STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 24, Number 3, 2017

The Acculturation Strategy of the Tabut Community in Bengkulu

Nelly Marhayati & Suryanto

Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta

Muzayyin Ahyar

The Qur'anic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia

Norbani B. Ismail

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 24, no. 3, 2017

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

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
Endi Aulia Garadian

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Benjamin J. Freeman
Daniel Peterson
Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Ahmadi Usman

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 Research, Technology, and Higher Education, Republic of Indonesia as an academic journal (Decree No. 32a/E/KPT/2017).

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.

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

403 *Nelly Marhayati & Suryanto*
The Acculturation Strategy
of the Tabut Community in Bengkulu

435 *Muzayyin Ahyar*
Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and
Contemporary Islamist Activism in Surakarta

469 *Norbani B. Ismail*
The Qur'anic Exegesis, Reformism, and Women
in Twentieth Century Indonesia

503 *Muhammad Noor Harisudin*
Islām wa fiqh Nusantara:
al-Tanāfus ʿalá al-huwīyah wa ʿalāqat al-sulṭah
wa al-ramz al-dīnī li jamʿīyah Nahdlatul Ulama

555 *Achmad Syahid*
Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf:
Taʿbīr ʿan huwīyat al-ʿulamā'
fī al-manfá bi Kampung Jawa Tondano

Book Review

617 *Jajat Burhanudin*
Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī dan Hubungan Mekah-Asia Tenggara: Jaringan Intelektual, Transmisi Islam dan Rekonstruksi Sosio-Moral

Document

643 *Muhammad Nida' Fadlan & Rangga Eka Saputra*
Islam, Radicalism, Democracy, and Global Trends in Southeast Asia

Muhammad Noor Harisudin

Islām wa fiqh Nusantara: al-Tanāfus ʻalá al-huwīyah wa ʻalāqat al-sulṭah wa al-ramz al-dīnī li jamʻīyah Nahdlatul Ulama

Abstract: *This article tries to explain how the debate of Islam Nusantara and Fiqh Nusantara discourses among internal Nahdlatul Ulama (NU) happened. The debate, in fact, not only comes from the external of NU's adherents, but also from the inner-circle of NU's followers. In the 2015 NU Congress in Jombang, East Java, the debate was polarized into two main groups, namely the traditional ulama and the liberal ulama. The liberal group of NU as represented by Said Aqil Siradj, the General Chairman of PBNU for two periods (2010-2015 and 2015-2020) has been considered as a group of Islam Nusantara bearer, while Hasyim Muzadi, the former General Chairman of PBNU (1999-2004 and 2004-2010) has been considered as a representation of traditional group who reject the concept of Islam Nusantara. This study finds that the debate is not solely about the Islam Nusantara content, but it relates to the power relations among NU's elite in identifying NU organization with the others to seize the symbols of "power" within NU organization.*

Keywords: Islam Nusantara, Fiqh Nusantara, Traditional Ulama, Liberal Ulama.

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

Abstrak: *Artikel ini ingin menjelaskan bagaimana perdebatan wacana Islam Nusantara dan Fikih Nusantara di kalangan internal Nahdlatul Ulama (NU). Perdebatan ini, secara faktual, tidak hanya dari kalangan luar NU, tapi juga dari internal kalangan Nahdlatul Ulama. Dalam Muktamar Nahdlatul Ulama di Jombang, Jawa Timur, pada 2015 lalu, perdebatan itu terpolarisasi dalam dua kelompok utama, yaitu ulama tradisional dan ulama liberal Nahdlatul Ulama. Kelompok liberal NU sebagaimana terwakili sosok KH. Said Agil Siradj, Ketua Umum PBNU dua periode (2010-2015 dan 2015-2020) dianggap sebagai kelompok pengusung Islam Nusantara, sementara KH. Hasyim Muzadi, Ketua Umum PBNU (1999-2004 dan 2004-2010) dianggap sebagai representasi kelompok tradisional yang menolak Islam nusantara. Sejatinya, perdebatan tidak semata-mata soal materi Islam Nusantara, namun berkaitan dengan relasi kuasa para elit NU untuk mengidentifikasi dengan lainnya dalam rangka merebut simbol-simbol "kuasa-kuasa" yang sangat penting di kalangan Nahdlatul Ulama.*

Kata kunci: Islam Nusantara, Fikih Nusantara, Ulama Tradisional, Ulama Liberal.

ملخص: هذه المقالة ستلقي الضوء على الجدل الذي يدور حول خطاب إسلام وفقه نوسانتارا داخل جمعية نهضة العلماء. إن الرفض على هذا الخطاب –من حيث الواقع– لا يأتي من خارج هذه الجمعية فقط، وإنما يأتي أيضا من داخل الجمعية. ففي مؤتمر نهضة العلماء المنعقد في جومبانج سنة ٢٠١٥ الماضية، انقسم علماء نهضة العلماء في إطار هذا الجدل إلى جبهتين رئيسيتين؛ علماء تقليديون وعلماء لبراليون. إن الجبهة اللبرابية التي تتمثل من خلال شخصية الشيخ الحاج سعيد عقيل سراج؛ الرئيس العام لجمعية نهضة العلماء لفترتين (٢٠١٥–٢٠١٠ و٢٠٢٠–٢٠١٥) تعتبر جبهة داعمة لإسلام نوسانتارا. أما الشيخ الحاج هاشم مزادي؛ الرئيس العام لجمعية نهضة العلماء لفترتين أيضا (٢٠٠٤–١٩٩٩ و٢٠١٠–٢٠٠٤) فيعتبر ممثلا للجبهة التقليدية الرافضة لإسلام نوسانتارا. والحقيقة أن الجدل ليس مجرد تساؤل عن موضوع إسلام نوسانتارا، وإنما يرتبط بعلاقة السلطة بنخبة من كبار علماء الجمعية من أجل تحديد هويتهم بالنسبة للآخرين وانتزاع رموز «السلطات» الأكثر أهمية وسط جمعية نهضة العلماء.

الكلمات المفتاحية: إسلام نوسانتارا، فقه نوسانتارا، العلماء التقليديون، العلماء اللبراليون.

محمد نور حارس الدين

إسلام وفقه نوسانتارا: التنافس على الهوية وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء

ستقوم هذه المقالة بتحليل خطاب إسلام نوسانتارا بصفة عامة وفقه نوسانتارا بصفة خاصة الذي لم يكن ترفضه الجهة الخارجية لجمعية نهضة العلماء،[1] ولكن ترفضه أيضا الجهة الداخلية للجمعية. إن الجدل حول خطاب إسلام نوسانتارا يظهر على السطح في الاحتفال الأكبر، أي: مؤتمر جمعية نهضة العلماء الـــ٣٣ المنعقد في جومبانج جاوا الشرقية في ١ – ٥ أغسطس ٢٠١٥. إن موضوع إسلام نوسانتارا الذي أشبه بصورة شابة جذابة أصبح مميزا ومغناطيسا غير عادي سواء كان على المستوى المحلي أو المستوى العالمي.

إن خطاب إسلام نوسانتارا –نقبل أم لا نقبله– أصبح خطابا عالميا، حيث إن جمعية نهضة العلماء باعتبارهققا منظمة اجتماعية تحظى بأكبر عدد من الأعضاء في آسيا نجحت في الترويج بإسلام نوسانتارا إلى جميع أرجاء العالم. فقد تواجدت الفروع الخاصة لجمعية نهضة العلماء في عدد

من الدول منها: أستراليا وهولندا وألمانيا وهونج كونج وتونس وغيرها التي شاركت وساهمت في نشر إسلام نوسانتارا.[٢] إن طابع إسلام نوسانتارا الشامل والوسطي والمتسامح والمعترف بالحكم المحلية يمثل سببا قويا في تواجد إسلام نوسانتارا باعتباره بديلا للحضارات العالمية.

وإسلام نوسانتارا –عند عبد الكريم– يملك مستقبلا باهرا في كوكبة الحضارات العالمية. ففي وسط الصراعات التي تندلع ولا تنتهي حتى الآن في بعض دول الشرق الأوسط مثل: مصر وأفغانستان والعراق وسوريا وغيرها، أصبح حضور إسلام نوسانتارا بديلا للحضارات العالمية. إن إسلام نوسانتارا الذي يتصف بالوسطية والشمولية والتسامح يتمكن من النمو والازدهار في أرض نوسانتارا. بالإضافة إلى أن الفخر يأتي من كونه عاش في أرض نوسانتارا التي استقرت فيها أكبر دولة ديمقراطية في العالم (Harisudin 2016b).

وقد قام السيد جوكووي أكثر من مرة بعمل دعاية لإسلام نوسانتارا في العالم (Jokowi: Islam Moderat dan Demokrasi Aset Bangsa 2016)، حيث صرح بأن إسلام نوسانتارا هو الإسلام الوسطي على الطابع الإندونيسي، وتمنى من خلال هذا وجود خطة شاملة لعالمية «إسلام نوسانتارا». ويجب ألا نفهم هذه الخطة باعتبارها مرحلة مضمون، وإنما باعتبارها طريقة يمكن من خلالها استيعاب القيم والحكم التي تتصف بالشمولية وتأخذ طابع «رحمة للعالمين» مثل: قبول الحكم المحلية والحفاظ على الانسجام وتعزيز الوحدة والتضامن بين أفراد الأمة وغيرها من القيم. على أن هذا المستوى يمكن لأي نزعة إسلامية في الدول الأخرى أن تتبنى هذه الطريقة مع شيء من التكييف لوضعهم وظروفهم.

ومن هنا، يكون اتخاذ جوهر وطريقة إسلام نوسانتارا –وفقا لرأي نادر شاه حسين؛ باحث ومدرس جامعي من أستراليا– سيمكن أي

واحد من تبني رؤية إسلام نوسانتارا وتعديلها وفقا للحكم والقيم المحلية داخل كل مجتمع.[٣] فالانسجام الاجتماعي والوسطية والشمولية والتسامح مجموعة من القيم التي تتصف بالكلية والعالمية ويمكن تطبيقها في أن مكان وزمان كان. فلا عجب أن أطلق إسلام نوسانتارا بـــ «الرؤية المحلية ذات الأبعاد العالمية».

ومن جهة أخرى، كان الجدل حول إسلام نوسانتارا يدل على صراع «التنوع الإسلامي» في إندونيسيا. إذا اعتبرت جمعية نهضة العلماء كأكبر منظمة اجتماعية في إندونيسيا مساندة لـــ «إسلام نوسانتارا»، فإن جمعية محمدية يندفع إلى فكرة «الإسلام التقدمي». ففي سياق الإسلام في جنوب شرق آسيا، كانت قراءة الإسلام في إندونيسيا يمكن أن تنطلق من نمطي الإسلام اللذين يتطوران ويصبحان تيارين أساسيين في إندونيسيا، وهما نمط إسلام نوسانتارا ونمط الإسلام التقدمي وما يحمل كل منهما من دينامية. هاتان الفكرتان لم تنتهيا وإنما تستمران وتواكبان المناقشة الفكرية التي تؤطرهما.

وبصرف النظر عن نهضة العلماء والمحمدية، رأى جيمس ن. هوستيري؛ الأنثروبولوجي الأمريكي، أن المصطلحات: إسلام نوسانتارا والإسلام التقدمي والإسلام الوسطي لم تتناسب مع الإسلام الإندونيسي الذي تم ترويجه عالميا. وقدم جيمس عدة أسباب لذلك. منها على سبيل المثال: أن مصطلح إسلام نوسانتارا سيدرج ماليزيا ضمن هذا التعريف، مع أن إسلام نوسانتارا هو الاسم الآخر للإسلام الإندونيسي. وأضاف جيمس أنه من الصعب أيضا النطق بمصطلح «Islam Berkemajuan» أو الإسلام التقدمي لأنه مكون من خمسة مقاطع لفظية. أما مصطلح الإسلام الوسطي –عند جيمس– فينحصر في الرؤية الإسلامية المقابلة للإسلام الراديكالي. ومن هنا اقترح جيمس على أن المصطلح الأنسب هو الإسلام

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

الوسطي أو إسلام الحب لأن مثل هذا المصطلح -عنده- سيسهل الطريق لتعريف الإسلام للمجتمع الذي يعاني من إسلاموفوبيا وحتى يشعر بنوع من الاحتضان وعدم التفرقة (Peneliti Amerika Serikat Perkenalkan Islam Cinta 2016).

إسلام نوسانتارا: العلماء اللبراليون ضد العلماء التقليديين

إن فكرة إسلام نوسانتارا لم يتم قبولها بسهولة داخل جمعية نهضة العلماء بخلاف ما يتوقعه الكثيرون. هذه الفكرة تكشف عن أن الصراع بين ما يسمى بـــ «اللبراليين» وبين «التقليديين» داخل جمعية نهضة العلماء لم يزل قائما وتحاول أن تهيمن جبهة على أخرى والتفوق عليها. وفي هذا السياق، نجحت الجبهة اللبرالية في هذه الجمعية في الفوز في هذا المعركة الشرسة، على الأقل في مؤتمر الجمعية الـــ٣٣ في سنة ٢٠١٥.

نقبل أم لا نقبل، أن اللبرالية في جمعية نهضة العلماء باعتبارها نتيجة زواج بين جوس دور (الشيخ عبد الرحمن واحد) والأفكار التقدمية اللبرالية،[٤] قد كسب الاحتفال بتعيين الشيخ الحاج الدكتور سعيد عقيل سراج رئيسا عاما للجمعية لفترة ٢٠٢٠-٢٠١٥ في مؤتمر جومبانج. ومن هنا، كان فوز سعيد عقيل رمزا لفوز الجبهة اللبرالية في الجمعية. ومنذ البداية اعتبر سعيد عقيل لبراليا، لأنه قدم جدلا حول قضية أهل السنة والجماعة والشيعة في سنة ١٩٩٦,[٥] وقد ظهر سعيد عقيل الذي عاد جديدا من دراسته في السعودية وتلقى مساندة من جوس دور شخصية جديدة تثير جدلا. ومن هذا الجدل ميل سعيد عقيل الأكثر إلى هجوم الوهابية مقارنة بالشيعة. بل اعتبر سعيد عقيل جزءا من الشيعة.[٦]

وفي داخل نهضة العلماء كثيرا ما قام سعيد عقيل بإثارة جدل حتى قبل انتخابه بفترات بعيدة رئيسا عاما للجمعية للفترة الثانية في سنة ٢٠١٥.

فقد اهتم كثيرا بافتعال الضجيج من خلال عدة قضايا منها على سبيل المثال: جواز اختيار رئيس غير مسلم مع وجود رئيس مسلم. وقد قام عدة مرات أيضا بفتح حوار مع الكنيسة، مثل ما فعله جوس دور من قبل، وهو ما أثار جدلا في وسط المسلمين عامة وفي وسط النهضيين خاصة. ومن هنا، كانت فكرة سعيد عقيل حول إسلام نوسانتارا مليئة في نظر البعض بالفكر اللبرالي، على الرغم من نفيه للأمر في بعض وسائل الإعلام. ويمكن أن نتابع تصريحات سعيد عقيل حول إسلام نوسانتارا في الموقع الإلكتروني لنهضة العلماء:

> أنا أؤكد مرة أخرى بأن إسلام نوسانتارا ليس دينا جديدا، وليس تيارا جديدا. الأهم هو أن إسلام نوسانتارا لن يعلم أي شخص ليصبح راديكاليا ولن يعلم الخصومة والكراهية..

وقد ساند العنصر الشاب لنهضة العلماء على تصريحات سعيد عقيل، كما قام به محمد سلطان فطاني من خلال رؤية تنشر في جريدة ريبوبليكا اليومية، كالتالي:

> فإسلام نوسانتارا ليس «دينا جديدا». وإسلام نوسانتارا ليس أيضا «تيارا جديدا». إسلام نوسانتارا هو الوجه الإسلامي المتواجد في جنوب شرق آسيا ومن ضمنها إندونيسيا. إسلام نوسانتار هو التعاليم الإسلامية المطبقة في المجتمع الذي كانت روحه وشخصيته متأثرة من بنية المنطقة الأرخبيلية (Fatoni 2015).

