

# الخطاب الديني بين الأدلجة والأندنسة

عبدالقادر ريادي

جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية، سورابايا

**Abstract:** Islam has been understood differently by its adherents. Muslims from different intellectual currents of thought develop sharp difference in their interpretation of Islamic teachings. Muslims of Indonesia are not an exemption. In their effort to make Islam more acceptable in the local context, they have presented a form of Islam hardly found in another part of the Muslim world. This article is an attempt to make a contribution in what is called the “Indonesian version” of Islam. The article speaks of two kinds of Indonesian Islam, namely ideological and intellectual aspects. The former is represented by the political currents aspired to “formalize” Islam as the state religion, while the latter is a pure academic movement aimed at “localizing” Islam in tune with the local values and norms. The paper tries to trace the deep reaches of these two forms of Indonesian Islam and delve into their internal dynamics. While it finds the idea of ideologising and localizing Islam to be originally Indonesian, the paper discovers that the contents of that idea are apparently imported.

**Keywords:** Indonesian Islam, ideologisation, localized Islam, *Pribumisasi Islam*.

## تمهيد

هذه المقالة تتناول في جوهرها قضية علاقة الدين مع المجتمع في العصر الحديث، وهو العصر الذي يتسم بالهشاشة الفكرية و الثقافية بل الدينية. العصر الذي حصلت فيه نزاعات الحضارات من جانب و تمت فيه هيمنة الرأسمالية

والحادثة على جوانب الحياة الانسانية من جانب آخر. الأمر الذي أدى في النهاية إلى التساؤلات حول ما إذا كان الدين في إطار هذه التعقيدات والتحديات قد تم اغترابه و تهميشه أم إذا كان الدين مازال له دور فيما يسميه دافيد ري جرفين "الساحة المفتوحة".

حاولت هذه المقالة أن تجيب هذه التساؤلات في السياق الإندونيسي باللجوء إلى الأفكار المطروحة من قبل المفكرين والمتقنين الإندونيسيين في هذا الصدد مع التحليل والنقد.

ولما كانت إندونيسيا -شأنها كشأن كثير من الدول الإسلامية والعالم الثالث- قد ابتليت بنكبة الحداثة فإن دراسة الدين وعلاقته بالمجتمع بوجه عام والسياسة بوجه خاص تكتسي أهمية خاصة.<sup>1</sup> ذلك لأنها على أعتاب تحول خطير اجتماعيا ودينيا وساسيا وثقافيا. التحول الذي بشأنه سيحدد مسير البلد إلى الأمام أم إلى الوراء بقدر نجاح نخبة من مفكريها أو فشلهم في مواجهة تلك الظاهرة الخطيرة.

ولعل المتتبع للتطور الفكري في إندونيسيا حول الأطروحات المقدمة لعلاج القضية التي نحن في مقتضاها يلاحظ أن ثمة نقيصة أساسية تتمثل في ضعف الأطراف المعنية بهذه القضية في فهم جوهرالموضوع. وهي أن إندونيسيا لم تعد مستعدة فكريا لمواجهة تحديات العصر وأن الأفكار الدينية المطروحة إلى هذا الحد

<sup>1</sup> مازالت تمثل قضية الدين و علاقته بالسياسة من أهم الموضوعات التي اشتغل بها المفكرون المسلمون في إندونيسيا. ولعل من أهم و أحدث الكتب التي تطرق إلى هذا الموضوع هو ذلك الذي كتبه روسلي كريم بموضوع الدولة و تهميش الإسلام السياسي. كان الكتاب متأثرا إلى حد كبير بفكر فرج فودة المفكر المصري. وكان الكتاب أيضا مثيرا للجدل الواسع في الأوساط الثقافية في البلاد. ويقف المؤلف نفس الموقف الذي اتخذته فرج فودة وهو الرفض التام للدولة الإسلامية. وتكمن أهمية هذا الموضوع أيضا في أن المفكرين المسلمين العرب من أمثال عبد الله أحمد النعيم بدوي الآن أن يساهموا في الحوار حول قضية الدين والدولة في إندونيسيا. وقد كتب النعيم كتابا خاصا في هذا الصدد بموضوع الشريعة، الدولة والعلمانية حيث اتخذ نفس الموقف الذي اتخذته روسلي كريم.

لم تعكس قدرة الشعب على تقديم حلول موضوعية علمية و أصيلة لمعالجة المشاكل الاجتماعية الناتجة عن الحداثة وجوانبها المتعددة.

وقد انقسم المفكرون الإندونيسيون بصدد الموقف من الدين وقضايا العصر إلى فريقين أساسيين: الأول يتخذ موقف الأدلجة (وهو التعامل مع الدين كالأيديولوجيا) والثاني يتخذ موقف الأندنسة (وهو تفسير الدين وتطبيقه حسب الطابق الإندونيسي). الأول يلجأ فيما يلجأ إلى الأصولية أداة له والثاني يستخدم العلمانية و- إلى حد ما - الليبرالية مدخلا و منهجا له. الأول بأصوليته يتعصب للنقل والآخر بعلمانيته يعول على العقل.

فهذه الدراسة في الأساس إذن دراسة على الأصولية بصفتها ممثلة لاتجاه الأدلجة و العلمانية بصفتها مدخلا للأندنسة.

وبرغم ما يشوب هذا المصطلح والتصنيف من قصور إلا أنه فرض اصطلاحاته ومفاهيمه على المتحاورين من الفريقين معا. وأصبح مصطلح الأصولية والعلمانية شائعا في الخطاب الديني المعاصر في إندونيسيا علي نحو خاص.

ولقد كثرت الدراسة حول موضوع الأصولية والعلمانية في الأونة الأخيرة مما يعني أولا أن الموضوع ما زال ساخنا في الأوساط الفكرية في البلاد. وثانيا إن هذين الخطابين هما المشكلتان الأساسيتان للوعي الثقافي و الديني بل السياسي. وتأتي كثرة الدراسة على هذا الموضوع في الوقت الذي كثرت فيه النزاعات الفكرية بين الطرفين.

ومن الواضح أن الصراع الفكري بين الاثنتين قد دام منذ سنوات يرجع إلى أيام سوكارنو في الستينات، ثم اكتشف في السبعينات والثمانينات والتسعينات. وتجدد ذلك الصراع في السنوات الأخيرة منذ أصدر مجلس العلماء الإندونيسي سنة 2005 الفتوى المثير للجدل أن العلمانية ومعها الليبرالية والتعددية حرام، وأن أتباعها

ضالون مزلون.<sup>2</sup> هذا بالإضافة إلى المنشورات المتداولة التي أصدرها المجلس خصوصا في مواقع الإنترنت يدين فيها الأفكار "المسيئة" للدين و يدعو المسلمين للابتعاد عنها.

وهكذا فإن الساحة الفكرية الراهنة في إندونيسيا عامرة بالجدل حول القضايا المتعلقة لا فقط بطبيعة الأصولية والعلمانية وإنما أيضا بالقضايا الأخرى ذات أهمية خاصة بالدين والمجتمع. وعلى هذا فإن النقاش حول الخطاب الأصولي والعلماني وما لهما من جدلية فكرية أصبحت ملحمة وبالأحرى ضرورة خصوصا وإن الجدل بين الاثنين قد تجاوز حدود التبادل الفكري ويدخل مجال الصراع والصدام ويل التهديد والتكفير.

ولعله من السهل - نظرا إلى الفتوى المذكور - رصد وتفسير موقف المجلس و معه الفرق الأصولية الأخرى في البلاد تجاه قضايا العصر الذي واجهه الأمة الإسلامية في إندونيسيا. كما أنه من الممكن أن نستشرد أن الفرق الأصولية تمثل الاتجاه المعاكس المضاد على ذلك الذي مثلته الفرقة العلمانية. فالخطاب الديني المعاصر في إندونيسيا والجدل الدائر بشأن إشكالية الدين وقضايا العصر بين العناصر المختلفة التي مثلها العلمانيون والأصوليون مشروط أغلبه بسطوة الثنائية الأيديولوجية بين الذات و الآخر وبين الديني و اللاديني وبين الماضي والحاضر، حيث تكون العلمانية وفقا لهذا الجدل جوهرًا للآخر (المسيحي أو الغربي) يرفضها الأمة بزعم عقلايتها ولادينييتها بينما تكون الأصولية جوهرًا للذات الإسلامي يدعمها الدين والوحي.

ولذلك فإن الخوض في موضوع العلمانية خاصة أمر من الحساسية بمكان بما يكتسبه الموضوع من اللادينية بالإضافة إلى أن طبيعة المجتمع الإندونيسي التقليدي تدفعه إلى أن يرفض بكل السهولة الأفكار الرافدة من الخارج الآخر الغربي المسيحي.

<sup>2</sup> الفتوى أصدره المجلس خلال المؤتمر الوطني للمجلس يوم 29 يوليو 2005

ولكن لحسن الحظ فإن الإسلام كعقيدة يحبذ البحث العلمي سواء من الإنسان أو الطبيعة، الأمر الذي يتيح الفرصة الواسعة للفكر الإسلامي أن ينمو و ينتشر بعيدا عن الاحتكار او التخدير .

وعلى ذلك الأساس ونظرا لحساسية الموضوع فإن هذه المقالة تبتعد عن كل تقييم أيديولوجي حيث وضعت موضوع البحث - وهو الأصولية و العلمانية كالفكر والواقع- في دائرة النظر المعرفي. وليس حديثنا عن هذين الخطابين في هذه المقالة إلا مناسبة لإبراز حقيقة و طبيعتهما في السياق الإندونيسي والنظر إلى مرتكزاتهما بعيدا عن الأوهام والهموم.

وبقدر أهمية هذا الموضوع تكمن الصعوبة في رصد وتفسير الخطاب الديني خصوصا وإنه - أي الخطاب الديني كإشكالية معرفية- يقيم قرينة على تردي الواقع السياسي و الاجتماعي خلال السنوات الأخيرة. ولعل من أهم الإشكاليات المعرفية أيضا تلك الطبيعة الميتافيزيقية للإسلام فضلا عن ألباز إطاره المرجعي القابل للتأويل حسب الأهواء والمصالح. فالكل يدعي أنه يفسر الدين حسب مقاصد الدين المطلوبة وأن تفسيره يتمشى مع روح الدين الحنيف.

هذه هي مقدمة موجزة يُقصد بها التوطئة لما تهدف إليه الدراسة من طبيعة الخطاب الديني في إندونيسيا، وذلك باستقصاء "مفتاحه" المتمثل في ظاهرة المفارقات في مواقف التيارين المختلفين السالفي الذكر وما يتضمنانه من أطروحات تضرب نحو الاعتدال أو التطرف. وعلى ذلك فإن الدراسة تنصب على تأصيل "الخطاب المناسب" بغية الكشف عن تلك المفارقات في الخطاب الأصولي و العلماني بما يمهد لحوار هادئ ورشيد يخدم القضية برمتها في التحليل الأخير .  
ولأنه لا يمكن فصل الفكر الديني في إندونيسيا عن الفكر العربي و الغربي - فهو قدر التاريخ و المصير المشترك في عصر العولمة- فإن دراسة الحالة هي دراسة للواقع كله.

### الخطاب الأدلجي في المجتمع الإندونيسي

ليس من شك في أن العالم الإسلامي ككل وإندونيسيا بوجه خاص واجه حاليا أزمة الفكر الديني والثقافي نتيجة لهيمنة الحداثة من جانب والضعف الداخلي من جانب آخر. وهذه الأزمة أدت - مما يبدو واضحا من النظرة الأولى- إلى مظاهر أزمة الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي. وفي السياق الإندونيسي تجلت هذه الأزمة في ظواهر التخلف الفكري والهوس الديني والعنف السياسي والصراع الطائفي وغيرها من التهديد والتهميش المنظم و بل الإبادة.

والمرء ما زال يذكر ما جرى في إندونيسيا في أواخر التسعينات من الفراغ والخواء السياسي والانهيار الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي بعد سقوط نظام سوهارتو المستبد. والمؤسف حقا أن بعض الجماعات الإسلامية ومثيلاتها من الجماعات الأخرى في البلاد أفادت من هذه التطورات المؤلمة متاجرين بالدين ومؤزرين بالنظم الثيوقراطية كما راهنت على معانات الجماهير وأميتها واستثمرت خبرات العمل السياسي السري المنبثقة من الجماعات الراديكالية مثل جماعة القاعدة مما يمهّد طريقا للأزمة الأكثر خطورة والتي وصل ترديها إلى حد شيوع واستشراء ظاهرة "الصراع الديني" حيث باتت تشكل أعتى القضايا المطروحة علي الصعيدين السياسي والفكري حتى الآن.

ومن جانب آخر في وقت تفاقمت خلاله المشكلات على كافة المستويات فإن الإسلام كنظام حياة قد قدم بالفعل حولا أصيلة تتمركز حول أهمية فهم و رصد تعاليم الدين الأخلاقية والفكرية والثقافية. غير أن بعض الأطراف المعنية بهذا الجانب من الإسلام من الأصوليين السلفيين خصوصا تطرقوا إليه دون أدنى فهم لجوهر الإسلام كشريعة بل كعقيدة أحيانا.

وهكذا في غياب هذا الفهم على الفكر الإسلامي وتراثه لجأ الكثير من الأصوليين و السلفيين إلى التعويل على أسلوب الانتقاء ميررين في ذلك أن

الإسلام عبارة عن الحلّ النهائي لكل مشكلة واجهها الإنسانية و أن التراث الإسلامي في نظرهم سلسلة من أعمال الكرامات صالحة لكل زمان و مكان.<sup>3</sup> وقد فهم الكثير أن الأصولية تعني التمسك بظواهر و حرفية أصول الدين - القرآن والسنة- و السعي إلى تطبيقها في الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات و الضرورات في هذا الواقع. أى أنها الرؤية المستقرة الشاملة المنبثقة من الفهم الحرفي اللاسياقي على القرآن و السنة حيث تقصد إلى تغيير الواقع حسب هذا الفهم الحرفي.<sup>4</sup>

وعند الآخرين, أن الأصولية عبارة ليست فقط عن الفهم أو الرؤية إنما أيضا عن منهج في كل ما يتعلق بالأمور السياسية و الاجتماعية و الثقافية و بل الاقتصادية وأنها في هذا السياق أيديولوجيا تسعى إلى إخضاع المجتمع و الواقع وتطويعه لمرجعية نصية بحسب القراءة الخاصة لها يغلب عليها طابع الحرفية.<sup>5</sup> وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأصولية بطبيعتها تسعى إلى فرض النصوص الدينية أو ما ينتسب إليها على كل شؤون الحياة و المجتمع، و أيضا تفسير كل شئ والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، وكأن النصوص الدينية هي وحدها تمثل الحقيقة المطلقة متعالية على التاريخ و الواقع.

---

<sup>3</sup> رأى أمين رئيس - رئيس البرلمان الإندونيسي الأسبق- أن اللجوء إلى الماضي هو مرآة ضعف فكر المسلمين في فهم الحاضر. واقترح من خلال كتابه الآفاق الإسلامية بين الآمال والواقع أن يكون هناك - إزاء هذا الضعف من قبل المسلمين من جانب و هيمنة الفكر الغربي من جانب- تبادل فكري متوازن بين الإسلام و الغرب على المستوى العلمي والثقافي بدلا من اللجوء تماما إلى التراث الإسلامي كما يريده الأصوليون أو الأخذ بكل ما هو غربي كما يريده العلمانيون. انظر Rais. 1997. Cakrawala Islam antara Cita dan Fakta. Jakarta: Mizan Amin

<sup>4</sup> محمود أمين العالم. 1993. "الفكر العربي بين الأصولية والعلمانية". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين لعالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص 10

<sup>5</sup> نفس المرجع، ص 11

ونظرا لأن الأصولية تتعامل مع النصوص الدينية بصفاتها المعيار الأساسي و الوحيد ليس فقط للسلوك و القيم و إنما أيضا للسياسة و المجتمع و سائر النشاطات الإنسانية اليومية، فإنه إذاً من الممكن أن يطلق عليها صفة الإطلاقية التمامية حيث ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها رفضاً قد يصل إلى حد الإقصاء و التهديد، كما أنه من الصحيح أن يطلق عليها صفة تعادل العنف و التقصّب و التكتل.

