

الإسلام والتعددية الدينية: دراسة تحليلية في التعددية الدينية في إندونيسيا

ألفنا هداية ملك¹

الجامعة الإسلامية الحكومية سورابكتا، إندونيسيا¹

معلومات التواصل: alfinahidayahmalik@gmail.com ✉

Abstract

This paper discusses the concept and discourse of religious pluralism globally and in the context of Indonesians in particular. Where the discourse of religious pluralism has entered into the discourse of Islamic thought in Indonesia on a massive scale since the 70s. In this article, the author tries to compare and analyze the notion of religious pluralism in the context of classical Islam with contemporary Islamic thought using literature studies; both classical and contemporary Islamic literature relating to the discourse of religious pluralism. From this discussion at least the researcher can conclude the following findings; 1) the term religious pluralism is not known in the discourse of classical Islamic thought, it is only included in the study of *Muamalah*; 2) Religious pluralism is an understanding taken from the Western worldview and does not have roots in the treasury of Islamic thought, 3) the imposition of religious pluralism in the context of Islam and Indonesians is not appropriate because it is contrary to Islamic and Indonesian characteristics.

Article Info

Article History

Received : 02-12-2019

Revised : 29-12-2019

Accepted : 30-12-2019

Keywords:

Religious Pluralism;

Islamic Thought;

Indonesians Context;

المخلص

هذا البحث يتناول مفهوم وخطاب التعددية الدينية عموماً ثم مشروعه في إندونيسيا خصوصاً، هذا الخطاب لم يكن مشروعاً معروفاً في تراث المسلمين قديماً، ولكن له مجال النقاش الواسع في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا. في هذا البحث المتواضع قارن الباحث هذا الخطاب التعددية الدينية بين المسلمين المعاصرين المتأخرين والمتقدمين من خلال الكتب والبحوث حول هذا الخطاب التعددية الدينية. ومن نتائج هذا البحث: إن مصطلح التعددية الدينية لم يكن معروفاً بين علماء المسلمين المتقدمين إلا من بين الفقهاء وذلك فقط في بحثهم حول المعاملة بين المسلمين مع غيرهم؛ التعددية الدينية هي مشروع جديد مأخوذ من فلسفة الغرب وليس لها أي مصدر من تراث الإسلام؛ وإنجاز التعددية الدينية في خطاب الفكر الإسلام عموماً وإندونيسيا خصوصاً لا يلبق بطبيعة الإسلام والمسلمين.

تاريخ النسخة

تاريخ الاستلام: 2019-12-02

تاريخ الأصلاح: 2019-12-29

تاريخ الأصدار: 2019-12-30

الكلمات المفتاحية

التعددية الدينية؛

الفكر الإسلامي؛

سياق إندونيسيا؛

أ. مقدمة

إن مصطلح التعددية الدينية مصطلح مختلف فيه بين علماء مقارنة الأديان، لكنه مقبول عالمياً كقضية مسلمة "taken for granted"، خاصة منذ منتصف القرن العشرين. مع كل هذا، لم نجد من قام بتعريف هذا المصطلح إلا قليلاً من المهتمين، إن لم يكن نادراً، مع أن التحديد الدقيق العميق لهذا المصطلح مهم جداً. "التعددية الدينية" تعريب لمصطلح إنجليزي حديث "religious pluralism" نشأ أول ما نشأ في الغرب. ولهذا، فإن أحسن ما فعله في صدد تعريفه هو بيان معانيه كما وردت في المعاجم الإنجليزية. هذا المصطلح مركب من كلمتين، إحداهما "pluralism" موصوفة، والأخرى "religious" صفة لها. إن كلمة الدين كثيراً ما أضيفت إلى مصطلحات أخرى ترتبط بـ"نظام ديني"؛ مثل: الدين السماوي، والدين الطبيعي، والدين البدائي. كذلك كلمة التعدد فإنها كثيراً ما أضيفت أيضاً إلى مصطلحات أخرى ترتبط بـ"نظام تعددي"؛ مثل: السياسة التعددية، والفلسفة التعددية، والمجتمع التعددي.¹

¹ Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm: 11-12.

ولما كان فهم معنى هذين المصطلحين مركبين مرهونا بفهم صحيح لمعنى كل مصطلح منه على حدة، فمن الطبيعي أن يكون تعريف التعددية الدينية مؤسسا على تعريف هاتين الكلمتين المرتبطتين ببعضهما البعض؛ "التعدد" و "الدين".

ولقد استعملت التعددية في المعاجم الإنجليزية لثلاثة معانٍ؛ المعنى الكنسي، والفلسفي، والسياسي الاجتماعي. أما التعددية في المعنى الكنسي فهي: مباشرة الشخص الواحد لأكثر من وظيفة في الرتبة الكنسية في نفس الوقت؛ وأيضا: مباشرة وظيفتين فأكثر من أي نوع معا (سواء كان ديناً أو غير دين). أما المعنى الفلسفي فهو: منهج الفكر الذي يعترف بتعايش الأجناس والجماعات والأحزاب المختلفة، مع بقاء خصائصها المتميزة المستقلة. ويجمع جوهر هذه المعاني الثلاثة شيء واحد، وهو تعايش الأنواع أو المعتقدات في وقت واحد مع بقاء خصائصها.

وأما مصطلح الدين "religion" فقد أثار في الغرب كثيرا من النقاش والجدل الطويل الحاد بين علمائهم، سواء في مجال الفلسفة الدينية وعلم اللاهوت "theology" أم علم الإنسان وعلم الاجتماع ومقارنة الأديان فيما يتعلق بمفهومه وكيفية الاقتراب من تعريفه، فيكاد يصل إلى حد الاستحالة أو شبه الاستحالة أن نحصل للدين على تعريف يتفق عليه الجميع، حتى لقد قال البعض بأن هذا المصطلح لا يمكن تحديده، أو على الأقل هناك خلال العقود المتأخرة تعريفات عديدة محيرة لم يجد واحد منها قبولا واسعا. ومن هنا، لا بد من حذفه أو إسقاطه أو التخلي عنه (نهائيا). وفي هذا مافيه من المبالغة؛ إذ إن أكثر العلماء المتخصصين في هذا المجال لا يقولون بذلك. ناقش الدكتور محمد عبد الله دراز (رحمه الله) هذه القضية دراسة علمية تحليلية بعرض عدة تعريفات الدين وبيان وجه الاتفاق والاختلاف بينها، (محمد عبد الله دراز، 1952). وبناء عليه فلا بد من اختيار التعريف المناسب لهذا المصطلح كمنطلق علمي ومنهجي للدراسة والتحليل؛ لأن الوقوف عند الاعتراف بالصعوبة فقط دون محاولة التغلب عليها أو حلها، هو في الحقيقة خمول فكري.²

وهناك ثلاثة مناهج للتوصل إلى تعريف للدين؛ أولا من حيث النظام، ثم الوظيفة، ثم الجوهر "institution-function-substance". العلماء في مجال التاريخ الاجتماعي ينظرون إلى أن الدين نظام تاريخي، أي أنه منهج حياة منظم متميز عن غيره من المناهج الأخرى، مثال ذلك: من السهولة أن نميز بين البوذية والإسلام من خلال تاريخهما المختلف ومنهجهما الخاص في العقيدة والعبادة والشريعة والأخلاق. أما علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فيعرفونه من حيث وظيفته الاجتماعية. أما هؤلاء الذين اشتغلوا في علم اللاهوت والدين الظاهراتي وتاريخ الأديان فيعرفونه من حيث جوهره الأساسي، يعني الشيء المقدس³. وهذه المناهج الثلاثة لا يتعارض بعضها مع بعض، بل إنها متكاملة، خاصة إذا أردنا أن نعرف مصطلح التعددية الدينية. وهناك اتجاه جديد في مجال دراسة الأديان يرى توسيع مفهوم الدين ليدخل فيه جميع الأديان، حتى شمل كل الأديان؛ المعترفة منها بالإله و غير المعترفة بإله، وكذلك "الأيديولوجيات البديلة للأديان" أو شبه الأديان، وشمل أيضا فلسفة الحياة أو النظرات العالمية "worldview". ومن الذين نظروا إلى هذا التعريف:⁴

وتحت ضوء هذا التعريف الشامل أضحي مصطلح الدين شاملا لجميع الأديان والمذاهب والأيديولوجيات الحديثة؛ مثل الشيوعية والإنسانية والعلمانية والقومية وغيرها.

