

ترجمات

التنمية والديمقراطية وما بعد الإسلاموية في إندونيسيا



أصلان تاج الدين
ترجمة: أحمد محمد بكر موسى



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

التنمية والديمقراطية وما بعد الإسلاموية في إندونيسيا

أصلان تاج الدين

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

الفهرس

- 4 الملخص
- 5 مقدمة
- 5 الإسلاموية وما بعد الإسلاموية
- 8 الجذور الاستعمارية للإسلام السياسي في إندونيسيا
- 9 تطوُّر الإسلام السياسي في إندونيسيا ما بعد الاستعمار
- 14 صعود ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا الجديدة
- 19 خاتمة: مستقبل ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا

الملخص:

بُنت ديمقراطية إندونيسيا منذ أواخر التسعينيات أجواءً غير مسبوقة من الانفتاح والإدماج في البلاد. وتبعًا لذلك، اتجهت العديد من التنظيمات السياسية - بما فيها الأحزاب والحركات الإسلامية - نحو لُبلة فلسفاتنا التنظيمية لاستيعاب مجموعة أوسع وأكثر تنوعًا من القضايا والاهتمامات. كما تحوّل العديد من الجماعات الإسلامية - برغم حفاظها على هويتها الإسلامية - نحو علمنة أهدافها وغاياتها كوسيلةٍ للتكيف مع البيئة السياسية المتغيرة. ويشير المحللون السياسيون إلى هذا التطور باسم ما بعد الإسلاموية. ولفهم ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا، تحلّل هذه الورقة التطور التاريخي للإسلام السياسي عبر التداخل بين التيارات التاريخية العالمية المتغيرة والظروف الثقافية السياسية المحليّة.

• الكلمات المفتاحية:

إندونيسيا - الإسلام السياسي - ما بعد الإسلاموية - الإسلاموية - الديمقراطية.

مقدمة

يشغل الإسلام مكانةً مركزيةً في الحياة اليومية للعديد من الإندونيسيين. وقد أكد الإسلام -بوصفه قوةً سياسيةً- حضوراً قوياً في المشهد الانتخابي في البلاد. ولطالما طالبت التنظيمات الإسلامية المتنوعة بدورٍ أكبر وأكثر أهميةً للإسلام في البنية التحتية السياسية لإندونيسيا. وذهبت التنظيمات الأكثر جرأةً -التنظيمات الإسلامية- خطوةً أبعد عن طريق الدعوة إلى إقامة دولة تعمل طبقاً للإسلام بشكل كامل. وبذلك ظلّ الإسلاميون باستمرار يشكلون التحدي الرئيس لنفوذ الدولة وسلطتها في إندونيسيا. ومع ذلك، تراكمت الديمقراطية الجديدة في إندونيسيا منذ الإطاحة بحكومة سوهارتو مع تحوّل نوعيٍّ بين مختلف التنظيمات الإسلامية -بما فيها التنظيمات الإسلامية- نحو نظرة علمانية متزايدة. ويتطلّب فهم هذا التحوّل تحليلَ مفهومي «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلاموية» ضمن سياق التنمية الأوسع في إندونيسيا.

الإسلاموية وما بعد الإسلاموية

تشير الإسلاموية إلى فلسفة وحركة سياسيتين تسعيان لتأسيس وجود اجتماعي سياسي إسلامي (Bayat, 2005). فبالنسبة إلى الإسلامويين، تجسد الدولة الإسلامية التنظيم السياسي المثالي، الذي لا ينفصل فيه مجال الدين عن مجال السياسة. وهكذا، غالباً ما يُقترح إطار دستوري للدولة الإسلامية يتضمّن قوانين ومبادئ مُستمدّة مباشرةً من النصوص الدينية والصادر المقدّسة.

يمكن إرجاع جذور الإسلاموية إلى فترة الاستعمار الأوروبي للشرق الأوسط وجنوب آسيا. فقد ظهر جيل جديد من العلماء المسلمين المنزعجين من الجمود الاجتماعي والفكري المتفشي الذي يؤثر في الأمة المسلمة (Ansari, 2009, pp. 250-252). وجادل هؤلاء العلماء بحسرةٍ بأن التأخر الإسلامي في ميدان التقدّم التكنولوجي هو عَرَضٌ للضعف الشامل للإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وقد نسبوا هذا الضعف إلى عاملين رئيسيين: الأول هو تراجع الإسلام لمجرد ممارسات ثقافية، ما سمح للمجتمعات الإسلامية بالاستسلام بسهولة للتغريب. والثاني هو تورط العلماء وطبقة الزعماء المحليين في المهمة الاستعمارية لنزع الطابع المؤسسي عن الإسلام (Tajuddin, 2012, pp. 95-96). ولم يعمل كلا العاملين على استدامة الهيمنة الاستعمارية فقط (بجانب امتيازات النخب المحليّة)، وإنما أعاقا أيضاً التغييرات الاجتماعية والتعليمية والسياسية بشكلٍ منهجيٍّ.

بدأ الإسلامويون في الأساس بوصفهم إصلاحيين. وقد أكدوا أن المسلمين ليس بمقدورهم التقدّم في العصر الحديث إلّا من خلال الرجوع للممارسة الصحيحة للإسلام القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر. واعتقدوا أن ذلك سيؤدي إلى إعادة اكتشاف الفضيلة الاجتماعية والعقلانية التي جعلت الأمة المسلمة ذات يومٍ حضارةً نابضةً بالحياة (Dallal, 1997; Lapidus, 1993). ولتحقيق ذلك، كان لابد من المباشرة بالتربية الإسلامية الحديثة القائمة على الانفتاح في تفسير القرآن والتركيز على العلوم. وطوال مطلع القرن العشرين، دعت شخصيات بارزة -مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي- إلى إصلاح التربية والممارسات من خلال تجديد المفاهيم الإسلامية وإحيائها.

احتفظ الإسلامويون حتى اليوم بالكثير من وجهات النظر الإصلاحية المبكرة، لكنهم باتوا يركزون تركيزاً أكبر على القنوات السياسية لتحقيق أهداف الأسلمة. فهم يرون أن الجهاز الإداري هو الوسيلة الأكثر سرعةً لنقل الأفكار الإسلاموية؛ لأنه يساعد على تشكيل إطار الشرعية اللازم لتحقيق نظام سياسي إسلامي (Bayat, 2013, p. 4). وهنا تصبح العملية الهيكلية حاسمةً في تسهيل وتحسين تطبيق القوانين الإسلامية مثل الشريعة (قانون العقوبات الإسلامي). وقد أظهرت المشاركة المتنوعة للأحزاب السياسية في النظام السياسي في بلدان مثل الجزائر وبنغلاديش وماليزيا، أظهرت أنها تعزز قدرة هذه الأحزاب على نشر تأثيراتها الفكرية على المستوى الاجتماعي (Roy, 1998).

في المقابل، توجد تنظيمات إسلاموية تختار التمرد باعتباره الوسيلة الوحيدة الممكنة لإقامة دولة إسلامية. وهنا غالباً ما تتماشى الهوية الإسلامية مع جماعة عرقية أو طبقة اجتماعية مضطهدة. وتشمل هذه التنظيمات جبهة تحرير مورو الإسلامية الانفصالية (الفلبين)، والجماعة الإسلامية المسلحة المتمردة (الجزائر). ومع ذلك، يجب تمييز هؤلاء الإسلامويين عن الجماعات الجهادية العابرة للوطنيات القطرية مثل تنظيم القاعدة، وتنظيم الدولة الإسلامية (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، حيث تستمد تلك الجماعات تبريراتها الأيديولوجية للعنف والقتال من رواياتها الخاصة عن الحروب الصليبية المروعة. وباختصار، تسعى الجماعات الجهادية في سبيل قضية عالمية، في حين تحصر معظم الجماعات الإسلاموية أهدافها السياسية داخل مجتمع معين.

