

بين الأسلمة وتوطين الإسلام: دراسة تحليلية لبرنامج الوساطة الدينية لوزارة
الشؤون الدينية لسنة ٢٠١٩م

رسالة الماجستير



إعداد الطالب:
خلدان أولياء رحمن

كلية الدراسات الإسلامية
الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية
مدينة ديوك
2025م

بين الأسلمة وتوطين الإسلام: دراسة تحليلية لبرنامج الوسطية الدينية لوزارة
الشؤون الدينية لسنة ٢٠١٩م

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب:

خلدان أولياء رحمن

الكود الجامعي: ٠١٢٢٣١٠٠٠٩

إشراف:

الدكتور فريد فخر الدين

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025م

**BETWEEN ISLAMIZATION AND INDIGENISATION
OF ISLAM: AN ANALYTICAL STUDY OF RELIGIOUS
MODERATION PROGRAM OF THE MINISTRY OF
RELIGIOUS AFFAIRS IN 2019**

Thesis

**Submitted to meet the Graduation Requirements of
Master Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)**



Author:
Khildan Aulia Rahman
Student ID: 01222310009

Supervisor:
Dr. Farid F. Saenong

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA
DEPOK
2025 M

ملخص

يسعى برنامج الوساطة الدينية الذي نشأته وزارة الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا إلى تعزيز قيم التسامح و في ظل التنوع الهوياتي للمجتمع الإندونيسي، خاصة في مواجهة انتشار بعض الحركات الدعوية المتشددة من جانب والمتهاونة من جانب آخر، ولتهيئة بيئة اجتماعية مفتوحة ومتسامحة. ويعتبر المجتمع الإندونيسي نموذجاً تاريخياً للتعددية والتسامح، حيث عرف بانفتاحه الثقافي وتفاعله مع الحضارات المجاورة، مما أسهم في تشكيل نط مميز من الإسلام يتناغم مع الثقافة المحلية. ومع ذلك، فإن هذا الانفتاح سهل أيضاً دخول أيديولوجيات متباعدة، منها الفكر المتشدد، والذي رغم وجوده، يظل يتفاعل مع القيم الثقافية المحلية لمجتمع الأرخيل (نوسانتارا). وباستخدام منهج تحليلي، تهدف هذه الدراسة إلى تناول فكرتين أساسيتين: **الأسلمة وتوطين الإسلام**، من خلال تحليل أفكار بعض الأعلام المنتمية إلى هذين التيارين الفكرين. ويسعى البحث إلى تقديم رؤية شاملة حول العلاقة بين الفكرتين ودورهما في تحليل طبيعة المجتمع والحركات الاجتماعية التي شهدتها إندونيسيا. وتستخلص الدراسة مجموعة من الأفكار ذات الصلة ببرنامج الوساطة لوزارة الشؤون الدينية، مع تقديم نتائج ورؤى جديدة تسهم في تطوير البرنامج ليصبح أكثر فاعلية واستجابة لاحتياجات المجتمع. وتبرز الدراسة أيضاً الجذور التاريخية العميقة لهاتين الفكرتين ودورهما في تشكيل ديناميات مجتمع نوسانتارا منذ دخول الإسلام، باعتبارهما أساساً فكرياً للعديد من الطروحات العلمية المسجلة في الأبحاث الأكاديمية، سواء في الكتب أو المجلات العلمية. وتؤكد الدراسة على ضرورة الاعتماد على المصادر الأصلية لفهم واقع المجتمع وتطوره بشكل دقيق، مع الاستفادة من المصادر الثانوية لإجراء المقارنات والتأكد من صحة المفاهيم المطروحة. وتقدم هذه الدراسة منظوراً جديداً يسهم في تطوير برنامج الوساطة لوزارة الشؤون الدينية ليكون أكثر ملاءمة للواقع الاجتماعي ويجنب التحديات المحتملة في تطبيقه.

الكلمات الرئيسية: الأسلمة، توطين الإسلام، برنامج الوساطة الدينية، وزارة الشؤون الدينية.

ABSTRACT

The Religious Moderation Program, established by the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia, seeks to promote the values of tolerance and tolerance in light of the diverse identities of Indonesian society, especially in the face of the spread of some extremist and permissive proselytizing movements on the one hand, and on the other hand, to create an open and tolerant social environment. Indonesian society is considered a historical model of pluralism and tolerance, as it is known for its cultural openness and interaction with neighboring civilizations, which contributed to the formation of a distinctive style of Islam that is in harmony with local culture. However, this openness has also facilitated the entry of disparate ideologies, including militant ideology, which, while present, still interacts with the local cultural values of the archipelago's society (Nusantara). Using an analytical approach, this study aims to address two main ideas: Islamization and Indigenisation of Islam, by analyzing the ideas of some scholars belonging to these two streams of thought. The research seeks to provide a comprehensive view of the relationship between the two ideas and their role in analyzing the nature of society and social movements in Indonesia. The study draws a set of ideas related to the Ministry of Religious Affairs' Wasatiyah program, while providing new findings and insights that contribute to the development of the program to become more effective and responsive to the needs of society. The study also highlights the deep historical roots of these two ideas and their role in shaping the dynamics of Nusantara society since the introduction of Islam, as an intellectual basis for many of the scientific arguments recorded in academic research, whether in books or scientific journals. The study emphasizes the need to rely on primary sources to accurately understand the reality of society and its development, while utilizing secondary sources to make comparisons and validate concepts. This study provides a new perspective that contributes to the development of the moderation program of the Ministry of Religious Affairs to be more appropriate to the social reality and avoid potential challenges in its implementation.

Keywords: *Islamization, Indigenisation of Islam, Religious Moderation Program, Ministry of Religious Affairs.*

فهرس

iii	إقرار بالأصالة
iv	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
v	تصديق
vi	تقرير صلاحية
vii	قرار لجنة المناقشة والحكم
viii	ملخص
ix	ABSTRACT
x	فهرس
xv	دليل الاختصارات
xvii	الإهداء
xviii	الشكر والتقدير
1	المقدمة
1	1. تمهيد
2	1.2. إشكالية البحث
3	1.3. أسئلة البحث
4	1.4. الفرضية
5	2. المنهجية
5	2.2. الإطار النظري
6	2.3. مصادر المعلومات
7	3. الدراسات السابقة
9	4. بنية البحث
10	الفصل الأول: أسلمة المعرفة (التعريف، مساره التاريخي، وأهميته في إندونيسيا)
10	التمهيد

12.....	1. المبحث الأول: الأسس النظرية لأسلمة المعرفة.....
12.....	1.2. إعادة بناء العلم على طريقة إسماعيل راجي الفاروقي.....
14.....	1.3. تفكيك الخطاب الغربي وتأديب في فكر سيد محمد نقيب العطاس.....
15.....	1.4. العلوم المقدسة والروحانية في نظر سيد حسين نصر.....
16.....	1.5. النقد البنائي لضياء الدين سردار.....
17.....	2. المبحث الثاني: الجذور التاريخية والضرورة الحديثة للإسلامية.....
17.....	2.2. الجذور التاريخية: من الإسرائيلية إلى حركة الترجمة.....
19.....	2.3. الحاجة الحديثة: الاستجابة لأزمة العلمانية.....
21.....	3. المبحث الثالث: مسار الأسلمة في تاريخ إندونيسيا.....
21.....	3.2. المرحلة الأولى: إسلامية من خلال الثقافتان (القرن الثالث عشر – السادس عشر الميلادي).....
21.....	3.3. مرحلة المؤسسية: دور السلطانات الإسلامية (القرن السادس عشر – التاسع عشر الميلادي).....
22.....	3.4. مرحلة المقاومة والتكيف: الحقبة الاستعمارية (القرن التاسع عشر – منتصف القرن العشرين).....
24.....	3.5. المرحلة المعاصرة: أسلمة المعرفة في عصر ما بعد الاستعمار.....
25.....	4. المبحث الرابع: الأسلمة كنهج وأهميته في الوسطية.....
27.....	4.2. الأسلمة كنهج: جهود دمج القيم.....
27.....	4.3. الحوار النقدي: الأسلمة والوسطية.....
28.....	5. الخلاصة.....
30.....	الفصل الثاني: توطين الإسلام.....
32.....	التمهيد.....
32.....	1. المبحث الأول: تحليل مفهوم توطين الإسلام.....
33.....	1.2. تعريف توطين الإسلام لعبد الرحمن واحد.....

1.3. ليس تحويل الدين إلى الثقافة (الجاوية) ولا التوفيق بين المعتقدات	35
(سينكريتيسم)	35
1.4. التمييز بين الأعراف الدينية والتعبيرات الثقافية	36
2. المبحث الثاني: الجذور التاريخية والنهج الثقافي	38
2.2. وصول الإسلام المبكر والتأقلم الروحي	38
2.3. الدعوة الثقافية وظهور الإسلام المتجذر	39
2.4. السياق التاريخي كأساس مفاهيمي	39
2.5. آثار الدعوة التي قام بها ولي سونغو (الأولياء التسعة) في نوسانتارا	40
2.6. البعد العالمي للتوطين في تاريخ الإسلام	41
3. المبحث الثالث: التوطين والعربة والتوتر الهوياتي	43
3.2. انتقادات غوس دور للتشكيلية والعربة	43
3.3. التوطين كجهد للحفاظ على الهوية المحلية	44
3.4. إسلام نوسانتارا كعملية توطين	45
3.5. من الفكرة إلى الحركة الاجتماعية الدينية	45
3.6. إسلام نوسانتارا كقوة مضادة للهيمنة	46
4. المبحث الرابع: أهمية التوطين في سياق الوسطية	47
4.2. مواجهة تحديات العولمة والاستقطاب	47
4.3. تعزيز الوئام والهوية الوطنية	48
4.4. توطين الإسلام كأساس للوسطية	48
5. الخلاصة	49
الفصل الثالث: تحليل برنامج الوسطية (السياسات، التنفيذ، والسياق الوطني)	51
التمهيد	51
1. المبحث الأول: تأصيل مفهوم الوسطية	52
1.2. المعنى الاشتقاقي والديني	54

