STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 7, Number 2, 2000

Cultural Presentation of the Muslim
Middle Class in Contemporary Indonesia
Moeflich Hasbullah

Redefining "Political Islam" in Indonesia:
Nahdlatul Ulama and Khittah '26
Robin Bush

Islamic Reform in Contest:
Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents
Akh. Minhaji

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 7, no. 2, 2000

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur M. 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

Johan H. Meuleman
Jajat Burhanuddin
Fuad Jabali
Jamhari
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, 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.*

Khairil Azhar

Al-'Alâqah bain al-Dîn wa al-Daulah bi Indûnîsiyyâ: Tân Malâqâ wa Ârâ'uhu al-Siyâsiyyah

Abstraksi: *Hubungan agama dan negara merupakan salah satu isu penting dalam tradisi politik Islam. Hal ini berkaitan dengan fakta historis pada periode awal Islam, yakni "negara Madinah", yang kerap dilihat sebagai wujud bangunan politik Islam yang menjadikan agama dan negara seperti dua sisi dari mata uang yang sama. Dalam negara Madinah, agama merupakan salah satu unsur paling dominan, yang tidak saja melegitimasi kepemimpinan Muhammad, tetapi juga menjadi inspirator dalam menyelesaikan berbagai persoalan politik dan kenegaraan. Sementara di sisi lain, negara juga dibutuhkan karena dianggap mampu menjamin eksistensi agama.*

*Isu tersebut bahkan semakin berkembang seiring tumbuhnya negara bangsa (*nation state*) di dunia Muslim, yang terjadi menyusul berakhirnya kolonialisme Barat. Dunia Muslim saat itu dihadapkan pada keharusan untuk merumuskan sistem politik dan kenegaraan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, dan pada saat yang sama sejalan dengan konsep politik Barat modern yang telah memperoleh tempat luas di sebagian kalangan Muslim. Oleh karena itu, perdebatan sekitar rumusan "negara Islam" menjadi salah satu wacana dominan, bahkan hingga saat ini. Dalam konteks Indonesia, perdebatan tentang "Islam dan Nasionalisme" oleh Mohammad Natsir dan Soekarno merupakan salah satu bukti penting dari kondisi di atas. Perdebatan tersebut merefleksikan upaya Muslim Indonesia—meski dari sudut pandang berlainan—merumuskan bangunan sistem politik negara Indonesia.*

Artikel ini membahas hubungan agama-negara melalui pemikiran seorang tokoh yang telah memberi kontribusi penting dalam dunia politik Indonesia. Dia adalah Tan Malaka, seorang pejuang yang digambarkan berhaluan politik Marxis yang radikal. Melalui karya-karyanya, seperti Madilog: Materialisme, Dialektika, Logika; Islam dalam Tinjauan Madilog, Dari Penjara ke Penjara, Naar De Republiek Indonesie, *Tan Malaka memang memperlihatkan tingkat apresiasinya yang sangat besar terhadap tradisi pemikiran Marxis. Oleh karena itu, dalam karya-karyanya di atas, Tan*

Malaka memberi perhatian besar pentingnya gerakan pembebasan dan kemerdekaan rakyat, baik dari dominasi kolonialisme maupun dari budaya feodalisme warisan Indonesia.

Meski demikian, pemikiran Marxis yang dikembangkan Tan Malaka bukan tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial-politik dan budaya bangsa Indonesia. Dia pada saat yang sama berusaha memodifikasi pemikiran Marxis tersebut sehingga sejalan dengan realitas sosiologis bangsa Indonesia. Dalam konteks inilah Tan Malaka kemudian mempertimbangkan pentingnya agama —khususnya Islam— sebagai satu aspek penting dalam merumuskan bangunan sistem politik dan kenegaraan Indonesia. Pemikiran ini terutama tertuang dalam Islam dalam Tinjauan Madilog.

Dalam konteks ini, ketimbang menjadikan agama sebagai ideologi kelas yang ikut bertanggungjawab terhadap munculnya praktek penindasan — sebagaimana tampak dalam pemikiran Marxis klasik—Tan Malaka justru menekankan sisi penting agama dalam bangunan politik suatu masyarakat. Menurutnya, agama, terutama Islam, harus dipandang dan ditempatkan bersama-sama dengan ideologi politik lain. Semangat dan nilai-nilai monoteisme dan aspek moralitas keagamaan harus menjadi bahan pertimbangan dalam struktur kebijakan negara.

Tan Malaka mendasarkan pandangannya pada beberapa argumen. Pertama, agama merupakan potensi dasar yang terdapat dalam realitas sosial bangsa Indonesia, sehingga menafikan keberadaannya merupakan kesia-siaan belaka. Agama tidak terbatas hanya sebagai suprastruktur yang mati, tetapi sebagai potensi yang hidup dan mampu memberi spirit. Kedua, agama me ngandung unsur-unsur dinamis yang memungkinkan munculnya kemajuan umat manusia, baik untuk membebaskan diri dari tirani penindasan maupun melahirkan pemikiran dan tingkah laku kreatif. Oleh karenanya, pelembagaan unsur-unsur ini harus dijamin sebagai bagian dari tradisi kemanusiaan. Ketiga, dengan mengandaikan kebebasan dalam memeluk dan meyakini agama, cara pandang dan pemahaman keagamaan tumbuh sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan, sehingga agama kemudian menjadi bagian inheren—dan sumber inspirasi—bagi gerakan-gerakan yang berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dengan demikian, pemikiran politik Tan Malaka ini dapat dikategorikan sebagai siyâsah 'âdilah *(politik yang adil), karena secara ideologis tidak terdapat pertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam; keberadaan syariat Islam bahkan menjadi faktor pendukung terhadap realitas politik. Oleh karena itu, dalam perjuangan menuju kemerdekaan, Tan Malaka lebih mengedepankan prinsip-prinsip maslahat dengan menghindari tindakan-tindakan anarkis.*

Khairil Azhar

Al-'Alâqah bain al-Dîn wa al-Daulah bi Indûnîsiyyâ: Tân Malâqâ wa Ârâ'uhu al-Siyâsiyyah

Abstract: *The relation between state and religion is one of the disturbing issues in Islamic politics. In the early period of Islam, as it is well known, there existed what so-called "the state of Madinah," which is often viewed as a model of Islamic politics, where state and religion is like two sides of the coin. In Madinan state religion was one of the dominant factor, which not only legitimated the leadership of Muhammad but also became the source of inspiration in dealing with problems related to politics and state. While, on the other hand, state was needed to guarantee the existence of religion.*

The issue became even more complicated after the rise of nation-state in the Islamic World after the end Western Colonialism. Islamic World at that time was challenged to formulate a political and state system uncontradictory to Islamic principles and, at the same time, in accordance with modern Western political concept which has spread among the Muslim community. Since then debates around the formulation of "Islamic state" have became a dominant discourse. In Indonesian context, debate between Mohammad Natsir and Soekarno on "Islam and Nationalism" is an important case in point. The debate reflects Indonesian Muslim struggle—through different angles—to establish a political system in Indonesia.

The present article is about the relation between religion and state as it is discussed by a prominent figure whose contributions to Indonesian politic are out of question. He is Tan Malaka, who has been considered as a radical Marxist activist. Through his works, including Madilog: Materialisme, Dialektika, Logika*;* Islam dalam Tinjauan Madilog*;* Dari Penjara ke Penjara*;* Naar De Republiek Indonesie*; Tan Malaka shows his deep appreciation to Marxism. That is why, in these works, he pays a great attention to liberation movement and freedom for people both from colonial domination and from feudalism rooted in Indonesian culture.*

Needless to say that, developing Marxist thought, by Tan Malaka takes into account social and political aspects of Indonesia. He strives to modify Marxism in such a way that it is in line with the reality of Indonesian society. Tan Malaka, among other things, considers the importance of religion—in this case Islam—as an important ingredient of political and state system in Indonesia. This is especially done in his Islam dalam Tinjauan Madilog.

In this context, instead of viewing religion as class ideology responsible for the existence of oppressions—as thought by classical Marxism—Tan Malaka emphasizes the significance of religion within political system in a society. In his view, religion, especially Islam, must be put on a par with other political ideologies. The spirit, monotheistic values, and morality embodied in religion must be taken into account in state policies.

