STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 14, number 3, 2007

THE ISLAMIZATION OF SOUTHERN KALIMANTAN: SUFI SPIRITUALISM, ETHNIC IDENTITY, POLITICAL ACTIVISM

Ian Chalmers

CULTIVATING ISLAMIC IDEOLOGY: PRINT ISLAM IN POST-INDEPENDENCE INDONESIA (A PRELIMINARY STUDY)

Akh. Muzakki

MODERATE ISLAMIC FUNDAMENTALISM: UNDERSTANDING THE POLITICAL THINKING OF THE PARTAI KEADILAN SEJAHTERA (PKS)

Firman Noor

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 14, no. 3, 2007

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. Bary Hooker (Australian National University, Australia)
Virginia Matheson Hooker (Australian National University, Australia)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Dijk van der Mij

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Masri Elmahsyar Bidin

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east 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 articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).*

Syukron Kamil

Dīmukrāṭiyyah fī al-Sirā'i al-Fikrī al-Islāmi fī Indūnīsia

Abstract: *In 1998 Indonesia entered what has become known as the Reformation era, a period defined by the relative dominance of democratic ideas and practices, both in the socio-political sense and the religious sense. This piece of writing retraces the ideological struggle of prominent Indonesian Muslim figures to bring democracy to Indonesia, a struggle which began in the 1980s. In this way, this article endeavours to respond to the critics and doubters – like Larry Diamond and Juan Linz – who believe that the ideals of democracy conflict with those of Islam and thus argue that the two cannot co-exist.*

Among Muslim academics, there are those who accept democracy but admit they disagree on some points, and those who accept it without question. Amongst those who fall into the first group is Mohammad Natsir, who is considered to be the pioneer of this group. For Natsir, the concept of democracy that is most appropriate within Islam is "theistic democracy", that is democracy which is based on religious values through the law, whereby the decisions of the majority are guided by these values. Similar to Natsir, Jalaluddin Rakhmat is of the opinion that democracy is a secular political system, whereby power is in the hands of the people, whereas in Islam power is held by God only.

Scholars who fall into the second group include Nurcholish Madjid, Amien Rais, Syafii Maarif, Munawir Syadzali, and Abdurrahman Wahid. It must be noted, however, that their level of acceptance of the values of democracy does vary. Nurcholish Madjid, for instance, is of the opinion that democracy does not contradict Islamic values. He refers to – amongst other things – that which was practiced in the time of the Prophet Muhammad

through the Madinah Charter which put in place values of pluralism and tolerance. Besides that, for Nurcholish the role and responsibility of the state is to protect the rights of its citizens and at the same time respect the freedoms of all people. The issue of an Islamic state – in his view – is obsolete. This view is supported by Abdurrahman Wahid and Munawir Sjadzali. He is not against the belief that Allah alone ultimately holds power however he believes that the power of the people is an acceptable concept because it does not necessarily mean the rejection of Allah's ultimate power. Historically, people power has stood to represent defiance in the face of a monarchy.

This last point has also been suggested by another Muslim figure, Ahmad Syafii Maarif. According to him, the power of God is not necessarily cancelled by the people of a nation having power over their own affairs. After all, God has ultimate control and power over everything in this universe, and he has given mankind the freedom to make his own decisions.

Democratic ideas are also proposed by Amien Rais. Concerning the issue of an Islamic state, like other Muslim thinkers, Rais is of the opinion that the Islamic state is not something which has a basis in either the Qur'an or the Sunnah. In Islamic politics, what is important is ethos or the practice of Islamic values such as justice and social rights. Amin Rais does, however, place emphasis on the fact that Islam does not give non-Muslims the right to become the head of state.

Therefore, it might be said that conceptually, Islam and democracy are indeed compatible. Further to the reasons outlined above, Islam rejects despotism, while it emphasizes the principles of justice, bai'at (a social contract), syūrā (discussion), and amar ma'rūf nahi munkar (promoting good and forbidding evil).

In regards to democratic practices in the Indonesian context, on the one hand prospects are bright, but on the other hand there are some causes for concern. For this reason, it is more precise to refer to the Reformation era as a transition towards democracy, as democracy has yet to be fully consolidated. There are a number of things that give us hope for the prospects of democracy in Indonesia, including freedom of thought, political freedoms (such as the right to form political parties), and amendments to the 1945 constitution so that it is more in line with democratic principles. Nonetheless, there are still a number of areas in which the country is yet to fully succeed, namely clean governance, legal supremacy, and a government that is strong enough to undertake the necessary economic reforms.

Syukron Kamil

Dīmukrāṭiyyah fī al-Sirā'i al-Fikrī al-Islāmi fī Indūnīsia

Abstraksi: *Indonesia sejak 1998 memasuki alam reformasi, yang sangat menjunjungtinggi pemikiran dan praktik demokrasi dalam kehidupan sosial-politik dan keagamaan. Tulisan ini mememotret demokrasi dalam pergulatan pemikiran tokoh Muslim Indonesia, yang pada dasarnya telah berkembang sejak 1980-an, serta praktiknya pada 1990-an dan hingga saat ini. Dengan demikian, artikel ini berusaha memberi jawaban terhaad keraguan sejumlah sarjana—seperti Lary Diamond dan Juan Linz—tentang proses demokratisasi di dunia Islam termasuk Indonesia.*

Pemikiran para tokoh Muslim tentang demokrasi bisa dipetakan ke dalam dua orientasi pemikiran berikut: mereka yang menerima tetapi mengakui adanya perbedaan, dan mereka yang menerima sepenuhnya. Tidak ada kelompok yang menolak. Yang termasuk kelompok pertama antara lain adalah Mohammad Natsir sebagai pioner dan selanjutnya adalah Jalaluddin Ra2hmat. Bagi Natsir, konsep demokrasi yang sesuai dengan Islam adalah "theistik demokrasi", yaitu demokrasi yang didirikan di atas nilai-nilai ketuhanan lewat hukum-hukumnya, di mana keputusan mayoritas berpedoman pada nilai-nilai tersebut. Senada dengan Natsir, Jalaludin Rahmat berpendapat bahwa demokrasi adalah sistem politik sekuler, yang kedaulatannya berada di tangan rakyat, sedangkan dalam Islam kedaulatan berada di tangan Tuhan.

Sementara para tokoh yang termasuk dalam kelompok kedua antara lain adalah Nurcholish Madjid, Amien Rais, Syafii Maarif, Munawir Syadzali, dan Abdurrahman Wahid. Meskipun, perlu dicatat, derajat penerimaan di antara mereka bervariasi. Nurcholish Madjid, misalnya, berpandangan bahwa demokrasi sejalan dengan Islam. Dia mengacu antara lain pada apa yang telah dipraktikan pada periode Nabi Muhammad dengan Piagam Madinah yang meletakkan dasar-dasar pluralisme dan toleransi. Selain itu,

bagi Nurcholish, tujuan negara adalah untuk menjaga agar setiap orang memperoleh hak asasinya dan dalam waktu sama menghormati kemerdekaan orang lain. Isu negara Islam menurutnya juga bukan saja usang, tetapi juga tidak Islami, karena sifat transendensi atau kesakralannya akan mengarah pada prilaku syirik.

Pandangan di atas didukung Abdurrahman Wahid dan Munawir Sjadzali. Salah satu gagasan penting Abdurrahman Wahid dalam kaitan ini adalah bahwa usaha menempatkan Islam sebagai warna tunggal akan mengantarkan Islam sebagai faktor devisive. Sementara bagi Munawir Sjadzali, ia tidak memungkari bahwa kedaulatan tertinggi berada pada Tuhan, tetapi konsep kedaulatan rakyat tidak pernah diartikan untuk menolak kedaulatan Tuhan. Secara historis, kedaulatan rakyat diperkenalkan untuk menentang kedaulatan monarki.

Hal terakhir ini juga dikemukakan tokoh Muslim lain, Ahmad Syafii Maarif. Menurutnya, kedaulatan Tuhan tidak harus dipertentangan dengan kedaulatan suatu negara. Hal ini karena meski Alllah berkuasa memang atas segala sesuatu, tetapi manusia diberi kebebasan untuk memilih mematuhi atau mengingkarinya dengan resikonya.

Pemikiran demokrasi juga dikemukakan Amien Rais. Menyangkut isu negara Islam, sebagaimana para pemikir Muslim lainnmya, dia berpandangan bahwa negara Islam tidak ada dalam al-Qur'an maupun Sunah. Dalam politik Islam, yang penting adalah etos atau nilai-nilai sosial politik Islam seperti keadilan dan hak-hak sosial lainnya dipraktikkan. Meski, Amin Rais menekankan bahwa Islam tidak memberikan hak kepada non-Muslim untuk menjadi kepala negara.

Dengan demikian, bisa dipastikan bahwa secara konseptual Islam dan demokrasi merupakan suatu sintesa yang viable atau compatible. Di samping alasan di atas, Islam menolak kesewenang-wenangan, seraya menekankan prinsip keadilan, bai'at (kontrak sosial), syūrā *(musyawarah), dan* amar ma'rūf nahyi munkar *(check and balance).*

Sementara itu dalam praktiknya demokrasi di Indonesia di satu sisi memiliki prospek yang cerah, tetapi di sini lain memrperlihatkan kondisi sebaliknya. Untuk itu, lebih tepat menyebut periode reformasi ini sebagai transisi menuju demokrasi, di mana demokrasi belum terkonsolidasi sepenuhnya. Ada beberapa hal menmberi prospek cerah bagi demokrasi, antara lain kebebasan berpendapat (termasuk kebebasan berdemonstrasi), kebebasan berserikat dan berkumpul seperti diperlihatkan dengan munculnya banyak partai-partai politik, dan peristiwa amandemen UUD 1945 yang lebih sesuai prinsip-prinsip demokrastis. Hanya saja, masih ada tiga agenda demokrasi yang belum tercapai: penegakan pemerintah yang bersih, supremasi hukum, pemerintah yang kuat dalam melakukan reformasi ekonomi.