1.3.	الوسطية عند قريش شهاب وهاشم كمال	56
1.4.	الوسطية في الفلسفة اليونانية الرومانية	57
1.5.	التطور في العصر المسيحي وعصر التنوير	58
1.6.	الوسطية في الديمقراطية الحديثة	59
2.	المبحث الثاني: ربط القومية والوسطية	59
2.2.	تراجع دور الدين: هيمنة الاستعمار والعلمانية	60
2.3.	نقد العلمانية: منظور طلال أسد	61
2.4.	عودة الدين (إعادة التدين في العالم)	61
2.5.	تحول دور الدين في الفضاء العام	62
2.6.	دراسة حالة عالمية عن صعود الدين	63
3.	المبحث الثالث: تاريخ الجدل حول أساس الدولة بين القوميين والمتدينين	65
3.2.	تحديات التبشير في المجتمعات المتعددة الأديان	65
3.3.	عقيدة نشر التعاليم عبر الأديان	66
3.4.	القوانين الحكومية: الجهود للحفاظ على الوثام	67
3.5.	سياسة الهوية: استغلال الدين من أجل السلطة	68
3.6.	التعددية كضرورة ونموذج إندونيسي	70
3.7.	الوسطية كاستجابة وطنية	71
3.8.	تنفيذ السياسات والتحديات	72
3.9.	دور التعليم والإعلام	73
4.	المبحث الرابع: تحليل مقارن بين نقاط التقاء واختلاف النماذج	74
4.2.	الوسطية في السياق الإندونيسي	76
4.3.	مفهوم الوسطية في إسلام نوسانتارا	77
4.4.	تعريف الوسطية وفقا للسياسة الوطنية	78

79	4.5. مؤشرات ومقاييس الوسطية
81	4.6. مؤسسية وتنفيذ برنامج الوسطية (2019–2024)
81	4.7. استراتيجية التنفيذ الوطنية
83	4.8. أهداف المؤسسة وإصلاح البيروقراطية
84	4.9. الوسطية كطريق وسط بين العلمانية والثيوقراطية
87	4.10. خمسة أنشطة ذات أولوية في مجال الوسطية
88	4.11. أنواع برامج التنفيذ الميداني
90	4.12. البرامج الرمزية والطقوسية
91	4.13. دور الفاعلين الرئيسيين في إضفاء الطابع المؤسسي على الوسطية
93	5. المبحث الخامس: التقييم النقدي (الإنجازات والمشكلات والتوصيات)
93	5.2. الإنجازات والأثر الإيجابي
93	5.3. التحديات والمشكلات
95	الخاتمة
95	1. نتيجة البحث
97	2. التوصيات والمقترحات
97	2.2. توصيات استراتيجية
98	2.3. نقد ومقترحات لتعزيز البرنامج
100	قائمة المصادر والمراجع

دليل الاختصارات

ASN	: <i>Aparatur Sipil Negara</i> (الموظفين المدنيين)
BALITBANG	: <i>Badan Penelitian dan Pengembangan</i> (هيئة البحث والتنمية لوزارة الشؤون الدينية)
FKUB	: <i>Forum Kerukunan Umat Beragama</i> (منتدى الوثام بين أتباع الأديان)
IAIN	: <i>Institut Agama Islam Negeri</i> (معاهد إسلامية حكومية)
ISTAC	: <i>International Institute of Islamic Thought and Civilization</i> (المعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية)
KEMENAG	: <i>Kementerian Agama</i> (وزارة الشؤون الدينية)
KMA	: <i>Keputusan Menteri Agama</i> (قرار وزير الشؤون الدينية)
KP	: <i>Kerja Prioritas</i> (أنشطة ذات أولوية)
LIPI	: <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i> (المعهد الإندونيسي للعلوم)
LPKUB	: <i>Lembaga Pusat Kerukunan Umat Beragama</i> (مؤسسة دراسة الوثام بين أتباع الأديان)
NKRI	: <i>Negara Kesatuan Republik Indonesia</i> (وحدة دولة جمهورية إندونيسيا)
NU	: <i>Nahdlatul Ulama</i> (جمعية نهضة العلماء)
PAI	: <i>Pendidikan Agama Islam</i> (التربية الدينية الإسلامية)
PERDA	: <i>Peraturan Daerah</i> (القوانين المحلية)
PERSIS	: <i>Persatuan Islam</i> (الاتحاد الإسلامي)
PKS	: <i>Partai Keadilan Sejahtera</i> (حزب العدالة والازدهار)
PMA	: <i>Peraturan Menteri Agama</i> (لائحة وزير الشؤون الدينية)
PTAIN	: <i>Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri</i> (الجامعات الإسلامية الحكومية)
PTKI	: <i>Perguruan Tinggi Keagamaan Islam</i> (الجامعات الإسلامية)
RAKERNAS	: <i>Rapat Kerja Nasional</i> (اجتماع عمل وطني)
RENSTRA	: <i>Rencana Strategis</i> (الخطة الاستراتيجية)
RI	: <i>Republik Indonesia</i> (جمهورية إندونيسيا)

RKT	: <i>Rapat Kerja Tahunan</i> (خطط العمل السنوية)
RPJMN	: <i>Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional</i> (خطة التنمية الوطنية المتوسطة الأجل)
SKB	: <i>Surat Keputusan Bersama</i> (قرار مشترك)
UIII	: <i>Universitas Islam Internasional Indonesia</i> (الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية)
UIN	: <i>Universitas Islam Negeri</i> (الجامعات الإسلامية الحكومية)

الإهداء

إلى من علمني أن العلم ليس كلمات تحفظ، بل قيم تعاش،
إلى من جمع بين الحكمة والرؤية، بين العقل والروح،
إلى من فتح لي أبواب التراث دون أن يغلق نوافذ العصر،
إلى من كان في مسيرة بحثي رفيق فكري وملهم قلب،
أستاذي الجليل محمد إلياس مروال
لقد رأيت فيك صورة الوسطية الحقة؛ لا إفراط يقطع الجذور، ولا تفريط يذيب الهوية،
بل توازن يمزج بين أصالة الدين وروح الزمان، وبين عمق النص وسعة الواقع،
كما رأيت فيك منهج الأولياء في حمل رسالة الإسلام برفق ووعي،
تسقي العقول علما، وتروي القلوب رحمة، وتزرع في النفوس الأمان.
هذه الرسالة التي بين يديك ثمرة غرسك، وحصاد صحبتك،
فإن نالت قبولا، فذلك من أثر عطائك،
وإن قصرت، فحسبي أنني حاولت أن أكون على طريقك،
طريق من علمني أن خدمة العلم هي خدمة الإنسان، وأن الاعتدال ميراث الأنبياء.

الشكر والتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره على عظيم توفيقه وعونه لإتمام هذا العمل البحثي، فله الحمد في البدء والختام.

أتوجه بجزيل الشكر وعميق الامتنان لأستاذي الفاضل المشرف، الدكتور فريد فخر الدين، على ما قدمه من توجيهات علمية دقيقة، وملاحظات نقدية بناءة، ودعم لا محدود، كان لها الأثر البالغ في إنجاز هذه الرسالة على أكمل وجه. أسأل الله تعالى أن يجزيه خير الجزاء ويجعل ما قدمه في ميزان حسناته.

كما أعبر عن خالص تقديري لجميع أعضاء هيئة التدريس في كلية الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، لدورهم المحوري في إثرائني المعرفي والأكاديمي. وأتقدم بالشكر إلى إدارة الجامعة وكافة كوادرها الإدارية على ما قدموه من تسهيلات ودعم لوجستي ساهم في تذليل العقبات. وأخيراً، أتوجه بالشكر الجزيل إلى زملائي وزميلاتي في برنامج الدراسات العليا، على ما أثروا به مسيرتي من نقاشات علمية مثمرة، وإلى جميع الأصدقاء والزملاء على صداقتهم وتشجيعهم الدائم.

المقدمة

1. تمهيد

الوسطية الدينية هي فكرة أطلقتها وزارة الشؤون الدينية في جمهورية إندونيسيا في عام 2019، تحت قيادة لقمان حكيم سيف الدين كوزير للشؤون الدينية¹. ويهدف البرنامج إلى الحفاظ على الوثام الديني في المجتمع الإندونيسي المتنوع الذي يشمل الجوانب الدينية والعرقية والثقافية والهويات الأخرى. ويكتسب هذا الجهد أهمية بالنظر إلى كيف تكون الشعب الإندونيسي بدنامياتهم عبر التاريخ.

وكان نوسانترا (الأرخييل) ساحة لثقاف مختلف المعتقدات والحضارات التي تتوافق مع الخصائص الثقافية المحلية عبر العصور². ولا يمكن فصل هذه العملية عن الصدمات الحتمية بين الكيانات كجزء من سنة الله في الحياة على الأرض، لكن المثير للاهتمام هو كيف أن المجتمع الإندونيسي قادر على التكيف بشكل طبيعي مع التغيرات التي تأتي وتذهب، مع الحفاظ على الانسجام في خضم الاختلافات.

لا يأتي التنوع في إندونيسيا من العدم، بل له جذور تاريخية من التفاعلات الاجتماعية والثقافية الدينامية. ولكن في النهاية، ولأن الأمة كانت مستعمرة حتما، لعبت القومية دورا مهما في تشكيل نظام الدولة وتقديم الرؤى حول التنوع. فالقومية تعلم روح الوطنية التي تضع مصالح الأمة والدولة فوق مصالح الأفراد أو الجماعات³، بما في ذلك ما هو قائم على أساس الدين. وفي مجتمع تعددي، مثل إندونيسيا، تفهم القومية كقوة تحتضن التنوع، بما في ذلك الاختلافات الدينية والعرقية والثقافية.

¹ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama* (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), p. vi.

² Md Hasri, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Kuala Lumpur: ABIM, 1999), accessed 18 December 2024, pp. 18-19.

³ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), p. 46.

وفي هذا السياق يأتي برنامج الوسطية الدينية كاستراتيجية لتعزيز قيم التسامح والشمولية والتوازن في خضم تحديات العصر. ولا يعد هذا البرنامج جهدا استراتيجيا للحكومة فحسب، بل هو أيضا انعكاس للثقافة المحلية المتأصلة في المجتمع الإندونيسي منذ فترة طويلة.

تتمتع إندونيسيا كأكبر دولة من حيث عدد السكان المسلمين في العالم بديناميات دينية فريدة من نوعها. فتنوع الثقافات والأعراق والأديان يجعل من إندونيسيا مختبرا اجتماعيا في صياغة مفهوم الدعوة القادر على التكيف مع الثقافة المحلية، دون أن يفقد جوهر قيمه الأساسية. وفي هذا السياق، يبرز في هذا السياق فكرتان رئيسيتان وهما الأسلمة وتوطين الإسلام. ويقدم كلاهما مقاربات مختلفة في فهم كيف كان الإسلام وتطبيقه في المجتمع الإندونيسي المتنوع.

