

جدلية الأنا والآخر في الخطاب الديني الإندونيسي عبد القادر ريادي

Abstract: The debates on religious issues that have been somewhat heated in Indonesia in recent times indicate that the country is now entering a new and interesting phase. One of the many issues that have attracted the younger Muslim scholars is the idea of what I call religious I-ness and otherness. It seems that within this issue one may find the explanation of how religious dogma should be interpreted within the context of Indonesian life on the one hand, and –on the other- how this explanation may in turn provide some type of answer for many problems that this country faces. This paper provides a discursive description of the current intellectual debate in Indonesia around the problem of religious I-ness and otherness that the diverse religious discourse in the country have tried to explore.

Keywords: Discourse, the Self, the Other, Islamism.

لقد أحدث ما يطلق عليه اسم حركة الإصلاح التي بدأت في إندونيسيا في عام 1998 أشكالاً مختلفة من التغيير في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية في البلاد. وقد نشأت هذه الحركة في البداية لإنهاء حكم سوهارتو المستبد الذي استمر ثلاثة

عقود، وهي من ثمة، بطريق المصادفة والتخطيط، لا تحمل في ثناياها تغييراً سياسياً فحسب، وإنما تحمل كذلك تغييراً اجتماعياً – بل وأهم من ذلك – ترشيداً دينياً. تأثر الدين، في سياق الحياة السياسية برمتها، وأثر في الوقت ذاته على مصير السياسة في البلاد. وكما يرى البعض، أن الأديان استُغلت (ربما من جانب الزمرة العسكرية السابقة) في التحريض على العنف عقب انهيار النظام الحاكم. وكان الدين مؤثراً أيضاً في إخماد البركان السياسي الذي اندلع وهزّ القاعدة التي تركز عليها البلاد.

ويُعد العنف السياسي من إحدى الظواهر المخزية المتعددة التي انبثقت من هذا الإصلاح السياسي. ولعله يمكن تعريف هذا العنف على أنه النتيجة المباشرة للإصلاح، إلا أنه يجوز تعريفه أيضاً بأنه السيناريو المنسق الذي استخدمته الطبقة الحاكمة المعزولة لاستعادة السلطة. أما عن التعريف الأول، فقد تزامن مع مجيء الإصلاح السياسي تولّد شعور من التمرد والجموح دام لفترة، حيث كان الكل أحراراً في أن يفعلوا ما يحلو لهم، بما في ذلك تدمير المنشآت العامة أو إحراق المحلات التجارية الصينية أو سرقة السلع أو الشغب الجامح ضد الديانات الأخرى وهكذا، في خضم هذه الفوضى الاجتماعية بات النسيج الديني الإندونيسي مهدداً بالخطر. فقد سقط من المسلمين و من غيرهم عدد من الضحايا لهذا "الصراع الأفقي" الذي لم تشهد إندونيسيا مثيله قط، إندونيسيا التي اشتهرت بأنها بلد مسلم صارت عرضة لخطر التمزق والتفكك. وظن الكثيرون أنه لم يعد هناك سلام في البلاد، وأن السلام أصبح في ذمة التاريخ.

ومن جزاء ذلك، شرع المفكرون الإسلاميون في مناقشة واقتراح وتطوير مفاهيم التآلف الديني والتعددية الدينية والتسامح وحقوق الإنسان والتعددية الثقافية ومفهوم الآخر غير المسلم وغير ذلك، سعياً إلى تحديد السبل التي يمكن من خلالها أن يقدم الإسلام حلولاً للمشكلات التي تواجهها البلاد، وكيف يمكن الربط بينه وبين تلك المشكلات. وهذا التطور بعينه يمثل بداية جديدة في تاريخ الحياة

الفكرية في إندونيسيا، فمن هذه المناقشات تتولد دوائر جديدة ووجوه جديدة - وتتولد معها - أساليب جديدة للتفاهم الديني.

إن الطبيعة الملتهبة لهذه الحوارات والقضايا التي تثار فيها توضح أهمية المرحلة التي يمر بها مسلمو إندونيسيا حالياً. فهم بالفعل يشهدون تحولاً كبيراً في المسرح الفكري، حتى أن المرء يشعر بأنهم مقبلون على عهد جديد، عهد يتعلق بالتساؤلات الدائرة عن كيفية تفسير الخطاب الديني الإسلامي وفهمه في سياق الحياة الإندونيسية المعاصرة. وتُعد فكرة التعددية الدينية واحدة من أهم القضايا العديدة التي استرعت اهتمام العلماء المسلمين في إندونيسيا في الآونة الأخيرة، على أساس أن مهمة تجديد الخطاب الديني تبدو قابلة للتنفيذ من خلال هذه الفكرة من ناحية، كما يبدو أنها تقدم حلولاً للمشكلات الاجتماعية المتعددة في إندونيسيا، من ناحية أخرى.

ويهدف هذا البحث إلى تقديم وصف استطرادي (خطي) للحوارات الفكرية الحالية في إندونيسيا حول مشكلة الخطاب الديني وذلك بالإشارة إلى قضية جدلية الأنا والآخر الديني بوصفها جوهر التحليل.

ومن المفترض، أن تتباين آراء وتوجهات المسلمين في إندونيسيا حول هذه القضية. بيد أن هذه التوجهات يمكن تصنيفها في ثلاث مدارس فكرية رئيسية على الأقل، وهي الفكر الإسلامي، والليبرالية، والحدثة الجديدة. والتي سوف نتطرق لها بالحديث، كل على حدة في السطور التالية:

الفكر الإسلامي: (Islamism)

الإسلام في أعين الإسلاميين هو دين فريد، ومثالي، كامل يقدم حلولاً لكل - إن لم يكن كل - المشكلات التي تواجه البشرية عبر كل عصور التاريخ. ولأنه مثالي وكامل، فالدفاع عنه واجب حتى النهاية. ورسالة الإسلام، كما يراها الإسلاميون، واضحة، وهي أن الإسلام هو آخر وحي إلهي أنزل على البشر، وأنه يمثل أكمل الرؤى عن الحياة للبشر كافة. بمعنى آخر، ليس ثمة مجال لتعاليم

الديانات الأخرى أن تلتقي وتتوافق مع تعاليم الإسلام. والإسلاميون – في الأغلب – ينظرون إلى الآخر الديني بوصفه مضادا (على الأقل من الناحية العقائدية) للأساس الذي يقوم عليه الإسلام. وعليه، فعلاقتهم بالآخر الديني قائمة على الاختلاف والمغايرة في مقابل التشابه والتماثل.

وعلى الرغم مما كان عليه الإسلاميون من تعنت في موقفهم، إلا أن حجتهم قوية وعلمهم غزير. ولما كان أغلب أصحاب هذه المدرسة الفكرية حاصلين على أعلى الدرجات العلمية من جامعات أغلبها أجنبية، لا سيما في ماليزيا، فقد استطاعوا، من جانب، أن يصمدوا أمام الانقراض الفكري عليهم، وعلى الجانب الآخر، قدموا تفسيراً مقبولاً لمفاهيم العقيدة الدينية.

ويتضح مذهب الفكر الإسلامي، في علاقته مع الآخر الديني، في كتاب د . أنيس مليك توها بعنوان "توجهات التعددية الدينية: وصف نقدي (*Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*)" "فمن وجهة نظر "طه"، الأخذ بالتعددية كقاطرة لتناول قضية التنوع الديني، فكرة مخففة تماماً لأنها تكتسي قناعاً دينياً وتدعي في بعض الأحيان أنها (قول فصل) يفصل بين الأديان المتنازعة، لذا فقد انتهى بها الحال إلى أن صارت هي نفسها غريماً متنازعاً في ميدان اللعبة الدينية. وفي مقدمة الكتاب ، يؤكد "طه" على أن التعددية قد تبدو للوهلة الأولى وعداً ناجزاً وأنها المخلص من الأحوال الإنسانية المحبطة السائدة في الحياة الدينية، إلا أن النظرة المتفحصية تكشف أنها في واقع الأمر جامحة ومتطرفة وغير متسامحة على نحو صارخ.¹ وبالإضافة إلى التناقض الظاهر في مذهب التعددية الدينية، فإن بها مواطن ضعف من الناحية المعرفية والمنهجية واللاهوتية غير المقبولة في المجال الأكاديمي. ويعتقد "طه"، أيضاً أنه في الإطار الإندونيسي، يتحيز مذهب التعددية الدينية نحو الأقليات الدينية على حساب الأغلبية.²

¹ أنيس مالك طه، *Tren Plurarisme Agama* (جاكرتا : برسفيكتيف، 2005)، 3.

² المرجع السابق، 5.

