الفصل الثامن

إندونيسيا

إحياء دولة "البانكاسيلا"

في غضون ثلاثة عقود فقط انتقلت إندونيسيا من موقعٍ ثانويٍّ في العالم الإسلامي إلى مركزٍ حيويٍّ بارزٍ فيه. ها قد أصبح المجتمع الجَزَريُّ المنعزل، الذي طالما عُرِف بعدم اهتمامه بالدين "الشرق أوسطي" الوافد، أنموذجاً لتعميق التأثير الإسلامي والهدى إليه؛ وها هي الدولة العلمانية التي كانت تحرِّم التلميح بـ "الإسلام السياسي"، فضلاً عن التصريح به، ترعى اليوم عدداً من أكبر المناظرات العالمية التي تتناول الديمقراطية الإسلامية؛ بل بات ذلك المزيجُ المتناحر من القبائل والطوائف، المستغرقُ في صراعٍ لانهائيٍّ سعياً إلى تكوين أمة، رابعَ أكبر سوقٍ عالميةٍ وعنصراً بالغ الأهمية في الدبلوماسية الإسلامية.

في عام 1991 قام الرئيس سوهارتو بأداء فريضة الحج أولَ مرة. وكان حجُّه مشهداً عظيماً رَمَزَ إلى تغييراتٍ عميقةٍ وسريعةٍ في بلاده وفي نظام حكمه كذلك. فقد قام الرئيس، ترافقه زوجتُه وثلَّةٌ من أقرب رجال الأعمال والضباط والشخصيات الرسمية، بأداء مسرحيةٍ سياسيةٍ موجَّهةٍ إلى الإندونيسيين والأجانب على السواء.

كان جمهوره المحلي مؤلَّفاً من جمهور الناخبين والجيش، إذ كان يحضِّر لحملةٍ انتخابيةٍ لولايةٍ رئاسيةٍ خامسة. ثم إنه ضاق ذرعاً بنفرٍ من الجنود الطموحين والتكنوقراطيين الذين كانوا يشكِّكون بقدرته على الحكم، فحمله ذلك على أن يُظهر لمنافسيه أنه مازال يتمتع بشعبية جماهيرية لا يمكنهم مضاهاته فيها على الإطلاق.

وعلى مدى سنوات لم يكن سوهارتو مستعداً للإصغاء إلى نصيحة مستشاريه الدينيين الذين أخبروه أن حجاً رئاسياً سيساعد على إعادة بناء الجسور مع المجتمع الإسلامي ويبدد الإشاعات القائلة بأن سوهارتو ليس مسلماً ملتزماً. وإذ فكَّر بكسب أصوات ملايين الناخبين المسلمين بعيداً عن أحزاب المعارضة الضعيفة، فقد بدا حجُّه الآن هو الوقت المناسب كتمهيدٍ مثاليٍّ لحملته الانتخابية.

وكان للتطورات الدولية دورٌ في توجيه سوهارتو في الاتجاه نفسه؛ فكان يتلقى مناشداتٍ ملحَّةً من حكام المملكة العربية السعودية تهيب به إلى تقديم المساعدة لإيقاف الهجمات على عدة جبهات، لأن السعوديين كانوا يعانون من استمرار وطأة الانتقاد بخصوص حادثة النفق عام 1990 التي قضى فيها أكثر من 1.400 حاج معظمهم إندونيسيون وماليزيون. وقد أذكت موجةُ الغضب التي سبَّبها ذلك الحادث المؤسف المطالبَ التي تبنَّتها إيران لإبدال السيادة السعودية على الأماكن المقدسة إدارةً دولية.

كان السعوديون ما يزالون يحاولون التغلب على آثار حرب الخليج عندما قرر سوهارتو أداء فريضة الحج. وهذا القرار ساعد الحكومة السعودية على طمأنة المرتابين بأنَّ الحج سيكون آمناً. وواقع الأمر أن رحلة سوهارتو تلك قد زادت الضغوطَ على المملكة العربية السعودية للمضي قُدُماً في تنفيذ أكثر الاقتراحات جدلاً لإصلاح الحج، ألا وهو نظام الحصص الجديد الذي يمنح

تأشيرات الحج وفقاً لعدد سكان كل دولة. وكانت إندونيسيا أكثر المستفيدين من هذا النظام لأن تنامي الحج فيها فاق تناميه في أيِّ دولةٍ أخرى. وحرصت المملكة العربية السعودية على الالتزام بتطبيق نظام الحصص النسبية، إلا أنها واجهت احتجاجاتٍ من أصغر جيران إندونيسيا، وخاصة ماليزيا وسنغافورة اللتين أدركتا أن نصيبهما في وفود الحج سينخفض. وبدأ السعوديون بعد رحلة حج سوهارتو مباشرة بتطبيق نظام الحصص تطبيقاً صارماً، فارتفعت معدّلات الحج الإندونيسي ارتفاعاً هائلاً.

ومنذئذ يؤدي الإندونيسيون من مختلف المناطق والأعراق فريضةَ الحج بمعدَّلاتٍ قياسيّة؛ إذ تشير الإحصاءات إلى أن إندونيسيا توفد اليوم أعداداً من الحجاج إلى مكة المكرمة تفوق ما أرسلته أية دولة أخرى في التاريخ، إذ يبلغ تعداد حجاجها نحواً من 200.000 حاج سنوياً، أي ما يقارب نسبة 20 بالمئة من مجمل عدد الحجيج الوافدين. ويُذكر أن أكثر الحجاج الإندونيسيين اليوم – كما في الماضي – هم من جزيرة جاوة – أكثر جُزُر إندونيسيا اكتظاظاً بالسكان، مع أن أعلى معدّلات إقبال تأتي من سومطرة وكاليمانتان وسولاويزي، وهي "الجُزُر المتطرفة" حيث يضرب الإسلام جذوره عميقاً. وفي عهد سوهارتو كانت "فجوة الحج" بين جاوة وبقية أنحاء البلاد تضيق باطّراد. فقبل سنة 1990 كانت معدلات الحج في الجزر المتطرفة أعلى ضعفين أو ثلاثة اضعافٍ منها في جاوة. أما اليوم، فحتى أولئك الذين يُسمَّون الـ "أبانغان" من سكان جزيرة جاوة – وهم ملايين من المسلمين الصوفيين – التحقوا بالتيار الإسلامي السائد الذي يجتاح الأرخبيل.

ومن المفارقات أن يكون الدكتاتور الهَرِم الذي أشرف على فورة الحج هو نفسه من أمضى السنوات العشرين الأولى من حكمه في سحق كل الجهود المحايدة لتسييس الإسلام. فقد ألغى سوهارتو كلَّ الأحزاب القوية التي

نشطت في عهد سوكارنو، ولاسيما الحركات الشيوعية والإسلامية التي عدَّها الجيشُ مسؤولةً عن سنواتٍ من الاضطراب وسفك الدماء في البلاد. وحاول نظام سوهارتو الجديد إقصاء المجتمع عن السياسة بتحويل سكان الأرياف إلى "كتلةٍ عائمة" حُرِمت من الاتصال بأي حزب بين الانتخابات ماعدا الجهاز الذي ترعاه الحكومة، والمسمى "غولكار" Golkar.

كذلك أجبر سوهارتو كلَّ الأحزاب والمنظمات الجماهيرية على قبول تفسيره الشخصي لمفهوم (البانكاسيلا) Pancasila باعتبارها "الأساس الوحيد" للنظام السياسي. وكانت البانكاسيلا هي الأيديولوجية الرسمية لإندونيسيا منذ سنة 1945 عندما قدمها سوكارنو لتمويه الخروق في الحركة الوطنية. إنها مزيج انتقائي من "المبادئ الخمسة" (panca sila) التي وصفها سوكارنو بأنها القيم الأساسية للثقافة الإندونيسية وهي: الإيمان باللّه، والديمقراطية عن طريق الشورى والإجماع، والوحدة الوطنية، والمصلحة العامة، والعدالة الاجتماعية[1]. أما سوهارتو - وخلافاً لسلفه - فقد اعتمد على البانكاسيلا لتضييق الخطاب السياسي لا لتوسيعه، وهكذا يمكن أن يُتَّهم أيُّ معارضٍ أو منشق بأنه "مناوئ للبانكاسيلا"، فكان الشيوعيون المشتبه فيهم والمسلمون المتطرفون أكثر الناس عرضةً لذلك. أما بعد القضاء على الشيوعيين في أواسط عقد الستينيات من القرن الماضي، فقد اقتصر أعظم الخطر على النقّاد الدينيّين. وعندما طالب الرئيسُ المؤسساتِ الإندونيسيةَ بإعلان أن البانكاسيلا ليست القاعدة الوحيدة الممكنة للدولة، فقد كان في الواقع يطلب من القادة المسلمين اعترافاً صريحاً بأن الحلم في إقامة دولةٍ إسلاميةٍ قد تبدَّد.

مع ذلك، وفي أواخر الثمانينيات الماضية، حصل تغيُّر مثير في تحالفات سوهارتو عندما تدهورت علاقاته مع الجيش فَعَكَس استراتيجيته في عدم

تسييس الإسلام، وذلك بطلب دعمٍ من جيلٍ جديدٍ من القادة المسلمين كان في حالة إقبالٍ ونجاح في ظل سياساته الاقتصادية. وفي ظل النظام الجديد برز آلافُ الشبان المسلمين ممَّن تعلَّموا في إندونيسيا وفي الخارج إلى تسنُّم مناصب حكومية وتجارية ومهنية. وتوقَّع سوهارتو أن تبقى هذه الطبقة المتوسطة مرنة ومرتبطة به، فعمل على توسيع نطاق نفوذها في الحياة العامة، فتدفّقت أموال الحكومة على الكثير من الفعاليات الإسلامية، ومنها الحج والتعليم الشرعي والدعوة وبناء المساجد والنشر والإذاعة والأعمال الخيرية. واستجاب سوهارتو أيضاً لمطالب المسلمين بخصوص قضايا بعيدةٍ عن السياسة الدينية، واعتمد كثيراً من اقتراحاتهم لمساعدة أرباب الأعمال المحلّيين بهدف كبح نفوذ ضباط الجيش وأصحاب رؤوس الأموال الصينيين، ولإعطاء الجماعات الإسلامية مجالاً سياسياً أكبر - بل حتى لمنحهم حق التصويت في اختيار الوزراء ونائب الرئيس.

بدا التبدُّل الكبير في موقف سوهارتو في مصلحته بادئ الأمر؛ فقد رفعَ دعمُه للإسلام من شعبيته وجلبَ نجاحاتٍ كبيرةً لجهاز الحكم وأسهمَ في دخوله العقدَ الرابع للرئاسة. إلا أن تعزيز نفوذ الإسلام عمَّق أيضاً الفجوات في المجتمع الإندونيسي الإسلامي المتعدِّد السِّمات. وبمنحه القادةَ الدينيين مزيداً من الحرية والمال، كان سوهارتو يهدف إلى منع أيٍّ منهم من التحوُّل إلى معارضةٍ فعّالة.

لقد وجد الرئيس أن كثيراً من منتقديه المسلمين السابقين على استعدادٍ لطيِّ صفحة الماضي ووضع أنفسهم تحت تصرُّفه. وعندما اتُّهم القادةُ الدينيّون بأنهم أُجبروا على ذلك أجابوا إن ما قدَّمه سوهارتو لتوطيد الإسلام يفوق ما قدّمته الجماعات المحاربة والساسة جميعاً بلا طائل سعياً إلى وضع دستور إسلامي للبلاد[2]. وأصرَّ مؤيِّدو سوهارتو المسلمون على أنهم أحدثوا

في دولة البانكاسيلا من التغيير أكثر مما أحدثت هي فيهم منه، وزعموا أنهم - عن طريق العمل من داخل الحكومة - يعيدون صوغ سياسات النخبة وأساليب حياتهم، في حين لا يفعل المقاتلون المسلمون أكثر من ترويع العامة وتعزيز شوكة أعدائهم في الجيش. إن أقوى الخلافات التي وقعت بين القادة المسلمين لم تكن بين مؤيدي النظام والمعارضين له، بل فيما بين حلفاء طامحين يتنافسون على الحصول على مساعداتٍ حكومية لأتباعهم وللإسلام عموماً.

رعى سوهارتو كلَّ الجماعات الإسلامية القوية في إندونيسيا، وكان من أكثر المستفيدين منه أعضاء الحركة الإصلاحية المسماة "المحمدية" (أتباع محمد ﷺ) بشبكة مدارسها ومشافيها في شتى المدن الرئيسية، وكذلك أعضاء جماعة "نهضة علماء الشريعة" من المرشدين الإسلاميين التقليديين المتمركزين في ريف جاوة، إضافة إلى الرابطة الإندونيسية للمفكرين المسلمين التي تتَّخذ من جاكارتا مقراً لها ويرأسها ب. ج. حبيبي B. J. Habibie صديق الرئيس ومستشاره. وقد شجَّع سوهارتو التنافسَ بين هذه الجماعات بالسماح لقادتها بتبادل الآراء في مختلف القضايا وعرضها على الملأ، ماداموا ملتزمين بالبانكاسيلا بدلاً من الدولة الإسلامية.

وبعد أن أدى سوهارتو فريضة الحج سهَّل للقادة المسلمين المتعاونين الادّعاء بإحراز انتصاراتٍ جزئية في الانفتاح على الخطاب السياسي، وخاصة عندما أعاد شيئاً من المرونة التي جسَّدت خصائص البانكاسيلا في عهد سوكارنو الذي كان يرى في "الدولة التوحيدية" حالة وسطاً فريدة بين مطالب العلمانية غير المقبولة من جهة، وجمهوريةٍ إسلاميةٍ من جهةٍ أخرى. أما سوهارتو فأعاد تفسير نظرية البانكاسيلا كما لو أنها انتصار كامل للعلمانيّين، ومع ذلك، وبعد عام 1985، عندما ربح معركته الطويلة دفاعاً عن البانكاسيلا، بدا هو نفسه متحمساً لدحض الاتهامات القائلة بأنها غير إسلامية، فراح يصفها بأنها "أيديولوجية مفتوحة" تقبل عدة تفسيرات.

وردَّ القادة المسلمون باستئنافهم الجدال الذي يقسم الإندونيسيين اليوم كما كان يقسمهم في مطلع القرن العشرين. وهنا يتساءل المرء: هل يتعيَّن على المسلمين أن يطوروا "إسلاماً إندونيسياً" يتفق مع الظروف المحلية، أم أن عليهم استحداث "إندونيسيا أكثر إسلاماً" تتطلع إلى المجتمع الدولي الإسلامي بحثاً عن القيادة والدعم؟ هل يترتب على الجماعات الدينية أن تستغل الدولةَ لبناء مجتمع إسلامي، أم أن عليها تربية نشءٍ من المواطنين المتديِّنين يستطيع في نهاية المطاف المطالبة بحكومة إسلامية؟ هل على المسلمين الالتفاف حول حزبٍ إسلامي، أم هل بإمكانهم العمل عبر أية مؤسسةٍ تدفع بالسياسة العامة في اتجاه ملائم؟

تَعْرض الأحزابُ الإسلاميةُ المتنافسة إجاباتٍ متناقضةً عن هذه التساؤلات، مع وعي كاملٍ لمضموناتها العميقة فيما يتَّصل بمستقبل إندونيسيا. ويلاحَظ أن كلَّ مجموعةٍ تؤلِّف تحالفاً مع أتباع سوهارتو ومعارضيه في اختباراتٍ ديمقراطيةٍ للقوة تقع من الإندونيسيين موقع القبول والوجل في آنٍ معاً.

وإذ كان الحج من أكثر الميادين جاذبيةً للساسة المسلمين، فقد جعله سوهارتو - كما البانكاسيلا - من الموضوعات الهامة للنقاش السياسي والاستغلال. يُذكر أن معظم القادة المسلمين أدّوا الحج (بعضهم أكثر من مرة)، وكتبوا جميعاً عن تجاربهم بأساليب تروِّج الجوانبَ السياسيةَ من شخصياتهم. وفي حقبة ما بعد سوهارتو أصبحت المناقشات عن الحج ومعانيه عالَماً صغيراً من صراعاتٍ على السلطة ضمن أكبر الحركات الإسلامية في العالم.

