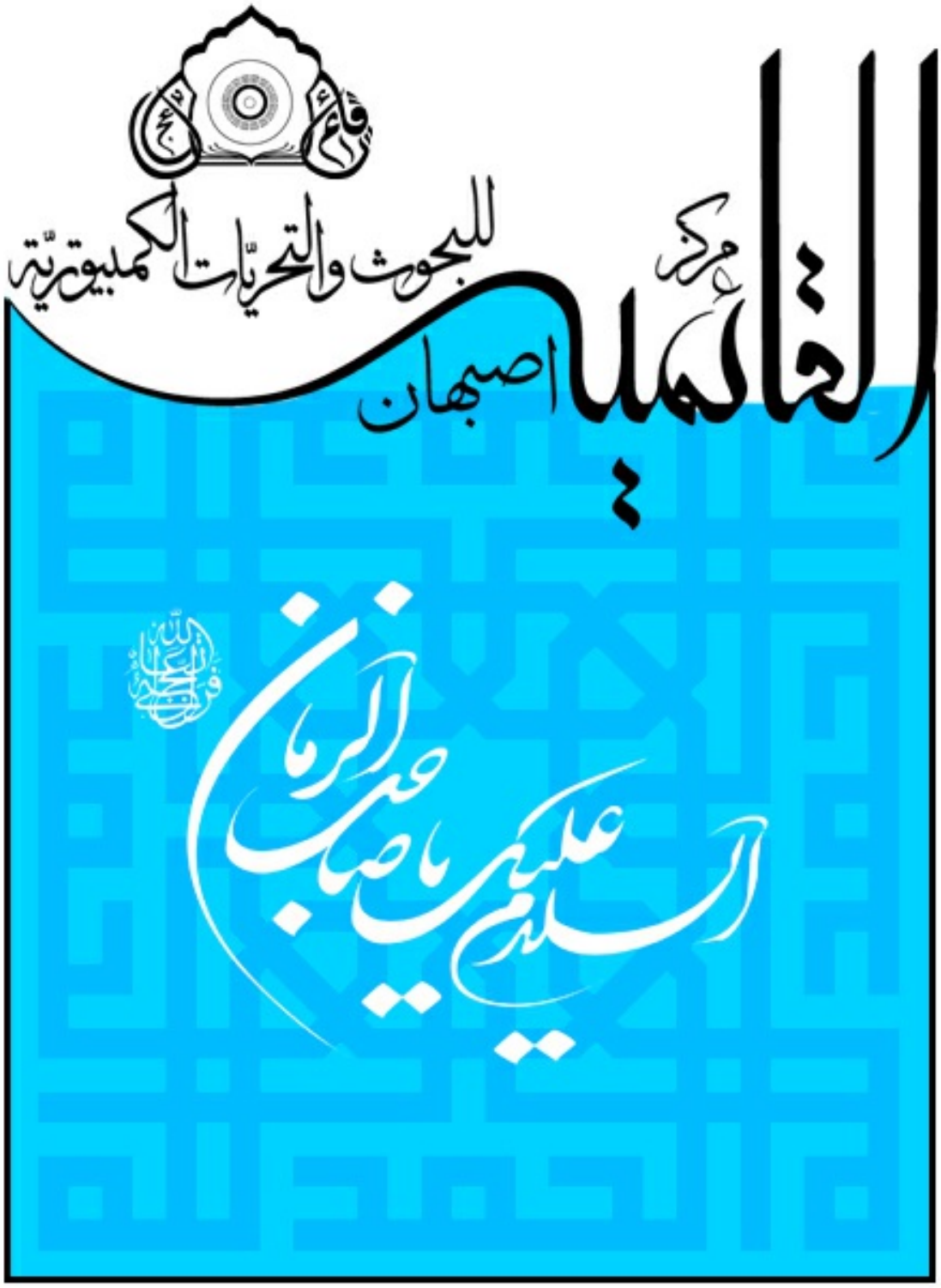

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

نظرة عابرة

إلى

نظرية ولاية الفقيه

تأليف

آية الله محمد تقي مصباح اليزدي

ترجمة

عبد الرسول الغريفي

بسم الله الرحمن الرحیم

نظره عابره الی نظریه ولایۀ الفقیه: من بحوث الاستاذ محمدتقی مصباح الیزدی

کاتب:

محمدمهدی نادری قمی

نشرت فی الطباعۀ:

مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

الفهرس ----- ۵
نظره عابره الی نظریه ولایه الفقیه: من بحوث الاستاذ محمدتقی مصباح الیزدی ----- ۸
اشاره ----- ۸
اشاره ----- ۹
هویه الکتاب ----- ۱۴
کلمه المجمع ----- ۱۵
المقدمه ----- ۱۷
الفصل الاول: ولایه الفقیه: ضروره البحث والفرضیات المسبقه ----- ۲۱
ضروره بحث ولایه الفقیه وأهمّیته: ----- ۲۱
الموقع العلمی لبحث ولایه الفقیه: ----- ۲۴
الفرضیات المسبقه لنظریه ولایه الفقیه: ----- ۲۷
اشاره ----- ۲۷
۱ - ضروره الحکومه: ----- ۲۷
۲ - عدم المشروعیه نفی الشرعیه للحکومه الفردیه أو الفئویه: ----- ۲۸
۳ - اللّه هو المصدر الذاتی الوحید للمشروعیه: ----- ۳۰
عدم انفصال الدین عن السیاسه: ----- ۳۴
الفصل الثانی: علاقه الدین بالسیاسه ----- ۳۷
العلمانیه: ----- ۳۷
ظهور العلمانیه: ----- ۳۸
العلمانیه من منظور فوقانی إلی الدین : ----- ۴۵
تقویم علاقه الدین بالسیاسه: ----- ۴۷
محدودیّه الدین أو شمولیّته: ----- ۵۹
الفصل الثالث: مکانه الاُمه فی نظریه ولایه الفقیه ----- ۶۹
اشاره ----- ۶۹

معنی المشروعیه: ---- ۷۰
المقبولیه: ---- ۷۲
علاقه المشروعیه بالمقبولیه: ---- ۷۲
دور الاُمه فی الحکومه الإسلامیه: ---- ۷۴
مبنی مشروعیه الحکومه بعد النبیّ صلی الله علیه و آله لدی أهل السنه: ---- ۷۷
رأی الشیعه فی مبنی مشروعیه الحکام بعد النبی صلی الله علیه و آله : ---- ۸۰
شرطان لازمان للقیام بهذا التحقیق: ---- ۸۷
تحقیق الرأی الصحیح بشأن دور الاُمه فی الحکومه زمانَ الغیبه: ---- ۹۲
بحث ونقد رأیین آخرین: ---- ۹۷
الفصل الرابع: إثبات ولایه الفقیه ---- ۱۰۵
اشاره ---- ۱۰۵
الولایه التکوینیه والتشریعیه: ---- ۱۰۵
ولایه الفقیه: تقلیدیه أم تحقیقیّه ؟: ---- ۱۰۹
أدله إثبات ولایه الفقیه: ---- ۱۱۱
اشاره ---- ۱۱۱
أ: الأدله العقلیه: ---- ۱۱۲
الدلیل العقلی الأوّل: ---- ۱۱۲
الدلیل العقلی الثانی: ---- ۱۲۰
ب - الأدلّه النقلیه: ---- ۱۲۶
اشاره ---- ۱۲۶
الدلیل النقلی الأوّل: ---- ۱۲۸
الدلیل النقلی الثانی: ---- ۱۳۲
الفصل الخامس: مفهوم ولایه الفقیه المطلقه ---- ۱۳۷
اشاره ---- ۱۳۷
ولایه الفقیه والدستور: ---- ۱۴۷
المرجعیه وولایه الفقیه: ---- ۱۵۵

ولایه الفقیه أو الأفقه: ----- ۱۶۵
الفصل السادس: مجلس الخبراء وولایه الفقیه ----- ۱۷۳
اشاره ----- ۱۷۳
لماذا الخبراء؟: ----- ۱۷۴
إشکال الدور: ----- ۱۸۱
الخبراء وأنواع التخصّصات: ----- ۱۹۱
مفارقه العزل: ----- ۱۹۸
تعریف مرکز ----- ۲۰۶

نظره عابره الی نظریه ولایه الفقیه: من بحوث الاستاذ محمدتقی مصباح الیزدی

اشاره

سرشناسه:نادری قمی، محمدمهدی، ۱۳۴۵-

عنوان قراردادی:نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه: برگرفته از مباحث استاد محمدتقی مصباح یزدی. عربی

عنوان و نام پدیدآور:نظره عابره الی نظریه ولایه الفقیه: من بحوث الاستاذ محمدتقی مصباح الیزدی/ بقلم محمدمهدی نادری القمی؛ ترجمه علی الهاشمی؛اعداد المعونیه الثقافیه، دائره الترجمه.

مشخصات نشر:قم : المجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.=۲۰۰۶م.= ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری:۱۹۷ ص.

شابک:۹۶۴۵۲۹۰۳۵X

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع:ولایت فقیه.

موضوع:اسلام و دولت.

موضوع:رهبری (اسلام).

شناسه افزوده:مصباح، محمدتقی ، ۱۳۱۳-

شناسه افزوده:هاشمی، علی ، مترجم

شناسه افزوده:مجمع جهانی اهل بیت (ع)

شناسه افزوده:مجمع جهانی اهل بیت (ع). اداره الترجمه

شناسه افزوده:مجمع جهانی اهل (ع). معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره:BP۲۲۳/۸/ن ۱۳ن ۸۰۴۳ ۱۳۸۴

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴۵

شماره کتابشناسی ملی:م ۸۴-۳۷۴۶۲

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٣

نظره عابره الی نظریه ولایه الفقیه: من بحوث الاستاذ محمدتقی مصباح الیزدی

بقلم محمدمهدی نادری القمی

ترجمه علی الهاشمی

ص :۴

هویه الکتاب

نظره عابره إلی نظریه ولایه الفقیه

التألیف: آیه اللّه محمّد تقی مصباح الیزدی

الترجمه: السید علی الهاشمی

الإعداد: المعاونیه الثقافیه، دائره الترجمه

المراجعه النهائیه : شاکر الأحمدی

الناشر: المجمع العالمی لأهل البیت علیهم السلام

الطبعه: الأولی

المطبعه: اعتماد

تاریخ الطبع: ۱۴۲۶ ه / ۲۰۰۶م

الکمیه: ۳۰۰۰

ISBN : ۹۶۴-۵۲۹-۰۳۵- X

حقوق الطبع والترجمه محفوظه للمجمع العالمی لأهل البیت علیهم السلام

www.ahl-ul-bayt.org

info@ ahl-ul-bayt.org

كلمه المجمع

إنّ تراث أهل البيت عليهم السلام الذى اختزنته مدرستهم وحفظه من الضياع أتباعهم يعبّر عن مدرسه جامعه لشتى فروع المعرفه الإسلاميه.

وقد استطاعت هذه المدرسه أن تربّى النفوس المستعده للاغتراف من هذا المعين، وتقدّم للأُمه الإسلاميه كبار العلماء المحتذين لخُطى أهل البيت عليهم السلام الرساليه، مستوعبين إثارات وأسئله شتى المذاهب والاتجاهات الفكريه من داخل الحاضره الإسلاميه وخارجها، مقدّمين لها أمتن الأجوبه والحلول على مدى القرون المتتاليه.

وقد بادر المجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام - منطلقاً من مسؤولياته التى أخذها على عاتقه - للدفاع عن حريم الرساله وحقائقها التى ضبّب عليها أرباب الفرق والمذاهب وأصحاب الاتجاهات المناوئه للإسلام، مقتفياً خطى أهل البيت عليهم السلام وأتباع مدرستهم الرشيده التى حرصت فى الرد على التحديات المستمره، وحاولت أن تبقى على الدوام فى خطّ المواجهه وبالمستوى المطلوب فى كلّ عصر.

إنّ التجارب التى تختزنها كتب علماء مدرسه أهل البيت عليهم السلام فى هذا المضمار فريده فى نوعها ؛ لأنها ذات رصيد علمى يحتكم إلى العقل والبرهان ويتجنّب الهوى والتعصب المذموم، ويخاطب العلماء والمفكرين من ذوى الاختصاص خطاباً يستسيغه العقل وتتقبله الفطره السليمه.

وقد حاول المجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام أن يقدم لطلّاب

الحقيقه مرحله جديده من هذه التجارب الغنيّه من خلال مجموعه من البحوث والمؤلفات التى يقوم بتصنيفها مؤلفون معاصرون من المنتمين لمدرسه أهل البيت عليهم السلام ، أو من الذين أنعم اللّه عليهم بالالتحاق بهذه المدرسه الشريفه، فضلاً عن قيام المجمع بنشر وتحقيق ما يتوخى فيه الفائده من مؤلفات علماء الشيعه الأعلام من القدامى أيضاً لتكون هذه المؤلفات منهلاً عذباً للنفوس الطالبه للحقّ، لتنفتح على الحقائق التى تقدّمها مدرسه أهل البيت الرساليه للعالم أجمع، فى عصر تتكامل فيه العقول وتتواصل النفوس والأرواح بشكل سريع وفريد.

نرجو من القرّاء الكرام ان لا يبخلوا علينا بآرائهم ومقترحاتهم القيّمه وانتقاداتهم البنّاءه فى هذا المجال.

كما وندعو كافه المراكز المعنيّه، والعلماء، والمؤلفين والمترجمين للتعاون معنا فى نشر الثقافه الإسلاميه المحمديه الأصيله.

نسأل اللّه تعالى أن يتقبّل منّا هذا القليل ويوفقنا للمزيد فى ظل عنايته الخاصه ورعايه خليفته فى الأرض الإمام المهدى(عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف).

ونتقدم بالشكر الجزيل لسماحه آيه اللّه محمدتقى مصباح اليزدى لتأليفه هذا الكتاب والأُستاذ محمدمهدى النادرى القمى لتقديمه الكتاب والأُستاذ السيد على الهاشمى لترجمته هذا الكتاب ، وكذلك جميع زملائنا الذين ساهموا فى انجاز هذا الأثر بالأخص العاملين فى قسم الترجمه المثابرين فى أداء واجبهم.

المجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام

المعاونيه الثقافيه

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقدمه

يمكن اعتبار (نظريه ولايه الفقيه) بحقٍّ القاعده الأكثر محوريةً وأهميةً للنظام السياسى الإسلامى فى عصر غيبه الإمام الحجه عليه السلام ، فهى النظريه التى أوضحت عمليّاً فى آخر سنىّ القرن العشرين فاعليه الدين وصلاحيته لإداره شؤون المجتمع، وقد استطاع مؤسس الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخمينى قدس سره أن يقيم نظام الحكم الإسلامى اعتماداً على هذه النظريه، ويدير شؤونه بأفضل وجه، على الرغم من معارضه جميع قوى الاستعمار على وجه الأرض لهذا النظام.

وفى الوقت الذى نجد فيه قاده الغرب - منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادى - يروّجون بشده لفكره فصل الدين عن السياسه، وعدم قدره الدين على الاستجابه لرفع المشاكل الاجتماعيه، وإداره شؤون المجتمع، من قبل الحكّام والمتخصّصين بالعلوم السياسيه، حتى أصبحت هذه الفكره موضع قبول القائمين على امور الكنيسه، نجد أحد علماء الدين ومراجع المسلمين، يتمكن من تأسيس نظام حكم مبتنٍ على اسس وقيم وأحكام وثقافه دينيه، الأمر الذى كان باعثاً لحيره الأصدقاء وقلق الأعداء.

ص:٩

لقد أكّد الإمام الراحل قدس سره شعارَ (الحكومه هى الفلسفه العمليه لجميع أحكام الإسلام)، وأنّ نظام الحكومه (جمهوريه إسلاميه) بلا زياده ولا نقصان، حاذفاً بذلك كلمه (ديمقراطيه) من الاسم الذى اقترح لهذه الدوله، وأراد بذلك أن يُثبت علمياً وعملياً أنّ نظام الجمهوريه الإسلاميه مع محور (ولايه الفقيه) هو نظام دينى محض، ومستقل ومتميّز عن كافه الأنظمه الحاكمه فى الدنيا، وأنّه قادر – رغم ادعاءات المناهضين له – على إداره شؤون المجتمع بنحو جيّد.

واليوم، وقد انصرم عقدان على انتصار الثوره الإسلاميه وحكم الإسلام وولايه الفقيه فى بلادنا العزيزه إيران، فإنّ تحالف أعداء شعبنا وبلادنا، الذى أدرك أنَّ رمز ثبات واستقلال وعظمه وشموخ هذه الدوله هو التمسّك بالدين وولايه الفقيه، يحاول استخدام مختلف الأساليب والألاعيب الثقافيه، من أجل إضعاف العقائد والتشكيك فى الأُسس والقيم الدينيه لمجتمعنا، وهو يستهدف من ذلك إضعاف (ولايه الفقيه)، ومن دواعى الأسف فإنَّ مجموعه من الذين غرّتهم أهواء التبعيه الثقافيه للغرب ساهمت بوعى أو بلا وعى بتقديم العون لهم فى هذا المجال فكراً وسلوكاً ودعايةً .

إننا نعتقد اليوم، فى ظلّ الوضع الراهن لمجتمعنا أنَّ ولايه الفقيه هى عمود خيمه الإسلام، وأنَّ حفظها وترسيخها هو مبعث حياه وتألق الإسلام وأحكامه وقيمه فى المجتمع، ولأجل ذلك ارتأينا بيان هذه النظريه، والدفاع عنها علمياً ومنطقياً، لتنوير أذهان عامه الناس، وخاصه جيل الشباب واليافعين ممّن ليس له اطّلاع كافٍ بهذه النظريه

كمّاً وكيفاً؛ لنؤدّى بذلك قسطاً ولو قليلاً من وظيفتنا الدينيه والالهيّه.

وقد سعينا فى هذا الكتاب، مع مراعاه الإتقان والدقه العلميه فى البحث، أن نتجنب استعمال المصطلحات والاستدلالات الفنيّه المعقّده؛ لكى يتمكن مَن لا معرفه واسعه له بالاصطلاحات الحوزويه والعلميه الاستفاده من الموضوعات المطروحه فى الكتاب، وحاولنا أن نستفيد مهما أمكن من التعابير البسيطه والسلِسه، وأن نبتعد عن طرح الأفكار فى قوالب صعبه ومعقده، بعيدين عن استعراض جميع أبعاد وجوانب النظريه التى هى مورد البحث، وإنّما طرحنا ما نراه أكثر أهميةً من نقاط البحث بنحو مختصر، مراعاه لصبر القرّاء ووقتهم، ونأمل أن يكون ما عرضناه مورد القبول.

وممّا يجدر ذكره هنا أنَّ هذا البحث مأخوذ من محاضرات ومقالات ومؤلفات، وجلسات الأسئله والأجوبه، للُاستاذ الحكيم العلامه سماحه آيه اللّه مصباح اليزدى (دام ظله)، وقد قمت بتنظيمه وتحقيقه وكتابته، وبما أنَّ نظريه (ولايه الفقيه) تمثّل جانباً واحداً من هندسه النظريه السياسيه للإسلام، فإن بإمكان من يرغب فى معرفه أوسع وأوضح عن نظريه الإسلام السياسيه، أن يطالع كتابين آخرين للُاستاذ، وهما: الحقوق والسياسه فى القرآن، ونظريه الإسلام السياسيّه (ج ١و ٢).

محمدمهدى نادرى

١٣٩٩ ه

الفصل الاول: ولايه الفقيه: ضروره البحث والفرضيات المسبقه

ضروره بحث ولايه الفقيه وأهمّيته:

إن نظامنا الذى تجاوز عمره عقدين من الزمن - والذى كان ثمنه الدماء الطاهره لآلاف الشهداء والمضحّين - هو نظام إسلامى، وهذه هى ميزته الأساسيه التى يمتاز بها عن غيره، وقد ساهمت عوامل عديده ومؤثره فى إقامه هذا النظام، ولكنّ محورها جمعياً هو الارتباط بالإسلام، وإنّ الاحتفاظ بهذا النظام منوط بحفظ هذه الخصيصه.

ولكى يكون النظام الاجتماعى والسياسى ذا خصوصيّه إسلاميه يجب أن يبتنى فى بُعديه (التشريعى) و(التنفيذى) على الأُصول والقيم الإسلاميه، وإنّما تتوفر هذه الميزه حينما يكون أفراد المجتمع وأُولئك الذين قبلوا بهذا النظام مؤمنين بالعقائد الإسلاميه، ومتمسكين بقيم الإسلام، ولو حدث - لا سمح اللّه - أنَّ المجتمع تناسى تدريجياً عقائد الإسلام وأفكاره، أو ظهر انحراف فى محتواها، أو أنَّ الناس بدأوا يعرضون عن القيم الأساسيه للإسلام، ويقعون تحت تأثير الأهواء

المنحرفه فسوف تضعف بالتدريج دعائم النظام الإسلامی، ولا نملك أیّ ضمانٍ لبقائه علی المدی الطویل، وطبعاً من الممکن أن یبقی اسم الإسلام زمناً طویلاً، إلّاأنَّ النسیان سیطوی محتواه وحقیقته، وهذه هی التجربه التی شهدها المجتمع الإسلامی فی صدر الإسلام، فإنه لم یمضِ طویل وقت علی رحله النبی صلی الله علیه و آله حتی تبدّل النظام الإلهی الإسلامی إلی حکومه طاغوتیه وسلطنه امویه وعباسیّه، ولم یبقَ من الإسلام سوی اسمه، وأمّا عقائده فکانت عرضه للتحریف، وأمّا قیمه فقد طواها النسیان، وکان وضع جهاز الحکم مدعاه للأسف الشدید، وأنّ علینا أن نتخذ من هذه التجربه المرّه درساً وعبره بالغه.

لقد اقتضی الأمر مرور أربعه عشر قرناً، لکی تحدث فی العالم ثوره اخری تقتدی بالثوره الإلهیه لنبیّ الإسلام صلی الله علیه و آله ، وتقیم نظاماً اجتماعیاً وسیاسیاً جدیداً مبتیّاً علی الأُسس الإسلامیه، وإنّ علینا أن نعلم أنّه کما أنَّ أوّل نظام إسلامی لم یکن مصوناً عن الآفات، وأنه لم یمرَّ وقت طویل حتی حدث الانحراف عملیاً فی المجتمع، فکذلك ثورتنا المعاصره، فإنها لم تکن مصونه قطعاً ما لم تتجاوز العقبات وتعتبر من أحداث الماضی، وما لم یبذل المسلمون ما فیه الکفایه من النشاط الجاد لحفظ هذا النظام، وأن یکون تعلقهم بالعقائد والقیم الإسلامیه علی درجه تمکنهم من مقاومه جمیع الآفات وعوامل الانحراف، وان یقدموا من اموالهم ونفوسهم ما یتکفّل بحفظ هذا النظام الإسلامی المقدّس.

ویمکن أن یطرح سؤال بشأن الانحراف، وأنه من أین یبدأ؟

ونقول فى الجواب: إنّ أرضيه بدايه الانحراف تكمن فى طبيعه وعى الناس ومعرفتهم، فإن الجماهير إذا كانت فى غفله ولم تكن على وعى صحيح بمبادئ الإسلام وأصوله، فإن أيادى الشيطنه سوف تشرع بالنشاط لترويج الأفكار الباطله وإحلالها محلّ المعارف الإسلاميه، وعن طريق تمويه الباطل وتلبيسه بثوب الإسلام، وبأساليب الإعلام الفنيه سوف يعملون على حرف أفكار الناس بالتدريج عن مسارها الصحيح.

وعليه فإنّ على الموالين لهذه الثوره، الحريصين على عدم وقوعها عرضه للانحراف، أن يعملوا بوعى كامل على حفظ أفكار الناس وعقائدهم الإسلاميه، وان يقفوا بحزم أمام كل أنواع عوامل الانحراف الفكرى والعقائدى.

ويلاحظ: أن طريق الوقوف بوجه عوامل الانحراف لا يعنى منع الآخرين من طرح أفكارهم وعقائدهم؛ ذلك أنه لا يمكن فرض حصار على الأذهان، لكى لا تتسرب الأفكار المنحرفه إلى الآخرين، فإن الشبهات والمواضيع المنحرفه لا تزال تطرح، وتجد طريقها إلى أذهان الناس شئنا أم أبينا، وإنّما الطريق الصحيح لمقاومه الأفكار والعقائد المنحرفه هو تقويه وعى الناس ومعرفتهم بالمبادئ الفكريه الحقّه للإسلام لكى لا تؤثر فى أذهانهم الأفكار المنحرفه، وأن يكون الوعى الدينى العقائدى لديهم بالغاً درجةً تحول دون وقوعهم تحت تأثير الشبهات، بل أكثر من ذلك يكون بمقدورهم أن يردّوا على ما يُثار أمامهم من شبهات. وإِنّ أهم مسألهٍ يجب أن تطرح فى المجتمع

بهذا الشأن وفی مساحه واسعه: هی مسأله (أصل مشروعیه النظام الإسلامی) والحکومه الإسلامیه.

إنّ ثورتنا کانت من أجل إقامه الحکومه الإسلامیه، ولکنّ تصور شعبنا عن الحکومه الإسلامیه کان تصوّراً کلیّاً ومبهماً، وعلی الرغم من کفایه هذا التصوّر لتغییر النظام وتحطیم الطاغوت، إلّاأنّه لا یکفی لحفظ النظام الإسلامی بشکل دقیق وإبقائه حیّاً مدی القرون فی قلوب الناس والأجیال القادمه، فلابد من بذل الجهد لتکون هذه المفاهیم أکثر وضوحاً، ویمتلک الناس تصوراً صحیحاً ودقیقاً عن الحکومه الإسلامیه وضروره وجودها؛ لیستطیعوا مواجهه الأفکار المضاده والنظریات المخالفه، والدفاع عن ثقافتهم، ولا یکتفوا بمجرد رفع الشعارات.

الموقع العلمی لبحث ولایه الفقیه:

إن معنی کوننا أنصاراً للنظام الإسلامی، وإنّ مجتمعنا یجب أن یدار علی أساس الإسلام هو: أنه یجب أن یکون هناک جهاز حکومیٌّ یقوم علی أساس الإسلام، وبالطبع رکّز الاهتمام فی دستور بلادنا لتحکیم اسس هذا النظام والاعتماد علیه، وإنّ الأساس الأهمّ فی الدستور هو مبدأ «ولایه الفقیه»، وهو الأصل الأصیل لنظام الدوله والحکومه، وهنا نرید أن نطرح هذه المسأله علی بساط البحث بوضوح أکثر لیتضح المعنی الذی نریده مِن: أنّ نظام الحکم یجب أن یکون إسلامیّاً.

إنَّ كون نظام ما نظاماً رسالياً مبتيّاً على اسس وقيم خاصه، وبعباره اخرى: كون النظام تابعاً لسلسله اصول وعقائد وأفكار وثقافه خاصه يتجلّى على الأقل فى بُعدين، أحدهما: التشريع، والآخر:

الحكومه والتنفيذ، وطبعاً نستطيع إضافه بعد ثالث، وهو: القضاء، ولكنّ هذا البعد ليس بمستوى أصاله السلطه التشريعيه والتنفيذيه.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ البعدين الأساسيين لهما وجود مستقلّ، والبعد القضائى تابع لهما.

وبالالتفات إلى هذه المقدمه، نقول: إذا كانت المبادئ المعتبره لدى النظام والتى يتولّى الدفاع عنها قوانين إسلاميه، وإذا كان اولئك الذين يتصدون لتنفيذ هذه القوانين قد تصدوا لذلك على أساس الضوابط والأُصول والقيم الإسلاميه، فإنّ هذا النظام سيكون نظاماً إسلامياً، ونؤكد على أن إسلاميه النظام تتوقف على وجود هذين البعدين معاً.

وعليه فإذا انحرفت القوانين عن المسير الإسلامى ووقعت القوانين غير الإسلاميه موقع التنفيذ، أو إذا فرضنا أنّ جميع القوانين إسلاميه مئه بالمئه ومطابقه للقرآن والشريعه، ولكنّ المتصدين للأُمور والمسؤولين التنفيذيين لم يتمّ تعيينهم فى مناصبهم على أساس الضوابط والمعايير الإسلاميه، وإنّما تصدّوا للأُمور بأساليب غير اسلاميه، ففى كلتا الصورتين لا يمكن أن يعتبر النظام إسلامياً بمعنى الكلمه، وعليه فمن وجهه النظر العلميه هناك محوران

أساسيان للبحث:

أوّلهما: ما هى المعايير والشرائط الإسلاميه التشريعيه والجهاز التشريعى ؟

كيف ومتى يتسنّى لأصحاب المناصب التنفيذيه ممارسه السلطه السياسيه على أساس الضوابط الإسلاميه؟ وماهى المبادئ الأساسيه لشرعيه السلطه على الناس والمجتمع؟

والثانى: أن المتصدين للتنفيذ على أساس الضوابط الإسلاميه، كيف ومتى يكون لهم حق إعمال الحاكميه؟ وعلى أى أساس يجوز لهم إعمال القدره على الناس والمجتمع؟

وهذان البحثان يتفرعان عن بحثٍ آخر أوسع منهما، وهو (فلسفه الإسلام السياسيّه)، وما نريد عرضه فى هذا الكتاب فعلاً هو البحث الثانى، وأما البحث الأوّل فنوكل الكلام حوله إلى فرصه اخرى.

وفى هذه المباحث نولى عنايتنا إلى جهتين:

أوّلاهما: أنّ موضوعات البحث يجب أن تتمتع بالإتقان والاستحكام.

والثانيه: أنه مع مراعاه الدقه حاولنا - فى حدود الإمكان - تبسيط العرض لكى يستفيد منه عامه الناس، وأن لا تنحصر فائدته بأُولى الاختصاص الذين اجتازوا مراحل ومقدماتٍ علميه متعدّده.

الفرضيات المسبقه لنظريه ولايه الفقيه:

اشاره

مسأله ولايه الفقيه هى: نظريه فى فلسفه السياسه من منظور إسلامى، وكل نظريه ترتكز قطعاً على سلسله [اصول موضوعه] وافتراضات مسبقه تكون مقبوله فى ذلك البحث أو لدى الذين يقبلون بتلك النظريه، وإنّ البحث التفصيلى بشأن الاُصول التى تثبت بها نظريه ولايه الفقيه، وأنّها الأفضل من سائر نظريات فلسفه السياسه هو بحث بحاجه إلى تفصيل مطالب عديده وتأليف كتاب ضخم، وهذا ما لسنا بصدده فعلاً، وإن كنّا قد أوردنا بعض هذه المباحث، كالبحث المتعلق بضروره الحكومه فى كتاب (الحقوق والسياسه فى القرآن)، ولكننا سنشير هنا إلى تلك المباحث إجمالاً، وبالنحو الذى يتناسب وهذا الكتاب:

١ – ضروره الحكومه:

إنَّ أول أصل موضوع وافتراض مسبق لنظريه ولايه الفقيه، الذى يعدّ مقبولاً فى كثير من النظريات السياسيه الاُخرى، هو أصل ضروره الحكومه للمجتمع، والمخالف الوحيد لهذا الأصل هو المذهب الفوضوى، فإنّ الفوضويين يعتقدون أنّ البشر يستطيعون إداره حياتهم بالقوانين الأخلاقيه، وأنهم ليسوا بحاجه إلى سلطه حكوميه، أو أنّهم يؤيدون الحكومه أو الدوله التى تتحرك بنحوٍ يؤدّى إلى هذه النتيجه،

أی أنها تقوم بمهمه تعلیم الناس وتربیتهم بنحو یجعلهم فی غنیً عن الحکومه، ولکنّ سائر المذاهب الفلسفیه تعتبر هذا المذهب بعیداً عن الواقع، ومن الناحیه العملیه فإن تجربه آلاف السنین أثبتت أنّه یوجد دائماً فی المجتمع أفراد لا یلتزمون بالقوانین الأخلاقیه، وأنّه إذا لم تکن هناک سلطه تسیطر علیهم فإن الهرج والمرج سیعمّان الحیاه الاجتماعیه، وعلی کل حال فإن هذا الأصل المقبول لدی جمیع مذاهب الفلسفه السیاسیه - ما عدا المذهب الفوضوی - یعتبر أصلاً مسلّماً ومفروضاً فی نظریه ولایه الفقیه أیضاً.

۲ - عدم المشروعیه نفی الشرعیه للحکومه الفردیه أو الفئویه:

بتعریف بسیط للحکومه نستطیع القول: إنها جهاز یشرف علی تنظیم السلوک الاجتماعی وهدایه مجتمع معین باتجاه خاص.

وإن إعمال هذه الحاکمیه یمکن أن یکون بأسالیب سلمیّه، کما یمکن أن یتمَّ باستعمال القوّه والقهر، أی أن اولئک الأفراد الذین یمارسون سلوکاً مخالفاً لتلک الوجهه الخاصه، یمکن باستعمال القوّه والاستفاده من جهاز الشرطه والجیش إجبارهم علی قبول المقررات والسیر ضمن ذلک الاتجاه الصحیح.

إنّ هذا التعریف مع التوضیح الذی تلاه یکون منطبقاً علی الحکومات المشروعه، وعلی غیر المشروعه أیضاً، وعلیه یجب أن

ننظر إلى ما هو ملاك وشرط مشروعيه الحكومه، وهل أنّ فرداً أو مجموعه خاصه تكون بذاتها مالكه للمشروعيه، أو أنَّ مشروعيه الحكم ليست ثابته ذاتياً لأى شخص، وإنّما هى أمر عرضى يجب أن يمنح من قبل شخص آخر؟

للإجابه عن هذا السؤال : نجد بعض الفلاسفه ومذاهب الفلسفه السياسيه يذهب إلى القول بأنه اذا كان هناك شخص يتمتع بقدرات طبيعيه وبدنيه أكثر وأفضل، أو أنه من ناحيه القوه الذهنيه والفكريه أفضل من الآخرين، أو أنه ينحدر من عرق أفضل فإن مثل هذا الشخص يتعيّن لممارسه الحكم بنحو ذاتى وتلقائى.

واذا كانت مثل هذه الأفكار مسموعه من قبل بعض الحكّام أو فلاسفه السياسه فإنها مرفوضه على أساس المبانى النظريه السياسيه لولايه الفقيه؛ لأن هذه النظريه ترتكز على فرض مسبق يقرر أن حقّ الحاكميه ليس ثابتاً بصوره ذاتيه لأىّ فرد من أفراد الإنسان، أى أنه ليس هناك فرد يكون منذ ولادته متمتعاً تلقائياً بحق قانونى لممارسه الحكم، وأنّ حقّ الحاكميه ليس ثابتاً بالتوارث لينتقل للإنسان من أبويه، بل إن مشروعيه الحاكم والحكومه تنشأ وتستمد من مصدر آخر.

إن أكثر الفلاسفه ومنظّرى الفلسفه السياسيه يقبلون هذا الأصل أيضاً كما يقبلون الأصل السابق، وإنّ أغلب المذاهب الفكريه بما فى

ذلـك أنصـار الـديمقراطيه يرون معنـا أن حق الحـاكميه والحكومه (المشـروعيه) ليس إرثـاً لأى فرد، ولاـ يتعيّن بنحو ذاتى لأى شخص، ولكنه يجب أن ينتقل للشخص من المصدر الذى يمتلك هذا الحق أصالةً وذاتاً.

وبقبول هذين الأصـلين نكون قد عزلنا مذهبين من مذاهب الفلسـفه السياسيه، أولهما:المذهب الفوضوى، والثانى: المذهب الذى يؤمن بفكره امتلاك بعض الأفراد أو الجماعات بصوره ذاتيه لحق ممارسه الحكم، فيكون مقدماً على الآخرين.

٣ – اللّه هو المصدر الذاتى الوحيد للمشروعيه:

بقبول الأصل الثانى يكون من الطبيعى طرح هـذا السؤال: ما هو هـذا المصـدر الـذى يمنح السـلطه القانونيه والمشـروعيه للحاكم وللحكومه؟ من هنا تختلف نظريه ولايه الفقيه وفلسفه الإسلام السياسيه عن كثير من المذاهب الاُخرى، وخاصه النظريات السائده فعلاً، فإن أحـد الاُصول المهمه التى تبتنى عليها نظريه ولايه الفقيه، ويؤمن به جميع المسـلمين، وربّما كثير من أصـحاب الشـرائع السماويه الاُخرى، هو: أنَّ حقّ الحاكميه والأمر والنهى ثابت أصالةً للّه تعالى.

ومن الطبيعى أنّه لابـد من الالتفـات إلى أنَّ الحكم بمعنـاه الخـاصّ – وهو ممارسه الشـخص للأعمال والبتّ فى الاُمور – يختص بأفراد

الإنسان، وهو بهذا المعنى لا يصدق على اللّه تعالى، وإنّما المراد:

المعنى الواسع الذى يعنى الحق الذاتى فى الحاكميه وتعيين الحاكم، فإن هذا الحق يختص به اللّه سبحانه، الخالق لجميع الموجودات بما فى ذلك الإنسان، والمالك الحقيقى لكلّ شىء «لِلّهِ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ »(۱).

والمراد بالمالكيه الحقيقيه ما يقابل المالكيه الاعتباريه، التى يُعتبر الشخص فيها مالكاً بناءً على اتفاق يحصل بين مجموعه من الأفراد على ذلك، ومثل هذا الاتفاق والتعاهد يتفاوت بتفاوت المجتمعات وتنوعها، فمثلاً يمكن أن يتعارف مجتمعٌ ما ويتفق على أنَّ من يكتشف منجماً (كمنجم الذهب) يكون مالكاً له، إلّاأنَّ هناك مجتمعات اخرى تعتبر جميع مناجم المعادن ملكاً لعامّه الناس، وأن الدوله تتولّى إدارتها نيابه عنهم، وأما المالكيه الحقيقيه فإنها تنشأ من العلاقه التكوينيه التى يكون فيها الوجود المملوك ناشئاً من وجود المالك، وفى التعبير الاصطلاحى: علاقه علّه مانح الوجود بالمعلول، ومثل هذه المالكيه ليس ناشئاً من تعاهد واتفاق على أنّ هذا مملوك لذاك؛ لأن المملوك متعلّق حقيقةً وتكويناً بالمالك، وأنّ جميع الوجود مدين له، وبمقتضى هذه النظره فإنّ جميع البشر مخلوقون للّه ومملوكون له، وليس من حق الإنسان أى تصرّف فى أىّ شأن من

۱- بقره ۲۸۴

شؤون الآخرين، بل ليس له حق ذاتی فی أن يتصرف بشؤون نفسه؛ لأنه يعدّ تصرفاً فی ملك الغير، فبناءً على هذه النظره لا يحق لأی إنسان أن يقطع عضواً من أعضائه، أو يصيب عينه بالعمی، أو ينتحر؛ ذلك أن وجوده ليس ملكاً له.

إن هذا الفرض المسبق ليس مقبولاً فی كثير من مذاهب الفلسفه السياسيه والثقافات الاُخرى، ولا أقل من أنها ترى أنَّ كلّ إنسان حرّ فی نفسه، وعليه فلمّا كان من لوازم الحكومه التصرف فی أموال الناس ونفوسهم وصلاحياتهم وحقوقهم، يصبح معلوماً على أساس وجهه نظر الإسلام أنه ليس لأی انسان - بغضّ النظر عن الصلاحيات التی يمنحها اللّه له - حق الحكومه والتصرف فی الأشخاص الآخرين، الذين هم ملك للّه تعالى، أی أنه لا يمكن دون إذنٍ من اللّه تعالى التصرف فی عباده، وهذا أصل أساسیّ فی الفكر الإسلامی.

