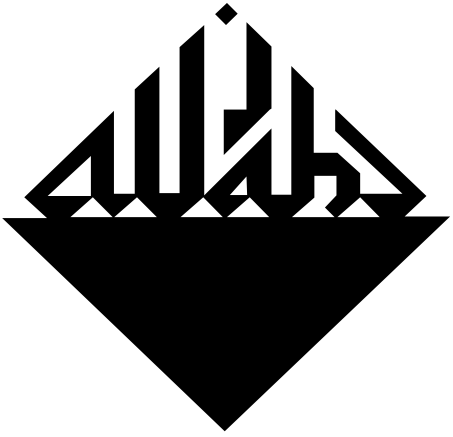
STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 22, Number 1, 2015



Si Bule Masuk Islam: Western Converts to Islam in Indonesia - more than just Converts of Convenience?

M. A. Kevin Brice

Citizenship Challenges in Myanmar's Democratic Transition: Case Study of the Rohingya

Ahmad Suaedy & Muhammad Hafiz

Strengthening the Muslim Community in Indonesia and Beyond: The 2013 Islamic Solidarity Games in Palembang

Friederike Trotier

ISSN: 0215-0492 E-ISSN: 2355-6145

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 22, no. 1, 2015

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Ayang Utriza Yakin

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Saiful Umam
Ismatu Ropi
Dadi Darmadi

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), INDONESIA)
Nur A. Fadhil Lubis (State Islamic University of Sumatera Utara, INDONESIA)
M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)
Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)
John R. Bowen (Washington University, USA)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)
Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)
Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)
Robert W. Hefner (Boston University, USA)
Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)
R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)
Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Shirley Baker

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Nursamad
Tb. Ade Asnawi

COVER DESIGNER
S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) is an international journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA. It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast Asian Islamic studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines. All submitted papers are subject to double-blind review process.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of Education and Culture, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/Kep/2012).

STUDIA ISLAMIKA has become a CrossRef Member since year 2014. Therefore, all articles published by STUDIA ISLAMIKA will have unique Digital Object Identifier (DOI) number.

© Copyright Reserved

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika

Annual subscription rates from outside Indonesia, institution: US$ 75,00 and the cost of a single copy is US$ 25,00; individual: US$ 50,00 and the cost of a single copy is US$ 20,00. Rates do not include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia,** account No. **101-00-0514550-1 (USD), Swift Code: bmriidja**

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun, lembaga: Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-; individu: Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-. Harga belum termasuk ongkos kirim.

Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

1 *M. A. Kevin Brice*
Si Bule Masuk Islam:
Western Converts to Islam in Indonesia -
more than just Converts of Convenience?

29 *Ahmad Suaedy & Muhammad Hafiz*
Citizenship Challenges in Myanmar's Democratic
Transition: Case Study of the Rohingya-Muslim

65 *Friederike Trotier*
Strengthening the Muslim Community
in Indonesia and Beyond: The 2013
Islamic Solidarity Games in Palembang

97 *Ali Munhanif*
Al-Shawkah al-Siyāsīyah li al-Afkār al-Dīnīyah:
Al-Ḥarakah al-Tajdīdīyah al-Islāmīyah
wa al-Ṭarīq ilá Nuqṭat Iltiqā' al-Islām wa al-Dawlah

133 *Dadi Darmadi*
Al-Islām wa al-Malāyū wa al-Siyādah fī al-Muḥīṭ:
Sulṭanat Brunei wa al-Isti'mār Eropa fī Borneo

Book Review

181 *Jajat Burhanudin*
Islam dan Kolonialisme: Sayyid Usman
dan Islam di Indonesia Masa Penjajahan

Ali Munhanif

Al-Shawkah al-Siyāsīyah li al-Afkār al-Dīnīyah: Al-Ḥarakah al-Tajdīdīyah al-Islāmīyah wa al-Ṭarīq ilá Nuqṭat Iltiqā' al-Islām wa al-Dawlah

Abstract: *The article describes the transformation process of political Islam in Indonesia. Focusing on the early development period of the New Order regime, the paper seeks to examine how the period of intense conflict between Islamic political movements and the State was successfully resolved in the political arena. The conflicts developed at the beginning of independence. In 1966 the emergence of the New Order regime prevailed because of the military. The New Order marked the beginning of extensive efforts to stabilize the Indonesian political order and to find solutions for the problems of religious politics. Leaders and figures of the Islamic movements responded vehemently to the process as they sought to resolve the conflicts between Islam and the State. The modernization of Islamic thought in the 1970s marked an important moment for the search of alternatives. The modernization movement inspired a wide variety of accommodative policies within the New Order for religious agendas that were incorporated into the State political structure. The result is that the elements of an "Islamic state" could be implemented within the State institutions, without changing the national constitution of the Republic of Indonesia.*

Keywords: modernization of Islam, New Order, NU-Masyumi, accommodation politic, ICMI.

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

Abstrak: *Tulisan ini menyajikan uraian tentang sejarah perubahan politik Islam di Indonesia. Dengan fokus pada masa pertumbuhan awal rezim Orde Baru, artikel ini hendak menguji bagaimana periode konflik yang tinggi antara gerakan-gerakan politik Islam dengan Negara sejak awal kemerdekaan berhasil diselesaikan dalam arena politik. Munculnya apa yang disebut rezim Orde Baru yang didominasi oleh militer pada 1966 menandai awal dari upaya panjang untuk stabilisasi tatanan politik Indonesia dalam mencari pemecahan bagi politik keagamaan. Pemimpin dan pemuka gerakan Islam secara mencolok menanggapi perkembangan ini dan mencoba mencari alternatif bagaimana menyelesaikan konflik Islam-Negara. Pembaharuan pemikiran Islam pada 1970 menandai saat penting dari upaya pencarian alternatif itu. Gerakan pembaharuan itu mengilhami berbagai langkah-langkah akomodatif Orde Baru untuk agenda keagamaan yang memungkinkan dilekatkan dalam rancangan struktur politik kenegaraan. Sebagai hasilnya, perihal "negara Islam" bisa diwujudkan dalam lembaga-lembaga negara, tanpa mengubah konstitusi nasional RI.*

Kata kunci: pembaruan Islam, orde baru, NU-Masyumi, akomodasi politik, ICMI.

الخلاصة: يتناول هذا البحث عرضا حول العملية التاريخية للتحولات السياسية في اندونيسيا. فبالتركيز على عهد النمو أوائل فترة نظام الحكم الجديد، ترمي هذه المقالة إلى اختبار كيف كان التغلب على الصراع العنيف بين الحركات السياسية الاسلامية والدولة منذ وقت مبكر من الاستقلال متحققا داخل حلبة السياسة. كان بروز ما يسمى بنظام الحكم الجديد Orde Baru الذي كانت الهيمنة فيه للجيش عام ١٩٦٦م إيذانا بأولى الجهود الطويلة لإثبات الاستقرار في النظام السياسي باندونيسيا بحثا عن معالجة السياسة الدينية. كان زعماء الحركة الاسلامية وأئمتهم يقدمون رد فعل ملفت للنظر إزاء هذا التطور جاهدين أن يتوصلوا إلى إيجاد بدائل للتغلب على الصراع بين الاسلام والدولة. كان تجديد الفكر الاسلامي في ١٩٧٠م السمة البارزة لتلك الجهود الرامية إلى إيجاد البدائل. كانت تلك الحركة التجديدية مصدر إلهام الخطوات التي اتخذها نظام الحكم الجديد لاستيعاب جدول الأعمال الديني الذي أمكن إلصاقها في صيغة التركيب السياسي للدولة. وكانت النتيجة أن أمكن تحقيق عناصر لدولة الاسلام في مؤسسات الدولة دون تغيير الدستور لاندونيسيا.

الكلمات الاسترشادية: التجديد في الاسلام، نظام الحكم الجديد، نهضة العلماء– ماشومي، الاستيعاب السياسي، رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين.

علي منحنف

الشوكة السياسية للأفكار الدينية: الحركة التجديدية الاسلامية والطريق إلى نقطة التقاء الاسلام والدولة

جرت منذ فترة طويلة، أن النزعة القوية التي برزت في العلوم الاجتماعية عدم حبها لدور التفكير، والأفكار أو الايديولوجية في النظر إلى التاريخ. ربما كان السبب هو عمق تأثير التحليل البنيوي على غرار الماركسية، أو كان السبب هو قوة قبضة العلمانية السياسية في الدول المتقدمة، فصار أي تفكير – خاصة إذا كان تفكيرا دينيا – أن يتم إلقاؤه جانبا من مسار العمليات السياسية. بل بملاحظة النقاش الدائر حاليا في العلوم الاجتماعية حتى القرن العشرين الميلادي الماضي، هناك نزعة إلى تهميش «دور التفكير أو الايديولوجية» كجزء هام من العملية السياسية لشعب ما.

أولا، هناك اتجاه إلى النظر إلى ذلك التفكير على أنه ظاهرة لم تكتسب شيئا من الأهمية. وهذا يعني، أن تفكيرا ما أو ايديولوجية ما في النظام السياسي لا يجوز اعتباره صياغة رئيسية عن اعتقاد مجتمع ما أو فهمه،

وإنما هو تلاعب استراتيجي أو وضعي من جهود بذلت لتغطية أهداف معينة تعتبر أكثر جدية (Bates et all, 1998). هنا يعد التفكير الديني نتجية لمصالح مؤسسات أوسع.

ثانيا، هناك اتجاه عام لدى المراقبين على القضايا الاجتماعية مفاده أن التفكير أن الفكرة يعد أمرا ثانويا بالنسبة للعامل الموضح الأكثر مبدئيا مثل القيادة أو السلطة السياسية (Kalyvas, 2001: 251-55; Schurzman, 1970). وفي هذا المستوى، يعمل التفكير أو يكون له فعالية كجهاز لتغطية القضايا المعقدة لدى الجهات السياسية الفاعلة، حيث دورهم ومصالحهم ومناصبهم ملتصقة بها.

وأمثال هذه الاتجاهات ليس كلها خطأ، ولكنه يتجاهل كثيرا من الواقع السياسي الذي ظهر، حيث الأفكار او الايديولوجية كثيرا ما تلعب دور حاسما في توجيه التغيير (Sewell, 1985; Smith, 1993; Skocpol, 1985; 1990; Berman, 1996). فمع وضع هذا الاطار في الاعتبار أود أن أنتهز هذه الفرصة لإعادة قراءة التفكير التجديدي لنور خالص ماجد (Nurcholish Madjid)، الذي كان في العقد الأول من السبعينات يهز المجتمع الاسلامي بجنوب شرقي آسيا بإعلانه «نعم للاسلام، لا للسياسة»، وكذلك في العقدين التاليين، استمر نورخالص في سحق الامة الاسلامية في اندونيسيا بأنواع من الخطاب الديني مثل الاسلام المتفتح، والتعددية الدينية، والالتزام بالتحرر الديني.