وعلى أي حال، يتفق الإسلامويون على شكلٍ محافظٍ وحصريٍّ للإسلام يعطي مساحةً صغيرةً للاختلاف في الأفكار والممارسات (Dagi, 2013, p. 72). وتتمحور أولوياتهم ومهامهم والتزاماتهم حول أوامر الله على الأرض، وهم صامدون في نضالهم من أجل إقامة نظام قانوني سياسي إسلامي شامل. ومع ذلك، فعلى مر السنين تزايد عدد الإسلامويين الميَّالين إلى التغيير. وظهرت إرهاصات هذا التحول أولاً في إيران. فقد تلت نهاية الحرب الإيرانية العراقية وموت آية الله الخميني أواخر الثمانينيات جهود عددٍ متزايدٍ من المفكرين الإسلامويين السابقين، والزعماء المدنيين والسياسيين، للمضي قدماً من أجل كِبْرلة النظام السياسي. وتؤمن هذه المجموعة بمزج الإسلام بالديمقراطية

العلمانية بوصفه طريقةً أكثر ملاءمةً لتكيف إيران مع وقائع العالم الحديث. وكان انتخاب محمد خاتمي رئيسًا في عام 1997م علامةً على النجاح الرائد لهذه الحركة. وعلى الرغم من أن المتشددّين في المجلس الأعلى قد أعاقوا العديد من مقترحات خاتمي، فإن هذه الحركة التقدمية الجديدة كانت بمثابة حركة ناشئة في الإسلام السياسي في كلِّ من إيران وأجزاء عديدة من العالم الإسلامي. وكانت هذه بداية ما بعد الإسلاموية.

لا تعني ما بعد الإسلاموية التخلي عن المبادئ الإسلامية ولا الهجر التام للهوية السياسية الإسلامية. وإنما هي وعيٌ متجاوزٌ يعبر عن العلاقة التكاملية بين الممارسات الإسلامية والتطلعات السياسية الحديثة. ويرى ما بعد الإسلامويين الدولة الإسلامية على أنها ضيقة الأفق وجامدة من الناحية النظرية، دولة لا هي براجماتية ولا مؤهلة للنهوض بقضية المسلمين في عالم معولم ومتعدّد الثقافات. وبدلاً من ذلك، هم يتصورون نظامًا سياسيًا إسلاميًا بديلاً في شكل علمانية ديمقراطية تقف على أرضية الإسلام. ويوضّح الباحث آصف بيات (2013م) ذلك بوضوح عندما يلاحظ أن ما بعد الإسلاموية تتضمن «التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات... والتاريخانية بدلاً من النصوص المقدّسة الثابتة، والمستقبل بدلاً من الماضي. إنها تريد ربط الإسلام بالديمقراطية والحدّثة، لتحقيق ما أطلق عليه البعض الحدّثة البديلة» (8.p). ويجادل ما بعد الإسلامويين بأنه نظراً لأن مفاهيم المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية تربط كلاً من الإسلام والديمقراطية الحديثة، فينبغي ألا يوجد شكٌّ في إمكانية أن يتوافق كلٌّ من الإسلام والعلمانية الحديثة معاً.

ويقول بيات (2013, p. 10) إن ما بعد الإسلاموية هي أكثر من مجرد وعيٍ سياسيٍّ أو حالة، بل هي أيضاً مشروع. فكثيرٌ ممّن يشتركون في هذه الفلسفة يجربون نفس مسارات الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية والمسيحية الأوروبية التي عملت بنجاحٍ داخل النظام العلماني. وفي تركيا، يتجلّى الانتقال من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية من خلال تفرع بعض الفصائل عن منظمة ملي غوروش Milli Gorus الإسلامية. وأكبر هذه الفروع هو حزب العدالة والتنمية (Dagi, 2005). وفي تونس، فإن حزب النهضة الذي كان إسلاموياً أصبح الآن أكبر حزبٍ في البرلمان. وقد نبذ الحزب شعاره الإسلامي وفصل نفسه رسمياً عن هويته الدينية. وبعد أن أطلقوا على أنفسهم «ديمقراطيين مسلمين»، قال مؤسسوه راشد الغنوشي: «تطور حزب النهضة من الدفاع عن الهوية إلى ضمان الانتقال الديمقراطي، واليوم ينتقل إلى التركيز على التحول الاقتصادي» (Saleh, 2016).

والمدّاهش أكثر أن ما بعد الإسلاموية قد وجدت صدًى لها في لبنان مع جماعة حزب الله الإسلامية الشيعية التي كانت متشدّدة. ففي بيان الحزب عام 2009م، لم تُذكر الدولة الإسلامية

ولا الأيديولوجية السياسية لولاية الفقيه، التي تعبّر عن هيمنة أحكام الفقه الشيعي على أشكال القانون الأخرى (Alaga, 2011). ويُعزى جانب من هذا الموقف المعتدل للحزب إلى تأثير الراحل آية الله محمد حسين فضل الله، الذي وُصف بأنه إسلاموي «واقعي». حيث أكد على أن لبنان بلدٌ متعدّد الطوائف، ودعا إلى دولة مدنية قائمة على الإسلام توفّق بين القيم الدينية والقواعد الديمقراطية (Nasr, 2006, pp. 180-182). وبينما لا يزال من المبكّر التنبؤ بنجاح كبير للمشاريع ما بعد الإسلاموية لحزب الله، فإنه يبدو أن الحزب قد خطّ مسارًا جديدًا للإسلام السياسي في لبنان، وهو مسار يختلف تمامًا عن الإسلاموية التي شغلت بال الحزب سابقًا.

يبدو أن تطوّر الإسلام السياسي في إندونيسيا يسير في اتجاهٍ مماثلٍ. ولفهم تحركه نحو السياسة ما بعد الإسلاموية وتوضيحه، يستخدم هذا المقال مقاربةً تاريخيةً مقارنةً لدراسة تغيرات العوامل بين الأحداث التاريخية العالمية والتجارب الاجتماعية السياسية الداخلية للبلد. وسوف نناقش هذا في الأقسام التالية.

الجزور الاستعمارية للإسلام السياسي في إندونيسيا

إندونيسيا حاليًا هي أكبر دولة إسلامية في العالم من حيث عدد السكان، وهي الخامسة من حيث عدد السكان على مستوى العالم. وقد وصل الإسلام إلى أرخبيل الملايو عن طريق التجارة في القرن الحادي عشر، ما أدى إلى ظهور عددٍ من إمبراطويات العصور الوسطى الإسلامية، مثل ملقا ورياو وماتارام. ثمّ استعمر الهولنديون أجزاءً كبيرةً من إندونيسيا الحالية، عن طريق شركة الهند الشرقية الهولندية (VOC) أولاً، ثمّ من طرف هولندا مباشرةً. وتحت الحكم الهولندي، همّش غالبية المسلمين الإندونيسيين في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وهكذا كانت الحركات الإسلامية المبكّرة مدفوعةً بإحساس الشعور بكل المسلمين من أجل توحيد المسلمين الذين تأكلت قوتهم الاقتصادية أيضًا بسبب تجاوزات المنافسين الأجانب (من الإثنية الصينية في الأساس) (Hannigan, 2015, pp. 167-168). وكان أول هذه التنظيمات هو اتحاد التجّار المسلمين الذي تأسّس في عام 1911م. ولاحقًا، أسّس حجاج عائدون من مكة حركةً إصلاحيةً هي الحركة المحمّدية، وكان هدفها الرئيس هو معالجة الضعف الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين من خلال التعليم الحديث. وردًا على هذه الحركة الإصلاحية، عزّز المسلمون التقليديون هويتهم التنظيمية الخاصة في عام 1926م من خلال تشكيل جمعية نهضة العلماء. وقد لعبت هذه المجموعات لاحقًا دورًا أساسيًا في التطور الاجتماعي والسياسي للإسلام في البلاد في سنوات ما بعد الاستقلال.

تطور الإسلام السياسي في إندونيسيا ما بعد الاستعمار

أعلنت إندونيسيا استقلالها في عام 1945م، واستمرت في معارك ثورية وحشية ضد كل من الهولنديين والبريطانيين. وقد كُوفت المجموعات السياسية الرئيسية في إندونيسيا -القوميون والإسلاميون والشيوعيون- بعد مشاركتهم الشجاعة في الثورة بتمثيل واسع في المجلس التمثيلي الشعبي للبلاد (DPR). وكانت العلاقة بين هذه الفصائل الثلاثة علاقةً هشةً خلال السنوات الأولى للاستقلال، خاصةً أن أيًا منها لم يكن قادرًا على التفوق على الفصائل الأخرى.

كانت الدولة قلقةً بشكلٍ خاصٍ من الجماعات الإسلامية وتطلعاتها لإقامة دولة إسلامية. وذكّرت الدعاية الرسمية الإندونيسيين بانتظام بتفوق النظام العلماني المتجسّد في البانتشاسيلا⁽¹⁾ (الأساس الفلسفي للدولة الإندونيسية) والدستور الوطني (Intan, 2006). وهكذا عومل الإسلاميون المتشدّدون بقسوةٍ في كثيرٍ من الأحيان، ومن ضمنهم حركة دار الإسلام، وكانت منطقة جاوة الغربية معقلًا لهذه الحركة خلال الحكم الاستعماري، حيث أعلن زعيمها الكاريزمي كارتوسويرو «دولة إندونيسيا الإسلامية». وبعد الإطاحة بالهولنديين نهائيًا، حافظت حركة دار الإسلام على نفوذها وتوسّعت عبر فروعها في آتشيه (شمال سومطرة) وجنوب سولاويزي. وتغيّر الوضع بعد فرض الأحكام العرفية أواخر الخمسينيات، حيث أُعدم قادة الحركة في عام 1962م، وتمكّنت القوات الإندونيسية من السيطرة التامة على الإقليم.