وبقبول هذا الأصل الذی تتميز به فلسفه الإسلام السياسيه عن جميع المذاهب، وتختلف به نظريه ولايه الفقيه اختلافاً أساسياً عن سائر نظريات الحكم والسياسه، فإن القائلين بمشروعيه حكومه النخبه، أو حكومه الفلاسفه والحكماء، أو الأشراف وذوی الثروه، أو الذين ينتصرون فی الحرب ويستولون على السلطه بالقهر والغلبه، وحتى النظريه الديمقراطيه (بأنواعها وطروحها المختلفه)، كلّ اولئك يقفون فی توجّهاتهم مقابل الفكر الإسلامی، فإن أساس النظريه

الديمقراطيه هى أنَّ حق ممارسه الحكم ثابت أصالةً للناس، وأن آراء الناس هى التى تمنح المشروعيه للحاكم والسلطه الحاكمه، وهى التى تعطى الحاكم الاعتبار القانونى لإعمال القدره، ولكنَّ البيان الذى قدمناه عن الفرض المسبق الثالث يظهرنا على أن هذا الرأى لا- يتفق مع نظريه ولا-يه الفقيه؛ ذلك أنه على هذا الفرض كما أنَّ حق الحاكميه ليس ثابتاً أصالةً وذاتاً لكلِّ فرد فرد، فانه ليس ثابتاً للأفراد مجتمعين؛ ذلك أن جميع الوجود ومتعلّقاته للّه، والكل مملوكون له ملكاً حقيقياً، فيجب أن يكون تصرفهم مطابقاً لأوامر المالك الحقيقى ونواهيه، وليس من حقهم أن يمارسوا حكم الآخرين أو يعيّنوا عليهم حاكماً.

ويتفرع على الفرض المسبق الثالث قضيه هى مورد قبول جميع المسلمين، وهى: أنَّ اللّه تعالى مالك الحق الذاتى والأصيل فى الحاكميه، قد منح هذا الحق إلى رسول الإسلام الكريم محمد بن عبداللّه صلى الله عليه و آله ، وأعطى المشروعيه لحاكميته على الناس وتصرفه فى أموالهم وأنفسهم وحقوقهم وصلاحياتهم.

ونؤكد مرّةً اخرى: أنّ بين نظريه ولايه الفقيه أو الحكومه الإسلاميه بمعناها الصحيح الذى فهمه علماء الإسلام الصالحون (عباره الإمام الخمينى قدس سره عن آيه اللّه مطهرى) وقاموا ببيانه، وبين النظريه الديقراطيه تفاوتاً كبيراً، وليس بوسعنا أن نطابق بين نظريه

الحكومه الإسلاميه وولايه الفقيه وبين الديمقراطيه، وأن اولئك الذين أرادوا أو يريدون القيام بهذا العمل، سواء اولئك الذين أقدموا عليه فى صدر الإسلام وبعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله ، فانتخبوا شخصاً آخر لممارسه الحكم خلافاً للنص الصريح الصادر من اللّه ورسوله، أو الذين يحاولون اليوم من المنسحقين أمام الثقافه الغربيه، أو الذين لا يمتلكون فهماً صحيحاً للإسلام، أو الذين لهم أغراض شخصيّه وسياسيه أنّ يقدِّموا تفسيراً لنظريه ولايه الفقيه يقرّبها من الديمقراطيه، كل اولئك لم يحالفهم التوفيق، فإنّ حقّ الحاكميه – طبقاً لوجهه نظر الإسلام – وتعيين الحاكم ثابت أصالهً وذاتاً للّه تعالى، ومنه وحده يمكن أن يستمد الفرد أو الأفراد تفويضاً بهذا الحق، وطبقاً لما أضفناه للفرض المسبق الثالث، قلنا: إنّ هذا الحق قد فوّض فى الدرجه الاُولى لنبىّ الإسلام العظيم صلى الله عليه و آله .

عدم انفصال الدين عن السياسه:

إن من أهم الفروض المسبقه فى نظريه ولايه الفقيه: عدم فصل الدين عن السياسه، وبعباره اخرى: إنّ الدين له شأن سياسى، وهذا يعنى أنّ الشريعه الإسلاميه لا تهتمّ فقط بالجانب الفردى من حياه البشر، بل تنظر إلى العلاقات الاجتماعيه ومنها الجانب السياسى وحكومه المجتمع، فلا تجعل الجانب الاجتماعى فى عهده أفراد

المجتمع أنفسهم ليعملوا بما يتفقون عليه، وما يشخّصونه بعقولهم ممّا فيه مصالحهم، فعلى أساس نظريه ولايه الفقيه لا يشتمل الإسلام على الأحكام السياسيّه فحسب، وإنّما له أيضاً رأى خاص فى مسأله الحكومه وتعيين الحاكم.

ومن البديهى لو أنّ شخصاً يعتقد بأنه ليس هناك ارتباط بين الدين والسياسه، وأن نشاط العلماء والفقهاء ينحصر فى دائره الاُمور الدينيه، وأمّا دائره الاُمور السياسيه فإنّها فى عهده السياسيين، وأنّ هاتين الدائرتين منفصلتين عن بعضهما تماماً، فإنه بناءً على هذا التصور لا يبقى مجال لطرح نظريه الحاكميه وولايه الفقيه، ومع أن الغرض من هذا الكتاب ليس إثبات هذه الفرضيات المسبقه، ولكن بملاحظه الأهميه الخاصه التى يتمتع بها الفرض الرابع فإننا سنتحدث عنه بشكل مستقلٍّ فى البحث التالى.

الفصل الثانی: علاقه الدین بالسیاسه

العلمانیه:

هناک کلام کثیر حول علاقه الـدین بالسـیاسه، وفی بلادنا وسائر البلـدان الإسـلامیه وکذلک فی البلدان الغربیه طرحت وجهات نظر متفـاوته جـداً بهـذا الشأن، ولو أننا رسـمنا خطاً بیانیاً لهـذه الآراء المختلفه لوقعت نظریه (فصل الـدین عن السـیاسه) فی أحد طرفیه، ووقعت نظریه (الدین عین السـیاسه والسیاسه عین الدین) فی طرفه الآخر، وبطبیعه الحال تقع بقیه الآراء متوسطه بین هذین الطرفین، ولسنا بصدد بحث ونقد جمیع هذه النظریات، وانما نسعی من خلال العرض الاجمالی لنظریه (فصل الدین عن السیاسه) ونقدها أن نبیّن وجهه نظرنا بشأن علاقه الدین بالسیاسه.

إن نظریه فصل الدین عن السیاسه هی التی یعبّر عنها فی المجتمعات والمنظمات العلمیه والأدبیه المعاصره ب (العلمانیه)،

وهناك بحوث حول معنى كلمه العلمانيه طرحت من خلالها معانٍ متعدده لهذه الكلمه، وليكن واضحاً أننا نستعملها فى هذا الكتاب بمعنى فصل الدين عن السياسه.

إن العلمانيه بمعنى اختلاف مجال كل من الدين والسياسه، وإنه يجب على كلٍّ منهما أن لا يتدخل فى الاُمور التى تقع فى مجال الآخر، وبعباره اخرى: لا واحد من الدين والسياسه يتدخل فى مجال الآخر، ومن الواضح عند أهل القناعه وعلم الفنّ أنَّ العباره الاُولى من مقوله مفاهيم القيم (ينبغى ولا ينبغى)، وأما العباره الثانيه فهى من مقوله المفاهيم النظريه (الوجودات والمعدومات).

وطبقاً لنظريه (العلمانيه) يكون الدين والسياسه كالخطين المتوازيين، ليس لهما نقطه التقاء أبداً، ومسير كلّ منهما منفصل عن مسير الآخر، ولكل منهما نهايه غير النهايه التى يبلغها الآخر، وإنّ المباحث التاليه فى هذا الفصل ستقدم بياناً وتصويراً أوضح لنظريه العلمانيه.

ظهور العلمانيه:

إن قصه العلمانيه تبدأ فى الواقع من اوروبا فى القرون الوسطى، وإنّ البحث عن جذورها يجب أن يكون فى هذا العصر الذى تسلطت فيه الكنيسه على جميع شؤون اوروبا والشعوب التى كانت تستوطنها،

وقد انقسمت الكنيسه فى هذا العهد إلى قسمين: كنيسه روما الغربيه، وكنيسه روما الشرقيه، وكان المركز الرئيس لكنيسه الروم الشرقيه هو بلاد تركيا الحاليه (القسطنطينيّه)، وأما مركز كنيسه الروم الغربيه الكاثوليكيه فهو إيطاليا الحاليّه، وكان بابوات الكنيسه يحكمون هناك، وكانت لهم قدره عجيبه ضاربه، وكان حكام الدول المختلفه إلى حدود أسبانيا يتلقون منهم الأوامر ويصغون لكلامهم.

وكان البابوات والكنيسه يسيطرون على التجاره والصناعات الكبيره، ويتمتعون أيضاً، بأوقاف كثيره وأراضى زراعيه واسعه.

وكانوا يستفيدون من قدراتهم الاقتصاديه والعسكريه العظيمه، وأصبحوا من الناحيه العمليه يمارسون الحكم ويفرضون نفوذهم على جميع أرجاء اوروبا، ويقفون فى مقابل حكام وسلاطين الدول الأُخرى، ويدخلون معهم فى صراعات، وطبعاً لم تكن تلك القدره ثابته، فكان يعتريها الضعف بسبب طغيان أحد الملوك، ولكن البابا كان له على كل حال رئاسه جميع دول العالم المسيحى من الناحيه العمليه، ويُفرض على السلاطين أن يدينوا له بالطاعه.

وكانت حاكميه الكنيسه وتسلطها شامله لجميع المجالات الفرديه من الأحكام والطقوس الدينيه، والمجالات الاجتماعيه والسياسيه، بل حتى العلوم المختلفه. فقد كان التعليم والتربيه، وتدريس مختلف أنواع العلوم كالرياضيات واللغه وآدابها وعلم الفلك،

كلها تحت تصرف القساوسه، وفى ذلك العهد كانت تُجرى محاكم تفتيش العقائد، ومنها محاكمه (غاليلو) بجريمه نظريته القائله بدوران الأرض حول الشمس، ممّا يعرفه الخاص والعام.

هذا فى الوقت الذى لم تكن فيه الكنيسه والمسيحيه فى ذلك العهد تمتلك رصيداً علمياً ودينيّاً قويّاً، وكانوا يقومون باستعاره أهم الموضوعات من المختصين بالعلوم التجريبيه ومن الفلاسفه، وأمّا محتواها الداخلى فلم يكن يتمتع بالأصاله والإحكام، ومن الطبيعى لهذا الجهاز الطويل العريض، وبهذه المساحه من الامتداد، مع ضعف بنائه العلمى واُسسه النظريه أن ينتابه الفساد بالتدريج، ويكون سبباً فى نشوء حركات مناهضه لجهاز حكم البابا والكنيسه الكاثوليكيه، وأن يأتى أشخاص نظير (مارتن لوثر) - مؤسس المذهب البروتستانتى فى المسيحيه - ويعمل من داخل الكنيسه على ايجاد إصلاحات فى تعاليم المسيحيه، ويمارس نشاطه إلى جانب الحركات الإصلاحيه السياسيه والثقافيه، وأدّى مجموع هذه الحركات إلى تشكيل انتفاضه عظيمه مناهضه للبابا، الأمر الذى انتهى بدخول عصر النهضه .

وكان من النتائج المهمه لهذا العصر الذى حضى بتأييد بعض رجال الدين المسيحى أيضاً تقبيح ممارسات الكنيسه الكاثوليكيه، وتدخّلها فى الاُمور المتعلقه بالمجتمع ومن جملتها الاُمور السياسيّه،

وقيل: إنَّ الكنيسه الكاثوليكيه حتى ذلك الوقت على ترويج الانحراف عن التعاليم المسيحيه؛ لأنَّ الدين المسيحى الأصيل لا حكومه فيه، ولم يتعرض للأُمور السياسيه، وإنّما دعا إلى إحكام علاقه الإنسان بربّه فى داخل الكنيسه، والنتيجه هى أن جميع المصائب والحرمان والتخلّف الذى حلَّ بأُوروبا عده قرون، له جذر فى الكنيسه وتعاليمها، ولأجل ذلك يجب إخراجها من الساحه.

إنَّ المحاور الأساسيه لتعاليم الكنيسه هى: اللّه والسماء والملكوت، وقد صمموا على إبدال هذه التعاليم التى كانت عوامل انتكاسه المجتمع وإعاقته عن التقدم، بتعاليم وشعارات اخرى على هذا النحو: فبدلاً عن اللّه نقول: الإنسان، وبدلاً عن السماء نقول:

الأرض، وبدلاً عن الملكوت نقيم الحياه الدنيا.

وبهذه الصوره فإنّ شعار (اللّه، السماء، الملكوت) انسحب من موقعه ليحلَّ محلّه محور آخر، وهو (الإنسان، الأرض، والحياه)، وتمَّ عزل الدين عن القضايا الجاده فى الحياه، وقالوا: إنّ مسائل الحياه يجب أن ترتبط بالدنيا ويتم حلّها فى الأرض، لا أن نتوجه بها إلى اللّه فى ملكوت السماء. إنَّ هذه الرغبات عرفت باسم (العلمانيه)، وعلى أساس مثل هذا التفكير قيل: اذا كان للّه والدين وجود، واعتقد بهما أحد الاشخاص، فذلك أمر يخصّه وربه، ولا ربط لهما بالنشاطات الاجتماعيه. إنّ مكان الدين هو الكنيسه والمعبد، وهناك تستطيع

البكاء والتضرع والتوبه، وأمّا إذا اجتزت باب الكنيسه إلى الخارج، ووضعت قدمك فى ساحه المجتمع وقضايا الحياه الجاده فهنا لا مكان للدين، إن الدين له مجال خاص، وللسياسه مجال آخر، السياسه إداره لشؤون المجتمع، والدين علاقه بين الإنسان وربّه.

وبهذه الطريقه قُطعت الصله فى اوروبا بين الدين والسياسه، ووضع بينهما حدّ، فى أحد جانبيه المسائل الشخصيه، وفى الجانب الآخر المسائل الاجتماعيه، وبالتدريج تجاوزوا هذه النقطه وقالوا: إن الدين مسأله ترجع إلى الذوق والمزاج، فهو نظير القضايا الأدبيه والشعريّه، فكما يقول الشاعر: يا قمرى، ويا شمسى، ويا ريح الصبا احملى رسالتى إلى حبيبى، وكل هذه امور شخصيّه وذوقيه، وليس ثمه فى عالم الواقع ريح صبا تنقل رساله أحد، ولا قمر أو شمس تسمع نداءه، وإنّما هذا الكلام مجرد استجابه لانفعال روحى وعاطفى، فكذلك حال من ينتحى زاويه، ليردد من خلال الآهات والدموع:

يا إلهى، ويا معبودى، وليس من المعلوم ما إذا كان هناك إله أم لا، الشاعر يقول: يا قمر الليله الرابعه عشره ما أجملك، مع أن علم النجوم والكواكب الحديث يقول: إن القمر مجرد جسم بارد خالٍ من الروح، وصحراء بلا ماء ولا عشب، وليس فيه أىّ جمال، فكذلك حال من يقول: يا إلهى ما أحسنك، فإنّه مجرد إفراغ نفسى يهدّئ الروح.

والخلاصه: أنّ ما له واقعيّه هو أن الإنسان يجب أن يمارس العمل، وأن يربح النقود، ويحيا حياه مرفّهه، ويشكّل الحكومه، ويضع القانون، ويعاقب المجرمين والجناه ويسجنهم، وأن يحارب ويسالم، وكل هذه الاُمور لا علاقه لها بالدين.

إنَّ هذه الأفكار تنسجم فى الحقيقه مع الفلسفه الوضعيه التى ظهرت فى الغرب بعد عصر النهضه، والتى تعتقد أنَّ ما نلمسه وما نراه هو الواقع الذى يجب أن نفكر فيه ونخطط على أساسه، وأما اللّه والملكوت مما لم يره أحد ولا يقع تحت التجربه فيجب عدم الاعتناء به.

وبمرور الزمان، وبسبب امتزاج الثقافات وظهور الفنون الحديثه والتطور المتنامى، فإنّ فكره (العلمانيه) تسرّبت إلى الدول الإسلاميه ولاقت رواجاً لدى المفكرين والمثقفين المسلمين، الذين طرحوا هذا السؤال: لماذا لا يكون الإسلام مثل المسيحيه؟ إنَّ الإسلام دين أيضاً، والدين علاقه باللّه، وعليه يجب أن لا يكون له دخل فى حياه الناس الاجتماعيه.

ومن خلال بعض الثورات التى قامت باسم الدين والإسلام، كانت تطرح أيضاً مثل هذه الكلمات، وكان البعض من المرائين والذين يحسبون أنّهم يُحسنون صُنعاً فى الحرص على عظمه الإسلام، يقولون: إنّكم عندما تخلطون الدين بالسياسه، وتجعلون الدين قاعده

للحكم سوف تُمنون بالإخفاق كما منيت به الكنيسه، وتعيدون تجربه خاطئه، فلأجل إنقاذ الدين، ولكى لا تحدث المشاكل، ولا ترتكب الجهالات، ولا يحدث الدمار والاضطراب باسم الدين يجب الحيلوله دون التصرفات غير الصحيحه للمتصدين لممارسه الحكم من رجال الدين، وهذا لا يكون ميسوراً إلّابفصل الدين عن السياسه، فاذا كنتم تريدون الحفاظ على الدين، والمحافظه على دوام احترام القرآن والإسلام فالطريق الوحيد لذلك هو إبعاد الدين عن ساحه السياسه، وتركها للسياسيين لكى يبقى علماء الدين على قداستهم وهيبتهم، ولكى نتجنب ما تحدثه تدخلاتهم فى السياسه من أضرار. إنَّ قراءتكم وتفسيركم للدين وتدخّله فى السياسه خطأ، ولابد من طرح قراءه وتفسير جديد، ومن الضرورى وجود بروتستانتيه اسلاميه ومارتن لوثر مسلم، وإلّا فإنّ دينكم وإسلامكم سينتهى تماماً.

وعلى أى حالٍ فإنّ الأفكار العلمانيه وجدت فى بعض الدول الإسلاميه مثل تركيا مكاناً متقدماً، حتى قبلت أن يكون دستور دولتها علمانياً، ينصّ على أنه ليس من حق موظف مسلم فى إدارات الدوله أن يذكر الدين والإسلام، أو يحمل شعاراً وعلامةً ذات علاقه بالدين، بل إنّ ارتداء زىّ علماء الدين أصبح جريمه فى تركيا، حتى أنه اذا شوهد شخص يرتدى لباس علماء الدين، أو يعصب رأسه بوشاح على هيئه العمامه، فإنّ الشرطه تقوم باعتقاله، هذا هو الوضع الحالى

لدوله كانت إلى وقت قريب مركزاً للخلافه الإسلاميه العظيمه، يدخل تحت سلطتها قسم كبير من آسيا، ونصف اوروبا تقريباً.

العلمانيه من منظور فوقانى إلى الدين :

إنّ بعض الكتّاب والمثقفين فى الداخل لأجل أن يثبتوا انفصال الدين عن السياسه، طرحوا نوعاً من البحث، حاصله: أنه قبل الورود إلى الدين وإلقاء نظره عليه من الخارج، يجب أن نطرح هذا السؤال:

ما هى أساساً حاجه البشر للدين؟ وما هى المسائل التى يحتاجون فيها إلى هدايه الدين؟

وفى الجواب عن هذا السؤال هناك شقّان يمكن تصورهما:

أحدهما: أن نقول: إنّ الإنسان يحتاج إلى الدين فى كل امور حياته، ويجب أن يصوغها على أساس تعاليم الدين، كيف يتناول طعامه؟ كيف يخيط ملابسه؟ أى نوع من الثياب يرتدى؟ كيف يبنى بيته؟ كيف يتزوّج؟ كيف ينظّم حياته الاجتماعيه؟

والخلاصه: أنّ الدين يجب أن يتكفّل بحلّ جميع المسائل للإنسان، فإذا قبلنا هذا الجواب، وأقررنا أنّ على الإنسان أن يرجع إلى الدين ليرى ماذا يقول بشأن فصاله لملابسه، وتناوله للطعام، ومراجعته للطبيب؟ ففى هذه الحاله يكون من الطبيعى إذا احتجنا إلى تشكيل الحكومه أن نرجع إلى الدين لنعرف ماذا يقول بهذا الشأن؟

ولكنّ الجميع يعلم بالبداهه أن الأمر ليس كذلك، وأنه ليس هناك دين يدّعى أنه يعالج جميع حاجات البشر بهذا النحو، وأن يُعلمنا مثلاً- كيف نبنى هذه العماره؟ وكيف نرفع هذا السقف؟ ولو كان الأمر كذلك لما احتجنا إلى التحقيقات العلميه، ولأخذنا جميع مسائلها من الدين، إلّا أنّنا نعلم أن وجود الدين وأحكامه لا يغنى البشر عن دراسه العلوم وإنجاز التجارب العلميه، وأن الدين لا يستطيع أن يقدم لنا طريقه صنع الفانتوم، والكومبيوتر، والأقمار الصناعيه، والفيزياء الذريّه، وعليه فإن الجواب المذكور من أن الدين يتكفل بحلّ جميع المسائل للإنسان غير صحيح قطعاً، وأنّه لا ينبغى لنا أن ننتظر من الدين أن يجيبنا عن كل شيء نريده.

ثانيهما: وإذا لم نقبل الجواب الأوّل فإن الطريق والجواب الوحيد الممكن الذى ننتظره من الدين هو: أنَّ الدين فى الأساس أمر يتعلّق بالآخره، وأنه جاء لبناء وإصلاح آخره الإنسان، ولا علاقه له بالحياه الدنيا، ولا بالأُمور الاجتماعيه، وأنه أوكل هذه الأُمور إلى علم الإنسان وعقله وتدبيره، وبالتعبير الاصطلاحى الذى يحسن استعماله هنا: يجب علينا فقط أن نتوقع من الدين (الحدّ الأقل)، وبناءً عليه تكون منطقه نفوذ الدين شامله للأُمور الأُخرويه فقط، ولمسائل من قبيل: كيف نقيم الصلاه وكيف نصوم وكيف نذهب إلى الحج وبكلمه مختصره: ماذا نفعل لكى لا ندخل النار فى الآخره، ونكون من

أصحاب الجنه؟ ففى كل أمر يتعلّق بشؤون الدنيا يجب أن نولّى وجوهنا شطر العلم والعقل، وكل أمر يتعلق بالآخره يجب أن نرجع فيه إلى الدين، والسياسه من الأُمور الدنيويه الخارجه أساساً عن مجال الدين، وإنّما تقع فى دائره حاكميه العلم والعقل التى تقصر عن أن تنالها يد الدين، وعليه فإن علماء الاجتماع والسياسيين هم الذين يجب أن يعطوا وجهات نظرهم فى الشؤون السياسيه وإداره امور المجتمع، وأما الفقهاء وعلماء الدين فإنّهم يجب عليهم الاهتمام بآخره الناس، ولا يليق بهم الجلوس على كرسىّ الحكم والسياسه، وإذا أقدموا على ذلك فإنّ عملهم لا يعدّ صحيحاً على أىّ مبنىً نظرى أو منطقى صحيح، وإنما هو عمل منافٍ للعلم والمنطق.

وواضح أنَّ هذا البيان يطرح العلمانيه بنحو أكثر صراحهً وحدّهً من ذلك الذى ظهر فى الغرب بعد عصر النهضه.

تقويم علاقه الدين بالسياسه:

يلزم أن نتذكر قبل كل شىء أن مرادنا من (الدين) هنا هو (الإسلام)، وليس نظرنا متجهاً لبقيه الأديان، وعليه فسؤالنا الأصلى هو عن (علاقه الإسلام بالسياسه)، وبعد ذكر هذه النقطه التى نراها ضروريه يبدو أنَّه لابد لتقويم علاقه الدين بالسياسه من التوافق بشأن هذين المفهومين نفسيهما، وتشخيص ما هو مرادنا من الدين

والسیاسه.

(السیاسه) فی الاصطلاح العرفی تعدّ من الاُمور المذمومه، ولها تبعات سلبیه، وهی توأم للنصب والاحتیال والمکر والخداع، ولذا لابد من الالتفات إلی أن ما نریده بالسیاسه هنا لیس هذا النحو من السیاسه، وإنّما بعباره بسیطه نرید بالسیاسه (منهج إداره الدوله)، وبعباره أدق: السیاسه فی هذا البحث هی (طریقه إداره امور المجتمع بنحو یحفظ مصالح المجتمع المادیه والمعنویه)، وعلیه تکون السیاسه متعلقه بتنظیم وإداره الاُمور الاجتماعیه.

وأمّا مرادنا بالدین (الإسلام) فهو مجموعه الأحکام والعقائد والقیم التی حددها اللّه لهدایه البشر وضمان سعادتهم فی الدنیا والآخره، وأبلغها للناس بوساطه نبی الإسلام صلی الله علیه و آله والأئمه الأطهار علیهم السلام ، أو جعل حکم العقل القطعی مرشداً الیها.

وباتضاح مفهوم (الدین) ومفهوم (السیاسه)، فاذا أردنا أن نعلم هل أنَّ الإسلام شامل للاُمور السیاسیه أیضاً، أو أنّه لم یعرض للمسائل السیاسیه والاجتماعیه؟ فأفضل طریق لمعرفه ذلک أن نرجع للإسلام نفسه، فکما أننا - مع کوننا لسنا مسیحیین - إذا أردنا معرفه رأی المسیحیه بموضوع معیّن، فالطریقه المنطقیه الصحیحه أن نراجع الإنجیل، فهنا أیضاً اذا أردنا تشخیص موضع السیاسه فی الإسلام، علینا أن نرجع إلی نصّ القرآن ومعارف وأحکام الدین، لنری هل أن

الإسلام تكلّم حول السياسه وتنظيم امور المجتمع، أو أنه عالج المسائل الفرديه فقط؟

ولو قال شخص: إن الإسلام ليس ما يقوله القرآن، ولا ما يقوله نبى الإسلام صلى الله عليه و آله ، وليس ما يقوله الأئمه المعصومون عليهم السلام ، وإنّما الإسلام هو الشيء الذى أقوله أنا، فواضح أنَّ هذا الكلام ليس منطقياً ولا مقبولاً، واذا أراد شخص أن يتحقق من الإسلام الذى يدّعيه المسلمون فإنّ هذا الإسلام هو الشيء المبيّن فى القرآن والسنّه، لا الشيء الذى يدّعيه فلان من المستشرقين فى اوروبا وأمريكا، ولا ذلك الشيء الذى أقوم أنا ببيانه على أساس الهوى وبمعزل عن القرآن والسنه، وإذا قلت: إننى أقبل الإسلام ولكن ليس ذلك هو الإسلام بالنحو الذى يقوله القرآن والنبىّ، فمن البديهى أن هذا القول هو فى الواقع إنكار للإسلام ورفض له، وعليه فلابد لإيضاح علاقه الإسلام بالسياسه من الرجوع إلى نصوص القرآن والسنّه.

ولأجل توضيح رأى القرآن فى الموضوع الذى نحن بصدده، يكفى أن نكون على علم ببعض الألفاظ العربيه، وليس من اللازم أن نكون متخصصين بالأدب العربى أو تفسير القرآن، بل لا يلزم حتى مطالعه تفسير مختصر للقرآن، وإنّما تكفى المعرفه المجمله والمختصره باللغه العربيه.

وبالرجوع إلى القرآن نرى أنه كما يتناول موضوعات تتعلق

بالعبـادات والأخلاـق الفرديه، كـذلك يتناول الموضوعات الحياتيه كالروابط العائليه، والزواج، والطلاق، والمعاملات، والتجاره، وتربيه الأبنـاء، وإطاعه اولى الأمر، والحرب، والسـلم، والحقوق المـدنيه، والأحكام الجزائيه، والحقوق الـدوليه، وما إلى ذلك من المسائل، فيتحدث عنها، ويعطى منهجاً للعمل بشأنها.

وهنـاك آيـات كثيره فى القرآن تتعلق بالأُمور المـذكوره، وأضـعافها فى الأحاديث والروايات المنقوله عن النبى والأئمه الأطهار عليهم السـلام ، ومع هـذا كلِّه هل يمكن القبول بأن الإسـلام لم يهتمَّ بالسـياسه الخاصه بتنظيم العلاقات الاجتماعيه، وأولى عنايته فقط بالقضايا العباديه والأخلاق الفرديه وتنظيم علاقه الإنسان بربّه!؟

وفيما يلى نشير إلى نماذج من الموارد التى ذكرناها.

إنَّ أطول آيه وردت فى القرآن الكريم هى الآـيه الـتى تتعرض لبيـان أحكـام القرض، وتؤكـد على كتـابه المقترض لسـندٍ بمبلغ الـدين، وأن يتمّ تسـليم الـدين بحضور شاهـدين، وأنه إذا اتفق عـدم وجود قلم وورقه لكتابه الدين، أو عدم وجود شاهدين ففى هذه الحاله يجب أن يعطى المقترض رهناً للمقرض، ولا يستلمه منه إلّابعد سداد الدين(۱).

فهل مثل هذا الدين لا اعتناء له بأُمور المجتمع، ولا كلام له بشأن

۱- (۱) البقره: ۲۸۲.

تنظیم العلاقات الاجتماعیه؟

وإنَّ الزواج والطلاق داخل فی القضایا الاجتماعیه، وهناک آیات تبیّن کیفیه الزواج وأحکامه(۱)، وآیات تبیّن کیفیه الطلاق وأحکامه(۲)، من قبیل دفع المهر واستلامه(۳)، والاشخاص الذین یجوز الزواج منهم أو یحرم(۴)، وعلاقات الزوجیه(۵) وحلّ الاختلافات العائلیه، کما یوضحه قوله تعالی:

«وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَیْنِهِما فَابْعَثُوا حَکَماً مِنْ أَهْلِهِ وَ حَکَماً مِنْ أَهْلِها إِنْ یُرِیدا إِصْلاحاً یُوَفِّقِ اللّهُ بَیْنَهُما إِنَّ اللّهَ کانَ عَلِیماً خَبِیراً»(۶).

والإرث من المسائل الاجتماعیه الأُخری التی تعرّض لها القرآن الکریم فی مواضع متعدده، کقوله تعالی:

«یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ فَإِنْ کُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَکَ وَ إِنْ کانَتْ واحِدَهً فَلَهَا النِّصْفُ»(۷).

ومن المسائل الاجتماعیه التی یمکن أن تقع: النزاع والحرب الداخلیه، التی یقول القرآن بشأنها:

۱- (۱) البقره: ۲۴۰.

۲- (۲) البقره: ۲۳۰، الأحزاب: ۴۹.

۳- (۳) النساء: ۲۰.

۴- (۴) النساء: ۲۳.

۵- (۵) البقره: ۲۲۲.

۶- نساء ۳۵

۷- نساء ۱۱

«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۱)».

والمعاملات والتجاره هی من ضمن العلاقات الاجتماعیه، التی لم یسکت عنها الإسلام، ولم یوکلها إلی عقل وعلم المجتمع نفسه، وإنما أصدر تعلیماته بشأنها، قال تعالی:

«وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا(۲)».

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاهِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ(۳)».

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(۴)».

وفیما یخص الجرائم الاجتماعیه هناک أیضاً أحکام متعدده وردت فی القرآن الکریم، منها ما ورد بشأن السرقه فی قوله تعالی:

«وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما(۵)».

وفیما یخصّ ارتکاب الفحشاء والعمل المنافی للعفّه، وإن لم یکن هناک شاکٍ خاص، إلّاأنه لو ثبت للحاکم الشرعی وقاضی المحکمه الإسلامیه أن هذا العمل قد ارتکب، فإنه فی نظر الإسلام والقرآن

۱- حجرات ۹

۲- بقره ۲۷۵

۳- جمعه ۹

۴- مائده ۱

۵- مائده ۳۸

يعتبر جرماً يعاقب عليه عقوبه شديده من أجل وقايه المجتمع، وصيانته من الناحيه الجنسيه، والقرآن يقول بهذا الشأن بمنتهى الصراحه والحسم:

«اَلزّانِيَهُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فِی دِینِ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَهٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ (۱)».

هذه نماذج معدوده من عشرات الآیات الوارده فی القرآن الکریم والتی ترتبط بالعلاقات الاجتماعیه، وهناک أضعاف هذا العدد مبیّن فی أحادیث النبی الأکرم والأئمه الأطهار علیهم السلام .

والسؤال الآن: هل أن هذه الآیات والروایات وارده بشأن المسائل الفردیه وعلاقه الإنسان باللّه، أو أنها ناظره لعلاقات الناس ببعضهم وتنظیم الاُمور الاجتماعیه؟ وإذا کان محتوی الإسلام هو هذا الذی نجده فی الآیات والروایات، فهل یمکن الادّعاء بأن الإسلام لا یعتنی بالسیاسه وإداره امور المجتمع، وأنّه أوکل جمیع المسائل الدنیویه للناس أنفسهم، ولم یتحدث إلّاعن الآخره والجنه والنار؟

لیس هناک أی مجال للشک لدی المنصفین وأهل المنطق بأن الأمر لیس کذلک، طبعاً یمکن أن یکون هناک من ینکر کثیراً من الأشیاء بسبب العناد، ولکن مع وجود هذه الآیات الصریحه الواضحه

۱- نور ۲

فی القرآن، یکون إنکار تدخل الإسلام فی السیاسه والاُمور ذات العلاقه بإداره المجتمع کإنکار وجود الشمس التی تطلع فی السماء کل یوم، وتمنح الأرض الدفء والضیاء.

وهناک طریقه اخری أیضاً یمکن بها التحقیق فی وجود الآیات التی تتعلق بالسیاسه فی القرآن، وهی تستند إلی نظریه ترکیب الحکومه والنظام السیاسی من ثلاث سلطات، وتوضیح ذلک: أن المعروف منذ زمان (مونتسکیو) إلی الآن، أن الهیئه الحاکمه تتألف من ثلاث سلطات، وهی: السلطه التشریعیه، والسلطه القضائیه، والسلطه التنفیذیه، والآن نتمکن من الانطلاق من هذه النظریه لنری هل أنّ القرآن الکریم قد أشار إلی موارد تتعلق بإحدی هذه السلطات الثلاث أو لا؟ من البدیهی أنه فی صوره وجود آیات تعالج الوظائف والأعمال العائده لهذه السلطات، فإنّ تدخّل الإسلام بالسیاسه، ومن ثمَّ کون الإسلام دیناً سیاسیاً سوف یکون واضحاً.

إنّ عمل السلطه التشریعیه هو وضع القوانین والأحکام لأجل إداره امور المجتمع، وتحدید نوعیه سلوک الناس الذی یجعل العداله والأمن والنظام سائداً فی المجتمع، بنحو یحفظ حقوق الأفراد من الضیاع، ویدفع المجتمع نحو التقدم.

وإلی جانب السلطه التشریعیه هناک السلطه التنفیذیه التی تعمل علی تطبیق القوانین التی تضعها السلطه التشریعیه، والتی تتألف من

أعضاء الحكومه، وهم: رئيس الوزراء، أو رئيس الجمهوريه والوزراء.

وإلى جانب هاتين السلطتين هناك سلطه ثالثه، هى السلطه القضائيه، التى لا تقوم بتشريع القانون، ولا تمارس تنفيذه، ولكنها تطبّق القوانين الكليّه فى موارد خاصه، وتحقق بشأن الاختلافات التى تحدث فيما بين الناس أنفسهم، أو بينهم وبين الدوله، وتتعهد بحسم النزاعات بينهم.

فلننظر الآن هل فى القرآن كلام يخصّ هذه السلطه ويتحدث عن وظائفها، ويعيّن تكاليف للمسلمين بهذا الشأن، أو أنه اختار السكوت عن هذا الموضوع، وأوكل أمره إلى المسلمين أنفسهم ليعملوا بما يرونه صالحاً لهم بهذا الشأن؟

وكما قلنا فى مورد التقنين (المراد: القوانين الاجتماعيه) وما ذكرناه من نماذجه، فإنّ الإسلام اهتمَّ بهذا الأمر، وشرَّع قوانين مدنيه، وحقوقيه، وجزائيه، وقوانين للتجاره والمعاملات، وعلى هذا فإنّ الإسلام قد تدخّل فى هذا القسم من مسائل إداره المجتمع التى هى عباره عن وضع القوانين لإداره شؤون المجتمع.

وعلاوه على ذلك فإنّ القرآن أعطى حقاً للنبى الأكرم صلى الله عليه و آله ، يتمكن بموجبه فى الموارد الخاصه التى تتأثر بظروف الزمان والمكان، التى تحتاج إلى قوانين متغيره أن يقوم هو بنفسه بوضع القوانين لها، وعلى الناس أن يراعوا تلك القوانين.

ونقرأ فی القرآن بهذا الشأن:

«وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ »(۱).

وعلی هذا الأساس فاذا قرر اللّه ورسوله أمراً للناس فلیس من حقّ أی شخص أن ینقض ذلک القرار، أو یقف بوجه دستور اللّه ورسوله، یعنی أن قانون الرسول یعدّ من القوانین الإلهیه الثابته، وهو ملزم لکلّ اولئک الذین یعیشون فی المجتمع الإسلامی وتحت رایه الحکومه الإسلامیه، ولیس لأیّ أحد حق الوقوف بوجه ما یضعه النبی من قوانین، أو یخالفه، إنّ هذه الآیه، وآیه «اَلنَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ »(۲) تمثّلان أعلی درجه من الصلاحیات الحقوقیه والتنفیذیه یمکن أن تمنح لإنسان، وقد منحها الدین الإسلامی للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله ، ولکن هل ثبتت هذه الرتبه لآخرین بعد النبی أو لا؟ هذا بحث سنعرض له فی المباحث القادمه من هذا الکتاب.

وإذن، فإلی هنا وجدنا أن القرآن والإسلام قد اعتنی بالسلطه التشریعیه، وعلاوه علی وضع القوانین الاجتماعیه الثابته فإنه أوکل للنبی أیضاً مهمه التقنین فی الظروف المتغیره، وألزم المسلمین برعایه تلک القوانین، وبملاحظه مفاد الآیتین الأخیرتین (الأحزاب: ۶و۳۶)

۱- احزاب ۳۶

۲- احزاب ۶

نجد القرآن يبيّن وجهه نظره بشأن السلطه التنفيذيه وإجراء هذه القوانين.

وأمّا بالنسبه للسلطه القضائيه، ومسأله حلّ الاختلافات والمنازعات التى تشكل بعداً آخر من أبعاد الحكومه والسياسه فإنّ القرآن الكريم لم يسكت عنها، وممّا قاله بهذا الصدد:

«فَلا وَ رَبِّکَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوکَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً»(۱).

