STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 13, Number 2, 2006

THE TARBIYAH MOVEMENT: WHY PEOPLE JOIN THIS INDONESIAN CONTEMPORARY ISLAMIC MOVEMENT

Salman

MUSLIM INSURGENCIES IN SOUTHEAST ASIA: INTRACTABILITY, THE SECURITY DILEMMA, AND "ISLAMIC FACTOR"

Ahmad-Norma Permata

THE GUARDIAN OF THE INTEGRAL VISION OF ISLAMIC PRACTICE: THE NAQSHBANDI SUFI ORDER IN INDONESIA

Saiful Umam

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 13, no. 2, 2006

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)

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

Cheyne Scott

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).*

Arief Subhan

Al-Islām fī Indunīsiyā: Itārujadīd

Abstract: *The "Intellectual Muslim" is a new player in the Muslim world. The growth and development of this social group also marks the beginning of a new phase in Islamic history. This group is important to consider because Muslims have previously only known of Islamic scholars who were referred to solely in matters of religion. Compared to traditional Islamic scholars, intellectual Muslims are primarily different in two ways. First, while traditional scholars generally only possess traditional Islamic knowledge, intellectual Muslims—further to traditional Islamic knowledge—also possess knowledge of modern sciences, obtained though a modern education. Second, while traditional Islamic scholars tend to reject new interpretations of Islamic doctrine, intellectual Muslims often strive to reinterpretate Islamic doctrine in the context of modernity by using a more modern approach. Furthermore, compared to secular scholars they are also quite different. The difference lies in the intense involvement of intellectual Muslims in issues related to the Muslim umat, and a commitment to maintain a critical and investigative attitude towards the moral implications of modernity.*

Intellectual Muslims generally began to attain prominence in the early 20th century, in line with the growing modernization of the Islamic world. During this period, the Islamic world faced colonialism and imperialism which had unthought-of of implications for the wider Muslim community. The struggle against colonialism sparked debate about jihād *with a more varied and complex meaning. The cultural struggle that took place*

between Islam and the West gave rise to a "cultural exchange" that not only resulted in the rise of the social class that we now refer to as intellectual Muslims, but also created a new-found sense of enthusiasm and passion for debating Islamic doctrine and issues in the context of modern values. Ideas such as a constitution, democracy, human rights, civil society and gender equality, have become important themes in the works of intellectual Muslims. In recent history we have seen the rise of such figures as Jamaluddīn al-Afghānī, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khān, and HOS. Cokroaminoto at the beginning of the 20th century, and Abdullahi an-Na'im, Abdurkarim Soroush, Khalid Abul Fadl, Nurcholish Majid and Abdurrahman Wahid in the later parts of the 20th century. These figures have not only made Islam and modernity their focus, but also an intellectual commitment. It was not unwarranted when Esposito and Voll entitled their work on these intellectual Muslim scholars Makers of Contemporary Islam.

In the context of Indonesia, debate regarding the clash between Islam and modernity has become more and more intensive since the beginning of the 20th century. The idea of the reformation of Islam came to Indonesia with the return of students from the Middle East, especial Cairo, which at the time was a centre for Islamic studies. Roff and Abaza trace the lives of important Muslim figures who were alumni of Cairo and investigate the roles they played in spreading reformist ideas. Muslim figures from Indonesia who were also alumni of Cairo indeed had a different orientation from those who had studied in Mecca. As noted by Azyumardi Azra, when Indonesia students returned from Mecca they tended to promote an "intensification of Islam", while those who returned from Cairo came with ideas of a modern Islam. Cairo alumni were in fact the first of the intellectual Muslims at the beginnings of the 20th century who contributed to the discourse on this new religiousness. Their coming did not only influence the creation of certain socio-religious organizations with a modern touch like Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1913), and Persis (early 1920s), but also modern Islamic education institutions. In this context, the concepts of Islamization, Indonesization, and modernization have arisen as a new Islamic path exclusive to Indonesia.

Arief Subhan

Al-Islām fī Indunīsiyā: Itārujadīd

Abstraksi: *"Intelektual Muslim" merupakan aktor baru di dunia Islam. Kemunculan dan perkembangan kelompok sosial ini juga menandai sebuah babak baru dalam sejarah Islam. Disebut baru karena sebelumnya kaum Muslim hanya mengenal ulama untuk menunjuk kelompok sosial Muslim terpelajar. Dibandingkan dengan ulama tradisional, intelektual Muslim terutama berbeda dalam dua hal. Pertama, jika ulama tradisional memiliki basis pengetahuan keislaman tradisional, maka intelektual Muslim di samping menguasai pengetahuan keislaman, juga menguasai ilmu-ilmu modern—baik sosial maupun eksakta—yang diperoleh dari pendidikan modern yang ditempuhnya. Kedua, jika ulama tradisional cenderung menolak interpretasi baru terhadap doktrin Islam, maka intelektual Muslim selalu berusaha melakukan reinterpretasi doktrin Islam dan menempatkannya dalam konteks modernitas dengan menggunakan pendekatan kesarjanaan modern. Selanjutnya, dibandingkan dengan intelektual sekuler mereka juga berbeda. Perbedaan itu terletak dalam keterlibatan intelektual Muslim yang demikian intens dengan masalah-masalah umat Islam, dan komitmennya yang demikian besar untuk selalu bersikap kritis dan selalu menyelidiki implikasi moral dari modernitas yang tengah berlangsung secara gencar.*

*Intelektual Muslim, secara secara kolektif mulai menguat pada awal abad ke-20, yang sekaligus menandai awal modernisasi di dunia Islam. Pada periode itu, dunia Islam mengalami pergulatan melawan kolonialisme dan imperialisme yang menimbulkan implikasi-implikasi yang sebelumnya "tak terpikirkan". Pergulatan fisik melawan kolonialisme membuka kembali wacana tentang jihâd dengan pemaknaan yang semakin beragam dan kompleks; pergulatan budaya yang berlangsung antara Islam dan Barat menimbulkan "*cultural exchange*" yang tidak hanya menjadi*

latar belakang munculnya kelas sosial intelektual Muslim tersebut, tetapi juga memicu semangat dan gairah baru di kalangan mereka untuk mendialogkan Islam dengan nilai-nilai modernitas. Gagasan-gagasan seperti konstitusi, demokrasi, hak-hak asasi, civil society dan kesetaraan gender, menjadi tema-tema penting dalam karya-karya intelektual Muslim yang muncul dalam ruang publik di dunia Islam. Sejarah menyaksikan munculnya tokoh-tokoh seperti Jamaluddīn al-Afghānī, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khān, HOS. Cokroaminoto pada awal abad ke-20, sampai dengan Abdullahi an-Na'im, Abdurkarim Soroush, Khalid Abul Fadl, Nurcholish Majid dan Abdurrahman Wahid di penghujung abad ke-20. Tokoh-tokoh tersebut tidak hanya menjadikan dialog Islam dan modernitas sebagai tema pokok, lebih dari itu juga menjadikannya sebagai komitmen intelektual. Tidak berlebihan jika Esposito dan Voll memberikan judul "makers of contemporary Islam" *untuk buku biografi kelompok sosial yang disebut intelektual Muslim tersebut.*

Dalam konteks Indonesia, dialog antara Islam dan modernitas mulai intensif dilakukan pada awal abad ke-20 sejalan dengan kebangkitan dunia Islam secara umum. Gagasan reformisme Islam masuk ke Indonesia bersamaan dengan kepulangan para pelajar Indonesia Timur Tengah, khususnya Kairo yang pada saat itu merupakan salah satu pusat studi Islam di Dunia Islam. Roff dan Abaza merekam jejak tokoh-tokoh penting alumni Kairo dan peranan mereka dalam menyebarluaskan gagasan pembaruan Islam. Tokoh-tokoh Muslim Indonesia alumni Kairo memang memiliki orientasi dan prioritas berbeda dengan para pendahulu mereka yang rata-rata alumni Mekkah. Mengutip deskripsi Azyumardi Azra, jika para pelajar Indonesia yang pulang dari Mekkah berhasil melakukan "intensifikasi Islam", maka para pelajar Indonesia yang pulang dari Kairo membawa pulang gagasan "modernisme Islam". Para alumni Kairo ini merupakan kelompok intelektual Muslim awal abad ke-20 yang ikut menyumbangkan wacana keagamaan baru. Ini tidak hanya berujung pada terbentuknya organisasi sosial-keagamaan berhaluan modernis di Indonesia seperti Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1913), dan Persis (awal 1920-an), tetapi juga lembaga-lembaga pendidikan Islam modern. Dalam konteks inilah konsep "keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan" muncul sebagai bentuk "jalan baru" Islam yang khas Indonesia.

