هندسة أصول الفقه: نحو مقاربة إندونيسية للاجتهاد

Iffatin Nur[1*], A. Muhdhor Ali[2], Ali Abdul Wakhid[3]
[1, 2]The State Islamic University (UIN) of Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
[3]The State Islamic University (UIN) of Raden Intan Lampung
Jl. Letnan Kolonel H Jl. Endro Suratmin Bandar Lampung
E-mail: [1]iffaeltinury@gmail.com; [2]mutarjimarabic@gmail.com; [3]aliabdulwakhid@radenintan.ac.id

ملخص: لقد دون علم أصول الفقه من قبل مذاهب شتى بما فيها من تعدد مناهج الاجتهاد والاستنباط. كما شهدت القرون الوسطى تطورا هائلا حيث ظهرت ونشأت فيها نظريات ومقاربات في مجال استنباط الأحكام أصولا وفقها. غير أن هناك فجوتين إقليمية وزمانية بين إندونيسيا والقطر العربي الواقع فيه ذاك التطور، الأمر الذي يعرقل تطبيق الأحكام المستنبطة بشكل كامل شامل. فانطلاقا من هذا، الحاجة ماسة إلى صياغة مقاربة أرخبيلية حلًّا وعلاجا للقضايا الفقهية بإندونيسيا من خلال صياغة منهج جديد يسمى بدمج المصدرين أو يقال بالدمج بين المصدرين. ويتم تنفيذه عبر دمج مصدرين هما مصادر التشريع الإسلامي والتشريع القانوني حفاظا على الاستقرار وصيانة للبلاد عن الانهيار. بناء على الحجة السابقة، استند هذا البحث على دراسة استقصائية بتحليل المقارب الفقهي في العرب واندونيسيا. من خلال ذلك المنهج، قصد البحث ليكشف موضوع الفقه العرب كمرجع في صياغة الفقه بمنهج الاجتماعي والثقافي للمجتمع الإندونيسي. استنتج هذا البحث بأن هناك تكاملًا بين مصادر الفقه الإسلامي ومصادر القانون الشعب الإندونيسي كجهد لإنشاء منتجات الفقهية التكيفية في إندونيسيا.

الكلمات المفاتيح: اجتهاد، استنباط الأحكام، مذهب أرخبيلي

Abstract: The methods of *ijtihâd* and *istinbâth* have been adopted and practiced by all schools of thought of Islamic jurisprudence (*madzhab fiqh*). The Middle Ages witnessed a tremendous development in which theories and approaches emerged in the field of *istinbâth al-ahkâm* (deducing legal provisions) both in *ushûl* (principles) and *fiqh* (Islamic jurisprudence). However, there are two gaps, regional and temporal ones, between Indonesia and Arabian countries where that development took place. These have been impeding the application of those developed provisions fully and comprehensively. From this point of view, there is an urgent need to formulate an archipelagic (*Nusantara, Ind.*) approach to solve the issues of jurisprudence in Indonesia through the formulation of a new approach by integrating or merging 2 (two) legal sources. It is implemented through the integration of two sources, the Islamic and Indonesian legislation sources with the purposes of preserving the country's stability and preventing it from its collapse. According to the above argumentation, this study is carried out through a literature review with an analytical study on the fiqh approach in Arab and Indonesia. This is then intended to conduct a study of *fiqh* in Arab countries as the reference to formulate fiqh with the sociocultural approach of the Indonesian society. The findings indicates that there is an integration between the source of Islamic law and the Indonesian law as an effort to build an adaptive product of *fiqh* in Indonesia.

Keywords: *ijtihâd*; *istinbâthal-ahkâm*; archipelagic/*Nusantara madzhab*.

تمهيد

جميع محاولات التجديد وإعادة البناء في المجال الفقهي منذ عهد ما قبل الحداثة الذي يتمتع بالعلمية الدينية والأخروية إلى ما بعد الحداثة الذي يتمتع بالأنثروبولوجية العلمية، لم تكن مجرد مغامرة عقلية كاستجابة لقضايا الأمة فحسب، ولا مجرد مسايرة

الحاجات لمجتمع ديني إسلامي نحو تغير الأزمنة والتقدم الهائل للعلوم والتقنية،[1] بل كلها تهدف نحو تجسيد المصالح العالمية التي تمثل مقاصد الشريعة.[2]

ومن أجل التجديد خروجا عما يعتري تقاليد الاستنباط من الجمود، قام مؤسسو المذاهب الفقهية بصياغة منهج الاجتهاد لصالح استنباط الأحكام بناء على المصادر النقلية والعقلية. كما أن الأوضاع الاجتماعية والثقافية للمجتمع لها أثر كبير في نوعية الأحكام التي تطبق لديهم.[3]

محاولة تجديد الخطاب الفقهي بإندونسيا لم تكن حديثا، بل قد بدأت منذ القرن الخامس عشر الميلادي التي تنفذها أيدي الأولياء التسعة، عبر محاولة التأقلم الإسلامي وسط المجتمع الجاوي. كما نشأت حركة بادري ( )في القرن الثامن عشر وتصدت للزعامة الأخلاقية ضد التيار الاجتماعي التقليدي. وجاءت نظراؤها في القرن العشرين من أمثال الحركة المحمدية، وحركة الاتحاد الإسلامي، وحركة الإرشاد الإسلامي فقاموا بتصفية العقائد وسط مجتمع سيطرت عليها أغلال التقاليد. كما شهد التاريخ ظهور محاولات الإصلاح والتجديد للخطاب الإسلامي في السبعينات والثمانينات.[4] وجميع المحاولات السابق ذكرها كلها ترتبط بحركة التجديد التي تثير جدالا في الميدان، ألا وهي ما يعرف بـ «إسلام نوسانتارا»[5] و«فقه نوسانتارا».[6]

دراسات سابقة

لم يكن البحث حول المقاربة الأصولية الإندونيسية جديدا على الإطلاق، بل هناك بحوث أجراها الباحثون في هذا المجال. منها ما كتبه الباحث ذو الحمد بعنوان «مكانة الفقه بعد استقلال الدولة»، وقد توصل إلى أن هناك احتمالا في ظهور حكم جديد نتيجة نازلة جديدة ومن جراء اجتهاد جديد. كما توصل أحد الباحثين في بحثه حول «الفكر الاجتهادي لدى الأستاذ أحمد قدري عزيزي» إلى أن ما طرحه الرجل عن المذهب الفقهي الإندونيسي هو رد فعل تجاه مكانة الفقه في الأرض الأرخبيلية التي لا تلبي أحوال الشعب جيدا. وباحث آخر طرح إمكانية «مجلة الأحكام الفقهية الإندونيسية» لتصبح إنتاجا علميا من المذهب الفقهي الإندونيسي، لأنها صادرة من قبل لجان من العلماء الإندونيسيين وفق السياقات الاجتماعية والأنثروبولوجية والثقافية للشعب الإندونيسي.

وقد اختلف الأصوليون في تسمية أدلة الأحكام. فعبدالوهاب خلاف يسميها أدلة الأحكام، أو أصول الأحكام، أو مصادر الأحكام. وأما أبو إسحاق الشاطبي فقد سماها أدلة الشريعة،[7] أو أسس التشريع، أو أصول الشريعة. بيد أن حسن أبو طالب سماها مصادر الشريعة،[8] وقريب منه شعبان محمد إسماعيل

[1] M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi," *Jurnal Asy Syir'ah,* vol. 46, no. 2 (2012), pp. 315-368.

[2] Mellisa Towadi, "The Application of Sharia Maqashid on the Protection of the Rights of Minority of Muslim Rohingya in Regional ASEAN (Indonesia-Malaysia)," *Journal of Indonesian Legal Studies,* vol. 2, no. 1 (2017), pp. 43-54.

[3] Mohammad Dahlan, "Paradigma Usul Fikih Multikultural di Indonesia," *Salatiga: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan,* vol. 12, no. 1 (2012), pp. 1-19.

[4] Turmudzi Abror, "Ijtihad Pada Masa Kontemporer (Pembaruan Dalam Konteks Pemikiran Fiqh dan Ushul Fiqh)," *TRIBAKTI,* vol. 15, no. 1 (2006), pp. 121-131.

[5] Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal," *Journal of Islamic Multidisciplinary,* vol. 1, no. 1 (2016), pp. 1-12.

[6] Nispul Khoiri, "The Mapping of Renewal of 'Usul Fiqh' Thoughts in Indonesia," *IJLRES: International Journal on Language, Research and Education Studies1,* no. 1 (2017), pp. 18-33.

[7] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام (مصر: المكتبة التجارية الكبرى،١٩٧٥)، ص. ٨ – ١٠.

[8] حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية (القاهرة: دار النهضة العربية، دون تاريخ)، ص. ٢٧.

حيث سماها مصادر التشريع.[٩] وهذه الأسماء في رأي عبدالوهاب خلاف كلها تدل على أمرين أساسيين هما مصدر ومنهج استنباط الأحكام.