ولم يقتصر الإسلام على تثبيت أصل القضاء ووظيفه السلطه القضائيه، بل إنّه اعتبر قبول القضاء شرطاً للإيمان، واستعمل تأكيداً خاصاً (وهو مفاد القسم المنفى فى القرآن)، على أن الناس لا يكونون مؤمنين حتى يراجعوا النبى بشأن منازعاتهم ويجعلوه قاضياً ليحكم بينهم دون غيره، وأن لا ـ يعترضوا على حكمه، ولا ـ يشعروا بحرج وانزعاج مما يصدره من أحكام حتى لو كان الحكم عليهم، بل يقبلونه بتمام الرضا والتسليم.

وممّا يلفت النظر : أن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله لم يكن يقضى على أساس علم الغيب، وإنّما – هو كأىّ قاضٍ فى الإسلام – يقضى بموجب الأدله والوثائق والشهود، ولأجل ذلك يمكن بسبب ضعف المدارك والوثائق أن لا يحصل شخص على حقه رغم ثبوته له واقعاً؛ لعدم تمكنه من

۱- نساء ۶۵

إقامه دليل معتبر.

قال الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله :

«إنما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان »(۱).

أى: أننى أقضى على نفس اسس القضاء من الشاهد والإقرار والقسم وأمثال ذلك، وبناءً عليه فقد يأتى شاهد عادل ويدلى بشهادته، مع أنه كان مشتبهاً وغير ملتفت لاشتباهه، أو قد يتفق أنه تعمّد الكذب فى مورد معيّن، ولكن بما أن فسقه لم يثبت للقاضى (وهو هنا النبى) على أساس الموازين الظاهريه، فإنّ شهادته تقبل ويصدر الحكم على أساسها، وهذه الآيه تقول: إنه على الرغم من حدوث ذلك، وصدور حكم مخالف للواقع، ولكن بما أنه صادر بموجب موازين القضاء فإنّ على المؤمن أن يسلّم ويقبل به، وإلّا فإنه لم يعتبر مؤمناً.

والسؤال الآن: هل هناك أكثر ممّا ورد فى الآيات سواء فيما يتعلق بوضع القانون وتنفيذه (السلطه التشريعيه والتنفيذيه)، أو بالقضاء وحسم المنازعات (السلطه القضائيه)، ممّا يرتبط بإداره المجتمع؟ وهل يبقى بعد الالتفات لهذه الآيات مجال للادّعاء بأن الإسلام لم يتدخّل فى السياسه وإداره امور المجتمع؟

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲۳۲:۲۷.

محدوديّه الدين أو شموليّته:

كما ذكرنا عن علاقه الدين بالسياسه، فإن البعض قالوا: يجب أن نبحث هذه المسأله أوّلاً من خارج الدين، وقبل التوجه إلى الدين ومحتواه الداخلى يجب أن نرى ما الذى ننتظره من الدين؟ وأجابوا عن ذلك: إننا يجب أن نتوقع من الدين الحدّ الأقل، وهو: ماذا علينا أن نعمل لكى نذهب إلى الجنه، ولا نبتلى بدخول جهنم والعذاب الاُخروى؟

وبكلمه اخرى: إنّنا نتوقع من الدين أن يبيّن لنا المسائل المتعلقه بالآخره، وأما ما يتعلق بالدنيا فان الدين ليس مطالباً بأن يبيّنها لنا، ولم يقم ببيانها، وإن على البشر فى هذه المسائل أن يرجعوا إلى عقلهم وعلمهم.

وفيما يتعلق بهذه النظريه يجب أن نقول: الحقيقه أنه رغم تبلور حياتنا فى جانبين: حياه دنيويه، وحياه اخرويه - أى أنَّ لدينا مرحله تبدأ بولادتنا وشروعنا بالحياه فى عالم الدنيا، وتنتهى بالموت، ومرحله اخرى تبدأ من دخولنا عالم البرزخ، وتستمر إلى القيامه الكبرى (طبعاً يمكننا أن نعتبر مرحله الجنين بل حتى ما قبلها من مراحل وجود الإنسان، إلّاأنّ الواضح المسلّم به أن لحياتنا مرحله فى هذه الدنيا الماديه التى تستمر إلى الموت، ومرحله ما بعد الموت وعالم البرزخ) - ولكن يجب الإشاره إلى أنَّ هذا لا يعنى أن امور

حياتنا وتصرفاتنا فى الدنيا تنقسم إلى قسمين، قسم يتعلق بالحياه الدنيا، والآخر يتعلق بالآخره؛ ذلك أن الأعمال التى تصدر عن الإنسان والتى تحدد شكل حياته فى الآخره، إنما تتم فى هذه الحياه الدنيا،

«اليوم عمل و لا حساب ، و غدا حساب و لا عمل »(۱).

إنَّ الهدف الأساسى الذى جاء به الدين هو أن يعطى توجيهات للسلوك فى الحياه الدنيا، ولم يأت لإصدار هذه التوجيهات بعد أن نموت ونغادر الحياه الدنيا، والسؤال الآن: أنَّ مده حياتنا الدنيا – مثلاً ۶۰ سنه – هل تنقسم إلى قسمين، يتعلق أحدهما بالدنيا والثانى بالآخره، كأن تكون الثلاثون سنه الأُولى متعلقه بالدنيا، والثلاثون الثانيه متعلقه بالآخره، أو يكون يوم قسمين، نهاره للدنيا وليله للآخره، أو تكون ساعات اليوم مقسّمه، ساعه للدنيا وساعه للآخره، أم أنه أساساً ليس هناك فى الدنيا شىء لا علاقه له بالآخره، وأنّ كل سلوكنا ولحظات حياتنا فى الدنيا يمكن أن تتخذ شكلاً اخروياً، يعنى أنها يمكن أن تكون نافعه لنا فى الآخره، ويمكن أن تكون مضره، وفى الحالتين تكون مؤثره فى الآخره؟

«الدنيا مزرعه الآخره ».

هنا نزرع، وهناك نحصد، وليس لدينا دنيا معزوله عن الآخره، وإن جميع أعمالنا فى هذا العالم، مثل: التنفّس والنظر والمشى

۱- (۱) بحار الأنوار ۴۱۹:۷۷.

والجلوس والنوم والوقوف والمعاشره والتحدّث والاستماع وتناول الطعام وعلاقه الزوجيه والعلاقات بين أفراد المجتمع والعلاقه بين الحكومه والناس، كل هذه الأُمور يمكن أن تكون مربحه ومفيده للإنسان فى الآخره، ويمكن أن تكون مضرّه له فيها.

فإذن ليس لحياتنا قسمان مستقلان، ومجالان منفصلان: أحدهما للدنيا والثانى للآخره. إنّ تناول الطعام - مثلاً - وإن كان مرتبطاً بالدنيا ولكنه يمكن أن يكون بنحو يؤدّى إلى نار جهنم، ويمكن أن لا يكون كذلك، قال تعالى:

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً»(۱).

ظاهر الأمر أنهم يتناولون الطعام ويشبعون بطونهم، ولكنّ واقع الأمر هو أنَّ ما يأكلونه هو فى الحقيقه النار التى ستحرقهم يوم القيامه، وأنَّ الطعام الذى تناولوه سيكون لهم عذاب جهنم.

وأمّا ذلك الذى يتناول الطعام ليزوّد بدنه بالطاقه والقوه التى يستطيع بها أن يعبد اللّه ويطيعه، فإنّ نفس تناوله للطعام سيكون عباده يستوجب بها الثواب ودخول الجنه، وليس لدينا أى فعل يصدر من أحد أعضاء الإنسان، إلّاوله أثر فى سعادتنا الأُخرويه (إذا أردنا به

۱- نساء ۱۰

وجه اللّه) أو فی شقائنا الاُخروی (إذا کان مخالفاً لرضی اللّه)، وأحیاناً یکون علی الحیاد (اذا کان من المباحات التی لا مرجّح لفعلها أو ترکها).

لیست حیاتنا منقسمه إلی شطرین مستقلّین: أحدهما نقضیه فی المسجد والمعبد والحسینیّه وهو المتعلق بالآخره، والثانی متعلق بذواتنا ولیس له أیّ ارتباط بالآخره وباللّه، إنَّ هذا هو نمط التفکیر الخاطئ الذی شاع فی الغرب قروناً عدیده، وشغلت الأذهان به، والذی تسرّب بالتدریج إلی بلداننا وشاع بین المسلمین أیضاً، واُلقی فی روعهم أنَّ الدین محصور فی أماکن العباده، وأثره محصور فی الآخره، وبقیه المسائل خارجه عن نطاق الدین. والحقیقه أنه لیس فی الإسلام هذا الشیء (والواقع أنه لیس موجوداً حتی فی بقیه الأدیان، لکنه ظهر بعد تحریفها أو إعطائها تفاسیر خاطئه)، وإنما الذی یفهم من الإسلام أنّ الإنسان خلق فی هذا العالم لکی یصنع لنفسه سعادته أو شقاءه، وأنّ کل واحد منهما مسبِّب عن سلوکه فی هذه الحیاه الدنیا، فاذا کان سلوکه طبقاً لأوامر اللّه فهی السعاده الأبدیه، وإن کان مخالفاً لإراده اللّه أعقبه الشقاء الأبدی.

وإنّ مغالطه نظریه محدودیه الدین أو شمولیته التی تذکر جواباً عن سؤال (ما الذی یجب أن ننتظره من الدین؟) وأنه لا یحتمل أکثر

من جوابين .

أحـدهما: أنّه الحـدّ الأعلى من المطالب: كطهو الطعام وتناول الغـذاء وبناء البيت وصـناعه الطائره والباخره، و... ومن الواضـح أن هذا الجواب باطل وخطأ .

والثانى: أن المتوقع من الـدين هو الحـدّ الادنى: كالصـلاه والصوم، وباختصار علاقه الفرد باللّه وقضـيه الآخره. وهناك حدّ أعلى يتعلق بالقضايا الدنيويه، ومنها مسأله إداره الحكم والسـياسه، وهذه القضايا لا علاقه لها بالدين، وبما أن الجواب الأوّل غير مقبول قطعاً فإن الجواب الثانى يكون متعيّناً.

وتكمن المغالطه هنا فى حصـر المسأله بإجابتين، ولكنها مدفوعه بوجود جواب ثالث، وهو الجواب الصـحيح، وحاصـله: أنه ليس من الصـحيح أن نطلب من الـدين أن يعلّمنـا كـل شـىء بما فى ذلك طبـخ الطعام وخياطه الثياب وبناء البيوت. كما أنه ليس من الصـحيح أن يكون الـدين منحصـراً بعلاـقه الإنسـان بـاللّه، وفى شـرائط وظروف خاصه، ولكن الحق أن جميع الاُمور ذات الطابع القيمى، أو التى لهـا تعلّق بالآـخره، أو ذات الأـثر فى الكمـال النهـائى للإنسان ويلاحظ فيها قرب الإنسان من اللّه وبعـده عنه، هنا تكون الكلمه للدين.

وبعباره بسيطه: يبيّن الدين ما هو الحلال منها وما هو الحرام،

ولكنّه لا يعتنى ببيان كيفيه ممارستها، مثلاً بالنسبه لتناول الطعام لا يقرر الدين تناوله فى أوانى الخزف الصينى أو غيرها، ولكنه يقول:

إنّ تناول بعض الأطعمه حرام وإثم، كلحم الخنزير ولحم الكلب، أو يقول: إن شرب الخمر والمشروبات الكحوليه محرّم، إلّاأنه لا شأن للدين بصناعه الكحول أو تربيه الخنزير، ولكن بما أن تناول لحم الخنزير والخمر له أثر سلبى على تكامل الإنسان فلذا حرّمهما الإسلام، على الرغم من كونهما من الأُمور الدنيويه لمنافاتهما للقيم الإسلاميه. وفيما يخصّ بناء البيت لا شأن للإسلام بأن يكون الباب أو الشباك من الألمينيوم أو الحديد، أو أن تكون الجدران من الآجرّ أو الحجر وما إلى ذلك، ولكنه يقول: لا تبنِ بيتك على الأرض المغصوبه، ولا تجعل نوافذها مشرفه على بيوت الآخرين، ولا تشيّد دارك بأموال ربويه أو محرمه. وفيما يخصّ ارتداء الملابس والزينه لا يهتم الإسلام بطريقه الفصال أو لون القماش، لكنه يقول: اذا كنت رجلاً فلا تلبس الحرير أو الذهب الخالص، فإنّ هذا محرم عليك، وإنّ الملابس يجب أن تكون ساتره لعوره الإنسان رجلاً كان أو امرأه. وإنّه يحرم على الرجل أن يتزين بخاتم الذهب، واذا أردت ان تخرج للنزهه والترفيه فى الحدائق أو المناطق ذات الماء والهواء العذب فى أطراف المدينه أو تذهب إلى ساحل البحر، فإن الإسلام لا شأن له بذلك،

لكنه يقول: لا تجعل تسليتك فى لعب القمار فإنه محرّم عليك.

وإذن فالإسلام ينظر لكل فعل من زاويه تعلّقه بالقيم، ويبيّن ما إذا كانت قيمته إيجابيه أو سلبيّه، وإنّه موجب لكمال الإنسان أو سقوطه، وطبعاً فإنّ قيمه بعض الأفعال وتأثيرها الإيجابى أو السلبى فى كمال الإنسان قد تكون من الوضوح بدرجه يدركها عقل الإنسان جيداً، وفى هذه الحاله لا يكون بيان حكمها التعبدى من قبل الدين لازماً؛ إذ نستطيع أن نفهم حكم اللّه هنا عن طريق العقل، وهذا هو البحث المشهور لدى الفقهاء بعنوان (المستقلّات العقليه)، إذ قالوا: إن العقل يستطيع فى بعض المسائل أن يحكم مستقلاً، ويدرك حسن الفعل أو قبحه، وكيفيه تعلق إراده اللّه بذلك الفعل، فمثلاً أنّ عقل كل إنسان يدرك أنَّ غصب لقمه خبز من يد صبىّ يتيم وأكلها هو عمل قبيح ومذموم، وهنا لسنا بحاجه إلى دليلٍ من آيه أو روايه، بل يكفى مجرد حكم العقل فى الكشف عن إراده اللّه وحكمه، ولكن فى أكثر الموارد لا يستطيع العقل أن يدرك قيمه الفعل ومقدار تأثيره فى سعادتنا وشقائنا، لكى نعرف أنَّ هذا الفعل واجب أم حرام أم مستحب أم مكروه، أم أنه من المباحات؟ هنا يجب على الدين أن يتدخل ويبين نوع ودرجه تأثير هذا الفعل فى كمالنا النهائى.

وإذن فالدين والإسلام ليس مطابقاً لما يراه الذين يقولون بانتظار

الحد الأقل من الدين، وأنه لا يهتم إلّابالاُمور الاُخرويه؛ وذلك لأنه يعالج قضايا الكسب والتجاره، والرهن والإجاره، والزواج والطلاق، والأكل والشرب، والمسكن والملابس، والنزهه والتسليه، ويصدّر بشأن كل ذلك أحكامه وتوجيهاته، بل أكثر من ذلك يتدخل حتى فى تحديد السنه والشهر، ويوضح تكليفنا بشأن ذلك، ولا يوكل ذلك لنا، فلو فرضنا أن إنساناً استأجر داراً لمده سنه، فيسأل: السنه كم شهراً؟ وكم يوماً؟ هل يستطيع شخص أن يقول: السنه تسعه عشر شهراً، وكل شهر تسعه عشر يوماً (المجموع ٣٦١ يوماً)، أم أن القرآن والإسلام له نظر بهذا الشأن؟

الجواب قوله تعالى: «إِنَّ عِدَّهَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِى كِتابِ اللّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَهٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١)».

وقد تحدث القرآن عن القمر أيضاً وبيّن فائدته للناس:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّهِ قُلْ هِىَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ(٢)».

إنّ القمر الذى يُرى بأشكال متعدده فى السماء على مدار الشهر يفيد فى توضيح المسائل العباديه والحقوقيه للناس، كموارد الصلاه والصوم والحج، وكذلك فى موارد الاُمور الحقوقيه، كما لو قالوا:

١- توبه ٣۶

٢- بقره ١٨٩

أقرضتك هذا المبلغ لمده شهرين قمريين،، أو آجرتك الحانوت لمده تسعه أشهر.

والآن بإمكان الإنسان العاقل والمنصف أن يحكم على هـذا الـدين الذى يبين أحكام الصـلاه والصوم والحج والطهاره والنجاسه، إلى بيـان أحكـام البيع والشـراء والرهن والإجـاره والزواج، والطلاـق وعلاـقه المرأه بالرجـل، والابن بوالـديه، والحرب والسـلام، والعلاقات الدوليه، وحتى الأكل والشـرب، واللباس، والزينه وبناء المنزل والنزهه، وتعيين أشـهر السـنه، هل أنَّ هذا الدين محدود أو شامـل؟ وأنَّ مثل هـذا الـدين سياسـى أم غير سياسـى؟ وهل أنّه يتـدخل فى الاُمور الاجتماعيه وإداره شؤون المجتمع، أو يهتم بالاُمور الفرديه والعباديه فقط؟ وهل هناك إنسان عاقل يستطيع أن يتقبل أن يكون تناول لحم الخنزير أو المشروبات الكحوليه له أثر فى سـعاده الإنسـان أو شـقائه، ولـذلك حرّمه الـدين، وأمـا نـوع الحكومه وإداره امور المجتمع فـإنّه ليس له أىّ أثر فى هـذا المجال، وأنّ الإسـلام ليس له أىّ نظر بهـذ الشأن وتحديـد قيمته الإيجابيه أو السـلبيه؟ مثلاً أنه لا فرق بين حكومه يزيد وحكومه أمير المؤمنين عليه السـلام ، وأنّ الإسـلام ليس له أى رأى بشأنهما، وأنّهما مجرد اسلوبين فى ممارسه الحكم، ولكلٍّ منهما ناحيه إيجابيه، وهذا لا ربط له بالدين، وأن منهج حكومه علىٍّ ومنهج حكومه يزيد

ص:۵۹

ليس له أىّ تأثير فى سعاده وشقاء أىٍّ منهما، ولا فى سعاده أو شقاء مجتمعيهما، ولا فى كمال وانحطاط أىٍّ منهما، أو أىٍّ واحد من مجتمعيهما، وأنّ هذه المسأله تقع فى نطاق الاُمور ذات العلاقه بالدنيا، وأن اهتمام الدين ينحصر بالآخره، وبيان جنّه الناس ونارهم؟! وفى عصرنا الراهن هل يقول الدين: إنّ تلك الحكومات التى تقطع رؤوس الأطفال الأبرياء، أو تدفنهم أحياء فى التراب، أو تُسقط على رؤوسهم القنابل، هى بمستوى الحكومات التى كانت بكل وجودها تخدم المحرومين والمستضعفين والمظلومين، وأنهما شكلان من الحكومه، ليس لهما أىّ تأثير فى آخره الحكام، وجنتهم ونارهم؟ إنّ الجواب ليس صعباً، ويكفى قليل من التعقل.

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ»(1).

۱- انفال ۲۲

الفصل الثالث: مكانه الاُمه فى نظريه ولايه الفقيه

اشاره

السؤال المهم والأساسى فى فلسفه السياسه هو: أىّ شخص له الحق فى أن يتسنّم منصه الحكم، ويمارس اداره شؤون المجتمع؟

وبعباره اخرى: ما هو ملاك أن يكون لفرد أو جماعه حقّ الأمر والنهى فى المجتمع، ويكون الناس ملزمين بإطاعته؟ وهذا هو البحث الذى نعبّر عنه ب (المشروعيه).

وكما نتذكر فى البحث الذى طرحناه عن الافتراضات المسبقه لنظريه ولايه الفقيه من وجهه نظر الفكر الإسلامى، أنّ حق الحكومه والحاكميه ثابت ذاتاً للّه تعالى، وليس هناك فرد أو جماعه تتمتع بهذا الحقّ ما لم يتوفر لدينا دليل على أن اللّه تعالى قد فوّض له هذا الحق، وطبقاً للأدله المتوفره لدينا فإننا نعتقد أن اللّه تعالى قد منح هذا الحق لنبىّ الإسلام العظيم صلى الله عليه و آله ، ولاثنى عشر إماماً معصومين من بعده،

ص:۶۱

وأعطاه أيضاً للفقيه الجامع للشرائط فى زمان غيبه إمام العصر عليه السلام ، ولكن هل منح هذا الحقّ لجميع أفراد المجتمع فى المذهب الإسلامى؟

فى الجواب عن هذا السؤال الذى يطرح فيه البحث عن (المشروعيه) و(دور الأُمه فى الحكم الإسلامى ونظام ولايه الفقيه)، فإننا سنفصّل الكلام هنا؛ نظراً للأهميه الخاصه لهذا البحث.

معنى المشروعيه:

كما أشرنا سابقاً فإنّ مرادنا بالمشروعيه هنا هو (الحقّانيّه)، وهل أنّ الشخص الذى تولّى السلطه واستولى على زمام الحكم، له حق فى احتلال هذا المقام، أو لا؟ يعنى: بصرف النظر عن شخصيته الحقيقيه وسلوكه الفردى، وكونه إنساناً لائقاً وصالحاً وعادلاً أم لا هل يتمتع بلحاظ شخصيته الحقوقيه بالملاك والاعتبار اللازم لممارسه الحاكميه والحكومه؟ وأيضاً بصرف النظر عن أن القوانين التى يضعها ويتولى تنفيذها هى قوانين صالحه وعادله وتحقق المصالح العامه للمجتمع أم لا هل يمتلك هذا الشخص أساساً حقّ تنفيذ ومتابعه هذه القوانين؟

وبهذا التوضيح يكون معلوماً: أنه على الرغم من اشتقاق كلمه «المشروعيه» من «الشرع» بما أنّ هذه الكلمه تستخدم عاده فى

مقابل الكلمه الإنجليزيه « Legitimate » بمعنى القانونى والحقّانى فإننا نستعمل هذه الكلمه لهذا المعنى المصطلح أيضاً، وعليه فهى لا تختص بالشرع والشريعه والدين والمتدينين، ليكون هذا السؤال متوجهاً لهم فقط، وإنّما هو مطروح بشأن كلّ حاكم وكلّ حكومه، وتقع مهمه الإجابه عنه على عاتق جميع المذاهب السياسيه وعلماء السياسه.

وأصبح معلوماً أيضاً أن تفسير (المشروعيه) به (صلاح القانون وموافقته للمصلحه) كما يرى أفلاطون وأرسطو وغيرهما ليس صحيحاً فى نظرنا؛ لأن السؤال فى بحث (المشروعيه) ليس عن صحه القانون وكماله وتأمينه لمصلحه المجتمع، أم لا، وإنّما ينصبّ البحث على منفّذ القانون، وأنه بأى مجوّز يتولى (هو) حق تنفيذ القانون؟ كما أن بحث (المشروعيه) ليس عن كيفيه وطريقه تنفيذ القانون، وهل – فرضاً – أن القانون صحيح ولا نقص فيه؟ وهل أنه ينفّذ بنحو صحيح، أو أنّ القائمين على التنفيذ لا يمتلكون القابليه والقدره اللازمه لتحقيق ذلك، وإنما يدور البحث – حتى مع فرض صحه وكمال القانون والمتصدين لتنفيذه – عن منفذّى القانون، وانهم على أىِّ أساس وبمقتضى أى ضابطه يتصدون لهذا الأمر؟

والمفهوم المقابل للمشروعيه هنا هو (الغصب)، والمراد

بالحكومه غير المشروعه على أساس هذا الاصطلاح هو (الحكومه الغاصبه)، وبناءً على هذا التعريف الذى طرحناه للمشروعيه فإنه قد تكون الحكومه – على الرغم من حسن تصرفها فى الأُمور – حكومةً غاصبةً وغير مشروعه.

المقبوليه:

المراد بالمقبوليه: قبول الناس وارتضائهم، فاذا أظهر الناس ميلهم ورضاهم بممارسه شخص أو جماعه للحكم، ومن ثمَّ تشكّلت الحكومه على أساس رغبه وإراده الشعب، قيل: إنّ هذه الحكومه تتمتع ب (المقبوليه)، وأمّا فى غير هذه الصوره فإنها لا تتمتع بها.

وبعباره اخرى: يمكن تقسيم الحكّام والحكومات إلى فئتين:

الأُولى: الحكّام والحكومات التى يقوم الناس وأفراد المجتمع بملء رغبتهم ورضاهم بمنحهم الحاكميه وإعمال السلطه.

الثانيه: الحكّام والحكومات التى يدين لها الشعب بالطاعه عن طريق الإجبار والإكراه.

وتختصّ المقبوليه بالفئه الأُولى.

علاقه المشروعيه بالمقبوليه:

إنّ تعيين علاقه المشروعيه بالمقبوليه يرتبط بالضابطه التى نقول

بهـا للمشـروعيه، ومن البـديهى أننـا اذا اعتبرنا ملاك مشـروعيّه حكومهٍ ما هو (قبول الاُمه) لها، وأن أفراد الاُمه يقبلون بحاكميتها على أسـاس الرغبه والرضـا ففى هـذه الصوره سـتكون المشـروعيه والمقبوليه مترابطـتين، وكـل حكومه مشـروعه سـتكون متمتعه بالمقبوليه أيضاً، والعكس صحيح أيضاً، فكل حكومه مقبوله فإنّها ستكون مشروعه أيضاً، ومن ناحيه اخرى فانه لا يمكن افتراض حكومه تتمتع بالمشروعيه دون قبول لها، أو تتمتع بالمقبوليه دون المشروعيه.

وأمّا إذا كان ملاك المشروعيه أمراً آخر مغايراً لقبول الاُمه فحينئذٍ يمكن انفكاك المشروعيه عن المقبوليه، ويمكن أن يوجد أو يفترض وجود حكـام وحكومـات على الرغم من مشـروعيتها لاـ تتمتع بقبول الناس، وكـذا العكس، بأن تحوز الحكومه والحكام رضا الناس وقبولهم وتتمتع بحب الناس لها، ولكنها لا تتمتع بالمشروعيه، بل تعدّ من أنواع الحكومات الغاصبه.

وبناءً على هـذا فسؤالنا الأساسـى: ما هو ملاك المشـروعيه فى الإسـلام؟ وإذا اتضح الجواب عن هذا السؤال فإنّ مكانه المقبوليه ودور الناس فى الحكومه الإسـلاميه ونظام ولايه الفقيه سوف يتضـح أكثر، ولـذا سـنواصل بحث هـذه المسأله تحت عنوان (دور الاُمه فى الحكومه الإسلاميه).

دور الاُمه فی الحکومه الإسلامیه:

ما هو المراد ب (دور الاُمه فی الحکومه الإسلامیه؟) یمکن أن یکون هذا السؤال تاریخیّاً، بمعنی أنَّ المحقق یرید أن یبحث عن أنَّه علی طول تاریخ الإسلام، ومنذ تأسیس أوّل حکومه إسلامیه علی ید نبیّ الإسلام صلی الله علیه و آله حتی الآن، کیف وجدت الحکومات فی المجتمعات الإسلامیه؟ وإلی أیّ مدیً من الناحیه العملیه ساهمت الاُمه فی إقامه تلک الحکومات وتقویتها؟

إننا لسنا بصدد بحث المسأله من خلال الإجابه عن هذا السؤال، وإنّما مقصودنا أن نبحث الجانب النظری من المسأله ونبیّن نظر الإسلام بهذا الشأن، وبالالتفات إلی التوضیحات التی قدمناها حول المشروعیه والمقبولیه یمکن تحلیل هذا السؤال إلی سؤالین:

أوّلهما: ما هو دور الاُمه فی مشروعیه الحکومه، الذی ما لم تقم به لا تکون الحکومه مشروعه وقانونیّه؟

والثانی: ما هو دور الاُمه فی ممارسات جهاز الحکم الإسلامی؟ أی أنه بعد الفراغ من تشخیص کون الحکومه قانونیه ومشروعه، هل تقوم هذه الدوله بفرض نفسها علی الاُمه بالقوه والقهر، أو أنه لابد فی مرحله تطبیق النظریه واستقرار الحکومه الإسلامیه، من الحصول علی موافقه الناس أنفسهم؟

إن هناك سؤالين يطرحان:

أوّلهما: ما هو دور الاُمه فی مشروعیه الحکومه الإسلامیه؟ وثانیهما: ما هو دورها فی إقامه الحکومه وممارستها للحاکمیه؟

وللإجابه عن هذین السؤالین یمکننا أن نقسّم التاریخ الإسلامی إلی ثلاثه أدوار علی الأقل:

الأوّل: زمان النبی صلی الله علیه و آله .

والثانی: زمان الائمه المعصومین علیهم السلام وحضور الإمام المعصوم بین الناس.

والثالث: الزمان الذی هو کزماننا حیث لا یوجد الإمام المعصوم بین الناس.

أمّا بالنسبه لزمان النبی الأکرم صلی الله علیه و آله وحضوره بین المسلمین، فلیس هناک أی اختلاف فی أنَّ مشروعیّه حکومته لا علاقه لها برأی الاُمه وإرادتها، بل إنّ مشروعیتها مرتبطه باللّه تعالی، فکما أن اللّه تعالی اختار النبی للنبوه دون اعتبار لرأی الاُمه ورغبتها کذلک إعطاؤه حق الحکومه، سواء رضی الناس بذلک أم لا.

لقد کان رسول اللّه هو الحاکم بالحق والقانون، وإذا لم یقبل الناس بحکومته فإن هذا یؤدّی فقط إلی عدم قیام الحکومه، ولا یعنی عدم مشروعیه النبی للحکم، أو ذهاب حق الحاکمیه الذی منحه اللّه إیّاه،

وبالاصطلاح: أن اللّه لا يقوم بسحب وإلغاء حكمه بحق الحاكميه الذى منحه للنبى صلى الله عليه و آله علاوةً على النبوّه من أجل عدم قبول الاُمه له، يعنى أنّ النبى صلى الله عليه و آله له منصبان مستقلّان من قبل اللّه، أحداهما: منصب النبوه، والآخر: منصب الرئاسه. وكما أن عدم تقبّل الناس لنبوّته لا يكون سبباً لأن يلغى اللّه نبوّه النبى كذلك الأمر إذا لم يتقبل الناس منحه منصب الحكومه.

وأمّا فيما يتعلّق بدور الاُمه فى حكومه رسول اللّه، فالظاهر أيضاً أنه لا مجال للاختلاف فى أنَّ الاُمه لها دور أساسىّ فى تحقق هذه الحكومه وفاعليتها، يعنى أنَّ حكومه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله لم تستعمل أىَّ نوع من القوه من أجل فرضها على الاُمه، وإنّما كان العامل الأساسى هو أن نفس اولئك الذين آمنوا تقبلوا برغبه ورضا حكومه النبى التى شرّعت من قبل اللّه، وحقّ الحاكميه الذى منحه اللّه له، ولاثبات تسليمهم وقبولهم قاموا ببيعه النبى صلى الله عليه و آله ، وضحّوا بأرواحهم وأموالهم من أجل استقرار حاكميته وإقامه حكومته.

وعليه فإنّ دور الاُمه فى مشروعيه حكومه النبى كان صفراً، ولكنَّ دورهم فى تحققها واستقرارها كان مئه بالمئه، وكل الأنشطه كانت متعلقه بمساعده الاُمه، على الرغم من عدم إنكارنا لتأثير الإمداد الغيبى والعنايات الإلهيه، وإنّما مرادنا أنه لم يكن هناك ضغط

وإكراه، وإنّ ما كان موجباً لتحقق حكومه النبى واستقرارها هو رغبه الناس فيها، وإن المسلمين الذين كانوا يشكّلون المجتمع الإسلامى لم يتعرضوا لأى نوع من الإجبار من قبل حكومه النبى صلى الله عليه و آله ، إلّابعض مجموعات من المنافقين التى لم تقبل بحكومه النبى، ولكنّها لمّا كانت أقليه قليله لم يكن بوسعها أن تقوم بأىِّ نشاط تُظهر به وجودها، أو مخالفتها العمليه بشكل علنى.

وعلى أى حال فيبدو بالنسبه لزمان النبى الأكرم أن المسأله واضحه وليست بحاجه إلى بحث.

والسؤال التالى: ما هو أساس مشروعيه الحكومه الإسلاميه بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله ؟ هنا اختلاف فى وجهات النظر بين الفرق الإسلاميه، والاختلاف الأساسى بين رأى الشيعه وأهل السنه إنما هو بشأن هذه القضيه بالذات، والتى سنقوم بتوضيحها فيما يلى.

مبنى مشروعيه الحكومه بعد النبىّ صلى الله عليه و آله لدى أهل السنه:

إن الإخوه أهل السنّه يعتقدون بأنّ أساس المشروعيه لشخص نبىّ الإسلام هو التنصيب المباشر من قبل اللّه، ولكن بعد النبى صلى الله عليه و آله تغيّر أساس المشروعيه، وعادةً تذكر ثلاثه مبانٍ بهذا الشأن:

١ - إجماع الأُمه. ٢ - التعيين من قبل الخليفه السابق. ٣ - تعيين

أهل الحلّ والعقد.

وهم يعتقـدون بـأنّ مبنى تعيين الخليفه الأـوّل أبى بكر هو إجماع الاُمه عليه وانتخابها له لمنصب الخلافه، ولهـذا تكون الحكومه مشروعه.

وأمّـا الخليفه الثانى فهم يعتقـدون بأنَّ مبنى مشـروعيه حكومته هو نصب الخليفه السابق له، أى أنَّ أبا بكر هو الـذى انتخبه خليفه من بعده، فتكون حكومته مشروعه أيضاً.

والمراد من نصب أهل الحلّ والعقـد: أنَّ عـدداً من كبار القوم، ومن أصـحاب النظر فى مسأله الخلافه المعـدودين - اصـطلاحاً - من رجال السـياسه، يجتمعون مع بعضـهم ويتشاورون بشأن انتخاب شخص لمنصب الخلافه، ويقال: إن حكومه عثمان تقوم على أسـاس هـذا المبنى، يعنى أن نتيجه شورى الأعضـاء السـته الـذين عيّنهم عمر هى التى أدت إلى خلاـفه عثمان وحكومته، ولهـذا السـبب تكون حكومته مشروعه. وبالنسبه للآيه الشريفه «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ »(۱) . يعتقدون أنّ المراد بعبـاره (اولى الأـمر) ليس شـخصاً أو أشـخاصاً معينين، وإنّمـا المراد بهـا معناهـا اللغوى، أى أصـحاب الأـمر والحكم. من الحكام والسلاطين، وبالاصطلاح المعاصر: رؤساء

۱- نساء ۵۹

الجمهوريات.

حتى أن بعض كبار أهل السنّه صرّح فى كتابه، بأن من خرج على خليفه ووالى زمانه، وأعلن الحرب عليه فهو خارج على الخليفه بالحق، وأنّ محاربته وقتله واجب، ولكنه إذا استطاع أن يهزم خليفه عصره ويعزله ويستولى بذلك على كرسىّ الخلافه والسلطه فإن إطاعته تكون واجبه؛ لأن عنوان (اولى الأمر) سيكون صادقاً عليه، فتجب إطاعته طبقاً للآيه(۱) .

وإنّ هذا الرأى يمكن عدّه مبنىً رابعاً من مبانى علماء أهل السنه، يكون ملاك الشرعيه فيه هو التسلط بالقوّه والغلبه، فلو أنَّ شخصاً أصبح فعلاً ـ على رأس الحكومه واستلم زمام الاُمور، مهما كانت طريقه توصّله لذلك، حتى عن طريق الحرب وإراقه الدماء وهتك الحرمات، وقتل الأبرياء فإن إطاعته تكون واجبه، والخروج عليه محرّم.

وعلى كل حال فإن وجهه نظر أهل السنه بشأن مشروعيه الحكومات بعد النبى الأكرم صلى الله عليه و آله هى ما أوضحناه من المذاهب الثلاثه:

۱- (۱) مبنى هذا الكلام هو نظريه (الاستيلاء)، وهى نظريه فى مجال الحكومه والسياسه طرحها بعض علماء أهل السنه كالشافعى، والغزالى، والماوردى، وابن تيميه، وآخرين، فقد نقل عن الشافعى (من ولى الخلافه فاجتمع عليه الناس ورضوا به فهو خليفه، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفه فهو خليفه)، ولأجل الاستزاده يراجع كتاب محمد أبو زهره: تاريخ المذاهب الإسلاميه والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهيه، الجزء الأوّل.

الانتخاب المباشر من قبل الاُمه، النصب من قبل الخليفه السابق، تعيين أهل الحلّ والعقد.

رأى الشيعه فى مبنى مشروعيه الحكام بعد النبى صلى الله عليه و آله :

لأجل توضيح رأى الشيعه بشأن مبنى مشروعيه الحكام والحكومات، يمكن أن نبيّنه فى مرحلتين:

الاولى : مرحله عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام ، التى تبدأ منذ العام الحادى عشر الهجرى، وتمتد حتى عام ۲۶۰ هجرى، أو عام ۳۲۹ هجرى(۱).

وهذه المرحله مماثله فى نظر الشيعه لمرحله زمان النبى صلى الله عليه و آله ، ولا خلاف بينهم فى أنَّ مشروعيه الحاكم والحكومه مستمده من اللّه تعالى، وأن اللّه قد نصّب اثنى عشر إماماً، وأعطى أوامر لنبيّه أن يعلن للاُمه ذلك ويعرّفها به، وعلى أساس اعتقاد الشيعه فإن المراد من (اولى الأمر) فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » ليس مطلق الحكام وأصحاب السلطه، وإنّما المراد أفراد خاصّون ومعيّنون .

۱- (۱) وهذا الترديد سببه أنّ فتره الغيبه الصغرى لإمام الزمان عليه السلام التى كان يتصل فيها بالاُمه عن طريق النوّاب الخاصّين داخله فى عصر حضور المعصوم أم لا؟

ودلیل الشیعه علی ذلک: روایات صحیحه صادره من رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، وواردہ بهذا الشأن، فحینما نزلت هذه الآیه جاء أصحاب النبی یسألون عن المراد ب (اولی الأمر)، ومنهم الصحابی المعروف جابر بن عبد اللّه الأنصاری، الذی جاء إلی النبی وقال: یا رسول اللّه، لقد عرفنا معنی «أَطِیعُوا اللّهَ»، ومعنی «أَطِیعُوا الرَّسُولَ» ، ولکننا لا نعلم معنی «أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» ، فقال النبی صلی الله علیه و آله : إنهم اثنا عشر شخصاً من أوصیائی، أولهم علیّ... ثم بیّن النبیّ نفسه بعد ذلک للناس أسماء جمیع الأئمه علیهم السلام ، وهناک ما یشابه هذه الروایه فی بعض مصادر الإخوه أهل التسنن أیضاً(۱).

وعلی کلّ حال فإنَّ الشیعه یرون أنّ المقصود ب (اولی الأمر) هؤلاء الأشخاص الإثنا عشر، الذین یتمیّزون بخصوصیه مهمه هی (العصمه)، وأن نصبهم للخلافه والحکومه لیس من قبل النبی، وإنما هو من اللّه تعالی، وکانت وظیفه النبی الأکرم فی هذا المجال إبلاغ ذلک وإیصال الأمر الإلهی للناس:

«یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ »(۲).

۱- (۱) راجع کتاب لیالی بیشاور، تألیف سلطان الواعظین الشیرازی: ۹۷۵-۹۹۷.

