



المؤتمر الدولي
نحو خطاب اسلامي
ديمقراطي مدني

27 – 29 آيار 2006

فندق الأردن انتركونتننتال
عمان – الأردن

الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا

التحديات والفرص¹

الدكتور شافعي أنور •

من أجل مناقشة الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا، على المرء أن يدرك أن الوضع السائد في اندونيسيا هو دولة أمة. فمن الناحية الاجتماعية، تعد اندونيسيا مجتمعا متعددًا يتألف من أكثر من 17,000 جزيرة، 400 عرق، بالإضافة الى عادات، ديانات ومعتقدات متعددة. وفي الوقت الحاضر، يصل تعداد السكان في اندونيسيا الى 225,000,000 (مائتان وخمس وعشرون مليون) نسمة. ويشكل المسلمون الأغلبية العظمى من مجموع عدد السكان (88% مسلمون، 8% مسيحيون، واندونيسيا ليست دولة اسلامية مطلقا. وايدولوجية الدولة في اندونيسيا هي ليست الاسلام، ولكنها مبنية على البانشاسيلا (خمسة مبادئ). المبدأ الأول هو "Ketuhanan Yang Maha Esa" (الايان بالله الواحد الأحد). بهذه الخصوص، فقد اتفق الآباء المؤسسون لاندونيسيا بأن اندونيسيا هي ليست دولة علمانية ولا الهية. 3 الدستور الاندونيسي، -Undang Dasar 1945 (دستور عام 1945)، وهو ليس مبنيا على الشريعة. كما ويظهر التاريخ فشل الأجندة نحو فرض الشريعة ضمن دستور الدولة منذ استقلال اندونيسيا في عام 1945 وفي السنوات التالية.

ومنذ استقلالها في عام 1945، قامت اندونيسيا بتجربة الديمقراطية، على الرغم من أنها تعرضت لتراعات حول السلطة في بعض مراحل تاريخها الدموي. وقد منح وقوع حكم النظام الجديد في عام 1998 وما تبع ذلك من بداية اندونيسيا الحماسية نحو الديمقراطية، متنفسا جديدا نحو الجدل حول الموازنة بين الاسلام والديمقراطية في اندونيسيا.

¹ ورقة مقدمة في المؤتمر الدولي "نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني"، الذي عقد بتنظيم من مركز القدس للدراسات السياسية - مؤسسة كونراد اديناور، عمان، الأردن، 27 - 29 آيار، 2006

* المدير التنفيذي ل (المركز الدولي للاسلام والتعددية - ICIP) جاكارتا

3 ايدولوجية الدولة المسماة "بانشاسيلا" تشير الى خمس مبادئ هي: (1) الايمان بالله الواحد الأحد، (2) الانسانية، (3) وحدة اندونيسيا، (4) الديمقراطية، (5) العدالة الاجتماعية

4 على سبيل المثال، جيمي كارتر، الرئيس التاسع والثلاثون للولايات المتحدة الامريكية والذي كان شاهدا على انتخابات اندونيسيا لعام 2004، اعترف بان الانتخابات في أكبر دولة اسلامية شكلت قفزة نوعية دولية في انتشار الديمقراطية، جريدة هيرالد تريبيون الدولية، 15 تموز، 2004.

5 كارل شونبيرجر، لقد تم بناء الديمقراطيات الحديثة القوية لآسيا من الداخل، على عكس الحال في العراق، جريدة ميركوري نيوز، ننشر في عددها الصادر يوم الأحد، 4 تموز، 2004.

6 على سبيل المثال، معهد فريدوم (الحرية) في احصائته لعام 2003 ذكر أن الحرية السياسية في معظم الدول الاسلامية في الشرق الأوسط مدانة بشكل كبير. (الموافقة بين الاسلام والديمقراطية). جاترا رقم 1-2 لعام XI، 27 تشرين ثاني، 2004.

4 وقد فاجأ الازدياد السريع لكل من الأحزاب الوطنية والدينية المراقبين الأجبيين بأن اندونيسيا، وعلى الأقل سطحيا، بدت قادرة على تكييف نفسها ضمن ديناميكيات الديمقراطية. 5 وقد ظهر ذلك جليا من قبل حرية الصحافة القوية والتي بينت كيف كان المسؤولين رفيعي المستوى يكيفون أنفسهم بألم نحو الجو الجديد حيث أصبحت المحسوبة هي الكلمة الشائعة.

هذا، والأهم من ذلك، هو اعتبار الانتخابات الرئاسية المباشرة الناجحة والتي أدت الى انتخاب سوسيلو بامبانغ يودويونو، بأنها نتاج لتجربة اندونيسيا في الديمقراطية. وقد اعتبرت هذه الانتخابات دوليا بأنها تشكل مثالا مضيئا من الأجدر أن يحتذى به من قبل الدول الاسلامية الأخرى العديدة، خاصة دول الشرق الأوسط، والتي ما زالت متأصلة بعمق بالتزاع الديني حول السلطة. 6 ولحقيقة كون اندونيسيا ثالث أكبر دولة ديمقراطية في العالم وما يمكن أن يجادل المرء حوله بأن الاسلام متساويا مع القيم الديمقراطية، الا أن بعض الأحداث والتي لا تعكس القيم الديمقراطية قد أفسدت هذه التجربة السائدة. وهذا ما يبرزه تصاعد الراديكالية الاسلامية والتي تفرض تحديات خطيرة للديمقراطية الناشئة في اندونيسيا.

بالتأكيد فان لدى المجتمعات الاندونيسية والمراقبين الأجانب القضاة فيما يتعلق بالأجندة السياسية المستمرة لجماعات الاسلام المحافظ الراديكالي (RCI) في فرض الشريعة في فترة ما بعد سوهارتو. وليس فقط لأن هذه الأجندة مثيرة للجدل، ولكن كذلك بسبب حقيقة أن الجماعات الاسلامية الراديكالية تعرف الشريعة على أنها مبنية على تفسيرات متشددة، استثنائية وحرفية. كما أن هناك أدلة على أن الجماعات الاسلامية الراديكالية تحول الأفكار الدينية-السياسية من الشرق الأوسط، خاصة ايدولوجية السلفية المتشددة. ومن بين تلك الجماعات التي تحمل هذه الايدولوجية، مجلس مجاهدين اندونيسيا، حزب التحرير، عسكر حزب الله، عسكر جندالله، دار الاسلام، عسكر جهاد، اخوان المسلمين حماس، وغيرها. 7

وفي الحقيقة، فان معظم الجماعات الاسلامية الراديكالية تؤمن بأن الشريعة هي الحل الوحيد في حل أزمة اندونيسيا المتعددة الأبعاد. وبهذا الشأن، فانه ينظر الى الشريعة على أنها العلاج الذي يمكن أن يخلق اندونيسيا أفضل في المستقبل. وتظهر المشاكل بسبب أنها غالبا ما تتجه للعنف في طلب تنفيذ الشريعة، والتي تخلق في بعض الأحيان ضحايا سواء من اخوانهم المسلمين أو غير المسلمين. وكنتيجة لذلك، فان هذا النوع من الأجندة لا يقوم فقط بمضايقة الجاليات الغير اسلامية، بل يقلق كذلك أغلبية المسلمين الاندونيسيين المعتدلين. كما أن هنالك ميلا

⁷ جامهاري. انظر كذلك في ايزوماردي ازرا، "الحركات الاسلامية العسكرية في جنوب شرق آسيا: المحتوى الاجتماعي السياسي والتاريخي" ثقافة، مجلد 3، رقم 1، صفحة 17 - 27.

للجماعات الاسلامية المحافظة الراديكالية لرسملة مسائل سياسية-دينية معينة من أجل مصالحها الخاصة. ولمواجهة هذه الظروف، فقد حاولت الجماعات الاسلامية المعتدلة والمتطورة-المتحررة تحدي أجندة هذه الجماعات. ولحد ما، فقد تمكنت من القضاء على جهود هذه الجماعات نحو فرض الشريعة. هذا، ويظهر التطور السياسي الحديث في اندونيسيا بأن الجماعات الاسلامية المحافظة الراديكالية قد طورت استراتيجيات هجومية في تنفيذ أجندتها. وبهذا الشأن، فانها تستغل فتوى مجلس العلماء الاندونيسي (MUI) لمصلحتها من أجل الضغط على ومهاجمة الجماعات الأخرى، المسلمة وغير المسلمة. وهذا في الحقيقة يثير الصدمة ويعتبر عملا خطرا وهجوميا للجماعات الاسلامية المحافظة الراديكالية. وهذه ليست مسألة مثيرة للجدل فقط، وانما هي كذلك شكلا من النهوض الاسلامي الخطير في فترة ما بعد سوهارتو، والذي يحتاج أن يؤخذ بعين الاعتبار.

وستناقش هذه الورقة الظاهرة المذكورة أعلاه بناء على تطلعات اجتماعية-تاريخية. كما أنها ستتناول بعمق وصدق المحتوى السياسي لصعود الجماعات الاسلامية المحافظة الراديكالية (RCI) في فترة ما بعد سوهارتو. بالاضافة الى ذلك، فستناقش هذه الورقة صعود جماعة الاسلام المتطور-المتحرر كرد على أجندة وعمل الجماعات الراديكالية. كما ستبحث هذه الورقة التطورات السياسية الأخيرة في اندونيسيا والمتعلقة ب فتوى مجلس العلماء المسلمين حول التعددية، الطائفية والتحرر والتي تخلق نزاعا مثيرا للجدل بين أتباع الجماعات الراديكالية وجماعة الاسلام المتطور-المتحرر. وأخيرا، فستتناول مستقبل الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا.

التقارب النظري نحو الاسلام السياسي

انه من المهم كذلك أن نذكر هنا أنه لا يمكن فصل مسألة الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا عن العلاقة بين الاسلام والدولة. من الواضح أن العلاقة بين الاسلام والدولة قد عانت من توترات ايولوجية وأخرى تتعلق بالمبادئ، والتي أدت الى عدم الثقة والعدائية بين الممثلين في كلا المعسكرين. وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من الاندونيسيين هم مسلمون ويتبعون التقاليد ومدارس الفكر السنية، فان معتقداتهم حول الاسلام السياسي خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الاسلام والدولة - مختلفة وغير موحدة. وكغيرهم من بين اخوانهم المسلمين في الدول الأخرى، يهتم المسلمون الاندونيسيون بتطبيق النماذج المتعارف عليها ضمن الأحكام الاسلامية في الحقل السياسي. هذا، وان الاسلام كديانة، لا يوفر أجوبة شافية حول كيفية ادراك هذه النماذج المتعارف عليها في حقل السياسة في سياق دولة الأمة. والمثير للجدل أن القرآن الكريم، كمصدر أساسي وأول للقيم الاسلامية، لا يوفر مفهوم متكامل للسياسة. وبعبارة أخرى، فمن الممكن أن يوفر الاسلام، كديانة، التوجيه المعنوي والاخلاقي المتعلق بمعظم المشاكل الانسانية العالمية، بما فيها السياسة، ولكنه لا يتوسع ليشمل التفاصيل أو التشكيل النظري للسياسة. 8 وكتيجة

⁸ من أجل الاضطلاع على هذه المسألة، انظر في قمر الدين خان، المفهوم السياسي في القرآن، لاهور: مؤسسة الكتاب الاسلامي، 1982، ص.

لذلك، فقد اتخذ المسلمون الدارسون نظرياً المفاهيم السياسية الإسلامية كمسيرة للطلب الفكري. هذا، وهذا الاتجاه النظري لا يعتبر سهلاً، إذا يناقش الدارسون المسلمون مدى استخدام المنطق والعقل، وإلى أي مدى يمكن تكييف الدين و/أو الثقافة في تشكيل مفاهيم السياسات الإسلامية.

من الواضح أن للخطاب حول العلاقة بين الإسلام والدولة جذوراً تاريخية وسياسية في الفترة التي تسبق وتلي الاستقلال. وكما تم مناقشته من قبل الدارسين، خلال الفترة التي سبقت الاستقلال، فإن هذا الخطاب كان متعلقاً بالعلاقة الاجتماعية-السياسية بين الحاكم والمحكوم تحت الحكم الملكي والاستعماري. بالإضافة إلى ذلك، فإنه بالاتجاه نحو الاستقلال الأندونيسي، اشتمل الخطاب بشكل رئيسي على منافسة فكرية حول إذا كان يجب أن يشكل كل من الإسلام أو الوطنية القاعدة الفكرية للدولة الحديثة. واستمرت هذه المنافسة الفكرية خلال إدارة الرئيس سوكارنو، والتي لها مضامين سياسية أخرى للمجتمع الأندونيسي. وفي الحقيقة، فقد استمر هذا الخطاب ومضامينه السياسية خلال النظام الجديد لحكم سوهارتو، والذي لم يقد فقط للتوترات حول المفاهيم بين الإسلام والدولة، بل كذلك أدى إلى حدوث توتر وأزمة سياسية. 9

وقد حققت النقاشات الدراسية حول المسألة تفسيرات وتطلعات متعددة تتعلق بالعلاقة بين الدولة والإسلام السياسي. هذا، فقد كانت تعتمد هذه النقاشات الدراسية قبل وقت قليل وبعد الاستقلال على الدراسات التجريبية. ومن هذه الدراسات التجريبية، اعتاد الدارسون على تطوير الأطر النظرية والتحليلات فيما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية - السياسية التي كانت سائدة في تلك الفترات. وقد تركزت هذه النقاشات أكثر حول القضايا التجريبية وأعطت اهتمام أقل للمشاكل المتعارف عليها والتي تتصل بالفكر الديني - السياسي. وهذا الميل مفهوم إذا أن الدارسين نادراً ما قاموا بتطوير مبدأ الإسلام السياسي وكما نوقش من قبل الدارسين الإسلاميين، والذي تحقق في العديد من التفسيرات ومدارس الفكر.

وتكمن المشكلة في حقيقة أنه ما وراء المشاكل الاجتماعية - السياسية التي ناقشها الدارسون، فهذه المشاكل تتعلق بالطريقة التي يرى فيها المسلمون الفكر السياسي الإسلامي السائد. وبالتأكيد فإن الفكر السياسي الإسلامي لا يتعلق فقط بالتقارب المتعارف نحو الإسلام والدولة، ولكنه يؤثر كذلك على الطريقة التي يتفاعل بها أو يقوم بها المسلمون بخصوص سياسات الدولة. ويخلق مبدأ الفكر السياسي الإسلامي جدالاً واختلافات بالرأي بين الدارسين

9 انظر، على سبيل المثال، ثيودور ج. بيجاود، الدولة الإسلامية في جاوا، 1500 - 1700، هيج: مارتينوس نيجهوف، 1976. للمناقشة خلال فترة الاستعمار الهولندي والاحتلال الياباني، انظر في دليار نور، الحركة الإسلامية المعاصرة في اندونيسيا 1900 - 1942، كوالالمبور: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1978: هـ. أ. سومينتو،

المسلمين. ولم تكن هذه الجدالات فكرية فقط، ولكنها تحولت كذلك الى ممارسات سياسية أدت في بعض الأحيان الى العنف أو الفوضى.

هذا، وهنالك نموذجان يشكلان قاعدة التقارب المتعارف عليه نحو الاسلام السياسي، (1) الاستثناء القانوني، و (2) المحتوى الموضوعي. ويشير تقارب الاستثناء القانوني نحو الاسلام السياسي الى فكرة أن الاسلام لا يشكل دين فقط، ولكنه نظام قانوني كامل، فكرا عالميا، ونظام مثالي للتوجيه والذي يمكن أن يوفر حلولا لمشاكل الحياة. ويؤمن أتباع تقارب الاستثناء القانوني نحو الاسلام السياسي بقوة بأن الاسلام كل متكامل ل "الدالات" الثلاث المعروفة: (الدين)، (الدنيا)، و(الدولة). وكنتيجة لذلك، وكما يقترح نزية ابوي، فقد صمم هذا النموذج للتطبيق في كل مظهر من مظاهر الحياة، ابتداء من العائلة، نحو الاقتصاد ووصولاً الى السياسة. وفي الحقل السياسي، فان هذه النموذج يفرض على كافة المسلمين تأسيس دولة اسلامية. 10

من الواضح أن المذهب الأصولي لهذا النموذج يكمن في تفسير الشريعة (القانون الاسلامي)، والتي، حسب أتباعها، يجب أن تكون الرابط بين المؤسسات الثلاث المتكاملة المذكورة أعلاه. وهؤلاء الذين يؤمنون بنموذج هذا المذهب يزعمون أن الدولة ووظائفها جزء من التعاليم الاسلامية. وتفسر الشريعة بالقانون الالهي، ويجب أن تشكل القاعدة للدولة ودستورها، والذي يشكل جميع عمليات الحكم، بما فيها السلوك السياسي للحاكم. ويتضمن هذا النموذج أن السيادة السياسية لا تكمن في الأشخاص، ولكنها بأيدي الله. ليس هنالك وجود لسيادة الأشخاص، بل سيادة الله فقط. ونتيجة لذلك ينتج نموذج الاستثناء هذا بالفرض على كل مسلم أن يتمسك بالشريعة بكل ما لديه من وسيلة. ويعد المسلمون الذين يلتزمون من أجل فصل الدين عن السياسة أو تعليق الشريعة بأهم محكومون بأن يكونوا ضد روح الاسلام. وبالإضافة الى ذلك، فان المفاهيم السياسية الحديثة المشتقة من المصادر الغربية تواجه أزمة مع التعاليم الاسلامية. ويطلب هذا النموذج من المسلمين العودة الى "الدولة المثالية" التي أسسها سيدنا محمد (ص) وخلفائه الأربعة (الخلفاء الراشدون)، وتدفع المسلمين لعدم تطبيق أنظمة السياسة الغربية. وبذلك، يوصى المسلمون بقوة بالانضمام الى الكفاح السياسي لتطبيق الاسلام كقاعدة للدولة والشريعة كأساس للدستور. 11 وفي الحقل

¹⁰ انظر، نزية ابوي، الاسلام السياسي: الاسلام والسياسة في العالم العربي، لندن ونيويورك: روتلج، 199، ص. 63-64؛ العلماء المسلمون المهتمون بهذا النموذج الأول هم سيد قطب (مصر)، وأبو علاء المودودي (باكستان)، ابو حسن علي الندفي (الهند). ومن أجل دراسة مقارنة حول هذا النموذج، انظر في جيمز بيسكاتوري، الاسلام في عام من دول الأمة، لندن، مطبعة جامعة كامبريدج، 1986، جون ايسوسيتو، صوت الاسلام المنبعث، نيويورك، مطبعة جامعة اوكسفورد، 1983؛ منور شاذلي، **Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran** (جاكارتا: المطبعة المتحدة الدولية، 1990).

¹¹ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1983، ص. 22، مأخوذ عن بسام طيبي، "فكرة الدولة الاسلامية والدعوة لتنفيذ الشريعة"، أعيد نشره جزئيا من قبل مركز معلومات الشرق الأوسط من "تحدي الأصولية: الاسلام السياسي واضطرابات العالم الجديد" متوفرة في ، وموضوعة في بيانات في 2004/6/9.