و ليس من المبالغة أن نقول بعد كل هذا إنها تقلص الرؤية إلى العالم إلى ثنائية قاطعة بين ما هو ديني و لاديني، مؤمن و كافر، حلال و حرام، صحيح و خطأ، وهي الرؤية التي يبني عليها الأصوليون في كل برامجهم العلمية و العملية و في اتهامهم مثلا على أي خطاب معاكس على أنه حرام و مضلّ.

ويرتبط بهذا أن خطابهم صادر عن المرجعية الأيديولوجية تحدد خياره السياسي والتاريخي. السياسي لأن ذلك يرتبط بالطموح على الحكم، والتاريخي لأن عودته إما لهدف سياسي لاستخدام الدين من أجل السياسية و إما نكوصاً أو ارتداداً غير واع مستلهما عصوراً - لا قيماً - لن تعود ثانية.

وغير أن الأكثر خطورة من هذا أن المجتمع المسلم في أنحاء العالم بلا استثناء دخل دائرة العولمة في نهاية القرن العشرين، حيث حصلت فيه تغييرات كثيرة على كل المستويات الفكرية والثقافية والسياسية و الدينية. وعلى هذا النحو فإن الأصوليين من المسلمين نظروا إلى العالم الجديد وكأنه عالم مجازي وأن العالم الحقيقي هو الأمركة حيث أصبحت فيه "القيم الحديثة" من أمثال الديمقراطية ليست إلا الوجه الآخر لمحاولة السيطرة الحضارية من قبل القوة العالمية على الآخر الحضاري والديني.

وقد أفرز ذلك ظاهرة السيولة في العلاقات الدولية وتداعياتها في مرحلة جديدة من مراحل النهب المنظم و آثار العولمة التي لم يتهيأ الأصوليون بالقدر الكافي للتعامل معها و خاصة أن عددا كبيرا منهم ما زالوا في غمار التحركات

الأيدولوجية لأجل الرفض على الهيمنة الغربية دون فهم واع لشروط التعامل معها أو الانصراف عنها.

فعلى المستوى العلمي نجد أن الفكر الأصولي رفض بل أدان فرضيات الوافد الغربي الأمر الذي تمثلته كل الاتجاهات الفكرية داخل هذا التيار والتي حاولت هذه الاتجاهات التمسك الشكلي بالإسلام و الشريعة. وكان الخطاب الأصولي للقرن العشرين في إندونيسيا دائما مقترنا بالسلفية العربية<sup>6</sup> من جانب و بالخطاب الثوري الإيراني من جانب آخر مما يعني أن هذا الخطاب بطبيعته مضاد لكل ما هو غربي عقلائي وأنه يريد فقط الإبقاء على الإسلام للحفاظ على المرجعية الرمزية. والمدهش حقا أن أصحاب هذا الخطاب - مع إحساسهم المتضخم بالذات - عاجزون تمام العجز عن مجرد فهم الذات من جانب ومتابعة أولويات الفكر الغربي أو فهمها فهما صحيحا من جانب آخر. وبل أن الكثير منهم لم يبلغ "سن الرشد" العلمي مما يمنعهم من الفهم السليم على الإسلام ذاته وتعاليمه السمحة. فقد صح أمين رئيس في قوله إن أمام الإحساس بالعجز و التخلف العلمي ينسحب الأصوليون إلى الرومانسية والماضوية<sup>7</sup> ويرون فيها مثلا أعلى يستحق الإحياء مع كون هذا الماضي غامضا كالضباب في عقولهم لا هو ملموس في أذهانهم و لا هم يعرفون أي الماضي يقصدون، يأخذون من الماضي ما يرضيهم ويتركون منه ما لا يرضيهم، ويبقى الماضي المتخيل اسما بلا دلالة أو معنى. وهكذا فإن الخطاب الأصولي - بالنسبة لعلاقته مع الماضي التاريخي - في مضمونه ليس إلا تعبيراً عن مراوغة تاريخية وانتهازية فكرية خالية عن المعنى.

---

<sup>6</sup> يرى حيدر ناصر في كتابه حركات تطبيق الشريعة و إعادة إنتاج الأيدولوجيا السلفية أن الحركات الإسلامية التي تدعو إلى تطبيق الشريعة من خلال تأسيس الدولة الإسلامية هي وليدة فقط عن أيدولوجيا السلفية لا غير. انظر

Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), p. 273

<sup>7</sup> نفس المرجع، ص 89

إذاً، الجهل بمضمون الآخر الغربي وتاريخه بالإضافة إلى الجهل بالإسلام وتاريخه و تراثه الثري وتطوره و تنوع المجتمعات الإسلامية و غير الإسلامية ثم الجهل بالماضي التاريخي بالذات وراء تهافت الرؤى الأصولية حول الدين و علاقته بالمجتمع.

والحق أن موقفهم المعادي للفكر الغربي بسائر مدارسه وتياراته لا لشيء إلا لأنه غربي أمر مرفوض سلفاً. فالفكر الغربي موروث إنساني حضاري أولاً وأخيراً والتراث العربي الإسلامي في مرحلة تأسيسه لم يقف ذات الموقف من التراث الأجنبي بل انفتح عليه ترجمة ودراسة واستيعاب وإضافة. والفكر الغربي المعاصر من الخطأ وضعه في سلة واحدة حيث أن هناك مدارس وتيارات متعارضة ومتصارعة. هناك ما هو مادي وما هو مثالي، ما هو اشتراكي إنساني وما هو أمبريالي تسلطي. وقد انعكس هذا الموقف على خلطهم في الانتماء لتيارات إسلامية معاصرة متباينة دون تمييز.

كما أن موقفهم المنحاز نحو الماضي و اتخاذهم من العودة إلى التراث بمفهومه الديني الضيق معياراً أساسياً لتقييم الحاضر والتطلع إلى المستقبل أيضاً مرفوض. فأي ماضٍ يعتقدون؟ لقد شهد التاريخ الإسلامي قرون عز ومجد وسؤدد وقروناً أطول من الذل واليأس والانحطاط و أن السلف من المسلمين من كان صالحاً ومن كان طالحاً. فالانحياز إلي الماضي لا يجوز أن ينبني فقط على "التاريخية" بل إلى الإحاطة بأولويات صيرورة التاريخ. كما أن العودة إلى التراث تستلزم ضرورة الإحاطة والمعرفة التامة باتجاهاته وتياراته وسماته وسياقه و بل تاريخه وتستلزم أيضاً نوعاً من الدراسة الاستقصائية التي تستند إلى مادة متنوعة كماً وكيفاً. فهناك ما هونصي وما هو غيبي وما هو عقلي و نقلي، سني و غير سني. والغريب أن هؤلاء لا يعولون في التراث إلا على الاتجاهات السنية المحافظة التي كانت تشكل أيديولوجيا النظم الشيوقراطية والإقطاعية العسكرية.

ومن هنا يتضح أن الاتجاه إلى الماضي في حد ذاته دليل إفلاس فكري. إنه دليل على عجز أصحابه عن مواكبة المتغيرات وعدم قدرتهم على تقديم حلول ناجعة للمشكلات الآتية. إنه دليل على - بعبارة أكثر صراحة - التحرك إلى الوراء و ليس إلى الأمام. الرجوع إلى الماضي قوة تخلف لا قوة تقدم. و بل هي قوة التغبيب للوعي و الاستتارة و الإبداع. الأصوليون - عربا كانوا أم

إندونيسيين- يجهلون معا أوليات التراث الإسلامي ومن ثم تتطوي قراءتهم للتراث على الآفة اللاتاريخية. فمشروعهم لا يخرج عن كونه دعوى فارغة أو مثالية طوبوية في أفضل الحالات تمثل رد فعل للمرحلة المتردية في تاريخنا المعاصر .

يتضح كل الوضوح بالفعل أن حلول الأمس لا تصلح بالضرورة لمشكلات اليوم. والله سبحانه وتعالى ضرب المثل لخلق في القرآن الكريم. فأمر العقيدة قاطعة وما يتعلق بالشريعة فيه الناسخ والمنسوخ من الأحكام.

تلك هي الخصائص والسمات العامة المميزة للخطاب الأصولي المعاصر في إندونيسيا وهي السمات التي اتسم بها كثير وبل جميع الخطاب الأصولي في العالم الإسلامي ككل. ولعله من المهم أن نتسارع في القول إنه ليست ثمة أصولية واحدة بل توجد أصولية داخل كل تيار من تياراتها إن لم يكن في فكر المفكر الأصولي الواحد. وهذا يرجع إلى عقم فكر أصحاب هذا الاتجاه وعدم وضوح رؤية أصحابه نتيجة الاقتصار على جانب واحد من جوانب التراث الإسلامي.

نعم، إن الأصولية أنواع و إنما نستطيع أن نتكلم عن الأصوليات بدلا عن الأصولية، و هي تتراوح بين التشدد و الاعتدال. و يبدو واضحا أن عدد حركة الأصولية في إندونيسيا يصعب إحصاءها و بل يستحيل أن تحدد إذ أن بعض الأصوليين ينكرون نسبة الأصولية إلى حركتهم كما أن هناك حركات شعبية تعتقد أنها أصولية و هي في الواقع غير ذلك. إذن هناك التباس من حيث عدد حركة الأصولية في إندونيسيا، و بل من حيث معنى الأصولية بالذات. بالإضافة إلى أن هناك تداخلا شديدا بين كلمة الراديكالية مثلا و الأصولية و السلفية وغيرها.

والأمر يزيد تعقيدا إذا نذكر أن هناك ما يسمى بالأصولية السلفية والأصولية التقليدية بالإضافة إلى الأصولية المعتدلة و الأصولية المتشددة. ولكن إذا كان مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى و المواقف و الأحكام الدينية التي تدل على الجمود و التعصب و الاستعلاء و الطغيان، و هو المفهوم الذي نتمسك به، فإننا نستطيع أن نتصور رغم تنوع تعريف و مفهوم المصطلح أن الأصولية على المستوى العلمي تتجسد في ذاك الخطاب الذي ينوه بالمرجعية النصية الحرفية الماضية الإطلاقيه، وعلى المستوى العملي إنها الخطاب الذي يميل إلى ادلجة الإسلام والسعي إلى تطبيق الشريعة في واقع حياة الإنسان.

ورغم تنوع تشكيلاتها فإن الأصولية أو الأصوليات الدينية التي نتحدث عنها تلتقي حول كثير من الأشياء من بينها فكرة أن التراث الإسلامي -عريبا كان هذا التراث أم فارسيا أم إندونيسيا- يحتوي على مجموعة من الحقائق الحية الخالدة أي صالحة لكل زمان و مكان و كأن التراث ضمان معصومية المسلمين من الخطأ. لذلك يظن الأصوليون عامة أن التراث و النص بالذات يحتوي على جميع الإجابة على كل الأسئلة الحاضرة أو القادمة. و على هذا فإنهم يتجنبون الحاجة للإعادة الخلاقة لتأويل النص على سبيل يمثل حيوية و تجدد مستمر وإنهم ينفون ما للنص من ميزة خاصة و حقيقية على أنه تراث مفتوح لا يتعالى عن الواقع.<sup>8</sup>

و الحق أن الأصولية مضادة للإسلام في هذا الإطار إذ أن الإسلام يدعو إلى كل أشكال الاجتهادات المتفتحة المتفهمة للنص في تفاعل منبعث مع الواقع. والشريعة الإسلامية السمحة أيضا تأخذ إلى الاعتبار مصالح العباد بصفقتها معيار مقتضى مقاصد العباد. فالشريعة لا تتحكم بظاهر النصوص فقط، و إنما - بالإضافة إلى النصوص- إلى السياق و الأمور التي تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة و الأمكنة و الأحوال.

<sup>8</sup> حيدر إبراهيم على. 1993. "مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين العالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص 29

إذن، إن القاسم المشترك بين كافة تيارات الاتجاه الأصولي هو إنهم لا يفهمون سلفا ما هو التراث أو النص و كيف التعامل معه بشكل فعال و مثمر. وثمة تضبيب وغياب أيضا عن فهم جوهر الإسلام كشرعية و عقيدة و أخلاق. ناهيك عن غموض والتباس الواقع في أذهان هؤلاء وأولئك. إنهم يتعاملون مع الشريعة و كأنها متعالية على التاريخ و الواقع.

الأصوليون أيضا - مع اختلاف أشكالهم - يقفون موقف التضاد ضد الغرب و حضارته و يهاجمونه على طول الخط بحضارته وفكره ومناهجه أحيانا دون فهم أدنى لصيرورة وتطور واتجاهات الحضارة الغربية. و في نفس الوقت عاجزون في التفرق بين التيارات المختلفة داخل هذه الحضارة. فكلها في نظرهم شر مستطير دون نظر إليها باعتبارها حضارة إنسانية بسلبياتها وإيجابياتها. الكل في نظرهم كفار متآمرون على الإسلام.<sup>9</sup>

وغالبا ما تتميز بعض التعبيرات الأصولية بعقائد مثالية أو خيالية نابعة عن نظرة أسطورية للماضي و التي تهدف إلى إعادة خلق عصر ذهبي وجد سابقا. وهذا بدوره يولد المحافظة و الثبات أو ما يسميه البعض الظلامية أي الوقوف في ظلام الماضي خاصة لو اشتمل هذا الرجوع إلى الماضي على إعادة جوانب غير مضيئة في التاريخ.

وهكذا فإنه يكاد يخفي الفرق بين أشكال الأصوليين المختلفة في أن المتعصبة منها والمعتدلة تنتمي إلي أيديولوجيا الماضية يهدف إلي إعادة تطبيق الإسلام في عالم الواقع عن غير فهم.

و لعله من المفيد الآن إلي أن نشير إلي بعض أشكال الحركة الأصولية في إندونيسيا. من جملة هذه الحركة الأصولية جماعة متطرفة تسمى بالجبهة الدفاعية

<sup>9</sup> انظر

Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 37

الإسلامية<sup>10</sup> (FPI) و أيضا الجماعة الإسلامية (Jama'ah Islamiah) التابعة لابي بكر باعشير. غير أننا نعرض قليلا فقط لهذا الخطاب المتطرف لا خوفا وتقية وإنما نظرا لندرة أدبيات هذا التيار الذي يعمل في الخفاء متذرا بأساليب الدم والحديد. ولكن علي العموم فخطاب هذا التيار أجوف يميل إلى الحماس إلى حد الهوس والتشنج، يكفر الخصوم. ويمكن تسطيح هذا الخطاب أن غالبية المنتمين إليه من أنصار المتعلمين والجهلة المخدّرين نتيجة ضغوط المعاش، والباحثين عن الخلاص الأخروري بعد أن يسوا من متاع الدنيا.

هذا التيار أيضا يحنح نحو العنف كأداة لفرص المعتقدات حيث يهدف فيما يهدف إلى زعزعة النظام السياسي القائم و البنية الاجتماعية المستقرة مستخدما في ذلك الآليات والرموز الدينية للحصول علي مُناهم و طموحهم السياسي.<sup>11</sup> وهكذا فإن الإسلام تحول في أيديهم إلى صورة مشوهة و يكون هو الآخر مصدرا للإقصاء والعنف و التهديد و بل التكفير نتيجة انضمام المصالح السياسية و الفردية و الطائفية إليه.