وتشير الأسلمة إلى الجهود المبذولة لتطبيق القيم الأسلمة في مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك في النظم الاجتماعية والثقافية والسياسية. وغالبا ما يرتبط هذه الفكرة بالجهود الرامية إلى جعل الإسلام أساسا أخلاقيا ومعنويا عالميا. ويمكن النظر إلى هذا الأمر من منظور الأطراف ذوات القوة، مثل السلطة أو الحكومة أو النخب التي تتمتع بسلطات معينة. وفي هذا السياق، ينظر إلى الإسلام من منظور دوره كوسيلة للضبط أو التوجيه في تشكيل النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمع. ومن ناحية أخرى، فإن توطين الأسلمة هي محاولة ومقاربة لجعل الإسلام ديننا متجذرا ومتناغما مع الثقافة المحلية، أو بعبارة أخرى، استيعاب القيم الإسلامية في المجتمع من خلال مقاربة ثقافية، بحيث يكون الإسلام متجذرا ومنسجما مع التقاليد والثقافة المحلية للمجتمع⁴. ويؤكد هذا النهج على أن القيم الإسلامية يجب أن تكون قادرة على التعايش والاندماج مع الثقافة المحلية دون أن تفقد جوهر تعاليمه.

1.2. إشكالية البحث

وظهر في السنوات الأخيرة تناقض بين فكريتي أسلمة المعرفة وتوطين الإسلام، سواء في الدراسات الأكاديمية أو في التطبيق الميداني. ومن المؤكد أن هذا التناقض له خلفية معينة تحتاج إلى دراسة عميقة.

⁴ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), p. 22.

فغالبا ما يعتبر نهج الأسلمة شكليا أكثر من اللازم، لذا فهو يميل إلى تجاهل جوهر القيم الإسلامية التي ينبغي أن تعطي الأولوية للشمولية والمرونة في تطبيقها. ومن ناحية أخرى، غالبا ما يعتبر نهج توطين الإسلام حلا أكثر ملاءمة في التعامل مع الديناميات الاجتماعية، حيث أنه ينجح في الحفاظ على جوهر الإسلام من خلال نهج ثقافي. ومع ذلك، يعتبر هذا النهج غير قادر على الوصول أو التأثير على الطبقات العليا من المجتمع، بما في ذلك الدوائر الرسمية.

وتصبح المسألة أكثر إثارة للاهتمام إذا لم تستطع هاتان الفكرتان أن تلعبا كل منهما دورها بشكل متوازن ومتكامل. ومن خلال الدمج بين النهج الرسمي للأسلمة والنهج الثقافي لتوطين الإسلام، يؤمل أن يتم التقليل من التناقضات بين الاثنين، مما يؤدي إلى حل أكثر شمولية في بناء الانسجام في الحياة الدينية في إندونيسيا.

وفي سياق السياسة العامة، أطلقت وزارة الشؤون الدينية في جمهورية إندونيسيا برنامج الوساطة الدينية كجزء من الجهود الرامية لتعزيز الوثام الاجتماعي ومنع التطرف. ويكتسب هذا البرنامج أهميته من ظهور تحديات مثل التعصب والصراع الديني واستغلال الدين لأغراض سياسية وغير ذلك. وقد كان عام 2019 نقطة محورية حيث بدأت وزارة الشؤون الدينية في التركيز على هذا البرنامج كإحدى أولوياتها الوطنية.

1.3. أسئلة البحث

واستنادا إلى الخلفية التي تم وصفها، يركز هذا البحث على عدة صيغ للمشكلة على النحو التالي:

- هل برنامج الوساطة الدينية الذي تنفذه وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية يتبع منهج الأسلمة بشكل مطلق لأنه برنامج سلطوي؟

- هل البرنامج أقرب إلى توطين الإسلام، باعتبار أن هدفه وغرضه هو خلق انسجام الحياة الدينية في مجتمع تعددي؟

- هل برنامج الوسطية الدينية هو مزيج من أسلمة المعرفة وتوطين الإسلام مع احتمال فكرة أخرى؟

- كيف تم تنفيذ برنامج الوسطية الدينية حتى الآن؟

- ما هي جوانب برنامج الوسطية الدينية التي تحتاج إلى نقد من أجل تحسينها في المستقبل؟

وهذا البحث مهم لفهم كيفية تطبيق الفكرتين في السياسة العامة. بالإضافة إلى ذلك، سيسلط تحليل تنظيم الوسطية الدينية لعام 2019 الضوء على فعالية البرنامج في تعزيز التسامح والتنوع. ومن خلال فهم الديناميات بين الأسلمة وتوطين الإسلام في هذا البرنامج، من المأمول أن يتم التوصل إلى صيغة سياسة تناسب الواقع الاجتماعي والثقافي في إندونيسيا.

ولذلك، يسعى هذا البحث إلى تحليل كيفية دمج مفهومي الأسلمة وتوطين الإسلام في سياسة الوسطية الدينية لعام 2019 لوزارة الشؤون الدينية، واستكشاف آثار هذا النهج على الوثام الاجتماعي في إندونيسيا.

1.4. الفرضية

استنادا إلى المشكلات التي تم وصفها، فإن الفرضية في هذه الدراسة هي كما يلي:

- سار برنامج الوسطية الدينية منذ عدة سنوات، ولكن هناك عدد من الجوانب التي تحتاج إلى تقييم وتحسين لزيادة فعاليته في المستقبل.

- يمكن أن توفر أفكار الأسلمة وتوطين الإسلام مقاربات مفاهيمية مختلفة ولكنها متكاملة في تنفيذ برنامج الوسطية الدينية، وخاصة في بناء الانسجام في الحياة الدينية في المجتمع.

هناك حاجة إلى تحليل الظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع الإندونيسي، بكل دينامياته وتنوعه، لضمان أن يكون نهج برنامج الوسطية الدينية أكثر واقعية وملاءمة وسياقا وفقا لاحتياجات المجتمع.

2. المنهجية

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل فكرتين محورتين، هما الأسلمة وتوطين الإسلام، من خلال دراسة وتحليل أفكار مجموعة من الأعلام التي تمثل هذين التيارين الفكريين. ويركز البحث على استكشاف العلاقة التكاملية بين الفكرتين، وكيفية تأثيرهما في فهم طبيعة المجتمع الإندونيسي، إلى جانب دراسة الحركات الاجتماعية التي أثرت في تشكيل هوية المجتمع وتفاعله مع الدين.

كما تسعى الدراسة إلى تقديم تحليل معمق لبرنامج الوساطة الذي تتبناه وزارة الشؤون الدينية لإندونيسيا، وذلك من خلال استخلاص رؤى وأفكار نقدية تسهم في تطوير البرنامج وتحليل الوثائق الرسمية لوزارة الشؤون الدينية الإندونيسية المتعلقة بهذا المشروع. وتطمح الدراسة إلى تعزيز فاعلية البرنامج ليكون أكثر استجابة لاحتياجات المجتمع المتنوع والمتغير، مع مراعاة الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي تشكل السمة الأساسية للمجتمع الإندونيسي.

2.2. الإطار النظري

تستند هذه الدراسة إلى إطار نظري يجمع بين فكري الأسلمة وتوطين الإسلام، بهدف تقديم نموذج فعال لتنفيذ برنامج الوساطة الدينية في إندونيسيا. يفترض هذا الإطار أن تحقيق الوساطة لا يتم بنجاح إلا من خلال دمج هذين البعدين المكملين لبعضهما.

والأسلمة تمثل البعد المؤسسي والرسمي، حيث تنتشر تعاليم الإسلام كرسالة عالمية بدعم من الجهات الحكومية والسياسية. يهدف البحث من خلال هذا المفهوم إلى فهم كيفية استغلال المؤسسات الرسمية في نشر قيم الوساطة، مع الأخذ بعين الاعتبار دور القومية في التعامل مع التنوع الديني والثقافي.

أما توطين الإسلام فيمثل البعد الثقافي والمجتمعي، الذي يركز على تكييف التعاليم الإسلامية مع الخصائص المحلية. يحلل هذا الجزء عملية التثاقف التي سمحت للإسلام بالاندماج بسهولة في المجتمع الإندونيسي، مستفيدا من مقاربات الدعاة التاريخيين كمرجع لصياغة استراتيجية شاملة.

إن التكامل بين هاتين الفكرتين يوفر استراتيجية متناغمة تدمج بين الدعم الرسمي للبرنامج (الأسلمة) وبين تقبله الشعبي (توطين الإسلام)، مما يضمن وصول رسالة الوسطية الدينية بفعالية، وبما يتناسب مع الديناميات الاجتماعية والثقافية للمجتمع الإندونيسي.

2.3. مصادر المعلومات

تقوم مصادر المعلومات في هذا البحث على ثلاث ركائز مفاهيمية رئيسية، وهي فكرة أسلمة المعرفة، وتوطين الإسلام، وإطار الوسطية الدينية كسياسة استراتيجية لوزارة الشؤون الدينية في جمهورية إندونيسيا. ويتم دراسة إطار الأسلمة من خلال أفكار سيد محمد نقيب العطاس وإسماعيل راجي الفاروقي كتمثيلات سائدة، وكذلك أفكار سيد حسين نصر وضياء الدين سردار كمنظور مقارن. وتتم الدراسة بالرجوع إلى الأعمال الأساسية لهذه الشخصيات ومدعومة بالمصادر الثانوية في شكل مقالات ومجلات أكاديمية. ويجري وضع مفهوم "توطين الإسلام" الذي أطلقه عبد الرحمن وحيد (غوس دور) وروج له كنموذج يظهر قدرة الإسلام على التكيف بشكل خلاق مع الثقافة المحلية دون التخلي عن مبادئ الشريعة. ويتعزز ذلك من خلال استعراض تاريخي لاستراتيجية الدعوة التي اتبعتها واليسونغو والتي نجحت في المواءمة بين التعاليم الإسلامية والرموز والأدوات الثقافية للأرخبيل. وعلاوة على ذلك، يتم تحليل أبعاد الوسطية الدينية من خلال إطار معياري مستمد من الفكر الإسلامي والفكري العلمي المعاصر، بما في ذلك دراسة مفاهيمية لمصطلح الوسطية استنادا إلى معجم لسان العرب لابن منظور وتفسيرات علماء المسلمين المعاصرين. بالإضافة إلى ذلك، تستعين هذه الدراسة أيضا بمراجعة المقالات العلمية والمنشورات الإعلامية والكتب التي نشرتها مؤسسات البحث الديني مثل وكالة البحث والتطوير التابعة لوزارة الشؤون الدينية (Balitbang Kemenag) والمعهد الإندونيسي للعلوم، مع الرجوع إلى البيانات الرسمية من أجل إثراء التحليلات المعمقة والسياقية. وتشكل المصادر المستخدمة أساسا جدليا بأن الأسلمة والتربية الدينية ليستا متعارضتين، بل لديهما القدرة على العمل معا في دعم برنامج الوسطية الدينية لبناء قومية دينية متجذرة في القيم الإسلامية العالمية مع التكيف مع الواقع الاجتماعي والثقافي في إندونيسيا.