عارف سبحان

الإسلام في إندونيسيا : إطار جديد (المثقفون المسلمون والتغيير الاجتماعي)

تقديم

يبدو أن المثقفين المسلمين الآن هم الأبطال الجدد في مسرح العالم الإسلامي، وظهور هذه الفئة الاجتماعية مع أنشطتهم المتنوعة يعتبر دورا جديدا وفاصلا من أدوار التاريخ الإسلامي الحديث. وإنه يعتبر جديدا لأن الأمة الإسلامية — قبل ظهور هذه الفئة — لم تعرف إلا بدور العلماء التقليديين الذين هم في واقع الأمر مختلفون عن المثقفين المسلمين. فثمة وجوه الخلاف بين هاتين الفئتين — العلماء والمثقفين — أبرزها في النقطتين الأساسيتين:

النقطة الأولى: فبينما كان العلماء التقليديون يستوعبون فقط علوما شرعية / نقلية بحتة، فإن المثقفين المسلمين هم الخائضون والملمون بالعلوم الشرعية والحديثة — بفرعيها الأدبي والعلمي — على حد سواء. أما نقطة الخلاف الثانية: فبينما ذهب العلماء التقليديون بعيدا عن توسيع نطاق الاجتهاد وانحازوا للنصوص وأحكامها بدون محاولة على فهم جديد لتلك النصوص، فإن المثقفين المسلمين مضوا في الاتجاه المعاكس، حيث يعطون حق الاجتهاد ويحاولون جاهدين على فهم النصوص الدينية في ضوء

سياق الأوضاع الحديثة وتخصصاتهم العلمية. ومع ذلك، فإن هؤلاء المثقفين مختلفون أيضا بالمفكرين ذوي الاتجاه العلماني؛ لإحساسهم المرهفة نحو القضايا الأمة الإسلامية وهمومهم، وانتقاداتهم الشديدة على تدهور القيم الأخلاقية من جراء عملية الحداثة الجارية.

والحقيقة، وقد ظهر المثقفون المسلمون كمجموعة أو فئة التي يلفت إليها النظر في أوائل القرن العشرين، متزامنا مع بداية عملية الحداثة في العالم الإسلامي. وقد شهد هذا القرن بجهود الشعوب الإسلامية في إجلاء قوات الاحتلال والاستعمار الغربي الغشيم من أراضيهم. وهذه الحروب أدت إلى ظهور بعض الخطابات الجديدة حول مفهوم الجهاد في أوسط مثقفيها، ويمكننا أن نقول إن الاحتكاك المباشر بين العالم الإسلامي والعالم الغربي خلال تلك الحروب ليس فقط هو السبب وراء ظهور الفئة الاجتماعية من المثقفين المسلمين الذين نحن بصدد بحثهم الآن، ولكن هذا الاحتكاك أيضا قد أعطى لهؤلاء المثقفين روحا جديدا لرأب الصدع بين الإسلام والحداثة.

منذ ذلك الحين فقد حفلت كتبهم ومقالاتهم بموضوعات ذات صلة بقضايا الحداثة كقضية التقنين، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والمساواة بين الرجل والمرأة وما إلى ذلك من القضايا المعاصرة. فشهد هذا القرن بظهور الأسماء اللامعة من المثقفين المسلمين المعنيين بقضايا الإسلام والحداثة، الجاعلين هذه القضايا مهمتهم الأساسية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والسيد أحمد خان، والحاج عمر سعيد تشوكروأمينوتو في أوائل القرن العشرين؛ وعبد الله النعيم، وعبد الكريم صاروش، وخالد أبو الفضل، ونور خالص

ماجد، وعبد الرحمن وحيد في أواخر ذلك القرن. وإذا كان الأمر كذلك، فليس من المبالغين فيه إذا كان اسبوسيتو Esposito وفول Voll فضلا باختيار "صانعو الإسلام المعاصر" (Makers of Contemporary Islam) عنوانا لكتابهما عن سير الذاتية لهؤلاء المثقفين.[١]

وفي سياق الوضع الخاص بإندونيسيا، فقد بدأ الحوار في البلاد بين الإسلام والحداثة بطريقة مكثفة في أوائل القرن العشرين متزامنا مع بداية الصحوة في العالم الإسلامي بوجه عام. فالاتجاه نحو الصحوة الإسلامية سار مع عودة الطلبة الإندونيسيين إلى وطنهم بعد انتهاء دراستهم في الشرق الأوسط — خصوصا القاهرة التي تعد وقتذاك أهم المراكز للدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي. وقد سجل كل من روف (Roff)[٢] وأباظة (Abaza)[٣] عن سير هؤلاء الذين تخرجوا من القاهرة وجهودهم الملموسة في نشر الآراء التجديدية الإسلامية في بلادهم، وتلك الجهود التي بذلها هؤلاء المتخرجون تختلف — سواء من حيث الاتجاه أم في إعطاء الأولوية — عما نهج إليه سابقوهم من متخرجي مكة المكرمة. وعلى حد تعبير الدكتور عزرا، بينما نجح متخرجو مكة المكرمة في عملية "نشر الإسلام بطريقة مكثفة"، فإن الطلبة المتخرجين من القاهرة هم المسئولون في حمل راية "تحديث الإسلام" إلى وطنهم.[٤] فلا غرو، إذا كانت مجموعة من المثقفين المسلمين من متخرجي القاهرة لهم فضل سابق في نشر الخطاب الديني الجديد في إندونيسيا الذي يتبلور بظهور الجمعيات الاجتماعية والدينية ذوات الاتجاه التجديدي، كجمعية المحمدية (١٩١٢)، وجمعية الإرشاد (١٩١٣)، والاتحاد الإسلامي (في أوائل ١٩٢٠).

إن ظهور تلك الجمعيات ذوات الاتجاه التجديدي وتطورها بشتى أنشطتها التي أسست كلها على أطروحة "تقدمية الإسلام" قد أعطى للمثقفين المسلمين مكانا بارزا كتيار رئيسي في تطور الإسلام في إندونيسيا. وقد قاموا بالأعمال المختلفة خلال البرامج المتنوعة وفي أي مستويات تلك الجمعيات؛ بدءا من الأعمال الفكرية حتى البرامج التربوية بإنشاء المدارس الحديثة، وكل هذه الأعمال جرت بطريقة متواصلة بغية الوصول إلى إعادة تنظير ومحاولة فهم الإسلام أكثر ملائمة — على حد تعبير نور خالص ماجد — بأوضاع الإندونيسية والحداثة.[٥] وبناء على ذلك فليس من المبالغين فيه إذا كان الكثير من الباحثين يرون أن طابع الإسلام في إندونيسيا بأنه أكثر سلاما وتسامحا يختلف عما حدث في الشرق الأوسط، وهذا بلا شك لا يمكن أن يحدث إلا بجهود هؤلاء المثقفين الدءوبة.

منذ أوائل القرن العشرين الميلادي، فإن هؤلاء المثقفين المسلمين لا يعتريهم الملل ولا التعب في بناء الخطاب الإسلامي الجديد، مراعين السياق الخاص بإندونيسيا وتحديات الحداثة الجارية، وفي عهد الاحتلال الهولندي كان معظم المثقفين المسلمين الذين يواصلون دراستهم في الشرق الأوسط — خاصة مكة المكرمة والقاهرة — يقومون بنشر فكرة الوطنية والدولة على أساس القومية (nation state)[٦]، وفي عهد ما قبل الاستقلال الوطني حتى أواخر عهد سوكارنو، كانوا يلعبون دورا هاما في إجراء البحوث والمناقشات حول العلاقة بين الإسلام والسياسة التي أدت إلى تجربة تشكيل الدولة الإسلامية في إندونيسيا.[٧] أما في العهدين الجديد والإصلاح،

فنرى أنهم يحاولون جاهدين على إيجاد الإطار الجديد والأمثل للإسلام في إندونيسيا.[٨]

وهذا الإطار الجديد الذي اختاره المثقفون المسلمون في بنائه خلال عهد الجديد (عهد سوهارتو) ما هو إلا طريق الحداثة وتغيير الاجتماعي والديني الذي وجد ظروفا مواتية بعد أن قامت السلطة آنذاك بدعم هذا الطريق. ولكن بعد سقوط هذه السلطة، فهذا الإطار الجديد المترامي الأطراف والمتشعب المسالك لقي عراقيل كبيرة وردودا كثيرة وانتقادات شديدة من قبل فصائل الإسلامية الأخرى. فتطور المجتمع الإسلامي بعد عهد الجديد (سوهارتو) سار إلى إيجاد الظواهر المختلفة؛ فمن ناحية الخطابات والمناقشات فإن موضوعاتها أصبحت أكثر وسعا وتشعبا؛ ومن ناحية التطبيقات وجدنا أن التطبيق للنظم الإسلامية كالبنوك الإسلامية والدعوة إلى تطبيق الأحكام الشرعية لقي ترحيبا حارا من الدولة؛ ومن ناحية خريطة العمل الوطني نشاهد بظهور الفصائل الإسلامية الكثيرة في ساحة العمل الوطني؛ أما من ناحية خريطة العمل الديني فالسلفيون الراديكاليون هم الذين يستطيعون على إثبات دورهم ضمن الحركات الإسلامية الأخرى.[٩]

كيف كان المثقفون المسلمون يقومون بتقديم فكرهم حول الإطار الجديد للإسلام في إندونيسيا؟ ومن هم رواد هؤلاء المثقفين الذين لهم الفضل في تجنيد هذه الفئة الاجتماعية؟ وما هي العوامل التي دفعت إلى ظهور هذه الفئة؟ وأي الأوضاع السياسية والدينية التي لا بد من معالجتها من خلال ذلك الإطار الجديد؟ وأي نوع من المؤسسات التعليمية التي حملت على عاتقها مسئولية تجنيد هذه الفئة من المثقفين؟ وكيف كان دور هذه الفئة في مسيرة التغيير

الاجتماعي في إندونيسيا؟ إن هذه التساؤلات هي التي دفعت الباحث على كتابة هذه السطور حول ما إذا كان هناك علاقة بين المثقفين المسلمين والتغيير الاجتماعي في إندونيسيا.