ولعل براعة "طه" تكمن في قدرته على كشف جذور التعددية الدينية وتطورها وتحيزها بطريقة نظامية ونقدية، ولما كان تعريف "طه" للتعددية الدينية أنها "حالة من التعايش الديني في مجتمع واحد بحيث يمكن أن تصان سمات وخصوصيات كل دين دون مساس بها"، فإنه يرى أن كافة توجهات التعددية الإسلامية التي تتراوح بين الإنسانية العلمانية، واللاهوت العالمي، ومذهب التوفيقية، والفلسفة الخالدة، بعيدة كل البعد عن تحقيق هدفهم النبيل المتمثل في خلق مجتمع متجانس. فهذه التوجهات، التي اتبعت منهجاً مقارناً في الدين، تجاهلت المنهج والمفهوم الخاص بكل دين في التعامل مع قضية التعددية.³ فبدلاً من أن تُقرّ هذه التوجهات بكل دين بوصفه وحدة مستقلة، تحاول أن تربط كل الأديان معاً في أسرة واحدة متحدة على الرغم من الفروق الواضحة بين كل منها. معنى آخر، تعد التعددية الدينية رفضاً للتعددية الطبيعية الواضحة التي تتمتع بها كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية.

وكغيره من الإسلاميين، يقترح "طه"، بعد رفضه لتفسير "أنصار التعددية" للتعددية الإسلامية، (المنظور الإسلامي) لهذه القضية. فيؤكد بادئ ذي بدء، أنه لمناقشة هذه المسألة لا يحتاج المسلم إلى استعارة مفاهيم أجنبية من الغرب، بل ينبغي عليه بدلاً من ذلك أن يلجأ إلى القرآن والسنة وإلى الوقائع التاريخية التي حدثت للمسلمين عبر القرون.⁴

ويوضح "طه" مستشهداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أن التعددية قانون طبيعي إلهي عرضته السنة، بحيث لا تكون هناك حاجة للجوء إلى مفهوم بعينه للتعامل معه. فكل ما يحتاج إليه المرء هو "إدراك حقيقة الاختلافات الوجودية التي

³ المرجع السابق، 5.

⁴ المرجع السابق، 180.

تميز الأديان، وقبول فكرة اختلاف الأديان، والاعتراف بحق كل فرد في اعتناق وممارسة دينه، رجلاً كان أو امرأة⁵.

وليس "طه" وحده من يمثل الحركة الإسلامية في إندونيسيا، فمعه عدد من العلماء الشباب ممن أظهروا من الناحية الفكرية أمانة والتزاماً بالبحث العلمي، من بينهم "أديان حسيني"، وهو معروف بإسهابه في عرض مذهب الإسلاميين ويحظى بتقدير واحترام كبيرين من الناس على اختلاف مراتبهم. فغزارة علمه ووضوح حجته أكسبها احترام الباحثين ورجال الدين على حدٍ سواء. فقد أظهر منذ نعومة أظفاره قدراً كبيراً من الموهبة والفتنة الأكاديمية. وينتقد حسيني كل ما هو غربي ويرفض التراث الفكري الغربي، بما في ذلك بعض ما تبناه الإندونيسيون على أنه تراثهم. وقد دخل دفاعه المتحمس عن الإسلام في جدل ومناظرات مع ما يطلق عليه في بعض الأحيان اسم "القوى الهدامة" داخل الإسلام.

وعن التعددية الإسلامية، وكذا الليبرالية، يتحدث حسيني في كتابه "مناقشة معنى الإسلام (*Mendiskusikan Kembali Makna Islam*)" بقوله أنه يبدو غريباً أن ينادي البعض بإعادة تعريف الإسلام، في حين أن معناه مفصل بوضوح تام في القرآن والسنة النبوية. ومن المفترض أن محاولة فرض المعنى التفكيكي المختزل عن الإسلام يأتي في الوقت الذي ضربت فيه الدعاية الخاصة بالتعددية الدينية العالم أجمع، وهي دعاية نبعت من التجربة المفجعة لأوروبا المسيحية⁶. وهو ينكر فكرة التعددية الإسلامية لأنها، في السياق الإسلامي، تعني اختزال كافة المفاهيم والمبادئ التي تحتل موقع القلب من العقيدة الإسلامية مثل الإسلام والإيمان والكفر والنفاق والحق والجهاد والقرآن والمعجزات، وما إلى ذلك.

⁵ المرجع السابق، 217 .

⁶ أديان حسيني، "Mendiskusikan Kembali Makna Islam" في *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam*، تحرير سيامسول هدايت وسودارنو سوبرون (سوركارتا : مطبعة الجامعة المحمدية، 2005)، 41.

ويستطرد "حسيني" في شرح محاولات التعددية الإسلامية لاختزال معنى الإسلام في "التسليم"، فيحاول، من خلال ما جمعه من معلومات من طرح "W.C.Smith" للمعنى الإسلام، أن يثبت أن مذهب التعددية الدينية لا يتسق مع تعاليم الإسلام ورسالته. فيقول أن "سميث" في كتابه "معنى الأديان ونهايتها" لاقى رواجاً لأن معنى كلمة "الإسلام" المستخدمة في القرآن لا تشير إلى وحدة أو نظام ديني، بل إلى نشاط فردي، فيقتبس كلمات "سميث": "إن الإسلام لغةً اسم فعل، ويدل على فعل وليس على مؤسسة، ويشير إلى قرار لا إلى نظام اجتماعي"⁷.

ورداً على ذلك، يعرض "حسيني" أفكار أستاذه "سيد محمد نقيب العتاس" واقتراحاته، فهو صاحب أطروحة يصفها "حسيني" بأنها، بالمعنى الشامل للإسلام، بسيطة وواضحة، حيث لا يكون هناك إلا وحي حقيقي واحد أرسله الله، وهو الإسلام.⁸ وسيراً على خطى أستاذه، يرفض "حسيني" فكرة أن الإسلام ليس إلا فعل شخصي، ويؤكد على أن اللفظ يشير أيضاً إلى اسم دين بعينه يصف التسليم التام الحقيقي، وإلى تعريف الدين نفسه وهو التسليم لله.⁹

وعلى هذا النحو، يختلف الإسلام عن الأديان الأخرى جميعاً في المفهوم والمحتوى، تماماً كما تختلف الديانات الأخرى عن الإسلام. فلكل دين أسلوبه الخاص وطابعه ولونه وخصائصه المميزة. وبخلاف غيره من الأديان، يمثل الإسلام التسليم التام الخالص لمشيئة الله وأمره المنزلين في شريعته.¹⁰ وربما كانت

⁷ المرجع السابق، 5.

⁸ المرجع السابق، 45.

⁹ المرجع السابق، 46.

¹⁰ المرجع السابق، 46 - 47.

الأديان الأخرى تمثل شكلاً من أشكال التسليم، إلا أن هذا التسليم والخضوع ليسا تامين ولا خالصين، بل يأتيان عن غير رغبة، لذا فهو شكل من أشكال الكفر.¹¹ وفي هذا الإطار، يوضح حسيني بشكل قاطع مع غيره من الإسلاميين، "أن الإسلام هو الدين الحق الوحيد، فهو دين الأنبياء جميعاً وخاتمهم هو النبي محمد، وهو دين عالمي قويم وهو الصراط المستقيم لله القوي القادر"¹².

وتوضح الحجج التي يسوقها حسيني وغيره من الإسلاميين الذين تناولوا هذه المسألة، أن هذه المدرسة الفكرية اختارت بكل وضوح المنهج اليميني في تشكيل الخطاب المعياري للإسلام في إندونيسيا أو ربما في الدفاع عنه. فتصور الإسلاميين عن الإسلام يقوم على قبول الفهم التقليدي للإسلام من جانب، ورفض المنظور العالمي غير الإسلامي، بما فيه المنظور الغربي من جانب آخر، كما تشير إحدى المقالات التي كتبها المفكر الإسلامي الآخر يدعى "حامد فهمي زركشي". فهم يرفضون من صميم القلب و بمنتهى الإصرار والعناد أن يفسحوا مجالاً لرؤية غير إسلامية للحقيقة. ويرى "زركشي" أن أساس الرؤيتين الإسلامية وغير الإسلامية، لا سيما الرؤية الغربية، مختلف تمام الاختلاف. فلإسلام رؤية عالمية يتفرد بها هذا الدين وحده، وهي مفهوم "الله" : وهو مفهوم لا يوجد بأي ديانة أخرى أو في أي من طرائق التفكير الغربية.¹³ ومن ثم، يعتبر زركشي "فكرة الوحدة الروحية للأديان"، التي روج لها الكثيرون كمدخل لحوار الأديان، فكرة سخيفة.¹⁴

¹¹ المرجع السابق، 49.

¹² المرجع السابق، 52 – 53.

¹³ حامد فهمي زركشي، *Islam Sebagai Pandangan Hidup: Kajian Teoretis dalam Merespon Perang*

"Pemikiran، في *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam*. تحرير

سيامسول هدايت وسودارنو شوبرون. (سوراكارتا: مطبعة الجامعة المحمدية، 2005)، 36.