ومن هنا، فإن خطاب إسلام نوسانتارا الذي تم إطلاقه من خلال موضوع كبير لمؤتمر نهضة العلماء كان في حقيقة أمره مليئا بالهوية اللبرالية التقدمية. وقد أصبحت هذه الهوية أكثر قرارا في مؤتمر نهضة العلماء، وخاصة كعمل من أعمال العلماء اللبراليين لجمعية نهضة العلماء التي أصبحت مشهورة بالمصطلحات أمثال: التعددية والديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان والجندر والأقلية وغيرها.[٧] مع أن سعيد عقيل في

واقع الأمر يرفض وصف الجمعية باللبرالية. إلا أن البعض يقرأ تصريحات سعيد عقيل باعتبارها استراتيجية استخدمها للحصول على تعاطف المؤتمرين الذين ينتمي معظمهم إلى العلماء التقليديين لجمعية نهضة العلماء.

وفي الصفوف الأخرى المتشددة، مجموعة من العلماء القدامى أو علماء الجمعية التقليديين الذين يرفضون بشدة فكرة «إسلام نوسانتارا» بتهمة تضمنها على مصالح الإسلام اللبرالي. وقد قام الشيخ الحاج هاشم مزادي؛ الرئيس العام للجمعية لفترتين: ٢٠٠٤-١٩٩٩ و٢٠١٠-٢٠٠٥ قبل ذلك بانتقاد فكرة إسلام نوسانتارا باعتباره جزءا من الإسلام اللبرالي. والظاهر أن هاشم مزادي استغل جيدا كراهية علماء الجمعية التقليدين للإسلام اللبرالي وإسلام نوسانتارا. هذه الظروف تشبه إلى حد قريب لظروف مؤتمر الجمعية الـــ٣٠ في بويولالي، حيث إن هاشم مزادي الذي لم يزل رئيسا عاما للجمعية استغل قوة علماء الجمعية القدامى لرفض جوس دور ورفض قضية الإسلام اللبرالي. ففي مؤتمر الجمعية في جومبانج، كان هاشم مزادي يميل أكثر إلى طرح إسلام رحمة للعالمين الأكثر محليا في رأيه مقارنة بإسلام نوسانتارا.

وقد أيد الشيخ الحاج محي الدين عبد الصمد؛ رئيس مجلس شورى فرع جيمبير رؤية هاشم مزادي في الرفض على مصطلح إسلام نوسانتارا (Para Tokoh Dan Kiai NU Ini Menentang Islam Nusantara Jadi Tema Muktamar 2015)، وذلك قبل انعقاد المؤتمر بفترة بعيدة، وطلب من اللجنة المنظمة لمؤتمر الجمعية الـــ٣٣ استخدام إسلام رحمة للعالمين الذي أصبح هوية الجمعية طوال هذه الفترة. ولأن مصطلح إسلام رحمة للعالمين المستخدم يعتبر سليما لصدوره من القرآن الكريم. بالإضافة إلى أن مصطلح إسلام نوسانتارا -عند مدير معهد نوريس الإسلامي جيمبير هذا- لم يستند إلى أي دليل من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس، كما عبر عنه في تصريحاته التالية:

إن مصطلح إسلام رحمة للعالمين ا لذي استخدم في هذه الفترات يعتبر سليما لصدروه من القرآن الكريم. أما مصطلح إسلام نوسانتارا –في رأيي– فلم يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس. بل تقوم جهات كثيرة من داخل الجمعية وخارجها بالهجوم عليها بسبب مصطلح إسلام نوسانتارا (Para Tokoh Dan Kiai NU Ini Menentang Islam Nusantara Jadi Tema Muktamar 2015).

وعلى الرغم من موقف محي الدين الرافض لإسلام نوسانتارا بمجرد صدوره من القرآن الكريم والحديث النبوي والإجماع والقياس، فإن هذه الرؤية –في حقيقة أمرها– ليست حجة قوية لأن معظم مواقف نهضة العلماء لا ترجع مباشرة إلى القرآن الكريم والحديث النبوي، كما هو الحال عند جمعية المحمدية. بالإضافة إلى أنه لو كان المقصود بإسلام نوسانتارا هو البناء الإسلامي الذي نما وتطور في أرض نوسانتارا، فإن هذا لم يكن موضع تساؤل لأن صيغة خطة نهضة العلماء التي أقرها المؤتمرون النهضيون عام ١٩٨٤ تم الاعتناء بها في التاريخ الطويل لجمعية نهضة العلماء في إندونيسيا (Muzadi, Asrori, and Saifullah 2014, 43–47).

وفي الوقت نفسه، رفض أيضا الشيخ الحاج بويا يحي؛ العالم الكاريزمي من تشيريبون بصورة صريحة إسلام نوسانتارا باعتباره منتج إسلام لبرالي (Buya Yahya: "Islam Nusantara Digunakan Untuk Tujuan Jahat" 2015). وقد ذكر بويا يحي أن إسلام نوسانتارا تم تسلله من قبل الشيعة والوهابية والإسلام اللبرالي وغيرها. ومن هنا، تم رفض هذا المصطلح عندما استخدم موضوعا لمؤتمر نهضة العلماء الـــ٣٣ في جومبانج جاوا الشرقية.

إن إسلام نوسانتارا أسسه واليسونجو (الأولياء التسعة) بكل لطف وجمال. وكان منهجهم الذي يعود إلى علماء حضرموت منهج جميل غير متشدد. إلا أن هذا المصطلح يستخدمه اللبراليون، فهم أصحاب الجريمة في هذا

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

الموضوع. لو أن إسلام إندونيسيا أو إسلام نوسانتارا يعني الإسلام الذي نشر في نوسانتارا، ولا يعني أنه لا يرغب عن العرب. إلا أن اللبراليين يفترون استخدام هذا المصطلح من أجل تسريب الأشياء المشبوه بها إليه. لولا اللبرالية واللبراليون، لأصبح النطق بإسلام نوسانتارا شيئا جميلا (Buya Yahya: "Islam Nusantara Digunakan Untuk Tujuan Jahat" 2015).

إن بويا يحي أكثر ميلا إلى رفض إسلام نوسانتارا لا من حيث مضمونه، وإنما من حيث الأشخاص الذين يساندونه. فلأن أحد المساندين هو سعيد عقيل ولأن معظم المساندين هم اللبراليون، فتم تحريف إسلام نوسانتارا — في رأي بويا يحي– وفقا لمصالحهم. وهو لم يذكر بصورة صريحة وجلية الحجج الأكاديمية في رفض إسلام نوسانتارا، غير مساندیهم النهضيين اللبراليين.

كما اعترف الشيخ الحاج عبد المحيط مزادي؛ أحد مستشاري الإدراة المركزية لجمعية نهضة العلماء برفضه مصطلح إسلام نوسانتارا. والسبب هو أن الإسلام واحد، هو الإسلام الذي اتضحت تعاليمه. فقد رأى بصفته خبيرا لخطة نهضة العلماء أن صيغة الخطة واضحة وهي التي تمثل إيدولوجيا نهضة العلماء. إذا جزمنا بأن لإسلام نوسانتارا مفهوما مخالفا فهذا المفهوم هو إسلام اللانوسانتارا. مع أن مثل هذا المفهوم غير صحيح، وفقا للكلام الذي اقتبستاه في السطور التالية:

وقد اعترف عبد المحيط مزادي أيضا بعدم قبوله لمصطلح إسلام نوسانتارا. والحجة أن الإسلام واحد، وهو الإسلام الذي اتضحت تعاليمه. «فقد اتضحت صيغة خطة الجمعية وهي التي تمثل إيدولوجيا جمعية نهضة العلماء. إذا كان لإسلام نوسانتارا مفهوم مخالف فسيكون إسلام اللانوسانتارا»، هذا ما قاله خبير وصاحب فكرة خطة الجمعية ٢٦ التي أقرها الشيخ الحاج أحمد صديق (Para Tokoh Dan Kiai NU Ini Menentang Islam Nusantara Jadi Tema Muktamar 2015).

والظاهر أن حجة رفض عبد المحيط أكثر جوهريا: لأن وجود إسلام نوسانتارا يعني وجود إسلام اللانوسانتارا باعتبار الأخير مفهوما مخالفا

للأول. إلا أن البعض اعتقدوا بأن رأي عبد المحيط مزادي يقوم بدفاع مستميت ينبغي أن يقوم به لهاشم مزادي باعتاره الشقيق الأصغر له. فهذا يشبه السلسلة الطويلة التي مر بها عبد المحيط مزادي مساندا لهاشم مزادي في عدة مناسبات في التاريخ الكبير لنهضة العلماء، وخاصة منذ أن تولى هاشم مزادي رئيسا عاما للإدارة المركزية لجمعية نهضة العلماء من خلال مؤتمر الجمعية في ليربويو سنة ١٩٩٩. وفجأة، تحول موقف عبد المحيط مزادي مخالفا لموقف جوس دور، ومساندا لموقف هاشم مزادي بالعوامل التي ذكرناها من قبل (Harisudin 2013, 134).

وفي سنة ٢٠٠٤، كان هاشم مزادي شخصية نشطة، وذلك عندما عقد مؤتمر نهضة العلماء الـــ٣٣ في بويولالي، وعندما تلقى هاشم مزادي انتقادات من الجبهات الكثيرة بسبب استخدامه للجمعية كمركبة سياسية من أجل الترشح لرئاسة الجمهورية نائبا للسيدة ميجاواتي سوكارنوبوتري. فقد وظف هاشم مزادي كبار العلماء باعتبارهم الجبهة المقابلة للعلماء اللبراليين الذين تلقوا دعما من جوس دور وسعيد عقيل ومصدر فريد والرواد اللبراليين في الجمعية. فقد كان قادرا إلى حد ما في استغلال قضية اللبرالية داخل الجمعية، وهي أكبر ما يكرهه كبار العلماء في نهضة العلماء. فلا عجب أن رفضت إحدى جلسات البحث العلمي للجمعية الهيرمنيوطيقا[٨] استنادا إلى الخلفية السابقة منهجا من مناهج استنباط الأحكام الشرعية في داخل لجنة بحث المسائل في نهضة العلماء.

إن رفض الشيوخ الهيرمنيوطيقا قد يفيد بانتصار العلماء النهضيين المحافظين في سنة ٢٠٠٤. إن فترة ما بعد مؤتمر بويولالي قد تشهد تهميش دور الأجيال الشابة الذكية في الجمعية من أنشطة نهضة العلماء في جميع المجالات. أصبحت الأجيال غير منتدبين بل كانوا مستبعدين تماما من لجنة البحث العلمي وتطوير مصادر القوي البشرية ولجنة التأليف والنشر

ولجنة الفنانين والمثقفين المسلمين الإندونيسيين وغيرها من لجان الجمعية، علاوة على اتخاذهم المناصب في الإدارة اليومية. والوضع يختلف بظهور النشطاء اللبراليين داخل الإدارة المركزية للجمعية في فترة٢٠١٥-٢٠١٠ وفترة ٢٠٢٠-٢٠١٥ الحالية. حيث أصبحت آمال وأهداف الجبهة اللبرالية في الجمعية مهيمنة في الإدراة سواء على المستوى التنفيذي اليومي أو على المستوى المؤسسي للجمعية.

ومن هنا، كان مؤتمر الجمعية في سنة ٢٠١٥ في حقيقة أمره معركة للقضية القديمة ولكن بمسائل ثانوية مختلفة. إنه معركة هاشم مزادي ضد سعيد عقيل. وقد تلقى سعيد عقيل دعما من مهيمن إسكندر؛[٩] الرئيس العام لحزب نهضة الشعب، وسيف الله يوسف؛ وكيل محافظ جاوا الشرقية، ونصران واحد. أما هاشم مزادي الذي دعمه صلاح الدين واحد فاختار أن يكون محايدا في موقفه السياسي. وقد اتضح فوز سعيد عقيل من الناحية السياسية. وقد قام سعيد عقيل بتهميش هاشم مزادي أيضا من خلال القرارات المفتعلة من قبل أهل الحل والعقد[١٠] في مؤتمر جمعية نهضة العلماء. وفي المقابل، رفض هاشم مزادي وأعوانه تلك القرارات، وأبدى موقفه بأن القرارات يمكن استخدامها بعد خمس سنوات قادمة، أي في سنة ٢٠٢٠ بعد أن تم إقراراها واعتمادها في مؤتمر ٢٠١٥. فقد رأى هاشم مزادي أن تطبيق قرارات أهل الحل والعقد حاليا سيسبب ما لا يحمد عقباه.

إن مشكلة قرارات أهل الحل والعقد -بدون شك- جعلت المؤتمرين ينقسمون انقساما حادا إلى فريقين كبيرين (29 PWNU Tolak AHWA, PWNU Jateng Keluarkan Edaran Tolak Mengisi Formulir AHWA 2015). ففي جلسات مؤتمر الجمعية في جومبانج، حدثت عدة فوضى تنتهي إلى نتيجة معاكسة ما يدفع إلى تدخل الشيخ الحاج مصطفي بشري؛ القائم بأعمال

الرئيس العام الشوري للإدراة المركزية لجمعية نهضة العلماء الذي حل بديلا للشيخ الحاج سهل محفوظ الذي انتقل إلى رحمة الله تعالى. وطلب جوس موس باكيا حزينا المستمرين إعادة التأمل في أمر هذه الجمعية التي نشأت في جومبانج. وأخيرا، طلب مصطفى بشري تفويض أمر أهل الحل والعقد ليكون موضوعا للمباحثات لدى رؤساء مجلس الشورى للجمعية (Tangisan Gus Mus di Muktamar: Kalau Perlu Saya Cium Kaki Kalian 2015).

وفي النهاية انتهى المؤتمر بفوز جبهة سعيد عقيل. ويعقب هذا الفوز اعتماد قرارات أهل الحل والعقد في المؤتمر واختيار ٩ شيوخ ليكونوا أعضاء مجلس أهل الحل والعقد، ومنهم: الشيخ الحاج ميمون زبير والشيخ الحاج معروف أمين وغيرهما. وقرر مجلس الحل والعقد أن يكون الشيخ الحاج معروف أمين رئيسا عاما لشورى الجمعية. وهذا القرار سيمهد الطريق سهلا أمام سعيد عقيل ليكون رئيسا عاما تنفيديا لنهضة العلماء. و لم ينافسه أي مرشح في هذا المنصب سوى أسعد سعيد علي (نائب الرئيس العام للإدراة المركزية لنهضة العلماء في فترة ٢٠١٥-٢٠١٠) -كما هو متوقع من الجهات الكثيرة- وانتهي المؤتمر بفوزه.

واختار جبهة هاشم مزادي الخروج وعدم المشاركة في عملية الانتخابات مع بقائها مقيمة في معهد تيبو إيرينج جومبانج ليلة الانتخاب. فقد رأوا أن اللجنة وسعيد عقيل مارسا احتيالا واضحا. فقد فضل ما يقارب من نصف المؤتمرين عدم المشاركة في عملية اختيار مرشح الرئيس العام للإدارة المركزية لنهضة العلماء لفترة ٢٠٢٠-٢٠١٥. فقد قدم هاشم مزادي خطابا عاما يتعلق بالظروف الجارية. في الوقت الذي يواصل فيه أنصار هاشم مزادي الإساءة لمؤتمر الجمعية سنة ٢٠١٥ من خلال شكوى قدمها إلى المحكمة. وقد رفض بدوره عدد من مكاتب الولاية والفروع على المستوى الإندونيسي نتائج المؤتمر، على الرغم من

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

عدم وجود رغبة من هاشم مزادي لعقد مؤتمر منافس (Hasyim: Jangan Ada Muktamar dan NU Tandingan 2015).

وأخيرا، اختارت جبهة هاشم مزادي اللجوء إلى القانون. وقدم صلاح الدين واحد دعمه لهاشم مزادي. كما قدم الشكوى حول ظروف مؤتمر نهضة العلماء في جومانج إلى المحكمة مؤكدة بالأدلة. كما قدم عدد من مكاتب ولاية وفروع الجمعية المؤيدة لصلاح الدين وهاشم مزادي احتجاجات شديدة ا للهجة بسبب وجود احتيالات في عقد مؤتمر نهضة العلماء في جومبانج. وقد شارك عبد الله شمس العارفين؛ رئيس مكتب فرع نهضة العلماء بجيمبير في تحريك المشاركين ضد الأوضاع الجارية.[١١] إن تواجد عبد الله يعتبر حادثا يلفت الانتباه لأنه يمثل مكتب الفرع، مع أن الحدث الذي جرى كان على مستوى مكاتب الولاية.

