النظام العقلاني للحكم

دراسة تحليليّة لأسس نظام ولاية الفقيه

وآراء النقّاد

علي رضا بيروزمند

ترجمة

مركز الهدف للدراسات

النظام العقلاني للحكم

دراسة تحليليّة لأسس نظام ولاية الفقيه وآراء النقّاد

النظام العقلاني للحكم

دراسة تحليليّة لأسس نظام ولاية الفقيه

و آراء النقّاد

علي رضا بيروزمند

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ..... النظام العقلاني للحكم

المؤلّف: ..... علي رضا بيروزمند

تعريب: ..... حسن علي مطر الهاشمي

الإشراف العام: ..... أحمد الأزرقي

تقويم النصّ: ..... محمد الحلفي

الإخراج الفني: ..... محمد صادق الفريجي

الناشر: ..... منشورات المحبّين

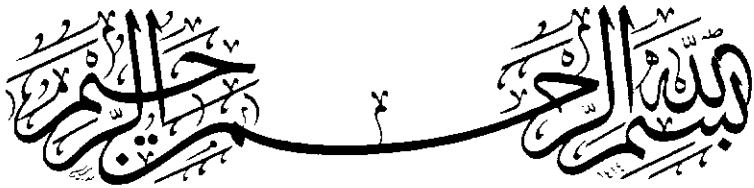
العدد: ٣٠٠٠

المطبعة: ..... كوثر

الطبعة: ..... الأولى ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م

رقم الإيداع الدولي: ٩٧٨-٦٠٠-١٣١-٠٥٧-٧

جميع الحقوق محفوظة لمركز الهدف للدراسات


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

نشأت الكثير من المصطلحات السياسيّة في ظروف غامضة ومعقدة، ممّا أدّى إلى عدم وضوح الرؤية لدى الإنسان، فظل يعيش دوّامة جدلية المعرفة السياسية، كحقل معرفي مرةً، وعلاقة التشريع السياسي الإسلامي بها مرة أخرى؛ طلباً للوقوف أمام التحديات المعاصرة، عسى أن يعي أبعاد النظريّة السياسيّة الإسلاميّة ودورها في دفع الأزمات ومداخل الخروج منها.

ويبقى للفكر السياسي الإسلامي خصوصيته التي تجعل دراسته غير متيسرة إلاّ بالاستناد لمنطقه ومرجعياته، دون نفي تأثيرات الواقع عليه، وذلك بالارتكاز إلى قاعدة منهجية، ترى أن علاقة الفكر بالواقع علاقة إنتاج، أمّا علاقة الواقع بالفكر فهي علاقة تأثير.

وفي ظل الأمواج المتلاطمة من المصطلحات السياسيّة في أنظمة الحكم برز مصطلح أو نظام له باع تاريخي، قدّر له أن ينمو من جديد، فيغطي الساحة السياسية ويكتسحها، ويحكم قبضته على مقاليد المعترك السياسي فيها، فيَسكُت قوم وينتقده آخرون.

وقد برزت نظريّة في عالم اليوم من بين مختلف تلك النظريات وفاقتها، وكانت لها المبادرة من عمق ذلك الخلاف والاختلاف، وشقّت طريقها إلى العقول والألباب، وصار يحاكمها كلٌّ من منطلقه ومبادئه الخاصّة، وما

طفحت به أفكاره، وتلك النظريّة هي نظريّة **ولاية الفقيه المطلقة**، وامتازت بما تنطوي عليه من إسهامات فقهية وفكرية في آن واحد.

ولمّا كانت مُحكمة الأركان قوية البنيان ثابتة الجنان وقفت بوجه العواصف العاتية التي تروم النيل منها: إمّا عن قصد أو بغير قصد، فلا يخلو الأمر من غاية وهدف وداع للمخالفة حالها حال كلّ جديد، ولكن اتخذت مخالفتها أكثر من طابع، وأكثر من مجال، والصراع امتدّ من الفكر إلى أرض الواقع حينما تشكّلت دولتها، وصارت تسابق كبرى الدول، وتثبت يوماً بعد آخر هويتها الحقيقية، وتبرز صورتها الواقعية، ولكل ميدان جنوده وأبطاله.

وما قام به الأستاذ المحقّق الشيخ (علي رضا بيروزمند) في كتابه الموسوم بـ(**النظام العقلاني للحكم**)، بما يمتلكه من عمق المعرفة الاستدلاليّة، والخلفية التي أتاحت له القيام بجدل نقدي معمّق للعديد من الشبهات المطروحة بشكل واضح، فبحث عن عقلانية هذا النظام من خلال عدة أمور:

الأوّل: ذكر النظريّات المطروحة لأشكال النظام على مائدة البحث، ومناقشتها من خلال الواقع والدليل.

الثاني: طرح الشبهات الموجّهة لهذه النظريّة والردّ عليها.

الثالث: إثبات عقلانيتها بالدليل النابع من الواقع الذي يعيشه الإنسان المسلم وغيره، بلحاظ صلاحياته ودوره على جميع الأصعدة والمستويات.

ومركز الهدف إذ يقدّم للقارئ الكريم هذا الجهد يتمنى عليه أن يلقي عليه نظرة متأملة، ويطالعه بروح شفّافة ملؤها الإخلاص في بلوغ الحقيقة، وكلّه أمل في سدّ حاجة الفكر السياسي الإسلامي في هذا الإطار خدمة للدين الحنيف.

مركز الهدف للدراسات

كلمة المؤلّف

تعتبر ولاية الفقيه من الأبحاث الهامّة والمفصليّة في سلسلة أبحاث فلسفة العلوم السياسية الإسلاميّة، التي أضحت في الآونة الأخيرة مداراً للحوار والجدل الحديث، ومع بلوغ الأذهان مراحل حسّاسة أصبحت الأرضية ممهّدة لطرح الآراء الكامنة في هذه المسألة، فإنّ الفكر البشري من القدرة والحدّة بدرجةٍ إن أراد التعمّق في مسألةٍ ما تجده يجول في زواياها باحثاً متأمّلاً في جميع أبعادها ودقائقها ومراميها، فكم هو حريٌّ بنا وأجدى أن نوظّف هذه الموهبة الربانية في تمحيص الموضوعات الأساسية، ووضعها في إطارها الصحيح.

أمّا بالنسبة لموضوع ولاية الفقيه، فلم يكن أصل الموضوع ولا ما أحاط به من بحوث مفصلية هامّة جديداً، بَيْدَ أنّه يلوح في الأفق بعض النقاط الجديرة بالاهتمام، منها:

أوّلاً: إنّ أبعاد دراسة المسائل السياسية وتعاطيها مع سائر موضوعات العلوم السياسية آخذة بالاتساع يوماً بعد آخر.

ثانياً: حصلت هناك حالة من الإبداع في النظريّة ككلٍّ وفي أجزائها، حتى أخذ يتراوح بين التجديد في كيفية النقد ونوع الدراسة على المستوى الإيجابي والسلبي، فلاحَ إبداع سلبي على يد النقّاد لها، ووقف بإزائه إبداع إيجابي على يد المناصرين لها؛ وعليه يُخطئ النقّاد إذا تصوّروا أنّهم قد سمعوا كلّ ما قيل في هذا الإطار وما يمكن أن يقال، وقد أحاطوا بجميع

مصطلحاتها الجزئية أو العامّة، كما يُخطئ أنصار هذه النظريّة والمدافعون عنها في ظنّهم بأنّهم قالوا كلّ ما يمكن أن يقال، وحسموا أمر هذه النظريّة وإلى الأبد.

وفي الحقيقة أنّ لدراسة نظريّة ولاية الفقيه المطلقة ثلاثة أركان، وأسلوبين. أمّا الأركان الثلاثة، فهي عبارة عن:

١ـ إثبات ولاية الحاكم الديني.

٢ـ إثبات ضرورة الفقاهة للحاكم الديني.

٣ـ إثبات إطلاق سلطة الولي الفقيه (بوصفه حاكماً دينيّاً)[1].

وأمّا الأسلوبان، فهما عبارة عن:

١ـ المنهج العقلي والكلامي.

٢ـ المنهج الروائي والفقهي.

ويجب على كلا الفريقين ـ سواء النقّاد منهم أم المؤيّدون ـ دراسة أركان هذه النظريّة، بَيْدَ أنّه يوجد هناك اختلاف بشأن كيفية الدراسة ومنهجها؛ أيكتفى بالنقل من خلال الرجوع إلى الآيات والروايات، أم بالعقل؟ فإن كان المنهج المتبع في البحث عقليّاً، فهل يكتفى عندها بالبحوث الكلامية المتقدّمة، أم لابدّ من توظيف تلك الأسس والأدلة بشكلٍ جديد، أو لابدّ من النظر إلى هذه المسألة من الزاوية الكلامية والفلسفية الحديثة؟ وإذا تمّ إثبات أركان هذه النظريّة من خلال الاستناد إلى الآيات الكريمة والروايات

---

(١) هناك من ذهب إلى القول بأنّ إثبات التنصيب بالنسبة إلى ولاية الفقيه من أركان هذه النظرية، ولكن الأمر ليس كذلك: لأنّ التنصيب أو الانتخاب من فروع إثبات الولاية. وإنّ طريق إثباتها يحدّد الكلمة الفصل في هذا الموضوع. كما أنّ لنا رأي خاصّ في هذه المجال سنعمد إلى بيانه في تضاعيف هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

الشريفة، فهل تثبت هذه النظريّة بالأدلة المتقدّمة وبنفس الفهم السابق لها، أم يمكن توظيف تلك الأدلة من خلال فهمها بنحوٍ جديد، أم أنّه يؤتى أحياناً بأدلة جديدة ناظرة إلى هذا الموضوع؟ كلّ هذه الاحتمالات كانت تواجه هذا الأسلوب وستواجهه.

وعند دراسة كلّ واحدٍ من أركان هذه النظريّة، سيتمّ تدريجياً طرح تساؤلات جديدة مرتبطة بالظواهر الإجتماعيّة في الفقرة السادسة من مقدمة الكتاب، نعرض عن ذكرها هنا رعايةً للاختصار.

وعليه، فالبحث الرئيس يتلخّص في الحاكم الديني أتجب له الولاية أم لا؟ وهل يجب أن يكون فقيهاً أم لا؟ فإن كان الجواب بالإيجاب في كلا الموضعين، فما هي صلاحياته، وكيف يتمّ تحديدها؟ وما هو دور الناس في النظام السياسي القائم على ولاية الفقيه؟ فهل دور الناس هو التبعية فقط، أم أنّ هناك تأثيراً لآرائهم؟ وكيف يمكن الجمع بين الأنشطة الجماهيرية وإطلاق يد الولي الفقيه والقول بأنّ الصلاحيات الثابتة له مطلقة؟ ولو عدنا إلى أصل المطلب لنتساءل هل هناك تنافٍ بين الجمهورية الإسلاميّة وبين ولاية الفقيه المطلقة؟

وبكلمةٍ واحدة: كيف يمكن إثبات عقلانية وشرعيّة نظام ولاية الفقيه؟ وإذا استطعنا إثباتها، هل لنا أن ندّعي بأنّ الإسلام قد بشّر بنظام سياسي جديد للإنسانيّة، يتبع منهجاً جديداً في توزيع السلطات (ضمن نظام سياسي يحتوي على أرقى الأشكال في إدارة المجتمع، وأكثرها بعداً عن آفات سائر الأنظمة السياسية الأخرى)، أم لا؟

وعمدنا في هذه الدراسة إلى بحث نظريّة الولاية المطلقة للفقيه من الناحية العقليّة، بَيْدَ أننا لم ندخل في إثبات عقلانية أركان هذه النظرية مباشرة، بل عمدنا إلى بيان معنى الولاية على المجتمع بلحاظ الموضوع أولاً، ثمّ عمدنا إلى

إثبات ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع، بعدها ولجنا في صلب البحث؛ ليتمّ تمحيص ودراسة الأسس والأصول الموضوعة للكلام بشكلٍ صحيح.

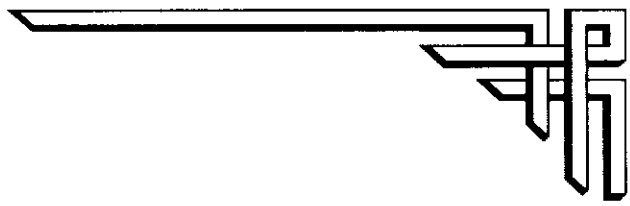
وتعود سابقة هذه الدراسة إلى ما يزيد على العقد من الزمن، فبعدما طرح في الأندية العلمية وأروقتها ضمن المناهج التعليمية والتربوية، نشرت بحوث هذا الكتاب أول مرّة بشكله الحالي في خريف عام (١٩٩٨م) عبر ما ينيف على ثلاثين مقالة، على صفحات جريدة كيهان. وهذا الكتاب الذي بين يديك هو النصّ الكامل لتلك المقالات.

وفي الختام أتقدّم بالشكر الجزيل لسماحة الأستاذ حجّة الإسلام والمسلمين حسيني الهاشمي، على ما قدّمه من أفكار نيّرة أفادتنا كثيراً في تنظيم هذا الكتاب.

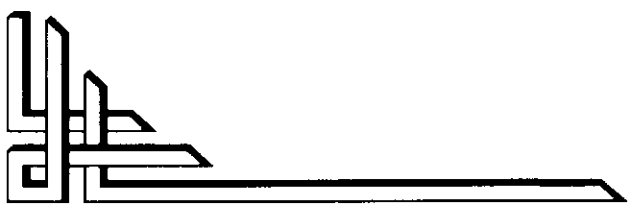
وأهدي هذا الجهد المتواضع إلى قادة النظام الإسلامي: الإمام الخميني (قدس سره) مؤسّس الجمهورية الإسلاميّة، ومحيي نظريّة ولاية الفقيه المطلقة، وإلى الإمام الخامنئي (حفظه الله) بوصفه امتداداً للثورة الإسلاميّة، والولاية الإلهيّة للإمام الخميني (قدس سره) والقائد الفعلي لقافلة الأُمّة الإسلاميّة.

علي رضا بيروزمند

شباط/ ١٩٩٩م



المقدمة



في البداية وقبل الدخول في أصل البحث، سنشرع أولاً في بيان موضوع هذا البحث، وضرورته، والغاية منه، ومن هو المخاطب به، والمنهج المتّبع فيه، وبنية المطالب الواردة فيه، وبعد ذلك نقوم بدراسة تحليليّة تدريجياً نثبت من خلالها عقلانية أركان نظريّة «نظام ولاية الفقيه المطلقة».

١ـ الموضوع: بحث عقلانية نظام ولاية الفقيه

لأجل توضيح معالم موضوع الكتاب لابدّ من شرح مفرداته وقيوده باختصار، فـ«االعقلاني» وهو القيد الأول في عنوان هذا الكتاب، يُثبت أنّ دراستنا في هذه السلسلة من البحوث تدور حول الإثبات العقلي لأحقيّة النظام السياسي الذي يحكم مجتمعنا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، ولكي يتمّ إثبات عقلانية نظام الولاية يتحتم علينا بحث كيفية بناء السلطة وتوزيعها في المجتمع الديني، وبيان مكامن الاختلاف عن المجتمعات غير الدينيّة؛ حتى نتمكن على أساس الآليات القائمة في المجتمع الديني لبناء وتوزيع السلطات من تحديد صفات ومهام الشخص الذي يقف على رأس هرم السلطة فيه.

وأمّا المراد من مفردة «النظام». فهو بيان أنّ المفهوم السائد لـ «ولاية الفقيه المطلقة» في نظريّة الحكومة الإسلاميّة لا يعني حكم شخصٍ واحد على جميع مرافق النظام، كما تصور بعض المنظّرين، بل لا توجد ملازمة بين هذه النظريّة وما تصوّره هؤلاء، بل في النظام الإسلامي ـ مع وجود المنظومة التي

تعمل على اتخاذ القرارات في المجتمع ـ هناك شخص يقف على قمّة هذا الهرم يتمتع بصلاحيات خاصّة بوصفه الولي الفقيه.

وبالطبع فإنّ هذا الأمر لا يتنافى مع إطلاق ولاية ولي الأمر أبداً، وحيث إننا سنعمد إلى توضيح هذا المعنى بتفصيلٍ أكثر في تضاعيف هذا الكتاب، نكتفي هنا بهذا المقدار.

٢ـ الضرورة: دفع الشبهات

إنّ الجزء الأهم من البحث في هذه المقدّمة يدور حول ضرورة دراسة هذا الموضوع في المرحلة الراهنة، إذ نشهد في السنوات الأخيرة ـ وخاصّةً السنوات الخمس المنصرمة ـ تبلوراً في المجتمع لسلسلة من البحوث والخطابات في مختلف المقولات، ويمكن لنا دراستها بأجمعها ضمن إطارٍ واحد، رغم أنّ بعض القائمين بهذه البحوث أنفسهم لم يلتفتوا إلى ارتباط هذه المجموعة ببعضها.

وبطبيعة الحال هناك من يتصوّر أنّ أرضية هذا البحث قد توفّرت إثر الأحداث التي وقعت بعد انتخابات الثاني من خرداد عام ١٣٧٦ش (١٩٩٧/٥/٢٣م)، بَيْدَ أننا إذا راجعنا الصحف سندرك بوضوح أنّ هذه البحوث لم تُطرق في السنوات المنصرمة إلاّ في بعض الأندية والصحف الثقافية وبشكلٍ ضيّق جداً، غاية ما هنالك أنّه بالنظر إلى الظروف الإجتماعيّة المستجدّة، وتصوّر البعض أنّ أرضية تقبّل هذه الأفكار قد أضحت أكثر خصوبة في مجتمعنا الراهن، فقد وسّعوا من رقعة بحوثهم على مستوى أكبر.

ويمكن تلخيص مجموع هذه الشبهات ـ على حدّ تعبير سماحة القائد[1] ـ ضمن محورين، وهما: «**الشبهات الدينيّة**»، و«**الشبهات السياسيّة**»، ولا يخفى

(١) كلمة سماحة السيّد القائد في لقائه أعضاء شورى رسم السياسة في الحوزة العلمية بقم، صحيفة كيهان، بتاريخ: ٣/ ١٠/ ١٩٩٨م.

التأثير التلقائي الذي تتركه هذه الشبهات، وهو إضعاف إيمان الناس بالنظام وقيادته، وخلق حالة من انعدام الثقة بين الناس وعلماء الدين؛ وبالتالي فقدان الثقة بأصل التعاليم الدينيّة، حتى وإن كان الذين يثيرون هذه البحوث ـ وبالخصوص الذين يثيرونها في الأروقة الداخلية كعلماء الدين الأفاضل ـ لم يكن قصدهم إضعاف إيمان الناس أو زعزعة النظام، بَيْدَ أنّ أثره العملي شيء آخر. وممّا هو معروف أنّ الدراسة العلمية لا يتمّ فيها الحديث عن محاكمة النوايا، بل ينصب البحث فيها حول التأثير الذي يخلّفه أيُّ كلامٍ أو فكر في المجتمع، وإنّ الذي سنبيّنه يُثبت سبب هذه الدعوى كما سيبيّن سبب اعتقادنا بأنّ هذه المجموعة من الأفكار تستهدف ـ على حدّ تعبير سماحة السيّد القائد ـ إيمان الناس ودينهم؛ و تسعد أعداء هذه الأُمّة.

وفي الحقيقة ـ طبقاً للخطاب الأخير الذي ألقاه **سماحة القائد** ـ إنّ الوجه المشترك للشبهات المختلفة المذكورة في الموضوعات المتنوّعة، هو **التشكيك في الأسس وفي شرعيّة النظام الإسلامي المقدّس**: (لو أراد شخص من خلال مقالاته زعزعة أعمدة النظام وأركانه، ومستقبل هذا الشعب والوطن، وشرعيّة هذا النظام في ذهن الناس، فما يقوم به خيانة ومحاولة انقلابية)[1].

فإنّ المنتمين إلى هذا التيار يذهبون الى الاعتقاد بأزمة الشرعيّة، ويدعّون بأنّ المجتمع قد بلغ بعد الثورة مرحلة يتعيّن عليه فيها إعادة النظر في الأسس والشرعيّة السابقة، وأن يعمل على إصلاحها. و قد عبّروا عن هذه المرحلة بـ«**مخاض الأزمة**»: (لقد أكّدت أحداث انتخابات الثاني من خرداد على هذه الحقيقة، وهي أنّ النظام السياسي للجمهورية الإسلاميّة بحاجة إلى شرعيّة جديدة ...

---

(١) كلمة سماحة السيّد القائد في لقائه الكوادر العاملة في مؤسّسة جهاد البناء، صحيفة جمهوري إسلامي، بتاريخ: ٧/ ١٠/ ١٩٩٨م.

في هذا الوضع الخاص تعتبر الأسس الأولى أو المتقدّمة في الحكومة متزلزلة، وأنّ الأسس الجديدة للشرعيّة لم يتمّ توفيرها أو ترسيخها، وإنّ الحكومة مضطرة إمّا بسبب الضغوط الخارجية إلى توفير أرضية جديدة للشرعيّة، أو أنّها ستعمد عن سابق وعي إلى تغيير أسس شرعيتها. ونحن نطلق على هذه الوضعية المعقدة والمبهمة تسمية **مخاض الشرعيّة**»[1].

ويبدو أنّ هذا القائل المحترم الذي توصّل إلى هذه النتيجة من خلال تقييمه الاجتماعي، كانت له رؤية أكثر شمولية بالقياس إلى الآخرين، فإنّه قد اختزل جميع كلماتهم في مختلف الموضوعات في عبارةٍ واحدة، وقد اختصر عصارة هذه الحركة المدمّرة في قالب هذه العبارة التي قال فيها: إنّ النظام الإسلامي يفتقر إلى «**شرعيّة جديدة**». وإنّه في اللحظة الراهنة يمضي المرحلة التي تسمّى بـ «**مخاض الشرعيّة**».

وفيما يلي سنضع بين يدي القارئ الكريم المحاور الرئيسة التي استهدفها هذا التيار، بغية إحاطته علماً بأبعاد هذه الهجمة الفكرية:

أ ـ إثارة النساء ضدّ النظام

إنّ من بين المحاور الهامّة التي رصدت لها الكثير من الأموال، مشروع الدفاع عن حقوق المرأة في مواجهة النزعة الذكورية. والقول بأنّ سلوك النظام ـ الذي تمتد جذوره في أعماق النظام الملكي ـ تجاه هذه الشريحة الضعيفة من المجتمع، قائمة على الإجحاف، وهضم أبسط الحقوق الثابتة لها.

فإنّ بدايات هذا التفكير قد تكوّنت في أحضان النزعة التي أطلق عليها في الغرب عنوان «**نظرية المساواة بين الجنسين**»[2] في جميع الأطر والمجالات،

---

(١) جنكيز بهلوان، **مشروعيت گذار** (مخاض الشرعيّة)، راه نو، العدد: ٩، ص ٦.

(2) feminism.

وقد سعى بعض أبناء مجتمعنا إلى تطبيق ذات الشيء على واقعنا أيضاً، ظنّاً منهم أنّ هناك تشابهاً بين مجتمعنا المتأثر بالقيم والمبادئ الدينيّة والأخلاقية والمجتمع الغربي الفاقد لجميع القيم الأخلاقية والروحية، فيسعون إلى إشاعة أنّ المشاكل التي تعاني منها المرأة في المجتمعات الغربية، تعاني منها المرأة في مجتمعاتنا إلى حدٍّ ما.

والملاكات التي يتمّ من خلالها تحديد ماهية حقوق المرأة ودفاعها عن أيِّ حقٍّ سيكون، هي ذات الملاكات المشرّعة في المجتمعات الغربية: ولذلك عندما يقع التزاحم بين النظام الحقوقي في الإسلام والنظام الحقوقي الغربي، يتمّ القول بضرورة تغيير النظام الحقوقي القديم، والعمل على تقديم قراءة جديدة عن الدين تتناسب وهذه الحقوق الجديدة. **فيقال تارةً:** لماذا لا تأخذ المرأة نصيباً مساوياً لنصيب الرجل من الإرث؟![1] ويتمّ الحديث أحياناً عن الإجحاف في موضوع حقِّ الحضانة أو ولاية الآباء على الأولاد في الشريعة الإسلاميّة[2]، بينما يثار في موضعٍ آخر **القول** بعدم المساواة بين حقوق المرأة والرجل[3]: ثمّ يصار بالتالي إلى الدعوة لإقامة فرص ترفيهية ورياضية متكافئة للمرأة والرجل، والقول بأنّ للنساء كامل الحقِّ في إظهار كفاءاتهن في جميع الألعاب الرياضية التي يمارسها الرجال على حدٍّ واحد.

وخلاصة القول: إنّهم ينادون بالمساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق، الأعم من المناصب العلمية والمهنية، وما إلى ذلك.

---

(١) مهرانگيز كار، مجلة زنان، العدد: ٤١، ص ١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فائزة الهاشمي، صحيفة همشهري، بتاريخ: ١٠/ ٥/ ١٩٩٨م.

ب- إثارة الشعب وطبقة المثقّفين في مواجهة علماء الدّين

ومن بين الغايات المهمة الأخرى التي يرصدها هذا التيار الخبيث والمغرض بمختلف الأشكال والسبل، هو العمل على تشويه سمعة المؤسّسة الدينيّة في المجتمع، وزعزعة مكانتهم الراهنة في أوساطه، وإثارة الطبقة المثقّفة في مواجهة المؤسّسة الدينيّة الأصيلة، زاعمين أنّ علماء الدين قد نالوا أكثر من استحقاقهم في الوجاهة والسلطة والمناصب، وهذا الأمر لم يؤدِّ إلى إذلال الشريحة المثقّفة فحسب، بل انطوى على إهانة لجميع طبقات الشعب أيضاً. وأولئك الذين يبثّون شبهات كهذه، إنما يثيرونها حول المحاور الآتية:

الأول: الادّعاء بأنّ طبقة رجال الدين قد حصرت الدين بالفقه فقط.

الثاني: إنّ فهمهم للفقه غير متقنٍ ومحكم بالشكل اللازم، وقد خضع للتغيير نتيجة تأثير العناصر البيئية والإجتماعيّة.

(لقد كان الفقه والقانون في جميع هذه الآراء هو محور النقاش، وكأنّ التديّن في المجتمع والدولة رهن بالفقه فقط)[1]، (وأمّا ما قلناه من أنّ للفقه ثراءً حكمياً لا منهجياً، فمرادنا منه الفقه الواقعي في مقام الثبوت، وإلاّ فإنّ الفقه الموجود الذي يفتقر حتى إلى الثراء الحكمي، يصل في الكثير من الأحيان إلى أحكام ظنيّة (وغير صائبة). وهكذا مجموعة فقهية تشتمل على الصحيح والسقيم من الأحكام ـ والسقم فيها لا يمكن تداركه ـ لا يمكن وصفها بالكمال والثراء)[2].

---

(١) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت مومنان (مداراة المؤمنين وإدارتهم)، كيان، العدد: ٢١، ص ٨.

(٢) عبد الكريم سروش، دين اقلى واكثرى (الدين في حدّه الأدنى والأقصى)، كيان، العدد: ٤١، ص ٤.

فإنّ النتيجة الطبيعية المترتبة على هذه الرؤية، وهذا التصوّر عن المؤسّسة الدينيّة والعلماء هي: إننا لا نحتاج في فهم الدين إلى الرجوع للمؤسّسة الدينيّة فقط، بل لربّما أعطينا الأولوية لغيرها من الخبراء في سائر المعارف من الذين هم أكثر عمقاً وإحاطةً في إبداء الملاحظات بالقياس إلى علماء الدين.

ويدّعون أحياناً بأنّ المؤسّسة الدينيّة تواصل جمودها على الفهم السطحي للنصوص الدينيّة، ومع ذلك تسعى إلى تعميم هذا الإدراك الناقص على المجتمع بأسره[1]. وبالطبع لن يكون هناك تأثير لهذه المسائل على عموم المجتمع سوى ابتعاد كافة طبقاته عن هذه المؤسّسة المقدّسة، وخاصّةً الشباب الذين تقتضي طبيعتهم المتحفّزة إلى الإبداع والتجديد والنشاط والحركة.

أمّا المحور الآخر الذي يتمّ توظيفه بغية إضعاف موقع علماء الدين في المجتمع، فيدور حول المقولة: **إنّ علماء الدين والمؤسّسة الدينيّة تسيء استغلال الانتماء المذهبي عند الناس للوصول إلى السلطة**، بدعوى ضرورة أن يكون المجتمع وحكومته دينية، ونحن (علماء الدين) الخبراء في هذا الشأن، من هنا صاروا يمهّدون الأرضية لأنفسهم لبلوغ الحكم وشغل المناصب الحسّاسة في الدولة.

وشاهدنا صياغة هذه الفكرة بأشكال مختلفة، من بينها: الآراء التي يطرحها البعض في إطار التشكيك في اشتراط فقاهة الأعضاء في مجلس خبراء القيادة، باعتبار أنّ هذا الشرط دليل على الهيمنة الطبقية والأشرافية الدينيّة.

(إنّ حصر مجلس الخبراء بالفقهاء يحكي عن نوع حكومة طبقية أو بالأحرى أشرافية دينية، تختزل ارتباط الشعب بالقيادة من خلال طبقة علماء الدين، وتعمل على حشرها ضمن هذه القناة الضيّقة، وهذا سيؤدي إلى إضعاف القاعدة الجماهيرية للنظام والقيادة التي تمثّل السيادة الوطنية)[2].

---

(١) مجتهد شبستري، مصاحبة (حوار)، راه نو، العدد: ١٩، ص ١٩.

(٢) محسن آرمين، في: حوار مع: راه نو، العدد: ٢٠، ص ٢٤.

(... يجب أن يتألف مجلس الخبراء من مجموعات مركّبة من عدّة اختصاصات، وأن تكون هناك لجان مؤلّفة من المتخصّصين الحقيقيين في تلك الحقول .. إذ لم يعد المجتمع يطيق تبرير حصر أعضاء مجلس الخبراء بالفقهاء فقط)[١].

والمحور الآخر الذي غمزوا قناة المؤسّسة الدينيّة من خلاله هو: تعريف علماء الدين بوصفهم طائفة يتخذون من الدين وسيلة للعيش والارتزاق، وأنّ سمتهم الوحيدة هي المتاجرة بالدين:

(إنّ علماء الدين هم الطبقة المرتزقة الذين يتخذون من الدين وسيلة للعيش، وأمّا غيرهم فهم علماء مستقلون لا يعتمدون على نمط ارتزاق علماء الدين؛ فالعلم والتقوى والقداسة والزيّ الديني، كلها أمور ليست ضوابط لتحديد العلمائية)[٢].

فإنّ هذا الكلام يؤدي إلى انفصال الناس عامّة والشباب خاصّةً عن المؤسّسة الدينيّة، وهذا هو الذي ذكره **سماحة السيّد القائد** في خطابه الأخير الذي ألقاه على جمع من العاملين في الشورى العليا لرسم السياسات في الحوزة العلمية، وذلك حيث قال: (على الحوزة العلمية أن تحول ـ من خلال تخطيطها ـ دون تمكن البعض من بناء جدار عازل بين الشباب والمؤسّسة الدينيّة)[٣].

فمن الطبيعي أنّ بيان هذه المسائل لا يعني براءة المؤسّسة الدينيّة من الأخطاء، وأنّها لا تحتاج إلى تصحيح مسارها، إلاّ أنّ ضرورة تصحيح المسار وتقويم النهج شيء، وتشويه الوجه الناصع والمقدّس للمؤسّسة الدينيّة ودورها

---

(١) عبد الله نوري، في (حوار) مع مجلة: راه نو، العدد: ٢١، ص ٢٢.

(٢) عبد الكريم سروش، حريت وروحانيت (الحريّة ورجال الدين)، كيان، العدد: ٢٤، ص ٣.

(٣) كلمة سماحة السيّد القائد في لقائه أعضاء شورى رسم السياسات في الحوزة العلمية بقم، صحيفة كيهان، بتاريخ: ٣/ ١٠/ ١٩٩٨م.

في بناء النظام وتثبيت أركانه واستمراره شيء آخر، وأنّ أنصار هذا التيار ينشدون المفهوم الثاني من خلال إشاعة مثل هذه الأقاويل دون المعنى الأول.

ج ـ إثارة الناس في مواجهة الدولة

في هذا المحور يسعى أصحاب هذه الرؤية إلى إشاعة الفكرة القائلة: بأنّ الدولة الإسلاميّة في مواقفها السلوكية الماضية، لم تمنح الناس حرّياتهم، وإنّها من خلال سلبها حريّة الشعب وممارسة العنف والتخويف والتهديد ضده تعدّ الأرضية لامتعاضه وسخطه.

ولتحقيق هذه الغاية عمدوا إلى انتهاج مختلف السبل، وفيما يلي نكتفي بالإشارة إلى مثالٍ واحد من ذلك.

ويعمد هؤلاء في كتاباتهم أحياناً إلى التذكير بخصائص النظام الملكي، ثمّ يعمدون ضمن مواصلة البحث إلى تفهيم القارئ ـ عن قصدٍ أو عن غير قصد ـ بأنّ سلوك النظام الإسلامي وخاصّةً قبل الثاني من خرداد لم يكن مختلفاً عن سلوك النظام الملكي الاستبدادي، بمعنى أنّ النظام الإسلامي لا يختلف عن النظام الملكي المستبد من حيث سلبه للحريات الفردية، والقيام بعمليات تنصيب وعزل المسؤولين في المناصب العليا في الدولة، وما إلى ذلك[1].

وأحياناً يعمدون إلى مقارنة النظام الإسلامي بالأنظمة الدكتاتورية أو الأنظمة «الشمولية»[2]، ومن خلال بيان خصائص النظام الشمولي يلمّحون بشكلٍ مباشر أو غير مباشر إلى أنّ السلوك السابق للنظام يدعو إلى المركزية والدكتاتورية، وكان المسؤولون يعمدون إلى إصدار وصفة واحدة

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ١٦٢.

(2) totalitarian.

وتعميمها على كافة أبناء المجتمع، دون أن يكون للشعب أدنى دور في كتابة أو إصدار هذه الوصفات.

(لقد كان اليوم الثاني من شهر خرداد من عام ١٣٧٦ش (١٩٩٧/٥/٢٣م) هو اليوم الذي تفجّر فيه التراكم المستمر لمطالب الناس بالحريّة والحقوق المدنية على مدى عقدين من الزمن. وعبّرت عن نفسها بشكلٍ رمزي من خلال معارضتها المطلقة للتيارات «شبه الشمولية» التي تضمر عداءً عميقاً للحرّيات والحقوق المدنية بمختلف الأشكال والسبل)[1].

(إنّ الأنظمة الشمولية تعتاش على افتعال الأزمات، وتستعيد قواها باختلاق العداوات، وتسعى دائماً إلى إلهاء أنصارها من خلال دعوتهم إلى تظاهرات ومسيرات عبثية، وإقامة اجتماعات فارغة، وإطلاق الهتافات والشعارات الجوفاء؛ لكي يعملوا ـ من خلال هذا الضجيج الإعلامي وإثارة النزاعات ـ على صرف أذهان الجماهير عن المسائل الجوهرية والهامّة في المجتمع)[2].

ويعمدون أحياناً إلى مقارنة النظام بالاتحاد السوفييتي السابق، مدّعين بأنّ مجتمعنا إلى ما قبل الثاني من خرداد كان يعيش نفس مخاض الأحداث التي عاشها النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي: (إنّ إيران إلى ما قبل أحداث الثاني من شهر خرداد كانت من وجهة نظر حيادية تشهد بقوّة مخاض الأحداث التي وقعت في الاتحاد السوفييتي السابق .. ففي كلا المكانين [إيران والاتحاد السوفييتي] كان منشأ التصرّفات والسياسات نسبة آيديولوجية أو على الأقل شمولية بحسب الظاهر. آيديولوجيات تُعدّ

---

(١) بهروز ناظر، مقاله: كدام راه نو؟ (مقالة: أيُّ نهجٍ جديد؟)، راه نو، العدد الأول، ص ٢.

(٢) خسرو ناقد، نكاتي پيرامون توتاليتاريسم (مسائل حول الأنظمة الشمولية)، راه نو، العدد: ٨، ص ١٠.

إجابات جاهزة ومحدّدة لجميع الأسئلة والاستفهامات، وإنّ مرجع التفسير الآيديولوجي في كلا النظامين فئة خاصّة)[١].

وأحياناً يقارنون الأداء الماضي لنظام الجمهورية الإسلاميّة بسلوك جماعة طالبان، ويدّعون أنّ التفكير والمنطق السائدان في نظامنا هما ذات التفكير والمنطق السائدين بين جماعة طالبان، وكما أنّ جماعة طالبان كانت تعيش أحلامها في بناء مدينتها الفاضلة بعيداً عن حقائق العالم المعاصر، فإنّ مجتمعنا كان يسير على ذات النهج البعيد كلّ البعد عن هذا العالم.

(دعْ أنصار الشمولية والدكتاتورية والاستبداد ينظرون إلى النموذج الحقيقي لما يدور في خلدهم، فلربّما تنبّهوا، فهل العقاب الذي تنزله جماعة طالبان بمن يحلق لحيته، يختلف عن أنواع الكبت والأعمال الانتقائية السائدة في بلدنا؟ .. إنّ جماعة طالبان تتبع نمطاً من تفسير الإسلام، كما نتبع نحن بدورنا نمطاً آخر من تفسير الإسلام .. وعلى كلّ حالٍ فالأسلوب واحد)[٢].

كان هذا جانباً من المسائل المختلفة في سياق إثارة الشعب ضدّ الحكومة الدينيّة، أو لا أقل الأداء السابق للنظام في إدارته للحكم.

وبالطبع لابدّ من الالتفات إلى أنّ التعرّض لهذه المسألة لا يعني أنّ أداء الدولة كان مثالياً، وأنّ تواجد الناس على مسرح الأحداث الإجتماعيّة واتخاذ القرارات السياسيّة كان تواجداً نموذجياً، ولا داعي معه إلى تطويره، وإنّما الكلام يدور حول هذه المقارنة المجحفة وغير المنصفة بين الأداء السابق للنظام، وبين سلوك

---

(١) عباس عبدي، تجربه شوروى ووضعيت كنونى ما (تجربة الاتحاد السوفييتي وواقعنا الراهن)، راه نو، العدد: ٢١، ص ٤.

(٢) محسن رناني، مرثيه اى براى آخرين آرمانشهر (رثاء المدينة الفاضلة الأخيرة)، راه نو، العدد: ٢٠، ص ٦.

جماعة طالبان ـ وهي جماعة من غلاظ القلوب والجفاة المتعصبين ـ والنظام الشمولي لدولة مثل الاتحاد السوفييتي السابق أو النظام الملَكي.

د ـ إثارة الشعب ضد قيادة الثورة

لقد تمّ بيان هذا المحور الذي يشكّل الموضوع الرئيس من هذا الكتاب بصيغ مختلفة، وقد تمّ توظيف آلة إعلامية ضخمة في هذا الإطار.

من ذلك أنّهم يتساءلون: كيف يسوغ لشخصٍ واحد أن يمتلك ناصية الجميع، ويتخذ القرارات الحاسمة بالنيابة عنهم؟ ويدّعون بأنّ البشرية التي قطعت هذه المسيرة الطويلة فوصلت إلى ذروة البلوغ العقلي، لا يمكنها تحمّل هذه الإهانة: وذلك لأنّ العصر الراهن هو عصر سيادة العقل النوعي وشيوع ثقافة الدفاع عن الحرّيات الفردية، وهو العصر الذي حلّ فيه الثوب القشيب للعصرية ـ أي الديمقراطية ـ محلّ الأنظمة الشمولية والدكتاتورية:

(نحن نعيش عصر الديمقراطية، بعد أن كان الخطر الذي يهدّد الحياة والنشاطات الفردية في جميع مراحل تاريخ الإنسانيّة يكمن في رزوح الشعوب تحت وطأة الاستبداد الملكي والأصولية الدينيّة والخوف من الدكتاتوريات، والقبضة الحديدية للدول الشمولية، ولا يزال بعض الجبابرة وعدد [من] الأنظمة الشمولية والرجعية، تلوّح بآخر ما تبقّى لها من الأوراق لتثبيت دعائم قدرتها، ولكنهم في هذا العالم الذي يعجّ بالأسواق العالمية، وشبكات المعلومات، ووسائل الإعلام لا يشكّلون سوى أرقام لا موقع لها من الإعراب، فإننا في العصر الراهن لن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية لكي يحلّ محلها، فإنّ الديمقراطية جزء من الثوب القشيب الذي يناسب الحالة العصرية)[1].

---

(١) فريد ذاكر، برآمدن ليبرال دمكراسي هاى كژوكوژ (ظهور الليبرالية الديمقراطية الناشزة)، راه نو، العدد: ١٩، ص ٧.

وأحياناً يتمّ التشكيك بشرعيّة وعقلانية ولاية الفقيه من زاوية رجال الدين وبالإتكاء على النتائج الدينيّة دون معرفة كافية لموضوع الولاية على المجتمع، وماهية وظيفة الحكومات، بدعوى أنّ نظريّة ولاية الفقيه لا تتمتع بأيّ دعامةٍ عرفانية أو كلامية أو فقهية[١].

وأحياناً نجد نفس هذا الكاتب المحترم يقول: إنّ هذه النظريّة (نظرية ولاية الفقيه) جاء بها الفقهاء أنفسهم، ولازم الإيمان بها يعني الحجْر على الناس في المساحة التي تخضع لهيمنة الولاية:

(إنّ لازم الولاية الفقهية الذي لا ينفك عنها هو الحجْر)[٢].

كما يذهب هذا الكاتب إلى الإعتقاد بأنّ تدبير الأمور الإجتماعيّة والإدارة المعقّدة للمجتمعات المعاصرة لا تقع على عاتق الدين: (إنّ إدارة المجتمع، وتدبير الأمور العامّة، والحكم والسياسة ليست أمراً تعبدياً أو تأسيسياً، بل هي أمر عقلائي، وإنّ التجربة البشرية لها دور رئيس في تطويرها وتقدّمها؛ من هنا فإنّ التخطيط وتدبير أمور الناس وإدارة المجتمع تقع على عاتق المختصين والخبراء دون الفقهاء)[٣].

ثمّ يصل إلى نتيجة مفادها أنّ وظيفة الفقيه في دائرة نشاطه ـ بيان الأحكام الشرعيّة ـ تقتصر على الرقابة السلبية في تطبيق الأحكام: (في نظريّة رقابة الفقيه، لا يكون للفقيه دور إيجابي في الدولة، وإنّما يمارس دوراً سلبياً، فهو يعمل على سلب الأمور المخالفة للشرع والدين عن ساحة الدولة)[٤].

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٥٨ ـ ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٧.

وينظرون أحياناً إلى نظريّة ولاية الفقيه من الزاوية التنويرية، مفترضين أنّ إدارة المجتمع وسياسته لا ربط لها بالدين، ولا فرق بين الحكومة الدينيّة والحكومة غير الدينيّة: (إنّ الحكومة الدينيّة في أصلها وماهيتها حكومة بشرية .. الحقيقة أننا يجب ألاّ نتوقّع من الحكومة الدينيّة أن تختلف من حيث المضمون عن الحكومات الأخرى اختلافاً واضحاً وبارزاً)[١].

ثمّ يتوصل إلى نتيجة تقول: إنّ الفقيه لا يتخذ قراراته انطلاقاً من الفقه، بل على أساس ما يراه من المصالح التي يدركها بعقله الإنساني كسائر رجال السياسة: (إنّ التفكير القائم على المصلحة، يبعد الحكم خطوة أخرى عن الفقه، ويجعل من الحكم مؤسّسة عرفية ودنيوية ... إنّ التفكير القائم على المصلحة وتحديد مواطن الضرورة وهيمنة هذه المفاهيم على دوائر التشريع، تجعل من الدولة (عرفية ودنيوية) بالكامل)[٢].

ثمّ ومن هذا المنطلق وهذا التفكير الأهوج يعمدون إلى التشكيك في أصالة الركن الثابت للنظام الإسلامي المقدّس، إذ يقول قائلهم: (إنّ الحكومة الدينيّة على النحو الذي صوّره الإمام في الولاية المطلقة للفقيه، هي حكومة عقلانيّة تقوم على أساس من المصالح والضرورات والأحكام السلطانية، وهي منظومة عرفية ودنيوية بالكامل)، و(إنّ الحكومة العلمانية واحدة من التبعات التلقائية المترتبة على الولاية المطلقة)[٣].

---

(١) عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت ديني (تحليل مفهوم الدولة الدينية)، كيان، العدد: ٢ و٣، ص ١٠.

(٢) أكبر كنجي، دولت دينى ودين دولتى (الحكومة الدينية والدين الحكومي)، كيان، العدد: ٤١، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق.

والملفت هنا أنّه يغض الطرف عن محكمات خطب سماحة الإمام (رحمه الله) ـ الذي أحيا وطبّق نظريّة ولاية الفقيه المطلقة في المجتمع ـ ويتمسّك ببعض العبارات التي وردت ضمن سياقات أخرى: للإيحاء بأنّ سماحة الإمام (رحمه الله) إنّما يطرح حكومة الولي الفقيه لا بوصفها نظاماً سياسياً ثابتاً للجمهورية الإسلاميّة، بل بوصفها ضرورة إجتماعية: (هناك قولان حول فكر الإمام الخميني من حيث التطوّر، والتعدّد والوحدة ... وعلى كلٍّ حال:

أولاً: إنّ (نظريّة رقابة الفقيه)، كانت نظريّة سماحة الإمام في مرحلة من الزمن.

وثانياً: إنّ هذه النظريّة لم تكن مخالفة للشرع أبداً، وإلاّ لما نطق بها فقيه مثل سماحة الإمام.

وثالثاً: إنّ عدول سماحة الإمام عن هذه النظريّة مؤقتاً [إلى نظريّة ولاية الفقيه] لم يكن سببه ضعف أسسها، وإنّما عدم توفر الشرائط الزمانية والمكانية لتطبيقها)[1].

هـ ـ إثارة الناس ضد الدِّين

إنّ الحصن الأخير الذي كان هؤلاء بصدد اقتحامه، هو كسر عظمة وقداسة الدين في أعين الناس، وقد تمسّك أصحاب هذه السياسة لبلوغ مآربهم بطرق شتّى، فأحياناً ينطلقون متذرّعين بالدفاع عن حياض العقل واحترام مكانته في قبال الوحي، في سعي منهم إلى تضييق دائرة الولاية الدينيّة، وتوسيع رقعة محورية العقل، ويدّعون أنّ طرح الحكومة الدينيّة، وإضافة لاحقة «الدينيّة» إلى «الحكومة»، هو إنشاء مصطلح لا هوية له ولا معنى؛ وذلك أنّ الدين ليس له أدنى تأثير في ماهية الحكومة ولا في الهندسة

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

الإجتماعيّة، وأنّ إدارة المجتمع تقع على عاتق العقل الآلي: (نشير من باب المثال إلى تعبيرين من هذه التعبيرات الآيديولوجية غير المرتبطة بالوقائع، فأصحاب القراءة الرسمية فيما يتعلق بالحكومة يقولون:

١ ـ إنّ مسؤولية الحكومة هي تطبيق الأحكام الإسلاميّة.

٢ ـ على المسلمين أن يُثبتوا إمكان الإدارة الدينيّة في العالم المعاصر، وأنّ هذه الدعاوى لا نصيب لها من الصحّة)[1].

وإذا صحّ هذا الافتراض، سيكون ضمّ لاحقة «الدينيّة» إلى الحكومة ـ بزعم القائلين بهذه النظريّة ـ يُراد منه الاحتيال على عامّة الناس، واستغلال المشاعر الدينيّة لأبناء الشعب من أجل الوصول إلى السلطة؛ لذلك من الأجدر أن نبعد ساحة الدين عن هذه الدائرة صيانة لقداسته، وإعطاء هذه المساحة إلى العقل الآلي أو العقل العصري بالكامل؛ لأنّ الإنسان قد استطاع ـ من خلال عقله العام ـ أن يتوصّل إلى تجارب قيّمة توهّله إلى إدارة المجتمعات طبقاً للأساليب العصرية: (في المجتمعات المعاصرة تعتبر المشاركة الجماعية أصلاً هامّاً للغاية، وإنّ الحياة الإجتماعيّة المعاصرة تستوجب الاستمرار والتكامل ومشاركة أفراد المجتمع بأقصى ما يمكن، فإنّ تعقيد الحياة الإجتماعيّة والسياسيّة وتحوّلها التقني، والتطور العلمي في الكثير من الجوانب المرتبطة بإدارة الحياة الإجتماعيّة التي كانت تعدّ جزءاً من الفلسفة، قد تستوجب المشاركة الجماعية لأطياف واسعة من المجتمع في بقاء المجتمع وتكامله، بدلاً من الأوامر التشريعية والنظريّات الفلسفية، وإنّ هذه المشاركة السياسيّة والإجتماعيّة للجميع لا يمكن أن يكتب لها التحقّق إلاّ من خلال الاستفادة من العقل الآلي)[2].

---

(١) مجتهد شبستري، في (حوار) مع مجلة: راه نو، العدد: ١٩، ص ٢٠.

(٢) مجتهد شبستري. عقلانيت دينى انتقادى وعقلانيت مدنى ابزارى (العقلانية الدينية الانتقادية والعقلانية المدنية الآلية)، راه نو، العدد: ٧، ص ٢٦.

وأحياناً يعمدون إلى تخطّي الحكومة الدينيّة، وطرح هذه البحوث في «إطار الدين» نفسه، وما يرجوه المرء من الدين، ويقولون: يجب أن يقتصر رجاؤنا من الدين على الحدّ الأدنى، وفي الحقيقة فإنّ مهمة الدين في المجتمعات المعقدة الراهنة لا تعدو ستر العورة، ولن يكون باستطاعة غير العقل والتجارب البشرية أن تنسج ثوباً مناسباً لحجم المجتمعات الحاضرة والبالغة التعقيد: (إنّ الدين الذي يريد أن يكون خالداً وخاتماً ليس أمامه سوى التمسّك بالعنصر المشترك الذي يربط الناس في جميع المحطات والعصور .. وإنّ القماش [أي الدين] الذي يمكن أن يُفصّل منه ثوب للطفل الصغير، والشاب، والرجل والمرأة البالغين، لا يعدو أن يكون مجرّد ساتر للعورة، وهذا هو مفهوم الدين في حدّه الأدنى)[1].

وأحياناً يدّعون: إنّ قراءة الدين يجب أن تتغيّر لكي تتناسب مع العالم الراهن، ولكي تنسجم مع التطوّر الحاصل في العقل البشري: لأنّ المعرفة الدينيّة معرفة عصرية، ومتأثرة بالعناصر الخارجية، وهي عرضة للتغيير المستمر: (في المجتمع الديني لا يُصار إلى تحكيم الدين أبداً، وإنّما يتمّ تحكيم قراءة دينية، والقراءة الدينيّة على الدوام عصرية وعقلية ومتناسبة مع المقبولات والبديهيات والمقدمات التي تتخطّى الدائرة الدينيّة)[2].

وتبعاً لذلك يقولون: إنّ أفضل أشكال هذا التغيير، هو أن نعمد إلى قراءة جديدة للمفاهيم الدينيّة، غاية ما هنالك يجب أن يكون محور تغيير القراءة

---

(١) عبد الكريم سروش، دين اقلّي واكثري (الدين في حده الأدنى وحدّه الأقصى)، كيان، العدد: ٤١، ص ٨.

(٢) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت مؤمنان (مداراة المؤمنين وإدارتهم)، العدد: ٢١، ص ٢.

منسجماً مع الحياة العصرية وما بعد العصرية، ويجب أن يتمّ تشريع القوانين الإجتماعية بما يتناسب وهذه الحياة التي تعصف بها رياح التغيير، وأساساً فإنّ طرح المسائل المضغوطة ـ فيما يتعلق بالتقليد والعصرانية، ودعوى أنّ المرحلة التقليدية قد ولّت وإلى غير رجعة، وعلينا أن نلتحق بركب العصرانية ـ إنّما يأتي في سياق تحقيق هذه الغاية: (إنّ المجتمع العصري لا ينسجم مع المناخ العاطفي لذهنية القرون الوسطى، والدين أو العرفان أو أيّ نوع من أنواع التفكير المنفصل عن العقلانية العصرية، إنما يعمل على ضرب وتحطيم كلّ ما لا ينسجم مع الضرورات العقليّة والتقنية الحديثة)[1].

وبالطبع إنّ هؤلاء شغفوا بعصر الحداثة إلى حدٍ يصفون فيه أيَّ نقدٍ يوجّه إلى العصرانية بأنّه عمل قبيح وغير صحيح، ويدّعون: إنّ على مجتمعنا أن يصل إلى مرحلة البلوغ في العصرانية: ليغدو بوسعه نقد هذه العصرانية، ولذلك فإنّ الغزو الثقافي في هذه المدرسة الفكرية لن يكون فاقداً للمعنى فحسب، بل إنّه يحذّر الغرب من مغبّة الدخول في حرب مع الثقافة الغربية أيضاً[2].

وبعد ذكر نماذج من التيار الفكري الشامل الذي يشكّك في منظومة القيم الإجتماعيّة من مختلف الزوايا، نلمس مدى الحاجة إلى إثبات أحقيّة «الفلسفة السياسيّة لنظام ولاية الفقيه» أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، وتبرز ضرورة التعرّض إلى مجموعة من الأبحاث التي يمكنها ـ من خلال نظرة جامعة ومنطقية ـ تغطية جميع الموضوعات الآنفة، وخاصّةً بغية تنوير وتحفيز

---

(١) داريوش آشوري. در: گفتگوهاى كتاب سنت مدرنيته پست مدرن (في: حوارات كتاب التقليد الحديث وما بعد الحداثة). آكبر كنجي، ص ١٢.

(٢) جنكيز بهلوان. توسعه مدرنيته ومشاركت روشنفكران (التنمية العصرية ومشاركة المستنيرين). كيان، العدد: ١٣، ص ٣٠.

أذهان العلماء والشباب، وفضلاء الحوزات العلمية فيما يتعلق بالتيار الفكري الذي يواجهونه، وبيان ماهية المسائل والشبهات التي يتعيّن عليهم الإجابة عنها.

ويتحتم علينا هنا ذكر هذه النقطة الضرورية، وهي: إننا لا نعارض طرح بحوث من قبيل: حقوق المرأة، ودور الشعب في الدولة الإسلاميّة، ودائرة صلاحيات الدولة والقيادة، وما إلى ذلك من المسائل، بل نحن نرى أنّ أصل طرح هذه السلسلة من الأمور حركة مباركة وميمونة، ولكن جوهر الكلام والاعتراض يتوجّه إلى أسلوب ومحتوى هذه الأمور المطروحة، حيث نرى أنّ أسلوب طرح هذه المسائل غير صحيح، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنّ هذه الأمور تدخل في المسائل التخصّصية، وعليه من الخطأ طرحها في الأروقة العامّة، ونشرها على الملأ.

ثانياً: إذا كان بيان بعض الأمور يؤدي إلى يأس الناس من النظام وأركانه، فإنّ ضررها بطبيعة الحال لن يكون أكبر من نفعها. ولكن يجب على المغرضين ألاّ يتوهّموا أنّ ذكر هذه المطالب يعني التهرّب أو العجز عن الإجابة، أو اعتبار الناس قاصرين، بل لأنّه ليس هناك دولة في العالم تقبل بتعريض المصالح العامّة والسلم الاجتماعي للخطر من خلال السماح بتداول جميع أنواع الموضوعات الحساسة ومناقشتها في الأندية والمحافل العامّة، وأيّاً كانت الظروف الزمنية.

ثالثاً: الأمر الآخر الذي يدعو للأسف هو أنّ الذين يُثيرون هذه المسائل بدلاً من أن يعمدوا إلى بيان أفكارهم الحقيقية بشكلٍ صادق وصريح، وعرض الجذور الأساسية لتلك الأفكار على الناس، بغية توفير الأرضية والمناخ المناسب والظروف الصحية التي تمكّن الناس من الحكم على هذه الأفكار عن بصيرة، يعمدون إلى تغليف تلك الأفكار بالشعارات البراقة،

التي يتمناها الجميع، وتحظى بالرضا حتى من قبل مخالفيهم، ويسعون من خلال ذلك إلى فرض أفكارهم الخاطئة. وهذه مسألة يمكن أن نعثر على مصاديقها في الكثير من الشواهد السابقة. فإنّ مسائل من قبيل حقوق المرأة والرجل والشباب، وضرورة التعرّف إليها بشكلٍ صحيح، ورفع الموانع الماثلة أمام إحقاق تلك الحقوق في المجتمع، وضرورة أن يعمل علماء الدين على هداية المجتمع بما يتناسب والظروف الزمانية والمكانية، وألاّ يجعلوا من الدين وسيلة لتحقيق مآربهم في الاستحواذ على السلطة، وضرورة أن يُعطى العقل والتفكير مكانتهما وموقعهما المرموقين، وما إلى ذلك من الأمور، وهي رغم أحقيّتها غير أنّ الكلام كلّ الكلام في أنّه لا يجب العمل في ظلّ هذه الشعارات إلى استيراد تلك الأفكار ـ بوعي أو غير وعي ـ والدعوة إلى ما يفضي لا إلى الإضرار بإيمان الناس فحسب، بل وتؤدي إلى تقويض أسس الدين وأركانه أيضاً.

رابعاً: نصيحة مشفقة نقدّمها إلى هؤلاء العلماء، وبالأخص الجدد على الساحة، وهي أنّ علاج الدين وآلام الشعب الإيراني المظلوم، لا يأتي من خلال ترجمة الأفكار الغربية واستنساخها، وكم هو حريٌّ بالعلماء في هذا الوطن ـ إذا توصّلوا إلى نظريّةٍ ما ـ أن يفكروا في خلفياتها وتبعاتها ملياً، وإلاّ فإنّ الحوار والخطاب العلمي سيتحوّل إلى ألعاب صبيانية، ولكنها في الوقت نفسه تقطر بالعناء والألم؛ وعليه فإننا لا نختلف مع أصل هذه الأفكار وأولئك الذين يحملونها، وإنّما ندعو ونرحّب بالحوار المنطقي والبنّاء حولها، ونرى ذلك ضرورياً في ترسيخ وتعميق الفكر السائد في المجتمع وأفكار المخاطبين؛ ولذلك لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام أننا ندعوا إلى إيقاف الحوار في هذه المسائل، ونحول دون تحقيق أيّ تغييرٍ أو تقدّم في هذه الأمور، بل لا نرى في أصل

الحوار حول هذه المفاهيم تشكيكاً في أسس شرعيّة النظام، وإنّما نرى في تعزيز هذه البحوث دعماً لهذه الأسس وإيضاح الكثير من أبعادها.

٣ـ الهدف: إحياء التفكير الديني، وبناء الدولة الدّينيّة

بالالتفات إلى ما تقدّم يتضح أنّ محور هذه السلسلة من البحوث يدور حول «إثبات عقلانية نظام ولاية الفقيه»، غاية ما هنالك أننا في هذه الدراسة سنعمد إلى ترسيخ جذور البحث في إطار مجموع المطالب المتقدّمة.

وبعد بيان الموضوع وضرورته وغايته وإن كان بصورة إجمالية، إلاّ أنّ الهدف قد اتضح من خلال ذلك؛ إذ إنّ الغاية من طرح هذه البحوث تهدف إلى إحياء التفكير الديني، وفكر الحكومة الدينيّة الذي قامت الثورة الإسلاميّة على أسسه ودعائمه، والذي عمد سماحة الإمام الراحل (رحمه الله) إلى بذل جهود كبيرة من أجل تقويته وتعزيزه، وبحسب المعتاد فإنّ أيَّ نوعٍ من أنواع الإفراط أو التفريط في هذا المجال سوف يضرّ بأصل المسألة.

وبعبارة أخرى: إنّ الغاية من وراء بيان هذه البحوث هي القول بأنّ الإسلام يحمل رسالة الحياة والمدنية الجديدة للإنسانيّة، ويساعد على إيجاد مثل هذا التوجّه في المجتمع الديني القائل بأنّ الإسلام قد أبدع في دائرة الحياة الإجتماعيّة نظاماً مختلفاً عن الأنظمة الملكية، والشمولية، والديمقراطية، ونظام المجتمع الليبرالي.

٤ـ المخاطب: المفكّرون الإسلاميّون

إنّ مخاطبنا في هذه السلسلة من البحوث عامّة المتديّنين، ومرادنا من المتديّنين **جميع الأفراد الذين يحملون الهموم الدينيّة**، ولا يبيحون لأنفسهم مقايضة دينهم بأيّ ثمنٍ، ويسعون إلى مدّ مظلة التديّن على جميع المؤسّسة الإجتماعيّة.

ومن وجهة نظرنا فإنّ هذه الأمور هي التي تمثّل نقاط الاشتراك الهامّة بيننا وبين الذين يتبنّون المفاهيم الآنف ذكرها، بمعنى أننا لا نرى الأعزاء الذين يروّجون لهذه الأفكار في المحافل الداخلية من البلاد ملحدين، أو ممّن يسمحون لأنفسهم بالتضحية بدينهم ومجتمعهم من أجل هذه الأفكار، بل إنّ خلافنا معهم يكمن في مفهوم التديّن وحدوده وأساليبه؛ لذلك فإنّ المحور المشترك بيننا ونقطة الإنطلاق والتفاهم مع عموم أفراد المجتمع في هذه الدائرة تكمن في هذا التديّن، وإننا سنبدأ إنطلاقتنا من هذه النقطة المشتركة؛ لندرك ما إذا كان الإصرار على مواصلة هذه الأفكار ـ التي تقدّم ذكر جانبٍ منها ـ سيؤدي إلى التديّن أو العكس هو الصحيح، فإنّ الترويج لهذا النوع من الأفكار سيؤدّي إلى محق الدين، وابتعاد الناس عن الإسلام.

وإننا لا نرى في أغلب الذين يطرحون هذه البحوث أعداءً للدين، أو مخالفين لأصل النظام، وإنّما عدوّنا الرئيس هم المفكّرون الذين ينهمكون في التنظير خارج الحدود دون أن تكون بيننا وبينهم أيّ نقطة اشتراك، ودون أن يكون لديهم أيّ تقيّدٍ بالدين ـ على الخصوص الدين الإسلامي الحنيف ـ ويسعون إلى التأسيس لدين دنيوي.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه السلسلة من البحوث لا تنطوي على إعلان حرب ثقافية على المفكّرين في الداخل، بل نأمل من خلال هذه الحوارات المنطقية والواعية أن يتمكن المفكّرون في مجتمعنا من تشكيل كتلة مستقلة ومتّحدة ضد نظام الاستكبار العالمي، والوثنية المعاصرة التي تهيمن على العالم الراهن.

٥ ـ أسلوب البحث: المنهج العقلاني

إنّ أسلوب البحث في هذه السلسلة من البحوث سي

كون كالتالي: أولاً سنقوم ببيان النظريّة المختارة في كلّ مقطعٍ من البحث بشكلٍ مستدل، ثمّ نعمد بما يتناسب والمطلب الذي تمّ إثباته إلى الإجابة عن التساؤلات التي تستحق الإجابة عنها في إطار هذا البحث؛ وعليه فإنّ أسلوب البحث لا يقتصر على التحليل النقدي الصرف لآراء الآخرين.

كما أننا في إثبات أو ردّ أيّ مطلبٍ من المطالب لا نصرّ على دعم كلامنا بنظريّات العلماء والمفكّرين السابقين، في سعي منّا إلى إثبات كلامنا مستعينين بوجاهة العلماء المتقدّمين، بل إنّ كلّ همّنا في هذه البحوث سيقوم على دراسة الموضوعات المطروحة بشكلٍ موضوعي؛ وعليه فإننا في الوقت الذي نعرب فيه عن وافر شكرنا وتبجيلنا لجهود جميع العلماء الذين أدلوا بدلوهم في هذه الموضوعات ـ وخاصّةً الفقهاء الماضين (رحمهم الله) والمعاصرين (أيّدهم الله تعالى)، والفلاسفة والحكماء الذين نفخر ونتباهى بهم، والذين أثروا الساحة الشيعية بأفكارهم وآرائهم ـ ولكننا سوف لا نقتصر في هذه السلسلة من الأبحاث على مجرّد اجترار الآراء السابقة، ولن نكتفي بما ذكره الآخرون، وسنركّز مجهودنا الفكري على إثبات «**عقلانية الفلسفة السياسيّة في الإسلام**».

علاوةً على ذلك، فإننا في معرض بيان هذا البحث سوف نسعى إلى تجنّب المصطلحات السائدة في حقل العلوم السياسيّة والإجتماعيّة قدر الإمكان، وسنخوض في بيان أُمّهات المطالب بعيداً عن الشروح المملّة؛ كي نضمن مواكبة القارئ الكريم لنا.

والنقطة الأخيرة في بيان أسلوب البحث، هي أننا ولأجل ما ذكرناه في نهاية البحث السابق (تحديد المخاطب)، وما ذكرناه من رغبتنا في ضمان

مواكبة المفكّرين المدافعين عن الدين والثورة والقيادة، سوف نعمد إلى إحالة القارئ الكريم إلى آخر الاستدلالات المطروحة بشأن الموضوعات قيد الدرس والبحث، بدلاً من إحالتهم إلى ما يُصطلح عليه بالمصادر من الدرجة الأولى. وفي الختام أرجو من جميع المخلصين ـ وخاصّةً أولئك الأعزاء الذين سيجدون المسائل المطروحة في هذا الكتاب تخالف متبنياتهم ـ تجنب إصدار الأحكام المتسرّعة بحقّ هذه السلسلة من الأبحاث، وأن يواصلوا الرحلة مع هذا الكتاب إلى منتهاها؛ لكي يتسنى لهم بعد ذلك إصدار الحكم لنا أو علينا بموضوعية تامّة.

٦ ـ المخطط الإجمالي لمسار البحث

إنّ مجموع البحوث الضرورية لإثبات نظام ولاية الفقيه من الناحية العقليّة، يمكن طرحها بما يتناسب والبحث عن الجذور العلمية على مختلف المستويات، وسنعمد في هذا الكتاب إلى الخوض في المستوى الأول من هذه المستويات فقط، أمّا مجموع المستويات فهي على النحو الآتي:

المستوى الأول: نبحث فيه عن نظريّة الولاية المطلقة للفقيه، وفي هذا المستوى سوف نخوض في بيان استحكام أسس هذه النظريّة، وسلسلة الموضوعات اللازمة في دراسة هذه النظريّة، دون الوقوف مطوّلاً على جذورها المعرفية والمنطقية والفلسفية، وعلى مستوى الاكتفاء بالحدّ الأدنى من ملامسة البحوث العلمية المعقّدة.

المستوى الثاني: سيتخذ البحث والدراسة فيه بعداً أكثر عمقاً، وسوف نعمد إلى بيان جذور هذه النظريّة من زاوية «منهج الدين ورسالته»، ومن الطبيعي فإنّ هذا البحث سيحدّد أسلوب السيادة الدينيّة في المجتمعات البشرية.

المستوى الثالث: سنتخذ فيه خطوة أخرى في سياق تعميق البحث بشكلٍ أكبر، حيث نتناول دراسة الجذور المنطقية والفلسفية لنظريّات الحكومة الدينيّة وولاية الفقيه، وسوف نبيّن حينها أنّ اتخاذ أيّ نوعٍ من أنواع الأسس في رسم طبيعة ارتباط الدوائر المعرفية، سيكون له تأثير مباشر على تحليل الموضوعات، ومنها موضوع الحكومة الدينيّة وولاية الفقيه.

وبطبيعة الحال لا يخفى أنّ هذا المنهج هو على خلاف المسار المنطقي لعرض نظريّة ولاية الفقيه، ولكن حيث كان المخاطب بهذه المباحث هم عموم الأفراد وخصوص العلماء، فقد عمدنا إلى متابعة مسار البحث بشكلٍ ينطوي على جاذبية لعامّة الأفراد، هذا **أولاً**.

وثانياً: حيث إنّ مجتمعنا المتديّن في الظروف الإجتماعيّة الراهنة يمكنه استيعاب طرح البحوث حول ولاية الفقيه: لذلك سنبدأ هذه البحوث ببيان نظريّة (نظام ولاية الفقيه)، ونكتفي بالحدّ الأدنى من مستويات هذا البحث، والتي نستطيع من خلالها إثبات هذه النظريّة. وبعد تلخيص المطالب ـ إذا بقي هناك متّسع ـ سنخوض فيما بعد ببيان مستويات أكثر عمقاً إن شاء الله تعالى.

أمّا بحوث المستوى الأول، الذي يشكّل موضوع هذا الكتاب فسوف نضعها بين يدي القارئ الكريم ضمن خمسة أقسام، وسوف يشتمل كلُّ قسمٍ على فصول مختلفة ومتنوّعة، وعناوينها ستكون على النحو الآتي:

١ـ دراسة مفهوم «الولاية» على المجتمع من حيث الموضوع.

٢ـ ضرورة «الولاية الدينيّة» على المجتمع.

٣ـ إثبات ضرورة «الفقاهة» (بالفقه الحكومي) في الولاية الدينيّة.

٤ـ إثبات كون ولاية الفقيه «مطلقة».

٥ـ دراسة الدور الذي يلعبه «الناس» في نظريّة نظام ولاية الفقيه.

وطبعاً فإنّ الأقسام الأربعة الأولى تدور حول إثبات أصل نظريّة ولاية الفقيه، وأمّا القسم الخامس والأخير فيحتوي على عنصرين تكميليين في دفع بعض الشبهات. وفيما يلي سوف نتعرّض إلى البيان الإجمالي لهذه المراحل.