¹⁴ المرجع السابق، 36.

ومعنى ذلك أن الإطار الذي يبني عليه الإسلاميون طريقة تفكيرهم هو أن حقيقة الإسلام نهائية ومطلقة ولا يمكن بأي حال من الأحوال التفاوض بشأنها، لذا ليس هناك مجال لأي شكل من أشكال الحوار بين الأديان. ومن المرجح أن يرى الإسلاميون أن مهمة الحوار بين الأديان تتمثل في تجنب زعم أي من الديانات بأنها الحق من ناحية، وإيجاد أرضية مشتركة - لاهوت عالمي للأديان كما أطلق عليه الكثيرون - يمكن أن تتفق من خلالها الأديان على أمور أساسية. وبالنسبة للإسلاميين، كما يتضح من حججهم، وجود أرضية مشتركة تلتقي عليها كل الأديان ليس ممكناً ما لم تكن تلك الأرضية المشتركة هي الإسلام، نظراً لأن الإسلام هو آخر دين وأتم وحي إلهي.

ومن هنا، يعد الخطاب الديني الإسلامي تجلياً لمبدأ "أنا وأنت في مقابل نحن".

وبينما يرفض الإسلاميون التعددية الدينية يرون أن التعددية ظاهرة طبيعية، فالتعددية الدينية، ومن ثم وجود الآخر، أمر طبيعي تماماً شأنه في ذلك شأن اختلاف الأجناس البشرية والجنسيات والألوان واللغات وهكذا. ومن ثم، ليس هناك حاجة إلى جمع هذه الاختلافات على أرضية مشتركة، وأي محاولة لطرح هذه الاختلافات جانباً تعني إنكاراً طبيعياً للواقع البشري، وستؤدي في النهاية إلى فشل ذريع، كما أوضح أنيس مالك طه.

وفي سعيهم لدعم هذه الرؤى، يبدو أن الإسلاميين، باعتبارهم أنصاراً شديدي الالتزام بعقيدة الإسلام الحقة، تدفعهم نية حماية الإسلام مما يعتقدون بأنها محاولة هدامة لتشويش هذا الدين، فيشددون على الجانب المعياري للإسلام لإقرار الاختلافات العقائدية وكذلك المذهبية بين الإسلام والديانات الأخرى، وبالتالي، يغفلون الجانب التاريخي والاجتماعي الثقافي للإسلام.

ومن هذا الجانب بدأ الإسلاميون في استخدام مفردات لغوية اتسمت بالنبرة العدائية والتوتر وذلك بعد أن استشعروا ضخامة القوى التفكيكية ضد الإسلام .

فأفراطوا في استخدام تعبيرات تشي بالتشكك أو الخوف أو حتى العدوانية، حتى أن المرء يجد في كتاباتهم ألفاظاً مثل "الفيروسات الفكرية"، و"الخلط"، و"التفسير المضلل للإسلام" وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس، يبدو أن الإسلاميين قلقون على مصير الإسلام ومحبطون من التحركات العدوانية لخصومهم الفكريين، لا سيما الليبراليين، الذين شنوا "معركة" ضد من يطلقون عليهم اسم الفصيحة المحافظة من المسلمين.

الليبرالية :

إن المعركة الفكرية الدائرة بين الإسلاميين والليبراليين تركز أكثر ما تركز على مسألة الأنا والآخر الديني. وتبقى أهمية هذه المسألة في إندونيسيا مسألة ذات أهمية خاصة.

وكما أشرت في الفقرة الأولى من هذا البحث، إن النزاعات المرتبطة بالدين هي التي زعزعت أسس الحياة الدينية في إندونيسيا، وأشعلت وميض القلق عند الإندونيسيين كلهم عام 1998، الأمر الذي حدا بالباحثين، لاسيما المسلمين، إلى طرح أفكارهم واقتراحاتهم فيما يتعلق بمفهوم التعددية الإسلامية، وهو المفهوم الذي يشمل أموراً كالعلمانية والليبرالية وطبيعة الخطاب الديني، وإعادة تفسير النص الديني، وطبيعة القانون الإلهي، ومفهوم الحقيقة وغيرها. وفي إندونيسيا، كما هو مفهوم، يركز النقاش المحتدم حول فكرة التعددية الإسلامية أكثر ما يركز على إشكالية زعم الحقيقة الدينية، وإذا ما كان الأمر يحق لدين ما أن يدعي أنه الدين الحق الوحيد. فإذا ما كان له ذلك الحق، فسوف يخلق ذلك - على الأقل في أعين الليبراليين - مشكلة تواصل اجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد. وفي السياق الوطني، كما يؤكد الليبراليون في إندونيسيا، أضحى الدين السبب الحقيقي للصراع الديني. أما زعم الحقيقة من جانب بعض الديانات - في رأي بعض الليبراليين - فيمهد الطريق إلى الإقصاء الديني ومن ثم إلى الصراع، في تناقض صارخ مع الجدل الذي يعبر عنه بعض كبار المفكرين في إندونيسيا أو بعض المعنيين

بالدراسات الإندونيسية مثل – "Robert W. Hefner" كما يشرح "خمامي زادا –" في قولهم أن الدين في حد ذاته ليس له أي شأن بالصراع. إذن فمصدر الصراع يكمن في "تعددية المجتمع" كما يرى "هفنر"¹⁵، أو في "الاختلافات الدينية والعرقية"، كما يرى "عبد المنير ملخان"¹⁶.

وبشكل أكثر تواضعاً واعتدالاً، يرى الليبراليون، أو من استعاروا شعار الليبرالية، أن الأديان في إندونيسيا ظلت صامتة حيال الصراع الديني بل ولعبت – في بعض الحالات – دوراً فيها.¹⁷ ومما يدعو إلى خجل بعض الليبراليين استخدام مثل هذه الألفاظ القوية، فيقولون بدلاً منها أن بعض المسلمين هم سبب بعض الاضطرابات الاجتماعية في إندونيسيا وليس الإسلام.¹⁸

وإنه كان بعيداً عن السبب الحقيقي وراء هذا الصراع، تظل حقيقة مؤداها أن فكرة الأنا والآخر الديني في إندونيسيا حظيت بالأولوية في ظل الصراع الاجتماعي والديني. فإزاء هذا التطور، بدأ المفكرون في أنحاء البلاد في استشعار حاجة ملحة إلى خلق إجماع ديني وثقافي داخل الأمة يسمح للناس كافة

¹⁵ خمامي زادا، "Agama dan Etnis: Tantangan Pluralism Indonesia"، في *Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak*. (باندونج: نوانسا 2005). 184.

¹⁶ عبد المنير مولحان، *Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik-Kontekstual di Aras*، *Peradaban Global*، (جاكرتا 2005، PSAP)، 78.

¹⁷ عبد الأعلى، "Pluralisme Dan Islam Indonesia ke Depan: Ketak berdayaan Umat Dan Politisasi Agama Sebagai Tantangan". *Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak..* (باندونج: نوانسا 2005)، 135.

¹⁸ أحمد باسو، *Agar Tidak Memayoritaskan Diri: Tentang Islam, Pluralisme & HAM*، *Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak*، تحرير سورورين. (باندونج: نوانسا 2005). 27 - 49. أنظر أيضاً محمد خير المقتفي *Rekonsiliasi Kultural*. (باندونج: نوانسا 2005). 51 - 65.

—على اختلافاتهم الدينية والعرقية — التعايش سويًا في توافق وانسجام .وكما ذكرنا مراراً وتكراراً، فقد اقترح الليبراليون، تصدياً لهذه المشكلة، مفهوم التعددية كمظلةً للأديان كافة. و تبنيًا لطبيعة إندونيسيا المتعددة دينياً في الاعتبار، ولكون الموقف العدائي سائداً فيها، فقد اختار الليبراليون التعددية التي كانوا يأملون في أن يجتمع أشياء الديانات المختلفة في إطارها .ويعتقد "زادا" أنه ما دامت التعددية غير موجودة، فمن المحتم أن يستمر الصراع الديني .يذكر في كتاباته" أنه ينبغي تعظيم دور التعددية .".ويقترح ألا تكون التعددية" برنامج عمل فحسب، بل مبدأً للتعايش نتفاهم من خلاله الجماعات المختلفة على نحو متسق، بحيث يندفع الصراع بعيداً.¹⁹ ففي بلد تتنوع فيه الديانات والأعراق والأجناس، يُعد وجود قيمة مشتركة من شأنها خلق مناخ من التناغم والتسامح الديني، وتبغض جميع أشكال الاضطراب التي يمكن أن تزعزع أسس الحياة الدينية والنسيج الاجتماعي أمراً شديداً الأهمية بالنسبة لليبراليين. وهم يرون أن هذه القيمة المشتركة يجب أن تتألف من معايير وقيم مشتركة بين الأديان جميعها، ومن ثم فيجب أن تكون قيمة عالمية تضم جميع الأديان في طياتها. ففي حين أن لأديان التقليدية تشمل قيماً كريمة للتعامل مع القضايا الاجتماعية المختلفة، إلا أنها غير قادرة على خلع رداء التعنت والتعصب، اللذين هما مصدر الصراعات. لذا، يؤكد الليبراليون على أن نجاح التعددية الدينية يشترط في المقام الأول بالألّا يكون فهم الدين متعصباً أو متعنّناً. بل يجب أن يكون، كما يقول "أنجار نوجروه"، فهماً منتجاً، نقدياً، وبناءً.²⁰ ولقد أصبح من المعارف العامة — على الأقل في أوساط الأكاديميين — أن الليبراليين في إندونيسيا يستهدون بأراء "Charles Kurzman" في كتابه "الإسلام

¹⁹ زاد، المرجع السابق ، 186.

