Liberalism in the Islamic World and its influence in the Malay Archipelago: Model in Indonesia

[1]Abbas Mansur Tamam

[1]Ibnu Khaldun University, Bogor, Indonesia

Email: abbas.mansur.tamam@yahoo.com

Abstract

Liberalism means here Orientalist attempt to attract even Islam conformity with the principles of Western liberalism in form and substance. Hence Zhardha in the Islamic world have to do Orientalism, which under his leadership became the U.S. currently wants Islam that corresponds to the values of modernity and secularism and Western liberalism. And this phenomenon coincides appearance in the Islamic world with its appearance Malay archipelago and Indonesia to face particular Alholanda since colonial days, and then taking this trend develops even have an influence on contemporary history in these islands. So this includes talking on two things: Orientalist role for the emergence of liberalism in the Islamic world, and its influence in the Malay islands.

Keywords:*Liberalism, Islamic, liberal Orientalist, Secularism, Malay, Indonesia.*

مقدمة

افترض الباحث أن انتشار المفاهيم الليبرالية للإسلام في العالم الإسلامي له صلة قوية بالاستشراق لأمرين:

أولا: لأن الاستشراق جزء من العقلية الغربية خصوصا فيما يتعلق بالشرق، لقد عبر إدوارد سعيد (1935-2003) على ذلك في عنوان كتابه: «الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق»[1]. وأن الشرق في المفهوم الاستشراقي هو الإسلام على وجه التحديد، والعقلية الغربية بالتحديد هي الليبرالية.

ثانيا: يتعلق بالهيمنة الغربية وتأثيرها على الشرق، لأن الغرب الغالب يفرض مفاهيمه على الشرق المغلوب، والشرق بدوره لا يشعر أحيانا بهذه الهيمنة لأن «المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب»[2]. ويترتب على ذلك تطبيق المبادئ الليبرالية على الإسلام ومحاولة تبرير الليبرالية بالنصوص الإسلامية.

---

*) الدكتوراة في العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر بالقاهرة، محاضر بالدراسات العليا بجامعة ابن خلدون بوجور، والمركز الدراسي للشرق الأوسط والإسلام-الدراسات العليا-جامعة إندونيسيا بجاكرتا.

[1] (ادوارد سعيد، **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، المترجم: د. محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط. 1، 2006.)

أولا: الاستشراق وأهم سماته:

وبناء على ذلك فإن الحاجة ماسة إلى معرفة مفهوم الاستشراق وأهم سماته.

1. مفهوم الاستشراق:

يعنى «الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه Orientalismالاستشراق وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام»[3]. ورغم أن اللفظ يشير إلى علاقة الدراسة بجوانب الشرق عامة إلا أن التطبيق الإجرائي والشائع في كتابات المستشرقين المعنيين تتصل تلك الدراسة بالشرق الإسلامي خاصة.

2. أهم سمات الاستشراق:

المفهوم البسيط للاستشراق هو أنه «مبحث أكاديمي»[4]، لأن الإنجازات الاستشراقية تلبس ثوبا علميا أكاديميا، لذلك احتل كثير من المستشرقين مراكز علمية مرموقة في الجامعات الغربية. ومع ذلك فإن أغلب سماته وأهمها ثلاثة وهي: قياس الإسلام بالمسيحية، وأنه معرفة سياسية، ودراسة غير موضوعية.

أ. قياس الإسلام بالمسيحية:

هناك ما يسمي بأوهام الجنس أو القبيلة، مفادها أن الناس «ميالون بالطبع إلى تعميم بعض الحالات دون الالتفات إلى الحالات المعارضة لها، وإلى تحويل المماثلة إلى تشابه وتواطؤ، وإلى أن يفرض في الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها»[5]، بمعنى آخر أن الفرد في حالة قصوره المعرفي لا يستطيع أن يتجاوز حدود تجربته الخاصة.

وفي هذا الصدد كان المستشرقون محصورين بتجاربهم الخاصة مع الدين المسيحي فينظرون إلى الإسلام مثل نظرتهم إلى المسيحية جملة وتفصيلا ولجأوا إلى القياس أو التشبيه. وافترضوا أن محمدا للإسلام مثل المسيح للمسيحية، واطلقوا على الإسلام اسم «المحمدية» إيهاما أن المسلمين يألهون محمدا كما أنهم

---

[2] **مقدمة ابن خلدون**، ص 147، بيروت: دار القلم، ط.5، 1984.

[3] محمود حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، ص 18، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

[4] إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 44.

[5] يوسف كرام، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 47، القاهرة: دار المعارف، ط.5، دت.

يألهون المسيح[6]، وأطلقوا على العلماء اسم رجال الدين، وعلى الدولة الإسلامية اسم الحكومة الدينية. وعلى أثره «نشأت صورة مسيحية للإسلام»[7] وهي صورة وهمية ألقاها المستشرقون على الإسلام.

ب. معرفة سياسية:

المعرفة صنفان: معرفة بحتة ومعرفة سياسية، والاستشراق هو معرفة سياسية. لقد صور ادوارد سعيد أن المعرفة عن الشاعر شيكسبير هي معرفة بحتة، لكن المعرفة عن الصين المعاصرة هي معرفة سياسية. لأن الأول مجال العلوم الإنسانية الذي ينفي وجود أي طابع سياسي في هذا المجال، وليس لها تأثير سياسي مباشر. بالعكس فإن الباحث المتخصص في الاقتصاد الصيني مثلا يعمل في مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدي اهتماما كبيرا به، كما أن ما ينتهي إليه من دراسات أو مقترحات قد يستعملها راسمو السياسات، ومسئولو الحكومة والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات[8]، وقس على ذلك معرفة الغربيين عن الشرق الإسلامي.

ذلك لأن علاقة الغربيين بالشرق الإسلامي تتسم بالعداوة والكراهية. حيث هناك ثلاثة عوامل على الأقل جعلت من تفهم الغربيين للعرب والإسلام مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية النيرة.

الأول: هو تاريخ التعصب الشائع في الغرب ضد العرب والإسلام، الذي يتجلى واضحا في تاريخ الاستشراق.

والثاني: هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك الصراع في اليهود الأمريكيين وفي الثقافة المتحررة وفي السكان بصفة عامة.

والثالث: هو الانعدام شبه التام لأي موقف ثقافي يتيح للفرد التعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية.

وهذا الجو المعادي للإسلام جعل اهتمام الغربيين بالشرق الإسلامي تلون باللون السياسي. قال أدوارد سعيد: «إن الاهتمام الأوروبي، ثم الاهتمام الأمريكي، بالشرق كان اهتماما سياسيا..من المحال إنكار

---

[6] راجع: مورس بوكاي، **التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث**، ص 19، ترجمةعلى الجوهري، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.

[7] إدوراد سعيد، **الاستشراق**، ص 126.

[8] راجع: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 54.

تأثر الدارس الأوروبي أو الأمريكي للشرق بالظروف الرئيسة لواقعه الراهن: أي أنه يتصدي للشرق باعتباره أوروبيا أو أمريكيا أولا، وباعتباره فردا ثانيا..بأنه ينتمي إلى دولة ذات مصالح محددة في الشرق»[9].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستشراق في نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع.

ج. دراسات غير موضوعية:

إذا وصف الاستشراق بالمعرفة السياسية فإنه لا يرتكز على الموضوعية بل أصبح جزءا من النفعية البراجماتية الغربية التي أصبح معيار الصحة والبطلان هو نفعه أو مدافعته للمصالح الغربية تجاه الشرق الإسلامي أو لا. وعلى هذا فإن الدراسات الاستشراقية بعيدة كل البعد عن الموضوعية أو المنهجية على الرغم من أن المستشرقين أنفسهم يدعون موضوعيتها بشكل ممتاز.

ذلك لأنهم يطبقون منهجا مقلوبا. لأن البحث العلمي يشترط فيه توافر النزاهة والأمانة والموضوعية، وهي التجرد عن الهوي والتعصب والغرور والبعد عن التجريح، ثم التمتع بالحيدة التامة والاعتماد على المصادر الأصلية مع القدرة على فهمها واستخلاص ما فيها. والعكس من ذلك فإن المستشرقين يضعون في أذهانهم فكرة معينة يريدون تصيد الأدلة لإثباتها، وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمهم صحتها بمقدار ما يهمهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية[10]. كما أن دراساتهم تتسم بسوء الظن والفهم لكل ما يتصل بالإسلام في أهدافه ومقاصده، فيحرفون النصوص في كثير من الأحيان تحريفا مقصودا، وعدم الموضوعية في المصادر التي ينقلون منها[11].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الإنتاج الاستشراقي رغم أنه قد وصل إلى كمية هائلة من المؤلفات فإنها لا تعنى ضخامة الاستشراق وعظمته من زاوية الموضوعية، أي لا يعنى أنهم أدركوا حقيقة الإسلام، بل العكس أن تلك الضخامة كانت بسبب بعدهم عن حقيقته، إذ «أن الجهل الغربي هو الذي ازداد في النهاية تنقيحا وبعدا عن البساطة، لا أن قدرا ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجما ودقة. فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة»[12].