شكران جميل

ديموقراطية فى الصراع الفكرى الإسلامى فى إندونيسيا

قال سمويل ب هاتينجتون أنه تحدث الآن موجة ثالثة لديموقراطية فى العالم ، والموجة الأولى بدأت فى عام ١٩٢٢ والثانية عام ١٩٥٠ والموجة الثالثة ظهرت عقب انهيار النظام "الفاشي" فى برتغال عام ١٩٧٤ والشيوعية فى الشرقية فى نهاية عام ١١٩٨٩. ولم تكن الديموقراطية مبدأ احتكرته الدول الغربية منذ القرون، بل أصبحت قوة عالمية لفكرة سياسية وإلهام وأيديولوجية معاصرة فى نصف القرن الماضى٢. قد انتشرت الديموقراطية فى الدول النامية ومعظمها الدول الإسلامية. وإندونيسيا من الدول النامية بأغلبية سكانها المسلمين طبقت الديموقراطية على واقع سياسي فى عام ١٩٥٠ ثم عادت إليها مرة أخرى عام ١٩٩٨ بعد سقوط نظام الطريقة الجديدة التى تحل محلها الطريقة الإصلاحية.

بعد عصرالإصلاحية، دخلت إندونيسيا فى المرحلة الانتقالية إلى الديموقراطية، يرى الباحثون السياسيون أن هناك معايير لتطبيق الديموقراطية فى البلاد (١) هى تطبيق نظام تعدد الأحزاب بمعنى الكلمة فى الانتخابات عام ١٩٩٩ وعام ٢٠٠٤ وهى الانتخابات التى أجريت بالشفافية والعدالة فى تاريخ حديث لإندونيسيا وفى ٣٠ سنة الآخيرة، (٢) إجراء الانتخابات المباشرة لاختيار رئيس الجمهورية ونائبه فى عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٤، والانتخابات المحلية المباشرة لاختيار المحافظ ورئيس المدينة فى الولايات الإندونيسية المختلفة بعد ما يسرى قانون اللامركزية منذ عام ٢٠٠٤ حتى الآن. توجد حرية الصحافة، والأكاديمية والتعبير السياسيى، بل يقال أنها الديموقراطية الزائدة من اللازم مما تؤدى إلى حالة مناقضة للديموقراطية، (٣) توجد الطبقة

المتوسطة فى المدينة فى أزمة من ناحية تعليمية على الأقل، (٥) هناك التأييد من معظم المفكرين الإسلاميين على الديموقراطية مثل هاشم موزادى من نهضة العلماء وتودونج موليا لوبيس من ناشط لحقوق الإنسان وضد الاختلاس. هذا الواقع الذى يؤدى "أنديراس أوهلين" إلى القول بأن الإسلام فى إندونيسيا لم يكن مهددا للديموقراطية، بل يطورها، وأن الديموقراطية لم تملكها الغرب فحسب، بل يملكها الإسلام أيضا٣، (٦) يوجد تأييد عظيم من المجتمع على الديموقراطية. وتشير نتيجة الدراسة الميدانية فى عام ٢٠٠٢ إلى أن نسبة تأييد الناس عليها تصل إلى ٧١% وسنة ٢٠٠٦ تصل إلى ٧٢% من الناس الموافقين على أن الديموقراطية أحسن نظام الحكم ونسبة ٥٤% من الرافضين على أن يكون رئيس الدولة من العسكريين، مع الاعتراف أن هذا العدد غير متأكد. وفى الدول الديموفراطية، تصل نسبة المؤيدين لها إلى أكثر من ٨٤% ونسبة الموافقين على القادة العسكرين فى السياسية إلى ١٠% فقط. وفى تركيا عام ١٩٩٦ فى رأى رونالد وصلت نسبة المؤيدين على الديموفراطية إلى ٩٦%.٤

ومن المأثرات الأخرى فى تطور الديمقراطية فى إندونيسيا، حدثت تعديلات الدستور لعدد ٤ مرات فى عصر الإصلاح لكى تتفق مع مبادئ الديمقراطية، مثل إلغاء نظام المهمة المزدوجة للعسكريين كلية فى عام ٢٠٠٤ وتطبيق قانون اللامركزية (تعنى تطبيق الديمقراطية وصل إلى الأقاليم) والاعتراف بحقوق الإنسان٥. بل يرى "أمين رئيس" فى حواره مع االتليفيزون فى ٢٠٠٤/١٠/٦، بـــأن أندونيسيا من أعلى مستوى الدول الديمقراطية فى العالم بعد الولايات الأميركية المتحدة والهند، وأكثر الدول الآسوية حرية. الدليل على ذلك فى رأي "أمين" حدث التعديل على الدستور و إلغاء نظام المهمة المزدوجة للعسكريين وتطبيق قانون اللامركزية. لكن هناك برنامجان للديمقراطية لن تنفذا هما إقامة الحكومة النزيهة وقوة القانون٦.

يرى شهريل أن الفساد فى عصر الإصلاح أسوء مما كان فى عصر الرئيس سوهارتو وأن الفساد فى إندونيسيا مؤخرا مثل السرطان الذى من الصعوبة لشفاء منه٧. وانتشر الفساد فى كل مكان، إذا كان الفساد

فى عصر الطريقة الجديدة (الرئيس سوهارتو) اقتصر على السلطة التنفيذية فقط، فالآن وصل إلى السلطة التشريعية. وفى الماضى كان الفساد فى الحكومة المركزية، والآن انتشر فى الحكومات المحلية. وواقع الفساد له العلاقة بـــ (١) ظهرت السلطة التشريعية كقوة عظمى، إذ ليست لها السلطة فى إصدار القوانين فحسب، بل لها أيضا مهمة المراقبة على الجهاز التنفيذى من خلال جلسة استماعية والمشاركة فى تعيين من يتولى منصبا حكوميا حتى قد لا يوجد أي منصب حكومى بما فيه منصب القاضي إلا تم تعيينه عن طريق البرلمان. لذلك فى نتيجة الدراسة التى أجرتها "منظمة الشفافية الدولية" تقول بـــأن البرلمان الإندونيسي سواء كان فى المستوى المركزي أم فى المستوى الإقليمى يعتبر من أفسد الهيئات فى البلاد وتليها والهيئة الفضائية والمحاكم والشرطة٨. (٢) بعد تطبيق قانون اللامركزة فى رأي "كريستانتو ويبيسونو" لم يكن هذا القانون إلا مجرد رغبة الناس فى الحصول على حرية، والاستقلال والسلطة دون الاعتبار عن المصلحة الوطنية. بجانب أن القوى السياسية فى الأقاليم تشير إلى قوة الشعور بالمحلية والشعوبية لتحقيق مصالح مؤقتة والتكاليف الباهظة فى الانتخابات المحلية مما تؤدى إلى انتشار الفساد فيها.

وتزدادهذه الحالة أكثر سوء من أسباب تالية، الأول: ضعف جدول الأعمال للأحزاب، لأنها تركز على المنافسة على منصب رئيس الجمهورية وضعف الثقافة السياسية الديمقراطية. ويسود الصراع الداخلى فى جميع الأحزاب، والدليل على ذلك انسحاب "سوبان سوبيان" و"دمياطى هارتونو" من المجلس الشورى وسلطة الأحزاب فى أيدي الأشخاص القلة فى حزب الديمقراطية الإندونيسى المكافح. وكذلك يحدث الصراع فى حزب الأمانة القومية الذي يؤدى أنصاره لإنشاء حرب جديد يسمى بـــ"حزب الشمس القومى" وفى حزب نهضة الأمة بخروج أهم شخصيته منه وانضم إلى حزب التنمية المتحدة. من الملاحظات على العملية الديمقراطية فى أندونيسيا فى عصر الإصلاح أنها لم تصاحب القيادة السياسية القوية التى تقدرعلى بناء الأساس لتنفيذ القوانين وتحقيق الحقوق الاقتصادية للشعب. والدليل على ضعف القوة

السياسية عدم قدرة الحكومة خاصة السلطة التنفيذية على تنفيذ الحكم على الفاسدين والمختلسين. وتشبه الدولة بالشركة التى تفيد الفئة القليلة باستغلالها.