²⁰ أنجار نوجروه، . "Anjar Nugroho: Liberalisme dan Pluralisme". *Islam Liberal di Muhammadiyah*. Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah، تحرير إمرن نصري .(بوجيكارتاك سيترا كارسا مانديري(2005) ، 65.

الليبرالي: كتاب مرجعي". وعلى نهجه يجادل الليبراليون أن الإسلام الليبرالي لا يعنى في المقام الأول التحول عن "الإسلام الأصيل الحق" كما يجادل البعض، لاسيما الإسلاميون، بل على العكس هو منهج نبيل "محايد"، وهو أداة لحث المسلمين على التسامح والانفتاح والتقدمية كي يتمكنوا من الاستجابة لقضايا التعددية، والديموقراطية، والمساواة بين الجنسين، والتحديث.²¹

ومع ذلك، لا يعتبر الانفتاح والتسامح نقطة الخلاف بين الليبراليين والإسلاميين لأن الإسلاميين أيضاً معنيون بالتسامح والانفتاح، حتى أنهم ملتزمون بالتعددية والديموقراطية ولكن بطريقتهم الخاصة.

وعلى أي حال، أضحت الليبرالية قوة شعبية في إندونيسيا، ففي حين أنها تكتسي بأفكار تبدو توافقية كالتسامح والانفتاح، إلا أنها في حقيقة الأمر مثيرة للجدل. فقد شنت هجوماً حاداً - غالباً عدوانياً - على ما يتصوره بعض حماة الإسلام على أنه صلب الدين الإسلامي. فقد أزكت نظرياتها وأفكارها جذوة الخلاف في أرجاء البلاد واستحثت "المؤمنين" على رفع صوتهم بالاستهجان. كما استقرت طبيعة تقييمهم الجدالية المسلمين "المتدينين" على نحو جعلهم يصدرون فتوى بقتل وإعدام الليبراليين. فأصدر "مجلس العلماء الإندونيسي (Majlis Ulama Indonesia) في الاجتماع الوطني السابع قراراً يحرم فيه الأفكار التعددية، وكذلك الليبرالية والعلمانية.

ومع ذلك، وبرغم المعارضة القوية من قبل أغلبية الشعب، تمكنت الليبرالية من المضي قدماً في تنفيذ جدول أعمالها. وتتطلع الليبرالية إلى تحقيق تفاعل من وخلق بين الناس على تنوع خلفياتهم والمحافظة على تكوين المجتمع الذي يتسم بالتعددية الثقافية والدينية. ومن الناحية المعيارية، يرغب الليبراليون في أن يروا أصحاب الديانات المختلفة قد اجتمعوا على أرضية مشتركة اجتماعياً وثقافياً

²¹ المرجع السابق، 63 - 64.

وعقائدياً، ودينياً أيضاً. ويقصد بالأرضية الدينية المشتركة أن تصبح جميع الأديان ديناً واحداً، فكلها حق، ولكل منها هدف واحد ألا وهو عبادة الله الواحد. ويدفع ذلك الليبراليين إلى مراجعة التصور العقائدي للإسلام فيما يتعلق بـ "الآخر الديني"، وإن أمكن ابتكار عقيدة جديدة مرنة بهدف تحقيق انسجام ديني، ليس أن الإسلام لا يتسم بالمرونة أو ينطوي على مفاهيم خاطئة في فرضياته العقائدية، بل لأن الإسلام أصبح غير فعال - سواءً عن عمد وبتخطيط أو بالمصادفة - على نحو يجعله عاجزاً عن التعامل مع القضايا المستجدة على المجتمع. وبالنسبة لليبراليين، "لا يلتفت الإسلام على نحو كافٍ إلى مسألة حقوق الإنسان وحرية العقيدة، ولا يضمن لغير المسلمين حرية ممارسة الشعائر الدينية.²² وبمرور الوقت، ذهبوا أيضاً إلى القول بأن الإسلام تحول مساره عن صورته الأصلية الحقة. لهذا السبب يصر "أولي الأبصار عبد الله"، أبرز أنصار الفكر الليبرالي في تاريخ إندونيسيا المعاصر وأكثرهم حماسة، على إعادة تفسير الإسلام بما يتماشى مع متطلبات روح العصر الحديث. فيصف الإسلام قائلاً " أنه جُعِلَ مواتاً أكثر نُحِتَ في القرن السابع الميلادي، أو كقيمة رفيعة المنزلة ليس ليد التاريخ أن تمسها."²³

وأمسى "عبد الله" دون شك رمزاً لليبرالية في إندونيسيا، لذا فحري بنا أن نلقي نظرة سريعة على آرائه وفكره.

في البداية، يستقي عبد الله مادته من الباحثين الغربيين والمسلمين على حد سواء، من أمثال "جاك ديريدا" Jacques Derrida و"هابرماس" Habermas و"ميشيل فوكوه" Michel Foucault و"أنطوني جيدنز" Anthony Giddens و"كارل ماي" Karl May، ومن المفكرين المسلمين، "نصر حامد أبو زيد" و"حسن حنفي" و"محمد أركون" و"عابد الجابري" و"فهمي هويدي" و"خالد أبو الفضل ومن

²² باسو، المرجع السابق ، 28.

²³ أولي الأبصار عبد الله، *Menjadi Muslim Liberal*، (جاكرتا: نالار 2005)، 3.

أبرز العلماء الإندونيسيين الذين كانوا مصدر إلهام له "عبد الرحمن واحد" و"تور خالص مجيد".

ويتمثل همه الأساسي في كيفية تجديد وتنشيط الفكر الإسلامي الذي يتصوره بأنه في حالة من الركود.²⁴ وفي دعوته للقيام بهذا "الواجب"، يقترح عبد الله الشروع في أربع عمليات، الأولى هي تجنب التفسير غير الحرفي للإسلام، والاحتكام بدلاً من ذلك إلى فهم جوهره وسياقه؛ وثانيها هو التمييز بين القيمة الأصلية والقيمة الثقافية للإسلام، لذا فعلينا في تفسيرنا للإسلام أن نميز أولاً بين القيم الإسلامية والأعراف العربية على سبيل المثال. والثالثة هي ضم أنفسنا للأسرة البشرية العالمية، فالمسلمون لا ينبغي أن يشكلوا مجتمعهم الخاص بمعزل عن اليهود أو المسيحيين أو غيرهم من المجتمعات. فالإسلام جزء لا يتجزأ من الأسرة العالمية، لذا يذهب عبد الله إلى أن تحريم التزاوج من الديانات الأخرى في الإسلام لا يلائم رسالة الإسلام العالمية. إن كون الإسلام ديناً عالمياً يعني أنه يجب ألا يحظر على أنصاره في المقام الأول الزواج من أعضاء الأسرة العالمية، بمن فيهم المسيحيون واليهود وغيرهم. فالقرآن، من وجهة نظر عبد الله، لم يحرم هذا التزاوج قط، فهو يؤكد على فكرة الأخوة العالمية، بمعنى أن كل الناس سواسية أمام الله بغض النظر عن انتمائهم الديني والأمر الرابع هو التمييز الصريح بين الأمور السياسية والأمور الدينية في فهمنا للإسلام، فثمة فرق واضح بين المجال السياسي والمجال الديني. فالمجال الديني خاص، والسياسة ميدان عام. أي أن الأمور الدينية مسألة شخصية، أما الأمور العامة فهي ذات اهتمام مشترك. ولا ينبغي أن يتدخل الدين في السياسة، لأن السياسة شأن دنيوي خالص ينبغي أن تتم عملياته من خلال نهج ديموقراطي.²⁵

²⁴ المرجع السابق، 3.

²⁵ المرجع السابق، 5.