وقد ذكر ديدي دارمادي (Darmadi 2016, 188)؛ باحث في مزكر البحوث الإسلامية والمجتمعية بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا معهد دينآيار جومبانج باعتباره «مخيم الفائزين»، حيث اتخذه مهيمن إسكندر؛ الرئيس العام لحزب نهضة الشعب حاليا مخيما طوال المؤتمر. كما تواجد سيف الله يوسف؛ رئيس المؤتمر ونائب محافظ جاوا الشرقية في دينآيار. وفي المقابل —عندما طبقنا منطق دادي دارمادي– اعتبر معهد تيبو إيرينج مخيما للمقاتلين المهزومين. ويمكننا أن نذكر أسماء المقيمين في هذا المخيم، ومنها: صلاح الدين واحد؛ مدير معهد تيبو إيرينح، وهاشم مزادي وأنصاره. ومن المعلوم أن المشاركين في مؤتمر نهضة العلماء وجلسات اللجان منعقدة في في أربع معاهد كبيرة، منها: معهد منبع العلوم دينآير ومعهد تيبو إيرينج في تشوكير ديويك ومعهد بحر العلوم تامباكريجو ومعهد دار العلوم ريجوسو فيتيرونجان. أما الحفلة الافتتاحية والختامية والجلسات العامة فعقدت في ميدان مدينة جومبانج.

إن استخدام تحليل نقد الخطاب[١٢] في هذه المقالة كان من أجل رؤية علاقة السلطة وعرض خطاب إسلام نوسانتارا. وتتضح من خلال معركة إسلام نوسانتارا ضد إسلام رحمة للعالمين المنافسة على الخطاب بين اللبراليين النهضيين والمحافظين النهضيين. إن هاشم مزادي وصلاح الدين واحد تلقيا مساندة من كبار الشيوخ داخل شبكاته هم المساندون للجبهة المحافظة داخل الجمعية. أما سعيد عقيل الذي تلقى دعما من الشبان النهضيين وحزب نهضة الشعب فيمثلون مساندين للجبهة اللبرالية للجمعية.

إن من الشائق في تحليل نقد الخطاب[١٣] ربط دعم مهيمن إسكندر وحزبه لسعيد عقيل منذ أول وهلة، بتقديم بعض المواقع للسياسيين من حزب نهضة الشعب للانضمام للجنة المؤتمر.[١٤] إن هذا من الأمر الذي يمكن إدراكه بسهولة لأن سعيد عقيل كان من خلال فترة ولايته كاملة في مقدمة من دعم حزب نهضة الشعب. فهناك برامج عديدة للحزب أشركت سعيد عقيل، وفي المقابل كانت هناك برامج دشنتها نهضة العلماء وكان الحزب في مقدمة من يقوم برعايتها. وهذا العامل هو ما يجعل الأحزاب الأخرى التي كانت لها شراكة مع الجمعية مثل: حزب الوحدة والتنمية (PPP) وحزب حركة إندونيسيا العظمى (GERINDRA) والحزب الوطني الديمقراطي (NASDEM) والأحزاب التي يتواجد فيها وينضم إليها كوادر الجمعية بكثرة، تشعر بنوع من التفرقة من جانب الجمعية، وذلك لأن أسس خطة نهضة العلماء التي تم الاتفاق عليها في مؤتمر الجمعية في سيتوبوندو أكدت على الموقف المحايد من أعضاء الجمعية تجاه الأحزاب السياسية الموجودة.

هناك انطباع بأن الجبهة الموالية لهاشم مزادي ترفع خطاب «إسلام رحمة للعالمين» بداعي الاختلاف مع الخطاب الذي يرفعه سعيد عقيل. إن النظر بإمعان يفيد بأن الرافضين لإسلام نوسانتارا لا يرفضون في حقيقة الأمر جوهر هذا الخطاب. فالرفض من جبهة هاشم مزادي كان

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

في أن الإدراة المركزية المساندة لإسلام نوسانتارا تتمثل في شخص سعيد عقيل. وقد صاحب هذا الرفض استخدام مصطلح منافس هو إسلام رحمة للعالمين. فالخلاف هنا –وفقا لمصطلح أصول الفقه– مجرد خلاف لفظي. لأن النظر الدقيق في القضية لا يستبعد جهود هاشم مزادي في الدعاية لفكرة إسلام نوسانتارا في الفترات الماضية.

ويمكن التفهم من هذا الأمر لأن هاشم مزادي نفسه من الشخصيات التي تم تهميشها في رئاسة سعيد عقيل للجمعية. فقد تم إلغاء عدد من البرامج التي كان من المفترض عقدها في معهد الحكم ديبوك الذي أسسه هاشم مزادي، لأن الإدراة المركزية للجمعية برئاسة سعيد عقيل لا تريد من تأثير هاشم مزادي الذي كان يتقلد منصب رئيسا عاما للجمعية في الفترة ٢٠١٥–٢٠١٠، وخاصة قبيل مؤتمر الجمعية سنة ٢٠١٥. بل وحتى ما بعد مؤتمر الجمعية في سنة ٢٠١٥، حيث لم يتم إشراك وإدراج اسم هاشم مزادي باعتباره شخصية قادرة وعالمية لتقلده منصب الأمين العام للمؤتمر العالمي للعلماء المسلمين (ICIS) ضمن الإدارة المركزية لجمعية نهضة العلماء في فترة ٢٠٢٠–٢٠١٥.

مفارقة من الولاية الشرقية

عقدت سلسلة من الاجتماعات بعد المؤتمر. إن الأجواء الساخنة في المؤتمر لم تزل قائمة مدركة. فجبهة هاشم مزادي التي تلقت هزيمة في المؤتمر كانت تعقد هي الأخرى عدة اجتماعات، سواء كانت في جاكرتا أو في المدن الأخرى. هذه الاجتماعات تضم رؤساء الولايات المختلفة على المستوى الإندونيسي. فقد قدم هاشم مزادي وأنصاره مثل: الشيخ الحاج صلاح الدين واحد (تيبوإيرينج جومبانج) والشيخ الحاج محمد عدنان (جاوا الوسطى) والشيخ الحاج علي أكبر مربون (ميدان سومطرا

الشمالية) والشيخ الحاج عزائم إبراهيمي (سيتوبوندو جاوا الشرقية) (Darmadi 2016, 190–91) جهودا في التنسيق بين رؤساء الولايات والفروع. فقد اختار هاشم مزادي معاهد تاريخية مثل: معهد تيبوإيرينج ومعهد شيخنا خليل بانجكالان ومعهد السلفية الشافعية سوكاريجو سيتوبوندو ومعهد أسترا جيمبير ومعهد تشيباسونج تاسيكمالايا وغيرها من المعاهد كنوع من «المناضلة» ضد سعيد عقيل في نهضة العلماء. بالإضافة إلى أن هاشم مزادي وصلاح الدين واحد يستمران في السلك القانوني ورفع الدعوى ضد نتائج المؤتمر.

إن اللافت للنظر في هذه السلسلة من «المناضلة» ضد سعيد عقيل هو موقف الشيخ الحاج عزائم إبراهيمي؛ مدير معهد السلفية الشافعية سوكوريجو سيتوبوندو، الذي فاجأ الجميع بمفارقته وخروجه من صفوف سعيد عقيل. وقد أعلن هذه المفارقة في اجتماع العلماء المنتمين إلى جزيرة جاوا وجزيرة بالي المنعقد في معهد السلفية الشافعية سيتوبوندو .(KH. Azaim Ibrahimy: Benar Kami Keluarkan Maklumat Mufaraqah Hasil Muktamar NU ke-33 2015).

والمفارقة هي موقف في اختيار فصل النفس عن مجتمع ما. وسمي هذا الموقف في الفقه الإسلامي بالمفارقة في الصلاة كطريقة لفصل النفس عن الإمام في الصلاة بسبب بطلان صلاته أو بسبب ارتكابه خطأ فاضحا. وبعد المفارقة، يستمر الشخص في أداء صلاته منفردا.

إن المفارقة التي قام عزائم إبراهيمي في حقيقة أمرها نوع من النقد الاجتماعي لسعيد عقيل باعتباره رئيسا عاما لجمعية نهضة العلماء. فقد ذكر عزائم سببين على الأقل لقيامه بتلك المفارقة. الأول: الغرابة في اختيار سعيد عقيل رئيسا عاما لجمعية نهضة العلماء في مؤتمر جومبانج سنة ٢٠١٥. والثاني: إن مجلس الإدارة المركزية للجمعية تحت قيادة سعيد

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

عقيل اعتبر خارجا عن الخطوط التي تم إقرارها في الجمعية. ومن صور هذا الخروج –عند عزائم– تعديل اللوائح الأساسية لنهضة العلماء.

وفي تصريحات مفارقته، ذكر عرائم:

> ... نحن المدير والأسرة الكبيرة لمعهد السلفية الشافعية سوكوريجو سيتوبوندو جاوا الشرقية (المكان الذي اعتمدت فيه خطة ١٩٢٦ (لم نتمكن من المشاركة في حمل المسئولية عن عملية ونتيجة المؤتمر الـــ٣٣ في ميدان جومبانج، سواء أمام الأمة النهضية أو أمام الله سبحانه وتعالى. وهنا تعلن المفارقة (أو التخلي عن المسئولية) وليس هناك علاقة تربط بيننا وبين مجلس إدارة الجمعية حول نتيجة مؤتمر نهضة العلماء الـــ٣٣ في ميدان جومبانج. نحن ندعو العلماء والنهضيين أن يستمروا في الصمود والدفاع والعمل بتعاليم أهل السنة والجماعة والحفاظ عليها من هجوم العقائد والإيدولوجيات الأخرى...[١٥]

وقد أبدى عزائم هذا الموقف بعد أن اجتمع عدة مرات مع الشيوخ في عدد من الأماكن، ومنها: Bangkalan وTebuireng Jombang وSukorejo Situbondo. وأعلن هذه المفارقة تحديدا في برنامج ذكرى تأسيس نهضة العلماء في معهد السلفية الشافعية سيتوبوندو جاوا الشرقية في ٢١ سبتمبر ٢٠١٥ الماضي. وقد أثار موقف عزائم تساؤلا: هل المفارقة التي قام به عزائم موجهة إلى كل مجلس إدراة الجمعية في فترة ٢٠٢٠–٢٠١٥ ويشمل الشيخ الحاج معروف أمين؛ الرئيس العام للجمعية أم خاصة لسعيد عقيل الرئيس التنفيذي العام للحمعية؟

وأبدى الشيخ الحاج عفيف الدين مهاجر؛ نائب مدير معهد السلفية الشافعية عدم موافقته أيضا على سعيد عقيل بسبب عدم صحة عملية الانتخابات في مؤتمر الـــ٣٣ لنهضة العلماء في جومبانج. أما الشيخ الحاج معروف آمين، فقد استطاع عفيف الدين قبوله نسبيا،[١٦] حيث حضر الشيخ معروف أمين في ١٢ يناير ٢٠١٧ في حلقة من حلقات علماء نهضة العلماء في معهد السلفية الشافعية سيتوبوندو. فهذا نوع

من التخصيص حيث إن المفارقة التي أعلنها عزائم مخصص لسعيد عقيل وحده دون معروق أمين. ولو عمت المفارقة على معروف أمين، لكان من المؤكد رفض حضور هذا الرئيس العام لجمعية نهضة العلماء وعلى الرئيس العام لمجلس العلماء الإندونيسيين في ذلك البرنامج.

إن ظاهرة المفارقة في نهضة العلماء ليست ظاهرة جديدة. فقد سبق أن قام الشيخ الحاج ر. أسعد شمس العارفين؛ جد عزائم إبراهيمي ومدير معهد السلفية الشافعية سيتوبوندو في جيله الثاني، بمفارقة جوس دور؛ الرئيس العام لجمعية نهضة العلماء، وذلك في سنة ١٩٨٩. فقد عبر الشيخ أسعد أن جوس دور إمام في الصلاة، وقد بطلت صلاته لأنه أخرج الريح فيها، فلا داعي للاستمرار مأموما وراءه. وقد قدم الشيخ أسعد هذا التصريح بعد أيام من انتهاء مؤتمر نهضة العلماء الـــ٢٨ في كرافياك يوجياكرتا، وذلك في سنة ١٩٨٩ الماضية وتم نشره في بعض وسائل الإعلام الوطنية.

ما قام به الشيخ أسعد إنما هو احتجاج قوي اللهجة على خمس سنوات من رئاسة جوس دور من سنة ١٩٨٤ إلى سنة ١٩٨٩. هناك عدة جدال –في رأي الشيخ أسعد– قام به جوس دور طوال فترة رئاسته في ١٩٨٩–١٩٨٤ مثل: تغيير السلام عليكم بصباح الخير، ومشاركته في رئاسة مجلس فنون جاكرتا، وقبوله لافتتاح أمسية المسيح الشعرية وميله إلى دفاع الشيعة، فكلها عوامل ساعدت في إحداث فجوة اتصالية بين جوس دور والشيخ أسعد. هذا مع الاعتراف بأن الشيخ أسعد ليس الوحيد الذي توترت علاقته بجوس دور، بل هناك عدد من كبار الشيوخ الذين لا يرتاحون من المشاكل التي أثارها جوس دور.[١٧]

وقدمت بعض الأوساط تحليلا نقديا بأن ما قام به الشيخ أسعد إنما بسبب عدم الاهتمام بمصالحه، بمعنى أن هناك عدة خلافات نشبت منذ

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

فترة بين الشيخ أسعد وغوس دور. الخلاف الأول بينهما بدأ تقريبا في الجلسة العامة الأولى لجمعية نهضة العلماء التي تناولت نتيجة مؤتمر نهضة العلماء في سيتوبوندو، في معهد تيبوإيرينج جومبانج يناير سنة ١٩٨٥. فمن قرارات الجلسة العامة تفيد بأن الذي يستحق تمثيل نهضة العلماء هو الشيخ الحاج أحمد صديق؛ الرئيس العام للجمعية في تلك الفترة، والشيخ الحاج عبد الرحمن؛ الرئيس العام التنفيذي. إن مثل هذا القرار سيحد من حركة وخطوة كبار العلماء الآخرين، وخاصة الشيخ أسعد الذي عرف بقربه من الرئيس سوهارطو ووزرائه. ومن المعلوم أن هناك مناسبات سابقة قام فيها الشيخ أسعد بزيارة إلى الرئيس سوهارطو من أجل بعض المصالح في نهضة العلماء.

إن مثل هذا التحليل في حاجة إلى قراءة نقدية. إن صح ما أشيع حول قطع التواصل، فما حدث ليس إلا مجرد القال والقيل. فقد قال الشيخ أسعد من خلال بعض تعقيباته إن المفارقة هي استراتيجية من أجل إنقاذ غوس دور.[١٨] وكان من المعلوم أن غوس دور في الفترة ما بعد سنة ١٩٨٤ فضل اختيار الموقف المضاد للعهد الجديد ما يخلف ضررا لمصالح نهضة العلماء. ومن هنا، كان من استراتيجيات العهد الجديد عدم القيام باختراق غوس دور، ويكون بدلا من ذلك إعداد استراتيجيات أخرى مفادها أن غوس دور لا ينحصر في كونه خصما للعهد الجديد وإنما يمثل أيضا خصما لكبار العلماء النهضيين الكاريزميين، ومنها الشيخ أسعد.

وبعد حادثة الشيخ أسعد، صمم الشيخ عزائم إبراهيمي؛ العالم الشاب الذي واصل جهود الشيخ ر. فوائد أسعد من أحفاد الشيخ أسعد، على موقفه في مفارقة نهضة العلماء. فمن خلال الإعلان الذي كتبه، كان موقفه واضحا في أمر هذه المفارقة التي اعتبرها طريقا أفضل وسط الأزمة التي تعاني منها الإدارة المركزية لنهضة العلماء حاليا. إن موقفه حاسم

عندما طلب منه لأن يكون ضمن مجلس إدراة الجمعية في ولاية جاوا الشرقية، حيث رفض هذا الطلب بحكمة.[١٩] وفي عدد من الاجتماعات، لم يتغير موقف عزائم من موضوع المفارقة من مجلس إدراة جمعية نهضة العلماء.

