

إسلام نوسنتارا ونظرياته الفقهية
بين التراث الإسلامي والقومية المعاصرة

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب :

حسن رشدي

كلية الدراسات الإسلامية
الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

٢٠٢٥

إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية
بين التراث الإسلامي والقومية المعاصرة

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب :

حسن رشدي

الكودي الجامعي : ٠١٢٢٣١٠٠٠٦

إشراف :

الدكتور محمد المراكبي

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

٢٠٢٥

Islam Nusantara and Its Nazariyyāt Fihiyyah: Between Classical Islam and Modern Nationalism

Thesis

**Submitted to meet the Graduation Requirements of
Master Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)**



Author:
Hasan Rusydi
Student ID: 01222310006

Supervisor:
Muhammad Almarakeby, Ph,D

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA
DEPOK
2025

الملخص

أصبح خطاب تحديد الفقه الإسلامي موضوعًا بارزًا في العصر الحديث، مما أدى إلى ظهور خطابات واجتهادات فقهية جديدة تحاول التكيّف مع ظروف الزمان والمكان المتغيرة. ومن بين هذه الخطابات يبرز إسلام نوستارا -الذي حصّره بعض المفكرين مؤخرًا في نطاق "فقه نوستارا" - ويُنظر إليه على أنه نوع من الاجتهاد الجديد الذي يراعي الأعراف السائدة والثقافات المتنوعة في إندونيسيا، والتي تعكس مصالح المسلمين فيها. ويُراد من هذا الطرح إبراز فقه مميز يختلف عن فقه الحجاز أو العراق أو غيرهما من مناطق الاجتهاد الفقهي في الإسلام، والتي يرى أصحاب هذا الخطاب أنه قد لا يتناسب مع السياق الإندونيسي. وتقوم هذه الرسالة على دراسة تحليلية نقدية لخطاب إسلام نوستارا، لا من حيث ضرورة الاجتهاد وأهميته في مواجهة التحديات المعاصرة، بل من حيث النظريات الفقهية التي يعتمد عليها، كالعرف، ومقاصد الشريعة، والمصلحة، وسد الذريعة، ويركز هذا البحث عن كيفية تغيّر هذه النظريات في هذا الخطاب عن مثيلاتها عند المتقدمين من العلماء. ويبيّن الباحث - باستخدام منهج التحليل النقدي، ومن خلال دراسة كتب المفكرين المؤيدين لإسلام نوستارا عامة، وكتب عفيف الدين مهاجر، وعبد المقسط الغزالي، ومحمد نور حارس الدين خاصة - كيف أن تلك النظريات الفقهية في خطاب إسلام نوستارا باتت بعيدة - بل ومختلفة - عما فهمه الفقهاء والأصوليون المتقدمون في التراث الفقهي الإسلامي. كما يُظهر البحث أن توظيف هذه النظريات - ولا سيما العرف - لا يرتبط بها كمباحث فقهية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى تأثير مفاهيم القومية المعاصرة على نشأة هذا الخطاب من البداية وتطوره.

الكلمات المفتاحية : إسلام نوستارا، التراث الإسلامي، القومية المعاصرة، النظريات الفقهية.

ABSTRACT

The discourse on the renewal of Islamic jurisprudence has become a prominent topic in the modern era, leading to the emergence of new jurisprudential discourses and *ijtihād* efforts that seek to adapt to the changing circumstances of time and place. Among these is the discourse of *Islam Nusantara*—recently narrowed by some thinkers to the scope of "Fiqh Nusantara"—which is regarded as a form of new *ijtihād* that takes into account the prevailing customs and diverse cultures of Indonesia, reflecting the interests of its Muslim population. This discourse seeks to present a distinctive form of jurisprudence that differs from that of regions like Hijaz or Iraq, which, according to proponents of *Islam Nusantara*, may not be entirely compatible with the Indonesian context. This study presents a critical analytical examination of the *Islam Nusantara* discourse—not in terms of the necessity or importance of *ijtihād* in confronting contemporary challenges, but rather in terms of the jurisprudential theories it relies on, such as *ʿurf* (custom), *maqāṣid al-sharīʿah* (objectives of Islamic law), *maṣlaḥah* (public interest), and *sadd al-dharīʿah* (blocking the means to harm). The research focuses on how these theories have been transformed within this discourse compared to their treatment by classical Islamic scholars. Using a critical analytical method and drawing on the works of general proponents of *Islam Nusantara*—particularly the writings of Afifuddin Muhajir, Abdul Moqsiṭh Ghazali, and Mohammad Nur Harisudin—the study reveals that the jurisprudential theories employed in *Islam Nusantara* have diverged significantly from how they were understood by earlier jurists and *usuliyyun* (legal theorists) in the Islamic legal tradition. Furthermore, the research shows that the application of these theories—especially *ʿurf*—is not merely a matter of jurisprudential inquiry but is deeply influenced by the concepts of modern nationalism, which played a role in shaping and developing this discourse from its inception.

Keywords: *Classical Islam, Islam Nusantara, Modern Nationalism, Nazariyyāt Fiqhiyyah.*

فهرس الموضوعات

iii.....	إقرار بالأصالة
iv.....	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
v.....	تصديق
vi.....	تقرير صلاحية
vii.....	قرار لجنة المناقشة والحكم
viii.....	الملخص
ix.....	Abstract
x.....	فهرس الموضوعات
xiii.....	الإهداء
xiv.....	الشكر والتقدير
١.....	المقدمة
١.....	١. تمهيد
٨.....	١,١. إشكالية البحث
٩.....	١,٢. سؤال البحث
١٠.....	١,٣. أهمية البحث
١٠.....	١,٤. الفرضية
١١.....	٢. المنهجية
١٢.....	٢,٢. الإطار النظري
١٢.....	٢,٣. مصادر معلومات

١٤	٣. الدراسات السابقة.....
١٨	٤. بنية البحث.....
١٩	الفصل الأول.....
١٩	مراعاة الواقع في التراث الفقهي الإسلامي.....
٢١	١. العرف في الفقه الإسلامي.....
٣٠	٢. مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي.....
٣٥	٣. المصلحة في الفقه الإسلامي.....
٤٦	٤. سد الذريعة في الفقه الإسلامي.....
٤٩	الفصل الثاني.....
٤٩	إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية.....
٥٠	١. إسلام نوستارا.....
٥٦	٢. محور الفقه في إسلام نوستارا (فقه نوستارا).....
٥٩	٣. نظرية العرف في إسلام نوستارا.....
٦٧	٤. مقاصد الشريعة في إسلام نوستارا.....
٧١	٥. نظرية المصلحة في إسلام نوستارا.....
٧٥	٦. سد الذريعة في إسلام نوستارا.....
٧٨	الفصل الثالث.....
٧٨	تأثيرات القومية المعاصرة على إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية.....
٧٩	١. نظرية العرف في إسلام نوستارا.....
٨٤	٢. مقاصد الشريعة في إسلام نوستارا.....
٨٧	٣. المصلحة في إسلام نوستارا.....
٩١	٤. سد الذريعة في إسلام نوستارا.....

٩٢	٥. تأثيرات القومية المعاصرة على إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية
١٠١	الخاتمة
١٠٥	المراجع والمصادر

الإهداء

- إلى والديَّ العزيزين، اللذين لم يتوقفا يوماً عن دعمي وتشجيعي، رغم شكواي المتكررة وتعبي في منتصف الطريق. إلى دعائهما الذي رافقني في كل مرحلة من هذه الرحلة الطويلة، وصبرهما الذي لا حدود له، وحبّهما الثابت الذي منحني القوة للاستمرار.
- إلى زوجتي العزيزة، وإلى جميع أهلي وأسرّي وأصدقائي الذين وقفوا إلى جانبي وشجّعوني في إعداد هذه الرسالة.
- وإلى جميع أساتذتي في كلية الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، اللذين أفدت من علمهم وتوجيههم.
- وإلى كل المهتمين بدراسة العلوم الإسلامية،
أهدي هذه الرسالة، راجياً من الله القبول والنفع.

الشكر والتقدير

الحمد لله ربّ العالمين، الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فقد تمّ بحمد الله وتوفيقه إنجاز رسالتي العلمية الموسومة بـ: "إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية بين التراث الإسلامي والقومية المعاصرة"، وهي رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، ضمن برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية. ولقد كانت مسيرتي الأكاديمية في الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية تجربة استثنائية، تشكّلت ملامحها من خلال الإرشاد، والدعم، والخبرة التي تلقيتها من عدد من الأشخاص الذين سأظل ممتنّاً لهم على عطائهم. لقد واجهتُ العديد من التحديات أثناء كتابة هذه الرسالة، وقد علّمتني هذه الرحلة معاني الجهد، والرجاء، والهمة، والصبر، والثقة، والمسؤولية، والانضباط، والكفاءة، والمثابرة، وتجاوز العقبات، وتحقيق الأحلام، والارتباط بالشغف. ولولا توفيق الله، ثمّ الدافع الصادق، والنوايا المخلصة، والدعم المعنوي، والأفكار البناءة من المحيطين بي، لما اكتمل هذا العمل.

ويسعدني أن أتوجّه بخالص الشكر والتقدير إلى:

١. الأستاذ الدكتور جمهري معروف، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، والأستاذ الدكتور يانور بريبادي، عميد كلية الدراسات الإسلامية، كما أخصّ بالشكر الأستاذ الدكتور نورحدي حسن، العميد الأسبق للكلية، على دعمهم الكريم وتشجيعهم المستمر.
٢. الدكتور محمد إلياس ماروال، رئيس برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية، على مساندته المتواصلة وتشجيعه لي طيلة فترة دراستي.
٣. مشرفي العزيز، الدكتور محمد المراكبي، على إرشاده القيم، ودعمه الثابت، وتحفيزه المتواصل، وكل ما قدّمه من خيرٍ أثّر في تكويني الأكاديمي والعلمي.
٤. المناقشين لهذه الرسالة: الدكتور أريا ناكيسا، والدكتور أيانج أوتريزا يقين، اللذان قدّما ملاحظاتٍ قيّمةً أثّرت هذه الرسالة وزادت من فوائدها.

٥. أساتذتي الكرام في كلية الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، على ما قدّموه من توجيه، وتعليم، ومساندة. وأخصّ بالشكر: الدكتور عبد الرحمن حامد، والدكتور أحمد واكد، والدكتور توركيس لوبيس، والدكتور مغزي عبد الله، والبروفيسور شمس الرجال، والدكتور زكي خير الأنام، والدكتور زيزين زين المتقين، والدكتور براوا أنوراغا، وغيرهم من الأساتذة الأجلاء، الذين كان لهم بالغ الأثر في مسيرتي العلمية.

٦. فريق الشؤون الإدارية بكلية الدراسات الإسلامية (Kapal Tongkang)، وعلى رأسهم : أنيندهيتا تيميك أرياني، فخران أرديانتو، ذكية فوزية، فهمي مبارك، كيلين دين دالمي، ومحمد نوفال ويراتاما، على تعاونهم الكريم وتعاملهم اللطيف.

٧. زملائي في برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية على ما قدّموه من صحبة علمية، ومناقشات مثمرة، ودعم مستمر.

٨. أصدقائي في هيئة اتحاد طلاب الدراسات الإسلامية (ISSA) للعام ٢٠٢٤-٢٠٢٥، وكافة الزملاء من برامج الماجستير والدكتوراه في كلية الدراسات الإسلامية، الذين لا يسعني ذكر أسمائهم فرداً فرداً، جزيل الشكر لصدقتكم وتشجيعكم.

٩. ولا يفوتني أن أرفع أسمى آيات الشكر والعرفان إلى والديّ الكريمين: الحاج طنطاوي والحاجة حسنيواتي، على دعمهما غير المحدود لمسيرتي التعليمية، كما أتوجّه بالشكر لأختي العزيزة نينا سوريا، وأخصّ بالشكر والامتنان زوجتي الحبيبة حَبْرنا، على دعمها، وتفهمها، وصبرها طوال فترة إعداد هذه الرسالة، ولكل أفراد أسرتي الكريمة.

وأخيراً، لقد بذلتُ جهدي وطاقتي في إعداد هذا البحث، وإني أدرك تماماً أن هذه الرسالة ما زالت بحاجة إلى مراجعة وتحسين. لذا، فإنني أرحّب بكل نقد بناء أو ملاحظة علمية تُسهم في تطوير هذا العمل، والله وليّ التوفيق.

المقدمة

١. تمهيد

إن خطاب تجديد الفقه الإسلامي -أصولاً وفروعاً- صار محور اهتمام لدى الباحثين والأكاديميين والعلماء في السنوات الأخيرة، وهو خطاب فقهي يهدف إلى الاستجابة لتحديات النوازل المعاصرة. ويعد هذا أمراً ضرورياً دينياً ودنيوياً لضمان استمرارية الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان^١. وقد أثر هذا الخطاب أيضاً على عدد من العلماء والمثقفين في إندونيسيا، حيث ظهر الخطاب الفقهي فيها كمحاولة للتجاوب مع تحديات العصر في المجتمع الإندونيسي، بما يتلائم مع الأعراف والثقافات المتعددة فيه. وذلك خلال الفترة ما بين الأربعينات إلى الستينات من القرن العشرين^٢، حين قدّم حسبي الصديقي خطاباً فقهيًا يعرف بفقه إندونيسيا. ويقصد به تجديد الفقه الإسلامي بما يراعي بشكل أكبر تنوع الثقافات والأعراف السائدة في إندونيسيا^٣. ويرى حسبي الصديقي أن الفقه الذي يُعمل به ويتطور في إندونيسيا هو في الأصل فقه الحجاز أو فقه مصر، الذي تشكل على أساس العادات والثقافات الموجودة في تلك المناطق، وقد لا يتناسب مع العادات والثقافات في المجتمع الإندونيسي. ولا سيما أن الفقه الإسلامي بطبيعته يتميز بالديناميكية والمرونة، مما يجعل من الضروري إيجاد أحكام فقهية تتلاءم مع احتياجات المجتمع الإندونيسي^٤.

وبعد أن حظي هذا الخطاب باهتمام واسع لدى بعض المفكرين والمثقفين في إندونيسيا في عام ١٩٦١م، ظهر المفكر حازيرين بعد حسبي الصديقي مؤيداً له^٥، حيث قدّم خطاباً عُرف بـ"الفقه الوطني"، والذي أصبح يُعرف لاحقاً أيضاً باسم "فقه إندونيسيا". ويرى حازيرين أن الإسلام الذي انتشر في إندونيسيا على مدى القرون الأخيرة قد اكتسب خصائص فريدة تميزه في بعض الجوانب عن الإسلام العربي الذي يُمثّل مركز الحضارة الإسلامية. وهذه الحالة تفرض - في نظره - ضرورة وجود

١. عيسى خيرة، "ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي"، مجلة الاستيعاب لجامعة أبو بكر تلقايد، ٣٢، (٢٠٢٠): ١٩٤.

2. Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJIS STAIN KUDUS* 7, 2, (2019): 247

3. Syamsul Falah, "Fiqh Indonesia: Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam," *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman* 7 2 (2017): 147, <https://doi.org/10.36835/hjsk.v7i2.3278>.

4. Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara," : 248

5. Falah, "Fiqh Indonesia: Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam." :147

فقه إسلامي يراعي بشكل أكبر تلك الخصائص الفريدة من الأعراف والثقافات السائدة في إندونيسيا^٦.

ويرى شمس الفلاح أن خطاب تحديد الفقه الإسلامي في إندونيسيا - التي يسعى إلى التكيف بشكل أكبر مع العادات والظروف الخاصة بالمجتمع الإندونيسي - ، قد ظهر نتيجةً لصدور القانون الرسمي رقم B/1/735 بتاريخ ١٨ فبراير ١٩٥٨ ، والذي نص على أن جميع المحاكم الشرعية في إندونيسيا آنذاك يجب أن تستند في أحكامها الفقهية إلى ١٣ كتابًا من كتب المذهب الشافعي ، منها : فتح الوهاب لتركيا الأنصاري، وبغية المسترشدين لعبد الرحمن المشهور باعلوي، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي. وقد أدى التزام العلماء - بل والحكومة - بالمذهب الشافعي وحده في ذلك الوقت إلى دفع بعض الشخصيات نحو تبني خطاب فقه نوسنتارا، الذي يركز بصورة أكبر على صياغة فقه إسلامي يراعي العرف السائد في إندونيسيا؛ وذلك انطلاقًا من أن الفقه الذي نشأ وتطور في سياق اجتماعي وسياسي مختلف - كما هو الحال في مناطق الفقهية في الشرق الأوسط - قد لا يكون مناسبًا دائمًا للتطبيق في مجتمع تختلف ظروفه الاجتماعية والسياسية، كالمجتمع الإندونيسي في سياق خطاب فقه نوسنتارا^٧.

وإن كان بعض الباحثين يرى أن خطاب فقه نوسنتارا كان موجودًا في إندونيسيا قبل ظهور طرحه الواضح على يد حسبي الصديقي في عام ١٩٤٠م، حيث يمكن تتبع بوادر هذا الخطاب منذ محاولات العلماء الأوائل لصياغة فقه إسلامي يتناسب مع السياق الاجتماعي والثقافي المتنوع لنوسنتارا. وقد بادر إلى هذا الجهد عدد من كبار العلماء، منهم: الشيخ نووي البتني، والشيخ محمد محفوظ الترمسي، والشيخ محمد أرشد البنجري، وغيرهم^٨. غير أن النظر في كتبهم الفقهية يُظهر أن ما قد يبدو من مراعاة لبعض الأعراف السائدة في إندونيسيا لم يكن من باب تأسيس خطاب فقهي جديد خاص بإندونيسيا، بل كان في إطار التخريج والاجتهاد ضمن المذهب الشافعي، استنادًا إلى آراء الفقهاء

6. Harisudin, M. Noor. "The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 21.1 (2021): 4

7. Falah, "Fiqh Indonesia: Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam." : 136

8. Harisudin, M. Noor. "The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia." : 41

السابقين. ومن ثم، فإن مقصود هؤلاء العلماء لم يكن طرح فقه بديل أو مغاير للفقه الإسلامي في الشرق الأوسط، كما أراد دعاة خطاب فقه نوسنتارا في مفهومهم المعاصر.

وهذا ما بينه أيانغ أوتريزا في كتابه "تاريخ القانون الإسلامي في نوسانتارا من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي" أن الصراع بين القانون العربي والفقه الإسلامي لم يبدأ مع الحقبة الاستعمارية، بل يعود إلى اللحظة الأولى لدخول الإسلام إلى أرخبيل نوسانتارا. فلم يكن بمقدور الشريعة الإسلامية آنذاك أن تلغي القوانين السائدة بشكل مباشر، بل واجهت منظومات قانونية محلية راسخة، مما أدى إلى تعايش جزئي وصراع ضمني بين النظامين⁹. وفي بحثه الآخر، من خلال تحليله لمخطوطات القوانين في سلطنة بانتن الإسلامية، أوضح أن القانون في بانتن، كما يتجلى في هذه النصوص، يُعبّر عن مجموعة من البنى الاجتماعية المتنوعة، وأن معظم محتوى هذا "التجميع القانوني" يتكوّن من القوانين العرفية (درغما). وعلى الرغم من أن القاضي في بانتن كان يحمل لقبًا إسلاميًا، إلا أنه كان يرجع في إصدار أحكامه إلى القانون العربي الجاوي. ويجب النظر إلى اعتماد قاضي بانتن على القانون العربي بوصفه اجتهادًا شخصيًا وتفسيرًا فرديًا (اجتهادًا) يرمي إلى استكمال المصدرين الأساسيين للتشريع، وهما: القرآن الكريم والحديث الشريف.¹⁰

ولم تكن هذه الحالة خاصة بجزيرة جاوة وحدها، بل نجد لها مظهرًا آخر في جنوب سولاويسي، كما أوضح محمد علي في كتابه "الإسلام والاستعمار" (*Islam and Colonialism*) فقد أكد وجود صراع وتكامل بين الشريعة الإسلامية والعرف المحلي في هذه المنطقة أيضًا، غير أن خصوصية سولاويسي الثقافية تميّزها عن جاوة. فقبل دخول الإسلام، لم تعرف سولاويسي تأثيرات الديانتين الهندوسية والبوذية كما حدث في جاوة، بل كان العرف المحلي يقوم على منظومة اعتقادية توحيدية تُعرف باسم ديواتا سواي، تشمل الإيمان بإله واحد وبالأرواح، دون مفهوم النبوة، وهي جزء من قواعد ثقافية تُعرف في تقاليد البوغيس والمكاسار باسم بانغاديّرِنغ¹¹ (Pangngadereng).

9. Utriza, Ayang. "Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIX M. ed." *Yakin. Jakarta: Kencana Prenada Media Group* (2016) : 92.

10. Yakin, Ayang Utriza. "Undhang-Undhang Bantèn: A 17th to 18th-century legal compilation from the qadi court of the Sultanate of Bantèn." *Indonesia and the Malay World* 44.130 (2016): 19-20.

11. Ali, Muhamad. *Islam and colonialism: Becoming modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh University Press, 2015 : 171

ويبدو أن جنوب سولاويسي يحتل موقعًا وسطًا بين جاوة وسومطرة من حيث تطوّر العلاقة بين العرف والدين. فقد تألفت بانغاديڠينغ في بداياتها من عدة عناصر: آدي (ade) أي العادات والنظم العرفية، بيجارا (bicara) أي قواعد العدالة، رابانغ (rapang) أي القوانين والأنظمة، وواريق (wariq) أي البروتوكولات القيادية. إلا أنه منذ القرن السابع عشر، تم إدراج عنصر سارا (sara)، أي الشريعة الإسلامية، في هذا النظام من قبل حكام سلطنة بوني الإسلامية. وبهذا، فإن المجتمع في جنوب سولاويسي يُقرّ بشئائية مرجعية تجمع بين العرف المحلي والشريعة الإسلامية، ما يعكس حالة من التفاعل والتكامل بين النظامين.

وبعد مرور سنوات على ظهور خطاب فقه إندونيسيا – الذي قدّمه حسبي الصديقي وغيره – عاد هذا الخطاب إلى دائرة اهتمام الأكاديميين والعلماء مرةً أخرى، وذلك بعد أن رُوّجت له جمعية "نهضة العلماء" – كبرى الجمعيات الإسلامية في إندونيسيا – من خلال خطاب "إسلام نوستارا"، في مؤتمرها الخامس والثلاثين المنعقد في جومبانغ، جاوة الشرقية، عام ٢٠١٥م^{١٢}. ويُعدّ هذا الخطاب تعبيرًا عن نمطٍ من الأفكار والأفهام والتجارب الدينية في تطبيق تعاليم الإسلام، يراعي التقاليد (الأعراف) والثقافة المحلية في إندونيسيا، بما يُمكنه من تقديم نموذج إسلامي مميز يختلف عن النماذج الإسلامية في الشرق الأوسط أو الهند أو تركيا^{١٣}. غير أن خطاب "إسلام نوستارا" لا يهدف إلى تغيير تعاليم الإسلام، بل يسعى إلى تحقيق انسجام بين الإسلام والثقافات المتعددة في المجتمع الإندونيسي، وهو ما يُعرف في أصول الفقه بـ "الاجتهاد التطبيقي"، كما يرى عبد المقسط غزالي^{١٤}.

ولقد ظهور ظهور مصطلحات مثل "إسلام إندونيسيا – نوستارا"، و"الإسلام الجاوي"، و"الإسلام العربي" – كما أشار إليه إسماعيل فجري العطّاس – لا ينفصل عن الافتراض القائم بإمكانية الفصل بين الإسلام العالمي غير المرتبط بثقافة معيّنة، وبين قدرته في الوقت نفسه على الاندماج في ثقافات محلية متنوّعة. ويُبرز العطّاس، في تحليله لكتابات عبد الرحمن وحيد، أن الدين (الإسلام) والثقافة يتمتّعان باستقلالية خاصة، غير أن بينهما مساحات للتداخل والتفاعل. ومن هذا المنطلق، يرى فجري أن عبد الرحمن

12. Harisudin, M. Noor. "The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia." : 41

13. Qomar, Mujamil. "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam." *el Harakah: Jurnal Budaya Islam* 17.2 (2015): 199.

14. Abdul Moqsith Ghazali, *Metodologi Islam Nusantara*, (Bandung, Mizan, 2015), 106.

يفترض وجود إسلام يجمع بين البعد العالمي والطابع الأكلتراتي (المتفاعل ثقافيًا) في آنٍ واحد. كما يُبين، من خلال عدد من الدراسات، كيف يُعاد إنتاج الإسلام داخل سياقات اجتماعية معينة، محدّدًا في الوقت ذاته من الوقوع في فتح الثنائيات الزائفة التي تُقدّم بوصفها محايدة، مثل: الإسلام العالمي مقابل الإسلام المحلي، أو الإسلام النصّي مقابل الإسلام الشفهي، أو المركز مقابل الأطراف، أو الإسلام العربي مقابل إسلام نوسانتارا^{١٥}.

وعلى الرغم من أن خطاب "إسلام نوسنتارا" ذو أبعاد متعددة ومتنوعة، تشمل الفقه والعقيدة والتصوف والسياسة الشرعية والاجتماع وغيرها، فإن البعد الفقهي هو الأقرب إلى مفهومه، والأكثر بروزًا وهيمنة مقارنةً بسائر الأبعاد الأخرى.، ولهذا، يمكن القول إن مجرّد ذكر "إسلام نوسنتارا" غالبًا ما يُفهم بوصفه "فقه نوسنتارا ومن هنا، قام عفيف مهاجر - بوصفه شخصية مؤثرة في الساحة الإندونيسية عمومًا، وداخل جمعية نهضة العلماء خصوصًا - بتحديد نطاق هذا المفهوم، فجعله يركّز على "فقه نوسنتارا"، نظرًا لتعدد دلالات "إسلام نوسنتارا" وتنوع مفاهيمه، مما يجعله عرضة للنقد المستمر. ويُعدّ هذا التحديد لمجال الخطاب خطوةً مهمّةً في توضيح مفهوم "إسلام نوسنتارا" ذاته، والذي لا يزال محل نقاش ونقد في الأوساط الأكاديمية والبحثية^{١٦}.

ولذلك، فإن خطاب "إسلام نوسنتارا" - الذي يُعدّ أقرب إلى خطاب فقهي، كما بُين سابقًا - يُمثّل في حقيقته امتدادًا جديدًا لفقه إندونيسيا الذي قدّمه حسبي الصديقي وغيره^{١٧}. وإن اختلفت التسميات بين "فقه إندونيسيا"، أو "مذهب الفقه الإندونيسي"، أو "الفقه الوطني"، أو "فقه نوسنتارا" (كجزء من خطاب إسلام نوسنتارا، كما يُعرف اليوم)، فإن جميع هذه المصطلحات تؤوّل إلى مفهوم واحد^{١٨}. هو: خطاب فقهي يهدف إلى تجديد الفقه الإسلامي، بما يراعي الأعراف السائدة والثقافات المتعددة في المجتمع الإندونيسي. وبناءً عليه، ستقوم هذه الرسالة على دراسة خطاب "فقه نوسنتارا" بوصفه جزءًا من خطاب "إسلام نوسنتارا" الذي روجت له جمعية نهضة العلماء، أو بعبارة أخرى:

15. Alatas, Ismail Fajrie. "What is religious authority?: Menyamai Sunnah, Merangkai Jamaah." Translation, Muhammad Irsyad (Yogyakarta, Bentang Pustakan and Mizan, 2021): 34-36.

١٦. محمد حارس الدين، "إسلام وفقه نوسنتارا: التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء"، ٥٢٣.

١٧. المرجع السابق: ٥٤٩.

18. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20.1 (2016): 72.

دراسة "النظريات الفقهية" في إطار "إسلام نوسنتارا"، وذلك لكون هذا الخطاب هو محور الجدل والنقاش في واقعنا المعاصر، وإن كان يتوافق في بعض أوجهه - أو يتأثر - بخطاب فقه إندونيسيا الذي طرحه حسبي الصديقي وغيره.

إن خطاب "فقه نوسنتارا"، بوصفه جزءًا من "إسلام نوسنتارا"، يسعى إلى صياغة فقه إسلامي يتكيف مع الأعراف والثقافات المتعددة في إندونيسيا. ويعتمد هذا الخطاب في بنائه واستنباط أحكامه الشرعية، أو في فهم النصوص الشرعية - من الكتاب والسنة - على مجموعة من النظريات الفقهية المعنية، التي تُعد بمثابة مناهج وأدوات اجتهادية في عملية الاستنباط. وهذه النظريات الفقهية في حقيقتها هي مجموعة من القواعد الفقهية التي تختلف في فروعها وجزئياتها وآثارها، ولكنها قد تتسم بصفة عامة ومزايا مشتركة، أو تتحد في موضوعها العام تحت نظرية معينة^{١٩}. ومن أبرز النظريات الفقهية التي يعتمد عليها خطاب "إسلام نوسنتارا": "نظرية العرف"، ونظرية المصلحة، ونظرية سدّ الذريعة، ونظرية مقاصد الشريعة. وكل هذه النظريات معتمدة ومقرّرة في الفقه الإسلامي عبر تاريخه، مما يجعل هذا الخطاب معتبرًا من حيث منهجه؛ لاعتماده على أصول ونظريات اجتهادية صحيحة ومتجذّرة في التراث الفقهي الإسلامي^{٢٠}.

تُعدّ نظرية العرف من النظريات المحورية في خطاب "إسلام نوسنتارا"، كما يؤكّد ذلك محمد نور حارس الدين، الذي يرى أن للعرف مكانةً أساسية في ما يُعرف بـ"فقه نوسنتارا". ويبيّن أن الفقه الإسلامي المتطوّر في إندونيسيا لا يمكن فصله عن العادات المحلية (العرف)، الممتدة من سابانج إلى ماراوكي - أي في مجمل أرخبيل نوسنتارا - إذ إن تلك العادات تمثل جزءًا من الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يجب أن يُراعى في استنباط الأحكام الشرعية. ومن خلال الاعتماد على هذه النظرية، يمكن استخراج أحكام فقهية أكثر انسجامًا مع السياق المحلي الإندونيسي^{٢١}، دون الخروج عن أصول الشريعة. كما أن اعتبار العرف في الفقه الإسلامي له جذور أصيلة، تتجلى في عدد من القواعد الفقهية المعتمدة، مثل: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، و"العادة محكمة"، بل إن بعض الفقهاء

١٩. علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، (دمشق، دار القلم، ١٩٩٤) : ٦٣-٦٥.

20. Abdul Moqsi Ghazali, "Metodologi Islam Nusantara," : 45

21. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20.1 (2016): 67

ذهبوا إلى أن العُرف قد يخصص عموم النص، مما يدل على أن الشريعة الإسلامية تحترم العادات والثقافات المحلية، ما لم تتعارض مع مقاصدها العليا أو مع القيم الإنسانية العامة^{٢٢}.

وكما وتبرز أهمية نظرية المصلحة في خطاب "إسلام نوسنتارا" بوصفها أداة أساسية لضمان توافق الأحكام الشرعية مع مصالح المجتمع الإندونيسي المتغيرة. ويرى عبد المقسط الغزالي - في بيانه عن هذه النظرية ضمن خطاب "إسلام نوسنتارا" - أن العلماء قد أجمعوا على اعتبار المصلحة مصدرًا من مصادر التشريع، مستندًا بالقاعدة المعروفة: "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، وحيثما كان شرع الله فثم المصلحة"^{٢٣}، وبناءً على هذا، فإن الحكم الشرعي قد يختلف من مكان إلى آخر، أو من زمن إلى آخر، تبعًا لاختلاف المصالح والمفاسد؛ فما يُعدّ مصلحة في سياق ما، قد يكون مفسدة في سياق آخر. كما أن حكمًا فقهيًا معينًا قد يتسبب في مفسدة في الماضي، لكنه قد يحقق مصلحة في الوقت الحاضر. ولذلك، فإن تغيير الأحكام الفقهية بناءً على تغيير الأوضاع الاجتماعية والظروف البيئية أمر مشروع ومعتبر، ويُستند في ذلك إلى القاعدة الفقهية المشهورة: "لا يُنكر تغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان". وهذه القاعدة تُمثل بُعدًا مرئيًا في الفقه الإسلامي، يدعمه خطاب "إسلام نوسنتارا" لإنتاج فقه يتماشى مع واقع المجتمع الإندونيسي وتطلعاته

بالإضافة تُعدّ نظرية سدّ الذريعة من النظريات الأساسية التي يعتمد عليها خطاب "إسلام نوسنتارا"، حيث تُوظف في استنباط عدد من الأحكام الشرعية ذات البعد الوقائي، وتُستخدم لمنع ما قد يؤدي إلى مفسدة، ولو كان ذلك من خلال وسيلة مباحة في أصلها. ويظهر تطبيق هذه النظرية في خطاب "إسلام نوسنتارا" من خلال بعض الأحكام، كتحریم الزواج بين المسلم وغير المسلم، أو في بعض فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي التي تُراعي هذه القاعدة من منطلق درء المفاسد المحتملة^{٢٤}. وهذه النظريات الفقهية التي يستند إليها "فقه نوسنتارا" تُعدّ من النظريات المعتمدة والممارسة في تراث الفقه الإسلامي، مما يمنح هذا الفقه مشروعية وانسجامًا مع الأصول الفقهية الصحيحة^{٢٥}.

22. Abdul Moqsith Ghazali, "Metodologi Islam Nusantara," (Bandung, Mizan, 2015), 112-113.

23. Abdul Moqsith Ghazali, "Metodologi Islam Nusantara," : 107

24. M. Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, (Ciputat, Pustaka Kompas, 2019), 52-53

25. Abdul Moqsith Ghazali, *Metodologi Islam Nusantara*, 110.

ويهدف خطاب "إسلام نوسنتارا" - أو ما يُعرف تحديداً بـ "فقه نوسنتارا" - إلى إنتاج نط فقهى متميّز خاص بإندونيسيا، يختلف عن أنماط الفقه السائدة في دول إسلامية أخرى، كفقه الحجاز أو فقه الهند أو مصر، وفقاً لما عبّر عنه حسبي الصديقي. وقد تحوّل هذا الخطاب إلى مكّون من مكّونات الهوية الدينية والوطنية للمسلمين الإندونيسيين، خاصة في ظل نشأة الدولة الحديثة، التي أثّرت في تشكيل الوعي الديني والوطني في مختلف دول العالم الإسلامي.

١,١. إشكالية البحث

إن تجديد الفقه الإسلامي أمر لا مفرّ منه في مواجهة التحديات الفقهية المعاصرة، وهو واجب أن يتدارك به الفقهاء المعاصرون، حتى لا تبقى نازلة من النوازل المعاصرة دون أن يكون لها حكم يُستنبط من شريعة الله سبحانه وتعالى. ويُعدّ هذا التجديد ضماناً لاستمرارية الشريعة الإسلامية وصلاحياتها لكل زمان ومكان. وهذا هو الهدف الذي يسعى إليه خطاب "إسلام نوسنتارا"، إذ يعمل على جعل الفقه الإسلامي أكثر انسجاماً وملاءمة مع التحديات والمتغيرات التي يواجهها المجتمع الإندونيسي المعاصر. وهو ذاته ما أراده حسبي الصديقي - باعتباره أول من طرح مفهوم "فقه إندونيسيا" - في ورقته العلمية التي حملت عنوان "الشريعة الإسلامية في تجاوب تحديات الزمن" ^{٢٦}، وقد سار على نهجه عدد من العلماء والمفكرين المؤيدين لخطاب "إسلام نوسنتارا" و"فقه نوسنتارا"، أمثال: حزين، وسهل محفوظ، وعبد الرحمن وحيد، وعفيف الدين مهاجر، وعبد المقسط الغزالي، ومحمد نور حارس الدين، وغيرهم.

فالأمر لا يتعلق بتجديد الفقه الإسلامي وأهميته في تجاوب تحديات العصر من خلال إسلام نوسنتارا، ولكن في تعامل هذا الخطاب مع بعض النظريات الفقهية السابقة في محاولة تجديد الفقه الإسلامي؛ كيف كان يعتمد هذا الخطاب - كالمناهجية لاستنباط الأحكام الفقهية أو فهم النصوص الشرعية - على النظريات الفقهية ذات مرونة أكثر وسلاسة، كالعرف، والمصلحة، والاستحسان، وسد الذريعة. ورغم أن تلك النظريات الفقهية معتبرة ومعتمدة في التراث الفقهي الإسلامي، إلا أنها - في تطبيقها ضمن هذا الخطاب - قد أصبحت معياراً أساسياً في فهم النص وتطبيقه في واقع المجتمع

26. Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara." : 257

الإندونيسي، بل تارةً يتغير مفهوم هذه النظريات، لكي يمكن تكييفها في فهم النصوص الشرعية، حتى تُستخرج الأحكام الشرعية الأكثر مراعاة للعرف في المجتمع الإندونيسي.

وكما يهدف هذا الخطاب - كما بينتُ سابقاً - إلى إيجاد نمط فقهي مميز خاص بإندونيسيا، يختلف عن غيره من فقه الحجاز أو العراق أو مصر، أو غيرها من مناطق الاجتهاد في التراث الفقهي الإسلامي، والذي يُدعى أنه لا يتناسب مع التطبيق والواقع الاجتماعي في المجتمع الإندونيسي؛ لذلك، لم يعد خطاب "فقه نوسنتارا" مجرد نقاش في النظريات الفقهية المحضة، بل أصبح يُعدّ أيضاً نوعاً من الهوية الوطنية الحديثة، تتميز بها إندونيسيا - من خلال "إسلام نوسنتارا" - عن غيرها من الدول الإسلامية. وقد يكون هذا التوجه ناجماً عن تأثير خطاب القومية المعاصرة، وهي جدلية تستوجب التحليل والدراسة.