۲- مائده ۶۷

إن هـذه الآـيه التى نزلت فى يوم غـدير خمّ لإبلاغ خلافه الإمام على عليه السـلام ، تـدلّ بوضوح على أنَّ خلافه الإمام على عليه السـلام بعـد النبى الأكرم صـلى الله عليه و آله كانت بأمر اللّه، وأن دور النبى الأكرم بهذا الشأن منحصـر بكونه واسـطه لتبليغ هذا الأمر الإلهى للناس، وفيما يخص بقيّه الأئمه الأحـد عشـر كان الأمر كـذلك، وعليه فإن نفس المبنى الموجب لمشـروعيه حكومه وحـاكميه النبى - أى التنصـيب من قبـل اللّه - هو مبنى مشـروعيه الأـئمه المعصومين أيضاً، وكما ذكرنا فى مورد النبىّ صـلى الله عليه و آله من أنَّ دور الاُمه فى مشـروعيه حكومته كان صـفراً، وأنه لا أثر لقبول الاُمه أو عدم قبولها فى مشروعيه النبى فكذلك الأمر أيضاً بالنسـبه للأئمه المعصومين بلا تفاوت، سـبق أن ذكرنا آنفاً بأنّ النبى صـلى الله عليه و آله قد حصل من اللّه تعالى على منصب الحكم ومنصب النبوّه، ولو أنَّ الاُمه لم تتقبل نبوّه النبى فإن هذا لن يكون سبباً فى إلغاء نبوّته من قبل اللّه، وكذلك لو أنَّ الاُـمه لم ترضَ بحكومته وحـاكميته فـإن هـذا لن يؤدّى إلى إلغـاء اللّه تعـالى لهما، وإنّما سـيبقى فى حكم اللّه تعالى أن الحاكم بالحق والذى يمتلك المشروعيه هو النبى صلى الله عليه و آله .

والآـن نقول أيضـاً: بمـا أن مبنى مشـروعيه الأـئمه المعصومين - فى نظر الشـيعه - هو النصب من قبـل اللّه تعـالى، فلا تأثير لتأييد الناس ورضاهم، أو عدمه؛ فإن حق حاكميتهم من قبل اللّه يبقى ثابتاً

ومحفوظاً، فهم الحاكمون بالحق، ومع وجودهم فإن حاكميه الآخرين لن تكون مشروعه ولا قانونيه.

وكما قلنا أيضاً بأن دور الاُمه فى تحقق واستقرار حاكميه وحكومه النبى هو مئه بالمئه، وأن النبىَّ لم يستعن بأيه قدره قاهره على تأسيس واستقرار حكومته، وإنما العامل الأساسى بهذا الشأن هو رغبه الناس ورضاهم، فكذلك نقول بشأن الأئمه المعصومين، وأن دور الاُمه فى حاكميتهم وحكومتهم مئه بالمئه، وأنهم لا يتوسلون بالقوه للوصول إلى حقهم المشروع والقانونى، وإنّما يتعهدون بالتصدى لأمر الحكم والحكومه اذا تقبّل الناس ذلك.

وعلى أساس هذه النظره فإن مده الخمسه والعشرين عاماً، التى انقضت بعد رحيل نبى الإسلام الأكرم، والتى اقصى فيها الإمام على عليه السلام عن الحكومه ومارس الآخرون فيها الحكم، لا تكون سبباً لسقوط حقّه فى الحكومه والحاكميه، ولكن بسبب عدم قبول الناس لم يكتب لحكومته أن تتحقق وتستقر، حتى جاءت الاُمه نفسها تعلن عن رغبتها فى خلافته وحكومته، قال عليه السلام :

«لو لا حضور الحاضر، و قيام الحجه بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها»(۱).

۱- (۱) نهج البلاغه، فيض الإسلام : ج ۳.

وعلى ذلك فليس هناك تباين فى نظر الشيعه بين دور الاُمه فى مشروعيه وتحقق واستقرار حكومه النبى وبين حكومه المعصومين، فإنّ (المشروعيه والتحقق) متماثلان فى كلا الموردين.

ويلاحظ أنَّ بعض الكتاب من الشيعه ذهبوا إلى أنَّ النبى الأكرم إنما أعلن فى يوم الغدير أنّه يرشّح علياً للخلافه، فاذا قبل الناس بحكومه هذا المرشّح بعد النبى صلى الله عليه و آله وانتخبوه ثبتت له الشرعيه، ولكن التاريخ الثابت يشير إلى أن الاُمه لم ترغب بذلك، وبموجب هذا يكون ملاك مشروعيه الحكومه بعد النبى هو رغبه الاُمه وقبولها.

ولكن الالتفات إلى صراحه آيه «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...» ، وكذلك الروايات المفسره لآيه «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، وكذلك بيانات النبى فى يوم غدير خم، والأدله الكثيره الاُخرى القطعيه، يُظهر بوضوح أن هذا الرأى الأخير عارٍ عن الصحه وباطل تماماً.

المرحله الثانيه : عصر الغيبه وعدم حضور الإمام المعصوم عليه السلام :

وفى هذه المرحله اذا لم نقل باتفاق وإجماع فقهاء الشيعه، فإننا نستطيع القول قطعاً بأن أكثريه الفقهاء يكادون يتفقون على أن الأمر فى زمان الغيبه مماثل لزمان النبى، وحضور الإمام المعصوم من جهه كون مشروعيه الحكم ثابته من قبل اللّه، إلّاأن التحقق الفعلى للحكم

واستقراره يتوقف على رغبه الناس وإقبال المجتمع.

وإذا استثنينا واحداً أو اثنين من الفقهاء المعاصرين فإن بقيه فقهاء الشيعه يعتقدون بأن الحاكم الشرعى فى زمان الغيبه هو الفقيه الجامع للشرائط، اعتماداً على التوقيع الشريف الذى وصلنا من الناحيه المباركه لإمام العصر عليه السلام ، وعلى بقيه الأدله المتوفره بهذا الشأن التى تدل على تنصيب الفقيه للحكومه بالنصب العام، وهناك فقيه أو اثنان من المعاصرين يطرحان بنحو الاحتمال أنه ربما يمكن القول بأن مشروعيه الحكم فى زمان الغيبه تستمدّ من الناس، وأن الذى يمنح القانونيه لحكومه الفقيه ويعطيه حق الحاكميه هو رأى الناس وانتخابهم له، فاذا لم يقوموا بإنتخابه لم تكن حكومته مشروعه أصلاً، أى أنه لم يكن تحقق واستقرار حكومه الفقيه مشروطاً فقط بقبول الأُمه وبيعتها له، وإنّما أصل مشروعيه حكومته مشروط بذلك أيضاً.

ولابد من الإلتفات إلى أنَّ نظريه المشهور، بل القريب من الاتفاق لدى الفقهاء: أن الفقيه منصوب من قبل إمام الزمان عليه السلام بالنصب العام فى زمان الغيبه، وله حق الحكومه، ومعنى ذلك أن الإمام عليه السلام لم يعيّن فقيهاً خاصاً لذلك، وإنما بيّن مجموعه من الأوصاف الكليه، التى إذا توفرت فى أى فقيه، فسيكون حائزاً على صلاحيه الحكم، ولكن فى زمانٍ كزماننا وغيره من الأزمنه التى يبرز فيها عشرات ومئات

الفقهاء، وأنه على أساس النصب العام سيكون استلام كلٍّ منهم الحكم مشروعاً وقانونياً، فماذا سنفعل فى هذه الحاله؟

ذلك أنه من البديهى أنّ هكذا حكومه لا يمكن أن يمارسها عملياً عشرات أو مئات الرؤساء فى عرض واحد، ومن الواضح أيضاً أن مثل هذه الحكومه ستؤدى إلى الهرج والمرج، فإذن لابد من انتخاب واحد من الفقهاء، ولكن أى شخص أو مرجع يقوم بتعيين ذلك الفقيه؟

أجاب البعض بأن حق انتخاب وتعيين هذا الفقيه بيد الاُمه، يعنى أن دور الاُمه يكون أكثر وأوضح فى زمان الغيبه منه فى زمان حضور الإمام المعصوم عليه السلام ، ففى زمان الحضور تكون مشروعيه الإمام المعصوم مستمده من اللّه، وتعيين الشخص أيضاً مستمد من اللّه، والذى يرتبط بقبول ورغبه الناس هو فقط تحقق واستقرار حكومه المعصوم، وأما فى زمان الغيبه فإنّ مشروعيه الفقيه فقط تكون مستمده من اللّه، ولا ربط لها بقبول الناس أو عدم قبولهم، وأمّا تعيين شخص الفقيه من ناحيه، وتحقق واستقرار حكومته من ناحيه اخرى، فإنهما متوقفان على انتخاب الاُمه .

ومن هذا يتلخص: أنَّ هناك ثلاثه آراء بشأن دور الاُمه فى الحكومه الإسلاميه ونظام ولايه الفقيه فى زمان الغيبه، وهى:

١ - الرأى القائل: إنّ أصل تشريع حكومه وحاكميه ولايه الفقيه

هو من اللّه وإمـام الزمان عليه السـلام ، وإن تعيين شـخصه ومصـداقه يجب أن ينتهى إلى الإمام صاحب الزمان أيضاً، وأمّا تحقق واستقرار حكومته فهو مرتبط برضى الاُمه ورغبتها.

٢ – الرأى القائـل: إنّ أصل مشـروعيه وحاكميه الفقيه فى زمان الغيبه مسـتمد من نصـبه بالتنصـيب العام من قبل اللّه وإمام الزمان عليه السلام ، وأمّا تعيين شخصه وكذلك تحقق واستقرار حكومته فهو منوط برأى وانتخاب الناس.

٣ – الرأى الذى يطرح بصوره احتمال، وهو أن نقول: إنه فى زمن غيبه إمام الزمان عليه السـلام يكون حتى أصل مشروعيه الفقيه وحكومته مرتبطاً برغبه وقبول الناس.

والآن يجب أن نحقق لنرى أىّ واحد من هذه الآراء الثلاثه ينسـجم مع مبانى الإسـلام، ولا ننسى أن هذا القسم من البحث يخصّ بيان وتحقيق رأى الشيعه وأئمتهم، ولكن المناسب قبل ذلك أن نتوجه للنكته التاليه:

شرطان لازمان للقيام بهذا التحقيق:

للقيام بمثل هذا التحقيق هناك شرطان أساسيّان لابد من أخذهما بنظر الاعتبار، وهما:

أوّلا: إجراء التحقيق دون حكم مسبق وتأثر بجوّ فكرى حاكم؛ ذلك أن الأحكام المسبقه وتأثير الأجواء الفكريه السائده يشكّل خطراً فى بدايه طريق كل محقق وكل بحث تحقيقى، وقد أصبح من الثابت لدى علماء النفس دخاله الرغبات اللا إراديه للمحقق فى سير التحقيق، وكثيراً ما حدث ويحدث أنه على الرغم من وجود علل وعوامل متعدده فى ساحه البحث، لا يجلب نظر المحقق منها إلّا العوامل التى تؤيّد فرضيّته الخاصه، ويغفل لا إراديّاً عن بقيّه العوامل ولا يتوجّه لها، وفى علم الفقه وبين بعض الفقهاء تذكر هذه الظاهره باسم (اجتهاد الرأى)، وهذه المسأله تتجلّى خصوصاً فى التحقيقات التى تستتبع جلب الشهره والمحبوبيه والجاه، أو على العكس تؤدى إلى الانزواء والعداوه والحرمان الاجتماعى.

وفى عصرنا هناك بعض الأُمور نظير الحريه، والديمقراطيه (الحريه بمفهومها العام والمطلق فى الثقافه الغربيه، والديمقراطيه بمعناها المصطلح فى العلوم السياسيّه وبكل مبانيها الفكريه) أصبحت على درجه من التقديس والاحترام، إذا أراد معها شخص إلقاء نظره عليها أو توجيه انتقاد صغير لها، فإنه يصبح مرمىً للهجوم والانتقاد، وتوجّه له أنواع الاتهامات، وأحياناً يكون هدفاً لقتل الشخصيّه، وإسقاط حيثيته واعتباره كلّياً.

ومن البـديهى أنه عند إجراء البحث حول ما يتعلّق بالحريه والديمقراطيه، هناك احتمال كبير أن يقع المحقق تحت تأثير الأحكام المسبقه، وتدخّل العوامل الذهنيه، بسبب الخلفيه الفكريه فى مجال آثار ونتائج الدعايه للحريه والديمقراطيه، وكذلك ما يترتب على مخالفتها وانتقادها.

وفى عصرنا الراهن الذى أصبحت فيه الحريه والديمقراطيه فى المجتمعات العلمانيه الغربيه آلهه القرن العشرين والحادى والعشرين، وأكثر الأصنام البشريه قداسه، فإن أىّ كلام يتعلق بمخالفتها يمكن أن يعرِّض الإنسان لمخاطر جديّه، ولكن علينا أنّ نتذكر أنّ المحقق الواقعى هو الذى يبيّن بمنتهى الأمانه والصدق والشجاعه النتائج التى أوصله اليها التحقيق، ولا يسمح للمسائل الجانبيه فى تحقيقه ان تؤدى لانحراف تحليلاته.

ثانيا: الاستناد إلى قول وعمل أئمه الدين، لا إلى قول وعمل المسلمين.

إنّ البعض يتصور أن علينا لأجل معرفه رأى الإسلام فى أى مجال أن نتوجه للمسلمين أنفسهم وللمجتمعات المسلمه، لنسأل عن ذلك، وكل ما يذكرونه نقول: إنه رأى الإسلام، واذا اختلفت أقوالهم أحياناً، نقول: إن رأى الإسلام هو رأى الأكثريه، أو: إن للإسلام فى

هذا المجال أكثر من رأى.

ولكنّ الحقيقه أنَّ هـذه الطريقه ليست صـحيحه، وإلّـا فـاذا كـان الأمر كـذلك، وأننا إذا أردنا الحصول على رأى دينٍ ما فى كل المجالات رجعنا إلى أقوال وأعمال معتنقيه، فإننا بلا شك سـنقع فى الخطأ فى موارد كثيره، والمثال الواضـح لذلك: المسـيحيه، فإننـا نعتقـد أنّ المسـيحيه الواقعيه، والتعـاليم الـتى أنزلهـا اللّه إلى النـبىّ عيسـى عليه السـلام تختلف كلّيـاً عمّـا يعرف اليوم باسـم المسـيحيه، وعليه اعتقاد المسـيحيين وعملهم، فإن المسيحيه الحاليه مملوءه بالتحريفات التى طرأت عليها على طول التاريخ، وهذا ما يدرك بالعقل، مضافاً لتصريح القرآن به فى آيات متعدده، كقوله تعالى مثلاً:

«وَ إِذْ قـالَ اللّهُ يا عِيسَـى ابْنَ مَرْيَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتَّخِـذُونِى وَ أُمِّى إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ ، قالَ سُـبْحانَكَ ما يَكُونُ لِى أَنْ أَقُولَ ما لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ...»(۱).

إنّ الاعتقـاد بـالتثليث وإنّ عيسـى عليه السـلام ابن اللّه شـىء لاـ يتقبّله العقـل السـليم بـأى وجه، مع أنه حالياً من العقائـد الأصـليه والأساسيه للمسيحيين.

وفى الإسلام إذا أردنا الرجوع إلى فهم نظره وبالنسبه للإسلام، إذا أردنا أيضاً أن نرجع لفهم نظر الإسلام بشأن موضوع معيّن إلى قول

۱- مائده ۱۱۶

وعمل المسلمين أنفسهم، أو نعتمد فی ذلک علی أکثریتهم فإننا قد ننزلق ونقع فی خطأ فاحش، ففیما یخصّ المسأله فی مورد البحث – مثلاً – نجد أن أکثریه المسلمین الذین یشکّلون أهل السنه والجماعه یعتقدون أنه لیس هناک إمام معصوم بعد النبی، فضلاً أن تصل النوبه إلی وجود اثنی عشر إماماً معصوماً، فی الوقت الذی نعتقد فیه نحن الشیعه اعتقاداً راسخاً ویقینیاً بخلاف ذلک، وأنه لیس من المعقول أن یکون کلٌّ من رأی إخواننا أهل السنه ورأینا صحیحاً فی الوقت نفسه، وإنّما نعتقد أن الرأی الواقعی الذی یمثّل وجهه نظر الإسلام هو مشروعیه حاکمیه وحکومه اثنی عشر إماماً معصوماً بعد نبیّ الإسلام الأکرم صلی الله علیه و آله .

وبناءً علی ذلک فإن الاُسلوب الصحیح لمعرفه وجهه نظر الإسلام لیس هو الرجوع إلی المسلمین أنفسهم، وإنّما یتم بالرجوع إلی نصوص القرآن الکریم، والأئمه الواقعیین للدین، والکتب الصحیحه الأسانید التی تنقل أقوال وأفعال أئمه الدین، وهذه المسأله مهمه جداً، ولابد من استحضارها دائماً فی هذا التحقیق والتحقیقات المشابهه له.

ص:۸۳

تحقیق الرأی الصحیح بشأن دور الاُمه فی الحکومه زمانَ الغیبه:

بعد ذکر هاتین النکتتین اللتین من الضروری مراعاتهما فی هذا التحقیق، حان الوقت لکی نتبین ما هو الصحیح من الآراء الثلاثه المتقدمه بشأن دور الاُمه فی الحکومه فی زمان غیبه الإمام المعصوم علیه السلام .

والرأی الصحیح فی نظرنا هو الرأی الأوّل، الذی یعتقد أن أصل تشریع حکومه وحاکمیه الفقیه هو اللّه تعالی وإمام الزمان علیه السلام ، وکذلک تعیین شخص الحاکم لابد أن ینتهی إلی إمام الزمان وإجازته، ولکنّ تحقق واستقرار حاکمیته وحکومته مرتبط برغبه الاُمه وقبولها، ودلیلنا علی هذا الادّعاء هو:

إنّنا علی أساس الفکر الإسلامی نعتقد أنَّ علّه إیجاد العالم وجمیع الموجودات بما فی ذلک الإنسان هو اللّه تعالی، فهو الذی أفاض لباس الوجود علی أجسام جمیع الموجودات، ومنحها نعمه الوجود، وکل ما فی السماوات والأرض منه تعالی، وهو المالک الحقیقی لجمیع ذلک:

«فَإِنَّ لِلّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ»(۱).

وعلی أساس هذا الفکر الإسلامی یکون الناس جمیعاً عبیداً

۱- نساء ۱۳۱

ومملوكين للّه، وهـذه الملكيه ليست اعتباريه وتعاقديه لكى توجد بالجعل والاعتبار، وإنّما هى ملكيه حقيقيه، أى أنّه فى الواقع لا يكون أى جزء من أجزائنا ملكاً لنا، بل إنَّ وجودنا بأكمله من اللّه، وليس هناك حتى خليه واحـده نكون سـبباً فى وجودها، حتى نكون مالكين لها، ومن ناحيه اخرى فإنّ العقل الإنسانى يدرك أن التصـرف فى ملك الآخرين دون ترخيص منهم غير جائز، بل هو تصـرف مذموم، والشاهد على ذلك: أنه لو تصـرف شـخص بأشـياء تخصّنا (كالبيت والسياره والحذاء والثياب...) دون رضانا وإجازتنا، فإننا ننزعـج ويعلو صـياحنا، ونعتقـد بأنّا قـد ظُلمنا حقّنا، وهذا الحكم يقوم على أساس هذه القاعده العقليه التى يفهمها الجميع من أن التصرف فى ملك الآخرين غير جائز وغير محمود.

وعليه فـإذا كـانت أرجـاء العـالم ومنها جميع أفراد البشـر ملكاً حقيقياً للّه، وجميع ذرّات الوجود متعلقه به، ولا تملك من أنفسـها شيئاً، وكان العقل من ناحيه اخرى يصدّق بأن التصـرف فى ملك الغير عمل غير جائز بل هو ظلم، فعلى هذا ليس لأى إنسان حق التصـرف فى نفسه أو فى الآخرين دون إذن وترخيص من اللّه تعالى، ومن البديهى أنّ من لوازم الحكم: الأخذ والحجز والسـجن والغرامه والضرائب والإعدام، وباختصار: ممارسه تحديد مختلف جوانب

سلوک أفراد المجتمع، وعليه يجب على الحاكم الـذى يريد ممارسه هذه التصـرفات أن يأخذ إجازه بذلک من المالک الحقيقى للناس، ألا وهو اللّه تعالى، وإلّا كانت جميع تصـرفاته محرمه شـرعاً ومعدودةً من الظلم والتصـرف الغصبى، وبمقتضى الأدله التى بين أيدينا ثبت أنَّ اللّه تعالى قد أعطى الرخصه وحق الحكم لنبى الإسلام وللأئمه المعصومين عليهم السلام من بعده:

«اَلنَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(۱).

«أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»(۲).

وكذلک بالاسـتناد إلى أدله ولايه الفقيه فإن هذا الحق قد منح فى زمان الغيبه للفقيه الجامع للشرائط، من جانب اللّه وإمام الزمان عليه السلام ، وتمَّ بذلک نصبه للحكومه، وليس لدينا دليل على أن هذا الحق قد اعطى للآخرين من أفراد المجتمع المسلم، وهذا النصب طبعـاً هو تنصـيب عـام، أى أنه لم يعيّن فرد خـاص، وإنّما بيّن الشارع الصـفات التى لابـد من توفرها فى الشـخص ليكون صالحاً لتولّى الحكومه، ولكن لمّا كان من الواضـح أنه ليس من الصـحيح وجود حكّام متعـددين للدوله، وفى صوره وجود عدد من الحكام المستقلين عن بعضهم لن

۱- احزاب ۶

۲- نساء ۵۹

تكون لـدينا حكومه واحـده، بـل حكومات متعـدده، فلابـد من انتخاب شـخص واحـد من مجموع المؤهّلين لكى يكون حاكماً، وهذا الانتخاب يكون فى الواقع نظيراً لرؤيه الهلال الذى نثبت به بدايه الشهر، ونظيراً لتعيين مرجع التقليد، وتوضيح ذلك:

إنّنا بوصـفنا مسـلمين مكلفون بصيام شهر رمضان، ولكى نعلم بحلول شهر رمضان لابد أن نرقب السماء ونتأكد من بزوغ الهلال، فإذا رأينا الهلال كانت رؤيته كاشـفه عن حلول شـهر رمضان ووجوب الصـيام، وهذا لا يعنى أننا أعطينا بذلك المشـروعيه لشهر رمضان، أو قمنا بإيجاد شهر رمضان، وإنّما فى الخارج إمّا أن يكون الموجود هلالاً أولّ رمضان واقعاً، أو لا، وبذلك يكون شهر رمضان موجوداً أو غير موجود، فالذى دخل فى عهدتنا فى هذه المسأله هو فقط كشف أن هلال الشهر متحقق أم لا؟

وفى مسأله التقليد نحن نعتقد بأن كلَّ مسـلم إذا لم يكن متخصـصاً بمعرفه واسـتنباط أحكام الدين، يجب أن يرجع إلى المجتهد ذى الاختصـاص، فيقلّده ويتعرّف على الأحكـام عن طريقه، وهنـا حينما يحاول الشـخص تعيين مرجع التقليـد لنفسه فليس معنى ذلك أنه يعطى المشـروعيه لمرجع التقليد ويجعله مجتهداً؛ لأنَّ ذلك الشخص هو قبل التحقيق بشأنه إمّا أن يكون مجتهداً واقعاً، أو غير مجتهد ولا صالح

للتقليـد، ونحن إنمـا نقوم بـالتحقيق لنكتشف فقـط هـل أنّه يمتلك الصـلاحيه للتقليـد أو لا؟ فليس عملنا هو خلق أو إيجاد تلك الصلاحيه، وانما هو الاكتشاف والعلم فقط.

والمسأله بشأن الوليّ الفقيه هى بهـذا النحو أيضاً، يعنى أنه بالنصب العام من اللّه تعالى وإمام الزمان عليه السـلام يثبت للفقيه حق الحاكميه والمشـروعيه، وما نقوم نحن به هو اكتشاف هـذا الحق الثابت واقعاً فى الخارج، ومن هـذا يُعلم أنَّ تعيين ممثِّلى مجلس خـبراء القيـاده الّذى يتم من قبـل الاُمه، ومن ثمَّ قيـام هؤلاء الممثّلين بتعيين القائـد ليس فى حقيقته شـيئاً سوى مـا ذكرنـاه، من اكتشاف الفرد الواجد للصـلاحيه والمشـروعيه للقياده ومنصب ولايه الفقيه، وعليه فإنّ أصل مشروعيه الولى الفقيه وتعيينه النوعى مختصّ بإمام الزمان عليه السلام ، وبالطبع فإن هذا الاكتشاف لا يعنى أن هذا الفرد كان هو بالذات معيّناً من قبل إمام الزمان عليه السـلام ، وإنّما هو - كما ذكرنا - نظير للكشف عن مرجع التقليد والعلم به، الذى لا يكون فيه أيضاً نصب لشخص معيّن للتقليد، وإنمـا تجعـل مجموعه من الصـفات والخصـائص العـامه، وكل شـخص تتوفر فيه تلك المواصـفات سـتكون مرجعيته مورد قبول ورضى اللّه وإمام الزمان عليه السلام .

وإلى هنا يكون من المعلوم أنَّ زمان غيبه الإمام المعصوم كزمان

حضور النبی والأئمه المعصومین علیهم السلام من جهه أن الاُمه لا تأثیر لها فی أصل مشروعیه حکومه الفقیه، ولا فی تعیین فرد أو مصداق لها.

وأمّا بالنسبه لتحقق واستقرار حکومه وحاکمیه الفقیه فی زمان الغیبه، فیجب القول: إن هذه المسأله مرتبطه تماماً بقبول الاُمه، یعنی أن الناس هم الذین یجب أن یوفروا أرضیه تحقق واستقرار هذه الحاکمیه، فاذا لم ترغب الاُمه فإنّ النظام الإسلامی لن یتحقق، ولیس للفقیه إطلاقاً أن یتوسّل بالقوه لتأسیس حکومته، وإنّما هو نظیر جمیع الأنبیاء والأئمه علیهم السلام ، لا یقدم علی تشکیل حکومته إلّاإذا أرادتها الاُمه، فهذا المورد مماثل لجمیع الأحکام الإلهیّه، تکون الاُمه حره فی اختیارها وإطاعتها، أو فی عدم امتثالها، وإن کان الناس علی طول التاریخ ملزمین ومکلفین بالخضوع لحاکمیه اللّه وحکومه الأنبیاء والأئمه علیهم السلام وبقبول حقّ حاکمیتهم المعلن رسمیّاً، فاذا لم یقبلوا ذلک سیکونون آثمین ومستحقین للعقاب أمام اللّه.

بحث ونقد رأیین آخرین:

إن اولئک الذین یرون أنه فی زمان غیبه إمام الزمان علیه السلام ، یکون للاُمه تأثیر فی أصل مشروعیه حاکمیه الفقیه أو فی تعیین مصداقها، لهم آراء یطرحونها بهذا الشأن، منها: أنه فی زمان غیبه الإمام علیه السلام لم

يبيّن الإسلام أى حكم أو قانون فيما يخصّ الحكومه، بل إنّ هكذا أمر هو من المسائل التى عُهد بها للناس أنفسهم، ولأجل إيضاح هذا الكلام يجب أن نشير إلى أنَّ هناك أحكاماً شرعيه مبيّنه لنا من قبل الشارع، كما أنَّ هناك موارد لم يصلنا بشأنها أى بيان شرعى، فلا آيه ولا روايه تبيّن لنا حكمها، وفى مثل هذه الاُمور، فإن المتَّبع فيه فقهيّاً هو الرجوع إلى قواعد خاصه تقول: «كل ما لم يرد فيه حكم من اللّه بالوجوب أو الحرمه فهو مباح»، يعنى أنَّ فعله وتركه على السواء، ولا ـ رجحان لأحدهما على الآخر، وأنّ للإنسان أن يتصرف ما يشاء.

وفيما يخص حكومه الولى الفقيه فى زمان الغيبه، يقال: بما ان اللّه تعالى لم يُصدر أمراً أو نهياً بهذا الشأن، وبما أن المراد من (اولى الأمر) فى قوله تعالى «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» قد بيّن لنا، وأنّهم خصوص الأئمه الاثنى عشر، وأنّ الشارع قد سكت عن مسأله الحكومه فى زمان الغيبه ولم يصدر بشأنها حكماً، فعليه يوكل أمرها إلى إراده الاُمه واختيارها.

وقد يقال أحياناً: بناءً على القاعده الفقهيه «الناس مسلّطون على أموالهم»، فإن للناس سلطه على أرواحهم وأنفسهم، وإنَّ لهم حقاً فيما يتعلق بهما، وإنّ من حقّهم أن يمنحوا هذا الحق لغيرهم، أو يعطوا الغير

وكاله التصرف فيه(۱).

وعلى هـذا الأسـاس ففى زمان الغيبه فإن رغبه الناس بتعيين الحاكم عن طريق الانتخاب هو فى الواقع بمعنى أن الناس حوّلوا حق التصرف فى أنفسهم وأموالهم إلى شخص آخر.

وفى نقد هذين الاسـتدلالين يجب أن نقول: أما بالنسبه لما يقال من أنَّ الإسلام يقرر أن للناس سلطه على أموالهم وأنفسهم، وأن لهم حق التصـرف بهما كما يشاؤون، فنحن نسأل: مَن يقول: إنّ هـذا هو رأى الإسـلام وإن الناس لهم هـذا الحق؟ فإن الأمر على العكس؛ ذلـك أنّ جميع المسـلمين يعلمون بـأنه ليس للإنسـان حق فى أن يتصـرف فى نفسه كمـا يشاء، فليس من حقنا أن نفقأ عيوننـا، أو نقطع أيـدينا، أو نحرق أعضـاء بـدننا، وكـذلك بالنسـبه لأموالنا وممتلكاتنا، ليس لنا حق التصـرف، مثلاً ليس بوسـعنا القول: بمـا أن هـذه السـياره أو الـدار ملـك لى، فـإننى أرغب فى إشـعال النار بها وحرقها، لماذا حرُم الانتحار فى الإسـلام؟ لأنّ الإنسان ليس له حق التصرف فى وجوده كما يشاء.

ففى نظر الفكر والثقافه الإسلاميه، كما قلنا مراراً: كلّنا عبيد

۱- (۱) فى حـال منـح الحقّ فـإنه لا يجوز الرجوع عن ذلك، وأمّا فى حال التوكيل فان بالإمكان فسـخ الوكاله والرجوع عنها فى أى وقت، وفى علم السياسه - فى مورد نوعيه انتخاب الناس وحقيقته - طرح كل من هذين النظرين.

مملوكون للّه، ولمّا كان جميع وجودنا صادراً منه فإنّه ليس من حقّنا القيام بأىّ تصرف حتى فى أنفسنا بلا ترخيص منه، فاذا لم يكن هذا الحق ثابتاً لنا، كيف نتمكن من تحويله وتفويض أمره إلى الآخرين، لكى يتمكنوا من التصرف بأرواح وأموال أبناء المجتمع؟

وكيف نستطيع أن نعهد إلى الآخرين بحق وضع وتنفيذ القوانين - الساريه علينا وعلى سائر الأفراد - الذى هو لازم لكل حكومه؟ والحال أنّ صدور الأحكام والقوانين إنما هو من جانب اللّه، وأن بيانها من قبل الشارع معناه أننا لا يحق لنا حتى وضع القوانين المتعلقه بذواتنا، وأننا يجب أن نكون تابعين فى ذلك إلى مالكنا الحقيقى، وأن نسلك طبقاً لإرادته تعالى.

إنّ هذه الولايه التى ننسبها للفقيه هى شىء عيّنه اللّه للفقيه، وبيّنه إمام الزمان عليه السلام ، وليست ولايه أعطاها له الناس، واذا كان للناس استناداً إلى «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم» حق أن يعطوا لأىّ شخص يشاؤون حق الولايه والحاكميه، ويمنحوه المشروعيه، فنحن نسأل: لو أنَّ الناس لم يريدوا يوماً ولايه وحكومه الفقيه، وانتخبوا شخصاً غير فقيه - مثلاً - أحد الدكاتره أو المهندسين، وجعلوه على رأس السلطه، فهل تكون حكومته مشروعه بنظر اللّه ورسوله؟ واذا كانت إراده الأُمه تمنح المشروعيه واقعاً، فلو فرضنا أنها انتخبت حكومه يزيد أو هارون الرشيد أو رضا خان البهلوى

وأمثال هؤلاء، فهل تكون حكومتهم فی هذه الحاله مشروعه وحقّه؟

ونحن نسأل اولئک الذین یعتقدون أن رأی الاُمه یمنح المشروعیه: لو أن الناس غداً قالوا: نحن لا نرید القانون الأساسی المدوّن فعلاً والذی محوره ولایه الفقیه، ماذا سیکون موقفکم؟ هل تقولون: إن رأی الإسلام هو هذا؟ وهل أنَّ اولئک الذین یدّعون السیر علی خط الإمام لا یفهمون، أو یتعمدون أحیاناً إساءه الاستفاده من قول الإمام الخمینی رحمه الله : (المیزان هو رأی الاُمه) فیذهبون إلی أن الاُمّه اذا لم تُرد نظام ولایه الفقیه، وترفض أصل وجودها فی القانون الأساسی، فیجب أن نقول: إنّ المیزان هو رأی الناس، ورأی الإسلام هو هذا الذی أرادته الاُمه، أم أنّ المستفاد من مجموع بیانات حضره الإمام هو: أن أصل ولایه الفقیه غیر قابل للخدش، وأنه لهذا السبب عبّر عنه فی القانون الأساسی بأنه (أصل غیر قابل للتغییر)؟

وأما الاستدلال الثانی القائل: بما أن مسأله الحکومه فی زمان الغیبه لم یصدر بشأنها بیان ودستور من قبل اللّه تعالی، فهی من الاُمور التی ترک التصرف فیها إلی الناس.

فجوابه: أنّ هذا إدّعاء سوف یتبیّن من أدله إثبات ولایه الفقیه فی الفصل التالی .

أنه عارٍ من الصحه، وإنّ المستفاد من الأدله أنَّ صاحب الشریعه

قد بيّن تكليفنا من مسأله الحكومه فی زمان الغيبه بشكل واضح.

وقـد أراد البعض التمسك بمسأله البيعه التی كانت متعارفه ومتـداوله فی صدر الإسـلام، لكی يسـتنتج منها أنَّ مشـروعيه الحاكم الإسـلامی مسـتمده من رأی الاُـمه وانتخابها، ويقولون مثلاً: إنّ رسول اللّه صـلی الله عليه و آله فی غـدير خمٍّ طلب من الناس أن يبايعوا علياً عليه السـلام ، فلو لم تكن مشروعيه حكومه علیٍّ عليه السلام مرتبطه برأی الاُمه، فلماذا أصرَّ النبی صلی الله عليه و آله علی بيعه الاُمه له؟

ولكن بقليـل من التـدبر والتحقيق فی موقع البيعه فی تاريـخ صـدر الإسـلام وعرب ذلك الزمان، وكـذلك تعليمات النبی الأكرم صلی الله عليه و آله ، والآـيه الشـريفه: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»(۱) التی نزلت فی يوم غدير خم، يتضح جيّداً أنَّ البيعه كانت فی الواقع بيعه عهديه، تعنی تعهّد المبايع بإطاعه الإمام وأخذ الأوامر منه أی: إعلان المبايع استعداده للانقياد لآمر معيّن وكونه تابعاً له، وهذه قضيه اخری غير إعطاء المشروعيه وحق الحاكميه للشخص، فحقيقه الأمر فی البيعه هی الالتزام بإطاعه الحاكم المشروع، وليست إيجاداً للمشروعيه بسبب البيعه.

وخلاصه ما ذكرناه فی هذا القسم: أنّه علی أساس المبنی

۱- مائده ۶۷

الإسلامی الصحیح تکون مشروعیه الولی الفقیه حاصله بالنصب العام من قبل الإمام المعصوم، ولیس هناک أی تأثیر للاُمّه فی تحقق واستقرار حکومه الفقیه وحاکمیته، وهذا مماثل تماماً لما عرضناه من أنه لا دور للاُمّه بشأن مشروعیه حکومه النبی صلی الله علیه و آله والأئمه المعصومین علیهم السلام .

ص:۹۵

الفصل الرابع: إثبات ولايه الفقيه

اشاره

قبل الدخول فی أدله إثبات ولایه الفقیه من المناسب أن نبدأ بتقدیم توضیح لمفهوم ولایه الفقیه؛ لکی نزیل الإبهامات التی یمکن أن توجد بشأنها، ثمّ نبحث بعد ذلک أدلتها فی ضوء تصور واضح لها.

الولایه التکوینیه والتشریعیه:

لسنا بحاجه إلی التذکیر بأنَّ مرادنا من (ولایه الفقیه) لیس هو الولایه التکوینیه، وإنّما نحن بصدد إثبات الولایه التشریعیه للفقیه، فإنّ الولایه التکوینیه بمعنی التصرف فی عالم الوجود وقوانینه مربوط أساساً باللّه تعالی، خالق الوجود ونظام الخلقه والقوانین الحاکمه علیه، وقد یعطی اللّه تعالی شیئاً من هذه الولایه أحیاناً لبعض عباده، فیتمکن بواسطتها أن یتصرف فی موجودات العالم، وتقع المعجزات

والکرامات التی صدرت من الأنبیاء والأولیاء فی هذا الباب، وباعتقادنا نحن الشیعه فإنّ أوسع حدّ للولایه التکوینیه التی بلغها العباد هو الولایه التی منحت للنبی الأکرم والأئمه المعصومین علیهم السلام من بعده.

وعلی أیّ حالٍ ففی بحث ولایه الفقیه لم یکن الکلام فی التصرف فی نظام الخلق والقوانین المتعلقه بالطبیعه، مع أنه قد یحدث أحیاناً أن یتمتع فقیه بهذه الخاصیّه، فیکون من أصحاب الکرامات.

إنّ المسأله التی ترتبط بإداره امور المجتمع، وتتواجد فی کلٍّ من النبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام والفقیه أیضاً هی (ولایتهم التشریعیّه)، یعنی ذلک الشیء الذی وردت الإشاره إلیه فی آیاتٍ من قبیل «اَلنَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ »(۱) ، وفی روایات من قبیل «مَن کنت مولاه فهذا علیّ مولاه»(۲).

والولایه التشریعیه تعنی الولایه القانونیه، أی أنَّ شخصاً یتمکن وله الحق عن طریق جعل القوانین والقیام بتنفیذها أن یتصرف فی وضع أفراد المجتمع، ویلزم غیره بإطاعته والتسلیم لقوانینه، فمعنی «اَلنَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» أنّ ما یراه ویقرره لأحد أفراد

۱- احزاب ۶

۲- (۲) معانی الأخبار: ۶۸ .

المسلمين أو للمجتمع الإسلامى بأكمله يكون لازم التنفيذ، ومقدماً على ما يتخذه الأفراد بشأن أنفسهم.

