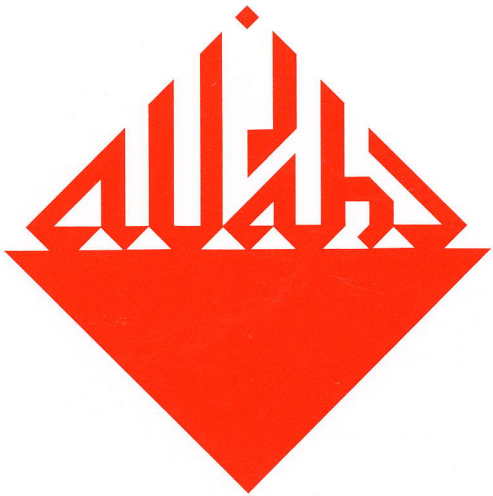
STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 11, Number 1, 2004



Pondoks, Madrasahs and the Production of *'Ulamā'* in Malaysia

William R. Roff

The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia

Jajat Burhanudin

On the Genesis of Intellectual Crossroads: Early Fragmentation in the Formation of Modern Indonesian Intelligentsia

Yudi Latif

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 11, no. 1, 2004

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Lucy Rhydwen-Marett

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).*

Abdul Ala

Niqāṭ al-Iltiqā' bain Madhhab al-Taḥdīth al-Jadīd wa al-Ittijāh al-Taqlīdī al-Mutaṭawir al-Judhūr al-Ma'rifiyyah li Madhhab al-Jauhariyah al-Islāmiyyah wa Intishāruhā fī Indūnīsiyyā

Abstract:*The roots of neo-modernism—a school of thought in Islam that was successful in Indonesia in the 1980s—strongly relate to Islamic liberalism. This reality requires us to link recent discussions about liberal Islamic discourse with discussions on neo-modernism. The issue of neo-modernism must be addressed, because it is able to attract the attention of leaders of the Islamic community from various schools of thought. Throughout the course of history, particularly in Indonesia, this school of thought has attracted support and followers not only from "modernist" groups, but also from groups with a "traditional" basis.*

This article explains that neo-modernism is not the sole intellectual phenomenon of liberal Islam in Indonesia. Islamic liberalism in Indonesia is also supported by groups that call themselves post-traditionalists. The presence of these groups demonstrates the existence of significant intellectual terrain that has not been seriously addressed by neo-modernism. A number of the groups, particularly intellectual groups with a "traditional" basis, consider neo-modernism to be a movement that is closer to "modernist" groups, which is not based on their intellectual traditions. They do not see it as being an inherent part of their lives. This ignored intellectual domain has been embraced and developed by the post-traditionalist groups.

In response, they proclaim a new school of thought, called post-traditionalism. This intellectual movement originated from small communities of Nahdhiyin youth groups who carried out intensive study

and research into various schools of religious thought, philosophy and social theory, and visited the field to carry out assistance and advocacy. Unlike neo-modernist groups who gained support from academic circles, supporters of post-traditionalism are not only limited to students or academics, but also include people from traditional pesantren *(Islamic boarding schools).*

Post-traditionalism is an intellectual construct that is based on the dynamics of local Indonesian culture, and not outside pressure, which not only openly integrates various types of community groups, but also conditions them to engage with outside thought that is not from traditionalist culture, starting from liberalism and radicalism, through to socialist-Marxism, post-structuralism and post-modernism. Thus, post-traditionalism has a kind of obsession with uniting classic Islamic intellectual traditions with all current thought, so that Islam becomes the praxis for the liberation of mankind. Islam needs to be developed as a platform that sees traditions as being fluid and dynamic.

Based on this, post-traditionalist groups believe that they are following genuine liberalism, which can create dialogue between Islam and the West, and local culture, in particular the Aswaja (ahlussunnah wal jamaah) *tradition that up until now has not been critiqued and appreciated. Thus, they try to promote Islam and its traditions through teachings that are transformative and contextual, with all dimensions of Islamic history. Through this, Islam, as a collection of universal values, can hopefully bring about a truly independent Islamic community, and can illuminate the lives of members of this community and of broader society.*

This group, along with the neo-modernist group, is also strongly concerned with contemporary humanitarian issues, and more specifically, Indonesian issues. One of the issues that they promote is the formation of civil society in Indonesia. In the neo-modernist and post-traditionalist perspective, the development of civil society is essential to the maintenance of democratic political order. In line with this, they also emphasise the importance of political tolerance, law enforcement and, of course, human rights.

Therefore, through the development of these humanitarian Islamic values, Islam is seen to be truly functional, and can be inserted into the lives of members of the Indonesian community. The impacts that will hopefully emerge from these efforts include the development of prosperity and peace as a part of everyday life. Islam is no longer considered to be a religion that is separated from life, but has become a "part" of the culture and history of the Indonesian Islamic community.

Abdul Ala

Niqāṭ al-Iltiqā' bain Madhhab al-Taḥdīth al-Jadīd wa al-Ittijāh al-Taqlīdī al-Mutaṭawir al-Judhūr al-Ma'rifiyyah li Madhhab al-Jauhariyah al-Islāmiyyah wa Intishāruhā fī Indūnīsiyyā

Abstraksi: *Akar-akar dari neo-modernisme —suatu mazhab dalam Islam yang pernah berjaya di Indonesia pada dekade delapan puluhan— membumi secara kuat pada liberalisme Islam. Realitas ini mengantarkan kita kepada keniscayaan untuk mengkaitkan bahasan tentang maraknya wacana Islam liberal akhir-akhir ini dengan membincangkan kembali tentang neo-modernisme. Neo-modernisme menjadi kemestian untuk diangkat, sebab aliran ini telah mampu menarik perhatian berbagai tokoh umat Islam dari beragam alirannya. Dalam perjalanan sejarahnya, terutama di Indonesia, aliran ini mendapat dukungan dan penganut bukan saja dari orang-orang yang selama ini dikenal berasal dari kelompok "modernis", tapi juga dari kalangan yang berbasis "tradisional".*

Artikel ini menegaskan bahwa neo-modernisme bukan fenomena intelektualitas Islam liberal yang tunggal di Indonesia. Liberalisme Islam di Indonesia, juga diusung oleh kelompok yang menamakan dirinya sebagai post-tradisionalisme. Kehadiran kelompok terakhir ini melihat adanya lahan-lahan intelektual signifikan yang belum digarap secara serius oleh neo-modernisme. Sebagian kalangan, khususnya kaum intelektual yang berasal dari basis "tradisional" menyikapi neo-modernisme sebagai gerakan yang lebih dekat dengan kelompok "modernis" dan kurang berpijak pada tradisi intelektual mereka. Mereka memandangnya sebagai bukan bagian yang benar-benar inherent dari kehidupan mereka. Ranah intelektual yang dianggap terabaikan itu yang dicoba digeluti dan dikembangkan oleh kelompok post-tradisionalisme.

Sebagai jawabannya, mereka memproklamirkan aliran baru dengan sebutan post-tradisionalisme. Gerakan pemikiran ini bermula dari komunitas-komunitas kecil kaum muda Nahdhiyin yang secara intens melakukan kajian dan penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat, teori-teori sosial, serta sekaligus terjun ke lapangan melakukan pendampingan dan advokasi. Agak berbeda dengan kelompok neo-modernisme yang pendukungnya dari kalangan akademisi, pendukung kelompok post-tradi-

sionalisme tidak terbatas sekadar dari kelompok mahasiswa atau sarjana, tapi juga dari kalangan pesantren tradisional.

Post-tradisionalisme merupakan konstruk pemikiran yang berpijak pada dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan tekanan dari luar, yang berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, tapi juga mengkondisikan mereka berkenalan dengan pemikiran luar yang bukan berasal dari kultur tradisionalisme mulai dari yang liberal dan radikal sampai dengan yang sosialis-Marxis, dan post-strukturalis-post-modernis. Dengan demikian, post-tradisionalisme memiliki semacam obsesi untuk menggabungkan tradisi intelektual Islam klasik dengan segala pemikiran yang berkembang dewasa ini dalam rangka menjadikan Islam sebagai praksis yang membebaskan manusia. Islam perlu dikembangkan sebagai landasan yang dapat melihat tradisi sebagai sesuatu yang cair dan dinamis.