والثانى: الميل إلى حدوث العملية غير المتجهة إلى تكوين المجتمع المدنى (civil society)، ما يدل على ذلك كالتالي (١) انهيار قوة الطبقة المتوسطة التى يرجع بعضها إلى التخلف الاقتصادى، (٢) ظاهرة التنظيمات الشعبية التى نجحت فى البداية فى القيام بالتحرر السياسي لتفادى من الانضمام إلى الدولة، بل أصبحت جزء منها وممارسة يومية للسياسية. هذا يربط بالتقرب بين الأحزاب السياسية مثل حزب نهضة الأمة وحزب الأمانة الوطنية مع التنظيمات الإسلامية مثل نهضة العلماء والمحمدية. (٣) وظاهرة المؤسسة الشعبية التى تميل إلى فقدان هيبتها وموضوعيتها أمام المجتمع لنظراتها المتطرفة وغير المعترفة بمصداقية الآخر وعدم التسامح فى إطار أوسع وتعرضها بالصراع المتواصل مثل مؤسسة الإعانة القانونية. بالإضافة إلى تمويلها الذى جاء من القوة الأجنبية مما تؤدى إلى الشكوك فى استقلالتها خاصة مع الحكومة والجماعة العسكرية وكونها كقوة ديمقراطية أصبحت غير واضحة. (٤) نزعة الوسائل الإعلامية إلى استغلال غريزة إنسانية التى تقدم رئيس الجمهورية من ناحية شهرته وليست من ناحية رئاسته التى لا يمكن أن يكون من حماة الديمقراطية. (٥) واقع المشاركة السياسية السريعة للمجتمع لم يصاحب ظهور الفن بالعيش سويا٩. (٦) ظهور نخبة من السياسيين كانوا من أنصار الطريقة الجديدة (الرئيس سوهارتو) لإعادة الدستور المعدل إلى ما قبل التعديل. وهم القادة العسكريون السابقون مثل "تيري سوترينو" و"تياسنو سودارسو" والمدنيون مثل "غوس دور" و"رضوان سايدي" وأسسوا ما يسمى بـــ"هيئة وطنية لإنقاذ المبادئ الخمسة والدستور ١٩٤٥".

لذلك ظهرت حركة مضادة مثل ائتلاف الدستور الجديد الذى يرأسه "تودونج موليا" و"إقرار نوسا باكتى". ويرى أن العودة إلى الدستور القديم معناها تعود إلى النظام الاستبدادي، لأن فى الدستور القديم تتركز السلطة فى أيدى رئيس الجمهورية دون وجود هيئة لمراقبته

ومسألته وعدم الاحترام بحقوق الإنسان. بل فى نظر "أدنان بويونج ناسوتيون" أن العودة إلى الدستور ١٩٤٥ تعنى إعادة الدورة التاريخية إلى وراء والحركة المذكورة ليست إلا حركة سياسية مثل مرسوم الرئيس "سوكارنو" فى الماضى للعودة إلى الدستور ١٩٤٥ لمصلحته السياسية مع العسكريين، ولم يرجع إلى انغلاق البرلمان فى ذلك الوقت١٠.

والديمقراطية فى نظر الناس خاصة فى الطبقة المتوسطة والسفلى تتسم بالفوضوية، إذ تعطى نظام التعاسف وحرية بلا حدود للناس دون قيد بالقانون. فى بداية عصر الإصلاح، قام بعض الناس بدون الاحساس بذنب بإشعال نار على شخص يشتبه بأنه لص أو سارق. كذلك فى كثير من الأحيان كانت مظاهراتهم تعطل الشوارع العامة التى يظن بها الآخرون بوقوع حالة خطيرة، بل أغلبها تنتهى إلى حالة فوضوية. و فى بعض الأسواق المركزية بجاكرتا العاصمة رفض التجار المتجولون دعوة الشرطة إلى الالتزام بالنظام كما رفض الناس تنظيم منازلهم العشوائية، ثم قاموا بتخريب الاماكن العامة ومكاتب المنظمة الشعبية ومكتب رئيس البلدية والأعمال الفوضوية الأخرى. وعوامل فقدان ثقتهم بالشرطة وجهاز الأمن، والحالة الاقتصادية الصعبة يزيد سوء فهمهم فى الديمقراطية أو الإصلاح. من المناسب أن نقتبس فى هذا الصدد آراء باحثي الديمقراطية القائلة أنه لا بد من الشروط الآتية فى تطبيق الديمقراطية منها المجتمع المثقف والحكومة القوية القادرة على تنفيذ القانون وحقوق الإنسان وخلق الشعور بالأمن عند الناس١١.

وعن علاقة هذه القضية بالإسلام، تستخلص وسائل الإعلام الغربية بالقول أن ظهور الحركة المتطرفة التى قام بها بعض أنصار تطبيق الشريعة الإسلامية يحول دون تطور المرحلة الانتقالية للديمقراطية فى إندونيسيا. وتتكثف فى المجتمع عملية التفتيش، وتخريب الملاهى الليلية التى يعتقدونها من مصادر المعصية وهو ينشرون الرعب والتهديد لطرد السياح الأجانب والممثلين والممثلات الذين فى نظرهم من الدعارة والفحشاء. وينفذون نظرية الأمر بالعمروف والنهى عن المنكر (القرآن سورة آل عمران الآية ١١٠) دون النظر المتوازن إلى الآيات القرآنية أوالأحاديث

النبوية الشريفة الواردة فى الشورى (مثل الآيات القرآنية فى سورتى آل عمران الآية ١٥٩ والأحقاف الآية ٣٨). ومن المؤسف وبناء على الدراسة الميدانية التى أجريت فى عام ٢٠٠١ فى جاكرتا العاصمة أن ٥٦% من الناس فى الطبقة السفلى أيدوا على عملية التفتيش المذكورة على الملاهى الليلية التى قام بها أنصار الشريعة١٢.

رغم ظهور بعض العيوب فى الديمقراطية فى إندونيسيا، لكن نخبة من المجتمع يرى أن الديمقراطية تركة إنسانية لا تقدر بثمن١٣. ويجب الدفاع عنها، لأنها تجعل اتخاذ القرار ديمقراطيا وتحقيقا لمصلحة عامة والمجتمع عادلا ومحترما بحقوق الأفراد والشخص حاكما على نفسه، والعلم متقدما والباحث ناشطا.

رغم ذلك، يرى المراقبون مثل "لارى دياموند" و"جوان لينز" أن معظم الدول الإسلامية لم يمكنها الدخول فى المرحلة الانتقالية للدموقراطية١٤، لأن أغلبيتها (٣٥ دولة) غير الديمقراطية وبعضها (١٢ دولة) شبه الديمقراطية١٥. وفى الدول الإسلامية عامة ما تزال الديمقراطية قضية مثيرة للجدل بين الرفض والقبول بالكامل أو بالقبول مع الملاحظات المتنوعة.

الديمقراطية من المنظر الإسلامي

وتعتمد آراء الرافضين والمتفقين مع الديمقراطية بالملاحظات على أساس الاعتقاد بأن السلطة العاليا والمطلقة فى يد الله تعالى (القرآن الكريم سورة آل عمران الآية ٢٦). رغم هناك من يرفضها فى الإسلام، لكنه فى رأى "جون ل إيسبوسيتو" لم يرفض الديمقراطية، بل رفضه سواء كان كليا أم جزئيا فى الواقع يركز على رفضه على الغربية العلمانية، ولا على الديمقراطية ككل١٦. وللإنسان قوة حادثة وهبها الله تعالى كما بينها القرآن الكريم أن الإنسان خليفة فى الأرض، (القرآن الكريم سورة االبقرة الآية ٣٠) وله إرادة حرة كما بينها القرآن فى سورة الكهف الآية ٢٩ وسورة الرعد الآية ١١). ومبادئ الديمقراطية مثل العدالة والشورى والمساواة واردة فى القرآن الكريم مثل فى سورة

آل عمران الآية ١٥٩ وسورة الشورى الآية ٣٨ وسورة الحجرات الآية ١٣ سورة المائدة الآية ٨ وسورة الشورى الآية ١٥. بل فى قضية العدالة عند رأى ابن تيمية "اللَّهُ يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الْعَادِلَةَ وَإِنْ كَانَتْ كَافِرَةً وَلَا يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الظَّالِمَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً "١٧. كذلك فى حرية الانتقاد هى متفقة معَ مبدأَ الأمر بالمعروفَ والنهى عن المنكر(القرآن الكريم سورة آل عمران الآية ١٠٤) . بل فى حديث رواه ابن ماجه أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر. بجانب حرية الإنتقاد أن الإسلام يقرر أيضا حرية التعبير طالما يقدر صاحبها على تحمل المسئولية وعواقبها (القرآن الكريم مثل فى سورة الشورى الآية ٣٨ سورة النساء الآية ٥٩ و٨٣، وحرية التجمع (القرآن الكريم فى سورة المائدة الآية ٢ وسورة المجادلة الآية ٢٢) وحرية التدين (القرآن الكريم فى سورة البقرة الآية ٢٥٦ سورة يونس الآية ٩٩)١٨. بل أكثر من ذلك أن الإسلام يضمن حرية للناس غير المؤمنين بالله طالما لم يخالفوا المصلحة العامة١٩. يعتبر الردة فى المنظور الإسلامى من الكبائر التى لم تحدد عقوبتها، إذا أصدر على المرتد الحكم فعقوبته ليست بالإعدام. بل لا بد من دعوته إلى دخول الإسلام مرة أخرى، هكذا آراء الباجي (المتوفى ٤٩٤هـ) ابن تيمية والنخائى (المتوفى ٩٥هـ) وسفيان الثوري (المتوفى ١٨٢هـ)٢٠. قضية مبدأ الأغلبية التى ليست بالضرورة أن تكون حقا والتى كانت موقف المجتمع الإسلامي فى الماضى لمواجهة الأديان العظمى يعتبر البعض مبررا لرفض الديمقراطية، وفى رأى فهمى هويدي ذلك حدث للمشركين كما بينهم القرآن الكريم الذين كانوا كفارا ومنكري النعم وجاهلين بالله تعالى وشريعته. (القرآن الكريم سورة الأنعام الآية ١٦، وسورة البقرة الآية ٢٤٣، وسورة يوسف الآية ١٠٣ وسورة هود الآية ١٧، ٧، ١٨٧). لذلك أن الديمقراطية ستنفذ فى المجتمع الإسلامي متفقا مع مبادئ الإسلام وقيمه٢١. والدليل الآخر على التوافق بين الإسلام والديمقراطية فى رأى فهمي هويدي هو رفض الإسلام على استبداد نمرود وفرعون (القرآن الكريم سورة البقرة الآية ٢٥٨ وسورة الدخان الآية ٣١) وانتقاده على شعب بطيء (القرآن الكريم سورة القصص الآية ٨،٤٠ وسورة هود الآية ٩٧-٩٨) واعتبار الانتخابات

