DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v20i2.5673

ISLAM AND THE HUMANITY OF THE STATE: From *Fiqh* of Politics to *Fiqh* of Citizenship

الإسلام وإنسانية الدولة : من فقه السياسة إلى فقه المواطنة

Hijrian Angga Prihantoro
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: hijrian.prihantoro@uin-suka.ac.id

Abstract

The intellectual debate of this age in the field of Islamic studies is the discovery of the relationship of religion and the nation-state. Religion in the old age is understood by fiqh (Islamic jurisprudence), then the theory of religion on the concept of politics was called the doctrine of fiqh's politics. The present age shows that the religious man does not speak only about the position of religion in political discourse, but also about the concept of the humanity of the state. I want to apply my study on Islam and humanity of state in the Indonesian context because there are multitudes of nationalities and cultures. This research uses an integrative approach that combines the phenomenological approach with the sociological approach. This research aims to analyze the relation between the religion of Islam and the activity of human thought on the concept of the human state by transforming the concept of the fiqh of politics to the fiqh of citizenship. This research proves that the conceptual transformation from fiqh of politics towards fiqh of citizenship, with all its consequences, must be seen as a process of political agreement and it can be accepted as long as it always pays attention to social justice and general welfare.

من الجدليات الفكرية في هذا العصر في مجال الدراسات الإسلامية هو

اكتشاف علاقة الدين بالدولة. فالدين في العصر القديم يفهم بالفقه، فنظرية الدين عن مفهوم السياسة سميت بفقه السياسة. والحاضر أن الإنسان المتدين لا يتكلم عن موقف الدين في الخطاب السياسي فقط، بل عن مفهوم إنسانية الدولة. ونريد أن نطبق دراستنا في السياق الإندونيسي لأن فيه التعدديات من اللغويات والجنسيات والثقافيات. ويستخدم هذا البحث المقاربة التكاملية التي تتضافر بين المقاربة الفينومينولوجية والمقاربة السوسيولوجية. يهدف هذا البحث تحليل علاقة دين الإسلام مع نشاط الفكر الإنساني عن مفهوم الدولة الشعبية البشرية من خلال تحويل الفهم من فقه السياسة إلى فقه المواطنة. إن هذا البحث يثبت أن التحول المفهومي من فقه السياسة إلى فقه المواطنة، بكل ما يترتب عليه، يعتبر كعملية التوافق السياسي. فعلى ذلك يمكن قبوله طالما أنه يهتم اهتماما بالعدالة الاجتماعية والمصلحة العامة.

Keywords: *fiqh of citizenship; Islamic politic; nation-state*

Received: October 15, 2018; Accepted: October 2, 2019

المقدمة

إن تطور التكنولوجيا والعلوم التقنية، بما في ذلك تطور العلوم الاجتماعية للبشرية هو سريعة جدا، قريبة نسبيا من مسافة الاختلافات الثقافية بين منطقة وأخرى. وهذا، بدوره، له تأثير كبير على الوعي البشري لما يسمى ظاهرة "الدين". لم يعد من الممكن التعامل مع الدين من أجل العصر الحالي ولا يفهم الدين فقط من خلال نهج معياري لاهوتي بحت.

في السياق الحالي بإندونيسيا، إن تأثير الفهم الجزئي للتعاليم الدينية الإسلامية، التي تتجمع بعد ذلك في الطبقة الجيولوجية للفكر الديني، يجعل القواعد الأخلاقية الإسلامية الشاملة، بشكل فعال بحيث يكون حصريًا ومميزًا، وغير تاريخية. بحيث أنه في بعض المناطق والعصور، في إندونيسيا على سبيل المثال

في هذه الحالة، هناك عملية تشويه للقيم الأخلاقية الإسلامية لتكون ضيقة وصارمة للغاية. لذلك ليس من المستغرب أن تتفرق هذه العقلية الحصرية بشكل خاص. للأسف، فإن فئات وتصنيف الهويات الاجتماعية في أنماط القراءة ثنائية العدائية أكثر أهمية من البحث عن نقاط التقاء للقيم الأساسية المختلفة التي يمكن أن نسج الخيوط التعددية على الأرض الإندونيسية.

إن محمد دحلان في بحثه عن تحديث الفقه في إندونيسيا، على الرغم من أنه قد يتحدث عن وصفية الفقه الحديث، إلا أنه لم يذكر مفهوم فقه المواطنة على الإطلاق. وهو قد استعرض كيفية تحويل الفقه من عالم المدارس التقليدية الإسلامية إلى العالم الحديث من خلال فكر نور خالص ماجد فحسب ولا غير (Dahlan 2019).

لقد حاول عبد العزيز بالفعل الحوار بين الفقه الكلاسيكي والفقه الحديث من خلال كيفية العلاقة بين الذمي ومفهوم المواطنة. لكنه في بحثه، لم يصف بوضوح كيف أن ترسم مثالية خريطة العلاقات بين الأحكام الدينية والقوانين الدولية الشعبية في بناء فقه المواطنة (Aziz 2016).

في حين أن أنطون ويديانتو يتكلم عن تطور الفقه في العصر الحديث وهو يستعرض كيفية فهم الفقه بطريقة معاصرة وأضاف قضية الشريعة مقاحش كحل لها. أنطون في بحثه ذلك، رغم أنه قد تحدث عن الفقه في العصر الحديث، لكنه لم يتحدث عن كيفية الفقه الحديث يستعلج مشكلة مفهوم المواطنة (Widyanto 2011).

وأما زبيدي في دراسته عن تطوير الفقه الموجه اجتماعياً، يتحدث عن مقارنة الفقه الديالكتيكي مع الواقع التجريبي للمجتمع وهو ذكر أن هناك حاجة إلى تجديد المنهجية بحيث يكون الفقه ذا صلة بالسياق الاجتماعي للمجتمع. إن قضية التوجه الاجتماعي التي أثيرت جعلته أن يتوقف فقط مثل كيفية تقديم الفقه الاجتماعي. لكنه لم يتطرق بعد إلى وجود الفوقية الاجتماعية للمجتمع الحديث، وهي التي تدور حول هوية المواطنة (Zubaedi 2006).

استنادًا إلى الأدبيات الأكاديمية التي تمت مراجعتها أعلاه، هناك العديد من المواقع الجديدة في هذه المقالة والتي لم يناقشها الباحثون السابقون. وبالتالي، فإن هذه الدراسة تسعى إلى (١) تتبع كيفية إمكانية تضافر العلاقة بين الدين والانسان والقانون الوضعي (٢) تصميم مفهوم الفقه للمواطنة المثالية (٣) عرض تحدياتها العملية في اندونيسيا وفي الوقت نفسه تؤكد أن إندونيسيا ليست دولة ثيوقراطية بل دولة ديمقراطية.