القسم الأول: مفهوم «الولاية» على المجتمع موضوعاً

في هذا القسم نكتفي بدراسة مفهوم «الولاية» على المجتمع موضوعاً، بغض النظر عمّا إذا كانت هذه الولاية دينية، أو غير دينية، وما إذا كان الحاكم فيها فقيهاً أو غير فقيه؛ ولذا سيدور بحثنا في هذا القسم حول ماهية دور الحاكم والحكومة في المجتمعات المعاصرة، وما هي حدود تأثير الحكومة في المجتمع؟ ولتوضيح موقع ومسؤولية الحاكم في المجتمع موضوعاً، سنطرح سلسلة من المطالب، تجيب عن التساؤلين الآتيين:

١ ـ ما الذي تعنيه السيادة على المجتمع؟

٢ ـ ما هي الغاية من هذه السيادة؟

في القسم الأول سنطرح الأسئلة القائلة: هل الولاية على المجتمع تعني الولاية على إمكاناته أو على أبنائه فرداً فرداً؟ وهل الولاية على المجتمع تختلف عن الولاية على أبنائه فرداً فرداً؟ ونعود لنسأل هل يمكن في البحث الاجتماعي القول بوجود مستويات مختلفة للمجتمع، ويمكن تعريف نظام المناصب الإجتماعيّة في المجتمع أم لا؟ وبعد الانتهاء من هذا القسم وبيان موضوع سيادة الحاكم ـ بغض النظر عن كون هذا الحاكم في حكومة دينية أم لا ـ ننتقل إلى بيان ما هي الغاية من هذه السيادة؟ هل السيادة بهذا المستوى، وعلى هذه البُنى سيادة من أجل إقامة النظم وضمان الأمن والرفاه في المجتمع، أم من أجل إيجاد التكامل في الإطار الذي اختاره المجتمع بأسره؟

القسم الثاني: ضرورة «الولاية الدّينيّة» على المجتمع

بعد بيان مفهوم الولاية على المجتمع، سوف نبيّن ما هو الفرق بين المجتمع الديني والحكومة الدينيّة، ومسار المجتمع الديني والمجتمع غير الديني؟ وما هي المسؤوليات التي يضطلع بها الحاكم الديني في المجتمع الإسلامي؟ وهل تكمن مسؤوليته في إحلال النظم والأمن والإشراف على عدم وقوع المخالفات القطعية والصريحة للأحكام الدينيّة؟ أم أنّ وظيفته تكمن في إدارة المجتمع وتكامله وتقويته في مواجهة النظام الاستكباري، وخلق الأجواء بغية التكامل المتزايد والعمل على إحياء الإسلام على المستوى العالمي؟

وبعد إيضاح هذه المجموعة من البحوث، سنجد متسعاً للبحث حول الموضوعات المطروحة على مستوى مجتمعنا بشأن ولاية الفقيه. ومنها: هل يمكن إثبات الولاية المطلقة للفقيه ـ بالالتفات إلى أصالة عدم الولاية ـ أم لا؟ وما هي الرقعة التي تنتمي إليها عدم الولاية التي ذكرها الفقهاء العظام؟ هل دائرة تلك الولاية يمكن أن تتخطّى حدود الموضوعات الفردية؛ لتمتد إلى الموضوعات الإجتماعيّة أيضاً؟ وأساساً هل هناك موضوعية للولاية الفردية في الولاية على المجتمع؟ وهل يخضع أفراد المجتمع تحت الولاية الإجتماعيّة بسبب الحجْر، أم أنّهم على العكس من ذلك إنّما يتبّعون الولاة والمسؤولين في المناصب العليا بسبب بلوغهم وتقدّمهم من الناحية العقليّة؟ وهل يمكن اشتراط العصمة في مثل هذه الولاية على المجتمع أم لا؟ وهل يمكن بالضرورة إثبات الولاية الدينيّة على المجتمع طبقاً لنظر العرفاء والمتكلمين والفقهاء؟

هذه هي مجموعة البحوث التي سوف نتناولها في القسم الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث: إثبات ضرورة الفقاهة في الولاية الدّينيّة

سنبحث في هذا القسم عن السبب الذي يحتّم ضرورة وقوع الولاية الدينيّة على عاتق الفقيه، وما هي العلاقة بين الولاية والفقاهة (بالمعنى الأعم)؟ بل ما هو الارتباط القائم بين التدبير اللازم لإدارة المجتمع وبين الفقاهة، وما هو المنشأ فيها؟ وما هو نوع ولاية الولي الفقيه؟ وهل هي من الولاية التكوينية أو الولاية التشريعية؟ أم أنّها من قبيل الولاية على المجتمع؟ أم الولاية على الأفراد واحداً واحداً؟ لماذا لا يمكن إعطاء الولاية للفرد المتديّن غير الفقيه، وضمّ الفقيه إليه بوصفه مستشاراً أو في الحدّ الأقصى مشرفاً على أدائه؟ وهل يمكن للأدلة النقلية أن تثبت ضرورة ولاية الفقهاء على المجتمع؟

من خلال الإجابة عن هذه التساؤلات سيتضح أنّ الولاية على المجتمع يجب أن يقوم بها الفقيه العادل الجامع للشرائط، وبإثبات هذا الأمر من خلال الطريق العقلائي سوف يغدو بالإمكان الإجابة في هامش هذا البحث عن الموضوعات الآتية:

أ ـ هل ولاية الفقيه انتخابية أم تنصيبية؟

ب ـ كيف يمكن إثبات الشرعيّة لسيادة ولاية الفقيه؟

ج ـ ما هو دور سائر الفقهاء والمراجع العظام في الولاية على المجتمع؟ وهل لهم سهم في تلك الولاية، أم أنّ الولاية على المجتمع لا تقبل التعدّدية والتجزيء؟

د ـ ما الدليل على القول بأنّ النظريّات البديلة لـ «ولاية الفقيه» لا تتمتع بالقدرة والجدوائية الكافية على إدارة المجتمع على المستوى الديني؟

وتحت هذا العنوان سنهتمّ بالنظريّات الرئيسة الواردة في هذا الخصوص، وهي نظريّة: «إشراف الفقيه، ووكالة الفقيه أو الحكيم، وجواز التصرّف في المجتمع»، وفي المرحلة الثانية من البحث سنواصل نقد ودراسة هذه النظريّات بالالتفات إلى البحوث المتقدّمة.

القسم الرابع: إثبات كون ولاية الفقيه «مطلقة»

بعد إثبات ماهية الولاية الدينيّة من الناحية الموضوعية، وما هو سبب اشتراط الفقاهة فيها، وبعد استعراض كلمات المنظّرين في هذا المجال، سوف ندخل في دراسة ضرورة ومفهوم الإطلاق في نظريّة ولاية الفقيه؛ لنتعرف إلى أنّ إطلاق الولاية هل هو إطلاق زماني، أم إطلاق مكاني، أم إطلاق موضوعي، أم أنه يشمل جميع هذه الاطلاقات؟

وبعد بيان هذا المعنى، سوف ننتقل إلى بيان العقبات الماثلة أمام هذا الاطلاق على المستوى العملي، أو تلك الماثلة أمام إعمال الولاية المطلقة.

ومن خلال دراسة «نظام الولاية المطلقة» سيغدو بالإمكان طرح الإشكالية القائلة إن ما يتمّ إثباته في نظريّة الولاية المطلقة للفقيه، أهو إثبات الولاية للفقيه، أم الولاية للفقه، أم الولاية للمصلحة العقليّة؟ والإجابة عنها بعد ذلك.

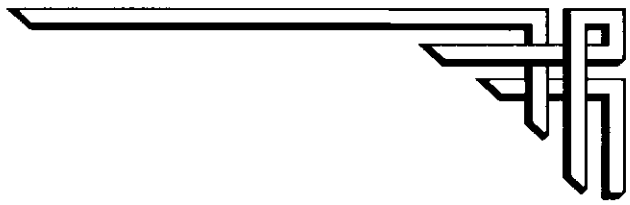
وبعبارةٍ أخرى: هل سيادة المصلحة ـ بالمعنى الذي توهّمه البعض مفضياً إلى سيادة العلمانية ـ دعامة لولاية القيادة، بحيث يكون الولي الفقيه وحده هو المؤثّر في صنع القرار، أم تعطى الولاية والسيادة إلى الفقه، ويسقط شخص الولي الفقيه عن الموضوعية؟ أم يمكن اعتبار السيادة إلى جانب الدين من جهة، ويبقى شخص الفقيه غير ساقط عن الموضوعية في إعمال الولاية من جهةٍ أخرى؟

القسم الخامس: دراسة دور «الناس» في ظل نظام ولاية الفقيه

عند بلوغنا هذه المرحلة من البحث، ستكون نظريّة ولاية الفقيه المطلقة قد أصبحت واضحة الأبعاد والجوانب جميعها، بَيْدَ أننا بعد طرح هذه البحوث سيمثل أمامنا سؤال هام: ما هو دور الناس في هذه النظريّة؟ وهل يحقّ لهم أن يبدوا آراءهم ويعملوا سيادتهم أم لا؟ بغية إيضاح هذه المسألة، يجب علينا في البداية تعريف الحريّة في الحكومة الدينيّة، ولكي نبيّن هذا التعريف سوف

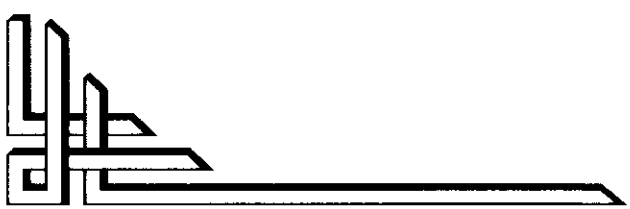
نعمد إلى تقسيم الحريّة إلى ثلاثة أنواع، وهي: «**الحريّة الطبيعية، والحريّة المدنية، والحريّة الوطنية**»، ثمّ نعمد وبما يتناسب ومفهوم الحريّة إلى تسليط الضوء على دور الناس في مختلف المستويات: «التشريعية، وصنع القرار، وتطبيقه». وحينها سنثبت تأثير دور الناس في مختلف الأبعاد والمستويات، وحتى على مستوى قرارات القيادة، غاية ما هنالك أننا نرى تفاوتاً في تأثير الطبقات الإجتماعيّة بخصوص الموضوعات والمستويات المختلفة لمراكز صنع القرار الاجتماعي.

وبعد إتمام هذه المجموعة من البحوث نكون قد أتينا على نهاية المسائل الضرورية لدراسة نظريّة «نظام ولاية الفقيه» على مستوى هذا الكتاب. ونسأل الله تعالى أن يوفقنا في المستقبل إلى دراسة هذا الموضوع في إطار مستوياته الأخرى (دراسة رقعة رسالة الدين، والمناشئ النظريّة لنظريّة الحكومة الدينيّة وولاية الفقيه).



القسم الأول

مفهوم «الولاية» على المجتمع من حيث الموضوع



الفصل الأول: الاختلاف في الموضوع بين الفرد والمجتمع

مقدّمة

ما يحوز الأهمّية القصوى في دراسة أركان نظريّة «نظام ولاية الفقيه» هو تحديد مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية. فمن خلال ملاحظة النظريّات المقدّمة بهذا الشأن، ندرك بوضوح أنّ أهم حائل يقف أمام استيعاب نظريّة ولاية الفقيه يتمثل في **عدم الفهم والإطلاع الكافي على موضوع الولاية**؛ ولهذا السبب جانبْنا ماهو متعارف في بداية الأبحاث من بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردة الولاية[1]، وآثرنا في مسار هذا البحث البدء بتوضيح مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية: لأنّ لفت الأنظار بالكامل إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه المفردة لعله هو الذي أفضى إلى غفلة العلماء عن حقيقة تأثير الولاية في المجتمع، من هنا فإنّ العنصر الرئيس لبيان وشرح نظريّة نظام ولاية الفقيه، يكمن في دراسة مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية.

سنعمد فيما يتعلق بدراسة الولاية على المجتمع إلى توضيح خمسة محاور على نحو الإجمال، ومن خلال بنية المطالب المطروحة في هذه المحاور الخمسة، سوف نتوصّل إلى النتائج المنشودة. وأمّا تلك المحاور فهي كالآتي:

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٢٠.

١ ـ الاختلاف في الموضوع بين الفرد والمجتمع.

٢ ـ مفهوم الولاية على الفرد والولاية على المجتمع.

٣ ـ مراتب الولاية على المجتمع.

٤ ـ الاختلاف بين الولاية على الفرد والولاية على المجتمع.

٥ ـ اختلاف الولاية على المجتمع بين المجتمعات السابقة والراهنة.

من خلال إيضاح البحوث آنفة الذكر، يمكن تحديد ما إذا كان موضوع الولاية في نظريّة نظام ولاية الفقيه هو ذات الأمر الذي توهّمه المنتقدون أم أنّ موضوع الولاية يختلف عن الشيء الذي يتوهّمه المنكرون والمخالفون لنظريّة ولاية الفقيه؟

الاختلاف في الموضوع بين الفرد والمجتمع

إنّ دراسة الاختلاف بين الفرد والمجتمع يعتبر أحد أهم المسائل التي يؤدّي الغموض فيها إلى إطالة البحوث المرتبطة بنظريّة نظام ولاية الفقيه؛ لذلك سوف نسعى إلى بيان هذه الاختلافات بأبسط بيان دون ملامسة المسائل الفنية في علم الاجتماع والفلسفة، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ يمكن للمجتمع أن يقوم بالعديد من الأمور والأعمال في آنٍ واحد، أمّا الفرد فلا يمكنه في الآن الواحد سوى القيام بعمل واحد أو في الحدّ الأقصى عدّة أعمال محدودة. فالفرد عندما يتناول طعامه لا يستطيع الكلام، وفي الوقت نفسه لا يستطيع النوم. وعندما يجري لا يستطيع القيام بإصلاح الأدوات المنزلية. وإذا كان هناك شخص يمكنه القيام بعدّة أمور في وقتٍ واحد، فإنّ عدد تلك الأمور مهما بلغ لن يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

أمّا المجتمع، بما هو كل يمكنه القيام بالعديد من الأنشطة في وقتٍ واحد، ففي الوقت الذي تنهمك مصانع الإنتاج في المجتمع بالعمل الدؤوب، يتمّ توزيع واستهلاك هذه المنتوجات. وبالتزامن مع الإنتاج والتوزيع والاستهلاك في

الحقل الصناعي، تعمل الحقول الزراعية والتجارية في الداخل والخارج على ممارسة أنشطتها الخاصّة: وعليه فإنّ للمجتمع في وقتٍ واحد مئات الأنشطة التي يستحيل على الفرد القيام بها.

٢ ـ المجتمع أطول عمراً من الفرد، فإنّ الأفراد في المجتمع بمنزلة الخلايا في الجسم، وكما أنّ موت بعض الخلايا وولادة الخلايا الجديدة لا يؤدي إلى زوال جسم الإنسان أو تبدّل شخصيّته. فتجدنا نعتبر الشخص الواقف أمامنا هو نفسه الذي فارقناه منذ خمس سنوات، على الرغم من أنّ جميع خلاياه قد تبدلت في غضون هذه المدة، وحلّت محلّها خلايا أخرى جديدة. كذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع: إذ لا تتوقف حياته بتوقف حياة أفراده واحداً واحداً. فقد تمضي مئة عام على المجتمع يموت فيه جميع الأفراد الذين شكّلوا قوامه في بداية هذا القرن: ليحل محلهم في نهايته أفراد مغايرون لهم، ومع ذلك يبقى المجتمع ذاته: ولو كان عمر المجتمع بعمر أفراده لما أمكن للحاضرين الاستفادة من ثمار الجهود والتجارب التي قام بها الماضون، ولن يتمكن الآتون من توظيف حصيلة جهود وتجارب الحاضرين.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المجتمع يواصل حياته بغض النظر عن رحيل أفراده ومجيئهم في مختلف الأزمنة. فهو لا يموت بوفاة بعض أفراده ولا يولد بولادتهم[1].

---

(١) قال العالم الألماني بلونشلي نقلاً عن كتاب: بنيادهاي علم سياست (أسس علم السياسة)، عبد الرحمن العالم، ص ٢٣١: (إنّ الدولة لا يمكن أن تكون آداة أو آلة فاقدة للروح، بل هي وجود حي، له نظامه) ... (كما أنّ اللوحة الزيتية ليست سوى تركيب للألوان ومزجها ببعضها. [أو] التمثال فإنه لا يعدو سوى شيء مركب من أجزاء مختلفة من الحجارة. والإنسان [أيضاً] ليس سوى الخلايا ←

٣ ـ إنّ العلاقة القائمة في المجتمع هي من قبيل العلاقة بين الفئات والجماعات، وبالنسبة إلى الفرد فهي من قبيل العلاقة بين الفرد وسائر الأفراد، أو بين الفرد وسائر الموضوعات، وفي دراستنا للعلاقة الفردية فما نستطيع قوله فقط: بأي الناس وبأي الأشياء قد ارتبط هذا الإنسان وكوّن علاقاته؛ لذا فإنّ العلاقة الفردية ليس لها أن ترقى إلى ما هو أكثر من ذلك، أمّا بالنسبة إلى المجتمع فإنّ دائرة العلاقات فيه وموضوعها أوسع من ذلك، ففي المجتمع تقوم العلاقات بين الفئات الإجتماعيّة، وتبرز هنا موضوعية لكيفية العلاقات بين هذه الفئات الإجتماعيّة، وأيُّ نوعٍ من أنواع تنظيم هذه العلاقات له تأثير مباشر على ضعف و قوّة المجتمع، فإنّ المديرين في حقول الحياة الإجتماعيّة للمجتمع يتمتعون بهوية وفاعلية اجتماعية خاصّة، وأيُّ تغييرٍ في أساليب الأداء أو فاعليتها يمكنه أن يؤدّي إلى إضعاف أو تعزيز العمل في الحقول الصناعية أو الزراعية؛ وعليه ففي القراءة الإجتماعيّة ليس بالضرورة أن يكون موضوع العلاقات في المجتمع من قبيل العلاقة بين الفرد الواحد وسائر الأفراد، بل الأهم من ذلك هو إقامة العلاقات المتكافئة والسليمة بين الفئات الإنسانيّة التي تشترك في محورٍ واحد، وتكون لها جدوائيتها وفاعليتها الخاصّة في المجتمع انطلاقاً من ذلك المحور المشترك.

وكريات الدم، كذلك الشعب في حقيقته عبارة عن مجموع الأفراد، والدولة ليست سوى مجموعة من القوانين والقرارات).

ونقل في المصدر نفسه، ص ٢٣٣ عن هابز قوله: (إنّ حياة المجتمع وحياة الفرد متشابهتان من بعض النواحي، ويمكن استعمال مفردة المنظومة لكلٍّ منهما دون أن يكون في هذا الاستعمال مشكلة: لأنّ المنظومة الكلية عبارة عن أجزاء منضمّة إلى بعضها، ولكلّ جزءٍ حياته ووظيفته المحدّدة التي تمنح الحياة للكلّ، فالكلُّ ناظر إلى الأجزاء، والأجزاء ناظرة إلى الكلّ).

٤ ـ الفارق الآخر بين الفرد والمجتمع يكمن في أنّ القوانين الإجتماعيّة وخلافاً للقوانين الفردية تفرض بعض القيود على المستوى العملي، فالفرد في سلوكه يتمتع بحريّة الاختيار، فيمكنه مثلاً أن يأكل أو لا يأكل، أو أن يتناول طعاماً خاصّاً في زمن معيّن، أو أن ينقل شيئاً من مكانٍ إلى آخر، أو أن يستعمل أداة خاصّة، وباختصار فإنّ القرار أولاً وأخيراً يعود إليه، وليس لأيٍّ أحدٍ أن يفرض عليه القيام بعملٍ أو نشاط معيّن، أو أن يجبره على الكفّ والامتناع عن عملٍ معيّن. نعم، من الممكن للفرد انطلاقاً من التزامه بتعاليم دين أو مذهب معيّن أن يُلزم نفسه ببعض الواجبات، أو أن يمتنع عن بعض المحرّمات، بَيْدَ أنّ هذا الالتزام القلبي لا يعني الالتزام العملي بالضرورة، إلاّ أنّ هذا الفرد نفسه بوصفه فرداً في المجتمع وعضواً من أعضائه، يجد نفسه ملزماً بالإذعان لبعض القيود، فإنّ الحضور والتواجد في المجتمع المدني يعني القبول بالتركيبة الإجتماعيّة والضوابط الحاكمة فيه، فمن الأساس لا يقوم النظام الاجتماعي إلاّ إذا شعر الفرد بالحاجة إلى أفراد مجتمعه، بمعنى أنه يحس في دخالة نفسه بالحاجة والنقص في الجوانب الاقتصادية والمعرفية، ولكي يسد هذا النقص ليس أمامه إلاّ الاستعانة بأبناء جلدته وإخوته في الإنسانيّة، والاستفادة من طاقاتهم وإمكانياتهم: لهذا تحتّم على هذا الفرد أن يخضع للروابط الإجتماعيّة ويلتزم بها، وعليه فإنّ حضور الفرد في المجتمع يساوق الإذعان للقيود الإجتماعيّة على المستوى العملي، وتجاوزها يترتب عليه بعض العقوبات، وإن كان تجاوز جميع القيود ـ من خلال إيجاد الفرص ـ لا يتأتّى لأيّ فردٍ من أفراد المجتمع.

ومن الطبيعي أننا لا نتحدّث في هذه المرحلة من البحث عن الفرق بين المجتمع الإسلامي وغير الإسلامي، بل الكلام هنا يدور حول حضور الفرد في المجتمع من الناحية الموضوعية، وما هي الآثار والتبعات التلقائية التي تترتّب على حضوره في المجتمع، إذ لا يستطيع الفرد التنصّل عن التبعية.

وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن لشخصٍ أن يتبرّأ من التبعية لأيِّ شخصٍ أو قانون. نعم يمكن له أن يتصرّف إلى حدٍّ ما ويكون له دور في كيفية هذه التبعية وموضوعها ومساحتها (مساحة الولاية والتصرّف)، ولكنه لا يستطيع أن يتبرأ من أصل القبول بالولاية (التولّي). وهذا من أهم الأمور التي يجب علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار في بيان الفارق بين الفرد والمجتمع، ولكي نستفيد من ثمارها ونتائجها في المستقبل.

٥ ـ إنّ جمع الإرادات وبلورتها حول محورٍ واحد في المجتمع يؤدّي إلى بروز معطى جديد وخلق قدرة ملهمة، أمّا الفرد ـ بغض النظر عن مكانته في المجتمع ـ فلم ولن يتمتع بمثل هذه القابلية أبداً، فكما أنّ الأجزاء الوجودية للفرد من قبيل: القدرة الجسدية والفكرية والروحية ـ بمعزل عن المجتمع ـ تمنح الفرد في نهاية الأمر مستوى من الفاعلية والقدرة على المناورة (بحيث إنّ أيَّ نقصٍ في كلِّ واحدٍ من العناصر الوجودية يترك تأثيراً مباشراً على مجمل العطاء والنشاط الذي يقوم به)، هكذا يكون الأمر بالنسبة إلى المجتمع أيضاً.

فإنّ قدرات الفرد قد ترتقي من خلال رفع مستواه المعرفي وتبديل المعلومات البسيطة إلى معلومات تخصّصية، أو من خلال تقوية قوته الجسدية والعضلية وسيتمكن بعدها من القيام بالحركات الرياضية الخاصّة التي تحتاج مستوىً عالٍ من الحرفية. فلولا تلك التمارين والقوة الجسدية لما تمكن من القيام بها أبداً، وعليه فإنّ قابليات وكفاءات الفرد إنّما هي مزيج من المهارات والطاقات الكامنة في أجزاء وجوده، وهذا الأمر بنفسه صادق على المجتمع أيضاً، صحيح أنّ المجتمع يتألف من أفراد يبدو من ظاهرهم أنّهم مشتتون، و كلَّ واحدٍ منهم يعيش حياته الخاصّة والمستقلة، بَيْدَ أنّهم باعتبارهم المكّون الاساسي للمجتمع الإنساني يعود إليهم الفضل في تشكيل

قدرته، ولو رجعنا إلى أحداث العقود الثلاثة المنصرمة لتلمسنا نماذج حيّة عن هذه الحقيقة في مجتمعنا. ومن الأمثلة على ذلك: ما قام به المجاهدون في جبهات القتال، واجتيازهم الخطوط الدفاعية للعدو لم يكن ذلك اليوم بل جاء في ظلّ القدرات التي حصل عليها المجتمع طوال سنوات ما بعد الثورة، ومن خلال تضافر جهود كافة الطبقات الإجتماعيّة؛ لذا لا يصح بأي شكل من الأشكال اعتبار تلك الظاهرة مستقلة عن سائر الأحداث الإجتماعيّة، وأنّ الجنود في ساحة المعركة كانوا يقومون بجهود منفصلة عن بعضها؛ لأن ذلك تصوّر ساذج للغاية، فإنّ جموع المقاتلين في الجبهات، يرفدهم ويمدهم أبناء الشعب من خلفهم، هم جميعاً يسهمون في بناء القدرات الخاصّة للمجتمع بأسره.

وبعد تحديد الفوارق القائمة بين الفرد والمجتمع، نكون قد تقدّمنا خطوة في بيان معنى الولاية الدينيّة من حيث الموضوع، وهي المرحلة الأولى من مراحل البيان العقلاني لنظريّة نظام ولاية الفقيه، وفي المرحلة التالية سنعمد إن شاء الله تعالى إلى بيان مفهوم الولاية على الفرد والمجتمع، ومراتب تلك الولاية.

وبالطبع فإنّه بالالتفات إلى هذا المقدار من البحوث تمّ إيضاح آفاق جديدة في عدم جدوائية أو عقلانية بعض نظريّات الحكومة الدينيّة ودور الحاكم الإسلامي فيها؛ ذلك أن لا شيء من تلك النظريّات قد أخذ «المجتمع» بوصفه حقيقة مستقلة عن وجود الأفراد، وإنّ له وجوداً حقيقياً مؤثّراً ومتأثراً: (إنّ العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، أو المواطن والدولة، ليست هي من قبيل العلاقة بين الكلّي والفرد، بل هي من قبيل العلاقة بين الكلّ والجزء. وهناك أصالة لكلّ واحدٍ من أفراد المجتمع. وأمّا المجتمع بمعنى الجماعة فهو عنوان انتزاعي ينتزعه الذهن، ولن تكون له أيّ أصالةٍ في القيَم والمسؤوليات

السابقة والآتية للناس، وإنّ القرآن الكريم يخاطب آحاد أبناء الأُمّة والمجتمع، وإنّ كلّ واحدٍ منهم يتمتع باستقلالية كاملة)[1].

بعبارةٍ أخرى: إنّ أغلب النظريّات المذكورة حول «الولاية» في ولاية الفقيه تأخذ بنظر الاعتبار حريّات أفراد ذلك المجتمع، في حين تبيّن ـ بعد دراسة الفوارق القائمة بين الفرد والمجتمع ـ أنّ للمجتمع بمعزل عن أفراده حقيقة يمكن لها أن تفرض بعض الإلزامات على الأفراد الموجودين والذين سيوجدون.

وفي البحوث القادمة سنناقش ما إذا كان بالإمكان الولاية على هذا المجتمع، وماذا يعنى بإمكانها؟ وهل للولاية على المجتمع ـ على فرض صحتها ـ وظائف مختلفة بحسب طبقات المجتمع؟

---

(١) مهدي الحائري، كتاب: حكمت وحكومت (كتاب: الحكمة والحكومة)، ص ٩٥ ـ ١٢٦ ـ ١٥٩ ـ ١٦١ ـ ١٦٥. وراجع أيضاً: سلسله مقالات حكومت ولائى (سلسلة مقالات الحكومة الولائية)، محسن كديور، مجلة: راه نو، العدد: ٧، ص ١٤.

الفصل الثاني: مفهوم «الولاية» على «الفرد» و«المجتمع»

١ ـ مفهوم الولاية

بعد بيان الفوارق بين الفرد والمجتمع، نكون قد تقدمنا في موضوع بحثنا (مفهوم الولاية الإجتماعيّة) خطوة إلى الأمام؛ لنلج بعد ذلك في بحث مفهوم الولاية على الفرد والمجتمع، فإنّ الولاية ـ الأعمّ من الولاية على «الفرد» أو «المجتمع» ـ تعني «إدارة الرشد»، وبذلك تكون هذه الولاية مختلفة عن الولاية التي تعني الحضانة والرعاية؛ لأنّ الولي في الحضانة إنّما يكتفي بالمراقبة الظاهرية ورعاية الفرد الذي احتضنه، وأمّا في الولاية ـ بالمعنى المبحوث ـ يكون الوليّ مسؤولاً عن نمو ورشد وتقدّم الفرد أو الأفراد الموجودين تحت ولايته.

ولتوضيح معنى الولاية هذا، يجب علينا أن نفهم معنى التكامل والرشد إجمالاً؛ لندخل بعد ذلك في بيان الولاية في هذه الأمور، فإنّ الرشد يعني: **الحركة والتكامل والازدهار في الجهة التي يعتبرها الأفراد كمالاً، وهذا الأمر قد تكون له جهة إلهية أو مادية**. أمّا الرشد في المصطلح الفلسفي فيعني: إيجاد الجديد من الوحدة والكثرة في الفرد أو المجتمع، بمعنى أنّ الفرد عندما يبلغ الرشد، يتوفر على القدرة على التأثير والتنسيق والإدارة في حدود تصرّفه.

ويمكن توضيح هذا المعنى من خلال المثال الآتي: عندما نتحدّث عن البلوغ الفكري للفرد، فهذا يعني أنّ معلوماته الجديدة بالمقارنة إلى معلوماته القديمة قد شهدت زيادة وتحسّناً من الناحية الكمّية والكيفية، أي أنّ النسبة المنطقية بين المعلومات الجديدة والمعلومات القديمة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فدائرة المعلومات الجديدة تشتمل على المعلومات القديمة وزيادة، يحصل الفرد من خلالها على قدرةٍ تمكّنه من اتخاذ القرارات الجديدة.

وعندما نتحدّث عن البلوغ الروحي والنمو الأخلاقي للفرد، فهذا يعني أنّه قد بلغ مرحلة متقدمة من الكمالات الأخلاقية، واستطاع الحصول على ملكات فاضلة أكثر من ذي قبل. مع تعزيزه الملكات السابقة منها، ففي الوقت الذي تجلّت في ذاته ملكات نحو القناعة والشجاعة والإيثار والإخلاص والتوكل، ارتفعت في الجهة المقابلة قدرته على التخلّص والابتعاد عن الملكات الرذيلة من قبيل الدناءة والرياء وعدم العفة وحب الدنيا.

وهذا المعنى من الرشد موجود في المجتمع على نحوٍ أوسع بغضّ النظر عن الرشد في المجتمع أي رشد أبناء المجتمع فرداً فرداً، أو بمعنى رشد الوحدة التركيبية من الأفراد. بعبارةٍ أخرى: إنّ الرشد والتنمية في المجتمع إنّما يكتب لها التحقّق عندما يبلغ آحاد المجتمع وأفراده حدّاً أعلى من الكمال، كإن يحصلوا على رشد فكري أو قدرة على التفاهم والتنسيق والإدارة على نحوٍ أكبر، والحصول بالتالي على زيادة في الأبعاد النفسية والروحية. ولا يخفى أنّ جميع هذه الأمور تتجلى في قدرة المناورة على المستوى الخارجي، فلا يمكن تحقيق الرشد في المجتمع إلاّ من خلال رفع الكفاءات وإحراز التقدّم، رغم الاختلاف بين الفرد والمجتمع كما بيّنا، وقلنا بأنّ المجتمع من الناحية الموضوعية ظاهرة جديدة ومختلفة عن الفرد.

٢ـ مراحل الولاية في المجتمع

بعد إيضاح الفوارق بين الفرد والمجتمع، ومعنى الولاية في كلّ واحدٍ منهما، سنعمد في هذه المرحلة من البحث إلى التدقيق في مراحل الولاية في المجتمع، تمهيداً للبحث التالي: (الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة). ذكرنا فيما تقدّم أنّ المجتمع بوصفه منظومة حيّة ومستقلة عن الفرد ـ بغضّ النظر عن ذهاب ومجيء الأفراد ـ له وجود خارجي قابل للدراسة والمطالعة، وعلى الرغم من اتساع رقعة المجتمع، إلاّ أنّه لا يشتمل على مستوى واحد من العلاقات الإنسانيّة، بل هناك مستويات مختلفة منها.

وكما تقدّم فإنّ الفرد لكي يتدارك الكثير من جوانب النقص النسبي في وجوده أثر الانخراط في الحياة الإجتماعيّة بوصفه عضواً من أعضاء المجتمع، وأخذ على عاتقه حمل مسؤولية من المسؤوليات الإجتماعيّة، ويحصل من خلالها على منزلته الإجتماعيّة بما يتناسب وقابلياته الراهنة أو المستقبلية. وهذا الفرد يكون من جهة مضطراً ـ بما يتناسب ومنزلته الإجتماعيّة ـ إلى الالتزام بالقوانين والخضوع لبعض الأفراد، ومن جهةٍ أخرى يتمكن من اتخاذ القرارات، وإيجاد التغييرات في دائرته الخاصّة.

ويمكن لنا أن نمثل لذلك بالمدير في مدرسةٍ ما، فإنّ هذا المدير في دائرته المحدودة يستطيع اتخاذ القرارات فيما يتعلق بتنظيم أوقات حضور المعلّمين، ويمنح الحقّ في رسم القواعد التطبيقية في مدرسته، وبالتالي فإنّ النتيجة التي تترتب على ذلك هي التبعية القهرية لذلك المدير من قبل المعلّمين والكادر التعليمي والإداري في هذه المدرسة، ولكن هذا المدير نفسه وفي دائرة أوسع من العلاقات الإجتماعيّة، يجد نفسه مقيّداً بقرارات تملى عليه من سلطة عليا تمثلها وزارة التربية والتعليم، ويجد نفسه ملزماً باحترامها؛ لأنّ حدود اختياراته لا ترقى إلى المدير العام، وعليه فإنّ مدير المدرسة رغم سلطته في حدود

المدرسة، إلاّ أنّ هذه السلطة سوف تذوب في تبعيته لتلك المجموعة من القرارات التي تصدر له من الجهات العليا. هذه المسألة لا تخصّ مدير المدرسة أو حتى النظام الإداري ـ بمعناه الخاصّ ـ فحسب، بل حتى الفلاّح في مزرعته، يمتلك حقّ اتخاذ القرار في مساحة الأرض التي يريد زراعتها، والموسم الذي يزرع فيه، ومقدار ونوع ما ينثره من الحبوب والبذور، وعدد الأفراد الذين يستعين بهم في حراثة الأرض وجني محاصيلها، وهذا الفلاّح يجد نفسه تابعاً لسلسلة من الضوابط والقرارات المباشرة وغير المباشرة، من قبيل التسعيرة التي تحددها الدولة على محاصيله، ومقدار ما يمنح من التسهيلات ـ الأعمّ من الأدوات والآلات الزراعية والأسمدة الكيميائية ووسائل السقاية ـ التي تضعها الدولة تحت تصرّفه وما إلى ذلك من الأمور التي توسّع أو تضيّق من دائرة صلاحياته، ويمكن تطبيق هذه الحقيقة على جميع أفراد المجتمع أيّاً كانت المهن والأعمال والمناصب التي يشغلونها.

وعليه هناك في المجتمع منظومة من المناصب الإجتماعيّة التي تعمل على تضييق أو توسيع صلاحية كلّ فردٍ بما يتناسب ومنزلته الإجتماعيّة، ومن خلال هذا الإيضاح تبيّن أنّ للمجتمع مستويات من العلاقات الإنسانيّة، تضطرّ فيها بعضها إلى تبعية المستويات الأخرى. فمن الممكن عرض الولاية على المجتمع ضمن ثلاثة مستويات، وهي: «**العام، والخاص، والتنمية**». وطبعاً فإنّ مصطلح الخاصّ والعام يستعمل عادةً في علم الاقتصاد، وله هناك مفهومه وتعريفه الخاصّ به، ومن خلال توظيف هذين المصطلحين، وإضافة مصطلح «التنمية» إليهما قد أمكن لنا أن نبيّن مراتب الولاية على المجتمع.

الولاية (الإدارة) على المستوى «الخاصّ»

الإدارة على المستوى الخاصّ تطلق على تلك الإدارة التي يتمّ فيها تحديد موضوع ومكان خاصّين للمدير. فمثلاً إنّ الإدارة لزراعة الحنطة في سهل

منبسط يعتبر نموذجاً من الإدارة الخاصّة، ففي هذا المثال يكون المكان الذي يدار وموضوعه محدّدين بشكلٍ خاصٍّ، كما أنَّ الإدارات التي تقوم على تبديل المواد الأولية الخام إلى محاصيل اجتماعية تسير ضمن الأطر والقوالب الإجتماعيّة المحددة هي من هذا النوع أيضاً، وهكذا الإدراة المنظمة للعمل في المؤسسات التي تعمل في المجالات الخاصة، كتلك التي تختصّ بإنتاج وتوزيع محصول خاصّ أعمّ من أن يكون صناعياً أو زراعياً أو خدمياً، أوتلك التي تعمل على إنتاج وتوزيع واستهلاك هذه المحاصيل، فإنها بأجمعها داخلة تحت عنوان الإدارة الخاصّة، فمن باب المثال: إنّ إدارة مصنع مباركه للفولاذ الذي يعمل بميزانية تقدّر بمليارات الدنانير، ويحوي آلاف الأيدي العاملة تعتبر رغم ذلك إدارة خاصّة؛ لأنّها مقيّدة بموضوع ومكان خاصّين، ولا تهدف إلاّ إلى رفع مستوى منتج اجتماعي خاصّ.

كما وأنّ الإدارة الخاصّة لا تقتصر على إدارة الموضوعات الاقتصادية وحسب، بل حتى في الموضوعات الثقافية، تعدّ إدارة مدرسة أو مؤسّسة تحقيقية مثلاً إدارة خاصة. والأمر لا يختلف كثيراً عنه في الموضوعات السياسيّة، إذ تعدّ إدارة صحيفة أو أيّ وسيلةٍ إعلامية أخرى مصداقاً من مصاديق الإدارة الخاصّة.

الولاية (الإدارة) على المستوى «العام»

المستوى الثاني من مستويات إدارة المجتمع، هو مستوى الإدارة العامّة، والإدارة العامّة: **هي إدارة التركيبة والبنى التحتية للمجتمع**. في هذا المستوى من الإدارة ليس هناك موضوع خاصّ ـ يقع ضمن مكان خاصّ بالضرورة ـ يشكل موضوع الإدارة، بل إنّ موضوعها **هو كيفية التوازن الاجتماعي وتوزيع السلطة الإجتماعيّة فيما بين المؤسّسات وآحاد المجتمع**.

إنّ الإدارة الخاصّة كما تقدّم بيانه تنظر إلى طريقة توظيف إنتاج محصول زراعي أو صناعي أو تجاري خاصّ، في حين أنّ الإدارة العامّة تشمل جميع موضوعات الحقل الزراعي تحت عنوان الزراعة، وجميع موضوعات الحقل الصناعي تحت عنوان الصناعة، وجميع موضوعات الحقل التجاري تحت عنوان التجارة، ويتمّ الحديث عن النسبة بين هذه الأوصاف العامّة. مثال على ذلك: كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين الزراعة والصناعة والمؤسّسات الخدمية؟ وأيُّ حقلٍ من هذه الحقول يجب أن يأخذ حيّزاً أكبر من الاهتمام؟ وما إلى ذلك، واتخاذ القرار في مثل هذا المستوى، هو اتخاذ للقرار على المستوى العام في المجتمع.

وهكذا الحال في الموضوعات الثقافية إذ لنا أن نسوق مثل هذه الأمثلة والنماذج، فمن باب المثال: ما هو نوع العلاقة التي يجب أن تقوم بين الجامعات والمؤسّسات التحقيقية؟ وكيف يجب أن تكون النسبة بين التحقيق والتعليم؟ وما مقدار الأهمّية التي يجب إعطاؤها إلى حقل التعليم؟ وما هو حجم القدرات والإمكانات الإجتماعيّة التي يجب إنفاقها في الحقل التعليمي؟ وما هو مقدار الأهمّية التي يجب أن تولى للمؤسّسات التحقيقية (بغض النظر عن أنواع المؤسّسات التحقيقية والتعليمية التي تمارس عملها في موضوعات متعددة وعلى مختلف المستويات الإجتماعيّة).

وعلى هذا، فإنّ رفع قيد الموضوع والمكان الخاصّين، عن موضوعٍ ما، وتبديله إلى «وصف جامع» مع ملاحظة «النسبة بين الأوصاف» يرفع مستوى الإدارة من خاصّة إلى إدارة عامّة.

الولاية (الإدارة) على مستوى التنمية

في الإدارة «العامّة» لم يدر الكلام في كيفية رفع مستوى طاقات وقدرات المجتمع، وإنّما تناول الكيفية التي يجب أن يتمّ فيها توزيع الإمكانات والقدرات الموجودة، وأيّ نوعٍ من أنواع التخصيص والتوزيع للقدرة هو توزيع عادل ومتوازن؟ أمّا في إدارة التنمية فإنّ الكلام يدور حول إصلاح الاتجاه العام في المجتمع، وخلق إمكانيات جديدة للمجتمع في قبال المجتمعات الأخرى[1].

فالإدارة في هذا المستوى غير ناظرة إلى الداخل، ولا تقف عند كيفية تخصيص الاعتبارات والقدرات الموجودة في المجتمع بأجزائها. وإنّما تدخل في قراراتها علاقة المجتمع بالخارج، وخلق الفرص الجديدة للمجتمع بأكمله في قبال المجتمعات الأخرى، فإنّ مدير التنمية يعمل على خلق منظومة جديدة من التوازنات في البنية الإجتماعيّة من أجل تحقيق هذه الغاية، ويعمل ـ من خلال إيجاد الوحدة والكثرة الجديدة في رغبات المجتمع، ومن خلال خلق المساحات الجديدة في ميوله ـ على إدخال مستوى إمكانات المجتمع في أفق جديد، وفي هذا المستوى من الإدارة لا تكون النسبة بين الأوصاف العامّة هي موضوع الدراسة، بل إن العمل على ارتقاء مستوى الإمكانات العامّة، وتغيير نظام الموازنة السابقة، من أجل إيجاد مساحة جديدة للقدرة في المجتمع، هو موضوع الدراسة واتخاذ القرارات.

ولكي يتضح الفرق بين الإدارة العامّة وإدارة التنمية يمكن لنا أن نستعين بهذا المثال: أحياناً يتمّ تصنيع جهاز صوتي مثل مسجل الصوت على مستوى خاصّ من الجودة، ويعدُّ التوزيع المناسب له بين عامّة أفراد المجتمع بمنزلة الإدارة العامّة، بمعنى: توزيع القدرة والقابلية الموجودة بين طبقات المجتمع بشكلٍ عادل.

---

(١) السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، بررسى مبانى نظرى مديريت (دراسة الأسس النظريّة للإدارة)، ص ٣٠، مكتب فرهنكستان علوم اسلامي ـ قم المقدّسة.

وأمّا إذا كان موضوع الإدارة ليس هو كيفية الاستفادة المناسبة من المنتج، بل هو ارتقاء سعة الاستفادة، ورفع مستوى الجودة في ذلك المنتج، وإيجاد التكنولوجيا الأقوى: ليجري تحسين أكبر على نقل الصوت، عندها سيكون مثل هذا المستوى من الإدارة داخلاً في حقل إدارة التنمية.

يمكن لنا أن نعثر في العصر الراهن على النموذج البارز لهذا المستوى من الإدارة في القرارات والمواقف التي اتخذها الإمام الراحل (رحمه الله)، وسماحة السيّد القائد: إذ سعى هذان العظيمان من خلال إيجاد التحولات الإجتماعيّة الجديدة، والمواقف الخاصّة والحاسمة في مواجهة النظام الاستكباري، إلى تحصيل أكثر الفرص من أجل تعزيز وتقوية جبهة الحقّ، وإضعاف وتحطيم جبهة الباطل، فإنّ هذا المستوى من الإدارة ـ الذي يدرس على الدوام النسبة بين الداخل والخارج في رفع القدرات العامّة[1] ـ هو من مفردات الإدارة على مستوى التنمية.

فإنّ سماحة الإمام الراحل (رحمه الله) من خلال إصدار فتواه بإهدار دم **المرتد سلمان رشدي** وموقفه منه، عمد إلى تنظيم صفوف المسلمين بشكلٍ آخر، حيث عمل على توجيه أنظار جميع المسلمين نحو بؤرة محددة: ليعملوا على ردّ الحجر من حيث أتى، وإيقاف النظام الاستكباري عند حدّه، بحيث لا تزال آثار تلك الصفعة ملحوظة على النظام الاستكباري، ولا يزال عاجزاً عن معالجة وتعويض الخسائر التي مني بها بفعل تلك الفتوى.

وكذلك الموقف الذي اتخذه سماحة الإمام (رحمه الله) من قضية «**ماك فارلين**» (وهي القضية التي عرفت فيما بعد بـ «إيران غيت» والتي حاولت الإدارة الأميركية من خلالها إحداث شرخ بين الشعب الإيراني ودولته، وتُظهر من

---

(١) السيد جعفر المرعشي، چالشي نو در مقوله هاى اجتماعى (التحدّيات الجديدة في المقولات الاجتماعية)، ص ٤١، منظمة الإدارة الصناعية.

خلالها أنّ المسؤولين في الدولة يقيمون علاقات مع الولايات المتحدة الأميركية من خلف الستائر والأبواب المغلقة). فإنّ هذا الموقف لم يحل دون حدوث أزمة داخلية فحسب، بل وأدّى أيضاً إلى إعداد الأرضية لافتضاح الولايات المتحدة الأميركية على المستوى الدولي؛ وبالتالي فقد أفضى هذا الموقف إلى خلق أزمة داخلية في الولايات المتحدة الأميركية نفسها.

فإنّ هذه المجموعة من القرارات تعتبر في عداد القرارات التي على مستوى إدارة التنمية، وهي تختلف عن القرارات في حقل العلاقة بين قسم التحقيق والتعليم أو بين الصناعة والمؤسّسات الخدمية، وهذا الاختلاف هو الذي سيقودنا إلى تحديد الاختلاف بين مسؤوليات القيادة ومسؤوليات الدولة ومسؤوليات المؤسّسات الشعبية، ويرشدنا إلى معرفة أن أيّ مسؤولية من هذه المسؤوليات الثلاث لا يمكنها أن تحلّ محلّ الأخرى، أو أن تضطلع بوظائفها (ومع ذلك فإنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين هذه المستويات الثلاثة من الإدارة).

كما ذكرنا فيما تقدّم أن القسم الأول من بيان عقلانية نظام ولاية الفقيه كان يختصّ بدراسة مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، وهو يشتمل على خمسة مطالب هامّة، وكان بيان «مراتب الولاية في المجتمع» ثالثها، فإنّ تطبيق أحكام «الولاية على الفرد» على «الولاية على المجتمع» وعدم التفكيك بين مراتب الولاية في المجتمع، **كان يمثل أكبر مغالطة ارتكبها النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة**. فبعد تحديد الاختلاف بين الفرد والمجتمع من الناحية الموضوعية صار من السهل التفكيك بين هذين الموضوعين بشكلٍ كبير، كما ساعد بيان مراتب الولاية على المجتمع في رسم صورة واضحة لها.

فما تقدّم كان بمثابة دعامة قويّة للدخول في توجيه إشكالٍ جادٍّ على نظريّة النقّاد لولاية الفقيه؛ وذلك من خلال ما تمّ بيانه من الاختلاف بين

الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، وأنّ النظر إلى ولاية الولي الفقيه من الزاوية الضيّقة للولاية على الغُيّب والقُصّر (كالأطفال والمجانين الذين لا يجدون من يتولى أمورهم) ناشئ عن هذه الغفلة[1].

في الفصول القادمة سنعمل - إن شاء الله تعالى - على بيان الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، وقد توصلنا حتى هذه المرحلة من البحث - وقبل اتخاذ الخطوات الهامّة التالية بهدف إثبات ضرورة الولاية الدينيّة، وفقاهة الولي الديني، وكون الصلاحيات الثابتة له مطلقة - إلى عدم صواب كلام أولئك الذين يعتبرون معرفة علم الإدارة في المستوى الخاصّ، أو العام كحدٍّ أقصى شرطاً في تحديد القيادة وتشخيصها، ووسيلة للإشراف على أدائها على أرض الواقع، وهم أولئك الذين أثاروا الضجيج في مستهلّ إجراء انتخابات مجلس الخبراء، وأشكلوا على اشتراط أن يكون جميع الأعضاء في هذا المجلس من الفقهاء. ولو كان باستطاعتهم لغيّروا قوانين انتخاب الخبراء منذ تلك المرحلة.

من باب المثال نستعرض كلمات بعض هؤلاء المحترمين: (إنّ تشخيص فقاهة القائد تعود إلى الفقهاء، إلاّ أنّ تشخيص رؤيته السياسيّة تعود إلى الساسة، كما أنّ تشخيص رؤيته العسكرية تعود إلى العسكريين، وتشخيص الرؤية القضائية للقائد تعود إلى الحقوقيين، وهكذا، وإنّ مجتمعنا لا يعرف المبرر لاشتراط أن يكون الأعضاء في مجلس الخبراء من الفقهاء فقط؟)[2].

---

(١) محسن كَديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٤٥ - ٥١.

(٢) عبد الله نوري، در: مصاحبه با هفته نامه راه نو (في: حوار مع أسبوعية راه نو)، العدد: ٢١، ص ٢٢.

وبطبيعة الحال، فإنّ الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ تدبير شؤون المجتمع هو أمر عقلائي بحت، يعزفون أيضاً على ذات الوتر، ولكن بشكلٍ غير مباشر وعلى ركائز أكثر متانة، وذلك إذ يقول قائلهم: (إنّ إدارة المجتمع، وتدبير الأمور العامّة والحكومة والسياسة. ليست أمراً توقيفياً وتعبدياً أو تأسيسياً، بل هي عملية عقلائية، وإنّ التجربة البشرية تلعب دوراً أساسياً في تطويرها ورقيها: لذلك فإنّ التخطيط وتدبير مختلف شؤون الناس وإدارة المجتمع تقع على عاتق المتخصّصين والخبراء، دون الفقهاء)[1].

على الرغم من أنّ الجواب الحاسم عن هذه الشبهة سيأتي بعد إثبات ضرورة الفقاهة للولي الديني، وارتباط إدارته بالفقاهة، ولكن يتضح من خلال هذا المقدار المتقدّم من البحوث أنّ هذا الكلام ناشئ عن **عدم التفريق بين مراتب الإدارة في المجتمع**. فقد توهّم هؤلاء أنّ قدرة القائد على القيادة ناشئة عن الإدارة التقليدية التي يتمّ تدريسها في الجامعات، وبغضّ النظر عن الإشكالات التي سيتمّ توجيهها إلى هذه النظريّة من خلال طيّ المراحل التالية من البحث في هذه المسألة، نعتقد أن هناك إشكالين هامّين يتوجهان إلى هذه النظريّة، وهما:

الأول: لقد توهّم هؤلاء أنّ إدارة المجتمع الإسلامي يجب أن يتمّ تنظيمها على أساس من علم الإدارة المنبثق عن العالم الغربي، في حين أنّ تلك الإدارة تختلف عن الثقافة الإسلاميّة اختلافاً جذرياً.

الثاني: توهّموا أيضاً أن الكتب الغربية المترجمة تعود إلى إدارة التنمية، في حين أن العلم التقليدي لا يتخطّى الإدارة على المستوى العام، ومسؤولية القيادة الرئيسة تقوم على الإدارة في مستوى التنمية بالالتفات إلى تعريفها السابق[2].

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية). ص ١٣٥.

(٢) ستأتي الإجابة عن التساؤل القائل: لماذا لا يكون تدبير أمور المجتمع أمراً عقلائياً صرفاً؟ في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث: الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة

في هذه المرحلة من البحث سوف نستند إلى ما تقدّم من البحوث لتوضيح الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، بمعنى: ما هو التأثير الذي يتركه الاختلاف في موضوع الولاية (الفردية أو الإجتماعيّة) على نوع الولاية؟ وفي هذا السياق سوف نشير إلى خمسة فروق، وهي كالآتي:

١ ـ الاختلاف في طريقة التشخيص.

٢ ـ الاختلاف في طريقة اتخاذ القرار.

٣ ـ الاختلاف في طريقة التطبيق.

٤ ـ الاختلاف في الموضوع.

٥ ـ الاختلاف في مرجعية اتخاذ القرار.

١ - الاختلاف في طريقة التشخيص

نجد للفرد وحده في الولاية الفردية قدرة على تشخيص الأمور وتحديدها، أمّا في الولاية الإجتماعيّة، فلا يمكنه أن يُدرك جميع أبعاد الأمور وحده، وإنّما يجب أن يتعاضد مجموعة من الناس؛ ليحصلوا على قدرة تشخيص وتحديد موضوعٍ أو مسألةٍ اجتماعيةٍ ما؛ والسبب في ذلك أنّ الفرد في الولاية الفردية يمكنه لوحده أن يحيط فهماً بالموضوع. وأمّا في الولاية الإجتماعيّة فلا يمكنه ذلك إلاّ في ظلّ المشاركة الإجتماعيّة.

فمثلاً إذا أراد الفرد تنظيم مصارف أسرته، يمكنه أن يحدّد المواضع والمقادير التي يتعيّن عليه إنفاق مكاسبه فيها، فذلك متاح لربّ الأسرة: لأنّ الحصول على المعلومات المتعلّقة بهذا الشأن تنشأ من النشاط الفردي، وأمّا فيما يتعلق بالمجتمع، فإنّ اتخاذ القرارات على مختلف المستويات (الخاصّة والعامّة والتنمية) لا يمكن أن يتمّ على شكلٍ فردي، أي أنّ اتخاذ القرارات حتى على المستوى الخاصّ والذي هو أدنى مستوى بين الموضوعات الإجتماعيّة لا يمكن أن يتمّ على المستوى الفردي. فمثلاً: إذا أراد مدير في مصنع أو شركة تجارية أن يتوصّل إلى فهم جيد لأسلوب تنظيم العلاقات الداخلية، والحصول على أفضل أشكال الاستفادة لمؤسّسته، سوف يحتاج إلى فريق من المتخصّصين؛ ليتمكن هذا الفريق من دراسة هذه المنظومة من جميع جوانبها الداخلية والخارجية، وصولاً إلى المعضلات والتحدّيات والسبل الناجعة للخروج منها، بعد تحديد الأمور وإجراء التقييم النهائي عليها.

من الطبيعي إذا انتقلنا بموضوع القرارات إلى المستوى العام أو التنمية، سيتجلى هذا الاختلاف بوضوح أكبر. ففي خصوص اتخاذ القرار بشأن الموضوعات الإجتماعيّة العامّة، يجب تحديد نوعية العلاقة بين الحقل الصناعي والمؤسّسات الخدمية، أو تحديد نقاط الضعف الكامنة في كلٍّ واحدةٍ منها وارتباطها ببعضها وبكلّ المجتمع؛ من هنا فإنّ تلبية هذه المسائل والاستجابة لها يفتقر إلى سلسلة من المعلومات الواسعة، وتحتاج هذه السلسلة الواسعة من المعلومات بدورها إلى العديد من الأدوات والوسائل التي هي في الغالب خارجة عن قدرة الفرد، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإدارة على مستوى التنمية والهداية العامّة، فإنها تحظى بأهمّية وتعقيد كبيرين، وهذه الأمور المتقدّمة الذكر تصدق على مستوى التنمية من طريق الأولوية.

٢ـ الاختلاف في طريقة اتخاذ القرار

بعد تحديد الفارق الأول، وهو :(عدم إمكان تحديد الموضوع بشكلٍ فردي في الولاية على المجتمع، ولابدّ من المشاركة الجماعية) يتضح الفارق الثاني والثالث تلقائياً: فإنّه إذا استحال تحديد الموضوعات الإجتماعيّة على نحوٍ فردي، عندها لن يكون بالإمكان اتخاذ القرارات بشأنها وتطبيقها على المستوى الفردي أيضاً.

إذ إن التشخيص والتحديد يشكّل أرضية مناسبة لاتخاذ القرار، من هنا أمكن المساهمة في اتخاذ القرار بنفس النسبة من قبل سائر الأفراد بمقدار إمكاناتهم في تحديد المسألة.

وهذا الكلام لا يعني ضرورة اتخاذ القرارات انطلاقاً من مبدأ «الشورى»، وإنّما يقوم ذلك على المشاركة الجماعية في صنع القرار، وإن كان لابدّ من وجود شخص واحد يقف على الهرم، فلابدّ من الاستناد إلى قاعدة وأرضية واسعة، يمكنها توفير المعلومات، ويتمّ الحصول عليها من خلال المجموعة الداخلة في دائرة الولاية ضمن إطار المساهمة الجماعية.

بالالتفات إلى ما تقدم، ندرك أنّ اتخاذ القرار على المستوى الاجتماعي العام، لا يمكن إلاّ من خلال الالتفات والارتباط بالقرارات المتخذة على المستوى الخاصّ. كما لا يمكن اتخاذ القرار على مستوى التنمية دون الالتفات إلى القرارات المتخذة على المستوى الاجتماعي العام، خلافاً للولاية الفردية حيث يتمكن الفرد لوحده من اتخاذ القرارات بشأن الأنشطة اليومية، وكيفية إدارتها وتنظيمها، وتحديد مقدار ما ينفقه من المكاسب على معاش أسرته ومنزله؛ لأنّ هذا المستوى من القدرة على تحديد الأمور واتخاذ القرار بشأنها متاح له.

٣ـ الاختلاف في طريقة التطبيق

في حقل التطبيق نجد أن الفرد إذا أراد أن يُمارس ولايته على مستوى سلوكه الفردي، فهو من يقوم بتطبيق ولايته دون حاجة إلى مساهمة الآخرين، وإن كان للآخرين التأثير عليه بعض الشيء في طرف الإيجاب أو السلب عند قيامه بذلك، إلاّ أنّ هذه التأثيرات لا تعني التدخّل المباشر في الموضوع وطريقة تطبيقه، بل إنّ الفرد هو الذي يتخذ قراره بشراء البضاعة الاستهلاكية أو عدم شرائها مثلاً.

وأمّا فيما يتعلق باتخاذ القرارات الإجتماعيّة، فلابدّ من إشراك الآخرين في تطبيقها وتنفيذها. وبعبارةٍ أخرى: لكي يتسنى تطبيق القرارات التي تخص المنظومة الإجتماعيّة لابدّ من تشكيل حاضنة في كل مجتمع للقيام بتلك المهمة، وأن تعمل الأدوات الإجتماعيّة على إنجاح ذلك، حيث إنّ تطبيق القرارات الإجتماعيّة إنّما يتمّ عبر الأدوات الحكومية والإجتماعيّة، بمعنى أنّ المؤسّسات الإجتماعيّة هي التي تعمل على تطبيق القرارات المتخذة في صُلب الكيان الاجتماعي، وإن لم تكن تلك المؤسّسات خاضعة للإشراف المباشر من قبل الدولة. فمثلاً: إذا اتخذ قرار خاصّ بشأن أرباح المضاربين في المجتمع، فإنّ مثل هذا القرار سيقع على عاتق الشبكة الاعتبارية العاملة في المجتمع لا على فرد بعينه، ويمكن لنا مشاهدة هذه الحقيقة في نماذج اجتماعية أخرى أيضاً.

٤ـ الاختلاف في الموضوع

الاختلاف الآخر يقع في «موضوع» الولاية، فقد تقدّم في بيان الاختلاف في الموضوع بأنّه في الولاية الفردية هو «الفرد»، وفي الولاية الإجتماعيّة هو «المجتمع». وقد ذكرت بعض الفوارق لهذين المفهومين، بَيْدَ أنّ النقطة الجديرة بالملاحظة هي: **أنّ الفرد يتطور على الدوام ضمن المجتمع، والمجتمع بدوره ينمو ويتقدّم عبرَ التاريخ**، ومؤداه: إنّ الحديث عندما يدور حول تقييم مدى نمو

المجتمع وتقدّمه أو مقدار التخلف الحاصل فيه، لا يمكن إمعان النظر في البنية الداخلية للمجتمع فقط؛ للحصول على الإجابة الوافية في هذا المجال، فإنّ مدى تأثير مجتمع على غيره من المجتمعات، ومساهمته في إيجاد التوجّه الإيجابي أو السلبي في المجتمع الدولي، يعتبر عنصراً هامّاً في تقييم التنمية والتقدّم، أو التخلّف والتقهقر في ذلك المجتمع.

إذ من أهم العناصر التي يجب الالتفات إليها في إدارة المجتمع هو رفع مستوى تأثير المجتمع في سائر المجتمعات الأخرى؛ لأنّ المجتمع إنّما يتمكن من التأثير في تكوين وبلورة التاريخ البشري بمقدار ما له من التأثير في غيره من المجتمعات. وبنظرة شمولية على مسار الحركة الإنسانيّة على طول التاريخ، يتضح لنا أنّ جميع المجتمعات في امتزاجها ببعضها، تعمل على بناء وتكوين مجتمع واحد كبير يشتمل على مجموعة إنسانيّة كبيرة، وإنّ هذا المجتمع الكبير يختزن مساراً مفعماً بالمنعطفات، إمّا أن يسير به إلى التقدّم والتكامل أو يسير به نحو هاوية الانحطاط.

وبحسب ما تقدّم، فإننا عندما نتحدّث عن ولاية مجتمع إسلامي وإدارته؛ من قبيل المجتمع الإيراني أو الافغاني أو أيّ مجتمعٍ إسلامي آخر، فإنّ هذه الولاية والإدارة لن تكون ممكنة إلاّ من خلال الالتفات إلى الارتباط بالعامل الخارجي (بمعنى الالتفات إلى تأثير هذا المجتمع في سائر المجتمعات الأخرى). بعبارةٍ أخرى: إنّ إدارة مجتمع دون الالتفات إلى كيفية تكوين «التاريخ البشري»، ستظل محاولة عقيمة.

٥ـ الاختلاف في مرجعية اتخاذ القرار

في الولاية الفردية يكفي للفرد أنّ يتبع مرجعاً من الناحية العلمية فقط، أمّا في الولاية الإجتماعيّة فعلاوةً على التبعية العلمية يتحتم عليه التبعية التنفيذية أيضاً.

فالفرد كيفما كان مسلماً أو غير مسلم يجب عليه أن يتّبع منهجاً ومذهباً معيّناً؛ لتنظيم سلوكه أعمّ من أن يكون ذلك النظام توحيدياً أو مادياً أو حتى دستوراً غير مدوّن، فيعمل على تنظيم سلوكه طبقاً له، ففي الثقافة الإسلاميّة ـ وخاصّة التعاليم الشيعية ـ نجد مصداق ذلك على نحو أبرز، فالفرد المسلم الشيعي يجد نفسه ملزماً بتنظيم سلوكه طبقاً للأحكام الشرعيّة، غاية ما هنالك يكفي في هذه التبعية مجرّد معرفة الفرد، وبعدها يكون الفرد هو المرجع في تحديد كيفية الاستفادة من تلك المعرفة وطريقة توظيفها في مختلف الموضوعات.

وفي الأحكام الدينيّة يكفي المرء لكي يعمل بالأحكام الشرعيّة أن يطلع على أحكامه التي حدّدها له مرجع تقليده في مختلف المجالات، وبعدها يتمكن بشكلٍ عام من تطبيق الحكم على موضوعه، وفي مواضع معدودة يتعيّن عليه الرجوع ثانية إلى المجتهد. أمّا إذا أريد إدارة السلوك الاجتماعي لهذا الفرد، فلا يجدي نفعاً في ذلك مجرّد إعطائه كتاب قانون، دون تشكيل وبناء مؤسّسات اجتماعية تضمن عملية تطبيق القانون، بَيْدَ أنّه إذا تمّ رصد مثل هذه المؤسّسات، عندها سيضطر الفرد إلى الرضوخ للقيود المفروضة، والتي يتمّ تطبيقها من قبل القنوات القانونية.

بعبارةٍ أخرى: في خصوص تنظيم السلوك الفردي، لا يمكن لمجرّد وجود الرسالة العملية بين يديه أن يجعله ملتزماً بالقوانين والتشريعات، بل الذي يُلزمه بها هو إيمانه الشخصي؛ لكنه في السلوك الاجتماعي وإن لم يكن مؤمناً بالقوانين الوضعية، يجد نفسه باعتباره عضواً في المجتمع ملزماً باحترامها وتطبيقها؛ لهذا تحتم وجود الولاية في السلوك الاجتماعي أو الالتزام بالضمانة التطبيقية، وهذا يعني أنّ الفرد مجبر في سلوكه الاجتماعي على التبعية للقنوات الإجتماعيّة.

من خلال ما تقدّم في بيان الاختلاف بين الفرد والمجتمع، ومعنى الولاية في الولاية على الفرد وعلى المجتمع، وبيان مراتب الولاية، والاختلاف في الولاية الفردية والإجتماعيّة، اتضحت أربع نقاط حتى الآن من المرحلة الأولى من البحث، أي: بيان معنى الولاية الإجتماعيّة من الناحية الموضوعية.

كما اتضح من خلال بيان الاختلاف بين الولاية الفردية والإجتماعيّة، بطلان ما ينسبه بعضٌ إلى القائلين بنظريّة ولاية الفقيه، من القول بأنّهم يسعون إلى التأسيس لـ «ما يُشبه النظام الاستبدادي»، كما جاء في تعبيره:

(إنّ هؤلاء يصرّون على تجاهل جمهورية النظام وجماهيريته، واختزال السلطات كلها في ولاية الفقيه، في حين أنّ هذا الأسلوب من الحكم لم يعد مقبولاً في العالم المعاصر؛ لأنّه يُعدّ نوعاً من أنواع السلطة الاستبدادية، وهو ما كان يعبّر عنه آية الله الشيخ النائيني بالاستبداد الديني)[1].

اتضح أنّ الولاية على المجتمع لا يمكن القيام بها على نحوٍ فردي، رغم اضطلاع شخص واحد بإدارة مسؤولياتها، وكما صرّح هذا القائل:(إنّ هذا الأسلوب من الحكم لم يعد مقبولاً في العالم المعاصر)؛ لأنّ أسلوب إدارة السلطات في العالم المعاصر، لم يعد مثلما كان عليه في الأنظمة القبلية والعشائرية.

من هنا فإنّ أهمّ مشكلة لدى منتقدي نظريّة ولاية الفقيه المطلقة لا تكمن في عدم فهم ضرورة الفقاهة للوالي، ولا حتى في ضرورة كون الحكومة «دينية»، وإنّما **المشكلة عندهم تكمن في عدم فهمهم لمعنى الولاية الإجتماعيّة من الناحية الموضوعية، لا اللغوية أو الاصطلاحية**. وبعبارةٍ أخرى: من دون فهم معنى الولاية الإجتماعيّة ـ وخاصّةً في العالم المعاصر ـ لا يمكن ابداء الرأي حول كونها دينية أو غير دينية.

---

(١) حسين علي المنتظري، نظارت فقيه (إشراف الفقيه)، راه نو، العدد: ١٩، ص ١١.

الفصل الرابع: اختلاف «الولاية على المجتمع» في الماضي والحاضر

بعد اتضاح الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، ندخل الآن في البحث عن الولاية الإجتماعيّة، ونقف عند السؤال الآتي: هل الولاية على المجتمع بشكله الراهن تختلف عن الولاية على المجتمع في القرون الماضية؟ أمّ التغيير بين الماضي والحاضر لم يكن كبيراً جداً؟ وبذلك سنبحث في النقطة الخامسة والأخيرة من نقاط القسم الأول من هذا البحث، وهي: (مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية).

يبدو أنّ ناقدي نظريّة ولاية الفقيه ـ علاوةً على أنهم لم يفرّقوا بين الولاية على الفرد وبين الولاية على المجتمع ـ لم يلتفتوا إلى المفهوم الحقيقي من الولاية على المجتمع، ومسؤوليتها في الحكم في السنوات الأخيرة: (إنّ الحكومة تعني فنّ إدارة الدولة، والتدبير والتفكير في إدارة وتنظيم الأمور الداخلية والخارجية للبلاد، وهي من فروع الحكمة والعقل العملي، وليست بمعنى القيادة والسلطة والقيمومة على القصّر. فإنّ الحكومة وسياسة المدن عبارة عن الحكمة وتدبير أمور الوطن أو فنّ المحافظة وحماية النظام العام، وتوفير الأمن والهدوء للوطن والمواطنين)[1].

---

(١) مهدي الحائري، كتاب: حكمت وحكومت (كتاب: الحكمة والحكومة)، ص ٥٥ و٥٤ و٥٧ و٦٦ و٦٧.

(إنّ الدولة عبارة عن بناء سلطة تحكم بلداً معيّناً وشعباً بعينه بشكلٍ ثابت، وتعمل على المستوى الداخلي على حفظ النظم، ومن الناحية الخارجية تحرس كامل التراب الوطني، وتصون مصالح الشعب وآحاد المواطنين ... وعلى كلّ حال، فإنّ مرادنا من الدولة هو: الفهم الخاصّ للفقهاء بشأن السلطة السياسيّة والوطن والمواطنين والسيادة)[١].