شهادة الناس (القرآن الكريم سورة البقرة الآية ٢٨٢-٢٨٣) والدولة الإسلامية هى دولة العدالة التى تحترم التسامح والتعدد وفى نظر القرآن من سنة الله تعالى أو الطبيعة (القرآن الكريم سورة البقرة الآية ٢٥٦ وسورة هود الآية ١١٨ سورة يونس الآية ٩٩)[٢٢]. يعرف فى الإسلام مبدأ موافقة الناس المسمى بـــ"البيعة". قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ثَلَاثَةٌ لَا تُقْبَلُ لَهُمْ صَلَاةٌ الرَّجُلُ يَؤُمُّ الْقَوْمَ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ .....(رواه ابن ماجه)[٢٣]. بالمعنى أن من مقاييس الديمقراطية مستوى طموح الناس وتعتبر الدولة ديمقراطية تتوقف على مدى استيعابها بطموع الأفراد فيها و لم تتناقض مع نظام الدين الذى ينتمون إليه مثل ما حدث فى الولايات المتحدة فى مشروع "واسب" (أبيض وأنجلوسكسونى وبروتيستان).

هناك من يقول أن مبدأ المساواة فى الإسلام ما يزال مثيرا للتساؤلات منها قضة الذمي (غير المسلمين) فى الولايات الإسلامية ووقضية تحرير المرأة، لكن يبدو أنها نتيجة من سوء الفهم. وفى قضية غير المسلمين يحدث سوء الفهم فى فرض الجزية عليهم (ضريبة الرأس) والخراج (ضريبة الأرض) التى يعتبر البعض أنها دليل على التفرقة بين المسلم وغيره. وفى الواقع أن الجزية والخراج على غير المسلمين مثل زكاة الفطرة وزكاة الزراعة للمسلمين. وبناء على القرآن الكريم سورة الممتحنة الآية ٨ ووثيقة المدينة التى وقعها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين فى المدينة تقررت حقوق سياسية واقتصادية للناس سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

قد منع القرآن الكريم (سورة المائدة الآية ٥١) المسلمين من جعل اليهود والنصرانى أولياء عليهم، وفسر رشيد ريضا الآية بأنها تتعلق بحالة خاصة باليهود والنصرانى الذين يرفضون على التعاون. وفى قضية الحقوق الاقتصادية أن غير المسلمين حصلوا على نفس الحقوق للمسلمين، لأن القرآن لم يفرق بينهم فى مسألة الحقوق المذكورة. بل فى كتاب "الروضة" للنواوي ذكرت صحة الوقف (الصدقة فى المواد الباقية فى مدة طويلة) وجوازها لغير المسلمين[٢٤]. كذلك يجوز صرف زكاة الفطرة لغير المسلمين كما يراه الزهرى وأبو حنيفة وابن سيرين

والعكرمة. وويستدلون فى آرائهم على (١) عموم لفظ الفقراء والمساكين فى الآية٦٠ سورة التوبة، (٢) وعلى سورة الممتحنة الآية ٢٥٨. يعنى أن حقا للحياة الكريمة يمكن الحصول عليه من خلال الزكاة والوقف بينما لم يقم بهما إلا المسلمون باعتبارهما عبادة لله تعالى ولا توجد التفرقة بين المسلمين وغيرهم من الطبقة الاقتصادية البسيطة.

وحدث سوء الفهم أيضا فى قضة المساواة على حقوق المرأة، وفى القرآن الكريم لا تفهم الآية ٣٤ فى سورة النساء من أن رئاسة الرجال على المرأة على أساس جنس الرجولة، لكنها على أساس النفقة والاستطاعة المحضة. (أنظر القرآن الكريم سورة الحجرات الآية ١٣ وسورة النساء الآية ٣٢ وسورة الأحزاب الآية ٣٥). بالإضافة إلى أن القرآن نفسه قد يريد ظهور المرأة مثل قدرة الملكة بلقيس (القرآن الكريم النمل الآية ٢٣). ويصف القرآن المرأة المثالية هى التى لها استقلالية سياسية (القرآن الكريم سورة الممتحنة الآية ١٢)، واستقلالية اقتصادية (القرآن الكريم سورة القصص الآية ٢٣) واستقلالية فى اختيارها (القرآن الكريم سورة التحريم الآية ١١). كذلك القرآن أعطى للمرأة والرجال حقوقا متساوية فى الانتقادات والاعتراض على الاستبدادية (القرآن الكريم سورة التوبة الآية ٧١).

ومسألة شهادة المرأة التى جعلتها فى كثير من الأحيان دليلا على تفرقة النساء فى حقوقها العامة يجب إرجاعها إلى الآية القرآنية التى لم تقر الفرق بين حقوق المرأة والرجال، والتفرقة بين جودة شهادة المرأة وشهادة الرجال (القرآن الكريم سورة البقرة الآية ٢٨٢) تعود إلى نتيجة طبيعية لحالتهم الموجودة حين نزول القرآن حيث كانت المرأة حينئذ فى ولايتها الداخلية. لاسيما فى هذا الصدد آراء الإمام أبي حنيفة بجواز شهادة المرأة فى جميع القضايا إذا توافرت لها الشروط٢٦.

أما قضية تنفيذ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالقوة باعتبارها أفضل الأعمال درجة كما بينه القرآن الكريم فى سورة آل عمران الآية ١١٠ وحديث رواه مسلم٢٧ فتخطر فى بالنا أن حل المشكلة ليس بطريق سلمى، هذا الأمر لم ينفيذ إلا متوازنا مع التشاور، ويعد حل

المشكلة عن طريق سلمي من مبادئ الديمقراطية كما ذكره القرآن الكريم سورة آل عمران الآية ١٥٩ وسورة الأحقاف الآية ٣٨.

الديمقراطية فى الصراع الفكري عند الإسلاميين الإندونيسيين

إن الآراء فى الإسلام والدمقراطية بإندونيسيا تنقسم إلى المجموعتين، والأولى رحبت بها لكن مع الملاحظات المعينة، والثانية قبلتها بالكامل مع التوافق بالحالة الاجتماعية والثقافية الإندونيسية، يمثل الأولى محمد ناصر، من كبارالشخصيات لـــ"حزب الماشومى" فى الخمسينات وجلال الدين رحمات، ويمثل الثانية نورخالص مجيد وأمين رئيس وشافعي معارف ومناور شاذلى وعبد الرحمن وحيد كمحرك لها.

وفى تبادل الآراء حول بناء الدولة فى العشرينات وفى البرلمان فى الخمسينات مع سوكارنو، يرى محمد ناصر أن الإسلام لم يرد نظام الثيوقراطي مثل ما حدث غالبا فى الغرب، لكن يريد أفضل ديمقراطية[٢٨]. وفى الفرصة الأخرى، بين محمد ناصر نظرية الديمقراطية فى الإسلام ناقلا رأى المودودي: "الإسلام يريد أن يوفق نظرية السلطة الشعبية مع نظرية السلطة الإلهية ويطلق عليه بـــ"إلهية الديمقراطية" التى تعنى الديمقراطية المبنية على القيم الإلهية حيث يرجع قرار الأغلبية إلى الإلهية[٢٩]. ويرى ناصر أن الإسلام يجب ألا يكون ديمقراطية ١٠٠% أو ثيوقراطية ١٠٠%، الإسلام هو الإسلام. ولا تعمل قرارات ديمقراطية إلا فى قضايا غير قطعية فى الشريعة حيث لا يسمح قرار ديمقراطي فى إلغاء القمار والزنا[٣٠].

كانت آراؤه هذه متفقة مع نظراته فى مجال الممارسة السياسية. وفى العلاقة بين الإسلام والدولة فى إندونيسيا، التزم ناصر برغبته فى الكفاح من أجل تشييد دولة إندونيسيا فى إطار الدولة الإسلامية التى تطبق فيها الشريعة الإسلامية على المسلمين من خلال استراتيجية سلمية أو حوارسياسي، خاصة عن طريق حزب ماشومى[٣١]. رغم هناك من يتهم ناصر بجهود غير مجدية أو مضيعة للوقت فى حواره الطويل فى موضوع الأيدولوجية، لكن محاولته كانت متفقة مع متطلبات عصره هو عصر

الحرب الباردة. وفى هذا الصدد تبينت أصالة محمد ناصر السياسية مقارنة بأعضاء المرلمان اليوم، لأنه لم يمل إلى سوء استعمال السلطة والمراقبة المتبادلة.

ويتفق مع محمد ناصر رأى جلال الدين رحمات بأن الديمقراطية تمثل نظام سياسيا مبنيا على المبدأين، هما المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وبهذا المبدأ يؤدى المجتمع إلى مشاركة فى اتخاذ القرارات الحكومية وفى حماية حقوق الإنسان. ولم تتمش هذه النظرية الديمقراطية مع الإسلام فحسب، بل تمثل تنفيذا لتعاليمه فى الحياة القومية والوطنية. مع ذلك، فى رأيه أن نظام السياسة الإسلامى لم يمكن مقارنته بنظام الديمقراطية، هذا يرجع إلى (١) أن الديمقراطية نظام سياسي علماني حيث تكون السلطة العليا فى أيدى الشعب، بينما فى الإسلام تكون السلطة العليا فى يد الله تعالى. حيث لن تقدر أصوات الأغلبية على تغيير الشريعة، (٢) وفى الواقع العملي أن أصوات الشعب تتعرض للتلاعب سواء كان عن طريق تهديد أم إغراء. وأن الإسلام نظام فريد يطور مبادئ الشورى وحقوق الإنسان٣٢.