Berdasarkan hal itu, kelompok post-tradisionalis meyakini apa yang mereka anut merupakan liberalisme yang genuine *yang mampu mendialogkan Islam, dengan Barat, dan budaya lokal, terutama tradisi* Aswaja (ahlussunnah wal jamaah) *yang sampai saat ini belum disentuh secara kritis dan apresiatif. Dengan demikian, mereka berupaya dapat mengangkat Islam dan tradisinya dalam suatu penjabaran nilai ajaran yang transformatif dan kontekstual dengan segala dimensi kesejarahan umat. Melalui itu, Islam sebagai kumpulan nilai-nilai universal diharapkan dapat mengantarkan umat Islam sebagai umat yang benar-benar mandiri serta dapat mencerahkan kehidupan mereka dan umat manusia secara keseluruhan.*

Di samping itu, lepas dari sejumlah perbedaan, kelompok ini bersama-sama neo-modernis juga memiliki concern cukup besar atas persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer secara umum, dan persoalan keindonesiaan secara khusus. Salah satu isu yang diangkat adalah pembentukan civil society di Indonesia. Dalam perspektif neo-modernisme, dan juga post-tradisionalisme, pengembangan civil society merupakan penegakkan tatanan politik demokratis. Sejalan dengan itu, mereka juga menekankan pentingnya toleransi politik, penegakan hukum dan tentu saja hak-hak asasi manusia (HAM).

Demikianlah, melalui pengembangan nilai-nilai Islam yang humanitarianistik itu, Islam diyakini benar-benar bersifat fungsional, dapat dilabuhkan ke dalam kehidupan nyata masyarakat Indonesia. Dampak yang diharapkan muncul dari upaya itu ialah berkembangnya kesejahteraan dan kedamaian sebagai bagian hidup keseharian mereka. Islam tidak lagi lagi diyakini sebagai agama yang terpisah dari kehidupan, tapi telah menjadi "bagian" dari budaya dan kesejarahan umat Islam Indonesia.

عبد الأعلى

نقاط الالتقاء بين مذهب التحديث الجديد والاتجاه التقليدي المتطور الجذور المعرفية لمذهب الجوهرية الإسلامية وانتشارها في إندونيسيا

إن جذور مذهب التحديث الجديد – وهو أحد المذاهب الإسلامية التي ازدهرت في فترة الثمانينات– قد ترسخت في التيار الإسلامي المتحرر، وهذه الحقيقة تفضي بنا بشكل حتمي إلى إرجاع كثرة الحديث عن الموقف المتحرر في الفكر الإسلامي حاليا إلى الحديث عن مذهب التحديث الجديد، وهذا حتمي لأنه بالاضافة إلى ما ذكرنا فقد أثار هذا المذهب اهتمام المفكرين المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وقد لقي تأييدا ليس فقط من أولئك الذين عرفوا بانتمائهم إلى مذهب التحديث الجديد بل أيضا من أوساط المجتمعات القائمة على المذهب التقليدي.

ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن مذهب التحديث الجديد ليس الظاهرة الوحيدة في الفكر الإسلامي المتحرر بإندونيسيا، بل كان هناك أيضا من يدعى ترويجه للفكر الإسلامي المتحرر هو الاتجاه التقليدي المتطور، وكان ظهور هذا الأخير نتيجة وجود موضوعات فكرية هامة لم يتطرق إليها مذهب التحديث الجديد، وربما أهملها مذهب التحديث الجديد فقد حاول الاتجاه التقليدي المتطور تناولها ومعالجتها.

وهذه المقالة تحاول أن تعرض المذهبين من وجهة نظر التاريخ الفكري ومناهجهما الفكرية وكذلك القضايا التي كانت موضع اهتمامهما، وانطلاقا من تلك الجوانب الثلاثة كان لا بد من تقديم تأمل نقدي في إطار البحث عن أسس أكثر مناسبة لترجمة القيم الإسلامية إلى الحياة الواقعية حتى تسهم بشكل حتمي في حياة الأمة الإسلامية بإندونيسيا خاصة وحياة الشعب والبشرية عامة.

مذهب التحديث الجديدي:
الجذور الفكرية وتطوير المناهج الفكرية

لقد كان ظهور مذهب التحديث الجديد إلى حد ما نتيجة يأس أو بعبارة أدق التخوف مما عليه المذاهب الإسلامية الموجودة قبله، فقد رأى أن الأمة الإسلامية على اختلاف مذاهبهم—مثل الاتجاه التجديدي القديم وحركة الانبعاث الجديد-م يحققوا النجاح المرجو في اتخاذ موقف من التحديث الذي انتشر في أوساط الحياة الإسلامية منذ أوائل القرن العشرين الميلادي، فالاتجاه التجديدي القديم يعاني من ضعف في نقطتين أساسيتين تكمنان في عدم القدرة على بيان منهجه الفكري ونتائج تطبيقه في مبادئه الأساسية وكذلك في اختيار الموضوعات الهامشية التي تعرض لها أساسا العالم الغربي من قبل[1]. وهكذا فإن الاتجاه التجديدي القديم لم يتم اعتباره مستقلا في منهجه الفكري ولم يقدر على التطرق إلى المشاكل الحقيقية التي يواجهها الأمة الإسلامية، بل كان يغلب عليه الأسلوب الدفاعي الذي كثيرا ما يلجأ إلى النصوص الدينية لتبرير ما يعالجه من قضايا التحديث.

ولا تعني هذه الحقيقة أن الاتجاه التجديدي القديم من وجهة نظر مذهب التحديث الجديد لم يسهم بشيء هام تجاه الأمة

الإسلامية، فقد نجحت هذه الطائفة في وضع علاقة إيجابية بين المؤسسات الهامة في الغرب مثل الديموقراطية والتقدم العلمي وتربية البنات وبين التراث الإسلامي من خلال مراجعه نفسه وهو القرآن والسنة،[٢] ولكن لا بد من الاعتراف بأنهم في نظرهم إلى مشاكل الأمة لم يزالوا مركزين على قضايا ذات لطابع الغربي، وفوق ذلك كان المنهج الفكري الذي ساروا عليه يغلب عليه طابع التجزء ولم يستطع أن يعرب عن تقديره للتراث الإسلامي ودوره التاريخي فكانت النتيجة أنه بدلا من القيام بحركة التنوير للأمة الإسلامية فقد أوقع المذهب التجديدي القديم نفسه في حركة التحديث الغارقة في الترويج للتغريب إلى أذنيه.

وكان ظهور حركة الانبعاث الجديد المعروفة أيضا باسم الأصولية الجديدية من ناحية أخرى مدعاة للاستياء لما كانت تعاني من ضعف في جانبها الفكري نتيجة لأدائها الذي كان مجرد رد فعل للتحديث ولما تعتبره مغالاة المجددين في اتجاههم الغربي[٤] فكانت النتيجة أن فشل هذا المذهب في عرض موقفه الشامل سواء عن منهجه الفكري أم رؤيته أو أفكاره حول مظاهر الحياة العصرية المعقدة والتغيرات الاجتماعية السريعة.

إن ضعف هذه المذهب عن اتخاذ موقف تجاه واقع التحديث قد أوقع الأمة في موقفين أحدهما لم يكن بأفضل من الآخر فإما الوقوف جانبا على هامش التاريخ والانغلاق على النفس وإطلاق العنان للخيال أن يعيش إيديولوجية خيالية وإما الانجرار وراء التحديث مع غياب الهوية الإسلامية؛ وفي خضم هذه الظروف أصبح موقف المسلم في عرض دينه عديم الجدوى إمام الأمم الأخرى أو المجتمعات العالمية وصار الإسلام بما فيه من قيم عالمية وإلهية مجرد خطاب ليس له واقع أو مجرد وسيلة لطائفة معينة أن تحقق منفعة ضيقة ومؤقتة، ومثل هذه الظروف يعد عاملا أساسيا في نشوء مذهب التحديث الجديد حيث لم يكن ظهوره مجرد رد

فعل لموقف التجديد قبله ولا محض اتخاذ موقف ضد الغرب، وإنما كان ظهور أقرب إلى أن يقال إنه بحث عن الموقف الأصيل للوفاء باحتياجات المجتمعات الإسلامية المستمرة في التغير،[٤] والرؤية التي يريد عرضها هو ترجمة القيم والتعاليم الإسلامية إلى دنيا الواقع حتى يستطيع المسلم أن يعيش دينه في الحياة العصرية دون أن يضحى بهويته الأساسية.