إنّ أهم مسؤوليات الحكومة في القرون الماضية كانت تكمن في توفير الأمن والحيلولة دون وقوع الهرج والمرج، والعمل على إحلال النظم الاجتماعي اللازم: ليتمكن الناس في ظلّ هذا النظم والأمن من توفير معاشهم حيث إنّ الحكومات في الأزمنة السابقة لم تكن مثلما هي عليه الآن من التعقيد والتشابك في المهام والمسؤوليات، بل كان للمجتمعات شكل بسيط للغاية. كما كانت الاحتياجات الإجتماعيّة الرئيسة احتياجات بسيطة يمكن توفيرها في الداخل، إلاّ إذا كان مصدرها مفقوداً من الأساس، ولكن بمجيء عصر الحداثة والتقدّم الصناعي والتكنولوجي سيطرت الحكومات على الأدوات والأساليب الحديثة، واتخذت شكلاً جديداً، حتى لم تتسارع وتيرة الاستفادة من الإمكانات الداخلية فحسب، بل لم تمضِ فترة طويلة حتى صارت الإمكانات الداخلية غير قادرة على تلبية القدرة الآلية والعملية لتلك الحكومات: لذا فإنّها سارعت إلى التفكير بتسخير وإخضاع أقصى بقاع العالم والتمدّد خارج نطاق حدودها، والتخطيط للقيام بهذه العملية للسيطرة على المصادر والطاقات الإنسانيّة لسائر الأمم والشعوب الأخرى، والاستفادة من ذخائرها وطاقاتها الكامنة بالقوّة، من أجل رفع مستوى ظرفياتها الاقتصادية[٢].

---

(١) محسن كديور، نظريه هاى دولت در فقه شيعه (نظريات الدولة في فقه الشيعة)، ص ٢٩.

(٢) لمزيد من التوضيح، راجع: كتاب حكومت جهاني (الحكومة العالمية)، القسم الأول، انتشارات دفتر فرهنكستان علوم إسلامي، قم.

بالطبع إنّ الدول المتخلّفة ومن خلال هذا التصدير التكنولوجي خضعت لمتغيّرات جديدة على مستوى المعلومات، بَيْدَ أنّ جذور هذه التغيّرات ومبدأها كان من الدول التي حصلت على التكنولوجيا المتقدّمة والمعلومات التخصّصية بشكلٍ أسرع من غيرها.

ولكي ندرك المفهوم الواقعي للدولة بشكلها الراهن، علينا أن نرصد هذه الظاهرة من زاويتين:

١ ـ تأثير الدولة الحديثة على مجموع الأفراد والإمكانات الموجودة في المجتمع.

٢ ـ تأثير الدولة الحديثة في نفوذها على سائر الأمم.

١ ـ تأثير الدولة على مجموع الأفراد والإمكانات الموجودة في المجتمع

تقدّم في البحوث السابقة أنّ هناك فرقاً بين التنمية الفردية والتنمية الإجتماعيّة، وقلنا بأنّ الفرد يتقدّم على الدوام ضمن مجتمعه، والمجتمع بدوره ينمو ويتقدّم عبر التاريخ.

وإنّ توضيح تأثير الحكومة والولاية على اختيارات الفرد هو في الحقيقة تبيين لكيفية إعداد الأرضية اللازمة للمجتمع من أجل تحرّك الأفراد داخل المجتمع، وتدوير الإمكانات الفعلية، وتحقيق ما كان منها كامناً في المجتمع بالقوّة. وإنّ أهم وظائف الحكومة في شكلها الراهن، إيجاد الظروف من أجل توجيه إرادة الناس واختيارهم، فإنّ الحكومة ـ في ظلّ خلق الظروف الاقتصادية، أو المناخات الثقافية، أو القيام بالأساليب الخاصّة التي تمهّد الأرضية لحضور الناس وتواجدهم في الساحة السياسيّة ـ تعمل على تمهيد الأرضيات في المجتمع: لتخلق لاختيارات الناس وقراراتهم مساحة واتجاهاً خاصّاً.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحكومة بشكلها الراهن تمتلك لممارسة سيادتها أدوات ووسائل لم تكن لتمتلكها في الأزمنة السحيقة، ففي الحقل الاقتصادي تمتلك الحكومات القدرة على تنظيم السلوك الاقتصادي وتوجيهه

من خلال إحكام سيطرتها على المصادر الاقتصادية الهامّة، والإشراف على حركة الاعتبارات والمصادر المالية والنقدية.

ففي العالم المعاصر لا يمكن للحكومات أن تتهاون تجاه الوقائع الاقتصادية وعلى الخصوص الوقائع الاقتصادية على المستوى العام، فمن باب المثال: لا يمكن لأيّ حكومةٍ أن تتجاهل موازنة دولة على مستوى العملة الصعبة مع سائر البلدان الأخرى: لأنّ هذا التجاهل قد يؤدي بالبلد إلى الإفلاس والانهيار الاقتصادي.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الولاية النقدية على البلاد، ليست ولاية تمّ تفويضها من قبل الناس إلى الحكومة من الناحية الموضوعية، بل إنّ الحكومة إذا لم تبادر إلى ذلك من الناحية الموضوعية، تكون قد عرّضت سيادتها إلى الخطر، فإذا لم تشرف على الواقع الاقتصادي للناس، وطريقة التوازن بين التصدير والاستيراد، وضمان وتوزيع المنتجات والمحاصيل في الوطن، لا تكون قد أدّت واجبها ومسؤوليتها، ولربّما أهدرت بسوء إدارتها لهذه الأمور نتائج جهود الشعب التي بذلها طوال عقود من الزمن.

فإنّ الحكومة من خلال سيطرتها على المصادر الاقتصادية، وما يتناسب والاعتبارات التي تمنحها للقطاعات المختلفة، ولمحدودية المصادر الاقتصادية ومصادر العملة الصعبة في البلد لا تستطيع الاستثمار في جميع القطاعات على نحوٍ متساوٍ؛ لأنّ الاستثمار في كلّ قطاعٍ يؤدي إلى ضعف الاستثمار في القطاعات الأخرى، فالاستثمار في القطاع النفطي مثلاً، يؤدي إلى إضعاف الاستثمار في قطاع الصلب والحديد، والاستثمار في قطاع الصُلب والحديد، يُضعف الاستثمار في قطاع الزراعة؛ لذلك فإنّ الحكومة ومن خلال التسهيلات المالية التي تمنحها لمختلف الشرائح الإجتماعيّة، تعمل على تعزيز رغبة المواطنين في الاستثمار في بعض القطاعات، وتعمل على إضعافها في بعض القطاعات الأخرى، وإنّ هذه

العملية تأتي في سياق المصلحة التي تقضي بدعم ذلك القطاع الذي يساعد على تنمية البلد وضمان احتياجاته الضرورية دون القطاع الآخر.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحقل الثقافي بالالتفات إلى أنّ المعلومات لا يمكن أن توضع تحت تصرف الجميع بشكلٍ متساوٍ، ولا يمكن توفير الأرضية للتنمية الفكرية للجميع بالتساوي: لذلك يجب على الحكومة أن توفر ضوابط من أجل بيان المعلومات وإيجاد الأرضية اللازمة والمناسبة للتنمية الفكرية للأفراد بما يتناسب والشرائط والظروف الخاصّة: لكي تتحقّق التنمية الثقافية بالتناسب مع التنمية الحاصلة على مستوى البلد.

ولهذا السبب فإنّ الحكومة ومن خلال وضع القوانين الخاصّة وإيجاد مؤسّسات من قبيل الوزارات أو الجامعات وأمثال ذلك، تمتلك تأثيراً مباشراً على قرار الناس وخلق الرغبة أو عدمها عندهم، أو أن تعمل على إيجاد تيارات فكرية في المجتمع من خلال وسائل الإعلام العامّة من قبيل الإذاعة والتلفزة، أو المؤسّسات الفنية المستقلة؛ مثل السينما والمسرح وأمثال ذلك.

وأمّا بخصوص الحقل السياسي، وكيفية توزيع السلطات في المجتمع، وخصوصيات الأفراد التي تجعلهم مؤهلين لشغل المناصب الإجتماعيّة، فإنّها جميعاً تدخل ضمن صلاحيات الدوَل.

ما تقدّم ذكره لا يعني تدخّل الحكومة ـ في المجتمعات الراهنة ـ في جميع قطاعات المجتمع على نحوٍ مباشر، وضرورة انجاز جميع الأنشطة بشكلٍ حكومي؛ إذ قد تكون مساحة تدخّل الدولة في بعض البلدان (بما يتناسب ونظامها السياسي) مساحة ضيّقة أو واسعة، إلاّ أنّ الوجه المشترك لجميع المجتمعات المتقدّمة والمتحضّرة يكمن في عدم سماحها بهدر مصادرها، ولا تجيز أن تعمّ الفوضى في الاستثمارات المختلفة الأعمّ من الاقتصادية وغير الاقتصادية.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكومة ترى من واجبها توفير الظروف من أجل قيام الأنشطة الإجتماعيّة في سياق ما هو مقبول في المجتمع، والذي يمكن أن يكون ذا توجّه إلهي ومعنوي أو مادي ودنيوي أو ملفّق من الأمرين؛ لكي يتسنى لها بما يتفق والرغبة العامّة في ظلّ تلك الظروف بلوغ الفائدة القصوى من الطاقة الموجودة في المجتمع للتحرّك نحو الغايات المنشودة له، وإنّ مثل هذا التعقيد، وإيجاد المعادلات اللازمة والمنظمات والبنى الإجتماعيّة المتناسبة لم يكن موجوداً في الحكومات القديمة والبسيطة، وإنّ هذا الأمر في الأساس هو الذي دعا الحكومات المعاصرة إلى الإقبال على التنمية الإنسانيّة أكثر من أيّ وقتٍ مضى[1]؛ إذ أدرك الجميع أنّ المحرّك نحو التنمية هو إرادة الإنسان وإبداعه ومجهوده؛ لذلك يتمّ ـ بما يتلاءم ومنظومة القيَم المقبولة في المجتمع ـ إعداد الأدوات من أجل الدفع بعجلة الأفراد إلى الأمام.

فإنّه من خلال تنمية الحكومات، وأساليب إيجاد الدوافع والحوافز، والحركة المتناسبة مع الأهداف والتطلّعات، سيحدث تغيير في غايات واعتقادات الأمم.

وعلى كلّ حالٍ، المهم في العصر الجديد هو أن الموضوع الأساسي في أداء الحكومات يتمثل في اتخاذ القرار في سياق تنظيم النسب العامّة في المجتمع، وهي النسب التي توفر القرارات بشأنها ظروفاً خاصّة لامتلاك الأفراد في ذلك المجتمع لقرارهم، وإننا نشاهد هذا المعنى العام من الحكومة ـ أي الحركة نحو التنمية وتوفير الأرضية المناسبة لتحسين الاستفادة من جميع الإمكانات الموجودة في المجتمع وخلق الفرص الجديدة ـ حتى في المجتمعات الليبرالية التي تدّعي الدفاع عن الحريّات الفردية، والتدخل والحضور الأدنى للدولة في المجتمعات،

---

(١) علي صفائي، كتاب بررسي (البحث)، ص ٣٧.

وإنّ أيَّ تصرفٍ يخلّ بهذا النهج، يعتبر من وجهة نظر جميع أشكال الحكومات الراهنة، هدراً للإمكانات وتضييعاً للطاقات الموجودة في المجتمع، ولبيان معنى الحكومة في العصر الراهن بشكلٍ أوضح، يكفي الالتفات إلى البُعد الآخر من القضية، بمعنى تأثير الحكومات على بعضها البعض.

قبل بيان البُعد الآخر، يجب التنويه إلى هذه الحقيقة الهامّة، وهي: إنّ أكثر النقّاد أو المنظّرين للحكومة الدينيّة لا يلتفتون إلى أداء الدول الحديثة في هذا العصر، ويذهبون بزعمهم الباطل إلى الاعتقاد بأنّ الحكومة القائمة على نظريّة ولاية الفقيه المطلقة هي وحدها التي تتدخّل في جميع شؤون الحياة الإجتماعيّة والفردية: لذلك يصفونها بالاستبداد الديني[1]، في حين أنّهم لو تدبّروا في أداء الدول قليلاً؛ لأدركوا هذه الحقيقة الهامّة القائلة: إنّ الدولة العصرية لا أنها لا تتدخل في الحياة الإجتماعيّة ـ من خلال إيجاد الشرائط والظروف الخاصّة ـ فحسب، وإنّما تتصرّف حتى في الحياة الفردية والصلاحيات فيها أيضاً.

سيتضح ـ إن شاء الله ـ من خلال بيان البعد الآخر من الحكومات العصرية أنّ الحياة البشرية على الأرض من التعقيد بمكانة بحيث لا يمكن تنظيمها وحلّ مشاكلها على المقياس الوطني أو الإقليمي أو الدولي، بل لابدّ لذلك من منظومة عالمية متحدة.

التنمية الإنسانيّة محور التنمية الشاملة

بالإضافة إلى ما تقدّم من الابحاث والمسائل، علينا الانتباه إلى نقطة أساسية، وهي: إنّ المهمة الرئيسة للدول العصرية وإن كانت تتلخّص في إدارة عملية التكامل الاجتماعي، والعمل على تنظيمها وهندستها، والسعي إلى

(١) حسين علي المنتظري، نظارت فقيه (إشراف الفقيه)، راه نو، العدد: ١٩، ص ١١.

تنسيق جميع الشؤون الإجتماعيّة ووضعها ضمن مسار الأهداف التي تمّ التعريف بها مسبقاً، غير أنّها ـ في هذه العملية التنسيقية ـ لا تكون في معزل عن الخلفيات الاعتقادية والأخلاقية والثقافية التي تحكم المجتمع، بل وتجعل من التنمية الإنسانيّة محوراً للتنمية في كافة الأبعاد والمستويات.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكومة العصرية هي الحكومة التي تتكفّل قيادة وتنظيم جميع شؤون الحياة الإجتماعيّة، وترى أنّ أساس القيادة يقوم على الأخذ بيد «الطاقات الإنسانيّة»: لأن أبعاد المجتمع لا تتبلور إلاّ في ظلّها، ولو أنها اشتملت على دوافع وعلاقات خاصّة، فستتمهد الأرضية للقيام بتصرفات خاصّة، وتبعاً لذلك ستضع تحت تصرّف الإنسان أدوات وتكنولوجيا خاصّة.

فإنّ حياة النظام الرأسمالي رهن بتنمية المجتمع الإنساني المتهالك على طلب الدنيا: لذا فإنّ محور المسؤوليات في هذا النظام يدور حول إيجاد الحواضن والروافع الإجتماعيّة التي تعمل على رفع مستوى التكالب على المادة والحرص على حبّ الدنيا.

فإنّ بقاء الحضارة المادية رهن باختلاق الاحتياجات المستجدة في المجتمع، وإذا لم تنجح هذه الحضارة المادية في إقناع الإنسان بحاجته إلى التنوّع والتغيّر، لن يكون بإمكانها إجبار الإنسان المادي على التحرّك في إطار شؤونه المادية؛ وعلى هذا الأساس فإنّ التنمية ترتبط أكثر بالدنيا، وما يلازمها من اتساع الحاجة والتنوّع والتلذذ ونيل أكبر مقدار من المتعة وتكون أساساً للهندسة الإجتماعيّة المادية. إذ لن تتمكن عجلة المصانع العملاقة في النظام الرأسمالي من الدوران، إلاّ في ظلّ هذه الصورة فقط، ويتمكّن أصحاب الأموال والسلطة من إحكام قبضتهم على الأسواق العالمية، وتكون لهم القدرة المتواصلة على زيادة أرباحهم باستمرار.

هكذا حال التنمية الإجتماعيّة في المجتمع الإسلامي فإنها لن يكتب لها التحقّق إلاّ في ظلّ تكوينها وبلورتها حول محور التنمية الإيمانية، من هنا كانت حركة الأنبياء والأولياء (عليهم السلام) تبدأ من العمل على تنمية الإنسان، بعد أن رسموا له أبعاداً جديدة من العبودية، وعملوا على تزويده برؤية جديدة على أساس من التقرّب إلى الله، وفي ضوء هذه الرؤية يمكنه بناء حضارة جديدة تتمتع بتصفية الدوافع، وارتقاء الفكر وتحسين السلوك الفردي والاجتماعي على نحوٍ متواصل؛ ليُضفي على جميع تصرّفات الإنسان مسحة وصبغة إلهية.

٢ـ تأثير الدولة الحديثة في نفوذها على سائر الأمم

المحور الثاني الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار حول أداء الدول المتحضّرة والعصرية، هو أنّ تلك الدولة إذا أرادت الإنكفاء على نفسها داخل حدودها الجغرافية، وأرادت العمل على تنمية مجتمعها اعتماداً على مقاساتها الوطنية الخاصّة، فإنّها لن تعجز عن بلوغ التنمية المنسجمة في مجتمعها فحسب، بل ستضطر إلى تسليم زمام تدبير أمور مجتمعها إلى أصحاب القوة والنفوذ في الخارج أيضاً.

إذ إنّ كلّ دولةٍ أو حكومة قائمة تريد المحافظة على وجودها وكيانها، وتسعى إلى النمو والتقدّم والازدهار، كما وأنّ هذه الرغبة في التطوّر والاتساع لا تقف عند حدّ معيّن، وستسعى إلى رفع الموانع والعقبات الماثلة في طريق انبساطها، وتزيد من بسط سلطتها وسيادتها مهما أمكن، ولكي يتأتى لها ذلك، من الممكن أن ترضخ تلقائياً إلى تقسيم المشاغل، والاتجاه نحو التخصّص في الأمور على المستويين الإقليمي والعالمي[1].

---

(١) كتاب حكومت جهاني (الحكومة العالمية)، ص ٢٠٦.

من هنا يشهد المجتمع الدولي في الظروف الراهنة جهوداً حثيثة يبذلها النظام الإستكباري من أجل إقامة مجتمع عالمي أحادي القطب يسير طبقاً لمزاجه ورغبته، وبسبب هذه الطبيعة التوسّعية لنظام السيطرة تسعى الدول المتقدّمة إشباعاً لأطماعها التوسّعية ـ بعد الهيمنة على مصادرها الداخلية ـ إلى السيطرة على مصادر وخيرات سائر الأمم الأخرى، وتبذل قصارى جهدها من أجل تجاوز العقبات الماثلة في طريقها، حيث إنّ بناء المراكز العالمية في مختلف الموضوعات إنّما يتأتى في هذا المضمار.

بعبارة أخرى: إنّ هذه المنظمات وإن كانت في جانب منها تعنى بمدّ جسور التعاون والتنسيق بين الدول للقيام بالأنشطة الاقتصادية والثقافية، ولكن بسبب هيمنة القوى العظمى وسيطرتها على كيفية تشريعات تلك المنظمات وسنّ قوانينها، جعل انضمام البلدان الضعيفة إلى هذه المنظمات يعود في الغالب لمصلحة تلك القوى المتسلطة، غير أنّ ظروف التعامل والعلاقات الدولية قد تمّ ترتيبها بحيث تشعر الدول الضعيفة رغم كل ذلك بأنّ من مصلحتها الانتساب إلى عضوية المنظمات تلك.

فإنّ المنظمات العالمية والشركات المتعدّدة الجنسية قد أحكمت سيطرتها على أقصى نقاط العالم، بحيث لم تترك للدول الضعيفة أيّ متنفّسٍ للحركة إلاّ بعد الانضواء إلى عضويتها، والتبعية لأحكامها وقراراتها وضوابطها، وهذه التبعية تعني بطبيعة الحال المواكبة والإسهام في إقامة القرية العالمية الصغيرة التي سيكون الحاكم فيها هم أولئك الذين يمتلكون الحيّز الأكبر من القوّة.

فإنّ النظام الاستكباري ومن خلال الوسائل العالمية التي يمتلكها يقوم بنفس ما تقوم به الحكومات المتقدّمة في سوحها الداخلية، ولكن على مساحة واسعة للغاية حيث تشمل الكرة الأرضية بأسرها، (يقوم النظام العالمي الحديث على أن يُدار العالم من قبل الأثرياء ولصالحهم. إنّ النظام العالمي لا

يشبه السوق التقليدية، ويناسبه إلى حدٍّ كبير مصطلح «**المركنتلية التجارية**»[١]، فالحكومات على نحوٍ يتزايد سقوطها في أحضان المؤسّسات الخصوصية الكبرى ومن يمثلها. هذه المؤسّسات تتصف بجميع خصائص الحكومات الشمولية، ففي الشركة الاستثمارية الكبرى تنشأ السلطة من الأعلى، ولا وجود للناس إلاّ في خارج نطاقها، وفي هذا النظام الدكتاتوري الذي يسمّى بـ «التنافس الحر» سيكون مصدر القرار بشأن الاستثمار والإنتاج والتبادل التجاري متمركزاً وغير قابل للتغيير، ويبقى في مواجهة رقابة العمال وأبناء الشعب كأصل أفضل ومطابق للقانون يتمتع بحصانة قانونية. وتحوز هذه الأنظمة في ممالكها الخاصّة على سلطات لا يمكن تصورها حتى في الخيال من خلال النمو المتزايد للشركات المتعدّدة الجنسية، وبلوغها المستوى الذي تطغى فيه مبيعاتها الخارجية على التجارة العالمية، وإنّ هؤلاء قد وظّفوا هذه السلطة لبناء وإقامة «الحكومة العالمية الواقعية وغير الرسمية» التي يرد ذكرها في الصحافة التجارية، والتي تحتوي على أنظمتها ومؤسّساتها الخاصّة البعيدة عن رقابة الجماهير ...)[٢].

إنّ النظام الاستكباري يسعى إلى تمهيد الأرضية المناسبة لتكوين الأخلاق والاعتقاد والسلوك الاقتصادي المناسب للتنمية المادية، وفي سياقه هذا يعمل على توظيف شتّى الوسائل والطرق، وحتى بالنسبة إلى تصدير

---

(١) mercantilism: نظام اقتصادي نشأ في أوروبا خلال تفسّخ الإقطاعية: لتعزيز ثروة الدولة من طريق التنظيم الحكومي الصارم لكامل الاقتصاد الوطني، وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة، وإنشاء الاحتكارات التجارية الخارجية.

(٢) نعوم تشومسكي، نظم هاى كهنه ونوين جهانى (الأنظمة العالمية القديمة والحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهبد ايراني طلب.

بضاعة استهلاكية تافهة مثل الشوكولاتة، يتصرّف بحيث يتمكن ـ في ظلّ تصدير الأنواع الجديدة من الشوكولاتة ذات الطعم المختلف ـ من التأثير على أذواق الناس، وتغييرها لصالح استهلاك البضائع التي يرغب في تسويقها. ولو تمّ الالتفات إلى التأثيرات النفسية وغير النفسية على المجتمعات المستوردة، سنجد أنّ النظام الاستكباري يلجأ إلى شتّى السبل من أجل تصدير ثقافته وفرضها على الآخرين. ومن الطبيعي أن يكون الحضور الثقافي المباشر من خلال توسيع شبكة الارتباطات والصور والمعلومات الفاسدة والمضللة، من الخصائص البديهية والروتينية لهذا النظام. فإنّ هذا النظام يعمل على تهديد الحصانة السياسيّة والثقافية والاقتصادية في العالم من خلال الشبكات الخبرية العالمية، سواء في إطار نشر الأخبار والمعلومات أم التحليلات والبرامج الأخرى، ويسعى من أجل إحداث الوقائع السياسيّة أو الثقافية المناسبة وثقافته الخاصّة؛ ولذلك يعمد من وراء الحدود إلى تقزيم بعض الدول ورفع شأن البعض الآخر الذي يتماشى مع مصالحه الخاصة.

فإنّ البحث في بيان مختلف وجوه وأشكال سيادة النظام الاستكباري على المجتمعات المستضعفة بحث مستقل، لكن الذي نحن بصدد بيانه وتوضيحه في هذا المقام هو الكشف عن معنى الحكومة بشكلها المعاصر.

فاتضح أنّ الحكومة في شكلها الحالي بمعنى المؤسّسة التي تفرض سيطرتها على كيفية تغيير المجتمع في جميع الشؤون، وإن كنّا نؤكّد على أنّ هذه السيطرة لا تعني تأميم جميع الأنشطة الاقتصادية، بل قد يكون الجزء الأعظم من الأنشطة داخلاً في دائرة الخصخصة، ولكن يتمّ من خلال بعض العناصر توظيف نشاط الحقل الخاصّ في إطار الثقافة الحاكمة على التنمية، وإلاّ لم يكن هناك من سبب معقول يبرر وجودها.

وبعد الفراغ من هذه المرحلة من البحث، وبيان الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، واختلاف الولاية على المجتمع في الماضي والحاضر، يتضح الضعف الرئيس والأساسي لكلام منتقدي نظريّة ولاية الفقيه المطلقة: لأنّ هؤلاء الأعزّاء لم يلتفتوا إلى الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة فحسب، بل إنّهم لم يلتفتوا حتى إلى الاختلاف بين الحكومات الماضية والحاضرة: من هنا فقد سعى بعض هؤلاء المنظّرين ـ من خلال التمسّك بكلمات الفقهاء ـ إلى إثبات محدودية ولاية الحاكم في الحكومة الإسلاميّة وحصرها بالأمور الحسبية، من قبيل الولاية على الصغار في حالة فقدان الأب أو الجد من طرف الأب، والولاية على السفهاء والمجانين، وتولّي أمور القضاء، وما إلى ذلك من الأمور.

«المعنى الأول الذي استعملت فيه عبارة «ولاية الفقيه» في الفقه ـ بل في جميع العلوم الإسلاميّة ـ كان في الأمور الحسبية بالمعنى المذكور ـ وخاصّةً الولاية على الغُيّب والقصّر ـ وعلى الرغم من أنّ جواز التصرّف من قبل الفقيه في الأمور الحسبية مسألة إجماعية، إمّا أن يعتبر هذا التصرّف ناشئاً من ولاية الفقيه فهو غير إجماعي، إذ المراد من ولاية الفقيه في الأمور الحسبية هو الولاية الشرعيّة والفقهية»[1].

ومن خلال تتبع كلمات الفقهاء هذه يستنتجون أنّ الأصل في غير الأمور الحسبية هو «عدم الولاية».

(من الناحية الفقهية الأصل هو عدم الولاية، أي أنّ القاعدة تعني: ليس لأحد الولاية على آخر، وإنّ كلّ شخصٍ يتصدّى إلى إدارة أموره بنفسه، ولا يحقّ للآخرين أن يتدخّلوا في تقرير مصيره وشؤونه»[2].

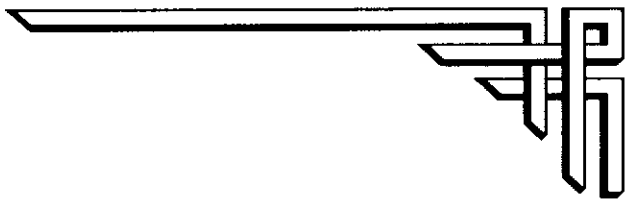
---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

من خلال ما تقدّم يتضح ضعف هذا الاستنتاج؛ لأنّ كلام الفقهاء المتقدّمين لم يكن ناظراً إلى موضوع الولاية الإجتماعيّة أبداً ـ وذلك بما للولاية من المفهوم الحقيقي في العصر الراهن ـ وعليه فإنّ التمسّك بكلام الفقهاء في تحقيق حدود الولاية الإجتماعيّة ينطوي على مغالطة واضحة.

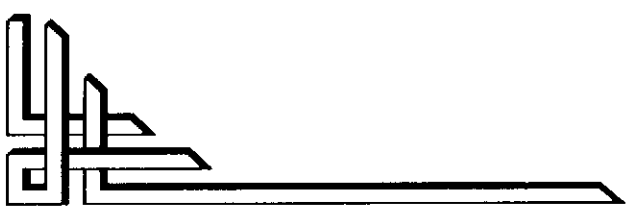
بالطبع، إننا في المراحل الآتية من البحث سوف نشير ـ من خلال تبيين معنى الولاية الدينيّة على المجتمع الإسلامي، وإثبات ضرورة هذه الولاية، ومناقشة دور القائد، وضرورة القيادة في الولاية الدينيّة على المجتمع الإسلامي ـ إلى هذه النقطة الهامّة، وهي أنّ الأصل طبقاً لنظر الفقهاء العظام يقوم على «الولاية الإجتماعيّة».



القسم الثاني

ضرورة «الولاية الدِّينيّة»

على المجتمع



الفصل الأول: الولاية الدّينية والولاية غير الدّينية على الفرد والمجتمع

مقدّمة

اتضح في المرحلة السابقة أنّ الولاية على المجتمع تعني الولاية على التحول، والولاية على التغيير، والولاية على الكيفية، والولاية على تنمية المجتمع في جميع الشؤون. وهنا نتساءل: هل هذا التحول والتغيير والكيفية من الناحية «القيمية والثقافية» يمكن لها أن تتحقّق على جهتين؟ وهل يمكن تقسيمها إلى قسمين: «إلهي» و«مادي»؟

وعليه، فإنّ السؤال الرئيس في هذه المرحلة هو: ما الدليل على إمكانية وصف التنمية بالإلهيّة أو المادية؟ حيث تكمن حساسية الإجابة عن هذا السؤال في أنّ الذهاب إلى وصف التنمية نفسها بالإلهيّة أو المادية يعني الذهاب إلى السيادة والدور الذي يلعبه الدين في التنمية، وهذا يترتب عليه بطبيعة الحال لوازم هامّة، ونحن وإن كنّا لا نروم الدخول في هذه البحوث والمسائل بشكلٍ تفصيلي، بَيْدَ أنّه من الضروري بيان المخطط الإجمالي للبحث بغية تكميل عناصره المنطقية.

الولاية الدّينيّة والولاية غير الدّينيّة على الفرد والمجتمع

قبل الدخول في بيان التنمية الإجتماعيّة، والخوض في أسبابها الإلهيّة والمادية، نستهل البحث في الحديث عن كيفية التنمية الفردية، ودور الدين في هذه التنمية. فبالنسبة إلى التكامل الفردي هناك سؤال يقول: لماذا يجب

أن يكون للدين حضور في تكامل الفرد؟ ولماذا يحتاج الفرد في مسيرته التكاملية إلى الرعاية الدينيّة؟ هذا **أولاً**. **وثانياً**: ما هي حدود حاجة الإنسان إلى الرعاية والولاية الدينيّة؟

ثبت في محله من علم الكلام وكتب العقائد أنّ العالَم لا يقف عند هذه الدنيا فقط، بل هناك خلود وعالم آخر، وأنّ لهذا العالم خالقاً، والإنسان خلال مسيرته الدنيوية والأخروية ينشد بلوغ الكمال المطلق: لهذا فإنّه بسبب قصور عقله عن الإحاطة بما يحتاج إليه في مسيرته الطويلة نحو الكمال، وعجزه عن ارتباط سلوكه بسعادته أو شقائه يحتاج **أولاً**: إلى هداية الأنبياء والأولياء المعصومين (عليهم السلام): ليعملوا من خلال اتصالهم بعالم الغيب والعلم الإلهي على بيان الأحكام التي تضمن سعادته وكماله، وهدايته طوال مسيرته حتى بلوغ السعادة القصوى.

وثانياً: لإمكانية اتصاف جميع ما يصدر عن الإنسان من الأفعال بالعدل والظلم، مع ارتباط جميع ظواهر هذا العالم ببعضها، حيث يلازمه التأثير والتأثّر فيما بينها الأمر الذي يجعل الإنسان مفتقراً إلى هداية الأنبياء (عليهم السلام) في جميع شؤونه وحركاته وسكناته حتى في النظرة.

وبعبارة أخرى: لمّا كان الإنسان عاجزاً عن الإحاطة بجميع ارتباطات هذا العالم، مع عدم علمه بتأثير عمله في سعادته وشقائه، فإنّه يحتاج إلى تطبيق جميع أعماله على الموازين الشرعيّة. والنتيجة إنّ الإنسان بمقتضى اختياره يتعرّض لارتكاب الأخطاء، ويمكنه أن يشقّ طريقه نحو الكمال أو الانحطاط المادي، ومن هنا كان في بلوغه الكمال الإلهي بحاجة إلى «**الولاية الدينيّة**»، ويعتبر حصول الإنسان على مثل هذه الولاية من جملة حقوقه.

لهذه الحزمة من الأسباب عجز الإنسان عن فهم العلاقات الصحيحة التي تؤدي به إلى السعادة في الآخرة، وكان الأولى به لرفع هذا العجز الاتصال بمصدر في تعريف تنمية المجتمع، ومراحل التكامل التي يتعيّن على المجتمع

اجتيازها، والأطر التي يجب ألاّ يحيد عنها: لأنّ جميع أنواع توزيع الصلاحيات والخيارات وإقامة العلاقات بين مختلف طبقات المجتمع تنطوي على إمكانية الصحّة والخطأ، وإمكانية اشتمالها على الظلم والعدل. أي من الممكن ـ من خلال اتخاذ قرار اجتماعي ـ أن يحصل إجحاف بحقّ شريحة واسعة من أفراد المجتمع، وهدر وتضييع لاستثماراتهم، وهذا الأمر يمكن لنا أن نلمسه ونستشعره بوضوح من خلال الشرح المتقدّم حول الاختلاف بين الفرد والمجتمع، والاختلاف بين مستويات الولاية على المجتمع.

وعليه، مع وجود احتمال العدل والظلم في العلاقات الإجتماعيّة، لا يمكن تجاهل حضور الدين في التنمية الإجتماعيّة بشكل مطلق، والقول: بأنّ السيادة في عملية التنمية من الناحية الموضوعية ـ التي تمثل المهمة الرئيسة للحكومات ـ ليست من الضروري أن تكون إسلامية أو غير إسلامية، كما أخطأ بعض المفكّرين في ذهابه إلى خلاف ذلك، فقال: (إنني أسأل جميع المنظّرين الدينيين الذين يستخدمون مثل هذه العبارات أن يبيّنوا بوضوح مرادهم من إلصاق لاحقة «الإسلاميّة» بأمور اتضح أنّها أمور عقلية وإدارية بحتة؟)[1].

فإنّ التنمية بمعنى تمحّور وتجمع الإرادات والإمكانات الإجتماعيّة حول محور واحد واختصاصها في اتجاه خاصّ. فبطبيعة الحال ليس كلّ اتجاه وتنظيم يكون مرضياً للشارع المقدّس، وموصلاً البشرية إلى طريق السعادة والكمال[2]، وبالخصوص بعد الالتفات إلى أنّ كلّ نوعٍ من أنواع التنمية

---

(١) مجتهد شبستري، في (حوار) مع مجلة: راه نو، العدد: ١٩، ص ٢٢.

(٢) السيد مرتضى آويني، كتاب توسعه ومباني تمدن غرب (كتاب التنمية وأسس الحضارة الغربية)، ص ٥.

يتغذى من ثقافة خاصّة، وتبعاً لذلك فإنّها تمدّ الأفراد الخاضعين تحت إرادتها بسيادة تلك الثقافة، وتزوّدهم بأخلاق وسجايا وسلوكيات خاصّة، وإن كان ذلك يتمّ بشكلٍ غير مباشر.

(في المجتمع الذي يحكمه التكنوقراط، تضطلع الآلات والأدوات بدور محوري في عالم الأفكار الثقافية لذلك المجتمع، وإنّ جميع التغيّرات والظروف والإرادات وجميع الخصائص الإجتماعيّة عليها أن تخضع إلى حدٍّ كبير للقرارات والضوابط التي يفرضها تطور تلك الأدوات والمسار التكاملي لها، ابتداءً من الحياة الإجتماعيّة إلى عالم المفاهيم والرموز، تابعة بأجمعها للقرارات المتغيّرة والقهرية والتوقعات الناشئة عن المسار التكاملي لهذه التقنيات)[1].

وعلى هذا الأساس، ليست الاعتقادات والسجايا والأفكار في المجتمع بأجمعها مقبولة ومرضية للشارع المقدّس، ولا يمكن لنا الاقتناع بأنّ الشارع يرصد السلوك الفردي، ويضع حكماً لأدق الأفعال والحركات والسكنات الفردية، و يتجاهل المسائل الإجتماعيّة التي تغطي مساحة واسعة من المجتمع؛ من هنا فإنّ ضرورة سيادة الدين على التنمية مسألة محسومة إجمالاً، وإن كان هناك اختلاف في كيفية ومساحة حضور الولي الديني في مختلف مستويات المجتمع، فهناك من فسّر سيادة الدين بـ «**الرقابة الدينيّة**»، وهناك من فسّرها بترسيم أهداف وغايات المجتمع، وهناك من فسّرها بتطبيق القوانين الصادرة لأفراد المجتمع واحداً واحداً، وهناك من ذهب إلى أكثر من ذلك فقال بحضور الدين ـ ولو على نحوٍ غير مباشر ـ في جميع المرافق الإجتماعيّة.

---

(١) نيل بستمن، كتاب تكنوبولي، ص ٥٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور صادق الطباطبائي.

الفصل الثاني: سعة «الولاية الدِّينيّة»

في الخطوة الأولى أثبتنا أنّ الولاية على المجتمع في الجملة لا يمكن تركها دون تقييد بالدين، بَيْدَ أنّ هذا لا يحسم بحثنا أو يبلغ به الغاية، بل من خلال ضمّ هذه المقدّمة إلى المطالب التي تقدّم بيانها في البحوث الماضية، يمكننا الوصول إلى الغاية المرجوّة، وكما تقدّم فإنّ الولاية على المجتمع تعني الولاية على تنمية المجتمع وكيفية تغييره، هذا **أولاً**.

وثانياً: إنّ هذه الولاية تشمل جميع شؤون المجتمع، وخلاف ذلك يعتبر إهداراً لإمكانات المجتمع.

وبالالتفات إلى هاتين المقدّمتين، فإنّ ما ثبت في ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع إجمالاً سيثبت بتفصيلٍ أكبر، ويمكن من خلال مجموع الكلام أن نستفيد ضرورة الولاية الدينيّة في جميع الشؤون الإجتماعيّة، وإيضاح أنّ الولاية الدينيّة على المجتمع الإسلامي تعني الولاية على كيفية التغييرات الحاصلة في المجتمع، وكيفية تخصيص الاعتبارات السياسيّة والثقافية والاقتصادية، والمواقف التي يتخذها المجتمع في قبال سائر المجتمعات، ومثل هذه الولاية تستلزم بالضرورة حضور الدين في جميع الشؤون والحياة الإجتماعيّة.

وبعبارة أخرى: حيث كان المجتمع من الناحية الموضوعية كتلة واحدة، ولا يمكن تقطيعه إلى أجزاء انتزاعية، والنظر إلى كلّ جزءٍ بشكلٍ منفصل عن الأجزاء الأخرى؛ تحتم عند القيام بالتنمية الشاملة أن تخضع جميع

الشؤون المختلفة في هذا المجتمع لإدارة وولاية واحدة، وبالطبع هذه الولاية إمّا أن تكون ولاية إلهية أو ولاية إلحادية[١].

(فإنّ سرعة واتساع وتعقيد العلاقات والروابط الإجتماعيّة، وطرح الحكومة العالمية الواحدة في النظام العالمي الجديد، جعل من التعارض والتنازع بين النظام الإلهي والنظام الإلحادي حول الحكومة والولاية على المجتمع العالمي أمراً لا محيص عنه، ولا يمكن اجتنابه)[٢].

من خلال المفهوم المتقدّم بشأن الحكومة على المجتمع بيّنا أنّ أصل التنمية الإجتماعيّة أمر قهري لا يمكن اجتنابه؛ وفي النهاية فإنّ الشعب سيعمد بإرادته إلى اختيار أسلوب تنمية الحاكمية، أو أنّه إذا لم يتمكن بسبب ضعفه الثقافي والسياسي من الأخذ بزمام المبادرة في تعيين أسلوب التنمية، فإنّه سيخضع مباشرة لآلية نفوذ القوى والهيمنة العالمية، ويرزح تحت

---

(١) إنّ أسلوب ومساحة الولاية الدينية بحث واسع، يجب فيه الإجابة عن الكثير من الأسئلة المتنوّعة في هذا المجال، ومن بينها الأسئلة الآتية: كيف يتمّ تدخل الدين في المساحة المذكورة؟ هل يتمّ ذلك عن طريق بيان الأحكام الكلية الانتزاعية أم عن طريق (نظام الأحكام)؟ هل بمعنى أنّ الدين ينظر في جميع الجزئيات أم يحصل هذا التغيير دون النظر إليها؟ بالالتفات إلى ثبات الأحكام كيف يمكن اعتبارها ثوباً متناسباً وحجم هذا الجسد المتغيّر في جميع الأعصار؟ هل للظرفية الموجودة في المعرفة الدينية القدرة على حمل هذه المسؤولية الثقيلة؟ وإذا لم يكن باستطاعة الدين حمل المسؤولية، ألا يشكّل ذلك دليلاً على عجز الدين أو عدم قابليته على التدخل في مثل هذه المواضع أو عدم اكتمال المعرفة الدينية؟ إذا بقي هناك متسع فسوف نجيب عن هذه التساؤلات بعد بيان تقرير المباني المحكمة لنظام ولاية الفقيه، في المجلدات الأخرى إن شاء الله تعالى.

(٢) هندي سيتنزبرغ، مجلة: دانش مديريت (علم الإدارة)، العدد: ١٨، خريف عام ١٩٩٢م، ص ١٧.

مظلّة التبعية لنظام التنمية العالمية؛ لهذا لابدّ من الالتفات إلى هاتين المقدّمتين، وهما:

أولاً: إنّ أصل التنمية أمرٌ لا يمكن اجتنابه.

وثانياً: كما يمكن تعريف التغيير بالنسبة إلى الفرد بصورة إلهية وإلحادية، كذلك في المجتمع سنجد هذين الاتجاهين العامّين هما السائدين، ونحصل على النتيجة الهامّة القائلة: إنّ المجتمع الإسلامي إمّا أن يأخذ زمام الولاية على التنمية بنفسه، وإمّا ستكون الولاية للآخرين على تنميته، وليس هناك من صورة ثالثة.

بعبارةٍ أخرى: إنّ المجتمع إمّا أن يرضخ للولاية الدينيّة، وإمّا ألاّ يبدي رأياً بشأنها، وأمّا إن كان لا يرى ضرورة لتدخّل الدين في هذه الدائرة، عندها يجب عليه أن يضع نفسه تحت تصرّف المعادلات الدولية والثقافة السائدة في التنمية العالمية، فمن الطبيعي أنّ تكون الساحة في مثل هذه الحالة غير مفتوحة أمام هذا المجتمع لممارسة ولايته الخاصّة. وستقع دائرة ولاية الأفراد الخاصّة تحت تأثير المساحة العامة إلى حدّ بعيد. وهنا يجب توجيه السؤال إلى المتديّنين القائلين بعدم ضرورة تدخل الدين في الأمور الإجتماعيّة، ونقول لهم: هل هناك في هذه الفرضية ما يضمن بقاء المتديّنين على دينهم (فضلاً عن التنمية الدينيّة وتصديرها إلى العالم)؟!

وبذلك نكون قد توصّلنا إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية: هل الأصل في الولاية على المجتمع يقوم على الولاية أو عدمها؟ ما هي التبعات المترتبة على حذف «التعبّد الديني» عن الولاية على المجتمع؟ ماذا تعني الولاية الدينيّة، وما هي حدود جريانها؟ وسنواصل في هذا القسم (ضرورة الولاية الدينيّة) بعد بيان دور القائد في الولاية الدينيّة دراسة كيفية إثبات الولاية الدينيّة بالمعنى المتقدّم عند الفقهاء والمتكلمين والحكماء والعرفاء؟

الفصل الثالث: دور «القائد» في نظام الولاية الدِّينيّة

بعد اتضاح معنى الولاية على المجتمع، وضرورة الولاية الدينيّة عليه، يمكن الانتقال بسهولة إلى دور القائد وضرورة وجود «القائد الديني» من أجل تطبيق السيادة الدينيّة، فلو آمنا ـ كما تقدّم إثبات ذلك في المرحلة السابقة ـ بأنّ التنمية الإجتماعيّة أمرٌ قطعي، وإذا لم تكن هذه التنمية الإجتماعيّة إلهية فإنّها ستكون مادية لا محالة، سنصل قطعاً إلى نتيجة مفادها: وجوب تطبيق الولاية الدينيّة على المجتمع، لا لكي يتمّ الحفاظ على المساحة الدينيّة في المجتمع وتزدهر يوماً بعد يومٍ فحسب، بل ولكي تتوفر القدرة على إقامة الدين على الساحة الدولية أيضاً، إذ إنّ إحياء الفكر الديني في العصر الراهن، دون الالتفات إلى مثل هذا المفهوم ناشئ عن الجهل بهذا العصر، وعدم المعرفة بآليات تصدير الثقافة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الولاية الدينيّة ضرورية، ولكن ما هو دور القائد في تطبيق هذه الولاية الدينيّة، وتحقيق التنمية الإسلاميّة؟ بغضّ النظر عن كون هذا القائد فقيهاً أو غير فقيه، أو كونه منتخباً من قبل الناس أو حصل على شرعيته من خلال التنصيب، ولكي نجيب عن ذلك يجب علينا أن نعود إلى البحث السابق بشأن مستوى الولاية على المجتمع. لقد ذكرنا هناك أنّ للولاية على المجتمع ثلاثة مستويات، وهي: «**الولاية الخاصّة، والولاية العامّة، والولاية على التنمية**»، ففي مستوى الولاية الخاصّة تتوظف الإدارة في

موضوع ومكان خاصّين، وفي مستوى الولاية العامّة يتمّ تفريغ الموضوعات من قيد الخصوصية وتحويلها إلى أوصاف عامّة، ويعود موضوع الولاية العامة إلى التنسيق بين الأوصاف الإجتماعيّة. وفي مستوى التنمية ستكون القيادة العامّة في قبال سائر المجتمعات هي الموضوع. وهنا نقول: قائد المجتمع الذي يتولى مهمة مختلفة عن الدولة هو من يضطلع بمسؤولية الولاية على التنمية و«إدارة التنمية». وأمّا الإدارة العامّة، فتقع على عاتق «الدولة الدينيّة»، وأمّا الإدارة الخاصّة، فتقع على عاتق «المؤسّسات الجماهيرية والشعبية».

وعليه، فإنّ القائد هو حامل لواء جبهة الحقّ ضدّ الباطل، ويسعى على الدوام من أجل تعزيز أركان قدرة المسلمين وقوّتهم، وتوظيفها في سياق إضعاف جبهة الباطل. من وظائف القيادة في الحكومة الإلهيّة تعزيز قوّة المجتمع وبلورة نظام الموازنة الجديدة، في سبيل الإخلال بالموازنة القديمة لصالح جبهة الحقّ.

من النماذج البارزة للنجاح في إدارة المجتمع على مستوى التنمية: إذلال وفضح أمر النظام الاستكباري في العالم، وبثّ الأمل في قلوب الأمم المستضعفة، وارتفاع الأصوات المطالبة بالحريّة والإسلام، وتحوّل إيران إلى أُمّ القرى بالنسبة إلى العالم الإسلامي، وانهيار الاتحاد السوفيتي السابق، والانتصار في الحرب المفروضة، ورفع عزّة الشعب الإيراني المسلم، والحفاظ على استقلال وحريّة الوطن.

إنّ من الأسباب الهامّة التي أدّت إلى غفلة المخالفين لنظريّة الحكومة الدينيّة عدم الفصل بين مستويات الإدارة، وعدم تحديد وظيفة ومسؤولية القائد الرئيسة في المجتمع الإسلامي، فمجتمعنا الثوري يمتلك ماضٍ مشرق قدّم فيه أرقى المستويات وأنصعها على مستوى إدارة ملفّ التنمية، وهذا يشهد على بطلان ما أطلق من دعوى أنّ الجمهورية الإسلاميّة في العقدين الأخيرين لم تختلف في ماهيتها عن الحكومات الأخرى أو عن حكومة الشاه المقبور:

(ما هي حقيقة ما تحقّق طوال العقدين المنصرمين في حقل إدارة الوطن؟ هل كان هناك تطبيق لأحكام الإسلام، أم أنّ ما حدث كان من قبيل ما يحدث في سائر الأقطار وتسير عليه جميع الحكومات، فلم يكن هناك من تطبيق للأحكام الإسلاميّة؟ .. أجل إنّ دستورنا المدني يتطابق مع الفقه، وإنّ جانباً من الأحكام الدينيّة والفتاوى الفقهية، تشكّل قاعدة وأرضية للمسائل القضائية والعقوبات الجزائية لبلدنا، ولكن هذا ما كان عليه الوضع أيضاً حتى في العهد السابق للثورة الإسلاميّة مع اختلاف يسير)[1].

إنّ مشكلة هؤلاء المنظّرين الرئيسة تكمن في عدم التفاتهم إلى مستويات الولاية والإدارة والارتباط فيما بينها، وخاصّة فيما يتعلق بإدارة التنمية، وما إذا كانت هناك إدارة للتنمية في مجتمعنا أم لا؟

(فإنّ الأعمال والخطوات الخاصّة والعامّة في الحقل الاقتصادي والسياسي والدفاعي والثقافي والرفاهي التي تمّ اتخاذها طوال العشرين سنة المنصرمة من قبل مختلف الأجهزة والمؤسّسات في الدولة، كانت تصبّ بأجمعها من أجل تحقيق مقاصد التنمية والتقدّم ... وبذلك فإنّ الذي تحقّق خلال العقدين الماضيين على صعيد الحكومة وإدارة الدولة في عمومه، ليس سوى خطوات عقلانية ومنهجية، لا تمتّ إلى تطبيق الأحكام الإسلاميّة بصلة)[2].

وعليه فإنّ الذي أدّى إلى تشويش ذهنية هؤلاء الأعزّاء ـ وبعضهم من علماء الدين ـ يكمن في حصر انتباههم على المستوى العام والخاصّ من الإدارة، وملاحظة أوجه الشبه بين الأساليب والقرارات المتخذة على هذين المستويين، والقرارات المتخذة في النظام الملكي الجائر أو الحكومات القائمة في سائر

---

(١) مجتهد شبستري، قرائت رسمي دين (القراءة الرسمية للدين)، مجلة: راه نو، العدد: ١٩، ص ٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

الأقطار الأخرى، غافلين عن كون اتخاذ القرارات على المستوى العام والخاصّ في ظلّ «إدارة التنمية»، صار وسيلة للسلطة في هذه الإدارة، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى حدوث تفاوت ماهوي في الحكومة الدينيّة بشكل ضروري، وهذا التفاوت سوف يميّزها عن سائر الحكومات الأخرى.

نعم، علينا الاعتراف بأنّ أداء النظام في الماضي على مستوى الإدارة العامّة والخاصّة في المجتمع لم يكن بالمستوى الذي يتناسب وإدارة التنمية، فلم تُحدّث أساليبهما بما يتناسب وتعريف المعادلات التخصّصية الحديثة؛ ليتمّ توظيفهما في سياق الإدارة المتناسبة والتنمية الإسلاميّة القائمة، وإنّ هذا النقص كان ولا يزال محطّ تأمل المفكّرين من أنصار النظام، وقد أدّى هذا الضعف الرئيس أحياناً إلى تحديد قدرة القيادة في المناورة، ولكن ينبغي عدم إلقاء تبعات ضعف أداء النظام على القيادة أو الدين، كما أنّه لا ينبغي أن يشكّل ذلك ذريعة لإتهام قيادة المجتمع الإسلامي بأنّها قيادة غير دينية، أو القول بأنّ الإدارة على المستوى العام والخاصّ لا ربط لها بالدين، بل لابدّ من الاستنتاج بأنّ المفكّرين لم يقوموا بالجهود الفكرية اللازمة لإنتاج المعادلات على نطاق إدارة التنمية في المستوى العام والخاصّ.

لو أنّ القرارات على مستوى الإدارة الخاصّة والعامّة اتخذت بما يتناسب ونموذج التنمية الرأسمالية. وفي الوقت نفسه كانت إدارة التنمية في المجتمع تقوم على أساس محورية الدين، فمن الطبيعي أنّ هذا النظام سيفتقر إلى التماسك والانسجام، وفي ظلّ هذا الواقع لن يمكن تطبيق السياسات المعلنة، ولن يكون هناك اتّباع لتحذيرات القائد الحكيم والخبير والمدبّر على مستوى النظام.

وحتى الآن أصدر الإمام الراحل (رحمه الله) وسماحة السيد القائد الكثير من التنبيهات للمفكّرين في الحوزة العلمية والجامعة، وتمّ تذكيرهم مراراً

وتكراراً بضرورة التفكير والإبداع والعمل من أجل تطوير الأداء والإسراع في تحقيق الرخاء والازدهار.

(يجب أن يحصل تغيير جذريّ في الجامعات، وأن تتجه الأمور فيها نحو الأسلمة، لا أن تكتفي بإضافة بعض المناهج الإسلاميّة في برامجها التعليمية فقط)[1].

(على الحوزات العلمية أن تعمل على نحوٍ منظّم وأصولي بوصفها مجموعة منتجة، وأن تعمل على تلبية الحاجات في مختلف الحقول القضائية، والسياسيّة، والإدارية، والحكومية. والعلاقات الدولية، والمسائل الاقتصادية والنقدية، ومئات المسائل التي تواجه النظام، وأن تعمل على إيجاد الحلول لها والإجابة عنها طبقاً للضوابط الإسلاميّة)[2].

فإنّ أهم ما يجب أنّ تضطلع به الحوزة والجامعة هو تطوير أداء الحوزة والعمل على أسلمة الجامعات؛ ليتمّ العمل على تكامل المجتمع الديني في ظلّ إيجاد الأدوات العلمية والتنفيذية اللازمة.

اتضح حتى الآن ما نعنيه بالمجتمع من الناحية الموضوعية، وما نعنيه بالولاية على المجتمع، وما هي مستويات هذه الولاية؛ وكذلك ما هي التغيّرات التي طرأت على الولاية الإجتماعيّة، وما هو دور القائد في ممارسة السيادة الدينيّة، وما هو دور الدولة والشعب في الحكومة إجمالاً.

إلاّ أنّ أهم مسألة في مجموع هذه البحوث كانت تتلخّص في إيضاح هذه الحقيقة، وهي أنّ الذين أنكروا نظريّة ولاية الفقيه، إنّما أنكروها بالنسبة إلى موضوع غير موضوع الولاية على المجتمع، إذ المعنى الذي افترضوه للولاية هو

---

(١) سماحة الإمام الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور)، ج ١٢، ص ٥٢.

(٢) سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني الخامنئي.

الولاية على «الفرد»، وبالنظر إلى أنّ الأصل في مثل هذه الولاية يقوم على «عدم الولاية»، مضافاً إلى عدم وجود أيّ دليلٍ على إثباتها، اضطروا إلى القول بعدم مشروعية مثل هذه الولاية وحقانيتها[1]. ونحن من خلال الشرح المتقدّم عمدنا إلى بيان هذا المعنى، وهو أنّ الولاية التي نهدف إلى إثباتها في نظريّة ولاية الفقيه، هي الولاية على المجتمع، و«الولاية على المجتمع» مسألة قهرية، بحيث لو أنّ المجتمع تنصّل عنها، فإنّها سوف تنتقل إلى الآخرين، ولذا يعود إنكار مشروعية الولاية في نظريّة ولاية الفقيه، في الواقع إلى عدم معرفة موضوع الولاية.

ومن خلال هذا الشرح اتضح أنّ موضوع الولاية في نظريّة ولاية الفقيه هو الولاية على المجتمع، وتعني الولاية على كيفية التغيير وكيفية التنمية الشاملة في المجتمع. وهذا الكلام لا يعني تخويل شخص واحد كي ينفرد بجميع القرارات الإجتماعيّة على مختلف المستويات، بل بمعنى تخويل الولي الفقيه العادل قيادة جبهة الحقّ بأجمعها في مواجهة جبهة الباطل.

فإنّ الولاية على مستوى التنمية سوف تترك آثارها بشكلٍ طبيعي على المستوى العام والخاصّ. بمعنى أنّ المسؤولية المباشرة لاتخاذ القرار في المستويات الدنيا وإن كانت لا تدخل في صلاحيات الولي الفقيه، إلاّ أنه وبفعل السياسات المتّخذة لهداية الجميع، سيكون الاتجاه العام لإدارة المجتمع يدور حول محور واحد.

وعلى هذا الأساس، فإنّ القائد ومن خلال رفعه الكفاءات في مقام الهداية العامّة لمواجهة الأحداث الداخلية والخارجية، يعمل على خلق فرص جديدة للكوادر، كما يعمل على خلق طاقة استيعابية جديدة في المجتمع. وقد تبدو ذريعة إيجاد الفرص من قبل القائد مسألة بسيطة في ظاهرها، من

---

(١) محسن كديور: حكومت ولائى (الحكومة والولائية)، ص ٥٦.

قبيل ما شاهدناه في فتوى سماحة الإمام (رحمه الله) بوجوب قتل المرتد **سلمان رشدي**، أو موقف سماحة الإمام (رحمه الله) في مواجهة العناصر الداخلية المتورّطة في قضية «**ماك فارلين**».

بعبارة أخرى: إنّ مهمة القائد تتلخّص في خلق الأحداث بهدف تعزيز جبهة الحقّ وإضعاف جبهة الباطل، فيتمّ القيام بخلق هذه الأحداث من خلال الموضوعات الداخلية أحياناً، ومن خلال الموضوعات الخارجية أحياناً أخرى. وقد شهدنا في تاريخ ما بعد انتصار الثورة كلا الأمرين، من ذلك: تجييش أبناء الشعب طوال الحرب المفروضة في زمن الإمام الراحل (رحمه الله)، وطرح بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والغزو الثقافي، وأسلمة الجامعات، وتطوير الحوزات، بوصفها من جملة الأمثلة على خلق الأحداث الداخلية، والتأثير غير المباشر في تعيين رئيس الجمهورية الأميركي، واقتحام وكر التجسّس في زمن سماحة الإمام الراحل (رحمه الله)، وحرب الخليج، والموقف من الدول الأوروبية، بوصفها من جملة الأمثلة على خلق الأحداث الخارجية في عصرنا، وهي بأجمعها تعمل على رفع مستوى قدرات جبهة الحقّ.

وللأسف الشديد، فإنّ التركيبة الداخلية لم تحدث تغييرات متناسبة وحجم ما هو المتوقّع منها، ولم تعمل على توظيف واستثمار الحدّ الأعلى من طاقتها الاستيعابية.

بعد بحث ضرورة الولاية الدينيّة والدور الرئيس للقيادة، نكون قد أنهينا القسم الثاني من البحث.

ومن خلال المسائل المتقدّمة يمكن الإجابة عن الأسئلة الآتية:

هل الأصل في الولاية على المجتمع يقوم على الولاية أو عدم الولاية؟ وهل يمكن إلغاء الولاية الدينيّة في عصر الغيبة تحت ذريعة عدم حضور الإمام المعصوم (عليه السلام) باعتبار الولاية من شؤون الإمام؟ وهل الولاية الدينيّة من قبيل الولاية على المحجور عليهم أم من قبيل الولاية على العقلاء؟

هذا ما سوف نتناوله في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع: إثبات أصالة الولاية الدِّينيَّة عند الفقهاء والعرفاء والمتكلّمين والحكماء

بعد أن أثبتنا ضرورة الولاية الدينيَّة وبيّنا دور القيادة، نكون قد أنهينا هذه المرحلة من البحث، ولكن قبل الدخول في تفاصيل البحث التالي ـ إثبات ضرورة الفقاهة في الولاية الدينيَّة ـ يجب علينا أن نجيب عن ثلاثة أسئلة رئيسة، وهي كالآتي:

١ ـ هل الأصل في الولاية على المجتمع يقوم على الولاية أو عدم الولاية؟ فهل يمكن لنا أن نثبت ـ من خلال الاعتماد على رأي العرفاء والفقهاء والحكماء والمتكلمين ـ أنّ الأصل في ذلك يقوم على الولاية؟

٢ ـ هل الولاية الإجتماعيّة في عصر الغيبة يمكن أن تكون مشروطة بشرط العصمة؟ بمعنى أنّه في حالة عدم حضور المعصوم (عليه السلام) لا نجيز استمرار الإمامة في عصر الغيبة؟

٣ ـ هل تأتي ضرورة الولاية على المجتمع من باب المحجورية على أفراد المجتمع، أم أنّ أفراد المجتمع وبسبب اكتمال عقلهم ينضوون تحت لواء هذه الولاية؟

وقبل كلّ شيء نجيب عن السؤال الأول: إنّ من الأمور التي يستند إليها المنكرون لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة، هي أصالة عدم الولاية، إذ لا تقوم

هذه النظريّة على أيّ دليلٍ كلامي أو فقهي أو عرفاني. فهؤلاء يدّعون أنّ العرفاء والسالكين إلى الله لم يكونوا ليطمحوا إلى التدخّل في الشؤون الإجتماعيّة، ولم ينظروا إليها بوصفها من مسؤولياتهم؛ وعليه فإنّ شخص الولي الفقيه ـ بوصفه المتصرّف في الأمور الإجتماعيّة ـ لم يكن داخلاً في مزاج العرفاء من باب أولى.

(من وجهة نظر العرفاء، فإنّه لا الفلاسفة ولا أهل البحث لهم صلاحية إدارة أمور المجتمع، ولا علماء الرسوم وأهل الظاهر والفقه الأصغر)[1].

وفي البحوث الكلامية عند الشيعة ـ إذ للبحث بشأن الإمامة سابقة تاريخية طويلة وأسس متينة ـ نجد أنّ المنكرين لولاية الفقيه المطلقة يدّعون، أنّ ما بحث وتمّ تحقيقه في الكتب الكلامية الشيعية حول إثبات الإمامة «العامّة» و«الخاصّة»، لم يكن ناظراً إلى إثبات الولاية المطلقة للفقيه، وإنّما يُثبت الولاية للإمام المعصوم (عليه السلام) فقط، أي أنّ هذه الأدلة تثبت الولاية للشخص الذي يتمتع بمقام العصمة والعلم بالغيب، فإننا في عصر الغيبة حيث لا طريق لنا إلى الوصول للمعصوم (عليه السلام)، لا يمكن لنا تطبيق أدلة إثبات الإمام على غير المعصوم؛ لأن التبعية ـ وخاصّة التبعية المطلقة ـ لغير المعصوم الذي يجوز عليه الخطأ، قبيحة عقلاً.

(فيما يتعلق بمسألة الحكم في عصر غيبة المعصوم (عليه السلام) لم يرد أيُّ بحثٍ في علم الكلام من قبل المتكلمين لا نفياً ولا إثباتاً ... هل يمكن أن يكون المراد منها [ولاية الفقيه] الولاية الكلامية؟ فعندها كيف نصنع بشرط العصمة الذي لا يمكن فصله عن الولاية الكلامية؟)[2].

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

كما أنّ هؤلاء الأفراد قد أشكلوا أيضاً على القاعدة الفقهية لنظريّة ولاية الفقيه، وادّعوا أنّ الأدلة الواردة في إثبات الإمامة والولاية العامّة للفقهاء إمّا مخدوشة من الناحية السندية، وإمّا أنّها غير ناظرة إلى الولاية على تدبير أمور المجتمع، بل إنّ أقصى ما تثبته هذه الأدلة هو الولاية في مقام الإفتاء، والولاية في مقام القضاء:

(من الناحية الفقهية فإنّ الأصل يقوم على عدم الولاية، أي أنّ القاعدة تقوم على أنّه لا ولاية لأحدٍ على أحد، وأنّ كلّ شخصٍ يتولى إدارة أموره وشؤونه بنفسه، وليس للآخرين حق التدخّل في مصيره وخصوصياته)[1].

(في عصر الغيبة لا تثبت الولاية للفقيه بأيّ دليلٍ، فالولاية من مختصات النبيّ الأكرم (ﷺ) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام))[2].

ونحن في هذه المرحلة من البحث نسعى إلى الإجابة عن هذه الشبهة والتساؤل القائل: هل يمكن إثبات الولاية الإجتماعيّة للفقيه على رأي العرفاء والفقهاء والحكماء والمتكلمين أم لا؟ وطبعاً قبل الدخول في أصل البحث لابدّ من توضيح أمرين، وهما:

أ ـ أسلوب الاستدلال

إنّ أسلوبنا في إثبات المدّعى المتقدّم يختلف عن الأسلوب الذي يرى المنكرون لنظريّة ولاية الفقيه جدواه في معرض الإجابة عن الشبهات المتقدمة؛ لأنّهم عادةً يرون تمامية الأدلة في إثبات أو ردّ نظريّة ولاية الفقيه عند العرفاء والمتكلمين والفقهاء، فإذا كان لدى العرفاء والمتكلمين والفقهاء أنفسهم

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٢) أبو القاسم الموسوي الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، نقلاً بالمضمون عن مجلة: راه نو، العدد: ٢١، ص ١٦.

نصّ ودليل خاصّ (أعمّ من أن يكون عقلياً أو نقلياً) على إثبات ولاية الفقيه المطلقة: من هنا عندما ندقق في طريقة بحث المنكرين نستشف أنّهم يؤكدون نقطةً هامةً، وهي: إنّه لم يرد البحث عن ولاية الفقيه في مصطلح العرفاء، أو يقولون: إنّ استدلال المتكلمين على إثبات ولاية الفقيه غير ناهض، كما أنّ الروايات الواردة في هذا الشأن لا تشمل هذه المساحة الواسعة.

وأمّا أسلوب الاستدلال في هذه المسألة ـ القائم على إثبات وجود قاعدة كلامية وفقهية وعرفانية لنظريّة ولاية الفقيه ـ فيقوم أولاً على إثبات ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع الإسلامي ـ بالمعنى الذي تقدّم شرحه بالتفصيل ـ طبقاً لآراء الفقهاء والمتكلمين والعرفاء، ويتضح أنّ الولاية الدينيّة ـ طبقاً للرأي المتسالم عليه من قبل هذه الفرق الثلاث من العلماء ـ لا يمكن تعطيلها أو إلغاؤها.

وفي المرحلة التالية بعد بيان الأسباب الداعية إلى ضرورة أن يتولى الفقيه الجامع للشرائط الولاية على المجتمع الإسلامي، سنتوصل إلى **النتيجة القائلة:** إنّ لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة منشأ عرفاني وفقهي وكلامي وفلسفي؛ من هنا يتعيّن على منكري نظريّة ولاية الفقيه أن لا يستغربوا أو يستبعدوا إمكان أن تنسب إلى الفقهاء والمتكلمين والعرفاء ما لم يدّعوه صراحة؟

ب ـ خصوصية إثبات الولاية الدّينيّة في هذا البحث

أمّا المسألة الأخرى التي يجب الالتفات إليها قبل الدخول في البحث، فهي أنّه لا ينبغي أن يتصوّر بأنّ ضرورة وجود المدير والمسؤول في إدارة المجتمع أمر واضح ومبرهن، ولا يحتاج إلى أيّ دليلٍ فقهي أو كلامي أو عرفاني، وأنّه في صورة إثبات ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع، لا يثبت أمراً حاسماً في تبيين نظريّة ولاية الفقيه: إذ على الرغم من أنّ جميع المفكّرين ـ الأعمّ من المؤيّدين لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة أو المخالفين لها ـ يتفقون على حاجة المجتمع إلى

المدير والمنفّذ والمسؤول، إلاّ أنّ كلّ الخلاف يقع في هوية هذا المدير، وكيف يتمّ تعيينه، وما هي حدود صلاحياته.

وقبل الدخول في بيان ضرورة الولاية الدينيّة في مجموع هذه البحوث، نتعرّض إلى دراسة أصل «عدم الولاية» على أساس الحدّ الأدنى من الإجماع حول ضرورة الحاكم الديني، فإنّ الإجماع على ضرورة الولاية على المجتمع بالمعنى القديم، وهي ضرورة تصدّي شخص أو جماعة للحيلولة دون حدوث الاضطرابات والهرج والمرج، وكذلك ضرورة إيجاد جهاز قضائي لتوفير الأمن، يشهد على أنّ كافة المفكّرين لا يلتزمون بأصل عدم الولاية في مثل هذه المقولة على المستوى العملي، ويجمعون على ضرورة تصدّي شخص أو عدّة أشخاص لممارسة السلطة والسيادة، والاختلاف إنّما يقع في آلية اختيار هذا الشخص أو الجماعة، ومساحة صلاحياته.

كما أنّ الحدّ الأدنى من هذا المعنى، أي: أنّ الأصل هو «عدم الولاية» في الولاية على المجتمع قد نقض أحياناً، وبعبارةٍ أفضل: إنّ أصل عدم الولاية لا يرتبط بهذا المقدار، بمعنى أنّه في العلاقة بين شخصين يمكن لنا أن ندّعي ونقول: ليس لشخصٍ الحقّ في الأمر والنهي وتقرير مصير صديقه أو جاره، إلاّ في إطار ما أباحه له العقل والشرع ـ وفي العادة يتمّ التأكيد على الناحية الشرعيّة ـ حيث تثبت الولاية لشخص على آخر.

وأمّا في الولاية على المجتمع، فليس هناك من ادّعى ذلك، وهذا يعني اتفاق الجميع على ضرورة الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، وإنّما وقع الاختلاف في تفريعاتها، من قبيل: هل يمنح الحقّ لهذا الولي من قبل الله أو الشعب؟ وهل حدود اختياره محدودة برأي الشعب أو لا؟ وما إلى ذلك من التشقيقات والتفريعات.

فإنّ ملاحظة هذا الأمر ـ قبل الدخول في دراسة المسألة علمياً وتفصيلياً على رأي الفقهاء والمتكلمين والعرفاء ـ تثبت أنّ أصل «عدم الولاية» يرتبط بالأمور الفردية دون الولاية على المجتمع.