ومن المؤيدين للديمقراطية الكاملة نور خالص مجيد الذى يرى أن الديمقراطية هى ديمقراطية ليبرالية كما فهمها الغرب حيث توجد فيها سلطة المراقبة والموازنة، لأن الإنسان لم يكن دائما على الحق، لذلك لا بد من معارضة. وليس معنى المعارضة هنا مجرد الاعتراض والانتقادات لإسقاط الحكومة مثل ما حدث فى الدول الأميركية الجنوبية أو اللاتينية حيث كثرت فيها الانقلابات، لكن الديمقراطية بمعنى المعارضة الإيجابية المساهمة مثل نظام الحكومة الدورية (فى إندونيسيا فى كل ٥ سنوات وفى الولايات المتحدة فى كل ٤ سنوات) لم يتم فيها إسقاط رئيس الدولة. ولم يسقط رئيس الدولة فى الولايات المتحدة إلا مرة واحدة فى قضية "واتيرجات"٣٣. وبين نور خالص الديمقراطية على أنها سلطة الأغلبية وحقوق الأقلية حيث أن الأغلبية لم تمس مصلحة الأقلية الأساسية. رغم ظهور بعض العيوب للديمقراطية فى رأى نور خالص، لكنها تراث الإنسانية الذى لا تقدر بثمن حتى اليوم ولم يوجد لها بديل أفضل٣٤.

ومن ناحية ثقافية، يرى نور خالص أن الديمقراطية لم تنظر من ناحية لغوية، لكنها عملية ديمقراطية تعنى طريقة الحياة للمجتمع المدني ومن مبادئها الوعي التعددي والتشاور والوسيلة المتفقة مع الغاية والإجماع الأمين وتلبية لاحتياجات الحياة الاقتصادية، والمشروع الاجتماعي، والحرية الكاملة وضرورية تربية الديمقراطية (الديمقراطية كعملية تعليمية) ٣٥، كما شرحناها من قبل.

وفى مبادئ الديمقراطية المذكورة يعتمد نورخالص على التراث الإسلامي نظريا وتاريخيا ومن أهمه جوانب رسول الله صلى الله عليه وسلم السياسية والخلفاء الراشدين التى كانت أحدث من زمانها وأمتها فى رأى روبيرت ن بللاه مما يؤدى العرب إلى ترك هذه العملية السياسية الإسلامية ابتداء من خليفة الأموية. وتعتبر هذه العملية السياسية من أعلى التزام بمشاركة الشعب كله وشفافية منصب الإمامة لمعيار قدرة الفرد المبنية على الاعتبار العالمي. هذا يرجع فى نظر ابن تيمية إلى كون النبي محمد معصوما فى مهمته لتبليغ الوحي، وليس كذلك فى غيره، مما يفسر أن الإمامة ليست على أساس النسل، لكن على أساس الموهبة والقدرة الشخصية. وهذه المصادر فى رأى بللاه لم تكن مجرد تعليم دينى محض، لأننا نستطيع العثور على آثارها التاريخية. بجانب القرآن والحديث تعتبر ميثاق المدينة أول وثيقة سياسية فى تاريخ البشرية التى وضعت أساسا للتعددية والتسامح. وتقرر الوثيقة على الاعتراف بالمساواة لجميع سكان المدينة بغض النظر عن اختلاف الدين والقبيلة وباعتبارهم أمة واحدة فى الحقوق والواجبات بما فيها حق لحرية التدين وواجب للدفاع عن الدولة. ويرى نورخالص أن معنى التعددية فى هذا الصدد نظر طبيعى وإيجابى وضروري لنجاة البشرية (القرآن الكريم سورة البقرة الآية ٢٥١). أما معنى التسامح ليس بنظر داخلى فحسب، بل نظر خارجي أيضا حيث نري أن للدين الآخر جوانبه الايجابية والدعوة لنجاة الإنسان (القرآن الكريم سورة آل عمران الآية ١١٣) ٣٦. وبناء على الوثيقة والآيات القرآنية أكد نورخالص فى مقالته الأولي (فى الستينات أو السبعينات) أن من أهداف تأسيس الدولة إقامة العدالة لضمان على كل فرد يحصل على حقه الأساسي وفى نفس الوقت يحترم

حرية الآخرين. ونقل نورخالص كثيرا من آراء ابن تيمية التى تؤكد أن اللّه يَنْصُرُ الدَّوْلَة الْعَادلَة وَإِنْ كَانَتْ كَافرَةً وَلَا يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الظَّالمَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُؤْمنَةً. من أهَم العَدالة وأكثرها تأثيرا فى رأى نورخالص تحقيق العدالة الاقتصادية حيث يحصل كل فرد على جزء لائق من الثروة. يبدو أن الحكومة الديمقراطية فى رأى نور خالص دولة الرفاهية[٣٧].

من هنا نفهم أن نورخالص يرفض الدولة الإسلامية التى ظهرت رد الفعل من المسلمين على الغرب، وهذا نوع من الدولة ليست قديمة فحسب بل غير إسلامية أيضا، لأن صفة تقديسية لهذا النوع من الدولة تتجه إلى الشرك وتخالف توحيد الإسلام الخالص. أن مشروعا إسلاميا فى المجال السياسى يوجد فى الوسط بين آراء متناقضة، هى بين آراء على عبد الرازق من ناحية وآراء السيد قطب والمودودى من ناحية أخرى[٣٨].

كان رأى أمين رئيس فى هذا الموضوع يتجه إلى نفس المعنى. وعن الدولة الإسلامية فى نظره لم تذكر صراحة فى القرآن ولا الحديث و لم يوجد أمر بذلك. و لم يكن للدولة أى معنى إذا كانت مجرد اسم دون مسمى. قد أكد الإسلام على الشورى الذى يتمثل هيئة حامية ضد الحكومة الاستبدادية، وتعزيز السياسة العادلة وحرية التعبير وحق للحصول على التعليم والعمل، وحق فى حياة آمنة وحق فى الانتخابات. بل أقر الإسلام حقا للكفار طالما لم يخل المصلحة العامة.

كما أكد الإسلام على مبادئ المساواة وعدم التفرقة بسبب الاختلاف فى الأجناس والنسل واللغات والاعتقادات والخلفية الاجتماعية وعلى محاسبة الحاكم أمام شعبه. بل فى عصر بعد الرسول والخلفاء الراشدين، لم يوجد فى الإسلام ما يسمى بـــسلطة استبدادية، لأن نظام الخلافة ليس مملكة مستبدة، لكن دولة خاضعة لنظام الانتخابات وحددها الشريعة[٣٩]. وفى مناسبة أخرى، قال أمين رئيس أن الديمقراطية لم تحتكرها الدول الغربية فقط، بل تتناسب الدول الإسلامية أيضا، لأن القرآن الكريم قد أمر المسلمين بالتشاور فى حل مشاكلهم وأثبت التاريخ أن الرسول وأصحابه فعلوا ذلك. لا تعارض بين الإسلام والديمقراطية، لذلك قد تكون المملكة البريطانية أكثر إسلاميا من

المملكة السعودية، لأن فى الأولي يعتبر الملك أو الملكة مجرد رمز للدولة وأن السلطة الحقيقية فى أيدى الشعب٤٠. على أساس اعتقاده بالديمقراطية هو الذى دفع أمين إلى قيامه بالحملة المكثفة على ضرورة اختيار الرئيس الجديد للدولة وبانتقاده على حكومة "أوردى بارو" (الطريقة الجديدة). رغم هذه الحكومة برئاسة سوهاتو حققت بعض الانجازات الرائعة فى التنمية الاقتصادية، لكنها فى رأى أمين فشلت فى تحقيق الحكومة النزيهة من الفساد، والتواطئ (سوء استعمال السلطة) والمحسوبية كما فشل فى جهود لتنفيذ مبادئ الديمقراطية٤١. من هنا شاع صيته ولقبه بين الناس كرائد من رواد الديمقراطية وما يزال لقبه هذا معروفا حتى الآن وبدأت رحلته السياسية بتوليه منصب رئيس مجلس الشورى الإندونيسى. يبدو له النجاح فى تحقيق أفضل الديمقراطية فى البلاد، لكنه غريق فى تيار السلطة السائد الذى سنتحدث عنه فى الصفحة التالية.

رغم ذلك فى قضايا حقوق غير المسلمين والمرأة أن أمين من الذين لم يتفق مع الديمقراطية الليبرالية التى تطالب المساواة المطلقة بينهم. ويلتزم رأيه فيها بنظرية الذمة (غير المسلمين تحت حماية الدولة الإسلامية) التى طبقها المسلمون فى الماضى. ويقول أن لغير المسلمين حقوق أساسية مثل حرية التعبير، والتدين والاختياروحق لحصول على الأمن وهذه الحقوق مضمونة فى الإسلام وتشمل على حق التعيين فى المناصب العليا للدولة، لكن الإسلام لم يسمح غير المسلمين أن يكون رئيسا لدولة المسلمين. وهذا التفريق فى نظره يشير إلى أن الإسلام ليس بنفاق مثل ما حدث فى الغرب حيث يعترف دستورها بالمساواة، لكن فى الواقع العملى لم يحدث، لأن الإسلام يطبق الشروط بالوضوح والالتزام بها نظريا وعمليا على أن رئيس الدولة يجب من فرد من أغلبية الشعب.