وأرى أنه سواء كان التفكير أم الجوانب البنيوية الأخرى تمثل عناصر متداخلة مع تكوين اتجاه التغيير. ولذلك، بناء على رأي سيويل (Sewell, 1985) وسكوكبول (Skocpol, 1985) عن أهمية وضع الأفكار أو الفكرة السياسية لبيان الأحداث التاريخية في العالم تفصيلا. عندما لقيت فكرة سياسية تعبيرها الأكثر إقناعا، مع تأييد من الجهات الفاعلة للتاريخ

.بمكانتهم الاستراتيجية فمن الواضح أن الفكرة الدينية يكون لها الشوكة السياسية القوية في تكوين وجهة التاريخ لشعب ما. وبعبارة أخرى، من أجل توضيح نمط التغيير السياسي الاسلامي باندونيسيا بعد التجديد لسنة ١٩٧٠م، علينا وضع جيل نورخالص ماجد في الاعتبار كعنصر في توضيح التفاصيل بحيث يمكننا من رؤية الارتباط بين التغير الايديولوجي والاختيارات السياسية التي اتخذها المجتمع المسلم. كان فيكتور هوغو، أحد الأدباء الفرنسيين البارزين، يقول «يكون أقوى من آلاف الجيش عندما آن الأوان لفكرة ما».

نور خالص ماجد والسياسة الاسلامية في الستينات

من الجوانب الهامة التي يجب وضعها في الاعتبار عند النظر في التجديد الفكري الاسلامي في السبعينات هو الاختيار السياسي لجيل مسلم كانوا متورطين في الجهود المبذولة للتغلب على مشاكل شعبهم. بالتحديد، كان تفكير نورخالص التجديدي المتسم بالليبرالية أو التقدمية[١] الذي يمثل الاتجاه العام للمجتمع الاسلامي الاندونيسي آنذاك.[٢] وفي اندونيسيا بالذات، كانت الحركات الاسلامية التجديدية عامة مرتبطة بالنهضة الاسلامية باندونيسيا في أوائل القرن العشرين الميلادي من خلال إنشاء جمعية المحمدية عام ١٩١٢م وجمعية اتحاد الاسلام عام ١٩٢٣م.[٣] بيد أنه من الناحية الثيولوجية، كانت أفكار نورخالص ماجد تفوق جهود المجددين المسلمين الذين وجهوا أنفسهم لإعادة تعريف العقائد الاسلامية الأكثر نقاوة وتعزيز أهل السنة في الاعتقاد والممارسة الدينية.[٤]

من الأهمية ملاحظة ما في رسالة التجديد لدى نورخالص ماجد من نقد موجه إلى التجديد القديم الذي أخذ مكانه في المؤسسات. برز نورخالص ماجد أوائل السبعينات مع إعلان أن المسلمين الاندونيسيين «قد أصيبوا

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

بالجمود مرة اخرى في الأفكار وتطوير الفهم لتعاليم الاسلام، وعدموا القوة النفسية الضاربة في جهادهم». بل وصل به الأمر إلى القول إن الجمعيات الاصلاحية، وبالأخص جمعية المحمدية وجمعية الارشاد واتحاد الاسلام، تعاني من الجمود وعدمت ديناميتها. وبعبارته الخاصة «... قد سقطت في الجمود، لأنهم فيما يبدو لم يستطيعوا أن يدركوا روح التجديد نفسه، وهو الدينامية والتقدمية». وعلى هذه الأسباب تنبني فكرة نورخالص ماجد عن «ضرورة تجديد الفكر الاسلامي وقضية تكامل الأمة».[٥]

ومع ذلك، فإن من بين الأمور ذات التأثير الكبير هو الجهود الجادة من أجل البحث عن الاختيارات لمعالجة القضية السياسية الاسلامية، كان الفكر التجديدي عند نورخالص ماجد يرى أهمية العلمانية كصورة من صور الليبرالية أو التحرر من الآراء الخاطئة المستقرة.[٦] إن الأفكار التي قدمها كان قد ناقشها عدد من المثقفين بيوغياكرتا، الذين كانوا أكثر شهرة باسم جماعة تجمع الطلاب المسلمين (HMI)، في الستينات. وكان من بينهم معطي على (A. Mukti Ali) وجوهان أفندي (Djohan Effendi) وأحمد واهب (Ahmad Wahib) ودوام راهارجو (Dawam Rahardjo). ولم يكونوا يحصلون أول الأمر على تأييد من دائرة تجمع الطلاب المسلمين نفسه. لكن، مع تأييد قوي من نظام الحكم الجديد الحاكم الجديد، استطاعوا أن يصلوا إلى مكانة ذات نفوذ. فقد عين معطي علي وزيرا للشئون الدينية في الفترة ما بين ١٩٧٢م – ١٩٧٨م، وأخذ معه جوهان أفندي ونصبه رئيس المستشارين للحوار بين الأديان. وانضم دوام راهارجو بهيئة البحوث والتعليم والإعلام والاقتصاد والاجتماع، وهي أولى المنظمات غير الحكومية ذات الاتجاه التنموي في جاكرتا. بينما تحرك نورخالص ماجد إلى تأسيس الحركة التجديدية الاسلامية بإنشاء جماعة بارامدينا (Paramadina) للدارسين للدين عام ١٩٨٦م.[٧]

بالنسبة لمن كان على مقربة من الأوضاع السياسية قبيل إعلان نورخالص ماجد عن فكره التجديدي، يرى على الفور أن المشكلة السياسية التي أصابت الأمة الاسلامية آنذاك هي المنازعات الايديولوجية التي تزداد حدة وعدم التوصل إلى حل وسط لصيغة الدستور، فهل الدولة على البانشاسيلا (Pancasila) أي المبادئ الخمسة أو على الاسلام؟ وهذا واقع أقلق مضاجع الجيل المسلم من الشبان في ذلك العهد إذ عليهم الاختيار، هل يبقون متمسكين بالآمال السياسية لدولة الاسلام أم يتركونها ليحرروا الاسلام تدريجيا من الأثقال السياسية من جراء وجود الأحزاب الاسلامية.[٨]

لقد تتابع الفشل مرة بعد أخرى على الجهود السياسية للاسلام. فمن الجهاد بالعنف العسكري، إلى الجهاد بالجدل والمناقشات داخل مجلس الشعب، الأمر الذي دفع بالمسلمين إلى أن يكونوا مستهدفين للتشكك فيهم. عندما بلغ هذا الوضع أوجه في عقود الستينات، أي عندما وضع المسلمون دائما على جانب مضاد لسلطة الدولة، ظهر نورخالص ماجد وجيله على الساحة بآمال سياسية جديدة على الإطلاق. لقد طبقت الديموقراطية الموجهة في هذا العهد، بادعاء أن عددا من الزعماء من أمثال محمد ناصر (Mohammad Natsir) وشفرالدين براويرانيغارا (Sjafruddin Prawiranegara) تورطوا في حركة التمرد التي تقودها الحكومة الثورية للجمهورية الاندونيسية، الأمر الذي جعل سوكارنو يحل ماشومي في ١٧ اغسطس ١٩٦٠م.[٩] على الرغم من أنه استنادا على الوثائق السياسية لم يثبت تورط ماشومي في حركة التمرد. فالذي حدث هو أن زعماء الماشومي المشار إليهم كانوا يضغطون على الحكومة المركزية إزاء مطالب الولايات.[١٠] وبتزايد موقف الإحراج الذي وضع فيه جماعة المسلمين الذين ينتمون إلى الماشومي، تشجع الجيل المسلم الجديد للظهور كقوة

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

اسلامية أخرى.[١١] وكان من نتائج ذلك، أن على هذا الجيل فيما يبدو أن يكونوا شهداء على موت آمال الماشومي.

ففي سياق الجهود المبذولة من أجل التغلب على المشكلة السياسية القائمة بين الاسلام والأهداف المستقبلية لدولة اندونيسيا، برز التفكير التجديدي لنور خالص ماجد. إن أسس تفكير نورخالص ماجد التي قد تعد القاعدة للآمال الليبرالية[١٢] هي فكرته عن العلمانية. لقد أعلن عن فكرته العلمانية لأول مرة من خلال مقالة نشرها عام ١٩٦٨م تحت عنوان «العلمانية هي العقلانية وليست التغريب»، ثم أتبعها بمقالة هزت الجميع بعنوان «ضرورة تجديد الفكر الاسلامي وقضية تكامل الأمة» (١٩٧٠م). إن ما أثار اهتمامي هو، أن المشكلة مازالت قائمة فيما يتعلق بدستور الدولة غير محلولة وقد وضعت الجيل المسلم في الستينات في مكانة غير مُرضية من كل ناحية. إذ ظهر التفكير التجديدي لنورخالص ماجد ليفجر ذلك الجمود كله. فمن خلال مقالته عام ١٩٦٨م، كان نورخالص ماجد يحاول في حقيقة الأمر أن يوقظ الأمة الاسلامية من نومها العقدي الطويل. كان يريد أن يذكر الأمة ودعوتهم في نفس الوقت إلى استعمال المنطق، واستعمال العقل في فهم وممارسة التعاليم الاسلامية. وكان يرمي بمقالته تلك بصفة أخص، إلى دفع الأمة إلى اختيار الأهداف المستقبلية أكثر جوهرية وشمولية. بحيث لم يعد يتركز الجهاد في الجهود الدستورية للدولة الاسلامية، وإنما في عرض الإسلام المتفتح ويتقبله الجميع.[١٣] بل أكد نورخالص ماجد أن التجديد، الذي يعني العقلانية، هو الذي اقتضاه الأمر الألهي مبدئيا.

ويجري نفس الحال على المجال السياسي للدولة. هنا، لم يكن الأمة في ذلك الوقت يستطيعون أن يفرقوا بين الأمور الدينية البحتة وبين الأمور الدينية البحتة. كان الزعماء الساسة يستغلون مثل هذا الوضع

لصالح جمع الأصوات لحزبهم السياسي. كان نورخالص ماجد يريد أن يثير انتباه الأمة إلى أن مسألة السياسة قضية ليس لها علاقة بأمور الدين والعبادة. وبرز نورخالص ماجد وأحدث هزة فكرية لدى الجماهير، ولدى نشطاء الحركات الاسلامية بصفة أخص، بقوله الصريح «نعم للاسلام، ولا للحزب السياسي الاسلامي»، وبعبارة أشد صراحة، يكون المعنى من ذلك التصريح أيضا هو «نعم للاسلام، ولا لدولة الاسلام».[١٤] لقد صدر ذلك الشعار الكبير من نورخالص ماجد نظرا لأن الأحزاب السياسية التي تحمل اسم الاسلام آنذاك قد وصل بها الأمر إلى وضع التقديس من قبل المسلمين باندونيسيا. فقد كانت المنظمات الاسلامية والأحزاب التي تحمل اسم الاسلام تعتبر مقدسة ويكون المسلمون قد ارتكبوا ذنبا كبيرا إذا ما لم يختاروا تلك الأحزاب في الانتخابات العامة.