إذا أطلق لفظ المصدر، فهذا الإطلاق يتضمن المأخذ أو المرجع من كل شيء. ففي الحقيقية إطلاقات مصادر الأحكام، أو مصادر الشريعة، أو مصادر التشريع هي من قبيل هذا الأخير. وفي نظرية التشريع الإسلامي مصادر متفق عليها وهي القرآن والسنة. وأما الدليل فهو علامة أو أساس ينبني عليه استنباط الأحكام الشرعية. وعلى هذا المنوال تسمية أدلة الأحكام، أو أصول الأحكام، أو أسس التشريح، أو أدلة الشريعة. فالقرآن والسنة في هذا السياق، هما من مصادر الأحكام، كما أنهما مع الإجماع والقياس وغيرهما تعتبر أيضا من أدلة الأحكام. فمن هنا نستنبط أن المصادر هي القرآن والسنة،[١٠] بيد أن الأدلة تشمل الإجماع والقياس أيضا، إلا أن المصطلحين (مصادر الأحكام وأدلتها) لم يكن بينهما تفاوت في إطلاقات الباحثين المعاصرين.

ينقسم الدليل جوهريا من حيث نوعه إلى قسمين، أولا نصوص القرآن والسنة - وقد سماها البعض بالدليل النقلي،[١١] وثانيا ما لم يذكر صراحة بنصه في القرآن والسنة ويدرك عن طريق الرأي،[١٢] وقد يسمى بالدليل العقلي. ويشهد لهذا التقسيم حديث معاذ بن جبل المعروف عندما بعث إلى اليمن.[١٣] فالمتن يدل على منهجية المجتهد في استنباط الأحكام. وفيه جواز الاستدلال بالرأي عند عدم الدليل من الكتاب والسنة. من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنة محدودة منتهية بانتهاء عهد الرسالة، غير أن القضايا والمشاكل التي توجهها الأمة لا تنتهي.[١٤] فمحدودية نصوص الوحي تعطي مجالا رحبا للرأي في استنباط الأحكام. وقد صاغت مذاهب الفقه الإسلامي في القرن الثاني والثالث الهجريين مناهج مختلفة في الاستنباط. ولا يقتصر الأمر على مدى أهمية المصادر وحجيتها فحسب، بل يتعداها إلى الهيكل النظري للاستنباط. وفي ذاك الهيكل النظري التقليدي لأصول الفقه مذاهب متعددة ذات مواصفات خاصة في الاستنباط تُلقّيَتْ بالقبول في البلدان الإسلامية.[١٥]

بمقارنة الظروف الفقهي بين العالم العربي واندونيسي، تعرف الخطاب الفقه نوسانتارا (إندونيسيا والبلاد المجاورة) تختلف بالفقه العرب، حيث أن فقه نوسانتارا تعتبر نموذج الفقه الذي يختبر أصليًا وفقا بطابع الاجتماعي الثقافي للمجتمع الإندونيسي.[١٦] منتجات فقه نوسانترا توصف بصفات الودية، ومكافحة العنف، والتسامح، والروح الوطنية، واحترام التقاليد، والعدالة، والمساواة.[١٧] بدلاً من ذلك، يُفهم تنسيق فقه العرب على أنه يبدوا من الجوانب السلبية في شكل العنف والتمييز والتحرش وعدم الاحترام بتراث التاريخي الذي يتضح من تدمير التراث في مكة ومدينة. ويؤكد على هذا الرأي، أن الفقه العرب يثير بصفة عنيد، لاسيما

---

[٩] شعبان محمد إسماعيل، التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره (القاهرة: دارالنهضة العربية، دونتاريخ)، ص. ٩٥.

[10] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* (Jakarta: LOGOS, 1996), p. 16.

[١١] محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. ٢٠٥.

[١٢] محمد عبد الغني البجقاني، المدخل إلى أصول الفقه المالكي (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، ص. ١٠٣.

[١٣] أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (إندونيسيا: مكتبة دحلان، دون تاريخ)، ص. ٢/ ٣٠٣.

[١٤] راجع: زكريا البري، مصادر الأحكام الإسلامية (القاهرة: دار الاتحاد العربي، ٥٧٩١)، ص. ٩٨ - ٩٩.

[15] Muzakir Muzakir, "Periodesasi Fiqh (Perbandingan Fiqh Dari Masa Rasul SAW Sampai Modern)," *Jurnal Islam Futura*, vol. 7, no. 1 (2008), pp. 25-41.

[16] Muhammad Noor Harisudin, "Islam Wa Fiqh Nusantara: Al-Tanafus 'alá Al-Huwiyah Wa 'alaqat Al-Sultah Wa Al-Ramz Al-Dini Li Jam'iyah Nahdlatul Ulama," *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol. 24, no. 3 (2017).

[17] Iffatin Nur & A. Hasyim Nawawie, *Mainstreaming Moderasi Islam: Menepis Radikalisme Dan Ekstremisme Melalui Trans-Internalisasi Nilai-Nilai Maqashid Syari'ah* (Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2020).

في قضية النساء. بالإضافة، أن فقه العرب يفترض بمظاهر الفقه المتعنت التي تؤدي إلى الانتزاع بين الفرق والمجموعات.[١٨] فمن ناحية هذا الظروف، ينفذ الفقه نوسانتارا القيم والأهداف الأساسية للشريعة الإسلامية[١٩] في إطار تأسيس الفقه في العالم نوسانتارا.[٢٠]

من ناحية أراء الإمام المذاهب الفقهية، صارت آرائهم سندا مهما في تنسيق الأحكام الفقهي في نوسانتارا. غير أن مرونة فقه نوسانتارا تسمح لإعادة تنسيق منهج الاجتهاد المستخدمة لدي الأئمة المذاهب لينتج فقه نوسانتارا. علي سبيل المثال، أصبح قاعدة المصلحة، والاستحسان، والقياس، وسد الذرائع مرجعا جديدا في تنسيق الفقه نوسانتارا. بلفت النظرإلي تطورها، بدأ ظهور فقه نوسانتارا على يد محمد حسب الصديقي، وسهل محفوظ وعلي يفي من خلال «الفقه الاجتماعي». ولم يقف على هذا الحد، فكرة «تألقم الإسلام» لدي عبد الرحمن وحيد، و«حركة الإصلاح في اتباع المذاهب الفقهية» للأستاذ قدري عزيزي قد أتقن جهود المجتهد الفقه نوسانتارا من أجل تشغيل فقه وفقًا لمطالب وظروف مجتمع نوساتارا.[٢١]

للمقارنة بين صياغ فقه العرب وفقه نوسانتارا يتضح كما يلي:

فقه نوسانتارا	فقه العرب
التسامح	محافظ/ مقاوم للتغيير
ودي	عنيد
التوفيق بين التقاليد	الأصولي
السياقية	حرفية
محلي	عالمي
الحديثي	التقليدي
شعبي	متعصب

المذهب الحنفي

نسب هذا المذهب إلى النعمان بن ثابت بن زوطى الذي اشتهر فيما بعد بأبي حنيفة. ولد أبو حنيفة بكوفة عام ٨٠ الهجري (٦٩٩ م)، وتوفي عام ١٥٠ هـ(٧٦٧ م).[٢٢] وقد عُرف بالإكثار من الرجوع إلى الرأي أو تفضيل الجانب العقلي في الاجتهاد. وانتشر مذهبه في كثير من الأقاليم الإسلامية من العراق والشام ومصر وغيرها من الأقطار.[٢٣]

وهاك منهجية الاستنباط في مذهبه، أولا: الاعتماد على القرآن، وثانيا: السنة، وثالثا: قول الصحابي، ورابعا: الإجماع، وخامسا: القياس، وسادسا: الاستحسان، وسابعا: العرف.[٢٤] وكان أبو حنيفة – كما سار على نهجه أصحابه – يفضل الاستحسان على القياس لاعتبار مصلحة ما أو أمر ما وفق ما يقتضيه الأمر. وكذلك في الاحتجاج بالسنة، لقد بالغ أبو حنيفة في التثبت فيها حيث لا يعتمد إلا على الثابت منها عنده. ومن أجل ذلك عرف هذا المذهب بمذهب أهل الرأي. وأضف

[18] Ahmad Najib Burhani, "Islam Arab Dan Islam Nusantara," *Lipi.Go.Id*, 2017, http://lipi.go.id/publikasi/islam-arab-dan-islam-nusantara/12743, accessed June 2, 2021.

[19] Iffatin Nur, Syahrul Adam, M. Ngizzul Muttaqien, "Maqāshid Al-Sharī'at: The Main Reference and Ethical Spiritual Foundation for the Dynamization Process of Islamic Law," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, vol. 20, no. 2 (2020).

[20] Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, vol. 7, no. 2 (2019).