كذلك فى قضية مبدأ المساواة فى المرأة، يرى أمين بجواز المرأة فى تولية منصب رئيس الدولة وأن القرآن يعترف بالمساواة بين الرجل والمرأة، إلا فى أمور ثلاثة هى الدية والشهود والإرث التى تكمن فى اعتقاده حكمة عظيمة لا يعرفها شخصيا بعد٤٢.

تختلف آراء أمين رئيس عما يراه الرئيس السابق عبد الرحمن وحيد الذى يريد أن يكون للمواطن غير المسلم حقوقا كاملا، بما فيها حق فى تولية رئيس الدولة فى الدولة الإسلامية ويرفض تفسير الآية ٣٨ من سورة آل عمران دليلا على عدم تولية غير المسلم منصب الرئاسة، لأن معنى "أولياء" فى الآية القرآنية المذكورة صديق أو ناصر، ليس "الأمراء"[٤٣] يعنى صاحب السلطة. ويقارنها بالدستور الأميركى حيث لكل موطن ويشمل على السود أيضا حقا لتولية منصب رئيس الدولة، رغم أنه لم يحدث حتى الآن. كذلك رأيه فى قضية المرأة الذي يقول بمساواة الإرث بين الرجل والمرأة، لأن لفظ "الحظ" فى الآية ١١ من سورة النساء يعنى تقدير يدل على الكيف ولم يدل على الكم بلفظ النصب، لذلك لفظ "الحظ" يعنى توحيد الحقوق والواجبات، لفظ النصب لم يقصد به إلا توحيد توزيع التركة على أساس الكمية. ويفسر الآية المذكورة أن فى وقت نزولها كانت الزوجة تترك زوجها أن ينكح مرأة أخرى، أما الآن فى اعتقاده معظم النساء رفضن ذلك[٤٤]. ويتفق رايه هذا مع نظره فى العلاقة بين الإسلام والدولة التى هى نفس العلاقة بينهما فى الدول الديمقراطية الليبرالية. ويرى أن الإسلام مكمل فى الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فى إندونيسيا ويقدم نظرية توطين الإسلام. ومحاولة تجعل الإسلام لونا واحدا فى المجتمع التعددى فى إندونيسيا تؤدى بالإسلام إلى عامل غير واضح. هذا لا يعنى أن المسلمين ليس لهم حقوق فى بناء الحياة القومية والوطنية، لكن يكمن فيه الاعتبار بأحوال محلية فى فهم الإسلام وبالعوامل الموضوعية. فى هذا الصدد (١) لا يوجد الفرق بين السلام عليكم وصباح الخير أو مساء الخير، (٢) تفضيل ذاتية سياسية إسلامية على مجرد شكليات ويرى أن الدولة بالمبادئ الخمسة (بانشاسيلا) فى إندونيسيا هى نهاية المطاف لها[٤٥]، (٣) ويرى أن الديمقراطية هي أمر إسلامى بدون شك. من مميزات الديمقراطية فى رأيه أمر فعال فى توحيد الميول المختلفة والقوى الشعبية لأنها تفرض على وجود القدرة على النظر إلى المجتمع ككل. ومضمون الديمقراطية هو الأخذ والعطاء الحقيقيين وبهذا النظام تبقى التعددية فى إندونيسيا. وفى هذه الحالة يكون الشعب الإندونيسي

مستعدا وناضجا فى العملية الديمقراطية٤٦. فى ظلال ممارسته الديمقراطية الليبرالية هذه، يبدو غوسدور يقبل الواقع القائل أن فى إندونيسيا مجتمعا تعدديا فى الأجناس والأديان ومعترفا بحقوق الأقلية المحفوظة. وفى الثمانينات والتسعينات، أنه مشهور بانتقاده على استبدادية الرئيس سوهارتو، وعلى جمعية المثقفين المسلمين الإندونيسيين (إشمي) وتقربه من الصينيين النصرانيين والعسكريين. يرى غوسدور أن "إشمى" جماعة طائفية وخاصة باستغلال الإسلام كآلة سياسية يسيطرعليها الراغبون فى إنشاء دولة إسلامية وهى فى الواقع نظرة ساذجة للغاية. وموقفه السلبى من "إشمي" والنقدى من الرئيس سوهارتو جعله منعزلا طول سنة ١٩٩٣. لكنه أثناء ذلك أسس "منبرا ديمقراطيا" يهدف فى المقام الأول إلى بدء الحوار عن الديمقراطية فى إندونيسيا. كان المنبر يحاول على تكسير جمود نظام السياسية حينئذ الذى تسيطر عليه الدولة بالإحكام. والمجتمع فى حاجة إلى المعلومات قبل اتخاذ موقف التأييد، وطول هذه المدة لم يجد الحوار بين الحكومة والمجتمع، والإضافة إلى ذلك أن غاية المنبر فى

رأى غوسدور تمهد وجهة النظرالمخالف عن آراء "إشمي" فى الإسلام والسياسية٤٧.

والتزامه بالديمقراطية هو الذى دفعه إلى القبول كمرشح لرئيس الدولة الرابع الذى قدمه أنصار"محور الوسط". وللأسف فى المدة التى يقضى فيها غوسدور كرئيس للدولة لم يتمكن من تحقيق الإنجازات الاقتصادية والسياسية التى يتمناها، ذلك يرجع إلى ضعف إدارته وموقفه العنيد نتيجة من طموحاته الكبيرة فى السلطة. بجانب كونه غير مبصرمما جعله تابعا لمن حوله. وأثناء السلطة فى يده أن غوسدور فى عيون بعض المراقبين لم يعد ديمقراطيا، رغم ذلك أنه نجح فى القضاء على تقديس القصر الجمهوري وأعطى الحرية للجميع فى التعبير عن آرائهم، وحرية الصحافة وحرية التنظيم ولو كان ضده.

ولم تختلف وجهة نظر شافعى معاريف عن الآراء السابقة ويعتبر نظرية الدولة الإلهية التى أيدها أنصار المجموعة الأولي رأيا غريبا ومشكوكا. إذا كان الإله رئيسا للدولة الإسلامية، فماذا سيحدث، عند

ما انهارت الدولة وسقطت فى يد الأعداء؟ ومن المسؤول عنها؟ إذا كان جميع الشعب منكرين على وجود الإلة وكافرين به، هل يجب الإله المذكوريكون حكومة مؤقتة فى المنفى؟ وظهرت هذه النظرية لسبب الأخطاء فى فهم الآيات القرآنية التى تبين أن الله تعالى قادر على كل شئ. هذا صحيح ولاشك فيه، لأن العالم والبشر من خلق الله تعالى ومخلوقه مطيع بأمره أو أحكامه. لكن الله تعالى وهب للإنسان حرية الاختيار بين طاعته وإنكاره ولكل منهما جزاؤه وعقوبته، لذلك ليس من الضروري وجود التعارض بين السلطة الإلهية والسلطة فى دولة معينة. وفى أول وهلة يبدو مشروع الدولة الإلهية يحتل مكانا أفضل وأعلى، لكن فى الواقع ينخفض مستواها وليست كما تنبغى. رغم ذلك يرفض رفضا باتا على أن يكون على المسلمين رئيس الدولة غير مسلم. يقول أن فى أى مكان فى العالم يجب أن يكون رئيس الدولة من الأغلبية، كذلك فى الدول الديمقراطية لكنه غير مدون فى قوانينها[٤٨].

يتفق مناور شاذلى مع الآراء السابقة، لكنه يختلف فى تفاصيلها. ويرى أنه لاشك فى أن السلطة العليا فى الله تعالى، لكن نظرية السيادة الشعبية لم تعن الرفض على السلطة الإلهية. من ناحية تاريخية، ظهرت السيادة الشعبية لمناهضة السيادة الملكية التى لها سلطة مطلقة. على أساس أنه من أنصار الديمقراطية الليبرالية فرفض فكرة الذمي (غير المسلمين فى حماية الدولة الإسلامية) لتفادى التفرقة فى معاملة المواطنين، وفى رأيه يوجد الفرق بين غير المسلمين فى أيام الخلفاء الراشدين وغير المسلمين فى هذا العصر. وغير المسلمين فى عصر الخلافة هم الذين غلبوا عقب الفتوحات الإسلامية، وأما غير المسلمين الآن فى إندونيسيا هم إخواننا فى الوطنية والجنس. رغم أنه لم يقل صراحة بأن لغيرالمسلم حق فى تولية رئيس الجمهورية فى الدولة الإسلامية ، لكنه قد يوافق عليه ضمنيا لأنه كثير ما ينقل آراء ابن تيمية القائلة " اللَّهُ يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الْعَادِلَةَ وَإِنْ كَانَتْ كَافِرَةً وَلَا يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الظَّالِمَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً[٤٩]". وفى قضية حقوق المَرأة هو من أنصار القائلينَ مثلَ عبد الرحمن وَحيدٍ أنه لا بد من إعادة النظر فى وضع المرأة الذى يتفق مع التغيرات الاجتماعية والثقافية لتحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. وفى تحديث التعاليم

الإسلامية يرى أن أحكام الإرث فى الإسلام قد يحتاج إلى تعديل، لأن الأحوال الاجتماعية والثقافية قد تغيرت وليست مثل الأحوال فى عصر النبى. وأن نسبة ٢:١ فى الإرث بين الرجل والمرأة غير لائقة، لذلك يجب تعديلها وأصبحت ١:١ بينهما٥٠.

