STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 3, 1996

SÛFÎS AND SULTÂNS IN SOUTHEAST ASIA AND KURDISTAN;
A COMPARATIVE SURVEY
Martin van Bruinessen

THE SIGNIFICANCE OF AL-GHAZÂLÎ AND HIS WORKS FOR INDONESIAN MUSLIM;
A PRELIMINARY STUDY
Nurman Said

THE STRUCTURE AND USE OF MOSQUES IN INDONESIAN ISLAM;
THE CASE OF MEDAN, NORTH SUMATRA
Howard M. Federspiel

NAWAWÎ AL-BANTÂNÎ;
AN INTELLECTUAL MASTER OF THE PESANTREN TRADITION
Abd. Rachman

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 3, 1996

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
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:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Fachruddin

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.

M. Andi Sarjan

Hasbi Ash-Shiddieqy wa Tajdîd al-Fiqh fî Indûnîsiyâ

Abstract: *Concluding that Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) was a reformer of Islamic jurisprudence (*fiqh*) is begging questions. Would it be possible for an expert on fiqh to establish a renewal? Is fiqh not identical with stagnancy? Indeed such questions are legitimate, since the image of fiqh itself has been constructed such that it appears to be a static and dogmatic set of religious rules. To some extent, this field of religious teaching is also synonymous with the individual reasoning (*ijtihâd*) of the previous 'ulamâ', which, by virtue of their closeness to the original sources of Islam, constitute a very high authority over Muslims. Instead of constructing new religious formula, most fiqh 'ulamâ' who came after these great* mujtahîds, *were inclined to only appropriate the works of their predecessors. They were overwhelmed by this authority and in fact were unable to criticize or evaluate it in an objective manner. Such a negation of historical changes eventually makes fiqh more authoritative than even the Qur'ân and hadîth themselves, and at the same time places fiqh 'ulamâ' in the opposite stance to that of religious revivalists or reformers.*

Hasbi Ash-Shiddieqy is arguably an exception. Having written more than 70 books, which mostly concentrate on the problem of Islamic law, Hasbi hardly expresses his traditionalist view. In this case, Hasbi's intellectual journey may provide some clues to understanding his progressive ideas. Having graduated from the basic level of his father's pesantren *school in Lhokseumawe, North Aceh, he proceeded to study with Shaykh*

al-Kalâlî, a local 'ulamâ' of Arabic origins. From this master, Hasbi came to know about the works of the great 'ulamâ' such as Ibn Taymîyyah, Jamâl al-Dîn al-Afghânî and Muhammad 'Abduh. He further developed his religious knowledge when he entered the Madrasah Aliyah al-Irsyâd, which was led by Ahmad Surkati, a pioneer of Islamic renewal in Indonesia. His intellectual career finally ended with his appointment as a professor at the Institut Agama Islam Negeri (IAIN—State Institute for Islamic Studies) Sunan Kalijaga, Jogjakarta in 1960. Since then he dedicated himself to this institute until his death in 1975.

Hasbi witnessed many crucial and fundamental socio-political changes during his course of life. He was directly involved in the revolutionary era of the Indonesian independence, the high atmosphere of politics during the Old Order, and the development era of the New Order. It seemed difficult for Hasbi not to take these social advances into account, especially in relation to his expertise. He therefore openly rejected common understanding on Islamic law as eternal and immune from historical necessity. Religious teachings, according to him, have to be implemented on the basis of certain considerations which involve locality and actuality. He was the first 'ulamâ' to proclaim the necessity of building an Indonesian version of religious schools. This is because, he argues, the Indonesian social setting is different from that of the Middle East, where the previous 'ulamâ' constructed their ideas on Islamic law.

However the methods employed by Hasbi are not novel, instead he utilized standard methods such as qiyâs, al-masâlih al-mursalah, 'urf *and* ijmâ' *in responding to new problems. Whilst using the same methods, he generally arrived at very different conclusions compared to previous 'ulamâ'. In a lucid style, for instance, he was of the opinion that in the modern era all goods are liable become* zakâh *when they are due according to* nisâb *and* hawl. *Vegetables or fruits which, in the eyes of the previous 'ulamâ', are free from being liable, due to their short duration, cannot be accepted anymore; this is because, according to Hasbi, modern technology has enabled them to be the same as other goods through preservation. He applied this reasoning independently, and confessed that he himself was not confined to certain religious schools (*madhhab*). It is not surprising therefore if Hasbi makes reference to various schools, including the Shî'î and Dhâhirî.*

Hasbi's intellectual influence is quite significant among the Indonesian students of Islam. Many of his works are used as textbooks in various religious schools and have become popular reference works in the fields of fiqh, tafsîr and 'ulûm al-qur'ân.

M. Andi Sarjan

Hasbi Ash-Shiddieqy wa Tajdîd al-Fiqh fî Indûnîsiyâ

Abstrak: *Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) adalah seorang ahli fiqh pembaharu. Penegasan itu mungkin saja mengundang pertanyaan: bagaimana mungkin seorang ahli fikih mengemukakan pemikiran pembaharuan. Bukankah fiqh itu identik dengan kejumudan? Reaksi tersebut mudah dipahami mengingat fiqh sudah lama digambarkan sebagai pemikiran Islam statis, dogmatis, kaku dan kurang memiliki apresiasi tentang perubahan sosial. Hal yang sama juga tentang ahli fiqh. Mereka selalu dikesankan sebagai pihak yang terikat atas pemikiran* mujtahid *masa lalu. Mereka juga hanya mengulang pendapat para 'ulamâ' terdahulu, atau tidak keluar dari batas pendapat mereka, bahkan pendapat 'ulamâ' terdahulu terkesan didahulukan daripada al-Qur'ân atau hadîts sendiri.*

Berdasar telaah atas karya-karyanya, Hasbi ash-Shiddieqy adalah di antara kekecualian. Ada sejumlah pengalaman yang memungkinkan Hasbi ash-Shiddieqy mempunyai apresiasi tentang pembaharuan. Di antaranya ialah perjalanan pendidikannya. Setelah putra kelahiran Lhokseumawe, Aceh Utara, ini menamatkan tingkat dasar di pesantren asuhan ayahnya, ia belajar kepada Syekh al-Kalalî, seorang 'ulamâ' berkebangsaan Arab. Dari guru inilah, Hasbi berkenalan dengan karya Ibn Taymîyyah, Jamaluddîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh. Ia juga sempat belajar di Madrasah Aliyah al-Irsyâd, yang dipimpin Ahmad

Surkati, seorang pelopor pembaharuan Islam Indonesia. Dalam 1960, ia kemudian menjadi gurubesar IAIN Sunan Kalijaga dan mengabdikan diri untuk pengembangan studi Islam pada perguruan tinggi tersebut.

Gurubesar IAIN Yogyakarta ini telah menulis 73 buku, 36 di antaranya tentang fiqh. Dalam masa hidupnya ia menyaksikan betapa banyak kemajuan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial yang telah terjadi. Dengan adanya perubahan, ia melihat banyak pula pemikiran fiqh yang harus diperbarui. Hasbi ash-Shiddieqy, dalam pelbagai bukunya, selalu menegaskan keharusan memasukkan elemen kemajuan dan perubahan sosial sebagai pertimbangan dalam memahami dan merumuskan hukum Islam. Ia menolak sikap dogmatis terhadap fiqh. Baginya, pemberlakuan fiqh harus mempertimbangkan perbedaan situasi yang melatarbelakangi perumusan fiqh dulu dengan keadaan sekarang. Penulis produktif ini juga menentang kecenderungan anggapan yang memandang bahwa fiqh ulama terdahulu bersifat universal, untuk semua orang dan setiap masa. Sebaliknya, ia memegang prinsip berubahnya hukum dengan berubahnya masa. Ia pulalah orang pertama yang mengumandangkan pentingnya fiqh bermazhab Indonesia. Menurutnya, situasi kondisi Indonesia berbeda dengan Timur Tengah, tempat umumnya ulama terdahulu merumuskan kitab-kitab fiqh.

Dalam meresponi persoalan-persoalan baru, Profesor Hasbi menggunakan pelbagai metode istinbât *yang sudah mapan di kalangan* fuqahâ' *seperti* qiyâs, masâlih al-mursalah, 'urf *dan* ijmâ'. *Dengan cara kerja seperti itu Hasbi ash-Shiddieqy dapat melahirkan kesimpulan fiqh yang berbeda dengan fuqahâ', walau dengan metode yang sama serta dalam kasus yang sama sekalipun. Dengan lugas, ia misalnya, berkesimpulan di zaman modern ini tidak ada harta yang lepas dari zakat setelah memenuhi* nisâb *dan* haul. *Sehingga sayur-mayur pun, yang oleh fuqahâ' bukan harta yang wajib dizakati akibat tak tahan simpan, oleh Hasbi ash-Shiddieqy dinyatakannya sebagai wajib karena sayur-mayur dan buah-buahan sekarang dapat disimpan lama berkat peralatan modern. Dalam menggunakan pelbagai metode* istinbât *di atas Hasbi ash-Siddieqy bersikap independen. Ia sama sekali tidak terikat kepada imam tertentu. Bahkan berulang kali dalam pelbagai kesempatan menegaskan bahwa dirinya tidak terikat pendapat mazhab-mazhab. Tidak heran apabila di antara rujukannya terdapat mazhab Syî'î dan Dzâhirî.*

Pengaruh Prof. Hasbi As-Shiddieqy di tanah air cukup besar, khususnya di kalangan mahasiswa studi-studi Islam karena sebagian dari karyanya berupa buku teks yang menjadi rujukan populer mereka seperti bidang fiqh, hadits dan 'ulûm al-Qur'ân.