وعلى هذا علق الدكتور موريس بوكاي (1920-1998) بقوله: «إن كثيرا من المسيحيين الذين تربوا منذ زمن طويل في ظل روح عدائي مسرفة..هم أعداء كل تأمل، أو فحص، أو دراسة أو اطلاع على

---

[9] إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 57.

[10] راجع: مصطفي السباعي، **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم**، ص53، القاهرة: دار السلام، ط1، 1998.

[11] راجع: مطفي السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ص178، القاهرة: دار السلام، ط3، 2006.

[12] إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 128.

حقائق الإسلام وعقائده دون تحريف أو تزييف أو تشويه. إنهم بذلك يظلون في جهل مطبق يحول بينهم وبين فهم حقائق الإسلام، وبالتالي تظل مفاهيمه عن الإسلام مفاهيم غير صحيحة وغير مطابقة للحقائق دون ريب في ذلك»[13].

صحيح أن هناك فريقا من المستشرقين التزم في دراسته للإسلام بالموضوعية والنزاهة العلمية وأنصف الإسلام والمسلمين، وقد أدى الأمر ببعضهم إلى اعتناق الإسلام. ولكنهم للأسف الشديد نفر قليل جدا أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها، وهم غالبا لا يتلقون التمويل من الحكومة الاستعمارية. ومع ذلك فإن أكبر شريحة من المستشرقين يجرون وراء سراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا.

ثانيا: الدوافع الاستشراقية وزعامتها:

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا أنفق المستشرقون كل إمكانياتهم للحصول على نتائج غير موضوعية عن الإسلام؟ لا بد أن يكون هناك دوافع ملحة تحثهم على فعل شيء غير معروف، يتزعمهم أصحاب المصالح. وبالاطلاع على المصادر الاستشراقية تبين أهم هذه الدوافع هي الدافع الديني أو التنصيري والدافع السياسي أو الاستعماري، وكانت زعماء الحركة الاستشراقية هي الدول التبشيرية والاستعمارية.

1. الدافع الديني والسياسي:

الدافع الديني كان لتحقيق الزعامة للمسيحية والانتصار لكل ما هو مسيحي، وتبلور هذا الباعث في حركة التنصير. وأما الدافع السياسي فلأن الصليبيين بعد أن هزموا في الحروب الصليبية أرادوا العودة إلى احتلال بلاد المسلمين من جديد فاتجهوا لدراسة هذه البلاد في كل شؤونها بغية التعرف على مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموها. ومن ثم فإنه يهدف إلى إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين وبث الوهن والارتباك في تفكيرهم[14]، لذلك يسمي بالدافع الاستعماري.

ومن ثم فإن للاستشراق جناحين وهما التنصير والاستعمار. حيث قدم المستشرقون نتائج دراساتهم ووصاياهم للمبشرين بغية تحقيق الأهداف التبشيرية، وللدوائر الاستعمارية بغية تحقيق الأهداف الاستعمارية.

---

[13] موريس بوكاي، **التوراه والأناجيل والقرآن**، ص 22.

[14] راجع: عبد الرحمن الميداني، **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها**، ص 129، دمشق: دار القلم، ط.8، 2000.

وإذا كان الأمر كذلك فإن «القيمة الكبري للاستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه دليلا صادقا حول الشرق وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية»[15].

2. الزعامة الأمريكية للاستشراق:

يدور الاستشراق مع الاستعمار حيث دار. لذلك كان له جذور أوروبية متينة، لكن تحولت زعامته بتحول الزعامة الاستعمارية: «منذ بداية القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمريكا هي التي تسيطر على الشرق وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم»[16].

3. الإسلام الذي تريده أمريكا:

السؤال الملح الذي يفرض نفسه هو: ما الإسلام النموذجي الذي تريده أمريكا؟ في خمسينات القرن العشرين أجاب سيد قطب (1906-1966) عن هذا السؤال بقوله:

«الإسلام الذي يريده الأمريكان، وحلفاؤهم في الشرق ليس هو الإسلام الذي يقاوم الاستعمار، وليس هو الإسلام الذي يقاوم الطغيان..الأمريكان وحلفائهم إذن يريدون للشرق «إسلاما أمريكانيا»، يجوز أن يستفتى في منع الحمل، ويجوز أن يستفتى في نواقض الوضوء، ولكنه لا يستفتى أبدا في أوضاعنا الاجتماعية أو الاقتصادية أو نظامنا المالي، ولا يستفتى أبدا في أوضاعنا السياسية والقومية، وفيما يربطنا بالاستعمار من صلات. فالحكم بالإسلام، والتشريع بالإسلام، والانتصار للإسلام لا يجوز أن يمسها قلم، ولا حديث، ولا استفتاء في مذهب الأمريكان»[17].

وظلت أمريكا تحارب لخلق هذا «الإسلام الجديد» حتى قيل: «إن حربا داخل الإسلام هي ضرورية لتحويله إلى إسلامحداثي..ليبرالي..علماني..وإن الهدف من هذه الحرب داخل الإسلام هو تحويل التعليم

---

(15) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 50.

(16) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 47.

(17) جابر قميحة، **سيد قطب والإسلام الأمريكاني**، صحيفة آفاق عربية، في 27-12-2001؛ نقلا عن مخطوطة كتاب سيد قطب: **أمريكا من الداخل**، التي نشرها سيد قطب في مجلة الرسالة الأسبوعية سنة 1951، 1952.

الإسلامي والخطاب الديني الإسلامي إلى طريق «أتاتورك» (1881-1938) الذي أجبر تركيا بإصرار شديد على أن تهجر ماضيها!»[18].

وهذا الإسلام الجديد هو ما يسمي عندهم بالإسلام المعتدل في مقابل ما سموه الإسلامي أو المتطرف. وقد عرفت مؤسسة راند (Research And Development Corporation) الأمريكية بقولها: «إن تعريفا أضيق وأكثر فائدة لمن هو الإسلامي هو: كل من يرفض الفصل بين السلطة الدينية وسلطة الدولة، ويسعى الإسلامي إلى إقامة شكل من أشكال الدولة الإسلامية، أو على الأقل يدعو إلى الاعتراف بالشريعة كأساس للتشريع»[19].

معنى ذلك أن الإسلام الذي تريده أمريكا هو الإسلام الذي يتطابق مع قيم الحداثة والعلمانية والليبرالية الغربية، حتى يتم كبت مقاومة السياسة الاستعمارية وإسكاتها.

ثالثا: الليبرالية في العالم الإسلامي:

وفيما يلي واقع بلورة هذا النموذج في العالم الإسلام.

1. التغريب أيام الخلافة العثمانية:

سجل السلطان عبد الحميد الثاني(1842-1918)في مذكراته السياسية عن التحرك الإنكليزي في بث بذور نزعة التغريب في الأقطار الإسلامية، المتمثل في النزعة القومية: «علينا أن نعترف وبكل أسف، بأن الإنكليز استطاعوا بدعاياتهم المسمومة أن يبثوا بذور القومية والعصبية في بلادنا، وقد تحرك القوميون في الجزيرة العربية وفي ألبانيا، وظهرت في سورية بوادر تحرك مماثل»[20].

وبعد فترة تبنى بعض المسلمين هذه الفكرة وفضلوها على الإسلام:«يبذل الإنكليز كل جهد ممكن في سبيل الإساءة إلى سمعتنا في مصر، وها هم خدعوا المصريين بأفكارهم لدرجة أن البعض منهم يؤمن الآن بأن طريق الإنكليز هو السبيل إلى الأمن والنجاة، ويفضل القومية على الدين»[21]. معنى ذلك أن التغريب في

([18]) **صحيفة الحياة**، لندن، في 17-10-2003، **وصحيفة الأهرام**، القاهرة، في 18-10-2003.

