STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 17, Number 2, 2010

HITTING OUR HEADS ON THE GLASS CEILING: WOMEN AND LEADERSHIP IN EDUCATION IN INDONESIA

Siti Ruhaini Dzuhayatin & Jan Edwards

THE PATTERNS OF RELIGIOUS CONFLICT IN INDONESIA (1990-2008)

Samsu Rizal Panggabean, Rudi Harisyah Alam, Ihsan Ali-Fauzi

ISSN: 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 17, no. 2, 2010

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (National University of Singapore)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (UIN Jakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. Bary Hooker (Australian National University, Australia)
Virginia Matheson Hooker (Australian National University, Australia)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Jajat Burhanudin
Saiful Mujani
Jamhari
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono
Setyadi Sulaiman

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Dick van der Meij
Dina Afrianty

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

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

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

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 83/Dikti/Kep/2009).*

Tasman

Naḥwa al-tafattuḥi al-islāmī: i'ādat binā' al-fikr al-islāmī bi indūnīsīyā

Abstrak: *Indonesia adalah salah satu negara yang paling pluralistik masyarakatnya. Mayoritas penduduknya memeluk agama Islam, tetapi secara religio-politik dan ideologis, Indonesia bukan negara agama, namun juga bukan negara sekular. Berdasarkan konstitusi, agama-agama diberi ruang untuk bergerak bebas, tumbuh dan berkembang sepanjang tidak melanggar konstitusi dan batas-batas toleransi antarumat beragama. Komunitas religius yang beraneka ragam tersebut masing-masing mempunyai orientasi kehidupan sendiri. Negeri ini mengakui pluralitas masyarakat, dan diharapkan melalui keanekaragaman itu pemeluk agama-agama dapat berkontribusi dalam pembangunan.*

Artikel ini membahas tentang corak pemikiran Islam yang lahir atas respons terhadap keragaman di atas. Namun, dalam beberapa tahun terakhir peta keragaman itu diburamkan oleh beberapa konflik, kerusuhan, dan kekacauan dengan warna keagamaan. Meskipun agama bukan satu-satunya faktor, tetapi tampak jelas pertimbangan religiusitas dalam eskalasinya sedikit banyak dipengaruhi dan ditentukan oleh pemahaman keagamaan, misalnya konflik Ambon, Poso, Kalimantan, dan gerakan radikalisme lainnya. Konflik berbau agama ini sangat kentara khususnya pasca reformasi 1998. Berangkat dari realitas historis-empiris inilah mencermati corak pemikiran keagamaan (Islam) di Indonesia menjadi penting.

Generasi awal pribumi Muslim yang bersentuhan dengan demokrasi Barat dan gerakan Islam puritan di Mesir, telah memberikan dampak yang cukup signifikan terhadap agenda-agenda perjuangan kemerdekaan di satu sisi dan cara pandang terhadap agama lain di lain sisi. Perjuangan bukan lagi atas nama agama seperti yang dilakukan ulama-ulama sebelumnya tetapi bergeser kepada suatu bentuk perjuangan melawan penindasan. Setiap pemeluk agama baik Islam, Kristen, Hindu, Buddha berjuang untuk membebaskan Indonesia dari penjajahan. Momentum penting itu diwujudkan oleh para "bapak bangsa" melalui perumusan dasar-dasar

negara Pancasila. Atas nama kepentingan bersama seluruh bangsa Indonesia itulah dasar-dasar toleransi beragama diletakkan. Agama-agama diakui keberadaannya oleh negara, sebagaimana termaktub pada sila pertama dari Pancasila yang berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Bahwa negara Indonesia terdiri dari berbagai macam agama yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Pancasila sebagai ideologi merupakan titik pertemuan berbagai kelompok kepentingan. Karenanya, Pancasila adalah hasil kesepakatan nasional dan konsensus masyarakat Indonesia. Pancasila menjadi landasan filosofis toleransi umat beragama di Indonesia. Meski, secara eksplisit Pancasila sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai keislaman, namun pada sisi lain terkadang diinterpretasikan sebagai sekularisme versi Indonesia. Kalangan komunis pun menjadikan Pancasila sebagai alat legitimasi simbolik bagi mereka untuk menyingkirkan lawan-lawan politiknya, dengan memberikan label kepada lawan-lawannya itu sebagai "anti Pancasila".

Keniscayaan kemajemukan inilah yang kemudian menampilkan berbagai tipologi pemikiran keislaman di Indonesia. Meminjam tipologi yang dipakai oleh Syafi'i Anwar, pemikiran Islam Indonesia dibedakan kepada formalistik, substantivistik, transformatik, totalistik, idealistik, realistik, dan inklusivistik. Tipologi ini membantu untuk menjelaskan cara pandang masing-masing tokoh tentang posisi agama, politik, dan negara. Pemikiran ini terus berkembang mencari bentuknya dalam rangka menselaraskan keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan dengan wajah yang lebih terbuka, ramah, dan toleran.

Artikel ini menampilkan beberapa sosok cendekiawan Muslim yang memiliki perhatian yang mendalam terhadap persoalan pluralisme, hubungan agama-agama, bahkan dialog antaragama. Sejumlah tokoh yang pemikirannya menjadi kajian utama artikel ini di antaranya adalah Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Kuntowijoyo. Melalui pemikiran-pemikiran para intelektual Muslim modernis itu, corak pemikiran Islam di Indonesia yang merupakan respons terhadap keragaman masyarakat Indonesia dapat dikaji secara mendalam.

Tasman

Naḥwa al-tafattuḥi al-islāmī: i'ādat binā' al-fikr al-islāmī bi indūnīsīyā

Abstract: *This article discusses about Islamic thinking on religious diversity in Indonesia. Indonesia is one of the most pluralist countries in the world because of its diverse ethnic groups and religions. Although the majority of its population are Muslim, the country has become neither a religious nor a secular state. In this country, every citizen regardless of his or her religious background has the freedom to express their belief and faith as long as they abide to the religious tolerance established by the state (*kerukunan hidup beragama*), and does not impinge on other religious institutions.*

In present-day Indonesia, it is increasingly important to study about [religious] tolerance. First, over the last several years, particularly after the Reformasi *period started in 1998, freedom and plurality have been threatened by the socio-religious conflicts. Although religion is not the main factor of the conflict, its contribution to conflict in Indonesia is obvious, as evident in the case of Ambon, Poso, Kalimantan, and other conflict areas across the country. Religion has contributed to the outbreak of these conflicts. These conflicts were strongly rooted in the socio-economic problems and became national issues and threatened Indonesia's social and cultural harmony.*

This paper presents several Indonesia's Muslim thinkers who have been deeply concerned with the idea of pluralism, religious cooperation, and interfaith dialogue, including the late Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, and Kuntowijoyo. By studying these thinkers, Indonesian Islamic thoughts can be better understood. According to Syafi'i Anwar, Islamic thinking in Indonesia can be divided into several categories; including formalistic, substantive, transformative, totalistic, idealistic, and inclusive. These categories are useful to explain the views of Indonesia's Islamic thinkers on religion, politics, and the state.

Indonesia's pluralist nature can be traced back to Indonesia's historical experiences. Most important one was the fact that the struggle for Indonesia's independence was

not based on one religion, but in the name of the common interests of all Indonesian citizens, that was the struggle against colonial oppression. All of the followers of religions in Indonesia: Islam, Christianity, Catholicism, Hinduism, and Buddhism, were united to struggle for Indonesia's Independence.

It is based on this spirit that Indonesia's founding fathers formulated Pancasila (the five pillars of Indonesia), the foundation for religious freedom and plurality, which became Indonesia's formal state ideology. For the sake of the common interest of all Indonesian people, the principle of religious tolerance has been laid down in the first article of the Pancasila.

Thus, the formulation of Pancasila was the important moment in uniting the followers of different religions into one struggle for independence. Pancasila becomes a national agreement and a shared consensus among Indonesian citizens. However, in its later development, some assumed Pancasila is influenced by Islamic values. Others, see Pancasila as a secular version of Indonesian state.

Nevertheless, Pancasila has become the philosophical foundation of different religious groups of Indonesia. Thus, [religious] diversity became the basis for the rise of religious ideas in Indonesia which continue to develop to discover the points where Islam, the Indonesian state, and modernity meet under the light of the principle of tolerance.