فهذا البحث يهدف لاكتشاف علاقة الدين وهو الإسلام مع الإنسان عن حقيقة وجوده السياسي. نريد أن نتحدث عن مفهوم فقه المواطنة التي وهي من التنمية الفكرية المستنبطة من قيمة فقه السياسة في الشريعة الإسلامية. ويستخدم هذا البحث المقاربة التكاملية لتواصل ماهية التعاليم الدينية إلى مفهوم الدولة الشعبية البشرية. وإندونيسيا كالنمط النموذجي كان مجالا تطبيقيا عن كيفية إفهام مفهوم فقه المواطنة. ولعل هذه الدراسة تستطيع أن تحث المفكرين في إندونيسا بالبحث عن أهمية تحويل الفكر الديني من فقه السياسة إلى مفهوم فقه المواطنة.

الإسلام، والإنسان، والوجود السياسي

بالتأكيد لن ننسي حادث سقوط نبينا آدم وسيدتنا حواء عليهما السلام من جنة عدن إلى الأرض. وبسبب هذا الحدث، دخلت الإنسانية إلى عالم الاستفهامات. يبدو أن كل شيء في الكون يتحول إلى أسئلة لم تتوقف حتى هذه اللحظة. قبل الذهاب إلى الفضاءات النظرية، تفترض الدراسة العلمية دائمًا توضيح المصطلحات المستخدمة. تعمل هذه الجهود التنقية على فتح أفق الفهم الأولى أثناء رسم خرائط طرق التنفيذ.

إن تعريف الدين، وفي هذا السياق هو الإسلام، عالميا ورسميا، ليس بالتأكيد مثل القول ببساطة بأن الإسلام هو عقيدة تعلم عن التوحيد فحسب. لأنه في الواقع أشمل من ذلك. فعلى الأقل أن الإسلام له تصنيفان وجوديان: من ناحية

إنه دين، أي نظام المعتقدات والعبادة؛ ومن ناحية أخرى، إنه حضارة تنمو وتتطور دائماً تحت الفروق الدقيقة والإشراف على الدين نفسه (Ernst 2003, 57).

عندما يتم تعريف الإسلام بنمطين كما ذكرنا، فإن الدين لا يتعامل بكل بساطة مع الأمور المقدسة المتعلقة بنظام الاعتقاد وحده. لذا في مجال التطبيق، يجب أن يدرك بالطبع أن البشر-مع سلطات حريتهم-سيفهمون الدين وفقا لظروفهم الاجتماعية والثقافية. على ذلك أن دين الإسلام في تعاليمه يهتم دورا هاما بالظواهر الإنسانية؛ كلا الظواهر النفسية، الظواهر الاجتماعية، الظواهر التاريخية، حتى الظواهر الفلسفية. بهذا نستطيع أن نقول أن الوحي الذي في البداية معلوم من جهة الله والملائكة والرسل في شكله الأصلي، أصبح الآن النص المفتوح الذي يمكن أن تقرأه البشرية جميعا (Abû Zayd 2008, 40).

ويستند فهم الدين (فقه الدين) دائمًا إلى مصادر مركزية متسامية وهما القرآن والسنة. وعلى النقيض من ذلك، فإن أسلوب الإنسان في فهم الأنماط الدينية (فقه التدين) ليس بكل بساطة على جعل النص بمثابة جهاز إطار مفاهيمي. وذلك بأن تصميم مفهوم الدراسة في فهم الطرق البشرية للدين لا يمكن أبداً أن يفلت من الوقائع الموجودة في المكان والزمان (al-Najâr 1994, 14).

من الواضح في السجل التاريخي للحضارة الإسلامية أن المسلمين يطيعون في نفس شكل الحكومة الواحدة لمدة ١٢ قرنا تقريبا، دون الاضطرار إلى إثارة ضجة والقتال على حدود معينة. من الناحية النظرية، لا يعترف الإسلام بالحدود الإقليمية، والجنسيات، والأعلام، ورموز أخرى المختلفة. لكن وحدة الشعب بدأت في الاقتلاع على الأقل بعد غزو جنكيز خان على بغداد في عام ١٢٥٨ م. وعند تشيارا فورميتشي أن هذه هي الحركة الأولى وراء ولادة فكرة الوطنية نتيجة لتجزئة السلطة الإقليمية إلى مناطقة (Formichi 2012, 2).

فتحديد مصطلح الوطنية يجب أن يبدأ عن شكله الأساسي، أي علاقة الأمة بالوطن. إن الأمة نفسها وفقا لكريستوفي يافريلوت (Christophe Jaffrelot) تعني توجه بلد (دولة موجهة)، حيث الوطنية هي ببساطة إيديولوجية لهوية الأمة نفسها (Jaffrelot 2003, 2). يعتقد أنتوني سميت (Anthony Smith) كما قال

لويل وبارينغتون (Lowell W. Barrington)، أن الوطن هي اسم لسكان الناس يشتركون في نفس المنطقة التاريخية، والأسطورة نفسها، والثقافات المختلفة، وحتى المفاهيم الاقتصادية والحقوق القانونية لجميع الأعضاء. إن الوطنية، حسب قوله، هي مجموعة من الأيديولوجيات المتأصلة في الشعور بتضامن الأمة (Barrington 1997, 712).

نستنبط من تلك المقالات أن الوجود البشري الذي لا يمكن فصله عن المكان والزمان يؤكد أن وجوده في وقت ما يرتبط دائمًا بمكان في منطقة كمكان يعيش فيه حياتها الاجتماعية. إذا كان البناء الاجتماعي جيدًا وصحيحًا، فإن هذه الحاوية ستخلق أنواعًا مختلفة من الممارسات السياسية المستوحاة من نفس الشعور، والحب نفسه، والاهتمام بنفس التجربة.

ولكن ما يجب الإشارة إليه هنا هو أن الوطنية لها نوعان على الأقل من أنواع التصنيف: أولاً، الوطنية التوسعية، وهي إيديولوجية تقدس البلدات والقبائل بعضهم بعضا عن طريق إخضاع الدول الأخرى. ثانيا، الوطنية التأملية وهي إيديولوجية مقاومة على النظام الاستعماري وعملية الظلم (Ma'arif 2009b, 18).

إذا تأملنا تأملا دقيقا فبالطبع أن النوع الأول لا يتوافق مع القيم الإسلامية. بالنظر إلى أن التعصب هو رأس السلاح الذي يهجم انقسامات السيادة بين الأمم وحتى الدولة. والثاني هو في الواقع قادر على التآزر مع التعاليم الإسلامية. لأن حب الوطن، والتحرير من كل أشكال الظلم والاستعمار، وتقوية عناصر الأخوة هي على وجه التحديد جزءًا هامًا من التعاليم العالمية للإسلام نفسه. لأن الإسلام والوطنية كيانان يتواصلان ويتكاملان (Effendy 2003, 14).

تؤدي الجدلية بين الدين والإنسانية في منطقة معينة إلى نفس روح النضال من أجل تحرير الهوية الوطنية من أغلال الاستعمار. لأن الوطنية في البداية كانت روح النضال من كل أشكال القمع والاستعمار. ففي هذه المرحلة، وجدت التعاليم الدينية من داخل الجسم الديني وروح التوجه الوطني لدولة قائمة على الوطنية أساسها المركزي النموذجي.