3. الدراسات السابقة

إن دراسة الأسلمة وتوطين الإسلام بشكل ملموس هي منفصلة إلى حد كبير وغير مرتبطة بشكل مباشر ببرنامج الوسطية الدينية بشكل عام. لكن الباحث يرى في هذه المرة أن هناك العديد من المتغيرات التي لها صلة وارتباط كبير بين الفكرتين وبرنامج الوسطية الدينية. وإليك بعض الدراسات التي يجعلها الباحث معتمدات في هذه الكتابة:

أ. دراسات حول الأسلمة وتوطين الإسلام كالمقاربة

غالباً ما تربط الدراسات المتعلقة ببرامج الوسطية الدينية بين مفهوم الأسلمة وتوطين الإسلام كإحدى المقاربات الأساسية. وتفهم الأسلمة في هذا السياق على أنها عملية تطبيق القيم الأسلمة بشكل رسمي من خلال مؤسسات أو جهات موثوقة. وعلى سبيل المثال، نوقشت هذه الفكرة على نطاق واسع في الكتب الأكاديمية مثل كتاب "الإسلام والدولة في إندونيسيا" لبختيار أفندي، الذي يستعرض العلاقة بين الدين والدولة في إندونيسيا. وغالباً ما تتم انتقادات على الأسلمة بسبب نهجها الشكلي المفرط، ولكن من ناحية أخرى، فإن لها ميزة لضمان التطبيق المنظم والمؤسسي للقيم الإسلامية.

وإلى جانب الأسلمة، فإن توطين الإسلام هو نهج آخر وله تعلق أكثر ببرامج الوسطية الدينية. ويقترح عبد الرحمن وحيد من خلال كتاباته المختلفة، كما في كتاب "إسلامي، إسلامكم، إسلامنا"، أن الإسلام يحتاج إلى "توطين" ليكون أكثر انسجاماً مع الثقافة المحلية دون أن يفقد جوهره. ويسعى "توطين الإسلام" إلى خلق انسجام بين التعاليم الأسلمة والثقافة المحلية، مما يجعل الدين أكثر قبولاً للمجتمعات المتنوعة.

وبالإضافة إلى الفكرتين السابقتين، فإن هذه الورقة البحثية ملهمة أيضاً من مجلة "الإسلام الشكلي والإسلام المحلي: دراسة في توطين الإسلام من قبل واليسونغو وكيائي سيغانجور" بتأليف عبيد الله أحمد. وتقدم المجلة صورة أكثر واقعية للنهجين، على الرغم من أن العرض ليس متوازناً تماماً.

ب. تأثير القومية وعلاقتها بالوسطية الدينية

في سياق الوسطية الدينية، تلعب القومية دورا مهما كأساس لتوحيد التنوع. ويقدم كتاب بنديكت أندرسون بعنوان "الجماعات المتخيلة" منظورا حول كيفية تشكيل القومية للهوية الجماعية، بما في ذلك في المجتمعات غير المتجانسة مثل إندونيسيا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بحث يودي لطيف، مثل كتاب "الدولة العامة: التاريخانية والعقلانية والواقعية في البانكاسيلا (المبادئ الخمسة)" مهم أيضا لفهم العلاقة بين الدين والقومية كعناصر مكملة بعضها مع بعض في بناء الوسطية الدينية. وهذه الدراسة مهمة لوضع برنامج الوسطية الدينية ضمن الإطار الوطني، حيث ينظر إلى دور الدين كعنصر يعزز الوحدة الوطنية.

ج. دراسات عن برنامج الوسطية الدينية

وكذلك، يستخدم هذا البحث الكتب التي تناقش على وجه التحديد برامج الوسطية الدينية كأساس رئيسي، ويستخدم هذا البحث أيضا الأبحاث التي تناقش برامج الوسطية الدينية على وجه التحديد. ومن الوثائق الرسمية التي تم الرجوع إليها "دليل الوسطية الدينية" الذي نشرته وزارة الشؤون الدينية في جمهورية إندونيسيا. وتشرح هذه الوثيقة أهداف ومبادئ وتنفيذ برنامج الوسطية الدينية في إندونيسيا، وكذلك التحديات التي تواجه تطبيقها.

بالإضافة إلى ذلك، تمت الاستعانة أيضا بمراجعة المقالات الصحفية والكتب التي نشرتها مؤسسات البحوث الدينية، مثل هيئة البحث والتنمية لوزارة الشؤون الدينية (Balitbang) أو المعهد الإندونيسي للعلوم (LIPI)، لتقديم تحليل أكثر عمقا. وتساعد هذه الدراسة على تقييم فعالية برنامج الوسطية الدينية وأهميته في سياق الأسلمة وتوطين الإسلام والقومية.

وفي الختام، تغطي الأدبيات المستخدمة في هذا البحث مجموعة واسعة من وجهات النظر، من الدراسات النظرية حول أسلمة المعرفة وتوطين الإسلام، وآثار القومية لها، إلى الوثائق الرسمية حول الوسطية الدينية. وسيتم استخدام هذه الأبحاث لشرح كيفية ترابط هذه المفاهيم ومساهمتها في نجاح برنامج الوسطية الدينية في إندونيسيا.

4. بنية البحث

جاءت هذه الرسالة بمقدمة وثلاثة فصول رئيسة وخاتمة، على النحو الآتي:

مقدمة: تتضمن المقدمة تمهيدا يوضح خلفية البحث، وأسئلته، وفرضياته، وبالإضافة إلى ذلك بيان منهجيته مع الإطار النظري ومصادر المعلومات، ومراجعة الدراسات السابقة، ثم عرض بنية البحث.

الفصل الأول: فقد خصص لبحث مفهوم **أسلمة المعرفة**، ويشتمل على أربعة مباحث: المبحث الأول يعرض الأسس النظرية لأسلمة المعرفة، والمبحث الثاني يتناول الجذور التاريخية والضرورة الحديثة لهذا المشروع، والمبحث الثالث يوضح مسار الأسلمة في تاريخ إندونيسيا، بينما يناقش المبحث الرابع الأسلمة كنهج وأهميته في تحقيق الوسطية.

الفصل الثاني: لمعالجة موضوع **توطين الإسلام**، وفيه أربعة مباحث: المبحث الأول لتحليل مفهوم توطين الإسلام، والمبحث الثاني للجذور التاريخية والنهج الثقافي لهذا التوجه، والمبحث الثالث يناقش العلاقة بين التوطين والعربية وما ينشأ عنها من توترات هوياتية، أما المبحث الرابع فيتناول أهمية التوطين في سياق الوسطية.

الفصل الثالث: يتناول **تحليل برنامج الوسطية** من حيث السياسات والتنفيذ والسياق الوطني، ويضم خمسة مباحث: المبحث الأول لتأصيل مفهوم الوسطية، والمبحث الثاني لبحث العلاقة بين القومية والوسطية، والمبحث الثالث يستعرض تاريخ الجدل حول أساس الدولة بين القوميين والمتدينين، والمبحث الرابع يقدم تحليلا مقارنا بين نقاط الالتقاء والاختلاف في النماذج المطروحة، وأخيرا المبحث الخامس يقدم تقييما نقديا يتضمن الإنجازات والمشكلات والتوصيات.

الخاتمة: تختتم الرسالة بخاتمة تتضمن نتائج البحث المستخلصة، إضافة إلى التوصيات والمقترحات التي يمكن أن تسهم في تطوير الدراسات المستقبلية في هذا المجال.

الفصل الأول:

أسلمة المعرفة (التعريف، مساره التاريخي، وأهميته في إندونيسيا)

التمهيد

في هذا الفصل، سيقدم الباحث دراسة نظرية أولى حول فكرة أسلمة المعرفة، وهو مشروع فكري ظهر كرد فعل على هيمنة الإبستمولوجيا الغربية العلمانية والمادية. بالاستناد إلى أفكار شخصيات رئيسية مثل إسماعيل رجي الفاروقي، وسيد محمد نقيب العطاس، وسيد حسين نصر، وضياء الدين سردار، يتناول هذا البحث مختلف المقاربات في إسلامية العلم، بدءاً من إعادة بناء التخصصات العلمية الحديثة وصولاً إلى نزع الطابع الغربي عن العلم وتطهيره من وجهات النظر التي تتعارض مع الإسلام⁵.

وعلاوة على ذلك، يتتبع هذا العمل الجذور التاريخية للإسلامية، بدءاً من استجابة العلماء المتقدمين لروايات الإسرائيليات وعملية ترجمة التراث العلمي الأجنبي، وصولاً إلى تحولها إلى حركة فكرية حديثة في القرن العشرين⁶. ينصب التركيز الرئيسي للتحليل على السياق الإندونيسي، من خلال رسم خريطة لعملية الأسلمة في أربع مراحل تاريخية: الفترة المبكرة من خلال التوليف الثقافي، وفترة المؤسسة من قبل السلاطين الإسلامية، وفترة المواجهة والتكيف في العصر الاستعماري، وفترة أسلمة العلوم في العصر المعاصر التي تميزت بدور مؤسسات التعليم العالي الإسلامية⁷. وتتناول هذه الدراسة أيضاً التحديات والانتقادات الموجهة لمشروع الأسلمة، وتستكشف إمكانية ارتباطه ببرنامج الوسطية في إندونيسيا. من خلال هذا البحث، يفهم الأسلمة ليس كعملية واحدة، بل كدراسة طويلة بين القيم الإسلامية العالمية والواقع الفكري والاجتماعي والسياسي المتطور باستمرار.

⁵ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ترجمة عبد الرزاق جودت (الكويت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1984)، ص. 30.

