نظرية الفقه الإجتماعي عند الإمامية

الباحث يوسف جبار الكناني
جامعة آل البيت العالمية - إيران
07809077770y@gmail.com

The Theory of Social Jurisprudence according to the Imamiyya Researcher

Researcher Yousif Jabbar el-Kinany
Al al-Bayt International University , Iran

الملخص:

لا شك أن للأسلام نظرة حول الامة مفهوماً ومصداقاً يكشف عنها القرآن الكريم في آيات متعددة وبالخصوص الامة الإسلامية بأن الله جعلها ((أمة وسطاً))، ونعت الأمة بأنها ((خير أمة أخرجت للناس))، فهو ينظر إليها ككائن حي يحيى ويموت ((لكل أمة أجل)) ويمرّ بمرحلة التكليف فلها ((ما كسبت وعليها ما اكتسبت))، وقد عبّر عن بعض وظائفها فقال: ((ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)).

وبالتالي لا بدّ من أن ينعكس ذلك فقهياً من خلال نظر الفقيه حين الاستنباط إلى الأمة بما هي أمة مخاطبة مبتلاة بالتكليف، لا بالنظر إلى أفرادها كل على حده فحسب، ففرق كبير بين أن ننظر إلى المسألة الفقهية بلحاظ أن المبتلى بها فرد واحد، وبين أن تكون الأمة بأسرها أو طائفة منها مبتلاة بهذه المسألة.

وهذا البحث يحوم حول نظرية الاسلام الذي تمثله مدرسة أهل البيت عليهم السلام في الأسس والمباني التي يمكن أن يصاغ من خلالها الفقه الإسلامي كقوانين تعكس النظرية الإسلامية في مقابل النظريات الغربية التي حاول الغرب إقناع العالم بأن الاسلام عاجز عن شمول هذه الجوانب، بدعوى أنّه تشريع صدر في زمان ومكان معينين وهو مقيّد بهما.

ومن ذلك نفهم الثمرات العملية المهمة لهذا البحث، ومن هذه الثمرات إمكان صياغة النظريات الإسلاميّة الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتروبوية وغيرها بشكل قوانين وأنظمة ولوائح قانونية، بدلاً عن صياغتها بشكل مسائل منفردة في الرسائل العملية، والتقعيد البنائي لكل نظرية، بحيث لا تكون مسائل متفرقة، وإنما يوجد جامع ومحور تدور حوله، واسس تنطلق منها هذه القوانين. وبهذا يكون قد اتضح لنا سبب تسميتها بنظرية الفقه الاجتماعي، لأنها تنظر إلى المجتمع والأمة كمكلف ومخاطب بالأحكام الشرعية بوصفه وحدة واحدة، وبالتالي يكون التأصيل لها، بمثابة وضع حجر الأساس لدراسة جميع النظريات داخل إطار الفقه الإسلامي، من خلال الرؤية الإمامية.

الكلمات المفتاحية: الإمامية، نظرية الفقه الإجتماعي، النظرية الإسلامية، التكليف، الأمة، المجتمع، الرسائل العملية.

Abstracts:-

There is no doubt that Islam has an understandable and credible view of the nation. The Holy Qur'an reveals in several verses, in particular the Islamic nation, that God made it a "middle nation," describing the nation as "the best nation brought out for people." It expressed some of its functions and said: "Let there be a nation among you who invite to good, enjoin what is right and forbid what is wrong."

Thus , it must be reflected in jurisprudence through the jurisprudent's consideration when deducing the nation as it is an addressed nation that is afflicted by assignment, not by looking at its members each alone, so there is a big difference between looking at the jurisprudential issue with the noting that the afflicted is one individual, and that is the entire nation or a group of them afflicted with this issue.

This research hovers around the theory of Islam, which is represented by the school of Ahl al-Bayt (peace be upon them) in the foundations and premises through which Islamic jurisprudence can be formulated as laws that reflect Islamic theory in contrast to Western theories that the West tried to convince the world that Islam is unable to include these aspects, claiming that it is legislation Issued at a specific time and place, which is restricted to them.

From this, we understand the important practical fruits of this research, and among these fruits is the possibility of formulating Islamic economic, political, military, topological, and other theories in the form of laws, regulations, and legal regulations, instead of formulating them in the form of single issues in practical messages, and the structural relegation of each theory, so that there are no separate issues, but there are a collector and an axis revolving around it, and the foundations from which these laws are based. Thus, it became clear to us the reason for calling it the theory of social jurisprudence, because it looks at the society and the nation as a person charged with legal rulings as a single unit, and consequently rooting for it is like laying the foundation stone for the study of all theories within the framework of Islamic jurisprudence, through the Imamate vision.

Key words: Imamism, social jurisprudence theory, Islamic theory, assignment, nation, society, practical messages.

المقدمة:

عندما يزداد التطوّر الفكري والثقافي والتكنلوجي والاجتماعي، بل حتى السياسي تزداد تبعاً لذلك التحدّيات التي يواجهها الفقه الإسلاميّ، كما هو الحال في فقه القانون الوضعيّ، فكلاهما مطالبان بإيجاد التشريعات اللّازمة لتنظيم الحياة الإنسانية، وحيث إن الصفتين الرئيستين للفقه الإسلاميّ هما الشمولية والخلود النابعتان من شمولية الشريعة السماوية وخلودها، كان عليه أن يكون السبّاق لوضع الحلول لكلّ المشاكل التي تواجهها المجتمعات عموماً، والإسلامية خصوصاً، بعد أن اتّخذ من مقولة: ((ما من واقعة إلاّ ولها حكم)) شعاراً له.

ولّما كان التّشريع الإسلاميّ ذا جنبتين فرديّة واجتماعيّة، حيث تتمثّل الأولى في الأغلب بالعبادات؛ لأنّ المبتلى بها غالباً هو الفرد بما هو فرد، إلاّ في بعض الحالات النادرة كصلاة الجمعة حيث تكون فريضة اجتماعيّة لا يتمكّن المكلّف من القيام بها بمفرده، والثانية في الأغلب بالمعاملات، إذ تتقوّم المعاملة بين طرفين سواءً كانت من العقود أم الإيقاعات، بالإضافة إلى أن المعاملة ظاهرة يُبتلى بها عموم أفراد المجتمع ويتفاعلون معها، فالبيع وإن تمّ بين شخصين متبايعين، إلاّ أنّه يمثّل حالة يمارسها أغلب أفراد المجتمع، وحيث يترتّب على عقد الفرد ملكيّة البائع وملكيّة المشتري، فإنّه في نفس الوقت تترتّب على الثمن والمثمن ـ الطرفين الذين وقع عليهما هذا البيع ـ عقود أخرى، الأمر الذي يجعل الحركة الاقتصاديّة متداخلة، وتراكميّة بالنسبة لسائر العقود.

ففساد عقد البيع ينتج عنه عدم النقل والانتقال، وبالتالي بطلان سائر العقود التي تترتّب عليه فيما بعد، ولذا كان من المفترض أن نلحظ تلك الجّنبة الاجتماعيّة وأثرها على التشريعات المعاملاتيّة خصوصاً. إلاّ أنّا حينما نقرأ الرسائل العمليّة لفقهاء الإماميّة نجدها أنها لا تزال ـ حتّى بعد قيام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة على وفق النظام والفقه الإسلامي الإمامي التقليدي ـ تُكتب بنحو المسائل التي تعالج مشاكل يواجهها المكلّف المسلم بصفته الفرديّة، وأعني بالصفة الفرديّة أنّ الفقيه يتصوّر أنّ المعاملة تجري بين فردين فقط وستقف عندهما، أو في أحسن الاحتمالات أنها لن تصل إلى ظاهرة اجتماعيّة، وبالتالي فهو لا يأخذ بنظره ما إذا صارت هذه المعاملة حالة وظاهرة اجتماعية يمارسها أغلب أفراد المجتمع لينظر

إلى النتائج التي تترتّب على ذلك.