([19]) Angel Rabasa And Others, *Building Moderate Muslim Network,* p. 75, Pittsburgh: Rand Corporation, 2007

([20]) عبد الحميد ين عبد المجيد، **مذكراتي السياسية**، ص 177، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1406.

([21]) عبد الحميد، **مذكراتي السياسية**، ص 133.

المخططات الغربية يقصد منه الكيد على الأمة الإسلامية وفقا لمطتلباتهم الزمانية والمكانية، وأن بث النزعة القومية في ذلك الزمان يقصد منها تفكيك وحدة دولة الخلافة.

2. نبذة عن الحركة الليبرالية في العالم الإسلامي:

وبمثابة التأريخ عن الحركة الليبرالية في العالم الإسلامي فقد قدم ألبرت حبيب الحوراني (1915–1993)تصنيفا لهذه الحركة وكان مرجعا لليبراليين، وهو في نفس الوقت موضع تساؤل عند الإسلاميين.

أ. الفترة الأولى (ما بين 1830-1870):

وهي فترة رأى فيها نخبة من المفكرين وأصحاب السلطة أن الصناعة والمؤسسات السياسية الأوروبية الحديثة ليست خطرا على المسلمين، وعلى المسلمين أن يقتبسوها وينتفعوها دون أي الحاق بالأذى على الهوية الدينية والحضارية للأمة[22]. وبالتالي بدأت تنظر إلى العالم الغربي كحل لاستدراك تخلفهم الحضاري. وبدأت هذه الفترة بسفر الطهطاوي (1801-1873)إلى بارس، والذي ألف مذكراته عن النظام الاجتماعي في بارس «تلخيص الإبريز إلى تلخيص بارس»، والأمير شكيب أرسلان (1869-1946) الذي ألف كتابه «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟».

ب. الفترة الثانية (ما بين 1870-1900):

في هذه الفترة أصبح الغرب عدوا ونموذجا في نفس الوقت، لسيطرته على الدول الإسلامية من مصر والجزائر وتونس وامتد تأثيره السياسي إلى أرجاء الخلافة العثمانية. ودور المفكرين الليبرليين في هذه الحقبة هو إرشاد المجتمع بأن تأثير الحضارة الغربية على حياتهم لا يجعلهم يفتقدون قيمهم الموروثة. لذلك قدموا فهما جديدا للإسلام ليتمشى مع الحياة الحديثة. ومن رموز هذا الجيل عند حوراني هو جمال الدين الأفغاني (1838-1897)ومحمد عبده (1849-1905)، والسيد محمد رشيد رضا(1865-1935)[23].

ج. الفترة الثالثة (ما بين 1900-1939):

تعتبر هذه الفترة قمة للتيار الليبرالي في الشرق الأوسط وفي مصر بالتحديد، وهي فترة مواجهة عنيفة بين اتجاهين: الأول يريد أن ينشئ المجتمع على أساس إسلامي ولذلك سماه الحوراني بالاتجاه الأصولي.

([22]) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Indonesian Edition,translated by Suparno, Dahrits Setiawan, p. xxix-xxx, Bandung: Mizan, 2004.

([23]) Albert Hourani, *Arabic Thought,* p. xxx.

والآخر ذو الاتجاه الليبرالي الذي يريد أن يجعل الإسلام أساسا للحياة الفردية دون أن يتدخل في شئون المجتمع والدولة، وأن يكون المسيطر في المجال الثاني هو النظام العلماني. وتبلور هذا الاتجاه على يد طه حسين (1889-1973)الذي وصفه الحوراني بأن «أفكاره أكثر منطقيا في جعل القيم الإسلامية لتكون مقبولة في الفكر والنفوس، وفي إلحاحه على ضرورة جعل المسلمين في ركب الحضارة الغربية»[24].

وكان متحمسا لأن يلتزم المصريون بالقيم الغربية التي كانت في رأيه سلما يؤهلهم إلى سلك الأمم الراقية، وقال: «السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد..وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة: خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[25]. كما رأي أن الاستقلال العقلي والنفسي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، ويتحقق ذلك بأن «نتعلم كما يتعلم الأوروبي..ولنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[26].

د. الفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن:

يسمي الليبراليون هذه الفترة بالليبراليين الجدد، حيث إنهم يسيرون على نمط قدمائهم في الدفاع عن المصالح الغربية في الأمة الإسلامية، ويفكرون بطريقتهم.

3. غموض التصنيف الليبيرالي عند الحوراني:

بعد عرض موجز تلك الأدوار رأى الباحث أن هناك غموضا في تصنيف الحوراني لليبرالية. والأمر يثير قلقا شديدا حين بوأ الحوراني الأمير شكيب أرسلان، والأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا –وهم فحول من الرواد المتحمسين بالإسلام، وأبلوا بلاء حسنا لنهضة الأمة الإسلامية، وهم المتضررون في سبيل ذلك باضطهاد المستعمرين عليهم– من الليبراليين وفي صف واحد مع طه حسين الممالي للاستعمار. مع أن البون شاسع بلا شك بين الاتجاه الممالي للاستعمار وبين مقاومه[27].

([24])Albert Hourani, *Arabic Thought,* p. xxxi.

([25]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ج1، ص 45، القاهرة: دار المعارف، 1938.

([26]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ج1، ص 49-50.

([27]) راجع: محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. 14، 2005.

وفي الحقيقة أن الحوراني متناقض إذ وضع لنفسه معايير لوصف مفكر ليبرالي. وتلك المعايير هي «أن يتكيف أي مفكر مع التطورات الغربية بمحاولته لتغيير المجتمع عن طريق تغيير النظام الاعتقادي والقيمي التي تخصهم، لتعطي هذه العقيدة والقيم بعد تغييرهما شرعية قبول الأفكار والمؤسسات الأوروبية الحديثة»[28].

وهذه المعايير في رأي الباحث واضحة تماما، وإذا التزم الحوراني بها فإنه لن يدخل أحدا إلى زمرة الليبراليين إلا من اتصف بالتحرر من العقيدة والخصائص الإسلامية، وبذلك لن يكون الليبراليون إلا ملحدين أو ارتيابيين. ومن ثم فإن تناقضه واضح حينما وصف الأمير أرسلان، والأفغاني، وعبده ورشيد رضا بأنهم ليبراليون مع أن التزامهم بالعقيدة والشريعة الإسلامية أمر لا شك فيه.

والقول بأن وصف الليبرالية لا يطلق إلا من يتحرر من العقيدة والخصائص الإسلامية ليس بدعا من الباحث، بل صفة وصفها اللورد كرومر، وهو من أكبر رائد في تغريب مصر والعالم العربي،على هؤلاء الليبراليين إذ قال: «إن المجتمع المصري في مرحلة الانتقال والتطور السريع، وكانت النتيجة الطبيعية أن وجدت جماعة من أفرادهم «مسلمون» ولكنهم متجردون عن العقيدة الإسلامية والخصائص الإسلامية، وإن كانوا «غربيين» فإنهم لا يحملون القوة المعنوية، والثقة بأنفسهم، وإن المصري الذي خضع للتأثير الغربي، فإنه وإن كان يحمل الاسم الإسلامي لكنه في الحقيقة ملحد وارتيابي، والفجوة بينه وبين عالم أزهري لا تقل عن الفجوة بين عالم أزهري وبين أوروبي»[29].

لذلك فإن تصنيف الحوراني لليبراليين يثير شكا واضطرابا واضحا، وقد عبر هو نفسه صراحة أنه شك في هذا التصنيف[30] أو كان لونا من التساهل[31]. إذ أصبح المعيار هو الإقبال على التأثير الأوروبي، دون أن يفرق بين أن يكون الفكر توفيقيا فيكون تجديدا إسلاميا أم تغريبيا؟ وقد جعل اثنين في واد واحد.

المطلب الثاني: النفوذ الليبرالي في إندونيسيا

بكورة الظاهرة الليبرالية بإندونيسيا كانت موجودة منذ عصر الاحتلال الهولندي، الذي تزامن مع ظهورها في العالم الإسلامي، ثم تتطور تلك الظاهرة مع مرور تأثير الثقافة الغربية في البلاد.

أولا: عهد الاستعمار:

([28]) Albert Hourani, *Arabic Thought,* p. xxvii.

([29]) The Earl of Cromer, *Modern Egypt,* Vol. II, p. 228-229, New York: Macmillan, 1908.

([30]) Albert Hourani, *Arabic Thought,* p. xxxv.

([31]) Albert Hourani, *Arabic Thought,* p. xxvi.

