العُرف: دراسة أصولية اجتماعية

يونس صوالحي [*]
غالية بوهدة [**]

الملخص

تتناول هذه الدراسة موضوع العُرف بوصفه قوّةً مُؤثِّرةً في بناء المجتمعات الإنسانية وتنميتها، وتبحث بمنهج تحليلي مقارن أهم ما انتهت إليه المعارف الإنسانية –سواء ما استند منها إلى مرجعية الوحي (القرآن والسنّة) وذلك عند المجتهدين الأصوليين، أو ما استند إلى المرجعية الوضعية كما يرى علماء القانون والاجتماع– في تفسيرها لنشأة الأعراف وتطوّرها، وإيجاد أدوات منهجية مناسبة في دراستها، وفي استكشاف القوانين الاجتماعية الحاكمة في ذلك؛ لغرض تسخيرها في تنمية المجتمعات على نحوٍ تتكامل فيه بين حاجاتها المادية ومتطلّباتها الروحية.

الكلمات المفتاحية: العُرف الأصولي، القانون، النظريات الاجتماعية، التغيّر الاجتماعي، السنن الاجتماعية، وسائل سسيومترية.

Custom: A Socio-Usuli study

Abstract

This study addresses the concept of custom as an influential factor in building and developing human societies. Using comparative-analytical research methods, it examines both revealed knowledge (Qur'an and Sunnah) of Muslim Usuli jurists and positivistic knowledge propagated by contemporary scholars of law and sociology in relation to the emergence and development of customs. It also aims at finding methodological instruments, and discovering the governing social laws necessary to develop societies both physically and spiritually.

Key words: Usuli custom, Law, Social theories, Social change, Social laws, Socio-metric methods.

---

[*] دكتوراه في أصول الفقه وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه–كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية– الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. البريد الإلكتروني: syounes@yahoo.com

[**] دكتوراه في أصول الفقه وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه–كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية– الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. البريد الإلكتروني: bouhedda@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١٢/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

مقدمة:

يتبوأ العُرف مكانةً راسخةً في التشريعين: الإسلامي، والوضعي؛ نظراً لمراعاته مبدأ الواقعية فيهما، وتقرير متطلّبات الحياة الفطرية اللازمة لقيام اجتماع بني البشر، التي تتمثّل في حفظ حاجاتهم، وتنظيم مصالحهم بما يُحقِّق المرونة والوسطية، ويكفل الاعتدال والعدل بينهم في مختلف شؤون الحياة، وفي ما يطمحون إليه من الرُّقي والرِّفعة.

يحظى العُرف أيضاً باهتمام بارز في الدراسات الاجتماعية التي تعنى بتحليل الظواهر الاجتماعية من أجل التنمية، وتحسين الأداء السوسيولوجي للمجتمع في جميع مجالاته: الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والسياسية، والاقتصادية، وغير ذلك من مجالات الحياة. إلّا أنّ موضوع العرف في التشريعات الإسلامية والوضعية لا يزال بحاجة إلى كثير من البحث والاستقصاء لاستكناه كيفية ضبطه ضبطاً منهجياً، ومدى الدقة العلمية في بيان ثبوته ومجالاته، ورسم حدوده وضوابطه.

ولا يخفى على أحد ما تشهده العلوم الاجتماعية في هذا العصر من تطوّر في طرق بحث القضايا الاجتماعية، وفي مناهج دراستها؛ نظراً لتطوّر مناحي الحياة جميعها، وتسارع وتيرة أنشطة المجتمعات فيها، وهو ما ساعد الفقيه والقانوني على تناول الأعراف -بوصفها قضايا اجتماعيةً- بصورة أكثر وضوحاً وموضوعيةً وضبطاً ممّا كان عليه الأمر في العصور المتقدمة. فقد كان تقدير ثبوت العُرف، أو الاجتماع، أو الظاهرة الاجتماعية لا يتعدى الملاحظة والاستقراء والتحليل، في محاولة لتبرير الظواهر عن طريق ربطها بأسبابها، ثمّ تعميم نتائجها في قوانين حاكمة للفعل الجماعي، ومحاولة محاكاة المنهج التجريبي في ذلك.

ولكنّ هيمنة نزعة الأنا على فكر الباحث الاجتماعي، وعلى منطلقاته الشخصية وقناعاته الفردية تجاه القيم الدينية والأخلاقية (المتفلّتة منها، والمتحفّظة)، حالت دون اعتماد الموضوعية أساساً علمياً في تقدير أحكامها. وهذا ما تحاول الدراسة بيانه عن طريق استعراض نظرة أهم النظريات السوسيولوجية الغربية إلى الفعل الاجتماعي؛ منهجاً، وفلسفةً.

ولـمّا كـان العُرف مصدراً من مصادر التشريع والقانون بالشروط التي حدّدها فقهاء التشريع الإسلامي والوضعي، فإنّ من المفيد محاولة البحث في إمكانية استخدام مناهج العلـوم الاجتماعيـة –بأبعادهـا الآليـة والقياسـية والاسـتراتيجية– في ضـبط الأعـراف الاجتماعيـة المتمثّـل في تحديـد إرهاصـات بـداياتها وانتشـارها ونهاياتهـا، وكـذلك محاولـة الكشف عن القوانين والسنن الحاكمة؛ بغية التحكّم فيها بما يناسب من وسائل العصر، خاصـةً أنّ مـا انتهـى إليـه التأصيل الشرعي في موضـوع العُرف لا يتجـاوز تحديـد معنـاه، وأركانه، وشروطه، وأنواعه، وتقسيماته (عام، خاص)، وحجيته عند الأصوليين والفقهاء. أمّا الأسئلة التي نرى أنّ الفكر الأصولي لم يجب عنها فهي: كيف ينشأ العرف؟ كيف يطّرد؟ ما معايير الاطراد والانتشار؟ كيف يمكن قياس ذلك؟ كيف يُعرَف ثبات عادة ما وتغيّر أخرى؟ كيف يمكن تفسير نشوئه، وتغيرّه، وأحوال تطوّره؟ هل يمكن السيطرة على العُرف والتحكّم فيه علمياً بحيث تُنشَر الأعراف الصالحة، وتوقَف الأعراف الفاسدة؟

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة بيان السنن الاجتماعية التي يقوم عليها اعتبار العرف في أصول التشريع الفقهي، وإبرازها بوصفها قوانينَ اجتماعيةً شرعيةً ثابتةً مستقرةً. وسواء أكانت هذه السنن أصولاً أم قيماً فإنّها قطعية، لا مجال لتهافت الأبعاد الذاتية في تقديرها وتفسيرها؛ نظراً لاستنادها إلى قطعية المصدر (الوحي) الذي فيه كلّ ما هو خير للعباد في الدنيا والآخرة.

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآنف ذكرها، على نحوٍ يجمع بين البُعْد الأصولي والبُعْد الاجتماعي، في محاولة لتحقيق قدر من التكامل بين العلمين في القيم والمناهج.

أولاً: العُرف الأصولي وواقعية التشريع الإسلامي

العُرف لغةً يعني التتابع والمألوف من الأفعال والأقوال.[١] أمّا اصطلاحاً فهو ما استقر في النفوس من قول أو فعل، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول.[٢] وقد خاض الأصوليون

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج٩، ص٢٣٩–٢٤١.

[٢] ابن عابدين، محمد أمين. **رسائل ابن عابدين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٢، ص١٢. انظر أيضاً:

والفقهاء في علاقة العرف[٣] بالعادة،[٤] واختلفوا في مسألة اختصاص العادة بالعرف القولي دون العرف العملي. لكنّ المحقّقين وجدوا أنّ الفقهاء قد أجروا العادة في الأقوال والأفعال معاً، وخلصوا إلى أنّ الراجح هو تماثل العادة والعرف، وأنّهما مصطلحان مترادفان في المعنى الاستعمالي الشرعي الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية. وتأسيساً على ذلك، وخروجاً من الخلاف، فقد حذا الجمهور حذو الإمام النَّسفي في تعريفهما (بوصفهما مصطلحين مترادفين)؛ إذ قال إنّهما "ما استقر في النفوس من جهة القول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول". وهو يعني بذلك أنّ العرف والعادة هما كلّ ما استقر في النفوس، فأَلِفَته، واطمأنت إليه، ولم تُنكِره الفطرة السليمة، وذلك بسبب الاستعمال الشائع المتكرّر له عن رغبةٍ وميل إليه.[٥] فأخذ الأصوليون يولون المصادر التي تتناول مبادئ التشريع الإسلامي والعرف أهميةً خاصةً؛[٦] نظراً لارتباط العرف الوثيق بعادات الناس ومألوفاتهم ممّا يشتركون في الحاجة إليه من المصالح.

وقد أقرّ التشريع الإسلامي كثيراً من عادات الناس قبل الإسلام وبعده لحكمةٍ كان -وما يزال- ينشدها، هي واقعية[٧] التشريع القائمة على مراعاة مصالح الناس. وقد بيّن ذلك ابن قيّم الجوزية في قوله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٩٣.

[٣] لمزيد من التفصيل عن اختلاف العلماء في ذلك، انظر:

- أبو سنة، أحمد فهمي. **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، القاهرة: مطبعة الأزهر، د.ت، ص١٤-١٥.

[٤] وهي في اللغة الدين يعاد إليه. وهي لفظ مفرد جمعه عادات وعوائد، وسُمِّيت بذلك لأنّ صاحبها يعودها ويرجع إليها مرّةً بعد مرّة. انظر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧.

[٥] حسين، محمود حسين. **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، دبي: دار القلم، ط١، ١٩٨٨م، ص١٥.

[٦] اتفق الفقهاء على اختلاف مذاهبهم على اعتبارها، وفي ذلك يقول الإمام القرافي: "وأما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها". انظر:

- القرافي، أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول في إقصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٥٣.

[٧] توسّع الشيخ الطاهر بن عاشور في المراد بمقاصد الشريعة، وأضاف مميزات الشريعة وأوصافها إلى ما عُرِّفت به من معانٍ تدور على الحكم والمصالح. انظر تفصيل هذه المسألة في مصنّفه:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية، ط١، ١٩٧٨م، ص٥١.

المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي أبصر به المبصرون، وهداه الذي اهتدى به المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل."[٨]

ويشهد تاريخ التشريع على تشكّل أعراف عرضت نفسها على التشريعات القائمة بوصفها الغطاءَ القانونيَّ الذي يُخوِّلها من عرف إلى قانون ملزم. وقد عُرف بذلك التشريع الإسلامي من مميزاته في واقعيته ومرونته؛ فكل أحكام التشريع شاملة في مقاصدها حاجة الخلق إلى المصالح على اختلاف مجالاتها وأنواعها وأحوالها في الثبات والتغيّر. ويبيّن هذا الإمام الشاطبي في قوله: "إن مصالح العباد قد أجريت على كل ما يجلب لهم منفعة، ويدرأ عنهم المفسدة. ونظراً لتغير المصالح تتغير العادات."[٩]

فلا شكّ في أنّ ما اعتاده الناس وألفوه هو مدعاة إلى تحقيق مصالحهم، ومنعهم منها يوقعهم في الحرج والمشقة. قال ابن عابدين: "إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً."[١٠] ومن هنا، كان ارتباط العرف بالمصالح عموماً، والمصلحة المرسلة في تجدّدها على وجه الخصوص إذا عمّت واطّردت مظهراً من مظاهر مرونة التشريع الإسلامي خلال مراحله التاريخية، وذلك من حيث القدرة على استيعاب ما يستجد من المصالح بما يناسبها من الأحكام. وبهذا، فقد فرض العرف سلطته المرجعية كثيراً في ميدان المعاملات المالية والمناكحات والأقضية؛ حتى إنّ جميع الفقهاء يُخرّجون أحكام النوازل على هذا المصدر التشريعي المهم.