وبعبارةٍ اخرى: إنّ المجتمع بحاجه إلى مركز قدره تكون له الكلمه الأخيره بشأن المسائل الاجتماعيه، وفى هذه الآيه شخّص اللّه تعالى هذه النقطه المركزيه التى تقع على رأس هرم القرار، وبناءً عليه فليست ولايه الفقيه بمعنى القيمومه على المجانين والسفهاء، وإنّما هى حق التصرف والتشريع واتخاذ القرار، والتنفيذ، الذى نعتبره ثابتاً للفقيه فيما يتعلّق بإداره امور الناس والمسائل الاجتماعيه، وعليه يكون الفقيه مقدماً على الآخرين، وبما أن الحقّ والتكليف متلازمان فحينما نثبت هذا الحقّ للفقيه يكون الآخرون ملزمين بمراعاه هذا الحق والخضوع للقرارات والقوانين التى يصدرها الفقيه، ولهذا السبب قلنا: على أساس «اَلنَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» لو أنَّ النبى أصدر أمراً لشخص أنّ يتوجّه إلى جبهه القتال فإنّ عليه أن يمتثل حتى لو لم يكن راغباً بذلك، ولو أنَّ شخصاً كان قد أدّى خمس وزكاه ماله، وليس فى ذمته حق شرعى، ولكن النبى أصدر له أمراً بأن يدفع للمجهود الحربى مبلغاً معيناً فإنه يكون مكلفاً بدفع هذا المبلغ وليس له حق الاعتراض .

وقد كان المرحوم الإمام الخمينى - أعلى اللّه مقامه - كثيراً ما

يردّد هـذا المثـال فى درسه: لو قال لى الحاكم الشـرعى : أعطنى عباءَتك هـذه، يجب أن أقول: سـمعاً وطاعه، هـذه حقيقه معنى ولاـيه الفقيه كمـا هى فى ثقافتنا، وليس هناك أيه شـبهه تعتريها، وإنّ الرجل والمرأه، والشـيخ والشابّ، وساكن القريه والمـدينه كلّهم يعلمون بها ويقبلونها.

وهناك أيضاً شواهد متعدده على ذلك، منها قضيه (التنباك) وحكم المرحوم الميرزا الشيرازى، فإن جميع الشيعه المعاصرين له، لمّا كانوا يعتقدون أنّ العلماء والمجتهدين، نوّاب لإمام الزمان عليه السلام ، وأن ما يقوله نائب الإمام يجب إطاعته، فعندما أصدر فتواه (اليوم اسـتعمال التنباك حرام ومخالفه لإمام الزمان) قاموا بتكسـير جميع آلات الغليون، بل حتى زوجه المَلِك ناصـر الدين شاه قامت برمى غليونه على الأرض وكسّـرته، ولم يخطر فى أىِّ ذهن أن يقول: كيف يحدث ذلك؟ وإنّ اسـتعمال التنباك كان حتى الأـمس محلّلاً ـ ولاـ إشـكال فيه، فهـل حلاـل اللّه وحرامه يتغيّر؟ بـل إنّ الجميع حتى العلمـاء والمراجع الـذين كانوا هم من أصحاب الفتوى التزموا بمراعاه حكم الشيرازى.

والآن بعد الالتفات إلى هذه التوضيحات وجلاء حقيقه مفهوم ولايه الفقيه، تبقى لدينا نقطه واحده لابد من بيانها قبل الشروع فى عرض أدله ولايه الفقيه.

ولایه الفقیه: تقلیدیه أم تحقیقیّه ؟:

لمّا کانت مسأله ولایه الفقیه متفرعه علی بحث الإمامه لذا قد یقال: إنّ هذه المسأله (مسأله کلامیه)، وإنّها متعلقه ب (علم الکلام)، وهذا العلم بمعناه الخاص مرتبط بأصول الدین، أی المباحث المتعلقه باللّه والنبوّه والمعاد، فبعد إثبات النبوّه فی علم الکلام یطرح هذا السؤال: کیف تکون مسأله القیاده فی المجتمع الإسلامی بعد نبیّ الإسلام؟ والشیعه طبقاً لما بأیدیهم من الأدله یرون أن حق قیاده المجتمع بعد النبی صلی الله علیه و آله ثابت للإمام المعصوم، وبعد إثبات إمامه المعصوم علیه السلام یطرح هذا السؤال: ما هو وضع قیاده المجتمع فی مثل زماننا الذی لا حضور فیه للإمام المعصوم؟ وللاجابه عن هذا السؤال یطرح بحث ولایه الفقیه، ولمّا کان المشهور أنَّ التقلید فی اصول الدین غیر جائز، تصوّر البعض أن ولایه الفقیه بالنحو الذی ذکرناه هی من مباحث اصول الدین وعلم الکلام، فهی کالبحث عن إثبات وجود اللّه ونبوّه النبی، مسأله یجب علی کل شخص أن یقوم بتحقیقها بنفسه، والخلاصه: أنها لیست مسأله تقلیدیه.

ولکن الواقع أن هذا التصور غیر صحیح، ولابد أن نطرح بشأنه الملاحظات التالیه:

أوّلا: لیس کل مسأله من مسائل علم الکلام والفروع المرتبطه

بـأُصول الـدين لاـ يجوز فيها التقليـد، ولابـد لكل شـخص أن يقوم بإثباتها بالأدله والبراهين المعتبره، بل هناك كثير من المسائل الكلاميه التى يرجع فيها الناس إلى أصحاب الرأى فى مجالها، ويرون ماذا يقولون؟

مثلاًـ مسأله السؤال فى الليله الأُولى بالقبر للميت، وهى من فروع بحث المعاد، ولكن ما هى الليله الأُولى؟ فاذا حصل الـدفن نهاراً هـل يجب أن نصبر إلى الليـل لكى نقول: لقـد حلّت ليله القبر الأُـولى، ولو أنَّ شـخصاً مـات محترقـاً حتى تحوّل بـدنه إلى تراب تذروه الرياح، أو أصـبح طعمه للحيوانات المتوحشه بحيث لم يبقَ من بدنه شـىء ليدفن، فهل مثل هذا لم تكن له ليله دفن اولى؟ أو مـا هى كيفيه السؤال فى ليله القبر الأُـولى وما هى الأسـئله التى تطرح فيها؟ وما إلى ذلك من عشـرات التساؤلات التى لم يجر معظم النـاس تحقيقـات بشأنهـا لحـدّ الآـن، وليس لـدينا التخصـص اللازم للتحقيق حولها لحـدّ الآن، وإنّما تعلّمنا ما يخصّ الليله الأُـولى للقبر عن طريق قراءه الكتب، أو سـماع أحاديث العلماء الـذين نثق بهم، وكـذلك مسأله ولايه الفقيه، فمع أنها ذات جنبه كلاـميه ومن فروع بحث النبوه والإمـامه، ولكنهـا بلحـاظ ماهيتهـا من المسائـل التى لاـ يمتلك كل شـخص القـدره على تحقيقها بنفسه، بل هى بحاجه إلى التخصص، ولابد فيها من الرجوع إلى متخصص هو مورد ثقه واعتماد، لاستماع وجهه نظره بشأنها.

ثانیـا: مع أن مسأله ولایه الفقیه من جهه کونها متفرعه علی بحث الإمامه تکون مسأله کلامیه ومن فروع المباحث المتعلقه بأُصول الدین، إلّاأنه من جهه وجوب إطاعه حکم الولی الفقیه علی الناس.

أو ما هی وظائف الولیّ الفقیه؟ وما هی حـدود صـلاحیّاته؟ ومسائل من هـذا القبیل تکون من المباحث الفقهیّه، ولا شک أنه فی المسائل المتعلقه بالفقه (فروع الدین) یکون التقلید جائزاً، بل واجباً بالنسبه لمعظم الأفراد.

وعلی کـل حـال یجب التنبیه علی هـذه النکته، وهی: أن بحث ولایه الفقیه بحث تخصصـی یتطلب التحقیق بشأنه أدوات خاصه، ولکن بمـا أن التساؤلات عنه کثیره، وبما أنه من الأُمور الأساسیه التی تهمّ مجتمعنا فی الوقت الحاضـر، فإننا سـنحاول أن نعرض بأُسـلوب بسـیط بعض أدله إثبـات ولاـیه الفقیه، ومن أراد التفصـیل الرجوع إلی الکتب والمجلات والبحوث التخصّصـیّه المتعلقه بهذا الشأن.

أدله إثبات ولایه الفقیه:

اشاره

إن الأدله التی اقیمت علی إثبات ولایه الفقیه نوعان: أدله عقلیه وأدله نقلیه، ولابـد من الإشاره إلی أنَّ علماء الشـیعه یعتقدون أنه لإثبات الحکم الشرعی یمکن الرجوع إلی أربعه أنواع من الأدله،

وهی: ۱ – الکتاب. ۲ – سنه المعصومین علیهم السلام . ۳ – الاجماع. ۴ – العقل.

وإنه لا یلزم لإثبات الحکم الشرعی أن تکون لدینا آیه أو روایه، وإنّما یمکن الاستعانه بالدلیل العقلی المعتبر للتوصل إلی إثبات الحکم الشرعی، وبناءً علی ذلک فإن قیمه الاستدلال علی ثبوت ولایه الفقیه بالدلیل العقلی لا تقل عن قیمه الإستناد فی ذلک علی الأدله النقلیه من الآیات والروایات، ونحن سنذکر هنا دلیلین عقلیین لإثبات ولایه الفقیه، ثم نتبعهما بذکر دلیلین نقلیین.

أ: الأدله العقلیه:

الدلیل العقلی الأوّل:

ویتلخص هذا الدلیل فی مقدمات:

۱ – إن من الضروری واللازم وجود الحکومه فی المجتمع لأجل ضمان مصالح البشر الفردیه والاجتماعیه، والحیلوله دون وقوع الهرج والمرج والفساد واختلال النظام.

۲ – إن الحکومه التی یکون علی رأسها المعصوم علیه السلام هی أعلی وأفضل شکل مطلوب للحکومه.

۳ – إنه فی حال عدم إمکان الحصول علی الشکل الأفضل والمطلوب للحکومه، یجب السعی لتأمین الحدّ الأکثر قرباً من الحدّ الأعلی والمطلوب، ولذا ففی بحثنا عندما تکون الاُمه محرومه من

المصالح التی تحققها حکومه المعصوم علیه السلام لابد أن نکون علی الشکل الأکثر قرباً منها.

۴ - إنّ أقربیّه الحکومه لحکومه المعصوم تتألف من ثلاثه امور أساسیّه:

أوّلها: العلم بالأحکام الأساسیّه للإسلام (الفقاهه).

ثانیها: اللیاقه الروحیه والأخلاقیه المانعه من الوقوع تحت تأثیر الأهواء النفسیّه، والترغیب والترهیب (التقوی).

ثالثها: الکفاءه فی مجال إداره المجتمع، التی تتوقف علی خصال وصفات من قبیل: الإدارک السیاسی والاجتماعی، والوعی للمسائل الدولیه، الشجاعه فی التعامل مع الأعداء، والحدس الصائب فی تشخیص الأولویات... إلی آخره.

ونستنتج من هذه المقدمات: أنّ الشخص الذی یکون فی زمان غیاب الإمام المعصوم علیه السلام واجداً لهذه الشرائط دون غیره، یجب أن یعهد إلیه زعامه وقیاده المجتمع، وأن یجعل علی رأس الحکومه؛ لینسّق أرکانها، ویقودها نحو الکمال المطلوب، ولا یکون هذا الشخص إلّاالفقیه الجامع للشرائط.

ونوضّح الآن هذا الدلیل بالکلام علی کلّ مقدمه من مقدماته:

إنَّ المقدمه الاُولی لهذا الدلیل هی البحث المعروف بضروره

وجود الحکومه، والذی تحدثنا عنه أیضاً فی الفصول المتقدمه، وأشرنا هناک إلی الفرضیات المسبقه لنظریه ولایه الفقیه، والتی کان أحدها قبول أصل ضروره الحکومه للمجتمع، وقلنا هناک: إنّ أکثر علماء السیاسه وغیرهم یقبلون بهذا الأصل، ولیس هناک من یناقش فیه سوی الفوضویین والمارکسیین. وعلی کل حال فهناک أدله محکمه متعدده علی ضروره وجود الحکومه فی المجتمع، التی تجعل هذه المسأله قطعیه ویقینیه، قال أمیر المؤمنین علیّ علیه السلام بهذا الشأن:

«لابد للناس من أمیر بر أو فاجر»(۱).

وهذه العباره تشیر بوضوح إلی ضروره وجود الحکومه فی المجتمع.

وأمّا المقدمه الثانیه لهذا الدلیل فهی بدیهیّه أیضاً، ولیست بحاجه إلی توضیح، فالمراد بالمعصوم هنا هو النبی والأئمه الاثنا عشر المعصومون علیهم السلام ، الذین هم - فی اعتقادنا نحن الشیعه - یتمتعون بخاصیّه العصمه، التی تعنی عدم صدور الذنب والخطأ منهم، لا عمداً ولا سهواً، وإنّه لا نقص ولا إشکال علی سلوکهم وأقوالهم وأفعالهم وقراراتهم، وهذه الخاصیّه تعنی أنهم حائزون أعلی درجات الصلاحیه للتعهد بأمر الحکومه، ذلک أن الحکام وأصحاب القرار إمّا

۱- (۱) نهج البلاغه: الخطبه ۴۰.

أن ينحرفوا عن جاده الحق والعداله بسبب سعيهم وراء شهواتهم أو مصالحهم الشخصيه، فتؤدّى حكومتهم لفساد امور المجتمع، أو أنهم يضيّعون مصالح المجتمع بسبب سوء تصرفاتهم وقراراتهم غير الصحيحه، ونظرتهم غير الواقعيه فى مجال تقدير الاُمور، وأما الشخص المعصوم - فهو كما ذكرنا - يتمتع بخاصيّه العصمه التى تمنع من ارتكابه الذنب، ومن وقوعه فى الخطأ والاشتباه فى الفكر والعمل.

ومن ناحيهٍ اخرى: فقد ثبت فى محلّه من بحوث علم الكلام أنّ العصمه لها جذر فى العلم وكمال البصيره التى يتمتع بها المعصوم، وعلى هذا يمكن القول: إنّ المعصوم إنسان كامل، وإنّه يتمتع بالحدّ الأعلى من العلم والكمال، بنحو يمنع من وقوعه فى الذنب والخطأ عمداً أو نسياناً، وبهذا يحكم كل عاقل أن حكومه مثل هذا الإنسان تتمتع بتمام مزايا الحكومه النموذجيه والمطلوبه، وتحقق أعلى درجه ممكنه من المصلحه للمجتمع.

وأمّا المقدمه الثالثه لهذا الاستدلال التى ربما كانت أهم مقدماته، فينبغى أن نستفيد لتوضيحها من مثالين:

لنفرض أنّ هناك عشرةً من أفراد الإنسان كلّهم صالحون وممتازون، ووجود كل واحد منهم مؤثر جداً ومفيد للمجتمع، وقد تعرّض هؤلاء الأشخاص جميعاً للغرق، ولو أننا استعملنا جميع

الوسائل والإمكانات المتوفره لدينا لإنقاذ الغرقى لم نتمكن إلّامن إنقاذ سبعه منهم فقط، وأمّا الثلاثه الآخرون فإنّهم سوف يموتون غرقاً، ففى مثل هذه الحال بماذا يحكم العقل السليم؟ هل يقول: بما أن إنقاذ الجميع غير ممكن، وأنّ ثلاثه منهم سوف يموتون حتماً، فيجب أن لا نفعل شيئاً، أو أنه يقول: إذا لم يمكن انقاذ الجميع وأمكن انقاذ سبعه فقط، فلا فرق بين أن نقوم بإنقاذ اولئك السبعه جميعهم، أو نقوم بإنقاذ بعض منهم ولو كان واحداً، أو أنّ حكم العقل القطعى سيكون هنا: إذا لم يمكن إنقاذ حياه الجميع (المصلحه التامه والكامله) فيجب إنقاذ السبعه الباقين جميعهم (أقرب مرتبه إلى المصلحه التامه الكامله)، ولا يجوز لنا أن نترك حتى واحداً منهم يموت غرقاً؟

من المسلّم أنّ حكم العقل القطعى سيكون هو الثالث، وأما غيره فلن يكون مقبولاً بنظر العقل.

ولو فرضنا أن إنساناً تعرض لهجوم كوسج عليه فى البحر، وعلمنا بأنه رغم إقدامنا على إنقاذه سوف يتمكن الكوسج من قطع إحدى رجليه أو كلتيهما، والخلاصه: حتى لو تمكّنا من إنقاذه، فإنّه سيصاب بنقص عضو من أعضائه.

والسؤال: فى هذه الحاله، ما الذى يحكم به عقلنا؟ هل يقول: بما أننا لن نتمكن من إخراجه سالماً وصحيحاً فإذاً ليس من اللازم أن

نفعل شيئاً من أجله، ويكفى أن نبقى جالسين نشاهد تطورات الموقف، أو أنّ عقل الإنسان ووجدانه السليم يحكم قطعاً بوجوب إنقاذه، حتى لو اصيب بفقد إحدى ساقيه أو كلتيهما، وأنّ عدم إمكان إنقاذه مع بقائه صحيحاً وكاملاً (المصلحه مئه بالمئه) لا يكون مجوّزاً لعدم إخراجه وانقاذه مع فقد ساقيه أو إحداهما (المصلحه الناقصه) ولا يسوّغ الجلوس ومراقبه الكوسج وهو يأكله؟ الجواب الصحيح واضح طبعاً.

إن حكم العقل فى هذين المثالين مبنى فى الواقع على أساس قاعده كليّه، هى موضع قبول وإذعان العقل، وهى القاعده التى تشكّل المقدمه الثالثه لاستدلالنا (حينما لا يكون ممكناً تأمين وتحصيل المصلحه اللازمه والضروريه إلى الحدّ النموذجى والمطلوب، يجب تأمين أقرب مرتبه إلى ذلك الحدّ المطلوب)، وبحثنا الفعلى هو واقعاً أحد نماذج ومصاديق هذه القاعده الكلّيه، فإنَّ مصلحه وجود الحكومه هى مصلحه مهمه لا يمكن غضّ النظر عنها، والحدّ المطلوب والنموذجى من هذه المصلحه إنما يتحقق بحكومه المعصوم، ولكن فى الزمان الذى لا يتوفر فيه لدينا المعصوم وحكومته، ولا يتيسّر تأمين المصلحه بحدّها المطلوب والأوّلى، هل يجوز أن نضع يداً على اخرى ولا نحاول أن نفعل شيئاً، أو أنه على

الرغم من تمكننا من تحصيل المصلحه الأقرب إلى المصلحه النموذجيه يجوز لنا أن نغضّ الطرف عنها، ونرضى بالمصلحه التى هى أقلّ منها بمراتب؟

إنّ العقل يحكم بأنَّ عدم الوصول إلى تحقيق المصلحه النموذجيه لا يكون مبرراً لصرف النظر كلّياً عن أصل مصلحه وجود الحكومه، كما لا يمكن اعتبار جميع الحكومات على حدٍّ سواء، رغم اختلاف مراتبها، وجواز حاكميه كل واحده منها بنحوٍ متساوٍ، وإنّما يجب حتماً السعى لتحقيق أقرب حكومه لحكومه المعصوم، وأقرب مصلحه للمصلحه النموذجيه.

وأما فيما يتعلق بتوضيح المقدمه الرابعه - وهى آخر مقدمات هذا الاستدلال - فيجب أن نقول: إنّ ما يؤدّى إلى تأمين أعلى مراتب مصلحه الحكومه فى حكومه المعصوم، ليس كامناً فى جميع خصائصه السلوكيه والأخلاقيه والعلميه، والجسميه والروحيه، والعائليه و... بل إنَّ ما له مدخليه أساسيه فى هذا المجال هو:

أوّلا: وعيه الكامل بجميع جوانب الإسلام والأحكام الإسلاميه، التى يمكن على أساسها توجيه المجتمع فى المسار الإسلامى الصحيح، وهدايته للقيم الإسلاميه.

ثانيا: حصانته الكامله من الوقوع فى أىّ نوع من أنواع الفساد

والانحراف والإثم والسعی وراء المصالح الشخصیه، و... ومن ثمَّ تمتعه بالبصیره والإدراک الکامل ومهارته فی تدبیر الاُمور المتعلقه بالمجتمع.

وعلیه فعندما نقول فی المقدمه الثالثه: یجب أن نصل إلی أقرب حکومه لحکومه المعصوم علیه السلام فإن هذه الحکومه هی التی یکون علی رأسها شخص یکون فی الخصائص الثلاث أفضل وأکمل فرد فی المجتمع، ولمّا کانت إحدی تلک الخصائص معرفه الأحکام الإسلامیه فلابد من کون هذا الفرد فقیهاً قطعاً؛ لأنّ مَن یستطیع أن یقول عن طریق التحقیق: (هذه أحکام الإسلام) هو الفقیه، طبعاً فإنّ الفقاهه وحدها لیست کافیه، ولابد من التمتع بخاصیّتین أخریین، هما:

التقوی والکفاءه فی إداره امور المجتمع.

وعلی أساس هذه المقدمات التی أثبتنا صحه کل واحده منها علی حدهٍ، تکون النتیجه المنطقیه والقطعیه: أنه فی الزمان الذی لا تکون فیه حکومه المعصوم یجب التوجه إلی الفقیه الجامع للشرائط؛ فإنَّ له حقَّ الحاکمیه، ومع وجوده فی وسط المجتمع لا تکون حکومه وحاکمیه غیره مجازهً ومشروعه.

الدليل العقلى الثانى:

وهذا الدليل يتألف أيضاً من مقدمات، هى:

١ – إنّ الولايه على أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم هى من شؤون اللّه، ولا تثبت مشروعيتها لغيره إلّابنصبٍ وإذنٍ منه تعالى.

٢ – إنّ هذه السلطه القانونيه وحق التصرف فى أعراض ونفوس الناس قد منحت من جانب اللّه تعالى إلى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله والأئمه المعصومين عليهم السلام .

٣ – فى الزمان الذى يحرم فيه الناس من وجود القائد المعصوم:

إمّا أن يصرف اللّه تعالى نظره عن إجراء أحكام الإسلام الاجتماعيه، أو يعطى الرخصه بإجرائها إلى شخص هو أصلح من الآخرين.

٤ – ولمّا كان صرف النظر عن إجراء الأحكام فى ظرف عدم وجود المعصوم يستلزم ترجيح المرجوح، ونقض الغرض، ومخالفه الحكمه، فعليه يكون الفرض الثانى ثابتاً، أى أننا نستكشف بحكم العقل القطعى أن الترخيص بتنفيذ أحكام الإسلام الاجتماعيه قد اعطى لأصلح افراد المجتمع.

٥ – إنّ الفقيه الجامع للشرائط – أى – الفقيه الذى يتمتع بخصوصيتى التقوى والكفاءه لإداره امور المجتمع وتأمين مصالحه – هو الأصلح من غيره للقيام بهذا الأمر.

وعليه فإنّ الفقيه الجامع للشرائط هو الفرد الأصلح، الذى منحه اللّه تعالى والأئمه المعصومون عليهم السلام رخصه تطبيق أحكام الإسلام الاجتماعيه فى ظرف حرمان الاُمه من وجود القائد المعصوم.

والآن نشرع فى توضيح مقدمات هذا الدليل:

أمّا المقدمه الاُولى فهى المقدمه التى سبق أن أشرنا اليها عده مرات، إحداها: فى بحث الفرضيات المسبقه لنظريه ولايه الفقيه، والاُخرى: فى مبحث دور الاُمه فى الحكومه الإسلاميه وأساس المشروعيه، حيث تكلمنا عليها بشىء من التفصيل، وكان حاصل الكلام: بما أن اللّه تعالى هو خالق ومالك جميع الموجودات ومنها الإنسان، وبما أنّ العقل يحكم بأن التصرف فى ملك الآخرين هو عمل ظالم وغير صحيح، فبناءً عليه يكون حق التصرف فى الإنسان وما يتعلّق به ثابتاً للّه تعالى فى المرتبه الاُولى، وفى المرتبه الثانيه يعطى من قبل اللّه لبعض أفراد الاُمه.

وامّا المقدمه الثانيه فقد تقدم بحثها أيضاً فى دور الاُمه فى الحكومه الإسلاميه، وقلنا: إنّ جميع المسلمين يعتقدون بأن حق التصرف فى أموال وأعراض ونفوس الناس قد اعطى من قبل اللّه تعالى للنبى الأكرم صلى الله عليه و آله ، وأنّ الشيعه يعتقدون أن هذا الحق قد منح من بعد النبى لاثنى عشر إماماً يتمتعون بخصوصيّه العصمه.

وأمّا المقدمه الثالثه والرابعه فهی فی الواقع جواب عن هذا السؤال: ما هو تکلیف الناس فی زمانٍ مثل زماننا یحرم فیه الناس من وجود النبی والإمام المعصوم؟ فهل أنه علی الرغم من وجود الأحکام الاجتماعیه الکثیره، التی یستلزم تطبیقها التشکیلات الحکومیه والسلطه السیاسیه یقوم اللّه تعالی بصرف النظر عنها وتنحیتها جانباً، ویقتصر علی تطبیق أحکام الإسلام الفردیه، أو أنّه یؤکّد کذلک علی تطبیق الأحکام الاجتماعیه للإسلام أیضاً؟

وبعباره اخری: فی زمان عدم حضور المعصوم فی المجتمع، فالمتصور عقلاً ـ فرضان لا ـ أکثر إمّا أن یتعلق غرض اللّه بتطبیق الأحکام الاجتماعیه، أو لا، والآن نبحث فی صحه أو خطأ کل واحد من هذین الفرضین.

لو قلنا: إنّه فی زمن عدم حضور المعصوم علیه السلام لا یتعلّق غرض اللّه بتطبیق أحکام الإسلام الاجتماعیه فیعمد إلی تعطیلها، ویقتصر علی الأحکام الفردیه من قبیل الصلاه والصوم والحج والطهاره والنجاسه، فیلزم من ذلک نقض الغرض، وخلاف الحکمه، وترجیح المرجوح، وهو مستحیل علی اللّه تعالی.

وتوضیح ذلک: أننا نعتقد أساساً أن بعث الأنبیاء وإنزال الشرائع السماویه إنّما یقوم علی حقیقه أن اللّه تعالی لم یخلق هذا العالم

والإنسان عبثاً وبلا هدف، وإنّما غرضه إيصال كل موجود إلى كماله، وأن الإنسان غير مستثنىً من هذه القاعده، وأنّه مخلوق ليبلغ كماله الإنسانى، ولكن بما أن العقل الإنسانى وحده لا يكفى لمعرفه كماله النهائى وحدوده والمسير الصحيح إليه، لذا فإنّ اللّه تعالى عمد لإرسال الأنبياء وإبلاغ الأحكام والتوجيهات فى إطار الدين، ليرشد الإنسان إلى طريق الكمال، وأنّ جميع التشريعات التى يحتويها الدين لها تأثير بنحوٍ ما فى إيصال الإنسان إلى الكمال، وبناءً عليه فإنّ الدين عباره عن ذلك البرنامج الموضوع من أجل كمال الإنسان، ومن هذا التحليل نعلم لو أنَّ اللّه تعالى قام بتعطيل القسم الأعظم من أحكام الإسلام، فهذا يعنى أنه يقوم بنقض غرضه الذى هو إيصال الإنسان إلى الكمال؛ ذلك أنَّ الذى يؤمّن سعاده الإنسان ويوصله إلى كماله الذى يهيئه له ظرف وجوده هو مجموع أحكام وتعاليم الدين، لا قسم منها فقط، ولهذا السبب نجد أنّ القرآن الكريم يرفض بشدّهٍ أن يؤمن الإنسان ويعمل ببعض تعاليم الدين دون بعض، قال تعالى:

«أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ إِلاّ خِزْيٌ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ الْقِيامَهِ يُرَدُّونَ إِلى أَشَدِّ الْعَذابِ »١.

وأساساً فإن الأحكام الاجتماعيه للإسلام إذا لم يكن لها أى

تأثير فى سعاده الإنسان لَما وضعت من أوّل الأمر، وعليه فإنّ تأثير هذا القسم من الأحكام فى سعاده الإنسان وكماله ثابت قطعاً، ولأجل ذلك يكون من البديهى أن يؤدى تعطيلها إلى الإخلال بكمال وسعاده الإنسان، وهذا مخالف للحكمه ويستحيل صدوره من اللّه تعالى.

وكما قلنا فى توضيح احدى مقدمات الدليل العقلى الأوّل: إنّه بناءً على حكم العقل عند عدم إمكان تحصيل وتأمين المصلحه اللازمه والضروريه فى حدّها الأعلى والكامل، فإنّه يجب تحصيل أقرب المراتب إلى المصلحه الكامله، وأنّ عدم إمكان تحصيل المصلحه الكامله لا يكون مسوّغاً لغض النظر عن تحقيق أصل المصلحه بنحوٍ كلّى، أو الاكتفاء بالمراتب الدنيا من المصلحه، مع إمكان تحصيل المراتب الأعلى منها، وبالالتفات إلى هذه القاعده نقول: إنّ اللازم من تطبيق أحكام الإسلام هو تشكيل الحكومه التى لا تتأمّن مصلحتها الكامله إلّافى حكومه المعصوم عليه السلام ، فإذا لم يكن المعصوم حاضراً فى المجتمع يدور الأمر بين:

أ - أن تكون رخصه تطبيق الأحكام بيد الفرد الأصلح من الآخرين، فنحصل بذلك على تحقيق أعلى مرتبه من المصالح يمكن تحصيلها بعد حكومه المعصوم.

ب - أنه على الرغم من إمكان تحصيل المراتب العليا من

المصالح نحكم بأن جميع المراتب على السواء، ولا يلزم تحصيل المرتبه العاليه.

ج - أنه على الرغم من إمكان تحقيق بعض المراتب بتطبيق الأحكام الاجتماعيه للإسلام، فإننا نصرف النظر عن تحقيق هذه المصلحه بنحوٍ كلىّ وواضح أنّ الرأى (ألف) هو الراجح على الرأيين (ب ، ج)، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً ويستحيل صدوره من الحكيم.

وبهذا البيان يتحقق البرهان على المقدمه الثالثه والرابعه، وإلى هنا يثبت أننا نكتشف بحكم العقل أنه فى زمان عدم حضور المعصوم، تكون رخصه تطبيق الأحكام الاجتماعيه للإسلام ممنوحه للشخص الذى هو أصلح من غيره، وفى غير هذه الصوره يحصل نقض للغرض، ومخالفه للحكمه، وترجيح للمرجوح، من قبل اللّه تعالى، وهو مستحيل.

والآن، وبعد أن ثبت أن رخصه تطبيق أحكام الإسلام فى زمان عدم حضور المعصوم عليه السلام معطاه لأصلح أفراد المجتمع يطرح هذا السؤال: من هو هذا الفرد؟ وما هى الخصائص التى تجعل أحد الأفراد أصلح من غيره لمنصب الحكومه؟

لقد أوضحنا جواب هذا السؤال أيضاً عند توضيحنا للمقدمه

الرابعه للـدليل العقلى الأـوّل، وقلنـا: إن من بين جميع خصوصـيّات وصـفات المعصـوم عليه السـلام الـتى تجعـل حكومته أكمل حكـومه ثلاـث خصوصـيّات، وهى: العصـمه، العلـم والمعرفـه الكـامله بقـوانين وأحكـام الإسـلام، وإدراكـه ومعرفتـه بالمسـائل الاجتمـاعيه وكفـاءته فى تـدبير امور المجتمع، وعليه فإنّ الشـخص الـذى يكون أقرب من غيره إلى هـذه الصـفات الثلاث يكون أصـلح من الآـخرين، وليس هـذا الشـخص سـوى الفقيه العـارف بأحكـام الإسـلام، المتقى، الـذى يمتلـك الكفـاءه لتـدبير امور المجتمع.

وبإثبـات هـذه المقـدمه تكون النتيجه: أنّ الفقيه الجـامع للشـرائط هو الشـخص الأصـلح المجـاز من قبل اللّه وأوليائه المعصومين عليهم السلام بتطبيق الأحكام الاجتماعيه للإسلام، فى زمان الغيبه الذى يحرم فيه المجتمع من القياده المعصومه.

ب – الأدلّه النقليه:

اشاره

قلنا: إنّ مسـتند إثبات ولايه الفقيه هو الأدله العقليه، والأدله النقليه أيضاً، والأدله النقليه على هذه المسأله هى الروايات الداله على إرجـاع النـاس إلى الفقهاء لرفع حاجاتهم لـدى الحكومه (خاصه مسائل القضاء والمنازعات الحقوقيه)، أو التى عبّرت عن الفقهاء بأنهم

(امناء) أو (خلفاء) أو (وارثون) للأنبياء، وأن بيدهم مجارى الاُمور، وقد اجريت بحوث موسعه حول سند هذه الروايات ودلالتها، ليس هنا مجال الإشاره لها، ويجب مراجعه الكتب والرسائل المفصله والمتخصصه فى هذا الموضوع.

ومن بين الروايات المذكوره: مقبوله عمر بن حنظله، ومشهوره أبى خديجه، والتوقيع الشريف الصادر جواباً عن سؤال إسحاق بن يعقوب، وفى نظرنا فإنه لا يسوغ التشكيك بسند هذه الروايات مع تمتّعها بالشهره الروائيه والفتوائيه. وأمّا من ناحيه دلالتها فهى فى نظرنا واضحه فى نصب الفقهاء واسطه للإمام المقبوض اليد، وعليه يسرى ملاك نصب الفقيه فى زمان الحضور إلى نصبه فى زمان الغيبه، وبالاصطلاح العلمى ب (دلاله الموافقه) يكون نصب الفقيه فى زمان الغيبه ثابتاً، وأنّ احتمال إيكال نصب ولى الأمر فى زمن الغيبه إلى الناس، مضافاً إلى عدم وجود أقل دليل عليه فإنّه لا ينسجم مع الربوبيه التشريعيه للّه تعالى، وهى مفاد الآيه: «إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ»، وأدله اخرى، وليس هناك أىّ فقيه شيعى - ما عدا بعض المتأخرين - قد طرح هذا الأمر حتى بمستوى الاحتمال.

وعلى كل حال، فإنّ الروايات المذكوره تعدّ مؤيدات جيده للأدله العقليه التى عرضناها، وإذا أراد أحد أن يناقش فى دلاله الروايات

فإنّ استنادنا إلی الأدله العقلیه سیبقی قائماً.

وبعد هذه المقدمات التوضیحیه نذکر الآن بعضاً من الأدله النقلیه علی مسأله ولایه الفقیه:

الدلیل النقلی الأوّل:

الروایه المشهوره بین الفقهاء ب (التوقیع الشریف) الذی أورده عالم الشیعه الکبیر الذی یقلّ نظیره المرحوم الشیخ الصدوق فی کتاب (إکمال الدین)، وهذا التوقیع هو فی الواقع جواب کتبه حضره ولی العصر إمام الزمان علیه السلام عن رساله إسحاق بن یعقوب، التی تضمنت أسئله وجّهها لمحضره الشریف، ومن جملتها: ما هو تکلیفنا فیما یخص (الحوادث الواقعه) التی ستحصل فی زمان الغیبه؟ فأجابه الإمام علیه السلام بهذا الشأن:

«و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا، فإنّهم حجتی علیکم و أنا حجه الله علیهم »(۱).

وإذا کان المراد ب (الحوادث الواقعه) و(رواه الحدیث) فی هذا التوقیع معلوماً، فحینئذٍ ستکون دلالته علی إثبات مدعانا، وهو: إثبات ولایه الفقیه واضحه.

۱- (۱) إکمال الدین ۱:۴۸۳.

أمّـا بصـدد توضـيح المراد من (الحـوادث الـواقعه) الـوارده فى نصّ التوقيع الشـريف، فيجب أن نقول: من البعيـد جـداً أن يكون مقصود إسحاق بن يعقوب من العباره هو الأحكام الشرعيه والمسائل المتعارف كتابتها حالياً فى الرسائل العمليه، وسبب ذلك:

أوّلا: أنّ من المعلوم لـدى الشـيعه وجوب الرجوع فى مثل هـذه المسائل إلى علماء الـدين العارفين بأخبار وروايات النبى والأئمه عليهم السلام ، ولا حاجه للسؤال عن ذلك، فإنّه مماثل لزمان حضور الأئمه أنفسهم عليهم السلام ، فإنهم لوجود بعض المشاكل التى منها بُعد المسافه بينهم وبين الشـيعه، كانوا يأمرون شـيعتهم أن يرجعوا لمعرفه المسائل الشـرعيه إلى أشخاص نظير يونس بن عبـد الرحمن، وزكريـا بن آدم، وكـذلك النوّاب الأـربعه فى زمن الغيبه الصـغرى لإمـام الزمان، وكانوا جميعاً من الفقهاء وعلماء الدين، وهم خير شاهد واضح على ما ندّعيه. والخلاصه: أنّ هذه المسأله ليست شيئاً جديداً على الشيعه.

وثانيا: لو كان مراد اسـحاق بن يعقوب من الحوادث الواقعه هو الأحكام الشـرعيه لكان من المناسب أن يستعمل تعبيرات نظير: ما هى وظيفتنا فى مورد الحلال والحرام؟ أو: ما هو تكليفنا فيما يخصّ أحكام اللّه؟ وأمثال هـذه العبارات التى كانت شائعه ورائجه، ومستعمله أيضاً فى سائر الروايات، واما عباره (الحوادث الواقعه)

فإنّها لم تكن مستعمله للتعبير بها عن الأحكام الشرعيه.

وثالثا: أنّ دلاله الألفاظ تابعه لوضعها، وكلمه (الحوادث الواقعه) ليست من حيث اللغه والدلاله الوضعيه بمعنى الأحكام الشرعيه، وإنّما لها معنى أوسع بكثير، يشمل المسائل والمشكلات التى تقع فى المجتمع، وعليه فإنّ سؤال إسحاق بن يعقوب من الإمام ولى العصر عليه السلام كان فى الواقع: ما هو موقفنا من المسائل والمشاكل الاجتماعيه التى ستحدث فى المجتمع الإسلامى مستقبلاً؟ ولأى مرجع يجب أن نرجع؟ فكتب الإمام فى جوابه: ارجعوا إلى رواه حديثنا، فلنرَ الآن مَن هم المقصودون ب (رواه الحديث)؟

يمكن لقائل أن يقول: المراد بذلك كل شخص يكون لديه - مثلاً - كتاب اصول الكافى أو وسائل الشيعه، أو أى كتاب روائى آخر، فيقرأ رواياته وينقلها للناس، ولكن بقليل من الدقه والالتفات يعلم خطأ هذا التصوّر؛ لأن مَن يريد فى زماننا نقل قول النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام الصادق وبقيه الأئمه عليهم السلام ، يجب أن يكون لديه طريق للعلم بأن هذا الحديث الذى يقوم بنقله صادر واقعاً عن النبى أو الإمام الصادق أو باقى الأئمه عليهم السلام ، وفى غير هذه الصوره لا يحق له أن يقول: هذا ما قاله الإمام الصادق. ولو أنه نقل حديثاً أو روايه لم يجد طريقاً معتبراً يثبت نسبتها إلى الإمام، ومع هذا نسبها إلى الإمام الصادق أو سائر

الأئمه فان هذا يكون من مصاديق الكذب والافتراء على النبى والائمه عليهم السلام ، وهو من كبائر الذنوب.