السياسي، غالبا ما يشجع مثل هذا النموذج المسلمين لتقوية هويتهم الايدولوجية والسياسية كنموذج حماية ضد الايدولوجيات المؤقتة والبدائل السياسية. ويوصف البيان التالي التقارب الاستثنائي القانوني نحو الاسلام السياسي.

ان تقارب الاستثناء الموضوعي نحو الاسلام السياسي يشير الى الفكرة أن الاسلام كدين لا يشترط أية مفاهيم نظرية تتعلق بالسياسة. ويؤمن أتباع هذا النموذج أن القرآن يحتوي على معلومات عن مظاهر التوجيه الاخلاقي والأدي لحياة الانسان، ولكنه لا يوفر تفاصيل عن كل شيء في الخلق . وانهم يزعمون أنه لا يوجد أي نص في القرآن يصر على تأسيس المسلمين لدولة اسلامية. على العكس، فانهم يزعمون أن القرآن يحتوي على توجيه اخلاقي أو لحكم سياسة، بما فيها كيفية تحقيق عدالة أدبية، حرية، مساواة، ديمقراطية وغيرها من الأحكام. ان الاسلام هو الدين الذي يلهم خلق أنقى حضارة وأكثرها أخلاقية على الأرض.

ان أساس فرضية هذا النموذج هو أن رسالة النبي محمد (ص) لم تكن لتأسيس مملكة أو دولة. بل، كانت مشاهمة لرسالات الرسل الأخرى أن الوعظ بالقيم الاسلامية وفضائلها كان المهمة الرئيسية لرسالته. هذا، فلا يجب فهم رسالة الرسول محمد فيما يتعلق بتأسيس أو حكم أية دولة عالمية. هذا، فقد حكم النبي محمد (ص) وأتباعه، بالاطار الروحي والاخلاقي للاسلام. وهذا ليس لانكار أن الظروف التاريخية المفروضة على النبي وخلفائه الأربعة جعلت من الضروري أن يقوموا بدور سياسي ويبدأوا بالقيام بوظائف سياسية في مجتمع من دون دولة. هذا وكما جادل حسين فوزي النجار، ان هذا لا يعني أن الاسلام كدين مرتبط بالدولة. لم يكن اهتمام النبي محمد (ص) عندما قام بنشر الاسلام هو تحقيق الوحدة بين أتباع الاسلام (الوحدة الاجتماعية) بل خلق دولة. 12 يصف البيان التالي التقارب الاستثنائي الموضوعي في الاسلام السياسي. تؤكد أفكار الاستثنائي الموضوعي أنه ليس من الضروري أن تكون الشريعة مرتبطة بالدولة. والشريعة لا تتعامل مع أية أفكار محددة تتعلق بالحكومة أو الأنظمة السياسية. ولأنه ينظر الى الاسلام على أنه دين وليس نظام دولة فلا يجب أن تقع الشريعة تحت سيطرة الدولة، ولكنها يجب أن تبقى في حقل الايمان. وحسب العشماوي، عالم قانوني اسلامي مصري، فان القرآن يحد ذاته يشترط أن الشريعة هي مصدر

¹² حسين فوزي النجار، الاسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام، القاهرة: دار الشعب، 1977، ص. 74، مأخوذ عن بسام طيبي، ص. 6. ومن أجل مفهوم أشمل لهذا النموذج، أنظر، على سبيل المثال، قمر الدين خان، مفاهيم سياسية في القرآن، لاهور: مؤسسة الكتاب الاسلامي، 1982، ص. 75 - 76؛ فازلور رحمان، اسلام، نيويورك، شيكاغو، سان فرانسيسكو: هولت، راينهارت، و وينستون، 1966، ص. 101؛ محمد اركون، "مفهوم السلطة في الفكر الاسلامي"، في كلاوس ومهدي مظفري، اسلام، الدولة والمجتمع، لندن: مطبعة كوروزون، 1988، ص. 70 - 71، م. دين شمس الدين، "الفكر السياسي الاسلامي و الاحياء الثقافي في اندونيسيا الحديثة"، ستوديا اسلاميكا، مجلد 2، رقم 4، 1995، ص. 51 - 68.

13 العشماوي، اصول الشريعة، القاهرة: مكتبة مديوني، 1983، ص. 53 و 93، مأخوذ عن بسام طيبي

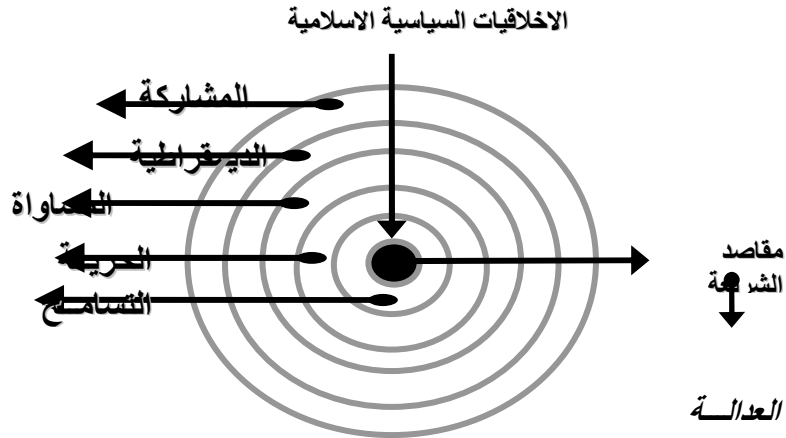
14 العشماوي، ايبيد، ص. 89، مأخوذ عن بسام طيبي، ص. 8

التوعية الاخلاقية والسلوكية ولا توفر أي رابط لأي نوع من الدولة. 13 لقد كانت المدركات القرآنية حول الشريعة متعلقة على الدوام بالأوضاع التاريخية المتعاملة مع العادات والتقاليد. ويشير عثماوي الى:

... لم تكن الشريعة مكشوفة مرة واحدة كما أنها لم تكن موجودة كمسألة تجريدية. لقد كانت متعلقة دائما بالحقائق القائمة.. لقد استمالت الى التقاليد والعادات السائدة واشتقت أحكامها الخاصة منها. كما وأنها كيفت نفسها نحو تطور هذه العادات والتقاليد في المحافظة على التغيير.. ودون الأخذ بعين الاعتبار أصول الشريعة هذه والمتصلة بالواقع والمطالبة بأنها يجب أن تطبق، فسنقوم بالتعامل مع الاهتمامات النظرية والمنطقية المناقضة لروح الاسلام. 14

هذا، ويجادل أتباع النموذج الاستثنائي-الموضوعي بأن الاسلام يوفر فرصا وحرية لمتصليه من أجل انشاء أو تطوير نظام سياسي مبني على اختيارهم الخاص. كما ويرحب بشكل مبدئي بأية مفاهيم وأنظمة سياسية، بغض النظر عن حقيقة من أين تم اشتقاقها، طالما أنها طبقا للروح الاخلاقية للاسلام. ويصف البيان أدناه التقارب الاستثنائي-الموضوعي في الاسلام السياسي.

التقارب الاستثنائي – الموضوعي في الاسلام السياسي



لقد وجد وانتشر النموذجان الميئان أعلاه في اندونيسيا وعبر العالم الاسلامي لفترة قرون. وقد كان أتباع هذين النموذجين مشتركين في النقاشات الشعبية في اندونيسيا منذ ما قبل الاستقلال، واستمرت هذه النقاشات خلال فترة النظام الجديد. وقد كان هذا الخطاب واضحا في النقاشات الدستورية في البرلمان، المنشورات، المحاضرات العامة، واللقاءات الدينية خلال حكم النظام الجديد.

الموافقة بين الاسلام والديمقراطية

خلال العقود الأربعة الأخيرة، كان العلماء يناقشون بشكل انتقادي العلاقة بين الاسلام والديمقراطية. ومن أهم المسائل التي نوقشت تتعلق بالموافقة بين الاسلام والديمقراطية. وهناك بعض الآراء المختلفة المتعلقة بهذه المسألة. ويمكن تصنيف كل من صموئيل هنتينغتون، مارتين كرامر وفرانيسيس فوكوياما كعلماء مشهورين والذين يجادلون بقوة على أن الاسلام لا يتوافق مع الديمقراطية. وقد أشاروا بلا شك الى الاعتقاد بأن الاسلام هو بالتأكيد تهديد للديمقراطية. وعلى سبيل المثال، فقد جادل هنتينغتون بأن الاسلام لا يتناقض فقط مع فكرة الديمقراطية، ولكنه يمثل كذلك تهديدا للحضارة الغربية. ومثل هنتينغتون، فيجادل مارتين كرامر كذلك بأن التعاليم الاسلامية هي ليست غير ديمقراطية فقط، وانما تتناقض مع روح القيم الديمقراطية الغربية. 15

وباختصار، يحامي كل من هنتينغتون وكرامر أن هناك أبعاد "داخلية" للاسلام والتي هي متناقضة لطبيعة وقيمة الديمقراطية كنتاج للحضارة الغربية. ويضيف فرانيسيس فوكوياما على هذه المجادلة بنظريته حول الحضارة العالمية. في مؤلفاته الكبيرة "نهاية التاريخ" و الرجل الأخير (1992)، يحامي فوكوياما بأنه من الممكن أن نكون قد نشهد نهاية التطور الايدولوجي للانسان ونشر الديمقراطية الحرة الغربية عالميا كالمتمتدى الأخير للحكومة الانسانية. وباستخدامه المنظور الميغيلي، يتنبأ فوكوياما أن التطور السياسي سيستقر على نظام سياسي حر باعترافه وحمايته من خلال نظام بحق العالمي للانسان بالحرية، والديمقراطية والتي توجد فقط بموافقة الحكوم. "ويذكرنا أن الأصولية الدينية هي تهديد هام للديمقراطية الحرة الغربية. وبهذا الشأن، يؤمن فوكوياما كذلك أن الأصولية الاسلامية يمكن أن تؤدي الى نظام سياسي كامل أو شبه نظري والذي يتحدى نظام الديمقراطية الحرة.

ان لعدم تحمل جداهم الخطير والمثير ضعفين أساسيين. الضعف الأول يكمن في حقيقة أن الديمقراطية لا تعتبر مفهوما ولا تطبق بشكل متشابه. وقد جادل كل من نظري الديمقراطية، روبرت دال، جيوفاني سارتوري، وجوزيف شومبيتر أنه لا يوجد مفهوما واحدا وموحدا للديمقراطية. يظهر التاريخ أن عناصر الديمقراطية قد شكلت وأثريت بثقافة قائمة وهيكل اجتماعي. وبعبارة أخرى، فان مفهوم وتطبيق الديمقراطية منساق اجتماعيا وثقافيا، بالاعتماد على

¹⁵ أنظر في صموئيل هنتينغتون، الموجة الثالثة: الديمقراطية في أواخر القرن العشرين، نورمان ولندن: جامعة مطبعة او كلاهوما، 1991؛ فرانيسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وآخر رجل، نيويورك: المطبعة الحرة، 1992؛ مارتين كرامر، اليقظة العربية والاحياء الاسلامي، نيو برونسويك، ناشري المعاملات، 1996.

الحدود الخارجية الاجتماعية والثقافية لأية دولة أو مجتمع متاح. ووفقا لذلك، فيجب تمييز كفاءة ودرجة ديمقراطيات شمال أمريكا عن أقرانها في الشرق الأقصى (مثل اليابان) أو أوروبا الغربية. كما أن هنالك عناصر أو أساليب معينة للديمقراطيات الآسيوية والتي يمكن أن تختلف بها عن الديمقراطيات الأوروبية الغربية. 16 ويكمن الضعف الثاني في تقاربهم التوحيدي نحو الإسلام السياسي في العالم الإسلامي. بهذا الشأن، ينظر إلى الإسلام كدين خوف والذي يخلق روح التسامح اتجاه المعتقدات الأخرى وتهديدا للغرب. 17 ويقترح جون ايسبوسيتو أن هذا "الانحياز العلماني" قد ساهم في فشلهم في فهم الإسلام بشكل صحيح. والحقيقة أن الإسلام هو دين متعدد التفسيرات. 18 وكتيجة لذلك، فهناك عدة تفسيرات من قبل المسلمين نحو الإسلام السياسي وعلاقته بالنظام السياسي المعاصر.

وعلى الرغم من ذلك، فيزعم كل من الدارسين أمثال مقتدر خان وخليفه عبد الحكيم أن الديمقراطية تتوافق مع الإسلام. وقد وصف خان أن "دستور المدينة" والذي وضعه النبي محمد (ص) يعرض كيف أن الممارسات الديمقراطية والنظريات متوافقة. لقد اعترف دستور المدينة بأهمية الرضا والتعاون للحكم والذي يعامل به المسلمون وغير المسلمون كمواطنين متساويين، مع حقوق وواجبات متشابهة. وقد أسس كذلك دولة متعددة والتي تضمن مبدأ المساواة، المشاركة، الحكومة الراضية، وروح التعددية. 19 وأسبابه المقترحة هي: أولا الإسلام لا يسمح بأي اجبار؛ ثانيا، يعامل غير المسلمين كمواطنين عاديين؛ ثالثا، لا يسمح الإسلام بأي تمييز عنصري؛ رابعا، للمرأة دور مميز في المجتمع؛ خامسا، لا يدعم الإسلام الحكم الملكي مطلقا؛ سادسا، يسمح الإسلام بالتصويت الحر، وبذلك يسمح بالانتخابات حيث أن الإسلام لا يحدد أي نموذج معين للتصويت؛ سابعا، لا يسمح الإسلام بالرهينة أو السلطة الدينية. 20

العالم الإسلامي والرد الواقعي على الديمقراطية

من الواضح أنه مع مرور أكثر من أربعة عقود، ما زال الخطاب حول الإسلام والديمقراطية متلونا بردين كانا وما زالوا قائمين في العالم الإسلامي. الرد الأول مشتق من منظور الجماعة الرفضية، والتي تميل إلى الجدال بأن الديمقراطية

16 بختيار افندي، "الإسلام والديمقراطية: في البحث عن توحيد حيوي"، ستوديا اسلاميكا، مجلد 2 رقم 4، 1995، ص. 7-8.

17 انظر، ترميزي طاهر، الإسلام عبر الحدود، جاكرتا، روبا ليكا، 2003، ص. 43-44، بختيار افندي، ص. 8-9

18 انظر، جون ايسبوسيتو، "الانحياز العلماني والاحياء الإسلامي"، الترتيب الزمني للتعليم العالي، 26 آيار، 1993.

19 انظر، جدال مقتدر خان حول التوافق بين الإسلام والديمقراطية، ورشة عمل حول "الإسلام والديمقراطية"، معهد الولايات المتحدة الأمريكية

للإسلام، تقرير خاص رقم 93، ايلول 2002، ص. 3-5

20 انظر في خليفة عبد الحكيم، الرسول ورسالته، لاهور: معهد الثقافة الإسلامية، 1987.

لا تتوافق مع الاسلام. والفكرة الرئيسية لهذه الجماعة تركز على الاستقلال الثقافي أو الفكري والسلطة الواحدة، مؤكدة على أن أي محاولة لتطبيق نظام ديمقراطي هو نوع من الاستسلام للغزو الثقافي أو الفكري الغربي للعالم الاسلامي. وقد أشار أتباع هذه الجماعة أن النظام السياسي للاسلام هو حكومة الشورى، والذين يدعون أن ليس لها أي علاقة بالنظام الديمقراطي للحكومة. والجماعة الثانية هي الجماعة المعتدرة، والتي تميل أن تكون مسيطرة في العالم الاسلامي. وقد مالت هذه الجماعة الى الادعاء أن الديمقراطية قائمة في الاسلام. وبشكل مماثل، فيدعي أتباعها أن القرآن مساوي وظيفيا للدستور ويعتقدون أن التاريخ الأولي للاسلام هو تجربة ديمقراطية مثالية. وبذلك، فانهم يمكن أن يقترحوا أن التوافق الاصولي بين الاسلام والديمقراطية يعتمد على الايمان والاعتقاد، أكثر من كونه مثار للجدل والبرهان.

بايمانه أن العالم لا يتغير، وكذلك العالم الاسلامي، يقترح فالي نصر، بروفسور في سياسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا في المدرسة الامريكية البحرية للدراسات الجامعية أن السياسيين والنشطاء في العالم الاسلامي كانوا أكثر واقعية في ردهم على الديمقراطية. وفي مادته التطويرية الأخيرة المنشورة في "مجلة الديمقراطية"، جادل نصر بأنه بدلا من كونه رافضا أو معتذرا اتجاه الديمقراطية، فيميل الديمقراطيون المسلمون أن يكونوا أكثر دنيويين بتشكيل قواعد حيوية أكثر وتحالفات حاكمة ثابتة لخدمة الاهتمامات الفردية والجماعية - سواء الاسلامية أو العلمانية - ضمن الساحة الديمقراطية والتي يحترمون حدودها، يربحونها أو يخسرونها. ويرفض الديمقراطيون المسلمون أو على الأقل يقللون من دعم الاسلاميين الكلاسيكيين أن الاسلام يأمر باتباع دولة الشريعة. ولا يعتمد الديمقراطيون المسلمون على الافتراضات الشكلية النظرية أو النظرية التجريدية، ولكنهم ارتبطوا بأوامر سياسية. 21

ويقترح صعود الديمقراطية المسلمة أن التغيير السياسي سيقود التغيير الديني كما أن الدليل يظهر أن العالم الاسلامي يمكن أن يساعد للتعرف على الخطوط الخارجية للديمقراطية الاسلامية، ماذا تمثل، من يدعمها، وما العوامل التي تحكمت بتطورها، نجاحاتها وفشلها. يقترح نصر أنه في العقد الماضي، شهد العالم منافسة انتخابية مفتوحة للمقاعد التشريعية في بنغلاديش (1991، 1996 و 2001)؛ اندونيسيا (199 و 2004)، ماليزيا (1995، 1999، و 2004)، باكستان (1990، 1993 و 1997)، وتركيا (1995، 1999 و 2000). وتظهر لنا هذه الحقائق عن التفضيلات السياسية الاسلامية وردودها اتجاه الديمقراطية. بالاضافة الى ذلك، تقترح هذه الحقائق شكل الأشياء التي تأتي ما بين الأحزاب السياسية والقواعد التي تسيطر الأرضية المتوسطة الاستراتيجية للسياسية في هذه الدول ذات الأغلبية المسلمة.

وأرجو أن اقترح ان وجهة نظر فالي نصر هي صحيحة. وفي الوقت الحاضر، نرى أن كثير من السياسيين والنشطاء المسلمين قد غيروا من ردودهم واستراتيجياتهم المتعلقة بالنظام الديمقراطي. كما وأني أدمع رسالته بأن الديمقراطية

21 انظر، مادة فالي نصر الممتازة، "صعود الديمقراطية الاسلامية"، مجلة الديمقراطية، مجلد 16، رقم 2، 2005، ص. 13 - 27.