[21] Asmawi Mahfudz, "Fiqih Madzhab Nusantara," *NUonline, 15 September*, 2015, https://nu.or.id/opini/fiqih-madzhab-nusantara-YHBqI, accessed June 2, 2021.

[٢٢] يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٣)، ص. ١٣٨.

[٢٣] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: مطبعة المدني، دون تاريخ)، ص. ٨٨١.

[٢٤] وهذه الأصول هي التي نص عليها أبوحنيفة في رواية ألصحابه. راجع: حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ٨٥١؛ محمد علي السايس، نشأة الاجتهاد وأطواره، ص. ٩٤ – ٩٥، شعبان محمد إسماعيل، التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره، ص. ٦١٣.

إلى ذلك، كان أبو يوسف يجتهد في أمور تسبق عصره توقعا لما لم يقع أيامئذ.[٢٥]

المذهب المالكي

نسب هذا المذهب إلى مالك بن أنس بن أبي عمرو الأصبحي الذي اشتهر فيما بعد بالإمام مالك (٩٣ – ١٧٩ ه) أو إمام دار الهجرة، لأنه كان لا يفارق المدينة إلى أن توفي فيها. ومن جراء ذلك، تأثرت حياته ببيئة المدينة ومجتمعها النائية عن مظاهر الترف والتدخل الثقافي.[٢٦]

وأما أدلة الاستنباط وطرائقه التي سار عليها الإمام مالك -كما ذكرها علي السايس-[٢٧] فهي، أولا: القرآن، وثانيا: السنة، وثالثا: الإجماع، ورابعا: القياس، وخامسا: عمل أهل المدينة، وسادسا: المصلحة المرسلة أو ما يعرف بالاستصلاح، وسابعا: قول الصحابي، وثامنا: الاستحسان، وتاسعا: الذرائع أو الذريعة، وعاشرا: العرف، وأخيرا: الاستصحاب. وبالنسبة للسنة، فمالك معدود من الأئمة الذين يحتجون بالمراسل من الأحاديث.

المذهب الشافعي

نسب هذا المذهب إلى أبي عبدالله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع المعروف فيما بعد بالشافعي (١٥٠ – ٢٠٤ ه). ابتدأ الشافعي بتعلم الفقه والحديث واللغة والأدب والشعر العربي لدى علماء مكة.[٢٨] وقد أذن له بالإفتاء مسلم بن خالد الزنجي أحد شيوخه وكان ابن عشرين سنة.[٢٩]

وقد اقترح الشافعي منهجا فريدا في استنباط الأحكام. وصف حسن أبو طالب هذا المنهج بالتوسط بين أهل الرأي وأهل الحديث.[٣٠] وكان الشافعي يبني اجتهاداته على القرآن أولا، فالسنة ثانيا، والإجماع ثالثا، والقياس رابعا، والاستصحاب خامسا. والجدير بالذكر أن الشافعي يقبل أخبار الآحاد ما دامت صحيحة من قبل الثقات ولم يشترط الشهرة لقبولها. غير أن الشافعي يرفض الاستحسان الذي سلكه أبو حنيفة، قائلا: «من استحسن فقد شرع». وقد انتشر المذهب الشافعي في مكة والعراق خاصة في بغداد، ومصر، وبلاد الفرس، واليمن، وإندونيسيا.[٣١]

المذهب الحنبلي

نسب هذا المذهب إلى أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، وقد اشتهر بأحمد بن حنبل (١٦٤ – ٢٤١ ه). وكان يتلقى القرآن والفقه والحديث على أيدي فقهاء بغداد كأبي يوسف، وهشام بن بشير بن حازم الواسطي. كما رحل إلى الكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة، والشام، واليمن من أجل طلب الحديث. وفي الحجاز تعلم أحمد بن حنبل عند الشافعي، وابن عيينة، وعمرو بن خالد، وأبي بكر بن عياش، وعبدالرزاق بن همام الصنعاني من أهل الحديث.[٣٢]

وإن كان تطور هذا المذهب لم يكن كسابقه من المذاهب من حيث الانتشار، بيد أنه لعب دورا مهما في تأثير المدارس الفقهية. وقد استقرأ حسن

[٢٥] حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ١٥٨.

[٢٦] حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ٣٢٠.

[٢٧] محمد علي السايس، تاريخ الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، دون تاريخ)، ص. ٦٦ – ٦٨.

[٢٨] حسن أبوطالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ١٦٠.

[٢٩] نفس المرجع.

[٣٠] المرجع السابق، ص. ١٦١.

[٣١] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، ص. ١٨٨.

[٣٢] محمد عبدالسلام المذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص. ٧٥.

أبو طالب أصول الاستنباط لدى هذا المذهب، وهي القرآن أولا، ثم السنة ثانيا، والإجماع ثالثا، والقياس رابعا، والاستصحاب خامسا، والمصلحة المرسلة سادسا، وأخيرا سد الذريعة. واشتهر عن إمام المذهب أحمد بن حنبل تقديم الحديث – وإن كان ضعيفا – على القياس.[٣٣] كما أنه ترك القياس من أجل قول صحابي. فمن هنا يمكن أن يقال بأن أحمد بن حنبل لا يسلك القياس إلى على سبيل الضرورة.

المذهب الشيعي

الشيعة فقها وأصولا لا يقلّ المذهب عندهم عن اثنين، إمامية وزيدية. يتخذ الشيعة الإمامية اثني عشر إماما[٣٤] مراجعهم في شؤونهم الدينية. كما أن لديهم أدلة في الاستنباط وهي القرآن والسنة والإجماع والعقل، مع ملاحظة الفرق الجوهري في مفهوم الثلاثة الأخيرة بين ما يعتقدونه وما يفهمه غيرهم من جماهير أهل السنة. فالسنة في هذا السياق عند الشيعة هي كل ما قاله أو فعله أو أقر عليه من اتصف بالعصمة لديهم فيما يتعلق بتقرير الأحكام أو ببيانها. وقصدوا بمن اتصف بالعصمة هم الرسول وأئمتهم الاثنا عشر. كما أنهم يفسرون الإجماع كدليل لاستنباط الأحكام بأنه إجماعات صادرة عن أئمتهم المعصومين. وأما دليل العقل فهو يفزع إليه عند عدم وجود دليل، لا من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع يدل على حكم في قضية ما.

والطائفة الشيعية الثانية هم الزيدية الذين ينتسبون إلى زيد بن علي زين العابدين. وأسسهم في الاستنباط على النحو التالي: العقل، والإجماع، والكتاب، والسنة، والقياس، والاستحسان، والمصلحة، وسد الذريعة، والاستصحاب أو البراءة الأصلية. وقد وصف حسن أبو طالب[٣٥] هذا المذهب بأنه أقرب المذاهب الشيعية إلى المذاهب السنية من حيث تقارب المنهجية مع اختلاف بسيط في الأنماط التطبيقية.

المذهب الظاهري

نسب هذا المذهب إلى أبي سليمان داود بن علي الظاهري المولود في الكوفة والمتوفى في بغداد عام ٢٧٠ هـ ونسبته «الظاهري» لاعتماده على ظاهر الكتاب والسنة[٣٦] مقتصرا عليهما مبتعدا عن الرأي والقياس. واستأثر بإجماع الصحابة بعد اعتمادهم على ظاواهر الكتاب والسنة.[٣٧] وخص إجماع الصحابة في الاستنباط رافضا لسائر الإجماعات معرضا عن القياس وعن مبدأ تعليل الأحكام الشرعية.[٣٨] وهذا المذهب لم يكن نصيبه من الانتشار وافرا لمواجهة المذاهب السابقة المستقرة في غالب الأقطار الإسلامية.

وهذا المذهب عيال على أحد العلماء الذي له يد طولى وجهود مضنية في نشره، وهو علي بن أحمد بن سعيد بن غالب المعروف بابن حزم الظاهري (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ). وقد عاش ابن حزم في عصر اكتملت فيه النظريات التشريعية التقليدية وبلغت ذروتها. فبطبيعة الحال، تعرّف على نظريات وأفكار متعددة مستقرة في المجتمع

[٣٣] حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ١٦٢– ١٦٣.

[٣٤] وهم علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وعلي زين العابدين بن الحسين، ومحمد بن علي بن الحسين الباقر، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضى، ومحمد بن علي الجواد، وعلي بن محمد الهادي، والحسن بن علي العسكري، ومحمد بن الحسن العسكري.

[٣٥] يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٣)، ص. ١٣٨.

[٣٦] حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية، ص. ١٦٣، شعبان محمد إسماعيل، التشريع الإسلامي، ص. ٣٤٦.

[٣٧] في المعنى اللغوي لـ «ظاهر» راجع: لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام (بيروت: دار المشرق، ١٩٨١)، ص. ٤٤١.

[٣٨] زكريا البري، مصادر الأحكام الإسلامية (القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٥)، ص. ٣٤١ – ٣٤٢.