تأميم الحج

لم يتنامَ الحج الإندونيسي تنامياً مثيراً إلا بعد أن انتزع سوهارتو إدارة شؤونه من أيدي الشركات الخاصة وحبسها في يد الدولة. وكان الحجُّ في

عهد سوكارنو تحت إدارة بضع مئاتٍ من التجار ووكلاء السفر المرتبطين بالأحزاب الدينية الكبرى. وقد اعتمد هؤلاء في تصريف الأعمال على عقودٍ دائمةٍ صادرة عن وزارة الشؤون الدينية المسؤولة عن تحديد أنصبة الحج النسبية، وكذلك على أصدقائهم من أعضاء البرلمان، الذين أسهموا في تنظيم الأجور المدعومة من الدولة، وأسعار صرف لشركاتٍ معتمدة[3].

وتنافس الساسةُ في ماسجومي Masjumi، وهو تحالف الأحزاب الإسلامية التي قادت الحكومات الإندونيسية الأولى، لتحويل عائدات الحج إلى أتباعهم. وفي عام 1952، عندما فقدت جماعة نهضة العلماء (NU) مؤقتاً إدارةَ وزارة الشؤون الدينية لمصلحة منافسيها في الحركة المحمدية، انتقل أعضاؤها من ماسجومي وكوَّنوا حزباً خاصاً بهم. ومنذ ذلك الحين أصبحت جماعة نهضة العلماء تبدي دعماً مستمراً لسوكارنو مقابل ضمان استمرار ولايتها على الإشراف الديني. ولما تذمر سوكارنو من مطالبات حلف ماسجومي بتطبيق التشريع الإسلامي والحكم الذاتي الإقليمي، كان يلجأ دوماً إلى جماعة نهضة العلماء طلباً لدعم المسلمين في حكومات تسيطر عليها أحزابٌ علمانية وأحزاب من جزيرة جاوة[4].

وقفت جماعة نهضة العلماء بجانب سوكارنو عندما انفرد بالسلطة، وعندما حَظَرَ ائتلاف ماسجومي، بل حتى عندما ضغط على الساسة المسلمين لتقاسم السلطة مع الشيوعيين. وفي مقابل ذلك أطلق سوكارنو يَدَ ماسجومي في وزارة الشؤون الدينية، بحيث تحوَّلت بحلول سنة 1965 إلى أكبر وكالة حجٍّ مدنيَّةٍ في الحكومة تمنح ملايين الدولارات لخدمات الحج وبناء المدارس وأداء الرواتب[5].

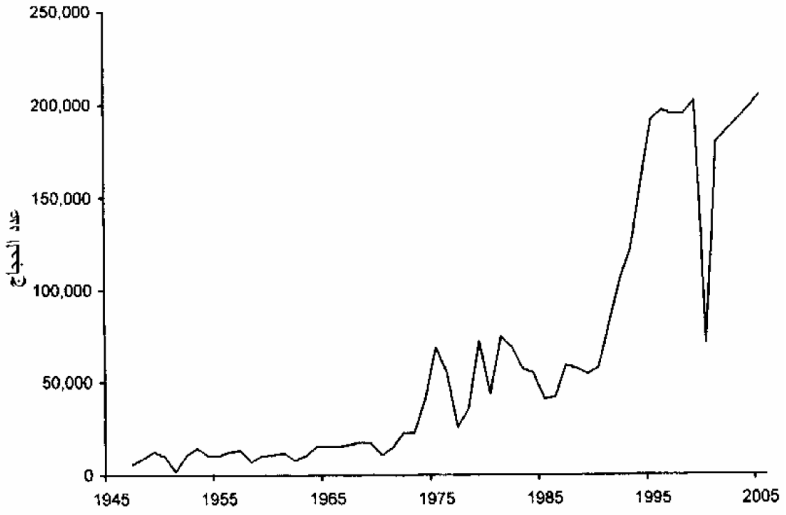
على أن فعالية الحج بقيت في عهد سوكارنو متواضعة، ذلك لأن نقص العملات الأجنبية والمواجهات مع الخصوم المسلمين كانت تثني الحكومات عن

زيادة استثمارها فيما عدَّه كثيرٌ من الساسة والمفكرين سياحة دينية مسرفة. وفيما بين سنتي 1950 و 1965 لم يتطور الحج في إندونيسيا على الإطلاق، فكان عددُ الحجاج يقع في العادة بين 8000 و12.000 حاج، ولم يتجاوز 15.000 بحال (الشكل 8.1). وفي عهد سوكارنو هبطت معدّلات الحج إلى أدنى المستويات في العالم – إذ بقيت في حدود 130 حاج من كل مليون مسلم، ويلاحظ أن هذه المعدّلات أدنى بكثير من مثيلاتها في الدول المجاورة في جنوب شرق آسيا كتايلاند والفلبين حيث لا تزيد نسبة المسلمين على 5 بالمئة فقط من مجمل عدد السكان.

وعندما تسلَّم سوهارتو مقاليد الحكم سارع إلى إعادة صوغ نظام الحج ووزارة الشؤون الدينية. واعتباراً من سنة 1968 قامت الحكومة بتأميم صناعة الحج، فحلَّت الوكالاتُ الحكومية محلَّ الشركات الخاصة في توفير خدمات المواصلات والإقامة والإعلام. ومما ساعد على هذا الانتقال ما أشيع عن سوء إدارة أموال الحج؛ ومن ذلك اتهامات بأن جماعة نهضة العلماء كانت تحوِّل أموالاً إلى فروع أحزابها بصورة غير مشروعة. وهكذا وضعَ نظامُ الحج الجديدُ كامل المسؤوليات والموارد تحت تصرُّف وزارة الشؤون الدينية، من غير أن يكون لجماعة النهضة أيُّ دورٍ رئيسي فيها.

ومنذ عام 1971 اختار سوهارتو نفراً من العلماء وكبار الموظفين من ذوي النزعة الحديثة المتحررة لإدارة الوزارة بدلاً من فريق العلماء المحافظين. وقام هؤلاء بتعيين خريجي المعاهد الحكومية للدراسات الإسلامية التي كانت توفر للدارسين فيها تدريباً أشمل من الذي قدمته المدارس التقليدية بإدارة جماعة النهضة. ومع تشعُّب البيروقراطية الدينية كان على أنصار جماعة النهضة أن يتقاسموا الإدارة مع ثلّةٍ من المتحررين مِمَّن يتمتعون بتعليم أفضل ويجمعون بين الدراسات الدينية والدرجات الأكاديمية من جامعاتٍ محلية وأجنبية. ومع

أن خريجي المدارس الدينية الداخلية التقليدية تابعوا العمل في الوزارة، إلا أنهم أُبعدوا عن المناصب العليا إلى المناصب المتوسطة، في حين ذهبت المناصبُ العليا إلى طاقم الموظفين المتحررين من أصحاب المهارات العالية في اللغتين العربية والإنكليزية.



الشكل 1-8 **تنامي فعالية الحج في إندونيسيا ما بين عامي** 1947 **و** 2004

وفي حين انضمَّ المتعاطفون مع حلف ماسجومي إلى النظام أملاً في تغييره من الداخل، ركب قادةُ جماعة النهضة موجة المعارضة الشريفة[6]. ففي سنة 1973 أصبحت جماعة النهضة هي الشريك الرئيسي في حزب وحدة التنمية (PPP)، الذي انبثق عن اندماج أربع فئات إسلامية ضعيفة بإيعاز من الدولة. وسرعان ما اكتشف أعضاء جماعة النهضة العاملون في وزارة الشؤون الدينية أن قادتهم زجّوا بهم في سباقٍ غير متكافئ مع جماعة الإسلاميين المتحرّرين.

ويجدر بالذكر أن سوهارتو ألزمَ جميع الموظفين الحكوميين بالانتساب إلى حزب غولكار المؤيِّد للحكومة. وفي حال ارتباط بعضهم بأي حزبٍ

معارض، فإن عليهم الانسحاب منه أو التخلي عن وظائفهم الحكومية. ومع أن المرسوم في البداية قد استثنى البيروقراطية الدينية من ذلك، إلا أنه سرعان ما طُبِّق عليها أيضاً. واشتكى موظفو وزارة الشؤون الدينية من أعضاء جماعة النهضة من أن الانتماء إلى حزبٍ واحد كان أثره عكسياً عليهم؛ فهو يعاقب أتباع حزب قانوني ويتجاهل المتعاطفين مع أحزاب منافسة مُنعت رسمياً[7].

وفي الوقت الذي كانت فيه البيروقراطية الدينية تتهيّأ للحج، كانت قد ابتعدت عن إطار الولاية التي أجازها سوكارنو، ولم يكتفِ سوهارتو بإطلاق يَد وكالة الحج بالتصرُّف قانونياً وتجارياً، بل حرص أيضاً على أن تكون مزوَّدة بأُطُرٍ بشريةٍ قادرةٍ وموثوقٍ بها سياسياً. وبالتدريج انقلب مكتبُ الحج ووزارته الأم راساً على عقب، فاتَّسع مجال اختيار الموظفين من خلفياتٍ اجتماعيةٍ وتعليمية مختلفة، واعتُمدت أساليب العمل المتَّبعة في سائر الدوائر الحكومية، تحت إمرة مديرين مختارين بعناية كانوا يُعرفون دوماً بأنهم رجال الرئيس.

عندما زرتُ وزارةَ الشؤون الدينية أول مرة، كانت مكاتب إدارة الحج تعجّ بأعمال الاستعدادات النهائية للحج، حيث قابلتُ موظفَيْن شابَّيْن قدَّماني إلى العديد من زملائهم. كانوا جميعاً حديثي العهد بالتخرُّج من المعاهد الإسلامية الحكومية، ويؤلّفون الفريق الأول الذي يتهيأ للمغادرة إلى مدينة جُدّة. كان أحدهم يتكلم شيئاً من الإنكليزية وآخران يتحدَّثان العربيةَ بطلاقة بحكم إقامتهم عدة مرات في المملكة العربية السعودية. وكنتُ قد وصلتُ توّاً من ماليزيا وأحاول تعلُّم اللغة الإندونيسية.

بعد ساعتين قدَّمني مضيفاي الشابان إلى أحد مديريهما، وهو شخص وقور يحمل لقباً مصرياً، بدا أنه يختلف عن زملائه، الذين كانوا أكثر نشاطاً وحيوية. ولما خرج من الغرفة لشأنٍ طارئ، نصحني مضيفاي أن أتجاوز تسلسل المديرين التقليديين المتوسطي المستوى، وأن ألتقي كبارَ المسؤولين مباشرة. وهكذا توجَّهتُ للقاء بامبانغ برانو المدير العام لبحوث الحج والعلاقات العامة.

وعندما دخلت مكتبه الواسع في الطابق العلوي كان بامبانغ يستعد لإجراء مقابلة تلفزيونية ليشرح كيف تتعامل الوكالة مع أمواج الحجيج الجديدة. فقد كانت الحكومة تتعرض للنقد اللاذع كل يوم تقريباً في الصحافة والبرلمان بسبب شكاوى تتعلق بالروتين الإداري الحكومي، وتجاوزات الحجز، وارتفاع أجور السفر[8]. وكان بامبانغ قد دُفع إلى الواجهة لأن وزير الشؤون الدينية – في محاولةٍ لتفادي الحرج الإعلامي – طلب من الصحفيين أن يحملوا استفساراتهم إلى مكتب الحج مباشرة. قال لي: "غداً لا يناسبني أيضاً؛ لديَّ ارتباطات ولقاءات في موضوع العولمة تستغرق يومي كله. هل بإمكانك الحضور إلى منزلي يوم الأحد في الساعة السابعة؟" سألتُه: "صباحاً أم مساءً؟" أجاب باسماً: "صباحاً، سنكون معاً طوال ساعات الصباح. خذ عنواني." وناولني قلماً كبيراً رُسم عليه العلم الأمريكي قائلاً: "إنه من صنع بلادكم."

كان بامبانغ يقيم عند نهاية طريقٍ مسدودة في منطقةٍ متواضعة جنوب جاكارتا. استقبلني وهو يرتدي ملابس الرياضة بعد أن مارس رياضة الجري الصباحية، ثم اصطحبني إلى غرفة جلوسٍ فسيحة حيث تناولنا الشاي والبسكويت مع زوجته وابنته اليافعة. حدَّثوني عن بلدتهم الواقعة في وسط جاوة، وعن إقامتهم في أستراليا (حيث حصل بامبانغ على شهادة الدكتوراه في علم الإنسان)، وعن آمال الابنة للالتحاق بمدرسةٍ لإدارة الأعمال في الولايات المتحدة.

وعندما بدأ بامبانغ مناقشة طبيعة عمله أدركتُ أن الحج في إندونيسيا كان بإدارة موظفين متديِّنين وعلماء اجتماع مهرة. وقال إنه وزملاءه مقتنعون أن نجاح الحج يعتمد في المقام الأول على المجموعات المتماسكة التي يؤلِّفها الحجاج الإندونيسيون لرعاية أنفسهم بأنفسهم. ولما أوضحتُ أن ما يقوله يتطابق تماماً مع معلوماتي أقرَّ بأن رعاية الحجيج تقوم على تراكم خبرةٍ اجتمعت لموظفي الحج على مدى أجيال عن طريق أفعال الحجاج وتصرّفاتهم، قبل أن تضطلع الدولةُ بإدارة شؤون الحج على نطاق واسع.

ورأى بامبانغ أن أهم مظهرٍ للتجديد قامت به وكالة الحج هو اعتماد الشبكات القائمة على تقسيم الحجاج إلى مجموعات، وجعلها بمنزلة العمود الفقري لنظام الحج الإندونيسي. فيُخصَّص لكل طائرة حجاج "أمراء" إشراف يسهر كلٌّ منهم على راحة نحو عشرين مرافقاً. يقدِّم "الأمراء" ملاحظاتهم إلى ستةٍ من المشرفين الذين يجتمعون بدورهم بصورةٍ منتظمةٍ لإعلام المدير عن مجمل المجموعة، التي تسمّى كلوتر kloter.

يقيم أفراد كل مجموعةٍ في منطقة واحدة. ولكي يميِّز أحدهم الآخر بسهولة وسرعة من بين أمواج الحجيج يرتدي أفراد كل مجموعة زيّاً زاهياً متميزاً موافقاً للأزياء المألوفة في مناطقهم. وإمعاناً في التيسير فهم يحملون حقائب سفرهم وقد وسمت برمزٍ لونيٍّ متميِّز وموحَّد. ويعلِّق كلٌّ حاجٍّ على صدره بطاقةً شخصية تحمل صورته. أما الإناث فيرتدين أسورةً تعريفية تبدو وكأنها حليٌّ زينتهن المعتادة.

ويَجمع الإندونيسيون بين نظام المجموعات الصغيرة هذا ونظام نقلٍ جوّيٍّ مرن. فبدلاً من وقف أسطولٍ من الطائرات الضخمة النفاثة على مدار السنة، تقوم شركةُ الخطوط الجوية عند حلول موسم الحج باستئجار عشرات الطائرات من خطوطٍ جوّيةٍ أجنبية بطواقمها وطياريها. وعلى مدى ثلاثة أشهر يقيمون جسراً جوِّياً إلى جدة، انطلاقاً من خمسة مطاراتٍ إقليمية (اثنان في جاوة، وواحد في كلٍّ من سومطرة وكاليمانتان وسولاويزي). وبعودة آخر الحجاج إلى الوطن، يعاد الأسطول إلى مصادره بانتظار الحج القادم.

أما فيما يتصل بتمويل الحج، فالإندونيسيون أقلّ إبداعاً؛ إذ مازال الأسلوبُ المتَّبع في استغلال المنظومة المصرفية لتوليد أموالٍ كثيرةٍ للحج في مهده؛ ففي جاكارتا، كثيراً ما تعلن المصارف الخاصة والعامة عن حساباتٍ خاصة بالحج يطلق عليها تابونغ حجي - وهو عين الاسم المستعمل في ماليزيا. على أن النموذج الإندونيسي، وخلافاً للنموذج الماليزي، لا يتمتع

بامتيازات "الأثر القطعي" التي يجنيها أربابُ المصالح المسلمون الراغبون في توظيف رأس المال المتراكم لإدراك منافسيهم الصينيّين والأجانب. وإذ لم تلقَ حساباتُ الحجاج الجديدةُ انتشاراً بعد، يتعيَّن على معظم الحجاج غير العاملين لدى الحكومة أو في الجيش بيع شيءٍ من ممتلكاتهم لتمويل رحلة حجِّهم. وقد ناقشتُ شخصياً برنامجَ تابونغ حجي مع مديري فرع ثامرين Thamrin للمصرف التجاري الوطني في وسط جاكارتا خلال موسم حج عام 1996، وبيَّنوا لي شروط الحساب، وقدَّموا لي الاستثمارات اللازمة للاشتراك. وعندما استفسرتُ عن حجم العمل الذي يؤدّونه أُجِبْتُ أن بإمكاني أن أكون المكتتب الأول عندهم بدفع وديعة تأمين مبدئية بمبلغ 250.000 روبية (أي نحو 120 دولاراً آنذاك).