وكمثال على ما ذلك نذكر المسألة التالية، التي يذكرها السيد السيستاني ـ تبعاً لكثيرين ـ في منهاجه حيث يقول: ((تحرم ولا تصحّ المعاملة بالنقود الساقطة عن الاعتبار أو المدلّسة التي يُغشّ بها الناس، فلا يجوز جعلها عوضاً أو معوَّضاً عنها في المعاملة مع جهل من تُدفع إليه. وأمّا مع علمه ففيه إشكال، والأظهر الجواز، بل الظاهر جواز دفع الظالم بها من دون إعلامه بأنّها مغشوشة، وفي وجوب إزالة صورتها إشكال، والأظهر عدمه))[1]، فإنّا نلاحظ أن المسألة اجتماعيّة بامتياز، قد يتعرّض لها جميع أفراد المجتمع؛ إذ ممّا لا شكّ فيه أن العملة المزيّفة لا قيمة لها، وانتشارها بشكل واسع يؤدي ـ بِغضّ النظر عن الأهداف الكامنة وراء ذلك ـ إلى خطر اقتصاديّ كبير؛ حيث يرى المتخصّصون أنّ وجود واستخدام النقود المزيّفة في السوق يمكن أن يؤثر على الاقتصاد الوطنيّ والعالميّ بصورة كبيرة فمن ناحية أنّها تخدع الناس، وتجعلهم يميلون إلى فقدان الثّقة في أموالهم واقتصاد بلادهم، وهو أسوأ شيء يمكن أن يحدث في أيّ بلد. كما أنّ النقود المزيّفة ـ بنحو من المجازفة ـ تشقّ طريقها إلى الأسواق، وفجأة يصبح هناك المزيد من المال تحت التداول أكبر ممّا هو المسموح به، ونظراً لهذا، فإن القوة الشرائية للناس سوف تزداد ويزداد ـ تبعاً لذلك ـ الطلب على السلع والخدمات، وعليه فالعرض لا يمكن أن يسدّ حاجة الطلب بعد ذلك ممّا يسبّب نقصاً في السلع، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى ارتفاع في الأسعار وحصول التضخّم.

ولا يخفى أنّ تحريم التعامل بهكذا عملة يمنع كلّ هذه المشاكل والأضرار، بلا فرق بين علم المتبايعين بها وعدمه، غير أنّا نرى أنّ الفقيه في المسألة المذكورة يثير إشكالاً على القول بالحرمة فيما إذا كان المدفوع له عالماً، ثم الإفتاء بالجواز، ولعلّ الوجه في ذلك أنّ المدفوع له يخضع لقاعدة ((الناس مسلطون على أموالهم))، وله أن يبيع بضاعته بأيّ عملة كانت ولو كانت مغشوشة، والبائع أنشأ تجارة عن تراضٍ بعد ارتفاع الجهالة عن الثمن، والحال أنّه لا ينتفي الضرر العام والمشكلة الاقتصاديّة التي ذُكرت آنفاً مع علم المدفوع له بها؛ وما ذلك إلاّ لأنّ الفقيه ينظر إلى المسألة على أن المكلّف بهذا الحكم هو فرد واحد سواء كان الدافع أو المدفوع له، ومعاملة واحدة تحصل في نطاق ضيّق.

وهذا بخلاف ما لو كان الفقيه ينظر إلى هذه المسألة بنظرة اجتماعيّة حيث يكون نظره

فيها منصبّاً على أنّ هذه المعاملات تجرى بين شريحة واسعة من المجتمع وتترتّب عليها - بصورة تراكميّة - معاملات أخرى، بين أفراد أو مؤسسات أو دول، فلا شكّ أن الحكم سيتغيّر تبعاً لذلك؛ لأنّ النظرة الجديدة ترى أنّ الموضوع قد تغيّر والحكم تابع له يتغيّر بتغيّره.

ومثل هذه النظرة بالتأكيد ستمنع من أن يتحوّل أسلوب كتابة الرسالة العملية من أسلوب المسائل إلى أسلوب القانون والمواد القانونيّة التي تأخذ بنظر الاعتبار أنّ كلّ مادة منها تطبّق على أفراد المجتمع بصورة عامة، وهي ناظرة إلى المصالح والمفاسد العامّة لا الفرديّة والشخصيّة منها، كما أنّ مقتضى شموليّة الشريعة وسعة الفقه خصوصاً المعامليّ - بعد أن أصبحت هناك دولة تحكم على وفق فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام - أن يُكتب بالأسلوب القانوني، وتقنينه على أنه مواد قانونية تحكم المجتمع، ومن هنا تعيّن أن يُسمّى بالفقه الاجتماعيّ، ليتسنّى لمدرسة أهل البيت عليهم السلام أن تقدّم نظريّة إسلاميّة في مقابل النظريات الرأسماليّة، والشيوعيّة وغيرهما من النظريات والنظم التي تحكم العالم اليوم.

وبهذا يكون من الواضح جدّا أنّ المراد من النظريّة المأخوذة في عنوان البحث ليست بمعنى النظريّة في مقابل البديهيّة، وإنما المراد منها تلك المنظومة والرؤيّة الفكريّة المتكاملة في صياغة الأسلوب الصحيح لحياة الإنسان، وغاية هذه النظريّة أنّها تبرّز رؤيّة الإسلام في تنظيم حياة المجتمع الإنسانيّ من خلال مدرسة أهل البيت عليهم السلام والذي يُعرف بالفقه الإماميّ.

وفي هذا الرسالة يحاول الباحث أن يبيّن وجود أسس ومعالم لنظريّة الفقه الاجتماعيّ في الفقه الإماميّ، فليس الوجوب الكفائيّ الذي يؤصّل له العلماء في بحوثهم الأصوليّة - مهما اختلفت نظراتهم في تعريفه - إلاّ تعبيراً آخر عن الوجوب الاجتماعيّ؛ وإلاّ فما معنى أن يكون الواجب شاملاً لجميع المكلفين وإذا تركه الجميع أثموا، واستحقوا العقاب إلاّ إذا قام البعض ممّن يتحقّق الواجب بهم، أليس ذلك وجوباً اجتماعياً قد راعى فيه المولى مصلحة الأمة ودفع المفسدة عنها، بل لو لاحظنا التعبير الروائي الشريف لوجدنا ذلك واضحاً، فعن محمد بن عرفة قال: ((سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم))[٢]، فإنّ عواقب ترك مثل هذا الواجب تعمّ جميع أفراد الأمّة ولا تستثني منها أحداً. وكذلك الجهاد الذي هو من أشرف الواجبات الاجتماعيّة التي تحفظ للأمّة كرامتها وعزّتها، نرى التعليل

الوارد في معتبرة السكونيّ عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ((قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: للجنّة باب يقال له: باب المجاهدين يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلّدون سيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، قال: فمن ترك الجهاد ألبسه اللّه ذلاً وفقراً في معيشته، ومحقاً في دينه، إنّ اللّه أغنى اُمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها))[٣].

فبركة جهاد أبناء الأمّة أغناها اللّه عن أن تكون طعمة للمستكبرين وتذوق إذلال المحتلّين، وبالتّأكيد لا يكون الجهاد وظيفة فرديّة، إنما هو وظيفة أمّة بأسرها تختلف فيها المهام من شريحة إلى أخرى.

وليس المراد من الفقه الاجتماعيّ في هذا البحث خصوص الواجبات الكفائيّة فحسب، وإنّما المراد به إعادة صياغة للرؤيّة الإسلاميّة في شتّى المجالات، فهي تهدف إلى جمع شتات الفقه من المسائل المتفرّقة في الرسائل العمليّة لتحصيل النظريّة الإسلاميّة في كلّ حقل من الحقول، لكي نحصل بها على النظريّة الاقتصاديّة في الإسلام، والنظريّة السياسيّة، والنظريّة التربويّة، والنظريّة التعليميّة، والنظريّة العسكريّة فيه، وهكذا لنعيد صياغتها بشكل قوانين تعبّر عن قابليّة الإسلام لقيادة الأمّة في مقابل الأيديولوجيات المتعدّدة التي تحاول أن تحصر الإسلام في بيئة تاريخيّة وتصوّره على أنّه الفكر المشلول غير القادر على مواكبة الحياة.

ولا يخفى أنّ الذي جعل هذه النظريّة غير واضحة المعالم طيلة هذه السنين إنما هو عدم الابتلاء بها، فإنّ الفقيه إنّما يعالج الموضوعات الخارجيّة وما يتصّل بها، ونتيجة إقصاء الحكومات الجائرة للشيعة عن الدولة، واضطهادهم طوال القرون المتلاحقة لم يكن هناك مقتضٍ لبحث مثل هذه المسائل، فإنّ انحسار الوظيفة في الخارج موجب لعدم بحثها، فيا ترى لمن يبحث الفقيه النظام السياسيّ في الإسلام بعد أن كان التكلّم في السياسة محظوراً عليهم، ولا يجلب لهم إلاّ الويلات من إعدام وتشريد وتهجير، وتكون التقيّة هي العلاج الأنجع لحفظ الأنفس ودفع الظالمين وأن يطوي الفقيه عن مثل هذه الأبحاث كشحاً، ويكون الصبر عن بحثها أحجى.

وعلى خلاف ذلك ما نجده في المدرسة السنيّة حيث أخذ الفقه عندهم مساحته السياسيّة والقانونيّة على أوسع مجال، حتّى قال قائلهم: ((منذ تولّى أبو يوسف القاضي الأول في بغداد، صار لمذهب أبي حنيفة المنزلة الأولى في الحكومة الإسلاميّة؛ لأن أبا يوسف تلميذ

أبي حنيفة وصفيّه ـ كان لا يولّي القضاء في الأقاليم الإسلاميّة الخاضعة لسلطان العباسيّين إلاّ من كان من فقهاء العراق الذين اختاروا مسلك أبي حنيفة طريقاً لاستنباطهم، أو اتبعوا ما وصل إليه من حلول في المسائل التي يبتلى بها الناس، وبذلك صار ذلك المذهب هو مذهب الدولة العباسيّة، ويؤيّده سلطانها...))[٤].