قبل الذهاب إلى أبعد من ذلك، يجب التأكيد أولا على أن الدين يختلف بالتأكيد عن التدين، إذا كانت حقيقة الدين مفردة ومطلقة لأنها تأتي من الله، فإن الحقيقة التدينية ستكون عكس ذلك. هذا لا ينفصل لأن الحقيقة التدينية هي نتيجة تفسير الإنسان للنصوص الدينية. لذلك، وبناءً على الوجود البشري المهيب والمختلف، فإن الحقيقة التدينية ستكون أيضًا متعددة الأبعاد.

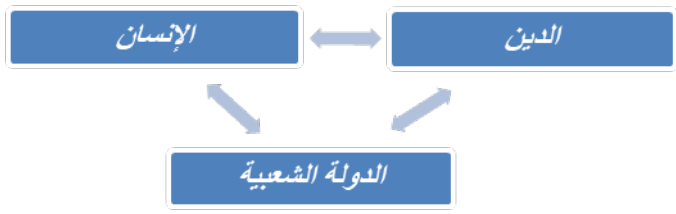
لا يمكن إجبار الحضارة والتقاليد في مجتمع ما على تطبيقها على أناس خرى لديهم حضارات وتقاليد مختلفة. حتى لو كان ذلك ممكنا، فإنه بالتأكيد ليس في شكله العملي، ولكن في قيمه الأساسية. لأن كل مجتمع لديه خلفية تاريخية مختلفة. وبينما كان الدين، فقد ثبت حمايته وإضفاء الشرعية على البشر المختلفين، بينما لا يزالون قادرين على التمسك بالقيم الأساسية لتعاليمه. وبالتالي، هذا هو الأساس لظهور مصطلح الدين الإنساني الذي يقترح للإنسلن بتخليق وجوده السياسي (Ḥanafî n.d., 135).

استوجبت الديالكتيكية العلائقية بين الدين ووجود الإنساني السياسي العملية باستمرار متداخلة ولم تتوقف أبدا. في حين أن الانقسام البنيوي يحتوي على مساحة قراءة أضيق. لأن ما يحدث هو عكس ذلك. تابعة بعضها البعض ولا تتعلق ببعضها البعض. واستناداً إلى هذه الاختلافات، فإن استخدام أسلوب القراءة في الديالكتيك العلائقي يمكن أن يقود ثقافة الأمة إلى فضاء لن يهمل أبداً من القيم الدينية. لأنه في نمط الديالكتيك العلائقى، يصبح نظام القيمة هو النقطة المركزية للمصب مع دين وتوجه الأمة.

لا يقل أهمية أن نلاحظ أن الدولة كالهوية الوطنية ليست هي نفس الهوية الإنسانية. وذلك أن الهوية الوطنية هي كيان محدود بالظروف الاجتماعية والثقافية ومكان في منطقة معينة. في حين أن هوية الإنسانية أكثر عالمية. لا يقتصر على أي شيء، ليست معزولة من قبل أي شخص (Ḥanafî n.d., 73). لكن الشيء المثير للاهتمام هو أن الإسلام، الذي يتمتع بقيم تعليم عالمي، يمنح دومًا مجالًا للاختلاف في ممارساته الأبوية.

واستناداً على ما سبق ذكره ،يمكن أن نرسم الجدلية العلائقية بين الدين والإنسان والدولة الشعبية على الصورة ١.

الصورة ١
العلاقة بين الدين والإنسان والدولة الشعبية



يتمتع الإسلام بقيم تعليم عالمية ولكن مع شكل جزئي في الممارسة. إن القيمة العالمية للتعاليم الإسلامية هي كيان يمكن قبوله من قبل أي شخص، ويمكن تنفيذه في أي وقت وفي أي مكان وهو صالح لكل زمان ومكان. وهذه العالمية هي التي تجعل الإسلام قادراً على الجدلية مع الواقع الاجتماعي المتغير للبشرية وفقاً لتطور فائدة البشرية.

اتجاه الفهم الإسلامي هو في الواقع حول مصالح البشرية جميعا. هذا هو في الواقع المعنى الأصلي لكلمة المصلحة العامة. في هذا الإطار، بالطبع أن الدين لا يتعامل فقط مع عملية العبادة وحدها، التي هي تماما موقف التعبدي، ولكن أيضا يعطي الفضاء الاجتهادي ذات الصلة بمنفعة الإنسان، بما في ذلك في مسألة كيف يجب على البشر بناء نظام اجتماعي سياسي في دولته (Imârah n.d., 88‘).

في الواقع، لم يسبق القرآن الكريم تقسيم واضح لنمطين من نماذج القراءة كما ذكرنا (بين التعبدي والإجتهادي). فكل هذا الأمر يعود على قدرة الإنسان على فهم القرآن الذي بتلك القراءة يستطيع الإنسان على إيجاد الخريطة الفكرية أينما ذكر في المجال التعبدي وأينما ذكر في المجال الاجتهادي. فهذان التقسيمان يتعلقان بكيفية تفسير الإنسان.

قال تعالى في كتابه الكريم: يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ". إذن، من الواضح هنا، الذي تقصده الأية هو البشرية ككل جميعا، وما هو مرغوب فيه حقيقة غير مكتوبة في هذه الأية هو الأخوة البشرية.

دائما أن الأخوة البشرية تتوصل إلى النظام الاجتماعي عن مفهوم جنسية الدولة. من أجل الحفاظ على سيادة الأمة، فإن المسار الأول الذي يجب تمريره هو تأسيس المؤسسة القانونية كنتيجة لتظهر الأمة في شكل الدولة. علاوة على ذلك، يجب على هذا البلد أن يسعى إلى اتخاذ خطوات سياسية لتحقيق العدالة الاجتماعية لكل شعبه. لأن العدالة مبدأ مطلق في دولة تجعل العدالة إمام الحكم (al-Hilâlî n.d., 315).

تمشيا مع مبدأ العدالة في سورة النحل رقم الأية ٩٠، أن الوطنية هي في الأساس شكل من أشكال الفكرة التي تهدف إلى جعل الانسجام في ترتيب الحياة. الحياة هنا ليست مفردة، بل يجب أن تكون مجتمعية. وهذا يعني أن هناك قيمة تريد وضعها كالفكرة الرئيسية لنظرية العدالة التي تتحول هذه الفكرة إلى مبادئ العدالة كأساس للبنية الاجتماعية التي تشكل شكلاً من أشكال الاتفاق الأصلي بين الشعب (Rawls 1971, 11).

وهكذا، فإن النقاش حول العلاقة بين الإسلام والوطنية لا يتم وضعه في حالة الانقسام البنيوي، ولكن يجب أن يُنظر إليه على أنه نتيجة للجدلية العلائقية الارتباطية. لأن كون المرء مسلما جيدا لا يعني أن يكون شخصا مناهضا لمفهوم الوطنية.