ووكالة الحج صريحةٌ في تفسير المعنى الرمزي للحج، إذ يعطى كلُّ حاجٍّ إضافةً إلى المجموعة المعتادة من الكتب الإرشادية عن كل ما يتَّصل بالمواصلات والصلاة والنصائح الصحية، كتيِّباً شائقاً من أربعين صفحة بعنوان: "الحكمة من الحج"، يحضّ الحجاج على النظر إلى ما وراء الشعائر المفروضة، والتأمل في "الحقائق العميقة" التي من شأنها أن تغيِّر مسار حياتهم وعلاقاتهم بعد عودتهم من أداء مناسكهم في الديار المقدسة[9].

كذلك تقدِّم الوكالةُ كلَّ عونٍ للحجيج لإدراك المعاني الخفيَّة لكل منسكٍ وشعيرةٍ وعبادة إبان أداء الحج؛ إذ تُرفَد المطبوعاتُ بعروضٍ مصورة ومحاضرات يلقيها خطباء متجوّلون على الحجاج في مختلف الأقاليم، وذلك قبل موعد مغادرتهم ببضعة أسابيع. ويبيِّن كتاب "الحكمة من الحج" أن "البشر كائناتٌ رمزية تجيد استخدام الرموز للتعبير عن المشاعر والقيم الأساسية التي يَصْعُب نقلها بالكلمات". وتحسُّباً لانتقادات العلمانيين عمدَ المؤلِّفون إلى جمع صورة الكعبة الزهراء والعَلَم الإندونيسي جنباً إلى جنب. ومما ورد في الكتاب: "إن الكعبة بناءٌ حجريٌّ مكعب الشكل، وهي في حدّ ذاتها لا تملك أن تجلب نفعاً أو أن تدفع ضُرّاً، بل هي رمزٌ جعله الله مثابةً للناس ومقصداً للحج، تعبيراً عن امتثال الحاجّ لأمر

الله وحده واستسلامه له استسلاماً كاملاً. إن العَلَم الوطني في حدّ ذاته ليس إلا قطعةً من قماش؛ على أنه - من منظور القيم الروحية - رمزٌ لعظمة الوطن وشرفه وكرامته التي لا تباع بأي ثمن."

وتصف الكتيباتُ التي توزعها الوكالةُ الكعبةَ على أنها حرم يعيش في ظلِّه الحجاج معاني الأخوَّة الإنسانية السامية. والسعي لا يعبِّر عن إيمان السيدة هاجر وتفانيها في رعاية رضيعها فقط، بل أيضاً بالفضل الكبير الذي يدين به الناسُ إلى كلِّ مَنْ يضحِّي في سبيل الآخرين. أما عرفة فهو المكان الذي يتحرَّر فيه الحجاجُ لا مما فات من ذنوبهم فقط، بل من فوارقهم الاجتماعية كذلك، في حين يمثِّل الرمي في منى إحياءً لمجاهدة إبراهيم عليه السلام للشيطان ورمزاً لمعركة الحاجِّ مدى حياته مع الغواية والفساد الاجتماعي. إن الحج المبرور هو الذي يجعل الحاجَّ في حالةٍ من الصفاء الروحي، مع العزم المتجدِّد على إصلاح حال النفس والمجتمع.

ويدرك مديرو الحج تماماً طبيعةَ الظروف الاجتماعية والسياسية التي تحيط بعملهم. والكثير منهم يعدُّون أنفسهم جزءاً من حملة التجديد الإسلامي التي ترعاها الدولة.

وفي حين توثِّق بحوثُ بامبانغ برانو في جاوة العناصرَ العديدة للهداية الإسلامية في القرى غير الملتزمة دينياً بمقتضى النظام الجديد، فإن بامبانغ وزملاءه عاكفون على إجراء دراساتٍ مماثلة في مناطق وأقاليم أخرى بمعونة ثلّةٍ من العلماء من أستراليا وهولندة واليابان والولايات المتحدة[10].

نمو سريع واختلافات إقليمية

بعد أن تمَّ لسوهارتو إصلاح وزارة الشؤون الدينية بدأت نسب الحج تقفز إلى أعلى مستوياتها؛ فقد لوحظ تضاعفٌ في معدَّلات الحج في جميع أنحاء البلاد بعد عام 1970، ثم تضاعُفاً آخر في حقبة التسعينيات (الجدول 1-8).

وفي عهد سوهارتو مرَّ الحج الإندونيسي في ثلاث مراحل. ففي سبعينيات القرن الماضي أتاح الازدهارُ في صناعة النفط والأخشاب تمويلَ فعالية الحج التي راحت تسجِّل أرقاماً قياسية جديدة كل سنتين أو ثلاث سنوات. ثم حصل تراجع في عدد الحجيج بعد إلغاء قيود التنظيم أوائل الثمانينيات، عندما عانت البلاد من ندرة في العملة الأجنبية (القطع النادر) والكساد التجاري. وبعد ذلك عادت معدّلاتُ الحج سنة 1986 لترتفع من جديد ارتفاعاً منقطع النظير، بالغاً مستوياتٍ لم تسجَّل في أي دولة أخرى. وبحلول منتصف التسعينيات فاق عددُ الحجاج الذي توفده إندونيسيا عددَ حجاج إيران في ذروة سنوات الثورة الإسلامية. وفي وقتٍ تزايدت فيه الخصخصة، أصبح الحج مشروعاً مربحاً جداً للدولة؛ فقد أشارت الإحصائيات إلى أن عائدات الحج قد ناهزت دخل البلاد من أولى صادراتها: وهي مبيعات الخشب ومنتجاته إلى اليابان.

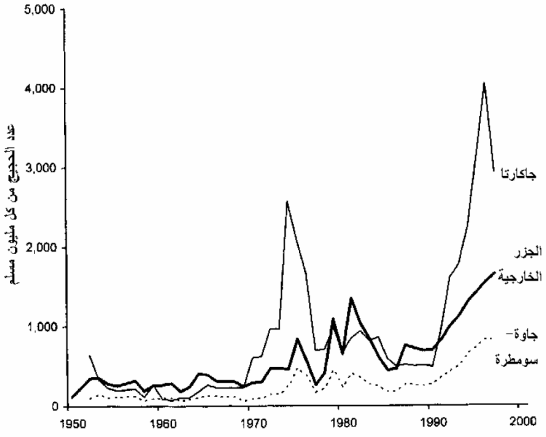
الجدول 1-8 معدلات الحج الإندونيسية بحسب المناطق بين عامي 1950 و 1996

(متوسط العدد السنوي للحجاج من كل مليون مسلم)

المنطقة	1950 – 1955	1956 – 1960	1961 – 1965	1966 – 1970	1971 – 1975	1976 – 1980	1981 – 1985	1986 – 1990	1991 – 1996
سومطرة الشمالية	91	71	53	85	237	421	33	386	748
سومطرة الوسطى	87	127	136	134	301	438	328	390	699
سومطرة الجنوبية	86	148	231	172	238	351	155	203	288
سومطرة	79	115	140	131	256	400	257	309	526
جاكارتا	327	179	145	307	1.486	789	741	593	2.774
جاوة الغربية	131	147	146	133	394	399	320	344	1.027
جاوة الوسطى	98	68	54	59	97	131	125	163	375
يوغياكارتا	38	17	18	25	41	65	94	114	393
جاوة الشرقية	104	86	76	105	268	286	281	315	698
جاوة	106	100	89	107	317	301	276	298	853
نوسا تنغارا	254	262	200	306	446	648	549	576	1.021
كاليمانتان	305	404	374	490	1.015	943	733	784	1.398
سولاويزي	199	180	245	193	282	688	721	814	1.505
مالوكو - إيريان جايا	355	453	566	289	579	741	534	421	829
الجزُر الخارجية	262	264	283	295	512	757	684	741	1.362
إندونيسيا	117	129	130	142	344	403	368	406	965

جاكارتا

إن أعلى معدلات الحج الإندونيسي هي في جاكارتا، حيث يحصل موظفو الحكومة والعاملون في الجيش على إجازة إضافية وأجور مخفضة لاصطحاب عائلاتهم إلى الديار المقدسة. وفي عهد سوكارنو كانت معدّلات الحج في جاكارتا أعلى بقليل منها في جاوة وسومطرة، لكنها أدنى من الجُزر الأخرى (الشكل 2-8). واعتباراً من سنة 1970 كانت جاكارتا دوماً من أكبر مصادر الحجاج، بل إنها تصدَّرت سائر المدن الإندونيسية طوال عقد التسعينيات من القرن الماضي. ويعود عدم اطّراد معدَّلات الحج في جاكارتا إلى التقلّبات الحادّة التي تشهدها العاصمة. إن تأثر الحج بالتغيُّرات السريعة في الظروف السياسية والاقتصادية أكثرُ وضوحاً في عاصمة إندونيسيا ومركزها التجاري منه في سائر مدن الدولة. ثم إن ارتفاع نشاط الحج في جاكارتا في مطلع السبعينيات كان بفضل جهود علي صادقين Ali Sadikin حاكم المدينة، المحبوب من العامة، الذي أنفق عوائدَ النفط في مشروعات الإسكان وشقّ الطرقات وتطوير الفعاليات الدينية. لقد كان صادقين بحقٍّ واحداً من أفضل أعضاء الحلقة المسماة "عريضة الخمسين"(Petition 50)، وهي مجموعة من الضباط والسياسيين المتقاعدين الذين انتقدوا بجرأة أسلوبَ حكم سوهارتو الفردي[11].



الشكل 8.2 معدّلات الحج في مدينة جاكارتا وجزيرتي جاوة وسومطرة والجزُر الخارجية بين عامي 1950 و 1996

يُذكر أن فعالية الحج في جاكارتا قد تأثرت بالكساد الاقتصادي في بداية الثمانينيات، وهبطت هبوطاً حاداً بعد أحداث الشغب في تانجونغ بريوك عام 1984. لقد كانت أحداث تانجونغ بريوك أكبر مواجهة لسوهارتو مع المسلمين المستنكرين أصلاً للّهجة اللادينية في حملته لترويج مبادئ البانكاسيلا[12]. وادّعى المتظاهرون الغاضبون أن الجنود دنسوا مسجدهم بينما كانوا يزيلون ملصقات حائطية تنتقد الحكومة، وأطلق الجيشُ النار على الحشود وقَتَل عدداً من المتظاهرين. وعندما أُحيل منظمو المظاهرات إلى المحاكمة ضَرَبَتْ موجةٌ من التفجيرات جاكارتا ومدناً أخرى استمرت عاماً كاملاً. وفيما بين عامي 1985 و1990 هبطَ مستوى الحج في جاكارتا إلى أدنى مستوياته منذ ستينيات القرن الماضي.

ولما هدأت موجةُ العنف والتزمت المنظماتُ الإسلامية بسياسة "البانكاسيلا ولا شيء سواها"، انتعشت فعاليةُ الحج في جاكارتا من جديد. على أن الرئيس نفسه هو الذي أشعل فتيل النار هذه المرة.

ففي عام 1988 اصطدم سوهارتو مع كبار ضباط الجيش المعارضين لاختياره نواب الرئيس، وتورُّط أسرته في صفقاتٍ تجاريةٍ اعتباطية غاشمة. وكان من أشدّ الناقدين بيني مردانيBenny Murdani وهو ضابط استخباراتٍ سابق لا يحترمه المسلمون لأنهم يرون فيه تجسيداً للتحيُّز إلى الأقلّيات المسيحية والصينية، وهو الرجل الذي أمر بإطلاق النار على المتظاهرين إبان أحداث تانجونغ بريوك[13]. وعندما اصطدم سوهارتو مع مرداني سعى الرئيس إلى التقارب مع القادة المسلمين.

استأنف الحج في جاكارتا تناميه في سنة 1990 – أي بعد خمس سنوات من تحسُّنه في سائر البلاد. في ذلك الوقت كان الرئيس يخطط لرحلته إلى مكة المكرمة. وسرعان ما قفز الحج في جاكارتا إلى الصدارة، متجاوزاً حتى جهود علي صادقين.

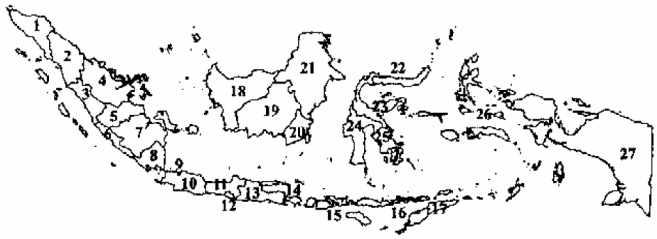
جاوة

شهدت جزيرة جاوة عموماً ارتفاعاً سريعاً في معدّلات الحج، ولاسيما في جاوة الغربية (الشكل A 1-8). وظلَّ الحج هناك يتقدم باطّراد عن بقية مناطق جاوة (باستثناء جاكارتا). إلا أنه تزايد في حقبة التسعينيات الماضية إلى مستوياتٍ غير معهودة إلا في الجزُر الخارجية. ويرتكز الحج في جاوة الغربية على اقتصادٍ متين يجمع بين الزراعة على مستوى تجاري والصناعة الحديثة. وفي حين ماتزال معظم مناطق جاوة تعاني من الفقر، تشتهر جاوة الغربية بالثراء المتنامي الذي لا تشاركها فيه منطقة أخرى. (الشكل 3-8).

يرى سكان جزر ساندا(*) في مدينة باندونغ مركزاً لنهضةٍ لغويةٍ وموسيقيةٍ وفنّية، وهي مجتمعٌ يؤلِّف نحو ربع سكان جزيرة جاوة، وقد خرج منها عددٌ من روّاد الناشرين المسلمين وجماعات الدعوة الإسلامية. ويلاحظ زائرها أن مساجدها وأسواقها تزخر بمؤلَّفات مترجَمة لمؤلِّفين مسلمين من شتى بقاع العالم. هذا النشاط الثقافي الغني لا تتفوَّق على باندونغ فيه مدينةٌ أخرى سوى يوغياكارتا.

وفعالية الحج في جاوة الشرقية تلي مباشرة فعاليته في جاوة الغربية برغم شدة الفقر في الأرياف هناك. وقد كان إقليم جاوة الشرقية - باعتباره مركزاً لجماعة نهضة العلماء - مقصداً لعدة حملاتٍ للدعوة الإسلامية، بفضل المدارس الداخلية الشرعية وجهود الواعظين من خارج الإقليم[14].

(*) Sunda Islands الجزء الغربي من أرخبيل الملايو، ويستغرق معظم إندونيسيا. (المترجم)



1 Aceh
2 North Sumatra
3 West Sumatra
4 Riau
5 Jambi
6 Bengkulu
7 South Sumatra
8 Lampung
9 Jakarta
10 West Java
11 Central Java
12 Yogyakarta
13 East Java
14 Bali
15 West Nusa Tenggara
16 East Nusa Tenggara
17 East Timur (1975-2002)
18 West Kalimantan
19 Central Kalimantan
20 South Kalimantan
21 East Kalimantan
22 North Sulawesi
23 Central Sulawesi
24 South Sulawesi
25 Southeast Sulawesi
26 Maluku
27 Irian Jaya

الشكل 3-8 أقاليم إندونيسيا

يؤلِّف معلِّمو الشريعة التقليديون في جاوة الشرقية نظاماً تراتبياً غير متماسك استطاع أن يوطِّد نفوذه على مدى عدة أجيال. فمعظم كبار العلماء ينحدرون من مجموعةٍ صغيرةٍ من عائلاتٍ من التجار والإقطاعيين، وكثيراً ما يزوِّجون بناتهم لطلابهم المتميزين، ثم يدعمونهم في تأسيس مدارس جديدة من شأنها توسيع شبكة أعمال العائلة[15]، علماً بأن كثيراً من العلماء هم أيضاً مرشدون صوفيون يديرون مدارس شرعيةً وجماعاتٍ صوفيةً في آنٍ معاً. ومع أنهم يقدمون أنفسهم على أنهم سدنة للمذهب الشافعي، فإنهم يستمدون سمعتهم ودخلهم من نشر الدين بين الناس.