الإسلامي. وقد اختار ابن حزم المذهب الظاهري لأنه يرى أن المنهج الذي أرساه داود وقعّده أقرب إلى الحق وفق ما آل إليه اجتهاده.[٣٩] فهو يرى أن الأمر والنهي لا بد أن يكونا مؤصلين من الكتاب والسنة على ظاهر نصوصهما.

منهجية البحث

هذا البحث معدود في صنف البحوث المكتبية، ويسلك استراتيجية التوثيق لجمع البيانات. وإجراءه من حيث التطبيق هو اختيار الفكرة الرئيسية بصورة شاملة كما هي أولا. وثانيا، يتم تحليل هذه الفكرة في ضوء منهجية البحث. ثم ثالثا، دعم التحليل بمصادر ومراجع. ثم أخيرا، استنتاج الأفكار الجديدة وفق الظروف الاجتماعية والثقافية للأرض الإندونيسية.

بناء على مواصفات هذا البحث، ينتهج الباحثون المنهج الوصفي مع أخذ المنهج الهيرمينوطيقي بعين الاعتبار. فالوصف[٤٠] يفزع إليه لحاجة البحث إلى استقراء مفاهيم أصولية من شتى المذاهب المتعددة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والشيعي، والظاهري. وأما الهيرمينوطيقا فتمس الحاجة إليه من أجل تحليل محاور المذاهب الفقهية مع البيئات المحيطة بها ثم استنتاج مفاهم جديدة في ضوئها في مجال استنباط الأحكام.

المقاربة الأصولية الأرخبيلية: خيار مقترح

مما لا يختلف فيه أحد، أن التعددية هي السيمة الغالبة للشعب الإندونيسي من حيث القبائل، والمعتقدات، والأعراق، والطوائف المنتمية. وكل محاولة تسعى إلى إزاحة هذه التعددية لقيت في سبيلها الفشل، وأدّت إلى نزاعات في المجتمع تنتهي بتفكك الشمل. فانطلاقا من هذه الظاهرة التاريخية، لا بد أن يعكس النظر إلى هذه التعددية من أنها مصدر التفكك والافتراق إلى اعتبار أنها مصدر القوة في تفعيل الديمقراطية والمجتمع.[٤١]

فشأن التعددية شأن قديم قدم الزمن، ولا يمكن إزاحتها أو إزالتها. ومن خلال فهم صحيح نحوها، يمكن اعتبارها رأس المال الأساسي في عصر العولمة لتحقيق العقل الناضج للحياة في ظل التسامح مع الآخرين داخل جو الاحترام المتبادل من شتى الطوائف.[٤٢] بناء على ذلك، فالشعب الإندونيسي بحاجة إلى خطاب ديني ذي مرونة كافية وفق السياق الزمني والمكاني المحيط به، مع أنهم أصحاب خبرة طويلة في مجال التعددية. فبالتالي، كل ما شاع بينهم من إشاعات ومحاولات تسعى إلى تفكيك الشمل يمكن دفعه من الداخل من صميم الفطرة لدى الشعب الإندونيسي أنفسهم.[٤٣]

غير أن الوعي بالتعددية يواجه الوضع المرهق في شأن العنف المرتكب باسم الدين. كما ازداد تصعيد هذا العنف خاصة بعد الثورة السياسية عام ١٩٩٨ مزامنا لتصعد الحركات الإسلامية الراديكالية.[٤٤] فبعد

[٣٩] أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص. ٥٨.

[٤٠] اشتهر المنهج الوصفي بأنه: أسلوب من أساليب التحليل المركزي على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد، أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية، ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة.

[41] Heru Nugroho, "Dekonstruksi Wacana SARA Negara Dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia," *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik UGM*, vol. 1, no. 2 (1997), pp. 1-12.

[42] Aqil Irham, "Kebijakan Politik Multikultural Dan Upaya Mencegah Konflik Sosial Berbau Sara, Belajar Kasus Waypanji Lampung Selatan," *Tapis*, vol. 9, no. 1 (2013), pp. 1-15.

[43] Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Sublimitas Islam Di Indonesia," in *Islam Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), p. 6.

[44] Ahmad Zainul Hamdi, "Klaim Religious Authority Dalam

ثلاثة أشهر من استقالة سوهرطا رئيسا للجمهورية، تأسست الجبهة الدفاعية الإسلامية (). واشتهرت هذه الحركة براديكاليتها وارتكابها العنف ضد من يعتبرونه مخالفا للشريعة الإسلامية. وعلى صعيد آخر، حضر ألوف مدينة يوغياكرتا أغسطس عام ٢٠٠٠ لعقد أول مؤتمر لمجلس المجاهدين الإندونيسيين (). ومن ضمن توصيات هذا المؤتمر تحويل إندونيسيا إلى دولة أكثر شرعية أو إسلامية على حد تعبيرهم.[٤٥] وصُنِّفت هذه الحركة ضمن المنظمات الراديكالية الإندونيسية التي زعم الباحثون أنها على علاقة وطيدة بشبكات الإرهاب العالمية.

في حقيقة الأمر، ليس من السهل اتهام الأديان كعامل رئيسي نحو العنف. وذلك لأن الأديان في مفهوم الأغلبية مليئة بالقيم السِّلْمية والسلام، بخلاف العنف المؤدي إلى الفساد والخراب بل الهلاك. فالمظهر السلمي للدين يرفضه الطبيعة الشنيعة للعنف. غير أن الواقع في الميدان يدل على العكس، حيث يرتكب العنف كثيرا بناء على الدافع العقدي. فمعتنقو الأديان يتخذون الخطاب الديني على مفاهيمهم ذريعة أساسية ومحركا رئيسيا وعاملا دافعا نحو العنف الذي ارتكبوه.[٤٦] بغض النظر إلى أي اعتبار، فهذه الظروف مما يلحق الخسران للمجتمع الإنساني عموما، والشعب الإندونيسي على وجه خاص.[٤٧]

من هنا يلاحظ الباحثون حاجتنا إلى مقاربة أرخبيلية (إندونيسية)، بناء على أن الفقه المستنبط المستقر الذي طرحه فقهاء المذاهب هو نتيجة الاحتكاك بالظروف الاجتماعية العربية التي تختلف تماما عن الظروف التي يعيشها المجتمع الإندونيسي. فالمذاهب الفقهية العربية بمدارسها العراقية، والمدنية، والمكية، والمصرية، واليمنية لم تكن ملائمة للمجتمع الإندونيسي باعتبار الظروف السابق وصفها. كما أن النظم الاجتماعية التي ينتمي إليها المجتمع العربي غير ما ينتمي إليه الشعب الإندونيسي. فمن هنا تأتي ضرورة وجود مقاربة أصولية إندونيسية كخيار مقترح.

في قضية ولاية الزواج على المرأة الراشدة مثلا، فجماهير المجتمع الإندونيسي يرتاحون بما انتهى إليه المذهب الشافعي من اشتراط وجود ولي المرأة الذي يتولى العقد من قبل أوليائها. ويقتنعون اقتناعا دون أي اعتراض «لماذا هكذا؟» أو «هل يجب ذلك؟» أو «هل يتم زواجها شرعا من خلال تلك الطريقة فحسب؟»، علما بأن المذهب الحنفي والمذهب الشيعي لم يشترطا الولاية على المرأة الراشدة. فالولي عندهما مشروط فيمن دون الرشد. فمعيار اشتراط الولاية هي الكفاية، إن تحققت في العروس فلا حاجة إليها. بخلاف ذلك في حالة عدم تحقق الكفاية، فوجود الولي مشروط حتما. ثم بقي الكلام حول مؤشرات الرشد الذي تحققت فيه الكفاية. فالمؤشرات لا بد أن تشمل الجوانب العقلية، والوجدانية، والروحية.

إذا نظرنا إلى إطار المجتمع العربي، فمفهوم ولاية الزواج على المرأة يوافق طبائع مجتمعهم التي تميل إلى الأبوية أكثر. فهناك سؤال يطرح نفسه، هل هذه الولاية من جهة الذكور على جهة الإناث تناسب وضع المجتمع الإندونيسي المتعدد الطبائع الأبوية والأمومية والثنائية؟ فمن هذه الحيثية وهذا الاعتبار يمكن أن يقال بجواز الولاية من جهة الذكور والإناث على السواء وفقا لظروف المجتمع الإندونيسي.[٤٨]

Konflik Sunni-Syi'i Sampang Madura," *ISLAMICA*, vol. 6, no. 2, (2012), pp. 215-231.

[45] Irfan Awwas, *Risalah Kongres Mujahidin Dan Penegakan Syari'ah Islam*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), p. 158.

[46] Imam Priyo Handoko, "Upaya Menjadikan Dunia Lebih Indah," *Kompas*, Feb 15, 2006, accessed September 2, 2020.

[47] Abdul A'la, "Konflik Kekerasan: Antara Politisasi Agama, Etnisitas, dan Politik Kekuasaan," *Paramedia*, vol. 8, no. 3 (2007).