غير أن بزوغ فجر الصحوة الإسلامية في منتصف القرن الماضي، وتكلّل نتاج المجاهدين بثورة الإمام الخميني قدس سره وتأسيس الجمهورية الإسلامية، أذكى العقول والقلوب والطاقات لخدمة الإسلام العزيز، وإبرازه للعالم بأنّه هو الدين العالميّ الخاتم، وهو الوحيد القادر على قيادة البشريّة نحو السعادة في الدنيا والآخرة، ومن هنا كانت هذه الأبحاث ذات أهميّة كبيرة جداً ينبغي التأصيل والتنضير لها.

ولكي ننطلق في التأصيل لهذه النظرية لا بدّ أن نعرف أن الفقيه الذي يأخذ على عاتقه البحث في الفقه الاجتماعيّ يُشترط فيه أن يكون فقيهاً بالفقه الفرديّ أولاً، ثم يكون فقيهاً اجتماعيّاً؛ لأنّ الفقه الاجتماعيّ ليس فقهاً مستقلاً عن شقيقه، بل هو بمنزلة أخيه الأكبر يأخذ دور المكمّل للفقه الفرديّ، ويعيد صياغته بشكل نظريات متكاملة، فلا شك أنه يعتمد في جزئه الأكبر على مباني ذلك الفقه، ويعتمد على آلياته في استنطاق النصوص الشرعيّة واستنباط الأحكام منها، وكما يعتمد ذات القواعد الفقهية الأصوليّة، غاية الأمر أن الفقيه الاجتماعيّ لكي يضطلع بدوره الجديد ينبغي أن يكون ذا خبرة كبيرة بالواقع الاجتماعيّ وعارفاً بالعلوم المرتبطة بالاختصاصات التي يريد بلورة النظرية الإسلامية لها؛ ليكون مصداقاً لقوله عليه السلام: ((العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس))[٥]. إلاّ أنّ ذلك لا يعني عدم حاجة الفقه الاجتماعيّ إلى مباني وقواعد خاصّة به بالإضافة إلى مباني الفقه الفرديّ، وعدم وقوع نوع من التّنافي بين الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة، الأمر الذي يجعلنا بحاجة إلى البحث عن حلول لرفع ذلك التنافي بين تلك الأحكام.

مباني الفقه الاجتماعيّ:

رغم اشتراك الفقه الاجتماعيّ والفرديّ في كثير من المباني وأنّ الأول ولد في رحم الثاني وعيّال عليه، إلاّ أنّه يبقى له مميّزات يختص بها، وينفرد بها عنه، فعلى سبيل المثل في الوقت الذي نجد الرسائل العمليّة مشحونة بالاحتياطات الوجوبيّة والاستحبابيّة، فقد لا نجد

لتلك الاحتياطات مكاناً في الفقه الاجتماعيّ؛ إذ ما معنى أن تُجعل وظيفة المجتمع بنحو الاحتياط، وما معنى أن تُصاغ مادة قانونية بلغة الاحتياط، بل المواد القانونيّة يجب أن تكون موادّاً مصاغة بلغة قطعيّة جازمة لا يُترك فيها مجال للتردّد والغموض، وبالتالي يحتاج الفقيه هنا أن يحكّم قواعد تخدم هذا الغرض على أن تقع في سياق الحجيّة الشرعيّة، ويُقام الدليل القطعيّ على حجيّتها؛ فإنّه لا مجال في الفقه الإماميّ للعمل بالظنّ غير المعتبر والاستحسانات.

ومن هذه المباني ما يلي:

١- قاعد حفظ النظام التي لها الباع الأطول والأقوى في هذا الفقه، فهي القاعدة الحاكمة على جميع أبواب الفقه؛ إذ كلّ ما أدى إلى الخلل في النظام العام تُرفع اليد عنه ولا يُصار إليه، ببركة هذه القاعدة.

٢- الأحكام الولائية؛ فإنه لّما كان الفقه الاجتماعيّ نابعاً من المصالح والمفاسد العامّة التي يملأ بها الولي الفقيه منطقة الفراغ بحكم ولايته العامّة، كان من البديهي الاتّكاء على الأحكام الولائيّة في بعض المجالات؛ لإيجاد الحلول لبعض المشاكل التشريعيّة.

٣- قاعدة نفي العسر والحرج، إذ كلّ حكم يوجب العسر أو الحرج على المسلمين فهو منفيّ من ناحية الشرع، فلو صارت الطرقات ممّا تضيق بالمسلمين، ودعت الحاجة إلى توسيعها لرفع الضيق والحرج عنهم، أو احتاجت الدولة أن تبني جسراً يرفع الزحام الشّديد الذي يعيق حركة الناس ومرورهم، وامتنع بعض المواطنين عن بيع بيوتهم لتوسيع الطريق، كان بإمكان الحاكم الشرعيّ أن يتملّك تلك الأراضي ولو بالقوة وإعطاء أهلها ثمن الدور بالمقدار الذي لا يوجب الاجحاف بهم عرفاً؛ وما ذلك إلاّ للعمل بهذه القاعدة التي تكون حاكمة على الأدلّة الأوليّة، ونلاحظ أنّ تطبيقها في مثل هذه الموارد إنّما هو لنفي العسر والحرج عن الأمّة والمجتمع لا عن الفرد.

٤- تقديم الأهمّ ملاكاً على المهمّ، فلو تعارضت الحريات العامّة مع الحفاظ على الأمن المجتمعيّ، لكان تقديم الثاني على الأول مصداقاً لهذه القاعدة، فقد تحتاج الدولة أو الفقيه أن يصدر أمراً بغلق الإنترنت لفترة من الزمن؛ لكون استعماله في تلك الفترة من قبل البعض يؤدي إلى الإخلال بالأمن العامّ للمجتمع، فإنّ المنع هنا يصدر من الفقيه بلا حاجة إلى إعمال الأحكام الولائية، بل طبقاً لقاعدة تقديم الأهمّ على

المهمّ، وفي مقام بيان الوجه لتماميّة هذه القاعدة يقول السيّد الخوئي قدس سره: ((لأنّ التكليف بالأهمّ يصلح أن يكون منجّزاً مولوياً للمكلّف بالإضافة إلى الطرف الآخر وهو المهمّ، وأمّا التكليف بالمهم فلا يصلح أن يكون كذلك، فتكون نسبته إلى الأهمّ كنسبة المستحبّ إلى الواجب، فكما أنّ المستحبّ لا يصلح أن يزاحم الواجب في مقام الامتثال، فكذلك المهمّ لا يصلح أن يزاحم الأهمّ))[٦].

٥- كما يبرز في نظرية الفقه الاجتماعي وبشكل واضح تأثير الزمان والمكان على الأحكام الفقهيّة، خصوصاً مع تأثيرهما في اختلاف الثقافة المجتمعيّة، فيما إذا كان للزمان والمكان دور في تحديد الحكم الشرعيّ أو موضوعه، كما ورد في صحيحة حمّاد بن عثمان قال: ((كنت حاضراً عند أبي عبد اللّه عليه السلام إذ قال له رجل: أصلحك اللّه، ذكرت أنّ على بن أبي طالب كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيّد ؟! قال: فقال له: إنّ على بن أبي طالب (صلوات اللّه عليه) كان يلبس ذلك في زمان لا يُنكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهّر به، فخير لباس كلّ زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس على وسار بسيرته))[٧].

ولذا قال السيد الإمام قدس سره: ((إنّي على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهائنا وبالاجتهاد على النهج الجواهري، وهذا أمر لا بدّ منه، لكن لا يعني ذلك إنّ الفقه الإسلاميّ لا يواكب حاجات العصر، بل إنّ لعنصري الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد فقد يكون لواقعة حكم، لكنّها تتخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده))[٨]. فإنّ الكثير من الموضوعات الشرعية واضحة مفهوماً إلاّ أن مصاديقها تختلف باختلاف الزمان والمكان، ((فمثلاً:

١- التمكّن من الزاد والراحلة التي هي عبارة أخرى عن الاستطاعة له محقّقات مختلفة عبر الزمان، فربما تصدق على مورد في ظرف ولا تصدق عليه في ظرف آخر كما هو الحال في الامساك بالمعروف فإنّها تختلف حسب الظروف الاجتماعية، وتبدّل أساليب الحياة ولا بُعد إذا قلنا إنّ فقير اليوم غنيّ الأمس.

