### وقال المحقق النائيني:

وبالجملة الأمور التي يعلم من الشرع مطلوبيّتها في جميع الأزمان ولم يؤخذ في دليلها صدورها عن شخص خاص، فمع وجود الفقيه فهو المتعيّن للقيام بها، إمّا لثبوت ولايته عليها بالأدلة العامة أو لكونه المتيقّن من بين المسلمين أو لثلا يلزم الهرج والمرج. فيعتبر قيام الفقيه به مباشرة أو إذنه أو استنابته ومع تعذّره يقوم به سائر المسلمين، ولمّا كان العدول أولى بالحفظ والإصلاح فمع وجوده هو المتعيّن. . . وإلاّ فمطلق الثقة. . . فكون هذه الأمور مطلوبة لا ينافي اعتبار قيام شخص خاصّ بها على الترتيب، كما لا ينافي مطلوبيّتها لزوم تعطيلها إذا قلنا باعتبار قيام خصوص الفقيه بها عند فقده. نعم لو كانت مطلوبة على كلّ تقدير ولو مع فقد الفقيه فلا بدّ من القيام بها على الترتيب المذكور<sup>(١)</sup>.

(١) منية الطالب في حاشية المكاسب، تقرير الشيخ موسى النجفي الخوانساري، ج ١ ص ٣٢٩ حجية.

## الفصل السابع

### ملاحظات عامة حول نظرية ولاية الأمة على نفسها

وبمعزل عن ما يمكن أن يُساق من أدلة لنظرية ولاية الأمة على نفسها، نرى أنها نظرية غير قابلة للوجود إن أريد بها أن للأمة أن تختار من تشاء، وفق معايير هي تحددها، ومواصفات تتبناها. وهذا يتضح من خلال الملاحظات العامة التالية:

**الملاحظة الأولى:** أن ولاية الأمة على نفسها لن يتحقق لها مصداق إلا في صورة توافق الأمة على رأي واحد سواء بالنسبة للحاكم أو بالنسبة لشكل الحكم وتفاصيله. فلو اختلفت وأردنا تحكيم الأكثرية على الأقلية، فهذا ليس من ولاية الأمة على نفسها بل من ولاية الأكثرية على نفسها وعلى الأقلية المخالفة، التي قد تكون من حيث العدد كبيرة.

**الملاحظة الثانية:** ولو فسرت ولاية الأمة على نفسها بولاية الأكثرية، فهذا تقييد لسلطة الأمة بإجبار قسم منها على العمل برأي الأكثرية.

ولو سلمنا أنها تشمل ولاية الأكثرية على الأقلية فما هي صيغة التفويض، وهل يحق للأكثرية أن تفوض من تشاء مهما كانت صفته، أم أن هناك مواصفات خاصة يجب على الأمة مراعاتها فيمن تفوض،

ومن هو الذي يفرض هذه المواصفات على الأمة ما دامت لها الولاية على نفسها . وإلزام الأمة بمواصفات مرجعه إلى تقييد هذه الولاية، وإن كان الفرض ناشئاً من التشريع الإسلامي .

**الملاحظة الرابعة:** ولو سلّمنا بأن ولاية الأمة تعني ولاية الأكثرية على جميع الأمة، أو افترضنا أننا للأمة اتفقت من دون أيّ خلاف، فهل يحقّ للأمة أن تختار للحكم بينها أيّ شخص كان فقيهاً كان أو غير فقيه، عادلاً أو فاسقاً، مسلماً أو كافراً؟ أي هل تلزم بشخص ذي مواصفات محدّدة أم يترك لها أمر اختيار الشخص من دون أيّ ظابطة من حيث المواصفات؟ فإن كان هناك مواصفات لا بدّ من رعايتها فهذا تقييد لولاية الأمة على نفسها، إذ صارت مجبرة على اختيار شخص محدّد الصفات، ولا أقلّ من العدالة والإيمان والكفاءة .