من أجل ذلك يجب أن يكون القرآن الكريم هو المرجع الأساسي الشامل والأساس القوي لكل موقف وسلوك يتخذه الأمة أو على حد تعبير فضل الرحمن (Fazlur Rahman) من واجب الأمة بعث الرؤية القرآنية من جديد على أنقاض التاريخ،[٥] ويتمشى مع ذلك ضرورة القيام بدراسة تاريخية بالمنهج النقدي وإعطاء التراث ما يستحق من التقدير، ذلك أن الإسلام طوال تاريخه قد اكتسب ثراء فكريا وتجربة عميقة ساعدته على الانتشار كظاهرة تاريخية هو ما يمثل قدرته على مواجهة التحديات بشكل إبداعي.[٦]

إن هذه الرؤية التي يحمله مذهب التحديث الجديد على عاتقه لتصور كيف أنه حركة فكرية لها جذورها القوية في التاريخ وفي التراث الفكري الإسلامي نفسه، وطابع التفكير الذي يسير عليه استمرارية على حد تعبير فول (Voll)، ولكنه مختلف[٧] في نفس الوقت عن الحركات الإصلاحية السابقة بل إن الاستمرارية لدى هذا المذهب يعد أمرا مبدئيا لا يمكن التسامح فيه، فإن الإستمرارية التاريخية يجب الاهتمام بها وفهمها وترجمتها إلى الحياة التي تتعرض دائما للتغير، وفي هذا الصدد كان التغير أمرا حتميا ونتيجة منطقية لا يمكن إنكارها، بيد أنه ليس مجرد تغيير وإنما يجب وضعه في إطار التاريخ والتراث الإسلامي الأصيل حتى ينتج عنه تحول مبدع يمكن قبوله من الناحية العقدية، وهكذا يكون

الإسلام دينا عالميا يعتمد عليه، وواقعيا يستطيع أن يعالج كل ما يواجهه البشرية من مشاكل من خلال تقديم حلول تتمتع بالشمولية والسماحة والتنوير.

وانطلاقا من هذه الجذور الفكرية وأسس التفكير لدى مذهب التحديث الجديد فقد كان لديه اهتمام خاص بإيجاد منهج فكري يستطيع أن يستوعب القيم الإسلامية بشكل كامل وشامل، وبعبارة أدق فإن منهج التفكير لدى المذهب كما عرضه أبرز زعمائه وهو فضل الرحمن يقوم على التفرقة الدقيقة بين ما هو جوهري من الإسلام وبين ما هو تاريخي،[٨] فالجانب الجوهري الذي يتمثل في التعاليم والقيم الأخلاقية والمبادئ الأساسية للدين هو ما يحمله القرآن الكريم بين دفتيه والسنة النبوية الحية هو المرجع الدائم لكل نشاط إسلامي، وأما الجانب التاريخي فهو التفسيرات والمفاهيم التي قدمها أبناء الأمة الإسلامية لبيان الإسلام ولذلك فهو خاضع للظروف المكانية والزمانية وهو نسبي.

ومن أجل استيعاب القيم الإسلامية بشكل كامل فإن القيام بتفسير القرآن الكريم بالشمولية أمر ضروري، وتحقيقه باستعمال المنهج المشارإليه بالأسلوب المزدوج؛[٩] أولا بأن يتم فهم القرآن حسب ما يقتضيه المقام من الظروف الراهنة إلى وقت نزوله، وثانيا بالعكس بأن يتم الفهم حسب ما يقتضيه المقام من وقت نزوله إلى الظروف الراهنة، والحركة الأولى تتم من خلال خطوتين وهما فهم معنى الآية بالتحقق من الأوضاع والمشاكل التاريخية التي نزلت من أجل حلها الآية وفي هذه العملية يتم الاستعانة بآراء المفكرين المسلمين بالاضافة إلى معرفة اللغة العربية وقواعدها والأساليب اللغوية وذلك بالطبع بعد التحقيق من سلامة الآراء طبقا لفهم القرآن نفسه؛ ثم تأتي الخطوة الأخرى

وهي القيام بالتعميم بإطلاق ما هو مخصص والتعبير عنه بتطبيقات تستهدف موضوعات أخلاقية بشكل عام؛ فإذا ما تمت هذه العملية الأولى تأتي الخطوة التالية التي تتمثل في بيان تلك التطبيقات العامة ووضعها في الإطار الاجتماعي والتاريخي الراهن.

كل هذه العملية تقوم على المنهج الهرمنطيقي بأن توضع في الاعتبار العوامل المحددة المتعلقة بالجانب المعرفي للوحي تاركين الجوانب الأخرى مثل الأساليب البلاغية والأدبية وما إلى ذلك من التحليلات اللغوية،[١٠] وبعبارة أدق يكون ذلك التفسير انتقائيا بحيث يتم تحديد المعنى المراد من النص نفسه فيما ينطبق عليه مع عدم ترك المسلمات الفرضية لدى المفسر أن يؤثر على المعنى فيتم فهم المعنى – حسب الطاقة – على مقتضى واضع النص نفسه.[١١]

وهذا المنهج الذي يطبقه مذهب التحديث الجديد يعكس تقديره للتراث الإسلامي فإنه وإن كان المنهج جديدا فإن أسسه قديمة تتمثل فيما كتبه رواة الأحاديث والمؤرخين والمفسرين؛[١٢] بيد أن أصحاب المنهج يطبقونه بشكل نقدي من خلاله يتم تحويل القيم الإسلامية إلى الحياة حتى تأتي إلى البشرية بالتنوير.

وتمشيا مع ذلك يتقبل أصحاب هذا المذهب الجوانب الفكرية والعلمية التي تأتي من الغرب وذلك واضح في تفسيره للقرآن الكريم القائم على المنهج الهرمنطقي وما شابه ذلك، وهنا أيضا يختلف هذا المذهب عن الاتجاه التجديدي القديم إذ يقوم فيما يتناوله من تراث سواء من الشرق أم الغرب على النقد، بناء على أنه ليس كل ما يأتي من الغرب شرا وليس كل ما أنتجه الشرق خيرا، ونتيجة ذلك كله أن نشأت أفكار تتسم بالتحديث ولكنها وثيقة الصلة بالطابع التقليدي؛ وهي أفكار متحررة ذات طابع إبداعي، ولكنها في نفس الوقت أصيلة على معنى أن لها خطا واضحا وقويا مع القيم الإسلامية العالمية والقضايا التي تتناولها والمستهدف من مسارها تنصب على إرساء حقائق الإسلام

الجوهرية مثل القيم الإنسانية والعدالة الاجتماعية والمساواة والتعددية في الحياة البشرية.

وبعدما تم للمذهب التجديدي الجديد إرساء قواعده في إندونيسيا، فقد أظهر نفسه في أفكار مختلفة حسب القضايا التي تثير اهتمامها؛ فمنها من يهتم بنظرية التحديث مثل ما قام به نور خالص ماجد وهي نظرية استخدمت لبيان المرجع الأساسي للتعاليم الإسلامية بغية إعادة بناء التراث الإسلامي[١٣] بينما يذهب الاهتمامات الأخرى مثل كونتوويجويو (Kuntowijoyo) إلى جانب موضوع التحول الاجتماعي بحيث يتم اعتبار المبادئ المستخلصة من القرآن الكريم معطيات حياتية توضع في أطر نظرية يتم صياغتها لتكون نظرية قرآنية حول واقع معين أو ظاهرة معينة،[١٤] وبجانب ذلك يقوم عبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid) بوضع الوحي كمرجع للتقييم يتم فهمه وفقا للمقتضيات المحلية أو الموضوعات المؤقتة؛ إنه من أجل فهم الكتاب يجب أن توضع في الاعتبار العوامل الواقعية المحيطة، وينتج عن هذه العملية ما يطلق عليه إسم النزول بالإسلام إلى أرض الواقع،[١٥] وعلى الرغم من اختلاف الأفكار المتداولة بين أصحاب المذهب لاختلاف الأشخاص فإن محور تفكيرهم الأساسي واحد هو بناء الإسلام الحديث القائم على واقع إندونيسيا نفسه،[١٦] ومن خلال ترجمة القيم الإسلامية على هذا النحو من الارتباط بواقع التاريخ يكون التعبير عن رسالة الإسلام رحمة للعالمين ليس مجرد ادعاء بالحق ولا محض خطاب رنان ليس له معنى، وإنما يجب أن يكون الإسلام واقعا ملموسا فيستطيع أن يقدم حلولا للمشاكل المعاصرة لينقذ البشرية من الدمار الذي يتهددها.