وكثيراً ما يشير أنصار جماعة نهضة العلماء إلى الحج في معرض مقابلة إسلامهم "الإندونيسي" بالمذهب "القطعي"(*) الذي يعتمده المتحررون. فهم يعتقدون أن نهجهم الصوفي يشجع المسلمين على الحج أكثر من مرة إن

(*) dogmatism اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين. ويقابله مذهب الشك .skepticism (المترجم)

أمكن، وأن الحجَّ حريٌّ بأن يكشف حقائق جديدةً للمسلم مع كل حجة. ومن هذا المنطلق، فإن لكل حجّة طابعها الفريد، ولا يمكن أن تكون نسخة عن المرة السابقة. ويقول جماعة نهضة العلماء إن الآخذين بالمذهب التحرّري لا يشجعون الحجَّ المتكرر، ويعتبرونه هدراً للمال، ويشيرون إلى أن بعض الجماعات كالمحمدية ينصحون المسلمين بأداء حجةٍ واحدة هي الفريضة، ثم التبرع بتكاليف رحلات الحج الأخرى لبناء المدارس ووجوه الخير في أوطانهم بدلاً من إنفاق مزيدٍ من الأموال في مكة المكرمة.

ومع أن وجهة نظر جماعة النهضة مقبولة ظاهرياً إلا أن الوقائع لا تؤكدها حتى في جاوة (الجدول A 1-8)، إذ تتفاوت معدلات الحج لا تبعاً للنفوذ النسبي للإسلام التقليدي في مقابل الإسلام العصري المتحرر، بل تبعاً للظروف الاقتصادية، ولاسيما بالأخذ في الحسبان شدة الفقر في الأرياف. ففي جاوة الشرقية، حيث نفوذ جماعة النهضة هو الأقوى، ثمة نسبةُ حجٍّ متوسطة بمقاييس أهل جاوة. أما في جاكارتا وجاوة الغربية ويوغياكارتا، حيث يسود العلماء المتحرّرون، فتكون معدلاتُ الحج أعلى أو أدنى منها في جاوة الشرقية تبعاً لمستويات المعيشة. ولعلَّ الاختلافات الاقتصادية هذه تساعد أيضاً في تفسير انتماء أهل جاوة إلى أحد الفريقين. ففي انتخابات سنة 1955 مثلاً، أسهم الفقر في إضعاف الحزبَيْن الإسلاميَّيْن الرئيسيَّين كليهما، في حين عزَّز توجُّه الناس نحو الوطنيين العلمانيين، ولاسيما الشيوعيين[16].

ويلاحظ أن معدلات الحج هي أدنى ما تكون في جاوة الوسطى ويوغياكارتا، أفقر أقاليم جاوة وموطن ثقافة الأبانغان الشعبية. وإذا كان أثر الفقر على الحج بهذا الوضوح، فإن تقدير دور الثقافة المحلية أصعب بكثير.

ومن الجدير بالذكر أن جاوة الوسطى غنيةٌ بالمزارات من قبيل قبور "الأولياء التسعة" الأبطال الذين جلبوا الإسلام إلى الجزيرة في القرنين

الخامس عشر والسادس عشر[17]. وزيارة قبور الأولياء تحمل دلالات مختلفة تتصل بالحج. فإذا كانت مثل هذه الزيارات تعزِّز الإيمانَ بعبادة الروح والمعجزات، فقد تُفهم خطأً على أنها بديل للحج، ولاسيما من الناس الذين لا يأملون بلوغ مكة يوماً لضعف إمكانياتهم. وبالمقابل، قد يسهم هذا الحج المحلي (زيارة الأضرحة) في اجتذاب المسلمين الأغرار والمؤمنين بالخرافات إلى شبكةٍ واسعةٍ من المعاهد الإسلامية، وبذلك يزيد احتمال أن يقوم هؤلاء أو أبناؤهم بأداء الفريضة عندما يصبح ذلك في متناول يدهم. والحقيقة أن كثيراً من زوّار قبور الأولياء هم حجاج مأمولون، يقومون بحجٍّ محلّي "تمهيدي" مختصر قبل التوجُّه الفعلي إلى مكة المكرمة[18].

وإضافةً إلى قبور الأولياء، فثمة في جاوة الوسطى مئات من المواقع لا علاقة لها بالحج، وكثير منها قبورٌ لأسلافٍ يقال إنهم من ذوي الكرامات، وأخرى ليست إلا معالم طبيعية كالكهوف والجبال والبراكين التي يعتقد أنها تنطوي على أرواح مَن شاد المدن والقرى المجاورة.

من أشهر هذه المواقع ما يسمونه "كهف سيمار" في وسط جاوة. يقع هذا الكهف على طرف غابة جبلية تحيط ببحيرة بركانية، وتستقبلك عند مدخله شجرة أثأبٍ ضخمة. ومن المعروف أن سوهارتو قبل أن يؤدي فريضة الحج كان يختلف إليه للتأمل قبل إصدار قراراتٍ مهمة. وعلى مدى عقدَي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، كان نقّاد سوهارتو المسلمون يرون في زياراته هذه رمزاً لارتباطه بالطوائف الأرواحية spiritualism التي تميِّز جاوة، مؤكِّدين شكوكهم في رغبته في منح هذه الطوائف الحمايةَ القانونية التي يتمتع بها أتباع الديانات الرسمية في إندونيسيا، وهي الإسلام والمسيحية والهندوسية والبوذية.

وقد ساعدت الخلفيةُ الصوفية المعروفة عن سوهارتو على توكيد عنصر الإثارة في رحلته إلى مكة المكرمة، وأعطتها وزناً سياسياً أكبر مما قد تعطيه

فيما لو كان حاجاً من عامة المسلمين. إنه بذلك لم يعرِّض فقط بالمصالحة تجاه خصومه الإسلاميين، بل بدا وقد تخلّى عن الممارسات الروحانية الأثيرة لدى ضباط الجيش ذوي النفوذ.

وما برحت يوغياكارتا تسجِّل أدنى معدلات حجّ في أنحاء إندونيسيا كلها. وليس ثمة أجلى من فعل الفقر في تخفيض الإقبال على الحج. فمنذ سنوات وهذا الإقليم يحتلّ المرتبة الدنيا وفقاً لمختلف مقاييس الازدهار الاقتصادي لسكان المدن والأرياف[19]، بل إن يوغياكارتا هي المدينة الإندونيسية الوحيدة التي رأيت فيها بأم عيني أناساً يموتون في الشوارع.

لقد حيَّد الفقرُ المدقع المواصفاتِ الثقافيةَ المتميزة التي كان من الممكن أن تعضد الحج. ومع ذلك استمرَّ وجود رعايةٍ محليةٍ للإسلام بعد الاستقلال، برغم عداء الوطنيين للامتيازات الملكية في أي مكان آخر[20]. إن الدين بين الناس، ولاسيما في المدينة، يتأثر بالتعاليم الصوفية القويمة المتعارفة التي تقرِّب أتباعها من الشريعة الإسلامية أكثر فأكثر.

وُلدت الحركة المحمدية – وهي أكبر حركةٍ إسلاميةٍ تحرُّريةٍ في إندونيسيا – في يوغياكارتا، وأبقت قيادتَها هناك مدةً طويلة بعد أن انتشرت في أنحاء البلاد[21]. ومن المفارقات أن الحج يفترض أن يكون ضعيفاً جداً في مهد الحركة المحمدية (يوغياكارتا) التي سعت إلى تقريب الإندونيسيين من المسلمين في الشرق الأوسط. لكن واقع الحال هو أن قادة هذه الحركة جميعاً من الحجاج، ومعظمهم درسَ في القاهرة أو الحجاز. وعلى مدى زهاء قرنٍ من الزمن حرصت الحركةُ المحمدية على تنشئة الإندونيسيين على مبادئ المصلح المصري المعروف الشيخ محمد عبده، الذي حثَّ المسلمين على الجمع بين علوم الغرب وعلوم الدين. ويلاحظ في معظم أنحاء إندونيسيا أن الوجود القوي للحركة المحمدية يسير جنباً إلى جنب مع الحج النشيط، إلا في يوغياكارتا.

سومطرة

تمثِّل سومطرة أوضح مثال لحجٍّ إقليميٍّ يعاني من تقلباتٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ عنيفة؛ فليس ثمة من أقاليم إندونيسيا واحد مرَّ بما مرَّت به سومطرة من تقلُّباتٍ في علاقاتها مع الحكومة المركزية.

وكانت سومطرة - قبل الاستقلال وبعده - هي التي أطلقت أكبر تحدٍّ لهيمنة جاوة على البلاد، وكان ساستها من أمثال محمد حتا (أول نائب رئيس لإندونيسيا) ومحمد ناتسير (رئيس ائتلاف ماسجومي) من أكبر منافسي سوكارنو، وكان لهما أتباع كُثُر بين المسلمين في الجزر الخارجية، من المستنكرين لسياسة جاكارتا في استغلال الأقاليم الغنية بمواردها لسدّ حاجة جاوة المكتظة بالسكان[22].

وفي الخمسينيات من القرن الماضي أضعفَ سوكارنو نفوذَ ائتلاف ماسجومي بقبوله أكبر أحزاب جاوة، بدءاً بالأحزاب الوطنية ثم بالشيوعية. وعندما شعر ماسجومي بنفوذه يتلاشى انحاز إلى حركات التمرد الإقليمية المناوئة لجاكارتا. وعندما فرض سوكارنو السلطةَ الدكتاتورية تحت اسم "الديمقراطية الموجَّهة" فرَّ كبار قادة ماسجومي إلى سومطرة الغربية والتحقوا بما يسمى الحكومة الثورية لجمهورية إندونيسيا التي أعلنها ضباطٌ متمرِّدون في سنة 1958، ولم تدم طويلاً[23]. وكان التحاق ماسجومي بالتمرد كارثةً على الحزب وعلى مناطق سومطرة التي كوَّنت قاعدته التاريخية. وبعد أن سحقت جاكارتا حركةَ التمرُّد تلك، حَظَرَ سوكارنو ائتلافَ ماسجومي وعيَّنَ من سكان جاوة قادةً وحكاماً محلِّيّين.

كانت السنوات الأخيرة من نظام سوكارنو مرحلةً مريرةً على أهالي سومطرة، وخاصة مرتفعات مينانغ كاباو والغابات الوسطى، التي عوملت معاملة أراضٍ مُخضَعة. ومازال الكثيرون يصفون هذا كبداية "احتلال" جاكارتا لسومطرة وفرض الطابع الجاويِّ عليها.

ولما تولى سوهارتو زمام السلطة تمكَّن من تحويل أهالي سومطرة لمصلحته، فقدَّم للجزيرة المقهورة عرضاً جديداً مؤدّاه: أوقفوا الصراع مع سلطة جاوة وتعلَّموا التنافس في جاكارتا مع المناطق الأخرى التي هي بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى مساعدة اقتصادية[24]. وهكذا، وبشراء الدعم المحلّي بالهبات والاستثمارات، تحوَّلت سومطرة في ظل النظام الجديد من منطقة مضطربة إلى أنموذج للتأييد عمَّمه سوهارتو في شتى أنحاء الأرخبيل.

بنى سوهارتو استراتيجيته على شريحتين من النخبة في سومطرة، فقد اختار لقيادة الحكومات الإقليمية أفراداً من سكان سومطرة الأصليين ممَّن عملوا في الوزارة المركزية واحتفظوا بموطئ قدم في جاكارتا. وقام هؤلاء بدورهم بالتقرُّب من الجماعات الإسلامية التي كانت قد عارضت اتجاه سوكارنو اليساري وكانت على استعداد لدعم الغولكار مقابل دعمه للتعليم الشرعي وفعاليات الحج.

وفي الانتخابات بدت النتائجُ مشجِّعة للحزب الحاكم، وارتفعت نسبة أصوات الغولكار في كل أقاليم سومطرة تقريباً، ولاسيما في انتخابات سنة 1987 وسنة 1992. وكان معظم الزيادة في الأصوات على حساب الحزب الإسلامي الرسمي (PPP) الذي لم يجتذب أكثر من جزءٍ صغير من أتباع ائتلاف ماسجومي. وقد أبدى سكانُ سومطرة دعماً للغولكار أكثر من غيرهم من الناخبين في أي منطقةٍ أخرى، فيما عدا سولاويزي.

لم يَجْنِ السومطريون في مقابل دعمهم هذا إلا مكاسب قليلةً من النظام الجديد، إذ لم يحقِّق متوسط دخل الفرد في سومطرة الوسطى والجنوبية سوى زيادةٍ ضئيلة وبطيئة جداً بين عامي 1973 و 1990. وفي عموم البلاد تخلَّفت تسعة أقاليم فقط دخلاً ونموّاً، أربعةٌ منها في سومطرة وحدها[25].

إن كثيراً من مشكلات سومطرة تنجم عن تعرُّضها لتقلبات أسعار صادرات النفط والمحاصيل الزراعية. وقد تضرَّرت المزارع الأهلية والأراضي

من منافسة المطاط الماليزي والبن الجنوب - أمريكي، وكانت أكثرُ المناطق تأثراً بتراجع عوائد الصادرات هي أقاليم آسه وسومطرة الشمالية، إضافةً إلى الأقاليم الوسطى - سومطرة الغربية وريو وجامبي.

ثم إن سومطرة الجنوبية عانت من صدمةٍ أخرى وهي الهجرة الجماعية؛ فقد كان الجنوب هدفاً رئيسياً لسياسة "التهجير" التي أعادت توزيع الملايين من فقراء جاوة في مستوطنات زراعية جديدة، إذ أصبحت لامبونغ وبينغ كولو وسومطرة الجنوبية موطناً لقرويين نُقلوا إليها، وهم اليوم أفقر من أقاربهم الذين لم يهاجروا معهم.

ولا غرو في أن يؤدي هذا التمزق الاقتصادي والسياسي إلى إضعاف فعالية الحج في سومطرة بدرجةٍ كبيرة. فبإجراء موازنةٍ في معدَّلات الحج بين الجزُر الإندونيسية يلاحظ أن سومطرة أقرب إلى جاوة من أي منطقةٍ أخرى. وهذا لا يُرضي أهالي سومطرة الذين اعتادوا النظر بفوقية إلى سكان جاوة، وبخاصةٍ في قضايا الدين، إذ إن كثيراً من أهالي سومطرة مازالوا يعدُّون أنفسهم أفضل إسلاماً من أهالي جاوة؛ إنهم يدركون تماماً الأواصر التاريخية التي تربط سومطرة بالملايو والعالم العربي، ويتذكرون دوماً مآثر أجدادهم في نشر الإسلام في الجزر الإندونيسية[26].

على أن سومطرة وجاوة تشتركان مع ذلك في معدّلات حجٍّ متقاربةٍ جداً على مدى عدة عقود. ففي عهد سوكارنو كانت معدلات الحج في سومطرة أعلى بقليل منها في جاوة، إلا أن الميزان رجح لمصلحة جاوة في عهد سوهارتو. ولعل تقدُّم سومطرة المبكر في فعالية الحج نابعٌ من انخفاض نسبة الفقر في الأرياف مقارنةً بجاوة. ثم اختفت تلك المزيّة مع تسارع ارتفاع الدخل في جاوة.

إن نماذج الحج المتباينة في سومطرة تشير إلى انشقاقاتٍ عميقة بين الأقاليم، فقد كان الحج في حقبة التسعينيات مرتبطاً إيجاباً بالدخل وسلباً

بعدد الأصوات لمصلحة الغولكار (الشكل A 2-8) .إذ يلاحظ أن الحج كان على أشدِّه في الشمال الأكثر ثراءً، حيث لم تفلح كثيراً الاقتراحاتُ لتقاسم عوائد النفط مع السكان المحليين في التخفيف من حدَّة المعارضة الإسلامية؛ في حين كان الحج في أدنى مستوياته في الجنوب الأكثر فقراً، حيث أصبح المزارعون المهاجرون الذين هم بحاجةٍ مستمرة إلى معونة الدولة من أخلص أنصار الغولكار. ويذكر أن الانقسامات المتنامية بين الشمال والجنوب قد استعرت أكثر فأكثر بتأثير مظاهر جديدة للتفاوت في مستويات الثراء والنفوذ أدَّت إلى إذكاء عوامل التوتر العرقي والديني المتأصِّلة منذ القِدم.

ويلاحظ في كثيرٍ من أقاليم سومطرة أن معدلات الحج ربما كانت أعلى أو أدنى مما قد يُنتظر من واقع التطور الاقتصادي، ذلك أن المؤسسات الدينية والحزبية المحلّية تؤدّي دوراً مهماً في تشجيع فعالية الحج أو تثبيطه على مستوى الجزيرة بكاملها.