---

[٨] ابن القيّم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٨٧م، ج١، ص١٤٢١.

[٩] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، القاهرة: دار عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٩٣-٤٩٥.

[١٠] ابن عابدين، **نشر العرف**، ضمن: **رسائل ابن عابدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥.

وقد فصّل في هذا الاستدلال الإمام الشاطبي لما بيّن أن الشارع الحكيم قد اعتبر العادات التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية، ورتّب عليها أحكامها: فشرع القصاص والنكاح والتجارة وغيرها؛ لأنها أسباب للانكفاف عن القتل وبقاء النسل ونماء المال عادة. فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم يتحقق القصاص ولم يشرع... إن مصالح العباد لا تحقق إلا باعتبار عاداتهم المطردة... ولما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لا بدّ من اعتباره للعوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم..وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.[١١] إنّ الذي سمح للعرف في هذا العصر أن يحتل هذه المكانة والحجية في التشريع المعاصر في مجالي الشريعة والقانون، هو توافر ركنيه: المادي، والمعنوي. أمّا الركن المادي فيتمثّل في تكرار المألوف، ونِشدان مصلحته المتوخاة منه. وأمّا الركن المعنوي فهو القوّة الإلزامية التي يشعر بها المكلّف عند اتباعه للعرف. يُذكَر أنّ التشريع الإسلامي يشترك مع القانون الوضعي في هذين الركنين؛ ففي الوقت الذي يقوم فيه العرف على ركن مادي هو اطّراد الناس على سلوك معين، وآخر معنوي هو الاعتقاد بإلزام ذلك السلوك، فإنّ العادة تقتصر على الركن المادي للإلزام فيها، إلّا إذا قبل الفرد اتباعها بمحض إرادته، فيما يُسمّى في عرف القانون "العادة الاتفاقية".

والأمر في أصول الفقه قد يختلف عنه في القانون الوضعي. فالقانون هو الذي يُنشئ حكم الإلزام بالعرف، في حين يكون تأثير الإلزام عند رجال الشريعة بتكوين الأعراف؛ إذ إنّ الإلزام أثر من آثار العرف.[١٢] زد على ذلك أنّ التشريع الإسلامي يضفي على العرف صفة الحجية الأصولية التي تتخذ من الوحي إطاراً عاماً لها. وبذا، يكون للعرف الأصولي قيمة أخلاقية تنبع من التشريع الإلهي.

---

[١١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٣، ٢٠٠٣م، مج١، ص٢١٨-٢١٩.

[١٢] انظر:

- كيرة، حسن. **المدخل إلى القانون**، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، د.ت، ص٢٧٧.
- حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٤.

والعرف في أهميته التشريعية منوط به بيان الحكم الشرعي في النص من حيث تنزيله، وحكم ما لا نص فيه من المستجدات من الأعراف بما يُحقِّق مقاصد الشارع في الواقعية والمرونة. مثال ذلك ردّ بيان أحكام الاختلاف في تقدير النفقة إلى العرف. قال ابن قدامة: "والصحيح ما ذكرناه من رد النفقة للمطلقة في الشرع إلى العرف فيما بين الناس في نفقاتهم في حق الموسر والمعسر والمتوسط بما رددناهم في الكسوة إلى ذلك." وقال العز عبد السلام: "تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما."[١٣]

فالفقيه في ذلك جامع بين مصالح الشارع ومصالح الخلق على اختلاف أنواعها وأحوالها، بحسب الإمام الشاطبي رحمه الله. وهذا متحقّق في إطار إعمال الشروط الشرعية الموضوعة لاعتبار العرف؛ كعدم اصطدامه بالنصوص الشرعية، وضرورة اطّراده وانتشاره أثناء اعتماده في الاجتهاد.[١٤]

أمّا الواقعية في الثقافة الوضعية فهي واقعية تقوم على نزعات مختلفة ومتضاربة، وقد جاءت ردّ فعل عنيفاً ومتطرّفاً لما كان سائداً في الغرب الصليبي في قرونه الوسطى من نزعات موغلة في المثالية والخيال، تُهمِل واقع الأرض، وتتعالى عليه، وتعوض بها على ما كان يصيبها من الإحباط والفشل، ويلحقها من الحرمان المادي والأدبي في بيئات تحكمها وتُوجِّهها مذاهب وفلسفات أقل ما يقال عنها إنّها لا تلائم فطرة الإنسان.[١٥] إنّها واقعية تلغي الغيب من حياة الإنسان واهتماماته. وإن تساهلت معه فإنّها تَعُدُّه أمراً ذاتياً معيباً، أقرب ما يكون إلى مرض النفس. وهي تفرض على هذا الإنسان الارتباط

---

[١٣] انظر:
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٥، ص١٥٩.
- ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، ج٢، ص١٢٦.

[١٤] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩٢.

[١٥] كاريل، ألكس. **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: عادل شفيق، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط١، ص٢٧.

بالواقع المعيش، والانكباب عليه لفهمه وتسخيره في تحقيق المزيد من الرفاه المادي الذي هو الغاية القصوى للحياة عنده.[١٦]

ثانياً: العرف في الدراسات الاجتماعية والقانونية

تحوي الدراسات الاجتماعية العديد من المصطلحات التي يلامس معناها العرف بمفهومه الأصولي؛ أي الفقهي. ومن ذلك العادة norm، والعادات الإلزامية mores، والعادات غير الإلزامية folkways، والتقاليد customs/traditions. يرتبط موضوع العرف أيضاً بالثقافة culture ضمن مفهومها العام؛ إذ يُعَدّ العرف مظهراً للثقافة المحلية أو العالمية، وهي بذلك تعكس ما ينتج من الأعراف، ويستقر في المجتمعات. ونظراً للتلازم والتأثير بينهما؛ فقد أصبح المفهومان مرتبطين متداخلين في المعنى والثبوت.

وقد اختص علم الاجتماع بالنظر إلى العادات والتقاليد التي ينشئها المجتمع ويرسخها بوصفها مبادئَ إلزاميةً وغيرَ إلزاميةٍ. وما يُميِّز علم الاجتماع[١٧] في دراسته للظواهر الاجتماعية[١٨] هو نزعته إلى تفصيل الفعل الاجتماعي،[١٩] وتجزيئه، ومحاولة تفسيره،

---

[١٦] برغوث، الطيّب. **الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية**، دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١١-١١٢.

[١٧] عُرِّف علم الاجتماع تعريفات متعدّدة ومختلفة باختلاف النظريات والاتجاهات والنزعات الاجتماعية. والتعريف الذي يُمثِّل القاسم المشترك بينها هو: "العلم الذي يمثل دراسة وصفية تفسيرية مقارنة للمجتمعات الإنسانية للتوصل إلى قوانين التطوّر التي تخضع لها هذه المجتمعات." للاستزادة، انظر:
- بدوي، زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان، د.ط، د.ت، ص٤٠١.

[١٨] يراد بالظاهرة الاجتماعية ما يظهر نتيجة تجمّع الناس معاً، وتفاعل بعضهم مع بعض، ودخولهم في علاقات متبادلة، وتكوين ما يُطلَق عليه اسم الثقافة المشتركة. لمزيد من التفصيل، انظر:
- المطيري، منصور زويد. **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط١، ١٤١٣هـ، ص٢٨.

[١٩] انتهت البحوث الاجتماعية المعاصرة إلى أنّ الفعل الاجتماعي في ضوء التنظيمات التي تعرفها العلاقات الاجتماعية، لا يخرج عن خمسة أنواع: أولها العرف، وهو بمعنى التماثل الفعلي للعلاقات الاجتماعية. وثانيها العادة، وهو العرف الذي يستمد وجوده من الألفة والتعود. وثالثها الأسلوب أو العرف الذي يتسم بالتجديد والحداثة. ورابعها العادة التقليدية، وهي العرف الذي ينبثق عن الرغبة في الهيبة الاجتماعية، أو العرف الذي يتحدّد على أساس أنماط معيارية. وخامسها القانون، وهو مجموعة القواعد التي تنطوي على إلزامٍ أو عقابٍ يستند إلى العادة والعرف. لكنّ الفارق بينها هو عنصر الإلزام. انظر تفصيل ذلك في:

والحكم عليه عن طريق منظومة القيم السائدة في المجتمع الذي وضع محلاً للدراسة السوسيولوجية.

وقد صنّف ماكس فيبر Weber Max (١٨٦٤م-١٩٢٠م) أنماط الفعل الاجتماعي في أربعة نماذج، هي: الفعل العقلي الذي تُوجِّهه غايات محدّدة ووسائل واضحة، والذي يُمثِّل السلوك المنطقي. والفعل العقلي الذي تُوجِّهه قيمة مطلقة تحكم الفعل، وتكون جماليةً أو أخلاقيةً، أو دينيةً، وتطلب لذاتها بعيداً عن أيّ مطامع خاصة؛ فهو فعل يقوم على اختيار الوسائل التي تدعم إيمانه بتلك القيمة. والفعل العاطفي الذي مصدره حالات شعورية خاصة، يختار وسائلها على أساس العواطف لا الغايات أو القيم. والفعل التقليدي، وهو سلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة. لذا، فهو يُعبِّر عن استجابات آلية اعتاد عليها الفاعل. ولا شكّ في أنّ هذا السلوك يظل دائماً على هامش الفعل الذي تُوجِّهه المعاني.[٢٠] وهو يميّز بين نوعين من الأعراف:

- الأعراف الإلزامية: هي أعراف ترتقي إلى قوانين يعاقَب مَن يخالفها،[٢١] وتهدف إلى تقويم السلوك العام، وصولاً إلى تحقيق التنمية الاجتماعية.

- الأعراف غير الإلزامية: هي أعراف اتفق الناس على حجيتها وجدواها في تنمية المجتمع، لكنّها ليست مصوغة في صورة قوانين مكتوبة. ومن ذلك أعراف الأكل، والشرب، واللباس، والتحية، والسلوكات اليومية التي قد يختلف الناس في تحديد جدواها العام.

ومن خصائص الأعراف في المنظور الاجتماعي إمكانية التحايل عليها وانتهاكها من بعض الفئات الاجتماعية التي قد تخوض في مشروعية العرف الذي تحوّل إلى قانون، وهو ما يجعل إلزامية العرف أمراً مفتوحاً لإدراك علّته، ثمّ مناقشته.[٢٢] وتأسيساً على ذلك، فقد

- الخشاب، مصطفى. **علم الاجتماع ومدارسه**، القاهرة: ١٩٦٥م، ص٧٥-٧٦.

[٢٠] محمد، محمد علي. **المفكرون الاجتماعيون: قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع الغربي**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م، ص٢٢٧.

[21] Richard T. Schaefer. *Sociology*, New York: Mc Graw. Hill Book Company, 1989, p.72.

[22] Ibid, p.73.

تنشأ مشكلة كبيرة فيما يخص قبول الأعراف؛ لأنّها قد تُرفض ممّن لا يدرك حكمتها أو علّتها، وتُقبل من أولئك الذين أدركوا ذلك.

من الملاحظ أنّ علم الاجتماع يضع سلطة تحديد إلزامية العرف من عدمها في يد المجتمع نفسه، وهو ما يطرح إشكالات منهجية تتعلّق بمدى حياد هذا المجتمع، والأسس التي اعتمد عليها في الحكم على إلزامية على هذا العرف أو ذاك. وما يزيد الإشكالية تعقيداً هو اختلاط المعايير واختلافها وتضاربها؛ نظراً لاختلاف إيديولوجيات أصحابها في ذلك المجتمع، خاصةً إذا كان متعدّد الأعراق والديانات. فهي تضم مزيجاً من أعراف جلبها مهاجرون، أو أنشأها سكان محليون يحاولون التكيّف مع الأعراف الوافدة، وهذه الأخيرة تحاول التكيّف مع الأعراف المحلية، فينشأ ما يُسمّيه علماء الاجتماع الثقافات المنافسة،[٢٣] التي تضم في طيّاتها أعرافاً تحاول التشبّث بالواقع الجديد.