وإذا أضفنا إلى كلمة "التعددية" كلمة "الدينية" صفة لها، فإنه يمكن أن يقال بناء على ما تقدم: إن التعددية الدينية من حيث معناها المعجمي، هي: تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة (الأديان بمفهومها الواسع) في وقت واحد، مع بقاء مميزات وخصائص كل منها. أما معناها في سياق مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية وفلسفة الدين ومقارنة الأديان – كما قاله جون هيك John Hick – فهي: "نظرية خاصة بعلاقة الأديان المختلفة، مع تعارض المعتقدات بعضها مع بعض. وهي النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع في نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجاباته لها".⁵

² George Bedell, *Religion in America* (New York: Macmillan Publishing co. inc, 1982), hlm: 4.

³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (London: Allen & Unwin, 1976).

⁴ David Hick, *Ritual & Belief: Reading in the Anthropology of Religion* (Boston: McGraw-Hill College, 1999), hlm: 3-5.

⁵ Mircea Eliade, "The Encyclopedia of Religion" (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), hlm: 331.

ب. منهج البحث

و من الجدير بالعلم استخدم الباحثة البحث الكيفي في بيان مفهوم التعددية الدينية في أندونيسيا. و أما الوصف الخاص لهذه الدراسة فهو وصفي-تاريخي. هذا البحث يتناول مفهوم وخطاب التعددية الدينية عموما ثم مشروعه في إندونيسيا خصوصا، هذا الخطاب لم يكن مشروعا معروفا في تراث المسلمين قديما، ولكن له مجال النقاش الواسع في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا. في هذا البحث المتواضع قارن الباحث هذا الخطاب التعددية الدينية بين المسلمين المعاصرين المتأخرين والمتقدمين من خلال الكتب والبحوث حول هذا الخطاب التعددية الدينية

ج. البحث

1. ظهور فكرة التعددية الدينية

لم تأت نظرية التعددية الدينية مثل النظريات الأخرى من فراغ، وإنما كانت صدى لصوت عصرها وتعبيرا عقليا عن بيئتها. ومن ثم، فإن هناك عوامل أدت إلى ظهور هذه النظرية إلى الوجود ساعدت في نشرها وتطورها وتطورها بين مفاهيم الحضارة الإنسانية. هذه الأسباب يمكننا العثور على جذورها في أفكار عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر الميلادي، والذي يمثل نقطة تحول فكري جذري في تاريخ الفكر الإنساني. وهذا العصر يتميز بشكل عام بسيادة العقل وتحرره من القيود الدينية. ولهذا ظهر في الفكر الاجتماعي حينئذ ما يسمى بالليبرالية "Liberalism"، للحصول على معرفة أدق في هذا الموضوع⁶. والتي كانت في صميم تركيبها تقوم على الحرية والتسامح والمساواة والتعددية "liberty-egality-fraternity"⁷. كانت الليبرالية في أولها مذهباً سياسياً اجتماعياً، إذ لم تخرج نظرية التعددية في تلك المرحلة عن حدود هذا الإطار السياسي. قضية التعددية على اختلاف أشكالها -ومن ضمنها التعددية الدينية-، هي قضية سياسية صرف قبل أن تكون قضية أخرى. ولهذا السبب ينظر جمهور علماء الدراسات الاجتماعية التعددية نظرة سياسية أكثر منها دينية. فالليبرالية تمثل استجابة سياسية بصفة خاصة لظروف المجتمع الأوروبي المسيحي التعددي مذهباً وفرقا دون غيره. واستمر هذا النمط على معناه قاصراً على المجتمع المسيحي الأوروبي وحده، ولم يمتد إلى أي مجتمع آخر إلا في القرن العشرين⁸.

ويتضح من هذه الخلفية أن نظرية التعددية الدينية هي نتيجة محاولة لوضع أساس نظري في العقيدة المسيحية للتسامح بين المذاهب الموجودة فيها وتجاه الأديان الأخرى. وهي بذلك تمثل عنصراً من عناصر حركة التجديد الديني أو الليبرالي في المسيحية. هذه الظاهرة حدثت في القرن التاسع عشر بقيادة شلايرماخر Friedrich Schleiermacher المشهور فيما بعد بحركة البروتستانتية الليبرالية Liberal Protestantism⁹، وفي القرن العشرين أصبحت فكرة التعددية الدينية تشغل هموم المفكرين الغربيين وفلاسفتهم واللاهوتيين، وأصبحت موضوع أطروحاتهم وكتاباتهم العلمية. ومن ضمن هؤلاء: إرنست ترولتش¹⁰ اللاهوتي البروتستانتية الليبرالي، الذي بين أن كل الأديان، بما فيها المسيحية، فيه عنصر من عناصر الحق، وليس له كل الحق، وأن الحياة الإلهية في هذه الدنيا ليست واحدة، بل كثيرة. وأيضاً الفيلسوف الأمريكي وليم هوكنج¹¹ الذي توقع ظهور دين عالمي واحد انسجاماً مع الاتجاه نحو حكومة عالمية موحدة. ثم أرنولد توينبي المؤرخ البريطاني المشهور، الذي سلك نفس المنهج لترولتش في تناول قضية التعددية الدينية¹².

وهذه الكتابات والأعمال لدى اللاهوتيين والفلاسفة الغربيين يمكن اعتبارها كمرحلة نشأة وتبلور للنظرية. أما مرحلة تطورها فقد تمت في كتابات اللاهوتي والمؤرخ الديني ولفريد كنتويل سميث Wilfred

⁶ Edwin R. A. (ed.) Seligman, *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Company, 1969), hlm: 435-442.

⁷ Donald M Borchert, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Thomas Gale, 2006).

⁸ Leonard (ed.) Swidler, *Toward a Universal Theology of Religion* (New York: Orbis Book, 1987).

⁹ Jacqueline Marina, *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

¹⁰ Ernest Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion* (Kentucky: John Knox Press, 2005).

¹¹ William Ernest Hocking, *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (New York: Harper and Brothers Publishers, 1932).

¹² Mark D Chapman, *Ernest Troeltsch and Liberal Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

"Cantwell Smith. وفريد كانتويل سميث (1916-2000) Wilfred Cantwell Smith أستاذ مقارنة الأديان بميكل كندا, Canada, Mc Gill, ومدير مركز دراسة الأديان العالمية بهارفارد¹³ الذي ناقش فيها ضرورة إيجاد نظرية لاهوتية عالمية أو عولمية، تكون بمثابة أساس مشترك للتعايش السلمي بين الأديان¹⁴ ثم وصلت هذه النظرية إلى مرحلة النضج في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وحدث هذا بشكل مثير للإعجاب للغاية في أفكار جون هيك، الفيلسوف اللاهوتي البريسبيتاري الشهير¹⁵ لأنه هو الوحيد، ليس معنى ذلك أن المفكرين المسيحيين الآخرين لا يهتمون بهذه النظرية، إلا أننا إذا وضعنا جهودهم بجانب جهود جون هيك، كانت جهود هؤلاء ضئيلة. الذي وضع هذه القضية نصب عينيه وفي محور تجربته وجهوده العلمية؛ لدرجة أن مصطلح التعددية الدينية صار ملازماً لاسمه¹⁶ ولكن، مع ذلك، لا بد من التنبيه على أن الفضل الأكبر في ترويج ونشر فكرة التعددية الدينية في العصر الحديث ليس لهؤلاء العلماء الغربيين فحسب، وإنما لهم ولغيرهم، والذين كان معظمهم من رجال الدين الهنود. منهم رام موهن راي (1772-1833) Ram Mohan roy مؤسس حركة برهما ساماج Brahma Samaj وسري رامكريشنا (1834-1886) Sri Rama Khrisna، الصوفي الباطني البنغالي. والماهاتما غاندي (1869-1984) Mahatma Ghandi الذي روج هذه الفكرة في شبه القارة الهندية.