ومن جهة أخرى، اختار سعيد عقيل ومجلس الإدارة المنتخب عقد زيارة إلى السيد جوكووي وأعد حفل تنصيب مجلس الإدارة. كما قام سعيد عقيل بإعداد مجلس إدارة للمؤسسات المهمة داخل جمعية نهضة العلماء. فقد ظهر عدد من القضايا، منها: اختراق حزب نهضة الشعب الذي هيمن الجمعية إلى حد ما، وهو أمر توقعته جبهة هاشم مزادي قبل المؤتمر. وحتى حلمي فيصل زيني؛ مسئول في حزب نهضة الشعب ووزير أسبق في وزارة تأجيل التنمية في القرى المتأخرة، تم تنصيبها أمينا عاما لمجلس الإدارة المركزية لنهضة العلماء. كما تم تخصيص الحقائب المهمة لكوادر حزب نهضة الشعب. كل هذا يؤدي إلى تعزيز الرؤية بأن نهضة العلماء أصبحت تحت هيمنة حزب نهضة الشعب المليئة بالمصالح السياسية.

إن شرعية مجلس الإدراة المركزية لنهضة العلماء أصبحت موضع هجوم من كل جهة ما يجعل سعيد عقيل ومجلس إدارته يستمران في ممارسة ضغوطات على مكاتب الولايات والفروع «المتمردة». فقد بدأ التحذير على تلك المكاتب المتمردة. ومنها مكتب فرع جيمبير المحرك في رفض سعيد عقيل بشدة، وذلك عبر مكتب ولاية جاوا الشرقية، حيث تعرض هذا المكتب لتخويفات واستدعاء مجلسه إلى سورابايا. فقد مورست عليه ضغوطات من أجل الاعتراف على انتخاب سعيد عقيل رئيسا عاما للجمعية، وإلا فسيتم تجميد مكتب الفرع. فقد اختار عدد من مجالس الولايات والفروع الالتزام بموقفها حتى فرض عليها التجميد. أما سائر المجالس ففضلت إنقاذ مؤسساتها باعتراف سعيد عقيل.

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

وفي مثل هذا الموقف الحرج، تم استدعاء سعيد عقيل إلى معهد سيدوغيري من أجل التبين[٢٠] وتوضيح موقفه من الأزمة. فقد وضعت رؤية سعيد عقيل التي اعتبرت متعارضة مع خطة نهضة العلماء موضع نقد شديد. بالإضافة إلى أن معهد سيدوغيري –في الفترة الرئاسية التالية– أصدر كتابا ينتقد فكر سعيد عقيل الذي خرج من نهضة العلماء. إن الكتاب الذي أصدره الناشر سيدوغيري يحمل العنوان: «سيدوغيري ترفض فكر الشيخ الحاج سعيد عقيل سراج». هذا الجو –على الأقل– قد قلل من شرعية سعيد عقيل كرئيس عام لجمعية نهضة العلماء الذي تعود على أن يتخذ موقفا أو يصدر موقفا ليس لصالح نهضة العلماء.

> إن بعض أفكار الشيخ الحاج سعيد عقيل سراج الخارج عن الصواب، فقد قمت بالتبين من فضيلته مباشرة. إلا أن الموقف لم يزل في حاجة إلى تعقيب ضمن هذا الكتاب. لأن الكتاب في الحقيقة لا بد من رده وتعقيبه من خلال كتاب حتى يتمكن أفراد مجتمعنا من قراءته جماعة. الأهم هو إصدار كتاب يتأسس على نية صالحة طيبة تهدف إلى التواصي بالحق. فالكتاب لا يهدف إلى إسقاط شخص أو إثارة كراهية وخصومة. لقد تعودنا على الاختلاف في الرأي، لكن علينا أن نحافظ على الاحترام المتبادل أسوة بالسلف الصالح. ها هو تعقيب الشيخ الحاج أ. نووي عبد الجليل؛ مدير معهد سيدوغيري (Ahmad 2015, 13–14).

إن تعقيب الشيخ الحاج أ. نووي عبد الجليل على فكر سعيد عقيل جاء في أسلوب غير مبالغ فيه، إلا أنه من غير المتوقع، كان له تداعيات غير عادية تتمثل في رفض خريجي وطلاب معهد سيدوغيري على سعيد عقيل بعد مؤتمر جومبانج. كما قامت وسائل الإعلام بتضخيم القضية التي تؤدي إلى التراع الحاد بين سيدوغيري وسعيد عقيل. ففي مؤتمر التبين الذي عقد في يناير ٢٠١٦ في سيدوغيري، صرحت وسائل الإعلام بأن سيدوغيري حاكم سعيد عقيل[٢١] بسبب أفكاره التي تثير جدلا وتسبب مقاومة النهضيين.

من إسلام نوسانتارا إلى فقه نوسانتارا

إن مصطلح إسلام نوسانتارا الذي أصبح موضوعا أساسيا لمؤتمر نهضة العلماء في جومبانج يمثل في ظاهر الأمر خطابا يصبح جدلا بين كل مصالح الأطراف، على الرغم من قيام بعض المفكرين قبل مؤتمر ٢٠١٥ بعمل الدعاية له.[٢٢] إن إسلام نوسانتارا من حيث الاصطلاح مشتق من كلمتين؛ إسلام ونوسانتارا. الإسلام هو الدين الإسلامي الذي يعني من حيث اللغة الاستسلام والخضوع والطاعة. أما نوسانتارا فهو منطقة قانونية لدولة لا تضم قديما مساحة إندونيسيا الحالية، وإنما تضم أيضا ماليزيا وسنغاقوره وتيلاندا وبروناي وغيرها.

إسلام نوسانتارا من حيث المصطلح يرجع إلى تعريف الإسلام الذي يتواجد أو يظهر في نوسانتارا، لا الإسلام لنوسانتارا أو الإسلام من نوسانتارا. وقد ظهر تعريف إسلام نوسانتارا في الشبكات الاجتماعية من خلال الأبيات الآتية:

فمن به جاء إسلام نوسانتارا؟ # تسعة أولياء الله في جاوا

ومن يرفضه لا يعلم في # باب إضافة لذاك فاعرف

لأنه الإسلام في نوسانتارا # ناوية في ليس من أو لمن

Siapa yang membawa Islam Nusantara? # merekalah Wali Songo di Jawa

Barang siapa yang menolak Islam Nusantara # dia belum mengerti iḍāfah, maka ketahuilah

Islam Nusantara itu Islam di Nusantara # menyimpan makna fi bukan min atau li

فقد أوضحت الأبيات الثلاثة إسلام نوسانتارا من حيث اللغة، وذلك في البيتين الثاني والثالث. هذه الأبيات تؤكد بأن إسلام نوسانتارا يتركب من التركيب الإضافي الذي يتضمن معنى «فِيْ»، ولا يتضمن معنى «مِنْ» أو اللام (لِ) (2016a).

هذا التعريف في غاية الأهمية في وسط بعض الأطراف التي توجه انتقادات شديدة اللهجة لإسلام نوسانتارا. اذكر على سبيل المثال: إن إسلام نوسانتارا يطمس بعد إسلام رحمة للعالمين –مع أنه في رأيي– يتضمن معنى إسلام رحمة للعالمين. من المؤكد أن نموذج المثاقفة بين الإسلام والإندونيسية سيشير بصورة واضحة إلى بعد رحمة العالمين.

وتحقيقا للتعريف السابق، أكد الشيخ الحاج مصطفى بشري المشهور بغوس موس بأن التركيب في عبارة إسلام نوسانتارا هو التركيب الإضافي الذي يتضمن معنى «في». وقد أوضح فضيلته هذا المعنى من خلال عبارة «ماء الكوب» الذي يعني الماء في الكوب، وليس الماء الذي يملكه الكوب. ونفس الحال تنطبق على إسلام نوسانتارا، فهو لا يعني الإسلام الذي تملكه نوسانتارا، ولكن لا بد من فهم العبارة بأنه الإسلام في نوسانتارا.

وفي هذا السياق، كتب مصطفى بشري:

> إذا لم يستقر في رأسك شيء، أو إذا كنت خالي الذهن كما اصطلح عليه طلاب العلم، فاعلم أن لإسلام نوسانتارا معنى بسيط، وخاصة لدى هؤلاء الذين قرأوا النحو ووقفوا في باب الإضافة. إن لم ينسوا ذلك؟ فالإضافة لا ينحصر في معنى «اللام (لِ)»، وإنما يتضمن أيضا معنى «فِيْ» أو «مِنْ» (Sahal and Aziz 2016, 13).

وقد وفق مصطفى بشري في شرح المعنى اللغوي لعبارة إسلام نوسانتارا. فقد أشار ابن مالك في ألفيته إلى المعاني الثلاثة للتركيب الإضافي (Aqīl, n.d., 101)، وذلك من خلال البيت الآتي:

والثاني اجرر وانو من أو في إذا # لم يصلح إلا ذاك واللام خذا[٢٣]

Dan jarkanlah yang kedua (muḍāf ilayh). Dan berniatlah menyimpan arti min (dari) atau fī (di dalam) ketika tidak patut kecuali dua arti tersebut, dan ambillah arti li (untuk).

فإذا طبقنا البيت على ما قاله غوس موس، فالصحيح هو أن العبارة تتضمن معنى في. بمعنى أنه الإسلام الذي يتواجد في أرض نوسانتارا. وإذا أخذنا المعنيين الآخرين (من واللام)، فسيضلان فهم كثير من الأطراف، وهو ما حدث عندما رفع خطاب إسلام نوسانتارا إلى وسائل الإعلام. إن معنى «من» و»اللام» لا يصلح في عبارة إسلام نوسانتارا، لأنه يسبب غموضا لدى عدد من الأطراف.

ومن هنا، فتعريف إسلام نوسانتارا هو الإسلام الذي يعيش وينمو في أرض نوسانتارا، وليس الإسلام الذي يعيش وينمو من نوسانتارا ولا الإسلام الذي يعيش وينمو لنوسانتارا. إن الإسلام الذي يعيش في أرض نوسانتارا طوال هذه القرون كون شخصية مستقلة ما يجعله يختلف عن إسلام العرب الذي اتخذ طوال هذه الفترة نقطة ارتكاز للحضارة العالمية.

إن مصطلح إسلام نوسانتارا –عند آزيوماردي آزرا– في حقيقة أمره ليس شيئا جديدا. استند هذا المصطلح إلى الإسلام في مجموعة من الجزر أو القارة البحرية (الأرخبيل) التي لا تضم المنطقة الحالية لدولة إندونيسيا، وإنما تشمل أيضا مناطق مسلمي تايلاندا وجنوب تايلاندا وسنغافوره وجنوب الفلبين (مورو) كامبوديا. ومن هنا، فإسلام نوسانتارا يشبه بـــ «إسلام جنوب شرق آسيا». ويستخدم هذا المصطلح الأخير أكاديميا بصورة منتشرة بالتبادل مع مصطلح «إسلام مالايو – إندونيسيا».

إلا أن المقصود من مصطلح إسلام نوسانتارا ليس بإسلام يتسع لتلك المنطقة المترامية الأطراف. فإسلام نوسانتارا هو إسلام إندونيسيا. فقد أطلق عليه دادي دارمادي بـــ *"...Islam of the archipelago", may connote different thinas for different people. It may mean Islam that is rooted in local values, or the kind of Islam that has been promoted by scholars, traders and missionaries wit peace, not war"* (Darmadi 2016, 186). فإسلام

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

نوسانتارا بهذا المعنى هو الذي دعا إليه مؤتمر نهضة العلماء في جومبانج سنة ٢٠١٥ الماضية. أو بعبارة أخرى، إن إسلام نوسانتارا هو الاسم الآخر من إسلام إندونيسيا، وليس إسلام جنوب شرق آسيا الذي عبر عنه مجامل قمر (Qomar 2016).

ويمكن صياغة نموذج إسلام نوسانتارا بصورة معيارية على النحو التالي:

> يؤمن إسلام نوسانتارا بنفس أركان الإيمان والإسلام التي يؤمن بها أهل السنة والجماعة الآخرين في أي جزء من العالم الإسلامي، كما اتفق عليها جمهور العلماء الموثوقين. إلا أن إسلام نوسانتارا يملك في حدود معينة علامات فارقة مستقلة. ويمكن أن نلاحظ هذا الواقع –على سبيل المثال– في الالتزام الراسخ لدى إسلام نوسانتارا منذ القرن السابع عشر عندما عاد الطلاب الجاويون أمثال: نور الدين الرانيري وعبد الرؤوف السينجكيلي ومحمد يوسف المكسري إلى نوسانتارا بعد دراستهم لمدة ما يقارب العقدين من الزمن ومشاركتهم في «شبكة العلماء» التي تمركزت في مكة والمدينة (Azra 1998, 197).[٢٤]

إن إسلام نوسانتارا على مستوى الالتزام بالتعاليم –عند آزيوماردي آزرا– يملك ببساطة ثلاثة عناصر رئيسية. الأول: العقيدة الأشعرية، والثاني: الفقه الشافعي مع قبوله للمذاهب الفقهية السنية الثلاثة الأخرى، والثالث: التصوف الغزالي سواء ما تمت ممارسته على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي الشعبي أو من خلال الطرق الصوفية الأكثر تنظيما يشمل كلا من المرشد والخليفة والمريد ونظام الأذكار والأوراد المعينة. فتختلف –على سبيل المقارنة– التزامية إسلام نوسانتارا مع التزامية السعودية العربية.

أما ما صرحه آزرا فهو أن الفقه أحد ميادين إسلام نوسانتارا إلى جانب العقيدة والتصوف. وعلى الرغم من اعتراض كتاب آخرين من

آزرا الذي اختزل إسلام نوسانتارا في ثلاثة ميادين, وذلك الواقع يشير إلى وجود ميادين أخرى مثل ثقافة إسلام نوسانتارا وسياسة إسلام نوسانتارا واقتصاد إسلام نوسانتارا وغيرها من الميادين. إلا أن ميدان فقه إسلام نوسانتارا أكثر هيمنة بالمقارنة مع غيره من الميادين. ومن هنا، كان من صور تبسيط إسلام نوسانتارا بمجرد ذكره هو فقه نوسانتارا.

وفي الاتجاه المعاكس، رأى تيار أنوار بختيار؛[٢٥] أحد مثقفي الجامعة الإسلامية الإندونيسية أن إسلام نوسانتارا لا يملك مفهوما معياريا راسخا، بل كان هناك انطباع في فرضها لمصلحة معينة. إن كلام سعيد عقيل –في رأي تيار– بأن إسلام نوسانتارا هو الإسلام الذي يجعل من «الثقافة» أساسا دينيا شيء مستحيل وغير عقلاني. فالثقافة في واقع أمرها –عند تيار– تتصف بدينامية غير جامدة وهي قابلة لحدوث أي ضرر في حالة اتخاذها منطلقا لإسلام نوسانتارا. وهذا بخلاف استخدام القرآن والسنة، فالأمر سيكون مباسبا في كل الأحوال (Mengkritisi Islam Nusantara Versi Azyumardi Azra n.d.).

كما أن تعريف إسلام نوسانتارا الذي يشير إلى ميل مذهبي لبعض المسلمين في إندونيسيا، إنما سيحدث نوعا من التفرقة وموقف المغرض الجديد وسيشعل شرارة التفكك بدلا من بناء الانسجام، وفقا لتصريحات تيار:

> قد تتصف الفئة التي صنفها آزرا بالأكاديمية البحتة من أجل الإشارة إلى نزعة الفكر والثقافة الإسلامية التي أرست وجودها أولا في هذه المنطقة. إلا أن تسمية نوسانتارا ذات طابع سياسي. علاوة على أن هذه المنطقة قد تحولت إلى عدة دول (إندونيسيا وماليزيا وبروناي وغيرها). فالتسمية مليئة بالمصالح السياسية.
>
> أعتقد أن مصطلح إسلام نوسانتارا في نسختهم مليئة بالمصالح السياسية. ففي جانب يهدف إلى رفع مجموعة إسلامية معينة، وفي جانب آخر يهدف

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

إلى إسقاط مجموعة إسلامية أخرى. فمن الأفضل أن يراجع آزرا المصطلح الذي يستخدمه. فبإمكانه أن يستخدم المصطلح الآخر الأكثر شهرة مثل: التقليدية حتى لا يتضمن غرضا سياسيا واضحا (Mengkritisi Islam Nusantara Versi Azyumardi Azra n.d.).