ولا تخفى نظرة العرف التفصيلية في المدوّنات الأصولية والفقهية، التي تسعى إلى التنظير للعرف الأصولي، ولكن بأبعاد أخرى تعمل على تأصيل العرف في مفهومه وأنواعه ومجالاته، وفي حجيته، وفي علاقته بتنزيل بعض الأحكام التي تجري مجرى الأعراف، وتتغيّر لتغيّرها؛ إمّا في الكيفية مثل بعض البيوع، وإمّا في المقدار مثل النفقة والمهور. إنّه تأصيل يروم الوصول إلى أهداف تشريعية تضبط الأعراف بما يتوافق مع أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها. وأكثر تلك الأعراف يُعَدّ محلّاً لتنزيل المنصوص من الأحكام.

أمّا الأعراف المستجدة فلها تأثير في مصالح الناس العامة، ولا سيّما ضبط حقوقهم وحفظها في ظل نظام اجتماعي يحتكمون إليه. وقد حظيت كثير من الأعراف الاجتماعية المستجدة أو المرسلة – بحسب تعبير الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله تعالى– في تاريخ التشريع بدءاً بعصر الصحابة، باجتهاد المجتهدين من حيث سنّها، أو مراقبتها، وتمحيصها، ورفضها، أو تصحيحها. وكان الاجتهاد في ذلك بمنأى عن الإشكالات المنهجية والفلسفية التي تعرفها المجتمعات الغربية؛ نظراً لوجود مرجعية معيارية موحّدة في النظر إلى تلك الأعراف من جهة، وبساطتها (الأعراف) وسهولة معالجتها من جهة أخرى. لكنّ المجتهد في هذا العصر الذي تشهد فيه المجتمعات تحوّلاً مستمراً، وتغيّراً

[23] Ibid, pp.78-79.

لافتاً للانتباه، خاصةً في ظل التقارب العالمي الذي فرضته العولمة بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مُلزَمٌ بدراسة العرف وفق نظرة شمولية تستشرف معالم التطوّر والتوسّع في مختلف مناحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والأسرية، والاجتماعية، والقانونية، وعدم الاكتفاء بما تعلّق منه ببعض الأحكام الشرعية. وكذلك دراسته وفق نظرة منهجية منضبطة في تحديد نشأته، وقياس عمومه واطّراده، مستخدماً خطوات البحث الاجتماعي، مثل: دراسة الحالة، والمسح الاجتماعي، والمنهج التجريبي، وذلك بعد التحرّر من لمساته الوضعية التي تقصي الوحي بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، اعتماداً على المحدّدات المعاصرة (الاجتماعية، والقانونية) في نشأة الأعراف وهيمنتها على المجتمعات والدول.

وفيما يخص القانون الوضعي، فإنّ العرف في اصطلاح رجال القانون الخاص، هو "اطّراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين، اطّراداً مصحوباً بالاعتقاد في إلزام هذا السلوك."[٢٤] والظاهر أنّه يُنظَر إلى العرف بوصفه مصدراً من مصادر التشريع في القانون الوضعي، بالرغم من وجود بعض الاختلافات في ترتيبه بحسب القوانين والدساتير المتبعة في الدول. وقد اكتسب العرف هذه المكانة؛ نظراً لتوافر ركنيه: المادي، والمعنوي، شأنه في ذلك شأن العرف الأصولي.

يستمد العرف القانوني صدقه وحجيته من اطراده وعمومه بين الناس، بحيث يصبح ثابتاً مستقراً؛ إذ يعمد الناس إلى تكرار الفعل نفسه حتى يتولّد لديهم شعور بإلزامية هذا الفعل، وهو ما يُمثِّل الركن المعنوي للعرف. وقد اشترط رجال القانون الوضعي شروطاً لقبول العرف، منها: أن يكون عاماً مستقراً مشروعاً، وأن لا يخالف النظام العام والآداب.[٢٥]

وعلى العموم، فإنّ الإشكالات التي طرحناها بخصوص العرف الأصولي موجودة في العرف القانوني، خاصةً تلك التي تتعلّق بتحديد نشأته، وضبطه، وقياس عموم انتشاره واطراده. فالقانون الوضعي لم يهتم بالمحدّدات المنهجية التي يمكن بها إطلاق اسم "عرف"

[٢٤] البدر، عبد المنعم. **المدخل للقانون**، ص٢٤٩. نقلاً عن:
– حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٣٣.
[٢٥] حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٥٧-٦٠.

أو "عادة" على تصرّفٍ (أو فعلٍ) ما ينشأ، ويظهر، وينتشر؛ حتى إنّ بعض شارحي القانون زادوا الأمر تعقيداً عندما ألغوا وظيفة العقل في تكوّن العرف وقبوله.[٢٦] فهم يرون أنّ العرف يتشكّل ببطء، وأنّه لا يصبح عرفاً إلّا بالاختيار غير الواعي ما دام ذلك يطابق منظومة الأخلاق التي يعتمد عليها المجتمع. بيد أنّ هذا الطرح لا توافق عليه المنهجية الأصولية؛ لأنّها تربط بين العرف والمصلحة. وهذه الأخيرة لا يتم اعتبارها إلّا في ظل حضور الذهن، واستخدام العقل الذي أقرّته الشريعة الإسلامية؛ إذ أكّد الأصوليون أنّ مصالح الخلق يمكن إدراكها بالعقل، وأنّها تكون معتبرةً إذا لم تصطدم بمصالح الشارع.[٢٧]

والذي يميّز النظرية القانونية للعرف هو اعتبارها هذا الأخير أمراً يتواضع عليه الناس كيفما شاؤوا؛ حتى إنّ الدولة نفسها تعجز عن تهذيبه أو رفضه.[٢٨] ويعزى ذلك إلى ارتباط العرف بالأنماط الثقافية التي تجذّرت في المجتمع، والتي أصبح تغييرها ضرباً من الردّة الاجتماعية، خاصةً إذا كان مرجع العرف هو الدين أو إحدى الإيديولوجيات التي تهمين على أنماط المجتمع الفكرية. وفي المقابل، فقد طوّر القانون الوضعي نزعةً تتعلّق بقبول الأعراف التي يستحسنها العقل البشري، ورفض تلك التي يستحسنها الدين أو تكون منطلقةً منه. وهذه النزعة لا تنفك عن المنطق الوضعي الذي لا يرى في الدين مصدراً للمعرفة، أو مقوّماً من مقوّمات الحضارة المعاصرة. وبذا، فقد جرّد القانون الوضعي نفسه من أهم المصادر "المعيارية" و"القيمية" التي يمكن بها فهم كثير من الأحكام التي تستند إلى الدين، وتقنينها.

ولا شكّ في أنّ القانون الوضعي –في نظرته تلك– مُتأثّر بعلم الاجتماع الذي يَعُدّ الدين ظاهرةً اجتماعيةً؛[٢٩] أي ينظر إلى الدين بالمنظار السوسيولوجي الذي يتخذ المنهج التجريبي آلةً لقياس فعاليته، ومعرفة حدود تأثيره في المجتمعات.

---

[٢٦] المرجع السابق، ص٤٢.

[٢٧] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ص٨.

[28] See Eric A. Posner. *Law and Social Norms*, Harvard: Harvard University Press, 2000, p.8.

[29] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, 7th ed. London: Ally and Bawn, 1997, p.536.

ممّا تقدّم نجد أنّ علم الاجتماع ينظر إلى بعض التشريعات الإسلامية بوصفها محض أعراف ألفتها المجتمعات الإسلامية منذ قرون، مثل: الحجاب الإسلامي، وتعدّد الزوجات، وتحريم لمس الرجل المرأة أو لمسها الرجل، وتحريم شرب الخمر، وعدم التعرّي، وتحريم الربا، وغير ذلك من التشريعات التي تُعَدّ من المعلوم من الدين بالضرورة، والتي أجمعت عليها الأُمّة الإسلامية قاطبةً على مرّ العصور. ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه قصور في فهم طبيعة الدين، ودوره "القيمي" و"المعياري" في حياة الأفراد والمجتمعات.

ثالثاً: العرف والتغيّر في ضوء النظريات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة

١. العرف والتغيّر الثقافي:

يرى العرف الأصولي أنّ الأحكام الشرعية المبنية على الأعراف تتغيّر بتغيّرها، وتثبت بثبوتها. وقد عقد الإمام ابن قيّم الجوزية فصلاً في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" عن تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان والعادات، وكان ذلك من اهتمام أهل عصره من العلماء المجتهدين (ظهر جليّاً في مُدوّناتهم) الذين أرادوا إصلاح حال التشريع، وبعث روح الواقعية فيه آنذاك؛ إذ كان عصرهم عصر جمود على المنقولات وتقليد السابقين من المجتهدين، فقرّروا معرفة العرف، وعدّه شرطاً من شروط تحقّق أهلية الاجتهاد في المجتهد.

يزخر التشريع الإسلامي بأحكام "عرفية" عكست مرونته وفعاليته –سبق التعرّض لهذا فيما سبق من البحث– لكنّ الأسئلة التي نطرحها في هذا السياق تأخذنا بعيداً عن الطروحات البسيطة التي اعتدنا قراءتها في المُدوّنات الأصولية عن العرف وعلاقته بالتشريع. ومن أهم هذه الأسئلة: ما علاقة العرف بالثقافة؟ كيف يمكن نشوء العرف في ظل الحضور الثقافي المهيمن؟ كيف يحدث التغيّر الاجتماعي؟ ما محل العرف في هذا التغيّر؟ هل تسبق الأعراف التغيّر الاجتماعي أم أنّها تتغيّر بصورة آلية نتيجة التغيّر الاجتماعي والثقافي؟ وإذا كان الأمر يقتضي هذا التأصيل العلمي، فهل يُفترض في الفقيه أو الأصولي المعاصر أن يدرك العرف بأبعاده الاجتماعية والثقافية، بحيث يزاوج بين الفقه الإسلامي وأصوله من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى؟

وحتى يفهم الفقيه (أو الأصولي) أبعاد العرف الاجتماعية؛ فإنّ عليه الإلمام بعناصر الثقافة والأسباب المفضية إلى التغيّر الاجتماعي، وإدراك علاقة التأثير والتأثّر بهما لاستكناه حقيقة الأعراف، فيما يُعرف في علم أصول الفقه بتحقيق المناطات. ثمّ يجتهد في ضوء ذلك في الكشف عن حكمه الشرعي المناسب.

يتصل العرف مباشرةً بالثقافة التي ينشأ فيها؛ فهو مكوّن رئيس من مكوّناتها، وهو أيضاً مظهر أساسي من مظاهرها. ولو تأمّلنا الثقافة من زاوية سوسيولوجية لوجدناها مجموعةً من الأفكار المركّبة والمادية التي أنشأها المجتمع من أجل أداء الوظائف الاجتماعية المشتركة.[٣٠] أو: هي مجموعة القيم المعنوية والمادية التي تحكم المجتمع لتحقيق غاياته الكبرى. وقد اهتم علماء الاجتماع بعناصر الثقافة، وبيّنوا أنّها ثلاثة عناصر أساسية، هي: اللغة، والعادات، والقيم.[٣١]

تمثّل العادات أو الأعراف الركيزة الأساسية لثقافة أيّ مجتمع؛ ذلك أنّ المجتمع يلفظ مَن يحاول مخالفتها، وينزع إلى معاقبته بشتى الوسائل؛ حتى إنّ بعض الأعراف التي تحوّلت إلى قانون تقضي بتعريض المخالف للمساءلة القانونية، وإيقاع العقوبة المناسبة بحقه. وتقاس قيمة المجتمع غالباً بحسب التزامه بهذه الأعراف التي تُحقِّق مصالحه، ويكون الالتزام بها في بعض المجتمعات أكثر قداسةً من أيّ شيء آخر، خاصةً في المجتمعات القبلية التي تبالغ في ولائها للقبيلة. وعندئذٍ، فقد تصطدم الأعراف بالنصوص الدينية، أو القوانين السائدة. وقد تُفرز الظروف مقاومةً لهذه الأعراف، لا سيّما ممّن يتطلعون إلى تغيير الأوضاع القائمة والعادات القديمة، أو ممّن أوجدوا ثقافات مناوئة أو فرعية.