ظروف النشأة والكفاح

من هم في الحقيقة المثقفون المسلمون؟ كما هو المشار إليه سابقا، فالمثقفون المسلمون هم إحدى الفئات أو الطبقات الاجتماعية الناشئة من جراء ظاهرة الصحوة الإسلامية في كل أنحاء العالم الإسلامي في القرن العشرين. قبل ظهور هذه الفئة، كان المسلمون لا يعترفون إلا بدور العلماء كفئة المتعلمة الوحيدة وقتذاك، وكان هؤلاء العلماء يتمتعون بمكانة عالية ويأخذون نوعا من المرجعية الدينية. وغالبا ما يكون هؤلاء العلماء هم المتخرجون من المعاهد التعليمية الإسلامية التقليدية (pesantren) الكبيرة والمعترفة من قبل الشعب.

وفي إندونيسيا، فإن ظهور هؤلاء العلماء لا يمكن فصله عن دور المعاهد التعليمية والشبكة للعلماء الدولية. من ناحية المعاهد، فإن العلماء ــ كما قلنا ــ هم خريجو المعاهد الدينية التقليدية تحت رعاية وإشراف شيوخ أو علماء المعهد؛ ومن ناحية الشبكة الدولية، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن الدور الهام الذي قام به المراكز التعليمية في الشرق الأوسط ــ وبالتحديد الحرمين الشريفين ــ في إخراج كثير من العلماء الإندونيسيين الكبار، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: الشيخ هاشم أشعري،[10] والشيخ أحمد دحلان[11] اللذان تتلمذان على يد شيوخ الحرمين الشريفين. وقد سجل Snouck Hurgronje الهولندي أن الطلبة الجاويين (الإندونيسيين) في القرن

التاسع عشر لهم حضور قوي في الحرمين الشريفين أكثر من إخوانهم من بلدان آخر.[١٢]

ولكون العلماء عادة ما يكونون واقفين خارج دائرة السلطة السائدة، فباستطاعتهم أن يقفوا موقف القاضي النـــزيه إزاء سياسات السلطة. وفي الزمن الماضي، فقد حاول الخليفة العباسية في القرن التاسع الميلادي على إكراه الناس في اعتراف الخلافة كمؤسسة وحيدة لإبرام الشؤون العقائدية، ولكن المحاولة باءت بالفشل بفضل الردود والانتقادات التي شنها العلماء بالهجوم على هذه المحاولة. ومن ثم، فليس مبالغا فيه إذا قال Mottahedeh بحق: إن العلماء في ذلك الوقت يمثلون صوت الأمة.[١٣] وبناء على ما سبق، نستطيع أن نقول إن العلماء قد أدوا واجباتهم المرجوة كفئة المثقفين بالمفهوم الحديث. ذلك لأن المثقفين — كما أسلفنا — هم نخبة من المتعلمين المتميزين الذين لا يقتنعون دائما على الأوضاع الجارية (status quo)، وفي كثير من الأحيان لا يخافون في النقد على سياسات السلطة لومة لائم. والتعبير "إن مملكتي ليست في هذه الأرض"[١٤] كما أشار إليه جوليان بيندا Julian Benda في العشرينات من القرن العشرين ما هو إلا تعبير دقيق للدلالة على أن المثقفين الحقيقيين لا يؤدون عملهم العلمي والاجتماعي عن أغراض ومصالح شخصية.

ولكن مع تطور الزمن، فإن العلماء لا يستطيعون دائما المحافظة على التمثل بصوت الأمة. ذلك لأن وجود العلماء تحت زمام السلطة السائدة وانضمامهم إليها قد أدى إلى فقدان استقلاليتهم الفكرية والعملية. علاوة على ذلك، أن مكانتهم العالية في نظر الأمة المعتمدة على كفاءتهم الدينية والتقليدية لا تكفيهم للصمود

على الإجابة عن تحديات الحداثة وإشكالياتها المعقدة. أضف إلى ذلك، أن الحداثة التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر الميلادي وما زالت مستمرة حتى الآن في كل أنحاء العالم الإسلامي أدت إلى تقليص الدور الديني، لا على العلماء وحدهم، وإنما على كل فصائل الإسلامية عامة، وفي مقدمتهم المثقفون المسلمون.

وانطلاقا من هذا الوضع الجاري في العالم الإسلامي، فلا غرو إذا كان العلماء في هذه العقود هم أكثر الفصائل التي وجهت إليهم الانتقادات. والطريف في هذا، أن الانتقادات الموجهة على العلماء ليست واردة من غيرهم فحسب، ولكنها جاءت من داخل العلماء أنفسهم. ونحن نذكر ما فعله عثمان دان فوديو أحد العلماء المبرزين من أفريقيا الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي عندما شن بالهجوم على العلماء المتسامحين على التقاليد الدينية المحلية، وقد وصفهم دان فوديو بأنهم علماء السوء، وهو تعبير الغزالي (ت ١١١١ م) للإشارة إلى هؤلاء العلماء الذين يدافعون عن كل قرارات السلطة وسياساتها لاجتلاب مصالحهم الشخصية. ثم ظهرت الانتقادات الشديدة الموجهة على العلماء بشكل متزايد تبعا لسهولة الجميع على الالتحاق بالمؤسسات التعليمية، وهذا الوضع بدوره أدى إلى ظهور طبقة جديدة في المجتمع، وهذه الطبقة مشهورة فيما بعد باسم المثقفين المسلمين.

فالعلاقة بين العلماء والمثقفين المسلمين إذن علاقة مزدوجة ومتناقضة، وهي علاقة الصداقة الحميمة والمنافسة العدائية في نفس الوقت، وسنري لاحقا أنه عندما أخفق العلماء في الدفاع عن دورهم الديني، فإن المثقفين المسلمين نجحوا في إبراز أفكارهم التجديدية. ولذلك، منذ ذلك الوقت فإن التاريخ يشاهد بظهور

رواد المثقفين المسلمين الداعين إلى أن التجديد أمر حتمي وضروري، بدءا من مصر، وتركيا، والهند، حتى منطقة جنوب شرق آسيا، خاصة إندونيسيا. وكان لكل هؤلاء الرواد تابعيهم الذين جاءوا من الطبقة المثقفة أيضا. ومن هنا، أضحى المثقفون المسلمون هم الأبطال الجدد في مسرح كفاح التجديدي والتغيير الاجتماعي في كل أنحاء العالم الإسلامي.

كفاحهم في إندونيسيا

من خلال كتابه Muslim Intellectual Response to New Order Modernization in Indonesia، أعطى لنا محمد حسن كمال[١٥]، أحد الباحثين الماليزيين، ملابسات لظهور الاتجاه الجديد لدى المثقفين المسلمين إزاء سياسات الدولة وقتذاك. إن ظهور هذا الاتجاه الجديد — في نظره — له علاقة وطيدة بسياسة سلطة العهد الجديد (Orde Baru) التي تدعو إلى الالتحاق بركب الحداثة. فالسلطة إذن تحتاج إلى نوع من الدعم من قبل فئة مثقفيها مما أدى إلى تشكل جيل جديد من المثقفين المسلمين المائلين إلى الحداثة إيمانا بهم بأن الإسلام من حيث المبدأ لا يناقض الحداثة، بل الحداثة تعد في نظرهم ضرورة إسلامية.