وإذا تجاوزنا هذا الأمر، وغضضنا الطرف عن هذه النتيجة، علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار اختلاف مسائل هذه المقالة عن الولاية المتفق عليها من قبل الجميع من زاويتين:

الأولى: إنّ الولاية المدّعاة في هذه الأبحاث ليست هي الولاية والإدارة من أجل ضمان الأمن والنظم في المجتمع، بل بمعنى الولاية التي تقدّم إثباتها، أي الولاية على التنمية والتكامل في المجتمع، أو الولاية على الشؤون السياسيّة والثقافية والاقتصادية.

الثانية: إنّ هذه الدراسة من لواحق البحوث السابقة؛ لأن المفروض أننا أثبتنا ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع، وبعد هذه المقدّمة وإثبات أصل قيام «**الولاية الدينيّة على المجتمع**» طبقاً لآراء الفقهاء والمتكلمين والحكماء، سيكون إمكان انتساب الولاية على المجتمع في شؤونه قائماً على أساس جميع المباني.

وعليه، فمن خلال تنقيح أصل الولاية على المجتمع ـ علاوةً على أنّ الولاية تعني الولاية على التنمية ـ تتضح ضرورة الولاية الدينيّة أكثر من ذي قبل، وفي المجموع نسعى من خلال ذلك إلى تكميل البحوث، ونقول: إنّ المنكرين لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة من الناحية الموضوعية، لم يفهموا مسألة الولاية على المجتمع بشكلٍ صحيح.

١ـ إثبات أصالة الولاية الدّينيّة عند «العرفاء»

هناك من النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه من قال بعدم إمكان إثبات هذه النظريّة على مسلك العرفاء، في حين أننا ومن خلال الطريقة الاستدلالية التي سنتبعها في

هذا الباب سنثبت أنّ الولاية الإجتماعيّة طبقاً لمسلك العرفان ضرورية وواجبة، بل وتعتبر من الأصول البديهية، ومن خلال ضمّ «ضرورة الفقاهة في الولاية الدينيّة» سنثبت أنّ نظريّة ولاية الفقيه ذات منشأ عرفاني أيضاً.

من هنا سنعمد أولاً إلى شرح مسلك العرفان على نحو الإجمال: لنبيّن من خلال ذلك منهج العرفاء في التهذيب والسلوك الفردي، وفي الختام سنبحث في أنّ ما ذكره العرفاء الأجلاّء في السير والسلوك الفردي هل يمكن تعميمه على المجتمع أيضاً أم لا؟

مسلك العرفاء في التهذيب الفردي والاجتماعي

إنّ المنهج الرئيس للعرفاء يقوم على السلوك المعنوي القائم على تنمية حالة الفناء والذوبان والإخلاص في عبادة الباري تعالى، فالسالك وتبعاً للفناء في الله والوصول إلى درجات القرب من الله، يضع كلّ شيء تحت شعاع بهجة هذا القرب من الباري تعالى، أي أنّه من أجل تحقيق وتجلّي العشق والذوبان في الذات الإلهيّة في جميع مراتبها، يبعد عن نفسه جميع شوائب عبادة غير الله في كافّة أفعاله وأعماله وأفكاره وشؤون حياته، وهذا هو جوهر وأساس حركة العرفاء.

العرفان الفردي

وهنا سنعرض لهذا المنهج في السلوك الفردي بتفصيل أكبر، يجب على العارف في سلوكه المعنوي والوصول إلى القرب الإلهي أن يتجرّد عن جميع المظاهر الدنيوية، بمعنى أن يقيم جميع أفكاره وأخلاقه وسلوكه حول هذا المحور، وكلّما أمكن للسالك أن يعمل على إضفاء مسحة وصبغة إلهية على مساحة أوسع وأعمق من شؤون حياته، فإنّه سينال أعلى درجات القرب من الله، والذي يمنح العارف مثل هذه المقدرة هو سعة ظرفيته في حبّ الله والإخلاص في عبادته، وكلّما أمكن للسالك أن يرفع من مستوى حبّه وفنائه في ذات الحقّ تعالى، فإنّه سيتمكن بنفس المقدار من اجتناب الشرك وبلوغ

أعلى مراتب التوحيد، وإنّ هذه السعة في القدرة تمنح السالك إمكانية الحركة وتهذيب النفس، وكلّما أفلح في ذلك أمكنه التعرّف إلى نقاط ضعفه، والموانع التي تحول دون حصوله على الإخلاص، كيما يتمكن من إضافة كمالات جديدة إلى كمالاته السابقة، وأن يبتعد عن الأخلاق الرذيلة.

ومن وجهة نظر العارف، فإنّ الكيفية الظاهرية للسلوك ليست هي التي توجب قربه من الله، بل هي «الجهة» الحاكمة والمهيمنة على ذلك السلوك، بل هي بمنزلة الروح منه. فمن وجهة نظر العارف لو أدّى المؤمن عبادته كالصلاة والحجّ على أكمل وجه، ولكنه لم يأتِ بها خالصة لوجه الباري تعالى، فإنّ ذلك لن يوصله إلى القرب من الله، بل سيؤدّي به إلى الاضمحلال والسقوط من الناحية العرفانية.

فإنّ كيفية العبادة تختلف عن أصل العبادة، وأنّ تلك الكيفية إذا لم توجّه الوجهة الصحيحة، لن تكون مثمرة، إذ المهم للعارف أن يرفع من مستوى ذوبانه في ذات الحق تعالى، وأن يعبد الله على نطاق واسع وشامل. وبعبارةٍ أخرى: كلّما تمكّن العارف من الارتقاء في مراتب الحبّ الإلهي، أضحى بذات المقدار مظهراً من مظاهر الأسماء الحسنى في مراتبها العليا، ويصل إلى أعلى مراتب الخلافة الإلهيّة.

فإنّ العالم من وجهة نظر العرفاء مظهر الأسماء والصفات الإلهيّة، وما يتجلى في عالم الخلق هو ظهور لأسماء الله. فالأسماء الإلهيّة ليست على مرتبة واحدة، كما قال سماحة الإمام الخميني (رحمه الله) في كتاب «**مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**»:

(إنّ للأسماء الإلهيّة محيطيّة ومحاطيّة ورئاسة ومرؤوسيّة، فربّ اسم إلهي محيط بالأسماء الجمالية، كـ «الرحمان». وربّ اسم إلهي محيط بالأسماء الجلالية، كـ «المالك» و«القهّار». ولا يكون في الأسماء الإلهيّة مرتبة الجامعية

المطلقة، وأحدية جمع الحقائق اللطفية والقهرية بطريق الجمع والبساطة، إلاّ لاسم «اللّه» ربّ جميع الحقائق الإلهيّة ومفتاح مفاتيح الكنوز الغيبية، فهو الاسم المحيط التام الأعظم الأزلي الأبدي السرمدي، وغيره من الأسماء حتى الأُمّهات منها، لا تكون بهذه الإحاطة، وإن كان لبعضها إحاطة على بعضها أقلّ وأكثر)[1].

فإنّ ظهور هذه الأسماء سيعمل على تشكيل وبلورة الأعيان الخارجية: (كما أنّك قد عرفت من تضاعيف ما تلوناه عليك أنّ ظهور الأعيان الخارجية إنّما يكون حسب اقتضاء الأسماء الإلهيّة، على نظام ما في العلم الربوبي وحضرة الأعيان الثابتة، فلكلّ حقيقةٍ من حقائق الأسماء الإلهيّة رقيقة، تكون مظهرها في العالم الغيبي، وحكم الظاهر والمظهر سواء في السنّة الإلهيّة)[2].

فالسالك بمقدار مرتبته السلوكية، سيغدو مظهراً للأسماء في المراتب الأعلى، وبنفس النسبة سيتمتع بالقدرة على الإحاطة والتصرّف والولاية، وفي ذلك قال سماحة الإمام (رحمه الله): (فسعة دائرة الخلافة والنبوّة وضيقها في عالم الملك حسب إحاطة الأسماء الحاكمة على صاحبها وشارعها. وهذا سرّ اختلاف الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ في الخلافة والنبوّة)[3].

وبعد أن اتضح أنّ العارف يُصبح مظهراً للأسمى من الأسماء الإلهيّة بما يتناسب ومرتبته في العبودية، و لذلك سينال المرتبة الأعلى من مراتب الخلافة، صار من الضروري التنويه إلى هذه النقطة، وهي: إنّ العارف وبما يتناسب وخلافته سيظفر بالقدرة على التصرّف، والأخذ بنفوس العباد،

---

(١) الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة السادسة، المشكاة الثانية، المصباح الثالث، الوميض الأول، ص ٨١، ٢٠٠٧م.

(٢) المصدر السابق، الوميض الثاني، ص ٨٢.

(٣) المصدر السابق، الوميض الرابع، ص ٨٣.

والعمل على هدايتهم، وأنّ هذه المسألة (أي: الولاية المعنوية والروحية على المؤمنين) إحدى السيَر الهامّة والمستمرة بين العرفاء: (لذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّم يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفياته، غير معوج عن طريق الرياضات الشرعيّة. فإنّ طرق السلوك الباطني غير محصورة، [بل هي] بعدد أنفاس الخلائق)[1].

وعليه، فإنّ مهمة السالك هي الولاية العرفانية على الأفراد، وإنّ الواجب على أهل السلوك هو التبعية للقائد الواصل، وهذا الذي ذكرناه إنّما هو تطبيق لمنهج العرفاء في كيفية السلوك العرفاني للفرد، ومسير يجب على العارف أن يسلكه.

العرفان الاجتماعي

وهنا نتساءل: هل نتمكن من العثور على هذا المنهج المطروح من قبل العرفاء مع الإيضاحات المرتبطة به في المجتمع أيضاً؟ وهل يمكن الحديث في المجتمع عن ضرورة تهذيب ميول الناس أيضاً، أو لأن للمجتمع تأثير في تكوين الرغبات تكون القيادة الصحيحة لتصحيح رغبات العباد وميولهم أمراً غير ضروري؟

وكما تقدّم في البحوث السابقة، فإنّ الذي نهدف إليه في المقام ليس بيان مصطلح العرفاء ولا بيان المعنى اللغوي للولاية في العرفان، بل نروم التعرّف إلى مسلكهم وتعميمه على المجتمع؛ وعليه فلا دعوى للعرفاء بهذا الخصوص، وإنّما الكلام طبقاً لمبناهم؛ يمكن القول بحضور العرفان على مستوى المجتمع، وكما أنّ للفرد ميولاً وانجذابات، لا يمكن للسالك أن يتحرّك إلاّ في ضوء اشتدادها، كذلك بالنسبة إلى المجتمع لا يكون الحديث فيه عن تهذيب الميول الإجتماعيّة كلاماً اعتباطياً، سواء قلنا بوحدة حقيقية لمجموع

(١) المصدر السابق، الوميض العاشر، ص ٨٨.

رغبات أفراد المجتمع، وآمنا بأنّ لهذه الرغبات والميول تأثيراً على نحو الإجمال، ويمكن دراستها والسيطرة عليها، أم لم نقل بهذا المعنى، ولم نؤمن بالوحدة التركيبية بين رغبات الأفراد. وعلى كلٍّ حالٍ لا يمكن الغفلة عن تأثير المجتمع والولاية عليه في تكوين الرغبات بين الأفراد.

ولو أننا سلمنا بأنّ المجتمع مكوّن من الجميع فرداً فرداً، فإنّ هؤلاء الأفراد سيعيشون بالضرورة ضمن نطاق المجتمع، ويخضعون قهراً لتأثير الرغبات والأخلاق العامّة. فمن الطبيعي أن نتوصل من خلال دراسة أكثر عمقاً، إلى عدم إمكان تصوّر مجتمع دون أن يكون مشتملاً على رغبات عامّة، إذ إنّ كلّ مجتمعٍ يتمحور بالضرورة حول رغبات وميول مشتركة، وهذه الميول المشتركة إمّا أن تكون ناشئة من الشوق إلى كمال العبادة، أو ناشئة من الركون إلى الدنيا والانغماس في المظاهر المادية: لذا لا يمكن أن نغفل عن تأثير المجتمع في تكوين الرغبات والميول لدى آحاد الأفراد، ولا يمكننا عدم إنكار هذا الأمر فحسب، بل إنّ لحمة المجتمع وتعزيز وحدته رهن بتقوية هذه الرغبات والميول المشتركة التي تربط بين أبناء المجتمع، فقد لا يلتفت العرفاء إلى هذا البعد من المسألة ـ أي تأثير الحضور الاجتماعي في تقوية أو إضعاف السلوك المعنوي ـ إلاّ نادراً، وقد يلجأون إلى العزلة والانقطاع عن المجتمع كمقدّمة للابتعاد عن المظاهر الدنيوية، ولكن بالالتفات إلى البحوث المتقدّمة، وما أسلفناه من الإيضاحات في هذا المجال، مع ملاحظة التأثير العميق للروابط الإجتماعيّة في تكوين الميول والرغبات، نرى أنّ العارف بالله لا يمكنه أن ينأى بنفسه عن إقامة مثل هذه العلاقات والروابط: وذلك:

أولاً: لأنّ الفرد لا يستطيع أن يتخلّى عن جميع الروابط الإجتماعيّة خاصّةً بالالتفات إلى الوضع المعقّد الذي باتت عليه العلاقات الإجتماعيّة في العصر الحالي.

وثانياً: بالالتفات إلى ما تقدّم من توضيح حول تأثير البنية الإجتماعيّة في السلوك الفردي ـ أي كيف للحكومة أن تنتفع بالقدرة التي تتمتع بها ، وتعمل على توظيفها واستثمارها في إيجاد الحواضن والقواعد التي تساعد على تربية وإعداد الأفراد الداخلين ضمن نطاقها ، فمن الطبيعي للعارف المتعطّش لهداية الناس ـ إذا تكوّنت له معرفة كافية حول هذا العنصر والأداة الهامّة ـ أن يعمل على امتلاكها واستثمارها في هداية أفواج البشرية إلى الكمال ودعوتها إلى التوحيد بدلاً من الاكتفاء بالارتباط مع آحاد الناس والعمل على هدايتهم على المستوى الفردي، وأن يمارس هذه الهداية بأشكال متنوّعة.

وثالثاً: كما تقدّم، وطبقاً لمنهج العرفاء كلّما أمكن للسالك أن يعرّض أبعاداً أكثر من وجوده إلى الانجذاب للأنوار الإلهيّة، ويمنحها صبغة توحيدية، فإنّه سيحظى على كمال أسمى وأرقى، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يكون الحضور في الروابط الإجتماعيّة، وإضفاء سمة إلهية عليها، منشأ ومبدأ لعبودية السالك على نطاق أوسع، ويمكنه في مثل هذه الدائرة الواسعة أن يعبد الله تعالى على نحوٍ أفضل.

ضرورة «الولاية الدّينيّة» على المجتمع طبقاً لمسلك العرفاء

بالالتفات إلى البحث الموضوعي المتقدّم والذي يبتني على عدم حصر تهذيب الميول والرغبات بالفرد، وأنّ تهذيب الميول والرغبات الإجتماعيّة أمر محقّق وهام، أو على الأقل تهذيب ميول أفراد المجتمع فرداً فرداً من خلال أدوات الدولة أمر ممكن، وهو أكثر تأثيراً بالقياس إلى العلاقات الفردية، وطبقاً لمسلك العرفاء يمكن لنا أن نستنتج عدم تخويل الولاية والإدارة الإجتماعيّة لشخصٍ غير إلهي.

أجل، لو افترضنا أنّ الحكومة على المجتمع تعني أنّ الحاكم لا يعنى بأكثر من إدارة الأمور المعيشية للمجتمع فقط، وأنّ دائرة تصرفه وحاكميته

لا تتعدّى النظام المعاشي، لن يكون الاستدلال المتقدّم ناهضاً. ولكن من خلال البحوث المتقدّمة والحالية، وبالالتفات إلى أنّ السيادة ـ وخاصّةً في العصر الراهن ـ لا تقتصر على إدارة المعيشة، بل توسعت دائرة اهتماماتها لتشمل حتى أفكار الناس ورغباتهم، يتضح أنّ تخويل إدارة المجتمع إلى أولياء الطاغوت، تعني تسويغ تنمية الرغبات والميول المادية في المجتمع، إذ في المجتمعات النامية تدور الخطط والبرامج حول التنمية البشرية وهي دائماً تعتمد على تنمية رغبات الإنسان وميوله، فالإنسان ما لم تحصل لديه الرغبة إلى أمرٍ لن يتحرّك نحو تحقيقه. ونظام الهيمنة من خلال إدراكه لهذه الحقيقة، عمد إليها بدقة وسعى من خلال توظيف مختلف وسائل الاتصال والارتباط العام، والأدوات الفنية إلى تنمية الرغبات المادية: لضمان دوام حركة النظام الاستكباري في المستقبل.

حصيلة الكلام: إنّه وبالالتفات إلى اهتمام العرفاء بكمال التقرّب إلى الله من جهة، وبالنظر إلى أهمّية الولاية والقيادة المعنوية بين العرفاء من جهةٍ أخرى، وبالالتفات إلى تأثير المجتمع والولاية على المجتمع في تكوين رغبات الأفراد فرداً فرداً فضلاً عن الرغبات العامّة نصل إلى نتيجة مفادها: إنّه وطبقاً لمسلك «العرفاء» يجب أن تكون الولاية على المجتمع ولاية «دينية»، وإنّ العارف هو الذي يجب أن يتربّع على سدّة الحكم: ليعمل من خلال توظيف إمكانات الحكومة والدولة على هداية رغبات الناس وميولهم نحو التعلّق والتمسّك بالمبدأ الأزلي لذات الباري تعالى، وهذه هي رسالة العرفاء.

بالطبع، إنّ هذا كله كان مبنياً على اعتبار أنّ مهمة العارف تقتصر على الولاية المعنوية فقط، وأمّا إذا ذهبنا إلى رأي بعض العرفاء القائل بأنّ

التصدّي للأمور السياسيّة وإدارة حياة الناس في هذه الدنيا من جملة مهام العارف أيضاً، سيغدو الحصول على النتيجة المتقدّمة أكثر سهولة[١].

٢ـ إثبات أصالة الولاية الدّينيّة عند «الفقهاء»

بعد اتضاح طريقة الاستدلال وموضوع البحث، نخوض في إثبات أصالة الولاية الدينيّة على المجتمع طبقاً لمسلك «الفقهاء»، وإنّ طريقة الاستدلال هنا ستكون على النحو الآتي: أن نذكر في البداية فتويين فقهيتين مجمع عليهما بين قاطبة الفقهاء، ومن ثَمّ نعمد إلى إثبات ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع من خلال بيان موضوع تلك الفتاوى.

وإنّ تلكما الفتويين المجمع عليهما عبارة عن:

١ ـ وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام بكافة السبل المتاحة، فيما لو أحاط به خطر محدق.

٢ ـ حرمة إعانة الظالم في أعمال الظلم.

الاستدلال الأول: وجوب الدفاع

من الفتاوى المجمع عليها من قبل جميع الفقهاء هي وجوب الدفاع عن أصل الإسلام، وفي ذلك قال **الشيخ الطوسي**: (ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه [الإمام] ظاهراً .. اللّهمّ إلاّ أن يدهم المسلمين أمرٌ من قبل العدو، يُخاف منه على بيضة الإسلام، ويُخشى بواره)[٢].

---

(١) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، كتاب حكمة الإشراق، ج ٢، ص ١٢، هناك حيث يقول: (إذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نورياً. وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمة غالبة).

(٢) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ج ٢، ص ٥.

وقال سماحة **الإمام الخميني** (رحمه الله): (لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدوّ يُخشى منه على بيضة الإسلام ومجتمعهم، يجب عليهم الدفاع عنها بأيّة وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس)[1].

اتضح من خلال البحث في فتاوى الفقهاء أنّ وجوب الدفاع عن أصل الإسلام من الأحكام المجمع عليها بينهم، إلاّ أنّ الذي ينبغي أن نهتمّ به على نحوٍ جاد بخصوص هذه المسألة هو البحث في موضوع هذه الفتوى؛ بمعنى أن نحدّد التبعات المترتبة على إعطاء الولاية للأجنبي، والقول بأصل «عدم الولاية» في المجتمع، ودعوى أنّ هذه الولاية لم تمنح لشخص من الناحية الشرعيّة. وهل يمكن الجمع بين تلك التبعات وهذه الفتوى الفقهية المجمع عليها أم لا؟ من هنا يجب قبل كلّ شيءٍ أن نبيّن معنى الهجوم على بيضة الإسلام، ومسألة الحفاظ على حياض الإسلام بشكلٍ أكبر.

بعبارةٍ أخرى: لإيضاح هذا الأمر و كيف أنه يمكن الاستناد إلى الحكم الفقهي القاضي بوجوب الدفاع عن الإسلام، وإثبات مسألة «أصالة الولاية» في المجتمع، يجب بيان موضوع هذا الحكم ـ الخوف من ضياع أصل الإسلام بشكلٍ جيّد، وتحديد الحدث الذي يعرّض أصل الإسلام لخطر الزوال؟ فهل إذا تعرّضت الأقطار الإسلاميّة والثغور الجغرافية للمسلمين للهجوم، يعتبر ذلك هجوماً على أصل الإسلام وبيضته؟ وهل يعتبر تعرّض أموال الناس للنهب

---

(١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ج ١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصل في الدفاع، القول في القسم الأول، ص ٣٧٨، المسألة رقم: ١، وكذلك راجع:
- فتوى صاحب الجواهر في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢١، ص ١٤.
- فتوى الشيخ البهائي في كتاب: الجامع العباسي، ص ٢٠٩.
- فتوى الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨١.
- العلاّمة الحلّي في كتاب القواعد، باب الجهاد.

هجوماً على بيضة الإسلام؟ وهل يُعدّ هتك عرض وحيثية بعض المؤمنين مصداقاً للهجوم على أصل الإسلام؟ وهل يمكن اعتبار تهاون بعض الأفراد بأداء التكاليف الشرعيّة مصداقاً للهجوم على أصل الإسلام؟ وهل في ترك بعض الأحكام الشرعيّة للدين الإسلامي الحنيف ما يعني تعرّض أصل الإسلام للهجوم والخطر؟ وبالتالي هل يعدّ إلقاء بعض الشبهات الدينيّة والعقائدية ورسوخ هذه الشبهات بين أوساط طبقة من طبقات المجتمع هجوماً على بيضة الإسلام؟ أم أنّ المصداق البارز والرئيس للهجوم على بيضة الإسلام يكمن في تغيير المسار الجوهري للمجتمع من الاتجاه الإلهي إلى الاتجاه المادي؟ إذ الاتجاه المادي يعني قيام الحركة العامّة للمجتمع على المسار السلبي، بحيث يأخذ الناس باستحسان ولاية الطاغوت والاستكبار تدريجياً، بل ويرونها أنجع في ضمان المعاش والحياة الدنيوية!

يبدو أنّ الهجوم على أراضي المسلمين ونهب أموالهم وهتك أعراضهم، أو ترك بعض التكاليف الشرعيّة لا يمكن لوحده أن يمثل حقيقة الهجوم على بيضة الإسلام؛ لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الأمور له أحكامه المستقلة في فقه الشيعة، وقد بيّنت أحكام ترك كلّ واحدٍ من هذه الأمور بشكلٍ مستقل.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان الهجوم على أعراض المسلمين يعتبر هجوماً على بيضة الإسلام، لكان بيان الفتوى الخاصّة في حفظ عرض المسلمين يغني عن الفتوى بوجوب الدفاع؛ لأنّه سيشكل موضوعاً للدفاع عن الأعراض، في حين أنّ الفقهاء العظام وراء جميع الفروع المتقدّمة قالوا: إذا تعرّض أصل التوحيد والدين للخطر، وجب الدفاع عنه بكلّ السبل المتاحة. كما يتّضح من هذه الفتوى أنّ أصل الدفاع عن الإسلام غير مقيّد بأيٍّ من الأحكام الفرعية الأخرى؛ لأنّها تقول: يجب القيام بهذا الفعل «بكلّ السبل المتاحة».

وعليه، من خلال أدنى تأمّل ندرك أنّما يعدّ علامة على الهجوم على بيضة الإسلام هو تغيير المسار الرئيس للمجتمع؛ لذلك يجب الالتفات إلى الصورة التي يجب فيها الدفاع عن الإسلام ـ أي الدفاع عن السيادة «الجهة الإلهيّة» على المجتمع الإسلامي ـ فيما إذا تعرّض للخطر الداهم؟ وبأبسط التفات يمكن لنا أن ندرك أنّه ليس في صورة تخويل الولاية للولي الجائر على المجتمع، بل حتى في صورة تخويل الولي العادل بوصفه وليّاً على المجتمع، وتحديد مسؤوليته بالإجابة عن الأمور المستحدثة، هناك خوف معقول ومنطقي من وقوع هذا الهجوم؛ لأنّ اللازم من الإشراف على الأحداث هو الانفعال بها، وبالتالي سيادة الكفر على الحوادث لصالح كلمة الكفر.

سبق أن ذكرنا بأنّ الولاية على المجتمع لا تخلو من أن تكون دينية أو غير دينية، بمعنى أنّ تسبيب الوقائع الإجتماعيّة إمّا أن يكون إلهياً أو الحادياً، وبطبيعة الحال لا يخلو الأمر من وجود طيف التقاطي يقف بين الكفر والإسلام، وتتحدّد ملامحه بمقدار انحيازه إلى إحدى الكفّتين: فيلحق عندها إمّا بالكفر وإمّا بالإيمان؛ لهذا إن لم تكن السيادة على المسائل الإجتماعيّة بيد الولي الإلهي، وحددت سيادته وقدرته على معالجة الأمور المستحدثة، بمعنى أن ينتظر ما يُخبّئه النظام الاستكباري للمجتمع من المعضلات الجديدة؛ ليعمل على مواجهتها بالمثل بما يتمتع به من إمكانات، ففي مثل هذه الحالة لن تكون نتيجة ذلك سوى غلبة كلمة الكفر على كلمة التوحيد.

القبول بالنظام الاستكباري في إيجاد الحوادث يعني الرضا بسيادته على تنظيم الأوضاع الإجتماعيّة، وخلق الأرضية الخاصّة التي تؤدّي بالمجتمع البشري إلى التحلل والانحطاط.

وبعبارة أخرى: إنّ هيمنة النظام الاستكباري على الأمور المفصلية تعني حكومته على النظام الإسلامي، وعندما نتحدّث عن سيادة الثقافة المادية

يكون المراد من ذلك سيادة الثقافة التي ظهرت آليات هيمنتها في أقصى نقاط العالم، وتمتلك القدرة على خلق حالة «الخوف» و«الطمع» بما يتناس

ب وثقافتها في مختلف المجتمعات، وفي مثل هذه الصورة لن يكون الهجوم على بيضة الإسلام سوى امتلاك الأجانب منظومة الخوف والطمع.

فإنّ النظام الاستكباري في هذا العصر يسعى من خلال توفير الأدوات اللازمة إلى بسط هيمنته الثقافية والسياسيّة والاقتصادية وفرضها على جميع الشعوب، ففي البُعد السياسي من خلال تأسيس «الأمم المتحدة» وجعلها مرجعاً لحلّ الخلافات السياسيّة بين الشعوب، وفي المقدمة القوى العظمى من قبيل: الولايات المتحدة الأميركية، وبريطانيا، والصين، وفرنسا، وروسيا، وامتلاك هذه الدول حقّ النقض «الفيتو»، ويتمّ عبر ذلك اتخاذ القرارات بما يتناسب ومصالح تلك الأنظمة الاستكبارية، وتسمح لنفسها بالحضور والتواجد في أقصى نقاط العالم متى اقتضت مصلحتهم ذلك، وإن توقف الأمر على قتل آلاف الأشخاص فلا يكون ذلك مانعاً أو رادعاً لهم، وقد يتمّ الاكتفاء أحياناً بإصدار بعض البيانات الشكلية لحسم المسألة.

وفي البُعد الثقافي تسعى الدول الاستكبارية إلى بسط سيطرتها ونشر وتحكيم ثقافتها الخاصّة من خلال تأسيس المنظمات العالمية من قبيل «اليونسكو»، وإقامة شبكة معلومات دولية وعرض المعلومات المبوّبة والمصنّفة والمنتقاة، ومن خلال توحيد المراكز التعليمية نسبياً، وخاصّةً التعليم العالي في أقصى نقاط العالم، مضافاً إلى هيمنتها على وسائل الارتباط والتفاهم الجماعية.

وفي البُعد الاقتصادي تتمّ السيطرة على الأسواق العالمية ومصادر ثروات الشعوب، والإشراف على أساليب توزيع الاستثمارات من خلال تأسيس الشركات المتعدّدة الجنسيات والمصارف العالمية من قبيل: «صندوق النقد

الدولي»، ومنح القروض، بما يضمن لها التحكّم بالحركة الاقتصادية لدى الشعوب وتوجيهها لتصبّ في مصلحتها. وهذا كله مجرّد مثال لسياسة النظام الاستكباري الذي يتمّ السعي إلى تحقيقه في هذا العصر تحت غطاء إقامة النظام العالمي الجديد.

وعليه، إذا لم يتمّ الأخذ بمقاليد السيادة على المجتمع عن طريق إيجاد الدواعي، وفتح القمم الجديدة، وإجبار جبهة الباطل على التقهقر، لن تكون هناك أيّ ضمانةٍ بالنسبة إلى حفظ وصيانة الإسلام: لهذا لا يتحقّق الدفاع المستمر عن الإسلام إلاّ من خلال اختلاق الأحداث بشكلٍ متواصل. ولا يتمّ ذلك إلاّ بواسطة السيادة والهيمنة على الأمور، ولا تكون هذه السيادة إلاّ عن طريق الولاية على المجتمع والحصول على الولاية الإجتماعيّة.

وبالتالي فإنّ مهمة الفقهاء العظام وإن لم تكن تشخيص موضوع الفتوى بوجوب الدفاع، بَيْدَ أنّ الالتفات إلى موضوع الولاية على المجتمع ـ وخاصّةً في العصر الحالي ـ تفضي بنا إلى نتيجة مفادها أنّه لا يمكن تطبيق أصل «عدم الولاية» على الولاية على المجتمع؛ لأنّ الغفلة عن هذا الأمر ستؤدي إلى الهجوم على أصل الإسلام وتعريضه إلى الخطر.

الاستدلال الثاني: حرمة الإعانة على الظلم

تقوم الطريقة الثانية من الاستدلال على إثبات الولاية على مسلك الفقهاء، بالاستناد إلى الفتوى بحرمة الإعانة على الظلم، والأكثر من ذلك حرمة ممارسة الظلم نفسه، وفي ذلك قال **الإمام الخميني** (رحمه الله): (لا إشكال في حرمة إعانة الظالم على ظلمه، خاصّةً إذا كان هذا الظالم حاكماً)[1].

وقال **الشيخ الأعظم الأنصاري** (رحمه الله): (معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة، وهو من الكبائر ... وإنّ المحرّم من العمل للظَلَمة قسمان:

(١) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٩٢ إلى ص ١٠٠.

أحدهما: الإعانة لهم على الظلم. والثاني: ما يُعدّ معه من أعوانهم والمنسوبين إليهم)[1].

فإنّ المسألة الملفتة للانتباه في هذه الفتوى هي أنّه هل مصاديق الموضوع الكلي لهذه الفتوى تنحصر بالمصاديق البسيطة والتي كانت موجودة في عصر الشارع؟ أي هل المواضع التي يراها العرف ظلماً ـ من قبيل إعداد شاحنة لحمل أسلحة الظالم وذخيرته، أو تزويده باستشارات فكرية في إطار ظلمه وما إلى ذلك ـ تعدّ من مصاديق الإعانة على الظلم أم أنّ إعانة الظالم تختلف باختلاف الأزمنة، بل وتغدو أكثر تعقيداً بحيث لا يتسنى لعامّة الناس التعرّف إليها بسهولة؟

وعلى هذا الأساس، يبقى المهم في هذه الفتوى هو تبيين مفهوم الإعانة على الظلم، والتوسعة التي طرأت على هذا المفهوم في عصرنا المتطور، فإنّ النظام الاستكباري ومن أجل أن يفرض هيمنته وسيطرته على مختلف شؤون المجتمعات المستضعفة، وأن يوسع دائرة نفوذه على المجتمعات الأخرى يتوسل بمختلف السبل لفرض سياسته وثقافته الأخلاقية والعلمية والعملية، يساعده على ذلك عدم امتلاك تلك المجتمعات وخاصة الشعوب الإسلاميّة لزمام المبادرة. حيث يفرض النظام الاستكباري سيطرته بشكلٍ تتخيل فيه الشعوب الإسلاميّة أنّها هي التي تتخذ قرارها بشكل مستقل. ولكي تتمكن النظم الاستكبارية من ترسيخ هذا الوهم، تتظاهر بأنّها لا تعادي ثقافتنا وعقيدتنا،

---

(١) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب، الطبعة الحجرية، ص ٤٥ ـ ٥٥ وكذلك انظر:

- فتوى الشيخ المامقاني في تنقيح المقال، ج ٢ ـ ص ١٠٩.

- بعض الروايات الواردة في هذا الباب، وسائل الشيعة، كتاب التجارة، الباب: ٣٥ و٤٥. ومستدرك الوسائل، كتاب التجارة، الباب: ٣٥.

وإنّما تسعى إلى تقديم العون والمشورة، ونتائج خبراتها بما يساعدنا على تنظيم شؤون حياتنا الدنيوية دون مقابل. وبذلك توفّر الدول الاستكبارية لنفسها موطئ قدم يسمح لها بالحضور رسمياً في أوساط المجتمعات المستضعفة، بلدان العالم الثالث عموماً، والمجتمعات الإسلاميّة خصوصاً.

فإنّهم في الوهلة الأولى يعملون على خلق الدوافع والحوافز ورفع مستوى الرغبات المادية بين أفراد المجتمع؛ ليعمدوا بعد ذلك إلى سوقهم نحو حياة الترف، وتبعاً لذلك الانغماس في حالة مفرطة من الاسراف والتبذير في الاستهلاك، إذ يؤدي فرض نموذج الاستهلاك الغربي على المجتمعات المستضعفة ـ بحيث يرى أفراد المجتمع آمالهم البعيدة والتي لا يمكن تحقيقها إلاّ من خلال الوصول إلى الرفاه والإمكانات على النمط الأوروبي والأميركي ـ إلى تخصيص إمكاناته المادية والبشرية بحيث يتمكن من تلبية هذا المستوى من احتياجاته.

ولتحقيق هذه الغاية يجب تنظيم وتوزيع استثمارات المجتمع بما يتناسب وتلبية هذه الأنماط الاستهلاكية، بمعنى أن يكون المستوى الكمّي والكيفي للانتاج بصورة يمكنه من خلالها تلبية الاحتياجات المادية الآخذة بالازدياد في المجتمع، ولهذه الغاية كان لابدّ من القيام بتقنية متناسبة وهذا الانتاج، وإعداد طاقات متخصّصة تتناسب وهذا الأسلوب الإنتاجي، وإجراء بحوث منسجمة مع هذا الشأن.

وخلاصة القول: إنّ النظام الاستكباري يسعى من خلال اتخام بطون الناس، وإشباع شهواتهم بطريقته الخاصّة إلى العمل على التحكّم بأفكارهم، وسوقها نحو الثقافة المهيمنة على التنمية المادية. وعلى هذا الأساس فإنّ تمكين الكفر من بسط ولايته على المجتمع ـ ولو بشكلٍ خفي وغير مرئي ـ لا يعدّ إعانة للظالم على توسيع رقعة ظلمه فحسب، بل هو

مشاركة وإسهام في إقامة الظلم ورفع لواء عدم العدالة في أقصى نقاط العالم أيضاً، وهذا بطبيعة الحال لا يقبله أيُّ واحدٍ من فقهائنا الأجلاّء.

من هنا لا يمكن تبسيط الأمور من خلال الاستناد إلى أصالة «عدم الولاية»، والقول بأنّ لا أحد من الفقهاء العظام يقول بولاية الفقيه[1].

٣ ـ إثبات أصالة الولاية الدّينيّة عند «المتكلّمين»

بعد البحث في مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، وضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع نكون قد أتممنا مرحلتين من البحث، ولكن قبل الدخول في المرحلة الثالثة ـ إثبات ضرورة الفقاهة في الولاية الدينيّة ـ ولغاية تعزيز ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع من جهة، وبيان حدود أصل عدم الولاية من جهةٍ أخرى، سوف نبحث في هذه المسألة وهي: هل يمكن القول بأصالة «عدم الولاية» على المجتمع طبقاً لمسلك العرفاء والفقهاء والمتكلمين والحكماء، أم أنّ هذا الأصل لا يرتبط بدائرة الولاية الإجتماعيّة للفقيه؟ في البحث السابق تحدّثنا عن إثبات الولاية طبقاً لمسلك العرفاء والفقهاء، وفي هذا المجال سنعمد إلى بيان السبب في أصالة الولاية على المجتمع طبقاً لمنهج المتكلمين، ولهذه الغاية سنحاول إثبات هذه الدعوى الكلامية من ثلاثة طرق:

١ ـ بالالتفات إلى الأصل الأولي، وهو وجوب العدل وحرمة الظلم.

٢ ـ على أساسٍ من ضرورة تطبيق وتحقيق الأحكام الإلهيّة.

٣ ـ من خلال الاستناد إلى قاعدة اللطف.

بخصوص أسلوب عرض المطالب يجب القول بأننا في البداية سنعرض مقدّمات الاستدلال. وبعد توضيح مختصر حول المقدّمات والوصول إلى النتائج

---

(١) محسن كديور، سلسله مقالات حكومت ولائى (سلسلة مقالات الحكومة الولائية)، ص ٥٦.

من خلالها، سنعمد إلى بحث آراء بعض الحكماء وما يقابلها من آراء النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه بشكلٍ مقارن:

الاستدلال الأول: حسن العدل وقبح الظلم

إنّ إثبات أصالة الولاية من خلال اعتماد قاعدة «حُسن العدل» و«قبح الظلم» يتوقف على مقدمات، وهي على النحو الآتي:

١ـ حُسن العدل وقبح الظلم من المستقلات العقليّة: إنّ الأحكام العقليّة المستقلة هي الأحكام التي يستقل العقل في إدراكها دون الرجوع إلى الشرع، ودون الاستناد إلى أيِّ أمرٍ نقلي آخر، وإنّما بالاعتماد على مداركه البحتة. والمتكلمون يرون أنّ حسن العدل وقبح الظلم من الأحكام التي يستقل العقل بإدراكها لكونها من الأمور الضرورية والبديهية.

٢ـ المتكلمون الشيعة من العدلية: خلافاً لرأي بعض المتكلمين (الأشاعرة) الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ العدل والظلم تابعان للإرادة الإلهيّة، يذهب العدلية إلى القول بأنّ الله سبحانه وتعالى إنّما يحكم على ما يقتضيه العدل والظلم، أي أنّ عمل الله منسجم مع العدل دون الظلم. وعلى هذا الأساس فإنّ مراعاة العدل وتجنّب الظلم سواء من قبل ذات الباري تعالى أم في المراتب الدنيا من الولاية على الآخرين، تعدّ من الأصول البديهية والضرورية عند المتكلمين.

٣ـ إنّ موضوع الولاية ـ الأعم من الولاية على الفرد والمجتمع ـ فيه قابلية العدل والظلم: إنّ قابلية الولاية للعدل والظلم على مستوى الولاية على الفرد والمجتمع مسألة واضحة، فلو أنّ شخصاً اعتدى على الحقوق الفردية لشخصٍ آخر كما لو سلبه أمواله أو هتك سمعته أو ألحق به ضرراً جسدياً أو نفسياً، فإن أحرز الظلم حكم العقل بالقبح.

وعلى هذا الأساس، فإنّ تحقّق مصاديق الظلم في السلوك الفردي أمر ممكن بل شائع، وإنّ الإنسان بمقتضى اختياره وإرادته يمكنه أن يعمد إلى الخيار السيء، فيعتدي على حقوق الآخرين.

كما يمكن تطبيق هذه الواقعية في نطاق أوسع على مستوى المجتمع، بمعنى أنّ الولي في الولاية على المجتمع بجميع التفاصيل التي تقدّمت في هذا الشأن، يمكنه أن يسلك سلوكاً عادلاً، ويمكنه أن يسلك سلوكاً مخالفاً للعدل أيضاً، فإنّ القرار الذي يتّخذه الولي الاجتماعي يمكن أن يكون على نحوٍ يضيّع حقوق الطبقة الضعيفة، ويسمح للأقوياء والأثرياء بأن يتمتعوا بحصانة من خلال دعم القوّة والثروة لهم، ويزيدون من مستوى ثرائهم وتأثيرهم من خلال التسلل إلى القنوات الدستورية واستيلائهم على مصادر القرار، فيحكمون قبضتهم على مختلف شؤون المجتمع، كما يمكن لقرار الولي الاجتماعي أن يكون قراراً عادلاً، ويحول دون وقوع الظلم والاجحاف.

وبالالتفات إلى البحوث السابقة تبيّن أنّ المراد من الولاية على المجتمع ومصادر القرار يشمل ثلاثة مستويات من الإدارة، وهي: **الإدارة الخاصّة، والإدارة العامّة، وإدارة التنمية**. ولكي لا نطيل الكلام فإننا سنحجم عن ذكر مثال لكلٍّ واحدٍ من هذه المستويات، ونكتفي بذكر نموذج واحد للعدل والظلم في مستوى الإدارة العامّة فقط، فإنّ مهمة الإدارة العامّة تتلخّص في توزيع الطاقة الفعلية للمجتمع، ويمكن لهذا التوزيع أن يتمّ بشكلٍ عادل، أو بشكل ظالم، وإنّ اتخاذ القرار بشأن النسب التي يجب تفريقها على مختلف الحقول الإجتماعيّة ـ الأعمّ من الصناعة والخدمات والزراعة والتربية والتعليم وما إلى ذلك ـ يمكن له التأثير على جميع طبقات المجتمع، وبطبيعة الحال ليس كلّ قرار يُتخذ في هذا السياق يكون عادلاً بالضرورة.

٤ـ تحديد ولاية الولي العادل في دائرة الولاية الفردية يعني الرضوخ في دائرة الولاية الإجتماعيّة لولاية الكفر: إنّ هذا الأصل يحظى بأهمّية كبيرة في تقرير الاستدلال، ويحتاج إلى دقّة وتأمّل زائدين: لأننا إذا استطعنا تسرية أصل «عدم الولاية» إلى المجتمع، فإنّ ذلك يقتضي أنّ يقوم الأصل في الولاية الإجتماعيّة على عدم الولاية الدينيّة، بمعنى أنّه أولاً وبالذات لا وجود لضرورة السيادة الدينيّة في المجتمع الإسلامي، وعندها ستقصر سيادة الولي الديني بناءً على هذه الرؤية على الحالات التي أوكلت إلى الحاكم الشرعي من خلال النصوص الفقهية الخاصّة، من قبيل ما يعرف في الفقه بأمور الحسبة.

وفي هذه المقدّمة نسعى إلى توضيح هذا المعنى، وهو: إنّ القبول بمثل هذا الافتراض يعني إمضاء ولاية الجور وولاية الطاغوت على مختلف الشؤون الإجتماعيّة. إن تجاهل الملازمة بين القول بأصل «عدم الولاية» في الأمور الإجتماعيّة وإمضاء ولاية الجور والطاغوت في المجتمع ناشئ عن الغفلة التي أمطنا اللثام عنها في البحوث السابقة، وهي الحقيقة الهامّة التي تقول بأنّ الولاية على المجتمع لا تقبل الإلغاء أو التعطيل، بمعنى أنّ المجتمعات غير قابلة للاندثار والفناء، وفي صورة وجودها لا يمكن تعطيل الولاية عليها: لذا فإنّ الولاية على المجتمع ـ بمعنى إدارة المتغيّرات الإجتماعيّة ـ يجب أن تتحقّق على كلّ حالٍ سواء بصيغتها الإلهيّة أو غير الإلهيّة.

بالالتفات إلى ما تقدّم، فإنّ لازم تحديد الولاية الدينيّة والشرعيّة بالولاية في الأمور الفقهية الفردية هو الإمضاء والإقرار بولاية الطاغوت في دائرة الولاية على المجتمع. **وبعبارة أخرى:** إذا كانت طريقة إدارة معاش الناس، وأسلوب العلاقات الإنسانيّة الحاكمة على النظام الاجتماعي، ونمط تنظيم السياسات الداخلية والخارجية للبلاد، تقوم بأجمعها على نوايا نظام الهيمنة العالمي، فإنّ القسط الأوفر من مصاديق الظلم سيقع على رأس الشعوب.

٥ـ «الظلم» مأخوذ في موضوع ولاية الظالم: من الطبيعي جداً إن لم تكن ولاية الولي العادل هي الحاكمة، وكانت الولاية على الأمور الإجتماعيّة بيد الولي غير العادل، فإنّ اعتبار هذا الأمر مصداقاً لعنوان الظلم العام مسألة بديهية لا يمكن إنكارها. غاية ما هنالك أنّ النقطة الجديرة بالانتباه هي أنّه في صورة تسليم الولاية على المجتمع لولاية الطاغوت، فأيُّ ظلم سيقع؟! بعد قليل من التدبّر ندرك أنّ في هذه الصورة ظلم بحقّ الناس، وظلم بحقّ الولي العادل.

أمّا الظلم بحقّ الناس: لأنّ الناس في مثل هذه الصورة سيحرمون من حقّهم الطبيعي في الكمال والتقدّم، فمن الحقوق الأولية والفطرية للناس تمكنهم من التطوّر والارتقاء، وهذا التطوّر والرقي لن يكتب له التحقّق في ظلّ النظام الاستبدادي والاستكباري، فالسماح باستقرار نظام مستند إلى أصل «عدم الولاية» يفضي إلى انحطاط الشعوب وسقوطها، وهذا يشكّل ظلماً كبيراً بحقّ جميع الشعوب والأمم، وخاصّةً الأمّة الإسلاميّة وهو ظلم لا يغتفر. كما هو ظلم بحقّ الولي العادل أيضاً: لأنّ الحاكمية المتعلقة به أولاً وبالذات، والتي يمكن من خلالها الرقي له وللمجتمع قد اغتصبت ودفعت للولي غير الديني.

ومقتضى ما تقدّم أن عدم دينية الولاية على المجتمع تعني ولاية الطاغوت على المجتمع، وكونها طاغوتية يلازم كونها ظالمة، وذلك على نطاق أوسع وأعمق بالقياس إلى الظلم بحقّ الأفراد: من هنا يجب أن تكون الولاية على المجتمع ولاية دينية. **وبعبارةٍ أخرى:** بناءً على القاعدة المتسالم والمجمع عليها بين المتكلمين والقائمة على حسن العدل وقبح الظلم أو وجوب العدل وحرمة الظلم، يجب تسليم هذا المستوى من الولاية إلى الولي الديني، وعدم إقرار وتأييد الولي غير الديني: لذلك فإنّه طبقاً للمنهج الكلامي لا يمكن القول بأنّ الأصل في الولاية على المجتمع يقوم على «عدم الولاية»، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإنّه لتحقيق العدالة تكون الولاية الدينيّة ضرورية وحتمية.

وطبعاً يجب على القارئ الكريم أن يلتفت إلى أننا في هذه المرحلة من البحث إنّما نسعى إلى إثبات أصالة الولاية الدينيّة على المجتمع طبقاً لمنهج المتكلمين، فإذا استطعنا إثبات ذلك، سيغدو بإمكاننا من خلال ضمّ مقدّمة أخرى، وهي «ضرورة الفقاهة في الولاية الدينيّة» والتي سوف نثبتها في المرحلة التالية أن نحصل على نتيجة مفادها: إنّ الأصل في الولاية على المجتمع طبقاً لمنهج المتكلمين متوقف على «ولاية الفقيه»، وفيما يلي سنوضح قابلية إثبات هذه الدعوى من خلال تقرير مشابه لأحد المتكلمين في هذا الموضوع.

لقد أقام **الشيخ عبد الله المامقاني** (رحمه الله) في رسالة « هداية الأنام في حكم أموال الإمام (عليه السلام)» استدلالاً عقلياً على ضرورة ولاية الفقهاء، إذ اعتمد لبّ استدلاله على أنّ ولاية الفقيه واجبة ولازمة من أجل تطبيق العدالة واجتثاث الظلم والحفاظ على أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم، وبالطبع فإننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مقدّمات استدلاله، ذات الصلة ببحثنا الراهن:

(**المقدّمة الأولى**: إنّ الأصل الأولي بحكم العقل المستقل يقوم على عدم سلطة أحد على الآخرين في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وعدم لزوم انقياد وإطاعة أحدٍ لغيره.

المقدّمة الثانية: إنّ العقل المستقل يحكم بوجوب السياسة بين العباد من أجل رفع الظلم والفساد، وإصلاح أمور الناس وحفظ الأموال خارج سلطة أصحابها؛ لأنّ نظم العالم يتوقّف على ذلك.

المقدّمة الثالثة: إنّ هذا المنصب الشريف لسياسة وتدبير المجتمع ثابت للنبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام).

المقدّمة الرابعة: لا شكّ في أنّه يجب على الإمام في عصر الغيبة أن يُنصب من قِبَله مرجعاً للعباد من أجل رفع الظلم والفساد عنهم، وأنّ للإمام شأنين:

أحدهما: الفيض والهداية، وهذا يتوقّف على وجوده الشريف.

والآخر: دفع الفساد، واستئصال الظلم والجور وردع الظالم، واستيفاء حقّ المظلوم، وإصلاح أمر الناس.

إنّ تحقّق الشأن الثاني بالمستوى الكامل لا يقبل النيابة، أمّا بعضه، من قبيل: رفع الظلم عن بعض الناس، وحفظ الأموال والأعراض، فيمكن فيه النيابة، ولكي يتمّ تحقيق الجزء الأخير، فإنّ العقل المستقل يحكم بضرورة نصب النائب من قبل الإمام (عليه السلام)، وإلاّ اختل نظام العالم، وإنّ الروايات والأخبار المشتملة على الحكمة من نصب الإمام تؤيّد حكم العقل، وتقتضي عموم العلّة)[1].

هناك نقطتان في كلام الشيخ المامقاني جديرتان بالاهتمام، فبالالتفات إلى المقدّمة الأولى القاضية بعدم ولاية شخصٍ على آخر، وما ذكره في المقدّمة الثانية بضرورة وجود الولي من أجل رفع الظلم وتطبيق العدل، ومن ضمّهما إلى بعضهما مع ملاحظة الاستنتاج الحاصل منهما في القضايا اللاحقة يثبت أنّ هذا المتكلّم الكبير لا يرى تناقضاً أو تهافتاً بين هذين الأصلين. **وبعبارةٍ أخرى**: في النظرة البدوية لأصلي «عدم الولاية» و«عدم السلطنة» لشخص على آخر، أن يمنعا من لزوم الولاية على المجتمع من أجل رفع الظلم، أي بناءً على الأصل الأول لا يمكن القول بضرورة وجود الولي الاجتماعي لتطبيق العدل ومنع الظلم، أو أننا إذا اعتبرنا المقدّمة الثانية هي الأصل، وقلنا بأنّه لابدّ لرفع الظلم وتطبيق العدل من وجود الولي الاجتماعي، عندها يجب بحسب الظاهر

---

(١) الشيخ عبد الله المامقاني، رسالة هداية الأنام في حكم أموال الإمام (عليه السلام)، الطبعة الحجرية، ص ١٤١ و١٤٢، ثمّ يواصل الحديث حول وجوب التفقّه لنائب الإمام وكون ولاية الفقيه مطلقة، ولكننا نحجم هنا عن ذكره؛ لعدم صلته بموضوع بحثنا، علماً إنّ ما نقلناه كان بالمضمون دون النصّ.

القول ببطلان أصل «عدم الولاية». بَيْدَ أنّ ضمّ هذين الأصلين إلى بعضهما، والقبول بهما معاً، شاهد قوي على هذا المدّعى، وهو أنّ هذين الأصلين يرتبطان بمسألتين منفصلتين، فالأصل الأول يرتبط بدائرة ولاية الفرد على الفرد الآخر، وأمّا الأصل الثاني فهو يرتبط بدائرة الولاية على المجتمع، وإلاّ ففي غير هذه الصورة يجب اعتبار أحد هذين الأصلين منافياً للآخر أو مقيداً للأصل الآخر في الحدّ الأدنى.

أمّا النقطة الثانية الجديرة بالاهتمام في كلام الشيخ المامقاني، فتكمن في فصله بين شأنين من شؤون الإمامة. أولهما الفيض والهداية أو الإشراق والإضاءة، وثانيهما رفع الفساد والقضاء على الظلم وردع الظالم، وهذا الفصل والتفريق بين هذين الشأنين يثبت أنّ الإمامة من وجهة نظر هذا المتكلّم الكبير لا تنحصر بالاتصال بالنبوّة وتفسير كلام الوحي فقط، بل يجب على الإمام (عليه السلام) بالإضافة إلى ذلك أن يكون منفّذاً عادلاً من أجل استيفاء حقوق الناس ورفع الظلم عنهم وتطبيق العدالة من أجلهم.

بعد بيان هذا الاستدلال يتضح أنّ بعض الاشكالات الموجّهة إلى هذا الاستدلال قابلة للرد، فقد قال الناقد المحترم في نقده للمقدّمة الرابعة من هذا الاستدلال ما حاصله: (ثالثاً: وأمّا القول بأنّه لو لم يكن النصب المذكور لنصب الفقهاء للولاية على الناس] موجوداً، لاختلّ النظم في العالم، فهو قول عجيب؛ إذ من الواضح أنّ الأقطار الأخرى التي لا يتولى فيها الفقهاء تدبير الأمور الإجتماعيّة، لا نجد النظم فيها مختلاً أبداً، بل إنّ الأوضاع هناك من ناحية الملاكات الدنيوية (من قبيل النظام) أكثر تنظيماً من سائر البلدان الأخرى)[1].

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٢٧٧. حيث إنّ إشكاله الأول والثاني أجنبي عن بحثنا الراهن، آثرنا الإحجام عن التعرّض لهما في هذا الموضع من البحث.

فإنّ هذا الانتقاد ناشئ من عدم الالتفات إلى معنى «النظم» في الحكومة الدينيّة المطلقة، بعد التأكيد مرّة أخرى على أننا لا نروم في هذا المقام إثبات ضرورة الفقاهة للولي الديني، ولكننا نعتقد اعتقاداً راسخاً أنّ النظام السائد في المجتمع الديني بالقياس إلى النظام السائد في المجتمع غير الديني من حيث الغاية والمحتوى على نوعين، ونقول في كلمةٍ واحدة دون الدخول في البحوث التفصيلية في هذا الشأن: إنّ النظام في المجتمع الإسلامي يتضمّن تطبيق العدل ورفع الحيف، أمّا ما نجده في المجتمعات غير الإسلاميّة فهو عبارة عن وحشية متحضرة لتطبيق الظلم، وصورة منمقة لأنواع الظلم التي تمارس بحقّ أفراد ذلك المجتمع وسائر المجتمعات الأخرى.

وعلى هذا الأساس، فإنّ **الشيخ المامقاني** عندما قال بأنّه لولا وجود الفقهاء لاختل النظم في العالم، سبق وأن بيّن قبل هذه الجملة الغاية من هذا النظم، حيث قال: إنّ الهدف من هذا النظم هو تطبيق العدالة ورفع الظلم، ولقد أدّى فصل تطبيق النظم عن غايته بهذا الناقد المحترم إلى الوقوع في هذا التوهّم: ليتصوّر أنّ النظم القائم في سائر المجتمعات الأخرى أفضل من النظم في المجتمع الذي يتصدّى الفقيه فيه لإدارة شؤونه!

الاستدلال الثاني: ضرورة تطبيق الأحكام

لقد ذهب البعض إلى اعتبار هذا الاستدلال استدلالاً مركّباً من «العقل والنقل»، غاية ما هنالك أننا من خلال اعتبارنا تمامية مقدماته العقليّة، وحذف بعض المقدّمات، سنعمد إلى بيانه بوصفه استدلالاً عقلياً على منهج المتكلمين، ومقدّمات هذا الاستدلال على النحو الآتي:

١ـ **الإسلام دين جامع وكامل:** بالطبع إنّ كلّ فردٍ مسلم إذا شكّ في جامعية الدين الإسلامي الحنيف وكماله، لن يرى مسوّغاً للتبعية له، حيث نجد بداهة أن جميع أتباع المذاهب لم تكن تبعيتهم لتلك المذاهب معقولة دون تحقّق الإيمان تجاه مذاهبهم. وعلى هذا الأساس ودون حاجة إلى مزيد من

التوضيح فإنّ أصل هذا المعنى متّفق عليه بين جميع المسلمين، وإن كان إثبات هذا البحث بحاجة إلى البحوث الكلامية السابقة، ولكنّ البحث الحالي لا ينسجم والدخول في تفاصيلها[1].

٢ـ الأحكام الإسلاميّة وبسبب جامعيتها لا تتحدّد بالأمور «الفردية والمعنوية»: إنّ الجامعية والكمال يقتضيان عدم انحصار الأحكام والمعلومات التي يتمّ بيانها على لسان الدين بالأمور المعنوية التي تبيّن علاقة الإنسان بذات الباري تعالى، أو بالأمور الفردية التي ترتبط بكيفية العلاقة بين أفراد المجتمع. فبحسب ما تقدّم صار لزاماً على كل دين يدّعي الكمال والجامعية، أن يحدّد موقف أتباعه تجاه جميع الأمور التي تؤدّي إلى سعادة الناس (العباد) أو شقاوتهم.

وبالالتفات إلى البحوث السابقة يتضح جلياً: بأنّ عدم وضوح رؤية الإسلام أو أيّ دينٍ توحيدي آخر بخصوص العلاقات الإجتماعيّة وطريقة تكامل المجتمع ـ بالمعنى المتقدّم في البحوث السابقة ـ يكشف عن نقص كبير في ذلك الدين وفي عدم كماله وجامعيته؛ خاصّةً بالنسبة إلى الدين الذي يدّعي أنّه خاتم الأديان؛ وعليه فإنّ الأحكام الإسلاميّة لا تقتصر على الأمور العبادية والأخلاقية فحسب، بل وتشمل جميع الأحكام الضرورية على المستوى الفردي والاجتماعي.

٣ـ لا يمكن تعطيل الأحكام في عصر الغيبة: بعد إثبات ضرورة جامعية أحكام الدين بالنسبة إلى جميع شؤون الحياة الفردية والإجتماعيّة، يتضح أنّ

---

(١) من بين المباحث الكلامية التساؤل القائل: هل يمكن التفكيك والفصل بين كمال الدين وبين جامعيته وشموله؟ بحيث يمكن القول: إنّ الدين كامل ولكنه غير جامع، وإنّ عدم جامعيته لا يضرّ بكماله، أم أنّ هذين المفهومين متلازمان؟

تطبيق الأحكام لا يمكن أن يكون محدوداً بعصر حضور النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) أو الإمام المعصوم (عليه السلام)؛ لأنّ رسالة الدين وإرسال الرسل غير محدودة بزمان حياتهم.

٤ـ **هناك حاجة إلى الحاكم الديني من أجل تطبيق الأحكام:** بالالتفات إلى المقدّمات الثلاثة الآنفة تجب الإجابة عن هذا السؤال الرئيس، وهو: هل يمكن تطبيق الأحكام الفردية والإجتماعيّة دون وجود للولي الاجتماعي الذي يتصدّى لإدارة مختلف شؤون المجتمع على أساس الدين الإسلامي الحنيف؟ من الطبيعي تكون الإجابة هي النفي؛ لإنّ تطبيق الأحكام يستلزم وجود السيادة الدينيّة لدليلين: أحدهما سلبي، والآخر إيجابي، وتوضيحهما:

الدليل السلبي: في الدليل السلبي يجب الالتفات إلى أنّه مع افتراض عدم وجود السيادة الدينيّة، ما هي الصورة التي يتمّ على أساسها تطبيق الأحكام؟ فإنّ العثور على الإجابة عن هذا السؤال يتحدّد من خلال التوضيح المتقدّم بشأن الفرد والمجتمع، ومعرفة الامتيازات و الصلاحيات التي يتمتع بها حاكم المجتمع، وكيف يمكن للحكومة أن تعدّ الأرضية المناسبة لتربية آحاد أفراد المجتمع، فإنّ من بين أهمّ أدوار الحكومة ـ خاصّةً في هذا العصر ـ إيجاد الأرضية لسوق الإستعدادات في اتجاه خاص، حتى وإن تمّ الإعداد لتلك الأرضية خلف الكواليس؛ لذلك فإنّ انعدام السيادة الدينيّة التي تستلزم وجود السيادة غير الدينيّة بشكلٍ تلقائي، يعني تخويل الولي الطاغوتي في إيجاد هذا النوع من الأرضيات على هذا المستوى من السعة، ونتيجة ذلك سيادة الأحكام الثقافية المهيمنة على الحكومة غير الدينيّة، ومن الطبيعي أن تختلف هذه الأحكام عن القيَم والعقائد والأحكام التي حملها الإسلام للبشرية اختلافاً كبيراً.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الولاية الإجتماعيّة إذا لم تكن بيد الدين، فإنّ الأحكام الإجتماعيّة ليست وحدها التي سوف تتعرّض للتشويه فقط، وإنّما الأحكام الثقافية لدى الكفّار ستكون هي المهيمنة، بل وحتى الأحكام في دائرة الأفعال الفردية لن تكون بمنأى عن هذا العدوان؛ إذ بعد تضييق الحواضن الإجتماعيّة، فإنّ الميول الجماهيرية العامّة ستتجه نتيجة الظروف الإجتماعيّة نحو اللادينية، وسوف يتجلّى الأثر المباشر الذي يترتب على ذلك في ترك التكاليف الفردية.

وبعبارةٍ أفضل: عندما نتقبّل السيادة غير الدينيّة، فإنّ القدرة على تطبيق الأحكام الإجتماعيّة سوف تضمحل وتزول، إذ إنّ إيجاد القدرة من أهم خصائص الحكومة التي تجعل من وجودها أمراً ضرورياً، وتلك القدرة متى كانت دون وجود السيادة الدينيّة، ستقع تحت رحمة الثقافة المناوئة.

الدليل الإثباتي: في الدليل الإثباتي يجب الالتفات إلى هذه المسألة، وهي: إنّه من دون وجود السيادة الدينيّة، سوف يعطل تطبيق السيادة الإجتماعيّة للإسلام، وإنّ هذه الأحكام لن تكون لها قابلية التحقّق من الناحية الموضوعية؛ إذ من الطبيعي أن يكون عدم وجود الحكومة الدينيّة ـ الملازم لوجود السيادة والحاكمية غير الدينيّة ـ بمعنى تعطيل الجزء الأعظم من المفاهيم الدينيّة والمعارف الإلهيّة المتعلّقة بإدارة الحياة الإجتماعيّة للناس.

٥ـ النتيجة: وبذلك يثبت من خلال البحوث الكلامية ضرورة السيادة الدينيّة من الناحية العقليّة لإدارة المجتمع، وإنّ جميع المراحل الأربع المتقدّمة في تكميل الاستدلال قابلة للإثبات من خلال الحكم العقلي المستقل، فما ذكر في الاستدلال المتقدّم يمثل الهيكل الرئيس لاستدلال سماحة **الإمام الخميني** (رحمه الله) في إثبات ضرورة الحكومة الإسلاميّة، وحتى في إثبات ضرورة ولاية الفقيه العادل من أجل تطبيق أحكام الإسلام.

ويمكن تنظيم استدلال الإمام الخميني (رحمه الله) مع تفكيك المقدّمات على النحو الآتي:

المقدّمة الأولى: (إنّ الإسلام لا يقتصر على الأحكام العبادية والأخلاقية فقط، بل يشمل الأحكام الضرورية في جميع مجالات الحياة الفردية والإجتماعيّة.

المقدّمة الثانية: إنّ الأحكام الإلهيّة لم تُنسخ، وهي باقية إلى يوم القيامة، وإنّ نفس بقاء هذه الأحكام يقتضي ضرورة الحكومة والولاية التي تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي المتكفل بتطبيق هذا القانون.

المقدّمة الثالثة: إنّ تطبيق الأحكام الإلهيّة لا يمكن إلاّ من خلال إقامة «الحكومة»، وذلك:

أولاً: لأنّ عدم الحكومة يعني ظهور الهرج والمرج، ولا يكون هناك إمكان لتطبيق الأحكام في هذه الصورة.

وثانياً: إنّ حفظ النظام الذي هو من الواجبات المؤكّدة، والحيلولة دون اختلال أمور المسلمين بوصفه من الأمور المبغوضة، لا يكون إلاّ من خلال الولي والحكومة.

وثالثاً: إنّ حفظ ثغور المسلمين من العدوان، والحفاظ على الأقطار الإسلاميّة من هجوم المعتدين، واجب من الناحية العقليّة والشرعيّة، ولا يمكن القيام بهذه المهمة إلاّ من خلال إقامة الحكومة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الضرورة للحكومة تنشأ من أجل بسط العدالة، والتربية والتعليم، وحفظ النظم، ورفع الظلم، وحفظ الثغور، وصدّ العدوان، وبهذا فهي من أوضح الأحكام العقليّة، دون فرق بين الأزمنة والأمكنة.

المقدّمة الرابعة: إنّ ماهية وكيفية القوانين الإسلاميّة تشكّل دليلاً بارزاً على ضرورة قيام الحكومة الإسلاميّة: لأنّ تلك القوانين والضوابط الإسلاميّة بنحو لا يمكن تطبيقها دون وجود الحكومة المبتغاة للإسلام والتي تستند إلى القوانين الإلهيّة في جميع مجالاتها.

المقدّمة الخامسة: إنّ سنّة وسيرة النبيّ الأكرم (ﷺ) تدلّ على وجوب تأسيس الحكومة وإقامتها: وذلك:

أولاً: لأنّه قام شخصياً بتأسيس الحكومة.

وثانياً: عيّن الخليفة الذي يليه على الحكم بأمرٍ من الله سبحانه وتعالى: لإنّ ضرورة تطبيق الأحكام التي أوجبت تأسيس حكومة الرسول الأكرم لا تنحصر بعصره(ﷺ).

المقدّمة السادسة: إنّ القانون لوحده ليس كافياً لإصلاح المجتمع: لأنّه حتى يكون عنصراً لإصلاح وسعادة الإنسان، يحتاج إلى سلطة تنفيذية وإجرائية: وهذا ما يفسر إقامة حكومة ومنظومة تنفيذية وإدارية إلى جانب إنزال مجموعة من القوانين و«الأحكام الشرعيّة» من الله تعالى أيضاً.

المقدّمة السابعة: إنّ الدليل على الإمامة هو بنفسه دليل على ضرورة الحكومة بعد غيبة ولي الأمر (عجل الله فرجه).

المقدّمة الثامنة: إنّ العقل والنقل يثبتان ضرورة أن يكون الوالي عالماً بالقوانين السائدة بين الناس، وأن يكون عادلاً في تطبيق الأحكام.

وعلى هذا الأساس، فإنّ مسألة الحكومة تحال إلى «الفقيه العادل»، فهو وحده الذي يصلح لولاية المسلمين)[1].

---

(١) الإمام الخميني، كتاب البيع، ج٢، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٧.

عند ملاحظة بعض المسائل في مقدّمات استدلال **الإمام** (رحمه الله) نجدها ممكنة الإثبات من خلال الرجوع إلى الأدلة الشرعيّة، ونحن بغض النظر عن تلك المقدّمات، وجدنا الاستدلال كاملاً ووافياً في إثبات المدّعى المتقدّم، أي أننا ودون النظر إلى سنّة وسيرة النبيّ (صلى الله عليه وآله) ودون النظر إلى كيفية الأحكام الإلهيّة وماهيتها، يمكننا الحصول على النتيجة المنشودة من خلال البحث الكلامي بالاستناد إلى جامعية الدين، مضافاً إلى أنّ الإمام (رحمه الله) قد أثبت ضرورة الفقاهة من خلال الاستناد إلى أنّ الولي يجب أن يكون عالماً بالقانون وعادلاً، و هكذا شرط لا يتحقّق إلاّ في الولي الفقيه العادل، وحيث إننا في هذه المرحلة من البحث لا نسعى إلى إثبات فقاهة الولي الديني، فقد آثرنا الإحجام عن ذكر هذه المقدّمة.

وعليه يتضح أنّ بعض الانتقادات التي وجّهت إلى هذا الاستدلال المحكم الذي ساقه الإمام (رحمه الله) قابلة للدفع، ومن بينها الإشكال القائل: (إنّ كون العقل أولاً: يبيح العلاقة بين الدولة والشعب بوصفها من سنخ «الولاية»، أو أنّه يجيز الأنحاء الأخرى من ممارسة السلطة ... إنّ هذا الدليل والأدلة المشابهة له عاجزة عن إثبات مطالب كهذه)[1].

بالالتفات إلى الأمور التي ذكرناها في توضيح معنى الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، حيث تتبين هشاشة هذا الإشكال بشكلٍ واضح؛ لأنّ ارتباط الحاكم الاجتماعي بالناس لا يمكن تصوّره من غير طريق الولاية، فإنّ الحاكم على المجتمع له الولاية عليه ضرورة، رغم الاختلاف القائم بين المجتمعات والانظمة السياسيّة في كيفية حصوله على هذا الحقّ والولاية، وفي

---

(١) محسن كديور. حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٣٨٥. وبطبيعة الحال فإنّ سائر الإشكالات الأخرى سيُجاب عنها في المراحل المقبلة إن شاء الله تعالى.

حدود ولايته، ولكن الجميع متفق على هذا الأصل، وهو أنّ الحاكم على المجتمع هو وليه والمتصرّف فيه ومديره.