د. أندرُ سرجان

حسبى الصديقى وتجديد الفقه فى إندونيسيا

سيرة حسبى الصديقى

بمقتضى المصدر المتناول، تينكو محمد حسبى الصديقى (Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy) ولد فى ١٠ مارس سنة ١٩٠٤ بمدينة لوكسيماوى (Lhokseumawe)، آتشيه الشمالية. ولد من زوجين، الوالد اسمه محمد حسين (Teungku Muhammad Husain)، والوالدة ستى أمره (Siti Amrah). وسلسلة نسبه أنه السابع وثلاثون من ذرية الخليفة أبى بكر الصديق، الخليفة الأول للخلفاء الراشدين. ومن اجداده شخص اسمه فقير محمد الذى وطأت اقدامه آتشيه كداعية الدين الإسلامى.

ابتدأ تعليمه فى التربية الأولية مباشرا من والده الذى يملك معهدا. وذلك فى عمر غاية الصغر ثم استمر تعليمه مدة طويلة فى معاهد متعددة حول مناطق ولادته، وقد أخذ منه اثنتى عشرة سنة.

وللتعمق فى اللغة العربية تعلم لدى الشيخ الكلالى، أحد كبار العلماء من عنصر عربى، فبجانب قدرته التحدث باللغة العربية التى تزداد روعة عن يد الشيخ الكلالى، أتيحت له فرصة قراءة بعض مؤلفات عدد من زعماء المجددين الدوليين أمثال ابن تيمية وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده. وتلك هى التى أثرت على تفكيره التجديدى.

فى سنة ١٩٢٦ سافر حسبى إلى سورابايا قصد الدخول إلى مدرسة الإرشاد العالية تحت إشراف الشيخ أحمد السركتى (Syekh Ahmad Surkati). وقد جلس حسبى فى المرحلة الأخيرة، ففى سنة ١٩٢٧ تخرج فيها بتفوق ظاهر. فهناك من يقول إنه فى هذه المدرسة سلك دراسة التخصص فى التربية واللغة لمدة سنتين.

والذى حصل عليه حسبى من هذه المدرسة فوق مهارته فى اللغة العربية حصوله على خبرة وتعرف بكتلة المجددين الذين يعملون بنظام فى جاوة، وبما أن حسبى أثناء دراسته يملك وقتا كافيا لتلقى المعلومات التجديدية من زعيم الإرشاد الذى لا يختلف وضعه عن المحمدية بل قد استمر حسبى متصلا بالمحمدية فى محافظة آتشيه أثناء الحكم الهولندى.

بعد هجرته إلى جكياكرتا واستقر هنالك، عين فى سنة ١٩٦٠ عميد كلية الشريعة فى الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا (IAIN Sunan Kalijaga) حتى سنة ١٩٧٢. بجانب منصبه كأستاذ فى هذه الجامعة نفسها وفى بعض مدارس إسلامية عليا فإن نشاطه التأليفى الذى بدأه منذ أمد ركزه فى إطار تأليف كتب، بينما كان من قبل قد بدأ فى ميدان التأليف منذ سنة الثلاثيات على شكل كتيبات (كتب جيب)، وقد تولى عدة مناصب بصفته كاتبا مثل نائب مدير تحرير *Soeara Atjeh*(صوت آتشيه). وبجانب ذلك، كمحرر لمجلة شهرية تحت اسم *Al-Ahkam* ومحرر الأعمدة فى مجلة *Pedoman Islam* و *Pandji Islam* وكلها صادر فى ميدان (Medan).

حسب السجلات، فإن أعمال حسبى الكتابية بلغت ٧٣ عنوان مادة (١٤٢ مجلدا) تحتوى على ٦ عناوين عن التفسير، و٨ عن الحديث، و٣٦ عن الفقه، و٥ عن التوحيد، و١٧ فى مواضيع عامة. خلاف ذلك، بما أنه عالم كثير الإنتاج قد أورثنا ٤٩ عنوان مواد مقالات.

فى سنة ١٩٦٠ قد عين حسبى أستاذًا فى مادة علم الحديث فى الجامعة الإسلامية الحكومية فى جكياكرتا. وفى هذا المجال، إنه ٢٢ مارس ١٩٧٥ الموافق ٢٢ ربيع الأول سنة ١٣٩٥ هـ قد منح له لقب أكاديمى دكتوراة فخرية من جامعة إسلامية بندونج (UNISBA). وفى نفس السنة، لتحديد فى ٢٩ أكتوبر الموافق ٢٤ شوال سنة ١٣٩٥ هـ قد تسلم لقبا تقديرا دكتوراة فخرية أخرى من الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا. تلك الجامعة التى يخدم فيها بعلمه. وأخيرا عند ما أعد حسبى نفسه للسفر للحج، وبالتجديد فى ٩ ديسمبر سنة ١٩٧٥ قد توفاه الله ودفن فى الحرم الجامعى بالجامعة الإسلامية الحكومية شريف هداية الله بجاكرتا.

أسس أفكار حسبى الصديقى عن التجديد الفقهى

للبحث ودراسة تجديد الأفكار عن الفقه لدى حسبى الصديقى، وبالأخص ما يتعلق بتطور الأحكام الإسلامية فى إندونيسيا، فمن اللازم تناول أسسه الفكرية بالتفصيل تلك التى تعتمد عليها أفكاره التجديدية.

والكلام عن تجديد الأفكار الفقهية، فمن الضرورة على الأقل معرفة تلك الأفكار التى تتعلق بنوعية الأحكام الفقهية الأساسية، ونعنى بذلك مجال العبادات والمعاملات. إذا كان المقصود بتجديد الأفكار الفقهية فى هذا البحث لا يتجاوز عن أفكار حسبى الصديقى فى الأحكام الفقهية المتصلة بالمجال الاجتماعى، فإن أفكاره الفقهية عن بعض أحكام العبادات، حسب رأى الكاتب، ليس مناسبا إدخالها فى هذا البحث. فإن أفكاره المذكورة أخيرا أكثر ما يقال عنها أنها تصفية[1] لا تجديدية.

إن تقسيم فكرة فقهية حسبى الصديقى الذى تشكل التصفية والتجددية ذو أهمية للبحث. إن تجديد الفكرة الفقهية ذو صبغة حازمة إذا كانت العلاقة بالأحكام فى المجال الاشتراكى الاجتماعى (المعاملات). والحكم مثل هذا فحسب

هو الذى له مجال للتطور والتجديد متمشيا مع تطور الزمن بينما الأحكام الفقهية فى مجال العبادة المحضة فحالتها الواقعية مطلقة بناء على ثقاوتها منذ شرعت إلى وقتنا الحاضر وإلى آخر مدى من العمر الطويل. ولذلك، آراء حسبى الصديقى حول بعض أحكام العبادة، تصفية لتلك التى خططها الله ورسوله فحسب، فهذا هو السبب فى أنه حتى فى هذا البحث لا نتناول أفكار فقهية حسبى الصديقى مثل تلك.

رجوعا إلى مجال تجديد أفكار حسبى الصديقى الفقهية التى ذكرناها فمن الواضح أن أفكاره التى سنتناولها ما يخص مكانته كأهل الأحكام الإسلامية.

قوة حسبى الصديقى فى المجال الفقهى ولاسيما بالنسبة للمجتمع الإندونيسى لا يشك فيها[٢]. فمثلا، حسب الله بكرى (Hasbullah Bakri) قد ذكر اسم حسبى كأحد الذين يعترف به ويقدر حجمه فى العلوم الدينية المتصلة بالأحكام الشرعية/الفقه[٣]. وفوق ذلك، دليارنور (Deliar Noer) ذكر أن حسبى أحد أبناء إندونيسيا الذى نفوذه كبير فى الحركة التجديدية بإندونيسيا[٤].

لقب "مجدد" الذى لصق باسمه، لا شك لأن أفكاره ملأت ما فى التجديد من معنى. فدليارنور فى كتابه *الحركة التجديدية الإسلامية فى إندونيسيا (Gerakan Modern Islam di Indonesia ١٩٠٠-١٩٤٢)* ذكر أن جماعة المجديدن إنما يعترفون بالقرآن والحديث فحسب كمصدرى أساس تفكيرهم، وهم يعتقدون أن باب الاجتهاد ما زال مفتوحا، ويرفضون التقليد. وهذا لا يعطى معنى بأنهم يخطئون ويرفضون منشئ المذاهب والأئمة، ولكنهم ذوو فهم بأن فتاوى وآراء هؤلاء الأئمة بل غيرهم يمكن أن تبحث باستمرار، لأن فى الفهم التجديدى أن فتوى ما بل فكرا أو فعلا ما إنما يجب أن يبحث بناء على الأسس القرآنية والأحاديث النبوية[٥].

فيما يتعلق بواجب الرجوع إلى القرآن والحديث، حسبى يقول: إننا يجب أن نواجه كل تجديد يهدف إلى مخالفة القرآن والحديث، وحسب رأيه، فمواجهة تجديد الأحكام الإسلامية يجب أن نكون أكثر احتياطا، وإن لم يكن كذلك، فإننا نقع فى هاوية تحطيم الأحكام، ولذلك، يجب أن نكون مهمنا فى فهم نص الآيات والأحاديث، ويجب أن نعرف كيفية استعمال الاجتهاد لمواجهة مسائل الأحكام الجديدة التى لم ترد بعد فى الأزمنة السابقة[٦].

حسب الكاتب، هناك بعض مسائل يجب الانتباه لها فى تصريح حسبى السابق. الأول أننا فى حاجة إلى تجديد الفقه المطلق، وهذا لأن هذا الشئ داخل فى المسائل التى قد يتوقع حدوثها للأمة الإسلامية بمرور الزمن. من هنا، فالأحكام الإسلامية مطلوبة لأن تكون مستمرة معدة لإجابة متطلبات الزمن. والثانى، أن قواعد الأحكام الإسلامية (أصول الفقه) يجب فهمها جيدا على الإطلاق لهؤلاء المجددين حتى لا يقوموا بالعمل دون قيادة درويه. الثالث، يجب أن يكون ذلك التجديد موافقا وتوصيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية. الرابع، ضرورة إنماء الاجتهاد حتى تكون الأحكام الإسلامية ظاهرة الليونة المطاطة كما نرى شأنها فى أيام الأئمة المجتهدين.

