

دور العرف في فقه ابن إدريس

أ.م.د. محمد تقي فخلي

جامعة الفردوسي، مشهد

أ.م.د. محمد تقي قبولي درافشان

جامعة الفردوسي، مشهد

أ.م.د. داريوش بخرديان

الجامعة الإسلامية الحرة، شيراز

alsari.ayad@gmail.com

ترجمة: محمد حسين حكمت

مركز العلامة الحلي، قسم الترجمة

رابط البحث: <https://doi.org/10.62745//muhaqqiq.v11i29.420>

الملخص

إن إدراك ابن إدريس لمزايا عصره، ووعيه لظروف المجتمع الذي يعيش فيه، وسعيه لحل ما يجابهه من المشاكل، كل ذلك تسبب في سعيه للتغلب على أجواء الركود والسكون المهيمنة على الفقه في عصره. ومن خلال وصفه لهذا العصر بعصر عقم العقول والتخلف الذهني، وضمن اعتراضه على آراء الماضين فتح الأبواب أمام الأخذ بنظر الاعتبار لدور الزمان والمكان في التحول الفقهي ووضع الأسس اللازمة لفقه جديد. يعرف ابن إدريس العرف أنه العمل أو القول الشائع بشكل دائم بين أوساط الناس. ورأى أن العرف لما كان له منشأ متفautان أن تكون له وظيفتان: وظيفة استقلالية تتولى كشف الحكم، ووظيفة آلية تؤدي مهمة تعيين الموضوعات ومصاديق الأحكام وبيان معاني الألفاظ.

الكلمات المفتاحية:

ابن إدريس، العرف، الفقه، الاجتهاد.



The Role of 'Urf in the Jurisprudence of Ibn Idrīs

Asst. Prof. Dr. Darioush Bokhordian /Islamic Azad University, Shiraz.

alsari.ayad@gmail.com

Asst. Prof. Dr. Mohammad-Taqi Qabuli Darafshan/ Ferdowsi University of Mashhad.

Asst. Prof. Dr. Mohammad-Taqi Fakhilai/ Ferdowsi University of Mashhad

Translated by: Mohammad-Hossein Hekmat, Allama al-Hilli Center, Translation Department

Abstract

Ibn Idrīs's recognition of the merits and particularities of his era, together with his awareness of the circumstances of the society in which he lived and his efforts to address the problems confronting it, led him to seek to overcome the atmosphere of stagnation and intellectual inertia that dominated jurisprudence during his time. By characterizing his age as one marked by the sterility of intellect and intellectual backwardness, and by challenging the opinions of earlier jurists, he opened the way for consideration of the role of time and place in the transformation and development of Islamic jurisprudence, thereby laying the necessary foundations for a renewed approach to jurisprudential thought.

Ibn Idrīs defines 'urf as a practice or verbal expression that is commonly and consistently prevalent among people. He further maintains that, since 'urf has two distinct origins or modes of emergence, it may perform two different functions. The first is an independent function, through which 'urf contributes to the discovery and determination of the legal ruling. The second is an instrumental function, through which it serves to identify the subjects and concrete instances to which legal rulings apply, as well as to clarify the meanings of terms and expressions.

Keywords:

Ibn Idrīs, 'Urf; Islamic Jurisprudence, Ijtihād.



مجله علمی پژوهشی حقوق و فلسفه اسلامی، زمستان ۱۳۹۴، شماره ۲۰، ۲۰-۳۰



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أولاً: موضوع البحث

على الرغم من أن الوحي في المنظار الإسلامي هو المصدر الأصلي لجميع الأحكام والقوانين الفقهية، وأن التشريع أمرٌ خاصٌّ بالله، إلا أنه يُستفاد من العرف كأحد المصادر الفقهية المتغيرة، فيعدّ عاملاً مستقلاً يتولّى تشخيص الحكم حيناً، ومصدراً تفسيرياً حيناً آخر ^(١).

وتشير مطالعة كتب الفقهاء الماضين إلى عدّهم العرف واحداً من مصادر الفقه على الرغم من أنهم لم يذكروه إلى جانب سائر المصادر الأربعة.

ثانياً: المقدمات النظرية للبحث

الأول: مسلك الإحاطة بالعرف في اجتهاد ابن إدريس

كان للاجتهاد معانٍ متفاوتة في العصور المختلفة، ولهذا نرى بعض فقهاء الصدر الأوّل يرفضون الاجتهاد ويعدّونه باطلاً ^(٢). والاجتهاد المذموم كان مرادفاً للرأي الشخصي، والقياس هو المصداق البارز له، إلا أنّ معنى مفردة (الاجتهاد) تغيّر بالتدرّج حتّى صار بالإمكان تسمية الشيعة بأنهم أهل الاجتهاد ^(٣). وأقدم النصوص الواردة في آثار العلماء الشيعة التي تشير إلى هذا التغير هي عبارة المحقّق الحليّ في بيانه لحقيقة الاجتهاد ^(٤).

وهناك بعض الفقهاء يعتقدون أنّ الاجتهاد كان معروفاً ومتداولاً في زمن الأئمة عليهم السلام وموجوداً في زمن المحدثين أيضاً، وهم يستتجون ذلك من تعريف الاجتهاد الذي على أساسه يمكن للفقيه أن يصل إلى الحكم الفقهي بالاستفادة من علمه ^(٥).

وقد أشار ابن إدريس إلى هذا المعنى من خلال نقله لرواية عن الإمام



الصادق عليه السلام يقول فيها: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم التفريع». وإذا كان معنى الاجتهاد هو (إرجاع الفروع إلى الأصول) و(استنباط الأحكام من القواعد الكلية) فحينئذ لا يتضمّن أيّ معنى سلبيّ، وهذا ما يجعل ابن إدريس يقبل به ^(٦). ومع هذا فإنّ ابن إدريس في بعض الموارد يشير إلى معنى مذموم للاجتهاد وهو (الاجتهاد بالرأي) ويعتبره باطلاً مع القياس والاستحسان ^(٧).

والذي يؤيّد ما ذكرناه أنّه في بحثه عن (شروط القاضي) بيّن بعض الشروط التي يظهر منها قبوله للاجتهاد، وذلك حين ذكر أنّ القاضي يجب أن يكون عالماً بالكتاب والسنة والإجماع واختلاف اللهجات والعرف «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» ^(٨). ثمّ فسّر (العلم بالكتاب) بأنّه الاطلاع على العامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، وما شابه ذلك، وفسّر (العلم بالسنة) بمعرفته للأخبار المتواترة والآحاد ^(٩). ورغم أنّ ابن إدريس لم يستعمل مفردة (الاجتهاد) في آثاره لكنّه يفسّر العلم بنحو يمكن تطبيقه على الاجتهاد.

وبعبارات صريحة بيّن ابن إدريس الطريق الصحيح للاجتهاد والفقاهة قائلاً: «فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل. فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها» ^(١٠). ومن هذا يظهر أنّ ابن إدريس يرى الاجتهاد مساوياً للعقل، وأنّ الطريقة الاجتهاديّة في الوصول إلى الأحكام إنّما تكون فاعلة ومجدية عندما تكون الأدلّة الأخرى ساكنة في هذا المورد.