وبعبارة أخرى: إنّ على حاكم المجتمع ـ ضمن نطاق مسؤوليته ـ أن يعمل على هداية المجتمع نحو الرقي والتكامل، أعمّ من أن يكون ذلك المجتمع مجتمعاً مادياً ويحمل ثقافة غير إلهية راسخة، وكان ينشد المقاصد الدنيوية، أو أن يكون مجتمعاً إلهياً وموحداً يجعل من الكمال التوحيدي غاية أهدافه ومقاصده. وحتى لو التزمنا بأنّ الولاية على المجتمع ناشئة عن «توكيل الناس»، مع ذلك فإنّ الحاكم والوالي يمارس الحاكمية والسيادة[1]، وتكون إرادته هي النافذة.

وعلى هذا الأساس، من غير الممكن سلب القدرة عن هذا الحاكم في ممارسة الولاية بحال من الأحوال؛ إذ تبيّن أنّ الرضا بوجود الولاية على المجتمع يمثل شرطاً أساسياً في تكوين المجتمع والحكومة بشكلها الراهن، وسنحاول الإجابة عن جميع الإشكالات ـ التي أوردها الناقد المحترم على استدلال الإمام (رحمه الله)، المستندة إلى عدم ضرورة تفقّه الولي وما إلى ذلك ـ في المراحل والفصول القادمة إن شاء الله تعالى.

الاستدلال الثالث: قاعدة اللطف

إنّ الطريق الثالث الذي يمكن من خلاله إثبات ضرورة الحاكمية الدينيّة على المجتمع طبقاً لمنهج المتكلمين، هو الاستناد إلى «قاعدة اللطف». على الرغم من أنّ بعض ناقدي الولاية المطلقة للفقيه يذهب إلى عدم تمامية

---

(١) سنبحث في الفصول القادمة مسألة الوكالة بشكلٍ تفصيلي، وسوف نثبت ضعفها إن شاء الله تعالى.

الاستناد إلى هذا الدليل[1]. ولكن يبدو **أولاً**: إنّ هذا الدليل تام من وجهة نظر أكثر المتكلمين. **وثانياً**: على فرض عدم تمامية هذا الدليل، فإننا هنا بصدد إثبات المدّعى ـ ضرورة الحاكمية الدينيّة ـ طبقاً لمنهج المتكلمين، مع أنّه سبق وأثبتنا هذا المدّعى بالأدلة الكلامية وغير الكلامية سابقاً.

وهذا الاستدلال يتوقف على المقدّمات الآتية:

١ ـ إنّ كلّ ما يصلح لتقريب المكلّف من الطاعة، وإبعاده عن المعصية ـ بشرط ألاّ يبلغ حدّ الإجبار، ولا يفوت الغرض بفواته ـ كان تعيينه واجباً على الله من باب قاعدة اللطف.

٢ـ إرسال الرسل وإنزال الكتب وتعيين الإمام من مصاديق قاعدة اللطف؛ لأنّه لو لم يكن الأنبياء (عليهم السلام) لما تمكنت البشرية لوحدها من العثور على الطريق الذي يهديها إلى السعادة، ولما أمكنها الحصول على طريق التقرّب إلى الله. من هنا يمكن إثبات الإمامة بقاعدة اللطف كما هو الحال بالنسبة إلى النبوّة أيضاً.

٣ـ إنّ للإمامة شأنين، وهما تبيين القانون وتطبيقه: إنّ البحث الهام الذي يجب تأكيده هنا، هو الاهتمام بالشأن التطبيقي للقانون من قبل الإمام (عليه السلام)، وإنّ جذور عدم الالتفات إلى ضرورة الإمامة الظاهرية في عصر الغيبة تعود إلى عدم الالتفات إلى هذا الشأن من شؤون الإمام (عليه السلام)، ممّا أدى ببعض ناقدي نظريّة ولاية الفقيه المطلقة إلى الاصطدام بطريق فكري مسدود في حلّ مسألة الولاية الظاهرية في عصر الغيبة، وضرورة وجود الإمام (عليه السلام)

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٣٦٧. وبطبيعة الحال فإنّ ساتر الإشكالات الأخرى سيُجاب عنها في المراحل المقبلة إن شاء الله تعالى.

من أجل تفسير الوحي وبيان القوانين التي ذكرها النبي الأكرم (ﷺ) على نحو الإجمال بشكلٍ لا يتطرق إليه الخطأ، وهو الأمر الذي أكّد عليه الجميع، والذي يمكن تأييده وإثباته بأدنى تأمّل: غاية ما هنالك أنّ الكلام الحائز على الأهمّية هو أنّه هل يمكن التهاون بالشأن الثاني من شؤون الإمامة وهو تطبيق الأحكام في ظلّ تربّعه على سدّة الولاية الإجتماعيّة في المجتمع أو القول بعدم كونه أهم من الشأن الأول بالنسبة إلى الإمام؟

لإيضاح أهمّية هذا الشأن بالنسبة إلى الإمام (عليه السلام) من المفيد الالتفات إلى مكمن الفرق بين النبيّ الذي يتمتع بمقام الإمامة والنبيّ الفاقد لهذه المسؤولية. فهل كان للأنبياء من غير أولي العزم الذين لم يتكفّلوا بأعباء الإمامة وظيفة غير إبلاغ رسالة السماء إلى الناس في عصرهم؟ ألا تستوجب ضرورة القبول بالزعامة الإجتماعيّة على الناس إضافة أعباء الإمامة إلى النبوّة؟! وإذا آمنا بأنّ النبيّ يتكفّل بحمل أعباء الولاية الإجتماعيّة وتطبيق أحكام الوحي بحكم إمامته، فمن الطبيعي أن نؤمن بأنّ مسؤولية الإمام الرئيسة تكمن في تطبيق الأحكام الإسلاميّة المباركة، رغم أنّ هذه المسؤولية لا تتنافى مع بيان الوحي وتفسير مزيد من الأحكام والمعارف الإلهيّة بشكل لا يقبل الخطأ.

٤ـ ضرورة استمرار الإمامة الظاهرية في عصر الغيبة: إنّ الأمر الهام الذي يقرّبنا من النتيجة المنشودة هو السؤال القائل: هل الشأن الثاني للإمام والمتمثل بالزعامة السياسيّة للمجتمع الإسلامي يقتصر على عصر الغيبة، وأنه يثبت له بسبب عصمته وعلمه أم لا؟ ألا يؤدّي انعدام الإمامة الظاهرية في عصر الغيبة إلى فوات المصلحة الملزمة، والبُعد عن الطاعة الإلهيّة؟!

من الواضح أنّ الشأن الأول للإمام (عليه السلام) ـ وهو تفسير الوحي بما لا يقبل الخطأ ـ في عصر الغيبة أمر مستحيل، كما لم يجز فقهاؤنا العظام إضافة حتى كلمة واحدة على الآيات والروايات المروية عن المعصومين (عليهم السلام)، رغم قيام الحجّة الشرعيّة على اعتبار الفهم القابل للخطأ لكلام الوحي في عصر الغيبة، أي حتى بالنسبة إلى الشأن الأول فإن عدم حضور المعصوم (عليه السلام) بين الناس، لم يعتبر مسوّغاً لأخذ الأحكام الإلهيّة من غير المصادر الدينيّة و عدم الرجوع في ذلك إلى المصادر الدينيّة، إلاّ أنّ جوهر بحثنا يرتبط بالشأن الثاني.

ولإيضاح ضرورة استمرار الإمامة يكفي الالتفات إلى الفرض المقابل لها، أي الفرض القائل بأنّ الإمامة الظاهرية للمجتمع الإسلامي لا تقع على عاتق الحاكم الديني، والبحث فيما إذا كان هذا الافتراض يفوّت مصلحة التقرّب على عباد الله أم لا؟

إنّ الإجابة عن هذه المسألة بالالتفات إلى البحوث السابقة ليس بالأمر العسير جداً، ويمكن الإجابة عنها بصورة سلبية وإثباتية أيضاً.

أمّا الإجابة السلبية القائمة على البحوث السابقة، فهي واضحة: لأنّ عدم إيكال الزعامة والولاية إلى الحاكم الديني، يعني إعطاء الولاية على المجتمع للولي الطاغوتي، وحدوث مثل هذه الظاهرة يعني تسويغ تخويل صنع الأحداث المفصلية للولي الطاغوتي على مستوى الأحداث الإجتماعيّة الكبرى، ولازم ذلك تسويغ خلق الأرضيات غير الإلهيّة لتنمية البشرية في المجتمعات بشكلٍ لا إنساني.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ لازم عدم ولاية الحاكم الديني، زوال الحصانة السياسيّة والثقافية والاقتصادية للمجتمعات الإسلاميّة، بل هي في شكلها المتقدّم تعني تسويغ التولي والتبعية لولاية الجور، فإذا لم نعتبر حدوث مثل هذه الكارثة

المأساوية موجباً لفوات مصلحة تقرّب العباد، فمن الطبيعي والحال هذه سنواجه مشكلة في سائر المواضع الأخرى أيضاً.

والنتيجة هي: إنّ نصب الإمام (عليه السلام) ضروري طبقاً لقاعدة اللطف، واستمرار الإمامة الظاهرية على المجتمع في عصر الغيبة ضروري بحكم العقل.

أمّا الدليل الإثباتي لضرورة استمرار الإمامة، فهو: بالرغم من وجود القانون لا يزول احتمال التجاوز والتخلّف عنه قائماً، من هنا كان لابدّ من منسّق تنفيذي؛ ليمنع من انتهاك القانون، ويمهّد الأرضية لتطبيق الأحكام والقوانين بشكلٍ صحيح، وأن يعمل على تصحيح سلوك الناس، كما أنّ القانون - بناءً على طبيعته العامّة - ليس ناظراً إلى زمان أو مكان خاصّ، فإنّ الولي الاجتماعي هو وحده القادر على تحديد الظرف الذي يمكن فيه تطبيق أيٍّ نوعٍ من الأحكام والمعارف الإلهيّة على المجتمع بما يتناسب والظروف الزمانية والمكانية.

وبعبارةٍ أخرى: بالإضافة إلى القانون لابدّ أن يكون هناك إمام يأخذ على عاتقه تحديد وتطبيق المعارف الإلهيّة بما يتناسب وكلّ عصرٍ على أحسن وجه[1].

وعليه، فلما كان احتمال العدوان والتخلّف عن القانون قائماً، مضافاً إلى عدم إمكانية تطبيق أيّ قانونٍ في جميع الظروف، وجب أن يكون هناك شخص ليعمل من خلال إدراكه الخاصّ على تطبيق الأحكام؛ ولهذا تحتم وجود الزعامة والإمامة الظاهرية حتى في عصر الغيبة؛ ليتمكن ذلك الإمام الظاهري من التنسيق بين اختيارات المؤمنين، وأن يوجد الإمكانية الأكبر من أجل تطبيق المفاهيم الدينيّة في المجتمع بشكلٍ كامل.

---

(١) إنّ المراد من (الأحكام) في هذا المقام ليست الأحكام الفقهية التي هي في غالبها أحكام فردية، بل المراد مجموع المعارف الإلهيّة الأعم من الأحكام التكليفية والأخلاقية والإرشادية في مختلف الأبعاد الفردية والإجتماعيّة.

وعليه، فقد اتضح كيف يمكن إثبات ضرورة الإمامة الظاهرية في عصر الغيبة طبقاً لنظريّة المتكلّم الشهير الشيخ الطوسي (رحمه الله) من خلال الاستناد إلى قاعدة اللطف[١]، وبالطبع فإنّ الفارق الوحيد بين رؤيتنا ورؤيته يكمن في مسألتين:

الأولى: تفصيل هذه النقطة من كلامه، وهي: إنّه لماذا كان نصب الإمام وإرسال النبيّ ضرورياً بناءً على قاعدة اللطف ومن مصاديقها القطعية؟

والثانية: تعميم هذا الاستدلال: ليشمل الإمامة الظاهرية في عصر الغيبة أيضاً.

فقد ثبت على هذا أنّ استدلالنا على المدّعى المتقدّم لا يقوم ـ كما توهم البعض[٢] ـ على اعتبار ضرورة الولاية على المجتمع مصداقاً لعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما أننا من أجل إثبات هذا المدّعى ـ في الحدّ الذي نسعى إلى إثباته في هذا المقام ـ لا نحتاج إلى ما ذهب إليه **بعض الحكماء المعاصرين**، حيث قال: (إنّ الخلق والإيجاد التكويني للفقهاء الواجدين للشرائط في عصر الغيبة واجب بمقتضى الحكمة الإلهيّة طبقاً لمسلك الحكماء أو قاعدة اللطف عند المتكلمين ... وكذلك الأمر والنصب التشريعي لهم طبقاً لهذه التعبيرات المذكورة أيضاً)[٣].

بعبارة أخرى: إنّ استدلالنا على إثبات ضرورة الولاية الدينيّة تام على منهج المتكلمين، من دون حاجة إلى هذا الكلام.

---

(١) الشيخ نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، شرح العلاّمة الحلّي، كشف المراد، ص ٢٦٢ و٣٤٧ و٣٤٨.

(٢) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص٣٦٨.

(٣) آية الله جوادي آملي، پيرامون ولي ورهبرى (حول الولاية والقيادة)، ص ١٤٢ و١٦٣.

٤ـ إثبات أصالة الولاية الدّينيّة عند «الحكماء»

إنّ إثبات ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع طبقاً لمسلك «الحكماء» يقوم على المقدّمات الآتية:

أ ـ إنّ العالم مخلوق.

ب ـ تقتضي الحكمة الإلهيّة في العالم ألاّ يكون خلق هذا العالم عبثاً، بل هناك هدف من وراء خلقه.

ج ـ إنّ الإنسان مختار، وبمقتضى اختياره يجوز عليه الخطأ والصواب.

د ـ إنّ الإنسان في مسيرته نحو الكمال يحتاج إلى معرفة الطريق المؤدية إليه، وحيث إنّ العقل والحواس البشرية محدودة، بات التعرّف إلى طريق الكمال مستحيلاً، فإنّ القدرة الاستيعابية لرؤية الإنسان ليست بالمقدار الذي يخوّله مقارنة آثار أفعاله في جميع سلوكياته الدنيوية، فضلاً عن مقاربتها مع سائر العوالم الخارجة عن نطاق عالم الدنيا؛ لهذا فإنّ الحكمة الإلهيّة ومن أجل تحقيق الغرض من الخلق ـ وهو كمال الإنسان ـ إقتضت إرسال الأنبياء وتنصيب الأئمّة لإدارة الإنسان من الناحية الدينيّة.

هـ ـ إنّ هذه الإدارة تتمّ عبر طريقين، وهما: بيان الأحكام والمعارف الدينيّة، وتنصيب الإمام ليقوم بتطبيق تلك المعارف والأحكام.

وقد أثبتنا في البحوث السابقة أنّ الدليل على وجود القانون لوحده لا يكفي لإتمام اللطف من قبل الله سبحانه وتعالى، بل لابدّ بالإضافة إلى ذلك من وجود شخص يعمل على تطبيق ذلك القانون، ضماناً لعدم فوات مصلحة تقرّب العباد من الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا الأساس، عُدّ عدم وجود الإمام ومن يعمل على تطبيق القانون نقضاً للغرض من خلق الإنسان، ويكون سبباً لتحيّر العباد في سلوكهم مسير الكمال.

و ـ إنّ طريق الكمال لا يقبل التعطيل في عصر الغيبة، وإنّ عدم وجود النبيّ أو الإمام المعصوم بين الناس لا يؤدي إلى تعطيل مسيرة الفرد والمجتمع نحو الكمال.

وقد سبق أن أثبتنا أن نفس التنمية والتغيير نحو الاتجاه الخاصّ أمر ضروري ولا يمكن إنكاره، وإنّ ممارسة الإدارة المناسبة يجب أن تقوم على تحديد الاتجاه الصحيح في التنمية الشاملة؛ ولذلك فإنّ نفس الدليل المتقدّم على ضرورة وجود من يعمل على تطبيق الأحكام الشرعيّة في عصر حضور الإمام (عليه السلام)، يأتي أيضاً في عصر الغيبة من أجل هداية الناس نحو الكمال، وتحقيق الغاية من خلقهم، فيكون وجود الإمامة الظاهرية أمراً قطعياً وضرورياً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاستدلال الذي أورده بعض الحكماء المعاصرين في إثبات النبوّة، يمكنه من خلال تعميم مقدّمته الأخيرة أن يكون مؤيّداً للاستدلال المتقدّم[1]، عندها يرتفع إشكال بعض المنتقدين لنظريّة ولاية الفقيه، من أنّ هذا الاستدلال غير قادر على إثبات النبوّة[2]؛ لأنّ هذا الدليل وبالتقرير المتقدّم ـ علاوةً على كونه دليلاً متقناً ومحكماً على ضرورة النبوّة والإمامة ـ يشكّل دليلاً على ضرورة الإمامة الظاهرية والولاية الدينيّة في عصر الغيبة أيضاً.

من خلال هذا البحث الجامع حول ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع، وإثبات أصالة الولاية على المجتمع طبقاً لآراء العرفاء والفقهاء والمتكلمين والحكماء، ندرك الإجابة عن شبهة «أصالة عدم الولاية»، بناءً على أنّ هذه

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، راهنما شناسي (معرفة الهادي)، ص ٣٩ ـ ٦٤.

(٢) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٣٦٤.

الأصالة لا ترتبط بدائرة الولاية الإجتماعيّة من الناحية الموضوعية و محلها الولاية على الفرد فقط، ونثبت أنّ الولاية على المجتمع تقوم ـ طبقاً لمباني مختلف العلماء ـ على أصالة الولاية الإجتماعيّة.

الفصل الخامس: مناقشة شبهتين

قبل الدخول في البحث التالي ـ وهو إثبات ضرورة الفقاهة في الولاية على المجتمع ـ يمكن الإجابة بسهولة عن شبهتين أخريين تعتمدان على البحوث السابقة، وهما كالآتي:

١ ـ عدم لزوم اشتراط «العصمة» في الإمامة الظاهرية

لقد تخيل بعض النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه أنّ من بين الإشكالات الرئيسة على الاستدلال العقلي على إثبات ولاية الفقيه، هو التنزّل بالمسائل الجوهرية في العقيدة من أجل إثبات ولاية الفقيه المطلقة، حيث يتمّ الأخذ من رصيد العصمة وعلم الغيب لصالح إثبات ولاية الفقيه! وإنّ التساؤل الجوهري الذي عرض لهؤلاء يقول: (إذا كانت عصمة المنفّذ شرطاً في هذا البرهان [إثبات الإمامة بالطرق العقليّة] كان لازم ذلك عدم صحة تطبيقها على ولاية الفقيه في عصر الغيبة، وإذا لم تكن عصمة المنفّذ شرطاً في هذا البرهان، ففي هذه الصورة لا يمكن إثبات مقام النبوّة أو الإمامة من خلاله)[1].

للإجابة عن هذه الشبهة يجب أولاً الالتفات إلى اللوازم المترتبة على عدم وجود الحاكم الديني في عصر الغيبة. ومن ثَمّ نبحث في أنّ اشتراط الزعامة والولاية على المجتمع هل يجري في جميع الأزمنة أم هناك تفصيل في هذا الشأن؟

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

فإنّ اللوازم المترتبة على عدم وجود الحاكم الديني في عصر الغيبة تتضح من خلال الالتفات إلى البحوث المتقدّمة، وإنّ عدم وجود الحاكم الديني في عصر الغيبة يعني الرضا بحاكمية النظام الطاغوتي على المجتمع الإسلامي، وبمعنى تخويل صنع الأحداث الإجتماعيّة الكبرى لأولياء الطاغوت، وتسليم مقاليد الحياة الإجتماعيّة لرحمة المعادلات التي تعمل على تعريف الحياة الإنسانيّة ضمن الأُطر المادية الضيّقة، وتبحث عن كمال الإنسان في الانغماس في المتع المادية أكثر فأكثر، وعدم وجود المدير والولي الديني يعني عدم تطبيق الأحكام الإسلاميّة، و بالتالي ستطبق الثقافة المادية المنحطّة بدلاً منها، وهذه الأمور جميعها لا يمكن للشارع المقدّس أن يقبلها بحالٍ من الأحوال.

وعليه هل يمكن اشتراط العصمة للولاية على المجتمع في عصر الغيبة، على غرار اشتراطها في عصر الحضور؟ وهل اشتراط العصمة في الإمامة يحول دون إثبات ولاية الفقيه من خلال أدلة الإمامة؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب الالتفات إلى أنّ العصمة وإن كانت شرطاً بالنسبة إلى كلا شأني الإمام المعصوم (عليه السلام) - **بيان كلام الوحي على نحوٍ لا يقبل الخطأ**، و **زعامة وإمامة المجتمع الإسلامي** - بَيْدَ أنّها لا تشترط بالنسبة إلى ولاية الفقيه على المجتمع في عصر الغيبة.

ولتوضيح هذا المعنى لابدّ من الالتفات إلى أنّ المعصومين (عليهم السلام) كانوا يعملون في إطار الشؤون الولائية التي يتمتعون بها على ما هو أبعد من حلّ المسائل المرتبطة بعصرهم، وهكذا فيما يتعلق ببيان الأحكام الإلهيّة، واتخاذ المواقف المناسبة تجاه مختلف الحوادث الإجتماعيّة، فإنهم كانوا ينظرون بنظرة تستوعب جميع حقب التاريخ، ويفكرون فيما هو أبعد من مشاكل عصرهم، ذلك أنّ رسالتهم تأتي في سياق رسالة الأنبياء، والهدف منها إقامة التوحيد في كافة أنحاء العالم.

وهذا هو السبب في اشتراط العصمة بالنسبة إلى الأئمّة (عليهم السلام)، فالمعصوم (عليه السلام) هو الشخص القادر على إدارة البشرية على مستوى التاريخ، وعلمه ليس من قبيل العلوم الاكتسابية التدريجية والمحدودة، بل يتمتع بقوّة ملاحظة تأثير كلامه وسلوكه في جميع التاريخ من خلال اتصاله بمصدر الفيض، ومثل هذه المعرفة لا تتحقّق إلاّ باشتراط العصمة والعلم بالغيب.

في الولاية الظاهرية في عصر الغيبة لابد لنا من التأمل في ولاية الولي الفقيه، أ هي من قبيل الولاية التاريخية أم لا؟ لا أحد من أنصار نظريّة ولاية الفقيه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الولي الفقيه يتمتع بجميع شؤون ولاية الأئمّة (عليهم السلام)، وليس فيهم من يعتقد بأنّ الكلام الذي يقوله الولي الفقيه أو الموقف الذي يتّخذه، تمّ عبر ملاحظة جميع آثاره الدنيوية والأخروية وفي جميع العصور؛ لذلك فإنّ ولاية الولي الفقيه ليست من نوع الولاية التشريعية، بل حتى في الولاية الإجتماعيّة والزعامة السياسيّة لا تكون له إلاّ ولاية محددة بزمان ومكان معينين، خلافاً للمعصومين (عليهم السلام) الذين تتجسد زعامتهم السياسيّة في إدارة البشرية عبر التاريخ[1].

وعلى هذا الأساس، يتضح جيداً أنّ للتصدّي لهذه الولاية [الإجتماعيّة] في عصر الغيبة إطاراً زمانياً ومكانياً محدوداً ليس بحاجة إلى علم الغيب والعصمة.

ومن هنا، يمكن الالتفات إلى كيفية إثبات أحقيّة ولاية الفقيه في عصر الغيبة من خلال أدلة الإمامة.

---

(١) لمزيد من التوضيح راجع: سلسلة جزوات ولايت مطلقه فقيه (كراسات ولاية الفقيه المطلقة)، حجّة الإسلام والمسلمين الحسيني الشيرازي.

إذا كان نصب الإمام من قبل الله سبحانه وتعالى ضرورياً من أجل هداية المجتمع، وتحديد تكليف المؤمنين؛ بسبب عدم كفاية القانون، ولزوم تطبيقه بما يتناسب والحوادث الإجتماعيّة، فإنّه لذات ذاك الدليل يجب أن يكون هناك شخص في عصر الغيبة يقوم بأعباء قيادة المجتمع الإسلامي، فإنّ الدليل الذي يُثبت الإمامة، هو نفسه يستمرّ ويثبت ولاية الفقيه في عصر الغيبة أيضاً؛ لأنّ الإمامة لا يمكن تعطيلها من الناحية الموضوعية، وإن كان هناك اختلاف بين نوع الولاية التي تثبت للمعصوم (عليه السلام) ونوع الولاية التي تثبت للولي الفقيه في عصر الغيبة.

وعلى أساسٍ من الإيضاحات المقدّمة، يمكن الإجابة بسهولة عن مختلف الشبهات التي عرضت على أذهان بعض الأفراد نتيجة الغموض المكتنف لهذه المسألة، ونحن رعاية للاختصار سنكتفي بذكر النتائج المنشودة فقط:

١ ـ **قال بعض النقّاد:** إذا لم تكن الولاية في عصر الغيبة شرطاً، إذن فما هو الدليل على اشتراطها في عصر حضور المعصوم؟ فمتى ما رفعنا شرطية العصمة في عصر الغيبة، وجب لذات الدليل رفع اشتراط العصمة بالنسبة إلى الزعامة السياسيّة للإمام المعصوم (عليه السلام) أيضاً[1]. من خلال البيان المتقدّم يتضح الجواب عن هذه الشبهة؛ وذلك لأنّ اشتراط العصمة في عصر حضور المعصوم (عليه السلام) يعود سببه إلى الولاية التاريخية التي يجب على المعصوم (عليه السلام) أن يقوم بأعبائها، وأمّا في عصر الغيبة فحيث لا ضرورة لهذه الولاية، لم تكن العصمة شرطاً؛ من هنا لا توجد منافاة بين اشتراط العصمة للإمامة في عصر حضور المعصوم، وعدم اشتراط هذه العصمة للفقيه في عصر الغيبة.

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ٣٦٥.

٢ ـ علاوةً على أننا في إثبات عدم اشتراط العصمة في عصر الغيبة، لم نتمسك بدليل الترتب[١]، أي أننا لم نقل: بما أن الوصول إلى المعصوم (عليه السلام) غير ممكن، و الفقيه الجامع للشرائط أقرب الناس إلى المعصوم (عليه السلام)، وجب الرجوع إليه في غيابه. بل ذكرنا الفارق بين موضوع ولاية المعصوم (عليه السلام) وأوضحنا من خلال ذلك عدم الضرورة لاشتراط العصمة في الإمامة الظاهرية للولي الفقيه من الأول، دون التذرّع بدليل رفع خلافات المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة فقط[٢]، بل لأنّ وجود الإمامة ضرورة للولاية وتكامل المجتمع في مختلف الشؤون، إذ إن التمسّك بمثل هذا الدليل ليس تاماً من وجهة نظرنا؛ لأنّ رفع جميع الخلافات لا يكون ممكناً حتى مع وجود المعصوم (عليه السلام)؛ حيث إن حلّ الخلافات والقضاء عليها لا يعود إلى عدم وجود قيادة واحدة فقط، بل يعود كذلك إلى سوء اختيار أفراد المجتمع أيضاً، ولهذا قد يتحقّق ذلك في كل زمان، وحتى في عصر وجود المعصوم (عليه السلام) أيضاً.

٣ ـ النقطة الأخيرة، وهي أنّه قد يقال: إذا لم تكن العصمة شرطاً فيمن يطبّق القانون ستكون النتيجة أنّ الأفراد العاديين وغير المعصومين قادرون على معرفة وتحديد ذلك الشخص[٣]. وهذا ما التزمنا به نحن أيضاً: إذ نعتقد أنّ المجتمع الإسلامي قادر على تحديد الشخص الواجد للشرائط، وإن كان هذا الانتخاب يتمّ بشكلٍ غير مباشر، وذلك عن طريق الخبراء الذين يتمتعون بالقدرة على مثل هذا التشخيص.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

٢ - الولاية على العقلاء أم على المحجور عليهم

أمّا الشبهة الأخرى التي تطرح من قبل بعض المنتقدين لنظريّة ولاية الفقيه، فهي على النحو الآتي:

(إنّ اللازم الآخر الذي يترتب على عدم المساواة بين الناس في دائرة الولاية، هو وجود أفراد عاجزين عن التصدّي للأمور في شأنٍ من شؤونهم أو في جميع شؤونهم، ويفتقرون إلى أهلية التدبير، ويُعدّون بنحوٍ من الأنحاء محجوراً عليهم. فلا يحقّ لهم إدارة أمورهم. وعليه، فإنّ المحجورية تمثل لازماً لا ينفك عن الولاية الفقهية، والمولّى عليهم هم أناس محجور عليهم في دائرة الولاية نوعاً ما، ولو أنهم كانوا راشدين، وقادرين شرعاً على التصدّي لأمورهم، لما رزحوا تحت الولاية)[١].

وطبقاً لهذه الشبهة يعمدون إلى ترتيب أحكام ولوازم مرفوضة على نظريّة ولاية الفقيه والحكومة الولائية:

(الأول: إنّ الولاية تُجعل من قبل الشارع، وإنّ نصب الولي وعزله يكون من قبل الجاعل. أمّا المولّى عليه فلا دخل له في نصب وليه الشرعي أو عزله بتاتاً؛ وذلك لأنّ المولّى عليه محجور في دائرة الولاية، وعملية نصب وعزل الأولياء الشرعيين يفوق صلاحية المولّى عليهم، وإنّ في تخويل المولّى عليهم أمر نصب وعزل الأولياء الشرعيين خروجاً عن العنوان الشرعي للمولّى عليه.

والثاني: لا يحقّ للمولّى عليهم التدخّل في ممارسة الولاية أو الإشراف على ممارسات الولي الشرعي، إذ المشاركة في تدبير الأمور والإشراف على أداء الولي فرع كون المولّى عليه رشيداً، وكونه صاحب حقّ، والشارع يعتبر المولّى عليهم في دائرة الولاية فاقدين لأهمّية التصرّف في أمورهم)[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨.

بالالتفات إلى ما تقدّم من المسائل حول مفهوم الولاية الإجتماعيّة ومستوياتها، اتضح أنّ العلاقة والارتباط الولائي بين الحاكم والشعب أمر قهري وضروري، وأنّ أفراد المجتمع طبقاً لمقتضى حضورهم وتواجدهم ضمن المجتمع يرضخون لنظام من المناصب الإجتماعيّة. حيث إنّ المجتمع عبارة عن رقعة لاتخاذ القرارات والنفوذ وصراع الإرادات، وساحة لممارسة الخيارات، وتجعل من الفرد تابعاً بمقدار معيّن إلى الضوابط والقوانين والأفراد أو المؤسّسات العليا؛ وبالتالي ليس هناك أي قطر من أقطار العالم مهما بلغ من الصغر إلاّ وتكون العلاقة فيه بين وليّ المجتمع والأفراد المنضوين تحت ولايته من نوع الارتباط الولائي.

فإنّ الارتباط الولائي يعني الدخول تحت رقعة الولاية، والرضا بسيادة فرد أو مؤسّسة أو مجموعةٍ ما، والتبعية للقوانين والقيود والأحكام الصادرة عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة في دائرة الولاية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ تدبير وإدارة المجتمع لا تصبح ممكنة دون وجود هذه الرابطة الولائية، وإن كان الحاكم منتخباً من قبل الناس بواسطة أو من دون واسطة؛ من هنا فإنّ القول بعدم حصر العلاقة بين الحاكم والشعب بالعلاقة الولائية ناشئ عن الجهل بالمجتمع والإدارة الإجتماعيّة. وأمّا ما قيل من أنّ العلاقة الولائية تستلزم المحجورية، فيمكن الإجابة عنه بطريقتين: وهما الطريقة السلبية والطريقة الإثباتية:

الدليل السلبي الأول: إذا كانت هناك ملازمة بين «الولاية» و«المحجورية»، وجب علينا القول بمحجورية جميع الناس في العالم؛ إذ ليس هناك فرد من أفراد المجتمع العالمي إلاّ وهو خاضع بنحوٍ من الأنحاء لولاية الفرد أو الجماعة. فقد تقدّم أنّ وجود هذه العلاقة مسألة قهرية وتلقائية، أي ليس هناك فرد في أيّ مجتمعٍ من المجتمعات يمكنه القول أنّه يعيش وفقاً لهواه دون الانصياع

لقوانين وضوابط المجتمع الذي يعيش في وسطه؛ لإنّ المجتمع يعمل على إقرار بعض القوانين وفرض بعض القيود ضمن بنيته، بغية تنظيم مسار الإرادات؛ كيلا يحصل التصادم فيما بينها، والفرد بطبيعة الحال إمّا أن يسجّل حضوره في هذا المجتمع، وإمّا يعلن انفصاله عنه، فإن سجّل حضوره فيه، عدّ هذا إقراراً ضمنياً بالالتزام بتلك القرارات والقوانين، نعم، هناك إمكان للتخلف والتمرّد على تلك القوانين، ولكن المتخلّف والمتمرّد ينظر له على الدوام بوصفه حالة استثنائية شاذّة وغير صحيّة في المجتمع.

الدليل السلبي الثاني: إنّ لازم القول بأنّ الرضا بالولاية يعني المحجورية في دائرة الولاية، هو القول بمحجورية جميع المؤمنين؛ لأنّ الإيمان بالإسلام يعني الاعتراف بالعجز عن طيّ مسيرة الكمال دون الاتصال بمصدر الغيب، من هنا فإنّ الفرد الذي يؤمن بولاية الأنبياء (عليهم السلام) يجب أن يكون مفتقراً إلى الرشد والبلوغ الكافي!

خلاصة الكلام: يجب أن يكون أتباع الأنبياء (عليهم السلام) بأجمعهم من المجانين والسفهاء المحجور عليهم، وإلاّ فإنّهم إذا كانوا راشدين وبالغين بالمستوى الكافي، لأمكنهم اتخاذ القرارات الصائبة بأنفسهم، وأدركوا ما يضمن خيرهم وسعادتهم، دون أن تكون هناك حاجة إلى الأنبياء (عليهم السلام).

وهذه الملازمة لا يقبل بها أيُّ موحدٍ على البسيطة، بل لا يلتزم بها حتى الناقد المحترم؛ لأنّه بنفسه سيكون مشمولاً بهذه الملازمة أيضاً.

الدليل الإثباتي: طبقاً لما تقدّم يمكن أن نحصل على جواب حلّي فيما يتعلّق بهذه الشبهة، وهو القول بأنّ النقّاد المحترمين يبدو أنّهم خلطوا بين دائرة الولاية الفردية وبين دائرة الولاية الإجتماعيّة، وإنّ هذا الخلط أدّى إلى تسرية الحكم الصحيح بشأن الولاية الفردية، وتطبيقه بشكلٍ خاطئ على الولاية الإجتماعيّة. فإنّ القول بالتلازم بين الولاية والمحجورية في الولاية الفردية أمر

مقبول، بمعنى أنّ الفرد إنّما يحتاج إلى ولي وقيّم في حياته وعلاقاته الفردية إذا كان عاجزاً عن اتخاذ قراراته، ولم تكن لديه القدرة العقليّة الكافية لتحديد مصلحته وممارسة ولايته على نفسه. ومن هنا كان الأصل في الولاية الفردية يقوم على «عدم الولاية».

بَيْدَ أنّه طبقاً لما تقدّم في بيان السلوك الاجتماعي، فإنّ الرضوخ للولاية لا يعود سببه إلى عجز الفرد عن اتخاذ القرار؛ لأنّ كلّ فردٍ يمارس دوراً مؤثراً في دائرته الإجتماعيّة الخاصة، الأمر الذي يعني رشد وبلوغ جميع أفراد المجتمع في دائرة الولاية العامّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ رشد أفراد المجتمع في دائرة الولاية العامّة، هو السبب في تكوين منظومة الولاية الإجتماعيّة.

بقي هناك أمر لا بأس بالإشارة إليه توصلت إليه دراسة اجتماعية، وهو أن العلّة والسبب المباشر لتواجد الناس في المجتمع، وقبول الانتساب لعضويته، إنّما هو الحصول على الكمال في المجتمع، أعمّ من أن يكون ذلك الكمال المنشود للفرد كمالاً إلهياً أو مادياً.

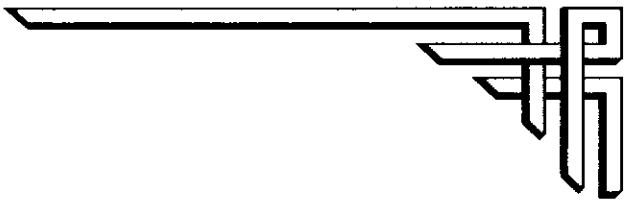
والخلاصة: إنّ الناس طبقاً لإدراكهم للأمور ومعرفتهم الكافية للحياة الإجتماعيّة ومعطياتها التي تسهّل عليهم عملية الحصول على الكمال المنشود في المجتمع، وبمقدار النفع الذي يحصلون عليه من المجتمع يقدمون بعض الخدمات له عرفاناً منهم بجميله؛ وبذلك تتجلّى أحقية ما أفاده بعض **الحكماء المعاصرين** في تعريف ولاية الفقيه، حيث قال: إنّ ولاية الفقيه هي الولاية على العقلاء والأحرار[1]. ويتضح أنّ استخدام مصطلح العقلاء والأحرار هنا لم يكن مجرّد تغيير في المصطلحات كما توهّم بعض النقّاد[2]، فيتبين

---

(١) جوادي آملي، مقاله سيرى در مبانى ولايت فقيه (مقالة: جولة في مباني ولاية الفقيه)، فصلية: حكومت اسلامى، العدد الأول، ص ٥٥.

(٢) محسن كديور، حكومت ولائى (الحكومة الولائية)، ص ١٢٥.

من خلال دفع هذه الشبهة أنّ الالتزام بنظام ولاية الفقيه أو النظام الولائي في المجتمع لا يحتوي على أيّ ملازمةٍ تقتضي ألاّ يتدخّل الناس في تحديد مصيرهم، أو عدم إشرافهم على الأداء العام للمسؤولين بما في ذلك الولي الفقيه نفسه.



القسم الثالث

ضرورة «التفقّه» في

الولاية الدِّينيّة

الفصل الأول: «الأدلّة» على ضرورة فقاهة الولي الديني

في هذا القسم نسعى إلى إثبات عقلانية ركن آخر من أركان نظريّة نظام ولاية الفقيه، ألا وهو ضرورة «التفقه» للحاكم الديني، إذ إنّ هذه المرحلة من المراحل الهامّة والحاسمة في البحث؛ لأنّ الكثير من المفكّرين الإسلاميين، قد أقرّوا بضرورة السلطة والحكومة الدينيّة ـ ولكن لا بتلك السعة التي نؤمن بها ـ بَيْدَ أنّهم لم يشترطوا أن يكون الحاكم الديني فقيهاً، من هنا فإنّهم ذهبوا إلى وكالة الحكماء، أو مشاورة الفقهاء، و كحد أعلى إلى الدور الرقابي للفقهاء على المجتمع، وذهبوا إلى الادّعاء بأننا إذا لم نقل بعدم حجّية ولاية الفقيه على المجتمع، والتصدّي للولاية الإجتماعيّة من قبل الفقيه، فلا أقلّ من القول بأنّها ليست الطريق الوحيد في الإدارة الدينيّة للحكومة؛ من هنا تكتسب هذه المرحلة الأخيرة من البحث أهمّية قصوى؛ لأنّها تثبت عدم وجود وكالة في المقام، بل هناك ولاية، وهي ليست ولاية الحكماء، بل ولاية الفقيه، كما سيثبت أنّ هذه الولاية ليست واحدة من أشكال الحكومة الدينيّة، بل هي الطريقة الوحيدة في الحكم. وقبل الدخول في صلب البحث، من الضروري أن نبيّن مقدّمات البحث، وهي كالآتي:

١ ـ إنّ الولاية على المجتمع تعني إدارة المجتمع في مختلف الشؤون الإجتماعيّة.

٢ ـ «الولاية» على المجتمع الإسلامي يجب أن «تُنسب» إلى الدين؛ لكي تصبح بذلك «ولاية دينية»، وتغدو كيفية التغيير إلهية.

٣ ـ في التبعية الإجتماعيّة لا تكفي مجرّد التبعية العلمية للمرجع الديني فقط، بل بالإضافة إلى ذلك لابدّ من التبعية التنفيذية في الأمور الإجتماعيّة أيضاً.

من خلال هذه المقدّمات يثبت أنّ منصب الولاية الدينيّة، يجب أن يكون منصباً لتكامل المجتمع الديني، فالمقدّمات الآنفة كانت من أجل إيضاح حال التفقّه وأنه ملاك يتمّ اشتراطه لهذا المنصب، لا بوصفه ملاكاً للولاية الإجتماعيّة، فهناك بون كبير بين أن يكون التفقّه في إطار توزيع الصلاحيات وتحقيق الولاية ملاكاً لـ «المنصب»، وبين أن يكون ملاكاً لـ «اختيار المنصب»، فإنّ هذا المنصب هو منصب إدارة المجتمع في نظام العالم، ونحن نسعى إلى إيضاح ما هو الصنف الذي يحقّ له التصدّي لهذا المنصب؟

بعد بيان هذه المقدّمة سنأتي على ذكر الأدلة المقامة، وتعزيز ما يحتوي منها من وجهة نظرنا على إتقان أكبر في إثبات ضرورة التفقّه للولي الديني.

١ ـ آراء بعض المفكّرين في هذا الشأن

لقد ذكر الفقهاء والحكماء في بيان وجوب تصدّي الولي الفقيه لإدارة المجتمع نظريّات قيّمة، سنذكر منها على سبيل المثال ثلاث نظريّات، ومن ثَمّ سنسلط الضوء على النقطة المهمة في الاستدلال، والتي يعتبر غموضها هو السبب الكامن وراء إثارة بعض الشبهات، وكيف يمكن توضيح تلك النقطة المبهمة؟

لقد ذكر **الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر** (رحمه الله)، وهو من مشاهير فقهاء الشيعة في العصر الأخير دليلاً عقلياً على ولاية الفقيه، وأقام دليله هذا على ثلاث مقدّمات على النحو الآتي:

(١ ـ إنّ الشيعة في عصر الغيبة لم يُترك أمرهم على الهرج والمرج، وعليه يجب أن يسود النظام في المجتمع، وألاّ يتغلّب الجبابرة على ذلك المجتمع.

٢ ـ علاوةً على ذلك يجب أن يكون النظام إلهياً، وقائماً على القسط والعدل.

٣ ـ يجب أن يتمّ تطبيق هذا القانون الإلهي من قبل شخص خبير وعامل به، ولا يمكن أن يكون هذا الشخص غير فقيه على مذهب أهل البيت)[١].

وذهب **الإمام الخميني** (رحمه الله) إلى القول: (بما أنّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون، كان لزاماً على حاكم المسلمين أن يكون عالماً بالقانون عادلاً، من هنا فإنّ الحكومة تُترك للفقيه العادل، فهو الذي يتمتع بصلاحية ولاية المسلمين)[٢].

كما ذهب **الشيخ آية الله مصباح اليزدي**، وهو من الحكماء والفلاسفة المعاصرين في توضيح هذه المسألة إلى القول:

(١ ـ إنّ الولاية على أموال وأعراض ونفوس الناس من شؤون الربوبية الإلهيّة، ولا يمكن تشريعها للآخرين إلاّ بنصب وإذن من الله تعالى، وكما نعتقد فإنّ هذه السلطة القانونية قد خوّلت من قبل الله للنبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمّة المعصومين (عليهم السلام). ٢ـ في العصر الذي يُحرم فيه المجتمع من قيادة المعصوم على المستوى العملي، فإنّ الله سبحانه وتعالى إما أن يصرف النظر عن تطبيق الأحكام الشرعيّة، وإمّا أن يأذن بذلك لمن هو أصلح من غيره؛ لكي لا يلزم نقض الغرض وخلاف مقتضى الحكمة عن ترجيح المرجوح،

---

(١) صاحب الجواهر، نقلاً عن آية الله جوادي الآملي، جزوه ولايت فقيه (كراسة ولاية الفقيه)، الدرس الخامس.

(٢) الإمام الخميني، كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٢٢ ـ ٦٢٣، وكذلك انظر: الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

وبالالتفات إلى بطلان الاحتمال الأول، يتعيّن الاحتمال الثاني، أي أننا من طريق العقل نكتشف أنّ مثل هذا الإذن قد صدر من قبل الله سبحانه وتعالى إلى الأولياء المعصومين، حتى إذا لم يصل إلينا بيان خاصّ وواضح في هذا الخصوص، فإنّ الفقيه الجامع للشرائط هو ذلك الفرد الأصلح الذي يعرف أحكام الإسلام أكثر من غيره، كما يتمتع بصلاحية أخلاقية أفضل من غيره في تطبيق تلك الأحكام، وهو بالإضافة إلى ذلك أكثر كفاءة من غيره في ضمان مصالح المجتمع وتدبير أمور الناس)[1].

فإنّ الذي يشكّل نقطة ارتكاز في الآراء الثلاثة المتقدّمة، هو أنّه لماذا يجب أن يتصدّى لإدارة المجتمع الشخص الخبير في الشؤون الدينيّة، والذي يمتلك القدرة والقابلية على فهم الأحكام الدينيّة من خلال الرجوع إلى المصادر مباشرة، وحصوله على شرعيّة هذه الصلاحية أعمّ من أن تكون من الأسفل إلى الأعلى أو من خلال ضرورة النظم والانتظام الديني للحاكم الديني، أو من الأعلى إلى الأسفل، حيث تبدأ من الربوبية الإلهيّة وتنتهي إلى كون الفقيه هو الأصلح في التصدّي لإدارة المجتمع؟ النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه يشككون في أصلحية الولي الفقيه للتصدّي لمنصب كهذا، ويعتقدون أنّ الشروط الأخلاقية والعلمية والكفاءة أو الإدارة ليست من الشروط التي لا تتوفّر إلاّ في الفقيه الجامع للشرائط، بل ربّما يكون هناك شخص مؤمن يتمتع بدرجات أخلاقية عالية، ويتوفّر على التقوى والعدالة الكافية، مع إحاطته بجميع الأحكام الشرعيّة - عن تقليد لا اجتهاد - ولديه كفاءة في الإدارة وفي جدوائية العمل على المستوى الاجتماعي بما يفوق الكثير من

---

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، اختيارات ولي فقيه در خارج از مرزها (صلاحيات الولي الفقيه الخارجية)، مجلة: حكومت اسلامي، العدد الأول، ص ٩٠.

الفقهاء، واستناداً إلى هذا الكلام المتقدّم يقولون: ما هو الدليل الذي يوجب تصدي الفقيه لا غير للولاية الدينيّة؟ ولماذا يجب أن يكون الشأن الربوبي منحصراً بيد الفقهاء؟ ولماذا يختصّ هذا الصنف بكونه أكفأ الأصناف في التصدّي لمثل هذا المنصب؟

يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال الأبحاث القادمة.

٢ـ الاستدلال الأول على إثبات ضرورة التفقّه للولي الديني

إنّ «الإدارة الدينيّة» للمجتمع بحاجة إلى علم لا يوجد إلاّ في دائرة الفقهاء، ويمكن مشاهدة هذا المعنى في الجملة ضمن أدلة كبار العلماء السابقين والمعاصرين، حيث أكّدوه بشكلٍ عام، إذ إنّه متى ما كانت المعرفة الدينيّة أمراً ضرورياً في التصدّي لمثل هذا المنصب، وجب على الفقيه أن يتولّى ذلك، ونحن نضيف نقطتين لتأييد وتأكيد هذه المسألة أيضاً، وهما:

الأولى: إنّ على القائد أن تكون له القدرة على الرجوع إلى المصادر من أجل فهم الأحكام بشأن مختلف الحوادث الإجتماعيّة، أي أنّ تفقّه القائد ليس لمجرّد بيان الأحكام العامّة المنتزعة والمستقلة عن بعضها، بل إنّ عليه أن يكون على درجة عالية من المقدرة العلمية، بحيث يتمكن من استنباط الأحكام الحكومية من خلال الرجوع إلى المصادر، أي الأحكام الناظرة إلى النظم الاجتماعي، ويمكن على أساسها تولّي الإدارة الإجتماعيّة على مختلف المستويات. وبعبارةٍ أخرى: الأحكام التي تدخل كأساس لتنظيم المعادلات الإدارية على مستوى «التنمية، والإدارة العامّة، والإدارة الخاصّة».

الثانية: إنّ قائد المجتمع بحاجة إلى حزم وصلابة وسرعة في اتخاذ القرارات، وهذا لا يمكن إلاّ في ظلّ الولاية المباشرة للفقيه، فإذا لم تكن الولاية الإجتماعيّة بيد الفقيه الجامع للشرائط، وقلنا بإمكان الشخص المؤمن غير الفقيه أن يتولى مسؤوليتها، حينها سيفتقد الشخص في هذه الصورة القدرة

على اتخاذ القرارات في مواجهة الحوادث الإجتماعيّة مباشرة، بل يتعيّن عليه للتأكد من صحة قراره شرعاً الرجوع إلى الفقيه الخبير بالشأن الديني، وإنّ هذا الرجوع والتريّث للحصول على الجواب المناسب يقتضي عدم الحزم والقطعية في اتخاذ القرار، خلافاً لما إذا كان الفقيه الجامع للشرائط هو من يتولّى عملية استنباط الأحكام الحكومية، والإفتاء في الوقت المناسب بالأحكام المتعلقة بالحوادث الإجتماعيّة.

بالطبع إنّ الفقه الحاكم على قرارات الولي الفقيه هو «الفقه الحكومي» لا الفقه الفردي، ولذلك يجب قبل كلّ شيءٍ تحديد الفرق بين الفقه الفردي والفقه الحكومي، ثمّ ندخل بعد ذلك في بحث الفقه الحاكم على قرارات الولي الفقيه وهل يشتمل على الأحكام التكليفية فقط، أم أنّه بالإضافة إلى ذلك يشتمل على الأحكام الاعتقادية والأخلاقية أيضاً؟

٢ـ الاستدلال الثاني على إثبات ضرورة التفقّه للولي الديني

إنّ التصدّي للولاية على المجتمع بحاجة إلى دستور خاصّ تصح نسبته إلى الدين، ويمكن للولي الاجتماعي من خلاله أن يحمل على عاتقه أعباء اتخاذ القرار، حيث يعتبر إمكان اتخاذ القرارات ومعالجة الآفات الإجتماعيّة في كلّ عصرٍ رهن بالتفقّه، ولا يمكن لنا أن نتوقع من الشخص الحاكم اتخاذ القرارات المتناسبة والشرائط الإجتماعيّة اعتماداً على مجرّد كتاب مشتمل على القوانين والأحكام الإلهيّة[1].

ولكي تتضح هذه المسألة في موضوع الولاية الإجتماعيّة، سنشير أولاً إلى نماذج مشابهة أخرى التزم بها المنتقدون، ثمّ نعمد بعد ذلك إلى تطبيق هذه المسألة في خصوص الولاية على المجتمع.

---

(١) السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، سلسله جزوات ولايت فقيه (سلسلة كراسات ولاية الفقيه)، الجزء الثامن.

مثلاً في حقل الطب، لا يرضى العرف الخاص والعرف العام في المجتمع بأنّ يعمد أيُّ شخصٍ إلى قراءة كتاب في الطب مع حفظ خصائص الأمراض؛ ليكتب الوصفات العلاجية لكلّ مريضٍ، بل لابدّ من إيكال هذه المهمة إلى الأطباء المتخصّصين في هذا الشأن بعدما جدّوا واجتهدوا في دراسة المراحل الطبية في الجامعات والمؤسّسات المختصّة، فإنّ غير الدارس قد يتعلم أنّ هذا المرض يمكن علاجه بهذا الدواء؛ ولكنه لا يستطيع تحديد المضاعفات التي تنجم عند تناوله له لعدم تمكنه من تحديد النسب للمريض، حيث لايدرك الحالات المختلفة من مريض إلى آخر، أو لأنه لا يدرك مضاعفات استعمال الدواء فيما لو كان المريض يتناول دواء آخر لا يستطيع الاستغناء عنه، أو لأنه لا يستطيع تحديد الفواصل الزمنية بين تناول الجرعات، وهكذا.

من هنا إذا افترضنا أنّ عدد الأدوية التي يتمّ وصفها للمريض عشرة، فإنّ عدد الوصفات ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار حالات المرضى المختلفة ـ قد يتجاوز المئة وصفة تختلف من مريض لآخر، مع أنّهم بأجمعهم مصابون بذات المرض. ومن الطبيعي أنّ الشخص ما لم يكن متخصّصاً ومجتهداً وفقيهاً في هذا الحقل لن يكون باستطاعته التمييز بين حالةٍ وأخرى من هذه الحالات المئة، بمجرّد التعويل على معرفة كلّ مرضٍ ودوائه الخاصّ.

نموذج آخر في حقل القضاء، حيث أجمع الفقهاء قاطبة في الماضي والحاضر على أنّه لا يمكن لشخص أن يتولى منصب القضاء لمجرّد كونه مطّلعاً على الأحكام الإلهيّة، ومهيمناً على فتاوى المراجع العظام، بمعنى أنّ مجرّد الاطلاع على الأحكام لا يكفي لتعيين الحقّ والحكم لصالح أحد المتخاصمين، بل لابدّ للقاضي أن يكون مجتهداً ومتفقّهاً في هذا المجال؛ ليتسنى له الحكم بما يتناسب وكلّ واقعةٍ على حدة، طبقاً للمصادر الشرعيّة، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه.

ونفس الشيء يجب أن يقال في نطاق أكبر وأكثر أهمّية ألا وهو مسألة الولاية على المجتمع، بمعنى أنّ الولي الديني يجب أن يتمتع بالقدرة على اتخاذ القرارات وإحراز المواقف بما يتناسب والشرائط المختلفة، ويتمكن في الوقت نفسه من نسبة ما يتخذه من المواقف والقرارات إلى الدين، ولا يمكن أن يتحقّق له ذلك إلاّ إذا كان مجتهداً ومتفقّهاً، فإنّ على الولي الديني أن يتمكن من السيطرة على هداية المجتمع نحو الكمال من خلال دقة ملاحظته، ومعرفته بمختلف الظروف الإجتماعيّة القائمة، وأن يقدّم برنامجاً متناسباً وتلك الظروف المختلفة من عصرٍ إلى آخر.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الاجتهاد شرطاً في مسألة القضاء، فإنّ اشتراطه في الولاية على المجتمع يكون من طريق أولى؛ لأنّ الولاية على المجتمع في حكم القضاء على المجتمع بأسره، حيث يجلس الولي الاجتماعي على مسند القضاء، ويشرف على طريقة توزيع «السلطة والمعلومات والثروة» في المجتمع.

من خلال هذه التوضيحات يمكن لنا أن ندرك عمق الأدلة التي ساقها كبار العلماء الذين تقدّم ذكرهم في مستهل البحث، فقد ذهب **الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر** (رحمه الله) إلى الاستناد إلى هذه النقطة الهامّة ـ أن النظم في المجتمع الديني يختلف عن النظم في المجتمع غير الديني ـ لإثبات ضرورة وجود الفقيه في تطبيق النظم الإلهي، والعجيب أنّ **بعض المنتقدين المعاصرين** لم يدرك هذه النقطة الهامّة، حيث قال: (في البلدان الأخرى التي يكون تدبير الأمور الإجتماعيّة فيها على عاتق غير الفقهاء، لا نجد اضطراباً في النظم، بل إنّها من حيث المعايير الدنيوية ـ من قبيل النظم ـ أكثر تنظيماً من البلدان الأخرى)[1].

---

(١) محسن كديور، حكومت ولائي (الحكومة الولائية)، ص ٣٧٧.

بناءً على ما تقدم، لقد اتضح أنّ الولاية على المجتمع ليست لمجرّد قيام النظم في المجتمع ـ وإن كان نظماً دينياً ـ بل إنّ الولاية على المجتمع لأجل إدارته ودفع عجلة تكامله، بما يؤول به إلى تكامله في كيفية نظم المجتمع، رغم أنّ هذا النظم والانتظام سيكون دينياً دائماً.

كما أنّه من خلال ما تقدّم يتضح الجواب عن إشكال الذين لا يرون نظريّة الولاية المطلقة للفقيه هي النظريّة الوحيدة الصحيحة في إدارة الحكومة أيضاً[1]، فإنّ المسألة الهامّة والتي تمّ إغفالها من قبل هؤلاء هي أنّهم يتصوّرون إمكان تطبيق الحاكمية الدينيّة من خلال وجود المدير المؤمن المتعبّد بالأحكام الإلهيّة أيضاً، وفي الحقيقة أنّ مثل هذا الشخص لن يكون قادراً على اتخاذ القرارات التنفيذية القاطعة والحاسمة **أولاً**.

وثانياً: لا يمتلك القدرة على تقديم خطّة عمل دينية مناسبة لكلّ عصرٍ.

وثالثاً: على فرض أن يكون الولي الديني شخصاً غير فقيه، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف سيتخذ هذا الشخص مواقفه في الحوادث الإجتماعيّة الكبرى والمستحدثة؟ وإذا تردد في اتخاذ موقف بعينه من سيكون مرجعه في تحديد البوصلة؟ علينا أن نلتزم بأن الذي يتولّى هذه المهمة يجب أن يكون مجتهداً وفقيهاً جامعاً للشرائط، وله القدرة على مراجعة المصادر الدينيّة مباشرة، وهذا هو بالتحديد ما نعنيه من ولاية الفقيه لا أكثر.

٤ـ إثبات المنشأ العرفاني والفقهي والكلامي والفلسفي لولاية الفقيه

بعد الإثبات العقلي لضرورة الولاية الدينيّة وللتفقّه فيها، نجح المسعى المتقدّم في إثبات المنشأ العرفاني والفقهي والكلامي والفلسفي لولاية الفقيه،

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨٢.

وهاتان مقدّمتان ضروريتان للنتيجة الهامّة التي أصبحت الآن في متناول أيدينا، وإنّ الآخرين حيث انهمكوا في البحث بشأن المعاني اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الولاية في مختلف الاتجاهات والمذاهب، فقد اصطدموا بطرق مسدودة وغير نافذة، وأدّى بهم الأمر إلى فقدان الطريق.

وأمّا الطريق الذي سلكناه نحن في هذه البحوث، فقد حصلنا من خلاله على النتيجة بطريقة انسيابية ومرنة، فبدلاً من أن نسعى منذ البداية إلى إثبات ولاية الفقيه ضمن المشارب المختلفة، عمدنا إلى رفع قيد التفقّه عن دائرة النقاش، وتمّ التركيز على إثبات أصالة الولاية الدينيّة طبقاً للجميع.

وفي هذا البحث عمدنا إلى تتميم وتكميل الاستدلال المتقدّم، وأثبتنا ضرورة أن يكون الولي الديني متفقّهاً، ومن خلال ضمّ هاتين المقدّمتين، صار لنا أن ندّعي بضرسٍ قاطع أنّ نظريّة ولاية الفقيه المتقنة ذات منشأ عرفاني وفقهي وكلامي وفلسفي.

الفصل الثاني: «مشروعية» ولاية الفقيه

بعد أن أثبتنا ضرورة التفقّه في الولاية الدينيّة، سندخل هنا في بحث «مشروعية» ولاية الفقيه إجمالاً، وهناك ثلاث نظريّات في هذا الشأن، وهي كالآتي:

الأولى: إنّ المشروعية لا تثبت إلاّ من خلال آراء الجماهير.

الثانية: إنّ المشروعية لا تثبت إلاّ بإمضاء وإذن من الله سبحانه وتعالى، وإنّ سلطة الحاكم إذا لم تكن بإذن الله سبحانه لن تكون مشروعة حتى إذا استندت إلى الله بالواسطة.

الثالثة: إنّ السلطة والشرعيّة تعود إلى الله تعالى، وأمّا الجماهير فلهم دخل في إثبات الشرعيّة لسلطة الحاكم بوصفهم جزء العلة.

أمّا النظريّة الأولى، فتعود إلى الأنظمة الديمقراطية، التي تدّعي سيادة الجماهير على أمرها، وإنّ السيادة رهن بآرائهم، ولن يحقّ لشخصٍ أن يمارس السلطة عليهم دون تأييدهم له. وبحسب هذا فإنّ حدود صلاحيات ومدّة الولاية، وحتى طريقة اتخاذ القرارات ستكون تابعة لرأي الناس، وإنّ للشعب حقّ التدخّل في جميع هذه الأمور والمراتب.

وأمّا النظريّة الثانية، فهي مشروعية الولاية بإذن من الله سبحانه وتعالى، ويتمّ ضمانها من قبل الله، ولهذه النظريّة أصداء كبيرة بين المتشرعين الذين

ينسبون كلّ حقٍّ إلى تأييد الشارع المقدّس. وفي الغالب يتمّ طرح هذه النظريّة في أوساط المجتمع الإسلامي.

وأمّا النظريّة الثالثة التي يتمّ طرحها من قبل المعاصرين، فهي أنّه على الرغم من أنّ ملاكات الحاكم الإسلامي تتمّ عبر تحديد الشرع لها، غير أنّ الله سبحانه وتعالى قد أعطى هذا الحقّ إلى الناس، فهم الذين يحقّ لهم اختيار حاكمهم. وفي هذه الصورة فإنّ المشروعية وإن كان مرجعها إلى الله تعالى، ولكنها مشروعية منسجمة مع تدخّل الناس في تعيين الحاكم.

ولكي يستوفى بحث هذه المسألة يجب أولاً: أن نوضّح موقفنا طبقاً لما تقدّم من الأبحاث. ومن ثمّ ننتقل إلى بيان مواطن قوّة النظريّات المتقدّمة أو ضعفها.

يجب علينا قبل الدخول في إبداء رأينا في هذا المجال تحديد المراد من المشروعية. فإنّ المشروعية التي نروم دراستها وإثباتها في هذا الموضع، هي بنفس المعنى المستعمل في مصطلح العلوم السياسيّة. أي أنّها تعني حق الحاكمية. وبشكلٍ عام فإنّ المشروعية تشير إلى الأحقيّة والإجابة عن التساؤل القائل: لماذا يحقّ للبعض ممارسة الحكم بينما ليس للبعض الآخر من خيار سوى السمع والطاعة؟ فإنّ حقّ الحاكم في الحكم وتقبّل هذا الحقّ من قبل المواطنين، يعني المشروعية. وهذا المعنى أعمّ ممّا هو مستعمل في عرف المتديّنين، إذ المتبادر عندهم من هذه المفردة هو الإشارة إلى «الشرعيّة» المنتزعة من إمضاء الشارع المقدّس.

ما نسعى إلى بيانه في هذه المقالة هو إثبات مشروعية ولاية الفقيه، بمعنى إثبات أحقيّته في ممارسة الحاكمية على الناس.

بعد هذه المقدّمة، نأتي إلى بيان دليلنا على إثبات مشروعية ولاية الفقيه، إذ يجب في البحث عن المشروعية التفكيك بين مسألتين، لا يتم عادة التفكيك بينهما في الدراسات التي تتناول هذا الموضوع، وهما:

١ ـ أحقيّة ومشروعية منصب الولاية على المجتمع.

٢ ـ أحقيّة الشخص الذي يتولى هذا المنصب.

يبدو أنّ عدم التفكيك بين هذين الأمرين قد أدّى إلى احتدام الجدل في هذا الشأن. وأمّا في هذه الدراسة فإننا سنعمل أولاً على إثبات أحقيّة أصل منصب ولاية الفقيه، ومن ثمّ ننتقل إلى بيان أحقيّة تصرّف شخص بعينه، وهو الذي يتصدّى لهذا المنصب في زمانٍ خاص.

١ـ مشروعية «منصب» ولاية الفقيه

لقد تقدّم الحديث في البحوث السابقة عن أحقيّة أصل المنصب بالتفصيل، فقد أثبتنا:

أولاً: ماهية منصب الولاية الإجتماعيّة، والمسؤوليات الملقاة على عاتق من يتولى هذا المنصب.

ثانياً: ضرورة أن يتولى هذا المنصب الولي الديني، ولماذا يجب إعمال الحاكمية الدينيّة على مثل هذا المنصب.

ثالثاً: ضرورة وقوع الولاية الدينيّة من الناحية العقليّة على عاتق الفقيه الجامع للشرائط.

من مجموع المراحل الثلاث المتقدّمة تمّ إثبات أحقيّة تصدّي الولاية الإجتماعيّة من خلال ولاية الفقيه الجامع للشرائط، وثبت من الناحية العقليّة أن لا مشروعية لأحد غير العالم الديني ـ وهو العالم الديني الذي يتمكن من إصدار خطة العمل الضرورية بما يتناسب وكلّ عصرٍ ـ من التصرّف والتصدّي لمثل هذا المنصب. **وبعبارةٍ أخرى:** من خلال إثبات عقلانية تصدّي ولاية الفقيه، نكون في الواقع قد أثبتنا مشروعيتها أيضاً، وهذا يعني أنّه لا يحقّ التصرّف والتصدّي لهذا المنصب الاجتماعي الهام لشخص غير الولي الفقيه.

٢ ـ مشروعية «شخص» الولي الفقيه

بعد اتضاح مشروعية التصدّي لهذا المنصب من قبل الفقيه، ندخل في المرحلة الثانية من البحث، وهي في منشأ مشروعية شخص خاصّ يتصدّى للولاية الإجتماعيّة، وإثبات مشروعية هذا المنصب سواء من الناحية النقلية أم من الناحية العقليّة، وعلى كلّ حالٍ، فإنّ هذه الأدلة غير قادرة على تعيين شخص بعينه للتصدّي إلى إدارة المجتمع في عصر الغيبة، وليس هناك من يذهب إلى هذا الادّعاء في نظريّة ولاية الفقيه.

إنّ هذا البحث يكتسب موضوعية بشكلٍ طبيعي، في أنّه كيف يمكن تعيين شخص خاص بوصفه ولياً اجتماعياً للمجتمع؟ ومن الذي نعيّنه لهذا المنصب من بين الفقهاء؟ وهل يمكن للناس أن يلعبوا دوراً في هذا الشأن؟ أم أنّه لنفس الدليل الذي يتمّ فيه إبعاد الناس عن تحديد الإمام في زمن المعصوم (عليه السلام)، يتمّ إبعادهم عن هذه الدائرة في عصر الغيبة أيضاً؟

يجب القول في مقام الإجابة: إنّ المحذور الذي كان قائماً في تعيين الإمام المعصوم (عليه السلام) من قبل الناس غير موجود في حال تعيين الإمامة الظاهرية في عصرالغيبة؛ لأنّه وبسبب الخصائص والمواصفات الخاصّة التي يجب أن يتمتع بها الإمام المعصوم (عليه السلام)، ولعجز الناس عن التعرّف على تلك الخصائص، وجب أن يتمّ تعيين المعصوم (عليه السلام) عبر النصّ الخاصّ والتعيين الإلهي.

وبعبارةٍ أخرى: لمّا كان المعصوم (عليه السلام) يتمتع بولاية تاريخية، ويتصدى للولاية على المجتمع على طول التاريخ من خلال أقواله ومواقفه، كانت الكفاءة لمثل هذه الولاية مشروطة بالعصمة والعلم اللدنّي؛ ليتسنى للإمام التدخل واتخاذ المواقف حتى في أدّق التفاصيل، وأن يلاحظ جميع الآثار المترتبة عليها، والتي تشتمل على التأثير الأكبر في الولاية العامة للبشر؛ لذلك فإنّ

التعرّف على مثل هذا الإمام خارج عن قدرة الإنسان العادي، ولا يمكن إلاّ عن طريق الله سبحانه وتعالى، أو بواسطة النبيّ الأكرم (ﷺ)، أو بواسطة الأئمّة المعصومين (عليهم السلام)، بأن يعرّف السابقُ منهم اللاحقَ.

وأمّا فيما يتعلق بعصر الغيبة والإمامة الظاهرية، فإنّ ما نتوقعه من الولي الاجتماعي يختلف عمّا نتوقعه من الإمام المعصوم (عليه السلام): لأنّ الولي الفقيه لا يمتلك ولاية تشريعية، ومن هنا فخطابه لا يكون إلى التاريخ، فلا يحقّ له سنّ القوانين لجميع الأعصار والأمصار؛ إذ ليس لديه مثل هذا الإشراف والإحاطة، وإنما تتلخّص مسؤوليته ومهمته في تحديد الوظيفة الإجتماعيّة للحكومة وهداية المجتمع بشكلٍ عام على أساس من القوانين الشرعيّة.

وبسبب هذه المحدودية لا يوجد اشتراط للعصمة والعلم بالغيب في هذه الولاية، وإنّ غير المعصوم يستطيع أن يتصدّى لهذا المنصب أيضاً، وبالطبع فإنّ عامّة الناس يستطيعون التعرّف على الشخص الذي تتوفّر فيه الشروط الضرورية ـ التي سيأتي ذكرها ـ للتصدي لمثل هذا المنصب؛ وعليه ليس هناك أيّ محذورٍ من القول بأنّ تعيين مصداق الشخص الواجد للخصوصية اللازمة في إحراز منصب الولاية على المجتمع يمكن أن يحصل على يد الناس أنفسهم.

ولكن يجب الالتفات إلى أنّه لابدّ من التخصّص في مثل هذا الانتخاب؛ إذ إحراز الشروط اللازمة للتصدّي لمثل هذا المنصب لا يكون ممكناً إلاّ لذوي الخبرة في تحديد هذه الأمور، وهذه هي الطريقة المثلى للانتخاب غير المباشر، بحيث ينتخب الناس بعض الخبراء؛ ليقوموا بتعيين هذا الشخص، وهذه العملية ـ أي الرجوع إلى ذوي الخبرة في تعيين الخبير ـ متداولة في الكثير من الأحوال، فإنّ عامّة الناس إذا أرادوا التعرّف على أفضل شخص في جراحة المخّ والأعصاب لا يرجعون إلى رأي عامّة الناس، وإنّما يرجعون إلى رأي الخبراء في

هذا المجال ممّن يتمتعون بصلاحية تحديد هذا المستوى من الكفاءة، ويعتبرون هذه المراجعة منطقية ومتعارفة.