تحتاج الى تفوق الممارسة على النظرية، النظرية السياسية على الشكلية، والاستراتيجية على الهدف المثالي. وبذلك، ففي ردهم على المسيرة الديمقراطية، على المسلمين أن يأخذوا بعين الاعتبار الفرص والطلبات التي يوجدها صندوق الاقتراع. انهم يدركون بشكل تام بأنه الصندوق وليس الرصاصة التي تعطي اعتبارا للحكومة الديمقراطية. وقد وجد هذا الرد والوعي في الدول المسيطرة من قبل المسلمين مثل تركيا، باكستان، بنغلاديش، اندونيسيا، ماليزيا، والى حد ما في عدة دول في الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من ذلك، فيجب التنويه بأنه في دول معينة ذات أغلبية مسلمة، ما زالت الديمقراطية تواجه مشاكل وتحديات. وحسب مسح أعدته مؤسسة بيت الحرية أو "فريدوم هاوس" في عام 2002، فان 121 دولة من بين 192 دولة في العالم يمكن أن تصنف كدول ديمقراطية والتي تجري انتخابات عامة بشكل منتظم. هذا، ومن بين الدول المسلمة فان 11 دولة فقط من بين 47 يمكن أن تصنف كدول ديمقراطية تم انتخاب حكومتها ديمقراطيا، أو ما يعادل 23%. بينما في العالم الغير مسلم، فان هنالك 110 حكومات منتخبة ديمقراطيا من بين 145 دولة أو حوالي 76%. وقد أشار فريدوم هاوس الى وجود "عجزا ديمقراطيا" في دول مسلمة معينة، والتي تتبع فيها الأنظمة المتسلطة أو الديكتاتورية.

وفي عام 2004، أجرت مؤسسة فريدوم هاوس "مسحا حول الحقوق السياسية والحريات المدنية". وقد أظهرت نتيجة هذا المسح أنه ليس هنالك أي دولة من بين الدول الـ 22 الأعضاء في الجامعة العربية حرة بشكل كامل، و فقط 7 من هذه الدول هي حرة جزئيا. وحسب هذا المسح، فلم تكن المسيرة الديمقراطية في العالم العربي تسير بشكل جيد بسبب ممارسات الأنظمة الديكتاتورية. وكذلك، فقد أشارت شيرين عبادي (ايران) الحائزة على جائزة نوبل للسلام لعام 2003، والتي زارت اندونيسيا في آذار 2004، "أن هناك الكثير من الحكومات في الدول الاسلامية والتي تستغل الدين كمبرر لطغيانها وتسلطها، وتمارس السلطة المطلقة الديكتاتورية وخرق حقوق الانسان باسم الاسلام والكفاح المقدس".

وباعتائنا البراهين المشار اليها أعلاه، فمن الواجب الاخلاقي علينا جميعا أن نعزز الديمقراطية في العالم الاسلامي. وليس فقط لكون الديمقراطية ضرورة وشرط مسبق لعالم معاصر ومتحضر، ولكن كذلك بسبب كون الديمقراطية تتفق مع روح وهدف الشريعة (مقاصد الشريعة) والتي تهتم بالحفاظة على مجتمع عادل (العدالة). بهذا الشأن، فان الاسلام كدين يهتم الى العالم ككل دون تقسيمه أو فصل الجسد والروح. الاسلام هو دين مشتق من قول الله سبحانه وتعالى أن جميع الناس خلقوا متساويين. ان الاسلام كنظام عقيدة يجب أن يرتكز على فكرة عدم التمييز بين عرق أو لون، مواطنين أو جنود، حكام أو محكومون. وبذلك، فان الترابط ما بين الديمقراطية والاسلام هو مقبول، متوافق وحتى منطقي. بالاضافة الى ذلك، يظهر التاريخ أن الاسلام قد شهد فترات طويلة حيث كانت تسود مبادئ التسامح والديمقراطية. ويظهر التاريخ أن المسلمين قد عاشوا بسلام جنبا الى جنب مع اليهود، المسيحيين، الهندوس

والبوذيين، ومع أي ديانة أخرى تحت لواء الحكم الاسلامي لأكثر من ألف عام في شمال افريقيا، اسبانيا، الشرق الأوسط ووسط وجنوب شرق آسيا. ومن الواضح ممارسة الحرية الدينية في العالم الاسلامي لأكثر من ألف عام. 22 هذا، فإن أهم مسعى لجميع المسلمين هو اظهار كيف أن الديمقراطية يمكن أن تعمل في هذين المجالين. وفي هذا الاطار، فإنه من المهم أن نكون مدركين لبعض القيم الأساسية للديمقراطية والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. وهناك ثلاث قيم أساسية للديمقراطية. وهي تشمل قيم أساسية مثل: (1)روح التسامح؛ (2)الالتزام بالعدالة والمساواة؛ (3) انفتاح المشاركة السياسية.

وتتصل روح التسامح بقيم مثل حرية الفكر، الضمير والايمان. كما وأنها تتعلق بحرية التعبير والرأي، وحرية الترابط والتجمع. وفيما يتعلق بالعدالة والمساواة، فإنها تشمل قيم مثل تنفيذ حكم القانون والقضاء المستقل؛ الحقوق المتساوية لجميع الأشخاص دون تمييز الجنس، العرق، اللون، الدين، اللغة، الأصل الاجتماعي، الوضع الاقتصادي وغيرها. تعتمد المشاركة السياسية على القيم الديمقراطية والمسيرات السياسية مثل قدرة كل دولة على اقامة انتخابات حرة، نزيهة ودورية لأحزاب عدة والتي تعزز المرشحين بالثقة الشعبية وتتيح انتقال سلمي للسلطة. وفي هذا السياق، فمن المهم كذلك تأسيس لجنة انتخابية مستقلة وغير متحيزة والتي تضمن حق التصويت لكل المواطنين في السن القانوني للتصويت بغض النظر عن الجنس. كذلك، فمن المهم ان الجالية المسلمة تسهل العملية الديمقراطية لاتخاذ القرار والتي تشجع مشاركة متساوية لكل من الرجال والسيدات. والخطوة التالية هي تنمية المجتمعات التي تزود بمعلومات ومفتوحة من خلال الاعلام المستقل، التعليم المدني وبرامج المجتمع المدني التي تمكنهم من المشاركة بشكل فعال في الحياة السياسية. بالاضافة الى ذلك، فإن الحكم الديمقراطي يحتاج نظام قادر على منع الفساد ويعزز حكم القانون من خلال الآليات مثل الشفافية والمحسوبة؛ حرية المعلومات؛ والمجتمع البرلماني والمدني المستقل.

الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا

ما بعد سوهارتو: سياق سياس

كان يعرف سوهارتو بتقاربه المتصدي للاسلام السياسي. وكونه مسلم من جاوا، اعتبر سوهارتو أن الاسلام السياسي يشكل تمديدا خطيرا وضارا لسلطته، سواء فكريا وسياسيا. ونتيجة لذلك، فقد كان ينظر للاسلام ك "العدو السياسي رقم 2" (بعد الشيوعية) وكان يصنف دائما بما يدعونه "extreme kanan" أو (المتشدد اليميني). وقد كانت تلك خدعة واضحة في محاولة لتسوية الاسلام بالشيوعية بما يدعونه ب "ekstrim kiri" أو (المتشدد

²² م. شافعي أنور، "الاسلام والديمقراطية في جنوب شرق آسيا"، ملاحظة افتتاحية لمناقشة ثانية حول طاولة مستديرة حول "الاسلام والديمقراطية في جنوب شرق آسيا": التحديات والفرص"، 6 كانون أول 2005، ص. 2-3

23 أنظر، روث ماكفي، "العقيدة كدخيل: الاسلام في السياسة الاندونيسية"، في جيمز بيسكاتوري، الاسلام في المسيرة السياسية، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، 1983، ص. 199

اليساري). وقد أدت هذه الحالة الى عدم ثقة متبادلة وعداء بين الجماعة الاسلامية والنظام الجديد. وعلى الرغم من مساهمة الجماعة الاسلامية في القتال ضد الشيوعية وتأسيس النظام الجديد، الا أن تلك المجموعة كانت مهمشة على الساحة السياسية. وعلى حد قول م. ناتسير، رئيس الوزراء السابق والرئيس الأسبق لحزب المسلمين المعاصر، ماسيوم، قال أن النظام الجديد "عاملنا مثل القطة مع الدودة المطوقة".²³

لا داعي هنا للشك أن تقرب سوهارتو للاسلام كان الزاميا بشكل كبير في السنوات الأولى لادارته. هذا، وعلى الرغم من تقربه الالزامي، فقد واثم سوهارتو بعض من الآمال الاسلامية الدينية - الثقافية في أواخر السبعينات. وقد ظهر هذا الانتقال كجزء من "العمل المتوازن السياسي" والذي هدف الى زيادة صورته السياسية ودعمه للاندونيسيين المسلمين. وقد أدى هذا العمل المتوازن الى نقلات أخرى في أواخر الثمانينات، عندما بدأ سوهارتو بتنمية سياسة الاستيعاب والتعديل بشكل كامل، ابتداء من احتضانه للاسلام السياسي. وبعد أن ابتدأ بجذر باستيعاب الاسلام الثقافي، قام سوهارتو كذلك فيما بعد بتأسيس الاسلام السياسي رسميا. ومن أهم أشكال تأسيس الاسلام السياسي كان تأسيس رابطة المفكرين الاسلاميين الاندونيسيين (ICMI)، والتي كانت ستلعب دورا مميذا في خطاب الاسلام السياسي في نظام الحكم الجديد الأخير. وبنجاحه في تجسيد الاسلام السياسي في سياسة الدولة، استمر سوهارتو بتطبيق سياسة الضم في أواسط التسعينات. وقد أدت سياسة الضم التي اتبعها سوهارتو بالتحول الى دولة يرهاها الاسلام السياسي في أواخر سنوات حكمه. ونتيجة لذلك، فلم تكن الدولة لصالح روح نموذج الاستثنائي القانوني أو لصالح نموذج الاستثنائي الموضوعي. بل، قامت باستيعاب وتعديل الاسلام السياسي بشكل كامل على أساس منطق مصلحة نفوذ سوهارتو وسيادة الدولة.²⁴

وعلى الرغم من ذلك، فقد حدث التحول الى اسلام سياسي ترعاه الدولة بسبب الدعم والتحالف الواقعي بين الدولة والقادة المسلمون "النظاميون"، خاصة من قبل "تابعي الكتب المتزلة العسكريين" لقادة مسلمين عصريين معينين مرتبطين ب اللجنة الاندونيسية لتضامن كلمة المسلمين" (KISDI)، والجلس الاندونيسي للاذاعة الاسلامية (DDII)، محمدية، ICMI وغيرها. ومع سوء الأزمة الاقتصادية، الفساد البريقراطي، عنف الدولة وانسحاب دعم المسلمين الانتقاديون للنظام الحكم المطلق للنظام الجديد، انهارت ادارة سوهارتو في النهاية في 21 آيار، 1998.²⁵

²⁴ م. شافعي أنور، لقد ناقشت التاريخ السياسي للسياسات الاسلامية للنظام الجديد لسوهارتو في كتاباتي والتي سلمت الى جامعة ميلبورن (كانون أول 2004) بعنوان، "الدولة الاسلام السياسي في اندونيسيا: دراسة لسياسات الدولة والسلوك السياسي للقادة الاسلاميين العصريين، 1966 - 1998.

²⁵ ايبيد، لمزيد من الفائدة حول "اسلام النظاميين"، انظر في العمل الفكري ل روبرت هيفنر، الاسلام المدني: المسلمون والدمقرطة في اندونيسيا، جامعة برينستون واوكسفورد: مطبعة جامعة برينستون، 2000، ص. 149 - 150.

وفي ظل رئاسة حبيبي وصحوة حركة الاصلاح، ظهر الاسلام السياسي بأخاذه زحما. ومع موجة حركة الاصلاح اعطت ادارة حبيبي حرية أكبر وانفتاح سياسي للناس. واستغل كثير من الناس هذه الفرصة لتأسيس أحزاب سياسية جديدة، روابط أو جمعيات، شركات اعلام، وغيرها. وكنتيجة لذلك، تم تأسيس أكثر من 100 حزب سياسي، وتجمع أكثر من 40 حزبا ليشكلوا أحزاب اسلامية. ومع توفر هذا الظرف السياسي، اتخذت مجموعات معينة زحما باعادة سلطة الاسلام السياسي. وبذلك، فقد أنشأوا جمعيات جديدة، بما فيها الجماعات الاسلامية المتشددة أو الراديكالية. وقد كان من المستحيل القيام بذلك في ظل نظام الحكم المطلق للنظام الجديد. بالاضافة الى ذلك، فقد كانت حرية الصحافة والحقوق المدنية تنمو بشكل واضح تحت رئاسة حبيبي، مساهمة في التأثير بشكل مميز في تعزيز المجتمع المدني. 26

ولسوء الحظ، فلم تستطع ادارة حبيبي اقامة حكما جيدا وسيطرة على البيروقراطية الفاسدة والتي تعد من مورثات نظام حكم النظام الجديد. والأسوء من ذلك، تم اتهام ادارته بالتورط في فضيحة فساد بنكي. وكنتيجة لذلك، فشل حبيبي في الحصول على شرعية سياسية أكبر من الشعب. وقد أدت هذه الحالة الى ظرف سياسي غير مؤكد حيث كانت الدولة ضعيفة جدا. ومن جانب آخر، كان المجتمع المدني قويا جدا، ولكن لم يتبعه تعزيز أقوى للقانون. بل على العكس، خلق مجتمعا بقانون أقل؛ دولة شؤون والتي يفضل فيها الناس استخدام حكم الغابة لحل المشاكل بدلا من استخدام حكم القانون.

وبوجود الأزمة الاجتماعية - السياسية أعلاه، فقد استخدم بعض الأحزاب السياسية الاسلامية هذا الزخم باقامة حملة "الحل الاسلامي" لحل ما سموه ب "أزمة اندونيسيا المتعددة الأبعاد". وما يعنيه الحل الاسلامي هو طلب احتواء ميثاق جاكرتا في دستور الدولة وتطبيق الشريعة (القانون الاسلامي) كبديل للقانون القائم وتعليمات الدولة. وخلال حملة الانتخابات العامة والجلسة البرلمانية لعام 1999، قامت العديد من الأحزاب السياسية الاسلامية مثل ال حزب التنمية المتحد (PPI)، حزب الهلال والنجمة (PBB)، وحزب العدالة (PK) وغيرها بحملات نشطة من أجل ضرورة تطبيق الشريعة، بما فيها طلب اعادة ميثاق جاكرتا. هذا، ولم يستطيعوا اكتساب دعم مميز من الناس. واجمالا، فقد تمكنت جميع الأحزاب الاسلامية من كسب 8ر17% فقط من الأصوات. كما أنهم فشلوا بكسب الدعم عندما طلبوا ادخال ميثاق جاكرتا خلال الجمعية العامة للجمعية الاستشارية الشعبية - البرلمان). وتظهر نتائج الانتخابات العامة لعام 1999 أن سلطة الاسلام السياسي كانت مجرد اسطورة ونقص الدعم من قبل الأغلبية الشعبية المسلمة. 27

²⁶ أنظر، بختيار افندي، الاسلام والدولة في اندونيسيا، سنغافوره، 2003، ص 202 - 222

²⁷ بلغ عدد المقاعد التي كسبتها الأحزاب الاسلامية في الانتخابات العامة لعام 1999 بما فيها ال PPP (58 مقعدا)، ال PBB (13 مقعدا)، PK (7 مقعدا)، PNU (5 مقاعد)، PP (مقعد)، PPII Masyumi (مقعد)، و PKU (مقعد). وهناك حزبان يعدان من قبل المراقبين على أنهما "أحزاب اسلامية" وكسبوا أصواتا مميزة مثل PKB (51 مقعدا)، و PAN (34 مقعدا). واذا تم شمول هذان الحزبان، فيكون عدد المقاعد الكاملة التي حصلت عليها الأحزاب الاسلامية (172) مقعدا أول 37ر5%.

وعلى الرغم من فشل الأحزاب الإسلامية في كسب دعم شعبي وفي طلب شمول ميثاق جاكارتا وتطبيق الشريعة، فقد استمرت مجموعة ال RCI في كفاحها من أجل هذه الأجندة السياسية. وقد طالبوا بشدة هذه الأجندة السياسية، بغض النظر عن رفض غالبية المجتمع الاندونيسي. وبفعل ذلك، كانوا يقومون بتنفيذ دعما سياسيا، اقامة مظاهرات في الشوارع، بالإضافة الى نشر الحملات الاعلامية وتوزيع المنشورات حول ضرورة تطبيق الشريعة. وبمواجهة هذا الواقع، فلم يكن لادارة حبيبي أي شأن سوى اعطاء الفرصة لجماعات ال RCI ليكونوا موجودين وتركهم الحرية بالتعبير عن آمالهم في كل الأساليب.

وقد تغيرت هذه الحالة عندما خلف عبد الرحمن وحيد حبيبي كرئيس في أواخر عام 1999. وفي بداية رئاسته، كان الأمل الجديد لقيادته يتصاعد. وكان ذلك بسبب أن وحيد وهو أول رئيس ينتخب بشكل ديمقراطي، كان من المتوقع أن يطور الاتجاه الجديد للسياسات الاندونيسية. كان وحيد معروفا بشكل واسع كمفكر سياسي ملحوظ، قائد يتمتع بجاذبية، وكان يدعى من قبل ب "وصي المجتمع المدني الاندونيسي". وقبل أن يصبح رئيسا، كان وحيد ناشطا في منظمة غير حكومية وكان يكافح دون كلل لتعزيز وتقوية المجتمع المدني. والأهم من ذلك، ان كثير من العلماء اعتبروا وحيد كواحد من أشهر المفكرين المسلمين الذين يمثلون "الفكر الاسلامي الحر"، على الرغم من أن قاعدته الاجتماعية تقليدية NU. 28

ومن سخرية الأمر أنه، تحت رئاسة وحيد زادت حركات الاسلام المحافظة الراديكالية من نشاطها وضغوطها التي لم تكن موجهة فقط للحكومة، ولكن كذلك للشعب الاندونيسي. وساءت مثل هذه الحالة من قبل الأزمات الدينية والاشتراكية الدموية في عدة أقاليم اندونيسية، خاصة بين المسلمين والمسيحيين، في المنطقة الشرقية مثل امبون، بالو، تيرنات، وغيرها. وبمواجهة هذا الواقع، بدا أن وحيد يستخدم طريقة معتدلة في حل المشكلة، بمعنى أنه حاول أن يركز على الجهود لايقاف الأزمات بتشجيع الحوار السلمي بين الجماعتين. ولفعل ذلك، دعا وحيد الجماعتين الى عدم ارسال أفراد جماعتهم المسلحين الى المنطقة المتأزمة. هذا، وفي تصريحه، أدان وحيد بشكل خاص جماعة "العسكر جهاد" في خلقهم مشكلة لسياسة الجماعة بارسال آلاف من أفراد جماعتهم المسلحين (ارهابيين) الى امبون. وقد حكم وحيد بأن جماعة العسكر جهاد قد صعدت من الأزمة بين الجماعتين. وقد بدا أنه يهمل العمل الذي تقوم به جماعة "العسكر كريستس" (قوات عيسى المسيح)، والتي كانت تقوم بعملها كذلك في امبون وتحارب المسلمين على أرض المعركة. 29

²⁸ لمزيد من التفاصيل حول فكر عبد الرحمن وحيد، انظر في جريج باتون، 1999، خاصة ص. 325 - 429 و ص. 488 - 501.