وذكرنا عبد الله أنه لتنفيذ هذه العمليات الأربع، على المرء أن يتذكر أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، بُعث للناس كافة، لذا يجب أن تكون القيم والمصالح الإنسانية في جوهر الإسلام وفي لب فهمنا له. ويقول عبد الله أنه ليس ثمة قانون إلهي²⁶، بل هناك قانون إنساني وضعي، أو على نحو أكثر دقة، قانون عالمي، أو مبادئ عامة معروفة في الفقه الإسلامي بمقاصد الشريعة.²⁷ والإسلام في نظره لم يعرف قانوناً إلهياً قط فيما يتعلق بأمور كالسرقة أو العقود التجارية أو الزواج أو الحكم والإدارة أو غيرها من الشؤون الاجتماعية. ويجب أن تكون القيم الإسلامية، لاسيما العدل، جزءاً من البنية الأساسية لمثل تلك الشؤون الاجتماعية.²⁸

إلا أن الفرضيات التي عرضها عبد الله آنفاً لم تسلم من المشاكل. فأولاً، النزعة الليبرالية التي يؤيدها تفقر إلى الأساس المعياري، وهي لا تبدي حساسية لمدى ارتباط "المؤمنين المخلصين" للجوانب المعيارية لدينهم. كما أن تفرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي أو الغيبي، إن جاز التعبير، يعد انتحاراً، لأنه يعني إنكاراً طبيعياً للواقع البشري الذي لم ينفصل قط في أي مرحلة من مراحل التاريخ عن المعايير الدينية. ويعد منهج الليبراليين تاريخياً صرفاً. إذ ينظرون إلى الدين بوصفه ناتجاً مجرداً للعملية التاريخية. ويتشابه هذا المنهج إلى حد ما مع المنهج الأنثروبولوجي أو الإنساني من حيث أن كليهما يرى الواقع الديني خالياً من البعد المقدس. فالدين – في نظر الليبراليين – هو عملية تاريخية، وظاهرة اجتماعية – من وجهة نظر علماء الأنثروبولوجيا.

وبافتراض أنه ليس ثمة ضرر من النظر إلى الدين من هذه الزاوية، فإن التحليل المتعمق يكشف أن الليبراليين أغفلوا نقطة شديدة الأهمية وهي أن الليبرالية

²⁶ المرجع السابق

²⁷ المرجع السابق

²⁸ المرجع السابق، 8.

نفسها جزء من التاريخ ، الأمر الذي يعني بالضرورة أنها لا تستحق الدفاع عنها على أساس أن حقيقتها نسبية تماماً مثل الواقع التاريخي.

وفيما يتعلق بقضية التعددية الدينية، تطمح الليبرالية في جمع الأديان كافة على أساس الوحدةية. ولعل هذا التطلع ينكر طبيعة الإنسان ودينه التعددية في حد ذاتها. وتعد الليبرالية قيمة إيجابية للمجتمع التعددي الذي نعيش فيه بالفعل . فالليبرالية، بمعنى آخر، جزء من هذه التعددية، فكيف إذاً يحاول الليبراليون نبذ هذه التعددية أو اختزالها في لفظة "وحدة"؟

إن أحد أهم المعتقدات الليبرالية هي ما يعرف بوحدة الأديان التي تعرف أكثر باسم " اللاهوت العالمي للأديان." وقد انتقد الإسلاميون هذا اللاهوت ورفضوا التفاهم بشأنه. ولسنا هنا بصدد مناقشة مناظراتهم الطويلة حول هذه المسألة ، فلنتركها جانباً لمناسبة أخرى. ويكفي أن نقول أن الإسلاميين يرون أن لاهوت توحيد الأديان أمر دخيل على الإسلام و من ثم يجب دحضه.

إن جوهر هذا اللاهوت هو اعترافه بأن كافة الأديان تمثل الحقيقة، وبمعنى آخر أن كافة الأديان حق.²⁹ والزمع بأن الدين الإسلامي هو وحده يمثل الحق والحقيقة يعد ضرباً من الاستبداد الديني، الذي هو مصدر التعصب والأصولية ومن ثم الصراع. يقول " عبد الله" إن على المسلمين قبول مصادر الحقيقة الكامنة في الديانات الأخرى غير الإسلام كالمسيحية والهندوسية والبوذية واليهودية والطاوية وغيرها.³⁰

وتدفع عبد الله فكرة الإسلام كقيمة عامة إلى الاعتقاد بأن جوهر - وليس شكل - جميع الديانات واحد، وهو لا يهتم بشكل الديانات بما في ذلك الإسلام، ويذهب إلى أن التعاليم والطقوس الدينية هي " شكليات". فالتعاليم الدينية التي يتمسك بها المسلمون والطقوس التي يمارسونها ليست إلا " زياً - وأموراً شكلية

²⁹ المرجع السابق، 5.

³⁰ المرجع السابق، 6.

صرفة"، وليست جوهر الدين، فجوهر الدين هو ما يكمن وراء الزي والشكليات³¹. فمن ثم يرفض عبد الله الإسلام الشكلي، "أو" الإسلام المنظم". وبدلاً من القلق بشأن الشكليات أو الزي الديني، يقترح عبد الله أن نركز على جوهر الدين من جانب، وعلى العدو المشترك الذي تواجهه جميع الأديان، ألا وهو الظلم، من جانب آخر. فيقول عبد الله مذكراً أن "لب الإسلام هو العدل"³² يد أن حقيقة أن الإسلام شديد الاهتمام بالعدل مقبولة لديه، أما فكرة إقامة هذا العدل من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية فهو أمر مختلف تماماً. ويبدو أن عبد الله متشكك ومتشائم في ذات الوقت تجاه تطبيق الشريعة الإسلامية، فمنذ البداية وهو مرتاب فيما إذا كان تطبيق الشريعة من شأنه أن يعود بالنفع على المسلمين وغير المسلمين.

كما أنه يرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية غالباً ما - إن لم يكن دائماً- يؤدي إلى نشوب الصراع، إلى جانب أن المسلمين يميلون إلى الاعتقاد بأن الشريعة حزمة كاملة مهيأة للتطبيق. وبعد ذلك، كما يسميه عبد الله، نوعاً من الكسل الفكري الذي يفرز أشكالاً عديدة من التمييز، ويؤكد عبد الله مرة أخرى أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، ومن ثم يجب أن يفسر ويفهم بما يتماشى مع القيم والمصالح العالمية للبشر.

ومن بين مقولاته العديدة، يتضح أن عبد الله قد فقد الفرضية القائلة: إن الإسلام وأساليبه المختلفة تمثل "حلاً" للمشكلات التي تواجه المسلمين والبشر كافة، ومن ثم، وبدلاً من الارتكان إلى الإسلام يتوجه إلى الغرب، ويصرح قائلاً " أنه لعلاج المشكلات المتعددة الأبعاد التي تواجهنا كمسلمين، علينا أن نتوجه إلى الغرب ونحاكيه في مذهبه العقلاني، وإدارته العامة، وأساليب الحكم، والديموقراطية، ونظام العدالة، وإدارة الإعلام والمجتمع المدني والثقافة المدنية

³¹ المرجع السابق، 7.

³² المرجع السابق

³³ "ومن بين الصيغ الغربية التي عقد عبد الله العزم على محاكاتها المنهج العقلاني. ومن المثير للفضول في هذا السياق التحليلي أن نتساءل ما إذا كان عبد الله يدرك أنه حتى المذهب العقلاني الغربي لا يهتم بمصير البشر، فهو مصدر للعديد من المآسي التي قاستها الإنسانية. ف "عبد الأعلى"، على سبيل المثال، أوضح أن المذهب العقلاني الغربي الذي أفرزته الحداثة أدى إلى تهاوي البشرية إلى أدنى منازل الإنسانية.³⁴ فقد جعل المذهب العقلاني الإنسان - حسب قوله - مركزاً للكون، ومن ثم، همّش القيم الأخلاقية والمعايير الدينية كمصادر صحيحة ومقبولة لحياة الإنسان، مما جعله يعيش بمعزل عن الأخلاقيات والدين.³⁵

وبانفصال الناس عن الأخلاقيات والدين، لم يعودوا يعيشون في نظام، إذ اختفى السلام والسكينة من الحياة ولم يعد للدين مكان في حياة البشر، ليس لعدم مقدرة الدين على القيام بدوره في تقديم الإرشاد الروحي للإنسان، بل لأن الحداثة بمذهبها العقلاني شديد الوطأة فصلت الدين عن الحياة الإنسانية. ويذهب عبد العلاء إلى أن أشكال الصراعات المختلفة تتشب في هذا السياق.

ومن ثم، وبالتزامن مع ظهور المذهب العقلاني، انمحي دور الدين في حياة البشر العامة والخاصة، ومعه جاء العنف والصراع. فعندما يفقد الناس المشاعر الروحانية، يضيع السلام والسكينة الداخليان، مما يؤدي، عندما يحين الوقت، إلى انفجار اجتماعي في شكل صراع.

والنقطة التي يحاول فيها "عبد الأعلى" إثارتها هي أن الحداثة هي السبب المباشر وراء الصراع، سواء كان صراعاً سياسياً أو دينياً أو غير ذلك. لذا، ونظراً لأن غياب الدين من حياة الناس يؤدي إلى الصراع، فإن حلّ هذا الصراع يكمن في إعادة الدور الطبيعي للدين كعامل التحام اجتماعي. ويتمثل الخطأ الفادح

³³ المرجع السابق، 177.