ويذكر بأنهم "جيل جديد" لأن أجندة كفاحهم تختلف اختلافا جوهريا عن أجندة الجيل قبلهم؛ فبينما ذهب الجيل القديم إلى رفع راية "إسلامية الدولة ومؤسساتها بصورتها الرسمية" (formalisme Islam)، فإن الجيل الجديد أسسوا أجندة كفاحهم تحت راية "إسلامية الثقافة المجتمع" (Islam kultural). وكانت حملات "إسلامية الثقافة" تسير وفق سياسات التحديث لدى سلطة العهد

الجديد ، فمن الطبيعي جدا إذا وقع بعد ذلك نوع من العلاقة ذات المصالح المتبادلة (simbiosis mutualis) بين المثقفين من الجيل الجديد وبين سلطة العهد الجديد؛ إذ بمقدور هذا الجيل الجديد — بدعم السلطة — أن يقوموا بالأعمال المكثفة لإجراء الحوار بين الإسلام والحداثة؛ وفي صعيد آخر، فالسلطة أيضا — بوجود هؤلاء المثقفين — بإمكانها إيجاد الجو الملائم اجتماعيا وسياسيا ودينيا لدعم عملية التعاضد بين الإسلام وسياسات التحديث في الدولة.

وكما ذكره كثير من الباحثين، فإن العهد الجديد —برئاسة زعيمه سوهارتو — كان يعطي للجانب العملي كنقطة ارتكاز سياسات الدولة، تاركا الجانب الإيديولوجي، وقد فعل هذا تسهيلا للدولة على إحقاق برامجها الاقتصادية تحت اللافتتين المشهورتين "التنمية" development و "التحديث" modernization. وهذه الخطوات السياسية من سلطة العهد الجديد كانت مختلفة بسياسات السلطة قبلها، حيث إن الجو السياسي في العهد الجديد مليئا باللافتات السياسية ذات النـــزعة العملية الاقتصادية؛ كتقليص دور الإيديولوجي (deideologisasi)، وتحديد الأحزاب السياسية (depoliti-sasi)، والبرجماتية (pragmatisme).

وتغير مسار الكفاح لهذا الجيل الجديد من المثقفين بدا أكثر وضوحا بعد أن رفضت السلطة سنة ١٩٧١ على إعادة تشكيل حزب مجلس الشورى للمسلمين (Masyumi) الذي تم حله في عهد سوكارنو. فبدلا من إعادة التشكيل فإن سلطة العهد الجديد — خيفة منهم برجوع رجال Masyumi الذين مازال تأثيرهم قويا على الشعب إلى ساحة السياسة — تفضل بتشكيل الحزب الإسلامي الجديد برجاله الجدد المسمى بالحزب المسلمين الإندونيسيين

Parmusi. وكما هو معلوم، أن هذا الحزب الجديد لا يعجبه المثقفون من الجيل القديم المنتمون إلى حزب Masyumi المحل، أمثال: محمد ناصر، ومحمد روم، و شرف الدين براويراناجارا وغيرهم. ووسط هذه الظروف السياسية، فخروجا من التوتر السياسي، طرح المثقفون من الجيل الجديد مصطلحا مشهورا، وهو: "نعم للإسلام، ولا للحزب الإسلامي"،[١٦] وأصبح هذا المصطلح فيما بعد الراية التي يظل تحتها كل المثقفين المسلمين من الجيل الجديد.

وبالرغم من ذلك، لا يمكننا أن نقول إن هذا المصطلح الجديد يدل على أنهم نهجوا نهج العلمانيين، كما أنه لا يدل على أنهم يشكون بصلاحية تعاليم الإسلام لكل زمان ومكان. وكل ما في الأمر، أنهم أردوا بذلك التفرقة بين ما هو الديني التقديسي (sakral) وما هو الدنيوي النسبي (profan). فالحزب في هذا الصدد يعتبر — في نظرهم — من الأمور الدنيوية النسبية، ولذا لا يمكن أن يقال بأنه دين مقدس لا يقبل التغيير ولا التبديل. أضف إلى ذلك، أن هؤلاء المثقفين يرون أن الإسلام لا يعالج كل جوانب الحياة إلا بطريقة إجمالية وليست تفصيلية. وفي عبارة أخرى، أن الإسلام — خاصة في الأمور المتعلقة بالمعاملات — يضع فقط القيم الأخلاقية التي هي بمثابة الأصول الأساسية والعامة للإنسانية جمعاء. وبناء على هذه الحيثيات حول الإسلام، فإن هؤلاء المثقفين الجدد — كما أشار إليه أفندي[١٧] — قاموا بترجمة أفكارهم التجديدية من خلال عدة المصطلحات أمثال: "تاريخانية الإسلام" desakralisasi، و "واقعية الإسلام" reaktualisasi، و "إندونيسية الإسلام" pribumisasi Islam. ومن الطبيعي إذن إذا كانت فكرة الإسلام السياسي تتلاشت شيئا فشيئا خلال سلطة العهد الجديد.

ومما يجدر بالذكر هنا، أن حضورا قويا لهؤلاء المثقفين الجدد الحاملين راية الحداثة والتحديث في العهد الجديد ، هو السبب في جعل المثقفين العلمانيين يفكرون مليا على إحالة هؤلاء المثقفين المسلمين دون الوصول إلى دائرة سلطة العهد الجديد فيأخذون بزمام أمور السلطة. فالعلمانيون منذ القدم ليسوا على يقين دائما بأن الإسلام يساير الحداثة، بل العكس صحيح في نظرهم. ولذا، ففي مؤتمر الحزب الوطني الإندونيسي (PNI) ذي اتجاه العلماني سنة ١٩٧٠ – مثلا – كان هادي سوبينو، أحد رجال الحزب ورئيس المؤتمر، يقول بكل صراحة بأنه قرر لنفسه على إزاحة هؤلاء "القوم بزيهم الإسلامي التقليدي" Kaum Sarungan، مشيرا بذلك إلى المثقفين المسلمين المتدينين.[١٨] أضف إلى ذلك، أن العلمانيين أيضا يتهمون على أن الإسلام سوف يعرقل عملية الحداثة، وينظر بعضهم إلى كفاءات رجال المسلمين وإمكانياتهم بنظرة دونية.[١٩]

في مثل هذا الوضع السياسي والاجتماعي والديني، برزت في أوساط المثقفين المسلمين عدة مناقشات وحوارات حول الإسلام والحداثة. وهذه المناقشات والحوارات لا تقوم فقط للإجابة عن تحديات الحداثة الجارية، ولكنها أيضا لإفادة المجتمع حول مفهوم الحداثة وموقف الإسلام منها. ومن رواد المثقفين الذين أبدوا آراءهم حول هذه القضية خلال وسائل الإعلام المقروءة هم: داليار نور، وعمر هاشم، ومحمد راشيدي، ونور خالص ماجد، وأمين رئيس.[٢٠] وكانت تلك المناقشات والحوارات التي دارت بين المثقفين المسلمين تفوح روحا جديدا على المسلمين تدفعهم إلى

مواصلة بناء المجتمع الحديث بغية الوصول إلى إندونيسيا أكثر رفاهية.

أما الدليل على أن هناك تغيير في الاتجاهات الفكرية لدي المسلمين الإندونيسيين هو أن الأفكار الإسلامية ذات الطابع الأيديولوجي والسياسي بدا تتلاشت، وبالعكس فقد نشأت وتطورت بالازدهار الأفكار الإسلامية التي توصف بأنها جوهرية ومؤسسة على الواقع. وهذه التغيرات في الاتجاه الفكري تؤثر على صياغة الفكر الإسلامي لدى الطبقة الوسطى من المسلمين المعروفة فيما بعد بـــ "الطبقة الوسطى للمتعلمين المسلمين الجدد"[٢١]؛ تلك الطبقة التي تم فصلها عن قيود ايدولوجية الأحزاب الإسلامية كما هو الحال عند المسلمين من قبل.

وكانت تلك الطبقة الجديدة هم فئة المتعلمين من الطبقة الوسطى أصحاب المهن والاحتراف، وكانوا لا يباشرون بالأعمال السياسية، بل يفضلون الأعمال الاجتماعية والثقافية كمجال أنشطتهم. وكما سجله أنوار،[٢٢] فإن التنمية الاقتصادية في عهد الجديد قد سنحت للمسلمين الفرص الكثيرة لمواصلة دراستهم على مستوى أحسن، كما أن التنمية الاقتصادية مكنت للمسلمين على تقوية حضورهم أفقيا في المجتمع بصورة ملفتة للنظر، إذ .بمقدورهم منذ ذلك الوقت أن يسايروا مع الحياة العصرية، ويمارسوا قسطا كبيرا من الأمور السياسية والاجتماعية والأمور الأخرى المتعلقة بالدولة. وتشكيل الاتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسيين ICMI في أواخر سلطة سوهارتو (عهد الجديد) ما هو إلا خير شاهد يدل

على ثمة علاقة قوية ومصالح متبادلة بين المثقفين المسلمين وسلطة العهد الجديد.