²⁹ لقد تمت مناقشة أفضل تفاصيل حول الأزمة والعنف الديني في امبون من قبل سوكيدي مولياي، "العنف تحت شارة الدين: قضية العسكر جهاد والعسكر كريستس"، ستوديا اسلاميكا، ص. 75 - 109.

وفي مواجهة هذه الحالة، اتحدت مجموعات الاسلام المحافظ الراديكالي لمعارضة سياسات ادارة وحيد. وقد اعتبرت مجموعة الاسلام المحافظ الراديكالي أن تصريحات وحيد لم تكن عادلة. لذلك، فعلى الرغم من نداء وحيد لعدم ارسال أفراد الجماعات المسلحة، فقد أرسل جعفر عمر طالب، قائد جماعة أهل السنة والجماعة العسكر جهاد باستمرار للقتال ضد المسيحيين في امبون. وقد ادعى طالب أن عمله بارسال أعضاء العسكر جهاد الى امبون كان بسبب سياسات ادارة وحيد الغير فعالة في تهدئة الأزمة الدموية واستقرارها. كما وانتقد طالب وحيد بشدة لعدم امتلاكه لسياسة واضحة لانهاء ذبح المسلمين في مالوكو.

وعندما كان وحيد ينهي فترة رئاسته بسبب احكامه البرلمانية، أصبحت ميجاواقي أقوى مرشحة لانتخاب كرئيسة للبلاد. وفي الرد على هذه الحالة، اتحدت مجموعات الاسلام المحافظ الراديكالي مرة أخرى لمعارضة ترشيح ميجاواقي بأن تصبح رئيسة. والسبب في معارضتهم لترشح ميجاواقي لمنصب رئيسة للبلاد كان على أساس تفسيرهم القانوني الأصل للقرآن الكريم والشريعة الاسلامية بأنه لا يسمح للمرأة أن تصبح رئيسة للدولة. وقد قاموا بحملة اعلامية علنا حول نقل هذه الفكرة الى المجتمع، على الرغم من حصولهم على دعم محدود جدا من قبل الشعب. والسبب وراء حقيقة فشل حملتهم كليا هو أن الجمعية العامة الشعبية لل MPR قامت بانتخابها كرئيسة للبلاد لتحل محل وحيد.

وعلى الرغم من ذلك، فقد استمرت الاجندة لفرض قانون الشريعة تحت رئاسة ميجاواقي وما زالت حية حتى وقتنا الحاضر. ويبدو أن تلك الأجندة مرتبطة بالنموذج المسيطر على قلب وعقل القادة والناشطين من بين مجموعات الاسلام المحافظ الراديكالي. وبعبارة أخرى، فإن السبب وراء أجندة فرض الشريعة مرتبط بالاعتقاد القوي بأن الأزمة الطويلة والمتعددة الأبعاد في المجتمع الأندونيسي تعود لرفع وتأييد "قانون الله". وبالتأكيد، فيمكن تعريف مجموعات الاسلام المحافظ الراديكالي بامتلاكهم التوجه نحو "مبال للشريعة" بسبب التزامهم القوي برفع الشريعة سواء كحل ايدولوجي أو عملي لأية مشاكل للانسان. ومن الواضح، أن ما يعنونه عن قانون الشريعة هو تفسير الفقه بناء على طرق حازمة، قانونية ورسمية. وتكمن المشكلة في حقائق أن مثل هذه الطرق تميل الى اهمال طبيعة ومرونة الفقه نفسه. والأهم من ذلك، هو أن هذه الطرق تميل الى تعزيز فكرة أن الفقه هو قانون الدولة. وكنيجة لذلك، فأنهم غالبا ما يدعون احتيال الفقه من أجل المصلحة السياسية، سيطرة المعنى، واحتكار الحقيقة الدينية. 30

الاسلام المحافظ الراديكالي وتحديه للديمقراطية

بالنظر الى النقاش أعلاه حول السياق السياسي المتعلق بصعود مجموعات الاسلاميين المحافظين الراديكاليين (RCI) في فترة ما بعد سوهارتو، فمن الضروري مراقبة خصائص هذه الجماعات أيضا. وبفعل ذلك، سنكون قادرين على

³⁰ انظر الى م. شافعي أنور، "تطوير الفقه الاجتماعي: بديل الى مواجهة "الشرعة الزاحفة"؟ كلمات من الحور، مجلد 1، رقم 1، كانون ثاني -

مراقبة نموده وأجنداته السياسية، خاصة في علاقتها مع الديمقراطية. وبشكل عام، فهناك أربعة خصائص رئيسية لمجموعات الاسلام المحافظ الراديكالي وكما هو موضح أدناه:-

نموذج الشريعة الحازمة والاستثنائية. يمكن أن يكون نموذج الشريعة الحازمة والاستثنائية عائقا للدمقرطة، خاصة عندما تطبق في دول جنوب شرق آسيا. هذا فان صعود الشريعة الى المستوى الالهي قد غير من معنى "العودة الى الاسلام" الى "العودة الى الشريعة". وبذلك، يجادل الاسلاميون الراديكاليون في الغالب أنه ليس هناك اسلام سوى الشريعة. بالإضافة الى ذلك، فأنهم يفسرون مبدأ "الاسلام على أنه بركة وسعادة لجميع المخلوقات" كمبدأ يوجب تعزيز الشريعة. وكنتيجة لذلك، فان الاسلام كمصدر بركة وسعادة لجميع المخلوقات سيتحقق بشكل طبيعي فقط عندما يتم تطبيق الشريعة بشكل شامل. وتأتي اسطورة الشريعة الخاطئة والشاملة من تعريف الاسلام مع الشريعة. وهي تعتمد على حقيقة أن القانون الانساني لا ينحاز الى جانب العدالة ومصالح الأغلبية. وبذلك، يتركز فهمهم للشريعة بشكل كبير على فهم حرفي. وعندما يتم تحريم تعليم معين في النصوص القرآنية والسنية، فأنهم يصنفونه على أنه ثابت ولا يتغير. تعتبر الشريعة عظيمة وغير متغيرة. وهم لا يتفقون حول التفسير الجوهرى للشريعة.

وتكمن المشكلة في حقيقة أن أجندة "الشرعنة" غالبا ما تعالج الشعور الديني أو تسييس الأمور من أجل التماس دعم المسلمين العاديين أو العاميين. والأهم من ذلك، ان مثل هذا الاتجاه يميل الى اهمال حقيقة ان اندونيسيا مجتمع متعدد. وعلى الرغم من أن المسلمين يشكلون أغلبية السكان، فان اندونيسيا، في حقيقة الأمر، هي مجتمع متعدد يشمل على تنوع ديني، عرقي، تقليدي وثقافي. ولذلك، فان أي قوانين وتعليمات يجب أن تعتمد على الاعتراف بالتعددية، حقوق الانسان، الديمقراطية، واحترام "الآخرين" (الجماعات الغير مسلمة). بالإضافة الى ذلك، فيمكن للأقلية المسلمة التي تعيش في دولة غير مسلمة أن تواجه تحديات جدية وحتى قيودا اذا كانوا مرغمين على تطبيق شريعة صارمة واستثنائية. وبممكنها أن تواجه مشاكل تتعلق بالقوانين والتعليمات القائمة للدولة، والتي غالبا لا تعتمد على قانون الشريعة. وعلى العكس، فأنهم غالبا يعتمدون على قانون أو قوانين العلمانية التي تحكم العادات المحلية. وبناء على ذلك، فان أي محاولة لفرض شريعة صارمة واستثنائية في دول غير مسلمة ستشكل مشكلة للأقلية المسلمة. وبالإضافة الى ذلك، فان ذلك سيعيق التقدم وسيشكل حتى خطرا للدمقرطة في حال استخدام العنف.

معارضة التعددية . للاسلامي الراديكالي ميلا قويا نحو عدم احترام التعددية ويعتبر أن مثل هذه الفكرة هجومية على الاسلام كونه "الحقيقة الصحيحة الوحيدة". وينظر الى الديانات الأخرى على أنها غير صحيحة ومن صنع أولئك الذين انحرفوا عن الاسلام أو حتى الغير مخلصين. وغالبا ما يدعي الاسلامي الراديكالي أن الله قد جعل هنالك فرقا واضحا بين "المسلم" و "الكافر". وكنتيجة لذلك، فأنهم يميلون الى التحديد بشكل صارم من هو صديق ومن هو عدو، محددين بشكل واضح بين "نحن" (منا، ضمن الجماعات) و "هم" (منهم، خارج الجماعات). هذا، والاتجاه أعلاه يعتبرها مسألة خطيرة بتحديد من هو الصديق ومن هو العدو. وينتج عن هذا المفهوم خلق فجوة مع المجموعات الأخرى. وينظر الى الناس خارج مجموعتهم كوحدة مختلفة. وابعبارهم مختلفين، فأنهم يعاملون المجموعات الأخرى

بشكل مختلف. وبالإضافة إلى ذلك، فإنهم يعيدون إحياء المفاهيم ازدواجية لـ "مسلم" و "كافر"؛ "دار الإسلام" (بيت الإسلام) و "دار الحرب" (بيت العدو). وهذا بسبب ادعائهم بالحقيقة المطلقة والتي لا تتناقض مع الغير مسلمين ولكن المسلمين الذين لديهم معتقدات دينية مختلفة عن غيرهم.

الانحياز نحو الجنس وتدجين النساء. فيما يتعلق بمسائل النساء، تميل مجموعات الإسلاميين الراديكاليين المحافظين إلى تبني نظرة محافظة. فغالبا ما تجد أن لديهم نظرة الشيخ الوقور (رب العائلة) للقانون الإسلامي والتي تقلل من أهمية النساء وتخصيصهم ضمن الدائرة المحلية (الولاية الخاصة). وتمنع النساء من المشاركة في الدائرة العامة أو (الولاية العامة). ومن أجل دعم هذه النظرة، فإنهم غالبا ما يشيرون إلى التفسيرات الحرفية والنصية للآيات القرآنية والتي تعلن أن الرجال عازمين على أن يكونوا قادة النساء. ولا تتساوى مكانة الرجال مع النساء. ويصمم الرجال على أن لديهم مقدرة أفضل من النساء. والتلميحات لوجهة النظر هذه هي بعيدة المنال. ويعتقد الإسلاميون الراديكاليون المحافظون بشدة أن التعليم الإسلامي يصر على أنه يجب أن تبقى النساء محصورات داخل الدائرة المحلية. وبذلك، فإنهم يشيرون إلى أن دور النساء محدود في الإبقاء على مكانتهن كربات بيوت، معلمي أطفال، بالإضافة إلى انجاب الأجيال. وبناء على ذلك، يعتقد أن المحيط العام ينتمي فقط للرجال، ويحرم على النساء الحصول على مناصب عامة. وبهذه النظرة الأيدولوجية، فليس من المفاجئ إذا كان الإسلاميون الراديكاليون يرفضون بشكل كامل فكرة إمكانية انتخاب النساء كقادة للدول.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن لدى الإسلاميين الراديكاليين ميلا نحو طلب تطبيق قانون الشريعة. هذا فإن التطبيق الرسمي لقانون الشريعة لا يتطرق لجوهر مشاكل النساء. بالإضافة إلى ذلك، فإن التطبيق الرسمي لقانون الشريعة يحدد دور النساء وحركتهم في الحياة العامة. وفي كثير من الحالات، تكون النساء ضحايا الشريعة الصارمة والاستثنائية. وعلى سبيل المثال، فإن مجموعات الإسلاميين الراديكاليين المحافظين يحددون الدور الأساسي للنساء في العائلة كزوجات عليهن اطاعة أزواجهن، وأمهات يقمن بتربية وتعليم أطفالهن في البيت. وعلى الرغم من أن الشريعة تسمح للنساء امتلاك حياة عامة، فإن ذلك يكون ثانويا ويجب أن لا يؤدي الحياة العائلية. وكنيجة لذلك، لا يمكن للنساء المشاركة بشكل كامل في الحياة السياسية والمسيرة الديمقراطية.

ظهور الإسلام التقدمي - التحرري وأجندته الأساسية

نظرا للاستراتيجية الهجومية التي ينتهجها الإسلاميون الراديكاليون المحافظون (RCI) في تعزيز أفكارهم، فقد أسست مجموعة من المفكرين والناشطين المسلمين الشباب شبكة الإسلام التحرري (Jaringan Islam Liberal) في أوائل عام 2001. والسبب في ذلك يعود ليس فقط لأنهم لم يهتموا بالأفكار المحافظة للإسلاميين الراديكاليين المحافظين، بل كذلك بسبب الطريقة التي اتبعتها هذه الجماعات في تنفيذ أعمالهم الراديكالية باستخدام أسلوب العنف. وفي الحقيقة، فإن شبكة الإسلام التحررية هي في الأساس منتدى فكري غير ثابت يناقش أفكار

الاسلام التحرري ويوفر منشورات كتب، أعمدة نقابية وعروض مناظرات اذاعية. ومعظم أعضاء الشبكة هم من المسلمين الشباب، المدنين، المتحررين الحاصلين على مستوى تعليمي جيد، والذين يؤمنون أن الجزء الأكبر من مضامين التعليمات الاسلامية يحتاج الى اعادة تفسير. 31

ومن للمحة الأولى، كانت مؤسسة شبكة الاسلام التحرري معادلة وموازنة لانتشار أفكار وحركات الجماعات الاسلامية الراديكالية المحافظة، والتي تميل الى تعزيز أسلوب استثنائي قانوني صارم على الهزال الاسلامي. وعلى عكس الاسلام الراديكالي المحافظ، تلتزم شبكة الاسلام التحرري بتطوير الأسلوب التحرري-الاستثنائي على الهزال الاسلامي. وفي هذا السياق، يجب اعتبار ظهور شبكة الاسلام التحرري كأحياء للجيل الجديد من المفكرين المسلمين الذين يتصلون بالفكر التجديدي الاسلامي في ما بعد عقد السبعينات. هذا، ومن الخطأ الحكم على ظهور جماعة الاسلام التقدمي التحرري على أنها ظاهرة جديدة. بل، فالها استمرارية للجماعات المتحررة المعززة من قبل مفكرين وناشطين مسلمين معروفين في الستينات والسبعينات. وفي الستينات، كان هناك مجموعة محدودة في جو كجاكارتا والتي قادت النقاش حول علم اللاهوت الاسلامي مستخدمة الأساليب المتحررة. وبالنسبة لفترة السبعينات، صدم المسلمون الاندونيسيون بأفكار حركة تجديد الفكر الاسلامي (**Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam**) والتي أنشأها نورخالق مجيد. هذا، ويجب الانتباه هنا الى أن شبكة الاسلام التحرري هي أكثر تحمرا واستفزازا، ومنظمة بشكل جيد في نشر أفكارهم للعامة مقارنة بتلك العائدة ل حركة تجديد الفكر الاسلامي. 32

ومن الضروري أن نذكر هنا أن شبكة الاسلام التحرري هي ليست المجموعة الوحيدة، التي تطور الأسلوب التحرري - التقدمي حول الأفكار الدينية - السياسية. هناك مجموعات أخرى قد عززت حركة التحرر الاسلامي مثل "بارامدينا" (**Paramadina**) ، معهد للدراسات الاسلامية والاجتماعية (**LKIS**)، الجمعية الاندونيسية لتنمية

³¹ احسان على فوزي، "الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا: نظرة أقرب الى الاسلام المتحرر"، المجلة الالكترونية لل **ICIP** ، مجلد 1 رقم 2 آب - كانون أول 2004، ص. 2-3. من بين الشخصيات القيادية للشبكة الاسلام التحرري اوليل ابشار عبد الله، لطفى اسيوكاني، حميد باشياب، احمد ساحال، وغيرهم.

32 أنظر في احمد جاوس، "الى أي مدى من التحرر يمكنك أن تصل؟"، كومباس، 13 كانون أول، 2002، اعيد نشره في دزولمان،، مطبعة الساق، ص. 79 - 84. وللمقارنة، انظر الى م. كمال حسن، ردود المفكرين المسلمين الى "النظام الجديد"، كوالا لمبور، 1980.

33 معظم المنظمات الغير حكومية المرتبطة بمجموعات ال **PLI** تحصل على دعم مالي جزئي أو مميز من المؤسسات التمويلية، مثل مؤسسة آسيا، مؤسسة فورد، الاتحاد الاوروبي، برنامج الأمم المتحدة الانمائي **UNDP** ، الوكالة اليابانية للتعاون الدولي **JICA** ، مؤسسة فردريك البرت ستيفتونغ **FES** ، مؤسسة كونراد اديناور ستيفتونغ **KAS** ، وغيرها.

34 أنظر، موقع شبكة الاسلام التحرري على الانترنت، "عنا"،

الاجتمع (P3M)، معهد تنمية الموارد البشرية والدراسة (Lakpesdam)، الشبكة المحمدية للمفكرين الشباب (JIMM)، المركز الدولي للاسلام والتعددية (ICIP)، وغيرها. بالتأكيد ان تلك هي مجموعات لمنظمات غير حكومية بشكل عام ملتزمة بفكرة تقوية المجتمع المدني عن طريق تعزيز التكافؤ بين الاسلام والديمقراطية، حقوق الانسان، التعددية وقيم مساواة الجنس. وبهذا الشأن، فانها تقوم بتطوير التعاون مع عدة وكالات تمويلية من الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية. 33 ويمكن تصنيفها على انها جماعة المؤيدين للاسلام التقدمي التحرري (PLI).

وفي بيانها تعلن شبكة الاسلام التحرري (JIL) ضرورة تنفيذ الاجتهاد (التفكير المنطقي للنصوص الاسلامية) في جميع مظاهر حياة الانسان. وتؤمن شبكة الاسلام التحرري أن الاجتهاد هو المذهب الأساسي الذي يمكن الاسلام من البقاء في كل الأزمنة. ان شبكة الاسلام التحرري هي مسعى نحو تفسير الاسلام اعتمادا على الروح الاخلاقية - الدينية للقرآن الكريم والسنة النبوية. وكنتيجة لذلك، ترفض الشبكة تفسير الاسلام بناء على النص الحرفي للسياق. وباستخدام التفسير على قاعدة الروح الاخلاقية - الدينية، تؤمن شبكة الاسلام التحرري أن الاسلام يمكن أن يجيا وينمو بشكل خلاق ارتباطا مع "الحضارة الانسانية" العالمية. تعتمد شبكة الاسلام التحرري على الفكرة المؤيدة لـ "الحقيقة" (في التفسير الديني) كشيء نسبي، بما أن التفسير هو "نشاط انساني" والمقيد بنص محدد؛ مفتوح، حيث أن كل شكل من أشكال التفسير يحتوي على احتمالية مخطنة أو غير صحيحة، بدلا من احتمالية واحدة صحيحة؛ متعدد، حيث أن كل تفسير ديني، بطريقة أو بأخرى، هو انعكاس لحاجة أي مفسر في تغييرات مستمرة في الزمان والمكان. 34

الدعوة الى عدم اقامة الشريعة .