علي أن هذا القسم من الأصولية تتسم بالعشوائية يبدو واضحا ومقبولا بيد أنها أيضا نتاج للعشوائية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تحيط به. أجل، إن

<sup>10</sup> يعد الحبيب رزق شهاب من أهم القيادي لحركة الجبهة. فقد أعرب عن ائتناسه في أكثر من مناسبة عن الهيمنة الأمريكية على العالم الإسلامي و ازدواجيتها في سياستها الخارجية حيث قامت بالهجوم الشرش على العراق و أفغانستان و ساعدت إسرائيل على استيطان الأراضي الفلسطينية. كل هذا يمثل الخلفية على نشأة الجبهة كما ساعدت على تشدها ضد الكيان الغربي. وإزاء هذه القضايا قدمت الجبهة الحل السياسي يكمن في اللجوء إلى الشريعة و تطبيقها. انظر Habib Rizieq Shihab, "Jika Syariat Islam Jalan maka Jadi Negara Islam", *Tashwirul Afkar*, 12 (2002).

<sup>11</sup> على هذه النقطة انظر مثلا

John L Esposito, *Ancaman Islam: Mito atau Realitas* (Bandung: Mizan, 1994), p. 132

وأيا

Greg Fealy, *Jejak Kafilah Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2007), p. 29.

الأصولية والحركات الإرهابية في كثير من البلدان الإسلامية وليدة عن الفوضي الاجتماعي علي المستوى الوطني والدولي و نابعة عن الأوضاع المتردية في الواقع البائس اجتماعيا ودينيا وسياسيا, بالإضافة إلي استشراف التخلف الثقافي وسياسات التبعية للرأسمالية و عن تفاقم الفساد والبدخ. وهي أيضا وليدة لمظاهر التغريب الأجنبي وفقدان الشعور بالهوية الإسلامية, والعدوان الإسرائيلي على المسلمين في فلسطين و العدوان الأمريكي علي المسلمين في أنحاء العالم. وعلي هذا فإن الأصولية هي من البداية حركة ذات خلفية وجذور انتقامية تعنتي بالهجوم علي الاعداء.<sup>12</sup>

ونحن لا نخالف وجود هذه الخلفية و الجذور المعادية للمسلمين إذ أنها موجودة حقا و تحدث بالفعل. ولعل ردود الفعل ضد هذه العداوة مبررة إلي حد ما. ولكن الأمر لا يبدو بتلك السهولة كما يتصوره الأصوليون إذ أن القضية الحقيقية ببساطة هي قضية تقديم برامج تنمية موضوعية ومعقولة للخروج من هذه الأوضاع البائسة والتحرر من انعكاساتها السلبية. والأصولية فاشلة في ذلك اللهم إلا في إعلاء شعارات فارغة في مسيرات ضخمة أمام مباني السفارات الأجنبية في العاصمة أو في المدن الكبيرة الأخرى. ورفعهم عبارة "الله اكبر" في كل المظاهرات و احتجاجاتهم الضارية علي بعض ممثلي الحكومة الأجنبية خصوصا الغربية ليس إلا دليل علي ضعف صفوفهم وتخلف عقولهم.

وهذا أيضا ما دفع المنقذين من العلماء والقادة السياسيين و المفكرين والطلاب على حد سواء أن يقوموا بإنكار هذه الحركات و يتعاملون معها بصفتها حركة إرهابية تستخدم العنف سلاحا لتحقيق أهدافها. والكل قد قام بإدانة هذه الحركة

---

<sup>12</sup> للمزيد من التفصيل حول خلفية الحركات الجهادية كالجبهة الدفاعية هذه و جذورها الثقافية انظر

مثلا

Mark Juergensmeyer, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama* (Jakarta: Nizam Press, 2000).

لأنها أساءت الدين وحولت تسامح الإسلام وتيسيره إلى سوط عذاب يلهب المكذوبين ويثبط من آمال الخلاص في الآخرة.

إننا بهذا نقول إن الأمة الإسلامية في حالة بؤسها و ضعفها لا تحتاج إلي أعمال إرهابية أو شعارات رمزية تدعو إلي أعمال العنف, وإنما تحتاج إلي العمل والإنتاج والتجدد المعرفي والإبداعي الموضوعي لتصدي معوقات الحاضر. لا تحتاج الأمة إلي شطحات "الله اكبر" أوالكلمات المجردة والأمنيات التعاطفية, إنما تحتاج إلي البرامج الشاملة التي تعالج بشكل ملموس مشكلاتها وقضاياها, وهي القضايا التي تعكس علي حقائق الواقع ومتطلباته.

وإننا بهذا أيضا نريد أن نقول إن العنف لا يمكن علاجه بالعنف. و قد اصبح العنف داء و سيظل هذا الداء ينمو ما لم نقم على مكافحته بمواجهة كل الأوضاع الفكرية و الاجتماعية و الدينية المتردية و العمل على علاجها في إطار رؤية ثقافية شاملة لا في إطار العنف.

ولكن السؤال، ما هي هذه الرؤية الثقافية الشاملة؟ البعض سيقول إنها تتمثل في تحية فقه التحرير و التقدم الاجتماعي و التجدد الفكري. و الآخر سيقول إنها رؤية إستراتيجية شاملة تستند إلى المشاركة الديمقراطية الشعبية في حين أن الثالث سيقول إنها رؤية عقلانية موضوعية لحقائق واقعنا الاجتماعي و القومي يمكن من خلالها أن يفتح باب الحوار المجتمعي مع كل القوى في المجتمع بما فيها تلك الحركات الإسلامية على اختلاف اجتهاداتها و مواقفها على قاعدة الاحترام و تبادل الآراء لا قاعدة التكفير والاثام. فبينما أن كلا من هذه الأطروحات صالحة حسب وضع المجتمع وخلفياته الخاصة فإن الأصلح عند الكثير هو الخيار الديمقراطي.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> انظر

Idris Thaha, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2005), p. xx.

أما الاتجاه الآخر داخل المعسكر الأصولي فأكثر اعتدالا و استئناسا يتمثل مثلا في مجلس العلماء الإندونيسي (MUI). وهو تيار رسمي معن مستأنس يجنح نحو الاعتدال. ولكن المجلس أيضا يؤول إلي حد التحريف والاجتزاء والابتسار في مقارعة التيارات المتطرفة داخل اتجاهه، وكذا التيارات العلمانية. ويبدو أن المجلس يهدف فيما يهدف إلي إحداث "الاستقرار الفكري" تبريرا للأمر الواقع وتكريسا للوضع الراهن. وهو لذلك يخدم النظام السياسي بوعي منذ أيام سوكارنو إلي اليوم و خصوصا خلال حكم سوهارتو المستبد. وهو لذلك أيضا كثير التغيير والتحوير في مواقفه، كذا في فتاواه وأحكامه طبقا لمتطلبات الحكم و الحكام وإن ظل محافظا علي أسلوبيه بما يساير المستجدات علي الصعيد السياسي. وإن شذ بعض رجاله فمالوا إلي اليمين أو إلي اليسار لكن في وعي محسوب بما يحافظ علي مكانتهم "الرسمية". كما شذ أيضا نفر من هؤلاء وجنحوا إلي "الاجتهاد" من أجل التوفيق بين الاتجاهات والتيارات المختلفة انطلاقا من قناعة منطقية وموقف أخلاقي واستتارة فكرية وحس وطني وقومي.

ولكن ظاهرة اجتهادهم المثيرة للجدل والتي تحرم الخطاب العلماني والليبرالي والتعددي تحكم علي المجلس بالإعدام إذ أن الكثير بعد إصدار ذلك الفتوى يتساءلون عن كفاءة المجلس الفكرية و العلمية والفقهيّة. إن تحريم الخطاب - و الخطاب فكرة أي رأي وليس فعلا تكليفيا- أدل علي سذاجة فكر علماء المجلس.<sup>14</sup> إن فتواهم عن حرمة العلمانية كفيل بأن يجعلهم - بوعي او بغير وعي- يقفون منها موقف المعارضة. وهو إنذار بما ستجرهم إليه معتقداتهم من تهميش

---

<sup>14</sup> وهكذا فقد قام الكثير من العلماء المستنيرين -وعدهم لا يحصى- برد الفعل على هذا الفتوى ونقده. وقالوا إن الفتوى مزعج. للمزيد من التفصيل انظر Budy Munawwar-Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme* (Jakarta: PT Grasindo, 2010).

انظر ايضا

Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme: Persepsi Kaum Santri Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2008).

العلمانيين و بل إبعادهم عن المجتمع، وهو ما آل إليه قرناءهم الأصوليون المصريون من مطاردة المفكرين الأحرار من أمثال نصر حامد ابى زيد.

فالمؤسف حقا أن سمة السمحة للشريعة الإسلامية و للإسلام بالذات لا تتجلى في خطاب علماء المجلس إذ أن أكثر ما نسمعه منهم هو تلك المواقف الهجومية فكريا ضد الخصوم والتي تسعى هذه المواقف إلى فرض قراءتها الأصولية على أذهان الآخرين دون إدراك موضوعي للقضية التي هم في صدها. وهي بالذات تعبر عن انعكاسة أكبر للفكر الإسلامي وواقع المجتمع الإندونيسي. غير أن أكثر ما يميز هذا الاتجاه أنه لا يميل إلى العنف و إنما إلى تجاهل السياق الفكري الديني.

كما أن الاتجاه الثالث داخل التيار الأصولي والذي مثلته حركة حزب التحرير الإندونيسي (HTI) أيضا لا يحمل رؤية العنف و إن كان يحمل دعوى أكثر تشددا من الاتجاه الثاني، وهي تدعو إلى تطبيق الشريعة من خلال تأسيس الخلافة الإسلامية.

وهذا الاتجاه الأخير يمكن أن نسميه الاتجاه الأصولي السياسي. والملاحظة التي تفرض نفسها علينا هنا أن هذا الاتجاه وإن كان يمثل امتدادا للفكر المتطرف إلا أنه لا يميل إلى العنف كما فعل المتطرفون عموما.

وينتمي إلى هذا الاتجاه عدد كبير من الأكاديميين و الدعاة و مدرسي المدارس الدينية و الشباب المسلمين الذين لم تسبق لهم تربية دينية في المعاهد الإسلامية. غير أن هذه الحركة وإن انتمى إليها أكاديميون إلا أنها غير قادرة علي رصد الفكر و الإطار النظري المتكامل عن مشاريعهم السياسية.

والملاحظ أن هذه الحركة حركة دولية ينتشر أعضاؤها في أنحاء العالم. وجمعهم قاسم مشترك في أنهم يتعاملون مع الإسلام من منظور أو مخیل أيديولوجي حيث استوجب هذا المنظور أن يولد الرؤية أن الإسلام في الأساس سياسة تهدف إلى إنشاء الخلافة الإسلامية. وهكذا فإن شعارهم المعروف هو أنه

"لا عزة إلا بالإسلام ولا إسلام إلا بالشريعة ولا شريعة إلا بالدولة، وهي الخلافة الإسلامية".

على أن الأمر لا يقف عند حد الأدلجة التي تسترضعها هذه الحركة وإنما يتمثل فيما ينتشر في مجتمعنا الإندونيسي من ظاهرة دينية لا عقلانية لا صلة لها بالدين الصحيح ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. هذه الظواهر العشوائية هي انتشار الرؤية المستخلصة من قراءة ظاهرية حرفية للنصوص الدينية المقدسة فيما يعني أن تفسير الواقع الراهن وتغييره لا بد أن يتم بمقتضى هذه الرؤية الضيقة. ولقد أشار الباحثون المتخصصون في هذا المجال أن هذه الحركة بيد أنها لا تحمل رؤية العنف الجسمي إلا أنها تميل إلى إدانة المجتمع وتحرص على تغييره باستخدام الآليات و الرموز الدينية كالجهاز السلطوي.<sup>15</sup> كما أنها ترى أنه لما كان تغيير المجتمع أمراً مطلوباً دينياً فإن المضي قدماً إلى ذلك الهدف وتهيبى جهازه أصبح أمراً مشروعاً. وهكذا فإن الأصوليين حرصوا على إقامة الخلافة الإسلامية باعتبارها جهازاً لتغيير المجتمع و تحسين أحواله.<sup>16</sup>

الخلافة إذن هدف الأصوليين في السياسة بالرغم من تنوع منهجهم في كيفية الحصول على ذلك الهدف حيث إن منهم من يقول إنها لا بد أن تتحقق بالتدرج و الآخرون يقولون غير ذلك.

---

<sup>15</sup> المجتمع الذي أدانه الحزب كثيرا هو المجتمع الأمريكي والمجتمعات الأخرى الخاضعة عليها أو التابعة لقيمها. و من القيم الأمريكية الديمقراطية و التعددية والتسامح الديني. وبل أن بعض أعضاء الحزب أدانوا أمريكا بصفقتها دولة "الجريمة العالمية". وقد قال إسماعيل يوسانتو -المتحدث الرسمي للحزب- إنه لن يصدق كل ما قالته أمريكا على أي أمر من الأمور. انظر

Munawwar-Rachman, *Argumen Islam*, p. 127

<sup>16</sup> لقد تحدث طويلاً كثير من العلماء و الباحثين المهتمين بهذا الموضوع - أي موضوع الخلافة- عند الحزب من جملتهم سيف المجاني وزملاؤه في كتاب سموه صراع الحضارات: موقف الإسلاميين الإندونيسيين تجاه أمريكا. للمزيد من التفصيل عن هذه القضية راجع هذا الكتاب. Saiful Mujani et al., *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005).

وهذا يعني على المستوى القانوني أن الشريعة الإسلامية لا بد أن تطبق و تحل محل القوانين الوضعية القائمة. الأمر الذي - في السياق الإندونيسي - أدى إلى مخاوف المسلمين وغيرهم معا من وقوع الاضطراب والفوضى السياسي و الاجتماعي. والحق أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد قد دفع الكثير إلى أن يقاوموا الأصوليين مقاومة أدت في النهاية إلى النزاعات السياسية الشديدة والخوف السائد في البلاد.<sup>17</sup> فالواضح أن إثبات الإسلام والشريعة معيارا وحيدا للحياة السياسية والاجتماعية في البلاد - بعد إدخال العادات والتقاليد العربية في إطار الدين - وتحويل الدين من موقع المشاركة و التشاور إلى موقع المقاومة و من كيان أخلاقي سلوكي إلى جملة من القواعد الشمولية قد جعله عالما مضادا ودينا محاربا.

ولعل الجهل بمضمون الإسلام و تعاليمه ثم الجهل بتاريخه وتراثه إلى جانب الجهل بالتطور التاريخي للمجتمعات عامة يقف وراء اتخاذ الأصوليين هذا الموقف. وكأنهم لا يفهمون أن الشريعة نتاج أوضاع اجتماعية و أنها تعبير وتكريس في النهاية لمصالح المجتمع. إن تحقيق مقاصد الشريعة لا يتم بالقفز فوق الحقائق الموضوعية لعالمنا الموضوعي ودون أن يضع في الاعتبار طبيعة المجتمع الذي يحيط بتلك الشريعة. ونحن نقول إن مشكلات عالمنا اليوم لا يمكن حلها بصيغة "لا عزة إلا بالإسلام" الفضفاضة التي يرددتها أنصار هذا الحزب.

<sup>17</sup> من بين هؤلاء الذين قاموا بنقد فكرة تطبيق الشريعة وتأسيس الخلافة الإسلامية و معارضتها فريق من الشباب الذين ينتمون إلى جمعية نهضة العلماء، أكبر و أقوى الجمعية في البلاد والتي بلغ عدد أعضائها حسب الإحصاء الجديد 50 مليون نسمة ينتشرون في أنحاء البلد. وهؤلاء الشباب قدموا فكرة المجتمع المدني بديلا لفكرة الخلافة الإسلامية. فقد ناقشت الباحثة الأسترالية روبين بوش في كتابها الجديد نهضة العلماء و النضال لأجل السلطة حيث قامت بتقديم أطروحات مفكرى الجمعية الشباب حول السياسة و الدين في المجتمع الحديث. للمزيد من التفصيل انظر: Robin Bush, *Nabdatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).