المثقفون المسلمون: الأبطال في التغيير الاجتماعي

وفي السياق الخاص بإندونيسيا، فإن ظهور المثقفين المسلمين كان يعتبر نوعا من المنافسة عند العلماء التقليديين. وظهور مصطلح "جيل الشيوخ" Kaum Tua للإشارة إلى طبقة المتعلمين من العلماء الذين يدافعون عن الوضع الجاري كما هو status quo، ومصطلح "جيل الشباب" Kaum Muda للدلالة على طبقة المثقفين المسلمين المائلين إلى التجديد، إن ظهور هذين المصطلحين المشهورين إن دل على شيء فإنما يدل على المنافسة التي دارت بين الطبقتين — العلماء والمثقفين — في توسيع نطاق تأثيرهم على المجتمع. ونحن نرى أن بإمكاننا استخدام هذين المصطلحين — اللذين يطلقان أول مرة في القرن التاسع عشر — لتحليل ظاهرة المنافسة بين العلماء والمثقفين المسلمين في إندونيسيا حتى وقتنا الراهن.[٢٣]

إذا أمعنا النظر إلى القضايا المطروحة في الآونة الأخيرة، وجدنا أن تلك المنافسة ظهرت بصورة أكثر وضوحا من ذي قبل. فالأفكار التجديدية لدى نور خالص ماجد — مثلا — التي لقيت ردودا واسعة من قبل خصومه الذين كان معظمهم من العلماء، ما هو إلا دليل آخر على أن المنافسة مازالت مستمرة. وهناك مثال آخر أكثر معاصرة وهو تلك الأطروحات الجريئة الصادرة من الشبكة الإسلامية الليبرالية JIL التي لقيت أيضا عدة الانتقادات شديدة اللهجة من قبل الإسلاميين المحافظين وفي قمتهم العلماء

الرسميون المنضمون إلى مجلس العلماء الإندونيسيين MUI حينما أصدروا فتاواهم المثارة للجدل في بدعية الليبرالية والتعددية الدينية، مما جعل حامد باشيب – أحد رواد الليبرالية الإسلامية – يقول بنغمة حزينة: إن وصف المسلمين الإندونيسيين بأنهم أصحاب الاعتدال والوسطية – كما هو شائع – مجرد وهم لا يوافقه الواقع.[٤٤]

وهذه النغمة التشاؤمية من باشيب جاءت بناء على ملاحظته بأن مجلس العلماء الإندونيسيين يمثل إحدى المؤسسات الإسلامية الرسمية التي يجتمع فيها عدد كبير من رؤساء الجمعيات الإسلامية الكبرى؛ فرئيس المجلس الشيخ سهل محفوظ هو الرئيس العام لجمعية نهضة العلماء)، أما نائبه الدكتور دين شمس الدين هو الرئيس العام لجمعية المحمدية. فهاتان الجمعيتان معروفتان كحامل لواء وسطية الإسلام أو الإسلام المعتدل في إندونيسيا، ولكن للأسف – كما أشار إليه باشيب – أن المجلس الذي كان تحت رياستهما يصدر الفتاوى المناقضة على وسطية الإسلام!

وبالنظر إلى وضعهم كإحدى الطبقات في المجتمع، فإن المثقفين المسلمين لهم أثر كبير في مسيرة التغيير الاجتماعي والديني في إندونيسيا، وكان التعبير من إسبوسيتو Esposito وفول Voll بأنهم "صانعو المسلم المعاصر" كما مر، تعبيرا دقيقا في تصوير دور المثقفين المسلمين في العالم الإسلامي عامة وفي إندونيسيا خاصة. فمما لا شك فيه، أن المثقفين المسلمين سيلعبون دورا هاما في تطور الأحوال المسلمين على مدى بعيد. ومع ذلك، من الأهمية بمكان أن نعطي مكانا مناسبا لملاحظة أدوار العلماء وفصائل المحافظين والراديكاليين الأخرى.

التعليم العام: المعهد الديني Pesantren، والمدرسة الإسلامية Madrasah، والمعهد العالي الإسلامي الحكومي IAIN

كما ذكره Eickelman (١٩٩٩)، إن للمؤسسات التعليمية والوسائل الإعلامية دورا فعالا في عملية تغيير المجتمع الديني، لاسيما إذا كان التغيير متعلقا ببناء تصورات المجتمع عن الدين والسياسة. في هذا الصدد، نجد أن المؤسسات التعليمية أصبحت توسع آفاقها بسبب توافر الكم الهائل من المعلومات من وسائل الإعلام المتنوعة. بناء على ذلك، إذا كانت الحداثة — من سماتها الأساسية — تقتضي على الاعتراف بدور المجتمع وإعطائهم مكانا واسعا لإبداء آرائهم، فهذا يدل دلالة واضحة على ثمة تغيرا كبيرا حدث في المجتمع المسلم الآن. إن عددا كبيرا من المناقشات والحوارات التي جرت في المجتمع المسلم حول الديمقراطية، وحقوق الإنسان الأساسية، والمجتمع المدني، والمساواة بين المرأة والرجل وما إلى ذلك من الموضوعات المعاصرة، بالإضافة إلى أنها تدل على تحسن مستوى التعليم للمجتمع ووقوع عصر الانفتاح الإعلامي، فإنها تعتبر أيضا كمؤشرة ذات دلالة على تقوية دور المجتمع.

وبخصوص الإسلام في إندونيسيا، فإن ظهور الجمعيات الاجتماعية الدينية وتطوير المؤسسات التعليمية الإسلامية التي جرت منذ أوائل القرن العشرين يلعبان دورا كبيرا في تشكيل الطبقة الاجتماعية من المثقفين المسلمين. ففي سلطة العهد الجديد، كان تطوير المؤسسات التعليمية الإسلامية جرى بالدعم من السلطة مما أدى إلى ظهور "الطبقة الوسطى من المتعلمين الجدد" كما قلنا. وكما هو معلوم، فإن هذا التطوير في فترات عهد الجديد يشمل على جميع مستويات التعليمية، بدءا من المعاهد الدينية التقليدية

Pesantren، مرورا بالمدارس الإسلامية Madrasah، وانتهاء بالمعهد العالي الإسلامي الحكومي IAIN. وسياسات عهد الجديد بتطوير كل المؤسسات التعليمية العامة — كما سنقوم بتحليلها تفصيليا بعد قليل — هي بمثابة سوابق لا بد منها لظهور المجموعة من المثقفين المسلمين المناضلين لأجل الديمقراطية والمجتمع المدني والمساواة بين الرجل والمرأة وغير ذلك.

نبدأ بالمعاهد الدينية التقليدية Pesantren، تلك المؤسسات التعليمية العريقة، فقد تغير نظام دراستها ومناهجها لتصبح المعاهد التعليمية الحديثة. فلا غرو، إذا نجد أن بعض المعاهد الآن تستطيع أن تأخذ مكانتها المرموقة كهمزة الوصل لظهور الكوادر الجديدة من المثقفين المعنيين بشتى قضايا المعاصرة. فالمعاهد بهذا النظام إذن تختلف اختلافا بينا من ذي قبل، حيث إنها حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين — بانفصالها عن الطبقة المتعلمين الإقطاعيين Priyayi المتخرجين من المعاهد العمومية — فإن المعاهد الدينية Pesantren اعتبرت وجودها كمعاقل للدفاع عن التقاليد الإسلامية الجامدة بدرجة ممتازة.[٢٥]

وبالرغم من ذلك، وفي أوائل القرن العشرين، كانت المعاهد الدينية قد فتحت أبوابها للتغيير الداخلي إثر احتكاكها بالنظام التعليمي الهولندي وتأثرها بالحركة التجديدية الإسلامية. وكانت التجارب التي عملها المجددون الإندونيسيون في تطوير نظام التعليمي الإسلامي قد ألهمت شيوخ المعاهد الدينية لتطوير نظام التعليم على غرار نظام المدارس الإسلامية الحديثة. وفي تطورها المعاصر، نجد أن هناك نوعان من المعاهد الدينية؛ أولها المعاهد السلفية (Pesantren Salafiyyah) التي وجهت عنايتها الرئيسية على

دراسة كتب التراث الديني المشهور باسم "كتب الصفراء" (kitab kuning)،[٢٦] وهذا النوع من المعاهد تطلق عليها فيما بعد بالمعهد الديني التقليدي (pesantren tradisional). أما ثانيها فهي المعاهد الخلفية (pesantren khalafiyyah) التي تعنى بالدراسات الإسلامية بطريقة حديثة، وتعطي أيضا ضمن مناهج ومقررات دراساتها المواد غير الشرعية أو العلمية، وهذا النوع من المعاهد مشهور باسم المعهد الديني الحديث (pesantren modern).