بالالتفات إلى ما تقدّم أمكن لنا أن نبدي رأينا بشأن النظريّات الثلاث المتقدّمة في صدر البحث، وبالطبع فإنّ الديمقراطية في النظام الإسلامي - بمعنى إحالة المشروعية إلى رأي الناس مطلقاً - لا يمكن القبول بها أبداً، بَيْدَ أنّه في الإجابة عن التساؤل القائل: هل المشروعية تعود إلى النصب الإلهي، أم أنّ للناس دخلاً في تعيين هذه المشروعية؟ للإجابة عن ذلك يجب التفكيك بين أمرين، وهما:

الأول: مشروعية المنصب.

الثاني: مشروعية من يحتلّ هذا المنصب.

أمّا مشروعية المنصب، فقد ثبت من الناحية العقليّة أنّها تعود إلى الله سبحانه وتعالى، أي أنّ الولاية تعود إلى الله عزّ وجلّ، والناس ليس لهم أيّ دخلٍ في تعيينها، وأمّا في تعيين من يتولى هذا المنصب، وإضفاء المشروعية لمن يروم التصدّي لهذا المنصب في فترة معيّنة، فتكون لتبعية الناس وبيعتهم في ذلك أهمّية قصوى[1].

وبالطبع فإنّ هذه «البيعة» تقوم على أساس بعض الملاكات، ومن بينها: العدالة، والفقاهة، والشجاعة، والتدبير، وما إلى ذلك من الأوصاف التي سبق أن ثبتت من الناحية العقليّة للتصدّي لمثل هذا المنصب.

---

(١) السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، سلسله جزوات ولايت فقيه (سلسلة كراسات ولاية الفقيه)، الجلسة الخامسة.

الفصل الثالث: «نصب» أو «انتخاب» الولي الفقيه

الأمر الآخر الذي يحتدم الخلاف فيه عادة بين المفكّرين حول نظريّة ولاية الفقيه، في تنصيبه أو انتخابه، فإنّ الذاهبين إلى القول بنظريّة «التنصيب» يؤمنون بكون السلطة والسيادة والولاية تأتي من الجهة العليا إلى الجهة السفلى، ومن السماء إلى الأرض، في حين يذهب القائلون بنظريّة «الانتخاب» إلى القول بأنّ السيادة والسلطة إنّما تكتسب شرعيتها من الأسفل إلى الأعلى (أي من القاعدة الجماهيرية ومن الناس إلى رأس هرم السلطة). وهنا سوف نسعى إلى إثبات أيّ هاتين النظريّتين أقرب إلى الإثبات من خلال البحوث المتقدّمة؟

طبقاً لخلاصة البحوث المتقدّمة، يمكن القول ـ في خصوص التنصيب أو الانتخاب في مسألة ولاية الفقيه ـ بوجوب الفصل بين منصب الولاية الإجتماعيّة وبين الشخص الذي يتولاه، فإنّ منصب الولاية الإجتماعيّة ليس منصباً انتخابياً، أي: لا يخضع وجوده أو عدم وجوده إلى اختيار الناس، وإن كان موجوداً فما هي الشروط اللازمة للتصدّي له؟ أو ما هي صلاحيات الشخص الذي يتولى هذا المنصب؟ فإنّ هذه الأمور نوع من المسائل العقليّة التي تثبت في الغالب من خلال الدراسات العقليّة، ولا تتوقّف على رأي الناس أبداً، وبالطبع لابدّ من الالتفات إلى أنّ لنظريّة التنصيب في ولاية الفقيه معنيين، وهما:

١ ـ النصب الشرعي الخاص بالدليل الفقهي.

٢ ـ النصب العقلائي.

لقد أثبتنا من خلال البحوث السابقة التنصيب في الولاية الدينيّة للفقيه من خلال «النصب العقلائي»، وهذا الطريق أكثر انسيابية ووثوقاً من التنصيب النقلي، رغم أنّ هذا لا يعني إنكار ما قاله فقهاؤنا العظام في إثبات التنصيب من الطرق النقلية، ومع ذلك لابدّ من إيكال حسم الجدل القائم حول هذه المسألة والبتّ بالنتيجة النهائية إليهم.

وبعد تحديد الموقف من التنصيب أو الانتخاب فيما يتعلّق بمنصب الولاية الإجتماعيّة، وجب الانتقال إلى بحث التنصيب أو الانتخاب بالنسبة إلى الشخص الذي يتولى هذا المنصب أيضاً.

خلافاً لأصل منصب الولاية الإجتماعيّة، لا نجد أيّ محذورٍ في اعتبار تعيين شخص الولي الفقيه أمراً انتخابياً؛ لأنّه من دون انتخاب الناس، لن يكون هذا الولي الاجتماعي قادراً على التصرّف وممارسة السلطة، غير أنّ النقطة الجديرة بالملاحظة هي أنّ بعض المدافعين عن نظريّة الانتخاب قد ذهب بهم التصوّر إلى القول بأنّ انتخاب شخص الولي الفقيه يعني تابعيته لآراء الناس في مدى صلاحياته ومدة سيادته وسلطته[1].

فهذه الغفلة ناشئة عن عدم الفصل بين شروط نفس المنصب وبين كيفية تعيين صاحبه، فإنّ للناس كامل الحقّ في ظلّ ضوابط وشروط خاصّة في انتخاب من يريدون له أن يمارس الولاية عليهم، وهذا الانتخاب لا يعني ألاّ نرى سعة دائرة ولايته على جميع شؤون المجتمع.

وعلى هذا الأساس، فإنّ انتخاب صاحب المنصب في النظام السياسي القائم على نظريّة ولاية الفقيه يختلف عن انتخاب الشخص في النظام

(١) حسين علي المنتظري، نظارت فقيه (إشراف الفقيه)، مجلة: راه نو، ص ١٢.

الديمقراطي إلى حدّ كبير، ففي النظم الديمقراطية ربّما أمكن القول بأنّ انتخاب الحاكم يستوجب أن يكون عزله ونصبه وتحديد مدّة حكمه ومساحة صلاحياته خاضعة لرأي الناخبين، ولكن هذا لا يصدق على انتخاب الولي الفقيه في النظام الإسلامي.

الفصل الرابع: دراسة إجمالية للنظريّات البديلة لنظريّة ولاية الفقيه

لقد تمّ طرح ثلاث نظريّات بوصفها نظريّات بديلة عن نظريّة ولاية الفقيه، وهي: «إشراف الفقيه»، و«وكالة الفقيه»، و«جواز تصرّف الفقيه»، وفي هذا الفصل سندرس هذه النظريّات الثلاثة على النحو الآتي:

١ـ نظريّة «إشراف الفقيه»

معالم نظريّة «إشراف الفقيه»

قد تتضح معالمها من خلال هذه الخلاصة لأدلة المدافعين عنها ضمن المحاور الأربعة الآتية:

الأول: المراد من الولاية في نظريّة ولاية الفقيه هي الولاية الفقهية، و الأصل في الفقه يقوم على عدم الولاية، وحيث لم يقم دليل معتبر على إثبات ولاية الفقيه من الناحية الفقهية في دائرة الزعامة وقيادة المجتمع، فإنّ مساحة ولايته تنحصر بالأمور الحسبية فقط[1]، وبما أنّ الدين لا يمكن أن يُهمل الأمور الإجتماعيّة، وعليه أن يمارس دوره بشكلٍ ما في الساحة الإجتماعيّة، فلا مندوحة لنا عن القول بأنّ طريق جريان وحفظ الدين في صلب المجتمع يقتضي الذهاب إلى نظريّة «إشراف الفقيه»، أو الإشراف العام للفقهاء على أمور المجتمع.

---

(١) محسن كديور، حكومت ولايى (الحكومة الولائية)، ص ٥١.

الثاني: الدليل الثاني الذي يسوقه أصحاب هذه النظريّة هو عدم إضرار نظريّة إشراف الفقيه بدينية الحكومة. فهم يعتقدون بأنّ الحكومة لا ينبغي أن تكون لا دينية (علمانية)، ويقبلون من ذلك بالحدّ الأدنى وهو وجوب كونها دينية بأي شكلٍ من الأشكال، ولكنهم يرون أن تحقيق دينية الحكومة لا ينحصر بسيادة وحاكمية الولي الفقيه على المجتمع، بل بالإمكان الحفاظ على دينية الحكومة من خلال القول بنظريّة «إشراف الفقيه» أيضاً، ولإيضاح هذه المسألة يعمدون إلى ذكر الأمور الثلاثة الآتية:

أ ـ إنّ أسلوب الحكومة الدينيّة لا ينحصر بالذهاب إلى نظريّة ولاية الفقيه، بل يمكن الحفاظ على مشروعية الحكومة من خلال الذهاب إلى القول بنظريّة إشراف الفقيه، أو وكالة الفقيه ـ الأعمّ من أن تكون هذه الوكالة على صورة عقد جائز أو ميثاق اجتماعي لازم ـ وبذلك نضمن بقاء الحكومة على دينيّتها؛ من هنا ليس هناك دليل يضطرنا إلى القبول بنظريّة ولاية الفقيه، مع ما فيها من نقاط الضعف التي تعيق إثباتها[1].

ب ـ إشراف الفقيه للحيلولة دون وقوع مخالفة قطعية للأحكام الشرعيّة، مضافاً إلى إشرافه على الأهداف العامّة للمجتمع والحكومة المبينة من قبل الدين، يمنح الدين دوراً رادعاً على نحو الإجمال، الأمر الذي يؤدّي إلى صيانة المجتمع من الانحراف نحو التهاون واللادينية.

ج ـ إنّ الناس في الحقيقة هم الضمانة التطبيقية لإشراف الفقيه، وحيث يقوم الفرض على أنّ الناس متديّنون، فإنّ الفقيه من خلال إشرافه إذا شاهد مخالفة للشرع في القوانين والقرارات، فإنّه سيعمد إلى رفع تقرير بهذه المخالفة إلى المسؤولين من ذوي الشأن والعلاقة، وإذا تعذّر ذلك نتيجة لعدم

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

استجابة المسؤولين لتوجيهات الفقيه مثلاً، عمد الفقيه إلى عرض المسألة على الرأي العام وعلى الناس أنفسهم، وحيث يقوم الفرض على أنّ الناس متدينون فإنّهم سيهبّون إلى تلبية نداء الفقيه، والاعتراض على الخلاف الواقع، وبذلك سيحولون دون وقوع ما يُخالف الشرع في المجتمع الإسلامي[١].

الثالث: أنّهم تمسّكوا ببعض عبارات سماحة الإمام الخميني (رحمه الله) التي يُشير فيها إلى أسلوب تواجد وحضور علماء الدين، وحتى شخصه الكريم على الساحة السياسيّة في البلاد، فاستنتجوا من كلماته أنّ الإمام الراحل (رحمه الله) وإن كان قد طرح نظريّة «ولاية الفقيه» في أواخر عمره الشريف ـ ويبدو أنّه قد عدل بذلك عن نظريّة «إشراف الفقيه» ـ إلاّ أنّ سبب هذا العدول لم يكن لضعف مبانيها، بل لعدم توفّر شرائط تطبيقها الزمانية والمكانية[٢].

الرابع: إنّ تخصّص الولي الفقيه لا يمكّنه من ممارسة ما هو أكثر من الإشراف؛ لأنّ تخصّصه يكمن في اطلاعه الاجتهادي على الأحكام الفقهية، وإنّ قدرة الولي الفقيه في إدارة المجتمع تكون بمقدار ما يُبيحه له الفقه، وإنّ هذه المقدرة لا تتجاوز حدّ إشرافه على تطبيق الأحكام الشرعيّة للإسلام[٣]، وأقصى ما يمكنه هو رسم الخطوط العريضة حول أهداف النظام الإسلامي، وواضح أنّ بين هذا الأمر وبين إدارة المجتمع التي تعتمد على مختلف الاختصاصات بوناً شاسعاً. ولهذا السبب نجد أنّ تصدّي الولي الفقيه لم يحدث تغييراً في «سنخ ومحتوى إعمال الحُكم»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٧، وكذلك: آكبر كنجي، كيان، العدد: ٤١، ص ٢١.

(٣) حسين علي المنتظري، راه نو، العدد: ١٨، ص ١٣.

(٤) مجتهد شبستري، راه نو، العدد: ١٩، ص ٢١.

وعلى هذا الأساس فمن الأفضل للولي الفقيه أن يترك الدور الإيجابي إلى «الخبراء والمختصّين»، ويكتفي هو بممارسة الدور السلبي[١]، هذا وإنّ القول بإشراف الفقيه إنّما هو من باب الاحتياط، وإلاّ فإنّ «استشارة» الفقيه كافية أيضاً.

وبالطبع، فإنّ هذا المقدار من حضور الولي الفقيه إنما يكون إذا لم نعتبر المهمة الرئيسة للحكومة هي توفير الاحتياجات الأولية والمادية للناس، أي: مجرّد «الحكومة على الأجساد» فقط[٢].

نقد نظريّة إشراف الفقيه

سنعمد في نقد هذه النظريّة إلى دراسة المحاور الأربعة المتقدّمة بالترتيب:

نقد الاستدلال الأول

إنّ التمسّك بأصالة «عدم الولاية الفقهية» لرفض نظريّة ولاية الفقيه كان محلاً للتشكيك بشدّة ضمن البحوث المتقدّمة، بل قد أثبتنا أنّ الأصل طبقاً لآراء العرفاء والفقهاء والمتكلمين والحكماء في الولاية على المجتمع، يقوم على «الولاية»، لا على «عدم الولاية».

والمقصود من أصالة عدم الولاية المطروحة في الفقه إنما هي في الأمور الفردية أو الأمور التي يتخذ القرار بشأنها، وأمّا في الموضوعات والمسائل الإجتماعيّة - التي تخرج موضوعاً عن دائرة القرار الفردي، وإن كانت مسؤوليتها تقع على عاتق الفرد - فالأصل فيها يقوم على الولاية لا عدمها.

---

(١) محسن كديور، راه نو، العدد: ١١، ص ١٥.

(٢) عبد الكريم سروش، كيان، العدد: ٣٢، ص ١٣، (إنّ الحكم - أعم من أن يكون فقهياً أو غير فقهي - إنّما هو حكم على الأجسام ليس إلاّ).

كما أننا في سياق الاستدلال المتقدّم لو كنّا قد تمسّكنا بالأدلة الفقهية، لكان من حقّ أولئك المنتقدين أن يبدوا رأيهم بشأن الأدلة المذكورة، ولا يرونها كافية أو وافية في إثبات الأمر أحياناً.

بَيْدَ أننا في هذه البحوث قد عمدنا إلى إثبات مشروعية نظريّة ولاية الفقيه دون الدخول في مثل هذه المواضع التي خاض فيها كبار فقهائنا العظام استدلالاً وإجابةً، واكتفينا في ذلك بالأدلة العقليّة التي تثبت عقلانية هذه النظريّة ومشروعيتها تبعاً لذلك.

نقد الاستدلال الثاني

وفي الاستدلال الثاني عمد الناقد إلى ذكر ثلاثة أمور، ومن مجموعها يبدو أن الاستدلال الثاني على المدّعى يقوم على القول بأنّ إعطاء دور الإشراف للولي الفقيه لا يضرّ بالهوية الدينيّة للحكومة، وإنّ جوابنا عن ذلك يقوم تماماً على هذا المعنى؛ لأنّ الحكومة الدينيّة لا يكتب لها البقاء والاستمرار دون تحقّق الولاية الدينيّة.

إنّ أسلوب الحكومة الدينيّة ينحصر بالرابطة والعلاقة الولائية، ويراد بالحكومة الدينيّة تلك الحكومة التي يتولّى «الدين» ولايتها وإدارتها، والولاية لا تعني شيئاً غير الإدارة. وبناءً على تولّي الدين إدارة المجتمع، سيكون من الطبيعي وقوع الولاية في المجتمع على عاتق الدين، وتبعاً لذلك تتمّ ممارسة الولاية الدينيّة على المجتمع من خلال الحاكم الخبير والمختصّ في أمور الدين، وذلك للأدلة التي سبق أن أتينا على ذكرها في البحوث المتقدّمة.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ دعوى ضرورة قيام الحكومة الدينيّة على المجتمع على الحكومة الولائية تتضح من خلال الاستناد إلى البحوث المتقدّمة في المرحلة الأولى. وبالطبع فإنّ توهم المنتقدين لنظريّة ولاية الفقيه ينشأ من عدم معرفتهم للولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية، إذ إن هؤلاء النقّاد لا

يتمتعون بالإدراك الكافي للولاية الدينيّة على المجتمع، بل لا يحيطون علماً حتى بمعنى الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية أيضاً، وهذه الغفلة هي التي دفعتهم إلى طرح نظريّات أخرى بوصفها نظريّات بديلة تقع في عرض نظريّة ولاية الفقيه.

إنّ قيام الولي الفقيه بدور الإشراف للحيلولة دون صدور ما يخالف الأحكام الشرعيّة، وبيان الأهداف العامّة لا يكفي في صيرورة الحكومة دينية، أو بقائها على صبغتها الدينيّة؛ لأنّ إخراج الدين عن مسرح الولاية على المجتمع سينتهي إلى محو المظاهر الدينيّة من المجتمع. وتوضيح ذلك سيأتي في معرض الإجابة عن الاستدلال الرابع إن شاء الله تعالى.

إنّ ما توهمه النقّاد من اعتبار الإعلان إلى الناس وردود أفعالهم المناسبة تجاه هذا الإعلان ضمانة تطبيقية للفقيه المشرف، ينشأ أيضاً عن عدم معرفة المجتمع والولاية على المجتمع والدور الجديد الذي تلعبه الحكومات في المجتمعات الحديثة. والشخص المحيط بهذه الأمور المذكورة يدرك جيّداً كيف تعمل الحكومات على هداية الأفكار العامّة من خلال توفير الأرضية نحو الأهداف المعيّنة. وهذا لا يعني شلّ قدرة الناس على الاختيار، وإنّما يعني بيان مدى التأثير الملحوظ الذي تتركه الحواضن الإجتماعيّة في بلورة السلوك العام والفردي.

وعلى هذا، إذا كانت الولاية على المجتمع لا تقع على عاتق الدين والولي الفقيه، وأوكلت إلى العلماء والمختصّين، فهؤلاء المختصّون: إمّا أن يكونوا تحت إشراف الولي الفقيه والخبير في أمور الدين، ويوظفوا عقولهم وأعمالهم في إطار التبعية له، حينها تحقّقت النتيجة المنشودة وثبت المدّعى. وأمّا إذا كانوا يستقلّون باتخاذ القرارات طبقاً لملاكات «التعقّل الجمعي» و«العقل المتأصّل والناقد»، ففي هذه الصورة لا يكون هناك شأن للدين، ولن تكون هناك أيُّ ضمانة لبقاء المتديّنين على تديّنهم.

فلو أنّ الإدارة أضحت إدارة غير دينية، فلن يكون هناك ما يضمن استمرار وتعزيز الانتماءات الدينيّة بين الناس: كي يلبّوا - والحال هذه - دعوة «الفقيه المشرف»، بل الأمر سيصبح على العكس من ذلك تماماً، إذ لن يمضي وقت طويل حتى يغدو هذا الانحراف الثقافي إلى مبدأ فكري يرى في الولي الفقيه - بما يحمله من أفكار رادعة - عنصراً مانعاً من تقدّم المجتمع: لذلك يجب عليهم إعادة النظر في تفكيرهم الديني: لكي يتمكّنوا من مواكبة ركب الحضارة البشرية.

نقد الاستدلال الثالث

كان الاستدلال الثالث قائماً على الاستناد إلى كلمات الإمام الراحل (رحمه الله)، حيث صوّروا من خلاله أنّ الإمام (رحمه الله) إنّما ذهب إلى القول بنظريّة ولاية الفقيه بوصفها أسلوباً مؤقتاً واضطرارياً. ولكن يجب الالتفات إلى ما يلي:

أولاً: إنّ الدفاع عن نظريّة نظام ولاية الفقيه لا يعني وجوب أن يتصدّى علماء الدين لجميع أو أكثر المناصب السياسيّة في الدولة: إذ إنّ الهدف من هذا الكتاب هو مجرّد البحث بشأن الولاية على المجتمع، والتصدّي لهذا المنصب الاجتماعي الواحد من قبل الولي الفقيه فقط.

ثانياً: يعتبر أداء الإمام الراحل (رحمه الله) منذ بداية الثورة الإسلاميّة المباركة إلى حين رحيله عن هذه الدنيا خير شاهد على عدم تنازله عن دوره ومسؤوليته في هداية وإدارة المجتمع، فلم يقتصر عمله بوصفه مشرفاً أعلى في ميادين المواجهة ضدّ نظام الشاه إبّان مرحلة الثورة وبعد انتصارها فحسب، بل عمل بوصفه ولياً اجتماعياً على هداية المجتمع إلى حيث يجب، وأصدر له الأوامر الضرورية على مختلف الأصعدة. فدعى الناس إلى التظاهر ضدّ الشاه في أزمنة مختلفة، وعمل على تطويع الناس للدفاع عن ثغور القطر الإسلامي، وأبلغ المسؤولين التنفيذيين في البلاد باتخاذ المواقف المحدّدة في مختلف المنعطفات، وما إلى ذلك.

فإنّ الملف الساطع لزعامة الإمام الخميني (رحمه الله) مفعم بالمواقف الصائبة والمصيرية والحاسمة في مختلف المجالات الإجتماعيّة، فلم يكن إيجاد الحوادث الإجتماعيّة، وحلّ الأزمات، وإضعاف جبهة الباطل وتحقيرها قابلاً للتحقّق إلاّ من خلال ممارسة الولاية وخلق الحوادث الإجتماعيّة.

ثالثاً: إنّ الكلمات المحكمة والواضحة التي قالها الإمام الراحل (رحمه الله) حول أهمّية ولاية الفقيه من جهة، وحول أهمّية الحكومة الإسلاميّة من جهةٍ أخرى، خير دليل على أنّه لم يطرح فكرة ولاية الفقيه بوصفها مسألة مؤقتة، وعلى أساسٍ من الاضطرار، بل بوصفها نظاماً سياسياً متقناً ومبدعاً قائماً على أساس من التفكير الإسلامي الأصيل، ومن كلماته تلك:

(ما لم يكن الفقيه على رأس الأمور، لن تكون هناك ولاية في المقام، وإنّما يكون هناك الطاغوت، فأمّا الله وأمّا الطاغوت)[1].

(يجب القول بأنّ الحكومة التي هي من فروع الولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) هي أحد الأحكام الضرورية في الإسلام، وهي مقدّمة على جميع الأحكام الفرعية. ومقدّمة حتى على الصلاة والصيام والحج).

(إنّ ولاية الفقيه ليست شيئاً أحدثه مجلس الخبراء، بل هي شيء أوجده الله تبارك وتعالى، وهي ذات ولاية رسول الله)[2].

إذا كان عدم ولاية الفقيه ملازماً لولاية الطاغوت، فهل يمكن القول بأنّ وجودها أمر مؤقت؟ وهل الحكومة وكون ولاية الفقيه فيها مطلقة ـ والتي تعتبر بسبب ارتباطها بالولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) من الأحكام البديهية،

---

(١) صحيفه نور (صحيفة النور)، ج ٩، ص ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٦، ص ٩٥.

وشعبة من الولاية المفوّضة ـ يصح عدّها أمراً اضطرارياً؟ علاوةً على ذلك فإنّ العبارات التي تمسّك بها النقّاد المحترمون ترتبط بعدم ضرورة التصدّي الظاهري لعلماء الدين للمسؤوليات التنفيذية، ولا ربط لها بولاية الفقيه أبداً. وعليه فإنّه لمن عدم الإنصاف تماماً، أو على الأقل من الجهل بفكر وسلوك الإمام (رحمه الله) أن يعدّ هذا التراث القيّم لسماحته أمراً مؤقتاً واضطرارياً.

نقد الاستدلال الرابع

إنّ الإشكال الرئيس الذي يرد على هذه النظريّة في إطار القول بإشراف الفقيه، إنها تعمل على إجلاس «الدين» على منصة «الإشراف»، فكما أنّها لا ترى للفقيه حقّ الولاية وإدارة المجتمع، كذلك لا ترى للدين حقّ الولاية على المجتمع وإدارته، فمتى ما توصّل مفكر إلى قدرة الدين وكفائته على إدارة المجتمع، فلابد من سريان هذا الدور والتأثير إلى الولي العارف بالدين والمتربّع على مسند حفظ الدين وتطبيق الأحكام الإلهيّة.

من أجل توضيح تبعات تضييق وظيفة ومسؤولية الفقيه ـ ومن قبلُ حصر مساحة «الدين» وحدوده بـ «الإشراف» ـ وقصرها على الإشراف، نناقش المسألة من زاويتين:

الأولى: ماذا سوف يحصل إذا كان للدين دور سلبي لا إيجابي؟

الثانية: هل يمكن للدين أن يضطلع بدور إيجابي؟

هناك الكثير من الكلام في هذا الشأن، بَيْدَ أننا ـ وبسبب عدم اتساع المجال ورعاية للاختصار ـ سنكتفي بالإشارة إليه فقط:

«عُزلة الدين» نتيجة إشراف الفقيه

لا ينبغي أن نتوقع من الوقوف عند الدور الرقابي للدين والولي الفقيه، وحصر حضور الدين في دائرة التنظيمات الإجتماعيّة بالإشراف والرقابة

للحيلولة دون صدور ما يُخالف الأحكام الشرعيّة سوى عزلة الدين ومحوه؛ إذ في مثل هذه الحالة سيتحوّل الدين إلى آلة تعمل على تقرير الأفكار غير الدينيّة، والآراء المادية التي توصل بحسب زعمها إلى نتائج علمية؛ لتنظيم شؤون الحياة في هذه الدنيا، بمعنى أنّ على الفقيه الاعتزال في بيته وترقّب صدور نظريّة أو مقترح جديدٍ من قبل العلماء والمفكّرين الماديين ـ الذين توصّلوا بحسب الظاهر وانطلاقاً من العقل الجمعي من أجل خدمة البشرية إلى نتائج علمية في إدارة المجتمع ـ ثمّ يعمل بعد ذلك على أسلمتها من خلال إضفاء مسحة دينية عليها، وتغليفها بغلاف ديني، وختمها بخاتم الدين وتوقيعه!

ولتوضيح هذه الثمرة نواصل البحث من خلال مثال هو موضع ابتلاء المجتمع الراهن كثيراً، ألا وهو النظام المصرفي أو ما يُعرف بـ «البنك»، وطريقة إدارة رؤوس الأموال في القطر الإسلامي. فهو يمثل نموذجاً بارزاً للبنوك والمصارف الغربية المموّهة بصبغة إسلامية، وهذا مثال واضح على إعطاء الدين دوراً رقابياً، فقد عمد فقهاؤنا العظام انطلاقاً من الضرورات الإجتماعيّة ـ وهو ما يحظى بالاحترام والتقدير في موضعه ـ إلى تعريف البنك الربوي الذي كان سائداً في النظام الملكي الجائر في إطار العقود الإسلاميّة، وقاموا بتقريره وإمضائه وإضفاء الشرعيّة عليه من خلال إجراء بعض الترقيعات الطفيفة عليه. بَيْدَ أنّ الجميع يعلم ـ بما فيهم المخططون لسياسة البنك الإسلامي ـ أنّ هذه الترقيعات لا تعني حصول أيّ تغييرٍ في تداول رؤوس الأموال في المجتمع، بل هو يلعب ذات الدور الذي يضطلع به النظام الرأسمالي في العهد السابق أيضاً، في حين أنّ البنك حلقة من حلقات النظام الرأسمالي الذي يؤدي تطبيقه والعمل به إلى تبعات اقتصادية وثقافية وسياسيّة خاصّة.

تقوم التنظيمات الاقتصادية في النظام الرأسمالي على «أصالة رأس المال» من هنا أصبح حفظ وصيانة رأس المال أهم عنصر يعمل في تنظيم بقاء

واستمرار الاقتصاد الرأسمالي، ويؤدي البنك دوره في خدمة هذه الغاية بوصفه حلقة من حلقات ذلك النظام الاقتصادي، إذ يعمل في الواقع عن طريق «قيمة الربح» على ضمان أرباح رأس المال وارتفاع قيمة النقد على المستوى الزمني.

وفي النظام الرأسمالي نجد أنّ ارتفاع القوّة الاقتصادية رهين بالنمو في النسبة المتعادلة مع أربعة عناصر أساسية، وهي: «سوق النقد، وسوق العمل، وسوق البضائع التي تمرّ عبر الوسائط، وسوق البضائع الاستهلاكية»، والذي يلعب الدور المحوري من بين هذه العناصر الأربعة هو عنصر سوق النقد؛ من هنا فإنّه وطبقاً للمعادلات الاقتصادية المهيمنة على النظام الرأسمالي يجب تحديد حتى قيمة العمل على محور التنمية المضمونة من قبل النقد. والنظام المصرفي في الاقتصاد الرأسمالي هو الذي يضمن قيام وتحقّق مثل هذه المعادلة.

وهذه المسألة نفسها قابلة للتكرار في دائرة أكبر بالقياس إلى كلّ منظومة الاقتصاد الرأسمالي، بمعنى أنّه يمكن إدراج مجموع الآليات العملية القائمة على المعادلات الاقتصادية في النظام الرأسمالي من خلال تنظيم عناصر جباية الضرائب، وطريقة تخصيص الأرباح وأمثال ذلك ضمن العقود الإسلاميّة، دون إحداث أيّ تغيير في مضمونها أو محتواها التطبيقي، بل وحتى في مقياس أوسع يمكن رصد ما هو أبعد من النظام «الاقتصادي»، وشمول ما نحن فيه لتنظيم العلاقات «الثقافية» و«السياسيّة» في قالب المعاملات الدولية، وإدراجها بحسب الظاهر تحت دائرة العقود الإسلاميّة، وبذلك يتمّ إضفاء مسحة إسلامية عليها جميعاً، ولا يخفى على أيّ متديّن في مثل هذه الحال تحوّل الدين إلى لعبة بيد السلطات التنفيذية، ويغدو مجرّد عنصر يعمل على تبرير وتوجيه السلوكيات، وتطويع المتديّنين لا أكثر[1].

---

(١) فقه سنتى ونظام سازى (الفقه التقليدي والمنهج التنظيمي)، ص ٢٣٢ إلى ٢٥٦.

قابليات الدِّين في الولاية على المجتمع

بعد إيضاح التبعات السلبية المترتبة على الدور الرقابي للدين - وبتبعه دور الولي الاجتماعي - نتساءل هل يمكن أن يضطلع الفقيه والخبير الديني بدور قيادي وإيجابي في المجتمع علاوةً على دوره الرقابي أم لا؟ وبمقتضى حدود صلاحيات الفقهاء، ألا ينبغي قصر دورهم على الإشراف والرقابة فقط، وإعطاء الدور الإيجابي والتنفيذي للخبراء والمتخصّصين من أهل الفنّ في مختلف المجالات؟

تحتاج الإجابة عن هذا السؤال إلى بحوث موسّعة وتفصيلية، ولكننا سنقتصر على بيان جانب من ذلك فقط. وعليه لابدّ من ملاحظة جهتين، وهما:

الجهة الأولى: هل يجب على الفقيه أن يضطلع بدور إيجابي، ويتسلم إدارة المجتمع أم لا؟

الجهة الثانية: على فرض إثبات ضرورة اضطلاع الفقيه بالدور الايجابي، فهل باستطاعة المعلومات والمعارف الفقهية الحاضرة أن تعينه على القيام بهذا الدور أم لا؟

لا ينبغي المزج بين هاتين الجهتين والخروج منهما بنتيجة واحدة، فإنّ السعة المعلوماتية الموجودة في الفقه الشيعي لا يمكن جعلها معياراً للحكم في تحديد مساحة الدين وبيان حدود وظيفة الولي الديني. وطرح هذا الأمر لا يعني تجاهل دور الفقه الراهن وتأثيره في التيار والتوجّه الديني في المجتمع، وإنّما يعني قابلية المعرفة الدينيّة على التكامل، وإمكانها سدّ الفراغات الماضية.

أمّا أن دور الدين هل هو دور رقابي أو ولائي، فبالنظر إلى البحوث التي تقدّم ذكرها نقول على نحو الإجمال: هناك فرق كبير بين جعل الدين وسيلة للولاية على المجتمعات البشرية على طول التاريخ، وبين جعله مجرّد مشرف على عملية الإدارة الإجتماعيّة التي تقاد من قبل الآخرين. فباعتقاد جميع

المسلمين إنّ الإسلام دين كامل وجامع، ويكمن خلوده في قابليته على تشكيل حواضن وآليات تهيمن على النمو والرقي.

فإنّ الدين الذي يعجز عن تقديم برنامج لتكامل الفرد والمجتمع بما يتناسب والظروف الزمانية والمكانية المختلفة، لن يكون هو الدين الكامل والخاتم.

فعلى هذا الأساس وبمقتضى كون الدين كاملاً وخاتماً للأديان، وكون الفلسفة من الخلق هي التكامل، والدين أداة لتكامل البشرية، ورسالة الأنبياء (عليهم السلام) تكمن في الهداية نحو الكمال المطلق، وجب عندها القول بضرورة الدين وكونه وسيلة للإدارة والولاية، وهذه الولاية تعني الاضطلاع بالدور الإيجابي، من هنا لا يتحقّق أيّ انسجام بين إدارة التكامل والدور الرقابي البحت.

أمّا سعة المعارف الدينيّة وقابليتها على الاضطلاع بمثل هذا الدور أو عدم كفايتها، فهي مسألة أخرى، وحتى إذا كان الجواب عنها بالنفي، فإنّ ذلك لا يعني تجاهل الدور الذي يمكن للدين أن يلعبه في إدارة المجتمعات.

فإنّ الذين حصروا قدرة الفقيه ببيان الأحكام الفقهية، وذهبوا نتيجة لقولهم هذا إلى الاعتقاد بضرورة تربّع الفقيه على عرش الرقابة والإشراف على عدم صدور ما يُخالف الأحكام الشرعيّة، قد غفلوا عن جهتين أدّتا بهم إلى تضييق دائرة نشاط الفقيه إلى حدٍّ كبير، وهما:

الغفلة الأولى: إنّهم حصروا الدائرة الدينيّة بالأحكام التكليفية، واعتبروا تلك الأحكام ـ التي تبيّن تكليف العباد على المستوى العملي ـ حصيلة ما يعتبرونه مستنبطاً من المصادر الشرعيّة بوصفها أحكاماً ووظائف قابلة للإبلاغ إلى المكلفين، في حين أنّ الإسلام يحتوي بالإضافة إلى ذلك على أحكام أخلاقية واعتقادية.

وعندما يتمّ الحديث عن تطبيق الدين في المجتمع، يجب النظر إلى مثل هذه المجموعة المتكاملة من الأحكام، فإنّ الشارع المقدّس في وضعه للأحكام التكليفية قد التفت كذلك إلى الأحكام «الأخلاقية»، والأحكام «الاعتقادية»، وهذه الأحكام والمعارف بمجموعها تؤدّي إلى التكامل المنشود من قبل الشارع للفرد والمجتمع. وعلى هذا، بعد الأخذ بنظر الاعتبار وجود الأحكام الأخلاقية والاعتقادية في الشريعة هل يحصر دور الدين بالرقابة الصرفة على المجتمع فقط؟! ألا يعتبر الذهاب إلى أسلمة الأمور ذات الحقيقة اللاإسلامية ناشئاً عن تجاهل هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام؟!

الغفلة الثانية: إن هؤلاء المنظّرين علاوةً على حصرهم الدين بالأحكام التكليفية قد حصروا الأحكام التكليفية بالفقه المبيّن لأحكام «السلوك الفردي» فقط، في حين أنّ دائرة الأحكام التكليفية تشمل أحكام «فقه الدولة» أيضاً، وهو الفقه الذي يتناول بيان الأحكام الإجتماعيّة، طبقاً لما تقدّم من توضيح الفرق بين الفرد والمجتمع، والاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة.

فإنّ فقه الدولة هو الفقه الذي يشكّل أداةً لإقامة المجتمع المتكامل في المجتمعات الإسلاميّة، وإنّ هذا الفقه هو الذي يستطيع الاضطلاع بإدارة المجتمعات على مختلف مستويات الإدارة الإجتماعيّة، على الرغم من أنّ مستوى حضوره في مختلف مستويات الإدارة الإجتماعيّة (التنمية والعامّة والخاصّة) ليس على نسقٍ واحد. من الطبيعي جداً ألاّ تتعرض الحوزات الشيعية لمثل هذه الأحكام (فقه الدولة) بنفس النسبة التي تعرّضت فيها للأحكام الفردية؛ لأنها لم تواجه موضوعات كهذه بسبب إقصائها، ونأمل من الحوزات العلمية بعد ابتلاء المجتمع الإسلامي بمثل هذا الأمر أن تشمّر عن ساعديها من الآن، وتعمل على التحقيق والبحث العلمي بهذا الصدد، ولكن

هذا الأمر لا يعدّ مسوّغاً لحذف الدين وعزله عن ممارسة دوره الطبيعي في إدارة التنظيمات الإجتماعيّة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الدين من الناحية العقليّة يلعب دوراً إيجابياً في بيان السبل المؤدية إلى التنمية الشاملة، كما أنّه من الناحية العملية يستطيع النهوض بمثل هذه المسؤولية، وهذا يتحقّق إذا لم نكتفِ بالأفكار البالية، والمعارف السابقة من المصادر الإسلاميّة، وأن نقوم بدراسات جديدة حول هذه المسألة، (وإن كانت التحقيقات الجديدة في هذا المجال إنّما تكون مقبولة متى ما ابتنت على أساس الملاكات والمعايير القديمة، وكانت مستندة إلى الأسس المحكمة لـ «الفقه التقليدي»، وبذلك يمكن إحراز حجّيتها).

٢ ـ نظريّة «الوكالة»

إنّ النظريّة الأخرى التي يذهب إليها المنتقدون لنظريّة ولاية الفقيه بوصفها شكلاً آخر من أشكال الحكومة الدينيّة هي «نظريّة الوكالة»، والوكالة على ثلاثة أنحاء، ولم ينظّر أصحاب هذه النظريّة إلى النوع الثاني والثالث منها. وإليك بيان هذه الأنواع الثلاثة من الوكالة، وهي:

١ ـ مجرّد الإذن إلى الآخر، وهو ما يصطلح عليه في علم الفقه بـ «الإيقاع».

٢ ـ الاستنابة الخاصة في التصرّف، وهو ما يصطلح عليه فقهياً بـ «العقد الجائز».

٣ ـ إحداث سلطة مستقلة لآخر بشرط قبوله، وهو ما يصطلح عليه فقهياً بـ «العقد اللازم».

وهناك من ذهب به التصوّر إلى القول بأنّ السلطة والحكومة على المجتمع هي من قبيل الوكالة بمعناها المعهود فقهياً، أي النوع الثاني من الوكالة، وقد عمد بعض المنظّرين: لتعزيز الحاكمية السياسيّة إلى طرح نوع آخر من الوكالة، سنبيّنه في سياق البحث إن شاء الله تعالى.

وحيث يوجد هناك تشابه في نقد كلتا هاتين النظريّتين، سنقوم قبل كلّ شيءٍ ببيانهما، ثمّ نصير إلى نقدهما بعد ذلك.

توضيح نظريّة «وكالة الحاكم»

١ ـ لمّا كان الإنسان كائناً حياً، صار له الحق في الحياة بشكلٍ طبيعي، فله أن يختار لنفسه بالضرورة مكاناً للحياة. واختياره لمثل ذلك المكان سيخلق علقة اختصاصية على نحو قهري وتلقائي، وتسمّى تلك العلقة الاختصاصية بـ «الملكية الخاصّة»، وهذه الملكية بمقتضى العيش في مكان خاص ستصبح منحصرة به، وبمقتضى كونها في مكان مشترك ـ كالعيش في فضاء أوسع من قبيل الوطن ـ ستغدو مشاعة، وكلا نوعي هذه الملكية طبيعيان؛ لأنّها تحقّقت بمقتضى الطبيعة، وليس هناك أيّ عنصرٍ مؤثر في هذا الاختصاص سوى العوامل الطبيعية.

كما أنّ هذين النوعين من الملكية خصوصيان؛ لأنّ كلّ شخصٍ يمتلك على نحو مستقل هذين النوعين من الاختصاص المكاني، وتعلق هذا النوع من الملكية بالإنسان لا يعود إلى كونه إنساناً، بل لكونه جسماً حياً ومتحرّكاً[١].

٢ ـ للإنسان ـ علاوةً على حياته الطبيعية ـ حياة أسمى، وهي التي تسمّى بـ «الحياة العقلانية» أيضاً، وإنّ هذه الحياة تُمنح له بمقتضى إنسانيته، وإنّ الإنسان في هذا النوع من الحياة يكافح من أجل تحسين ظروف الحياة والوصول إلى التعايش السلمي مع الآخرين الذين يعيشون في جواره، وهذا النوع من حياة الإنسان لا يفتقر إلى أيّ عقدٍ اجتماعي أو عوامل أخرى من هذا القبيل[٢].

---

(١) مهدي الحائري، كتاب حكمت وحكومت (كتاب الحكمة والحكومة)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٦.

٣ ـ إنّ الإنسان بمقتضى حياته العقلائية، ومن أجل الوصول إلى حياة أفضل، وتحقيق التعايش السلمي مع الجماعة الإنسانيّة التي يعيش ضمنها، يتبع نصيحة العقل العمليّ، ويقوم بإعطاء «الوكالة» والأجرة لشخص أو هيأة؛ ليبذل كلَّ ما باستطاعته، ويرصد كلَّ وقته وإمكاناته من أجل تحسين ظروف حياتهم وتحقيق التعايش السلمي لهم في تلك الرقعة الجغرافية، وألاّ يترك أيَّ جهدٍ من أجل القيام بتلك المسؤولية.

ولو لم يتمّ الحصول أحياناً على اتفاق صاحبي الملك المشاع، يبقى الخيار الأوحد هو اللجوء إلى حاكمية الأكثرية على الأقلية، وحيث إنّ طريقة مالكية الأفراد شخصية مشاعة، فالوكيل أو الممثل الذي يتمّ توظيفه من قبل المالكين في القرار الوضعي للوكالة، سيكون وكيلاً أو ممثلاً شخصياً مشاعاً لجميع الأفراد والمواطنين. وليس وكيلاً لوحدة جماعية أو لشخصية حقوقية[1].

فإنّ الكلام المتقدّم يشكّل دليلاً لصاحب هذه النظريّة في تفسير اعتبار الحاكم على المجتمع بصفة موكّل من قبل الشعب، بَيْدَ أنّه في موضعٍ آخر من نظريّته قد عمد بزعمه إلى تكميل استدلاله، فقال في بيان دليل نفي الولاية ما يلي: (ربما أمكن القول بأنّ الولاية تعني سلب الحق في جميع أنواع التصرّف عن الشخص المولّى عليه، واختصاصها بولي الأمر، لا يمكن تحقّقها في المسائل الإجتماعيّة وأمور الدولة أبداً؛ لأنّ الولاية عبارة عن علاقة قيمومية بين شخص الوليّ وشخص المولّى عليه، وهذه العلقة لا يمكن تصوّر قيامها بين الفرد والمجتمع)[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٧ و١٠٨ و١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٧ و١٨٨.

بما أن صاحب هذا القول لا يرى تمامية الأدلة المذكورة لإثبات ولاية الفقيه، فهو لا يرى ضرورة للقول بوجوب أن تكون هذه الوكالة من مختصات الفقيه، بل يرى كفاية تمتع الشخص بالحكمة والتديّن والعبادة ليتمّ تعيينه وكيلاً للناس من أجل توفير الأرضية المناسبة لتحسين الحياة وتحقيق التعايش السلمي.

وهنا يمكن القول بأنّ هذه النظريّة تقف في أبعد نقطة بالنسبة لنظريّة «ولاية الفقيه» المتقنة مقارنة بالنظريّات الأخرى.

توضيح نظريّة العقد الاجتماعي (الشرط اللازم ضمن العقد)

هناك من المنظّرين من يذهب إلى الاعتقاد بأنّ حقّ الحاكمية للولي الفقيه على المجتمع ناشئ من العقد الاجتماعي اللازم بينه وبين الناس، وليس من قبيل الوكالة بالمعنى المتقدّم، وإنّما يراه عقداً توافقياً واجب التنفيذ على الطرفين بعد إبرامه وتوثيقه عن طريق «البيعة»، فحتى الولي الفقيه ما دام حائزاً على شرائط إعمال الحاكمية لا يحقّ له التنصّل عن مسؤوليته وترك منصبه.

(إنّ اختيار الحاكم من قبل الناس ليس من قبيل التوكيل؛ ليكون عقداً جائزاً ويمكن فسخه، بل هو من وجهة نظر العقلاء والشرع عقد اجتماعي يغدو بعد إمضائه وإبرامه وتعزيزه بالبيعة من العقود اللازمة، وإنّ كلمة البيعة مأخوذة من البيع الذي هو من العقود اللازمة. والحاكم بعد انتخابه واختياره يكون مسؤولاً عن التصدّي للأمور الملقاة على عاتقه طبقاً لذلك العقد وحدوده ومساحته.

وعلى الناس أن يدعموه ويطيعوه ما لم ينحرف عن الحدود والأحكام الشرعيّة ومضمون العقد، وبالتالي فإنّه طبقاً لمقتضى وجوب الوفاء بالعهود والعقود، يجب على كلا طرفي العقد ـ من الحاكم المنتخب والشعب الناخب أن يعملا طبق مضمون العقد، وعلى الممثل والحاكم مسؤولية في قبال الشعب

والناخبين، فليس هو من قبيل الوكالة والإذن في التصرّف؛ ليكون بالإمكان فسخه بلا سبب، والشاهد على ذلك اعتبار العقلاء وحكم الشرع)[1].

فإنّ صاحب هذه النظريّة وإن عمد إلى تعزيز النظام السياسي القائم على هذا القرار من خلال تبديل الوكالة بوصفها عقداً جائزاً إلى المعاهدة الملزمة للطرفين، بَيْدَ أنّه بغض النظر عن هذا الفارق فإنّ جوهر نظريّته يعود إلى نظريّة الوكالة: إذ إنّه يصرّح بأنّ الحاكم الاجتماعي مُلزم بالعمل في إطار العقد ومساحته.

في الحقيقة يحول التفاوت الموجود في هذا الشكل الجديد من الوكالة والذي يميّزه عن النظريّة المتقدّمة دون الإشكال الوارد على النظريّة السابقة بسبب جواز العقد، ولكن بغض النظر عن هذا الإشكال، فإنّ كلتا النظريّتين تشتركان في سائر الإشكالات الأخرى، ولذلك سنعمد إلى نقد كلتا هاتين النظريّتين سوية.

نقد نظريّة الوكالة (الأعمّ من الوكالة الجائزة واللازمة)

ترد على النظريّتين المتقدّمتين ثلاثة إشكالات رئيسة، على النحو الآتي:

١ ـ في كلتا هاتين النظريّتين تصبح الأقلّية محكومة لرأي الأكثريّة.

لا شكّ أنّ المجتمعات لا تتفق عادةً على كلمةٍ واحدةٍ، ولابدّ أن تكون هناك في العادة أكثرية وأقلية تشارك في صنع القرار الاجتماعي، كما أن تأييد السلطة أو رفضها وشكل الولاية وحدودها من بين الأمور والمسائل الهامّة التي لا تتفق عليها كلمة أفراد المجتمع عادة، وإذا آمنا بأنّ الحاكم ـ بناءً على الصورتين المتقدّمتين ـ يُعتبر وكيلاً للناس، فإنّ هذه الوكالة تنشأ

(١) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، المجلد الأول، ص ٥٧٤، المسألة الرابعة عشرة؛ وكذلك مجلة: راه نو، العدد: ١٨.

بداهة من تأييد أكثرية الناس لها، دون آحاد المجتمع كافة؛ لهذا السبب يحقّ للأقلية البالغة نسبتها (٤٩٪) من كل المجتمع أن ترفض سلطة الوكيل عليها، و تتمرّد على أوامره، والسماح بمثل هذا التمرّد يؤدي قطعاً إلى الهرج والمرج الاجتماعي، مضافاً إلى أنّ إلزام الأقليّة باتّباع رأي الأكثرية مخالف أيضاً لمقتضى عقد الوكالة؛ جائزة كانت أم لازمة، فطبقاً لعقد الوكالة لا يحقّ للوكيل أن يُعمِل سلطته في الدائرة الشخصية للفرد الذي لم يخوّله الوكالة عن نفسه.

٢ ـ بالنسبة إلى الأكثرية التي قبلت بسلطة المتصدّي الاجتماعي بناءً على العقد الاجتماعي أو طبقاً للوكالة، يرد الإشكال على نحوٍ آخر؛ إذ يحقّ للأكثرية أن تعترض على الحاكم وتقول له: إنّما جعلناك وكيلاً لمدّة محدّدة، وهذه المحدودية الزمنية في توكيله والأذن له في التصرّف يجب أن تقتصر على المساحة الزمنية للوكالة؛ وعلى هذا لن يكون الوكيل مأذوناً بالقيام بعمل يحدّد مصير الأزمنة المتأخرة، والتي سيحين وقتها بعد انتهاء مدّة الوكالة.

وحتى إذا تجاوزنا قيد الزمان، فإنّ أفراد كلّ مجتمعٍ إنّما يحقّ لهم توكيل شخص في التصرّف في حدود الفترة الزمنية الخاصّة بهم، ولا يحقّ لهم تخويله بالنسبة إلى الأزمنة المتعلقة بالأجيال القادمة التي لم تدخل معترك الحياة بعد، كما لا يحقّ لهم تخويل السلطة على المجتمع من قبلهم لشخص موجود في العصر الراهن أيضاً، في حين نشاهد حالياً أن اتخاذ القرارات الإجتماعيّة المتداولة في المجتمعات الراهنة من قبل الممثلين عن الشعب في البرلمان أو المؤسّسات التشريعية أو التنفيذية لا تكون محدودة بزمان التوكيل.

فالسلطات التنفيذية ـ من قبيل شخص رئيس الجمهورية مثلاً ـ تعمل في مدّة رئاستها على بناء الهيكلية الإجتماعيّة، بحيث تترك آثارها الإيجابية أو السلبية لعقود قادمة من الزمن، بمعنى أنّ آثار وتبعات قرارات الرئيس قد

تتجلى بعد رحيله بمدّة طويلة، فقد تنعم الأجيال اللاحقة بثمار القرارات التي اتخذها رئيس انتخبه أسلافهم، أو تحيق التبعات السلبية لقرارته حتى بالأجيال اللاحقة، وعليه، فمن خلال ملاحظة القرارات الإجتماعيّة الصادرة عن السلطات التنفيذية أو التشريعية ندرك أنّ ماهية ما يتحقّق لا ينسجم مع عقد الوكالة.

كما يمكن للأكثرية ـ التي منحت الوكالة لشخص معيّن للتصدّي في زمان خاصّ ـ أن تشكك في صوابية قراراته الإجتماعيّة التي يتخذها، وتعرب عن مخالفتها لها، إذ بإمكانهم الادّعاء بأننا لم ننتخبك للقيام باتخاذ هذا النوع من القرارات، وإن كان هناك إطار عام من قبيل الدستور هو الذي يحدّد الأداء الصحيح والدستوري للوكيل، ولكن بالالتفات إلى عدم إمكان ذكر جزئيات القرارات في القوانين الإجتماعيّة، سيكفل حقّ الاعتراض للأكثرية على بعض القرارات الخاصّة، فلا تكون لها ضمانة تنفيذية فيما إذا ثبت أنّها لا تنطبق مع الصلاحيات التي تمّ تخويلها للوكيل من قبلهم، و يمنع من ممارستها على أرض الواقع.

هذه الأمور بأجمعها تشهد بأنّ الذي يسود الواقع فيما يتعلق بالسلطة الإجتماعيّة أبعد بكثير من أن يندرج تحت دائرة العقد الاجتماعي أو الوكالة.

٣ ـ الإشكال الآخر أننا من خلال مقارنة تجربها بين ما يقع في مجال اتخاذ القرارات والتشريعات الإجتماعيّة، وبين ما تقتضيه ماهية عقد الوكالة؛ نستطيع إدراك أنّ الذي يقع على أرض الواقع من الناحية الموضوعية مغاير لمقتضى عقد الوكالة، إذ طبقاً لمقتضى هذا العقد لا يحقّ للوكيل أن يصدر الأوامر لموكّله، أو يستجوبه أو يعاقبه على عدم انصياعه وإطاعته لأوامره، في حين أنّ الحاكم الاجتماعي يعمل على إلزام المجتمع باتباع قراراته.

حيث يعمل المشرّع الاجتماعي على وضع القوانين لجميع أفراد المجتمع، لتقوم السلطات التنفيذية بعد ذلك على رصد النفقات والميزانيات العامة للمجتمع بشكلٍ خاصّ، وتسنّ القوانين لجباية الضرائب بما يتناسب ومختلف طبقات المجتمع، وتعمل على تنفيذها من خلال تغريم المتخلفين ومعاقبتهم، وقد تصل العقوبة أحياناً إلى سجن البعض، وعليه، فإذا لم تبادر الحكومة إلى إلزام المجتمع باتّباع قراراتها واحترام قوانينها، فسوف تتعرّض هيبتها واقتدارها للتشكيك، وتعمّ الفوضى الإجتماعيّة بنحو لا يبقى ما يضمن حتى التعايش السلمي الذي هو أدنى ما يرجى من قيام المجتمعات وتكوينها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحكومة والدولة تُلزم جميع أفراد المجتمع باتّباع قراراتها، رغم أنّ عقد الوكالة لا يخوّل الوكيل مثل هذا الحق بالنسبة إلى موكّله: لأنّ إلزام الشخص بقرار غيره عبارة أخرى عن مفهوم الولاية، وهو مغاير لمفهوم الوكالة تماماً.

ولو أنّ شخصاً خوّل آخر في القيام بإدارة مختلف شؤون الحياة الإجتماعيّة، فهو في الواقع قد ارتضى ولايته عليه. وأمّا ما يحصل في المجتمع هو التولّي بولاية الولي الاجتماعي، ولكن ليس من الولاية على الفرد المقترنة بالمحجورية عليه: لأنّ موضوع الولاية على المجتمع هو تكامل المجتمع برمّته بالنسبة إلى تلك المرحلة التاريخية التي يعيش ضمن نطاقها، وإنّ الناس مضافاً إلى مساهمتهم في تشخيص واتخاذ القرارات وتنفيذها تبعاً للولي الاجتماعي، سيتركون بصماتهم على تكامل المجتمع بشكلٍ متزايد.

المشكلة الرئيسة والجوهرية الكامنة في كلتا النظريّتين هي أنّ المنظّرين لهما أرادوا النظر إلى الموضوعات الإجتماعيّة من خلال العقود التي تتعلق موضوعاتها بالعلاقات الفردية، وهذا الأمر هو الذي أدّى بهم إلى الوقوع في هذا الخطأ الفاحش، كما أنّهم أعملوا المرتكزات الفقهية الماضية في

موضوع يجهلونه، وتتضح هنا أهمّية البحوث التي تقدّم ذكرها في البداية على نحوٍ أوضح.

عند ملاحظة الإشكالات الثلاثة المتقدّمة نجدها ترد على الوكالة، وكون موضوعها لا يرتبط بالقرارات والتشريعات الإجتماعيّة. أمّا الإشكال الجوهري الذي يرد على هاتين النظريّتين فيكمن في عدم التفات هؤلاء إلى المعنى الصحيح للسلطة والحاكمية على المجتمع والفرق بين الفرد والمجتمع، والتفاوت بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، وكذلك اختلاف الولاية على المجتمع في الماضي والحاضر، ولمّا تقدّم توضيح ذلك في البحوث السابقة لا نرى ضرورة إلى تكرارها.

٢ـ نظريّة «جواز تصرّف الفقيه»

النظريّة الثالثة التي تطرح باعتبارها واحدة من النظريّات البديلة لنظريّة ولاية الفقيه هي تلك النظريّة التي تذهب إلى الاعتقاد بجواز تصرّف الفقيه في الأمور الإجتماعيّة، فإنّ أصحاب هذه النظريّة يرون أنّ الفقيه إنما يحقّ له التصدّي للأمور الإجتماعيّة من باب القدر المتيقّن، ولذلك يجب عليه الاكتفاء في زعامته بأدنى حدّ من التصرّفات. والدليل على المدّعى المتقدّم يكمن في الأمور الآتية:

١ ـ لا يمكن إثبات الولاية للفقيه من الأدلة الفقهية.

٢ ـ هناك أمور في المجتمع لا يرضى الشارع قطعاً بتركها وإهمالها، ومن بين تلك الأمور: الحكومة والسلطة السياسيّة على المجتمع؛ إذ من دون ذلك لايمكن توفير الحماية لجانب مهم من المصالح الإسلاميّة والأحكام الشرعيّة؛ وحينها تصبح الأمور الحسبية المعهودة في الكتب الفقهية قابلة للتعميم.

٣ ـ في الأمور المذكورة التي لا يرضى الشارع بتركها، لم يقم دليل معتبر على جواز تصدّي غير الفقيه لها.

ومن خلال هذه المقدّمات توصلوا إلى نتيجة مفادها: أنّ الفقيه هو القدر المتيقّن من الأفراد الذين تتوفّر فيهم صلاحية التصرّف في الأمور الإجتماعيّة[١].

ولازم القبول بهذا المقدار من الولاية للولي الفقيه **أولاً**: ستكون ولايته محدودة بحدود الضرورة والاضطرار. **وثانياً**: يقع تشخيص ماهية الأمور الحسبية التي تدخل تحت دائرة تصرّف الفقيه على عاتق الشخص دون الفقيه: ولذا إذا وقع خلاف في مسألة ما أمكن ذلك الشخص أن يرفض سلطة الولي الفقيه في خصوصه[٢].

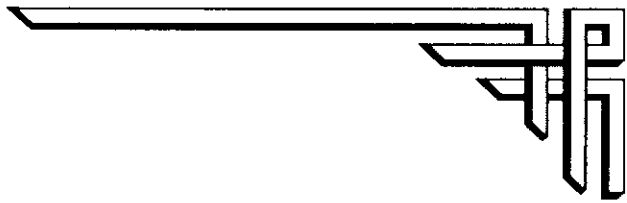
الإشكال الرئيس الوارد على هذه النظريّة يكمن في أنّها من أجل إثبات رقعة وحدود الولاية للفقيه عمدت إلى البحث في الأدلة الفقهية ـ التي تحدد مساحة ولاية الفقيه مباشرة ـ فإنها لم تر كفاية الأدلة الواردة في إثبات ولاية الفقيه، خلافاً للكثير من الفقهاء، وعمدت إلى رفع اليد عنها، مع أننا أثبتنا الولاية الدينيّة ومن ثمّ ولاية الفقيه من خلال ما طويناه في هذه السلسلة من الأبحاث في باب مسألة الولاية على المجتمع. من هنا ندرك أنّ المسألة مختلفة موضوعاً. بمعنى أننا قد أثبتنا مشروعية ولاية الفقيه دون الاستناد إلى الأدلة الفقهية التي تبيّن مسألة ولاية الفقيه مباشرة، كما أثبتنا ضرورة الولاية الدينيّة للفقيه الجامع للشرائط في جميع الشؤون الإجتماعيّة عقلاً، وأثبتنا كذلك أنّه في غير هذه الصورة ستقع الولاية على المجتمع بيد غير الصالحين، وعندها سيتعرّض أصل الإسلام للخطر.

---

(١) آية الله الشيخ جوادي التبريزي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ٣، ص ٢٥ ـ ٢٦.

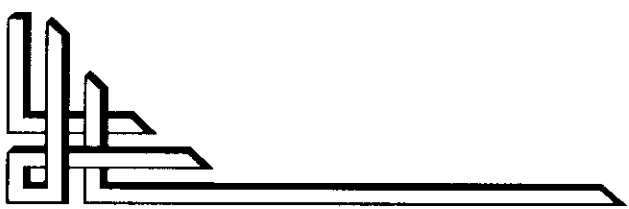
(٢) آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة، ص ٩٣.

مضافاً إلى الإشكال النظري الوارد على «نظريّة الوكالة» هناك الكثير من الإشكالات التي تواجه الإدارة الدينيّة للمجتمع على المستوى العملي، ولكننا نعرض عن ذكرها رعاية للاختصار.



القسم الرابع

إثبات ولاية الفقيه المطلقة



الفصل الأول: معنى «الإطلاق» في ولاية الفقيه المطلقة

إنّ من بين الأركان الهامة لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة دراسة مفهوم وضرورة الإطلاق في ولاية الفقيه، إذ يتمّ في إطار هذا العنوان تحديد صلاحيات الولي الفقيه، ومن خلال دراسة هذه المرحلة نكون قد بحثنا الأركان الرئيسة لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة، ونكون قد أثبتنا معقوليتها.

في هذه المرحلة سنعمد قبل كلّ شيءٍ إلى البحث في مختلف النظريّات الواردة في بيان حدود وصلاحيات ولاية الفقيه، ثمّ ننتقل إلى بيان النظريّة المختارة؛ لنجيب بعد ذلك ـ انطلاقاً من المعنى المختار ـ عن الأسئلة والاستفهامات المطروحة في هذا المجال، وبالطبع يجب الالتفات إلى أنّ وجهات النظر المتداولة حول ولاية الفقيه المطلقة يمكن الجمع فيما بينها نوعاً ما، بَيْدَ أنّه لوجود التفاوت المفهومي القائم بينها تذكر على نحوٍ مستقل.

١- المعاني المختلفة لإطلاق ولاية الفقيه

١ ـ أن يمتلك الولي الفقيه زمام مطلق الصلاحيات، ويصبح الناس مسلوبي الإرادة، وعليهم أن يكونوا مجرّد تابعين لأوامره ومطيعين له بالكامل.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ مفهوم الاطلاق هنا يعني تمركز السلطة ومنحها لشخصٍ واحد بشكلٍ مطلق، إن كان ذلك الشخص عادلاً.

٢ ـ أن تعمم دائرة الولاية لتشمل جميع المساحات الإجتماعيّة والشخصية للأفراد.

٣ ـ شمول ولاية الفقيه لجميع أفراد المجتمع.

٤ ـ شمولية موضوعات الولي الفقيه لجميع الحالات التي تعتبر موضوعاً لأحد الأحكام الفقهية الخمسة، وهي: «الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة».

٥ ـ عدم تحديد الولي الفقيه وعدم تقييده بالقوانين الوضعية، ممّا يجعله فوق القانون الوضعي، بل ويخوّله وضع القوانين بنفسه.

٦ ـ بإمكان الولي الفقيه أن يتجاوز الأحكام الأولية ويتركها، وينتقل إلى العمل بالأحكام الثانوية طبقاً لما تمليه المصلحة.

٧ ـ إنّ الولي الفقيه يستطيع طبقاً للمصلحة العقليّة التي يحدّدها من أجل تسيير شؤون السلطة والدولة ـ أن يتجاوز القانون الوضعي، بل ويستطيع تجاوز القانون الإلهي أيضاً، بأن يعطّل بعض الأحكام الشرعيّة على أساس ما تقتضيه الشرائط الخاصّة.

هذه هي جميع النظريّات المطروحة في هذا الخصوص، ولكننا خلافاً للمنهج السائد، نعمد أولاً إلى استعراض المعنى المختار للولاية المطلقة، لنصير بعده إلى البحث في المعاني المتقدّمة؛ لنتعرّف الأقرب منها إلى القبول، والذي لا يمكن قبوله.

٢ ـ الاختلاف بين أنواع الولاية «التكوينيّة والتشريعيّة والإجتماعيّة»

يجدر بنا قبل الخوض في شرح المراد بالإطلاق في الولاية أن نجيب عن التساؤل القائل: إلى أيّ مساحةٍ ينتمي قيد الإطلاق وعدمه في ولاية الفقيه موضوعاً؟ وعلى فرض إثبات الإطلاق للولاية، فهل تتسع دائرة ومساحة هذه الولاية لتشمل الولاية التكوينية والتشريعية أيضاً أم لا؟

يمكن تعريف ولاية النبيّ الأكرم (ﷺ) على أساس هذه المراتب الثلاث، وذلك على النحو الآتي:

أ ـ الولاية التكوينية: بمعنى أنّ صاحب هذا النوع من الولاية يستطيع بإرادته أن يعمل على إحداث التغيير في عالم المخلوقات والكائنات، وبذلك يمكنه القيام بأمور خارقة للعادة لا يمكن القيام بها طبقاً للنواميس الطبيعية التي تحكم عالم الطبيعة، كأن يجعل شجرة التفاح مثلاً تثمر قبل موسمها، أو أن يحوّل شخصاً متهتكاً إلى شخص سليم وحيوي[1]، أو أن يهب الحياة لصورة الحيوان المنقوشة على جدار، وما شابه ذلك من الأمور.

٢ ـ الولاية التشريعية: هذه الولاية مبتنية على ولاية التشريع وسنّ القوانين، ويحقّ لصاحب مثل هذه الولاية بيان الواجبات والمحرمات الشرعيّة والإلهيّة، أي القوانين التي يكون في اتباعها النجاة والسعادة، وفي التمرّد عليها الضلال والعقاب الأخروي.

٣ ـ الولاية الإجتماعيّة: وهي الولاية على المجتمع وتوجيهه وإدارته وهدايته من خلال اتخاذ القرارات المدروسة والصحيحة تجاه مختلف الحوادث الإجتماعيّة.

وتجتمع للنبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) جميع هذه الأنواع الثلاثة من الولاية طبقاً لإجماع علماء الشيعة، بل وحتى علماء أهل السنّة أيضاً، رغم أنّ الولاية التكوينية للنبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) تثبت على نطاق أضيق بالقياس إلى الولاية التكوينية لله عزّ وجلّ.

كما كان للأئمّة الأطهار (عليهم السلام) مرتبة من مراتب الولاية التكوينية أيضاً، وهو محلّ إجماع علماء الشيعة، وأمّا فيما يتعلق بالولاية التشريعية للأئمّة (عليهم السلام)

---

(١) ليس في هذا المثال خرق للنواميس الطبيعية إذا كان الشخص يختار الهداية بإرادته، لذلك لا نرى إدراجه ضمن الولاية التكوينية صحيحاً. (المعرّب).

في الجملة فهناك اختلاف في الآراء، فهل يقوم الأئمّة ببيان التشريع الذي تمّ إكماله وإتمامه من قبل الله تعالى على يد النبيّ الأكرم (ﷺ) دون الوقوع في الخطأ في هذا البيان، أم أنّهم قد أذن لهم في التشريع كما أذن للنبيّ الأكرم (ﷺ)؟ وهذا الخلاف لا يرتبط ولا يؤثر في بحثنا الراهن.

وأمّا فيما يتعلق بالولاية والزعامة الإجتماعيّة للأئمّة المعصومين (عليهم السلام)، فالمسألة قطعية لا خلاف فيها، حيث إنّ لهم الحق في استلام الزعامة السياسيّة والولاية على المجتمع، رغم أنّهم وبسبب عدم إقبال الناس إليهم، والظروف الإجتماعيّة والسياسيّة الخاصّة التي كانت في عصر الأئمّة (عليهم السلام)، قد منعوا من الوصول إلى السلطة الظاهرية إلاّ في فترة قصيرة جداً، وقد تمّ حرمان الشيعة من نعمة هذه الولاية.

فإنّ توضيح وبيان هذه الأنواع الثلاثة من الولاية وتطبيقها على النبيّ الأكرم (ﷺ) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام)، إنّما هو لتوضيح أنّ الولاية في بحث ولاية الفقيه المطلقة ليست من سنخ الولاية التكوينية أو الولاية التشريعية أبداً، بل من الولاية الإجتماعيّة.

لقد كان التوجّه التفصيلي في مفهوم الولاية على المجتمع في البحوث المتقدّمة ناظراً إلى بعض التصوّرات الخاطئة بشأن ولاية الفقيه المطلقة، والعمل على حلّها وتجاوزها في بداية الأمر؛ ومن ذلك أنّ البعض قد تصوّر أنّ الذهاب إلى القول بولاية الفقيه المطلقة يُعدّ من الشرك[1]، وهناك من ذهب به التصوّر إلى قبح

---

(١) نهضت آزادى، جزوه بررسى وتحليل ولايت مطلقه فقيه، (حركة الحرية، كراس دراسة وتحليل ولاية الفقيه المطلقة)

القول بولاية الفقيه المطلقة لغير المعصوم[١]. وهناك من قال بأن الولاية المطلقة لا تثبت إلاّ لله المالك لرقاب الناس وآجالهم[٢].

فإنّ هذه التصوّرات بأجمعها ناشئة من عدم معرفة مفهوم الولاية المطلقة للفقيه، إذ إنّ القول بالولاية المطلقة للفقيه في حدود الولاية الإجتماعيّة، لا يشمل الولاية التشريعية بمعنى جعل القوانين الثابتة، ولا الولاية التكوينية التي هي من شؤون ولاية النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام) أبداً، وإثارة مثل هذه التصوّرات بالنسبة إلى ولاية الفقيه المطلقة تنشأ عن الجهل بهذا المعنى، أو عن سوء نيّة لدى من يقول بها بهدف تقبيح هذا المصطلح وتشويهه وتشكيك الناس فيه.