Tan Malaka proposes some arguments to support his views. First, religion is already inherent in Indonesian society, so that to negate it is useless. Religion in that society is not a dead superstructure, but a living and inspiring existence. Second, religion consists of dynamic aspects, which enable human beings to make positive changes, to free them from tyranny or to produce creative thinking and actions. The institutionalization of those aspects must be viewed as part of human achievements. Third, providing that there is religious freedom, religious understanding will grow together with humanity, and therefore religion becomes inherent—and becomes source of inspiration—in movements oriented toward the rea lization of universal humanism.

Tan Malaka's thought, to conclude, can be categorized as siyâsah 'âdilah *(a just politics) for it is not contradicted to any of Islamic laws; Islamic teachings even becomes supporting factor of the political reality. It is because of this that, in his struggles for freedom, Tan Malaka highlights the principle "the best for community" and avoids anarchy.*

خير الأزهر

العلاقة بين الدين والدولة بإندونيسيا: تان ملاقا (Tan Malaka) وآراؤه السياسية

تمهيد

كانت العلاقة بين الدين والدولة من الموضوعات التي اهتم بها الدراسات الإسلامية لإلقاء الضوء عليها والكشف عن أنسبها وأدقها قديما وحديثا، ويرجع ذلك إلى حقيقة تاريخية في صدر الإسلام جرت العادة عند البعض على تسميتها "دولة المدينة"[١] إذ يقال إن من أكثر الروابط سيادة وجود مؤسسة دينية، فالدين لم يبرر زعامة محمد فحسب وإنما أيضا كان صاحب القرارات فيما يتعلق بالقضايا السياسية، وهو أي الدين كذلك من ناحية أخرى يحتاج إلى دولة تحميه، ومن هنا يصح الافتراض بوجود علاقة معينة بين الدين والدولة.

ولإلقاء الضوء على هذه العلاقة رأيت أن التفكير الإسلامي السياسي يميل إلى المنهج الفلسفي، وهذا قائم على اعتبارين: أولهما بناء على الجهود التي بذلها المفكرون القدامى، حيث يمكن ملاحظة كيف أن الفارابي وابن سينا وابن رشد متأثرون بدرجة كبيرة بفلاسفة الاغريق من أمثال أفلاطون[٢] وأرسطوطاليس[٣] الذان يقومان بعرض المشاكل السياسية ومعالجتها بنظرة فلسفية؛ وثانيهما أن ما قام به السلف من الفقهاء مثلا يعد جهودا كذلك داخلة في مجال التفكير السياسي بنظرة فلسفية قائمة على النصوص الدينية، إذ يعتمدون على التأملات العقلية والأفكار المجردة مع التركيز على جانب الالتزام، ويظهر ذلك في آراء أبي حنيفة وأبي يوسف.[٤]

ولقد امتد هذا الاتجاه إلى العصر الحديث إلا أنه بالطبع يتعرض للإضافات مع الاحتفاظ بسير الخط في البحث عن مفهوم الدولة ونظام الحكم القادر على تمثيل الهوية الإسلامية وتحقيق مصالح المجتمع الإسلامي الحقيقية، وتمشيا مع الحرية الفكرية يتميز

الفكر السياسي المعاصر بمرونة أكثر بحيث يحاول أن يحقق توازنا بين ميثالية التعاليم الإسلامية والواقع الاجتماعي، أعني الاتجاه إلى تحقيق رفاهية المجتمع الإسلامي بما للأمة من ظروف موضوعية بناء على منهج أكثر جدليا.[٥]

وهذا البحث يتناول أيضا ذلك الموضوع الذي كان موضع العناية في هذا المجال وبكل ما له من نبرات فلسفية، بل يقوم هذا البحث أكثر من ذلك بتجربة تتعدى ما جرت العادة عليه من دراسة الشخصيات، والاختيار قد وقع في ذلك على شخصية كان له صلة بكل ما له من خلفيات إسلامية لكنه لم يعتبر نفسه متورطا بصفة خاصة في الحركات السياسية أو التفكير الإسلامي السياسي، ويرجع الاختيار هنا إلى مجرد إمكانية النظر إلى الإسلام من وجهة نظر مختلفة، مع الوضع في الاعتبار هذه الحقيقة وهي أن الرجل على الرغم من انطلاقه من زاوية مختلفة عما هو معهود في الدراسات الإسلامية فإن له كذلك جهودا في تفسير الإسلام ووضعه في إطار تفكيره السياسي الماركسي.

عرض سريع لشخصية تان ملاقا

في عبارة قصيرة يقول تان ملاقا عن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم:

"إننا لم نجد في الغزوات التي خاضها محمد (صلى الله عليه وسلم) ما يساوي الثالث عشر (١٣/١) من القدرات السحرية لآرجونا (Arjuna) أو سرى راما (Sri Rama) الذان استطاعا في لحظة خاطفة أن ينشئا جيشا أو قوات أو أسلحة لا نهاية لها من قدرات، إننا لا نجد في غزاوات محمد (صلى الله عليه وسلم) ما هو خارج عن حساب العقل"[٦]

لقد وقع الاختيار في هذا البحث على تان ملاقا[٧] أحد المؤسسين لإندونيسيا المستقلة وخاصة فيما عرض من أفكار سياسية تأثر فيها عموما بالماركسية (Marxisme)، وإن كان يضع في اعتبار منهجه الفكري طبيعة الشعوب الشرقية جغرافيا وثقافيا، أي أنه كان ينظر إلى الماركسية من وجهة نظر شرقية من حيث الزمان والمكان، وكان فيما عرضه من أفكار ضرورة اعتبار الإسلام حقيقة واقعية في عالم الشرق لا يمكن إنكارها.

وكان تفكيره شاملا لكثير من المجالات، وهو في الحقيقة يتعلق دائما بقضية التحرير أو الاستقلال من الاستعمار ماديا أم معنويا، وهذا الاتجاه مفهوم لأنه نشأ في ظروف وقعت فيها البلاد تحت قبضة الاستعمار الهولندي ونشوء حركات المقاومة، بينما كانت الاتجاهات اللاعقلية والاعتقاد بالخرافات والأساطير من ناحية أخرى تسيطر على تفكير الشعب، وإذ تترابط تلكما الحقيقتان لدى الشعب فقد انتهى الأمر إلى حالة اجتماعية يصعب معها التغلب عليها.[٨]

وكان المبدأ الذي ينطلق منه تان ملاقا في تفكيره هو ما أسماه بأصالة إندونيسيا مع الأخذ بكل ما هو صالح من الخارج، وقد فصل القول في ذلك في كتابه *Madilog*، فأصالة إندونيسيا تعني عنده الديناميكية التي هي أقرب إلى المادية بالمعنى الإيجابي، أي النظر إلى الإيمان بشكل واقعي وعملي، والنظر إلى العالم والانسان كذلك بشكل واقعي وعملي، بينما الأخذ بكل ما هو صالح من الخارج يعني الإمكانات غير الطبيعية التي أتى بها الوافدون بما في ذلك ما يختلج في نفسه من أفكار قائمة على العلم الوارد من الغرب، وأشار في ذلك مثلا إلى حضارة ما قبل التاريخ بآسيا الوسطى (Neoliticum) التي تصور صراع الانسان من أجل توفير احتياجاته الضرورية، إذ لم يعد يبحث عن النبات وإنما كان يحاول زراعته، ولم يعد يصطاد الحيوانات وإنما كان يحاول تربيتها، وذلك على الرغم من أنه لم يزل يعيش في عصر الحجر، وهو اتجاه مكنه من تطوير أساليب حياته بشكل أفضل، وفيما يتعلق بالنظام الاجتماعي فإنه نتيجة للظروف الخاصة بالغربة نشأت الديموقراطية التي هي الشعبية[٩]، وأما أكبر المؤثرات الخارجية فقد كان ما أتى به الإسلام الذي أعاد إندونيسيا إلى أصالته بعد ظلام عاشت فيه حيث تأثر الناس بالفكر التنسكي (asketisme) البوذي الهندوسي بما له من اتجاه إلى الوثنية. ويرى تان ملاقا ما في الإسلام من بساطة وكان يعتبره منبعا حيا[١٠] يستطيع أن يتمشى مع إندونيسيا الأصل بكل ما لها من إمكانات أخرى.