فقد تأسف تيار من حالة استخدام مؤقت لدى السياسيين للفئة الأكاديمية التي استندت إلى بحث طويل من قبل مئات العلماء. فالمطلوب في هذه الحالة –عند تيار– هو عدم تأزيم الموقف. كتب تيار ما يلي:

وكأن الحسن والطيب ينحصران في نموذج الفكر الإسلامي الذي يؤمن به هو ومجموعته. أما المجموعة الأخرى فتعتبر من المسلمين الذين ينتهجون نموذجا فكريا سيئا ويميل إلى إحداث ضرر. إلا أنني لا أعتقد بأن آزرا لا يفكر تفكيرا سياسيا بفئة أكاديمية يطرحها (Mengkritisi Islam Nusantara Versi Azyumardi Azra n.d.).

وأضاف تيار مؤكدا بأن العلماء الإندونيسيين ليسوا أصحاب مقاربات دينية. هذه الأفكار كلها «مستوردة» وليست منتجا محليا. ومن هنا، كان ربط السخصية المسلمة الإندونيسية المتسامحة وغير المرحبة بالتشدد ادعاء يجب من إعادة تقييمه ميدانيا. وكذلك الرؤية بأن إسلام نوسانتارا لا يعتنقه إلا مذهب أو مجموعة إسلامية معينة أصبحت رؤية غير ذات صلة.

وصرح بوروو سانتوسو؛ أستاذ العلم السياسي في جامعة غاجا مادا يوغياكرتا بأن إسلام نوسانتارا الحقيقي يعتبر استراتيجية ثقافية لنهضة العلماء، إذا استجبناه بصورة سلبية اعتبر شيئا عاديا، لأنه في حد قوله مجرد سياسية خطاب، قال:

هذه سياسية خطاب. إذا كان هناك خطاب مضاد، بل هي سخرية، فلا غرابة في ذلك. بمعنى: هل نهضة العلماء رجعية أم لا؟ الأمر يرجع كله إلى نهضة العلماء نفسها. أما بالنسبة لاستراتيجية الثقافة التي طرحتها سابقا فسيتم تطبيقها وتنفيذها فعلا في مسيرة نهضة العلماء في المستقبل (Santoso 2015, 23).

ومن جانب آخر، حاول لافان على تتبع طريقة صياغة الصورة المشهورة لإسلام إندونيسيا بفضل لقاءات بين مثقفي الاحتلال الهولندي ومفكري الإسلام الإصلاحي، إلى جانب أدوار التقاليد العربية والصينية والهندية والأوروبية التي تفاعلت منذ بداية دخول الإسلام إلى إندونيسيا. إن نتيجة الزواج عبر هذه الثقافات والعقلانيات –عند لافان– هي التي تولد إسلام نوسانتارا. فعلماء نوسانتارا قد عقدوا اتصالات علمية عبر العصور –عند لافان– مع كبار علماء المسلمين في مكة والشرق الأوسط، وأصحبت هذه الاتصالات مصدر إلهام لرفع روح الجهاد ضد الاحتلال الهولندي.

إن في إسلام نوسانتارا –كما ورد في كتابات لافان– تنافسا إيدولوجيا بين المحلي والأصلي البروتستاني، كما حدث في أوائل الإسلام في عصر مملكة سامودرا فاساي. والأمثلة على ذلك: النقاش بين كمال الدين والعلماء الذين يمثلون النزعة المحلية والمزج بين الدين والثقافة ونور الدين الرانيري الذي فضل دور الشريعة أو القانون الإسلامي رافضا فكرة تصوف الآتشيه مثل ما كتبه حمزة فانسوري في آخر القرن الـ١٦ الميلادي (Bizawie 2016, 4; Laffan 2015, 15).

والظاهر –عند لافان– أن شهرة فكرة المحلية ضد الأصالة لم تزل تظل بظلال فكرة الإسلام حتى الآن، وحتى ظهر إسلام نوسانتارا فهي لم تزل موضع مقارنة بين الإسلام الأكثر أصالة وتمثل نقاء التقاليد الإسلامية التي ولدت في الشرق الأوسط، سواء ما هو موجه من جمعية نهضة العلماء أو من جمعية المحمدية. إن نهضة العلماء –في تصور لافان– تؤكد أهمية الثقافة في تصبيغ الدين وجعل نوسانتارا ذاكرة جماعية من أجل التحرك. أما جمعية المحمدية فتمثل روحا لدفع الأمة بسلام من خلال رؤية تقدمية والإسلام التقدمي. ومن جهة أخرى في القطب المقابل بدأت حركة

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

الوهابية–السلفية الحديثة تشق التراب لتصبح حركة تفكيرية كانت في محاولاتها لأن تكون أصلية–متأصلة لا تخجل في نشر الفتن والخلافات.

وقد صرح لافان من قبل أنه نبهنا من البداية بميزة «إسلام نوسانتارا» التي لا تكون في وصفه أصليا من العرب. لأن إسلام نوسانتارا يمثل نتاج تلاق ومزج من التعليم والسلوك والثقافة والنكهة مع التدين الوجودي في إندونيسيا، حتى لا يمكن من قطع إسلام نوسانتارا ليصبح لونا واحدا. والأبعد من ذلك، ألقى ميشيل لافان الضوء على كل تحول في تاريخ إسلام نوسانتارا المتداخل بكل ما فيه من أبعاد صغيرة لكنها مهمة. مع الإيمان بأن التاريخ لم يكن نهائيا أبدا، استخلص ميشيل لافان أيضا بأن إسلام نوسانتارا ليس عجينا مستديرا ونهائيا تماما.

فمن حيث الواقع، ظهر نقاش حول تعريف إسلام نوسانتارا بسبب الموضوع المختلف في زواياه. ومن هنا لا بد من محاولات في توضيح إسلام نوسانتارا من حيث ميدانه ومجاله. ومن هذه المحاولات توجيه فكرة إسلام نوسانتارا العامة إلى فقه نوسانتارا الخاص، كما ناقشه الجهات الكثيرة. مثل ما قام به الشيخ الحاج عفيف الدين مهاجر؛ مدير معهد السلفية الشافعية سوكوريجو سيتوبوندو وأمين عام شورى الإدراة المركزية لنهضة العلماء ٢٠١٥–٢٠١٠.

وعفيف مهاجر شخصية مرموقة وخبير في الفقه وأصوله. هو الذي حدد مساحة خطاب إسلام نوسانتارا ليصبح فقه نوسانتارا. ذلك لأن مساحة إسلام نوسانتارا واسعة الأطراف وهو معرض لأن يكون هدفا لانتقادات غير واضحة المعالم. أوضح عفيف الدين –مثلا– بأن إسلام نوسانتارا في إطار فقهه بالقول بأنه الإسلام الذي نشأ وتطور في نوسانتارا. عفيف الدين شخصية مهمة في نهضة العلماء، ومن الذين يرفضون فعاليات مؤتمر نهضة العلماء في جومبانج، وذلك بسبب عدم عدالته وعدم تناسبه

مع أخلاقيات نهضة العلماء. إلا أنه يختلف مع شخصيات نهضة العلماء في رفض مصطلح إسلام نوسانتارا، حيث حول مساره إلى ما سمي بفقه نوسانتارا.

أما أحمد باسو؛ الشخصية المثقفة الشابة في نهضة العلماء، فذكر عبارة فقه نوسانتارا بصفة خاصة كجزء من بنية إسلام نوسانتارا، حيث اعتبر هذا المصطلح فهما للإسلام باعتباره تعليما معياريا ومعمولا به ومستفادا من «اللغات الأم» لشعب نوسانتارا. ومن هنا، كان اسم نوسانتارا –عند أحمد باسو– لا يدل على نظرية بل هو نموذج معرفي وأعمال ثقافية وابتكارات علمية. الظاهر أمامنا أن أحمد باسو تجاوز كل التعريفات بعرض عمل ثقافي. أما منطقة عملية ثقافية فتتماشى مع مصطلح العرف في الفقه.[٢٦]

ثم أشار عفيف الدين إلى بقاء محتوى بعد الجامعة الإسلامية في إطار فقه نوسانتارا. لأن مفهوم فقه نوسانتارا –عند عفيف الدين– ليس إلا فهما وعملا وتطبيقا للإسلام في جزء من فقه المعاملة كنتيجة جدلية بين النص والشريعة والعرف والثقافة والواقع في أرض نوسانتارا (إندونيسيا) (Muhajir 2015). ما ذكره عفيف الدين يعتبر نقدا موجها إلى عدد من الأطراف، ومنها جبهة الدفاع عن الإسلام التي رفض بشدة فقه نوسانتارا. فقد رأت هذه الجبهة المتشددة أن فقه نوسانتارا لا يرحب بإسلام العرب بل يكرهه.

وتأكيدا لما ذهب إليه عفيف الدين، قام الميديا –عند أحمد باسو– بتسجيل علماء نوسانتارا الذين ألفوا أعمالهم، ولا ينحصر ذلك في اللغة العربية أو الملاوية، وإنما استخدموا أيضا لغات نوسانتارا مثل: الجاوية والآتشية والبوغيسية الماكسرية وغيرها. فكل اللغات في هذه الأعمال تتواصل بها مجموعات من القراء في أنحاء العالم. والمثال: سيرات أنبياء الذي طبع في

بومباي بالهند مكتوب باللغة الجاوية وبحروف عربية (*Pegon*). هذا دليل على أن أعمال كتاب المعهد في نوسانتارا تتمتع بالسمعة العالمية. فقد اتفق كل من عفيف الدين وأحمد باسو على بعد رحمة للعالمين في فقه نوسانتارا، فهو ليس إسلاما يتصف بالمحلية كما يدعي عنه بعض الأطراف.

وصفوة القول، إن توجيه إسلام نوسانتارا خطابا عاما نحو فقه نوسانتارا تسهيل -في رأي كل من عفيف الدين مهاجر وأحمد باسو- وتحويل ليصبح دراسة معمقة ومركزة في نموذج من التخصص الإسلامي.

تنازل علماء نهضة العلماء المحور الوسطي لفقه نوسانتارا

استمر جدل إسلام نوسانتارا -بعد مفارقة عزائم إبراهيمي- وفقه نوسانتارا بصفة خاصة يصبغ الحياة العلمية للنهضيين. واستأنفت محاولات لعقد الإصلاح. إنه إصلاح ذات البين، أي: إصلاح الطرفين المتنازعين.[٢٧] واستمرت الكتب والجورنالات والمجلات ووسائل الإعلام في طرح فكرة «إسلام نوسانتارا» و «فقه نوسانتارا» الذي أصبح جزءا صغيرا من الموضوع الأكبر وهو إسلام نوسانتارا.

ومع الاستمرار في انخفاض تصعيد الصراع بين سعيد عقيل وهاشم مزادي، يبقى الجدل بين إسلام نوسانتارا وفقه نوسانتارا قائما كالأيام السابقة. بل إن محاولات للبحث عن نقطة التقاء باتت تتسع أكثر. ففي الندوة الوطنية بعنوان: إسلام نوسانتارا: دعم الوسطية واستبعاد التطرف في الحياة الدينية، المنعقد في ١٣ فبراير ٢٠١٦ في جامعة مالانج، ملاحظات واضحة هي أن الأسس الفكرية الرافضة أصحبت تطمس أكثر، وخاصة فيما يتعلق بما يسمى بفقه نوسانتارا. وفي المقابل، كانت محاولات للبحث عن نقطة الالتقاء للأطراف المعنية في أوساط النهضيين بدأت تظهر نتائجها الإيجابية.

كان الشيخ ناجح ميمون زبير؛ نجل الشيخ الحاج ميمون زبير، عالم من علماء نهضة العلماء التقليديين الكارزميين من سارانج ريمبانج –على سبيل المثال– صرح بصورة واضحة بأن يوافق على فكرة إسلام نوسانتارا ما لم تستغله الفرق الشيعية والوهابية والفرق الضالة الأخرى. فقد كتب ناجح في مقالته:

> إسلام نوسانتارا في حقيقته صورة الإسلام التي لا داعي إلى إثارة المشكلة حوله. فهو صورة للإسلام الذي يمارس التهليلات وقراءة يس وزيارة القبور والتوسل والاحتفال بالمولد وغيرها. فها هي إسلام نوسانتارا. إنه نظام معياري ومتجذر في وسط الأمة. إنه شريعة وتعاليم إسلامية حملها أولياء الله التسعة من أجل دخول الإسلام إلى نوسانتارا. المشكلة تكون في إظهار هذا المصطلح على الملأ فجأة والسخرية منه وتضخيمها من قبل بعض الشخصيات والأفراد المسجلين بسيرة منحرفة من الشريعة ومن لهم سجل سيء في العقيدة، فيجب من التحقق عليهم والاحتراس منهم. ولو قالوا إن إسلام نوسانتارا يأتي من أجل الحفاظ عليه والحماية على ثقافة وتقاليد النهضيين، كما فهمه ونشره كبار العلماء وشخصيات المجتمع، فهذا خداع جلي وكذبة كبيرة. إلا أن الأمر لا يقتصر على هذا، فإسلام نوسانتارا في حقيقته «وجه جديد» لمشروع لبرلة الإسلام في إندونيسيا (Islam Nusantara K.H. Muhammad Najih Maimoen: Setuju Tidak Setuju? n.d.).

فقد اتهم ناجح صراحة بأن فركة إسلام نوسانتارا قد تم استغلاله من قبل مشروع لبرلة الإسلام في إندونيسيا. فقد تم إخداع إسلام نوسانتارا من خلال مصطلح محايد. وقد قبل ناجح ما يكمن في جوهر إسلام نوسانتارا عندما يفهم كونه إسلاما يحب ممارسةالتهليل وقراءة يس وزيارة القبور والتوسل والاحتفال بالمولد وغيرها. وذلك لأن إسلام نوسانتارا في حقيقة أمره هو الاسم الآخر لإسلام أهل السنة والجماعة الذي يؤمن به النهضيون.

إن قلق ناجح له ما يبرره، حيث إن مصطلح إسلام نوسانتارا أصبح شعارا تروجها الشخصيات الإسلامية اللبرالية بصورة مكثفة. إن عبد

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

المقسط –على سبيل المثال– الذي تم تعيينه نائب رئيس لجنة بحث المسائل للإدارة المركزية لنهضة العلماء لفترة ٢٠٢٠–٢٠١٥، كتب ما يلي:

> فكرة إسلام نوسانتارا لا تأتي من تغيير العقيدة الإسلامية. وإنما أراد أن يبحث عن طريقة إرساء الإسلام في السياق الثقافي في المجتمع المتنوع. سميت هذه المحاولة في أصول الفقه بتحقيق المناط. وعند الممارسة يمكن أن يكون على صورة مصلحة مرسلة أو استحسان أو عرف (Ghazali 2015).

إن ما كتبه ناجح وما قدمه عبد المقسط وجهان لا يتعارضان من حيث الجوهر، بل يمكن أن يتحدا. وقد رفض ناجح بشدة ما دعا إليه عبد المقسط باعتاره شخصية لبرالية إسلامية واحتماله أن يروج موضوعات لبرالية أخرى. هذا بالإضافة إلى رفض كبار علماء نهضة العلماء للمؤتمر الذي عقد في تشيريبون وعنوانه: «مساهمة الشيعة في إسلام نوسانتارا». والرفض يرجع إلى أن إسلام نوسانتارا –في رأيهم– يجب أن يكون معقما من الشيعة.

