جُمْهُورِيَّةُ العِرَاقِ

دِيوَانُ الوَقْفِ الشِيْعِيّ

عَدَدٌ خَاصٌّ

عَنِ الشيخ ابنِ إدريس الحِلّيّ قدس سره

# تُرَاثُ الحِلَّةِ

مَجلَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلّيِّ

تَصْدُرُ عَنِ

العَتَبَةُ العَبَّاسِيَّةُ المُقَدَّسَةُ

قِسْمُ شُؤُونِ المَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالإِنْسَانِيَّةِ

مَرْكَزُ تُرَاثِ الحِلَّةِ

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (الرابعة) / المجَلَّدُ (الرابع) / العَدَدُ (الرابع عشر)

جمادى الأولى ١٤٤١هـ / كانون الأوَّل ٢٠١٩م

العتبة العباسيَّة المقدَّسة. قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة. مركز تراث الحِلَّة.

تـراث الحِلَّـة : مجلَّة فصليَّة محكَّمة تُعنـى بالـتراث الحِـلِّي = Turath Al-Hillah = Heritage of Hilla : Quarterly Authorized Journal Specialized in Hillah Heritage / تصـدر عـن العتبـة العبَّاسـيَّة المقدَّسـة قسم شـؤون المعارف المعارف الإسـلاميَّة والإنسـانيَّة مركز تراث الحِلَّة. - الحِلَّة/ العراق : العتبة العباسيَّة المقدَّسة، قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة، مركز تراث الحِلَّة، ٢٠١٦-

مجلَّد : إيضاحات ؛ ٢٤ سم

فصليَّة. -السنة الرابعة، المجلَّد الرابع، العدد الرابع عشر (كانون الأوَّل ٢٠١٩)-

ردمد: 2412.9615

يتضمَّن إرجاعات ببليوجرافيَّة.

النصّ باللغة العربيَّة ؛ ومستخلصات باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.

١. الحِلَّة (العراق)--تاريخ--دوريَّات. ٢. الحِلَّة (العراق)--الحياة الفكريَّة--دوريَّات. أ. العنوان

LCC : DS79.9.H55 A8374 2019 VOL.4 NO. 14

DDC : 956.747

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة

# دَورُ العُرف في المنظُومَةِ الفِقْهيَّةِ عِندَ ابْنِ إدريس الحِلِّيِّ

# The Role of Custom in the Jurisprudential System of Ibn Idris Al-Hilli


أ.م.د. داربوش بخردبان

أ.م.د. محمَّد تقي القبولي درفشان

أ.م.د. محمَّد تقي فخلعي

ترجمة أيُّوب الفاضليّ

مراجعة د. عليّ الأعرجيّ

*Asst.Prof. Dar Bush Bakhardaban*

*Asst.Prof. Muhammad Taqi Al-Qabboui Dervshan*

*Asst.Prof. Muhammad Taqi Fakhlaie*

*Translated by Ayoub Al-Fadhli*

*Reviewed by Prof.Dr. Ali Al-Aaraji*

السنة الرّابعة/المجلّد الرّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

## ملخَّص البحث

يحاول هذا البحث تجلية موارد العُرف في المنظومة الإسلاميَّة عند علماء المسلمين، وخصوصًا عند الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ الذي فصَّل القول فيه بعدِّه أحد مرتكزات استخلاص الأحكام وتوجيهها، وكونه معيَّنًا للفهم الموضوعاتيّ. وبحثنا كذلك في منشأ العُرف وأهميَّته، وبيَّنا أنَّ العُرف لم يأتِ بتعريفٍ خاصٍّ عند ابن ادريس، بل جاء من طريق الاستقراء والاستنباط من فكره الخاص ومرويَّاته.

العُرف في منظومة ابن إدريس يستعملُ في مواضع مختلفة، وله إطلاقات مثل العُرف والعادة، وعادة القوم، وعُرف الزمان، وعُرف الاستعمال.

ثمَّ يُبيِّن إن حصل تعارض بين معانٍ شرعيَّة وعرفيَّة ولغويَّة، كيف يقدِّم المعنى الشرعيّ على العُرف واللغة، وإذا لم يكنْ هناك معنًى شرعيّ يقدِّم العُرف، والعادة على اللغة.

كما بيَّنا أنَّ ابن إدريس استعمل العُرف لـ(كشف الحكم)، و(تعيين وتبيين الموضوعات، ومصاديق الأحكام).

ويمكن عدُّ العُرف من أدلَّة الاستنباط إذا كان هناك مصلحةٌ اجتماعيّةٌ، ولا يتعارض مع الشَّرع، ويمكن استظهار موافقة الشَّريعة عليه.

وبالجُملة يستعمل العُرف في الفقه إذا لم يكن هناك نصوصٌ في موردٍ ما؛ فحينها يقوم الفقيهُ بالاستعانة بالعُرف؛ لكشف الحكم.

وعدَّ ابن إدريس العُرف من الأدلَّة الشَّرعيَّة، وجعله مرجعًا في كشف الموضوعات؛ لأنَّ الشَّارع بيَّن مقاصده بلسان العُرف.

## Abstract

This research examines the revelation of the resources of custom in the Islamic system and among Muslim scholars, Especially with Sheikh Ibn Idris al-Hilli, who considered it as One of the pillars of Extracting and directing judgments And being specific to a thematic understanding.

We also examined the origin and importance of the custom, and made it clear that the custom did not come with a special definition of Ibn Idris, but it came from the way of induction and deduction from his own thought and narrations.

Custom in the Ibn Idris system is used in various places, It has names such as custom, tradition, custom of people, custom of time, and custom of use.

Then shows how the juristic meaning prevail over custom and language if there is a discrepancy between legitimate, customary and linguistic meanings, And if there was no juristic meaning, Custom and habit prevail over language.

We also showed that Ibn Idris used the custom to (uncover the judgment), and (the appointment and identification of subjects, and the verifications of rulings.

Custom can be considered evidence of deduction if there is a social interest, and it does not contradict with Sharia, and it is possible to show Sharia approval on it.

In general, custom is used in jurisprudence if there are no texts in a resource. Then the jurist uses the custom to reveal the jurisprudence.

Ibn Idris considered custom as evidence of jurisprudence, and made it a reference in revealing topics; Because the jurist clarified his intentions through custom.

## ١. طرح المسألة

يعـدُّ الإسـلام الوحيَ المنبع الأسـاسَ لجميع الأحـكامِ، والقوانـين الفقهيّة، التي وضعَها الله تعالى.

ويُعـدُّ العُـرف مصدرًا مُتحـرِّكًا في الفِقه؛ فأحيانًـا يُعاملُ على أنّه مصْدرٌ مسـتقلٌّ، وأُخرى مشخّصٌ للحُكم، وأُخرى تفسيرٌ لمورد الحُكم[١].

ونُلاحـظ عِبرَ مُطالعـة الكتب الفقهيّـة القديمة أنّهـا جعلتِ العُـرف مصدرًا من مصادر الفِقه، إنْ لم تعدَّها مع المصادر الأربعة المعروفةِ.

## ٢. المقدّمات النّظريَّة للبحْث

### أ. مكانة العُرف في اجتهاد ابنِ إدريس

تباينَ معْنـى الاجتِهاد عبر المراحل الزّمنيّة؛ ولذا رفضَ بعـضُ الفُقهاء منَ الصَّدر الأوَّل الاجتهاد[٢].

ولكـن المرفوض منـه الاجتهـاد المذموم، والباطـل، وهو مـا كان مُرادفًـا للرَّأي الشَّخصيِّ، وأبرزُ مِصداقٍ له القِياس.

وبعـدَ مـا طرأ عـلى لفْظ الاجتهـاد مـن تغـيُّرٍ بالتَّدريج نرى الشِّـيعةَ اسـتعملوه بلا حذرٍ[٣].

ولعلَّ أوَّل من نظّر له من علماء الشِّيعة الكبار هو المحقِّق الحِلِّيّ في بيان حقيقة الاجتهاد(٤).

