STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 23, Number 2, 2016

The Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape

Asfa Widiyanto

Higher Objectives of Islamic Investment Products: Islamizing Indonesian Capital Market

Andri Soemitra

Fiqh Issues in the Border Areas of West Kalimantan

Hamka Siregar

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 23, no. 2, 2016

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Didin Syafruddin
Jajat Burhanudin
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Saiful Umam
Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Jajang Jahroni
Din Wahid
Ayang Utriza Yakin

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), 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
Kevin W. Fogg

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Tb. Ade Asnawi
Nursamad

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.

STUDIA ISLAMIKA is indexed in Scopus since 30 May 2015.

© 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

193 *Asfa Widiyanto*
The Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape

237 *Andri Soemitra*
Higher Objectives of Islamic Investment Products: Islamizing Indonesian Capital Market

271 *Hamka Siregar*
Fiqh Issues in the Border Areas of West Kalimantan

297 *Rangga Eka Saputra*
Ḥizb al-'Adālah wa al-Rafāhīyah (PKS) wa Siyāsāt al-Huwīyah al-Islāmīyah: Istiratijīyāt Kawādir al-Ḥizb li Ta'ṭīr Qaḍāyā Nukhabihim al-Fasādīyah al-Mālīyah

335 *Ismatu Ropi*
Al-Islām wa al-Madd wa al-Jazr fī al-'Alāqāt bayn al-Dīn wa al-Dawlah fī Indonesia

Book Review

373 *Jajat Burhanudin*
Pasang Surut Hubungan Aceh dan Turki Usmani: Perspektif Sejarah

Document

391 *Endi Aulia Garadian*
Between Identity and Interest:
Revisiting Sharia Bylaw in Current Indonesia

Ismatu Ropi

Al-Islām wa al-Madd wa al-Jazr fī al-ʻAlāqāt bayn al-Dīn wa al-Dawlah fī Indonesia

Abstract: *This article reviews the complex contestation between religion and state in terms of the Muslims role in the formation of nation state since Indonesia's independence. The article's first part discusses the emergence of new middle-class Muslims that played a key role in the Islamization process and contribute to the emergence of Islamist attitudes and behavior. These attitudes tend to be strengthened and lead the potential latent extremism endangering multiculturalism and multireligious life in Indonesia. The article's second part focuses on the long history of the Muslims role as majority groups in the formation of the constitution's nomenclature relating to the position of religion in the state system. The new middle-class Muslims also have a desire to achieve their dreams exposing the greater portion of religion in public sphere. It can be seen from the strengthening of those Muslims activists in the parliament to transform the comprehensive meaning of the concept of God.*

Keywords: Religion-state relation, Constitutionalism, Ketuhanan Yang Maha Esa, Muslim activism, Middle-class in Indonesia.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

Abstrak: *Artikel ini mendiskusikan kontestasi yang kompleks antara agama dan negara tentang peran umat Islam dalam pembentukan negara bangsa sejak kemerdekaan Indonesia. Bagian awal artikel mendiskusikan kemunculan kelas menengah baru Muslim yang memainkan peranan kunci dalam proses islamisasi dan memberikan kontribusi pada munculnya sikap dan perilaku Islamis. Sikap tersebut cenderung menguat dan mengandung potensi laten ekstrimisme yang membahayakan kehidupan multikulturalisme dan multi keberagamaan di Indonesia. Bagian kedua artikel fokus pada sejarah peran kaum Muslimin sebagai kelompok mayoritas dalam pembentukan nomenklatur konstitusi yang berkaitan dengan kedudukan agama dalam kehidupan kenegaraan. Mereka juga berkeinginan untuk mewujudkan mimpi laten yaitu menampilkan agama dalam porsi yang lebih besar di ruang publik. Hal Ini terlihat pada menguatnya kelompok Islam di parlemen yang berimbas pada pemaknaan konsep ketuhanan yang jauh lebih komprehensif.*

Kata kunci: Hubungan agama-negara, Konstitusionalisme, Ketuhanan Yang Maha Esa, Aktivisme Muslim, Kelas menengah di Indonesia.

ملخص: يتناول هذا المقال الخلافات المعقدة بين الدين والدولة حول دور المسلمين في تشكيل الدولة القطرية منذ استقلال إندونيسيا، حيث يناقش الجزء الأول من المقال ظهور الطبقة الوسطى الجديدة المسلمة التي تلعب دورا أساسيا في عملية الأسلمة والإسهام في ظهور المواقف والسلوكيات الإسلامية التي يتزايد نفوذها بما تكمن وراءها من قوة متطرفة تهدد حياة المجتمع الإندونسي الذي يتمتع بالتعددية الثقافية والدينية، في حين يركز الجزء الثاني منه على الدور التاريخي للمسلمين كمجموعة أكثرية في صياغة مسميات الدستور المتعلقة بمكانة الدين داخل الدولة، كما يكشف عن عن تطلعاتهم في تحقيق أحلامهم في تمثيل دور الدين بشكل أكبر في المجالات العامة، كما تجلى ذلك في تزايد نفوذ المجموعة الإسلامية داخل البرلمان التي تؤثر في إعطاء الدلالة الأكثر شمولا لمفهوم الألوهية.

الكلمات المفتاحية: العلاقة بين الدين والدولة، الدستورية، الألوهية الواحدة، الناشط الإسلامي، الطبقة الوسطى في إندونيسيا.

عصمة الرفيع

الإسلام والمد والجزر في العلاقات بين الدين والدولة في إندونيسيا

إن الإسلامية هي «وليدة» موجة الإصلاح الاجتماعي والسياسي الذي حدث عام ١٩٩٨ في البلد الذي يعطي فرصة واسعة لأي فئة من فئات المجتمع للتعبير عن رغباتهم وميولهم السياسية المختلفة. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال ظهور عدد من المنظمات الإسلامية، سواء منها ما تريد بالصراحة إقامة دولة إسلامية أو ما تعبر عن أهمية الشريعة الإسلامية في حياة الأمة. ولا شك أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تحدث بل يستحيل حدوثها في عهد النظام الجديد.

وكما هو معروف، أن حكومة النظام الجديد، منذ وصولها إلى قمة السلطة عام ١٩٦٥، تبنت الخطط التي تميل إلى ما يعرف فيما بعد بـــ«التحديث» و «التنمية»، سواء في المجال السياسي أو في المجال الاقتصادي. وإذا كان النظام القديم يركز أكثر على المشاركة السياسية، فإن النظام الجديد الذي جاء خلفا له، قدم البرامج التي تتجه إلى القضايا

العملية المرتبطة، بشكل مباشر، بحاجات حياة المجتمع، حيث أصبح الإصلاح الاقتصادي، وتحسين دخل المجتمع هدفا أساسيا في البرامج الاقتصادية للنظام الجديد. لذلك فإن «الاقتصاد أصبح قائدا» خلافا لما تبناه النظام القديم الذي جعل «السياسة قائدة» (Ali and Effendy 1986).

وفي هذا السياق، فإن النظام الجديد قام بتطوير الأفكار المضادة للأفكار التي تبناه النظام القديم. ومن هنا ظهرت أفكار مثل «اللأيديولوجية»، و «اللاحزبية السياسية»، و «البراغماتية»، وصارت خطابا سائدا في النظام الاجتماعي والسياسي في إندونيسيا. وكذلك برزت أفكار مثل «البرامج الموجهة» والتنمية الموجهة، والأفكار الأخرى المشابهة بصفتها أييولوجية جديدة لحكومة النظام الجديد لتحل محل الأفكار التي تبناها النظام القديم، إضافة إلى استغلالها كمبرر على شرعية الحكومة الجديدة. وفي النهاية، شكلت هذه الأفكار وعيا جديدا في أوساط المجتمع الإندونيسي، وخاصة في المناطق الحضرية، والذي يؤمن بأهمية تغيير إندونيسيا نحو المجتمع العصري. وأوضح دليل على حدوث هذا التغيير الفكري هو تضاؤل الأفكار الأيديولوجية والسياسية، وتزايد الاتجاهات البراغماتية، الأمر الذي أثر، في نهاية المطاف، في الأفكار الإسلامية عند الطبقة الوسطى الحضرية (Anwar 1995, 121–29).

وفي السياق الإندونيسي، فإن خيارات سياسات حكومة النظام الجديد في مجال التعليم، قد وفرت مساحة لظهور الطبقات الوسطى السانترية الجديدة التي تشارك، بشكل مباشر، في العالم البيراقراطي والمهني، والتي تتفاعل، مباشرة، مع المشاكل الفعلية التي تهم المجتمع. وبكل بساطة، فإن هذه الطبقة (الوسطى السانترية الجديدة) قامت بدور أساسي في عملية الأسلمة، وفي بعض الحالات أسهمت في ظهور المواقف والسلوكيات

الإسلامية فيما بعد. وفي هذا السياق، فإن ما يفهمه النشطاء الإسلاميون من خلال خطاب الأسلمة والإسلامية، إنما يشير إلى رغبتهم في إحياء عصر الإسلام الذهبي من جديد.[1] وفي هذه النقطة، فإن الخيارات اللفظية التي اعتمدها العلماء المسلمون يمكن أن تكون مختلفة. وكانت المجموعة الأولى، بشكل معتدل، استخدمت خزانة تجارب التقاليد الغربية كأداة التحليل في حل المشاكل المتعلقة بحاجات المجتمع. وفي هذا السياق فإن النشطاء المسلمين من أمثال نور خالص مجيد، و م. دوام راهارجو، وعبد الرحمن وحيد، وجوهان إيفيندي لهم إسهام كبير في تكوين وإثراء الخطابات الإسلامية الإندونيسية.

وكانوا، مع خلفياتهم الدينية القوية ـــ سواء كانت تقليدية أم حداثية ـــ يمثُلون بأفكارهم الجديدة التي تختلف مع آراء النشطاء المسلمين الآخرين الذين جاءوا قبلهم. وكان تحديث التعليم والتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي استمرت طوال سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، كل ذلك قد أثر في تكوين أفكارهم الملائمة مع مطالب الحياة العصرية، وفي الوقت نفسه حظي بقبول من قبل الدولة التي تميل إلى القمع والاستبداد.