مما يعترف بأن أفكار حسبى الصديقى فى ميدان الفقه، وثيقة الاتصال بالمسائل المعاصرة. وبجانب ذلك، أنه يسعى إجراء الفقه الجديد نحو الأحكام الفقهية التى أورثها لنا المجددون السابقون فى العصور الماضية. وفى الظاهر، أن حسبى قام بمثل هذا العمل خصوصا بتغير العصر وتبدل الأيام، فحسب رأيه أن الأحكام الفقهية وراثة تلك الأيام الماضية كثيرا ما تخالف الحياة العملية للمجتمع الإندونيسى.

وليكون أكثر تفصيلا فإن الأسس التفكيرية لحسبى الصديقى بخصوص التجديد الفقهى لها بعض أمور لا بد من تسجيلها فلماذا هو متحمس فى هذا

الموضوع. تلك الأمور تشكل سلسلة من نظرية حسبى الصديقى ذاتـه المنصوصـة فى كتبه. وتلك الأمور التى نقصدها كالآتى:

١. الفقه مخالف للحكم الشرعى

فعلا أنه ذو دلالة إن كان المفهوم الفقهى والشريعة يعيد معناهما مرة أخـرى. وأكثر من ذلك، إن كان أثناء البحث عن التجديد الفقهى، ومـا أقـل مـن يعمـل فى حقل التجديد الفقهى يشار إليهم بالخروج عـن الإسـلام. هـذه الحالـة ممكـن حدوثها لوجود ربكة الفهم بخصوص تلك الكلمتين. فحسبى الصديقـى قـد قتـل بحثا معنى لهاتين الكليمتين. وقـد أوضـح أن الشـريعة فـى الاصطـلاح الفقهـى الإسلامى هى الأحكام الإلهية المقـررة لعبـاده عـن طريـق رسـوله لأدائهـا بكـامل الإيمان سواء تلك الأحكام متصلـة بالمعـاملات أو متعلقـة بـالعقيدة والأخـلاق[٧]. بينما معنى الفقه –حسب رأى حسبى الصديقى– عبارة عن أحكام حصل عليهـا العلماء المجتهدون بطريقة الاجتهاد[٨]. فى فرصة أخرى، أكد حسبى الصديقى مرة أخرى أن الحكم الفقهى هو علم حصل عليـه عـن طريـق الاجتهـاد ويحتـاج إليـه للفهم الكامل والتفكير العميق[٩].

مهما كـان الإجـراء لفهـم معنـى الفقـه والشـريعة. ليـس أصـلا مـن حسـبى الصديقى نفسه، ولكن فهما مثل هذا هو الذى يتمسـك بـه فـى تقديمـه لتجديـد فكره الفقهى.

من تحليله لمعنى الفقه والشريعة الذى عثرنا عليه فى كتبه يمكن أن نلخص أنـه سواء لفظ الفقه أو لفظ الشريعة يحملان معنى الحكم. من الواقع أن المعنى الـذى وصل إليه يمكن اعتباره الناحية المماثلة بينهما. فى أكثر الاعتبـار أن هـذه الناحيـة المماثلة الخاطفة تؤدى إلى اضطراب فكر بعض الناس بما فيه المتعلمون. من الممكن كذلك أن المؤكد وجوده هو الحكم الشرعى الذى قرره الله ورسوله محمد صلـى الله عليه وسلم.

وفى موضوع الفرق بين الفقه والشريعة –حسب رأى حسبى الصديقى– فى هذا القرن الأخير قد كثر العلماء الذين لا يفرقون بين الحكم الشرعى نفسه والأحكام التى أنتجها اجتهاد العلماء[١٠].

ولو أن حسبى لم يوضح بالتفصيل الكامل عن الصبغة الأساسية لهذين الحكمين بيد أنه يمكن الفهم بأن كليهما يملكان الاتصال القوى الارتباط، بمعنى أن الفقه لا يمكن الظهور هكذا بذاته من غير أن يعرف مكان وضع قدميه، أى القرآن أو السنة. هذان النصان المذكوران هما الوحى سواء عن الطريق المباشر أو غير المباشر. وبالعكس الشريعة المنضمنة لبضع أحكام الله وأنظمته لا تغطى فراغا للإنسان أن يقوم بالنظر فيها. فراغ التفهم وتناول الموضوع مع تطور الحضارة الإنسانية وبالأخص فى مجال المعاملات. الحكم مثل هذا، –حسب بحث العلماء– على وجه العموم مبنى على الأحكام العامة بل قليل جدا منها الأحكام المنفصلة.

وباتصال بتلك الحالة فإن حسبى نفسه قد تناولها، فقال لا يوجد أمامنا عرقلة لتأمل تلك الأسس الشرعية وروحها ثم الاطلاع على وضع المجتمع وحالته. إننا يجب أن نبتدئ مرة أخرى دراسة القرآن والسنة، وبذل الجهود لتحليل أحكام القرآن والسنة وفهمها تحت شعاع نور حقيقة عصرنا وحضارتنا[١١].

بيان حسبى هذا يشير إلى أن الفقه ولد من بطن الشريعة (وحى ونص) مارا على وعى عقل الإنسان المجتهد. هذا الفهم متمش مع صيغة كلمة فقه فى وضعها كعلم، وقال الأسنوى إن تعريف الفقه كالآتى:

"الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[١٢].

الفقه كأحد الأنظمة العلمية مثل ما قاله مقدما أنها سلطة الوعى العقلى الإنسانى الموجود داخلها، ولهذا السبب يقبل عقلا إذا قيل بأن الفقه ذو صفة ظنية الدلالة بدل وصوله إلى درجة العلم. وقد بين الأسنوى استطرادا تعريف الفقه كالآتى:

"وقد أوردوا على هذا الحد أن غالب الفقه مظنون لكونه مبنيا على العمومات وأخبار الأحاد والأقيسة وغيرها من المظنونات، فكيف يعبرون عنه بالعلم ؟. وأجابوا بأنه لما كان المظنون يجب العمل به كما فى المقطوع، رجع إلى العلم بالتقرير السابق"[١٣].

مع بيان الأسنوى هذا، فيمكن القول بالطريق غير المباشر أن حسبى الصديقى قد ألهم بمثل هذا الفهم، سواء الأسنوى أو حسبى فكلاهما يريان رأيا واحدا بأن جوهر الفقه علم له صفة ظنية. ولهذا، فإن حسبى لم يوافق رأى العلماء الذين لم يميزوا معنى الشريعة بمعنى الفقه كحكم شرعى ناتج عن اجتهاد[١٤]. وبالتالى، فإنه يرى اختلاط المعنى بين الاصطلاحين يؤدى إلى اعتبار المجتمع بأن كل أحكام الشريعة متساوية القيمة، ويجب احترامها ولا يصح التعرض لها[١٥].

بناء على محتوى تطبيق النظرية فإن حسبى الصديقى بخصوص جوهر الفقه الظنى الصبغة إنما الشريعة لها صفة الحقيقة المحضة، فلا تتغير فى أية حالة من الأحوال. فمعنى الشريعة حسب رأى حسبى هى كل ما شرعه الله للمسلمين من دين. إنه يرى أن الشريعة لها مجالات عدة، إذ تشمل العقيدة والأخلاق والأحكام الشرعية المتصلة بأفعال المكلفين[١٦].

ولزوم تفرقة المعنى بين الشريعة والفقه التى ركز عليها حسبى –فى الظاهر– تحتاج إلى دراسة لأن فى الظاهر العلماء الأقدمون لا يتفقون معه فى تحليل هذه المسألة. مهما كان ذلك، فإنه لا يؤدى إلى معنى أن المسألة لا يمكن متابعتها أبعد من ذلك، فالأسنوى حينما بين الهدف من كلمة "الأدلة" فى التعريف الفقهى الذى ذكرناه مسبقا يقول: "وبقولنا، من أدلتها، عن علم الملائكة، وعلم الرسول الحاصل بالوحى على ذلك كله لا يسمى فقها"[١٧].

إن توضيح الأسنوى عن الذى يمكن القول بالفقه وما لا يمكن، فى ظاهر الأمر مما يشير إلى نقطة أكثر وضوحا لرأى حسبى. إن إخراج الوحى عن مجال

الفقه يشير إلى أن الأحكام الإلهية فى الآيات القرآنية تعتبر اقتباسا أساسيا لمعنى الشريعة. فمن المعنى الأساسى للشريعة يتولد أثره معنى الفقه. لهذا السبب يمكن القول بأن معنى الشريعة أكثر اتساعا من الفقه.

بناء على البيان عن معنى الشريعة والفقه كما تقدم يمكن استخلاص النتيجة بأن الفقه هو حاصل فهم المجتهد عن حكم الله الموحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. فبذلك، فإن الحكم الإلهى القطعى الدلالة لا يطلق عليه فقه، ولكن شريعة. أما الحكم القطعى والظنى، بالبساطة، يمكن أن ينظر فهمه كالآتى: "فالنص القطعى الدلالة هو ما دل على معنى معين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه، وأما النص الظنى الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره"[١٨].

٢. الفقه صورة لحضارة مجتمع ما

حسبى الصديقى عند ما بحث تاريخ جزر التطور الفقهى (الحكم الإسلامى) قد قبض على تصريح بأنه قد قام فى العالم الإسلامى سابقا تيارات فقهية متواضعة مثل فقه الحجاز، وفقه العراق، وفقه سوريا، وفقه مصر وغير ذلك. بين المهم بين كل المذاهب الفقهية هو مذهب كوفة ومذهب الحجاز[١٩].