الخاتمة

على أساس الظاهرة سالفة الذكر، فتربية الديمقراطية من خلال مادة التربية الوطنية التى تدرس الآن على الطلبة أصبحت مهمة ليست فقط على المجتمع من الطبقة المتوسطة حتى السفلى، بل أيضا فى المستقبل على صفوة الأحزاب وأعضائها. وتهدف إلى الحصول على الفهم الكافى المفيد فى العملية الديمقراطية المقبلة التى تجرى على أساس التصميم الواضح، وليست مثل ما يحدث الآن. لذلك التجربة نحو ممارسة ديمقراطية حقيقية فى الأجيال المقبلة تكون أفضل وأحسن، لأن العملية الديمقراطية كما يراها نورخالص مجيد تحتاج إلى زمن قدره جيل واحد، بشرط إذا تصاحبها رغبة فى التعليم سواء كان من ناحية المعرفة أم ناحية الموقف٥١.

يمكننا فى هذه الخاتمة أن نستخلص مما سبق من الآراء والنظريات كالتالي :(١) الفكرة الإسلامية وعلاقتها بالديمقراطية تمثل تركيبا منسجما، لأنهما يرفضان الاستبدادية، (٢) الممارسة الدمقراطية فى إندونيسيا تشير إلى مستقبل باهر من ناحية، لكن من ناحية أخرى تمثل العكس. لذلك أن المرحلة الإصلاحية التى تجرى الآن قد تقال أنها مرحلة انتقالية نحو الديمقراطية حيث انها لم تكتمل بعد، وعمليتها ما تزال تثير القلق. (٣) لتصميم الديمقراطية فى إندونيسيا فى المستقبل يجب أن تقام تربية الديمقراطية للجميع.

المراجع

Abdillah, Masykuri, (الديمقراطية فى مفترق المعنى ورد المفكرين الإسلاميين على الفكرة الديمقراطية ١٩٦٦-١٩٩٣) *Demokrasi di Persimpangan Makna, Respon Intlektual Muslim Indonesdia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999

Basri, Faisal, (الاقتصاد الإندونيسي، التحديات والآمال فى النهضة الإندونيسية) *Perekonomian Indonesia, Tantangan dan Harapan bagi Kebangkitan Indonesia*, Jakarta: Erlangga 2002

Dhal, Robert A.,(الديمقراطية ومنتقديها) *Demokrasi dan Para Pengkritiknya*, Terjemahan oleh A. Rahman Zainuddin dari *Democracy and Its Critics*, Jakarta: Yayasan Obor, 1992

Effendi, Bahtiar, (الإسلام والديمقراطية فى البحث عن تركيب منسجم) "Islam and Democracy, In Search of a Viable Synthesis" dalam. *Studia Islamika; Indonesian Journal for Islamic Study*, Vol. 2, Number 4, 1995.

....., (الإسلام والدولة، انتقال الفكرة والممارسة السياسية الإسلامية فى إندونيسيا) *Islam dan Negara, Transformasi Pemkiran dan Praktek Politik Islam di Indoensia*, Jakarta: Paramadina, 1998

Esposito, John ., (تهديد إسلامي، خيال أم واقع)*Ancaman Islam Mitos atau Realitas*?, Terjemahan oleh Alawiyah Abd. Rahman dan Missi dari *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Bandung: Mizan, 1996

Ghazali, Abdul Moqsit dkk., (الجسم والجنس وسيادة المرأة: منوعات الفكر للعلماء الشبان) *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan; Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, Yogyakarta: LKIS, 2002

Huntington, Samuel P., (موجة ثالثة لتفعيل الديمقراطية) *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, Terjemahan oleh Asril Marjohan dari *The Third Wave Democratization in The Late Twentieth Century*, Jakarta: Grafiti, 1997

Huwaydi, Fahmi,(الديمقراطية المعارضة والمجتمع المدني) *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani*, Terjemahan oleh Muhammad Abd. Gafar dari *al-Islâm wa al-Dimuqratiyyah*, Bandung: Mizan, 1996

Ibrahim, Anwar, (والأوقاف فى الشريعة الإسلامية) "Wakaf dalam Syari'at Islam", *Makalah Workshop Internasional Pemberdayaan Ekonomi Ummat melalui Pengelalolaan Wakaf Produktif*, Batam: Wisma Haji Batam, 7-8 Januari 2002

Indo Pos (Koran), 25 Januari 2007

Jhones , Peter, (المساواة السياسية والسلطة الأغلبية) "Persamaan Politik dan Kekuasaan Mayoritas", dalam David Miller dan Lary Siedentop, *Politik dalam Perspektif Pemikiran Filsafat dan Teori,* Terjemahan Nasarudin Syamsudin dari *The Nature of Political Theory,* Jakarta: Rajawali Press, 1983.

Kamali, Muhammad Hasyim, (حرية التعبير فى الإسلام) *Kebebasan Berpendapat dalam Islam,* Terjemahan oleh Eva Y. Nukman dan Fathiyyah Basri dari *Freedom of Expression in Islam,* Bandung: Mizan, 1996

Kamil, Sukron dkk., (العنف وفهم الديمقراطية، والدراسة الميدانية فى المجتمع من الطبقة المتوسطة والسفلى بجاكرتا)"Anarkisme dan Pemahaman Demokrasi, Penelitian pada Masyarakat Menegah ke Bawah di DKI Jakarta" *Laporan Penelitian* Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta dan Pemprov DKI Jakarta, 2001

Kelompok Studi Indonesia, (إقامة الديمقراطية) *Menegakkan Demokrasi,* Jakarta: Kelompok Studi Indonesia, Tth., 1989

Kompas (Koran), 16 Februari 2003, 25 Mei 2003, 9 Maret 2003, Minggu, 17 Agustus 2003, Minggu, 25 Mei 2003, Minggu, 29 Juli 2001, Senin 14 Januari 2002, 17 Maret 2002, 19 Agustus 2006, 11 Desember 2006, 25 Februari 2007, 10 Juli 2006

Koran Tempo, 10 Desember 2006, , 13 November 2006, 31 Januari 2007

Madjid, Nurcholish, (أسس التعددية والتسامح فى المجتمع المدني) "Asas-Asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani", *Makalah Seminar Masyarakat Madani dalam Perspektif Agama dan Politik,* Jakarta, 22 Pebruari 1999

....., (قيم هوية للكوادر أو قيم أساسية للكفاح" "Nilai Identitas Kader atau Nilai Dasar Perjuangan ", dalam B*uku Panduan LK I HMI Cabang Ciputat Periode 1993-1994, 1994-1995, dan 1995-1996,* Ciputat: HMI Cabang Ciputat, 1993-1996

....., (حوار الانفتاح) *Dialog Keterbukaan,* Jakarta: Paramadina, 1998

Mahendra, Yusril Ihza, (محمد ناصر والسيد أبو الأعلى المودودي: الدراسة فى ديناميكية الإسلام وتفعيلها فى أيديولوجيا الاجتماعية والسياسية) "Mohamad Natsir dan Sayyid Abul A'la Maududi: Telaah Tentang Dinamika Islam dan Transparasinya ke dalam Ideologi Sosial dan Politik", Dalam *Pemikiran dan Perjuangan Natsir,* Jakarta: Pustaka Firdaus,1996

Media Indonesia (Koran), 24 Januari 2007

al-Nawawi, Imam,(الروضة) *al-Raudhah,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth., Jilid IV

al-Nawawi, Imam, (رياضة الصالحين من كلام سيد المرسلين) *Riyâdhah al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn,* Surabaya: Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan, tth.

Pulungan, J. Suyuthi, (مبادئ الجكومة فى وثيقة المدينة من المنظور القرآني) *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Alquran,* Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1994

Qaradhawi,Yûsuf, (فقه الزكاة) *Hukum Zakat, Studi Komparatif mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis,* terjemahan Salman Harun, dkk., dari *Fiqh al-Zakâh,* Jakarta/Bandung: Litera Antar Nusa dan Mizan, 1996, cet. IV

Rais, M. Amien,(سماء إسلامي، بين أمل وواقع) *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta,* Bandung: Mizan, 1991, hlm. 53-57

....., (انتخابات عام ١٩٩٨ هي ضرورة)"Suksesi 1998: Suatu Keharusan", *Makalah*

Sâbiq, Sayyid, (فقه السنة) *Fiqh al-Sunnah,* jilid I, Kairo: Dâr al-Tsaqafah al-Islâmiyyah, 1365

Santoso, Agus Edi (Ed.), (لا توجد دولة إسلامية: رسائل سياسية بين نورخالص مجيد ومحمد روم) *Tidak Ada Negara Islam, Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid- Moh. Roem,* Jakarta: Djembatan, 1997

Schwarz, Adam, (شعب فى الانتظار، إندونيسيا فى عام ١٩٩٠) *A Nation in Waiting , Indonesia in The 1990's,* Sydney: Alan and Unwin, 1994

Suara Karya (Koran), 6 Februari 2007

Suseno, Franz Magnis, (البحث عن شخصية ديمقراطية: دراسة فلسفية) *Mencari Sosok Demokrasi, Sebuah Telaah Filosopis,* Jakarta: Gramedia, 1995