وهنا، فإن أهم الآراء التي انبثقت عن المجموعة الأولى ترتبط بقضية الاتجاهات السياسية. وخلافا لمن سبقهم من النشطاء المسلمين الذين يميلون إلى شعارات العلاقات الشكلية للسياسة الإسلامية، فإنهم يركزون أكثر على جوهر القيم الإسلامية، وتوظيفها في الحياة الإندونيسية الحديثة. وفي هذا السياق يمكن فهم التصريحات التي أدلى بها نور خالص مجيد، والتي أثارت جدلا واسعا. وقد كتب في إحدى مقالاته عن ضرورة التغيير في اتجاهات الحركات الإسلامية من السياسة إلى الثقافة، والتي اصطلح عليها «الإسلام نعم، والحزب الإسلامي لا».[2]

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

من خلال هذا التصريح يرى نور خالص مجيد أن النضال الإسلامي في العالم السياسي قد استترف قدرات المسلمين الفكرية، مما أدى إلى عجزهم عن المشاركة في تخطيط التغييرات الاجتماعية السياسية التي تتطلب ما يكفي من الإلمام بالمسائل الفكرية والتكنوقراطية. لذلك فإن الحركات الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة نحو تعزيز القاعدة الفكرية والثقافية حتى يتمكن المسلمون، وبسهولة، من الانخراط في الحياة الجديدة العصرية في إندونيسيا.

و من ناحية أخرى، فإن الوعي الجديد لدى المسلمين قد ولّد أيضا مجموعة ثانية من الطبقة الوسطى السانترية الجديدة التي تميل إلى أن تكون أكثر اهتماما بالتعبير عن فكرة «العودة» إلى الخزانة الإسلامية، على أساس أن الإسلام هو الذي يعد قادرا على تقديم الحلول المناسبة لتلك المشاكل. وبالنسبة لهذه المجموعة الثانية، فإن العودة إلى القرآن والسنة هي الحل الوحيد الذي يجب أن يقوم به المسلمون، إذا كانوا يريدون تحقيق العظمة. وكانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته تعتبر أفضل نموذج ينبغي أن يقتدي به المسلمون. وتأكيد الهوية الدينية ينبغي تجديده بانتظام في مواجهة الأفكار العلمانية والمادية التي تعتبر منافية للتعاليم الإسلامية.

وهذه المعتقدات الدينية هي التي تتمسك بها غالبية المجموعة الأولى التي تؤكد أن العودة إلى الخزانة الإسلامية هي الخيار الأفضل نظرا لما للإسلام من نظرة شاملة كاملة للحياة.

وبناء على ذلك، فالعودة إلى خزانة الأحكام الإسلامية الموافقة للقرآن والسنة يجب القيام بها للحد من النزعات الأيديولوجية العلمانية والمادية التي هي من سمات الثقافة الغربية. وعلى الرغم من أن كثيرا من المنتمين إلى هذه المجموعة قد سبق لهم العيش في الغرب والاحتكاك مع الثقافة

الغربية، إلا أن موقفهم واضح وهو، على حد تعبير علي سعيد دامانيك، «نختلط ولكن نتميز» (Damanik 2002, ix). وهذه المجموعة عبارة عن مقاطعة محاطة بارض اجنبية (*enclave*) تنمو بشكل مدروس ومنتظم مع حسابات دقيقة، كما أنها رائدة في نشأة الثقافة الفرعية الجديدة التي تختلف عن الثقافات الفرعية التي كانت موجودة في الماضي.

وكانت الاتجاهات والدوافع التي تتبناه المجموعة الثانية، والتي تهدف إلى إقامة النموذج الإسلامي ذي النزعة الحرفية، شاءت أم أبت، تتعرض للقمع الشديد من قبل الدولة التي يقودها النظام الجديد. وفي ظل هذا النظام، فإن الفرصة للتعبير عن الأيديولوجية المختلفة أو التعبئة الجماهيرية كانت محدودة نسبيا، في حين أن تغلغل الدولة في الشؤون العامة بما فيها الحياة الدينية كان قويا جدا، كما يتمثل ذلك في تهميش الشخصيات المسلمة البارزة التي تعتبر ذات توجهات متشددة، وتكميم الحركات اليمينية المتطرفة؛ وهي مصطلح ازدرائي للمجموعة المسلمة ذات الأصوات العالية، وحظر ارتداء الحجاب في المدارس العامة، وتطبيق البيراقراطيات الصارمة على المؤسسات الإسلامية، بما فيها فرض اعتماد البانتشاسيلا كأساس وحيد للمنظمات. وفي مجال التعليم، على سبيل المثال، كان النظام يطبق حظرا صارما على الطلاب عبر أساليب الشركات تجاه المنظمات الطلابية، وذلك من خلال قرار وزير التربية والثقافة رقم ٠٢٨/١٩٧٤ بشأن تطبيع حياة الحرم الجامعي/هيئة التنسيق الطلابية، حيث تم بموجبه تضييق وتعقيم الحركات والأنشطة الطلابية.

وفي عهد هذا النظام الاستبدادي فإن أفضل خيار يمكن أن يقوم به النشطاء المسلمون هو القيام بعملية الاستيعاب والدمج عن طريق تكوين الأطر والتجنيد بشكل دقيق ومدروس. وهذا ما يعتبره ديني Denny J.A. (١٩٩٠, ٥١–٥٣) تغييرا في نموذج التنظيم وتكوين

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الأطر. وهذا النموذج الذي كان يعتمد أكثر على التعبئة الجماهيرية، أصبح يأخذ شكلا آخر يتمثل في تنظيم مجموعات صغيرة، مثل جماعة المسجد ومجموعة الأسرة في نظام خلايا الشبكات كشكل من أشكال نشر الأيديولوجية البديلة مقابل الأيديولوجية العلمانية القمعية التي تتبناها الدولة، والتي تعتبر منافية للتعاليم الإسلامية، وفاشلة في حل المشاكل المعقدة داخل المجتمع.

وفي نفس المنظور، فإن التصرف والتصور أن الدولة لا توفر مساحة واسعة لمشاركة المسلمين داخل الوطن، كل ذلك قد زرع «الشعور بالظلم» في هذه المجموعة المتعلمة. وهذا الشعور يؤدي بدوره إلى إثارة ما يسمى بالحرمان النسبي، يعني الشعور بأن جماعته تختلف عن جماعات أخرى، مثل الشعور بتخلف الإسلام مقارنة مع الفئات الاجتماعية الدينية الأخرى، أو بأن الظروف التي يمر بها الآن سيئة جدا مقارنة مع الظروف التي تم تصورها من قبل، وهي أفضل.

وكان هذا الشعور يعم الجميع، وأصبح هوية مميزة زائفة أثارت رغبة قوية في المشاركة داخل الحركة لتغيير الوضع القائم في وقت مناسب. ومن الواضح أن مشاركتهم في الحركات أو المنظمات غير الحكومية، مثل مجال التعليم، والصحة، وتوعية المجتمع المسلم، بشكل خاص، حول الحقوق والواجبات، كل ذلك عبارة عن الإعلاء أو التسامي بسبب ندرة الفرصة التي تمكنهم من القيام بدور هيكلي في الحكومة من أجل الدفاع عن حقوق المجتمع المسلم في إندونيسيا.

وينبغي الإشارة أن الغيرة الدينية التي حصلت في ذلك العصر لم تكن بمعزل عن الحالة النفسية للعالم الإسلامي بصفة عامة، وهي وجود الثقة القوية بعصر النهضة الإسلامية مع حلول سنة ١٤٠٠ (القرن الخامس عشر) للهجرة الموافقة لسنة ١٩٨٠. ولاسيما أنه في السنة التي قبلها

حدثت الثورة الإيرانية التي هزت العالم بأسره بقيادة الإمام الخميني والملالي من الشيعة الذين نجحوا في الإطاحة بنظام حكم شاه رضا الذي يعتبر علمانيا وموواليا للغرب.

وأصبحت هذه الثقة المليارية ذخيرة فعالة للمسلمين في إندونيسيا، وبالتالي فإن هذا الجانب النفسي الاجتماعي قادر على أن يكون دافعا قويا للعودة إلى التقاليد التي يعتبرونها ‹أكثر إسلامية›، أو ‹قائمة على التعاليم الإسلامية› لمواجهة التحديات المستقبلية. وكان الشيخ علي الحركان، الأمين العالم لرابطة العالم الإسلامي، قد ذكر في كلمة ألقاها في مؤتمر عقد بجاكرتا أن إندونيسيا هي دولة يتوقع أن تلعب دورا هاما في هذه النهضة الإسلامية.[٣] بل تعمد الحركان إلى نطق اسم Andunisia (أندونيسيا) بدلا من Indonesia بسب قرب اللفظ الأول من لفظ Andalusia (أندلس) الذي سبق أن سجل الحضارة المتفوقة للتاريخ الإسلامي. لذلك، مرة أخرى، فإن الهيكل السياسي الاستبدادي والقمعي، والحالة النفسية التي يشعر بها الجميع، كل ذلك متغير مهم لظهور كثير من الحركات المعاصرة الإسلامية.

ومع ذلك يجب التأكيد أيضا أنه على الرغم من أنهم كانوا يعربون بشكل مكثف عن رغباتهم في العودة إلى خزانة التقاليد الإسلامية، وعن مواقفهم الناقدة من الآثار المترتبة على عملية التحديث، غير أن ذلك كله لا يعني أنهم ضد الحداثة. لأنهم في الواقع 'وليد' عملية التحديث التي قامت بها الدولة من خلال سياستها التي أعطت المسلمين فرصة واسعة لمواصلة دراستهم في داخل البلاد وخارجه. ولذلك، فإن قادة هذه الحركات كانوا يعربون بحماسة وفي حدود معينة، عن رغباتهم في دفع المسلمين باتجاه المجتمع الصناعي الحديث الذي يعتمد على التكنولوجيا المتقدمة.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

وهذا، بطبيعة الحال، ليس غريبا، لأن أغلبية هؤلاء النشطاء هم خريجو كليات التكنولوجيا والعلوم الطبيعية، مثل جامعة إندونيسيا، وجامعة غاجاه مادا، وجامعة التكنولوجيا في باندونغ، وجامعة الفلاحة في بوغور، والجامعات الغربية. وعلى حد تعبير بيورن أولاف أوتفيك Bjorn Olav Utvik: «إذا كان هناك عمل يناسب هؤلاء [النشطاء] المسلمين فذلك أن يكونوا مهندسين» (Utvik 2003, 43–64).

هل هؤلاء النشطاء المسلمون أعربوا حقا عن رغباتهم في العودة إلى النموذج الإسلامي في العصر الذهبي؟ هذا ما يُساء فهمه كثيرا فيما يخص حركاتهم. لأن الخيارات الأيديولوجية، والمؤسستية، وكذا التطلعات التي يناضلون من أجلها، هذه الخيارات تعكس الاتجاهات، والخاصيات، والأجندات الحديثة تماما. وخطاب هذه الحركة الذي يعتبر غريبا من قبل المجموعات التي تختلف معها، هو في حقيقة الأمر خطاب عصري وعقلاني، لأنهم يتبنون صيغة التنمية الذاتية، والتعبئة الاجتماعية والاقتصادية باستخدام لغة عصرية تماما.