استجابة الدولة: استيعاب الحركات الاسلامية ونتائجها

كان البعد السياسي للفكر التجديدي لنورخالص ماجد وزملائه أوائل السبعينات يظهر في استجابة حكومة نظام الحكم الجديد لإجراء سياسة الاستيعاب للمصالح الدينية التي يستهدفها الساسة المسلمون. كانت المبادرات السياسية قد تم تبنيها فعلا بعد فرض الأساس الوحيد البانشاسيلا على جميع المنظمات غير الحكومية عام ١٩٨٥م. بيد أن الاتجاه التدريجي إلى الجهود المبذولة لإدراك المصالح الدينية الاسلامية في صورة كيانات غير حزبية، قد تم اتخاذه منذ أواسط السبعينات. وكان من أهمه إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي عام ١٩٧٥م (Mudzhar, 1993: 14; van Bruinessen, 1996: 11; Ikhwan, 2005: 6)؛ وتم كذلك إنشاء مؤسسات واتخاذ سياسات من الواضح أنها صيغت لإدخال دور العلماء

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

والشيوخ المسملين فيها، وأدخلت وزارة الشئون الدينية وسلطاتها في الصيغة المؤسساتية للدولة.[١٥]

كان إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي عام ١٩٧٥م نتيجة نهائية من جدل طويل بين الزعماء المسلمين وحكومة سوهارتو (Soeharto). على أنه منذ ١٩٧٠م، كان سوهارتو، عن طريق وزير الشئون الدينية الذي كان ينتمي إلى جمعية نهضة العلماء وهو محمد دحلان، يحاول التقرب إلى الزعماء المسلمين وإبداء مبادرته لهم لإنشاء مكتب يكون هو الوحيد الذي يتمركز فيه الشيوخ والعلماء (Mudzhar, 1993). لم تكن هذه الفكرة جديدة على الإطلاق .(van Bruinessen, 1996).[١٦] على أن علاقة حكومة نظام الحكم الجديد مع الجماعات الاسلامية، خاصة بعد تعرض حزب المسلمين الاندونيسيين (Parmusi). للتعجيز المؤلم، قد جعلت هذا الكيان يرفض أي عرض لإنشاء جمعية للعلماء والشيوخ. لكن معارضة المسلمين على تشريع توحيد قانون الزواج لسنة ١٩٧٣م أعطت درسا للحكومة.

إن المبادرة الأكثر جدية لإدخال المصالح السياسية للمسلمين في صيغة المؤسساتية للدولة كانت هامة. ففي عام ١٩٧٥م، أصدر وزير الداخلية، أمير محمود، أمرا إلى جميع المحافظين السبعة والعشرين أن ينشئوا مجالسا للعلماء (Ikhwan, 2005). وهذه المجالس المحلية يكون لأعضائها هم والممثلين من الجمعيات المستقلة بما في ذلك جميعة نهضة العلماء وجمعية المحمدية، وجمعية اتحاد الاسلام عضوية في مجلس العلماء القومي ,Ikhwan (4 :2006. وبانعقاد مؤتمر وطني للعلماء والشيوخ الاندونيسيين في يوليو ١٩٧٥م تم إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي.

في كلمة الافتتاح التي ألقاها للمؤتمر الأول لمجلس العلماء الاندونيسي، أوضح سوهارتو « أن هذا المجلس غير مصرح له أن يتورط في الأنشطة السياسية...، لكن وظيفته في حدود تقديم المشورة» (Porter, 2002: 78).

للحكومة والمجتمع الاسلامي. ربما كانت الخطة الأولى لسوهارتو أن يجعل مجلس العلماء الاندونيسي مثل مكانة المكتب التقليدي لشيخ الاسلام بالأزهر، الذي كان له دور الإفتاء لإعطاء الشرعية لسياسات الحكومة. ولذلك وإن كان مجلس العلماء الاندونيسي يتمتع بالاستقلالية نسبيا في تمثيل المنصب الأعلى للسلطات الدينية، إلا أنه بقي يخضع للتحكم والمراقبة الدقيقة من خلال وزراء الشئون الدينية، والداخلية، والتعليم والثقافة، إذ يمثل هؤلاء الوزراء هيئة استشارية للمجلس (Ikhwan, 2005: 48).

كانت الخطة الأولى لحكومة نظام الحكم الجديد من إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي أن يتم تجنيبد العلماء للمشاركة في التنمية السياسية (Effendy, 1995). كان مجلس العلماء الاندونيسي منذ أول أمره قد أريد له أن يعطي شرعية للمبادرات والتوجيهات من قبل الحكومة، كما قال أحد المراقبين، «.... أنه كان في وسع العلماء أن يوضحوا سياسات الحكومة بلغة دينية حتى يتقبلها الأمة الاسلامية، ويفهمونها على نطاق أوسع» (van Bruinessen, 1996: 15). والنتيجة، أنه قد أريد له أن يجنب أي امكانية نشوء اعتراض من جانب الجماعات الاسلامية التي قد تختار أن تقاوم سياسة الحكومة. ولذلك، فقد بقي مجلس العلماء الاندونيسي يعاني من ضغط كبير على التصديق بسياسة الحكومة والقيام بواجب إيجاد لجنة للإفتاء (Porter, 2002: 79; Ikhwan, 2005).[١٧]

ومع ذلك، فإن السمة السياسية لمجلس العلماء الاندونيسي — على معنى أنه جزء من المعالجة السياسية بين النظام وجدول أعمال دولة الاسلام التي استهدفتها الجمعيات الاسلامية — قد مكن لهذه المؤسسة أن تحتفظ باستقلاليتها، الأمر الذي أعطى لمجلس العلماء الشرعية لقراراته الدينية. وقد استطاع المجلس أن يحتفظ بهذه المصداقية من خلال آليتين. الأولى استناد مجلس العلماء الاندونيسي لزعمائه الذين يتمتعون باحترام الناس

لهم والنظر لهم على أنهم أفراد مستقلون من تدخلات الدولة. وعلى الرغم من أن منشأ مجلس العلماء كان مبادرة سوهارتو أصلا واستمر في تلقي التمويل من الحكومة، إلا أنه بقي يحتفظ باستقلاليته فيما يتعلق باختيار رئيسه. ولكونه مختارا من أعضاء مجلسه، فإن الرئيس المنتخب يتمتع في الغالب باحترام الجميع، وهو كبيرهم، وهو عضو يتمتع بخبرة واسعة ويكون عادة إما جزء من جمعية نهضة العلماء أم من جمعية المحمدية.[١٨] ويتم تعيين عضوية شرفية لمجلس العلماء الاندونيسي من علماء مستقلين أيضا، ومن النادر أن يتم تعيين عضو فيه من وزارة الشئون الدينية. كان هذا الهيكل القيادي يعطي المصداقية التنظيمية للمجلس في نظر الجماهير المسلمين باندونيسيا.[١٩]

وأما الآلية الثانية لمصداقية مجلس العلماء الاندونيسي فهي أن هذه المؤسسة تتكون من جمعيات دينية متنوعة تمثل مختلف المذاهب الفقهية الاسلامية. إن القرارات الدينية للمجلس تعطي مجالا سياسيا لفرد معين او أفراد من العلماء أن يقدموا اعتراضا على فتاوى المجلس. وذلك مثل أن يكون من الإمكان أن يصدر المجلس فتوى بدا وكأنه يلبي فقط رغبات الحكومة. وفي هذه الحالة، فإن العلماء الذين لم يوافقوا على الفتوى، يبادرون عادة بإصدار قرارات دينية منفصلة يوضحون فيها موقف المجلس الموالي للحكومة. في كثير من القضايا، يلتزم المسلمون غالبا بالفتوى الصادر من جمعية نهضة العلماء أو جمعية المحمدية أو جمعية اتحاد الاسلام، بدل الالتزام بالفتاوى الصادرة من مجلس العلماء. ومع ذلك فلئن كانت فتاواه قد تتعرض للحجب أمام فتاوى الجمعيات الأخرى، فإن المصداقية المؤسساتية للمجلس لم تزل قوية. وفي الواقع، كانت فتاوى المجلس تحتل مكانة ثانوية بالنسبة للفتاوى التي أصدرتها جمعية نهضة العلماء أو جمعية المحمدية أو جمعية اتحاد الاسلام. إلى جانب

ذلك لما كانت القرارات الدينية التي أصدرها المجلس غير ملزمة قانونيا حسب قوانين الدولة، كان من الامكان جدا أن تصدر الجمعيات الاسلامية القائمة فتاوى ظهرت مخالفة لفتاوى المجلس.

فالذي له الأهمية ملاحظته هو أن إنشاء مجلس العلماء قد غير من طبيعة اتجاه العلماء الاندونيسيين فترة مابعد العهد الاستعماري. كانت سلطة العلماء ومؤسساتهم الدينية قبل إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي تعمل حسب القدرة المجتمعية في حدود الجمعيات الدينية. كانت القرارات التي أصدرها العلماء مثل الفتاوى أو التذكرة أي النصائح الدينية أو التوصية أي الآراء الدينية، مرتبطة أيضا بالعلماء سواء كانوا فرديا أم جماعيا يؤيدهم العلماء المنتمين إلى الجمعية ذات العلاقة، إما إلى جمعية اتحاد الاسلام أم جمعية المحمدية أم نهضة العلماء. وذلك لأن كل جمعية تتبني مبدئيا القواعد الفقهية والأصولية المختلفة في إصدار قرارات تشريعية لمجتمعها. على المعنى التقليدي للحياة الدينية في اندونيسيا هناك تنوع قانوني هام يمارسه الأمة الاسلامية منشؤها هذه الجمعيات القائمة (Mudzhar,1993: 30). ولذلك فإنه بقيام مجلس العلماء الاندونيسي الذي يكون له سلطة متفق عليها رسميا والذي يكون متمركزا عليه، وإلى حد ما، يكون محتكرا للتفسير السني للاسلام، وفي سبيله إلى كشط الطبعية التعددية والتنوعية للأحكام الدينية. وكان إدراكه بقدرته على أن يحتل المجلس السلطة الركيزة قد سنح للعلماء أيضا مجالا وموردا جديدا لإرشاد المجتمع الاسلامي وحمايته من التعاليم التي تعد منحرفة (van Bruinessen, 1996; Porter, 2002).[٢٠] وفيما بعد سقوط نظام الحكم الجديد عام ١٩٩٨ م، مع مستوى التعبئة الاجتماعية المتزايد، يعزز مجلس العلماء الاندونيسي رؤيته وتصوره عن مجتمع اسلامي يختلف غالبا عن الدولة العلمانية وعن الجمعيات – وهذا موضع الغرابة في ذلك – التي ساعدت على إنشائه.

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين

كان تطور العلاقة بين الدولة والاسلام السياسي فترة نظام الحكم الجديد مقطوعا بشكل دراماتيكي منذ أواخر الثمانينات. فمع التيار التدريجي إلى وجهة الاستيعاب المؤسساتي، كان المعيار الذي يتزايد قوة حول دولة البانشاسيلا التي يعتقد بها الجمعيات الاسلامية، والتوسع الجماهيري للطبقة الوسطى من المسلمين، أكمل نظام الحكم الجديد سياسته الاستيعابية بإنشاء تحالف اجتماعي جديد مع الجماعات الاسلامية التي وضعت في الهامش من قبل. هذا التحالف كونه جمعية وطنية جديدة مستقطبة عرفت باسم رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين (ICMI) ديسمبر ١٩٩٠م (Hefner, 1994; Ramage, 1995). فتحت قيادة الرجل المأمور والوثوق به لدى سوهارتو، وهو ب ج حبيبي وزير البحث العلمي والتكنولوجي، صارت رابطة المثقفين وسيلة جديدة لنظام الحكم الجديد أن يجند نخبة وضمهم إلى صفوف البيروقراطية والوزارات المختلفة ومجلس الشورى. فما هو الذي يجب ملاحظته في الاجراء السياسي لنشأة الرابطة الدور الكبير والمتحكم بين المجموعة التابعة لحبيبي ورواد حركة التجديد الاسلامية في السبعينات (Porter, 2002: 167).