Taher, Elza Peldi (Ed.), (تفعيل الديمقراطية السياسية والثقافية والاقتصادية: تجربة إندونيسيا فى عصر الطريقة الجديدة) *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi; Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru,* Jakarta: Paramadina, 1994

Tamara, M. Nasir dan Elza Peldi Taher (Ed.),(الدين وحوار الحضارات) *Agama dan Dialog Antar Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 1996

Tanja, Viktor, (ح م إ، تاريخها ومنزلتها فى الحركة المسلمة المجددة فى إندونيسيا) *HMI, Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia,* Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1991

Tekad (Tabloid Mingguan), Edisi No.2/th I, 9-16 Nopember 1998, Edisi 1/th.1, 2-8 Nopember 1998, dan Edisi 16/tahun 1, 15-21 Februari 1999

Uhlin, Andreas,(المعارضة المفترقة، موجة ثالثة لتفعيل الديمقراطية فى إندونيسيا) *Oposisi Berserak, Arus Demokratisasi Gelombang III di Indonesia,* Terjemahan oleh Rofik Suhud dari *Indonesia and The Third Wafe of Democratization; The Indonesian Pro-Democracy Movement In a Changing World* (1997), Bandung: Mizan

www.transparency.org

www.lsi.or.id

www.sarwono.net

www.tempointeraktif.com

Wahid, Abdurrahman, ("NU, ن أو، والتعددية والديمقراطية طويل المدى) Pluralisme, dan Demokrasi Jangka Panjang", dalam Imam Aziz dkk, *Agama, Demokratisasi dan Keadilan*, Jakarta: Gramedia,1993

Zadjuli, Suroso Imam (نظام الاقتصاد التقليدى والمجتمع المدنى ونظام الاقتصاد Ekonomi Konvensional, Masyarakat Madani, dan Sistem Ekonomi Islam", *Iqtishad, Jurnal Sosial Ekonomi FE UMJ, Vol 3 No 8, September 2003*, Jakarta: FE UMJ, 2003

الهوامش

١ أنظر موجة ثالثة لتفعيل الديمقراطية لـــسمويل ب هاتينجتون، ترجمة إندونيسية لأسريل مارجوهان Jakarta: Grafiti, 1997

٢ فرنكس ماجنيس سوسينو (الديمقراطية وتحديات عالمية) Jakarta: Paramadina, 1996, hlm.122

٣ أنظر المرجع السابق لنور خالص، و (المعارضة المفترقة، موجة ثالثة لتفعيل الديمقراطية فى إندونيسيا) للأولين ترجمة إندونيسية لرفيق سهود Bandung: Mizan, hlm. 67--888

٤ الجريدة "كومباس" 22 Februari 2007 فى الموقع www.lsi.or.id ,

٥ الجريدة "كومباس" 25 Mei 2003، و17 Agustus 2003

٦ الجريدة "كومباس" ، 25 Mei 2003

٧ الجريدة "كومباس" 17 Maret 2002

٨ الجريدة "تيموبو" ، 10 Desember 2006

٩ الجريدة "كومباس" 17 Agustus 2003

١٠ الجريدة "كومباس" ، *Indopos*, 25 Januari 2007 سوارا كاريا ، 6 Februari 2007، الجريدة "كومباس" 10 Juli 2006 31 Januari 2007

١١ أنظر (إقامة الديمقراطية) Jakarta: Kelompok Studi Indonesia, Tth., 1989, h. 28dan الجريدة "كومباس" 29 Juli 2001

١٢ أنظر *(العنف وفهم الديمقراطية، والدراسة الميدانية فى المجتمع من الطبقة المتوسطة والسفلى بجاكرتا)* لشكران كميل Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2001, h. 60-61, 91

١٣ Agus Edi Santoso (Ed.) ، (لا توجد دولة إسلامية: رسائل سياسية بين نورخالص مجيد ومحمد روم) Jakarta: Djembatan, 1997, hlm. 27.

١٤ Bahtiar Effendi، (الإسلام والديمقراطية فى البحث عن تركيب منسجم) ، *Studia Islamika; Indonesian Journal for Islamalmicc Study*, Vol. 2, Number 4, 1995

١٥ Saiful Mujani ، Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post Soeharto Indonesia: Dissertation Summmary www.lsi.or.id, 22 Februari 2007

١٦ John L. Esposito، (تهديد إسلامي، خيال أم واقع) Bandung: Mizan, 1996, hlm. 216-217

١٧ منقول من "الديمقراطية" لنور خالص مجيد" *Tekad, No1/th.1, 2--8 Nopember 1998*

١٨ Bahtiar Effendi ، نفس المصدر وJ. Suyuthi Pulungan (مبادئ الحكومة فى وثيقة المدينة من المنظور القرآني) Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1994, hlm. 125--265

١٩ M. Amin Rais ، (سماء إسلامي، بين أمل وواقع) Mizan, 1991, hlm. 53-57

٢٠ Muhammad Hasyim Kamali ، (حرية التعبير فى الإسلام) ، Bandung: Mizan, 1996, hlm. 74 -141

٢١ Fahmi Huwaydi ، (الديمقراطية المعارضة والمجتمع المدني) Bandung: Mizan, 1996, hlm. 193-292

٢٢ Sukron Kamil ، (الإسلام والديمقراطية: دراسة نظرية وتاريخية) Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002, hlm. 53-76

٢٣ Fahmi Huwaidi نفس المرجع ص ٢١٢

٢٤ النواوي، "الروضة" Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth., Jilid IV, h.381

٢٥ السيد سابق، (فقه السنة)، Kairo: Dâr al-Tsaqafah al-Islâmiyyah, 1365 H.. h. 293 ويوسف القرضاوي (فقه الزكاة) Jakarta/Bandung: Litera Antar Nusa dan Mizan, 1996, cet. IV h. 684-688

٢٦ Abdul Moqsit Ghazali ، (الجسم والجنس وسيادة المرأة: منوعات الفكر للعلماء الشبان)، Yogyakarta: LKIS, 2002, hlm. 174-186

٢٧ الإمام النواوي، (رياضة الصالحين من كلام سيد المرسلين) Surabaya: Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan, tth. hlm. 108

٢٨ Agus Edi Santoso (Ed)، نفس المرجع ص ٣٣

٢٩ Yusril Ihza Mahendra، (محمد ناصر والسيد أبو الأعلى المودودي: الدراسة فى ديناميكية الإسلام وتفعيلها فى أيديولوجيا الاجتماعية والسياسية) Jakarta: Pustaka Firdaus,1996, hlm.81.

٣٠ Masykuri Abdillah، (الديمقراطية فى مفترق المعنى ورد المفكرين الإسلاميين على الفكرة الديمقراطية ١٩٦٦-١٩٩٣) Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, h. 75

٣١ عن اتهمات فى اشتراك مع ب ر رإي قد رفضها الباحثون منهم م شي تي كاهين، انظر المرجع السابق لAgus Edi Santoso (ed) و (الإسلام والدولة، انتقال الفكرة والممارسة السياسية الإسلامية فى إندونيسيا) لBahtiar Effendy

٣٢ Masykuri Abdillah، المرجع السابق ص ٧٨-٧٩

٣٣ Nurcholish Madjid، (حوار الانفتاح) ص ٥-٥٩

٣٤ Nurcholish Madjid، المرجع السابق

٣٥ Nurcholish Madjid، الانتقالية إلى الديمقراطية Fatsoen *Tekad* No. 16/tahun 1, 15-21 Februari 1999

٣٦ Nurcholish Madjid ، (أسس التعددية والتسامح فى المجتمع المدني)، ص ٢٨

٣٧ Nurcholish Madjid ، (قيم هوية للكوادر أو قيم أساسية للكفاح) *Buku Panduan LK I HMI Cabang Ciputat Periode 1993-1994, 1994-1995, dan 1995-1996*, Ciputat: HMI Cabang Ciputat, 1993-1996

٣٨ Viktor Tanja، (ح م إ، تاريخها ومنزلتها فى الحركة المسلمة المجددة فى إندونيسيا) Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1991, hlm. 122-126

٣٩ Agus Edi Santoso (Ed), *نفس المرجع ص* ،. dan M. Amien Rais xxii-xxiii,

٤٠ Masykuri Abdillah، نفس المرجع ص ٨١-٨٢.

٤١ M. Amien Rais ، (انتخابات عام ١٩٩٨ هي ضرورة)

٤٢ Masykuri Abdilla ، نفس المرجع ص ١٢٠و ١٢٨و ١٢٩

٤٣ تسرى هذه الآية حسب الظروف، لأن تاريخ المسلمين يؤكد تعاونهم مع غير المسلمين فى السياسية والاقتصاد، وبعض اليهود والنصارى تولوا وزراء ومناصبا أخرى فى عصر خلافة بني أمية وعباسية.

٤٤ نفس المرجع ص ١٢٢، ١٢٧ ، ١٢٨.

٤٥ Bahtiar Effendy ، نفس المرجع ص ١٣٧-١٤٩ و٢٢٠-٢٢٢

٤٦ Abdurrahman Wahid، (ن أو، والتعددية والديمقراطية طويل المدى) ص ٢٢٤-٢٢٦

٤٧ Adam Schwarz، (شعب فى الانتظار، إندونيسيا فى عام ١٩٩٠)، ص ١٨٦-١٩٣

٤٨ Masykuri Abdillah، نفس المرجع ص ٨٠-٨١ و١٢٣

٤٩ مجموع فتاوى ابن تيمية - (ج ٦ / ص ٣٤٠)

٥٠ نفس المرجع ص ٧٩، و١٢١ و١٢٧

٥١ الجريدة "كومباس"، 17 Agustus 2003