إن ما يقومون به، على حد تعبير فوكو Foucault، هو عبارة عن شكل تقنيات الذات (*technologies of self*)، بمعنى أنهم، من خلال التربية العملية، يقومون بتنمية أنفسهم ومجموعاتهم بشكل مستقل، أو بمساعدة الآخرين، أو عدد من الإجراءات ضد أنفسهم، والروح، والأفكار، والسلوك، وطريقة الحياة القادرة على تحويل أنفسهم لنيل سعادة معينة، والنزاهة، والحكمة، والكمال، والخلود، والتي تؤدي كلها إلى تقدم الإسلام والمجتمع المسلم.[٤]

أما الدرو الذي لعبه النشطاء فإنهم يحاولون تقديم حلول للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية الراهنة داخل المجتمع بطيف ذي خصائص دينية حديثة. وهذا، على حد تعبير بيير بورديو Pierre Bourdieu هو شكل

من ترجمة رأس المال الثقافي لمجتمع جديد نشأ ليس من قبيل الصدفة. وذلك، وفقا لهؤلاء العلماء، أن الإسلام ليس مجرد دين تقتصر اتجاهاته على القيم الإلهية الملزمة عالمية لكنها غير شخصية (موضوعية)، وإنما عبارة عن رأسمال ثقافي يتميز بقابلية التكيّف في مواجهة المشاكل القائمة (Bourdieu 1977, 147).

ولذلك، فإن ما قام به النشطاء هو طرح نظرة بديلة مبنية على الإسلام دون الاعتماد بشكل كلي على الثقافات والأنماط الفكرية الغربية. ووفقا لما قاله أوتفيك، إن اهتمامهم الأساسي هو بحث عن الأصالة الثقافية والوطنية الثقافية المستقلة، نسبيا، عن الهيمنة الغربية (Utvik 2003, 43–49). وفي الوقت نفسه كانوا يركزون على التجديد الأخلاقي في المجتمع باعتباره شرطا أساسيا في بناء الحياة المادية، لأنهم، في الحقيقة، لا يرفضون تراكم رأسمال ونموذج الحياة الدنيوية المزدهرة.

بالنسبة لهم هذا هو أهم النقائص الموجودة في الثقافة الغربية التي تميل إلى المادية دون اهتمام كبير بالحياة الأخلاقية بصفتها جوهر الحياة. وهذا النموذج الذي يركز على إصلاح الحياة الأخلاقية هو لقب مهم في الحركات المعاصرة في العالم الإسلامي بشكل عام. وفي هذا الصدد يقول يوسف القرضاوي، وهو من الشخصيات الكاريزمية لهذه الحركات:

> إن التقدم الذي قاموا (الغرب) بعرضه هو، أساسا، مليء بالقيم المادية. وهم يتمكنون من نفوذ الفضاء وصناعة الذرة، ولكنهم عاجزون عن نيل الأخلاق وجوهر الإنسان الذي يعتبره الآخرون سعادة. وبالنسبة لنا، فإن القيم الإنسانية التي تم الحصول عليها عن طريق العلاقات المنسجمة بين الأب وأبنائه، وبين الأم وأبنائها، أو بين الجيران، كل ذلك يعتبر جوهر الحياة (Qardhawi 1994, 46–47).

وعلى هذا يمكن فهم ما إذا كان هؤلاء النشطاء يتخذون موقفا صارما تجاه الفساد الذي حصل داخل الحكومة، وكذلك قضايا الجريمة الاقتصادية

التي دمرت المجتمع. وبالتالي إذا كانوا ينادون بالعودة إلى الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أنهم يتفقون بشكل كامل على قضايا الشريعة الإسلامية السائدة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما هي الشريعة المدونة بطريقة حديثة ضمن نصوص القوانين التي يضعها المختصون، ويتم تطبيقها في المحاكم العامة بدلا عن المحاكم الدينية. وعليه، فإن ما يحاولون تحقيقه من إقامة ‹الدولة الإسلامية› أو تطبيق الشريعة الإسلامية في حياة المجتمع، يجد مبررا منطقيا.

ومع ذلك، ومع مرور الوقت، أصبحت فكرة الشريعة الإسلامية التي جاء بها هؤلاء النشطاء مختلفة عند ما سنحت الفرصة السياسية للتعبير عن فكرة الشريعة الإسلامية الحرفية التي تبنتها مختلف المجموعات الإسلامية، منذ سقوط حكومة النظام الجديد، حيث أصبحت مجالا للخطاب الجماهيري الذي يتم نقاشه بشكل مستمر. ولا سيما أن الجهود التي يقومون بها من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية والتعاليم الدينية تعتمد على أساليب قمعية تثير العنف.

من أجل فهم الإسلامية

في سياق الخلافات حول تسميات الطبقة الوسطى المسلمة الجديدة على النحو المبين أعلاه بشكل موجز، فإن الجانب الأكثر أهمية الذي ينبغي تأكيده من اتجاهات المجموعة الثانية هو دعمهم للمواقف والسلوكيات الإسلامية التي تأخذ شكل الأحزاب السياسية والمنظمات الدينية. وكما سيتم الحديث عن ذلك في الجزء التالي من هذا الفصل، فإن هذه المواقف والسلوكيات الإسلامية تتجه إلى أكثر قوة، وتكمن وراءها قوة متطرفة تضر بحياة المجتمع الذي يتمتع بالتعددية الثقافية والدينية في إندونيسيا.

وهناك تساؤلات حول هذه التطورات المذكورة، أهمها هل يمكن

القول بأن هذه الحركات الإسلامية تمثل الإسلام الإندونيسي؟ وهذا السؤال مهم لأن الأفكار والحركات الإسلامية الراديكالية، في الواقع، لا تعبر عنها إلا مجموعة صغيرة من المسلمين الإندونيسيين. بل يمكن التأكد أن جمعية نهضة العلماء والجمعية المحدية بصفتهما أكبر المنظمات الإسلامية في إندونيسيا ليست لهما أجندات مشتركة مع تلك الحركات الإسلامية. بل إن كل واحدة منهما تعارض بشدة بعض الأجندات الإسلامية، مثل تطبيق الشريعة الإسلامية، وأعمال العنف والإرهاب التي تقوم بها الحركة باسم الدين.

إذن، ما هي هذه الحركات الإسلامية؟ هناك بعض الخصائص الأساسية للحركات الإسلامية التي ظهرت خلال العقود الأخيرة (Jamhari and Jahroni 2004). أولا، ترى هذه المجموعة أن الإسلام هو طريقة الحياة الشاملة والكلية، وبالتالي لا يمكن فصل الإسلام عن السياسة والقانون والشؤون الاجتماعية. ثانيا، أنهم كثيرا ما يعتبرون أن الأيديولوجية الغربية العلمانية والمادية ينبغي رفضها، كما أنهم متأكدون أن المجتمع المسلم في إندونيسيا قد فشل وانحرف عن الطريق الطريق المستقيم وفقا للتعاليم الإسلامية، وبالتالي فإن العودة إلى التعاليم الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية أصبحت هاجسا هاما لهذه الحركة. ثالثا، أنهم واثقون بأن الجانب التنظيمي أو تشكيل المجموعات المناضلة ذات الشخصية القوية والمدرَّبة يعد من المطالب التي ينبغي توفيرها في المجتمع الجديد في إندونيسيا.

في البداية، أن هذه الحركة يسميها روي Roy «الأصولية الجديدة الراديكالية»، حيث تركز في جهودها على أسلمة المجتمع من خلال قدرة الأفراد باستخدام مقاربة تطبيق الشريعة الإسلامية دون صياغتها في دولة إسلامية (Roy 1994). ولكن في المقابل، من أجل دعم تطبيق الشريعة

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الإسلامية دعما أيديولوجيا، تم طرح إمكانية إقامة الدولة الإسلامية كخطاب بديل، كما حدث في إندونيسيا بعد سقوط النظام الجديد وفشل الحكومة الجديدة في التغلب على المشاكل التي تواجه المجتمع في حياته الاقتصادية والسياسية.

ومما لا شك فيه أن اتجاهات المواقف المذكورة أعلاه، هي سمات مشتركة للجماعات الإسلامية في إندونيسيا. ومن خلال النظر إلى اللغات والرموز التي تستخدمها، يبدو أنه من الصعب الفصل بين الرموز الدينية والأنشطة التي تمارسها، وأهم ما ينبغي تأكيده هو أن عددا من هذه المجموعات تستخدم العنف في تنفيذ برامجها، مثل تدمير المرافق التابعة للمجموعات الأخرى والتي تعتبر مخالفة لقواعد الشريعة الإسلامية. كما أنها لم تترد في اتخاذ إجراءات من جانب واحد خارج القانون إذا وجدت طائفة من المجتمع لا تنفذ القوانين التي وضعتها الحكومة، وعلى سبيل المثال، قامت المجموعة بإغلاق دور العبادة التي لا تتوفر على الترخيص أو تعتبر أنها لا تتبع الإجراءات القانونية المعمول بها في هذا البلد.

إن ممارسة العنف باسم الدين أصبحت واسعة جدا ومتنوعة، حيث يمكن أن تأخذ أشكالا عديدة، أولا، العنف الذي يقوم به الأفراد أو الجماعات بدافع ديني ضد الأفراد أو الجماعات الأخرى، سواء كانوا من نفس الديانة أو من ديانات مختلفة؛ ثانيا، العنف الذي يقوم به الأفراد أو الجماعات عن طريق العزل والترهيب أو طرد المجموعات الأخرى التي تؤمن بالمعتقدات الدينية التي تعتبر منحرفة؛ ثالثا، العنف الذي يتمثل في تدمير أماكن العبادة، أو قذف الرموز الدينية، مثل الكتب المقدسة، والأنبياء.

وفيما يتعلق بالعنف الذي يتم القيام به باسم الدين ضد المجموعات الأخرى في الفضاء العام، ينبغي الكشف عن وجود فرق بين الإسلامية

بصفتها موقفا، والإسلامية بصفتها سلوكا. واعتمادا على بيانات المسح الذي أجراه مركز دراسة الإسلام والمجتمع، تبين أن المواقف الإسلامية ليست بالضرورة أن تكون دافعا أساسيا للسلوكيات الإسلامية. وقد أشار هذا المسح أن استعداد المسلم، كجزء من المواقف الإسلامية، لتدمير الكنائس التي لا تتوفر على الترخيص، يتراوح ما بين ١٤,٧٪؛ وطرد الجماعة الأحمدية ٢٨,٧٪؛ ورجم الزاني/الزانية ٢٣,٢٪؛ والحرب ضد غير المسلمين المهدِدين ٤٣,٥٪؛ ومهاجمة أو تدمير أماكن بيع الخمر ٣٨,٤٪؛ وتهديد من يسيء للإسلام ٤٠,٧٪.