ثم هل لها أن تختار أي نظام حكم تريد؟ أم هي مضطرة لتنفيذ الشريعة الإسلامية؟ لا شكّ أنها ملزمة بالشريعة، وإلا كيف استدللنا بالآيات والخطابات الموجهة للأمة على أنها دليل على ولاية الأمة على نفسها؟ فهل نستدلّ بها ثم نسمح للأمة بأن لا تعمل بتلك الخطابات؟ فإذا لزم عليها اختيار الشريعة، وتفويض من يطبق الشريعة، فهذا تقييد آخر لولاية الأمة على نفسها .

ثم ما هي الصلاحيات التي يمكن للأمة أن تعطيها للحاكم؟ وما هي الصلاحيات التي لها نفيها عنه؟ فهل لها أن تعطيه صلاحيات زائدة عن المعصوم عليه السلام؟ وهل لها أن تمنعه من بعض الصلاحيات التي يحتاجها الحاكم في إدارة الشؤون؟ وهل عليها رعاية الشريعة في

الصلاحيات أم لا؟ وهل عليها أن تقتصر على موارد الحسبة أم تكون أعم؟ فإن ألزمتها برعاية الشريعة في الصلاحيات، وألزمتها بعدم تجاوز الحاجة في إعطاء الصلاحيات، فيقتصر منها على ما يحتاجه الحاكم في إدارة البلاد، كان هذا تقييداً آخر لولاية الأمة على نفسها.

إنّ كلّ هذه التقييدات تتفق مع نظرية ولاية الفقيه، فالحاكم لا بدّ أن يحكم وفق الشريعة الإسلامية، ولديه صلاحيات محدّدة لا تتجاوز صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، ولا تقلّ عن موارد الحاجة، وما بينهما محلّ خلاف حتى بين أنصار ولاية الفقيه. والحاكم له مواصفات من عدالة وإيمان بالإسلام والتزام به وكفاءة. يبقى دور الأمة فقط هو في تسمية الشخص، لا في أيّ شيء آخر. ويبقى الخلاف الوحيد أنّ الفقاهة هل هي شرط في الحاكم أم ليست شرطاً، فإن كان شرطاً فالأمة ملزمة بانتخاب فقيه، وإلا فهي مخيرة. وإذا اشترطنا الفقيه واشترطنا الأعلم أو الأصح، فهي ملزمة باختياره فلا تتخير بين فقيه وفقيه.

إذاً، مع كلّ القيود التي تقدّمت، نجد أنّ نظرية ولاية الأمة على نفسها فقدت معناها لتصبح فقط مجرد طريقة في اختيار الحاكم، بعد أن علمنا المواصفات والدور من الشريعة الإسلامية. فأين هي ولاية الأمة على نفسها إذا؟ ونظرية ولاية الفقيه تقرّ بأن الأمة مطالبة باختيار الفقيه عبر انتخابات وفق آلية محدّدة ليس هنا محلّ تفصيلها، فلا موقع حينئذٍ لجعلها نظرية في قبال نظرية ولاية الفقيه.

ولأجل هذا كلّه ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما ولّت أمة

أمرها رجلاً قُطَّ وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلًا حتى يرجعوا إلى ما تركوا»<sup>(١)</sup>. فلو كان ذلك حقًّا لها، فلماذا هذا التحذير.

ولذا وجدنا بعض من كتب في ولاية الفقيه يخصّص ولاية الأمة على نفسها بخصوص حق الانتخاب وبيان مشروعيتها، بحيث يتلاءم ذلك مع ولاية الفقيه.

**الملاحظة الثالثة:** أنه إن كان الغرض من إثبات ولاية الأمة على نفسها نفي ولاية الفقيه، وأنه يحق للأمة أن تختار من تشاء من دون ضوابط وشروط، فهذا لا يمكن لوجود النصوص الكثيرة المبينة لشروط الوالي والبالغة حدّ التواتر، ليس فقط في دائرة نصوص الإمامية بل في الدائرة العامة للمسلمين. ونحن لا نستطيع أن نلغيها، بل لا يجوز ذلك لا بالعقل ولا بالنقل.