ويبدو ضعف فعالية الحج صارخاً في الأقاليم الواقعة في أقصى الجنوب من مثل لامبونغ وبنكولو، حيث لم يهيِّئ المهاجرون الكثير مما يستعان به لبناء حياةٍ مجتمعية رصينة؛ إذ تعوزهم المؤسساتُ الخيرية التي تتيح للناس في المجتمعات المتطورة أداءَ الحج بأسبابٍ ماليةٍ متواضعة.

أما سومطرة الجنوبية – أكثر مناطق الجزيرة ازدهاراً – فمجموعات العمل الطوعي فيها قوية لكنها مشتَّتة سياسياً. خذ مثلاً سكان مدينة باليمبانغ، الأمميّة الطابع، تجدهم يُولُون تأييدهم لحزبَي المعارضة كليهما، وهذا يؤدي إلى وجود نظامٍ تنافسيٍّ متعدّد الأحزاب. وخلافاً لمعظم سكان سومطرة، يوجِّه سكان باليمبانغ مواردهم التعاونية لتشجيع التعددية السياسية، لا لدعم الحج.

وأما سومطرة الوسطى فهي المنطقة التي تعاونت فيها المجموعات الإسلامية والغولكار بنجاح ليعضد أحدهما الآخر، وكذلك بهدف دعم الحج.

وكان هذا الارتباط الوثيق واضحاً بنوعٍ خاص في جامبي وسومطرة الغربية، حيث ازدهر الحج برغم تدنّي الدخل. وكانت جامبي منذ البداية أكبر معقلٍ للغولكار في سومطرة. أما سومطرة الغربية – وهي معقلٌ سابق لائتلاف ماسجومي – فقد كانت أقرب إلى المعارضة الإسلامية حتى عام 1987، ثم تحوَّلت إلى موالاة جامبي ضمن حظيرة الحكومة. وجاء هذا التحوُّل لمسلمي سومطرة الغربية قاصماً لظهر الحزب الإسلامي الرسمي في الجزيرة، فغدا بلا دعمٍ قويٍّ خارج إقليم آسه النائي.

وفي المقابل كانت الأقاليم الشمالية أوفر حظاً بسبب وجود النفط المحلّي والصناعات القائمة على الغاز الطبيعي، فأتاحت هذه المزيّةُ الاقتصادية للمسلمين في ريو وسومطرة الشمالية وآسه الدوامَ على حجٍّ قوي دون المساس باستقلالهم السياسي كما فعل جيرانهم في الجنوب.

الجزر الخارجية

إن ما حصل في سومطرة كان من شأنه أن ينبِّه الآخرين على أن بإمكانهم أن يحققوا من المكاسب عن طريق التعاون مع جاكارتا أكثر مما يمكنهم تحقيقه عن طريق مجابهتها. ومع أن سوهارتو أحكم قبضته على سومطرة، فقد كان أكثر تعاطفاً مع المناطق التي هي أقل تطوراً.

وقد وُجد أنه مع ازدياد الصعوبة التي واجهها الجيش في إسكات العصيان الإقليمي في عهد سوكارنو، كان المجالُ أرحب أمام النخبة المحلّية للمشاركة في السلطة والثروة في ظل النظام الجديد. ويبدو ذلك واضحاً في سولاويزي وكاليمانتان، حيث كوفئت الجماعاتُ المحاربة التي تحوَّلت إلى موالاة الحكومة بمنحها مناصب في الإدارات الإقليمية وتخفيضات مجزية في استثمارات مالية جديدة تصبّ في الاقتصاد المحلي[27]. لذلك فإن الارتفاع الكبير في معدّلات الحج في ذينك الإقليمين يعبِّر عن المكاسب التي جناها المسلمون هناك من تعاظم نفوذهم في الأوساط الحكومية والتجارية على السواء (الشكل A 3-8).

وفي أثناء ثورة سنة 1958 تلقى الجيشُ دعماً كبيراً من قوات مسلمة في سولاويزي الجنوبية. وقامت الوحداتُ الجنوبيةُ المنشقَّة - برغم نزاعاتها المستمرة مع جاكارتا - بمساعدة الحكومة في سحق التمرُّد المدعوم من أمريكا في سولاويزي الشمالية[28]. وأسهم قرارُ سولاويزي الجنوبية في عزل متمرِّدي سومطرة الذين كانوا يأملون بإثارة سلسلةٍ لا تنتهي من الانتفاضات في شتى أنحاء الجُزُر الخارجية. ثم استجاب رفاقُ قاهار مذكر زعيم الجماعات المحاربة في سولاويزي إلى نداءٍ بعفوٍ عام، فانضمّوا إلى الجيش الجمهوري، وبذلك أسدل الستار على عقدٍ كامل من المقاومة المسلحة[29].

وأجرى سوهارتو، حتى قبل أن يتقلَّد الحكم، مفاوضاتٍ مع النُّخَب المحلّية مهَّدت السبيلَ للتهدئة في سولاويزي. ووافقت جاكارتا على تعيين مزيدٍ من المواطنين الأصليين في الجيش المحلي والمناصب الحكومية، وانتقلت السلطة من الشمال المسيحي إلى الجنوب المسلم، أي بعيداً عن أقليات ميناهاسا Minahasa وتانا توراجا Tana Toraja الذين ساعدوا الهولنديين، وباتجاه القادة الذين يبدون استعداداً لشجب الحرب ضد الدولة الوطنية[30]. وأعيد في ظل النظام الجديد بناء الطرقات والبنى التحتية التي دمرها المتمردون، وتحولَّت أوجُنْغ باندانغ إلى قاعدة الشحن البحري والعسكري لشرق إندونيسيا.

يختلف تنامي فعالية الحج في كاليمانتان عنه في سولاويزي من وجهين هامين: فقد كان تطوُّر الحج في الأولى أبطأ منه في الثانية، وتضاءل كثيراً عندما فقدت المنطقةُ سيطرتَها على عوائد الأخشاب والنفط في حقبة سبعينيات القرن الماضي. هذا التدني في معدَّلات الحج في كاليمانتان يوحي بتراجع العلاقات الوديِّة مع الحكومة المركزية. وكما في سولاويزي الجنوبية، اكتسبت نُخَبُ السكان الأصليين في كاليمانتان الشرقية والجنوبية نفوذاً أكبر في التجارة والسياسة بعد مساعدة الجيش على كسر شوكة المنشقِّين

الإسلاميين. إلا أن التمرُّد في كاليمانتان كان أقلَّ خطراً، ومن ثم كانت التنازلات للنُّخَب المحلّية قصيرة الأجل[31].

وحدثت تقلباتٌ مشابهةٌ في أقاليم شرق إندونيسيا، فقد سجَّل إقليم مالوكو أعلى معدّلات حج في البلاد في عهد سوكارنو. وقبل عام 1965 كثيراً ما بلغ مستوى الحج في مالوكو ضعفي مستواه في نوسا تنغارا. ولكن عندما انهارت تجارة التوابل في مالوكو لم يفعل سوهارتو الكثير لتحسين الاقتصاد المحلي، بل سخَّرت جاكارتا مواردها لإنعاش أكثر المجتمعات الإندونيسية تخلّفاً مما يلي جاوة. فوظفت الحكومةُ أموالاً طائلةً في مجال السياحة وإنتاج الأغذية وإعادة التوطين، بحيث أصبحت نوسا تنغارا أكثر المناطق استفادةً من المعونات في البلاد[32]. وتأثرت فعالية الحج في الشرق أيضاً بهذه التقلُّبات الاقتصادية، فتقدَّم الحج في نوسا تنغارا عن نظيره في مالوكو بعد سنة 1980. وفي تلك الأثناء انخفضت معدّلات الحج في مالوكو انخفاضاً كبيراً لتصبح أدنى من نظائرها حتى في جاوة، بعد أن كانت فيما مضى تحتل مركز الصدارة على مستوى الأمة.

خلفيات الحج الاجتماعيةُ والاقتصادية

يُبرز حجاجُ إندونيسيا صورةً وطنيةً فريدة، وفيضاً من التنوعات الإقليمية، إذ يتوزَّع الحجاجُ بالتساوي تبعاً للجنس والعُمر، لا تبعاً لطبيعة العمل ودرجة التعليم[33].

وإندونيسيا واحدة من بضعة بلدان يتجاوز فيها عددُ الإناث من الحجيج عددَ الذكور عاماً بعد عام. وتشير الإحصائيات إلى أنه بين عامي 1968 و 1975 كانت نسبة الإناث من الحجيج 44 بالمئة من إجمالي عدد الحجاج الإندونيسيين، في حين كانت النسبة العالمية لهنّ لا تتجاوز 33 بالمئة فقط. وبحلول عقد الثمانينيات بات النساء أغلبيةً واضحة في وفود الحج الإندونيسي (الجدول A 2-8).

والحجاج الإندونيسيون في معظمهم من الشباب، فإن حاجاً واحداً فقط يتجاوز الستين من العمر من بين كل ستة حجاج، والحجاج الذين هم في الثلاثينيات من أعمارهم يقاربون في عددهم أولئك الذين بلغوا العقد الخامس من العمر، علماً بأن متوسط عُمر الحجاج الإندونيسيين ما بين عامي 1985 و 1989 كان ستاً وأربعين سنة. وثمة دلالة أخرى لسمة الشباب النسبي التي تميز الحج الإندونيسي تتمثل في قلة عدد من يحج أكثر من مرة؛ فإن ما يزيد على 90 بالمئة لم يذهبوا إلى الحج إلا مرة واحدة (الجدول 3A-8).

وبالرجوع إلى خلفيات الحجاج التعليمية والمهنية نلحظ أن معظمهم من طبقة ما دون الوسط؛ فأكثر من 60 بالمئة منهم لم يحصِّلوا إلا التعليم الابتدائي، وأقل من الربع أكمل التعليم الثانوي (الجدول 4A-8) ويؤلِّف المزارعون نسبة 30 بالمئة من إجمالي عدد الحجاج، والنسبة نفسها لمن يصرّحن بأنهن ربات منازل. يلي ذلك فئات التجار وموظفي الدولة، ثم فئة قليلة من المتقاعدين (الجدول 5A-8).

يذكر أن جوانب التباين الإقليمي بين أقاليم إندونيسيا لا تقل عمقاً بحالٍ عنها بين دولٍ في مكان آخر. فيلاحظ أن حجاج جاوة يؤلِّفون أعلى نسبة من المزارعين وأدنى نسبة من النساء، في حين قد يتميز حجاج سومطرة بالتقدم في السن والتعليم العالي وغلبة عدد الإناث.

ويلاحَظ التباين في الجنس واضحاً بصفةٍ خاصة في جاوة الشرقية وسومطرة الغربية؛ ففي الأولى تبلغ نسبة الإناث من الحجيج 44 بالمئة فقط، مقابل 61 بالمئة في الأخرى ـ وهي فجوة تباينٍ داخلي تعادل الفروق المسجلة بين لبنان واليمن، أو بين جنوب إفريقية ونيجيريا.

إن خلفيات حجاج جاوة وسومطرة تسير جنباً إلى جنب مع الأسس الاجتماعية المتباينة للحركات الإسلامية التي ضربت جذورها في تلك المناطق. فالاختلافات في نسب الحج بين حركة نهضة العلماء ومنافسيها

المتحررين تشجِّع بالفعل صوراً للحج متميِّزة ـ لا من حيث أعداد الحجيج التي توفد إلى مكة المكرمة، بل من حيث نوعية الأفراد الموفدين. فحركة نهضة العلماء، التي تتَّخذ من ريف جاوة مقراً لها، تشجِّع حجَّ الشباب الذين لم يحصلوا على أكثر من التعليم الابتدائي أو التعليم الخاص في المدارس التقليدية. أما الحركة المحمدية وغيرها من الجماعات الإصلاحية فهي أكثر انتشاراً في المناطق الحضرية، ولاسيما في سومطرة. وفي حين تهتم الحركة المحمدية باجتذاب الأزواج من الرجال مع نسائهم لتحقيق حجٍّ عائلي بين أفراد الطبقة الوسطى في سومطرة، تركِّز شبكةُ نهضة العلماء على المزارعين في جاوة وأبنائهم[34].

يمتاز حجاج نوسا تنغارا من عدة وجوه؛ فهم أقل الحجاج الإندونيسيين تعلُّماً، إذ وُجد أن 27 بالمئة منهم لم يتمّوا تعليمهم الابتدائي، وأن 13 بالمئة فقط أكملوا التعليم الثانوي. إلا أن أكثر السمات وضوحاً ارتفاع نسبة التجار وندرة نسبة النساء؛ ففي حين أن نصف حجاج نوسا تنغارا ممَّن يصرِّحون بطبيعة أعمالهم يعرّفون أنفسَهم على أنهم تجار، تجد أن الإقبال النسائي – الذي لا تزيد نسبته على 35 بالمئة – متأخر عن سائر البلاد بنحو ثلاثين سنة على الأقل.

وعلى النقيض من الصورة المحافظة لحجاج نوسا تنغارا فقد تفرّدت سولاويزي وكاليمانتان بخصوصياتٍ سكانية مالبثت أن انتشرت في سائر البلاد. ويفاخر كلا الإقليمين بأنه يمتاز بأقوى فعاليةٍ للحج في جميع أنحاء البلاد، وبأن حجاجهما هم أصغر الحجاج الإندونيسيين سناً، وبأنهما يتمتعان بأعلى نسبةٍ من الحجيج الإناث.

ومن عجبٍ أن ليس ثمة ما يدل على أن هذه الخصوصيات المتنامية هي حصيلة مستوياتٍ تعليميةٍ عالية. إن واقع الحال يشير إلى أن المستوى التعليمي لحجاج كاليمانتان مماثل لمستوى حجاج جاوة، وأن حجاج سولاويزي

لا يتميزون إلا قليلاً في مستوى تعليمهم عن حجاج نوسا تنغارا. إلا أن التفسير المرجح هو أن النشاط التجاري بين كاليمانتان الشرقية وسولاويزي الجنوبية، وكذلك انتقال السكان بين الجزُر، قد أسهم في توفير فرص أكبر للشبان والنساء من مختلف الخلفيات، في حين مازالت السُّبل التجارية لنوسا تنغارا تخضع لتقاليد قبلية أخذت تندثر في الأماكن الأخرى[35].

أما حجاج جاكارتا فذووا مزيَّةٍ لافتةٍ سياسياً وسكانياً، إذ تعتمد فرق الحجاج هناك كثيراً على الدولة. ففي عموم إندونيسيا يحصل موظفو الحكومة وعائلاتهم عادة على نحو 20 بالمئة من نصاب الحج المخصَّص، وتُفرد نسبة 10 بالمئة أخرى للقوات المسلحة. أما في جاكارتا فإن أكثر من نصف الحجاج هم على جداول الرواتب الحكومية. وغالباً ما يحج موظفو الدولة أكثر من مرة؛ فإن نسبة 14 بالمئة من الحصص المخصصة للجيش وموظفي الحكومة تذهب لحجاجٍ سابقين من موظفي الدولة والجنود الذين كانوا يؤلِّفون محور الحزب الحاكم القديم (الغولكار). وقد أصبح حجُّهم مهرجاناً سنوياً يمنح موظفي الحكومة ميزةً إضافية على أجورهم، والموالين للحزب رياضةً روحية، وعرضاً مهيباً للتديُّن على المستوى الرسمي.

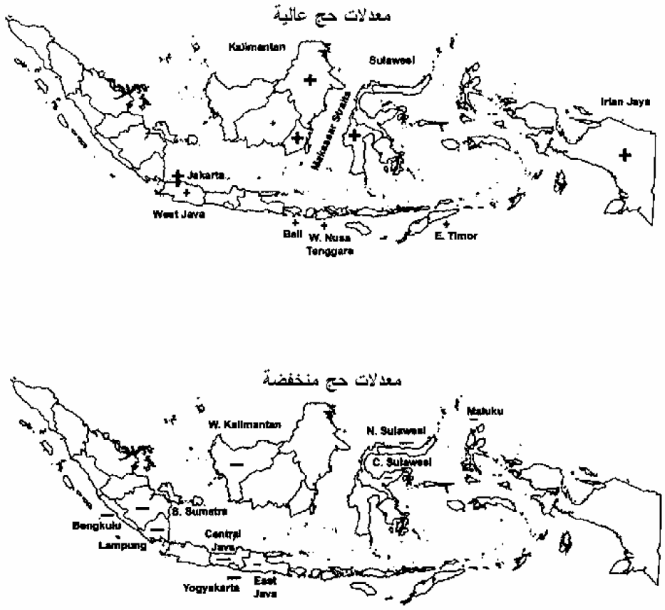
ويعدّ الحج في جاكارتا عاملاً مهماً لتحسين صورة النخبة السياسية باعتبارها تمثّل فئة الوطنيين الأتقياء الحريصين على نشر الإسلام في الدولة والمجتمع. وخلافاً لما هو الحال في تركيا، حيث يعارض ضباطُ الجيش محاولةَ الوزراء إقحامَ المعتقدات الدينية بأعمال الدولة، فإن المسؤولين في إندونيسيا لا يفوِّتون فرصةً لإقناع مواطنيهم بأنهم مسلمون جديرون بالإسلام. وإنك لترى – منذ أن حَجَّ سوهارتو – أن جلَّ الحكام الإقليميين قد غدوا حجّاجاً، وأن القلة القليلة من الحكام الذين لم يؤدوا فريضة الحج قبل تعيينهم يسارعون إلى أدائها عادةً في غضون سنة أو سنتين.