على عكس طلب الاسلاميين المحافظين الراديكاليين للمحافظة على الشريعة، فان مؤيدي الاسلام التقدمي التحرري (PLI) يهامون بقوة من أجل عدم اقامة الشريعة بناء على دراسة تاريخية. وهذا يهدف الى وقف أو مواجهة المعتقد بأن نص الشريعة غير قابل للتغيير. ومن أجل مؤيدي الاسلام التقدمي التحرري، فان أجندة فرض الشريعة هي شكل من ضعف المسلمين في مواجهة المشاكل التي كانت تشكل اسفينا عليهم، وفشل في مواجهتها باستخدام الأسلوب العقلاني. وقد جادل اوليل ابشار عبد الله، منسق شبكة الاسلام التحرري، بقوة أن تقديم الشريعة كوسيلة لحل أية مشاكل عالمية هو شكل من أشكال الكسل في التفكير وهروب من المشكلة. وقد أشار اوليل الى،

ان النظرة على أن الشريعة هي "رزمة متكاملة" وجاهزة للاستخدام؛ دستور من الله لحل المشاكل في كل مناحي الألفية، هو شكل من الجهول وعدم القدرة على فهم سنة الله ذاتها. ان الاقتراح بأن الشريعة هي حل لجميع المشاكل ما هو الا كسل في التفكير، أو أسوأ من ذلك، هو طريقة للهروب من المشاكل. انها شكل من الهروب باستخدام قانون الله. وقد أصبح هذا الهروب مصدرا لتخلف المسلمين في كل مكان. لا أستطيع أن أقبل هذا النوع من

"الكسل"، خاصة اذا كان مغطى بسبب أن كل شيء هو للحفاظ على قانون الله. لا تنس: ليس هناك قانون الله. الحقيقة أن هنالك ما يدعى سنة الله فقط ، والقيم العالمية تنتمي لكل انسان. 35

زهيري ميسراوي، ناشط في الجمعية الاندونيسية لتنمية المجتمع (P3M)، منظمة غير حكومية اسلامية مقرها NU، وعضو في نادي خريجي جامعة الأزهر، القاهرة، يقترح أن الشريعة كنص، هي في الحقيقة منتج ثقافي. وهي قد أنشأت تاريخياً؛ ومن ثم، لا يمكن نزعها من خلفياتها الثقافية الاجتماعية، التي تبني معرفتها التاريخية وعلمها النفسي. وخلال انشائها، كانت الشريعة مرتبطة بشخصية الاسلام الأولي الذي واجه ثقافة "التوحيد" السياسي. وكانت الثلاث قرون الأولى للاسلام (القرن السابع - التاسع) هي فترة تشكيل الشريعة.

وبذلك، فإن انشاء الشريعة مرتبط بثقافتها الأرضية، الجغرافية، الاجتماعية -السياسية. وذلك، تظهر هناك فكرة عدم بناء تاريخ الشريعة ويجاد أبعاد الاسلام المشمولة والمتعددة. 36

تعزيز التعددية. التعددية هي حقيقة الحياة. ولا يمكن انكار كون اندونيسيا دولة تعددية. ولا تكون التعددية فقط فيما يتعلق بالأعراق، السلالات، الثقافات واللغات، ولكن كذلك فيما يتعلق بالأديان. وبذلك، لا يمكن انكار التعددية. لقد دخلت التعددية في كثير من مظاهر الحياة. وهي ليست فقط ضمن مجال العائلة الكبير الذي يدعى الدولة، ولكن ايضا في مجال عائلة حقيقة صغيرة. الكل يعيش في عالم متعدد. وفي مواجهة الواقع، ما نحتاجه هو ليس كيف نتخلص منه ولكن كيف نجد الآلية للتعامل معه. ان موقف التنافر الروحي مع الواقع ليس بالوضع الصحيح؛ بل على العكس سيكون له آثار في مواجهة الانتاجية على نظام الانسان السلمي.

لم يتم بناء اندونيسيا على أساس مجتمع ديني واحد. وهي تعترف بمواطنيها ليس على أساس المقياس الديني بل الوطنية. وبعبارة أخرى، لا تعتمد وحدة اندونيسيا على الدين ولكن على الوطنية (المواطنة). لقد كان استقلال اندونيسيا نتيجة لكل مكونات الدول، ليس الجالية المسلمة فقط، بل كذلك الغير مسلمون، ليس فقط الجاويون، بل كذلك الغير جاويين. وعلى أساس هذه الخلفية، لا تعترف اندونيسيا بوجود مواطنين من الدرجة الثانية. ولا يمكن تسمية الجاليات الاندونيسية الغير مسلمة كالذميين أو أهل الذمة في الفقه السياسي للاسلام الكلاسيكي.

³⁵ اوليل ابشار عبد الله، كومباس، 18 تشرين ثاني 2002. وقد خلق هذا المقال جدلا شعبيا واسعا بين مؤيدي ومعارضى أفكار الاسلام التحرري. وقد تم إعادة نشره في كتاب بعنوان "الاسلام التحرري والأصولي"، جوجاكارتا: مطبعة الساك، 2003، (ص.7) حرر من قبل دزولماني. وقد كتب الرئيس الأسبق وحيد ختاماً لهذا الكتاب ... ص. 257 - 262.

³⁶ زهيري ميسواي،، العدد رقم 12، 2002، ص. 15 - 17

وبذلك، يجب أن تكون الوطنية المحور الأساسي في تشكيل القانون الاسلامي الاندونيسي. وهذا يعني أن ثراء الوطنية الاندونيسية يجب أن يصبح حجر الأساس للقوانين الاسلامية. وهذا مهم بسبب أن الاسلام، كأغلبية، وكل ما يتعلق به لم يكن يوماً من شأن المسلمين أنفسهم. وما يحدث للاسلام والمسلمين له مضامين على الآخرين (الأخر). وبالطبع، فليس من السهل تطبيق هذا الجهد بمجهود مستمرة لبعض الجماعات داخل المجتمع ومن أجل احياء الفقه الكلاسيكي. هذا، ويجب التذكير بأن التعددية هي عامل هام في تشكيل القوانين الاسلامية في اندونيسيا. والاهمال لهذه الحقيقة لن يؤدي الا الى فشل القوانين الاسلامية أو الفشل من البداية.

وفيما يتعلق باحترام التعددية، يشتق تودي منور رحمان من بارامادينا، تفسيراً متحرراً نحو الآيات القرآنية. وتثير فكرة التحمل الديني المتداخل والتعددية مفهوم "مساواة المؤمنين أمام الله". وقد صرح رحمان:

تثير فكرة التحمل الديني المتداخل والتعددية مفهوم "مساواة المؤمنون أمام الله". وعلى الرغم من أن لدينا ديانات مختلفة، فإن الايمان أمام الله متساوي حيث أن الايمان يشمل فهمنا الكامل والكلي لله، وهو شيء أعمق من التطبيق الديني الرسمي، والذي يمكن تسميته "الذكاء الروحي". وما نحن بحاجة اليه الآن هو فهم أن التعددية الدينية المتداخلة هي فكرة أن كل من يؤمن بالله هو متساوي أمام الله بسبب أن الهنا هو الاله الواحد. ومن المنظور الاسلامي اللاهوتي، لن يؤثر ذلك، إذ أن القرآن يؤكد أن الخلاص فيما بعد يعتمد فقط على إذا كان الشخص يؤمن بالله، ويؤمن باليوم الآخر (يوم القيامة) ويؤدي الأعمال الحسنة. ان هذا هو جوهر التعاليم الدينية السماوية الثلاثة - اليهودية، المسيحية والاسلام. وهذا ما ذكر في القرآن في سورة البقرة وسورة المائدة (آية 2:62 و 5:69). 37

تعزير التساوي بين الجنسين. ان الجندر والجنس شيان مختلفان. فاذا كانت كلمة "الجندر" تستخدم بشكل عام لتحديد الفروق بين الرجال والنساء من النواحي الاجتماعية والثقافية، فغالبا ما تستخدم كلمة "الجنس" لتحديد الفروق بين الرجال والنساء فيما يتعلق بتحليلاتهم البيولوجية. وهذا يعني أن الجندر ليس فئة حيوية تتعلق بالكرموزوم، النموذج الجيني أو التكويني، والهيكل التناسلي، ولكنه بناء اجتماعي وثقافي. ومن ناحية أخرى، فإن الجنس رغبة الهية دائمة.

ليس هناك حاجة لمناقشة الاختلافات البيولوجية بين الرجال والنساء هنا. فليس لدى للنساء مشكلة بتقبل قدرهن، وهو أن يقمن بالانجاب، الارضاع، وتربية الأطفال، الخ. ولكن تظهر المشكلة عندما تخلق الفروقات البيولوجية معاملة اجتماعية أو سلوكيات اجتماعية غير عادلة بين الرجال والنساء. وعلى سبيل المثال، فإن وضع النساء يجعلهن

³⁷ أنظر في بودي منور-رحمان، "القاعدة اللاهوتية للاخوان المتدينين"، شبكة الاسلام التحرري، شبكة العدد الانجليزي ()، 19 آب،

كشخص يجب أن يعمل ضمن الدائرة الخلية (البيت) ولا يمكنهم العمل في القطاعات العامة بسبب أن القطاعات العامة قد خصصت للرجال. وليس للنساء السلطة أن يحتلن منصب قائد في العائلة والمجتمع.

فحسب السياق أعلاه علينا أن نميز بين "الجنود" و "الجنس" بشكل نسبي. من منظور الجنود، يجب وضع العلاقات بين الرجال والنساء في سياق من التساوي والعدل. فعدم وجود العدل بالنسبة للجنود ليس فقط ضد روح الاسلام ولكنه يهشم كذلك ويقلل من الانسانية اتجاه النساء. ويصرح الاسلام بوضوح أن الرجال والنساء متساويان، وما يفرقهما فقط هو الايمان أو التقوى. لا يعطي القرآن تأكيدا على التفوق أو عدمه بناء على الجنس.

يجب أن تركز القوانين الاسلامية بشكل مطلق على هذا المبدأ، وذلك لأن التساوي بين الجنود هو وحدة الجوهر في علاقة العدالة الاجتماعية. ومن دون التساوي بين الجنود، يصبح من المستحيل تحقيق علاقة العدالة الاجتماعية. وهنا، تظهر مشكلة البناء الاجتماعي في قوانيننا الاسلامية. ان القوانين الاسلامية التي نؤمن بها، نفهمها ونطبقها في الحياة اليومية غالبا ما تعتبر طبيعية. وبشكل مماثل، نجد ثقافة شيخ أو رب العائلة حيث يكون الرجال مركز القوة وفي العادة تصبح مواقف كره النساء في المجتمع مقبولة دون انتقاد. من الصحيح أن إعادة تشكيل القانون الاسلامي (الفقه) اليوم يجب أن لا تقتصر فقط على إعادة التفسير، ولكن كذلك على هدم الايدولوجيات التي تقيد وتعيق الفقه.

حول مسألة التساوي في الجنود، يستعرض مؤيد الاسلام التقدمي التحرري مفهوم علاقة الجنود كجزء من هدف الشريعة (مقصد الشريعة). وقد أشار نصر الدين عمر، مؤيد للاسلام التحرري، الى:

يقدم الاسلام مفهوم علاقة الجنود كجزء من هدف الشريعة (مقصد الشريعة): أي في بيان العدالة والصحة (سورة النحل، آية 16:90)، الأمن والسلام (سورة النساء، آية 4:58)، وفي الدعوة الى العفة ومنع الشيطان (سورة آل عمران، آية 3:104). ويمكن أن تستخدم هذه الآيات كإطار لتحليل علاقات الجنود في القرآن الكريم. للرجال والنساء حقوق وواجبات متساوية في أداء الدور مثل الخليفة والعبد. وفيما يتعلق بالدور المهني للنساء، فليس هناك آيات قرآنية أو أحاديث تحرمه على النساء. على العكس، تبين معظم الآيات القرآنية والأحاديث أنه يسمح للنساء أن يصبحن مهنيات. 38

³⁸ نصر الدين عمر، "لاهوت تحرير النساء"، شبكة الاسلام التحرري، شبكة العدد الانجليزي ()، 29 تموز 2001.

39 لمزيد من التفاصيل عن شفيق هاشم، حول هدم فقه شيخ العائلة المتعلق بحقوق النساء، أنظر في كتاب **Hal-hal Yang Terpikirkan tentang Perempuan dalam Islam**، باندونغ، ميزان، 2001. وقد حصل هذا الكتاب على جائزة من ناشره (ميزان). وسيتم إعادة نشره باللغة الانجليزية من قبل ICIP بالتعاون مع شركة ايكوينوكس للنشر (لاحقاً).

40 أنظر في فقيه الدين، عبد القادر، "اختيار الزواج من زوجة واحدة فقط كإحدى للزواج: جهد اسلامي للمعاملة الانسانية اتجاه النساء"، غير منشورة، ص. 3-6

كما حث مفكر شاب مسلم متحرر آخر وخبير في مسألة الجندر، شفيق هاشم، المسلمين على عمل دراسة نقدية حول الفقه المحافظ (القانون الاسلامي). وفي كتابه الهام، (الأشياء الخالية من التفكير حول النساء في الاسلام) انتقد هاشم بقوة الانحياز نحو الجندر وميل مفهوم رب العائلة للفقه التقليدي. وهو يقدم تحليلا جديدا ومنهجية للفقه تتعلق بالنساء في المنظور الاسلامي. بالاضافة الى ذلك، يصير هاشم على ضرورة هدم فقه مفهوم رب العائلة المتعلق بتعدد الزوجات، الطلاق، الارث، وغيرها. وبالنسبة لهاشم، فان الفقه المتعلق برب العائلة والمشكل من قبل العلماء المسلمين التقليديين، مليء بالانحياز نحو الجندر والمعاملة الغير عادلة اتجاه النساء، وهذه بالتأكيد ضد روح الاسلام الذي عزز من مفهومي المساواة والعدالة. وبذلك، فانه يعزز ضرورة هدم الفقه المتعلق برب العائلة، والتغيرات مع الفقه البديل. ويصر هاشم، ان هدف الاسلام هو ابقاء العدالة في العالم. ويجب تأسيس المساواة والتوازن كمبدأ للعدالة من أجل تطوير فقه جديد باستخدام منظور عدالة الجندر. وما يعنى بعدالة الجندر هو وضع النساء والرجال بموقف من التساوي والثبات، وليس على مبدأ الفروقات في القانون الطبيعي. 39

فيما يتعلق بتعدد الزوجات، جادل فقيه الدين عبد القادر من معهد فهمينا بقوله أن تلك الممارسة لم يتم ادخالها في الحقيقة من قبل الاسلام. وقد تمت ممارسة تعدد الزوجات قبل وقت طويل من قبل المجتمعات العربية وقبل مجيئ الاسلام. ومن خلال الآية في سورة النساء (رقم 3:4)، انتقد الاسلام عدم العدالة وعدم المساواة في تطبيق تعدد الزوجات، خاصة تلك التي مرت بها النساء. ولا تؤكد روح هذه الآية على تعدد الزوجات ولكنها تنتقد عدم العدالة وعدم المساواة التي غالبا ما تحدث في ممارسات تعدد الزوجات؛ الروح التي تم احيائها في الحديث عن الزوجات المتعددة في الاسلام. وفي هذا السياق، يمكننا أن نقف على بعض التفسيرات حول العلماء الكلاسيكيين (العلماء المسلمون) في كتب التفسير المشار اليها. فعلى سبيل المثال، صرح السمرقندي حول معنى (الآية رقم 3:4) أن (الناس في ذلك الوقت) تزوجوا النساء اللواتي أحببنهن، ثم ظهرت الآية. ومعنى الآية أنه اذا خشيت أن لا تكون عادلا اتجاه الأطفال اليتامى، فعليك أن تخشى كذلك أن لا تكون عادلا اتجاه زوجاتك، اذا ما مارست تعدد الزوجات. 40

وفي اطار النقاش المذكور أعلاه، من الواضح أن هناك رسالة وشعور وادراك مختلفين بين الاسلام الراديكالي المحافظ (RCI) والاسلام التقدمي التحرري (PLI) والذي يمكن بيانه في الجدول التالي:-

الاختلافات بين الاسلام التقدمي التحرري و الاسلام الراديكالي المحافظ

الاسلام الراديكالي المحافظ	الاسلام التقدمي التحرري	الرسالة الشعور والادراك
الحركة الجماعية	الحركة الفكرية	نوع المنظمة
تشكيل الشريعة	هدم الشريعة	الكفاح الايدولوجي
عدم احترام التعددية	احترام التعددية	الشعور والادراك حول التعددية
عدم احترام المساواة بين الجندر	احترام المساواة بين الجندر	الشعور والادراك حول الجندر

الاسلام التقدمي التحرري في التطبيق العملي

تعزيز الديمقراطية. نظرا لانتشار أفكار وأعمال الاسلام الراديكالي المحافظ، تلتزم جماعات الاسلام التقدمي التحرري مثل شبكة الاسلام التحرري **JIL** والمركز الدولي للاسلام والتعددية (**ICIP**) بتعزيز فكرة الديمقراطية. وعلى سبيل المثال، فقد أجرت شبكة الاسلام التحرري عرض حوار اذاعي فيما يتعلق بالمسائل الدينية - السياسية التي تعزز الديمقراطية. ويتم بث هذا البرنامج من قبل منات الاذاعات. وفي نفس الوقت، وبالتعاون مع مؤسسة آسيا (**TAF**)، فقد أجرى كذلك المركز الدولي للاسلام والتعددية ندوات دولية وأبحاث لتعزيز التكافؤ بين الاسلام والديمقراطية، في بحثها على القيم الدينية التي تقوي من المسيرة الديمقراطية في دول جنوب شرق آسيا. بالإضافة الى ذلك، وبالتعاون مع **Aus AID** (اسعاف استراليا)، قام المركز الدولي للاسلام والتعددية كذلك باجراء بحث في استكشاف شعور وادراك أعضاء جاليات بيسانترن **pesantren** اتجاه فكرة الديمقراطية. وبناء على المقابلات والاضطلاع، يمكن الاستنتاج بشكل عام أنه بينما كانت روح المحافظة، الأصولية و ضد التعددية تنمو ضمن الملبين والموافقين، فضل كثير منهم اتباع أسلوب براجماتي عند التعامل مع النشاطات السياسية. وهذا على الرغم من حقيقة أنه بناء عليهم فان الأغلبية لا تحافظ دائما على الحقيقة. هذا، ويؤمن الكثير أن النظام السياسي الحالي - الديمقراطية على الأسلوب الغربي - يجب أن يستخدم بشكل فعال من أجل تقدم مصالح الأمة. 41

ويمكن لأي شخص كان أن يندهش ويذهل اتجاه التناقضات والعبارات الغير متكافئة التي تسود هذا البحث. فمن ناحية، هناك أصولية متنامية؛ ومن ناحية أخرى، يحرص الموافقون على استغلال الآلية الديمقراطية من أجل متابعة

41 "ادراك جاليات ومجتمعات ال بيسانترن في غرب جاوا اتجاه العلمانية، التعددية والتحرر"، تقرير فريق بحث المركز الدولي للاسلام والتعددية، ايلول - تشرين اول 2005.

أجندتهم. وفي هذه الحالة، قد تعتبر البراجماتية المصطلح المناسب لوصف هذا الميل. 42 ومن وجهة نظري، فإن هذه البراجماتية تفتح الطريق لجماعات الاسلام التقدمي التحرري لعمل المزيد من أجل تعزيز الديمقراطية.

