الزهراء: مجلة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية
e-ISSN: 2502-8871
p-ISSN: 1412-226X
DOI: http://dx.doi.org/10.15408/zr.v21i2.43394
السنة الحادية والعشرون، العدد : ٢، ١٤٤٦هـ/٢٠٢٤م
هذا المنشور متاح مجانا بموجب ترخيص نسبة المصنف إلى مؤلفه CC-BY-SA
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

فقه نوسنتارا: القومية المعاصرة وتحولات مكانة العرف في الفقه الإسلامي

حسن رشدي[١]
محمد رفعت[٢]

[١] الجامعة الإسلامية العالية الإندونيسية – إندونيسيا
hasan.rusydi@uiii.ac.id
[٢] جامعة الأحقاف – يمن
rifatjailani1999@gmail.com

تاريخ إصدار المقال :
تاريخ الاستلام: ١٩ ديسمبر ٢٠٢٤
تاريخ المراجعة: ٨ يناير ٢٠٢٥
تاريخ القبول: ٢٤ يناير ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
فقه نوسنتارا، القومية المعاصرة، العرف، الفقه الإسلامي.

الملخص

إنَّ خطاب العرف في الفقه الإسلامي أصبح محورَ نقاشٍ واهتمامٍ في السنوات الأخيرة. ومن ضمن هذا الخطاب ظهور خطاب فقه نوسانتارا كجزء من خطاب إسلام نوسانتارا، الذي أسَّسته وروَّجت له جمعية نهضة العلماء كأكبر جمعية إسلامية في إندونيسيا، من خلال مؤتمرها المنعقد في جونبانج، جاوا الشرقية، عام ٢٠١٥م. وهو خطاب فقهي يسعى إلى تجديد الفقه الإسلامي، مع مراعاة العادات المحلية، والعرف السائد، والتنوع الثقافي في إندونيسيا. حيث يعتمد هذا الخطاب على نظرية العرف كمنهج أساسي لفهم النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام الشرعية. يناقش هذا البحث نظرية العرف التي يعتمد عليها فقه نوسانتارا، وذلك من خلال المنهج الكيفي، عبر دراسة الكتب والمقالات العلمية المتعلقة بإسلام وفقه نوسانتارا بشكل عام، ونظرية العرف التي يستند إليها بشكل خاص، مع مقارنتها بما تناوله المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي، ودراسة المستشرقين حوله. كما يبحث هذا البحث في تحوّل مفهوم العرف من كونه دليلًا غير قائم بذاته، تابعًا لغيره من الأدلة الصحيحة، إلى أن يصبح دليلًا مستقلًا قائمًا بذاته، مساوياً للكتاب والسنة والإجماع والقياس. إضافةً إلى ذلك، يناقش البحث تأثير دراسات المستشرقين والحداثة على هذا المفهوم، ثم يمتد النقاش إلى ما هو أبعد، حيث تحوّلت الدولة القومية الحديثة بمفهوم العرف من كونه مصدرًا من مصادر التشريع في الفقه الإسلامي فحسب، إلى أن أصبح العرف في الفقه الإسلامي بمثابة الهوية الوطنية، التي تلتزم بها كل دولة وتفتخر بها، حتى أصبحت وسيلة لتمييز دولة عن غيرها من الدول في العالم.

Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies
e-ISSN: 2502-8871
p-ISSN: 1412-226X
DOI: http://dx.doi.org/10.15408/zr.v21i2.43394
Vol. 21, No. 02, 2024 M-1446 H
This is an open access article under CC-BY-SA license
(https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

Fiqh Nusantara: Contemporary Nationalism and the Transformations of the Status of *'Urf* in Islamic Jurisprudence

◊ **Hasan Rusydi**[1]
◊ **Muhammad Rifat**[2]

[1]*Universitas Islam Internasional Indonesia – Indonesia*
hasan.rusydi@uiii.ac.id
[2]*Al-Ahgaff University – Yemen*
rifatjailani1999@gmail.com

Article History
Received: December 19, 2024
Reviewed: January 08, 2025
Accepted: Januari 24, 2025

Keywords
Fiqh Nusantara, Contemporary Nationalism, *'Urf*, Islamic Jurisprudence.

Abstract

The discourse of *'urf* in Islamic *fiqh* has been a topic of discussion and attention in recent years. One of the related discourses is the emergence of Fiqh Nusantara as part of the Islam Nusantara discourse that was established and promoted by Nahdlatul Ulama in its Congress held in Jombang in 2015. This discourse is an effort to renew Islamic *fiqh* by paying more attention to local customs, the prevailing *'urf*, as well as the diverse cultures in Indonesia. Fiqh Nusantara uses the theory of *'urf* as the main method to understand *shar'i* texts and formulate Islamic laws. This research also compares the theory of *'urf* in Fiqh Nusantara with the discussion of classical scholars in the treasures of Islamic *fiqh* and examines how Orientalists study this theory. This research highlights how the concept of *'urf* underwent a transformation, from being considered as an independent argument, following other valid arguments, to an independent argument equal to the Qur'an, Hadith, *Ijma'*, and *Qiyas*. In addition, this research also examines how Orientalist and modernist studies influenced this change in concept, as well as how modern nation-states transformed *'urf* from a mere source of *shar'i* law in Islamic *fiqh* to a symbol of national identity that every country should build and be proud of. This transformation is even used as a differentiator between one country and another around the world.

Abstrak

Wacana *'urf* dalam fiqih Islam telah menjadi topik diskusi dan perhatian dalam beberapa tahun terakhir. Salah satu wacana terkait adalah munculnya Fiqih Nusantara sebagai bagian dari wacana Islam Nusantara yang dipromosikan oleh Nahdlatul Ulama dalam Muktamar yang diadakan di Jombang pada 2015. Wacana ini merupakan upaya pembaruan fiqih Islam dengan lebih memperhatikan kebiasaan lokal, *'urf* yang berlaku, serta budaya yang beragam di Indonesia. Fiqih Nusantara menggunakan teori *'urf* sebagai metode utama untuk memahami teks-teks syar'i dan merumuskan hukum Islam. Penelitian ini membahas teori *'urf* yang menjadi landasan Fiqih Nusantara dengan pendekatan kualitatif melalui studi literatur terkait Islam dan Fiqih Nusantara secara umum, serta teori *'urf* yang digunakan secara khusus. Penelitian ini juga membandingkan teori *'urf* dalam Fiqih Nusantara dengan pembahasan ulama klasik dalam khazanah fiqih Islam, serta mengkaji bagaimana orientalis mempelajari teori ini. Penelitian ini menyoroti bagaimana konsep *'urf* mengalami transformasi, dari yang awalnya dianggap sebagai dalil yang tidak berdiri sendiri, mengikuti dalil-dalil sahih lainnya, menjadi dalil independen yang setara dengan Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Selain itu, penelitian ini juga mengkaji bagaimana studi orientalis dan modernisme memengaruhi perubahan konsep ini, serta bagaimana negara-bangsa modern mengubah *'urf* dari sekadar sumber hukum syar'i dalam fiqih Islam menjadi simbol identitas nasional yang harus dibangun dan dibanggakan oleh setiap negara. Transformasi ini bahkan digunakan sebagai pembeda antara satu negara dengan negara lainnya di dunia.

المقدمة

إن خطاب العرف - كالنظرية الفقهية - في الفقه الإسلامي كان محور الاهتمام لدى الباحثين والمفكرين والأكاديميين في السنوات الأخيرة، سواء لدى المهتمين بالدراسات الإسلامية عامة، وبالفقه الإسلامي خاصة ، لاسيّما قد انتشر خطاب تجديد الفقه الإسلامي الذي يستطيع أن يتجاوب مع التحديات النوازل الفقهية المعاصرة التي لا توجد تصوّرها في التراث الفقهي الإسلامي، باللإضافة الى وجود التطلبات بصياغة الفقه الإسلامي الذي أكثر مراعاة على الأعراف السائدة والثقافات المتعددة في كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية؛ معلّلا بقاعدة مشهورة بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان.