وبالنسبة إلى الجماعات الإسلامية الأكثر تقليديةً، فقد أصبحت العملية الاجتماعية السياسية هي الوسيلة المفضّلة للنضال. وحقق حزب ماسومي -وهو أكبر حزبٍ إصلاحي في البلاد- نجاحًا نسبيًا في أول انتخابات في إندونيسيا عام 1955م، حيث حصل على 21% من إجمالي الأصوات. وكان لديه أكثر من عشرة ملايين تابع في الدوائر الانتخابية الواقعة في المناطق الحضرية والجزر الخارجية بشكل رئيس (Madinier, 2015, p. 364). ومع ذلك، عرقلت منظمة نهضة العلماء (NU) النفوذ الإسلامي لحزب ماسومي. وتحظى منظمة نهضة العلماء اليوم -وهي منظمة إسلامية خيرية تعليمية رائدة- بدعم 40 مليون متابع يقيم معظمهم في المناطق الريفية الفقيرة في جاوة. وقد أصبحت نهضة العلماء حزبًا سياسيًا في انتخابات عام 1955م، وذلك على وجه التحديد لوقف انتشار التأثير الإصلاحي لحزب ماسومي، الذي وصل بالفعل إلى مستوياتٍ عاليةٍ بحلول منتصف الخمسينيات (Hannigan, 2015, p. 212). وقد أدت نهضة العلماء أداءً مثيرًا للإعجاب وحصلت على 18% من مجموع الأصوات وجاءت بعد حزب ماسومي مباشرةً. ولكون نهضة العلماء حركةً تقليديةً، فإنها

(1) المبادئ الخمسة للبانتشاسيلا هي: الإيمان بالله، ومجتمع عادل وحضاري، والوحدة، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية.

تميل إلى تأييد الوضع الراهن. وقد ضمنت لها قدرة أعضائها على التغلغل في بيروقراطيات الدولة ومجالسها المهمة استمراراً مشاركتها في صنع السياسة الوطنية (Fealy & Bush, 2014). وكان وحيد هاشم ابن مؤسس نهضة العلماء أول وزير للشؤون الدينية في إندونيسيا. وقد عادت نهضة العلماء اليوم لتكون هيئة غير سياسية.

فازت الأحزاب الإسلامية التي شاركت في الانتخابات الافتتاحية مجتمعة بنسبة 43% من الأصوات وحصلت على 110 مقاعد في المجلس التمثيلي الشعبي، مقارنة بـ 57 مقعداً حصل عليها القوميون من الحزب الوطني الإندونيسي. ولم تدخل هذه الانتخابات أكبر مجموعة إصلاحية في إندونيسيا، وهي الحركة المحمّدية التي لم تتخلّ عن موقفها اللاسياسي قطاً. وبرغم أن المجموعات الإسلامية الأخرى قد جربت السياسة، فقد ظلت المحمّدية مكرسةً لنشاطاتها الدينية والتعليمية من خلال الدعوة. واليوم لدى المحمّدية 30 مليون عضو، وبصفتها أكثر المجموعات الدعوية نجاحاً في البلاد، أصبح العديد من مؤسساتها التعليمية الرائدة جامعاتٍ مكتملةً، حيث يصل عددها إلى العشرات، وأصبح خريجوها جزءاً من الطبقة المتوسطة الصاعدة في إندونيسيا.

وطوال العقود التالية للاستقلال، صعب التنافس المتبادل بين الجماعات الإسلامية ظهور جبهة متماسكة ضد القوميين الذين دعمهم الجيش. كما تأرجح مدى قوة الجماعات الإسلامية واتجاهها بتأثير الحرب الباردة في السياسة الإندونيسية. وفي عام 1957م، أعلن سوكارنو -أول رئيس لإندونيسيا- أن النمط الغربي للديمقراطية لا يمكنه أداء وظيفته أبداً في إندونيسيا. وأتبع ذلك بتشديد الخناق على المؤسسات الديمقراطية في البلاد، وطبق نظاماً بديلاً يُسمّى «الديمقراطية الموجهة». ومنح هذا النظام سوكارنو سلطةً علياً، وسمح له بتأليب القوميين والشيوعيين والإسلاميين ضد بعضهم بعضاً. وجاء التحدي الخطير لحكم سوكارنو الاستبدادي من ثورتين عنيفتين بين عامي 1957 و1961م: كانت الأولى بقيادة تحالفٍ من الزعماء المدنيين والعسكريين في سولاويزي تحت تمرد بيرميستا (ميثاق النضال العالمي)، وكانت الثانية في سومطرة تحت قيادة ضباط الجيش الساخطين الذين أعلنوا الحكومة الثورية لجمهورية إندونيسيا (PRRI). وقد قُفعت الثورتان بنجاح. وكان حزب ماسومي هو ضحية ذلك؛ إذ فُرض عليه حظر دائم على العمل السياسي لدعمه المزعوم للتمرد. وكان هذا درساً قوياً للإسلاميين الآخرين الذين ربما تعاطفوا مع التمرد أو كانوا يطمحون إلى خوض صراعٍ غير نظاميٍّ ضد الدولة. وقد أدى فرض الدولة لقبضتها القوية على الحياة السياسية في البلاد إلى استمرار صراع الإصلاحيين والتقليديين على المناصب داخل بيروقراطيات الدولة (Abbas, 2015).

وسّع سوكارنو تحالفاته في الخارج. فبدأ بالتقرب إلى الاتحاد السوفيتي، ثمّ الصين لاحقاً، خاصةً بعد اكتشاف أن الولايات المتحدة كان لها دورٌ في التحريض على تمرد الحكومة الثورية

لجمهورية إندونيسيا. وفي الداخل، أعطى سوكارنو حريةً أكبر للشيوعيين، مما عزّز معنويات حزبهم الأكبر: الحزب الشيوعي الإندونيسي. وقد اغتنم هذا الحزب هذه الحرية غير المسبوقة لتنفيذ العديد من مشاريعه، التي تضمّنت جماعية المزارع وتمكين النقابات العمّالية والتوسّع في التوظيف. وبحلول منتصف الستينيات، كان لدى الحزب نحو ثلاثة ملايين عضو. وقد أثار هذا حتمًا قلق كل الجماعات الإسلامية، التي كان لديها تاريخٌ من العداء مع الشيوعيين منذ أحداث ماديون العنيفة عام 1948م⁽²⁾. وقد اندلع العنف الذي أحاط بهذه الأحداث بسبب تحدي الشيوعيين للقوات الثورية في مدينة ماديون بوسط جاوا، الذي قوض تقريبًا الكفاح الأكبر من أجل استقلال إندونيسيا (Hannigan, 2015, p. 206).

كانت علاقة سوكارنو الوثيقة بالحزب الشيوعي الإندونيسي تهدف إلى موازنة التحديات المحتملة من مختلف الأوساط السياسية، وخاصة الإسلاميين، ولكن هذه الاستراتيجية سرعان ما انهارت. فقد أسفرت محاولة انقلاب في عام 1965م -زُعم أنها من تدبير الشيوعيين- عن اغتيال ستة من كبار جنرالات إندونيسيا. وكان رد الفعل فاجعًا. وترتّب على هذه المحاولة إفراطٌ في التعذيب وقتل حوالي نصف مليون من الشيوعيين المشتبه بهم، ارتكبتها -في الغالب- لجان الأمن المحليّة. وحُفزت قطاعات من نهضة العلماء -إلى جانب العديد من المجموعات الكاثوليكية- للاشتراك مع هذه اللجان (Roosa, 2016, p. 203). وقد ترافقت إبادة الحزب الشيوعي الإندونيسي مع الاستقالة القسرية لسوكارنو ذي الشعبية الكبيرة. فصعد جنرال شاب يُدعى سوهارتو إلى الرئاسة.