١,٢. سؤال البحث

قد تبيّنت الإشكالية البحثية التي تقوم عليها هذه الرسالة، وتترتب على تلك الإشكالية مجموعة من الأسئلة البحثية حول هذا الموضوع، وهي كالآتي:

- كيف كانت مكانة تلك النظريات الفقهية - وهي: العرف، والمصلحة، ومقاصد الشريعة، وسد الذريعة - في خطاب "إسلام نوسنتارا"، وما أهميتها فيه؟
- كيف يتعامل المؤيدون للخطاب "إسلام نوسنتارا" أو "فقه نوسنتارا" مع تلك النظريات الفقهية، وكيف يتم تطبيقها ضمن هذا الخطاب؟
- هل تُعدّ تلك النظريات الفقهية معتبرة في الفقه الإسلامي؟ وما مدى إمكانية أن تكون مصدراً - بل أساساً وأولوية - في استنباط الأحكام الشرعية؟
- هل يُعدّ خطاب "إسلام نوسنتارا" - أو "فقه نوسنتارا" - خطاباً فقهياً محضاً، أم أنه يتأثر بعوامل خارجية، كخطاب القومية المعاصرة والدولة الحديثة، مما يضطر إندونيسيا إلى إنتاج فقه خاص بها يميّزها عن غيرها من الدول الإسلامية؟

١,٣ . أهمية البحث

إن خطاب "إسلام نوستنارا" - أو "فقه نوستنارا" باعتباره جزءًا منه - ما يزال محورًا للنقاش والجدل بين الباحثين والمفكرين حتى اليوم، وخاصة في إندونيسيا. وقد عبّر عنه محمد نور حارس الدين بفكرة لم تكتمل نضجها بعد^{٢٧}، ورغم كثرة الأوراق والبحوث العلمية التي تناولت "إسلام نوستنارا"، فإن الدراسات التي تتطرق إلى تحليل النظريات الفقهية التي يقوم عليها هذا الخطاب لا تزال قليلة. ولذلك، فإن هذه الدراسة تقوم على تحليل نقدي لتلك النظريات الفقهية، وتُبرز أهميتها في إعادة النظر في الأسس الفقهية التي يعتمد عليها خطاب "إسلام نوستنارا"، حيث تظهر تلك النظريات - في هذا الخطاب - بمرونة زائدة وسهولة في التوظيف، مما يجعلها قابلة للتكيف مع أغراض الأفراد والجماعات. كما تُجري هذه الدراسة مقارنةً بين استخدام هذه النظريات في "إسلام نوستنارا" وبين ما قرّره الفقهاء والأصوليون المتقدمون في كتب التراث الفقهي الإسلامي، إضافة إلى محاولة تحليل العوامل الخارجية المؤثرة في هذا الخطاب، مثل أثر الخطاب الاستعماري وتشكّل الدولة القومية المعاصرة.

١,٤ . الفرضية

ستُبين هذه الدراسة أن النظريات الفقهية المذكورة سابقًا في خطاب "إسلام نوستنارا" - باعتبارها محاولة لتجديد الفقه الإسلامي بما يراعي الأعراف السائدة والثقافات المتعددة في المجتمع الإندونيسي، أو كمنهج لاستنباط الأحكام الشرعية - تتسم بمرونة وقابلية للتأويلات المتعددة، مما يجعلها قابلة للانسياب مع أغراض الأفراد والجماعات دون وجود حدود واضحة أو ضوابط محددة. وقد أصبحت هذه النظريات، في إطار هذا الخطاب، مصدرًا أساسيًا في فهم النصوص الشرعية

٢٧. محمد حارس الدين، "إسلام وفقه نوستنارا: التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نخضة العلماء"، *Studia*

Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies، ٢٧، ٣ (٢٠١٧) : ٥٣٩-٥٣٧.

وتطبيقها، بل وفي أخذ أقوال الفقهاء المتقدمين. وقد تُظهر هذه الدراسة أن مفاهيم هذه النظريات قد تغيّرت عمّا فهمه الفقهاء والأصوليون السابقون في التراث الفقهي الإسلامي.

ويبدو أن خطاب "إسلام نوستنارا" — أو "فقه نوستنارا" باعتباره جزءًا منه — الذي رُوّجت له جمعية "نهضة العلماء"، لا يقتصر على تناول مسائل النظريات الفقهية المحضة، وخصوصًا نظرية العرف كما تناولها الفقهاء والأصوليون في التراث الفقهي الإسلامي، بل يتجاوز ذلك ليتأثر العميق القومية المعاصرة، التي تسعى من خلالها كل دولة إلى التميّز عن غيرها. ويتجلّى هذا البعد في خطاب "فقه نوستنارا" الذي يهدف إلى صياغة نمط فقهي خاص، يتميّز عن فقه العراق أو الحجاز أو مصر، أو غيرها من الدول الإسلامية.

٢. المنهجية

٢.١. المنهج

تقوم هذه الرسالة على المنهج الكيفي، الذي يركّز على الدراسة التحليلية النقدية لخطاب "إسلام نوستنارا" من حيث دراسة النظريات الفقهية التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، وهي: العرف، والمصلحة، ومقاصد الشريعة، وسد الذريعة. وتعتمد الدراسة على تحليل الكتب والبحوث العلمية التي تتناول خطاب "إسلام نوستنارا" أو النظريات الفقهية المرتبطة به — والذي يُشار إليه أحيانًا بخطاب "فقه نوستنارا" — بوجه عام.

وتعتمد هذه الدراسة على تحليل الكتب والبحوث العلمية التي تناولت خطاب "إسلام نوستنارا" أو النظريات الفقهية المرتبطة به — والذي يُشار إليه أحيانًا بخطاب "فقه نوستنارا" — بوجه عام، وكذلك على الأوراق العلمية التي تتناول موضوع القومية المعاصرة وخصوصية الإسلام في بعض البلدان الإسلامية. غير أن الاعتماد الأكبر في هذه الدراسة كان على الكتب والمصادر المكتوبة باللغة العربية والإندونيسية، مع الاستفادة بدرجة محدودة من المصادر المكتوبة باللغة الإنجليزية، وذلك نظرًا لمحدودية قدراتي في فهم اللغة الإنجليزية.

٢,٢. الإطار النظري

وتقوم هذه الدراسة على مقارنة "تفكيك الخطاب الاستعماري"، وهي من أبرز النظريات النقدية والأدبية المعاصرة، وتهدف إلى تفكيك الخطابات الغربية التي تتمحور حول المركزية الغربية، وإعادة النظر في المفاهيم والإيديولوجيات التي كرّستها تلك الخطابات. من أبرز الخطابات الاستعمارية في عالمنا اليوم هو ما يتعلق بمفهوم القومية المعاصرة في إطار الدولة الحديثة، بما تحمله من تصوّرات حول الهوية القومية وجدلية الأنا والآخر^{٢٨}.

وانطلاقاً من هذا الأساس، تستند هذه الدراسة إلى مقارنة "تفكيك الخطاب الاستعماري" في تحليل خطاب "إسلام نوستارا"، إذ يبدو أن هذا الخطاب يتأثر إلى حدٍ بعيد بمفاهيم القومية الحديثة، حيث يسعى إلى صياغة نمط فقهي خاص تتميز به إندونيسيا عن غيرها من البلدان الإسلامية — لا سيما بالمقارنة مع الفقه الإسلامي في سياقه الشرق أوسطي، والذي يُمثّل المحور المقابل في هذا الخطاب. غير أن توظيف هذه المقاربة في خطاب "إسلام نوستارا" يجري غالباً على مستوى عام، باعتباره خطاباً فقهيًا يتأثر بالقومية المعاصرة، دون تركيز خاص على النظريات الفقهية التي سنناقشها من هذا الخطاب. ومن ثم، لا يُستبعد أن بعض تلك النظريات الفقهية لا تتطرق بصورة مباشرة إلى قضية القومية المعاصرة التي تعالجها هذه الرسالة.

٢,٣. مصادر معلومات

وتركّز هذه الدراسة على تحليل ما كتبه ثلاثة من الشخصيات المؤيِّدة لخطاب "إسلام نوستارا" — أو "فقه نوستارا" على وجه الخصوص — وهم: الشيخ عفيف الدين مهاجر، وعبد المقسط الغزالي، ومحمد نور حارس الدين، سواء من خلال كتبهم، أو أوراقهم العلمية، أو أطروحاتهم المنشورة عبر وسائل التواصل الاجتماعي. ويعود ذلك إلى أنه — بحسب ما تمكّنت من تتبّعه ضمن حدود قدرتي

٢٨. عبد الله إبراهيم، "السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة"، (الدار البيضاء، المركز الثقافي الغربي، ٢٠٠٣) : ١٢.

— فإن معظم الأوراق العلمية التي تناولت محور الفقه في سياق إسلام نوسنتارا لا تكاد تخلو من الإشارة إلى كتابات هؤلاء الثلاثة.

فالشيخ عفيف الدين مهاجر هو إحدى العلماء الإندونيسيين المتخصصين بالفقه وأصوله من سامبانغ، مادورا. وقد لعب دورًا بارزًا في منتديات "بحث المسائل الشرعية" (Bahsul Masail) على المستويين المحلي والوطني. وشغل منصب نائب رئيس مجلس الشورى في الهيئة التنفيذية لجمعية نخضة العلماء (PBNU) بين عامي ٢٠٠٠ و ٢٠١٥، ويشغل حاليًا المنصب ذاته، إضافة إلى كونه أحد رؤساء مجلس علماء إندونيسيا (MUI) وتعكس مؤلفاته فقهًا معتدلًا ومرنًا يراعي متطلبات العصر، ومن أبرزها: فتح الجيب القريب، فقه مكافحة الفساد، وبناء العقل الإسلامي المعتدل.^{٢٩}

أما محمد نور حارس الدين، يعد من الأكاديميين البارزين في مجال الفقه وأصوله في إندونيسيا، ويشغل حاليًا منصب أستاذ أصول الفقه في الجامعة الإسلامية الحكومية كيائي حاجي أحمد صديق بجمبر ويُعرف بكونه كاتبًا غزير الإنتاج في مجال الفقه وأصوله، لا سيما في مناقشاته حول الفقه في سياق "إسلام نوسنتارا". ومن أبرز مؤلفاته: "العُرف كمصدر للفقه إسلام نوسنتارا"، و"صياغة فقه نوسنتارا إندونيسيا"، و"الإسلام وفقه نوسنتارا: التنافس على الهوية وعلاقة السلطة والرمز الديني بجمعية نخضة العلماء".^{٣٠}

بينما عبد المقسط غزالي، يعد أستاذًا في مرحلة الدراسات العليا بكلية القرآن الكريم للعلوم الإسلامية (PTIQ) بجاكرتا، وأستاذًا لمادة الدين والفلسفة في جامعة برامادينا، وكذلك في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا. وبالإضافة إلى نشاطه الأكاديمي، يشغل عبد المقسط غزالي منصب منسق شبكة الإسلام الليبرالي (JIL)، وباحثًا في مشروع إصلاح الدين (RePro) بجاكرتا، وباحثًا في معهد وحيد (The Wahid Institute) بجاكرتا، كما عمل محررًا في مجلة "تشوير الأفكار" التابعة لـ المجلس التنفيذي لمركز تنمية الفكر الإسلامي بجمعية نخضة العلماء (Lakpesdam)

29. Muarif, Ahmad Dalhar, and Jamal Ma'mur Asmani. "Moderate Islamic Da'wah in the New Normal Era (KH. Afifuddin Muhajir And KH. Abdul Moqsith Ghazali Online Reading Study)." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 2.2 (2021): 118.

٣٠. انظر في <https://scholar.google.com/citations?user=26XMEgsAAAAJ&hl=en>

(NU) في جاكرتا. كما يشارك بنشاط في الحوارات والورش التدريبية بوصفه مُيسراً ومحاضراً في قضايا الجندر، وحقوق الإنسان، والتعددية الدينية.³¹

٣. الدراسات السابقة

لقد كتب عدد كبير من الباحثين الأكاديميين حول خطاب "إسلام نوسنتارا" لا سيما بعد ظهوره بشكل رسمي حين رُوِّجت له جمعية "نهضة العلماء" في مؤتمرها عام ٢٠١٥م. وقد تناولت هذه الدراسات جوانب متعددة، سواء ما يتعلق بتاريخ نشأة إسلام نوسنتارا، والشخصيات البارزة والمؤيدة له، أو ما يرتبط بمناهجه الفقهية والنظريات التي اعتمدها رواد هذا الخطاب في عملية استنباط الأحكام الشرعية، بغرض الوصول إلى فقه يراعي الأعراف السائدة في المجتمع الإندونيسي. كما ظهرت أوراق علمية أخرى تناولت خطاب "إسلام نوسنتارا" من زوايا فقهية، وتاريخية، واجتماعية، وسياسية.

فقد كتب نور الزمان صديقي كتاباً بعنوان "Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya" (فقه إندونيسيا : المؤسس وأفكاره)، ركّز فيه على شخصية حسبي الصديقي بوصفه أول من طرح خطاب "فقه نوسنتارا"، وعلى أطروحاته الفقهية المتعلقة بتجديد الفقه الإسلامي ونقاشه حول فلسفة الأحكام الشرعية وقد بيّن المؤلف في هذا الكتاب كيف تعامل حسبي الصديقي مع مصادر التشريع الإسلامي، مثل: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، والعرف، وكيف أسهم هذا التفاعل في صياغة خطابه الفقهي الذي يراعي الأعراف السائدة في المجتمع الإندونيسي، ويعبّر عن الهوية الوطنية لجمهورية إندونيسيا، فيما عُرف لاحقاً بـ "فقه إندونيسيا". كما تضمن الكتاب نماذج من اجتهادات حسبي الصديقي وفتاواه في إطار خطاب "فقه نوسنتارا".³²

وقد كتب محمد لطفي بحثاً علمياً بعنوان "إسلام نوسنتارا : علاقة الإسلام بالثقافة المحلية (Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal)"، يهدف هذا المقال إلى دراسة مفهوم "إسلام نوسنتارا" من منظورٍ نظريٍّ متعدّد، مع التركيز على كيفية صياغة هذا المفهوم من قِبل المفكرين في "نهضة العلماء"، بوصفه نموذجاً للدعوة الإسلامية ذات البعد الكوني : رحمةً للعالمين. وقد اعتمدت

31. Tirto.id, "DR Abdul Moqsith Ghozali" <https://tirto.id/tokoh/dr-abdul-moqsith-ghozali-bAd>

32. Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1997).

الدراسة على مناهج علمية متكاملة، تتمثل في فلسفة العلم من حيث الجوانب الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية، إضافةً إلى المقاربة السوسيو-أنثروبولوجية-اللغوية، وتحليل الخطاب الوصفي، وذلك من خلال تحليل البيانات المستقاة من الموقع الرسمي لـ "نهضة العلماء" (www.nu.or.id) خلال الفترة الممتدة من مارس إلى أغسطس ٢٠١٥. وتسهم هذه الدراسة في إثراء النقاش العلمي حول العلاقة بين الإسلام والثقافة المحلية، من خلال التأكيد على أن "إسلام نوسانتارا" لا يُعدّ نسخة جديدة من الإسلام، ولا يُمثّل نمطاً توفيقياً أو تلفيقياً، وإنما هو تجلٍّ للإسلام في سياقٍ ثقافيٍّ محليٍّ، يُرسّخ القيم الإسلامية الأصيلة ضمن بيئة حضارية متعدّدة الخصوصيات. كما تبرز الدراسة "إسلام نوسانتارا" باعتباره جهداً منهجياً لاستيعاب التنوّع الثقافي ضمن الأطر الشرعية، وتقديمه كنموذجٍ دعويٍّ حضاريٍّ، سلميٍّ، ومتكامل، قادرٍ على التفاعل الإيجابي مع التحديات العالمية المعاصرة^{٣٣}.

وكما كتب مارك وودوارد (Mark Woodward) ورقة علمية بعنوان "الحضارة الإسلامية مكانية والإسلامات الوطنية: إسلام نوسانتارا، جاوة الغربية، والثقافة السوندانية (Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture)"، التي تتناول دراسة تحليلية معمقة للعلاقات المتشابكة بين الإسلام والثقافة المحلية السوندانية، وبناء الهوية القومية الدينية في السياق الإندونيسي ما بعد الاستعمار، مع التركيز على كيفية سعي مفهوم "إسلام نوسانتارا" - كما تبنته جمعية نهضة العلماء - إلى إدماج الموروثات الثقافية المحلية ضمن إطار حضاري إسلامكاني قائم على الانفتاح والتسامح. ويؤكد وودوارد أن عناصر مثل الشعر الصوفي الشفهي (البانتون)، والأساطير المحلية كـ "نباي بوهاتشي"، وممارسات الزيارة إلى الأضرحة، لا تُعدّ ممارسات هامشية، بل تمثّل مكونات أصيلة في تشكيل الهوية الإسلامية المحلية. وتخلص الدراسة إلى أنّ الاعتراف بالتنوّع في تعبيرات الإسلام المحلي يشكّل عنصراً حيويّاً في تعزيز التماسك الاجتماعي ودعم نموذج الإسلام الوسطي المعتدل في إندونيسيا المعاصرة^{٣٤}.

وهذه الأوراق العلمية - وإن اختلفت منطلقاتها ومضامينها - إلا أنّها تُبيّن ضرورة وجود خطاب فقهي ضمن إطار إسلام نوسانتارا، يراعي بدرجة أكبر الأعراف السائدة والتعددية الثقافية في

33. Luthfi, Khabibi Muhammad. "Islam Nusantara: Relasi islam dan budaya lokal." *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1.1 (2016): 1-12.

34. Woodward, Mark. "Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 8.1 (2019): 148-187.

المجتمع الإندونيسي. وتمثل هذه الدراسات في مجملها دراساتٍ وصفيةً تتناول مناهج الاستنباط أو النظريات الفقهية في خطاب فقه نوسنتارا، سواء من خلال تحليل أفكار حسبي الصديقي — كما فعل نور الزمان — أو عبر تتبع فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي، وجمعية نخضة العلماء، وجمعية المحمدية.

وكما كتب رزقي أردياتسا ومصطفى بحثًا علميًا بعنوان "القواعد الثلاث في فكر عبد المقسط غزالي: دراسة تحليلية نقدية"، حيث يخلّان ثلاث قواعد في خطاب عبد المقسط غزالي، وهي: "العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ"، و"جواز نسخ النصوص بالمصلحة"، و"جواز تنقيح النصوص بالعقل الجمعي". وقد اعتمد الباحثان على المنهج الاستقرائي في جمع المعلومات المتعلقة بالموضوع، كما استخدمتا المنهج النقدي والتحليلي في دراسة آراء عبد المقسط ومناقشتها في ضوء المبادئ الأصولية المعروفة. وقد توصلتا إلى عدة نتائج، منها أن عبد المقسط يتجنب منهج الأصوليين في وضع المصطلحات، إذ قام بتفكيكها، وصاغ ثلاث قواعد لا ضوابط ولا حدود لها في استخدامها وتطبيقها. وقد تبين أن هذه القواعد ليست جديدة، بل مأخوذة من مبادئ أصولية راجحة، ثم اشتقت وطوّرت³⁵.

وقد كتب James B. Hoesterey ورقة علمية بعنوان Globalization and Islamic Indigenization in Southeast Asian Muslim Communities حيث يُبين فيها مسألة توطين الإسلام في إندونيسيا — من خلال الخطاب الذي تبناه عبد الرحمن واحد — كمحاولة لانسجام تعاليم الإسلام مع الثقافة والعادات المحلية في إندونيسيا ويشير إلى أن المسلمين في إندونيسيا، على الرغم من تنوعهم الثقافي وتعدد خلفياتهم القبلية، إلا أن إسلام إندونيسيا قد أصبح هوية وطنية للمسلمين بعد اعترافهم بالدولة الحديثة في مرحلة ما بعد الاستعمار³⁶. كما يوضح أن إسلام إندونيسيا، الذي يُصوّر على أنه إسلام وسطي ومعتدل، يُعدّ من العناصر الأساسية للدبلوماسية الإندونيسية في المحافل

35. Ardiansyah, Rizky, and Mustafa Mat Jubri Shamsuddin. " دراسة " القواعد الثلاثة في فكر عبد المقسط غزالي: دراسة " The Three Principles of Abdul Moqsih Ghazali: An Analytical and Critical Study." *Jurnal Fiqh* 20.1 (2023): 139-140.

36. Hoesterey, James. "Globalization and Islamic Indigenization in Southeast Asian Muslim Communities." *ISLAM NUSANTARA: Journal for the Study of Islamic History and Culture* 3.2 (2022): 2

الدولية على مدى العقدين الأخيرين، خاصة في ظلّ الأزمات والمشكلات التي يشهدها الشرق الأوسط،^{٣٧}، وأنه يُمثّل نموذجًا ناجحًا في تحقيق التوازن بين الإسلام والديمقراطية^{٣٨}.

وكما كتب Hossameldeen Mohammed و Ray Jureidini ورقة علمية بعنوان *Umma in refuge ethics and the nation-state: dilemmas* حيث يناقشان فيها مفهوم الأمة كهوية جامعة للمسلمين في العالم، كما تعرّفت عليه الأمة الإسلامية منذ قرون، ويُبيّنان كيف أثر الاستعمار في هذا المفهوم، وأوجد نوعًا من النزاع حول السياسة، والحدود، والهوية^{٣٩}، كما أوضح الباحثان أن الدولة الحديثة قامت بإعادة تعريف مفهوم الأمة، فحدّدت داخل إطار الدولة القطرية- (Nation-State)، وأن هذه الدراسة تركّز على موقف المسلمين من اللاجئين والمستضعفين من إخوانهم المسلمين.^{٤٠} ويرتبط هذا البحث بموضوع هذه الدراسة من حيث تحليل تأثير الدولة الحديثة على واقع المسلمين المعاصر، حيث بيّنا أن قيام الدولة الحديثة، وصعود القومية المعاصرة، قد أدّيا إلى تمزق وحدة الأمة الإسلامية، وأضعفا من مستوى التعاون بين المسلمين خارج حدود الدول، كما أن مفهوم القومية المعاصرة يتعارض مع التصور الإسلامي لمفهوم الأمة، الذي لا يُقيد بالحدود الجغرافية للدول. ومع تعدّد هذه الأوراق العلمية السابقة، فإنّ هذه الدراسة تتميز عنها بمنهجها التحليلي النقديّ لخطاب "إسلام نوستارا" من حيث نظرياته الفقهية. ولذلك، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل تلك النظريات الفقهية من خلال مقارنتها بما قرّره الفقهاء والأصوليون المتقدّمون في التراث الفقهي الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك، تعتمد هذه الدراسة مقارنةً ديكلونيالية – أو ما يُعرف بتفكيك الخطاب الاستعماري – بحيث لا تنظر إلى خطاب "إسلام نوستارا" أو "فقه نوستارا" بوصفه خطابًا دينيًا أو فقهيًا خالصًا فحسب، بل تحاول استكشاف العوامل الخارجية المؤثرة فيه، ولا سيما تأثيرات الخطاب الاستعماري وما يتصل به من جدلية الأنا والآخر، باعتبارها من أبرز مكونات القومية المعاصرة في سياق الدولة الحديثة ما بعد الاستعمار.

٣٧. المرجع السابق : ٦.

٣٨. المرجع السابق : ٨.

39. Mohammed, Hossameldeen, and Ray Jureidini. "Umma and the nation-state: dilemmas in refuge ethics." *Journal of International Humanitarian Action* 7.1 (2022): 8

٤٠. المرجع السابق : ١٠.

٤. بنية البحث

ستكوّن هذه الدراسة من: ملخّص، ومقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، على النحو الآتي:

الملخص : يتضمّن عرضًا موجزًا لموضوع الدراسة، وأهدافها، ومنهجها، وأهم النتائج التي توصّلت إليها.

المقدمة : وتشتمل على العناصر التالية: تمهيد - ويشمل مقدّمة عامة حول الموضوع، وإشكالية البحث، وأسئلته، وأهميته، وفرضياته، والمنهجية - وتتناول المنهج المستخدم، والإطار النظري، ومصادر المعلومات-، عرض الدراسات السابقة ذات الصلة بالموضوع، بنية الدراسة التي توضّح خطة الفصول ومحتواها.

الفصل الأول : مراعاة الواقع في التراث الفقهي الإسلامي.

الفصل الثاني : إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية

الفصل الثالث : تأثيرات القومية المعاصرة على إسلام نوستارا و نظرياته الفقهية

الخاتمة : تتضمّن أهم النتائج التي توصّلت إليها الدراسة، مع تقديم بعض التوصيات إن لزم الأمر.

وأسأل الله الكريم المنّان أن يوفّقنا لما يحبّه ويرضاه، وأن يرزقنا الإخلاص في طلب العلم، ونشره، وفي جميع الطاعات.

الفصل الأول

مراعاة الواقع في التراث الفقهي الإسلامي

إن الله سبحانه وتعالى اصطفى سيدنا محمدًا - صلى الله عليه وسلم - نبياً ورسولاً، وجعله خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنزل إليه كتابه المبين هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان. وقد أنزل الله القرآن الكريم مفترقاً على مدى سنين من بعثته صلى الله عليه وسلم؛ لينزله جبريل وفقاً لما تقتضيه أحوال العباد وأفعالهم^{٤١}. وقد جاء هذا الكتاب العظيم ليبيّن للناس أصول الإيمان، ويشرّع لهم القوانين والأحكام التي تنظم حياتهم، سواء ما يتعلق بعبادتهم لرهبهم أو بتعاملاتهم مع بعضهم البعض. ولأن سيدنا محمدًا - صلى الله عليه وسلم - هو خاتم الأنبياء، فقد جاءت شريعته صالحة لكل زمانٍ ومكان، قادرةً على معالجة واقع الناس، ومراعاة أحوالهم، والإجابة عن كل ما يحتاجون إليه من تساؤلات، إذ شرّعت هذه الأحكام لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة معاً،^{٤٢} ولا تحقق تلك المصالح إلا بمراعاة أحوال العباد ووقائعهم.

ولهذا، فإن هذه الشريعة - التي تقوم على تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم - تؤكد أهمية مراعاة الواقع والظروف الاجتماعية فيما شرّع للناس في الأحكام، وكان صلى الله عليه وسلم يراعي واقع المكلفين من الأحكام كما رواه مسلم من حديث عائشة أنه لما فتح مكة وأصبحت دار إسلام، أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يُعيد بناء الكعبة المشرفة على قواعد إبراهيم - عليه السلام - كما كانت في الأصل. إلا أنه امتنع عن ذلك، وأثر ترك الكعبة على حالها، مراعاةً لأحوال قريش، الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، وخشية أن يثير ذلك في نفوسهم فتنةً أو اضطراباً قد يؤدي إلى مفسدة أكبر.^{٤٣}

فالشارع يهتم اهتماماً كبيراً بمراعاة الواقع فيما شرّع للناس من الأحكام؛ ولا يكون ذلك إلا ليسهل على الناس قبولها، ولا يضيقون بها ولا يخرجون عنها، ولذا لا يبعد أن العرف في الشرع

٤١. جلال الدين، السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن* (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) : ١٠٢/١

٤٢. الشاطبي، *الموافقات* (القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧) ٩/٢

٤٣. مسلم، *صحيح مسلم* (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٥) ٩٦٩/٢، رقم ١٣٣٢.

الإسلامي له أثر بالغ في أحكامه^{٤٤}. فالجتمتع العربي في وقت التنزيل له بعض التقاليد والعادات الحسنة والصحيحة التي أقرها الشارع وجعلها أحكاما شرعية في الإسلام، كما يتعلق بالمعاملة، وأحكام الأسرة، ولكن قيد الشارع ذلك بأمر كالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل وغيره^{٤٥}. وهذا ما عبر الشاطبي بالعوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها^{٤٦}، ولكن مع ذلك فالله سبحانه وتعالى دبر بذلك العرف — أو العادة — أمور الناس، لا على أنه عادة، بل على أنه دين فيه مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ لأن الشارع لما احترم العرف بتقريره، فقد شرعه للناس وبهذا أخذ صفة الدين المقدس^{٤٧}.

وتلاحظ هذه المراعاة للواقع أيضا في عصر الصحابة والتابعين، لا سيما بعد ما اتسعت بلاد الإسلام مما أدى إلى ظهور عادات وتقاليد قانونية وأخلاقية لم يكن الإسلام قد سمع بها من قبل، وأحوال لم يتحدث الإسلام عن أحكامها صريحا، فهذا اضطر للصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم أن يعملوا ملكاتهم الفقهية لاعطاء هذه العادات أحكاما من الشريعة^{٤٨}، وإن كان يصعب فهم تلك الاجتهادات لدى المتقدمين، لأنها بُنيت على مواقف غير علمية أحيانا، ويحتاج على بحث قضاياها وخلافاتها وصراعاتها، مع تحليل المؤثرات التي أسهمت في نشأتها وتطورها، ورسمت مسارها في هذه الاجتهادات^{٤٩}. وكما أنهم لم يتطرقوا أصلا لتعريف الواقع كغيره من المصطلحات الفقهية في التراث الفقه الإسلامي، إلا أن أهميتها حاضرة في الشق العملي بالفقه الإسلامي، خاصة في الفروع الفقهية المرتبطة بالواقع^{٥٠}.

وهذا هو محور النقاش لدى المعاصرين تحت المسمى بفقه الواقع الذي شاع محوره في السنوات الأخيرة في محاولة تطبيق حكم الله في كتابه وسنة رسوله تتناسب مع الوقائع الحاضرة والمسائل المعاصرة، وقد بين ابن بية فقه الواقع بأنه هو الإحاطة وتحقيق ما يحكم عليه من فعل أو ذات أو علاقة أو نسبة

٤٤. أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (القاهرة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧) : ٧٠.

٤٥. المصدر السابق، ٧٦.

٤٦. أبو إسحاق، الشاطبي، الموافقات، ٤٨٩/٢.

٤٧. أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، : ٧٠.

٤٨. للمصدر السابق، ٨٦.

٤٩. ربيع، الحمداوي، "أثر مرجعية الواقع في الاجتهاد والفتوى، مقارنة منهجية أصولية"، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات

الإنسانية، ١٢، (٢٠٢١) : ١٥.

٥٠. المرجع السابق، ١٨.

ليكون المحكوم به - وهو الحكم الشرعي المشار اليه بالواجب في الواقع - مطابقا لتفاصيل هذا الواقع ومنطبقا عليه؛ لأنه يرى على أن فهم الواقع هو الوسيلة لتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع^{٥١}، فلذلك أن الواقع أمر ضروري وشريك في عملية استنباط وتطبيق الأحكام^{٥٢}. وفي هذا الفصل، سنناقش مراعاة الواقع في التراث الفقهي الإسلامي، من حيث تناولنا للنظريات الفقهية المتعلقة بالواقع في الفقه الإسلامي، والتي يمكن تضييقها إلى أربعة محاور: العرف، الذي يُرجع إليه في كثير من المسائل الفقهية، وقد اختلفت المذاهب في تخصيصه للعام؛ ومقاصد الشريعة؛ والمصلحة - أو المصالح المرسل - التي تُعد من النقاشات الفقهية المهمة في الخطاب الفقهي المعاصر؛ ثم نناقش سدّ الذرائع، وهي الوسائل المفضية إلى الفساد.

١. العرف في الفقه الإسلامي

وقد اتضح لنا كيف كان الشرع يهتم اهتماما بالغا بواقع المكلفين فيما شرع للناس من الأحكام، وهذا يظهر جلياً في المكانة التي حظي بها العرف في التراث الفقهي الإسلامي؛ لما كان العرف - بطبيعته - ينظم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات؛ لأن الناس قد أَلْفُوا وتعارفوا على شيء يكون في نزعمهم عنه مشقة وحرَج عظيم. وهذا ينسجم مع مقاصد الشريعة التي أُنزلت عليها الأحكام^{٥٣}. ولهذا، توجد كثير من المسائل الفقهية التي تُرجع إلى العرف في مختلف الأبواب الفقهية، ولذا لا يُستبعد أن الفقهاء جعلوه أصلاً في الحكم الشرعي^{٥٤}. بل عدّه القراني واحداً من تسعة عشر دليلاً من أدلة المشروعية في التصرفات والأحكام الشرعية^{٥٥}.

ولكن مع تلك المكانة التي حظي بها العرف في التراث الفقهي الإسلامي، فإن المتقدمين من الفقهاء والأصوليين لم يتعرضوا لتعريفه في كتبهم، فأول تعريف للعرف يمكن الوصول إليه هو ما عرفه عبد الله بن أحمد النسفي في كتابه المستطفي، بأنه : ما استقر من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة

٥١. عبدالله ابن بية، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، (دي، مركز الموطأ، ٢٠١٨) : ٥٥.

٥٢. المرجع السابق، ٨٥.

٥٣. أحمد فهد، أبو السنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، : ٦٧.

٥٤. ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩) : ٧٩.

٥٥. أبو إسحاق، الشاطبي، الموافقات، ٤٥٢.

بالقبول^{٥٦}، وكذلك يقرب من معناه مصطلح العادة في الفقه الإسلامي، فقد عرف القراني "العادة" بأنها : غلبة معنى من المعاني على الناس وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم^{٥٧}، وإن اختلفا في بعض وجه، إلا أن بعض العلماء – كالسيوطي وابن نجيم – استعمالهما كالمترادفين؛ لأنهما يرجعان إلى معنى واحد وهو الأمر المتكرر التي تلقته الطباع السليم بالقبول.

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أهمية العرف في التراث الفقهي الإسلامي، غير أن الأدلة التي استدلوا بها من الكتاب والسنة لا تُظهر ببياناً واضحاً وقوياً على حجية اعتبار العرف، إلا أن ذلك لا يُسقط أهميته وحجيته؛ لأن بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول^{٥٨}. وقد قال القراني في كتابه "التنقيح" على إن العرف مشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك^{٥٩}، وهذا يدل على أن اعتبار العرف في الفقه الإسلامي لا خلاف فيه لدى المتقدمين من الفقهاء والأصوليين^{٦٠}، وإنما وقع الخلاف في بعض الجزئيات المتعلقة بالعرف^{٦١}، وكيف اعتُبر العرف في التراث الفقهي الإسلامي؟ هذا ما سيناقشه هذا الفصل.

وكما أُشير سابقاً، فإن العديد من المسائل الفقهية ترجع إلى العرف، بل إن كثرتها لا تكاد تُحصى^{٦٢}. وقد عدّها السبكي^{٦٣}، والسيوطي^{٦٤}، وابن الملّقن^{٦٥} جملةً من هذه المسائل في كتبهم في الأشباه، كالمسائل المتعلقة بسن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس، والطهر وغالبها وأكثرها، أو مسائل ضابط القلة والكثرة في مسألة ضبة الذهب والفضة، أو مسائل الأفعال المنافية

٥٦. نقله أحمد فهد، أبو السنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ١٤.

٥٧. أبو إسحاق، الشاطبي، الموافقات، ٤٤٨.

٥٨. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٢٢.

٥٩. المصدر السابق: ٣٢-٣٣.

٦٠. حسن رشدي، ومحمد رفعت، "فقه نوستنارا: القومية المعاصرة وتحولات مكانة العرف في الفقه الإسلامي: *Al-Zahra*".

Journal for Islamic and Arabic Studies 21.2 (2025)

٦١. رقية جابر، العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أمودجا)، (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣) : ٥١.

٦٢. جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣) : ٩٠.

٦٣. تاج الدين، السبكي، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١) : ٥١.

٦٤. جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر، ٩٠.

٦٥. ابن الملّقن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه (الرياض، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ٢٠١٠) : ٣٨٣.

للصلاة، أو مسائل النجاسات المعفو عن قليلها، وغيرها^{٦٦}، وكما بيّنوا، فإن أبرز المواضع والمسائل التي يتجلى فيها تأثير العرف هي المسائل المتعلقة بالأيمان، إذ يقوم كثير منها على العرف في تحديد مدلولاته ومعانيه^{٦٧}. إلا أن هذه المسائل تتفاوت في رجوعها إلى العرف؛ فمنها ما يرجع إليه جزئاً، وذلك كالتفرق القاطع لخيار المجلس، فإنه لم يرد فيه ضابط شرعي أو لغوي، فكان الرجوع إلى العرف أمراً حتمياً. ومنها ما كان محل خلاف بين الفقهاء في مدى رجوعه إلى العرف، وفقاً لاختلاف الاجتهادات الفقهية^{٦٨}.

وكما تنعكس هذه المكانة أيضاً في القواعد الفقهية المتعلقة بالعرف، مثل القاعدة التي تنص على أن : "العادة محكمة" و"المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" والثابت بالعرف كالثابت بالنص" و"الحقيقة تترك بدلالة العادة" و "كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولم يرد له ضابط في النصوص الشرعية أو اللغة، فإنه يُرجع فيه إلى العرف". وقد فرّع العلماء على هذه القواعد مسائل فقهية متعددة ترجع إلى العرف، وكلها تؤكد المكانة التي حظي بها العرف في التراث الفقهي الإسلامي. إلا أن هذه القواعد - بطبيعتها - ليست مطلقة، كما في القاعدة الأخيرة التي تُرجع إلى العرف إذا لم يوجد ضابط في الشرع أو اللغة؛ فقد استثنى العلماء منها بعض المسائل، كمسألة المعاطاة، إذ لم تُقبل في بعض المذاهب، مع أنها يمكن أن تُرجع إلى العرف، لعدم وجود ضابط لها في الشرع أو اللغة^{٦٩}.

ومع ذلك كله - قبل أن نفصل العرف وأقسامه - إذا تتبعنا المسائل التي تُرجع إلى العرف، وأنعمنا النظر فيها، نرى أنها في الحقيقة ترجع إلى أدلة صحيحة، كالإجماع الفعلي، والمصلحة الحاجية أو الضرورية، وغيرها، كما في جواز الشرط الذي يقتضيه العقد في البيع، وجواز وقف المنقول، والاستصناع، فإنها مردودة إلى الإجماع العملي من المجتهدين^{٧٠}. وهذا يبيّن لنا أن العرف في هذه المسائل ليس دليلاً حقيقياً كما يُظن، بل هو دليل ظاهري فقط، وتابع في حقيقته لغيره من الأدلة^{٧١}.

٦٦. جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر : ٩٤

٦٧. ابن الملقن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، ٣٨٣/٢.

68. المصدر السابق، ٣٨٣/٢.

69. جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر : ٩٩.

٧٠. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٣٢.

٧١. المصدر السابق، ٣٢-٣٣.