أما بالنسبة للإسلام، فهذه الظاهرة تعتبر ظاهرة جديدة جداً؛ فهي دخيلة بدأت تتسرب إلى البيئة الثقافية الاجتماعية الإسلامية مع تسلسل الأفكار والتقاليد والقيم الغربية الحديثة عموماً إليها، عبر وسائلها المختلفة الشاملة المتكاملة. ولم تكد تسمع هذه النظرية في العالم الإسلامي إلا بعد الحرب العالمية الثانية، هذا بالإضافة إلى كتابات بعض الصوفية الغربيين مثل رينه جينو Rene Guenon و فرتجوفشونون Fritchof Schuon¹⁷. وذلك عندما ذهب الطلاب المسلمون للدراسة في الجامعات الغربية، حيث انفتح أمامهم مجال واسع للتعرف والاحتكاك مباشرة مع الحضارة الغربية¹⁸. وبالجملة، فإن ظهور هذه النظرية على اختلاف اتجاهاتها، وللإطلاع على معلومات أكثر عن اتجاهات التعددية الدينية¹⁹ في العصر الحاضر يصور لنا حقيقة واحدة، هي مدى سيادة الحضارة الغربية وهيمنتها على غيرها سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً.

أما الأسباب الأساسية التي أدت إلى ظهور نظرية التعددية الدينية، فهي كثيرة ومختلفة، وفي نفس الوقت معقدة متداخلة بعضها ببعض، ولكن يمكننا تصنيفها إجمالاً إلى سببين رئيسيين؛ أولهما داخلي وثانيهما خارجي؛ فالسبب الداخلي هو ما يوجد داخل الدين نفسه من الاعتقادات المطلقة بالأحقية والأفضلية "truth claim" عن الأديان الأخرى سواء كان في المسائل العقائدية أو التاريخية أو في قضية فكرة الاختيار. وعبارة أخرى: نسمي هذا السبب بالسبب الاعتقادي. للوصول إلى بيان أكثر لهذا الموضوع²⁰ أما الخارجي فهو السبب الذي يمكن تصنيفه إلى نوعين، هما: السبب السياسي الاجتماعي، من الأسباب التي أدت إلى ظهور التعددية الدينية كذلك: تطور القضايا السياسية الاجتماعية التي تتجه إلى "العولمة"، وهو الوضع الذي كان يمثل نتيجة فعلية للعملية السياسية الاجتماعية. والسبب العلمي، دراسة مقارنة الأديان (Science of Religion or Religions wissenschaft Comparative Religion) هي الدراسة الجديدة الناشئة من العلوم الإنسانية، ومؤسسها فريدريخ ماكس مولر (1900-1823) Friedrich Max Muller الذي قال بأن المنهج العلمي لدراسة الأديان يجب أن يتابع منهج دراسة مقارنة اللغة Comparative Philology²¹. يعني الدراسات "العلمية" للأديان العالمية والسبب الخارجي الثاني (السبب العلمي) هو ظهور نشاط الدراسات "العلمية" الحديثة للأديان، المعروف بمقارنة الأديان²².

¹³ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978).

¹⁴ Wilfred Cantwell Smith and Kenneth Cracknel, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader* (Oxford: newworld, 2001).

¹⁵ Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (surrey: Curzon Press, 1998).

¹⁶ Aslan.

¹⁷ Rene Guenon, *Introduction to the Studies of Hindu Doctrines*, second (New York: Sophia Perennis, 2004).

¹⁸ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi* (Jakarta: GIP, 2006), hlm: 63-100.

¹⁹ Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, hlm: 22-23.

²⁰ Thoha, hlm: 24-39.

²¹ Friedrich Max Muller, *Introduction to the Science of Religion*, (London: Longmas Green, 1873).

²² Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, hlm: 40-48.

2. فكرة التعددية الدينية في إندونيسيا

لقد برزت الليبرالية في سياق الفكر الإسلامي في إندونيسيا فيما برزت لأجله عن طريق نشر وترويج مفهوم التعددية الدينية بين المجتمع عموماً وبين الطلبة الجامعيين خصوصاً. ومن حيث الأصل، فإن هذا المفهوم يعني أن جميع الأديان طرقها صحيحة، وهي تقود الإنسان نحو رب واحد يتجه له الجميع، كما ذكرنا سابقاً. وبناء على هذا المفهوم، فإن جميع الأديان هي عبارة عن طرق وأنماط مختلفة من العيش، ولكن ربها واحد. أو على حد قولهم: الدين هو مفهوم نسبي للإله المطلق؛ ولذا، فإنه بسبب هذه النسبية لا يجوز لكل من يعتنق الدين – أي دين – أن يدعي أو يعتقد يقيناً أن دينه هو الصحيح وحده، أو أنه أفضل من غيره من الأديان، أو يصرح بأن دينه وحده هو الحق وما عداه فهو الباطل. بل اعتبروا أن من مواصفات الدين الباطل (الشيطاني) أن يدعي أنه يحتوي على الحقيقة المطلقة "absolute truth claim"، وأنه هو وحده دين الحق.²³

وفي إندونيسيا، فإن هذا المفهوم قد انتشر بشكل واسع من خلال شخصيات بارزة، ومتفقين ومروجين للأفكار التحريرية الليبرالية، وفيما يلي نماذج من تعبيراتهم عن هذه الفكرة الأساسية للتعددية الدينية:

أ- يقول هارون ناسوتيون Harun Nasution، مؤسس الاعتزالية الجديدة في إندونيسيا:

"الادعاء بالحقيقة المطلقة يؤدي إلى النزاع والخلاف بين الناس".

وفي موضع آخر يقول: "وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن الإسلام والمسيحية والهندوسية من الأديان الموحدة، وفي الديانة الموحدة القوى العالية هو الله الخالق وحده".²⁴