وفي هذا الحين، بدأ عصر جديد في السياسة الإندونيسية، سُمي النظام الجديد. وأسّس هذا النظام الجديد المدعوم بشكلٍ كاملٍ من الغرب وظيفةً مزدوجةً للقوات المسلحة بوصفها مؤسسة عسكرية وإدارية معًا. وبعد تطهير الدولة من الشيوعيين، تحوّل نظام سوهارتو المدعوم من الجيش إلى قمع الجماعات الإسلامية، خاصةً الإسلامية. فبحلول أوائل سبعينيات القرن العشرين، كان لدى الإسلاميين قاعدة دعم هائلة، ومثّلوا التحدي الأكثر بروزًا للدولة. وكان العديد من الزعماء الإسلاميين ضمن أكثر المنتقدين صراحةً للدولة. فكانوا ينتقدون بشدّة الدور التدخلية للجيش والفساد السائد في القيادة. وردًا على ذلك، شرعت الدولة في المراقبة المنظمة لجميع المنظمات السياسية الإسلامية. وبدأ رسميًا في عام 1973م دمج جميع الأحزاب الإسلامية قسرًا في تحالف حزب التنمية المتحد (PPP). ومع أن هذا أعطى الدولة في نهاية المطاف سيطرةً شاملةً على الحركات الإسلامية، فإن صعود حزب التنمية المتحد في انتخابات 1977م لم يسكن قلق الدولة

(2) في أثناء مرحلة مقاومة الاستعمار، أشعل الشيوعيون ثورةً في مدينة ماديون على الحكومة الإندونيسية الموالية للغرب، وأعلنوا تشكيل حكومة بديلة بقوة السلاح، وقد انتهى هذا التمرد بعد ثلاثة أشهر بقمع الجيش للثورة قمعًا عنيفًا. (المحرر)

من الخطر المتصور لهذا الفصيل الإسلامي. وازداد قلق الدولة بسبب الثورة الإيرانية عام 1979م، التي خلقت موجةً جديدةً من الثقة بين الإسلاميين عبر العالم في إمكانية قيام دولة إسلامية.

وبدأت الدولة في وقتٍ لاحقٍ في اتخاذ خطواتٍ جذرية. فبجانب القبضة الأمنية، أعلنت اعتبار الإسلاميين تهديدًا دائمًا للأمن القومي (Hadiz, 2016, pp. 110-103). وفي تحركٍ يائسٍ على ما يبدو، دَبَّر نائب رئيس المخابرات الوطنية -علي مورتوبو- ظهور جماعة متشددة تُدعى «كوماندو جهاد»، ارتكبت سلسلةً من الأعمال الإرهابية⁽³⁾، وهو ما وقَّر بسهولة مبررًا لقمعٍ شاملٍ من قِبَل الدولة لكل التنظيمات الإسلامية (Vickers, 2013, p. 183). كما أعادت الدولة الإندونيسية تطبيق سياسات الاستعمار الهولندي السابق عبر استخدام الإعلام والمدارس لتنفيذ حملاتٍ ضدَّ الجماعات الإسلامية المحليَّة، لدرجة بناء متحف اليقظة الدائمة في جاكرتا لتذكير الإندونيسيين بالفظائع التي ارتكبتها حركة دار الإسلام في أثناء تمرداتها (Formichi, 2012, p. 187).

وعلاوة على ذلك، عمل نظام سوهارتو أيضًا على تهميش أعضاء الجماعات الإسلامية. وقد تحقَّق ذلك جزئيًا عبر المحاباة الاقتصادية للنُخب العرقية الصينية وتعيين المسيحيين في المناصب الإدارية العليا. والأهم من ذلك أن الدولة قد شكَّلت هيئة انتخابية مؤيدة للحكومة تُعرف باسم الأمانة المشتركة للجماعات الوظيفية (جولكار). وأصبحت جولكار هي الآلية السياسية الرئيسة لسوهارتو، وهي تضمُّ ممثلين مختلفين عن الخدمة المدنية ونقابات العمَّال والمنظمات النسائية والجيش على سبيل المثال، وأيد هؤلاء الدولة في العديد من المسائل السياسية. وعلى الرغم من عدم كون جولكار حزبًا سياسيًا، فقد شاركت في الانتخابات لتصبح في نهاية المطاف قوةً الأغلبية في برلمان النظام الجديد خلال السبعينيات والثمانينيات (Vickers, 2013).

ومع ذلك، كان الإسلام مهمًّا جدًّا وكيانًا ضخمًا للغاية لا يمكن عزله. وتدرجيًّا بدأت الدولة في تكوين دائرتها الخاصة من زعماء المسلمين وتعزيزها، وذلك كوسيلة لدعم المسلمين للنظام الجديد. وفي عام 1991م، أنشئت مؤسسة فكرية برعاية الدولة، هي جمعية المثقفين المسلمين (ICMI)، وكانت تهدف إلى معالجة مختلف المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه فقراء المسلمين. وكان الهدف الأوسع للجمعية هو أن تصبح منصةً لتوثيق الصلات مع الجماهير الإسلامية. وتدرجيًّا عُين العديد من أعضاء الجمعية الموثوق بهم في جولكار (Bertrand, 2004, p. 107). واجتذب هذا -بوجه خاص- الإصلاحيين المستقلين الذين يفتقرون

(3) شملت أعمال الإرهاب اختطاف طائرة إندونيسية، وتفجير عدد من البنوك، والهجوم على مراكز شرطة، وتخريب معبد بوروبودور الأثري. انظر:

Adrian Vickers, A History of Modern Indonesia (New York: Cambridge University Press, 2013), p 183.

إلى القاعدة السياسية. وكان من بين أعضاء هذه الجمعية المعروفين رئيس الحركة المحمّدية السابق أمين رايس، الشخصية القيادية في الدعوة إلى الإصلاح السياسي. وعلى الرغم من أن هدف إدماج أعضاء جمعية المثقفين المسلمين في جولكار وغيرها من هيئات الدولة كان وضع الإسلام تحت سلطة الجهاز البيروقراطي للدولة، فقد سهلت أيضًا -من غير قصد- الوجود الإسلامي الناشئ داخل جهاز الدولة. وأسهمت -على الأقل- في منح أعضاء من مجموعات إسلامية متنوعة معرفةً وخبرة حاسمة مطلوبة في مستويات الإدارة العليا.

ومع ذلك، فبحلول ثمانينيات القرن العشرين، ترسخت سيطرة الدولة على الجماعات الإسلامية. فقد حُظر نقد السياسات الحكومية والتنديد بها⁽⁴⁾. وقد تجلّى ذلك في تشريع صدر عام 1985م للتأكيد على أن البانتشاسيلا هي الأساس الوحيد لفلسفة الوطنية الإندونيسية، وأن أي فرد أو منظمة جماعية تعرب علنًا عن خلاف ذلك تُوصف بأنها مُحرّضة (p. 123. Van Langenberg, 1990). ولمصلحة الدولة، حدث التقليل الجديد للحرية في ظلّ الطفرة الاقتصادية في التسعينيات التي وفرت ثروة هائلةً للدولة وشرعيةً لسياساتها (Martin, 1997, p. 125). وبرغم المعرفة الواسعة بالفساد المستفحل المحيط بسوهارتو وعائلته، فقد اعتُمدت الدولة ذات النمو الاقتصادي السريع من عام 1990م إلى عام 1994م⁽⁵⁾.

بينما وطّد التطور الصناعي في إندونيسيا السلطة العليا لسوهارتو، إلّا أن الأزمة المالية الآسيوية في عام 1997م قد قوّضت هذه السلطة في نهاية المطاف. وألقى اللوم في انهيار الاقتصاد والتدهور الاجتماعي السريع على عدم كفاءة قادة الدولة وفسادهم ومحسوبيتهم. وفي الوقت نفسه، وصل تسونامي الديمقراطية العالمي الذي أعقب سقوط جدار برلين عام 1989م إلى إندونيسيا. ومن ثمّ كان على الدولة التصدي للضغوط الجماهيرية المتصاعدة الآتية من خليطٍ من المجموعات والمنظمات من جميع مستويات المجتمع المطالبة بالإصلاح السياسي. وشملت تلك المطالب استقالة سوهارتو من منصبه، وإنهاء تدخل الجيش في السياسة. وليس هناك وقتٌ أكثر ملاءمةً من هذا. فبعد انتهاء الحرب الباردة، لم تُعد الولايات المتحدة بحاجة إلى حليفٍ قويٍّ معادٍ للشيوعية في إندونيسيا. فبعد تخلي الغرب عن سوهارتو، صار عاجزًا عن منع إقالته من السلطة في عام 1998م (p. 57. Bujiargo, 2000). وحانت حقبة جديدة للديمقراطية.