فحسبى الصديقى عند ما تناول موضوع الميزة بين المذهبين الفقهيين المذكورين أعلاه إنما ذكر بأن أحد الأسباب فى تنوع نظام اقتباس حكمهما هو عامل تنوع الحالة فى كل من كلتا المنطقين. ففى العراق سواء الصحابة أو التابعون إنما مواجهون التقاليد والعادات الجديدة المخالفة لما كانوا عليها فى المدينة المنورة التى هى مركز الفقه الحجازى، كما هو مذكور فى التاريخ أن العراق مدينة متقدمة إلى حد ما فى الحضارة حتى من اللائق أن ظهر فيها كثير من مسائل جديدة يواجهها الفقهاء المقيمون فى تلك المنطقة.

لهذا، فإن حسبى الصديقى له موقف بأننا يجب علينا دراسة مخلفات هؤلاء الفقهاء ودراسة تاريخية بمعنى دراسة تطورات المجتمع الإسلامى الناتجة عن تطورات الفقه الإسلامى مع ملاحظة تأثير كل واحد عن الآخر[٢٠]. وحسب حسبى، أن الهدف من دراسة الفقه الإسلامى لأجل أن يتطور الفقه ويعود إلى أن يصير فقها يملأ ما يحتاجه التطور الاجتماعى[٢١]. فبدأ حسبى القيام بالبحث التاريخى للتعمق فى فهم الأحكام الفقهية الموروثة من العصور السابقة تلك التى لا تتفق والعصر لمدة معينة، ومن الممكن حدوث تغيير فى شكل تطبيقه[٢٢].

أحد العوامل الداخلة فى الدراسات التاريخية لدى تجديد الفكرة الفقهية عند حسبى الصديقى، ذلك مثلا عند ما أفتى بحق مساواة الميراث بين الزوج والزوجة. فى هذه المسألة بين أن فى المجتمع العربى فى الماضى كانت النساء رفيقات النوم لأزواجهن. فالزوجة لم تؤم للعمل المشترك للحاجة المعيشة، لهذا السبب، فى الكتب الفقهية يجد القراء بأن الزوج تستحق ميراثا الربع أو الثمن من تركة زوجها، وليس لها حق توزيع آخر. إذا كانت الزوجة تساعد زوجها، فهى المساعدة تعتبر طوعة نفسها لا عاقبة لها.

ففى إندونيسيا كثير من الزوجات يقمن بمساهمة فعلية، فمن اللائق أن يوجد فى جاوة مشاركة ومساهمة المرأة فى ثروة الأسرة، كما فى آتشيه مثلا، ومن الممكن أن تكون هذه المسألة يحتضنها حكم اجتهادى من العلماء الإندونيسيين لجمهورية إندونيسيا[٢٣].

ففى بعض كتبه، فكرة حسبى عن التجديد الفقهى المبنى على التاريخ يمكن الحصول عليه، كمثل آلة الكيل المستعملة فى كيل نصاب الزكاة، فإنه يرى أن فى الأيام الماضية كان القمح والشعير كل منهما داخل فى المواد الغذائية التى تكال، فهل نعود إلى عهد الكيل أو نستعمل آلة الوزن[٢٤]. صوت سؤال حسبى

الصديقى المذكور متضمن عنصر تغيير الفهم النصى بينما الكيل المذكور متصل بذات عبادة الزكاة.

فحسبى الصديقى فى مسألة نصاب الزكاة يرى أن الحالة قد تغيرت، وضروريات الحياة قد تنوعت، ومصروفات المعيشة قد ارتفعت بمقياس العهد السابق، فهل على ذلك حجم النصاب يجب أن يكون مثل ما سبق ؟[٢٥]. ومثال آخر من تجديد فكرته فيما يتعلق بجواز سلالة بنى هاشم تسلم بعض الأموال باسم الزكاة. فى هذه المسألة، فإنه بوضوح عارض جمهور الفقهاء الذين لا يبيحون سلالة الرسول صلى الله عليه وسلم من تسلم الزكاة. ودليله فى ذلك هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان متعمدا ألا يعطى جزءا من الزكاة إلى بنى هاشم فحسب لتوقى التهمة بأن النبى يستعمل مال الزكاة لمصالح أسرته ولأجل إلايتهم بأن جباية الزكاة تعتبر وسيلة لملء الثروة الشخصية والأسرية. وبناء على أن هذه الخواطر غير موجودة حاليا. فإذا كانت هناك بقية من سلالة بنى هاشم موجودة وفى فقر، فمن اللائق أن تستلم الزكاة[٢٦].

٣. كل المذاهب الفقهية تحتوى على الحقيقة النسبية

فى كتاب *Beberapa Permasalahan Hukum Islam* (*بعض مسائل الحكم الإسلامى*) طرح حسبى خطوات أتباع الشيخ محمد عبده فى بحث وتطوير الحكم الإسلامى. فهناك ثلاث خطوات مذكورة فى هذا الكتاب:

١. اقتباس الحكم من المذاهب الأربعة

٢. التقاط الحكم من خارج المذاهب الأربعة

٣. الاجتهاد لتقرير حكم ما غير موجود فى المذاهب المنتشرة.

هذه الخطوات الثلاث قد صارت نقطة اهتمامه، فحسبى أحد أتباع فكرة محمد عبده كما صورته حماسته التجديدية. ومثال لذلك أنه قال: الأولى أن

يكون للفقهاء مجلس بحث لالتقاط ما هو خير للعمل به بين الآراء الكثيرة الموجودة[٢٧].

إن حسبى الصديقى له موقف أن رأى أحد علماء الشريعة لا يتبع فى كل العصور وفى كل الأمكنة لأن الدنيا دائمة التطور (الدنيا حول قلب) والمجتمع مستمر فى التقدم[٢٨]. إذا قيل، تعالوا نترك المذاهب معناه ترك رأى إمام لا يتفق وهذا الزمن أو ليس قويا إلى حد ما[٢٩]. إن المذاهب المتطورة سواء المذاهب الأربعة أو المذاهب الأخرى، فى الحقيقة سواء مكانتها لدى الشريعة. إن رأى الصحابة والتابعين وتوابع التابعين مثل ابن أبى ليلى، وابن شبرمة ، ومخول ،والأوزعى، والحسن وغيرهم يجب أن يعطى له وزن وتقدير كما هو الشأن بأراء أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل.

ليس من الحق بمكان فرض الأمة إتباع مذهب معين بالتقليد[٣٠]. فحسبى الصديقى يقدر تقديرا كبيرا آراء المجتهدين لكل مذهب، والعاقبة لهذا، إنه كثيرا ما يكون محيرا فى اتخاذ آراء المذاهب الفقهية الموجودة. فليس عامل القوة أو الضعف فى ذلك الرأى ولكن الذى يعتمد عليه ملاءمته وتطور الزمن. ومن ناحية، نرى أن فكرة حسبى الفقهية مبنية على العقل والسياق.

إن سيطرة فكرة حسبى الصديقى كأصل حكم لا شك محدودة فى الأحكام الفقهية خارج العبادة المحضة. ففى مجال العبادة، نجد أن حسبى حاسم حازم متمسك بالنص أو الرأى الراجح. يمكن أن يكون هذا هو السبب فى أنه مؤلف كتب عن فيصل بين السنة والبدعة.

وأحد العوامل الخلفية التى أطلق على حسبى لقب عالم مجددى هو أنه كثيرا ما يلقى نظرية أو فكرة ذات صبغة حاضرية، والمثال فى ذلك عدة المرأة المفقود زوجها. ففى هذه المسألة يرى حسبى أن فتوى عمر بن الخطاب بأنها أربع سنوات وأربعة أشهر وعشرة أيام يجب عليه إعادة النظر، لأنها لا تتفق وإصلاح

وضع المرأة الحالى، وحسبى أكثر ميولا إلى الموازنة بكل دقة رأى سعيد بن المسيب، فإن سعيدا يرى إذا كان الزوج ضاع أثناء حرب ضروس، والظن أنه قد مات، فعند ذاك عدة المرأة تكون سنة واحدة فحسب[٣١].

٤. مرونة منهجية الحكم الإسلامى

إن أحد العوامل المؤيد لتجديد فكرة حسبى الفقهية هو خطته المفتوحة لقبول منهج الحكم الإسلامى (أصول الفقه) للمذاهب[٣٢]. خطته هذه –لا شك– لأنه غير مقيد لأى مذهب فقهى خاص.

كل مذهب لا بد من الحصول عليه يعتمد على المنهج الذى يعتنقه كل مذهب بل يمكن القول، لاختلاف المنهج ظهرت الأحكام الفقهية المتنوعة، كما هو الحال بالنصوص التشريعية، سواء القرآن أو الحديث فبالنسبة لحسبى الصديقى أن منهج دراسة الحكم الإسلامى له مرونة كذلك. فمن بين منهج الحكم الإسلامى الأكثر نفوذا فى تجديده الفقهى هو الإجماع والقياس، والمصالح المرسلة، والعرف، وقاعدة تغيير الحكم بتغيير العصر[٣٣].

من بين المنهج الاستنباطى الكثير الشهرة فى أوساط جمهور الفقهاء هو القياس. من شهرة هذا المنهج لاستنباط الأحكام الإسلامية هذه، فكثيرا ما تلاقى بيانا يضع القياس فى الدرجة الرابعة من بين الأدلة الشرعية الأساسية بعد القرآن والحديث والإجماع.

بخصوص القياس هذا، فكثير من التعريفات التى قدمها علماء أصول الفقه فى كتبهم، فالشوكانى قد قدم تعريف القياس كالآتى: "استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما"[٣٤].

من هذا التعريف، أن القياس يعتبر نوعا من الاجتهاد، ولهذا السبب على الأقل ثلاثة عناصر أساسية يجب ملاحظتها، وهى:

أ. الحكم الذى قرر فى النص، وفى الغالب يطلق عليه اصطلاح "الأصل".