³⁴ عبد الأعلى، المرجع السابق، 140.

³⁵ المرجع السابق

للحادثة في جدول أعمالها الذي يعمد إلى إفساد الدين.³⁶ فما دام الدين مهملاً ومهمشاً، لن يتسنى لنا رؤية السلام الاجتماعي والانسجام الديني، سواء في الوقت الحالي أو في المستقبل.

وعلى الجانب الآخر، يرى أمين عبد الله، وهو أستاذ في الفلسفة، أن الحادثة (*Modernity*)، التي يطلق عليها في كثير من الأحيان العصرية (*Modernism*)، هي التعصب ذاته³⁷، ذلك لأنها لا تؤمن إلا بالمفاهيم الغربية عن كافة الأمور تقريباً. وهي ليست على استعداد لقبول الآخر أو التعلم منه. وبمعنى أكثر دقة، ترى العصرية للآخر في تضاد مع الـ"أنا" الغربي. ويفترض "أمين" مسبقاً أن مذهب الحادثة يسرف في تأكيد الأحادية والتناغم.³⁸

وفي مواجهة هذه المعضلة، يتم التأكيد مجدداً على الإسلام بوصفه منظومة أخلاقية ومعنوية. فبعض الليبراليين يتحدثون بالفعل عن هذا الجانب من الإسلام، ربما للتوقع للفشل الذي من الممكن يواجهونه فيما يتعلق بفرضيتهم الخاصة بـ "تاريخية الإسلام" والارتكان إلى العقلانية الغربية. ويمكن هذا المنهج المرء من رؤية الإسلام ببعده الميتافيزيقي دون أن يتجاهل في الوقت ذاته بعده الاجتماعي، فهو ينقل للمؤمنين أن للدين واقعاً معيارياً وكذلك بعداً اجتماعياً.

وفي تاريخ إندونيسيا المعاصر، يعد "عبد الرحمن واحد"، الرئيس السابق لجمهورية إندونيسيا، ورئيس جمعية نهضة العلماء (*Nahdlatul Ulama*) مصدر هذه الفكرة. ففي حين يبدو أن "واحد" نفسه لم ينجح في التوسع أكثر في هذه الفكرة، إلا أن شباب العلماء التفتوا إليها واهتموا بها وطوّروها، ومن بين هؤلاء العلماء الشبان "زهيري مصراوي".

³⁶ المرجع السابق، 140.

³⁷ أمين عبد الله، *Dinamika Islam Kultural*، (باندونج: ميزان، 2000)، 70.

³⁸ المرجع السابق، 71.

ومصراوي أزهري تخرج قرابة عام 1999، ومن كتاباته "مذهب الإسلام التقدمي (*Progresif*)"، وهو أحد الكتب التي ألفها بالاشتراك مع "توفريانتوني"، وهو أزهري أيضاً. وفي هذا الكتاب يؤكد مصراوي- بالتوافق مع فكر عبد الله - على أن الإسلام دين للبشر جميعاً يتألف من قيم العدل والمصلحة البشرية والحرية والأخوة والسلام والحب.³⁹ إلا إنه، بخلاف عبد الله، يعلن - بنبرة أقوى - أن للإسلام جانبا معياريا على الرغم من أن هذا الجانب لا يجب أن يكون الزاوية الوحيدة التي نفسر الإسلام منها.

ولا يحجب هذا الفارق البسيط التشابه اللافت للنظر بين هذين الكاتبين الشابين. فأكثر ما يشتركان فيه - كما أشرت في هذه العجالة قبل قليل - هو تأكيدهما على الجانب الإنساني للإسلام. فكلاهما يعتقدان أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، ومن ثم يجب فهمه من خلال المعايير والقيم المرتبطة بالمصالح البشرية كالسلام والعدل والإخاء والحب. ومن خلال هذه المعايير وحدها يمكن أن يصبح الإسلام ذا مغزى للبشر. وبرغم اختلاف الطقوس في الإسلام عن غيره من الديانات، فإنه فيما يتعلق بالبشر والجوانب الاجتماعية، يشترك بالفعل مع الديانات الأخرى في السمات والمميزات.⁴⁰ أو بعبارة أخرى، برغم أن الإسلام يختلف في معايير الخاصة (الطقوس) عن غيره من الديانات، إلا أن معايير العالمية تتفق مع الديانات الأخرى.⁴¹

والمعايير العالمية هي تلك الموجودة في كل الأديان، فهي المعايير التي تتصل بالبشر على اختلاف خلفياتهم الدينية، في حين أن المعايير الخاصة هي التي توجد في دين معين فحسب. ويعرف مصراوي الطقوس والشعائر على أنها

³⁹ زهيري مصراوي ونوفريانتوني، *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam Sebagai Ajaran*،

Rahmat، (جاكرتا: LSIP، 2004)، 41 - 125.

⁴⁰ المرجع السابق، 3.

⁴¹ المرجع السابق

معايير خاصة، في حين تتدرج قيم السلام والعدل وأمثالها تحت القيم العالمية . والقيم الخاصة شخصية وفردية، أما المعايير العالمية فهي عامة ومشتركة. وتدور فرضية مصراوي الخاصة بقضية التعددية الدينية حول هذا التصور الثنائي. فهو يقترح في التعامل مع الآخر، استخدام مصطلحات المعايير العالمية لأن " المعايير العالمية ذات طبيعة تعددية، شاملة، وتحولية.⁴²" ويعتمد نجاح أو فشل تحقيق السلام والانسجام، وصون حقوق الإنسان، ودمج الناس على اختلاف انتماءاتهم الدينية، إلى حد كبير على استخدام مصطلحات المعايير العالمية. في حين يؤدي عدم استخدامها بالتأكيد إلى فشل محقق. ويقود استخدام المصطلحات الخاصة بالمثل – وهو أمر مضمون – إلى الفشل نفسه.

وعقب تعريف الطقوس بوصفها معايير خاصة، يتابع مصراوي الجدل بأن هذه المعايير نتاج للفقهاء القديم. ثم يحاول بعد ذلك توضيح أن الفقه بطبيعته فردي بمعنى أنه لا يتعلق بالمشكلات الاجتماعية والعامة التي يواجهها الناس. فالمسألة الوحيدة التي يهتم بها الفقه هي الطقوس والشعائر، ومن ثم فإن التركيب المعرفي للفقهاء دائماً ما يبدأ بـ "العبادة"، ويستمر فيها وينتهي أيضاً بها. أما القضايا الاجتماعية فنادرًا ما يوليها الفقه أي اهتمام، وهذا الأمر بدوره " يجعل المسلمين معتادين على فهم دينهم على أنه علاقة فردية بينهم وبين خالقهم بمعزل عن المشاغل الاجتماعية أو البشرية.⁴³" ويجعل ذلك النموذج الفقهي – الذي يطلق عليه مصراوي أحياناً اسم الذهن الخاص – القضايا الاجتماعية لأنه يبقى نفسه بمنأى عنها بل ويحصر ويحبس إدراكها. فالفقه لا يعرف إلا "إفعل" و"لا تفعل"، والثواب والعقاب.

ولعل الثمن الذي يجب على المسلمين دفعه لحالة الجهل هذه لا يتمثل في خسارة الجانب العقلاني من الإسلام فحسب، بل وأيضاً ضياع الجانب الإنساني

⁴² المرجع السابق، 4.

⁴³ المرجع السابق

منه.⁴⁴ ونتيجة لذلك، لم يعد الإسلام ديناً يمكنه التعامل مع القضايا المعاصرة كالتعددية الدينية أو الديمقراطية أو حقوق الأقليات أو ما شابه ذلك. فقد بني الخطاب الديني الإسلامي فسرعان ما يصبح هذا الدين مرتعاً للأصوليين والمتطرفين. فهو يضيق الخناق نتيجة للتفسير الحرفي لنصوصه، كما يعاني نتيجة لذلك من علة خطيرة لم تعتره من قبل. لذا، يجب أن يتحرر المسلمون – والكلام مازال لـ "صراوي" – من التفكير الفقهي لأنه بهذه الطريقة فقط يمكنهم معالجة عجزهم عن توصيل رسالة الإسلام السامية بوصفه ديناً للناس أجمعين .