⁶ محمد بن سامي بن إسماعيل منياوي، "تاريخ أسلمة المعارف والعلوم"، *لارك* 2، ع 45 (31 مارس 2022): 436-460.

⁷ M. Amin Abdullah, "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia: Challenges, Impact and Prospects for the World Community," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017): 391-426.

وتطور العلوم والتكنولوجيا الحديثة، الذي غالبا ما يحتفل به باعتباره ذروة إنجازات الحضارة الإنسانية، يجلب معه سلسلة من الأزمات الجوهرية. غالبا ما يستنتج أن التقدم السريع الذي تميزت به الثورة الصناعية وحتى استكشاف الفضاء هو ثمرة تحرير العقل من العقائد الدينية التي تعتبر جامدة. هذا النموذج، الذي يركز على العلمانية، يفصل بشكل صارم بين مجال العلم (العلوم) ومجال الدين (الوحي)، وبين الحقائق الموضوعية والقيم الذاتية. لكن، وراء الروعة المادية التي يقدمها، يترك هذا النموذج آثارا سلبية خطيرة. أزمة البيئة الناجمة عن الاستغلال الجامح للطبيعة، والتدخل الثقافي الذي يهدد الحكمة المحلية، والفراغ الروحي هي قضايا حاسمة ترافق هذا التقدم. العلم الحديث، في نظر منتقديه، فقد توجهه الروحي والأخلاقي لأنه مبني على أساس أيديولوجية الإنسانية والعلمانية والمادية التي تضع الإنسان وعقله كمقياس وحيد للحقيقة⁸.

وكرر فعل على هذه الأزمة المعرفية والحضارية، ظهرت فكرة تحويلية من قبل المفكرين المسلمين المعاصرين تعرف باسم "أسلمة المعرفة". تم طرح هذا المشروع الفكري من قبل شخصيات مثل إسماعيل رجي الفاروقي وسيد محمد نقيب العطاس كرد على هيمنة النموذج الغربي في العلم الحديث⁹. فأسلمة المعرفة ليست مجرد محاولة لتسمية التخصصات العلمية بمصطلح "إسلامي"، مثل "الاقتصاد الإسلامي" أو "العلوم الإسلامية"، ثم البحث عن أدلة تبريرية من القرآن والحديث. بل إن أسلمة المعرفة هي محاولة جوهرية لإعادة بناء هيكل العلوم على أساس النظرة الإسلامية للعالم. والهدف من ذلك هو دمج قيم الوحي في كامل إطار المعرفة - سواء على مستوى الوجود (حقيقة الواقع) أو المعرفة (مصدر العلم وطرقه) أو القيمة (هدف العلم وفوائده)¹⁰.

فهذه الفكرة تستند إلى الاعتقاد بأن في الإسلام، في جوهره، لا يوجد تناقض بين العلم والوحي¹¹. إذا وجدت تناقضات، فإن إسماعيل رجي الفاروقي يؤكد أن ذلك لا يرجع إلى عيب في

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), p.

⁹ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ص. ، وينظر:

Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization [ISTAC], 1993).

¹⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).

تعاليم الإسلام، بل إلى محدودية الإنسان في تحليل وفهم كليهما¹². وبالتالي، فإن الهدف الرئيسي من الأسلمة هو إعادة العلم إلى علاقته الصحيحة مع الوحي، أي إعادة اكتشاف العلاقة بين "كتاب الوجود" (الكون) و"كتاب الوحي" (القرآن)¹³.

ويهدف هذا الفصل إلى تحليل مفهوم أسلمة المعرفة بشكل شامل. ستبدأ المناقشة بشرح الأسس المفاهيمية للإسلامية وفقاً لمؤسسيها الرئيسيين. بعد ذلك، سيتتبع هذا البحث الجذور التاريخية لهذه الفكرة، سواء في التقاليد الفكرية الإسلامية الكلاسيكية أو كرد فعل على الحداثة العلمانية. سيتم التركيز بشكل أساسي على مسار إضفاء الطابع الإسلامي في سياق تاريخ إندونيسيا، من بداية انتشاره إلى تطبيقه في المؤسسات التعليمية الحديثة. أخيراً، ستناقش هذه الدراسة إضفاء الطابع الإسلامي كنهج وتبحث في صلته بالخطاب الداعي إلى الوسطية الذي يبرز حالياً في إندونيسيا¹⁴.

1. المبحث الأول: الأسس النظرية لأسلمة المعرفة

على الرغم من أنه غالباً ما يشار إليه على أنه حركة واحدة، فإن أسلمة المعرفة هي في الواقع خطاب يتضمن مجموعة متنوعة من المناهج والتركيزات. المفكرون الرئيسيون فيه، على الرغم من انتقادهم المشترك لهيمنة الإبستمولوجيا الغربية، يقدمون صيغاً واستراتيجيات مختلفة. سيشرح هذا الفصل وجهات نظر أربعة شخصيات مركزية: إسماعيل راجي الفاروقي، سيد محمد نقيب العطاس، سيد حسين نصر، وضياء الدين سردار.

1.2. إعادة بناء العلم على طريقة إسماعيل راجي الفاروقي

يمكن اعتبار إسماعيل راجي الفاروقي (1921-1986) الشخصية الأكثر منهجية في تعميم وصياغة أجندة الأسلمة. بالنسبة له، فإن أزمة الأمة الإسلامية متجذرة في ثنائية نظام التعليم الذي يفصل بين العلوم الدينية والعلوم العامة، والذي يعكس بدوره تأثير المعرفة العلمانية الغربية¹⁵. كحلاً

¹² إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ص. 26-28.

¹³ المصدر السابق، ص. 32-35، وينظر:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp. 59-75.

¹⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2019.

¹⁵ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ص. 3-5.

لذلك، طرح الفاروقي مشروعاً طموحاً لـ "أسلمة" العلوم الحديثة. ووفقاً له، فإن الأسلمة هي عملية فكرية لإعادة تعريف البيانات وإعادة تنظيمها وإعادة التفكير في الحجج والاستنتاجات وإعادة تقييم أهداف مختلف التخصصات العلمية من خلال ربطها برؤية الإسلام¹⁶.

في عمله الضخم، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل (1982)، يقدم الفاروقي مخططاً واضحاً لهذا المشروع¹⁷. تتضمن خطة العمل هذه سلسلة من الخطوات التي يجب على العلماء المسلمين اتخاذها:

1. إتقان التخصصات العلمية الحديثة: يجب على العلماء المسلمين إتقان التخصصات العلمية الحديثة بشكل نقدي، وفهم مبادئها ومنهجياتها وتطورها.
2. مسح التخصصات العلمية: إجراء مسح متعمق لكل تخصص لفهم أصوله ونموه واحداً فواحداً الأيديولوجية.
3. إتقان التراث الإسلامي (التراث): يجب على العلماء المسلمين أيضاً إتقان التراث الفكري الإسلامي بعمق.
4. تحليل التراث الإسلامي: تحليل التراث لإيجاد صلته بالقضايا المعاصرة في كل تخصص علمي.
5. تحديد الصلة المحددة بين الإسلام والتخصصات العلمية: بناء علاقة قوية بين مبادئ الإسلام والقضايا الأساسية في كل مجال علمي.
6. التقييم النقدي للتخصصات الحديثة: إجراء نقد منهجي للعلوم الحديثة من منظور إسلامي، وتحديد نقاط ضعفها وتحيزها الفلسفي.
7. التقييم النقدي للثروة الإسلامية: القيام بنفس الشيء تجاه التراث الإسلامي، والتمييز بين ما لا يزال ذا صلة وما هو نتاج سياق تاريخي معين.

¹⁶ المصدر السابق، ص. 6-7.

¹⁷ المصدر السابق، ص. 25-40.

8. استطلاع القضايا الرئيسية للأمة الإسلامية: تحديد أكبر المشاكل التي تواجه الأمة الإسلامية، سواء على المستوى المحلي أو العالمي.

9. مسح مشاكل البشرية: القيام بنفس الشيء بالنسبة للمشاكل الإنسانية بشكل عام.

10. التحليل والتوليف الإبداعي: إجراء توليف إبداعي بين التراث الإسلامي والعلوم الحديثة لتقديم حلول لهذه المشاكل.

11. إعادة صياغة وكتابة الكتب الدراسية: صب نتائج التوليف في كتب جامعية لتشكيل جيل جديد من العلماء الذين يفكرون في إطار الإسلام.

12. نشر العلوم التي تم إسلامتها: نشر نتائج العمل عبر مختلف المؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام¹⁸.

ومفهوم الفاروقي يظهر مرونة الإسلام في الاستجابة لتقدم العلوم الحديثة دون الانغماس في تيار العلمانية. والهدف هو خلق نموذج علمي قائم على التوحيد، يثري رؤية الإسلام ويخدم مصلحة البشرية¹⁹.

1.3. تفكيك الخطاب الغربي وتأديب في فكر سيد محمد نقيب العتاس

على عكس الفاروقي الذي ركز على "إعادة بناء" العلوم الحديثة، يركز سيد محمد نقيب العتاس (مواليد 1931) بشكل أكبر على جوانب 'التطهير' و'التغريب'²⁰. بالنسبة للعتاس، المشكلة الأساسية ليست العلوم نفسها، بل النظرة العلمانية للعالم التي تقوم عليها. لذلك، فإن الأسلمة بالنسبة له ليست مجرد دمج القيم الإسلامية في العلوم الغربية، بل هي عملية "تحرير الإنسان من التقاليد السحرية والأسطورية والروحانية والثقافية الوطنية التي تتعارض مع الإسلام، ومن ثم من قيود العلمانية على العقل واللغة"²¹.

¹⁸ المصدر السابق، ص. 41-60.

¹⁹ المصدر السابق، ص. 6.

²⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, pp. 23-30.

²¹ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, pp. 20-21.

في كتابه ”مقدمة في ميتافيزيقا الإسلام“ (1995)، يشرح الأتاس أن العلم في الحضارة الغربية قد فسد بسبب فقدانه لغايته الروحية وتحوله إلى سعي وراء السلطة والريخ²². وهو يرى أن الأسلمة هي عملية تنقية العلم من العناصر الأيديولوجية التي تتعارض مع النظرة الإسلامية للعالم، ولا سيما العناصر العلمانية والمادية والثنائية.