فهل تشير الأرقام المذكورة أعلاه إلى نفس الخارطة في العمل أو السلوك؟ جدير بالذكر أن الأرقام التي تقيس مستوى المواقف الإسلامية ليست بالضرورة أن تؤدي إلى السلوكيات الإسلامية. وقد أشارت البيانات إلى أن مستوى المشاركة في السلوكيات الإسلامية منخفضة جدا، حيث أشارت أن المبحوثين الذين سبق أن يدمروا أو يحرقوا الكنائس التي أقيمت بدون ترخيص لم يبلغ عددهم إلا ٠,١٪؛ ويطردوا الجماعة الأحمدية ٠,٦٪؛ ويستعرضوا الزاني/ة ٠,٨٪؛ ويحاربوا غير المسلمين المهددين ٣٪؛ ويدمروا أماكن الدعارة ١٪؛ ويدمروا أماكن بيع الخمر ١٪؛ ويهددوا من يسيء للإسلام ١,٣٪. ومن الملاحظ أن هناك عوامل أخرى تؤثر في الشخص للقيام بالأعمال الإسلامية. ولكن هذا لا يعني أن هذه السلوكيات لا تملك قوة يمكن أن تنفجر في وقت من الأوقات، وتحولت إلى عمل يبنى على دافع ديني.

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك هو إلى أي مدى تتم مأسسة المواقف والسلوكيات الإسلامية؟ ويمكن أن يذكر هنا، بشكل عام، أن بعض المنظمات المناضلة، مثل مجلس المجاهدين الإندونيسي، وجبهة الدفاع عن الإسلام، يمكن إدراجهما كنموذج للحركات التي تتبنى

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الإسلامية في إندونيسيا. وعلى الرغم من أن هناك بعض الاختلافات، فإن كلا من المنظمتين تتوفر على ما يكفي من الثبات في نضالها على المنهج السلفي، مثل تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا. وبالنسبة لقادة هذه المنظمات، فإن الشريعة الإسلامية هي القوانين التي يجب تطبيقها كما هي، دون حاجة إلى إعادة تفسيرها. وتفترض وجهة النظر هذه أن التعاليم الإسلامية كاملة وشاملة وعالمية، وبالتالي، فإن التعاليم الإسلامية، بما فيها الأحكام الإسلامية، مثل الحدود يجب تطبيقها في أي مكان وزمان. وهذا الرأي، بطبيعة الحال، يختلف عما كان يسعى إليه بعض المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يشترطون إعادة القراءة في النصوص الدينية في علاقتها بالحياة الاجتماعية التي تكون مساحة لهذه الحدود.

وينبغي إعطاء الاهتمام، بشكل خاص، بالدور الذي قامت به جبهة الدفاع عن الإسلام في جهودها الرامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنها، في حدود معينة، أصبحت قوة الحراسة المبنية على نسبية دور الدين في غرس الأخلاق داخل المجتمع. ولا شك أن هذه المنظمة لعبت دورا واضحا في مداهمة أو إغلاق عدد من الأماكن الترفيهية بشكل قسري (المقاهي، والمراقص، والنوادي الليلية) في عدد من المناطق في إندونيسيا على أساس أنها تخالف الشريعة الإسلامية التي فهمتها.

وجدير بالذكر أن جبهة الدفاع عن الإسلام، خلافا للمنظمات الإسلامية الأخرى، جعلت تطبيق الشريعة الإسلامية أجندتها الرئيسية التي تتجلى في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الإسلام، في نظرها، هو التعاليم الكلية. والإسلام يوفر مجموعة من القوانين يمكن استخدامها في الحياة على مدى الزمان. وبالنسبة للجبهة، فإن الإسلام هو دين يجب تطبيقه في حياة المجتمع من قبل الدولة. والشريعة الإسلامية بصفته دينا، يجب أن ينفذها كل مسلم، وتحميها الدولة. لذلك، في نظر

الجبهة، فإن تطبيق الشريعة الإسلامية يعد جزءا من الحقوق المدنية التي ينبغي أن تقدمها الدولة من أجل تحقيق المجتمع الإندونيسي المزدهز والمستقر. إن السبب في حدوث الكساد الاقتصادي والأزمات المستمرة، هو أن الحكومة لا تريد تطبيق الشريعة الإسلامية، وتهتم أكثر بتطبيق النظام الغربي العلماني في الحياة المتعلقة بالأمة والدولة.

كما أن الجبهة، خلافا للمنظمات الإسلامية الأخرى، لا تجعل قضية إقامة الدولة الإسلامية هدفا أساسيا. ولاشك أن الدولة مطلوبة لضمان تنفيذ أوامر الشريعة الإسلامية، ولكنها، في الوقت نفسه، تعتبر الدولة الموحدة لجمهورية إندونيسيا شيئا ينبغي الحفاظ عليه. وبعبارة أخرى أن هذه المنظمة تركز أكثر على أجندة الشريعة الإسلامية في المجتمع التي تتم صياغتها في الإطار الإندونيسي. وبالنسبة لها، فإن تطبيق الشريعة الإسلامية ودعم الدولة له أهم بكثير من قضية الدولة الإسلامية التي أثارت جدلا طويلا في أوساط نشطاء المنظمات الإسلامية في إندونيسيا.

وخلافا لجبهة الدفاع عن الإسلام، فإن مجلس المجاهدين الإندونيسي، من الناحية الأيديولوجية، هو حركة تسعى إلى إقامة المنهج السلفي في إندونيسيا. وبالإضافة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية كأجندة أساسية، فإن هذه المنظمة قامت، بشكل دقيق، بتعزيز المواقف والسلوكيات من خلال تكوين الشخصية المسلمة على مستوى الأفراد والأسرة والمجتمع. وفي هذه النقطة، يعتبر المجلس أن تنفيذ الشريعة الإسلامية يجب أن يتم عبر ثلاث مراحل، وهي التنسيق الفردي (على مستوى الرؤية)، والتنسيق العملي (على مستوى الأعمال)، والتنسيق النظامي (على مستوى المؤسسة).

وينبغي أن يذكر أن بعض النشطاء المنخرطين في مجلس المجاهدين الإندونيسي له علاقة تاريخية متينة مع دار الإسلام، وهي حركة انفصالية في عهد النظام القديم أصبحت نموذجا للحركات الإسلامية الراديكالية في إندونيسيا. ولذلك،

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

بالنسبة لبعض الباحثين، فإن الأنشطة التي يقوم بها المجلس، والتي تسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونسيا، إنما هي جزء من الجهود الرامية إلى تحقيق الدولة الإسلامية والتي سبق أن فشلت في تحقيقها.

وبالفعل، فإن المجلس، في المرحلة الأخيرة من عملية تكوين المجتمع المسلم، يشترط وجود مؤسسة تتمتع بصلاحيات لتطبيق الشريعة الإسلامية، وهذه المؤسسة هي الدولة الإسلامية.

الدستور والدولة وإدارة الديانات

هل توجد تسمية الأكثرية والأقلية في دستور دولة اندونيسيا، وإلى أي مدى تُقدم الدولة ضماناتها، معياريا، للمجموعة الأقلية؟ وقبل أن يتم النقاش حول هذا الموضوع، من الأفضل التطرق، بشكل موجز، إلى قضية حقوق الإنسان التي ضمنها دستور ١٩٤٥. وكما هو معروف أن النص الأصلي لدستور عام ١٩٤٥ (قبل التعديل) يميل أكثر إلى كونه ‹أداة الوحدة› (*Instrument of unity*) أو ‹رمز الوحدة الوطنية› (*symbol of national unity*)، و تم وضعه في سياق تاريخ ما بعد الاستعمار [و] والحصول على الاستقلال بكل محدودية قائمة آنذاك.

وكما هو معروف أن دستور عام ١٩٤٥ يحتوي أيضا على الفصل المتعلق بالدين، كما نص عليه الفصل ٢٩. وفي هذه النقطة، فإن الفصل ٢٩ (البند ١) الذي ينص على أن «الدولة تقوم على الألوهية الواحدة» إنما هو شرط مطلق على أن «الدولة تضمن لجميع المواطنين حرية اعتناق الدين، وممارسة العبادة كل حسب دينه ومعتقداته»، كما نص عليه الفصل ٢٩ (البند ٢). وهذا ما يعرف في الممارسة الدستورية ب «خاصية انفصام المستوى» (*split-level character*)، حسب رأي غارفي Garvey (1996, 276–97). واعتمادا على هذين الفصلين، على الرغم من

تأكيد النص على أن الحرية الدينية هي من أهم حقوق الإنسان الأساسية مقارنة مع الحقوق الأخرى، إلا أن الواقع يشير أن الحماية الدستورية لم تقدَّم إلا للديانات التي تتبنى مفهوم الألوهية الواحدة. ولذلك، فإن المعتقدات التي لا تتوفر على المتطلبات الأساسية، فإنها لا تعتبر «ديانة».

وسوف يلاحَظ تباعا أن هذه الفكرة أصبحت الجزء الأكثر أهمية في جهود الدولة لإدارة الحرية الدينية. لأن دستورنا يشترط أن يكون الإله هو أهم جزء في مسألة التدين. فأي نوع من الإله؟ إنه إله تضاف إليه عبارة «الواحد الأحد». ويبدو أن هذا هو الصيغة الوحيدة المستعملة في تقاليد كتابة الدستور العلماني في العالم، والتي تنص، بشكل صريح، على مفهوم وحدانية الله.[٥] وهذا المفهوم ليس مجرد اعتراف بأن الدولة تؤمن بالله. بل أكثر من ذلك، سيصبح معيارا يحدد مشروعية وجود ديانة. ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم وحدانية الله أصبح 'حاجزا' للأفراد أو المجموعة في تبني الاعتقاد بتعدد الآلهة، ولاسيما عدم الاعتراف بالإله. ولذلك، إذا لم يتوفر نظام المعتقدات على المتطلبات الأساسية، فإنه لا يعد دينا، أو على الأقل تعتبر تعاليمه منحرفة عن الدين.