وهذه النصوص تدلّ على جملة شروط ومواصفات في الولي يجب أن تتوفر فيه حتى يجوز له أن يتولّى أو حتى يجوز للأمة أن توليه. ولذا لا يحقّ ولا يجوز لمن كان يحرز من نفسه عدم توقّر الشروط أن يتصدّى لذلك المقام، وإن انتخبته الأمة بأجمعها.

**الملاحظة الرابعة:** إن كان الغرض من نظرية ولاية الأمة على نفسها ليس نفي مبدأ أن يكون الفقيه حاكماً، بل تقييد صلاحياته وأن ما يُدعى كونه من صلاحيات الفقيه هو من صلاحيات الأمة، وتقييد دائرة حكم الفقيه بالمجتمع الذي عيّنه فلا تكون له ولاية في

(١) الأُمالي، للشيخ الطوسي، ص ٥٥٩.

المجتمعات الأخرى، بل يحق لأي فقيه آخر أن يتولّى حكم مجتمعه بتفويض شعبه له فتتعدّد الجمهوريات الإسلامية ويتعدّد الولاة، فهذا أيضاً غير لازم بمجرد ولاية الأمة على نفسها؛ لأنّ وحدة الأمة وولايتها لا تخضع لهذا الموضوع. فالتعدّد إن تمّ يكون بمعيار يوجهه، وسيأتي التفصيل فيه ببحث خاصّ مستقلّ متعلّق به.

**الملاحظة الخامسة:** إنّ نظرية ولاية الأمة على نفسها هي نظرية الانقلابات المتكرّرة والاستقرار الاجتماعي، والتخلّي عن الدين كشرع يحكمنا في كل صغيرة وكبيرة. فإننا إذا بنينا على ولاية الأمة على نفسها بدون ضوابط وكان هذا حقّها الحصريّ، تأتي مجموعة أسئلة لتثير مخاوف تجعل مصالح الأمة في معرض التسيّب والزوال. وفي هذا تضييع للهدف المنشود من وراء تشكيل حكومة ترعى شؤون المسلمين في عصر الغيبة إلى أن يظهر الإمام الحجة (عج).

ثمّ ما أسهل أن تسيطر قلة قليلة على الأكثرية من خلال الإعلام ونمط تثقيفيّ تربويّ معيّن وقدرة مالية. فبدل أن تكون الولاية للأمة على نفسها، وهو الشعار البرّاق، نكون قد أعطينا الولاية لتلك الفئة القليلة على الأمة. ولذا ترى كلّ الضغط المنحرف متجهاً نحو إلغاء فكرة ولاية الفقيه من نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، والذي يتمظهر بمظاهر متعدّدة والتي منها المطالبة بإلغاء كلّ ما يشكّل ضماناً للأمة من عدم الوقوع في الانحراف، كإلغاء مجلس صيانة الدستور والتخفيف من شروط الدخول في مجلس الخبراء ونحو ذلك لكي يسهل لهم فيما بعد الوصول بحكّام غير فقهاء بل وغير عدول يتحكّمون بالأمة ومصيرها.

إنّ نظرية ولاية الفقيه تتضمّن ضمانة كبرى للبقاء قدر الإمكان في الطريق الصحيح، بينما نظرية ولاية الأمة على نفسها، كنظرية في باب الحكم والإدارة لا كطريقة في الاختيار والانتخاب، لا تحمل أيّ ضمانة إلّا شعاراً أجوف أننا صرنا راشدين لأننا اكتشفنا الكثير من أسرار الكون، بل ليس فيها إلا عوامل الانحراف ومخاطر نعتقد أنه لا يمكن أن يسمح بها الإسلام، إلّا إذا تنزلنا عن مبدأ الحكومة الإسلامية، كما ينادي بعض المبهورين بالديمقراطية الغربية بشرعية أي حكومة ناشئة من الشعب في عصر الغيبة، وإن لم تحكم وفق الشريعة. وهذا القول يمثل قمة السقوط، ولا يمكن لمسلم أن يلتزم به إلّا إذا كان مسلماً بالاسم دون الجوهر وليس نقاشنا معه.