ظهر كثير من التفسيرات التي قدمها الدارسون حول طبيعة رابطة المثقفين تلك، خاصة جوانبها السياسية (Liddle, 1996; Mujani, 1994; Ramage, 1995; Hefner, 1993). ليس من هدف هذا البحث الرد على تلك التفسيرات، وإنما يرمى إلى إكمال عملهم بسياق تاريخي حول السؤال لماذا ظهرت الرابطة بذلك الشكل. فالبارز في التطور السياسي للاسلام باندونيسيا، هو الاستيعاب الذي تقوم به الدولة دوريا إزاء جدول أعمال الاسلاميين. إن إنشاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين عام ١٩٩٠م كان إيذانا بنقطة جديدة هامة في التطور السياسي للاسلام

حيث كان هناك التقاء المصالح بين نخبة الدولة والقطع الكبيرة من الجماعات الاسلامية، خاصة التيار التحديثي الرئيسي.

لم تكن المبادرة عن إنشاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين تأتي من المثقفين المسلمين ولا من حبيبي، وإنما كان هناك عدد من الطلاب من كانوا يخططون في تنظيم مؤتمر قومي عن دور المثقفين المسلمين الاندونيسيين في التنمية السياسية (Husani, 1995; Ali-Fauzi, 1994).[٢١] كانت استجابة النخبة من المسلمين إزاء إنشاء الرابطة في غاية من الحماسة. في الأول كانت الرابطة اتحادا للمسلمين الموسعين الذين يمثلون طيفا واسعا من الجمعيات الاسلامية المعتدلة، والجمعيات ذات الاتجاه الاسلامي والاتجاه المحافظ والمتطرف. لكن عناصر من المسلمين ذوي الاتجاه التجديدي الذي يشمل جمعية المحمدية وتجمع الطلاب المسلمين ومجلس الدعوة الاسلامية الاندونيسية وعدد من مؤيدي الماشومي والساسة الأعضاء في الحزب الاتحادي التنموي، كان لهم الهيمنة. بالنسبة للطبقة الوسطى من المسلمين في التسعينات، كما عرضه ليدل Liddle، (١٨ :١٩٩٦)، بعد مضي عقدين تم خلالهما إبعاد الاسلاميين والساسة المسلمين من رواق السلطة قام نظام الحكم الجديد في النهاية، بالسماح لهم. بيد أنه في المستوى الأكثر أساسيا، في سياق الطبقة الوسطى الذين كانوا مشحونين ومطالبين التضمين، يواجه سوهارتو وظيفة صعبة لإعادة دمج نظامه. وأثار هذا بصفة خاصة ليبرالية السياسة التي قام بها عام ١٩٨٦م وكذلك تزايد استقلالية الجيش، الذي كان قبل ذلك يعطي التأييد السياسي لسوهارتو، لكن في النصف الأول من الثمانينات بدأ يضعف (Macky, 1999).

بناء على هذه الملاحظة، هناك ثلاثة عوامل هامة في تمهيد الطريق أمام التقاء الدولة والمجددين المسلمين في التسعينات. أولاها التحول الاجتماعي

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

في المجتمع الاسلامي الاندونيسي. فبفضل التنمية الاقتصادية التي استمرت عقدين لنظام الحكم الجديد، ظهرت الطبقة الوسطى للثمانينات والتسعينات الذين كانوا ثقافيا أكثر ثقة بأنفسهم. فقد تجاوزوا في حركتهم اعتقاد الخمسينات والستينات في الاسلام بأنه مجرد دين وتقاليد ثقافية خاصة للقرويين المتخلفين المحرومين من التعليم. ولئن كان الكثير منهم من يعتقد بعدم جواز أن يكون هناك فاصل بين الدين والسياسة، فإن البعض منهم لم يؤيد غالبا الفكرة عن دولة للاسلام (Madjid, 1993: 7-8; Liddle, 1996).

كان التوسع في النظام التعليمي للدولة خلال العقدين أيضا الحافز الهام للتغير في النظرة السياسية للاسلاميين. ففي الوقت الذي جرى فيه التطور المذكور، كان تعليم الدين في المدارس العامة يأتي بمواطنين مسلمين أكثر انتظاما وحداثة ولكنهم في نفس الوقت أكثر صلاحا في حياتهم اليومية وفي أماكن عملهم (King, 1992; Hefner, 1994). فعن طريق وزارة الشئون الدينية — التي مضت عليها فترة طويلة اعتبرت فيها قلعة مؤسساتية للآمال الاسلامية — لم تكتف الحكومة ببناء نظام مدرسي ديني للدولة وإنما أيضا تقدم دعما لعشرات الآلاف من المدارس الأهلية، والمؤسسات التعليمية العليا للدراسات الاسلامية. تم توسيع رقعة المعاهد الاسلامية العليا الحكومية أيضا وتحويلها إلى جامعات باستخدام المناهج الدراسية ذات الاتجاه الغربي (Hefner, 2000; Azra dan Afrianti, 2005). وكما لاحظ أحد المراقبين الاندونيسيين «ظهر .. طوال خط القمع لنظام الحكم الجديد على التعبير الصريح للجهاد الاسلامي من أجل دولة اسلامية، ممتد من السبعينات إلى أواخر الثمانينات، تعرضت اندونيسيا لنهضة ثقافية مرتبطة بمجتمع المسلمين الملتزمين» (Ramage, 1995: 176). وقد قال نورخالص في ١٩٩٣م أن عقدين من الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية قد أدى إلى ثورة صامتة للاسلام في اندونيسيا (Madjid, 1993: 81).[٢٢]

أما العامل الثاني فهو الوعي الديني المتزايد لدى الطبقة الوسطى من المسلمين، وهذا يحمل رسالة إلى النظام أن مكانة الاسلام في التصميم السياسي يجب إعادة وضعه في الاعتبار. في اواخر الثمانينات، مع تقبل البانشاسيلا كأساس مشترك لجميع الجمعيات الاسلامية ومع تبني الأفكار التجديدية بشكل أوسع لدى الجماهير المسلمين، بدأ نظام الحكم الجديد ينظر في أن الاسلام لم يعد تهديدا للايديولوجية القومية العلمانية للدولة (Liddle, 1996; Ramge, 1995: 174). وكان من نتائج ذلك كما صرح به مناور شاذلي في ١٩٩٣م أن «الموقف المتقبل للأساس الوحيد البانشاسيلا كان له أثره الكبير للرئيس سوهارتو» (*Tempo*, Mei, 1993) .

كان هذا التغير في تصور النظام هو الذي جعل نظام الحكم الجديد يتخذ بعد ١٩٨٥م خطوات للاستيعاب المؤسساتي «لجوانب معينة في الشريعة الاسلامية ليكون لها الوضع القانوني الأقوى تحت اختصاصات وزارة الشئون الدينية» (van Bruinessen, 1996: 18). على أن استيعاب ذلك التقنين الديني قد بدأ مبكرا. ففي ١٩٧٨م أصدر مجلس الشعب مثلا قانونا، تقدم به معطي علي، وزير الشئون الدينية في الفترة من ١٩٧١م إلى ١٩٧٧م، عن إجبار إشراك مادة تعليم الدين في المدارس العامة، وهذا مقرر على المدرس الذي هو جزء من الدين الذي قام بتدريسه (Boland, 1971). بيد أنه بعد١٩٨٥ م، أصدر نظام الحكم الجديدة عددا من القوانين التي تعيد دراسة المصالح الدينية للمسلمين. وكمثال على ذلك، القانون الذي طبق للمراقبة المتكاملة من قبل وزارة التعليم على إدارة المدارس الدينية (١٩٨٩م) بالنسبة لقانون الميراث للأسرة المسلمة ومجموعة الأحكام الاسلامية (١٩٩٠م). أكثر من ذلك، في ١٩٩٣م أزالت وزارة التعليم القومي الحظر المفروض على بنات المسلمين أن يلبسن الزي الاسلامي في المدارس العامة والمكاتب العامة، وفي ١٩٩٤م

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

صدر تشريع بحظر اليانصيب وأنواع أخرى من الميسر (Effendy, 1995: 271-283; Porter, 2002).[٢٣] إن هذه الخطوات للاستيعاب المؤسساتي للدولة التي ليس لها سابقة بعد لتشير إلى أنه بصرف النظر عن الوضع الراهن للبانجاسيلا والدستور لسنة ١٩٤٥م، فإنه سواء كانت الدولة أم الاسلاميون ذوو الفعالية لم يزل في وسع الجميع أن يلعب دوره في مستوى معين من نظام الدولة تحقيقا لآمالهم ومصالحهم.

وأما العامل الثالث فعبارة عن سلسلة من الأحداث السياسية التي تحوم حول المنافسة الداخلية في هيكل الحكم. ومن ذلك المبادرة في التخفيف من التحكم المفروض على الخطاب العام كنتيجة للانفتاح السياسي المحدود وليبرالية الاقتصاد ابتداء من عام ١٩٨٦م (Aspinal, 2005: 137)؛ والآخر حول الأزمة التي تتزايد شدة فيما تتعلق بخلافة القيادة الوطنية. ففي أواخر ١٩٨٠م نشر الجنرال بيني موردانيBenny Murdani [٢٤] القائد الأعلى للقوات المسلحة الذي ائتمنه الرئيس سوهارتو إشاعتين حساستين عند دائرة الرئيس وهما ضرورة وضع خطة لخلافة القيادة الوطنية (Liddle, 1996: 629) وشكاوي العامة التي تزداد قوة من أعمال عائلة سوهارتو.