وكلام **الإمام الخميني** صريح في بيان هذه المساحة من إثبات الولاية للولي الفقيه، إذ يقول سماحته في كتاب البيع: (إنّ جميع الأمور المرتبطة بالحكم والسياسة الثابتة للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، تثبت للفقيه العادل أيضاً، ولا يمكن الفصل من الناحية العقليّة بين هذين الأمرين)[٣].

وإنّ موضع الشاهد لنا من هذه العبارة يكمن في عبارة «**الأمور المرتبطة بالحكم والسياسة**»، بمعنى أنّ الإمام لم يعمد إلى تسرية جميع شؤون ولاية النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام) إلى الولي الفقيه، وإنّما قرّر ذلك في خصوص الأمور المتعلّقة بالحكومة والسياسة، وأمّا كيف يمكن إثبات ذلك عقلاً، فهو ما سنبحثه فيما يأتي.

---

(١) محسن كديور، حكومت ولايى (الحكومة الولائية)، ص ٣٤٠.

(٢) حسين علي المنتظري، راه نو، العدد: ١٨، ص ١٣.

(٣) الإمام الخميني، شؤون واختيارات ولاية الفقيه (مبحث ولاية الفقيه من كتاب البيع)، ص ٣٥.

٣ ـ المعنى المراد من ولاية الفقيه المطلقة

سيقع بحثنا لمفهوم الإطلاق في ولاية الفقيه المطلقة في أربع جهات، حيث ستقدّم لنا هذه الجهات الأربع بمجموعها تصويراً جامعاً وواضحاً عن معنى هذا المصطلح.

أ ـ الإطلاق المكاني: ويقصد به أنّ حدود ولاية الفقيه لا تتقيّد بأيّ مساحةٍ جغرافية، وأنّه حيثما كان هناك إنسان يمارس دوره في الحياة فإنّ حدود ولاية الولي الفقيه ستشمله ويكون خاضعاً لها.

والدليل على ذلك أنّه ليس هناك مذهب يدّعي الكمال يحصر نفسه في رقعة جغرافية محدّدة، أمّا الإسلام بوصفه أكمل الأديان وأكثرها رقيّاً يدّعي الكمال لرسالته وهدايتها لجميع أفراد البشرية. وأنّ الحدود السياسيّة والجغرافية لا يمكن أن تعتبر حدوداً عقلية على أحقيّة مذهبٍ ما، وللسبب نفسه الذي يقضي بأنّ الحدود الجغرافية لا تؤدّي إلى تعدّد المذاهب وتعدد الحقّ المتعين على الناس إتباعه، يقضي كذلك بعدم تعدّد الولي الاجتماعي الذي يعمل على التنسيق بين صلاحيات الناس والقيادة الإسلاميّة في مواجهة أُمّة الكفر في عصر الغيبة، رغم أنّ هذه الحدود الجغرافية قد تضع على المستوى العملي بعض العراقيل أمام تطبيق هذه الولاية، وبغض النظر عن تلك العراقيل، فإن مجرّد وجود الحدود الجغرافية والتنوّع العرقي لا يبرّر التنوّع في قيادة الأُمّة الإسلاميّة.

كما يقضي هذا الدليل بجريان ولاية الولي الفقيه حتى على الكافر غير الحربي الذي يحترم قوانين المجتمع الإسلامي أيضاً، والقيام بمثل هذه الولاية يهدف إلى تمكّن الولي الفقيه من العمل على التنسيق الفكري والتنفيذي بين أتباع سائر الأديان التوحيدية أيضاً، وتوظيف إمكاناتها لإقامة التوحيد في العالم.

ب ـ **الإطلاق الزماني**: يعني أنّه لن يأتي زمان يكون فيه الإنسان مستغنياً عن هذه الولاية موضوعاً، وتصبح البشرية دون حاجة إلى ولاية الولي الفقيه.

والدليل على مثل هذا الإطلاق أنّ مراحل التكامل الإنساني لا يحدّها العقل، ولا تقف عند حدٍّ معيّن، وكلّما رغب الإنسان في العروج إلى الكمال، كان بحاجة إلى قائد فذّ يهديه نحوه.

لا ريب أنّ الإطلاق الزماني لا يحول دون احتياج البشرية في مرحلة من بلوغها التاريخي إلى ولاية الولي التاريخي والإمام المعصوم (عليه السلام): ليضطلع بجميع الشؤون التي تشتمل عليها ولاية الإمام المعصوم (عليه السلام) في زعامة وقيادة المجتمع الإسلامي.

ج ـ **الإطلاق الموضوعي**: يعني أنّ المسائل التي تقع محلاً لولاية الولي الفقيه تمتدّ حيث تمتدّ الولاية الدينيّة على المجتمع، فتجري ولايته على جميع العلاقات والبنى «السياسيّة والثقافية والاقتصادية» في المجتمع، بحيث لا يكون هناك شأن من الشؤون الإجتماعيّة لا تطاله ولاية الفقيه.

وكما تقدّم ذكره، فإنّ مثل هذا الإطلاق هو من طبيعة الولاية والسيادة المقتدرة، بل يمكن القول إنّ هذه الولاية غير منحصرة بالولاية الدينيّة للولي الفقيه، بل إنّ هذا النمط من الولاية يجري حتى في سائر الأنظمة التي تروم توجيه قابليات المجتمع نحو ترسيخ الثقافة المقبولة لعامّة أفرادها.

ولو تنزّلنا، فلابدّ من الالتزام بضرورة الحدّ الأدنى من الإطلاق الموضوعي للإمامة الإجتماعيّة للمجتمع الإسلامي الذي يسعى إلى إقامة السيادة الدينيّة على المجتمع والتنسيق بين سلوكيات عامّة الناس على محور القيَم والمقاصد الدينيّة؛ لأنّ القبول بمساحة من الموضوعات الإجتماعيّة التي لا تخضع لدائرة مثل هذه الولاية، إنّما يمكن تبريرها إذا كانت تلك المجموعة من المسائل

منفصلة عن سائر الموضوعات الإجتماعيّة، ولم تتدخل في كيفية القرارات والسلوكيات بشأنها في سعادة وكمال أو انتكاس المجتمع بشكل مؤثر؛ وعليه لابدّ من الإذعان بضرورة تحقّق الولاية الدينيّة في كلّ مكانٍ يحتمل فيه وقوع «العدل والظلم».

أمّا السؤال الأخير بشأن الإطلاق الموضوعي، فيقول: هل تشمل حدود ولاية الفقيه خصوصيات الأفراد وسلوكياتهم الشخصية أيضاً أم لا؟ طبقاً لما سبق من المقدّمات، فإنّ الإجابة عن هذا السؤال قد اتضحت في بحث الولاية على المجتمع، حيث توصلنا هناك إلى نتيجة مفادها أنّ الأصل يقوم على «الولاية»، أي أنّ القاعدة الأولية في المجتمع هي الولاية.

وأمّا في دائرة الأمور الفردية، فالأصل يقوم على «عدم الولاية»؛ لذلك فإنّ ولاية الولي الفقيه لا تجري إلاّ في مواضع معيّنة تمّ فيها تخويل الولاية من الناحية الشرعيّة إلى الحاكم الشرعي، كما في حالات الضرورة والتزاحم بين المصالح الشخصية والمصالح الإجتماعيّة.

د ـ الإطلاق الحكمي (الإطلاق في النفوذ): قد يتبادر إلى الذهن من الإطلاق الحكمي أنّ الفقيه مطلق الصلاحية في إعمال وممارسة ولايته، فيمكنه إصدار أيّ حكمٍ شاء، بمعنى أنّه يمارس السلطة فوق كلّ قانون، بَيْدَ أنّ هذا المعنى لا يحظى بتأييدنا، بل من وجهة نظرنا يحقّ للولي الفقيه طبقاً للقوانين ـ على نحو ما سيأتي توضيحه في البحوث القادمة بالنسبة إلى القانون ـ التصويت والإدلاء برأيه، ويكون رأيه نافذاً، ويتعيّن على جميع أفراد المجتمع أن يطيعوه، كما هو الحال بالنسبة إلى ولاية القاضي في موضوع التخاصم، حيث تكون له الولاية المطلقة بالحكم على أساس القوانين الشرعيّة، ويصبح حكمه نافذاً بعد إنشائه، ويتعيّن على الطرفين التسليم له واحترامه.

فإنّ الإطلاق في النفوذ لا يعني قيام الحاكم بكلّ ما يحلو له، بل بعد صدور رأيه يصير مبدأ للالتزام بالحقّ، ويكون في مبدأيته هذه مطلقاً، بمعنى أنّه حتى إذا اطمأنّ إلى كون الحقّ مع أحد الطرفين المتخاصمين، ولم تتوفّر الأدلة الكافية على إثباته، فإنّ حكم القاضي ضده سيكون قائماً على الأدلة الظاهرية، ويكون مطلقاً من ناحية مبدأ التأثير.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الولي الفقيه تكون ولايته مطلقة في نفوذ أحكامه وكونها فصل الخطاب في اتخاذ القرارات الإجتماعيّة التي ترتبط به مباشرة، ولكي تكتمل الصورة لمفهوم الإطلاق الحكمي يجب إيضاح جانبٍ آخر من القضية، وهو القوانين التي يعمد الولي الفقيه إلى إصدار الأحكام على أساسها.

وفيما يتعلق بسلطة الولي الفقيه فهل هي مقيدة بالقانون أم لا؟ وهذا القانون أهو من القوانين البشرية أم الإلهيّة؟ وهذا مطلب هام سنأتي على شرحه في تضاعيف هذه الدراسة إن شاء الله تعالى[1].

٤ ـ الموانع التي تحول دون تطبيق ولاية الفقيه المطلقة

إنّ هذا المعنى المقدّم عن ولاية الفقيه المطلقة، يعكس الحدّ العقلي للولاية الدينيّة للولي الفقيه في المجتمع الإسلامي، بَيْدَ أنّ ممارسة هذه الولاية في المجتمع تواجه على الدوام بعض العقبات التي تحول دون تطبيق هذا المفهوم من الولاية المطلقة، وفيما يلي نقدّم إليك جانباً من تلك العقبات على النحو الآتي:

أ ـ العقبة الأولى تقف أمام ممارسة هذا النوع من الولاية وتتمثل في وجود النظام الإلحادي والالتقاطي والشرك العالمي، إذ النزاع بين جبهة الحقّ والباطل كان ولا يزال وسيبقى على امتداد التاريخ، وإنّ من بين أهم أسباب النزاع بين هاتين الجبهتين هو اتساع دائرة ولايتهما وازدياد حدود نفوذهما وصلاحياتهما.

---

(١) السيد منير الدين الحسيني الهاشمي. جزوات ولايت فقيه (كراسات ولايت الفقيه)، ٢ و٧ و٩.

في الواقع، إنّ نفس وجود نظام الكفر والشرك يعدّ عقبة في طريق تطبيق الولاية الحقّة في المساحة المكانية والموضوعية وحتى الزمانية المنشودة، كما أنّ وجود المجتمع الإسلامي ـ الذي يقوم على محور القيادة الدينيّة ـ في المقابل يشكّل درعاً حصيناً يمنع من اتساع ونفوذ الثقافة الوثنية والشرك في المجتمع العالمي.

ب ـ العقبة الثانية تتمثل في مرحلة التكامل التاريخي للبشرية، إذ طبقاً للرؤية الإلهيّة يتجه العالم في مسيرته نحو الكمال، وإنّ ظرفية المجتمعات يطالها التغيير بما يتناسب ووقوعها في أيّ مرحلةٍ من مراحل تكاملها التاريخي، وإنّ كلّ مجتمعٍ يتمتع ـ بما يتناسب وتلك المرحلة التاريخية ـ بمساحة معيّنة من ممارسة الحاكمية الدينيّة، بمعنى أنّه كما يضطر عالم الفيزياء إلى اتّباع القوانين الفيزيائية الطبيعية القائمة في عالم الطبيعة، فيمارس ولايته في كيفية توظيفها واستثمارها، هكذا الولي الاجتماعي يضطر إلى القبول بالمرحلة التكاملية التي يعيشها المجتمع، ويقبل المحدوديات المرتبطة بتلك المرحلة من التكامل أيضاً.

ج ـ العقبة الثالثة تكمن في كيفية إطاعة وتبعية الناس الذين يخضعون لولاية الولي الإلهي، فإنّ تبعية الناس للولي الاجتماعي تمتد على طيف واسع من الشدّة والضعف، حيث تتأرجح بين التبعية الكاملة إلى المخالفة التامّة، وكلّما زادت نسبة تبعية عموم الناس ومواكبتهم للولي الديني العادل، ستتسع حدود صلاحيات ولي الأمر بنفس النسبة طردياً، ويغدو قادراً على إدارة المجتمع في مساحة أوسع.

من هنا فإنّ من بين المسؤوليات الهامّة التي يضطلع بها الولي الفقيه هي تلك التي تكمن في اقتحام الولي الفقيه لتلك العقبات، وتجاوز المحدوديات من أجل رفع مستوى تأثير النظام الإسلامي في مواجهة الكفر العالمي، وإنّ

رفع مستوى تأثير جبهة الحقّ في قبال جبهة الباطل شاخص هام يوجب وظيفة ومسؤولية معيّنة على آحاد المجتمع. غاية ما هنالك أنّ القائد حيث يضطلع بمسؤولية أكبر في هداية المجتمع، فإنّ التكليف بهذا الشأن يتجه إليه على نحوٍ أكبر من غيره.

٥ ـ الولاية والمرجعيّة

البحث الهام الآخر القائم على البحوث السابقة، بأنّه طبقاً لإثبات الولاية الإجتماعيّة لعموم الفقهاء، مع أن الذي يتصدّى للولاية الإجتماعيّة شخص واحد عبر انتخاب الناس، وله ولاية مطلقة، فهل يعني هذا أنّ شخصاً واحداً من بين الفقهاء هو من يتمتع بمثل هذه الولاية، أم أنها ثابتة لمجموع الفقهاء، ولكن آراء الناس تعمل على تفعيل هذه الصلاحية والمسؤولية بالنسبة إلى شخصٍ واحد فقط؟ وهل قبول هذا الشخص بالمسؤولية يعني سلباً للولاية عن سائر الفقهاء الآخرين؟

هناك آراء مختلفة ومتنوّعة في هذا المجال، وقد عمد بعض القائلين بالنظريّة الانتخابية ـ في معرض ردّ نظريّة التنصيب ـ إلى بيان خمسة احتمالات حول أسلوب وطريقة تصدّي عموم الفقهاء، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ إنّ كلّ واحدٍ منهم منصوب على نحوٍ مستقل، بَيْدَ أنّه لا يستطيع ممارسة الولاية إلاّ واحد منهم فقط.

٢ ـ يتمّ نصب الجميع للقيادة، ولكن لا يستطيع ممارسة الولاية إلاّ واحد منهم فقط.

٣ ـ إنّما يتمّ تنصيب واحدٍ منهم للولاية والقيادة.

٤ ـ يتمّ تنصيب الجميع بوصفهم أولياء، إلاّ أنّ ممارسة كلّ واحدٍ منهم لولايته مشروطة بموافقة الآخرين.

٥ ـ أن يتمّ تنصيب مجموعهم بوصفهم أولياء، بحيث يتمّ اعتبارهم جميعاً بمنزلة القائد والزعيم الواحد.

ثمّ ذهب إلى القول بانتفاء وبطلان جميع هذه الاحتمالات الخمسة، وعلى هذا الأساس سعى إلى إثبات هذه الدعوى القائلة بأنّ نظريّة التنصيب في التصدّي لولاية الفقيه تواجه هذا الطريق المسدود[١].

وفي قبال هذه النظريّة عمد بعض العلماء الكبار من القائلين بنظريّة «التنصيب» في مقام التصدّي لولاية الفقيه، إلى تقديم احتمالات أخرى لولاية سائر الفقهاء، من ذلك:

(لقد تمّ تعيين جميع الفقهاء للتصدي واستلام زمام القيادة، ومن هنا يجب عليهم أن يتصدّوا لإدارة هذا المنصب على نحو الكفاية، بمعنى أنه كلّما بادر أحدهم للتصدي، سقط التكليف عن الآخرين)[٢].

فإنّ الذي يمكن قوله بناءً على ما تقدّم من البحوث هو أنّ مسؤولية الولاية الإجتماعيّة «لا تقبل التعدّد»، وإنّ منصب هداية المجتمع يجب أن يكون حصراً على شخصٍ «واحد» معيّن؛ إذ في حالة تعدّد القيادة سيصاب المجتمع بالهرج والمرج والتشتت وعدم المركزية في اتخاذ القرار.

وهذا المقدار من المسألة ـ أي مواجهة المجتمع للتشتت في صورة تعدّد الحاكم، وضرورة أن يكون للمجتمع قائد واحد ـ موضع اتفاق وإجماع كافة المفكّرين.

إلاّ أنّ الذي أصبح مثاراً للبحث والجدل هو أنّ بعض المفكّرين قد ذهب إلى القول بأنّ ولاية شخص الولي الفقيه إنّما هي ولاية تنصيبية، وحيث إنّ

---

(١) حسين علي المنتظري. دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٤٠٩ ـ ٤١٥.

(٢) جوادي الآملي. كتاب رهبري در اسلام (كتاب القيادة في الإسلام)، ص ١٨٦.

التنصيب في عصر الغيبة لم ينعقد لشخصٍ واحد، وفي هذه الحالة سيكون تنصيباً عاماً؛ ذهب نتيجة لذلك إلى القول بحاكمية عموم الفقهاء في الولاية على المجتمع الإسلامي؛ لهذا واجه مشكلة في تحديد هذه الولاية وتطبيقها على شخص معيّن، وما إذا كان حقّ سائر الفقهاء في الولاية يسقط بتصدّي شخص معيّن للولاية أم لا؟

وأمّا من خلال الطريق الذي سلكناه نحن في القول بانتساب منصب الولاية الإجتماعيّة إلى الشارع المقدّس، وما أثبتناه من ضرورة الفقاهة لمن يتولى هذا المنصب من الناحية العقليّة، لا يرد مثل هذا المحذور؛ لقيام الفرض منذ البداية على أنّ ولاية الفقيه الإجتماعيّة إنما هي من أجل التصدّي لمنصب معيّن لا يقبل التعدّد بالضرورة؛ وعليه فإنّه رغم أخذ مسألة الفقاهة منذ البداية بوصفها إحدى شرائط اختيار القائد، إلاّ أنّه منذ البداية لا يثبت حقّ هذه الحاكمية لعموم الفقهاء؛ لكي نكون بعد ذلك بحاجة إلى إخراجهم بدليل، فإنّ الولاية على المجتمع أساساً إنّما تثبت بالضرورة لشخصٍ واحد، غاية ما هنالك أنّ هذا الشخص الواحد الذي تتوفّر فيه الشروط يجب تعيينه من بين الفقهاء الموجودين بطرق خاصّة ليتولى هذا المنصب.

وببيان أوضح: إنّ الولاية التي يتمتع بها عموم الفقهاء هي الولاية «العلمية» دون الولاية التنفيذية، بمعنى أنّ عموم الفقهاء يتمتعون بكامل الحقّ في إبداء رأيهم في أمور الدين بوصفهم من الخبراء في هذا المجال ـ في قالب الفتوى وإصدار الأحكام الشرعيّة ـ ومن الطبيعي فإنّ هذا الحقّ يعني الولاية العلمية على المجتمع ويقتضي تبعية الناس لمراجع الدين في كلّ زمانٍ تبعية علمية.

أمّا الولاية التنفيذية في المجتمع، فهي منحصرة في قبضة شخصٍ واحد، ولا يمكن أن تقبل التعدّد موضوعاً، فمن غير الممكن عقلاً أن يتمتع عموم الفقهاء بمثل هذه الولاية التنفيذية.

وعلى هذا الأساس يمكن لنا القيام بتقييم هذه الاحتمالات والوقوف على ضعف كلٍّ واحدٍ منها، ولكننا لن نخوض في بيانها واحداً واحداً خوفاً من الإطالة.

الفصل الثاني: ملاكات الولي الفقيه في اتخاذ القرارات

بعد بيان حدود صلاحيات الولي الفقيه، وإثبات إطلاق ولاية الفقيه، سنعمد إلى الإجابة عن هذا السؤال الجوهري، وهو: ما هي الملاكات التي ينطلق الولي الفقيه من خلالها في إصدار قراراته؟ وهل هو من ناحية حقّ اتخاذ القرار وطريقة إعمال سيادته وحاكميته مقيّد بقيد خاص أم لا؟

من الضروري لتكميل البحث في «الإطلاق الحكمي» الإشارة إلى أننا نرى في تفسير معاني ولاية الفقيه المطلقة جهتين بين الإفراط والتفريط، وكلُّ واحدةٍ منهما قد منعت من الفهم العميق للنظام السياسي القائم على نظريّة ولاية الفقيه، إذ هناك من فسّر الإطلاق في ولاية الفقيه بأنّ يتخذ الفقيه القرارات على أساسٍ من إدراكه المصلحة بعقله، وليس هناك أيّ معيارٍ أو ضابطة تحكم كيفية اتخاذه القرارات. وهناك في المقابل من ذهب إلى القول بأنّ ولاية الفقيه هي «ولاية الفقه». وقال بأنّ الولي الفقيه لا يقوم بإعمال الولاية من عنده، وإنّما الذي يقوله وينشده إنّما هو مضمون ما جاء في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة، والقائلين بهذه النظريّة إنّما أرادوا من خلال ذلك أن يحولوا دون ورود بعض الشبهات والإشكالات.

أمّا الآن، فنروم النظر فيما إذا كان بالإمكان اعتبار إحدى هاتين النظريّتين المتقدّمتين تفسيراً صحيحاً لنظريّة «ولاية الفقيه المطلقة»، أم أنّ كلَّ واحدةٍ منهما ناظرة إلى جانبٍ من هذه النظريّة مع إغفالها الجانب الآخر، وعليه لابدّ من القول بنظريّة ثالثة في هذه الصورة؟

١ـ نظريّة «المصلحة العقليّة»

بيان النظريّة: إنّ القائلين بهذه النظريّة يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الذي يحدّد طريقة حاكمية الولي الفقيه في نهاية المطاف هو المصلحة العقليّة دون القوانين الفقهية، وقد تمسّك هؤلاء لإثبات رأيهم بقرائن مختلفة، منها أنّهم استشهدوا بفقرات من كلمات **الإمام الخميني** (رحمه الله) التي يقول فيها: (إنّ الحكومة هي الفلسفة العملية لجميع الأبواب الفقهية)، وقالوا بأنّه طبقاً لمقتضى هذه الجملة، فإنّ «مصلحة الحكومة» مقدّمة على مصلحة تطبيق جميع الأحكام.

لا شك أنه عندما تطرح مصلحة الحكومة في عرض مصلحة تطبيق الأحكام، فإنه يعكس أنّ مبدأ تشخيص مصلحة الحكومة أمر مغاير للشريعة الإسلاميّة المقدّسة.

وعلى هذا، فإنّ حاكمية الولي الفقيه الضامنة لمصلحة الحكومة، تعني حاكمية المصلحة العقليّة؛ وبالتالي فإنّ هؤلاء قد توصّلوا إلى نتيجة مفادها أن المجتمع العلماني هو من اللوازم التلقائية لنظريّة ولاية الفقيه[1].

والدليل الثاني الذي وجد فيه أصحاب هذه النظريّة قرينة على صحّة ما ذهبوا إليه، وهو وجود مجمع يحمل عنوان: «مجمع تشخيص المصلحة» في رأس النظام الإسلامي، بمعنى أنّ وجود هذا المجمع يُعتبر من وجهة نظرهم دليلاً على مدّعاهم من أنّ المعيار الرئيس في اتخاذ القرارات الحكومية هو المصلحة العقليّة، ومن الطبيعي فإنّ هذه المصلحة حاكمة على مجموع الأحكام الفقهية، وطبعاً فإنّ القائلين بهذه النظريّة دافعوا عن مثل هذه المصلحة، ووجدوا فيها دليلاً على التلازم بين الحكومة الدينيّة والممارسات الديمقراطية:

---

(١) أكبر كنجي، دولت دينى ودين دولتى (الحكومة الدينية والدين الحكومي)، مجلة كيان، العدد: ٤١، ص ١٨.

(فإنّ وجود عنصر المصلحة في التقنين والتفقّه، وتأسيس هيئة من أجل تمييزها وتحصيلها، يعدّ من مقوّمات الفكر والسلوك الديمقراطي، وعلامة واضحة على اكتشاف هام، ألا وهو رؤية شيء (فقه) دنيوياً، وهو دنيوي على الدوام)[1].

نقد النظريّة: يمكن دراسة هذه النظريّة من جهتين:

الأولى: طبقاً للعقل الجذري النقّاد ـ بحسب مصطلح أنصار الحداثة ـ أو طبقاً للعقل الأسمى ـ بحسب مصطلح أنصار ما بعد الحداثة ـ هل تعتبر إدارة المجتمع الإسلامي «معقولة» أم لا؟ وهل هناك في هذه الصورة ما يضمن وصول المجتمع إلى تحقيق أهدافه الإلهيّة أم لا؟ وبغض النظر عن البحث المتقدّم، فإنّ الناحية الأخرى من المسألة هي أنّ قبولنا بولاية الفقيه المطلقة هل يؤدي إلى القبول بحاكمية المصلحة العقليّة أم لا؟

ولا يرتبط ببحثنا الراهن سوى المسألة الثانية، وأمّا فيما يتعلق بالناحية الأولى، فإنّ الذي نرى ضرورة لذكره هو أنّ العقل الجمعي للبشر ـ خاصّةً عندما نبحث ونحقّق بشأن حلّ الموضوعات الإجتماعيّة ـ يقوم بالضرورة على أسس خاصّة، ويتحرّك باتجاه أهداف معيّنة، ويقوم بالتحليل العقلي من خلال الاهتمام بتلك الأهداف، بحيث إنّه لن يعثر على معيار لصحّة وسقم تحليله العقلي دون أخذ تلك الأسس والأهداف بنظر الاعتبار؛ ولهذا السبب فإنّ العقل الجمعي ـ الذي يعمل على الهندسة الإجتماعيّة ـ يقوم بالضرورة على ثقافة وانتماء خاصّ، وإذا لم يتمّ تأييده من قبل الثقافة السائدة عليه، فإنّ النتائج الحاصلة من هذا التعقّل سوف يطالها التشكيك أيضاً.

---

(١) عبد الكريم سروش، مقاله مدارا ومديريت (مقالة المداراة والإدارة)، مجلة كيان، العدد: ٢١، ص ١١.

وهذا الكلام المقتضب يشكّل مفتاحاً لحلّ معضلة أولئك الذين ينهارون ويفقدون توازنهم عند مواجهة ثقافة ما يُصطلح عليه بالحداثة وما بعد الحداثة، فإنّ دراسة هذه المسألة على نحوٍ أوسع ستفضي بنا إلى دراسةٍ أعمق بشأن «العقل والوحي»، وهي من البحوث الهامّة والمتشعّبة التي يجب دراستها في محلها.

أمّا الذي يرتبط ببحثنا على نحوٍ أكبر، فهو **الجانب الثاني** من القضية، ألا وهو إيضاح أنّ القبول بولاية الفقيه المطلقة لا يعني سيادة المصلحة العقليّة على المجتمع الإسلامي على نحوٍ مطلق العنان، فإنّ الذي يحدّد في نهاية المطاف مصلحة المجتمع الإسلامي هو تعزيز جبهة الحق، وتقوية مستوى تأثيرها في رفع راية التوحيد، ممّا يعني في المقابل إضعاف جبهة الباطل والحدّ من سيطرتها على العالم، وفي الواقع فإنّ هذا هو الذي يوفّر القدرة والقابلية اللازمة لإجراء الحدود والأحكام الإلهيّة.

إلاّ أنّ الذي يعتبر معياراً لمصلحة نظام الولاية الحاكم على المجتمع وعلى رأسه الولي الفقيه ليس هو مجرّد الإشراف على المسار الرئيس فقط، بل علاوةً على ذلك لابد أن يتسلح الولي الفقيه بـ«الفقه الحكومي»، وهو الفقه الذي يعدّ دعامة لازمة وضرورية لتكامل المجتمعات البشرية، وفي ذلك يقول **الإمام الخميني** (رحمه الله): (إنّ الحكومة من وجهة نظر المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العملية لجميع الفقه في جميع أبعاد الحياة البشرية، وإنّ الحكومة انعكاس للجانب العملي من الفقه في مواجهة كافة المعضلات الإجتماعيّة والسياسيّة والعسكرية والثقافية، وإنّ الفقه هو النظريّة الواقعية والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد)[1].

فإنّ الفقه الذي أشار إليه الإمام (رحمه الله) في هذه العبارة لا يقتصر على الفقه الفردي فقط الذي يعمل على بيان الأحكام الفردية في مختلف الحالات

---

(١) الإمام الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور)، ج ٢١، ص ٩٨.

الابتلائية، بل يشمل الفقه الناظر إلى المجتمع من الناحية الموضوعية أيضاً، ويعدّ «تكاملاً» له، وكما تقدّم من أن هذه الأحكام لم تكن موضع ابتلاء المجتمع الإسلامي سابقاً؛ لذا لم يتمّ حتى الآن تدوين مثل هذا الفقه، وأمّا حالياً فيجب على الحوزات المقدّسة أن تجدّ في هذا الإطار من خلال دعوة الطاقات العلمية إلى التحرّك والحيوية؛ لنيل هذه الغاية وتحقيقها.

نعم، من الصحيح القول أنّ مصلحة الحكومة مقدّمة على مصلحة تطبيق الأحكام الفردية، بَيْدَ أنّ تشخيص المصلحة الحكومية لا يتمّ من دون الاستناد إلى ضابطة معتبرة من الناحية الشرعيّة؛ وبالتالي لابدّ من إحراز مشروعية المصلحة المتّخذة، والغفلة عن هذه النقطة هي التي أدّت بالبعض إلى التصوّر بأنّ حاكمية الولي الفقيه تفضي إلى «الاستصلاح»، أي المنهج الشائع بين أهل السنّة، والذي كان هدفاً لانتقاد فقهاء الشيعة على طول التاريخ[1]. وبغضّ النظر عن كون بطلان الاستصلاح يعود إلى تعلق المصلحة هنا ببيان الحكم الشرعي، ويندرج في دائرة الولاية التشريعية، ويخرج من الناحية الموضوعية عن دائرة الولاية الإجتماعيّة، فقد اتضح من خلال البحوث المتقدّمة أنّ المصلحة في إدارة المجتمع لا تتمّ من دون الحجّة الشرعيّة. وعليه فإنّ هذا الأمر لا يعني تجاهل دور العقل في تشخيص المصالح، وهو ما سنعمد إلى دراسته فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٢ـ نظريّة «ولاية الفقه»

بعض المنظّرين وبحسب ظاهر كلامهم يرون على الأقل بأنّ ولاية الفقيه هي في حقيقتها ذات «ولاية الفقه»، وإنّ شخص الفقيه لا يتمتع بامتياز خاص؛ لأنّه مثل سائر أفراد المجتمع تابع ومحكوم للقوانين التي يمارس على أساسها

---

(١) مهدي الحائري، مجلة حكومت اسلامي، العدد: ٣، ص ١٨٩.

حاكميته وسلطته: لذلك فإنّ هذه الواقعية تثبت أنّ الحاكمية والسيادة الحقيقية إنّما هي لـ «الفقه».

وإنّ الذي يمكن بحثه في هذا الشأن هو **أولاً**: يجب إيضاح ما هو الفقه الذي يعتبر معياراً وملاكاً لقرار وتشخيص الولي الفقيه. **وثانياً**: يجب تحديد ما إذا كان وجود مثل هذا الفقه كافياً في إدارة المجتمع دون وجود فقيه أو مدير يعمل على تطبيق الأحكام الشرعيّة على الظروف الإجتماعيّة الراهنة، ويصدر القوانين الضرورية؟

أمّا الإجابة عن السؤال الأول، فقد ذكرت في البحث الأخير، بإننا إذا قلنا بأنّ الفقه الذي يعتبر حاكماً على أداء الفقيه هو «الفقه الفردي»، فعندها سيبدو اعتراض الذين قالوا بأنّ تقدّم «مصلحة الحكومة» على تنفيذ الأحكام دليل على «الولاية العقليّة» في لواء «الحكومة الدينيّة» وجيهاً، مضافاً إلى أنّ هذه المسألة في محلها قابلة للبحث، وهي هل المعارف الدينيّة ـ التي يمكن من خلالها إدارة الحكم دينياً ـ محدودة بالعلاقات الفردية، أم لابدّ أن تفتح لنا مساحات جديدة؟

ومن خلال مراعاة الضوابط والملاكات التي تمّ إثباتها من قبل أعاظم علماء الشيعة لإحراز الحجّية للحكم، تتضح الإجابة عن السؤال الثاني، فإنّه لا يمكن تذليل عقبات إدارة الحكومة دينياً بمجرّد أمتلاك كتاب في القانون؛ لأنّ القانون مهما كان كاملاً وناظراً إلى الموضوعات الإجتماعيّة، فإنّه بحاجة إلى من يتكفل تطبيقه. والمطبّق لا يتمّ تعريفه بمن يعمل على إبلاغ ما هو مكتوب في الكتاب فقط، بل هو شخص يعمل على تطبيق الحكم على الموضوع أيضاً.

فإنّ ممارسة السيادة والسلطة على أساس الأحكام الإسلاميّة، بحاجة إلى خبير في أعلى مستويات النظام الذي يسعى الفقيه إلى تطبيقه، وبذلك يعمل على إصدار الأحكام بما يتناسب وكلّ عصر وزمان.

وعلى هذا الأساس، فإنّ ملاك الحاكمية والسيادة في نهاية المطاف وإن كان هو الفقه، إلاّ أنّه **أولاً**: يختلف هذا الفقه عن الفقه الفردي.

وثانياً: لشخص الفقيه دور مؤثّر في ممارسة السلطة والسيادة على أساس الفقه، ويحمل على عاتقه أعباءً خطيرة.

وثالثاً: إنّ الفقه المهيمن على إدارة المجتمع ليس هو مجرّد الفقه الذي يبين وظيفة المكلّفين فحسب، بل هو فقه يتسع لاستنباط الأحكام «الأخلاقية»، وكذلك يعمل على إحراز حجّية الأحكام «الاعتقادية» التي تصف الكون والإنسان والمجتمع أيضاً.

وإنّ الذي يستوجب ضرورة هذه المسألة هو أنّ ولاية الولي الفقيه تبلور سيادة وحاكمية الدين على المجتمع، وإنّ الهداية الدينيّة لا تقتصر على البُعد العملي من سلوك الإنسان، بل تؤدي كذلك إلى إدارة الفكر والروح أيضاً، إذ في غير هذه الصورة لا يكون الدين قد أدّى رسالته على أتمّ وجه.

وبالالتفات إلى هذه الأمور يمكن حلّ الكثير من الشبهات، بما في ذلك الشبهة القائلة: (إنّ الفقه علم دنيوي بالكامل من رأسه حتى أخمص قدميه، وهو متناسب مع الحياة الدنيا .. وإنّ الإسلام الفقهي ليس إسلاماً واقعياً .. وإنّ الحكومة الدينيّة ليست حكومة تعمل على تطبيق الأحكام الفقهية)[1].

(إنّ الفقه وسيلة للحكومة الدنيوية على الأبدان، ولكنه لا يستطيع أن يأتي بولاية روحية على القلوب، وبكلام الغزالي الفقهي والحكمي يكون القلب خارجاً عن ولاية الفقيه، وإنّ وظيفة الدين تستهدف القلوب، دون الأجساد الخالية من القلوب).

---

(١) عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت ديني (تحليل مفهوم الحكومة الدينية)، مجلة كيان، العدد: ٣٢.

(انظروا إلى الانسجام والتطويع والأمدية والولاية الذاتية، وتنوّع الأفهام، والحريّة والتحرر والنشاط الموجود في تنوّع الإيمان والصلاحيات .. إنّ الحكومة الفقهية على المجتمع المقلّد بعيدة عن روح الديمقراطية، كبعد العشق عن التصبّر، والشيطان عن القرآن .. لن نقول إنّ الحكومة الدينيّة يمكن أن تكون ديمقراطية، وإنّما نقول لا يمكن لها ألا تكون ديمقراطية، بَيْدَ أننا نقول ذلك بشأن الحكومة الدينيّة التي هي في المرتبة الأولى حكومة على القلوب، وليست حكومة فقهية تحكم الأجساد في قلبها وقالبها)[1].

فإنّ أول إشكال يواجه القائل بهذا الكلام هو أنّه لم يفهم الفقه والدولة الفقهية فهماً صحيحاً، الأمر الذي أدّى به إلى عدم فهم الحكومة الدينيّة بشكلٍ صحيح، وتبعاً لذلك يقصر الفقه والولاية الفقهية على «الولاية على الأجساد»؛ ليقع بعد ذلك في شراك النظام الديمقراطي.

في حين أنّ «الفقه»، والفهم القائم على أساس القواعد، والقابل للاستناد طبقاً للمصادر الدينيّة لا ينحصر بطبيعته بالأحكام التكليفية أبداً، وعلى الرغم من أنّ التحقيقات الفقهية في الأزمنة السابقة قد اهتمّت بالضرورات الإجتماعيّة على نحوٍ أكبر من المعارف الدينيّة الأخرى، ولكن ليس هناك ما يمنع من توظيف ذات الطريقة المتبعة في استنباط الأحكام التكليفية؛ لنستخدمها في استنباط الأحكام الأخلاقية التي تؤدي ـ بحسب قوله ـ إلى تنمية وازدهار الإيمان أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: يجب أن نبيّن له: كيف يمكن تطبيق هذا الأسلوب من الإيمان الذي يؤكده في الحكومة الدينيّة؟ وهل يتمّ ذلك على أساس من

---

(١) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، مجلة كيان، العدد: ٢١، ص ٨ و٩.

الأحكام العقليّة؟ أم على أساس تلك المصادر الطبيعية التي تستنبط الأحكام الشرعيّة من خلالها؟ وإذا كان لنماء الإيمان مصدر غير الشرع، كيف تبقى هناك ضمانة لانبثاق الإيمان من صلب الدين والشريعة؟ وعليه، فبناءً على الفهم الصحيح والجامع للفقه، سيصبح معنى ولاية الفقيه الولاية على «الأجساد والأرواح» في وقتٍ واحد.

الإشكال الثاني: إنّه اعتبر ولاية الفقيه ملازمة لنشأة الناس على التقليد، الأمر الذي يقتل الرغبة لديهم في التحقيق وانسيابية الفهم الديني، ويبدو أنّ هذا الأمر ناشئ أيضاً من عدم الفصل بين هاتين المسألتين: لأنّ عدم التقليد في الوصول إلى المعارف الدينيّة ـ الأعمّ من الأحكام التكليفية والعقائدية والأخلاقية ـ أمر، وتبعية أوامر ولي أمر المسلمين في الدائرة الإجتماعيّة أمرٌ آخر، ولا شكّ في أنّ الخلط بين هذين الأمرين ناشئ عن قلة الفهم والتسامح.

فإنّ انسيابية الفهم الديني إذا أفضت إلى تقديم معنى صحيح عن الدين ـ ويبدو لنا أنّه يعاني من مشكلة حادّة في تقديم تفسير صحيح له، وإنّ تقرير ذلك بحاجة إلى بحثٍ تفصيلي ـ وهو أمر مطلوب وضروري وحسن، إلاّ أنّ سحب الإنسيابية في الفهم الديني على الانسيابية في مقدار التبعية في العمل الاجتماعي، خطأ لا يُغتفر.

إنّ التبعية في السلوك الاجتماعي لا تعني أن أفراد الشعب ليس لديهم أيّ خيارٍ من أنفسهم سوى التبعية البحتة، وهذا ما سوف يأتي توضيحه في الفصل الذي أفردناه لبحث دور الناس في نظام ولاية الفقيه.

أمّا **إشكاله الثالث** الذي ينشأ عن الإشكال الأخير، فهو أنّه تصوّر أنّ ولاية الفقيه تعني الولاية الفقهية، والولاية الفقهية بدورها تعني الولاية التي تسعى إلى إيجاد مجتمع متناسق، بحيث يختلف عن جميع أنواع التعدّدية،

وهذه النظريّة تنشأ أيضاً عن الخلط بين معنى القيام بعمل «متناسق»، وبين العمل على أساسٍ «منسجم». ففي المجتمع الإسلامي تكون للناس حريّة في التصرّف ضمن نطاق مسؤولياتهم، ويعملون في تلك الدائرة طبقاً لما يرونه، من هنا، فإنّ نظام ولاية الفقيه ليس نظاماً شمولياً يتمّ فيه تحديد جميع الأمور من الأعلى لتعمّم على جميع القاعدة السفلى، كما يحلو للبعض أن يتصوّر!

فإنّ المسألة الهامّة التي يغفل عنها المعترضون على هذه النظريّة عادة، هي أنّه لا التناسق المحض الذي يؤدّي إلى إلغاء المسؤولية والابداع لدى الشعب موضع تأييد، ولا التعدّدية المطلقة التي تؤدي إلى تجزئة المجتمع وتقطيعه وعدم الانسجام في السلوك الاجتماعي، بل الذي يتمّ تأييده هو الانسجام في السلوك الاجتماعي في ذات تقبّل المسؤولية والحفاظ على الإبداع في العمل، وهذه مسألة يغفل عن فهمها المدافعون عن التعدّدية.

٣ ـ دراسة نظريّة «ولاية الفقيه»

ما ينسجم مع القول بسيادة الفقه والقانون بحيث لا يمكن تجاوز قوانين الشريعة، مضافاً إلى القول بأنّ المصلحة العقليّة للسلطة الدينيّة هي ملاك تحديد كيفية السلوك الاجتماعي (بل المركب فيما بينهما)، يقدّمان لنا نظريّة صحيحة وشاملة، وأفضل عنوان يمكننا أن نطلقه على هذه النظريّة هو **ولاية الفقيه**.

فإنّ الذي يُشكّل ضابطة للمصلحة الإجتماعيّة في ولاية الفقيه هو القانون الإلهي، غاية ما هنالك أنّها ليست القوانين التي يتمّ بيانها على هيئة الأحكام الانتزاعية العامّة، بل هي مجموعة القوانين التي أطلقنا عليها تسمية الفقه الحكومي أو فقه التنمية، والتي يمكن على أساسها تحديد كيفية السلوك الاجتماعي، ولربّما لزم إخراج الأحكام الحكومية بدلاً من

الأحكام العامة المنتزعة على شكل منظومة من الأحكام المعروف نسبتها إلى بعضها، ولذلك يمكن أن تكون وسيلة لإدارة التكامل.

من جهةٍ أخرى، فإنّ مجرّد وجود هذا القانون لا يكفي لإدارة المجتمع؛ لأنّ تطبيق هذه القوانين لا يتمّ بشكل تلقائي أو آلي، بل لابدّ من وجود خبير في الشأن الديني؛ ليعمل بما يتناسب والإمكانات والموانع القائمة على تحديد أفضل أنواع السلوك على أساس من الملاكات المقدّمة من قبل الشريعة المقدّسة، ولربّما كان السبب الذي يدعو القائلين بولاية الفقيه إلى التأكيد على جواز الاستفادة من العقل الخالص إلى جانب الفقه واعتباره جزءاً من الدين، هو تدارك هذا النقص.

طبقاً لما تقدّم يمكن القول: هل لولاية الفقيه المطلقة أن تنسجم مع خضوع الولي الفقيه لسيادة القانون، أم مع سيادته على القانون؟ لكي تكتسب قرارات الولي الفقيه الشرعيّة وتنسب إلى الدين، صار من اللازم والضروري أن تكون هناك سيادة لضوابط تحت عنوان الأحكام الحكومية على القرارات الإجتماعيّة للولي الفقيه، بَيْدَ أنّ هذا الكلام لا يعني تحديد صلاحيات الولي الفقيه بحدود القوانين البشرية.

فإنّ القوانين البشرية إنّما هي في الأساس قوانين وضعية تتناسب وفهم الواضعين لها، والتي تمّ جعلها بما يتناسب مع المصالح المطابقة لأوضاعهم، وبالأساس فإنّ هذه القوانين لا تشتمل على مطلوبية ذاتية، وإنّما توضع على الدوام في خدمة أهدافٍ خاصّة، وهي بطبيعتها تتغيّر عند تغيّر الظروف الإجتماعيّة، إذ قد تتحوّل القوانين المطلوبة لتقدّم المجتمع وازدهاره في ظلّ ظروف اجتماعية خاصّة إلى عائق أمام التقدّم والازدهار في ظلّ ظروفٍ أخرى.

إذن، خلافاً للقوانين السماوية فإنّ القوانين الوضعية لا يجب اعتبارها ثابتة وخالدة، ولو أننا أضفنا هذا الأمر إلى هذه النقطة، وهي أنّ من أهمّ وظائف الولي الفقيه هي «إدارة التنمية»، أو إدارة مسار قدرة المجتمع الإسلامي في قبال

مجتمع الكفر، فمن الطبيعي أن تكون مصالح الهداية العامّة من أهمّ المصالح في تكوين القوانين الإجتماعيّة، وكلّما أوجبته تلك المصالح، اقتضى تغيير القوانين والبنى الداخلية طبقاً له، وبما يتناسب وإيجاد الظرفيات الجديدة للتحرّك بالمجتمع نحو الكمال ومراعاة تلك المصالح، رغم أنّ تغيير القانون يجب أن يتمّ عبر القنوات القانونية الخاصّة، والتي تحصل على شرعيتها بعد طيّها لتلك المراحل.

وعلى هذا الأساس يتضح الجواب عن الفقرة الآتية: (أجل .. إنّ أسبقية الحقّ من دون عزل الولاة ومشروعية النظام بأجمعه من ناحية الحاكم، وتفوّق الحاكم وتقدّمه على القانون آيّاً كان المنطق والمنهج المسوّغ لذلك، مخالف للديمقراطية)[1].

فإنّ صدر هذا الكلام والذي يرتبط بأسلوب حصول الحاكم الديني على الشرعيّة تحدّثنا عنه بالتفصيل في البحوث السابقة، والشاهد في هذا البحث هو الشطر الثاني من كلامه، والذي يرتبط باعتبار تقدّم الحاكم على القانون خلافاً للديمقراطية، مع أنّه حتى في النظام الديمقراطي هناك قوانين تتمتع بثبات نسبي، وتتغيّر بما يتناسب والمصالح الإجتماعيّة.

---

(١) عبد الكريم سروش. مدارا ومديريت (الإدارة والمداراة)، مجلة كيان، العدد: ٢١، ص ١٢.

القسم الخامس

دور «الأمة» في ظلّ

ولاية الفقيه

مقدّمة

بعد أن أوضحنا مفهوم الولاية المطلقة، وأثبتنا ضرورتها، فإنّ أول ما يتبادر إلى ذهن كلّ شخص هو أنّه بعد أن نؤمن بالولاية المطلقة فأيُّ دورٍ وموقع من الإعراب يبقى لـ «الناس»؟ إذ هناك من يحاول تفسير الإطلاق في هذه الولاية على أنّ الناس لا يمتلكون أيَّ إرادةٍ أو مسؤولية من أنفسهم سوى التبعية لأوامر الولي الفقيه، وتعيين شخص خاصّ بوصفه ولياً للفقيه! من هنا فإننا لأهمّية هذا البحث قد أفردنا فصلاً مستقلاً لبيان هذه المسألة.

لا شك أنّ بيان دور «الناس» في «نظام الولاية»، وكذلك تعيين حدود الصلاحيات والحريّات ـ علاوةً على مسألة حقوق الناس ـ إنّما تتضح ويمكن الدفاع عنها إذا استطعنا إيضاح مفهوم «الحريّة» في النظام السياسي القائم على ولاية الفقيه، بمعنى: هل الإيمان بمثل هذا النظام يلازم القول بتقييد حريّة الناس والوصول بها إلى أدنى مستوياتها أم العكس هو الصحيح، وإنّ الدائرة الواسعة لحريّة الناس لا يمكن أن تنال إلاّ في إطار هذا النظام؟ من هنا فإننا سنبدأ البحث من مفهوم الحريّة لننتهي بعد ذلك على أساسها إلى تبيين دور الناس في نظام ولاية الفقيه. وفي معرض بحثنا لهذه المسألة سنذكّر تباعاً بأربع نقاط، وهي:

١ ـ مفهوم الحريّة.

٢ ـ ملاك الحريّة.

٣ ـ مراتب الحريّة.

٤ ـ اتساع رقعة الحريّة (المشاركة الجماهيرية) في نظام ولاية الفقيه.

الفصل الأوّل: مفهوم الحريّة

إنّ معنى «الحريّة» في الحقيقة يُساوق مفهوم «الاختيار»، وكون الإنسان مختاراً يعني امتلاكه القدرة على القيام بفعل أو تركه. وبعبارةٍ أخرى: كون الفرد قادراً على اتخاذ القرار في دائرة وحدود اختياره.

وعلى هذا الأساس، فإنّ انخفاض وارتفاع الحريّة تابع لتوسيع أو تضييق مساحة نفوذ إرادة الفرد، وكلّما كان لإرادة الفرد القدرة على المناورة، كان الفرد يتمتع بمساحة أوسع من الحريّة. وكلّما كانت هذه الدائرة أضيق، كان ذلك مؤشراً على تقييد حريته، بالطبع إنّ هذا المعنى من الحريّة إنّما هو المفهوم الإجمالي لها، وهو الذي يُجمع عليه كافة المنظّرين في مجال الفكر السياسي.

غير أنّ المسألة الهامّة التي تمّ بيانها في بادئ الأمر بشكلٍ إجمالي، والتي يجب الالتفات إليها على نحوٍ أكبر، هي امتزاج مفهوم الحريّة بمفهوم «الشعور بالمسؤولية»، فما أن يُقال بأنّ الحريّة تعني أن يتخذ الفرد قراراته بنفسه، فلازمه أنّ مسؤولية وتبعات تلك القرارات تقع على عاتقه أيضاً، ولهذا السبب نجد التفكير الديني يرتب الثواب والعقاب على الاختيار، وهو الذي يكون مناط التكليف وعليه مداره.

من هنا وبناءً على الاعتقاد السائد في جميع الأديان التوحيدية التي تؤمن بالمبدأ والمعاد، يكون الإيمان باختيار الإنسان وحريته ملازماً لتوجيه

المسؤولية والتكليف إليه، ولهذا السبب تماماً يمكن مؤاخذة الفرد ضمن دائرة حريته واختياره، بل حتى إذا لم نقل بأيِّ مذهبٍ من المذاهب التوحيدية، فإنّ الإيمان بالحريّة في النظام الاجتماعي ـ طبقاً لاعتقاد جميع المفكّرين والمنظّرين في هذه المسألة ـ يلازم القول بتقبّل المسؤولية، وينذر أن يكون هناك مفكر يذهب في النظام الاجتماعي إلى تأييد (الفوضوية)[1] والهرج والمرج؛ لذا فإننا إذا تجاوزنا هذه الشرذمة القليلة، لن نجد أيَّ مفكّرٍ يؤيّد الفوضى (بمعنى السماح لأفراد المجتمع بالقيام بكلّ ما يضمن مصالحهم الشخصية أو أن يتخذوا قراراتهم في إطارها).

لذلك فإنّ الجدل المحتدم في هذا العصر يدور على الأقل حول بيان مساحة الحريّة ومبدأ تعيينها، لا أنه يدور حول الدفاع عن الفوضى والهرج والمرج ومنح أفراد المجتمع مطلق الحريّة وإطلاق العنان لهم، إذ ليس هناك مذهب في حقل التفكير السياسي الحالي يؤيّد التهتك والفوضى بمفهومها العام.

وعلى هذا يكون اعتراض المدافعين عن الحريّة، وادعاؤهم بأنهم لا يؤيّدون الحريّة بمعنى التهتك اعتراضاً وجيهاً وفي محلّه، ولكن في النهاية ماذا نعني بالتهتك وما هي حدود الحريّة؟ هذا ما سنبحثه في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

---

(١) anarchism: الفوضوية: نظريّة سياسيّة تذهب إلى القول بأنّ جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها، وتدعو هذه النظريّة إلى المبادئ الفوضوية.

الفصل الثاني: ملاك الحريّة

لكي يتضح لنا ما هو منشأ تعيين وتحديد مساحة الحريّة، وهل يمكن اعتباره دون منشأ أم يجب أن نعتبر أن المنشأ فيه هو العقل والقوانين العقليّة أو الشرع بوصفه خير مصدر وملاك لتعيين وتحديد مساحة الحريّة؟ يجب قبل كلّ شيء أن ننظر إجمالاً في طريقة سريان الاختيار عند الفرد والمجتمع.

فإنّ الفرد مختار طبقاً لمقتضى طبيعته وفطرته، بَيْدَ أنّ أول وأهم وأكثر المواقف محورية يعمد فيها الفرد إلى ممارسة اختياره، يكون حيث يُبادر إلى القيام بأفضل انتخاب، ويحدّد فيه اتجاهه الرئيس، بمعنى أن يحدّد ما إذا كان يسير على نهج التبعية لله سبحانه وتعالى، ويمارس العبودية له، أم يختار السير على نهج الهوى وعبادة الدنيا، إذ إنّ اختيار الإنسان الأول لا يخرج عن إحدى هاتين الحالتين، وإن كان ما يقع على المستوى العملي لا يسير على وتيرة واحدة، ويكون مصحوباً بالتزاوج بين هذين الخيارين.

فإنّ هذا الاختيار الأول هو الذي يحدّد ملاك الحريّة، فإذا اختار شخص اتّباع الهوى، فإنّ عقائد حبّ الدنيا من الطبيعي هي التي سترسم له حدود حريته، وإن استهدف تبعية الله سبحانه وتعالى، فإنّ الأنبياء (عليهم السلام) الذين هم رسل الوحي الإلهي سيرسمون للفرد الأطر التي توصله إلى الكمال.

وعليه، فإنّ الاختيار الأول إذا قام على عبادة الله، فسيكون مصدر تعيين الحريّة هو «الشريعة» الإلهيّة، وإذا كان الاختيار الأول قائماً على أساس حبّ الدنيا، فسوف تكون «عقول» أتباع الدنيا هي الملاك في تعيين حدود الحريّة.

وعلى هذا الأساس تتضح الأمور الآتية:

أولاً: اتضح الجواب عمّا إذا كان المتقدّم هو الاختيار على القانون أم القانون على الاختيار: لأنّ اختيار الإنسان وحريته ستكون هي العنصر القهري الأول في حثّه على الحركة: لذلك فإنّ تبعيته لأيّ قانونٍ تتحدّد بالالتفات إلى خياره الأول.

ثانياً: إنّ تبعية الفرد للقانون وإلزامه بالتبعية للقوانين ـ الأعمّ من القوانين المادية أو الإلهيّة ـ لا تعني سلب الاختيار عنه، بل يبقى اختياره محفوظاً في جميع المراحل، ويمكنه الانتقال من عبادة الله إلى عبادة الدنيا وبالعكس أيضاً، ولكنه إذا اختار عبادة الله سيكون ملزماً باتّباع اللوازم التي تترتب على هذا الاختيار أيضاً، وهذا الإلزام إنّما يفرض على الإنسان تبعاً لاختياره وانتخابه الواعي، وإلزام كهذا لا ينافي التكليف أبداً، بل بناءً على ما سيأتي توضيحه، فإنّ المرء إذا اختار عبادة الله فإنّ ذلك سيفضي إلى توسيع دائرة اختياره وحريته.

ثالثاً: يتضح أننا لا نستطيع ذكر الحريّة وبيان حدودها وتفسير معناها دون إلحاقها بلازمة الإلهيّة أو المادية، فبيان اللوازم المانعة من الحريّة، واللوازم الطبيعية لها، والتي قد تنتهي إلى تنمية وتوسيع نطاقها تابع لاختيارنا الواعي والحرّ الأول، ويُعدّ ملاكاً لتحديد الحريّات التابعة لذلك، بمعنى أنّ الفرد إذا اختار توسيع دائرة عبودية الله سبحانه وتعالى، فسوف يرى حريته في رفع مستوى عبوديته، وعلى هذا الأساس لن يرى التكاليف المُلزمة في الشريعة المقدسة

مُنافية لحريته؛ بل على العكس يرى أنّ عدم وجود مثل هذه المحدوديات في المجتمعات غير الإسلاميّة دليلاً على التحلّل والتهتّك وعدم الالتزام.

وعلى هذا الوصف فإنّه طبقاً لما يحكم به المؤمنون تعتبر الكثير من مظاهر الحريّة في الحضارة الغربية محلاً للرفض والشجب والاستنكار باعتبارها من مصاديق التهتك والانحلال، من قبيل: الشذوذ الجنسي، ولعب القمار، وتعاطي الكحول، واستهلاك الأطعمة المحرّمة، وما إلى ذلك.

وفي المقابل نجد المجتمع الذي يعيش تحت ظلّ الثقافة المادية المنحطّة، يكوّن حكماً مناقضاً بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي، بمعنى إنّ ما يلزم به في المجتمع الإسلامي بوصفه تكليفاً، يعتبر من وجهة نظرهم عنصراً من عناصر سلب الحريّة، من قبيل: مسألة الحجاب، ورعاية العفاف، التقوى، وجميع التكاليف الأخرى التي بينّها الشارع المقدّس للمؤمنين. ومن الطبيعي أن يشتمل الالتفات إلى هذا المعنى على أهمّية كبيرة في اتضاح معالم مفهوم الحريّة.

الفصل الثالث: مراتب الحريّة

سوف نستعرض في هذا الفصل ثلاثة أنواع من الحريّة، وهي: **الحريّة الفردية (الطبيعية)، والحريّة المدنية، والحريّة الوطنية**؛ ليتضح إنّ ما يحدث في المجتمع على وفق نظام ولاية الفقيه هل هو توسيع لنطاق الحريّة أم سلبٌ لها؟ وقبل بيان مراتب الحريّة يجب التذكير بهذه النقطة، وهي: إنّ هذه المراتب الثلاثة غير مستقلة أو منفصلة عن بعضها، ولكن يمكن الفصل بينها في مقام التحليل.

أ ـ **الحريّة الفردية**: إنّ الإنسان بوصفه كائناً حيّاً ـ وليس بوصفه كائناً اجتماعياً ـ يتمتع باختيار وحريّة في التصرّف، ولكي يتضح هذا المعنى من الحريّة يجدر بنا فرض الفرد منفصلاً عن المجتمع، فإنّ الإنسان الذي يعيش لوحده في جزيرة منعزلة قد يبدو أنّه يتمتع بحريّة وصلاحيات واسعة، بَيْدَ أنّ الحقيقة هي أنّه حتى في مثل هذه الظروف يواجه بعض العوامل التي تفرض عليه قيوداً تحدّ من حريته، ومن بين تلك العناصر حاجاته الطبيعية ومستوى قدراته الجسدية والظروف التي يعيشها، فإنّ حاجته إلى الطعام تحول بينه وبين استغلال الوقت للقيام بالأمور الأخرى، وإنّ هذه الحاجة الفطرية تلحّ عليه بالسعي إلى تلبيتها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الاحتياجات الطبيعية والأولية الأخرى.

إنّ محدودية قوى الإنسان الجسدية شكّلت عاملاً آخر من العوامل التي تقيّد حريته وتمنعه من السيطرة على كلّ ما يحيط به، بما في ذلك

الإمكانات الكامنة في الطبيعة، وتسخيرها لتلبية احتياجاته الطبيعية، والظروف التي يعيش الإنسان ضمن إطارها هي الأخرى تفرض عليه بعض القيود أيضاً، فكونه يعيش في منطقة صحراوية أو مكتظة بالغابات أو شاطئية أو جبلية وعرة، لابد أن تفرض بأجمعها قيوداً على حركته، وعلى هذا الأساس، فإنّ حدود الحريّة تتعيّن من خلال النسبة بين كلٍّ من: «الحاجة، والقدرة، والظروف».

ب ـ **الحريّة المدنية**: هذه الحريّة تعني مقدار نفوذ إرادة وقوّة سلوك الإنسان في حاضنة اسمها المجتمع، وفي هذا النوع من الحريّة يجد الإنسان نفسه ـ بسبب ارتباطه مع الآخرين من أفراد البشر ـ ملزماً برعاية حقوق الآخرين واحترامها؛ كي يضمن في المقابل رعاية حقوقه واحترامها من قبلهم.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإنسان في المجتمع حرّ، وحضوره في المجتمع يوسّع من دائرة اختياره، بمعنى أنّه سيغدو قادراً على القيام بأمور لم يكن قادراً على القيام بها في السابق، وهذا يعني اتساع دائرة نفوذ إرادته، ومن هنا فإنّ الإنسان سوف يتمتع بدائرة واسعة من الصلاحيات في المجتمع، إلاّ أنّ هذه السعة سوف تفرض عليه قيوداً جديدة، وهنا أيضاً سنجد النسبة بين الحاجة والقدرة والظروف هي التي ترسم حدود الحريّة، غاية ما هنالك أنّ هذه المصطلحات الثلاثة سوف تتغيّر بما يتناسب وواقع المجتمع المدني، فهنا لا تعود الحاجة الطبيعية المؤثرة هي المطروحة، بل المطروح هو الطلب والحاجة الإجتماعيّة المؤثرة أو القدرة الإجتماعيّة على ضمان الحاجة الطبيعية. كما لا شك أنّ المراد من الظروف ليست هي مجرّد الظروف الطبيعية، بل حتى الروابط الإنسانيّة القائمة والمحاصيل المتبلورة هي أيضاً تخلق ظروفاً جديدة، وهكذا تتسع قدرة الفرد بما يتناسب والظروف الجديدة اتساعاً ملحوظاً أيضاً.

فتبين، أنّ الحريّة المدنية تعني حضور إرادة الإنسان، وسحب سائر الإرادات والإمكانات الإجتماعيّة بالتبع: لتواكب الإرادة الذاتية وتوافقها. وعليه، كلّما ازدادت سعة دائرة الصلاحيات (أو دائرة الولاية) سوف يكون هناك مقدار أوسع من حريّة التصرّف والحركة.

ج - **الحريّة الوطنية**: إنّ هذا المعنى من الحريّة لم يطرق في الفكر السياسي القديم إلاّ نادراً، حيث قام بعض بتقسيم الحقوق إلى: الحقوق الشخصية، والحقوق الإجتماعيّة، والحقوق السياسيّة، وباعتقادنا فإنّ الحقوق السياسيّة يجب أن تلحق بالحقوق الإجتماعيّة[1].

فإنّ المعنى الثالث من الحريّة قلّما حظي بالاهتمام، وإن كان قد تمّ توظيفه في أداء الحكومات على المستوى العملي، فالحريّة الوطنية تعني مقدار حضور إرادة شعبٍ ما بالقياس إلى سائر الشعوب الأخرى. **وبعبارةٍ ثانية**: حجم التأثير الذي يتركه شعبٌ ما على صنع التاريخ البشري.

وإنّ هذه المرحلة - كما هو الحال بالنسبة إلى المرحلتين السابقتين - عبارة عن مساحة لحضور الإرادات، غاية الأمر أنّها لا تقتصر على إرادة الشخص في إنجاز الأمور الفردية، أو إرادة الشخص في ارتباطه بسائر الأفراد، بل إرادة شعب فيما يتعلق بارتباطه مع سائر الشعوب، وإرادة حضارة في ارتباطها مع سائر الحضارات، وفي هذه المرحلة يصبح حجم حضور الإرادة قابلاً للسعة والضيق، وبمقدار اتساع هذا المفهوم تحدث التنمية والسعة اللازمة في حريّة ذلك الشعب، فليس هناك مجتمع يرضى الجمود والتوقف لنفسه، ولذلك يجب السعي على الدوام إلى رفع حظوظنا في التأثير على سائر المجتمعات الأخرى، وخاصّةً تلك المجتمعات التي تتغذى على الثقافات الشمولية.

---

(١) فرانتس نويمان، آزادى وقدرت قانون (الحريّة وسلطة القانون)، ترجمه إلى الفارسية: عزّت الله فولادوند، ص ٩٠.

بعد بيان المستويات الثلاث من الحريّة نستطيع الخوض في بيان كيفية ارتباط هذه الحريّات الثلاثة فيما بينها، فإنّ توسعة دائرة الحريّة المدنية تأتي تبعاً لاتساع رقعة الحريّة الوطنية، وإنّ توسعة دائرة الحريّة الشخصية تأتي تبعاً لاتساع دائرة الحريّة المدنية، أي أنّه بمقدار اتساع الحضور التاريخي لحضارةٍ ما، سيخضع الهيكل الداخلي للتغيير، ويحدث في نفسه ظرفية جديدة من القابلية على التأثر، وهذا سيؤدّي بدوره إلى زيادة تأثير المؤسسات الإجتماعيّة ونفوذ الصلاحيات المدنية لآحاد أفراد المجتمع؛ لأنّ دائرة اختياراتهم من الناحية الموضوعية سترتقي إلى منزلة أسمى وأرفع، وسوف تتسع مساحة تأثيرها ونفوذها.

وبالطبع فإنّ الحريّات الطبيعية ـ التي تعتبر للوهلة الأولى على نحوٍ مستقل، وتفرض على الإنسان طبقاً لحياته الطبيعية ـ سوف تخضع في كيفيتها لتأثير سعة وضيق الحريّات المدنية بشدّة، وبمقدار ما يتمتع به الفرد في المجتمع المدني من خيارات أكثر أو أقل، فإنّ ذلك التأثير سوف ينعكس على حياته الشخصية؛ من هنا تتضح نقطة هامّة، وهي: إنّ الأصل في بيان الحريّة المدنية ليس هو رعاية حدود وحقوق الآخرين، وإنّما هو حضور ذلك المجتمع في المسار التكاملي، وبمقدار ارتفاع مستوى حضور المجتمع فيه يرتفع منسوب الحريّة الوطنية، وتبعاً لذلك تستنشق الحريّة المدنية ملء رئتها هواءً جديداً.

الفصل الرابع: سعة مشاركة الأمة في نظام ولاية الفقيه

لقد أردنا من وراء ما تقدّم إيضاح مفهوم الحريّة في التعاليم الإسلاميّة، وهل هذا المعنى من الحريّة يُسلب في النظام القائم على «ولاية الفقيه المطلقة» أم يزداد سعة؟ هناك من يعتقد بشدّة أنّ القول بولاية الفقيه المطلقة يساوق القول بسلب حريّة الناس وتجريدهم من كلّ دور[1]، أو أنّ الحق الوحيد الذي يتبقى لهم في مثل هذا النظام السياسي هو أنّ باستطاعتهم اكتشاف شخص تتوفر فيه شروط التصدّي لولاية الفقيه وانتخابه، ثمّ لا شيء بعد ذلك[2].

ولبيان هذه المسألة نشرع أولاً في بيان كيفية حصول احتقار الشعوب وأسرها في النظام السياسي غير الإلهي الذي لا يقوم على ولاية الفقيه، ثمّ ننتقل بعدها إلى بيان سبب إتساع الحريّة في النظام القائم على ولاية الفقيه فقط.

أ ـ سلب الحريّة في النظام السياسي غير الإلهي: إنّ جميع الأنظمة السياسيّة التي لا تقوم على ولاية الفقيه المطلقة ـ الأعمّ من الأنظمة الديمقراطية أو الليبرالية أو الدكتاتورية (الشمولية) ـ تعمل في الحقيقة طبقاً لرؤية التعاليم الإسلاميّة على سلب الحريّة من الشعوب؛ ولهذا السبب يجب تفسير الحريّة من

---

(١) حسين علي منتظري، مجلة راه نو، العدد: ١٩، ص ١٠.

(٢) عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت ديني (تحليل مفهوم الحكومة الدينية)، مجلة كيان، العدد: ٣٢.

خلا إضافة لاحقة «الإلهيّة» أو «المادية» إليها، فإنّ «الحريّة الإلهيّة» تقوم على اختيار العبودية، و«الحريّة المادية» تقوم على اختيار الهوى، فاتّباع النفس وعبادة الدنيا تُعدّ في المنظور الإسلامي منشأً للأسر والانحطاط وسقوط الإنسان من درجات الإنسانيّة الرفيعة إلى حضيض الذل، وحصول مثل هذا الأمر يعني حصول أسوأ أنواع الهوان والعبودية والحقارة، وهذا هو تماماً ما يحصل في الأنظمة السياسيّة التي تقدّم ذكرها.

وعلى هذا الأساس، فإنّ السؤال الجوهري الذي يُطرح على المدارس ـ من قبيل الليبرالية ـ التي تتصدر جميع المذاهب الأخرى في تبنّي الدفاع عن الحريّات والحقوق الفردية، وتضع القوانين بوصفها عنصراً للدفاع عن حقوق المواطنين في قبال الأكثرية والسلطة الحاكمة هو: هل هذه القوانين والنظام الحقوقي المهيمن على ذلك المجتمع يؤدي بالتالي إلى اتساع رقعة العبودية أم أنّه سيفضي إلى مزيد من الانغماس في حبّ الدنيا؟

حيث إنّ اتساع رقعة حبّ الدنيا يؤدّي إلى ضياع وزوال الحريّة الوطنية في تلك المجتمعات، بمعنى أنّ الحضور والتأثير التاريخي لتلك المجتمعات سيكون حضوراً سلبياً، فبدلاً من استهلاك طاقاتها في مشروع تكامل الإنسان، فإنّها ستصرف في إضلال البشرية، وإبعادها عن مراتب القرب من الله سبحانه وتعالى: ولذلك فإنّ تأثير هذه المجتمعات على سائر المجتمعات الأخرى لن يكتب له الدوام والاستمرار التاريخي، وإن كان لها تأثير على سائر المجتمعات في بعض المقاطع الزمنية وتخضعها لإرادتها نسبياً.