[٤٨] ممن أجاز تولي المرأة الزواج من قدماء الفقهاء هو أبو حنيفة. راجع: محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

كما أن قضية ولد الزنا مثلا، فهي بحاجة إلى إعادة النظر في التعريف والمفهوم والتقنين. ففي جل المراجع الفقهية والقانونية، يعرّف ولد الزنا بأنه المولود من جراء الزنا، أي نتاج علاقة غير شرعية فقها. كما يعرف في القوانين الوضعية بأنه المولود خارج نطاق الزواج القانوني. فمثل هذا الولد يربطه علاقة مدنية فحسب بأمه وعائلة أمه.

إن هذا المفهوم في الحقيقة يعارض عموم نزاهة المولود الذي أفاده قول الرسول «كل مولود يولد على الفطرة». فهو يشمل كل مولود، من الزواج الشرعي وغيره، كما أن المولود لا يتحمل وزر أبويه ولا وزر غيره. إضافة إلى ذلك، إنه من حيث التسمية والتعريف، بحاجة إلى التعديل صيانة للأعراض ووعيا بالإنسانية وحفاظا على الفطرة. ويمكن الاستئناس بتوصية هيئة حماية الأطفال بتسمية ولد الزنا «ولد الأم». وقد اعتمد الجمهور من الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة في تعيين النسب على تحقق وجود علاقة الزواج الشرعي. فما خرج عن نطاق الزواج الشرعي لم يترتب عليه مستلزمات النسب، ونسب الولد إلى أمه لا إلى أبيه البيولوجي.

وقد أصدرت محكمة القوانين الإندونيسية قرارا مفاده: أن أول البنود في المادة ٤٣ من قانون الزواج الإندونيسي ليس له صلاحية الإلزام. وبالتالي يجب قراءته بأن الولد الذي يولد خارج علاقة الزواج يرتبط بالعلاقة المدنية بأمه وعائلة أمه، كما يكتسب العلاقة بأبيه بناء على الفحص العلمي التقني أو ما يقوم مقامه قانونيا علاقة الانتساب شاملة للعلاقة المدنية بعائلة أبيه.

كما نص مجلس علماء إندونيسيا في الفتوى رقم ١١ عام ٢٠١٣ عن قضية ولد الزنا والموقف تجاهه: (أ) ولد الزنا لا علاقة له من جهة النسب والوراثة والولاية والنفقة بالرجل الذي يسبب ولادته. (ب) ينسب ولد الزنا من جهة النسب والوراثة والنفقة بأمه وعائلتها. (ج) ولد الزنا لا يتحمل وزر الزنا المرتكب من قبل أصليه. (د) على الجهات المعنية إقامة الحد على الزاني حفظا للنسل. (ه) للحكومة حق في إقامة التعزير على الزاني المسبب في ولادة الولد بإجباره على توفير نفقات ذاك الولد، وإعطائه جزءا من ماله بعد موته عن طريق الوصية الواجبة. وهذه العقوبة التعزيرية لا يقصد بها إثبات النسب بين الولد والزاني، بل لأجل حماية الولد ورعايته.

المقاربة الأصولية الإندونيسية بطبيعة الحال تحتاج إلى مجتهد قادر على استنباط الأحكام الشرعية الجديدة وفق المقاصد الشرعية والظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع الإندونيسي. وإن لم تف اجتهادات الأفراد بمعايير مصداقية الأحكام الشرعية، فيمكن أن يفزع إلى الاجتهاد الجماعي الذي يضم المجتهدين والخبراء.[٤٩] كما أن المجتهدين الأكاديميين يمكن لهم أن يشاركوا فيه، بل ينبغي أن يكونوا رائدين في هذا المجال حفاظا على استمرارية الاجتهادات في إندونيسيا. ومن الجدير بالذكر، أن الأحكام المستنبطة من هذه الاجتهادات لا تلزم إلا الإندونيسيين المسلمين دون غيرهم، في شتى مجالاتها من القوانين المدنية، والأسرية، والاقتصادية، والسياسية، وبعض القوانين الجنائية.

تعتمد المقاربة الإندونيسية على مقاصد الشريعة بكافة جوانبها الضرورية والحاجية والتحسينية، مؤصلة على الكتاب والسنة والعرف السائد في المجتمع الإندونيسي. كما اعتمدت في منهجية الاستنباط على الإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة،

[49] Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), p. 4.

وفتح الذريعة وسدها، بجانب المنهجية التي اقترحنا نحن وهي الدمج بين اعتبارين (أي اعتبار الأحكام الشرعية والقوانين الإندونيسية).

ويمكن أن يعتد الشيخ سهل محفوظ رائدا مجددا في مجال التشريع الفقهي بإندونيسيا من خلال فكرته بأن الإنسان هو المحور الأساسي للشريعة الإسلامية. ومغزى هذه الفكرة يعود إلى كينونة الشريعة الإسلامية التي تنظم أحوال الإنسان وشؤونه الدنيوية والأخروية في إطار الفرد والمجتمع والدولة. في نظر الشيخ، الشريعة الإسلامية تنظم علاقة الإنسان بربه، مما عرف في الفقه بمصطلح العبادة. كما أن للعبادة حظا من علاقة الفرد بمجتمعه المحيطين به. ولأجل ذلك تتكون المقاصد الشرعية من خمسة مجالات ضرورية تصون هذه العلاقات وتحافظ عليها من الانهيار. فمن هنا يمكن أن يقال بأن منهج الشيخ في الاستنباط قائم على أساس النص والسياق معا.

علاوة على ما سبق ذكره، المصدر الأول المتمثل في مقاصد الشريعة لا بد أن يشمل جوهر ما انتهى إليه أهل العلم والباحثون في المجال المقاصدي بداية من إمام الحرمين الجويني والغزالي والشاطبي منتهيا إلى المعاصرين من أمثال الريسوني وجاسر عودة وأمثالهما. ولا سيما صياغة هذه النظريات المقاصدية صياغة إندونيسية يسهل فهمها لدى كافة المسلمين على نمط المبادئ والأخلاقيات للتجارة الإسلامية أو مبادئ البانتشاسيلا.

فبناء على المبدأ القائل بأينما وجدت المصلحة فثَمّ حكم الله، هناك حاجة إلى صياغة مقصد شرعي جديد وهو مقصد حفظ الدولة. فالمسلمون الإندونيسيون بحاجة مُلِحّة إلى هذا المقصد الشرعي لتحقيق التسامح، والوعي بالتنوعية، وتجسيد مبدأ التعددية في إطار الوحدة. كما أن هذا المقصد بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتطوير حفاظا على كيان الدولة وصيانتها من الانهيار وتفكك الشمل.

مبدئيا، هناك ثلاثة أصناف من المصالح في المنظور الشرعي من حيث اعتبارها أو عدم اعتبارها وفقا للمبادئ الشرعية. وهذه الثلاثة هي المصلحة المعتبرة، والمصلحة الملغاة، والمصلحة المرسلة. فالأولى منها – وهي المعتبرة – تبلورت في المصالح التي تندرج في نطاق المنصوص عليها أو ملحقة بها. فهي مبنية على نصوص الشرع عن طريق الإشارة المباشرة وغير المباشرة. كقصاص القتل العمد مثلا، على أساس مصلحة حفظ النفس. والاحتجاج بهذه المصلحة يتم عن طريق القياس. بل سوّى بعض أهل العلم بين هذه المصلحة والقياس. كتحريم تناول المواد المسكرة قياسا على الخمر المنصوص على تحريمه في القرآن.

ثانيا، المصلحة الملغاة. وهي مصلحة لم يعتبر الشرع بوجودها، بل يصرح بضدها أحيانا. حق إيقاع الطلاق شرعا مقصور على جهة الزوج مثلا، ولم يعتبر الشرع مصلحة المساواة بين الزوج والزوجة في هذه القضية، وبالتالي لا يعطي الزوجة نفس حق إيقاع الطلاق. ورفض هذه المصلحة من قبل الشرع قد يكون مبنيا على الاعتبار السيكولوجي للفروق الفردية بين الرجل والمرأة، فيمنح الحق للزوج فحسب.

ثالثا، وهي المصلحة المرسلة. وقد تسمى في بعض المراجع بالاستصلاح، أو المصلحة المطلقة، أو المناسب المرسل. وهي تبلورت في مصالح لم ينص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها من خلال الأدلة التفصيلية، غير أن مضمون النص موجود في جوهرها. وهذه تبلورت مثلا في جمع القرآن في مصحف موحّد، وإصدار العملة وتنظيمها وفق آليات التسويق، والتأجيم من أجل إصلاح البيئة بغرس أشجار المنغروف منعا من كشط الشواطئ. فهذه النماذج لم تكن منصوصا عليها، غير أن صلاحيتها تأتي عن طريق المضمون شرعا لما لها من

أهمية لصالح الأمة والمجتمع[٥٠]. فمن هنا ينطلق مقصد حفظ الدولة الذي يحتاج إليها المسلمون الإندونيسيون في العصر الراهن.