(4) أوضح مثال على ذلك أحداث شغب تانجونغ بريوك في جاكرتا عام 1984م، حيث بدأت الأحداث عندما عرض أحد المساجد لافتاتٍ تنتقد الدولة، وسرعان ما تحوّلت إلى احتجاجاتٍ قمعها الجيش بوحشية، وهو ما أدى إلى مقتل المئات.

(5) مُنح سوهاتو اللقب المُحبب: «أبو إندونيسيا الحديثة».

صعود ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا الجديدة

كانت السنوات القليلة الأولى لديمقراطية ما بعد سوهارتو سنواتٍ مضطربةً. فعلى سبيل المثال، انتعش إرث دار الإسلام الانفصالي وقوي في شمال سومطرة في شكل حركة آتشييه الحرة. وفي عام 2005م، نجحت مفاوضات بين هذه المجموعة والدولة الإندونيسية في إنهاء هذه الحرب الانفصالية المستمرة لعقود. وحصل الآتشيون مقابل السلام على حكمٍ ذاتيٍّ خاصٍّ لإدارة إقليمهم وفقاً للشريعة الإسلامية. وفي أماكن أخرى، استغلَّت مجموعات متطرفة -مثل حزب التحرير ومجلس المجاهدين الإندونيسيين والجماعة الإسلامية- الفراغ الذي خلفته الديكتاتورية. وعلى الرغم من تباين المواقف الأيديولوجية لهذه الجماعات، فإنها تشترك في الاعتقاد بأنه منذ نزول الشريعة من عند الله فإن تفوقها وصلاحياتها غير قابلين للنقاش. ونبذوا المسلمين الذين شكَّكوا في ذلك، واعتبروهم مرتدين. وعزموا على تحويل إندونيسيا إلى دولة إسلامية، ونبذوا هجمات إرهابية متفرقة -ولكنها مميتة- في بالي عام 2002م، وجاكرتا في عامي 2003 و2004م.

ومع ذلك، مثل هؤلاء المسلحون أقليةً صغيرةً في كلٍّ من العضوية والدعم. كما سحق الأمن حملاتهم العنيفة سريعاً. وفيما عدا آتشييه، فقد صوحت عملية الديمقراطية التدريجية الإندونيسية بتحوُّل عددٍ متزايدٍ من الأحزاب الإسلاموية في البلاد نحو مزيدٍ من اللبرلة. وبدأ الكثيرون إعادة توجيه فلسفاتهم السياسية لمواءمة القيم الإسلامية الأساسية مع معايير الديمقراطية العلمانية. ويُعدُّ حزب العدالة والرفاهية (PKS) خيرَ مثال على ذلك. فقد قام هذا الحزب في انتخابات 1999م بحملة انتخابية قائمة على برنامج إسلامي حصري. وفي تسليطه الضوء على فضائل الدولة الإسلامية، شكَّك الحزب في مصداقية الدولة الإندونيسية الحديثة في تلبية احتياجات المسلمين وتطلُّعاتهم. وقد فشل هذا النهج. ووجد الإندونيسيون الذين تحرروا حديثاً من قبضة الديكتاتورية أن الطبيعة التحريمية للإسلاموية غير جذابة، خاصةً بالنسبة إلى الأعداد المتزايدة من الناس في الطبقة الوسطى. ولذلك لم يكن من المفاجئ حصول الحزب على 1.4% فقط من إجمالي الأصوات في تلك الانتخابات.

لقد غيَّر حزب العدالة والرفاهية رؤيته السياسية منذ ذلك الحين. فبينما تمسَّك الحزب بالإسلام إطاراً شاملاً، فقد أعاد توجيه أهدافه نحو مطالب ديمقراطية إندونيسيا (Elson, 2010). والأهم من ذلك أنه وسَّع أهدافه السياسية بعيداً عن حدود موضوعات الدولة الإسلامية. فقد تحوَّل تركيز الحزب -بدلاً من ذلك- إلى نضالٍ عالمي أخلاقي ضد ما يرى أنه مشكلاتٌ واسعة ومُجمع عليها تطوق البلد بالفساد المتفشي، وضد التفاوتات الموجودة في كل مكان، والحرمان السائد للمجموعات المهمَّشة. وتشمل الأهداف الرسمية للحزب الآن: إصلاح أنظمة البلاد السياسية والإدارية والقضائية نحو ديمقراطية أكبر، ومعالجة الفقر والبطالة من خلال تحسين المساواة في

الدَّخْل والتنمية المستدامة، وإنشاء نظام تعليمي عادل وعالي الجودة يمكن لجميع الإندونيسيين الوصول إليه (Majelis Pertimbangan Pusat PKS, 2008, pp. 106-136).

ومن ثَمَّ جَدَّد حزب العدالة والرفاهية شعاره بهوية جديدة بوصفه حزبًا إسلاميًا يسعى إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعي عبر ديمقراطية أكبر. وللحصول على دعمٍ انتخابيٍّ، أقام الحزب شبكات تعاونية مع أحزاب ومنظمات علمانية تشاركه أهداف العدالة الاجتماعية. وكرَّر نيس ماتا -أمين عام الحزب- أن «التعاون شيء حسن في الإسلام» (Bubalo, Fealy, & Mason, 2008, p. 48). ومن خلال القيام بذلك، عرض الحزب صورته بنجاح بوصفه حركة تعددية من أجل عدالة تخدم جميع الإندونيسيين. وأسهم هذا النهج الجديد المعتدل بشكلٍ كبيرٍ في تحسُّن أداء الحزب في انتخابات 2009م (Hamayotsu, 2011).

وقد زعم النقاد أن حزب العدالة والرفاهية قد تخلَّى عن مبادئه الإسلامية من أجل مكاسب سياسية، وتساءل آخرون عمَّا إذا كان تبني الحزب للديمقراطية العلمانية حقيقياً أم هو مجرد استعمال للعملية الانتخابية لتعزيز أهدافه الإسلامية. وردًّا على ذلك، صرح الحزب بأنه يعتقد فعلاً أن الديمقراطية الحديثة تتوافق مع المبادئ الرئيسة للإسلام (Hasan, 2013). وأكَّد الحزب أن المفاهيم العلمانية للحقوق من الإدماج والتعايش السلمي المتجسدة في الدستور الإندونيسي ليست غريبةً عن الإسلام. وفي الواقع، لقد شكَّلت هذه المفاهيم المبادئ الرئيسة لميثاق المدينة الذي حكم النبي محمدٌ بموجبه دولة الإسلام الأولى قبل أكثر من ألف عام. وأعلن الحزب -مرددًا الحجة الفلسفية للعالم الإسلامي المعروف يوسف القرضاوي- أن الخضوع للسيادة الإلهية لا يمنع المسلمين من حقِّ إدارة مجتمعاتهم مع مراعاة الزمان والمكان (Hasan, 2013, pp. 172-173). وبالنسبة إلى حزب العدالة والرفاهية، فإن الزمان هو عصر الديمقراطية العالمية، والمكان هو إندونيسيا المتنوعة ثقافيًا.

لم يكن حزب العدالة والرفاهية وحده من حقَّق النجاح الانتخابي. فعلى الرغم من أن الأحزاب العلمانية -مثل الحزب الديمقراطي الإندونيسي (PDI)، جولكار، وحزب حركة إندونيسيا العظيمة- قد حصلت على انتصاراتٍ أكبر في انتخابات 2014م، فإن الأحزاب الجديدة التي حملت رسالةً ما بعد إسلامية قد حققت أيضًا نتائج جيدة نسبيًا. فقد ارتفع الدعم الانتخابي لحزب الصحة الوطنية (PKB) الذي استمدَّ الكثير من الدعم من نهضة العلماء، وحزب الانتداب الوطني الذي حصل على دعمٍ كبيرٍ من أعضاء المحمَّدية- إلى حوالي 32% من إجمالي الأصوات. ووفقًا للمحلل غريغ فيلي: «لم يستخدم أيُّ من الأحزاب الإسلامية التي تخطت العتبة البرلمانية 3.5% في حملتها الانتخابية مفاهيمَ أو مبادئَ إسلامية» (Coca, 2014, quoted in). فقد ركَّزت هذه الأحزاب -بدلًا

من ذلك- على رسالة كونية وعلمانية، جذابة لجمهور وطني ذي ميل ديني، ولكنه أعطى الأولوية للسياسات الاقتصادية السليمة والحكم الرشيد. ومن ناحية أخرى، بقي أداء الأحزاب التي تمسكت بإسلامويتها -مثل حزب الوحدة والتنمية (PPP) وحزب الهلال والنجمة (PBB)- أداءً سيئاً، حيث حصل الأخير على 1% فقط من مجموع الأصوات.