٢- في صدق المثلي والقيميّ، فقد جعل الفقهاء ضوابط للمثلي والقيمي، ففي ظلّها

عدّوا الحبوب من قبيل المثليات، والأواني والألبسة من قبيل القيميات، وذلك لكثرة وجود المماثل في الأولى وندرته في الثانية، وكان ذلك الحكم سائداً حتى تطوّرت الصناعة تطوراً ملحوظاً، فأصحبت تنتج كميات هائلة من الأواني والمنسوجات لا تختلف واحدة عن الأخرى قيد شعرة، فأصبحت القيميات بفضل الازدهار الصناعي مثليات.

٣- في صدق المكيل والموزون على شيء حيث إنّ الحكم الشرعي هو بيع المكيل بالكيل، والموزون بالوزن، لا بالعدّ، ولكن هذا يختلف حسب اختلاف البيئات والمجتمعات، ويلحق بكلّ حكمه.

٤- ومن أحكامهما أنّه لا تجوز معاوضة المتجانسين متفاضلاً إلاّ مثلاً بمثل، إذا كانا من المكيل والموزون، دون المعدود، وهذا يختلف حسب اختلاف الزمان والمكان فربّ جنس يباع بالكيل والوزن في بلد وبالعدّ في بلد آخر، وهكذا يلحق بكل حكمه. هذا كلّه حول تأثير عنصري الزمان والمكان في صدق الموضوع))[٩].

مباحث مهجورة

هذه وغيرها كلّها من القواعد التي نراها موجودة في الفقه الفردي، إلاّ أنها تبرز بشكل واضح في الفقه الاجتماعي، وبالإضافة إلى ذلك قد يجد الباحث باباً آخر كثر استعماله في الفقه السني نتيجة لتصدّيهم للنظام السياسي والسلطة، واستفادوا منه في تقنين الأحكام السلطانية وصياغتها بالنحو الذي ينفع في إدارة الدولة يومذاك، إذ بعض القواعد الأصولية أهملها فقهاؤنا، ولم يتناولوها بالبحث لاعتقادهم بعدم حجيّتها، خصوصاً في الفقه الفردي، ولكن لو نظرنا إليها من زاوية الفقه الاجتماعي فقد نجد وجهاً لحجيّته، أو لصلاحية دخولها في بحوث هذه النظرية، ومن هذه المباحث:

١- سد الذرائع الذي عرف عن العامة بأنه العمل الّذي يُعدّ حلالاً في الشرع، لكنه يفضي إلى فعلٍ محظورٍ، كما في قوله تعالى قول اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾؛ حيث نهى اللّه (سبحانه وتعالى) عن سب آلهة الكفار ـ مع كونه غيظاً وحمية لله تعالى وهو فعل جائز ـ؛ لئلا يكون ذلك ذريعة

وتطرقاً إلى سب اللّه تعالى. فيكون المولى قد نهى عن فعل حلال؛ لكيلا يكون وسيلة وذريعة لحصول الحرام.

ولا يخفى أن هذا هو عين البحث القائم في علم الأصول عن مقدمة الحرام، إلاّ أنه هنا يبحث في حصّة منها، وهي خصوص المقدمة التي تُفضي إلى حصول الحرام، ولو من غير الفاعل، كما نهى القرآن الكريم المؤمنين عن خطاب النبي بلفظ ((راعنا)) ـ مع أنه حلال ـ؛ لكونه ينتهي إلى أمر حرام أراده اليهود للانتقاص من النبي ﷺ. فيكون موضوع هذه القاعدة هو الشيء المفضي إلى مقصد ممنوع، سواء أكان هناك قصد أم لا.

فهل يمكن للفقه الاجتماعي أن يجعل هذه القاعدة من السبل والطرق التي يُتوصل بها إلى تحديد المفاسد الاجتماعية التي تترتّب على بعض الأفعال المحلّلة في نفسها، إلاّ أنها تفضي إلى تلك المفاسد فيصدر حكمه بمنعها. أو أن يقول إن ملاك المنع هنا أهم من ملاك الإباحة. كلّ ذلك ينبغي أن يكون ضمن إطار الحجيّة وعدمها.

٢- المصالح المرسلة وهي: عبارة ((عن كلّ مصلحة لم يرد فيها أيُّ نصّ يدعو إلى اعتبارها، أو عدم اعتبارها، ولكن في اعتبارها نفع أو دفع ضرر. فتكون هذه المصالح طريقاً شرعياً لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع)) [١٠]. فقد تقتضي المصلحة أنْ لا تُسمع دعوى الزوجية ممّن لم يُثبّت عقد زواجه في المكاتب الحكومية، ويَصدر بذلك قانون. إلاّ أن هذا القانون هل يكون نابعاً من المصالح المرسلة بما هي مصدر شرعي ودليل على الحكم، أو بما هي طريق يُعيْن الولي الفقيه على تشخيص المصالح العامة أو لكونها منقحة لصغرى قاعدة حفظ النظام، كلّ ذلك بحاجة إلى بحث في أصول الفقه الاجتماعي.

٣- مقاصد الشريعة، كما أن هذه النظرية تفتح لنا الباب على بعض الدراسات الأصولية الحديثة كالبحث في مقاصد الشريعة، وهل فعلاً هناك مقاصد عُليا للشارع تكون بمنزلة القواعد الدستورية التي لا يجوز صدور حكم معارض أو مباين لها، بحيث إن كل حكم يتنافى مع حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ونحوها لا يكون حكماً شرعياً؛ لكون المولى إنما جعل الأحكام الشرعية الفرعية لكي تحفظ هذه المقاصد التي نصّ عليها الدليل أو لا؟

٤- روح الشريعة ومذاق الشارع، ويبرز في مثل هذه الأبحاث البحث عن روح الشريعة، ومذاق الشارع، وهل أن المستفاد من مجموع الأحكام والبيانات الشرعية المتعلقة في مسألة ما أن روح الشريعة ومذاق الشارع مع الحكم الاجتماعي أو الفردي، فنتساءل مثلاً هل أن مذاقه مع أن تكون للمسلمين دولة تحكم باسم الإسلام؛ ليكون حكماً اجتماعياً بضرورة السعي إلى تأسيسها وإقامتها، وإن أدى ذلك إلى التضحية والشهادة وتحمّل السجون الظالمة، أو أن ذوقه وروح الشريعة مع الحفاظ على الفرد المسلم، وضرورة التزام التقية على طول الخط، وأنه ليس للفقيه الأمر بالقيام بوجه السلطة الظالمة، وإن كان هناك مجال للنصر ترجيحاً للحكم الفردي في المقام.

فنرى أن مذاق الشرع وروح الشريعة هما عبارة عن الفهم الاجتماعي للنص، إلاّ أن الفقهاء (رضوان اللّه عليه) لم يعبّروا عنهما بذلك؛ لعدم نضوج نظرية الفقه الاجتماعي في أذهانهم يومذاك؛ لأن روح الشريعة صورة أخرى عن النظرة الكلية لكل المسائل الشرعية التي أجاب عنها الشارع في حوادث وموضوعات متفرقة، وكلّها نابعة عن روح واحدة ومعبّرة عن منطلق واحد، ولا شكّ أن الشارع ينظر إلى الأمة بما هي أمة، وما يحقّق مصلحتها العامة، وخير شاهد على ذلك الخطابات القرآنية الكريمة التي تتحدّث عن الأمة باعتبارها كائن حي، يتطور ويكلّف، وعليه مسؤولية، وله أجل، فيقول تبارك وتعالى:

أ. ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء/٩٢)، و﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون/٥٢)

ب. تكليف الأمة بأداء وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنحو جماعي ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/١٠٤).

ج. التعبير بتفضيل الأمة التي تأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه استحقّت هذا التفضيل بأدائها للوظيفة الشرعية بنحو جمعي لا فردي ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/١١٠).

د. بل الأمر لا يخص الأمة الإسلامية، وإنما هي سنّة جارية في جميع الأمم ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ (آل عمران/ ١١٣) ثم يبيّن صفاتها بعد ذلك بشكل أوضح ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران/ ١١٤).

هـ. ومنها ما يفرق بين الأمة الصالحة والأمة التي دونها في الصلاح: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ (الأعراف/ ١٦٨)

و. بل يجعل لها أجل تنتهي بانتهائه، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف/٣٤).

بل لو تتبعنا الآيات القرآنية لوجدنا قلّما يخاطب اللّه تبارك وتعالى فيها عباده بوظيفة شرعية بنحو المفرد حتى على مستوى الصلاة التي هي تكليف فردي فيقول تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام/٧٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة/٤٣)، بل حتى في المعاملات في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة/١٨٨)، كما نجده لا يخاطبهم في أداء مناسك الحج إلى التعاون على البر والتقوى إلاّ بصيغة الجمع فيقول عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة/٢)، وهكذا في الخمس والجهاد ورعاية الأيتام، وحرمة أكل أموالهم وغيرها، وما ذلك إلاّ لأن الأهداف الإلهية والملاكات الواقعية لا تتحقق إلاّ بالعمل الجماعي، وتحرك الأمة بأسرها نحو بناء مجتمع إسلامي تكون الشريعة هي منهاج حياته، ونظامه الحاكم؛ ولذا يقول سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور /٥٥).