ونتيجة لذلك، فإن الضمان المقدم من قبل الدولة بموجب الفصل ٢٩ لدستور ١٩٤٥ (أي الدولة تضمن لجميع المواطنين حرية اعتناق الدين وممارسة العبادة كل حسب دينه ومعتقداته) ينبغي أن ينظر إليه في أن هذه الأديان، مبدئيا وفعليا، تقبل عبارة الألوهية الواحدة مع كل عناصرها التنفيذية (أي الدين)، وبالتالي فإن حرية عدم التدين تعتبر، على ما يبدو، متعارضة مع تلك المبادئ والممارسات.

فهل هذ الألوهية الواحدة هي التي كان يريدها مؤسسو هذه الدولة؟ وعلاوة على ذلك، هل حقا أن الدولة تعطي ضمانا بشكل جدي للحرية الدينية، كما ورد في دستور ١٩٤٥؟

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

للإجابة عن السؤال الأول المتعلق بالألوهية الواحدة، من الأحسن نقل الخطاب الذي ألقاه سوكارنو أمام جلسة هيئة التحقيق من أجل الأعمال التحضيرية للاستقلال في ١ من يونيو ١٩٤٥، حيث قال:

> المبدأ الخامس أن يكون: تنظيم استقلال إندونيسيا معتمدا على تقوى الله الواحد الأحد. مبدأ الألوهية. ليس فقط أن الشعب الإندونيسي يؤمن بالله، ولكن ينبغي أن يكون لكل مواطن إندونيسي إله. المسيحيون يعبدون الله وفقا لتوجيهات عيسى المسيح، والمسلمون يؤمنون بالله وفقا لتعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والبوذيون يمارسون عبادتهم وفقا للكتب التي بين أيديهم. ولكن تعالوا جميعا نؤمن بالله. أن تكون دولة إندونيسيا هي دولة يكون كل مواطنها يستطيع أن يعبد الله بكل حرية. كل الناس ينبغي أن يؤمنوا بالله بطريقة مثقفة، أي بدون «الأنانية الدينية». وأن تكون دولة إندونيسيا هي دولة تؤمن بالله! تعالوا لنقوم بتنفيذ [تعاليم] الدين، سواء كان الإسلام، أو المسيحية بطريقة مهذبة. ما هي الطريقة المهذبة؟ إنها الاحترام المتبادل بين المواطنين... والنبي محمد صلى الله عليه وسلم قد قدم أدلة كافية على التسامح، على احترام الديانات الأخرى. والنبي عيسى أيضا قد أظهر التسامح. تعالوا نحن في إندونيسيا المستقلة التي قمنا بإعدادها، وفقا لذلك، نعلن: أن المبدأ الخامس لدولتنا هو الألوهية المثقفة، الألوهية ذات الأخلاق الفاضلة، الألوهية التي تتبنى الاحترام المتبادل. إن قلبي سيكون سعيدا جدا إذا وافقتم على أن دولة إندونيسيا المستقلة تقوم على الألوهية الواحدة!...[٦]

وعلى الرغم من أن سوكارنو استخدم في هذا الخطاب عبارة الألوهية الواحدة بوضوح، إلا أن مفهوم الألوهية الذي يتصوره، من حيث المبدأ، كان بسيطا جدا ومباشرا. إنه يريد فقط أن تكون الدولة التي ستقام مبنية على الروح الدينية أو تعترف بالله.

وكما كان توماس جيفرسون، عندما يكتب المعاهدات التي تحولت فيما بعد إلى دستور إمريكا المعدل، فإن سوكارنوا كان يريد أن تكون دولة إندونيسيا قائمة على الروح التي تضمن حرية سكانها للإيمان بالله (أن

يكون لكل مواطن إندونيسي إله) والتدين بكل حرية. وهذا هو الظروف التي يكون فيها كل مواطن ‹يستطيع أن يعبد ربه بحرية›، لأن لديه مفهوم ‹الإيمان بالله بطريقة مثقفة›، دون الشعور بأنه هو الوحيد على الصواب بسبب ‹الأنانية الدينية›. وعلاوة على ذلك، فإن جوهر الموقف من ممارسة الدين ‹بطريقة مهذبة› حسب تصور سسوكارنو هو›الاحترام المتبادل بين المواطنين›، كما فعله الأنبياء، باعتباره شكلا من أشكال ‹التسامح›. وهذا هو المراد من تصوره حول الألوهية ‹المثقفة ذات الأخلاق الفاضلة، الألوهية التي تتبنى الاحترام المتبادل›.

وعلى الرغم من أن مفهوم الألوهية الواحدة التي قدمه سوكارنو في غاية البساطة، إلا أنه أصبح مختلفا عندما تحول إلى أن يكون جزءا من أيديولوجية الدولة (أي المبدأ الأول من المبادئ الخمسة أو البانتشاسيلا)، أو جزءا من أهم مصادر كتابة القوانين (أي دستور ١٩٤٥). وهذا حدث خاصة كشكل من أشكال 'التسوية السياسية' التي تجسّر العقبات الأيديولوجية بين الوطنيين والمسلمين بعد إلغاء سبع كلمات في ميثاق جاكرتا.

وبغض النظر عن جدل هذه التسوية السياسية، فإن هناك إجماعا بارزا بين السياسيين على أن يبقى الدين عنصرا أساسيا في سياسة هذه الدولة الجديدة، رغم أنهم يختلفون في حصة هذا الدين. ولا شك، أن نظام الدولة يبدو هنا علمانيا، ولكن الواقع يشير إلى أن رغبتهم في تبني النظام الديني بصفته أداة توفر تفسيرا سياسيا تبقى قائمة.

وبعبارة أخرى، أن الرغبة في إظهار الدين في المساحات العامة، اجتماعية كانت أم سياسية، لا تزال حلما كامنا بالنسبة لبعض هؤلاء النشطاء. وهذا تجلى عندما كانت المجموعة الإسلامية داخل البرلمان قوية حيث تؤثر في دلالة مفهوم الألوهية الأكثر شمولية خارج الخيال المتواضع

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

عند سوكارنو باعتباره أول من طرح هذه المفردة. والشيء نفسه حصل كذلك في قضية الدين. وكلاهما، وبشكل مطوي، يعاني من التحول، حيث أصبحت دلالته أقرب إلى مفهوم التوحيد في الإسلام، متزامنا مع تعزيز هذا المفهوم الذي هو أقرب إلى معنى الدين في تعاليم الإسلام، أو على الأقل قريب من تقاليد ‹الأديان السماوية› الأخرى، مثل المسيحية (Atkinson 1983, 686–87).

ويمكن القول إن هذا هو «انتصار صامت» (*silent victory*) للسياسيين المسلمين حينذاك، حيث نجحوا في تحويل المفردة التي تحدد اتجاه الدولة الجديدة إلى ما هو أقرب إلى عقيدة التوحيد في الإسلام. وهذا ما اصطلح عليه باير Beyer بهيمنة المجموعة الأغلبية في التأثير على صياغة القانون. وإن صياغة القيم والقانون التي أخذت عباراتها وأشكالها من هذه المجموعة، كل ذلك ظاهرة عامة موجودة في مختلف أنحاء العالم (Beyer 2003, 333–39).

وفي هذاالسياق، فإن هؤلاء النشطاء عادة ما يخلقون نموذجا نهائيا لما يعتقدونه كدين شرعي. وبهذا النموذج ‹يجبرون› الدولة للقيام بـــ ‹تهميش› أو الحدّ من المؤسسات الدينية الأخرى التي يعتبرونها مخالفة للنموذج الذي طرحوه. وهذا، في الحقيقة، لم يحدث في ذلك الوقت فحسب، بل إن التاريخ يعيد نفسه منذ أن أصبح الإسلاميون قوة هامة في القانون والسياسة بعد الإصلاح.

والنموذج الأكثر ‹نعومة› من عملية هذه المساومة يتمثل في الأخذ بجوهر الأخلاق التي تستند إلى تعاليم دين معين تم تغليفه باللغة التي تبدو أكثر علمانية وعمومية. وهذا يحدث أيضا، في مستوى معين، في عديد من البلدان مثل أمريكا وكندا (Beaman 2003, 118–26). غير أنه في سياق إندونيسيا يميل إلى 'المبالغة' و'الخزي'. وهذا ما وجدناه في الكفاح المتعب لتمرير مشروع القانون بشأن محاربة الإباحية في سنوات ماضية.

عودة إلى موضوع حرية التدين للإجابة عن السؤال الثاني المذكور أعلاه. هل يضمن الفصل ٢٩ من دستور ١٩٤٥ الحرية الدينية بشكل كامل؟ وقبل ذلك ينبغي إلقاء الضوء على أن دستور ١٩٤٥، من حيث المبدأ، هو الدستور المؤقت للدولة الحديثة الاستقلال، كما عبر عن ذلك سوكارنو:

> لا شك أنكم تفهمون أن هذا مجرد الدستور المؤقت، دستور البرق، ربما يمكن القول أيضا إنه دستور الثورة، ونحن سوف نقوم بوضع الدستور الأكثر كمالا وشمولا. ينبغي أن تتذكروا جيدا أننا ينبغي أن ننتهي من هذا الدستور في هذا اليوم.

إن دستور ١٩٤٥، إضافة إلى طبيعته المؤقتة، ينبغي أن ينظر إليه بصفته ‹أداة الوحدة› أو ‹رمز الوحدة الوطنية› الذي يتوسط بين القطبين الفكريين المتناقضين بشأن شكل الدولة المنشودة، أي بين مفهوم الدولة التكاملية (سوكارنو وسوبومو) وبين مفهوم الدولة غير التكاملية (الفردانية والليبرالية) (محمد جتى ومحمد يمين)، وهنا يمكن القول، بكل بساطة، إن مفهوم الدولة التكاملية يفترض نظاما يقوم على دولة عشائرية بحيث يعتبر المواطن جزءا من الأعضاء المنخرطين في الدولة، وفي هذه الصدد يقول سوبومو:

> إنه مفهوم الدولة التي تندمج مع شعبها الذي يضم جميع الطبقات الموجودة في مختلف مجالات الحياة. والمبادئ التي تتضمنها فكرة الدولة العشائرية هي: فكرة الوحدة بين القيادة والشعب وفكرة الوحدة داخل الدولة، حيث يتم هذا كله اعتمادا على التيارات الشرقية.[٧]

إن الدولة التكاملية في جوهرها، حسب رأيه، ضد الفردانية، إن لم تكن ضد «حقوق الحرية الأساسية» (المعروفة بحقوق الإنسان)، وتستفيد من تجارب الفشل التي عانتها بعض الدول في أوروبا الغربية التي يرى سوبومو أنها بسبب المبالغة في تفضيل الحقوق الفردية.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

> إن الأساس الذي تعتمد عليه دول أوروبا الغربية هو الفردانية والليبرالية. وهذه الخاصية الفردانية التي تشمل جميع مجالات الحياة تفرق بين الإنسان كجزء من المجتمع، وتنعزل عن كل العلاقات الأخرى. الإنسان، والدولة التي تعتبر كذلك إنسانا، هذا كله يتسبب في حدوث الاستعمارية والأنظمة القمعية... بل إن أوروبا نفسها في الوقت الحاضر تعاني الأزمة الروحانية الخطيرة لأن الشعب الأوروبي يشعرون بالملل تجاه الوحشية كنتيجة لهذ الروح الفردية (Yamin 1959, 117).