ومن ضمن هذا الخطاب هو خطاب إسلام نوسنتارا الذي روجته جمعية نهضة العلماء كأكبر جمعية إسلامية إندونيسية في مؤتمرها الثالث والعشرين المنعقد في جونبانج، الجاوى الشرقية العام ٢٠١٥ (حارس الدين،٢٠١٧، ٥٠٥)، وهو خطاب ديني يعكس عن نمط من الأفكار والأفهام وتجربات تعاليم الإسلام التي تراعى التقاليد (الأعراف) والثقافة المحلية في إندونيسيا، بحيث يقدر على التعبير عن نموذج إسلامي مميز في إندونيسيا، يختلف عن النماذج الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط، أو الهند، أو تركيا (قمر، ٢٠١٥، ١٩٩)، - وان كان مصطلح نوسنتارا يشمل على مناطق متعددة في جنوب شرق آسيا، كإندونيسيا، وسيغافورا، وبروني دارالسلام، وماليزيا، وتيلانج، الا أن هذا خطاب إسلام نوسنتارا صار مختصا بإندونيسيا-، وهو الإسلام الذي يعيش وينمو في أرض نوسنتار (حارس الدين، ٢٠١٧، ٥٠٥)، الذي يستطيع أن يتماشى مع الثقافات الإجتماعية المحلية والأعراف السائدة التي تطورت في إندونيسيا، وهو الإسلام الذي يحترم الثقافة المحلية ويصونها، ولا يقضي عليها، ويقول عقيل سراج – رئيس جمعية نهضة العلماء – أن إسلام نوسنتارا يتميز بطابع ودّي، وضد التطرّف، وشامل، ومتسامح (أسنوي، ٢٠١٨، ٢٢٧)

وهذا خطاب إسلام نوسنتارا، وان كان عام وشامل على أبعاد مختلفة من العلوم الدينية والاجتماعية، إلّا أن بعد الفقه أقرب الى مفهومه، وأنه أكثر هيمنةً بالمقارنة مع غيره من الأبعاد الأخرى، ولهذا يمكن أن يقال من صور تبسيط خطاب إسلام نوسنتارا - بمجرد ذكره- هو فقه نوسنتارا أصلا، ومن ثَمَّ حدّد عفيف مهاجر – كالشخصي المؤثّر في الإندونيسيا عاما، وفي داخل جمعية نهجة العلماء خاصا – مساحة إسلام نوسنتارا الى فقه نوسنتارا؛ لأن مفهوم إسلام نوستارا متعدد المفاهيم التي تجعلها عرضة للنقد المستمر، وهذا تحديد المساحة في هذا الخطاب يوضح مفهوم إسلام نوسنتارا نفسه الذي مازال محل النقاش والنقد لدى الباحثين والأكادمين (حارس الدين، ٢٠١٧، ٥٢٨-٥٢٩).

ولكن ظهر هذا الخطاب الذي يحاول أن يجدد الفقه الإسلامي أكثر مراعاة للأعراف – والعادات – السائدة، والثقافات المتعددة لدى المجتمع الإندونيسي، ويجعل نظرية العرف كإحدى النظريات الفقهية الأساسية عند استنباط الأحكام الشرعية في الأربعينات الى الستينات من القرن العشرين، حيث قدّم حسبي الصديقي خطابا فقهيا يسمى بفقه إندونيسيا الذي يقصد به تجديد الفقه الإسلامي الذي يراعي أكثر للثقافات المتعددة والأعراف السائدة في إندونيسيا (شمس الفلاح، ٢٠١٧، ١٤٧) ، لأنه يرى أن الفقه الذي يُعمل ويتطور في إندونيسيا هو فقه حجاز أو فقه مصر الذي قد يشكّل على أساس العادات والثقافات في حجاز، أومصر، وهذا قد لا يتناسب مع العادات

والثقافات في المجتمع الإندونيسي، لا سيّما أن الفقه الإسلامي بطبعيته أكثر دينامكيا ومرنة قد يجعل أمرًا ملحًا أيضا لوجود الأحكامٍ الشرعية تتناسب مع الاحتياجات في المجتمع الإندونيسي

وان كان بعض الباحثين يرى هذا الخطاب كان موجودًا في إندونيسيا قبل ما أظهره الحسبي الصديقي في العام ١٩٤٠ م ، حيث يمكن تتبع هذا الخطاب منذ أن حاول العلماء السابقون لأول مرة صياغة الفقه الإسلامي الذي يتناسب مع السياق الاجتماعي والثقافي المتنوع لنوسنتارا، وقد بادر بهذا الجهد كبار العلماء، منهم الشيخ نووي البنتني، والشيخ محمد محفوظ الترمسي، والشيخ محمد أرشد البنجرِي، وغيرهم (حارس الدين، ٢٠٢١، ٤١) ، ولكن عند ما نظرنا الى كتبهم الفقهية، وجد أن ذلك يختلف عما فهمه دعاة خطاب فقه نوسنتارا في مفهومه، رغم وجود بعض الأحكام التي قد تبدو مراعاة للعرف السائد في نوسنتارا، إلا أن ذلك كان من باب التخريج من آراء الفقهاء السابقين في كتبهم، خاصة في فقه مذهب الشافعي، وليس قصد هؤلاء العلماء السابقين طرح خطاب فقهي جديد خاص لإندونيسيا، يختلف عن الفقه الإسلامي في الشرق الأوسط كما أرادت به دعاة خطاب فقه نوسنتارا، ولذلك أن هذه الدراسة ستركز على فترة ما بعد حسبي الصديقي الى ظهور خطاب إسلام -أو فقه – نوسنتارا، لا فترة قبلها كما بينت سابقا.

وكان هذا خطاب فقه نوسنتارا كجزء من خطاب إسلام نوسنتارا، أو فقه إندونيسيا – كما عبر به حسبي الصديقي وغيره - في محاولة استخراج الأحكام الفقهية المناسبة للأعراف السائدة في إندونيسيا يعتمد على نظرية العرف كإحدى النظريات الفقهية الأساسية فيه عند استنباط الأحكام الفقهية من القران والسنة، وهذه النظرية الفقهية – أي العرف – وان كانت معتبرة ومعتمدة في التراث الفقه الإسلامي، الا أنها تبدوا ذات مفاهيم متعددة التي تجعلها عرضة لأغراض الأفراد والجماعات، وأنها صارت أمرا أساسيا في فهم النصوص الشرعية عند استباط الأحكام الفقهية، أو في الأخذ بأقوال المتقدمين من الفقهاء في التراث الفقهي الإسلامي وعدمه ، لاسيما أنه يهدف من هذا خطاب فقه نوسنتارا – الذي يعتمد على نظرية العرف – هو وجود فقه متميز خاص للمجتمع الإندونيسي يختلف عن الفقه الإسلامي الموجودة في غيره من الدول الإسلامية الأخرى، كفقه الحجاز، أو الهند، أو مصر - كما عبّر به حسبي الصديقي في أطروحاته حول فقه إندونيسيا-، مما يبدوا لنا أنه ليس نقاشا من النقاشات الفقهية فحسب، بل يتطرق الى نوع من القومية المعاصرة التي هي من عناصر الدولة الحديثة مما يجبر للإندونيسين أن يملكوا فقها خاصا كالقومية الوطنية تتميز بها إندونيسيا عن غيره من الدول، وهذه كلها تبدو على ان هذا العرف كالنظرية الفقهية قد تحول مكانته ومفهومه ،يبالمقارنة عما بحثه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي.