ومواكبة للتفكير الفلسفي الاجتماعي يرسم تان ملاقا مفهوما عمليا للحياة السياسية، سواء ما كان متمشيا مع فترة الاستعمار أم بعدها، ولربما كان كتابه الذي صدر لأول مرة في ١٩٢٥ م بعنوان *Naar de Republiek Indonesie* خير مثال على ذلك[١١]، فقد عرض فيه الماركسية من وجهة نظره إذ لا يرى ضرورة الثورة على طريقة لينين (Lenin) أو ستالين (Stalin) أو على طريقة الشيوعيين الإندونيسيين (PKI)، بل على العكس من ذلك كان يعتقد بثورة في صورة أكثر سلاما. وكان من أهم الأفكار التي يحملها هذا الكتاب الإقرار بالدين والإيمان كحقيقة واقعية كما أشار بها في *Madilog* وحركاته السياسية. ويرى تان ملاقا أنه ليس من الضروري أن يكون الدين والماركسية على طرفي نقيض، بل قد يكون للدين مكانه في الماركسية بصفة جوهرية، وهنا ينشأ سؤال مفاده لماذا أدخل الإسلام في حسابه؟ أم أنه كان يستغل الدين لمجرد تحقيق أهدافه السياسية أم أنه كان مخلصا في الدفاع عن الدين؟

ومن هذا المنطلق يتطرق هذا البحث إلى قضيتين مترابطتين أولاهما: كيف كانت العلاقة بين الدين والدولة عند تان ملاقا؟ وهل كانت على تكامل بينهما أم تعارض أم تفرد كل منهما بمجاله الخاص؟ وثانيتهما: هل كان التفكير السياسي عند تان ملاقا يستهدف إقامة العدالة بين الناس أم كان استبداديا من وجهة نظر فقه السياسة الشرعية؟

رأي تان ملاقا في الإسلام

في عبارة طويلة تنم عن نظرة فلسفية للوجود يقول تان ملاقا:

"ليس للمعرفة حدود ولا للمشاكل نهاية، وهذا هو نصيب الحياة البشرية والعالم الفكري، ومن ذا الذي يعتقد أن للمعرفة حدودا وللمشاكل نهاية فقد وقع في فخ الخيالات الباطنية بحيث يتجمد في مكانه ولا يحرك ساكنا و لم يعد يوجه النقد إلى العلم الذي يحصله ولا يطمع في معرفة كاملة، إنه يموت بعلمه القاصر ويموت العلم بتقصيره، إنه لا بد لكل شئ أن يتغير لأن الحياة هي التغير، ليس هناك شئ ثابت لأن الكل في تغير مستمر، والثابت هو دوام التغير أو تغيير الثوابت"[١٢].

ويمضى قائلا:

".. ومن هنا فإن الاله القادر على كل شئ المتحرر من الجسمانية والجنة والنار الخارجتين عن العالم من الأمور التي لا يستدل في إثباتها بأدلة مادية إذ هي خارجة عن حدود العقل، وإنما هي مسألة إيمانية بحتة، تخضع في نهاية المطاف لاتجاه الفرد، فلكل أفراد البشر الحرية الكاملة في قبولها، وفي هذا الصدد أعلم للآخرين حريتهم التي أطالبها لنفسي التطبيق فيما يتعلق بالعقيدة التي اتخذتها مثلا عليا"[١٣].

ولد تان ملاقا ونشأ عن أسرة إسلامية في إحدى القرى بمينانجكاباو (Minangkabau) ملتزمة نسبيا بالتعاليم الدينية، وكما كان يعترف به والواقع الذي كان عليه حال المجتمع المينانجكاباوي من التزام بالإسلام فإذن ليس من الصعوبة تصور ما لتان ملاقا من ارتباط بالإسلام، علاوة على ما تمتع به من وسائل حديثة مكنته من الإطلاع على التراث الإسلامي مثل أعمال المستشرق الهولندي سنوك هرجرونجي (Snouck Hurgronje) وكتب التفسير باللغات الهولندية والانجليزية[١٤].

ثم إنه كان يبدى إعجابا شديدا للمعتزلة إذ يراهم جماعة إسلامية لها نظام علمي وسياسي أفضل، يقول في ذلك:

"... كان للأمة الإسلامية في العصر الوسيط جماعة مفكرة تسمى معتزلة، يتواجدون في المدن الكبرى على أرجاء المملكة وكانوا يعدون غير شرعيين ثوريين وفوضويين بل زنادقة، و لم تصل إلينا المعلومات الكافية الوافية عن أفكارهم وحياتهم سوى اعتبارهم مرتدين في نظر المذهب الرسمي، وكان ابن رشد نفسه —على ما أعتقد— معتزليا كان رجال الدين بأوربا يخافون من انتشار مذهبه عن حرية الفكر، حتى فرض الحراسة على الطلاب المسيحيين

العائدين من أسبانيا، بيد أنه لا عجب أن يمثل هؤلاء المعتزلة أهل القرية الذين يعيشون وسط المدينة مع ما لهم من اتجاه ثوري بناء على المادية الجدلية، ومع ذلك بقوا على بساطتهم"[١٥].

ومما يدل على ارتباط فكره بالمعتزلة ما كان يسير عليه في تطبيق المنطق الاعتزالي إذ يقول:

".. عدد لا نهاية له من البشر كانوا يعيشون في هذه الدنيا كفارا قبل مجئ النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبعده، وإذن فهناك عدد لا نهاية له من البشر يدخلون النار، والله سبحانه هو القادر الكريم العالم المتجلي في كل زمان ومكان، وهو قادر على أن يلهم مخلوقاته الهداية بما يصحح قلوبهم وسلوكهم وهو رحيم بهم، وإذ هو رب العالمين الرحيم لعباده فهل يتصور أن يترك آلاف المليون من عباده معذبين في النار عذابا بعد عذاب وقد يتراكم عددهم بحيث يصير كالجبال، الله أكبر!.. كيف؟ وهل هو رحمن رحيم أم هو جبار متسلط؟ فإذا كان ظالما (والعياذ بالله) فليس برحيم، وإذا كان رحيما فليس بمعذب، وإذا ترك عبد في عذاب النار لحظة فقد خرج عن مفهوم الرحمة فما بالك بمليون آلاف منهم خالدين في العذاب؟"[١٦].

وينتهى تان ملاقا من ملاحظاته إلى أن مفهوم التوحيد الذي أتى به الإسلام أقوى مما جاء به الأديان الأخرى، يقول:

"... ولذلك أعتقد أن دين التوحيد الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لأقوم منطقيا وأكثر التزاما، وبالتالي كان من المستساغ عقليا أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء والرسل ممن يأتون بدين التوحيد"[١٧]

وكان يطيب له أن يقارن مفهوم التوحيد بين الإسلام والمسيحية بعد الإصلاح الذي قام به أمثال مارتن لوتر (Martin Luther) وأوليفر كروم ويل (Oliver Cromwell) وكالفين (Calvin) بأوربا.[١٨]

ويرى تان ملاقا أنه من الناحية الكلامية ليس الإله والغيبيات من المجالات التي يمكن بحثها بأدلة مادية، بل لا ضرورة لهذه الأدلة، بيد أن المتولد من الإيمان بالغيب مما يقوى النفس أو الروح عيان ظاهر وداخل في عداد الأمور المادية، وبالتالي يمكن ملاحظة آثارها من خلال الدوافع التي تحكم حركة الفرد والمجتمع، وهي تسير بشكل جدلي مع المواد الأخرى، وتكمن المشكلة بإندونيسيا فيما يرى تان ملاقا في عدم

ظهور هذا الإيمان الحركي نتيجة انحسار التقاليد الإندونيسية الأصلية وهي في غطاء عن انتشار التقاليد الغربية، ثم هناك موقف يسيطر عليه الخوف من الخوض في المسألة مع وجود حماية من الاستعمار، والإسلام نفسه فيما يرى تان ملاقا شخصيا أقوى من أن يكون أمرا حيويا[١٩] ويرى أن مسألة الإيمان بالله وبالغيبيات مسألة ميول كل واحد حيث يكون هناك مجال لحرية التعبير.

إن وضع القدرات في كونها إمكانات تحرك الفرد والمجتمع إلى التحرر ليمثل تعديلا أجراه تان ملاقا لمفهوم المادية الماركسية، إذ يحتل الدين في نظرهم مكانة يوازي فيها القانون والسياسة والثقافة ليس لها حتميتها في حين يتمتع الاقتصاد بالحتمية، ويرى تان ملاقا أن الاقتصاد وإن كان له حتميته فإن قبول هذه المسلمات يعني غض النظر عن حقيقة أخرى كان لها أهميتها بالنسبة للشرق، وهي أن الدين يندمج في الأمور المادية من حيث وجوده وحيويته، والمشكلة تكمن في ضرورة بذل الجهود من أجل تنقيته حتى يصير قوة تقدمية.