ومن الأهمية بمكان أن نذكر هنا، أن التفرقة بين المعهدين المشار إليها آنفا، لا تشمل على التفرق من حيث الاتجاهات الأيديولوجية، فهناك الاختلاف أيضا لتلك المعاهد الدينية من حيث اتجاهها الأيديولوجي، ورغم ذلك نستطيع أن نقول إن المعاهد الدينية بوجه عام تنحو نحو التسامح والاعتدال. صحيح أن هناك عدد قليل جدا من المعاهد ذات طابع راديكالي كمعهد المؤمن Ngruki في صولو بجاوى الوسطى الذي قيل أن له صلة ما بشبكة تنظيم القاعدة،[٢٧] بل وفي دراسة أجراها نور هايدي Noorhaidi نجد أن عددا قليلا من المعاهد الدينية التي لها صلة بالحركات السلفية الراديكالية بدت في الظهور في الآونة الأخيرة.[٢٨]

المهم في موضوعنا الآن، أن دور المعاهد الدينية في إندونيسيا — التي معظمها تتسم بالتسامح والاعتدال كما قلنا - مازالت مستمرة. بل وقد ازداد عددها وانتشرت في كل أرجاء المعمورة في إندونيسيا. ولئن كان بعض المؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية كـ"surau" في سومطرة الغربية، و "Meunasah" في أتشيه قد تقلصت أدوارها من جراء اجتياح النظام التعليمي الحديث، فإن المعاهد الدينية (pesantren) تنمو وتزدهر بزيادة عددها[٢٩] وقدرتها على

إثبات دورها الهام في المجتمع الإندونيسي. ولذلك، فالمعاهد الدينية — شأنها كشأن المدارس الإسلامية الحديثة — تعتبر من العوامل الرئيسية في تشكيل نواة من المثقفين المسلمين ذوي الاتجاه التجديدي.[٣٠]

وإذا انتقلنا إلى المدارس الإسلامية (madrasah)، نجد أنها أيضا وقع فيها نفس التجديدات شأنها كشأن المعاهد الدينية. وبالإضافة إلى تدريس المواد الإسلامية ضمن مناهجها الأساسية، فإن المدارس تظهر كإحدى المؤسسات التعليمية الحديثة التي تمت معادلتها بالمدارس العمومية الحكومية. والواقع، أن المدارس الإسلامية منذ أوائل إنشائها كانت تم بنائها بمبادرة المجموعات من المسلمين على نفقتهم الخاصة، وهذا ما جعل بمقدور المدارس الإسلامية الحفاظ على استقلاليتها دون أي تداخل من قبل الدولة. ولكن بعد استقلال إندونيسيا، فالمدارس الإسلامية — شأنها كشأن المؤسسات التعليمية الدينية الأخرى — لا بد من انضمامها تحت إشراف وزارة الشئون الدينية، تلك الوزارة التي حملت على عاتقها مسؤولية تطوير كل المؤسسات التعليمية الدينية وتحديثها.

وفي الآونة الأخيرة، بناء على القانون التعليمي الإندونيسي، فإن التعريف الجديد للمدرسة قد أدخلها رسميا ضمن لوائح النظام التعليمي الوطني.[٣١] وقد عرفت "المدرسة الإسلامية" بأنها " المدرسة العامة ذات طابع إسلامي". وهذا التعريف الجديد للمدرسة جعل المدارس الإسلامية داخلة تحت النظام التعليمي الوطني شأنها كشأن المدارس العمومية. فوجود كلمة "المدرسة الإسلامية" صراحة في القانون رقم ٢٠ سنة ٢٠٠٣ يعد تطورا جديدا إذا أخذنا في الاعتبار أن في القانون رقم ٤ سنة ١٩٥٠ — كأول القانون

التعليمي في إندونيسيا —لم تذكر كلمة "المدرسة الإسلامية" إلا بطريقة ضمنية وداخلة تحت كلمة "المعهد الديني"[٣٢] الذي يشمل كلا من المعاهد الدينية التقليدية (pesantren) والمدارس الإسلامية (madrasah) وغيرهما من المؤسسات التعليمية ذات الطابع الديني.

هذا، أما عن مستوى التعليم العالي الذي وفد إليه خريجو المعاهد الدينية والمدارس الإسلامية لمواصلة دراستهم، فكان المعهد العالي الإسلامي الحكومي (IAIN). بل وربما هي الجامعة الوحيدة التي اختارها خريجو المعاهد الدينية الذين لا يسمح لهم شيوخ المعاهد للالتحاق إلى امتحان المعادلة تحت إشراف الحكومة، خشية الوقوع في نوع من التداخل من قبل الحكومة على معهدهم. والنتيجة هي أن الطلبة من المعاهد الدينية لا يستطيعون مواصلة دراستهم في مستوى الجامعي إلا في المعاهد العالية الإسلامية الحكومية (IAIN)، لاسيما المعهد العالي فرع جاكرتا وبندا أتشيه اللذين لا يطبقان شرط معادلة الشهادة كما هو الحال في الفروع الأخرى سنة ١٩٨٣. ولكن بعد أن جاء عهد الإصلاح السياسي سنة ١٩٩٨، فقد أصدرت وزارة الشؤون الدينية قرارا بمعادلة شهادة المعهد الديني بشهادة المدرسة الثانوية الحكومية. وبهذا القرار، فبإمكان كل الطلبة من المعاهد الدينية والمدارس الإسلامية الأهلية على مواصلة دراستهم الجامعية شأنهم كشأن غيرهم من الطلبة في المدارس الحكومية.

بهذا الوضع، فإن المعاهد العالية الإسلامية الحكومية (IAIN) لها مكانتها الفريدة في مسيرة تغيير الاجتماعي والديني في إندونيسيا. وقد أشار Steenbrink الهولندي في أحد بحوثه إلى بعض الإنجازات التي حققها المعهد العالي IAIN الجديرة بالتسجيل، من أهمها هو:

دوره الفعال في تغيير مفهوم كلمة " العلماء"؛ فبدلا من أن يكون مفهوم العلماء عادة يعود إلى هؤلاء المتخرجين من المعاهد الدينية (pesantren) الملقبين بـــ"الكياهي الحاج" أو الشيخ، الآن فالعلماء هم حاملو الشهادة من المعهد العالي (IAIN) بلقب "الدكتوراندوس"[٣٣] أي الليسانس. ونحن نلاحظ هنا أن صياغة المرجعية الدينية قد تغيرت من المرجعية على أساس هيبة الدينية التقليدية إلى المرجعية المؤسسة على العقلانية التي هي من سمات الحداثة. وفي الآونة الأخيرة، هناك محاولة جادة من المعاهد العالية IAIN في إندونيسيا — وقد تحقق بعضها — لتطوير المعهد إلى مستوى الجامعة باسم الجامعة الإسلامية الحكومية UIN. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على النوع من التوافق بين النظام التعليمي في إندونيسيا وبين مقتضيات الحداثة.

وفي ضوء النظام التعليمي كما مر بيانه، فلا غرو إذا كانت أبواب التعليم مفتوحة لأبناء المسلمين.[٣٤] وبلغة الأرقام الإحصائية سنة ١٩٩٤ نجد أن نسبة الطلاب في المدارس الإسلامية تبلغ ١٧ في المائة من مجموع الطلاب في المرحلة ما قبل الثانوية، أما الطلاب في المعاهد العالية الإسلامية الحكومية (IAIN) فيبلغ عددهم ٢٨،١٢٢ طالبا أو بنسبة ١٤،٣ في المائة من مجموع الطلاب لمرحلة الكلية في إندونيسيا الذي يبلغ مجموعهم حوالي ١٩٥،٩٩٤ طالب جامعي. فبناء على هذه الإحصائيات نستطيع أن نقول باطمئنان: إن المؤسسات التعليمية الإسلامية لها مشاركة فعالة وهامة في مسيرة التعليم الوطني لا يمكن التجاهل بها. وبفضل تلك المؤسسات التعليمية الإسلامية المتطورة — بجانب العوامل الأخرى — فبوسعنا الآن مشاهدة ظهور الطبقة الوسطى الجديدة من

المتعلمين المتدينين kelas menengah santri baru (well educated new middle class) المعنيين بمقتضيات الحداثة.

هكذا، فقد نجحت المعاهد العالية (IAIN) في إنجاب مجموعة كبيرة من المثقفين المسلمين الذين اشتركوا في بلورة الخطابات الجديدة للإسلام في إندونيسيا. والملاحظ، أن رواد المثقفين المسلمين ذوي تأثير كبير كان معظمهم من أبناء هذه المعاهد العالية (IAIN)، وفي مقدمتهم: نور خالص ماجد، وجوهان أفندي، ومسلم عبد الرحمن، وقمر الدين هدايات، وأزيوماردي عزرا، وبختيار أفندي، وسيف المزاني، وجمهري، وغيرهم كثير.

فمما لا شك فيه، أن هؤلاء المثقفين المسلمين ليسوا كلهم من أبناء IAIN. فنحن لا يمكننا أن نتجاهل بتلك الجهود المبذولة من قبل المثقفين المسلمين من الجامعات العمومية. فهناك الأسماء اللامعة أمثال: أمين رئيس وشافعي معارف (الرئيسان السابقان لجمعية المحمدية)، وعماد الدين عبد الرحيم (من رجال الجامع سلمان التابع للمعهد العالي للهندسة ITB)، ودوام راهارجو (مدير المنظمة غير الحكومية LP3S) وغيرهم، كانوا متخرجين من الجامعات العمومية وليست الإسلامية. وبالرغم من ذلك، فالقدر المتيقن أن لهؤلاء المثقفين من الجامعات العمومية صلة قوية بالأنظمة الإسلامية ذات الاتجاه الاجتماعي التجديدي، ونخص بالذكر هنا الاتحاد الطلبة الجامعية الإسلامية HMI الذي ترك بصمة قوية في إعطاء الظروف الملائمة للمثقفين المسلمين من الجامعات الإندونيسية عامة لإجراء المناقشات والحوارات المثمرة حول الإسلام وإندونيسيا والحداثة.