أصول الاتجاه التقليدي المتطور

ليس إلى الشك سبيل في أن لمذهب التحديث الجديد أتباعا من مختلف الأوساط فقد انتهى بارتون (Barton) في دراسته إلى أن

شباب جمعية نهضة العلماء (NU)ورجال نهضة العلماء الأعضاء في حزب ماشومي (Masyumi) سابقا وكذلك اتحاد الطلبة المسلمين (Himpunan Mahasiswa Islam/HMI) من أمثال عبد الرحمن واحد ونور خالص ماجد (Nurcholis Madjid) وجوهان افندي (Johan Effendi) هم دعاة مذهب التحديث الجديدي في إندونيسيا، ويذكر الباحث أيضا أن أصول انتشار المذهب التجديدي الجديد ترجع إلى أنه لقي تأييدا واسعا من ناشطي اتحاد الطلبة المسلمين في كل من مدينتي يوغياكرتا (Yogyakarta) وجاكرتا،[١٧] على الرغم من أن هذا ليس على إطلاقه لأن هناك من شباب نهضة العلماء من يؤيد المذهب ولم يكونوا أعضاء في اتحاد الطلبة المسلمين؛ وهنا تنشأ المشكلة والتحدي أيضا عندما تكون خلفية بعض المؤيدين لمذهب التحديث الجديد تقليدية إذ يرون المذهب أقرب إلى التحديث وليس له علاقة في رأيهم بأسس تفكيرهم الديني فيتخذون موقفا من المذهب على أنه ليس جزءا في كيانهم.

ويبرز التحدي أكثر ظهورا عندما تفتقت ذهنية بعض المفكرين العرب مع اختلاف أسسهم الفكرية من أمثال محمد عادل الجابري ونصر حامد أبو زيد عن فكرة ضرورة وضع المناهج الحديثة جنبا إلى جنب مع التراث الإسلامي إذ يجد بعض الأوساط الذين لم يستريحوا لمذهب التحديث الجديد الفرصة أن ينقلوا الفكرة إلى إندونيسيا.

وكانت النتيجة أن أعلن عن قيام حركة فكرية جديدية أطلق عليها اسم الاتجاه التقليدي المتطور وكانت قد بدأت لدى جماعات صغيرة وسط أعضاء جمعية نهضة العلماء همهم أن يقوموا ببحوث ودراسات مكثفة حول مختلف الأفكار الدينية والفلسفية والنظريات الاجتماعية مع القيام في نفس الوقت بالتعامل المباشر مع الجمهور بالتنوير والتوعية والدفاع عن مصالحهم؛ وخلافا لما عليه أتباع مذهب التحديث الجديد الذين يمثلون الأوساط الأكاديمية فإن المؤيدين للاتجاه التقليدي المتطور ليسوا فقط

جماعات طلابية أو دارسين، وإنما أيضا من أوساط المعاهد الدينية التراثية.[١٨]

ويعد الاتجاه التقليدي المتطور بناء فكريا قائما على ديناميكية الثقافة المحلية بإندونيسيا، وليس استيرادا من الخارج، ولا يتفاعل فقط بشكل مفتوح مع مختلف الطوائف الاجتماعية، وإنما أيضا يمهد الطريق للعامة أن يتعرفوا على الأفكار الخارجة عن الثقافة التقليدية التي يعرفونها ابتداء من الاتجاهات المتحررة والراديكالية حتى الاشتراكية الماركسية والبنيي الجديد ومذهب التحديث الجديد؛[١٩] وهكذا فإن الاتجاه التقليدي المتطور يستهدف فيما يبدو الجمع بين التراث الفكري الإسلامي القديم والأفكار الحديثة بغية جعل الإسلام يعمل على إنقاذ البشرية؛ والإسلام يجب أن ينتشر ليكون أساسا يستطيع رؤية التراث على أنه قابل للتغير والتطور.

والمنهج الفكري الذي يمكن أن يجعل الإسلام كذلك ينبني على نقد التفكير العربي الذي عرضه الجابري الذي يكمن في محاولة بناء موضوعية واستمرارية، وهناك ثلاثة أنواع من المناهج التي تمكن للموضوعية أن تتطور خلال دراسة التراث وهي:أولا، المنهج البنيي على معنى أن نفهم النصوص من التراث على ما هي عليه، وهذا يحتم على أفكار صاحب النص أن تدور حول محور القضايا المعينة التي نشأت من أجلها مكانة وموضوعا، ويلزم من ذلك أن يتم التخلي عن الأفكار المسبقة أو الرغبات المعينة التي تمثل بناء فكريا معاصرا، بل إن من الضروري إدراك المعنى من النص نفسه.

ثانيا، المنهج التحليلي التاريخي، وهو عبارة عن محاولة إيجاد علاقة لأفكار صاحب النص بالإطار التاريخى لها بكل أبعادها؛ وهذا ضروري لفهم تاريخ الفكرة وأصولها والتحقق من صحة احتمال تاريخي يتعلق بما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال

وكذلك ما يتركه النص من النتيجة التي يتوصل اليها بالمنهج البنيي.

ثالثا، النقد الإيديولوجي الذي يستهدف كشف النقاب عن الوظيفة الإيديولوجية بما فيها الدور السياسي والاجتماعي التي يشتمل عليها النص أو الفكرة؛ وهذا النقد لازم لجعل النص مناسبا لنفسه حتى يكون وجوده كشاهد تاريخي معروفا بشكل أكثر وضوحا وتحقيقا،[٢٠] وأما من وجهة نظر منهج الظاهرتية فإن النص من حيث أنه ظاهرة دينية يعبر نفسه عن نفسه على ما هو عليه دون فرض شيء يدخله في إطار تم إعداده من قبل، وبذلك تكون الأوضاع الأصلية للظاهرة باقية كما هي عليه في الأول.[٢١]

وإذا ما تم الوصول إلى الموضوعية فإن الاستمرارية أمر يجب الاهتمام به ولا ينبغي التخلي عنه إطلاقا، لأنه من وجهة نظر الاتجاه التقليدي المتطور أمر يتعلق بتراث الأمة نفسه، ويمثل وجودهم بحيث يلزم القيام بإعادة بنائه في صورة جديدة مع أسس للعلاقات جديدية أيضا، وبجانب ذلك يجب فصله كذلك عن ذاتيتهم ليكون مناسبا للتطورات الحديثة وتتفق وظروف الأمة الإسلامية خاصة في مستوى العقلانية،[٢٢] فصار التراث وسيلة للارتقاء بمستوى التزامهم بالإسلام، ولكنه في نفس الوقت لا يحد من حريتهم الفكرية.

وبناء على ذلك يعتقد أصحاب الاتجاه التقليدي المتطور أن نظريتهم مختلفة فعلا بل متعارضة مع الاتجاه التجديدي،[٢٣] إذ يتأكدون من أن ما يعتقدونه يمثل حرية أصيلة تستطيع أن تبني حوارا للإسلام مع الغرب والثقافة المحلية، إضافة إلى أن المنهج يتناسب كما يزعمون مع منهج أهل السنة والجماعة الذي هو اعتقادهم الديني والذي لم يجز المساس به حتى الآن لا بالنقد[٢٤] ولا بالتقدير، ويؤمل من المنهج أن يرتقي بالتراث الإسلامي إلى تطبيق قيمه وتعاليمه في صورة أكثر واقعية وتناسبا مع كل الأبعاد التاريخية للأمة، وبذلك يكون الإسلام بما يحمل من قيم عالمية قد

استطاع أن يجعل من أمته أمة مستقلة فعلا ويأتي بالتنوير لهم وللبشرية جمعاء.

وتحقيقا لوجهة نظرهم هذه يولي أصحاب الاتجاه التقليدي المتطور اهتماما كبيرا بالمسائل المتعلقة بالتراث المحلي وهو موضوع لم يتطرق إليه بشكل جدي أصحاب مذهب التحديث الجديد من قبل؛ وهنا برزت من جديد فكرة النـــزول بالإسلام إلى أرض الواقع التي نادى بها عبد الرحمن واحد لتصبح عنوانا لما يطلق عليه اسم الإسلام المحلي، وكانت النتيجة أن تتمتع الثقافات المحلية بالتقدير الكبير؛ وفي هذا الصدد ينبغي الإشارة إلى قضية واحدة كانت تمثل اهتمامهم؛ فمراسم جاتيلان (Jatilan)[٢٥] التي كانت مظنة ممارسات للشرك قد تحولت على يد الشيخ مسرور وهو المسئول عن الشؤون الدينية في قصر الملك بيوغياكرتا إلى فن جاوي محلي يحمل معه رسالة من الدين وذلك بعد محاورته بالتعاليم الإسلامية.[٢٦]

إن جهود هؤلاء، الوثيقة الصلة بالتراث المحلي، قد رسخ في أذهان السواد الأعظم من الجاويين أنه في الإسلام لا يوجد فاصل بين تعاليم الإسلام وقيمه من جهة وبين الحياة الاجتماعية ذات الطابع المحلي من جهة أخرى، وإن أية جهود بذلت من أجل ترجمة الإسلام إلى الحياة الواقعية لا بد أن تتم بشكل ملزم بالنسبة لهم.