وذهب بعضُ الفقهاء بناءً على هذا المعنى للاجتهاد إلى إمكان أن يقومَ الفقيهُ بإعطاء حكم فقهيٍّ على ضوء ما عنده من علمٍ، وهذا هو الاجتهاد المتداولُ في زمان الأئمّة عليهم السلام، والمحدّثين(٥).

ونقلَ ابنُ إدريس في هذا السِّياق رواياتٍ، منها: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا**»(٦).

وهنا الاجتهادُ بمعنى التَّفريع على الأصول، واستنباط الأحكام من القواعد الكلّيّة، وهذا النَّحو ليس فيه أيّ محذورٍ؛ ولذا يقبلُه ابنُ إدريس(٧).

وما يذمّه ابنُ إدريس منَ الاجتهاد أحيانا هو الاجتهادُ الشخصيّ الذي يتمثّل بالاستحسان، والقياس، وغيرهما(٨).

وممَّا يدلُّ على هذه الدَّعوى ما نراه في مبحث شروط القاضي نلاحظه بشكلٍ واضحٍ يقبل الاجتهاد؛ فإنّه يعتقد بوجوب أن يكون القاضي عالمًا بالكتاب، والسنَّةِ، والإجماع، واختلاف اللهجات، والعُرف.. «العالم بزمانِه لا تهجمُ عليه اللوابِسُ»(٩).

ويجب أن يكونَ:

«عالمًا بالكتاب، وناسخه، ومنسوخه، وعامّه، وخاصّه، وندبه، وإيجابه، ومحكمه، ومتشابهه، عارفًا بالسنّة المقطوع بها، وناسخها، ومنسوخها، وعامّها، وخاصّها، ومطلقها، ومقيّدها، ومجملها، ومبيّنها، عالمًا باللغة، مضطلعًا؛ أي: قيّمًا بمعاني كلام العَرب، بصيرًا بوُجوه الإعراب؛ لأنّه مبينٌ عن صاحب الشّريعة عليه السلام»(١٠).

مـع أنَّ ابن إدريس لم يذكرِ الاجتهادَ في آثـاره، إلّا أنّ ما ذكره من وجوب العلم به ينطبقُ عليه معْنى الاجتهاد.

وأمّا ما صرّح به ابنُ إدريس في هذا البابِ فهو:

«فإنّ الحقَّ لا يعدو أربع طرقٍ: إمّا كتاب الله سـبحانَه، أوسـنّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل؛ فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشَّريعة التمسُّـك بدليل العقل فيها؛ فإنّها مبقاة عليه، وموكولةٌ إليه...»[11].

وفي ضـوءِ هـذه المعطيات؛ فابن إدريس يسـاوي بـين العقلِ والاجتهـاد؛ فالعقل يتحرّك في المسـاحة المسكوتِ عنها من المسـائل الشرعيَّة ممّا يتعلّق بالتَّكاليف الشرعيَّة، ويستنبطُها، وهذا هو الاجتهاد.

وأمّـا العُـرف: له دورٌ كبيرٌ في اسـتنباط الأحـكام الفقهيّة، وحتّى عُـدَّ من شرائط الاجتهـاد؛ فالفقيـه في عرض ما عنده من الجنبـة العلميّة، والعقليّة لا بـدّ له دائمًا لحاظ العُرف، ومنه يعطي الحكمَ.

### ب. مفهوم العُرف

ذهب جملةٌ من العلماء إلى حجيّة العُرف، ولكن اختلفوا في بيان حجيّته؛ فمنهم من قالَ بأنّ حجيّته ذاتيّة عن طريق السيرة العقلائيّة، وهو أمرٌ فطريٌّ.

ومنهُم: حجيّته تتوقّف على الإمضاء، وعدم الرَّدع، وإلّا فلا يكون حجّةً.

وكيـف كان، فـما أقاموه من أدلّةٍ على حجيّة العُرف هو السـيرة العقلائيّة، وسـيرة الشّارع.

### ج. العُرف في اللغة

والعُـرف: كلّ ما تعرفُه النفسُ من الخير، وتطمئـنّ إليه، وهو ضدُّ النّكر، والعُرفُ المعروفُ: الجودُ[١٢].

والعُـرف: هو العـادةُ الجاريةُ بين النَّاس، أمّا عاداتُ الإنسـان الخاصّة فلا تسـمّى عُرفًا[١٣].

### د. العُرف في الاصطلاح

عـرّف بعضُ العُرفَ: «هو ما اسـتقرّ في النفوس من جهة العُقـول، وتلقّته الطِّباعُ السَّليمةُ بالقَبول»[١٤].

ويُلاحظُ عليه:

**أوّلًا**: إنّ الطّبائع السَّـليمة واحدةٌ، وثابتـةٌ في جميع الأزمنة، والأمكنة، وأمّا العُرف الخاصُّ؛ فهو متغيّرٌ بلحاظ المكان، والزّمان، والطَّبقات الاجتماعيّة.

**ثانيًا**: إنّه يخرج بقيد (العقول، والطّبائع السّليمة)- العُرف الفاسد، مع أنّهم قسّموا العُرف على صحيحٍ، وفاسدٍ[١٥].

كما يمكن تعريف العُرف:

«مـا جرتْ عليه عـادةُ النّاس في بيعِهم، وشرائهم، واجارهم، وسـائر مُعاملاتهم، بحيثُ يسـوغُ للمتكلّـم إذا أراد معنًى أن يطلـقَ اللفظَ، ويترك القيـودَ اتّكالًا على فهم العُرف»[١٦].

فالسُّنن والسّـيرة الجارية في المجتمع المتعارفة بينهم بخلاف الأعمال النّادرة، وغير المتعارفة الذي يرفضه العقلُ الاجتماعيّ[١٧].

ونُطالع في كلماتِ السيّدِ الخُمينيّ يُطلقُ أحيانًا على العُرف العامّ بناء العُقلاء، أو الطُّرق العقلائيّة، أو الأمارات العُقلائيّة، أو السّيرة العُقلائيّة؛ إذ يقول: «الأمارات المتداولةُ على ألسنة أصحابِنا المحقّقين كلِّها من الأمارات العقلائيّة التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم، وسياساتهم، وجميع أمورهم؛ بحيثُ لو ردع الشّارع عن العمل بها لاختلَّ نظام المجتمع، ووقفت رُحى الحياة الاجتماعيّة...»[١٨].

وفي ضوءِ ما تقدّم ما وردَ على لسان علماءِ الشِّيعة من اصطلاح العُرف أحيانًا يطلقون عليه (بناء العُقلاء) الذي هو استمرارٌ للعمل، والأسلوب العامّ، والنّاسُ تتوجّه إليه من دون عمقٍ.

## هـ. علاقة العُرف بالأحكام الشرعيّة

يُعدُّ البحث عن العلاقة بين العُرف، والأحكام الشرعيّة من المباحث الدّقيقة جدًّا في الفقه؛ فثمة علاقةٌ بين الفقه والزّمان، والمكان في تشخيص الحكم، وكذا ما هو ميزان العُرف، وتأثير في استنباط الحكم الشرعي؟ اختلف الفقهاء في ذلك.

يقول الشّيخُ جعفر السبحانيّ: «لقد اتّخذ الشّرع مفاهيم كثيرة، وجعلها موضوعًا لأَحكامٍ، و لكن ربّما يعرض الإجمال على مصاديقها، و يتردّد بين كون الشيء مِصداقًا لها أوْ لا.

وهذا كالوطن، والصّعيد، والمفازة، والمعدن، والحرز في السّرقة، و الأَرض الموات إلى غير ذلك من الموضوعات التي ربّما يشكّ الفقيهُ في مصاديقها؛ فيكون العُرف هو المرجعَ في تطبيقها على موردها»[١٩].

وقد رجع للعرف مثال تعيين مصداق الكلب، وتعليمه[٢٠].

وجاء في تسهيل المسالك: «كلّ ما لم يقدّره الشارع بقدرٍ؛ فالمحكّم فيه العُرف»[٢١].