مفموم فقه المواطنة: جدلية النص الديني والواقع الإنساني

إن الدين في البداية، كان يعتقد أن وجوده هو أحد البراهين حتى يعرف الناس الحقائق الأساسية ويفهمونها. إن الحقيقة في الدين هي بالتأكيد لا تتعلق بالحقائق اللاهوتية فحسب، بل بالحقيقة الأخلاقية أيضًا، حتى بحقيقة الممارسة التطبيقية. ينزل الدين من إرادة الله، لكن التفاهم ومحاولة إدراك الدين يعودان

إلى البشر. عند هذه النقطة يولد علم أو فهم الدين، وهو إنساني بالكامل ويعتمد على إتقان المعرفة الإنسانية نفسها. إذن، الجزء الثابت هو الدين. الجزء المتغير هو علم أو فهم الدين. لذلك، فإن التوفيق بين الاثنين يمثل تحديًا كبيرًا للمفكرين الإسلاميين اليوم.

إننا إذا تتبعنا الحقل التداولي للغة العربية فلا نجد لكلمة وطن (nation) ومواطنة (citizenship) ذكرا في القرآن الكريم وكذلك في القاموس المحيط للفيروزآبادي، ولكننا بالمقابل نجد لكلمة "وطن" معنى في القاموس الوسيط، ويمكن القول إن الطهطاوي كان أول مفكر عربي في العصر الحديث يتكلم عن الوطن والمواطنة بالمعنى السياسي، فهو يرى أن الوطن هو عش الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته وهو البلد الذي نشأته تربته وعزاؤه وهواؤه ورباه نسيمه (al-Ṭahṭâwî 2002, 90).

ونجد الطهطاوي يتكلم عن المواطنة بأنها تعنى أن ثمة حقوق وواجبات (rights and duties) متبادلة بين الإنسان ووطنه، فحين يقال وطني فمعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التآنسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادا لقانون الوطن معينا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمانة وطنه التمتع بالحقوق المدنية (civil rights) والتمزى بالمزايا البلدية فهذا المعنى هو وطني وبلدي (al-Ṭahṭâwî 2002, 259).

من كل ما سبق فالطهطاوي يرى أن المواطنة (citizenship) تستلزم على المواطن (citizen) أن يؤدي واجباته تجاه وطنه، وبناء عليه يحصل على حقوقه كمواطن، أما إذا لم يؤد ما عليه تجاه وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها من وطنه. ومن ثم فعلى المواطنين الذين يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين هذا الوطن وتمكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه.

الدين في تقليد الفكر الإسلامي هو شكل من أشكال النشاط المزدوج الذي يربط دائمًا بين البشر وإلههم (العلاقات بين العبد والرب) وبين البشر أيضًا

(العلاقة بين الإنسان مع الآخر). إن وضع الإسلام والوطنية يقودنا إلى نطاق دراسة الممارسات الدينية في الأمة والدولة.

من بين العديد من المواقع الجغرافية التي تقع على هذه الأرض، فإن إندونيسيا هو منطقة خاصة. يتم تسجيل خصوصية الأرخبيل في مسار تاريخي مليء بالديناميات. الأرخبيل كمنطقة لا تتكون من فراغ، بالتأكيد لديها ثقافات ونظم قيمية خاصة بها. يتم تشكيل هذا التقليد ونظام القيم من الأنشطة الاجتماعية التي دائما تقع جدلية بين الإنسان مع الواقع لتخليق الحضارة المثالية.

التحول الثقافي هو جزء وجودي لا يمكن فصله في جسد الدين الإسلامي نفسه. لأنه منذ وجوده في العالم، جعل الإسلام الثقافة واحدة من الركائز عند النظر في ممارساته الشعائرية. لذلك ليس هناك شك في أن تعريف الإسلام لا يكفي فقط كعقيدة تنظم مجرد العبادات، بل كحضارة تستمر حتى الآن في التطور في اتجاه أكثر ديناميكية.

الفهم الديني هو شكل من أشكال الوعي الإنساني في الدين. إن الطريقة الإنسانية لفهم الدين ستواجه دائما عقبات إذا لم تتمكن من التقاط رسائل الله (المراد الإلهي) التي ينطوي عليها كل تعاليم دينية مشتركة. إذا كان الإسلام يتمتع بحيوية عالية، فإن تنشيط الفهم الديني أمر ضروري.

إن رحلة علم الشريعة وفيه السياسية الشرعية هي أحد أشكال إثبات أن عالم الإسلام العلمي يمكن أن يغير وجهة نظر وعقلية الحضارة. إن فكرة التجديد في فلسفة الشريعة الإسلامية في السياق الإندونيسي لا تزال تعتبر شيئاً مخيفاً للمس، حتى المحرمات التي يناقشها غالبية المسلمين في إندونيسيا. وذلك لأن الشريعة الإسلامية ترتبط ارتباطا مباشرا بالوحي الإلهي المقدّس، في حين أن الدعوة لتجديد التفسير ضدها مرتبطة دائما بالبعد الاجتماعي المتعدد للإنسانية. ناهيك عن الأدوات المستخدمة في قراءة النصوص الدينية هي السبب البشري نفسه من جهة، وكذلك السياق الإندونيسي الذي يختلف بالتأكيد عن فترة مكية وفترة مدنية على الجانب الآخر.

إن التجديد هو سنة الله التي هي من ذوي الخبرة وهو حاضر كدليل على الحياة في كل عصر. والفهم البشري الذي لم يتغير ولم يتجدد سيجعل الحياة راكدة وليست دينامية. هذا هو تجديد الفكر في الشريعة الإسلامية. إذا كان علم الفقه وأصوله كفلسفة للشريعة الإسلامية يتوقف أو لا يقبل عنصر التجديد في حد ذاته، فإن ذلك يعني إنكار تجديد خلايا المعرفة في حد ذاتها. إن تجديد علم الفقه من السياسة إلى المواطنة هو جهد علمي جدلي يتعلق بأربعة صيغ في جسد الفقه الاستهلالي نفسه. وتلك الصيغ الأربعة هي النصوص الدينية، القواعد، الطريقة الإيجادية والواقع الإنسانية.

يتطلب تجديد التفاسير للنصوص الدينية إجراء تغييرات في الحكم الفقهي بحيث يمكن دائمًا أن تكون ذات صلة. ويتم إضفاء الشرعية على الجهد الجدلي بين الاثنين من خلال القواعد أن الحكم يتغير بتغير الزمان والمكان. وهناك قاعدة آخرى بأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما. ففي هذه المرحلة، يجب النظر إلى تجديد الفقه السياسي في السياق الإندونيسي على أنه محاولة لربط تفسير النصوص الدينية في السياق الإندونيسي.

إن الغرض من تجديد التفسير في السياق الاندونيسي المستند إلى الفلسفة الإسلامية هو إحدى الخطوات التقدمية بحيث يمكن فهم معرفة أهالي الفخامة بشكل جيد ويمكن أن تكون ذات صلة بتطور الحياة البشرية في إندونيسيا. يجب أن تكون فلسفة الشريعة الإسلامية في السياق الإندونيسي قادرة على موازنة حياة الأمة والدولة بدءا من القضايا المدنية والسياسية إلى المشاكل المحيطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ستكون احتياجات المسلمين، خاصة في إندونيسيا، نموذجًا جديدًا للاجتهاد، وهو نتيجة منطقية للتغيير وحركة الحياة نفسها. إن الاختلاف في الأوضاع والظروف بالإضافة إلى الحدود الإقليمية بين الدول وثراء الثقافة الإنسانية فيها يتطلب من علم الفقيه أن يكون قادراً على الاندماج كحقيقة حية ويجب أن يتحقق ذلك لأن الفقه الكلاسيكي لم يعد قادراً تماماً على تعويض التقدم الحالي للتفاعل الاجتماعي الذي يختلف كثيراً عن الوقت الذي صيغت فيه كتب الفقه.