ويُعدّ التذكير بالمحتوى الإنساني والتعددي للإسلام أمراً شديداً الأهمية بالنسبة للبيراليين، فهم يؤمنون بأن ذلك من شأنه تضيق الهوة الشاسعة بين العقيدة الإسلامية والواقع الاجتماعي.⁴⁵ وينادي الليبراليون، الذين يذهبون إلى أن كمال الإسلام ليس عقائدياً فحسب بل تجريبياً واجتماعياً، بأن فهمنا وتفسيرنا وتطبيقنا للإسلام ينبغي أن يكون ذا توجه اجتماعي، وهذه هي رسالة المؤيدين لفكرة أن الإسلام نظام أخلاقي، وهي رسالة تنشد إثبات أن الإسلام دين للبشر أجمعين، لم ينزله الله ليظل حصناً غيبياً روحانياً فحسب، بل ليكون أيضاً نظاماً معنوياً وأخلاقياً .

الحدائثة الجديدة: (Neo-Modernism)

رحب الكثير من الباحثين بفكرة الإسلام بوصفه نظاماً معنوياً وأخلاقياً، ومن بينهم عبد المنير ملخان – Abdul Munir Mul Khan أستاذ الفلسفة الإسلامية – أحد أتباع نهج "فزلور رحمن Fazlur Rahman"، يرى ملخان أن الأخلاقيات – التي تعتبر ذروتها تحقيق الصلاح العام – هي جوهر تعاليم القرآن.⁴⁶ بيد أن ذلك

⁴⁴ المرجع السابق، 6.

⁴⁵ المرجع السابق، 8 – 9.

⁴⁶ عبد المنير مولخان *Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik-Kontekstual* di Aras

Peradaban Global، (جاكرتا: PSAP, 2005), 3.

لا يعني أن الأخلاقيات حكّر على الإسلام، ذلك لأن للأديان الأخرى أيضاً بعداً أخلاقياً. وفي هذا الصدد، يقترح ملخان أنه فيما يتعلق بمشكلة التوتر الديني، يمكن استخدام أخلاقيات الأديان لمعالجتها. فالدين - حسب نصيحته - لا ينبغي أن ينشغل عن الحقيقة "الخاصة" للأديان الأخرى، ولا أن يتدخل في عقيدتها أو مفاهيمها، وإنما حرّياً بالدين أن يهتم بوظيفته العملية كي يتمكن من تناول القضايا الحقيقية التي تواجه هذا المجتمع الديني. ولكي يصبح ذلك الأمر ممكناً - أي من أجل فعالية وظيفة الدين العملية - يجب أن يلجأ الدين إلى ما يطلق عليه "ملخان" روح الأخلاقيات الدينية.⁴⁷

إن مشكلة الإسلام الكبرى في العصر الحديث أنه ورث تركة لم تعد تصلح لأيامنا هذه، تركة اعتقد بعضنا أنها معيارية ونهائية وملزمة. ولعل من الملومين على ذلك "السلف"، الذين يقول عنهم "ملخان" أنهم خلطوا بين ما هو معياري وما هو تاريخي، بين المقدس والدنيوي، بل وجعلوا الدنيوي مقدساً، فلم يعد في هذا الجيل من يقدر على التمييز بين هذين البعدين الهامين للإسلام - برغم اختلافهما - ذلك لأن "السلف" قولوا أذهاننا على ذلك. لقد أصبح "الخلف" الآن، على بصبرهم غشاوة بسبب الخلط بين "الإسلام النبوي" و "الإسلام السياسي"، وانطمست الحدود الفاصلة بينهما. ولم يعد ثمة فارق واضح بين ما هو ديني وما هو سياسي. و مما يؤسف ملخان أن الإسلام، وكذا كل الأديان التي جاءت من نسل إبراهيم استخدمت جميعاً لخدمة أغراض سياسية⁴⁸، وهي عملية أفضت إلى إقصاء الوظيفة النبوية لتلك الأديان التي صارت مجرد تقليد سياسي، وفقدت بعد ذلك قدرتها على "ضمان السلام للبشرية"⁴⁹.

⁴⁷ المرجع السابق، 9.

⁴⁸ المرجع السابق، 14.

⁴⁹ المرجع السابق، 40.

ولكل الأديان وظيفة نبوية، فبينما يتحدث عبد الله عن قيمة عالمية، ومصراوي عن معيار عالمي، فملخان يتحدث عن وظيفة نبوية. فجوهر هذه الآراء واحد فيما يتعلق بالأرضية المشتركة لحوار الأديان، فهي آراء جميعها تهدف إلى أن تكون أرضية لتلاقي الأديان.

ومنهج عبد الله لتحقيق هذه الغاية تاريخي-إنساني، ومنهج مصراوي فقهي-إنساني، أما منهج ملخان فهو لاهوتي شبه تاريخي. ويرى ملخان أن الوظيفة النبوية للدين مصدر للتناؤل، باعتبار أنها تهدي الناس إلى طريق الخلاص، والسعادة والانسجام في الدنيا والآخرة. وهو يعتقد أيضاً أن الأديان كلها تنشأ بسبب الخلاص، ويجادل من وجهة النظر اللاهوتية أن جميع الأديان لها نفس المصير، ومن ثم نفس الإله.⁵⁰

ومن بين الصراعات العديدة التي تلعب فيها الأديان دوراً، ينشأ بعضها من تقاعس بعض أتباع الديانات في الاعتراف بأن هناك أدياناً أخرى لها أيضاً وظيفة نبوية. وكبديل لذلك، نشبت بعض الصراعات بسبب فقدان أحد الأديان لوظيفتها النبوية التي تجعل من الأديان كلها حقاً حيث أنها تتبع من أصل واحد. والمسلمون، في نظر ملخان، أذنبوا لأنهم أخفقوا في الاعتراف بأن الأديان الأخرى هي أيضاً أديان حقة.⁵¹ إلا أن ملخان لم يعرض السبب الحقيقي وراء ذلك، والأمر نفسه بالنسبة لعبد الله، الذي قد عرضنا أفكاره فيما سبق، الذي لا يعرض تفسيراً لهذه الظاهرة. إلا أننا يمكننا أن ندفع بأن السبب المحتمل وراء ذلك هو طبيعة علم العقيدة العربي الذي وضعه المسلمون الأوائل، ذلك العلم الذي يتسم، من بين أمور أخرى، بمعاداته الشديدة للآخر كما يتضح من الكتابات العقائدية التي تنتمي إلى نوعية الملل والنحل.

⁵⁰ المرجع السابق، 41.

⁵¹ المرجع السابق، 80.

وعلى أي الأحوال، فإن موقف المسلمين تجاه غير المسلمين من شأنه - إن استمر - لا يؤدي إلى صراع ديني لانتهائي بين المسلمين وغير المسلمين فحسب، بل سيؤدي أيضاً إلى تعطل وظيفة الإسلام كقوة اجتماعية، كما يرى ملخان.

كل ذلك مفاده أن عقيدة الإسلام يجب أن تُفسَّر على نحو يجمل المحتوى اللاهوتي للأديان الكبرى الأخرى. فالإسلام، بمعنى آخر، يجب أن يدعم عقائد الأديان الأخرى ويندمج ويتكيف معها. وبعبارة ملخان وزملائه من الحداثيين الجدد المنتهين إلى حركة الجمعية المحمدية، يجب أن يُعرض الإسلام على نحو ثقافي وليس بنويوا. فعرض الإسلام على نحو بنويوي يؤكد على جانبه الاقصائي، أما عرضه ثقافياً فيؤكد على جانبه الاشتمالي الإحتوائي التكيفي، الودود، المهدب المراعي للآخر. ويعرف ملخان الإسلام الثقافي (*Islam Kultural*) بأنه "ذلك الجانب من الإسلام الذي يأخذ بعين الاعتبار التنوع الديني بوصفه واقعاً اجتماعياً وثقافياً".⁵²

وقد ظهرت فكرة الإسلام كنظام ثقافي في إندونيسيا - بعيداً عن نظرية كليفورد جيرتس - Clifford Geertz في البلاد على يد مفكرين ينتمون إلى الحركة المحمدية حوالي عام 2002. وأصبحت هذه الفكرة معروفة بعد ذلك باسم الإسلام الثقافي، واهتمامها الرئيسي هو نشر الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين بالنظر أولاً إلى الطبيعة التعددية لأي مجتمع، فلكل مجتمع اختلافات طبيعية تميزه عن غيره.

ويرى الإسلام الثقافي هذه الاختلافات في سياق الديناميكية الثقافية والتغير الاجتماعي، وعلى الإسلام أن يكون قادراً على التكيف مع هذا التغير. فالناس مختلفون اجتماعياً وفكرياً ودينياً، وتنشأ الاختلافات كنتيجة حتمية لطبيعة الناس

⁵² المرجع السابق، 212.