ومن هنا، قام ناجح بوضع خطوط ومتراس رصين عند تقبل إسلام نوسانتارا. قال ناجح وهو أحد خريجي إحدى الجامعات في مكة المكرمة:

> إذا كان الأشخاص الذين يراقبون إسلام نوسانتارا هم علماء المعاهد الإسلامية الذين استقاموا في تدريس الكتب التراثية ودافعوا وكافحوا من أجل نشر التعاليم الإسلامية وحصنوا العقيدة الإسلامية، فيمكننا أن نحسن الظن به. إن مفهوم إسلام نوسانتارا على طريقة السلف الصالح يمكن أن يحافظ على استمرارية التعاليم الإسلامية الصحيحة والسليمة. كما أن الدعوة الإسلامية القوية الحاسمة التي تراعي على الجوانب الأخلاقية والعلاقات الشعبية وفقا لما تركه علماء نوسانتارا من تقاليد. هذا بخلاف لو كان إسلام نوسانتارا يتم دعمه والدعوة إليه من قبل الشخصيات المنحرفة التي تضخم من فكرة العلمانية والتعددية واللبرالية، فسيكون بوابة كبيرة لتشويه العقيدة والشريعة الإسلامية (Islam Nusantara K.H. Muhammad Najih Maimoen: Setuju Tidak Setuju? n.d.).

في البداية، رفض ناجح فكرة إسلام نوسانتارا. فمن خلال ملاحظاته النقدية، أصبح ناجح واحد من شخصيات نهضة العلماء الذين يقبلون إسلام نوسانتارا بملاحظات. الأولى: إن إسلام نوسانتارا لا يكون أجندة لنشر اللبرالية والتعددية. الثانية: إن إسلام نوسانتارا لا يدعو الأمة إلى القبول والاعتراف بالثقافات المتعددة. الثالثة: إن إسلام نوسانتارا لا يقوم بحصر وتقسيم الإسلام. الرابعة: إن إسلام نوسانتارا لا يكون أجندة ضد العرب ما يمكن الفرد بالطمس والتخلي عن غيرته الإسلامية.

إن نتائج قرار بحث المسائل الموضوعية لمجلس إدراة نهضة العلماء ولاية جاوا الشرقية صرحت ارتباط إسلام نوسانتارا بإسلام أهل السنة والجماعة:

> في الحقيقة ليس هناك تعريف محدد لإسلام نوسانتارا حتى الآن. إلا أن إسلام نوسانتارا الذي تقصده نهضة العلماء هو إسلام أهل السنة والجماعة الذي عمل به ودعا إليه وطوره الدعاة في إندونيسيا، وهو الإسلام الذي يدعو إلى الحفاظ على الأمة وتحصينها من المفاهيم الراديكالية واللبرالية والوهابية والشيعة وغيرها من المفاهيم التي لا تتوافق مع أهل السنة والجماعة، كما يتضمنها شرح الإمام الأكبر لجمعية نهضة العلماء حضرة الشيخ الحاج هاشم أشعري الذي ورد في رسالة أهل السنة والجماعة (ص٩) (Hasil Keputusan Bahtsul Masail Maudluiyyah PWNU Jawa Timur tentang Islam Nusantara n.d.).[٢٨]

المحور الوسطي الآخر الذي يكون عن طريق حصر إسلام نوسانتارا –في وجهة نظر فقهية على الأقل– الذي يمكن تحويله ومراجعته. فالتعاليم الإسلامية منها ما يتصف بالثوابت ومنها ما يتصف بالمتغيرات. ففيما يتعلق بالثوابت، فلا يسمح لإسلام نوسانتارا أن تكون موضع تساؤل وتغيير لأنها من الأمور التي يجب أن يقبل كما هو. والأمثلة على ذلك: الصلوات الخمس والحج وطريقة إخراج الزكاة وغيرها من الأمور التي تندرج في العبادات. فقد جاء في قاعدة فقه العبادة: «الله لا يعبد إلا بما شرع».

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

ومن ناحية أخرى، إن المساحة الأكثر دينامية (المتغيرات) فيمكن إرساء إسلام نوسانتارا إليها. وقد تسمى هذه المتغيرات أيضا بمعقول المعنى. هناك إمكانية في التغيير لأن هذا الحصر هو الذي يرتبط بالشيء المحلي. والمثال: ممارسة البيع والشراء والتقاليد وغيرها من الأمور. وبعبارة أخرى، يدخل هذا التغيير الذي يتصف بالمحلي في حكم «العرف». فبالمحلية الواقعة في إندونيسيا، يمكن أن يختلف إسلام نوسانتارا بالفقه الذي يتعامل به في مكان آخر بسبب العرف المتعارف به هنا. وهذا ما أطلق عليه حسبي الصديقي؛ صاحب مبادرة فكرة إسلام نوسانتارا، بالإلهام الذي يولد فقه إندونيسيا (Shiddiqi 1997, 215–16). والمقصود بالعرف هنا هو العرف الصحيح، وليس بالعرف الفاسد. ومن هنا، فالتقاليد التي لا تتعارض مع الإسلام يمكن أن يكون دليلا على ما يمارسه المسلم في حياته اليومية.

ففي تقوية العرف كعماد فقه نوسانتارا، ذكر الشيخ الحاج عفيف الدين مبدأ الواقعية (Muhajir 2017, 195–96). فالمحلية –عند عفيف الدين– لا يعني الاستسلام بدون شروط للواقع الذي حدث. إنما يعني عدم إغلاق العينين من الواقع مع الاستمرار في المحاولة على الوصول إلى الواقع المثالي. وذكر عفيف الدين أيضا القواعد التي تستند إلى مبدأ الواقعية، مثل: الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، النزول إلى الواقع الأدنى عن تعذر المثل الأعلى، دارهم ما دمت في دارهم وحيهم ما دمت في حيهم (Muhajir 2017, 196–97).

إن هذه المقاربة التي تستوعب العرف –في رأي عفيف الدين– كثيرا ما يلجأ إليها أولياء الله التسعة في نشر الإسلام في نوسانتارا. فولي الله سونان كاليجاغا –على سبيل المثال– يعتقد بأن المجتمع سيبتعد حالة تعرض موقفه وتقاليده للهجوم. ومن هنا، لا بد من التقرب إليه بصورة

متدرجة وعدم اختزال تقاليده. اعتقد سونان كاليجاغا بأن الإسلام لو تم فهمها بصورة شاملة فستندثر هذه التقاليد بنفسها. فلا عجب من استخدام سونان كاليجاغا كثيرا لمقاربات فن النحت والدمية والموسيقى كوسائل الدعوة إلى الله تعالى. مع عدم الإنكار بأن استيعاب العرف يعتبر نوعا من التوفيقية الإسلامية (Muhajir 2017, 196–97).

إن وجهة نظر مارك ر. وودوارد حول العرف في الإسلام الجاوي هو الأكثر أصالة. بمعنى أن الإسلام تم تفاعله مع التقاليد الجاوية وهو ليس بشيء ثانوي بسبب اختلاطه بالتقاليد الجاوية. ورأى شليفورد جيرتز أن الإسلام المختلط بالتقاليد الجاوية لا يعتبر إسلاما أصليا ولا الإسلام من النوع المتدني بسبب تلوثه بتلك التقاليد الجاوية. فقد وضع مارك ر. وودوارد بصورة غير مباشرة إسلام جاوا متوازيا مع إسلام الشرق الأوسط، وخاصة السعودية التي ولد فيها الإسلام. وقد اعتمد وودوارد في رأيه على ما ذهب إليه هودغسان. فقد أكد بأن الخطأ الذي ارتكبه شليفورد جيرتز هو رؤيته لإسلام جاوا التي تعتمد أكثر على الجدل الإصطلاحي الحديث، ما لم يجعله يلاحظ على أن إسلام جاوا يمتلك قاسما مشتركا بين إسلام الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية. والدليل هو ما نجده في معمار المسجد وتقاليد الفقه الشافعي الذي تعتبر من آثار كيرالا (الهند الجنوبية) (Woodward 2012, 85).

إن العرف الذي تناوله مارك ر. وودوارد في بحثه هو تقاليد الاحتفال بالمولد النبوي في جاوا. فقد أشار في بحثه إلى أنه ليس هناك أي اختلاط بين التقاليد، أي لم يحدث أي تلوث بين الثقافة الإسلامية والثقافات الهندوسية والبوذية. بعبارة أخرى، إن التقاليد في الاحتفال بالمولد النبوي تقاليد إسلامية خالصة، وليس كما اتهمه بعض الناس. وبعد دراسته للثقافات الهندوسية البوذية، أكد مارك ر. وودوارد عدم تأثير الثقافات

الهندوسية البوذية بالثقافة الإسلامية. وقبل أربعة أيام من بدء حفلة غارابيغ للمولد النبوي، تعقد مراسم طقوس القصر من أجل الاحتفال بمولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وقد حاول مارك ر. وودوارد أن يلقي الضوء على العناصر الهندوسية من إيدولوجيا وصورة الطقوس فلم يفلح في هذه المحاولة، ما يدفعه إلى محاولة أخرى وهي محالة العثور على النماذج الهندوسية والبوذية في التصوف الجاوي التقليدي. وانتهى إلى نفس النتيجة. وذلك لأن حفلة غارابيغ للمولد النبوي لا تحتوي على عناصر من نظام ثيرافادا، ماهايانا، شيفا، فايسنافا. ومن هنا استخلص مارك ر. وودوارد بأن نظام التصوف الجاوي مأخوذ ومشتق من الإسلام، مع أنه في حقيقة أمره ليس خالصا من جوهر تعاليم محمد، إلا أنه يمكن اعتباره من الإسلام.

وبعد مرور ٧٥ سنة، طرح حسبي الصديقي فكرته حول فقه نوسانتارا. إن فكرة فقه نوسانتارا في مؤتمر نهضة العلماء في جومبانج كانت في حقيقتها مولدا جديدا له. ومن هنا، كانت فكرة حسبي الصديقي لم تكن راكدة، بل وجدت مناسبة للتأكيد منها مرة أخرى. إن فكرة فقه نوسانتارا أظهرت بمرور الوقت نتيجته في صورة صيغة فقه نوسانتارا الكامل مع تصميمه الأكبر من ناحية الفلسفة والمنهج أو منتاجاته الموجودة والتي أصبحت جزءا أهم في الخطاب الفقهي في إندونيسيا. ويشاهد فقه نوسانتارا الذي يتمثل حاليا في صورة قوانين حية وقوانين إيجابية تطورا سريعا وملحوظا يتجاوز ما أطلق عليه حسبي بفقه الحجاز وفقه مصر وفقه الهند الذي اعتبره حسبي وجها مقارنا لفقه إندونيسيا.

كان البروفسور حسبي الصديفي هو أول من أطلق اسم فقه إندونيسيا. ففي المقالة التي كتبها لأول مرة كانت بعنوان «الكشف عن تعريف الإسلام»، صرح أهمية اتخاذ الحكم الفقهي من نتائج الاجتهاد الأكثر

مناسبة باحتياجات المجتمع الإندونيسي، حتى لا يكون الفقه مادة أجنبية وحتى لا يتم التعامل معه كأثر قديم (Shiddiqi 1997, 50). إن الفكرة التي طرحها حسبي الصديقي ترجع إلى جمود الفقه في سنة ١٩٤٠ الذي لا يستطيع أن يقدم حلولا للمشاكل التي واجهتها الأمة. وعلى الرغم من عدم الاستجابة لها جيدا، إلا أن الفكرة التي طرحها حسبي الصديقي قد سجلها التاريخ كحجر الأساس ونقطة الانطلاق لفقه نوسانتارا.

أرى أن الفكرة التي طرحها حسبي في حد ذاتها من حيث المحتوى لم تكن فكرة خارقة لأن تجديد فقه إندونيسيا الذي عرضه منحصر في مجال المعاملات. و لم تكن لديه أي شجاعة في التدرج للقيام بتجديد مجال العبادات المحضة مثل: الحج والصلاة ومقدار الزكاة والصوم وغيرها. ففي سنة ١٩٦١، عاد حسبي لعرض فكرة تجديد فقه إندونيسيا ولقي استجابة حارة من الشعب الإندونيسي. فالخارج عن المألوف هنا هو شجاعة حسبي في تقديم فكرة فقه إندونيسيا الذي يتناسب مع ظروف المجتمع الإندونيسي في تلك الفترة.

وقد أكد فينير واقعا بأن السنوات الأولى بعد الاسقلال شهدت دعوة كل من حسبي الصديقي وحزائرين إلى فكرة الفقه الذي يتناسب مع شخصية الشعب الإندونيسي (الفقه المذهبي الإندونيسي أو الوطني). إن هذا التجديد –في رأيه– لا بد من العمل به من خلال تطبيق مقاربة العلوم الاجتماعية في عملية الاجتهاد. وأضاف فينير أنه في السبعينيات وحتى التسعينيات من القرن الماضي، قام نور خالص ماجد ومناور شاذلي بمواصلة هذه الحكرة التجديدية. أما الموضوعات التي قدمها فتمثلت في التجديد والسيقنة والتدوين. وهذه المجموعة هي التي سماها فينير بـــ «العلماء الجدد». واستمرت نشاطات المجموعة حتى القرن الواحد والعشرين، وخاصة بعد مرحلة الإصلاح في إندونيسيا سنة ١٩٩٨.

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

إن هذه الحركة المعاصرة لا تكتفي بالسيقنة، بل قامت بمحاولة صياغة الأحكام الإسلامية اللبرالية والحساسة لقضايا المساواة بين الجنسين وعبر الأديان والحقوق المدنية. أو بعبارة أخرى، ذكر فينير وجود استمرارية تجديد الأحكام الإسلامية في إندونيسيا، بداية من حسبي الصديقي وحزائرين، وحتى الشبكات الإسلامية اللبرالية (JIL)، ومركز تنمية المعاهد الإسلامية والمجتمع (P3M)، وشبكة المثقفين الشبان المحمدية (JIMM) (Feener 2007, 182–207). إن حضور هذه المنظمات في المناقشة حول تجديد الفقه في إندونيسيا إنما هو نتيجة منطقية باعتبارها تاثيرا ديمقراطيا في إندونيسيا منذ فترة الإصلاح في سنة ١٩٩٩ الماضية.

خاتمة

إن فكرة إسلام نوسانتارا بصفة عامة وفقه نوسانتارا بصفة خاصة فكرة لم تكن ناضجة. هناك مقالات في الدوريات العلمية والكتب التي تم تناولها من خلال المؤتمرات، قبل وبعد مؤتمر نهضة العلماء الذي عقد أثناء تداول وانتشار هذا الخطاب، وذلك من ١ إلى ٥ أغسطس ٢٠١٥. إلا أن المباحثات في ذلك المؤتمر كانت أبعد مما هو متوقع لأن خطابي إسلام نوسانتارا وفقه نوسانتارا كانا مليئين بعدد من مصالح تؤطره. الأمر الذي يجعل هذين الخطابين مجرد منتجات سياسية عبر المجموعة « اللبرالية» ومجموعة «المحافظة» داخل جمعية نهضة العلماء.

إن الهيمنة السياسية لجمعية نهضة العلماءخلال المؤتمر يمثل سببا رئيسيا. ويحسب أن حزب نهضة الشعب كان قد سيطر على المؤتمر بصورة مبالغة ما يحول دون تطرق المناقشة إلى الموضوع الأساسي للمؤتمر. إن الصراع على منصب الرئاسة العامة لمجلس إدراة نهضة العلماء أصبح اتجاها رئيسيا ما يسبب في إهمال الأجندات المهمة الأخرى وكانت أولى بالاهتمام

بها. إن مجلس إدارة جمعية نهضة العلماء ينبغي أن يكون بيتا كبيرا لكل الأحزاب التي تنتمي إلى الجمعية. إلا أن الذي حدث هو العكس، حيث أصبحت الجمعية تحت سيطرة حزب نهضة الشعب الذي يرأسه مهيمن إسكندر.

وعلى الرغم من الصراع الشرس داخل جمعية نهضة العلماء إلا أنه –وكما تتوقع الجهات الكثيرة– ينتهي في هدوء. ذلك لأن نهضة العلماء منظمة فريدة وجذابة. إن الصراعات الشرسة داخل نهضة العلماء لا بد أن تنتهي بسلام. إن تصعيد الصراع سيتخفف تدريجيا. وبصرف النظر عن النتيجة التي يسببها المتمثل في عدم وجود محاولة قوية من أجل تأسيس البناء الإسلامي وفقه نوسانتارا خلال انعقاد مؤتمر نهضة العلماء.