ناسمان

نحو التفتح الإسلامي
إعادة بناء الفكر الإسلامي بإندونيسيا

تمهيد

تشهد خريطة العالم في العقود الأخيرة احتكاكات وتوترات تصطبغ بصبغة دينية؛ ولئن لم يكن الدين العامل الوحيد إلا أن من الواضح أن وراء تلك التوترات اعتبارات دينية؛ و كان المؤثر والحاسم – قل أو كثر– في تصعيدها الدين؛ ففي الفلبين على سبيل المثال حدث صراع بين المسيحيين والمسلمين، وفي سري لانكا بين الهندوسية والبوذية، وفي أقصى الشمال بايرلندا الشمالية يستمر الصراع الطويل بين الكاثوليك والبروتستانت؛ وفي منطقة أوربا نشأت صورة من الصراع جديدة تتسم بالصراع الديني هو ما حدث في بوسنا والهرسيك، وكذلك مختلف الصراعات القائمة في المناطق المختلفة الأخرى من العالم

وفي الحقيقة لم تكن تلك الصراعات قائمة على اعتبارات دينية إنما كانت لأسباب خارجية مثل العوامل القومية والتاريخية والفجوة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والهيمنة الثقافية وفرض السيادة على الحدود وما إلى ذلك؛ ومع ذلك فإنه كان واضحا أن الاعتبارات الدينية تحمل في طيها – قل أو كثر– ما يكنه أتباع دين من ضغينة على أتباع دين آخر وجها لوجه؛ وقد تطورت هذه الضغينة لتصبح انغلاقا وطائفية وموقفا غير متسامح بين أتباع

الأديان مما أدى إلى حدوث صراعات وحروب باسم الدين؛ وهذه الحقيقة الواقعية هي التي أكسبت الحوار بين الأديان الأهمية القصوى

وبناء على هذا الواقع التاريخي فإنه لا مفر من الإلحاح على عقد حوار بين الأديان، فبالإضافة إلى ضرورة قيام التعاون بين أتباع الأديان لإيجاد حلول بديلة للمشاكل التي يواجهها البشرية في العالم المعاصر فإنه من خلال الحوار يستطيع أتباع الأديان المختلفة أن يتعلموا ويتعرفوا على كوامن دين الآخرين بشكل شامل وموحد وذلك بدون أن يكون ذريعة لإخضاع دين لآخر أو تحريفه فضلا عن استهداف التحول الديني أو الهيمنة الثقافية، بل من خلال "الحوار بالتحاور" أعني أن يكون الحوار أكثر من مجرد دراسة الجوانب الخارجية للأديان التي تتمثل في العقائد والصيام والمقدسات والطقوس والكتب المقدسة والاحتفالات والمؤسسات الدينية وما إلى ذلك من التعاليم الدينية الأخرى، لأن هذه الجوانب كلها لا تؤدي إلى فهم كامل للدين، ولذلك يجب أن يتم التحقيق والدراسة للجانب الخارجي الذي تتحقق فيه الخصال المتميزة لأتباع دين على حدة؛ وبعبارة أخرى المعنى الذي يفهمه المؤمن من القيام بتلك الجوانب الخارجية ومعايشته المتمثل في البحث عن الحقيقة الكامنة وراء الرموز الدينية وأبعاد المؤسساتية الظاهرة في كل دين

وكما صرح به هانس كونج Hans Kung أن الحقيقة التي نبحث عنها في الدين ليست تلك الحقيقة الجاهزة فإن حقيقة الدين ليست عقيدته ولا تقاليده وإنما حقيقته تكشف عن نفسها في الحياة وفي التاريخ وفي العلاقة بين الآخرين؛ وباختصار هي الحقيقة المتمثلة في الصراع المفعم بالحيوية في الحياة بكل ما تحمل من طموحات، وبعبارة أخرى أنه في الالتزام بالدين يجد معناه الأعمق في علاقته برغبة المؤمن في البحث عن الحقيقة بشكل متواصل

لقد آن الأوان للمتدينين أن يعقدوا حوارا بالتحاور، فبالاضافة إلى تعميق فهم المؤمن لدينه ومعايشته والنظر إليه بعين التحليل من خلال دين الآخر فإن الحوار بالتحاور كذلك يعد خطوة نحو تحقيق إثراء مشترك للتجارب الدينية ومعايشتها المختلفة؛ إن تعدد أجناس البشرية حقيقة أرادها الله، فقد ورد في القرآن الكريم أن الناس خلقوا شعوبا وقبائل للتعارف وتبادل الاحترام، وقد تطور هذا التعدد إلى مذهب التعددية وهو نظام أخلاقي ينظر بعين الايجابية إلى التعدد ويتخذ موقفا لقبوله كأمر واقع ويقدم أفضل الأعمال بناء عليه؛ وقد ورد في الكتب المقدسة أيضا أن الاختلاف بين بني البشر من حيث اللغة ولون البشرة يجب قبوله أيضا كأمر إيجابي إذ يدل على عظمة الله، وكذلك فيما يتعلق بتعدد الآراء ومناهج الحياة لدى بني البشر ينبغي ألا يتخوف منه بل يجب أن يكون منطلقا في سبيل الاستباق في الخيرات ولأن الله هو الذي يحكم بينهم في المعاد فيما كانوا يختلفون

وورد في القرآن الكريم أمر من الله سبحانه وتعالى إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء وهي ألا عبادة إلا لله وحده، رغم أنه كان منطقيا جدا أن يكون في الأمر نفسه تذكير بأنه مهما رفض أهل الكتاب الدعوة إلى نقطة الالتقاء فإننا يجب أن نستقيم في الالتزام بهويتنا كمسلمين أي قوم يسلمون أمورهم لله تعالى، وهذا المبدأ القرآني يتطلب القيام به في كل حين وهو ما عهدنا عليه في حياة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة حيث حاول أن يجد نقطة التقاء بين الجماعات المختلفة في المدينة بالإقرار والاعتراف بكل جماعة وذلك بإثباتها في الوثيقة التي تعرف فيما بعد بـــ"دستور المدينة"

انطلاقا من الرغبة في تقديم معنى التدين ومناسبته لاستمرار الانسانية عالميا فإنه يجب أن ننظر إلى الدين على أنه العنصر الهام للحياة بحيث يمثل المصدر

الذي يكتسب منه المؤمن معنى الحياة من خلال معايشته للمؤسسات الدينية كمدخل لمكاشفة الله؛ ولكن الدين يميل بالانسان إلى الانغماس في مواقف البدائية والانغلاق وعدم التسامح التي قد تنجم عن التركيز على الالتزام بالجانب الخارجي العقدي من الدين، ولذلك كان لابد لفهم معنى الدين من خلال العناية بإيمان الآخرين

الاسلام والتجديد في اندونيسيا

يتخذ المسلمون موقفا من التجديد بشيء من التشكك وسوء الظن مفاده أن التجديد والاستعمار أتيا على القيم الموروثة بالانهيار مما أدى إلى فقدان ثقتهم، والغرب يرفض أن يكونوا هم السبب في تخلف المسلمين بل يرجع فيهاجم المسلمين إذ يرى إي رينان E. Renan وسير وليام موار Sir Willliam Muir الممثل لرد الفعل الغربي ان حالة المسلمين المتواضعة متأصلة في الحضارة الاسلامية والاتهام ناشئ عن الاحساس بحقارة الاسلام وهو الدين الذي يعد ظاهرة "البدوي" الغريب عن "العقل" والتسامح[1]؛ والتصريح الذي ألقاه رينان وسير وليام في رد فعله متحيز ومبالغ فيه بعض الشيء، بيد أنهما مصيبان في أن الاحساس بالحقارة حقيقة تنجم عن خضوع المسلمين تحت الاستعمار الغربي قرونا طويلة، ومن ناحية اخرى فإنه من الصعوبة بمكان الرد على الاعتقاد بأن التجديد نفسه يحمل في طيه منطقا متحيزا وترفعا وعدم الاحساس بالانسانية ورغبة في الاستعمار[2]؛ وإثباتا لهذا التصريح نحتاج إلى البحث في أصول القضية نظرا لتعقد العلاقة بين الاستعمار والارسالية والحوار بين الأديان، على الأقل يمكن متابعة ما تعرضت له العلاقة بين الاسلام والغرب من توقف منذ الوهلة الأولى من الاتصال بينهما

ففي الفترة الممتدة من القرن الثاني الهجري الموافق بالثامن الميلادي حتى القرن الرابع الهجري الموافق بالعاشر الميلادي تعرض الاسلام لسلسلة من الأزمات الفكرية كان من أهمها وأخطرها مواجهة الفلسفة الهلينية، ولكن الاسلام خرج من المواجهة بنتيجة إيجابية بفضل استيعابها والرد عليها والتوفيق بينه وبين المذاهب الوافدة لأن العناصر الفكرية الجديدة فيها تحمل ما يدعم ما أتى به الاسلام، والأمر يختلف عندما أتت آثار الغرب إلى الاسلام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين وخاصة في القرن التاسع عشر، فقد كانت المرحلة من هذه الآثار سياسية وعسكرية حيث تعرض المسلمون دائما للخسارة عسكريا وللخضوع سياسيا سواء كان مباشرا أم غير مباشر، وكان أكبر التحديات التي واجهها الاسلام يتمثل في الارسالية والفكر الغربي الحديث والدراسات الغربية والنقد الغربي للاسلام والمجتمعات التي تعتنق الاسلام

لقد كان الاهتزاز الذي نجم عن الخسارات العسكرية والخضوع السياسي يجعل المسلمين عاجزين نفسيا من اعادة التفكير بشكل بناء في تراثهم الثقافي والرد على التحديات العلمية للفكر الحديث، وكانت تلك التحديات الحديثة تلتقي وجها لوجه مع المؤسسات الاسلامية الاجتماعية مثل أحكام النكاح ودور المرأة ودور الاقتصاد والتشكيلات الاجتماعية المتنوعة في اندونيسيا

كانت اندونيسيا قبل خضوعها للاستعمار من هولندا والبرتغال دولة آهلة بسكان يتشكلون من مختلف الثقافات والأديان مثل الهندوسية والبوذية والاسلام، وقد تمتعوا بما وصلوا إليه من مظاهر التحضر طوال قرون، وذلك لأنهم توصلوا إلى مرحلة من التقنين في زراعة الارز وتطوير أشكال المنظمات الاجتماعية التقليدية[٣]؛ وفي النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي، رغبة في القيام بالمغامرة تحقيقا للطموحات المسيحية قام رجال هولنديون ضمن الارساليات الكاثوليكية والبروتستانتية برحلة إلى المستعمرة، وقد نجحت هولندا