وبعباره أدق: اذا أراد شخص أن ينقل حديثاً عن النبى أو أحد الأئمه فلابد أن ينسبه اليه استناداً إلى حجه معتبره شرعاً، وواضح أن نقل الحديث بهذا النحو يحتاج إلى تخصص، وليس المراد بذلك التخصص فى علم الطب أو الهندسه أو الحاسوب (الكومبيوتر) أو بقيه العلوم، بل المراد به التخصص فى علم الفقه، والفقيه هو الذى يتمتع بمثل هذا الاختصاص، وعليه فالمراد ب (رواه الحديث) فى الواقع هم الفقهاء وعلماء الدين.

وباستيعاب التوضيح الذى طرحناه ل (الحوادث الواقعه) و(رواه الحديث) يصبح من الواضح جداً معنى التوقيع الشريف الصادر من إمام الزمان عليه السلام ، وحاصله: (فى المشاكل والمسائل الاجتماعيه التى تقع فى زمان الغيبه فى المجتمع الإسلامى يجب الرجوع إلى الفقهاء وعلماء الدين، لأنهم حجتى عليكم، وأنا حجه اللّه عليهم)، ودلاله مثل هذا الكلام على ولايه الفقيه فى زمن الغيبه بمنتهى الوضوح.

الدليل النقلى الثانى:

والروايه الأُخرى التى يمكن الاستناد اليها فى إثبات ولايه الفقيه هى المقبوله المشهوره لعمر بن حنظله، التى بيّن فيها الإمام الصادق عليه السلام تكليف الأُمه فى مجال حلّ المنازعات، والرجوع فى ذلك إلى مرجع يمتلك الصلاحيه لأن يكون حاكماً على المسلمين.

قال عليه السلام :

«من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرآمنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنّى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله ، و علينا رد، و الراد علينا كالراد على الله ، و هو على حدّ الشرك بالله »(۱).

ومن البديهى أنّ عباره «قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» فى هذا الحديث لا تقبل الانطباق إلّاعلى شخص الفقيه المجتهد فى أحكام الدين، ومراد الإمام عليه السلام قطعاً هو اولئك الفقهاء والعلماء الذين عرّفهم بوصفهم حكاماً للمسلمين، واعتبر حكمهم مماثلاً لحكمه، ومن البديهى أنّ إطاعه حكم الإمام عليه السلام لازمه وواجبه، وعليه تكون إطاعه حكم الفقيه لازمه وواجبه أيضاً، ولهذا صرّح الإمام عليه السلام بأن الردّ على الفقيه وعدم قبول حكمه بمنزله رفض حاكميه الإمام المعصوم والاستخفاف بحكمه،

۱- (۱) اصول الكافى ۶۷:۱، وسائل الشيعه ۹۸:۱۸.

الـذى هو من كبـائر الـذنوب التى لاـ تقبل المغفره؛ لأن عـدم قبول حكم الإمام المعصوم عليه السـلام هو عين رفض حاكميه اللّه التشريعيه، التى هى معصيه على حدّ الشرك باللّه، والقرآن الكريم يقول عن الشرك:

«إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»١.

«إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ»٢.

وعلى أساس هذه الروايه الشريفه فان التمرّد على حاكميه الفقيه وعدم قبولها يكون ظلماً ومعصيه كبيره لا تقبل الصفح والغفران.

وإنّ الإشكال الذى يطرح عادةً على الاستدلال بهذه الروايه هو:

أنّ هـذه الروايه صادره جواباً عن سؤال من الراوى يتعلق بالاختلافات الحقوقيه والنزاعات الشخصـيه التى تقع بين الشـيعه، وأنه ما هى وظيفه المكلف بهذا الشأن؟ هل يرجع إلى القضاه والمؤسـسات القضائيه فى الحكومه العباسـيه الغاصبه، أو أنَّ هناك تكليفاً آخر؟ فصـدر جواب الإمـام عليه السـلام بهـذا الشـأن، فمقبوله عمر بن حنظله متعلقه فى الواقع بمسـأله المقاضـاه وتطبيق أحكـام الإسلام القضائيه، التى هى جانب من جوانب الحكومه، مع أن بحث ولايه الفقيه يتعلق بكل جوانب الحكم وتطبيق جميع أحكام الإسلام، وعليه فاذا قبلنا هذه

الروايه ولم نناقش فی سندها ونشكل عليه فإنما نقبلها فی حدود كونها تمنح للفقيه حق الحاكميه والتدخل فی امور القضاء فقط، وليست داله على أكثر من ذلك.

ويمكن الردّ على هذا الإشكال بالقول:

أوّلاـ صحيح أن سؤال الراوی فی مورد خاص وهو مسأله القضاء، إلّاأنّ المشهور لدى الفقهاء أنه ليس فی كل مورد تكون خصُوصيّه السؤال سبباً فی حصر الجواب بمورد السؤال فقط وعدم شموله لبيان موارد اخرى، بل يمكن أن يكون السؤال خاصاً بمورد معيّن ويكون جوابه عاماً وكلّياً، فمثلاً فی باب الصلاه هناك روايات كثيره يسأل فيها الراوی عن رجل فی حال الصلاه، فيحدث كذا وكذا...؟ ففی مثل هذه الروايات ليس هناك فقيه يقول: إنّ جواب الإمام عليه السلام يبيّن فقط حكم الرجل المصلّی، وإنّه إذا حدثت نفس الاُمور للمرأه التی هی فی حال الصلاه فلاـ يثبت لها الحكم المذكور فی جواب الإمام، وإنّما تعامل الفقهاء مع روايات من هذا القبيل بأن يحملوا الحكم المذكور فی الجواب على كلّ مصلٍّ بنحوٍ يشمل الرجل والمرأه، على الرغم من كون السؤال عن الرجل.

ثانيا: فی مقبوله عمر بن حنظله ورد قوله عليه السلام : إنّ مثل هذا الشخص الذی «روى حديثنا ونظر فی حلالنا وعرف أحكامنا» قد

جعلته عليكم حاكماً، ولم يقل: جعلته عليكم قاضياً، وهناك اختلاف بين العبارتين، فقوله فى الثانيه «حاكم» فيه عموم وإطلاق يشمل جميع موارد الحكومه والحاكميّه.

وعلى كل حالٍ فإنّه بعد الالتفات إلى نماذج الأدله العقليه والنقليه التى ذكرناها لا يبقى تردّد فى قبول أنه فى زمان غيبه الإمام المعصوم يكون حقّ الحكومه والحاكميه مجعولاً ـ فقط للفقيه الجامع للشرائط، وأن أىَّ حكومه لا يكون على رأسها فقيه، ولم تعهد إداره امورها إلى رأيه وفتواه، فإنّها مهما كانت ليست سوى حكومه طاغوتيه، ومساعدتها وتأييدها معصيه محرّمه، وكذلك إذا كان الفقيه الجامع للشرائط مبسوط اليد وتوفرت له ظروف إقامه الحكومه تكون إطاعته واجبه بمقتضى الأدله التى سقناها، والتخلف عن حكومته وحاكميته معصيه محرمه؛ لأن الإمام عليه السلام قال: «فهو حجتى عليكم»، وقال: «فاذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه وعلينا ردَّ»، وهذا نظير ما لو عيّن أمير المؤمنين عليه السلام فى زمان حكومته شخصاً لإداره إحدى المناطق فإنّ إطاعته تكون واجبه، ومخالفته تُعدُّ مخالفه لأمير المؤمنين عليه السلام ، فلو عين – مثلاً – مالك الأشتر عاملاً له على مصر فلا يحقّ لأى أحد أن يخالف أوامر مالك، ويقول: مع علمى بتعيين الإمام علىّ لمالك فإنّنى لا اطيع أوامره؛ لأنّه

ليس معصوماً، وهو ليس نفس عليٍّ، فلا اكون ملزماً بطاعته، وليس هناك أيّ إشكال شرعيّ يتوجّه إليّ.

فمن البديهى أنَّ هذا النوع من الاستدلال خطأ وباطل، وأنّ مخالفه مالك مع تنصيب الإمام عليٍّ له ليست جائزه قطعاً، ومفاد الأدله التى ذكرناها هو هذا أيضاً، وأنّ الفقيه فى زماننا الحاضر منصوب من قبل اللّه وصاحب الزمان عليه السلام ، ولذا قال الإمام عليه السلام : إنّ مخالفته ليست جائزه شرعاً.

ص:١٢٨

الفصل الخامس: مفهوم ولايه الفقيه المطلقه

اشاره

إنّ مقتضى الأدله التى قدّمناها لإثبات ولايه الفقيه هو ثبوت الولايه المطلقه له، ومعنى ذلك: أن جميع الصلاحيات الثابته للإمام المعصوم عليه السلام بوصفه ولى أمر المجتمع الإسلامى ثابته أيضاً للولىّ الفقيه، إلّاإذا قام دليل على أنّ بعضاً من صلاحيات الإمام المعصوم لم تمنح للولىّ الفقيه، ومن هذا القبيل ما يراه المشهور من فقهاء الشيعه فى مسأله الجهاد الابتدائى، وأن إعلان هذا الجهاد من صلاحيّات الإمام المعصوم عليه السلام خاصه، ومع غضّ النظر عن هذه الموارد القليله جداً ليس هناك أى تفاوت بين ولايه النبى والأئمه المعصومين عليهم السلام وبين ولايه الفقيه، وهذا هو ما يعبّر عنه ب (ولايه الفقيه المطلقه)، وعبَّر عنه مؤسس الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخمينى رحمه الله بقوله:

«ولايه الفقيه كولايه رسول اللّه صلى الله عليه و آله ».

ص:۱۲۹

ومن الشبهات التى تثار أحياناً على أصل ولايه الفقيه، وأحياناً اخرى على كونها (مطلقه) قولهم: إنّ ولايه الفقيه وخاصه ولايته المطلقه هى الحكومه الاستبداديه، وليس الفقيه إلّادكتاتوراً، يعنى: أن الفقيه حينما يتسلّم السلطه فإنه يفعل ما يشاء، وينفذ أىّ حكم يريد، وينصّب ويعزل أى شخص يُعجبه، وباختصارٍ: تكون صلاحياته مطلقه ولا تتوجه له أيه مسؤوليه .

وبعباره اخرى: إنّ الحكومه نوعان: الحكومه الليبراليه التى تقوم على أساس الانتخاب ورغبه الناس، والحكومه الفاشستيه التى تخضع لرأى وتنظير الفرد، وبالبيان الذى تقدمتم به لنظام ولايه الفقيه، وبما تصرحون به أيضاً من أنَّ نظام ولايه الفقيه ليس ليبرالياً فيجب أن تقبلوا طبعاً أنه نظام فاشستى.

وفى الجواب عن هذه الشبهه نقول: إنّ تقسيم الحكومه إلى قسمين وحصرها فى نوعين: ليبرالى وفاشستى هو مغالطه، إذ أنّ هناك قسماً ثالثاً للحكومه يمكن أن نتصوره، لا يحكم فيه رئيس الدوله على أساس رغبات وأذواق الناس (الحكومه الليبراليه)، ولا على أساس رغباته وذوقه الشخصى (الحكومه الفاشستيه)، وإنّما على أساس رغبه وإراده اللّه تعالى، والتبعيه للقوانين والأحكام الإلهيه، ونظام ولايه الفقيه هو من النوع الثالث، وعليه لا يكون

فاشستياً.

وبهذا يتضح أيضاً أن القول بأن ولايه الفقيه المطلقه تعنى أن للفقيه أن يتصرف بما يشاء، ولا يكون مسؤولاً أمام أحد هو قول لا واقع له، ومردّه إلى الخطأ فى تفسير كلمه (مطلقه) أو تعمد إساءه تفسيرها لإغراض خاصه، وعلى كل حال فاللازم هنا للردّ على هذه المغالطه أن نوضّح المراد بقيد «مطلقه» فى عباره (ولايه الفقيه المطلقه).

إن كلمه «المطلقه» تشير إلى معانٍ مترابطه مع بعضها، نشير اليها فى نقطتين:

الاولى : إنّ الولايه المطلقه للفقيه مقابله للولايه (المحدوده) التى كان يتمتع بها الفقهاء فى زمان الطاغوت، فإنه فى عهد الطاغوت السابق على انتصار الثوره الإسلاميه، المعبّر عنه بزمان عدم بسط اليد لم يكن بوسع الفقهاء الشيعه بسبب محدوديه قدراتهم، والموانع التى كانت تضعها حكومه الطاغوت أمامهم أن يتدخّلوا فى الاُمور الاجتماعيه، ولم يكن باستطاعه الناس أن يرجعوا إلى الفقهاء إلّافى بعض امورهم الاجتماعيه الخاصه بصوره سرّيه وبعيداً عن عيون السلطه، فيرجعون اليهم - مثلاً - فى موارد الزواج والطلاق والوقف وبعض المنازعات القانونيه، وكان الفقهاء يبتّون فى هذه الاُمور

استناداً إلى الولايه الثابته لهم، ولكن كما أشرنا فإن إعمال الولايه من جانب الفقهاء كان محدوداً جداً، ولم يكن بوسعهم أن يتدخلوا بمستوى الحق الثابت لهم شرعاً، أو يتصرفوا بمقتضى الصلاحيات الممنوحه لهم شرعاً من اللّه تعالى والأئمه المعصومين عليهم السلام ، وبانتصار الثوره الإسلاميه فى إيران وتشكيل الحكومه الإسلاميه من قبل الإمام الخمينى رحمه الله توفرت أرضيه إعمال الحاكميه الكامله لفقهاء الشيعه، وتمكن الإمام بوصفه فقيهاً على رأس هذه الحكومه من امتلاك القدره على التدخل وإعمال حاكميته التى يخوّله إيّاها منصب الولى الفقيه، ففى هذا الزمان تمكن الفقيه من استعمال مطلق الصلاحيات والحقوق الممنوحه له من جانب صاحب الشريعه ومالك العالم والإنسان، واُزيحت من أمامه كافه العقبات التى كانت تضعها الحكومات الطاغوتيه، وبناءً عليه فإنّ الولايه المطلقه للفقيه، هى الولايه المقابله لولايته المحدوده فى زمان حكومه الطاغوت، ومنه يتضح أنه ليس لها أىّ علاقه بالدكتاتوريه والاستبداد.

النقطه الثانيه : أنّ الولايه المطلقه للفقيه إشاره إلى أنّ كل فقيه يكون على رأس السلطه، فإنّ كلّ الصلاحيات والحقوق اللازمه والضروريه لإداره الدوله تكون ثابته له، وبهذا اللحاظ لا وجود لأى تفاوت بينه وبين الإمام المعصوم عليه السلام ، أى أنه لا يمكن القول بأن بعضاً

من الصلاحيات والحقوق التى تتوقف عليها إداره الدوله تختص بالمعصوم عليه السلام فقط، فإذا كان على رأس الدوله معصوم أمكنه الاستفاده من تلك الصلاحيات، وأمّا الفقيه فليس بإمكانه وليس من حقه الاستفاده منها.

من البديهى أنّ هذا الكلام ليس مقبولاً؛ ذلك أنّ تلك الحقوق والصلاحيات إذا كانت لازمه لإداره الدوله، وعدمها يوجب الخلل فى المجال الإدارى، ولا يتمكن الحاكم بدونها من القيام بوظيفته فى إداره شؤون المجتمع فمعه لا يمكن عقلاً اعتبار أى فرق بين الإمام المعصوم والولىّ الفقيه، وأنّ أىّ نوع من المحدوديه للفقيه فى مجال الحقوق والصلاحيات مساوٍ تماماً لضياع المصالح العامه، وتفويت المنافع على المجتمع الإسلامى، فلابد أن يتمتع الفقيه كالإمام المعصوم عليه السلام بمطلق الحقوق والصلاحيات.

واتضح بهذه النقطه الثانيه أنّ كلمه «المطلقه» ليس لها أىّ ارتباط بالحكومه الفاشستيه أو الديكتاتوريه، وإنّما تشير إلى أمر عقلىّ ومسلّم وواضح جداً، ومقبول وموجود لدى جميع الحكومات.

وهناك موضوع آخر تشير له الولايه المطلقه للفقيه يتعلق بهذا السؤال: هل أنّ مجال تصرف وصلاحيّات الولى الفقيه منحصر بحدود القضايا الضروريه والاضطراريه، أو أنّه حتى لو لم تصل المسأله إلى

هذا الحدّ، ولكن يوجد فى البين رجحان عقلى أو عقلائى فإنّ الفقيه مجاز بالتصرف؟ يحسن توضيح الموضوع بمثال مناسب:

الفرض الأوّل : لو أنّ وضعيه المرور فى المدينه تعانى من مشكله جديّه، وبسبب قله الشوارع أو ضيقها فإنّ أصحاب السيارات يضطرّون إلى التوقف ساعات متواليه بنحو يقرر معه المختصون من ذوى الأمانه والخبره أن فتح بضعه شوارع عريضه لازم وضرورى.

أو أنَّ تلوّث هواء المدينه وصل إلى حدٍّ أخذ معه المختصون والأطباء يحذّرون الناس والحكومه بصوره متكرره، واقترحوا أنّ طريق الحلّ يتمثل بإحداث حدائق واسعه.

ففى مثل هذه الموارد لا شك أنّ الولىّ الفقيه يستطيع الاستفاده من صلاحيّاته الحكوميه، ويأمر بفتح الشوارع وإحداث الحدائق العامه، حتى لو لم يَرض أصحاب الأملاك والأراضى التى تتعرض للهدم بسبب ذلك، بعد إعطاء تعويضات عادله لهم تجبر خسائرهم.

الفرض الثانى: أنّه لو أردنا أن نجمّل إحدى المدن بإنشاء ساحه أو حديقه عامه فى إحدى مناطقها، ولكن لم يكن الوضع بحيث يترتب على عدم إنشاء الحديقه أو الساحه مشكله فى نظام المرور أو تلوّث الهواء، وكان إنشاء الحديقه أو الساحه مستلزماً لتخريب البيوت والحوانيت والتصرف فى الأملاك، التى لا يرضى بعض

أصحابها أحياناً بهدمها حتى لو عوّضتهم الدوله بما يساوى قيمتها الفعليه، فهل أن نطاق ولايه الفقيه شامل أيضاً لمثل هذه الموارد، فيستطيع رغم عدم موافقتهم أن يصدر أمراً بالهدم وإقامه الحدائق وفتح الشوارع؟

إنّ ولايه الفقيه المطلقه معناها: أنّ صلاحيات الولى الفقيه ليست محدوده بحدّ الضروره والاضطرار، ولكنّها مطلقه وشامله حتى للاُمور التى لا تصل إلى ذلك الحدّ، إلّاأنها سائغه فى نظر العقل والعقلاء، فليس من اللازم أن يكون الغرض من النحو الأوّل لكى يجوز للفقيه أن يأمر بفتح الشوارع والحدائق ويتدخل فى الاُمور الاجتماعيه، وإنّما صلاحياته شامله للفرض الثانى أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذه الصلاحيات ليس لها أيه علاقه بالاستبداد والدكتاتوريه والفاشيّه.

وبهذا يتّضح أنّ ولايه الفقيه المطلقه لا تعنى بحال أنّ الفقيه يتصرف كما يشاء، دون أن يكون هناك مبنى وملاك لتصرفاته، وأنه لا يستند فى حكمه إلّالنظره الشخصى ومزاجه وميوله النفسيّه، وإنّما الولى الفقيه هو المنفّذ والمطبق لأحكام الإسلام، وأنّ دليل ولايته يرتبط بتطبيقه لأحكام الشرع الإسلامى المقدّس، وتأمين مصالح المجتمع الإسلامى عن طريق تطبيق هذه الأحكام، وبديهى أنّ اسس

اتخاذ القرارات والانتخابات والعزل والتعيين وجميع نشاطات الفقيه قائمه على أحكام الإسلام، وتحقيق مصالح المجتمع، ورضى اللّه تعالى، ولو أنّ الفقيه عدل عن هذه الاُسس، فإنه سوف يفقد صلاحياته، وتزول ولايته تلقائياً، ولا يطاع فى أىّ أمر من أوامره.

وعليه فإنّ بإمكاننا القول: إنّ ولايه الفقيه هى فى الواقع ولايه القانون؛ لأنّ الفقيه ملزم ومكلف بأن يعمل فى حدود قوانين الإسلام، وليس من حقّه أن يتعدّى هذه الحدود، وكذلك شخص النبى صلى الله عليه و آله والأئمه المعصومون عليهم السلام ، ولأجله نستطيع التعبير بدلاً عن «ولايه الفقيه» بعباره «حكومه القانون»، مع الالتفات طبعاً إلى أنّ المراد بالقانون هنا: قانون الإسلام، ولا ننسى أيضاً ما ذكرناه فى الفصل الرابع: أنّ من شرائط الولى الفقيه «العداله»، والمراد بالعادل هو مَن يدور عمله على محور أوامر اللّه ونواهيه، لا على محور أهواء النفس، وبهذا يتضح بطلان الادّعاء بأنّ الولى الفقيه بوسعه أن يعمل ما يشاء وفقاً لرغباته وأهوائه، وأن يفرض ما يريد على الآخرين، وإنّما يجب القول: إنّ الفقيه العادل هو ذلك الشخص الذى يحكم على أساس أحكام «الدين» وإراده «اللّه».

إنّ أعداء الإسلام وعلماء الدين فى بعض أحاديثهم ومؤلفاتهم يعمدون إلى الكذب بشأن ولايه الفقيه، ويزعمون أنّ الولايه المطلقه

للفقيه تعنى: أنّ صلاحيات الفقيه تمتدّ إلى كل شىء، حتى أنّ بإمكانه أن يغيّر التوحيد وينكره، أو يلغى وجوب الصلاه، وهذا بمثابه الرقعه المغايره للون الثوب، التى كان الأعداء والمغرضون ولا زالوا يهدفون إلى إلصاقها بهذه النظريه، وإلّا فإنّه لم يقل أحد إلى الآن مثل هذا، ولا يستطيع أن يقوله، فإنّ أوّل عمل للفقيه هو حفظ الإسلام، وهل يكون إسلام بلا توحيد؟ وهل يكون إسلام بلا نبوّه؟ وهل يكون إسلام بلا ضروريات الدين من قبيل الصلاه والصيام؟ واذا أزلنا من الإسلام كل هذه الاُمور فما هو الإسلام إذن الذى يريد الفقيه أن يحافظ عليه؟

إنّ ما يوجب أحياناً إلقاءَ مثل هذه الشبهات والمغالطات، هو أن الفقيه من أجل حفظ مصالح الإسلام، إذا دار الأمر بين المهمّ والأهمّ، يستطيع أن يضحّى بالمهمّ حفاظاً على الأهمّ، فمثلاً إذا تسبّب أداء فريضه الحج بإلحاق أضرار بالمجتمع الإسلامى فإنّه يكون للفقيه الحقّ فى أن يقول: لا تذهبوا إلى الحج هذا العام، أو مثلاً قد يكون الآن أوّل وقت الصلاه، ولكن الشواهد تدل على أنّ هجوم العدوّ قريب الوقوع، ولذا يجب أن يكون جميع المقاتلين على استعداد كامل لمواجهته، ففى هذه الحال يحق للفقيه أن يقول: أخّروا الصلاه عن أوّل وقتها، وصلّوا فى آخر الوقت، وإنّ أداء الصلاه فى أوّل الوقت والحال هذه محرّم عليكم، ففى هذا المثال ليس الفقيه وحده بل حتى

الآمر المنصوب من قبله يستطيع أن يصدر هذا الأمر، ولكن هذا كلّه ليس معناه أنه يحق للفقيه أن يقول: لا حجَّ ولا صلاه، وفى الإسلام، بل إنَّ ما يقع فى الأمثله المتقدمه أن الفقيه بعد تشخيص المهم والأهمّ يضحى بالمهمّ من أجل الأهم، وهذا ليس شيئاً جديداً، بل هو ما يقوله جميع فقهاء الشيعه وما نعلمه نحن جميعاً، والمثال المعروف لذلك هو ما تذكره أغلب الكتب الفقهيه: أنه إذا صادف أن رأيت طفلاً يغرق فى حوض منزل الجار، ولم يكن صاحب البيت فى منزله، وتطلَّب إنقاذ الطفل أن تدخل المنزل بلا ترخيص - ممّا يعدّ فى النظر الفقهى تصرفاً غصبيّاً ومحرماً - فهل تستطيع أن تقول هنا: إنّنى لست مجازاً بدخول المنزل، ولذا فإنّنى لن أفعل شيئاً حتى لو مات الطفل غرقاً؟ ليس هناك عاقل يشك فى مثل هذه الحاله بوجوب انقاذ الطفل، حتى لو كان صاحب المنزل حاضراً ويقول بصراحه: لستُ راضياً بدخولك منزلى، ما لم يكن هو مشغولاً بانقاذ الطفل، والاّ فلن نعير التفاتاً لاعتراضه.

وفى هذه القضيه تواجهنا مسألتان:

إحداهما: أنّ التصرف فى ملك الغير دون رضاه هو غصب وحرام.

والأُخرى: أنّ إنقاذ حياه المسلم واجب.

ولو كانت الظروف بنحو لا نتمكن فيها من العمل بالمسألتين معاً فهنا يجب أن نوازن بين المسألتين، ونرى أيّهما أهم من الاُخرى فنعمل بالأهم، ونضطر لترك الاُخرى.

وهذا العمل الذى يصطلح عليه فقهياً بتقديم الأهم على المهم له فى الواقع جذر عقلائى، وليس مرتبطاً بالشارع فقط، وما ذكرناه من مثال الحج والصلاه فإنّ حكم الفقيه بتعطيل الحج موقتاً، أو تأخير الصلاه عن أوّل الوقت قائم على هذا الأساس، وليس صادراً عن هوى الفقيه، وحكمه بما يشاء.

وبما قدمناه من توضيحات يتبيّن معنى الولايه المطلقه للفقيه، وأنّه لا يستلزم الاستبداد والدكتاتوريه بأى وجه، وان ما يشاع فى هذا المجال هو غالباً اتهامات وأكاذيب تلصق بهذه النظريه.

ولايه الفقيه والدستور:

من المسائل التى تطرح عادةً فى بحث الولايه المطلقه للفقيه مسأله علاقه ولايه الفقيه بالدستور، والتى تتعلق فى الواقع بشأن قيد (المطلقه) فى هذه الولايه، ولهذا السبب فإنّ من المنطقى أن تذكر هذه المسأله فى البحث المتقدم، ولكن بملاحظه التأكيد الخاص من قبل البعض على هذه المسأله، ووقوع الكثيرين فى الشبهه بشأنها ممّا

جعلها موضعاً لاستفساراتهم رأينا من الأفضل أن نبحثها بشكل مستقل.

إنّ السؤال المتعلق بهـذا الموضوع قد يطرح بتعابير مختلفه، ولكنّ روح وحقيقه تلك التعابير شـيء واحد، وسوف نشـير الآن إلى نماذج من التعابير الأكثر تداولاً فى طرح هذا السؤال:

هل أنّ ولايه الفقيه تمارس فى حدود الدستور، أو أنّها تذهب إلى أبعد من ذلك؟

هل أنّ ولايه الفقيه فوق الدستور؟

هل أنّ الدستور حاكم على ولايه الفقيه، أو أنّ ولايه الفقيه حاكمه على الدستور؟

هل يتمكن الولى الفقيه من تخطّى الوظائف والصلاحيات المحدده له فى الدستور؟

هل أنّ ولايه الفقيه فوق الدستور المدوّن، أو أن الدستور فوق ولايه الفقيه؟

هل أنّ الصلاحيات المذكوره للفقيه فى الدستور (عمدتها الأصل ١١٠) من قبيل التمثيل أو الحصر؟

وكمـا ذكرنـا فإنّ جميع هـذه التعابير ليست فى الواقع غير سؤال واحـد مرجعه إلى بيان علاقه ولايه الفقيه بالدسـتور، وأنّ البحث التالى

سيقدّم الجواب الواضح عن هذا السؤال.

ولابـد من الالتفـات إلى أنّنا فى هـذا البحث - كبقيّه بحوث هـذا الكتاب - سوف نسـعى ضـمن مراعاه الـدقه العلميه، أن نعرض الموضوع بعبارات مبسّطه يفهمها عامه القراء، ونتجنب اسـتعمال المصـطلحات الفنيه وطرح البحث فى قالب تخصصـى أكاديمى معقّد.

ويجب أن نشـير أوّلاً إلى أنه اذا كان البعض يتصور أنّ ولايه الفقيه معناها عـدم وجود أى قانون يقيّده، ومعنى إطلاق ولايته أنّه ليس ملزمـاً بمراعـاه أىّ حـدّ فيجب أن نقول: إنّ هـذا التصور باطل قطعاً، وقـد أشـرنا فى البحث السابق إلى أنّ الولى الفقيه ملزم ومكلّف بـأن يعمل فى إطار الضوابط والأحكام الإسـلاميه، وأنّ الهـدف الأصـلى من تشـكيل الحكومه الولائيه هو تطبيق أحكام الإسلام، وأنّ الفقيه إذا تعمد مخالفه أحكام الإسلام ومصلحه المجتمع الإسلامى ولو فى مورد واحد فإنّه سوف ينعزل تلقائياً عن الولايه والقياده، وليس لدينا فى الإسلام مثل هذا الولى الفقيه الذى يكون فوق القانون وتكون إرادته هى القانون.

وأمّا بمقتضـى ما أوضـحناه فى بدايه البحث، وأنَّ هناك قوانين وضعيه من جملتها الدستور، فلأجل الجواب عن السؤال المذكور يجب أن يكون منطلق البحث تحديد ملاك مشروعيه القانون، وأنّه

بأی دلیل نکون ملزمین بمراعاه قانون معیّن والعمل به؟ وهل نحن ملزمون بقبول کل قانون والخضوع له لمجرد کونه قانوناً؟

لقد کان واضحاً من المباحث المتقدمه فی هذا الکتاب أنّ مصدر اعتبار القانون هو اللّه والدین، یعنی إذا کان القانون بنحو من الأنحاء صادراً عن اللّه ومنبعه الدین فإنّه یکون معتبراً، وفی غیر هذه الصوره لا یحضی بالاعتبار، وعلی هذا فإذا کان القانون مصوّتاً علیه من قبل جمیع أفراد دوله معینه، أو حتی من قبل جمیع سکان الأرض، ولکن لیس له منشأ دینی وإلهی فإنّه لا یکون شرعیّاً فی نظرنا، ولسنا ملزمین بمراعاته، وهذه القاعده تسری علی قوانین بلادنا أیضاً، یعنی أنّ کل قانون أعمّ من الدستور، أو القوانین التی یصادق علیها مجلس الشوری الإسلامی، وبقیه القوانین إذا لم تکن بطریقٍ ما مؤیّدهً وممضاهً من قبل اللّه والدین فلیس لها أی شرعیه فی نظرنا، ولسنا ملزمین بشیء تجاهها، کما کان الأمر بالنسبه للدستور وبقیه القوانین فی زمان الطاغوت، فلم نکن نمنحها أی قیمه أو اعتبار.

وعلیه فالقانون بذاته لیس له أی قیمه شرعیه، حتی لو وافق علیه جمیع الناس، طبعاً اولئک الذین صوّبوا هذا القانون وأرادوه لابد أن یتعهدوا أخلاقیاً بمراعاته، ولکن الذین لم یصوّتوا علیه لیسوا ملزمین بشیء تجاهه، واُولئک الذین صوّتوا علیه إنما یتعهدون قباله

أخلاقياً فقط، لا شرعاً.

هذا إجمال للبحث، وتفصيله موكول لمباحث فلسفه الحقوق وفلسفه السياسه، ولا تتسع له حدود بحثنا الفعلى، وعلى كل حال فإنّه بالالتفات إلى البحوث المتقدمه فى هذا الكتاب، يتضح أننا نعتبر الدستور الراهن للجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه، لا لمجرد كونه قانوناً أساسياً لدوله معيّنه، ولا لأنه يحضى بتأييد معظم أفراد الاُمه، وإنّما بسبب كونه قد حصل على تأييد وإمضاء الولى الفقيه، الذى هو فى اعتقادنا منصوب من قبل إمام الزمان عليه السلام ، وإمام الزمان منصوب من قبل اللّه تعالى، ولأن إمام الزمان صرّح فى مقبوله عمر بن حنظله بأنّ ردّ حكم الولى الفقيه هو ردّ لحكم الإمام المعصوم، وردّ حكم الإمام المعصوم ردّ لحكم اللّه، وإلّا فإنّ لم يكن القانون ممضىً من الولى الفقيه فإنّه ليست له أيّه قيمه شرعيه فى نظرنا، وإذا قيل أحياناً: «إنّه مظهر لميثاق الاُمه»، فمردّ ذلك إلى أنَّ الولى الفقيه قد منحه الشرعيه، وليس مردّه إلى أنَّ الدستور أسبغ على الولى الفقيه اعتباراً، وقد أشرنا سابقاً إلى أن الولىّ الفقيه لم يستمدّ شرعيته وولايته من رأى الناس، وإنّما من جانب اللّه تعالى وإمام الزمان عليه السلام ، وأنّ جذر المسأله يرجع إلى المالك الحقيقى الوحيد للكون وللإنسان هو اللّه تعالى، وأنه لا يجوز أى تصرف إلّابإذن مباشر أو غير مباشر من اللّه تعالى.

وعليه فإنّ حقّ التصرف وإعمال الولايه ثابت للفقيه بموجب الإذن الممنوح له من اللّه تعالى وإمام العصر عليه السلام ، لا من الصلاحيات التى يمنحها له الدستور؛ وذلك الدستور نفسه تتوقف مشروعيته واعتباره على إمضاء الولى الفقيه له.

وقد اتضح مما قلناه: أنّ الفقيه ليس فوق قانون وحكم اللّه، ولكنه فوق الدستور، وأنّ الفقيه حاكم على الدستور، وليس الدستور حاكماً على ولايه الفقيه، واتضح أيضاً أنَّ المذكور من وظائف وصلاحيّات الولى الفقيه فى الدستور هو للتمثيل لا للحصر، بمعنى أنّ المذكور هو نبذه من أهم وظائف الولى الفقيه وصلاحياته، لا استقصاء لجميعها.

ويمكن القول بعباره اخرى: إنّها تعداد لوظائف وصلاحيات الولى الفقيه فى الظروف العاديّه التى قد لا يجد الفقيه حاجةً إلى الاستفاده منها جميعاً، ولكن لو افترض حصول أزمه اجتماعيه أو ظروف طارئه فإن الولى الفقيه يستطيع إعمال ولايته، ويتّخذ إجراءات، قد لا يكون الدستور أشار إليها صراحه.

إنّ إطلاق ولايه الفقيه ثابت أيضاً فى اصول الدستور، ويستفاد من مواد الدستور: أنّ الوظائف والصلاحيات المذكوره فى الدستور للولى الفقيه هى للتمثيل لا للحصر، وإلّا كان قيد «المطلقه» فى نصّ الدستور لغواً، خاصه اذا لاحظنا أن قيد «المطلقه» قد أضافه المقنِّن

إلی نصّ القانون بعد مراجعه الدستور لعام (۱۳۶۸ ه . ش) المصادف (۱۹۸۸ م)، وأنّه لم یکن موجوداً قبل ذلک، وهذا یدل علی أنَّ المقنِّن له قصد خاص من إیراد هذا القید، وهو عدم حصر صلاحیات الولی الفقیه فی الموارد المذکوره فی الدستور، وإنّما تکون هذه الموارد مرتبطه بالظروف العادیّه، وإلّا فإذا حصلت ظروف طارئه تستلزم إصدار قرارات خاصه فبإمکان الفقیه أن یقدم علی ذلک بمقتضی إطلاق ولایته.

وفی ممارسات الإمام الخمینی رحمه الله نجد شواهد علی أنّ حدود صلاحیات الولیّ الفقیه لیست منحصره بما جاء فی الدستور، مثلاً قرار تأسیس مجمع تشخیص مصلحه النظام وتدخّله فی امور التقنین لم یکن موجوداً فی الدستور آنذاک، ولم یکن من صلاحیات الولی الفقیه طبقاً للدستور، ولکنّ الإمام الخمینی رحمه الله أصدره علی أساس ولایته المطلقه.

کما أنّه لم یکن هناک قانون یشیر إلی ما یسمّی «المجلس الأعلی للثوره الثقافیه»، ولکنّ الإمام الخمینی رحمه الله استفاد من ولایته المطلقه وأصدر أمر تشکیل هذا المجلس الأعلی، وحدّد ترکیبه وعدد أعضائه.

وکذلک لم یکن هناک قانون یشیر إلی تشکیل المحکمه الخاصه

بعلماء الدين، ولكنّ هذه المحكمه اسست بأمر الإمام رحمه الله .

وفيما يخص رئيس الجمهوريه جاء فى الدستور: أنّ القائد ينفّذ رأى الاُمه التى تنتخب رئيس الجمهوريه، وأنّ انتخاب الشعب للرئيس حجه، ويقوم القائد بإمضائه فقط، ولكنّ الإمام الخمينى رحمه الله قال بشأن رئيس الجمهوريه المنتخب: إنّى انصِّبه، وهذا الموقف من الإمام مخالفه - حسب الظاهر - لما جاء فى الدستور، إذ لم يرد فيه أنّ القائد يقوم بتنصيب رئيس الجمهوريه.

وفضلاً عن ذلك فإنّ الإمام الخمينى قدس سره كما نجده فى خطاباته وأحاديثه من القائلين نظرياً بالولايه المطلقه للفقيه، بمعنى أنّ الفقيه يستطيع فى إطار ضوابط الشرع الإسلامى المقدس، وعلى أساس مصالح المجتمع الإسلامى أن يتخذ قراراً بشأن كل أمر يلزم لإداره الحكم، ويقوم بتنفيذه.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن مقتضى الأدله التى تثبت الولايه للفقيه هو إطلاق هذه الولايه، وليس هناك أيّه آيه أو روايه أو برهان على محدوديه ولايه الفقيه فى إطار الدستور.

ص:۱۴۶

المرجعيه وولايه الفقيه:

من الأسئله التى تطرح حول نظريه ولايه الفقيه: ما هو موقع مراجع التقليد والمجتهدين الآخرين غير الولى الفقيه فى النظام السياسى القائم على ولايه الفقيه؟

وفى صوره وجود الولى الفقيه من جانب، ومراجع التقليد من جانب آخر، ألم يتحقق بينهما التعارض؟

وهل النتيجه اللازمه للقول بولايه الفقيه هى: قبول مرجعيته وحده، وإلغاء مراجع التقليد الآخرين؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك، وأنه بناءً على نظريه ولايه الفقيه يتمكن الناس - رغم وجود الولى الفقيه فى المجتمع - أن يقلّدوا مجتهدين غيره، ففى حال اختلاف النظر بين الولى الفقيه ومراجع التقليد كيف تكون أوضاع المجتمع؟

وما هى وظيفه المقلِّدين لبقيه المراجع؟

وهل يمكن الجمع بين العمل بفتاوى مرجع التقليد وبين إطاعه الولى الفقيه؟

وأسئله اخرى من هذا القبيل، ترجع أيضاً فى حقيقتها وروحها إلى مسأله واحده، وهى: بيان العلاقه بين المرجعيه وولايه الفقيه، وبتوضيح هذه العلاقه يعلم الجواب عن جميع هذه الاسئله وأمثالها.

ولأجل توضيح ذلك لابد من بيان ماهيه التقليد، وعمل العلماء ومراجع التقليد، وأيضاً بيان ماهيه عمل الولى الفقيه، والتفاوت بين العملين، وبذلك يتحقق العلم بالفرق بين الحكم والفتوى.