ب- أما نور خالص مجيد Nurcholish Madjid

فيرى أن هناك ثلاثة مواقف يمكن اتخاذها للحوار بين الأديان، وهي: أولاً: موقف متفوق (التفرد) "exclusive attitude" في النظرة إلى الأديان، فيرى مثلاً أن الأديان الأخرى طريق خاطئ يضل أتباعه. وثانيها موقف شامل متضمن "inclusive attitude"، يرى أن الأديان الأخرى "شكل ضمني" "implicit form" من أشكال الدين الذي يدين به. وثالثها موقف تعددي "pluralistic attitude" – يمكن التعبير عنه بصيغ مختلفة، منها مثلاً: "الأديان الأخرى صحيحة، كلها تسعى للوصول إلى حقيقة واحدة"، أو أن الأديان الأخرى، وإن كانت تتحدث عن أمور مختلفة، إلا أنها كلها – دون استثناء – تعتبر حقائق صحيحة، أو "إن كل دين يعبر عن جزئيات مهمة من الحقيقة". ثم كتب عن هذا الموضوع ثانياً فقال: "...كنظرة دينية بحثية، يمكن أن نعتبر الإسلام يتضمن الأديان الأخرى، ويسير في تفسيره نحو اتجاه أقرب إلى مفهوم التعددية. ولناخذ مثلاً على ذلك: الفلسفة الأبدية التي جرى الحديث عنها مؤخراً أثناء انعقاد مؤتمر الحوار بين الأديان في إندونيسيا، هذه الفلسفة تتجه في مواقفها نحو التعددية الدينية، حين تصرح بأن كل دين هو تعبير عن الإيمان بالإله الواحد. وهذا مثل العجلة، حيث إن نقطة المركز التي يجري الدوران حولها هي بمثابة الإله، وأسنان العجلة هي طريق واحد متفرع من أديان مختلفة. إن الفلسفة الأبدية تقسم الأديان إلى عدة مستويات، مستويات باطنية "esoteric"، ومستويات ظاهرية "exoteric". وبهذا يمكن لأي دين أن يختلف عن غيره من حيث المستوى الخارجي أو الظاهري، ولكنه، إلى حد ما، واحد من حيث المستوى الباطني. ومن هنا اصطُح على إطلاق لفظ "الإله واحد والسبل كثيرة".²⁵ وأيضاً كتب نور خالص مجيد يقول: "إن التعددية الدينية في حقيقتها جزء من نظام الوجود (سنة الله) الذي لا يقبل التغيير ولا التبديل، بحيث لا يتأتى تحديثه أو إنكاره".

ج- ويقول أولي الأبصار عبد الله UliiAbshar Abdalla-مؤسس جماعة "شبكة الإسلام الليبرالية" Jaringan Islam Liberal

"إن جميع الأديان واحد، وكلها تسير على طريق الحق؛ لذا، فالإسلام ليس وحده دين الحق"²⁶. وفي موضع آخر يقول: "بدون أي رهبة أو خوف من التحدث بما لا يليق، فإنني أصرح: أن جميع الأديان – على وجه الدقة –

²³ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (New York: Harper San Francisco, 2002).

²⁴ Harun Nasution, *Islam Di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. I (Jakarta: UI Press, 1985), hlm: 22.

²⁵ George B Grose, Seyyed Hossein Nasr, and Benjamin J. Hobbbard, *Tiga Agama Satu Tuhan* (Bandung: Mizan, n.d.).

²⁶ "GATRA," December 21, 2002.

تسير على هذا الطريق الطويل الذي يتطلع فيه الجميع إلى صاحب الحق المطلق (الإله). لذلك، فكل الأديان صحيحة على اختلاف بينها في درجة التعمق (قدرتها على التفريع والتفصيل) وكمية (من حيث الكثرة أو القلة). وعليه، فجميع الأديان هي أعضاء في عائلة كبيرة واحدة، وهم الذين يحبون الحقيقة والطرق المؤدية إليها، والتي لا حصر ولا نهاية لها".

د- وأما بودي منور رحمن Budhy Munawar-Rachman مروج مفهوم التعددية اللاهوتية "pluralist theology" فيقول:

"إن مفهوم التبولوجية "التعددية اللاهوتية" يجيز صحة كل الأديان، حيث إن كل من يدين بدين - أي دين - من اللائق أن يسمّى مؤمناً، بمعنى أنه الذي يصدق ويضع ثقته بالإله، وبناء عليه، وانطلاقاً من سورة الحجرات من الآية 10-12، فإن هؤلاء جميعاً هم إخوة من حيث وحدة الإيمان." ويستخلص بودي بعد ذلك "...أنه بناء على هذه الحقيقة، فإن الذي نحتاجه اليوم، هو التجاوب مع فكرة التعددية بين الأديان؛ أي توحيد وجهة النظر، فكل من يؤمن - بدون أن ينظر إلى الدين الذي يعتقده - هو عند الله واحد، حيث إن إله الجميع هو الإله الواحد"²⁷.

ه- ويقول عبد المنير ملخان Abdul Munir Mulkhan، أستاذ في الجامعة الحكومية الإسلامية بجاكارتا: "إذا كانت جميع الأديان صحيحة، فإنه في غاية الأهمية أن ندرك أن جنة الله الواحدة تتكون من عدة أبواب وغرف، وكل باب منها هو مدخل لأتباع دين يدخلون منه الجنة. مع ملاحظة أن شرط دخول الجنة هو الإخلاص لتخليص الإنسان من الجوع، والمعاناة، والقسوة، والخوف، بقطع النظر عن دينه. وهذا هو طريق الجنة العالمي الجامع. ومن هذا المنطلق يكون التعاون والحوار بين الأديان ممكناً غاية الإمكان"²⁸.

و- ويقول علوي شهاب Alwi Shihab

"المبدأ الآخر الذي سطره القرآن، هو الاعتراف بوجود الذين يعملون الخير في كل مجموعة دينية، وأنهم بفعلتهم هذه يستحقون جدارة الثواب من الله. فأكرر أن هذه النظرة الأساسية تؤيد مفهوم التعددية الدينية، وترفض مفهوم التفرد "exclusivism" الذي يرى ضلال الأديان الأخرى. وبعبارة أخرى: إن مفهوم التفرد في الدين لا يتفق مع روح القرآن؛ لأن القرآن لا يفرق بين أي جماعة دينية وجماعة أخرى"²⁹.

ز- وأما سوكيدي Sukidi، المروج النشط في نشر مفهوم التعددية الدينية فكتب يقول:

"...ومما يقوّي ذلك، أن هناك العديد من الحقائق المتعلقة بالتقاليد والديانات؛ فمثلاً، يعترف نيتشة "Nietzsche" بوجود حقيقة واحدة لا تتجزأ، ولكنه يحدد موقفاً إيجابياً بالنسبة إلى الكثير من الحقائق التي تقول بها الأديان الأخرى. وأيضاً صار المهاتما غاندي "Mahatma Gandhi" بدوره على نفس النمط، فيؤيد بصراحة أن جميع الأديان، سواء الهندوسية، أو البوذية، أو اليهودية، أو المسيحية، أو الإسلام، أو الزردشتية، وغيرها من الأديان، كلها على حق. ومما يقوي ذلك، أن الحقيقة موجودة ويمكن الاهتداء إليها من كافة الأديان. إن كل دين، وفق بديهيات غاندي، بمثابة الشجرة الكثيرة الفروع والأغصان، ولكنها مستمدة من جذر واحد، فأصلها واحد لا يتعدد. إن هذا الجذر الواحد قد صار الأصل لكل دين، وارتبطت به كافة توجهاته، ومن هذا المنطلق يجب علينا أن نروج من جديد لمفهوم أن التعددية الدينية هي سنة الله أو القانون الإلهي الذي لا يقبل أي تغيير. ولذلك، فإنه من المستحيل محاربتها أو تجنبها. وكمسلم، ليس لنا إلا أن نفكر ونتصرف إيجابياً، ونتفاعل في قبول التعددية الدينية بوصفها "قانوناً إلهياً".

ح- ويقول لطفى الشوكاني Luthfi Assyaukani، أحد زعماء جماعة "شبكة الإسلام الليبرالية" وأستاذ

الفلسفة بجامعة بارامادينا Paramadina

"المسلم يستطيع أن يكون قريباً إلى الله من غير طريق الصلاة؛ لأنه يستطيع الوصول إليه (التقرب إلى الله) من خلال التأملات الروحانية (الشعائر الدينية) الأخرى، التي يقوم بها عادة من خلال التأملات (الإشراقات) الروحية. وبذلك، فإن معظم التجارب الدينية تكون مستقلة تماماً عن الأحكام الدينية الشكلية. وتبعاً لذلك، فإن الهيكل الديني وملحقاته (العقيدة وما يتعلق بها) مثل الكتاب المقدس، النبي، الملائكة، وغير ذلك، ليس لها تلك

²⁷ Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam Di Indonesia* (Jakarta: JIL & TUK, 2002), hlm: 51-53.