٢. العرف والتغيّر الثقافي في ضوء النظريات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة:

تفترض هذه الدراسة أنّ العرف يتغيّر بالتغيّر الثقافي الذي يشهده المجتمع. وهذا التغيّر الثقافي نفسه قد يكون –في نشأته– صدًى لواحدة أو مجموعة من النظريات التي

[30] Kammeyer. *Sociology*, p.55.

[31] Richard. *Sociology*, pp.73-82.

طرحها علماء الاجتماع من أجل تحليل التغيّر الثقافي في المجتمع. وتقتضي طبيعة الدراسة أن ننظر إلى العرف بما تُفسّره سيرورة تغيّره في ضوء بعض أهم النظريات الاجتماعية التي عرفتها أبرز مدارس التفكير الاجتماعي واتجاهاته في الغرب، وما أفرزته من آثار في تفسير التغيّر الثقافي في المجتمعات، ثمّ النظر في مدى صوابها تبعاً لمبادئ الشرع، وإمكانية تكاملها مع النظرية الأصولية في تفسير العرف وما يعتريه من تغيّر وتطوّر.

أ. فكرة التغيّر بين العرف الأصولي ونظرية النشوء والتطوّر Evolution Theory:

تُؤكِّد نظرية النشوء التي سطّرها داروين (١٨٠٢م-١٨٨٩م) أنّ تطوّر المجتمع يماثل التطوّر البيولوجي لدورة حياة أيّ كائن بيولوجي حيّ ينشأ، ثمّ يتطوّر، ثمّ يضعف، فيموت. وبذا، فإنّ المجتمع يخضع لحتمية تلك النظرية التي لا ترحم. وقد ثبت هذا البُعْد التفسيري البيولوجي في الميدان الاجتماعي فيما بعد. وكانت نزعة أوغست كونت (١٧٩٨م-١٨٥٧م) قد ظهرت جليةً قبل ذلك، وهي نزعة تعتقد بوجوب تطوّر الفكر بانتقاله من الوهم والخرافة إلى المنهج العلمي. أمّا إميل دوركيام (١٨٥٨م-١٩١٧م)، عالِم الاجتماع المعروف، فيرى أنّ المجتمعات قد تطوّرت من مجتمعات بسيطة إلى أخرى مركّبة، ما يعني أنّ تغيّر الأعراف هو نمط من أنماط التطوّر الحتمي نحو الأفضل. إلّا أنّ أخطر ما انتهت إليه هذه النظرية هو إهمالها بُعْد الثوابت في المجتمعات، مثل القيم والعادات؛ حتى إنّ المجتمعات التي تحاول التحرك في ظل ثوابتها الدينية والأخلاقية قد تُتَّهم أنّها تسير خلافاً للتطوّر الذي طرحه داروين، والذي عَدَّه سُنّةً من سنن الكون.

لا شكّ في أنّ فكرة التغيّر والتطوّر موجودة في التشريع الإسلامي -كما سبق بيانه في مواضع عدّة من هذه الدراسة- الذي يتصف بالمرونة والواقعية، والذي تتمثّل أهم مقاصده في حفظ ما تقوم عليه الحياة من مصالح مرنة متغيّرة متجدّدة، لكنّه تغيير منضبط لا يتعدى نطاقه الثابت من المصالح "العرفية" الشرعية التي انبنت عليها الأحكام الشرعية الثابتة أو القطعية، ولا يخالف المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها مثل التيسير والعدل. فهذه الضوابط مجتمعةً هي ما اشترطه الأصوليون في العرف لإقراره والعمل به.

إلّا أنّ فلسفة التغيير أو ما يُسمّيها بعضهم "التطوّر" في هذه النظرية وما يرتبط بها من "الحتمية"، لا تتلاءم مع التشريع الإسلامي، ولا يمكن قبولها بإطلاق؛ ذلك أنّ التشريع يميّز بين نوعين من الأعراف، هما: الأعراف الثابتة، والأعراف المتغيّرة. أمّا الثابتة فلا تقبل التغيير أبداً، ناقضةً بذلك فكرة "حتمية" التغيير في هذا النوع من الأعراف. وهي أعراف ارتبطت ببعض أحكام الوحي الثابتة، أو كانت موجودةً قبله، لكنّه صحّحها وقيّدها بما يجعلها تُوافِق مقاصد التشريع العامة. ثمّ استقرت، وتحوّلت إلى أحكام شرعية. ومن ذلك: تقدير النفقة، وتقييد تعدّد الزوجات بأربعة شروط والعدل بينهنّ، وتقدير المهر وتقسيمه إلى مُقدَّم ومُؤخَّر –كما في بعض المجتمعات المسلمة–، وضبط المعاملات المالية في كثير من البيوع التي تعارف عليها الناس، مثل السلم والقراض والمساقاة، والتي طغى عليها جانب الجهالة والغرر، فعملت السنّة على تغييرها، ووضع شروط لها تزيل الغرر والجهالة؛ تحقيقاً لمقصد رفع الظلم عن الناس؛ إذ إنّ تحريمها كلّيةً يوقع المشقة والتعطيل في البيوع، ممّا قد يؤدي إلى الإعراض عن أحكام الله في ذلك.

وأمّا الأعراف المتغيّرة فمثالها ما تعلّق بالمقدّرات كالنفقة والمهور، ومثالها أيضاً الأموال المزكّاة التي لم تكن موجودةً في "عرف" الأموال زمن الوحي كالعمارات والمصانع وغيرها، ومثالها كذلك إطلاق لفظ "عالِم قديم" على عالِم الشريعة، وإطلاقه اليوم على كل مَن تضلّع في علم من العلوم الدنيوية. وكما هو واضح، فإنّ تغيّر الأعراف لا يرتبط دائماً بتطوّر المجتمع نحو الأفضل، وإلّا يصبح التخلي عن الدين نفسه –وهو في نظر أوغست كونت خرافة ووهم– مظهراً من مظاهر تطوّر المجتمع نحو العقلانية التي هي أفضل من الخرافة التي تنشرها المعتقدات الدينية في نظر هذه الفئة من الفلاسفة.

ب. فكرة الوظيفة بين العرف الأصولي والنظرية الوظيفية Functional Theory:

تعنى النظرية الوظيفية في علم الاجتماع بإبراز أثر عناصر الثقافة في المحافظة على النظام العام للمجتمع.[٣٢] أمّا رأيها في التغيّر الثقافي والاجتماعي فهو الإقرار بوجود توازن

[32] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, p.617.

اجتماعي في المجتمع على الدوام بصرف النظر عن طبيعة التغيّرات وتقلّب الأحوال. ويُؤكِّد ذلك عالِم الاجتماع الوظيفي بارسنس Parsons (١٩٠٢م-١٩٧٩م) الذي يرى أنّه إذا حصل تغيّر اجتماعي في جانب ما تَبِعَهُ تعديل اجتماعي في جانب آخر، فيتحقّق التوازن الاجتماعي المنشود. ومن الملاحظ هنا أنّ بارسنس استثمر نظرية النشوء الداروينية في قوله بالتطوّر المستمر والتطوّر الحتمي. يظهر ذلك جلياً في الأنماط الثقافية الآتية التي أكّد بارسنس أنّها آيلة إلى التغيّر لا محالة:

١. النمط الاختلافي نتيجة التحول والتغيّر كمظاهر للتطور: وفيه يتحوّل المجتمع من بسيط إلى مركّب.

٢. النمط التحديثي: وفيه تصبح المؤسسات الاجتماعية أكثرَ تخصّصاً.

٣. النمط الاستيعابي: وفيه تُستوعَب الشرائح الاجتماعية المهملة في المؤسسات الاجتماعية التي دأبت غالباً على إقصاء هذه الشرائح.

٤. نمط القيم الجديدة المستحدثة: وفيه يقوم المجتمع باعتماد مجموعة من القيم التي تسمح بأكبر قدر ممكن من الأنشطة مهما تجدّدت وتنوّعت.

والأنماط الأربعة من حيث عموم أفكارها التي تعتري أحوال الأعراف تتناغم مع النظام الاجتماعي في الإسلام، وقد عُرفت منذ الصدر الأول للتشريع، واعتمدت عليها المجتمعات المسلمة في أعرافها الاجتماعية، ضمن إطار القيم الاجتماعية التي جاء بها الإسلام، والتي تنتظم في مسمّى المبادئ الاجتماعية العامة لتنظيم المجتمع،[٣٣] أو أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،[٣٤] مثل الشمولية في التكاليف التي ما تفتأ تهدف إلى تحقيق الخير، والعدالة، والمساواة، والتعاون، والتكافل، والتكامل، والتي نشهدها في كثير من الأعراف الأسرية، والمالية، والثقافية، والاجتماعية، والطبية، وغيرها... وقد تغيّر كثير من وظائفها الاجتماعية، وتطوّرت -وظيفياً- إمّا إلى مؤسسات وتنظيمات عامة تابعة

[٣٣] أبو زهرة، محمد. **تنظيم الإسلام للمجتمع**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٤، ١٥-٦١.

[٣٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار السلام، ط٣، ٢٠١٠م، ص٣٨-٣٩، ١١٥.

للحكومة، مثل مؤسسات الوقف والزكاة والأنشطة الثقافية، وإمّا إلى مؤسسات وتنظيمات خاصة يتولى إدارتها الأفراد، مثل الجمعيات الاجتماعية والخيرية القائمة على مبادئ الشريعة "الاجتماعية".

والأعراف على اختلافها تسير في أداء وظائفها من حال البساطة إلى أحوال أكثر تركيباً، وذلك تماشياً مع تطوّر الحاجات الاجتماعية التي تريد تحقيقها. فالواقع يُثبِت تحوّل سلوك ما إلى عرف ينشد قيمةً اجتماعيةً تلبي حاجةً اجتماعيةً معينةً محفّزةً إلى أداء أنشطة اجتماعية تنفع الجميع. وعلى الرغم من أنّ العرف الأصولي لا يمانع في اتباع تلك الأنماط، إلّا أنّه ليس محصوراً فيها. فالعرف الجديد عند الأصوليين ليس -بالضرورة- تعبيراً عن انتقال من البساطة إلى التركيب؛ فقد ينشأ عرف في مجتمع بسيط، لكنّه يبقى على بساطته مثل الأعراف التي تنشأ في القرى والمناطق النائية. فهذه الأعراف تُعَدّ شرعاً مهماً، ويبقى المجتمع على بساطته. بيد أنّ العرف الأصولي قد يتفق مع النظرية الوظيفية في أنّ المجتمع يُنشِئ قيماً أخلاقيةً تزيد من الفاعلية الاجتماعية ما دامت منظومة القيم المقترحة لا تخالف نصوصه الشرعية وأسسه الدينية، خاصةً المجتمع المسلم. وتأسيساً على ذلك، واتفاقاً مع النظرية الوظيفية، فإنّه يمكن اعتبار الأعراف قيماً أخلاقيةً لازمةً لتفعيل حركة المجتمع وتطوير أدائه.