إن أحد نماذج تجديد الفكر في فلسفة الشريعة الإسلامية، وفقاً لحسن حنفي، هو جعل علم الفقه كواحد من طرق البحث العلمي-الإنساني. يجب أن يكون هناك تحول نموذجي من السابق كعلم ديني إلى العلوم الاجتماعية. ليس المقصود من هذا التغيير في النموذج الكشف عن الهوية الأصلية لعلم أصول الفقه، بل إعادة استخدام علم فقه كعلم يهتم بالمشاكل الاجتماعية للبشرية (Ḥanafî 2005, 26).

يجب أن جميع الجهود المبذولة للإصلاح في علم فقه السياسة محضة لمصلحة البشرية. وفي السياق الاندونيسي، يجب أن يكون قادرًا على تقديم فوائد حتى تكون حياة الأمة والدولة مستقرة ومثالية. العوامل المحركة للتجديد هي الواقع الإشكالي لحياة الأمة والدولة نفسها. ففي هذه المرحلة، أن فقه المواطنة يجب أن يكون وسيلة لتحويل الوعي الشخصي إلى الوعي الاجتماعي.

إن المشاكل التي يواجهها المسلمون في إندونيسيا مفتوحة بشكل متزايد، والعلاقات بين مواطنيها غالبًا ما تظهر بوجه خالي من القيم الأخلاقية. الفقه الإسلامي كعلم نشأ من الوحي الإلهي المليء بالقيم الأخلاقية لم يعد يشعر بوجوده. المقصد الرئيسي في الرسالة النبوية التي وهي تشكيل مجتمع أخلاقي يبدو الآن أن ينسي. لذا، يجب أن تكون الجهود المبذولة لتخليق فقه المواطنة أن ندرك أن أخلاق الإنسان هي إلهية، وأن شريعة الله هي إنسانية.

إن تطبيق الشريعة الإسلامية لن يكون ذا صلة أبدا دون الاعتماد على معرفة متعمقة بواقع الإنسانية. لأن واقع الإنسانية هو سياق تطبيق النصوص الدينية. دائما ما يذكر الفقهاء منذ العصور القديمة بأهمية المعرفة الشاملة للواقع (بالفعل، يحدث ويحدث) في صياغة القوانين الدينية للبشر. يجب أن تكون النصوص الدينية التي هي حقائق إنسانية مقدسة ثابتة وديناميكية تعددية دائما جدلية حتى لا يكون هناك أي خلط في الفكر. بسبب التغيير في عمر حزمة واحدة مع تغييرات في الفهم والمعرفة، فإن فقه المواطنة كفلسفة الشريعة الإسلامية في السياق الإندونيسي هي محاولة لقراءة نصوص التنوع مع الأساليب الحديثة بحيث تكون نتائج قراءتها ذات صلة بسياق الحياة الوطنية والشعبية.

لتصوير واقع السياق الإندونيسي، فإن الوعي الأول الذي يجب بناؤه هو أن حضارة وتقاليد مجتمع ما لا يمكن إجبارها على تطبيقها على أناس لديهم حضارات وتقاليد مختلفة. حتى لو كان ذلك ممكنا، فإنه بالتأكيد ليس في شكله العملي، ولكن في قيمه الأساسية. لأن كل مجتمع لديه خلفيات تاريخية ومشاكل اجتماعية مختلفة. إن حتمية الواقع البشري التي تتطور دائمًا مع جميع مشاكل الحياة هي حالة يجب مراعاتها بعناية. هذا يجب أن يتحقق لأن كل قضية قانونية لها معاييرها الموضوعية الخاصة بها. وما يواجهه البشر اليوم هو بالتأكيد مختلف عن ظروف الناس في وقت صياغة علم الفقه في العصور القديمة سابقا (Ismâʿîl 2002, 69).

الاختلافات في مجال الحدود، وتشكيل مفهوم الدولة الشعبية وحتى ترتيب العلاقات السياسية الدولية تصبح مفارقات تاريخية فضلا عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تتطلب تجديد الفكر في الشريعة الإسلامية. يمكن لجهود تجديد الفكر التشريعي الإسلامي في هذا السياق أن تكون بمثابة جهود إنمائية يمكن أن تستوعب ما هي احتياجات وأهداف الحياة البشرية (Hallaq 2014, xi).

يجب أن تكون محاولة تجديد الفكر التشريع الإسلامي قادرة على اختراق الحدود التاريخية وتطويرها في اتجاه أكثر ديناميكية. يجب أن تدرك الاختلافات في واقع الإنسانية أن النص والسياق يمكن أن يكونا جدليين. يقصد به أن النصوص الدينية يمكن وضعها في سياقها بحيث يكون لها علاقة بحالة العصر، وليس سياقها خالياً من القيم الدينية. لأن التجديد الفعلي للتعبير عن الفكر لا يتعلق بالعلوم فحسب، بل يعني أيضًا عن البشرية.

ويجب أن نفهم معا أن العملية الجدلية للنص والسياق لا تعني أننا نتعرض للبعد المقدس للنص تحت ظل تعدد السياقات. أو بالعكس، كما أنها لا تضع الواقع التعددي للبشرية فوق النصوص الدينية المقدسة. لأنه يمكن بالفعل التمييز بينهما، ولكن لا يمكن فصلهما. لذلك، يجب أن تكون فلسفة فقه المواطنة في السياق الإندونيسي قادرة حقًا على ربط الأمرين بحيث يمكن الاستمرار في التعاون جنبًا إلى جنب، ويمكنهما دائمًا أن يكونا مناسبين.

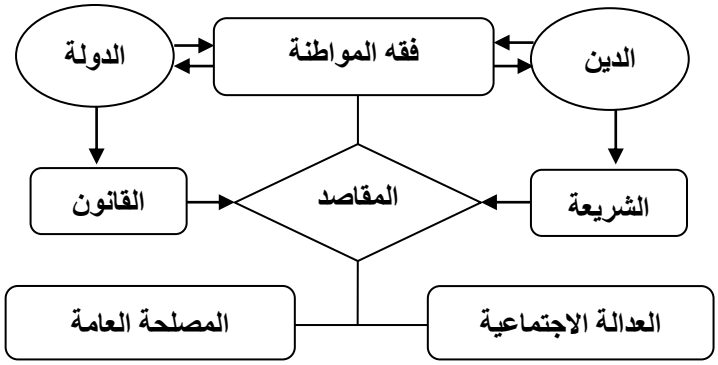
إن الديالكتيك العلائقى بين النصوص الدينية والسياق (الواقع والمشاكل) الإندونيسي هو أحد أشكال الوعي العلمى لكشف التفسير المتناقض بين الاثنين. إذا كان البحث عن النصوص الأحكامية سميت بالشريعة الإسلامية، ففي السياق الإندونيسي، تكون المواد الأحكامية في تسمية الدستور. إن جهود التآزر بين الاثنين من خلال فقه المواطنة كمنهجية الفلسفة (المنهاج الفلسفي)، كل من الأحكام الشرعية والدستور الإندونيسي (UUD)، لهما نفس التوجه لتطبيق العدالة الإجتماعية وتحقيق المصالح العامة.