الترويج للقضايا المصيرية والمشاكل الإنسانية المعاصرة

على الرغم من اختلاف الموضوعات التي يتناولها كل من مذهب التحديث الجديد والاتجاه التقليدي المتطور من حيث جزئياتها، إنما من الناحية الجوهرية يكاد يكون الاختلاف منعدما سواء على مستوى القضايا المثارة أم الشكل العام للحركة التي يقوم بها كل منهما، فهما مشتركان في أنهما يوليان اهتماما كبيرا بالمشاكل الإنسانية على وجه عام ومشاكل إندونيسيا على وجه

خاص، إنهما متشابهان على سبيل المثال في اهتمامهما بأهمية تحقيق المجتمع المدني وخاصة في إطار الظروف الإندونيسية الراهنة، إذ يتفقان على أن تحقيق المجتمع المدني يمثل في حقيقة أمره إقامة نظام سياسي ديموقراطي في مواجهة القوى السياسية التابعة لنظام الحكم الجديد الاستبدادي؛[٢٧] فمثل ذلك النوع من المجتمع المدني ينبغي أن يكون مثار الاهتمام، بل واجب تحقيقه لأنه بدون مجتمع قوي تستمر الدولة في استبدادها، وبالتالي فلن تجد الديموقراطية أرضا خصبة في هذه البلاد.

إن المسلمين حيث أنهم يشكلون الغالبية العظمى من تعداد السكان كان عليهم مسئولية كبيرة إزاء تحقيق الفكرة، وهم يعلمون تماما بل يكاد الجميع متفقين على أن فكرة المجتمع المدني قد ظهرت ونشأت في مجتمع له خلفية مختلفة من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية هو المجتمع الغربي؛ وعندما يحاول المرء أن ينقل هذه الفكرة إلى مجتمع له تاريخ مختلف وخلفية مختلفة في الحياة كان لا بد من العمل على التوفيق بينها وبين مقتضيات الحال في إندونيسيا؛[٢٨] وعلى حد تعبير أصحاب مذهب التحديث الجديد إن المجتمع المدني يمثل فكرة أكثر من مجرد كونها تأييدا للديموقراطية، فهي تستهدف بالدرجة الأولى تحقيق الحياة الاجتماعية الراقية والتمدن،[٢٩] أو على حد تعبير الاتجاه التقليدي المتطور إن المجتمع المدني يمثل وسيلة للارتقاء بمستوى السياسة للأمة الإسلامية،[٣٠] وهذه الحقيقة تحتم على المسلمين كغالبية عظمى من الشعب الإندونيسي أن يستوعبوا القيم من المجتمع المدني وعلاقته بالديموقراطية، وذلك في الوقت الذي يقومون فيه بتطبيق قيمهم الإسلامية في السياسة والثقافة بإندونيسيا، ومن هذا الاستيعاب يحتاج المسلمون إلى عرض نظام ديموقراطي حقيقي وقابل في نفس الوقت للتطبيق في إندونيسيا.

إن هذا التوافق في الموقف بين المذهبين كما صورنا لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بينهما اطلاقا، فمذهب التحديث الجديد

يفضل استخدام مصطلح المجتمع المدني باللغة العربية بينما يفضل الاتجاه التقليدي المتطور استخدامه باللغة المحلية وليس ذلك اختلافا شكليا وإنما هو اختلاف جوهري يتعلق بالتاريخ والجانب الإيديولوجي وأسس التفكير، فإن مذهب التحديث الجديد يرى أن ظهور المجتمع الإسلامي المتمدن الذي يأخذ صورة اتخاذ موقف إيجابي يقدر مبادئ المساواة والتسامح والعدالة والمشاركة في ذلك كله يجب ألا تنفصل عن التعاليم الإسلامية نفسها، فمنذ ظهور الإسلام لأول مرة وانتشاره في الجزرية العربية وقد بدأت التحولات الكبيرة تحدث في المجتمعات العربية بكل أبعادها، وفي هذا الصدد هناك عدد من الشروط الأساسية اللازمة لتحقيق التقدم للمجتمع المدني الذي حققه النبي محمد صلى الله عليه وسلم قائم كله على قيم تلك الحضارة.[٣١]

على أن فكرة المجتمع المدني كهذه التي قدمها مذهب التحديث الجديد تتعرض لنقد لاذع من قبل الاتجاه التقليدي المتطور، فقد صرح الباحث باسو (Baso) ممثله قائلا إن مؤيدي المجتمع المدني قد تعرضوا لانعدام الرؤية في الصيغة والتمثيل عن فترة تاريخ النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة وهي الفترة التي اكتسبت كل هذا التقدير لدرجة الاسطورة، فلم يستطيعوا التخلص من الذاكرة الجماعية حول العصور الذهبية للإسلام وبالتالي لم يقدروا تقديم أي نقد بناء ومخلص إلى أنفسهم، فكانت النتيجة أنهم لم يتساءلوا من أين للدولة والسلطة تأخذ مبادئ قانونيتهما ومسئولية تطبيقاتهما، ولا قدموا نقدا لاستغلال الدين في مجال السياسة ولا للاستبداد والحكم العسكري وتوزيع القوى بين الطوائف الأخرى من أبناء الشعب؛[٣٢] ولذلك قدم أصحاب الاتجاه التقليدي المتطور فكرة عن المجتمع المدني أكثر عقلانية وإنسانية وهي النقد لكل قضية سياسية تعرض لها الشعب الإندونيسي؛ ومن خلال هذا النقد ينشأ كما يزعمون مجتمع مدني يستطيع فعلا أن يأتي بالتنوير

للشعب وينقذ المجتمع من عوامل الضعف والظلم؛ وإن الوقوف إلى جانب الضعفاء والمظلومين من أبناء الشعب هو ما يلتزم به الاتجاه التقليدي المتطور التزاما مطلقا لا يحيد عنه، وهذا الاتجاه السياسي قد أفضى به إلى عرض الإسلام كحركة سياسية تتجه إلى تقوية المجتمع المدني ودفع عجلة مشاركته في سبيل مواجهة هيمنة الدولة التي تعتبر غير قابلة للتغيير منذ فترة طويلة؛ وفي هذا الإطار كانت أكبر البدائل أمام الاتجاه التقليدي المتطور هي تطوير الإمكانات السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع ليكون مستقلا عن تدخلات الدولة،[٣٣] وهنا فإن حركة المعارضة تصبح غير ممنوعة بل يجب أن تكون قوية.

وفي هذا الصدد يقدم الاتجاه التقليدي المتطور نقدا إلى مذهب التحديث الجديد الذي اعتبره ما زال يكن التقدير لحكم الجيش[٣٤] مع عدم إعطاء الأولوية للموقف المعارض للدولة، والحكم العسكري مهما كان شكله فإنه لن يقوم بتطوير ثقافة المواطنين ولا أن يشجع نشوء مجتمع مدني قوي بل يرى أهمية وجود مجتمع مدني تمثل قوة ضد الدولة.

وهذا النوع من النقد له وجاهته إلى حد ما، ولكنه يحمل في طيه أيضا تبسيطا للقضية؛ فأصحاب مذهب التحديث الجديد مثله مثل الاتجاه التقليدي المتطور يشنعون على حدوث حكم عسكري، ويصرحون بأن الأمة الإسلامية يجب أن يديروا مؤسساتهم الدينية بأنفسهم وتحت مسئوليتهم أيضا،[٣٥] وهذا الوضع لن يتحقق ريثما خضعت الدولة للحكم العسكري، ويقدم مذهب التحديث الجديد نقدا لاذعا كذلك إلى موقف استغلال الدين في السياسة إذ يرى أصحابه أن نشوء الأحزاب السياسية التي تجعل الإسلام رمزا لها، إنما كانت دوافعه مصالح سياسية ورغبة في السلطة،[٣٦] وهكذا ظهرت المقولة "نعم للإسلام، لا للأحزاب الإسلامية"[٣٧] لتعبر عن موقف مذهب

التحديث الجديد الرافض لأية محاولة لاستغلال الدين في السياسة بكل أشكالها.