**الملاحظة السادسة:** إنّ نظرية ولاية الأمة على نفسها أشبه بنظرية أنّ الله تعالى أوكّل أمر الإنسان إلى نفسه. وهذا لا يكون إلّا عقوبة للإنسان من قبل الله تعالى، فإن كان الأمر كذلك فهذه النظرية لا تستحق أن يُتَّبَعَ بها. علماً أننا نعتقد أن الأمة وإن عوقبت بحرمانها من إمام زمانها، لكن لا نعتقد أنّ العقوبة بلغت هذا الحد. بأن يترك للأمة أن تدير شؤونها في عصر الغيبة كما تهوى من دون أي ضوابط، فهذا تيّس للأمة من أن تلقى إمامها، وهي الممتحنة في غيبته امتحاناً يرتبط بظهوره عجله الله تعالى.

### نتيجة ما تقدّم:

لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يسلم العقل بإمكانية ولاية الأمة على نفسها بالعنوان العريض. وغاية ما يستطيع أن يوافق عليه

أن تكون الأمة هي المعنية باختيار الولي في عصر الغيبة بمعنى أنها هي التي تختار الحاكم وفق الشروط الإسلامية والتشريع الإسلامي والصلاحيات الإسلامية والأهداف الإسلامية.

إن ولاية الأمة على نفسها، لا يمكن الإقرار بها إلا إذا بلغت الأمة مرحلة من الرشد تملك كل عناصر الأمان والاطمئنان إلى عدم الانحراف عن الشريعة ومقاصدها. وبناءً عليه يأتي سؤالان موضوعيان بعيداً عن الشعارات العاطفية البراقة التي لا تغني ولا تسمن عند مواجهة الحقيقة:

السؤال الأول: ماذا نفعل حتى تبلغ الأمة هذه المرحلة وهي مرحلة يمكن أن تسمى الأمة حيثئذ «الأمة المعصومة»؟.

السؤال الثاني: هل يمكن للأمة أن تبلغ هذه المرحلة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، فهذا يعني إمكانية الاستغناء عن المعصوم، فهل هذا هو المقصود؟ لا شك أنه مقصود الكثيرين ممن أساءوا الاستفادة من شعار ولاية الأمة على نفسها، لكنه بالتأكيد ليس مقصود من أطلقها.

انتهى الكلام في هذا القسم الأول، وقد استعرضنا فيه أدلة ولاية الفقيه، وما يمكن أن يكون دليلاً على ولاية الأمة على نفسها.

ويليه الكلام فيما يتفرع على بحث ولاية الفقيه من فروع وأحكام.



## الفهرس

| الموضوع                                     | الصفحة |
|---------------------------------------------|--------|
| الإهداء                                     | ٥      |
| مقدمة                                       | ٧      |
| أهمية الولاية                               | ٧      |
| أسباب الانحراف عن الولاية                   | ١٢     |
| ولاية أهل البيت <small>عليهم السلام</small> | ١٣     |
| تمهيد: معنى ولاية الفقيه                    | ١٩     |
| البحث الأول: أقسام الولاية                  | ٢٠     |
| الولاية التكوينية                           | ٢٠     |
| مراتب الولاية التكوينية                     | ٢١     |
| الولاية التكوينية في القرآن وإذن الله تعالى | ٢٢     |
| الولاية التشريعية: وهي قسمان                | ٢٥     |
| الأول: حق التشريع                           | ٢٥     |

|    |                                       |
|----|---------------------------------------|
| ٢٦ | ..... الثاني: حقّ الأمر والنهي        |
| ٢٧ | ..... البحث الثاني: معنى ولاية الفقيه |
| ٢٨ | ..... لا تنحصر هذه الولاية بالفقيه    |
| ٢٨ | ..... عصر الغيبة                      |