وبعبارة أخرى: ما يقوم على الثقافة المادية لا يمكن للحريّة الوطنية أن تقوم عليه، وإنّ التأثير الذي تتركه المجتمعات المادية على تكوين الحضارة البشرية لا يعد تأثيراً إيجابياً على تكامل البشرية.

وبنحو دقّي نجد أنّ هذه القيود وهذا الانحراف يسري إلى دائرة الحريّات المدنية والشخصية أيضاً، بمعنى أنّ الحريّة الظاهرية الممنوحة لأفراد المجتمع في حدود القوانين الوضعية، يؤدي إلى تقييد الإنسان وتكبيله بأنواع السلاسل والقيود، والملفت أنّ هذه القوانين يتمّ وضعها لتقييد الإنسان وحبسه بشكلٍ جميل للغاية؛ وعليه فما أشدّ سذاجة هؤلاء الأفراد الذين يتصوّرون أنّ المجتمعات الليبرالية قد جاءت بأفضل وخير أنواع الدفاع عن حقوق المواطنين[1].

ب ـ اتساع رقعة الحريّة في نظام ولاية الفقيه: اتضح حتى الآن أنّ معنى الحريّة الحقيقي والمقبول في النظام الذي يقوم على مجرّد توسيع حدود الخيارات المادية للأفراد لا يمكن أن يكتب له التحقّق. ولا يمكن لهذه الحريّة أن تتحقق إلاّ في المجتمع الذي يسعى إلى إعلاء كلمة التوحيد.

غاية ما هنالك أنّ النقطة التي تحتاج إلى مزيد من التوضيح في خصوص هذا البحث، هي تلك التي تتعلّق بدور الناس في نظام ولاية الفقيه.

إذ ينبغي الالتفات قبل كلّ شيءٍ إلى أنّ من يُدير الأمور في المجتمع الإسلامي هو «نظام الولاية» وليس ولاية الشخص، بمعنى أنّ أفراد المجتمع يتقبّلون المسؤولية في إطار العلاقة بالله من أجل رفعة وتقدّم المجتمع الإسلامي بما يتناسب وقدراته وقابلياته؛ ليتمّ بذلك بناء هيكل المجتمع بعناصر ومواد من نظام الولاية والتبعية، غاية ما هنالك أنّه لابدّ من شخص معيّن يستجمع الشروط الخاصّة؛ ليقف على رأس هذا الهرم، ويعمل على إدارة هذه القافلة، ويحظى بمسؤولية أكبر في قبال الله سبحانه وتعالى وعباده، حيث إنّ أكبر

---

(١) بهروز ناظر، راه نو، العدد: ١١، ص ٣.

ـ موسى غني نجاد، راه نو، العدد: ٢، ص ١٤.

ـ صادق زيبا كلام، (حوار تلفزيوني حول الحريّة)، بتاريخ: ٧ / ١١ / ١٩٩٨ م.

حقٌ للناس على الحاكم هو هداية وإدارة المجتمع، والولي الفقيه مسؤول قطعاً بإزاء هذا الحقّ: لذا لا يصح بتاتاً بلحاظ الموضوع طرح الشبهة القائلة بأنّه لا دور للشعب في مثل هذا النظام. أو أنّ الولي الفقيه لا يتحمّل أيّ مسؤوليةٍ تجاه الناس.

إذ يعود منشأ طرح شبهات من قبيل: «الآمرية المقلّدة»، و«الاستبداد»، و«عدم اضطلاع الناس بأيّ دور» إلى العاملين الآتيين:

الأول: عدم تقييد معنى الحريّة وحدودها بالتكامل. فإذا اتضح أنّ الحريّة لا يمكن تفسيرها دون ربطها بلاحقة الإلهيّة أو غير الإلهيّة، وليس للحريّة من مفهوم سوى اتساع رقعة الحضور في المسيرة التكاملية، سيتضح حينها بأنّ الحريّة لا يمكن أن تتحقّق إلاّ في إطار النظام الإسلامي فقط.

الثاني: عدم حلّ الجمع بين «التبعية والحريّة». فإنّ التصوّر الذي يرى أنّ التبعية والتولي تخلّ بالحريّة، من الطبيعي أن يذهب إلى الاعتقاد بأن ولاية الفقيه المطلقة وضرورة تبعية الناس لها منافية للحريّة، وأمّا إذا اتضح:

أولاً: إنّ أنواع الحريّة الإلهيّة أو المادية تساوق بالضرورة نوعاً وحالة من المحدودية والتبعية.

وثانياً: إنّ التبعية المصحوبة بالحريّة الظاهرية في النظام غير الإلهي تجنح لصالح سلب الحريّة، بخلاف التبعية المصحوبة بالحريّة في النظام الإلهي التي تنحو باتجاه توسيع رقعة الحريّة، عندها سيرتفع الإشكال الآنف.

وبالالتفات إلى التوضيحات السابقة، يمكن تبويب دائرة المشاركة الجماهيرية والشعبية في النظام الإسلامي على النحو الآتي: إنّ للناس حضوراً مؤثراً وملحوظاً في المراحل الثلاث، وهي: **مرحلة «التشخيص»، ومرحلة «اتخاذ القرار»، ومرحلة «التطبيق والتنفيذ»**، على ثلاثة مستويات من الحريّة، وهي:

«الحريّة الفردية»، و«الحريّة المدنية»، و«الحريّة الوطنية». وإنّ حاصل ضرب هذه المفاهيم الستة ببعضها يمكن بيانه من خلال الجدول أدناه:

	التشخيص	اتخاذ القرار	التنفيذ
الحريّة الفردية	التشخيص في الأمور الفردية	اتخاذ القرار في الأمور الفردية	التنفيذ في الأمور الفردية
الحريّة المدنية	التشخيص في الأمور المدنية	اتخاذ القرار في الأمور المدنية	التنفيذ في الأمور المدنية
الحريّة الوطنية	التشخيص في الأمور الوطنية	اتخاذ القرار في الأمور الوطنية	التنفيذ في الأمور الوطنية

وهنا لابد من الالتفات إلى نقطة هامّة، وهي: إنّ حجم تأثير الناس يختلف بما يتناسب ومختلف مستويات الحريّة. فإنّ تدخّل الناس في الأمور الشخصية من خلال مشاركتهم في الأمور المدنية يختلف اختلافاً كبيراً من حيث الشكل والمحتوى، ومشاركتهم في الأمور المدنية أيضاً يختلف عن كيفية حضورهم في الأمور الوطنية، إذ يجسدها حضورهم في الانتخابات والمسيرات والتجمعات الدينيّة، فيؤثّرون على مراكز صنع القرار وأداء المسؤولين بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. بَيْدَ أنّ هذا لا يعني أنّه يجب على القائد إستشارة الناس في كلّ شاردةٍ وواردة أو كلّ صغيرةٍ وكبيرة، أو أن يطلعهم على التفاصيل والجزئيات بعد اتخاذ القرار بشأنها.

بناءً على هذا، فإنّ الناس في النظام الإلهي يمثلون أفضل أشكال الحريّة المقرونة بتقبّل المسؤولية، خاصّةً وأنّ مشاركة الناس في نظام ولاية الفقيه قابلة للتوسعة، بمعنى أنّ ظرفية الأداء في المجتمع تتناسب طردياً مع ارتفاع مستوى تأثير ونفوذ المجتمع الإسلامي في سائر الشعوب الأخرى، وسيرفع اتساع دائرة الحضور العالمي بدوره من مستوى دائرة الحضور والمشاركة الداخلية أيضاً.

الاستنتاج

لا يخفى أن نظريّة ولاية الفقيه المطلقة تتمتع بالعقلانية، وبتبع ذلك فإنّها تتمتع بالمشروعية ـ طبقاً لما عليه المصطلح في العلوم السياسيّة ـ ولها مناشئ لا غبار عليها على المستوى الفلسفي والكلامي والفقهي والعرفاني، وإنّ نظام ولاية الفقيه هو النظام السياسي الوحيد الذي يضمن ـ من الناحية العقليّة ـ سيادة الدين على المجتمع، وليس له أيّ بديلٍ في الظروف الطبيعية.

ويعتبر نظام ولاية الفقيه نموذجاً جديداً لسيادة القدرة في المجتمع، وهو في عين اختلافه عن سائر الأنظمة السياسيّة، بريء من جميع عيوبها وآفاتها.

كما أن نظام ولاية الفقيه لا يتنافى مع الجمهورية الإسلاميّة أبداً، بل الجمهورية الحقيقية إنّما تقوم على أساس هذا النظام فقط، دون الأنظمة الغربية؛ ففي نظام ولاية الفقيه يلعب الناس دوراً مؤثّراً وفاعلاً ومصيرياً، كما أن اتساع دائرة حريّة الإنسان إنّما يتأتى في ظلّ هذا النظام فقط.

وعلى هذا الأساس تتضح الإجابة عن جميع الشبهات التي تقدّم طرحها في بداية الكتاب. (**التشكيك في حقّ الدين، وحقّ القائد، وحقّ المؤسّسة الدينيّة، وحقّ الدولة، وحقّ الرجال**). فقد اتضح أنّ الدين يتحمّل مسؤولية مسيرة التكامل في جميع الشؤون الفردية والإجتماعيّة، وأنّ الحاكم في المجتمع الإسلامي يتولى أعباء التكامل الاجتماعي على أساس الدين، ولا يمكن ذلك إلاّ من خلال فقيه عادل يتمتع بصلاحيات مطلقة، ويمثل علماء الدين طبقة وشريحة تعمل على توظيف أصح الطرق العقليّة والنقلية في معرفة التشريعات والأحكام الإسلاميّة، وأهمّ وظائفهم تتمثّل في التعريف والنشر والتعاون على تطبيق التعاليم والأحكام الإسلاميّة. وأمّا الدولة فإنها تلعب دور الوسيط بين القائد والشعب، وتعمل في ظلّ السياسة التي ترسمها القيادة على توظيف الطاقات الجماهيرية من أجل التقدّم بأهداف النظام.

وأمّا إطار حقوق الرجل والمرأة فيتحدّد ضمن الشريعة الغرّاء، ولن يحصل الرجل على أيّ امتيازٍ واستعلاء على المرأة. نعم، قد تعفى المرأة من بعض المسؤوليات لأسباب تعود إلى طبيعة خَلقها (فإننا لم نتعرّض إلى الأمر الأخير في هذا الكتاب).

وعليه، فإنّ أركان مشروعية النظام وبتبع ذلك مقبوليته ثابتة وراسخة، وإن كان المجال مفتوحاً على الدوام أمام الابداع والتجديد، إلاّ أنّ هذا الكلام لا يعني التشكيك في المباني الصحيحة التي تقدّم ذكرها، بل بمعنى التكامل والتفسير ورفع النقص المحتمل.

الكلمة الأخيرة

بحمد الله لقد أنهينا دراسة عقلانية أركان نظريّة ولاية الفقيه، وقد شرحنا أكثر المسائل المرتبطة بها، وإنّ الدراسة الأعمق للنظام السياسي القائم على هذه النظرية رهن بالبحث الجاد حول رقعة العقل والوحي أو الدين والعلم[1]، وهذا بدوره يفضي بنا إلى البحوث الفلسفية والمعرفية، وهو ما سوف نبحثه في مجالات أخرى إن شاء الله، ولكننا سنذكر في هذه الكلمة الأخيرة ـ لتنوير ذهن القارئ الكريم ـ بعض الأمور على النحو الآتي:

١ـ الآفات الجذريّة

هناك مسألة بالغة الأهمّية تتطلب منا بحثاً وتمحيصاً جاداً، ولكننا نكتفي هنا بالإشارة العابرة إليها اضطراراً، تكمن في بيان الإجابة عن هذا السؤال الهام والقائل: ما هو السبب الذي يحول دون حصول تفاهم بشأن

---

(١) لمزيد من الإطلاع راجع كتاب (رابطه منطقى دين وعلوم كاربردى، العلاقة المنطقية بين الدين والعلوم التطبيقية)، ص ٨٩ إلى ٢٠٣ للمؤلّف.

المسائل الجوهرية من قبيل: الفلسفة السياسيّة والنظام الإسلامي؟ وما هي العناصر التي تجعل حتى الأعزاء الذين يحملون هموم التديّن، والذين لربّما كانوا مع الإمام وشاركوا في الثورة لا يعون أبعاد هذه المسألة الهامّة بالمقدار الكافي، ويغفلون عنها؟

فإنّ أقصر عبارة في معرفة الآفات الجذرية يمكن بيانها على النحو الآتي: عند ملاحظة التلاؤم وعدمه في ضرورة ولزوم المنطق الانتزاعي، مع عدم الالتفات إلى نقصه في كيفية التغيير التكاملي، نجد هذا المنطق قد أضحى منشأً للانفعال في قبال الحضارة الغربية من جهة، ومن جهةٍ أخرى أصبح مبدأً لعدم معرفة أحكام النظام، وأدّى بالبعض من الناحية الموضوعية إلى اعتبار الأحكام الفردية بديلاً عن الأحكام الإجتماعيّة.

فإنّ المنطق الانتزاعي هو منطق يعمد في دراسة المسائل إلى الفصل بين مختلف حيثيات الموضوع عن بعضها، ويعمل على ملاحظة اللوازم الذاتية للمسألة، وبذلك يسعى إلى إقامة البرهان بغية استخلاص الاستنتاجات النظريّة، فهو منطق لم يصنع على حدّ تعبيره واعترافه لتحديد وتعريف المواد، كما أنّه لا يمتلك القدرة على إقامة النسب بين الأمور المختلفة ضمن الوحدة المتكاملة.

لقد كان المنطق الانتزاعي في ماضي التفكير الإسلامي يُعدّ مبدأً للإمكانيات في دائرة التفكير الإسلامي، وقد استفيد من ثمارها في البحوث والدراسات الكلامية والفلسفية لدى الشيعة، حيث تمكنت بالاستناد إلى هذه الفلسفة والمنطق من الإجابة عن أسباب وماهية النظام الكوني بأجوبة مستدلّة، وأن تبحث فلسفة الأسباب عن علّة ومبدأ الخلق ونهايته وغايته، بينما تبحث فلسفة الماهية عن وصف العالم وما يشتمل عليه من الكائنات بما فيها الإنسان والمجتمع.

ولكن للخصوصيات التي ذكرناها للمنطق الانتزاعي، نجده لا يستطيع بيان كيفية المتغيرات في المجموعة الواحدة؛ لأنّ بيان كيفية التغيير يجب أن يقوم على فلسفةٍ يمكنها الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بكيفية التغيير؛ من هنا فإنّ الفلسفة التي تعترف بعجزها عن التعريف بالمواد والنسبة بينها لا تستطيع أن تفي ببيان طبيعة التغيير، هذا في حين أنّ الذي نحتاج إليه في تحليل جميع مسائل العلوم الإجتماعيّة بما في ذلك فلسفة النظام السياسي في النظام الإسلامي هو بيان كيفية التغيير في الموضوع المبحوث.

من الطبيعي أنّ المنطق والفلسفة القائمة على الثقافة الانتزاعية أي: الثقافة التي تفصل أوصاف الموضوع عن بعضها، لا تتمتع بالمقدرة الكافية التي تؤهلها للدخول في مثل هذه المجالات الإجتماعيّة الهامّة، حيث إنّ المسائل والمفاهيم الإجتماعيّة موضوعات كانت ولا تزال تشغل بال المفكّرين في المجتمع الإسلامي، وخاصّةً الطبقة التي تتصدّى للمسائل الإجتماعيّة والتنفيذية في البلاد، ولا يمكنها أن تغفل عنها أو تتجاهلها، ولذلك ففي صورة الاكتفاء بهذا المنطق والفلسفة سيقع هؤلاء في تحليلهم لهذا النوع من المسائل ـ شاؤوا أم أبوا ـ في فخّ الثقافة العلمية والتخصّصية المولودة في أحضان عصر الحداثة أو ما بعدها، وهذا يؤدي بدوره إلى أن تُسلب عنهم قدرة التقييم في معرض تحليل المفاهيم الجذرية في الحضارة الإسلاميّة، وبتبع ذلك فإنّهم سيضطرون في تفسير مساحة الدين والعلم، والحريّة، والتشريع، والمجتمع المدني، والتعدّدية، والمؤسّسات المدنية، وكيفية الحضور ودور الجماهير، وما إلى ذلك من الأمور إلى اللجوء بشكلٍ نمطي إلى ما تمّت تجربته في العالم الغربي أو ما هو مكتوب في مؤلفات المفكّرين الغربيين أو الشرقيين، بعد إجراء بعض الترقيعات الطفيفة عليها، أو حتى من دون إجراء هذه الترقيعات، وطرحها بوصفها طرق حلّ مجرّبة لمعضلات ومشاكل المجتمع الإسلامي.

وبعبارةٍ أخرى: القبول بالمنطق الانتزاعي وتوظيفه في عملية استيعاب المفاهيم الإجتماعيّة يؤدي على المستوى العملي إلى الوقوع في مغبّة الانفعال والتأثّر بالثقافة الغربية في عملية شرح وتحليل المفاهيم الجوهرية في الحضارة. وشرح وبسط هذا البحث يحتاج إلى مجال واسع جداً.

٢ـ كلمة إلى المفكّرين

إنّ الدراسة والمناقشة المتقدّمة، مضافاً إلى البحوث التي تمّ إنجازها في طيات فصول هذا الكتاب، تفرض على المفكّرين في الحوزة والجامعة القيام بمسؤولية هامّة، يقود تجاهلها إلى تبعات لا يمكن للمجتمعات الإسلاميّة أن تحول دون حصولها.

ولو أنّ الحوزات المقدّسة ـ التي كانت في الماضي منشأً للكثير من الإنجازات العظيمة، وعمدت إلى هداية الأُمّة الإسلاميّة في المنعطفات التاريخية الحسّاسة على أحسن وجه ـ لم تستفد من الفرصة الاستثنائية الراهنة والحاصلة بفعل نجاح الدولة الإسلاميّة، ولم تعمد إلى تحويل ما كان يحظر قوله إلى أمور يمكن قولها، ولم توفر في بنيتها النشاط والتحرك اللازم من أجل الاستجابة وتلبية مطالب الحكومة الإسلاميّة، فمن الطبيعي حينها ألاّ تعيق المشاكل الذهنية والعملية حركة المجتمع الإسلامي فحسب، بل ستعكس نموذجاً عاجزاً عن الإسلام على المدى البعيد.

بعبارةٍ أخرى: إذا لم تكن الفلسفة في الحوزات أساساً لتفسير الكيفيات، ولم يبسط علم الكلام مساحة تحليلاته إلى المستوى الذي يؤهله لتقديم نظام فكري منسجم وشامل، ولم يتمّ سحب الفقاهة إلى دائرة الموضوعات الحكومية، لا يمكن لنا أن نعقد الآمال على حلّ المسائل الدينيّة والتنفيذية.

كما أنّه إذا أراد المختصّون في الجامعات حصر أنفسهم في الدائرة التجريبية، واعتبار أنفسهم مستقلّين عن حوزة المعارف الدينيّة بالكامل،

ويسيرون على خطى القافلة الحضارية التي يقودها الغرب بشكلٍ أعمى، فمن الطبيعي أن يواجه النظام الإسلامي الكثير من العقبات المستعصية.

وبعبارةٍ أوضح: إنّ غياب الفلسفة السياسية التي تتناسب مع الثورة الإسلاميّة المباركة في الجامعات، وتدريس فلسفة العلوم السياسية طبقاً لما تكون ثمرته ـ من خلال التحقيقات التطبيقية الميدانية ـ مستلزمة لتثبيت الميل والتوجه إلى الأنظمة الغربية، وإضعاف ما تمّ عرضه من العلوم السياسية في مقام بيان النظام السياسي للثورة الإسلاميّة الإيرانية، عندها لن يكون بالإمكان أن تصبح له ثمرة أخرى غير إيجاد الأرضية المناسبة للغزو الثقافي واستهداف محور النظام المتمثّل بولاية الفقيه.

كما أنّ المسؤولين المخلصين في الوطن إذا لم يعمدوا إلى تمهيد الساحة الفكرية لأنفسهم أو لمن يلوذ بهم، فمن الطبيعي أنّهم سيواجهون النمطية على نحوٍ دائم؛ وعليه فإن فتح باب هذا النوع من الحوارات العلمية سيؤدي بالمفكّرين إلى الإحاطة بالموضوعات الهامّة إلى حدٍّ كبير، والتي يجب عليهم تلبية متطلباتها في العصر الحاضر والإجابة عنها.

٣ـ كلمة إلى النقّاد

علاوةً على البحوث العلمية التي تقدّم ذكرها في صلب الأبحاث المتقدّمة، نلفت انتباه النقّاد المحترمين إلى عدد من المسائل والنقاط الأخرى، وهي كالآتي:

الأولى: إذا لم نتعامل في تحليلنا للأفكار الحيوية للإمام الخميني (رحمه الله)، ومسيرته الفكرية بشكلٍ صحيح، فإننا سنبتلي بمبدأ الإزدواجية وحتى التناقض في الأداء وفي التعاطي مع أفكاره، فإنّ الخصوصية البارزة في الإمام الخميني (رحمه الله) هي أنّه لم يكن متزمّتاً بأفكاره وآرائه، ولم يرجّح أيَّ أمرٍ على اعتلاء الإسلام وعزّة المسلمين.

لقد أقام الإمام الخميني (رحمه الله) ـ على أساس من الفرضيات الجديدة ـ نظاماً سياسياً مبتنياً على ولاية الفقيه، ومن دون معرفتها لا يمكن الوصول إلى تحليل صحيح لأداء الإمام (رحمه الله) الذي يبدو في ظاهره متناقضاً، فإنّ الدفاع عن الفقه التقليدي من جهة، والإعلان عن أنّ الفقه المصطلح في الحوزات ليس كافياً من جهةٍ أخرى؛ والإعلان عن أنّ ولاية الفقيه بمعنى ولاية القانون من جهة، وأنّ الولي الفقيه يحقّ له تعطيل الكثير من الأحكام الفرعية بناءً على مصالح الحكومة من جهةٍ أخرى؛ والدفاع عن الجماهير واعتبارهم أولياء نعمة من جهة، وطرح ولاية الفقيه المطلقة من جهةٍ أخرى؛ كلها نماذج إذا لم نلتفت فيها إلى مباني الإمام الخميني (رحمه الله) التي نسعى إلى بيانها في هذه السلسلة من المباحث، فإنا في المجموع سنواجه غموضاً في مواقفنا، ونعرّض المجتمع للغموض أيضاً.

الثانية: نطلب من عموم النقّاد ـ الأعمّ من المستنيرين وعلماء الدين ـ بودٍّ أن يعملوا بغض النظر عن جميع الأبحاث العلمية والاستدلالية، على إخراج أنفسهم ولو لمرّة واحدة من مخمصة الأفكار التي أوجدوها لأنفسهم، ويلتفتوا إلى تبعات وآثار كلماتهم على المجتمع الإسلامي، ويلاحظوا أنّ طرح الانتقادات بهذا الأسلوب هل يؤدي إلى سرور وغبطة أعداء الثورة الإسلاميّة، أو أنّه سيكون مبدأً لتشجيع واستحكام ودعم الشعب لسيادة الإسلام؟ نحن نعتقد أنّ عامّة المنتقدين المحترمين هم من المدافعين عن الدين، ويحملون هموم التديّن، ولا يرومون الإطاحة بالدين وعزله عن المجتمع. وعلى هذا الأساس نرجو منهم أن ينتبهوا ـ ولو لمرّة واحدة ـ إلى تبعات كلامهم ومؤلّفاتهم على مسار التديّن أو إفضائها إلى إعاقة انتشاره.

الثالثة: على الرغم من وجود الاختلاف في الآراء حتى في مثل هذه المسائل الهامّة لا يجب العمل وكأنّ العدو الذي يستهدفنا موجود في الدرجة الأولى

داخل الوطن، بل على الجميع أن يلتفت إلى أنّ العدو الرئيس موجود خارج حدود بلادنا الإسلاميّة، وعلينا جميعاً أن نتحد ونعمل على توحيد صفوفنا، ونحشد طاقاتنا بوجه العدو بغية ردعه، وأن نطرح البحوث العلمية بشكلٍ تكون معه مبدأ للتفاهم والتعاطف الكبير بين المفكّرين الإسلاميين، دون المواجهة والمعارضة والتفرقة التي تؤدي إلى تمزيق وحدة المجتمع الإسلامي.

وفي الختام، نرجو بعد طرحنا لمباحث ولاية الفقيه أن نكون قد نجحنا في حلّ الإشكالات العالقة في بعض الأذهان، والتي كانت تظهر بوصفها مشكلة مستعصية لا تقبل الحلول[١]، على الرغم من أنّ هذه المسألة لم تكن في يومٍ ما تشكل معضلة لا تقبل الحلّ لأبناء شعبنا، ولم ولن يترددوا ولو للحظة واحدة في اتّباع ولي الأمر، وكلنا أمل في أنه قد اتضح للجميع بأنّ الاعتقاد بولاية الفقيه المطلقة هو عين التوحيد، ولا يؤدي إلى أيّ نوعٍ من أنواع الشرك في الاعتقادات أبداً[٢].

كما أنّ القول بنظريّة ولاية الفقيه المطلقة لا يعني القول بالآمرية والاتّباع الأعمى، ومخالفة الحريّة، ومحدودية الإدارة الإجتماعيّة بالأمور الدنيوية[٣]؛ لأنّ هذا بأجمعه ناشئ عن عدم معرفة مثل هذا الموضوع الهام.

---

(١) مهدي الحائري، كتاب حكمت وحكومت (كتاب الحكمة والحكومة)، ص ٢١٥.

(٢) نهضت آزادى ايران، بررسى وتحليل ولايت مطلقه فقيه (دراسة وتحليل ولاية الفقيه المطلقة)، كراسة.

(٣) عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى (تحليل مفهوم الحكومة الدينية)، مجلة كيان، العدد: ٣٢.

وهكذا نأمل أن تكون هذه الأبحاث قد ساعدت أولئك الذين يتصورون أنّهم يعلمون كلَّ شيءٍ، بينما الطرف الآخر لا يفقه شيئاً[١]، على إعادة التقييم لمعلوماتهم، ونكون من خلال هذه المباحث قد أزحنا الغمَّ والهمَّ عن كاهل أولئك الذين تعرّضوا لنوبة من الألم[٢] بسبب نظريّة ولاية الفقيه المطلقة، وقد تجلّت لديهم الصورة ليحصلوا على فهم صحيح عن ولاية الفقيه المطلقة: كيلا يخطئوا ويتصوّروا أنّها عبارة أخرى عن السلطة الاستبدادية[٣].

(١) بهروز ناظر، مجلة راه نو، العدد: ١١، ص ٣.

(٢) محسن كديور، مجلة راه نو، العدد: ٢١، ص ١٢.

(٣) حسين علي المنتظري، مجلة راه نو، العدد: ١٩، ص ١١.

خلاصة البحوث

نعمد فيما يلي إلى تقديم خلاصة للبحوث المتقدّمة من زاوية أخرى ضمن محورين على النحو الآتي:

١ ـ رسم مخطط جامع للحملة على نظريّة ولاية الفقيه المطلقة.

٢ ـ رسم مخطط جامع للدفاع عن نظريّة ولاية الفقيه المطلقة.

١ ـ المخطط العام للحملة على نظريّة ولاية الفقيه المطلقة

أ ـ التشكيك في حقّ الولاية للحاكم الديني

أولاً: إنّ الولاية ليست هي الطريق الوحيد للحاكمية الدينيّة: لأنّ السيادة الدينيّة يمكن لها أن تتحقّق أيضاً عن طريق الوكالة ـ الأعمّ من شكلها الجائز الذي يذهب إليه السيد مهدي الحائري، أو شكلها اللازم الذي يذهب إليه الشيخ المنتظري ـ أو الإشراف أو جواز التصرّف للحاكم من باب القدر المتيقن.

ثانياً: إنّ حقّ ولاية الفرد على المجتمع يفتقر إلى الدليل الشرعي أو العقلي المعتبر.

ـ ليس هناك دليل شرعي على هذه الولاية: لأنّ الأصل في الفقه يقوم على عدم ولاية فردٍ على غيره من الأفراد، وإثبات الولاية لفرد ما (حتى إذا كان فقيهاً) على سائر الأفراد بحاجة إلى نصٍّ خاصّ، وهو مفقود، وإنّ الموجود إمّا مخدوش من الناحية السندية، وإمّا مرتبط بمنصب القضاء والاجتهاد في

الدين من الناحية الدلالية. علاوةً على أنّ الولاية الشرعيّة إنّما تثبت فيما إذا كان الفرد الخاضع للولاية محجوراً عليه. والحال أنّ الناس غير محجور عليهم فيما يتعلق باتخاذهم القرار بالنسبة إلى شؤونهم الإجتماعيّة.

- كما لا يوجد دليل عقلي على هذه الولاية: لأنّ الأدلة التي تثبت النبوّة والإمامة، تستمر حتى إثبات ولاية الفقيه، فإنّها ستكون عاجزة عن إثبات الإمامة، وإذا أثبتت الإمامة فإنها ستعجز عن إثبات ولاية الفقيه؛ لذلك فإنّ الذي يمنع دخول هذين تحت استدلال واحد هو اشتراط العصمة وعلم الغيب في الإمام، وعدم تحقّق هذا الشرط في غير الإمام (عليه السلام).

ب ـ التشكيك في ضرورة التفقّه للحاكم الديني

أولاً: ليس هناك من دليل شرعي على ضرورة أن يكون الحاكم الديني فقيهاً، وكما أن الأدلة الموجودة فاقدة للاعتبار أو الشمولية الكافية من ناحية السند والدلالة في إثبات التنصيب العام للفقهاء في التصدّي للزعامة على المجتمع.

ثانياً: لا يوجد هناك دليل عقلي على وجوب تصدّي الفقهاء لهذا المنصب أيضاً، بل الدليل قائم على خلاف ذلك: لأنّ الأمر لا يخرج من حالتين: إمّا أن يعمل الفقيه على أساس من المصلحة العقليّة، وعندها سيكون ارتباط فقاهته مفصولاً عن زعامته، ومن هنا لربّما كان غير الفقيه المتخصّص في العلوم الإجتماعيّة خيراً من الفقيه في تشخيص هذه المصالح. وإمّا أن يروم الفقيه العمل على أساس الفقه، فإنّ هذا لن يكون ممكناً أيضاً؛ لأنّ الفقه الموجود في متناول الفقهاء ليس له أدنى ارتباط بفنّ إدارة الدولة وتنظيم العلاقات الإجتماعيّة، وفي الحدّ الأقصى لا ينبغي أن يكون فيه ما يخالف أحكامه على المستوى القطعي، ومثل هذا الإشراف يمكن أن يتأتّى من غير الفقيه أيضاً. (إنّ التشكيك في وجوب التفقه لخبراء القيادة يعتبر أيضاً من فروع هذا البحث).

ج ـ التشكيك في إطلاق صلاحيات الحاكم الديني

أولاً: بالالتفات إلى فقدان الدليل الشرعي المعتبر في إثبات الولاية والفقاهة للحاكم الديني، سوف لن يكون هناك دليل على إثبات الصلاحيات المطلقة للحاكم الديني أيضاً، بالإضافة إلى أنّ الأدلة الموجودة لا تحتوي على دلالة كهذه.

ثانياً: لا شكّ في أنّ العقل يحكم بمحدودية صلاحيات الحاكم الديني؛ لأنّ القول بإطلاق صلاحيات غير المعصوم سيفضي إلى التبعات والمحاذير الآتية:

١ ـ الشرك بالله تعالى.

٢ ـ ارتكاب القبيح عقلاً.

٣ ـ الرضوخ للاستبداد الديني، وانعدام دور الجماهير.

النتيجة: إنّ نظريّة ولاية الفقيه المطلقة، تفتقر إلى سند مقبول من الناحية النقلية والعقليّة، من هنا فإنّ الحاكمية القائمة على أساسٍ من هذه النظريّة تفتقر إلى الشرعيّة، وهي تنافي الجمهورية الإسلاميّة التي صوّت لها الناس.

هذه خلاصة كلام النقّاد لنظريّة ولاية الفقيه، حيث سعى كلُّ واحدٍ منهم إلى انتقاد هذه النظريّة المحكمة ثبوتاً وإثباتاً، وموضوعاً وحكماً.

٢ ـ المخطط العام للدفاع عن نظريّة ولاية الفقيه المطلقة

بغية إيضاح استحكام أركان نظريّة ولاية الفقيه المطلقة بدأنا البحث بعد الرجوع خطوتين إلى الوراء، بمعنى أننا قبل البحث في ولاية الفقيه، تحدّثنا عن مفهوم الولاية الدينيّة، وقبل البحث عن الولاية الدينيّة بدأنا الحديث عن معنى الولاية على المجتمع، وفي كلّ مرحلةٍ أجبنا عن الشبهات المرتبطة بذلك البحث بشكلٍ مستدلّ ومبرهن.

وعلى هذا الأساس فإنّ المراحل الجوهرية للبحث كانت على النحو الآتي:

أ ـ مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية.

ب ـ ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع الإسلامي.

ج ـ ضرورة التفقّه في الولاية الدينيّة.

د ـ إثبات إطلاق صلاحيات الولي الفقيه.

هـ ـ دور الناس في نظام ولاية الفقيه.

أ ـ مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية

لقد اثبتنا في هذه المرحلة أنّ الولاية على المجتمع ليست ممكنة من الناحية الثبوتية فحسب (في قبال الذين قالوا بامتناع ذلك)، بل إنّ هذه الولاية على المجتمع لا محيص عنها حتى من الناحية الإثباتية، خاصّةً بالالتفات إلى خصوصية المجتمعات والحكومات المعاصرة، ففي المجتمعات الراهنة تعمل الحكومات على هداية جميع شؤون المجتمع سواء على نحو مباشر أم غير مباشر، وسواء كان النظام الاجتماعي يدار على الطريقة الديمقراطية أم الحزبية أو حتى الملكية، وسواء كان الأداء يعجب الناس أم يسوؤهم، فالذي يتحقّق من منصب الحكومة من الناحية الموضوعية ـ على كلّ حالٍ ـ لا يخرج عن كونه أسلوباً من أساليب الولاية أو إدارة المجتمع.

فإنّ الولاية في نفسها أمر قطعي وضروري، وليس للناس إلاّ تعيين نوعها وكيفية تطبيقها: لأنّ التغيير والتنمية ضرورية في كلّ مجتمعٍ من المجتمعات، ولذا إن لم يبادر الشعب إلى استلام زمام ولايته بنفسه، سيهرع الآخرون إلى ملء الفراغ ويمارسون الولاية عليه بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، وقد بحثنا هذا الأمر بشكلٍ مستدل، وعمدنا إلى إيضاحه من خلال خمس خطوات كانت على النحو الآتي:

أولاً: الاختلاف بين «الفرد» و«المجتمع».

ثانياً: معنى الولاية من الناحية الموضوعية في الولاية على «الفرد» و«المجتمع».

ثالثاً: اختلاف الولاية الفردية عن الولاية الإجتماعيّة.

رابعاً: مراتب الولاية على المجتمع.

خامساً: اختلاف الولاية على المجتمع في الماضي والحاضر.

وبهذا فقد اتضح أنّ النقّاد المحترمين لم يكن لديهم إدراك صحيح للموضوع، والأحكام التي أصدروها كانت ناظرة إلى موضوع آخر لا ربط له بالحكم.

ب ـ ضرورة الولاية الدّينيّة على المجتمع الإسلامي

في المرحلة الثانية تمّ الاستدلال على ضرورة الولاية الدينيّة على المجتمع من الناحية الثبوتية والإثباتية، حيث إنّ مناط الحاجة إلى الولاية الدينيّة من الناحية الثبوتية موجود في الفرد وفي المجتمع من طريق أولى، كما أنّ مناط الحاجة إلى الولاية الدينيّة لدى الفرد لا ينحصر بالأمور المعنوية، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المجتمع، إذ تستوعب الولاية الدينيّة جميع الشؤون الإجتماعيّة (ولو بالواسطة).

كما قد بحثنا من الناحية الإثباتية:

أولاً: أصل التكامل الاجتماعي أمر يستحيل اجتنابه.

وثانياً: جريان الولاية على المجتمع أمر لا يمكن تجنّبه أيضاً.

وثالثاً: المسار الاجتماعي لا يخلو إمّا أن يكون إلهياً أو مادياً.

وقد اختار المجتمع الإسلامي التوجّه والمسار الإلهي، ولتحقيق ذلك احتاج إلى الولاية الدينيّة، وفي غير هذه الصورة ستعمد حكومة الكفر إلى الاستيلاء على السلطة والعمل على إدارة الفرد والمجتمع.

وفي نظام الولاية الدينيّة يضطلع القائد بدور ممتاز ويتمتع بمسؤولية لا بديل عنها، وهي الأخذ بزمام المبادرة في إيجاد الحوادث الإجتماعيّة العظيمة في داخل البلاد وخارجها من أجل رفع مستوى قدرة النظام الإسلامي في مواجهة النظام الاستكباري.

طبقاً لما تقدّم واستناداً إلى مباني الفقهاء والعرفاء والمتكلّمين والحكماء، أثبتنا أنّ الولاية على المجتمع تقوم على أصل الولاية، وليس على عدم الولاية، وأصل عدم الولاية ينحصر بالولاية على الفرد دون الولاية على المجتمع، وعدم الالتفات إلى هذا المعنى قد أدّى إلى ظهور هذه المغالطة الكبيرة في استدلال النقاد. وهذه الغفلة هي بالضبط التي أفضت إلى القول بأنّ الولاية الشرعيّة على المجتمع تلازم الحجر على الأفراد الخاضعين لها.

علاوةً على ذلك، لقد أثبتنا في ختام هذا الفصل أنّ العصمة لا يمكن أن تكون شرطاً في الإمامة الظاهرية: لأنّ شرطية العصمة إنّما تكون في الإمامة التي يتصف قولها وفعلها وتقريرها بخلود وثبات تاريخي، وأمّا فيما يتعلق بالإمامة الظاهرية التي لا تحتوي على أيّ ولايةٍ تكوينية أو تشريعية، وإنّما تنحصر ولايتها الإجتماعيّة في دائرة زمنية معيّنة، فلا ضرورة إلى اشتراط العصمة فيها (من قبيل الفقاهة التي لا تشترط فيها العصمة، وإنّما تكفي فيها العدالة والاجتهاد فقط)، ولذلك لا يوجد هناك مانع من جريان أدلة الإمامة في عصر الغيبة من أجل إثبات الإمامة الظاهرية.

ج ـ ضرورة التفقّه في الولاية الدّينيّة

لابد أن يكون الحاكم الديني فقيهاً، وهذه المسألة يمكن إحرازها عقلاً، من خلال التالي:

أولاً: إنّ دينية الحكومة إنّما تمّت عبر ضمان ارتباط القرارات الإجتماعيّة من خلال الدين، وإنّ هذا الارتباط لا يتأتى إلاّ من خلال فقيه خبير ومختصّ

في هذا الحقل، ولا يخفى أنّ الفقه الذي يدير دفّة المجتمع هو الفقه الحكومي دون الفقه الفردي.

ثانياً: لا يمكن إعطاء زعامة المجتمع إلى غير الفقيه المتعبّد العارف بالأحكام؛ لأنّه يقع على عاتقه بعد معرفة الحكم بيان الوظيفة العملية، وإصدار الحكم بما يتناسب وكلّ عصرٍ. (كما لا يمكن تخويل غير الطبيب في وصف الدواء).

بعد إثبات وجوب الفقاهة في الولاية الدينيّة عقلاً، وبالالتفات إلى ما تقدّمها من المسائل، يمكن الإجابة عن الموضوعات الجدليّة الآتية بكلّ بساطة:

١ ـ مشروعية ولاية الفقيه:

أولاً: من خلال الفصل بين مشروعية «منصب ولاية الفقيه» و«الشخص الخاصّ» الذي يتولى هذه المسؤولية في برهة زمنية محدّدة. **وثانياً**: تعريف المشروعية بحقّ الحاكمية (كما عليه المصطلح السياسي) فيمكن أن نستنتج أنّ مشروعية منصب ولاية الفقيه ثابتة من الناحية العقليّة، وأنّ هذه الولاية تنسحب إلى شخصٍ خاصّ في عصر الغيبة عبر أصوات الناس أو من خلال البيعة. ومن الطبيعي أن تكون خصوصيات وصلاحيات الشخص الذي يتولى هذا المنصب تابعة لخصائص المنصب، وليست تابعةً لآراء الناس، وإنّ رأي الناس إنّما يكون نافذاً إذا كان منسجماً ومتناسباً مع تلك الخصوصيات.

٢ ـ التنصيب أم الانتخاب: من خلال التوضيح المتقدم، يكون انتساب منصب الولاية الإجتماعيّة إلى الشارع المقدّس تامّاً من الناحية العقليّة (كما هو الحال بالنسبة إلى الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) وبالأدلة ذاتها)، وأمّا في عصر الغيبة، فإنّ هذا الشخص يتمّ انتخابه من قبل الخبراء المنتخبين من قبل الناس.

٣ ـ إشراف الفقيه: لقد غفل القائل بهذه النظريّة عن الأمور الآتية:

أولاً: لم يلتفت إلى اختلاف الفرد عن المجتمع، ولم يلتفت كذلك إلى الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة، ولم يلتفت أيضاً إلى المسؤوليات الجديدة للحكومات في إدارة شؤون المجتمع.

ثانياً: إنّه وبسبب فهمه الخاطئ للحكومة الدينيّة والولاية الدينيّة، تصوّر أنّ الحكومة الدينيّة ممكنة حتى دون الولاية الدينيّة.

ثالثاً: من خلال تحليله الخاطئ لأفكار وأداء الإمام الخميني (رحمه الله) ذهب إلى القول: بأنّ سماحته إنما طرح نظريّة ولاية الفقيه المطلقة بالنظر إلى الظروف الاضطرارية التي مرّ بها المجتمع.

رابعاً: إنّ إعطاء الدور الرقابي للفقيه، والمالي للدين ناشئ عن القول بعجز الدين عن هداية المجتمع وإدارته، (وهذه الرؤية ناشئة عن عدم المعرفة الدينيّة وعدم إدراك حيوية علم الأخلاق والكلام والفقه)، مع أنّ هذا الدور الرقابي يؤدي إلى عزل الدين، وانحصار التديّن في أدنى مستوياته وحدوده.

٤ ـ وكالة الفقيه:

أولاً: ثبت أنّ تقبّل المجتمع للولاية أمر قهري، وأنّ للناس كامل الحريّة في انتخاب كيفية هذه الولاية وهدايتها.

ثانياً: علاقة الشعب بالحكومة والحاكم الاجتماعي لا يمكن أن تكون من نوع الوكالة: لأنّ الناس في المجتمع يلتزمون بما هو ملزم من شؤون الحكم، إذ الحكومة تعمل على خلق بعض الالتزامات، وتفرض بعض القيود على الناس من خلال وضع القوانين وغيرها، وإنّ الناس ينصاعون إلى تلك القوانين، في حين أنّه في وكالة الوكيل لا يمكن إلزام الموكل بأيّ شيء.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ الوكالة سواء كانت جائزة أم لازمة لا يمكن أن تكون لها قابلية الطرح على المستوى الموضوعي، والقول بجريانها ناشئ عن عدم التفريق بين الموضوعات الفردية والإجتماعيّة.

د ـ إثبات اطلاق صلاحيات الولي الفقيه

بمقتضى عدم تقيّد التكامل الإلهي، إلاّ بما يتناسب ومرحلة تكامل صلاحيات الولي الفقيه، فإنّه يشتمل موضوعاً على الأمور الآتية:

أولاً: هناك إطلاق مكاني، بمعنى أنّه ليس له أيّ حدودٍ جغرافية.

وثانياً: هناك إطلاق زماني، بمعنى أنّه لا يمكن تعطيله في أيّ زمانٍ.

ثالثاً: هناك إطلاق موضوعي، بمعنى أنّه يشمل جميع الشؤون الإجتماعيّة.

ورابعاً: هناك إطلاق في نفوذ الحكم، بمعنى أنّ رأيه هو فصل الخطاب، فهو نافذ بقولٍ مطلق.

وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الإطلاق يتعرّض دائماً للتقيّد اللاإرادي على المستوى العملي، سواء من ناحية نظام الكفر والشرك، أم من ناحية محدودية إيمان الناس، أم من الناحية الظرفية التاريخية التي يعيشها المجتمع؛ وعليه فإنّ ولاية الولي الفقيه مطلقة؛ لأنّ سعة إمكان الاختبار من قبل الله تعالى ضرورية في جميع شؤون الحياة، رغم أنّ آحاد الناس غير مكلّفين بالالتزام في جميع الشؤون، وعلى هذا الأساس توصلنا إلى:

أولاً: ولاية الفقيه أمر ثالث غير ولاية الفقه أو حاكمية المصلحة العقليّة؛ لأنّ الفقيه يعمل على توظيف عقله في خدمة تحريك الدين (الأخلاق والكلام، والفقه في الدائرة الفردية والإجتماعيّة)، وليس العقل المستقل ـ كما هو الحال بالنسبة إلى سائر البلدان ـ ولا المعارف الدينيّة وحدها ناظرة إلى الوضع المبتلى به؛ لتنحصر في الإجابة عن المسائل المستحدثة، بل هي من منطلق موقع الدين تحكم على إيجاد الحوادث والأنظمة الإجتماعيّة.

ثانياً: من خلال الطريق الذي سلكناه لم يثبت حقّ الولاية على المجتمع لعموم الفقهاء؛ لكي نفكّر بعد ذلك في العثور على طريق لترجيح أحد الفقهاء على الآخرين؛ لأنّ منصب الولاية الإجتماعيّة لا يقبل التعدّد، وإنّ من

أبرز خصوصيات الشخص الذي يتولّى هذا المنصب الفقاهة؛ لذلك فإنّ المرجعية العلمية لسائر المراجع ـ أيّدهم الله ـ محفوظة، أما الولاية التنفيذية، فهي منحصرة بشخصٍ واحدٍ فقط.

هـ ـ دور الناس في نظام ولاية الفقيه

إنّ بيان دور الناس يرتبط ارتباطاً مباشراً بتبيين بحث الحريّة في نظام ولاية الفقيه، من هنا فإننا من خلال دراسة: ١ ـ مفهوم الحريّة. ٢ ـ ملاك الحريّة. ٣ ـ مراتب الحريّة في المستويات الثلاثة، والتي هي: الحريّة الفردية، والحريّة المدنيّة، والحريّة الوطنية، وقد أثبتنا بشكلٍ مستدلّ ومبرهن، أنّ توسيع دائرة الحريّة لا يمكن إلاّ في ظلّ نظام ولاية الفقيه.

فالحريّة بمعنى الاختيار، أو فسح المجال لنفوذ إرادة الفرد أو المجتمع لا يمكن تفسيرها دون قيد واتجاه إلهي أو مادي، وهذا التوجه الرئيس والأولي هو الذي يحدّد ملاك الحريّة، فسيكون المصدر لتعيين الحريّة هو الشريعة الإلهيّة فيما لو تمّ انتخاب التوجّه الإلهي.

غاية ما هنالك أنّ الحريّة تؤخذ أحياناً في دائرتها الفردية وبمعزل عن الحياة الإجتماعيّة، وأحياناً يتمّ التقدّم خطوة في هذه الدائرة، فيتمّ أخذها من ناحية ارتباط الفرد بسائر الأفراد في الدائرة الإجتماعيّة، وأحياناً في مرحلة أعمق تلاحظ في دائرة نفوذ إرادة الشعب على التكامل التاريخي لسائر الشعوب، وهذه الدوائر تشكّل الحريّات الثلاث الآنف ذكرها، وهي: (الحريّة الفردية، والحريّة المدنية، والحريّة الوطنية) على التوالي.

إذ إنّ الحريّة غير الإلهيّة تقوم على محور عبادة الدنيا، وأضحت مبدأ لتقييد حريّة الإنسان بأغلال العالم المادي، وسيؤدّي ذلك إلى أن يغدو التأثير التاريخي لمثل هذه المجتمعات سلبياً وغير مستقر بمقتضى معارضتها لفطرة

العالم، وستسري هذه المحدودية بذاتها إلى دائرة الحريّة المدنية والفردية أيضاً. وعلى هذا، فإنّ المعنى الحقيقي للحريّة ـ الذي هو توسيع دائرة حضور الإرادة في سياق التكامل ـ لا يمكن له التحقّق إلاّ في نظام الولاية الدينيّة؛ وبذلك لنا أن نستنتج إمكانية مشاركة الناس في ثلاث مراحل، وهي: مرحلة التشخيص، ومرحلة اتخاذ القرار، ومرحلة التطبيق على المستويات الثلاثة من الحريّة وهي: الحريّة الفردية، والحريّة المدنية، والحريّة الوطنية، رغم أنّ حضورهم في جميع هذه المستويات لا يكون على نسقٍ واحد.

وعلى هذا الأساس، نكون قد أوضحنا:

أولاً: كيفية موائمة الحريّة مع التكليف، وعدم تابعيته لها.

وثانياً: قد استنتجنا أنّ الحريّة مقدّمة على القانون، وأنه يقوم على خدمة الحريّة، وبمقدار حصول تنمية الحضور في إرادة الناس، ستخضع القوانين البشرية لإمكانية التغيير، وتقع هداية الناس في تنمية الصلاحيات الوطنية والمدنية على عاتق الولي الفقيه.

وثالثاً: قد اتضح أنّ شبهة الآمرية المقلّدة وعدم حريّة الإيمان في نظام الولاية الدينيّة لا يمكن أن تكون واردة بحال من الأحوال.

وفي نهاية المطاف تعرّضنا لبيان الآفات الجوهرية للانحرافات الفكرية، وأوضحنا بعبارة مقتضبة: أنّه رغم لزوم المنطق الانتزاعي في ملاحظة التلاؤم وعدمه وضرورته لم يلتفت إلى ضعفه بالنسبة إلى ملاحظة كيفية التحول والتكامل ممّا أضحى منشأً للانفعال إزاء الحضارة الغربية من جهة، وصار مبدأً لعدم معرفة أحكام النظام من جهةٍ أخرى، الأمر الذي أدّى إلى وقوع بعض بالخلط بين الأحكام الفردية والأحكام الإجتماعيّة من ناحية الموضوع.

فهرس المصادر

ـ المصادر العربيّة

١ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج١.

٢ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ترجمة السيد أحمد الفهري، بيام آزادي.

٣ ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج ٢، (قم المقدّسة).

٤ ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **البيع**، ج ٢، (قم المقدّسة، ابلا تاريخ).

٥ ـ الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ج ٢١، (طهران).

٦ ـ الشهيد الثاني (الشيخ زين الدين بن علي العاملي)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، (الطبعة الحجرية).

٧ ـ العلامة الحلّي، **كتاب القواعد**، باب الجهاد، (الطبعة الحجرية).

٨ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، كتاب الاجتهاد والتقليد، تقرير أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، ١١ مجلداً، (قم المقدّسة).

٩ ـ شهاب الدين السهروردي، **حكمة الإشراق**، مجموع مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كوربان (طهران).

١٠ ـ الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، (قم المقدّسة، [بلا تاريخ]).

١١ ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، تصحيح: محمد جواد الحسيني الجلالي (قم المقدّسة).

١٢ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، (قم المقدّسة، الطبعة الحجرية).

١٣ ـ الشيخ عبد الله المامقاني، **تنقيح المقال في معرفة علم الرجال**، ج ٢، (الطبعة الحجرية).

١٤ ـ الشيخ عبد الله المامقاني، **رسالة هداية الأنام في حكم أموال الإمام**، (الطبعة الحجرية).

١٥ ـ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، كتاب التجارة، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام).

١٦ ـ الميرزا حسين النوري، **مستدرك وسائل الشيعة**، كتاب التجارة، تصحيح مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم المقدّسة.

١٧ ـ الميرزا جواد التبريزي، **إيصال الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج٣، (قم المقدّسة).

١٨ ـ السيد كاظم الحسيني الحائري، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، (قم المقدّسة).

١٩ ـ حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، مجلد واحد (قم المقدّسة).

- المصادر الفارسيّة

٢٠ ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه نور (صحيفة النور)**.

٢١ ـ السيد روح الله الموسوي الخميني، **ولايت فقيه (ولاية الفقيه)**، طهران.

٢٢ ـ السيد علي الخامنئي، **ديدار اعضاى شوراى سياستگذارى حوزه علميه قم (لقاء أعضاء شورى رسم السياسات في الحوزة العلمية بقم المقدّسة)**، كيهان، شهر اكتوبر، عام ١٩٩٨م.

٢٣ ـ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، **سلسله جزوات ولايت فقيه (سلسلة كراسات ولاية الفقيه)**، دفتر فرهنگستان علوم اسلامي، قم.

٢٤ ـ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، **بررسى مبانى نظرى مديريت (دراسة الأسس النظريّة للإدارة)**، دفتر فرهنگستان علوم اسلامي، قم.

٢٥ ـ **فقه سنتى ونظام سازى (الفقه التقليدي وبناء النظام)**، دفتر فرهنگستان علوم اسلامي، قم.

٢٦ ـ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، **حكومت جهانى (الحكومة العالمية)**، دفتر فرهنگستان علوم اسلامي، قم.

٢٧ ـ الشيخ عبد الله جوادي الآملي، **پيرامون ولى ورهبرى (حول الولاية والقيادة)**.

٢٨ ـ الشيخ عبد الله جوادي الآملي، **مقاله سيرى در مبانى ولايت فقيه (مقالة: جولة في مباني ولاية الفقيه)**، فصلية: حكومت اسلامى، العدد الأول.

٢٩ ـ الشيخ عبد الله جوادي الآملي، **كتاب رهبري در اسلام (كتاب القيادة في الإسلام)**.

٣٠ ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **راهنما شناسي (معرفة الهادي)**، قم المقدّسة.

٣١ ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **اختيارات ولي فقيه در خارج از مرزها (صلاحيات الولي الفقيه الخارجية)**، مجلة: حكومت اسلامى، العدد الأول.

٣٢ ـ مهدي الحائري اليزدي، **كتاب حكمت وحكومت (كتاب الحكمة والحكومة)**، (لندن، ١٩٩٤م).

٣٣ ـ مهدي الحائري اليزدي، **مجله حكومت اسلامى (مجلة الحكومة الإسلاميّة)**، العدد الثالث.

٣٤ ـ حسين علي المنتظري، **نظارت فقيه (إشراف الفقيه)**، مجلة: راه نو، العدد التاسع عشر.

٣٥ ـ محسن كديور، **حكومت ولائي (الحكومة الولائية)**، نشر ني.

٣٦ ـ محسن كديور، **نظريه هاى دولت در فقه شيعه (نظريّات الدولة في فقه الشيعة)**، نشر ني.

٣٧ ـ عبد الكريم سروش، **مقاله مدارا ومديريت (مقالة المداراة والإدارة)**، مجلة كيان، العدد الحادي والعشرون.

٣٨ ـ عبد الكريم سروش، **تحليل مفهوم حكومت ديني (تحليل مفهوم الحكومة الدينيّة)**، مجلة كيان، العدد الثاني والثلاثون.

٣٩ ـ مجتهد شبستري، **مصاحبه (حوار)**، راه نو، العدد التاسع عشر.

٤٠ ـ مجتهد شبستري، **عقلانيت دينى انتقادى وعقلانيت مدنى ابزارى (العقلانية الدينيّة الانتقادية والعقلانية المدنية الآلية)**، راه نو، العدد: ٧.

٤١ ـ مجتهد شبستري، **قرائت رسمي دين (القراءة الرسمية للدين)**، مجلة: راه نو، العدد التاسع عشر.

٤٢ ـ أكبر كنجي، **دولت دينى ودين دولتى (الحكومة الدينيّة والدين الحكومي)**، مجلة كيان، العدد الحادي والعشرون.

٤٣ ـ عبد الله النوري، **در مصاحبه با هفته نامه راه نو (حوار مع أسبوعية راه نو)**، العدد الحادي والعشرون.

٤٤ ـ داريوش آشوري، **سنت مدرنيته پست مدرن (التقليد الحديث وما بعد الحداثة)**، إعداد: أكبر كنجي، صراط.

٤٥ ـ جنكيز بهلوان، **مشروعيت گذار (مخاض الشرعيّة)**، راه نو، العدد: ٩.

٤٦ ـ جنكيز بهلوان، **توسعه مدرنيته ومشاركت روشنفكران (التنمية العصرية ومشاركة المستنيرين)**، كيان، العدد: ١٣.

٤٧ ـ نهضت آزادى، **جزوه بررسى وتحليل ولايت مطلقه فقيه (حركة الحريّة، كراسة دراسة وتحليل ولاية الفقيه المطلقة)**.

٤٨ ـ مهبد ايراني طلب، مترجم كتاب: نعوم تشومسكي، **نظم هاى كهنه ونوين جهانى (الأنظمة العالمية القديمة والحديثة)**، تأليف: نعوم تشومسكي، انتشارات اطلاعات.

٤٩ ـ الدكتور صادق الطباطبائي، مترجم كتاب: **تكنويولي**، تأليف: نيل بستمن، انتشارات اطلاعات.

٥٠ ـ عزّت الله فولادوند، مترجم كتاب: **آزادى وقدرت قانون (الحريّة وسلطة القانون)**، تأليف: فرانتس نويمان، انتشارات خوارزمي.

٥١ ـ عبد الرحمان العالم، **بنيادهاي علم سياست (أسس علم السياسة)**، نشر ني

٥٢ ـ علي رضا بيروزمند، رابطه منطقى دين وعلوم كاربردى (العلاقة المنطقية بين الدين والعلوم التطبيقية)، أمير كبير.

٥٣ ـ السيد مرتضى آويني، كتاب توسعه ومبانى تمدن غرب (كتاب التنمية وأسس الحضارة الغربية)، نشر ساقي.

٥٤ ـ السيد جعفر المرعشي، چالشى نو در مقوله هاى اجتماعي (التحدّيات الجديدة في المقولات الإجتماعيّة)، منظمة الإدارة الصناعية.

٥٥ ـ علي صفائي، كتاب بررسى (البحث)، انتشارات هجرت، قم.

٥٦ ـ هنري سيتنزبرج، مجله دانش مديريت (مجلة علم الإدارة)، العدد:١٨.

٥٧ ـ بهروز ناظر، مقاله كدام راه نو؟ (مقالة: أيّ منهج جديد؟)، العدد: ١.

٥٨ ـ خسرو ناقد، نكاتى پيرامون توتاليتاريسم (مسائل حول الأنظمة الشمولية)، راه نو، العدد: ٨.

٥٩ ـ عباس عبدي، تجربه شوروى ووضعيت كنونى ما (تجربة الاتحاد السوفييتي وواقعنا الراهن)، راه نو، العدد:٢١.

٦٠ ـ محسن رناني، مرثيه اى براى آخرين آرمانشهر (رثاء المدينة الفاضلة الأخيرة)، راه نو، العدد: ٢٠.

٦١ ـ فريد ذاكر، برآمدن ليبرال دمكراسى هاى كژوكوژ (ظهور الليبرالية الديمقراطية الناشزة)، راه نو، العدد:١٩.

٦٢ ـ محسن آرمين، در گفتگو با راه نو (في حوار مع مجله راه نو)، العدد:٢٠.

٦٣ ـ فاتزة الهاشمي، روزنامه همشهري، (صحيفة همشهري)، شهر حزيران، عام ١٩٩٨م.

٦٤ ـ صادق زيبا كلام، مصاحبه تلفزيوني پيرامون آزادي (**حوار تلفزيوني حول الحريّة**)، بتاريخ: ٧ / ١١/ ١٩٩٨ م.

٦٥ ـ موسى غني نجاد، **راه نو**، العدد:٢.

٦٦ ـ مهر انگيز كار، **مجله زنان، مجلة (النساء)**، العدد: ٤١.

فهرس الموضوعات

كلمة المركز ٧

كلمة المؤلّف ٩

المقدمة ١٣

١-الموضوع: بحث عقلانية نظام ولاية الفقيه ١٥

٢-الضرورة: دفع الشبهات ١٦

أ- إثارة النساء ضدّ النظام ١٨

ب- إثارة الشعب وطبقة المثقّفين في مواجهة علماء الدّين ٢٠

ج - إثارة الناس في مواجهة الدولة ٢٣

د - إثارة الشعب ضد قيادة الثورة ٢٦

هـ - إثارة الناس ضد الدّين ٢٩

٣ - الهدف: إحياء التفكير الديني، وبناء الدولة الدّينيّة ٣٥

٤ - المخاطب: المفكّرون الإسلاميّون ٣٥

٥ - أسلوب البحث: المنهج العقلاني ٣٧

٦ - المخطط الإجمالي لمسار البحث ٣٨

القسم الأول: مفهوم «الولاية» على المجتمع موضوعاً ٤٠

القسم الثاني: ضرورة «الولاية الدّينيّة» على المجتمع ٤١

القسم الثالث: إثبات ضرورة الفقاهة في الولاية الدِّينيّة ٤٢
القسم الرابع: إثبات كون ولاية الفقيه «مطلقة» ٤٣
القسم الخامس: دراسة دور «الناس» في ظل نظام ولاية الفقيه ٤٣
القسم الأول: مفهوم «الولاية» على المجتمع من حيث الموضوع ٤٥
الفصل الأول: الاختلاف في الموضوع بين الفرد والمجتمع ٤٧
الفصل الثاني: مفهوم «الولاية» على «الفرد» و«المجتمع» ٥٥
١ - مفهوم الولاية ٥٥
٢ - مراحل الولاية في المجتمع ٥٧
الفصل الثالث: الاختلاف بين الولاية الفردية والولاية الإجتماعيّة ٦٧
١ - الاختلاف في طريقة التشخيص ٦٧
٢ - الاختلاف في طريقة اتخاذ القرار ٦٩
٣ - الاختلاف في طريقة التطبيق ٧٠
٤ - الاختلاف في الموضوع ٧٠
٥ - الاختلاف في مرجعية اتخاذ القرار ٧١
الفصل الرابع: اختلاف «الولاية على المجتمع» في الماضي والحاضر ٧٥
١ - تأثير الدولة على مجموع الأفراد والإمكانات الموجودة في المجتمع ٧٧
٢ - تأثير الدولة الحديثة في نفوذها على سائر الأمم ٨٣
القسم الثاني: ضرورة «الولاية الدِّينيّة» على المجتمع ٨٩
الفصل الأول: الولاية الدِّينية والولاية غير الدِّينية على الفرد والمجتمع ٩١
الفصل الثاني: سعة «الولاية الدِّينيّة» ٩٥
الفصل الثالث: دور «القائد» في نظام الولاية الدِّينيّة ٩٩
الفصل الرابع: إثبات أصالة الولاية الدِّينيّة عند الفقهاء والعرفاء والمتكلّمين والحكماء ... ١٠٧

١ - إثبات أصالة الولاية الدِّينيّة عند «العرفاء» ١١٢
٢ - إثبات أصالة الولاية الدِّينيّة عند «الفقهاء» ١٢٠
٣ - إثبات أصالة الولاية الدِّينيّة عند «المتكلّمين» ١٢٨
٤ - إثبات أصالة الولاية الدِّينيّة عند «الحكماء» ١٤٩
الفصل الخامس: مناقشة شبهتين ١٥٣
١ - عدم لزوم اشتراط «العصمة» في الإمامة الظاهرية ١٥٣
٢ - الولاية على العقلاء أم على المحجور عليهم ١٥٨
القسم الثالث: ضرورة «التفقّه» في الولاية الدِّينيّة ١٦٣
الفصل الأول: «الأدلّة» على ضرورة فقاهة الولي الديني ١٦٥
١ - آراء بعض المفكّرين في هذا الشأن ١٦٦
٢ - الاستدلال الأول على إثبات ضرورة التفقّه للولي الديني ١٦٩
٣ - الاستدلال الثاني على إثبات ضرورة التفقّه للولي الديني ١٧٠
٤ - إثبات المنشأ العرفاني والفقهي والكلامي والفلسفي لولاية الفقيه ١٧٣
الفصل الثاني: «مشروعية» ولاية الفقيه ١٧٥
١ - مشروعية «منصب» ولاية الفقيه ١٧٧
٢ - مشروعية «شخص» الولي الفقيه ١٧٨
الفصل الثالث: «نصب» أو «انتخاب» الولي الفقيه ١٨١
الفصل الرابع: دراسة إجمالية للنظريّات البديلة لنظريّة ولاية الفقيه ١٨٥
١ - نظريّة «إشراف الفقيه» ١٨٥
٢ - نظريّة «الوكالة» ١٩٩
٣ - نظريّة «جواز تصرّف الفقيه» ٢٠٧
القسم الرابع: إثبات ولاية الفقيه المطلقة ٢١١

الفصل الأول: معنى «الإطلاق» في ولاية الفقيه المطلقة ٢١٣
١- المعاني المختلفة لإطلاق ولاية الفقيه ٢١٣
٢ - الاختلاف بين أنواع الولاية «التكوينيّة والتشريعيّة والإجتماعيّة» ٢١٤
٣ - المعنى المراد من ولاية الفقيه المطلقة ٢١٨
٤ - الموانع التي تحول دون تطبيق ولاية الفقيه المطلقة ٢٢١
٥ - الولاية والمرجعيّة ٢٢٣
الفصل الثاني: ملاكات الولي الفقيه في اتخاذ القرارات ٢٢٧
١ - نظريّة «المصلحة العقليّة» ٢٢٨
٢ - نظريّة «ولاية الفقه» ٢٣١
٣ - دراسة نظريّة «ولاية الفقيه» ٢٣٦
القسم الخامس: دور «الأمة» في ظلّ ولاية الفقيه ٢٣٩
الفصل الأوّل: مفهوم الحريّة ٢٤٣
الفصل الثاني: ملاك الحريّة ٢٤٥
الفصل الثالث: مراتب الحريّة ٢٤٩
الفصل الرابع: سعة مشاركة الأمة في نظام ولاية الفقيه ٢٥٣
الاستنتاج ٢٥٨
الكلمة الأخيرة ٢٥٩
١ - الآفات الجذريّة ٢٥٩
٢ - كلمة إلى المفكّرين ٢٦٢
٣ - كلمة إلى النقّاد ٢٦٣
خلاصة البحوث ٢٦٧
١ - المخطط العام للحملة على نظريّة ولاية الفقيه المطلقة ٢٦٩

أ - التشكيك في حقّ الولاية للحاكم الديني ٢٦٩
ب - التشكيك في ضرورة التفقّه للحاكم الديني ٢٧٠
ج - التشكيك في إطلاق صلاحيات الحاكم الديني ٢٧١
٢ - المخطط العام للدفاع عن نظريّة ولاية الفقيه المطلقة ٢٧١
أ - مفهوم الولاية على المجتمع من الناحية الموضوعية ٢٧٢
ب - ضرورة الولاية الدّينيّة على المجتمع الإسلامي ٢٧٣
ج - ضرورة التفقّه في الولاية الدّينيّة ٢٧٤
د - إثبات اطلاق صلاحيات الولي الفقيه ٢٧٧
هـ - دور الناس في نظام ولاية الفقيه ٢٧٨
فهرس المصادر ٢٨١
- المصادر العربيّة ٢٨١
- المصادر الفارسيّة ٢٨٣
فهرس الموضوعات ٢٨٩

إصدارات مركز الهدف للدراسات

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	الطبعة وسنة النشر
١	فلسفة النظام السياسي في الإسلام (مترجم)	الدكتور عبد الله حاجي الصادقي	ط١ / ٢٠١٠م
٢	الرهان الأخير (العراق في فكر الإمام الخامنئي)	حسن النحوي	ط١ / ٢٠١٠م ط٢ / ٢٠١١م
٣	الفريضة المغيّبة	حسن النحوي	ط٢ / ٢٠١١م
٤	حركات التحرّر وارتباطها بالقانون الدولي	حسن النحوي	ط١ / ٢٠١١م
٥	دراسة تحليليّة للمعرفة الدينيّة عند سروش (مترجم)	الدكتور عبد الحسين خسروپناه	ط١ / ٢٠١١م
٦	منهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر	الدكتور أحمد الأزرقي	ط٢ / ٢٠١١م
٧	الآيديولوجية الصليبيّة الأميركية الجديدة والحرب على العراق	الشيخ عدنان هاشم الحسيني	ط١ / ٢٠١١م
٨	دعوى بشريّة القرآن (عرضٌ ونقدٌ وتحليلٌ)	محمد الربيعي	ط١ / ٢٠١١م
٩	النفاق (المفهوم، التاريخ، وأثره في سياسة اليهود)	فاضل محمّد السوداني	ط١ / ٢٠١٢م
١٠	الانتخاب والترشيح في ضوء الشريعة الإسلاميّة	الشيخ عزام الربيعي	ط١ / ٢٠١٢م
١١	الجهاد الدفاعي في الفقه الإمامي	الشيخ باقر زامل الساعدي	ط١ / ٢٠١٢م
١٢	معالم النظام السياسي (الفلسفي، الإسلامي، العلماني)	الدكتور أيمن المصري	ط١ / ٢٠١٢م
١٣	موسوعة الجهاد في القرآن والسنة	باسم الأنصاري	ط١ / ٢٠١٢م

١٤	ميثاق إدارة الدولة (مترجم)	آية الله الشيخ زين العابدين قرباني	ط ١/ ٢٠١٣
١٥	الأمن والمخابرات في الفقه الإمامي	حسين الخزاعي	ط ١/ ٢٠١٣