على أن تبادل التوبيخ ومحاولة وضع مذهبه فوق مذهب غيره ما زالا واضحين، يسودان الجدل القائم بين المذهبين والقضايا التي يثيرانها، وفي هذا إشارة إلى وجود منافسة بينهم قد تكون ذاتية في كثير من الأحيان، لقد كانت نتائج البحوث التي أجراها مركز الدراسات الإسلامية والاجتماعية لجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية تؤكد وجود هذه المنافسة إذ ورد في إحدى النتائج أنه في سبيل تكوين ثقافة المواطنين يحتل أصحاب مذهب التحديث الجديد مكان الصدارة، فقد كانوا روادا ومفكرين ومحركين لتحقيق المجتمع المدني، وأما اشتراك الاتجاه التقليدي المتطور في حركة تطوير المجتمع المدني فكان نتيجة فيما يبدو للإنجاز الذي حققه مذهب التحديث الجديد الذي كان قد سبق أن عاش في كنف ثقافة المواطنين؛[٣٨] وبالطبع تمثل هذه النتيجة تبسيطا للمسألة وهي نظرة تجمد مذهب التحديث الجديد داخل قضايا معينة بعيدة عن الموضوعية وهو ما حدث بالضبط للاتجاه التقليدي المتطور.

مع أنه بصرف النظر عن هذه المنافسة فإن للمذهبين موقفا متوافقا فيما يتعلق بالجهود التي يجب أن تبذل من أجل التغلب على المشاكل الإنسانية المعاصرة مثل التعددية وإقامة الديموقراطية وتحقيق العدالة واحترام حقوق الإنسان؛ ومثال ذلك أنه بناء على التعاليم الإسلامية ووفقا لتاريخ الأمة الإسلامية فإن من المؤكد أن التعددية حقيقة واقعية لا يسع لأحد إنكارها؛ ولذلك يرى مذهب التحديث الجديد كما صرح به ممثله وهو نور خالص ماجد أن موقف الإسلام إزاء التعددية هو كيف يقوم الأمة الإسلامية بالتوفيق بينها وبين التحديث، ويتعلق هذا بدوره بمحاولة النظر إلى تاريخ الإسلام وتقييمه وتقييم التغيير والحاجة إلى نقل القيم الإسلامية ذات الصبغة العالمية إلى الحوار مع الواقع

ذي الصبغة المحلية المؤقتة،[٣٩] أي أن الإسلام والرؤية الإنسانية التي يحمل معه بما في ذلك التعددية بطبيعة الحال حقيقتان متلازمتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، ولذلك يرى الاتجاه التقليدي المتطور أن أي تفسير يقدمه الدين والتراث والإيديولوجية إن لم يخدم المصلحة الإنسانية فلا بد من التشكك فيه ومعارضته،[٤٠] وبعبارة أخرى إن التدين القائم على الانغلاق على النفس مع ادعاء الحقيقة المطلقة إنما قلة فهم للتعاليم الإسلامية في شمولها وكمالها.

وفيما يتعلق بالتعددية تتركز جهودهم في احترام حقوق الإنسان وقد صرح نور خالص ماجد أن حقوق الإنسان في حقيقة الأمر من أقدم الحقائق البشرية الواردة في الديانات مثل اليهودية والمسيحية والإسلام، وفي الإسلام بالذات تعد فريضة الحج في كثير من مناسكها اتباعا للتجربة الروحية التي حدثت لثلاثة أشخاص هم النبي إبراهيم وهاجر والنبي اسماعيل عليهم السلام في سبيل إقامة القيم الإنسانية العالمية على التوحيد،[٤١] وبالنسبة للنظرة المعاصرة يعد ذلك محاولة أساسية لاحترام حقوق الإنسان؛ وكان مثل هذا الاهتمام قد لقي ترحيبا إيجابيا من قبل أصحاب الاتجاه التقليدي المتطور، ظهر بشكل بارز في العمل على عقد إصلاح مع المسجونين السياسيين من ناشطي حركة ٣٠ سبتمبر وأعضاء الحزب الشيوعي الإندونيسي السابقين، وكان هذا من أنشطتهم إذ يزعمون أن كثيرا من أولئك المسجونين قد تعرضوا لمعاملة استبدادية وحرموا من حقوقهم المشروعة.

وبانتشار القيم الإسلامية الأكثر إنسانيا يكون الإسلام قد أدى وظيفة يستطيع بها أن يعيشه الشعب الإندونيسي في واقعهم، والثمر الذي يمكن أن يجنيه من ذلك هو تحقق الرخاء والسلام للشعب في حياتهم اليومية، وبالتالي فلم يعد الإسلام دينا منفصلا

عن الحياة، ولكنه أصبح جزءا من ثقافة الأمة الإسلامية الإندونيسية وتاريخهم.

مذهب التحديث الجديد والاتجاه التقليدي المتطور: بين التعارض والتكامل

إنه بصرف النظر عن الجدل الابستمولوجي القائم حول وجود هذا المذهب وهو الاتجاه التقليدي المتطور فإنه حقيقة تفرض نفسها فيما هو متداول من الكلام حول الإسلام في إندونيسيا المعاصرة،[٤٢] ولذلك فإن القضية الأساسية التي يجب مناقشتها لم تعد تدور حول التساؤل عن وجوده وإنما تكمن في الإسهام الذي قدمه هذا المذهب في سبيل نشر الإسلام في ربوع إندونيسيا خاصة وعلى مستوى العالم عامة.

وبالنظر إلى الرؤية التي يتبناها فإن الاتجاه التقليدي المتطور من المذاهب الجوهرية الإسلامية التي تحاول أن تجعل قيم الإسلام حية وقابلة للتوافق مع كل الظروف الزمانية والمكانية، ولذلك فإن قراءة التراث على أساس المنهج النقدي وبطريقة عقلانية تمثل جزءا لا يتجزء عن جميع الأسس الفكرية التي يعرضها؛ ومن هذه الناحية يعد توافقه مع مذهب التحديث الجديد حقيقة لا قبل لأحد إنكارها؛ ومع ذلك فإن لكل منهما مميزاته الخاصة سواء كانت تفوقا أم ضعفا؛ فمن ناحية يتفوق مذهب التحديث الجديد على سبيل المثال في أنه كان رائدا في تفسير النصوص الدينية بالشمولية وذلك بالإضافة إلى ما يقوم به من خلال أفكار فضل الرحمن (Fazlur Rahman) المستنيرة من مساعدة المجتمع الغربي على فهم الإسلام فهما صحيحا، ذلك الدين الذي طالما أساءوا فهمه،[٤٣] بيد أنه بجانب ذلك يعاني مذهب التحديث الجديد من

ضعف أساسي في الموضوعات التي يثيرها ويعالجها، إذ هي قاصرة في بلوغ أهدافها على النخبة من أعضاء الجمعيات والمنظمات الإسلامية، وهي أكاديمية في طبيعتها و لم تترسخ لدى الطبقات الوسطى من المجتمع بشكل أوسع؛ وتمشيا مع ذلك في الجانب العملي والممارسة بقي مذهب التحديث الجديد متخلفا عن ركب مسيرة الأمة؛ ومن ناحية أخرى يتمثل تفوق الاتجاه التقليدي المتطور في تعرفه على النظريات والمناهج الفكرية لمختلف المذاهب السائدة ابتداء من المذاهب اليمينية إلى المذاهب ذات الطابع اليساري، إلا أن هذا الثراء لم يتم وضعه بشكل متكامل في بوتقة واحدة تعكس الشمولية والأصالة؛ إنه مذهب فكري لم يزل يتجه إلى التكوين بالبحث عن الشكل النهائي.