واستجابة لذلك قام سوهارتو بتعزيز البدائل المدنية ضد ضباط الجيش، والموجودين في حزب غولكار بصفة خاصة، وإدخالهم في مؤسسات النظام (Ramage, 1995; Liddle, 1996).[٢٥] وموردانى ذلك المسيحي الكاثوليك في رأي كثير من زعماء المسلمين أنه الشخص السيء الذي كان وراء أحداث مأساة تانجونغ بريوك «Tragedi Tanjungpriok» وكثير من العمليات السرية ضد الاسلام (Hefner, 1994; van Bruinessen, 1996). بعبارة أخرى، نظرا لخوفه من عدم قدرته على التحكم في الجيش، أنشأ سوهارتو عام ١٩٩٠م رابطة المثقفين المسلمين وضم الطبقة الوسطى من المسلمين والاسلاميين الأخر إلى التأييد على نظامه، وذلك ردا على شبكة موردانى المشار إليها (Porter,

(132 :2002. وما ان انتهت فترة الانتخابات العامة لسنة ١٩٩٢م حتى احتل أعضاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين المناصب الاستراتيجية في مجلس الوزراء، وبيروقراطية الدولة، وقيادة حزب غولكار -Effendy, 1995: 291) (3. وشهد مجلس الشورى أيضا موجة من دخول الشخصيات الاسلامية في هذه الهيئة ذات الأهمية في الاعداد لانتخاب رئيس الدولة.[٢٦]

كانت الأهمية التي تكمن وراء التحالف بين الدولة والاسلام السياسي من خلال رابطة المثقفين المسلمين هي التغير الكبير في السلوك السياسي لدى نخبة الاسلاميين. على الأقل في المستوى العام، ترك الجهاد من أجل إقامة وثيقة جاكرتا وشأنه. ورغم أن أعضاء الرابطة يمكن النظر إليهم على أنهم يمثلون مختلف الطوائف الاسلامية، فإن لغالبيتهم هدفا مشتركا — إذ الرابطة في رأيهم هي المؤسسة التي مهدت لهم الطريق للوصول إلى أصحاب السلطة. وهذا العمل المشترك هو الذي جعل نخبة المسلمين الساسة، على الأقل في المستوى النظري، ينجرون وراءه ويحرصون على وضع نفوذهم في الوكالات ورجال الدولة أصحاب القرارات (Liddle, 1996; Hefner, 1994). البعض منهم يصرحون علنا بأنهم يؤيدون سوهارتو ويعملون في إطار البانشاسيلا، وذلك إعلان منهم لحماية سوهارتو. وكما كتب أمين رائس Amien Rais، أحد الشخصيات البارزة في الرابطة والذي ترأس جمعية المحمدية في التسعينات «.... العودة إلى وثيقة جاكرتا إنما هي استراتيجية خاسرة. أي أنه بدل مقاومة البانشاسيلا، فإن البديل الوحيد هو الانضمام إلى الحكومة والتأثير على السياسات التي تتخذه الدولة وفقا لوثيقة جاكرتا (قارن: Ramage, 1995: 182) . فهم يعتقدون أنه بالانضواء تحت لواء سوهارتو وحبيبي، ستكون للرابطة الظروف المناسبة لتأكيد نفسها كجزء من الهيكل السياسي الهام لنظام الحكم الجديد.

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

كان الالتزام بدولة البانشاسيلا قد أظهره أيضا الاسلاميون المعارضون لإنشاء الرابطة. ففي الستعينات، كانت جمعية نهضة العلماء وهي تحت قيادة عبد الرحمن واحد هي التي وجهت نقدا لاذعا ضد الرابطة. لم يكون موقف المعارضة التي أبداها عبد الرحمن واحد في إطار موقفه ضد استقطاب سوهارتو للاسلام، وإنما أيضا كان ناشئا من مخاوفه أن يكون ذلك الاندماج طائفيا «... من شأنه أن يعود بالدولة إلى التقسيمات السياسية المبنية على جدول الأعمال الرامي إلى جعل الدولة أكثر اسلامية» (Porter, 2002: 110). طبقا لبعد الرحمن واحد، فإن قيام سوهارتو بتمهيد الطريق أمام نشطاء رابطة المثقفين المسلمين إلى الدولة «يعطي قناة سياسية للآراء السياسية الاسلامية غير المتسامحة التي تؤدي في النهاية إلى الموقف الرافض للبانشاسيلا» (Ramage, 1995: 162).

كان الغالبية العظمى من زعماء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسين يرون أن وجود الرابطة كجزء من نظام الحكم الجديد سيتيح للجماعات الاسلامية الفرصة «للتدرج في بناء المجتمع الاسلامي المأمول»,(Ramage, 1995: 117). بيد أنه بالنسبة لعبد الرحمن واحد، كان الهدف الرئيسي للرابطة الذي لم تعلنه وهو هدفها على المدى الطويل هو إقامة دولة اسلامية. ويقول إن المجتمع الاسلامي الذي أشاروا إليه هو رمز للنظام البديل على النظام الذي يجري العمل به حاليا والذي يؤيده التزامات علمانية قومية (Ramage, 1995: 118-19). فبالاشتراك مع الشخصيات غير الاسلامية ونشطاء القومية العلمانية الأُخر، في المعارضة على تحالف الدولة ورابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين قد جعل مكانة عبد الرحمن واحدا راسخة كشخصية من زعماء الاسلام من لديه التزام كامل بالبانشاسيلا والاسلام السياسي الذي لا يحتاج إلى تبادل المصالح (Hefner, 2000: 142).[٢٧]

إن النقد الذي وجهه عبد الرحمن واحد إلى الرابطة كان ناشئا من تصوره عن مكانة جمعية نهضة العلماء التي ظهرت في التنافس على السلطة. فقيام الجمعية بتقبل البانشاسيلا وقرار عبد الرحمن واحد على الانسحاب بعضوية النهضة من حزب الاتحاد التنموي عام ١٩٨٤م كان خطوة حاسمة. فقد أفضى ذلك بجمعية نهضة العلماء بشكل فعال إلى حيز سياسي وسنح لهذه الجمعية أن يكون لها حرية القيام بمناورات سياسية أوسع نظرا لعدم انضوائها تحت تحكم الدولة وتدخلها (Kadir, 1997; van Bruinessen, 1996; Hefner, 2000). فمنذ أواسط الثمانينات، كان لجمعية نهضة العلماء الدور الكبير في تقوية المعارضة على نظام الحكم الجديد. بيد أن ظهور رابطة المثقفين المسلمين، واجهت النهضة منافسة من الاسلاميين التجديديين الذين كانوا على الهامش السياسي من قبل. لقد تنافس هذان المعقلان من الاسلام السياسي للحصول على هيمنة سياسية. وكانت نتيجة الجهود المبذولة لعدم تبادل المصالح بين الدولة والجماعات الاسلامية أن اضطرت التنظيمات الاسلامية كلها إلى تأطير مصالحها وفقا للبانشاسيلا. وبعبارة أخرى، لما صار وضع البانشاسيلا في أواخر التسعينات مبدأ مشتركا لجميع السلوك السياسي التنظيمي للاسلاميين، كان ذلك معناه تمام معالجة الصراع بين الاسلام والدولة العلمانية. إن التقاء المصالح بين تقوية حكم سوهارتو والتحول الايديولوجي للجمعيات الاسلامية الكبرى مستمر إلى عهد ما بعد سقوط سوهارتو ١٩٩٨م.

استنساخ التجديد ومؤسساتيته

ما ان تم تحرير الاسلام من الركود المؤسساتي من التجديد، حتى استنسخت أفكار نورخالص ماجد نفسها في مختلف التنظيمات، والنشطاء والبرامج الاجتماعية السياسية. أولا بالطبع هو خطوة الجماعة الاسلامية إلى التقرب

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

للدولة. فشارك عبد الرحمن واحد ومعه عدد من النشطاء الشبان من جمعية نهضة العلماء في برنامج إشراك المعاهد الدينية التراثية في تنمية المجتمع والتحول الاجتماعي. فأنشأوا عددا من المنظمات غير الحكومية المتركزة أعمالها على ترجمة اللغة الفقهية لكي تتوافق مع الأفكار الحديثة وجعلها مناسبة للقضايا الاجتماعية. ومن بين أكثرها شهرة جمعية تنمية المعاهد والمجتمع (P3M)،[٢٨] التي أنشئت عام ١٩٨٣م، وترأسها العالم المثقف الشاب التقدمي مصدر ف مسعودي Masdar F. Mas'udi. فمن باطن نهضة العلماء والـــ P3M هذه ظهرت الشبكة الاسلامية التحررية Jaringan Islam Emansipatoris (JIE) التي تقدم نموذجا دينيا يجعل البحث عن الحلول للمشكلة الانسانية في الحياة الواقعية الالتزام الرئيسي للدين. فإلى جانب قيامها بالبحوث والدراسات كانت أعمال الـــP3M والشبكة الاسلامية التحررية تشمل التعليم والتدريب، والطباعة والنشر، والمحاماة والمؤتمرات.

بينما في هيكل الجمعية نفسه أنشئت هيئة البحوث والموارد البشرية (Lakpesdam) عام١٩٨٥ م بجاكرتا. تمثل هيئة البحوث والموارد البشرية آلة تنظيمية لنهضة العلماء كلفت لإجراء برامج البحوث والتعليم والنشر للمشاركة في تحقيق المجتمع الذي يتمتع بالرفاهية والعدالة والديموقراطية.

في سنوات التسعينات، كان نمط التجديد الاسلامي التقدمي لهذه الجماعة التقليدية مصدر إلهام مجموعة النقاش التي تحولت إلى منظمة غير حكومية هي مؤسسة الـــLKiS. وكان معظم نشطائها طلابا من المعاهد التراثية ومن الجامعات الاسلامية الحكومية بيوغياكرتا. هذه الدائرة الدراسية تنشر الكتب، وتعقد المؤتمرات، وتنظم المظاهرات مع الحركات الطلابية الأخرى فيما يتعلق بقضايا مثل النزاع على الأراضي، والعاملات، وآثار التنمية والأدب التحريري. منذ ١٩٩٧م، صارت الـــ LKiS مؤسسة تقوم بشكل منتظم بالبحوث والدراسات والتوجيه

الاجتماعي، ونشر الدوريات كل جمعة بعنوان الاختلاف، وكذلك تقوم ببرنامج حواري في الوسائل الاعلامية، والبرامج المسموعة والمرئية، وتأييد سياسات الحكومة المحلية إلى غير ذلك من الأنشطة.

وكنتيجة لدورة التدريب التي تقوم به الـــLKiS بيوغياكرتا، تم إنشاء هيئة البحوث لحقوق الانسان بتاسيكمالايا Tasikmalaya عام ١٩٩٩م. وهي منظمة غير حكومية يستظل بها طلاب المعاهد في تاسيكمالايا الذين يعتقدون بالتوافق بين الاسلام، وحقوق الانسان والديموقراطية. ترمي الهيئة إلى المشاركة مع الحركات الاسلامية الرسمية في تاسيكمالايا، برؤية اسلامية ورسالة تحويلية وتسامحية، من أجل بناء مجتمع مدني ناقد ومستقل.

وتقوم مؤسسة الـــLkiS أيضا بعقد مشاركة مع هيئة الدفاع عن الحقوق المدنية وتعليم الشعب (LAPAR) بسولاويسي الجنوبية التي أنشئت في ١٩٩٩م، وكان لهذه الهيئة تواصل مع الطلاب والفلاحين وفقراء المدن. وكانوا يبذلون جهودا من أجل معالجة القضايا الاستراتيجية مثل الخطاب التحرري، والثقافة المحلية، والدفاع عن الحقوق المدنية. منذ ظاهرة إضفاء الصفة الرسمية للشريعة الاسلامية في سلاويسي الجنوبية، كانت هذه الهيئة هي الأنشط في مكافحة الهيمنة ضد تلك الظاهرة في بولوكومبا Bulukumba والمناطق الأخرى في سولاويسي الجنوبية، التي كانت تتبادر إلى إصدار القوانين المحلية والقروية وفق الشريعة الاسلامية.