ولذلك، كما أضاف سوكارنو:

> إذا كنا نريد حقا أن نبني دولتنا على أساس القرابة، والتعاون، والعدالة الاجتماعية، فعلينا أن نتخلص عن كل الأفكار والأفهام الفردانية والليبرالية (Yamin 1959, 79).

وبناء على ما سبق يمكن القول، إن مفهوم الدولة التكاملية، منذ البداية، هو مرآة لكتابة دستور ١٩٤٥، فعليه، على الرغم من أن الدستور هو نتيجة التسوية الطويلة بين المجموعتين المتناقضتين، إلا أنه، لا يمكن لأحد أن ينكر أن هذا الدستور تسيطر عليه العناصر التي تفضل ‹سيادة الدولة› على ‹سيادة الشعب›.

لذلك، فليس من المستغرب إذا وجدنا الفصول التي تؤكد ‹سلطة الدولة› أو ‹مصالح الدولة› بدلا من حقوق الإنسان الأساسية. والفصول المتعلقة بـــ ‹الحقوق› التي يتمتع بها المواطن والتي يتضمنها الدستور، لا تزيد عن ثلاثة فصول، وهي: الفصل ٢٧ (بشأن حقوق الحصول على العمل اللائق للإنسانية)؛ والفصل ٢٨ (بشأن حرية الشراكة، والتجمع، والتعبير عن الآراء كتابيا وشفويا)؛ والفصل ٢٩ (بشأن حرية اعتناق الدين وممارسة العبادة وفقا للأديان التي تم اعتناقها). وبالإضافة إلى ذلك هناك فصل بشأن التعليم (الفصل ٣١) والفصل المتعلق بالأطفال اليتامى، والأطفال المهمَلين (الفصل ٣٤)، حيث يقال ضمنيا إنهما من الفصول التي تمكّن المواطن من تقديم الشكاوى ضد الدولة.

ثم ما هي العواقب المترتبة على الحرية والحقوق الدينية؟ إن ما ينبغي تأكيده في هذا السياق أن كتابة الدستور في ذلك الوقت تبدو غير جدية أن هذه الفصول ترمي إلى تحقيق الحرية الدينية. وذلك، مرة أخرى، لأن الروح الموجودة في ذلك الوقت تميل إلى إلغاء الحقوق الفردية وسيادة الشعب. لذلك فإن الفصل ٢٩ المتعلق بحرية اعتناق الدين، وممارسة العبادات وفقا للأديان التي تم اعتناقها، ينبغي النظر إليه على أساس أنه مجرد بلاغة سياسية تهدف إلى إرضاء المواطنين. لأن الفصول الثلاثة (٢٧ إلى ٢٩) الواردة في دستور ١٩٤٥، هي، في واقع الأمر، مجرد «قوة دافعة لإرضاء الشعب» (Yamin 1959, 325)، على حد تعبير سوكيمان ويريوسانجويو.

ومن هذا المنظور، فإن الفصل ٢٩ من دستور ١٩٤٥ وفقا لواقعه التاريخي، لم يكن الهدف منه الدفاع عن الحرية الدينية بطريقة مخططة ومدروسة. وهذا لأن دستور ١٩٤٥، من حيث المبدأ، لا يعترف بحقوق الإنسان (لاسيما حقوق الأقلية)، نتيجة لهيمنة الروح الهادفة إلى إقامة الدولة التكاملية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ندرة المفاهيم المرتبطة بحماية الحرية الدينية الحقيقية داخل الدستور قد يكون سببها أن هذا الخطاب لم يحظ باهتمام كبير عند المفكرين، ورجال الدولة في ذلك الوقت. وإذا تم إدراج هذا الفصل داخل الدستور في نهاية المطاف، فإن التعامل معه يتم بشكل عابر وفقا للجهود الرامية إلى حماية مصالح الدولة التي تعد أهم بكثير من غيرها.

وبالتالي، حسب منطق نيكولاس غفوسديف Nikholas K. Gvosdev، يبدو أن هناك مصالح سياسية للدولة، حيث توجد في نفس الدستور المواد التي تقدم الضمانات للحرية (البند ٢ من الفصل ٢٩)، ولكن في نفس الوقت توجد متطلبات جديدة تؤدي، في النهاية، إلى تقييد الحرية نفسها (البند١) (Gvosdev 2001, 81–90). ويلاحظ هنا الترابط بين مصلحة الدولة وفكرة الحرية الدينية التي يضمنها الدستور.

ولكن لابد من الإشارة أن ‹التفسير› ليس دائما أن يكون أحاديا، بل إنه في غاية الدينامية وفقا للتغيرات السياسية والثقافية. وفي هذه النقطة، فإن التنافس بين جماعات المصالح، سواء داخل الحكومة (مثل السياسيين والأحزاب المختلفة) أو الفئات الاجتماعية (المجتمع المدني)، تفترض وجود التفاوض والتسوية والتنازل والمساومة بشكل مستمر (Mann 1993). وكما أن توزيع السلطات يتعرض للتغيير باستمرار، وفي غضون فترة زمنية قصيرة، فإن الاتجاهات التي تهدف إلى إحداث تغيير المعنى المعجمي في الدستور المكتوب لا يمكن الابتعاد عنها. وهذا حدث منذ إقامة وزارة الشؤون الدينية بمبادرة من أحمد سوبارجو باعتبارها قوة دافعة لذلك.

وهذه الوزارة، إضافة إلى كونها مؤسسة ‹كلب الحراسة› (*watchdog*) لتحقيق مبدأ الألوهية الواحدة، فإن لها رسالة أساسية، وهي تقديم الإرشادات والمساعدات في ترويج الحركات الدينية الصحية (*watching over individual freedom, giving guidance and support so as to promote healthy religious movement*) كما ذكره van Nieuwenhuijze (١٩٥٨, ٢٢٦). ولا شك أن مصطلح الحركات الدينية الصحية يشير إلى الأنظمة والمفاهيم الموجودة داخل تقاليد تلك المجموعة الأكثرية. وهذا، وفقا لسياق إندونيسيا في ذلك الحين، يدل بشكل غير مباشر على رفضها وجود الجماعة الاعتقادية التي كانت—ولا تزال—تمثل الشغل الشاغل للنشطاء المسلمين. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها وعاء خصب لمقاومة الأيديولوجية الإلحادية الشيوعية التي يتنامى نفوذها السياسي والاجتماعي.

ولذلك، من وجهة نظر مختلفة، فإن هذه الوزارة، منذ نشأتها، حظيت باهتمام رجال الديانات من المجموعات الأقلية، مثل لاتوهارهاري و سيجابات. وبالنسبة لهما، على الرغم من أن إنشاء هذه الوزارة يبدو

وكأنها عبارة عن تنازل يهدف إلى معالجة ‹الجرح› الذي يعانيه المسلمون عقب هزيمتهم في الدفاع عن ميثاق جاكرتا على أمل أن تكون الحكومة الجديدة تحظى بدعم من المسلمين، إلا أنها أحدثت شعورا ‹بعدم الارتياح› و ‹الوساوس› (Sidjabat 1965, 60; Wawer 1974, 144–45).

وتجدر الإشارة هنا، أن الضحية الأولى من هذه السياسة، كما عبر عنها كروف Kroef هي الهندوس، حيث فرضت الوزارة اشتراطات للاعتراف بشكل رسمي بالديانة الهندوسية، وهي أن يكون لها كتاب مقدس ومؤسس، بالإضافة إلى كونها معترف بها في خارج البلاد (Kroef 1953, 123).

وتبين مما سبق ذكره، أن مفهوم الدين والحرية الدينية في الدستور، قد تعرض للتقليص منذ البداية، حيث تم وضعه في دستور ١٩٤٥ (سواء قبل التعديل أو بعده) في إطار مفهوم الإله الذي تضاف إليه عبارة «الواحد الأحد». وفي هذا المنظور، فإن هذا المفهوم يبدو عاجزا عن توفير الحماية لحقوق الأقليات التي تتبنى النظرة «المختلفة» عن الإله، وتحديدا حول السؤال: من هو الإله، وكم عدده؟ وعلاوة على ذلك، إضافة إلى اعتماده على فكرة الألوهية المأخوذة من مفهوم التوحيد في الإسلام، فهناك متطلبات أخرى للاعتراف بعناصر الدين التي هي أيضا ماخوذة من التعاليم الإسلامية المتعلقة بتعريف الدين ومجالاته.

وهذا بدوره أصبح «جدارا عازلا» يقلص الحقوق الأساسية للشخص في اعتناق دين يؤمن به، ويقوم بالأنشطة التي تتفق مع معتقداته داخل الدولة. وهذا الجدار هو الذي اتخذته الدولة سندا أساسيا في إصدار القوانين الدينية المختلفة في الفترة المقبلة. وفي المقابل، فإن هيمنة فكرة الألوهية والدين أصبحت ملائمة لفكرة إنشاء وزراة الشؤون الدينية، حيث إن إحدى رسالتها الأساسية بالإضافة إلى «الإشراف على حرية

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الأفراد، وتقديم التوجيهات والمساعدات في ترويج الحركات الدينية الصحية»، فهي أصبحت مؤسسة 'كلب الحراسة' من أجل تحقيق مبدأ الألوهية الواحدة.