ويزيد الأمر سوءا عندما يقع أصحاب الاتجاه التقليدي المتطور في مجادلة أنفسهم، فإن مذهب الجوهرية الإسلامية بما تحمل من قيم مثل النقدية والتعددية لم يتم تطبيقها إلى حد ما في حياتهم؛ والدليل على ذلك أنهم يضعون فاصلا دقيقا فيما يبدو بينهم وبين مذهب التحديث الجديد، بل يغلب على الظن أنهم يقعون في تبسيط المسألة بحيث لم يظهروا موقفا نقديا صريحا، وذلك كزعمهم أن مذهب التحديث الجديد من أتباع ابن تيمية[٤٤] وهو زعم ليس له أساس لأن فضل الرحمن الممثل لمذهب التحديث الجديد يرى ابن تيمية كما هو عليه دون التخلي عن موقفه النقدي، وهو يعترف لهذا الشخصية الذي عاش في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي بجهوده الإصلاحية، ورغم ذلك فإن فضل الرحمن قدم نقدا صريحا لموقف ابن تيمية وأهل السنة الذين يرون السلطة السياسية غير قابلة للمساءلة[٤٥] وكذلك يأسف لما قام به ابن تيمية من توجيه نقد لاذع لمسلمات الفلاسفة والمتكلمين؛[٤٦] ويرى فضل الرحمن ومذهب التحديث الجديد معه أن هجوم ابن تيمية على الفلسفة يظهر ضعفه في مجال

التفكير ولن يفضي بالإسلام إلى أن يتمتع بالحيوية والاستمرارية، فمهما يكن من الأمر فإن الفلسفة حاجة فكرية يجب تطويرها لمصلحة الفلسفة نفسها وللعلوم الإسلامية الأخرى أيضا، وهذا ضروري لأن الفلسفة تنمي روح النقد والتحليل وتأتي بأفكار جديدة كوسيلة للتفكير في تطوير مختلف العلوم في الإسلام؛[٤٧] وبعبارة أخرى لا يمكن فصل الإسلام عن العقلانية التي ماهيتها الفلسفة.

وفي الواقع يلاحظ في النقد الذي قدمه الاتجاه التقليدي المتطور إلى مذهب التحديث الجديد أن فيه تكلفا حتى يميل إلى إنكار أي إنجاز أسهم به مهما كان شكله وحجمه؛ والحق أن النقد كان له وجاهته لو وجه إلى تقوية المنهج وتكملة الأفكار التي لم يعالجها بكفاءة مذهب التحديث الجديد، وكان ينبغي على الاتجاه التقليدي المتطور أن يفسح المجال للحوار الواسع مع مذهب الجوهرية الإسلامية بل مذاهب النصوصية للتعرف على تفوق كل منها وضعفه؛ فمن مثل ذلك الحوار ينشأ موقف يعتمد فيه الواحد على الآخر حتى يحدث في النهاية مجال واسع لتطوير القيم الإسلامية بشكل أكثر شمولا وقابلة للتطبيق في التغلب على المشاكل البشرية.

وفي ذلك الإطار أيضا فإن الادعات التي كثيرا ما صدر عن بعض أصحاب مذهب التحديث الجديد حول مكانتهم كرواد في الترويج للموقف المتحرر وأمثاله مع التقليل من شأن الغير لهو أمر يجب اجتنابه لأنه لن يؤدي إلا إلى التنابز مما يزيد من كثافة الفاصل المانع لحدوث حوار بناء، ولو كانوا صادقين ومنصفين لأدركوا هذا التباعد الفكري بين مفكري مذهب التحديث الجديد والعوام، الأمر الذي يعطي انطباعا بتعاليه وانحصاره بين النخبة فقط[٤٨] والنتيجة عدم القدرة على النـــزول بالأفكار إلى المجتمع خاصة فيما بين المستضعفين والمنبوذين.

ولذلك فإن القضية الحقيقية التي ينبغي طرحها هي الاستعداد لقبول الاختلاف، لأن الاختلاف طبيعة في الحياة لا يمكن تجنبه؛ بيد أنه لا ينبغي أن يؤدي إلى التعارض، بل يجب توجيهه إلى التكامل وإثراء الفكر وتوسيع الآفاق وتقوية المناهج الفكرية؛ ومثال ذلك مسألة تناول التراث ووضعه إلى جانب التحديث؛ عندما يتم طرحها لا ينبغي أن تكون مجرد خطاب أو محض وسيلة للهجوم على المذهب الآخر وتأييد مذهبه بل على العكس من ذلك يجب أن يكون أساسا للبحث عن الأصالة والتحقق في نفس الوقت بالتحديث، الأمر الذي يأتي بالتنوير فعلا للبشرية في أبعادها الروحية والفكرية والحياة اليومية.

ومن خلال هذه الجهود يتم الحد مما يبدو في موقفهم من انعدام التلازم لأنه إذا أردنا الدقة فإنهم يقعون في كثير من الأحيان في انعدام التلازم سواء على مستوى الأفكار أم بين الأفكار والحركة، وهكذا فإن الجدل القائم بين النظرة المعرفية لكل من مذهب التحديث الجديد والاتجاه التقليدي القديم ينبغي ألا يستمر فإن البحث المتأني يدرك بالإنصاف أن النظرة المعرفية لهما بصرف النظر عن التفوق والضعف لدى كل منهما تمثل في حقيقة الأمر اندماجا بطريقة إبداعية بين التراث الإسلامي والغرب والثقافة المحلية، وفي النهاية يؤمل من انعقاد الحوار البناء أنهم يستطيعون أن يتغلبوا على ضعفهم وبالتالي يمكن لمذهب الجوهرية الإسلامية بدوره الذي يمثل آمالا مشتركة بين المذهبين أن تتجسد في الحياة، وهكذا يتجسد تباعا تحقيق العدالة والمساواة والتعددية والرخاء في الحياة من خلال ما نطلق عليه على سبيل المثال اسم المجتمع المدني القوي حتى تصير الدولة أكثر إنسانية وخالية من المصالح الطائفية والمصالح المؤقتة المستغلة.

الهوامش

١. Fazlur Rahman (فضل الرحمن)، Islam: Challenges and Opportunities، في *Islam: Past Influence and Present*، Alford T. Welch و Pierre Cachia (eds.) *Challenge*، (Edinburgh: Edinburgh University Press)، ١٩٧٩، ص ٣٢٤.

٢. *المرجع السابق*، ص ٣٢٠.

٣. فضل الرحمن، Roots of Islamic Neo-Modernism في فيليف ح ستودارد وأصحابه (محققين)(Philips H. Stoddard) et. al. (eds.)، *Change in the Muslim World*، نيو يورك (New York: Syracuse University Press)، ١٩٨١، ص ٣٣.

٤. John L Esposito (جون ل. إسبوسيتو)، *Islam The Straight Path*، (New York Oxford: Oxford University Press)، ١٩٨٨، ص. ١٨٢.

٥. فضل الرحمن، An Autobiographical Note، في *Journal of Islamic Research*، مجلد ٤، رقم ٤، أكتوبر ١٩٩٠، ص ٢٣٠.

٦. فضل الرحمن، *Islam*، الطبعة الثانية، (Chicago & London: University of Chicago Press)، ١٩٧٩، ص ٢٣٥.

٧. انظر جوهن أوبيرت فول (John Obert Voll)، *Islam: Continuity and Change in the Modern Word*، (Boulder, Colorado: Westview Press)، ص ٣٤٩.

٨. فضل الرحمن، *Islam and Modernity: Trasnformation of an Intellectual Tradition*، (Chicago and London: The University of Chicago Press)، ١٩٨٤، ص ١٤١.

٩. *المرجع السابق*، ص ٥-٧؛ انظر أيضا: فضل الرحمن، Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives في *International Journal of Middle East Studies*، مجلد ١، (Cambridge: Cambridge Univeristy Press)، ١٩٧٠، ص ٣٢٩-٣٣١.

١٠. *المرجع السابق*، ص ٤.

١١. انظر أيونيس رحمة (Iones Rakhmat)، Konflik Interpretasi Kitab Suci Kristen، ["مشكلة تفسير الكتاب المقدس"] في صحيفة *Kompas* عدد الجمعة ١ فبراير ٢٠٠٢م، ص ٢٥.

١٢. فضل الرحمن، *Islam and Modernity*, ص. ١٤٣.

١٣. بودي منور رحمن (Budhy Munawar Rahman)، Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam ["من مرحلة الأخلاقية إلى فترة التاريخ: أفكار مذهب التحديث الجديد في إندونيسيا"] في Edy A. Efendi (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*، ط ١، Bandung: Zaman Wacana Mulia، ١٩٩٩م، ص ٢٦٢.

١٤. *المرجع السابق*، ص ٢٧١.

١٥. عبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid)، *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (*صراع الدولة والدين والثاقفة*)، ط١ (Jakarta: Desantara، ٢٠٠١م، ص ١١١.

١٦. بودي منور، "من مرحلة الأخلاقية..."، *المرجع السابق*، ص ١٠١.

١٧. جريجوري جيمس برتون (Gregory James Barton), *The Emergence of Neo-Modernism: a Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: Textual Study Examining the Wiriting of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid* (Monash University)، ١٩٩٥، ص. ٥٤ — ٥٦.