كما أن المصالح يتم تصنيفها بالنظر إلى مراتب الأولويات وقوتها إلى ثلاث مراتب، وهي المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية. فالضرورية هي مصالح إن أهملت ترتب على ذلك الهلاك في حياة الإنسان. وأما الحاجية فيفزع إليها الإنسان لإزاحة المشقات، وإن لم يترتب على تركها الهلاك. وأخيرا التحسينية فهي من باب الكمالات لسابقتيها. ولا يترتب على تركها أي شيء من الهلاك أو المشقات، غير أن ذلك يعارض الخلق السامي والطابع الصافي للإنسان.[٥١] وفي نظر الباحثين، يحتلّ مقصد حفظ الدولة المصلحة الضرورية من حيث أولويتها.

إضافة إلى ذلك، هناك مبدأ شرعي يتمتع بالمركزية في الكلام عن المقاصد، وهو مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد المتجسد ضمن الكليات الخمس التي بها قوام الحياة الإنسانية. وهذه الخمسة هي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال. فهذه الخمسة مما لا بد منها لأجل صلاحية الدنيا، إن أهملت لن تتحقق.[٥٢] وهذه الكليات لم تزل في حيز التطور المستمر فيضاف إليها حفظ العرض، وحفظ البيئة، وحفظ الدولة – الذي نحن بصدد بيانه – حفاظا على كيان الدولة لصالح المسلمين الإندونيسيين.[٥٣]

وقد أكد الشاطبي في الموافقات أن الغاية من التشريع من قبل الخالق هي تحقيق مصالح المخلوق مطلقا.[٥٤] كما أشار القرضاوي إلى أنه أينما وجدت المصلحة فثم حكم الله. وتطبيقيا، أصر ابن تيمية على مبدأ تحقيق المصالح في أن الحقيقة في الأعيان لا في الأذهان. وقد أكد الأصوليون المعاصرون على أن تحقيق الوعي بالإصلاح البيئي كتجسيد للمصلحة هو نتيجة الوعي التطبيقي من الاجتهاد نفسه.[٥٥]

من حيث الهيرمينوطيقا، ففي إيبستيمولوجيا التأويل لدى حسن حنفي، إن صياغة المصلحة تمر بالمراحل الهيرمينوطيقية الثلاث. أولا، تأكيد الوعي التاريخي بعد التأكد من ثبوت النص. ثانيا، التأكيد على الوعي النقدي الذي تبلور في مصداقية الفهم والتأويل الهيرمينوطيقي. ثالثا، الوعي العملي للاستفادة من ضوابط الأحكام، وجدية الأمر والنهي، وتحويل الوحي من عالم الفكرة المثالي إلى حركة التاريخ العملي.[٥٦]

يرى حنفي أن الجانب العملي هو تتميم للكلام الإلهي نظرا إلى عدم الصدق النظري من أي خطاب أو اعتقاد بمجرد وروده. فالخطاب المبدئي لا يتجازو من كونه فكرة أو تشجيعا للعمل. ذلك لأن القرآن كمبدأ الخطاب العقدي في جوهره تشجيع نحو العمل بجانب كونه موضوعا للمعرفة. كما أضاف حنفي أن المعتقد يمكن اعتبار وجوده إذا كان أرضيا واقعيا بوصفه نظاما مثاليا يمكن تنزيله وتطبيقه عمليا، لأن

[٥٠] الشاطبي، الاعتصام (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ص. ١٧٣ – ١٧٤.

[٥١] في الحقيقة جماهير أهل العلم لم يختلفوا في الاحتجاج بالمصالح المرسلة مع اعتبار شروطها: (١) أن تكون جلية ومناسبة، (٢) أن تهدف إلى حفظ الضروريات واجتناب المشقات، (٣) أن لا تعارض دليلا قطعيا ولا مقصدا من مقاصد الشريعة. وأما الغزالي فاشترط فيها: (١) أن تكون من الضروريات، (٢) أن تكون قطعية، (٣) أن تكون كلية. راجع: الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٦٤–٣٦٧؛ الغزالي، المستصفى، ص. ١٧٦.

[52] Asyraf Wajdi Dusuki and Abdulazeem Abozaid, "A Critical Appraisal on The Challenges of Realizing Maqasid al-Shariah in Islamic Banking and Finance," *IIUM Journal of Economics and Management*, vol. 15, no. 2 (2007), pp. 143-165.

[53] Mohammad Mukri, "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial)," *Jurnal Studi Keislaman*, vol. 11, no. 2 (2011), pp. 189-218.

[٥٤] راجع: الشاطبي، الموافقات، ص. ١٩.

[٥٥] تأييدا للجانبين لقد أكد مصد فريد مسعودي على أنه لا بد من أن يكون الحكم مبنيا على ما ليس بحكم، بل على من هو أعمق مبدئيا، أي المصلحة والعدالة. راجع: Masdar Farid Mas'udi, *Tafsir Emansipatoris*, Makalah Semiloka PWNU Jawa Timur, ٢٠٠٢.

[56] Hasan Hanafi and Miftah Fakih (ed.), *Islamologi I: Dari Teologi Statis Ke Anarkhis*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

المصدر الوحيد لمصداقية المعتقد هو اختباره عمليا. فهو يرى أن تحقيق الوحي تاريخيا الذي يتم من خلال التطبيق الإنساني يساوي تحقيق الفعل الإلهي، وبالتالي يعني ذلك تجسيد القدرة الإلهية أو ما يعرف فيما بعد بمقاصد الشريعة.[٥٧]

مقاصد الشريعة كما سبق الحديث عنها يبرهن لنا على أنه ينبغي الاهتمام بالمصلحة، كما أنه لا بد من مراقبة جوانب المفسدة في سبيل استنباط الأحكام الشرعية. فالجانبان – مع إمكان دمجهما في مبدأ المصلحة – لا بد أن يراعا في تدبير الدولة. الجويني مثلا، يصف موضوع الإمامة بأنها لأجل جمع الشمل، وتنظيم شؤون البشر وحياتهم على تنوعهم تحت نظام موحّد اجتنابا عن الفوضى والمضرات في حياة المجتمع. كما أكد عز الدين بن عبدالسلام على أنه شرعت الإمامة والقضاء والشهادات لأجل جلب المصلحة ودفع المضرة.[٥٨] بل جل الأدلة المختلف فيها مثل الاستحسان، وسد الذرائع، والاستصلاح، والعرف ونحوها التي تعتبر في الاجتهاد السياسي كلها تشترك في نقطة اعتبار المصلحة.[٥٩]

كما أن قوة الارتباط بين مقاصد الشريعة وتدبير الدولة تؤثر على جل تعريفات السياسة الشرعية. فالشيخ عبدالرحمن تاج مثلا يعرف السياسة الشرعية بأنها أحكام ونظم توجه مسيرة تدبير الدولة والرعية وفق روح الشريعة موافقا للأصول الكلية محققا لأهداف المجتمع، وإن كانت غير منصوصة في الكتاب والسنة.[٦٠]

ولا يبعد منه عبدالوهاب خلاف حيث وصف السياسة الشرعية بأنها تدبير رعية دولة إسلامية وفق ما يضمن المصلحة ويدفع المفسدة من دون مخالفة لضوابط الشريعة وأصولها وإن لم يقل به أئمة المذاهب. وقد أطال في بيان مكانة المصلحة كأهم عناصر السياسة الشرعية. وباستقراء فقه الصحابة نجد الأمر جليا واضحا. فكان الصحابة يعملون ويتخذون القرار ويجتهدون معتمدين على مقتضيات المصلحة المطلقة وفق ما تدل عليه فطرتهم السليمة وحسن نظرهم. وهكذا تتوالى الأمور جيلا بعد جيل حتى يقوم أهل العلم بصياغة ضوابط وقواعد الاجتهاد ومن بينها الاستحسان مما يفزع إليه عند الضرورة.[٦١]

فهما رجلان رائدان في مجال السياسة الشرعية، واضح في صنعهما ربط السياسة بمقاصد الشريعة. ويأتي على منوالهما يوسف القرضاوي حيث أتى بما يسمى بـ «فقه النصوص في ضوء المقاصد» سبيلا لاستنباط الأحكام في مجال السياسة الشرعية. ومفاده أن النصوص الجزئية لا بد أن يتم تفسيرها وفهمها موافقا للمبادء الكلية. وهذا يعني أن الأحكام والنصوص لا يجوز دراستها منعزلا عن مقاصد عامة للشريعة، أو بعبارة أدق: هذه المقاصد توجه النصوص الجزئية لكي لا تخرج عن روح الشريعة ولا تنحرف عنه.[٦٢]

الإجماع والقياس

مما لا شك فيه أن استنباط الأحكام بحاجة إلى منهجية كوسيلة لتحويل الخطاب من النص المقدس إلى الواقع التاريخي للشعب الإندونيسي. ففي هذه الناحية، يمكن الاستبدال عن الإجماع النهائي الذي

[57] Hasan Hanafi and Miftah Fakih (ed.), *Islamologi I: Dari Teologi Statis Ke Anarkhis…*, p. 160.