²⁸ Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran Dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), hlm: 44.

²⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (andung: Mizan, 1997), hlm: 108-109.

الأهمية؛ لأن الشيء الأهم هو: كيف يتأتى للإنسان أن يستمتع بالروحانية، ويتعالى بذاته فوق الوجود المادي بقفزات إيمانية لا حد لها".

ذ- كذلك يقول نور يمين عيني Nur Yamin Aini، أستاذ بكلية الشريعة، الجامعة الإسلامية الحكومية بجاكارتا:

"حين أدعي بأن ديني هو الدين الصحيح، لا أملك الحق بأن أقول: إن دين الآخرين غير صحيح، فكيف لو خطأت هذه الأديان، وانتقصت منها بالهمز واللمز"³⁰

إن الذي يجب على الأمة الإسلامية أن تتركه، ولا سيما القائمين على المعاهد التعليمية الإسلامية، أن أغلب الهيئات الاجتماعية، ولا سيما تلك التي تعتمد على تمويل مجموعة من الهيئات الاجتماعية الغربية، من مثل المؤسسة الآسيوية "The Asia Foundation"، ومؤسسة فورد "Ford Foundation"، هي التي تقف وراء الترويج لمفهوم التعددية الدينية هذا التمويل لترويج ونشر الأفكار الغربية مثل الديمقراطية والليبرالية صرح به سريلينارد Cheryl Benard وأنجيلر اباسا Angel Rabasa، من RAND، وهي المؤسسة الأمريكية التي تقوم بتقديم النصائح السياسية المتعلقة بدول المسلمين إلى أمريكا.³¹، بمعناه السابق، ويُرى ذلك واضحا في المقالات التي نشرتها حولية تصوير الأفكار "Journal Tashwirul Afkar" التي تصدرها لجنة اتحاد المحافظات التابعة لجمعية نهضة العلماء "Lakpesdam Nahdhatul Ulama" بالتعاون مع المؤسسة الآسيوية، وحولية التنوير "Journal Tanwir" التي ينشرها مركز الدراسات الدينية والحضارية التابع للجمعية المحمدية "Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah" بالتعاون مع المؤسسة الآسيوية. وينشرون تلك الأفكار لا بطريقة ارتجالية، ولكن وفق برنامج منظم يهدف إلى تغيير المناهج التعليمية الإسلامية التي يرون أنها لا زالت -إلى هذا الوقت- غير تعددية ولا شاملة لكافة الأديان.³²

ومثال ذلك: حولية تصوير الأفكار في عددها الحادي عشر سنة 2001؛ فقد نشرت مقالة بعنوان: التطلع نحو تعليم إسلامي تعددي "Menuju Pendidikan Islam Pluralis" جاء فيها ما يلي: "إن فلسفة التعليم التي تعترف أن دينها الواحد هو الحق، من غير أن يكون لديها أي استعداد لتقبل الحقيقة التي جاءت بها الأديان الأخرى، يجب أن تنتقد بشدة، ومن ثم، أن يُعمل على إعادة توجيهها. إن مثل مفهوم الإيمان والكفر، المسلمين وغير المسلمين، والخير والصواب لها أكبر الأثر في كيفية النظر إلى الأديان الأخرى؛ لذا يجب هدمها حتى لا تعتبر الأمة الإسلامية أن الأديان الأخرى مجانية للصواب، أو أنها أديان خاطئة، أو لا تسير على طريق النجاة والسلامة. وعليه، فإذا كانت النظرة إليها نظرة متوقعة متعصبة ومتشددة (خالية من التسامح)، فإن العلم الديني المتعلق بها هو علم متوقع متعصب متشدد لا تسامح فيه، وبدوره يؤدي إلى إفساد الوفاق والوئام بين الأديان، بالإضافة إلى الموقف المتشدد الذي لا يعطي أية أهمية لأي دين آخر. والخلاصة أن الفشل في نشر روح التسامح وتوسيع رقعة التعددية الدينية لتشمل التعليم الإسلامي، من شأنه أن يفتح المجال للراديكالية الإسلامية لكي تظهر للوجود".

وفي نفس الحولية كتب مدير الجامعة الإسلامية الحكومية بجاكارتا، أمين عبد الله Amin Abdullah يقول: "إن تعليم الدين الذي يركز فقط على سلامة الفرد والجماعة من أتباعه، دون غيرهم، يكون خاليا من أي إحساس أو شعور تجاه ما يصيب الفرد أو يعانیه، أو تجاه الصعوبات التي يواجهها إذا كان من قبيل المصادفة أنه يدين بدين آخر. وهذا قد يظهر عادة بسبب وجود معتقدات مزروعة في أعماق النفس تجاه الأفراد أو الجماعات الذين ليسوا من أتباع دينه، فهم في نظر العقيدة التي يعتنقها أعداء."³³

³⁰ Abdul Moqsit Ghozali, *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis* (Jakarta: JIL, 2005), hlm: 223.

³¹ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies* (Arlington: RAND National Security Research Division, 2003).

³² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Keagamaan: Proyek Gabungan Kolonialisasi, Kristenisasi Dan Orientalisme* (Ponorogo: CIOS-ISID, 2008), hlm: 34-46.

³³ M. Amin Abdullah, "Pengajaran Kalam Dan Teknologi Di Era Kemajemukan: Sebuah Tinjauan Materi Dan Metode Pendidikan Agama," *Tashwirul Afkar*, 11, 2011.

3. نسبية الحقيقة

حاول مروجو فلسفة التعددية الدينية التأسيس لها، حتى لا تبقى معلقة في الهواء بدون سند منطقي من أي نوع، وقد اختاروا واحدة من أقرب الأفكار إلى موقفهم في تاريخ الفلسفة والفكر الإنساني، وهي نسبية الحقيقة، فأروا – تأثراً ببعض اتجاهات الفكر الغربي- أن مفهوم التعددية الدينية يعود في أصوله إلى مفهوم النسبية النسبية هي: الفكرة التي تعتقد أن الحق نسبي، ولا يمكن إثباته مطلقاً. "relativism"³⁴ للعقل والإيمان. وإن كثيراً من المفكرين المسلمين الذين تأثروا بهذا المفهوم واتبعوه بدون وعي ولا إدراك، رضوا لأنفسهم أن يكونوا جسوراً لنشر مفهوم النسبية هذا، وعلى الأخص في أوساط المعاهد والجامعات الإسلامية،³⁵ ومنهم على سبيل المثال: آزيماردي عزرا Azyumardi Azra - أحد مديري الجامعة الإسلامية الحكومية بجاكارتا - والذي يقول في مقالة له: "الإسلام بالطبع يقول بالتعدد، الإسلام متعدد وليس واحداً، وطبيعي من حيث النصوص أن يكون الإسلام واحداً، ولكن قيام العقل في محاولة فهم هذا الدين متعدد، قبل القيام بتفعيله، تبين أن التعددية هي حقيقة واقعية ولا يمكن تجاهلها وإنكارها". من هنا يظهر أن فكرة عزرا متأثرة بالمناهج الغربية في دراسة الأديان التي تنظر إلى الأديان كظاهرة إنسانية، ولا تعتد بالجوانب الأخرى؛ مثل الجانب العقائدي.³⁶

وكتب خير المقتفى Khairul Muqtafa يقول: "إن تفسير الدين (الإسلام) لا يخضع ذاتياً لفهم واحد؛ ولذا، فإن أي محاولة لجعل هذا الفهم واحداً تحت مظلة تفسير واحد للدين، ستكون غير منتجة، وبدوره سيكون الدين لاحقاً أمراً نسبياً حينما يتمثل في واقع الحياة الاجتماعية اليومية."