مفتاح مشروع الأسلمة عند العطاس هو مفهوم التربية (التربية الأخلاقية)²³. ووفقا له، فإن الغرض من التعليم الإسلامي ليس مجرد نقل المعلومات، بل غرس الأدب – أي التعرف على المكانة الصحيحة لكل شيء في نظام الخلق والاعتراف بها. وعندما يترسخ الأدب في نفس العالم، فإنه سيكون قادرا على وضع العلم في مكانه الصحيح، أي كطريق للتعرف على الله وتحقيق السعادة الحقيقية. المؤسسة التعليمية التي أسسها، المعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية (ISTAC) في ماليزيا، هي محاولة ملموسة لتطبيق نموذج التعليم القائم على النظرة الإسلامية للعالم. كما يؤكد العطاس على أهمية النهج التاريخي، لا سيما من خلال دراسة تقاليد الأدب الإسلامي الملايوي لإعادة بناء علم المعرفة الإسلامي الأصيل في جزر الملوك²⁴.

1.4. العلوم المقدسة والروحانية في نظر سيد حسين نصر

يقدم سيد حسين نصر (مواليد 1933) منظورا مختلفا قليلا، أكثر تجذرا في تقاليد الفلسفة الخالدة والتصوف. لا يستخدم نصر مصطلح ”أسلمة العلوم“، بل يتحدث في الغالب عن ”العلوم المقدسة (sacred science)“ بالنسبة له، أزمة الحداثة هي نتيجة لفقدان الطابع المقدس للمعرفة²⁵. العلم الحديث، بافتراضاته الفلسفية المادية، قد أنكر وجود حقائق أعلى من العالم المادي.

وفقا لنصر، فإن الخطوة الأولى لإسلامية العلم هي السيطرة الكاملة على هذا المجال من منظور الغرب. والهدف من ذلك هو فهم الافتراضات الفلسفية الأساسية بعمق²⁶، لأن المشكلة تكمن في

²² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), pp. 133–137. المصدر السابق، ص. 159–164.

²⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1972), pp. 71–84.

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, pp. 12–15.

²⁶ المصدر السابق، ص. 21–25.

ذلك، وليس في البيانات أو النتائج التجريبية²⁷. بعد ذلك، يجب أن يتمتع الباحث بمؤهلات رئيسيين. أولاً، يجب أن يتقن التقاليد الفكرية الإسلامية الكلاسيكية التي كانت قادرة في عصرها على استيعاب وتحويل العلوم الأجنبية²⁸. ثانياً، وهذا هو الأهم بالنسبة لنصر، يجب أن يتمتع الباحث بمؤهلات روحية. يجب أن يكون لديهم إيمان راسخ ومرتبطين فكرياً وعاطفياً بنظرة العالم الإسلامي²⁹.

يؤكد نصر أن هذه المهمة لا يمكن أن يقوم بها أي شخص فقط أولئك الذين بلغوا قمة العلم في مجالهم ولديهم سلطة معترف بها يمكنهم القيام بالنقد والتحويل لتلك التخصصات العلمية وفقاً للمنظور الإسلامي³⁰. ويرى أن العالم الإسلامي يجب أن ينتج أولاً علماء بارزين في مختلف المجالات — الفيزياء والبيولوجيا والطب وغيرها — تكون أفكارهم متجذرة بقوة في التقاليد الإسلامية³¹.

1.5. النقد البنائي لضياء الدين سردار

وبصفته مفكراً مسلماً ما بعد حداثياً، يوجه زياودين سردار (مواليد 1951) انتقادات حادة لنموذج الأسلمة الذي طرحه الفاروقي. سردار يرى أن نهج الفاروقي شديد الشككية، وأنه في الأساس لا يزيد عن "لصق" علامة الإسلام على بنية العلوم الغربية العلمانية دون تغيير جوهرها³². ووفقاً لسردار، فإن شرط إتقان العلوم الغربية أولاً ينطوي على خطر تعزيز هيمنة الإبتستمولوجيا الغربية في أذهان العلماء المسلمين³³.

فبالنسبة لسردار، لا ينبغي أن يكون التأسيس الإسلامي مجرد إدراج آيات من القرآن الكريم في إطار العلوم الغربية، بل هو محاولة إعادة بناء جذرية. وهو يدعو إلى بناء علم معرفي جديد ينبثق حقاً من قيم وحضارة الإسلام³⁴. مفهوم الأسلمة الذي يطرحه سردار يؤكد على ضرورة خلق نموذج علمي

²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, pp. 13–17.

²⁸ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, pp. 41–50.

²⁹ المصدر السابق، ص. 53–60.

Ziauddin Sardar, *Exploring Islam: Essays on Islamic Culture and Society* (London: Grey Seal, 1988), pp. 38–42.

³⁰ المصدر السابق، ص. 87–90.

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), pp. 114–120.

³² المصدر السابق، ص. 127–130.

³³ Ziauddin Sardar, *Islamic Science: The Myth of the Decline Theory* (London: Grey Seal, 1989), pp. 45–47.

³⁴ المصدر السابق، ص. 51–52.

يتناسب مع السياق الاجتماعي والثقافي والروحي للمسلمين المعاصرين، وليس مجرد تكييف منتجات حضارات أخرى. يرى سردار أن الأسلمة عملية مستمرة لإعادة تعريف جميع معايير العلم - بما في ذلك الأهداف والمنهجية والأخلاق - بناء على إطار القيم الإسلامية مثل الخلافة (ولاية الإنسان على الأرض) والعدل (العدالة) والاستلهم (المصلحة العامة)³⁵.

باختصار، إذا كان الفاروقي يركز على إعادة البناء، والعتاس على التخلص من الغربة والتطهير، ونصر على إحياء العلوم المقدسة، فإن سردار يركز على التفكيك وبناء إبستمولوجيا بديلة. تشكل هذه الآراء الأربعة، بكل اختلافاتها، مجتمعة خطابا غنيا وديناميكيا حول كيفية تفاعل المسلمين مع العلوم في العصر الحديث.

2. المبحث الثاني: الجذور التاريخية والضرورة الحديثة للإسلامية

فكرة أسلمة المعرفة التي برزت في القرن العشرين ليست ظاهرة ظهرت من فراغ. لها جذور عميقة في التقاليد الفكرية الإسلامية الكلاسيكية ودفعتها ضرورة حديثة كرد فعل على تحديات الحضارة الغربية³⁶.

2.2. الجذور التاريخية: من الإسرائيلية إلى حركة الترجمة

يمكن إرجاع جذور الرغبة في تصفية المعرفة واستيعابها وفقا للإطار الإسلامي إلى أوائل تاريخ الإسلام. و جذور الروح التي تدفع إلى تصفية واستيعاب المعرفة وفقا لإطار القيم الإسلامية يمكن إرجاعها إلى المراحل المبكرة من تاريخ الإسلام. بعض الدراسات، مثل تلك الواردة في مجلة "تاريخ أسلمات المعرفة"، تسلط الضوء على لحظتين تاريخيتين مهمتين شكلتا البداية لفكرة إسلامية العلم. ويسلط مجلة تاريخ أسلمات المعرفة الضوء على لحظتين تاريخيتين مهمتين شكلتا بداية فكرة الأسلمة³⁷.

³⁵ Sardar, *Exploring Islam: Essays on Islamic Culture and Society* (London: Grey Seal, 1988), pp. 38-42.

³⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), pp. 17-19.

³⁷ محمد بن سامي بن إسماعيل منياوي، "تاريخ أسلمة المعارف والعلوم"، *لارك* 2، ع 45 (31 مارس 2022): 436-460.

أولاً، إن وجود مرويات أهل الكتاب أو الإسرائيلية في كتب التفسير والتاريخ جزء مهم في كتب التفسير والتاريخ. وقد قدم النبي محمد ﷺ توجيهات متوازنة في التعامل مع مثل هذه الروايات. ففي قوله صلى الله عليه وسلم: (وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)³⁸ أذن برواية قصة بني إسرائيل ما دامت لا تخالف أصول الإسلام. ولكنه في حديث آخر يؤكد أيضاً: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: {آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم... الآية})⁴⁰³⁹. مما يعني أنه لا ينبغي للمسلمين أن يقبلوا ما يرويه أهل الكتاب مطلقاً ولا أن يردوه مطلقاً. ويوفر هذان الأثران أساساً منهجياً للتعامل مع الإسرائيلية - أي الموقف الانتقائي والنقدي. وكثيراً ما أدرج العلماء مثل ابن كثير والقرطبي قصص الإسرائيلية في مؤلفاتهم، ولكن دائماً مع ملاحظة الحذر. وهذا الموقف مهم بشكل خاص في المسائل المتعلقة بصفات الأنبياء أو عقائد الإيمان، حتى لا تختلط حقيقة الوحي بالإضافات المحرفة. ولذلك، فإن المسلمين مدعوون إلى تصفية الروايات باعتبار النص والسياق، وتغليب مبدأ الإيمان المستقيم والصحيح.

فتفاعل المسلمين مع روايات الإسرائيلية. تشير الإسرائيلية إلى القصص والروايات المستمدة من تقاليد أهل الكتاب (اليهود والمسيحيين) التي دخلت في أدب التفسير والحديث والتاريخ الإسلامي. في مواجهة هذه الروايات، لم يرفض علماء الإسلام أو يقبلوا بها دون تمحيح بل قاموا بعملية انتقاء ونقد دقيقة. وقاموا بفرز الروايات التي تتوافق مع مبادئ التوحيد وتعاليم القرآن، وتلك التي يمكن قبولها كمعلومات إضافية، وتلك التي يجب رفضها لأنها تتعارض بشكل واضح مع العقيدة الإسلامية. هذا الموقف النقدي الانتقائي هو شكل أولي من أشكال "أسلمة" مجموعة المعرفة الأجنبية.

ثانياً، والأهم من ذلك، هو استجابة المسلمين لحركة الترجمة الواسعة النطاق للأعمال اليونانية والفارسية والهندية في عهد الخلافة العباسية (القرن الثامن إلى الثالث عشر الميلادي). عندما تلامست الحضارة الإسلامية مع الحضارات المتقدمة الأخرى، قام الخلفاء والمفكرون المسلمون برعاية ترجمة آلاف

³⁸ الحديث أخرجه: البخاري في صحيحه: كتاب الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، 1275/3 ح 3274.

³⁹ (سورة البقرة: 136)

⁴⁰ الحديث أخرجه: البخاري في صحيحه: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)، 349/6 ح 2679.