في فرض سيطرتها على مملكة ماتارام الاسلامية وكان معظم سكان اندونيسيا آنذاك قد سبق أن دخلوا في الاسلام، وكانت العلاقة وثيقة بين مجيء هولندا المسيحية إلى اندونيسيا والتهيؤ لاستقبال أمر جديد سواء كان ثقافة أم ديانة؛ إن التسامح والتهيء لاستقبال أفكار جديدة كان عاملا رئيسيا للتعريف بالبيروقراطية الحديثة في اندونيسيا وإن كانت في العمليات التالية تشكلت العلاقة بالهيمنة السياسية والثقافية[٤]

إن التلاقي الثقافي بين الغرب (المسيحية) "المتقدم" والثقافة الاندونيسية (ومعظمها اسلامية) المتخلفة قد نجم عنه صراع طويل، وكانت المخاوف من كون الارساليات المسيحية عملاء الاستعمار والمسيحية ديانة الغرب المستعمر هي التي تزيد من سوء العلاقة بين دينين كبيرين هما الاسلام والمسيحية، وإذ تستمر تلك المخاوف حتى الآن فإن الصراعات الواقعة في اندونيسييا كان أكثرها عددا بين الاسلام والمسيحية[٥] بالمقارنة ما وقع من صراع بين الاسلام وكل من الهندوسية والبوذية

وقد تغير موقف هولندا تجاه الاسلام في اندونيسيا بعدما قدم سنوك هرجرونجي[٦] نقدا للسياسة الهولندية؛ وفي تقييمه لما كانت تقوم به الحكومة الاستعمارية الهولندية يرى هرجرونجي أن القصور في الماضي كانت أخطاء في المعلومات وقلة المعرفة بشئون المسلمين؛ وكان يقول إن مخاوف هولندا من تأثير الخلافة الاسلامية التركية على الحجاج الاندونيسيين المسافرين إلى مكة المكرمة أن تتغير ايديولوجية الحركة الاسلامية إنما هي مخاوف ليس لها أساس منطقي

عموما فإن السياسة التي اقترحها هرجرونجي تجاه الاسلام تتركز في ثلاثة مبادئ: أولها كل ما يتعلق بالجانب التعبدي في الاسلام فإن المسلمين لهم الحرية الكاملة في أدائه؛ وثانيها أنه في شئون المعاملات في الاسلام مثل الزواج والارث والمهر وما إلى ذلك من التفاعل الاجتماعي فعلى الحكومة الاستعمارية ان تحافظ

عليها واحترامها؛ وثالثها أنه فيما يتعلق بالشئون السياسية فيقترح للحكومة الاستعمارية ألا تسمح في أي نشاط من المسلمين يتجه إلى القيام بمقاومة سياسية او عسكرية ضد السلطة الهولندية[٧]؛ إن الرسالة الأخلاقية التي ركز عليها هرجرونجي كانت تستهدف التأكيد للمجتمع على أن الحكومة لا تتدخل في الشئون الايمانية لدى كل من أتباع الأديان، وهو بذلك يرسخ مكانة السلطة الهولندية في اندونيسيا؛ وأما فيما يتعلق بإلحاق التخلف الاندونيسي لركب التقدم الهولندي فعن طريق التعليم، وكانت النتيجة أن صارت السياسة تجاه الاسلام جزءا لا يتجزء عن السياسة الأخلاقية[٨]

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي بدأت الحكومة الاستعمارية بإجراء التعليم على أبناء الطبقة الأدنى من النبلاء لإعدادهم موظفين في شئون البلدية ومعلمين، وممرضين؛ وقد اتخذت هولندا هذه الخطوة لتكوين نخبة من السكان الأصليين جديدة ليحتلوا المكانة التقليدية للنبلاء[٩]؛ وكانت سهولة الالتحاق بالتعليم المخصصة للنبلاء وسهولة قيام العلماء المسلمين لأداء فريضة الحج قد خلقت احتكاكا فكريا مع الاتجاهات الديموقراطية والاشتراكية الاوربية وحركة التنقية الاسلامية في مصر تحت قيادة الشيخ محمد عبده الذي كان يثير القومية العربية لمقاومة الانجليز، وهذا الاحتكاك قد نجم عنه صور من حركة النهضة الاندونيسية في المقاومة ضد هولندا: أولا بالنسبة لمن كان لهم خلفية التعليم الغربي والنبلاء فينشئون حركة قومية مثل بودي أوتومو Budi Utomo وسوتومو Sutomo وسواردي سوريانينجرات Suwardi suryaningrat وشيبتومانجونكوسومو Cipto Mangunkusumo وغوناوان مانجونكوسومو Gunawan Mangunkusumo ؛ ثانيا بالنسبة لمن كان لهم خلفية التعليم التقليدي التراثي القوي الذين أطلق عليهم دوام راهارجو Dawam Rahardjo اسم "العلماء المثقفين"[١٠] من أمثال الشيخ الحاج عبد الواحد هاشم والشيخ الحاج

فقيه عثمان (من مؤسسي جمعية نهضعة العلماء) والشيخ الحاج أحمد دحلان (مؤسس الجمعية المحمدية) والشيخ محمد عدنان المؤسس وصاحب المبادرة لإنشاء المعهد الاسلامي العالي الحكومي الذي صار الآن الجامعة الاسلامية الحكومية؛ وثالثا الاتجاه القومي الديني، بالنسبة للذين ولدوا في الاوساط الاسلامية الملتزمة ولكنهم يتمتعون بالتعليم الغربي من ناحية وخلفية الأسرة المسلمة الملتزمة من ناحية أخرى من أمثال سوكارنو Soekarno ومحمد حتى Muhammad Hatta وسوتان شهرير Sutan Syahrir وتان ملاقا Tan Malaka والحاج آغوس سالم Agus Salim وبويا حمكا Buya Hamka (وهناك شخصيات أخر كثيرون لا يتسع المجال هنا لذكرهم)

إن الجيل الأول من السكان الأصليين الذين يتمتعون بالاحتكاك مع الأفكار الليبرالية والديموقراطية الاوربية وكذلك أولئك الذين يحتكون بحركات التنقية الاسلامية في مصر كان لهم آثار لها أهمية كبيرة لجدول أعمال المقاومة من ناحية وعلى النظرة إلى الديانات الأخرى من ناحية أخرى فلم تعد المواجهة باسم الدين كما قام به العلماء المسلمون سابقا وإنما تحولت إلى صورة من المقاومة ضد الاستبداد؛ فكان المؤمنون سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم هندوسيين أم بوذيين يشتركون في المقاومة لتحرير اندونيسيا من الاستعمار، وقد استغل مؤسسو اندونيسيا الأولون تلك اللحظات العاطفية في صياغة أسس الدولة البانجاسيلا (الأسس أو المبادئ الخمسة)؛ فتم وضع أسس التسامح الديني تأكيدا على المصالح المشتركة لجميع الشعب الاندونيسي، بحيث تقر الدولة بوجود الأديان كما ورد في المبدأ الأول من المبادئ الخمسة الذي ينص على "الألوهية الواحدة" أي تتكون الدولة من مختلف الأديان التي تؤمن بالاله الواحد

الاسلام في اندونيسيا: قضية التعددية

إن دولة اندونيسيا من الدول الأكثر تعددية في مجتمعاتها، فمعظم قاطنيها مسلمون ولكنها من حيث الايديولوجية السياسية الدينية ليست دولة دينية؛ وبالشكل الخطابي ينبغي التأكيد على أن اندونيسيا ليست دولة دينية ولكنها في نفس الوقت ليست دولة علمانية؛ ففي هذه الدولة يسمح للأديان أن تنمو وتنتشر طالما لم تتعارض مع القانون وحدود التسامح بين أتباع الأديان، ولكل تلك المجتمعات الدينية المختلفة اتجاهاتهم الخاصة في الحياة، وتقر الدولة بتعددية المجتمع ويستهدف منها دستورها أن يستبق أتباع الأديان المشاركة في التنمية

والبانجاسيلا كإيديولوجية هي نقطة الالتقاء بين الطوائف وهي بذلك كانت نتيجة اتفاق قومي وإجماع وطني للمجتمعات الاندونيسية، وهي الأساس الفلسفي للتسامح بين أتباع الأديان في اندونيسيا، ورغم أنها محشوة بالقيم الاسلامية صراحة إلا أنها كثيرا ما تفسر على أنها علمانية بالنسخة الاندونيسية، حتى الأوساط الشيوعية يستغلونها أيضا للتنكيل على أعدائهم في السياسة بأن يلصقوا عليهم وصمة ضد البانجاسيلا

الرموز الفكرية للتجديد الاندونيسي المحدث

في عام ١٩٩٥م أصدر محمد شافعي أنور M. Syafi'I Anwar كتابا بعنوان : الاسلام في اندونيسيا تفكيرا وأداء عرض فيه الرموز الفكرية السياسية للمثقفين المسلمين المحدثين في الثمانينات[١١]، والخريطة للفكر السياسي لدى المثقفين المسلمين التي عرضها شافعي هنا تساعد كثيرا على بيان وجهة نظر كل من الشخصيات حول مكانة الدين والسياسة والدولة كجزء لا ينفصل عن الفكر الاسلامي ككل؛ وذلك لأن تفكيرهم السياسي لم يكن مجرد بحث في الجوانب الاخلاقية والعقدية، وإنما يتعلق أيضا بتحليلهم واستجابتهم وتأملاتهم للأحداث الواقعة في اندونيسيا؛ ويقدم شافعي أنور ستة نماذج مختلفة