سوى جانب مقصود نفس التوجه، فإن كلا من الدين والدولة لهما نفس الجانب الإيديولوجي ولكن مع استخدام مصطلحات مختلفة. إذا كان في الدين مفهوم عقائدي متعالي، فعندئذ يوجد في البلاد أساس أيديولوجي للشعب. إذا كان الأول يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتعاليم الدين الأساسية، فإن الثاني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهوية الدولة. هذا لا يعني أننا نحلم بالعلمانية بين الدين والدولة، لكننا نحاول رسم الكيانين في كل منهما من خلال الأصل الوجودي. ففي السياق الاندونيسي، يمكن تمييزهما بالفعل، ولكن لا يمكن فصلهما.

إن الوجود الإنساني الذي لطالما تطور دائمًا يتطلب تغييرات في الفهم. وهذا يعني أنه يجب أن يكون هناك تجديد الفكر الديني في السياق الإندونيسي. عند هذه النقطة، فإن فلسفة الشريعة الإسلامية في السياق الإندونيسي هي شكل من أشكال التفسير لكيفية إعادة استخدام فقه المواطنة كمنهج فلسفي لدراسة واقع الإنسانية في حياة الدولة والشعبية.

بناء على ما تم وصفه، يمكننا تجريد الإطار النظري العام لفلسفة فقه المواطنة في السياق الإندونيسي على الصورة ٢.

الصورة ٢
الإطار النظري العام لفلسفة فقه المواطنة في السياق الإندونيسي



اعتمادا على ما تم بيانه، إن العلاقة بين الدين والدولة لا ينبغي أن توضع وجهاً لوجه أحدهما على الآخر. بل وعلى العكس، يجب وضع فقه المواطنة كعوامل متكاملة في النشاط السياسي المدني وتشكيل الهياكل الاجتماعية والثقافية. لأنه إذا فشل الدين والدولة في التقابل والتكامل، إن الطابع الاجتماعي والثقافي والسياسي، بالإضافة إلى الجهد لوضع الإسلام كمزود وحيد الألوان فلن يسلم الإسلام إلا كعامل مثير للانقسام (Yusdani 2011).

واستنادا إلى الإطار النظري العام فيما سبق ذكره، فإن فقه المواطنة في السياق الإندونيسي يريد تأكيدا، مرة أخرى، أن يوجه المثل الإسلامية التي هي في الواقع حول مصالح البشرية ككل، وليس بسبب مصلحة الله. وذلك، لأن الله تعالى لا يحتاج إلى الناس للدفاع عن حقوقه. فإن النتيجة المنطقية هنا هي أنه يجب الحفاظ على القيم الإنسانية دائمًا. وعند هذه النقطة، يمكننا أن نؤكد أن التفاعل الرأسي بين الله وبين البشر يتناسب مع التفاعل الأفقي بين البشر.

إن من أهداف الشعب الإندونيسي هو بناء مجتمع عادل ومزدهر. عادلة في الرخاء، ومزدهرة في العدالة. من أجل تحقيق هذه المثل العليا النبيلة، يجب أن يكون هناك وعي مشترك بأنه يجب دائمًا الحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية للناس في الدين والدولة. وهذا يعني أن جميع قرارات الولاية القانونية يجب أن

تكون قادرة على استيعاب حقوق الإنسان للمواطنين من خلال جعل الأخلاقيات الاجتماعية أساسا لفكرة النهضة الوطنية رعاية متعدد الثقافات.

إن الشعب الإندونيسي، والمعروفة باسم مجتمع التعددية وديناميكيات الحياة التي تتطور باستمرار، فضلا عن المشاكل المتزايدة التعقيد في حياة المجتمع اليوم، وتركيز الوعي يؤدي إلى تحقيق الإنسانية عن طريق تطوير رؤى متعددة التخصصات. إن هذا الشرط مهم للغاية لكي نلاحظ أن فلسفة فقه المواطنة في السياق الإندونيسي تهدف دائما إلى الاستفادة في حياة الدولة والشعب. وهكذا، يمكننا أن نصنف الدين كأساسه الفلسفي، وقيام الدولة كفضاء عملي، وثقافة كونها سيطرة اجتماعية. من الديالكتيك العلائقية، يمكننا صياغة التدين في نشاط الدولة وكذلك في متعدد الثقافة.

دور فقه المواطنة: إندونيسيا نموذجا

إن حقلي الدراسة ما زالا على منبر الدراسات الإسلامية على عتبة الألفية الثالثة يدوران حول الدين وعلاقته بالوطنية التي تتجسد حاليا في شكل كيان الدولة الشعبية. لم يعد من الممكن النظر إلى الوضع المتعثر الذي يواجهه كلاهما على أنه مجرد مشكلة محدودة، ولكن تم مقاضاته حتى الآن على أساسات المبدأ. لأنه إذا لم يتم فهم العلاقات بين الاثنين بشكل صحيح، عندئذ يكون رسم الوجه السيئ الذي سيولد هو انتفاضة الحركات الانفصالية دينية دون الحاجة لوجود دولة، أو بالعكس، أن يكون لها دولة دون أن تكون متدينة. وسواء أدركنا ذلك أم لا، فإن هذا ما يحدث بالفعل على الأرض بإندونيسيا.

إن أحد الجوانب المهمة التي تدعم ميلاد الحضارة الإسلامية هي قدرة مسلمين على محاولة تغيير نموذج التفكير والسلوك في الاستجابة للتطورات المختلفة (Rusli 2012, 177) . وفي إندونيسيا أهم منظمتين إسلاميتين وهما المحمدية (Muhammadiyah) التي تأسست عام ١٩١٢، ونهضة العلماء (Nahdlatul Ulama: NU) التي تأسست عام ١٩٢٦. لكل واحد منهما نظرية مفهوم الفكر العلائقي بين دين الإسلام والدولة. كان فقه المواطنة لدى المحمدية

يأتي بما يسمى بالإسلام التقدمي (Islam Berkemajuan/Progressive Islam). إن هذا المفهوم كالهوية الدينية الوطنية لدى المحمدية يعلن كالموضوع الأساسي في مؤتمره عام ٢٠١٥ بماكاسار (Nashir 2015). إن جمعية المحمدية بمفهوم الإسلام التقدمي يرتكز في حل قضايا التربوية والصحية بإندونيسيا.