وفي فترة سنوات الألفين، برزت حركة أطلقت على نفسها اسم الشبكة الاسلامية المتحررة Jaringan Islam Liberal (JIL)،[٢٩] وهي تعد جد جديدة، لكنها الأصخب صوتا، خاصة فيما يتعلق بنشر الأفكار الاسلامية الليبرالية المبنية على أفكار نورخالص ماجد، وهو رائدهم. إن الشبكة الاسلامية المتحررة هي الممثلة الكاملة للفكر الاسلامي الليبرالي باندونيسيا المعاصرة. لقد كانت نشأتها متصلة مع العملية الديموقراطية

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

باندونيسيا بعد سقوط نظام سوهارتو عام ١٩٩٨م. كانت هذه الفترة من التحول الديموقراطي تشهد نشوء عدد من التعبيرات الأصولية والتطرفية الاسلامية التي تمثلها تنظيمات مثل جبهة الدفاع عن الاسلام Front Pembela Islam (1998) وشبه جيش الجهاد Laskar Jihad (1999) ومجلس المجاهدين باندونيسيا Majelis Mujahidin Indonesia (2000) وحزب التحرير الاندونيسي Hizbut Tahrir Indonesia،[٣٠] وفي حلبة السياسة نشأ حزب العدالة ١٩٩٨م.[٣١] إلى جانب التأييد على تطبيق الشريعة الاسلامية في اندونيسيا، كانت هذه التنظيمات متورطة في الصراع المتزايد المؤدي إلى العنف الديني، خاصة فيما بين الاسلام والمسيحية، من خلال تعبئة المجاهدين في مناطق الصراع. كان إنشاء الشبكة الاسلامية المتحررة يستهدف الاستجابة على نشاط المتطرفين والأصوليين الاسلاميين.[٣٢]

على الرغم من بروزه المتأخر عن جيل الشبان لنهضة العلماء فقد ظهر أيضا جيل الشبان من جمعية المحمدية على وجه الخطاب الفكري الاسلامي مع مناهج بحث بديلة. أنشئت الـــJIMM عام ٢٠٠٣م بمدينة بوغور Bogor، من خلال ورشة عمل كانت تنظمها Ma'arif Institute for Culture and Humanity بجاكرتا. وكان الشخصية البارزة وراء إنشاء هذه المنظمة هو مسلم عبد الرحمن Moeslim Abdurrahman وشافعي معارف Syafii Maarif. تقوم الـــJIMM ببحوث ونشر كتب ودوريات. كان نشوؤها استجابة لكثير من النقد الذي وجه إلى جمعية المحمدية على أنه صار حركة تجديدية تعاني من الركود الفكري. وكما تصوره نشطاؤها، فإن جمعية المحمدية لم يعد في وسعها مواجهة المشاكل الاجتماعية، وآثار العولمة والرأسمالية الجديدة والليبرالية. ويرى شبان المحمدية أن الجمعية عادت عالقة في روتينية الحركة التي تؤدي إلى الركود، والبيروقراطية والمنفعة، بل سقطت في السياسة العملية.

الخاتمة

من جميع ما استُعرض حول دينامية الأمة الاسلامية، كان الأمر الهام الناتج عن الفكر التجديدي لنورخالص ماجد هو قرار حكومة نظام الحكم الجديد على تبني تلك الفكرة للقيام بسياسة التجديد الديني. وكما تمت الإشارة إليه أعلاه، أن التعارض الايديولوجي الذي لا تسامح فيه في وضع صيغة الدستور، قد دفع حكومة كل من الرئيس سوكارنو والرئيس سوهارتو إلى اتخاذ مبادرة، للتقرب إلى الأمة الاسلامية.

ولئن كان موقفه متشددا على زعماء الطوائف الاسلامية والطوائف السياسية منها، باتخاذ سياسات لا تفيد منها التطور السياسي للاسلام، فإن سوهارتو قام أيضا باتخاذ خطوات هامة لاستيعاب المصالح الاسلامية في مؤسسات الدولة. وفي تقييم سوهارتو يقال إنه أتاح فرصة لهيمنة اسلامية على البيروقراطية. فقد بادر مثلا إلى إعطاء حيز أكبر لوزارة الشئون الدينية، لإنشاء مجلس العلماء الاندونيسي، وإنشاء بنوك اسلامية، والاحتفال الوطني بأعياد الاسلام في القصر الجمهوري. وفي عهده أيضا تم عقد احتفالات الاستقلال الدينية.

لقد كانت الأفكار المتفتحة لنورخالص ماجد مصدر إلهام لكثير من الأوساط في فهم التعاليم الدينية بشكل متفتح. فبذلك كان الدين معمولا به فعلا ليس في السماء فقط وإنما في الأرض أيضا. فصار الدين هاديا لممارسة الحياة في سلام، وتبادل الاحترام، ودن انتفاء أحد من آخر، وليس كما فهمه بعض المعتنقين أحيانا بأن يضعوا اعتقادهم الديني الشخصي أساسا لاتخاذ أعمال يظلمون بها معتنقي الأديان الأخرى، أو حتى يظلمون بها المخالفين لآرائهم الدينية من اخوانهم في نفس الدين. لقد كان التفتح في فهم الدين بدوره خطة استراتيجية للتواصل في سياق الحوار بين الأديان.

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

وبذلك، لم يكن غريبا أن يكون اتساق التفكير لدى نورخالص ماجد ذا أثر في وضعه في خضم الفكر الاسلامي وكأنه مذهب مستقل فيما بين متغيرات الاتجاهات الفكرية الموجودة. وعرفت أفكاره فيما بعد بشكل أوسع باسم اللاهات الشامل لنورخالص ماجد. وهذا اللاهوت كان ناشئا من فهمه للرسالات الالهية. يعتبر نورخالص ماجد جميع الكتب المقدسة للأديان السماوية رسالات الهية. فمصدرها واحد وإن كان تجليها متنوعا. لقد عبر نورخالص أصالة عن مفهوم «كلمة سواء» كنقطة التقاء بين الأديان. ومن هذه النقطة للالتقاء تأتي الأديان وتعود متجهة إلى نفس النقطة. ولذلك فليس جميلا أن تنظر احداها لأخرى على أنها خطأ أو تقوم احداها بنفي الأخرى. إن العلاقة الأمثل بينهما هي تبادل الاحترام والاعتراف بالحقيقة كما يعتقدها صاحبها. ومن ذلك المفهوم كان البناء الكبير لتفتح نورخالص ماجد يكتسب أساسه المتين.

الهوامش

١. رغم ما يراه البعض من أن الاسلام الليبرالي والاسلام التقدمي مترافان، إلا أنه ليس بقليل من يقدم تعريفا لهما بأمر مختلف. إذ يرى أوميد صافي Omid Safi الأستاذ المساعد في الدراسات الاسلامية بجامعة كولغيت، هاملتون نيو يورك بالولايات المتحدة، أن التفكير الاسلامي التقدمي يعد امتدادا وينطلق في نفس الوقت من التفكير الاسلامي الليبرالي الذي مضى عليه مائة وخمسون عاما. إن جماعة الليبراليين يؤيدون الاسلام الذين يقدمون تحديدا دون نقد للتحديث، وكثرا ما يمررون النقاش حول الاستعمار والامبرالية. انظر: Omid Safi, »What Is Progressive Islam?», *ISIM Newsletter*, No. 13, Desember 2003, 48.

٢. من الناحية التاريخية يفهم التجديد أو التحديث في الاسلام على أنه حركة العودة إلى القرآن والحديث، وهما مصدران أساسيين لتعاليم الاسلام، التي أصبحت مغطاة بالتقاليد والعادات التي لا تتناسب مع التعاليم الاساسية للاسلام، وكذلك بالركود الفكري والموقف المنغلق. الرجوع إلى القرآن والحديث يعني استخدام الاجتهاد لتفسير ذينك الأساسين، فالتجديد في الاسلام يتبعه فتح باب الاجتهاد مرة أخرى الذي تم إغلاقه في القرن الثاني عشر. انظر: دليار نور، Deliar Noer «هارون ناسوتيون في تطور الفكر الاسلامي باندونيسيا» Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia ضمن كتاب تأمل في تجديد الفكر الاسلامي: ٧٠ عاما لهارون ناسوتيون *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: ٧٠ Tahun Harun Nasution*, جاكرتا: Lembaga Studi Agama dan Filsafat، ١٩٨٩م، ص ٨٣.

٣. Martin van Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*, Unpublished paper, 1-2.

٤. فوزان صالح Fauzan Saleh، لاهوت التجديد: تحول الخطاب الاسلامي السني باندونيسيا في القرن العشرين الميلادي *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana*

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

Islam Sunni di Indonesia Abad XX، جاكرتا: Serambi، ٢٠٠٤م، ص ٢٢-٢١.

٥. نورخالص ماجد Nurcholish Madjid، الاسلام والتحديث والوطنية الاندونيسية *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*، باندونغ: Mizan، ١٩٨٧م، ص-٢٠٤ ٢١٢.

٦. م دوام راهارجو M. Dawam Rahardjo ، الاسلام والتحديث: ملاحظات على العلمانية عند نورخالص ماجد Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid، ضمن كتاب، ماجد، الاسلام والحداثة Madjid, *Islam, Kemodernan*، ص ١٩.

٧. Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices*, pp. 4-9.

٨. بولاند Boland، نضال الاسلام *Pergumulan Islam*، ص ١٠٥-١٠٤.

٩. أفندي Effendy، الاسلام والدولة *Islam dan Negara*، ص ١١١.

١٠. طابا Thaba، الاسلام والدولة *Islam dan Negara*، ص ١٧٩.

١١. فخري علي Fachry Ali وبختيار افندي Bahtiar Effendy، متابعة الطريق الجديد للاسلام: إعادة بناء الفكر الاسلامي الاندونيسي عهد نظام الحكم الجديد *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*، باندونج: Mizan، ١٩٨٦م، ص ٨٩.

١٢. أولي الأبصار عبد الله، زعيم الشبكة الاسلامية المتحررة يضع نورخالص ماجد، بجانب عبد الرحمن واحد، الرائد الأول لحركة الاسلام الليبرالية في ا ندونيسيا، ويرى أولي الأبصار أن كلا من نورخالص ماجد وعبد الرحمن واحد يمثلان الشخصيتين الأكثر تأثيرا لمسيرة الحركة الليبرالية باندونسيا. ولكل منهما مكانته الخاصة. بالنسبة لنورخالص ماجد بصفة خاصة كما يرى أولي الأبصار أن لآرائه تاثيرا كبيرا وهي ليبرالية تماما خاصة إذا قورنت بالسياق الاندونيسي في ذلك الوقت الذي كانت تحت سلطة نظام الحكم الجديد مع ما أصاب الأمة الاسلامية في ممارساته الدينية من تقاليد وأساطير.

تكاد تكون الأمة الاسلامية في ذلك الوقت غير قادرة على التفرقة بين الأمور التعبدية الغيبية وبين الممارسات الدنيوية التي كان من المفروض ألا تتسم بالعبودية أو الالهية. حوار مع أولي الأبصار عبد الله، في جاكرتا: يوم الاثنين في ١٣ يوليو ٢٠٠٩م.