١ – الشكلية[١٢] الذين يرغبون في تحقيق مجتمع اسلامي موضوع في بوتقة مؤسسة في صورة حزب اسلامي يعبرون من خلاله الرموز والأساليب السياسية والمجتمعية والثقافة الاسلامية وتجربة النظام الاسلامي في الدولة، ويركز رجال الشكلية على التأكيد الايديولوجي والسياسي الذي يتوجه إلى جعل الاسلام رمزا رسميا لاستباق ما قد ينشأ من اتجاه مضاد للهيمنة أو تأثير الايديولوجية السياسية والثقافية التي تعتبر أنها ستضعف مكانة الاسلام وخاصة من جهة الغرب؛ وترسيخ الايديولوجية والثقافة نفسه بارز فى أنه بديل للنظم السياسية الأخرى في سبيل مواجهة الغرب؛ وطبقا لشافعي فإن مذهب الشكلية هذا ظاهر في أفكار محمد ناصر Mohammad Natsir عندما جاهد من أجل إقامة دولة اسلامية من البرلمان عام ١٩٥٧م؛ وكذلك في أفكار أمين رئيس Amin Rais في الثمانينات الذي يرى أن السياسة يجب أن تبنى وتؤسس على مبادئ التوحيد؛ "فإذا ما سارت السياسة منفصلة عن الأخلاق وأخلاقيات التوحيد فإنها تسير بدون اتجاه بل تنتهي بكثرة من الناس إلى المعاناة"[١٣]، وتمثل الديموقراطية عند أمين أفضل النظم السياسية صلاحية لأي مجتمع بما في ذلك اندونيسيا؛ يقول: " الديموقراطية فقط هي التي تضمن الاستمرارية والوحدة للدولة الاندونيسية مع تعدد الخلفيات فيها من الناحية الثقافية والعرقية والدينية..، إن معنى الديموقراطية عندي واضحة جدا" (١٤٩) ومن رجال الشكلية أ. م. سيف الدين A. M. Saefuddin المتخصص في اقتصاديات الزراعة وعضو هيئة التدريس في معهد الزراعة في بوغور، ومنهم ايضا جلال الدين رحمت Jalaluddin Rahmat المتخصص في علم الاتصالات الجماعية المتخرج من جامعة Iowa بالولايات المتحدة، بيد أن جلال الدين كما يرى شافعي قد يكون واقعيا أحيانا

٢ – الجوهرية[١٤]، وهم الذين يولون الاهتمام على الجوهر أو معنى الايمان والعبادة أكثر من مجرد الشكليات والرموز الدينية والخضوع للنصوص الالهية[١٥] حرفيا؛ والفهم غير النقدي للأحاديث النبوية والقواعد الفقهية التي أتت من مذاهب اهل السنة يجب إعادة تفسيرها لتوافق الفهم المعاصر، وأما ثبوت القيم الاسلامية والتعبير عنها من حيث الحقيقة فيفضل أن تتم الأسلمة في صورة تثقيف المجتمع الاندونيسي الحديث ولهذا يكون من الأفضل لو كانت الحركة ثقافية أكثر من كونها حركة سياسية؛ والذين يركزون على الجوهر الثقافي في عملية الأسلمة في اندونيسيا هم نور خالص ماجد وعبد الرحمن واحد والاستاذ الدكتور هارون ناسوتيون والشخ الحاج أحمد صديق (رحمه الله)؛ ويرى نور خالص ماجد أنه نظرا لقصور الانسان الواحد عن فهم الرسالة الالهية يجب على المسلمين أن يتخذوا موقفا متسامحا بعضهم مع بعض بما في ذلك مع غير المسلمين وهكذا ينظر إلى التعدد والتعددية على أنها فطرة وطبيعة انسانية عالمية، ولذلك يجب اتخاذ موقف منها بكل وعي

٣ – التحويلية؛ هي النموذج اللثالث وهو ما يمثله محمد دوام راهارجو الذي يعتنق جدلية الواقعية الميتافيزيقية، هكذا تحدث عنه شافعي انور، وهو الآن رئيس الجامعة الاسلامية ببيكاسي Bekasi وتنطلق فكرته من نظرة مبدئية مفادها أن الرسالة الاسلامية الرئيسية هي الانسانية، فالاسلام يجب أن يكون قوة دفع مستمر ويحول المجتمع بمختلف جوانبه إلى تدرج كبير متسم بالعملية والنظرية؛ ويتم تطبيق الانعكاس التحويلي في حركات تنمية المجتمع بالمنهج العملي أي وحدة الجدلية بين الانعكاس والأداء والنظرية والتطبيق والايمان والعمل؛ وعلى المستوى النظري يحاول دوام راهارجو أن ينشئ نظريات اجتماعية بديلة قائمة على العالم الاسلامي كبديل للنزعة الوضعية المهيمنة لدى العلماء والمفكرين الاجتماعيين المسلمين؛ والنظريات البديلة تقوم ليس فقط

بتفسير التغير الاجتماعي وإنما تقوم كذلك بتوجيهه إلى تحقيق القيم التي ترغب فيها الأمة وهي احترام الانسانية وتحريرها والحياة وفق سياق القيم والايمان بالغيب؛ وهو ما يعرف فيما بعد باسم علم الاجتماع النبوي أو علم الاجتماع التحويلي، ومن الشخصيات الذين أشير إليهم على أنهم مفكرون تحويليون هم آدي ساسونو Adi Sasono وكونتوويجويو Kuntowijoyo ومسلم عبد الرحمن Muslim Abdurrahman وإن كان فيما بينهم اختلاف بعض الشيء في وجهات النظر[١٦]

٤ – الشمولية؛ يزعم اصحاب الاتجاه الشمولي أن العقيدة الاسلامية تتسم بالشمولية[١٧]؛ فالاسلام يحتوى على قيم وهداية صالحة لكل زمان ومكان وكاملة تشمل جميع شئون الحياة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وهو يكمل الجوانب الفردية والجماعية ومجتمعات الانسانية بشكل عام؛ وترى هذه الفكرة أنه لا مجال خارجا عن النص والوحي الالهي، ونتيجة لطبيعة الشمولية هي أن كل شيء يجب معايشته بمعيار الاسلام، وهكذا فليس هناك فرصة لقبول حقيقة تتسم بالشخصية أو الجماعية

ويرى شافعي أنه يبدو من التفكير الشمولي اشتماله على تطبيق العناصر الأصولية، لأن المفكرين الشموليين لديهم نزعة قوية لتفصيل بعض المبادئ الأصولية على الرغم من أنهم يرفضون تستميتهم بالجماعة الأصولية؛ فإذا كانت هؤلاء الجماعة الاصولية يفضلون في نزعتهم الأمور النضالية في العمل الاجتماعي السياسي البرجماتي وضد سعة الأفق، فإن أصحاب الشمولية يؤثرون النضال الفكري والتفتح على المناقشات العلمية والمنهج العلمي؛ ومن رجال الشمولية الدكتور فؤاد أمشاري، وهو طبيب ومستشار لرابطة المثقفين المسلمين

٥ – المثالية؛ وصورة التفكير المثالي الذي يعنيه شافعي أنور هنا هي التفكير المنطلق من النظرة إلى أهمية نضال الأمة ليتم الاتجاه إلى مثالية الاسلام كما ورد

في القرآن والسنة الأصلية شكلا ومضمونا و لم يتم الانتهاء من تفصيلها بشكل منظم في العصر الحاضر، وهو ما ينعكس في السلوك الاجتماعي والسياسي لدى الأمة الاسلامية في واقع التاريخ؛ ومنشأ ميثالية الاسلام هو الأهداف الخلقية وأخلاق القرآن بحيث يتم فهمه بطريقة ذكية وسياقية حسب فعالية التغيرات الزمنية؛ ومن المثقفين المسلمين الذين كان لهم اهتمام بهذا المجال هو الدكتور أحمد شافعي معارف Dr. A. Safi'I Maarif رئيس الجمعية المحمدية Muhammadiayah وخريج علم التاريخ من جامعة أوهيو Ohio University والحاصل على الدكتوراة من جامعة شيكاغو University of Chicago

٦ – الواقعية؛ ومن الشخصيات التي تطبق فكرة الواقعية هو الدكتور توفيق عبد الله، والسمة الأساسية للفكرة هي النظرة إلى العلاقة بين البعد الجوهري للتعاليم أو العقائد الدينية وبين السياق الاجتماعي الثقافي للمجتمع الذي يعتنقها، وبالنسبة لأصحاف فكرة الواقعية فإن الاسلام كدين موحى به وعالمي ومنطلق من الكمال والابدية في عقائده يجب أن يتواجد ويبرز نفسه بشكل واقعي في التنوع الذي يتلون بمسار التاريخ والأحوال الثقافية لمعتنقيه؛ والتوتر الواقع بين العقيدة التي تتسم بالابدية ومظاهر الحياة الفردية والاجتماعية إنما هو واقع موضوعي وانعكاس لفعالية الاسلام نفسه؛ فالاسلام الذي أتى من منطقة أجنبية تتعلق ببيئته الأصلية قد تعرض لعملية التوافق مع الثقافة المحلية

وإذا دققنا النظر فيما سبق من القول وجدنا فيما يبدو تنوعا في الاتجاهات الفكرية عند المثقفين المسلمين واختلاف من جيل ما قبل الاستقلال وجيل الثمانينات فإن المنتسبين إلى جيل ما قبل الاستقلال كان البحث العلمي مبنيا على مصلحة مشتركة في المقاومة ضد الاستعمار وضعت في بوتقة الروح الوطنية؛ والشخصيات من أمثال سوكارنو ومحمد حتى وتان ملاقا والحاج آغوس سالم ولهم جميعا خلفية التعليم الغربي من ناحية والتزام ديني قوي من