ويقولُ السيّد محمّد تقيّ الحكيم في الأصول العامّة:

«العُرف عند ما يتمّ تشخيصُ مجالات العُرف، وهي:

١. ما يستكشف منه حكمٌ شرعيٌّ فيما لا نصَّ فيه مثل الاستصناع؛ بل ما يُستكشف منه أصلٌ من أصول الفقه كالاستصحاب.

٢. ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع للعرف تحديدها كالإسراف.

٣. ما يُستكشف منه مُراد المتكلّمين.

عندما يتمّ هذا التّشخيص يتوضّح أنّ العُرف لا يشكّلُ أصلًا من الأصول؛ لأنّه يرجع إلى السنّة أمّا بالإقرار كما في المجال الأوّل، أو بتشخيص المصاديق كما في المجالَين الآخرَين، وبهذا التّوضيح لا يبقى مجالٌ للخلاف المعتدّ به»[٢٢].

ويقول الشّيخ محمّد جواد مغنية: «ليس من شكٍّ أنّ العُرف بذاتِه ليس مصدرًا من مصادر التّشريع؛ أي ليس طريقًا صحيحًا لمعرفة الأحكام الشرعيّة.

أجل، إذا جرتْ عادةُ العُرف على شيءٍ في عهد الشّارع، وزمَنِه، وحصل ذلك بمرأًى منه، ومسمعٍ، ومع هذا لم ينهَ عنه، ويردع، مع قُدرته، وعدم المانع له عن النهي، والردع- إذا كان الأمر كذلك يكون هذا إمضاء من الشارع؛ لأنّه قد التقى مع العُرف في هذا المورد بالذّات، وعليه لا يكون هذا عملًا بالعُرف؛ بل أخذٌ بالسنّة التي تشمل قول الشّارع، وفعله، وتقريره.

أمّا الاعتماد على العُرف، لمعرفة الموضوع، وتحديد المعنى الذي تعلّق به الحكم

الشّرعيّ؛ أمّا هذا فثابتٌ في الموضوع الذي لا حقيقةَ خاصّة فيه للشّرع؛ فإذا قال الشّارع «الخراج بالضّمان، ولا ضررَ و لا ضرار، والأعمالُ بالنيّات»؛ فإنّ المرجعَ في تشخيص الخراج، والضّمان، والضّرر، والنيّة، وما إليها هو العُرفُ.

وبتعبير الأصوليين نرجعُ إلى العُرف في الشُّبهة الحكميّة، لا في الشُّبهة الموضوعية»[٢٣].

والمرادُ من أنّه لا يمكن أن يكون العُرف مصدرًا للتّشريع؛ أي: كُبرى في قياسٍ أمّا كونه صغرى في قياسٍ فممكنٌ ذلك.

ويلاحظُ على كلام الشّيخ مغنية من أنّه يختصر في الاستفادة من العُرف في نطاق الشُّبهات الحكميّة غير تامٍ؛ فلا يمكن للعرف تشخيص الحكم في الشّبهات الحكميّة كما لو شككنا في حكم هذا حلالٌ أم لا؛ فالعُرف غير قادر على ذلك.

نعمْ يجري في الشّبهات الموضوعيّة مثلًا هذا ماءُ الشّعير له حرمةُ الخمر أم لا؟.

ويمكنُ رصدُ ثلاث حالاتٍ لعَلاقة العُرف بالقانون، والشَّريعة:

**الأوَّل**: يُعدّ العُرف مصدرًا للشّريعة؛ فيكون العُرف في هذه الحالة مع الإرادة الإلهيّة منبعًا للقانون، وعلى أساس هذه النّظريّة؛ فالموارد التي تكون أمّا محلّ رضًا للعامّة، وصدقَ العُرفُ عليها تضحى قطعيّة، وينبغي العمل على أساسِها، أو محلّ إعراضٍ؛ فلا بدَّ من تركِها.

**الثّاني**: يعدُّ العُرف السَّندَ، والدّليلَ لكشفِ الشّريعةِ، فيكون العُرف منسجمًا، وسندًا مع القرآن، والسنّة، والإجماع، والعقل، ومعه يكون كاشفًا عنِ الشَّريعة التي جعلها الله تعالى بإرادتِه.

تؤسّس هذه النظريّة للعُرف الذي يتوصّل به الفقيهُ إلى ما ينبغي، وما لا ينبغي في الشّريعة، وعليه يكون العُرف قائمًا بذاتِه، مستقلًّا عنِ الأدلّة الأربعة، مُشاركًا في عمليّة الاجتهاد.

ولا يكونُ العُرف بهذا المعنى منبعًا للقانون.

**الثّالث**: يُعدُّ العُرف أداةً، وخادمًا لأدلّة الأحكام، والمفاهيم؛ فهو يفسّر، ويبيّن، وأمّا هو بنفسه فلا يعدُّ مدركًا للحُكم[٢٤].

## و. العُرف وتأثيره على الفقيه

لم يكنْ متداولًا عند فُقهاء الشِّيعة ظاهرة العُرف، وجاءتْ متأخِّرةً، وكانوا يعبّرون عنها بتعابير مختلفة؛ مثلًا: أهل البلد، عادة القوم[٢٥]، والتّعارف[٢٦]، وعادة النّاس، عادة البلد[٢٧]، والعُرف[٢٨].

يعتقد بعضُ أنّ تأثير المكان، والزّمان، والعُرف على حياة الإنسان أمرٌ واضحٌ، ولا يمكن إنكاره لما له من دورٍ في ذلك، وقليل من الفقه لم يتأثرْ به؛ فيمكن تغيير الحكمِ بتغيّر العُرف، والعادة، ولذا جعلتِ (العادة) قاعدةً فقهيةً، «تغيّر الأحكام بتغيّر العادات»[٢٩].

كما يذهبُ بعضُ المفكّرين المعاصرين إلى القول: «لو أنّ أحدًا أجرى مُقارنة بين فتوى الفقهاء، وتعرّف في الوقت نفسه على ظروف حياة كلّ فردٍ منهُم، وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أنّ الخلفيّات الفكريّة لكلِّ فقيهٍ، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثّر بها فتاواه، بحيث إن فتوى العربيّ تفوح منها رائحةُ العرب، ومن فتوى العجميّ تفوح منها رائحة العجم، ومن فتوى القرويّ رائحة القرية، ومن فتوى المدنيّ رائحة المدينة»[٣٠].

كما أنّ هناك مخاطر من استعمال الفقيه للعرف: «وأمّا الخطر الذي يحفّ بعمليّة الاكتشاف، القائمة على أساس الاجتهاد في فهم الأحكام، و المفاهيم من النّصوص، فهو: خطر العنصر الذاتيّ، وتسرّب الذاتيّة إلى عمليّة الاجتهاد؛ لأنّ عمليّة الاكتشاف كلّما توفّرت فيها الموضوعيّة أكثر، و ابتعدتْ عن مظانّ العطاء الذاتيّ، كانت أدقّ، وأنجح في تحقيق الهدف.

وأمّا إذا أضاف الممارس خلال عمليّة الاكتشاف، وفهم النصوص شيئًا من ذاته، وساهم في العطاء؛ فإن البحثَ يفقد بذلك أمانته الموضوعيّة، و طابعه الاكتشافيّ الحقيقيّ.

ويشتدُّ الخطرُ، ويتفاقم عند ما تفصل بين الشَّخص الممارس، والنّصوص التي يمارسها، فواصلُ تأريخيّة، وواقعيّة كبيرة، و حين تكون تلك النّصوص بصدد علاج قضايا، يعيش الممارس واقعًا مخالفًا كلّ المخالفة، لطريقة النُّصوص في علاج تلك القضايا، كالنّصوص التّشريعيّة، والمفهوميّة المرتبطة بالجوانب الاجتماعيّة من حياة الإنسان؛ ولأجل هذا كان خطر الذاتيّة على عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكامٍ أخرى فردية، كالحكم بطهارة بول الطّائر، أو حرمة البكاء في الصّلاة، أو وجوب التّوبة على العاصي.