١٣. بل يرى أولي الأبصار عبد الله في مؤتمر عقدته الشبكة الاسلامية المتحررة أن العلم الحديث حاليا قد قام بالوظيفة التي كان يقوم بها الدين فقط من قبل. يرى أولي الأبصار أن الانسان يحتاج إلى خريطة، والعلم والدين في عهدهما هو الخريطة الذي يستطيع أن يهتدي به الانسان لتوفير احتياجات حياته ظاهرا وباطنا. أي ليس هناك امر يجب التعارض فيه بين الادراك العقلي (العلم والمعرفة) وهداية الوحي (التعاليم الدينية). انظر: سايديمان Saidiman، تقرير من نقاش الحركة الاسلامية المتحررة بعنوان الدين القديم بزيه الحديث Agama Lama dengan Baju Baru.

١٤. يقول نورخالص ماجد «.. إذا كانت الأحزاب السياسية تعد القالب للأفكار التي يراد لها الجهاد المبني على الاسلام، فمن الواضح أنها في حالة ليست جذابة الآن. وبعبارة أخرى، آصبحت تلك الأفكار تتعرض للتحجر مطلقا، وعديم الدينامية. علاوة على أن تلك الأحزاب السياسية الاسلامية فشلت في بناء الصورة الايجابية والجذابة، بل على العكس من ذلك هو الصحيح. لمزيد من التفصيل حول أفكار نورخالص ماجد المشهورة ينظر ماجد، الاسلام والحداثة والوطنية الاندونيسية، ص ٢٠٥-٢٠٤ مرجع سابق.

١٥. قبل إنشاء مجلس العلماء الاندونيسي عن طريق وزير الشون الدينية معطي علي، قامت الحكومة بإنشاء جمعية الجهود التحسينية للتعليم باندونيسيا (GUPPI) عام ١٩٧٠؛ ومجلس الدعوة الاندونيسية (MDI) ومجلس المساجد الاندونيسية عام ١٩٧٣م، وتم إنشاء هيئة التنسيق للقائمين على شئون المساجد الاندونيسية (BKPMI) وربطها بالقسم الديني في حزب غولكار. ثم في اواخر الثمانينات،

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

تم إنشاء عدد من التنظيمات الاجتماعية التي أشركت ضمن الشبكة المرؤوسة من إدارة المؤيدين الساسة من المسلمين لسوهارتو، انظر: Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia,* 2004.

١٦. من الامكان تتبع رواد مجلس العلماء الاندونيسي إلى العقود الأولى من عهد الثورة الاندونيسية. في الخمسينات، عندما حاول الجيش أن يستلطف المسلمين في جاوه الغربية كسبا لتأييدهم ضد ثورة دار الاسلام وجيش الاسلام الاندونيسي DI/TII، كان الجيش يأمر بعقد اجتماعات منتظمة مع العلماء المحليين مطالبين إياهم بالتعاون مع الجيش. في ١٩٥٨م تم إنشاء مجلس للعلماء في المحافظات، وكان أعضاؤه من العلماء وأفراد الجيش، وكان الهدف الرئيسي من إنشائه خاصة هو الأمن. في ١٩٦٢م، أنشئت هيئة مماثلةعلى المستوى القومي كوسيلة للحصول على تأييد المسلمين على ما اتخذ من سياسة الديموقراطية الموجهة. وكان أول مجلس للعلماء أنشئ في عهد نظام الحكم الجديد في البيئة المماثلة في آتشيه عام ١٩٦٦-١٩٦٥م. كانت هذه المبادرة جزءا من الحملة ضد الشيوعية بعد الانقلاب لسنة ١٩٦٥م، حيث بادر قادة الجيش في آتشيه بطلب إلى العلماء البارزين أن يصدروا فتوى عن جواز قتل الشيوعيين.

١٧. هناك عدد من الأوضاع من يثبت أن فتاوى مجلس العلماء الاندونيسي كانت صادرة من أجل الاستجابة لرغبات الحكومة. بيد أن كثيرا من الانجازات سجلبت لمجلس العلماء الاندونيسي، ومنها البرنامج المشترك مع الحكومة في حيث الناس على استخدام الـــIUD لمنع الحمل ضمن برنامج الحد من تزايد عدد السكان. يرى كثير من المراقبين أنه بدون مجلس العلماء، لم يكن من الامكان أن تنجح الحكومة في الحد من عدد الولادة على المستوى القومي في هذه البلاد المكتظة بالسكان خلال عقد واحد فقط. لمزيد من التفصيل حول دور المجلس، انظر: M. B. Hooker, *Islam: Social Change through Contemporary*

.*Fatwa*, Crows Nest, NSW: Allen and Unwin, 2003

١٨. منذ ١٩٧٥م حتى الآن، يعكس جميع رؤساء مجلس العلماء الاندونيسي عن الاستقلالية المؤسساتية للتنظيمات الاسلامية. فمن حيث الترتيب الزمني كان هؤلاء الزعماء من جمعية نهضة العلماء جمعية المحمدية رؤساء لمجلس العلماء وهم: الحاج عبد الكريم مالك أمر الله Haji Abdul Karim Malik Amrullah (كان ذا اتجاه ماشومي) ترأس المجلس في الفترة من ١٩٠١-١٩٧٥م، الشيخ الحاج شكري غزالي KH Syukri Ghozali (وهو ممن ينتمي إلى نهضة العلماء) ترأس المجلس في الفترة من ١٩٨٤-١٩٨١م، الحاج حسن بصري KH Hasan Basri (من أعضاء ماشومي) ترأس المجلس في الفترة من ١٩٩٠-١٩٨٤م؛ الشيخ الحاج علي اليافعي KH Ali Yafie (من نهضة العلماء) ترأس المجلس في الفترة من ١٩٩٩-١٩٩٠م؛ الشيخ الحاج سهل محفوظ KH Sahal Mahfudh (من نضهة العلماء) ترأس المجلس في الفترة من ١٩٩٩م حتى الآن).

١٩. حكاية مشهورة عن الصعوبات التي تواجه المجلس للحفاظ على مصداقيته ازاء المسلمين عامة تظهر في قضية عندما كان الرئيس الأول للمجلس، وهو من العلماء البارزين ذوي الاتجاه الماشومي، حمكا، ينسحب من رئاسة المجلس عام ١٩٨١م بناء على فتوى صادرة من المجلس اعتبرها الحكومة غير مقبولة، و لم يكن في وسع المجلس أن يرى بطلانها. كانت الفتوى تتعلق بقرار المجلس الذي اعتبر الحضور في احتفالات أعياد الميلاد المسيحي محرما. هذه الفتوى في الحقيقة كانت تعبر عن مسألة دينية خاصة باندونيسيا في تلك الفترة، وذلك استجابة للأصوات العالية التي رفعها عامة المسلمين حول التوسع الكبير الذي قام ويقوم به المبشرون المسيحيون منذ أوائل السبعينات. بعد هذا الحدثن أصبح من اللازم على رؤساء المجلس أن يأخذوا الحذر تجاه رغبات الحكومة.

٢٠. بالنسبة لفتاوى المجلس حول تحريف العقيدة أو انحراف الممارسة الدينية، تميل الجمعيات الاسلامية الكبرى مثل المحمدية واتحاد الاسلام والدعوة الاسلامية

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

ومجلس الدعوة الاندونيسي ونهضة العلماء إلى تأييد المجلس في تحريم الاتجاهات الدينية المنحرفة. على أن هذا يتوقف على ما هي الجماعة الدينية موضوع الفتوى. والمثال على ذلك ما حدث لجماعة دار الأرقم (وهي جماعة ممنوعة في ماليزيا)، كان الشيخ معروف آمين هو وأعضاء مجلس القيادة في مجلس العلماء الاندونيسي يرون نهضة العلماء لا تتفق مع مجلس العلماء الاندونيسي فيما يتعلق بمنع تلك الجماعة بناء على أسباب دينية، وإنما كانت الحكومة تمنعها لأسباب أمنية ونظامية، ولكن ليس على المستوى القومي.

٢١. بدأ أمر رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين من مبادة عدد من الطلاب المسلمين بجامعة براويجايا قاموا برحلة إلى جاكرتا طلبا لتمويل مؤتمرهم ومحاضرين فيه. وقد نصحهم شخصيتان من الاسلاميين البارزين ذوي علاقة مع حركة التجديد في السعبينات أن يلتقوا بالوزير حبيبي. والهدف هو طلب التأييد منه عن امكانية إنشاء تنظيم دائم للمثقفين المسلمين، واستعداده للقيادة. في الأول، كان حبيبي يتمانع من قبول ذلك الطلب، ولكنه في النهاية وافق عليه بعد استشارته لسوهارتو حول خطة إنشاء تنظيم دائم للممثقفين المسلمين الاندونيسيين. انظر: شافعي أنورSyafii Anwar، التفكير والعمل الاسلامي باندونيسيا *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*، جاكرتا: Paramadina، ١٩٩٥م.

٢٢. يمكن القول فيما يتعلق بالنهضة الثقافية للأمة الاسلامية إن سببها كان التركيب السياسي المتشدد عليه والقمع المفروض على نشطاء الاسلام السياسي. كانت تلكما الاستراتيجيتان من نظام الحكم الجديد، وهما القيام بالقمع وتشجيع الجوانب الدينية الاسلامية، لهما الدور الكبير في اليقظة الاسلامية. انظر: Hefner, «Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class», *Indonesia*, 1993.

٢٣. فيما يعلق بصفة خاصة بجمع الأحكام الاسلامية الذي يستهدف منه أن يكون

دليلا للقضاة في المحاكم الشرعية، كان ذلك التشريع يجعل الشريعة الاسلامية جزءا من النظام القانوني الاندونيسي المماثل في شرعيته مع المحاكم المدينية والعسكرية. بيد أنه نظرا للبيئة السياسية وراء هذه الخطوة، يتشكك كثير من الناس في تطبيقه كاملا، خاصة فيما يتعلق بواقع هو أن المسلمين باندونيسيا يفضلون أن يتحاكموا في المحاكم المدنية غالبا. وفي هذا الصدد فإن الأهمية ملاحظة أن ذلك وإن كان مجرد لفتات رمزية لطمأنة بعض الأوساط الاسلامية غير الراضين (وعلى وجه الدقة جماعة الماشومي)، ويظهر أنه بصرف النظر عن نجاح نظام الحكم الجديد في تحويل الاتجاه الاسلامي، فإن الاسلام مستمر في ارتقائه إلى أماكن هي أكثر أهمية في تلك المؤسسات للدولة.

٢٤. كان موردايي رجلا قويا في الجيش. فقد كان القائد الأعلى للقوات المسحلة وهو رئيس المخابرات في الفترة من ١٩٨٨-١٩٨٣م. كان على صلة وثيقة مع الـــCSIS ، هيئة تضم مفكرين يعتقد أن لهم دورا في الخطوات ضد الاسلام طوال فترة قيادة على مورتوبو Ali Murtopo. وكانت الانتقادات التي وجهها الزعماء المسلمون إلى موردايي تتزامن مع حاجة سوهارتو إلى التخلص من الشبكة الأمنية وولاء الجيش لموردايي.