اختلف المؤرخون في دخول الإسلام إلى الأرخبيل الملايوية، فمنهم من أرجعه إلى منتصف القرن الثامن للهجرة أو القرن الرابع عشر للميلاد[32]، ومنهم من أرجعه إلى القرن السابع للميلاد[33] أي أيام الخلفاء الراشدين. ومهما يكون فإن عدد المسلمين في زيادة مستمرة منذ دخول الإسلام في هذه المنطقة حتى تعتبر إندونيسيا حاليا أكبر دولة مسلمة في العالم من حيث الكثافة السكانية.

وكان من أبرز المواقف الاستعمارية إزاء الأمة الإسلامية فيما يتعلق بالفكر الإسلامي ما يلي:

1. الغزو الفكري:

لا بد من توضيح مفهوم الغزو الفكري قبل ذكر الحقائق التاريخية التي رسمها الاستعمار.

أ. مفهوم الغزو الفكري:

الفكر عامة يتعلق بأحد أمرين: يتعلق أولا «بمشترك إنساني عام» ويتعلق ثانيا «بخصوصية حضارية». فما يتعلق بالأمر الأول فإنه لا يختص بحضارة بذاتها، أو قومية بعينها، أو أهل ديانة دون غيرها، فهو كالماء والهواء، يحتاجه كل نفس، وينهض بمهمة الإحياء لدى الناس جميعا. وينطبق هذا الفكر في العلوم المتصفة بالحياد، مثل الرياضيات بفروعها، والكيمياء، والطبيعة، والطب والجيولوجيا التي لم يختلف مناهجها وحقائقها وقوانينها باختلاف الحضارات[34].

وفيما يتعلق بالأمر الثاني فإن الفكر يتمايز بتمايز الحضارات. فالنفس الإنسانية التي تتميز مكوناتها وطبائعها ومفاتيح عوالمها بتميز المذاهب والبيئات والمعتقدات، لا بد وأن تتمايز علومها: سياسية واجتماعية وفلسفة تبعا لتمايز مادة هذه العلوم[35]. لذلك ليس كل فكر محايدا الذي ليس لديه حدود حضارية، ولكن كل حضارة لها سماتها وخصائصها تختلف بين حضارة وأخرى لأنها تمثل بطاقاتها الشخصية.

([32]) راجع: الأمير شكيب أرسلان، الإسلام في جاواه وما جاورها، إضافة لكتاب **حاضر العالم الإسلامي** للوترب ستودارد، ج 1، ص 338، بيروت: دار الفكر، د.ت.

([33]) See: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (شبكات علماء الشرق الأوسط والجزر الإندونيسية في القرن السابع عشر والثامن عشر), p. 23-50, Bandung: Mizan, 1995.

([34]) راجع: محمد عمارة، **الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟**، ص 17-18، القاهرة: دار الشروق، ط3، 2006.

([35]) راجع: محمد عمارة، **الغزو الفكري**، ص 18.

ومن ثم فإن الغزو الفكري هو: الضغوط من حضارة إلى أخرى ببعض الأفكار التي تتنافر مع هويتها الحضارية[36].

ب. الغزو الفكري الهولاندي:

صاحب الريادة في الغزو الفكري الهولاندي كان على أيدى سنوك هورخرونيه(1857-1936) المستشار الحكومي في المسائل الإسلامية والعربية. والمشروع على عاتقه هو تغيير أفكار المسلمين ومعتقداتهم بأفكار ومعتقدات غربية تناقض هويتهم الإسلامية، كل ذلك لإضعاف المسلمين ولإثبات أقدام المستعمرين على رؤوس المواطنين.

أراد سنوك أن يصبح الإسلام «دين المسجد» مثل كون المسيحية دين الكنيسة، وأن يجعل الإسلام دينا فرديا روحانيا وأن يتركوا الجوانب الأخرى من الدولة[37].

كما أراد أن يحول الشعب الإندونيسي إلى وطنيين هولانديين بشرط تركهم عرى الإسلام من فكرة الاتحاد الإسلامي وسائر تعاليم الإسلام. وقال سنوك: «إن الإسلام والنصرانية يمكنهما الاجتماع، واحتمال أحدهما الآخر في ممارسة الحياة الوطنية على شرط رفع فكرة الاتحاد الإسلامي. ولقد رأينا مقدار مساعدة الأحوال لنا في تحقيق مشروع إدخال المسلمين الجاويين في الأمة الهولاندية بدون إثارة المسألة الدينية. ولعمري أن كثيرين منا يمكنهم أن يأخذوا دروسا من التساهل الديني عن أولئك الأهالي»[38].

وشدد سنوك على ضرورة اتخاذ الحكومة إجراءات ممكنة لتحويل الإندونيسين إلى الثقافة الغربية حتى تتغلب على أثر الدين في نفوسهم: «إن سلامة المستعمرات الهولاندية متوقفة على نشر المدنية الغربية والثقافة الهولاندية في مسلمي تلك الجزائر إلى أن يصيروا في هذا الباب كالهولانديين أنفسهم..فلا يمنع اختلافهم في

---

(36) هناك من ينكر وجود الغزو الفكري، معتبرين الحديث عنه مجرد وهم من الأوهام. حجتهم أن العالم بفضل ثورة الاتصال أصبح وطناً واحداً لحضارة واحدة، يسمونها: حضارة العصر أو الحضارة العالمية أو الحضارة الإنسانية) ويتصورون الأمم، والشعوب، والقوميات، مجرد درجات ومستويات في البناء الواحد، لهذه الحضارة الواحدة. وبالتالي فليس في هذا التصور حدود تميز أوطاناً متعددة، لحضارات متميزة. ومن ثم فإن عبور الفكر للحدود ليس فيه عندهم شبهة غزو ولا أثر عدوان. فاستبعدوا مقولة الغزو الفكري من ميادين الفكر والثقافة، واستبدالها بمقولة حوار الثقافات. لكن تعدد الحضارات أمر واقع لا يمكن إنكاره، وأن مقولة حوار الثقافات إن هي إلا الاعتراف بذلك. فالتعددية لا الواحدية، هي الحقيقة الممثلة للواقع الحضاري الذي نعيش عليه. ومن ثم فإن هناك حالات لتعدي الحدود الحضارية، تمثل غزواً فكريا لا شك فيه.

(37) Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* Indonesia Edition (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970), p. 16, translated by: Safroedin Bahar, Jakarta: Grafiti, 1985.

(38) نقلا عن الأمير شكيب، **حاضر العالم الإسلامي**، ج1، ص 344-345.

الدين مع مسلمي الجاوى وسومطرة أن يكون هؤلاء في يوم من الأيام وطنيين هولانديين، وذلك بحمل هؤلاء على الثقافة الهولاندية التي تتغلب في نفوسهم على أثر الدين»[39].

ورأي سنوك أن طريقة أكثر فعالية لفرض الثقافة الغربية على الشعب ومحو أثر الدين في نفوس المسلمين هي عن طريق التربية والتعليم على النمط الهولاندي.

2. التعليم المدني الغربي:

قررت الحكومة الهولاندية على إعطاء التعليم لأبناء الشعب بعد أن كان محروما عنه، ويسمي هذا القرار للشعب المستعمر. وهي أن الحكومة الاستعمارية لها مسئولية (ethical policy)«بالسياسة الأخلاقية» أخلاقية لتنمية رخاء الشعب المستعمر، بعد أن استنزفت كل موارده الطبيعية والبشرية لصالح الدولة المستعمرة، ومن بنود هذه السياسة هي تطوير التربية والتعليم.

لقد كان الشعب طوال قرون ثلاثة على جهل مطبق في أمور دنياهم، وليس بينهم في تلك المدة المديدة مؤسسات تعليمية غير المعاهد الإسلامية(الباسنترين) تحت إدارة المشايخ، حيث تلقى الطلبة علوما إسلامية بحتة بشكل تقليدي وتحت مراقبة شديدة من جهة الأمن الحكومي، حتى لا يمس التعليم مجالا سياسيا كي لا يكون مصدرا للقلق على الحكومة المستعمرة.