لقد روج كتاب "Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam" (نتائج التعددية الدينية في الإسلام) في نفس الوقت لما أسماه نسبية نظرية المعرفة "epistemological relativism"؛ وهو يعني: أن المناسب لهذا المجال للتمسك به، أنه لا يمكن لنا أن نقف على الحقيقة المطلقة، وإنما يتأتى لنا الوقوف على الحقيقة فقط من خلال نظرتنا الصحيحة للأشياء. وهذا يعني أن الحقيقة التي نعرفها حتى الآن لا تعدو أن تكون مجرد حقيقة من طرف واحد (حقيقة منحازة).³⁷

وكذلك هناك تصور لما يسمى بالنسبية الغائية "teleological relativism"، وتعني أن: "الإسلام ليس إلا مجرد طريق واحد للحقيقة من بين الطرق الأخرى التي توصل إليها... وبعبارة أخرى: فإن الطريق المؤدي إلى الحقيقة ليس دائماً ولا يجب الوقوف عليه فقط من خلال الدين، ولكن يمكن من خلال فكرة أخرى. وبما أن هذه هي الحقيقة -وهذه هي صفتها- فإن الإسلام قد استطاع لاحقاً أن يقف جنباً إلى جنب مع الثقافات والحضارات الأخرى الموجودة. ولا يوجد فرق ذو أهمية بينه وبينها إلا من حيث الرموز والمواقف؛ ذلك أن الجوهر واحد، وهو التوجه نحو الحقيقة السامية transcendental reality".³⁸

إن مفهوم نسبية العقل ونسبية الإيمان مثل الجرثومة التي من شأنها أن تقضي على قوة المناعة (الإيمانية) التي يملكها الفرد؛ لأنه بسبب هذه الجرثومة يتزعزع إيمانه بصحة دينه. ويتولد من طريقها الشك والريب الذي يجعل صاحبه يشك دائماً في الحقيقة التي يتوصل إليها. وإذا فقد الفرد يقينه في هذه الحياة، فإن الحياة سيعترها من أنواع القلق ما لا نهاية له. وهذه النظرة ترجع في أصلها إلى المفاهيم السوفسطائية السفسطائية مذهب فكري-فلسفي نشأ في اليونان إبان نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد في بلاد الإغريق (اليونان حالياً)، بعد انحسار حكم الأوليغارشية (الأقلية) وظهور طبقة حاكمة جديدة ديمقراطية تمثل الشعب، وقد ظهر السفسطائيون كممثلين للشعب وحاملين لفكره وحرية منطقته ومذهبه العقلي، والتوجه المذكور هذا هو الذي كلفهم كل ما تعرضوا له من هجوم، حتى ليصدق القول بأن السفسطائيين كانوا من أوائل المذاهب الفكرية التي تعرضت للتنكيل والنفي والقتل لمجرد كونها تخدم مصلحة الضعفاء والمساكين، فقتل أغلب قادتهم وشرذم الباقون، كمثل ما حصل مع هيبياسي، الذي كان من أشهر قادة الديمقراطيين، والذي تعرض فيما بعد للإعدام. وكذلك بروتاجوراس الذي أوكلت إليه مهمة وضع دستور للبلاد الإغريقية إبان الحكم الديمقراطي الجديد، حيث أحرقت كتبه ونفي من أثينا، وغير ذلك "بروديقوس" الذي عذب وحوكم بالإعدام بشرب

³⁴ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Inggris: Cambridge University Press, 1999), hlm: 790.

³⁵ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*, hlm: 22-23.

³⁶ Sururin, *Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam* (Bandung: Nuansa, 2005), hlm: 150.

³⁷ Sururin, hlm: 151.

³⁸ Sururin, hlm: 58-59.

السم بتهمة إفساد عقول الشباب.³⁹ التي نشأت في عصر اليونان القديم، والذي جرى تطويره في نظام التعليم الغربي. وهذا يمكن فهمه وإدراكه من حيث إن الحضارة الغربية لا تستند إلى الوحي، وكان من الطبيعي أن تكون الأنظمة التي توصلت إليها غير مرتكزة على الوحي الذي مصدره من عند الله، ولكن إلى ما تُوصَل إليه تأملات العقل فحسب. ومن هنا كانت صفتها نسبية، متكافئة، مرنة، وقابلة للتغيير في كل وقت، لا بل تتوقف على رغبات البشر واتفاقهم في وجهات النظر؛ أي تتوقف على رأي الأكثرية.

في إندونيسيا الآن، ونظرا لكون الاتجاه الليبرالي في طور فتوته، فإنه يظهر عليه الطمع والارتباك، فهو يعمل على فرض مفهوم الليبرالية على كل شيء؛ السياسة والاقتصاد بل وحتى الدين. وللأسف، فإن ممثلي هذا الاتجاه في إندونيسيا لا يريدون أن يتعلموا من تجارب الدول الغربية، حيث إن الليبرالية قد وصلت إلى منزلة اللاتبات وعدم الاستقرار في القيم، وقد أوصلت الإنسانية إلى حالة من القلق والجفاف النفسي والروحي، حيث حيل بينهم وبين اليقين والحقيقة الأبدية.

إن من يعيشون في ظلال الليبرالية ونسبية القيم، تواجههم في الحياة حالات من القلق وعدم الارتياح النفسي. والحق يقال، إنهم يعيشون في حالة من الظلام الروحي الدامس، بحيث لا يرون نور الحق. ونتيجة ذلك، فإنهم سيظلون دائما يسيرون وراء سراب السعادة وخيالها، ذلك السراب الذي يحسبه الظمان ماء. وذلك من خلال إشباع الحاجات الجسدية والمادية.

وللأسف الشديد، لقد صار مفهوم الحقيقة النسبية هذا مفهوما عاما، وفرض نفسه كعدو للأديان كلها؛ لأن هذا المفهوم من شأنه أن يدمر إيمان أتباع كل دين من الأديان، ويكون هو نفسه الأداة المدمرة لهذا الدين. ومنذ عشرات السنين حذر الشاعر والفيلسوف الباكستاني الشهير محمد إقبال من ضياع الإيمان، استنادا على أن ضياعه سوف يؤدي إلى انتكاس الإنسان إلى مستوى الرق والاستعباد، فقال:

"الإيمان هو الذي مكن لإبراهيم أن يخوض في النار؛

الإيمان بنشوة شرابها لمسكر هو الذي صنع رجلا يضحون بأنفسهم؛
أه، لو أنك عرفت ضحايا الحضارة الحديثة!

إذن لعرفت أن فقدان الإيمان هو أسوأ من الرق والاستعباد

"Conviction enabled Abraham to wade into fire; conviction is an intoxicant which makes self-sacrificing; know you, oh victim of modern civilization! Lack of conviction is worse than slavery"⁴⁰.

وليس إقبال وحده هو الذي يرى كارثة ضياع الإيمان بوصفها خطرا كبيرا يهدد مستقبل الحضارة، بل إنه على نفس الصعيد والإيقاع، تجد البابا باناديكتوس السادس عشر يقرع جرس الإنذار، ويحذر من خطر النسبية على الإيمان الكاثوليكي، حيث قال: "إن أوروبا في العصر الراهن تواجه خطرا كبيرا ناتجا عن مفهوم نسبية الإيمان".⁴¹

وعليه، فإن مفهوم النسبية قد جرى نشره وتعميمه للقضاء على جميع الأديان الموجودة.