المواجهة الاسلامية القانونية. في عام 2004، عمل الفريق الجاري الرئيسي للجندر في وزارة الشؤون الدينية، لمدة عامين من أجل اعداد مسودة مفهوم وهي مسودة المواجهة القانونية لتنسيق القانون الاسلامي. وبقياجة المرأة المسلمة المفكرة الدكتوراة موسدا موليا، احتوت المسودة على أسلوب جديد للقانون الاسلامي بناء على روح المساواة بين الجندر، التعددية، حقوق الانسان، والديمقراطية. ومن بين المسائل التقليدية التي طرحت في هذه المسودة هي منع تعدد الزوجات والسماح بالزواج من الديانات المختلفة. 43 وهناك بعض الأسباب حول الحاجة الماسة للاصلاح. الأول، ان التنسيق يتناقض أصوليا مع جوهر رسالة القرآن أن الرجال والنساء متساوون، بينما يرسل التنسيق رسالة قوية بأن لدى الرجال حقوقا أكثر من النساء. الثاني، يجري التنسيق ضد السياسة الوطنية لتعزيز مكانة النساء والذي يفقد جملة لسياسة تحمل بمقدار صفر لأي شكل من التمييز والعنف ضد المرأة. ومثال على ذلك، في التنسيق الحالي، يعرف الزواج كعباده - انه فرض. وهنا تقول الدكتوراة موسدا أنها تريد أن تعزز مفهوما جديدا للزواج، وهو رباط قوي، أو **mitsaqan ghazila**، بين الرجال والنساء الذين يدخلون في فهم حكيم بغرض خلق عائلة مبنية على جوهر واتفاق الطرفين.

برامج حول التعددية الثقافية، التعليم المدني، حقوق الانسان والمساواة بين الجندر. لاحقا للبحث حول مفهوم جاليات أو مجتمعات بيسانترن اتجاه التحرر، التعددية والعلمانية، كان المركز الدولي للاسلام والتعددية ICIP يقوم بتدريب حول تعزيز التعددية الثقافية بين أعضاء بيسانترن في غرب جاوا. وقبل وقت قريب، قام المركز الدولي للاسلام والتعددية باجراء التدريب في بيسانترن دار المتقين في بارونغ، بوجور، غرب جاوا، وبمشاركة كثير من الوفود من بيسانترن في غرب جاوا. ومع دعم مجد من مؤسسة آسيا، أجرت كذلك مجموعات الاسلام التقدمي التحرري برامج مشابهة، مثل "لاكيسدام" حول برنامج ادارة الأزمة، وجماعة الجمعية الاندونيسية لتنمية المجتمع P3M حول "halqah pesantren"، جماعة معارف حول تعليم المجتمع المدني في المدارس، LKIS حول حقوق الانسان في الاسلام، فتايا NU حول مساواة الجندر أو الجنس ضمن اطار الاسلام وال IRM حول الحملة ضد العنف بين الشباب. 44 وعلى المستوى الاقليمي والدولي، لقد تم متابعة الشبكة من قبل المركز الدولي للاسلام

42 أنظر، "ادراك مجتمعات ال بيسانترن في غرب جاوا اتجاه العلمانية، التعددية والتحرر: تقرير بحث" المركز الدولي للاسلام والتعددية، 2005.

43 المسودة الأولى، رقم، تاريخ، الدكتور موسدا موليا هو محاضر في جامعة الدولة الاسلامية وباحث رفيع في قسم الابحاث والتطوير، دائرة الشؤون الدينية. وحاليا، موسدا هو أمين عام (المؤتمر الاندونيسي حول الدين والسلام).

44 أنظر، روبين بوش "الاسلام والمجتمع المدني في اندونيسيا: نظرة وكتل البناء." ورقة مقدمة في منتدى "جولة دراسية من قادة جنوب آسيا المسلمين الى جنوب شرق آسيا، جاكارتا، 1 شباط، 2005

والتعددية مع دعم مؤسسة آسيا، مثلاً من خلال اجتماعات الطاولة المستديرة حول الإسلام والديمقراطية في جنوب شرق آسيا، بجلب مشاركين من اندونيسيا، تايلاند، الفلبين، ماليزيا وسنغافوره، بالإضافة الى الدول الغربية. ان الهدف من هذا البرنامج هو نشر أفكار المسلمين المعتدلين والمتقدمين في اندونيسيا الى الجمهور سواء في اندونيسيا وحول العالم وكذلك لنشر أفكار المفكرين المسلمين المعتدلين والمتقدمين العالميين الى الشعب الاندونيسي. ويعتبر البرنامج كذلك حافلة لنشر تفكير الاندونيسي المسلم المتقدم خارج دائرته المعتادة ويمكن أن يكون طريقاً لتعميق وتكبير الفكر الاسلامي المتقدم داخل اندونيسيا من خلال التقاء مفكرين من مستوى عالي ويملكون مثل هذا التفكير من أجزاء أخرى من العالمين الاسلامي والغربي على حد سواء. يعتبر تشكيل شبكة اقليمية ودولية للمفكرين المسلمين المتقدمين هاما بشكل خاص ليس فقط من أجل توفير الدعم والتضامن للمحاربين الناصكين في المعركة ضد العسكريين، ولكن من أجل مواجهة الروابط القوية القائمة اقليمياً ودولياً بين المنظمات الاسلامية المتشددة.

التوتر والأزمة

منذ السنوات الأربع الأخيرة وحتى أيامنا هذه، وجدت المنافسة بين الإسلام الراديكالي المحافظ والإسلام التقدمي التحرري. وقد اعتادت مثل هذه المنافسة على الظهور كخطاب ديني-سياسي مغطى باعلام مكتوب أو الكتروني يكون تابعا سواء للإسلام الراديكالي المحافظ والإسلام التقدمي التحرري أو لاعلام عام آخر. وبهذا الشأن، فغالبا ما ينشر صوت مجموعات الإسلام الراديكالي المحافظ في سبيلي، وهي واحدة من أكثر المجالات الاسلامية راديكالية وأصبحت لسان حال الجماعات الاسلامية الراديكالية. وحسب الاحصائيات التي أجرتها نيلسين AC، تعتبر سبيلي ثاني أكثر مجلة متداولة في اندونيسيا، بعد مجلة النساء، فيمينا (Femina). ويكشف على أن سبيلي تنشر أكثر من 100,000 نسخة من كل عدد. وهناك مجالات اسلامية أخرى متشددة ولكن أقل راديكالية من سبيلي وهي هداية الله (50,000 نسخة)، ومجلة النساء الاسلامية أمة (75,000 نسخة). هذا، وقد وجد باحثون من المركز الدولي للإسلام والتعددية والذين يقومون ببحث ميداني أن حوالي 3 - 4 قراء يقومون بقراءة كل عدد من هذه المجالات، خاصة سبيلي، على الأقل. كما وتستخدم سبيلي كذلك كمرجع من قبل داعي أو مبلغ (أئمة) لنشر خطبهم في المساجد والتجمعات الدينية. والى جانب هذه المجالات الاسلامية المتشددة، فقد كانت جماعات الإسلام الراديكالي المحافظ تقوم بنشر وبيع كتب بأسعار زهيدة الثمن بالإضافة الى توزيع منشورات وكتيبات الى عامة الشعب. بالطبع، فان مثل هذه المنشورات تكون موجهة لتوسيع هزاهم الايدولوجي والمواجهة الإسلام التقدمي التحرري. وبفعل ذلك تريد جماعات الإسلام الراديكالي المحافظ الحصول على دعم شعبي بشكل واسع. 45

ومن الواضح ان مثل هذا الخطاب بين الجماعتين المتنازعتين هو خطاب ايجابي، لحقيقة أن كل مجموعة ستتمكن من اقامة خطاب صحي والذي يمكن من اثناء المعرفة الشعبية حول المسائل الدينية - السياسية. وتكمن المشكلة في

45 اغوس محمد، جورنال بانناو، السنة الثانية، رقم 015، تموز 2001، أنظر، انظر

كذلك في كامالا تشاندر اكيرانا و يونياني حذيفه، ص. 16

حقيقة أن جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ غالبا ما تستخدم لغة استفزازية، وقاحة، تشهير وسب، وتميل الى حصولها على ادعاء حول الحقيقة فيما يتعلق بأفكارها وأعمالها المعارضة لجماعات الاسلام التقدمي التحرري. وكنتيجة لذلك، غالبا ما يسيء الناس الفهم أو يحصلون على ادراك مضل اتجاه أفكار الاسلام التقدمي التحرري. والأسوأ من ذلك أنه غالبا ما يستخدم الاسلام الراديكالي المحافظ التهديد أو العنف، والذي يشكل خطرا على تطوير خطاب شعبي صحي وحرية أفكار وتعبيرات. وقد حدث ذلك العام الماضي عندما أعلن رجال دين معينين من غرب جاوا، بالنيابة عن منتدى العلماء المسلمين الاندونيسيين (FUUI) فتوى الموت ل اوليل ابشار عبد الله، المنسق لشبكة الاسلام التحرري JIL. وبالنسبة للمفكرين المسلمين الانتقاديين، فان فتوى الموت هذه هي غير مألوفة وسخيفة. ولذلك، فقد كان معظم المسلمين المعتدلين متعجرفين بخصوص فتوى الموت المطروحة من قبل المنتدى. وعلى الرغم من أن بعضهم لم يكونوا الى جانب أفكار اوليل، ولكنهم يعتبرون أن فتوى الموت هذه غير مرغوب فيها وضد حرية التعبير. كما وانتقد القائد المسلم المعتدل مثل شافعي معاريف، رئيس الجمعية الحمديّة، بشدة فتوى الموت هذه. لن تكون الجماعة "المحمديّة" غيبية مثل أولئك الذين يعلنون فتوى الموت. كما ويشارك م. داوام راهاردجو، وهو مفكر مسلم من جماعة ICMI الرأي مع معاريف فيما يتعلق بفتوى الموت الموجهة ضد اوليل. ويذكر داوام أن ذلك كان خطرا ويمكن أن يشجع أحدا على قتل اوليل بناء على فتوى مضللة. 46

والحالة الأخرى كانت قدمة ال MMI لشبكة الاسلام التحرري فيما يتعلق باعلان حول الاسلام المتعدد الألوان (Islam Warna-Warni)، والذي قام ببثه قناتين تلفزيونيتين اندونيسيتين رائدتين، (Rajawali Citra Televisi Indonesia RCTI) و (Surya Citra Televisi SCTV). وقد كان هذه الاعلان متعلقا برسالة قصيرة (مدة دقيقة واحدة) تعلم أن هناك طوائف وجماعات مختلفة ضمن الاسلام. وقد نمت هذه الجماعات بشكل سريع منذ أن كانت السياسات الاندونيسية أكثر انفتاحا. وقد اكتمل الاعلان مع بعض الصور التي أظهرت تعددية المسلمين الاندونيسيين وليس هناك اسلام واحد بعد. الرسالة واضحة: تدعو باتجاه ضرورة احترام التعددية الدينية بناء على الاعجاب المتبادل. وبذلك، فان موقف التحمل اتجاه التفسير الآخر حول الاسلام يجب أن يحترم. هذا، وقد قضت جماعة MMI أن مثل هذا الاعلان خاطئ تماما ويشكل خطرا على الأمة (مجتمع المسلمين). وقد ادعت الجماعة أن الاسلام هو التفسير الوحيد والأوحد والتعددية تنصل فقط بالأمة، ولا ترتبط بالاسلام ذاته كدين. والأهم من ذلك، أن جماعة ال MMI قامت بالضغط بشدة على القناتين المذكورتين من أجل

46 أنظر في جاترا، 21 كانون أول 2002؛ أنظر كذلك، "التقرير الرئيسي ل مجلة بانجيماس حول شبكة الاسلام التحرري وفتوى الموت، بانجيماس، 26 كانون أول 2002 - 8 كانون ثاني 2003، ص. 22 - 27.

47 اوليل ابشار عبد الله، "اسلام وارنا وارني"، نشر في 11 آب، 2002.

48 منعم سري، عدد ، جاكارتا: ياياسان وقف بارامادينا، 2004. وكتاب هذا الكتاب هم: نور خالق مجيد، كوثر ازهري نور، قمر الدين هدايات، مصدر مسعودي، زينول كمال، زهيري ميسراوي، بودي منور رحمان، احمد غاوس، ومنعم سري. ويعتبر هؤلاء المفكرين المسلمين كمؤيدين للاسلام التقدمي التحرري. وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في تشرين أول 2003. وقد صرح الناشر أنه في حزيران 2004، لقد تم إعادة طبعته للعدد الخامس.

49 المسودة الأولى، رقم ، تاريخ ، الدكتورة موسدا موليا هي محاضرة في جامعة الدولة الاسلامية، وباحثة رفيعة المستوى في قسم الأبحاث والتطوير، وزارة الشؤون الدينية، وحاليا هي أمين عام المؤتمر الاندونيسي حول الدين والسلام.

سحب اعلانهما، ومهددة بأنه اذا لم تقم القناتين بوقف اعلانهما، فانهما سيواجهان مظاهرة وستتم مقاضاتهما. وبمواجهة هذا الواقع، قررت القناتين سحب الاعلان حول "الاسلام المتعدد الألوان". 47

وهناك مسألة أخرى تتعلق بالاعتراض القوي والاستنكار فيما يتعلق بنشر كتاب، بعنوان: فقه متعدد الأديان: بناء مجتمع متعدد شامل). وقد نشر هذا الكتاب من قبل مؤسسة بارامدينا بالتعاون مع مؤسسة آسيا. وبشكل عام، فقد صمم هذا الكتاب من أجل القيام بتغيير راديكالي للنموذج القديم للفقه ولتعزيز مفهوم جديد يمكن المسلمين من تحرير أنفسهم من قيود الفقه التقليدي. 48 وتتصل عدة أفكار جدلية بالزواج متعدد الأديان (بين الأديان المختلفة)، الأثر بين الأديان المختلفة، حقوق وموقع اليهود والمسيحيين، الصلاة بين الأديان المختلفة، وغيرها.

وبحكمهم على الأفكار أعلاه، استنكرت جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ بشدة المؤلفين على أنهم غير أوفياء وقد سموا المسلمين بأفكار علمانية ومنتحرة. كما وطلبت جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ من مجتمع العلماء الاندونيسيين MUI اصدار فتوى لمنع تداول ونشر الكتاب ضمن مجتمع المسلمين. وفي الواقع، لم يصدر مجتمع العلماء الاندونيسيين بالنهاية تصريحاً حول منع الكتاب. بل، قام باصدار حكماً بأن الكتاب ضد التعليمات الاسلامية الحقيقية وخطراً على عقيدة المسلمين.

وقد كان التوتر الأخير متصلاً بفكرة تجديد تنسيق القانون الاسلامي. لقد كان فريق الجاري الرئيسي للجندير، والذي تأسس من قبل وزارة الشؤون الدينية في عام 2002. وأعضاء الفريق هم من العلماء المسلمين والخبراء في مجال الجندير أو الجنس. وقيادة المفكرة المسلمة القيادية، الدكتورة موسدا موليا، عمل الفريق لمدة عامين من أجل اعداد مسودة مفهوم "مسودة المواجعة القانونية" حول تنسيق القانون الاسلامي. وتحتوي المسودة على أسلوب جديد حول القانون الاسلامي على أساس روح المساواة بين الجنسين، التعددية، حقوق الانسان، والديمقراطية. ومن بين المسائل المثيرة للجدل والتي طرحت في هذه المسودة هي منع أو تحريم تعدد الزوجات، والسماح بالزواج بين الأديان المختلفة. 49

وعلى الرغم من ذلك، فبعد أن قام الفريق باعلان المسودة المذكورة أعلاه، ووجهت برد فعل قوي جداً من جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ، والتي قضت على تلك المسودة بأنها مضللة وتضر بالشريعة. وبمعارضتهم المسودة، قامت جماعة الاسلام الراديكالي المحافظ بنشر الكتب، المقالات والمشورات لادانة منشئي هذه المسودة، كما وقامت بعمل حملات شعبية تطالب بسحب المسودة. وباعتبار أسوأ مضمون، أعلنت وزارة الشؤون الدينية في النهاية سحب المسودة، قائلة بأنها تشكل مواجهة للتقدم، ولا تتفق وروح المسلمين الاندونيسيين. وقد صرحت الدكتورة موسدا موليا، مستشارة عليا لوزير الشؤون الدينية في الجمهورية الاندونيسية ومؤيدة للاسلام التقدمي التحرري بأنها دعمت

تعديل التنسيق الأخير للقانون الاسلامي. هذا، وقد نذبت بقولها أن الدعم لهذا المشروع لم يكن أبدا متوفرا بشكل كاف، وذلك ما أدى للأسف الى وقفه. حتى أن المعارضة من قبل العلماء المحافظين كانت قوية جدا كذلك، بدفعها الوزير الى وقف هذه المسيرة. وقد شاركت بجزءها حول كيف أن أعضاء الجماعات الراديكالية لل FPI وحزب التحرير ومجلس المجاهدين، قاموا بزيارة مكتبها وأصروا على مقابلة وزير الشؤون الدينية، ولكن الوزير طلب من الدكتورة موسدا التعامل معهم. وقد اتهمت الجماعات الدكتور موسدا بأنها "عميلة لامريكا". وعلى الرغم من الجدل حولها، إلا أن المسودة تناقش الآن في كثير من الجماعات الاسلامية، وحسب قول الدكتور موسدا، "الفكرة لا تتوقف، ولا يمكن لأحد أن يوقف الفكرة." 50

فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين (MUI) حول التعددية، العلمانية والتحرر

ان من أهم التطورات المتعلقة بالاسلام في اندونيسيا هي الجدل حول فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين. ففي 28 تموز 2005، قام مجلس العلماء الاندونيسيين باصدار 11 فتوى. ومن بين الاحد عشر فتوى الجديدة هذه، هناك فتاوي أصبحت مثار جدل وخلقت نزاعا في المجتمعات الاسلامية. الأولى تتعلق بتحريم ال احمديّة، طائفة اسلامية. وحسب فتوى المجلس، فان نظرة الاحمدية اللاهوتية هي ضد الاسلام بسبب اعترافها ب بمرزا غولام أحمد كني. وحسب ما يقره الاسلام فان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الأنبياء، ولن يكون هناك نبياً أو رسولا بعد أن قام سيدنا محمد بتمام مهمته. وبذلك، فان أي شخص كان أو أية جماعة تعلن أن هناك نبياً آخر بعد مهمة ورسالة محمد، سيُعتبر ضاللياً ومنافياً للدين وسيُعتبر أتباعه كذلك. وحسب تفسيرات محددة للقانون الاسلامي، فمن المباح قتل المرتد. وفي الحقيقة فقد أعلن المجلس هذه الفتوى ضد ال احمديّة في عام 1980. هذا، وقد استمر الاحاديون بنشاطهم حتى الوقت الحاضر. 51

50 أنظر، "تقرير مؤتمر، نقاش الطاولة المستديرة الثاني: الاسلام والديمقراطية في جنوب شرق آسيا، التحديات والفرص، جاكرتا، 5-7 كانون أول، 2005"، جاكرتا، 2006.