لكن هذه السياسة كانت بمثابة سلاح ذي حدين، إنها أدت أولا إلى تنمية الكفاءة البشرية، أنها ثانيا أداة للحكومة المستعمرة لعملية التحول الثقافي والمعنوي للشعب. وعلى هذه المهمة أرسلت الحكومة بعض أبناء الشعب للبعثة الدراسية إلى المدارس والجامعات في هولنده: «أن الموظفين الهولنديين في المناطق الإندونيسية أخذوا بعض شباب من أصحاب المواهب ليدرسوا في الجامعات الهولندية، حرصا منهم على إعطاء التعليم العالي رغبة منهم في نشر الثقافية الغربية في أوساط الجيل الجديد أصحاب المواهب العالية»[40]. واستمرت البعثات وازداد عدد الدارسين في تلك الجامعات وأصبح بعضهم موظفين في النظام الاستعماري، وأصبح البعض الآخر رمزا للمقاومة حتى استقلال البلاد سنة 1945.

3. الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين:

([39]) نقلا عن المصدر السابق، ج1، ص 342.

([40]) Harry A. Poeze, Indonesian at Leiden University, in *Indonesian and Islamic Studies*, p. 34, Zaini Muchtarom, Jacob Vredenbregt, E. Van Donzel (ed.), Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1990.

هناك صراع بين الإسلاميين والعلمانيين من أيام الاستعمار، ولا تزال هذه المواجهة قائمة بين الإسلاميين والليبراليين حتى اليوم.

والشعب أيام الاستعمار ثلاث فئات: النبلاء، والوطنيون العلمانيون، والوطنيون المسلمون[41].

تكوَّن النبلاء من الأشراف والملوك ورؤساء القبائل الذين كان لهم حظ ثقة الحكومة الهولاندية. وسبب نيل هذه الثقة لأن بعدهم عن الإسلام جعلهم غير آبهين بظروف الشعب، وهم انتهازيون ومستعدون للخضوع تحت أوامر حكومية على حساب إخوانهم من الشعب، خيانة للمصالح الوطنية. لذلك اعتمدت عليهم الحكومة في أكثر فترة الاحتلال تمتد ثلاثة قرون ونصف قرن من الزمن. وانتهت هذه المكانة مع مجيئ الاستعمار الياباني (مارس 1942)[42].

والإسلاميون نافسوا العلمانيين خاصة في عهد الاستعمار الياباني الذي امتد ثلاث سنوات ونصف، وأخذوا مكانة هامة في هذا العهد، حيث انحازت اليابان إلى الفئة الدينية رغبة منها في المساندة والمواجهة ضد التحالف الغربي في الحرب العالمية الثانية، إدراكا منها أن المسلمين أكبر شريحة في المجتمع الإندونيسي: «اليابانيون نظروا إلى الإسلام أنه أهم وسيلة لنيل التعاطف من الشعب الإندونيسي، ولتكون هذه العاطفة راسخة في نفوسهم. وبهذا المنطق انحاز اليابانيون إلى المسيحية في الفلبين وسيلة للتأليف الأيدولوجي»[43].

ثانيا: سوكارنو بين السلفية الإصلاحية والتحديث الإسلامي:

الإشارة إلى الاتجاه الفكري للرئيس سوكارنو ستكشف الجذور الليبرالية في فترة ما بعد الاستقلال، لأنه كان أبرز شخصية سياسية وفكرية في نفس الوقت، حيث مقالاته المدونة في كتابه «تحت راية الثورة» أبدت اهتمامه البالغ بالإسلام. ذلك أن ثمة اتجاهين للتجديد الإسلامي في هذه الفترة: السلفي الإصلاحي، والتحديث الإسلامي.

1. المدرسة السلفية التجديدية:

([41]) See: Boland, B.J, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia (1945-1972)*, Indoenesian Edition (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972, p. 9, Jakarta: Grafiti, 1985.

([42]) See: Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* p. 9-10.

([43]) Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* p11.

في فترة الخمسينات من القرن العشرين ساد التخلف في جميع مجالات الحياة بإندونيسيا، خصوصا وأنها حديث العهد بالاستقلال، بالاضافة إلى عجز غالبية المسلمين على تلبية حاجة العصر ومتطلباته من المنظور الإسلامي. ومع ذلك كان التخلف في هذه الفترة حال العالم الإسلامي جميعا، فكان المسلمون في كل الأقطار مهتمين بالرجوع إلى حقيقة الإسلام المتضمنة في القرآن والسنة لمواجهة هذا التخلف الحضاري.

تأثر المسلمون بإندونيسيا بالحركات التجديدية الموجودة في الشرق الأوسط بفضل الحجاج والطلبة الذين رجعوا من دراستهم بمكة أو القاهرة. ودخلت السلفية التجديدية في أول مرة بإندونيسيا منذ 1802 مع وصول بعض الحجاج من مكة المكرمة[44]، واعتبرت هذه الدعوة كبادرة أولى لحركة الإصلاح الإسلامي في البلاد. وعلى غرارها تبلورت حركة الإصلاح وأخذت مكانة بارزة في الخريطة الفكرية بقيام جمعيات دينية واجتماعية في مطلع القرن العشرين.

ويعتبر قيام «جمعية خيرية» سنة 1905 في جزيرة جاوى أول هذه الجمعيات على الإطلاق، ومن دائرتها سطع الشيخ أحمد دهلان (1868-1923) المؤسس لجمعية المحمدية (1912) بيوجياكرتا. وقامت بعد سنتين (1914) جميعة الإسلام والإرشاد بجاكرتا، ثم جمعية الاتحاد الإسلامي (1923) بباندونج. كل هذه الجمعيات تعتبر حركات إسلامية للمدرسة السلفية الإصلاحية التي ترمي إلى التجديد الإسلامي على نهج سلف الأمة بالرجوع إلى القرآن والسنة ونبذ كل أنواع البدع والخرافات، وفتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد الأعمى.

2. التحديث الإسلامي لسوكارنو:

أما الاتجاه الأخر من التجديد فإنه حاول على مسايرة الحياة العصرية، والأخذ بالصالح من منظور النظام الحديث رغم تناقضه أحيانا مع التعاليم الإسلامية، ويسمي هذا الاتجاه بحركة التحديث الإسلامي، وكان سوكارنو أبرز شخصية لهذا الاتجاه.

وفي احدى مقالاته المنشورة في راية الإسلام رأي ضرورة تجديد مفهوم الإسلام، ويقصد به تفكيك مفاهيم المسلمين في دينهم فقال سوكارنو: «كل شيء متغير كما قال هرقلطس، معنى ذلك أنه ما من شيء إلا أنه جار ومتغير ومتجدد، وكذلك الحال بنسبة مفاهيم المبادئ الدينية. نعم، الأصول لا تتغير، والدين لا يتغير، والإسلام الحقيقي لا يتغير، وكلمات الله وسنة نبيه × لا تتغيران، ولكن الفهم الإنساني لهذه الأشياء يتغير.

(44) جاء الحاج مسكين وزملائه المعروفون «بالنمور التسعة» وهم متأثرون بدعوة محمد بن عبد الوهاب، وأخذوا ينشرون هذه الدعوة الجديدة بحماسة أدت إلى مواجهة عسكرية مع أصحاب التقاليد المتأثرين بالهندوسية والبوذية والذين يتعاونون مع الحكومة الهولاندية. ورغم أنهم غلبوا في هذه المعركة الدموية مدة 15 سنة (1822-1837) إلا أن آثارهم باقية، وتعليمهم مستمر، وتولدت من هذه الحركة الدعوية علماء كثيرة. راجع: **نهضة العالم الإسلامي بإندونيسيا**، ملحق ترجمة إندونيسية لكتاب حاضر العالم الإسلامي للرتروف ستودارد، ص303-304.

إنه يتطلب ضرورة وجود نقد هذا المفهوم بصفة دائمة، وحقيقة هذا النقد هي الاجتهاد أو البحوث الذي أدى بنا إلى التقدم»[45].

العبارة بأن «كل شيء متغير» هي مفتاح الاتجاه الفكري لسوكارنو وهو نفس الاتجاه الليبرالي حاليا. وبرغم قوله بأن «الأصول لا تتغير، والدين لا يتغير، والإسلام الحقيقي لا يتغير، وكلمات الله وسنة نبيه لا تتغيران»، فإن هذه المقولة أصبحت كلمات خطابية إذ علق أن «الفهم الإنساني لهذه الأشياء يتغير»، وهو يقصد أن كل ما يفهمه الناس في الأصول والفروع متغير. وبمقتضاه يجوز في رأيه أن يختلف المسلمون في فهم كل ما يتعلق بدينهم.