ت. فكرة النزاع بين العرف ونظرية النزاع Conflict Theory:

رائد هذه النظرية هو الفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨م-١٨٨٣م) الذي فسّر حركة التاريخ بأنّها مجموعة مراحل، تقوم كلٌّ منها على استغلال طبقة معينة من طبقات المجتمع. وحتى يصل المجتمع إلى مرحلته المثلى والأخيرة؛ يجب على الطبقة المُستغَلّة أن تثور على الطبقة المُستغِلّة لتُؤسِّس في النهاية مجتمعاً خالياً من الطبقية الاجتماعية، تكون السيادة فيه لمجتمع الأحرار.[٣٥]

إنّ أهمّ ما يميّز نظرية النزاع هذه هو إيمانها بعدم حتمية التغيّر الاجتماعي أو عشوائيته. فالثورة هي التي تُغيِّر الأوضاع السائدة، ولا يكون ذلك بصورة عشوائية، وإنّما

[35] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, p.618.

بقدر كبير من التخطيط والمنطق. وهذا ينسحب أيضاً على تغيير الأعراف السائدة؛ إذ يمكن للثورة القضاء عليها من أجل استبدال أعراف أكثر فاعليةً بها.

ولو أردنا أن نقارن هذه النظرية بنظرية العرف الأصولية لوجدنا أنّ العرف الأصولي يُمثِّل أداةً تُركِّز على مبادئ العدالة والمساواة، وتُنكِر التفاضل بين أفراد المجتمع على أساس العرق، أو المال، أو النسب، أو المكانة، وتُقِرّ التفاضل على أساس التقوى والجهد في العمل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ (النساء: ٩٥). وغير ذلك من النصوص الشرعية الدالة على المعنى نفسه؛ تحقيقاً للعدل، وتمييزاً لطبقات المجتمع بعضها من بعض، وحفزاً إلى التنافس والتدافع في استباق الخيرات، وإثباتاً لشهود الأمة الساعية إلى تحقيق "الخيرية" المنشودة في كلّ أبعادها ومجالاتها، ونأياً بالمجتمع عن الظلم الذي هو سبب وقوع النزاع؛ والذي يُمثِّل واقع المجتمعات الغربية بحسب نظرية النزاع.

يمكن الاستفادة من هذه النظرية في بعض المناحي الشكلية من دون المضمون. ولكن، بحذر شديد (قد نكون في غنًى عن هذه النظرية أصلاً). فالعرف ليس قدراً محتوماً على المجتمع، خاصةً إذا لاحظ الفقيه أنّ بعض الأعراف قد بدأت تبلى، وأضحت مُفضِية إلى المفاسد بدل المصالح. حينئذٍ، يتحوّل دور الفقيه المُشرِّع من شخص يتعامل مع عرف قائم إلى شخص يحاول الاجتهاد في إنشاء عرف جديد يُحقِّق مصالح بديلة أوسع للمجتمع الذي يعيش فيه. ومن دون هذا يصبح الفقيه المجتهد تابعاً للمُقلِّد؛ ذلك أنّ العرف ينشأ فعلاً بموجب فتوى أو حكم اجتهادي يصدره الفقيه ليأخذ به الناس، فإذا انتشر وعَمّ واطّرد أصبح عرفاً -لعل هذا المعنى يتناسب مع نظرية الانتشار الثقافي في التغيير التي سيرد ذكرها لاحقاً في هذه الدراسة-، وقد يتحوّل -بإلزام الحاكم- إلى قانون يعاقب مخالفه؛ حتى إنّ المجتهد نفسه يصبح مُلزَماً بهذا العرف.

فالمجتهد -بوصفه سلطةً دينيةً مؤثّرةً في المجتمع- هو الذي يتولى إنشاء الأعراف الصالحة عوضاً عمّا فسد منها، ثمّ يعمل على نشرها ليلتزم بها المُقلِّد، وليس العكس. وهذا كلّه يتطلّب فقه آليات التأثير في المجتمع بدل التأثّر به، والإلمام بمهارات تكوين الرأي العام في قضية من القضايا، وهو أمر تختص به الدوائر الإعلامية التي تستخدم

أحدث النظريات في هذا المجال. فالعرف الأصولي مدعوّ بقوة إلى إقرار الأعراف التي سادت وانتشرت لموافقتها مبادئ الشريعة ومقاصدها، وكذلك إنشاء أعراف جديدة تستلهم قيم الشريعة ومقاصدها، والعمل على بثها في المجتمع لتصبح أعرافاً يسير المجتمع على هديها. يتفق هذا الطرح مع نظرية سمنر جراهام Sumner Graham (١٨٤٠م-١٩١٠م) الذي ذهب إلى أنّ العادات والأعراف هي التي تُحدِث التغيّر الاجتماعي، وليس العكس،[٣٦] وأنّها (أي العادات والأعراف) تُمثِّل قوةً اجتماعيةً يصعب جدّاً تغييرها بعد استحكامها.[٣٧]

من جانب آخر، تختلف نظرية العرف الأصولية مع نظرية مور Moore التي تنص على أنّ المجتمع يتغيّر تغيّراً عضوياً؛ أي يشبه دورة الحياة التي تبدأ بالميلاد، ثمّ النمو، وتنتهي بالموت.[٣٨] فالعرف الأصولي لا يعترف بهذه الحتمية التي تقود المجتمع -فيما يعيشه من أعراف- إلى زواله؛ لأنّ العرف -بما يتضمّنه من مصالح أكّدتها الرؤية الشرعية الإسلامية- يحاول أن يقود المجتمع نحو الحياة لا الموت.

ث. العرف ونظرية الانتشار الثقافي:

يشير الانتشار إلى تلك العملية التي تتضمّن ذيوع عناصر أو أنساق ثقافية معينة، ينتقل بها اختراع جديد أو نظام جديد من مكانه الأصلي إلى مناطق مجاورة، أو ملاصقة أحياناً، حتى تنتشر تدريجياً في العالم كلّه.[٣٩]

نشأت نظرية الانتشار الثقافي بغرض تفسير التغيّر أو التطوّر في المجتمعات. وهي تقوم على أساس فكرة المراكز الثقافية المسيطرة أو السائدة التي تحوّلت فيما بعد لتُحدِث

---

[36] Mohammad Muslehuddin. *Sociology in Islam*, Lahore: Islamic Publications Limited, 2000, p.43.

[37] Sumner, William Graham, *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, London: David and Charles Brunel House, 2002, p.3.

[38] Ibid, p.42.

[39] Kroober, A.L ((Diffusion)) in Amitai and Eva Etzioni-Haley (eds), Social change: Sourses, Pa Herus and Consequences, 2nd ed. New work: Basic Books, 1973. pp.140-144.

تطوّراً في التغيّر الاجتماعي كما يرى ج. سميث.[٤٠] وقد تأكّد هذا الاتجاه في منتصف الأربعينيات في أمريكا.

وبحسب كروبير، فإنّ "الانتشار ينتج تغيراً للثقافة التي يستقبلها."[٤١] ومنه ظهرت نظرية: أثر بعد أو قرب المسافة من المراكز الأصلية للحضارات على تغيير الأجناس الثقافية لغيرها. فكلّما زاد انعزال المجتمعات وابتعادها في مثل هذه المراكز زاد تأخرها... ويرى جورج ميردوك أنّ نحو ٩٠% من الثقافات التي عرفها التاريخ اكتسبت عناصرها من شعوب أخرى.[٤٢]

والواضح أنّ فكرة الانتشار في هذه النظرية لا تتعارض مع العرف الأصولي في طريقة تكوّنه ونشأته؛ فالمُدوّنات الأصولية تتفق في تأصيلها أنّ العرف ينشأ من فعل الفرد شيئاً أو باعثاً خاصاً، فإذا حاكاه الناس في ذلك، وانتشرت المحاكاة بينهم، وعمّت لدرجة الاطّراد ثبتت بذلك عرفاً. وفكرة الانتشار، بوصفها وسيلةً لها أثرها في تحقيق المصالح ونشرها حتى تعمّ فائدتها المجتمع، لها في الشريعة أصل تستند إليه. ومن ذلك، ما ثبت في قول الرسول ﷺ: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ."[٤٣] والنظر إلى شرط العموم والاطّراد في ثبوت الأعراف يقوم أساساً على عملية انتشار الفعل في المجتمع. ونجد لاعتبارها أيضاً حضوراً قوياً في بعض أصول الاجتهاد الأخرى؛ فالنظر إلى "المصلحة المرسلة" في شرط "العموم" يلزم منه وقوع انتشار العمل بتلك المصلحة، والنظر إلى "سدّ الذرائع" بمنع الفعل الجائز أو المباح إذا أدّى إلى مفسدة في حق الفرد؛ مخافة انتشاره في المجتمع، ما يؤدي إلى انتشار المفسدة تبعاً لذلك. ونجد أمثلةً كثيرةً على اجتهاد الصحابة في هذا المعنى، منها اجتهاد عمر بن الخطاب بقتل الجماعة بالواحد، مُعلّلاً ذلك بخوفه

[40] Ibid, p.143.

[٤١] الخولي، سناء. **التغيّر الاجتماعي والتحديث**، الإسكندرية: دار المعرفة الجمعية، ١٩٨٨م، ص٦٤-٦٥.

[٤٢] المرجع السابق، ص٦٤-٦٥.

[٤٣] النووي، يحيى بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، د.م: دار الخير، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، كتاب: العلم، باب: مَن سنّ سنّة حسنة أو سيئة في الإسلام، حديث رقم١٠١٧.

من اتخاذ اشتراك الجماعة في القتل حيلة للهروب من عقوبة القصاص في الحد، فيكثر القتل وينتشر. ومن ذلك أيضاً توريث مطلقة مريض الموت؛ لأنّ في ذلك قيام شبهة حرمانها من الإرث، فلو سكت المجتهد على طلاق مَن كانت هذه حالته، بوصفه حقاً مباحاً للزوج، لانتشر، وضاعت حقوق الزوجات في الإرث بسبب تعسف أزواجهن. ويبقى الفيصل في قبول العرف هو توافقه مع نصوص الشرع ومقاصده.

بناءً على ما سبق من مقاربات ومقارنات بين ما يقوم عليه العرف الأصولي وبعض نظريات علم الاجتماع، فقد ثبت تهافت تلك النظريات (إلى جانب نظريات واتجاهات أخرى لا مجال لذكرها هنا) وتضاربها فيما يخص محاولة اكتشاف القوانين المحرّكة والمؤثّرة في تغيّر المجتمعات، لا تخرج في قصورها عن قصور أيّ عقل بشري محكوم بردود فعل سياقية الظلم الاجتماعي والتضليل الديني! الأمر الذي يؤدي إلى غياب مقوّمات علمية واضحة وموحدة: الموضوعية، والدقة، والضبط في الدراسات التي تتناول مختلف أنواع السلوك الاجتماعي ومجالاته، فضلاً عن اختلاف بيئاتها (الدراسات)، ممّا يحول دون تعميم نتائج هذه الدراسات على بيئات مغايرة، ومجتمعات تختلف في مرجعياتها الثقافية (قديماً، وحديثاً)، ولا يستفاد من تلك الفلسفات أو النزعات الفردية المتنافرة.

لكنّ ذلك لا يمنع البحث عن كيفية الاستفادة من الأدوات المنهجية القياسية الكمّية (في هذه الدراسات) في قياس بعض جوانب الأعراف الاجتماعية القابلة للقياس وضبطها؛ إذ لا يمكن إنكار سبق الدراسات الاجتماعية الغربية المعاصرة في هذا المجال.