فقد كتب كثير من الباحثين الأكادمين حول خطاب إسلام نوسنتارا – أو فقه نوسنتارا خاصة -، لا سيما بعدما ظهر خطاب إسلام نوسنتارا الذي روّجته جمعية نهضة العلماء في العام ٢٠١٥ م، سواء تلك الأبحاث العلمية تتعلّق بتاريخ نشأة فقه نوسنتارا، والشخصيات البارزين والمؤيدين له، أو تتعلق بمناهجه الفقهية، أونظرياتها التي سلكوها في هذا الخطاب، وجعلوها منهجا عند استنباط الأحكام الفقهية، حتى تستخرج منه الأحكام الفقهية المناسبة للعرف السائد في المجتمع الإندونيسي، وغيرها من الأوراق العلمية التي تتعلق بإسلام نوسنتارا فقها، وتاريخيا، واجتماعيا، وسياسيا

وقد كتب حارس الدين بحثه العلمي بعنوان " "The Formulation of Fiqh Nusantara" الذي كتبه على المنهجي البحثي الكيفي بدراسة الكتب الفقهي التقليدي التي تُدْرس في المعاهد الإسلامية (Pondok Pesantren) في إندونيسيا، ودراسة فتاوي مجلس العلماء الإندونيسية، أو فتاوى جمعية نهضة العلماء، وجمعية المحمدية، حيث بين من خلال دراسته على أن فقه نوسنتارا في طبعيته وأساسه - منذ القرون السابقة - يختلف عن غيره، كفقه الحجاز، أو فقه العرق، وغيرهما من اليمناطق الفقهية لتقليدية في الشرق الأوسط، لأن فقه نوسنتارا في أساسه يراعي الأعراف السائدة والثقافات المتعددة الموجودة في المجتمع الإندونيسي منذ القرون السابقة، فهو الأساس الذي يعتمد اليه فقه نوسنتارا (حارس الدين، ٢٠٢١، ٤١).

وكما كتب حارس الدين أيضا بحثه العلمي بعنوان "Urf Sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara" حيث تكلم فيه عن العرف كمصدر مهم في فقه نوسنتارا، خاصة يظهر ذلك في مجموعة الأحكام الإسلامية (Kompilasi Hukum Islam)، لان الفقه الإسلامي الذي يتطوّر في إندونيسيا لا ينفصل عن العادة المحلية (العرف) من سابانج الى ماروكي (حارس الدين، ٢٠١٦، ٦٧) ، حاول حارس الدين أن يبحث ويتتبع عن الأحكام الفقهية التي تعتمد على العرف في المجتمع الإندونيسي، سواء ما يتعلق بالنكاح أو بقسمة التركة، كما بين أيضل على أن العرف ذات مكانة مهمة في الفقه الإسلامي، ولذلك، يستطيع العرف أن يكون مصدرا أساسيا لخطاب فقه نوسنتارا (حارس الدين، ٢٠١٦، ٦٦-٦٨)، وكما ذكر نماذج من الاجتهادات الحاصلة من هذا الخطاب.

وكتب عبد المقسط الغزالي في بحثه العلمي "Metodologi Islam Nusantara" حيث أنه يؤكد على أهمية فهم الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي في استنباط الأحكام الشريعة، الذي يظهر ذلك من خلال خطاب إسلام نوسنتارا، وكما بيّن على ضرورية استخدام المصالح المرسلة في فقه نوسنتارا لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع الإندونيسي، بالإضافة الى استخدام الاستحسان، لكي تكون الأحكام الفقهية أكثر ملاءمة مع الظروف الاجتمعاعية في إندونيسيا، وكما بيّن أن نظرية العرف يمكن أن تكون مصدرًا للتشريع الإسلامي (عبد المقسط، ٢٠١٥، ١٠٦-١١٦).

وهذه الأبحاث العلمية كلها تبيّن كيف كانت النظرية الفقهية العرفية ذات مكانة مهمة في خطاب فقه نوسنتارا، وأنه بهذه النظرية يستطيع أن يصوّغ الفقه الإسلامي يراعى أكثر للعرف السائد في إندونيسيا، ويجعله يختلف عن الفقه الأخرى كالفقه الحجاز والمصر وغيرهما، لاختلاف الأعراف فيها، وهذه الدراسة تختلف عنها كلها، وان كانت تبين عن مكانة العرف في فقه نوسنتارا، الا أنها تبين كيف كانت هذه النظرية قد تتحول مفهومها ومكانتها في الفقه الإسلامي، بالاضافة باستخدام هذه الدراسة على مقاربة تفكيك الخطاب الاستعماري مما يجعلها تختلف عن غيرها من الأبحاث العلمية.

وكما يظهر أن هذا البحث يحاول على أن يبيّن تحولات الحاصلة في مكانة نظرية العرف في الفقه الإسلامي، من أن تكون دليلا تابعا لغيرها من الأدلة المعتمدة في الفقه الإسلامي، الى أن تكون دليلا مستقلا قائما بذاته، وذلك بتضخيم بعض المستشرقين عنها كما يظهر لاحقا في هذا البحث، حتى يتأثر بها بعض الحداثيين كأمثل شحرور وفضل الرحمن وغيرهما، . الى أبعد من أن يكون العرف ليس فقط من المباحث الفقهية المحضة، بل صار ضمن مبحث العناصر القومية المعاصرة للدولة الحديثة التي تتضر الى وجود فقه خاص لإندونيسيا يختلف عن غيرها من فقه

أخر كفقه حجاز أو فقه مصر وغيرها، وهو الهداف الذي أراد به دعاة هذا خطاب فقه إندونيسيا كما سيظهر لاحقا في هذا البحث

ويقوم هذا البحث على المنهج الكيفي من خلال دراسة الكتب، والأوراق العلمية، والأطروحات التي تتعلق بخطاب فقه نوسنتارا عامة، وبنظرية العرف في فقه نوسنتارا خاصة، مع بيان دراسة المستشرقين عما يتعلق بنظرية العرف فيه، بالمقارنة مع دراسة ما بحثه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقهي الإسلامي، وبالاضافة ان هذه الدراسة تقوم على مقاربة تفكيك الخطاب الاستعماري التي هي من أهم النظريات النقدية والأدبية التي تهدف الى تفكيك الخطابات الغربية التي تتحور حول المركزية الغربية، وإلى إعادة النظر في جميع المفاهيم والإيديولوجيات السابقة (صورية، ٢٠٢٣، ٣٨٦-٣٨٧)، وكان من تلك الخطابات الاستعمارية - التي كانت قويا ومحكما ومؤثرا (عبدالله، ٢٠٠٣، ١٢)، هي ما يتعلق بالقومية المعاصرة عند الدولة االحديثة، التي عبارة عن مفاهيم القومية وجدلية الأنا والغير، ولذلك، تقوم هذه الدراسة على هذه النظرية؛ لأن هذا خطاب فقه نوسنتارا يبدوا أنه يتأثر بهذا خطاب القومية المعاصرة بحيث يهدف بهذا خطاب فقه نوسنتارا وجود نمط فقهي معين يتميز إندونيسيا عن غيره - الذي في حوار هذا الخطاب هو الفقه الإسلامي في الشرق الأوسط-.