الأعمال في مجالات الفلسفة والطب والرياضيات وعلم الفلك والسياسة⁴¹. لكن هذه العملية لم تكن عملية تبني سلبية. فقد لم يقتصر علماء الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي على الترجمة فحسب، بل قاموا أيضا بدراستها نقداً، وعلقوا عليها، واعترضوا عليها⁴²، وفي النهاية دمجوا العناصر المفيدة في توليفة جديدة أثرتها رؤية العالم الإسلامي. لقد قاموا بتصفية الفلسفة اليونانية من عناصرها الوثنية واستخدموها كأداة لشرح ودفاع عن العقيدة الإسلامية. هذه العملية التحويلية، التي أعيد فيها تشكيل العلوم الأجنبية وتوجيهها لخدمة أهداف الحضارة الإسلامية، شكلت سابقة تاريخية لفكرة الأسلمة الحديثة.

2.3. الحاجة الحديثة: الاستجابة لأزمة العلمانية

إذا كانت الأسلمة في العصر الكلاسيكي عملية استيعاب وتحويل من موقع متفوق، فإن الأسلمة الحديثة ولدت من ظروف مختلفة. لقد ظهرت كخطاب مقاومة فكرية لهيمنة الحضارة الغربية العلمانية⁴³. تميز تطور العلوم في الغرب، خاصة منذ عصر التنوير، بمحاولة منهجية لفصل العلم عن الدين. اعتبرت الثورة العلمية ناجحة لأنها حررت نفسها مما يسمى "عقيدة" الدين⁴⁴. تم تصدير هذا النموذج العلماني إلى جميع أنحاء العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي، من خلال الاستعمار. ولم يقتصر الأمر على هيمنته على نظام التعليم، بل شكل أيضاً نظرة المجتمع إلى الواقع⁴⁵. ونتيجة لذلك، نشأت أزمة في العالم الإسلامي:

1. أزمة معرفية: حدوث انقسام أو انقسام بين "علوم الدين" التي تعتبر ثابتة و"علوم عامة" (العالم) التي تعتبر تقدمية⁴⁶. نتيجة لذلك، يعاني العديد من العلماء المسلمين من انقسام في الشخصية في التفكير — يؤمنون دينياً على المستوى الشخصي، ولكنهم يفكرون بشكل علماني على المستوى

⁴¹ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society* (London: Routledge, 1998), pp. 3–6.

⁴² Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge, 1975), pp. 14–18.

⁴³ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell Publishing, 1985), pp. 59–62.

⁴⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp. 22–24.

⁴⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), pp. 25–30.

⁴⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), pp. 17–19.

الأكاديمي. ويصف الأتاس هذه الظاهرة بأنها نتيجة ”عزل العلم عن جذوره الميتافيزيقية الإسلامية⁴⁷. وهذا أدى إلى انقسام الشخصية بين المثقفين المسلمين.

2. أزمة حضارية: أصبح المسلمون مستهلكين سلبيين للمعرفة والتكنولوجيا التي ينتجها الغرب، دون أن يتمكنوا من تقديم مساهمة مهمة نابعة من رؤيتهم الخاصة للعالم⁴⁸. يؤكد الفاروقي أن على المسلمين إتقان المعرفة الحديثة حتى لا يتخلفوا عن الركب، ولكن في الوقت نفسه يجب ألا ينسوا تراثهم العلمي (التراث) حتى لا تتزعزع أسسهم⁴⁹.

3. أزمة البيئة والأخلاق: أثبت التقدم العلمي والتكنولوجي القائم على العلمانية أنه له آثار مدمرة. استغلال الموارد الطبيعية مثل التعدين وقطع الغابات تسبب في تدمير هائل للنظام البيئي. بالإضافة إلى ذلك، يستخدم هذا التقدم كأداة للتدخل والهيمنة الثقافية على المجتمعات الأخرى.

التقدم العلمي القائم على العلمانية والأنثروبوسنترية قد تسبب في أضرار بيئية وتدهور أخلاقي عالمي⁵⁰. استغلال الموارد الطبيعية والتلوث وتدمير الغابات هي نتائج لنموذج علمي يضع الإنسان في مركز الطبيعة⁵¹. بالإضافة إلى ذلك، فإن هيمنة العلم الغربي تؤثر على التدخل الثقافي والأيديولوجي في مجتمعات العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي⁵².

في هذا السياق، يأتي إسلامية العلم كمشروع للتغلب على هذه الأزمة. والهدف منه هو إعادة بناء نموذج علمي شامل ومتكامل، لا يفصل بين العقل والوحي، وبين الروحانية والفكر⁵³. وتسعى إسلامية العلم إلى إعادة توجيه أهداف العلم لتتوافق مع القيم الإلهية الواردة في القرآن والسنة. هذه القيم تعتبر أكثر ملاءمة للبيئة والثقافة ومعتقدات المجتمع، وبالتالي فإن العلم القائم عليها سيحقق مصلحة (مصلحة) أكبر للحضارة الإنسانية.

⁴⁷ Al-Attas, *Islam and Secularism*, p. 92.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 135–138.

⁴⁹ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ص. 10–12.

⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1968), pp. 7–10.

⁵¹ المصدر السابق، ص. 33–36.

⁵² Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture* (London: Pluto Press, 1998), pp. 98–100.

⁵³ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ص. 15–18.

3. المبحث الثالث: مسار الأسلمة في تاريخ إندونيسيا

الأسلمة في سياق تاريخ إندونيسيا هي عملية معقدة ومتعددة الأوجه. فهي لا تشير فقط إلى مشروع فكري معاصر، بل أيضا إلى عملية تاريخية لدخول وتطور تعاليم وقيم الإسلام في جزر إندونيسيا⁵⁴. هذه العملية الطويلة قد أعادت تشكيل المشهد الاجتماعي والثقافي والسياسي والفكري للمجتمع الإندونيسي بشكل عميق. فهم هذه التاريخ هو أساس مهم لفهم كيفية ترسخ وتطور فكرة أسلمة المعرفة الحديثة في إندونيسيا. هذا العملية ليست عملية أحادية، بل تتم على مراحل متعددة تشكل البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية والفكرية للمجتمع الإندونيسي حتى اليوم⁵⁵ من خلال فهم هذا البعد التاريخي، يمكننا أن نرى الجذور القوية لفكرة أسلمة المعرفة الحديثة التي تعيش في إطار الثقافة المحلية الإندونيسية⁵⁶.

3.2. المرحلة الأولى: إسلامية من خلال التثاقف الثقافي (القرن الثالث عشر -

السادس عشر الميلادي)

على الرغم من وجود نظرية تقول بأن الإسلام كان موجودا في جزر إندونيسيا منذ القرن السابع الميلادي، إلا أن انتشاره بشكل كبير لم يحدث إلا بين القرن الثالث عشر والسادس عشر الميلادي⁵⁷. تميزت المرحلة الأولى بنهج ثقافي سلمي، تم من خلال التجارة والدعوة والزواج⁵⁸.

والسمة الرئيسية لهذه المرحلة هي قدرة الإسلام على الحوار والتأقلم مع الحكمة المحلية الموجودة مسبقا. ولم يقض الإسلام في هذه الفترة على التقاليد المحلية⁵⁹، بل أضاف إليها قيما جديدة. استخدم الدعاة الأوائل، وكثير منهم من الصوفيين، الوسائل الثقافية الشائعة في المجتمع كوسيلة للدعوة. أشهر

⁵⁴ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Membumikan Islam di Tengah Masyarakat Indonesia yang Majemuk*, pp. 3–6.

⁵⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), pp. 67.

⁵⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), p. 55–58.

⁵⁷ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (London: Constable and Co., 1913), pp. 234–235.

⁵⁸ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 23–25.

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), pp. 28–30.

الأمثلة على ذلك هو استخدام سونان كاليجا⁶⁰ للوايانغ⁶¹ لنقل تعاليم التوحيد والأخلاق الإسلامية. وبالمثل، تم تكييف أنواع أدبية مثل السلك والحكايات لنشر قصص الأنبياء وتعاليم الصوفية. يظهر هذا العمل وجه الإسلام الشامل والمتسامح، القادر على توطين الإسلام على الرموز الثقافية دون الحاجة إلى القضاء عليها⁶².

هذا يشير إلى شكل من أشكال الأسلمة الثقافية، أي دمج القيم الإسلامية في الممارسات الثقافية دون إنكار التعبير المحلي⁶³. هذا النهج وثيق الصلة بفكرة توطين الإسلام التي تركز على الجوهر أكثر من الرموز الشكلية. وبالتالي، فإن الأسلمة في هذه المرحلة المبكرة تعكس التوليفة المتناغمة بين الدين والثقافة، والتي تشكل أساسا مهما لتطور الإسلام في إندونيسيا.

3.3. مرحلة المؤسسية: دور السلطانات الإسلامية (القرن السادس عشر - التاسع

عشر الميلادي)

مع دخول القرن السادس عشر، دخلت الأسلمة في جزر الملوك مرحلة أكثر تنظيما مع قيام السلطانات الإسلامية مثل دماك⁶⁴ في جاوة، وآتشيه دار السلام⁶⁵ في سومطرة، وتيرنات وتيدور⁶⁶

⁶⁰ سونان كاليجا (بالإندونيسية Sunan Kalijaga): واسمه الأصلي هو رادين سعيد (Raden Said)، ويعتقد أنه عاش في الفترة من منتصف القرن الخامس عشر إلى أوائل القرن السادس عشر. هو أحد أبرز الأولياء التسعة (والي سونغو) الذين نشروا الإسلام في جزيرة جاوة الإندونيسية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. يعد شخصية أسطورية ومبجلة في التاريخ الإندونيسي، ويعرف بنهجه الفريد في الدعوة الذي دمج التعاليم الإسلامية مع الفنون والثقافة الجاوية التقليدية ببراعة وحكمة. ⁶¹ كلمة "وايانغ" في اللغة الجاوية تعني "الظل" أو "الخيال". وفي جوهره، يهدف فن الوايانغ إلى عكس الروح البشرية وتجسيد القصص التي تحمل قيما أخلاقية وفلسفية عميقة. تدور معظم حكاياته بشكل أساسي حول الملاحم الهندوسية الكبرى، مثل "رامايانا" و"مهابهاراتا"، التي تم تعديلها ودمجها مع الأساطير المحلية والفلسفات الروحية لتعكس الهوية الجاوية.

⁶² Saiful Zuhri, *Islam dan Akulturasi Budaya Lokal* (Yogyakarta: LKiS, 2005), pp. 97–101.