[58] Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid Al-Syariah Sebagai Dasar Penetapan Dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin Bin 'Abd Al-Salam (W.660 H)," Tazkir, vol. 9, no. 2 (2014), pp. 171-190.

وراجع: يوسف أحد محمد بدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (الأردن: دار التفائس، ٢٠٠٠)، ص. ٥٥١.

[59] Hassan Zulqarnain and Abdul Rahman Zaidi, *Wanita Sebagai Calon Pilihan Raya* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2008).

[٦٠] راجع: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (القاهرة: الأزهر، ١٤١٥).

[٦١] عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (الكويت: دار القلم، ١٩٨٨).

[٦٢] يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٨)، ص. ٢٢٨.

كان عليه الصحابة والتابعين بإجماع العلماء من كافة العالم الإسلامي الذين يمثلون المسلمين، مع اعتبار إمكانية الاجتهاد الجماعي من خلالهم.

كما يمكن الاستفادة من القياس الأصولي الاستقرائي في حالة وجود الشبه بين قضية مبحوثة وقضية دل على حكمها الكتاب أو السنة. فمن هنا يتم توسيع نطاق الحكم لاشتراك العلة بين القضيتين. وهناك قياس آخر سمي بالقياس الاستدلالي، وهو عبارة عن استنباط حكم لحادثة ما في ظروف جديدة زمانا ومكانا معتمدا على الكليات والضوابط العامة التي يتضمنها القرآن والسنة. وهذه الضوابط التي نص عليها القرآن تبلورت في مبادئ أساسية عامة من أمثال العدل، والقسط، والإحسان، والمعروف ونحوه. حد السرقة بقطع يد السارق مثلا، شرع لأجل حفظ المال. وفي العصر الراهن ظهرت جنايات جديدة منها الاحتيال وغسيل الأموال. فبين هذه الأنواع الجديدة من الغش وسابقتها وهي السرقة اشتراك في كونهما جناية تجاه الملك أو الحقوق، كما أن بينهما فروقا جلية. فهل يمكن لهذه الأنواع الجديدة من الغش أن يأخذ حكم سابقتها وهي السرقة بتطبيق حدها عقابا لفاعلها وتحقيقا لمقصد حفظ المال؟ ففي هذه الحالة تحتاج القضية إلى مزيد من النظر والتدقيق خاصة إذا طبقنا عليها القياس الاستدلالي. ويقترح الباحثون عقد المشورة بين ولي الأمر والجهات المعنية خاصة المجلس التشريعي، ليتم تقنينها وفق المصالح المرجوة، وتنفيذها عمليا في الميدان في ضوء هذا التقنين.[٦٣]

وبالنظر إلى مقولات الأصوليين عند تنظيرهم ضوابط القياس نجدهم يؤكدون على أن التعليل أو القياس لم يقنن إلا لأجل تحقيق المصلحة. فقصارى القول، إن القياس كمنهج الاستنباط ليس إلا لأجل تجسيد مقاصد الشريعة وتحقيقها. وكل ما سبق الحديث عنه في قضايا منهجية الاستنباط فهو لم يخرج عن كونه خطوة أولى من عملية الاجتهاد، أو ما يعرف بالاجتهاد الاستنباطي أو الإنشائي. وبقيت الخطوة الثانية وهي عملية التطبيق وتنزيل الأحكام في سياق معين من فرد ما أو مجتمع ما. وهذه العملية الثانية سماها الشاطبي وأبو زهرة بالاجتهاد التطبيقي.[٦٤]

من الجدير بالذكر أن هناك مبدأ إجراء التسوية الذي يعتمد كثيرا خاصة في القانون الجنائي.[٦٥] غير أن هناك حالات لا يمكن تطبيق هذا المبدأ فيها، فيفزع إلى تخصيص فئة ما بمادة ما من القانون، كفئة المسلمين مثلا في قضايا تخصهم وفق تعاليم دينهم. بالنسبة للشريعة الإسلامية وعلاقتها بالتقنين، يرى «حزائرين» أننا بحاجة إلى التسوية والتدوين لكافة المسلمين الإندونيسيين حتى صار مذهبا إندونيسيا.[٦٦] ولم تقتصر القوانين الشرعية الإندونيسية على قانون الزواج فحسب، بل تتعداه إلى مجموعة قوانين الاقتصاد الإسلامي، وقوانين الزكاة وفق الظروف الإندونيسية في العصر الحاضر، بالإضافة إلى القانون الجنائي الإسلامي في محافظة آتشيه المتميزة.

[63] Saifudin Zuhri, "Kolaborasi Kultur Dan Konsep al-'Urf Dalam Membangun Fikih Mazhab Indonesia," *Dialog*, vol. 38, no. 1 (2015), pp. 93-102.

[64] Satria Effendi Zein, "Metodologi Hukum Islam," in Amrullah Ahmad (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), pp. 118-119.

[٦٥] يعتبر القانون الجنائي الإسلامي قانونا جنائيا خاصا. ومن جراء ذلك أن تتولى تنفيذها المحاكم العامة لا المحاكم الشرعية، غير أن لجان القضاة لا بد أن يرأسها قاض مسلم خبير في الأحكام الجنائية الإسلامية. الأحكام التي ينص عليها القرآن والسنة قليلة جدة، فبالتالي ينبغي للمسلمين وغيرهم أن يشاركوا بشكل فعال يدا بيد في تنفيذ القانون الجنائي العام. وبتدوين وتقنين الشريعة الإسلامية سيتأثر بعض مواد القوانين الجنائية والمدنية وسلطة القضاء بشيء من التعديل. راجع: المرجع السابق، ص. ٦٧ و ٦٩ – ٧٠.

[66] Agus Moh Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin," *Jurnal Asy Syir'ah*, vol. 50, no. 1 (2016), pp. 1-20; Marzuki Wahid, "The Discource of Indonesian Fiqh: Methodological Bid of Family Law Reform," *Islamic Family Law Reform in Contemporary Indonesia*, vol. 15, no. 2 (2015), pp. 143-160.

الاستحسان

الاستحسان هو العدول من مقتضى القياس الجلي إلى مقتضى القياس الخفي لدليل يقتضيه أو مصلحة تضطره. وذلك بأن تكون حادثة ما لم تكن منصوصة الحكم من شأنها أن تلحق بقضية أخرى شبيهة لها مشتركة العلة معها، غير أن المجتهد يرى بأن إلحاق هذه الحادثة بنظيرتها الأخرى هو الأصلح والأحسن، فاستحسن ذلك استحسانا. من هنا يمكن أن يقال إن حقيقة الاستحسان هي استثناء فرع ملحق بأصل عام لاعتبار حالة خاصة تمنع ذلك الإلحاق فيفضل العدول عنه إلى إلحاقه بأصل آخر. وهذه الحالة إما لعدم إمكانية القياس، أو استثناء بعض أحكام الجزئيات عن الكليات، أو تخصيص بعض مدلولات العموم لضابط حكمي خاص. بغض النظر عن الخلاف بين من يحتجون بالاستحسان ومخالفيهم، النقطة هنا هي السبب الذي لأجله يلجأ المجتهد إلى مسلك الاستحسان، وهو اعتبار المصلحة أو مقاصد الشريعة. فقصارى القول إن أبا حنيفة يريد تحقيق المصالح من خلال الاستحسان.

وإن كان الاستحسان هو العدول من مقتضى الدليل لأجل المصلحة، فالمصلحة المرسلة هي عبارة عن رحلة بحث وغوص في بحار المصالح مما لم يأت تنصيصها في الكتاب والسنة. وبعبارة أخرى فالمصلحة المرسلة هي تجسيد واقعي لمقاصد الشريعة عند المالكية.

دليل آخر اختلف في الاحتجاج به وهو سد الذريعة وفتحها. فسد الذريعة يعني سد الوسيلة، أي منع شيء مباح أصلا مخافة أن يصير وسيلة إلى حرام أو وقوع مفسدة. وعكسه سمي بفتح الذريعة، أي فتح ما هو سبيل لتحقيق مصلحة راجحة. فاتضح هنا أن سد الذريعة أو فتحها لم يكونا إلا تحقيقا للمفسدة واجتنابا عن المفسدة.