القومية المعاصرة في الدولة الحديثة

إن الدولة القومية الحديثة من المسلمات السياسية اليوم، ولكن لا يوجد تاريخ محدد بالاتفاق في نشأة الدولة القومية الحديثة، إلا غالبه ما يحدد بالفترة الزمنية ما بين ١٥٠٠-١٨٠٠ ميلادية، لأن فيها أكثر التساهمات في تطور الدولة الحديثة (محمد صالح وجمال أحمد، ٢٠٢٣، ١٩١-١٩٢)، فالدولة القومية تشتمل على كلمة الدولة والقومية، . الدولة هي الوحدة السياسية التي تتكون من قطعة من الأرض منظمة سياسياً واجتماعياً، أما القومية فهي تلك المشاعر التي يحملها المواطن تجاه البلد الذي ينتمي إليه،الدولة القومية هي التي يتحقق فيها للعنصر البشري عامل التجانس المهيأ للوحدة الوطنية في الداخل، بحيث يشترك جميع أفراد شعبها في لغة واحدة وعرق واحد ودين واحد، مما يجعلهم يعبرون عن أمة واحدة تتبنى سياسة واحدة تميزها عن الأمم الأخرى المجاورة لها (سعداوي، ٢٠١٧، ٢٩) ، ظهر هذا المصطلح نتيجة الخلاف الذي كان موجودا بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى وحتى بداية العصر الحديث، ويتكون الدولة القومية بعدة عوامل، منها اللغة والدين، والتاريخ، ووحدة العرق، والبيئة، والوحدة الاقتصادية، والمصالح المشتركة،

مكانة العرف ومفهومه في التراث الفقهي الإسلامي

إن العرف الذي هو احدى النظرية الفقهية مهمة وأساسية في خطاب فقه نوسنتارا في محاولة أن يصوّغ الفقه الإسلامي أكثر مراعاة للعرف السائد في إندونيسيا، وأن يجاوب التحديات النوازل الفقهية المعاصرة في المجتمع الإندونيسي. وأن هذا العرف كان معتبر ومعتمد في التراث الفقه الإسلامي عند مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقهية، حتى جعلوا ذلك أصلا (ابن نجيم، ١٩٩٨، ٧٩)، وهي مسائل لا تعد كثرتها (السيوطي، ١٩٨٣، ٩٠)، وذكرها

السيوطي في الأشباه والنظائر مسائل كثيرة التي تعتمد على العرف، منها مسائل يتعلق بسن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس، والطهر وغالبها وأكثرها، أو مسائل ضابط القلة والكثرة في مسألة ضبة الذهب والفضة، أو مسائل الأفعال المنافية للصلاة، أو مسائل النجاسات المعفو عن قليلها وغيرها (السيوطي، ١٩٨٣، ٩٠) ، وهذه مسائل كلها تبين على أن العرف – وكذلك العادة – يعتبر في الفقه الإسلامي، وأن له سلطان في الاجتهاد والاستنباط للأحكام الشرعية، حيث قلما يوجد باب من أبواب الفقه الإسلامي لا يكون للعرف فيه تأثير في تفصيلات أحكامه الفقهية (مطهر، ٢٠٢٢، ١٣٩٠-١٣٩٥).

وهذا اعتبار العرف – أوالعادة – في التراث الفقهي الإسلامي لا يظهر من خلال مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقهية – كما ذكرتها سابقا - فحسب، بل يعكس اعتباره على وجود قواعد متعدّدة التي تدل على اعتباره في التراث الفقهيس الإسلامي، كأمثال قاعدة العادة محكمة، والثابت بالعرف كالثابت بالنصّ، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، وتترك الحقيقة بدلالة العادة، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأحكام، وهذه القواعد كلها تدلّ لنا على أن العرف ومكانته في التراث الفقهي الإسلامي كان بارز وواضحا مما لا يخفي على الدارسين والباحثين في الفقه الإسلامي.

وقد ذكر المتقدمون من الفقهاء لفظ العرف في كتبهم، ولكنهم لا يتعرضوا لتعريفه، فأول تعريف للعرف أمكن التوصل اليه في التراث الفقهي الإسلامي، هو ما ظهر في كتاب المستصطفي للفقيه الحنفي عبد الله بن أحمد النسفي، حيث عرف أن العرف هو ما استقر من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول (ابراهيم، ٢٠١٩) ، ثم تبعه من بعده الكثير من العلماء في كتبهم فقها وأصولا، واستدل المتقدمون على حجّية العرف بالكتاب، والسنة، أما الكتاب فقد استدلوا بقوله تعالى : ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾(الأعراف : ١٩٩)، فالعرف في هذه الآية هو عادات الناس وماجرى تعاملهم فيها، فأمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم دل ذلك على اعتباره في الشرع (أبو السنة، ١٩٤٧، ٢٣)، وأما السنة فقد استدل بحديث رواه ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : مَا رَآهُ الْمُسلمُونَ حسنا فَهُوَ عِنْد اللَّه حسن وَمَا رَآهُ الْمُسلمُونَ قبيحا فَهُوَ عِنْد اللَّه قَبِيح، فهذا الحديث يدل على أن الأمر المتعارف عليه تعارفًا حسنًا بين المسلمين يعتبر من الأمور الحسنة التي يقرها اللَّه تعالى، وما أقره الله تعالى فهو حق وحجة ودليل (الزحيلي، ٢٠٠٦، ٢٦٧/١).

فقد ذكر أبو سنة في كتابه مناقشة هذين دليلين اللذين جعلهما الفقهاء حجية شرعية على العرف في التراث الفقهي الإسلامي، حيث أنهما لم يبينا بيانا واضحا وقويا على حجية اعتبار العرف في الفقه الإسلامي، ولكن مع ذلك لا تسقط حجية دليل العرف في الفقه الإسلامي؛ لأن بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول، فذكر قول القرافي كتابه التنقيح على أن العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك (أبو السنة، ١٩٤٧، ٢٧)، وهذا يدل على ان اعتبار العرف في الفقه الإسلامي لا خلاف فيه بين الفقهاء والأصوليين.

وكما يدل على احترام الفقهاء للعرف أن فقهاء الحنفية أفتوا كثيرا من المسائل بغير ما أفتى به الإمام أبو حنيفة وصاحباه تبعا للعرف الجاري في زمانهم كما بين بذلك ابن عابدين (هناء، ٢٠١٠، ١٥١) ولكن مع ذلك كله، فالفقهاء اشترطوا على اعتبار العرف أو العادة في الفقه الإسلامي بعدة شروط ذكروها في كتب أصول الفقه التي يمكن أن ترجع ذلك الى الشرطين الأساسيين : الأول أن يكون عاملا شاملا مستفيضا بين الناس، فلا تعتبر عادة شخص بعينه، أو عادة جماعة قليلة، والثاني أن لا يتعارض مع النص أو الإجماع، وإلا فالعرف باطل في الفقه

الإسلامي لاقيمة له، أو ما يعبر عنه بالعرف الفاسد(الزحيلي، ٢٠٠٦، ٢٦٧/١)، ومن ثم لا يمكن أن يكون العرف حاكما على القران والسنة والإجماع بحيث يغلب على النصوص الشرعية.

العرف دليل مستقل في الفقه الإسلامي أو تابع ؟

وقد اتضحت لنا مكانة العرف في التراث الفقهي الإسلامي بحيث أنه يعتبر لدى مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقهية بشروطه المذكورة سابقا، ولكن المتقدمين من الفقهاء والأصوليين اختلفوا على حجية العرف في الفقه الإسلامي بين أن يكون العرف دليلا مستقلا أو تابعا لغيره، فالحنفية والمالكية وابن قيم من الحنابلة مثلا ذهبوا إلى أن العرف دليلا شرعيا مستقلا، بينما ذهب الشافعية الى أنه ليس دليلا مستقلا (الزحيلي، ٢٠٠٦، ٢٦٧/١).