بالإضافة إلى ذلك، أن البحث عن حلول مشكلات الحاضر في بطن الماضي استخفاف بالعلم والعقل. وحين يعول هؤلاء على آلية الماضوية إنما يعبرون في ذلك عن عدم إدراكهم لحقائق التاريخ والدين. والمفاهيم التي تدعو إلى هذا إنما هي المفاهيم المثالية اللاتاريخية في مجال التشريع نفسه. وإن دعوتهم لتطبيق الشريعة مهما انطوت على حسن النوايا ومهما غفلت بالمشاعر الدينية النبيلة، تكريس للتخلف الفكري في التحليل الأخير ودليل لا يرقى إليه الشك على عجز وإفلاس في مواجهة الواقع. إنه هروب مقنع إلى الوراء. ولما كان دعاة هذه النظرة يصرون على رفض كل ما هو غربي ويقبلون كل ما هو أصولي سلفي فإن المشروع الأصولي المقترح يكرس في الواقع التبعية للسلفية القديمة كما يكرس الحكم الثيوقراطي. هو في حد ذاته تقديم الموروث التراثي تقديمًا سطحيًا خاليًا من الدلالة الاجتماعية.

وفوق كل ذلك فإن الشريعة الإسلامية تاريخيًا لم تكتس طابعًا ثابتًا محددًا. فعلى صعيد التاريخ الإسلامي كله لم يتبلور نموذج تشريعي واضح. والحضارة الإسلامية برمتها لم تتمحض عن دساتير أو مجموعات القوانين الجرمانية التي يمكن أن تقارن حتى بقوانين الغرب. ولم تأخذ الدولة الإسلامية بأحكام أحد الفقهاء الأربعة المرموقين برغم تقديمهم حلولًا متنوعة لمشكلات الواقع تتراوح بين النصية وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه.

الخلافة الإسلامية إذن هي الحل الخيالي لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر ولن يستطيع المسلمون بفضلها وحدها أن يسودوا العالم و يديروا شؤونهم اليومية. والأصوليون الذين ما انفكوا يرفعون بكل تشنج عصا الشريعة يجهلون أن الشريعة

لم تطبق وأن الدولة الدينية لم توجد إطلاقاً في التاريخ الإسلامي إذ أن فصل الدين عن الدولة قد تم منذ استئثار معاوية بن أبي سفيان بالخلافة في دمشق.<sup>18</sup>

أجل إن فصل الدين عن الدولة قد تم منذ قديم. ولعله من المقبول أن نتساءل حول طبيعة دولة المدينة هل هي ثيوقراطية بحكم رئاسة الرسول أم زمنية باعتباره حاكماً وسياسياً. وهل كانت سياسية من حيث التشريع والحكم والقضاء سياسة دينية تأسست على وجود المصدر الإلهي للتشريع عن طريق الوحي بما يسمى بالثيوقراطية، أم أنها سياسة زمنية على أساس اجتهاداته كحاكم في تفسير وتطبيق الوحي، فضلاً عن تشاوره مع الصحابة في الأمور الدنيوية؟ وهل كانت السلطة عموماً أوتوقراطية من حيث الشكل حيث كان الرسول يجمع في يده كافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية أم هي "جمهورية" انطلاقاً من مبدأ الشورى؟<sup>19</sup>

واللافت أن أي جواب نلجأ إليه للإجابة على هذه الأسئلة، فإنه من المعروف أن الحديث عن مفهوم الدولة في الإسلام نوع من المجازفة لاتساع الإطار المكاني وطول المدار الزمني واختلاف المعطيات الموضوعية من مكان ومن عصر إلى آخر. والأحرى أن نجزم أن موت الرسول المفاجئ من العوامل التي حالت دون اكتمال الإطار القانوني للدولة الإسلامية الكبرى. حقيقة أنه ترك كتاب الله وسنته كأساس قانوني، لكن التجارب المعيارية أثبتت اختلافاً كبيراً في سياسة الدولة الأمبراطورية بعد إنجاز الفتوحات.

<sup>18</sup> قام الباحث أيرا لافيدوس في مقاله فصل الدولة عن الدين في المجتمعات المسلمة الأوائل المنشورة في الدورية الدولية للدراسات الشرق أوسطية أن الإسلام قد تم فصله عن السياسة منذ بداية الخلافة الرشيدة. ونحن نقول إن الفصل تم في نهاية الخلافة الرشيدة. انظر Ira M Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies*, 6 (4) October 1975.

<sup>19</sup> هذه هي التساؤلات التي قدمها كثير من الباحثين من بينهم الباحث محمود إسماعيل في كتابه الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، ص 75

كما أنه من الأفضل أن نتحدث حول مفاهيم متعددة ومتباينة عن الدولة وأنه ليس ثمة مفهوم واحد للدولة في الإسلام. وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن طبيعة الموضوع تستوجب فرض مشروعية علمية فإنه من الصحيح أن نقول إن النظرية السليمة عن ضرورة الدولة الإسلامية هي التي تتعامل مع الموضوع بالرصد الدقيق للمعالم المتعاقبة لتطور مفاهيم الدولة بتياراتها المختلفة كما أنها تستقري منحنيات التباين والتنوع، كذا منعطفات التشابه والتماثل. وعندئذ يكتسي الحديث عن مفهوم الدولة في الإسلام مشروعيته العلمية.

ولكن العملية نحو هذه الغاية سنقود المرء إلى الاستنتاج أن الإسلام لا شأن له بالدولة إذ أنه دين و أمة وليس ديناً و دولة. وهؤلاء المصرون بالدولة الإسلامية سيكتشفون أن الإسلام منذ بداية تاريخه لا يتماشى مع السياسة وأن الإسلام يمثل الجانب المضاد لها.<sup>20</sup>

ويرى مصطفى لطيفي أن الإسلام دخل عصر العلمانية منذ انتهاء خلافة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان فيما عرف في تاريخ الإسلام ب "الفتنة الكبرى"<sup>21</sup>. وقال ومنذ ذلك التاريخ رأى الفقهاء أن ينصرفوا عن السياسة إلى الدين وأن يتركوا للخلفاء الحق المطلق في إدارة الشؤون السياسية بدون تدخل منهم. وشكل الفقهاء منذ ذلك الحين المعارضة الأخلاقية للدولة العلمانية التي انفصلت عن الإسلام ورفضت تطبيق الشريعة. وأول الصحابة الذين كرسوا مبدأ التفريق بين الإسلام كدين ودولة كسلطة سياسية غير خاضعة له بالضرورة هم ثلاثة: أبو هريرة، وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر بن الخطاب. وهذا الأخير بايع جميع

---

<sup>20</sup> انظر أيرا لافيدوس. المرجع السابق

<sup>21</sup> مصطفى لطيفي. 1993. "نهاية الدولة الدينية في الإسلام". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين العالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع. ص 303

الخلفاء - باستثناء علي للحزازات المعروفة بين بني عدي و هاشم - بمن فيهم معاوية وابنه الفاسق يزيد الذي قتل الحسين.<sup>22</sup>

ومنذ ذلك الحين ذهب الجمع الكثير من علماء السنة إلى وجوب طاعة الإمام الجائر عن حديث حذيفة بن اليمان المروي في صحيح مسلم "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي ولا يستنون بسنتي. قلت كيف أصنع؟ قال تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك". والإمام الجائر هو بطبيعة الحال الإمام الذي يدير شؤون الدولة من غير الإمام إلى دستور الشريعة، أي الرجوع إلى القواعد العامة للشريعة الإسلامية فرارا منها وتمسكا بالدستور الجاري في دولته. وهذا النظام السياسي هو ما نسميه بالنظام العلماني في الفكر الحديث.

واعتمد أهل السنة أيضا في إقرار فصل الدين عن الدولة فتوى التابعي الحسن البصري الذي اعتبر مظالم وجرائم الحجاج بن يوسف التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإنسانية "بلاء من الله يجب الصبر عليه"<sup>23</sup>. وامتثالا لذلك رفض الإمام أحمد بن حنبل مقاومة المأمون عندما انحاز إلى المعتزلة واضطهد أهل السنة. وكان الإمام أحمد يصلي وراء الخليفة المعتصم الذي كان - كجميع خلفاء بني العباس - علمانيا.

أما ابن تيمية الذي يعتبر من أبرز الأئمة السلفيين فقد ذهب إلى أبعد من ذلك ويجيز تعزيز "السلطة العلمانية". يقول الإمام "يجوز تولية الحاكم الفاسق إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين كما فعل أبو بكر الصديق لتوليته خالد بن الوليد في حرب الردة". وأضاف ابن تيمية "ستون سنة في حكم إمام جائر أفضل من الصلاة بدون إمام"<sup>24</sup>. وهذا ما سار عليه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي عندما عقد فصلا في كتابه "فضائح الباطنية" للبرهنة على صحة استخلاف المستنصر بالله العباسي

<sup>22</sup> نفس المرجع

<sup>23</sup> نفس المرجع نقلا عن الدولاوي، الكني والأسماء، ص 121.

<sup>24</sup> نفس المرجع ص، 304 نقلا عن محمد رشاد سالم، المقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص 118.

إمام زمانه الذي انتقلت إليه الخلافة بولاية العهد دون أي رجوع إلى شكل من أشكال الشورى. والإمام الغزالي لم يبتدع ذلك كما أن الصحابة السابق ذكرهم والحسن البصري لم يعارضوا على خلفاء زمانهم وهم طغاة فسقة "علمانيون" لا يستتيرون بنور القرآن والسنة.

واحتراما لنفس المبدأ لم يكفر الفقهاء منذ عبد الله بن عمر حتى محمد عبده و الطاهر بن عاشور رؤساء الدول في العالم الإسلامي بسبب انتهاكهم للشرع و رفض تطبيق القرآن. يقول الحسن البصري معددا انتهاك كاتب الوحي معاوية ابن أبي سفيان بقوله : "أربع خصال كنّ في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة كانت موبقة (معصية) انتزاعه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر على غير مشهورة و فيهم بقايا الصحابة و ذوو الفضيلة؛ واستخلافه بعده ابنه سكيما خميرا يلبس الحرير و يضرب الطنابير وادعاؤه زيادا (أي استلحاقه لزياد بن أبيه كأخ له من الزنا). و قد قال رسول الله : "الولد للفراس و للعاهر حجرا" و قتله الصحابي حجرا و أصحابه".<sup>25</sup>

وقد انتهك خلفاء بني أمية الشرع ابتداء من معاوية بقرض ضرائب لم يقرها الشرع الذي لا يعترف إلا بالزكاة و الجزية و الخراج، و زادوا في مقدار الجزية و الخراج نقضاً للعهد و فرضوا الضرائب على الأرض الخراب و حتى على الأسماء خلافا للشرعية<sup>26</sup>. كما انتهك معاوية و خلفاء بني أمية من بعده الشريعة بأمره لعن علي بن أبي طالب في المساجد؛ و عندما اعترض الصحابي حجر بن عدي على ذلك قتله و أمر زياد بن أبيه بدفن الصحابي عبد الرحمن بن حسان حياً<sup>27</sup>. و فرض خلفاء بني أمية الجزية على المسلمين الجدد مخالفة صريحة للشرع و حرموا

<sup>25</sup> نفس المرجع نقلا عن ابن الأثير، جزء 50 ص 120 و الطبري، ج 8، ص 187.

<sup>26</sup> نفس المرجع نقلا عن ابن الأثير جزء 3، ص 14.

<sup>27</sup> نفس المرجع نقلا عن ابن كثير، البداية و النهاية، جزء 8، ص 132.

على المسلمين غير العرب إمامة الصلاة<sup>28</sup> وغيروا فرائض الميراث كما جاءت في القرآن بغرض عدم المساواة في الإرث بين المسلم العربي و المسلم غير العربي<sup>29</sup>. و حرّم ولائهم على المسلمين الأعاجم التزوج من المسلمات العربيات<sup>30</sup> و جعلوا في كل مسجد محرابين ليصلى كل شيخ قبيلة عربية بقبيلته إذكاءً للعصبية الجاهلية بين العرب القحطانية والعرب العدنانية<sup>31</sup>. و معاوية هو الذي سنّ هذا الخرق الواضح للشريعة. فالمعروف أن الكافر و المسلم لا يتوارثان. لكن معاوية جعل المسلم يرث الكافر لا العكس خلافاً للشرع. وكانت دية الذمي مساوية لدية المسلم فخفضها معاوية إلى النصف: "مبدلاً بذلك سنة" رسول الله (صلعم) و كان يأخذ النصف الآخر لنفسه ولا يضعه في بيت المال<sup>32</sup>. و كذلك انتهك معاوية "كتاب الله و سنّة رسوله في تقسيم مال الغنائم إذ أمر باستخراج الذهب و الفضة من الغنائم و اختص بها نفسه بدلاً من إرسالها إلى بيت مال المسلمين"<sup>33</sup>. كما رفض معاوية تطبيق آية القصاص: " و كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن... و الجروح قصاص"<sup>34</sup> فقد رفض القصاص من ولاته الذين كانوا يقطعون أيدي المسلمين بغيا و عدواناً<sup>35</sup>. و أحدث معاوية بدعة هتك حرمة الأموات و التمثيل بالجثث. و هو ما كان شائعاً في الجاهلية و حرمة الإسلام تحريماً شديداً. فقد أمر معاوية بقطع رأس الصحابي عمار بن ياسر و إحضاره

<sup>28</sup> نفس المرجع نقلاً عن عبد الوهاب، نصر السياسة الشرعية، ص 148.

<sup>29</sup> نفس المرجع نقلاً عن الطبري، جزء 40، ص ص 190 - 207. و بن الأثير جزء 3، ص 234 و بن خلدون، جزء 3، ص 14.

<sup>30</sup> نفس المرجع نقلاً عن العقد الفريد، جزء 2، ص 61.

<sup>31</sup> نفس المرجع نقلاً عن عيون الأخبار، بن قتيبة، جزء 2، ص 61.

<sup>32</sup> نفس المرجع.

<sup>33</sup> نفس المرجع نقلاً عن بن كثير، البداية النهاية، جزء 10، ص 232.

<sup>34</sup> المائدة، آية 45.

<sup>35</sup> نفس المرجع نقلاً عن الطبري، نفس المرجع، ص 79.

إليه<sup>36</sup>. و مثل بجثة محمد بن أبي بكر الصديق عامل علي بن أبي طالب على مصر. فقد قتله ثم وضع جثته في جلد حمار ميت وأحرقها.<sup>37</sup> وعلى سنته غير الحميدة سار به ابنه عندما قطع رأس الحسين بن فاطمة الزهراء، وكذلك فعل خلفاء بني أمية من بعدهما منتهكين النص من الكتاب والسنة رافضين تطبيق الشريعة، وحتى عندما تولى عمر بن عبدالعزيز الخلافة لم يستطع العودة إلى تطبيق الشريعة. فلما احتج ابنه عبدالله عليه وطالبه بالعودة إلى تطبيق الشريعة كاملة قائلاً له: "ما لك يا أبتى لا تطبق الشريعة. فوالله ما أبالي لو أن القدر غلت بي وبك في الحق". أي لماذا لا تطبق الشريعة غير مبال بأي خطر حتى بلقائنا في القدر المملوء بالماء المغلى، كن والده الحكيم أجابه جواباً يجدر بالسلفية المعاصرة أن تتمعن فيه: "لا تتعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين ولم يحرمها إلا في الثالثة. فإني أخاف يا بني أن أحمل الناس على لشريعة جملة فيرفضها جملة وتكون من ذلك فتنة"<sup>38</sup>. ومات قبل أن يطبقها جملة.

أما في عهد بني العباس حتى نهاية الخلافة العثمانية 1918 قد تم إلغاء الشريعة جملة وتفصيلاً ولم يكفر فقهاء الإسلام وأئمة السنة الدولة التي ابتعدت عن الدين وانفصلت عن الشريعة باستثناء فقيه سلفي معاصر أبو الأعلى المودودي الذي شن حملة ضارية على خلفاء الإسلام وفقهائه في كتابه "الخلافة والملك" لأنهم لم يطبقوا الشريعة ابتداءً من حكم معاوية إلى حكم السلطان عبد الحميد.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفقهاء الأوائل فما بالناس بالمعاصرين في عصر اتسع فيه باب الإفتاء لمن هب ودب من الجهلة وإنصاف المتقنين وخطباء المساجد وتلامذة المدارس من المنتدجين بالإسلام السياسي. وإذا كان كبار

<sup>36</sup> نفس المرجع نقلاً عن ابن الأثير، جزء 3، ص 129.