تتبين لنا مما سبق، أن التطوير لمؤسسات التعليمية الإسلامية (المعهد الديني التقليدي، والمدرسة الإسلامية، والجامعة الإسلامية) يعتبر العامل الرئيسي في ظهور الطبقة الجديدة من المثقفين المسلمين. وقد يطلق هؤلاء المثقفون أيضا بـــ "المتعلمين المتدينين الجدد" الحاملين الرسالة المخالفة لرسالة سابقيهم من "المتعلمين المتدينين القدماء". وكما قد أشرنا إليه سابقا ، فثمة وجوه الخلاف بين "المتعلمين الجدد" وبين "المتعلمين القدماء"، منها: فبينما كان "المتعلمون القدماء" مازالوا يقيدون أنفسهم بالسياسة الحزبية (politik aliran) مدافعين عن فكرة الإسلام السياسي (political Islam)، فإن "المتعلمين الجدد" مضوا إلى الاتجاه المعاكس، حيث إنهم يتجهون نحو "الإسلام الثقافي الاجتماعي" (cultural Islam) مؤكدين على أن الأجدر بالعناية هو كيف نحقق القيم الإسلامية في المجتمع الإندونيسي الحديث. بناء على ذلك، فإن المثقفين المسلمين أو المتعلمين المتدينين الجدد يرون أن تقوية الأسس التعليمية والثقافية أمر ضروري لتيسير المسلمين لمواجهة إندونيسيا الحديثة.

الإطار الجديد للإسلام وتحدياته

بعد الرحلة الطويلة في تحليل نشأة المثقفين المسلمين وتطورهم، تتضح بجلاء جهودهم الدءوبة نحو "الإطار الجديد للإسلام" الذي ظهرت بناء على فكرة "الإسلام الثقافي" كما مر بيانه. ولكن هذا الإطار الجديد الذي اقترحه المثقفون المسلمون للإسلام في إندونيسيا تواجهه الآن التحديات الكثيرة، خاصة في الآونة ما بعد عهد الإصلاح. ذلك لأن إندونيسيا في عهدها الإصلاحي قد شهدت بظهور الفصائل والحركات الإسلامية المختلفة بدءا من الحركة ذات

ميول وسطية متسامحة، وانتهاء بالحركة السلفية الراديكالية.[٣٥] ويبدو أن هذه الحركات يتنافس بعضها عن بعض في تأثير المجتمع.

لذا، فعلى المثقفين المسلمين الآن أن يقدموا أطروحاتهم التجديدية في ضوء تطور الجديد للإسلام في إندونيسيا، فإن التحديات لا تظهر من قبل الإسلاميين السياسيين فقط وإنما جاءت أيضا من الفئات الاجتماعية ذوات الاتجاه الراديكالي. إن ظهور المجموعات الراديكالية حقا تعطي لونا جديدا لتاريخ الإسلام في إندونيسيا مما أدى إلى تغير الخريطة العمل الإسلامي في البلاد. فالخريطة التي صورها داليار نور في كتابه "الحركة الإسلامية الحديثة في إندونيسيا من سنة ١٩٠٠ حتى ١٩٤٢ " باتت ناقصة وتحتاج إلى مزيد من المعالجة للحركات الإسلامية الجديدة لم تذكر في الكتاب، وخاصة تلك الحركات التي تنمو بفضل الحداثة ولكنها تحاول على هدمها!

في هذا الصدد يظهر سؤال هام مفاده: هل لذلك الإطار الجديد للإسلام مستقبل في إندونيسيا؟ والإجابة — بناء على الدراسات المتتابعات (سنة ٢٠٠١، و ٢٠٠٢، و ٢٠٠٣) أجراها المركز البحوث PPIM التابع للجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا UIN Jakarta — هي بالإيجاب. فالمقترحون على الإطار الجديد للإسلام جديرون بالتفاؤل لسبب بسيط وهو: أن معظم المجتمع الإسلامي الإندونيسي المتمثل في الجمعيات الاجتماعية الدينية الكبرى كجمعية المحمدية ونهضة العلماء، مازالت ولا تزال تعتبر "التسامح" كقيمة أساسية في الشؤون الاجتماعية والدينية. أضف إلى ذلك أن علاقة تلك الجمعيات الكبرى بالأحزاب السياسية ذات

الأيديولوجية الإسلامية ما زالت ضئيلة، ولذلك يبدو من المتوقع أن كل الاتجاهات التي توصف بأنها ضد التسامح ستصل في نهاية المطاف إلى طريق مسدود.

وبناء على كل ما سبق، نجد أن المؤسسات التعليمية الإسلامية الآن لا بد من إعادة نظرها إزاء الدراسات والبحوث الإسلامية الجارية. وهذا لا يقتضي فقط على توسيع نطاق تلك الدراسات، ولكن يتطلب أيضا على تفكيك ما يسمى بتقديس الأفكار الدينية. فالعلماء، والنصوص الدينية من التراث القديم، ورجال المسلمين عامة، لابد من تفكيكهم جميعا للتأكيد على نظرة مستنيرة بأن ولايتهم على الأمة ولاية نسبية غير مطلقة. من خلال هذا العمل التفكيكي كان بوسع من المؤسسات التعليمية الإسلامية على إنجاز مسؤوليتها في تحقيق المجتمع الإسلامي الحديث والمتسامح، والمستعد للدخول إلى ثقافة العولمة التي من سماتها الأساسية التعددية الثقافية.

الهوامش

1 جون اسبوسيتو وجون فول، *Makers of Contemporary Islam* (مطبعة جامعة أكسفورد ، ٢٠٠١). هذا الكتاب يعالج على تطور الحركات الإسلامية من خلال السير الذاتية لعدد من المثقفين المسلمين المبرزين في كل أنحاء العالم الإسلامي.

2 وليام روف، *Indonesia and Malay Student in Cairo in the 1920's* (حولية إندونيسيا، العدد الـ٩، سنة ١٩٧٠) ص ٧٣ — ٨٧.

3 منى أباظة، *Islamic Education and Perceptions and Exchanges, Indonesian Student in Cairo* (باريس: Cahir d'Archipel، العدد الـ٢٣، ١٩٩٤) ؛ وانظر أيضا للمؤلفة: *Changing Images of Three Generations Azharities in Indonesia* (سنغافورة: ISEAS، ١٩٩٣).

4 أزيوماردي عزرا، *Globalization of Indonesian Muslims Discourse, Contemporary Religio-Intellectual Connections Between Indonesia and The Middle East* ضمن: جوهان موليمان (المحرر)، *Islam in the Era of Globalization, Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity* (جاكرتا : INIS، ٢٠٠١)، ص ٣١.

5 نور خالص ماجد، *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (باندونج: مطبعة ميزان، ط.٨، ١٩٩٥).

6 ميخائيل لفان، *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma Below the Winds* (لندن ونيو يورك: Routledge Curzon، ٢٠٠٣).

7 أحمد شافعي معارف، *Islam dan Masalah Kenegaraan* (جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٥).

8 فخري علي و بختيار أفندي، Merambah Jalan Baru Islam (باندونج: مطبعة الميزان، ١٩٩٤).

9 عن الفصائل السلفية الراديكالية، انظر: جمهري وجاجانج زهراني (المحرر)، *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (جاكرتا: Raja Grafindo Persada، ٢٠٠٤).

10 هو: المؤسس لجمعية الإسلامية ذات الاتجاه التقليدي المسمى بنهضة العلماء (NU). ولد في جومبانج ١٤ من فبراير ١٨٧١. وبعد أن تم دراسته في المعاهد الدينية بجومبانج ومادورا، واصل دراسته في مكة المكرمة فتتلمذ على مشاهير شيوخ الحرمين الشريفين آنذاك، أمثال: الشيخ أحمد خطيب المنكابوي والشيخ محفوظ الترمسي. وبعد عودته إلى إندونيسيا بادر في إنشاء وإشراف المعهد الديني في تابو إيرينج بجومبانج، جاو الشرقية.

11 هو: المؤسس لجمعية المحمدية المعروفة باتجاهها الإصلاحي سنة ١٩١٢. ولد صاحب الترجمة في يوجياكرتا سنة ١٨٦٩ باسم محمد درويش.