وبعبارة أخرى، فإن الدليل في تلك المسائل المتعددة هو في الحقيقة أصل من أصول الفقه - سواء كان من المتفق عليها أم المختلف فيها - فاعتبار العرف في التراث الإسلامي يختلف بحسب الأصل الذي يُرجع إليه، من كتاب أو سنة أو إجماع أو مصلحة. ولهذا، فإن بعض الأصوليين لم يذكروا العرف ضمن مباحث الأدلة^{٧٢}، ولم يفردوه بمبحث مستقل، إلا في المؤلفات المتأخرة، وذلك بوصفه دليلاً تابعاً، لا مستقلاً، فضلاً عن أن يُعدّ مصدرًا رئيسًا من مصادر الفقه^{٧٣}؛ لأنه لا شك أن العقل - الذي هو مصدر ميل الناس إلى شيء وتلقي طباعهم له بالقبول حتى يصير عرفاً - لا يكون حاكمًا، لأنه لا خلاف في أن الحاكم هو الله وحده، ولذلك لا يُعدّ العرف دليلاً في الأحكام إلا باعتبار الشارع له، ولا يمكن للفقهاء أن يتخذوه دليلاً لبناء قواعد تُنظم علاقات الناس، ما لم يؤيده أصل من أصول الفقه^{٧٤}.

وكما ناقش الأصوليون العرف في بيان ما يُحمّل عليه خطاب الشرع، فقد قرروا أن خطاب الشرع يُحمّل أولاً على معناه الشرعي، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث لبيان الشرعيات^{٧٥}. ، فإن لم يكن له معنى شرعي، حُمِلَ على معناه العرفي، نظرًا لاعتماد العرف في تفسير الألفاظ المتداولة بين الناس، لأن الظاهر يُراد به ما يتبادر إلى الأذهان^{٧٦}، ، فإن لم يكن له معنى عرفي، حُمِلَ على معناه اللغوي. وقد ناقش الأصوليون أيضًا حالة تعارض العرف مع المعنى اللغوي، فقرّروا تقديم العرف على اللغة. إلا أن ما اشتهر بين الفقهاء من أن كل ما لم يكن له ضابط في اللغة أو في الشرع يُرجع فيه إلى العرف قد يُظن أنه يخالف هذا الأصل، غير أن السبكي أوضح أنه لا تعارض بين الأمرين، لأنهما لا يردان على محلٍّ واحد^{٧٧}.

ومن هذا يتبيّن أن نقاشات الأصوليين حول العرف لا تبتعد كثيرًا عما يتعلق بالألفاظ ومعانيها التي تُحمّل عليها. وقد مثّلوا لذلك بقولهم: من حلف ألا يُصلّي، فإنه يحنث بالصلاة الشرعية،

٧٢. رقية جابر، العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أمودجا) : ٥٢

٧٣. مطهر، إبراهيم، الإعتبار الدلالي للعرف في الشريعة الإسلامية من منظور استشرافي - شاخت أمودجا دراسة تحليلية نقدية -،

مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا الأشراف ١، الرقم ٢٢ (٢٠٢٢)، ١٣٢.

٧٤. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٢٠-٣٠.

٧٥. زكريا الأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول (القاهرة، دار الكتب المصرية د ت) ٥٤.

٧٦. المرجع السابق، ٥٤.

٧٧. تاج الدين، السبكي، الأشباه والنظائر : ٥١

لا بمجرد الدعاء كما هو في اللغة؛ لأن من له عرف في لفظ ما، فإنما يُحمَل لفظه على عُرفهم، وهذا لا خلاف فيه، وهو ما يُسمّى بالعرف القولي، كما سيُبيّن لاحقاً، وهو يخصص العام من الألفاظ باتفاق، ولهذا اشترط الأصوليون في اعتبار العرف الذي تُحمَل عليه الألفاظ أن يكون مقارناً أو سابقاً، لا متأخراً؛ لأن الأعراف الطارئة بعد النطق لا تؤثر في مدلوله، إذ إنه سالم من معارضتها، فتُحمَل الألفاظ حينئذٍ على اللغة^{٧٨}

ثم قسّم الأصوليون العرف إلى قوليّ وعمليّ؛ فالعرف القولي هو تعارف قوم على إطلاق لفظ بمعنى معيّن، بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره^{٧٩}، وقد اتفقوا على أنه يخصص العام^{٨٠}، كإطلاق لفظ "الدرهم" وإرادة النقد الغالب في البلد. غير أن هذا النوع ليس محور نقاشنا حول العرف، لأن لكل بلد أقوالاً تدور عليها العقود والتصرفات، فلا يُستبعد أن تُحمَل خطاباتهم على عُرفهم، ولكل بلد لغة مستقلة في الأصل.

أما العرف العملي، فهو كاعتقاد قوم أكل البرّ ولحم الضأن وغيرها^{٨١}. وهو محورنا عند الكلام عن العرف، حيث اختلفت المذاهب في حكمه من حيث تخصيص العام وترك القياس به. فالحنفية يرون أنه يخصص العام، ويترك به القياس، ويندرج ذلك عندهم تحت باب "الاستحسان بالعرف". بينما خالفهم الشافعية، فلا يخصصون به العام، ولا يتركون القياس لأجله^{٨٢}، والمحرّر — كما ذهب إليه تقي الدين السبكي والغزالي — أن العرف العملي لا يمكن أن يخصص العام، بل يُرجّح العموم على العرف. ومن أمثلة ذلك: تحريم الشارع بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل، وكان العرف في بعض الأمصار يميز بيع البرّ ببعضه ببعض مع التفاضل، فلا يُخصّص عموم هذا التحريم بهذا العرف؛ لأنه لو خصّص، لزم خروج بعض ما وضع له اللفظ، مع أن الكلام عام، ولم نعلم مراد الله على وجه التحديد خلاف العرف القولي، كأن يعتاد الناس تخصيص لفظ ببعض أفراده باعتبار ما يتبادر إلى الذهن؛ لأن

٧٨.

٧٩. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (إسطنبول، در سعادت، ١٩٠٧): ٥

٨٠. المصدر السابق، ٥.

٨١. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٥.

٨٢. المصدر السابق، ٥.

الظاهر هو أن اللفظ يدل على ما شاع استعماله فيه، وهو ما يجعل العرف القولي معتبراً في تخصيص العموماً اتفاقاً^{٨٣}.

على هذا، قال الغزالي أيضاً: إذا ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر في البيع أو غيره، وكانت عادة الناس تخالفه، وجب الأخذ بالخبر وطرح تلك العادة، لأن الخبر إنما ورد لنقل الناس عن عاداتهم^{٨٤}. كما قال القرافي: إن العوائد القولية هي التي تؤثر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً، بخلاف العوائد الفعلية، لأن العوائد اللفظية ناسخة للغة. ولهذا، فإن لفظ الشارع لا يُخصَّص بالعرف - عند المحققين من أهل الأصول -^{٨٥} كما يظهر جلياً في كتابات الأصوليين، الذين يبدون اهتماماً أكبر بتوصيف العرف القولي مقارنةً بالعرف العملي، رغم أهمية هذا الأخير. ولعل السبب في تركيزهم على العرف القولي هو ارتباطه بالعقود والمعاملات التجارية ونحوها، إلى جانب إمكانية تتبعه ومعرفة شيوخه بين الناس عن طريق الاستعمال المتواصل، بخلاف العرف العملي الذي يصعب ضبطه بهذه الطريقة.^{٨٦} ذلك أن الناس يتواضعون على معاني الألفاظ، فهم منشئون لها، بخلاف الأحكام الشرعية، فليست لهم، وإنما هي لله وحده.

ثم قسّم الأصوليون العرف العملي إلى خاص وعام، واتفقوا على أنه إذا خالف الدليل الشرعي، فهو مردود لا يُحتج به، كأن يتعارف قوم على الربا، أو شرب الخمر، أو غيرها من المحرمات، أو أن يؤدي الأخذ به إلى ترك النص، فلا يُعتبر هذا العرف^{٨٧}، ويُسمّى "العرف الفاسد". ولذلك اشترطوا في اعتبار العرف - سواء أكان عاماً أم خاصاً - أن لا يكون مخالفاً لأدلة الشرع، وهو شرط أولي في نقاشنا حول العرف، لأن العادات والأعراف التي يمكن اعتبارها في الفقه الإسلامي وتُبنى عليها الأحكام هي التي تتوافق مع ما دلّت عليه الأدلة الشرعية، أما ما خالفها فباطل الاعتبار^{٨٨}. فقد قال ابن الهمام في الأشباه: إن العرف غير معتبر في المنصوص عليه، ولذلك ضَعُف قول محمد

٨٣. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (دليب شوية، دار الكتي، ١٩٩٤) ٥٢٥/٤.

٨٤. المصدر السابق، ٥٢٢/٤.

٨٥. المصدر السابق، ٥٢٢/٤.

٨٦. رقية جابر، العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (فضايا المرأة أمودجا) : ٤٣-٤٤.

٨٧. ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٦.

٨٨. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٦١.

بن الفضل بأن ما بين السرة إلى موضع نبات الشعر ليس من العورة^{٨٩} استنادًا إلى تعامل العمال على كشف ذلك الموضع عند الاتزار، ووجود حرج في مخالفة هذه العادة الظاهرة. لكن هذا العرف غير معتبر، لأنه يخالف ما رواه الدارقطني: «ما فوق الركبتين من العورة»^{٩٠}. كما اشترط الأصوليون في اعتبار العرف أن يكون عامًا شائعًا مستفيضًا بين أهله، بحيث يعرفه جميعهم في البلاد كلها، أو لا يختلف كثيرًا^{٩١}. و - عبر عنه ابن نجيم^{٩٢} والسيوطي^{٩٣} بأنه مطرد أو غالب. ولهذا، لا يُعتبر العرف المشترك (الذي لا يغلب وقوعه). وهذا الشرط جارٍ في جميع أنواع العرف، سواء العام منها أو الخاص - عند من يعتبره - كما سبق بيانه^{٩٤}.

وأما إذا خالف العرف العملي الدليل الشرعي من وجه فقط، كأن يرد الدليل عامًا ويخالفه العرف في بعض أفرادها، أو كان الدليل قياسًا، فقد ذهب الحنفية إلى أن العرف يُعتبر في هذه الحالة، ويترك به القياس^{٩٥}، لكن هذا الاعتبار مشروط بأن يكون العرف عامًا، أي مما تعارف عليه المسلمون في جميع البلاد، كعرف الاستصناع، ودخول الحمام، والشرب بالشِّقاء (كأس الماء)، إلا أن هذا الاعتبار - كما كان بيانه سابقًا - لا يُؤخذ به من حيث الظاهر فقط، بل هو في حقيقته راجع إلى أدلة صحيحة أخرى.

أما إذا كان العرف خاصًا، فلا يُعتبر أصلًا عند المذاهب كلها، غير أن كثيرًا من المشايخ أفتوا باعتباره، ومال إليه ابن نُجَيْم في الأشباه، حيث قال: "ينبغي أن يُفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلّ الحوانيت لازم، ويصير الخلّ في الحانوت حقًا له؛ فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه

٨٩. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٥-٦.

٩٠. الدارقطني، سنن الدارقطني (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤) ٤٣٢/١.

٩١. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٥٧.

٩٢. المصدر السابق، ٨١.

٩٣. جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر، ٩٤.

٩٤. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٦.

٩٥. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٦.

منها"^{٩٦}، ومع ذلك، يُعدّ هذا القول مرجوحًا عند الحنفية، لأنه مبني على عرف خاص، لا عام، وهو ما يخالف الأصل المعتمد في المذهب.

ولكن، كيف يكون الحال إذا تعارض العرف - في أي زمان ومكان - مع ظاهر الرواية في المذهب؟ هذا هو محور النقاش بين المعاصرين في ما يتعلق بفقّه الواقع، من حيث إن اجتهاد الفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي قد يكون متأثرًا بعاداتهم وأعرافهم في زمنهم، والتي قد لا تتناسب مع تطبيقها في زمننا الحاضر، كما يبدو ذلك واضحًا في نقاشنا حول فقّه نوستتارا. ولذلك، لا بد من التفصيل في هذا النقاش؛ إذ إن المسائل الفقهية في المذهب تنقسم إلى قسمين : الأول: ما ثبت بصريح النص، فهذا لا يتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والعوائد، لأنه حكم من الله سبحانه وتعالى، وهو ثابت لا يُنقض باجتهاد أو عرف. أما القسم الآخر، فسيُبحث لاحقًا ضمن إطار ما يجوز تغييره بالعرف، أو يُراعى فيه فقّه الواقع والاجتهاد المعاصر، دون الإخلال بالنصوص القطعية.

وأما إذا لم يكن الحكم ثابتًا بصريح النص - أو بعبارة أخرى: كان من قبيل اجتهادات الفقهاء وآرائهم المستنبطة من النصوص - فإن العرف في هذه الحالة يُعتبر في الأحكام الشرعية، ولو كان عرفًا خاصًا، كما قرره أصحاب المتون، والشروح، والفتاوى، وقد تؤكد النقول المعتبرة داخل المذهب^{٩٧}. وقد بيّن العلماء - كالقراقي - في مواضع عديدة أن اجتهاداتهم كانت مداركها العرف، وأن مستند الفتاوى فيها هو العادة، كما في مسألة الاستتجار على تعليم القرآن، حيث خالف المتأخرون من الحنفية رأي الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، نظرًا لتغير العرف في هذا الباب^{٩٨}.

وهذا ما أبرزه ابن القيم - رحمه الله - في كتابه *إعلام الموقعين*، حيث أكد أهمية إدراك تأثير تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد على اختلاف الفتاوى وتبدّل الأحكام. وقد بيّن أن لهذا الإدراك فوائد عظيمة لا يمكن إغفالها؛ فإن الجهل بهذه القاعدة يؤدي إلى سوء الفهم عن مقاصد الشريعة وأحكامها، ويفضي إلى الحرج في الدين^{٩٩}. ذلك أن الإصرار على إنزال الأحكام الفقهية التي

٩٦. ابن نجيم، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩): ٨٦.

٩٧. المصدر السابق، ٦.

٩٨. محمد، ابن عابدين، *نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، ١١.

٩٩. ابن القيم، *أعلام الموقعين عن رب العالمين* (بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٩): ١٢١.

كانت مداركها الأعراف والعوائد، دون مراعاة التغير الذي طرأ عليها، يُعدّ مخالفاً للإجماع، وجهلاً بمقاصد الدين^{١٠٠}. ومن هنا، تتجلى أهمية الاجتهاد المتبصر القائم على فهم دقيق للواقع، بحيث يتمكن الفقيه من التمييز بين الأحكام الثابتة التي لا تتغير، وبين تلك التي تتأثر بمتغيرات الزمان والمكان والعرف، تحقيقاً لمقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد، ورفع الحرج عن الأمة.

ولهذا، بيّن الأصوليون والفقهاء أن من شروط المفتي أو القاضي أن يكون عالماً بأحوال الناس وأعرافهم^{١٠١}، وقد عدّ الإمام أحمد ذلك من بين خمس خصال يجب أن تتوفر في المفتي، وعبر عنها بقوله: "معرفة الناس"، وقد صرح القرافي في التنقيح بعبارة واضحة، فقال: فمهما تجدد من العرف؛ اعتبره، ومهما سقط؛ أسقطه، ولا تجمّد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك؛ لا تُجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين^{١٠٢}. وهذا يؤكد أن مراعاة الأعراف وتغيراتها جزء أساسي من فقه الواقع، وأن التمسك الأعمى بالمأثور دون إدراك للسياق والواقع قد يفضي إلى الإخلال بمقاصد الشريعة.

يتضح من هذا العرض أن العرف قد حظي بمكانة كبيرة في التراث الفقهي الإسلامي، حيث اعتمده الفقهاء في كثير من المسائل عند عدم وجود ضابط شرعي أو لغوي، لما له من دور في تنظيم العلاقات الاجتماعية ورفع الحرج عن المكلفين. وقد اعتبره بعض الأصوليين دليلاً تبعياً لا يُستقل به، بل يتبع الأدلة الأصلية من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمصلحة. كما فرّق الأصوليون بين العرف القولي والعرف العملي؛ فقبلوا الأول في تخصيص العام اتفاقاً، بخلاف الثاني الذي وقع فيه خلاف. واشترطوا في اعتبار العرف ألا يخالف نصوص الشرع، وأن يكون مطّرداً أو غالباً، أي شائعاً مستفيضاً بين الناس. وبيّن العلماء أن اجتهادات الفقهاء في بعض المسائل كانت مبنية على أعراف زمانهم، مما يجعل مراعاة تغير الأعراف ضرورة شرعية لفهم الأحكام وتنزيلها على الواقع. وأكدوا أن على المفتي

١٠٠. القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ٢١٧.

١٠١. السرخسي، المبسوط (القاهرة، مطبعة السعادة، د ت) ٦٢/١٦.

١٠٢. القرافي، الفروق (عالم الكتب، د ت) ١٩١/١.

أن يكون عارفاً بأحوال الناس وأعرافهم، وأن الجمود على المنقولات دون اعتبار الواقع يُعدّ مخالفة لمقاصد الشريعة، كما قرره علماء كالقرافي وابن القيم في التنقيح وإعلام الموقعين.

٢. مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي

لقد كثر النقاش في السنوات الأخيرة بين العلماء والباحثين حول مقاصد الشريعة، وانتشر مباحثها انتشاراً غير مسبوق^{١٠٣}، لما لها مكانة مهمة في التراث الفقهي الإسلامي، والتي تعد من الأمور التي يحتاج إليها المجتهد أو الفقيه في التعامل مع الآثار الواردة في السنة، وفي اعتبار أقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي طرائق الاستدلال على الأحكام الشرعية^{١٠٤}. ولا شك أن مقاصد الشريعة دوراً مهماً في الخطاب الفقهي المعاصر الذي ناقشناه في هذه الرسالة، لذلك حظيت بعناية كبيرة من قبل العلماء والباحثين؛ نظراً لأهميتها البالغة في عملية الاجتهاد الفقهي، ولمساهمتها في معالجة قضايا الحياة المعاصرة في ضوء الأدلة والنصوص والقواعد الشرعية

وقد بين الريسوني في كتابه عن نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي كيف كان اعتنى المتقدمون من الفقهاء والأصوليين بها في التراث الفقهي الإسلامي كالغزالي، والجويني، وابن السبكي، وشيخه التاج السبكي، ووضح كيف أن فكرة المقاصد كانت حاضرة في مباحثهم الأصولية^{١٠٥}، لا سيما في "الموافقات" للشاطبي الذي أصل للاجتهاد المقاصدي وبلور نظريته، حتى أصبح من جاء بعده يغترف من معينه^{١٠٦}.

ومع ذلك، فإن المتقدمين لم يقدموا تعريفاً دقيقاً وواضحاً لمقاصد الشريعة - حتى الشاطبي نفسه^{١٠٧}، الذي يعد من أكثر العلماء حديثاً عنها-، بل اكتفى المتقدمون بإشارات متفرقة، وجمل متعلق بأنواعها وأقسامها، ومرادفاتهما، وتعبيراتهما بالإضافة إلى أمثلتها وتطبيقاتها، وما يتصل بها من أدلة وعلل، مثل شرحهم للكلليات الخمس، وتقسيم المصالح إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وذكرهم

١٠٣. محمد المراكبي. "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟" : ١٠.

104. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠) : ٢٣.

١٠٥. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٣٨-٣٩.

106. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٣.

١٠٧. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ١٧.

للحكم والأسرار الكامنة خلف الأحكام^{١٠٨}. وهذا يدل على أن النقاش حول مقاصد الشريعة قديم في التراث الفقهي، إلا أن جل اهتمامهم انصبّ على استحضارها أثناء عملية الاجتهاد دون التوسع في تدوينها وتعريفها وتفصيلها.

وقد أسهم القول بتعليل الأحكام في نشأة علم مقاصد الشريعة، وتدوينه، وتأليف مباحثه^{١٠٩}، فلذا، كان لنقاش حول المقاصد يرتبط بمسألة التعليل في التراث الفقهي الإسلامي، بحيث أن مبناهما على تعليل أحكام الشرعية^{١١٠}. وقد أشار المراكبي على هذا الأمر، الذي دار قديماً بين الأشعري والمعتزلة، وكيف كانت نفاش حول عقلانية الشريعة شاع في نقاش حول مقاصد الشريعة، الذي الغى بعض المعاصرين - أو ما عبّره المراكبي بمقاصد الجدد - الجانب التعبدي المحض في الفقه الإسلامي في محاولة لطرد عقلنة الشريعة وأحكامها^{١١١}.

ولما كان التعريف بمقاصد الشريعة غير دقيق في التراث الفقهي الإسلامي، حاول المتأخرون من العلماء أن يضعوا لها تعريفات متعددة^{١١٢}، فعرفها ابن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بنوع خاص من الأحكام الشرعية، ويدخل فيها أوصاف الشريعة وغاياتها العامة"^{١١٣} وعرفها علال الفاسي بأنها: "الغايات والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه"^{١١٤} وعرفها الريسوني بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها لمصلحة العباد"^{١١٥} وخلص الخادمي إلى أن هذه التعريفات كلها تدور حول: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني جزئية أم كلية،

١٠٨. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته (الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٩٨) : ٤٧.

١٠٩. نور الدين الخادمي، علم مقاصد الشريعة، (الرياض، مكتبة العبيكان، د ت) : ٤٨.

١١٠. محمد المراكبي. "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟". *Journal of Islamic Ethics* ٣، ١-٢ (٢٠١٩): ١٥.

١١١. محمد المراكبي. "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟". : ١٥-١٧.

١١٢. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧) : ١٧.

١١٣. نور الدين الخادمي، علم مقاصد الشريعة : ٤٨.

١١٤. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣) : ٣.

١١٥. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ١٧.

ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين^{١١٦}، وقد اتفقت هذه التعريفات وتتقارب في جملتها من حيث الدلالة^{١١٧}، بأن المقاصد هي الغايات التي وضعها الشارع في أحكامه لتحقيق المصلحة، مع تأكيد علال الفاسي على أنها ترجع في النهاية إلى مقصد واحد، هو عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة.

وقبل أن نناقش الضوابط حول المقاصد في الفقه الإسلامي، وقد قسم الفقهاء والأصوليون المقاصد من حيث الحاجة إليها إلى الضرورية، والحاجية، والتحسينية، فالمقاصد الضرورية هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين. وقد جمعها العلماء في الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض. والمقاصد الحاجية التي يحتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة. وأما المقاصد التحسينية التي تليق بمحاسن العادات، ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالباً إلى الضيق والمشقة^{١١٨}، فهذا الأقسام للمقاصد يتفاوت قوتها في الفقه الإسلامي، ولا شك يقدم المقاصد الضرورية على الحاجية، ثم التحسينية.

وكما قسم العلماء المقاصد إلى عامة، وخاصة، وجزئية، فالمقاصد العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. والمقاصد الخاصة ما يختص بباب معين من أبواب الفقه. وأما المقاصد الجزئية ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي^{١١٩}، وهذا يتفاوت أيضاً درجة بعضها البعض في الفقه الإسلامي.

وقد توسّع بعضهم في الفهم عن المقاصد في الخطاب الفقهي المعاصر، وأطلق العمل بها، فلذا، لا بد أن نناقش ضوابط العمل بالمقاصد في التراث الفقه الإسلامي؛ لعل لا يؤدي التهاون فيها إلى اختلال المفاهيم وابتداع مقاصد ليست من الشريعة في شيء، بل قد تُفضي إلى عكس مراد

١١٦. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته (الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٩٨) : ٥٢.

١١٧. المرجع السابق : ٤٧.

١١٨. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ١٧، ونورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته : ٥٣-٥٤.

١١٩. نور الدين الخادمي، علم مقاصد الشريعة، ٤٨.

الشارع، بل وتؤدي إلى إهمال النصوص أو إلغائها^{١٢٠}. ولهذا، نبه ابن عاشور في كتابه إلى ضرورة التثبت عند إثبات أي مقصد شرعي، وحذر من التساهل والتسرع في ذلك؛ وبين أن تعيين مقصد شرعي - كلي أو جزئي - يتفرع عنه أدلة، وأحكام كثيرة في الاستنباط، والخطأ فيه خطر عظيم^{١٢١}.

وقد اشترط الريسوني - كأول شرط الذي لا بد مراعاته في العمل بمقاصد الشريعة - القطع بجريانها على وفق النصوص الشرعية^{١٢٢}؛ لأنه يرى على أنه لا يجوز القول بمقاصد الشريعة، ولا تحديدها، ولا نفيها، ولا إثباتها إلا بدليل، فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى، لأنه يرى على أن الشريعة شريعته. وأن القصد قصده، فالقول بأن مقصود الشريعة كذا كذا من غير إقامة الدليل على ذلك هو قول على الله بغير علم وبغير حق^{١٢٣}، فلهذا، فالضابط الأول الذي لا بد فيه هو أن المقاصد لا بد يتوافق مع النصوص الشرعية، لا ما يستوحيه الإنسان من تفكيره الذاتي القاصر والتي تنازعه الأهواء^{١٢٤}.

وكما اشترط ابن عاشور أربعة شروط للعمل بالمقاصد في الفقه الإسلامي : الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد^{١٢٥}، فاشترط أن يكون المقصد ثابتاً، بأن تكون مجزوماً بتحقيقها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم؛ لانه يرى أن الشريعة لا تراعي الأوهام والتخيلات، بل تأمر بنبذها، فيدل ذلك على أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة^{١٢٦}. وأن يكون ظاهراً منضبطاً بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، وأن للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقتصره، بحيث القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدره غير مشكك^{١٢٧}. وكما اشترط

١٢٠. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٧، (٢٠٠٩) : ٢٧٠.

١٢١. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية : ١٤٠.

١٢٢. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٧١.

١٢٣. الريسوني، الفكر المقاصد، ٥٠.

١٢٤. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٧٢.

١٢٥. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٨٣.

١٢٦. المرجع السابق : ٨٤.

١٢٧. المرجع السابق : ٨٤.

أيضا أن يكون مطردا بأن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، وبين ابن عاشور أن مثل هذه المعاني بشروطها يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية^{١٢٨}.

بالإضافة، بالشرط الذي اشترطها بعضهم بأن لا يعود المقصد على أصله المأخوذ منه بالابطال؛ لأن الأصل محلّ وممكن للمقصد، ولذا، لا يصح اعتبار المقصد اذا كان معطلا وملغيا لمحله الذي أوجده وأثبتته^{١٢٩}، ومن ثمّ اذا يوجد تعارض بين النص والمقصد، كان ذلك دليلا قطعيّا على بطلان المقصد المتهم^{١٣٠}؛ وكما زاد بعضهم أن يكون المقصد مندرجا ضمن الكليات الخمسة في أي مرتبة من مراتبها الثلاث : الضروريات، أو الحاجيات أو التحسينيات، وهذا يبين لنا بهذه الضوابط أن العمل بمقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي لا يكون مطلقا، بل مقيدا بالضوابط السابقة، لتحقيقه جريا على ما أراده الشارع فيما شرعه من الأحكام.

ومما سبق، يتضح لنا أن مقاصد الشريعة ليست دليلا مستقلا بذاته - كما ادعى بعض الباحثين عنه،- فلا يصح الاعتماد عليها بمعزل عن النصوص الشرعية بحجة تغير الواقع، وتراكم القضايا المعاصرة وتشعبها، بل لا بد من ضبطها بالأصول والضوابط الشرعية، بحيث تُستنبط من النصوص وتُقيّد بها، لا أن تُطلق للعقل والواقع بلا ضوابط، فالمقاصد تابعة للأدلة الشرعية ومتفرعة عنها، لا تنفك عنها وجودًا وعدمًا^{١٣١}. ودعوى استقلالها عن أصولها دعوى لهدمها. فهي، مع نصوصها، كالكليات مع الجزئيات، وكالأصل مع فروعه، بينهما تلازم وارتباط وثيق^{١٣٢}. ولو تُركت المقاصد للعقل والواقع وحدهما، لتغيّرت بتغير الأزمان والأهواء، ولأختلت المعايير، ولألغيت كثير من الأحكام باسم المقاصد، وهو ما يُعد خطراً كبيراً على الشريعة. ولذلك، فإن المقاصد لا تُستنبط إلا من النصوص الشرعية بضوابط راسخة، ولا تُعد دليلاً مستقلاً يُثبت به الحكم من غير الرجوع إلى مصادر التشريع^{١٣٣}.

١٢٨. المرجع السابق : ٨٥.

١٢٩. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٧٤.

١٣٠. المرجع السابق، ٢٧٥.

١٣١. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته : ١٣٥.

١٣٢. المرجع السابق، ١٣٦.

١٣٣. المرجع السابق : ١٣٨.

ولهذا تُعدّ مقاصد الشريعة من المفاهيم الأساسية في الفقه الإسلامي، وقد حظيت باهتمام كبير من العلماء قديماً وحديثاً نظراً لأهميتها في فهم النصوص واستنباط الأحكام. ورغم عدم وجود تعريف دقيق لها عند المتقدمين، إلا أن المتأخرين كابن عاشور وعلال الفاسي والريسوني سعوا لتعريفها باعتبارها الغايات والحكم التي قصدها الشارع لتحقيق مصالح العباد وعبوديته تعالى. وتنقسم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، كما تنقسم إلى عامة وخاصة وجزئية. وقد أكّد العلماء على ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية عند العمل بالمقاصد، مثل: ثبوتها وظهورها وانضباطها واطرادها، وألا تتعارض مع النصوص الشرعية أو تؤدي إلى تعطيلها. وقد نبّه العلماء على خطر اعتبار المقاصد دليلاً مستقلاً عن النصوص، لأن ذلك يفضي إلى فوضى في التشريع وتحكيم الأهواء. لذا، فإن المقاصد تُستنبط من النصوص الشرعية، ولا تُفهم إلا في إطارها، وتُعدّ متممة ومكملة لها لا بديلاً عنها

٣. المصلحة في الفقه الإسلامي

ومن المناقشات المهمة المتعلقة بكيفية مراعاة الشريعة للواقع الاجتماعي هو محور المصلحة في الفقه الإسلامي، وهو من المحاور الجدلية قديماً وحديثاً، من حيث مفهومها، واعتبارها، وبناء الأحكام الشرعية عليها. وقد ازداد الاهتمام بها في السنوات الأخيرة، لما للمصلحة من دور في الخطاب الفقهي المعاصر، إذ يمكن أن تُتخذ وسيلة للتجديد الفقهي، وتُسهم في الإجابة عن الأسئلة التي لم يرد فيها نص صريح من كتاب أو سنة^{١٣٤}، ولذلك، فإن النقاش حول المصلحة يُعدّ من الأمور الضرورية في الخطاب الفقهي المعاصر، كفقّه نوسنتارا، الذي يسعى إلى الموازنة بين أصول الشريعة ومتغيرات الواقع.

فالمصلحة في الفقه الإسلامي تعني جلب المنفعة أو دفع المضرّة، غير أن هذا المعنى الظاهري ليس هو المقصود وحده عند الحديث عنها في سياق الفقه الإسلامي، كما نبّه على ذلك الإمام الغزالي^{١٣٥}؛ فلا شك أن المصلحة، في أتمّ مظاهرها وأوسع دلالاتها، تُعدّ محوراً لما شرعه الله لعباده من شرائع وأحكام، وأساساً لما رسمه لهم من أخلاق وفضائل^{١٣٦}، - وهي كذلك الغاية الأسمى التي تتطلع

١٣٤. فيليسييتاس أوبويس، المصلحة في الفقه الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد أنيس مورو، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ١٧، (٢٠٢٢): ١٧١.

١٣٥. الغزالي، المستصفى، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣) : ١٧٤.

١٣٦. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣) : ٢٤

إليها جميع الأنظمة والشرائع في العالم - . فجلب المنفعة ودفع المضرة هما مقصدان من مقاصد الخلق، ومن أسس صلاحهم في تحقيق مصالحهم^{١٣٧}. ورغم الخلاف الذي دار بين الأصوليين قديماً حول "علة الشرعية للحكم" - هل هي مؤثرة فيه أم مجرد معرفة له - خصوصاً في ظل اتفاق جمهور المتكلمين على أن أفعال الله تعالى لا تُعلَّل؛ إلا أنهم اتفقوا على أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لمصالح العباد في الدارين^{١٣٨}. ولذا، فإننا في هذا الفصل لا نناقش مجرد إثبات أن الشريعة تراعي المصالح؛ فهذا أمر بيّن كما تقدّم، وقد دلّت عليه آيات وأحاديث كثيرة من الكتاب والسنة^{١٣٩}.

وقبل أن نناقش المصلحة كآلية للاستنباط في الفقه الإسلامي، لا بد أولاً من الإشارة إلى أن مفهوم المصلحة في الفقه الإسلامي يختلف عن معناها لدى الفلاسفة وعلماء الأخلاق - ولسنا هنا بصدد الجدل حول مفهومها عندهم - فالمصلحة في الفقه الإسلامي تخضع لضوابط وأطروحات منهجية محددة. فهي لا تختصر في المصالح أو المنافع الدنيوية وحدها^{١٤٠}، بل تشمل المصلحة في الدنيا - سواء أكان تحصيلها ابتداءً، أو دواماً، أو تكميلاً - كما تشمل المصلحة في الآخرة، التي لا تخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب^{١٤١}. كما أن المصلحة في الفقه الإسلامي لا تنحصر في مجرد ما ينطوي على لذة مادية، كما ذهب إليه بعض علماء الأخلاق، بل هي نابعة من حاجتي الإنسان الجسدية والروحية معاً^{١٤٢}. وهذه الجوانب كلها تُبيّن أن المصلحة في الفقه الإسلامي لها معالم واضحة، لا بد من إدراكها أولاً قبل الخوض في النقاش حول دورها في عملية الاستنباط

وبناء على ذلك^{١٤٣}، فقد قسم الفقهاء والأصوليون المصلحة إلى ثلاثة أقسام : فالأول : ما شهد الشرع باعتباره^{١٤٤}، كتحریم كل ما أسكر من مشروب أو مأكول، قياساً على الخمر التي حُرِّمت

١٣٧. الغزالي، المستصفى : ١٧٤.

١٣٨. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٧٢.

١٣٩. القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، (مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥) : ٤٠٨١/٩.

١٤٠. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٤٥.

١٤١. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (رياض، مؤسسة النور، ١٩٦٧)، ١٦٠/٤.

١٤٢. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٥٤.

١٤٣. مفهوم المصلحة في أصله جلب المنفعة، أو دفع المضرة.

١٤٤. الغزالي، المستصفى، ١٧٤.

حفظاً للعقل، إذ هو مناط التكليف، فتحريمه يحقق مصلحة شرعية^{١٤٥}. وقد عبّر بعض العلماء عن هذا النوع بـ"المصلحة المعتبرة"^{١٤٦}، وهو حجة بلا خلاف بين الأصوليين والفقهاء، لأنه في حقيقته راجع إلى القياس. وهذا النوع ليس هو محل نقاشنا.

والثاني: ما شهد الشرع ببطالانه، أو ما عبّر عنه بعضهم بـ"المصلحة الملغاة"^{١٤٧} كقول بعض العلماء لبعض الملوك - حين جامع في نهار رمضان - بوجوب صوم شهرين متتابعين دون الإشارة إلى عتق الرقبة، رغم سعة ماله، زاعماً أن ذلك أنكى في الزجر، وأبلغ في الزهد، لئلا يُستحقر العتق في مقابل قضاء الشهوة.^{١٤٨} وهذا القول باطل، لا حجة عليه؛ لأنه حكم بخلاف ما شرعه الله تعالى، لمصلحة متوهمة رآها الإنسان برأيه^{١٤٩}. وقد حذّر الإمام الغزالي من فتح هذا الباب، لأنه يؤدي إلى تغيير حدود الشرع ونصوصه تبعاً لتغير الأحوال والآراء^{١٥٠}. وهذا القسم أيضاً خارج عن نطاق بحثنا في هذا الفصل.

أما القسم الثالث، فهو ما لم يرد فيه نص معين يشهد له بالاعتبار أو الإبطال^{١٥١} وهو ما عبّر عنه بعض الأصوليين بالمناسب المرسل^{١٥٢}، أو بالاستدلال^{١٥٣}، أو بالاستدلال المرسل^{١٥٤} - وكلها تعبيرات تشير إلى معنى واحد، وهو: الفائدة أو الثمرة المترتبة على مشروعية حكم لم يدل دليل معين على اعتبارها أو إلغائها^{١٥٥}. فهذا النوع يُعبّر عنه بالتعلق بالمصلحة الخالصة، من غير استشهاد بأصل

١٤٥. المرجع السابق

١٤٦. الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، (رياض، مؤسسة النور، ١٩٦٧)، ١٦٠/٤.

١٤٧. المرجع السابق

١٤٨. القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٤٠٧٩/٩.

١٤٩. المرجع السابق

١٥٠. الغزالي، المستصفى، ١٧٤.

١٥١. الغزالي، المستصفى، ١٧٤. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ١٩٩٨) ١٩/٣.

١٥٢. الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ١٦٠/٤.

١٥٣. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ١٩٩٨) ١٩/٣.

١٥٤. الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبهة والمخيل ومسالك التعليل، (بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١) ٢٠٧.

١٥٥. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١٩/٣.

معين يدل على اعتبارها بعينها^{١٥٦}. لكن لا يُفهم من ذلك أنها خالية تمامًا من أي مستند شرعي، بل قد شهد الشرع باعتبار جنس المصالح في الجملة، وإن لم يشهد لعين هذه المصلحة بالخصوص. وقد اصطلح الأصوليون على هذا النوع بهذا الاسم للتفريق بينه وبين القياس، الذي يقوم على علة منصوطة أو مستنبطة بدليل^{١٥٧}، وهذا النوع - أي المصلحة المرسله - هو محور نقاشنا في هذا الفصل ضمن موضوع المصلحة في الفقه الإسلامي.

المصلحة المرسله قد عرّفها الإمام الغزالي - وهو أول من أفرد الاستصلاح أو المصلحة المرسله ببحث مفصل في كتابه المستصفى^{١٥٨}، ويُعدّ تعريفه من أدق التعاريف، كما أنه يمثل تطورًا لافتًا في نظرية المصلحة في التراث الفقهي الإسلامي، وقد اعتمد عليه من جاء بعده من الأصوليين ابتداءً من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) فصاعدًا^{١٥٩}. وقد عرّف الغزالي المصلحة بأنها: المحافظة على مقصود الشرع، وهو حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^{١٦٠}، فالغزالي لا يقصد بالمصلحة معناها العرفي أو النفعي المجرد، وإنما يقصد بها: جلب نفع أو دفع ضرر يكون مقصودًا للشارع، لا مطلق نفع أو ضرر بحسب أهواء الناس^{١٦١}. ومن ثم، فإن مفهوم المصلحة عند الغزالي لا ينفصل عن مقاصد الشريعة التي سبق أن ناقشناها، بل يتكامل معه.