وفي هذا المقام يقول السيد الإمام (رضوان اللّه عليه): ((ولكي يتّضح حجم الفرق بعض الشيء بين الإسلام وما يُعرض على أنّه الإسلام، ألفت نظركم إلى التفاوت الموجود بين القرآن وكتب الحديث التي هي مصادر الأحكام والقوانين من جهة، وبين الرسائل العمليّة التي تُكتب من قبل مجتهدي العصر ومراجع التقليد من جهة أخرى، من ناحية الجامعيّة والتأثير الذي يمكن أن تتركه في الحياة الاجتماعيّة. فنسبة آيات الاجتماعيّات في القرآن إلى الآيات العباديّة تتجاوز المئة مقابل الواحد. كما نجد أنّه في كتب الحديث التي تشتمل الدورة منها حوالي خمسين كتابًا، وتحتوي على جميع الأحكام الإسلاميّة، نجد أنّ هناك ثلاثة أو أربعة كتب حول عبادات الإنسان ووظائفه تجاه ربّه، وشيئاً من الأحكام الأخلاقيّة، والباقي كلّه ممّا يتعلّق بالأمور الاجتماعيّة والاقتصاديّة والحقوق السياسيّة وتدبير المجتمع))[11].

هذا كلّه وغيره من المباني التي قد يحتاجها الفقيه لتحصيل أو تأسيس مباني وقواعد تحكم عملية استنباط الفقه الاجتماعي.

العلاقة بين الأحكام الفردية والاجتماعية:

ثم إنه يبقى أمام الفقيه في هذه النظرية مهمّة كبيرة في تحديد العلاقة بين أحكام الفقه الفردي والاجتماعي، ففي صورة التنافي بين هذه الأحكام، كيف يتسنّى للفقيه أن يرفع هذا التنافي؟ هل هو تنافي مستقر أو غير مستقر؟ هل تكون العلاقة من قبيل علاقة التعارض بين الدليلين الفردي والاجتماعي، بحيث إذا استقر التعارض نذهب إلى مرجحات باب التعارض؟ أو أنه لن يكون من قبيل التعارض المستقّر، وإنما هو من باب التزاحم أو الحكومة أو الورود؟ أو لا هذا ولا ذاك وإنما شيء جديد؟

الأحكام الاجتماعية أولية أم ثانوية؟

لا يخفى انقسام الأحكام إلى الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، فأما الأولية فهي: عناوين تصدق على مواضيع الأحكام في ظروفها العادية، وأما الثانوية فهي عناوين تصدق على مواضيع الأحكام في ظروفها الاستثنائية.

والفارق بين هذين السنخين من الأحكام يمكن إجمالها في النقاط التالية:

١- الأحكام الأولية دائمية وثابتة، بخلاف الأحكام الثانوية؛ فإنها ترتفع بارتفاع

موجبات العناوين الثانوية، فعلى سبيل المثال إذا كان في استعمال الماء للوضوء ضرر على الشخص فإنه يتبدّل تكليفه إلى التيمم، لكن هذا التكليف لا يدوم، بل هو باق ما دام الضرر باقياً، وبعد زواله يعود وجوب الوضوء مرّة أخرى[١٢].

٢- تعمّ الأحكام الأولية جميع المكلفين بخلاف الأحكام الثانوية؛ فإنها قد تخصّ الأشخاص الذين عرضت عليهم الظروف الخاصة [١٣].

٣- اختلفوا في بقاء الحكم الأولى عند وجود الحكم الثانوي، فذهب البعض إلى عدم بقاء الحكم الأولى عند وجود الحكم الثانوي[١٤]، ومثّلوا لذلك بمثال الكذب لإصلاح ذات البين، كشف ذلك عن أنه لم يكن مخاطباً إلاّ بحكم واحد وهو جواز الكذب، وهو الحكم الثانوي، وأما الحكم الأولى بحرمة الكذب فإنه لا يكون باقياً على حاله.

وقد خالف الإمام الخميني (رضوان اللّه عليه) في ذلك وذهب إلى أن الكلّف وإن كان مخاطباً بالحكم الثانوي من جواز الكذب للإصلاح، إلاّ أن هذا الحكم إنما هو حكم مقيّد بظروف خاصة لا يلغي الحكم الأولى. نعم، لّما كان الخطاب متعلقاً بالحكم الثانوي كان المكلف معذوراً في مخالفة الحكم الأولى ما لم ترتفع الظروف التي دعت إلى الحكم الثانوي[١٥].

ومن خلال المباني التي ذكرنا قسماً منها، يتبادر إلى الذهن ضرورة البحث عن العنوان الذي على أساسه يفتي الفقيه الاجتماعي في المسألة الاجتماعية، هل يفتي على أساس العنوان الثانوي أو العنوان الأولى؛ لأنه في النحو الثاني لا يحتاج إلى إعادة النظر فيه فيما إذا تبدّلت الظروف لعدم ارتباطه بها، بل هو مرتبط بالمصالح والمفاسد الواقعية التي لا اطلاع لنا عليها، بخلاف ما إذا كان من قبيل النحو الأول، فإنه لارتباطه بالظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية التي تحيط بالموضوع يكون الفقيه بحاجة إلى مراجعته كلّما تغيّرت الظروف، لتغير الحكم تبعاً لذلك؛ من قبيل تغيّر الحكم بتغيّر الموضوع.

الأحكام الولائية (الحكومية):

الحكم الولائي أو الحكومي هو الذي يكون ـ كما في لسان الفقه السنّي ـ أمره بيد الحاكم، أو السلطان المشروعة سُلطته، ويُقال له الحكم السلطاني أيضاً [١٦]،والمعبّر عنه في لسان الفقه الإمام بحكم الولي الفقيه، أو الحكم الولائي [١٧]، وبما أنّ الحكم الولائي حكم

تنفيذي لحكم أولى أو ثانوي، سُمّي حكماً إجرائياً أيضاً [١٨]. وبالتالي قد يكون الحكم الاجتماعي من الأحكام الولائية التي جعل الشارع صلاحيّة البتّ فيها بيد الحاكم الشرعي، كتحديد نوع التعزير وكميّته في بعض الموارد، وغيرها.

الفرق بن الأحكام الولائية والأحكام الأولية والثانوية

أولاً ـ الحكم الولائي في رتبة أعلى من صاحبيه:

فإنه لّما كانت الأحكام الولائية أحكام تنفيذية إجرائية، فقد يكون الحكم الولائي متعلّق بتنفيذ حكم أولى أو حكم ثانوي، فالحكم الولائي حكم لتنفيذ حكم أعم من كونه أولياً أو ثانوياً.

وعلى سبيل المثال هناك حكم كلي أولى بإعداد القوة قدر المستطاع للتصدي للأعداء، كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ (الأنفال/٦٠)، وحيث أنه حكم لا يمكن تركه لأفراد الأمة بشكل فردي، وإنما يحتاج إلى تنظيم للطاقات وتحديد للأولويات فإن الحاكم الإسلامي يأخذ على عاتقه الحكم بأن يُعِدّ المسلمون قوة خاصة وأسلحة معينة لتحقيق الامتثال لذلك الحكم، فالحكم بإعداد مثل هذه القوة وهذه الأسلحة حكم ولائي، وهو حكم متوجه إلى الشريحة التي لها القدرة على تحقيق ذلك.

وقد يتعلّق الحكم الولائي بتنفيذ أحكام ثانوية، كما يمثّل الشيخ مكارم الشيرازي لذلك بقوله: ((قد يتصدّى الفقيه لتطبيق الحكم الاضطراري على موضوعه بما أنّه وليّ أمر المسلمين ويحكم حكماً خاصّاً على موضوع خاص، و لكن ليس ذلك بما أنّه مقنّن، بل بما أنّ له ولاية الأمر، كما هو كذلك في الحكم المعروف من السيد السند العلّامة الشيرازي ـ المرجع الديني الأعلى في زمانه ـ في استعمال التنباك و أنّه بحكم المحاربة لإمام العصر صاحب الزمان (عجل اللّه تعالى فرجه الشريف)، فالفتوى هنا أنّ كلّ ما يكون سبباً لضعف المسلمين وتقوية شوكة المعتدين فهو حرام من باب أنّه مقدمة الحرام أو إعانة على الإثم، فهذه هي الفتوى الكلّية في المسألة، أما تطبيقها على خصوص التنباك في تلك البرهة من الزمان فهو من باب حكم الفقيه والولاية الإلهية)) [١٩].

ثانياً ـ ينتهي الحكم الولائي بموت الحاكم:

الحكم الولائي مرتبط بحياة الولي الفقيه الذي أصدر الحكم، وهو بحاجة إلى إمضاء من

الحاكم الذي بعده، بخلاف الحكم الأولى كوجوب الصلاة على البالغ الذي يكون ثابتاً بثبوت موضوعه، والحكم الثانوي يدور مدار العنوان الثانوي الذي لأجله تحقّق كالاضطرار الذي يزول الحكم الثانوي عند ارتفاعه والذي لا علاقة له بحياة الولي الفقيه الذي أصدر ذلك الحكم.