ورأى أن اختلاف الظروف والملابسات بين قطر وآخر يؤدي إلى الاختلاف الفكري، من أجل ذلك فإن الفكر الإسلامي في تركيا قد يختلف عما هو في مصر أو في الهند. لذلك دافع عن شرعية الفصل بين الإسلام والدولة في تركيا، لظروفها الثقافية والسياسية، وقال: «في سنة 1928 تم محو الكلمات الموجودة في الدستور التي نصت أن الإسلام دين الدولة، وأصبح الدين فيما بعد أمورا شخصية. إنه لم يمح الإسلام من أرض تركيا، لكن الإسلام فوض إلى تركيين أنفسهم وليس إلى الدولة. ومن الخطأ أن نزعم أن تركيا ضد الدين والإسلام، ومن الخطأ أن نسوى بين تركيا وروسيا مثلا»[46].

وهذا التبرير إن دل على شيء فإنه يدل على قناعته الفكرية بالعلمانية، وإلا فكيف يقال بأن ما حدث بتركيا في تلك الفترة ليس ضد الإسلام، وقد أصبحت الدولة علمانية، وأن الدين شخصية لا دخل له في السياسة والإدارة، وألغيت المحاكم الشرعية والقانون الإسلامي، وصدق القانون المدني السوسري، والقانون الجنائي الإيطالي، والقانون التجاري الألماني، ومنع التعليم الديني، وعطل مراكزه، ومنع الحجاب، وألغى الحروف العربية وأبدلها بالحروف اللاتينية، ومنع الآذان بالعربية وجعله بالتركية، وغير اللباس وألزم لبس القبعة. إن ما حدث في تركيا «قد حطم الأساس الديني، وغير وجهة نظر الشعب التركي والحكومة التركية»[47]. لقد أصبحت تركيا غير إسلامية، حيث أسقطت كل ما يتعلق بالإسلام وحاربت كل المعالم الإسلامية.

والغريب أنه وصف ما فعله أتاتورك بأنه دفاع عن كرامة الإسلام، كما أنه هيئ له أرضا خصبا في أرض تركيا، ومن ثم فإنه نموذج صالح للتطبيق في كل الأقطار الإسلامية، فقال: «تدهور تأثير الإسلام على شعب تركيا ليس لعدم تدخل الحكومة بل العكس لتدخل الحكومة على الأمور الإسلامية..هذا التدخل أدى إلى

([45]) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi* (تحت راية الثورة), vol. 1, p. 370.

([46]) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi* (تحت راية الثورة), vol. 1, p. 377.

([47]) أبو الحسن الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، ص 71، كويت: دار القلم، ط 6، 2003.

«تقييد أيدي الإسلام وأرجله» بالسلاسيل السياسية. لذلك فإن إدارة الحكومة للشئون الإسلامية أدت إلى فقد خصوبة الإسلام بتركيا..وهذا قانون مطرد ينطبق على كل بقعة الأرض، مفاده: إذا تدخلت الحكومة على الشئون الدينية يصبح هذا التدخل عائقا كبيرا يصعب استئصاله»[48].

فكما أثنى على علمنة تركيافإنه قدر رسالة علي عبد الرازق (1888–1966) «الإسلام وأصول الحكم» بأن أطروحاته أكثر حداثة، كما أعجب بالسيد أحمد خان (1817–1889)والحركة الأحمدية بالهند، بحجة أن أفكارها وحركاتها يعتبران أهم عنصر في تحديث الإسلام وأصبحت الدعوة الإسلامية مقبولة في دائرة المثقفين الأوروبيين[49]، رغم وضوح الانحراف في نظر كبار المجددين مثل الأفغاني ومحمد عبده[50].

ثالثا: السياسة العامة للنظام الجديد:

شهدت إندونيسيا أسود تاريخها بالثورة الدموية للحزب الشيوعي الإندونيسي (30 سبتمبير 1965) حيث سعى لتغيير أيدولوجية الدولة أدت إلى سقوط نظام سوكارنو، ثم استولي سوهرتو رئيسا للجمهورية. وورثت هذه الحكومة الجديدة عداء سوكارنو للإسلاميين، وتم في عهدها تهميش الإسلام من الحياة العامة، ولم يهدأ هذا العداء إلا في آخر مرحلتها. وتمحورت السياسة العامة للنظام سوهارتو في ثلاثة خطوط رئيسة وهي النمو الاقتصادي، والاستقرار السياسي، وانتشار وعي الجمهور في أيدولوجية البانساسيلا (المبادئ الخمسة) والدستور 1945 وهي الأيدولوجية الوحيدة التي أرادها النظام الحاكم.

من أجل هذه المحاور الثلاثة حارب سوهرتو كل الحركات والاتجاهات الإسلامية. علة ذلك خشيته على أن يظهر الإسلام قوة جديدة في المسرح السياسي بعد حل الحزب الشيوعي. لقد عبر سومترو (1927-1998) عن هذه المخاوف بقوله: «بعد أن استولي النظام الجديد على السلطة..أدرك النظام أن الفرصة سانحة لعودة النفوذ السياسي للإسلام. لأن سقوط الحزب الشيوعي وحل أيدولوجيته قد يساعدان الإسلاميين لذلك النفوذ..ومع وعي القوات البرية بأن الإسلاميين لديهم الطاقة لإحداث التطرف فإن السياسة العامة للعسكريين هي إسقاط القوة المتطرفة للحزب الشيوعي، وإضعاف جناح سوكارنو، مع الحذر الشديد على طلوع الجناح الإسلامي»[51].

([48]) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi* (تحت راية الثورة), vol. 1, p. 378.

([49]) See: Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi* (تحت راية الثورة), vol. 1, p. 388-389.

([50]) راجع: **الآثار الكاملة العروة الوثقى** للسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ج 1، ص 431-433، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002.

([51]) Heru Cahyono, *Soemitro dan Peristiwa 15 Januari 1974* (سومترو وأحداث 15 يناير 1974), p. 46, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.

مع هذا التوافق بين الحاكم والقوات البرية على محاربة الإسلاميين صار النفوذ السياسي للعلمانيين والمسيحيين هو المهيمن على الأوضاع كلها في البلاد. وقد نشط النظام طوال عشرين عاما (1967-1987) لمنع الظهور الأيدولوجي للإسلام، وجاهد لتهميش المسلمين من السياسة، وإقامة الحياة العلمانية في شتى الميادين، كل ذلك خوفا من الإسلام وهو المعروف بإسلاموفوبيا.

وهذه السياسة العامة لها انعكاساتها بالضرورة في سياسة وزراء الدولة وجميع المؤسسات الحكومية الواردة تحتها، وبهذا الصدد وزارة الشئون الدينية والجامعات الإسلامية النظامية. «لأن تلك الجامعات وهي من المؤسسات الحكومية تأثرت بشكل مباشر بالاتجاه السياسي للحكومة. لأن قيادة تلك الجامعات ولون سياساتها تتعلق بوزير للشئون الدينية»[52].

(وهي حزب النظام الحاكم في الانتخابات العامة عام 1971، Golkarلذلك بعد أن فازت «الفئة المشتغلة») كان أولي برامجه تغيير سياسة هذه الوزارة. وتم هذا التغيير في ثلاثة خطوط رئيسة وهي: تغيير الوظائف حتى تتناسب مع السياسة العامة التي رآها؛ وتعيين الشخصيات من غير فئة تقليدية كانوا من الهامشيين في عهد سوكارنو؛ وتعيين الخريجين من الجامعات الغربية لولاية وظائف استراتيجية في الوزارة[53]. وكان أهم فترة لهذا التاريخ فترة وزارة الدكتور عبد المعطي علي (1971-1978) ووزارة منور الشاذلي (1983-1993).

وفي عهدهما تم تغيير اتجاه النظام التعليمي للجامعات الإسلامية النظامية بإندونيسيا على درب الجامعات الغربية. لقد تغيرت الجامعة من كونها مؤسسة دعوية وتعليمية إسلامية إلى كونها مؤسسة علمية بحتة بمعيارها التاريخية والتجريبية. وفي كتاب «الجامعة الإسلامية النظامية والتحديث الإسلامي بإندونيسيا» ناقش مؤلفه قضية العلاقة بين الدور الدعوي والعلمي للجامعة. مبدئيا افترض أن لا يتناقض هاتان الوظيفتان وكانتا معا في الاتجاه التعليمي، والأمثل أن تكون مادة الدعوة حقيقة علمية. لكنه يبرر ميل الجامعة إلى كونها مؤسسة علمية وخلعت عن وصفها مؤسسة دعوية، لأن الوظيفة العلمية في رأيه أجل من الدور الدعوي، ومن غير لائق لجامعة راقية، حسب رأيه، أن تلعب هذا الدور[54] المنطلق من الجانب العقيدي الأيدولوجي.