### الباب الأوّل: الحكومة الإسلامية ضرورة

|    |                                                                 |
|----|-----------------------------------------------------------------|
| ٣٣ | ..... تمهيد                                                     |
| ٣٤ | ..... العامل الأوّل                                             |
| ٣٥ | ..... العامل الثاني                                             |
| ٣٦ | ..... العامل الثالث                                             |
| ٣٧ | ..... العامل الرابع                                             |
| ٣٧ | ..... العامل الخامس                                             |
| ٣٨ | ..... العامل السادس                                             |
| ٣٩ | ..... الفصل الأول: أحكام الإسلام تستلزم الحكومة                 |
| ٤١ | ..... الحكم الإسلامي غير الحكم الكنسيّ                          |
| ٤٣ | ..... الفصل الثاني: حفظ نظام الناس وحقوقهم                      |
| ٤٥ | ..... الفصل الثالث: من القرآن والسنة: أنهما لم يهملّا أمر الحكم |
| ٥١ | ..... فائدة قرآنية                                              |
| ٥٢ | ..... نتيجة البحث                                               |
| ٥٣ | ..... وأمّا الروايات فكثيرة                                     |

## الباب الثاني: شروط المنصب

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| تمهيد أوّل .....                                                     | ٥٩ |
| الأصل أن لا ولاية لأحد على أحد .....                                 | ٥٩ |
| الدليل الاجمالي على أن الولاية للفقير العدل الكفء .....              | ٦٣ |
| تمهيد ثانٍ: أهميّة النصّ في الفكر الإسلامي .....                     | ٦٧ |
| تقسيم المعرفة الظنيّة .....                                          | ٦٨ |
| المنشأ الديني للتقسيم .....                                          | ٦٨ |
| المنشأ العقلي للتقسيم .....                                          | ٦٩ |
| سبل المعرفة .....                                                    | ٧٠ |
| مقارنة بين النص القرآني ونص المعصوم <small>عليه السلام</small> ..... | ٧٢ |
| أما جهة الافتراق .....                                               | ٧٢ |
| طريقة إثبات الرواية .....                                            | ٧٢ |
| أما جهة الإشتراك .....                                               | ٧٣ |
| العلاقة بين النصين .....                                             | ٧٤ |
| الفصل الأوّل: شرط الفقاهة في الحاكم .....                            | ٧٦ |
| أوّلًا: بحسب النص .....                                              | ٧٦ |
| أمّا القسم الأول من الروايات .....                                   | ٧٧ |
| الرواية الأولى .....                                                 | ٧٧ |
| أمّا الكلام في السند .....                                           | ٧٨ |

- لماذا لم يروِ الكليني التوقيع في كتاب الكافي؟ ..... ٧٨
- أمّا الكلام في الدلالة ..... ٧٩
- مناقشة الاستدلال: ربما كان المقصود في التوقيع وقائع محدّدة ..... ٨٠
- الرواية الثانية ..... ٨٢
- سند الرواية ..... ٨٣
- كيفية الاستدلال بالرواية ..... ٨٣
- استشهاد برواية أبي خديجة ..... ٨٥
- وجه الاستشهاد ..... ٨٦
- مناقشة الاستدلال ..... ٨٦
- تقوية الاستدلال ..... ٨٨
- استفادة مهمّة ..... ٨٨
- الرواية الثالثة ..... ٨٩
- مناقشة الاستدلال ..... ٩٠
- الرواية الرابعة ..... ٩١
- وتقريب الاستدلال ..... ٩١
- مناقشة الاستدلال ..... ٩١
- الرواية الخامسة ..... ٩٢
- كيفية الاستدلال بالرواية ..... ٩٣
- اعتراضات ..... ٩٣
- الرواية السادسة ..... ١٠١