ب. شئ غير مقرر الحكم من النص، الذى يعرف باصطلاح "الفرع".
جـ. الارتباط بين الشئ الذى ذكر حكمه فى النص وبين الذى لم يذكر بعد، ويطلق عليه اسم "العلة".

إن منهج استنباط القياس واقع على قدرة المجتهد فى تقرير علة كل مسألة حكم. ولهذا السبب، يوجد علماء من يرون أن القياس يحتوى على بيان نوعين من الحكم أى منصوصات والذى يعتبر منصوصات[٣٥].

فحسبى الصديقى يلخص بأن القياس ميدان واسع لتقرير الحكم والطريق الذى يمكن أن يسلكه العقل لإيجاد المصالح الشعبية[٣٦]، وكميدان واسع لتقرير الأحكام، فالقياس يجب تطويره على أقصى ما يمكن [٣٧].

ويعى حسبى الصديقى بأن كثيرا من الحوادث الجديدة ظهرت مطالبة الحكم الحازم بينما النص الشرعى نفسه قد وقف منذ زمن بعيد سواء من حيث الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية. فلذلك، لا يوجد طريق آخر غير قبول القياس كمنهج ذى نفوذ كبير فى أنماء وتطوير الحكم الإسلامى.

من بين عدد من منهج تقرير الحكم الإسلامى الذى لا تقل أهميته فى تاريخ تطور الحكم الإسلامى هو الاستحسان المعروف كنوعية المنهج الاستنباطى لدى المذهب الحنفى. بناء على أبى الحسن الكرخى فإن الاستحسان هو: "أن يعدل المجتهد عن أن يحكم بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول[٣٨].

للحصول على صورة أوضح عن الاستحسان توجد بعض أحوال جوهرية التى يجب فصل بعضها عن بعض. أولا: تطبيق منهج الاستحسان لوجود مشكلة جديدة يجب وضعها تحت حكم له سابق. ثانيا: هذه المشكلة الجديدة لها عنصر مماثل وإن كان يختلف جوهريا، فلهذا، -بناء على نظام الاستحسان- إن المجتهد الذى فى أثناء مواجهته لهذه المشكلة الجديدة يستطيع تقرير حكم مخالف للحكم

الذى يجب أن يكون. ثالثا: وجود حجة أكثر قوة بناء على العقل. رغم ذلك، فالاستحسان كدليل شرعى، فلا يخرج البتة عن النص.

فالشيخ أبو زهرة قد بحث باختصار ذلك التعريف الذى تقدم به الكرخى كالآتى:

"وهذا التعريف يصور لنا أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ولو نسبيا فى مقابل قاعدة كلية، فيلجأ إليه الفقيه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الأغراق فى الأخذ بالقاعدة التى هى القياس إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه"[٣٩].

فى الصوت المشابه لأبى زهرة قال السرخسى:

"الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة"[٤٠].

لإتمام البيان أعلاه، فهناك نموذج معين يمكن تقديمه، فبناء على الفقهاء الأحناف أن استعمال المرحاض المؤجر دون بيان بوضوح عن دفع قيمة المياه المستعملة ومدة استعمال هذا المرحاض، فحكم هذا الأمر بناء على الاستحسان فحكمه جائز، بينما بناء على القياس أن مثل هذا التأجير لا يمكن قبوله، لأن فى التعامل المذكور يوجد عنصر ذو صفة الشبهة والتى يقال عنها المجهولات[٤١].

بناء على رأى محمد سعيد رمضان البوطى، أن الصفقة الإيجارية كالمذكورة، رغم يمكن القول بأنها تحمل صفة الشبهة غير أن تلك الشبهة يسهل أمرها بالميزان العقلى بأن قيمة ما استعمل من الماء وكم وقت استعمال المرحاض، قد علم أمرها لدى الناس[٤٢]. فعلى حسب رأى الكاتب إذا كانت هذه المشكلة تحتاج إلى وضع حكم لها على حسب منهج الاستحسان الآخر مثل العرف، فمن الممكن أن مذهبا آخر يقبلها حسب طريقتهم حتى فى الأخير تتقابل فى نقطة

مماثلة، لأن نموذج تطبيق الاستحسان الذى نستعمله هذا لا يخرج عن تطبيق العرف.

إذا تأملنا أحكام الفقه التى انتجها الاستحسان فى جوهره يحكم بصحة قضية الحكم الذى هو ممنوع عن طريق القاعدة العامة. فبناء على صحة الاستحسان فيدخل فيه العرف والإجماع والنص والقواعد الكلية الحاملة لأسس الشرعية العامة. وبالنظر إلى مستندات الاستحسان المذكورة فحسبى الصديقى يستنبط أن الاستحسان هو مصدر توسع فى الحكم الإسلامى[٤٣].

إن جاذبية الدليل الشرعى أن الاستحسان كما قاله حسبى الصديقى المذكور أعلاه يعطى إشارة كذلك على اتساع فكره فى مواجهة المشاكل القائمة. إن حسبى الصديقى يعتنق منهج أبى حنيفة النعمان. ذلك الرجل يعتبر كرائد منهجية الحكم الإسلامى من هذا النوع، رغم يعارضه بشدة المجتهدون الآخرون. والإمام الشافعى يقرر ما يقول: "إنما الاستحسان تلذذ"[٤٤]. وقصده فى ذلك أن الاستحسان ليس إلا تقرير حكم بناء على الرغبة النفسية، إن هذا النقد الذى قذفه الشافعى لم يكن مانعا لحسبى الصديقى من الاعتراف بنفوذ الاستحسان كنموذج للاستنباط الصحيح، ولو أن منهاج الحكم الإسلامى كهذا النوع يعطى نفوذا واسعا للعقل الإنسانى لأخذ خلاصة الحكم. وفى الواقع هو الذى يميز بين القياس والاستحسان حيث القياس فى حقيقته العمل بالحكم الواضح نصه.

وبخصوص الإجماع، فإن حسبى الصديقى يرى أنه وسيلة لملء حاجة المجتمع إلى الحكم، وحسب رأيه الإجماع إنما هو إجماع أهل الحل والعقد لبحث المسائل التى لا نصا واضحا لها والقرار الذى يتخذونه يطلق عليه الإجماع. والإجماع ذو فعل إلى أن ينتقده الإجماع الآتى بعده[٤٥]. وأهل الحل والعقد كفاعل الإجماع فى هذه الآونة يعتبر مالك سلطة أولى الأمر والذى يطلق عليهم أهل الحل والعقد هم

المصطفون من الناس ليكونوا نواب الأمة الذين هم من العلماء وزعماء القوات المسلحة، والزعماء الذين يعينون لقيادة المصالح الاجتماعية[٤٦].

بمقتضى رأى حسبى فإن الإجماع هو الدليل الشرعى الممكن تطبيقه لكل الأزمنة. هذه الحالة فى الواقع مختلفة مع رأى بعض أئمة المذاهب الذين يقيمون الإجماع بأنه يستعمل فى الأزمنة السابقة. هناك خلاف فى الرأى فى أوساط العلماء عن الإجماع، فالبعض منهم يقدرونه بأنه إنما حدث فى أيام الصحابة. فالإمام أحمد بن حنبل، أحد زعماء المذاهب الأربعة، قال بحزم: "من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب"[٤٧].

حسب رأى الشيخ أبى زهرة أن الإمام أحمد لا ينكر الإجماع كحجة، ولكن المحقق أن الإجماع الذى يعترف بصحته هو إجماع الصحابة[٤٨]. بل يقال إن الإمام أحمد بن حنبل يعترف بإجماع الجيل الثالث وهم توابع التابعين[٤٩]. وبعض العلماء الآخرين يرون العمل بالإجماع إلى وقتنا هذا[٥٠].

من هذين الرأيين بخصوص وضع الإجماع، فإن حسبى مائل إلى الرأى الثانى القائل إن الإجماع هو المنهج الاستنباطى الوافر اللزوم فى عصرنا هذا.

متمشيا مع رأى حسبى هذا، رأى الآمدى الذى وضح سير فكرته بخصوص كيان الإجماع كما يلى: "والحق فى ذلك أن يقال، الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد فى عصر من الأعصار فى حكم واقعة من الوقائع"[٥١].

وقد نقل تعريف الإجماع من الغزالى القائل: "الإجماع عبارة عن اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية"[٥٢]. حسب رأى الآمدى، إن الاعتراض الأول فى التعريف المذكور بأن التأثير وكأن الإجماع صعب، إذا لم يقل بأنه مستحيل الوقوع ما عدا فى أزمنة الصحابة. فالأزمنة التالية، خصوصا فى وقتنا هذا، فلم يمكن حدوث الإجماع، لأن للحصول على إجماع الأصوات من كل

العلماء (المجتهدين) من أمة محمد يكون كما قاله الغزالى المذكور سابقا، وكأنه مستحيل.

فالآمدى وكذلك حسبى يقيمان الإجماع بأن له قيمة تطبيقية. وبالعلاقة بهذا الأمر، فحسبى الصديقى ينادى بضرورة الإجماع التام الذى فى الواقع ليس غيره إجماعا. لتأكيد رأيه هذا، فإنه راجع إلى حديث موقوف يرويه ابن مسعود وهو "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[٥٣].

بخصوص "العرف" فحسبى له انتباه خاص، ففى بعض الفرص والمناسبات يقترح أن تكون الأحكام الفقهية التى تطبق فى إندونيسيا تتمشى مع الشخصية الإندونيسية. فالعرف كأحد مصادر الحكم الإسلامى له مكانة لائقة فى مباحث الأحكام الفقهية. فحسب الشريعة، العرف أحد الأشياء الذى يقوم به الإنسان مرارا وتكرارا فى وساط الحياة الاجتماعية، ويورث من جيل إلى جيل[٥٤].