وبعبارة أدق يبقى الإيمان محتفظا به عنده، مثله في ذلك مثل المسلمين بإندونيسيا، إنما كان يحاول أن يظهره بأدلة أكثر إقناعا، فبالمنهج المادي كما يرى تان ملاقا يمكن تقديم الأدلة العقلية المقنعة على الإيمان بالله كما فعل ذلك كالفين ولوتر أو أوليفر كروموبل عند المسيحيين؛ يقول تان ملاقا:

> "غير معقول طبعا أن يكون الله غير متصف بالقدرة المطلقة إن لم يستطع البشر في كل ساعة ودقيقة أن يقرر مصيره، ففي كل دقيقة تتعلق عناية الله بدوران الشمس والكواكب والأرض، بل نشاهد كل دقيقة أنه أمات النباتات والحيوانات والإنسان، وعلى العكس من ذلك لا ينبغي أن يسيطر على البشر الخوف من الأخطار ما دام كل شئ يحدث بقدرة الله، ويطلق على هذا الاعتقاد في الإسلام بالإيمان بالقضاء والقدر وفي العالم الغربي بالتحتيم (*predestination*)".[٢٠]

وفيما يتعلق بموقفه من حرية الدين فإنه لا يعني إطلاقا أن يسلم بالتعددية في المجتمع، فقد أكثر من توجيه النقد اللاذع على مختلف العقائد والممارسات الدينية بإندونيسيا، حيث أخذ على البوذية اتجاهها إلى الجبرية المطلقة وعلى ثالوث المسيحية الذي اعتبره غير معقول وعلى المسلمين ببعد ممارساتهم الدينية عن التعاليم الصحيحة، فحرية الدين عنده يجب أن يقوم على المفهوم الواقعي بمعنى ليس في وسع المنهج المادي أن يثبت وجود الله والغيبيات ماديا، إنما يستطيع أن يحدد للمجتمع الإندونيسي ماهو لائق وجدير به من العقائد، وقد لا نعدم في موقف تان ملاقا من الإسلام نوعا من

نظرية المعرفة لاسيما في اعتباره الإسلام فكرة تواجه حقائق زمانية ومكانية. يقول تان ملاقا:

"إن جذور الإسلام ترجع إلى الظروف السياسية والاقتصادية وتنبع منها، ثم تحول منها في ظروف جديدة خارجة عن بيئتها الأصلية، و لم يكن أحد قد كتب عن هذا من قبل، لأنه ليس عملا يمر عليه عالم مر الكرام، بل يحتاج إلى مجموعة من العلماء وإلى فترة زمنية أطول، وقد يكون ذلك قضية لا يمكن تحقيقها. وعلى العموم فإن في الإسلام لم يظهر بعد كتاب على غرار كتاب أصول المسيحية (Foundation of Christianity)."[٢١]

ويرى الباحث أن هذه النظرة متأثرة بالمنهج العلمي الحديث الذي درسه تان ملاقا واعتنق به، أي أنه يجب أن ينظر إلى الإسلام على أنه سلسلة من الأحداث التاريخية يتم تفسيره وفهمه بناء على الظروف الزمانية والمكانية، فقد شهد الإسلام توسعا من حيث المكان وطول الفترة من حيث الزمان مع ما في ذلك من نتائج منطقية ناجمة عنه، ويأسف تان ملاقا لعدم وضوح هذه الفكرة أو على الأقل لعدم عرضها بلغة يفهمها الجمهور الأعظم من الأمة الإسلامية، بل لم تكن الفكرة واضحة على تان ملاقا نفسه لقصوره عن فهم اللغة العربية. ويرى تان ملاقا في حياة محمد صلى الله عليه وسلم مثالا يحتذى به في أسلوب التفكير وإثارة العاطفة طبقا للمنهاج المادي، وذلك عندما كان يعيش وسط المجتمع الغارق في أمور غير معقولة ولاعقلية فحقق نجاحا باهرا في تفكيره بناء على فهم طبيعة المجتمع الجاهلي حيث أدرك جدلية الحياة وحاول أن يفهم بعقله وفكره وقلبه. يقول تان ملاقا:

"...إن الاضطرابات لا يمكن إنكارها ولكن ليس بمحترم من يعتمد على مجرد الكلام والإلهام وإلقاء الشعر لهداية الناس، فالعيون الشاخصة والآذان الصاغية والعقول النيرة وسط المجتمع نفسه أسرع حركة تصل بالناس إلى حقيقة الحياة الاجتماعية من كتب مرفوفة خارج المجتمع، لقد ترعرع محمد الشاب وتمرن من خلال مجتمعه فبرز فيه وقد وقع المجتمع حوله في ظلام وقتال".[٢٢]

وانطلاقا من حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يرى تان ملاقا طبيعة الرسالة التي يجاهد من أجل إنجازها بكل ما لها من تدابير واستراتيجية والتزام تام واستقامة في طريق الحق الذي اعتنقه. يقول في ذلك:

" أما عيسى (عليه السلام) إذ رفع إلى السماء فلم يقم بأي تنظيم لقتال ولا تدبير للأمور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فلا غرابة والحال كذلك أن يتمسك بالمحبة، لكن النبي محمدا وهو يعفو عن أعدائه الذين كانوا يحاولون أن يهلكوه يقوم بهدايتهم حتى صاروا له أتباعا إذ رفع مكانة العبد إلى الأخوة، بخلاف المكانة التي يزعمها المسيحيون أنهم على أعلاها إذ يقعون تحت سيطرة الرومانية ذات الثقافة العليا في ذلك الزمان الغابر، والأمر كذلك فيما يتعلق بالالتزام التام كان محمد في المقدمة، إذ لم يخضع لما عرضه أعداؤه وقد سارت مكة كلها في العدوان عليه وتعرض لخطر يتهدد نفسه ومع ذلك كان يقول فيما معناه: لو أنهم وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر لما تركت حتى أظهره الله أو أهلك دونه".[٢٣]

بيد أن الأمر يختلف فيما يراه تان ملاقا بعد ذهاب النبي إلى لقاء ربه إذ يقول:

".. لكن المجتمع العربي إذ لم يعد يضع المرأة في المكانة التي رفعها إليها النبي، وليس قليلا من الدارسين الغربيين من يقر بأنه بعد وفاة محمد صارت المرأة محجوبة أو ملفوفة أو مرفوفة في صفوف الحريم للسلطان أو صارت تتعرض لعدوان الأغنياء إذ يجعلونها وسيلة لإشباع رغباتهم الشهوانية فإن ذلك كله راجع إلى ظروف المجتمع العربي".[٢٤]

لقد أثار تان ملاقا لمجتمعه الذي يعيش فيه ذلك ما لاحظه من البعد الواسع بين تعاليم الإسلام وممارسات المسلمين إذ يقول:

"...وأما بالنسبة للإسلام فالأفضل السكوت، لأنه في الدين تحتل التعاليم أهمية أكثر من الممارسة، فقد اتجهت أكثر الممارسات الدينية إلى جمع الأموال واحتلال المناصب وجمع الثروات، وكأن السلام أو الطمأنينة قاصر على الوفرة في رأس المال أو العيش في قصر كبير حيث لا تتعرض العلاقة بين صاحب المال والعمال للتغير والإزعاج، بين الوزراء أو عباد الرأسمالية وبين الجمهور الأعظم من الشعب، فتحية وسلاما على إخواننا في الهند، وهكذا رأيت بنفسي ما يعنى التصوف الإسلامي حيث سلمت نفسي أياما معدودات إلى هدايته، فكانت النتيجة كما يلى: إما أن يكون التصوف مجرد خزعبلات فعلا، أو مكرا أو كليهما معا، والحق أنني لا أطيق هذا المكر ريثما يتخفى الدين لدى مجتمع ما، ولا يعني هذا أنني أرفض ذلك الهدف الذي يرمى إليه الإسلام مثلا، بيد أن هذا الهدف كان واضحا في الصدر الأول أثناء حياة النبي صلى الله عليه وسلم،