رابعاً: العُرف وأدوات القياس الاجتماعي

نأياً عن الاتجاهات والفلسفات التي تعرّضت لتفسير التغيّر الاجتماعي وتطوّره في الغرب، والتي لا تزال تتخبّط بعيداً عن المرجعية الدينية الصحيحة، فإنّنا نحاول النهل من معين الدراسات الاجتماعية، خاصةً ما يصلح أن يكون قاسماً مشتركاً بين جميع البحوث الاجتماعية أينما أُجريت، ولا تُؤثِّر فيه الأهواء، ولا الفلسفات البشرية، مثل المناهج والوسائل القياسية التي تتحرّى الصحة والدقة في نتائجها. فعلى سبيل المثال، يمكن

للمجتهد أن يستعين –في عملية الاجتهاد– بالاستقراء والإحصاء لتحقيق المناط في الأعراف، ممّا يسمح له أن يُشخِّص الفعل الاجتماعي من حيث ضبط العموم، والاطّراد في العمل به بين الناس، وإثباته، ثمّ كشف الحكم المناسب له. والأمر نفسه ينطبق على الاستبانات، واختبار العيّنات، والمقابلات، وغير ذلك من وسائل القياس الاجتماعي، التي تطوّرت اليوم إلى ما يعرف بعلم "السسيومترية"، الذي يراد به قواعد المنهج؛ أي الطرق والأدوات الخاصة بدراسات الظواهر الاجتماعية، التي تُمثِّل معالجةً رياضيةً لخصائص السكان السوسيولوجية، وأسلوباً تجريبياً يُفضي إلى نتائج كمّية تساعد –مثلاً– على تحليل أنساق التجاذب والتنافر والحيادية في الأعراف والظواهر الاجتماعية. فهو بذلك مقياس لكلّ أنواع العلاقات المتبادلة بين الأفراد، مع التركيز على الدقائق الإنسانية المؤثّرة في تلك العلاقات الاجتماعية، وإضفاء الطابع الكمّي عليها؛ بغية استخلاص قوانين مؤثّرة في حركة المجتمع.[٤٤]

وكان المجتهدون القدامى من العلماء قد بيّنوا أهمية الاطلاع على المعارف والعلوم لقيام الاجتهاد الصحيح. ومن هؤلاء الإمام القرافي الذي قال في ذلك: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب، والطب، والهندسة، فينبغي لذوي الهمم العالية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم... ."[٤٥]

ويُبرِز الأستاذ عبد الوهاب أبو سليمان، وهو أحد المجتهدين البارزين في هذا العصر، ضرورة الاستفادة من الخبرات العلمية بقوله: "الأمانة العلمية تقتضي بذل أقصى الجهد للتوصل إلى الحقائق العلمية، والمتغيرات الاجتماعية في كافة مراحل البحث بتصور واع، وإدراك لحقائق الأمور، وتفتح كامل دون تفريط حتى تكون صادقة، متطورة، متجددة تصدر الأحكام والدراسات عن تصورات ومفاهيم مشتركة بين الباحث والقارئ، فيشعر أنه طرف فيها، وجزء منها، تتحدث واقعاً يعيشه." ويؤصّل هذا الأمر من كلام الإمام الشوكاني: "ثم لا بأس على من رسخ قدمه في العلوم الشرعية أن يأخذ بطرف من فنون هي من أعظم ما يصقل الأفكار، ويصفي القرائح، ويزيد القلب سرورا، والنفس انشراحا

[44] J.L. Moreno, et.al., *The Sociometry reader*, ed, 1960, pp.127-128.

[٤٥] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٤٦، ج٤، ص١١.

كالعالم الرياضي، والهندسة، والهيئة، والطب. وبالجملة، فالعلم لكل فن خير من الجهل به بكثير... ." وتتابع العلماء في حث الفقيه والمجتهد على أخذ نفسه بتعلم قدر من العلوم الأخرى التي تساعده على التصور الصحيح للقضايا الاجتماعية المختلفة بما يرفع عنه الجهل بها؛ حتى يصبح حكمه في القضية أو المشكلة منسجماً مع بيئته وملابساتها."[٤٦]

وفيما يخص أهمية المعارف المعاصرة في ضبط مصالح الحياة المتمثّلة في أنشطة الأفراد والجماعات المختلفة، التي هي مدار الأحكام الشرعية، لم يُنكر علماء هذا العصر أنّ ما وصل إليه العقل البشري من علوم ومعارف، يعين على تبيُّن ما فيه مصلحة للمسلمين من كلّ جديد مستحدث، كما هو الحال في علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وهي من العلوم الإنسانية التي تشمل قوانين هي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية العلمية؛ ما يجعلها وسيلةً صالحةً لتحديد ما فيه خير الإنسان ونفعه، ثمّ أداةً مهمةً للمسلم تعينه في اجتهاده الذي يروم تقدير مصلحة الإنسان في خضم الأوضاع المضطربة التي يحياها اليوم.[٤٧]

إنّ الاعتماد على الملاحظة البسيطة، وربط الأسباب بمسبّباتها لتحديد الأعراف وبناء أحكام المجتهد؛ كلّ ذلك لم يعد كافياً في ظل تعقّد الأعراف، وتداخل قضاياها نتيجة تعقّد الحياة. ويبقى الضابط مقصوراً على الاستعانة بمناهج العلوم الاجتماعية الوصفية، وأدوات القياس خاصتها المتعلّقة بالاستقراء والإحصاء والتحليل؛ على شرط أن لا تصادم النتائج ثوابت الشريعة.

وهذا ما يحرص الدكتور عبد المجيد النجار على اعتباره في ضبط عملية الاستفادة من العلوم الاجتماعية الغربية؛ إذ أكّد أنّ المعارف العقلية الخاصة بفهم المراد الإلهي يجب أن ترقى إلى درجة من الوثوق، تنأى بها عن الفرضيات الاحتمالية الضعيفة. فإقحام هذه الفرضيات في تحديد المراد الإلهي يسيء إلى النص الديني حينما يظهر خطؤها، وقد عُدَّت مدلولات له، ويُسبِّب اضطراباً في شؤون الحياة إذا أصبحت جارية على أساسه.

---

[٤٦] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٠١.

[٤٧] النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين**، قطر: وزارة الأوقاف، كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ، ج١، ص١٠٨.

لذا، يجب الاقتصاد في استعمال المعارف العقلية لفهم الدين، وتحرّي إصابة الحق قدر الإمكان.[٤٨] ومن الأمثلة على هذا الاضطراب والخلل التسوية المُطْلقة بين الرجل والمرأة التي يُروِّج لها علم الاجتماع المعاصر، والتي تُحتِّم على الرجل والمرأة أن يعملا معاً في مجال واحد من دون تمييز أو تفريق. ولا يخفى على كلّ ذي لبّ المخاطر الاجتماعية الناجمة عن ذلك، مثل: الانشغال عن تربية الأطفال، وحرمان الكبار والمسنين من رعاية الأبناء والأقرباء.[٤٩]

خامساً: سنن التغيّر الاجتماعي في ضوء العرف الأصولي

قد تختلف مسمّيات المدلول الواحد باختلاف فنون المعارف التي تتناوله. فما يعرف بالسنن في علم العمران والحضارة والاجتماع يقابله القواعد والأصول والقوانين في علم الفقه والقانون. ومن هذا المنطلق، يمكن استكشاف بعض ما ينطوي عليه العرف الأصولي من مفاهيم سننية يمكن استخدامها قوانينَ سننيةً تساعد على معرفة كُنْه "الاجتماع" أو "العرف"، وفهمه، وتفسيره، وضبطه، والتحكّم فيه تبعاً لتلك السنن والقوانين الاجتماعية المكنونة فيه.

وفيما يأتي بيان لتلك السنن، وما فيها من تداخل:

أ. العرف الأصولي وسنّة الاجتماع في أبعادها المقاصدية:

من الحقائق المُسلَّم بها أنّ "الاجتماع" هو سنّة في بني البشر، وأنّه من ضرورات قيام "العمران"[٥٠] البشري، أو ما يُطلَق عليه اسم "الحضارة". فالناس جميعاً بحاجة إلى التعاون مع بعضهم بعضاً لتسيير شؤون حياتهم، والوفاء بالتزاماتهم؛ إذ لا يمكن للإنسان وحده أن يقوم بذلك كلّه. كما أن الاطّراد في العمل بالعرف دليل على قوة الحاجة إلى ما يحققه من مصلحة، وفي إقراره يتحقق الاستقرار، مما يساعد على بناء متطلبات الحياة وتنميتها.

---

[٤٨] المرجع السابق، ج١، ص١٠٢.

[٤٩] المطيري، **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص١٣٣.

[٥٠] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار النهضة للطباعة والنشر، د.ت، ج٢، ص٥٧٣.

ولا يخفى هذا البُعْد السنني في تأصيل العلماء للعرف الأصولي؛ ذلك أنّ تكرار الفعل "محل العرف" تألفه الأعصاب والأعضاء، خاصةً إذا اقتضته الحاجة الاجتماعية، وهذا ما جعل علماء النفس يَعُدّون العادة والعرف "طبيعةً ثانيةً". يقول ابن عابدين في أهمية اعتبار عوائد الناس: "إن في نزع الناس عن عوائدهم حرجاً عظيماً."[٥١] وهذا ما جعله مصدراً للتشريع في الشرائع السماوية والوضعية.

يُمثِّل العرف الأصولي "أداةً أصوليةً" تعمل على مراقبة أحوال الفعل الاجتماعي في نشأته وتطوّره واستقراره، وما يدل عليه اطّراد اتّباعه. والغرض من تحكيم العرف في ذلك هو ضبط حركة المجتمع، وتحقيق استقرار مصالحه العامة التي أنشأت أعرافه، وجعل أعرافه المتغيّرة والمتجدّدة جاريةً في إطار الشرع، لا تخرج عن أصوله. ولمقاصد الشريعة شأن عظيم في ضبط الأعراف؛ إذ إنّها تقوم على مبدأ المصلحة العامة التي أُطلِق عليها في سياق العرف "الحاجة" العامة. ولا يخفى دور مقاصد الشريعة في ضبط نوع المصالح العامة باعتبار تعلّقها بمجالات الحياة الخمسة (الدينية، والنفسية، والعقلية، والأسرية، والمالية)، وباعتبار قوتها في تلك الأنواع (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، وما يلحق بتلك الأنواع والمراتب من قواعد وضوابط.

إنّ الاهتمام بهذا البُعْد المقاصدي يفتح الباب واسعاً أمام الاستفادة من قيمه (الشمول، والعدل، والسماحة، واليسر) في تقييم الأعراف، وتوجيه الحكم على المستجد منها وضبطه في فروع علم الاجتماع المعاصر: علم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع التربوي، وعلم الاجتماع الثقافي، وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الأسري، وعلم الاجتماع السياسي، وغير ذلك من الفروع.

والعرف الأصولي يُمثِّل أداةً شرعيةً اجتماعيةً لتقرير الأعراف وضبطها من حيث الثبوت والتكوين. وقد نصّ العلماء[٥٢] على شروط مشروعيتها؛ بأن تكون عامّةً مطردةً أو

[٥١] شبير، محمد عثمان. **القواعد الكلية والضوابط الفقهية**، الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٢٤٠.

[٥٢] انظر:
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٤٧.
- أبو سنّة، **العرف والعادة**، مرجع سابق، ص٥٦-٦٨.

غالبةً، فإذا اضطربت فلا عبرة بها، وأن تكون حاضرةً لحظة التصرّف، ولا عبرة بالعرف الطارئ، وأن تكون موافقةً للنّص، ولا عبرة بالمخالف منها؛ إذ هو فاسد. ومعنى كونها موافقةً أن لا تخالف أصول الشريعة ومقاصدها.