<sup>37</sup> نفس المرجع نقلاً عن الطبري، جزء 4 ص 129

<sup>38</sup> نفس المرجع نقلاً عن الطبري، نفس المرجع، ص 79

الصحابة المنغمسين في السياسة فشلوا في رصد الخلافة الإسلامية وهم الأقدر على فهم القرآن والسنة بل تسابوا وتقارعوا بالسيوف من أجل السلطة، فما بالنا بهؤلاء المتطفلين والمتهافتين على الدين من صغار الكتاب الذين تصدوا للإفتاء بغير علم ركوبا للموجة واستثمارا لمدها.

نجزم أن السياسة حتى لو كانت دينية لا وزن لها في الإسلام بل جاء نتيجة فعاليات دنيوية بحتة. وظهر السياسة أو الفكرة عن الخلافة في الإسلام مرتبط بظهور الفرق الإسلامية الطامحة للسلطة. فالخلافة إذن ليست دينية نظرية بل كانت نتيجة صراعية دنيوية.

أما الصحابة الثقة فإنهم يتناولون الإسلام عقيدة وشرعية، و منهاجا و تراثا مدفوعين بنزعة التدين وحسن النوايا. وهم مع ذلك لا يديرون شؤون الدولة على حسب قانون الشريعة فحسب بل على حسب التطورات الاجتماعية أي على حسب مقتضى الحال. كان الخليفة عثمان بن عفان مثلا سار على منهج سلفه خلال السنوات الأولى من حكمه ثم عدل عنها بعد ذلك. كما أن علي بن أبي طالب رفض الخلافة حين اشترط عليه الصحابة اتباع سياسة الشيخين. اتضح من هنا أن مقتضى حال الصحابة هو المعيار و المرجعية العليا في سياسة هؤلاء وأنه هو الذي حدد مسيرة اجتهاداتهم وتغييرهم في سياستهم.

وبل أن الخليفة عمر بن الخطاب قد سار على منهج الفرس والروم - وهم ليسوا مسلمين- بصدد إرساء النظم الإدارية والمالية و لم يتقاعس عن تجميد بعض الأحكام الدينية التي طبقت في عهد الرسول وأبي بكر. مثال ذلك إلغاء زواج المتعة وعدم توزيعه أرض الغنيمة على الفاتحين وإلغاء حد السرقة إبان عام الرمادة. لقد عول على السياسات العملية إلى حد نصحه لولائه وعماله "بتجريد القرآن الكريم" والإقلال في الرواية عن محمد لمواجهة ما استجد من مشكلات لم يرد بصددها نصوص صريحة في القرآن والسنة. وهكذا فإنه قد بذل جهدا خارقا

في وضع أصول ونظم الدولة العالمية ولم يجد في ذلك غضضة في الاقتباس من المصادر الأجنبية.

تلك الصيغ والنماذج المختلفة حول السلطة توضح بادئ ذي بدء أن الدولة في الإسلام كانت علمانية منذ البداية، كما أنها على حد قول محمود إسماعيل:

تجعل من المستحيل إطلاق أحكام عمومية عن مفهوم الدولة الإسلامية ناهيك عن تباين موقف الفرق في هذا الصدد. فإذا كان الخوارج قد دعوا إلى إلغاء الخلافة مثلاً فقد اعتبرها الشيعة أصلاً من أصول الدين. وبديهي أن يزداد المفهوم تعقيداً إذا أخذنا إلى الاعتبار أن الدين قد تم توظيفه فقط كمطية لدعم مواقف المتصارعين سواء بالحق أو بالباطل، في حين أن المعطيات الاجتماعية والسياسية و الثقافية هي التي تشكل حجر الزاوية فيما شجر من الخلاف الفكري حول طبيعة الخلافة المزعومة<sup>39</sup>

وذهب إسماعيل قائلاً:

فإذا أضيف إلى ذلك انعكاس تلك الخلافات على أدبيات الفرق الإسلامية أدركنا استحالة الوقوف على ثوابت سياسية. ناهيك عن الاختلاف البين بين الإطار الديني الذي غلف الصراع حول السلطة وبين الواقع العياني التاريخي. وكلها أمور تضيفي على موضوع الدولة في الإسلام الغموض والألغاز.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> محمود إسماعيل، نفس المرجع، ص 78

<sup>40</sup> نفس المرجع

والحق أن الدولة القائمة في العصر الأموي وبالأحرى العصر العباسي غلب عليها طابع القهر حيث جرى فيه الاحتكام في الأمور السياسية إلى القوة والغلبة ولعبت العصبية العنصرية دورا خطيرا في هذا الصدد.

ثم تصدع مفهوم الخلافة بعد ظهور الخلافتين الفاطمية والأموية بالأندلس وتبارى فقهاء الفرق كذلك في التأييد أو التنديد بهذا الوضع الجديد. واستمر الحال على ذلك الشكل حتى سقوط الخلافة العباسية عام 656 من الهجرة وجرى بعد ذلك محاولات إحيائها على يد المماليك ثم العثمانيين حتى ألغاه كمال أتاتورك عام 1924م. وبديهي كما بين محمود إسماعيل:

أن يتأثر الإطار المرجعي للسياسة في الإسلام بالصراعات  
الدينيوية التي اتخذت من الدين لباسا. وهذا في حد ذاته  
يشكل إشكالية جديدة على الصعيد المعرفي. فالمصادر  
التي يعول عليها في دراسة الموضوع على نوعين، الأول  
يتعلق بالأساس النظري والآخر خاص بالتطبيق العملي.  
وبخصوص النوع الأول يعتبر القرآن الكريم والسنة النبوية  
هما المصدران الأساسيان. وفي هذا الصدد من الصعوبة  
بمكان أن يقف المرء على نتائج محددة حول مفهوم الدولة  
وما يندرج تحتها من مفاهيم السيادة والأمة والسلطة. إن  
مقولة علي بن ابي طالب بأن "القرآن حمال أوجه" وما  
ترتب على ذلك من تأويل آياته حسب المصالح السياسية  
والأهواء المذهبية تجعل من الصعوبة الاستناد إلى دلالاته  
حول هذه المفاهيم. أما السنة النبوية فلم تسلم من الوضع  
والانتحال برغم ما قام به السنة الصحاح من نقدية للتمييز  
بين الصحيح والمنتحل. أما عن المصادر التاريخية التي  
تحكي التجارب العيانية للدولة في الإسلام فالأمر جد  
خطير. فإذا كانت تأويلات القرآن الكريم والسنة النبوية لم  
تسلم من الأهواء والمصالح فما بالك بكتب تؤرخ لفعاليات

البشر؟ وحسبنا الإشارة إلى ما درجت عليه الحكومات في الإسلام من إحراق تراث بعضها البعض.<sup>41</sup>

تلك الإشكاليات وغيرها تشكل حجر عثرة تحول دون تقصي مفهوم الدولة في الإسلام كما أنها تفرض المعايير الإجرائية والأحكام الافتراضية التي قام بتلخيصها الدكتور محمود إسماعيل فيما يلي:

أولاً: إن مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم خرافي. فالحكم في الإسلام تاريخياً انحصر في صيغتين: الملكية الوراثية و السلطة العسكرية  
ثانياً: يكشف استقراء النص القرآني عن كون الأمور الدنيوية متروكة للاجتهاد إلا فيما نص عليه صراحة، وإن الإسلام لم ينطو على نظريات ونظم بقدر ما أُطر من مبادئ وتعاليم عامة.

ثالثاً: إن الامتداد المكاني الشائع والمدار الزمني الطويل هيأ مناخاً ملائماً لتعددية صيغ وأشكال دولة الإسلام.

رابعاً: إن مفهوم الأمة في الإسلام أبعد ما يكون عن تأكيد رابطة الدم. فالدولة الإسلامية اتسعت لأهل الذمة الذين كانوا رعايا أسهموا في تأسيس وازدهار حضارة الإسلام. وهذا يعني أن المفهوم العلماني لا الثيوقراطي هو الذي ترسّخ على المستوى التاريخي.

خامساً: إن مفهوم السلطة في الإسلام يتّسم بالجدلية الموقفة بين النصوص النظرية والواقع العملي العياني.

سادساً: إن تأطير العلاقات الخارجية في الإسلام كان محكوماً بمعايير وضوابط إنسانية. فالحرب أقرت أما للجهاد أو للدفاع والسلم مطلب في حد ذاته "فإن جنحوا للسلم فاجنح لها".

سابعاً: إن الاختلاف في تطبيق هذه المفاهيم أو النكوص عنها قرينة دالة على الطابع العلماني الزمني للدولة الإسلامية.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> نفس المرجع 78-81

## خطاب الأندنسة والثقافة المحلية

من الواضح أن من أخطر ما يثير الحوار الديني في إندونيسيا في المرحلة الحالية إلى جانب الأصولية ومعوقات الأوضاع الاجتماعية ذات طابع ديني هو قضية كيفية ترجمة تعاليم الدين الإسلامي الكلية وتطبيقها في دنيا الواقع الخاص. هذه القضية الأخيرة كسبت اهتماما كبيرا من قبل المثقفين في الساحة الفكرية في البلاد كما أنها دفعت الكثير إلى الخوض في تناولها من خلال الندوات و اللقاءات الفكرية و الأعمال الفكرية. ومن بين تلك المحاولات التي تسعى إلى تفسير الدين الإسلامي و تطبيقه حسب الطابع الإندونيسي هو ذلك الخطاب الذي يمكن أن يطلق عليه خطاب الأندنسة. وكلمة الأندنسة مأخوذة من كلمة إندونيسيا و تعني فهم الإسلام حسب السياق الإندونيسي. والمصطلح من ابتكاري إذ أنني لم أسمع قط قبل هذا أحدا يستخدم الكلمة نفسها في العربية.

وخطاب الأندنسة في سعيه لتفسير الدين في إندونيسيا يستخدم الآليات الفكرية و النظريات العلمية الغربية الأصيلة من أمثال العلمانية والتعددية و الليبرالية. فيما يعني أن دراسة خطاب الأندنسة هي في حد ذاتها دراسة عن هذه التيارات الثلاثة. و أصبح واحد من هذه التيارات الثلاثة وهو العلمانية موضع اهتمامنا في هذه المقالة لسبب أنها أكثر تداولاً في المجتمع الإندونيسي منذ الخمسينات. أما التعددية و الليبرالية فلم نسمعهما نحن في إندونيسيا إلا في السنوات العشرة الأخيرة تقريبا.

والعلمانية موضوع خطير في إندونيسيا. وقد تبين ذلك في الخلاف الفكري المحتدم بين أنصارها ومعارضيه كما اتضح من الحملات الفكرية التي أجراها كل من العلمانيين و معارضيهم دفاعا عن الذات و ردا على الخطاب المعاكس. ولعل أحدث حملات العلمانيين الفكرية التي تهدف إلى دفاع العلمانية و هجوم معارضيهما هو ذلك الذي قام به بودي منور رحمن من خلال ثلاثية أعماله حول

العلمانية و الليبرالية و التعددية والتي أصدرت سنة 2010. ولقد ساعدت هذه الأعمال الثلاثة على إحداث الصراع الفكري مجددا بين العلمانيين و الأصوليين بعد فترة من الهدوء النسبي الذي دام حوالي 5 سنوات منذ إصدار مجلس العلماء الإندونيسي بتحريم العلمانية.<sup>43</sup>

وليس من شك في أن ظاهرة العلمانية – مثل ظاهرة الأصولية- التي اجتاحت إندونيسيا منذ عهد سوكارنو في الخمسينات – والعلمانية هنا ما زالت في مرحلة التكوين- ثم استمرت في السبعينات والثمانينات والعلمانية دخلت مرحلة التنظير في أيدي مدافعيها من أمثال نور خالص مجيد، تعد من أخطر الظواهر الفكرية والثقافية في البلاد. وذلك لأن العلمانية تتطرق إلى موضوع أكثر حساسية بالنسبة للمجتمع الإندونيسي وهو موضوع علاقة الدين مع السياسة في الوقت الذي كان هذا المجتمع يعيش زمنه الاجتماعي تحت سيطرة المؤسستين السياسية والدينية قبل أن يندرج في زمن التحديث ويخضع لجملة التحولات الاجتماعية والتاريخية.

وموقف العلمانيين في هذا الصدد واضح. وهو الموقف الذي دعا إلى فصل الدين عن الدولة وبل عن جميع جوانب الحياة الإنسانية. الموقف الذي يعد -عند الأصوليين- مضاداً ليس فقط بالقيم الإنسانية و الاجتماعية ولكن أيضا بتعاليم الإسلام و عقيدته. وهكذا فإن الحديث حول العلمانية في إندونيسيا يبدو وكأنه

---

<sup>43</sup> تهدف هذه الأعمال الثلاثة إلى دفاع العلمانية و الليبرالية و التعددية. كما أنها تهدف إلى رد الأصولية بوصفها خطابا تسلطيا إطلاقيا لا مكان لها في المجتمع الإندونيسي. ولكن المؤسف حقا أن مؤلف هذه الكتب أيضا تسلطي في موقعه و خطابه و ذلك يتجلى بوضوح في موضوع الكتب ذاته وهو (1) براهين الإسلام للعلمانية (2) براهين الإسلام لليبرالية و (3) براهين الإسلام للتعددية. وكان المؤلف يريد أن يقول إن البراهين المقترحة في هذه الكتب هي براهين الإسلام لا براهين المسلمين مما يعني أنها وجب قبولها و حرم رفضها. أصبحت العلمانية و الليبرالية و التعددية إذن ديناً و دستوراً في أيدي العلمانيين. وعلى هذا فإن العلمانيين مثل الأصوليين أصبحوا بوعي لو بغير وعي تسلطيين إطلاقيين.

مقترن دائما باللايدنية والعقلانية الغربية المعادية للدين من جانب وبشيئ من العداوة و الخصومة بين مدافعيها و معارضيها من الأصوليين من جانب آخر .  
 أما عن مفهوم العلمانية فإن التعريف مازال يشوبه شيئ من الغموض.<sup>44</sup>  
 البعض يستخدم الكلمة كمرادف لللاحاد<sup>45</sup> بينما يوظفه البعض الآخر كمفهوم يعبر عن العلمنة وهي عبارة عن التفريق بين ما هو ديني و ما هو دنيوي.<sup>46</sup>  
 أيا كان الأمر فإن الدراسة المتعمقة عن العلمانية في إندونيسيا توضح أن مفهوم العلمانية هنا ما زال مبهما. فبرغم كثرة استخدامه في الأوساط الفكرية والثقافية لم يفتن إلى ماهيته إلا القليل. وإذا جاز لنا تعريف هذا المصطلح - في ضوء التراث الإسلامي - نقول إن العلمانية هي مجموعة من الرؤى والتصورات ومنظومات الأفكار التي تبنتها مذاهب فكرية خاصة في الإسلام حول الدين و علاقته بالسياسة، وهي الرؤى التي تؤمن بادئ ذي بدء بفصل الدين عن الدولة.  
 ولكن موضوع العلمانية بالفعل أوسع بكثير من مجرد علاقة الدين مع الدولة أو السياسة حيث يندرج فيه موضوع علاقة الدين بالمجتمع أو الظواهر الاجتماعية التي تحوطها و التي تشكل خلفية ظهور العلمانية مثل ظاهرة العنف السياسي و

<sup>44</sup> وهذا بالرغم من كثرة المحاولات من قبل المتخصصين لتعريف المصطلح. ومع قلة نجاح هؤلاء في التعريف فإن محاولة دافيد مارتين في كتابه النظرية العامة للعلمانية تستحق الثناء والتقدير.  
 انظر

David Martin, *A General Theory of Secularisation* (Bristol: Western Printing Services, 1978).