وفي محاولة لتسكين المخاوف من هاجس التطرف الإسلامي، بذل سوهارتو جهداً خاصاً لإشراك ضباط الجيش في تنفيذ سياسة الحج. لذلك

شجَّع عائلاتِ الضباط على الاستفادة من تسهيلات الحج الخاصة التي منحت للقوات المسلحة. وكثيراً ما يجري اختيار ضباط متقاعدين لقيادة مجموعاتٍ من الحجاج المدنيين. بل إن قيادة شؤون الحج الإندونيسي برمّته أنيطت سنةً 1996 بالجنرال فيصل تانجونغ قائد سلاح الجو ورئيس أركان القوات المسلحة.

الحج وإعادة تنظيم الانقسامات الاجتماعية والسياسية

يصف الإندونيسيون بلادهم على أنها محكومة بانقساماتٍ إقليميةٍ وطبقيةٍ وحزبيةٍ لا يُرجى إصلاحها. ويدخل الحج ضمن دائرة هذه الصراعاتٍ ولكن ليس بالطريقة التي يتوقَّعها المتحزِّبون والمحلِّلون عادة. إن دراسةً متأنيةً لخريطةٍ تمثل معدّلات الحج على المدى الطويل للأقاليم الإندونيسية السبعة والعشرين حريَّة بإظهار نماذج مكانية تستغرق كل المناطق التي تعدُّ عموماً نواتج طبيعية وتاريخية ثابتة (الجدول 6A-8 والشكل 4–8).



الشكل 4–8 مراكز معدّلات الحج العالية والمنخفضة في إندونيسيا ما بين عامي 1974 و 1996

إن دراسة واقع الحج لا تدعم الفكرة القائلة بأن إندونيسيا مجتمع ثنائي بطبيعته؛ فأنماط الحج لا تُظهر الشرخَ الاستعماريَّ القديم بين جاوة والجزر الخارجية، ولا تُبرز أيضاً الانقسام الجديد بين الغرب العصري والشرق المحافظ الذي لحظه علماء الاقتصاد بعد الاستقلال.

ففي كل جزءٍ من الأرخبيل الإندونيسي تتناوب المناطق ذات معدلات الحج العالية مع المناطق ذات المعدّلات المنخفضة بصورةٍ دورية. ويتبدَّى النموذج غير المطَّرد للمشاركة في الحج بخاصة في سلسلة الجزُر الشمالية من كاليمانتان إلى إريان جايا، وكذلك في سلسلة الجزُر الجنوبية من سومطرة إلى تيمور. وتَبرز الصور نفسها على طرفي المحور الشرقي - الغربي الذي يرسمه مضيق ماكاسار. بل قد تتباين أقاليم تقع على جزيرةٍ واحدة تبايناً جذرياً عن أقاليم أخرى مجاورة، علماً بأن كل الجزر الكبرى ومجموعات الجزر تضم مناطق ذات معدّلات حج عالية ومنخفضة.

وتقع أكثر مناطق الحج نشاطاً ضمن مثلثٍ في وسط البلاد الجغرافي، رؤوسه جاكارتا والساحل الشرقي لكاليمانتان والساحل الغربي لسولاويزي تشكل زوايا المثلث. ويرتبط كلُّ رأسٍ بدوره بالمقاطعات المجاورة التي باتت مراكز ثانوية لفعالية الحج في ظل النظام الجديد.

وينتشر الحج في ثلاثة اتجاهات: من جاكارتا إلى باندونغ وجاوة الغربية، ومن سواحل كاليمانتان إلى الداخل، ومن سولاويزي الجنوبية إلى المناطق التجارية الإسلامية المبثوثة في الجزُر الجنوبية والشرقية. وتلاحظ فعاليةُ الحج في أدنى انتشارٍ لها في الأراضي الزراعية الداخلية المكتظة بالسكان في جاوة الوسطى وسومطرة الجنوبية. وتظهر جيوبٌ صغيرة من الحج الضعيف في مناطق منعزلة في كاليمانتان ومناطق الركود الاقتصادي الواقعة بين بحر باندا وسولاويزي.

إن توزُّع الحج على هذه الصورة لا يعني تناقضاً حاداً بين المركز والمحيط، بل يشير إلى شبكاتٍ متداخلةٍ للاتصالات والتجارة تربط منظوماتٍ اقتصاديةً متطورة في مناطق ثقافيةٍ مختلفة. إن الجذور الاجتماعية والاقتصادية للحج واضحة جداً[36] (الجدول A 7-8) .ويرتبط الحج بالمعايير العامة للازدهار والتحضُّر، إضافةً إلى ارتباطه بأساليب معيَّنة للإنتاج والاستهلاك.

ففعالية الحج على أشدّها في مناطق التصدير الغنية بالعملة الأجنبية المتحصّلة عن منتجات التصنيع والحراجة . وإذا كانت فعاليةُ الحج تتدنى عموماً في الأقاليم الزراعية، فإن ثمة تغيُّراتٍ لافتة حصلت منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي. فقد تدنى مستوى الحج بشدة حيث تُزرَع محاصيل ذات أهمية تجارية، وارتفع قليلاً حيث يعتمد المزارعون على إنتاج الأرز الذي تدعمه الدولة.

ويرتبط الحج ارتباطاً وثيقاً بإجراءات النقل ووسائل الاتصال الجماهيري. ومن أقوى هذه الروابط السفر جوّاً والتجارة البحرية. أما النقل البرّي فيأتي في مرتبةٍ دنيا؛ فالحج في الواقع يرتبط سلباً بمدى جودة الطرق المحلّية.

وترتفع معدلات الحج بوجهٍ خاص في مراكز النمو الاقتصادي التي يرتبط أحدها بالآخر عن طريق التجارة بين الجزر، وفي المجتمعات التي تعتمد على التواصل من بُعد عن طريق مشاهدة التلفاز وحضور السينما واستخدام الهاتف وما شابه ذلك.

ومن المستغرب أن فعالية الحج لا تكاد تربطها صلة تذكر بنفوذ الحكومة المركزية داخل الأقاليم؛ فلا علاقة للحج بالالتحاق بالمدارس العامة ولا بعضوية التعاونيات الزراعية والمنظمات الكشفية وجمعيات تنظيم الأسرة.

وقد يتساءل المرء: هل عادت سياسةُ سوهارتو المسرفة في رعاية فعالية الحج بمكاسب انتخابية على مرشحي الحزب الحاكم؟[37] لقد ارتبط الحجُّ

في حقبة السبعينيات بتأييد الحزب الحاكم وبمعارضة الغولكار (الجدول 8A-8). وبحلول الثمانينيات لم تعد هناك علاقة بين الحج والتصويت لأي حزبٍ سياسي. ومع أن الغولكار مازال يتمتع بشيء من شعبيته في بعض الأقاليم ذات معدلات الحج العالية، فقد أبطلت الحكومةُ كلَّ مزيَّةٍ للمعارضة في تلك الأقاليم. ولعل هذا وحده يمثِّل مكسباً سياسياً مهماً لسوهارتو في مضمار الحج.

وتبدو المكاسبُ السياسية التي حقَّقها سوهارتو من رعايته للحج أعمق أثراً مقارنةً بإنجازاته الاقتصادية. فقد لوحظَ أن الأصوات التي منحت للغولكار في انتخابات سنة 1992 (السنة التالية لرحلة سوهارتو إلى مكة) واكبتْ معدلات الحج مواكبةً لصيقة، إذ كان الغولكار أكثر شعبيةً في الأقاليم ذات معدلات الحج العالية مما كان عليه خصومه الإسلاميون في أوج نجاحهم سنة 1977. وقد نجح سوهارتو لا في كبح تجاوزات حزب وحدة التنمية (PPP) بين الناخبين المسلمين فحسب، بل في حمل كثيرٍ من مؤيِّديهم الأوائل على الانضمام إلى معسكر الغولكار كذلك[38].

وبجعل الغولكار الحزبَ "الإسلامي" الأول وضعَ سوهارتو قيداً جديداً على التنافس الطويل الأمد بين المسلمين المجدِّدين والمسلمين التقليديين. وبدت صورةُ المواجهة الانتخابية بين الغولكار وحزب وحدة التنمية (PPP) شبيهةً جداً بتشكيلة خمسينيات القرن الماضي، عندما تنازعَ ائتلاف ماسجومي وجماعة نهضة العلماء على أصوات الناخبين المسلمين، فحصدَ الغولكار معظمَ أصواته في المناطق التي يسيطر عليها ماسجومي، في حين حصدَ حزب PPP أصواتَ المناطق التي كانت معقلاً لجماعة نهضة العلماء. وكان لتلويحات سوهارتو الدينية الصدى الأكبر في المناطق التي كان هو بحاجةٍ إلى كسب تأييدها، والمتمثلة بالفئات المحاربة المجدِّدة التي أقصاها عن ميدان السياسة، لا بالفئات التقليدية المرنة التي قبلت دعوتَه لأداء دور المعارضة الموالية.

تقارير الحج كأدوات تسويق سياسية

باتت تقارير الحج الشخصية شكلاً شائعاً للكتابة الدينية في غضون العقدين الماضيين. ففي عام 1983 نشرَ كاتبُ القصة القصيرة دانارتو Danarto سلسلةَ مقالات بعنوان "رجلٌ من جاوة يؤدي فريضة الحج" [39]. يقرِّر دانارتو التوجُّه إلى مكة المكرمة حاجّاً بعد عودته من باريس ووقوعه بأعجوبة على ثروةٍ طائلة. على أن حجَّه الاتفاقيَّ هذا كشَفَ له أعجوبةً أخرى أكبر من أختها، وهي قدرة الحجاج من شتى أصقاع الأرض على إبداء مظاهر الأخوَّة والمودّة بعضهم لبعض في غمرة أجواء الشدّة فيما أسماه "المدينتين النهمتين".

وفي طريقه إلى الأراضي المقدسة ينتقد دانارتو كلَّ الجنسيات، ساخراً حتى من جنسيته؛ فهو يقول: إن الحجاج الإيرانيين يجبرون أنفسهم على الذهاب دون طعام أو نوم لعدة أيام. أما الزنوج اليوربيون Yorubas الضخام الأجسام فيهجمون كالفيلة المتوحشة مبعثِرين الحجاجَ الآسيويين الضِّئال الأجسام في كل الاتجاهات؛ ويتعلَّق الهنود بأستار الكعبة تعلُّقَ الخفافيش بشجرة الفاكهة. إلا أن أكثر ما يلفت نظر دانارتو تصميم الحجيج جميعاً على الدفاع عن حقوقهم ومعتقداتهم - وهذا مبعث قلقٍ للمفكرين الإندونيسيين الذين يَجهدون للتكيُّف مع الثقافة الدينية الملتزمة دون التنازل عن حرّياتهم المتزعزعة أصلاً.

وقد أسهم حجُّ سوهارتو في إطلاق هذا اللون الأدبيِّ بعد بضع سنوات. وعندما أعلن سوهارتو عن خطط حجِّه تناقل الإندونيسيون متفكِّهين نبأ أول ملك من جاوة يزور مكة. وبعد عودته إلى الوطن رفع رجال إعلامه صورةً له تظهره أباً أكثر منه ملكاً، وأصدرت دائرة الشؤون الدينية كتاباً تذكارياً مصوَّراً يرصد أداءه مناسك الحج في الأراضي المقدسة يوماً فيوماً[40].

في هذا الكتاب يظهر ورع سوهارتو في كل صفحة؛ فيعرض الغلافُ صورةً ملونةً للرئيس مع السيدة الأولى بلباس الإحرام ويحمل بيده كتيِّبَ

أدعيةٍ صغيراً. يبدو سوهارتو في صور الكتاب من بدايته إلى نهايته خاشعاً متبتِّلاً في شتى المواقع - على متن الطائرة الرئاسية، وعند قبر الرسول ﷺ، وهو يستلم الحجر الأسود، ثم عائداً إلى المسجد قرب مكان إقامته.

وأحدث التوجُّهات في الكتابة عن الحج اليوم لا تصطبغ بلون السخرية اللاذعة الملحوظة في كتابات دانارتو، ولا بمظاهر الفخامة والأبّهة لحج سوهارتو، وإنما تُظهِر دخيلةَ حياة الأغنياء والمشاهير من خلال أدائهم مناسك الحج. فالمشاهير من الكتّاب يضعون تجاربهم في متناول الطبقة المتوسطة من الإندونيسيين، ويكشفون عن أحوال التأمل والاستغراق في الحج إلى الحدّ الذي يغيّر مسار الحياة، علماً بأن عدداً من الكتّاب هم شخصياتٌ عامة تحاول أن تروِّج لنفسها أمام جمهورٍ متديِّنٍ رخيٍّ الحال يؤلِّف الجزءَ الأكبر من جمهور الناخبين. فلا غرو أن تعطي تأويلاتُهم للحج صورةً معمقةً للتنافس بين القادة المسلمين الطامحين.

من أمثلة هذا اللون مجموعةٌ أدبية بعنوان: "الحج: رحلة الدموع (تجارب شخصية لثلاثين شخصية)"[41]، وهي وقائع مقابلاتٍ شخصية مع طيفٍ واسعٍ من الشخصيات المختلفة يضمّ تسعةً من أشهر علماء إندونيسيا، وعدداً من المفكرين والتكنوقراط، وعدداً من النساء العاملات، وجنرالين متقاعدين، ونجماً سينمائياً، ومغنياً، ورسّاماً، وشاعراً، وممثلاً كوميدياً. يُدعى كلٌّ من هؤلاء إلى بسط القول في أهمية الحج من وجهة نظرٍ شخصية، وبيان "أن ما يبدأ تجربةً فرديةً خاصة قد ينتشر ليمثِّل تجربةً للأمة على نطاقٍ واسع، إضافةً إلى ما تتضمنه التجربة من معان رمزية.

وأودّ هنا أن أُبرز بنوعٍ خاص أقوالَ اثنين ممَّن أُجريت معهم مقابلات في موضوع الإسلام والسياسة هما: أمين ريس ونوركوليش مجيد، كانا يتنافسان فكرياً وسياسياً. كلاهما نال درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو؛ الأول في العلوم السياسية، والآخر في الدراسات الإسلامية. وبعد عودتهما إلى

إندونيسيا حاولا نفخ حياةٍ جديدةٍ في الحركات الدينية التي كانت معطَّلةً بحكم هيمنة النظام الأبوي والنِّزاعات الفئوية، وما لبثا أن أصبحا محور انتقادٍ في المناقشات التي تتناول دور الإسلام في النظام الجديد وما بعده. فاتُّهِمَ أمين بأنه يستغل أحوال التوتر والنّزاعات المحلّية لتمرير مطامحه السياسية، في حين اتُّهم نوركوليش بأنه باع نفسه لسوهارتو وتمثَّلَ النهجَ القائل بفصل الدين عن السياسة.

وفي إبان الأزمة التي انتهت بسقوط سوهارتو في سنة 1998، أصبح أمين ونوركوليش رمزين سياسيَّين أدّى كلٌّ منهما دوراً حاسماً في إزاحة الرئيس عن العرش - أمين في الشوارع ونوركوليش داخل القصر الرئاسي[42]. صحيحٌ أن الديمقراطية الجديدة في إندونيسيا أضحت تعجّ بالمواهب السياسية، إلا أن من الإنصاف القول إن هذين القائدين بالذات يعدّان مثالاً يُفتخَر به للتجديد الإسلامي - أمين كسياسيٍّ مفكِّر، ونوركوليش كمفكِّرٍ سياسي.