ب. العرف الأصولي وسنّة الفطرة:

يُعَدّ العرف مظهراً من مظاهر مراعاة "الفطرة"؛ أي الخلقة التي تجمع بين مكوّن "المادة" و"الروح" في الإنسان، وتُمثِّل "النظام" الذي أودعه الله تعالى في كلّ مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فُطِر (خُلِق) عليه ظاهراً وباطناً؛ أي روحا وعقلاً.[٥٣] وهي الحالة التي خلق الله عليها أصل الإنسان سالماً من الرعونات والعادات الفاسدة، وهي المراد من قوله تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ (الروم: ٣٠). فكلّ كيفية في تغيير المجتمع يجب أن تحترم "الفطرة" في سلامتها. قال ابن عاشور: "نحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع... نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرمها واختلالها."[٥٤]

ولا شكّ في أنّ الشريعة الإسلامية هي شريعة الفطرة السوية؛ أي إنّ النفوس تتلقاها بالقبول، وترتاح إليها، وتجد فيها ما يُحقِّق ميولها ورغبتها الروحية والمادية (الفردية، والجماعية). وهذا كلّه من رحمة الله الذي شرع للنفوس من الأحكام والتكاليف ما يناسب فطرتها السوية، وأحوالها القويمة، وأوضاعها السليمة.

إنّ النفوس تميل إلى البناء والإنتاج، وترتاح إلى الإصلاح والصلاح، وتكره الفساد، وتبغض المفسدين. وكذلك فطرة البشر؛ فهي تريد الخير، وتسعى إلى إثراء النتاج الثقافي (المادي، والروحي) من أجل تحقيق حجياتها، وسدّ ثغراتها في جانب العيش المادي والاقتصادي، وكذا الحياة العقلية والنفسية. قال ابن عاشور: "فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم. وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه. وهي إذن ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد

[٥٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٨.
[٥٤] المرجع السابق، ص٤.

اختلاله." وقال أيضاً: "والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حبّ ظهور ما تولّد عن الخلقة."[٥٥]

ت. العرف الأصولي وسنّة التغيّر الاجتماعي:

يُمثِّل العرف الأصولي في بعض وظائفه أداةً لضبط تغيّر أحواله في واقعة من حياة الناس. فكثير من الأعراف قابلة للتغيير تبعاً لتغيّر المصالح، وتغيّر الحال والزمان والمكان. وتأسيساً على ذلك، قرّر علماء التشريع قاعدة "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال"، وذلك تماشياً مع ما تقتضيه مرونة الشريعة الإسلامية وواقعيتها، وما يناسب فطرة الإنسان التي راعاها الشارع في تشريع ما يناسب قدراتها من التكاليف.

يُمثِّل العرف الأصولي أيضاً أداةً لإلغاء ما يفسد من الأعراف، وتقرير الصالح ممّا ينشأ منها. وقد قرّر هذا العلماء المجتهدون، ومن أشهرهم الإمام ابن القيّم؛ إذ قال: "فمهما تجدد العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تُجره على عرف بلادك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك، والمذكور في كتابك، قالوا فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين... ."[٥٦]

ث. العرف الأصولي وسنّة التدرّج في التغيير:

نبّه الشيخ محمد الخضري على مسألة تغيّر العادات، ورأى أنّ العادة تتحكّم كثيراً في صاحبها حتى إنّها تُعَدّ طبيعةً ثانيةً كما سبق بيانه.

---

[٥٥] المرجع السابق، ص٥٩.

[٥٦] ابن القيّم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٥٥م، ج٣، ص٩٩.

وكانت العرب -لـمّا بُعِث رسول الله ﷺ- قد استحوذت عليهم عادات فردية وجماعية وفكرية واجتماعية، فاقتضت الحكمة التشريعية أن يتدرّج معهم المُشرّع الحكيم بإبطال العادات السيئة والضارة شيئاً فشيئاً لاقتلاع جذورها، ثمّ بناء الأحكام والقيم الإسلامية مكانها.[٥٧]

أخذ العرف الأصولي -بوصفه أداةً لإصلاح أحوال الناس وتحقيق مصالحهم- بسنّة التدرّج، وذلك تناغماً مع سنّة الفطرة التي فطر الله الناس عليها. فأسلوب التشريع يتناسب مع ما فُطِرت عليه الأنفس السليمة والعقول الراجحة في تقبّل الأخبار والتكاليف والأعباء شيئاً فشيئاً، وبناء القرارات درجةً درجةً.[٥٨]

ساعد التدرّج في التشريع الإسلامي على تقبّل هذا التشريع؛ لأنّ النفوس الجامحة لا تؤخذ بالشدّة، وإنّما تؤخذ بالتدرّج شيئاً فشيئاً.[٥٩] قال عبد الكريم زيدان: "والحكمة من ذلك أن هذا النهج في التشريع يجعل الأحكام أخف على النفس مما لو نزلت دفعة واحدة وبالتالي أدعى إلى القبول والامتثال، كما أن في هذا التدرج تيسيراً للمخاطبين لمعرفة الأحكام وحفظها والإحاطة بأسبابها وظروف تشريعها."[٦٠]

ومن شواهد التدرّج في التشريع: نزول القرآن منجّماً، وعلى مراحل زمنية ومكانية، مكية ومدنية، والتدرّج في تشريع العبادات، وفي عقوبة الزنا، وتحريم الخمر، وتحريم الربا، وفرض الجهاد، وغير ذلك من الأمثلة المبسوطة في مُدوّنات تاريخ التشريع.

سادساً: تطبيقات العرف ووسائل التغيّر الاجتماعي المعاصر

ثمّة أسباب عديدة ذكر علماء الاجتماع أنّها تُسهِم بقدر كبير في تغيّر المجتمعات، بما في ذلك الأعراف. ومن هذه الأسباب: وسائل التقنية، والتأثير الإيديولوجي للجماعات

---

[٥٧] الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص١٨.

[٥٨] الشريف، محمد عبد الغفار. **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، الكويت: إدارة البحوث والدراسات في اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ١٩٩٦م، ص١٦

[٥٩] الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٨.

[٦٠] زيدان، عبد الكريم. **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٨٩، ص٩٣.

والأفراد، والمنافسة، والنزاع، والسياسة، والاقتصاد، والعولمة، وبنى المجتمع التحتية. ولا شكّ في أنّ فقيه اليوم بحاجة إلى استيعاب هذه الأسباب، وتطويعها، وتوظيفها في الاجتهاد المعاصر. ولمّا كانت السمة البارزة التي تطبع هذه الأسباب هي تأثيراتها الإيجابية والسلبية معاً، فقد كان لزاماً على مجتهد العصر أن يكون حاذقاً في التعامل معها. فعلى الرغم من تذليل وسائل التقنية الحديثة كثيراً من الصعاب التي كانت تعترض طريق الإنسان فيما مضى، إلّا أنّها حوّلته -في الوقت نفسه- إلى آلة صمّاء مجرّدة من الأعراف والقيم الإنسانية والدينية.

والأمر نفسه ينطبق على الإيديولوجيا التي أسهمت بفاعلية في تحقيق المثل العليا للمجتمعات، لكنّها داست غالباً على مبادئها وأعرافها معتبرةً إيّاها تخلّفاً ورجعيةً. أمّا المنافسة فقد دفعت كثيراً من المجتمعات إلى التفوق النوعي في الإنتاج، لكنّ ذلك كان على حساب عرف الإيثار والقناعة والمنافسة النزيهة. وأمّا النزاع فقد أعان المغلوب والمُهمَّش على طرق أبواب الحرية والسيادة، لكنّ ذلك أفضى إلى زوال عرف التسامح والتعاون. وأمّا السياسة فقد قضت على أعراف المشاركة السياسية، والتداول على السلطة في جو يسوده الشفافية والديمقراطية. وأمّا الاقتصاد فقد وفّر للمرء حاجاته المادية، لكنّه أدّى إلى اختفاء كثير من القيم الروحية في العديد من البلدان المحافظة.

وأمّا أكثر الأسباب تأثيراً في الأعراف فهي العولمة التي حوّلت العالم إلى سوق استهلاكية، وغيّرت أعرافاً كثيرةً كانت ملاذاً للشعوب الفقيرة والنامية؛ فقد حلّت أعراف العمل المريح سريع الربح محلّ أعراف العمل الجاد المضني، وتغيّرت أعراف الجلوس حول مائدة الطعام إلى أعراف الأكل خارج المنازل، وفي مطاعم الوجبات السريعة التي أثّرت سلباً في القيم الأسرية التي هي نواة المجتمع، ناهيك عن تحوّل أعراف الإنتاج إلى أعراف الاستهلاك.

وهذا الحكم ينسحب على الثقافات الوافدة التي أصبحت مثل الرياح العاتية التي تحمل جراثيم الأعراف الموبوءة، وتتسلّل إلى عقول الناس بمسمّيات عديدة تكون غالباً مغلّفةً وبرّاقةً. فكم من عادة ظهرت في الغرب وجدت طريقها إلى مجتمعات الدول

النامية. وتذكر الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة كثيراً من الأمثلة على انتشار الثقافات بين المجتمعات مثل لباس الزفاف الأبيض الغربي الفاضح الذي لقي استحساناً وقبولاً من بعض الفتيات المسلمات في المجتمع المسلم، ولباس السباحة الخاص بالنساء الذي ظهر في الغرب، ثمّ انتشر في البلاد المسلمة حتى أصبح عنواناً للتحرّر، وأنموذجاً للمرأة المعاصرة.[٦١]

إنّ مهمة المجتهد المعاصر هي البحث على منهج يمكّنه من التعامل الإيجابي مع أسباب التغيّر الاجتماعي المذكورة آنفاً في إطار المحافظة على الأعراف التي أقرّها الشارع، وكذا توجيه الأسباب نفسها إلى استحداث أعراف جديدة تُحقِّق للناس مصالحهم الدينية والدنيوية. والفكر الأصولي مدعوّ في هذا الإطار إلى دراسة أسباب تغيّر الأعراف بدل الحكم عليها بعد تغيّرها، خاصةً تلك التي تنبع من المجتمع المسلم نفسه.

ويتعيّن على المجتهد المعاصر أن يكون على درجة عالية من الحساسية؛ لأنّ أسباب تغيّر الأعراف الصالحة في تزايد مستمر. بل يتعيّن عليه أن يكون على وعي تام بالتأثير الذي تُخلِّفه العوامل والأسباب السابقة، خاصةً إذا عرفنا أنّ تغيّر الأعراف يكون أحياناً بطريقة مدروسة، وبناءً على استراتيجية محكمة. وفي هذا السياق، يمكن للعرف الأصولي أن يعتمد مبدأ التخطيط الاستراتيجي في تعامله مع الأعراف التي لها علاقة بالشرع. وحتى يتم ذلك، فلا مندوحة من دمج بعض الطرق التي تستخدمها دوائر عدّة في السلطة والمؤسسات التنموية أثناء طرح مشروعات تتعلّق بالتغيّرات الاجتماعية. ومن أهم هذه الطرق:

أ. الجهات المُغيَّرة والمُغيِّرة ووسائل التغيّر الاجتماعي:

لقد كان لابن خلدون قصب السبق في الإشارة إلى مرجعية المصادر الحاكمة للاجتماع ووسائلها؛ إذ قال: "إن الاجتماع البشري ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وإنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقيادهم له إيمانهم بالثواب والعقاب،

[61] Steven Vago. *Social Change*, 5th edition. New Jersey: Prentice Hall, 2004, pp.11-37.

وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم لها ما يتوقعون من ثواب ذلك بعد معرفته بمصالحهم."[٦٢]

وبلغة العصر، فإنّنا نسقط من نظرية ابن خلدون ما يتعلّق بالتغيّر الاجتماعي من مناهج ووسائل. ويمكن القول إنّ الجهات التي تقبل رياح التغيير تضم كلّ مَن يشارك في الفعل الاجتماعي: الأفراد، والمنظمات، والجماعات المحلية، والمجتمعات التي تسود كلٌّ منها أعراف خاصة ترتبط بمجال نشاطها الخاص (أعراف اقتصادية، أو أسرية، أو تربوية؛ سياسية، أو طبية، أو استهلاكية، وغيرها ممّا يرتبط بمجالات الحياة).