ولكن مهما ذلك الاعتبار في التراث الفقهي الإسلامي – سواء كان عند من يقول أنه مستقلا أو تابعا لغيره- فإنه ليس دليلا على الحقيقة، بل انما دليل في ظاهره فقط، وتابع لغيره من الأدلة في حقيقته؛ لأنه بانعام النظر يرى على أن تلك مسائل كثيرة و متعددة مردود الى دليل أخر من الأدلة الصحيحة، كاجتماع الفعلي، واجماع أهل المدينة، والمصلحة المرسلة، والمصلحة الحاجية، والضرورية (أبو سنة، ١٩٤٧، ٣٢-٣٣)، أو بعبارة أخرى أن الدليل في تلك المسائل المتعددة في الحقيقة هو أصل من أصول الفقه – سواء المتفق فيها أم المختلف فيها- ، فهم اتفقوا على اعتبار العرف في الفقه الإسلامي إذا رجع الى الأدلة المتفقة فيها، فإلا فهم مختلفون في الأدلة المختلفة فيها، كالعرف الراجع الى المصالح المرسلة، وإجماع أهل المدينة وغيرهما (أبو سنة، ١٩٤٧، ٣٢-٣٣)، وكما لم يتناول به المتقدمون في كتب أصول الفقه كمبحث مستقل، إلا في مؤلفات الأدوار الأخيرة، وذلك بوصفه دليلا تاليا فقط، فضلا عن حيازته مكانا مستقلا بين المصادر الفقهية الأساسية (مطهر، ٢٠٢٢، ١٣٢).

وقد ضخم بعض المستشرقين مكانة العرف في الفقه الإسلامي فوق مكانته عما بحثه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين في التراث الفقه الإسلامي، حيث تحول مكانته ومفهومه من أن يكون تبعا لغيره من الأدلة الصحيحة كما ذكره المتقدمون من الأصوليين والفقهاء الذي بينت سابقا، الى أن يكون العرف صار دليلا مستقلا بذاته ومتساويا بالكتاب والسنة والاجماع والقياس، يقول شاخت : أما القانون العرفي الذي أصبح له صبغة إسلامية تختلف قوة وضعفا، فقد اعتبر ذا أساس قائم بذاته، وبخاصة في المسائل لا تثير الريب والشكوك من الوجهة الدينية، وبيّن شاخت أن المتقدمين من الفقهاء والأصوليين يحاولون أن يعتبروا العرف مصدرا خامسا في الفقه الإسلامي، بل أبعد من ذلك حيث أن الفقهاء جعلوا العرف حاكما على الكتاب والسنة،وأنهم حرصوا أن لا يستنبطوا حكما من الأحكام الفقهية تتعارض مع العرف؛ مراعاة للعرف السائد عندهم، وأن الفقهاء يعلّلوا ويبرروا مخالفة الأحكام الشرعية بقصد موافقة العرف، وانهم حاولوا أن يبحثوا حيلا للتوافق بين الأحكام الشرعية وبين العرف، وان كانت القواعد في الفقه الإسلامي لا يسلم بذلك(مطهر، ٢٠٢٢، ١٣٢). ويتأثر بهذه النظرية بعض الحداثين المعاصرين كأمثال محمد أركون وشحرور وفضل الرحمن الذين يقولون بضرورية إعادة التراث الفقهي الإسلامي الذي مراعي أكثر الى العرف، لأنهم يتأثرون بأن المذاهب الفقهية التراثية تعكس عن الأعراف القديمة في المجتمع العربي لا تتناسب مع الأعراف اليوم وهو ما ذهبه شاخت.

وهذا لا يعكس عما يوجد في التراث الفقهي الإسلامي، حيث أن الفقهاء جعلوا العرف ليس دليلا على حقيقته، بل دليلا في ظاهره و تابعا لغيره كما بينت سابقا، ولذلك جعل الفقهاء على العرف علة ظاهرة للحكم كما في الإجارة التي علته في الحقيقة هي الحاجة، أو جعلُهم العرف مقياسا يرجع اليه في تطبيق الأحكام المطلقة كالنفقة والمعيار في الربا، وكذلك ما تحصل به الرؤية الموجبة للخيار في البيع، أو يرجع الى فهم معاني الكتاب والسنة بما هو المعهود في مخطاباتهم ومعاملاتهم، وأن العرف يحدد مراد المتصرفين، فيجري الشارع أحكام تصرفاتهم على ما يفيده العرف كما في العقود والطلاق والبين(أبو سنة، ١٩٤٧، ٣٣)، وهذه كلها تبدو أن العرف لا يكون سدا لفراغ التشريعي كما يظن به البعض، لأن الشريعة التي أنزلها الله تعالى كاملة وشاملة جميع أحوال حياة الإنسان.

الاستعمار والتوتر بين العرف والفقه الإسلامي

كان في مرحلة تطور الفقه الإسلامي وتطبيقه في المجتمع الإندونيسي لم يكن هناك أي تعارض بينه وبين العرف المحلي السائد في إندونيسيا، حتى حكّمت حكومة الاستعماري الهولندي بتطبيق الفقه الإسلامي كقوانين رسمية في إندونيسيا، ولذلك بناء على نظرية *Receptie in Complexu* التى روجها المستعمر Van den Berg، حيث يرى ان الفقه الإسلامي قد يطبق في المجتمع الإندونيسي منذ عام ١٨٨٣ م – أو لما انتشر الإسلام فيه -، ويستمر على هذا الأمر، ولم يوجد فيه أي التعارض والتوتّر بين الفقه الإسلامي والعرف السائد في إندونيسيا، حتى ظهرت نظرية المستعمر سنوك هورجرونيه التى تبيّن على أن الفقه الإسلامي يمكن قبوله مادام يتم قبوله في القانون العرف، أو بعبارة أخرى أنه يقبل ما دام لا يتعارض مع العرف في إندونيسا (نجيب، ٢٠٢٠، ١٧٣)، مما يجعل ذلك قللت وضعفت قوة الفقه الإسلامي في مختلف جوانبها عند الشعب الإندونيسي وقتئذ، وحدّد مساحته في بعض جوانب الفقهية فقط؛ لأن سنوك يرى أن سياسات الحكومة الاستعمارية الهولندية تضر بتطبيق الفقه الإسلامي في إندونيسيا،ومن ثم قام سنوك وحكومة الهنولدية بخلق الصراع والتوتر بين العرف والإسلام من خلال تعزيز صورة القانون العرفي في إندونيسيا، وإحياء التقاليد والعادات، وتمجيدها، وتكبيرها، وإبراز الشخصيات المهتمين بشأن العرف في إندونيسيا (حاكم ونورل، ٢٠١٧، ٥٧-٦١) ، وهذا التصادم والتوتر بين العرف والفقه الإسلامي ليس وقع في إندونيسيا أو أرض نوسنتارا فحسب بل وقع في الدول المستعمرة تحت ثلاث قوة الاستعمارية الأوروبية في القرن العشرين : هولندا في الهند الشرقية الهولندية – إندونيسيا-، وفرنسا في الجزائر، وبريطانيا في الهند، وهذا التصادم والتوتر بين العرف والفقه الإسلامي يستغلها المستعمرون لسيطرة الدول المستعمرة (رف وليام، ٢٠١٠، ٤٥٥).

واستمر هذا التوتر والتصادم بين الفقه الإسلامي والعرف في إندونيسيا الى الخمسينات من القرن العشرين، وهي فترة بعد ما الاستقلالية الإندونيسية من الاستعماري الهولندي، وقد ظهرت وقتئذ حركة خطاب فقه نوسنتارا- أو ما يمسى بفقه مذهب إندونيسيا- الذي يحاول أن يجمع بين الفقه الإسلامي والعرف في إندونيسيا، أو بعبارة أخري محاولة تصبيغ الفقه الإسلامي يتناسب مع العرف الذي يتطور في إندونيسيا حيث لا يحصل التوتر بين العرف والفقه الإسلامي بل أنها يتماشا معا، كما يظهر ذلك لاحقا في هذا البحث.