<sup>45</sup> ولعل أهم من يمثل هذا الاتجاه في الأرخبيل الملايوي ككل والذي يحتوي على إندونيسيا و ماليزيا هو السيد محمد نجيب العتاس في كتابه الإسلام، العلمانية و فلسفة الغد. انظر

Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London: Mansell Publishing House, 1985).

<sup>46</sup> هذا هو التعريف الشائع الذي اتبعه جمع كثير من الناس متخصصين كانوا أم غير ذلك. من

بين هؤلاء عمر بكري في كتابه مكافحة الإسلام ضد العلمانية. انظر  
 Oemar Bakry, *Islam Menentang Sekularisme* (Jakarta: Mutiara, 1984).

الديني، و ظاهرة التطرف و الإرهاب وما شابه ذلك. ولذلك فإن الحديث عن العلمانية ليس أمرا سهلا.

وإذا أضيف إلى ذلك ظاهرة تشويه و تزيف في القراءة على العلمانية نتيجة الوقوع في منزلق الأدلجة سيبتين أن الأمر يزيد أكثر تعقيدا. وبالتالي فإننا لا ندعي أن قراءتنا هذه قراءة صحيحة وأنها هي الوحيدة التي تمثل الموضوعية أو المصدقية إذ أن هذه الدراسة كسائر الدراسات هي مجرد محاولة تحليلية على هذه الظاهرة الاجتماعية التي تحتمل الخطأ ونفس الانزلاق إلى الأدلجة. غير أننا نحاول في هذه الدراسة أن نتجاوز مجرد المناقشة لمناهج العلمانيين ورؤاهم الفكرية إلى التقويم والحكم على أساقهم تصويبا وتحقيقا، تفسيراً و تنظيراً.

ونبدأ بالقول إن القضية الأساسية عن العلمانية في إندونيسيا وفي كثير من البلدان الإسلامية هي أنها أصبحت واقعة اجتماعية منذ أن انخرطت هذه المجتمعات الإسلامية في منظومة عالمية وثقافية كونية حيث يمثل الغرب بؤرتها المركزية ومرجعيتها التاريخية. وقد دخلت العالم الآن بأسره إلى زمن التحديث بكل سلبياتها وإيجابياتها. والحادثة بلا شك طرأت عليها متغيرات وأحدثت تحولات كانت بمثابة انقطاع للمسارين التاريخي والسوسيولوجي السابقين.

وعلى هذا فإن العلمانية نتاج لمسارات وتحولات اجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية متعددة. كما أنها تندرج في أطر أوسع من تضادّ الدين والدنيا. ولكن الحق هو أن العلمانية - والتي قد يصح أن يقال إنها امتداد للحادثة- جاءت بلا شك بالتحولات الكبرى في المجتمع وبل أفضت إلى إزاحة المؤسسات الدينية عن موقع الهيمنة الاجتماعية لحساب المعطيات الجديدة التي أفرزتها المثاقفة الكونية ودعتها دولة التنظيمات الحديثة.

وعلى الرغم من علمنة المجتمع واقعياً منذ بداية زمن التحديث إلا أن العلمانية ظلت من الأمور المسكوت عنها فكرياً ولم تثر إلا من قبل الدينيين وذلك في سياق

إشاعة أن العلمانية علم على الإلحاد واستخدامها أداة لنفي الآخر وتدعيم الشمولية الاسمية للإسلام.

ولذلك فإن النقاش حول خطاب العلمانية أصبح ملحا و بالأحرى ضروريا خصوصا و إن الجدل حولها قد تجاوز حدود التبادل الفكري ليدخل إلى حدود التكفير والصدام والإرهاب أو التهديد.

وفي إندونيسيا يعد أحمد سوكارنو الرئيس الأول للجمهورية هو أول من تكلم عن العلمانية. يرى سوكارنو أن العلمانية شئ من الوطنية من جانب و أندنسة الإسلام من جانب آخر. أصبح سوكارنو آنذاك واعيا أن البلاد التي عاش فيها الوطنيون من الخلفيات المختلفة دينيا و أيديولوجيا و لغويا و طائفا لا يمكن أن يتحد إلا بألية موحدة هي في حد ذاتها ليست دينيا و إنما هي مفهوم متكامل يُسمى فيما بعد ببانجاسيلا. والواقع أن مضمون هذه الآلية هو العلمانية إذ أنها لا تعترف بالدين المعين أساسا للبلاد. غير أنها تعترف بوحدانية الإله التي هي أساس الديانات المعترف بها في البلاد. و على هذا فإن إندونيسيا معروفة عند الأوائل و المتأخرين من روادها الوطنيين على أنها بلد متدين و ليس بلدا دينيا. الأول يعني أنها تتخذ القيم الدينية أساسا لأخلاقيات الدولة والمجتمع، و الثاني يعني أنها تجعل الدين المعين مصدرا أساسيا للدولة و قانونها.<sup>47</sup>

فكرة سوكارنو عن العلمانية إذن عبارة عن رؤية العالم أو الواقع الاجتماعي و السياسي و الديني والتعامل معه بشكل موضوعي بعيدا عن التعاطف بدين معين. و هذا المفهوم يعني الأخذ بالهوية الذاتية و القومية من جانب و عدم الرفض بالقيم الدينية أو الأخلاقية أو الروحية من جانب آخر. ولعل هذه هي مضمون أندنسة سوكارنو الرئيسي.

<sup>47</sup> للمزيد من التفصيل حول فكرة سوكارنو عن الدين والدولة انظر

Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir* (Jakarta: Teraju , 2002).

وأيضا

Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1992).

على أن إندونيسيا ليست دولة دينية لا يعني بالضرورة أنها غير مؤمنة أو غير مسلمة. إذ لا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستيعادية بين العلمانية و الدين. و ما أكثر الأمثلة في ثقافتنا الوطنية الحاضرة و نكتفي بالإشارة إلى مثال سابق أن ذكرناه و هو المبدأ الأول لـ بانجاسيلا و الذي يذكر أن الشعب يؤمن بـ"وحدانية الإله".

هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن خيار سوكارنو على المشاكل الاجتماعية و السياسية و الأيديولوجية التي واجهها آنذاك هو خيار علماني إذ أنه مبني لا على التفسير الديني الأخرى وإنما على التفسير العلمي الموضوعي الدنيوي، أي التفسير الذي يستند إلى أسباب موضوعية علمية دنيوية (علمانية). والخيار أيضا شبه ديني إذ أن الدين له مكانه المرموق في هذا السيناريو.

والمهم إشارته هنا هو أن التفسير العلماني يخالف بالفعل التفسير أو الرؤية الدينية الأصولية غير أن علمانية سوكارنو لا تتنافض مع إسلامه و إيمانه. وتراثنا الفكري حافل بالخلافات حول تفسير الظواهر الاجتماعية و الدينية في عصر سوكارنو و في العصور التي بعده على حد سواء. بل إن العصور التي تلى عصر سوكارنو تعتبر أكثر انتعاشا من حيث الجدل الفكري حول القضايا الفكرية من جملتها قضية العلمانية و الأصولية.

لعله من الصحيح أن نقول إن علمانية سوكارنو هي علمانية تطبيقية إذ أنها معنية بالتطبيق أكثر مما هي إلى الفكر أو التنظير. ومرحلة سوكارنو في الستينات و السبعينات هي المرحلة السياسية الساعية إلى إيجاد الصيغة السياسية النموذجية المناسبة للسياق الإندونيسي. وهي بعبارة أخرى ليست مرحلة الجدل الفكري أو التنظير العلمي على المفاهيم الإسلامية أو المبادئ الدينية. فكل المفكرين آنذاك منغمسون في السياسة متناسون في ذلك الساحة الفكرية الدينية المحضه. وإذا كانت هناك محاولة لتفسير الدين فإن الإطار في ذلك يبقى إلى الأبد سياسيا.

أما المراحل التي تلي مرحلة سوكارنو وهي مرحلة الثمانينات إلى الآن فهي المراحل التي شهدت تطورات تنظير منهجي حول الدين وعلاقته بالمجتمع وجدل فكري حول القضايا ذات أهمية كبيرة على الحياة الاجتماعية والسياسية في البلاد على رأسها قضية العلمانية. ودور المفكر الكبير المعروف يُدعى نور خالص مجيد مهم في هذا الإطار بصفه المفكر الأول الذي جاء بفكرة العلمانية كالخطاب أي العلمانية النظرية إن صح التعبير. وهو بذلك مؤسس المذهب العلماني في إندونيسيا.

وقد شارك مجيد في الجدل حول الإسلام وعلاقته بالمجتمع و السياسة والدولة على نحو فعال منذ السبعينات وهو في العواشر من عمره حين أعلن أمام الجمهور موقفه المثير للجدل آنذاك إن الإسلام لا شأن له بالسياسة، الموقف الذي بات مجالاً للصراع الفكري بينه وبين ناقديه إلى أن لقيته المنية. وكان مجيد مشهوراً بمقولته " الإسلام نعم و الإسلام السياسي لا" الشعار الذي أضجّ موجاً كبيراً من الاعتراضات و الاحتجاجات الكبيرة من قبل الأصوليين. وسوف نرجع إلى مجيد قريباً.

ومن جانب آخر، قد تطورت أطروحات علمانية في إندونيسيا بعد مجيد وخلال أيام حياته تطوراً يجعله من المستحيل الآن أن نرصد نوعاً واحداً من العلمانية. وهكذا فإنه ليس ثمة علمانية واحدة بل توجد أكثر من علمانية حيث أصبحت هي الأخرى تياراً متدفقاً له روافد شتى متنوعة.

وهذا التنوع يرجع فيما يبدو إلى طبيعة العلمانية نفسها حيث إنها في انعطافاتها وتحولاتها، في تخلفها و نكوصها رهينة بما جرى على أرض الواقع من صراع اجتماعي ديني وسياسي.

وينتمي أصحاب العلمانية - رغم تنوع أفكارهم- إلى البرجوازية الصغيرة ممن تعلموا في الجامعات الإندونيسية أو الغربية أو بل العربية وحازوا قسطاً واسعاً من المعارف العامة والمتخصصة فضلاً عن قدر لا بأس به من الثقافة الدينية. لقد

أحاطوا من ثم بعلوم العقل وعلوم النقل لكنهم ليبراليون منفتحون أو راديكاليون انقلابيون. لذلك فإن نظرتهم للدين تعانق التيارات العقلانية الإسلامية والغربية وتتعاطف مع الثورات الاجتماعية في التاريخ الإسلامي والغربي. وتأسيسا على ذلك فالإسلام في نظرهم يمثل ثورة عقلانية وعقائدية واجتماعية.

ويمكن رصد تيارات الاتجاه العلماني في موقفها من الدين و قضايا العصر إجمالا إلى التوفيقية والانتقائية والتغريب.

أما التيار التوفيقي للاتجاه العلماني فقد مثله مجيد. وكانت مقولته " الإسلام نعم و الإسلام السياسي لا" المذكورة أعلاه بمثابة الرفض على التثوقراطية حقا. كان الرجل - ولا يزال حتى وفاته- سلفيا ذا باع في حقل الدراسات الإسلامية معجبا بابن تيمية. ولكنه أيضا متأثر بشكل كبير بالأفكار الحديثة الغربية العلمانية حتى يبدو وكأنه غربي علماني فُحّ. ولعل تتلمذه على المفكر الباكستاني المعروف فضل الرحمن و تأثره في مرحلة دراسته في الولايات المتحدة بالرؤية الغربية ما ضيَّب حكم البعض على فكره بأنه يلتزم بالعلمانية المحضة رافضا في ذلك الإيستمولوجية والأيدولوجيا السلفية. والصواب فيما نرى أن الرجل توفيقي حاول أن يوفق بين القيم الإسلامية المتمثلة في الاتجاه السلفي و القيم الغربية المتمثلة في الاتجاه العلماني. ولكنه في نفس الوقت هو المسؤول الوحيد بشكل كبير لانتشار الفكر العلماني في إندونيسيا لدرجة أنه لا يكاد أن يسمع المرء اسم الرجل إلا وقد تبادل في ذهنه أنه علماني بالدرجة الأولى. وهكذا فإن الكثير زعموا أن مجيد كان علمانيا حيث قد عزف عن السلفية منذ شبابه. ونحن نعول على هذا النكوص في تحليل أي مفكر باعتبار فهم "المنحي الخاص" مفتاحا مفيدا في فهم جماع فكره.

كما زعم الكثير من ناقديه أن علمانيته تتناقض تماما مع الدين و الإيمان وأنها بعيدة من أن تسمى بالتجديد الديني، وهي الكلمة التي استخدمها مجيد في كثير من المناسبات.

ورغم اعتداله وانفتاحه الفكري إلا أن الرجل كان أتهم بتهميش الدين من الحياة الاجتماعية والسياسية لصالح العلمانية الغربية الملحدة، أي وفقا للنموذج الغربي بعد فشل النماذج الدينية وعجزها عن تقديم مشروع حضاري نهضوي يلم شمل الأمة ويضعها على طريق التقدم والنمو. ومن هنا فإن علمانية مجيد في نظر ناقديه كانت ترتبط بالثقافة الغربية وبمشروعاتها الفكرية اللادينية، وهي الثقافة التي أسهمت في إبعاد المسلمين من منظومات دينهم الأخلاقية.<sup>48</sup>

وقد استبعد مجيد بطبيعة الحال على أن علمانيته هي على الشكل الذي تصوره هؤلاء. وميز في دوره بين ما يسميه بالعلمانية و العلمنة. الأولى هي عبارة عن فصل الدين و الحياة و إن الدين ليس له شأن أي تدخل بالحياة السياسية و الاجتماعية. أما الثانية فهي عبارة عن تمييز الدين عن الحياة، أي على أن الدين غير السياسة وأن السياسة غير الدين.<sup>49</sup>

والحق أن هذا التمييز لا يعني شيئاً بالنسبة لهؤلاء الناقدين خصوصاً وأن العلمنة في نهاية المطاف تتهدى إلى العلمانية. وقد اعترف العلمانيون أنفسهم بأنه بالرغم من هذا التمييز إلا أنه لا فرق من حيث المبدأ بين الاثنين.<sup>50</sup>

أما عبدالرحمن وحيد المفكر المعروف ورئيس الجمهورية السابق كان خير من يعبر عن التيار الانتقائي حيث عول في كتاباته المنشورة على توظيف بعض

---

<sup>48</sup> من ناقدتي مجيد السيد العطاس الماليزي المذكور سلفاً و تلميذه الإندونيسي حامد فهمي زركشي. فقد كتب زركشي أن الإسلام لا يميز بين ما هو ديني و ما هو دنيوي. الإسلام دين وسياسة، دين و أخلاق. انظر

Hamid Fahmi Zarkasy, "Sekularisme Nur Kholis Madjid," *Suara Hidayatullah*, 19 December 2006.

<sup>49</sup> للمزيد من أفكار و أطروحات مجيد حول العلمانية انظر

Nurcholis Madjid, *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

<sup>50</sup> زركشي، نفس المرجع. وانظر أيضاً

Munawwar-Rahman, *Argumen Islam*, p. 11

وانظر أيضاً

Ahmad A Sofyan, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003).

جوانب التراث في خدمة المعاصرة والأندنسة.<sup>51</sup> الرجل كان نشازا في تاريخ الفكر الإسلامي في إندونيسيا، كان جزيرةً عقلانية محاصرة في بحر من النصية الغيبية الأثرية التسليمية. كان داعية من دعاة التنوير والترشيد، مصلحا عقلانيا في أحسن الأحوال. وانتقائيته تتجلي في اقتراحاته المستمرة بصدد إعادة صياغة ثقافة الإسلام في إطار إندونيسي. و كان الرجل معروفا بمقولته أن الإسلام الإندونيسي غير الإسلام العربي، كما أن الإسلام الأوربي مثلا غير الإسلام الإندونيسي. والاصطلاح الشائع الذي استخدمه الرجل لتعبير هذه الأطروحة هو أندنسة الاسلام (Pribumisasi Islam) أي تطبيق الإسلام حسب الطابع والسياس الإندونيسي الخاص.<sup>52</sup> وبالرغم من اتسام فكر عبدالرحمن وحيد بالمثالية اللاعلمية إلا أن الكثير يعلمون ويعترفون بعطائه الفكري ومصادقية انتمائيته.