أمّا الجهات المُغيِّرة فهي غالباً جهات متخصّصة مدرّبة تدريباً مهنياً راقياً. ومن أمثلتها: المجالس التشريعية للقوانين، ومراكز البحوث الاجتماعية على اختلاف فروعها. ويشترط في هذه الجهات أن تكون منخرطةً في منظمات لها أهدافها واستراتيجياتها؛ وأن تتولى إعداد دراسات ميدانية عن الظواهر الاجتماعية التي يجب تغييرها. ولا ضير أن يستفيد الأصوليون والفقهاء من هذا النموذج بحيث تُنشَأ منظمات أو هيئات خاصة بالنظر في تغيير الأعراف الفاسدة، واستبدال أعراف صالحة بها؛ أي لا بُدّ من دراسة الظواهر الاجتماعية التي تُمثِّل إشكالات في مجالها من حيث تعرّف أسبابها للحد منها، ومحاولة نشر أعراف جديدة تخضع لنظرية الذرائع من حيث فتحها أو سدّها، ولنظرية المآلات (أو ما أصبح يُعرف بفقه التوقّع) التي أصّل لها الأصوليون، لكنّها لم تُستثمر على النحو المطلوب.

ب. منهج التغيير ووسائله:

تعتمد مؤسسات التغيير الرسمية على مناهج، أهمها: إعادة التثقيف، والإقناع، واستخدام القوة.[٦٣] وتتطلّب إعادة التثقيف وضع خطط وبرامج تُحدَّد فيها الأنماط الثقافية التي اتُّفِق على استبدالها. ويتم هذا بالتنسيق مع أتباع منهج الإقناع، خاصةً أنصار الثقافات المناوئة والمتمردة. وهنا تجد المؤسسات وجماعات التغيير نفسها وجهاً

[٦٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٧٣-٧٧.

[63] Steven Vago. *Social Change*, p.393.

لوجه مع صراع ثقافي داخلي يتطلّب كثيراً من الحذر، وإلّا انقلبت الصورة ليتحوّل المُغيِّر إلى مُغيَّر، في حال لم تُدرَس طبيعة الثقافة والعرف الذي يراد تغييره.

وفي هذا السياق، يتعيّن على الأصولي أن ينظر إلى الأعراف المراد تغييرها بهذا المنظار؛ لأنّه لم يعد مجدياً مجرّد الحديث عن عادات فاسدة تستدعي التغيير، أو نشر عرف جديد يرجى منه النفع والصلاح. فقد قامت حركات تحرّرية تحمل شعاراتٍ مختلفةً (دينية، وغير دينية)، وتنشد تغيير الأعراف الفاسدة، ولم يمضِ عليها وقت طويل حتى تغيّرت هي، ولم تتغيّر الأعراف التي قصدت تغييرها؛ حتى إنّ المطاف انتهى ببعضها إلى الاصطدام بالسلطة والمجتمع الذي كانت تراهن على تأييده ودعمه في تغيير بعض الأعراف الفاسدة. وسبب ذلك هو فقدان المنهج القائم على الدراسة الاجتماعية لطبيعة التغيير، والتعامل معه من منظور ربط الأسباب بمسبّباتها ومآلاتها في الميدان الثقافي والاجتماعي بمختلف فروعه.

ت. استخدام القانون في تغيير الأعراف والثقافات:

يُسهِم القانون بفاعلية في التغيير الاجتماعي، والقضاء على ظواهر وعادات تؤثّر سلباً في استقرار المجتمعات وتوازنها. ويُسهِم القانون أيضاً في إقرار عادات ظلّت "عرفيةً" مدّةً طويلةً. ويتم اللجوء إلى القانون لفرض مبادئ جديدة للثقافة المحلية بعد التأكّد أنّه لا يمكن التخلُّص من الثقافة القديمة إلّا بسلطة القانون. فقد يلجأ المُشرّع القانوني – مثلاً– إلى منع تداول مادة ثبت أنّها مخدّرة، خاصةً إذا أصبحت من عادات الشباب الذين يرتادون النوادي الليلية. ومثال ذلك تحريم كثير من القوانين بيع حبوب الإستزي Ecstasy التي تَحوَّل تعاطيها إلى عادة أدمن عليها الشباب في النوادي والمراقص الليلية. فيأتي المُشرّع ليضع حدّاً لهذا العرف الذي يُدمِّر عقول الشباب، ويدفع بهم إلى جرائم أخرى.

أمّا دور الفقيه المجتهد فلا يقل عن دور المُشرّع في القوانين الوضعية؛ إذ يمكنه أن يفتي بتحريم بعض العادات التي تخالف النصوص الشرعية، أو تؤدي إلى مفاسد راجحة. وهنا يأتي دور المجامع الفقهية المعاصرة في دعم هذه الفتاوى، وإخراجها بصورة قرارات لها

صبغة الاجتهاد الجماعي. صحيح أنّ سلطة القانون هي من سلطة الدولة في سنّ القوانين، لكنّ سلطة الفقيه والمفتي لا تقل أهميةً عن سلطة المُشرّع القانوني، بل تفوقها؛ لأنّ اجتهاد الفقيه محكوم بالحلال والحرام؛ أي بالثواب والعقاب، وهذا ما قد يُقنِع المُكلَّف بالتوقف عن العادة المُضرّة؛ امتثالاً لأمر الشريعة، ومرضاةً لله تعالى، وطمعاً بجنته.

وهذه الوسيلة تتّفق مع منهج الإقناع الذي يتّبعه علماء الاجتماع في تغيير ظاهرة اجتماعية يُعتقَد بفسادها، إلّا أنّ وسائل الإقناع المتّبعة في المؤسسات التي توكل إليها مهمة التغيير الاجتماعي، تركّز غالباً على الإقناع العقلي، وهذا بالطبع ليس كافياً لتحقيق الغرض؛ لأنّ الحاجة قائمة على الأساليب الروحية من أجل الإقناع العقلي نفسه. فإذا أراد المُشرّع الوضعي تحريم الإجهاض بوصفه عادةً تفشّت في بعض المجتمعات الغربية، فلا يكفي سنّ قانون يُحرِّم ذلك، ولا يؤثّر وصف هذا الفعل بالشنيع في مَن يلجأون إلى الإجهاض، وإنّما يجب تنبيه الناس على أنّ الجنين نفس خلقها الله تعالى، وهو الذي وهبها الحياة، وأنّ إجهاضها تَعَدٍّ على اختيار الله تعالى، بل هو القتل نفسه.

إنّ المجتمعات اليوم بحاجة إلى إدراك أنّ قتل النفس هو تَعَدٍّ على حقٍّ من حقوق الله، وأنّه قتل للناس جميعاً كما أكّد القرآن الكريم في آية القصاص، وأنّ الإنسان إنسان؛ حتى لو كان جنيناً في بطن أمه، وأنّ قاتل النفس مُخلَّد في النار، وفعله كبيرة من الكبائر التي تجلب لعنة الخالق. فلو ترسّخت هذه المعاني في المجتمع ما تجرّأ أحد على قتل أحد، أو فكّر في "وأده" عن طريق الإجهاض.

خاتمة:

بيّنت الدراسة أنّ العرف كان –ولا يزال– محلّ اهتمام فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون وعلماء الاجتماع؛ نظراً لإسهامه الفاعل في قيام مجتمع العمران البشري، وفي توفير الحاجات الأساسية لبني البشر بصرف النظر عن مللهم، ونحلهم، وأزمانهم، وأمكنتهم.

وقد سعت هذه الدراسة إلى بيان جهود العلماء من فقهاء الشريعة والقانون في تقرير أنواع الأعراف ومجالاتها وضوابطها من حيث العموم والاطّراد وعدم مخالفة الأصول العامة في كلٍّ من أصول الشرع والقانون، مشيرةً إلى إغفال هؤلاء العلماء والفقهاء الطرق المنهجية اللازمة لقياس درجة العموم والاطراد التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية، وعليه فتشخيص الدراسات الفقهية والقانونية لأحوال الأعراف: نشأةً، وتطوّراً، وتغيّراً، وموتاً يتطلب الاستعانة بأدوات مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة، وذلك في مراكز بحثية اجتماعية خاصة بذلك.

وقد تعرّضت الدراسة لجهود بعض علماء الاجتماع الغربي، التي سعت إلى إيجاد القوانين الخاصة بنشأة الأعراف وتغيّرها وتطوّرها؛ بغية استخدامها والإفادة منها في توجيه المجتمعات والتحكّم فيها؛ محاكاةً لما شهدته العلوم التجريبية من تطوّر في هذا المجال. إلّا أنّ هذه الجهود لم تتعدَّ بعض التفسيرات والتبريرات التي ظهرت بوصفها اتجاهات ونظريات ونزعات قامت على مجموعة أفكار، مثل: التطوّر، والنزاع، والانتشار، والوظيفية، وغيرها ممّا نوصي بدراسته. وقد أكّد أصحابها وجوب استخدامها قوانينَ في حركة تغيّر المجتمعات وتطوّرها. وقد بيّنت الدراسة ابتعاد هذه الأفكار عن المبادئ والأسس العلمية التي تسمح بتعميمها واعتمادها في تفسير الظواهر الاجتماعية؛ نظراً إلى خضوعها لهيمنة (ذاتية) الباحث الاجتماعي، ومصالحه وأهوائه الشخصية وقناعاته الفردية حيال القيم الدينية والأخلاقية (المنفلتة، والمتحفّظة)، ممّا جعل اعتماد "الموضوعية" أساساً علمياً في تفسيرها وتقدير أحكامها أمراً متعذّراً.

وخلصت الدراسة إلى أنّ مقارنة تلك "الأفكار" التي تَظهر مقبولةً في عموم النشاط الاجتماعي، لا تتوافق في فلسفتها مع قيم الواقعية في التشريع الإسلامي ومقاصده في بناء المجتمع وتنظيمه. وذلك قصور معرفي يمكن جبره في استثمار "ما يقوم عليه" العرف الأصولي من أبعاد تشريعية "سننية" في تنظيم أمر الجماعة وشؤون الأُمّة، مثل: الفطرة، والاجتماع ومقاصده، والتغيّر، والتدرّج.

إنّ احترام هذه السنن الاجتماعية واعتمادها عن طريق "تفعيل" العرف الأصولي، من شأنه ضبط نظام الحياة في مختلف مجالاتها، وتلبية حاجات الإنسان، وتوفير الوسائل والأدوات اللازمة لتشريع قوانين تُوجِّه الأعراف، أو تُنشِئها وتُصلِحها وتُطوِّرها في ميادين السياسة، والتربية والتعليم، والأسرة، والطب، والاقتصاد...، وكذلك تسخير الجمعيات الدعوية والثقافية للإصلاح والتغيير، والإفادة من وسائل الاتصال والإعلام في نشر ما فيه صلاح الناس، وتعميم فائدته، فضلاً عن إنشاء مراكز بحث لدراسة القضايا التي تتعلّق بأعراف المجتمع، وتشخيصها، واقتراح الحلول المناسبة، واعتمادها مشروعاتٍ لقوانين تُصلِح ما فسد من هذه الأعراف، أو تُنشِئ أعرافاً تسدّ بها حاجات المجتمع، بناءً على ما تزخر به مقاصد الشريعة الإسلامية من ضوابط، تضمن سير عجلة التنمية والتغيير والتطوّر الذي يحفظ واقع التشريع، ويجعله صالحاً لكلّ زمان ومكان وحال.