إن العادة التى يمكن رفع مكانتها كحكم فقهى بناء على قعود المجتمع فيما لا يخالف النص، يكون أحد مؤثرها تقييم المنفعة لها فى حياة الإنسان. إن عادة المجتمع نفسها الداخلة فى التقاليد تشمل الطيب منها والخبيث، فبذلك فإذا كان العرف معترفا به لنفوذه الكبير فى إثراء خزانة حكم الفقه الإسلامى فإن المقياس الشرعى ضرورة ملحة فى تقييم لياقة استعمال ذلك العرف.

إن الشخصية الإندونيسية التى ستكون أحد أسس التعامل فى الحكم الفقهى، فعلى ذلك يكون رأى حسبى أن يكون العرف كما تتطلبه الشريعة[٥٥]. مقصوده، إن عادات المجتمع الإندونيسى سواء ذات صبغة عامة أو صبغة محلية ممكن جعلها مصدر خزانة أحكام الفقه الإسلامى بعد إجراء الاستقصاء (الاجتهاد)، ما من تلك العادات موافق للشريعة وما يخالفها.

حسبى بما أنه عالم كبير فى عهده قد وضع اهتماما كبيرا على العرف. ومن الممكن نظره هذا من إلهام كثرة الأحكام الفقهية التى قررها العلماء بناء على

العرف. فحسبى ينادى بدراسة مصدر تقرير الحكم الإسلامى الوحيد هذا بناء على الرعاية الدقيقة لتكون عادات المجتمع الإندونيسى تعتبر وكأنها الأعراف الصحيحة تنمى فى انتشار شامل.

فى كتاباته، فقد أبرز حسبى بعض عادات المجتمع الإندونيسى المتبعة كحكم فقهى حسب اجتهاده الشخصى. مثلا حكم الزوج الذى ينادى زوجته بـ "Ibu" أو باصطلاح مشابه. هذا الموضوع ناتج عن سؤال قدم إلى حسبى. والموضوع ها مثل هذا النداء لم يدخل فى الظهار الممنوع فى الإسلام ؟.

بناء على حسبى مثل نداء الزوجة بالأم –ولو لم يكن هنالك أولاد– كما هو من عادتنا فى إندونيسيا، إنما هو نداء لأم أولاده وإن لم يكونوا موجودين بعد، وهذا من اعتبار ما سيكون (أى مجاز كما يقول الإنسان إلى أعصر حمرا). ولهذا، يرى حسبى هذا النداء ليس من الظهار الذى منعه الإسلام. فمثل هذا النداء فحسب لم يكن شيئا[٥٦]. فرأيه أن هذا مبدأ بناء وتطوير الحكم الإسلامى الذى لا يقل شأنه كالذى قاله الفقهاء فى قولهم: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان". بالتواضع، هذا التصريح يؤدى معنى الشعار المركزى: "تغيير الحكم بتغيير الزمان"[٥٧].

هكذا أهمية التصريح المذكور أعلاه، فحسبى يقيم ذلك بأنه فـ اندونيسـ ا ما زالت القلة القليلة التى تهتم بهذا الأمر[٥٨]. من الأسف أن دبيـ ـذا لم يوضحه بالتفصيل. رغم ذلك، فحسب الكاتب، ممكن أن تكون نظرية حسبى هذه منطلقة من قلة التجديد الفكرى الفقهى الذى قام به العلماء فى عهده لتقيدهم بالمذاهب، بل حسب رأى حسبى داخل فى هذا الموضوع علماء أصول الفقه الذين لم يتنبهوا بالبيان الآتى: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان[٥٩].

إن مساعدة توضيحات الفقهاء إزاء ليونة الحكم الإسلامى كبيرة فى الغاية، فببساطة نقول إن القاعدة المذكورة محتوية على لب الفكرة بأن تغيير الزمان يملك

تأثيرا على ثبات الحكم الفقهى. لفهم "لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان" توجد ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان وهى:

١. معنى كلمة الأحكام

٢. معنى تغير الأحكام

٣. وتغير الزمان

ويمكن توضيح هذه الأمور كالآتى:

١- معنى الأحكام:

من ناحية اللغة، فالأحكام فى صيغة الجمع مما يجعلنا نفهم شمول كل أنواع الحكم الإسلامى مثل حكم العبادة، والمعاملات سواء ذات صبغة قطعية الدلالة أو ظنية الدلالة.

وقد شرح الخياط الموضوع كالآتى:

> "...ولكن التغير يتناول أفكاره وصفاته وعاداته وسلوكه، مما يؤدى إلى وجود عرف عام أو خاص، يترتب عليه تبدل الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، والأحكام الاجتهادية التى استنبطت بدليل القياس والمصالح المرسلة أو الاستحسان أو غيرها من الأدلة الفرعية. أما الأحكام التى لا تبنى على الأعراف والعوائد والأحكام القطعية الأساسية بنصوصها الأمرة أو الناهية فإنها لا تتغير بتغير الأزمان وتغير الأماكن ولا بتغير الناس[٦٠].

بناء على بيان الخياط، أن الأحكام الشرعية المالكة بثغرة التغير إنما هى النابجة عن الاجتهاد الداخلة فى الحكم الظنى الدلالة. ولذلك، حكم وجوب الصلاة، ووجوب الزكاة، وحلة البيع والشراء وحرمة الخمر ووجوب الخدمة والطاعة للوالدين، وحرمة الزنا، وحرمة الربا وغيرها لا يمكن تنحيتها بتغير الزمان.

٢- معنى تغير الزمان

فتغير الزمان فى صياغة بيان الفقهاء يحمل معنى أن الزمان له نفوذ ذو معنى كبير فى تقرير حكم ما من أحكام الفقه، وتنحية علة حكم فقهى ما يمكن أن ينتجها تغير الزمان سواء فى مدة قصيرة أو فى مدى طويل. فتغير الزمان نفسه ليس إلا التغير الحاصل فى المجتمع. بناء على الخياط أن تغير الزمان مثل الذى ذكر فى القاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"، يعتبر اصطلاحا مجازيا. وبمقتضاه، فإن المعنى الحقيقى أن اصطلاح تغير الزمان هو تغير مجال التفكير، والأخلاق، وعادات الإنسان[٦١].

كما قلنا إن الزمان من الممكن أن تلون حكم حكم الفقه، وذلك إنما يحصل فى الحكم الناتج عن الاجتهاد ونحو الأحكام الشرعية المعروفة علتها (معقولة المعنى). ولذلك، فإن الأحكام الشرعية التى قررها النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه يوجد من بينها ما يمكن مراجعته لمطالبة الزمان وذلك إذا كان ما قرره الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك معروفة علته، وتلك العلة تصور حالة المجتمع الإسلامى فى تلك الآونة.

٣- تغير الزمان يمكن أن يكون سندا صحيحا لضرورة تغير الفقه

ما هو العامل الذى يقرر صحة تغير الفقه ؟، فأحمد الزرقاء إنما قدم رأيه كالآتى:

> فالحقيقة أن الأحكام الشرعية التى تتبدل بتبدل الأزمان تغيرت باختلاف الزمان، فإن المبدأ الشرعى فيها واحد وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد. وليس تبدل الأحكام إلا تبدل الوسائل والأساليب فى الغالب لا تحددها[٦٢].

حسب رأى الزرقاء فى صبغة الحكم الشرعى أنه يجب دائما يرمى إلى المصلحة الإنسانية. ومن الضرورة أن تحفظ عليها بشدة السلطة الحاكمة ذات النفوذ لأجل أن يكون الحكم الشرعى بعيدا عن تأثير التلاعب.

فى مجاهدة النظر فى تحقيق المبدأ الذى قال به الزرقاء (تغير الحكم يجب أن يكون للمصلحة) يعطى معنى كذلك أن الحكم يجب أن يعالج فساد الزمان أو التدهور الخلقى (فساد الأخلاق). وفيما يلى يعطى أمثلة إيضاحية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان" فى التشريع الإسلامى كالآتى:

أ. فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم حتى السنتين الأوليين من خلافة عمر بن الخطاب أن الطلاق الواقع ثلاث مرات دفعة واحدة يعتبر طلاقا واحدا. ولكن بعد سنتين أوليين من حكم عمر بن الخطاب ذلك، فإن مثل هذا الطلاق قد اعتبر طلاقا ثلاثا. إن مقياس عمر بن الخطاب فى ذلك أن الزمان قد أدى إلى التلاعب بالطلاق. فبالنسبة لعمر رضى الله عنه أن مثل هذا الفساد يجب القضاء عليه لمصلحة بيت الأسرة الإسلامية. رغم عمر نفسه يدرك بناء على السنة النبوية، إن مثل هذا الطلاق يقع طلاقا واحدا[٦٣].

ب. فى زمان عمر رضى الله عنه أن الجمل السائم الذى يترك أمره لم يسمح التعرض له من أى شخص، ولكن فى زمان عثمان بن عفان ذلك الحكم لم يطبق كما هو. فالخليفة عثمان يأمر بتشخيص كل الجمال الضائعة وبعد ذلك تباع. وإذا جاء مالكها، فيعطى له ثمنها. والدليل لتغير هذا الحكم أن المجتمع فى عهد الخليفة عثمان ميال إلى اقتناص الجمال الضائعة. فإذا ترك فساد أخلاق المجتمع مثل هذا فإنما هدف الرسول فى منع التعرض فى الحيوانات الضائعة لم يصل إلى غرضه المرمى إليه، وذلك إعطاء الاعتبار اللائق لملكية الناس وثروتهم[٦٤].