ناحية أخرى، بعدما رجعوا إلى اندونيسيا لم يجعلوا الدين اتجاههم النضالي، وكانت عملية التغريب تتم بشكل جيد حتى لم يعبر عن الدين بالرموز الشكلية؛ ويختلف الأمر بالنسبة لجيل الثمانينات كما سبق؛ فلئن كان معظمهم يتعلمون في الغرب إلا أنهم لم يتأثروا كثيرا بالتفكير الغربي، وعندما يرجعون من الغرب يقومون بإعادة تكوين ايديولوجية النضال لحل المشاكل التنموية التي تبحث عن تحقيقها في الدين الاسلامي؛ والشخصيات من أمثل أمين رئيس ونور خالص ماجد وكونتوويجويو وآدي ساسونو والآخرين يشتركون في إثراء المناقشات الدينية بشكل أكثر تقدما؛ وهم يبقون في موقفهم بأن مشكلة المجتمع الاندونيسي هي مشكلة الدين ويقل تركيزهم على الحقيقة الواقعية للمجتمع الاندونيسي وهي التخلف الثقافي؛ وكانت رغبة المفكرين المسلمين في التأكيد على هويتهم الاسلامية تدفع طائفة المفكرين من الديانة الأخرى للقيام بنفس العمل، فعندما قامت رابطة المثقفين المسلمين على سبيل المثال قامت طائفة المثقفين من الأديان الأخرى لمواجهتها؛ فهل كان الصراع الذي حدث مؤخرا يمثل انعكاسا لتزايد التوتر بين تلك الهويات الدينية؟

التفكير المتفتح لدى المثقفين المسلمين الاندونيسيين

بملاحظة تطور الفكر الاسلامي في الآونة الأخيرة نشاهد بعض المثقفين المسلمين أصحاب الاتجاه التجديدي المحدث يهتمون بشكل عميق بمشكلة العلاقة بين الأديان بل الحوار بين الأديان ومنهم الأستاذ الدكتور نور خالص ماجد وعبد الرحمن واحد وكونتوويجويو؛ ونور خالص ماجد هو الذي وضع بشكل نظري مفهوم نقطة الالتقاء في المقدمة صراحة، ويذكر بعض المراقبين ذلك التفكير الاسلامي على أنه "علم اللاهوت التفتحي"[١٨] الملتزم بظاهرة تعددية الدين

إن أفكار نور خالص ماجد هنا يمكن أن تكون مدخلا إلى المناقشة بين الأديان حاليا، وأكثر من ذلك فإن ميثالية الاسلام التي عرضها نور خالص ماجد مناسبة جدا ومتمشية مع ما تتطلبه الظروف والأوضاع الاندونيسية الآن نظرا لأن خريطة اندونيسيا في الوقت الراهن مشكلة بصراعات يغلب عليها طابع ديني سواء بشكل مباشر أم غير مباشر؛ والحقيقة أن تلك الصراعات لم تكن بناء على اعتبارات دينية دائما بل نتيجة عوامل خارجية مثل العوامل القومية والتاريخية والفجوة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والهيمنة الثقافية وفرض السيادة على الحدود وما إلى ذلك، ومع ذلك فإنه يبدو أن الاعتبارات الدينية تحمل في طيها – قل أو كثر– ما يكنه أتباع دين من ضغينة على أتباع دين آخر وجها لوجه

ومن الناحية المبدئية ان وجهة نظر نور خالص ماجد حول علاقة الاسلام بالتعددية كانت مبنية على الروح الانسانية والسمة العالمية للاسلام، والمراد بالروح الانسانية هنا هي أن الاسلام دين الفطرة أو بعبارة أخرى ان أخلاق الاسلام متمشية مع أخلاق الانسانية عموما، وكانت الرسالة المحمدية تستهدف تحقيق الرحمة للعالمين وبالتالي فإنه أي الاسلام لا يستهدف تحقيق مصلحة للمجتمعات الاسلامية فقط

وأما مفهوم العالمية للاسلام فإنه من الناحية اللاهوتية يمكن استكشافه في كلمة الاسلام نفسه بمعنى الاستسلام لله؛ وهكذا فإن جميع الأديان الحقة يجب أن تكون اسلاميا ريثما يدعو إلى الاستسلام لله، فتفسير الاسلام بهذا المعنى ينتهي إلى مفهوم وحدة النبوة ووحدة الانسانية وهما امتداد لمفهوم أحدية الاله، وكل هذه الوحدات تجعل الاسلام عالميا ورحمة للعالمين وليس للمسلمين فقط خاصة، وهذه المكانة توجب على الاسلام أن يكون وسيطا وشهداء على الناس[١٩]

ويؤكد على أن نقطة الالتقاء بين الأديان السماوية تكمن في مبدإ الألوهية الواحدة، ويرى أن رسالة الله من حيث وجهة نظر القرآن وكذلك الكتب المقدسة غير القرآن التي أنزلت قبل محمد صلى الله عليه وسلم هي رسالة تأمر بتقوى الله، وهي تعني أن التقوى ليس كما فسره كثير من الناس بأنه مخافة الله وإنما تتعلق بالحديث عن الوعي الالهي وهو الوعي بوجود الله وتواجده في الحياة اليومية؛ ويتضمن هذا الوعي استعداد البشرية للتكيف مع نور الوعي الالهي؛ وفي إطار الحديث عن لاهوتية الأديان طبقا لرأي نور خالص ماجد هناك آيات قرآنية لها أهمية خاصة لتكون مرجعا في البحث عن لاهوتية التفتح الاسلامي في وحدة الأديان[٢٠]

ويرى نور خالص ماجد أنه عن طريق العبادة تتم عملية البحث عن الحقيقة بالاخلاص والتجرد تمشيا مع الموقف الطبيعي للانسان الذي يميل دائما إلى الحق والخير أي فطرة الانسان، والبحث عن الحقيقة بالاخلاص والتجرد يؤدي بالضرورة إلى الاستسلام للحقيقة، والتدين الصحيح يفضي بصاحبه إلى السعادة الحقيقية، وقد ورد عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنه قال أفضل الدين الحنيفية السمحة (أو كما قال) يقصد ان الاجتهاد في طلب الحقيقة بطول البال والتسامح وعدم الضيق ولا تعصب ولا تكلف؛ والأنبياء كلهم وأتباعهم في رأي نور خالص ماجد أهل الكتاب، والمراد بأهل الكتاب ليسوا الانبياء والرسل الساميين من سلالة ابراهيم عليه السلام وإنما يتعداهم إلى كل من أتى بتعاليم الاستسلام من الهند والصين واليابان ضمن الأديان الآسيوية

بينما يعرض عبد الرحمن نظرته بإلقاء الضوء على علاقة الاسلام بالتعددية في إطار المظاهر العالمية للتعاليم الاسلامية؛ وهناك خمسة أسس يقدمها الاسلام ضمانا لأفراد المجتع سواء على المستوى الفردي أم الجماعي وردت متشرة في الكتب الفقهية القديمة وهي (١) سلامة الأفراد من التعرض للمساس جسديا

خارج حدود الأحكام؛ (٢) سلامة الأفراد عقديا دون التعرض للإكراه على التحول الديني؛ (٣) سلامة الأسرة والسلالة؛ (٤) سلامة الأموال والملكية الخاصة خارج الاجراءات القانونية؛ (٥) سلامة الأفراد مهنيا[٢١]؛ على أنه فصل القول في ان هذه الضمانات الخمسة الاساسية تأتي في إطار نظري بحت، أو اقتصرت فقط على البعد الأخلاقي الذي ليس لها فعالية إلا إذا دعمت بعالمية الحضارة الاسلامية التي ظهرت في عدد من العناصر السائدة مثل فقدان الحدود العرقية ورسوخ التعدد الثقافي والتنوع السياسي؛ ويمضي عبد الرحمن قائلا: "تتحقق عالمية الحضارة الاسلامية أو تصل إلى ذروتها عندما يتحقق التوازن بين النزعة المعيارية والتحرر الفكري لأفراد المجتمع بما في ذلك غير المسلمين؛ وهذا النوع من العالمية خلاقة لأن أفراد المجتمع فيها يأخذون المبادرة للبحث عن أبعد الآفاق من ضرورة التمسك بالحقيقة"[٢٢]؛ ويرى عبد الرحمن واحد أن إبداع الاسلام الآن معدوم وأصبح الاسلام ممثلا في الطائفة ذات النظرة الضيقة المنغلقة على نفسها وتهتم بالشكليات، واي جهد بذل من اجل الرجوع إلى الدين الميثالي فلا آكثر من أن يجعل ميثالية الاسلام منتجة لبناء المعيار الاسلامي المنغلق والضيق، ولذلك نحتاج إلى نوع من جدول عمل جديد يستطيع أن يتغلب على أوضاع المسلمين في الوقت الحاضر، وكما ذهب إليه نور خالص ماجد فإن عبد الرحمن واحد يريد أن تبرز عالمية الاسلام بشكل متفتح في وسط التعددية الثقافية والتنوع السياسي للمجتمع؛ ونظرا للواقع الموضوعي للمجتمع الاندونيسي ذي الطابع التعددي يرى عبد الرحمن واحد ان الاسلام ينبغي أن يجعل من نفسه العامل المكمل ويكون سائدا سواء على المستوى الشعبي أم المستوى الوطني، وهكذا فإن شكل النضال الاسلامي في النهاية هو المشاركة التامة في الجهود المبذولة لجعل اندونيسيا دولة قوية وديموقراطية تتحقق فيها العدالة في المستقبل