ولأجل تعاظم خطر الذاتيّة على العمليّة التي يمارسها، كان لزامًا علينا كشف هذه النقطة بوضوحٍ، وتحديد منابع هذا الخطر، و بهذا الصّدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التّالية، بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتيّة:

أ. تبرير الواقع.

ب. دمج النصّ ضمن إطار خاصّ.

ج. تجريد الدليل الشرعيّ من ظروفه و شروطه.

د. اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النصّ»[٣١].

وممّا ينبغي التّنبيهُ عليه فما كان متغيرًا جرّاء الزّمان، والمكان لـه ثمّة علاقة بتغيّر الإنسان نفسه فجعل الله منشأَ التغيّر مرتبطًا بالإنسان ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٣٢].

وأمّا ما هو مرتبط بالله تعالى؛ فبلا تبديلَ له ولا تغير ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْديلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْويلًا﴾[٣٣].

## ٣. مكانة العُرف في فقه ابن إدريس

### أ. معنى العُرف في فقه ابن إدريس

تمسّك ابنُ إدريس في موارد كثيرة بالعُرف، وعبّر عنه بتعابير مختلفة مثلًا: عرف الشّريعة، العادة، عرف اللغة، طريقة العُرف، والعادة، عرف الاستعمال، عادة القوم، عرف القوم، عرف الزّمان.

ويمكن إرجاع هذه الاستعمالات إلى ثلاثة أساسيّة: عرف الشّارع، عرف العادة، عرف اللغة، كما يصرّح ابن إدريس بأنّ الأدلّة مقصورةٌ على أربعة، نراهُ بنحو ما يعتبر العُرف دليلا أيضًا؛ فمثلًا ما أورده في السّرائر من رأي للشّيخ الطوسيّ ثمّ نقضَه، وإليك النصّ: «وبعض أصحابنا الحقّ في كتاب له أنّ حكم الخنزير في وجوب غسل الإناء من ولوغه، ثلاث مرات، إحداهن بالتّراب، حكم الكلب سواء[٣٤]، و تمسّك بتمسّكين اثنين: أحدهما: أنّ الخنزير يسمّى كلبًا في اللغة؛ فينبغي أن يتناوله الأخبار الواردة في ولوغ الكلب، والثّاني: إنّا قد بيّنا أنّ سائر النّجاسات يغسل منها الإناء ثلاث

مرَّات، والخنزير نجس بلا خلاف، وهذا استدلال غيرُ واضح؛ لأنّ أهل اللغة العربيّة لا يسمّون الخنزير كلبًا، بغير خلاف بينهم؛ فالدّعوى عليهم دعوى عريّة من برهان، والعُرف خالٍ منه؛ لأنّ أحدًا لا يفهم من قوله: عندي كلبٌ، أي عندي خنزير؛ بل الذي يتبادر إلى الفهم هذه الدّابّة المخصوصة...»[٣٥].

ويرى ابن إدريس أنّ بعضًا من العُرف منشؤه من حاكميّة السّلاطين، والحكّام غير الشّيعة، كما في نظريّة التقيّة[٣٦].

وبعضُه ذات صلة بالسيرة العقلائيّة مثل بيع المعاطاة[٣٧]، وبعضه مرتبطٌ بجنبةٍ شخصيّةٍ، وخاصَّةٍ مثل: عدم جواز شرب الدّم، والزّواج من المحارم[٣٨].

وكلُّ واحدٍ من هذه الموارد من الممكن أن تكون مرتبطةً بالعبادة، أو السّياسة، أو المال، أو مرتبطة بالأفراد، أو الألفاظ.

والحاصل: عندما يفقد الفقيه النصَّ لحكمٍ ما يتلجأ في كشف ذلك إلى العُرف؛ فالعُرف يساعد الفقيهَ في تخصيص، وتقييد العامّ والخاصّ، ومباحث التّعارض، وتبيين مراد المتكلّم، ومنه يخرج بقولٍ حسن.

وبمُتابعة ما أبرزه ابنُ إدريس من مكانةٍ للعُرف يمكن عدّه عنده من الأدلّة؛ فجعل من العُرف مرجعيّة له في فهم الموضوعات؛ لأنّ الشّارع بيّن مقاصدَه بلسانِ العُرف.

ولا يخفى عليك أنَّ ابن إدريس لم يعرّفِ العُرفَ في كتبه، نعم نطالعُ في مبحث صلاة المسافر أنّه يعطي ضابطةً عرفيّة، يقول: «بأن يتكرّر هذا منه، و يستمرّ دفعات، على توالٍ، أدناها ثلاث دفعات؛ لأنّ هذا طريقة العُرف والعادة، بأن يقال فلان سفره أكثر من حضره...»[٣٩].

ونفهم من هذا البيان التّكرار، والاستمرار بنظر العُرف بين النّاس معتبرٌ، وعليه فالمراد من العُرف من منظار ابن إدريس ما هو معمول ورائج بين النّاس.

### ب. ابن إدريس والتوجّه إلى الزمان والمكان

لم يذكرِ الفقهاء السّابقون الزّمانَ، والمكان بوصفها شروطًا لتغيّر الفتوى، وإن كانت فتواهم قد تتغيَّر على أساس الزّمان، والمكان.

وطرح الفقهاءُ المعاصرون مبحثَ أثر الزّمان، والمكان في الفقه، كما هو متداوَل في عصرنا الحاضر في مباحثهم، ومؤلّفاتهم.

وإذا لاحظنا منشأ تغيّر جملة من الفتاوى عند العلماء السّابقين؛ فهو بتأثير الزّمان، والمكان.

ويمكن القول إنّ ابن إدريس أدرك بعمق ما للزّمان، والمكان من أثرٍ؛ ولذا كان مجددًا بحقٍّ في علم الفقه مع ما حصل في زمانه من الرغبة عن العلم: «إنّي لـمّا رأيتُ زهد أهل هذا العصر في علم الشّريعة المحمديّة، والأحكام الإسلاميّة، وتثاقلهم طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيتُ ذا السنّ من أهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه، وملكه الجهل لقياده، مضيّعًا لما استودعته الأيّام، مقصّرًا في البحث عمّا يجب عليه علمه، حتّى كأنّه ابن يومه، ونتيج ساعته، ورأيت الناشئ المستقبل ذا الكفاية، والجدة مؤثرًا للشّهوات، صادفًا عن سبل الخيرات، ورأيتُ العلم عنانة في يد الامتهان، وميدانه قد عطل من الرّهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفسًا بلغت التّراقي، وحبوت أهله مع معرفتي بفضل إذاعته إليهم، وفرط بصيرتي بما في إظهاره لديهم، من الثّواب الجزيل، والذكر الجميل...»[٤٠].

ثـمّ يكمـل حديثه: «أنّـه ليس لمن أتـى في زماننا هذا بمعنى غريـب، وأوضح عن قول معيب، ورد شاردة خاطر غير مصيب، عند هؤلاء الأغمار الأغفال، وذوي النّزالة والسفال، إلّا أنّه متأخّر محدث، وهل هذا لو عقلوا إلّا فضيلة له، و منبهة عليه؛ لأنّه جاء في زمانٍ يعقم الخواطر، ويُصدي الأذهان...»[٤١].

وممّـا تقدّم تبـيّن ما للزّمان، والمـكان من أثرٍ في اسـتنباط الأحكام، و نراه بشـكلٍ جليٍّ في عمليّة الاسـتنباط مع تطوّر العصر، وتجدّد المسـائل سواء سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصاديّة.

وممّا وقع في حياة ابن إدريس في هذا السّـياق قيام الحروب الصليبيّة، وكيف تركت أثـرًا عـلى آراءه الفقهيّة؛ إذ يقول في باب الجهاد: «ومن يجـب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط، وهي أن يكون الإمامُ العادل الذي لا يجوّز لهم القتال إلّا بأمره، و لا يسوّغ لهـم الجهاد من دونه، ظاهـرًا، أو يكون من نصّبه الإمامُ للقيام بأمر المسـلمين في الجهاد حـاضرًا، ثـمّ يدعوهم إلى الجهـاد فيجب عليهم حينئـذٍ القيام به، ومتـى لم يكنِ الإمام ظاهرًا، ولا من نصّبه حاضرًا، لم تجزْ مجاهدة العدوّ.