أما فقه المواطنة عند نهضة العلماء يأتي بمهفوم إسلام نوسانتارا (Islam Nusantara). فمفهوم إسلام نوسانتارا كالهوية الدينية الوطنية لدى جمعية نهضة العلماء يأتي كالموضوع الأساسي في مؤتمره عام ٢٠١٥ بجومبانج (Romli 2016). يرتكز نهضة العلماء بإسلام نوسانتارا لحفظ الثقافات والتعاليم الدينية التقليدية لحل القضايا الاجتماعية من خلال الوعي بالأخوة، وذلك بتطبيق مفهوم الأخوة الإسلامية والأخوة الوطنية والأخوة البشرية. فعلى هذا يجب أن تكون الديناميات المحلية في NU الإسلامية القائمة على روح أهل السنة والجماعة، واحترام التعددية، وروح الوطنية قبضة قوية للنهضيين في حياتهم اليومية (Jati 2012, 110).

إن كياهي الحاج أحمد دحلان كمؤسس الجمعية المحمدية يرى بأن تربية المجتمع من خلال انتشار تعاليم إسلامية كانت وسيلة من وسائل لكي يتقدم المجتمع الإندونيسي (Abdullah 2015, 22). أما حضرة الشيخ هاشم أشعري مؤسس نهضة العلماء قال إن دولة إندونيسيا ليست دولة يجب محاربتها (دار الحرب)، وليست دولة إسلامية أيضًا (دار الإسلام)، ولكن إندونيسيا دولة السلام (دار الصلح). استنادًا إلى تصريح الذي تم استخلاصه من رأي المذهب الشافعي، يمكننا أن نفهم أن بلدًا لا يقاتل الإسلام وهو يطبق القانون بينما لا يزال متمسكًا بالقيم الإسلامية ولا يحد من حركة المسلمين في تنفيذ ممارساتهم الشعائرية الدينية فهذا يعني أن الدولة مسالمة يجب الدفاع عنها بشكل تلقائي والدفاع عنها بكل الجسد والروح (Wahid 1989, 9).

وقد صرح عبد الرحمن وحيد، المعروف والمشهور باسم جوس دور (Gus Dur) وهو رئيس جمعية نهضة العلماء عام ١٩٨٤-١٩٩٩، بأن العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ ليسا سواء بسواء. لكن التاريخ أثبت أن البلاد تلعب دورا هاما في دعم وتشجيع ديناميكيات الحياة الدينية. وكذلك يلعب الدين أيضًا دورًا مهمًا في

خلق وتطوير أخلاقيات حياة الدولة. ومع ذلك، فإن الدولة لا يجب أن تكون في شكل دين معين، بما في ذلك الإسلام، وأهمها الانسجام مع الإسلام. وبالتالي، فإن مبدأ الاحترام المتبادل هو الأساس الرئيسي لاستدامة هذا البلد إندونيسيا (Wahid 2001, 166).

أصبح مبدأ احترام الديانات الأخرى جدول أعمال فكرية عبد الرحمن وحيد لتعزيز جمهورية إندونيسيا. يمكننا أن نتتبع هذا التفكير عندما عمل عبد الرحمن وحيد كرئيس عام لجمعية نهضة العلماء (PBNU). إن عبد الرحمن وحيد لم يقم فقط بإصلاح PBNU، ولكن أيضا مع كياهي الحاج أحمد صديق قد حاولا عملية الإفهام والتفهم بأن بانتشاسيلا (Pancasila/المبادئ الخمسة) كانت النقطة الصحيحة والنهائية في بناء نظام حياة متنوع في إندونيسيا. ويمكن استكشاف الفكرة الكبرى حول العلاقة بين الدين والدولة من فكرة "الوطنية" لدي خطة نهضة العلماء التي تم التصديق عليها لاحقاً في مؤتمر NU في Situbondo عام ١٩٨٤. وفي هذا السياق، أصبحت NU أول جمعية اجتماعية دينية تقبل إيديولوجية Pancasila كمبدأها الوحيد. لذلك قال عبد الرحمن وحيد:

> "في السياق الأخير عن السياسات الإسلامية، تمت صياغة الصيغة العلائقية بين الدين والدولة من جانب نهضة العلماء في مؤتمر بسيتوبوندو عام ١٩٨٣ بأن قبل انعقاد المؤتمر يقال بأن بانشاسيلا هو أساس نهضة العلماء في حين أن الإسلام هو عقيدة نهضة العلماء" (Wahid 2006, 104).

عند عبد الرحمن وحيد أن الإسلام لا يتطلب إقامة دولة دينية، ولكن ما يتحدث فيه هو حول الإنسانية ككل، التي ليس لها طبيعة إكراهيى في بلد ما. يكفي الإسلام أن يكون منبعا ساقيا لبانشاسيلا بالقيم النبيلة الدينية وتعددية الثقافة الوطنية، بحيث يمكن للإسلام أن يتوحد مع ثقافة المواطنين. وهكذا، يمكن القول بأن الدين والثقافة تصبح كيانات تشكل أيديولوجية الدولة في شكل بانشاسيلا (Ahmad 2010, 279).

وهذا يعني أنه لا يوجد سبب جدلي لرؤية ضرورة إقامة دولة إسلامية، لأن التعاليم والقيم الإسلامية لا تعتمد على وجود دولة، بل بأن المجتمع يستطيع أن

يمارس تعاليمه الدينية في مفهوم الدولة الشبعية، ففي هذه الحالة كان إندونيسيا نموذجيا المثاليا. في إندونيسيا وهو دولة شبعية لا دولة دينية يمكن للمسلمين أداء صلاة الجمعة وغيرها من التعاليم الدينية دون الحاجة إلى الانتظار والتنظيم في قانون الدولة. لأن المجتمع الذي يلتزم أخلاقياً بقيم تعاليمه الدينية لم يعد يتطلب وجود دولة دينية. هذا هو السبب الأساسي في أن NU لا يتطلب إنشاء دولة إندونيسيا الإسلامية.

حجة أخرى لماذا لا يتطلب NU إنشاء دولة دينية وذلك بسبب التعددية العالية في حياة شعبنا، فلا نحتاج إلى تأسيس بلد يقوم على دين معين. ألم يُذكر عن مدى قيمة الوحدة في إطار فكر حضرة الشيخ هاشم أشعري آنفا بأن المجتمع المتعدد هو العامل الأكثر أهمية في صياغة الاعتدال حول الدين والدولة والذي يتحقق مع سياسات متعددة متعادلة. فالمصلحة العامة هي الاعتبار الرئيسي للدولة، أي يجب أن تكون سياسة الدولة قادرة على إنجاب مصلحة شعبها اعتمادا بالقاعدة تصرف الإمام على رعيته منوط بالمصلحة. ولذلك، فإن مصالح الناس جميعا هي مستويات حقيقية في تعاليم الإسلام ولا يحتاج إلى تأسيس دولة دينية.