ويبرز أصحاب الفلسفة المتعالية "Transcendental Unity of Religion"، كأحدى الطوائف التي تعتنق مفهوم وحدة الدين في ما وراء نطاق المعرفة البشرية، والتي ترجع إلى جذور مفهوم الحركة التوفيقية "syncretism". مذهب التوفيقية syncretism محاولة للتوفيق بين المعتقدات المتباينة، أو العكس، في كثير من الأحيان، الخلط بين ممارسات مختلف المدارس الفكرية. وقد ينطوي هذا على محاولات دمج التقاليد المنفصلة، وخاصة في علم اللاهوت وعلم الأديان.

إن مفهوم التعددية الدينية ليس إلا "شركا معاصرا"؛ لأنه يعتبر جميع الأديان على حق، مع أن الله Ψ قد أكد على أن الإسلام وحده هو الدين الحق الذي يقبله الله. (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ⁴² وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ⁴³ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (آل عمران، 3: 19). (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (آل عمران، 3: 85).

³⁹ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, hlm: 862-864.

⁴⁰ Mazheruddin Siddiqi, *The Image of the West in Iqbal* (Lahore: Baz-I-Iqbal, 1964), hlm: 51, 71-72.

⁴¹ Libertus Jihani, *Paus Benediktus XVI: Palang Pintu Iman Katolik* (Jakarta: Sinondang Media, 2005), hlm:

4. الإسلام والتعددية الدينية

الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية الدينية، في نظر كثير من الدارسين الغربيين وما شاكلهم، لا جدوى فيه، بل قد يثير في نفوس المسلمين الاشمئزاز والاستخفاف؛ إذ إنه لا يعدو أن يكون أكثر من محاولة تنتهي في آخر المطاف إلى "تبرير" الإسلام. هذه النظرة ليست خاصة بظاهرة التعددية الدينية، بل تعم ظاهرات فكرية غربية أخرى مثل العلمانية والحقوق الإنسانية⁴²، وفي حقيقة الأمر، مثل هذه النظرة الاستخفافية المغرضة إلى الإسلام وكل ما هو إسلامي متكررة مترددة من حين إلى آخر، الأمر الذي يؤكد لنا بصفة جازمة أنها قد صارت جزءاً لا يتجزأ من أساليبهم الأساسية لتشويه صورة الإسلام وغرس الكراهية له، ومن العجب أن أغلبية المستشرقين الغربيين ركزوا دراساتهم بشكلها الهجوم على الإسلام، فلم نجد أي هجوم منهم على الحضارات الأخرى وأعلامها مثل هجومهم على شخصية رسول الله، وأصالة وحي القرآن الكريم، وتعاليم الإسلام، وغيرها المتعلقة بالإسلام. وفيما أرى، أن هذه كلها ترجع إلى تاريخية المسيحية في الغرب، وأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يناقض المسيحية في الدعوة، وأن الإسلام والمسلمين المتحدي القوي لهيمنة الغرب على العالم. ليس فقط في نفوس غير المسلمين، ولكن في نفوس أهلها ضعيفي الإيمان أيضاً، وفي نفس الوقت لتقرير ما عندهم من أفكار وأيديولوجيات يريدون ترويحها أو تحقيق عولمتها. وفيما أرى، ما دامت القضية هي قضية تقرير أو تأكيد الذات self-assertion، فلعل إذن أن يبرز ذاتيته وما عنده من محاسن وقيم إيجابية في الموضوع بدون أي حرج، ليكون العقل الصحيح وحده بعد ذلك هو الفيصل والحكم.

ومن ثم، فإننا لا ينبغي أن نحاول استعارة القوالب والنظريات الغربية على الإسلام وليس معنى ذلك أن نترك جميع ما جاء من الغرب، ولكن قبل قبول الأشياء الخارجية علينا تحليلها بالنظرة الإسلامية. في عرض حقائق الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية الدينية. وبدلاً من هذا، يجب أن نستقي معلوماتنا من مصادرها الصحيحة ومن حقائق المجتمعات الإسلامية على مر التاريخ الإسلامي.

ومن الحقائق التي لا يسع أحداً جهلها، أن مصطلح التعددية الدينية لم يُعرف بشكل واسع في أوساط المسلمين إلا خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وما بعدهما، وذلك عندما حدث التطور المهم في سياسة الغرب الدولية الجديدة التي أخذت تدخل مرحلة الاجتياح. هذا المصطلح طرحه محمد عمارة في كتبه وبحوثه، بمعنى ذلك التطور الذي يتمثل أساساً في محاولة الغرب الجادة والمستميئة ترويح أيديولوجياته الحديثة من التعددية والديمقراطية والليبرالية وغيرها. فاستجابة لهذا التطور السياسي الجديد، بدأت التعددية تشغل بال المسلمين وهمومهم وأقلامهم، وأصبحت بدورها من أكثر البضائع الجديدة رواجاً وتداولاً في سوق الأفكار العربية الإسلامية إلى اليوم. ولعل من أكبر ما يدل على ذلك، كثرة الدراسات عن هذا الموضوع خلال هذه الفترة بشكل متزايد، خاصة في الجامعات والمؤسسات في العالم الإسلامي.

ونحن إذا تصفحنا ما كتبه العلماء المسلمون المتقدمون والمتأخرون في مختلف المجالات، حتى في علم الكلام، لم نجد فيه مصطلح التعددية. وأقصى ما نجده هو "التعدد" في الكتب الفقهية فيما يتعلق بقضية "تعدد الزوجات"⁴³. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن الإسلام قد أهمل قضية التعدد أو التنوع الديني، وأن العلماء لم يتطرقوا إليها أو أنها سقطت من أنظارهم كلاً، وإنما كانت في الحقيقة مما أخذه الإسلام بعين الاعتبار والعناية منذ اللحظة الأولى كما ثبت في النصوص الشرعية الكثيرة التي تتعلق بقضية التعددية، وأن العلماء المسلمين، انطلاقاً من هذه النصوص المقدسة قد أعاروا اهتماماً بالغاً لهذه القضية منذ صدر الإسلام. من أمثلة ذلك: جهود العلماء المسلمين في مجال دراسة أديان العالم السابقة على الإسلام. وهذا قبل أن يفيق الغرب بوجود الآخرين وحقوقهم بعشرة قرون تقريباً، انظر مثلاً: أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من أقوال مقبولة في العقل أو مردولة، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني؛ وابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطابع المجد التجارية، د. ت.؛ أبو حامد الغزالي، الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، دار الهداية، مدينة نصر، 1986.

⁴² Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002).

⁴³ Yvonne Yazbeck Haddad, "Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other," *Islam and Christian Muslim Relation* VII, no. 1 (1996): hlm: 75.

فعدم ورود مصطلح التعددية الدينية في تراث المسلمين لا يدل أصلا على عدم وجود الفكرة أو النظرية لديهم. ولايد من الاعتراف هنا أن الغالبية العظمى من حالات التعرض لهذه الفكرة لم تكن مطروحة أو مبسطة بشكل مستقل، وإنما كانت مندرجة عادة في ثنايا المباحث الفقهية، وليست في المباحث الكلامية. وسبب ذلك، فيما أرى، أن قضية التعدد أو التنوع الديني في نظر العلماء المسلمين إنما تمثل قضية للتعایش الاجتماعي الفعلي بين بني البشر المنتمين إلى الأديان أو التقاليد أو الحضارات المختلفة، وهي قضية تتعلق بكيفية تنظيم الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد من حيث تحديد ما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات من أجل ضمان السلام العام. أي بعبارة أخرى؛ إنها قضية تطبيقية عملية إدارية واقعية أكثر منها قضية إيمانية أو لاهوتية؛ فالوحي قد حسم الخلاف بالنسبة لهذه القضايا حسما نهائيا، وتركه لحرية الفرد واقتناعه أن يختار ما يشاء. قول الله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) - (البقرة، 2: 256).