ولذا، لا تُعتبر المصلحة التي تتعارض مع مقاصد الشريعة أصلًا يُبنى عليه الحكم، لأنها لا تُعرف إلا من خلال استنادها إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية، وهذه الأدلة كلها راجعة إلى دليل الكتاب. وعليه، لا يمكن أن توجد مصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي تتعارض مع كتاب الله تعالى؛ لأن ذلك يستلزم أن يعارض مدلول الحكم دليّله، وهو باطل عقلاً وشرعاً^{١٦٢}، ولهذا، فقد قرر الغزالي أن من أخذ بمصلحة تتعارض مع الكتاب والسنة فقد شرّع، كما أن من استحسّن

١٥٦. الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبهة والمخيل ومسالك التعليل، ٢٠٧.

١٥٧. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١٩/٣.

١٥٨. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (القاهرة، مكتبة وهبه، ٢٠١١): ٩١.

١٥٩. فيليبستاس أوبويس، المصلحة في الفقه الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد أنيس مورو، دورية غناء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ١٧، (٢٠٢٢): ١٧١.

١٦٠. الغزالي، المستصفى: ١٧٤.

١٦١. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها: ١٠٢.

١٦٢. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ١٢٩.

من غير دليل فقد شرّع؛ لأن كل مصلحة لا ترجع إلى مقصد مفهوم من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا تلائم تصرفات الشرع، فهي مصلحة باطلة مطروحة، لا يُعتمد بها في بناء الأحكام^{١٦٣}.

قد دار حول المصلحة المرسلّة خلاف طويل بين الأصوليين والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي^{١٦٤}. فقد ذهب الإمام مالك - وهو أكثر الأئمة أخذًا بها -^{١٦٥} وبعض الشافعية إلى أنها حُجّة، ويصح الاستدلال بها؛ لأنها مندرجة في مقاصد الشرع، التي عُرِف مقصدها العام بأدلة كثيرة لا تُحصى من الكتاب والسنة^{١٦٦}، وعلّلوا ذلك بأنه لو لم تكن المصلحة المرسلّة حجة، لأدى ذلك إلى خلوّ كثير من الوقائع من الأحكام الشرعية، لعدم وجود نص، أو إجماع، أو قياس يُغطيها^{١٦٧}. وكذلك نُقل عن الإمام أحمد الأخذ بالمصلحة المرسلّة، حتى عدّه بعض العلماء ثاني من تبني هذا الأصل بعد مالك، إلا أنه اعتبرها ضمن معاني القياس^{١٦٨}.

في المقابل، ذهب الحنفية ومعظم الشافعية إلى عدم اعتبار المصلحة المرسلّة حجة مستقلة، ولا يصح الاستدلال بها؛ لعدم وجود دليل شرعي يُثبت اعتبارها بخصوصها، حتى تُدرج في الاعتبار لا في الملغى. وبيّنوا أن إلحاقها بأحد القسمين (المعتبر أو الملغى) دون بيّنة ترجيحية، لا يستند إلى دليل^{١٦٩}، وراؤا أن الحكم بمجرد المصلحة التي لم يُعلم أن الشرع قد راعى جنسها أو نوعها، يُعدّ وضعًا للشرع بالرأي، وحكمًا بالعقل المجرد، لا على أساس نص أو إجماع أو علّة منضبطة^{١٧٠}.

١٦٣. الغزالي، المستصفى، ١٧٩.

١٦٤. ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، (بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩) : ٤٧٣/٢٢.

١٦٥. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ٩٠.

١٦٦. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢) : ٤٨٤/١.

١٦٧. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٧/٤.

١٦٨. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية : ٣٦٨.

١٦٩. المرجع السابق، ٦٠/٤.

١٧٠. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ٤٨٢/١.

وقد أشار بعض الأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي إلى هذا الخلاف الطويل حول المصلحة المرسلّة - كالزركشي في البحر المحيط^{١٧١}، والشاطبي في الاعتصام^{١٧٢} - غير أن القراني يرى أنه إذا تتبعنا المذاهب الثلاثة - وخاصة غير المالكية - ورجعنا إلى مراجعها الأصلية، نجد ما يدل على أنهم جميعاً كانوا يبنون كثيراً من أحكامهم الاجتهادية على وفق المصالح المرسلّة^{١٧٣}، وإن كانوا لا يسمونها بهذا الاسم، بل يُدخلونها تحت مسمى "المناسبة"، وهي في حقيقتها لا تخرج عن كونها المصلحة المرسلّة نفسها، ولأجل ذلك، لا نناقش في هذا الموضوع مسألة حجّة المصلحة المرسلّة في التراث الفقهي الإسلامي، لأن المذاهب - كما بيّنا سابقاً - تأخذ بها عملياً، وإن اختلفت تسمياتها واتجاهاتها، مما يُشير إلى أن الخلاف في حقيقته أقرب إلى كونه لفظياً^{١٧٤}، لكن الذي نناقشه هنا هو: ما ضوابط المصلحة المرسلّة وشروط اعتبارها في الفقه الإسلامي؟ وكيف يكون التعامل معها إذا تعارضت مع النصوص الشرعية؟ وهل يمكن أن تخصص العموم أو تقيد الإطلاق الوارد في النصوص؟ لقد ضبط الأصوليون الأخذ بالمصلحة المرسلّة - التي يُعبّر عنها أحياناً بالاستصلاح - بضوابط دقيقة؛ حتى لا تُتخذ ذريعة لتحقيق الأهواء، ولا تُفتح الأبواب على مصاريعها فيُهمل العمل بالنصوص الشرعية أو يُتناسى عند إصدار الأحكام بناءً على ما يُدّعى أنه من المصالح، فتعلو بذلك المصلحة فوق منزلة النص، وهو ما لا يجوز شرعاً^{١٧٥}. ومن هنا، فإن النقاش حول ضوابط اعتبار المصلحة المرسلّة يُعدّ من المحاور الأساسية في التراث الأصولي، لا سيما في ظل الخطاب الفقهي المعاصر، الذي كثر فيه الجدل حول مفهوم المصلحة وحدودها ومجالات تفعيلها.

الغزالي - باعتباره أول أصولي أفرد للمصلحة مبحثاً مستقلاً في التراث الفقهي الإسلامي -

^{١٧٦} قيّد اعتبارها في كتابه المستصفى بثلاثة شروط، وهي: أن تكون المصلحة ضرورية، وكلية، وقطعية.

١٧١. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٨/٨٣.

١٧٢. الشاطبي، الاعتصام، (عمان، الدر الأثرية، ٢٠٠٧) ٢/١١١-١١٣.

١٧٣. مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، (دمشق، دار الإمام البخاري، د-ت) : ٤٥.

١٧٤. سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح لمن التنقيح، (القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولادة بالأزهر، ١٩٥٧) : ١٤١/٢.

١٧٥. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/١٩.

١٧٦. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ٨٧.

فالمصلحة الضرورية عنده هي ما تحفظ أحد الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^{١٧٧}. أما المصالح الحاجية والتحسينية - أو ما يُعبّر عنها بـ "التميمات" - فلا يُعمل بها عند الغزالي إلا إذا استندت إلى أصل شرعي^{١٧٨}، أنه يرى أن الاعتماد عليها من غير أصل يُعد في حكم وضع الشرع بالرأي^{١٧٩}، بخلاف المصلحة الضرورية، فإن بلوغ المجتهد إليها وإن لم يشهد لها أصل معيّن، لا يُستبعد^{١٨٠}. كما اشترط الغزالي أن تكون المصلحة كلية، أي عامة النفع للمسلمين، لا خاصة بفرد أو جماعة محدودة، فلا يجوز بناء الأحكام على مصالح شخصية، كأن تكون لمصلحة أمير أو حاكم. أما الشرط الثالث، فهو أن تكون المصلحة قطعية، لا ظنية، أي أن تكون واضحة لا تختمل الشك أو التردد، حتى لا يُفتح باب التأويلات الواسعة التي قد تُفضي إلى تضييع الأحكام الشرعية^{١٨١}.

وقد مثّل الغزالي للمصلحة المرسلّة التي استوفت شروطه الثلاثة بمثال شهير، وهو: ما لو تترّس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، بحيث إن كففنا عنهم صدمونا، واستولوا على دار الإسلام، وقتلوا جميع المسلمين، ففي هذه الحالة لا حرج من رمي الترس، وإن قُتل من المسلمين من لم يذنب^{١٨٢}. فالمصلحة هنا ضرورية، لأنها لحفظ الدين والنفس، وكلية، لأنها تتعلق بجماعة المسلمين لا بأفراد، وقطعية، لأن الخطر والمآل متيقّن. ومع ذلك، لم يرد في هذه المسألة نص معين يدل على اعتبارها أو إلغائها، فهي مصلحة مرسلّة استدل بها المجتهد بناء على مقاصد الشريعة^{١٨٣}، وعلى هذا المثال، حمل الإمام الأمدّي رأي الإمام مالك في العمل بالمصلحة المرسلّة، مبيناً أن مالكاً لم يقل باعتبار كل مصلحة مطلقاً، وإنما قصّرَها على ما كان من المصالح الضرورية، الكلية، الحاصلة قطعاً، دفعاً لما نُقل عن بعض أصحابه من إنكار نسبة هذا الأصل إليه.

١٧٧. المرجع السابق.

١٧٨. الغزالي، المستصفى، ١٧٥.

١٧٩. القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٤٠٧٩/٩.

١٨٠. الغزالي، المستصفى، ١٧٥.

١٨١. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١٩/٣.

١٨٢. الأمدّي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٦٠/٤.

١٨٣. المرجع السابق.

وعليه، يرى كثير من الأصوليين - كالعضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب، والكمال بن الهمام في كتابه /التحرير - أن الغزالي لا يقول بالاستصلاح إلا إذا استند إلى مصلحة تتصف بكونها ضرورية، قطعية، وكلية.، غير أن يوسف القرضاوي يرى أن الغزالي لم يشترط هذه الشروط لكل مصلحة مرسلّة، وإنما قيد بها المثال الذي ساقه فقط، لا على سبيل التعميم. ويرى القرضاوي أن الغزالي قد ضيق الأخذ بالمصلحة المرسلّة، واشترط لها شروطاً شديدة التقييد وصعبة التحقق، مما يقلّل من فاعليتها في مجال الاجتهاد المعاصر^{١٨٤}.

وقد لاحظ بعض العلماء أن الغزالي قصر المصلحة على حفظ الضروريات الخمس، مع أن الحاجيات والتحسينيات تُعدّ كذلك من المصالح المعتبرة شرعاً، ولها دور مهم في تنظيم شؤون الحياة واستقرار المجتمعات^{١٨٥}. كما أشاروا إلى أن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يكونوا يلتزمون بهذه الشروط الثلاثة التي اشترطها الغزالي عند العمل بالمصالح، بل كانوا يراعون المصلحة ولو كانت حاجية أو ظنية أو جزئية، مما يدل على وجود نوع من التوسعة العملية في اعتبار المصالح عندهم، وفق ما تقتضيه الحاجة والمقام^{١٨٦}.

ولذلك، يرى السبكي أن الشروط التي اشترطها الغزالي في العمل بالمصلحة المرسلّة إنما وضعها لإخراج بعض صورها عن محلّ النزاع؛ لأن مثل هذه المصالح - إذا كانت ضرورية، كلية، قطعية - يؤخذ بها اتفاقاً، ولا خلاف فيها، وما لم تتوفر فيه هذه الشروط فهو محلّ البحث والخلاف^{١٨٧}. ويؤكد هذا ما ذكره الغزالي في كتابه شفاء الغليل على أنه لم يقتصر اعتبار المصلحة المرسلّة بالمصالح الضرورية فقط، أن الغزالي لم يقتصر على اعتبار المصالح الضرورية فحسب، بل وسّع دائرة الاعتبار لتشمل الحاجيات أيضاً، كما يظهر في كتابه المخصص أنه لم يشترط لاعتبار المصلحة المرسلّة مرتبة معينة من مراتب المصالح، بل أطلق القول باعتبار كل مصلحة ما دامت ملائمة لأحكام الشارع ومقاصده. فالقدر المشترك بين كتبه الثلاثة (كالمخصص، والمستصفي، وشفاء الغليل) (هو أن المصلحة المرسلّة

١٨٤. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ١٠٩

١٨٥. المرجع السابق : ١٠١.

١٨٦. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية : ٣٩٤

١٨٧. مرجع السابق : ٣٩٥.

معتبرة شرعاً، ما دامت داخلة في مقاصد الشريعة، ومتناغمة مع تصرفات الشارع الحكيم^{١٨٨}. كما نوقش أيضاً موضوع حصر الضروريات في "الخمس المشهورة"، إذ إن هناك ضرورات أخرى قصدت الشريعة حفظها، مثل: حفظ العرض، وتحقيق الأمن، والعدل، والتكافل، وصيانة الحقوق، والحريات العامة، وبناء الأمة الوسط، وكلها تدخل ضمن مقاصد الشريعة في تحقيق المصلحة ودفع المفسدة^{١٨٩}.

أما الإمام فخر الدين الرازي، فقد جَوَّز التمسك بالمصلحة إذا غلب على الظن رجحانها، دون اشتراط كونها ضرورية أو قطعية، لكنه اشترط أن يدل عليها أصل شرعي، قريباً كان أو بعيداً. فالمصلحة عنده لا تُقبل إلا إذا كان لها مستند شرعي، ولو من وجه بعيد، إذ لا يُبنى الحكم عنده على مجرد الظن المجرد من الدلالة الشرعية^{١٩٠}. وكما وسَّع الإمام القرآني نطاق العمل بالمصلحة المرسلّة، فأطلقها من القيود التي ذكرها بعض الأصوليين، معتبراً أن كل مصلحة مناسبة، سواء كانت في رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، إذا لم تعارض أصلاً أقوى منها، فالأصل هو الأخذ بها. ولهذا أجاز القرآني العمل بالمصلحة المرسلّة بشرطين أساسيين: أولاً: ألا تعارض نصّاً شرعياً ثابتاً. وثانياً: أن يكون القائل بها مجتهداً متأهلاً، قادراً على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وضبط الأحكام وفق مقاصد الشريعة^{١٩١}.

وكذلك لم يشترط الإمام الشاطبي ما اشترطه الإمام الغزالي من قيود صارمة، بل اعتبر المصلحة المرسلّة بشرط مراعاة ثلاثة أمور أساسية: أن تكون المصلحة معقولة بذاتها، بحيث إذا عُرضت على العقول السليمة تلقّتها بالقبول، فلا تدخل في دائرة الأمور التعبدية؛ لأن الأصل في العبادات هو التوقيف والتسليم، لا التعليل العقلي. وأن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة، أي لا تُنافي أصلاً من أصولها، ولا تعارض مع دليل من دلائلها، فلا يُعتد بالمصلحة التي تخالف نصّاً أو قاعدة شرعية مستقرة. وأن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري، أو إلى رفع حرج في الدين، سواء تعلّق ذلك بحال

١٨٨. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية :

١٨٩. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها: ١٠٤

١٩٠. سليمان بن محمد النجران، الشرط المصلحي بين السعة والضيق قراءة تحليلية (ما بعد الغزالي الى القرآني)، مجلة جامعة أم القرى

لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ٩٣ (٢٠٢٣) : ٧٣.

١٩١. المرجع السابق : ٧٩.

الفرد أو الجماعة، تحقيقاً للتيسير ورفع المشقة، الذي هو من مقاصد الشريعة الثابتة^{١٩٢}. وبذلك، فإن الشاطبي قدّم تصوّراً أكثر مرونة في اعتبار المصلحة المرسلّة، مع الحفاظ على الضوابط الشرعية التي تمنع من الانحراف أو التلاعب بالأحكام.

وهذه الملائمة التي شرطها الأصوليون - خاصة غير المالكية - يظهر لنا أنّها يدخل ضمن القياس أيضاً، وإن كان ليس على سبيل المباشرة، وهو ما أكّد ابن برهان وإمام الحرمين أنّ المالك - كالراقد الأول للمصالح المرسلّة - لا يمكن أن يتبع المصالح الجامدة لا تستند إلى أصول الشرع بحال^{١٩٣}. وكما يلزم أن تكون تلك المصلحة حقيقة ثابتة لرفع الحرج لازم في الدين، حتى يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً^{١٩٤}. وهذا الضابط ذكره الإمام الحرمين أنّ الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة ذهبوا إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلّة بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول^{١٩٥}،

من هنا، يتبيّن أنّ الأصوليين قد اختلفوا في مدى اعتبار المصلحة المرسلّة؛ فمنهم من وسّع القول فيها، ومنهم من ضيّقه، كما بيّنه سليمان النجران في بحثه حول "الشرط المصلي بين السعة والضيق"^{١٩٦}، إلا أنّهم اتفقوا على شرط أساس لا يُتنازل عنه، وهو: أن تكون المصلحة حقيقية، لا وهمية؛ لأنّ الأهواء والشهوات، أو الوهم وسوء التصور، أو الألفة والعادة، قد توهم لبعض الناس أن في فعلٍ ما مصلحة، بينما هو في حقيقته مفسدة لذلك، يجب التحري والاحتياط في النظر إلى المصالح وتقويمها تقويماً سليماً وعادلاً، وأن تكون منسجمة مع أحكام الشريعة ومقاصدها العامة، لا خارجة عنها ولا متصادمة معها^{١٩٧}

ما مسألة تخصيص العام أو تقييد المطلق بالمصلحة المرسلّة، فقد ذهب إليها بعض الباحثين ونسبوها إلى الإمام مالك. غير أنّ البوطي ردّ على هذا القول، موضّحاً أنّه لا يوجد في فقه الإمام

١٩٢. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ١١١

١٩٣. سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ١٤١/٢.

١٩٤. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١٩/٣.

١٩٥. سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ١٤١/٢.

١٩٦. سليمان بن محمد النجران، الشرط المصلي بين السعة والضيق قراءة تحليلية (ما بعد الغزالي إلى القراني) :

١٩٧. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ١١٣.

مالك ما يدل على تخصيص نص من الكتاب أو السنة بالمصلحة المرسلّة أو المجردة^{١٩٨}، ويرى البوطي أن هذا من مظاهر الاضطراب في فهم وضبط معنى المصالح المرسلّة وحكم الأخذ بها. فالواقع، بحسب رأيه، أن أحدًا من الأئمة الأربعة لم يقل بجواز تخصيص النصوص بالمصلحة المرسلّة، وإنما تُسب ذلك إلى الإمام مالك بسبب نقل بعض الآراء والفتاوى عنه دون تحقيق أو تدقيق في أدلتها ومداركها، اكتفاءً بما شاع من النقل عنه أو عن أصحابه^{١٩٩}.

وعليه، فإنّ العمل بالمصلحة المرسلّة لا يجوز أن يكون مطلقًا دون ضوابط، بل لا بد من التزام ضوابط دقيقة تحفظ للشرعة أصولها ومكانتها، وتُحقّق المصالح الحقيقية للأمة دون تعارض مع النصوص القطعية، وكما أن المصلحة المرسلّة ليست مصدرًا مستقلًّا من مصادر التشريع كالأربعة المعروفة، وإنما ترجع في حقيقتها إلى مقاصد الشرعة، المستنبطة من النصوص والأصول، كما بيّن الغزالي نفسه. فالغزالي جعلها في المستصفي في الأصول الموهومة، وأخطأ الغزالي من ظن أنه أصل خامس؛ لأن المصلحة ترد إلى حفظ مقاصد الشرع التي تعرف من الكتاب والسنة والاجماع^{٢٠٠}.

وفي ضوء ذلك، لا يصح بناء الأحكام الجزئية على المصلحة وحدها كما يتصورها أي باحث؛ لأن اعتبار المصلحة في الفقه الإسلامي لا بد أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية أو يدعم بفقد ما يخالفه على الأقل؛ لأن العقل لا يستطيع أن يستقل بفهم المصلحة في جزئيات الأمور، والعقل - كما ذهب به الجمهور - لا يكون حاكمًا قبل مجيئ الشرع^{٢٠١}، لا سيما أن المصلحة تتعارض مع الكتاب والسنة والاجماع موهومة لا تستند إلى أصل تقاس به، فلا تعتبر تلك المصلحة أصلاً. فالمصلحة - كما قال به البوطي - لا تكون إلا عبارة عن معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، وهو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في معاشهم ومعادهم^{٢٠٢}.

١٩٨. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١٨٨.

١٩٩. المرجع السابق، ٣٣٦.

٢٠٠. لغزالي، المستصفي، ١٧٩.

201. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١١٧.

٢٠٢. المرجع السابق.

ولهذا، يبين لنا على أن محور المصلحة في الفقه الإسلامي باعتباره من أهم النقاشات المعاصرة في تحديد الخطاب الفقهي، لا سيما في سياق فقه الواقع كإسلام نوستار. فقد بين أن المصلحة في الفقه الإسلامي ليست مجرد جلب منفعة أو دفع مفسدة كما في التصورات الأخلاقية أو الفلسفية، بل لها ضوابط شرعية ترتبط بمقاصد الشريعة. وقسم العلماء المصالح إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة، والأخيرة هي محل النقاش لكونها لا يشهد لها نص معين بالاعتبار أو الإلغاء. وقد ناقش الغزالي المصلحة المرسلة وقيدتها بشروط ثلاثة: أن تكون ضرورية، وكلية، وقطعية، بينما وسع بعض الأصوليين كالقرافي والشاطبي من العمل بها، بشرط ألا تخالف النصوص الشرعية وأصول الشريعة، وأن تكون ملائمة لمقاصدها، ويبين لنا على أن المصلحة المرسلة ليست مصدرًا تشريعيًا مستقلًا، بل هي تابعة للنصوص ومقاصدها، ولا يُبنى عليها حكم شرعي إلا إذا وافق دليلًا شرعيًا أو لم يخالفه، مما يقتضي الحذر من جعلها ذريعة لتجاوز النصوص باسم التجديد أو مراعاة الواقع.

٤. سد الذريعة في الفقه الإسلامي

الوسائل والمقاصد شيئان متلازمان في الفقه الإسلامي، وقد كثر الكلام عنهما في التراث الفقهي الإسلامي، ومن مباحثها سد الذريعة التي من المناقشات المهمة عند حوارنا عن مراعاة الشريعة لواقع المكلفين فيما شرع لهم من الأحكام، أو ما يعرف بالفقه الواقع في الخطاب الفقهي المعاصر؛ لأن المقاصد التي بنى عليها الأحكام الشرعية لا يتوصل إليها إلا بوسائل تفضي إليها، فالوسائل تابعة لها ومعتبرة فيها، فوسائل الحرمات مثلاً في كراهتها وتحريمها حسب أفضائها إلى غايتها، لأن الله سبحانه وتعالى إذا حرم شيئاً، حرم وسائل تفضي إليه؛ تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له^{٢٠٣}، وهذا ما يعرف بسد الذريعة في التراث الفقهي الإسلامي الذي أحد محورنا في هذا الفصل.

والذريعة نفسها هي الوسيلة إلى الشيء، أي كل ما يتخذ وسيلة لشيء آخر، أو ما عبر القرافي بحسم مادة وسائل الفساد دفعاً له^{٢٠٤}، وقد بين ابن القيم في إعلام الموقعين^{٢٠٥} والشاطبي في

٢٠٣. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١٠٨/٣-١٠٩.

٢٠٤. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٤٤٨.

٢٠٥. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١٠٨/٣-١١٥.

الموافقات^{٢٠٦} أنواع الذريعة بتفاصيلها وأحكامها، و القراني الذي لخصها أنها ثلاثة أقسام، الأول ما يعتبر إجماعاً كحفر الآبار في طرق المسلمين والثاني مالا يعتبر إجماعاً كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر، والثالث ما يختلف فيه كبيع الآجال^{٢٠٧}، ولكن ليس نقاشنا يتعلق بجميع أنواعه ، بل محور نقاشنا هو الذرائع التي هو محل الخلاف لدى الأصوليين، وهو الذرائع التي هي الوسائل التي ظاهرها الجواز، اذا قويت التهمة في التطرق بها الى الممنوع، وهي الأشياء ظاهرها الاباحة، ويتوصل بها الى فعل محظور^{٢٠٨}. وهذا هو المراد لدى الأصوليين والفقهاء عند بحثهم في الذرائع وسدها^{٢٠٩}.

وقد عبر ابن القيم في إعلام الموقعين أنه أرباع التكليف، فإن التكليف إما أن يكون أمراً أو نهيًا، وكل منهما إما مقصودا بنفسه، وإما وسيلة الى مقصود، فصار وسيلة الى مفسدة التة تفضي الى الحرام - التي هو سد الذرائع - أحد أرباع الدين^{٢١٠}، وذكر التاسع والتسعين أوجها تؤكد اعتبار سد الذرائع في الفقه الإسلامي^{٢١١}، منها أن الشرع حرم الخلوة بالأجنبية ولو بإقراء القران؛ سدًا لذريعة ما يحذر من الفتنة وغلبة الطباع^{٢١٢}

وهو من الأصول المختلف فيه لدى الأصوليين والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي. وقد اشتهر في الفقه الإسلامي أن الإمام مالك أحمد بن حنبل ذهباً وأخذاً به، وجعلاه قاعدة التي حكمها في أكثر أبواب الفقه، بل عبر ابن القيم سابقاً بأنه ربع الدين. وقد خالفهم الحنفية والشافعية؛ لأن الذرائع هي الوسائل - كما سبق، والوسائل مضطربة اضطراباً شديداً. فقد تكون حراماً وقد تكون واجبة، وقد تكون مكروهة أو مندوبة أو مباحة^{٢١٣}. ولكن القراني زعم أن كل أحد يقول بها، ولا

٢٠٦. الشاطبي، الموافقات، ١٣١/٣.

٢٠٧. القراني، شرح تنقيح الفصول، ٤٤٨.

٢٠٨. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ٢٠٠٤) ٣٠٥/٢.

209. مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، ٥٧٢.

٢١٠. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١٢٦/٣.

٢١١. المرجع السابق، ١٠٨/٣-١٢٦.

٢١٢. المرجع السابق، ١١٢/٣.

٢١٣. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ٢٠٠٤) :

خصوصية للمالكية^{٢١٤} إلا من حيث زيادتهم فيها^{٢١٥}. وهو كما يرى بما الشاطبي بأنه أصل شرعي قطعي متفق عليه في الجملة وإن اختلفت العلماء في تفاصيله؛ لأنه قد عمل به به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوي في نوازل متعددة، وظاهره أن الشاطبي أثبت القول بسد الذرائع لدى الشافعي وأبي حنيفة^{٢١٦}، وقد بين ابن عاشور - بناء على أنواع الذرائع الذي قسمه القرافي - أن الخلاف فيما إذا كان ما يصير مآله إلى الفساد كثيراً أو قليلاً، بحسب مقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، لا فيما لا يفارقه كونه ذريعة إلى الفساد؛ لأن الفساد من خاصة ماهيته، وهذا أصل الذي ذهب به مالك وأحمد^{٢١٧}.

ولكن ما ظاهره أن الشافعي أخذ بسد الذرائع - كمنع الماء ليمنع الكلا - إنما المراد منه تحريم الوسائل، لا سد الذرائع، والوسائل تستلزم المتوسل اليه، وكلام الشافعي في نفس الزرائع لا في سدها، ومع أن الحلاق بين الأصول إنما في سدها^{٢١٨}. وعلى هذا، وقد دار فيه الخلاف بين الأصوليين كما سبق بدون ضوابط في تلك وسائل تفضي إلى الفساد، ولا يبعد أن الحنفية والشافعية لم يأخذ بها، لأن الوسائل يضطرب اضطراباً شديداً لا يمكن ضبطها، وأن القول بسد الذرائع قائم في أغلب صورته على الظن والتوهم والتخمين، بخلاف القول بتحريم الوسائل التي تستلزم المحرم المتوسل إليه - كما ذهب به الشافعية قائم على أساس يقرب من اليقين، بينما^{٢١٩}. وقد نبّه ابن عاشور أن الفرق بين الغلو في الدين، وبين سدّ الذريعة، فرقاً دقيقاً، لأن سدّ الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي عنه شرعاً بدعوى خشية التقصير. وهذا من التعمق والتنطّع المذمومين شرعاً. وهو سبب ما يعرض لكثير من الناس من الوسوسة الذميمة^{٢٢٠}.

٢١٤. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٤٤٩.

٢١٥. السبكي، الأشباه والنظائر، ١/١١٩.

٢١٦. مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، ٥٧٥.

٢١٧. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣٠٦/٢.

٢١٨. السبكي، الأشباه والنظائر، ١/١٢٠.

٢١٩. مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، ٥٧٩.

٢٢٠. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣٠٨/٢.

الفصل الثاني

إسلام نوستنارا ونظرياته الفقهية

ان الأحكام الذي شرعها الله للناس، تراعى دائما أحوال المكلفين وواقع حياتهم الفردية والاجتماعية؛ لأنها لم تُشرع إلا لتحقيق مصالحهم في الدنيا والآخرة معاً^{٢٢١} وقد ظهر هذا بوضوح في الفصل الأول، حيث شكّل هذا الموضوع محوراً مهماً في المناقشات الفقهية لدى الأصوليين والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي، وتجلى ذلك أيضاً في مناقشاتهم حول العرف، والمصلحة - ولا سيما المصلحة المرسلّة - ومقاصد الشريعة، وسدّ الذرائع. غير أن الأصوليين والفقهاء في التراث لم يُطلقوا العنان لاستخدام هذه النظريات بمجرد دعوى مراعاة المصلحة للناس، ولم يضعوا لها تعريفات مطلقة، بل قيدوها بضوابط وشروط دقيقة - كما سبق بيانه - حمايةً للشريعة من التلاعب بها وفق الأهواء أو الأغراض الشخصية والجماعية.

وفي تطور الدراسات الإسلامية المعاصرة، ظهر اهتمام العلماء والأكاديميين في خطاب تشكيل الإسلام - أو الشريعة الإسلامية - أكثر تجاوباً مع التحديات المعاصرة، والتطورات الحديثة، وأكثر مراعاة للأعراف والثقافات المتنوعة في مختلف الأقطار في العالم، وقد ظهر هذا الخطاب في معظم البلدان الإسلامية بأطروحات مختلفة، لا سيما في إندونيسيا كأكبر دولة المسلمين في العالم من حيث عدد سكانها. وقد ظهر هذا الخطاب بمسمّيات متعدّدة في فترات مختلفة، كلّها ترجع إلى مفهوم واحد هو محاولة فهم كيف كان الإسلام أكثر ملائمة مع الأعراف والثقافات المتنوعة الممتدة في جميع أنحاء نوستنارا - أو إندونيسيا-، وهو الذي يعرف في السنوات الأخيرة بخطاب إسلام نوستنارا الذي قدمته جمعية نخضة العلماء، وهو الذي سيناقش الباحث في هذا الفصل - خاصة في محاوراته الفقهية التي يكثر الكلام عنها في هذا الخطاب

٢٢١. الشاطبي، الموافقات (القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧) ١/٢٩

١. إسلام نوسنتارا

لقد ظهر خطاب "إسلام نوسنتارا" في عام ٢٠١٥م، بترويج من جمعية نخضة العلماء - كبرى الجمعيات الإسلامية في إندونيسيا - وذلك في مؤتمرها الثالث والعشرين المنعقد في جومبانج، جاوة الشرقية^{٢٢٢}. وهو خطاب ديني يعكس نمطاً من الأفكار والفهوم والتجارب في تلقي تعاليم الإسلام، يقوم على مراعاة التقاليد (أو الأعراف) والثقافة المحلية في إندونيسيا^{٢٢٣}، ويمكن اختصاره بأنه: "الإسلام الذي يعيش وينمو في أرض نوسنتارا^{٢٢٤}، والقادر على التكيف مع الثقافات الاجتماعية المحلية والأعراف السائدة التي تطورت في المجتمع الإندونيسي.

وقد صوّر عقيل سراج - رئيس جمعية نخضة العلماء السابق، الذي طُرِح هذا الخطاب في فترة رئاسته - أن "إسلام نوسنتارا" هو إسلام يتّسم بالطابع الودّي، ويعارض التطرّف، ويتّصف بالشمولية والتسامح. وهو الإسلام الذي يختلف عن "الإسلام العربي" الذي كثيراً ما تشوبه الصراعات الداخلية والحروب بين أبناء الشعب الواحد^{٢٢٥}. وإن كان مصطلح "إسلام نوسنتارا" - كما يرى أزيوماردي أزرا - ليس مصطلحاً جديداً، فإنه يشير إلى الإسلام في منطقة الأرخبيل أو المناطق البحرية (نوسنتارا)، والذي يشمل - إلى جانب إندونيسيا - المناطق الإسلامية في ماليزيا، وجنوب تايلاند (منطقة فطاني)، وسنغافورة، وجنوب الفلبين (منطقة مورو)، وكذلك منطقة تشامبا (في كمبوديا). فمن حيث المضمون، يتطابق "إسلام نوسنتارا" مع الإسلام في جنوب شرق آسيا عموماً، إلا أنه من الناحية الأكاديمية - وهو محور نقاشنا - يُستخدم هذا المصطلح بالتبادل مع "الإسلام الملايوي

222. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوسنتارا : التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نخضة العلماء"،

Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies, ٢٧ ٣، (٢٠١٧): ٥٠٥

223. Qomar, Mujamil, 'Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam.' *el Harakah: Jurnal Budaya Islam* 17. No. 2 (2015): 199.

224. حارس الدين، محمد نور "إسلام وفقه نوسنتارا : التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نخضة العلماء" (٢٠١٧): ٥٠٥

225. Asnawi, Habib Shulton, and Eka Prasetiawati. 'Pribumisasi Islam Nusantara dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai Kearifan Lokal di Indonesia.' *Jurnal Fikri* 3. No. 1 (2018): 227.

الإندونيسي^{٢٢٦}. وعليه، فإن تركيزنا في هذا البحث سينصبّ على "إسلام نوسنتارا" في إندونيسيا تحديداً، دون غيرها.

وقد سعى العلماء والدعاة الأوائل إلى استخدام أساليب الإقناع في نشر الإسلام في نوسنتارا، حيث أظهر الإسلام قدرةً على التفاعل الجدلي مع الثقافات المجتمعية السائدة هناك. وتمكّنت تعاليم الإسلام من أن تُستوعب وتُطبّق في حياة الناس من دون أن تطيح بالأسس التقليدية لمجتمعاتهم^{٢٢٧}. وقد نتج عن هذا التفاعل ظهور ممارسات إسلامية تراعي الثقافات والأعراف المتعددة في نوسنتارا، حتى أصبحت هذه الممارسات جزءاً لا يتجزأ من حياة المسلمين في المنطقة منذ قرون طويلة^{٢٢٨}. وتبلورت هذه التجربة لاحقاً في خطاب متماسك عُرف باسم "إسلام نوسنتارا"، ولذا، فإن المؤيدين لهذا الخطاب يرون أن "إسلام نوسنتارا" ليس وليد العصر الحديث، بل هو امتداد تاريخي بدأ منذ اللحظة الأولى التي التقى فيها الإسلام بجزر نوسنتارا، وتحديداً عندما اعتنق أهل المنطقة الإسلام وشرعوا في تطبيقه ضمن حياتهم اليومية المتداخلة مع الثقافات والأعراف القديمة السائدة في نوسنتارا^{٢٢٩}.

وبعيداً عن هذا خطاب إسلام نوسنتارا الذي روجته جمعية نهضة العلماء، فالنقاش حول مدى خصوصية الإسلام في إندونيسيا، أو كونه جزءاً من الإسلام العالمي، كان موضع جدل منذ قرون السابقة – أو أيام الاستعمار خاصة-. وقد بين يوهانس موليمان (Meuleman) في بحثه عن الإسلام في إندونيسيا بين الخصوصية والعالمية، على كيف كان الفكر الاستشراقي له دور في تشكيل هذا الخطاب : ككريستيان سنوك هورخرونه (Snouck Hurgronje) - الذي هو مستشار مهم لدى الإدارة الاستعمارية الهولندية – مثلاً أكد أن الحياة الواقعية للمسلمين في جزر الهند الشرقية الهولندية – الذي يعرف اليوم بإندونيسيا – تختلف اختلافاً كبيراً عن القواعد الرسمية للشرعية الإسلامية؛ إذ إن حياتهم – على حد قوله – تحكمها الأعراف والتقاليد المحلية، مع حضور محدود جداً للفقهاء

226. Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara," (Mizan, Jakarta, 2005)

227. Moqsith, Abdul. "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15.2 (2016): 24.

228. Harisuddin Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 1.01 (2018): 20.

229. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 25.

الإسلامي، ولذلك، لم يكن سنوك يعتبر أن الإسلام في أرخبيل إندونيسيا جزء من الإسلام العالمي، بل كان يشدد في خطابه على طابعه الخاص وتفرده عن غيره^{٢٣٠}. وبناءً على ذلك، طرح نظرية مفادها أنّ الشريعة الإسلامية لا يمكن تطبيقها إلا إذا تمّ قبولها من قِبل العُرف المحلي، وهي ما تُعرف بنظرية (Receptie). وهذا يعني أنّ الشريعة الإسلامية لم تكن تُعتبر مصدرًا قانونيًا قائمًا بذاته، بل لا بدّ من تكييفها ضمن بنية العُرف السائد^{٢٣١}. وقد فضّلت الحكومة الاستعمارية الهولندية تطبيق العُرف على المسلمين من السكان الأصليين بدلاً من تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ رأت في العُرف نظامًا أكثر مرونةً وأسهل انقيادًا، ولا يحمل في طياته التوجّهات الإسلامية العالمية (Pan-Islamism) التي كانت تُقلق السلطات الاستعمارية. وفي هذا السياق، كان دور سنوك هورخرونيه محوريًا، حيث يُعدّ من أبرز مهندسي سياسات الإسلام في الحقبة الاستعمارية.