فقه إندونيسيا وفقه نوسنتارا

دخل الإسلام وانتشر في إندونيسيا في القرن الثالث عشر (ناسوتيان وفوزية، ٢٠٢٠، ٢٨)، وكما نشر مع دخول الإسلام الفقه الإسلامي -كعلم من العلوم الإسلامية الذي يبين الأحكام الشرعية العملية- في وسط المجتمع الإندونيسي، خاصا على نمط مذهب الشافعي (حارس الدين، ٢٠١٦، ٧٢)، لأن الدعاة والواعظين في نشر الإسلام عند وسط المجتمع الإندونسي كانوا يتمذهبون بمذهب الشافعي، حتى نشأ محاكم الإسلامية التي تحكم على الشعب الإندونيسي في بعض الممالك لجزائز جنوب هولندا وقتئذ – الذي يعرف بإندونيسيا اليوم -على مذهب الشافعي.

ثم ظهرت محاولة أن ينشأ التوتر واصطدام بين الفقه الإسلامي والعرف (أو قانون العرف) في اندونيسيا من خلال نظرية سنوك هورجرونيه التي تحدّد مساحة تطبيق الفقه الإسلامي في نطاق لا يتعارض مع القانون العرف، بل يعظم القانون العرف في اندونيسيا فوق الفقه الإسلامي كما بينت سابقا، ثم بعد ذلك ظهرت محاولة تصبيغ الفقه الإسلامي الخاص لإندونيسيا المراعي أكثر للعرف السائد فيه في فترة الأربعينات الى الستينات من القرن العشرين، وهو خطاب فقه إندونيسيا الذي قدمه حسبي الصديقي، وهو خطاب فقهي في محاولة وجود الفقه الإسلامي الذي يتماشى مع السياق الاجتماعي والثقافي للمجتمع الإندونيسي(نجيب، ٢٠٢٠، ١٧٧).

وهذا الخطاب الذي قدمه حسبي الصديقي؛ استجابةً للاستقلالية الإندونيسية بعدما استعمره الاستعمار الهولندي؛ في محاولة عدم التعارض والتوتّر بين الفقه الإسلامي والعرف مما فعلها المستعمرون الهولنديون، وهو من ضمن الصراع السياسي عبر القومية التي كانت تهدف لتحرير الوطن من الحكم الأجنبي (إرفن، ٢٠٢٠، ٢٩)، حيث يهدف منه أيضا تجنب الانصدام بين الفقه والعادات أو العرف في إندونيسيا (معارف، ٢٠١٥، ٣٣)؛ لأنه منذ دخول الفقه الكلاسيكي إلى إندونيسيا كان هناك كثير من الصراعات مع القانون العرفي.

ثم ظهر بعد حسبي الصديقي من جاء بعده من المؤيدين لخطاب فقه إندونيسيا، أو ما يشابهه، أمثال حزبرين في عام ١٩٥١، ومنور شاذلي، وبستان العارفين، وقدري عزيزي، ويوديان وحيدي، والشيخ سهل محفوظ، وعلى يافي، الذين كلهم يحاولون أن يصبغون الفقه الإسلامي يتناسب مع العرف السائد إندونيسيا، الذي يجعل العرف مصدرا أساسيا في الفقه الإسلامي (نجيب، ٢٠١٥، ١٨١)، رغم ان بعضهم ليس من الفقهاء أو المتخصيين في الفقه الإسلامي، الا أنهم يثيروا الى ضرورية وجود الفقه الإسلامي المراعي أكثر للعرف السائد في إندونيسيا، سواء يظهر ذلك باجتهاداتهم أنفسهم، أو أنهم يقتطرحون وجود مؤسسة التي هي عبارة عن جماعة من الفقهاء يجتهدون في استخراج الأحكام المناسبة للعرف السايدة في إندونيسيا.

وأن هذا الخطاب ظهر للمرة الثانية، ولفت إليها أنظار الأكادميين والمفكرين بعد روجتها جمعية نهضة العالماء كأكبر جمعية إسلامية إندونيسية خطابه إسلام نوسنتارا في العام ٢٠١٥ م، الذي يتطرق الى أبعاد مختلفة كما بينتها سابقا في المقدمة، ومنها بُعد الفقه الذي أقرب الى مفهومه) (حارس الدين، ٢٠١٧، ٥٠٥)، وهو يحاول أن ينسجم الإسلام مع الأعراف والثقافات في إندونيسيا، ولذلك باستخراج الأحكام الفقهية التي أنسب للأعراف السائدة في إندونيسيا، وكان إسلام نوسنتارا – أو فقه نوسنتارا مولدا جديدا لخطاب فقه إندونيسيا الذي قدمه حسبي الصديقي (حارس الدين، ٢٠١٧، ٦).

مكانة العرف في خطاب فقه نوسنتارا

إن خطاب فقه نوسنتارا – الذي يعرف بالفقه الإسلامي الذي يتطور في مناطق نوسنتارا بصورته الخاص يتناسب مع العادات المحلية الإندونيسية - في محاولته لاستخراج الأحكام الشرعية المناسبة للأعراف السائدة والثقافات المتعددة في المجتمع الإندونيسي كان يعتمد على عدات النظريات الفقهية المعتبرة في التراث الفقهي الإسلامي، فقد ذكره محمد نور حارس الدين أنها أربع النظريات الأساسية تعتمد عليها فقه نوسنتارا، وهي الاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، وسدالذريعة – أو زاده خامسا وهو تحقيق المناط(حارس الدين، ٢٠١٩)، وكذلك ما ذكره عبد المقسط الغزالي في ورقته العلمية ،وهذه النظريات الفقهية كلها الذي يعتمد عليها فقه نوسنتارا هي التي تجعل خطاب فقه نوسنتارا نفسه يمكن أن يكون خطابا صحيحا من حيث مناهجه الاستنباطية للأحكام الشرعية؛ لأن هذا الخطاب يعتمد على النظريات الصحيحة والمعتبرة في التراث الفقهي الإسلامي التي لا يخفى على الدراسين والمختصين بالفقه الإسلامي (عبد المقسط، ٢٠١٥، ٤٥).

فنظرية العرف – الذي من احدى النظريات الفقهية المذكورة سابقا والذي نحن في النقاش عنه – في هذا خطاب فقه نوسنتارا ذات أهمية كبيرة عند استنباط الأحكام الفقهية التي يرجى أنها مناسبة مع المجتمع الإندونيسي؛ نظرا بأن العرف هو النظرية التي بها تحترم الثقافات المحلية وتعطيها مكانة في الإسلام، لاسيما وجود القواعد الفقهية مما يدل على أهمية العرف في الإسلام كمثل قاعدة الثابت بالعرف كالثابت بالنص، وقاعدة العادة محكمة وغيرهما من القواعد الأخرى كما بينت سابقا، وكما منح الشرع للعرف خصوصية تخصيص الألفاظ العامة التي لا توجد ولا تبين فيها كيفية العمل (عبد المقسط، ٢٠١٥، ١١٢)، كما بينت بذلك كتب أصول الفقه على ما يعبر بالتخصيص بالعرف، ولذلك فحسبي الصديقي مثلا – كأول من أظهر خطاب فقه إندونيسيا - في بيانه عن ضروية اعتبار العرف المحلي الإندونيسي- أي نظرية العرف - في خطاب فقه نوسنتارا، يرى على أنه اذا كان عرف الحجاز، أو مصر، أو هند يمكن اعتباره مصدرا في الفقه الإسلامي، فعرف إندونيسيا أيضا يستطيع ويمكن أن يكون مصدرا في هذا خطاب فقه نوسنتارا؛ نظرا للمساواة التي من مبادئ الشريعة الإسلامية (معارف، ٢٠١٥، ٣٢)، وان كان العرف لا يقال أنها دليل مستقل قائم بذاته في هذا الخطاب، الا أنه يؤدي الى ما عبر به الحمداوي باعلاء مرجعية الواقع على مرجعية الوحي لدى المعاصرين (الحمداوي، ٢٠٢١، ٢٢)