([52]) Fuad Jabali, Jamhari (ed.), Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*(الجامعات الإسلامية النظامية وتحديث الإسلام بإندونيسيا), p. 16, Jakarta : Logos, 2002.

([53]) See: Fuad Jabali, *IAIN*(الجامعات الإسلامية النظامية وتحديث الإسلام بإندونيسيا), p. 18.

([54]) See: Fuad Jabali, *IAIN*(الجامعات الإسلامية النظامية وتحديث الإسلام بإندونيسيا), p. x.

والفرق بينهما أن الدور الدعوي، في نظر مؤلفه، أيدولوجي بالدرجة الأولى، لأن الدعوة دائما تنطلق من الدعوى بحقيقة الإسلام وببطلان غيره من الأديان، وهي تتنافى مع الصفة العلمية، لأن الوصف العلمي يتطلب عدم التحيز إلى عقيدة ما، كما ينبغى أن يتحرر من المعيار العقائدي حتى لا تكون النتيجة مقيدة بالأفكار المسبقة. ولذلك يعدلون المناهج الدراسية من المعيارية بجعل نصوص القرآن والسنة مرجعا في الدراسة إلى أن تكون تجريبية وتاريخية[55] بالاعتماد على نظريات العلوم الاجتماعية الغربية.

وعلى غراره تغير النموذج التعليمي من الشرق الأوسط وبالذات جامعة الأزهر إلى الجامعات الأوروبية، حيث قال أحد المفكرين: «قبلة الجامعات الإسلامية النظامية بإندونيسيا قد تغيرت. وقد بدأ هذا التغيير بإرسال المدرسين لمواصلة دراستهم، لا إلى الشرق الأوسط ولكن إلى الجامعات في الأمريكا الشمالية، وإلى أوروبا وأستراليا. وهذا القرار ليس صدفة، وهو مخطط تخطيطا دقيقا من كبار رجال الحكومة بوزارة الشئون الدينية»[56]. هذا وقد مضت هذه النقلة منذ أربعة عقود.

رابعا: الليبرالية في خطاب المثقفين:

سجل جريج بارتون أن بوادر النفوذ الليبرالي لدى المثقفين بإندونيسيا ترجع إلى الحركة الطلابية «إتحاد الطلبة الإسلامية» الذي اتجه نحو الفكر الحداثي منذ أواخر عقد الستينات للقرن العشرين، وجذب المثقفين الجدد من ذوي الخلفية التقليدية. وأصبح الاتجاه بارزا في عهد رئاسة نور خالص ماجد (1939-2005) لهذا الاتحاد. فكان له دور بارز لنشر الاتجاه الليبرالي، وهو من طليعة هذه القافلة ومحرك لها. ولقد سجل بارتون أن المؤسسين لهذا الاتجاه بإندونيسيا أربعة شخصيات فكرية وهم: نور خالص ماجد، وعبد الرحمن وحيد (1940-2009) ، وجوهان أفندي، وأحمد واهب(1942-1973). وقد وصف بارتون بأن هؤلاء الأربعة مؤسسون للحركة الليبرالية وهم رموز الليبرالية لدى المثقفين[57].

([55]) See: Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas?*(الدراسات الدينية: معيارية أم تاريخية؟),p. 22, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

([56]) مقدمة أبي حفس لكتاب Dekontruksi Islam Madzhab Ngaliyan:Pergulatan Pemikiran Anak Muda Semarang (سمارنج: ,(مذهب جاليان في التفكيك الإسلامي: الخطاب الفكري الديني لجيل جديد بمدينة سمارنج رسائل، 2005).

([57]) Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernism,* p. 84.

هذا وقد ورث جيل عن جيل، فهناك مؤسس، فالمواصل، فجيل جديد. وقد كان الجيل الجديد أكثر جرأة في أطروحاتهم الفكرية، ووثقوا شبكات عريضة سموها «شبكات الإسلام الليبرالي» وهي بمثابة مظلة عقدية بين معتنقي الاتجاه في أنحاء البلاد.

كان الاتجاه العام للإسلام الليبرالي كما وصفوه لأنفسهم هو: فتح باب الاجتهاد في جميع المجالات، والتركيز على روح التدين وليس على المعاني الحرفية من النصوص، واعتناق الحقيقة النسبية المتفتحة والمتعددة، والتحيز إلى الأقلية المستضعفة، وإعلاء الحرية الدينية والعقدية، والفصل بين السلطة الدنياوية والأخروية وبين السلطة الدينية والسياسية[58].

وقد مجدت مؤسسة راند هذه المنظمة بأنها حسب قولها: «أكثر المنظمات المسلمة تحررا بدون خجل في إندونيسيا (وربما في كلجنوب شرق آسيا) هي شبكات الإسلام الليبرالي، والتي أنشأت2001 في بواسطة شبابالمسلمين المثقفين والمتحررين، للتصدي على التأثير المتصاعد للحركة الجهادية والتطرف الإسلامي ، أو بمعنى أدق إنها للتصدى على الصحوة الإسلامية في هذا البلد.[59]فيإندونيسيا»

خامسا: الليبرالية الإندونيسية في المشروع الغربي:

Buildingأصدرت مؤسسة راند في نهاية مارس 2007 تقريرا بعنوان «بناء شبكات مسلمة معتدلة» وهو تقرير متمم لسلسلة التقارير التي بدأ هذا المركز الفكري في إصدارها Moderate Muslim Networks لتحديد الإطارات الفكرية للمواجهة مع العالم الإسلامي فيما بعد أحداث سبتمبير[60].

1. إندونيسيا كنموذج للمشروع الليبرالي:

هذا التقرير وصف الحالة الليبرالية في جنوب شرق آسيا –وبالخصوص في إندونيسيا– بأنها متميزة؛ حيث أكد على أهمية الاستفادة من التجربة الإندونيسية في إشاعة الليبرالية تحت مظلة الاعتدال، بمفهومه ومواصفاته الأمريكية بطبيعة الحال. ورأى التقرير أن إندونيسيا أكثر خصبة من باقي الدول في جنوب شرق آسيا؛ لأن كلا من باكستان وماليزيا يمثلان التيار الأصولي من الناحية الفكرية، وإن كانت ماليزيا أقل تطرفا ولكنها في رأيه تتأثر بدرجة أكبر بالأزهر وبعلماء العالم العربي.

([58]) راجع: التعريف بالإسلام الليبرالي في الموقع: www.islamlib.com.

([59]) Angel Rabasa, *Building Moderate Muslim Network,* p. 105.

([60]) في تحليل هذا التقرير راجع: د. باسم خفاجي، **استراتيجية غربية لاحتواء الإسلام قراءة في تقرير راند 2007**، القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2007.

وقال التقرير: «والخلاصة أن جنوب شرق آسيا لديه المؤسسات التعليمية الإسلامية المتطورة، ويمكن أن يكون مصدرا مهما في الحرب الدائرة حول الأفكار في العالم الإسلامي، وكذلك الجهود المتعلقة ببناء شبكات مسلمة معتدلة كما يقترح التقرير. وسوف تساهم هذه المؤسسة في بقاء المجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا ملتزمة بالقيم المعتدلة والشامخة رغم تعرضه للهجوم من الأفكار المتطرفة من الشرق الأوسط، وهذه المؤسسات يمكن أيضا أن تستخدم كلَبِنات في شبكة المؤسسات التعليمية الإسلامية المعتدلة»[61].

وفي سبيل ذلك رصد التقرير عددا من الجمعيات التي كانت أكثر خصبة لبناء المفاهيم الليبرالية الإسلامية مثل جمعية نهضة العلماء والجمعية المحمدية وكذلك عدد من الجامعات الإسلامية وفي مقدمتها الجامعة الإسلامية النظامية بجاكرتا.

2. إندونيسيا كبوابة لاحتواء العالم الإسلامي:

وأكثر من ذلك وصف التقرير بأن إندونيسيا نموذج هام؛ لأن الليبراليين في نظرته قادرون على صياغة أجندة للحركة الفكرية والإعلامية حتى تخدم المعتدلين. ورأى أن التركيز على منطقة الشرق الأوسط هو استراتيجي غير صحيح؛ لأن العالم العربي يعتبر مركز قوة التيار المحافظة، وأن الأنسب للمشروع الأمريكي أن يركز على الأطراف، وليس على المركز. فقال التقرير: «رغم أن الكثير من المبادرات الغربية للتفاعل مع المسلمين تركز على منطقة الشرق الأوسط، فإننا نرى أن الشرق الأوسط وتحديدا العالم العربي، يمثل أرضا أقل خصوبة للشبكات المعتدلة وبناء المؤسسات مقارنة بمناطق أخرى من العالم الإسلامي»[62].