أصبح أمين الآن الناطق باسم مجلس الشعب الاستشاري، وهو امتداد للمجلس التشريعي الذي يختار الرئيسَ ويحاسبه. وبعد انتخابات سنة 1999 توسَّط في الصفقة التي أوصلت عبد الرحمن وحيد إلى سدة الرئاسة، وميغاواتي سوكارنوبوتري إلى منصب نائبة الرئيس. وفي سنة 2001 ترأس أمين جلسةَ محاسبة وحيد، وحضَرَ جلسة أداء ميغاواتي اليمينَ الرئاسية لدى حضورها إلى المجلس، ثم تزوَّجها.

بدأت حياة أمين المهنية عندما أصبح رئيساً للحركة المحمدية ومديراً مساعداً للرابطة الإندونيسية للمفكرين المسلمين Indonesian Association of Muslim Intellectuals (ICMI)، فصار محسوباً على ب. ج. حبيبي. وكان انتخاب أمين لرئاسة الحركة المحمدية في سنة 1994 فاتحةً لنشوء جيلٍ جديدٍ من المحترفين وموظفي الحكومة الذين ميَّزهم تعليمهم المعاصر من

جماعة العلماء والتجار الذين كانوا يسيطرون على الحركة منذ مطلع القرن العشرين.

وحتى قبل أن يضطلع أمين بإدارة الحركة المحمدية، تحدَّث علانيةً عن حاجة الرئيس سوهارتو إلى رسم خطةٍ لخلافته، وطالب الرئيسَ بالظهور على التلفاز الوطني ليشرح للناس نيته بتحقيق تغييرٍ سلميٍّ ديمقراطي للحكومة، وحثَّ سوهارتو على أن يبادر إلى التصرُّف بسرعة قبل أن يقعده المرض، وقبل أن يستسلم للفساد وأهام العظمة اللانهائية[43].

وعندما تعرَّض أمين لانتقاد منافسيه له بأنه يسير بالحركة المحمدية إلى الهاوية، أثار ضجةً أكبر عندما أعلن أن الجماعة بحاجةٍ إلى إعادة النظر بجملة توجهاتها الفكرية والدينية[44]. ونتيجة للدفع المستمر من أمين تخلَّت الحركة عن اهتمامها بالتعليم والنشاط الاجتماعي والتفتت أكثر فأكثر إلى دعم المناقشات التي تتناول الديمقراطية والتصنيع والصراع العرقي.

أما نوركوليش فسياسته تقوم على عدم التدخل الشخصي المباشر بالنّزاعات اليومية بين الجماعات المجدِّدة والتقليدية، وهو يعتمد على مجلس خبراء في جاكارتا بدلاً من العمل مع طرفٍ واحد. ومع ذلك فإنه نتاج المدارس الدينية الداخلية، ويبقى على صلةٍ بجماعة نهضة العلماء، إذ إنه من أقرباء قائد جماعة نهضة العلماء عبد الرحمن وحيد، وحفيد هاسيم أسياري زعيم جماعة النهضة منذ نشأتها في سنة 1926 وحتى وفاته في سنة 1947. وإن كثيراً ممن ساعدوا على انتخاب عبد الرحمن وحيد رئيساً لجماعة النهضة كانوا من زملاء نوركوليش الذي أراد تجديد تعاليم الجماعة وتخفيف حدة انتقاداتها للحكومة[45].

وقبل أن يصبح نوركوليش رمزاً كان معروفاً بمعاداته للرموز وللمعتقدات التقليدية. ففي عام 1970 دعا إلى تجديد وتبسيط الإسلام في إندونيسيا، وكانت دعوته هذه متطرّفةً بكل المعايير الإندونيسية. ومع ذلك راح يصف

برنامجه بـ"العلمانية" – وهو مصطلح كان ومازال ذا مدلولٍ سلبيٍّ في إندونيسيا أكثر منه في الأوساط الغربية[46]. وأنفق نوركوليش السنوات العشرين التالية محاولاً طمأنة الناس بأن غاية مبتغاه تشجيع استعمال المنطق والعقل، وليس تقويض الإسلام.

وأبرز ما يُعرف به نوركوليش معارضته القوية لقيام دولةٍ إسلامية أو حتى حزبٍ إسلامي. فهو يحتقر ائتلاف ماسجومي وأخلافه المستقبليين، بسبب تحويلهم مفهومَ الدولة الإسلامية إلى أمرٍ مسلَّم به لا يقبل الجدل، ويرى أن الإسلام لا يفرض مؤسساتٍ سياسيةً محدَّدة وأن الزعم بخلاف ذلك مفسدةٌ للدين والسياسة في آنٍ معاً.

ويحثّ نوركوليش المسلمين على الابتعاد عن كل ضروب السِّحر، الأيديولوجية والباطنية، وعلى الجمع بين الإسلام والتعددية التي تتميز بها إندونيسيا. ويلاحظ أن مفاهيم نوركوليش كانت منسجمةً مع آراء سوهارتو لتعميم مفهومه الخاص بالبانكاسيلا؛ فكلاهما يرى أن على المسلمين ألا يعترضوا على قبول البانكاسيلا باعتبارها "الأساس الوحيد" للنظام السياسي، لأن الإسلام دين، والبانكاسيلا أيديولوجية قومية.

وفي أثناء احتدام الجدل حول نظرية البانكاسيلا كانت أسهُم نوركوليش تهبط عند المفكرين المسلمين كلما ارتفعت عند الحكومة. وما إن كسب سوهارتو الرهان شجَّع على إعطاء البانكاسيلا صبغةً إسلامية، ومن ثم فقدت آراء نوركوليش صفتها شبه الرسمية، وهذا ما ساعده وأحرجه في الوقت نفسه.

بعد أن أدى سوهارتو فريضة الحج، بدأ الكتّابُ المسلمون يستعملون حرّيتهم الجديدة في مناقشة موضوع الحج. وغدت التقاريرُ الشخصيةُ التي يكتبها الحاجُّ عن رحلته أداةً آمنةً لرسم صورة الرأي العام في سنوات سوهارتو الأخيرة وما بعدها. وكتبَ أمين ونوركوليش كلاهما وصفاً مثيراً

وغنياً عن رحلات حجهما، وتمكّنا ببراعة من مزج الخطاب الديني والسياسي في وقتٍ كان النظام يهنئ نفسه بقطع الروابط بين الدين والسياسة إلى الأبد.

يصف أمين أربعاً من رحلات حجه على مدى ستة عشر عاماً[47]. ومع نضوج تفكيره واستمرار نجاحه، بات ينظر إلى الحج على أنه يحمل مدلولاتٍ اجتماعيةً وسياسيةً أكبر، في إندونيسيا وفي العالم عموماً. وصار في كل مرة يركِّز على مسائل أكثر شمولية، مبرزاً المواقع الخاصة والرموز التي تبدو أكثر صلةً بالمقاصد الكبرى لحجِّه.

وعندما قام أمين بأول حجٍّ له في سنة 1974 لم يكن قد تجاوز الثلاثين من العمر، وكان للتوِّ قد نال درجة الماجستير من جامعة نوتردام. وكان حجُّه هذا نقطة تحوُّلٍ في حياته وهو في طريق عودته إلى إندونيسيا مروراً بأوربا والشرق الأوسط وباكستان. يعطي أمين وصفاً نفسياً لحالته في مكة المكرمة، يُبرز انفعالاته الأولى (من خشوع وبكاء لدى معاينة الكعبة الزهراء)، والتغيُّرات اللاحقة في مساق حياته اليومية (من التزامٍ في المعاملات والعبادات).

وفي حجِّه الثاني بعد أربع سنوات ترافقه زوجته، يتجه الاهتمام إلى المشكلات العائلية. ومن المعلوم أن الحجيج يعجّون في أثناء طوافهم بالبيت إلى الله داعين متضرّعين، ولاسيما عند الملتزم، وهو "مكان الاتصال" الذي يقع عند الجانب الشرقي للكعبة المشرَّفة بين الحجر الأسود وبابها المزخرف. وكثيراً ما يتعلَّق الحجاجُ في هذه البقعة بأستار الكعبة ويلصقون أجسادهم بها إشارةً إلى التزامهم وارتباطهم بالله، وأملاً في تحقيق أمنياتٍ ورغائب، كطلب الذرّية الصالحة.

ومع أن حجَّة أمين الثانية ركَّزت على قضايا عميقة في حياة الإنسان، تجده فجأة ينغمس في مناقشات تتَّصل بارتباط الإسلام بالسياسة العملية. فقد كان في ذلك الوقت مقيماً في القاهرة، ويجري مقابلاتٍ مع أعضاء من حركة الإخوان المسلمين في إطار رسالة دكتوراه كان يعدّها في موضوع نهضة

حركة الإخوان أثناء حكم أنور السادات. سعى أمين إلى شرح مراحل مسيرة هذه الحركة في مصر مستخلصاً عِبَراً أفاد منها في توجيه جهوده لبثِّ روحٍ جديدة في الحركة المحمدية في إندونيسيا[48]. ومع ذلك فهو مازال يرى في الحج أثراً في تغيير حياته الشخصية أكثر من تأثيره في العالم الذي حوله.

أما في حجّته الثالثة في سنة 1987 فقد وجد أمين نفسه مضطراً إلى إعادة تقييم روابط الحج بالسلطة السياسية. وعزمَ على أن يكون حجُّه هذه المرة أكثر روحانيةً مما سبق. إلا أن رغبته هذه تلاشت بوقوع صداماتٍ داميةٍ بين متظاهرين إيرانيين والشرطة السعودية داخل المسجد الحرام. هذه المرة انطبع في ذهنه إدراكٌ أليم بما صار إليه حال العالم الإسلامي من جهلٍ وضعفٍ وتشتُّتٍ وانقسام كلمة. وكان الحجُّ حريّاً بأن يعزِّز رغبته في تطوير نفسه كمسلم، لكنه يدفعه أيضاً إلى بناء "جبهةٍ موحَّدة" تشدُّ أزر المسلمين في كل مكان.

وأما حجة أمين الرابعة في سنة 1990 فكانت مهمةً سياسية بكل معانيها؛ فقد نزل هو وأربعةٌ من أعضاء مجلس إدارة الحركة المحمدية ضيوفاً على الحكومة السعودية، مصطحبين زوجاتهم، إلا واحدة تخلَّفت لرعاية طفلها الرضيع. أنزلهم السعوديون في أرقى فنادق جدّة والمدينة، وقضوا يوم عرفة في سرادقٍ مترفٍ مكيَّف أحْوَجَهم إلى التدثُّر طلباً للدفء. وهذا ما أثار تساؤلَ البعض: هل لهذه النخبة من الحجاج، الناعمة بشتى وسائل الرفاهية والراحة عند الله ثوابَ ملايين الحجاج المنثورين على الصعيد، ممَّن يكابدون حرَّ شمس الصحراء اللاهبة؟!

ينبِّه أمين أخيراً على أن العمرة لا تجزئ المسلمَ عن الحج بحالٍ من الأحوال، مهما تكرَّر أداؤها. وهو يحضّ المسلمين على أداء فريضة الحج وهم في مقتبل أعمارهم، في الثلاثينيات إن أمكن، وحتماً قبل بلوغ الخمسين، مشيراً إلى أن الشبابَ أكثرُ قدرةً على النهوض بمتطلبات الحج البدنية، وأكثرُ قابليةً لتجسيد قيم الحج وترجمتها إلى تغييرٍ اجتماعيٍّ دائم.

ويشار إلى أن نوركوليش يختلف مع أمين في تفسير قضايا الحج الرئيسية[49]، إذ يرى نوركوليش في الحج القدرةَ على تغيير مسار الحياة للأفراد، إلا أنه لا يحمل أي معنىً سياسيٍّ على نطاق المجتمع، وأن ارتباطه بمبادئ كالإنسانية والوحدة وحقوق المرأة لم يكن إلا في صدر الإسلام تحديداً. وهو يمثِّل بأن خطبة الرسول ﷺ بالمسلمين على صعيد عرفة بَعَثَتْهم على إحداث تغييراتٍ اجتماعيةٍ آنذاك، إلا أنه يعتقد أن ليس ثمة أثرٌ عمليٌّ لها في يوم الناس هذا.

ولا يرى نوركوليش مبرِّراً حقيقياً للخوف من قيام الإيرانيين بعرقلة الحج، فيلحظ أن الحجاج يقضون معظم أوقاتهم في الخيام وغرف الفنادق، حيث تندر فرص الاختلاط مع أشخاصٍ من بلدانٍ أخرى، وأنَّ معظمَ ما يسمعه الحجاجُ في المدن المقدسة لا يختلف عما يسمعونه كل يوم وكأنهم قد سافروا آلاف الأميال ليؤدوا الأعمالَ التي يؤدّونها في أوطانهم تماماً.

ويقرِّر نوركوليش أن اهتمام السواد الأعظم من الحجيج ينصبُّ على الحفاظ على سلامتهم الشخصية في المقام الأول، فهم لذلك يعزفون عن الخوض في أحاديث السياسة. وغالباً ما يحملهم خوفُهم من الانجراف في حشود الغرباء على لزوم أماكن إقامتهم وعدم الخروج إلا للضرورة. وحتى عندما يكون خروجهم لازماً لأداء المناسك تراهم يتكتلون كلٌّ في مجموعته، ويتجنبون التحدث مع الآخرين.

ويرى نوركوليش أن أهميةَ الحجِّ السياسيةَ اليوم أضعفُ مما كانت عليه في حياة رسول الله ﷺ، وهو يؤكد أنه في ظلّ الظروف الراهنة يستحيل الحجُّ المتكرِّر إلى مجرَّد أداءٍ ميكانيكي للشعائر لا يدرك الحجاج مدلولاتها الحقيقة. وخلافاً لأمين ريس، ينصح نوركوليش الإندونيسيين بألاّ يحجَّ أحدهم أكثر من ثلاث مرات، فإذا رغب بعد ذلك بزيارة مكة المكرمة فلا بأس بأداء العمرة التي يمكن أن تؤدَّى في أيِّ وقتٍ من السنة، فضلاً عن أنها توفِّر جوّاً أهدأ ومكاناً أنظف للعبادة والتأمُّل من جوِّ الحج المحموم.

ويشكِّك نوركوليش في أن يكون الحجُّ المتكرر أو العمرة المتكررة أمراً ضرورياً لكي يصبح الإندونيسيون أفضل إسلاماً. ويرى أن الإندونيسيين في الأصل أكثر ارتباطاً بالإسلام مما يعتقد معظم الناس، ولاسيما المصلحون المسلمون والأكاديميون الغربيون الذين يربطون الإسلام خطأً بالعالَم الناطق بالعربية. ويضيف قائلاً إن الإندونيسيين تشرَّبوا ومازالوا حضارةَ الإسلام الكونية منذ قرون عن طريق اللغة المالاوية، وطوَّعوها وفقاً لظروفهم المحلية، تماماً كما فعل الشافعي وغيره من الفقهاء في العصور الوسطى. وهو يرى أن على الإندونيسيين أن يكونوا مجدِّدين لا مقلِّدين.

ويرى نوركوليش في المجتمع الإندونيسي المتعدّد الثقافات مجالاً رحباً لتسامح المسلمين فيما بينهم، وكذلك تجاه غير المسلمين. مع أنه يعتقد أن تجربة كهذه لن يُكتب لها النجاح ما لم يدرك الإندونيسيون أن الإسلام هو دين المبادئ السمحة المطواعة، لا السياسات الجاهزة التي يمكن تسويقها في تعليقات قصيرة وشعارات.

التعددية الإسلامية بعد سوهارتو

إن محاولة سوهارتو توطيد أركان نظامه بالإسلام غيَّرت موازين القوى بين أكبر حركتين دينيَّتين في إندونيسيا: المحمدية ونهضة العلماء. وفيما كان النظام الجديد يستجمع قواه، فضَّل "الجنرال" سوهارتو الاعتماد على ناطقٍ دينيٍّ يمكن السيطرة عليه، إلا أن سياسة الرئيس تغيرت عندما احتاج إلى أن يوازن القوى مع الجيش. لذلك أرد "الحاج محمد" سوهارتو استقطابَ ساسةٍ مسلمين يمكن أن يكونوا حلفاء مفيدين، لا مجرَّد أدوات. وفي حين اجتذب النظامُ الجديد "القديم" القادةَ الذين تُتوسَّم فيهم المرونة، حرص النظام الجديد "الجديد" على استقطاب أصحاب القوة والكفاءة في المقام الأول.