وكان الاهتمام بإدارة الحياة الدينية بدأ واضحا بعد صدور القرار الرئاسي رقم 1/PnPs/1965 (بالاشترام مع القانون رقم ٥ لسنة ١٩٦٩) بشأن منع سوء استخدام و/أو تدنيس الديانات، والذي تم توقيعه من قبل سوكارنو في ٢٧ يناير ١٩٦٥. وكانت فكرة التنظيم، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، نابعة من مؤتمر القانون الوطني الأول عام ١٩٦٣ الذي كانت من جدول أعماله دراسة قضية الجريمة الدينية في كتاب القانون الجنائي. وأكد عمر سينو أجي أن هذه القضية لابد من دراستها بشكل معمق في الإصلاحات القانونية المقبلة. والسبب في ذلك، في رأيه:

> أليس الاعتراف بمبدأ الألوهية الواحدة بصفته قضية رئيسية داخل دولة البانتشاسيلا، مع الفصل ٢٩ من دستور ١٩٤٥ الذي لا بد أن يكون أساسا في الحياة الدينية في إندونيسيا، تبرر بل تلزم وضع الجرائم الدينية في كتاب القانون الجنائي؟ ... إن الدين في حياتنا وفي واقع قوانينا هو عامل أساسي، ويمكن فهم ما إذا كان هذا العامل يتم استخدامه كأساس قوي لإحياء الجرائم الدينية.[٨]

يبدو أن هذا الرأي الذي أدلى به عمر سينو أجي هو الذي ألهم صدور ذلك القرار الرئاسي، والذي تم اعتماده فيما بعد في وضع كتاب القانون الجنائي للفصل 156a. وعلاوة على ذلك، فإن هذا التنظيم لا بد من قراءته في السياقات التاريخية والاجتماعية آنذاك، حيث كانت خلافات القوى السياسية بين المجموعات الدينية والجماعة الاعتقادية والشيوعية مقلقة للغاية. كما أن احتمال حدوث الصراع المبني على القوى الطائفية كبير جدا، وأصبح جزءا من العوامل المهمة التي تفرق وحدة الأمة.

وفي هذا الإطار الاجتماعي والسياسي ظهر هذا التنظيم، ومن خلاله تبين لنا ما هي الديانات (أي ست ديانات كبرى: الإسلام، ووالبروتستانتية، والكاثوليكية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية) التي ليست فقط أنها تتلقى ‹المساعدات› (التي يبدو أنها عبارة عن الدعم المعنوي والمادي لهذه المؤسسات الدينية في قيامها بالوظائف الاجتماعية اليومية)، ولكنها أيضا تحصل على ‹الحماية›، لتنفيذ الأنشطة الدينية كما يضمنها الفصل ٢٩ من دستور ١٩٤٥، وكذلك الحماية من جريمة سوء الاستخدام والتدنيس. وهاتان الخدمتان اللتان قدمتهما الدولة (‹المساعدة› و ‹الحماية›) يبدو أنهما تذكراننا إلى مفهوم ‹قائمة التعبد› (*list cultuelle*) في فرنسا، وقانون التجديف (*the Law of Blasphemy*) في تقاليد المملكة المتحدة (Gunn 2004, 7–24; Oliva 2007, 68–86).

وعلاوة على ذلك، اعتمادا على روح حماية الأديان التي يعتنقها سكان إندونيسيا، فإن هذا القرار الرئاسي رقم 1/PnPs/1965 بالاشترام مع القانون رقم ٥ لسنة ١٩٦٩، لم يكن مجرد لوائح منظمة لحماية الدين من سوء المعاملة وانتهاك حرمته، ولكنه أيضا، من حيث القانون والسياسة، أصبح أقوى قاعدة لاختبار صحة الدين ووجوده. وأول مثال لذلك القضية التي تعانيها الكونفوشيوسية بعد ثورة الحزب الشيوعي الإندونيسي عام ١٩٦٥، حيث تم اتهام معظم الصينيين بالتورط فيها، وربطهم بالشيوعية، فمنذ ذلك اليوم تم إخراجها تدريجيا من ‹تعريف› الديانة التي لها معتنقها في واقع الأمر. ولحسن الحظ، بالتزامن مع رياح الإصلاحات، تم الاعتراف بوجودها من جديد بمقتضى القانون عام ٢٠٠٠.

وبما أن ذلك القانون يهدف إلى حماية الدين من الانتهاكات التي تؤدي إلى حدوث الصراعات الاجتماعية في ذلك الوقت (مثل قضية تين بيرج Ten Berge عام ١٩٥٩، وصعود الجماعة الاعتقادية، وقوة نفوذ

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الشيوعية)، فقد ذكر في تفسيره أن الديانات التي يعتنقها ‹عادة› الشعب الإندونيسي عددها ستة، وهي الإسلام، والبروتستانتية، والكاثوليكية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية. وهناك بيان آخر أدرج أيضا ضمن تفسير هذا القانون الذي لم يظهر أبدا في خطاب النظرية الدينية، وهو أن الديانات الأخرى مثل الطاوية واليهودية وغيرهما يمكن الاعتراف بها مادامت لا تخالف القانون.

ولذلك، فالمنطق الذي يقول إن الديانات التي تعترف بها الدولة هي ست، فإن هذا المنطق لم يكن قويا، إلا أن هذه الديانات الأخرى ربما لا تتلقى المساعدة والحماية من قبل الدولة، كما حصلت عليها الديانات ‹الرسمية› الست. ومن المثير للاهتمام أن التعريف بالديانات المعترف بها أو غير المعترف بها، أصبح ضعيفا عندما يواجه واقع التغير السياسي. ويلاحظ هذا في قضية الكونفوشيوسية بعد ثورة الحزب الشيوعي الإندونيسي عام ١٩٦٥، حيث تم اتهام معظم الصينيين بالتورط فيها، وربطهم بالشيوعية. فمنذ ذلك اليوم تم إخراجها تدريجيا من ‹تعريف› الديانة المعتنقة عادة. وتعزيزا لهذا القرار صدرت لوائح خاصة بالدين، إلى أن تأتي رياح الإصلاحات، حيث تم الاعتراف بوجودها من جديد بمقتضى القانون عام ٢٠٠٠.

وكانت سياسة «الهوية الدينية» كجزء من ‹الهوية الإندونيسية› تزداد قوة، تزامنا مع تعزيز سياسي استبدادي للنظام الجديد. وهذا لا يختلف عن شيك على بياض (*unpaid bill*)، حيث يعطي للنظام جزءا كبيرا للقيام بتنظيم الأديان بشكل كلي. وعلى حد تعبير فوكو، فإن هذا ما يسمى *govermentalization of the state* يعنى أن الدولة تستحوذ بشكل مفرط إدارة تحسين الذات (*correct management*) نحو مواطنيها. وباختصار، فإن الدولة، في هذه النقطة، ليست فقط لاعبا أساسيا في العملية التشريعية،

ولكنها تتصرف كمنفّذ ومشرّع في نفس الوقت للقوانين التي تم وضعها بشكل هائل. ومن أجل تسليط الضوء على ذلك، فإنه منذ عام ١٩٦٧ إلى ١٩٩٥، كما جاء في كتاب قانون الحياة الدينية بوزارة الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا، هناك ما لا يقل عن ١١٠ لائحة بشأن الديانة، سواء على شكل القوانين، أو القرار الوزاري، أو القرار المشترك، أو التعليمات، أو المنشورات، الرسالة الإذاعية/البرقية، الدليل الأساسي، التي وقّع عليها كل من رئيس الجمهورية، والنائب العام، ووزير الشؤون الدينية، ووزير الداخلية.

الحرية الدينية والمجموعة الأكثرية

بالنسبة للدستور، بجانب ما قد سبق ذكره، هناك أمر آخر مهم ينبغي الانتباه إليه في علاقته مع الحرية الدينية، وهو وجود المجموعة الأكثرية.[٩] وذكر باير Beyer أن وجود المجموعة الأكثرية المهيمنة تؤثر كثيرا في صياغة قانون الدولة، وبالتالي فإن صياغة القيم أو القوانين التي تستمد تعابيرها و أشكالها من هذه المجموعة هي ظاهرة عامة يمكن أن تحدث في أجزاء مختلفة من العالم (Beyer 2003, 333–39).

وفيما يتعلق بالحياة الدينية، فإن هذه المجموعة هي التي تخلق، في غالب الأحيان، نموذجا نهائيا لما يعتقد أنه دين شرعي، وعلى أساسه فهي 'تجبر' الدولة للقيام بتهميش أو الحدّ من المؤسسات الدينية الأخرى التي تعتبرها مخالفة للنموذج الذي عرضوه (Beaman 2003, 118–26). وفي بعض الحالات المتطرفة أو عندما يكون النظام في حالة الضعف، مثل الفترة الانتقالية (مثل ما حدث في إندونيسيا)، فإن هذه المجموعة المهيمنة يمكن أن تتحول إلى ‹مؤسسة دولة الظل› (*quasi-governing institution*) التي تكون مفسداتها أكثر من منافعها في تقديم الخدمات للجميع.

ما هي الأسباب التي تدفع السلطة السياسية الشرعية، مثل الدولة، إلى إعطاء الأفضلية لهذه المجموعة الأغلبية؟ هناك سببان على الأقل. الأول، أن النظام الحاكم له ارتباط بهذه المجموعة أو أنه منحدر منها، وهذا شبه مؤكد. ولا شك أن هناك نظاما نشأ عن طريق العنف (أو الانقلاب) و لم يحصل على شرعية الأغلبية، أو النظام المنحدر من المجموعة الأقلية ولكنه يحصل على الشرعية من الأغلبية، غير أن هذه الحالة الأخيرة نادرة، وأنها ‹استثنائية›. وبما أن معظم النظام يأتي من الأغلبية، فإنه من الطبيعي إذا طلبت هذه المجموعة مكافأة تتمثل في المشاركة في عملية صنع القرار في مختلف المستويات.

والثاني أن النظام الحاكم بحاجة إلى الشرعية المستقرة من قبل المجموعة الأكثرية من أجل استمرارية سلطته السياسية. وبعبارة أخرى، أن أهمية الرعاية والشرعية اللتين حصل عليهما من المجموعة الأغلبية ليستا فقط من أجل الحفاظ على سمعة الدولة التي تتمتع بالمصداقية لفترة طويلة، وإنما كذلك للحفاظ على الأجواء المستقرة في تنفيذ البرامج المخططة.

وإذا نظرنا إلى واقع الحياة الدينية، فإن نموذج التنازل والمساومة يتجلى بوضوح في إصدار الدولة تنظيمات مختلفة ليست فقط لتحقيق مصالح الدولة في تنظيم المجتمع بصفة عامة، ولكنها في نفس الوقت (وفي مستوى معين) تعكس صراع التحكم على الهيمنة الذي يشير أساسا إلى مصالح المجموعة الأغلبية وقيمها. وبالتالي، كما يقول جيل Gill، فإن المجموعة الأكثرية عادة ما تكون أكثر ميلا إلى دعم كثرة التنظيمات أو القواعد التي أصدرتها الحكومة، بينما الأقلية على عكس ذلك. وعلى الرغم من أن هذه التنظيمات يمكن أن تتدخل في شؤون الحياة الفردية، إلا أن المجموعة الأكثرية تعتبرها مهمة للحفاظ على الهيمنة والمنافسة مع المجموعات الأخرى (الأقلية)، حيث تم استخدامها، في عدد من الحالات، كسلاح فعال للحفاظ على الهيمنة واحتكار الحقيقة (Gill 2005, 15).