وكان أبوه كياهي الحاج أبو بكر بن كياهي الحاج سليمان خطيبا في الجامع سلطان يوجياكرتا، أما أمه فهي بنت الحاج إبراهيم الذي يشتغل كمؤذن الشرعي. وبعد أن تم دراسته الإسلامية الأساسية في النحو والصرف والفقه والتفسير في مسقط رأسه، سافر إلى مكة المكرمة لمواصلة

12 سنوك هجرانيو، *Muslim in the Latter Part of the 19th Century*، ترجمة من الهولندية : وهان موليمان (ليدن : Late E. J. Brill Ltd، ١٩٣١).

13 روي متحدة ، *Loyalty and Leadership in Early Islamic Society* (برينستون، مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٠)، ص ١٣٨.

14 جوليان بيندا، *The Treason of the Intellectuals*، ترجمة: ريتشارد ألدينجتون (نيو يورك: Norton، ١٩٦٩) ص ٤٣-٤٤.

15 في كتابة هذه المقالة، نستخدم الترجمة الإندونيسية التي قام بها أحمدي طه تحت عنوان: *Modernisasi Indonesia: Respon Cendikiawan Muslim* (جاكرتا: Lingkar Studi Indonesia، ١٩٨٧).

16 كانت هذه المقولة الشهيرة ألقاها أول مرة نور خالص ماجد — من كبار المثقفين المسلمين من الجيل الجديد — في محاضراته التاريخية بعنوان " حتمية التجديد الإسلامي والمسائل المتعلقة بوحدة الأمة" المنعقدة في قاعة المركز البحوث الإسلامي بجاكرتا في ٣ من يناير ١٩٧٠، بمبادرة عدد كبير من المثقفين المسلمين المنضمين إلى بعض الأنظمة الإسلامية كالاتحاد الطلبة الجامعية الإسلامية (HMI)، والحركة للشبان المسلمين (GPI)، والاتحاد الطلبة المسلمين الإندونيسيين (PII)، والاتحاد المتعلمين المسلمين الإندونيسيين (Persami). انظر: محمد شافعي أنوار، *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (جاكرتا : بارامادينا ، ١٩٩٥) ص ٤٩ - ٥٠.

17 بختيار أفندي، *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*، جاكرتا: بارامادينا، ١٩٩٨) ، ص ١٧٩.

18 محمد كمال حسن، السابق، ص ١٣.

19 نفس المرجع، ص ٩.

20 نفس المرجع ، ص ٢٠ — ٢٧.

21 محمد شافعي أنوار، المرجع السابق، ص ١٠٩ — ١٢٨.

22 نفس المرع ، ص ١٢٠.

23 والمصطلحان ("يل الشيوخ" و"جيل الشباب") شائعان في العقدين الأولين من القرن العشرين الميلادي . وكان ظهور مصطلح " جيل الشباب" متأثر بحركة "التركي الشاب" في عهد الخلافة العثمانية . انظر : توفيق عبد الله ، *School and Polities: The Kaum Muda Movement in West Sumatera* (إيتاشا نيو يورك : Cornel Modern Indonesia Project، ١٩٧١)، ص ١٢ — ١٣.

24 حامد باشيب ، *Mitos Moderasi Islam Indonesia*، جريدة Media Indonesia بتاريخ ٢٠٠٥/٨/١٠، ص١٠.

25 سيدني جونس، *The Javaness Pesantren: Between Elite and Peasentry*، ضمن: تشارليس كييس (المحرر)، *Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia* (نيو هيفين كونيكتيكوت: جامعة يالي، ١٩٩١)، ص ٢٠.

26 مارتين فان برونسين، *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Indonesia* (باندونج: مطبعة الميزان ، ط. ٣، ١٩٩٩).

27 عن "شبكة Ngruki" انظر: International Crisis Group (ICG), *Jemaah Islamiyyah in Southeast Asia: Demage but Still Dangerous* (جاكرتا / بروسل: التقارير رقم ٦٣ بتاريخ ٢٠٠٣/٨/٢٦.

28 وقد سجل نور هايدي عن ظهور بعض المعاهد الدينية التي لها صلة بالحركة السلفية الراديكالية كمعهد "إحياء السنة" المؤسسة في ١٩٩٥ في يوجياكرتا، ومعهد "التراث الإسلامي" في يوياكرتا أيضا سنة ١٩٩٥. ثم في الفترة بين سنة ١٩٩٥ حتى ٢٠٠٠، تم إنشاء المعاهد بنفس الاتجاه كمعهد "المدينة" ومعهد "الإمام البخاري" في صولو، ومعهد "منهاج السنة" في ماجيلانج، ومعهد " اللؤلؤ والمرجان" ومعهد " السنة" في تشريبون وماكاسار، ومعهد "الطارية" في تيمانجونج، ومعهد "الاتباع السنة" في سوكاهارجو وماجيتان ، ومعلهد "بن الباز" و"الأنصار" و"دفاع السنة" كلها في يوجياكرتا ، ومعهد "ابن القيم في باليك بابان، ومعهد "ابن تيمية في صولو، وغير ذلك من المعاهد. انظر: نور هايدي حسن، *The Salafi Madrasah in Indonesia: History, Profile and Network*. والبحث تم تقديمه في المؤتمر الدولي عن المدارس في آسيا، المنعقد في ليدن، ٢٢ — ٢٤ مايو ٢٠٠٤، تحت إشراف ISIM (ليدن) باشتراك مع ZMO (برلين). انظر: ص ٥ — ٦.

29 من الاحصائيات بوزارة الشؤون الدينية، نجد أن عدد المعاهد الدينية (pesantren) في إندونيسيا أصبحت في الازدياد الملحوظ. ففي السنة ١٩٩٩/٢٠٠٠ كان مجموع المعاهد يبلغ ٩،٨١٨ معهد. أما في السنة ٢٠٠٢/٢٠٠٣ — أي بعد ثلاث سنوات — فقد بلغ مجموعها إلى ١٤،٠٦٧ معهد.

30 والمثال القريب في هذا هو المعهد الديني الحديث "درا السلام" جونتور فونوجوجرو المؤسس سنة ١٩٢٦. وكما هو معلوم ، أن هاشم مزادي (الرئيس العام لنهضة العلماء) ودين شمس الدين (الرئيس العام لجمعية المحمدية) ، وهدايات نور وحيد (رئيس مجلس الشورى الإندونيسي) هم من متخرين من هذا المعهد مما يدل أن المتخرين من المعاهد قد لعبوا دورا هاما في الأمور السياسية والدينية بإندونيسيا .

31 انظر الباب الـــ٦ عن مستويات وأنواع التعليم ، خاصة الفصلين الـــ١٧ والـــ١٨ من القانون رقم ٢٠ سنة ٢٠٠٣ عن نظام التعليم الوطني.

32 والعبارة بالكامل: "الدراسة في المعهد الديني المعترف من قبل وزارة الشؤون الدينية تعتبر قد استوفى الواجب التعليمي". انظر: القانون رقم ٤/ ١٩٥٠ .الفصل ١٠، البند ٢.

33 كاريل ستينبرينك، *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam pada Kurun Modern* (جاكرتا: LP3ES ، ١٩٨٦) ص ١٠٣.

34 إن الحكومة الإندونيسية في عهدها الجديد نجحت نسبيا في فتح أبواب التعليم للشعب، بدءا من المرحلة الابتدائية حتى المرحلة الكلية. ففي الفترة بين سنة ١٩٧٠ حتى ١٩٨٥، بناء على الاحصائيات الموودة، يبدو أن المتعلمين في إندونيسيا قد ازداد ععدهم بصورة ملحوظة. ولئن كانت نسبة عدد المتخرجين من المدارس الابتدائية سنة ١٩٧١ تبلغ حوالي ٩٣،٢ % ، و في سنة ١٩٨٠ تبلغ بـــ ٩٨،٢٠ %، ثم تناصت النسبة في السنة ١٩٨٥ حيث تبلغ النسبة إلى ٨٣،٥ % ؛ فإن عدد المتخرجين من المدارس الاعدادية بدا في ازدياد مستمر من ٤،٥ % سنة ١٩٧٠، إلى ٥ % سنة ١٩٨٠ ، وإلى ٨،٩ % سنة ١٩٨٥ . وكذلك بالنسبة المتخرجين من المدار الثانوية من ٢،٠ % سنة ١٩٧١ إلى ٤،٣ % سنة ١٩٨٠ وإلى ٦،٨ % سنة ١٩٨٥ . أما في المرحلة الكلية نلاحظ أيضا نفس التطور فقد ازداد عدد طلاب في هذه المرحلة من ٠،٣ % سنة ١٩٧١ إلى ٠،٥ % سنة ١٩٨٠ ثم إلى ٠،٨ % سنة ١٩٨٥ (أنوار، المرجع السابق ، ص ١١٧ — ١١٨).

35 جمهري وجاجانج زهراني ، المرجع السابق.

عارف سبحان هو مدرس بجامعة شريف هدايةالله الحكومية