والجهاد مع أئمّة الجور، أو من غير إمام خطأ يستحقّ فاعلُه به الإثم، وإن أصاب لم يؤجرْ، وإن أصيب كان مأثومًا»[٤٢].

وأيضًـا في هذا الإطار إذ كان الحـكّام في عصر ابن إدريس من أبنـاء العامّة؛ فكان الوضع السـياسيّ والاجتماعـيّ للحكومة السـلجوقيّة؛ فنطالع في بعـض آرائه الفقهيّة متأثّـرة بالجوّ الحاكم آنـذاك مثلًا ما تناوله مـن نظريّة التقيّة في باب الحكم على أسـاس الشّريعة الإسلامية، يقول: «ومن دعا غيره إلى فقيهٍ من فقهاء أهل الحقِّ؛ ليفصل بينهما، فلـم يجبْه، وآثر المـضيّ إلى المتولّي من قبـل الظالمين، كان في ذلك متعدّيًـا للحقّ، مرتكبًا

للآثام، ولا يجوز لمن يتولّى الفصل بين المختلفين، والقضاء بينهم، أن يحكم إلّا بموجب الحقّ، ولا يجوز له أن يحكمَ بمذهب أهل الخلاف، فإن كان قد تولّى الحكم من قبل الظالمين بغير اختياره؛ فليجتهد أيضا في تنفيذ الأحكام، على ما يقتضيه شريعة الإسلام؛ فإن اضطر إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف، بالخوف على النّفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جازَ له تنفيذ الحكم، ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس؛ فإنّه لا تقيّة له في قتل النفوس»[٤٣].

وأيضًا في باب أخذ الأجرة في مقابل عمل من السُّلطان الجائر؛ فمساعدته حرامٌ إلّا في حال التقيّة[٤٤].

وأيضًا في باب بيع السّلاح لأعداء الدِّين؛ إذ فرضَ شروطًا في شروطه متعلّقة بالزّمان، «وعمل السّلاح، مساعدة ومعونة لأعداء الدّين، وبيعه لهم، إذا كانتِ الحرب قائمة بيننا وبينهم؛ فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة؛ فلا بأس بحمله إليهم، وبيعِه عليهم، على ما رُويَ في الأخبار عن الأئمّة الأطهار»[٤٥].

فلعلّ إدراك ابن إدريس لدور الزَّمان، والمكان في استنباط الأحكام إلى المدوّنة الفقهيّة للشّيخ الطوسيّ؛ فإنّ الشّيخ تأثّر في آرائه بالزّمان، والمكان، وليس ابن إدريس بدْعًا على من سبقَهُ؛ فهو يراجع المصادر الفقهيّة، ويلاحظ الاحتياج الاجتماعيّ، والظّروف لاستخراج فتوًى من دون تقليدٍ، وجمود، وهذا ما عُرِفَ به ابنُ إدريس.

ونطالع ما كتبه ابن إدريس في خاتمة كتابه (السرائر): «قال محمّد بن إدريس مصنّف هذا الكتاب إلى هاهنا يحسن الانقطاع، و يذعن بالتّوبة، والإقلاع من زللٍ إن كان فيه أو خلل، و نُقسم بالله تعالى على من تأمّله أن لا يقلّدنا في شيء منه؛ بل ينظر في كل شيءٍ منه نظر المستفتّح المبتدئ مطّرحًا للأهواء المزيّنة للباطل بزينة الحقّ، وحبّ المنشأ، والتّقليد

فداؤهما لا يحسن علاجه جالينوس، وتعظيم الكبراء، وتقليد الأسلاف، والأنس بما لا يعرف الإنسان غيره يحتاج إلى علاج شديد...»[٤٦].

كان ابن إدريس يشير كثيرًا لآراء الشّيخ الطوسي في المسائل الفقهيّة، كما انتقد ابن إدريس الشّيخ الطوسيّ في موارد كثيرة، وهي مبثوثة في الأبواب الفقهيّة.

واتّسم منهجُ ابن إدريس بالابتعاد عن التّقليد، والجمود على أقوال السّابقين، وأكّد أنّ كلّ فقيهٍ ينبغي له مراجعة المصادر الأساسيّة من دون تأثير آراء الآخرين على استنباطه للأحكام الشّرعيّة بما يتناسب وزمانه، والابتعاد عن الجمود والغفلة والتمسّك بالإرث القديم.

### ج. مكانة أقسام العُرف في فقه ابن إدريس

يلاحظ أحيانًا ثمّة تعارض بين الأعراف نفسها، مثلًا لفظ وضع في اللغة لمعنًى خاصٍّ، وفي الشرع لمعنًى آخر، كـ(الصّلاة) في اللغة معناها الدّعاء بينما في الشّرع معناها أعمالٌ مخصوصةٌ بهيأةٍ خاصّةٍ؛ ففي هذه الموارد ليس هناك قرينةٌ دائمًا لتعيّن معنى من بين المعاني، ولا يمكن الاعتماد على العُرف؛ لأنّه متكثّرٌ، فما ينبغي فعله حينئذٍ؟.

### ١. تعارض عرف الشّرع مع عُرف اللغة وعُرف العادة:

هناك جملةٌ من الألفاظ وردتْ في كلام الشّارع بنحو الإطلاق؛ فإذا كان لها معانٍ شرعيّةٌ وعرفيّةٌ ولغويّةٌ، يقدّم المعنى الشّرعيّ على العُرف، واللغة.

وإذا لم يكن هناك معنًى شرعيّ يقدّم العُرف، والعادة على اللغة.

بحثَ ابن إدريس في باب مهر طلاق المرأة قبل الدُّخول بها، ولم يعيّن مهرُها بعدُ: «ومتى طلّق الإنسانُ زوجته قبل الدُّخول بها، ولم يكن قد سمّى لها مهرًا، كان عليه أن

يمتّعها إن كان موسرًا، بجارية أو دابّة أو عشرة دنانير، على قدر حاله، وزمانه، وعرفه، و عادة أمثاله، وإن كان متوسّطًا بخمسة دنانير، أو ثوب قيمته ذلك، و أدنى ذلك ثلاثة دنانير، والاعتبار أيضًا بالعُرف، والحال، وعادة الأمثال، وإن كان فقيرًا فبدون ذلك من الدّينار، ودونه، و يرجع أيضًا في ذلك إلى حاله، و زمانه، و عادة أمثاله، والمعتبر في المتعة التي تستحقّها المرأة المطلّقة قبل الدُّخول بها، التي لم يسمَّ لها مهر؛ لأنّه لا يستحقّ المتعة غير من ذكرناها بالأزواج، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[٤٧]، فالمرجع في ذلك إلى العُرف؛ لأنّ الخطاب إذا أُطلق، رجع في تقييده إلى عُرف الشّرع إن وجد، و إلّا يرجع إلى عرف العادة إن وجد، و إلّا يرجع إلى عرف اللغة؛ فالمتقدّم عُرف الشّرع، و هذا الحكم بخلاف مهر المثل؛ لأنّ المعتبر في ذلك بالنّساء دون الرّجال»[٤٨].

فنرى ابن إدريس في هذا النصِّ من بيانه قد تمسّك بالرُّجوع للعرف في فهم الخطاب الشرعيّ، وفرضَ هنا إذا كان العُرف الشرعيُّ موجودًا؛ فيقدّم، وإلّا فيرجع إلى العُرف والعادة، وإلّا فاللغة.

وتقديمه للشّرع على القسمين هذا مجمعٌ عليه بلا خلاف بين الأصوليِّين[٤٩]؛ لأنّ عرف الشّارع ناسخٌ له[٥٠].