وفيما يخصّ بيان مسأله التقليد وعمل العلماء ومراجع التقليد نقول: إنّ رجوع الناس للعلماء وتقليدهم لهم فى المسائل الدينيه هو من قبيل رجوع غير المتخصص إلى المتخصصين وأهل الخبره، وهو حاصل فى جميع موارد حياه البشر.

وتوضيحه: لمّا كان كل فرد لا يستطيع وحده أن يُنجز جميع الاُمور، وأنّ التخصص فى جميع المجالات غير ممكن للشخص الواحد، فعليه يكون من الطبيعى على أساس حكم العقل أن يرجع الناس فى المسائل التى يحتاجونها إلى المختصين وذوى الخبره فى كل مجال، فمن يريد بناء بيت - مثلاً - ولم يكن من المختصين بالهندسه والبناء، عليه أن يرجع لرسم خريطه البيت وتشييده إلى المعمار والمهندس، ويراجع الحدّاد بشأن أعمده البناء وسقفه، ويرجع إلى النجار فيما يتعلق بالأبواب والأثاث الخشبيه، ويراجع المختصّين باُمور الكهرباء والماء والغاز لإنجاز الأعمال ذات العلاقه باختصاصهم.

وحينما يمرض الإنسان يرجع إلى الطبيب من أجل تشخيص

المرض والحصول على وصفه العلاج، وفى جميع هذه الحالات يقررون ما يجب عمله، فيقوم هو بتنفيذه، فاذا قال الطبيب: خذ ثلاثه من هذه الأقراص يوميّاً، ومن هذا الشراب ملعقتين، ومن هذا الكبسول واحده فإنّ المريض لا يتوقف ليناقش فى ذلك، لماذا أتناول من هذه الأقراص؟ ولماذا أتناول هذا الشراب؟ ولماذا أتناول يومياً من هذه ثلاثه ومن ذاك الكبسول واحده؟ ومثل هذه النماذج يحدث فى الدنيا كل يوم مئات الآلاف، وتعود جذورها جميعاً إلى تلك القاعده العقليه والعقلائيه المسمّاه ب (رجوع غير المتخصص إلى المتخصص وأهل الخبره)، وهذا أمر ليس جديداً فى حياه البشر، بل هو موجود فى المجتمعات البشريه منذ آلاف السنين.

ومن المسائل التى يحتاجها الفرد فى المجتمع الإسلامى ما يتعلّق بالأُمور الشرعيه وتعاليم الدين، ولمّا كان غير مختصٍّ بمعرفه أحكام الدين فلابد أن يرجع لذوى الخبره المتخصصين بالأحكام الشرعيه، وهم العلماء ومراجع التقليد، ويعمل بما يقولونه، فالاجتهاد فى الواقع هو التخصص فى معرفه أحكام المسائل الشرعيه، والتقليد هو رجوع غير المتخصص فى معرفه تلك الأحكام إلى المتخصصين، والعمل الذى يمارسه المجتهد ومرجع التقليد هو بيان لوجهه نظر الخبير.

أمّا مسأله ولايه الفقيه فإنّها منفصله عن مبحث التقليد، ومن باب

مختلف؛ إذ هنا تطرح مسأله الحكم وإداره شؤون المجتمع، إنّ ولايه الفقيه تعنى أننا قد توصّلنا عن طريق العقل أو النقل إلى أنّ المجتمع بحاجه إلى شخص يكون على رأس هرم السلطه، وتكون له الكلمه الأخيره فى المسائل الاجتماعيه، ويصبح أمره وقراره قانوناً مطاعاً.

ومن البديهى أنه فى المسائل الاجتماعيه لا مجال لأن يتصرف كل إنسان بما يمليه عليه رأيه ومزاجه، وإنّما يجب أن يكون هناك حكم واحد وقانون واحد، وإلّا ستحلّ الفوضى فى أوساط المجتمع، فلا مجال لأن يقول أحدهم مثلاً: إنّنى اريد أن يكون الضوء الأخضر علامه للمرور، فيقول الآخر: أنا اريد أن يكون الضوء الأصفر هو علامه المرور، ويقول ثالث: بل الضوء الأحمر، وإنّما يجب أن يتخذ قرار واحد بهذا الشأن، ويلتزم الجميع بالعمل طبقاً له، والأمر هكذا فى جميع المسائل الاجتماعيه، وعليه فإنّ عمل الولى الفقيه والمؤسّسات والدوائر الموجوده فى النظام المبنىّ على أساس ولايه الفقيه مماثل لعمل بقيه الدول والحكومات، وواضح أن عمل الدوله والحكومه ليس مجرد بيان وجهه نظر خبير، وإنّما عملهم هو إداره امور المجتمع عن طريق وضع القوانين والمقررات والقيام بتنفيذها.

وبعبارهٍ اخرى: إنّ ماهيه عمل الدوله والحكومه هى الإلزام، وبالنتيجه فإنّ ماهيه عمل الولىّ الفقيه هى الإلزام، ولا معنى للحكومه

بـدون إلزام، وهـذا على خلاف الاُمور التى نطلب فيها رأى الخبير، مثلاً: حينما يراجع المريض طبيباً فيكتب له وصـفه الـدواء، أو يوصـيه بـإجراء تحليـلٍ مـا، فليس هنـاك أى نوع من الإجبـار للمريض، فيسـتطيع أن لا ـ يعمـل بقول الطبيب، ولا ـ يحق لأحـد أن يحاكمه أو يسجنه لأنه لم يتناول الدواء الذى وصفه له الطبيب أو يجرى التحليل الذى أوصاه به.

وبعـد اتضـاح حقيقه عمـل المجتهـد وعمل الولى الفقيه، وبيان الفرق بينهما، نسـتطيع الآن أن نبيّن أيضاً حقيقه كل من (الفتوى) و(الحكم) والفارق بينهما.

إنّ إعطاء الفتوى وظيفه المجتهـد ومرجع التقليـد، فإنّ المجتهـد بوصـفه خبيراً ومتخصـصاً يبيّن لنا المسائل الشـرعيه، مثلاً: ما هى أحكام الصلاه وما هى أحكام الصوم؟ وعلى هذا تكون الفتوى بياناً لنظر مرجع التقليد بشأن الأحكام الكلّيه للإسلام.

وبعبـاره اخرى: إن عمـل مرجع التقليـد مماثـل لعمـل أى متخصـص آخر، فهو عمـل إرشادى وتوجيهى، وليس لـديه أى أجهزه ومراكز لإلزام الأفراد، وإنّما يقول فقط: إذا أردتم أحكام الإسـلام فهى هذه، وأمّا عمل الأفراد بهذه الأحكام أو عدم عملهم، فهو أمر آخر يخصّ الأفراد أنفسهم ولا علاقه له بمرجع التقليد، فالذى نريده من مرجع

التقليـد: مـا هو نظرك فى هـذا المورد؟، أمّـا بالنسـبه للولى الفقيه فالمسـأله تختلف، لأـن الـذى يسأل عنه الولىّ الفقيه هو: ما هو حكمك بهـذا الشأن؟ أى: أنّ عمل الولى ليس إعطاء الفتوى، وإنّما هو الحكم، والحكم عباره عن القرارات التى يصدرها الولى الفقيه بوصفه حاكماً شرعياً فى المسائل الاجتماعيه، وفى الموارد الخاصّه.

وبعبـاره اخرى: إنّ فتـاوى مراجع التقليـد تبيّن أحكـام العناوين الكليه، ويترك تشـخيص مصاديق تلك العناوين للناس أنفسـهم، فمثلاًـ هنـاك فى عـالم الخارج سائل يسـمّى (الخمر)، والخمر عنوان كلّى له فى الخارج مصاديق متعـدده، ومرجع التقليـد يعطى فتوى بـأنّ هـذا العنوان الكلى أى: الخمر، وحكمه هو أنّ شـربه محرّم، فإذا كان هناك سائل فى إناء ولم نعلم أنه خمر أم عصـير ليمون، ففى هـذه الحـاله لاـ يكون التشـخيص بعهـده مرجع التقليـد، وحتى لو أنه قـال: هـذا السائـل خمر فلاـ تـأثير لكلاـمه على المكلّـف، وهـذا هـو معنى العبـاره المعروفه فى الفقه من أنه (لاـ حجيّه لرأى الفقيه فى تشـخيص الموضوع)، وأصـلاً فليس عمل الفقيه أن يقول لنا: هـذا خمر، وذاك عصـير ليمون، وإنّما عمله - كما ذكرنا - بيان الحكم الكلّى لهـذين الأمرين (شـرب الخمر حرام، وشرب عصير الليمون حلال)، وعلى كل مقلِّد أن يشخص بنفسه أنّ هذا السائل خمر أم عصير.

ومثال آخر: لو أن فقيهاً أصدر فتوى بأنه (فى حال هجوم العدوّ على حدود دوله الإسلام، اذا كان وجود الرجال فى الجبهه كافياً لردّ تجاوز العدو فإنّ مشاركه النساء ليست لازمه، وإذا لم يكن حضور الرجال وحدهم كافياً لذلك، وجب على النساء الحضور والمشاركه فى الدفاع عن حرمه الإسلام)، فإلى هنا، وبهذا البيان للحكم الكلى ينتهى عمل الفقيه، أمّا كون حضور الرجال للدفاع فى هذا المورد الخاص للحرب كافياً للدفاع أم لا، فإنّ تشخيصه وإصدار قرار بشأنه راجع إلى أفراد المقلّدين أنفسهم.

وأمّا الولى الفقيه فإنّه يستطيع أن يتدخل فى مثل هذه الحالات، ويعطى قرارات بشأنها، ولا يستطيع أحد أن يقول: إنّ عمل الولى الفقيه هو بيان الأحكام فقط، وإنَّ تشخيصه لهذه الحاله ليس حجه فى حقّى، وإنّما يلزم على جميع الأفراد أن يعملوا طبقاً لتشخيص الولى الفقيه، فإذا حكم - مثلاً - بأن الوضع الراهن يقتضى حضور النساء فى جبهه القتال، أصبح الحضور واجباً عليهنّ شرعاً، وهذا هو ما يعبّر عنه أحياناً ب (الأحكام الحكوميه) أو (الأحكام الولائيه)، والذى يشير إلى التفاوت بين (الفتوى) و(الحكم).

وهنا ينبغى الإلتفات إلى أنه من الرائج فى عرفنا إطلاق (الحكم) على فتوى المجتهد، فيقال مثلاً: (حكم الصلاه هذا) و(حكم الحجاب

هذا)، ولهذا يجب الإشاره إلى أن كلمه (حكم) فى مثل هذه الموارد مستعمله فى اصطلاح آخر مغاير لمعناها الاصطلاحى فى مورد (الحكم) الصادر من الولى الفقيه، لئلّا نقع فى الاشتباه.

وبهذا الذى ذكرناه يتضح أنّه لمّا كان الرجوع للمجتهد ومرجع التقليد من باب الرجوع لأهل الخبره والمتخصص، يكون الأفراد أحراراً فى الرجوع لأى متخصص يرونه أفضل وأكثر جداره من غيره، وعليه ففى مسائل التقليد والفتوى يتمكن كل شخص من التحقيق ليقلِّد من يراه أعلم من الآخرين، ولا مانع أو مشكله فى وجود مراجع تقليد متعددين فى المجتمع، وترجع كل مجموعه من أفراد المجتمع إلى واحد منهم فى المسائل الشرعيه، وتعمل طبقاً لوجهه نظره، ولكن هذا ليس ممكناً فى المسائل الاجتماعيه المتعلقه بالحكومه، ففى مسائل قوانين المرور لا نستطيع القول: إنّ لكلّ مجموعه أن تعمل برأيها الخاص، وليس خفيّاً على أى إنسان عاقل وحكيم، أنه اذا رُجع فى المسائل الاجتماعيه إلى مصادر قرار متعدده، وكان كل فرد حراً فى الرجوع إلى شخص يريده بهذا الشأن فإنّ النظام الاجتماعى سوف يصاب بالخلل والفوضى، وعليه فإنّه فى الاُمور الاجتماعيه والمسائل المتعلقه باداره المجتمع لابد من وجود مصدر قرار واحد، وفى نظريه ولايه الفقيه يكون المرجع الواحد هو

الولیّ الفقیه الذی یجب علی الجمیع إطاعته، بمن فی ذلک الفقهاء الآخرون، تبعاً لما یقوله الفقهاء والمراجع أنفسهم فی بحوثهم الفقهیّه:

(إذا أصدر الحاکم الشرعی حکماً لا یحق لأیّ فقیه آخر أن ینقض حکمه). ومن الموارد المشهوره التی أشرنا الیها سابقاً قضیه (التنباکو) وحکم المرجع الفقید المیرزا الشیرازی رحمه الله بقوله: (الیوم استعمال التنباکو حرام، مخالف لإمام الزمان علیه السلام) فقد التزم بطاعته الجمیع حتی المراجع والفقهاء؛ لأنّ ما فعله المرحوم الشیرازی لم یکن مجرد إعلان فتوی ونظر فقهی، وإنّما کان حکماً ولائیّاً.

وخلاصه ما ذکرناه إلی الآن بشأن ماهیه عمل مرجع التقلید وعمل الولی الفقیه، والفرق بینهما، هی: أنّ مرجع التقلید یبیّن الأحکام الکلیه فی المسائل الفردیه والاجتماعیه، ولیس من شأنه تعیین المصادیق، وأمّا الولی الفقیه فإنّه یتولی إصدار القرارات والأوامر الخاصه التی تقتضیها حاجات المجتمع. ومن زاویه اخری:

الاختلاف بین مرجع التقلید والولی الفقیه: أنّ مرجع التقلید یراد منه رأیه بوصفه خبیراً، وأنّ الرجوع الیه من باب رجوع غیر المتخصص إلی المتخصص، وأمّا الولی الفقیه فیسأل: ما هو أمرک وقرارک؟ وبعباره اخری: وظیفه الأوّل هی الفتوی، ووظیفه الثانی الحکم وإصدار الأوامر.

وهناك نقطه اخرى، وهى: أن تعدّد الفقهاء والمراجع وتقليد كل مجموعه من الناس لواحد منهم هو أمر ممكن ومتعارف بين المسلمين منذ مئات السنين، وليس فيه أى إشكال، وأمّا الفقيه الذى يريد أن يمارس العمل بوصفه حاكماً وولياً للأمر فإنّه لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، وأنّ تعدّده يؤدّى إلى شيوع الفوضى فى المجتمع واختلال النظام.

وأمّا بالنسبه لاجتماع منصب المرجعيه ومنصب الولايه فى شخص واحد فيجب القول: إنّه لا يلزم أن يكون الفقيه الذى يعهد إليه منصب الولايه والحكومه مرجع تقليد للجميع أو لأكثريه أفراد المجتمع، بل لا يلزم كونه مرجع تقليد أصلاً، وإنّما الذى يلزم الولى الفقيه أن يتمتع بخصوصيه الفقاهه والتخصص فى معرفه أحكام الإسلام والاجتهاد فيها، وطبعاً من الممكن أن يتفق كون الولى الفقيه قبل أن يتسنّم هذا المقام مرجعاً وله مقلِّدون، أو يكون مقلّدوه أكثر أفراد المجتمع، كما وقع فعلاً بالنسبه لمؤسس الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخمينى رحمه الله ، ولكن يقع أيضاً كما فى زمان الفقيدين آيه اللّه الگلبايگانى وآيه اللّه الأراكى، أن لا يجتمع منصبا (المرجعيه) و(الولايه) فى شخص واحد، وأن ترجع أكثريه المجتمع فى المسائل الفرديه والأحكام الكلّيه للإسلام إلى المقلَّد، وترجع فى موارد

القرارات والمسائل الاجتماعيه وتعيين حكم الموارد الخاصّه إلى شخص آخر (الولى الفقيه) وتطيعه فى هذا المجال.

ولايه الفقيه أو الأفقه:

ويمكن أن تنقدح فى الذهن مسأله اخرى بشأن العلاقه بين المرجعيه وبين ولايه الفقيه، وموقع السؤال هو: أنَّ الولايه هل هى للفقيه، أو للأفقه؟ وقد اتضح الجواب الإجمالى عن هذا السؤال فى البحث المتقدم، ولكن نظراً لأهميه هذا السؤال يجب أن نتناوله بدقّهٍ فى بحث يخصّه لإزاله الشبهه بشأنه، وللشروع فى هذا البحث ينبغى أن نتناول السؤال نفسه بتوضيح أكثر:

فى كل علم وتخصص لا يكون العلماء والمتخصصون فى علم وفن واحد على نفس المستوى عادةً، بل بعضهم أفضل من الآخرين، ويتمتع بقدر أكثر من العلم والمهاره، فمثلاً نجد بين الأطباء المتخصصين فى القلب فى مدينه أو دوله معينه بضعه أفراد يتميزون بكونهم أحذق من غيرهم، فعلى الرغم من اشتراكهم جميعاً فى التخصص بأمراض القلب وطريقه علاجها، ويحملون شهاده التخصص والوثائق المعتبره، ولديهم شهادات تأييد من وزاره الصحه، وحق ممارسه التطبيب، إلّاأنّهم ليسوا بمستوىً واحدٍ من المعلومات

والقدره على التشخيص.

وهـذه المسأله صادقه أيضاً على الفقهاء والمجتهـدين، يعنى مع أنهم جميعاً يتمتعون بالقـدره على اسـتنباط الأحكام الشـرعيه من مصادرها، وهم مشتركون فى هـذه القدره، إلّاأنّهم ليسوا جميعاً بنفس المسـتوى من القدره، وإنّما يكون بعضـهم أفضل عاده من بعض، وهذا ما يعبّر عنه فى الفقه بالأعلم وغير الأعلم، ورأى المشهور وأكثريه الفقهاء والمجتهدين هو أنهم يعتبرون تقليد الأعلم واجباً، ولا يجوّزون تقليد غير الأعلم والرجوع إليه.

وبعد الالتفات إلى التوضـيحات المذكوره فإنّ السؤال المتقدم فى بدايه البحث هو: هل يجب فى الولى الفقيه أن يكون من جهه الفقـاهه والقـدره على الاسـتنباط أقوى وأفضـل من غيره؟ وبالاصـطلاح هـل يشـترط فيه أن يكون أفقه وأعلم من جميع الفقهـاء والمجتهدين، أو أنَّ هذا الشرط لا لزوم له، ويكفى أصل التخصص والقدره على الاجتهاد؟

والجواب : ينبغى أن نعود إلى ما ذكرناه فى بحث أدله إثبات ولايه الفقيه، من أن الولى الفقيه يجب أن يتمتع علاوةً على الفقاهه بخصوصـيتين مهمـتين، همـا: التقـوى، والكفـاءه فى مجـال إداره المجتمـع، وأنّ الخصوصـيّه الأـخيره تشـتمل على مجمـوعه من الخصائص، وبناءً

عليه فليست الفقاهه هى المعيار الوحيد للولى الفقيه، وإنّما هناك بضعه معايير اخرى مختلفه لازمه له، ولأجل تشخيص الولىّ الفقيه يجب أن نلاحظ مجموع هذه الخصائص والشرائط، وبإعطاء درجه لكل واحده منها نتمكن من استخراج معدّل الامتياز، وهذا نظير ما لو أردنا أن نعيّن فرداً لرئاسه جامعه، فإنّنا لا نتخذ مقياساً واحداً، بل هناك عده معايير تهمّنا بهذا الشأن، من قبيل حصوله على شهاده الدكتوراه، سابقته التدريسيه، لديه تجربه فى العمل الإدارى، مكانته ومقبوليته لدى أعضاء الهيئه العلميه والأساتذه والطلاب، فهذه كلها ملاكات مهمه تؤثر فى مثل هذا الانتخاب، وإذا اعتبرنا هذه الخصائص شرطاً فى تعيين رئيس للجامعه، فإنَّ أفراداً مختلفين قد يقترحون من بينهم - مثلاً - شخصاً تكون سابقته العلميه وتدريسه أكثر من غيره، ولكن ليس له فعاليّه كثيره فى مجال الإداره، وشخص آخر له تجربه إداريه جيّده، لكنه بلحاظ الناحيه العلميه ليس بالمستوى المطلوب، وهناك شخص ثالث له سابقه إداريه وخلفيه وتجارب علميه ممتازه، ولكن بلحاظ عدم قدرته على إقامه العلاقات والتعامل مع الآخرين ليس بمستوى القبول بين أعضاء الهيئه العلميه والأساتذه والطلاب، وواضح هنا أنّه لأجل انتخاب الشخص الأفضل يجب أن نعرف مجموع ما يحصل عليه كل واحد من درجات هذه الخصائص لنعيّن أعلاهم درجه.

ص:۱۵۹

والمسأله بهـذا النحو أيضاً فيما يخصّ الولى الفقيه، يعنى أن نعرف أوّلاً: درجه كل واحـد من الفقهاء فى الشـرائط الثلاثه الفقاهه والتقوى والكفـاءه فى مجـال إداره المجتمع، ونعلم ثانيـاً: أيهم تكون امتيازاته أكثر وافضل من الآخرين، وعلى هـذا الحساب إذا كـان أحـدهم - مثلاً- فقيهاً، وكان أيضاً على كفاءه فى إداره شؤون المجتمع، ولكنه لم يكن تقيّاً، أو كان فقيهاً تقيّاً ولكنه من ناحيه القدره الإداريه لا يسـتطيع أن يدير بنحو صحيح حتى عائلته المكوّنه من خمسه أفراد، إنّ مثل هؤلاء الأفراد يخرجون ابتداءً من دائره المرشّحين لمنصب ولايه الفقيه، حتى لو كان أحدهم أعلم وأفقه العلماء الحاضرين؛ لأننا قلنا:

إنّ الحصول على هذا المقام يتطلب بلوغ حدّ النصاب فى هذه الشـروط الثلاثه، وعليه يمكن أن يطرح السؤال عن ولايه الفقيه أو الأفقه، وجوابه بثلاثه أنحاء:

١ - أن تكون قدره الشخص على استنباط الحكم الشرعى من مصادره أفضل وأعلى من جميع الفقهاء الموجودين، ولكنّه بالنسبه للشرطين الآخرين (التقوى والكفاءه فى مجال إداره المجتمع) يكون فاقداً لأحدهما، أو لهما معاً.

وقد اتضح من البحث المتقدم أنَّ مثل هذا الشخص فاقد ابتداءً لصلاحيه إحراز منصب الولايه.

٢ - أن يكون الفرد مضافاً إلى تمتعه بالشروط الثلاثه (الفقاهه،

والتقوى، والكفاءه فى مجال إداره المجتمع)، على درجه من الفقاهه والقدره أعلى من الآخرين، وبالالتفات إلى البحث الذى قدّمناه يتضح أن هذا الفرد لا يواجه مشكله من حيث صلاحيته ابتداءً لإحراز مقام ولايه الفقيه، ولكن يجب العلم بأنّه من جهه مجموع الامتيازات وأخذ كافه المعايير بنظر الاعتبار هل يوجد فرد آخر أفضل منه وأليق، أو لا؟

٣ - إذا كان بين الفقهاء أكثر من شخص كلّهم على نفس المستوى من حيث التقوى والكفاءه فى إداره المجتمع، ولكنَّ واحداً منهم أعلى وأكثر فقاهه من الآخرين، فإنّ مقتضى البحث المتقدم هو استحقاق مثل هذا الشخص لمنصب ولايه الفقيه.

هنا لا بأس بالبحث عن لزوم أو عدم لزوم توفّر بقيّه التخصصات فى الولى الفقيه، وبيان ذلك: أنّنا فى بحث أدله إثبات ولايه الفقيه، وفى هذا البحث الأخير أشرنا إلى أن هناك ثلاثه معايير وشروط أساسيّه لإحراز منصب ولايه الفقيه، وهى: الفقاهه والتقوى والكفاءه فى إداره المجتمع، ومن الممكن أن يُسأل: لماذا لم نشترط أيضاً بقيه التخصصات، كالتخصّص فى الأُمور العسكريه، والاقتصاديه، وغيرها مما يعدّ من الأركان المهمه لإداره امور أىّ مجتمع؟ فهل أنَّ عدم توفّر مثل هذه التخصصات فى الولى الفقيه والشخص الذى يمسك بزمام القياده فى المجتمع الإسلامى لا يوجب ضعف إدارته وقيادته، ولا

يؤدّى إلى إحداث خلل فى إداره امور المجتمع؟

والجواب : أن ضروره توفر الشروط الثلاثه المذكوره أساسها هو أن فلسفه مبدأ ولايه الفقيه هى: تطبيق الأحكام والقوانين الإسلاميه، وعليه فمن البديهى أنَّ الشخص الذى يريد أن يستقر على رأس نظام ولايه الفقيه يجب أن يكون متصفاً بما يلى:

أوّلا: أن يكون عالماً بقوانين الإسلام (شرط الفقاهه).

ثانيا: أن يكون الناس على ثقه به، ومطمئنين إلى أنّه لا يتصرف بدافع الأغراض والمصالح الشخصيّه والفئويّه، وإنّما الملاك الوحيد لديه فى مقام العمل هو حفظ الإسلام وتحقيق مصالح المسلمين (شرط التقوى).

ثالثا: يلزم – مضافاً إلى الفقاهه والتقوى – أن يتمتع بالقدره على فهم القضايا الاجتماعيه، ومسائل السياسه الداخليه والخارجيه، وممارسه الأُمور الإداريه (شرط الكفاءه).

ومن الواضح أنَّ افتقاد القائد لإحدى هذه الخصائص الثلاث يمكن أن يتسبب فى إلحاق خسائر فادحه بالمجتمع، ولكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبه لبقيه التخصصات، فمثلاً إذا لم يكن القائد عسكرياً، ولم يكن على معرفه بالمسائل العسكريه فيمكنه فى مجال اتخاذ القرارات أن يستعين بمستشارين عسكريين من ذوى الخبره والأمانه، ويمكنه أن يستعين فى مجال الأُمور الاقتصاديه بالخبراء

والمختصين فی الشؤون الماليه والاقتصاديه، ليتخذ القرارات اللازمه فی هذا المجال.

ويلاحظ: أنّ هـذه المسأله ليست خاصه بنظام ولايه الفقيه، بل هی موجوده فی كافه الحكومات، وليست هناك حكومه فی الدنيا يكون فيهـا رئيس الجمهوريه أو رئيس الوزراء متخصـصاً فی جميع المجالاـت السياسـيه والاقتصـاديه والقانونيه والعسـكريه، وما إليها، بحيث تصدر القرارات بشأنها منه مباشره، فإنّ هذا الأمر لا يتيسّر ولم يكن مقدوراً لغير المعصومين عليهم السلام ، ولذا فإنّ المعتاد والمتداول وجود مستشارين متعددين، يكون لرأيهم الأثر المهم والأساسی فی اتخاذ القرارات والمواقف السياسيه.

وفی نظـام ولاـيه الفقيه فی الجمهوريه الإسـلاميه كـان الأـمر ولاـ يزال كـذلك أيضـاً، فإنّ القائـد يتخـذ القرارات بعـد المشاوره والاسـتفاده من آراء الخبراء والمتخصصـين، وله مصادر متعدده تمدّه بالمشوره، ومنها مجمع تشـخيص مصـلحه النظام فإنّه بمثابه المستشاريه العليا للقياده وللولی الفقيه.

الفصل السادس: مجلس الخبراء وولايه الفقيه

اشاره

بعد أن أثبتنا ولايه الفقيه، وقلنا: إنّ الولى الفقيه هو المجتهد الأصلح، والشخص الذى تتوفر فيه الخصائص اللازمه لتصّدى القياده ورئـاسه الحكومه، والشـخص الأـكثر قرباً من الإمام المعصوم عليه السـلام ، فإن الخطوه المهمه الاُخرى فى مقام بيان نظريه ولايه الفقيه هى: كيفيه تشخيص هذا الفرد وما هى الطرق التى نشخص بها هذا المجتهد من بين سائر المجتهدين؟

فى تحقيق هـذه المسأله سـنطرح مسائل اخرى تتفرع عليها، ويتشـكّل من الجميع محتوى الفصل الختامى من هـذا الكتاب، الـذى يوضّح علاقه ولايه الفقيه بمجلس الخبراء.

ص:۱۶۵

لماذا الخبراء؟:

إنَّ ما يجرى عليه العمل حالياً فى النظام السياسى للجمهوريه الإسلاميه القائم على ولايه الفقيه، أن مجلس خبراء القياده هو الذى يتكفل بمهمه تشخيص وتعيين الولى الفقيه، ونريد هنا أن نبحث هذه المسأله من الوجهه العلميه والنظريه، لنعلم أنَّ اختيار هذه الطريقه وتطبيقها يستند إلى منطق علمى واستدلالى، أم أنّه يفتقر إلى المبنى العلمى والنظرى الصحيح والواضح؟

يمكننا - فى مقام الفرض والتصوّر - أن نطرح عده فروض مختلفه بشأن طريقه تشخيص وتعيين الولى الفقيه، منها: التعيين عن طريق الانتخاب المباشر للأُمّه، والتعيين من قبل الولى الفقيه السابق، والتعيين من قبل مجلس الخبراء، والتعيين عن طريق مجلس الشورى الإسلامى.

ومن الممكن طبعاً طرح فروض اخرى، ولكن ربما كان أهم الفروض وأكثرها تقبّلاً من الناحيه المنطقيه والاستدلاليه ثلاثه فروض:

١ - التعيين عن طريق الانتخابات العامه ورأى الناس مباشره.

٢ - التعيين من قبل الخبراء.

٣ - التعيين من قبل الولى الفقيه والقائد السابق.

ومن بين هذه الفروض الثلاثه يكثر طرح الفرضين الأوّلين فى البحث والتنظير، وعلى كل حال فنحن نظن أنه بتوضيح قيمه ودرجه اعتبار كل واحد من هذه الافتراضات الثلاثه يكون من السهل نقد وتحليل سائر النظريات أيضاً، ومن الضرورى قبل كل شىء العود إلى ما أوضحناه سابقاً فى البحث عن موقع رأى الاُمه فى نظريه ولايه الفقيه (الفصل الثالث)، وأنّنا نقبل نظريه (الكشف) بشأن مشروعيه ولايه الفقيه، كما مرَّ بحثه مفصلاً، وسيكون كلامنا مبنيّاً على هذا الأساس فى بعض مباحث هذا الفصل.

وسنبدأ ببحث النظريتين الأساسيتين: التعيين المباشر من قبل الاُمه، والتعيين من قبل مجلس الخبراء، ونمهّد للبحث بذكر مثال:

لنفترض أننا نريد أن نعرّف بأفضل استاذ رياضيات فى البلد، ونقدم له جائزه خاصه، فما هو الطريق الصحيح والمنطقى لإنجاز هذا العمل؟ هل نتوجّه فى ذلك إلى جميع طبقات الاُمه، ونجرى إحصاءً عن طريق أسئله نوجّهها لأفراد المجتمع من بائع الذهب، والكنّاس، وبائع الفرش، وسائق الباص، والسيدات، وربّات البيوت، والمزارعين، والطلاب، والمتخصصين فى الدماغ والأعصاب، ونستطلع وجهات نظرهم بشأن استاذ الرياضيات الأفضل فى البلد؟

من الواضح جداً أوّلاً: أنّ هذا الاُسلوب غير علمى، ولا موضع

له، وأن نتائج الإحصاء مهما كانت فإنّها فاقده القيمه والاعتبار.

ثانياً: لو كان هؤلاء الأفراد الـذين نسألهم منطقيين ومنصـفين، سـيكون جوابهم: إنّ هذه المسأله ليست من اختصاصـى، فأرجو أن تعذرونى من الجواب عنها.

وعلى كل حال فلا شك أنَّ أحداً لا يستعمل هذه الطريقه فى انتخاب استاذ الرياضيات النموذجى فى البلد، ولو استعملها أحد لم تقبل منه، بل تردّ عليه.

ومن البديهى أنّ من يسـتطيع تشـخيص مقدره وتخصـص استاذ الرياضيات ويقوم بتقويمه، لابد أن يكون هو أيضاً من المشتغلين بهذا العلم ومن ذوى الاختصاص فيه، ويجرى العمل فى مثل هذا المورد على النحو التالى:

فى البدايه يقوم أساتذه الرياضـيات فى محافظةٍ ما بتعريف أفضل اسـتاذ بينهم، وإذا كان فى تلك المحافظه أكثر من جامعه، فإنّ الأساتذه المنتخبين من الجامعات المتعدده يقومون أيضاً بتعريف أفضل اسـتاذ بينهم، وهكذا حتى يجتمع الأساتذه المنتخبون من كـلّ محـافظه، ولنفرض أنّ عـددهم يبلغ ثلاـثين اسـتاذاً، فيقومون بالمبـاحثه والتشـاور، لينتخبوا اسـتاذاً من بينهم بوصـفه الاُسـتاذ النموذجى والأفضل فى ذلك البلد.

ص:۱۶۸

ومن الممكن طبعاً فی هـذه المرحله أو التی قبلهـا أن یتولی الانتخـاب عـدد من الأساتـذه البارزین فی مجال الریاضـیات، ولکنّ الأُسـلوب العـامّ یبقی واحـداً علی کـلّ حـال، وهـو أن یوکـل أمر اختیـار اسـتاذ الریاضـیات النمـوذجی إلی أصـحاب النظر والمتخصصین فی مجال الریاضیات.

والسؤال الآـن: هـل أنَّ هـذه الطریقه فی انتخاب الأُسـتاذ النموذجی فی البلـد هی الطریقه المقبوله عقلاً، أو طریقه انتخابه من قبل جمیع الناس بما فی ذلک الجامعیون والأُمّیون، والمختصون وغیر المختصین، والخلاصه جمیع طبقات المجتمع؟

إنّ طریقـه العمـل بالنسـبه لانتخـاب الـولیّ الفقیـه هی نفس الطریقـه، فـاذا أردنـا أن نعیّن الفقیه النمـوذجی من حیث الخصـائص الثلاث:

الفقـاهه والتقوی والکفاءه فی إداره المجتمع، فما هی طریقه انتخاب هـذا الفقیه؟ ومَن هم الـذین یمتلکون صـلاحیه إبـداء النظر وتشـخیص الفقیه الأفضل والأصـلح؟ هل الطریق الصحیح والمنطقی هو الاستفتاء العام وإجراء انتخابات شامله لمعرفه رأی الناس مباشـره، أو أنّ الطریق الصـحیح والعلمی هو الرجوع للمتخصصـین ذوی العلاقه، الـذین هم الفقهاء، والطلب الیهم أن ینتخبوا من بینهم الفرد الأکثر کفاءةً وصلاحیةً لأن یحتلّ مقام الولایه؟ إذا لم یکن من الصحیح تعیین

الأُستاذ النموذجى للرياضيات فى البلد عن طريق إجراء الانتخابات، وإنما يجب الرجوع فى هذه المسأله إلى أساتذه الرياضيات فى البلد وأخذ رأيهم فإنّ الطريق المعقول والصحيح لتعيين الفقيه النموذجى والأصلح هو الرجوع إلى الفقهاء وأخذ رأيهم، ولا يمكن أن يكون ملاك هذه المسأله هو الرأى العام وأخذ رأى الناس مباشره، والذى هو مسجّل حالياً فى الدستور للجمهوريه الإسلاميه فى إيران وعليه العمل فعلاً هو: أنّ تعيين القياده والولىّ الفقيه يقع على عهده مجلس الخبراء، الذين هم من أهل الفقه والفقاهه، وأنفقوا سنين متماديه من أعمارهم فى العمل بهذا الاختصاص.

وأمّا هؤلاء الخبراء الذين يريدون تعيين الولى الفقيه فيمكن انتخابهم لهذه المهمه بطريقتين:

الاولى : أن ينتخب الفقهاء الموجودون فى كل مدينه من بينهم الفقيه الأفضل، ثم ينتخب من كلّ محافظه الفقيه الأفضل، ليتألف مجلس الخبراء من مجموع الفقهاء المنتخبين فى المحافظات.

والثانيه : أن نعيّن هؤلاء الأفراد فى كل مدينه ومحافظه عن طريق الانتخابات العامه، ذلك أنّ قلّه المجتهدين فى المدن والمحافظات يتيح لأفراد الأُمه بقليل من التحقيق والسؤال أن يعيّنوا الفرد أو الأفراد الأكثر لياقةً من غيرهم، وهذا نظير ما لو أردنا تشخيص أفضل

متخصص فى القلب فى المدينه أو المحافظه، فعلى الرغم من عدم اختصاصنا بالقلب، ولكننا نستطيع حلّ المشكله وتشخيص الأفضل بالرجوع إلى الأطباء والمتخصصين، ولأُولئك المرضى الذين يراجعون أطباء القلب.

وإلى هنا أصبح معلوماً أنّ هناك طريقين لتشخيص وتعيين القائد والولى الفقيه، أحدهما: الرجوع مباشره إلى آراء الناس، والآخر:

تعيين القائد من قبل الخبراء.

والطريق المنطقى والعلمى القابل للتأييد هو الثانى.

وأمّا بالنسبه لطريقه تعيين القائد اللاحق من قبل القائد السابق فيجب أن نقول: مع أنه يمكن عملاً أن يكون لهذه الطريقه نتيجه معتدّ بها كنتيجه الانتخاب الصحيح والمطلوب؛ (إذ مع الالتفات إلى بصيره وإحاطه القائد السابق بالأفراد والشخصيّات البارزه فى البلد علمياً وسياسياً، ومعرفته بقابلياتهم فإنّه يستطيع بمقدار من التأمل والفحص أن يعيّن من بين هؤء الأكثر بروزاً من هؤلاء، الشخص الواجد لمجموع الصلاحيّات التى تؤهّله للقياده، ويعرّفه للأُمه)، ولكن هناك إشكالان مهمّان يردان على هذه الطريقه:

الأوّل : أنّ هذه الطريقه تفتح الباب للأعداء لأن يبثّوا دعاياتهم السيّئه والمسمومه، بأن يصوّروا فى أذهان عامّه الناس داخل البلد

وخارجه أنّ نظام ولایه الفقیه یمارس الدیکتاتوریّه، ویفرض علی الناس حکومه استبدادیه، ونحن نلاحظ الیوم أنه علی الرغم من إجراء عشرین انتخاباً عاماً فی السنوات العشرین الماضیه بعد قیام الثوره الإسلامیه، فإنه لا یزال الأعداء الحاقدون فی الداخل والخارج یتهمون النظام الإسلامی فی إیران بالدکتاتوریه والاستبداد.

الإشکال الثانی: أنّ هذه الطریقه قد تؤدی إلی اتهمام القائد بالتأثر بالعوامل العاطفیه والذاتیه، وملاحظه مصلحه فرد أو جماعه، کما وجّه مثل هذا الاتهام إلی شخصیه نبیّ الإسلام العظیم صلی الله علیه و آله من قبل بعض المسلمین وغیر المسلمین، وأنه قام بتعیین علیٍّ علیه السلام خلیفه وأعطاه کل هذه الأهمیه، لأنه صهره.

وعلی ذلک فمع ما تنطوی علیه طریقه تعیین القائد السابق للّاحق من نتائج إیجابیّه، ولکن یجدر بنا صرف النظر عنها؛ بسبب بعض الإشکالات الجانبیه التی ترد علیها.

والحاصل: أنّه من بین الطرق الثلاث:

۱ – تعیین القائد والولی الفقیه عن طریق الانتخاب المباشر لأفراد الاُمه.