هناك العديد من العوامل المتفاعلة التي تفسر تحول المنظمات والأحزاب الإسلاموية في إندونيسيا نحو اتجاهات ما بعد إسلاموية. أولاً وقبل كل شيء: طبيعة التطور التاريخي للإسلام في إندونيسيا. فعلى مرّ القرون، أنتجت الاندماجات التوفيقية مع مجموعة متنوعة من التراثات المحليّة نسخة من الإسلام فريدةً من نوعها في عالم الملايو، تختلف جوهرياً عن تلك الموجودة في الشرق الأوسط، وأكثر قابليّةً للتعديل والتكيف مع التغيرات الاقتصادية والسياسية. وقد نتج عن هذا تنظيمات إسلامية ضخمة تلبّي مختلف احتياجات «الإسلام الإندونيسي» وجوانبه. ومن خلال محافظتها على دور غير سياسي، ركّزت هذه التنظيمات على الأعمال الخيرية والتعليمية المتنوعة، التي كان لها أثر ضخم في رفاه المسلمين ورؤيتهم الاجتماعية في إندونيسيا.

والأهم أن هذه التنظيمات قد نجحت في الحدّ من ظهور اتجاهات متطرفة من الإسلام في إندونيسيا. فكان تأسيس نهضة العلماء -على سبيل المثال- من أجل مهمّة الحفاظ على الإسلام الإندونيسي. وهذا يتطلّب توفيق الممارسات الدينية مع مختلف جوانب الحياة الثقافية المحليّة. وكانت إحدى طرق القيام بذلك هي تشجيع العلماء الكبار على المرونة في إصدار الفتاوى من خلال الاجتهاد، وهو منهج في التفكير المستقل يُستخدم لتفسير وتوضيح مشاكل معيّنة لم يرد ذكرها في القرآن والحديث نصّاً. ويمكن تتبّع أصل الاجتهاد في العديد من آيات القرآن التي تشير إلى المنطق التفسيري بوصفه أمراً مهمّاً للعلم الديني وصنع القرار القانوني. وقد استُخدم الاجتهاد على نطاق واسع خلال السنوات النشطة للخلافة العباسية في القرون من الثامن إلى العاشر، لكنه لم يظهر مرةً ثانيةً حتى أواخر القرن التاسع عشر حينما رأى العديد من علماء المسلمين ضرورة حل العديد من المشكلات الجينيّة التي واجهها المسلمون خلال فترة الاستعمار الأوربي⁽⁶⁾.

على مرّ السنين، وسعت نهضة العلماء استعمالها للاجتهاد من ناحيتين: إحداهما هي مجال تركيز الاجتهاد ليشمل القضايا الاجتماعية مثل تنظيم الأسرة، والتبرع بالأعضاء، والنزعة الاستهلاكية. أما الناحية الثانية فهي الطبيعة الجماعية لاتخاذ القرار، حيث وسعت فريق المشاركين ليشمل

(6) لا شك أن هذا التصوّر الاستشراقي الكلاسيكي عن غياب الاجتهاد في حقول العلوم الإسلامية والفقهاء طوال قرون مديدة هو تصوّر مغلوّط فنّده عدد كبير من المؤرخين والباحثين، ومن أبرزهم وائل حلاق. انظر مثلاً: وائل حلاق، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م). (المحرر)

خبراء «علمانيين» مثل علماء النفس، والمهندسين والممارسين الطبيين. وقد استنتج هوزن (2004م) أن هذه الجهود هي «دليل على أن العلماء الإندونيسيين أقل جموداً في تفسيراتهم لتحديد مكانة الإسلام مقارنةً بما عليه الحال في أماكن أخرى من العالم» (p. 25). وذلك لأن فتاواهم تتوافق مع احتياجات الظروف الاجتماعية المعاصرة، حيث تحلُّ الفتاوى الجديدة الملائمة زمنياً محلَّ تلك التي عفا عليها الزمن.

وبعيداً عن العمل الديني، أبدت نهضة العلماء جديّة في تعزيز جهود ديمقراطية البلاد، خاصةً ما يتعلّق بالتحضُّر والتسامح الديني والعدالة الاجتماعية. ومن الأمثلة على ذلك: تشكيلها لشبكة غوسدوريان⁽⁷⁾، وهي شبكة تسعى إلى تعزيز التحالفات بين الثقافات والأديان في إندونيسيا وفي جميع أنحاء العالم. وقد قالت المنسقة الوطنية للشبكة أليسا وحيد إن هذه الشبكة تمثل هوية الإسلام في إندونيسيا: «إندونيسيا موجودة بسبب تنوعها، ما يعني أن التسامح والتعددية قد صارا جوهر أمتنا» (quoted in Sudarman, 2014). وتركّز أعمال هذه الشبكة على معالجة المشكلات المرتبطة بالفقر وحلّها، والعنصرية واللامساواة والظلم الاجتماعي. وهذا أمر حيويّ بشكل خاص لمنع التطرف والأصولية بين المحرومين.

كما دشّنت نهضة العلماء مشروعاتٍ تُبرز التوافق بين القيم الإسلامية والمبادئ الديمقراطية التقدّمية. ومن الأمثلة على ذلك: تشكيل منظمة سيراكات (وهي اختصار لمجتمع سان تري للدفاع عن الناس)⁽⁸⁾ في عام 2000م. وتقوم هذه المنظمة على مفاهيم أخلاقية إسلامية: الحقيقة والتوبة والاستغفار، وتهدف إلى إعادة النظر في الأحداث التي أحاطت بالتطهير المناهض للشيوعية، التي تورط فيها العديد من أعضاء نهضة العلماء. وأحد أهداف سيراكات الرئيسة هو مواجهة الرواية التاريخية للنظام القديم عن الانقلاب الفاشل، تلك الرواية التي ألقت اللوم على الحزب الشيوعي الإندونيسي وحده. فقد اختلفت الروايات التاريخية الحديثة اختلافًا متزايدًا في دور الشيوعيين في اغتيلات عام 1965م. وتشير إلى أعضاء من الجيش الإندونيسي بدعمٍ من الولايات المتحدة وبريطانيا وأستراليا، الذين كانوا جميعًا يخشون من المد الشيوعي عبر جنوب شرق آسيا (Hallinan, 2012; Hilton, 2001). والهدف الآخر هو إعطاء شرعية تنظيمية لنهضة العلماء من خلال التوبة والصفح من الضحايا الذين نجوا وأسر الذين قضاوا نحبهم (McGregor, 2009). وهنا كان دور الشباب دورًا حاسمًا. فعلى الرغم من المقاومة الشديدة من مختلف الجماعات المحافظة، فقد ظلَّ الشباب مكرسين لإجراء أبحاثٍ استقصائية حول المأساة، وكذلك تقديم الدعم للضحايا وأسرهم. وليس هذا أمرًا مفاجئًا، كما يوضّح

(7) مشتقّة من الاسم المختصر المُحبب للرئيس عبد الرحمن وحيد «غوس دور». (المترجم)

(8) تعني سان تري مجموعة المؤمنين الأكثر تمسُّكًا بالشرعية وأحكامها التقليدية. (المحرر)

هامايوتسو (2011م): «الشباب المسلم في إندونيسيا هم جيل ما بعد الاستبداد الذين يتوقون إلى التغيير من أجل بناء نظام سياسي واجتماعي أفضل في ظل نظام ديمقراطي جديد» (p. 232).

وفي الوقت نفسه، فإن الحركة المحمّدية التي كانت تدعو بقوة إلى العودة إلى ممارسات الإسلام الأول، ركّزت منذ ذلك الحين على إعادة تشكيل شعارها الخاص للإسلام لتكيّف المسلمين مع الجوانب المهمّة للحياة الحديثة. وانجذب اتجاهها الفلسفي -على نحو متزايد- نحو إعادة تحديد أهميتها المؤسسية في الديمقراطية الإندونيسية الجديدة. وحول ما إذا كان من الممكن التكامل بين الإسلام والديمقراطية في إندونيسيا، صرح رئيس الحركة المحمّدية دين صيام الدين (2008م) قائلاً: «أعتقد أن الديمقراطية هي أفضل نظام، لكن ينبغي تأسيسها في سياق ملائم، وفي السياق الإندونيسي فإن حلّ الخلافات يكون من خلال التوافق» (p. 3).