## ٢. تعارض العُرف والعادة مع اللغة:

أجاب الفُقهاء، والأصوليّون عن هذا السُّؤال، وهو التَّعارُض بين العُرف واللغة؛ فأيُّهما يقدَّم على الآخر؟.

فعلى القول من تقديم العُرف إذا لم تكن هناك قرينة، كالرِّوايات التي توصي احتباء السّيف[٥١].

واختلف كلام ابن إدريس الجواب عن هذا التّساؤل؛ فأحيانًا يقدّم العُرف، والعادة على اللغة، وتارة يقدّم اللغة.

ففي بحث إحياء أراضي الموات يقدّم عُرف اللغة على عرف العادة، يقول: «... فلم يرد الشرع ببيان ما يكون إحياءً دون ما لا يكون، غير أنّه إذا قال النبيّ عليه السلام: **من أحيا أرضًا فهي له**. ولم يوجد في اللغة معنى ذلك؛ فالمرجع فيه إلى العُرف والعادة، فما عرفه النّاس إحياءً في العادة، كان إحياءً...»[٥٢].

ولكن في أكثر الموارد يقدّم العُرف والعادة على عرف اللغة، كما أنَّه يستند عليه؛ فراجِع[٥٣].

ونأخذ مثلًا على ذلك ما فسّر به كلمة (كثير)، وكيف استند إلى العُرف والزّمان: «من نذر أن يتصدّق من ماله بمالٍ كثير، و أطلق ذلك، و لم يسمّه، وأطلق ذلك، من غير نيّة بمقدار، وجب عليه أن يتصدّق بثمانين درهمًا، إن كانتِ الدّراهم يتعاملون بها، وعرفهم في بلدهم، وإن كانت الدّنانير هي الّتي يتعاملون بها، وهي عرفهم في بلادهم وجب عليه التصدّق بثمانين دينارًا، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ﴾[٥٤]، وكانت ثمانين موطنًا»[٥٥].

ويُفهم مما تقدّم من أنّ العُرف من منظار ابن إدريس لا يمنحُ حكمًا بل يعيّن الموضوع فحسب.

والسُّؤال: أيُّ قسمٍ من أقسام العُرف مُرادٌ هنا؟.

لا شكّ في أنّ المراد من العُرف الصّحيح لا الفاسد، وأمّا العُرف العامّ والخاصّ؛ فالملاك هو العُرف العامّ، وأمّا في الاختصاصات، والمجالات العلميّة، والفنيّة؛ فالعُرف الخاصّ جارٍ فيها.

وممّا ينبغي التّنبيه له لا فرقَ بين العُرف القوليّ، والفعليّ؛ فأيّهما فالمهمّ هو صدق الحكم عليه؛ ولذا يجعل ابن إدريس أحيانًا العُرف في المقال، وكذا نقد البلد في المعاملات.

### ٣. استخدام العُرف:

بعد هذه الجولة من البحث في فقه ابن إدريس يتبيّن أنّ نظريّته في استعمالات العُرف متنوّعة.

### ٤. كشف الحكم:

يعتقد ابن إدريس إذا لم يتوافر عندنا دليلٌ من المصادر الأربعة المعروفة ننتقل إلى العُرف بوصفه دليلًا، وكاشفًا للحكم، مع أنّ ابن إدريس لم يصرّحْ بذلك، مثلًا في مبحث نجاسة الظّرف: «بعض أصحابنا ألحق في كتابٍ له أنّ حكم الخنزير في وجوب غسل الإناء من ولوغه، ثلاث مرات، إحداهن بالتراب، حكم الكلب سواء، و تمسّك بتمسّكين اثنين: أحدهما: أنّ الخنزير يسمّى كلبا في اللغة؛ فينبغي أن يتناوله الأخبار الواردة في ولوغ الكلب، والثاني: إنّا قد بيّنا أنّ سائر النّجاسات يغسل منها الإناء ثلاث مرّات، و الخنزير نجس بلا خلاف.

وهذا استدلالٌ غير واضح؛ لأنّ أهل اللغة العربيّة لا يسمّون الخنزير كلبًا، بغير خلاف بينهم؛ فالدّعوى عليهم دعوى عريّة من برهان، والعُرف خالٍ منه؛ لأنّ أحدًا لا يفهم من قوله: عندي كلبٌ، أي: عندي خنزير...»[٥٦].

ويذهب بعضٌ أنّه يمكن فرض العُرف في موارد العبادات، والأمور التوقيفيّة ففيها يجري البحث، والتحقّق من المصداق والموضوع، أمّا في مساحة المعاملات، والأمور غير التوقيفيّة يمكن إعطاءُ حكمٍ جديدٍ، ويمكن قبوله بحسب الصّنعة الفقهيّة[٥٧].

وعليه يتحرّك الفقيهُ الواعي بعُرف زمانه، ويُفتي على أساسه، مثل: لا تختصر حرمة الاحتكار على الحنطة، والشّعير، والزّبيب، والدُّهن، والتّمر[٥٨].

وكذا عدم انحصار الذّبح بالحديد[٥٩]، كما يذهب ابن إدريس في غنيمة أموال أهل البغي، وكيفيّة تقسيمه في زمانه[٦٠]، وأيضًا في إجراء، وتنفيذ الأحكام في زمن الغيبة في زمن الظّالم، وله تفصيلٌ في ذلك[٦١].

وفي ضوء ما تقدّم يمكن اعتبار منشأ العُرف الوضع السياسيّ، وزمان حكم الحكّام غير الشّيعة، ومنه طرح نظرية التقيّة[٦٢].

وبعضُها مرتبطةٌ بسيرة العُقلاء مثل بيع المعاطاة[٦٣]، ومنها ما هو مرتبطٌ بالجانب الشّخصيّ مثل عدم جواز شرب الدّم، والزّواج من المحارم[٦٤].

وبالجُملة يستعمل العُرف في الفقه إذا لم يكن هناك نصوصٌ في موردٍ ما؛ فحينها يقوم الفقيهُ بالاستعانة بالعُرف لكشف الحكم.

وعدّ ابن إدريس العُرف من الأدلّة الشّرعيّة، وجعله مرجعًا في كشف الموضوعات؛ لأنَّ الشّارع بيّن مقاصده بلسان العُرف.

## ٥. موضوعات الحكم ومصاديقه:

مِنَ الواضح أنّ للحكم الشرعي موضوعًا، وتشخيصه ومعرفته موكولٌ إلى العُرف، مثل: لا بدَّ للمسافر من القصر في الصّلاة، ولكن من يشخّص أنَّ هذا ينطبق عليه مسافرٌ أم لا كي يقصّر في صلاته؛ فينبغي الرجوع إلى العُرف في ذلك[٦٥].

وكذا ما يصحّ عليه السّجود من أن لا يكون من المأكولِ، أو الملبوس؛ فتعيّن ذلك مرجعه العُرف[٦٦].

ويعتقدُ جملةٌ من الفقهاء أنّ تشخيص الموضوع يتكفّله العُرف بينما معرفة المصاديق يقوم بها العقل(٦٧).

وقد سجّل السيّد الخميني نقدًا على هذا الرّأي؛ فقال: «إنَّ الشّارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الأمّة إلّا كسائر النّاس، ويكون في محاوراته، وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضًا؛ فكما أنَّ المُقنّن العُرفيّ إذا حكم بنجاسة الدّم لا يكون موضوعها إلّا ما يفهمه العُرف مفهومًا، ومصداقًا؛ فلا يكون اللّون دمًا عنده، وليس موضوعًا لها، كذلك الشّارع بالنّسبة إلى قوانينه المُلقاة إلى العُرف؛ فالمفهومات عرفيّة، وتشخيص مصاديقها أيضًا كذلك.

فما وقع في كلام المُحقّق الخراسانيّ، وتبعه بعضُهم: من أنَّ تشخيص المفاهيم موكولٌ إلى العُرف، لا تشخيص مصاديقها؛ فإنَّه موكول إلى العقل منظور فيه؛ ضرورة أنَّ الشارع لا يكون في خطاباته إلّا كواحدٍ من العُرف، ولا يمكن أن يلتزم بأنَّ العُرف في فهم موضوع أحكامه، ومصاديقه لا يكون مُتّبعًا؛ بل المُتّبع هو العقل.