إذ كانت الحياة على بساطتها، ولكن عندما تعلم أتباعه من أولئك العرب المتفرسين جمع الأموال واحتكار الأراضي وصاروا أغنياء وبنوا مدن كبرى عاد ذلك العلاج الذي يقدمه الإسلام مجرد أمر عادي، وانتشر السلام (المزيف) بين أصحاب الأموال والحكام وبين الكادحين من الشعب، وقد كان الهوى أقوى في ذلك الوقت من التعاليم الدينية، وكان هناك بالطبع من يحتفظ باستقامته إلا أن أمثال هؤلاء كانوا قلة ليس لهم تأثير على الجمهور الكبير".[٢٥]

وفيما سبق عرضه لابد من تقديم عدة ملاحظات، أولاها: أنه بناء على نتائج البحث الذي أجراه رودلف مارزك (Rudolf Marzek) فإن البيئة لها أثرها القوي على تان ملاقا المتأثر بدوره بالإسلام؛ وثانيتها أنه تطبيقا للمنهج المادي يقوم تان ملاقا بوضع الإمكانات البيئية الإندونيسية التي تنصب على الحركية التي كانت موجودة إذ اتضح من خلال التحقيق التاريخي أن الإسلام كان يشمل سلسلة العقود المنيرة في تاريخ إندونيسيا بعد عهد الظلام.[٢٦]

على أن هذا العهد الإسلامي الذي كان فيما يرى تان ملاقا أقرب إلى الحركية قد تعرض للتدنيس ببواقي الإقطاعية التي عادت مجسدة في صورة الاستعمار، ولذلك قدم تان ملاقا في هذا الصدد أطروحة للتحقيق في تاريخ الإسلام في الصدر الأول في العهد النبوي؛ وثالثتها أنه من الناحية العقدية لم ير تان ملاقا أي بأس في آراء الناس ومزاعمهم حول إيما الماركسيين، بل الإسلامي في المنهج المادي كما يقول:

"أساس متين يعلمنا ما هو المعقول حسب عقيدة التوحيد، ويثبت لنا أيضا كيف أن الحقيقة التي أتى بها أمر واقعي محسوس، والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) نفسه يفعل أشياء هي في نظر المنهج المادي محسوسة وجدلية ومعقولة، والمشكلة تكمن في القدرة على رفع هذه الجواهر والدرر من وحل التقاليد التي لم تعد أصيلة؛ رابعتها: أنه من الناحية الابستمولوجية يوجه نقدا إلى مجال للمعرفة الإسلامية لم يتم تناوله والكشف عنه وهي تلك الحقيقة التي تقضي بأن الإسلام من الناحية التاريخية يمثل مؤسسة اجتماعية تخضع لظروف الزمان والمكان؛ وخامستها: أنه بناء على واقع حياة الأمة الإسلامية فإن هناك بونا شاسعا بين التعاليم الإسلامية وممارسات المسلمين، الأمر الذي أفضى به إلى التسليم فيما يبدو بالعبارة الماركسية أن الدين مخدر الشعوب، وذلك عندما يقوم رجال الدين بإقرار ممارسات هي في حقيقة أمرها ليست من الدين. يقول تان ملاقا: "ليس لرجال الدين نشاط إلا قليل، إذ لم يقوموا بشئ سوى الحكم على الناس بالارتداد أو الإضلال أو دخول النار، وفي الدولة القائمة على الإيمان بالغيبيات يكفي أن تتحرك أجفان رجال الدين فيتم معالجة جميع

القضايا التي تنتهك الحرمات، والأمر كذلك في إندونيسيا بإنشاء ما يسمى جيش الدفاع عن النبي محمد أو جمعية مشاورة العلماء وهو أمر يعد في نظر الدارسين نشاطا ضد الإسلام، ومفاده أنه مادام هناك حرية لاعتناق الدين فلابد أن يكون هناك ضمان لحرية الإثبات، وقديما منذ مئات السنين أوصى فيلسوف عربي مسلم بقوله: فليترك لكل إنسان حرية الفكر".[٢٧]

العلاقة بين الدين والدولة في آراء تان ملاقا السياسية

إن مفهوم المجتمع الماركسي كما يرى ماركس يفترض بوجود حرية ومساواة وأخوة لكن بدون أي ارتباط بالدين إطلاقا[٢٨]، فكل يقوم به الفرد في المجتمع نابع في الحقيقة عن فكره العقلاني وبناء على إرادة ذاتية، وفي المرحلة اللاحقة من الصراع وهي مرحلة الرأسمالية يحتل الدين مكانته كنظام خارجي يحدده النظام الداخلي الاقتصادي، بل قد يسهم الدين بشكل مباشر في الإقرار بالاستبداد.

على أن تان ملاقا يرى ضرورة أن يتمتع الفكر الماركسي بالتفتح، ذلك أن هناك حقائق واقعية تختلف فيها الظروف مثلا بين روسيا أو بروسيا وبين إندونيسيا، ولذلك يجب أن يكون للدين وبالأخص الإسلام لدى الشيوعية اعتباره فكرا وتطبيقا ويتم استخدامه وبالأحرى استغلاله ضمن الامكانات، فيجب أن يكون للروح وقيم التوحيد والجوانب الأخلاقية والإحساس الجماعي كأمة اعتباره جميعا في سياسات الدولة، وهنا يتم العمل كما يرى تان ملاقا بمبدإ الديموقراطية القائم على حكم الأغلبية من خلال المشاورة، ويشير تان ملاقا مثلا في كثير من الأحيان إلى المجتمع المينانجكاباوي كنموذج أصلي للمجتمع الشيوعي.[٢٩]

وأما فيما يتعلق بالعملية الشيوعية فقد دافع تان ملاقا منذ الأول عن إمكان قيام تعاون مع الحركات الدينية كالجامعة الإسلامية وجمعية شركات إسلام (SI) أو المحمدية، على الرغم من أنه كان يوجه لها نقدا لاذعا لعدم وضوح هدفها الحركي، ومن هنا كان يعرض لها الجمعيات التي أنشأها هو كالحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI) أو موربا (Murba) وما إلى ذلك من الجمعيات. ومواكبة لما في موقفه هذا من اتجاه انتهازي فقد أبدى موقفا إيجابيا تجاه الإسلام، الأمر الذي تساءل عنه هاري بويزي (Harry A. Poeze) إذ يقول:

"فيما يتعلق بدور الإسلام قديما وحديثا فإن آراء تان ملاقا تبدو أكثر تعارضا، وقد يرجع ذلك إلى ما تلقى من التعليم الإسلامي نفسه، ففي كتابه *ماديلوغ* يعطى تصوره للإسلام غاية في الإيجابية، وهل كان موقفه في ذلك انتهازا سياسيا أم نابعا من نفسه فليس من السهل تحديده، لكن كما سبقت الإشارة إليه فإن الخصائص الإسلامية التي تطبيقها الحركات التجديدية تتمشى

مع منهجه الفكري، و لم يتمتع تان ملاقا في كتاباته السابقة بالتتابع المنطقي في تفكيره، وقد تضاءلت وانهارت ثقته بأفكار الجامعة الإسلامية نتيجة استيائه من الممارسات التي يقوم بها ممثلوها في إندونيسيا وهي جمعية شركات إسلام التي هاجمها هجوما عنيفا في كتابه *حركة الجمهور* (*Massa Actie*)، وقد أشار في نقده إلى ذلك العهد الذي سيطر فيه على الإسلام متأثرا بالثقافة الجاوية الخزعبلات والترهات غير المعقولة، بيد أنه كان يستثني من ذلك المجتمع الإسلامي بمينانجكاباو، حيث مازال الإسلام يحتفظ بعناصره الإيجابية مع رسوخ الديموقراطية الإندونيسية الأصل، وهي فكرة تاريخية سبق أن عرضها لدى السوفيت أو البرلمان، وأعادها في *ماديلوغ* بتعديل في العبارة فقط"[٣٠]

ويقوم هذا التفكير عند تان ملاقا على الغربة التاريخية لإندونيسيا، وقد فصل القول فيها في كتابه *ماديلوغ*، وملاحظاته على مختلف العقائد الموجودة في العالم والحقائق الجوهرية التي تعلمها وعاشها في الإسلام، وإن كان المؤكد ارتباطه بالفكر الماركسي يظهر في مؤلفاته الأخيرة أنه حدث تغير في موقفه إزاء الماركسية، وذلك عندما حاول من جانب آخر أن يجرى عليها صياغة جديدة لا يلتزم فيها بشكل حرفي بمبادئ الماركسية، وذلك كما فيما طرحه من فكرة عن صيغة الدولة، وكنظرته إلى الماركسية على أنها منهاج للعمل وكذلك إنشاء حزب سياسي لم يعد ملتزما بشكل حرفي بمبادئ الماركسية؛ ويرى تان ملاقا للدين مكانه في المجتمع الميثالي مستقبلا، لكن إذا رجعنا مع ذلك إلى الأسس الفكرية التي وضعناها إطارا نظريا لهذا البحث ففي وسعنا القول إن هذه الآراء السياسية هي في حقيقة أمرها نظرات تنبع من موقف علماني، بيد أنه في هذا الصدد لابد أن نقر بأنه يختلف في ذلك عن الماركسية عموما، وهذا بناء على الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: إن الدين يمثل إمكانية أساسية في الواقع الاجتماعي، فإنكاره ليس إلا عبثا محضا، وبهذا فإن الدين شئ موجود يجب اعتباره في الدولة والمجتمع، وهو لا يقتصر دوره على مجرد كونه نظاما خارجيا جامدا إنما هو روح لكل عمل.