ولعله من الصحيح أن نقول إن منهج وحيد في الفكر والثقافة قد جعله "غزاليا" إذ أنه مثل الغزالي يتبع المهج المزاجي في الأشياء. الغزالي مزج بين الأشعرية والتصوف وبين النص والذوق. أما وحيد فقد مزج بين ما هو ديني وما هو دنيوي، بين الدين والثقافة، بين الوحي والواقع، بين الشريعة والتاريخ وبين النقل والعقل.

---

<sup>51</sup> هذا فإن الكثير من الباحثين ضموا وحيد إلى عداد الليبراليين. وهذا أيضا صحيح إذ أن فكر الرجل ما كان يتعلق بالقضايا الدينية المحضة وهو حينئذ ليبرالي، وما كان يتعلق بقضايا الدين و علاقته بالسياسة و هو حينئذ علماني. بالنسبة للبرالية وحيد انظر علي سبيل المثال: Greg Fealy and Greg Barton (eds), *Nabdlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia* (Australia: Monash Asia Institute, 1997).

<sup>52</sup> أبدى وحيد أفكاره السياسية في كتابه معالجة علاقة الدين بالدولة. والكثير يظنون أن الكتاب كان تأييدا لكتاب أحمد شافعي معارف الذي صدر ثلاث سنوات قبل كتاب وحيد بموضوع الإسلام وبنجاسيلا أساسا للدولة. والكتابان يتفقان في أن بانجاسيلا يتماشى مع تعاليم الإسلام كما أنه هو الأساس المقبول لدولة إندونيسيا. وهذا يعني أن في السياق الإندونيسي يشكل بانجاسيلا الترجمة الإندونيسية للإسلام أي أنه نوع من أندنسة الإسلام (تطبيق الإسلام حسب الوضع الإندونيسي). وعلى حد قول كونتو ويجويو (Kuntowijoyo) في كتابه المسلمون بلا مساجد أن بانجاسيلا شكل مما سماه ب "وضعية الدين".

نعم إن المرء قد يتساءل كيف تم هذا المزاج خصوصا وأن المزاج مثل هذا لم يتحقق تاريخيا إذ كان الصراع بين النقل والعقل يمثل حجر الزاوية على مدار تاريخ الفكر الإسلامي. الجواب إلى هذا السؤال يحتاج إلى سطور طويلة و بل إلى دراسة خاصة. وليس لنا مجال للدخول في مناقشة هذه القضية، ونكتفي بالقول إن النقد على طبيعة فكر وحيد الديني مصيب إذا حكم على إزاءه الانتقائية الظاهرانية الوظيفية الوضعية على أنها تجزيئية تقف من الثقافة الدينية أو الإسلامية عند حدود الشكل لا المضمون. ولكن مع ذلك يحمد للرجل مواقفه الصادقة والمحمودة في مواجهة ظاهرة الهوس الديني خلال السنوات الأخيرة إلى حد الصراخ.

فقد يلتقي فكر وحيد في النهاية مع فكر مجيد من حيث التعويل على التجريد والانتقائية وتبرير السائد التراثي الأقوى وليس النقيض الأصح. كما أن الاثنان اعتقدا بأنه من الممكن التوفيق بين الدين والعلم، والعقل والنقل، والشريعة والفلسفة. الاثنان أيضا أولا الإسلام باعتباره قوة واقعية فكرية وسياسية واجتماعية تأويلا من شأنه عدم الاصطدام مع الثقافة المحلية أو النظريات العلمية. وهكذا فإنه تلتقي محصلات فكر هذين الرجلين رغم اختلافهما في المنهج والمضمون.

أما التيار الثالث فقد مثله العلمانيون الجدد من أمثال لطفي الشوكاني و أولي الأبصار عبدالله. فقد يتجلي تغريبهما في تبنيهما الفكر الليبرالي الغربي في مرحلة الحداثة و مرحلة ما بعد الحداثة باعتبارها ثورة علمية معرفية. ويعتبر هذا الاتجاه التغريبي - هو المنوط - فيما نرى بتشكيل المشروع الفكري التفكيكي الرفض للتراث الفكري الإسلامي تمام الرفض. والاثنان والذين معهما اشتهروا بأساليبهم الهجومية لا فقط على التراث الفكري الإسلامي بل على الإسلام نفسه حيث أن بعضهم يقول إن الإيمان بالله لم يعد مهماً في العصر الحديث فضلا عن مغامراتهم الفكرية في كثير من جوانب وأجناس التراث الإسلامي.

ويمكن رد انتمايات العلمانيين الجدد إلى الفلسفات والمنهجيات الغربية كالهيجلية والظاهرانية والبنوية والوضعية المنطقية<sup>53</sup> وبل إلى الأفكار العربية القديمة والحديثة كأفكار ابن عربي و ابن رشد وعابد الجابري وحسن حنفي و خليل عبد الكريم و نصر حامد أبو زيد وعبدالله أحمد النعيم وغيرهم. ونحن ننهي عليهم لدفاعهم الانتحاري عن المنهج العلمي ضد الخرافة والهوس الديني والتخليط الفكري غير أنهم رغم نجاحهم الفكري وتأثيرهم العملي من خلال تطبيق الفكر الإسلامي والغربي العلماني أهملوا كثيرا السياق الاجتماعي والخصوصيات التي اتسم بها المجتمع الإندونيسي. بالإضافة إلى أن مقالاتهم وأبحاثهم ومسجلاتهم جرت مع صفة من رجال الفكر متجاهلين في ذلك القارئ العادي.

وندرك بالفعل أن مع إحاطة هؤلاء بالأسس النظرية والمنهجية نجد أنهم يتجاهلون كلا من التراث الفكري الحديث والفكر الإسلامي بحيث يمكن اعتبارهم متطفلين عليهم. ومن ثم نرى أن منطلقاتهم الفكرية و تبريراتهم العلمية وغاياتهم الثقافية البعيدة والقريبة تعد تزييفا لا فقط على التراث الإسلامي بل أيضا على الأطر الصحيحة التي تبنتها العلمانية نفسها. ناهيك عن خلل تأويلهم الهشاش على العلمانية والتراث الإسلامي. ولكن برغم اعتقادنا بهشاشة منظوماتهم الفكرية وعدم صمودها أمام النقد العلمي إلا أن علاقتهم بالتيار الغربي المهيمن يوحي بمشروعية وصدق فكرهم العلماني.

ولعل فتوى مجلس العلماء الإندونيسي عن تحريم الخطاب العلماني كان مبنيا على هذا الأساس وهو أن العلمانية تتسم بتشويبه وتزييفه على التراث الإسلامي. ونحن لا نرى عن صحة هذا أو ذلك. وإنما نرى أن الخلافات ذات طابع ديني بين التيار الأصولي والعلماني تكشف عن تشردم العلمانية. والثابت أن الكثير من الأصوليين تصوروا أن العلمانية ليست مجرد رؤية فكرية و منهجية

---

<sup>53</sup> يتم انتماء فكر العلمانيين الجدد إلى هذه المذاهب الفكرية الغربية فيما نعتقد عن طريق جارليس كورزمان (Charles Kurzman) مؤلف الإسلام الليبرالي: المصدر الرئيسي.

تدعو إلى فصل الدين عن الدولة بل هي كذلك دعوة إلى عزل القيم الأخلاقية والمعرفية عن حياة الناس و دنياه و ممارستهم، و هي بهذا دعوة دنيوية معادية للدين و القيم الإنسانية.<sup>54</sup> و تصوروا أيضا أن العلمانية عبارة عن نوع من المادية حيث يكون الإنسان مجرد مادة ضالة عن القيم الأخلاقية الدينية. إنها نوع من الأتانية و استغلال القيم الأخلاقية و عدوانها و فقدانها و نكرانها. و بهذا المعنى تكون العلمانية مضادة للقيم الإسلامية و بل الإنسانية لأنها نوع من إهدار كامل للثقافة الدينية. و تصور المعتدلون من الأصوليين أنها امتداد لرؤية الاستعمار الغربي الذي يهدف إلى زعزعة بنية المجتمع الإسلامي.

و يرجع هذا التفاهم السلبي عن العلمانية فيما يبدو إلى فشل العلمانيين الجدد في فهم معنى العلمانية من جانب وفي تقديمهم على التراث الإسلامي وبل على الإسلام نفسه من جانب آخر. وقد تحدثوا عن العلمانية وكأنها القطب المضاد للدينية. فالنقد الصارم ضد التعاليم أو العقائد الأرثوذكسية و عدم التسامح تجاه المفاهيم التقليدية في بعض الحالات هي التي تمثل أطروحات العلمانيين الجدد مما يفترض ضمنا صعوبة قبولها و استمرارها في المجتمع التقليدي. و تشددوا أيضا في هجوم على ما يبدو للمسلمين العوام من القواعد الأساسية للدين الحنيف مثل وجوب الصلاة والصوم وحرمة النكاح بغير المسلمين.<sup>55</sup> كما تشددوا في حملاتهم الفكرية المعادية على مشاعر المسلمين عامة مثل قولهم إن الإسلام مصدر العنف والصراع و الحرب والتخلف و فساد الطبيعة و تهميش النساء من

<sup>54</sup> تحدث عبدالرحمن وحيد عن هذه الظاهرة خصوصا فيما يتعلق بفكر عبدالله قاتلا "ترتب على أفكار عبد الله المبالغة في الحرية أن يتصور الكثير أن الرجل بحريته مصمم على هدم قواعد الدين وعقائده". انظر

Abdurrahman Wahid, "Ulil Dengan Liberalismenya," in Ulil Abshar Abdallah, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2002), p. xiv.

<sup>55</sup> بخصوص جواز زواج غير المسلم أو المسلمة انظر:

Ulil Abshar Abdallah, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2002), p. 4.

المجتمع وغير ذلك.<sup>56</sup> هذا في الوقت الذي زعموا فيه أن الغرب يمثل الحل المثالي وكأنه هو الأسوة الحسنة في جميع نواحي حياة الإنسان من تنمية المجتمع وحقوق الإنسان والتربية والتسامح الديني والاجتماعي وغير ذلك.<sup>57</sup> والذي يعني هنا أن ثمة سلبيات تؤخذ على خطاب أصحاب هذا التيار. ولعل من أهمها تأثر أصحابه بالنموذج الغربي الأوربي الذي ربما يعرفون عنه أكثر من معطيات الواقع الإندونيسي.

والحق أن استنشاء هذه الظاهرة وانتشارها خصوصا بين أصناف الشباب يعكس ما وصل إليه المجتمع الإندونيسي من تردّد اجتماعي وإفلاس فكري. كما أنه يكشف عن هشاشة الأطروحات الفكرية السائدة وإخفاقها في التماس الحلول لمشكلات الواقع المتفاقمة. وهذا يفسر أيضا ظاهرة نجاح التحديث الغربي من جانب و فشل الفكر الديني الإندونيسي من جانب آخر إذ أن حضور العلمانية في البلاد يعني أن الثقافة الفكرية هنا خاضعة لما جرى في الغرب خصوصا وأن العلمانيين الإندونيسيين يتبدون كأنهم يقلدون العلمانية الغربية حرفيا من غير التطوير أو إعادة بناءها طبقا للسياق الإندونيسي.

ولم يكن العلمانيون في الواقع - باتباعهم النموذج الغربي كمعيار ومرجعية قادرين على إدراك رباطهم العضوي بمجتمعاتهم حيث بقي تصورهم الضمني لعلاقتهم بهذا المجتمع استنساخا لنموذج علاقة خارجية بين غرب متطور علماني وشرق متخلف متدين. وهو الأمر الذي أضاف إلى رصيد معارضيتهم ونقادهم المتّصّفين بالتغريب وافتقاد الخصوصية. وظلت فئة المثقفين في انفصام عن

---

<sup>56</sup> بخصوص هذا انظر:

M. Dawam Rrahajo, "Kata Pengantar," in Munawar-Rahman, *Argumen Islam*, p. xxi

<sup>57</sup> ولعله من الصحيح أن نقول إن علمانية العلمانيين الجدد تتسم بتلك السمات التي تحدث عنها هارفي كوكس حين يقول عن العلمانية عامة في كتابه المشهور المدينة العلمانية على أنها (1)

التحرر من العالم الخيالي (2) التحرر من السياسة و (3) التحرر من القيم. انظر

Harvey Cox, *The Secular City: Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective* (New York: Collier Book, 1965).

الجمهور وبقي تصورهم لعلاقتهم الثقافية بمجتمعاتهم تصورا دون أي توسط حقيقي.

وهكذا فإن أغلب دراسات العلمانيين الخاصة برصد ظاهرة العلمانية ومبداها ومفهومها طبقا للسياق الإندونيسي لم تتجاوز طور "المراهقة الفكرية". ولا نستطيع أن نلتصم العذر لهذا القصور نظرا لأن نفس الدراسات في العالم العربي وفي أنحاء العالم الإسلامي الآخر قد وصلت إلى مرحلة النضج والدقة، فضلا عن كون تلك الظاهرة أصبحت موضع الاهتمام عالميا.

وليس من المبالغة أن نتصور أن أطروحات العلمانيين الإندونيسيين الجدد لم تبلور مشروعا ثقافيا متكاملًا بل ليس من الخطأ إذا دمغناهم بالعجز حتى عن صياغة مجرد برامج الإصلاح الفكري.<sup>58</sup> وإن تباينت الأطروحات العلمانية ما بين الليبرالية والتقدمية وما بعد التقليدية وما يندرج تحت كل هذا فإننا بإمكاننا أن نكشف قرينة هامة على مراهقتها الفكرية وخواتمها الإستمولوجي. أن فكرهم ينطق من رؤية مضطربة منتزعة من قراءة خاطئة على الظواهر الاجتماعية والدينية. وهى القراءة التي لا تأخذ بعين الاعتبار السياق الخاص الذي يتسم به المجتمع الذي هم في صده. وعلى هذا ينطلق مشروعهم الحضاري - مثل المشروع الأصولي- من أوهام مثالية أقل ما يقال عنها إنها تتناقض مع بديهيات ومسلمات وجوهر الإسلام ذاته.

ومع ذلك لا بد أن نبدي تقديرا بإنجازات العلمانيين الجدد الذين اعتمدوا على العلمانية والليبرالية منهاجا ورؤية لدراسة الفكر الديني في إندونيسيا. لقد أنجزوا -

<sup>58</sup> ولعل كتاب " أن نكون مسلمين ليبراليين" تأليف أولى الإبصار عبدالله و كتاب الإسلام الصحيح ضد الإسلام الخاطئ خير دليل على هذا. إذ أنهما مع كونهما مرجعين رئيسيين لليبرالية إندونيسيا إلا أنهما يتكونان من أطروحات و موضوعات متبعثرة لا علاقة لواحد مع الآخر. هذان الكتابان فى الواقع كانا عبارة عن مجموعة مقالات مؤلفيهما المنشورة فى الصحف الوطنية المختلفة. فهما إذن لا يستوفيان الشروط اللازمة المفروضة على أي عمل علمي حيث تغيب فيهما النظرية العامة والفكرة الرئيسية و المنهج المطلوب كما أنه لا توجد فيهما المراجع و الاقتباسات.

بغض النظر عن الاختلافات والمفارقات- عملا هاما في تناول بعض الجوانب والسمات في أنساق ومنظومات الفكر الديني في إندونيسيا وفق تحليل علماني ليبرالي. ونعترف صراحة بجدية هؤلاء في دراسة التراث الفكري الإسلامي والغربي من خلال مناقشاتهم التحليلية فضلا عن قراءاتهم المستمرة في النظريات والمنهجيات الإسلامية والغربية.