۲ – تعیین القائد والولی الفقیه من قبل مجلس الخبراء.

۳ – تعیینه من قبل القائد السابق.

فإنّ الطريق الأفضل والمعقول والمنطقى هو تعيين القائد من قبل مجلس الخبراء ذوى الصلاحيه، وبالتأمل الدقيق فى البحث بشأن تقويم هذه الأساليب الثلاثه يتضح الموقف من الطرق الأُخرى التى يمكن طرحها بهذا الشأن، ولا حاجه لبحثها بحثاً مستقلاً.

إشكال الدور:

إلى هنا اتضح أنّ الأُسلوب المنطقى فى تعيين القائد والولى الفقيه هو الرجوع إلى آراء الخبراء، ولكن هناك إشكالات طرحت حول العلاقه بين مجلس الخبراء والولى الفقيه، ومنها إشكال الدور، فإنَّ مجلس الخبراء يقوم بتعيين القائد، وفى الوقت نفسه يكون اعتبار عمل هؤلاء الخبراء راجعاً إلى القائد، وهذا هو الدور المستحيل.

وتوضيح ذلك: أنّ الذين يريدون ترشيح أنفسهم لعضويه مجلس الخبراء يجب أن يحصلوا على تأييد (شورى صيانه الدستور)، وعليه فإن أعضاء مجلس الخبراء يتمّ توثيقهم من قبل مجلس الصيانه، فلو لم يؤيد هذا المجلس صلاحيتهم لا يكون لهم حق العضويه فى مجلس الخبراء مهما كان عدد الأصوات التى يحصلون عليها فى الانتخابات، ومن ناحيه اخرى فإن أعضاء شورى الصيانه يستمدّون اعتبارهم من القائد، ذلك أنه بموجب الدستور يقع اختيار فقهاء

شورى الصيانه على عهده الولى الفقيه، وعلى هذا نستطيع القول: إذا كان توثيق أعضاء مجلس الخبراء متوقفاً على إمضاء شورى الصيانه، واعتبار أعضاء شورى الصيانه متوقفاً على إمضاء القائد، فمعنى ذلك أن توثيق مجلس الخبراء متوقف بواسطه واحده على إمضاء القائد والولى الفقيه:

الولى الفقيه يعطى الاعتبار ل --شورى الصيانه تعطى الاعتبار ل --مجلس الخبراء.

ولمّا كان عمل مجلس الخبراء هو انتخاب وتعيين القائد والولى الفقيه، وكان إمضاؤهم وتأييدهم هو الذى يمنح القياده وولايه الفقيه الاعتبار وحق الحاكميه، فبهذا الترتيب يتحقق الدور الفلسفى، بالبيان التالى:

الولى الفقيه يعطى الاعتبارل --شورى الصيانه تعطى الاعتبار ل --مجلس الخبراء يعطى الاعتبار ل --الولى الفقيه

يعنى: ما لم يُعطِ مجلس الخبراء رأيه لا اعتبار لحكم ورأى الولى الفقيه، ومن ناحيه اخرى فإنّ مجلس الخبراء نفسه إذا لم يمضِ ه الولى الفقيه بصوره غير مباشره (أى بواسطه واحده عن طريق شورى الصيانه) فإنّ رأيه (الذى هو تعيين القياده) لم يكن له أىّ اعتبار، وهذه هى علاقه الدور الذى ثبت بطلانه واستحالته فى الفلسفه والمنطق.

وقبل أن نجيب عن هذا الإشكال، يجب أن نتذكّر أن أساسه

يرجع فى الواقع إلى أحد المباحث المطروحه فى الفلسفه السياسيه للنظم الديمقراطيه المبنيّه على الانتخابات، وحاصله: أنه ما هو الأساس الذى يقوم عليه اعتبار القوانين والمقررات التى توضع فى النظام الديمقراطى من قبل مجلس النوّاب أو من قبل الدوله؟

والجواب الأوّلى المتقدّم: هو أنَّ تلك القوانين تستمد اعتبارها من الشعب، يعنى بما أن الشعب هو الذى انتخب اولئك النواب أو الحزب أو الدوله، فلهذا يكون ما يضعونه من قوانين ومقررات معتبراً.

رأى الشعب يمنح الاعتبار ل --القوانين والمقررات التى يضعها مجلس النواب والدوله

ولكن سرعان ما ينقدح فى الذهن هذا السؤال: حينما يؤسس نظام ديمقراطى، وفى أوّل انتخابات يراد إجراؤها، حيث لا وجود لحدّ الآن لمجلس النواب ولا للدوله، وإنما نريد أن نعيّن كلًّا منهما عن طريق الانتخابات، فإنّ نفس هذه الانتخابات تحتاج إلى قوانين ومقررات، من قبيل: هل أنَّ للمرأه حق المشاركه فى الانتخاب، أو لا؟ ما هو الحدّ الأدنى لسنّ المشاركين فى الانتخابات؟ ما هو الحدّ الأدنى للأصوات التى يجب أن يفوز بها المنتخب؟ هل الأكثريه المطلقه هى الملاك أو الأقليه النسبيّه، أو النصف بزياده واحد، أو ثلث الآراء المأخوذه؟ ما هى الشرائط التى يجب أن تتوفر فى المرشَّحين من حيث السن والشهاده الدراسيه؟ وما إلى ذلك من عشرات الأسئله

الأُخرى التى يجب أن تؤخذ قوانينها ومقرراتها بنظر الاعتبار.

ومن الواضح جداً إنّ كل واحد من القوانين والمقررات المتخذه بشأن هذه الأُمور يمكن أن يكون له تأثير فى نتائج الانتخابات، وفوز أحد الاشخاص أو الأحزاب.

وفى جميع الدول الغربيه أو معظمها نجد أن روّاد النظم الديمقراطيه التى اسست فى القرنين الأخيرين، لم يعتبروا حق الانتخاب ثابتاً للنساء فى البدايه، وكانت الانتخابات تجرى فى غيابهن، ولو كنَّ قد حصلن على حق الانتخاب فى ذلك الوقت لكان هناك احتمال قويّ فى أن يوجد لدينا الآن أسماء كثير من الأفراد والأحزاب الأُخرى فى التاريخ السياسى لمعظم الدول الغربيه، وحتى إلى وقت متأخر، فإنّ دوله سويسراً التى تتألف من أكثر من عشرين ولايه مستقله، نجد أنّ حقّ النساء مهتضَم فى الانتخاب فى أكثر تلك الولايات.

وبتخفيض الحدّ الأدنى للسنّ القانونى للانتخاب من ١۶ عاماً إلى ١۵ عاماً فى بلادنا، التى يشكل الشباب ما يقارب سبعين بالمئه من سكانها، فإنّ من المتوقع أن تختلف وضعيه الانتخابات، والأفراد والأحزاب التى تحوز أكثريّه الأصوات اختلافاً كبيراً.

والسؤال الآن: فى أول انتخابات تجرى فى كلّ نظام ديمقراطى،

حيث لا يكون هناك لحدّ الآن دوله ولا مجلس نوّاب، فإلى أىّ مرجع نلجأ؟ وعلى أى أساس يُعتمد فى إصدار القرارات التى تتعلق بسنّ وجنس الأفراد الذين يحق لهم المشاركه فى الانتخابات، وعدد الأصوات التى نحتاجها للانتخاب، وما إلى ذلك من القضايا المتعلقه بإجراء الانتخابات؟

وهنا نؤكد أننا إذا لم نستطع تقديم جواب صحيح ومقنع عن الإشكال فيما يتعلق بأوّل دوله وأوّل مجلس، فإنّ جميع الدول ومجالس التشريع التى تأتى بعد ذلك فى دولةٍ ما، سوف تتعرض لنفس الإشكال؛ ذلك لأنّ الدوله والمجلس المتعاقبين، إنّما يتشكّلان طبق القوانين والمقررات التى تصدر من أول دوله ومجلس، وكذلك الدوله الثالثه ومجلسها يتشكّلان طبقاً لقوانين ومقررات الدوله الثانيه ومجلسها، وهلمّ جرّا.

الدوله الأُولى ومجلسها وما يصدر عنهما من قوانين تعطى الاعتبار ل الدوله الثانيه ومجلسها وما يصدر عنهما من قوانين تعطى الاعتبار ل الدوله الثالثه وما يصدر عنها من قوانين...

ومن البديهى أنّه ما لم يدفع الإشكال المذكور عن الدوله الأُولى والمجلس الأوّل، فإنّ جميع الدول ومجالس التشريع التى ستأتى بعد ذلك ستكون عرضه لهذا الإشكال.

ولأجل دفع هذا الاشكال قال بعض المنظّرين والمختصين بالعلوم السياسيّه: إنّه لا مناصَ من إجراء الانتخابات الاُولى على أساس عدد من القوانين والمقررات، ولنفترض مثلاً أننا أجريناها على أساس القوانين التاليه:

أ - الحدّ الأقلّ لسنّ المنتخبين ۱۶ سنه.

ب - لا يحقّ للنساء الانتخاب ولا الترشيح.

ج - لا يشترط فى المرشَّح للانتخاب حصوله على شهاده علميه.

د - الحدّ الأعلى لمن يشارك فى التصويت ۲۰ سنه.

وبعد إجرائنا الانتخابات على أساس هذه القوانين والمقررات، وتشكيلنا أوّل دوله ومجلس تقنين تقوم هذه الدوله ومجلسها بمنح الشرعيه لهذه الانتخابات وما قامت عليه من قوانين ومقررات، وتمنحها الصفه القانونيه، وأمّا فى الانتخابات التاليه فيجب أن تَقدِم الدوله الاُولى والمجلس الأوّل باتخاذ القرارات، فبإمكانها أن تبقى قرارات الانتخابات الاُولى، أو تغيّر بعضها، أو تلغيها جميعاً، وبهذه الطريقه نحلّ إشكال الانتخابات الاُولى واعتبارها القانونى.

ومن الواضح جداً أنَّ هذا الجواب ليس صحيحاً ولا يحلّ الإشكال، إذ كيف تقوم الدوله الاُولى بمنح الثقه للدوله التاليه وتصادق على مقررات مجلسها، مع أنها نفسها قائمه على انتخابات تقوم على

أساس مقررات لم تصوّب عليها وتمنحها الشرعيه أيه دوله ومجلس منتخب من قبل الاُمه؟

وعليه يبقى هـذا الإشـكال قائمـاً بـوجه جميـع النظم الـديمقراطيه، وليس له أى جـواب منطقى ومقنع، ولهـذا السـبب نجـد جميع المنظِّرين لفلسفه السياسه، والمختصين بالعلوم السياسيه خاصه فى عصرنا الراهن يسلّمون بهذا الإشكال، ولكنّهم يقولون: لا طريق أمامنا لإقامه نظام ديمقراطى قائم على أراء الناس إلاّ الطريق الذى ذكرناه، وليس بإمكاننا تقديم حلّ عملىّ سواه.

وعليه فـإنّ إشـكال الـدور المتوّجه إلى علاقه مجلس الخـبراء بالقيـاده والولى الفقيه متوجّه أيضـاً إلى جميع النُظُم الـديمقراطيه، وجوابه نفس الجواب، فكمـا أنَّ هـذا الإشـكال لم يكن سـبباً كافيـاً للتخلّى عن الـديمقراطيه والأخـذ بـأنظمه اخرى، فإنه أيضاً لا يكفى لرفع اليـد عن أصل نظام ولايه الفقيه، وإلّا وجب رفع اليد عن جميع الأنظمه الديمقراطيه السابقه والحاليه والتى سـتأتى فى المستقبل والتخلّى عنها.

والواقع أنّ إشـكال الـدور متوجّه فقـط إلى النظم الـديمقراطيه، ولا يرد على النظام المبنى على ولايه الفقيه؛ إذ لا دور هنا أصـلاً، ودليل ذلك: ما سبق شرحه فى البحوث المتقدمه من أنَّ مشروعيه الفقيه

مستمده من اللّه تعالى، وليس من الاُمه، وشرعيه القوانين والأوامر الإلهيه ذاتيه، وليست مستمده من جهه اخرى، وإنما هى قائمه على أساس مالكيه اللّه تعالى الحقيقيه للوجود كلّه، فله أن يمارس كلّ نوع من التصرفات التكوينيه والتشريعيه فى العالم وجميع الموجودات، يعنى أنّ ما يحصل فى بدايه تأسيس النظام المبنى على ولايه الفقيه يتخذ هذه الصوره:

اللّه تعالى يمنح الاعتبار ل الولى الفقيه والقوانين يمنح الاعتبار ل المجلس والدوله

والمغالطه التى طرح فيها إشكال الدور على العلاقه بين الولى الفقيه ومجلس الخبراء ناشئه من القول: (الولى الفقيه يستمدّ اعتباره من مجلس الخبراء) فى الوقت الذى يكون اعتبار الخبراء متوقفاً على إمضاء الولى الفقيه، وتأييد مجلس شورى صيانه الدستور الذى يستمد اعتباره أيضاً من القائد، وجوابه هو ما ذكرناه من أن الوليّ الفقيه لا يستمد اعتباره من مجلس الخبراء، وإنّما هو منصوب من قبل الإمام المعصوم عليه السلام ومن قبل اللّه تعالى، والخبراء لا يقومون بنصب القائد، وإنّما عملهم - كما أوضحناه فى الفصل الثالث - هو الكشف عن القائد المنصوب بالنصب العام من قبل إمام الزمان عليه السلام ، وهذا نظير ما لو رجعنا فى اختيار مرجع التقليد وتعيين الأعلم إلى أهل الخبره والاختصاص، فإننا لا نريد منهم أن ينصّبوا شخصاً للأعلميه والتقليد؛

لأنَّ الفرد فی الخارج والواقع إمّا أن یکون مجتهداً أو لا، وإمّا أن یکون أعلم أو لا یکون، فإنْ کان فی الواقع مجتهداً أو أعلم فإنّ تحقیقنا لا یؤدّی إلی سقوطه عن رتبه الاجتهاد والأعلمیه، واذا لم یکن فی الواقع مجتهداً ولا أعلم فإنّ تحقیقنا لا یکون سبباً فی بلوغه مرتبه الاجتهاد والأعلمیه، فسؤالنا للمتخصصین إنّما هو بهدف الکشف عن طریق شهادتهم عن ذلک الشخص المجتهد والأعلم الموجود فی الخارج قبل سؤالنا، وکذلک أیضاً خبراء القیاده فإنّهم لا یقومون بنصب الولی الفقیه، وإنّما یشهدون فقط بأنّ ذلک المجتهد الممنوح حق الولایه والذی تجب إطاعته بحکم إمام العصر علیه السلام هو المجتهد الفلانی.

ویمکن إعطاء جواب آخر (ثالث) وهو بنحو المثال: أن مؤسس الجمهوریه الإسلامیه الإمام الخمینی قدس سره عیّن أوّل شوری لصیانه الدستور، وتلک الشوری أیّدت صلاحیه ممثّلی مجلس خبراء القیاده، ومهمه هذا المجلس هی تعیین القائد التالی، وعلیه فلا دور، نعم، لو کانت مهمه المجلس - الذی عیّنه الإمام الخمینی بواسطه واحده (شوری الصیانه) - هی تعیین الإمام نفسه للقیاده فحینئذٍ یتحقق الدور، وهذا مماثل لما لو کان لدینا شمعه مشتعله وأشعلنا بها عود ثقاب، ثم أشعلنا بهذا العود شمعه اخری، فهنا لا دور، نعم، لو کان

اشتعال الشمعه حاصلاً بسبب عود الثقاب، وفی الوقت نفسه یتوقف اشتعال عود الثقاب علی الشمعه، فهنا یحصل الدور، ولا یمکن حصول الاشتعال لکلٍّ من الشمعه وعود الثقاب.

ویمکن لشخص أن یقول: إنّه علی الرغم من أن ابتداء قیاده الإمام الخمینی قدس سره لم تکن متوقفه علی رأی مجلس الخبراء، ولکنّ بقاء واستمرار قیادته متوقف علی تشخیص وتأیید وشهاده مجلس الخبراء، فیکون إشکال الدور وارداً هنا؛ لأنّ استمرار قیاده الإمام متوقف علی تأیید مجلس الخبراء، بینما اعتبار مجلس الخبراء نفسه متوقف علی تأیید الإمام قدس سره له.

وجواب هذا الإشکال هو: أنَّ هذه المسأله نظیر لما إذا کان لدینا شمعه مشتعله وأشعلنا بها عود ثقاب، ثم تنطفیء بعد ذلک، ونقوم بإشعالها مرّه ثانیه بنفس عود الثقاب، فهنا لا یتحقق الدور؛ لأنّ إشعال عود الثقاب کان متوقفاً علی (الاشتعال الأوّل) للشمعه، وما هو متوقف علی اشتعال عود الثقاب هو (الاشتعال الثانی) للشمعه.

اشتعال الشمعه الاول --اشتعال عود الثقاب --اشتعال الشمعه الثانی

والأمر فی بحثنا بهذا النحو أیضاً، فإنّ الإمام الخمینی قدس سره یعیّن شوری صیانه الدستور، وهذه الشوری تُمضی صلاحیه ممثلی مجلس الخبراء، ولکن مجلس الخبراء بعد انتخابه وتشکیله یُمضی استمرار

قیاده الإمام الخمینی قدس سره ، ولا یبتّ فی الفتره المتقدمه علی ذلک؛ لأن اعتبار تلک الفتره حاصل بواسطه النصب العام من قبل إمام الزمان علیه السلام .

وخلاصه هذا القسم من البحث: أن إشکال الدور یتجه إلی الأنظمه الدیمقراطیه خاصه، فأرادوا أخذه من هناک وتوجیهه إلی نظریه ولایه الفقیه، ولکن الحقیقه أن هذا الإشکال إنما یستحکم بالنسبه للنظم الدیمقراطیه، ولا یجد له أیّ جواب مقبول ومقنع، ولکنه بالنسبه للنظام المبنی علی ولایه الفقیه مدفوع بالتحقیق الذی ذکرناه.

الخبراء وأنواع التخصّصات:

من الأسئله والإشکالات التی تطرح بشأن مجلس الخبراء وأعضائه، هو ما یتعلّق بضروره وجود مختلف التخصصات فی هذا المجلس، وتوضیح هذا السؤال فی نقطتین:

الاولی : فی الدستور ذکرت ثلاثه شرائط للولی الفقیه، وهی:

الفقاهه، والعداله، والکفاءه الإداریّه، وبالالتفات إلی أنَّ نصّ الدستور قد اشترط توفر الاجتهاد فی أعضاء مجلس الخبراء، یکون هؤلاء الأعضاء متمتعین بالقدره علی تشخیص فقاهه وعداله الولیّ الفقیه، إلّا أنّهم لا یمتلکون القدره علی تشخیص کفاءته فی الُامور الإداریه، التی تتطلب خصائص من قبیل القدره علی التنفیذ والمعرفه بالمسائل

الاجتماعیه، والوعی بقضایا السیاسه العالمیه المعاصره.

وعلیه فیجب أن یضمّ مجلس الخبراء أشخاصاً آخرین لهم المکانه العلمیه والتخصص فی القضایا التنفیذیه والسیاسیه والاجتماعیه، التی تمکنهم من تشخیص قدره الولی الفقیه فی هذه الجوانب.

والثانیه : أنّه طبقاً لما هو موجود فی الدستور، فان من صلاحیات الولی الفقیه: القیاده العامه للقوّات المسلحه، تعیین خط السیر والسیاسه العامه للنظام فی المجالات الاقتصادیه والسیاسیه والعسکریه وغیرها، وتشخیص قدره الولی الفقیه علی الوفاء بهذه المناصب والصلاحیات یحتاج إلی وجود مختلف المتخصصین فی الاُمور العسکریه والسیاسیه والاقتصادیه وما إلیها، ضمن أعضاء مجلس خبراء القیاده؛ لکی یعطوا رأیهم المبنیّ علی العلم والخبره فی جداره القائد باستلام هذه المناصب، مضافاً إلی فقاهته وعدالته.

وخلاصه هذا التساؤل والإشکال: أنّ اشتراط الاجتهاد فی أعضاء مجلس الخبراء یؤدّی إلی حضور مجموعه معیّنه من المتخصصین فی هذا المجلس، ولکنّ الرؤیه إلی موقعیه القیاده فی نظامنا وطبیعه الوظائف والصلاحیات الممنوحه للقائد تقتضی ضروره وجود مجامیع اخری من مختلف المتخصصین فی هذا المجلس.

وفی الجواب عن هذا السؤال نقول:

أوّلا: إنّه لا یکفی لتأیید صلاحیه ممثلی مجلس الخبراء توفر شرط الاجتهاد فقط، بل من البدیهی فی مثل هؤلاء الخبراء وقد اوکلت إلیهم مهمه تعیین القیاده والولی الفقیه، وهو منصب سیاسی واجتماعی، ولیس مجرد منصب دینی فقط، من البدیهی أن یکون هؤلاء الخبراء أنفسهم یتمتعون - مضافاً إلی الاجتهاد - بالقدر الکافی من الوعی والمعرفه بالمسائل الاجتماعیه والسیاسیه.

وعلیه فإنّ الأمر لا یقتصر علی کون أعضاء مجلس الخبراء مجرد مجموعه من المجتهدین الأتقیاء، الذین لا اختصاص لهم بالسیاسه والقضایا الاجتماعیه، وأنّهم غرباء عن هذه المسائل تماماً، بل لابدّ من بلوغهم حدّ النصاب (الحدّ الأدنی والضروری) من العلم بالمسائل الاجتماعیه والسیاسیّه.

وعلاوهً علی ذلک علینا أن نلتفت إلی أنّ وجود أفراد فی المجلس من المختصین بالاُمور السیاسیه فقط، ولیسوا من الفقهاء، هو نظیر لوجود أفراد مختصین بالفقه ولا اطّلاع لهم فی القضایا السیاسیه، فالإشکال یتوجّه علی کلا الفریقین، ونتیجه ذلک: أنَّ أعضاء مجلس الخبراء یجب أن یکونوا مجتهدین، وعلی علم بالقضایا السیاسیه والاجتماعیه المعاصره.

ص:۱۸۵

وثانيا: صحيح أن الشروط الثلاثه: الفقاهه، والعداله، والكفاءه الإداريه ضروريه للولى الفقيه والقائد، ولكن يجب الالتفات إلى أن هذه الشروط ليست جميعاً على درجه واحده من الأهميه، بل أحدها أهم من الشرطين الآخرين، ومقدّم عليهما.

وتوضيح ذلك: أننا نعتقد بأن العنصر الأساسى الذى يقوم عليه نظامنا هو الإسلام، وان الإداره والسياسه موجودان فى جميع الدول الأُخرى، ولا يعنى ذلك أنه فى النظم غير الإسلاميه لا تُشترط الكفاءه الإداريه والسياسيه فى الشخص الأوّل فى الدوله، وعليه فنحن فى هذه الجهه لا نمتاز عن الآخرين، وإنّما الذى نختصّ به ويميّزنا عن غيرنا هو إسلاميه النظام الحاكم، يعنى أنّ ما نؤكده ونهتم به أكثر من أىِّ شىء آخر ونعتبره هدفنا الأصيل من إقامه الحكومه وإدارتها سياسياً هو الإسلام ونشر قيمه وأحكامه، وعليه فإن القائد والشخص الأوّل فى الدوله يجب أن يكون من حيث العلم والعمل متمتعاً بالانشداد الوثيق للإسلام، وملتزماً بأحكامه وقيمه، ولأجل ذلك نقول: إنّ قائد هذه الدوله وهذا النظام يجب أن يكون فقيهاً عادلاً، وذكرنا الفقاهه أوّلاً؛ لأنّ الفقيه هو الذى يدرك أحكام الإسلام وتعاليمه وقيمه، ويفهمها فهماً تحقيقياً عميقاً وشاملاً، فاذا لم يكن مثل هذا الشخص على رأس النظام ويقوده فى إطار الإسلام، ويشرف

على النشاط العام للحكومه وأجهزتها، لضمان عدم تعديها عن حدود الإسلام فإنّه لا يمكن الاطمئنان من تحقق الحكومه والحاكميه للإسلام، بل ستبدّل النظام الحاكم إلى نظام مماثل لبقيه الأنظمه الحاكمه فى سائر بلدان الأرض، التى يكون هدفها الوحيد إداره امور المجتمع، ولا يهمّها بعد ذلك أو يعنيها أن يكون المجتمع إسلامياً أم لا يكون.

وبناءً على هذا فإن الفقاهه والمعرفه العميقه بالإسلام وأحكامه، تقع فى مقدمه جميع الشرائط المأخوذه فى الولى الفقيه والقياده فى النظام الإسلامى، وإنّ إحراز هذه الخاصيّه فى القائد مهم جداً وحياتى، فلابد أن يكون القائمون على تشخيص توفرها فيه من ذوى الاختصاص فى مجال الفقاهه والاجتهاد، وكما ذكرنا سابقاً فإنّ من المهم أيضاً ملاحظه توفر التقوى والمعرفه بالمسائل السياسيه والاجتماعيه المعاصره لدى كلٍّ من خبراء القياده والقائد نفسه.

وأمّا فيما يخصّ بقيه التخصصات نظير المسائل العسكريه والاقتصاديه وغيرها، فنقول: إنه ليس من المتعارف، بل وليس من الممكن فى أىّ بلد من بلدان الأرض أن يكون شخص واحد متخصصاً فى الأُمور العكسريه، والسياسيه والدبلوماسيّه الداخليه والخارجيه، ومن ذوى الخبره والرأى فى كافه الأُمور، وإنّما المهمّ فى

القاده السياسيين للدول هو القدره الإداريه، والمعرفه بالمسائل السياسيه الداخليه والخارجيه، وأمّا اتخاذ القرارات بشأن سائر المسائل العسكريه والاقتصاديه، وقضايا التنميه وغيرها فإنّ بوسع القائد أن يستعين بفريق من المؤتمنين من ذوى الخبره والاختصاص، وهذا يصدق أيضاً على نظامنا الإسلامى، فإنّ الصفه الأساسيه التى يلزم أن يتمتع بها القائد هى الفهم السياسى والقدره العاليه على إداره الاُمور، ولابد طبعاً - إضافه لذلك - من توفر صفه اخرى فى قائد النظام الإسلامى خاصه، وهى: الفقاهه ومعرفه تعاليم الإسلام، وفيما عدا ذلك فإنّه لا يشترط فيه أن يكون من أصحاب الرأى والمعرفه العميقه والتخصص فى كافه المجالات، وإنّما يستعين فيها بلجنه من المستشارين الأقوياء والاُمناء المختصين فى تلك المجالات، ويتخذ فى ضوء ذلك القرارات التى يتعين عليه إصدارها بموجب الصلاحيات الممنوحه له.

ويترتب على ذلك منطقيّاً عدم ضروره توفر التخصصات المختلفه من عسكريه واقتصاديه وغيرها فى أعضاء مجلس خبراء القياده، بل يكفى انتخاب الأفراد الذين يمتلكون حدّ النصاب اللازم من الاجتهاد والتقوى والمعرفه بالمسائل السياسيه والاجتماعيه المعاصره، ليقوم هؤلاء بتعيين وتشخيص القائد والولى الفقيه.

ولا بأس فی ختام هذا الفصل أن نشیر إلی إشکال قد یرد هنا، وهو: أنّ الإسلام یحتوی علی علوم مختلفه، مثل: التفسیر، والکلام، والحدیث، والرجال، والفلسفه، وغیرها، وقد قلتم: إنّ الفقیه مختص بعلوم الإسلام، والحال أنَّ الفقاهه بمعناها الاصطلاحی تعنی العلم بالأحکام الفرعیه للإسلام والتخصص فی مجال الفقه (المسائل الموجوده فی الرسائل العملیه)، وعلیه فإذا کان المراد واقعاً من الولی الفقیه أن یکون من العارفین بالعلوم الإسلامیه فیجب أن یکون - علاوه علی معرفته بالفقه - متبحراً أیضاً فی بقیه شعب العلوم الإسلامیه کالتفسیر والکلام والحدیث والفلسفه والرجال، ویلزم من ذلک أن یکون بین أعضاء مجلس خبراء القیاده عدد من المفسرین والمتکلمین والفلاسفه و... لکی یشخّصوا إحراز القائد للحدّ الأدنی من نصاب هذه العلوم.

وجواب هذا الإشکال أیضاً: أنّ ما له تأثیر فی تطبیق النظام الإسلامی هو الفقاهه.

وعلی الرغم من احتواء الإسلام علی جوانب متعدده فهناک المسائل المتعلقه بالمحتوی الروحی والقلبی، وهو المعروف بالاعتقادات، وهناک ما یتعلق بالأُسره، وهناک ما یرتبط بالعبادات والأعمال الفردیه کالطهاره والنجاسه والصلاه والصوم، إلّاأنَّ الجانب

الـذى له أثر مهم فى قيـاده النظـام الإسـلامى هو الاحاطه بالأحكام السياسـيه والاجتماعيه للإسـلام، ولابـد أن يكون الولى الفقيه محيطـاً وأعلم من غيره فى هـذا المجال، مضافاً إلى اجتهاده فى المسائل الفرعيه، هـذا مع أهميه بقيه جوانب الإسـلام، وأن الفقيه والفقاهه بمعناهما العام يشملان هذه الجوانب أيضاً.

مفارقه العزل:

أحياناً يطرح هـذا اللغز: لو أنَّ مجلس خبراء القياده شـخّص أن القائد فاقد للصـلاحيه وقام بعزله، وفى الوقت نفسه شـخّص القائد والولى الفقيه أن مجلس الخبراء هـذا فاقـد للصـلاحيه، وقـام بحلّه، فمـا هو العمـل؟ هل نرتّب الأثر على حكم الولى الفقيه ونعتبر مجلس الخبراء منحلاًّ فنردّ حكمه بعزل الولى الفقيه، أو أنه طبقاً لحكم مجلس الخبراء نعتبر القائد فاقداً للصلاحيه، فيكون حكمه بحلّ مجلس الخبراء فاقداً للصلاحيه ومردوداً؟

ولتوضـيح ذلك نقول: إنّ من صلاحيات مجلس الخبراء التى ينصّ عليها الدستور: الإشراف على عمل القائد، ويصدر الأمر بعزله عن القياده حينما يشـخّص فقـده لجميع أو بعض الخصائص اللازمه للقياده، كما لو ارتكب كبيره - مثلاً لا سـمح اللّه - وانحرف عن خطّ

العداله والتقوى، أو أنّه حصل له أثر مرضٍ أو حادثٍ خلل فى قواه العقليه وفقد قدراته الاجتهاديه، أو أنّه لم يعد قادراً على تحليل المسائل الاجتماعيه والسياسيه وفقد الكفاءه الإداريه اللازمه لمنصب القياده.

ومن ناحيه اخرى: فقد يثبت للولى الفقيه أنّ أكثريه أو جميع أعضاء مجلس الخبراء الحالى واقعون تحت تأثير التهديد أو الطمع، أو أنه لأى سبب منطقىّ وموجّه اقتنع بأنَّ وجود مجلس الخبراء هذا مخالف لمصالح الإسلام والمجتمع الإسلامى، ويلحق بهما الضرر، ففى هذه الحاله يستطيع الولى الفقيه إعمال ولايته ويحلّ مجلس الخبراء، على الرغم من أنه لم تنصّ ماده فى الدستور صراحةً على أنّ من صلاحيات الولى الفقيه حلّ مجلس الخبراء.

وواضح أنّه إذا حدث واحد فقط من الأمرين المذكورين آنفاً فإنّه لا تكون هناك مشكله، يعنى لو أنَّ مجلس الخبراء قام بعزل القائد فإنّه ينعزل، وكذلك لو أنَّ القائد والولى الفقيه حكم بانحلال مجلس الخبراء فإنّه ينحلّ، ولابدّ من إجراء انتخابات لتشكيل مجلس جديد، وإنّما تحصل المشكله لو وقع الأمران فى وقت واحد، وقام كلّ من الولى والمجلس بعزل الآخر، فهنا يحصل التناقض بين العزلين، ويطرح السؤال عن ما هو موقف الاُمه والدوله حينئذٍ؟

وللإجابه عن هذا السؤال لابد أن نقول:

أوّلا: أنَّ هذا اللغز لا ينحصر بنظريه ولايه الفقيه فقط، بل إنّه فی کل مورد یکون من حقّ سلطتین أو جهازین حق نقض جمیع أو بعض صلاحیات الآخر، فإنّ المشکله المذکوره ممکنه الوقوع.

فمثلًا فی السنوات الأخیره شاهدنا المواجهه التی حصلت بین (الدوما) الروسی وبین رئیس الجمهوریه، کما یمکن أن یحصل فی دول اخری، بملاحظه الصلاحیات القانونیه الممنوحه لبعض مراکز السلطه الأساسیه فی الدوله فإنّها قد تدخل فی نزاع من هذا القبیل مع الحکومه المعیّنه، وعلی کل حال یمکن القول إجمالاً: إنّ کلّاً من مجلس الخبراء والولی الفقیه إذا أصدر حکماً متقدماً زماناً علی الآخر کان حکمه هو النافذ، وأمّا حکم المتأخر فإنّه سیکون فاقداً للاعتبار، وفرض صدور الحکمین فی وقت واحد هو فرض نادر جداً لا قیمه عملیه للبحث فیه، وهو - کما ذکرنا - فرض محتمل فی سائر الأنظمه، ولیس مختصاً بنظریه ولایه الفقیه لیکون نقطه ضعف فی هذه النظریه دون الأنظمه الأُخری.

وأمّا النکته العلمیه المهمه فی هذا المجال، فهی: أنّ مجلس الخبراء من شأنه إعلان وتشخیص العزل، ولیس إصدار الحکم بالعزل؛ ذلک أنّه قد اتضح أنَّ إعلان القیاده وتعیین الولی الفقیه - کما

أوضحناه فی الفصل الثالث - لیس من مهامّ مجلس الخبراء، وأنّ صلاحیه الفقیه وتوفره علی شرائط الولایه والقیاده لیس مترتباً علی حکم مجلس الخبراء، بل إنّه واجد لتلک الصلاحیه والشرائط قبل ذلک، ومهمه مجلس الخبراء هی إعطاء الشهاده، وتشخیص أن هذه الفرد هو المصداق الحقیقی لذلک النصب العام الصادر من إمام الزمان علیه السلام ، والصالح للولایه فی زمان الغیبه الکبری، وفیما یختص بعزله فإنّه بمجرد فقده لبعض أو جمیع الشرائط اللازمه للقیاده والولایه ینعزل تلقائیاً عن القیاده، وتزول مشروعیته، ولهذا السبب حتی لو شخّص مجلس الخبراء الیوم فقدَ القائد للشرائط إلّاأنّ جمیع قراراته وما یصدره من عزل ونصب یکون ساقطاً عن الاعتبار من تاریخ فقده للشرائط، وعلیه فکما أن عمل مجلس الخبراء فی البدایه کان کشف الفرد الواجد للشرائط وتشخیصه ولیس نصبه فکذلک عمله فی النهایه هو کشف فقده للشرائط، وأمّا عزله فیتمّ بصوره تلقائیه، وهذا فی الواقع من الامتیازات الخاصه بنظریه ونظام ولایه الفقیه، فإنّه بمجرد حدوث أقل خلل فی الشرائط اللازمه للقیاده ینعزل القائد تلقائیاً، ویفقد مشروعیته واعتباره، هذا فی الوقت الذی نشاهد فیه أنَّ دوله عظمی کالولایات المتحده الأمریکیه یرتکب رئیس الجمهوریه فیها جریمه أخلاقیه، ویثبت الجرم فی المحکمه،

وفی مجلس الشیوخ أیضاً، ولکن یصدر القرار أخیراً بأنَّ علیه أن یدفع غرامه، ولکنّه یستطیع البقاء رئیساً للجمهوریه، ولا یکتفی بنفوذ قراراته السابقه (من زمان ارتکاب الجرم إلی الیوم)، وإنّما تکون قراراته الصادره بعد ذلک معتبره وقانونیه أیضاً، ولا إشکال علیها، وأنّه یبقی رئیساً ویمارس کل صلاحیاته وحقوقه القانونیه رغم ثبوت فضیحته وتحدّث جمیع المحافل والمجالس بها، فأیهما أکثر استقامهً ومنطقیهً النظام الأمریکی، أم النظام المبنیّ علی نظریه ولایه الفقیه؟ نأمل حلول ذلک الیوم الذی تخفق فیه رایه حکومه وولایه إمام العصر علیه السلام علی جمیع ربوع العالم، وتقام فیه الدوله الکریمه لأهل البیت علیهم السلام ، إن شاء اللّه.

ص:۱۹۴

الفهرس

كلمه المجمع ۷

المقدمه۹

الفصل الأوّل

ولایه الفقیه: ضروره البحث والفرضیات المسبقه

ضروره بحث ولایه الفقیه وأهمّیته۱۳

الموقع العلمی لبحث ولایه الفقیه۱۶

الفرضیات المسبقه لنظریه ولایه الفقیه۱۹

۱ - ضروره الحکومه:۱۹

۲ - عدم المشروعیه[نفی الشرعیه للحکومه الفردیه أو الفئویه]:۲۰

۳ - اللّه هو المصدر الذاتی الوحید للمشروعیه:۲۲

عدم انفصال الدین عن السیاسه:۲۶

الفصل الثانی: علاقه الدین بالسیاسه

العلمانیه۲۹

ص:۱۹۵

ظهور العلمانیه ۳۰

العلمانیه من منظور فوقانی إلی الدین ۳۷

تقویم علاقه الدین بالسیاسه ۳۹

محدودیّه الدین أو شمولیّته ۵۱

الفصل الثالث: مکانه الاُمه فی نظریه ولایه الفقیه

معنی المشروعیه ۶۲

المقبولیه ۶۴

علاقه المشروعیه بالمقبولیه ۶۴

دور الاُمه فی الحکومه الإسلامیه ۶۶

مبنی مشروعیه الحکومه بعد النبیّ صلی الله علیه و آله لدی أهل السنه ۶۹

رأی الشیعه فی مبنی مشروعیه الحکام بعد النبی صلی الله علیه و آله ۷۲

شرطان لازمان للقیام بهذا التحقیق ۷۹

تحقیق الرأی الصحیح بشأن دور الاُمه فی الحکومه زمانَ الغیبه: ۸۴

بحث ونقد رأیین آخرین ۸۹

الفصل الرابع: إثبات ولایه الفقیه

الولایه التکوینیه والتشریعیه ۹۷

ولایه الفقیه: تقلیدیه أم تحقیقیّه؟ ۱۰۱

أدله إثبات ولايه الفقيه۱۰۳

أ: الأدله العقليه۱۰۴

الدليل العقلى الأوّل ۱۰۴

الدليل العقلى الثانى۱۱۲

ب – الأدلّه النقليه۱۱۸

الدليل النقلى الأوّل ۱۲۰

الدليل النقلى الثانى۱۲۴

الفصل الخامس: مفهوم ولايه الفقيه المطلقه

ولايه الفقيه والدستور۱۳۹

المرجعيه وولايه الفقيه۱۴۷

ولايه الفقيه أو الأفقه۱۵۷

الفصل السادس: مجلس الخبراء وولايه الفقيه

لماذا الخبراء؟۱۶۶

إشكال الدور۱۷۳

الخبراء وأنواع التخصّصات۱۸۳

مفارقه العزل ۱۹۰

الفهرس۱۹۵

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