وبالجملة: الشّرع عرفٌ في خطاباته، لا أنَّ الموضوعات مُتقيّدة بكونها عرفيّة؛ فإنَّه ضروريّ البطلان...»(٦٨).

والحاصل: ثمّة موارد من الأحكام الشرعيّة محدودة أطلقها الشّارع، وسمح للعرف تشخيصها، مثل المؤونة فيما يتعلق في الخمس؛ فتشخيص ذلك موكولٌ إلى العُرف(٦٩).

## ٦. معاني الألفاظ:

لم يختصر ابن إدريس التمسّك بالعُرف في مساحة العمل وحسب؛ بل حتّى في إطار الألفاظ مثلًا لفظ (الجمع) حمله على أكثر من ثلاثة؛ لأنَّ العُرف يرى ذلك، مع أنّ دلالته

اللغويّة ليستْ كذلك[٧٠].

ونفهمُ من بيانات ابن إدريس المتقدّمة كلّما لم يبيّن الشّارع المقدّس الموضوع، ننتقل حينها إلى العُرف لتشخيص ذلك، وإذا تعارض العُرف، واللغة فيُقدّم العُرف حينئذٍ.

## ٧. تبيين الأدلَّة ومُراد المتكلِّم:

يقول ابن إدريس: «فالمرجع في ذلك إلى العُرف؛ لأنّ الخطاب إذا أُطلق، رجعَ في تقييده إلى عُرف الشّرع إن وُجد، وإلّا يرجع إلى عرف العادة إن وُجد، وإلّا يرجع إلى عُرف اللغة، فالمتقدّم عرف الشّرع...»[٧١].

ويذكرُ ابن إدريس موارد لتخصيص العام بالعُرف مثلًا: «وأمّا التخصيص بالعُرف القائم في الاسم، كقوله (لا أكلت البيض) حقيقة هذا كلّ بيض، سواء زائل بائضه، و هو حيّ كالدّجاج، والنعام، والإوز، أو لا يزايل بائضه، و هو حيّ، كبيض السّمك، والجراد، إلّا أنّا نحمله على ما يزايل بائضه حيًّا، بالعُرف القائم في الاسم، ألَا تراه إذا قال: أكلتُ البيض، لم يُفهم منه بيض السّمك، والجراد، وكذلك إذا حلف لا أكلت الرؤوس، فهذا حقيقة في كلّ رأس، ونحمله على رؤوس النّعم بالعُرف القائم في الاسم...»[٧٢].

وكذا إذا كان لفظًا عامًّا في اللغة؛ ثُمّ استُعمل بعرف الشّارع بمعنى آخر؛ فيكون عرف الشّارع مخصّصًا له، ويحمل على المعنى الشرعيّ مثل الصّلاة، والصّيام، وهكذا[٧٣].

وكذا إذا وقع تعارض بين دليلين، ويمكن الجمع بينهما بالرُّجوع للعرف كما لو كان الأوّل عامًّا، والآخر خاصًّا: «إنّ الحكيم إذا خاطبنا بجملتَين: إحداهما عامّة، والأخرى

خاصّـة في ذلك الحكم، والقصّة بعينها؛ فالواجب علينـا أن نحكم بالخاصّ على العامّ، ولم يجـزِ العمل على العموم، وذلـك أنّ القضاء، والحكم بالعمـوم يرفع الحكم الخاصّ بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العامّ من كلّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى ممّا رفع بعضه...»[٧٤].

## ٤. آثار منهج ابن إدريس ونتائجه

مـع ما حصل مـن تطوّرٍ سريـعٍ في المجتمعات كذلـك ضاهاه في المسـائل، وتغيّر الاحـكام، وتقتضي الدقّة في فقه ابن إدريس ما توافر في فضائه الاجتماعيّ، والسـياسيّ، وشرائط الزّمان وما إلى ذلك أرضيّة للمسير رويدًا رويدًا، إذا لم تكن هناك تجربة، وهذا الإقدام من ابن إدريس ترك آثارًا، وإليك بعضًا منها:

### أ. وصف المجتمع وتحليله

يـصرّح ابن إدريس من الخمول العلميّ في زمانه، ونراه يكرّر ذلك في مواضع عدّة من كتابه، وتقدّمَ كيف كتب في خاتمة كتابه إذ أقسم على من يقرأه لا يقلّده في ذلك، كما كان الحال مع فكر الشّيخ الطوسيّ؛ إذ بقي ردحًا من الزّمن من دون نقدٍ، أو إضافةٍ.

كما أكد الأثر الشّريف: «**انظرْ إلى مَا قال، ولا تنظرْ إلى مَن قال**»[٧٥]، وتقدّم الحديث عن ذلك؛ فراجِعْ.

### ب. بثّ روح الاجتهاد في الفقه بعد سُباتٍ عاشَه

لـمَّا كانتِ العظمة العلميّة للشيخ الطوسيّ مهيمنةً على السّاحة العلميّة آنذاك؛ فكان

الجيـل الذي بعده مقلّدًا لـه، وعاش الفقه حالةً من السُّـبات، والعلماءُ أضحوا مقلّدين مـن دون جديـدٍ؛ إذ لم يتجرأْ أحـدٌ على نقد أو تغير ما ذكره الشـيخ الطوسيّ إلى أن ظهر ابن إدريس؛ فكان يبدي احترامه للسّـلف والشيخ الطوسيّ، إلّا أنّه أبدى نظرًا دقيقًا في الفقـه، وراعى زمانه في ذلك؛ فطرح مسـائل جديدةً، واسـتنبط أحكامًا جليلةً، وأبدع تحقيقاتٍ رشيقةً؛ فحرّك عجلة الفقه من جديدٍ بعد جمودٍ، وخمولٍ طويلَينِ.

### ج. مواجهة النزعة التقديسيَّة

يحتـاجُ الفقـه الشـيعيّ في كلّ زمانٍ إلى التَّجديـد، وإذا ما توقّف مدّةً لأسـبابٍ ما، ينبغي على الفقهاء التّجديد.

وكان الفقه الإماميّ قبل ابن إدريس قد أصيب بالرُّكود، وإنّ أحد أسبابِ ذلك هو التّقديـس للفقهاء المتقدّمين، مع أنّه ينبغـي الالتفات إلى أنّ الفقهاء الكبار غير مصونين من الخطأ، والزّلل، والاشتباه، وهذا ما اعتقد به ابن إدريس وأكّده؛ فيمكن نقد أيّ فقيهٍ علميًّا، وهذا ليس عيبًا، أو نقصًا؛ بلْ يدلّ على الرُّشـد، والتطوّر، والتّجديد؛ ولذا ظهر عندنا المحقّق الحِلّيّ، والعلّامة الحِلّيّ، والشّهيد الأوّل، والشّهيد الثّاني.

## النتائج

يجري العُرف في القول والعمل، وهو ما كان رائجًا بين النّاس عبر التّكرار، والاستمرار؛ وهذا شرطٌ في تحقّق العُرف.

العُرف في منظومة ابن إدريس يستعملُ في مواضع مختلفة، وله إطلاقات مثل العُرف والعادة، وعادة القوم، وعرف الزمان، وعرف الاستعمال.

إذا تعارضتْ معانٍ شرعيّةٌ وعرفيّةٌ ولغويّةٌ، يقدّم المعنى الشرعيّ على العُرف واللغة.

وإذا لم يكنْ هناك معنى شرعيّ يقدّم العُرف، والعادة على اللغة.

كما أنّ العُرف في فقه ابن إدريس استعمله لـ(كشف الحكم)، و(تعيين الموضوعات وتبيينها، ومصاديق الأحكام).

وأيضًا يُرجع معاني الألفاظ إلى العُرف، والعادة.