ولكن الجدية والقراءة المستمرة لا تكفي. إن العلمانيين ما يزالون يحتاجون إلى الإحاطة الواعية بالنظريات والمناهج الفكرية الإسلامية والحديثة باعتبارهما منطلقات نظرية أسهمت في تشكيل رؤى نخبة ممتازة من المفكرين في البلاد، ومنها الفهم الواثق لرؤيتهما حول المجتمع والسياسة والدولة والقانون. ومنها فهم المناهج الإسلامية والغربية وتقنياتها وأدواتها البحثية. فضلا عن التجارب مع المشتغلين بهذا الفكر على صعيد البحث والدرس التطبيقي.

وقد أخطأوا في إشكالهم العلمانية المعقدة في معضلة واحدة هي بالأساس إشكالية سياسية مما يؤدي إلى اعتساف القول بأن العلمانية تتعلق فقط بقضية فصل الدين عن الدولة، وتركيز همومه العلمية في مجال محدود هو السياسة. وهذا خطأ لأنه في ضمن السياق السياسي يمكن القول أن العلمانية لا واقعية لكونها تحاول تكوين كيان سياسي بمعزل عن الواقع الذي هي في صده، أي لأنها تقاوم إلى حد ما الثقافة المحلية. و ينطبق ذلك بالفعل على الأصولية الإسلامية و التي تشكل حركة سياسية و أفكارا معارضة تسعى بكل الطريق إلى تأسيس دولة إسلامية تستلهم مجتمع المدينة أو عهد الخلفاء الراشدين.

ولذلك اتهم أعداء العلمانية على أنها نوع من التتميط الذي يغلب عليه النزعة الاجتماعية عنها و أنها في حالة تعارض و تناقض مستمرين مع المجتمع و الآخر. فالعلمانية حسب هذا التتميط هي أيديولوجيا إقصائية تأخذ شكل الإبعاد المذهبي و الاجتماعي معا. فالإقصاء بسبب المذهب أو العقيدة يمتد إلى العلاقات الاجتماعية أيضا حيث أن مفهوم "فصل الدين عن الدولة" أصبح "فصل الدين عن

المجتمع". و لعل هذا هو سبب ما نجده في المجتمع الإندونيسي أن العلمانيين يمثلون الأقلية و بالتالي التأكيد على الشعور باغتراب هذا الخطاب. و لا يقف الأمر إلى هذا الحد، حيث إنه قد وجد الكثير من ناقدَي العلمانية أنها بالإضافة إلى كونها عداء و تهديدا للدين تمثل السلاح الأيديولوجي لهزم الآخرين و العالم. و لذلك تحولت العلمانية في أيدي العلمانيين إلى الأصولية حيث يهيمن فيها عنصر التهديد أو المؤامرة و أصبحت هي الأخرى أداة لقمع الأعداء و المخالفين لها.

من هنا يبدو أنه من الصحيح فعلا أن نقول إن العلمانية في حالة إساءة استخدامها، الأمر الذي حصل فعلا في إندونيسيا على مستوى الخطاب. وقد أصبحت هي الأخرى دوغائية و مذهبية متحجرة واصلت بالضرورة إلى نتيجة هي - مثل الأصولية. التجزئة و التشظى الاجتماعي و الاغتراب.

وهكذا فإن الكثير قد رفض الخطاب العلماني بوصفه توريثا غريبا منعزلا عن الواقع المحلي و ظروفه الخاصة. و هنالك أدلة كثيرة على أن العلمانيين يتفاعلون ديناميا مع البنيات الاجتماعية و الثقافية من غيرالأخذ إلى الاعتبار الخصوصيات التي تتسم بها هذه البيئة. و يمكن اعتبار المجال السياسي هو المختبر الرئيسي لمعرفة تفاعل العلمانية مع المجتمع على شكل لا يندمج فيه خصوصيات هذا المجتمع. فالذي يريده العلمانيون هو على اختلاف و تنوع عباراتهم فصل الدين عن الدولة على الشكل الذي يبتعد فيه الدين ليس فقط في الحياة الدينية و إنما أيضا في الحياة الاجتماعية.

## خاتمة

قام الباحثون الإندونسيون في مناقشات حول علاقة الدين بالمجتمع حيث اتضح من خلالها أن الإشكاليات تعلق بمنهج المعاملة. فلقد كتب الكثير منهم عن الفكر الديني في المجتمع والسياسة والثقافة والحضارة وغيرها ولكن القليل فقط يمكن النظر إليه باطمئنان. وأغلب ما كتب هؤلاء يضرب في اتجاهين أعني

الأدلجة يمثلها الأصوليون والأندنسة يمثلها العلمانيون. الاثنان يصبان في النهاية في معين واحد وهو تلك الكتابات ذات الطابع التبريري الدفاعي اللاموضوعي. الأول يرى في العالم الإسلامي مستودعا لفكر سياسي لم يشهده تاريخ البشرية. والثاني يرى في العالم الغربي الحل المثالي النهائي و يحاول تضبيب الوعي في العالم الإسلامي. فالأول نصي غيبي مقلد ينظر إلى التراث نظرة تقديس أو انتقائي سفسطي متعصب. والثاني عنصري طائفي إقليمي يرى في الدين نظرة سطحية مجردة و تنظيرية محضة. الأول متأثر بالمناهج السلفية القديمة والثاني بالمناهج الجديدة - كالبنيوية والسوسيولوجية والهرمينيوتيك- في تنظير الفكر الإسلامي مع العلم بأن هذه المناهج ذات طبيعة تفكيكية تجزيئية عاجزة عن التنظير الشمولي.

أما الاتجاهات العلمية الجادة فقد خفت صوتها - مع بعض الاستثناء- أمام ضجيج تقديس الماضي أو تقديس الغير. وأن المنهج الصحيح وهو العاصم الوحيد من الشطط والزلل قد زال من الساحة ونحن في حاجة إلى أن نعود إلى المنهج الصحيح بصفته أساسا لاستقراء المفاهيم من ركام الأحداث والواقع ولأنه هو الفيصل في تحديد صحة الأفكار والمفاهيم أو زيفها.<sup>59</sup>

وبعيدا عن المفارقات التي اتسم بها كل من الخطاب الأصولي والعلماني في إندونيسيا، فإننا نرى أن العلمانية بطبيعتها نظام سياسي صالح لبلد عاش فيه المواطنون من خلفيات مختلفة دينيا و ثقافيا مثل إندونيسيا. إنها صالحة لأن تكون مدخلا إلى عملية الأندنسة. أي أن الأندنسة تبدأ من العلمانية، تبدأ من المبدأ أنه لا يوجد في الإسلام ما يسمى بالدولة أو الخلافة الإسلامية.

---

<sup>59</sup> من هذه الاستثناءات القليلة محمد دوام راهارجو الذي كتب بصدد هذا الموضوع كتابا سماه المفكر و المثقف وسلوك الشعب السياسي، وأيضا أحمد شافعي معارف المذكور أنفا. ونحن أيضا نثني على نورخالص مجيد و عبدالرحمن وحيد اللذين خاضا في الجدل الفكري حول هذا الموضوع بالعقل السليم والبرهان الصحيح و الأسلوب الهادئ.

هذا طالما أن العلمانية توضع في إطارها الصحيح كالرؤية المعرفية والإنتاجية والإبداعية للإنسان و ليست الأيديولوجيا المستغلة لمصلحة طائفة دون أخرى أو أفراد معينين دون آخرين. وعلى هذا فإننا لا بد مثلا أن نفرق بين العلمانية التي هي حضارة إنسانية و بين نظامها الرأسمالي الأمبريالي الذي حاول باستخدام العلمانية سيطرة العالم والعلم و ويخلي الأخير من مضمونه المعرفي و الإبداعي في توظيفه لخدمة أهدافه و مصالحه الاستغلالية والتوسيعية.

وبهذا أصبح مشروع الأندلسية الأول هو تحرير العلم وتأكيد حقيقته كقيمة إنسانية حتى يكون العلم قوة تحريرية تنويرية إبداعية. فالعلمانية لا يجوز أن تكون حكرا على طائفة دون أخرى. إنها ليست ملكا لقوم دون آخر. إنها جائزة من الإنسانية إلى الإنسانية و لأجل الإنسانية. هي طريق للإنسانية يتسع لكل قوى الخير و العدل و الديمقراطية و الإستتارة و التقدم و الإبداع.

والمشروع الثاني هو تهيئ العلمانية على سبيل يجعلها قادرة على التكيف والاتصال والتأثير مع الثقافة الإندونيسية. فإذا كانت العلمانية تعني أساس الديمقراطية و مرتكزا لها حيث تحترم الحرية والتعدد و التمايز و التباين و تقبل التطور و التجدد و النقد و التجاوز، و إنها لا تحتكر الحقيقة على حساب دين ما أو معتقد ما فإن العلمانية لها كفاءة على هذا التكيف.

إن العلمانية ظاهرة واقعية موضوعية وليست مجرد ظاهرة فوق أرضية زمانية غير صالحة للمجتمع الإندونيسي. ولكن المؤسف حقا أن العلمانيين في هذا البلد ما زالوا إلى اليوم يركزون كثيرا على جوانب نظرية بحتة و آراء متعالية يهملون في ذلك حقائق الواقع. و بل إن العلمانيين في كثير من الأحيان يتسمون بالازدواجية الثنائية في تعاملهم مع الواقع، فهم مثلا يعلنون رفضهم وإدانتهم على العنف و هم في نفس الوقت يلازمون العنف الفكري ضد أعدائهم. و هم مثل الأصوليين يلجأون إلى تأويل و فهم خاص للعقيدة الدينية و يجعلونه يمثل أصول الدين رغم كل التعديل و التحوير و التخمين الذي يضاف إليه.

الواقع الاجتماعي هو المحتوى الأهم للعلمانية إذ أنها لا تصلح إذا لم تنطلق من صميمه المعاش. العلمانية بإشكالياتها المحددة ورؤيتها الواسعة لا بد أن تنطبق في إطار التجربة المحلية حتى تتسق حلولها مع أطر واقعية. علينا إذن أن نتأكد أنها لا تعصب الهويات والخصوصيات المحلية، الأمر الذي - فيما يبدو واضحا- تسعى لتحقيقه الأمبريالية و الرأسمالية العالمية في عصرنا الراهن، لتنميط العالم سياسيا و اقتصاديا و ثقافيا وفقا لمصالحها. و علينا أن ننتبه أيضا أن العلمانية تنتقل - وهي غربية تاريخيا أي بعبارة أخرى تحديث غربي - إلى إندونيسيا في "نمطها الإندونيسي". أي لا بد أن تكون هناك ملاحظات ثقافية إندونيسية حتى لا يتحقق من هذا التحديث تغييرات قشرية سطحية هشة و أن تكون هناك أيضا استراتيجية تطبيقية ملائمة مع طبيعة إندونيسيا البنوية الخاصة. فتطبيق العلمانية يأتي مع الاهتمام بالواقع المجتمعي الخاص حتى لا يتناقض هذا التطبيق مع خصوصية هذا الواقع أو مع المنهجية الخاصة الداعية إلى مراعاة التمايزات و الاختلافات و الخصوصيات.

وقد تعين على الصعيد التطبيقي أن فرض مبدأ ما أو قانون ما و بل دين ما على المجتمع من غير مراعاة خصوصياته يؤدي إلى الضوضاء أو الهشاشة مما يشكل في كثير من الأحيان فشل ذلك التطبيق كما أنه أيضا يفجر الإحساس بالاعترا ب و فقدان الهوية. و الحق أن فرض العلمانية في مجتمع ما من غير مراعاة تمايزاته هو في حد ذاته مصدر من مصادر الرفض اللاعقلاني عليها و اللجوء إلى قيم أو المفاهيم المضادة. كما أنه يؤدي إلى تفاقم النزعات الاجتماعية المتمزطة والتي قد تبلغ إلى حد الصراع المسلح.

إن العلمانية قد تكون مصدرا للعنف إذا أخطأنا في تطبيقها وإذا تعاملنا معها كأنها هي الحلّ الأخير والوحيد لقضايا العصر أو إذا أصبحت العلمانية أداة لفقدان الهوية أو تقليص للإنسانية أو مجرد أداة إجرائية معملية وضعية تجزيئية و

ليست رؤية معرفية و تطبيقية تتكون من سلوك و منهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان.

والأهم من كل ذلك لا بد أن تتعايش العلمانية مع الإسلام بصفته دين الأغلبية و تتفاعل معه بشكل إيجابي. وعلى هذا أريد أن أقول في النهاية أن العلمانية والدين لا بد أن تتعاملا معا إذ إن البلد - على حد قول يودي لطيف "لا تكن علمانيا كاملا أو دينيا كاملا لأن الدين في هذا البلد لا يتسم بالأحدية (Monolitik) <sup>60</sup> . []

### المراجع

إسماعيل, محمود. الإسلام السياسي بين الأصوليين و العلمانيين. الكويت: مؤسسة الشراع العربي، 1993.

العالم, محمود أمين. "الفكر العربي بين الأصولية والعلمانية". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين العالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993.

على, حيدر إبراهيم. "مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين العالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993.

لطيفي, مصطفى. "نهاية الدولة الدينية في الإسلام". في الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. إشراف محمد أمين العالم. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993.

عبد الغني, مصطفى. تيارات الفكر العربي المعاصر. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

- Abdallah, Ulil Abshar. *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar, 2005.
- Assyaukanie, Luthfi. *Islam Benar versus Islam Salah*. Depok: Kata Kita, 2007.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. London: Mansell Publishing House, 1985.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bakry, Oemar. *Islam Menentang Sekularisme*. Jakarta: Mutiara, 1984.
- Bush, Robin. *Nabhdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective*. New York: Collier Book, 1965.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*. Bandung: Mizan, 1994.
- Fealy, Greg. *Jejak Kafilah Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2007.
- Fealy, Greg and Greg Barton (eds). *Nabhdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Australia: Monash Asia Institute, 1997.
- Hasyim, Syafiq (ed.). *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme: Persepsi Kaum Santri Jawa Barat*. Jakarta: ICIP, 2008.
- Juergensmeyer, Mark. *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama*. Jakarta: Nizam Press, 2000.
- Karim, Rusli. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan, 2001.
- Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam, a Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Lapidus, Ira M. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6 (4) October 1975.

- Latif, Yudi. *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Lubis, Ridwan. *Pemikiran Soekarno tentang Islam*. Jakarta: CV Haji Masagung, 1992.
- Maarif, A Syafii. *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Martin, David. *A General Theory of Secularisation*. Bristol: Western Printing Services, 1978.
- Mujani, Saiful et al. *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*. Jakarta: Nalar, 2005.
- Munawwar-Rachman, Budy. *Argumen Islam untuk Sekularisme*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- *Argumen Islam untuk Liberalisme*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- *Argumen Islam untuk Pluralisme*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- al-Naim, Abdullah-i Ahmad. *Syariat, Negara dan Sekularisme*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2007.
- Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP, 2007.
- Raharjo, M Dawam. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1993.
- "Kata Pengantar". Dalam *Argumen Islam untuk Sekularisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rais, Amin. *Cakrawala Islam antara Cita dan Fakta*. Jakarta: Mizan, 1997.
- Shihab, Habib Rizieq. "Jika Syariat Islam Jalan maka Jadi Negara Islam". *Tashwirul Afkar*, 12, 2002.
- Sofyan, Ahmad A. *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003.
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Thaha, Idris. *Demokrasi Religius*. Jakarta: Teraju, 2005.
- Wahid, Abdurrahman. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Grasindo, 1999.

عبدالقادر ريادي

----- . “Ulil Dengan Liberalismenya.” Prolog *Menjadi Muslim Liberal*.  
Jakarta: Nalar, 2002.

Zarkasy, Hamid Fahmi. *Sekularisme Nur Kholis Madjid*. Suara  
Hidayatullah, 19 Desember 2006.