جـ. بناء على رأى أبى حنيفة النعمان، فى أمور خارجة عن الحد والقصاص، فإن عدالة الشهود كفى بالمشاهدة الظاهرية فحسب. ولم يحتج إلى النظرة الدقيقة فى أمرهم، ولكن عند ما ظهر فساد خلقى لدى الناس وكثيرا ما يحدث الكذب حتى ظهر كثير من شهادة زور، فمن هذه الناحية كل من أبى يوسف ومحمد يريان ضرورة بحث دقيق عن الشهود[٦٥].

د. بمقتضى عمر بن الخطاب أن المؤلف يعطى له الزكاة لأن القوة الإسلامية ما زالت ضعيفة، فبزكاة الأمة الإسلامية يرجى منها ابتعاد عن ارتكاب المنكرات بينما للذين دخلوا حديثا إلى الإسلام إنما يرجى من تلك الزكاة تليين قلوبهم. بينما عمر بن الخطاب يرى حالة الأمة الإسلامية قد تحسنت وجملتهم قد كثرت، فلم تعط الزكاة لهؤلاء المؤلفين[٦٦].

وبالانطلاق من بيان الفقهاء تغير الأحكام بتغير الزمان، قد أدى حسبى إلى كثرة إظهار اختراق الأحكام بناء على ما فعله عمر رضى الله عنه[٦٧]. فالأحكام التى قررت بناء على السياسة الشرعية ليست بأحكام عامة دائمة ولكنها متطورة، وتتحرك حسب تطور الزمان، متغيرة ومتبدلة[٦٨].

فتجديد فكرة الفقه للحسبى يمكن عصره أكثر بساطة حتى تصل إلى عاملين يجب الاهتمام بهما. الأول: أن الفقه –حسب رأيه– عبارة عن نتيجة فهم العلماء النصوص الشرعية غير المحضة. ويمكن دراسة الفقه لمراجعة صحته ليكون ملائما وتطور الزمان. الثانى: ورأيه المرن إزاء منهج الحكم الإسلامى ولو كان ذلك الحكم موضع خلاف الأئمة أنفسهم. ولأسسه التجديدية، فى الفقه هى أربعة:

١– تمييز الفقه عن الشريعة

٢– الفقه كصورة لحضارة أى مجتمع

٣– كل المذاهب الفقهية تحتوى على حقائق نسبية

٤– ليونة بعض مناهج الحكم الإسلامى الأساسية للتجديد.

على أساس ذلك، أن هيكل تجديد فكرة الفقه الإسلامى لدى حسبى يمكن تقديمه كالآتى:

١- إن أى حسبى فى تجديد فكرة فقهية هو متابعة المشكلة الاجتماعية الناتجة عن تغير الزمان والعلوم والتقنية. فالنقطة الأولى هذه، يقف حسبى بفكره المذكور كأنه قد ملأ معنى التجديد الذى جعله مقياسا فى بحثه ذلك.

٢- مكانه كمفكر، فحسبى يبنى تجديد فكره الفقهى ذلك إلى كيفية الاقتباس (الاستنباط) المعروف لدى علم الأصول.

٣- وملخص فقه حسبى الذى اقتبسه من أساس منهجه الاستنباطى المستقر مع الخلفية الاجتماعية الشعبية المعاصرة المبنية على العلوم المعاصرة والتقنية قد أعطى حلا لبعض المشاكل الفقهية. وهذا الحل يمكن أن يكون رأيه الشخصى ورأى المذهب الموجود. وبالنسبة للمذهب فإنه يؤكد أن رأى الإمام ليس واجب الإتباع فى كل الأزمنة والأمكنة لأن الدنيا حول قلب متغيرة، والمجتمع دائم التقدم.

الهوامش:

١. إن عمله الكتابى الحازم يمكن عن التصفية رؤيته وقت حديثه عن ٧١ نوعا من البدع التى يجب محوها مثل ما ذكر فى كتابه *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah* (*شروط ما بين السنة والبدعة*) الذى أصدره دار نشر بولن بنتانج (Bulan Bintang) جاكرتا غير معلوم التاريخ.

٢. كحقيقة واقعة هى أهليته كأستاذ علم الحديث، وكذلك أهليته فى علم الشريعة حتى منحت له الدكتوراة الفخرية من الجامعة الإسلامية فى بندونج (Bandung) والجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا (Sunan Kali Jaga) جكياكرتا فى سنة ١٩٧٥.

٣. سيوطى طالب (Sayuti Thalib)، *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*، (*تجديد الحكم الإسلامى فى إندونيسيا*)، جاكرتا: الجامعة الإندونيسية، ١٩٨١، ص. ٢٨.

٤. داليار نور (Deliar Noer)، ١٩٤٢-١٩٩٠ *Gerakan Modern Islam Indonesia* (*الحركة التجديدية الإسلامية الإندونيسية*)، جاكرتا: ل ف ٣ ى س (LP3ES)، ١٩٩١، الطبعة ٦، ص ٧٧.

٥. *المرجع نفسه*، ص ٣٢٥.

٦. ت. م. حسبى الصديقى (T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy)، *Beberapa Permasalahan Hukum Islam* (*بعض مسائل الأحكام الإسلامية*)، جاكرتا: تنتاماس (Tintamas)، ١٩٧٥، الطبعة الأولى، ص. ٣٨.

٧. ت. م. حسبى الصديقى، *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (*ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*) جاكرتا: تنتاماس ، ١٩٧٥، الطبعة الأولى، ص. ٩.

٨. ت. م. حسبى الصديقى، *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas* (*فقه الإسلام له طاقة مطاطة وتامة وكاملة وشاملة*)، جاكرتا: بولن بنتانج، ١٩٧٥، الطبعة الأولى، ص. ١٥٨.

٩. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ١٠.

١٠. ت. م. حسبى الصديقى، *فقه الإسلام له طاقة مطاطة وتامة وكاملة وشاملة*، المرجع السابق.

١١. *المرجع نفسه*.

١٢. الأسنوى، *تخريج الفروع على الأصول*، بيروت: مؤسسات الرسالة، ١٩٨٠، الطبعة الأولى، ص. ٤٤.

١٣. بين الأسنوى أن أدلة الفقه التى تعتبر وحيا يقال عنها العلم الذى صحته محققة (تخريج *الفروع على الأصول*، ص ٤٧).

١٤. ت. م. حسبى الصديقى، *فقه الإسلام له طاقة مطاطة وتامة وكاملة وشاملة*، المرجع السابق.

١٥. *المرجع نفسه*.

١٦. *المرجع نفسه*.

١٧. الأسنوى، *المرجع نفسه*.

١٨. عبد الوهاب خلاف، *علم أصول الفقه*، كويت: دار القلم، ١٩٧٨، الطبعة الثانية عشرة، ص. ٣٥.

١٩. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ١٦.

٢٠. ت. م. حسبى الصديقى، *فقه الإسلام له طاقة مطاطة وتامة وكاملة وشاملة*، المرجع السابق، ص. ١٥٩.

٢١. *المرجع نفسه*، ص. ١٦٠.

٢٢. فى الإمكانية الأولى، من الأحسن ملاحظة حجة حسبى نحو الاجتهاد الذى قام به عمر بن الخطاب فى مشكلة المؤلف. وفى رأيه أن خطة عمر تلك لا تتعرض نص الأية بخصوص أصناف مستحقى الزكاة، وأن تصرف عمر ذلك إنما مبنى على السياسة الشرعية وتأويل الأحكام. لهذا السبب، فبناء على حسبى الصديقى أنه إذا جاء أمر ضرورى لتأليف قلب المؤلف كالعهد السابق، فيمكن للمسئول إرجاع حق هؤلاء المؤلفين.

لعلة ثانية، من المستحق الإطلاع على رأى حسبى الصديقى بخصوص متناولى المحذرات لهذا العهد. فإذا كان رسول الله يجلد هؤلاء أربعين جلدة، وفيما بعد عمر يجلدهم ٨٠ جلدة، فإذا الآن –بناء على رأى حسبى– يجوز جلدهم ٤٠٠ جلدة متمشيا مع تطور العصر.

وبعد أن تابعنا ما اتخذه حسبى لبناء رأيه هذا، و لم نجد سندا ظاهرا، غير أنه اعتمد على تغير الأزمنة، حتى ورج رأى حسبى هذا أنه شجاعة منه ولكن غير قوى الدلالة، وإذا التغير لتبدل الظروف حتى يمكن تغير هذا الحكم –كما شاهدناه فى عصر عمر بن الخطاب– من غير أن نعتمد على سند واضح على عدد تلك الجلدات، وبذلك يؤدى إلى اضطراب الأحكام، لأنه من الممكن جلد هؤلاء الحشاشين ٤٠٠ جلدة –كما قاله حسبى– يؤدى إلى الموازنة بين المنفعة والمضرة. ولو كان هذا هو السند، فمن الإمكان الغالب الحدوث أن أعمال الأشخاص فى الغرب يمكن قبولها على حسب الشرع، لأن استهلاكهم المشروبات هنالك من الحاجات الضرورية لتسخين الجسم من البرودة

الشديدة. وفى الواقع ليس الأمر كذلك، بينما خطة عمر فى إعطاء حكم الحشاشين مخالفا للرسول، فبناء على تزايد التدهور الخلقى فكذلك وجود سند القاعدة الاستنباطية الظاهرة وهى القياس حتى جملة الجلد التى يمكن اعتباره كحكم الحدود لا وضع لها فى التقرير الحكم الحازم.

٢٣. حسبى الصديقى، *Fakta Keagungan Syari'at Islam* (*حقيقة السمو الشريعة الإسلامية*)، جاكرتا: تنتاماس، ١٩٧٤، الطبعة الأولى، ص. ٢٥-٢٦.

٢٤. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ٣٦.

٢٥. ت. م. حسبى الصديقى، *Beberapa Permasalahan Zakat* (*بعض مسائل الزكاة*)، جاكرتا: تنتاماس، ١٩٧٦، الطبعة الأولى، ص. ٣١.