بالإضافة على أن نوسنتارا – إندونيسيا - كما يرى عبد المقسط الغزالي يختص بخصائص لا توجد في غيره من الدول أو مناطق الأخرى ، وهي ثلاث خصائص : خصوصية الظرفية الإقليمية، وخصوصية الاجتماعية السياسية، وخصوصية الثقافية العرفية، وهذه خصائص كلها عند عبد المقسط الغزالي تجعل صورة الإسلام في إندونيسيا وتطوره فيه يختلف عن الإسلام في الشرق الأوسط (عبد المقسط، ٢٠١٥، ١١٥)، ومع هذا الاختلاف يلزم ضرورية وجود فقه نوسنتارا الذي يراعي تلك الخصائص، ويعتمد على العرف السائد في إندونيسيا، ولكن ليس المعنى أن هذا الخطاب – إسلام وفقه نوسنتارا يريد أن يغير القران أو السنة، ولكن كيفك ان القران والسنة تطبق في مجتمع تختلف ثقافاته عن ثقافة مجتمع حجاز كمجتمع الذي انزل اليهم القران لأول مرة، سيظهر ذلك في مسائل سأذكرها لاحقا (عبد المقسط، ٢٠١٥، ١٥٥).

وكما كان العرف في هذا الخطاب لا يطبق ولا يعمل كالنظرية الفقهية عند استنباط الأحكام الشرعية فحسب، بل يهدف أن يوجد - باعتماد على النظرية العرف (العرف المحلى الإندونيسي) - وجود نمط فقهي مميز خاص لنوسنتارا يختلف عن فقه حجاز أو المصر أو الهند كما صرح بذلك حسبي الصديق كأول من أظهر فقه نوسنتارا في أوراقه العلمية، وكذلك صرح من جاء بعده من المؤيدين أو ما يشابهه، فهذا نمط فقه مميز صار بمثابة الهوية الوطنيةالإندونيسية تفتخر بها كل مسلمين داخل حدود الدولة الإندونيسية، تميّزت بها من غيره من البلدان في العالم الإسلامي.

وهذا الخطاب الذي صار كالهوية الوطنية قد يتأثر بعناصر الدولة القومية الحديثة التي من مسلمات في وقتنا اليوم التي صرفت الناس عن الشعور بالانتماء للأمة، جماعة المؤمنين الإسلامية العالمية (إرفن روزنتال، ٢٠٢٠، ٣٠)، وهذا يظهر ذلك في مقارنة بين هذا فقه نوسنتارا وبين الفقه الإسلامي الذي يتطوّر في الشرق الأوسط : كفقه الحجاز، وفقه عراق، وفقه مصر، وغيرها، وكما يرى بعض الدعاة أن وجود فقه نوسنتارا الذي يعتمد على العرف المحلى يحرّر الثقافة الإندونيسية من هيمنة الثقافة العربية التي كان لها تأثير قوي من خلال تقاليد الشريعة الإسلامية الكلاسيكية، لأنهم يرون أن مذاهب الفقهية الإسلامية الكلاسيكية التي تطبّق في إندونيسيا، لا يكون هذه المذاهب إلا تعكس عن الأعراف والتقاليد السائدة والظروف الإجماعية للعرب، بينما المجتمع الإندونيسيا له أعراف وعادات الخاصة، ومن ثمّ يحتاج الى فقه يختلف عن المذاهب الفقه التقليدية الكلاسيكية العربية (نجيب، ٢٠٢٠، ١٨٣)، ولكن الأمر ليس كما يوهمون به حيث ان كان العرف له تأثير على المجتهد كما يقولون في فقه حجاز أو مصر وغيرها، ليس معنى أن الأعراف والظروف تتحكم في النصوص الصريحة، فتحمل المجتهدين على القول بحكم غير ما يعطيه النصوص، وإنما تؤثر المجتهدين في قواعد العامة من النصوص التي يمكن تطبيقها حسب ظروف الناس وأحوالهم، أو في ما هو المعلل بمصالح خاصة، يمكن أن تدور الأحكام التي تشتمل عليها مع هذه المصالح (أبو السنة، ١٩٤٧، ٧٩).

وكان خطاب فقه نوسنتارا في اعتماده على العرف المحلى السائد في إندونيسيا -اعتمادا كالنظرية الأساسية، أو مناهج الاستنباط الذي يتم به استنباط الأحكام الفقهية المناسبة له-، حاول بعض المفكرين والأكادمين المؤيدين لهذا خطاب فقه نوسنتارا أن يستخدم مقاصد الشريعة كالمقاربة المنهجية أو الاستنباطية في التعامل مع العرف والفقه الإسلامي (نجيب، ٢٠٢٠، ١٨٣)،حيث يرى بعضهم أن الشريعة الإسلامية ليست أيات الأحكام أو أحاديث الأحكام فحسب، بل القيم المثلى المتضمنة في القران الكريم التي سماها العلماء بالمقاصد الشريعة؛ لأنه بهذا المفهوم تستطيع الشريعة الإسلامية على تجاوب القضايا المستجدة التي تطورت بتطور الزمان والمكان، فالفقه الإسلامي اذًا وسيطا بين مقاصد الشريعة والعرف المتطور في المجتمع، ولذلك الجمع بين المقاصد الشريعة والعرف السائد في إندونيسيا سيستخرج خطاب فقه نوسنتارا (نجيب، ٢٠٢٠، ١٩١-١٩٢).

ولكن استخدام هذه المقاربة المقاصدية في التعامل مع العرف – التي شاعت عند الحديثين في السنوات الأخيرة الأخذ به - أتاحت منهجية مهجية أوسع من منهجية النصوص الجزئية في التعامل مع الأحكام الفقهية (المراكبي، ٢٠١٩، ٢٣) - وهذا يجعل الفقه الإسلامي عرضة للتغيير حسب تغير العرف، وأداة للتشكل على حسب الأهواء، ومنفتحا للتلعب بالأحكام الشرعية؛ لأن الإشكال الرئيس في التيار المقاصدي الجديد – كما سماه المراكبي -

عند الحداثين، هو في تحوله من العالمية الكلية الى النسبة السائلة، مما قد عرضة للتأثر بقوة بالعوامل الخارجية، وأداة للتشكل في يد من يريد (المراكبي، ٢٠١٩، ٢٢).

وكما حاول بعضهم أيضا أن يصبغ فقه نوسنتارا المراعي أكثر للعرف السائد في إندونيسيا باستخدام المصالح المرسلة؛ فحسبي الصديقي مثلا يرى أن الأخذ بالمصالح المرسلة أمر لازم في الفقه الإسلامي ومناسب للشمولية الشريعة، وبتركها يحصل الجمود في الفقه الإسلامي، وأنها يستطيع أيضا على التجاوب وحلّ قضايا المستجدة في الفقه الإسلامي، وأنها بديلا من نظرية القياس الذي يقتصر في إطار النص، بها يكمن ان يصبغ الفقه يتناسب مع العرف الذي يتطور في إندونيسيا (معارف، ٢٠٢٠، ٣٣-٣٤)، وهذا أيضا يمكن أن يجعل الأحكام الشرعية عرضة ومنفتحة للتغير حسب كل الظروف؛ لأن فتح باب المصلحة ليس له أصل ويفضي إلى أن يبقى أهل النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السلام، ولم ينسب ما يرونه الى الشريعة ، وهو ذريعة إلى إبطال أبهة الشريعة وإلى أن يفعل كل واحد مايرى، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، فيبطل ما درج عليه الأولون (ابن بية، ٤٦).