والمثال الذي يمكن ذكره هنا هو أن المجموعة الأكثرية، على الرغم من أنها، من الناحية النظرية، تتفق مع فكرة الحرية الدينية، إلا أنها عادة ما تكون 'صامتة'، بل تقدم دعمها لبعض سياسات الدولة، مثل تقييد منطقة العمليات للمجموعة الأقلية في نشر الدين، والحد من إعطاء التصاريح للطاقة والمساعدات من قبل المبشرين الأجانب، وتقييد إنشاء دور العبادة لهذه المجموعة الأقلية. وفي بعض الحالات، عندما تحاول هذه المجموعة حماية الرأي المهيمن في السوق الحرة الدينية (*free market of religiousity*) فإنها تستخدم قوة الدولة لمنع نشر التعاليم والممارسات التي تعد منحرفة عن الدين.

هذه هي الصورة الأولى عن إدارة الحياة الدينية التي حدثت في عهد النظام الجديد. وجديد بالذكر أن هذه التنظيمات تبقى جزءا مهما للدولة في إدارة الحياة الدينية في أعقاب انهيار النظام الجديد. وتزامنا مع تزايد قوة المسلمين بإندونيسيا في المساومة، فإن المعركة الهادفة إلى تبني القيم الإسلامية كقيمة أساسية في الحياة المرتبطة بشؤون المجتمع والدولة، أصبحت هذه المعركة السمات الأكثر أهمية في عصر الإصلاح. وهنا تكمن أهمية الحصول على آراء المجموعات غير المسلمة فيما يحدث في هذا البلد.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

الهوامش

١. انظر نظرية الأصولية الإسلامية في Marty و Appleby (١٩٩٥).

٢. حول أفكار نور خالص ماجد يمكن الرجوع إلى أحد ملفاته *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (١٩٨٧).

٣. للتوسع يمكن الرجوع إلى Alatas و Desliyanti (٢٣—٢١ ,٢٠٠٢).

٤. أنظر: Foucault (١٩٨٨) كما ذكر في Christiansen (٦٥—١٤٥ ,٢٠٠٣).

٥. يمكن القيام بالمقارنة مع دساتير الدول الأخرى التي يكون فيها المسلمون أغلبية سكانها في Stahnke و Blitt (١٠٧٨—٩٤٧ ,٢٠٠٥).

٦. أنظر خطاب سوكارنو في Yamin (١٩٥٩).

٧. أنظر: Yamin (١٩٥٩). للتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى النقاش الذي جرى حول فكرة الدولة التكاملية التي كتبها Simandjuntak (١٩٩٤).

٨. أنظر:(١٩٧٦) Adji كما ذكر في (٢٠٠٥) Sarwini.

٩. إن تسمية المجموعة بأنها أكثرية أو أقلية يمكن تحديدها من خلال جوانب آتية: أولا: من جانب العضوية والانتماء. مثل المسلمين في إندونيسيا حيث إنهم أكثرية بالمقارنة مع أتباع الديانات الأخرى، مثل المسيحية. ثانيا: من حيث الاعتراف القانوني من قبل الدولة، على سبيل المثال وجود الديانات الرسمية التي تعترف بها الدولة، مثل ما حصل في إندونيسيا، مقابل الأديان البروليتارية في بعض المناطق. هنا فإن الأديان الرسمية تعتبر أكثرية في حين تعد الأديان البروليتارية أقلية. ثالثا: من حيث حركة الفكر الديني، مثل ديانات الاتجاه السائد، والحركة الدينية الجديدة. وتامن إيدين *Taman Eden* برئاسة ليا أمين الدين، والجماعة الأحمدية، حيث تعد كلها أقلية في أوساط الاتجاه السائد للفكر الإسلامي في إندونيسيا، أو مثل راجنيس وبراهما كوماريس في التقاليد الهندوسية، أو باب إلى الجنة (*Gate to Haven*) و السيانتولوجيا (*Scientology*) للديانة المسيحية. رابعا: من منظور الحركات الاجتماعية الدينية الجديدة، و في سياق إندونيسيا، مثل الشبكة الإسلامية الليبرالية، و جبهة الدفاع عن الإسلام مقابل الاتجاه السائد للحركات الإسلامية في إندونيسيا.

المراجع

Adji, Oemar Seno. 1976. *Hukum (Acara) Pidana Dalam Propeksi*. Jakarta: Erlangga.

Alatas, Alwi, and Fefrida Desliyanti. 2002. *Revolusi Jilbab: Kasus Pelarangan Jilbab Di SMA Negeri Se-Jabotabek, 1982-1991*. Cet. 1. Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat.

Ali, Fachry, and Bahtiar Effendy. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.

Atkinson, Jane Monnig. 1983. "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion." *American Ethnologist* 10(4): 684–696.

Beaman, Lori G. 2003. "The Myth of Pluralism, Diversity, and Vigor: The Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(3): 311–325.

Beyer, Peter. 2003. "Constitutional Privilege and Constituting Pluralism: Religious Freedom in National, Global, and Legal Context." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(3): 333–339.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge University Press.

Christiansen, Connie Carøe. 2003. "Women's Islamic Activism: Between Self-Practices and Social Reform Efforts." In *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, eds. John L. Esposito and François Burgat. New Brunswick New Jersey: Rutger University Press.

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

Foucault, Michel. 1988. *Technologies of Self: A Seminar with Foucaul*. London: Tavistock.

Garvey, John H. 1996. "Anti-Liberal Argument for Religious Freedom, An." *J. Contem. Legal Issues* 7: 275.

Gill, Anthony. 2005. "The Political Origins of Religious Liberty." *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1.

Gunn, T. Jeremy. 2004. "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France." *Journal of Church and State* 46(1).

Gvosdev, Nikolas K. 2001. "Constitutional Doublethink, Managed Pluralism and Freedom of Religion." *Religion, State & Society* 29(2): 81–90.

J.A., Denny. 1990. *Gerakan Mahasiswa dan Politik Kaum Muda Era 80-an*. Jakarta: CV. Miswar.

Jamhari, and Jajang Jahroni, eds. 2004. *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Kroef, Justus M. Van der. 1953. "Conflicts of Religious Policy in Indonesia." *Far Eastern Survey* 22(10): 121–125.

Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam, Kemodernan, Dan Keindonesiaan*. Cet. 1. Bandung: Mizan.

Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marty, Martin E., and Robert S. Appleby, eds. 1995. *Fundamentalisms Comprehended: Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Nieuwenhuijze, C.A.O van. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. The Hague and Bandung: E.J. Brill.

Oliva, Javier García. 2007. "The Legal Protection of Believers and Beliefs in the United Kingdom." *Ecclesiastical Law Journal* 9(1): 66–86.

Qardhawi, Yusuf. 1994. *Muslimah: Harapan Dan Tantangan*. Jakarta: Gema Insani Press.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Massachusettes: Harvard University.

Sarwini. 2005. "Tinjauan Yuridis-Kriminologis Terhadap RUU KUHP: 'Kriminalisasi' Atas Penghinaan Agama Dan Kehidupan Beragama." In *Catatan Seminar Kriminalisasi Atas Penghinaan Agama Dan Kehidupan Beragama*, Surabaya: Komnas HAM, ELSAM, PUSHAM Ubaya, KAHAM Undip dan PAHAM Unpad.

Sidjabat, Bonar. 1965. *Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Simandjuntak, Marsilam. 1994. *Pandangan Negara Integralistik: Sumber, Unsur Dan Riwayatnya Dalam Persiapan UUD 1945*. Jakarta: Grafiti Press.

Stahnke, Tad, and Robert C. Blitt. 2005. "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of International Law* 36(4).

Utvik, Bjorn Olav. 2003. "The Modernizing Force of Islamism." In *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, eds. John L. Esposito and François Burgat. New Brunswick New Jersey: Rutger University Press.

Wawer, von Wendelin. 1974. *Muslime Und Christien in Der Republik Indonesia*. Weisbaden: Franz Steiner Verlag.

Yamin, Muhammad. 1959. Vol. 1 *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*. Jakarta: Jajasan Prapantja.

عصمة الرفيع، *كلية أصول الدين بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، إندونيسيا*. البريد الإلكتروني: ismatu.ropi@uinjkt.ac.id.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i2.3715

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 Ms. Word to: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika.

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: *'*, *b*, *t*, *th*, *j*, *ḥ*, *kh*, *d*, *dh*, *r*, *z*, *s*, *sh*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *'*, *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 إسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز دراسات الإسلام والمجتمع (PPIM) بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، تعنى بدراسة الإسلام في إندونيسيا خاصة وفي جنوب شرقي آسيا عامة. وتستهدف المجلة نشر البحوث العلمية الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع، كما ترحب بإسهامات الباحثين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتخضع جميع الأبحاث المقدمة للمجلة للتحكيم من قبل لجنة مختصة.

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة التعليم والثقافة بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (قرار المدير العام للتعليم العالي رقم: 56/DIKTI/Kep/2012).

ستوديا إسلاميكا عضو في CrossRef (الإحالات الثابتة في الأدبيات الأكاديمية) منذ ٢٠١٤، وبالتالي فإن جميع المقالات التي نشرتها مرقمة حسب معرّف الوثيقة الرقمية (DOI).

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥.

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:
للمؤسسات: ٧٥ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولار أمريكي.
للأفراد: ٥٠ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولار أمريكي.
والقيمة لا تشمل نفقة الإرسال بالبريد الجوي.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكي):
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 الثالثة والعشرون، العدد ٢، ٢٠١٦

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:
أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:
سيف المزاني
جمهاري
ديدين شفرالدين
جاجات برهان الدين
فؤاد جبلي
علي منحنف
سيف الأمم
عصمة الرفيع
دادي دارمادي
جاجانج جهراني
دين واحد
آيانج أوتريزا يقين

مجلس التحرير الدولي:
محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)
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)
محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)
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:
تيستريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
شيرلي باكير
كيفين و. فوغ

مراجعة اللغة العربية:
نورصمد
توباغوس أدي أسناوي

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستودي اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الثالثة والعشرون، العدد ٢، ٢٠١٦

حزب العدالة والرفاهية (PKS) وسياسات الهوية الإسلامية: استراتيجيات كوادر الحزب لتأطير قضايا نخبهم الفسادية المالية

رانغغا إيكا سابوترا

الإسلام والمد والجزر في العلاقات بين الدين والدولة في إندونيسيا

عصمة الرفيع