51 أنظر،، رقم 14، 31 تموز، ص. 12 - 16. ولمزيد من التفاصيل حول فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين وعمل الاسلام المتشدد، انظر في ميرلي ريكليفس، "الاسلام المتشدد في اندونيسيا"، جاكرتا بوست، 1 ايلول، 2005ز

52 أنظر،، جاترا، 6 آب 2005، ص. 75 - 79، تيمبو، 14 آب، 2005، ص. 110 - 113.

والفتوى الثانية للمجلس والمثيرة للجدل هي استنكار التحرر، العلمانية والتعددية. وقد عرفت فتوى المجلس التحرر كاعتراف بأن المنطق أعلى من القرآن والسنة. وفيما يتعلق بالعلمانية، وفقد عرفها المجلس على أنها نظرة الى الاعتراف بالفصل بين الدين والحياة الدنيوية. والفتوى المثيرة للجدل أكثر هي المتعلقة بالتعددية. فقد عرفها المجلس على أنها نظرة الى أن كل الأديان متساوية وحقيقة كل دين نسبية. "المسلمون محرومون بشدة من اتباع هذه المبادئ الحرمه الثلاثة، لأنها من الممكن أن تسبب تفاهة في العقيدة الاسلامية"، حسب قول معروف امين، رئيس لجنة فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين. 52

ومن المهم أن نشير هنا الى أنه قبل مؤتمر المجلس، فقد هاجم الاسلاميون المتشددون، باستخدام فتوى المجلس في عام 1980، مجمع ال احمدية في بارونغ، بوغور، في 15 تموز. وقد نظم آلاف من الأشخاص، باسم حركة المجتمع الاسلامي الاندونيسي مظاهرة في حرم المبارك. وبقيادة حبيب عبد الرحمن عسيجاف، قام أشخاص الحركة بكسر العصي والحجار للهجوم على المبارك، مطالبين باغلاق الحرم وابعاد الاحمديين من أجل المغادرة فورا. وخلال الهجوم، كان أعضاء الحركة يصرخون بقول "الله أكبر"، مرعدين الحرم ومهددين الاحمديين. وما أثار الصدمة هو أن السياسات والسلطات لم تكن تحمي الاحمديين أو توقف مثل هذه الأعمال الاجرامية. بل، تركوا المهاجمين أن يفعلوا ما يريدون وحتى قاموا ب "هميتهم" بشكل غير مباشر لابعاد الاحمديين من حرمهم.

وماذا كان السبب في عدم قيام الشرطة بحماية الاحمديين؟ بمراقبتهم لتلك الحادثة، كان هناك دليل واضح على أن السلطات قامت ب "الهام" مثل هذا الهجوم بشكل غير مباشر. وهذا كان بسبب أنه منذ كانون ثاني 2005، كان هناك عدد من الاجتماعات التي حضرها ممثلين عن الشرطة، المخابرات، وزارة الشؤون الدينية، ومعهد الاسلام لدراسة وتطوير الاسلام. وقد نظم فريق التنسيق الاشرافي لفروع معتقدات المجتمع، هذه الاجتماعات في مكتب المدعي العام. وبمناقشة المسائل عدة مرات، اختتم الاجتماع أخيرا بأن جماعات الاحمدية، سواء كاديان و لاهور، يخلقون شغب اجتماعي بسبب تعليماتهم. وقد شكل الفريق المصغر في آيار 2005، من أجل عمل توصيات للرؤساء من أجل منع ال احمدية. بالاضافة الى ما ذكر، ففي 14 تموز، أصدر فصل بوغور للمجلس، الى جانب ولاية بوغور، رئيس شرطة بوغور، برلمان منطقة بوغور، والفصل الخلي لدائرة بوغور الدينية، تصريحاً مشتركاً يطالب باغلاق حرم مبارك والذي يسبب شغبا وعدم ارتياح للمسلمين. هذا وقد زادت سلسلة الاجتماعات هذه من الضغط على ال احمدية. وبعد يوم واحد، هوجم حرم مبارك من قبل حركة المجتمع الاسلامي الاندونيسي (GUUI).

وفي الواقع، صعد مؤتمر مجلس العلماء الاندونيسيين من الحالة باصدار فتوى ضد ال احمدية، الى جانب فتوى أخرى ضد التحرر، العلمانية والتعددية. وبعد وقت قليل من اصدار المجلس فتوته، كان مقدار العنف باسم الدين يزداد منذ بداية آب حتى الوقت الحاضر. وهذا بسبب حقيقة أنه نظراً لمدى معين، فإن الأشخاص العاديين ما زالوا يعتبرون الفتوى ضرورية ويجب أن تحترم بشكل كامل دون أن يتم بالضرورة تقييمها بشكل انتقادي. كما وتكمن المشكلة

في حقيقة أن علماء معروفين وقادة مسلمين معينين من منظمات اسلامية متعددة مرتبطين كذلك مع مجلس ادارة لجنة المجلس. بالاضافة الى ذلك، فيدعي المجلس كذلك أن فتوته قد تم مناقشتها بشكل جدي من قبل العلماء الموقرين من منظمات اسلامية متعددة وقد تم اطلاقها بناء على مبدأ (تحرير المسلمين من أية أفكار تسمم العقيدة الاسلامية).

وكنتيجة لذلك، يعتبر المسلمون أن مثل هذه الفتوى مبررة دينيا أو على الأقل مسامحة من قبل ممثلين عن الجماعات الاسلامية. كما لا يعرف المسلمون عن موقع الفتوى ضمن سياق القانون الاسلامي. وعلى الرغم من اصدار الفتوى من قبل علماء معروفين ومن الممكن أن تكون مبررة دينيا، إلا أن موقعها هو فقط رأي قانوني. ان موقع الفتوى هو فقط رأي قانوني. ولا يمكن قبولها أو رفضها، اعتمادا على كيف يفسر المسلمين ويحكمون على مثل هذه الفتوى. هذا، وتقوم الجماعات الراديكالية الاسلامية على الغلب برسالة فتوى المجلس من أجل مصالحهم السياسية. وقد أثاروا الرجال المسلمين بأن الفتوى مبررة دينيا وملزمة قانونيا للمسلمين عند تقديم الخطب أو الخطابات في المساجد أو أماكن التجمعات الدينية. ولم يخلق ذلك معلومات مضللة فقط، بل شجع كذلك على أعمال العنف. 53

ونظرا للحالة أعلاه، فقد أسس عدة علماء مسلمين وناشطين من منظمات غير حكومية "تحالف المجتمع المدني للحرية الدينية". وقد انتقدوا بشدة فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين وأعمال العنف من قبل الاسلام الراديكالي. وقد جادل التحالف بقوله أن فتوى المجلس كانت شكلا من التسلط الديني ومن المؤكد أنها كانت ضد الدستور الاندونيسي، اساءة لحقوق الانسان، بالاضافة الى أنها تشجع على العنف. لذلك، فقد طالب التحالف المجلس باعادة النظر أو التراجع عن الفتوى. كما وطالب الشرطة والسلطات باتباع العدالة والقبض على المتظاهرين الذين هاجموا حرم ال احمدية باستخدام العنف بروح الكراهية اتجاه الآخرين. هذا، وقد بدت السلطات أنها لا تعطي أي قيمة لانتقادات واحتجاجات التحالف. كما وكان الاعلام الاندونيسي صامتا ولم ينشر تصريحات حول التحالف، مسببا احباط بين مؤيدي التحالف. وقد تغير الوضع قليلا عندما اقترب التحالف من الرئيس الأسبق عبد الرحمن وحيد ليدير مؤتمر صحفي يتحدى فيه فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين في مكتب ال NU. وقد حضر مئات المشاركين، بما فيهم الصحفيون، هذا المؤتمر الصحفي. وقد تم تغطية ملاحظة وحيد وتصريح التحالف بشكل واسع من قبل الاعلام المكتوب والالكتروني. وقد شكلت تلك منافسة مفتوحة بين الجماعات مع و ضد فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين. 54

53 انظر في شافعي انور،، 6 آب، 2005. انه عرض حوار اذاعي مشهور باستضافة المتحدث باسم الرئيس الأسبق وحيد، وجمار ويتولار. وقد تم بثه من قبل أكثر من 100 اذاعة وسينشر في 11 جريدة وطنية ومحلية.

54 انظر، جاترا، 6 آب، ص. 75 - 79

لقد كان رد الفعل على هذا المؤتمر الصحفي أكثر خطورة. ففي يوم الجمعة، الموافق 5 آب، قام مئات من المسلمين الراديكاليين والمحافظين باجراء مسيرة عند جامع الأزهر في جاكرتا. وقبل المسيرة، قام امام بالقاء خطبة لصلاة الجمعة. وفي هذه المسيرة، قامت 15 جماعة اسلامية محافظة وراديكالية باعلان دعمها لفتوى مجلس العلماء الاندونيسيين. وخلال المسيرة، قاموا باهانة معارضي فتوى المجلس كأتباع الشيطان، ضالين ومرتدين. وقد وصلت الأزمة قمتهما حينما قامت شخصيات معينة من ال FPI بطلب الناس بمهاجمة حرم شبكة الاسلام التحرري في اوتان كابو. وبعد هذا الطلب بقليل، جاء حوالي 250 عضو من ال FPI الى حرم الشبكة. ولكنهم، فشلوا في مهاجمته بسبب حماية الشرطة، الجماعات القتالية ل NU ، والأشخاص المحاصرين لحرم الشبكة. 55

وفي الواقع، فان الاجندة لفرض العنف على أساس فتوى مجلس العلماء الاندونيسيين ما زالت مستمرة وحتى انهما تسوء في الوقت الحالي. لقد أتبع الهجوم على ال احمدية في بارونغ، بوغور، هجمات أخرى على فروع أخرى من الاحمدية في كل من جاكرتا، سيربون، كونينغان، جاروت، وتاسيكامالايا. في جاكرتا، احتل المهاجمون حرم ال احمدية في شارع باليكابان، وسط جاكرتا، ومنعوا الاحمديين من اقامة صلاة الجمعة. وفي جاروت، اتخذ المهاجمون ال احمديين كرهائن. وقد وضعوا السيف على رقبة الاحمديين وأجبروهم على توقيع تصريح بأنهم نادمون ويطلبون العفو من الله، ومعلنين رسميا التحول الى الديانة الاسلامية. وقبل عدة أيام من الهجوم، قامت جماعة ال FPI بمسيرة دينية في جاروت، وقدم رئيسها، حبيب رزق، خطبة استفزازية تطلب اغلاق الاحمدية. وفي تاسيكامالايا، هاجم كذلك آلاف من الأشخاص حرم ال احمدية عند الفجر، ودمروا المساجد والمنازل العائدة لل احمديين. وقد دمر 6 مساجد وحوالي 70 منزلا على الأقل. كما وأحرق المهاجمون كذلك عدة منازل وسيارات، مسببين بخسارة كبيرة لل احمديين.

ومن الحالات المذكورة أعلاه، من الواضح أن الهجوم على الاحمدية كان مدخلا للاسلام الراديكالي لمهاجمة جماعات أخرى. والحقيقة أن الاسلام الراديكالي لطالما رسمل فتوى مجلس العلماء من أجل مصالحهم الدينية - السياسية. ومن أجل ذلك، قاموا بارتكاب أعمال عنف ضد ال احمجية وجماعات أخرى يعتقد أنها تعزز التعددية، التحرر والعلمانية في بعض الأماكن. وفي بادانغ، غرب سومطرة، هدد عدد من الجماعات المحافظة والراديكالية منظمة غير حكومية تعددية. وقد حدث ذلك كذلك عندما قامت الجماعات الاسلامية الراديكالية بهجوم ثاني ضد شبكة الاسلام التحرري باستفزاز الأشخاص العاديين بناء على تلك الفتوى. وكان هذا الهجوم الثاني أكثر خطورة لأنه شمل أناس عاديين لم يتفهموا المشكلة الحقيقية، ولكنهم استفزوا بمعلومات مضللة.

التحدي الجديد:

الشرعنة الزاحفة

55 انضم جميع مؤيدي تحالف المجتمع المدني للحرية الدينية الى جانب النشطاء الشبان المسلمين التقدميين الى تضامن من أجل الدفاع عن حرم شبكة الاسلام التحرري من الهجوم المخطط لل FPI في 5 آب، 2005. ولحسن الحظ، رفضت ال FPI اجندتها لمهاجمة شبكة الاسلام التحرري.

بناء على النقاش أعلاه، من الواضح أن فشل جهود الاسلام الراديكالي المحافظ في احياء فصل جاكارتا لا يه اجددة تشكيل الشريعة في مستوى واستراتيجية آخرين. فبدلا من ممارسة الضغط على الحكومة لتطبيق الشريعة كدستور للدولة، فانهم يستخدمون الآن "استراتيجية الباب الخلفي". وهذه استراتيجية لتعزيز تبني الشريعة في قانون ايجابي من خلال جهود خفية، ولكنها غالبا ما تفاجئ الشعب. وتدار استراتيجية الباب الخلفي هذه بشكل أساسي لتضع الشريعة ضمن قانون ايجابي أو تعليمات مقترحة محددة. وفي العام الماضي، كان هنالك حالتين يجب أخذهما بعين الاعتبار. الأولى كانت التعديلات المصممة للتعليمات الجنائية والتي وضعت ضمن مسودة من قبل وزارة العدل وحقوق الانسان، والتي أدخلت روح القانون الجنائي الاسلامي. الثانية كانت تعليمات العلاقات بين الأديان المختلفة والتي وضعت ضمن مسودة من قبل شخصيات معينة من قطاع البحث والتطوير، وزارة الشؤون الدينية. وبعد طرح نقاش علني، فشلت هاتان الاجندتان في الحصول على دعم من الشعب. 56

وفيما يتعلق بتشكيل الشريعة، فمن الضروري الاشارة هنا الى أن اقاليم اندونيسية محددة، وادارة محلية كانت تطبق الشريعة في تعليمات اقليمهم المحلية. وسابقا، كان هناك العديد من المناطق والمدن التي طبقت مظهرا محمدا للشريعة: باميكاسان، مادورا (شرق جاوا)، ماروس، سينجاي، وجووا (جنوب سولاويسي)، تشانجور، جاروت، اندرامايو (غرب جاوا)، وبادانغ (غرب سومطره). وفي عام 2005، ازداد عدد المدن التي تطبق القوانين المعتمدة على الشريعة الى 18 مدينة. وحاليا، أصبحوا 23 مدينة تلك التي تطبقها في عدة اقاليم اندونيسية. ويبدو أن هذه الادارات المحلية تستخدم قرار الحكومة المركزية في جاكارتا والتي تعفيهم من الحصول على سلطة واحدة اقليمية كبرى. وبدا أن هذه الادارات المحلية اعتبرت أن سبل السلطة الواحدة فرصة لتطبيق مظهر محدد من القانون الاسلامي أو الشريعة. بالاضافة الى ذلك، فقد أعطت كذلك الحكومة الوسطى سلطة واحدة (حكم واحد) أكبر منذ عام 2000، وقامت بادارة علم القانون الاسلامي. 57

هذا فان الأمور التي تشملها الشريعة والتي لا تحتل ضمن الادارات المحلية تتعلق بشكل أساسي بتعليمات متعلقة بواجب المسلمين في حياتهم اليومية، مثل اللباس الاسلامي، تعليمات جمع وتوزيع الزكاة، اداء الصلوات وقراءة القرآن الكريم، تخصيص مزيد من الوقت للتربية الدينية التي تعلم في المدارس. هذا، وهنالك كذلك تعليمات صارمة محددة تحدد من نشاطات النساء مثل واجب استخدام غطاء الرأس أو الحجاب للنساء المسلمات ومنعهن من الخروج بعد الساعة التاسعة مساء دون أن يكن برفقة محرم. في الحقيقة، لقد سببت هذه التعليمات عدة ضحايا في اتشيه

56 م. شافعي أنور، "تطوير الفقه الاجتماعي...".

57 أنظر، "....."، 27 تشرين ثاني - 12 كانون أول 2002، باطلاع من بخيار افندي في "الاسلام والدولة...". ص. 221.

وبادانغ بعد أن هاجمت جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ عدة نساء اعتبرن مخالفات للتعليمات. وعلى الرغم من أن هذه التعليمات غير مشمولة رسميا من قبل الادارات المحلية، فان العلماء المحافظين المحليين والناشطون المسلمون يميلون الى المصادقة أو على الأقل ترك تلك الجماعات الراديكالية القيام بأعمالهم.

وفيما يتعلق بالحالة المذكورة أعلاه، من الواضح أن جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ بدت وكأنها تغير استراتيجيتها. وسابقا، حاولوا المكافحة من أجل فرض الشريعة على دستور الدولة. وحاليا، فقد أبقوا على أجنحة "الشرعنة الزاحفة" في اندونيسيا. ويعني ذلك أنه يجب اعداد الاجندة من أجل تشكيل الشريعة تدريجيا، ولكنها تبقى في طرق أكثر متطورة ومعقدة. وتكمن المشكلة في حقيقة أن اجندة الشرعنة غالبا ما تسيطر على المشاعر الدينية أو تسييس المسائل لطلب دعم المسلمين العاديين والعاميين. والأهم من ذلك، أن مثل هذا الاتجاه يميل الى اهمال الحالة القائمة في اندونيسيا كمجتمع متعدد. وعلى الرغم من كون المسلمين يشكلون الأغلبية في التكوين السكاني الاندونيسي، الا أن اندونيسيا في الحقيقة هي مجتمع متعدد، يحتوى على تنوع ديني، عرقي، ثقافي وبالتقاليد. ولذلك، فان أية قوانين أو تعليمات يجب أن تعتمد على الاعتراف بالتعددية، حقوق الانسان، الديمقراطية واحترام "الآخرين" (الجماعات الغير مسلمة).

والشيء الممتع هنا، أنه على ساحة السياسات الوطنية، بدا أن مسألة الشريعة في تراجع. وقد ظهر ذلك من مسألة الانتخابات التشريعية العامة وأول مرحلة من السباق الرئاسي مؤخرا. ويبدو أن مسألة الشريعة، على الأقل على المستوى الوطني، لم تعد شعبية. لم يكن هنالك رد أو دعم من الشعب للأحزاب الاسلامية التي تقود حملة للشريعة مثل ال PPP وال PBB. لم يحصلوا على الدعم وتراجع صوتهم بشكل ملحوظ. وفي الانتخابات العامة لعام 2004، حصل ال PPP على 28% فقط من الأصوات، وال PBB على 26% من الأصوات. وكان الحزب الاسلامي الوحيد الذي تمكن من زيادة صوته هو حزب العدالة والازدهار (PKS)، الذي حصل على 7.2% من الأصوات. لم يكن الكثير من المراقبين متفاجئين من أداء حزب العدالة والازدهار، ولكنهم كانوا قلقين من الحزب وأجندته السياسية المتعلقة ب "الشرعنة". هذا، ويجب الانتباه الى أن فوز الحزب خلال الانتخابات العامة لعام 2004 لم يكن متعلقا مطلقا بالشريعة. وخلال حملة الانتخابات العامة لعام 2004، لم يقيم الحزب بأية حملة لدعم الشريعة. بل، قام بحملة عن جمعية "نظف واهتم"، مثل التشجيع ضد الفساد، الحكم الجيد، وضرورة الاهتمام بالأشخاص المحتاجين. ولم يكن لكل هذه المسائل علاقة مع الشريعة ولكنهم كانوا يتعلقون بالمسائل الشائعة و "العلمانية". بالاضافة الى ذلك، من الضروري كذلك الاشارة الى أنه خلال الفترة الثانية من الانتخابات الرئاسية في تموز 2004، لم تكن هناك مسألة واحدة تتعلق بالشريعة. لم يطرح أي مرشح لمنصب الرئيس أو نائب الرئيس مسائل حول الدين، واذا ما تطرق لوحده بالحديث عن الشريعة. وكانت حملاتهم في معظمها متعلقة باصلاح الاقتصاد، المحافظة على الاستقرار السياسي، التمسك بحكم القانون، وغيرها. 58 وفي هذا الاطار، بدا أن المسلمين

58 م. شافعي أنور، "الانتخابات العامة والسباق نحو الرئاسة لعام 2004: نحو مستقبل السياسة الاندونيسية"، ملاحظات لدعوة طاولة مستديرة حول "الانتخابات العامة لعام 2004 في اندونيسيا"، بتنظيم من مجموعة الدراسات الاندونيسية، جامعة سنغافورة الوطنية، 28 نيسان 2004.