ويختلف الأمر بعض الشيء عند كونتوويجويو Kuntowijoyo إذ يفضل أن يكون الإطار للعلاقة بين الاسلام والتعددية من وجهة نظر حقائق التعاليم الاسلامية هو الخلفية الاجتماعية الثقافية، لأن الحضارة الاسلامية في رأيه هي نظام مفتوح، أي ان الاسلام يقر بما تسهم به الحضارات الأخرى؛ وبالتالي فإن الحضارة الاسلامية ستنمو بشكل خصب وسط التعددية الثقافية والحضارة العالمية، ومع ذلك فإن الحضارة الاسلامية تستطيع أن تحافظ على أصالتها وخصائصها التي تتميز بها وحدها[٢٣]؛ ويرى أن الاسلام سلسلة من الحضارة العالمية لأنها بجانب عالميتها على معنى ان الاسلام يواصل ويحافظ على سلسلة العلوم والفلسفة والنظم من جميع الحضارات العالمية فهو كذلك يسهم بأمور خاصة يمكن أن تتعرف عليها بأنها الحضارة الاسلامية؛ وهي ككونها عقدا في سلسلة الحضارات الانسانية تبرز عالمية الاسلام في الثقافة المدنية في مختلف مدن العاصمة في أنحاء العالم؛ ومن حيث أن الفكر الاسلامي نظام مفتوح يرى كونتوويجوي أن في وسع الاسلام أن يستقبل الجوانب الايجابية لفكرة أو لإيديولوجية ما؛ وفي النهاية يتوجب على المسلمين وبالأخص علماءهم ومثقفيهم أن يوحدوا بين المصالح الاسلامية والمصالح الوطنية

وجهة نظر الفلسفة

إن الأفكار المتعلقة بقضايا التوحيد والاستسلام لله والتي اكتشفها كل من نور خالص ماجد وعبد الرحمن واحد وكونتوويجويو منطلقا فكريا لوحدة النبوة ووحدة الانسانية لتمثل مضمونا اجتماعيا لفكرة وحدة الله، ولكن هذه النظرة اللاهوتية المتفتحة، يلغب عليها طابع التميز إن لم نقل منحصرة في حدود المعنى الخاص لكلمة الاسلام على معنى أنها لم تتصف بعد بالعالمية بمنظور نظرية معرفة الأديان، مع أنها من أجل أن تكون عالمية يجب ان تكون لديها القدرة على إيجاد

إفكار متوافقة مع الأساليب والتقاليد الدينية الأخرى، وبعبارة أخرى يجب أن توضع في لغة "الفلسفة العامة"؛ ومن الأمور التي كانت لها أهميتها فيما قام به نور خالص ماجد في أعماله ما كان يقوم به من التركيز على الفرق بين الجانب الظاهري والجانب الباطني، فندخل فيما نطلق عليه "الفلسفة السرمدية" وهي المعرفة الدائمة التي تتسم بالعالمية لأنها تتعلق بالمطلق؛ الوجود بمعنى التواجد فيما بين الناس مختلفين من حيث الزمان والمكان، بالإضافة إلى المعرفة المكتسبة من خلال هذه الفطانة هناك في صلب جميع الأديان والتقاليد التي تضيء الطقوس والتعاليم والرموز الدينية وإعطاء مفتاح لضرورة التعددية الدينية وميادين الديانات الأخرى عند دراستها بدون أن ينقص من الالتزام بالدين الذي يعتنقه الدارس؛ وتحقيق تلك المعرفة لا يتم إلا من خلال ما يسمى بالفطانة التي تنحصر طريقها في التقاليد والطقوس والرموز والوسائل التي انزلها الله، وهي معرفة موجودة لدى الأديان الأصلية وهي الغاية الروحية من التقرب الالهي وهي ما يطلق عليه بأسماء مختلفة فمنها باسم ساناتا دارما Sanata Darma أوتاو Tao أوالحكمة الخالدة وما إلى ذلك؛ وبهذه الطريقة السامية تكتسب جميع الطقوس والرموز الدينية التنوير والتعددية الدينية في نفس الوقت، والطريق الموجود في الواقع التاريخي للأديان يمكن فهمه بدون إهمال الجانب الظاهري (الشريعة)؛ ويكتشف كذلك من خلال هذا المنهج المعايير الخالدة الحية في صلب كل دين، وبذلك تقر الفلسفة السرمدية بكل وعي أن وراء الكون وجود المطلق

وباختصار، تنظر الفلسفة السرمدية إلى الوحدة التي ينبني عليها اختلاف الشكل عن التطبيق في الدين، وهي وحدة تقع في الحقيقة الجوهرية الكامنة في صلب الأديان التي تمثل الوحدة المتعالية التي تتعدى كل شكل وكل مظهر، أو كما في مصطلح ف شون F. Schoun باسم "الوحدة المتعالية للدين *The Trancendental Unity Of Religion*

وجهة نظر الأخلاق

وإذا كان هناك في الحديث عن الفلسفة السرمدية نقطة التقاء تتمثل في الوحدة المتعالية للأديان من الجانب الباطني فيها فإن هذه النقطة تتعرض لضجيج علم الكلام أو علم اللاهوت، لأن معظم المؤمنين يدعون الحقيقة في دينهم وحده بل يتدخلون في شئون المؤمن نفسه؛ والانسان المؤمن لا يستطيع أن يفصل نفسه عن العلاقة بين الكتاب المقدس وادعاء الحقيقة، لأن الدين بدون ادعاء الحقيقة كالشجر بلا ثمر، فبدون ادعاء الدين الحقيقة كما قال عنه وايتهيد Whitehead إنه العقيدة أو فضل الرحمن Fazlur Rahman إنه المعياري فإن الدين كحياة متميزة لا يملك القوة الرمزية لجلب أتباع، ولربما لم يكن من الخطورة لو كان الأمر قاصرا على المستوى الميتافيزيقي والفلسفي ولكن الواقع هو العكس فقد دخل ادعاء الحقيقة في الميادين الاجتماعية والسياسية التي هي الواقع العملي مما أزالت الآمال المعقودة للأديان أن تعالج المشاكل الانسانية في العالم

وانطلاقا من الوعي بالحقيقة الراسخة في ضمير المؤمنين بالدين يدعو القرآن الكريم جميع المؤمنين بأن يبحثوا نقطة الالتقاء خارج الجانب اللاهوتي المثير للجدال، والبحث ممكن من خلال عدة طرق منها الأخلاق العقلانية العالمية لأنه من خلال هذا الجانب الخلقي يتحرك كل مؤمن بإحساسه الديني لمواجهة المشاكل وإيجاد حلول بديلة لما تعانيه الانسانية في العالم من قضايا مثل المشاكل البيئية والتخلف والفقر وإهانة الكرامة الانسانية وعدم احترام حقوق الانسان وما إلى ذلك؛ وأما المراد بالأخلاق العقلانية العالمية فليست النظام الخلقي بإطلاقه وكماله لدى المؤمنين بالدين كل على حدة وإنما هي الحد الأدنى من القيم والمعايير والمواقف العامة الانسانية الاتجاه وعالميته؛ وهذا ضروري لكي يعيش الانسان ويتعاون في الحفاظ على الانسانية والدفاع عنها والمحافظة على البيئة، ومحاولة الحصول على إجماع خلقي بين الأديان لا تعنى تصغير الأديان إلى

المستوى المعياري والانساني المجرد، إنها محاولة لا تنفي الخصائص والمميزات الخاصة لكل دين وإنما هي خطوة تعاونية لتشكيل اخلاق عقلانية عالمية والتزما عالميا

الخاتمة

وفي الخاتمة ، وفيما يتعلق بالتعددية حقيق علينا أن نتأمل عبارة الدكتور قمر الدين هدايات نقلا عما قاله ف شون بأن جميع الأديان تحتوى على الحقيقة لأن جميع الأديان والعلوم تأتي من نفس الاله ومن الواحد، والاله عبارة عن نور وهو موجود في كل دين سواء كان هندوسية أم مسيحية أم بوذية أم سيخا أم نصرانية أم مفهوما فلسفيا، وهو نور كأنه ضوء الشمس الذي وإن كان كثير من الأشياء تكتسب منها الضوء إلا أن نوره بقي مجردا من التأثر بأي دنس في حق المكتسب منه الضوء، فكذلك الحال أيضا في نور الحقيقة التي تأتي من الاله والتي وجدت في كل طائفة دينية وكل مجتمع يلتزم بالخضوع دائما إلى صوت الضمير واستخدام العقل المستقيم

إن وعينا بالتعددية مؤيد بالكتاب المقدس الذي يؤكد على أن التعدد ضرورة تاريخية، وتحقيق التدين المستقيم يمكن اكتشافه في مدى تفهمنا لتعدد الأمة ومدى استعدادنا لاستقبال التعددية بصدر رحب وبدون أن نترك اعتقادنا كمؤمنين مسلمين ومستسلمين لله؛ ونسارع فنؤكد على أن ما قدمناه سابقا ليس آخر ما يمكن الوصول إليه، فوفقا لميكل فوكولت Michel Foucoult أن ما يسمى بالمعرفة ليست إلا بناء نصيا أجري عليه التعريف والتصنيف ولذلك ينبغي فهمه على أنه نسبي بدون أن يكون ذريعة لادعاء الحقيقة؛ وبعبارة أخرى أن ما توصلنا إليه ليس مجردا من التقييم والنقد والضعف والتعرض للهدم،