٢٦. *المرجع نفسه*، ص. ٣٣.

٢٧. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ٢٢.

٢٨. *المرجع نفسه*.

٢٩. ت. م. حسبى الصديقى، *بعض مسائل الزكاة*، ص. ٣٦.

٣٠. *المرجع نفسه*.

٣١. ففى هذه الحالة، حسبى الصديقى لم يتصنع السهولة مع هذا الرأى، فإنه متأسس بإصلاح وضع المرأة الاجتماعية، ومن هذه الناحية، أن كثيرا من النساء والزوجات اللاتى يعملن بحثا عن الرزق. ولهذا لو قيل إن الحكمة فى العدة هى الشعور بالحزن والحداد، فلا شك أنها مدة طويلة تمكث الزوج فى هذه المأساة، ولاسيما إذا كانت تلك الزوجة لا كفيل لها فى ضمان حياتها المعيشية. وإذا قيل إن حكمة العدة لمعرفة خلو الرحم، فمدة أربع سنوات وأربعة أشهر وعشرة أيام فترة طويلة جدا، فكلتا حكمة العدة المذكورتان إنما هما علة لها صفة ظنية. وفتوى عمر بخصوص هذا الموضوع ليست مقيدة، لأن الظروف قد تغيرت، فحسبى يرى أن رأى ابن مسيب هو أكثر مصلحة للتمسك به فى هذه الآونة.

٣٢. بناء على تاريخ نمو وتطور الحكم الإسلامى، فإن الأئمة المجتهدين فى العصور السابقة كالأئمة الأربعة، فالظاهر أنهم يملكون نظام أو فهم "الاستنباط" الذى يخالف الواحد منهم الآخر. يمكن أن نعطى مثالا الدليل الشرعى للمصالح المرسلة وإجماع أهل المدينة يعتبران المنهج الاستنباطى الخاص للإمام مالك. وفى الوقت نفسه، فالدليل الشرعى الاستحسان كثيرا ما يستعمله الإمام أبو حنيفة فى فقهه. وفى جانب ذلك، أن الدليل الشرعى القياس يعتنقه المجتهدون، بينما يستنكر وجوده مذهب الظاهرى.

٣٣. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ٣٢.

٣٤. الشوكانى، *إرشاد الفحول*، د.م.: دار الفكر، د. ت.، ص. ١٩٨.

٣٥. *المرجع نفسه*

٣٦. *المرجع نفسه*، ص. ٣٣.

٣٧. أبو زهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية فى تاريخ المذاهب الفقهية*، الجزء الثانى، القاهرة: دار الوحد، ، د. ت.، ص. ٦٤.

٣٨. الدكتور حسين حامد حسان، *نظريات المصلحة فى الشريعة الإسلامية*، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١، ص. ٥٨٦.

٣٩. أبو زهرة، *علم أصول الفقه*، الكويت: دار القلم، ص. ٢٦٢.

٤٠. السرخسى، *المبسوط*، الجزء العاشر، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩، ص. ١٤٥.

٤١. رمضان البوطى، *ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية*، دمشق: الأموية، ١٩٦٦، الطبعة الأولى، ص. ٢٤١.

٤٢. *المرجع نفسه*.

٤٣. حسبى الصديقى، *المرجع نفسه*.

٤٤. الشافعى، *الرسالة*، بيروت: دار الفكر، ص. ٥٠٧.

٤٥. حسبى الصديقى، *الشريعة الإسلامية تجيب تحديات الزمن*، جاكرتا: بولن بنتانج، ١٩٦٦، الطبعة الثامنة، ص. ٣٢.

٤٦. رشيد رضا، *تفسير المنار*، بيروت: دار المعارف، ١٩٧٣، الجزء الخامس، الطبعة الثانية، ص. ١٨٦. وقارنه مع المراغى، *تفسير المراغى*، مصر: مصطفى الحلبى البابى، ١٩٦٩، الجزء الخامس الطبعة الرابعة، ص. ٧٢.

٤٧. أبو زهرة، *تاريخ المذاهب الفقهية*، د. م.: مطبعة المدنى، د. ت.، ص. ٣٥٩.

٤٨. *المرجع السابق*.

٤٩. د. مسفر عزم الله الدمينى، *مقايس نقد متون السنة*، رياض: د. ن.، ١٩٨٤، الطبعة الأولى، ص. ٣٦٦.

٥٠. *المرجع نفسه*، ص. ٣٦٧.

٥١. الآمدى، *الأحكام فى أصول الأحكام*، المجلد الأول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣،ص. ٢٨١-٢٨٢.

٥٢. *المرجع نفسه*، ص. ٢٨١.

٥٣. ت. م. حسبى الصديقى، *شروط ما بين السنة والبدعة*، ص. ٩٦.

٥٤. الخياط، *نظريات العرف*، عمان: الأقصى، ١٩٧٧، ص. ٧٧.

٥٥. بناء على الواقعة التاريخية، أن الدين الإسلامى الذى أتى به محمد جاء إلى مجتمع ذى ثقافة. فالمجتمع العربى فى تلك الآونة قد عاش بعاداتهم وتقاليدهم، ومن بين هذه العادات والتقاليد ما ينظر إليه الإسلام سيئا فمنع. مثال ذلك، شرب الخمر، والتمار، والتعامل بالربا وغير ذلك. بجانب ذلك، هناك عاداتهم الطيبة فى نظر الإسلام ويمكن أن يقوموا بها غير ذلك. مثال ذلك، الإجارة والبيع والشراء كالسلم والمضاربة وما شابه ذلك.

والعادة المرفوضة من الشرع لاحتوائها على المساوى، فأطلق عليها الفقهاء العرف الفاسد، بينما تلك التى يرى فيها الحسن يطلق عليها العرف الصحيح. والعادات مثل هذه يمكن جعلها مصدر تقرير الحكم الإسلامى.

حسب رأى الفقهاء، عقد المزارعات، وبيع وشراء السلم وبيع الوفاء وبيع الاستثناء تعتبر نوعا من أمثلة الحكم الفقهى الإسلامى الوارد من العادة.

بناء على بيان الفقهاء إزاء العقود المذكورة يمكن أن يقتبس منها خلاصة بأن الأحكام الفقهية الثابتة صحتها صادرة فى جوهرها من العادات والتقاليد الطيبة. فى عقد الإجارة مثلا يقال: "الإجارة من العقود التى أجازها الشارع استحسانا مبنيا على العرف وإلا فهى فى الأصل لا تصح لأنها تلك المنفعة فى الحال بعوض أو عقد يفيد تمليك المنافع معدومة أى لم تحصل للمستأجر بعد، والعقد على المعدوم لا يجوز، وإنما جوزت لحاجة الناس إليها وقد تعارفوا العمل بها".

والقصد عن ذلك أن الإجارة أحد العقود التى صححته الشريعة لأن فيه الطيبة، بينما الإجارة نفسها مصدرها العادة فى المجتمع. إذا لم تكن لها قيمة إيجابية لم تسمح بتلك الإجارة. هذه الحالة بسببها أن تلك الإجارة تعتبر صفقة تملك منفعة للمؤجر مع مقابل خاص (ثمن الإجارة) بينما المنفعة التى تصبح مادة عقد الإيجار لم تكن موجودة أثناء عقد الصفقة والمعقود أن المنفعة المتبادلة لم تكن موجودة فى يد المؤجر بناء على العقد القائم. إيجاد الصفقة لشئ غير موجود حكمه غير جائز لأن فى الإجارة حاجة الإنسان الحيوية، وفى الواقع، أنهم قد عاشوا فى هذا الجو قبل مجئ الإسلام، فهذا العقد يوافق عليه الشريعة. (انظر الخياط، *نظريات العرف*، ص. ١١٥–١٢٤.

٥٦. حسبى الصديقى، *Kumpulan Pertanyaan dan Jawaban* (*مجموعة أسئلة وأجوبة*)، جاكرتا: بولن بنتانج، ١٩٧٣، الطبعة الأولى، ص. ٧٢.

٥٧. هذا التصريح المذكور للفقهاء يعتبر تطبيقا أكثر اتساعا للعرف فى علاقته بتطور الحكم الإسلامى. إن تغيير الزمان المذكور ها هنا ليس غير تغيير العادات الإنسانية وثقافتها. إن تغيير الزمان يمكن أحداث ضرورة تغيير الحكم سواء تقنية تطبيقها أو أساسها.

٥٨. ت. م. حسبى الصديقى، *فقه الإسلام له طاقة مطاطة وتامة وكاملة وشاملة*، المرجع السابق، ص. ١٩.

٥٩. ت. م. حسبى الصديقى، *ديناميكية وليونة الأحكام الإسلامية*، المرجع السابق، ص. ٣٤.

٦٠. د. عبد العزيز الخياط، *المرجع السابق*، ص. ٧٧.

٦١. *المرجع نفسه*.

٦٢. د. مصطفى أحمد الزرقاء، *المدخل الفقهى العام*، الجزء الثانى، دمشق: طربين، ١٩٦٨، الطبعة العاشرة، ص. ٩٢٥.

٦٣. ابن القيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، الجزء الثالث، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣، ص. ٣٥-٣٦.

٦٤. الزرقاء، *المرجع السابق*، ص. ٩٣٢-٩٣٣.

٦٥. الخياط، *المرجع السابق*، ص. ٩٢

٦٦. د. محمد رواس قلعجيه، *موسوعات فقه عمر بن الخطاب*، د. م.، د. ن.، ١٩٨١، الطبعة الأولى، ص. ٣٦٧.

٦٧. ت. م. حسبى الصديقى، *مجموعة أسئلة وأجوبة*، جاكرتا: بولن بنتانج، ١٩٧٣، الطبعة الأولى، ص. ٦١.

أندى سرجان مدرس بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية الحكومية أوجونج فاندنج (Ujung Pandang)، سلاويس الجنوبية.