ثالثاً ـ ملاك الحكم الولائي المصالح والمفاسد العامة:

اتضح ممّا تقدّم أن الملاك في الأحكام الأولية هي المصالح والمفاسد الواقعية في نفس المتعلّق، غير أنه لا سبيل إلى معرفتها إلاّ عن طريق المعصوم عليه السلام إذا بيّنه، وإلاّ يبقى العمل به من باب التعبّد، أما الحكم الثانوي فإن الملاك فيه هو ذلك العنوان الثانوي الذي لأجله وجب العمل به، كالاضطرار والتقية وخوف الضرر ونحوها، وهذا بخلاف الحكم الولائي الذي يكون ملاكه المصالح والمفاسد العامة التي ينقّحها الفقيه لتطبيق أحد الحكمين السابقين، أو لملأ الفراغ التنظيمي.

ومن هناك تعيّن البحث والنظر في رجوع الأحكام الاجتماعية إلى أي من هذه الأحكام؛ فإن تمييز هذه الأحكام مهم جداً، وليس بالأمر الهيّن، وأتذكر أن الشهيد الصدر الثاني قدس سره ذكر في استفتاء له حول بيع الدولار بالآجل، فأجاب بعدم جواز بيعه بالأجل بنسبة ربح أعلى من (٣٪) على سعر النقد عاجلاً.

واختلفوا في مدرك هذه الفتوى بأنها إذا كانت حكماً أولياً فلا دليل عليه؛ لأن الناس مسلطون على أموالهم، ولهم أن يبيعوا بأي سعر ما دام تجارة عن تراضٍ، ولا مانع من البيع بأكثر، ولأجل ذلك قال البعض بأنها حكم ولائي صدر لمصلحة ما في نظر الفقيه فيسقط بموته، إلاّ أن بعض أساتذتنا[٢٠] ممّن درس على يد الشهيد الصدر الثاني قدس سره كان على اطلاع بمدرك هذا الحكم، فقال بأن الحكم فتوى وليس حكماً ولائياً ومرجعه إلى أن فتح المجال أمام البيع بأي نسبة ربح كانت، تؤدي إلى تراكم رؤوس المال في مكان وتراكم الديون في مكان آخر، ممّا ينتهي إلى وجود ديون غير محتملة وبالتالي اعلان إفلاس كثير من المدينين ولو كانوا تجاراً كباراً، كما حصل في هذه الأيام حيث كثرت المنازعات بين الكثير من الناس، وأعلن الكثير من أصحاب رؤوس الأموال إفلاسهم.

ولا يخفى أنه بناءً على كون الأحكام الاجتماعية أحكاماً ثانوية سوف تنتهي مشكلة

التعارض بين الأدلة؛ لأن الأحكام الفردية هي أحكام أولية في الغالب، في حين أن الأحكام الاجتماعية أحكام ثانوية صدرت عن ظروف معينة فهي مقيّدة به، فلا تعارض بينهما إلاّ على فرض اتحاد الظروف واختلاف الحكم، وهو فرض نادر إن لم يكن منعدم. إضافة إلى أن الحكم الثانوي يقع في طول الحكم الأولى فلا معارضة بينهما أيضاً ولا بين مدركيهما؛ إذ التعارض فرع تساويهما في الرتبة.

وينبغي التنبيه إلى أن من يختار كون الحكم الاجتماعي حكماً ثانوياً، لا يقصد بذلك كونه دائماً من سنخ الأحكام الثانوية، بحيث إن كل حكم ثانوي هو حكم اجتماعي، بل مقصوده أن الأحكام الاجتماعية تكون أحكاماً الثانوية في بعض الحالات، وفي حالات أخرى هي أحكام أولية.

فيمكن أن يكون الحكم الاجتماعي حكماً أولياً كإلزام المجتمع بحضور صلاة الجمعة، والمعاقبة على تركها، كما كان يفعل رسول اللّه ﷺ وقد يكون حكماً ثانوياً كالحكم بوجوب الالتزام بقوانين المرور؛ لكونه مصداق من مصاديق حفظ النظام العام، أو قد يكون حكماً ولائياً كالحكم بمنع الممارسات التي تؤدي إلى توهين الإسلام وإضعاف المذهب تحت أي مسمّى ولو كان تحت عنوان الشعائر الحسينية ونحوها.

قرائن الحكم الاجتماعي

من الأبحاث ذات الصلة بالفقه الاجتماعي والتي لها المدخلية الكبيرة والخطيرة في الاستنباط الفقهي هو كيفية قراءة النص الشرعي وفهم الحكم الاجتماعي منه، ليتسنّى للفقيه الخروج من كثير من القيود، وينتقل إلى البحث عن تحديد المصالح الاجتماعية التي دعت إلى كونه حكماً اجتماعياً؛ ليتخلّص من الوقوع في محذور التعارض في حال وجود دليل معارض له ظاهراً، ومن أهم عناصر هذا البحث هو تحديد القرائن التي تدلّ على كونه حكماً اجتماعياً، ويمكن في هذه العجالة الإشارة إلى بعض تلك القرائن.

١- ورود لفظ ((الإمام)) أو ((الوالي)) بحيث تدل الرواية على كون الفعل المعيّن من صلاحياته، ولو كان أصله حكماً شرعياً أولياً، كما في صحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: ((سُئل عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول

اللّه ﷺ، وما كان لرسول اللّه ﷺ فهو للإمام، فقيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقلّ، ما يصنع به؟ قال: ذاك إلى الإمام، أرأيت رسول اللّه ﷺ كيف يصنع أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام))[٢١].

فتلاحظ أن الإمام عليه السلام قد بيّن أن تقسيم الخمس بين أصناف مستحقيه كان بحسب المصلحة التي يراها الإمام وعبّر عليه السلام بقوله: ((ذاك إلى الإمام))، وأنه هو الذي يحدّد الحاجة الاجتماعية، علماً أن هذا حكم أولى غايته أنه حكم اجتماعي.

وفي مرسلة حمّاد بن عيسى عن عبد الصالح عليه السلام استعمل عنوان الوالي فقال: ((ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون به في سنتهم، فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي، فإن عجز أو نقص عن استغنائهم، كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، وإنّما صار عليه أن يموّنهم لأنّ له ما فضل عنهم))[٢٢].

٢- العبارات التي تدل على دوران الحكم بمصلحة المسلمين أو مضرّتهم كما في صحيحة الحلبي قال: ((سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق، له أن يبلّه من غير أن يلتمس زيادته؟ فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلّا ذلك ولا ينفقه غيره، من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح)) [٢٣].

٣- عنوان الخوف على الإسلام، كما في رواية الحلبي قال: ((سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السلام عن الأعراب أعليهم جهاد؟ فقال: ليس عليهم جهاد، إلاّ أن يُخاف على الإسلام فيستعان بهم، قلت: فلهم من الجزية شيء؟ قال: لا)) [٢٤].

٤- الأوامر التي تصدر من الإمام عليه السلام للولاة، كما في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر حيث قال: ((فامنع من الاحتكار فإن رسول اللّه ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل، واسعاً، لا يجحف بالفريقين من البايع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه، فنكل وعاقب في غير إسراف))[٢٥]. فإنه عليه السلام في مقام بيان خارطة الطريق للحاكم في إدارة شؤون الدولة.

٥- الروايات الظاهرة بالحكم الولائي كما في رواية حذيفة بن منصور عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ((نفذ الطعام على عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله فأتاه المسلمون فقالوا: يا رسول اللّه قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء إلّا عند فلان فمره ببيعه.

قال: فحمد اللّه وأثنى عليه ثمّ قال: يا فلان إنّ المسلمين ذكروا أنّ الطعام قد نفد إلّا شيء عندك، فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه))[٢٦].

٦- ما يتم به حفظ النظام، كإقامة الحدود والتعزيرات التي لو تركت بيد كل أحد من الناس للزم منه الهرج والمرج، ولأجله عبّرت بعض الروايات بأن أمر إقامتها إلى الإمام كما في موثّق السكوني عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يشفعن أحد في حدّ إذا بلغ الإمام، فإنه لا يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع من المشفوع له، ولا يشفع في حق امرئ مسلم ولا غيره إلا بإذنه)) [٢٧].

فإنه جعل الحدّ وما دونه من التعزيرات إلى الإمام الأعم من الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام، بل في بعض الروايات ما هو أصرح من ذلك حيث ورد في موثقة حفص بن غياث قال: ((سألت أبا عبد اللّه عليه السلام من يقيم الحدود؟ السلطان؟ أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم))[٢٨].