لقد أكد أحمد شافعي معارف رئيس جمعية المحمدية السابق عام ١٩٩٨-٢٠٠٥ أن في الواقع لا يوجد ما يدعو للقلق في مستقبل الإسلام في إندونيسيا. لقد عمل جناحان كبيران من المسلمين في إندونيسيا وهما NU، والمحمدية اللذان كانا جاهدين على تطوير الإسلام يكون صديقاً لأي شخص، حتى لغير المؤمنين، طالما أن جميع الأطراف تحترم اختلاف وجهات نظر الطرف الآخر (Ma'arif 2009a, 7). لكن يمكن أن تحدث الكوارث إذا فقد المؤمنون قوة المنطق العقلي، ثم قضوا على جميع الناس الذين ليسوا على دراية بمدارسهم الفكرية المتجانسة. إن الأمثلة في مختلف وحدات الحضارة الإنسانية حول موقف احتكار الحقيقة ليس من الصعب العثور عليها. لقد تسرب الدم أكثر من اللازم بسبب حكم مجموعة من الأشخاص ضد أحزاب أخرى بسبب الاختلافات في تفسير الدين أو الأيديولوجية.

الخاتمة

بالنسبة لإندونيسيا، يجب أن تتم قراءة صورة الدين وتوجه الأمة بناءً على فهم الديالكتيك العلائقية وليس الانقسام البنيوي. لأن العلاقة المتبادلة بين هذه المصطلحات تسعى بشكل أساسي إلى علاقة حوارية تسعى دائمًا إلى تحقيق المنفعة في جميع جوانب الحياة. من هنا، يجد التفاهم الديني مع الدولة قاعدته النموذجية. يجب أن يكون على دراية بنور الوعي الديني الإنساني، بالإضافة إلى فهم ديناميكي للوطنية.

نعنى بفقه المواطنة بأنه ثمة حقوق وواجبات متبادلة بين الإنسان ووطنه، فحين يقال وطني فمعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التآنسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادا لقانون الوطن. فالمواطنة تستلزم على للمواطن أن يؤدي واجباته تجاه وطنه، وبناء عليه يحصل على حقوقه كمواطن. أما إذا لم يؤد المواطن ما عليه تجاه وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها من وطنه. ومن ثم فعلى المواطنين الذين يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين هذا الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن.

على الرغم من أن إندونيسيا يتطلب بشكل معياري من مواطنيها أن يتدين بدين واحد من الأديان المعترف بها من قبل الدولة، إلا أنها لا تجعل بالضرورة إندونيسيا دولة ثيوقراطية. لكن إندونيسيا تظل متسقة مع خياراتها الديمقراطية. هذا الوعي الوطني في الأمة والدولة يمكن أن يشكل إندونيسيا قادرة على مواجهة تحديات الإديولوجيات السياسية عبر الوطنية.

References

Abdullah, Nafilah. 2015. "K.H. Ahmad Dahlan (Muhammad Darwis)." *Jurnal Sosiologi Agama* 9(1): 22-37. DOI: https://doi.org/10.14421/jsa.2015.091-02

Abû Zayd, Naṣr Ḥâmid. 2008. *Mafhûm al-Naṣṣ*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî.

Ahmad, Munawar. 2010. *Ijtihad Politik Gusdur*. Yogyakarta: LKiS.

Aziz, Abdul. 2016. "Dhimmi dan Konsep Kewarganegaraan Perspektif Klasik dan Modern." *Jurnal Studi Islam* 11(2): 35–56.

Barrington, Lowell W. 1997. "Nation and Nationalism: The Misuse of Key Concepts in Political Sciences." *Political Sciences and Politics* 30(4): 712–6.
DOI: https://doi.org/10.2307/420397

Burhanuddin, Jajat. 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan*. Jakarta: Gramedia.

Dahlan, Moh. 2019. "Modern Fiqh Paradigm in Indonesia; A Study of Nurcholis Majid's Though." *Archives of Business Research* 7(1): 169–89.
DOI: https://doi.org/10.14738/abr.11.5952

Effendy, Bahtiar. 2003. *Islam dan Negara*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Ernst, Carl W. 2003. *Following Muhammad; Rethinking Islam in the Contemporary World.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Formichi, Chiara. 2012. *Islam and the Making of the Nation.* Leiden: KITLV Press.

Hallaq, Wael B. 2012. *The Impossible State: Islam, Politic and Modernity's Moral Predicament.* New York: Columbia University Press.

Ḥanafî, Ḥassan. 2012. *Al-Huwiyah*. Cairo: Majlis A'lâ Li Thaqâfah.

Ḥanafî, Ḥassan. 2015. *Min al-Naṣṣ ilâ al-Wâqi'*. Beirut: Dâr al-Madâr al-Islâmî.

Ḥanafî, Ḥassan. n.d. *Dirâsât Falsafiyyah*. Cairo: Maktabat Angelo al-Maṣṣriyyah.

al-Hilâlî, Sa'd al-Dîn. n.d. *Al-Islâm wa Insâniyyat al-Dawlah*. Cairo: al-Hay'ah al-'Âmmah.

'Imârah, Muḥammad. n.d. *Al-Islâm wa Sulṭah al-Dîniyyah*. Cairo: Dâr al-Thaqâfah al-Jadîdah.

Ismâ'il, Muḥammad Sha'bân. 2002. *Uṣûl al-Fiqh, Nash'atuh wa Taṭawwuru wa Madârisuh wa al-Da'wah ilâ Tajdîdih.* Mecca: al-Maktabat al-Makkiyah.

Jaffrelot, Christophe. 2003. "For a Theory of Nationalism." *Research in Question*. hal-01065058

Jati, Wasisto Raharjo. 2012. "Ulama dan Pesantren dalam Dinamika Politik dan Kultur Nadlatul Ulama." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 13(1): 95–111.
DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v0i0.2377

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2009a. "Masa Depan Islam Indonesia." In Abdurrahman Wahid. *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: Wahid Institute.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2009b. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*. Bandung: Mizan.

al-Najâr, 'Abd al-Majîd. 1995. *Fiqh al-Tadayyun Fahman wa Tanzîlan*. Tunis: Azzaitona Press.

Nashir, Haidar. 2015. "Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah." In *Islam Berkemajuan Untuk Peradaban Dunia*. Bandung: Mizan.

Rawls, John. 1971. *Theory of Justice*. USA: Harvard University Press.

Romli, Mohamad Guntur and Tim Ciputat School. 2016. *Islam Kita Islam Nusantara*. Tangsel: Ciputat School Publisher.

Rusli, Muh. 2012. "Rekonstruksi Nalar Peradaban Islam." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 13(2): 173–87.
DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v0i0.2374

al-Ṭahṭâwî, Rifâ'ah. 2002. *Al-Murshîd al-Âmîn*. Cairo: Majlis A'lâ Li al-Thâqafah.

Wahid, Abdurrahman. 1989. "Kata Pengantar." In Einar Marhan Sitompul. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan.

Wahid, Abdurrahman. 2001. "Kebebasan Beragama." In Komaruddin Hidayat. *Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia.

Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita.* Jakarta: Wahid Institute.

Widyanto, Anton. 2011. "Pengembangan Fiqh di Zaman Modern." *Jurnal Islam Futura* 10(2): 82–100.
DOI: http://dx.doi.org/10.22373/jiif.v10i2.46

Yusdani, Yusdiani. 2011. *Fikih Politik Muslim*. Yogyakarta: Amara.

Zubaedi, Zubaedi. 2006. "Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fikih Dengan Realitas Empirik Masyarakat." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 44(2): 429–52.
DOI: https://doi.org/10.14421/ajis.2006.442.429-452