الحقيقة الثانية: الظاهر أن الدين كالإسلام يملك عناصر حتمية تمكن الانسان من التقدم، سواء من أجل تحرير الفرد من الظلم والاستبداد أم لإبداع أفكار جديدة، ولذلك يجب أن يكون هناك ضمان لتأسيس هذه العناصر كجزء من أجزاء الأنظمة البشرية جميعا، على أن يتم ذلك في حدود العقل والمنطق.

الحقيقة الثالثة: بافتراض حرية الدين أو ضمان الحرية في اعتناق الدين مع القيام بتصفية دقيقة قائمة على المنهج المادي فإن النظرة إلى الدين تصير علمانية، وهنا

يجرى افتراض العقل والمنطق بشكل أوسع ما من شأنه الحد من طغيان المثالية، والنتيجة المنطقية لذلك في إطار العلاقة بين الدين والدولة أن تتخذ الدولة مسافة عن الدين، بل يقع الدين تحت هيمنة الدولة ريثما تقوم بوضع شروط معينة لاعتناق نوعية الدين أو العقائد التي يجوز اعتناقها.

الحقيقة الرابعة: إن تان ملاقا لم يكن يحدد العلاقة بين الدين والدولة بشكل صريح، و لم يزد على ما كان يقول في كون الدين إمكانية، وعندما شرح ذلك في كتابه ظهر مرة أخرى موقفه من فصل الدين عن الدولة، وما تميز به فكره عن الفكر الاشتراكي والشيوعي عموما هو تأكيده على وجود الدين كأمر واقعي لا يجوز إنكاره.

الإسلام والماركسية: أضواء على الفكر الماركسي لدى تان ملاقا

ولنا فيما قام به تان ملاقا من تفسير أو صياغة جديدة للماركسية ملاحظات:

أولاها: إن الفكر الماركسي ينشأ أصلا عن الظروف التي افترض فيها بعدم وجود الاستعمار، والواقع هو أن الرأسمالية تولد الإمبريالية وبالتالي كانت العالمية هي البارزة وهي لا تبالي أصلا بما تعانيه الدولة المستعمرة، بينما يقوم تان ملاق بتبني الماركسية بناء على افتراض الاستعمار الناشئ عن الرأسمالية أو الإمبريالية، بل إن واقع المجتمع الشرقي والأحرى في إندونيسيا ليشير إلى وجود ظاهرة الاقطاعية التي تشبه ما في المجتمعات الاقطاعية بمفهوم ما قبل الرأسمالية بأوربا، الأمر الذي أدى إلى اختلاف الأوضاع التي جعلت أفكاره متميزة.

ثانيتها: إنه بالنسبة للجانب الإيديولوجي هناك انحراف عن جادة المادية بالمعنى الماركسي لدى تان ملاقا، إذ ينصب الاهتمام فيه على عملية الإنتاج البحت، وهنا يقوم تان ملاقا بإدخال المؤثرات التي قد تنشأ عن الوثنية أو الحركية أو المؤثرات الدينية الأخرى، فقد افترض بوجود التعددية في العقائد ولكن في حدود العقل والمناطق، أو ما كان يطلق عليه الثورية، ومن هنا طبقا لما هو موضوع هذا البحث ليس هناك مخالفة عن الشريعة، فاحتمال وجود الشريعة الإسلامية أمر واقعي بل يصير حتمية لتأكيد الواقع السياسي القائم.

وثالثتها: إن المنهج الذي سار عليه تان ملاقا يميل إلى التسامح مع اتخاذ مبدإ عدم الإحراج، أعني عدم الإكراه أو اللجوء إلى استعمال العنف في تنفيذ السياسات، لأن الثورة التي دعا إليها في صورة حركة جماعية ترفض الفوضوية، بل يدعو إلى التسامح مع البرجوازيين للوقوف معا ضد الاستعمار تحقيقا للمصلحة ودرءا للمضار، ذلك أنه بدون اتخاذ موقف التسامح فإن المشاورة لا تؤدي إلى التمثيل النيابي القائم على المساواة، فقد يتسامح الثوريون فيما بينهم ولا يتسامحون مع البرجوازيين، وحينئذ تميل الأغلبية إلى عدم تمثيل

الجميع، وبالتالي فإنه كما كان للبرجوازيين تصورهم الخاص فكذلك البروليتاريون فلا يتحقق للكل حكم المساواة.

ورابعتها: إنه على مستوى المجتمع الشيوعي يبدو أن أفكاره تميل إلى استيفاء الشروط الواجب توفرها من حيث فقه السياسة الشرعية، وفيما يلى بيان لأفكاره بالرسم البياني:

المعايير	الثورة /الاستقلال	الجمهورية/ الفيدرالية	الشيوعية/العالمية
عدم مخالفة الشريعة	التعددية/الاشتراكية	التعددية/ الاشتراكية	التعددية/الاشتراكية
تحقيق العدالة	الدفاع عن البروليتار	الدفاع عن البروليتار	المجتمع الشيوعي
تحقيق المساواة	الدفاع عن البروليتار	الدفاع عن البروليتار	المجتمع الشيوعي
تحقيق الشورى	نسبية الحقوق بين البرجوازيين والبروليتار	نسبية الحقوق بين البرجوازيين والبروليتار	المجتمع الشيوعي
تحقيق المصالح ودرء المضار	موجودة نسبيا لقيام الثورة على السلام	نسبية لافتراض وجود الاتجاه العالمي	المجتمع الشيوعي
عدم الإحراج	موجودة نسبيا باتباع مبدإ السلام في الحركة	موجودة نسبيا باتباع مبدإ السلام في الاتجاه العالمي	موجود

وهكذا يتضح كيف أن أفكار تان ملاقا متميزة عن الماركسية عموما وإن كان ملتزما في تطبيق منطق الماركسية، فقد ظهر ههنا اتجاه إلى اتخاذ موقف اللين تجاه تطبيق الراديكالية الثورية لأن العنف لا يتمشى مع مبدإ المصلحة في الإسلام، وقبل الخوض في تحديد ما إذا كانت آراء تان ملاقا السياسية تحقق سياسة عادلة أم استبدادية فلابد من ملاحظة جانب آخر وهو آراؤه حول بناء الطبقة الاجتماعية في فترة الثورة الاجتماعية والمرحلة الانتقالية مقارنة بمفهوم الإسلام عن مكانة الإنسان، فقد يحتمل أن يكون هناك اختلاف مفاده اختلاف الطبقة الاجتماعية بناء على المعايير الاقتصادية إذ يفترض قيام البرجوازيين باستغلال البروليتار، وذلك إذا لم يوجد تصور يتمشى مع الإسلام، لأن فكرة الاستغلال التي هي إحدى أسس الماركسية الحاسمة يلتقي معناها فيما يرى

الباحث مع قاعدة الظلم[٣١] التي يجب الابتعاد عنها في جميع الأحوال، ولو سلمنا بكون الظلم مساويا لفكرة الاستغلال لم يعد هناك احتمال للإختلاف، وبالتالي قد نسلم بأن الأفكار السياسية لتان ملاقا تحقق سياسة عادلة.