ويتمنى الباحث أن يتم البيان أكثر تفصيلا لما تم عرضه من نقاط الالتقاء بين الأديان؛ وذلك بمختلف المناهج العلمية

إن الاطلاع على الأديان الأخرى ضروري وهام فإن عقد الحوار بين مختلف الأديان يؤي إلى اكتشاف الهوية والحقيقة التي يحتويها كل دين بأن الكل يتجه إلى الواحد، وبدونه سيغلب علينا الاتجاه الأصولي بل الطائفي ، وهو الذي يؤدي إلى التدين المنغلق الذي يحول دون تحقيق الحوار بين الأديان، بالحوار التحاوري في جو من التفتح والصدر الرحب في إطار الجهود المتواصلة للتقرب إلى النور الالهي، إن من الضروري أن ندرك أننا نستظل تحت أضواء نفس الحقيقة

الهوامش

١. نقلا عن فضل الرحمن Fazlur Rahman ، الاسلام، باندونج: Penerbit Pustaka، ط٣، ١٩٩٧، ص ٣١٥

٢. انظر: ف بودي هارديمان F. Budi Hardiman ، نحو المجتمع الصريح: العلم والمجتمع والسياسة وما بعد التحديث عند جورغين هابيرماس *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, masyarakat, Politik dan pormodernisme Menurut Jurgen Habermas* يوغياكرتا: Penerbit Kanisius ، ١٩٩٣، ص ٢٤ ؛ مشروع التجديد نحو المجتمع العقلاني تحقيقا للسلطة في صورة نظام اقتصادي وإداري بيروقراطي؛ يثبت هابيرماس أن عيوب التجديد تتمثل في الاستبدادية وفقدان المعنى والشذوذ والأمراض النفسية والعزلة وما إلى ذلك نتيجة لما يعاني منه الغرب من فقدان للعقل في تطبيق نظرية فلسفة الوعي

٣. و ف ويرتيم، W. F. Wertheim، المجتمع الاندونيسي في فترة انتقال: دراسة التغير الاجتماعي؛ *Masyarakat Indonesia Dalam Transisi: Studi perubahan Sosial*، يوغيا: ط١، ١٩٩٩، ص ٤

٤. الدكتور علوي شهاب، Dr. Alwi shihab، الاسلام المتفتح: نحو الموقف المتفتح في التدين؛ Islam Inklusif: Menuju sikap terbuka dalam Beragama؛ باندونج: Penerbit Mizan، ط٦، ١٩٩٩، ص ١٤

٥. المرجع السابق، ص ٢١

٦. دتور كريستيان سنوك هرجرونجي من مواليد عام ١٨٥٧م درس اللغة العربية والحضارة العربية في جامعتي ليدن واستراسبورغ؛ وكان أستاذا في الاسلام والفقه الاسلامي في جامعة ليدن، برزت شخصيته كعالم كبير بعد نجح في زيارة مكة المكرمة بعد أن درس فترة في حدة منذ ١٨٨٤م، وبناء على هذه الشهرة طلبه دين هاج Den Haag لمعالجة فشل الحملة العسكرية الهولندية في آتشيه، ومنذ ذلك الحين تم تعيينه مستشارا للحكومة الاستعمارية لشئون الاسلام والسكان الاصليين؛ انظر في هذا : باراكيتري ت سيمبولون Parakitri T. Simbolon ، أن تكون اندونيسيا : أصول القومية الاندونيسية؛ Menjadi Indonesia: Akar-akar Kebangsaan Indonesia، الناشر: Penerbit Kompas ، ١٩٩٥، ص ٤٩١-٤٩٢

٧. المرجع السابق، ص ١٦-١٧

٨. وفي هولندا نفسها حدث تغير في السياسة لضرورة رفع قيمة الضرائب في المستعمرات، وكانت سياسة أثارت موجا من الانتقادات من مختلف الجهات حول الظروف في الهند الهولندية كلها، وذلك باعتبار أن تلك الظروف كانت نتيجة سيئة للتحررية فقد انتقدها المسيحية الليبرالية التقدمية والاجتماعية الديموقراطية؛ وقد اعتلى على كرسي رئيس الوزراء الآب أبرهام كويفر Abraham Kuyper الراهب مؤسس حزب ضد الثورة عام ١٩٠١م وكان قد رفض منذ ١٨٧٩م جميع السياسات الاستغلالية في الهند الهولندية؛ ومن برامج حزبه نشأ مصطلح لإثبات ما يعرف فيما بعد باسم السياسة الأخلاقية؛ راجع: باراكيتري ت سيمبولون، مرجع سابق، ١٦٨-١٦٩

٩. محمد دوام راهارجو M. dawam Rahardjo المثقف الذكي والسلوك السياسي الوطني: رسالة العلماء المثقفين Intelektual Inteligensia dan perilaku politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim باندونج: Penerbit Mizan ط٤، ١٩٩٩، ص ١٦٦

١٠. المرجع السابق، ص ٦٦

١١. يمثل شخصية المفكر الاسلامي التجديدي المحدث فضل الرحمن الباكستاني، وفي اندونيسيا يمثله في الثمانينات شخصيات من أهمهم نور خالص ماجد وكنتو ويجويو اللذين أثريا المناقشات حول حضارة الاسلام وكان تفكير كل منهم يكمل بعضه بعضا في توفير الدول للفكر التجديدي المحدث الذي روجه فضل الرحمن؛ وقد كان فضل الرحمن يرى أن البناء الاصطناعي للثقافة العلمية الاسلامية القديمة الذي اتخذت بناء نظريا من الأفكار الفلسفية الهلينية مثل علم الكلام والفلسفة قد أثار رد فعل أهل السنة من أمثال الغزالي وابن تيمية، وانقطعت ثقافة التجديدي لأنها عوملت بتقطع لغرض ما وكثيرا ما ؟؟؟ تجاه القرآن واستمرت الحالة حتى العصر الحاضر؛ وطبقا لفضل الرحمن هناك نموذجان للمثقفين المسلمين في اتخاذ موقف تجاه التجديد فمن ناحية يقومون بتبني الأفكار الأساسية الغربية ولوازمها مع الدفاع عنها بشكل ملح والبعض منها يعطي تبريرا من الآيات القرآنية؛ بينما يرفض الجماعة الآخرون التجديد مطلقا ويقدمون بدائل دفاعية بناء على فهم القرآن حرفيا؛ وقد عرض فضل الرحمن حلا من خلال حركتين في تفسير القرآن: أولاهما البحث عن الأساس الأخلاقي في آية ما مع التحليل التاريخي المعاصر لها؛ وثانيتهما نحاول أن نفسر ونفصل القول أو نلقي الضوء على المشاكل المعاصرة بروح الأخلاق القرآنية التي اكتسبناها؛ أنظر: بودي منور رحمن Budhy Munawar-Rachman ، الاسلام التعددي: مناقشة المساواة فيما بين المؤمنين *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* ؛ جاكرتا: Penerbit Paramadina؛ مارس ٢٠٠١م، ص ٢٩٣-٢٩٤

١٢. باللغة الانجليزية *formalisation* ؛ وأصلها من اللاتينية *forma* أي الشكل، وهو الاتجاه أو النزعة إلى الاعتبار أكثر بالشكل دون المحتوى؛ أنظر: قاموس الفلسفة *Kamus Filsafat*؛ لورين باغوس Loren Bagus ، جاكرتا: Gramedia

١٣. محمد شافعي أنور M. Syafi'I Anwar الاسلام في اندونيسيا فكرا وأداء: دراسة سياسية في المسلمين المثقفين في فترة نظام الحكم الجديد Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru ؛ جاكرتا: Penerbit Paramadina؛ ١٩٩٥، ص ١٤٧

١٤. باللغة الانجليزية *substante* وأصلها لاتينية *substantia*، أي المادة، الماهية ، الذات ، المحتوى؛ وهو الأمور الأساسية والجانب الأهم في الشيء؛ الجوهر هو الأمر الذي يعرف ويقر به الشيء والذي بدونه يصير غير الماهية؛ قاموس الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٠٥٢

١٥. بودي منور رحمن، مرجع سابق، ص ٦٢

١٦. ينتشر الاتجاه الاسلامي التحويلي لدى أوساط المثقفين الذين لهم خلفية تعليمية غير الدراسات الدينية بيد أن ليدهم التزاما كبيرا بالاسلام، أو ربما كانوا ممن لهم خلفية تعليمية دينية ولكن لديهم تقدير كبير للعلوم الاجتماعية أكثر من تقديرهم للعلوم الاسلامية القديمة؛ ومعظمهم نشطاء المنظمات غير الحكومية بالاضافة إلى اتسامهم بالتراث السوسيو- النقدي (مدرسة الفرانكفورت والماركسيين المحدثين مثل أ جرامسي A. Gramsci ونظرية التبعية بل كذلك نظرية ما بعد التحديث مثل م فوكولت M. Foucoult)؛ ومن سماتهم أنهم يتساءلون بشكل إلحاحي عما هي المصالح التي تم تحقيقها في تشريع العدالة سواء على المستوى المحلي أم العالمي؛ وكان اهتمامهم الرئيسي موجها أول الأمر إلى محاولة للتحويل الاجتماعي، ومعنى التحويلي ليس بمفهوم الحضارة الاسلامية التي تركز على الارتفاع بمستوى الطبقة الوسطى ليكونوا أقوياء اقتصاديا وسياسيا وملتزمين بالقيم الأساسية للاسلام وإنما تحويل الطبقة الأدنى من المجتمع؛ وكلمة التحويلي تحمل في نفسها معنى تشجيع الناس على تنظيم أنفسهم لتحسين مستوى حياتهم وكرامتهم الانسانية كإنسان؛ وبهذا التحليل الاسلامي تكونت فكرة اسلامية تحويلية أو علم اللاهوت التحريري الذي لم يعد يركز على محاولة لتحويل المجتمع إلى التحديث وإنما تحويل الكيان الاجتماعي المستبد إلى كيان أكثر مناسبة وإنسانية تحقيقا لكرامة الانسان، وهم يفكرون كيف يقوم الدين بدور على الأقل من الناحية الايديولوجية – في التحكم في صيغة الانتاج للمجتمع؛ المرجع السابق، ص ٢٧٣-٢٧٤