وكما النقاش حول القانون العُرفي في إندونيسيا، فقد تأثّر هذا المجال تأثرًا كبيرًا بأفكار سي. فان فولنهوفن (1874–1933) (Van Vollenhoven)، الذي كان أستاذًا بكلية الحقوق في جامعة لايدن. ومن خلال مؤلفاته العلمية العديدة، تمكّن فان فولنهوفن من وضع الأساس لدراسة القانون العُرفي بوصفه مذهبًا فكريًا قانونيًا مستقلًا. فقد قام بتقسيم أرخبيل نوسانتارا إلى تسع عشرة منطقة قانونية عرقية مختلفة، استنادًا إلى الثقافة، واللغة، والعادات، والتقاليد الخاصة بكل منطقة. ويُعدّ من أبرز آثار الحكم الاستعماري في هذا السياق تعزيز الفصل بين الشريعة والعرف، بوصفهما نظامين قانونيين مستقلّين ومتمايزين^{٢٣٢}.

وإن كانت الحكومة، خلال فترة الاحتلال الهولندي، قد ظلّت تعترف بالنظم القانونية التقليدية، فقد أكّد ذلك عددٌ من خبراء القانون الاستعماري مثل: كارل فريدريك وينتر (١٧٩٩–١٨٥٩)، وسالومون كايزر (١٨٢٣–١٨٦٨)، و. ل. و. ك. فان دن بيرخ (١٨١٥–١٩٢٧)، حيث أشاروا إلى أنّ المسلمين كانوا يُحكّمون بالشريعة الإسلامية. بل إنّ السلطات الهولندية لم تكتفِ بالاعتراف

230. J. H. Meuleman, "Indonesian Islam between Particularity and Universality," *Studia Islamika* 4, no. 3 (1997), <https://doi.org/10.15408/sdi.v4i3.773>. : 104-105.

231. Purwanto, Muhammad Roy. "Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan Antara Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial Belanda." (2017) : 8

232. Purwanto, Muhammad Roy. "Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan Antara Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial Belanda." (2017) : 5

بالنظام القانوني الإسلامي، بل اعترفت أيضاً بوجود المحاكم الشرعية التي كانت قائمة قبل مجيء البرتغاليين والهولنديين، والتي كانت تختصّ بقضايا الزواج، والمواريث، والوقف^{٢٣٣}. لكن، مع تصاعد تأثير نظرية التقبل، بدأ الحضور القانوني للشرعية الإسلامية يتراجع تدريجياً، في حين أصبح العُرف هو المرجعية الأساسية في النظام القضائي للسكان المحليين. وقد بين رفقي في ورقته العلمية "تفوق القانون العُرفي على الشريعة الإسلامية في قضايا الإرث: تأملات في نظرية التقبل عند سنوك هورخرونيه" على أن الحكومة الهولندية قد أسست مكتباً خاصاً يُعنى بدراسة المجتمع المحلي، عُرف باسم "مكتب شؤون السكان الأصليين" (*Kantoor voor Inlandsche Zaken*)، لتعزيز فهمها للبنية الاجتماعية والسياسية داخل المجتمعات الأصلية، ومراقبة تطبيق العُرف في الأقاليم المختلفة. وقد كان لسنوك هورخروني دورٌ كبيرٌ في صياغة هذه السياسات، باعتباره مستشرقاً هولندياً بارزاً سخر علمه في خدمة الحكومة الاستعمارية^{٢٣٤}.

لذلك، أحدث سنوك هورخرونيه تغييراً كبيراً في السياسة الاستعمارية الهولندية، لا سيّما بعد تعمّقه في دراسة الإسلام والعادات المحلية. وكما يرى موليمان، فإن الآثار السياسية لهذا الخطاب كانت عميقة؛ إذ أصبح هذا الخطاب أساساً نظرياً لمبدأ جديد مفاده أن العُرف – كما سيظهر لاحقاً – يجب أن يكون المرجع الرئيس في المسائل القانونية المتعلقة بالسكان المسلمين الأصليين. ولم يؤدّ هذا فقط إلى عزل المجتمعات المسلمة في جزر الهند الشرقية الهولندية عن العالم الإسلامي الأوسع من خلال التركيز على خصوصيتها، بل أدى أيضاً إلى تفتيت تلك المجتمعات إلى جماعات صغيرة، لكل منها طابعها الخاص المرتبط بأعرافها المحلية، بحيث أصبحت شبه منفصلة عن الإسلام العالمي. ويرى بعض الباحثين أن الهدف من هذا التوجّه كان حماية السلطة الاستعمارية من التهديد الحقيقي أو المتخيل للتيار الإسلامي الموحدوي. (Pan-Islamism)^{٢٣٥}

ولكن أشار أيانغ أوتريزا – كما كان سابقاً في المقدمة – في كتابه "تاريخ القانون الإسلامي في نوسانتارا من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي" إلى أن التوتر بين القانون العرفي

233. Rifqi, Muhammad Jazil. "The Superiority of Customary Law over Islamic Law on the Existence of Inheritance: Reflections on Snouck Hurgronje's Reception Theory." *Millah: Journal of Religious Studies* (2021): 224

٢٣٤. المرجع السابق: ٢٢٧-٢٢٨.

235. J. H. Meuleman, "Indonesian Islam between Particularity and Universality," : 104-105.

والشريعة الإسلامية لم يكن نتاجًا للحقبة الاستعمارية، بل تعود جذوره إلى المرحلة الأولى من دخول الإسلام إلى أرخبيل نوسانتارا. فقد اصطدمت الشريعة، منذ بداياتها، بمنظومات قانونية محلية راسخة، ولم يكن بمقدورها أن تُطيح بها بشكل مباشر، مما أدى إلى حالة من التعايش الجزئي والصراع الضمني بين النظامين القانونيين^{٢٣٦}. وفي دراسة أخرى له، استنادًا إلى تحليله لمخطوطات قانونية من سلطنة بانتن الإسلامية، يوضح أوتريزا أن النظام القانوني في بانتن كان يعكس تنوعًا اجتماعيًا واضحًا، حيث تشكلت غالبية مواد هذا "التدوين القانوني" من القوانين العرفية المعروفة بـ"درغما". ورغم أن القاضي في بانتن كان يحمل لقبًا يعكس انتماءه الإسلامي، إلا أن الأحكام التي يصدرها كانت غالبًا ما تعتمد على القوانين العرفية الجاوية. ويمكن النظر إلى هذا النهج من جانب القاضي على أنه يمثل اجتهادًا فرديًا وتأويلًا شخصيًا يسعى إلى سد الفراغ بين المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي، وهما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف^{٢٣٧}.

وكما أوضح محمد علي أيضا في كتابه "الإسلام والاستعمار" (Islam and Colonialism) حيث أكد وجود صراع وتكامل بين الشريعة الإسلامية والعرف المحلي في سولاويسي الجنوبية، غير أن خصوصية سولاويسي الثقافية تميزها عن جاوة. فقبل دخول الإسلام، لم تعرف سولاويسي تأثيرات الديانتين الهندوسية والبوذية كما حدث في جاوة، بل كان العرف المحلي يقوم على منظومة اعتقادية توحيدية تُعرف باسم ديواتا سِوَاي، تشمل الإيمان بإله واحد وبالأرواح، دون مفهوم النبوة، وهي جزء من قواعد ثقافية تُعرف في تقاليد البوغيس والماكاسار باسم بانغاديرينغ^{٢٣٨} (Pangngadereng).

ولكن، فإن "إسلام نوسنتارا" – الذي يُعد محور نقاشنا، أو ما يقاربه مضمونًا – يُصوّر في الخطاب المعاصر بطابعه الخاص المتميز، وهو: الإسلام الشامل، المتسامح، المعتدل، كما أُشير إليه سابقًا. ويُقدّم هذا الطرح بوصفه يختلف عن نماذج الإسلام السائدة في العالم العربي، والتي كثيرًا ما توصف بأنها ذات طابع "عروبي" (Arabisme)، بما تحمله من مفاهيم، وتجارب عملية، ومناهج

236. Utriza, Ayang. "Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIX M. ed." : 92.

237. Yakin, Ayang Utriza. "Undhang-Undhang Bantèn: A 17th to 18th-century legal compilation from the qadi court of the Sultanate of Bantèn." 19-20.

238. Ali, Muhamad. *Islam and colonialism: Becoming modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh University Press, 2015 : 171

دعوة^{٢٣٩}. يهدف "إسلام نوسنتارا"، من خلال هذه الخصوصية، إلى تقديم صورة إيجابية عن الإسلام أمام العالم، خصوصًا في ظل ما تشهده بعض دول الشرق الأوسط – مثل مصر، وأفغانستان، والعراق، وسوريا – من صراعات مستمرة لم تهدأ إلى يومنا هذا. ومن هنا، يُقدّم هذا الخطاب بوصفه نموذجًا بديلاً ومنافسًا للحضارات العالمية، يُعلي من شأن التعايش، ويُعبّر عن الإسلام في صورة أكثر انسجامًا مع التعدد الثقافي والاجتماعي^{٢٤٠}.

ومع ذلك، فإن ما يلفت الانتباه في خطاب "إسلام نوسنتارا" – كما أشار إليه عبد المقسط غزالي – أنه، حتى وقتنا هذا، لم يُصدر المجلس الأعلى لجمعية نخضة العلماء (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama - PBNU)، وهو الجهة التي تبنّت هذا الخطاب ونظّمت المؤتمر الثالث والعشرين عام ٢٠١٥، أيّ مؤلّف رسمي يُعرّف بـ "إسلام نوسنتارا" أو يضع أسسه المنهجية ونظرياته بشكل ممنهج. ومن خلال هذا الموقف، يرى عبد المقسط أن جمعية نخضة العلماء تبدو وكأنها تعمّدت ترك تحديد مفهوم "إسلام نوسنتارا" وصياغة أبعاده المنهجية والفكرية إلى فضاء العلماء والأكاديميين ليقوموا بذلك^{٢٤١}. من ثم، لا يُستغرب أن ظهرت انتقادات وتساؤلات متعددة من قبل بعض العلماء والمفكرين، مما حال دون القبول التام لهذا الخطاب في أوساط المسلمين الإندونيسيين، بل حتى داخل جمعية نخضة العلماء نفسها. وقد وصف حارس الدين هذا التوتر الداخلي بأنه صراع بين "العلماء الليبراليين" و"العلماء التقليديين" داخل الجمعية^{٢٤٢}، إلا أن هذا الجانب من النقاش ليس محلّ تركيزنا في هذا الفصل؛ إذ سيناقش الباحث في ما يلي المحور الفقهي في خطاب "إسلام نوسنتارا"، أو ما يُطلق عليه مؤخرًا بـ "فقه نوسنتارا"، دون التطرق إلى سائر الجوانب الأخرى المتنوعة التي يتضمنها هذا الخطاب.

239. المرجع السابق.

٢٤٠. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوسنتارا: التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نخضة العلماء" (٢٠٠٦).

241. Moqsih, Abdul. "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15.2 (2016): 21.

٢٤٢. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوسنتارا: التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نخضة العلماء" (٢٠٠٨).

٢. محور الفقه في إسلام نوسنتارا (فقه نوسنتارا)

إن "إسلام نوسنتارا" — بوصفه خطابًا يُعبر عن صورة الإسلام في إندونيسيا — يتضمّن محاور متعددة، كالعقيدة، والفقه، والتصوف، والثقافة، والسياسة، وغيرها.^{٢٤٣}، إلا أن المحور الفقهي فيه يُعد الأقرب إلى جوهر الخطاب،^{٢٤٤} — وذلك لما يهدف إليه هذا الخطاب من مواءمة الإسلام، وبالأخص الأحكام الشرعية، مع التنوع الثقافي والواقع الاجتماعي في إندونيسيا، من خلال إنتاج اجتهادات فقهية تتناسب مع احتياجات المجتمع الإندونيسي^{٢٤٥}، وهذا ما يقترب في الاصطلاح المعاصر من مفهوم "فقه الواقع". ومن هنا، سعى عدد من الشخصيات والأكاديميين — كعفيف الدين مهاجر، وأحمد باسو، ومحمد نور حارس الدين — إلى تضيق نطاق "إسلام نوسنتارا" ليركّز في محوره الفقهي والذي يُعرف في الآونة الأخيرة بـ "فقه نوسنتارا"^{٢٤٦}، وهو ما يُراد به: الفقه الذي يُطبّق في أرض نوسنتارا، وفقًا لواقعها وظروفها الثقافية والاجتماعية المحلية^{٢٤٧}.

وإن كان المحور الفقهي في "إسلام نوسنتارا" قد برز بشكل واضح في الفترة ما بين أربعينيات وستينيات القرن العشرين^{٢٤٨}. فإن أبرز من قدّم هذا التوجّه هو حسبي الصديقي، من خلال ما عُرف بخطاب "فقه إندونيسيا". وقد دعا من خلاله إلى تجديد الفقه الإسلامي بما يراعي خصوصية الثقافات المتعددة والأعراف السائدة في المجتمع الإندونيسي^{٢٤٩}. وقد تصوّر حسبي الصديقي أن "فقه إندونيسيا" سيأخذ موقعًا متكافئًا مع الفقه الحجازي، والفقه الهندي، والفقه المصري^{٢٥٠}؛ وذلك استنادًا إلى رؤيته

243. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 24

٢٤٤. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوسنتارا : التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء" :

٥٢٩.

245. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 30

246. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوسنتارا : التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء" :

٥٥٥:

247. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 29.

248. Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJIS STAIN KUDUS* 7, 2, (2019) : 247

249. Syamsul Falah, "Fiqh Indonesia: Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam," *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman* 7 2 (2017): 147, <https://doi.org/10.36835/hjsk.v7i2.3278>.

250. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 32.

بأن المذاهب الفقهية في التراث الإسلامي قد تشكّلت ضمن سياقات اجتماعية وثقافية وزمانية معينة، فعكست - كل منها - واقعها المحلي والاجتماعي، كما يتجلّى في نشأة المذهب الحنفي في الكوفة، والمالكي في المدينة، والشافعي في بغداد ثم مصر (بقوليه القديم والجديد)، والحنبلي في بغداد. وعلى هذا الأساس، فإن "فقه إندونيسيا" يتميز بطابعه المحلي ونظامه المختلف، نظرًا لاختلاف البيئة الاجتماعية، والأعراف، والعادات، وواقع المجتهدين فيه، وهو ما يجعل فقهه مغايرًا - في بنيته واستجابته - عن أنظمة المجتمعات الإسلامية الأخرى المعاصرة له²⁵¹.

وقد جاء حازيرين بعد حسبي الصديقي مؤيدًا لفكرة "فقه إندونيسيا" التي قدّمها، وطرح بدوره خطابًا عرف بـ "الفقه الوطني"، والذي أصبح لاحقًا يُشار إليه أيضًا باسم "فقه إندونيسيا". ثم تطور هذا الخطاب، أو ما يقاربه في المضمون، في السنوات الأخيرة من خلال ظهور عدة اجتهادات فقهية معاصرة، منها: "الفقه الاجتماعي (*Fiqh Sosial*)" الذي طرحه كلٌّ من كياهي الحاج سهل محفوظ وكياهي الحاج علي يافعي، و"فقه التعددية (*Fiqh Pluralisme*)"، و"فقه البيئة (*Fiqh Lingkungan*)"، و"فقه النساء (*Fiqh Wanita*)"، وغيرها من الطروحات الفقهية. وقد اتحدت جميع هذه المبادرات حول هدف مشترك، وهو محاولة تطبيق الفقه الإسلامي وتنزيله في الواقع الإندونيسي بطريقة تراعي الخصوصية الثقافية والاجتماعية لمجتمع نوسنتارا. ومن ثم، فإن نقاشنا حول المحور الفقهي في "إسلام نوسنتارا" لا يمكن فصله عن هذه الطروحات، وإن كانت هذه الرسالة ستركّز على ثلاثة من الشخصيات البارزة داخل جمعية نخضة العلماء، وهم: عفيف الدين مهاجر، وعبد المقسط غزالي، ومحمد نور حارس الدين

ما أشرنا سابقًا، فإن جمعية نخضة العلماء لم تصدر تعريفًا رسميًا جامعًا لمفهوم "إسلام نوسنتارا" بمختلف محاوره، سواء من حيث التعريف أو التحديد أو المنهج أو البنية النظرية. وفي سياق نقاشنا المتعلّق بالمحور الفقهي لهذا الخطاب، يشير عبد المقسط غزالي إلى أن "إسلام نوسنتارا" يتمحور غالبًا حول الاجتهاد التطبيقي أكثر من الاجتهاد الاستنباطي. الاجتهاد الاستنباطي - كما يرى - يُركّز على إنتاج الحكم الشرعي من خلال استنباطه من النصوص، بينما يركّز الاجتهاد التطبيقي على كيفية

251. Mustatho, Mustatho. "Islam Madzhab Indonesia (Menelisik Karakteristik Bangunan Fiqh Khas Keindonesiaan)." *Al-Rabwah* 14.02 (2020): 156.

تنزيل ذلك الحكم وتفعيله في الواقع المعيشي. وإذا كان معيار صحة الاجتهاد الاستنباطي يُقاس جزئياً من خلال قوّة دلالاته النصوصية واستدلالاته الأصولية، فإن الاجتهاد التطبيقي يُقاس بمدى ارتباطه بالمصلحة الواقعية كما تتجلى في سياق المجتمع، وهو في هذا الخطاب مجتمع نوسنتارا^{٢٥٢}، ومن ثم، فإن المحور الفقهي في إسلام نوسنتارا ينصبّ على كيفية تطبيق الفقه الإسلامي بما يحقق المصلحة الواقعية لمجتمع نوسنتارا، وليس مجرد إنتاج الأحكام بمعزل عن سياقها الاجتماعي والثقافي.

ولذلك، حاول عدد من المفكرين والأكاديميين دراسة الأسس والنظريات الفقهية، أو ما يُعرف بالمصادر التبعية، التي يستند إليها خطاب "إسلام نوسنتارا" في محاولته لتنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في المجتمع الإندونيسي، مع مراعاة التنوع الثقافي والأعراف السائدة في البلاد. وقد أشار عبد المقسط غزالي، في ورقته البحثية حول "إبستمولوجيا إسلام نوسنتارا"، إلى ثلاث نظريات فقهية يعتمد عليها هذا الخطاب، وهي: المصالح المرسلّة، والاستحسان، والعرف^{٢٥٣}، بينما أضاف محمد نور حارس الدين، في بحثه عن "إسلام نوسنتارا"، نظرية رابعة، فعدها على النحو التالي: الاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذريعة^{٢٥٤}،

وأما في كتابه فقه نوسنتارا، فقد ذكر حارس الدين أربع نظريات فقهية أيضاً، ولكن بصياغة مختلفة، وهي: المصلحة، والعرف، وسدّ الذريعة، وتحقيق المناط^{٢٥٥}. وأما عفيف الدين مهاجر، فلم يُصرّح صراحةً بالنظريات الفقهية التي يعتمد عليها "إسلام نوسنتارا"، إلا أنه أشار ضمن حديثه عن تحقيق المصلحة في هذا الخطاب إلى أربع نظريات، وهي: الاستحسان، وسدّ الذريعة، والعرف، والمصالح المرسلّة^{٢٥٦}.

252. Moqsith, Abdul. "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15.2 (2016): 30.

253. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, (Mizan, Jakarta. 2015) : 110.

254. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 33.

255. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, (Pustaka Kompas, Ciputat, 2019) : 7

256. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," (Mizan, Bandung, 2005) : 64

وقد عبّر "مُسْتَاطَا (Mustatho)" عن هذه النظريات مجتمعة بأنها تمثل "أصول فقه إندونيسيا"، وجعل على رأسها وأساسها نظرية العرف، بوصفها المنطلق الرئيس لهذا الفقه^{٢٥٧}. انطلاقاً من هذه النظريات، يتّضح أن خطاب "إسلام نوسنتارا" ليس خطاباً سطحيّاً أو عابراً، بل هو خطاب يستند إلى أصول فقهية معتبرة في التراث الفقهي الإسلامي، ويُعيد توظيفها في سياق الواقع الإندونيسي المعاصر^{٢٥٨}. وسيناقش هذا الفصل النظريات التي حددها العلماء والأكاديميون لإسلام نوسنتارا، على الرغم من أن هذا المحور لا ينفصل — كما سبقت الإشارة — عن أطروحات حسي الصديقي ومن تبعه، سواء من المؤيدين أو المعارضين لهذا الخطاب، وقد حدّد الباحث في هذا الفصل أربع نظريات فقهية أساسية ضمن خطاب "إسلام نوسنتارا"، وهي: العرف، والمصلحة (أو المصالح المرسلّة)، ومقاصد الشريعة، وسدّ الذريعة.

٣. نظرية العرف في إسلام نوسنتارا

وقد سبقت الإشارة إلى أن للعرف دوراً كبيراً في الفقه الإسلامي. وفي سياق نقاشنا حول الفقه في إسلام نوسنتارا، يتّضح أن العرف يُعدّ فيه محوراً أساسياً ونظريّة فقهيةً مهمة في عملية تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في أرخبيل نوسنتارا^{٢٥٩}. وقد تناول عبد الرحمن واحد — المعروف بلقبه الشائع "غوس دور" — في كتابه توطيد الإسلام (Pribumisasi Islam)، وهو خطاب يحمل مضموناً قريباً من خطاب "إسلام نوسنتارا"، محور الفقه والعادات بوصفه أحد المحاور الأساسية^{٢٦٠}؛ معتبراً أن العرف في "إسلام نوسنتارا" يمثل أداة فاعلة لتحقيق التلاؤم بين الأحكام الشرعية والثقافات المتنوعة أو الأعراف السائدة في نوسنتارا. ولا يعدّ هذا التوجه غريباً، فقد دأب دعاة الإسلام منذ بدايات انتشاره في أرخبيل نوسنتارا على السعي لتمكين تعاليم الإسلام من الانسجام مع الأعراف المحلية^{٢٦١}،

257. Mustatho, Mustatho. "Islam Madzhab Indonesia (Menelisik Karakteristik Bangunan Fiqh Khas Keindonesiaan)." : 161.

258. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 33.

259. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 39.

260. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", (Mizan, Jakarta, 2015) : 36-37.

261. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara,": 113-114.

ومن هنا، فإن نظرية العرف تُعد من الركائز الأساسية في نقاش إسلام نوسنتارا، نظرًا لدورها البارز في ربط الشريعة بالواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمع الإندونيسي.

ويرى عبد المقسط غزالي ضرورة الاعتماد على العرف في إطار إسلام نوسنتارا، باعتباره عنصرًا أساسيًا في تشكيل تعبيرٍ مميز عن الإسلام يختلف عن ذلك الذي يسود في منطقة الشرق الأوسط^{٢٦٢}، ويُعزى هذا التمايز - بحسبه - إلى ما تتمتع به منطقة نوسنتارا من ثلاث خصائص فريدة لا توجد في غيرها من الأقاليم أو المجتمعات الإسلامية، وهي: الخصوصية الإقليمية والظرية الجغرافية، والخصوصية الاجتماعية والسياسية، والخصوصية الثقافية والعرفية. وهذه الخصائص مجتمعة تُنتج تجربة إسلامية محلية تختلف في ملامحها وتطبيقاتها عن النموذج الإسلامي السائد في مجتمعات الشرق الأوسط^{٢٦٣}، وهو ما أشار إليه عفيف الدين مهاجر في نظيره لما أسماه "نظرية الواقعية".^{٢٦٤}، من ثم، فإن هذا الاختلاف بين الواقع الإندونيسي وغيره من واقع المجتمعات الإسلامية يستدعي - بحسب هذا الطرح - فقهاً محلياً يُراعي هذه الخصوصيات، ويعتمد بدرجة كبيرة على العرف السائد في نوسنتارا. مع ذلك، يؤكد عبد المقسط غزالي أن هذا الخطاب لا يسعى إلى تغيير القرآن أو السنة، وإنما يُعنى بكيفية تطبيق النصوص الشرعية في مجتمع يختلف في ثقافته وسياقه عن المجتمع الذي نشأ فيه الإسلام، كمجتمع الحجاز مثلاً.^{٢٦٥}

ويقترَب هذا الطرح ممَّا عبّر عنه عبد الرحمن واحد (غوس دور) عند مناقشة مسألة الفصل بين الذكور والإناث في المراحل التعليمية المختلفة في الشرق الأوسط. إذ لاحظ أن الطلاب والطالبات في تلك البلدان يُفصلون في قاعات دراسية منفصلة منذ المرحلة الابتدائية حتى الثانوية، ولا يُسمح لهم بالاختلاط إلا عند المرحلة الجامعية، ويرى غوس دور أن هذا القرار يستند إلى افتراض أن المراهقين في الشرق الأوسط عمومًا يفتقرون إلى حسن التقدير ويتأثرون بالشهوة أكثر، وهي نقاط ضعف لا يمكن تجاوزها إلا بعد بلوغ سن الرشد، أي عند دخول سن الجامعة ومن هذا المنطلق، تشكّلت أعراف

262. المرجع السابق : ١١٢.

263. المرجع السابق : ١١٥.

264. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 65

265. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 115

وتقاليد صارمة تنظم العلاقة بين الجنسين في البيئة التعليمية، وترسخت في المجتمعات الشرق أوسطية. أما في إندونيسيا، فإن العلماء – بحسب غوس دور – ينظرون إلى المسألة من زاوية مختلفة، إذ يرون أن المدرسة هي المكان الأكثر أماناً لتنشئة الطلاب، حتى وإن كانت البيئة التعليمية لا تزال تعاني من بعض النقص في الإمكانيات والتجهيزات. ولذلك، أجاز العلماء في إندونيسيا اختلاط الذكور والإناث في قاعة دراسية واحدة، بناءً على ما تمليه الظروف الثقافية والاجتماعية المحلية^{٢٦٦}، ومن هذا المثال، يؤكد عبد الرحمن واحد أن العرف السائد في المجتمع له تأثير مباشر في توجيه الحكم الفقهي، وقد يؤدي إلى اختلافه عن الحكم في مجتمع آخر له أعراف مغايرة. ومن هنا، فإن مجتمع نوسنتارا، بما يحمله من خصوصيات ثقافية وعرفية، يحتاج إلى فقهٍ يتميز عن الفقه في البيئات العربية.

وبعيداً عن مناقشة العرف في إطار إسلام نوسنتارا الذي برز رسمياً عام ٢٠١٥م، فإن حسي الصديقي في خطابه حول فقه إندونيسيا –الذي سبقت الإشارة إليه – أكد على ضرورة اعتبار العرف والعادة السائدة في إندونيسيا مرجعاً أساسياً في تسوية الأحكام الشرعية المستجدة، أو ما سماه بـ "الفقه الجديد" في السياق الإندونيسي. فقد ذهب إلى أن الزمان والمكان ليسا وحدهما المؤثرين في بناء الحكم الفقهي، بل إن الظروف الاجتماعية والحالة الثقافية للمجتمع لها دور أساسي كذلك في تشكيل الاجتهاد وتنزيل الحكم^{٢٦٧}، ومن هذا المنطلق، دعا حسي الصديقي إلى جعل فقه إندونيسيا على قدم المساواة مع الفقه الحجازي، أو المصري، أو الهندي، باعتبار أن الأعراف التي نشأ فيها كل فقه تُعد مصدراً معتمداً في بناء الأحكام الفقهية. فإن كانت الأعراف في تلك البيئات تُؤخذ بعين الاعتبار، فلا يوجد ما يمنع شرعاً من اعتبار عرف إندونيسيا كذلك مصدراً من مصادر فقه نوسنتارا، انطلاقاً من مبدأ المساواة بين الأعراف الذي تقرّه الشريعة الإسلامية.^{٢٦٨} كما يؤكد الصديقي أن الإسلام لم يأتِ لإلغاء العادات والتقاليد القائمة في المجتمعات، بل جاء ليُصحح ما يخالف الأصول

266. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", (Mizan, Jakarta, 2015) : 37

267. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20.1 (2016): 74.

268. Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali." :32.

الشرعية منها، وليُنتَمي القيم الإيجابية في الثقافات المحلية، شريطة ألا تتعارض مع ثوابت الدين وأحكامه القطعية^{٢٦٩}.

ولهذا، سعى العلماء والأكاديميون – لا سيما المؤيدون لخطاب إسلام نوستارا – إلى إبراز أهمية العرف في الفقه الإسلامي، لتدعيم موقعه كنظرية مركزية في هذا الخطاب، مستندين في ذلك إلى عدد من القواعد الفقهية المتداولة في التراث، مثل قاعدة "العادة محكمة" و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، وغيرها من القواعد التي تؤكد على اعتباره أصلاً معتبراً في بناء الأحكام^{٢٧٠}. وقد أكد محمد نور حارس الدين – أحد الأكاديميين البارزين في تأييد إسلام نوستارا – على مركزية العرف من خلال استشهاده برأي أبي يوسف من فقهاء الحنفية، حيث اعتبر العرف مصدراً أولياً في استنباط الأحكام عند غياب النص الصريح، بل وأشار إلى أن الحكم الذي تأسس على عرفٍ معين يتغير بتغير العرف، ولو استند في أصله إلى نص شرعي، وهذا لا يُعد تركاً للنص، بل تأويلاً له بحسب تغير المحيط والعادة^{٢٧١}.

وقد استشهد المؤيدون لخطاب إسلام نوستارا في سياق تأصيل العرف كأصل فقهي، بجملة من اجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهي من أكثر الأمثلة تداولاً في الأوراق والبحوث التي تعالج العلاقة بين إسلام نوستارا والعرف. ومن بين هذه الاجتهادات ما اشتهر عنه من تعليق حد السرقة في عام المجاعة، نظراً للظرف الاستثنائي الذي يفرض مراعاة الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك قراره بعدم إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم، رغم أنهم ذكروا في النص الشرعي، نظراً لتغير المصلحة التي بني عليها الحكم في الأصل

وكما أكد محمد نور حارس الدين أهمية استخدام العرف في إسلام نوستارا؛ لأن العرف يُمثل العقل الجمعي الذي يعد في الإسلام حسناً إذا رآه الناس حسناً؛ مستدلاً بحديث ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، فالعقل الجمعي إذا اعتبر شيئاً حسناً، فإن الشريعة تعتبره كذلك، ومع

269. Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali." 32.

270. Abdul Moqsi Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 112

271. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 47.

ذلك، ضبط حارس الدين هذا الأمر بقيد، وهو: ما دام لا يتعارض مع الشريعة^{٢٧٢}، فلهذا، ليس كل عُرف يعتبر في الفقه الإسلامي، إنما الذي يعتبر هو العُرف الصحيح فقط^{٢٧٣}.

وهذا يختلف عما يراه عبد المقسط غزالي في بحثه تصميم قواعد الفقهية بديلة - Merancang kaidah (Ushul) Fikih Alternatif - إذ يرى جواز تنقيح النصوص بالعقل الجمعي - الذي هو العرف، كما سبقت الإشارة - فالعقل الجمعي، عند عبد المقسط الغزالي، له سلطة في تنقيح بعض الأحكام "الجزئية" المتعلقة بالشؤون العامة، سواء أوردت في القرآن أو في الحديث النبوي. بل يرى عبد المقسط أنه إذا وقع تعارض بين العقل الجمعي والنصوص، فإن للعقل الجمعي سلطة في إتمامها، أو تأجيل تنفيذها، بل حتى تعديلها، لا سيما عند التعارض مع الآيات الجزئية، كآيات العقوبات والحدود والقصاص والميراث؛ إذ يرى أن هذه الآيات تحتاج إلى إعادة تفسير، لأنها - بحسب رأيه - كانت استجابةً من القرآن لحالات معينة وقعت في سياقٍ زمني ومجتمعي خاص، وهو المجتمع العربي في ذلك الوقت. لذلك، فإن عبد المقسط يعتبر أن صحة هذه الآيات نسبية ومؤقتة، ويجب على العقل الجمعي إعادة النظر في أحكامها، لأن للعقل الجمعي مسؤولية أخلاقية وفكرية لتنقيح الآيات التي تُسبب إشكالات في تنفيذها على أرض الواقع^{٢٧٤}.

وقد اتفق المؤيدون لإسلام نوسنتارا - أو معظمهم، وهو ما لا بد من التنبيه إليه قبل مناقشة الأمور الأخرى المتعلقة بالعُرف فيه - على أن محور العرف في إسلام نوسنتارا لا يتطرق إلى الأحكام التبعية المحضة، كالصلاة والصوم والحج؛ لأن هذه الأمور الدينية يتساوى العمل بها في جميع أنحاء العالم، أو ما يُعرف بـ"الثوابت" في الفقه الإسلامي^{٢٧٥} - وإنما يتطرق إلى الأحكام غير المحضة، أو ما يُعرف بـ"المتغيرات"، وهي الأحكام التي وردت في القرآن والسنة مجملَةً، وتحتاج إلى اجتهادٍ يتوافق مع الواقع الاجتماعي^{٢٧٦}.

272. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20.1 (2016): 75.

٢٧٣. المرجع السابق : ٧٥

274. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." (Paramadina Jakarta, 2005) : 367.

275. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :73.

276. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 62.

وكما صرّح به عبد الرحمن واحد - "غُوسْ دُور" - في بيانه لنطاق تكييف تعاليم الإسلام مع الثقافة أو العادة، أشار إلى أن ذلك جائز ما دام متعلّقًا بالجانب الثقافي. أما في الأمور القطعية في الدين - أي ما يُعرف بـ "ثوابت الدين" - فلا يجوز أن يتغير الحكم فيها بالعُرف، كمثال: الوالد بالتبني، فإنه لا يمكن أن يكون وليًّا في النكاح للمرأة التي تبناها، وإن اعتبره العرف والدًا لها؛ لأن الولي في النكاح قد حدده الشارع صريحًا، فلا يمكن أن يتغير ذلك بالعُرف²⁷⁷، ومع ذلك، لا نجد في النقاشات حول مفهوم "الثوابت والمتغيرات" تعريفًا دقيقًا أو تحديدًا واضحًا، مما قد يؤدي إلى التعارض مع بعض الأمثلة التي ذُكرت في استعمال العُرف في إسلام نوسنتارا. وكما ينبغي التنبيه في نقاشنا حول العُرف في إسلام نوسنتارا، فإن المقصود هو العُرف الخاص الذي عرّفه الفقهاء في الفقه الإسلامي، لأنه لا يشمل إلا العرف السائد في إندونيسيا دون غيره²⁷⁸.

ثم اختلف الأكاديميون في مدى اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا. فحارس الدين - الذي يكثر حديثه عن محور الفقه في إسلام نوسنتارا، أو ما سماه بـ "فقه نوسنتارا" - اشترط اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا بشروط ذكرها الفقهاء والأصوليون في التراث الإسلامي، كما تمّ بيانه سابقًا في الفصل الأول، وهي: أن يكون العُرف عامًا - أو مطّردًا - وأن يكون سابقًا أو مقارنًا، لا لاحقًا، وألا يتعارض العُرف مع النصوص الشرعية²⁷⁹. فلذا، يظهر أن حارس الدين لم يُوسّع اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا خارج ما تناوله المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي.

ولكن بينما عبد المقسط غزالي - كأحد الذين يتحدثون كثيرًا أيضًا عن إسلام نوسنتارا - لم يشترط في اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا شروطًا معيّنة، إلا أنه يرى أن العُرف لا بد أن يتوافق مع مبادئ الإنسانية. وبعبارة أخرى: إن العُرف يُعتبر في إسلام نوسنتارا طالما لا يتعارض مع مبادئ الإنسانية؛ لأنه يرى أن احترام هذه المبادئ من الأمور الأساسية في الإسلام، فإسلام نوسنتارا - على حد قوله - لا يخضع للتقاليد المحلية في نوسنتارا، التي لا تخلو أصلاً من النقد، بل هو يحترم العُرف الذي يتوافق مع القيم الإنسانية التي يجب الحفاظ عليها²⁸⁰. وهذا يُبيّن لنا كيف أن عبد

277. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", (Mizan, Jakarta, 2015) : 37

278. Harisudin, M. Noor. "'Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :77

279. Harisudin, M. Noor. "'Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :76

280. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 113

المقسط يركّز على أهمية مبادئ الإنسانية في اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا، ويوسّع نطاق الاعتبار له، دون أن يناقش مدى تعارض العُرف مع النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية، ولذا، يرى عبد المقسط الغزالي أن العُرف في الفقه الإسلامي يمكن أن يخصص اللفظ العام من القرآن أو الحديث إذا لم يوجد بيان صريح في النص، وهو ما يُعرف بـ"التخصيص بالعُرف" في التراث الفقهي الإسلامي، كما ذُكر سابقًا في الفصل الأول، وهو ما ذهب إليه الحنفية^{٢٨١} غير أنه لم يُصرّح بإمكانية التخصيص بالعُرف على وجه التفصيل، هل يشمل العُرف القولي والفعلي، والعام والخاص، أم يقتصر على أحدهما فقط، كما ناقشنا في الفصل الأول.

ثم بيّن هؤلاء العلماء والأكاديميون - في كتبهم وأوراقهم العلمية - عددًا من المسائل التي يظهر فيها اعتبار العُرف في إسلام نوسنتارا، كمسألة حجاب المرأة المسلمة في إندونيسيا، وتجاوز نكاح الأخت الكبرى بدفع مبلغ مالي للحصول على رضاها، ومسألة تقاسم الأموال المشتركة بين الزوجين، المعروفة بـ"هارتا غونو-غيني"، التي أصبحت جزءًا متأصلًا منذ مئات السنين في الحياة اليومية والعادات والتقاليد في المجتمع الإندونيسي، والتي تُصوّر على أنها اجتهادات فقهية لم تحصل في غيرها من بلاد العالم الإسلامي^{٢٨٢}.

فمسألة الحجاب - أو ستر العورة - للمرأة المسلمة في إندونيسيا، على سبيل المثال، وهي من المسائل التي يُكثر الحديث عنها في خطاب إسلام نوسنتارا، تُناقش من حيث إن النساء المسلمات في إندونيسيا يرتدين "الكبايا" - وهو زيّ تقليدي نسائي - الذي يكشف عن العنق في موضع ستر العورة، وقد أصبح هذا الزي عرفًا للمرأة المسلمة في إندونيسيا في مسألة ستر العورة. ويُلاحظ ذلك في زوجات كبار العلماء السابقين في نوسنتارا، كزوجة كياهي الحاج هاشم أشعري - مؤسس جمعية نهضة العلماء - وكياهي الحاج أحمد دحلان - مؤسس جمعية المحمدية - كما يُلاحظ في السيدة شنتا نورية، زوجة المرحوم غوس دور، بينما المرأة المسلمة في العالم العربي ترتدي القميص لستر العورة. وهذا

281. Abdul Moqsiith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 112.

282. Harisudin, M. Noor. "'Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :77-78.

يترتب عليه اختلاف في تحديد حدود العورة بين المرأة المسلمة في إندونيسيا ونظيرتها في العالم العربي، لاختلاف الأعراف والعادات في اللباس بين إندونيسيا والعالم العربي^{٢٨٣}.