ووفقاً لهيفنر (2000، p. 74-76)، فقد سعى العديد من العلماء والمفكرين إلى إسلامٍ مدنيٍّ وديمقراطيٍّ قبل وقتٍ طويلٍ من زوال حكومة سوهارتو. وكان زعيم المحمّدية السابق أمين راييس، الذي حظي باحترامٍ كبيرٍ بين المسلمين وغير المسلمين على حدٍ سواء، كان مؤيداً لدمج المبادئ الإسلامية مع القيم العالمية العلمانية (Mietzner, 2009, p. 161). وقد مكّنته النكهة الشمولية والعلمانية لرسالته من إقامة علاقات عملٍ مع مختلف المنظمات المدنية وطلاب الجامعات والمجموعات الدينية الأخرى خلال دوره القيادي في الحركة الإصلاحية. وقد ساعد ذلك بالتأكيد في حشد الاحتجاجات الشعبية المتزايدة التي أطاحت في النهاية بسوهارتو من الرئاسة، ما مهّد الطريق لبداية ديمقراطية جديدة في السياسة الإندونيسية.

وعلى نحو متزايد، أقرّ حشدٌ من الجماعات والمنظمات الإسلاموية في إندونيسيا أن العملية الديمقراطية الجديدة هي الأداة الأفضل لتحقيق أهدافها السياسية. وأعطى صعود رئيس نهضة العلماء السابق عبد الرحمن وحيد إلى الرئاسة الرابعة لإندونيسيا ثقةً كبيرةً لمختلف الجماعات الإسلامية في أن الديمقراطية الناشئة في البلاد والعملية الانتخابية توفران وسيلةً مشروعةً ومنتظمةً للوصول إلى السلطة السياسية. ودفع هذا الإسلامويين إلى إعلان أن إندونيسيا في حالة سلام أو دار أمان. ونظراً لأن الدولة لم تُعدّ تشكّل عبئاً كبيراً أمام تحقيق الأهداف السياسية، فقد بدأ العديد يدركون عدم أهمية النضال من أجل دولة إسلامية باعتبارها المنبر الوحيد للنهوض بمصالح المسلمين، وأعلن آخرون جهراً أنهم غير إسلاميين، أي لا يستخدمون أيّ شكلٍ من أشكال القوة أو التطرف سعياً إلى أهدافٍ سياسية (Hasan, 2013, p. 164).

وهناك عامل آخر يفسر التحوّل الملحوظ نحو ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا، وهو ظهور طبقة متوسطة مؤثرة تحتفل بالديمقراطية الجديدة. وكنتيجة جانبية لاقتصاد البلاد التصنيعي، يبدو

أن هذه الطبقة الجديدة المتعلّمة تؤيد الموازنة بين الالتزامات الدينية والتطلّعات والفرص المهنية التي قد لا تضمنها تمامًا دولة إسلامية. ووفقًا لمحمودي (2008م)، فإن الطبقة الوسطى الجديدة تختلف عن الطبقة الوسطى المتدينة القديمة في أنها لا تركّز اهتمامها على تعاليم دينية معيّنة. فبعد أن تمّتعت هذه الطبقة بثمار إندونيسيا القوية اقتصاديًا والصاعدة ديمقراطيًا، اتخذت بُعدًا مختلفًا في التدين؛ فلم تُعدّ تتميز بالتمسك بالتفسير الصارم للكتب الدينية والتقيد بهذه الكتب في كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. وبدلًا من ذلك، تميزت بقدرتها على تطوير اتحادٍ بين الشكّليْن التقليدي والإصلاحي للإسلام قابلٍ للتكيف مع مطالب الديمقراطية الناشئة (Hasan, 2013, p. 173). ويشمل ذلك حس الأخلاق المدنية الناشئة عن اندماج المثل العليا الإسلامية مع أسلوب حياة عملي يركّز على الحقوق والحريات الفردية. وهكذا، ففي حين يبدو أعضاء هذه الطبقة متدينين ظاهريًا من خلال انجذابهم إلى الأمور الإسلامية الموجودة في الأزياء والآداب والطقوس، فإن اهتمامهم المتزايد بالأهداف والفرص المرتبطة بالمهنة قد جعلهم أكثر انفتاحًا وتقبلًا للتغيرات في النظرة الدينية (Anwar, 1995, pp. 126-127). ويسمي غريغ فيلي (2008, pp. 15-36) هذا الشكل من التدين بـ «التقوى الطموحة» التي من الممكن أن تعمل على المدى الطويل على توسيع الهويات المُعبرة عن الإسلام في إندونيسيا.

وفي هذا الصدد، يعتمد مستقبل ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا على أفراد الجيل الشاب والطبقة الوسطى، خاصةً عندما يتمكّن الموهوبون من الوصول إلى مختلف قطاعات المنظمات المدنية والحكومة والمؤسسات التجارية بشعورٍ جديدٍ بالانفتاح والتسامح (hamayotsu, 2011, p. 242). كما أن هذا المستقبل يعتمد على مدى نجاح الجماعات الإسلامية الرئيسية -مثل نهضة العلماء والمحمّدية- في الحفاظ على تعددية الإسلام الإندونيسي. وأخيرًا، يتوقف الانتقال الأكثر شمولًا إلى ما بعد الإسلاموية على استمرار العمل من طرف الدولة وجماعات المجتمع المدني وعلماء الدين على التأكيد على نهجٍ وسطيٍّ معتدلٍ بين الحياة الدينية والحياة العلمانية.

خاتمة: مستقبل ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا

من المبكر نسبيًا توقُّع هل ستكون ما بعد الإسلاموية هي التيار السائد في السياسة الإندونيسية. ومع ذلك، هناك رغبة واضحة من جانب الدولة الحالية لتعزيز إسلام مرّن واندماجيٍّ، يتوافق مع الخصائص الاجتماعية التاريخية المتنوّعة لسكان البلد. وقد عبّر قمر الدين أمين (2016م) -مدير التربية الدينية في وزارة الشؤون الدينية- في مقالٍ نُشر في جاكرتا بوست عن ثقته في تقدّم إندونيسيا نحو مجتمع إسلامي نموذجي. وأشار إلى أن الميزة الأساسية لإندونيسيا على غيرها من البلدان ذات الأغلبية المسلمة هي ضخامة بنيتها التحتية العلمانية، المحمّية إيديولوجيًا والمعبر عنها دستوريًا من خلال البانتشاسيلا التي تحظى باحترام كبير. وجدّدت ديمقراطية البلاد في فترة ما بعد سوهارتو

شعور الحماس للفصل بين الحياة الدينية والسياسة، خاصةً بين المسلمين الذين يعطون أولويةً لجوانب مهمة للحياة الشخصية والاجتماعية مثل النجاح المهني والنزعة الاستهلاكية والاقتراع الفعّال.

كما كان هناك أيضًا تفضيل رضائيّ متزايد بين المنظمات الإسلامية والعلماء المسلمين للتداخل المؤسسي بين الإسلام والعلمانية. ويتضح ذلك من العدد الضخم من المنظمات الإسلامية والأحزاب السياسية التي أعادت بناء هويتها الفلسفية نحو اعتدالٍ وتسامحٍ كبيرين وتقديرٍ أعظم للديمقراطية العلمانية. وحتى الإسلامويون الذين كانوا مُهوّسين في السابق بإقامة الدولة الإسلامية يحولون الآن منطلقاتهم الفلسفية إلى مساراتٍ أكثر برجماتيةً. وفي الوقت نفسه، يبدو أن مختلف القطاعات المهمة في البلاد تعمل تعاونيًا لحماية الإسلام من تهديد التطرف الديني. وبينما تصير إندونيسيا ديمقراطيةً، فإن الأجيال الجديدة من العلماء والناشطين الإندونيسيين يدعمون بقوة التحليل القائل إن الإقصاء السياسي والاقتصادي والسخط الاجتماعي غالبًا ما يترك المستبعدة عرضةً للتلقين المتطرف. ويهدف نشاط المنظمات الإسلامية الرئيسة -مثل نهضة العلماء والمحمّدية- إلى معالجة هذه المشكلة عبر التخفيف من المحن الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجموعات الهامشية. وما دامت الدولة تُكمل هذه الجهود من خلال خلق فرص هيكلية للمحرومين مع إبقاء شعلة الديمقراطية مضيئةً، فإن كلّ هذا سيواصل إعطاء مؤشراتٍ نحو ترسيخ ما بعد الإسلاموية قانونيًا في إندونيسيا.