وبهذا، اتضح لنا فرق جوهري بين الإسلام ونظريات التعددية الحديثة في منهج كل منهما للاقترب من ظاهرة التعدد أو التنوع الديني؛ فالإسلام ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها حقيقة وجودية أو كونية لا يسع أي واحد إنكارها وجهلها أو تجاهلها مع مميزاتها الخاصة، وهي "التعدد" أو "التنوع" - بالمعنى الحقيقي للكلمة -، في حين تنظر نظريات التعددية الغربية إلى هذه الظاهرة على أنها تعدد في المظهر الخارجي والسطحي فقط وليس في جوهر الإيمان. وهذا الفرق أو الاختلاف المنهجي في تشخيص القضية هو الذي أدى بكل منهما إلى نتيجة مختلفة متباينة، الأمر الذي انتهى بهما بالتالي إلى الاختلاف في تحديد حل لهذه القضية، يعني الحل الواقعي الاجتماعي بالنسبة للإسلام، والحل اللاهوتي الإبيستيمولوجي بالنسبة لنظريات التعددية الحديثة. إن من أهم خصائص التصور الإسلامي: الواقعية؛ أي أنه يتناسب مع الواقع ويقدره ويعامله من حيث هو، ومن ثم، فوجود الآخر من حيث إنه ظاهرة اجتماعية طبيعية لا مشكلة فيه في الإسلام؛ إذ إن هذا الدين إنما أنزله الله منهجا شاملا للبشرية، فما من جانب من جوانب هذه الحياة إلا وقد جاء الإسلام بمجموعة من التشريعات المنضبطة الواضحة في حقه، أو على الأقل قرر الأسس العامة التي إذا طبقت تحقق للإنسان الحياة السعيدة.

وهذه النظرة الإسلامية للتعددية الدينية مبنية على التوحيد، إن نظرة الإسلام إلى الأديان الأخرى تبدأ من عقيدة التوحيد، وذلك في كلمة "لا إله إلا الله"، التي هي الماهية الأساسية والجوهر في العقيدة الإسلامية. وهذا رد لأراء علماء مقارنة الأديان بأن جميع الأديان لا ماهية لها، ومن ثم، علينا محوها من الأديان. والاعتقاد بأن التنوع والتعدد - بمفهومه الحقيقي - هما من سنة الله، من الضرورة الاعتراف بالوجود الفعلي للأديان المختلفة المتعارضة، وهو من وجهة نظر الإسلام، لا يعني بالضرورة اعترافا بصحتها كما تقرر عند التعدديين. وإنما هو بالأحرى، التسليم بالإرادة والمشئنة الإلهية الكونية في جعل هذه الأديان متغايرة متميزة مختلفة. وإقرار حرية التدين والاعتقاد. قول تعالى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ - (الإخلاص، 112: 1-4). إن هذه الآيات تمثل أصرح وأبلغ تعبير للتصور الإسلامي لحرية التدين والاعتقاد التي تعتبر من أخص خصائص التحرر الإنساني، بل تعد أول حقوق الإنسان الذي بدونه نزول إنسانيته.

ومن واقعية التصور الإسلامي في قضية التعددية الدينية، أن التعددية لا تسمى تعددية إلا إذا كانت هناك مرجعية يرجع إليها الكل. وهذا الأساس في الحقيقة، يعد كنتيجة منطقية لنظرة الإسلام إلى ظاهرة التعددية الدينية. وكما ذكرنا، فإن التعددية الدينية في منظور الإسلام هي الاعتراف بالوجود الفعلي للأديان المختلفة، أو التسليم بواقع الاختلاف بين الأديان بحق الاختلاف في التدين. فهذا الاعتراف والتسليم يترتب عليه منطقيا وجود نظام يكون بمثابة المرجع لهذه الاختلافات وتسويتها. وذلك أن من طبيعة الاختلاف أنه يقود في أغلب الأحوال إلى نزاع وتنازع قد يقود بدوره المجتمع إلى فوضى وضياع.

خاتمه

إن الأسس المنهجية لنظرة الإسلام للتعددية ليست مجرد أفكار خيالية؛ وإنما هي نظرية حقيقية واقعية عبر التاريخ الاجتماعي-السياسي في الحضارة الإسلامية، وذلك منذ عهد رسول الله والخلفاء الراشدين. الإقرار والاعتراف بهذه الواقعة ليس فقط من قبل المسلمين، إنما جاء أيضا من بعض المستشرقين. وبهذا البيان المختصر، اتضح لنا أن للإسلام نظريته الخاصة الثابتة المتميزة في موضوع التعددية الدينية في مواجهة النظريات الأجنبية، هذه المواجهة ليست مواجهة الصراع كما اعتبرها الغرب، وإنما هي

مواجه الحوار والتفاهم بين الحضارات. ومن ثم، من العجيب أن يأخذ مسلم منها أو نظرية أجنبية بدون تكييفها ولا تعديلها وتحليلها من وجهة نظر الإسلام، بل يفتخر بها ثم يقوم بترويجها في العالم الإسلامي.

المراجع

- Abdullah, M. Amin. "Pengajaran Kalam Dan Teknologi Di Era Kemajemukan: Sebuah Tinjauan Materi Dan Metode Pendidikan Agama." *Tashwirul Afkar*, 11, 2011.
- Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Surrey: Curzon Press, 1998.
- Assyaukani, Luthfi. *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*. Jakarta: JIL & TUK, 2002.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Inggris: Cambridge University Press, 1999.
- Bedell, George. *Religion in America*. New York: Macmillan Publishing co. inc, 1982.
- Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies*. Arlington: RAND National Security Research Division, 2003.
- Borchert, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Thomas Gale, 2006.
- Chapman, Mark D. *Ernest Troeltsch and Liberal Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin, 1976.
- Eliade, Mircea. "The Encyclopedia of Religion." Vol. XII. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- "GATRA," December 21, 2002.
- Ghozali, Abdul Moqsi. *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis*. Jakarta: JIL, 2005.
- Grose, George B, Seyyed Hossein Nasr, and Benjamin J. Hobbad. *Tiga Agama Satu Tuhan*. Bandung: Mizan, n.d.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. "Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other." *Islam and Christian Muslim Relation* VII, no. 1 (1996).
- Hick, David. *Ritual & Belief: Reading in the Anthropology of Religion*. Boston: McGraw-Hill College, 1999.
- Hocking, William Ernest. *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1932.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*. Jakarta: GIP, 2006.
- Jihani, Libertus. *Paus Benediktus XVI: Palang Pintu Iman Katolik*. Jakarta: Sinondang Media, 2005.
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. New York: Harper San Francisco, 2002.
- Marina, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Max Muller, Friedrich. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans Green, 1873.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Ajaran Dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002.
- Nasution, Harun. *Islam Di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*. Vol. I. Jakarta: UI Press, 1985.
- Selingman, Edwin R. A. (ed.). *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company, 1969.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Siddiqi, Mazheruddin. *The Image of the West in Iqbal*. Lahore: Baz-I-Iqbal, 1964.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. London: SPCK, 1978.
- Smith, Wilfred Cantwell, and Kenneth Cracknel. *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*. Oxford: newworld, 2001.

- Sururin. *Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Swidler, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology of Religion*. New York: Orbis Book, 1987.
- Thoha, Anis Malik. *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2005.
- Troeltsch, Ernest. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion*. Kentucky: John Knox Press, 2005.
- Waardenburg, Jacques. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Keagamaan: Proyek Gabungan Kolonialisasi, Kristenisasi Dan Orientalisme*. Ponorogo: CIOS-ISID, 2008.