وهذا يقترب مما يراه عبد الرحمن واحد أيضًا - مع أنه أكد أن اعتبار العرف يقتصر على الجانب الثقافي فقط، دون الثوابت في الدين - في جواز الملابس التي ترتديها العروس في المجتمع الجاوي، والتي تكشف عن عنقها وكتفها أثناء الوليمة؛ إذ يرى أن هذا العرف يمكن تفهّمه، فالمسلمون في إندونيسيا لا يرون أن هذا الفعل في مستوى الزنا أو العقوق للوالدين، طالما أن النكاح قد استوفى الشروط الأساسية التي ذكرها الفقهاء في الفقه الإسلامي، كوجود الولي للمرأة، والشاهدين، والمهر^{٢٨٤}. وقد نقل هذا الرأي أيضًا عبد المقسط الغزالي في نقاشه حول العرف في إسلام نوسنتارا^{٢٨٥}. وكما صرح بذلك محمد نور حارس الدين في ورقته العلمية حول العرف كمصدر في فقه نوسنتارا، فإنه - مع كونه يشترط في اعتبار العرف الشروط التي ذكرها الأصوليون والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي - أكد أن العلماء في نوسنتارا قد توصلوا إلى صياغة أحكام فقهية تقوم على أساس "نظرية الحدود"، وذلك قبل أن يكتشف محمد شحور هذه النظرية ويتحدث عنها في كتابه^{٢٨٦}.

ومع ذلك، فإن العلماء والأكاديميين المؤيدين لإسلام نوسنتارا يرون أن استخدام العرف لتنزيل الأحكام وتطبيقها في المجتمع الإندونيسي - من خلال هذا الخطاب - لا يُقصد به تغيير الأحكام الشرعية الإسلامية، بل هو جهد لتطبيق الشريعة بصورة سياقية، ومناسبة لواقع المجتمع في نوسنتارا بثقافته المتعددة وأعرافه السائدة. وقد أكد هؤلاء ذلك في مسألة التركة - وهي من المسائل المهمة في نقاش إسلام نوسنتارا، والتي يُشار إليها كثيرًا -، فإنه لا يُنكر أحد أن أصل التركة ثابت بالنص الشرعي الصريح، ولكن تطبيقها في نوسنتارا (إندونيسيا) يختلف عما هو عليه في الشرق الأوسط (المجتمع العربي)، إذ إن في نوسنتارا يوجد ما يُعرف بـ "غونو غيني" (Gono Gini)، أي الحصة المشتركة بين الزوجين، حيث تُقسّم التركة أولاً بين الزوج والزوجة، ثم بعد ذلك تُقسّم على الورثة الموجودين. وهذا العرف في إندونيسيا يؤثر في تطبيق أحكام التركة في الفقه الإسلامي، وقد نصّ عليه

283. Harisudin, M. Noor, 'Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara,' : 77-78.

284. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", (Mizan, Jakarta, 2015) : 36-37.

285. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 111

286. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 76-77.

قانون الزواج في إندونيسيا رقم ١ لسنة ١٩٧٤م، حيث جاء فيه أن الميراث لا يُقسّم إلا بعد تفريق الحقوق المشتركة بين الزوجين بشكل عادل^{٢٨٧}.

ولهذا، يُعدّ العُرف من المحاور الأساسية في خطاب إسلام نوسنتارا لتنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في المجتمع الإندونيسي، مما يجعل الفقه الإسلامي في إندونيسيا يختلف عن غيره في العالم الإسلامي. ولا يُنكر أن العُرف يُعدّ أصلًا معتبرًا في التراث الفقهي الإسلامي، الأمر الذي يجعل النقاش حول العُرف في إسلام نوسنتارا محورًا هامًا. وقد اختلف الأكاديميون في كيفية اعتباره، بين مَنْ يُقيّده بالشروط الفقهية التي قررها الفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي، كحارس الدين، وبين مَنْ يُوسّع دائرته ليشمل القيم الإنسانية، كمقسط غزالي. ورغم هذا التفاوت، فإن الجميع يتفقون على أن تفعيل العُرف في إسلام نوسنتارا لا يهدف إلى تغيير الشريعة، بل إلى تحقيق مقاصدها في ضوء الخصوصية الثقافية لنوسنتارا.

٤. مقاصد الشريعة في إسلام نوسنتارا

وقد أصبحت مقاصد الشريعة محورًا فقهيًا يكثر تداوله لدى العلماء والأكاديميين في السنوات الأخيرة. وفي نقاشنا حول الفقه في إسلام نوسنتارا، لا يخلو هذا النقاش من المحور المقاصدي في الفقه الإسلامي – وإن لم يُصرّح أولئك العلماء والمفكرون المؤيدون لإسلام نوسنتارا بأنها من النظريات الأساسية، كما ذكر سابقًا في أول هذا الفصل. فعفيف الدين مهاجر – مثلاً، وهو من المؤيدين لإسلام نوسنتارا – أجاب في ورقته العلمية عن التساؤل حول مصطلح "إسلام نوسنتارا" الذي يبدو غريبًا لدى بعض الناس، كما لو كان كـ "إسلام ماليزيا"، أو "إسلام السعودية"، أو "إسلام أمريكا"، مع أن مرجع الإسلام – عند المسلمين في العالم كله – هو واحد: القرآن الكريم والسنة النبوية. فأجاب عفيف الدين بأن الإسلام – بالإضافة إلى القرآن والسنة – يمتلك مرجعًا آخر، يتمثل في مقاصد الشريعة التي تُستخرج من نصوصها باستقراء العلماء^{٢٨٨}.

287. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, (Pustaka Kompas, Ciputat, 2019) : 47

288. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64.

فالشريعة الإسلامية - كما هو معلوم - لا تكون إلا لتحقيق مصلحة الناس في معاشهم ومعادهم، لكن المصلحة - عند عفيف الدين - لا بد أن تندرج تحت الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العرض، وهي ما يُعرف بمقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي، ويرى عفيف الدين أن مقاصد الشريعة تُعد أمرًا مهمًّا يجب مراعاته في فهم النصوص الشرعية، لأنها تُنتج أحكامًا لا تعتمد فقط على ظاهر النص، بل تراعي أيضًا السياق والواقع^{٢٨٩}.

بينما يرى عبد المقسط غزالي على أن معرفة مقاصد الشريعة وفهمها في السياق المعاصر للفقه الإسلامي تعد من أهم الجوانب وأكثرها حيوية في ممارسة الاجتهاد للنوازل المعاصرة، ولذا، يرى عبد المقسط على أن من يقتصر اجتهاده في الفقه الإسلامي على المعنى الظاهري للنصوص - أو يتعامل معها تعاملًا لفظيًا محضًا -، ويقيد نفسه بسبب النزول للآيات من القرآن الكريم، ويغفل عن مقاصد الشريعة، فإنه سيقع - لا محالة - في أخطاء جسيمة في اجتهاده للفقه الإسلامي^{٢٩٠}، فمراعاة قاصد الشريعة عند عبد المقسط غزالي لا بد منه في تنزيل الأحكام الشرعية للمجتمع - أو المجتمع الإندونيسي في نقاشنا حول هذا الخطاب.

بل يرى عبد المقسط الغزالي في بحثه عن تصميم قواعد الفقهية بديلة - Merancang kaidah (Ushul) Fikih Alternatif - وان لم يصرح محور مقاصد الشريعة في ورقته عن ابستولوجيا عن إسلام نوستنارا على أن مقاصد الشريعة تُعد المصدر الأول لتشريع الأحكام في الفقه الإسلامي، ثم تأتي بعد ذلك - على التوازي - الآيات الجزئية من القرآن والسنة. لأنها - برأيه - أن مقاصد الشريعة هي جوهر مجمل من الشريعة الإسلامية، وهي تحتل منزلة أعلى من الأحكام الجزئية التفصيلية في القرآن الكريم^{٢٩١}. فعبد المقسط يرى أن مقاصد الشريعة لا بد أول ما يلتفت في تنزيل الأحكام في الفقه الإسلامي.

٢٨٩. المرجع السابق.

290. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif": 365.

291. المرجع السابق.

فمقاصد الشريعة - عند عبد المقسط - مصدر الإلهام - أو مقياسه - عندما يريد القرآن تطبيق الأحكام الجزئية التفصيلية في المجتمع العربي، ولذا، فمقاصد الشريعة هي أصل كل مصادر التشريع في الإسلام، بما في ذلك القرآن نفسه، ولهذا، بين الشاطبي في كتابه الموافقات على أن يلزم للمجتهد أن يعرف التقاليد والعادات في المجتمع العربي، باعتباره المجتمع المسلم الذي كان أول من خوطب بالوحي الإلهي، وقد علق عبد المقسط على كلام الشاطبي على أنه لا تُطلب هذه المعرفة من أجل السياق نفسه، بل من أجل استخلاص المبادئ الأساسية في الإسلام، والتي تُعرف بمقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي، فما تم الوصول إلى هذه المقاصد، يجب فصل النص عن السياق المجتمع العربي الأصلي، وهو ما يُعرف بفك السياق، ثم يحتاج إلى إعادة السياق مجددًا - بتطبيق المبادئ الأساسية للإسلام وتنزيلها على أماكن أخرى وفي بقاع غير عربية - ولذا - عند عبد المقسط غزالي - أن السياقية للنص، وفك السياق، وإعادة السياق من الجديد تُعد آليات دائمة في عملية التفسير للنصوص في الإسلام^{٢٩٢}.

كما سبقت الإشارة إليه، فإن عفيف الدين مهاجر عند تناوله لمفهوم المصلحة في خطاب إسلام نوسنتارا، قد ركّز على الكليات الخمس المعروفة في التراث الأصولي الإسلامي، وهي: حفظ الدين، والعقل، والنفوس، والمال، والعرض^{٢٩٣}، وهي ذاتها التي أشار إليها محمد نور حارس الدين عند تناوله لمقاصد الشريعة في السياق نفسه^{٢٩٤}، ويُعد هذا التصور هو الأكثر شهرة واعتمادًا. إلا أن عبد المقسط غزالي قدّم تصوّرًا مغايرًا وأوسع لمقاصد الشريعة في إطار هذا الخطاب، حيث يرى أن مقاصد الشريعة لا تقتصر على الكليات الخمس، بل تتجلى في العدالة، والمساواة، والحكمة، والرحمة، مع إضافات لاحقة مثل: التعددية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين^{٢٩٥}. ومن ثم، فإن عبد المقسط يُوسّع إطار مقاصد الشريعة لتستوعب القيم المعاصرة التي يراها منسجمة مع روح الإسلام ومقاصده الكلية، مما يُبرز توجّهًا تأويليًا جديدًا داخل خطاب إسلام نوسنتارا في التعامل مع المفهوم المقاصدي.

٢٩٢. المرجع السابق.

293. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64.

294. Abdul Moqsiith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 109-110.

295. Moqsiith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." : 360.

وكما يرى عبد المقسط غزالي أن التعامل الفقهي مع الواقع لا يمكن أن ينفصل عن اجتهاد متجدد في فهم النصوص المقدسة، مصحوب ب حوار داخلي دائم في الضمير الإنساني، وهو ما يُفضي - في نظره - إلى إنتاج بناءٍ مقاصدي ذي طابع كوني وإنساني شامل. فحسب رؤيته، يمتلك الإنسان، من خلال ضميره، القدرة الفطرية على التمييز بين الخير والشر، وقد استند في ذلك إلى حديث النبي ﷺ: «استفت قلبك»^{٢٩٦}، ومن هذا المنطلق، يذهب عبد المقسط غزالي إلى رأيٍ مثير للجدل، وهو أنه إذا وُجد نص شرعي - سواء من القرآن أو من السنة - يتعارض في جوهره مع مقاصد الشريعة كما يفهمها ضمن رؤيته الموسعة، فإن الواجب هو تأويله، بل وقد يصل الأمر - عند الضرورة - إلى تجاوزه أو نسخه، إذا تبين أنه لا ينسجم مع تلك المقاصد في سياق الواقع المعاصر. ويعكس هذا التوجه تأويلاً جديداً في الفقه المقاصدي يُعَلِّب المقاصد على دلالة النص الظاهر، ما يفتح باباً واسعاً للنقاش الأصولي والمنهجي في إطار خطاب إسلام نوستار^{٢٩٧}.

لقد أصبحت مقاصد الشريعة محوراً أساسياً في الخطاب الفقهي المعاصر، لا سيما ضمن سياق إسلام نوستار، حيث برز اهتمام ملحوظ من المفكرين أمثال عفيف الدين مهاجر وعبد المقسط غزالي بأهميتها في فهم النصوص الشرعية وتنزيل الأحكام على الواقع المحلي المتنوع ثقافياً واجتماعياً. فعفيف الدين مهاجر يرى أن الكليات الخمس لمقاصد الشريعة (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال) تُشكّل مرجعاً ثالثاً يُضاف إلى القرآن والسنة، تُستأنس به في توجيه الاجتهاد وتنزيل الأحكام، دون أن تنفصل عن النصوص الأصلية. بينما يذهب عبد المقسط غزالي إلى مقارنة أكثر تقدماً، حيث يعتبر المقاصد هي جوهر الشريعة ومصدرها الأول، بل يُقدّمها - عند التعارض - على الأحكام التفصيلية الواردة في النصوص. ومن ثم، فهو لا يرى حرجاً في إعادة تأويل النصوص، بل وحتى تجاوزها، إذا ثبت تعارضها مع ما يُفهم أنه مقصد أصيل للشريعة في سياق العصر. وقد قام عبد المقسط بتوسيع مفهوم المقاصد، ليشمل قيماً حديثة، كالتعددية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، مؤكداً أن الاجتهاد المعاصر لا يكتمل إلا بمراعاة هذه القيم في إطار سياق عالمي وإنساني. كما شدد على أهمية فك السياق، وإعادة السياقاتي تجاوز ظروف التنزيل التاريخية للنصوص وتفسيرها

٢٩٦. المرجع السابق.

٢٩٧. المرجع السابق : ٣٥٥-٣٦٠.

بما يتناسب مع الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الراهن، بما يحقق مقاصد الشريعة في معناها الأوسع.

٥. نظرية المصلحة في إسلام نوستنارا

إن الشريعة الإسلامية لا تهدف سوى تحقيق المصالح الإنسانية العامة، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد بجميع أشكالها، كما قال به ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين^{٢٩٨}، وهو المصلحة، والعدالة، والرحمة، والحكمة^{٢٩٩}، من هذا المحور انطلق عبد المقسط غزالي ومحمد نور حارس الدين بيان أهمية نقاش المصلحة في إسلام نوستنارا، وأنها من النظريات الفقهية الأساسية في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها للواقع المجتمع الإندونيسي^{٣٠٠}، لا سيما أن العرف - الذي ناقشناه سابقا - يعتبر في إسلام نوستنارا لكونه يراعى أكثر مصلحة للمجتمع الإندونيسي؛ فلذا يرى حارس الدين على أن اعتبار العرف كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي يعد من المنظومة العامة للمصلحة^{٣٠١}.

وقد أكد عبد المقسط غزالي على أن المصلحة ينبغي أن تكون المرجع الأول في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، مشدداً على أن مراعاة التوازن بين المصالح والمفاسد يجب أن يكون محور اهتمام الفقهاء عند الإفتاء وتطبيق النصوص في السياقات المختلفة^{٣٠٢}، ويبرز في هذا السياق أن الحكم الفقهي قد يتغير من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، تبعاً لاختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية؛ إذ قد تُعدّ مصلحة في بيئة ما، ما هو مفسدة في بيئة أخرى، والعكس. كما يرى غزالي أن بعض الأحكام التي كانت مفسدة أو غير ملائمة في الماضي، قد تصبح مصلحة مشروعة في السياق الحاضر، نتيجة تطور الأحوال وتغير معايير الواقع. ويندرج هذا التصور تحت القاعدة الفقهية المشهورة: "تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان"، والتي تعبر عن ديناميكية الشريعة ومرونتها في مواكبة الواقع وتحقيق مقاصدها الأساسية في ضوء المصلحة العامة^{٣٠٣}.

298. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif.": 366.

299. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 107.

300. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 28

301. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :71.

302. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 108

303. المرجع السابق.

وكان حسبي صديقي في أطروحاته حول فقه إندونيسيا أيضا يرى على أن استخدام المصلحة – أو المصالح المرسله – أمر لازم في الفقه الإسلامي؛ لأنه يتوافق مع الشمولية للشريعة، الذي يتركها يحصل الجمود أو الحرج في الفقه الإسلامي، فباستخدام المصلحة يستطيع – الفقيه أو المفتي – على أن يتجاوز التحديات المعاصرة، وحلّ قضايا المستجدة في الفقه الإسلامي، بل يرى حسبي الصديقي على أن المصلحة يمكن أن يكون بديلا من نظرية القياس الذي يقتصر في إطار النص فقط، الذي باستخدامها يمكننا أن يوجد الفقه يراعى أكثر للواقع، ويتناسب أكثر مع الأعراف والثقافات المتنوعة في إندونيسيا³⁰⁴، لا سيما أن تحقيق المصلحة هو الهدف الأسنى للشريعة الإسلامية، الذي تعكس من الأدلة التبعية في الفقه الإسلامي : كالقياس والاستحسان وسد الذريعة والمصالح المرسله³⁰⁵.

وعليه، فإن المصلحة والعرف يشكّان محورًا أساسيًا في خطاب إسلام نوستارا، إذ إن نقاش العرف فيه لا يفهم بمعزل عن المصلحة؛ فالعرف لا يكون معتبرًا في هذا الخطاب إلا إذا انطوى على مصلحة حقيقية. وقد أكد محمد نور حارس الدين أن الأعراف والتقاليد في نوستارا لا يمكن أن تُفعل أو يُستند إليها ما لم تكن حاملة لهدف شرعي واضح، وهو تحقيق المصلحة، مستشهدًا في ذلك بعادة التهليل، أي اجتماع أهل القرية بعد وفاة أحد سكانها، التي اعتُبرت بديلاً عن أنشطة القمار التي كانت تُمارس قديمًا في سياق التعزية في نوستارا³⁰⁶. ويؤكد هذا التوجه عفيف الدين مهاجر، الذي يرى أن الفهم السياقي للنصوص الدينية، إذا ما اقترن بمراعاة العادات والتقاليد المحلية – أي العرف – لا يهدف إلا إلى تحقيق المصلحة، سواء في بُعدها الأخروي أو الدنيوي، باعتبارها أحد المرتكزات الرئيسة في بناء خطاب إسلام نوستارا³⁰⁷.

لكن ما المقصود بالمصلحة في خطاب إسلام نوستارا؟ يرى عفيف الدين مهاجر أن المصلحة التي يُعتد بها في سياق إسلام نوستارا هي المنافع التي تدخل ضمن كليات الشريعة الخمس، أي ما

304. Ma'arif, Toha, 'Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali.' : *Ijtima'iyya* : 33-34.

305. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64.

306. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 47.

307. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 62.

يُعرف بمقاصد الشريعة: حفظ الدين، والعقل، والنفس، والمال، والعرض^{٣٠٨} فالمصلحة، عنده، تُفهم ضمن إطار ما قرره الأصوليون والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي التقليدي، دون تجاوز لحدود الكليات المقررة، أما عبد المقسط غزالي، فيذهب إلى مقارنة مختلفة وأكثر مرونة؛ إذ يرى أن السلطة في تعريف المصلحة وتقديرها تعود إلى المجتمع نفسه، وتحديدًا من خلال آلية الشورى، وذلك عبر التشاور بين أهل الاختصاص والخبرة للوصول إلى اتفاق جماعي حول ما يُعتبر مصلحة في سياق معين. فما يتم التوافق عليه بهذه الآلية، يمثل - بحسبه - المرجعية العليا والملزِمة في تحديد المصلحة.^{٣٠٩}

ولهذا، ناقش عبد المقسط غزالي مسألة التعارض بين النص والمصلحة في الفقه الإسلامي، متسائلًا: أيهما يُقدّم عند وقوع التعارض؟ في حين أن جمهور الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي يرون أن النص هو المقدم عند التعارض؛ لأنهم قرروا مرارًا في كتبهم أن المصلحة التي يفترضها الإنسان قد تكون مصلحة وهمية أو نسبية، بينما المصلحة التي أثبتها الله تعالى من خلال ظاهر النصوص هي المصلحة الحقيقية والموضوعية. غير أن عبد المقسط غزالي يرى أن للمصلحة سلطة في إبطال بعض الأحكام الجزئية الواردة في النصوص المقدسة، وهو ما يعبر عنه بعض الباحثين المعاصرين بـ"نسخ النصوص الجزئية بالمصلحة". فالمصلحة - بحسب رأيه - هي جوهر النصوص القرآنية، وتُعد مقياسًا لإعادة التحكم في تلك النصوص، وإلغاء ما لم يعد ملائمًا منها^{٣١٠}، لأنه يرى أن ما يكون مصلحة في زمان ومكان معينين، قد يتحول إلى مفسدة في سياقٍ آخر، ويستشهد عبد المقسط غزالي كثيرًا في هذا السياق باجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، التي خالفت ظاهر النصوص، مراعاةً للمصلحة العامة.^{٣١١}

وهذا يدل على أن العلماء والأكاديميين المؤيدين لإسلام نوسنتارا قد اختلفوا في استخدام المصلحة وتحديداتها ضمن هذا الخطاب. فبعضهم وسّع من دائرة استعمالها - كما يظهر في أطروحات عبد المقسط غزالي المذكورة سابقًا - في حين ضبط بعضهم الآخر العمل بالمصلحة بضوابط معيّنة، كما ورد في التراث الفقهي الإسلامي. فمحمد نور حارس الدين - أحد الأكاديميين الذين يكثر

308. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 63

309. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." : 367.

310. المرجع السابق.

311. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 108-110

حديثهم عن إسلام نوسنتارا، لا سيما عن فقه نوسنتارا - يرى أن العمل بالمصلحة لا بد أن يتقيد بشروطها وضوابطها كما قرّرها الفقهاء، وهي: أن تكون المصلحة حقيقية، وأن تكون عامة، وألا تتعارض مع النصوص القرآنية³¹²؛ وذلك لأن حارس الدين يرى أن نظرية المصلحة قد تكون عرضة للتأويل والتكييف بحسب الأهواء والمصالح الشخصية، وهو ما يؤدي ببعض الناس إلى الإفراط في استخدامها لتبرير بعض الأفعال أو المعاملات، ولو كانت مخالفة لضوابط الشريعة. ولهذا، يرى حارس الدين أن العلماء التقليديين كانوا يتعاملون مع مفهوم المصلحة بحذر بالغ؛ خشية الوقوع في التبرير غير المشروع للأحكام في الفقه الإسلامي.³¹³

وقد مثل عبد المقسط غزالي العمل بالمصلحة في إسلام نوسنتارا بقبول علماء نوسنتارا بالبنجسيلا (Pancasila) كأساس لدولة جمهورية إندونيسيا، وبين أن علماء جمعية نهضة العلماء رأوا أنه لا يوجد دليل صريح في القرآن أو السنة يمنع ويحرم ذلك، ولهذا قبلها العلماء في إندونيسيا لما رأوا فيها من مصلحة، حيث تمثل نقطة التقاء ووحدة بين مختلف الأعراق والأديان والطوائف في البلاد. وكانوا يخشون أن يؤدي فرض الدولة الإسلامية القائمة على النصوص القرآنية إلى الانقسام والفرقة داخل المجتمع الإندونيسي المتعدد الأعراق والأديان، وهو مفسدة معتبرة شرعاً³¹⁴، ومع ذلك، لم يقدم عبد المقسط غزالي - في أطروحته حول المصلحة، خاصة في خطاب إسلام نوسنتارا - سوى هذا المثال، رغم أنه كما ذكر سابقاً، قد وسّع دائرة العمل بالمصلحة في الفقه الإسلامي.

بينما مثل حارس الدين العمل بالمصلحة في نقاشه حول محور الفقه في إسلام نوسنتارا بوجوب تسجيل النكاح في إندونيسيا لدى مكتب الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا، واعتبر ذلك من المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي. ويترتب على هذا الرأي تحريم النكاح السري (الزواج العرفي)، لا سيما إذا ترتبت عليه مفسدة تصيب الزوجة أو الأولاد، وهو ما أفتى به مجلس العلماء الإندونيسي في عام

312. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 30

313. المرجع السابق.

314. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 109-110.

٢٠٠٦، حيث أقرّ بـصحة النكاح السري ما لم يترتب عليه ضرر، فإن تـرتبـت عليه مفسدة، فإنه يُحَرَّم^{٣١٥}.

فالمصلحة في خطاب إسلام نوسنتارا نظري فقهي هام الذي لا بد استخدامها في تنزيل الأحكام الشرعية في المجتمع الإندونيسي، لا سيما أن تحقيق المصلحة هو الغاية العليا من الشريعة الإسلامية، وأنها تتجلى في مقاصدها الخمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، إلا أنه قد توسع عبد المقسط غزالي في اعتماد المصلحة في إسلام نوسنتارا، حتى رأى أن لها سلطة على النصوص الجزئية إذا تغيرت الأحوال والظروف، مستشهداً باجتهادات عمر بن الخطاب، في حين قيدها حارس الدين بشروطها وضوابطها المعروفة في التراث الفقهي. ويرى هؤلاء العلماء أن العرف المحلي يشكل جزءاً من المصلحة في إسلام نوسنتارا، مثل عادة التهليل التي حلت محل أنشطة محرمة، كما قبل علماء نوسنتارا بمبدأ البنجسيلا كأساس للدولة لمصلحة وحدة الأمة الإندونيسية، رغم غياب نص ديني صريح يدعمه في الإسلام.

٦. سد الذريعة في إسلام نوسنتارا

وقد ناقشنا سابقاً مفهوم "سد الذرائع" في التراث الفقهي الإسلامي، وهي الأشياء ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل محظور، وهو من الأدلة التبعية المختلف بين الأصوليين والفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي. ويُعتبر "سد الذرائع" من النظريات الفقهية في إسلام نوسنتارا، وإن لم يصرح بهذه النظرية فيه سوى حارس الدين في كتابه عن فقه نوسنتارا — أي نقاش الفقه في إسلام نوسنتارا -^{٣١٦}، قد أكد حارس الدين في العمل بسد الذريعة بنقل ما يراه القرآني والشاطية في سد الذريعة بأنها يعتبر في الفقه الإسلامي، وعفيف الدين ذكر نظرية سد الذريعة في محور تحقيق المصلحة في إسلام نوسنتارا^{٣١٧}.

315. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia : 35-37.

316. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 30

317. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64

ويرى حارس الدين أهمية سد الذرائع في نقاش الفقه في إسلام نوسنتارا؛ لوجود بعض قرارات - أو فتاوى - مجلس العلماء الإندونيسي التي يظهر فيها استخدام هذه نظرية سد الذريعة فيه، و من بين هذه القرارات، ما أصدره مجلس العلماء الإندونيسي بمنع النكاح بين الرجل والمرأة مختلفان الأديان، ولو مع الكتابيات، وإن كان الجمهور من الفقهاء استثنى جواز النكاح بين المسلم والمرأة الكتابية؛ لأنهم يرون أن تأثير الرجل أقوى من المرأة في الأسرة، في هذا القرار، اختار العلماء في إندونيسيا عدم السماح بأي شكل من أشكال الزواج بين الأديان، حتى مع الكتابيات، وذلك احتياطاً منهم مستمداً لنظرية سد الذريعة، لمنع الآثار السلبية المحتملة على المجتمع الإندونيسي، خاصة للمسلمين³¹⁸.

ومن هذه النظرية وما أصدره مجلس العلماء الإندونيسي في منع النكاح بين الأديان، أراد حارس الدين يثير النظر - في نقاش النظرية في إسلام نوسنتارا - إلى إحدى محاورات الفقهية لدى الأكاديمين والمفكرين في إندونيسيا، وهو ما يسمى بالفقه بين الأديان (Fikih Lintas Agama) الذي قدمه أفراد من الأكاديمين والمفكرين: كأمثال نور خالص ماجد و عبد المقسط غزالي وغيرهما، الذي يجوز النكاح بين المرأة المسلمة والرجل غير المسلم، أو يجوز النكاح بين الأديان بشكل عام بغض النظر عن دينه، ومعتقدده، وهؤلاء يبرهون هذا الأراء بثلاث حجج: أن تعدد الأديان هو سنة من سنن الله تعالى الذي لا يمكن تجنبها، وأن في الزواج بين الأديان يُعتبر وسيلة للتقارب والتفاهم بين أتباع الديانات المختلفة، كما الهدف من الزواج هو بناء المودة والرحمة في الأسرة، وفي ظل التوترات الحالية بين الأديان، يمكن أن يكون الزواج بين الأديان وسيلة لتعزيز التسامح والتفاهم بين الأديان، وكما يعلم أن روح القرآن تهدف إلى التحرير للناس، وليس تقييدهم، وأن تطور الأحكام من تحريم الزواج من المشركين إلى إباحة الزواج من أهل الكتاب يُظهر تطوراً تدريجياً في التشريع، وفي نقاش سد الذريعة في إسلام نوسنتارا لا يوجد نقاش طويل عنه أو رأي فقهي يثير الجدل فيه؛ لأنه كما كان سابقاً لم يصرح بهذه النظرية إلا حارس الدين في كتابه فقه نوسنتارا

318. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 30

وُعدّ نظرية "سد الذرائع" إحدى المحاور الفقهية التي طُرحت في سياق خطاب إسلام نوسنتارا، رغم قلة التصريح بها من قبل المفكرين. فقد أشار إليها محمد نور حارس الدين في كتابه "فقه نوسنتارا"، باعتبارها جزءًا من التراث الفقهي الإسلامي، مستندًا في ذلك إلى آراء القرافي والشاطبي. كما ذكرها عفيف الدين في سياق حديثه عن محور تحقيق المصلحة. وبناءً على ذلك، لن أُطيل النقاش عنها في هذا الفصل، نظرًا لقلّة تناولها أصلاً في خطاب إسلام نوسنتارا.

وقد أبرز حارس الدين أهمية هذه النظرية في السياق الإندونيسي من خلال بعض قرارات مجلس العلماء الإندونيسي، مثل منع الزواج بين المسلمين وغير المسلمين، حتى مع الكتايات، احتياطاً لما قد يترتب عليه من آثار سلبية، مستندين إلى مبدأ سد الذرائع. ومن هذا المنطلق، انتقد حارس الدين بعض الاتجاهات الفقهية المعاصرة في إندونيسيا التي يقدمها أكاديميون كعبد المقسط غزالي ونور خالص ماجد، الذين يميزون الزواج بين الأديان استناداً إلى حجج إنسانية واجتماعية، مثل سنة التعدد الديني، وتحقيق التقارب، وروح التحرير في الإسلام. ومع ذلك، فإن النظرية لم تحظَ بنقاش موسّع في خطاب إسلام نوسنتارا، ولم يثر حولها جدل فقهي عميق سوى ما أورده حارس الدين.

الفصل الثالث

تأثيرات القومية المعاصرة على إسلام نوستارا ونظرياته الفقهية

كما ذكرنا سابقا في الفصل الثاني، فإن الفقه يعد موضوعا بالغ الأهمية في النقاشات المتعلقة بإسلام نوستارا، لأنه يرتبط دائما بكيفية توافق الإسلام - لا سيما أحكامه - مع الظروف الاجتماعية والثقافية في المجتمع الإندونيسي،^{٣١٩} وهذا الخطاب الفقهي في إسلام نوستارا غالبًا ما يُقارن بالفقه الحجازي أو المصري، أو الهندي^{٣٢٠} - كما طرحه لأول مرة حسبي الصديقي في خطابه حول فقه إندونيسيا وتبعه من جاء بعده-؛ فهؤلاء العلماء والأكاديميين يرون أن فقه الحجاز، أو الفقه المصري، أو الفقه الهندي ليس الا انعكاسا للعرف - أو للعادة - الموجودة في تلك البلاد. وبناء عليه تختلف تلك المذاهب الفقهية باختلاف العرف والعادة فيها : كتغير آراء الشافعي بين العراق ومصر المعروف بقوليه القديم والجديد، حيث يُعتقدون أن الأعراف والعادات في مصر أثرت في ذلك التغير^{٣٢١}.

ومع ذلك، فإن ادعاء الشبه في هذه المسألة يبدو متكلفًا نوعا ما - أو يمكن أن نقول إنه من قبيل القياس مع الفارق-؛ لأنّ النقاش حول تغير مذهب الشافعي - الذي يرون انه بتغير العرف- ليس دقيقا؛ لأن الشافعي نهي عن رواية أقواله القديمة - كما نقله الزركشي في البحر المحيط - فلو كانت التغيرات في مذهب الشافعي مبنية على الأعراف والعادات، لما نهي الشافعي عن قوله القديم، لا سيما أهل بغداد، وكما أكد هذا ما صرح به الأصحاب والأئمة في المذهب الشافعي من أنه لا يجوز تقليد الشافعي في مذهبه القديم ولو كان المقلد من أهل العراق^{٣٢٢}. وهذا يدل على أن تغير اجتهاد الإمام الشافعي لم يكن نتيجة لتغير الأعراف - كما يدعى به المؤيدون لإسلام نوستارا،

٣١٩. حارس الدين، محمد نور، "إسلام وفقه نوستارا : التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء"، : ٥٢٩.

320. Mustatho, Mustatho. "Islam Madzhab Indonesia (Menelisik Karakteristik Bangunan Fiqh Khas Keindonesiaan).": 156.

321. Falah, "Fiqh Indonesia: Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam": 147

٣٢٢. وعلوي بن عبد القادر السقاف، " خطأ القول بأن الإمام الشافعي غير مذهبه في مصر مراعاة للعوائد والبيئة المصرية، " الدرر

السنية، د-ت، <https://dorar.net/article/409>

وإنما ينشأ عن تغير الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص. ومما يؤكد هذا أيضًا أن المذاهب التي يُراد تشبيهها ومقارنتها بالفقه في إسلام نوسنتارا — كالمذهب المالكي المنتشر في الحجاز مثلاً — قد امتد تأثيرها إلى مناطق واسعة في شمال وغرب أفريقيا، وأجزاء من مصر والسودان^{٣٢٣}، مما يدلّ بوضوح على أن المذهب المالكي قد طُبّق وازدهر خارج موطنه الأصلي في المدينة المنورة. وهذا يُثبت أن الاختلاف الفقهي في هذه الحالات إنما بنى على أسس الاجتهاد واستنباط الأحكام من النصوص، لا على تغير الأعراف أو الخصوصيات الثقافية.

١. نظرية العرف في إسلام نوسنتارا

قد استخدم العلماء والأكاديميون في نقاشاتهم حول الفقه في إسلام نوسنتارا عددًا من النظريات الفقهية لتيسير صياغة فقه يتوافق مع الثقافة والعادات المتطورة في إندونيسيا، مثل: العرف، والمصلحة، ومقاصد الشريعة، وسدّ الذرائع^{٣٢٤}، ولا يُنكر أن هذه النظريات قد اعتمدها المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي إلا أنّ هذا الفصل يهدف إلى تحليل هذه النظريات في سياق خطاب إسلام نوسنتارا، وبيان كيف فهمها المؤيدون لهذا الخطاب وطبّقوها، مع مقارنتها بما قرّره المتقدمون من الفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي.

ويُعدّ العرف من المحاور الأساسية في خطاب إسلام نوسنتارا، لأنه يُعتبر جسرًا يربط بين الأعراف والثقافات المتعددة في إندونيسيا وتعاليم الإسلام، كما يُعدّ العرف وسيلة تمنح فقه نوسنتارا خصائصه المميّزة، كما أشار إلى ذلك عبد المقسط غزالي في إحدى أوراقه العلمية.^{٣٢٥} وقد نقل هؤلاء العلماء والمفكرون المؤيدون لإسلام نوسنتارا ما يدل على أهمية العرف في التراث الفقهي الإسلامي. وليس هدفنا في هذا الفصل مناقشة أو تحليل مكانة العرف في الفقه الإسلامي، لأنّها مسألة لا خلاف فيها، كما أُشير إليها سابقًا في الفصل الأول. وإنما نسعى في هذا الفصل إلى تحليل كيفية تغير مفهوم

٣٢٣. سليمان قواري، قراءة في عوامل انتشار المذهب المالكي، الحوار الفكري، ١١ (٢٠١٦) : ١٧٦.

324. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, (Mizan, Jakarta. 2015) : 110. Harisuddin, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan "Islam dan Fiqh Nusantara" Sebuah Catatan Pengantar." : 3 Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, (Pustaka Kompas, Ciputat, 2019) : 7

325. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 115

العُرف عند هؤلاء المفكرين الثلاثة: عفيف الدين مهاجر، ومحمد نور حارس الدين، وعبد المقسط غزالي.

وكما يتّضح من هذا الخطاب، فإن استخدام العُرف في إسلام نوستارا لا ينفصل عن جهود بلورة هوية وطنية لإندونيسيا كدولة قومية حديثة، من خلال إنتاج فقه يختلف عن الفقه في مناطق أخرى، كبلدان الشرق الأوسط. وقد أُشير أحياناً إلى محاولة تشبيهه بالفقه المصري، مع أن الاختلاف في الاجتهادات لا يعود بالدرجة الأولى إلى الأعراف والعادات، بقدر ما هو ناتج عن اختلاف المناهج الأصولية في فهم النصوص الشرعية^{٣٢٦}. ومن خلال المقاربة الديكولوجيالية، يتبيّن أن هذا الخطاب يُسهم في تجزئة هوية الأمة الإسلامية وفقاً للحدود القومية، وفي الوقت ذاته يسعى إلى دمج الأعراف المتنوعة في إطار هوية واحدة تُسمّى "عُرف نوستارا"، تعكس التصرّ القومي للدولة الحديثة^{٣٢٧}. إلا أن هذا التوجّه يُغفل تنوّع الأعراف المحلية داخل إندونيسيا، كعرف جاوة وكاليمانتان، مما يستدعي مراجعة الطرح القائل بضرورة مراعاة العُرف في الفقه الإسلامي، بحيث يشمل الأعراف المحلية المتعدّدة، لا دمجها قسرياً في إطار عرقيّ موحد.