وتتطلب ما بعد الإسلاموية أيضًا نموًا اقتصاديًا مستدامًا. ويجب توافر مخصصات ثابتة ومستمرة في الموارد الوطنية لتوفير إمكانياتٍ أكبر للتوظيف وتمويل البرامج الاجتماعية. وهذا أمر بالغ الأهمية للحفاظ على طبقة وسطى مزدهرة ومتعلّمة. وهناك قطاعات من المواطنين الذين يتمنّعون بمجموعةٍ واسعةٍ من الحريات والفرص التي تقدّمها الديمقراطية الموجودة حديثًا في البلاد، ولن يقبل هؤلاء بنظامٍ يقدم شيئًا أقلّ من حقّهم في اختيار أهدافهم الشخصية وفي انتخاب الحكومة التي ستحكمهم. وستشكّل الطبقة الوسطى الحضرية الصاعدة في الاقتصاد المتنامي، إلى جانب الجيل الأصغر الذي يشكّل 45% من سكان البلاد - حصنًا قويًا ضد التهديدات المحتملة الناشئة عن التطرف والاستبداد. وتبدو الآفاق مشرقة؛ لأن الاقتصاد الإندونيسي هو السادس عشر عالميًا، وفي المستوى الأعلى للبلدان الصناعية الحديثة. وهنا تلعب العوامل الاقتصادية العالمية دورًا مهمًا في تحديد مدى ما بعد الإسلاموية في السياسة الإندونيسية.

من الواضح بشكلٍ لا لبسٍ فيه أن لما بعد الإسلاموية حضورًا قويًا في إندونيسيا. ومن الملائم للدولة ذات العدد الأكبر من المسلمين أن تُرسي وتيرةً لتطوير ديمقراطية إسلامية حديثة تكون مثالًا يُحتذى، ديمقراطية تعترف بأهمية الدين في حياة شعبها مع تقدير الحقوق الفردية والحريات والعدالة لجميع مواطنيها.

References

- Abbas, M. B. (2015). Battling over the Bureaucracy: The 10 October incident and intra-Muslim conflict under Sukarno's guided democracy. *Indonesia and the Malay World*, 43(126), 207-225.
- <http://dx.doi.org/10.1080/13639811.2015.1029343>.
- Alaga, J. (2011). *Hizbullah's identity construction*. Amsterdam University Press.
- Amin, K. (2016, May 20). Can Indonesian Islam be a model for the rest of the Muslim world? *The Jakarta Post*.
- <http://www.thejakartapost.com/news/2016/05/20/can-indonesian-islam-be-a-model-for-the-rest-of-the-muslim-world.html>.
- Ansari, T. (2009). *Destiny disrupted: A history of the world through Islamic eyes*. New York: Publicaffairs.
- Anwar, M. S. (1995). *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian politik tentang cendiakawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Bayat, A. (2005). Islamism and social movement theory. *Third World Quarterly*, 26(6), 891-908. <http://dx.doi.org/10.1080/01436590500089240>.
- Bayat, A. (2013). Post-Islamism at Large. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism: The changing faces of political Islam*, 3-34. New York: Oxford University Press.
- Bertrand, J. (2014). *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bubalo, A., Fealy, G., & Mason, W. (2008). *Zealous democrats: Islamism and democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*. Sydney: Lowy Institute for International Policy.
- Budiarto, C. (2000). Legacy of the Suharto dictatorship. In P. Hainsworth & S. McCloskey (Eds.), *The East Timor Question: Struggle for independence from Indonesia*, 51-68. London: I.B. Tauris & Co.
- Coca, N. (2014). Is political Islam rising in Indonesia? *Al-Jazeera*. Retrieved from <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/04/political-islam-rising-indonesia-.html>.

- Dagi I. (2005). Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the west and westernization. *Turkish Studies*,6(1), 21-37.
- <http://dx.doi.org/10.1080/1468384042000339302>.
- Dagi, I. (2013). Post Islamism a la Turca. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism: The changing faces of political Islam*,(pp. 71-108) New York: Oxford University Press.
- Dallal, A. (1993). The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850. *Journal of American Oriental Society*, 113(3), 341-359.
- <http://dx.doi.org/10.2307/605385>
- Elson, R.E. (2010). Nationalism, Islam, and the ‘secular’ state in contemporary Indonesia. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 328-343. <http://dx.doi.org/10.1080/10357711003736493>.
- Fealy, G. (2008). *Expressing Islam: Politics and religious life in Indonesia*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Publishing.
- Fealy, G. & Bush, R. (2014). The political decline of traditional ulama in Indonesia: The state, umma, and Nadhlatul Ulama. *Asian Journal of Social Science*,42(1), 539-540. <http://dx.doi.org/10.1163/15685314-04205004>.
- Formichi, C. (2012). *Islam and the making of a nation: Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century in Indonesia*. Leiden, Netherlands: KITLV Press.
- Hadiz, V. R. (2016). *Islamic populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hallinan, C. (2012). New York Times continues to conceal US role in 1965 Indonesia coup, FPIP. Retrieved from
- [Fpif.org/new_york_times_continues_to_conceal_us_role_in_indonesia_coup/](http://fpif.org/new_york_times_continues_to_conceal_us_role_in_indonesia_coup/)
- Hamayotsu, K. (2011). Beyond faith and identity: mobilizing Islamic youth in a democratic Indonesia. *The Pacific Review*,24(2), 225-247. [Http://dx.doi.org/10.1080/09512748.2011.560960](http://dx.doi.org/10.1080/09512748.2011.560960)
- Hannigan, T. (2015). *A brief history of Indonesia: Sultans, spices, and tsunamis*. Hong Kong: Tuttle.
- Hasan, N. (2013). New York: Oxford University Press. Post-Islamist Politics in Indo-

- nesia. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism: The changing faces of political Islam*, 17-184.
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 - Hilton, I. (2001). Our bloody coup in Indonesia, *The Guardian*. Retrieved from <http://www.theguardian.com/world/2001/aug/01/indonesia.comment>.
 - Hosen, N. (2004). Nahdlatul Ulama: Collective Ijtihad. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6(1), 5-26. Retrieved from http://www.nzasia.org.nz/downloads/NZJAS-June04/6_1_2.pdf.
 - Intan, B. F. (2006). *Public religion and the Pancasila-based state of Indonesia: An ethical and sociological analysis*. New York: Peter Lang.
 - Lapidus, I. (1997). Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical reading. *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 40(4), 444-460. [Http://dx.doi.org/10.1163/1568520972601486](http://dx.doi.org/10.1163/1568520972601486).
 - Machmudi, Y. (2008). The emergence of the new santri in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 2(1), 69-102. [Http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2008.2.1.69-102](http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2008.2.1.69-102).
 - Madinier, R. (2015). *Islam and politics in Indonesia: The Masyumi party between democracy and integralism*. Singapore: NUS Press.
 - Majelis Pertimbangan Pusat PKS. (2008). *Falsafah dasar perjuangan dan platform kebijakan perjuangan PKS*. Jakarta: PKS.
 - Martin, D. (1997). *Political development in Pacific Asia*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
 - McGregor, K. E. (2009). Confronting the past in contemporary Indonesia: The anti-communist killings of 1965-66 and the role of the Nahdlatul Ulama. *Critical Asian Studies*, 41(2), 195-224. [Http://dx.doi.org/10.1080/14672710902809351](http://dx.doi.org/10.1080/14672710902809351).
 - Mietzner, M. (2009). *Military politics, Islam and the state in Indonesia: From turbulent transition to democratic consolidation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
 - Nasr, V. (2006). *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*.

New York: W.W. Norton.

- Roosa, J. (2006). *Pretext for murder: The September 30 Movement and Suharto's coup d'état in Indonesia*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Roy, O. (1998). *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Saleh, H. (2016). Tunisia's Mahda Party ditches Islamic tag, *The Financial Times*. Retrieved from http://www.ft.com/cms/s/0/966407b8-2033-11e6-aa98_db1e01fab0c.html.
- Sudarman, S. (2014, January 7). Alissa Wahid: Realizing Gus Dur's dream, *The Jakarta Post*. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/07/alissa-wahid-realizing-gus-dur-s-dream.html>.
- Syamsuddin, D. (2008). The role of Islam in developing democracy in Indonesia, *USINDO Brief*. Retrieved from <http://www.usindo.org/wp-content/uploads/2011/04/Syamsuddin-7-31-2008.pdf>.
- Tajuddin, A. (2012). Malaysia in the world economy (1824-2011): *Capitalism, ethnic divisions, and 'managed' democracy*. Landham, MD: Lexington Books.
- Van Langenberg, M. (1990). The New Order state: Language, ideology, hegemony. In A. Budiman (Ed.), *State and civil society in Indonesia*. Clayton, Australia: Monash University Press.
- Vickers, A. (2013). *A history of modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press.