أنفسهم. إلا أن هذه الاختلافات لا ينبغي أن تشكل عائقاً أمام الناس للتلاقي كأعضاء في "الأسرة العالمية"، باستعارة كلمات عبد الله .
ويُعد الإسلام الثقافي منهجاً لنشر الدعوة الإسلامية، وهو لا يتجاهل الاختلاف والتنوع. ونظراً لتنوع طبيعة المجتمعات، "يجب أن يعرض الإسلام في إطار خيارات مختلفة"، كما يرى ملخان.⁵³ فالإسلام على الطريقة الإندونيسية شئ، والإسلام على الطريقة المصرية شئ آخر. ومن وجهة النظر الثقافية، للإسلام أوجه كثيرة بعدد أوجه المجتمعات، والجنسيات، والأجناس... الخ. والشكل المثالي للإسلام هو ذلك الذي يراعي الجوانب المختلفة لكل مجتمع ويتعامل معها على هذا الأساس. وعلى أي حال، لا ينبغي أن يكون الإسلام قطباً أحادياً، بل ينبغي أن يكون بدلاً من ذلك "بناءً، موضوعياً، عقلانياً"⁵⁴ و"منفتحاً، تشاركياً، لا ينفر من الآخر أو يعاديه."⁵⁵

إن ما يريده الإسلام الثقافي بالتحديد هو المرونة، فالإسلام ينبغي أن يجتاز عملية تفاعل من خلال التفاوض مع الحقيقة الموضوعية للأديان الأخرى، وإلا لن يكون له مكان في قلوب وعقول الآخر الديني. وهنا تكمن الرسالة الأساسية لـ"الإسلام الثقافي". (*Islam Kultural*)

ملاحظات ختامية:

⁵³ المرجع السابق. ص 213

⁵⁴ ليليك راهارجو، "Da'wah Kultural Sebagai Ijtihad Baru Muhammadiyah"، في *Pluralisme* (بوجيكارتا: سييترا كاريا مانديري، 2005)، 152

⁵⁵ حامد فهمي زركشي، *"Islam Sebagai Pandangan Hidup: Kajian Teoretis dalam Merespon"* (*Perang Pemikiran* في *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam*). تحرير سيامسول هدايت وسودارنو شوبرون، (سوراكارتا: مطبعة الجامعة المحمدية، 2005)، 147.

إن التفاوض مع الحقيقة الموضوعية للديانات الأخرى هي إبدأ الرسالة الرئيسية للعديد من المدارس الفكرية في إندونيسيا. وقد تلقت هذه الرسالة دعماً ليس من أساتذة الجامعات والكتاب المستقلين وطلبة الجامعات فحسب، بل ومن كبرى المنظمات الإسلامية مثل جمعية نهضة العلماء - (Nabdhatul 'Ulama) التي ينتمي إليها حالياً ما لا يقل عن 50 مليون عضو في جميع أنحاء البلاد - وكذلك من رجال الدولة، كما تشير كتابات "ترمذي طاهر" (Tarmizi Taher)، وزير الشؤون الدينية السابق (2003) و كان بعيداً عما تسربت إليه هذه المدرسة الفكرية من خلاف وجدال، فهي لا تزال تعتبر المدرسة الأولى بالنسبة للعديد من المفكرين.

فيما يتعلق بإشكالية تجديد الخطاب الديني في إندونيسيا بالنسبة لقضية الأنا والأخر الديني، تبدت هناك ثلاث مدارس فكرية، إحداها نصية، والأخرتان سياقيتان عقلانيتان وموضوعيتان - كما تصفان نفسيهما. وتهتم المدرستان الأخرتان السياقيتان بإعادة تفسير الإسلام وفقاً للسياقات الاجتماعية التاريخية. بمعنى آخر، تؤمن كلتاها "بتاريخية" الإسلام، إن جاز التعبير.

وعموماً، تتميز النظرة الفكرية للسياقيتين بالرغبة في خلق مجال لكافة أتباع الديانات المختلفة. فهم يرفضون - من الناحية السياسية - فكرة أن يمثل الإسلام الإطار الفكري السائد في بلد تنتوع فيه الديانات والأجناس والأعراق. وهم كذلك حريصون على مصير الأقليات وحقوقهم، لذا، فجمعية نهضة العلماء المسلمين، على سبيل المثال - التي يعد جناحها الفكري سياقياً إلى حد ما - تدعم فكرة البانجاسيلا - (المبادئ الخمسة للبلاد) وليس الإسلام - بوصفها الإطار الفكري لإندونيسيا. فمنذ إنشائها في عام 1926، دأبت المنظمة على التمسك بمبادئ التوسط والاعتدال والتسامح والتوازن⁵⁶.

وأكثر من ذلك، تؤمن هذه الجمعية بمبدأ الأخوة البشرية أولاً والأخوة الوطنية ثانياً ثم تأتي الأخوة الإسلامية ثالثاً. فالأخوة الإسلامية يجب أن تتسق مع الأخوة

⁵⁶ عبد الأعلى، المرجع السابق، 137 .

البشرية والوطنية – بل وتدعمهما – وإن لم يحدث ذلك، تفقد الأخوة الإسلامية معناها.

ومن هنا، يمكن القول، إن جاز ذلك، أن جمعية نهضة العلماء والحركة المحمدية يمثلان الإسلام الإندونيسي، ولعله يحق لنا أن نجادل أن الإسلام في إندونيسيا يعتمد حقاً على مبدأ المساواة.

ويوضح الوصف السابق أن العديد من المسلمين في إندونيسيا لا يرغبون في فهم الآخر فحسب بل وفي تحليل ونقد أنفسهم أيضاً. إن الذات التي يريدون تحليلها تمثل المناهل المعنوية والأخلاقية والروحانية للإسلام التي يؤمنون بأنها تشكل الإجابات الأساسية للمشكلات الكثيرة المرتبطة بالدين في البلاد. والذات التي يريدون نقدها هي الصيغة المطلقة التي يجدها الكثير منا تسود داخل المجتمع المسلم.

قائمة المراجع

- باسو، أحمد، 2005، "Agar Tidak Memayoritaskan Diri: Tentang Islam, pluralisme & Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai HAM Kultural" في تحرير سورورين: نوانسا Gagasan yang Berserak
- توها، أنيس مالك ، 2005 ، "Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis ، جاكرتا: برسبكتيف.
- تبيي، بسام ، 1991، الإسلام والتكيف الثقافي مع التغير الاجتماعي. ترجمة كبير كروجل. باولدر، سان فرانسيسكو وأكسفورد: مطبعة وست فيو.
- حسيني، أديان ، 2005، "Mendiskusikan Kembali Makna Islam"، في Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap

Liberalisasi Islam، تحرير سيامسول هدايت وسودارنو سوبرون. سوركاتا: مطبعة الجامعة المحمدية.

“Da’wah Kultural Sebagai Ijtihad Baru ، 2005 ، ليليك ، راهارجو، Muhammadiyah، في Pluralisme & Liberalisme”

Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah، يوجيكارتا: سيترا كاريا مانديري.

“Agama dan Etnis: Tantangan Pluralism ، 2005 ، حمامي ، زادا، Indonesia، في Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam”

. Bingkai Gagasan yang Berserak. تحرير سورورين. باندونج: نوانسا.

“Islam Sebagai Pandangan Hidup: Kajian ، 2005 ، حامد فهمي ، زركسي، Teoretis dalam Merespon Perang Pemikiran”

. Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam في تحرير سيامسول هدايت وسودارنو شوبرون. سوراكاتا: مطبعة الجامعة المحمدية.

طاهر، ترمذي ، 2003، الإسلام عبر الحدود: آمال ومشكلات الإسلام في مستقبل إندونيسيا. جاكاتا: ريبوبليكا.

عبد الله، أولى الأبصار ، 2005، Menjadi Muslim Liberal . جاكاتا: نالار

عبد الله، أمين ، 2000، Dinamika Islam Kultural . باندونج: ميزان

“Pluralisme Dan Islam Indonesia ke Depan: ، 2005 ، عبد الأعلى، Ketakberdayaan Umat

Nilai-Nilai Pluralism Dan Politisasi Agama Sebagai Tantangan”. dalam Islam: Bingkai Gagasan yang

Berserak. تحرير سورورين. باندونج: نوانسا

- فهمي ، معاذ 2005، "Ambivalensi Dakwah Kultural Muhammadiyah" ،
في Pluralisme & Liberalisme: Pergolakan
Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah. تحرير إمران نصري. يوجيكارتا:
سيترا كارسا مانديري.
- مقتقى، خيرول ، 2005 ، "Rekonsiliasi Kultural Islam dan Budaya". ، في
Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai
Gagasan yang Berserak، تحرير سورورين : نوانسا.
مصراوي، زهيري ونوفريانتوني، 2004 ، Doktrin Islam Progresif: Memahami
Islam Sebagai Ajaran Rahmat، جاكرتا: LSIP.
- مولحان، عبد المنير ، 2005 ، Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara
Autentik-Kontekstual di Aras Peradaban
Global، جاكرتا: PSAP.
- نوجروهو، أنجار ، 2005 ، "Islam Liberal di Muhammadiyah".
في Pluralisme & Liberalisme: Pergolakan Pemikiran
Anak Muda Muhammadiyah، تحرير إمران نصري. يوجيكارتا سيترا كارسا
مانديري.