وقد ظهرت الفكرة أكثر عمقا بعد انعقاد مؤتمر نهضة العلماء. وعلى الرغم من انجراح بعض أعضاء مجلس إدراة جمعية نهضة العلماء بسبب عيب انتخابي في المؤتمر إلا أن خطاب إسلام نوسانتارا لم يزل موضوعا للمناقشة في عدد من المنتديات العلمية، سواء في منتدى بحث المسائل التي تقيمها نهضة العلماء أو المؤتمرات أو الحلقات وغيرها. كما تزايدت الكتب التي تدعم خطاب إسلام نوسانتارا وخطاب فقه نوسانتارا، مع أن العثور على صياغة كاملة وشاملة لم يزل في حاجة إلى مزيد من الملاحظات والمناقشات الطويلة طول مسيرة الإسلام في إندونيسيا. إلا أنني أعتقد –على الرغم من هذه الحالة– بأن خطاب إسلام نوسانتارا وخطاب فقه نوسانتارا سيعثران على قواعدهما المتينة في الفترات المقبلة.

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

الهوامش

١. نجد على سبيل المثال تصريحات الشيخ الحاج ديدين حافظ الدين الذي يدعو الشعب إلى رفض فكر إسلام نوسانتارا كرفض الفكر اللبرالي. «بدأت الحركة اللبرالية تنخفض لأن المجتمع عرف أخطاءها وأصبحت تفقد الميزانية التي تدعمها،» وفقا لتصريحات الشيخ الحاج ديدين حافظ الدين لصوت إسلام أونلاين، الأحد ٢٨ يونيو ٢٠١٥. قبل هذا، ورد مصطلح «إسلام رحمة للعالمين» والإسلام الذي يكتفي بالدعوة إلى المعروف دون النهي عن المنكر. وأضاف «ها هي الحالة الآن. إذا قام أحد يباشر المعصية أو يريد أن ينكح من نفس جنسه، فسيترك أمره بداعي احترام الحقوق الإنسانية.» انظر: www.suaraislamonline.com. أخذت هذه المعلومة في سبتمبر ٢٠١٥.

٢. في مناسبة من المناسبات، أوصى سيلاميت أفيندي يوسف؛ النائب العام لمجلس إدارة جمعية نهضة العلماء، أعضاء مجلس الإدارة الخاصة لجمعية نهضة العلماء في عدد من الدول ليكونوا ألسنة في نشر إسلام نوسانتارا إلى أنحاء العالم. فالمنتدى الذي انعقد في ٢١ سبتمبر ٢٠١٥ الماضي حضره ممثلون من الفروع الخاصة للجمعية في هولندا وهونج كونج واليابان ولبنان وماليزيا والمغرب ومصر وباكستان والسودان وتونس واليمن والجزائر. هذا البرنامج استضافه مجلس إدارة الفرع الخاص لجمعية نهضة العلماء في السعودية (Kepada PCINU Sedunia, Waketum PBNU: Sebarkan Islam Nusantara! 2015).

٣. اقرأ مثلا تصريحات نادر شاه حسين؛ رئيس شورى بمجلس إدارة الفرع الخاص لجمعية نهضة العلماء أستراليا: ”إسلام نوسانتارا هو مفهوم لترويج الثقافة المحلية. فأينما تواجد الإسلام فهو يستطيع أن يتعامل مع الثقافة المحلية. فسيظهر مثلا ما يسمى بإسلام أستراليا أو إسلام أوروبا أو إسلام أمريكا. النقطة الرئيسية هنا هي أن منهج الإسلام يستطيع أن يتعامل مع الثقافة المحلية» (Nadirsyah Hosen: Visi Islam Nusantara Bisa Disebarkan Secara Global 2016).

٤. رأى أسعد سعيد علي أن لبرلة الفكر أو المنظور النقدي للنموذج الفكري لدى طلبة المعهد ليست هدفا لروح خطة ١٩٢٦. إن الرغبة الكبيرة هي جعل هذه المنظمة تهتم أكثر بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. ومن هنا تم ضم الحزب السياسي المنتمي إلى جمعية نهضة العلماء من أجل تقديم خدمة أكبر للحركة الاجتماعية الدينية (Ali 2008, 90). ومن المعلوم أن لبرلة الفكر التي بدأها غوس دور منذ مؤتمر نهضة العلماء سنة ١٩٨٤ في سيتوبوندو بصفة خاصة. وغوس دور رافقه الشيخ أحمد صديق؛ الرئيس العام لمجلس

إدارة جمعية نهضة العلماء (١٩٨٩-١٩٦٤) الذي قدم مساهمات كبيرة في تحويل وتجديد نهضة العلماء (Sholeh 2004, 42).

٥. مجامل قمر؛ أحد مثقفي نهضة العلماء، أدرج سعيد عقيل سراج كأحد المفكرين الليبراليين في نهضة العلماء، وذلك مع المفكرين الآخرين أمثال: أحمد صديق وعبد الرحمن واحد وعلي يافع ومصدر ف. فؤادي وسهل محفوظ ومخيط مزادي وطلحة حسن وشيخ الهادي فيرمونو.

٦. انظر عددا من المواقع الإلكترونية لدى الأوساط الداخلية لنهضة العلماء التي هاجمت سعيد عقيل بشدة بل اتهمته جزءا من الشيعة. فقبل انعقاد مؤتمر نهضة العلماء سنة ٢٠١٥ في جومبانج، انتشر فيديو سعيد عقيل الذي يدافع عن الشيعة وينسب الخطأ إلى النهضيين الذين لا يوافقون على حضور الشيعة. انظر: www.nugarislurus.com.

٧. هذه الموضوعات أصبحت مصدر قلق للشبان النهضيين، فاستحقوا أن يناولوا مزيدا من الاستجابة الكافية (Sholeh 2004, 42).

٨. إن أصول الهيرمنيوطيقا ترجع إلى التراث اليوناني، مثل: أورغانون لأرسطو أو أعمال أفلاطون وأعمال الكتاب القدامى الآخرين مثل: زينوفون ويوربيديس وإبيكوروس ولونغينوس. واتحد هذا المصطلح في الإله هرمس في الميثولوجية اليونانية الذي يحمل دور توصيل الرسالة من الرب من جبل الأوليمبوس إلى الناس. إن الهيرمنيوطيقا لغة مشتقة من اللغة اليونانية (*hermeneuian*) التي تعني الشرح (*to explain*) ثم تتحول إلى اللغة الإنجليزية (*hermeneutics*) واللغة الألمانية (*hermeneutik*). إن الهيرمنيوطيقا في أصلها -عند جادامير- تعني عملية التفسير والفهم، ثم أصبحت علما يتعلق بالتفسير. والهيرمنيوطيقا -عند بين فيدير وماتياس يانج- يملك أربعة مستويات التعريف، وهي: (١) *hermeneuse* الذي يعني نشاط التفسير بصفة عامة. (٢) *hermeneutik* الذي يتعلق بالنظام والمنهج واستراتيجية التفسير. (٣) *philosophische hermeneutik* الذي يشمل الظروف المتاحة أو هيكل المبادئ الأساسية للتفسير. (٤) *hermeneutische philosophie* الذي يتألف من الأفكار الفلسفية حول طريقة التفسير. أما عن علاقاتها بالدين، فقد استخدمت الهيرمنيوطيقا في بداية الأمر لفهم الكتاب المقدس. وعند ما تكون الهيرمنيوطيقا موضوع التركيز، فهي تعني البحث عن المعنى. ومن هنا يجب الاهتمام بالمتكلم والقارئ والنص، والاهتمام بالمعنى الموضوعي والمعنى الذاتي. وفي هذا الصدد ظهرت ثلاثة تيارات هي: (١) التيار الموضوعي، وهو التيار الذي يركز على البحث عن المعنى المنشأ، وكان شلايرماخر وديلتاي هما الرائدان لهذا التيار. (٢) التيار الذاتي، وهو التيار الذي يركز أكثر على

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

دور القارئ أو المفسر، بداية من القارئ الأشد ذاتيا مثل القراءة التفكيكية ونقد استجابة القارئ، والقارئ الذاتي إلى حد ما مثل القراءة على نموذج ما بعد البنيوية، والقارئ الأقل ذاتيا مثل القراءة على نموذج البنيوية. (٣) التيار الموضوعي – الذاتي، وهو التيار الحديث الذي يتوسط بين الموضوعي والذاتي. ويمكن تصنيف جراسيا وجادامر إلى هذا التيار (Gadamer 2006; Palmer 1969, 13–14; Syamsuddin 2009, 26).

٩. إن مساندة الرئيس العام لحزب نهضة الشعب؛ مهيمن إسكندر، تعتبر دعما كافيا لمجلس الإدارة المركزية لنهضة العلماء. والسبب هو أن حزب نهضة الشعب يريد أن يحظى بعدد أكثر من أصوات النهضيين. والطريقة التي استخدمها هو السيطرة على جمعية نهضة العلماء. فلا عجب، إذا تم فرض مشاركة جميع المسئولين في الحزب في إنجاح مؤتمر نهضة العلماء. طريق الحق –مثلا– رئيس اللجنة المحلية لمؤتمر نهضة العلماء، كان عضو مجلس الشعب المحلي في محافظة جاوا الشرقية وأمينا عاما لحزب نهضة الشعب في جاوا الشرقية. ومن هنا، فالمؤتمر وفقا لتصريحات مسعود علي؛ أحد نواب رئيس نهضة العلماء فرع بوندووسو، كان تحت تعليمات واضحة من جهات معينة لا تهدف إنجاح المؤتمر فقط وإنما تهدف إعادة انتخاب سعيد عقيل رئيسا عاما لمجلس الإدارة المركزية لجمعية نهضة العلماء، لأنه الشخصية التي يمكن أن تلبي المصالح السياسية لحزب نهضة الشعب. حوار مع مسعود علي؛ نائب رئيس مجلس الإدارة لجمعية نهضة العلماء فرع بوندووسو، جومبانج ٤ أغسطس ٢٠١٦.

١٠. أهل الحل والنقد مؤسسة خاصة تلعب دور الهيئة التشريعية التي يجب من طاعتها. وفي هذه الهيئة شخصيات مؤثرة داخل جمعية نهضة العلماء. وتم تأسيس هذه الهيئة من أجل احتياجات خاصة. أهل الحل والنقد لغة الأشخاص الذين يملكون سلطة في الحل والعقد. ويطلق بـــ «العقد» لأن قضاءه يلزم على الناس الذين عينوا أهل الحل. ويطلق بـــ «الحل» لأن الأشخاص داخل هذه الهيئة يمكنهم أن يحلوا وأن لا يختاروا أفرادا معينين لا يتفق عليهم. وتقاليد أهل الحل هي ما طبقه الصحابي عمر بن الخطاب قبيل وفاته، حيث اختار أشخاصا موثوقين كممثلين من قبل المسلمين من أجل البحث عن المخرج بعد وفاة الخليفة عمر بن الخطاب. فقد دخل هؤلاء المختارون في المشاورة والمناقشة واتخاذ القرار على أمر يجب أن يلتزم به أعضاء أهل الحل والمسلمون. ومن القرارات عندئذ اختيار عثمان بن عفان لأن يكون خليفة الخليفة عمر بن الخطاب. وقد نال هذا التقليد مزيدا من الشهرة بين الناس بعد أن صاغها

الفقهاء في علم الفقه وتم تدريسه للمسلمين، وذلك مثل ما قام به الإمام الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية». وقد ضم الماوردي مؤسسة أهل الحل والعقد مؤسسة مستقلة تلعب دور الهيئة التشريعية إلى جانب المؤسسات التي قامت بمساعدة في تسيير شئون الحكومة. إن هذه المؤسسة من منظور الفقه تنفيذ لأمر ورد في القرآن الكريم وهو قوله تعالى: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ [آل عمران (٣): ١٥٩]. أما أعضاء أهل الحل فهم ممثلون عن الناس ذوي تأثير ونفوذ في الأمة لأنهم في هذه المنطقة الواسعة والمجتمع الكبير كان من المستحيل أن يكونوا ممثلين لأنفسهم وأن يصبحوا كلهم ضمن أعضاء أهل الحل. ومن هنا استخدمت جمعية نهضة العلماء هذا التقليد من خلال إنشاء هيئة رسمية تسمى بالشورى التي تعتبر أعلى مؤسسة في الجمعية، تلك المؤسسة التي تتألف من الرئيس العام الذي اختاره وعينه المؤتمر وأعضاء أهل الحل الذين اختارتهم الهيئة المكلفة للأمر.

١١. الحوار مع الشيخ الحاج عبد الله شمس العارفين، رئيس مجلس إدارة جمعية نهضة العلماء فرع جيمبير، في Jombang يوم الخميس ٥ أغسطس ٢٠١٥.

١٢. من النظريات التي وظفت للنظر في فكر إسلام نوسانتارا في جمعية نهضة العلماء تحليل الخطاب النقدي. إن الخطاب في بداية الأمر يعني وحدة لغوية أكبر من كلمة أو جملة يجب أن يشارك فيها فرد واحد أو أكثر. ومن هنا، يمكن تصنيف الخطبة والحوار والجدال والمناظرة أو المحادثة خطابا. فقد عرف كل من كريستال وكوك ونونان –على سبيل المثال– الخطاب بأنه وحدة لغوية أكبر من جملة ويكون أحيانا في وحدة متماسكة ومترابطة ولها هدف وسياق معين مثل الخطبة الدينية والحجة والقصة. في هذا التعريف، اشترط نونان عنصر التماسك والترابط في تقييم خطاب ما. أما لوبيس فقد عرف الخطاب باعتباره مجموعة من التصريحات المكتوبة أو الملفوظة أو المتواصل بها المصحوبة بعلامات. ويمكن فهم اللغة –في هذا النموذج– باعتبارها ممثلة تلعب دورا في صياغة موضوع مادة معينة أو موضوعات معينة أو استراتيجية داخلها. ومن هنا، استخدم تحليل الخطاب النقدي لتفريغ السلطة المترسخة داخل كل عملية لغوية. فالخطاب وفقا لهذه الرؤية ينظر إلى اللغة في إطار علاقتها الوطيدة مع السلطة وعدة تصرفات التمثيل الموجودة في المجتمع. إن وجهة النظر التي استخدمت في قراءة إسلام نوسانتارا وفقه نوسانتارا توظف تحليل الخطاب النقدي كأداة لتحليله. وقد تأثر تحليل الخطاب النقدي من ميشيل فوكو الذي صرح بأن الخطاب هو مجموعة من الكلام أو الكتابة من حيث المعتقدات أو القيم التي يتضمنها. هذه المعتقدات تبني رؤية العالم أو إدارتها أو

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

تمثيل التجارب التي أطلق عليها باسم الإيدولوجيا. وعلى الرغم من قيام تحليل الخطاب النقدي –وفقا لنموذج فوكو– بتفحيص الأسئلة التي تبني معرفة عن شيء ما، ونظاما يحدد ما يتداول قوله، وإجراءا يقوم به من أجل الحصول على السلطة وممارسات الأنشطة. إلا أنه لم يفرق بين الإيدولوجيا والخطاب. أما تيري إيغلتون وجون ستيفنز فصرحا بأن الخطاب أوسع من الإيدولوجيا. فعلى هذا الأساس، يمكن أن يتضمن الخطاب أكثر من إيدولوجيا واحدة. أما ستيفنز فرأى أن الإيدولوجيا تتواجد داخل خطاب واحد.