ويمكن عدّ العُرف من أدلّة الاستنباط إذا كان هناك مصلحةٌ اجتماعيّةٌ، ولا يتعارض مع الشّرع، ويمكن استظهار موافقة الشّريعة عليه.

## هوامش البحث

(١) راجع: فقه سياسي: ٢/ ٢١٦-٢١٧.

(٢) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٧٠-١٩٠، ٣/ ٤١٩، ٦٣٦.

(٣) راجع المعالم الجديدة: ٣٩، ٤٢، ٩١، ٢١٠.

(٤) انظر: معارج الأصول: ١٧٩.

(٥) راجع الاجتهاد والتقليد (للسيِّد الخمينيّ): ٧٠.

(٦) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٧٥.

(٧) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٧٥.

(٨) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٧٠.

(٩) الكافي: ١/ ٢٧.

(١٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٥٤.

(١١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٦.

(١٢) جاء في المقاييس: ٤/ ٢٨١ «أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متّصلًا بعضه ببعض والآخر يدلّ على السكون والطمأنينة، فالأوّل العرف عرف الفرس، وسمّي بذلك؛ لتتابع الشعر عليه، ويقال جاءت القطا عرفًا، عرفًا أي بعضها خلف بعض، ومن الباب العرفة وجمعها عرف، وهي أرض منقادة مرتفعة بين سهلتَين تنبت كأنّها عرف فرس، ومن الشعر في ذلك والأصل الآخر المعرفة، والعرفان تقول عرف فلان فلانًا عرفانًا ومعرفةً، وهذا أمر معروف، وهذا يدلّ على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئًا توحّش منه ونبا عنه، ومن الباب العرف وهي الرائحة الطيبة وهي القياس؛ لأنّ النفس تسكن إليها، يقال ما أطيب عرفه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾؛ أي طيبها... والعرف المعروف، وسمّي بذلك؛ لأن النفوس تسكن إليه». (المُراجِع).

(١٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: ٢/ ٤٩٣.

(١٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: ٢/ ٤٩٣.

(١٥) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٥-٤٠٦.

(١٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦/ ١١٦.
(١٧) مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه: ١٨٩.
(١٨) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ١/ ١٠٥.
(١٩) مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه: ١٨٦.
(٢٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٨٣.
(٢١) تسهيل المسالك إلى المدارك: ٩.
(٢٢) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٦.
(٢٣) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦/ ١١٦.
(٢٤) انظر: فقه وعرف: ١٣٥.
(٢٥) لاحظ: التذكرة بأصول الفقه: ١١٦.
(٢٦) راجع: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١/ ٢٥٢.
(٢٧) انظر: المهذّب (لابن البرّاج): ١/ ٣٦٢-٤٨٥.
(٢٨) لاحظ: فقه وعرف: ١٣٥، ١٤٨، ٢٣٠.
(٢٩) القواعد و الفوائد: ١/ ١٥٢.
(٣٠) فقه و حقوق (مجموعه آثار الشهيد مطهّريّ): ٢٠/ ١٨٢.
(٣١) اقتصادنا: ٣٨٣.
(٣٢) سورة الرعد، الآية: ١١.
(٣٣) سورة فاطر، الآية: ٤٣.
(٣٤) وهو الشيخ الطوسيّ رحمه الله في الخلاف في مسألة: ١٤٣ من كتاب الطهارة.
(٣٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٩١.
(٣٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٠٢.
(٣٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥٠.
(٣٨) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٦.
(٣٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٣٣٩.
(٤٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤١.
(٤١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٤٤.
(٤٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٣.
(٤٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥

(٤٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢١٦.
(٤٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢١٦.
(٤٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٦٥١.
(٤٧) سورة البقرة، الآية: ٢٣٦.
(٤٨) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٨٣.
(٤٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٤٩.
(٥٠) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٢٤، ٣/ ٥٤.
(٥١) الاحتباء: ضمّ الساقين إلى البطن بالثوب أو اليدين. مجمع البحرين- حبا-: ١/ ٩٤، وراجع تفصيل ذلك: البرهان في تفسير القرآن: ٣/ ٣٨٣.
(٥٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٣٨٢.
(٥٣) راجع في هذا المجال على سبيل المثال: الجزء الثاني من السرائر: ٣٣٩، و٣٨٣، و٤٤٣، و٥٥٣.
(٥٤) سورة التوبة، الآية: ٢٥.
(٥٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٦١.
(٥٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٩١.
(٥٧) فقه ومصالح عرفي: ١١٤.
(٥٨) لاحظ تفصيل ذلك: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٣٩.
(٥٩) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ١٠٨.
(٦٠) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٢١٩.
(٦١) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٣٧-٥٣٩.
(٦٢) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٤٠٢.
(٦٣) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥٠.
(٦٤) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٦.
(٦٥) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٣٣٩.
(٦٦) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٢٦٨.
(٦٧) انظر: طريق الوصول إلى كفاية الأصول ٦: ٢٢٥.
(٦٨) الاستصحاب: ١٥٩.
(٦٩) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٨٩.
(٧٠) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٨٩.

(٧١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٨٣.

(٧٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٣.

(٧٣) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٤٥.

(٧٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٧٤.

(٧٥) غرر الحكم: ٥٩.

## المصادر والمراجع


١. الحِلّيّ، ابن إدريس، محمَّد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، دفتر انتشارات إسلامي، جامعة مدرِّسين الحوزة العلميَّة، قم، إيران، ١٤١٠هـ.ق.
٢. البحرانيّ، السيّد هاشم، البرهان في تفسير القران، طهران، بنياد بعثت.
٣. الحكيم، السيِّد محمَّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالميّ لاهل البيت عليهم السلام.
٤. الخمينيّ، السيِّد روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٥. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الاجتهاد والتقليد، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٦. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الاستصحاب، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٧. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الرسائل، قم، مؤسَّسة إسماعليان.
٨. السبحانيّ، الشيخ جعفر، مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه، دار الأضواء، بيروت، لبنان.
٩. الكاشانيّ، ملّا حبيب الله شريف، تسهيل المسالك إلى المدارك، المطبعة العلميَّة، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.ق.
١٠. العامليّ، الشهيد الأوَّل، محمَّد بن مكّيّ، القواعد والفوائد، انتشارات مفيد، قم، إيران، أوَّل، هـ.ق.
١١. الصابريّ، حسين، فقه ومصالح عرفي (فارسي) قم، بوستان كتاب.
١٢. الصدر، الشهيد، السيِّد محمَّد باقر، اقتصادنا، دفتر تبليغات إسلامي، شعبه خراسان، قم، إيران، ١٤١٧هـ.ق.
١٣. الطباطبائيّ، العلَّامة محمَّد حسين، الميزان في تفسير القران، قم، دفتر تبليغات إسلامي.
١٤. الطوسيّ، محمَّد حسن، عدَّة الأصول، تحقيق: محمَّد رضا إنصاريّ، قم، إنتشارات ستاره.
١٥. عبد الرحمن، محمود، معجم الاصطلاحات والألفاظ الفقهيَّة.
١٦. عليّ دوست، أبو القاسم، فقه وعرف (فارسي)، طهران، مؤسَّسة فرهنكي معاصر.
١٧. علم الهدى، السيِّد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، إنتشارات دانشكاه، طهران.
١٨. الكرميّ، محمَّد، طريق الوصول إلى كفاية الأصول، قم، مطبعة قم.

١٩. الكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، تحقيق عليّ أكبر غفاري، طهران دار الكتب الإسلاميَّة.
٢٠. المحقِّق الحِلِّيّ، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام.
٢١. المطهَّريّ، الشهيد مرتضى، فقه وحقوق (مجموعه آثار)، قم، إيران، أوَّل، هـ.ق.
٢٢. مغنيه، محمَّد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، مؤسَّسة أنصاريان، قم، إيران، ١٤٢١هـ.ق.
٢٣. المفيد، محمَّد بن محمَّد بن النعمان العكبريّ، التذكرة بأصول الفقه، دار المفيد، بيروت.