|     |                                                    |
|-----|----------------------------------------------------|
| ١٠١ | الاستدلال بالرواية                                 |
| ١٠٤ | الرواية السابعة                                    |
| ١٠٤ | تقريب الاستدلال                                    |
| ١٠٥ | اعتراضات                                           |
| ١٠٩ | الاستدلال بهذه الرواية على نفي ولاية الفقيه        |
| ١١٠ | * القسم الثاني من روايات هذا الفصل                 |
| ١١٠ | الرواية الأولى                                     |
| ١١٠ | - الكلمة الأولى: حول السند                         |
| ١١١ | - الكلمة الثانية: حول المتن                        |
| ١١٣ | - الكلمة الثالثة: الاستدلال بالرواية               |
| ١١٣ | اعتراض على هذا الاستدلال                           |
| ١١٦ | اعتراض                                             |
| ١١٦ | الجواب                                             |
| ١١٨ | نتيجة البحث                                        |
| ١١٩ | الفصل الثاني: مناقشات عامة على الاستدلال بالروايات |
| ١١٩ | المناقشة الأولى                                    |
| ١١٩ | المناقشة الثانية                                   |
| ١٢١ | المناقشة الثالثة                                   |
| ١٢٣ | المناقشة الرابعة                                   |
| ١٢٥ | المناقشة الخامسة                                   |

|     |                                     |
|-----|-------------------------------------|
| ١٢٧ | الفصل الثالث: شرط الفقهية في الحاكم |
| ١٢٧ | ثانياً: بحسب العقل والاجماع         |
| ١٢٧ | تمهيد                               |
| ١٢٧ | دليلان من العقل                     |
| ١٢٨ | الدليل الأول                        |
| ١٢٩ | الدليل الثاني                       |
| ١٢٩ | مقدمات الدليل                       |
| ١٣١ | تنبيهات                             |
| ١٣١ | التنبيه الأول                       |
| ١٣٢ | التنبيه الثاني                      |
| ١٣٢ | التنبيه الثالث                      |
| ١٣٣ | أمّا الإجماع                        |
| ١٣٤ | الفصل الرابع: شرط العدالة والكفاءة  |
| ١٣٤ | تمهيد                               |
| ١٣٥ | البحث الأول: شرط العدالة            |
| ١٤٠ | البحث الثاني: شرط الكفاءة           |
| ١٤١ | أن يراعي الولي في حياته الضعفاء     |
| ١٤١ | أن يكون حليماً بالرعية ناصحاً لها   |
| ١٤١ | حسن اختيار المستشارين               |
| ١٤٢ | اجتناب البخل والجبن والحرص          |

|     |                                                            |
|-----|------------------------------------------------------------|
| ١٤٢ | أن لا يصانع على حساب الحق .....                            |
| ١٤٣ | الفصل الخامس: هل يُشترط الأفضل؟ .....                      |
| ١٤٣ | تمهيد .....                                                |
| ١٤٥ | البحث الأول: معنى الأعلمية: تحديد المفهوم .....            |
|     | البحث الثاني: في اعتبار الأعلمية الفقهية وعدمها. بحث في    |
| ١٦٠ | الأصل .....                                                |
| ١٦٣ | وقد يقرّر الأصل بوجوه .....                                |
| ١٨١ | البحث الثالث: الاستدلال بالأخبار على اعتبار الأعلمية ..... |
| ١٩٠ | البحث الرابع: الاستدلال بالسيرة العقلانية .....            |
| ١٩١ | مناقشة الاستدلال .....                                     |
| ١٩٦ | البحث الخامس: أدلة القول بعدم لزوم تقديم الأعلم .....      |
| ٢٠٣ | البحث السادس: هل يمكن معرفة الأعلم .....                   |
| ٢٠٧ | خلاصة البحث .....                                          |
| ٢٠٧ | تنبيه: اعتبار الأعلمية بنحو آخر .....                      |
| ٢٠٩ | البحث السابع: شرط الأكفئية .....                           |
| ٢١٠ | الترجيح للأكفئية حتى على القول باعتبار الأعلمية .....      |
| ٢١٢ | الفصل السادس: المرأة والحكم .....                          |
| ٢١٢ | تمهيد .....                                                |
| ٢١٩ | البحث الأول: أدلة عدم جواز تولي المرأة للقيادة .....       |
| ٢١٩ | الدليل الأول: الإجماع .....                                |