الاندونيسيين أكثر واقعية، بملاحظة أن فريق سوسيلو بامبانغ يودويونو - م. يوسف كالا، كان أكثر انبعاثاً للأمل من المرشحين الآخرين في التعامل مع هذه المشاكل الحرجة. وكتيجة لذلك، فقد تمكن هذا الفريق من الحصول على أكثر من 60% من الأصوات في الانتخابات الرئاسية في ايلول، 2004

مستقبل الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا

بالنظر الى السياق المذكور أعلاه، تستحق تجربة اندونيسيا في التحول من قوة السلطة الى الديمقراطية أن تؤخذ بعين الاعتبار، وكما ذكر وزير خارجية اندونيسيا حسن ويراجودا في كلمته الرئيسية أن "التجربة الاندونيسية تؤكد على حقيقة ان الديمقراطية ليست قيمة غريبة استثنائية والتي يمكن أن تحال أحيانا الى الشرق - انما عالمية. انما تنتمي الى جميع الحضارات. وتنتمي كذلك الى المسلمين، الهندوس، البوذيين بقدر ما تنتمي الى المسيحيين". 59 وبشكل مماثل، صرح الرئيس الأسبق للبرلمان الاندونيسي م. امين رايس، "كمسلم، لا أجد أي تناقض حقيقي بين الاسلام من ناحية والديمقراطية من ناحية ثانية". 60

وكذلك، فانه من الواضح أن المسلمين ليسوا مرتبطين فقط بخطاب الديمقراطية، ولكنهم يساهمون كذلك بجهود ملحوظة في المسيرة الديمقراطية. وبالتأكيد، فان لمساهمتهم في الديمقراطية آلاما ومكاسب على حد سواء. وعلى سبيل المثال، يثني المراقبون الاندونيسيين والأجانب على مسيرة الانتخابات العامة لعام 2004 الحرة، العادلة والسلمية. والأهم من ذلك، ان نجاح هذه الانتخابات العامة يعود كذلك الى المشاركة الحيوية من قبل الحركات الاسلامية المدنية في تحول الدولة والمجتمع الى الديمقراطية.

من المهم أن نشير هنا الى أن الشعب الاندونيسي، كدولة يسيطر عليها الاسلام، راضين بالديمقراطية كنظام سياسي. وتظهر العديد من الاحصائيات التي أجراها مركز دراسات المجتمع والدراسات الاسلامية، لعام 2001 - 2002، ومعهد الاحصاء الاندونيسي (2003 - 2006) أن هناك تقدما ملحوظا فيما يتعلق برضا الناس نحو تطبيق الديمقراطية. وتشير الاحصائيات الى دفعة في نسبة الأشخاص المسرورين اتجاه تقدم الديمقراطية. وقبل الانتخابات العامة لعام 2004، كانت النسبة للملبيين المسرورين اتجاه تقدم الديمقراطية تحت 50%. وبعد الانتخابات، وصل الى أكثر من 50%. وهذا مؤشر ايجابي حول احكام وثبات الديمقراطية الاندونيسية. وعلى الرغم من ذلك، فان

59 حسن ويراجودا، كلمة رئيسية، الطاولة المستديرة للمسلمين SEA الثانية في جاكرتا، 6 - 7 كانون أول 2005.

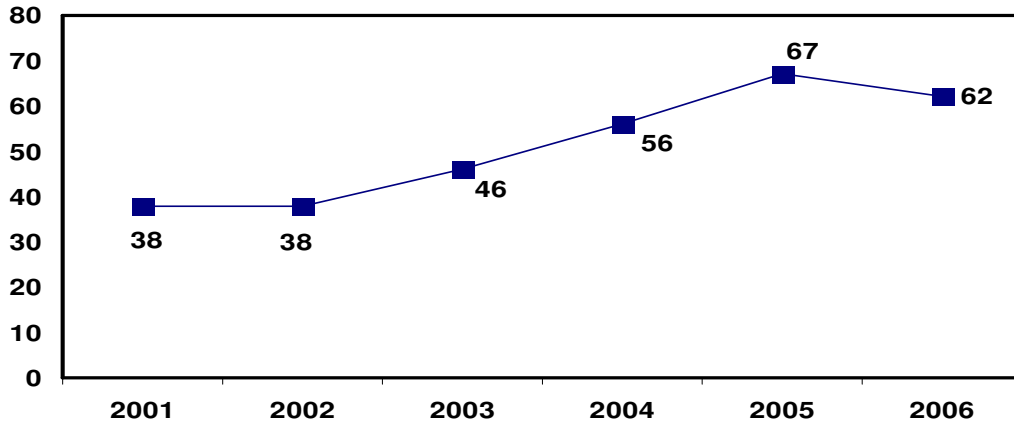
60 م. امين رايس، كلمة رئيسية، الطاولة المستديرة للمسلمين SEA الثانية في جاكرتا، 6 - 7 كانون أول 2005.

59 حسن ويراجودا، كلمة رئيسية، الطاولة المستديرة للمسلمين SEA الثانية في جاكرتا، 6 - 7 كانون أول 2005.

60 م. امين رايس، كلمة رئيسية، الطاولة المستديرة للمسلمين SEA الثانية في جاكرتا، 6 - 7 كانون أول 2005.

نسبة الملبين الذي يعربون عن خيبة أمل ما زالت ملحوظة. وخلال الست سنوات الأخيرة، كان معدل الملبين المسرورين حوالي 51%. والباقون ما زالوا غير راضين، والذي يمكن أن يخدم مصدر نفسي – سياسي لتطوير الصبر والتحمل نحو نظام سياسي غير ديمقراطي. (انظر في الرسم الجرافيكي أدناه):

رضا وسرور الشعب نحو المسيرة الديمقراطية في اندونيسيا (% 61)



* المصدر: سيف المجاني، "لاحكام وتثبيت الديمقراطية الاندونيسية، LSI، 2006"

تعتبر العلاقة ما بين درجة الرضا اتجاه الممارسات الديمقراطية والشرعية نحو الديمقراطية مميزة. وهذا يشير الى أنه اذا كان الشعب راضيا بشكل متزايد بالممارسات الديمقراطية، فذلك يعني أنهم يؤمنون بشكل أكبر في النظام السياسي وستكون الديمقراطية كذلك أكثر تثبيتا. ومن ناحية أخرى، اذا كان الناس غير راضين عن الممارسات الديمقراطية، فسيضعف الدعم اتجاه الديمقراطية وكذلك تثبيتنا للديمقراطية.

ملاحظات نهائية وتوصيات

ترتبط احدى نقاط الضعف الملحوظة للاسلام التقدمي التحرري **PLI** بفشل مؤيديه في تطوير "الاسلام الشعبي" باستخدام لغات وأساليب اتصال "سهلة الفهم". وبالنسبة لمستوى معين في المجتمعات، خاصة بالنسبة للأشخاص العاديين أو المسلمين من عامة الشعب، فعالمنا ما ينظر الى لغات وأساليب مؤيدي الاسلام التقدمي التحرري على أنها متطورة ومعقدة جدا. وكنتيجة لذلك، فعالمنا ما يسيء المسلمون العامون فهم أفكار هذه الجماعة الانتقادية – المثالية. وعلى سبيل المثال، تكون أفكار الاسلام التقدمي التحرري حول عدم اقامة الشريعة، التعددية، المساواة بين الجنسين وغيرها اكااديمية جدا بالنسبة للمسلمين العاميين الذين يأملون بطريقة تفكير أبسط وواقعية أكثر اتجاه الاسلام.

⁶ انظر، سيف المجاني، "Mengkonsolidasikan Demokrasi Indonesia"، ورقة مقدمة في المؤتمر الوطني حول

"Refleksi Sewindu Reformasi" ص. 5

وكنتيجة لذلك، فقد تجاوب المسلمون ذوو مستوى تعليمي جيد والمجموعات الفكرية فقط بإيجابية اتجاه أفكارهم. ومن ناحية أخرى، اعتاد المسلمون العاديون التعامل مع تفكير بسيط وأساليب عملية اتجاه العقيدة الاسلامية والمسائل الاجتماعية - السياسية الأخرى. وبعبارة أخرى، تبقى فجوة عدم الفهم والفجوة الفكرية بين مؤيدي الاسلام التقدمي التحرري والمسلمين العاديين. وقد أدت هذه الحالة حتما الى وضع سعى فيه المسلمون العاديون الى أسلوب بسيط وجماعات بديلة تكون أكثر قدرة على استيعاب مواقفهم الدينية واهتماماتهم للمسائل الاجتماعية - السياسية الحالية.

ان انتقادي الرئيسي اتجاه مؤيدي الاسلام التقدمي التحرري هو أنهم يمتلكون في الغالب ثقة متزايدة حول قوة أفكارهم وفي نفس الوقت يميلون الى اهمال قوة الجماعات. وبالتأكيد، فان ذلك يمكن أن يكون مصدرا لقوتهم؛ وهذا، هو كذلك ضعفهم الرئيسي. وعلى عكس المفكرين، فان جماعة الاسلام الراديكالي المحافظ قادرين على تطوير شبكة اجتماعية مع المسلمين العاديين. وباستخدامهم أسلوب لاهوتي تقليدي، لغة اتصال وشبكة اجتماعية أفضل، يمكن لهذه الجماعات أن تجلب دعما من المسلمين العامين. 62

لذلك، فمن الضروري للاسلام التقدمي التحرري تطوير لغات أبسط وأكثر اتصالا حول معظم منشورات جماعات الاسلام التقدمي التحرري والأساليب في نشر أفكارهم الى المسلمين العامين. وفي ملاحظتي المتواضعة، فان معظم منشورات جماعات الاسلام التقدمي التحرري قد استخدمت لغات متطورة ومعقدة وغير اتصالية وأساليب صعبة للغاية لأن يفهمها المسلمين العامين. ويجب على جماعات الاسلام التقدمي التحرري الاجتماع معا من أجل تشكيل اجندة فعالة لتعزيز الديمقراطية. ومثال على ذلك، فان مؤسستنا، المركز الدولي للاسلام والتعددية (ICIP)، مع دعم كامل من قبل اسعاف استراليا (AusAID) قد أجرت تدريبا حول تعزيز التعددية الثقافية بين أعضاء ال بيسانترن في غرب جاوا. وأنا من أصحاب الرأي أنها ستبذل تأثيرا أكبر وسينتج عنه نتيجة ايجابية اذا تمكنت منظمات غير حكومية أخرى مع دعم من وكالات تمويل أخرى أن تجري كذلك تدريبا مشابها حتى يمكن متابعة البرامج على مستوى أكبر مع مجال أوسع عبر الدولة.

وهناك توصية أخرى هو تعزيز فهم الديمقراطية من خلال التعليم المدني في كل من المدارس الموجهة علمانيا ودينيا. وبفعل ذلك، فسيتم تغذية التوعية تعليميا حول كون اندونيسيا دولة متنوعة حيث يجب أن يتعايش الناس فيها بوفاق

⁶² ان هذه الجماعات قادرة على تطوير أنشطة الدعوة الشعبية، مثل اعطاء الخطب في المساجد، نشر الكتب، المجلات، النشرات والكتيبات، اقامة تدريب للأجيال المسلمة الشابة، وتنظيم مسيرات أو تجمعات عامة دينية. هذا، وهناك ظاهرة جديدة ممتعة يمكن أن تحتاج الى مزيد من البحث وهي أن هناك أناس آخري يميلون الى السماع الى واعظين أو أئمة "مشهورين" أو شعبيين، والمغرمين باعطاء خطب حول كيفية معالجة مشاكل الحياة اليومية مثل عبد الله جيمناستيار و جفري البخاري.

مع خلفيات دينية مختلفة. ومن خلال هذا الموضوع، فسيتم تثقيف فهم أهمية الديمقراطية. 63 وقد تم تعزيز هذه التربية المدنية كذلك من قبل مؤسسة آسيا الى جانب جامعة الدولة الاسلامية وشبكة الجامعة المحمدية والتي "أسست برامج تطويرية جديدة، وتعليمية مدنية تعتمد على الديمقراطية في أربعة أنظمة تعليمية اسلامية في أنحاء الدولة، توفر تدريب للمعلمين، كتب، ودورة الزامية حول التعليم المدني بالاضافة الى فن تعليمي للتعليم الحيوي الى أكثر من 500 مزود تعليمي و 120,000 طالب". وقد أدخل الى المدرسة الثانوية ودرج آلاف من المعلمين في مستوى المدرسة العليا في فن التعليم للتعليم الحيوي والتعليم المدني. 64 ولدي رأي قوي بأنه سيكون لدى هذا النوع من البرامج تأثيرا إيجابيا كبيرا على المجتمعات المسلمة فيما يتعلق بفكرة الديمقراطية ويجب اتباعه بشكل مستمر أكثر وعلى مدى أوسع.

وفي النهاية، توصيتي أوجهها لتعزيز تقوية القانون. وكما نوقش سابقا، فإن إحدى الميزات الرئيسية للإسلام الراديكالي المحافظ هي "مبدؤها على الشريعة". ونتيجة لذلك، فإن الإسلام الراديكالي المحافظ ملتزم بطلب تشكيل الشريعة في اندونيسيا. وفيما يتعلق بتشكيل الشريعة، من الضروري الإشارة هنا الى أن الإدارات المحلية في بعض الاقاليم الاندونيسية كانت تطبق الشريعة في تعليماتها المتعلقة بمنطقتها المحلية. وبدا أن هذه الإدارات المحلية تعتبر أن السلطة الواحدة تعني فرصة لتطبيق مظهر معين من القانون الاسلامي أو الشريعة. وبهذا الشأن، فإنه من الضروري التنويه هنا الى أن تشكيل الشريعة أعلاه ليس له ارتباط بضغط الإسلام الراديكالي على السلطة المحلية. بل، انه متعلق أكثر بالابداع أو ربما يكون اجندة سياسية لقادة النخبة أو القادة المحليين في التعامل مع علاقة القوة بينهم وبين دوائهم. وبالتأكيد، يبدو أن معظم قادة النخبة والقادة المحليين يستخدمون سياسة الحكومة المركزية لاعطاء سلطة واحدة أكبر منذ عام 2000 وقد قامت رسميا بإدارة فلسفة الحكم الاسلامي. 65 هذا ومن الواضح أن "ابداعهم" من أجل تطبيق القوانين المعتمدة على الشريعة تخالف الدستور الاندونيسي ويمكن أن تواجه التقدم من أجل تعزيز الديمقراطية والتعددية. 66 (انظر الى مقابلي مع صحيفة جاكارتا بوست).

3⁶ انظر، الفامير الرحمن، "كيف يمكن للتعليم أن يخلق روح التعددية"، جاكارتا بوست، 16 تموز 2005، انظر كذلك من قبل نفس المؤلف، "تعليم حقوق الانسان في المدرسة؟" جاكارتا بوست، 2 آيار 2005.

64 "مؤسسة آسيا، اندونيسيا، شراكة مكابدة." مؤسسة آسيا، 2005. ولزيد من التفاصيل، انظر في روبين بوش، "الاسلام والمجتمع المدني في اندونيسيا: نظرة على الكتل البنائية." ورقة قدمت في منتدى "جولة دراسية من قادة جنوب آسيا المسلمين الى جنوب شرق آسيا"، جاكارتا، 1 شباط 2005.

65 انظر،، 27 تشرين ثاني - 12 كانون أول 2002، باطلاع بتخيار افندي في "الاسلام والدولة" ص221.

66 م. شافعي انور، "القوانين المعتمدة على الشريعة تخالف الدستور"، مقابلة مع جاكارتا بوست، 4 آيار 2005.

وبوجود الحالة أعلاه، فإنه من الضروري لمؤيدي الاسلام التقدمي التحرري تعزيز قوانين ودية، ديمقراطية وانسانية، والتي تشير الى روح العدالة تحت اطار مقاصد الشريعة، وكما نوقش سابقا. هذا فلن يكون الاسلام التقدمي التحرري قادرا على فعل ذلك لوحده. ان دور الدولة هام للغاية في التمسك بتعزيز القانون. وهذا يعود الى حقيقة أن قلة تعزيز القانون غالبا ما تتم رسميتها من قبل جماعات الاسلام الراديكالي المحافظ لطلب تشكيل الشريعة بناء على مصالحهم السياسية الخاصة. ان الفساد منتشر في اندونيسيا، والذي لا يشمل فقط بيروقراطيي الدولة ورجال الأعمال السود، ولكن يتصل كذلك بالأداء الضعيف للنظام القضائي والمهينة التشريعية. والى جانب الفساد، فان نسب الجرائم في تصاعد مع عدم قدرة الشرطة والسلطات على السيطرة على أمن الشعب. وبذلك، فان البديل الوحيد للاسلام التقدمي التحرري لحماية المسلمين الاندونيسيين من موجة طلب تشكيل الشريعة هو العمل يدا بيد مع الحكومة في دعم تقوية القانون.

والسؤال الكبير هنا هو فيما اذا كان سوسيلو بامبانغ يودويونو قادرا على التغلب على أزمة اندونيسيا المستمرة والمتعددة الأبعاد خلال رئاسته. واذا ما فشل في قيادة اندونيسيا نحو دولة عادلة، ديمقراطية ومزدهرة، فان الطلب باتجاه تطبيق الشريعة سيكون أكثر صوتيا وخطرا للغاية في المستقبل. ويظهر التاريخ على أن قلة العدالة الاجتماعية، عدم الثبات السياسي، والاجتماع دون قانون هي ضعيفة أمام صعود التعصب الديني والعسكرية. وتظهر كذلك التنمية السياسية الأخيرة أن الاسلام الراديكالي المحافظ وغيرها من الجماعات الاسلامية المتشددة ترسم مثل هذه الحالة من أجل مصالحهم السياسية الخاصة. وهذا تطور جديد من أجل النهوض الاسلامي في اندونيسيا في عهد ما بعد سوهارتو. هذا، وأود أن أقترح أن مثل هذا النهوض يعتبر خطرا لمستقبل الاسلام ذاته ولاندونيسيا كدولة أمة.