١٨. مرزوقي واحد (Marzuki Wahid)، Pemikiran Islam di Indonesia Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru ("الاتجاه التقليدي المتطور: الروح الجديدة في الفكر الاسلامي بإندونيسيا")، دورية *Tashwirul Afkar*، عدد ١٠ السنة ٢٠٠١، ص ١٤.

١٩. أحمد باصو (Ahmad Baso)، Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam، في دورية *Tashwirul Afkar*، عدد ١٠ السنة ٢٠٠١م، ص ٣٢-٣٣.

٢٠. انظر محمد عبيد الجبيري، : *Post-Tradisionalisme Islam*، مترجمة إلى اللغة الاندونيسية، ط١ (Yogyakarta: LkiS، ٢٠٠٠م، ص ١٩-٢١.

٢١. انظر يواخم واخ (Joachim Wach)، Perkembangan dan Metode Studi Agama ("تطور الدراسات الدينية ومنهجها")، مترجمة إلى اللغة الاندونيسية، في أحمد نورما بيرماتا (Ahmad Norma Permata)، *Metodologi Studi Agama* (*منهج الدراسات الاسلامية*)، ط١ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٢.

٢٢. *المرجع السابق*، ص ٢١-٢٢.

٢٣. انظر أحمد باصو، "مذهب التحديث ..."، *المرجع السابق*، ص ٣١.

٢٤. *المرجع السابق*، ص ٣٣-٣٤.

٢٥. يتم أداء هذا الفن بالموسيقا التقليدية الجاوية حيث يتعرض المؤدون لنوع من الغيبوبة نتيجة مسحة من الجن أو ما شابه وذلك، وفي الوقت الذي يتعرضون فيه للغيبوبة يقومون بحركات مثيرة مثل أكل الزجاج، وبلع لهيب النار، ونصب السكين على الجسد، والبقاء في القبر كالميت ساعات؛ انظر Bila Pesantren Mengelus Jatilan ("عندما يتقرب المعهد إلى جاتيلان")، مجلة ثقافية *Desantara*، العدد ١، السنة الأولى/٢٠٠١، ص ٧.

٢٦. *المرجع السابق*، ص ٤.

٢٧. هيندرو براستيو (Hendro Prasetyo)، *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia* (*الاسلام والمجتمع المدني: آراء المسلمين بإندونيسيا*)، Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama، ٢٠٠٢م، ص ٧٠.

٢٨. انظر بختيار افندي (Bachtiar Effendi)، Masa Depan *Civil Society* di Indonesia: Memeriksa Akar Sosio-Religius ("مستقبل المجتمع المدني"

بإندونيسيا: البحث عن الأصول الدينية والاجتماعية")، في دورية تصوير الأفكار *Tashwirul Afkar*، العدد ٧ السنة ٢٠٠٠م ص ٢٣؛ وانظر أيضا أحمد باصو، Islam dan *Civil Society* di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik ("الاسلام والمجتمع المدني: من الموقف المحافظ إلى المنهج النقدي")، في دورية تصوير الأفكار *Tashwirul Afkar*، العدد ٧ ، السنة ٢٠٠٠م ، ص ١٦.

٢٩. آزيوماردي آزرا (Azyumardi Azra)، *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (*نحو المجتمع المدني: أفكارا وحقيقة وتحديا*)، ط١، Bandung: PT Remaja Rosdakarya، ١٩٩٩م ، ص ٧.

٣٠. أحمد باصو، *الإسلام والمجتمع المدني..*، ص ٨.

٣١. انظر بختيار افندي ، Wawasan al-Quran tentang Masyarakat Madani Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern ("توجيهات القرآن حول المجتمع المدني نحو تحقيق دولة الشعب الحديثة")، في دورية *Paramadina* العدد ١ ، رقم ٢ ، ١٩٩٩م ، ص ٧٨ — ٩٠.

٣٢. انظر أحمد باصو، *الاسلام والمجتمع المدني..*، ص ١٣ — ١٤.

٣٣. انظر أحمد باصو ، *مذهب التحديث الجديد...*، ص ٤٥-٤٦.

٣٤. *المرجع السابق*، ص ٣٩، لقد توصلوا إلى نتيجة هي عدم قيام مذهب التحديث الجديد بتطبيق المنهج النقدي تجاه الدولة بناء على ما طرح آزرا من أفكار، فقد صرح نقلا عن كين (Keane) أن الديموقراطية ليست عدوا لدودا للدولة ولا صديقا حميما لها، إنما الديموقراطية تطالب الحكومة لإدارة المجتمع المدني بشكل لا إفراط فيها ولا تفريط، فالنظام الأكثر ديموقراطيا لا يمكن تحقيقه من خلال سلطة الدولة ولا يمكن بناؤه بدون سلطة الدولة، انظر آزيوماردي آزرا، *المجتمع المدني..*، ص ٦.

٣٥. انظر بختيار افندي، "توجيهات القرآن حول المجتمع المدني..."، *المرجع السابق*، ص ٧٤.

٣٦. انظر آزيوماردي آزرا، *المجتمع المدني...*، ص ٨ — ٩.

٣٧. انظر نور خالص ماجد (Nurcholish Madjid)، *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (*الاسلام الاندونيسي والتحديث*)، ط١، Bandung: Penerbit Mizan، ١٩٨٧م ، ص ٢٠٤.

٣٨. انظر هيندرو براستيو، *الإسلام والمجتمع المدني...*، ص ٢٤٣، ٢٩٩.

٣٩. نور خالص ماجد، In Search of Islamic Roots for Moderns Pluralism: The Indonesian Experiences في مرك ر. وودورد (محقق) (Mark R. Woodward [ed.])، *Toward a New Paradigm: Recent Decelopments in Indonesian Islamic Thought*، Arizona: Arizona State University، ص.٩٨-١٠٠.

٤٠. مرزوقي واحد، "الاتجاه التقليدي المتطور..."، *المرجع السابق*، ص ١٤ — ١٥.

٤١. نور خالص ماجد، *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (*الإسلام دين الانسانية: تحقيق التراث والرؤية الإسلامية الجديدة لاندونيسيا*)، Jakarta: Penerbit Paramadina، ط١، ١٩٩٥م، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٤٢. ويقر مرزوقي واحد كممثل للاتجاه التقليدي المتطور أن نظرية المعرفة للاتجاه التقليدي المتطور لم يتم اكتشافها بعد، ولكن بشكل ضمني تعد هذه الحركة وثبة للتراث، حيث تنطلق من التراث تجدده وتقوم بمحاورته بشكل مستمر بالتحديث فحدثت طفرة تكون بها تراث جديد يختلف كل الاختلاف مما قبله فصار الأمر فيه استمرارية وعدم الاستمرارية في نفس الوقت؛ انظر مرزوقى واحد، "الاتجاه التقليدي المتطور..."، *المرجع السابق*، ص ١٩-٢٠.

٤٣. رتشارد تش. مارتين(Richard C. Martin)، Fazlur Rahman s Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion s Appraisal في إرلي ح. ووف وبريديريك م. ديني (محققين) (Earle H. Waugh) & Frederick M. Denny (eds.)، *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*، Atlanta: Scholars Press، ١٩٩٨، ص٢٤٩.

٤٤. انظر أحمد باصو، Epilog: PMII, dari Islam Liberal ke Post-Tradionalisme Islam' ("التكملة، حركة الطلبة الإسلامية الإندونيسية من الاسلام المتحرر إلى الاتجاه التقليدي المتطور")، في محمد حنيف ظاكري وزيني رحمن (Muh. Hanif Dhakiri & Zaini Rahman)، *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (*الاتجاه التقليدي المتطور: كشف النقاب عن أفكار حركة الطلبة الاسلامية الإندونيسية*)، Jakarta: Isisisndo Mediatama، ط١، ٢٠٠١م، ص ٩٨.

٤٥. فضل الرحمن *Islamic Methodology in History*، Delhi: Adam Publisher & Distributors، ١٩٩٤، ص٩٣.

٤٦. فضل الرحمن، *الاسلام*، ص ١٢٣.

٤٧. فضل الرحمن، *Islam and Modernity*، ص ١٥٧.

٤٨. انظر آزيوماردي آزرا، *المجتمع المدني..."*، ص ١٥٢.

عبد الأعلى هو خريج *الدراسات العليا* جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا؛ المدرس بالدراسات العليا جامعة سونان أمبل (Sunan Ampel) *الإسلامية الحكومية سورابايا*.