١٣. إن الإيدولوجيا –عند فان ديجك– تؤثر على الخطاب، وإن الخطاب يلعب دورا مهما في تشكيل الإيدولوجيا. ثم عرف تحليل الخطاب النقدي بأنه «نوع من بحث الخطاب التحليلي الذي يدرس في المقام الأول الطريقة التي تتم بها سوء استخدام القوة والهيمنة وعدم المساواة الاجتمعاية، وإعادة إنتاجها ومقاومتها من قبل النص والكلام في السياق الاجتماعي والسياسي. فمن خلال هذا البحث، اتخذ تحليل الخطاب النقدي موقفا واضحا، في فهم مستويات التداعيات الاجتماعية ومقاومة عدم المساواة الاجتماعية». يتضح من هذا العرض أن لتحليل الخطاب النقدي أجندة للكشف عن السلطة والهيمنة وعدم المساواة. وقد قام النص المكتوب أو الحوار بإعادة إنتاجه ومقاومته في السياق الاجتماعي والسياسي. بعبارة أخرى، كشف تحليل الخطاب النقدي عن السياسة المختبئة داخل أو وراء الخطاب المهيمن اجتماعيا في المجتمع، وخاصة في أنظمة المعتقدات والدين والتقاليد ورؤية المجتمع للعالم. كانت هناك بعض الخصائص لتحليل الخطاب النقدي التي قدمها توين أ. فان ديجك وفايركلوجه ووداك. وهذه الخصائص هي: التصرف (فهم الخطاب باعتباره تصرفا وباعتباره صورة تعامل مع عدد من الأطراف)، والسياق (تحليل الخطاب النقدي ينظر إلى الخلفية والوضع والحدث والظرف باعتباره سياق الخطاب)، والتاريخية (يجب من وضع الخطاب في سياق تاريخي معين)، والسلطة (كل خطاب نشأ لا يعتبر شيئا طبيعيا ومعقولا ومحايدا، وإنما هو صورة من صراع السلطة)، والإيدولوجيا (النص والحوار وغيرهما صورة من ممارسة الإيدولوجيا المعينة). هناك ثلاث وجهات نظر –على الأقل– في تحليل الخطاب. الأولى: ما تمثلها الجماعة الوضعية التجريبية التي ترى أن اللغة جسر بين الإنسان والموضوع الخارجي عنه. ترى هذه الجماعة أن تجربة الإنسان قابلة بصورة مباشرة للتعبير عنها عبر اللغة دون تحريف، مادام يعبر بتصريح منطقي ومنظم ومرتبط بالتجربة الإمبريقية. ومن خصائص هذه الفكرة الفصل بين الفكر والواقع. والنتيجة أن الإنسان ليس في حاجة إلى معرفة المعاني الموضوعية أو القيمة التي تتأسس عليها التصريحات. لأن الأهم هنا هو أن التصريحات تطرح

بصورة صحيحة وتتأسس على قاعدة نحوية وصرفية. هنا، يتم تقييم الخطاب بميزان الصحة أو عدمها من منظور النحو أو الصرف. والثانية: التيار التركيبي الذي يرى أن اللغة لا يتم تقييمها كأداة لفهم الواقع الموضوعي فقط، والذي يتم فصلها عن المصدر كمرسل للتصريحات. اعتبر التيار التركيبي أن المصدر هو عامل أساسي في الخطاب وعلاقاته الاجتماعية. إن كل تصريح –عند هذا التيار– كان في حقيقته تصرف لخلق المعنى وتصرف لتشكيل ذات المتكلم وشخصيته. إن المقصود من تحليل الخطاب هو تحليل من أجل الكشف عن المعاني المختبئة من الموضوع الذي يقدم تصريحا. الثالثة: التحليل النقدي الذي يرغب في مراجعة الرؤية التركيبية التي لم تكن حساسة إلى حد ما نحو عملية إنتاج المعنى أو إعادة إنتاجه الذي حدث بصورة تاريخية أو مؤسسية. ذلك لأن الرؤية التركيبية لم تقم بتحليل عوامل علاقة السلطة التي لم تزل متأصلة في كل خطاب. في هذا التيار الثالث، لا يتم توجيه الخطاب إلى صواب التركيب اللغوي و إجراءات التفسير أو عدم صوابهما. إن تحليل الخطاب في هذا النموذج يركز على مجموعة من القوة التي تحدث في عملية إنتاج المعنى أو إعادة إنتاجه. وفي هذا السياق، لا يمكن اعتبار الفرد شخصية محايدة قادرة على التفسير بحرية لأنه في أشد صلة وتأثر بالقوة الاجتماعية في المجتمع (Dijk 2003; Stephens 1992).

١٤. إن رئيس اللجنة المحلية لمؤتمر نهضة العلماء الـــ٣٣ الذي عقد في ٥–١ أغسطس ٢٠١٥ في جومبانج هو طريق الحق؛ الأمين العام لحزب نهضة الشعب جاوا الشرقية وعضو مجلس الشعب المحلي لمحافظة جاوا الشرقية. وبعد المؤتمر، تم تعيين عدد من السياسيين في حزب نهضة الشعب في مناصب استراتيجية في مجلس الإدارة المركزية لجمعية نهضة العلماء لفترة –٢٠١٢ ٢٠٢٠، مثل: حلمي فيصل زيني الذي عين أمينا عاما لمجلس الإدارة المركزية للجمعية. كما تم توزيع عدد من السياسيين في حزب نهضة الشعب مثل: مروان جعفر وسيف البحر ومحمد ناصر وغيرهم إداريين في مؤسسات نهضة العلماء. فيمكن التأكيد هنا بأن حزب نهضة الشعب قام بنشر شبكات سلطته في مجلس الإدارة المركزية للجمعية من أجل مصالح الحزب. بمعنى أن الحزب أراد تأمين صوته في أوساط النهضيين، ما يدعو الحزب إلى السيطرة على الجمعية. وها هي الحجة القوية التي دفعت حزب نهضة الشعب إلى السيطرة على مؤتمر نهضة العلماء الـــ٣٣ المنعقد في جومبانج جاوا الشرقية.

١٥. نص المفارقة، غير منشور.

١٦. حوار مع الشيخ الحاج عفيف الدين مهاجر، جيمبير ٢ فبراير ٢٠١٦.

١٧. إن الجدل الذي أثارها غوس دور يؤدي إلى غضب الشيوخ في الجمعية،

 DOI: 10.15408/sdi.v24i3.4324

وينتهي إلى رفع الدعوى ضد غوس دور في معهد التوحيد Arjawinangun, Cirebon في مارس ١٩٨٩.

١٨. حوار مع الشيخ الحاج محي الدين خطيب، سيتوبوندو ٥ يناير ٢٠١٥.

١٩. حوار مع الشيخ الحاج محمد مصباح السلام؛ نائب رئيس مجلس الإدارة لجمعية نهضة العلماء فرع جيمبير، ٦ يناير ٢٠١٦.

٢٠. التبين هو طلب توضيح الأمر من شخص ما. إن اللحوء إلى التبين في التقاليد الإسلامية من أجل توضيح بعض الإشاعات، وخاصة فيما يتصف بالجدلية في المجتمع. مجموعة من الكتاب في معهد سيدوغيري (Ahmad 2015, 14).

٢١. انظر هذه المواقع: www.harianbangsa.com, www.hidayatullah.com. www.nugarislurus.com وغيرهما من المواقع التي قامت بمهاجمة سعيد عقيل الذي اعتبر خارجا من الطريق الصحيح، على الرغم من انتخابه في النهاية رئيسا عاما لمجلس الإدراة المركزية لجمعية نهضة العلماء.

٢٢. نستطيع –على سبيل المثال– أن نذكر مفكرين يذكران بصورة صريحة مصطلح إسلام نوسانتارا قبل مؤتمر نهضة العلماء سنة ٢٠١٥. وهما: Azra (٢٠٠٢) و Nor Huda (٢٠١٣).

٢٣. والتوضيح: الأول: إن المضاف إليه يجب أن يكون مجرورا. والعلامة الأصلية للجر الكسرة، أما العلامات الأخرى غير الكسرة فتعتبر فرعية. والثاني: إن المضاف إليه يتضمن معنى «مِنْ» و «في» و «اللام (لِ)».

٢٤. أنظر أيضا Wijaya (٩٤–٤٦ ,٢٠١٥) و Rahman (٦٣ ,٢٠١٦).

٢٥. تِيار أنوار بختيار هو رئيس مجلس الإدارة المركزية لشبان الاتحاد الإسلامي باندونج وباحث في تاريخ إندونيسيا.

٢٦. العرف هو العادة التي اتفقت عليها الجماعة وأصبحت عرفا. والعرف في الفقه الإسلامي ينقسم إلى اثنين؛ عرف صالح وعرف فاسد. وإذا تعارض العرف مع الشريعة اعتبر عرفا فاسدا. أما إذا تماشى مع الشريعة فيسمى عرفا صالحا (Harisudin 2015, 100–104).

٢٧. إصلاح ذات البين هو إصلاح بين الأطراف المتنازعة. وقد أطلق عليه أكثر بالإصلاح. ويستخدم الإصلام عادة كمنتدى مناسب لإنهاء الصراع الطويل داخل جمعية نهضة العلماء. ويكون ذلك بجمع الأطراف المتنازعة في منتدى يضم علماء مأثرين يلعبون دور الإصلاح. وقد أثبت دوره الفعال في إنهاء الصراع بين العلماء، الأمر الذي لم تتمكن منه المنتديات الرسمية (Fadeli and Subhan 2007, 57).

٢٨. قارن بينه وبين (Hasil Bahtsul Masail PWNU Jatim tentang Islam Nusantara 2016).

المراجع

"29 PWNU Tolak AHWA, PWNU Jateng Keluarkan Edaran Tolak Mengisi Formulir AHWA." 2015. *Harian Bangsa Online*. https://www.bangsaonline.com/berita/12787/29-pwnu-tolak-ahwa-pwnu-jateng-keluarkan-se-tolak-mengisi-formulir-ahwa (July 27, 2016).

Ahmad, Mohammad Achyat. 2015. *Sidogiri Menolak Pemikiran KH. Said Agil Siradj*. Pasuruan: Penerbit Sidogiri.

Ali, As'ad Said. 2008. *Pergolakan di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati*. Jakarta: LP3ES.

'Aqīl, Ibn. *Sharḥ Ibn 'Aqīl*. Surabaya: Dar al-Ilmi.

Azra, Azyumardi. 1998. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

———. 2002. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.

Bizawie, Zainul Milal. 2016. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri, 1830-1945*. Jakarta: Pustaka Compass.

"Buya Yahya: 'Islam Nusantara Digunakan Untuk Tujuan Jahat.'" 2015. *Front Pembela Islam*. www.fpi.or.id (November 25, 2016).

Darmadi, Dadi. 2016. "Tears and Cheers in Jombang: Some Notes on the 33rd Nahdlatul Ulama Congress." *Studia Islamika* 23(1). DOI: 10.15408/sdi.v23i1.3317.

Dijk, Teun Van. 2003. "Discourse, Ideology and Context." *MediaTor: Jurnal Komunikasi* 4(2): 325–46.

Fadeli, Soeleiman, and Mohammad Subhan. 2007. *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*. Surabaya: Khalista.

Fatoni, Muhammad Sulton. 2015. "NU Dan Islam Nusantara." *Republika Online*. http://republika.co.id/berita/koran/opini-koran/15/06/19/nq6jg842-nu-dan-islam-nusantara (June 19, 2015).

Feener, R. Michael. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 2006. "Classical and Philosophical Hermeneutics." *Theory, Culture and Society* 23(1): 29–56.

Ghazali, Abdul Moqsith. 2015. "Metodologi Islam Nusantara." *NU Online*. http://www.nu.or.id/post/read/60834/metodologi-islam-nusantara (February

3, 2016).

Harisudin, M. Noor. 2013. *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme: Pemikiran Peran Domestik Perempuan Menurut K.H. Abd. Muchith Muzadi*. Jember: STAIN Jember Press.

———. 2015. *Ilmu Ushul Fiqh I*. Surabaya: Pena Salsabila.

———. 2016a. *Membumikan Islam Nusantara*. Surabaya: Pena Salsabila.

———. 2016b. "Menggagas Fikih Nusantara." *Radar Jember*.

"Hasil Bahtsul Masail PWNU Jatim Tentang Islam Nusantara." 2016. *NU Online*. http://www.nu.or.id/post/read/65769/hasil-bahtsul-masail-pwnu-jawa-timur-tentang-islam-nusantara (February 16, 2016).

"Hasil Keputusan Bahtsul Masail Maudluiyyah PWNU Jawa Timur Tentang Islam Nusantara."

"Hasyim: Jangan Ada Muktamar Dan NU Tandingan - Nasional." 2015. *Tempo. Co*. https://nasional.tempo.co/read/689690/hasyim-jangan-ada-muktamar-dan-nu-tandingan (August 5, 2016).

Huda, Nor. 2013. *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

"Islam Nusantara K.H. Muhammad Najih Maimoen: Setuju Tidak Setuju?"

"Jokowi: Islam Moderat Dan Demokrasi Aset Bangsa." 2016. *Berita Satu*. http://id.beritasatu.com/national/jokowi-islam-moderat-dan-demokrasi-aset-bangsa/143266.

"Kepada PCINU Sedunia, Waketum PBNU: Sebarkan Islam Nusantara!" 2015. *NU Online*. http://www.nu.or.id/post/read/62520/kepada-pcinu-sedunia-waketum-pbnu-sebarkan-islam-nusantara.

"KH. Azaim Ibrahimy: Benar Kami Keluarkan Maklumat Mufaraqah Hasil Muktamar NU Ke-33." 2015. *Hidayatullah.com*. https://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2015/09/22/78893/kh-azaim-ibrahimy-benar-kami-keluarkan-maklumat-mufaraqah-hasil-muktamar-nu-ke-33.html (September 22, 2015).

Laffan, Michael Francis. 2015. *Sejarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.

"Mengkritisi Islam Nusantara Versi Azyumardi Azra." www.islampos.com (January 1, 2016).

Muhajir, Afifuddin. 2015. "Maksud Istilah Islam Nusantara." *NU Online*. http://

www.nu.or.id/post/read/60458/maksud-istilah-islam-nusantara.

———. 2017. "Islam Nusantara Dan Pola Penerapan Syari'at." In *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCISOD.

Muzadi, Abdul Muchith, A. Ma'ruf Asrori, and Saifullah. 2014. *NU Perspektif Sejarah dan Ajaran*. Surabaya: Khalista.

"Nadirsyah Hosen: Visi Islam Nusantara Bisa Disebarkan Secara Global." 2016. *ABC Radio Australia*. http://www.radioaustralia.net.au/indonesian/2016-04-19/nadirsyah-hosen-visi-islam-nusantara-bisa-disebarkan-secara-global/1571178.

Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

"Para Tokoh Dan Kiai NU Ini Menentang Islam Nusantara Jadi Tema Muktamar." 2015. *NU Garis Lurus*. http://www.nugarislurus.com/2015/07/para-tokoh-dan-kiai-nu-ini-menentang-islam-nusantara-jadi-tema-muktamar.html (July 7, 2016).

"Peneliti Amerika Serikat Perkenalkan Islam Cinta." 2016. *Islam Indonesia*. https://islamindonesia.id/berita/peneliti-amerika-serikat-perkenalkan-islam-cinta.htm (November 30, 2017).

Qomar, Mujamil. 2016. "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam." *El-Harakah* 17(2): 198–217.

Rahman, Zaini. 2016. *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional: Perspektif Kemaslahatan Kebangsaan*. Yogyakarta: Yogyakarta Pustaka Pelajar.

Sahal, Akhmad, and Munawir Aziz. 2016. *Islam Nusantara: Dari Ushûl Fiqh hingga Konsep Historis*. Bandung: Mizan.

Santoso, Purwo. 2015. "Langkah Strategis Reaktualisasi Islam Nusantara." *Majalah Bangkit* 4(8).

Shiddiqi, Nourouzzaman. 1997. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sholeh, Shonhadji. 2004. *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda dari Tradisionalisme ke Post-Tradisionalisme*. Surabaya: JP Books.

Stephens, John. 1992. *Language and Ideology in Children's Fiction*. London: Longman.

Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press.

"Tangisan Gus Mus Di Muktamar: Kalau Perlu Saya Cium Kaki Kalian." 2015. *Tempo. Co*. https://nasional.tempo.co/read/688793/tangisan-gus-mus-di-muktamar-kalau-perlu-saya-cium-kaki-kalian (September 5, 2015).

Wijaya, Aksin. 2015. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka.

Woodward, Mark R. 2012. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.

محمد نور حارس الدين، .

البريد الإلكتروني: mnharisudinstainjember@gmail.com.

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 الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧

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

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. ويربحا (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
إندي أولياء غراديان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
بنيمن ج. فريمان
دانيل فترسون
موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:
أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستوديا اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧

إسلام وفقه نوسانتارا:
التنافس على الهوية وعلاقة السلطة والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء

محمد نور حارس الدين

الصمود والتكيف والتثاقف:
تعبير عن هوية العلماء في المنفى بـ Kampung Jawa Tondano

احمد شهيد