وقد يرى حسبي الصديقي أن العرف المتطور في إندونيسيا يجب أن يُحترم كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، كما يُحترم العرف في المجتمع العربي، استناداً إلى مبدأ المساواة في الإسلام. ويلاحظ هذا التوجه في خطاب إسلام نوستارا^{٣٢٨}، لا أن التصرّ الذي يجعل العرف مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي – بل يُقدّمه أحياناً على غيره – يحتاج إلى نقد دقيق؛ إذ كما بيّن سابقاً في الفصل الأول، فإن الدراسات المتعلقة بالعرف في التراث الفقهي الإسلامي لم تُشر إلى وجود فقيه أو أصولي اعتبر العرف مصدراً أصيلاً من مصادر التشريع^{٣٢٩}، ولم يُدرجه في مباحث الأدلة، ولا تناولوه

٣٢٦. انظر عبد المؤمن، غالب، "الأسباب الأصولية في رجوع الإمام الشافعي عن بعض آرائه في مذهبه القديم،" (رسالة ماجستير، الجامعة ال بيت، ٢٠٠٤)، وعلوي بن عبد القادر السقاف، "خطأ القول بأن الإمام الشافعي غير مذهبه في مصر مراعاة للعوائد والبيئة المصرية"، الدرر السنية، د-ت، <https://dorar.net/article/409>

327. S. Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order* : 103-104

328. Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali." 32.

٣٢٩. رقية جابر، العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أمثودجا) : ٥٢

كمبحث مستقل، إلا في بعض المؤلفات المتأخرة^{٣٣٠}، فالعرف، في التراث الفقهي، ليس سوى دليل ثانوي يُستأنس به بعد الأدلة الشرعية الأساسية، ولا يُعدّ دليلاً مستقلاً موازياً للقرآن الكريم، أو السنة النبوية، أو الإجماع، أو القياس. بل هو تابع لغيره من الأدلة.^{٣٣١} ولذلك، فإن أي محاولة لإضفاء صفة المصدرية المستقلة على العرف في التشريع الإسلامي تستوجب مراجعة دقيقة في ضوء أصول الاستدلال ومباحث الأدلة عند المتقدمين.

وكما استند المؤيدون لإسلام نوسنتارا إلى العرف في عملهم الفقهي، لكونه يُمثّل العقل الجمعي للمجتمع.^{٣٣٢} فإن هذا الأمر لا يُشكّل من جهة ما يراه حارس الدين؛ إذ إنه ناقش المسألة في ضوء ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ورفض الأخذ بالعرف الفاسد^{٣٣٣}، غير أن ما يلفت النظر هو موقف عبد المقسط غزالي، الذي صرّح بجواز "تنقيح" النصوص الشرعية بواسطة العقل الجمعي، حيث حاول أن يمنح هذا العقل صلاحية في مراجعة النصوص التي لا تتوافق مع ما يراه العقل الجمعي مقبولة^{٣٣٤}، لكن إذا أردنا تحليل هذا الطرح، فإنه من المهم أن نُذكر بأن ما يُعرف في الفقه الإسلامي بـ"العقل" — الذي يُقصد به الميل الجماعي للناس نحو أمرٍ ما، وتلقّيه بالقبول حتى يصير عُرفاً — لا يمكن أن يكون "حاكماً" على النصوص الشرعية، لأنه لا خلاف بين العلماء أن الحاكمية إنما هي لله وحده^{٣٣٥}، وبناءً عليه، فإن العرف لا يُعدّ دليلاً على الأحكام الشرعية إلا باعتبار إقرار الشارع له. أما جعل العقل أو العرف حاكماً على النصوص، بحيث يُنقّحها أو يُغيّرها، فكأنه يُنزل العرف منزلة المشرّع، وهذا يتنافى مع أصول العقيدة الإسلامية التي تقرر أن التشريع حقٌّ خالصٌ لله سبحانه وتعالى. وكان النقاش حول العرف في إسلام نوسنتارا يتطرق إلى الأحكام المتغيرات^{٣٣٦} — أو ما أشار إليه الشيخ عبد الرحمن وحيد — غُوس دُور — بالأمور المتعلقة بالثقافة الاجتماعية^{٣٣٧}، غير أن الملاحظ

٣٣٠. مطهر، إبراهيم، الإعتبار الدلالي للعرف في الشريعة الإسلامية من منظور استشراقي — شاخت أنموذجا دراسة تحليلية نقدية —، ١٣٢.

٣٣١. المصدر السابق، ٣٢-٣٣.

332. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara.": 75

333. المرجع السابق

334. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." (Paramadina Jakarta, 2005) : 367

٣٣٥. أبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٢٠-٣٠.

336. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :73.

337. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", : 37

من خلال هذه النقاشات، أنه لا يوجد تعريف واضح أو تحديد صريح لمصطلح "الأحكام المتغيرة" في الفقه الإسلامي، مما يُفضي أحياناً إلى تناقضات بين ما يبيّنه هؤلاء المفكرون حول مكانة العرف في الفقه الإسلامي، وبين الأمثلة التي يقدمونها كنماذج لتطبيق العرف في خطاب إسلام نوستارا — كما سيّضح لاحقاً

وانطلاقاً من ذلك، فإن تحليلنا للشروط التي وضعها المؤيدون لفكرة إسلام نوستارا — وهم: عفيف الدين مهاجر، وحارس الدين، وعبد المقسط غزالي — فيما يخص استخدام العرف، يقتضي بالضرورة مقارنتها بما قرره الفقهاء والأصوليون المتقدمون في التراث الفقهي الإسلام. الشروط التي أوردها كلٌّ من عفيف الدين وحارس الدين^{٣٣٨} في هذا السياق تبدو منسجمة إلى حدّ كبير مع ما ذهب إليه العلماء في التراث الفقهي، إلا أن اللافت للنظر هو أن الأمثلة التطبيقية التي قدّمها تتعارض في بعض المواضع مع الشروط التي اشتراطها بأنفسهما، كما سيّضح لاحقاً عند مناقشة قضية الحجاب.

أما عبد المقسط غزالي، فقد تفرّد باشتراط أن يكون اعتبار العرف في خطاب إسلام نوستارا منسجماً مع مبدأ الإنسانية^{٣٣٩}. ومن هذا المنطلق، بدا أنه يسعى إلى ربط العرف بالمبادئ الإنسانية الكلية ذات الطابع الغربي، مما أدى إلى تصوّر العرف وفهمه على نحو أكثر اتساعاً واختلافاً عما يراه السكان المحليون. ويلاحظ أيضاً — كما ذكر في الفصل الثاني — أن حديث عبد المقسط عن العرف جاء عاماً وموجزاً، دون التطرّق إلى تقسيماته المشهورة في كتب التراث الفقهي الإسلامي، كالعرف القولي والفعلية، أو العرف العام والخاص. وهذا التناول المجمل قد يفتح المجال لسوء الفهم وسوء التطبيق، خاصة إذا علمنا أن النقاش حول العرف في التراث الإسلامي كان نقاشاً دقيقاً ومركباً، لا يمكن اختزاله في هذا الإطار المبسّط.

ويظهر ذلك جلياً في النقاش المتعلّق بالعرف في هذا الخطاب، إذ جاء الحديث عنه عاماً ومقتضباً، دون تفصيل وافٍ لمفهومه وأنواعه ووضوابطه. وذلك على الرغم من أن العرف المقصود في

338. Harisudin, M. Noor. "Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara." :77

339. Abdul Moqsih Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 112.

سياق هذا الخطاب يندرج — بحسب اصطلاح الفقهاء — ضمن ما يُعرف بالعرف الخاص في التراث الفقهي الإسلامي، وهو ما لا يُعمل به عند جمهور الفقهاء والأصوليين، إلا من قلّ منهم^{٣٤٠}. وحتى في حال اعتباره، فإن تخصيص النص بالعرف — كما قرّره المتقدّمون — إنما يكون بالعرف القولي، لا بالفعل، وذلك لما عليه من استقرار في العقود والتصرفات، حيث يُحتمل أن تُحمل الخطابات الشرعية في بلدٍ ما على أعرافهم القولية المستقرة. أما العرف الفعلي، فقد أجاز الحنفية تخصيص النص به،^{٣٤١} لكن بشروط معروفة، ناقشنا أهمها في الفصل الأول، وعلى رأسها ألا يكون العرف معارضاً لنصوص الشريعة^{٣٤٢}. ومن هنا، فإن الحديث عن العرف في سياق خطاب إسلام نوستتارا يتم استخدامه أحياناً بصورة اختزالية وتبسيطية وسطحية لا تعكس حقيقة العرف في الفقه الإسلامي.

ومن الأمثلة اللافتة على استخدام العرف في إسلام نوستتارا ما يتعلق بمسألة الحجاب للمرأة، حيث يُصوّر أحياناً على أنه سمةٌ خاصة بالمرأة المسلمة في نوستتارا، كما يُلاحظ ذلك في زوجات كبار العلماء في إندونيسيا سابقاً، اللواتي كنّ يرتدين الحجاب مع بروز أعناقهن^{٣٤٣}. وهذا - بلا شك - يخالف ما هو معلوم من وجوب الحجاب في الشريعة الإسلامية، إذ يحرم على المرأة المسلمة أن تُظهر شيئاً من جسدها، إلا ما اختلف فيه الفقهاء من الوجه والكفين^{٣٤٤}، كما قال الله تعالى في سورة النور: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾. فقد أمر الله تعالى المؤمنات بأن يسترن رؤوسهن بالخُمُر - وهي ما يُغطى به الرأس ويتدلّى على العنق والصدر - مما يدل على وجوب ستر العنق، باعتباره من العورة التي لا يجوز كشفها^{٣٤٥}. وهذا يدل على أن الحجاب من الأمور التعبدية، التي لا تدخل ضمن دائرة الأحكام القابلة للتغيير بتغير العرف. ومن هنا، فإن اشتراط عفيف الدين وحارس الدين بأن

٣٤٠. محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ٥.

٣٤١. المرجع السابق

٣٤٢. المرجع السابق، وأبو السنة، أحمد فهد، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، ٦١.

343. Harisudin, M. Noor, 'Urf sebagai sumber hukum islam (fiqh) nusantara,': 77-78.

٣٤٤. يوسف الحاج أحمد، الحجاب في الإسلام، (دمشق، ابن حجر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥) : ٤٥.

٣٤٥. يوسف الحاج أحمد، الحجاب في الإسلام، (دمشق، ابن حجر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥) : ٤٥.

يُستعمل العرف فقط في الأمور غير التعبدية، يتعارض مع المثل الذي قُدّم في هذا السياق. فكما دُكر سابقاً، فإن مسألة الحجاب من الأمور التعبدية التي لا يصح توسيع العرف ليشملها.

وأما الأمثلة الأخرى على استخدام العرف في هذا الخطاب، كمسألة غونو غيني - وهي تقاسم المال بين الزوجين قبل قسمة التركة عند وفاة أحدهما، في حال كانت الزوجة تعمل - أو غيرها من التطبيقات العرفية في إطار خطاب إسلام نوسنتارا، فلا تثير جدلاً كالذي أُثير في مسألة الحجاب، لأنها لا تمس الإشكالات المنهجية العميقة المتعلقة باستخدام العرف في هذا الخطاب. والذي يُظهر اختلافها عمّا تناوله الفقهاء المتقدمون في التراث الفقهي الإسلامي، باستثناء كونها تجلّ من تجليات الترويج لفكرة العرف، بوصفها متأثرة بمفاهيم الدولة القومية الحديثة.

٢. مقاصد الشريعة في إسلام نوسنتارا

على الرغم من أن الخطاب حول إسلام نوسنتارا لا يصرح استخدام مقاصد الشريعة، إلا أنه في الحقيقة لا ينفصل عن النقاشات المتعلقة بها - كما يظهر ذلك كثيراً في الخطاب الفقهي المعاصر -. وقد أشار الى هذا عفيف الدين مهاجر الى هناك مصدراً آخرًا للتشريع الإسلامي -بالإضافة إلى القرآن الكريم، والحديث الشريف، والقياس، والإجماع - يُسمّى بمقاصد الشريعة^{٣٤٦}. غير أن موضوعنا في هذه الرسالة لا يهدف الى تحليل مدى أهمية مقاصد الشريعة في تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إلى بيان كيفية فهم العلماء والأكاديميين لها، وكيفية توظيفهم لهذا المفهوم في خطابهم حول إسلام نوسنتارا.

ولا يمكن إنكار المكانة المهمة التي تحظى بها مقاصد الشريعة في نقاشات الفقه ضمن التراث الفقهي الإسلامي. غير أن اعتبارها مصدراً أساسياً - بل مقدّماً - للتشريع الإسلامي، كما يرى عبد المقسط غزالي^{٣٤٧}، يثير إشكالاً منهجياً يحتاج إلى نظر وتدقيق أعمق، فرفعها إلى مرتبة مساوية للكتاب والسنة، بل أحياناً متقدمة عليهما، يعد تجاوزاً لموقعها الأصلي في البناء الأصولي؛ إذ إن

346. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64.

347. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." : 365.

مقاصد الشريعة، كما يُبَيَّن في الفصل الأول، ليست من المصادر المستقلة للتشريع، وإنما تُعَدُّ تابعةً للأدلة الشرعية، مستنبطة منها، لا مؤسسة لها من ذاتها^{٣٤٨}. ومن هنا، فإن محاولة تحويلها إلى مصدر أصلي مستقل، بل أولوية مرجعية يُحتكم إليها فوق النصوص، يُفضي إلى تقديم ما هو مستنبط على ما هو مُوحى، مع أن شرط اعتماد المقصد هو أن يكون منسجماً مع دلالات النصوص، لا أن يُعارضها أو يُقدم عليها^{٣٤٩}. وذلك أن نسبة مقصد ما إلى الشريعة، إنما هو بمثابة نسبة حكم إلى الله تعالى؛ لأنه هو الشارع، ومقاصده هي المقاصد التي أرادها، فلا يجوز القول بما أو تحديدها أو نفيها أو إثباتها إلا بدليل شرعي صحيح. والكلام في المقاصد دون دليل، هو من القول على الله بغير علم^{٣٥٠}، وهو أمر محظور شرعاً، ومرفوض أصولياً.

ولكن خالفه عفيف الدين وحارس الدين، وقد تبنّيا في فهم مقاصد الشريعة كما فقههما الفقهاء والأصوليون في التراث الفقهي الإسلامي، والذي ينحصر في الكليات الخمس المعروفة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^{٣٥١}. ويعكس هذا الموقف قدراً من التحقُّظ والاحتياط في التعامل مع مفهوم المقاصد، رغم أن تناولهم للمقاصد في خطاب إسلام نوسنتارا لم يكن معمقاً، إذ اقتصروا غالباً على التنويه بأهميته في عملية الاستنباط الفقهي في التراث الفقهي الإسلامي.

أما عبد المقسط غزالي - كما في الفصل الثاني - فقد ذهب في اتجاه مغاير، إذ سعى إلى توسيع مدلول مقاصد الشريعة، ليشمل مفاهيم معاصرة مثل: العدالة، والمساواة، والرحمة، والحكمة، وحقوق الإنسان، والتعددية^{٣٥٢}، وهو الاتجاه الذي تبنّاه عدد من المفكرين المعاصرين في سياق الخطاب الفقهي المعاصر-. وقد أشار المراكبي إلى أن هذا التوسيع في فهم المقاصد يمنح أدوات تحليل أوسع من المنهج النصّي التقليدي في التعامل مع الشريعة، لكنه في الوقت نفسه أكثر عرضة للتأثر بالواقع

٣٤٨. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجتيه، ضوابط، مجالاته : ١٣٥.

٣٤٩. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٧١.

٣٥٠. الريبوني، الفكر المقاصد، ٥٠.

351. Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 109-110. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan islam Nusantara untuk peradaban Indonesia dan Dunia," : 64.

352. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." : 360.

الاجتماعي للفقهاء، وكما أن توسيع استخدام مقاصد الشريعة في مجالات متعددة يجعل امكانية المعاصرين أن يحكموا على كثير من الأشياء انطلاقاً من المنظور المقاصدي^{٣٥٣}.

ومن الجدير بالاهتمام ما ذهب إليه عبد المقسط غزالي من أن الفطرة الإنسانية — أو ما يُسمى بالضمير الإنساني — قادرة على التمييز بين ما يحقق مقاصد الشريعة وما لا يحققها، بل وقادرة على فهم هذه المقاصد وتحديدها^{٣٥٤}. غير أن هذا التصور يفتح المجال لتوسيع مفهوم المقاصد إلى حدٍّ قد يُخرجها عن إطارها الأصولي المنضبط، ويجعلها أكثر مرونة في النقاشات الفقهية المعاصرة. ومن المعلوم أن بعض المفكرين والأكاديميين قد يتخذون من المقاصد ذريعة لتأويل النصوص الشرعية أو تجاوزها، بل يصل الأمر أحياناً — كما يرى عبد المقسط غزالي نفسه — إلى القول بضرورة تأويل النص أو حتى إلغائه في حال وُجد تعارض بينه وبين ما يُفهم على أنه من مقاصد الشريعة. وهذا المسلك يفضي إلى مفارقة منهجية خطيرة؛ إذ يجعل المقاصد حاکمة على النصوص، مع أنها — كما بيّنا سابقاً — ليست مصدرًا مستقلاً في التشريع، وإنما هي مستنبطة من النصوص ذاتها، ومُقيّدة بفهمها في ضوء مقاصد الشارع^{٣٥٥}، لا مقاصد العقول أو الأذواق الفردية. ومن هنا، فإن التوسّع غير المنضبط في اعتماد المقاصد، والانطلاق من تصوّرات بشرية مجردة عنها، قد يؤدي إلى اختلال المفاهيم، وإبداع مقاصد لا تمتّ إلى الشريعة بصلة، بل قد تناقض مراد الشارع، وتُفضي في المحصلة إلى تعطيل النصوص أو إلغائها باسم المقاصد^{٣٥٦}.

إلا من خلال أطروحتهم حول إسلام نوسنتارا، لا نجد مثلاً عملياً واضحاً لتوظيف مقاصد الشريعة في هذا الخطاب، إلا ما يلتفت إليه نظرنا كيف كان عبد المقسط حاول في توسيع مفهوم المقاصد إلى ما هو خارج الكليات الخمس المعروفة، حيث اعتبر أن ضمير الإنسان أو فطرته يمكن أن تكون معياراً في فهم مقاصد الشريعة وتحديدها، غير أن هذا التوسيع يحمل في طياته إشكاليات

353. Al-Marakeby, Muhammad. "al-Ḥadātha wa-Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāsidī: Naḥwa Fiḥin Sā'il?" *Journal of Islamic Ethics* 3 (2019): 9-29, 28.

354. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif.": 360.

٣٥٥. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته : ١٣٥.

٣٥٦. عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، : ٢٧٠.

منهجية، إذ يفتح المجال لتفسيرات ذاتية غير منضبطة، ويجعل فهم المقاصد قائمًا على معايير متغيرة باختلاف الأذواق والثقافات، بعيدًا عن الأصول الثابتة التي قامت عليها الشريعة.

٣. المصلحة في إسلام نوستارا

كما ذهب إليه المؤيدون إسلام نوستارا، فإن الشريعة الإسلامية لا تهدف سوى تحقيق مصالح الناس في معاشهم ومعادهم. وهذا ما يعتقده المتقدمون والمتأخرون في التراث الفقهي الإسلامي. - ومثلما هو الحال في مفهومي العرف والمقاصد في هذا الخطاب - فإن هدف تحليلنا هنا لا يهدف إلى بيان ضرورة أو أهمية المصلحة في الفقه الإسلامي - وهو ما نشاهده في كلام المتقدمين في التراث الفقهي الإسلامي، وإنما إلى دراسة كيفية فهمها وتطبيقها من قبل العلماء والأكاديميين في نقاشاتهم حول إسلام نوستارا

وأول ما يلفت الانتباه في هذا السياق هو محاولة عبد المقسط غزالي جعل "المصلحة" مصدرًا أوليًا للتشريع الإسلامي^{٣٥٧}، وهو ما يثير إشكالًا منهجيًا مهمًا. وكما يُبين سابقًا، فإن المصلحة - على غرار مقاصد الشريعة - ليست دليلًا مستقلًا في بنية الاستدلال الفقهي، بل تُعد قاعدة عامة مستنبطة من فروع الأحكام التي تستند إلى الأدلة الشرعية^{٣٥٨}، وهو أن ما قصده الشارع من الأحكام هي تحقيق مصالح الإنسان. ومن هنا، فإن اعتبار المصلحة دليلًا قائمًا بذاته هو أمر يستحق النظر في الفقه الإسلامي لا سيما إذا تتعارض المصلحة مع النصوص الشرعية القطعية، لأن اعتبار المصلحة في الفقه الإسلامي، لا بد أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية أو يدعمه بفقد ما يخالفه على الأقل؛ لأن العقل، كما ذهب إليه جمهور الأصوليين، لا يمكن أن يستقل بإدراك المصالح في جزئيات التشريع، بل لا يكون حاكمًا في غياب الشرع^{٣٥٩}. ولهذا، فإن المصلحة إذا عارضت نصًا من القرآن أو السنة أو الإجماع، فهي مصلحة موهومة، لا يُعتمد بها، ولا يصح جعلها أصلًا يُقاس عليه^{٣٦٠}. وقد بين البوطي - في سياق حديثه عن المصلحة - أن المصلحة ليست إلا معنى كليًا مستنبطًا من مجموع

357. Abdul Moqsiith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 108

٣٥٨. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١١٥-١١٦.

359. المرجع السابق

٣٦٠. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ١١٣.

الأحكام الشرعية التفصيلية، وهو يتجلى في مقصد الشارع من مراعاة مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، لا أن تكون معياراً خارجياً يُحتكم إليه في الحكم على النصوص ذاتها^{٣٦١}.

وقد حاول حارس الدين في مناقشته لقضايا إسلام نوسنتارا إلى إبراز أن بعض الممارسات الثقافية والعادات في إندونيسيا تنطوي على مصلحة شرعية. ومن بين هذه العادات ما يُعرف بـ"التَّهليل" عند وفاة أحد الأشخاص، حيث يرى أنها جاءت كبديل عن عادة القمار التي حرّمها الإسلام^{٣٦٢}. إلا أنّ الواقع يُظهر أن هذه العادة – التي يصورها حارس الدين على أنها ذات مصلحة ومرتبطة بثقافة إندونيسيا – ليست حصراً على المجتمع الإندونيسي، بل تُمارَس أيضاً في بعض الدول الإسلامية الأخرى. وعليه، فإنّ هذا الطرح لا يعدو أن يكون محاولة للتوفيق القسري أو التلفيق، يعتمدها حارس الدين لتقوية حجّته في توظيف العرف ضمن خطاب إسلام نوسنتارا.

وقد اختلف هؤلاء الثلاثة في فهم وتوظيف المصلحة في هذا الخطاب إسلام نوسنتارا، فيبدو أن عفيف الدين يلتزم بما ذهب به المتقدمون في التراث الفقهي الإسلامي – كالغزالي وغيره. بينما عبد المقسط غزالي، فإنه يتبنّى تصوراً مغايراً وأوسع نطاقاً، يتسم بمرونة أكبر، حيث لا يُقيد المصلحة بضوابط الكليات الخمس حصراً، بل يجعلها نابعة من إرادة عامة الناس، من خلال آلية الشورى التي تقضي إلى توافق مجتمعي حول ما يُعد مصلحة. ويعتبر هذا التوافق بمثابة الحكم الأعلى والمُلزم^{٣٦٣}، حتى في حال تعارضه مع مفهوم المصلحة في التراث الفقهي الإسلامي. وهذا يعكس مدى التوسعة التي يُدخلها عبد المقسط غزالي على مفهوم المقاصد، ويؤدي بالضرورة إلى توسع مماثل في مفهوم المصلحة، دون التقيد بالضوابط الأصولية التي وضعها العلماء لضبطها وضمان عدم خروجها عن مقصود الشريعة.

وهذا يشهد أكثر فيما طرحه عبد المقسط غزالي فيما إذا تعارض المصلحة مع النصوص؛ إذ يرى أن المصلحة إذا تعارضت مع النص، فإنها تُقدّم عليه، بل يرى لها سلطة إبطال الأحكام الجزئية الواردة في النصوص – وهو ما عبره بعضهم بنسخ النصوص الجزئية بالمصلحة –، فالمصلحة – بحسب

٣٦١. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١١٥-١١٦.

362. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 47.

363. Moqsith, Abd. "Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif." : 367.

تصوره - تُعد جوهرًا للنصوص القرآنية، وهي المعيار الذي يُعاد من خلاله النظر في الأحكام، وتُبطّل بمقتضاه النصوص التي يُرى أنها لم تعد ملائمة للسياق المعاصر^{٣٦٤}، غير أن هذا الطرح يثير إشكالاتاً جوهرية، إذ إن المصلحة التي تُعارض الكتاب أو السنة أو الإجماع لا تُعد مصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي، لأنها وهمية^{٣٦٥}، لا تستند إلى أصل شرعي تُقاس عليه، وبالتالي لا تصلح أن تكون دليلاً أو أصلاً في الاستدلال. ولذلك، لا يُمكن القول بأن هناك مصلحة حقيقية تتعارض مع القرآن، لأن ذلك يقتضي أن يكون مدلول النص الشرعي مُعارضاً لدليله، وهو باطل عقلاً وشرعاً^{٣٦٦}، إذ لا يمكن أن يتناقض مراد الشارع مع نصوصه القطعية.

وأما ما يتعلق بمسألة تخصيص العام أو تقييد المطلق بالمصلحة المرسلة، فقد ذهب بعض الباحثين إلى نسبتها إلى الإمام مالك، مستدلين ببعض ممارسات المدرسة المالكية في استحضار المصلحة في مقام الاجتهاد. غير البوطي ناقش هذا الزعم وردّه، مؤكّداً أنه لا يوجد في فقه الإمام مالك ما يدل على تقديم المصلحة المرسلة - أو المجردة - على نصوص الكتاب أو السنة، من حيث تخصيص العموم أو تقييد الإطلاق^{٣٦٧}. ويرى البوطي أن هذا التصور ناتج عن اضطراب في فهم معنى "المصالح المرسلة" وضوابط العمل بها، إذ لا يُعرف عن أحد من الأئمة الأربعة القول بجواز تخصيص النصوص بها. وما تُنسب إلى الإمام مالك - في هذا السياق - إنما هو اجتهادات منقولة عنه أو عن بعض أصحابه، من غير تحرير دقيق لأصولها، أو نظر في أدلتها ومقاصدها، وإنما اعتمد في نسبتها على شهرة النقل لا على تحقيق الفهم الأصولي المنضبط^{٣٦٨}.

كما أشرنا سابقاً، فإن العلماء والأكاديميين يختلفون في كيفية توظيفهم لمفهوم المصلحة ضمن خطاب إسلام نوستاريا، ويعود هذا التباين أساساً إلى اختلاف تصوراتهم للمصلحة ذاتها. ومن اللافت أن بعضهم يسعى إلى توسيع دائرة المصلحة لتشمل قضايا اجتماعية معاصرة على نطاق واسع، مما يُثير تساؤلات حول مدى انضباط هذا التوسيع بالمعايير الأصولية. وقد أشار حارس الدين بنفسه إلى

364. Abdul Moqsiith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, : 108-110

٣٦٥. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها : ١١٣.

٣٦٦. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية : ١٢٩.

٣٦٧. المرجع السابق : ١٨٨.

٣٦٨. المرجع السابق، ٣٣٦.

هذا الخطر، مُنبِّهًا إلى أن استخدام المصلحة قد ينقلب إلى أداة لتكييف الأحكام الشرعية وفقًا لأهواء الناس وشهواتهم، لا وفقًا لمقاصد الشريعة الحقيقية^{٣٦٩}. وهذا التنبيه في محله، لأن العلماء قد اشترطوا في اعتبار المصلحة أن تكون حقيقية، لا وهمية، وأن تُستقرأ بدقة وبتجرد، لا أن تكون وليدة الهوى أو العادة أو التصورات الخاطئة، ولا تكون معارضة للشرع - الذي أهم ضابط - .ومن هنا، وجب التحري والاحتياط الشديد عند تقدير المصالح، بحيث يُراعى أن تكون منسجمة مع أحكام الشريعة كما اشترطها المتقدمون في التراث الفقهي الإسلامي^{٣٧٠}.

لذلك، لا يصح بناء الأحكام الجزئية علي المصلحة وحدها كما يتصورها أي باحث؛ لأن اعتبار المصلحة في الفقه الإسلامي لا بد أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية أو يدعمه بفقد ما يخالفه على الأقل؛ لأن العقل لا يمكنه الاستقلال في إدراك المصالح في جزئيات الأمور الشرعية، كما قرر جمهور الأصوليين، بل لا يُعتبر العقل حاكمًا على الشرع قبل وروده، بل تابعًا له ومنضبطًا به^{٣٧١}. وإذا ظهرت مصلحة متعارضة مع نصوص الكتاب أو السنة أو الإجماع، فهي في الحقيقة مصلحة موهومة، لا يُعتمد بها، لأنها لا تستند إلى أصل شرعي تقاس عليه، ولا تُعَدّ من الأصول المعتمدة في الاستدلال، لأن المقاصد - كما قال به البوطي - لا تكون إلا عبارة عن معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، وهو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في معاشهم ومعادهم^{٣٧٢}.

ومع ذلك، بالأسف أننا لا نجد في خطاب إسلام نوستارا مثالًا تطبيقيًا بارزًا لاستخدام المصلحة يُستحق أن يُناقش نقاشًا علميًا معمقًا. حتى عبد المقسط غزالي - الذي يُعد من أكثرهم توسعًا في تناول مفهوم المصلحة - لم يقدم مثالًا واضحًا أو مؤسسًا منهجيًا، سوى في سياق مناقشته للعلاقة بين الشريعة الإسلامية ومبادئ بانتشاسيلا - وهو موضوع قد طُرِح منذ بدايات الاستقلال في إندونيسيا وناقشه العلماء الإندونيسيون المتقدمون، أو مثال استخدام المصلحة في تقرير إلزامية

369. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 30

٣٧٠. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها -: ١١٣.

٣٧١. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١١٧.

٣٧٢. لمرجع السابق

تسجيل الزواج المدني – الذي مثله حارس الدين، فهو مما يمكن قبوله أصلاً في ضوء اعتبارات تنظيمية إدارية وقانونية، تملئها المصلحة العامة لضبط شؤون الأسرة والمجتمع.

٤. سد الذريعة في إسلام نوسنتارا

لقد شكّل مفهوم سد الذريعة موضوعاً جدلياً في التراث الفقهي الإسلامي، كما يتضح في دراسة حارس الدين في كتابه منهجية الفقه في إسلام نوسنتارا^{٣٧٣}، غير أنّ هذا الفصل لا يهدف إلى مناقشة الخلافات بين العلماء المتقدمين حول سد الذريعة في التراث الفقهي الإسلامي، ولا إلى تحليل تلك الخلافات بينهم، بل ينصبّ اهتمامنا هنا على كيفية حضور مفهوم سد الذريعة وتوظيفه في إطار الخطاب الفقهي لإسلام نوسنتارا.

كما أشرنا في الفصل الثاني، فإنه لا توجد إشارات واضحة أو موسّعة حول استخدام سد الذريعة في أغلب نقاشات إسلام نوسنتارا، إلا ما طرحه حارس الدين الذي عدّه المنهج الرابع في بناء فقه نوسنتارا. ويرى حارس الدين أن سد الذريعة قد استُخدم بالفعل من قِبل "مجلس علماء إندونيسيا (MUI) لإصدار بعض الفتاوى، ومن أبرزها الفتوى المتعلقة بتحريم الزواج بين أصحاب الديانات المختلفة في إندونيسيا"^{٣٧٤}. غير أنه عند النظر في السياق والأسباب التي قدّمتها، يتبيّن أن حارس الدين يسعى إلى تأصيل ما تم تبنيه فعلاً من قِبل المجلس العلماء الإندونيسي، وتقديمه ضمن الإطار المنهجي لفقه نوسنتارا. ومن المحتمل أن يكون هذا التضمين محاولة منه لإثبات أن هذا الفقه لا يخرج عن جذور التراث الفقهي الإسلامي، بل يتكئ عليها.

بل يمكن القول إنّ محاولة حارس الدين لإدراج سد الذريعة ضمن منهجية إسلام نوسنتارا تنسجم – مع توجهه العام الذي لاحظناه في مواضع سابقة، حيث يميل دائماً إلى اتخاذ مواقف يتوافق مع ما ذهب إليه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي. ومن هذا المنطلق، فإن إدخاله لهذا الأصل يُمكن فهمه كجزء من مساعيه لحماية مشروع إسلام نوسنتارا من تأثيرات

373. Harisudin, M, Noor, Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia, : 30

٣٧٤. المرجع السابق

الفكر الليبرالي، وخاصة في المسائل المتعلقة بـ"الفقه العابر للأديان" الذي يُبيح الزواج بين أصحاب الديانات المختلفة بوجه مطلق.

ولذلك، في سياق توظيف مفهوم "سد الذريعة" في خطاب إسلام نوستنارا، ولا سيما في مسألة تحريم الزواج بين الديانات المختلفة في إندونيسيا، يسعى حارس الدين إلى بناء حجة عقلية - وهي سد الذريعة - تعزز هذا التحريم الذي يُعدّ موضع اتفاق بين العلماء في إندونيسيا، ولا سيما مجلس العلماء الإندونيسي باعتباره هيئة الإفتاء الرسمية. مع أن الرأي الذي استند إليه في هذا التحريم هو في حقيقته رأي قديم في المذهب الشافعي، كما ورد في كتب التراث الفقهي الإسلامي. وعليه، فإن ما قام به حارس الدين لا يعدو أن يكون محاولة لتأصيل الرأي الفقهي المعتمد في إندونيسيا - أي تحريم الزواج بين الديانات المختلفة - من خلال توظيف مفهوم "سد الذريعة" كمسوغ منطقي وتعليلي له، وإدخاله في هذا خطاب إسلام نوستنارا.

٥. تأثيرات القومية المعاصرة على إسلام نوستنارا ونظرياته الفقهية

وقبل دخول الاستعمار، كانت منطقة نوستنارا تتكون من ممالك متعددة: مثل سامودرا باسيه (Samudra Pasai) ودماك (Demak) وماتارام (Mataram) وغيرها، ولم تكن تعرف الحدود الحديثة كما هي اليوم، ولكن لما دخل الاستعمار الأوروبي إلى جنوب شرق آسيا، وخاصة الاستعمار الهولندي إلى مناطق نوستنارا، ظهرت أنماط من الخرائط والتصنيفات والتحديدات الإدارية للأقاليم في العالم، حيث رسمت الحكومة الاستعمارية حدود جغرافية داخل المستعمرة، وهذه الحدود فصلت بين المشاعر والهويات، وخلقّت أوطاناً للجماعات العرقية، محوّلة إياهم إلى مجتمعات محددة إدارياً^{٣٧٥}، فلما نالت إندونيسيا استقلالها في عام ١٩٤٥ ورثت الهياكل وأنماط التفكير الاستعماري، حافظت على هياكل القوة التي ورثتها من التجربة الاستعمارية^{٣٧٦}، بما في ذلك طريقة تأطير الدين

375. S. Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order* (London: Hurst, 2014).

1

٣٧٦. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٣) : ٣٠.

والثقافة وهوية المواطنين، وهو ما يسمى بالدولة القومية الحديثة الذي عبر عنها سلمان سيد بإرث سام من الاستعمار^{٣٧٧}، وهذا يؤدي إلى ظهور مجتمعات محصورة ضمن حدود الدول.

وقد بين محمود ممداني أن الدولة القومية تُعدّ شكلاً من أشكال الدولة الحديثة التي نشأت بعد الحقبة الاستعمارية، موضحاً أن الاستعمار الحديث والدولة الحديثة وُلداً معاً من خلال تشكّل الدولة القومية؛ فالقومية لم تسبق الاستعمار، كما أن الاستعمار لم يكن المرحلة الأخيرة أو الأسمى في تشكيل الأمة، بل إن كليهما تشكّلا وتكوّنا من خلال علاقة متبادلة، يُشكّل أحدهما الآخر،^{٣٧٨} ويؤكد وائل حلاق أيضاً أن الدولة القومية الحديثة تعود في أصلها إلى السياق الأوروبي الحضري، من حيث النشأة الجغرافية، والبنية المؤسسية، والإطار المعرفي؛ ولذلك، فإن هذه الدولة – بحكم طبيعتها – لا يمكن أن تكون إسلامية^{٣٧٩}.

وقد أشار خطاب إسلام نوستارا في الدراسات الإسلامية المعاصرة – كما سبق في الفصل الثاني – إلى مفهوم الإسلام الذي تطوّر – بتعاليمه، وتجاربه العملية، ومناهجه الدعوية – في إندونيسيا، وعلى الرغم من أن مصطلح إسلام نوستارا جغرافياً يشمل المناطق البحرية (نوستارا) : كالمناطق الإسلامية في ماليزيا، وجنوب تايلاند (منطقة فطاني)، وسنغافورة، وجنوب الفلبين (منطقة مورو)، وكذلك منطقة تشامبا (كمبوديا)^{٣٨٠}. فإسلام نوستارا يفهم بإسلام الذي يوجد في إطار حدود دولة إندونيسيا الممتدة من ساباغ (Sabang) إلى مروكي (Merauke)، والذي يتطور ويتكيف مع الأعراف والعادات الممتدة من ساباغ إلى مروكي، والذي يجعله يختلف عن الإسلام في الشرق الأوسط.

وعلى هذا، علّق نادر حسين أيضاً على تلك السردية التي يروّج لها مؤيدو إسلام نوستارا، الساعية إلى جعله بديلاً حضارياً عالمياً. ويرى أنه إذا كان الهدف من هذا الترويج هو مجرد الصورة أو الخطاب دون المنهج، فإن من المؤكد أن إسلام نوستارا لن يُقبل في مناطق أخرى من العالم. ويعتقد

377. S. Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order* : 128.

378. Mahmood Mamdani, *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities* (Cambridge (Mass.): the Belknap press of Harvard university press, 2020). 2-3.

٣٧٩. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي: ٣٠.

380. Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara," (Mizan, Jakarta, 2005) : 169-170.