الخاتمة

تقوم أفكار تان ملاقا في الحقيقة على الأسس الماركسية، إلا أنه كان يشرحها بلباقة طبقا للظروف الإندونيسية، وهذا واضح في تأملاته التي أودعها في كتابه *ماديلوغ* أي المنهج المادي الذي صور به اعتقاده بضرورة تحرير الشعب من الجهالة وانعدام الوعي وهما من العوامل الأساسية التي تحول دون تحقيق الحرية سواء من قبضة الاستعمار أم الإقطاعيين، وعلى مستوى العمل السياسي كان تان ملاقا يرى في الماركسية مجموعة من الأسس مناسبة لتكون منهجا للحركة ووسيلة في نفس الوقت لبيان الوجهة التي يتجه إليها العمل السياسي بعد سقوط الاستعمار، وهي بالطبع بعد القيام بإجراء تعديلات لازمة. وأما العلاقة بين الدين والدولة في آرائه فكانت علمانية مع الوضع في الاعتبار أنه في ذلك يختلف عن الماركسية عموما لعدة أسباب: أولها، أنه يرى للدين مكانته كإمكانية أساسية في الواقع الاجتماعي فإنكاره ليس إلا عبثا محضا، لأن الدين في نظره ليس مجرد نظام خارجي جامد إنما هو يمثل الروح لكل عمل، فالدين إذن واقع حي؛ وثانيها أن الدين كالإسلام يملك عناصر حتمية تمكن الإنسان من التقدم، سواء من أجل تحرير الفرد من الظلم والاستبداد أم لإبداع أفكار جديدة، ولذلك يجب أن يكون هناك ضمان لتأسيس هذه العناصر كجزء من أجزاء الأنظمة البشرية جميعا، على أن يتم ذلك في حدود العقل والمنطق؛ وثالثها أنه بافتراض حرية الدين أو ضمان الحرية في اعتناق الدين مع القيام بتصفية دقيقة قائمة على المنهج المادي فإن النظرة إلى الدين تصير علمانية؛ ورابعها أن تان ملاقا لم يكن يحدد العلاقة بين الدين والدولة بشكل صريح، ولم يزد على ما كان يقول في كون الدين إمكانية، وعندما شرح ذلك في كتابه ظهر مرة أخرى موقفه من فصل الدين عن الدولة.

وأما من وجهة نظر الفقه السياسي الشرعي فقد تندمج آراء تان ملاقا في الأفكار السياسية التي يمكن أن تحقق سياسة عادلة، وتقوم هذه الملاحظة على عدة حقائق: أولاها عدم معارضتها من الناحية الإيديولوجية مع مبدإ المخالفة الحقيقية، فاحتمال وجود الشريعة الإسلامية قائم بل حتمي للتأكيد على الواقع السياسي؛ وثانيها أنه على مستوى الثورة أو الكفاح نحو الاستقلال فإن المنهج الذي سار عليه تان ملاقا هو اتخاذ موقف التسامح الذي يتمشى في حقيقة أمرها مع مبدإ تحقيق المصلحة في الشريعة الإسلامية، وبالتالي فإن الثورة التي دعا إليها بحركة جماعية ترفض الفوضوية؛ وثالثها أنه على المستوى الميثالي الاشتراكي فإن تان ملاقا يميل إلى بناء آرائه على استيفاء الشروط الأساسية للمصلحة كما حددها فقه السياسة الشرعية وهي عدم مخالفة الشريعة وضرورة تحقيق العدالة والمساواة والقيام بالشورى وتحقيق المصالح ودرء المضار، والله أعلم بالصواب.

الهوامش

١. أجمع المفكرون المسلمون على عدم استخدام مصطلح "دولة المدينة". وفي مقدمتهم على عبد الرازق حيث صرح بأن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم لم ينشئ دولة في المدينة لأن وظيفته الرئيسية كانت رسولا من الله تعالى وليس رئيس دولة أو زعيما سياسيا؛ انظر على عبد الرازق، *الإسلام وأصول الأحكام*، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٤٢.

٢. يتحدث أفلاطون عن العدالة بنظرة فلسفية أعني ابتداء من عدالة الدولة، ولذلك تعرض للبحث عن نشوء الدولة وخلفياتها والأهداف التي ترمي إلى تحقيقها وكذلك العناصر والشروط اللازم توافرها للمدينة الفاضلة؛ انظر: J.L. Davies & D.J. Vaughan، *The Republic of Plato*، لندون: Macmillan and Co. Ltd.، ص ٥٣.

٣. ردا على المثل الأفلاطونية قدم أرسطو في كتابه *Politics* أفكارا أكثر علميا، حيث صور وقارن أنواعا مختلفة من التشريعات وبين التغيرات السياسية والثورات؛ أنظر Alan C. Isaak، *Scope and Methodes of Political Science*، اللينويس (Illinois):The Dorsey Press ، ١٩٨١م، ط ١، ص ٤-١٢.

٤. يتعرض أبو حنيفة في كتابه لمسألة السلطة، وتشريع القوانين، وتعيين الخليفة، وشروط الخليفة وفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، بينما كان أبو يوسف يتجه إلى الكلام عن وظائف الخليفة والمواطنين ومبادئ الحسبة والضرائب وأساس العدل؛ أنظر أبو العلا المودودى، "Abu Hanifah and Abu Yusuf" في م.م. شريف، *A History of Muslim Philosophy*، ويسبادن (Wiesbaden): Otto Harrasowits، ١٩٦٣م، ص ٦٧٤-٧٠٥.

٥. انظر ج. فاتيكيوتيس (J. Vatikiotis)، *Islam and the State*، نيو يورك: Routledge & Kegan Paul، ١٩٨٧م، ط ٢، ص ٦.

٦. تان ملاقا، *Madilog* (*مادیلوغ*)، جاكرتا: Widjaya، ١٩٥١م، ط ١، ص ٣٢٦-٣٢٧.

٧. ولد سوتان إبراهيم (Sutan Ibrahim) الملقب بداتوك تان ملاقا (Datuk Tan Malaka) بقرية سوليكي (Suliki) من أعمال بياكومبوه (Payakumbuh) سومطره الغربية في ٢ يونيو ١٨٨٧م عن أسرة عادية، وكان يبدأ تعليمه الأساسي في المدرسة الابتدائية الهولندية (Volkschool) بنفس القرية في الفترة ١٩٠٣-١٩٠٨م، وكان بجانب ذلك يتابع الدروس بالحلقات في المساجد وهو النظام التعليمي التقليدي الذي يتم فيه عادة تعليم قراءة القرآن، والعلوم الإسلامية الأساسية، وتعليم الناشئ بالعرف والعادات وكذلك بعض المهارات الأساسية من مثل فن الدفاع عن النفس أو الحرف المهنية. وبعد انتهائه من المرحلة الابتدائية واصل تان ملاقا الدراسة في مدرسة المعلمين أو المدرسة الملكية (Kweekschool) ببوكيت تينجى (Bukittinggi) في الفترة ١٩٠٨-١٩١٣م، ومما تمتع به من ذكاء وبفضل مساعدة بعض الأشخاص المعجبين له استطاع أن يواصل دراسة في مدرسة المعلمين الحكومية بهولندا (Rijkweekschool) في الفترة ١٩١٣-١٩١٩م، وبعد رجوعه من هولندا كرس حياته للتدريس في مزرعة سانيمباه (Sanembah) ديلى (Deli)، وكان يقوم بتعليم أبناء العمال