٢٥. وكمثال على ذلك، سوهارتو مع ضباط الجيش الذين لهم صلة بشبكة موردايي كانوا يتنافسون في اختيار المرشحين لنائب الرئيس لسنة ١٩٨٨م وهم سودارمونو Sudharmono من المدنيين، وفي ١٩٩٣م تري سوتريسنو Try Sutrisno من الجيش وفي ١٩٩٨م حبيبي Habibie من رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين؛ انظر: Porter, *Managing Islam,* 2002, pp. 92-94.

٢٦. في مجلس الشورى في الفترة من ١٩٩٣م – ١٩٩٨م كان ثلاثمائة عضوا من مجموع الألف عضو يعتقد أن لهم صلة تنظيمية وسياسية برابطة المثقفين المسلمين ؛ انظر: Hefner, *Civil Islam,* 2000, hlm. 142; Aspinal, 2005.

٢٧. وكرد فعل لإنشاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسيين، قام عبد الرحمن واحد

 DOI: 10.15408/sdi.v22i1.1389

في مارس ١٩٩١م بدعوة حوالي خمسين مثقفا، وساسة ونشطاء المنظمات يغير الحكومية والعاملين في الشئون الاجتماعية من القوميين العلمانيين وغير المسلمين إلى إنشاء تنظيم غير رسمي أسماه منتدى الديموقراطية. وكان هذا المنتدى يلعب دور المعارضة السياسية ضد تحالف الدولة مع الرابطة.

٢٨. كان مجلس الخبراء لـــP3M عند إنشائها يتكون من إيفان أ هيدر .Ivan A Haidar (خبير في الانتروبولوجيا)، والدكتور منصور فقيه Dr. Mansour Faqih (خبير في الشئون الاجتماعية)، ليس ماركوس ناصر Lies Marcoes-Natsir (من نشطاء المساواة)، وحلمي علي Helmi Ali (خبير في التدريب) ومختار عباد Muchtar Abbad (خبير في تنمية المجتمع)، ووردة حافظ Wardah Hafidz (تدريب نشطاء المساواة). بينما تكون مجلس التأسيس من الشيخ يوسف هاشم KH Jusuf Hasyim، والشيخ الحاج سهل محفوظ KH Sahal Mahfudh والدكتورة توتي علوية Dr Tuty Alawiyah، والشيخ الحاج عبد الرحمن واحد KH Abdurrahman Wahid، وآدي ساسونو Adi Sasono ، وسوشبتو ويروسارجونو Soetjipto Wirosarjono، وم دوام راهارجو M. Dawam Rahardjo، وكان مجلس الادارة برئاسة مصدر ف مسعودي Masdar F. Mas'udi.

٢٩. الشبكة الاسلامية المتحررة أو الـــJIL هي جماعة تقوم بالدراسة وعرض الكلام حول الرؤية الاسلامية للتسامح والتفتح والديموقراطية باندونيسيا. تشمل أعمال الـــJIL الحوار الاسبوعي الذي أذاعته محطة الـــH٦٨ بجاكرتا على المستوى القومي، ونشر المقالات الجيدة على الوسائل الاعلامية المحلية في جميع أنحاء البلاد، ونشر الكتب، وخدمة المعلومات العامة من خلال موقع www.islamlib,com ؛ أنظر: الغلاف الخلفي في لطفي الشوكاني Luthfi Assyaukanie (المحرر) وجه الليبرالية الاسلامية باندونيسيا *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*، جاكرتا: JIL dan TUK، ٢٠٠٢م.

٣٠. للوقوف على الحركات الاسلامية المتطرفة، انظر: جمهاري Jamhari وجاجانغ

جاهروني Jajang Jahroni, (المحرر) الحركة السلفية المتطرفة باندونيسيا *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*، جاكرتا: Grafindo، ٢٠٠٤م.

٣١. عن تاريخ حزب العدالة، انظر: على سعيد دامانيك Ali Said Damanik، ظاهرة حزب العدالة: التحول ٢٠ عاما من حركة التربية باندونيسيا *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*، باندونج: Teraji، ٢٠٠٢م.

٣٢. Nicolaus Teguh Budi Harjanto, «Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network).» MA Thesis Unpublished. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003), p. 8.

المراجع

Ali, Fachry, and Bahtiar Effendy. 1996. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.

Anwar, Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Assyaukanie, Luthfi, ed. 2002. *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*. Jakarta: JIL & TUK.

Bruinessen, Martin van. *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*. Unpublished paper.

Damanik, Ali Said. 2002. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah Di Indonesia*. Bandung: Teraju.

Harjanto, Nicolaus Teguh Budi. 2003. «Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of Jaringan Islam Liberal (The Liberal Islam Network).» College of Arts and Sciences, Ohio University.

Hefner, Robert W. 1993. «Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class.» *Indonesia*: 1–35.

Hooker, M.B. 2003. *Islam: Social Change through Contemporary Fatwa*. Crows Nest, NSW: Allen and Unwin.

Jamhari, and Jajang Jahroni, eds. 2004. *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia*.

Jakarta: Grafindo.

Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam, Kemodernan, Dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Noer, Deliar. 1989. «Harun Nasution Dalam Perkembangan Pemikiran Islam Di Indonesia.» In *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat.

Porter, Donald. 2004. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. Routledge.

Rahardjo, M. Dawam. 1987. «Islam Dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid.» In *Islam, Kemodernan, Dan Keindonesiaan*, ed. Nurcholish Madjid. Bandung: Mizan.

Safi, Omid. 2013. «What Is Progressive Islam?» *ISIM Newsletter*.

Saidiman. «Agama Lama Dengan Baju Baru.» http: //www.islamlib.com/?site=1&aid=1316&cat=content&title=.

Saleh, Fauzan. 2004. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni Di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi.

علي منحنف، كلية العلوم الاجتماعية والسياسية؛ ومركز البحث الاسلامية والمجتمع؛ بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، إندونيسيا . البريد الإلكتروني: ali.munhanif@uinjkt.ac.id.

Guidelines

Submission of Articles

Studia Islamika, published three times a year since 1994, is a bilingual (English and Arabic), peer-reviewed journal, and specializes in Indonesian Islamic studies in particular and Southeast Asian Islamic studies in general. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews.

The journal invites scholars and experts working in all disciplines in the humanities and social sciences pertaining to Islam or Muslim societies. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers. Submissions that violate our guidelines on formatting or length will be rejected without review.

Articles should be written in American English between approximately 10.000-15.000 words including text, all tables and figures, notes, references, and appendices intended for publication. All submission must include 150 words abstract and 5 keywords. Quotations, passages, and words in local or foreign languages should

be translated into English. *Studia Islamika* accepts only electronic submissions. All manuscripts should be sent in word to: studia.islamika@uinjkt.ac.id.

All notes must appear in the text as citations. A citation usually requires only the last name of the author(s), year of publication, and (sometimes) page numbers. For example: (Hefner, 2009a: 45; Geertz, 1966: 114). Explanatory footnotes may be included but should not be used for simple citations. All works cited must appear in the reference list at the end of the article. In matter of bibliographical style, *Studia Islamika* follows the American political science association (APSA) manual style, such as below:

1. Hefner, Robert, 2009a. "Introduction: The Political Cultures of Islamic Education in Southeast Asia," in *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert Hefner, Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Booth, Anne. 1988. "Living Standards and the Distribution of Income in Colonial Indonesia: A Review of the Evidence." *Journal of Southeast Asian Studies* 19(2): 310–34.
3. Feener, Michael R., and Mark E. Cammack, eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program.
4. Wahid, Din, 2014. *Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. PhD dissertation. Utrecht University.
5. Utriza, Ayang, 2008. "Mencari Model Kerukunan Antaragama." *Kompas*. March 19: 59.
6. Ms. *Undhang-Undhang Banten*, L.Or.5598, Leiden University.
7. Interview with K.H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, June 11th, 2007.

Arabic romanization should be written as follows:

Letters: *ʾ*, *b*, *t*, *th*, *j*, *ḥ*, *kh*, *d*, *dh*, *r*, *z*, *s*, *sh*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *ʿ*, *gh*, *f*, *q*, *l*, *m*, *n*, *h*, *w*, *y*. Short vowels: *a*, *i*, *u*. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: *aw*, *ay*. *Tā marbūṭā*: *t*. Article: *al-*. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

ستوديا اسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) دورية علمية دولية تصدر عن مركز الدراسات الإسلامية والمجتمع بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا. تختص هذه الدورية العلمية ببحوثها في دراسة الاسلام باندونيسيا خاصة وبجنوب شرقي عامة، وتستهدف اتصال البحوث الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع. ترحب هذه الدورية العلمية بإسهامات الدارسين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتكون قابلة لعملية مراجعة من قبل مجهول الهوية.

تم اعتماد *ستوديا اسلاميكا* من قبل وزارة التعليم والثقافة بجمهورية اندونيسيا كدورية علمية بقرار المدير العام للتعليم العالي رقم: 56/DIKTI/Kep/2012.

ستوديا اسلاميكا عضو في CrossRef (الاحالات الثابتة في الأدبيات الأكاديمية) منذ ٢٠١٤م. ولذلك جميع المقالات التي تصدرها ستوديا اسلاميكا مرقم حسب معرف الوثيقة الرقمية (DOI).

حقوق الطبعة محفوظة
عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة ٧٥ دولارا أمريكا (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولارا أميركا، ٥٠ دولارا أمريكا (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولارا أمريكا. والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكا):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٥٠,٠٠٠ روبية، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠,٠٠٠ روبية. والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الثانية والعشرون، العدد ١، ٢٠١٥

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:
آيانج أوتريزا يقين

المحررون:
سيف المجاني
جمهاري
جاجات برهان الدين
عمان فتح الرحمن
فؤاد جبلي
علي منحنف
سيف الأمم
إسماتو رافي
دادي دارمادي

مجلس التحرير الدولي:
م. قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)
روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)
ريمي مادينير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)
ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)
ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

مساعد هيئة التحرير:
تسطيريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
شيرلي باكير

مراجعة اللغة العربية:
نورصمد
ت.ب. أدي أسناوي

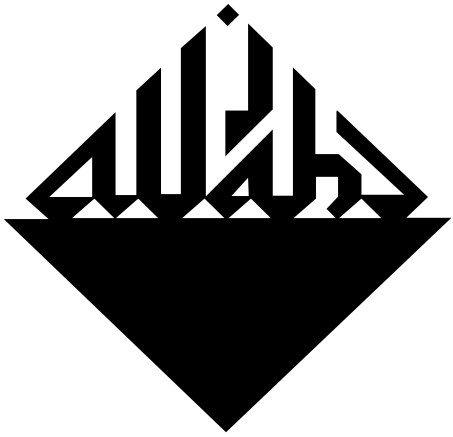
تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستودي اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الثانية والعشرون، العدد ١، ٢٠١٥



الشوكة السياسية للأفكار الدينية:
الحركة التجديدية الاسلامية
والطريق إلى نقطة التقاء الاسلام والدولة

علي منحنف

الاسلام والملايو والسيادة في المحيط:
سلطنة بروناي والاستعمار الاوربي في بورنيو

دادي دارمادي