وعلى هذا فإن بناء مشروع الشبكات المسلمة المتعدلة يعتمد على محورين: الأول هو التعاون مع المعتدلين من العلمانيين في دول الأطراف، أو الدول التي يمكن العمل فيها بحرية، والثاني هو عكس مسار الأفكار بحيث تكون من الأطراف نحو المركز. قال التقرير: «إن الدافع الأساسي لتصورنا يعتمد على محورين: الأول هو العمل مع المسلمين المعتدلين في الدول التي تكون الظروف فيها متواتية وإيجابية لتطوير شبكات مسلمة معتدلة فعالة ومؤسسات من أجل تقوية هذه المجتمعات في مواجهة تدفق التفسيرات السلفية المتطرفة

(61) Angel Rabasa, *Building Moderate Muslim Network,* p. 109.

(62) Angel Rabasa, *Building Moderate Muslim Network,* p. 85.

للإسلام والنابعة من الشرق الأوسط. المحور الثاني: هو إيجاد قنوات تواصل إعلامية تشجع نشر التفسيرات المعتدلة والعامة للإسلام إلى منطقة الشرق الأوسط من المسلمين المعتدلين في المناطق الأخرى»[63].

وهذا يعني أن إندونيسيا تمثل بوابة طرفية لبناء شبكات ليبرالية مسلمة في العالم الإسلامي؛ حيث يسير هذا المشروع بالتدرج من الطرف إلى المركز وهو العالم العربي. وقد تم مؤخرا إنشاء مؤسسة أمريكية جديدة إسمها ويعنى الليبرالية للجميع بهدف ترجمة كتب ومقالات التيار التحرري الذي يتزعمه Libforall«لبفورال» مجموعة من المفكرين الإندونيسيين إلى العربية والإنجليزية، وإتاحتها على الإنترنت، وكذلك توصيلها في شكل كتب للمهتمين: «عندما يتم نشر الأفكار المعتدلة، فإن من المهم أن يقدم المفكرون المسلمون من الغرب ومن جنوب شرق آسيا إلى باقي مناطق العالم الإسلامي، وأن يتم ترجمة أعمالهم الفكرية إلى كل من الإنجليزية والعربية»[64].

مما سبق وصل الباحث إلى أبرز النتائج التالية:

1. ظهور النظرة الليبرالية للإسلام في العالم الإسلامي له علاقة بالاستشراق، وكان له حافز ديني يتبلور في حركة التنصير، وحافز سياسي يتبلور في الاستعمار. ولأن الاستشراق يدور مع الاستعمار فإن زعامته تحولت بعد الحرب العالمية الثانية إلى الولايات المتحدة، بعد أن كانت في أيدى فرنسا وبريطانيا. وأمريكا بهذه الزعامة تريد إسلاما يتطابق مع قيم الحداثة والعلمانية والليبرالية الغربية. والرجل الليبرالي لا يطلق إلا على من تحرر من العقيدة والخصائص الإسلامية، وبذلك لا تكون إلا ملحدة أو ارتيابية.
2. انعكاس هذا الاتجاه في إندونيسيا بدأ منذ عهد الاستعمار الهولاندي حيث سعت في تغريب الشعب بالغزو الفكري. وفي عهد النظام سوكارنو كان هناك احتكاك بين السلفية الإصلاحية التي ترمي إلى التجديد الإسلامي على نهج سلف الأمة، والتحديث الإسلامي بقيادة سوكارنو الذي أصر على مسايرة الأمة بالحياة العصرية رغم تناقضها أحيانا بالقيم الإسلامية. وورث النظام سوهرتو عداء سوكارنو للإسلاميين، وازداد في عهده النفوذ العلماني والمسيحي في مؤسسات الدولة. وتم في هذه الفترة تغيير النموذج التعليمي في الجامعات الإسلامية النظامية من جامعات الشرق الأوسط إلى الجامعات الغربية.
3. وفي دائرة المثقفين كان لنور خالص ماجد دور بارز في المضمار الليبرالي، وتعتبر شبكات الإسلام الليبرالي أهم منظمة ليبرالية في جنوب شرق آسيا ولديها شجاعة كبرى لتفكيك الثوابت الإسلامية، وفي

(63) Angel Rabasa, *Building Moderate Muslim Network,* p. 85.

(64) Angel Rabasa, *Building Moderate Muslim Network,* p. 88.

نظر مؤسسة راند الأمريكية كان لهم إنجازات ثقافية، وأصبحت إندونيسيا في نظرها بوابة طرفية للسير الغربي نحو احتواء الإسلام.

*) الدكتوراة في العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر بالقاهرة، محاضر بالدراسات العليا بجامعة ابن خلدون بوجور، والمركز الدراسي للشرق الأوسط والإسلام–الدراسات العليا–جامعة إندونيسيا بجاكرتا.

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Indonesian Edition,translated by Suparno, Dahrits Setiawan, Bandung: Mizan, 2004.

Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas?* (الدراسات الدينية: معيارية أم تاريخية؟), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Angel Rabasa And Others, *Building Moderate Muslim Network*, Pittsburgh: Rand Corporation, 2007

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (شبكات علماء الشرق الأوسط والجزر الإندونيسية في القرن السابع عشر والثامن عشر), p. 23–50, Bandung: Mizan, 1995.

Boland, B.J, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia (1945-1972)*, Indoenesian Edition (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972, Jakarta: Grafiti, 1985.

Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* Indonesia Edition (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970), translated by: Safroedin Bahar, Jakarta: Grafiti, 1985.

Fuad Jabali, Jamhari (ed.), Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (الجامعات الإسلامية النظامية وتحديث الإسلام بإندونيسيا), Jakarta : Logos, 2002.

Harry A. Poeze, Indonesian at Leiden University, in *Indonesian and Islamic Studies*, Zaini Muchtarom, Jacob Vredenbregt, E. Van Donzel (ed.), Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1990.

Heru Cahyono, *Soemitro dan Peristiwa 15 Januari 1974*(سومترو وأحداث 15 يناير 1974) , Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.

The Earl of Cromer, *Modern Egypt,* Vol. II, p. 228-229, New York: Macmillan, 1908.

، كويت: دار القلم، ط6، 2003.

ابن خلدون ، ***مقدمة ابن خلدون***، بيروت: دار القلم، ط.5، 1984.

أبو الحسن الندوي، ***الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامي***

Dekontruksi Islam Madzhab Ngaliyan:Pergulatan Pemikiran Anak Muda أبي حفس مقدمة لكتاب (مذهب جاليان في التفكيك الإسلامي: الخطاب الفكري الديني لجيل جديد بمدينة Semarang (سمارانج: رسائل، 2005).,سمارنج)

ادوارد سعيد، ***الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق***، المترجم: د. محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط.1، 2006.

الأمير شكيب ***أرسلان، الإسلام في جاواه وما جاورها*** ، إضافة لكتاب حاضر العالم الإسلامي للوترب ستودارد، ج1، بيروت: دار الفكر، د.ت.

باسم خفاجي، ***استراتيجية غربية لاحتواء الإسلام قراءة في تقرير راند*** ، القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2007.

جابر قميحة، ***سيد قطب والإسلام الأمريكاني*** ، صحيفة آفاق عربية، في 27-12-2001؛ نقلا عن مخطوطة كتاب سيد قطب : ***أمريكا من الداخل***، التى نشرها سيد قطب في مجلة الرسالة الأسبوعية سنة 1951، 1952.

السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ، ***الآثار الكاملة العروة الوثقى*** ، ، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002.

طه حسين، ***مستقبل الثقافة في مصر***، القاهرة: دار المعارف، 1938.

عبد الحميد ين عبد المجيد، ***مذكراتي السياسية***، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1406.

عبد الرحمن الميداني، ***أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها***، دمشق: دار القلم، ط.8، 2000.

محمد البهي، ***الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي***، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. 14، 2005.

محمد عمارة، ***الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟***، القاهرة: دار الشروق، ط2006،3.

محمود حمدي زقزوق، ***الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري***، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

مصطفي السباعي، ***الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم***، القاهرة: دار السلام، ط1، 1998.

مورس بوكاي، ***التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث*** ، ترجمةعلى الجوهري، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت..

يوسف كرام، ***تاريخ الفلسفة الحديثة***، القاهرة: دار المعارف، ط.5، دت.