المواطنين الكادحين، وفيما كان يتعرض له من استياء من شغله بالتدريس مع تزايد رغبته في الخوض في مجال العمل السياسي في الوقت الذي احتدم فيه الصراع السياسي توجه تان ملاقا صوب جاوه، وفي هذه الفترة التي يمكن أن يطلق عليها فترة سمارانج (Semarang) انضم مع سماعون (Semaun) إلى مختلف الجمعيات مثل شركات إسلام (Sarikat Islam) بسمارانج واتحاد العمال وكذلك في دور النشر والطباعة، وقد وكل إليه بصفة خاصة إدارة مدرسة تابعة لشركات إسلام (Onderwijs)، وبفضل نجاحه في عمله وبما أبدى من جد واجتهاد في أنشطة الجمعيات مع ما تمتع من إلمام تام بالنظريات الماركسية تم اختياره رئيسا للحزب الشيوعي الإندونيسي (Partai Komunis Indonesia) سنة ١٩٢١م خلفا لسماعون المغادر إلى موسكو (Moskow)، وألقت الحكومة الاستعمارية الهولندية القبض عليه في فبراير ١٩٢٢م وانتهى به الأمر إلى النفي إلى هولندى في مايو ١٩٢٢م، وشارك أثناء ذلك في الدعاية للحزب الشيوعي الهولندي لعضوية مجلس الشعب الهولندي، وإذ لم يحالفه الحظ في تحقيق هذه العضوية اتجه إلى موسكو عن طريق برلين (Berlin) للمشاركة في أعمال المؤتمر العالمي للشيوعية (Komintern) ممثلا للشيوعيين الإندونيسيين، وكانت النتيجة أن عين رئيسا لمكتب المؤتمر العالمي للشيوعية لجنوب شرقي آسيا الذي كانت مهمته تقديم المشورة والتوجيهات للأحزاب الشيوعية بالمنطقة (١٩٢٣-١٩٢٥م)، وبعد انقطاع صلته بالكومنترن سنة ١٩٢٦م بدأ يكرس حياته للنضال من أجل مصلحة إندونيسيا فحسب من خلال ما قدمه من أفكار حول المفاهيم النضالية والخطط العملية واتصال الشبكات العامل في النضال بعضها بعضا، وفيما شهدت الساحة السياسية من صراع فكري محتدم وقد تعرض في ذلك لخيانة من زملائه علاوة على استيائه من سياسات الكومنترن ثم قيام الحكومة الاستعمارية بحل الحزب الشيوعي الإندونيسي والقبض على الشيوعيين على أثر الانقلاب الشيوعي الفاشل ١٩٢٦م كل ذلك كان من عوامل قيام تان ملاقا هو وزملائه بالخارج بإنشاء الحزب الجمهوري الإندونيسي (Partai Republik Indonesia/PARI) في تيلاند (Muangthai) ١٩٢٧م، ولم يزل على اتصال بزملائه من الحزب الجمهوري حتى سنة ١٩٣٢م في الوقت الذي صدرت فيه التعليمات للقبض عليه هو وزملائه الثوريين وساءت فيه ظروفه الصحية، وكان فيما بين ١٩٣٢-١٩٣٥م فترة راحة بالنسبة له قام خلالها بعلاج مرض القلب الذي عانى منه في أرياف الصين، وبعد شفائه من المرض في أوائل ١٩٣٦م عاد إلى نشاطاته المختلفة مستهلا بإنشاء مدرسة للغات في آموي (Amoy) ولكن اضطر إلى إغلاقها اثر احتلال اليابان على الصين، وتنقل بعد ذلك من آموي إلى رانجون (Rangoon) فهونكونج (Hongkong) ثم إلى سينغافوره (Singapura) هاربا من ملاحقة المباحث الاستعمارية، واستطاع أخيرا أن يتسلل إلى إندونيسيا سنة ١٩٤٢م وأن ينهى أهم أعماله وهو تأليف كتاب ماديلوغ (*Madilog*)، ثم عمل بعد ذلك موظفا لدى مكتب شركة الفحم ببايه بانتين (Bayah, Banten)، وهنا قام مستخفيا بإجراء مناقشات مع الشبان العاملين بالشركة وإحياء روح النضال فيهم، وقد اختاروه لهم زعيما، وبقي مستخفيا حتى جاء وقت الإعلان عن استقلال إندونيسيا ١٩٤٥م إذ كشف عن هويته وشارك مرة أخرى في الدفاع عن الاستقلال عيانا، وفي يناير ١٩٤٦م أنشأ تان ملاقا اتحاد المناضلين (Persatuan

(Perjuangan/PP) الذي كان الهدف منه إحياء الحركة الثورية كمحاولة لخلق توازن ضد السياسة التي انتهجها زعماء إندونيسيا بشأن الاستجابة لطلب التعويض من هولندا في مقابل اعترافها بالاستقلال الإندونيسي، وفي هذا الصدد عرض الاتحاد تصورا واقعيا يتمثل فيما أسماه الحد الأقصى من البرامج (Minimum Program) كتصور بديل لما قدمته الحكومة التي اتهمها في ذلك بالانحراف، وكانت النتيجة أن قبضت عليه هو وزملائه في الاتحاد الجيش الإندونيسي بتهمة إثارة الشغب وتم إيداعهم في السجون، وقد تعرضوا في ذلك لمعاملة قاسية بدون محاكمة، وفيما بعد خروجه من السجن أنشأ حزب موربا (Partai Murba) في نوفمبر ١٩٤٨م وكان توحيدا لعدد من الأحزاب وهي حزب الشعب وحزب الشعب الكادحين وحزب حرية العمال، وكان اتجاه الحزب إلى العمل ضد الفاشية (fasisme) والإمبرالية (imperialisme) والرأسمالية (kapitalisme)، مع العناية التامة بالعمل المنظم، وفي خضم المعارك ضد هولندا في الوقت الذي تعاني فيه إندونيسيا من صراع داخلي قتل تان ملاقا برصاص على أيدى الجيش الإندونيسي.

٨. وهذا الاتجاه هو ما عهد عليه الماركسية التي تعتمد على افتراض رضوخ الإنسان في سجن الوعي المزيف الذي عزله عن فهم الحقيقة الواقعية والوعي بها، الأمر الذي أفضى بالانسان إلى مجرد آلة يحركها صاحبها ومالك الرأسمال، فمهمتنا كما يقول ماركس هي تحرير الإنسان من ذلك الوضع الذي أصبح فيه مجرد آلة ونقله إلى أن يكون صاحب الأمر والنهي لنفسه واعيا بحقيقته التي هو فيها.

٩. تان ملاقا، *ماديلوغ*، ص ١٣٥، ١٣٩، ٢٨١.

١٠. *المرجع السابق*، ص ٣٤٢.

١١. راجع تان ملاقا، *Naar de Republiek Indonesie*، جاكرتا: Jajasan Massa، ١٩٨٦م.

١٢. تان ملاقا، *ماديلوغ* ، ص ٢٠٧.

١٣. تان ملاقا، *Islam dalam Tinjauan Madilog* (*الإسلام في رأي ماديلوغ*)، جاكرتا: Penerbit Widjaya، ١٩٥١م، ص ١٩.

١٤. *المرجع السابق*، ١-٢.

١٥. تان ملاقا، *Dari Penjara ke Penjara III* (*من السجن إلى السجن الثالث*)، جاكرتا: Yayasan Massa، ١٩٨٧م، ص ٣٧.

١٦. تان ملاقا، *ماديلوغ*، ص ١٧١.

١٧. تان ملاقا، *الإسلام في رأي ماديلوغ*، ص ١٧.

١٨. وهذا المفهوم معبر عنه مثلا في صورة الإخلاص إذ يقول تعالى : {قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا أحد}.

١٩. تان ملاقا، *المرجع السابق*، ص ١.

٢٠. *المرجع السابق*، ص ١٦.

٢١. *نفس المرجع*، ص ٩.

٢٢. *المرجع نفسه*، ص ١١.

٢٣. *المرجع نفسه*، ص ١٧-١٨.

٢٤.*المرجع نفسه*، ص ١٧.

٢٥.راجع رسالة بعث بها تان ملاقا إلى فان وينجاردن (Van Wijngaarden) بتاريخ ٦ يناير ١٩٢١م، والنص في هاري فويزي (Harry Poeze)، تان ملاقا، *Pergulatan menuju Republik*(*الصراع من أجل الجمهورية*)، جاكرتا: Grafiti Press، ١٩٨٨م، ص ١٦٣-٦٤

٢٦.يوضح تان ملاقا العهود التي مرت بها إندونيسيا على نحو الترتيب الآتي: عهد إندونيسيا الأصل ثم عهد الظلام ثم عهد دخول الإسلام.

٢٧. تان ملاقا: ماديلوغ، *المرجع السابق*، ص ٢٥٢.

٢٨. كارل ماركس، *المرجع السابق*، ص ١٠٣.

٢٩. تان ملاقا: ماديلوغ، *المرجع السابق*، ص ٣٩٩ .

٣٠.هاري أ. فوزى (Harry A. Poeze)، *Tan Malaka: Levensloop Van ١٨٩٧ tot ١٩٤٩*، ص ٤١٣.

٣١.يسرى هذا المفهوم أيضا على الجانب الإقصادي، وذلك فيما يتعلق بحكم الربا مثلا، إذ يقوم تحريمه على اعتبار أن فيه ظلما أي استغلالا في العلاقة الاقتصادية

خير الأزهر هو *المتخرج فى كلية أصول الدين جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا.*