وفي نهاية المطاف، نقترح مقاربة جديدة نسميها دمج المصدرين. وهي عبارة عن دمج مصدري الأحكام، أي مصادر إسلامية ومصادر قانونية إندونيسية. ويتم ذلك قياسا على الاحتجاج بالعرف. فإن كان العرف معتبرا ومحتجا به عند جل أرباب الأصول تحقيقا للمصالح، فمن باب أولى أن تعتبر قوانين الدولة الغالب فيها المسلمون ويحتج بها في استنباط الأحكام. وقضية إقامة الخلافة تصلح لتكون مثالا في ذلك، وكذلك نظيرتها قضية إقامة الدولة الإسلامية الإندونيسية. فهاتان القضيتان مع ما فيهما من نزاع على مستوى الفقه الإسلامي، مرفوضتان أيضا من ناحية الدستور والقوانين المقررة بإندونيسيا. فبالتالي منعتا مطلقا تحقيقا لمقصد حفظ الدولة وصيانة لها عن التفكك والانهيار.

الاستنتاج

المجتمع الإندونيسي مجتمع يتمتع بالتعددية والتنوعية منذ قدم الزمن. وتضرب الأزمات الاجتماعية والاقتصادية ونزاعات الهوية والخلافات الطائفية أرضهم، الأمر الذي يثير القلق لدى الجميع والتساؤلات حول الدين ومعالمه عقيدة وشريعة. فمن هنا تمس الحاجة إلى صياغة جديدة للفقه الإسلامي بمقاربة تلائم الخصائص الاجتماعية والثقافية للمجتمع منطلقا من الوعي التام بالفروق الاجتماعية والثقافية بين البُلدان العربية والأرض الإندونيسية. كما أن المذاهب الفقهية المستقرة هي نتاج احتكاكها بالمجتمع العربي المحيطين بها الذين يختلفون عن المجتمع الإندونيسي. فهذه الفجوة بحاجة إلى سدها بفقه جديد يتولد من مقاربة جديدة تلبي حاجة الإندونيسيين وتنطلق من واقعهم لا واقع العرب. وهذه المقاربة قائمة على دمج المصدرين هما مصادر إسلامية ومصادر قانونية إندونيسية. ومن المسموح تسمية هذه المقاربة الأصولية مذهبا إندونيسيا على سبيل التجوز.

مراجع البحث

مراجع عربية:

أبوإسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. الاعتصام. بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ.

_____.الموافقات في أصول الأحكام. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٥.

أبومحمد علي بن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

_____. المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.

حسن أبو طالب. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية. القاهرة: دار النهضة العربية، دون تاريخ.

أبوزكريا البري. مصادر الأحكام الإسلامية. القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٥.

شعبان محمد إسماعيل. التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ.

عبدالرحمن تاج. السياسة الشرعية والفقه الإسلامي. القاهرة: الأزهر، ١٤١٥.

عبدالوهاب خلاف. السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. الكويت: دار القلم، ١٩٨٨.

لويس معلوف. المنجد في اللغة والأعلام. بيروت: دار المشرق، ١٩٨١.

محمد أبو زهرة. أصول الفقه. مصر: دار الفكر العربي، ١٩٥٨.

_____. تاريخ المذاهب الفقهية. القاهرة: مطبعة المدني، دون تاريخ.

محمد بن إسماعيل الصنعاني. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

محمد عبدالسلام المذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

محمد عبدالغني البجقاني. المدخل إلى أصول الفقه المالكي. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٨.

محمد علي السايس. تاريخ الفقه الإسلامي. القاهرة: مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، دون تاريخ.

يوسف أحمد محمد البدوي. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. الأردن: دار النفائس، ٢٠٠٠.

يوسف القرضاوي. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٨.

يوسف موسى. المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٣.

مراجع غير عربية:

A'la, Abdul, "Konflik Kekerasan: Antara Politisasi Agama, Etnisitas, dan Politik Kekuasaan," *Paramedia,* vol. 8, no. 3, 2007.

Abdullah, M. Amin, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi," *Jurnal Asy Syir'ah,* vol. 46, no. 2, 2012.

Abror, Turmudzi, "Ijtihad Pada Masa Kontemporer (Pembaruan Dalam Konteks Pemikiran Fiqh dan Ushul Fiqh)," *TRIBAKTI,* vol, 15, no. 1, 2006.

Awwas, Irfan, *Risalah Kongres Mujahidin Dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

Burhani, Ahmad Najib, "Islam Arab Dan Islam Nusantara." *Lipi.Go.Id*, 2017. http://lipi.go.id/publikasi/islam-arab-dan-islam-nusantara/12743, accessed June 2, 2021.

Dahlan, Mohammad, "Paradigma Usul Fikih Multikultural di Indonesia," *Salatiga: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan,* vol. 12, no. 1, 2012.

Dusuki, Asyraf Wajdi, and Abdulazeem Abozaid, "A Critical Appraisal on The Challenges of Realizing Maqasid al-Shariah in Islamic Banking and Finance," *IIUM Journal of Economics and Management,* vol. 15, no. 2, 2007.

Mukri, Mohammad. "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial)," Jurnal Studi Keislaman, vol. 11, no. 2, 2011.

Muzakir, Muzakir, "Periodesasi Fiqh (Perbandingan Fiqh Dari Masa Rasul SAW Sampai Modern)," *Jurnal Islam Futura,* vol. 7, no. 1, 2008.

Nugroho, Heru, "Dekonstruksi Wacana SARA Negara Dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia," *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik UGM,* vol. 1, no. 2, 1997.

Nur, Iffatin, Syahrul Adam, M. Ngizzul Muttaqien, "Maqāshid Al-Sharī'at: The Main Reference and Ethical Spiritual Foundation for the Dynamization Process of Islamic Law," Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah, vol. 20, no. 2, 2020.

Nur, Iffatin & A. Hasyim Nawawie, Mainstreaming Moderasi Islam: Menepis Radikalisme Dan Ekstremisme Melalui Trans-Internalisasi Nilai-Nilai Maqashid Syari'ah, Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2020.

Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin,* Jakarta: UI Press, 1976.

Towadi, Mellisa, "The Application of Sharia Maqashid on the Protection of the Rights of Minority of Muslim Rohingya in Regional ASEAN (Indonesia-Malaysia)," *Journal of Indonesian Legal Studies,* vol. 2, no. 1, 2017.

Wahid, Marzuki, "The Discource of Indonesian Fiqh: Methodological Bid of Family Law Reform," *Islamic Family Law Reform in Contemporary Indonesia,* vol. 15, no. 2, 2015.

Zein, Satria Effendi, "Metodologi Hukum Islam." In Ahmad, Amrullah (ed.), *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional,* Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Zuhri, Saifudin, "Kolaborasi Kultur Dan Konsep Al-'Urf Dalam Membangun Fikih Mazhab Indonesia," *Dialog,* vol. 38, no. 1, 2015.

Zulqarnain, Hassan and Zaidi, Abdul Rahman, Wanita Sebagai Calon Pilihan Raya, Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2008.

Hamdi, Ahmad Zainul, "Klaim Religious Authority Dalam Konflik Sunni-Syi'i Sampang Madura," *ISLAMICA,* vol. 6, no. 2, 2012.

Hanafi, Hasan and Fakih, Miftah (ed.), *Islamologi I: Dari Teologi Statis Ke Anarkhis,* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Handoko, Imam Priyo, "Upaya Menjadikan Dunia Lebih Indah." *Kompas*, Feb 15, 2006, accessed September 2, 2020.

Harahap, Zul Anwar Ajim, "Konsep Maqasid Al-Syariah Sebagai Dasar Penetapan Dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin Bin 'Abd Al-Salam (W.660 H)," *Tazkir,* vol. 9, no. 2, 2014.

Harisudin, Muhammad Noor, "Islam Wa Fiqh Nusantara: Al-Tanafus 'alá Al-Huwiyah Wa 'alaqat Al-Sultah Wa Al-Ramz Al-Dini Li Jam'iyah Nahdlatul Ulama," *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* vol. 24, no. 3, 2017.

Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh,* Jakarta: LOGOS, 1996.

Irham, Aqil, "Kebijakan Politik Multikultural Dan Upaya Mencegah Konflik Sosial Berbau Sara, Belajar Kasus Waypanji Lampung Selatan," *Tapis,* vol. 9, no. 1, 2013.

Kasdi, Abdurrohman, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies,* vol. 7, no. 2, 2019.

Khoiri, Nispul, "The Mapping of Renewal of 'Usul Fiqh' Thoughts in Indonesia," *IJLRES: International Journal on Language, Research and Education Studies,* vol. 1, no. 1, 2017.

Luthfi, Khabibi Muhammad, "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal," *Journal of Islamic Multidisciplinary,* vol. 1, no. 1, 2016.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i, "Sublimitas Islam Di Indonesia." In *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.

Mahfudz, Asmawi, "Fiqih Madzhab Nusantara." *NUonline, 15 September*, 2015. https://nu.or.id/opini/fiqih-madzhab-nusantara-YHBqI, accessed June 2, 2021.

Mas'udi, Masdar Farid, Tafsir Emansipatoris, a paper presented on Semiloka PWNU Jawa Timur, 2002.