وتظهر ذلك كلها في مسائل الفقهية التي تخرج من هذا خطاب فقه نوسنتارا ،- وان كانت هذه مسائل الفقهية لم تظهر رسميا من جمعية نهضة العلماء الا أنها تظهر من دعاة هذا الخطاب كأمثل حسبي الصديقي، حزيرين، وغيرهما مما لا ينفك هذا الخطاب عنهم- منها ما يتعلق بشرط الولي للمرأة في النكاح، وشروطية الرجل فيه، يرى حزيرين أن ذلك الشرط يعكس عن عرف العرب الذي يتبنى نظام الأسرية الأبوية، وأن هذا الشرط قد لا يتناسب مع العرف المحلي في إندونيسيا الذي كان نظام الأسرة فيه لا يتبنى على الأبوية فحسب، وكما أن القران الكريم نفسه لا يصرح شروطية الولي في النكاح، وأنها لا يبين أن يكون ذكورا ، ولذلك مما يجعل الحكم المناسب للعرف إندونيسيا عدم شروط الولي في النكاح كما ذهب اليه الحنفية في المرأة البالغة لا يشترط لها ولي في النكاح (نجيب، ٢٠٢٠، ١٨٣-١٨٤)

وكما ما يتعلق بمسألة لباس سترة العروة للمرأة في اندونيسيا، أنه يختلف مع لباس سترة العورة في العرب؛ لاختلاف التقاليد والأعراف والعادات بين إندونيسيا وبين العرب في الملابس؛ فمرأة العرب يستعملون القميص في لباسهن لستر العورة، بينما المرأة في إندونيسيا يستعملون كيبايا الذي يكشف عنقهن الذي صار عرفا في لباسهن عند سترة العورة، وهذا يترتب على اختلاف حد العورة بين المرأة في اندونيسيا وبين في العرب، لاختلاف الأعراف فيها، وكذلك ما يتعلق بما يسمى بـ Harta Gono Gini هوقسم تركة الميت بين الزوجين على النصف قبل تقسيمه بين الورثة، فيقسم النص المقسوم على هؤلاء الورثة، نظرا للعرف في إندونيسيا الذي يعمل – أو يتجر – كلا الزوجين معا (حارس الدين، ٢٠١٦، ٧٧-٧٨).

الخاتمة

إن العرف يعتبر في التراث الفقهي الإسلامي، كما يظهر ذلك في مسائل كثيرة التي ترجع اليه، وتعتمد عليه، ولكن مهما كان ذلك لا يزال العرف ليس دليلا مستقلا قائما بنفسه، بل هو تابع لغيره من الأدلة المعتبرة في أصول الفقه كما يلاحظ ذلك في التراث الفقهي الإسلامي، ولكن يظهر لنا في العصر الحديث بعض الخطابات الفقهية تعتمد على العرف كمصدر الأساسي عند استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، وهذا البحث يبين لنا تحول مفهوم

العرف ومكانته في الفقه الإسلامي، من أن يكون ليس دليلا على الحقيقة، بل انما دليل في ظاهره فقط، وتابع لغيره من الأدلة في حقيقته في التراث الفقهي الإسلامي؛ لأنه بانعام النظر يظهر أن تلك المسائل المعتمدة على العرف مردود الى دليل أخر من الأدلة الصحيحة، الى أن يكون دليلا مستقلا قائما بذاته بتضخيم المستشرقين على مكانة العرف في الفقه الإسلامي، بل والى أبعد من ذلك صار العرف ليس فقط من مباحث الفقهية المحضة، بل صار كالهوية الوطنية يفتخر به كل دولة من الدول في العالم، التي هي من عناصر الدولة الحديثة التي من عناصرها هي الهوية الوطينية في مابعد الاستعمار مما تجعل كل دولة يفتحر بالعرف الذي يتطوّر فيها، كما لا يلاحظ ذلك في خطاب فقه نوسنتار الذي روجته جمعية نهضة العلماء ضمن خطابتها إسلام نوسنتارا في العام ٢٠١٥ م، الذي يهدف منه وجود نمط فقهي خاص لنوسنتارا، يختلف عن فقه حجاز، أو الهند، أو المصر، وغيرها في الشرق الأوسط.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إبراهيم، كافي .(2019) .*دراسات فقهية وأصولية* .إستانبول: مركز البحوث الإسلامية.

إرفن، روزنتال .(2020) .*الإسلام في الدولة القومية الحديثة* (ترجمة محمد داغر). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

ابن نجيم .(1999) .*الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* .بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو السنة، أحمد فهى .(1947) .*العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي* .القاهرة: مطبعة الأزهر.

الحمداوي، ربيع .(2021) .*أثر مرجعية الواقع في الاجتهاد والفتوى: مقاربة منهجية أصولية* .دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإسلامية.

الزحيلي، محمد مصطفى .(2006) .*الوجيز في أصول الفقه الإسلامي* .دمشق: دار الخير.

سعداوي، مليكة، و حسني، أحلام .(2017) .*معالم الدولة القومية في الفكر العربي المعاصر: الجابري نموذجا* .مجلة جامعة الجيلاني بونعامة خميس مليانة.

السيوطي .(1983) .*الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية* .بيروت: دار الكتب العلمية.

محمد، المراكبي .(2019) .الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟.(2-1)3 ,*Journal of Islamic Ethics* .

محمد صالح، وجمال أحمد .(2023) .نشأة الدولة الحديثة: دراسة تحليلية للتاريخ والفكر السياسي .*AL-HIKMAH: Internasional Journal of Islamic Studies and Human Sciences*, 6(1).

مطهر، إبراهيم .(2022) .الاعتبار الدلالي للعرف في الشريعة الإسلامية من منظور استشراقي: شاخت أنموذجا (دراسة تحليلية نقدية) .*مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف*، ٢٢ .(1)

هناء، ستي .(2010) .*تغير الأحكام بتغير العرف .مجلة الزهراء تعني بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية*، ٢ .(9)

Asnawi, H., Habib, S., & Prasetiawati, E. (2018). Pribumisasi Islam Nusantara dan relevansinya dengan nilai-nilai kearifan lokal di Indonesia. *Jurnal Fikri*, 3(1).

Hanna, S. (2010). changes in law because of cultural change. *Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies*, *9*(2).

Harisudin, M. N. (2017). Islām wa fiqh Nusantara: Al-Tanāfus 'alá al-huwīyah wa 'alāqat al-sulṭah wa al-ramz al-dīnī li jam 'īyah Nahdlatul Ulama. *Studia Islamika*, 24(3).

_____ (2016). 'Urf sebagai sumber hukum Islam (fiqh) Nusantara. *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, 20(1).

_____ (2021). The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 21(1).

Hakim, N. (2017). Konflik antara al-'Urf (hukum adat) dan hukum Islam di Indonesia. *EduTech: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Ilmu Sosial*, 3(2).

Najib, A. M. (2020). Reestablishing Indonesian madhhab 'Urf and the contribution of intellectualism. *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1).

Ma'arif, T. (2015). Fiqih Indonesia menurut pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin, dan Munawir Syadzali. *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 8(2).

Moqsith, A. (2015). *Metodologi Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

Nasution, F. (2020). Kedatangan dan perkembangan Islam ke Indonesia. *Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 11(1).

Roff, W. R. (2010). Customary law, Islamic law, and colonial authority: Three contrasting case studies and their aftermath. *Islamic Studies*.

Syamsul, F. (2017). Fiqh Indonesia: Antara pembaharuan dan liberalisme hukum Islam. *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 7(2), 147. https://doi.org/10.36835/hjsk.v7i2.3278

Qomar, M. (2015). Islam Nusantara: Sebuah alternatif model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan Islam. *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, 17(2).