إن اختيار سوهارتو للمجدِّدين كان ناشئاً عن اعتباراتٍ تكتيكيةٍ مباشرة، إضافةً إلى اختلافاتٍ جوهريةٍ في الجذور الاجتماعية وأساليب القيادة التي

تتَّبعها الحركات المتنافسة. أما وقد أصبحت الحركاتُ الإسلامية طليقةً في نضالها الصريح للوصول إلى السلطة، فقد تضافرت العوامل لإعطاء المجدِّدين مزيَّةً لم يتمتعوا بها منذ السنوات الأولى للاستقلال.

أصبحت حركة النهضة ضحيةَ شهرتها في فن المناورة؛ فقد حاول قادتُها مراراً أن ينصِّبوا أنفسهم وسطاء لإضفاء الصفة الشرعية على الحكومة الراهنة في مقابل الحصول على حظوةٍ في المعاملة على منافسيهم. فقد تكيفت الحركةُ مع الحكم الاستعماري الهولندي والياباني، وكذلك مع نظامَيْ حكم سوكارنو وسوهارتو العلمانيَّيْن. وعُقدت اتفاقيةٌ باعتماد حكومةٍ غير مسلمة في مقابل تولّي إدارة التعليم الشرعي وشؤون الحج والمحاكم الإسلامية. وقدَّم قادةُ جماعة النهضة حركتَهم على أنها "جسر" لا يمكن الاستغناء عنه في مجتمعٍ هشٍّ لا تستطيع أيةُ حكومةٍ فيه أن تعلن علمانيةً كاملة ولا إسلاميةً كاملة. وهكذا أتاح استعدادُ جماعة النهضة للتعامل مع مختلف الأطراف لهذه الحركة القدرةَ على الصمود أمام منافسيها الذين هم أقوى منها طوال حقبة سوكارنو، والبروزَ ككتلةٍ قياديةٍ مسلمة في النظام الجديد اللامتوازن والثلاثي الأحزاب.

لكن سوهارتو حَمَلَ حركةَ النهضة على التصرُّف بصورةٍ غير مألوفةٍ استنْزفت قوَّتها؛ إذ حاولت الحركةُ إبان حقبة السبعينيات أن تؤلِّف حركةَ معارضةٍ حقيقية في نظامٍ كان يَعُدُّ النقدَ خيانة، وتمكَّنت من إحراز مكانٍ لها في البرلمان. ومع ذلك لم يُستَجَبْ للمسائل التي تمثِّل جوهرَ اهتماماتها من مثل قانون الأسرة وطوائف جاوة وترشيحات الحزب الذي يفترض أنها تديره.

وكثيراً ما جاء ردّ فعل مشرِّعي حركة النهضة متَّسماً بالتحدّي؛ ففي معرض مناقشة مشروع قانونٍ جديدٍ للزواج شجَّعوا حشوداً من الطلبة الغاضبين على التظاهر خارج مبنى البرلمان. وعندما مارس الجيشُ ضغوطاً للاعتراف بمتصوِّفة ما قبل الإسلام انسحب نواب نهضة العلماء من البرلمان.

وواجه سوهارتو هذه التكتيكات بشدة عندما وضع مرشَّحيه المختارين في مواقع قيادية من حزب وحدة التنمية (PPP)، وأمَرَ وكالاتِ الدولة بحجب العقود التجارية عن الشركات المرتبطة بحركة النهضة[50].

وكان من شأن هذه الصدامات مع الحكومة أن تثير كثيراً من العداء بين مختلف الفئات في حركة النهضة، بحيث بات التغيير حتمياً. ففي أعقاب انتخابات سنة 1982 عَزَلَ أنصارُ عبد الرحمن وحيد قادةَ البرلمان الذين سيطروا على حركة النهضة منذ الاستقلال، في حين استعاد علماءُ جاوة وتُجّارها السلطةَ التي كانوا قد تخلوا عنها إلى الساسة المحترفين في الجزُر الخارجية. وبعد ذلك انسحبَ قادةُ حركة النهضة من حزب المعارضة الإسلامية، وبدأ أتباعُهم بالتصويت للغولكار.

ولما كانت حركةُ النهضة بحاجةٍ ماسّةٍ لمساعدة الحكومة بغية إنعاش المناطق الريفية المتخلِّفة في جاوة الشرقية والوسطى، فقد تنازلت لسوهارتو عن مطالبها الواحد تلو الآخر على مدار حقبة الثمانينيات. وكان من سوء حظِّها أن حاول قادتُها الجدُد التقرُّبَ من سوهارتو في ذات الوقت الذي كان يغيِّر فيه توجُّهَه السياسي ويستقطب المجدِّدين الإسلاميين الذين شجَّعوا أتباعَهم على أن يكونوا أكثر صراحةً وانتماءً سياسياً. وعندما أدى سوهارتو فريضة الحج اتَّضح ميله إلى مؤسسات التجديد وإلى المفكِّرين المجدِّدين الذين كانوا أوفر حظاً لخلافة ائتلاف الماسجومي.

وبعدما أتمَّ سوهارتو حجَّه أعطى موافقته على مجموعةٍ من مطالب الإسلاميين المجدِّدين لإجراء تغييرات في السياسة الثقافية والاقتصادية. وكان برنامَجُهم الإصلاحيُّ أكثرَ طموحاً من كل ما كانت حركةُ نهضة العلماء قد اقترحته طوال مدة قيادتها المعارضةَ الإسلامية في السبعينيات. وبقبول ب. ج. حبيبي رئاسةَ الرابطة الإندونيسية للمفكرين المسلمين كسبَ المجدِّدون شريكاً ذا قيمة، فاندمجت رغبةُ حبيبي بإقامة صناعاتٍ ثقيلةٍ تملكها الدولة

بمطلب الحركة المحمدية الذي ينادي باستصدار قوانين تقيِّد احتكار الشركات الصينية والمتعددة الجنسيات، وعندما أجرى سوهارتو تعديلاً وزارياً كان هدفه إيجاد توازن بين رأس المال الأجنبي والنشاط التجاري الإندونيسي[51].

في تلك الأثناء طالبَ كثيرون من أعضاء الحركة المحمدية برفع صوت الحركة بتحقيق نشاطٍ تجاريٍّ داخل حركتهم، فشجَّعوا اللجنةَ الاقتصاديةَ لكي تكون بمنْزلة جماعة ضغط في سبيل إقامة صناعةٍ وتجارةٍ محلية للحدِّ من سيطرة الشركات الأجنبية، بل ذهبَ البعضُ إلى اقتراح تأسيس مصرفٍ تنمويٍّ إسلامي، وإطلاق برنامجٍ إجرائي للمشروعات الإسلامية على الطريقة الماليزية. إن محاولات تعزيز اللجنة الاقتصادية كانت إشارةً أخرى لتراجع العلماء لمصلحة صغار الحرفيين ورجال الأعمال الجدد[52].

كان على قادة الحركة المحمدية الجدد إدارة سياسةِ نزاعاتٍ متفاقمة بين الفئات التي تمثل خلفيات اجتماعية مختلفة؛ فالبعض يرى أن التجار والصنّاع كانوا دوماً الجانبَ الفاعل للحضارة الإسلامية في إندونيسيا، وأن من حقهم الطبيعي أن يؤدّوا دوراً أكبر في القيادة السياسية، وآخرون يرون أن على الحركة المحمدية أن تخفِّف من محنة الطبقة العاملة والمزارعين حتى لا تغدو مجرَّد ناطقٍ رسميٍّ باسم الأثرياء. واستجابةً لهذا الجدل اقترح أمين ريس أن تقوم الحركة بجمع أموال الزكاة من جميع أعضائها "المهنيين" واستثمارها لمصلحة الأعضاء الفقراء[53].

يُذكر أن الحركة المحمدية تحكمها قيادةٌ جماعية تضم ثلاثة عشر مديراً منتخَبين من أحزابٍ متكافئة تتَّخذ من يوغياكارتا وجاكارتا مقرّاً لها. ولعلَّ أهم ما يسهم في انقسام الحركة هو اختلاف الرأي في دورها السياسي. فمنذ بداية انطلاقها وهي حائرة في استنباط طريقةٍ لتحويل شعبيتها وموارِدها إلى أثرٍ قوميٍّ محسوس. واليوم - وبعد تسعين سنة من الخبرة -

أصبح لدى قادة الحركة القدرة على القول إن مَن سبقهم كانوا إما متهوِّرين وإما متردّدين في تقدير الأخطار السياسية المحتملة.

إن الذين يديرون الحركة المحمدية اليوم واثقون من أنهم يحدِّدون الاتجاهَ العام لإندونيسيا الحديثة؛ فجيل المسلمين المتعلمين الذي ترعرع في عهد سوهارتو أسهمَ أيضاً في التخلص منه. وأصبح هذا الجيل اليوم واثقاً من أنه أهلٌ لحكم البلاد عن جدارة.

في مقابل ذلك فإن حركة نهضة العلماء، وبقطع النظر عن الموقف الذي اختارته لنفسها من موالاةٍ أو معارضة، لم تكن عاملاً فاعلاً في صنع الازدهار الذي شهده عصر سوهارتو، ولا يمكن لأي قدرٍ من المناورة السياسية أن يخفي ضعفَ الحركة واعتمادها الكلّي على رعاية الدولة. ومن هنا لم يولِها سوهارتو كبيرَ اهتمام، لا بسبب اعتقاده بأنها أقلُّ إخلاصاً من جماعة المجدِّدين، بل لأنه لم يَرَ فيها مصدرَ خطرٍ أو نفعٍ يُذكر.

أثار مَيْلُ الرئيس إلى المجدِّدين حفيظةَ عبد الرحمن وحيد، فكان هذا أولَ زعيمٍ لحركة نهضة العلماء يتذمَّر من أن الحكومة تمنح المسلمين نفوذاً وسلطةً أكثر مما يلزم. وحذَّر وحيد علناً من أن سوهارتو يلعب بالنار بدَعْمِه "للمتطرفين" المسلمين الذين قد يحاولون قلب إندونيسيا إلى حالةٍ شبيهةٍ بالجزائر أو لبنان في جنوب شرق آسيا[54]. وباقتراب الحركة المحمدية والرابطة الإندونيسية للمفكرين المسلمين من الغولكار أكثر فأكثر، حاول وحيد أن يَجُرَّ حركةَ النهضة إلى ائتلافٍ علماني مع حزب إندونيسيا الديمقراطي بزعامة ميغاواتي، ومع الأقليات المسيحية والصينية، بل حتى مع الجيش.

وخشي كثيرٌ من زملاء وحيد من أنه قد بات بلا نصير، وأنه يجرُّهم إلى نزاعٍ غير مرغوب فيه مع الرئيس. ولما شعر وحيد بعزلته فعلاً، حاول أن يؤكد للزعماء المحليين أنه لايزال يلقى دعماً من سوهارتو. ثم أعيد انتخابه في سنة 1989 وسنة 1994 بعد أن أعطى موثقاً لجماعة نهضة العلماء أنه قد

أنهى خلافاته مع الرئيس، وأن الحكومة ستفي بوعدها وتتابع دعمها المالي الذي وعدت به جماعات الحركة ونشاطاتها[55].

يجدر بالذكر أن الصراع بين حركة نهضة العلماء والحركة المحمدية قد دخل الآن عقده الثامن، وهو يرجع إلى ما قبل قيام الدولة القومية، علماً بأن كلتا الحركتين أسهمتا في صوغ الدستور الذي قامت عليه الدولة. وكثيراً ما كانتا في حالة مواجهة الندّ للندّ إحداهما مع الأخرى، واتخذت صراعاتهما أبعاداً عديدة – دينية، واجتماعية – اقتصادية، وإقليمية، وسياسية.

ويبدو أن تنافسهما اليوم أشدّ من أيِّ وقتٍ مضى، إلا أنه صراع غير متكافئ على الإطلاق؛ فالمجدِّدون متغلغلون في كل المؤسسات الرئيسية للمجتمع الإندونيسي، ومهتمّون بتطبيق الديمقراطية والرأسمالية، في حين بات زعماء حركة النهضة يدركون أن أعضاء الحركة قد تخلَّفوا كثيراً من الناحية التعليمية والاقتصادية عن الركب في سائر قطاعات الدولة، وأنهم ربما لن يتمكنوا من اللحاق به بعد الآن.

ولطالما كان الحجُّ مصدرَ خلافٍ دائمٍ بين الحركة المحمدية وحركة النهضة وميزاناً لعلاقتهما[56]. فكانت المهمة الأصلية لحركة النهضة ضمان إرسال وفدين منفصلين إلى المؤتمر الإسلامي الدولي في مكة المكرمة، للبحث في مستقبل الحج والمدن المقدسة. وألَّف المحافظون مجموعتَهم للتثبُّت من أن السعوديين يراعون مزايا المذهب الشافعي، ولاسيما فيما يتصل بالزيارات المتعارفة إلى المدينة المنورة ومقابر الشهداء التي لوَّح النظامُ السعودي بإزالتها. وما لبث هؤلاء العلماء أن أصبحوا نواةَ حركة نهضة العلماء.

وكان من نتائج الخلافات على الحج أيضاً خروج جماعة نهضة العلماء من تحالف ماسجومي في سنة 1952. فعندما تسلَّمت المحمدية مؤقتاً إدارةَ الشؤون الدينية، انشقت حركةُ النهضة عن التحالف وصارت شريكاً في حكومات يقودها الوطنيون، ضمنت لأتباع الحركة النصيب الأكبر من فعاليات الحج.

استبعد سوهارتو حركةَ النهضة عن إدارة الحج، لا لإسكات ما أثير من شكاوى عن وجود فسادٍ في صفوفها، بل أيضاً لإيقاف تحكُّمها في الوظائف الحكومية والأموال العامة. فكان تأميمُ الحج خطوةً ضروريةً لتوكيد السيطرة الرئاسية على المنظومة الدينية بعد سنواتٍ من سيطرة الحركة عليها. ولمّا تقدَّم رجالُ السياسة في الحركة باعتراضٍ لحزب الغولكار الحاكم قرَّر سوهارتو حرمانهم تماماً من أية مشاركةٍ في فعاليات الحج. وكان حزبُ وحدة التنمية قد اختار رمزَ الكعبة الشريفة شعاراً للحزب ـ وهو اختيارٌ طبيعي للحزب الذي يُفترض أن يرى فيه الناخبون بديلاً "إسلامياً". أثارت الدلالةُ القوية التي يحملها هذا الرمزُ مخاوفَ سوهارتو، فألزم الحزبَ بأن يستبدل بنموذج الكعبة نموذجاً حيادياً يتمثل بنجمةٍ خماسية الرؤوس[57].

وفي سياق نزوع سوهارتو الإسلامَ أكثر فأكثر، جعلَ الحجَّ مرتبطاً بالدولة، بل بشخصه. وكان ذلك الإجراء مؤسفاً لجماعة حركة النهضة، لما يحملون في نفوسهم من ذكريات الأيام الماضية عندما كانت إدارةُ الحج حكراً لهم ولعائلاتهم.

وفي المقابل أظهر المجدِّدون الإسلاميون الذين اقتربوا أكثر من سوهارتو اندفاعاً متجدِّداً للحج، لاسيما وأن سياسات سوهارتو الخاصة بالحج قد حملت لهم مكاسب جمّةً من عدة وجوه ـ كتنامي التوجُّه الإسلامي الحكومي، وازدهار الطبقة المتوسطة المسلمة، وارتفاع المكانة الاعتبارية لإندونيسيا في العالم.

وهكذا تُصَوِّر الرؤى المتباينةُ للحج لدى كلٍّ من نوركوليش مجيد وأمين ريس مدى عمق التغيير الذي أحدثه النظامُ الجديد في الحج الإندونيسي عند أنصار حركتي النهضة والمحمدية. فنوركوليش يعبِّر عن خيبة المسلمين من احتكار الحكومات والساسة لفعاليات الحج، وهو يرى أن الحجَّ اليوم كاد أن يفقد الرؤيةَ والمقصدَ اللذين جسَّدهما النبي ﷺ؛ إنه في أيدي الحكومات المعاصرة يكرِّس ضيقَ النظرة العِرقية والثقافية التي يمجُّها الإسلام.

أما أمين فتقاؤله غيرُ محدود، فإن الحجَّ الإندونيسيَّ الذي ماانفكَّ يزكو باطِّراد يرمز - في نظر المجدِّدين الإسلاميين - إلى ما هو أبعد بكثيرٍ من إقامة ركنٍ من الدين؛ إنه يجسِّد أحلامَ عائلاتهم وثمرةَ جهودهم والقوةَ الكامنة لأمَّتهم.