ولعلّ المتتبع للروايات يجد الكثير من القرائن التي ترشد الفقيه إلى كون الحكم المذكور فيها من الأحكام الاجتماعية، وبمعرفتها يمكن التغلب على الكثير من الموارد التي ادعي وقوع التعارض بين الروايات وانتهى بهم الأمر إلى إجراء قاعدة التساقط بينها والانتقال إلى العمومات الفوقانية أو الأصول العملية، في حين أن طريق الجمع الجديد هو حمل هذه الروايات على الأحكام الاجتماعية والمعارضة لها على الأحكام الفردية ولن يكون هناك تعارض؛ لاختلاف الرتبة بين الحكمين.

الأحكام العامة للقوانين:

ولعلّ من أهم الأمور التي قد تواجه الفقيه الاجتماعي في إعادته لصياغة المسائل الفقهية بشكل مواد قانونية هو تحديد الأحكام العامة لكل قانون؛ والذي يبيّن فيه المشرّع

الوضعي التعاريف القانونية للمصطلحات التي ترد في القانون بالإضافة إلى ذكر الأغراض التي يبتغيها من تشريعه، وهذا ما لم تتعرّض له الرسائل العملية، وإن كانت قد ذكرت تعاريف العقود والمعاملات في باب المعاملات إلاّ أنها أهملت التعاريف التي تكون عرفية وواضحة للمكلّف، وهذا ما لا ترتضيه عملية التقنين.

وأما بالنسبة لتحديد الأغراض والغايات من وراء تلك التشريعات فإن الفقه الإمامي في رسائله العملية لا يتعرّض لها مطلقاً؛ لكونه قائماً على أساس عدم العلم بالملاكات الواقعية للأحكام، إلاّ ما بينه الشارع المقدّس، وما يُذكر من علل أو أغراض فهي في الأعم الأغلب من قبيل الحِكَم التي يمكن أن تُستفاد وتُقتنص من هنا أو هناك، وبالتالي فالأحكام لا تدور مدارها وجوداً وعدماً، في حين نجد أن المشرّع الوضعي رتّب أثراً على تلك الأغراض، فمنع من تشريع ما يتعارض مع تلك الأحكام العامة.

ولا يخفى أن المدارس الفقهية الإسلامية الأخرى تابعت القوانين الوضعية ذكر الأغراض والأهداف، بل في عدد من القوانين الوضعية قام الفقيه بإيجاد التوجيه الفقهي لّما ذكرته القوانين من أغراض، وهذا أمر ينسجم إلى حدّ ما من المباني الأصولية التي تنطلق منها تلك المدارس، والتي منها القياس وحجيّة العلل المستنبطة، وعدم التفريق الواضح بين العلّة والحكمة، بل ولا بين العلة وجزء العلة، فإنها تجعل الحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً.

وكمثال على ذلك: نقرأ في التعاريف القانونية للزواج عدّة صور منها:

١- القانون الليبي رقم (١٠) لسنة ١٩٨٤ حيث عرّف الزواج بأنه: ((ميثاق شرعي يقوم على أسس من المودة والرحمة والسكينة، وتَحلّ به العلاقة بين رجل وامرأة ليس أحدهما محرماً على الآخر))[٢٩].

٢- قانون الأحوال الشخصية العُماني ما نصّه: ((الزواج عقد شرعي بين رجل وامرأة، غايته الإحصان وإنشاء أسرة مستقرة، برعاية الزوج، على أسس تكفل لهما تحمل أعبائها بمودة ورحمة))[٣٠].

٣- في حين ينصّ القانون الكويتي على أن: ((الزواج عقد بين رجل وامرأة، تحلّ له شرعاً، غايته السكن والإحصان وقوة الأمة)) [٣١]. وقد حذف إنشاء الأسرة ورعاية الزوج.

٤- أما القانون التونسي فليس فيه تعريف تشريعي للزواج، وإنما نجد أن فقه القضاء القانوني قد عرّفه بأنه: ((عقد يتعايش بمقتضاه رجل وامرأة تحت سقف واحد؛ ليلتقيا عاطفيًا وجنسيًا للمحافظة على الجنس)) (٣٢).

وغيرها من الصيّغ التي اختارتها كلّ دولة لقانونها، ولا يخفى أن هذا الأسلوب من بيان الأحكام العامة أخذ من القوانين الغربية التي كانت هي المصدر الرئيسي لصياغة القوانين في البلدان العربية حتى شمل القوانين ذات الصبغة الدينية البحتة كقانون الأحوال الشخصية، فيقول محمد شفيق العاني: ((جرى قانون الأحوال الشخصية على ما جرى عليه القانون المدني العراقي في بيان تطبيق النصوص التشريعية الواردة في القانون وجاء ذلك متّسقاً مع مقدمة القانون المدني في الجمهورية العربية المتّحدة، ويظهر أن مرد ذلك كلّه محاكاة القانون المدني السويسري في نهجه))(٣٣).

فلاحظ كيف اختلفت هذه القوانين في جعل الغاية من الزواج تدور بين:

١. تعايش الزوجين تحت سقف واحد.

٢. لأجل إنشاء أسرة، برعاية الزوج.

٣. لإشباع الغريزة الجنس، والالتقاء العاطفي والجنسي.

٤. قيام الزواج على أسس من المودة والرحمة والسكينة.

٥. غايته السكن والإحصان وقوة الأمة.

ولكنهم اتفقوا على كون الزواج ((عقد بين رجل وامرأة))، وعليه فعلى الفقه الاجتماعي أن يجيب على عدّة أسئلة منها:

١- ما هي الغاية والهدف الذي يريده الشارع من هذا العقد؟

٢- هل الحكم مقيّد بتلك الغايات التي يهدف إليها الشارع، أو أنها من قبيل الحِكَم التي تتحقق بذلك العقد لا أنه مقيّد بها؟

٣- إذا كان العقد يتمّ بين رجل وامرأة، فكيف يواجه الفقه الاجتماعي الإمامي مسألة زواج القاصرين، فإن القاصر لا يفقه معنى إقامة الأسرة بالرحمة والمودة والسكينة،

بل لا يعرف ماذا تعني؟ وكيف يتم السكن والإحصان وقوة الأمة؟

٤- بل كيف يوجّه جواز العقد على الصبية التي عمرها يوم واحد (الرضيعة)، التي لا تفقه حتى الاستمتاع والتلذذ الجنسي، وإن حرم الدخول بها إلى سن البلوغ؟

ولا يعني ذلك بالضرورة إعطاء أجوبة عن هذه الأسئلة بحسب الأغراض التي حدّدتها تلك القوانين، وإنما على الفقه الاجتماعي أن يبيّن ما هي الرؤية الإسلامية وفق المدرسة الإمامية للزواج وأغراضه وأهدافه، فلعل الرؤية التي يبتني عليها مغايرة لّما ذهب إليه القانون الوضعي، وبالتالي تذوب كل تلك التساؤلات تلقائياً؛ لانسجامها حينئذ مع الرؤية الفقهية لذلك.

وينسحب هذا على النظرية الفقه الاجتماعي لكل القوانين، سواء كانت اقتصادية أم مالية أم سياسية أم عسكرية ونحوها، إذ كلها تحتاج إلى بلورة الرؤية الإسلامية في الفقه الإمامي، والانطلاق منها لإذابة جميع الشبهات التي قد ترد، وتكون جامعة لجميع شتات المسائل وفروعها.

ومن خلال ما تقدّم نكون قد بلورنا الصورة بشكل واضح عن نظرية الفقه الاجتماعي والمآلات التي ستؤول إليها، والنتائج الطيبة التي تثمر عنها من بيان قوة التشريع الإسلامي، وقابليته لحل جميع المشاكل التي تواجه الحياة الإنسانية، ليثبت بجدارة أنه الأقدر على أن يقود الحياة نحو التكامل والسعادة والرفاه، ويعطي للفقيه مجالاً أوسع للنظر إلى الحكم الشرعي على أنه حكم يعالج المشاكل الجزئية والعامة، وينظر إلى مصلحة الفرد والمجتمع في أن واحد، ويقدم ما تقتضيه القواعد الأصول الشرعية المنقحة حجيّتها في رتبة سابقة.

وللوقوف على ثمرة من ثمار نظرية الفقه الاجتماعي يأخذ الباحث نموذجاً من قانون الأحوال الشخصية؛ ليرى هل يمكن أن يُصاغ بشكل مادة قانونية بحيث ينظر الفقيه إلى أن المبتلى بها شريحة واسعة من المجتمع الإسلامي لا فرد واحد، ويتمثّل هذا النموذج بميراث الزوجة من العقار الذي تركه زوجها، ولا يخفى ما لهذه المسألة من جوانب متعدّدة:

١- أنها مسألة اجتماعية بشكل واضح، ومحل ابتلاء شريحة كبيرة من المجتمع.

٢- اختلاف الأقوال في المسألة حيث وصلت إلى خمسة، وبالتالي كيف يمكن صياغة

القانون في خضم هذا الاختلاف.