|     |                                                   |
|-----|---------------------------------------------------|
| ٢٢١ | الدليل الثاني: مجموعة روايات .....                |
| ٢٢٢ | القسم الأول: ما كان مطلقاً غير مقيد بالقضاء ..... |
| ٢٢٣ | القسم الثاني: ما ورد في خصوص باب القضاء .....     |
| ٢٢٤ | والجواب .....                                     |
| ٢٢٤ | الدليل الثالث .....                               |
| ٢٢٦ | لا يكفي عدم الدليل على المنع .....                |
| ٢٢٨ | تحقيق الإطلاق .....                               |
| ٢٢٨ | توضيح ذلك .....                                   |
| ٢٣٠ | مواقع أخرى .....                                  |
| ٢٣٢ | البحث الثاني: تحليل ما سبق .....                  |
| ٢٣٦ | البحث الثالث: حق الانتخاب والمشورة .....          |
| ٢٣٨ | جواب الاستدلال .....                              |
| ٢٣٩ | روايات في مدح النساء .....                        |
| ٢٤٠ | مقارنة واستنتاج .....                             |

### الباب الثالث: ولاية الأمة على نفسها

|     |                                                            |
|-----|------------------------------------------------------------|
| ٢٤٥ | تمهيد: حول النظرية ومنشئها .....                           |
|     | الفصل الأول: مما قد يستدل به لنظرية ولاية الأمة على نفسها: |
| ٢٥٥ | البيعة .....                                               |
| ٢٥٥ | تمهيد .....                                                |

|     |                                         |
|-----|-----------------------------------------|
| ٢٦١ | البحث الأول: القرآن والبيعة             |
| ٢٦٥ | البحث الثاني: الروايات                  |
| ٢٦٥ | أمّا النحو الأول                        |
| ٢٦٥ | مناقشة الاستدلال                        |
| ٢٧٨ | البحث الثالث: وهو البحث في النحو الثاني |
| ٢٨٦ | الفصل الثاني: نظرية الشورى              |
| ٢٨٨ | أدلة الشورى                             |
| ٢٨٨ | الآية الأولى                            |
| ٢٨٨ | المناقشة الأولى                         |
| ٢٨٩ | المناقشة الثانية                        |
| ٢٩٠ | المناقشة الثالثة                        |
| ٢٩١ | الآية الثانية                           |
| ٢٩١ | مناقشة الاستدلال                        |
| ٢٩٢ | والتفسير الصحيح أن يقال                 |
| ٢٩٣ | شورى القيادة                            |
| ٢٩٤ | مناقشة هذا الدليل                       |
| ٢٩٥ | الفصل الثالث: خلافة الإنسان             |
| ٣٠١ | كلام العلامة الطباطبائي                 |
| ٣٠٣ | الفصل الرابع: خطابات القرآن للأمة       |
| ٣٠٨ | والنتيجة                                |

|     |       |                                                             |
|-----|-------|-------------------------------------------------------------|
| ٣٠٩ | ..... | تتميم                                                       |
| ٣١١ | ..... | الفصل الخامس : السيرة العقلائية                             |
| ٣١٤ | ..... | أما الكلمة الأولى                                           |
| ٣١٦ | ..... | أما الكلمة الثانية                                          |
| ٣٢٠ | ..... | أما الكلمة الثالثة                                          |
| ٣٢٣ | ..... | الفصل السادس : ولاية عدول المؤمنين                          |
| ٣٣١ | ..... | قال الشيخ الأنصاري في المكاسب                               |
| ٣٣٣ | ..... | وقال المحقق النائيني                                        |
| ٣٣٤ | ..... | الفصل السابع : ملاحظات عامة حول نظرية ولاية الأمة على نفسها |
| ٣٣٩ | ..... | نتيجة ما تقدّم                                              |