أن الأمر لا يقتصر على إسلام نوسنتارا فحسب، بل حتى "نهضة العلماء" نفسها لم تصبح بعد قوة عالمية، إذ لا تزال تتركز في جزيرة جاوة، ولم تصل إلى مستوى الانتشار العالمي كما هو الحال مع الحركات الإسلامية مثل الوهابية، والإخوان المسلمين، وحزب التحرير. فهذه الحركات الإسلامية العابرة للحدود تطرح قضايا عالمية تهم المسلمين في مختلف البلدان، وهو ما ساعدها على الانتشار الواسع. أما "نهضة العلماء"، فإن القضايا التي تطرحها وتتفاعل معها ذات طابع محلي، وتتركز غالبًا على الثقافة الجاوية^{٣٨١}.

وفي هذا السياق، يُطرح التساؤل: كيف يمكن رفع شأن الخصوصية المحلية للإسلام النُسنتاري إلى المستوى العالمي؟ إن الترويج للإسلام النُسنتاري قد يُفهم على أنه محاولة لإدخال ثقافة محلية إلى مجتمعات أخرى، كالعالم العربي، وهذا أمر إشكالي، لأن التاريخ والسياسة والثقافة الاجتماعية في تلك المجتمعات تختلف جذريًا. فالمشكلة هنا لا تتعلق بسوء الفهم أو التصوّر الخاطئ، بل تصل إلى حدّ سوء الإدراك الكامل أو الفهم المغلوط على نحو جذري.

وكما انتقد إسماعيل فجري العطّاس مقارنة "أسلمة الثقافة" أو "تمكينها المحلي" في مثل هذا الخطاب التي تفترض غالبًا أن الإسلام المحلي هو نتاج تراكمي لـ "الإسلام + الثقافة أو الدين المحلي"، مما يثير سؤالاً جوهريًا: ما المقصود بـ "الإسلام" في هذه المعادلة؟ وما هي القيم والمفاهيم الإسلامية التي يُفترض أنها دخلت في تفاعل إبداعي مع الثقافة المحلية؟ وإذا افترضنا وجود إسلام نقّي أو خالص قبل اختلاطه بالثقافة، فمن يملك الحق في تحديد ذلك النموذج الأصلي؟ إن النظر إلى الثقافة المحلية بوصفها عنصرًا خارجيًا دخل على الإسلام لاحقًا يُغفل تمامًا عمليات المزج والتوليف التي قامت بها المجتمعات، في سبيل مواءمة تراث النبوة مع الواقع المحلي، وصياغة صورة للإسلام من خلال هذا التفاعل الحي^{٣٨٢}.

بالابتعاد عن خطاب "إسلام نوسنتارا" الذي تبنته جمعية نهضة العلماء - كما بيناه سابقا - ، فإن النقاش حول ما إذا كان الإسلام في إندونيسيا يحمل طابعًا خاصًا مميزًا أم يُعدّ امتدادًا للإسلام العالمي، كان موضوعًا للجدل منذ قرون، لا سيما خلال الحقبة الاستعمارية. وفي هذا السياق، أشار

381. Hosen, Nadirsyah. "Islam Nusantara: a local Islam with global ambitions." *Indonesia at Melbourne* 26 (2016).

382. Alatas, Ismail Fajrie. "What is religious authority?: Menyamai Sunnah, Merangkai Jamaah." Translation, Muhammad Irsyad (Yogyakarta, Benteng Pustaka and Mizan, 2021): 34-36.

مولىمان (Meuleman) في دراسته حول الإسلام في إندونيسيا بين الخصوصية والعالمية، إلى تأثير الفكر الاستشراقي في صياغة هذا التصور. ومن بين الشخصيات البارزة في هذا المجال كريستيان سنوك هورخرونه (Snouck Hurgronje)، المستشار المهم في الإدارة الاستعمارية الهولندية، حيث أكد من خلال أبحاثه أن واقع حياة المسلمين في جزر الهند الشرقية الهولندية - المعروفة اليوم بإندونيسيا - يختلف كثيراً عن ما تنص عليه الشريعة الإسلامية رسمياً؛ إذ إن نمط حياتهم محكوم إلى حد كبير بالأعراف والتقاليد المحلية، مع حضور محدود للفقهاء الإسلاميين. ومن هذا المنطلق، لم ير سنوك أن الإسلام في أرخبيل إندونيسيا جزء لا يتجزأ من الإسلام العالمي، بل كان يركز على خصوصيته واختلافه عن السياقات الإسلامية الأخرى^{٣٨٣}.

ويرى مولىمان أن لهذا الخطاب أبعاداً سياسية عميقة، إذ أصبح يشكل أساساً نظرياً لمبدأ جديد مفاده أن العرف المحلي - كما سيتضح لاحقاً - ينبغي أن يُعتمد كمرجع رئيس في القضايا القانونية الخاصة بالسكان المسلمين الأصليين. ولم يؤد هذا التوجه إلى التركيز على خصوصية المجتمعات الإسلامية في جزر الهند الشرقية الهولندية وعزلها عن العالم الإسلامي الأوسع فحسب، بل ساهم أيضاً في تفكيك هذه المجتمعات إلى مجموعات صغيرة، لكل منها طابعها الخاص المرتبط بعاداتها وتقاليدها المحلية، حتى غدت شبه منفصلة عن الكيان الإسلامي العام. ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذا الخطاب لم يكن بريئاً، بل كان يُراد منه في جوهره حماية السلطة الاستعمارية من خطر التيار الإسلامي الوحدوي (Pan-Islamisme)^{٣٨٤}.

وهذه محاولة بناء خطاب خصوصية الإسلام من قبل الاستعمار لا تقتصر على نوستار أو إندونيسيا فحسب، بل وقعت أيضاً في مختلف المناطق الاستعمارية الأخرى، مثل شمال إفريقيا وغربها، وكذلك في الهند. وقد أشار باحثو ما بعد الاستعمار في دراساتهم حول "القانون العرفي" في المستعمرات السابقة الواقعة في النصف الجنوبي من العالم، إلى أنّ الإداريين الاستعماريين كانوا يولون اهتماماً بالغاً باتساق القوانين. وتُظهر هذه الدراسات مدى عمق تفاعل الاستعمار مع ترسيخ التنوع العرفي المحلي،

383. J. H. Meuleman, "Indonesian Islam between Particularity and Universality," *Studia Islamika* 4, no. 3 (1997), <https://doi.org/10.15408/sdi.v4i3.773>. : 104-105.

384. Effendi Effendi, "POLITIK KOLONIAL BELANDA TERHADAP ISLAM DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH (Studi pemikiran Snouck Hurgronje)," : 102, <https://doi.org/10.24042/tps.v8i1.1546>.

وهو ما كان له أثر كبير في الجهود المعاصرة الرامية إلى جعل الشريعة الإسلامية أكثر تحديدًا، واتساقًا، وقابلية للتنبؤ^{٣٨٥}.

وقد بين كل من سارتوري وشهار أنّ الإدارة الاستعمارية في مناطق مثل شمال وغرب إفريقيا والهند كانت تتصوّر وجود تمييز بين "الشريعة الإسلامية الأصلية" والممارسات التي يُفترض أنها غير إسلامية ضمن سياق القانون الإسلامي. ففي المغرب، على سبيل المثال، حافظ المسؤولون الفرنسيون على نظام قضائي مزدوج يُميّز بين "المسلمين العرب" و"البربر"، حيث مُنحت صلاحيات القضاء الإسلامي فقط للفئة الأولى – وهم المسلمون العرب. وبهذا، تمّ تصوير المسلمين البربر على أنهم مختلفون عن المسلمين العرب، واعتُبر أنّ عليهم تطبيق قوانينهم الخاصة المستندة إلى تقاليدهم وعاداتهم وأعرافهم^{٣٨٦}. ولهذا، صنّف الاستعمار الفرنسي المناطق الأمازيغية على أنها "غير إسلامية"، وذلك لفرض القانون العربي (تمييزت) عليها، مما أدّى بشكل منهجي إلى فصلها عن الشريعة الإسلامية والهويّة الإسلامية الأصلية. وقد نتج عن هذا التصنيف فصلٌ إثني-ديني بين العرب المسلمين والأمازيغ المرتبطين بالأعراف المحليّة.

ويمكن فهم هذا الموضوع من خلال تحليل كيفية تأثير الاستعمار في تطوّر وتشكّل تعبيرات محلية عن الإسلام تختلف عن أشكاله السابقة. فقد تدخّل الاستعمار مرارًا في الممارسات الدينية والمؤسسات الإسلامية، سواء من خلال التنظيمات القانونية أو التأثيرات الثقافية، مما أدّى إلى ظهور أشكال جديدة من التقاليد الإسلامية، أصبحت لاحقًا تُستخدم كأداة لتحقيق الوحدة في سياق الدولة الحديثة. كما ساهم الاستعمار في ترسيم حدود فاصلة بين ما يُعدّ "إسلامًا أصيلًا" وبين الممارسات التي عُدت غير متوافقة معه. وقد استُخدمت هذه الحدود لاحقًا لتعزيز الهوية الوطنية ودعم مسار التحديث. وبهذا، أصبحت التقاليد الإسلامية التي تشكّلت خلال الحقبة الاستعمارية جزءًا من الهوية الجماعية التي توحد الدولة الحديثة ومجتمعها^{٣٨٧}.

385. Ayoub, Samy, and Ari Schriber. "A sense of justice: Coloniality and the Islamic legal tradition." *Die Welt des Islams* 65.2-3 (2024): 155.

386. المرجع السابق : ١٤٥

٣٨٧. المرجع السابق : ١٤٤

بالإضافة، فإن هذا النقاش لا يخلو أيضًا من تأثير الخطاب الاستشراقي تجاه المجتمع الشرق، الذي كثيرًا ما يصوّر الشرق على أنه ككيان آخر مختلف من الغرب، وفي مرتبة أدنى منه. وقد أشار إلى ذلك غوس دور - عبد الرحمن وحيدح عند وصفه لتأثير الثقافة الاجتماعية في بعض الأحكام الفقهية، حيث ذكر مثالاً عن النظرة إلى الشاب العربي بأنه أكثر ميلاً للهوى والشهوة من غيره^{٣٨٨}. وهذه النظرة ليست سوى صورة نمطية تمثل تأثير الاستشراق الغربي على المجتمعات الشرقية التي غالباً ما تتضمن جوانب سلبية عن الشرق، مثل الفوضى، والكسل، والشهوانية، واللاعقلانية، بالمقارنة مع الغرب الذي يصور على أنه منظم وعقلاني ومتقدم. كما أوضح إدوارد سعيد في كتابه الشهير الاستشراق^{٣٨٩}. و ما يثير الاهتمام أن هذا التصور لم يأت من الغرب فقط، بل برز أيضًا من داخل المجتمعات الشرقية نفسها، مما يدل على أن آثار الاستشراق لم تكن خارجية فقط، بل تسربت أيضًا إلى الوعي الذاتي لدى بعض أبناء الشرق.

ولهذا، فعند نقاشنا عن إسلام نوستاريا في إطار المقاربة التفكيكية للاستعمار (الديكولونالية) يستدعى النظر على مفهوم إسلام الذي يُوضَع ضمن حدود الدولة القومية الحديثة مثل نوستاريا -أو إندونيسيا - والذي يشكل على طريقة فهم المسلمين - في إندونيسيا - لهويتهم الدينية : مثل إسلام نوستاريا - أو إندونيسيا - يختلف عن إسلام في الشرق الأوسط، مع أن المسلمين - كما يعلم - الذين كانت تربطهم في السابق علاقات عابرة للحدود علميًا وروحياً وسياسياً، أصبحوا محصورين داخل جماعات دينية مقيدة بحدود الدولة، وهذا أدى إلى تجزئة الهوية الإسلامية العالمية، من أمة واحدة إلى "إسلامات" متعددة، التي تتحدد وفق حدود الدول وأجنداتها الوطنية.

وهذا كما يراه سلمان سيد على أن مفهوم الأمة في الإسلام يتعارض مع الدولة القومية الحديثة، فإن الإسلام يزعم منطق القومية، وذلك من خلال طرح تساؤلات حول كيفية إدخال مختلف السكان في حدود الدولة، وفي الوقت ذاته التركيز على مسألة ولائهم لكيان يتجاوز الدولة نفسها. فكيف يمكننا تصوّر هذا الكيان الجمعي؟، فإسلام بمفهوم الأمة^{٣٩٠}. فلذلك فالمقاربة الديكولونية -

388. Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", : 37

٣٨٩. إدوارد سعيد، "الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق"، ترجمة محمد عناني، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨) : ١١٠ -

١١٢.

390. S. Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order* : 103-104.

تفكيك الاستعماري - تسعى إلى زعزعة ادّعاءات تلك الكونية التي يفرضها ثلاثي الاستعمارية - وهي: السلطة، والمعرفة، والكينونة-، من خلال الاعتراف بخيارات متعددة (تعددية كونية) لكل ركيزة من ركائز هذا الثلاث، وهي: تقاليد متنوعة، وأشكال مختلفة من الدول أو أشكال للحكم غير الدول، وتعبيرات قانونية متعددة³⁹¹.

فانطلاقاً من مقارنة سلمان سيد الديكولونيلية لا ترفض الممارسات الإسلامية المحلية وسياقاتها الثقافية المتنوعة في نوستارا الذي ظهرت منذ مئات سنين في نوستارا، ولكن كيف كان ربط الإسلام بنوستارا بشكل مباشر يؤدي إلى تقييد المسلمين ضمن بنية معرفية وسياسية مورثة من الاستعمار، وعندما يرسخ خطاب إسلام نوستارا هوية إسلامية ضمن إطار الدولة الإندونيسية، فإنه يقبل ضمناً الحدود التي رسمها الاستعمار، وهي حدود تتناقض مع الطبيعة العالمية للأمة الإسلامية، ومن ثم، فإن الجمع بين الإسلام ومفهوم "نوسانتارا" يُعد انجراراً إلى تأثيرات الاستعمار، لأن فكرة "الأمة" ترفض كل تلك الحدود، كما أن طابعها الكوني والتوسعي الضمني يتكرر بشكل دائم. ومن الواضح أن الأمة ليست دولة³⁹².

ومع ذلك كله، فقد يُعدّ العُرف إحدى النظريات الأساسية التي اعتمدها المؤيدون لهذا الخطاب، بهدف إنتاج فقه ينسجم مع الأعراف السائدة والخصوصيات الثقافية الإندونيسية. ورغم أن للعُرف أصلاً معتبراً في التراث الفقهي الإسلامي، فإن خطاب إسلام نوستارا قد أضفى على العرف دوراً توسعياً يتجاوز ما قرره الفقهاء المتقدمون، بل وصل أحياناً إلى اعتباره مصدراً مستقلاً للتشريع، في حين أن العُرف في التراث الفقهي لا يُعدّ مصدراً مستقلاً، بل تابعاً لغيره من الأدلة، ولا يُعتدّ به إلا بشروط، أهمها ألا يتعارض مع النصوص الشرعية. وقد تتعارض بعض التطبيقات العملية في هذا الخطاب، كمسألة الحجاب، مع الشروط التي قررها المتقدمون في التراث الفقهي الإسلامي، بل حتى مع ما وضعه هؤلاء المفكرون أنفسهم - وهما عفيف الدين مهاجر وحارس الدين -، إذ تتنافى مع ما استقرّ عليه الفقهاء من كون الحجاب من الأحكام الثابتة التي لا تخضع لتغيّر العرف. كما يتسم

391. Lena Salaymeh (لينا سلامة)، "Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law," 5 Maret 2021, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340054>. : 267-267.

392. S. Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order* : 103-104.

مبحث العُرف في هذا الخطاب باختزال النقاش الفقهي في مقاربات مبسّطة لا تراعي الدقّة العلمية التي اتّسم بها تراث الفقه الإسلامي.

كما أن هذا الخطاب يستند إلى المفهوم المقاصدي - وإن لم يُصرّح به -، ولا سيّما كما يظهر في أطروحات عبد المقسط غزالي. فقد وسّع عبد المقسط مفهوم المقاصد لتشمل مفاهيم حديثة، كحقوق الإنسان، والعدالة، والرحمة، بل رأى أن الفطرة الإنسانية قادرة على تحديد المقاصد الشرعية، مما يفتح المجال لتقديم المقاصد على النصوص الشرعية أو تأويلها وفقًا للضمير الجمعي. بينما اتخذ عفيف الدين مهاجر وحارس الدين موقفًا أقرب إلى التراث الفقهي الإسلامي، حيث حصرا المقاصد في الكليات الخمس، دون توسّع أو تأويلات حدائية، مكتفين بالإشارة إلى أهميتها في الفقه، دون استثمار عمليّ واضح لها في خطاب إسلام نوسنتارا

وكما توسّع عبد المقسط غزالي في اعتبار المصلحة مصدرًا أولويًا في هذا الخطاب، بل حاكمًا على النصوص الشرعية، وهو ما يتعارض مع ما هو مقرّر في التراث الفقهي الإسلامي، الذي لا يرى أنّها دليلٌ مستقل، بل قاعدة مستنبطة من الأدلة التفصيلية. وقد أشار بينما، وفي المقابل. التزم عفيف الدين مهاجر بموقف أكثر تقليدية، بينما حاول حارس الدين التوفيق بين المصلحة وبعض الممارسات الثقافية، دون أن يقدّم نظيرًا منهجيًا متماسكًا. وكما حارس الدين أن اعتبار المصلحة يجب أن يكون مقيدًا بالضوابط الأصولية، وألا يُتخذ ذريعة لتكييف الأحكام وفقًا لأهواء الناس أو تصوّراتهم الحدائية. كما أشار إلى أن الخطاب لم يُقدّم أمثلة تطبيقية واضحة لتوظيف المصلحة يمكن دراستها بعمق، مما يجعل الاعتماد عليها في بناء الأحكام أمرًا يفتقر إلى الأساس الأصولي السليم.

وكما لم يُطرح هذا الخطاب بشكل موسّع سد الذريعة، باستثناء ما ورد في كتابات حارس الدين، الذي اعتبره أحد المناهج الأساسية في بناء فقه نوسنتارا. وقد وظّف حارس الدين هذا المفهوم لتأصيل بعض الفتاوى المعتمدة في إندونيسيا، وعلى رأسها فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في تحریم الزواج بين أصحاب الديانات المختلفة، حيث سعى إلى تقديم هذا الحكم ضمن إطار فقهي يستند إلى أصول معتبرة في التراث الإسلامي. ويُظهر أن استخدام سدّ الذريعة هنا لا يمثّل اجتهادًا جديدًا، بل هو محاولة لإعادة تأصيل رأي فقهي قائم - من داخل المذهب الشافعي - في ضوء منهج أصولي

معتبر. وعليه، فإن إدراج سدّ الذريعة في هذا السياق يُفهم كجزء من جهود حارس الدين لإبراز التوافق بين فقه نوسنتارا والتراث الفقهي الإسلامي، لا باعتباره إضافة منهجية أصيلة أو متجدّدة في بنية هذا الخطاب

وتُظهر هذه الدراسة كيف أثّرت الدولة القومية الحديثة، التي ورثتها إندونيسيا عن التجربة الاستعمارية، في تشكيل خطاب "إسلام نوسنتارا" وهويته الفقهية؛ حيث تمّ حصر الإسلام ضمن الحدود الجغرافية والسياسية للدولة، مما أدى إلى تقييد المفهوم الكوني للأمة الإسلامية، وتحويله إلى نُسخ محلية ترتبط بالهويات الوطنية. ومن خلال المقاربة الديكولوجية، يتّضح أن ربط الإسلام بنوسنتارا يُسهم في ترسيخ بنية معرفية وسياسية موروثّة من الاستعمار، تتعارض مع الطبيعة العالمية للإسلام، بوصفه دينًا يتجاوز الحدود ويسعى إلى وحدة الأمة، لا إلى تجزئتها

الخاتمة

لقد أصبح المحور الفقهي جزءاً مهماً في خطاب إسلام نوستارا - الذي روجت له جمعية نخضة العلماء كأكبر جمعية إسلامية في إندونيسيا، في محاولة لإنتاج فقه يراعي أكثر الأعراف والثقافات المتعددة في إندونيسيا من ناحية، ويقدم بوصفه وجها للإسلام المتسامح والمنفتح الذي يثمن قيم التعايش والاحترام المتبادل من ناحية أخرى، وبهذا يكون فقهاً متميزاً عن الفقه السائد في العالم العربي أو الشرق الأوسط حسب دعواهم. وهذا الخطاب الفقهي تم الترويج له على أنه استمرار للخطاب الفقهي التقليدي من خلال الاعتماد على نظريات فقهية - مثل: العُرف، ومقاصد الشريعة، والمصلحة، وسدّ الذرائع.

لكن من خلال تحليل الأطروحات التي قدّمها ثلاثة من المفكرين المؤيدين لهذا الخطاب — وهم: حارس الدين، وعفيف الدين، وعبد المقسط غزالي — تبين هذه الدراسة كيف تغيّر مفهوم هذه النظريات في هذا الخطاب، حيث حظيت تلك النظريات بمكانة أكبر من المكانة التي كانت لها في التراث الفقهي، وأصبحت منهجاً أساسياً في فهم نصوص القرآن الكريم واجتهادات العلماء في كتب التراث الإسلامي بل يُحِيل أحياناً أنها تحوّلت إلى مصادر مستقلة للتشريع، تُقدّم في بعض السياقات على النصوص نفسها، في حين أنها في التراث الفقهي الإسلامي - مهما بلغت أهميتها-، ليست من المصادر المستقلة للتشريع، وإنما تُعدّ تابعةً للأدلة الشرعية، ومستنبطة منها.

كما هو الحال في توظيف العُرف ضمن هذا الخطاب، فرغم أن للعُرف أصلاً معتبراً في التراث الفقهي الإسلامي، فإن خطاب إسلام نوستارا قد أضفى عليه دوراً توسّعياً يتجاوز ما قرره الفقهاء المتقدّمون، كما يتّسم تناول العُرف في هذا الخطاب باختزال النقاش الفقهي في مقاربات مبسّطة، لا تراعي الدقة العلمية والمنهجية التي اتّسم بها تراث الفقه الإسلامي. بل وصل أحياناً إلى اعتباره مصدراً مستقلاً للتشريع، في حين أن العُرف، في التراث الفقهي، لا يُعدّ مصدراً مستقلاً، بل هو تابع لغيره من الأدلة، ولا يُعتدّ به إلا بشروط، أبرزها ألا يتعارض مع النصوص الشرعية. في حين نجد أن بعض مفكري إسلام نوستارا توسعوا في استعمال العرف في ما هو من مسائل النصوص لا العرف كما في

تفسيرهم لمسألة الحجاب، وهو ما يتنافى مع ما استقرّ عليه جمهور الفقهاء من أن الحجاب من الأحكام الثابتة التي لا تخضع لتغيّر العرف.

وكما يستند هذا الخطاب إلى تطوير المفهوم المقاصدي - وإن لم يُصرّح به صراحة -، فقد وسّع بعض مفكره مفهوم المقاصد ليشمل مفاهيم حديثة، ورأوا أن الفطرة الإنسانية قادرة على تحديد المقاصد الشرعية، مما يفتح المجال لتقديم المقاصد على النصوص الشرعية أو تأويلها وفقاً للضمير الجمعي. كما توسّع بعضهم في اعتبار المصلحة مصدراً أولياً في هذا الخطاب، بل حاكماً على النصوص الشرعية، وهو ما يتعارض مع ما هو مقرر في التراث الفقهي الإسلامي، الذي لا يرى المصلحة دليلاً مستقلاً، بل قاعدة مستنبطة من الأدلة التفصيلية، بينما حاول آخرون التوفيق بين المصلحة وبعض الممارسات الثقافية، دون أن يُقدّموا نظيراً منهجياً متماسكاً.

إلا أن من المهم أن نشير أن الدعاة لإسلام نوسانترا ليسوا جميعاً على قدم واحدة، فنجد بعضهم أكثر قرباً من التفسير التراثي لتلك النظريات من غيرهم، فنجد حارس الدين وعفيف الدين يقتربان أكثر إلى ما ذهب إليه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في توظيف هذه النظريات الفقهية، حيث يؤكدان ضرورة تطبيقها وفقاً للشروط والضوابط المنصوص عليها في التراث الفقهي الإسلامي، إلا أنه يُلاحظ في بعض المواضع أن مواقفهما قد لا تنسجم دائماً مع ما اشترط في التوظيف بهذه النظريات. ويتجلى ذلك - على سبيل المثال - في قضية الحجاب، حيث قُدمت رؤى لا تتوافق مع الضوابط التي اشتراطها في التوظيف بهذه النظريات، بل يظهر في هذه القضية أن العرف هو الذي ينبغي مراعاته في هذا الخطاب. أما عبد المقسط غزالي، فقد اتخذ موقفاً أكثر انفتاحاً وتحييداً، فوسّع العمل بهذه النظريات في هذا الخطاب، حيث اشترط أن يكون العرف متوافقاً مع المبادئ الإنسانية الغربية، ولو اختلف مع ما يراه السكان المحليون. كما وسّع كذلك مجال العمل بالمصلحة في هذا الخطاب، ويرى أنه يمكن تقديم المصلحة على النصوص الشرعية، بل وتنقيح هذه النصوص بالمصلحة

ومن خلال المقاربة الديكولوجية - أو ما يُعرف بتفكيك الخطاب الاستعماري - توضّح هذه الدراسة كيف أن الاستعمار وتكوين الدولة القومية أسهما في رسم حدود جغرافية لم تكن معروفة من قبل، الأمر الذي أدى إلى نشوء كيانات قومية مثل دولة إندونيسيا. وفي إطار هذه الدولة القومية،

والتي أصبحت بدورها أساسًا لنشوء الشعور القومي لدى المجتمعات التي تعيش ضمن هذا الكيان السياسي الحديث. وهذا الأمر يؤدي إلى ظهور نماذج من التدين تتكيف مع تلك الحدود، وتشكل هويات دينية مغايرة للمسلمين الذين يعيشون خارج تلك الكيانات، كالمسلمين في منطقة الشرق الأوسط. وهذا يظهر جليًا في هذا خطاب إسلام نوستالرجيا، مع أن الأمر مناقض لمفهوم الأمة في التصور الإسلامي، الذي يقوم على وحدة العقيدة والتضامن الإيماني العابر للحدود الجغرافية والسياسية. فالأمة الإسلامية في الماضي لم تكن محصورة في حدود الدولة القومية، بل كانت كيانا جامعا يتجاوز كل التقسيمات الإقليمية. ولا يقتصر الإقصاء على الآخر، بل يشمل أيضًا اختزال التنوع الثقافي والديني في إندونيسيا ضمن إطار عرف واحد يُسمّى بـ"العرف الإندونيسي"، في محاولة لصياغة هوية دينية وطنية جامعة تحت مظلة الدولة القومية.

كما أن الاتجاه السائد في تصوير خصوصية الإسلام في إندونيسيا لا يمكن فصله عن تأثير الاستشراق، كما يظهر في أفكار سنوك هرخرونيه، الذي قدّم الإسلام الإندونيسي بوصفه نموذجًا مغايرًا للإسلام المعروف في مدونات التراث الإسلامي. وقد شكّل هذا التصوّر جزءًا من محاولة لفصل الإسلام في إندونيسيا عن الإسلام العالمي، من خلال الترويج لاعتماد العرف المحلي (العرف الإندونيسي) كأحد الأسس التشريعية للمجتمع المسلم في إندونيسيا. بل إنّ هذا الخطاب يتأثر أيضًا بالرؤية الاستشراقية التي تنظر إلى الشرق نظرة دونية، وتعتبره متخلفًا عن الغرب. ويظهر أثر هذه النظرة في كيفية تناول الدراسات الفقهية في السياق الإندونيسي، حيث تُصاغ وتُقدّم وكأنها فقه مستقل ومغاير للفقه الذي تطوّر في مناطق الشرق الأوسط، وكأنها كيان منفصل عنه.

وعليه، ترى هذه الدراسة الى هناك حاجة إلى أبحاث إضافية أكثر عمقًا، مع التأكيد على أهمية تبني المقاربة التفكيكية -الديكولوجية-. إذ تقتضي هذه المقاربة إعادة النظر في السرديات المرتبطة بتقسيم المجتمعات الإسلامية ضمن حدود الدول القومية الحديثة، وتحليل أثر بناء الدولة القومية في تشكيل الرؤية والنمط المعرفي لدى الأكاديميين والعلماء في تناول قضايا الفقه الإسلامي، لا سيما في السياق الإندونيسي. بحيث لا ينحصر محور البحث في مجرد الجدل حول مدى صواب أو خطأ

سرديّة إسلام مستناراً، بل يجب التوجه نحو تحليل أعمق لتتبع العوامل التاريخية والمعرفية والأيدولوجية التي أسهمت في تشكيلها.

المراجع والمصادر

- ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، (بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)
- ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٩)
- ابن الملتن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه (الرياض، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)
- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)
- ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧)
- أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (القاهرة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧)
- إدوار سعيد، "الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق"، ترجمة محمد عناني، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)
- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (رياض، مؤسسة النور، ١٩٦٧)
- البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣)
- تاج الدين، السبكي، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١)
- جلال الدين، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)
- جلال الدين، السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)
- جمال عطية، تجديد الفقه الإسلامي (دمشق، دار الفكر، ٢٠١٠).
- حسن رشدي، ومحمد رفعت، "فقه نوستار: القومية المعاصرة وتحولات مكانة العرف في الفقه الإسلامي" *Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies* 21.2 (2025).
- الدارقطني، سنن الدارقطني (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤)
- ربيع، الحمداوي، "أثر مرجعية الواقع في الاجتهاد والفتوى، مقارنة منهجية أصولية"، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ١٢، (٢٠٢١)
- رقية جابر، العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أمودجا)، (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣)

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (دليل شوية، دار الكتبي، ١٩٩٤).
- _____، البحر المحيط في أصول الفقه، (دليل شوية، دارالكتبي، ١٩٩٥)
- _____، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ١٩٩٨)
- زكريا الأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول (القاهرة، دار الكتب المصرية د ت)
- السرخسي، المبسوط (القاهرة، مطبعة السعادة، د ت) ٦٢/١٦.
- سعد الدين التفتازي، التلويح على التوضيح لمقن التنقيح، (القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، ١٩٥٧)
- سليمان بن محمد النجران، الشرط المصلحي بين السعة والضيق قراءة تحليلية (ما بعد الغزالي الى القراني)، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ٩٣ (٢٠٢٣)
- الشاطي، الاعتصام، (عمان، الدر الأثرية، ٢٠٠٧)
- _____، الموافقات (القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧)
- صورية بن عيسى والبشير عزوزي، ” تفكيك الخطاب العربي المناهض للخطاب الكولونيالي؛ الاستشراق"، "الثقافة والإمبريالية" لإدوارد سعيد أنموذجا“، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، ١٥، ١ (٢٠٢٣).
- عبد الله إبراهيم، ”السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة“، (الدار البيضاء، المركز الثقافي الغربي، ٢٠٠٣).
- عبد المؤمن، غالب، "الأسباب الأصولية في رجوع الإمام الشافعي عن بعض آرائه في مذهبه القديم، (رسالة ماجستير، الجامعة ال بيت، ٢٠٠٤)
- عبدالله ابن بية، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، (دبي، مركز الموطأ، ٢٠١٨)
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)
- علوي بن عبد القادر السقاف، " خطأ القول بأن الإمام الشافعي غير مذهبه في مصر مراعاة للعوائد والبيئة المصرية"، الدرر السنية، د-ت، <https://dorar.net/article/409>
- علي أحمد الندوي، ”القواعد الفقهية“، (دمشق، دار القلم، ١٩٩٤).
- عمر بن صالح، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٧، (٢٠٠٩)
- عيسى خيرة، ”ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي“، مجلة الاستيعاب لجامعة أبو بكر تلقايد، ٢، ٣، (٢٠٢٠).

- الغزالي، المستصفي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)
- _____، شفاء الغليل في بيان الشبهة والمخيل ومسالك التعليل، (بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١)
- فيليسيتاس أوبويس، المصلحة في الفقه الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد أنيس مورو، دورية نماء لعلوم
الوحي والدراسات الإنسانية، ١٧، (٢٠٢٢)
- _____، الفروق (عالم الكتب، د ت)
- _____، شرح تنقيح الفصول (القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣)
- _____، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (بيروت، دار البشائر
الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)
- _____، نفائس الأصول في شرح المحصول، (مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥)
- محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ((الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠)
- محمد حارس الدين، "إسلام وفقه نوسنتارا: التنافس على الهوية، وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية
نخضة العلماء"، *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*، ٢٧، ٣،
(٢٠١٧).
- محمد، ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (إسطنبول، در سعادت،
١٩٠٧)
- مسلم، صحيح مسلم (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٥)
- مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، (دمشق،
دار الإمام البخاري، د-ت)
- مطهر، إبراهيم، الاعتبار الدلالي للعرف في الشريعة الإسلامية من منظور استشرافي - شاخت
أتمودجا دراسة تحليلية نقدية -، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا الأشراف ١، الرقم ٢٢ (٢٠٢٢)
- نور الدين الخادمي، علم مقاصد الشريعة، (الرياض، مكتبة العبيكان، د ت)
- _____، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابط، مجالاته (الدوحة، وزارة الأوقاف
والشئون الإسلامية، ١٩٩٨)
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان
(بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٣)
- يوسف الحاج أحمد، الحجاب في الإسلام، (دمشق، ابن حجر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)

يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (القاهرة، مكتبة وهبه،
(٢٠١١)

Abdurrahman Wahid. *Pribumisasi Islam*. Jakarta: Mizan, (2015).

Afifuddin Muhajir. *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*. Bandung: Mizan, (2005).

Alatas, Ismail Fajrie. "What is religious authority?: Menyamai Sunnah, Merangkai Jamaah.". Translation, Muhammad Irsyad (Yogyakarta, Benteng Pustakan and Mizan, 2021)

Al-Marakeby, Muhammad. "al-Ḥadātha wa-Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāsidī: Naḥwa Fiqhin Sā'il?" *Journal of Islamic Ethics* 3 (2019).

Ali, Muhamad. *Islam and colonialism: Becoming modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh University Press, 2015

Ardiansyah, Rizky, and Mustafa Mat Jubri Shamsuddin. "القواعد الثلاثة في فكر عبد المقسط غزالي: دراسة تحليلية نقدية The Three Principles of Abdul Moqsith Ghozali: An Analytical and Critical Study." *Jurnal Fiqh* 20.1 (2023)

Ayoub, Samy, and Ari Schriber. "A sense of justice: Coloniality and the Islamic legal tradition." *Die Welt des Islams* 65.2-3 (2024)

Asnawi, Habib Shulton, and Eka Prasetiawati. "Pribumisasi Islam Nusantara dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai Kearifan Lokal di Indonesia." *Jurnal Fikri* 3, no. 1 (2018).

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Nusantara*. Jakarta: Mizan, 2005.
Effendi, Effendi. "Politik Kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia dalam Perspektif Sejarah (Studi Pemikiran Snouck Hurgronye)." <https://doi.org/10.24042/tps.v8i1.1546>.

Falah, Syamsul. "Fiqh Indonesia; Antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam." *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 2 (2017).

Harisuddin, Mohammad Nor. *Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*. Ciputat: Pustaka Kompas, 2019.

_____, Mohammad Nor. "Membaca Masa Depan 'Islam dan Fiqh Nusantara': Sebuah Catatan Pengantar." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 1, no. 01 (2018).

_____, Mohammad Nor. "'Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2016).

Hoesterey, James. "Globalization and Islamic Indigenization in Southeast Asian Muslim Communities." *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture* 3, no. 2 (2022).

Hosen, Nadirsyah. "Islam Nusantara: a local Islam with global ambitions." *Indonesia at Melbourne* 26 (2016).

Junaedi, Mahfudz. "Fiqh Indonesia: Tinjauan Kritis Epistemologi." *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum* 2, no. 01 (2016). <https://doi.org/10.32699/syariat.v2i01.1121>.

Kasdi, Abdurrohman. "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective." *QIJIS STAIN KUDUS* 7, no. 2 (2019)

Luthfi, Khabibi Muhammad. "Islam Nusantara: Relasi islam dan budaya lokal." *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1.1 (2016)

Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali." *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8, no. 2 (2015).

Mamdani, Mahmood. *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University Press, (2020).

Meuleman, J. H. "Indonesian Islam between Particularity and Universality." *Studia Islamika* 4, no. 3 (1997). <https://doi.org/10.15408/sdi.v4i3.773>.

Mohammed, Hossameldeen, and Ray Jureidini. "Umma and the Nation-State: Dilemmas in Refuge Ethics." *Journal of International Humanitarian Action* 7, no. 1 (2022).

Moqsith, Abd. *Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif*. Jakarta: Paramadina, 2005.

_____. *Metodologi Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2015.

_____. "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15, no. 2 (2016).

Muarif, Ahmad Dalhar, and Jamal Ma'mur Asmani. "Moderate Islamic Da'wah in the New Normal Era (KH. Afifuddin Muhajir And KH. Abdul Moqsith Ghazali Online Reading Study)." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 2.2 (2021):

Mustatho, Mustatho. "Islam Madzhab Indonesia (Menelisik Karakteristik Bangunan Fiqh Khas Keindonesiaan)." *Al-Rabwah* 14, no. 02 (2020).

Najib, Agus Moh. "Reestablishing Indonesian Madhhab: 'Urf and the Contribution of Intellectualism." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020).

Purwanto, Muhammad Roy. "Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan Antara Hukum Islam Dan Hukum Adat Masa Kolonial Belanda." (2017)

Qomar, Mujamil. "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam." *el Harakah: Jurnal Budaya Islam* 17, no. 2 (2015).

Rifqi, Muhammad Jazil. "The Superiority of Customary Law over Islamic Law on the Existence of Inheritance: Reflections on Snouck Hurgronje's Reception Theory." *Millah: Journal of Religious Studies* (2021).

Salaymeh, Lena. "Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law." (2021). <https://doi.org/10.1163/24685542-12340054>.

Sayyid, S. *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. London: Hurst, (2014).

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, (1997).

Tirto.id, "DR Abdul Moqsith Ghozali" <https://tirto.id/tokoh/dr-abdul-moqsith-ghozali-bAd>

Woodward, Mark. "Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 8.1 (2019)

Yakin, Ayang Utriza. "Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIX M. ed." *Yakin. Jakarta: Kencana Prenada Media Group* (2016)

_____. "Undhang-Undhang Bantën: A 17th to 18th-century legal compilation from the qadi court of the Sultanate of Bantën." *Indonesia and the Malay World* 44.130 (2016)