٣- كثرة رواياتها وتباين مداليلها، ومدى الاستفادة من القواعد التي تؤسس للفقه الاجتماعي.

وعليه، فيتحصل ممّا تقدّم أن نظرية الفقه الاجتماعي خطوة متقدّمة على الفقه الفردي، تؤصل للاستفادة من المسائل الفقهية التي يبحثها الفقيه الفردي في أبواب متفرقة؛ لإعادة صياغتها بالنحو الذي يبلور صورة عن النظرية الإسلامية في موضوع ما، كما تهدف إلى صياغة الأحكام الشرعية بشكل قوانين ومباني عامة؛ لتظهر ما للشريعة الإسلامية من القابلية على قيادة الحياة وتنظيم أمور المجتمع في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية والتعليمية، وأنها قادرة على تأسيس دولة عصرية تتعاطى مع مختلف القضايا الإنسانية والعالمية.

كما أن هذه النظرية تكشف عن حاجة الفقه الإسلامي إلى جهد مؤسساتي يعيد النظر في صياغة الفقه، واستخراج النظريات الفقهية بشكل جمعي، بحيث يتصدّى له عدد مهم من المجتهدين لعرض القوانين السائدة على الفقه الإمامي، والانتهاء إلى منظومة تشريعية في كل المجالات، وهذا الأمر ليس جديداً على فقهاء الطائفة العظماء، فبين أيدينا كتاب تحرير المجلة للشيخ كاشف الغطاء، والفقه الجنائي للسيد إسماعيل الصدر، حيث مارسوا هذا الدور بشكل واضح، ومن المعاصرين الشيخ حسن الجواهري الذي عمل على التنظير الفقهي لعدد من القوانين التي نشرتها بعض المجلات الكويتية تحت عنوان الفقه المعاصر، ونأمل أن تستمر هذه الجهود لتلبية الحاجة التي فرضت نفسها متحدية الإسلام في عالم التقنين، والنظريات الإيديولوجية في شتّى مجالات الحياة.

هوامش البحث

(١) منهاج الصالحين ـ للسيستاني: ج٢ ص٨ مسألة١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٦ ص١١٨. ب١ ـ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٥ ص١٠. ب١ ـ أبواب الجهاد ـ ح٢.

(٤) الأحوال الشخصية ـ لأبي زهرة: ص٧.

(٥) الكافي ـ للكليني: ج١ص٢٧. ط الإسلامية.

(٦) محاضرات في أصول الفقه ـ للخوئي: ج٣ ص٧٧. تقرير الشيخ محمد اسحاق الفياض.

(٧) وسائل الشيعة: ج٥ ص١٧. ب٧ ـ أبواب أحكام اللباس ـ ح٧.

(٨) صحيفة النور ـ للخميني: ج٢١ ص٩٨.

(٩) رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام ـ للسبحاني: ص٩

(١٠) أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه ـ للسبحاني: ص١٨٢.

(١١) الحكومة الإسلامية ـ للخميني: ص٤٥.

(١٢) الحاكمية في الإسلام ـ للخلخالي: ص٤٧٠.

(١٣) مائة قاعدة فقهية ـ للمصطفوي: ص٢٢٧.

(١٤) المعجم الأصولي ـ لصنقور: ج٢ ص٤٦

(١٥) نظرية الإمام الخميني في الأحكام الثانوية ـ لليزدي: ص٢٢.

(١٦) انظر: معجم مفردات أصول الفقه المقارن ـ للبدري: ص١٣٤.

(١٧) انظر: بحوث فقهية هامة ـ لمكارم الشيرازي: ص٤٩٨.

(١٨) انظر: المصدر السابق: ص٥٠٠.

(١٩) انظر: المصدر السابق: ص٢٦٥.

(٢٠) وهو الشيخ الاستاذ محمد اليعقوبي (دام ظله).

(٢١) وسائل الشيعة: ج٩ ص٥١٩. ب٢ ـ أبواب قسمة الخمس ـ ح١.

(٢٢) وسائل الشيعة: ج٩ ص٥٢٠. ب٣ ـ أبواب قسمة الخمس ـ ح١.

(٢٣) وسائل الشيعة: ج١٨ ص١١٣. ب٩ ـ أبواب أحكام العيوب ـ ح٣.

(٢٤) وسائل الشيعة: ج١٥ ص١٥٤. ب٦٩ ـ أبواب جهاد العدو وما يناسبه ـ ح٣.

(٢٥) وسائل الشيعة: ج١٧ ص٤٢٧. ب٢٧ ـ أبواب آداب التجارة ـ ح١٣.

(٢٦) وسائل الشيعة: ج١٧ ص٤٢٩. ب٢٩ ـ أبواب آداب التجارة ـ ح١.

(٢٧) وسائل الشيعة: ج٢٨ ص٤٣. ب١٩ ـ أبواب مقدمات الحدود ـ ح٣.

(٢٨) وسائل الشيعة: ج٢٨ ص٤٩. ب٢٨ ـ أبواب مقدمات الحدود ـ ح١.

(٢٩) قانون رقم (١٠) لسنة ١٩٨٤ ف، بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق وآثارهم الباب الأول، الفصل الثاني، المادة الثانية.

(٣٠) قانون الأحوال الشخصية ـ لسلطنة عمان: الكتاب الأول (الزواج) ـ الباب الثاني ـ أحكام عامة: المادة (٤).

(٣١) قانون الأحوال الشخصية الكويتي: رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠: الزواج ـ المادة (١).

(٣٢) القرار التعقيبي المدني ذي العدد (١٣٦٧٨) في ٧/ ٦/ ٢٠٠٧م.

(٣٣) أحكام الأحوال الشخصية في العراق ـ محمد شفيق العاني: ص١٠.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير مانبتديء به القرآن الكريم

١. أحكام الأحوال الشخصية في العراق، تأليف: محمد شفيق العاني، الناشر: معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات القانونية الشرعية، النشر: ١٩٧٠ القاهرة.

٢. أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، دراسة متواضعة لأحكام الموضوعات التي لم يرد فيها نص من الكتاب والسنة، تأليف آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني (المتولد سنة ١٣٠٨ هـ ش)، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، النشر: قم ١٣٨٣ هـ ش.

٣. الأحوال الشخصية ـ للإمام محمد أبي زهرة، ملتزم الطبع والنشر: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة ١٩٥٧م.

٤. الحاكمية في الإسلام، تأليف: السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ـ ١٤٢٥ هـ.

٥. الحكومة الإسلامية ـ المرجع الديني الأعلى الإمام المجاهد السيد روح الله الخميني، الطبعة الثالثة.

٦. القرار التعقيبي المدني ذي العدد (١٣٦٧٨) في ٧/ ٦/ ٢٠٠٧م. مجلة الأحوال الشخصية ٢٠١٩، الجمهوريّة التونسيّة، منشورات المطبعة الرسميّة للجمهورية التونسية.

٧. الكافي، تأليف ثقة الإسلام الشيخ محمد بن يعقوب لكليني (ت ٣٢٩ ق)، تحقيق وتصحيح: الشيخ على أكبر الغفاري، والشيخ محمد الآخوندي، نشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ ق.

٨. المعجم الأصولي، تأليف: الشيخ محمّد صنقور على البحراني، منشورات نقش، المطبعة: عترت، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ق.

٩. بحوث فقهية هامة ـ لسماحة المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، نشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٣٨٠ هـ ش.

١٠. رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام، تأليف الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ١٤١٨هـ ق. ١٣٧٦ هـ ش.

١١. صحيفة النور (صحيفة الإمام) ترجمة عربي، قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية روح الله الخميني، المتوفى ١٤٠٩ هـ. ق، نشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، طبع: إيران ـ طهران، سنة الطبع: ١٤٢٩ هـ. ق، الطبعة الأولى.

١٢. قانون الأحوال الشخصية ـ لسلطنة عمان: الكتاب الأول (الزواج) ـ الباب الثاني ـ أحكام عامة: المادة (٤).

١٣. قانون الأحوال الشخصية الكويتي: رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠، الموسوعة القانونية، تأليف انتصار عبد المحسن الثويني.

١٤. مائة قاعدة فقهية معنى ومدركاً وموروداً، تأليف السيد محمد كاظم المصطفوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٥. محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره (١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ ق)، تأليف: الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض (دام ظله)، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، تاريخ الطبع: ١٤٢٢ هـ.ق.

١٦. معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تأليف: تحسين البدري، الناشر: المشرق للثقافة والنشر، إيران ـ طهران، ١٤٢٨ هـ ق، الطبعة الأولى.

١٧. منهاج الصالحين ـ فتاوى آية الله العظمى السيد على الحسيني السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة التاسعة عشرة ١٤٣٤ هـ ـ ٢٠١٣ م.

١٨. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (المتوفى ١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم.