STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 6, Number 2, 1999

AT THE SOURCES OF INDONESIAN POLITICAL ISLAM'S FAILURE:
THE SPLIT BETWEEN THE NAHDLATUL ULAMA AND
THE MASYUMI IN RETROSPECT
Rémy Madinier and Andrée Feillard

RECENT TRENDS IN ISLAMIC REVIVALISM
IN MALAYSIA
Muhammad Syukri Salleh

LAW AND POLITICS IN POST INDEPENDENCE INDONESIA:
A CASE STUDY OF RELIGIOUS AND *ADAT* COURTS
Ratno Lukito

TABUT: MUHARRAM OBSERVANCES
IN THE HISTORY OF BENGKULU
R. Michael Feener

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. VI, no. 2, 1999

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Institut Agama Islam Negeri (IAIN, the State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

Fathurrahman Djamil

Muhammad Quraish Shihâb wa Ârâ'uhu al-Fiqhiyyah

Abstract: *The Qur'ân is believed by Muslims as the most important source of Islamic teachings. Legal matters (*ahkâm*), which are part of (or even the most important aspect of) Islam, must also be one of the concerns of the Qur'ân. But does it mean that a mufassir (exegete), since he also has to deal with the legal verses, is automatically a legal expert?*

In order to answer that question, the writer of this article justifiably did two of the following steps. First, he chose a mufassir as a case study; second, he decided to put forward a set of legal issues and to see what the chosen mufassir *had to say about them. The* mufassir *that he chose is Quraish Shihab, one of Indonesian scholars who was a director of IAIN Jakarta. As for the legal problems, the writer chose to discuss the following:* qat'iy-zhanniy *(absolute-relative [meaning of the Qur'ânic verses]),* naskh-mansukh *(the abrogating-abrogated verses), and the role of the prophetic tradition* vis-à-vis *the Qur'ân.*

First, qat'iy-zhanniy. *A Qur'ânic verse is called* qat'iy *if it has only one particular meaning and nothing else, and* zhanniy *if it is open to many different meaning. Quraish, according to the writer, does not agree with* qat'iy-zhanniy *dichotomy. To him, basically all the Qur'ânic verses are open to many different meaning and interpretations and, therefore, none of them is* qat'iy. *The* qat'iy *doctrine only came into being through* ijmâ' *(the agreements of the Muslims scholars), and, if it is accepted, it would distort the 'trade mark' of the* mufassir.

Second, naskh-mansukh. *Sometimes there are contradictions in the Qur'ânic verses. This problem is usually explained by the doctrine of abrogation: there is no contradiction whatsoever among the verses for one of these contradicting verses had been abrogated. Quraish, on the other hand, solve the problem differently. He did not see that one verse had abrogated other, in the case of which the abrogated verse is declared inap-*

plicable forever. The contradiction, he says, is merely caused by changes of legal conditions. Thus the what so called the abrogated verse is no more than a temporal inapplicability of that verse and it will resume when the original condition—i.e. the conditions in which the verse originally revealed—or when a condition similar to it, is back.

Third, the role of the prophetic Traditions vis-à-vis *the Qur'ân. Did the Prophet have authority to establish a new law when the Qur'ân does not deal with it? Answering this question, the Muslims are divided into two camps. While one camp acknowledges the inclusion of the Prophet's authority in the law making, the other does not. To the latter, the Prophet's role is merely to explain the laws, not to make them. Facing these contradictory opinions, Quraish, although he has tried to take a middle path, tends to agree with those who acknowledge the role of the Prophet as a laws maker. First, Quraish states that basically those two camps agree that it is the Prophet's role to explain laws. However, he expands the meaning of 'to explain' in such a way that it also includes 'to add'. In other words, in order to make God's laws clear, he could also make additional laws. Thus while the position of God as the only laws maker is maintained, the creative function of the Prophet is also established. But putting the Prophet in such a high position does not lead Quraish to accept easily the Prophetic Traditions. On the contrary, he underlines that these Prophetic Traditions should be accepted selectively.*

Quraish's views as mentioned above find its influence in the way Quraish answers legal questions addressed to him. In general his fatwas (legal answers) can be characterized by the followings. First, they are not 'black and white.' In his fatwas *he constantly presents diversity of legal opinions among Muslims scholars, classical and modern alike, and encourages the* mustafti *(those who ask* fatwas*) to chose for himself whose opinion is close to his. Second, he does not limit himself to a particular* madhhab *(legal school). When he feels that he disagrees with Imâm Shâfi'î (the founder of Shâfi'îte school), for example, he will declare it sincerely. What matters to him is his own views. The fact that his views are similar to, or in contradictory with, others is of second important to him. Third, he puts a great emphasis on the* maslahah *(public interest) in deciding a law. Based on this principle, he is not hesitate to make a decision which contradicts the literal expression of the Qur'ân. For example, although the Qur'ân allows a male Muslim to marry a female from* ahl al-kitab *(people of the book), he made a* fatwa *that such marriage is null. The reason is that the couples, because they belong to different religions, will not live in harmony. Thus it is against the* maslahah.

Fathurrahman Djamil

Muhammad Quraish Shihâb wa Ârâ'uhu al-Fiqhiyyah

Abstraksi: *Al-Qur'an diyakini orang Islam sebagai sumber utama semua ajaran mereka. Hukum, sebagai bagian dari ajaran Islam, juga menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utamanya. Seseorang yang dianggap sebagai ahli tafsir al-Qur'an dengan sendirinya akan berhadapan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum Islam. Tapi apakah seorang ahli tafsir al-Qur'an otomatis menjadi ahli hukum Islam?*

Untuk menjawab pertanyaan diatas, penulis artikel ini melakukan dua hal. Pertama, dia memilih seorang mufassir (ahli tafsir) sebagai kasus; kedua, dia memilih beberapa isu hukum Islam dan kemudian melihat bagaimana posisi mufassir tersebut dalam isu-isu hukum tersebut. Mufassir yang dia pilih adalah Quraish Shihab, salah seorang pemikir Islam Indonesia yang pernah menjadi rektor IAIN Jakarta. Persoalan hukum yang penulis pilih sebagai topik bahasan ada tiga: qat'iy-zhanniy *(mutlak-relatif),* naskh-mansukh *([ayat] yang menggantikan-yang digantikan), dan fungsi hadith terhadap al-Qur'an.*

Pertama, tentang qat'iy-zhanniy. *Suatu ayat al-Qur'an disebut* qat'iy *jika ia hanya memiliki satu arti atau penafsiran tertentu, dan disebut zhanniy jika ia terbuka untuk diberi berbagai macam makna. Quraish, menurut penulis, tidak menyetujui adanya dikotomi ini. Bagi dia, pada prinsipnya semua ayat al-Qur'an terbuka untuk ditafsirkan dan, karena itu, tidak ada yang* qat'iy. *Ketetapan adanya dalil-dalil* qat'iy *dalam al-Qur'an adalah hasil konsensus para ulama yang, jika diterima, akan mengingkari "trade mark" para mufassir.*

Kedua, naskh-mansukh. *Kadang-kadang ada pertentangan di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Problem ini biasanya dijelaskan lewat doktrin* nash-mansukh*: tidak ada pertentangan dalam ayat-ayat tersebut sebab salah satu ayat yang bertentangan tersebut sudah dinyatakan tidak berlaku. Quraish menyelesaikan persoalan ini secara berbeda. Dia tidak melihat bahwa satu ayat telah dinyatakan tidak berlaku dan digantikan oleh ayat*

*lainnya. Bagi dia yang terjadi adalah pemindahan objek hukum dari satu kondisi ke kondisi lain. Apa yang disebut sebagai penggantian ayat (*mansukh*) hanyalah penundaan sementara berlakunya ayat tersebut. Jika kondisi yang mirip dengan kondisi dimana ayat tersebut diturunkan kembali, ayat al-Qur'an yang sudah diganti itu kembali berlaku.*

Ketiga, fungsi hadith terhadap al-Qur'an. Apakah Nabi punya wewenang untuk menetapkan hukum baru yang tidak ditetapkan al-Qur'an? Dalam menjawab pertanyaan ini secara garis besar masyarakat Islam terbagi menjadi dua kelompok. Sementara kelompok pertama mengatakan bahwa Nabi boleh membuat hukum baru, kelompok kedua menolaknya. Bagi yang terakhir ini, Nabi hanyalah penjelas, bukan pembuat hukum. Menghadapi perbedaan ini, Quraish, walaupun dia sudah berusaha mengambil jalan tengah, pandangannya lebih condong ke penetapan Nabi sebagai pembuat hukum. Pertama-tama dia garisbawahi bahwa pada dasarnya kelompok pertama dan kedua sepakat bahwa Nabi berfungsi sebagai penjelas ajaran-ajaran Tuhan. Tetapi oleh Quraish, makna kata 'penjelas' ini dibentangkan mulai dari 'menguatkan' sampai ke 'menambahkan.' Hukum baru yang dibuat Nabi oleh Quraish bisa dianggap sebagai 'penjelasan tambahan.' Tetapi menempatkan Nabi pada posisi yang demikian kuat tidak membuatnya menerima semua hadith Nabi begitu saja. Bahkan sebaliknya dia menggarisbawahi bahwa hadith Nabi, sebagai tempat ditemukannya ajaran-ajaran ataupun hukum-hukum Nabi, tetap harus diterapkan secara selektif.

Pandangan-pandangan Quraish seperti disinggung diatas banyak pengaruhnya terhadap cara dia menjawab berbagai persoalan hukum yang diarahkan kepadanya. Secara umum jawaban-jawaban hukum (fatwa) Quraish memiliki tiga karakteristik. Pertama, ia tidak "hitam-putih". Dalam menjawab pertanyaan, dia senantiasa berusaha menghadirkan keragaman pendapat, baik dari masa klasik maupun modern, dan mendorong penanya untuk memilihnya sendiri. Kedua, ia tidak mendasarkan jawabannya pada suatu madhhab tertentu. Dengan cara ini, kalau harus menetapkan hukum sendiri, dia tidak segan-segan untuk menyatakan kesamaan atau perbedaan pandangannya dengan para pendiri madhhab seperti Imam Shafi'i. Ketiga, dia sangat menggarisbawahi pentingnya aspek maslahat dalam penentuan hukum. Atas dasar ini, dia tidak ragu-ragu untuk memutuskan hukum yang secara literal berbeda dengan al-Qur'an. Misalnya, walaupun al-Qur'an membolehkan perkawinan antara pria Muslim dengan wanita ahli Kitab, dia menganjurkan untuk dilarang. Perbedaan agama, menurutnya, akan mengganggu keharmonisan keluarga.

فتح الرحمن جميل

محمد قريش شهاب وآراؤه الفقهية

مقدمة

كون محمد قريش شهاب (M. Quraish Shihab) من كبار المفسرين (بإندونيسيا) لم يعد فى حاجة إلى مزيد نقاش؛ ومع ما يتمتع به من لزوم التقدير العلمي عليه فى مجال تخصصه، يبدو أن اهتمامه لم يستطع أن يتخلص من الجوانب الفقهية التى تعد إحدى الركائز التى جاءت بها رسالة القرآن. وقد ظهر هذا الاهتمام فى دراساته حول أصول الفقه وكذلك فى بعض الفتاوى التى أصدرها خاصة فى صورة سؤال وجواب.

لقد أثار اهتمام الباحث هذه النزعة الفقهية عند قريش شهاب، مفاده أنه فى حدود علم الباحث لم يرد أنه كان يدرس الفقه، فقد كرز حياته العلمية على دراسة التفسير والحديث؛ ومع ذلك يبدو أنه سبق أن تناول الموضوع عند قيامه بإعداد رسالته للحصول على درجة التخصص "الماجستير" إذ ألقى الضوء على الجانب التشريعى فى القرآن، من حيث لزومه لاستنباط الأحكام من القرآن الكريم،[1] ومن هنا نشأت قضية النصوص قطعية الدلالة وظنية الدلالة. وهناك قضية أخرى تتعلق بالآيات القرآنية التى يبدو أنها يتعارض بعضها بعضا، وهي ما أطلق عليها

الأصوليون اسم تعارض الأدلة وكيفية معالجتها، وفى هذا الإطار تنشأ مسألة النسخ؛ وهناك قضية أخرى لا تقل أهمية وهي مكانة السنة ووظيفتها فيما يتعلق بالمسائل التى لا يوجد لها نص صريح فى القرآن؛ كل هذه القضايا قد تناولها قريش شهاب (فى رسالته).

مفهوم النصوص القطعية الدلالة والظنية الدلالة

يصرح قريش شهاب أن تناول مفهوم النصوص القطعية الدلالة وظنيتها ليست من أبحاث علوم القرآن ولا يدخل فى نطاقه لأن تناول معانى القرآن المختلفة حكر على أهل التفسير؛ ومع ذلك فإنه يقر بوجوب أن يكون لأهل التفسير إلمام بأصول الفقه.[٢] وهذا يعنى للمفسر أنه لا يوجد نص قطعي الدلالة، إذ يلزم من الإقرار بوجوده إنكار خصوصية المفسر؛ وبصرف النظر عن موقف المفسرين فإن قريش شهاب مصمم على بحث المسألة، ويبدو أن الدافع له فى ذلك هو ما شاهده لدى المفسرين المعاصرين من اتجاه إلى حكر التفسير، بل إنهم يرون أن كل كلمة فى القرآن يمكن النظر إليها من نواح مختلفة، والظاهر أنه يوافقهم فيما يرون إلا أنه يصرح بأن الدلالة المقصودة هي الدلالة النسبية بينما بقي المراد عند الله تعالى هو الدلالة الحقيقية.[٣]

وهل كان يرى أن فى القرآن نصوصا من نوع القطعية الدلالة؟ إنه يجيب على هذا السؤال بإيراد قول الشاطبي: "إنه لا يوجد أو يندر أن يوجد ما هو قطعي فى الأدلة الشرعية بالمصطلح المعمول به"[٤] وبعد القيام بتحليل مختلف المسائل الواردة فى قول الشاطبي ينتهي قريش شهاب إلى القول بأنه لا يوجد نص فى القرآن قطعي الدلالة[٥]، ويرى أن مفهوم القطعي الدلالة

يأتى بعدما وجدت أدلة أخرى أو إجماع العلماء يؤيده ويؤكده؛ وبالطبع يختلف هذا المفهوم عما حدده الفقهاء المعاصرون إذ يقررون أن مفهوم القطعية الدلالة هو أن الكلمة أو العبارة لا يمكن تفسيرها بغير المعنى المحدد[٦]، ويعلق قريش شهاب على ذلك بأنه وإن كان الفقهاء يقرون بقطعية الدلالة فإنهم يدركون فى نفس الوقت أن للآية جانبا أو بعدا آخر يجعلها ظنية الدلالة.[٧]

الناسخ والمنسوخ

ترتبط قضية الناسخ والمنسوخ فى مسائل أصول الفقه ارتباطا وثيقا بمبحث تعارض الأدلة وهو أن يتعارض المعنى فى دليلين ويتنافى.[٨] وبعبارة أخرى تعارض الأدلة هو أن يتناقض دليل مع دليل آخر؛ وهل فى القرآن آية تناقض آية أخرى؟ يرى قريش شهاب أنه لا يوجد تناقض فى القرآن البتة لأن كل ما يبدو فيه التعارض يمكن تسويته والتوفيق فيه.[٩] ويبدو أن ما يستهدفه من ذلك إنكار أن يكون فى القرآن نسخ بمعنى إبطال الحكم. والحق أن هناك خلافا بين الأصوليين حول الطرق التى يعالج بها دليلان -بما فى ذلك الآيات القرآنية - متعارضان ظاهريا؛ فالحنفية يميلون إلى تبنى النسخ بدلا من التسوية بين الدليلين المتعارضين، بينما يذهب الشافعية إلى تفضيل التسوية أو العمل بالجمع والتوفيق بدلا من إعمال النسخ[١٠] أي أن احتمال النسخ لدى الحنفية أقوى مما عند الشافعية.

ويصرح قريش شهاب أن قضية النسخ مرتبطة ارتباطا وثيقا باستنباط الحكم، ولذلك فالآيات التى عرضها العلماء فى إطار النسخ أكثرها آيات الأحكام. وهذا يعنى أن الحكم الذى فرضه الله تعالى فى وقت قد ينسخه

فى وقت آخر باعتبار الأحوال والأوضاع المختلفة، ويؤكد قريش شهاب القول نقلا عن المراغى أن الرسول صلى الله عليه وسلم المبلغ الأحكام عن الله تعالى بمثابة الطبيب وأما الشريعة التى جاء بها فهي بمثابة الدواء؛ والدواء الذى يصلح لمريض معين قد لا يصلح لمريض آخر، وكذلك الأحكام فما تصلح منها لمجتمع معين لا تصلح بالضرورة لمجتمع آخر.[١١]

وهكذا فإن مفهوم النسخ عند قريش شهاب لا يعنى إبطال الحكم إنما هو انتقاله وتغير المحكوم عليه من وضع إلى آخر ومن حالة إلى أخرى.[١٢] ويفهم من هذا علاوة على ذلك أنه إذا تفضل الله تعالى وهو واضع الحكم ومدبره أن يغير الحكم اعتبارا بتغير الأحوال والأوضاع فإنه لا مانع للمجتهد أن يغير من فتواه اعتبارا بتغير الأحوال والأوضاع. وتأكيدا على ذلك يقدم قريش شهاب تحليلا لمعنى الآية: ١٠١ من سورة النحل، إذ يلاحظ أن الله تعالى يستعمل كلمة "نحن" فى الآية بدلا من الكلمة التى تدل على الذات، مما يشير إلى أنه تعالى يتبع الفقهاء المسؤولية فى استنباط الآية لتطبيقها على قضية معينة مع استعمال الآية الأخرى لنفس القضية إلا أن الأحوال والأوضاع الخاصة بالآية الثانية تختلف عن الأولى.[١٣]

مكانة السنة

وفيما يتعلق باستنباط الأحكام فإن الاتفاق على أن السنة تحتل المكانة فى مصادر الحكم بعد القرآن، وهي ككونها مصدرا ثانيا فإن أهمية السنة بالطبع للبيان والتفسير سواء كان تأكيدا أم بيانا تفصيليا. والأول تأكيد على القرآن والثاني تفصيل وتحديد للمراد من الآية. ومع ذلك فإن الفقهاء يختلفون فيما بينهم حول إتيان الرسول صلى الله عليه وسلم بحكم جديد،

وهو ما قرره الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله من حكم جديد لم يرد له نص فى القرآن صريح؛ فهل يجوز له صلى الله عليه وسلم أن يشرع حكما جديدا ليس له نص فى القرآن؟

لقد حاول الإمام الشافعي أن يقسم المذاهب فى هذا الصدد إلى أربع طوائف[١٤] ولكن يمكن إرجاعها إلى طائفتين رئيسيتين: أولاهما هم الذين يذهبون إلى أن للرسول أن يشرع حكما جديدا لم يرد له نص فى القرآن؛ ومن أهم الحجج التى يقدمونها أنه صلى الله عليه وسلم معصوم فلا مانع له من تشريع حكم جديد، ومنها أن كثيرا من الآيات القرآنية تفرض طاعة الرسول (الآية: ٥٩ سورة النساء والآية: ٧ سورة الحشر)، ومن هنا نفهم كما يقول الطائفة الأولى أن الله تعالى يضمن سلأمة قرار نبيه صلى الله عليه وسلم؛ وأما الطائفة الثانية فيذهبون إلى أنه مهما قرر الرسول صلى الله عليه وسلم فهو راجع إلى القرآن الكريم، وهو لا يتعدى كونه مبينا ومفصلا وليس مثبتا، ويعارضون بالطبع الأدلة التى يقدمها الطائفة الأولى فإن الآية التى تفرض طاعة الرسول إنما لكونه صلى الله عليه وسلم مفصلا لمقتضى القرآن وهو المراد من الآية : ٤٤ سورة النحل.

وتعليقا على الرأيين المشار إليهما يقدم قريش شهاب فكرة أخرى للتوفيق بينهما إذ يرى أنهما فى الحقيقة متفقان على وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم كمبين لمراد الله تعالى، وحينئذ فما قرره صلى الله عليه وسلم سواء كان تأكيدا أم تفصيلا أم تحديدا لحكم جاء به القرآن، بل لو أثبت حكما جديدا لم يرد له نص فى القرآن فذلك كله صادر من القرآن وراجع إليه.[١٥] وذلك مثل نهيه صلى الله عليه وسلم الزوج الزواج من خالة زوجته، وهو حكم يخالف ظاهريا ما نصت عليه الآية: ٢٢ من سورة

النساء، فهذا فى الحقيقة إثبات لحكم جديد لا يخرج عن كونه مبينا لمراد الله تعالى.[١٦]

والظاهر أن هذه الفكرة تحقق لقريش شهاب ما يصبو إليه من التوفيق من ناحية بين الرأيين وتعبر من ناحية أخرى عن موقفه إزاء نقد متن الحديث كنتيجة لازمة عن عدم الإقرار بكون السنة مثبتا لحكم جديد. ومن النادر لدى المحدثين أن يقوموا بالنقد على متن الحديث، مما أفضى بهم إلى قبول كثير من الأحاديث رغم أنها لا تتفق مع القرآن؛ ويقرر قريش شهاب أن النقد ضروري؛ فإذا ما تعارض الحديث فعلا مع القرآن من كل ناحية فيجب تقديم القرآن عليه[١٧]، وإن هذا الاتجاه لدى قريش شهاب ليكشف عن موقفه إزاء الأحاديث القائم على المنهج الانتقائي؛ وقد يعكس ذلك عن طريق غير مباشر وجهة نظر المجتمع المعاصر للسنة.

وهذا الاتجاه القائم على المنهج الانتقائى للأحاديث بجانب انعكاسه وجهة النظر المعاصرة نجد له تأييدا عند القرافى إذ يرى أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتصرفاته يمكن تقسيمها إلى مجموعات من حيث كون الرسول صلى الله عليه وسلم إمام الأمة، وكونه قاضيا أو مفتيا وكونه بشرا عاديا.[١٨] إنما للأسف لم يقدم قريش شهاب مزيدا من التفصيل حول هذا الموضوع مع أهميته القصوى بالنسبة إلى أي مدى يجب على الأمة الإسلامية التأسى به صلى الله عليه وسلم؛ فهل يجب علينا نحن الأتباع الذين يعيشون فى هذا العصر التكنولوجي أن نتبع ما جل وما دق من الأفعال التى كان صلى الله عليه وسلم يعملها أربعة عشر قرنا مضت؟

وقد نفهم من كلمة "الأسوة الحسنة" عموما على أنها تعنى اتباع الأثر والتصرفات والسلوك الذى صدر عن هذا النبي الذى خصه الله تعالى

بالفضائل والمناقب العليا، وبالتالى كان على الأمة الإسلامية أينما كانوا أن يتبعوا جميع الأعمال والتصرفات التى كان يفعلها صلى الله عليه وسلم بدون استثناء؛ ابتداء من الطعام والملبس والتعامل مع الأسرة حتى قيامه صلى الله عليه وسلم بتشكيل حكومة فى المدينة المنورة. والسؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المفهوم هو كيف يكون اتباعنا نحن الذين نعيش فى أواخر القرن العشرين (الميلادى) للأفعال والتصرفات التى كانت تصدر من النبي فى القرن السادس الميلادى؟

ومن المقرر اجتماعيا أن الأعمال والتصرفات التى صدرت من النبي صلى الله عليه وسلم كانت متأثرة بالبناء الاجتماعي والتقاليد والثقافة العربية حينذاك؛ فأسلوبه فى تناول الطعام وفى ملبسه بالطبع كان خير مثال على ذلك إذ كان ملبسه صلى الله عليه وسلم على ما هو المعمول به عادة لدى العرب، والأمر كذلك فيما يتعلق بما تناول من الطعام بحيث لا يخرج عما عهد عليه المجتمع العربي، بل إن التدبيرات التى اتخذها فى الأمور السياسية لا يبعد أن تكون متأثرة بالأوضاع الاجتماعية فى ذلك الوقت.

وعلى صعيد آخر نحن المسلمين على يقين تام بأن فيما كان يعمل به صلى الله عليه وسلم منه ما هو قيم ربانية يصدر فيه عن وحي من الله تعالى، أي أنه كان يصدر فيما يفعله بناء على هداية الله وأمره، فهو صلى الله عليه وسلم يؤدى الصلوات لأنه تعالى أمره، وليس للأوضاع الاجتماعية تأثير على قيامه بذلك والأمور التى يشترط بها صحة الأداء؛ وبعبارة أدق كانت الأعمال التى يقوم بها صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالأمور التعبدية صادرة من أمر الله تعالى وليس لها علاقة بالثقافة والتقاليد السائدة لدى المجتمع العربي.

وهل يجب على الأمة الإسلامية الآن أن يتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى جميع أعماله بهذا الشكل؟ إن لهذا السؤال أهمية قصوى بالنسبة للتطورات الاجتماعية الراهنة حيث يعيش المجتمع حياة يتزايد فيها التقدم الحضاري يوما بعد يوم. فالأحوال والأوضاع الاجتماعية الراهنة تختلف عما كانت عند عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولكي نجيب على السؤال يجدر بنا أن نقوم بتحليل نظرية حول تصرفات الرسول عرضها القرافى كما تقدم، إذ قام بتصنيف أعمال النبي إلى مجموعات بحسب هذه الحيثيات وهي كونه صلى الله عليه وسلم رسولا وكونه إماما وكونه قاضيا وكونه بشرا. فمن الحيثية الأولى يجب الاتباع كاملا ليس فيه زيادة ولا نقصان، ويدخل فى هذا النطاق كل ما عمل به صلى الله عليه وسلم وقرره فى حديثه وذلك مثل أداء الصلوات الخمس كل يوم بشروطه وأركانه؛ وفى هذا الصدد يقول صلى الله عليه وسلم ((صلوا كما رأيتمونى أصلى)؛ وكذلك مثل أداء مناسك الحج إذ طبقه صلى الله عليه وسلم وقرر فى حديثه؛ فالعمل الذى يجتمع فيه القول والتقرير يدخل فى نطاق كونه صلى الله عليه وسلم رسولا.

وأما من حيث كونه صلى الله عليه وسلم إماما فله أن يشرع قوانين للدولة أو المجتمع طبقا للأحوال والأوضاع السائدة، بل له أن يقرر الدخول فى الحرب أو السلام، ومن الثابت تاريخيا أنه كان يخطط للمدينة المنورة مع الصحابة دستورها المدنى طبقا لطبيعة المجتمع المدني المتعدد الأجناس والاتجاهات. صحيح أن هذا الدستور يستلهم القيم من الوحي لكنه من الناحية العملية كان نتيجة لاجتهاده صلى الله عليه وسلم فى تدبير شئون المجتمع؛ والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو هل يجب على الأمة الإسلامية

أن يتبع جميع ما فعله الرسول من حيث كونه رئيسا للدولة؟ يبدو أن هذا النوع من الاتباع غير واجب لأن الأوضاع الاجتماعية الراهنة لا تتطابق تماما مع الأوضاع فى عهده صلى الله عليه وسلم.

وأما من حيث كونه قاضيا فإنه صلى الله عليه وسلم قد قام بالبت فى مختلف القضايا والخلافات التى نشأت فى المجتمع فى ذلك الوقت، وكان صلى الله عليه وسلم يقضى وهو يدرك تماما أنه بشر، فقد قال كما أمره تعالى ﴿إنما أنا بشر مثلكم..﴾ وهذا يعنى أن احتمال الخطإ فى حكمه وارد، ولذلك كان يتبع النظام القانوني وإجراء المحكمة على نظام الإثبات بالأدلة؛ ثم إن قراره لم يكن يخرج فيما يبدو عن الأوضاع الاجتماعية ؛ وذلك مثل ما كان يحكم عليه صلى الله عليه وسلم عندما استفتي عن ملكية الأرض فقرر بعد الأخذ بمختلف الاعتبارات أنه من يحرث أرضا ليست لأحد فهي له. فهذا الحكم متأثر بالأوضاع الاجتماعية فى ذلك الوقت حيث كانت التركيبة الاجتماعية أكثر بساطة؛ وهو لا يمكن تطبيقه فى مجتمعنا الآن على إطلاقه بل يجب أن نضع شروطا خاصة حتى لا يتسنى لكل من تسولت له نفسه أن يدعى ملكيته للأرض.

وإذا كان اتباعه صلى الله عليه وسلم غير واجب فيما تصرف فى الأمور الخاصة بمنصبه كقاض فمن باب أولى عدم وجوبه فى الأمور التى لا علاقة لها بهذا المنصب، فما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم من حيث كونه بشرا لا يجب اتباعه حرفيا كاتباعه فى ملبسه وكذلك سنته فى تربية اللحية، والسبب واضح وهو أن ذلك من الأمور التى تدخل فى نطاق الأعمال المتأثرة بالتقاليد والثقافة العربية.

ونشاهد فى إندونيسيا فى الوقت الراهن نشوء حركة أو جماعة تجاهد من أجل اتباع النبي فى جميع صور الأعمال التى كان يعمل بها صلى الله عليه وسلم بدون استثناء، وهم يرون أنه صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة فيجب اتباعه، فلا عجب ألا يحب هؤلاء أن يلبسوا الملابس بأشكالها الراهنة ولا يحبون كذلك استعمال الملاعق وما إلى ذلك فى تناول طعامهم.

ويبدو هذا مثيرا للملاحظة لأنه من ناحية يعبر عن موقف لاتباع النبي صلى الله عليه وسلم، ومثل هذا الالتزام بالطبع ضروري، ولكنه من ناحية أخرى فإن تبنيه يؤدى إلى اصطباغ الإسلام بطابع غير متفتح للثقافات المحلية، وإذا ما اتسم الإسلام بهذا الطابع فلا يبعد أن تتركه المجتمعات التى تتطلع إلى مستقبل أفضل.

فالاتجاه إلى التحديث فى مجال المعاملة قد بدأت تدخل فى جميع مجالات الحياة، والإسلام كرحمة للعالمين يتعرض للتساؤل عما إذا كانت القيم التى جاء بها صالحة لمواجهة التغيرات؛ والحديث عن هذا الموضوع قد يكون مدعاة للتأمل كيف يكون موقف الإسلام إزاء التقدم العلمي والتكنولوجي.

منهج قريش شهاب فى الفتوى وطبيعته

إن الإفتاء عبارة عن القيام بنصيحة شرعية يعرضها المفتى تجاه قضية أو مسألة يقدمها المستفتى. والأمور التى يستفتيها الناس ترتبط عموما بالأحكام الشرعية ابتداء من الأمور التعبدية حتى فيما يتعلق بمختلف الأحكام الفقهية فى مجال المعاملات، والظاهر أن قريش شهاب كان يقوم بالإفتاء إذ نجد كثيرا من الناس يستفتونه فى مختلف القضايا المتعلقة بالإسلام

بما فى ذلك الأحكام الفقهية. وكان يصدر فتواه شفويا أو تحريريا كما تنشره الصحيفة اليومية "Republika".

وفيما يلى عرض لمنهج قريش شهاب فى الافتاء وطبيعته بناء على ما نشرت فى الصحف ومقالاته المنشورة؛ وبالطبع يقتصر التحليل هنا على المعلومات المتوفرة لدى الباحث وحتى لا يتعدى ذلك عن بعض النماذج التى يمكن النظر من خلالها السمات التى يتميز بها المنهج الذى يسير عليه؛ فمن هذه السمات:

١ – أنه لا يفرض فتواه

يتسم الإفتاء عموما بالحسم، أعنى أن المفتى يصدر الحكم على قضية ما بالحسم بحيث لا يخلو حكمه عن احتمالين لا ثالث لهما وهو إما أن يكون حلالا أو حراما، صحيحا أو باطلا؛ وذلك طبقا لما يعتقده المفتى. وأما قريش شهاب فهو فى كثير من القضايا لم يقم بالإفتاء بهذه الطريقة، وإنما حاول أن يجيب على المسائل أولا بأن يعرض آراء العلماء والفقهاء المتقدمين منهم والمعاصرين، وهم نادرا ما يتفقون، فقد يحكم بعضهم على مسألة بالصحة بينما يحكم عليها البعض الآخر بعدم الصحة، وهنا يقوم قريش شهاب بعرض تلك الآراء مع أدلتها كل على حدة، ثم يسلم للمستفتى أن يختار منها ما يحب أن يأخذها.

والمثال على ذلك ما كان يجيب عليه عندما سئل عن حكم صلاة الجمعة خلف إمام أو خطيب لا يحسن قراءة القرآن الكريم، بل يغلط كثيرا فى القراءة، فأخذ يعرض آراء الفقهاء فى ذلك بادئا

بأبى حنيفة ناقلا قوله بالصحة، ثم يأتى برأي الإمام الشافعي ناقلا قوله بعدم الصحة أو البطلان؛ وينتهى بعد ذلك إلى القول إنه إذا كان المستفتى حنفيا فصلاته صحيحة، وأما إذا أراد أن يتبع الشافعي فصلاته باطلة ويجب أن يعوضها بصلاة الظهر. وإذن فهو لا يفرض فتواه بناء على مذهب معين. ويبدو أنه كان لاتجاهه وتمكنه فى التوفيق بين الآراء المختلفة أثر كبير فى ذلك، وهو لا يستطيع أن يتخلص مما جرت به عادته فى مواجهة المجتمع الإسلامي المتنوع وجهة نظرهم حول الإسلام وموقفهم منه. فلا عجب أن يعمل من أجل هدايتهم جميعا على اختلاف اتجاهاتهم، وقد يكون لهذا المنهج أهميته بالنسبة لطبقة معينة من المجتمع وخاصة من أوسط المتعلمين وأعلاهم مستوى، وأما إذا استعمل هذا المنهج فى أوساط العوام فقد يفضى بهم إلى الحيرة. وهكذا ينبغى للآخرين أن يسيروا على هذا المنوال فى الافتاء، فقد أصبح أكثر الناس الآن متفتحين وفى وسعهم اختيار أنسب الآراء والمذاهب.

٢ – أن فتواه لا يتعصب لمذهب.

ومن السمات الأخرى فى منهج قريش شهاب أنه لا يتمسك بمذهب فقهي معين ولا يعتمد عليه وحده، إنما هو كمفسر يحاول أن يرجع دائما إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، بيد أنه كثيرا ما يرجع إلى العلماء والفقهاء على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، وقد يتفق فى رأي مع الإمامين الشافعي وأبى حنيفة حينا ويتفق حينا آخر مع الإمامين مالك وأحمد بن حنبل، بل لا يتردد عن الرجوع إلى العلماء

غير السنيين، فقد كان يفتى على سبيل المثال بأن من يترك أداء الصلاة عمدا أو يتغافل عن أدائها فليس بكافر[١٩]، وهنا يوافق ما ذهب إليه الإمام الشافعي ويختلف عن الإمام أحمد بن حنبل الذى يصرح بالتكفير؛ وعندما أفتى بأن الأدعية التى يجوز قراءتها أثناء الصلاة هي ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تصح قراءة غيرها وإن كانت باللغة العربية[٢٠] فهنا يتفق مع الإمام أحمد بن حنبل.

وهكذا نرى قريش شهاب فى فتاواه لا يتقيد بمذهب فقهي معين، بل فى وسعه الانتقال من مذهب إلى آخر، ويطلق على هذا المنهج اصطلاحا بالتلفيق أو التخير وهو الاجتهاد بأخذ الرأي عند الأئمة المجتهدين حول قضية معينة؛ وفى هذا إشارة إلى أنه لم يرد للأمة الإسلامية تقليد إمام معين إنما يحث على البحث بحرية عن أصح الآراء وأكثرها مصلحة للأمة طبقا للأحوال والأوضاع السائدة.

ونحن على يقين تام بأن آراء المتقدمين كانت منطبقة تماما مع الظروف والأوضاع للمجتمع فى عهدهم وهي لا تنطبق بالضرورة على المجتمع الراهن؛ ولذلك حاول يوسف القرضاوي أن ينبه الأمة الإسلامية إلى أن المنهج التشريعي الآن القائم على مجرد اتباع السلف منهج غير واقعي[٢١]، ونلاحظ فى منهج قريش شهاب أيضا مناسبته لتطور التشريع الإسلامي وخاصة فى صورة التفكير القانوني فقد اتضح أن محاولة تخير آراء العلماء وانتقاءها فى مسألة معينة تعد منهجا لا يمكن الاستغناء عنه فى الدول الإسلامية.[٢٢]

٣ – العبرة بالمصلحة

يرتبط أساس المصلحة عند الأصوليين بالمحافظة على الكليات الخمس، أعنى المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.[٢٣] وهذا يعنى أن كل قرار أو حكم شرعي يجب أن يعتبر فى إصداره المصلحة، وخاصة إذا كانت القضية متعلقة بالمسائل الاجتهادية، ويبدو أن قريش شهاب كان له محاولة فى معالجة بعض القضايا استنادا إلى هذا الأساس. وفيما يلى بعض الفتاوى التى طبق فيها قريش شهاب أساس المصلحة.

يرى قريش شهاب أن زواج الرجل المسلم من أهل الكتاب جائز أساسا بالقرآن الكريم، وعرض فى سبيل ذلك الآيات القرآنية التى تؤيد هذا المعنى، بيد أنه نبه إلى أن اختلاف الدين بين الزوجين سيزعج استقامة العلاقات بينهما، وخاصة إذا كانت الزوجة غير المسلمة تحاول دؤوبا أن تدعو زوجها إلى ترك دينه الإسلامى فضلا عن أولادها. وبناء على هذا يرى قريش شهاب أنه يجب النهي عن الزواج بين المختلفين فى الدين.[٢٤] والظاهر أنه كان يريد أن يقول من خلال فتواه أن الحفاظ على دين الزوج والنسل يمثل عنصرا أساسيا فى المصلحة، ولذلك فإذا ما احتمل أن تمس هذه المصلحة بالسوء أو تتعرض للتجاهل عنها فزواج الرجل المسلم من أهل الكتاب الذى كان مباحا يجب تحريمه، ويطلق على هذا عند الأصوليين اسم سد الذرائع.

ويرى قريش شهاب كذلك أنه وإن كانت الشروط الإدارية كتسجيل عقد الزواج فى الشهر العقاري غير لازمة لصحة النكاح إلا أنه ينبغى الاهتمام بها على قدر الإمكان؛ بل يذهب علاوة على ذلك إلى أن عقد النكاح دون الإعلان به يعد ذنبا، ذلك لأن من يفعل ذلك يخرق قانون الدولة.[٢٥] ولم يقدم مزيدا من التفصيل حول لزوم التسجيل عند مكتب الشهر العقاري أكثر من أن يقول إن التسجيل يتوافق مع الأسس القرآنية. والحق أن اللجوء إلى إدخال القضية ضمن خرق قوانين الدولة هنا له أهميته بالنسبة لأساس المصلحة، فالتسجيل إذا تأملناه يأتى بمصلحة للزوج والزوجة أيضا والأولاد لحاجتهم إلى ضمان قانوني، فإذا ما ترك الأمر دون تسجيل فإنه يفضى إلى التغافل عن مصلحة النسل وعدم توفير حاجتهم، وهذا هو المراد عند الأصوليين بالمصالح المرسلة.

وأما قضية تعدد الزيجات فيرى قريش شهاب أن الإسلام يجيزه فى بعض القضايا، ويصرح أنه مباح وليس واجبا؛ وسئل لماذا أباحه الإسلام فقدم بين يدي تحليله لبعض الآيات القرآنية أدلة عقلية تدور حول تحقيق المصلحة، وهي بالطبع تفهم على أنها مصلحة تتعلق بالنسل؛ ويضرب لذلك مثالا إذا أصاب الزوجة مرض لا يمكن معها الحمل والقيام بوظيفتها التناسلية فتعدد الزيجات يعد أحسن البدائل اجتنابا للوقوع فى الزنا المحرم.[٢٦] أي أنه يريد أن يقول إنّ مصلحة الضرورة التناسلية تعد عنصرا يجب وضعها فى الاعتبار عند تقرير حكم تعدد الزيجات، وهذا يتوافق بطبيعة الحال مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

ويبدو أن الجهود التى بذلها قريش شهاب فى جعل المصلحة أساسا فى الأمور الاجتهادية ينبغى أن يقدرها الفقهاء، فكان يلزم للمجتهدين أن يكونوا على إلمام تام بمقاصد الشريعة حتى يستطيعوا أن يعالجوا مختلف القضايا المعاصرة ومن أجل تطوير الفكر التشريعي الإسلامي. والغاية من معرفة مقاصد الشريعة معرفة ما إذا كان حكم قضية ما لم تزل سارية المفعول أم أنه ينبغى تغييره بناء على تغير البناء الاجتماعي؛ وبهذا فليس من المبالغة فى شئ إذا قلنا إن معرفة مقاصد الشريعة مفتاح نجاح الفقيه فى اجتهاده.

الخاتمة

وبناء على ما تقدم من التفصيل أدركنا كيف أن قريش شهاب لم يكن متمكنا فى تفسير القرآن وتفصيل معانى آياته فحسب إنما كان متمكنا أيضا فى معالجة المسائل الفقهية. إن محاولة فهم القرآن بمنهج شامل ومتكامل أمر لم يعد فى وسعنا التأجيل فيه، والمجتمع الإسلامي بإندونيسيا خاصة وبالعالم الإسلامي عأمة يتجهون إلى فهم الإسلام من كل جوانبه وليس فهما متجزءا؛ فالمطلوب من علماء المسلمين الآن هو أن يقدروا على معالجة المسائل الإسلامية بالتحليل الدقيق وأن تكون معرفتهم شاملة لآفاق واسعة.

ومع ذلك فإن التخصص فى مجال من مجالات الداراسات الإسلامية ضروري أيضا حتى لا تصدر تصريحات لا تتفق مع الأسس والقواعد المعمول بها فى حدود التخصص، والتخصص المتعمق يؤدى إلى بذل المجهود من أجل تحقيق اجتهاد جماعي لمعالجة القضايا المعاصرة، ويستهدف القيام بذلك اجتناب الخطإ فى الفتاوى.

الهوامش

[1] الشاطبي: *الموافقات في أصول الفقه*، بيروت: دار الفكر، ١٣٤١هـ، ج/٢، ص. ٤٢-٤٣

[2] محمد قريش شهاب (Quraish Shihab)، *Membumikan Al-Qur'an* (*واقعية القرآن*) باندونج (Bandung): Mizan، ١٩٩٣م، ص. ١٣٧ - ١٣٨

[3] *المرجع السابق*، ص. ١٣٨

[4] *المرجع نفسه*، ص. ١٣٩

[5] *المرجع نفسه*، ص. ١٤٠

[6] عبد الوهاب خلاف، *علم أصول الفقه*، الكويت: الدار الكويتية، ١٩٦٨م، ص. ٣٥

[7] قريش شهاب، *واقعية القرآن*، مرجع سابق، ص. ١٤١

[8] وهبه زحيلي، *اصول الفقه الاسلامي*، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦، ج/٢، ١١٧٣

[9] قريش شهاب، *واقعية القرآن*، مرجع سابق، ص. ١٤٣

[10] وهبه زحيلي، *أصول الفقه الاسلامي*، مرجع سابق، ص. ١١٧٧-١١٨٤

[11] قريش شهاب، *واقعية القرآن* ، مرجع سابق، ص. ١٤٤-١٤٥

[12] *المرجع نفسه*.

[13] *المرجع نفسه*، ص. ١٤٩

[14] الشافعي، *الرسالة*، مصطفى الحلبي، ١٩٦٩م، ج/١، ص. ٥٣-٥٤

[15] قريش شهاب، *واقعية القرآن*، مرجع سابق، ص. ١٢٣

[16] *المرجع نفسه*.

[17] *المرجع نفسه*، ص. ١٢٤

[18] القرافي، *الفروق*، مكة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ، ج/١، ص. ٢٠٥-٢٠٩، انظر أيضا قريش شهاب، *واقعية القرآن*، مرجع نفسه، ص. ١٢٤.

[19] الفتوى منشورة في صحيفة "Republika" ١٦ اغسطس ١٩٩٦م

[20] منشورة في نفس الصحيفة، ٢٤ مايو ١٩٩٦م

[21] يوسف القرضاوي، *الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر*. الكويت: درا القلم، ١٩٨٥م، ص. ١٠١.

[22] انظر ن. ج. كلسون (N.J. Coulson)، *A History of Islamic Law*، ادنبرغ (Edinburg): Edinburg University Press، ١٩٦٤، ص. ١٨٥. وانظر أيضا تورمان

أندرسان (Norman Anderson)، *Law Reform in the Muslim World*، لندن (London): The Atlones Press، ١٩٧٦، ص. ٤٧-٤٨.

[٢٣] الشاطبي، *مرجع سابق*، ج/٢، ص. ٥

[٢٤] محمد قريش شهاب، *Wawasan al-Qur'an* (*آفاق القرآن*)، باندونج: Mizan، ١٩٩٦م. ص. ١٩٩ .

[٢٥] *المرجع السابق*، ص. ٢٠٤

[٢٦] *المرجع نفسه*، ص. ٢١٠

فتح الرحمن جميل، المدرس فى الجامعة الإسلامية الحكومية شريف هداية الله، جاكرتا