ولمّا كان الفقه ذا الصلة بحياة الناس اليوميّة وحقوقهم وتكاليّفهم، فإنّ العرف له دوره الكبير في استنباط أحكامهم الفقهيّة، بل إنهم جعلوا معرفته شرطاً من شروط الاجتهاد، وعليه فإنّ الفقيه يجب أن يقرن دوماً مباحثه العلميّة وتدقيقه العقليّ بمراعاة ما يقتضيه العرف ليصدر حكمه بناءً على ذلك.



الثاني: مفهوم العرف

يوافق أغلب العلماء على حجّية العرف، لكنهم يذكرون طرقاً مختلفة لحجّيته: فبعضهم يقول بحجّيته الذاتية؛ لأنّ العرف وسيرة العقلاء منشؤهما هو الفطرة^(١١)، وبعضهم الآخر يقول باحتياج حجّية العرف إلى الإمضاء، ويُعدّ عدم الردع كافياً للحجّية^(١٢)، في حين يعتقد بعضهم أنّه في حالة عدم ثبوت المنع والردع عن العرف فإنّ العرف يكون حجة^(١٣). والأدلة المقامة على حجّية العرف هي: سيرة العقلاء، وسيرة الشارع^(١٤).

١- العرف في اللغة

العُرف ضدُّ النُكر، وهو عبارة عن الشيء الذي تراه النفس حسناً وتميل إليه وتطمئنّ به^(١٥)، كما أنّ العُرف هو العادة الجارية بين الناس، أمّا العادة الجارية لدى أفراد خاصين فلا يقال لها عرفاً^(١٦).

٢- العرف في الاصطلاح

يعتقد البعض أنّ العرف في الاصطلاح الفقهي هو عبارة عن: ما تطمئنّ به النفوس من الناحية العقلية، ويقبله الوجدان^(١٧)، لكنّ الذي نراه هو أنّ هذا التعريف ليس كاملاً ولا شاملاً؛ لأنّ إدخال (شهادة العقل والوجدان السالم) في تعريف العرف لا يصحّ من جهتين: فالعرف يتغيّر تبعاً للزمان والمكان، والشيء الذي يشهد به العقل أو الوجدان السالم لا يكون قابلاً للتغيير؛ ولأنّ العرف ينقسم إلى قسمين هما الصحيح والفساد، في حين أنّ الشيء الذي يشهد له الوجدان السليم لا يفسد^(١٨).

إذن يمكن تعريف العرف بأنّه عبارة عمّا استقرّت عليه عادة الناس في البيع والشراء والتأجير وسائر المعاملات، بحيث يمكن للمتكلّم أن يطلق كلامه اعتماداً عليه^(١٩)،



أو أنّه ما اعتاده الناس وساروا عليه في الأفعال أو الأقوال الشائعة بينهم^(٢٠)، أو أنّه عبارة عن السنن والتقاليد الجميلة الجارية في المجتمع التي يعرفها عقلاء المجتمع، على العكس من الأعمال الشاذّة والنادرة التي يستنكرها العقل الاجتماعي^(٢١).

ويعبّر الإمام الخميني عن العرف العامّ أحياناً بعبارات مثل (بناء العقلاء) و(الطرق العقلائيّة) و(الأمارات العقلائيّة) و(سيرة العقلاء)، وفي تعريفه كتب يقول: «الأمارات العقلائيّة [هي تلك الأشياء] التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردّع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رُحى الحياة الاجتماعيّة»^(٢٢).

والاستفادة من مثل هذه العبارات عن العرف نشاهدها أيضاً في كلام أكثر علماء الشيعة، إذ قالوا: إنّ بناء العقلاء هو عبارة عن استمرار العمل بالأسلوب العامّ لجمهور العقلاء في كلامهم ومعاملاتهم وسائر علاقاتهم الاجتماعيّة دون الالتفات إلى أديان والشعوب وطقوسها^(٢٣).

الثالث: علاقة العرف بالأحكام الشرعيّة

العلاقة بين العرف والأحكام الشرعيّة من المباحث الفقهيّة الدقيقة والحساسة التي تعيّن إلى حدّ ما علاقة الفقه بالزمان والمكان أيضاً، فالفقهاء اختلفوا في مدى تأثير العرف في استنباط الأحكام. فذكر آية الله السبحاني أنّه في بعض الأحيان توجد في الشرع مفاهيم تكون موضوعاً للأحكام، إلا أنّ بعض مصاديقها مجملة. وفي هذه الحالات إذا أردنا معرفة كونها من المصاديق أو لا، فعلينا الرجوع إلى العرف^(٢٤). ومن أمثلة ذلك قيام العرف بتعيين مصداق كلب الصيد المعلن^(٢٥).

وجاء في تسهيل المسالك: كلّ ما لم يقدره الشارع بمقدار فالحاكم فيه هو العرف^(٢٦).



أَمَّا صَاحِبُ الْأُصُولِ الْعَامَّةُ لِلْفِقْهِ الْمُقَارِنِ فَقَدْ بَيَّنَّ أَصْنَافَ الْعُرْفِ بِقَوْلِهِ: إِنَّ
مَجَالَاتِ الْعُرْفِ ثَلَاثَةٌ:

١- مَا يُسْتَكْشَفُ مِنْهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ فِي مَا لَا نَصَّ فِيهِ، مِثْلَ عَقْدِ الْفُضُولِيِّ. وَإِنَّمَا
يُكْتَشَفُ مِنْهُ هَذَا الْحُكْمُ بَعْدَ إِثْبَاتِ كَوْنِهِ مِنَ الْأَعْرَافِ الْعَامَّةِ الَّتِي تَخْطِي طَائِعَ
الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ لِنَسْتِطَاعِ أَنْ نَبْلُغَ بِهَا عَصْرَ الْمُعْصُومِينَ وَنُضْمِنَ إِقْرَارَهُمْ لَهَا لِتَصْبِحَ
سُنَّةً بِالْإِقْرَارِ.

٢- مَا يُرْجَعُ إِلَيْهِ لِتَشْخِصِ بَعْضِ الْمَفَاهِيمِ الَّتِي أَوْكَلَ الشَّارِعُ أَمْرَ تَحْدِيدِهَا إِلَى
الْعُرْفِ، مِثْلَ لَفْظِ الصَّعِيدِ (التربة المستخدمة في التيمم).

٣- الْمَجَالُ الَّذِي يُرْجَعُ إِلَيْهِ لِاسْتِكْشَافِ مَرَادَاتِ الْمُتَكَلِّمِينَ عِنْدَمَا يُطْلَقُونَ
الْأَلْفَافَ، سِوَاءَ كَانَ الْمُتَكَلِّمُ هُوَ الشَّارِعُ أَمْ غَيْرُهُ.

وَالْعُرْفُ فِي الْمَجَالِ الْأَوَّلِ لَيْسَ هُوَ الْمَنَاطُ فِي الْحُكْمِ، بَلْ إِنَّ تَأْيِيدَ الشَّارِعِ هُوَ
الَّذِي اتَّخَذَ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ. أَمَّا الْمَجَالَانِ الْآخَرَانِ فَإِنَّهُمَا لَمَّا لَمْ يَكُونَا مَنَاطًا لِلْحُكْمِ،
فَلَا يَزِيدُ أَمْرُهُمَا عَلَى تَشْخِصِ صَغِيرَاتِ السُّنَّةِ حُكْمًا أَوْ مَوْضُوعًا. وَهَكَذَا فَالْعُرْفُ
لَيْسَ أَصْلًا، وَلَا يَنْدَرِجُ ضَمْنَ سَائِرِ الْأُصُولِ (٢٧).

وَيَرَى الْعَلَامَةُ مُحَمَّدُ جَوَادُ مَغْنِيَةٌ أَنَّهُ يَجِبُ الْإِتْبَاهُ إِلَى أَنَّ الْعُرْفَ لَا يُمْكِنُ وَحْدَهُ
أَنْ يَكُونَ مَصْدَرًا مِنْ مَصَادِرِ التَّشْرِيعِ إِلَّا فِي حَالَةٍ تَأْيِيدِ الشَّارِعِ وَتَقْرِيرِهِ، وَفِي
هَذِهِ الْحَالَةِ لَا يَكُونُ الْمَبْنَى هُوَ الْعُرْفُ بَلْ تَقْرِيرُ الشَّارِعِ، وَلَكِنْ يُمْكِنُ لِلْعُرْفِ أَنْ
يُشَخِّصَ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي لَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ خَاصَّةٌ فِي الشَّرْعِ. مِثَالُ ذَلِكَ أَنَّ الشَّارِعَ
عِنْدَمَا يَقُولُ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» فَتَشْخِصُ الضَّرَرِ يَقَعُ عَلَى عَاتِقِ الْعُرْفِ...
وَكَمَا يَقُولُ الْأُصُولِيُّونَ: إِنَّنَا نَرْجِعُ إِلَى الْعُرْفِ فِي الشَّبَهَاتِ الْحُكْمِيَّةِ لَا فِي الشَّبَهَاتِ
الْمَوْضُوعِيَّةِ (٢٨).



ورغم أن مراد الكاتب هو أن العرف يمكن أن يمثل صغرى القياس، ولا يمكنه في أي حال من الأحوال أن يكون في مقام الكبرى، إلا أن الذي نعتقده هو عدم صحة هذا الرأي؛ لأن الحالة في الشبهات الحكمية - كالشك في الحرمة أو الحلية - لا يكون العرف قادراً على التشخيص، وذلك خلاف الحالة في الشبهات الموضوعية كالشك في كون حكم ماء الشعير هو حكم خمره.

وبشأن العرف وعلاقته بالقانون والشرعية هناك احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون العرف مصدر القانون ومنبع الشريعة. وفي هذا المورد يكون العرف مثل (الإرادة الإلهية) مصدراً للقانون. وعلى أساس هذا الرأي فإن كل ما كان مرضياً عنه من العامة وصدق العرف عليه قطعياً فيجب أن يعمل به، أما إذا لم يحظ بالقبول فيجب تركه.

الثاني: أن يكون العرف سنداً ودليلاً لكشف الشريعة. وعلى هذا الأساس يكون العرف مثل القرآن والسنة والإجماع والعقل سنداً كاشفاً عن الشريعة وعمّا تمّ جعله وتشريعه بالإرادة الإلهية. وهذا الرأي لا ينظر إلى العرف وتأسيسات العقلاء ورضا الناس أو عدم رضاهم بوصفها مصادر للقانون، لكنّها ترى العرف مسيراً لإيصال الفقيه إلى الواجبات والممنوعات (الشريعة). وفي هذه الحالة يكون العرف - بعيداً عن باقي الأدلة - واحداً من مدارك الاجتهاد.

الثالث: أن يكون العرف أداة في خدمة أدلة الأحكام، إذ يقوم بتفسير المفاهيم المستخدمة في الأدلة ويحكم عليها، لكنّه لن يكون بأي حال من الأحوال مدرّكاً للحكم وكشف الشريعة بصورة مستقلة^(٢٩).



الرابع: العرف وتأثيره في الفقيه

العرف ظاهرة عرفها فقهاء الشيعة منذ قديم الزمان وذكروها في كتبهم وأشاروا إليها بعبارات من قبيل: أهل البلد، عادة القوم^(٣٠)، التعارف^(٣١)، عادة الناس، عادة البلد^(٣٢)، العرف^(٣٣).

ويرى جماعة أنّ تأثير الزمان والمكان والعرف في حياة الإنسان أمرٌ واضحٌ، بحيث لا يمكن إنكار دوره في قراراته وتصرفاته، وقلّمَا يمكن الإشارة إلى فقيه لم يكن له تأثيره في آرائه الفقهيّة. ويرى هؤلاء جواز تغيير الحكم بتغيير العرف والعادة، ويطرحون ذلك ضمن قاعدة فقهيّة عنوانها (العادة): «تغيّر الأحكام بتغيّر العادات»^(٣٤).

وفي هذا المجال يقول أحد العلماء المعاصرين: إذا قارن الإنسان بعض فتاوى الفقهاء مع بعضها الآخر - مع الانتباه إلى أحوالهم الشخصيّة وطريقة تفكيرهم في القضايا الحياتيّة - للاحظ مدى تأثير الخلفيات الذهنيّة للفقيه ومعلوماته الخارجيّة عن العالم الخارجي في فتاويه، بحيث تنبعث رائحة العرب من فتاوى العرب، ورائحة العجم من فتاوى العجم؛ وفتاوى القروي تنبعث منها رائحة القروي، وفتاوى الحضري تنبعث منها رائحة الحضري^(٣٥).

وفي مقابل هؤلاء هناك بعض الباحثين دقّ ناقوس الخطر من كون الفقيه عرقيّاً، فقال: أمّا الخطر الذي يحفّ بعملية الاكتشاف القائمة على أساس الاجتهاد من فهم الأحكام والمفاهيم في النصوص - والذي يجب الحذر منه - فهو خطر العنصر الذاتي، وتسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد من خلال تدخل شخصيّة وروح المجتهد في كشف واستخراج النظام والأحكام الشرعيّة، وأن يقوم المجتهد بالبحث عن نصوصٍ تنسجم مع ما في ذهنه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الإفراط والتفريط.

وذكر أربعة أسباب لهذا الخطر، هي: تسويع الواقع والوقائع الخارجيّة، وإدراج



النصّ ضمن إطار خاصّ، وتشذيب الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، وأخيراً اتّخاذ موقف معيّن تجاه النصّ^(٣٦).

وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّ ما يتغيّر بفعل الزمان والمكان إن كان من الموارد التي لها ارتباط بالزمان والمكان، فإنّ الله قد ذكر أنّ منشأ هذا التغيّر له علاقة بالإنسان نفسه، فقال: ﴿اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ اللَّهُ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٣٧)؛ وإن كان ذا علاقة بالله والأحكام فإنّه لن يتغيّر إلا بواسطة الخالق له: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٣٨).

ثالثاً: مكانة العرف في فقه ابن إدريس

الأول: مفهوم العرف في فقه ابن إدريس

تمسّك ابن إدريس في موارد عديدة بالعرف، وأشار إليه بعدد من العبارات مثل: عرف الشرع، وعرف الشريعة، والعرف المعهود، وعادة الأمثال، والعرف والعادة، وعرف اللغة، وطريقة العرف والعادة، وعرف الاستعمال، وعادة القوم، وعرف القوم، وعرف الزمان، وجميعها تعود إلى أشياء ثلاثة: عرف الشرع، وعرف العادة، وعرف اللغة.

ورغم أنّه يصرّح في بعض الموارد بانحصار الأدلّة في أربعة، إلا أنّه يجعل العرف واحداً من الأدلّة أيضاً بصورة من الصور. وقد ادّعى بعضهم أنّه لو نجّس الخنزير وعاءً فيجب غسله ثلاث مرّات، وذلك كما الحال مع الوعاء الذي ينجّسه الكلب؛ لأنّ الخنزير في عرف اللغة يطلق عليه اسم الكلب^(٣٩). وفي ردّ ابن إدريس على هذا الكلام قال: «وهذا استدلال غير واضح؛ لأنّ أهل اللغة العربيّة لا يسمّون الخنزير كلباً، بغير خلاف بينهم، فالدعوى عليهم دعوى عربيّة من برهان، والعرف خالٍ منه؛ لأنّ أحداً لا يفهم من قوله: عندي كلب، أي عندي خنزير، بل الذي يتبادر إلى الفهم هذه الدابة المخصوصة»^(٤٠).



وفي رأي ابن إدريس أنّ بعض الأعراف هي نتاج حكم السلاطين والحكّام غير الشيعة، مثل طرح نظرية التقيّة^(٤١)، وبعضها مرتبط بسيرة العقلاء مثل بيع المعاطاة^(٤٢)، وبعضها يكون لها وجه خاصّ وشخصي كعدم جواز شرب الخمر والزواج بالمحارم^(٤٣)؛ وكلّ واحدٍ من هذه الموارد يمكن أن يكون في الأمور الماليّة والعباديّة والسياسيّة أو أن يكون ذا صلة بأفعال الأفراد أو بالألفاظ.

ومن هذا يظهر أنّ في الفقه كليّات لا وجود لنصّ عليها، وفي مثل هذه الحالات يمكن للفقهاء أن يستعين بالعرف للكشف عن الحكم، وكذلك يمكن الاستعانة بالعرف من أجل تخصيص الألفاظ العامّة والمطلقة وتقييدها، وفي مباحث التعارض وتبيين مراد المتكلّم كي يمكن اتّباع القول والعمل الأحسن.

وفي بعض الموارد وضع ابن إدريس العرف بديلاً عن اللفظ. بل يمكن القول بأنّه جعل العرف من ضمن الأدلّة، وتمتلىّ أرجاء فقهه بإشاراته إلى مرجعيّة العرف في فهم الموضوعات العرفيّة؛ حيث يتكلّم الشارع في بيان مقاصده بلغة العرف.

ورغم أنّ ابن إدريس لم يذكر في كتابه تعريفاً للعرف، لكنّه في بحث صلاة المسافرين أوكل مهمّة تحديد ملاك السفر والحضر إلى العرف وبيّن قاعدة ذلك بقوله: إنّ العرف يعتبر الشخص مسافراً إذا تكرّرت سفراته واستمرّت بشكل متوالٍ^(٤٤).

وعلى هذا يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أنّه يعدّ تكرار العمل واستمراره بين الناس عاملاً في تشكيل العرف، فيكون المراد من العرف في نظره هو ذلك العمل الذي يكون شائعاً بين الناس.

١ - ابن إدريس ومراعاة الزمان والمكان

رغم عدم تصريح فقهاءنا القدماء في كتبهم بتغيير الفتاوى تبعاً للظروف الزمانيّة والمكانيّة، وأنّ تعبير الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي قد تمّ طرحه من قبل الفقهاء المعاصرين، إلا أنّ تغيير الفتوى كان موجوداً منذ أزمنة بعيدة. وتغيير



فتاوى أحد الفقهاء هو دليل على أن الظروف الزمانية والمكانية قد تركت تأثيرها في استنباطاته.

وابن إدريس هو واحد من أولئك الذين أدركوا هذه المسألة بصورة جيّدة، وتحدّث عن حالة عصره وجعلها دافعاً له كي يسعى لإحياء علم الفقه من جديد، حيث قال: «إني لما رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمّدية والأحكام الإسلامية وثقلهم [في] طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون... تداركت منه [أي من علم الفقه] الذماء الباقي، وتلافيت نفساً بلّغت التراقي» (٤٥).

ثم أضاف يقول: «واعلم أبقاك الله وأيدك بالتوفيق، أنه ليس لمن أتى في زماننا هذا بمعنى غريب وأوضح عن قولٍ معيب، وردّ شاردةً خاطر غير مصيب، عند هؤلاء الأغمار الأغفال، وذوي النزالة والسفال، إلا أنه متأخّر محدّث، وهل هذا لو عقلوا إلا فضيلة له ومنبهة عليه؛ لأنه جاء في زمان يعقم الخواطر، ويصدي الأذهان» (٤٦).

إنّ للزمان والمكان دورهما الحاسم في استنباط الأحكام، فما أكثر ما أن يكون لمسألة فقهية حكم معيّن في السابق، إلا أنّ لهذه المسألة نفسها الآن حكماً جديداً بسبب العلاقات الجديدة الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في أحد الأنظمة. وأحد الأحداث المهمة التي حصلت في حياة ابن إدريس هي الحروب الصليبية التي تركت تأثيرها في بعض آرائه الفقهية في باب الجهاد.

يقول ابن إدريس في أحد كتبه: «ومن يجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط، وهي أن يكون الإمام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلا بأمره ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه، ظاهراً، أو يكون من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين في الجهاد حاضراً... والجهاد مع أئمة الجور، أو من غير إمام، خطأ يستحقّ فاعله به الإثم، وإن أصاب لم يؤجر، وإن أصيب كان مأثوماً، اللهم إلا أن يدهم المسلمين



- والعياذ بالله - أمرٌ من قِبَلِ العدوِّ يخاف منه على بَيِّضة الإسلام، ويخشى بواره. وبَيِّضة الإسلام: مجتمع الإسلام وأصله، أو يخاف على قوم منهم، وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم، غير أنه يقصد المجاهد - والحال ما وصفناه - الدفاع عن نفسه، وعن حوزة الإسلام، وعن المؤمنين، ولا يقصد الجهاد مع السلطان الجائر، ولا مجاهدتهم ليدخلهم في الإسلام» (٤٧).

وألقت الحالة السياسيّة الاجتماعيّة مدة حياة ابن إدريس وتسَلَّط حكام السلاجقة من أتباع المذهب السنّي بظلالها على بعض آرائه التي تأثرت بهذه الحالة والتي يمكن القول بانعكاسها في آرائه التي طرح فيها نظريّة التقيّة.

وفي باب الحكم وفقاً للشريعة الإسلاميّة كتب يقول: «ولا يجوز لمن يتولّى الفصل بين المختلفين والقضاء بينهم، أن يحكم إلا بموجب الحقّ، ولا يجوز له أن يحكم بمذهب أهل الخلاف، فإن كان قد تولّى الحكم من قِبَلِ الظالمين بغير اختياره، فليجتهد أيضاً في تنفيذ الأحكام على ما يقتضيه شريعة الإسلام، فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف، بالخوف على النفس أو الأهل أو المؤمنين أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس، فإنّه لا تقيّة في قتل النفوس» (٤٨).

وقال أيضاً: «فأمّا [المكسب] المحظور على كلّ حال... والأجرة على خدمة السلطان الجائر، ومعونته، وتولّي الأمر من جهته، وأتباعه في فعل القبيح، ولمعونته، وأمره ونهيه بذلك، والرضا بشيء منه، مع ارتفاع التقيّة، والتمكّن من ترك ذلك، والإلجاء إليه» (٤٩).

وعن حكمه في موضوع بيع السلاح إلى أعداء الدين مع أخذ ظروف ذلك الوقت بنظر الاعتبار ذكر جواز ذلك في زمن السلم وقال: «[ويحرم] عمل السلاح، مساعدةً ومعوّنةً لأعداء الدين، وبيعه لهم، إذا كانت الحرب قائمة بينا



وبينهم؛ فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة، فلا بأس بحمله إليهم وبيعه عليهم، على ما روي في الأخبار عن الأئمة الأطهار^(٥٠).

إنّ منشأ كلامه في وصف ظروف عصره هو إدراكه حقيقة أنّ الظروف الزمانيّة أو المكانيّة كان لها تأثيرها في الآراء الفقهيّة للشيخ الطوسي، وما يريد إيصاله هي دعوته للكفّ عن تقليد الماضين وأتباعهم، وأنّ على كلّ فقيه أن يراجع المصادر الفقهيّة ويستخرج منها ما يحتاجه المجتمع من المسائل.

وفي خاتمة كتابه يقول ابن إدريس: «ونقسم بالله تعالى على من تأمله أن لا يقلدنا في شيء منه بل ينظر في كلّ شيء منه نظر المستفتح المبتدي، مطرّحاً للأهواء المزيّنة للباطل بزينة الحقّ، وحبّ المنشي والتقليد، فداؤهما لا يُحسن علاجه جالينوس، وتعظيم الكبراء وتقليد الأسلاف والأنس بما لا يعرف الإنسان غيره يحتاج إلى علاج شديد... فالعاقل يكون غرضه الوصول إلى الحقّ من طريقه، والظفر به من وجهه وتحقيقه، ولا يكون غرضه نصره الرجال، فإنّ الذين ينحون هذا النحو قد خسروا ما ربحه المقلّد من الراحة والدّعة، ولم يسلموا من هجمة التقليد، وفقد الثقة بهم، فهم لذلك أسوأ حالاً من المصرّح بالتقليد، وبُست الحال حال من أهمل دينه، وشغل معظم دهره في نصره غيره، لا في طلب الحقّ ومعرفته»^(٥١).

وفي أكثر الموارد يشير ابن إدريس إلى آراء الشيخ الطوسي وينتقدها. وعند التأمّل في إيرادات ابن إدريس على كتابات الشيخ الطوسي يظهر لنا بوضوح مدى حذره من التقليد والأخذ بأقوال الماضين وترغيبه في مراجعة الآراء من منظار عصره. وعلى هذا فإنّ على كلّ فقيه أن يراجع المصادر ويقوم باستنباط الأحكام بعيداً من تأثير أقوال الماضين. وما أكثر ما يشتكيه ابن إدريس من ابتعاد الناس عن الفقه، ومن غفلة وجهل الشيوخ الذين أضاعوا ميراث الزمان.



٢- مكانة أقسام العرف في فقه ابن إدريس

قد تتعارض الأعراف المختلفة مع بعضها أحياناً. ومن أمثلة ذلك أن يوضع لفظ ما في اللغة لمعنى خاص، ولكنه يُستعمل في الشرع لمعنى آخر، مثل لفظ (الصلاة) الذي يُستعمل في اللغة بمعنى الدعاء، وفي المصطلح الفقهي يُراد به أعمال خاصة بطريقة معينة. ففي مثل هذه الموارد، ما الذي يجب عمله إذا لم تكن هناك قرينة تساعد على تعيين أحد هذه المعاني المتعددة للعرف؟

أ- تعارض عُرف الشرع مع عُرف العادة وعُرف اللغة

إذا كانت الألفاظ الواردة في كلام الشارع بصورة مطلقة لها معانٍ شرعية وعرفية ولغوية، فإن المعنى الشرعي يكون مقدماً على معانيها العرفية واللغوية، وفي حالة انعدام المعنى الشرعي فعُرف العادة مقدّم على عُرف اللغة.

وعند بحث ابن إدريس عن مهر المرأة التي تُطلق قبل مقاربتها ولم يتم تعيين مهرها، تمسك بآية ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ، وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُ، مَتَّعَا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^(٥٢) وقال: «المرجع في ذلك إلى العرف؛ لأن الخطاب إذا أطلق، رجع في تقييده إلى عُرف الشرع إن وُجد، وإلا يرجع إلى عرف العادة إن وجد، وإلا يرجع إلى عرف اللغة، فالمتقدم عُرف الشرع»^(٥٣). ويذكر ابن إدريس أن تقدم عُرف الشرع على القسمين الآخرين للعرف هو أمر إجماعي بين الأصوليين^(٥٤)؛ لأن عُرف الشرع هو الطارئ على عُرف اللغة والناسخ له^(٥٥).

ب- تعارض عُرف العادة مع عُرف اللغة

عندما يُسأل الفقهاء والأصوليون عما هو المقدم عند تعارض الحقيقتين العرفية واللغوية؟ فإنهم يرون أن العرف هو المقدم، إلا إذا وُجدت قرينة تدل على غير ذلك، مثل الروايات في باب الوصية على السيف التي تبين أنها تشمل الغلاف أيضاً^(٥٦).



أمّا كلام ابن إدريس في هذه المسألة فهو مختلف، إذ يجعل عُرف العادة هو المقدم حيناً، وعرف اللغة هو المقدم حيناً آخر.

وفي بحث إحياء الأراضي الموات جعل عرف اللغة هو المقدم على عُرف العادة، وقال: «إذا قال النبي ﷺ: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، ولم يوجد في اللغة معنى ذلك، فالمرجع فيه إلى العُرف والعادة، فما عرفه الناس إحياءً في العادة، كان إحياءً ومُلكَ به الموات»^(٥٧)، أمّا عند كون الحال كما سبق ذكره فقد جعل عُرف العادة مقدّمًا على عُرف اللغة.

لقد استند ابن إدريس إلى العرف في موارد كثيرة^(٥٨). وعند تفسيره للفظ «كثير» ذهب إلى عُرف الزمان، حيث رأى أن الشخص لو نذر أن يتصدّق بالكثير من أمواله وترك المقدار مطلقاً، فإنه استناداً إلى مضمون الآية ٢٥ من سورة التوبة يجب حمل ذلك على الثمانين. ثمّ تمسّك بعُرف الزمان وعُرف أهل البلد واختار التفصيل بعد ذلك بأنه لو كانت المعاملة بالدرهم في عرف زمان الناذر وبلده فالمراد ثمانون درهماً، وإن كانت المعاملة بالدينار فالمراد ثمانون ديناراً^(٥٩).

ويلاحظ من هذا الكلام أن ابن إدريس يرى أنّ الحكم لا يؤخذ من العُرف، لكنّ الذي يقع على عاتق العُرف هو تعيين الموضوع. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أيّ عُرف هو المراد من بين أنواع العُرف؟

المراد من العُرف هو العُرف الصحيح لا العُرف الفاسد، ويكون المراد أحياناً العرف العام وأحياناً أخرى العرف الخاصّ تبعاً لموارد العُرف. ومثال ذلك في بحث الإهانات اللفظيّة حيث يكون الملاك هو العُرف العامّ، في حين أنّ الأمر يختلف في المحادثات السياسيّة أو البحوث الفنيّة أو سائر الأمور التخصّصيّة، فتشخيص الإهانة من عدمها منوط بالعرف الخاصّ بذلك التخصّص.

وهنا يجب الانتباه إلى انتفاء الفرق بين العُرف القولي والعُرف الفعلي، فأيّهما



وُجِدَ كان كافياً لصدق الحكم. ومن هنا أتى اتّخاذ ابن إدريس العُرف في بعض الأحيان بديلاً عن القول، كما في مسألة نقد البلد في المعاملات.

الثاني: استعمالات العُرف

يَتَّضح من مراجعة فقه ابن إدريس أنّه يرى للعُرف استعمالات مختلفة:

١- كشف الحكم

في رأي ابن إدريس أنّه متى ما لم توجد الأدلة الأربعة فحينئذٍ يصبح العُرف من الأدلة ومصدراً لكشف الأحكام، وإن لم يصرّح بهذا المطلب. مثال ذلك ما ذُكر عند البحث عن نجاسة الإناء الذي مسّه الخنزير، فقد حكم البعض بوجوب غسله كما يُغسل الوعاء الذي مسّه الكلب كشرط لطهارته؛ وذلك لأنّ الخنزير في عُرف اللغة يطلق عليه اسم الكلب؛ لكن ابن إدريس قال في تفنيد هذا الكلام: «فالدعوى عليهم دعوى عَرِيّة من برهان، والعُرف خالٍ منه»^(٦٠).

ويعتقد البعض أنّه يمكننا افتراض أنّ العُرف وإن كان القبول به يقتصر في مجال العبادات والأُمور التوقيفية على التحكيم في تحقّق وعدم تحقّق المصداق والموضوع، إلّا أنّه في مجال المعاملات والأُمور غير العبادية وغير التوقيفية يمكن أن يؤسّس لحكم جديد يكون مقبولاً في الفقه^(٦١). وعلى هذا فإنّ الاطلاع على عُرف الزمان يؤدّي بالفقيه إلى أن يزن حكمه على أساسه ومن ثمّ يصدر فتواه، وذلك كما في مثال عدم انحصار حرمة الاحتكار بالحنطة والشعير والزبيب والسمن والتمر وتعدّيه إلى ما سواها من الأقوات^(٦٢)، وعدم اختصاص الذبح بالحديد^(٦٣).

وانسجاماً مع مقتضيات زمانه اعتقد ابن إدريس بعدم جواز غنيمة أموال أهل البغي ولا يجوز قسمتها^(٦٤). كما أنّه كان يرى أنّ تطبيق وتنفيذ الأحكام إنّما هو من مسؤولية الإمام وفي حال الغيبة أو عدم القدرة فإنّها تقع على عاتق الشخص



الأعلم والمنصوب من جانبهم. ومتى توافرت هذه الشروط لدى أحدٍ ما فحينئذٍ يفوض إليه أمر الحكومة، وإن كان تعيينه على الظاهر من قبل السلطان الجائر الغالب. إذن متى ما عُرضت عليه إحدى المسؤوليات فيجب عليه القبول بها؛ لأنّ الحكومة متعيّنة عليه^(٦٥).

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأنّ بعض الأعراف هي نتاج الوضع السياسي في عصرٍ معيّن من قبيل حاكميّة الحكّام من غير الشيعة كما في طرح نظريّة التقيّة^(٦٦)، وبعضها ذو علاقة بسيرة العقلاء كبيع المعاطاة^(٦٧)، وبعضها له أبعاد شخصيّة كعدم جواز شرب المسكر والزواج بالمحارم^(٦٨).

وعلى هذا فإنّ العرف يستعمل في الفقه عندما تكون النصوص ساكتة عنه، ففي هذه الموارد يمكن للفقهاء أن يستعين بالعرف للكشف عن الحكم، ومن هذا المنطلق عدّ ابن إدريس العرف ضمن الأدلّة الشرعيّة، وأشار في جميع بحوثه الفقهيّة إلى مرجعيّة العرف في فهم الموضوعات العرفيّة؛ لأنّ الشارع تحدّث بلغة العرف عندما كان يريد بيان مقاصده.

٢- تشخيص موضوعات الأحكام ومصاديقها

لكلّ حكم شرعيّ موضوعه الخاصّ به، وفي الكثير من الموارد يكون التعرّف على هذا الموضوع وتشخيصه على عاتق العرف. فعلى سبيل المثال إنّ صلاة المسافر يجب أن تكون قصرًا، أمّا تشخيص مَنْ هو الذي يُطلق عليه عنوان المسافر كي تكون صلاته قصرًا؟ فإنّه يقع على عاتق العرف^(٦٩). كما أنّ السجود جائز على ما ينبت من الأرض ما لم يكن مأكولًا أو ملبوسًا، وتعيين مصاديق هذا المطلب موكل إلى العرف^(٧٠).

وبالطبع هناك من الفقهاء من جعل تشخيص الموضوع على عاتق العرف، وتشخيص المصاديق على عاتق العقل^(٧١). وقد انتقد الإمام الخميني هذا الرأي



فقال بأنّ هذا الكلام «محلّ نظر وتأمّل؛ ضرورة أنّ الشارع لا يكون في خطابه إلا كواحد من العُرف. ولا يمكن الالتزام بما يقال من اتّباع العرف في فهم موضوع الأحكام، وعدم اتّباعه - بل اتّباع العقل - في فهم المصاديق؛ لأنّه غير ممكن» (٧٢). وبناء على هذا فإنّ الموارد التي أوكل الشارع تعيين حدود موضوعات أحكامها الشرعيّة إلى العرف ولم يذكر فيها أيّ رأيٍ إنّما تشتمل على أكثر موضوعات الأحكام الشرعيّة، مثل المؤونة المستثناة من الخمس التي أوكل تعيينها إلى العرف (٧٣).

٣- تعرّف معاني الألفاظ

لا يقتصر العُرف الذي تمسّك ابن إدريس به على الجانب العملي، بل إنّهُ يشتمل على الألفاظ أيضاً. مثال ذلك حمله لفظ الجمع على العدد ثلاثة؛ لأنّ مَنْ يتولّى تشخيص ذلك هو العرف، ولا دلالة للغة عليه (٧٤).

وبناءً على ذلك، وكما يرى ابن إدريس، فحيثما لم يقم الشارع المقدّس ببيان الموضوع، أوكلت مهمّة تعيين المعنى والمفهوم إلى العرف، وإذا تعارض العرف مع اللغة فالعرف هو المقدّم.

٤- توضيح أدلة المتكلم ومراده

قال ابن إدريس بأنّه كلّما كان الحكم معلّقاً على اسمٍ عامٍّ، فإنّه يُحمل على العموم، وهو حقيقة في هذا المعنى (٧٥).

وفي بعض الموارد خصّص العامّ بالعرف. مثال ذلك ما لو أقسم أحدهم بعبارة «لا أكلت البيض» فإنّ لفظ «البيض» هو عامٌّ يشمل بيض الدجاج وبيض النعام وبيض السمك وبيض الجراد، إلّا أنّ عرف اللغة هنا خصّص ذلك فلا يشمل بيض السمك ولا بيض الجراد (٧٦).

وكذلك كلّما استعمل لفظ عامٍّ في اللغة بمعنى معيّن وفي عرف الشرع بمعنى آخر، خصّصه عرفُ الشرع، وحمل على المعنى الشرعي كلفظ «الصلاة» و«الصوم» (٧٧).



ومتى تعارض دليلان مع بعضهما، فيجب الجمع بينهما، وهذا الجمع موكول إلى العُرف. مثال ذلك إذا كان أحد الدليلين عامًّا والآخر خاصًّا، ففي هذه الحالة يكون العمل بالدليل الخاص، كي يحصل الجمع بين هذين الدليلين؛ لأنَّ الجمع بين الدليلين أفضل من تركهما^(٧٨).

الثالث: آثار ونتائج منهج ابن إدريس

كلما تسارعت وتيرة نمو المجتمعات وتطوّرها، تبدّلت الموضوعات أيضًا وتغيّرت الأحكام تبعًا لذلك. ومن خلال التأمل الدقيق في فقه ابن إدريس يمكن القول بأنَّ الأجواء الاجتماعية والسياسية والأوضاع الخاصة لعصر ابن إدريس قد دفعته كي يخطو في مسير لم يسبق تجربته من قبل، وقد أدّى ذلك إلى بعض الآثار التي يمكن الإشارة إلى بعضها في ما يلي:

١- وصف الحالة الاجتماعية وتحليلها

كان ابن إدريس يعاني من حالة الركود العلمي التي يشهدها العصر الذي يعيش فيه، وكان يديم الإشارة إلى ذلك في كلامه. ولم يقبل مجتمعه الأفكار الجديدة متذرعًا بأنَّ القدماء لم يقولوا بها، أمّا المتصدّين للفقه فلا يبدر منهم أيّ اعتراض على أفكار الشيخ الطوسي، وبدلًا من الالتفات إلى (ما قال) التفتوا إلى (من قال). أمّا ابن إدريس فإنّه كان رافضًا لهذه الحالة، ولا يوافق على تقليد العلماء لمجرّد كونهم متقدّمين زمنيًّا.

٢- إحياء روحية الاجتهاد في الفقه

كانت العظمة العلمية للشيخ الطوسي في تلك العصور تشر خيمتها الممتدة على عموم المجتمع إلى الحدّ الذي أفقدت من أتى بعده من الفقهاء قدرتهم على التفكير والاستنباط الجديد، وقد أدّى تقليدهم لأفكاره واستنباطاته إلى حصول حالة من الركود العميق في الأوساط العلمية لذلك العصر.



ومع ظهور ابن إدريس، وضمن احترامه للماضين، استأنفت الحركة العلمية مسيرها انطلاقاً من الفهم الدقيق لظروف العصر وبدأت معالجة المسائل الفقهية باستنباطات جديدة وتحقيقات مبتكرة.

٣- محاربة المبالغة في التقديس

يحتاج فقه الشيعة إلى الحيوية والتطور في كل زمان، وإذا ابتلي بالتوقف في أي مرحلة لأي سبب كان، فيجب فسخ المجال أمام إبداعات الفقهاء المجددين.

إنّ فقه الإمامية - قبل ظهور ابن إدريس - كان يعاني من حالة ركود شديدة، وأحد أسباب هذه الحالة هو الاعتقاد بقداسة الفقهاء الماضين، لكن الذي يجب الانتباه إليه هو أنّ الفقهاء العظام أيضاً ليسوا مصونين من الاشتباه.

وكان ابن إدريس يؤكد على أنّ كلام العلماء قابل للنقد أيضاً، وأنّ هذا العمل لا يمتاز بخلوه من الضرر على الدين فقط، بل إنه يؤدي إلى تطوره وازدهاره وإلى ظهور فقهاء لامعين كالعلامة الحليّ والمحقق الحليّ والشهيد الأول والثاني.

نتيجة البحث

يغطي العرف مساحتي العمل والقول، وهو عبارة عن العمل الشائع بين الناس، وشرط تحقق العرف هو تكرار واستمرار ذلك العمل.

يأتي التعبير عن العرف في فقه ابن إدريس بعبارات مختلفة، هي: العرف والعادة، عادة القوم، عرف الزمان، عرف الاستعمال.

في حالة تعارض العرف الشرعي مع العادة وعرف اللغة، يُحمل الكلام على



معناه الشرعي. والعرف الشرعي مقدّم على العرفين الآخرين. وعند انعدام العرف الشرعي فعرف العادة هو المقدّم على عرف اللغة.

ورددت الإشارة في فقه ابن إدريس إلى وظيفتين: استقلالية (كشف الحكم)، وآلية (تعيين موضوعات ومصاديق الأحكام، وبيان ومعرفة معاني الألفاظ). وعلى هذا فإنّ العرف أحد أدلّة الاستنباط إذا كان منسجماً مع مصالح المجتمع ولا يتعارض مع المباني الشرعيّة ويحظى بتأييد الشارع، فيمكن الاستناد إليه.



مَجْلَدُ عِلْمِيَّةِ مَكْتَبَةِ مَدِينَةِ الْقُرْآنِ وَالتَّحْقِيقِ فِي كَوْنِهَا الْعِلْمِيَّةِ



(٢٠) مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه:
١٨٩.

(٢١) الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٨٠.
(٢٢) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١:
١٠٥.

(٢٣) المعالم الجديدة للأصول ١: ٢١٠.
(٢٤) مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه:
١٩٣.

(٢٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣:
٨٣.

(٢٦) تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس
القواعد الفقهية: ٩.
(٢٧) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٥ -
٤٠٨.

(٢٨) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦: ١١٦.
(٢٩) فقه و عرف (الفقه والعرف): ١٣٥.
(٣٠) المقنعة: ٦١٦ و ٦٤٩.
(٣١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٣٥٢.
(٣٢) المهذب ١: ٣٦٣.
(٣٣) التذكرة بأصول الفقه: ٣٩.
(٣٤) القواعد والفوائد ١: ١٥١.

(٣٥) فقه و حقوق (الفقه والحقوق) ٢:
١٨١.

(٣٦) اقتصادنا: ٣٨٤.
(٣٧) الرعد (١٣): ١١.
(٣٨) فاطر (٣٥): ٤٣.

(١) فقه سياسي (الفقه السياسي) ٢: ٢١٦ -
٢١٧.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ١٧٠؛
عُدّة الأصول ٢: ٤١٩؛ الذريعة إلى
أصول الشريعة ٢: ٦٣٦.

(٣) المعالم الجديدة للأصول: ٣٩-٤٢.

(٤) معارج الأصول: ١٧٩.

(٥) الاجتهاد والتقليد: ٧٠.

(٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٥٧٥.

(٧) المصدر نفسه ٢: ١٧٠.

(٨) الكافي ١: ٢٧.

(٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ١٥٤.

(١٠) المصدر نفسه ١: ٤٦.

(١١) حاشية الكفاية ٢: ٢٠٦.

(١٢) نهاية الأفكار ٣: ١٣٧-١٣٨.

(١٣) أصول الفقه ٢: ١٤٢.

(١٤) الرسائل ٢: ١٢٩؛ كتاب البيع التذييل:
٥٠.

(١٥) لسان العرب ٩: ٢٣٩.

(١٦) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية
٢: ٤٩٣.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٥ -
٤٠٨.

(١٩) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦: ١١٦.



- (٣٩) عُدَّةُ الْأُصُول ١: ١٨٦.
- (٤٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٩١.
- (٤١) المصدر نفسه ٢: ٢٠٢.
- (٤٢) المصدر نفسه: ٢٥٠.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٦.
- (٤٤) المصدر نفسه ١: ٣٣٩، و ٣: ٦١.
- (٤٥) المصدر نفسه ١: ٤١.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٤٤.
- (٤٧) المصدر نفسه ٢: ٤.
- (٤٨) المصدر نفسه: ٢٦ و ٢٠٣.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٢١٤.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٢١٦.
- (٥١) المصدر نفسه ٣: ٦٥٢.
- (٥٢) البقرة (٢): ٢٣٦.
- (٥٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٥٨٣.
- (٥٤) المصدر نفسه ٣: ٤٩.
- (٥٥) المصدر نفسه ٢: ٥٢٤، و ٣: ٥٤.
- (٥٦) البرهان في تفسير القرآن ١٣: ٣٨٢.
- (٥٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٣٨٢.
- (٥٨) راجع المصدر نفسه: ٣٣٩، ٣٨٢، ٥٨٣، ٤٤٣.
- (٥٩) المصدر نفسه ٣: ٦١.
- (٦٠) المصدر نفسه ١: ٩١.
- (٦١) فقه و مصالح عرفي (الفقه والمصالح العرفية): ١١٤.
- (٦٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٣٨.
- (٦٣) المصدر نفسه ٣: ١٠٧.
- (٦٤) المصدر نفسه ٣: ٢١٩.
- (٦٥) المصدر نفسه ٣: ٥٣٧-٥٣٩.
- (٦٦) المصدر نفسه ٢: ٢٠٢.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٢٥٠.
- (٦٨) المصدر نفسه: ٦.
- (٦٩) المصدر نفسه ١: ٣٣٩.
- (٧٠) المصدر نفسه: ٢٦٨.
- (٧١) طريق الوصول إلى كفاية الأصول ٤: ٢٢٥.
- (٧٢) الاستصحاب: ١٥٩.
- (٧٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٨٩.
- (٧٤) المصدر نفسه ٣: ٤٥٤.
- (٧٥) المصدر نفسه ٢: ٥٨٣.
- (٧٦) المصدر نفسه ٣: ٥٣.
- (٧٧) المصدر نفسه: ٥٤.
- (٧٨) المصدر نفسه ١: ٧٤.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. الاجتهاد والتقليد، روح الله الخميني (ت ١٤٠٩ هـ)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨ هـ.

٢. الاستصحاب، روح الله الخميني (ت ١٤٠٩ هـ)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٨١ هـ.

٣. الأصول العامة للفقهاء المقارن، السيد محمد تقى الحكيم (ت ١٤١٣ هـ)، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ط ٣، ١٤١٨ هـ.

٤. أصول الفقه، محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣ هـ)، قم، انتشارات إسماعيليان، ط ٥، ١٣٧٥ ش.

٥. اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ.

٦. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، روح الله الخميني (ت ١٤٠٩ هـ)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

٧. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧ هـ)، طهران، مؤسسة بعثت، ١٤١٦ هـ.

٨. التذكرة بأصول الفقه، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري

(ت ٤١٣ هـ)، بيروت، دار المفيد، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٩. تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس القواعد الفقهية، حبيب الله الشريف الكاشاني (ت ١٣٤٠ هـ)، قم، المطبعة العلمية، ١٤٠٤ هـ.

١٠. حاشية الكفاية، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ)، قم، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية.

١١. الذريعة إلى أصول الشريعة، علم الهدى السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، طهران، انتشارات جامعة طهران.

١٢. الرسائل، روح الله الخميني (ت ١٤٠٩ هـ)، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٠ هـ.

١٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابن إدريس محمد بن أحمد (ت ٥٩٨ هـ)، قم، مكتب النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠ هـ.

١٤. طريق الوصول إلى كفاية الأصول، محمد كرمي، قم، مطبعة قم، ١٣٨٦ هـ.

١٥. عدة الأصول، الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري، قم، انتشارات ستاره، ١٤١٧ هـ.

١٦. فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمد جواد



٢٥. مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، جعفر السببحاني، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٩هـ.

٢٦. معارج الأصول، المحقق الحلي جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٤٠٣هـ.

٢٧. المعالم الجديدة للأصول، السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، قم، مؤتمر الشهيد الصدر، ط ٢، ١٣٧٩ش.

٢٨. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضلية، القاهرة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

٢٩. المقنعة، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣هـ)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٣٠. المهذب، ابن البراج القاضي عبد العزيز (ت ٤٨١هـ)، قم، مكتب الانتشارات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.

٣١. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٥، ١٤١٧هـ.

٣٢. نهاية الأفكار، الأغا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، قم، مؤسسة أنصاريان، ط ٢، ١٤٢١هـ.

١٧. فقه سياسي (الفقه السياسي)، عباس علي عميد زنجاني (ت ١٤٣٢هـ)، طهران، أمير كبير، ط ٤، ١٤٢١هـ.

١٨. فقه و حقوق (الفقه والحقوق)، ج ٢ من مجموعة المؤلفات، مرتضى المطهري (ت ١٣٣٨هـ)، قم.

١٩. فقه و عرف (الفقه والعرف)، أبو القاسم عليدوست، طهران، مؤسسة العلم والفكر المعاصر الثقافية، ١٣٨١ش.

٢٠. فقه و مصالح عرفي (الفقه والمصالح العرفية)، حسين صابري، قم، بستان الكتب، ١٣٨٤ش.

٢١. القواعد والفوائد، الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، قم، مكتبة المفيد.

٢٢. الكافي، الكليني محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٤٠٧هـ.

٢٣. كتاب البيع (التذيل)، حجت كوه كمرى السيد محمد بن علي (ت ١٣٧٢هـ)، قم، مكتب الانتشارات الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٢٤. لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٤هـ.