١٧. شافعي أنور، المرجع السابق، ص ١٧٥

١٨. وفي أوربا بعث محرر مجلة *Church growth* واسمه دونالد ماك جافران Donald McGavran رسالة مفتوحة إلى مجلس الكنائس العالمي عبر فيها عن مخاوفه إزاء احتمال حدوث انقسام داخل جسد الأمة المسيحية، وهو انقسام سيقع بين طائفة الايكومينكال *ekuminical* ذوي الاتجاه المتفتح وبين طائفة الايفانجليكال evangelical ذوي الاتجاه المنغلق؛ وبجانب ذلك أبرز لاهوتي كبير هو كارل راهنير Karl Rahner في كتابه *Christianity and the non-Cristian Religions* مصطلح التفتح في اطار اتخاذ موقف تجاه مسيحيين مجهولين وهم غير المسيحيون الذين لديهم الحقيقة والسلام

طالما يعيشون مخلصين ومستسلمين لله لأن وحي الله لديهم وإن لم يتلقوا الإخبار؛ انظر: الاسلام المتفتح *Islam Inklusif* ؛ علوي شهاب Alwi Shihab ، ص ٥٤

١٩. انظر: المقالة الثقافية لنور خالص ماجد في ٢١ أكتوبر ١٩٩٢م : بعض التأملات حول الحياة الدينية للجيل التالي" ، صدرت ضمن مجلة علوم القرآن ، العدد ١، المجلد ٤، ص ١٩٩٣

٢٠. قال تعالى ..((ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله..))الآية: ١٣١ سورة النساء؛ وقال تعالى: ((شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه..)) الآية ٤٢ سورة الشورى

٢١. عبد الرحمن واحد ، عالمية الاسلام وتفتح الاسلام للثقافة العالمية *Universalisme islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam* ؛ مقالة حلقة دراسية دينية "بارامادينا" Paramadina عام ١٩٨٨؛ أوردها بودي منور مع مجموعة مقالات أخرى في كتاب بعنوان "سياق التعاليم الاسلامية في التاريخ" جاكرتا: ١٩٩٤، ص ٥٤٢-٥٥٢

٢٢. المرجع السابق، ص ٥٥٠

٢٣. الدككتور كونتوويجويو Dr. Kuntowijoyo ، فعالية تاريخ الامة الاسلامية Dinamika sejarah Umat Islam Indonesia ، الناشر: sholahuddin press dan Pustaka pelajar ط١، ١٩٩٤، ص ٤٠-٤٦

قائمة المراجع:

نور خالص ماجد Madjid, Nurcholish ، الاسلام عقيدة وحضارة *Islam Doktrin dan Peradaban* ، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ، ١٩٩٦

-------- ، الاسلام دين الانسانة، تكوين التراث والرؤية الجديدة للاسلام في اندونيسيا *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi baru Islam Indonesia*، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ١٩٩٦

-------- ، الاسلام دين الحضارة: تكوين المفهوم وتناسب العقيدة الاسلامية في التاريخ *Islam Agama peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ١٩٩٥

-------- ، الاسلام في اندونيسيا يدخل في العصر الحديث، *Islam Indonesia Memasuki Zaman Modern* ، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ١٩٩٢

-------- ، الاسلام : الحداثة والوطنية الاندونيسية *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* ، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ١٩٨٧

-------- ، التراث العلمي الاسلامي *Khazanah Intelektual Islam* ، جاكرتا: *Bulan Bintang*، ١٩٨٤

-------- ، عالمية الاسلام وتفتح الاسلام للثقافة العالمية *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam* ، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ١٩٩٨

فخري على Ali, Fachry ، الدين والاسلام والتنمية *Agama, Islam dan Pembangunan* ، يوغياكرتا: Penerbit PLP2M ١٩٩٥

محمد شافعي أنور Anwar, M. Syafi'I ، التفكير والأداء الاسلامي في اندونيسيا: درسة سياسية عن المثقفين المسلمين في عهد نظام الحكم الجديد *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru* ، ١٩٩٥

لورين باغوس Bagus, Loren ، قاموس الفلسفة *Kamus Filsafat* ، جاكرتا: Gramedia

روبرت بيلاه ن Bellah, Robert N ، ماوراء الاعتقاد: تأملات في الدين والعام المعاصر *Beyond Belief: Esei-Esei Tentang Agama di dunia Modern* ، جاكرتا: بارامدينا Paramadina ٢٠٠٠

الحوار Dialog: النقد وهوية الدين *Kritik dan Identitas Agama* ، يوغياكرتا: Dian Intervidei

ف شون F. Schoun ، البحث عن نقطة التقاء الأديان *Mencari Titik Temu Agama-Agama* ، ترجمة س بحر Pustaka Firdaus ، ١٩٨٧

Hans, Kung, *Religius Diversity and The World Religions*, Fount, London, 1987

ف بودي هارديمان Hardiman, F. Budi ، نحو المجتمع الصريح: العلم والمجتمع والسياسة وما بعد التحديث عند هابيرماس *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, masyarakat, Politik dan pormodernisme Menurut Jurgen Habermas* ، يوغياكرتا: Kanisius ١٩٩٣

Kahin, George Mc. Turnan, *Nationalism And Revolution In Indonesia*, Cornel University press, 1952

كونتوويجويو Kuntowijoyo ، فعالية تاريخ الامة الاسلامية في اندونيسيا *Dinamika sejarah Umat Islam Indonesia* ، Sholahuddin press dan Pustaka Pelajar ط١ ١٩٩٤

--------- ، الصيغة الاسلامية: التفسير للأداء *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* ، باندونج: Mizan ١٩٩١

بودي منور رحمن Munawar-Rachman, Budhy ، الاسلام التعددي: الحديث عن المستوى المشترك بين المؤمنين *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* ، جاكرتا، بارامدينا Paramadina ٢٠٠١

رايموندو بانيكار Panikkar, Raimundo ، الحوار بين المؤمنين داخل الدين الواحد *Dialog Intra Religius* ، يوغياكرتا: نشرة أ سوديرجا A. Sudiarja ، Kanisius ١٩٩٤

محمد دوام راهارجو Rahardjo, M. Dawam ، المثقف الذكي والسلوك السياسي الوطني: رسالة العلماء المثقفين *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim* ، باندونج: Penerbit Mizan ط٤، ١٩٩٩

فضل الرحمن Rahman, Fazlur ، الاسلام *Islam* ، باندونج: Penerbit Pustaka ط ٣ ، ١٩٩٧

--------- ، الموضوعات الأساسية للقرآن *Tema-Tema pokok Al-Qur'an* ، ترجمة أنس محي الدين Anas Mahyudin ، باندونج: Pustaka بدون تاريخ

رولاند روبتسون Robetson ، الدين في التحليل والتفسير الاجتماعي *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* ، جاكرتا: Rajawali Pers ١٩٩٥

علوي شهاب Shihab, Alwi ، الاسلام المتفتح: نحو الموقف المتفتح في الدين *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* ، باندونج: Mizan ط ٦، ١٩٩٩

سيمبولون باراكيتري، Parakitri T. Simbolon ، أن تكون اندونيسيا : أصول القومية الاندونيسية؛ Menjadi Indonesia: Akar-akar Kebangsaan Indonesia، الناشر: Penerbit Kompas ، ١٩٩٥

سميث هيوستون Smith, Huston ، أديان الانسان *Manusia Agama-agama* ، ترجمة س بحر S. Bahar ، جاكرتا: Obor ١٩٨٥

برايان تورنير س Turner, Bryan S ، علم الاجتماع الاسلامي: دراسة عن التحليلات والفروض الاجتماعية عند ويبر *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiologi Weber* ، Rajawali Press ط١، ١٩٩١

W. C. Smith, *Religius Diversity*, Ed. W. G. Octoby, Harper and Row, New York, 1976

عبد الرحمن واحد Wahid, Abdurrahman ، عالمية الاسلام وتفتح الاسلام للثقافة العالمية "*Universalisme islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam*،" مقالة حلقة دراسية دينية "باراماديناParamadina عام ١٩٨٨؛ أوردها بودي منور مع مجموعة مقالات أخرى في كتاب بعنوان "سياق التعاليم الاسلامية في التاريخ" جاكرتا: ١٩٩٤

ويرذيم و ف Wertheim, W. F ، المجتمع الاندونيسي في الفترة الانتقالية: دراسة للتغير الاجتماعي *Masyarakat Indonesia Dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial* ، يوغياكرتا: Tiara Wacana ط١ ، ١٩٩٩

تاسمان

باحث في مركز الدراسات الاسلامية والمجتمعية ومدرس في كلية الدعوة بجامعة شريف هداية الله الحكومية جاكرتا