⁶³ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam* (Jakarta: LKiS, 2001), pp. 15–18.

⁶⁴ سلطنة ديماك (بالإندونيسية Kesultanan Demak): هي أول وأهم مملكة إسلامية تأسست في جزيرة جاوة الإندونيسية. نشأت في الربع الأخير من القرن الخامس عشر على أنقاض إمبراطورية ماجاباهيت الهندوسية-البوذية، ولعبت دورا محوريا في نشر الدين الإسلامي في جميع أنحاء جاوة والمناطق المجاورة في الأرخبيل الإندونيسي.

⁶⁵ سلطنة آتشيه دار السلام (بالإندونيسية Kesultanan Aceh Darussalam): كانت دولة إسلامية قوية ومركزا حضاريا بارزا، قامت في أقصى شمال جزيرة سومطرة (محافظة آتشيه الحالي في إندونيسيا). تأسست السلطنة في أواخر القرن الخامس عشر، وبرزت كقوة إقليمية كبرى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث عرفت بثرائها الاقتصادي، وعمقها العلمي، وقوتها العسكرية، وصمودها الأسطوري في وجه القوى الاستعمارية الأوروبية.

⁶⁶ سلطنتا تيرنات وتيدور (بالإندونيسية Kesultanan Ternate dan Tidore): هما مملكتان إسلاميتان تاريخيتان، قامتتا على جزيرتين متجاورتين تحملان الاسم نفسه في أرخبيل الملوك (جزر مالوكو) في شرق إندونيسيا. برزت هاتان السلطنتان كقوتين عالميتين بين القرن الخامس عشر والسابع عشر، حيث تحكمتا بشكل شبه كامل في الإنتاج العالمي للتوابل النادرة والقيمة، مما جعلهما محور التنافس التجاري والسياسي بين القوى الأوروبية الكبرى.

في مالوكو⁶⁷. هذه المرحلة، التي أطلق عليها أمباري اسم مرحلة تشكيل الممالك الإسلامية، تمثل مؤسسية الإسلام في البنية السياسية والاجتماعية⁶⁸.

لعبت السلاطين دورا مركزيا في عملية الأسلمة. بدأ تطبيق الشريعة الإسلامية (الفقه) في نظام القضاء الملكي. كما تم تأسيس التعليم الإسلامي بشكل منهجي من خلال إنشاء المدارس الدينية والمساجد، التي أصبحت مراكز لتدريب العلماء ونشر العلوم الإسلامية⁶⁹. في جاوة، لاحظ دينيس لومبارد كيف انتقلت عملية الأسلمة من المناطق الساحلية الشمالية في القرن الخامس عشر إلى المناطق الداخلية، ثم انتشرت إلى القرى من خلال دور المدارس الدينية والطرق الصوفية. بل المدارس الدينية أصبحت مركزا لنشر العلوم الدينية، ولكنها ساهمت أيضا في تطوير علوم المنطق واللغة العربية وحتى علم الفلك⁷⁰.

وفقا لدينيس لومبارد، انتقلت عملية الأسلمة من الساحل الشمالي لجزيرة جاوة إلى المناطق الداخلية من خلال شبكة المدارس الدينية والطرق الصوفية. وقام علماء المدارس الدينية بدور الوكلاء المهمين في نشر وتشكيل المجتمع المحلي المسلم⁷¹.

وفي هذه الفترة أيضا، حدث تطور سريع في الفكر والكتابة الإسلامية. ظهرت شخصيات فكرية كبيرة مثل حمزة فانسوري، وشمس الدين السوماتراني، ونور الدين الرنيري، وعبد الرؤوف السنكلي في سلطنة آتشيه⁷². لم يكتفوا بكتابة أعمال ضخمة في مجالات التصوف والفقه والتفسير، بل طوروا أيضا التقاليد الفكرية الإسلامية الملاوية الغنية⁷³، التي أصبحت تمثل ذروة أسلمة المعرفة في عصرهم.

⁶⁷ M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 34–36.

⁶⁸ Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998), p. 92.

⁶⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, p. 89.

⁷⁰ Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997), p. 113.

⁷¹ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Vol. 1: Batas-Batas Pembaratan* (Jakarta: Gramedia, 1996), pp. 212–214.

⁷² Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008), pp. 97–100.

⁷³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, pp. 122–124.

استخدام المصطلحات الفارسية في تدريس القرآن والصوفية يشير أيضا إلى وجود بعد معرفي قادم من الخارج ومتأصل في التقاليد المحلية.

3.4. مرحلة المقاومة والتكيف: الحقبة الاستعمارية (القرن التاسع عشر – منتصف القرن العشرين)

وصول الاستعمار الأوروبي، ولا سيما الهولندي، وسيطرته جلبت تحديات جديدة جوهرية. لم يقتصر الاستعمار على الاستعمار المادي والاقتصادي فحسب، بل جلب معه أيضا نموذج المعرفة الغربية العلمانية والعقلانية⁷⁴. أدى ذلك إلى صدام معرفي بين نظام المعرفة الإسلامي المتكامل ونظام المعرفة الغربي الثنائي⁷⁵.

تباينت استجابات المسلمين تجاه هيمنة الغرب بشكل كبير.

• المجموعة الراضية (الرجعية): بعض الأوساط ترفض رفضا قاطعا كل أشكال الحداثة الغربية. فهم ينظرون إلى العلم والثقافة الغربية على أنها تهديد لنقاء العقيدة والتقاليد الإسلامية⁷⁶. ويتجلى هذا الموقف في الفتاوى التي تحظر ارتداء الملابس الأوروبية مثل البدلات والبنطلونات الطويلة، لأنها تعتبرها تشبه ملابس الكفار⁷⁷.

• المجموعة التكيفية-النقدية: من ناحية أخرى، ظهرت مجموعة تحاول الاستجابة لتحديات الحداثة بطريقة أكثر تكيفية. فهي لا ترفض الحداثة، بل تحاول تبني عناصرها الإيجابية مع ترشيحها وتكييفها مع قيم الإسلام⁷⁸. من هذا التيار نشأت حركتان كبيرتان لإصلاح الإسلام في إندونيسيا:

1. حركة الحداثة الإسلامية: قادتها منظمات مثل المحمدية (1912) والاتحاد الإسلامي (Persis) (1923) ركزت هذه المجموعة على تنقية العقيدة (العودة إلى القرآن والسنة)، وترشيد الفكر

⁷⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1991), pp. 83–85.

⁷⁵ Syamsuddin Arif, *Islamisasi Ilmu: Sebuah Tantangan Epistemologis* (Jakarta: INSISTS, 2008), pp. 44–47.

⁷⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 109.

⁷⁷ Azyumardi Azra, *Islam Reformis* (Jakarta: RajaGrafindo, 1999), p. 142.

⁷⁸ Moch. Nur Ichwan, "Ulama, Negara dan Legitimasi Fatwa," *Studia Islamika* 6, no. 2 (1999): 25.

الإسلامي، وإصلاح المؤسسات التعليمية من خلال تبني نظام المدارس الحديثة⁷⁹. وقد نشطوا في فتح مدارس تدمج بين الدروس الدينية والعامة.

2. حركة التقليدية الإسلامية: قادها علماء المدارس الدينية الذين أسسوا لاحقا جمعية نخضة العلماء (NU) في عام 1926. ركزت هذه المجموعة على الدفاع عن التراث العلمي الإسلامي الكلاسيكي من خلال نظام *بيسانترين* (المدارس الدينية). وعلى الرغم من مقاومة التقليديين في البداية لنموذج التعليم الغربي، إلا أنهم قاموا في النهاية بالتكيف، مع الحفاظ على التراث الكلاسيكي كجوهر لمنهجهم الدراسي⁸⁰.

وهذه الدراسة بين التيارين الكبيرين هي التي شكلت وجه الفكر الإسلامي الإندونيسي الحديث وأصبحت أساسا لمناقشة أسلمة المعرفة في وقت لاحق.

3.5. المرحلة المعاصرة: أسلمة المعرفة في عصر ما بعد الاستعمار

بعد الاستقلال، وخاصة منذ السبعينيات، بدأ الحديث عن أسلمة العلوم بمعناه المفاهيمي الحديث في الظهور والتطور في إندونيسيا⁸¹. أسلمة المعرفة ينظر إليها على أنها حل مفاهيمي وعملي لتجاوز هذا التجزئة، مع بناء نموذج علمي متكامل قائم على النظرة الإسلامية للعالم⁸². هذه الفكرة التي روج لها الفاروقي والعطاس لاقت ترحيبا حارا، خاصة في الأوساط الأكاديمية في الجامعات الإسلامية الحكومية (PTAIN)، التي تحولت لاحقا إلى معاهد إسلامية حكومية (IAIN) وأصبحت الآن جامعات إسلامية حكومية (UIN).

فدفع هذا التطور الوعي بوجود انقسام علمي حاد في إندونيسيا، يفصل بين "علوم الدين" (التي تدرس في IAIN و "العلوم العامة" (التي تدرس في الجامعات العلمانية). واعتبر أسلمة المعرفة حلا لسد هذه الفجوة. فأسلمة المعرفة ينظر إليها على أنها حل مفاهيمي وعملي لتجاوز هذا التجزئة،

⁷⁹ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989).

⁸⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), p. 63–65.

⁸¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).

⁸² إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ترجمة عبد الرزاق جودت (الكويت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1984)، ص. 40.

مع بناء نموذج علمي متكامل قائم على النظرة الإسلامية للعالم⁸³. وكان الهدف الرئيسي هو إنشاء نظام علمي متكامل ومترابط.

ويمكن رؤية التطبيق الملموس لهذه الفكرة في تحول المعهد (IAIN) إلى الجامعة (UIN)، مصحوبا بافتتاح كليات عامة مثل الطب والعلوم والتكنولوجيا والاقتصاد والعلوم الاجتماعية. وأصبحت جامعات مثل جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية في جاكارتا وجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية في يوغياكارتا رائدة في تطوير نموذج منهج متكامل. وفي هذا النموذج، لا يقتصر طلاب الكليات العامة على دراسة تخصصاتهم العلمية فحسب، بل يتم تزويدهم أيضا بالأساس الفلسفي والأخلاقي من منظور إسلامي، بحيث لا تكون العلوم التي يدرسونها خالية من القيم، بل تخضع لمبادئ الإسلام العالمية⁸⁴.

ومع ذلك، لا يزال مشروع الأسلمة في إندونيسيا المعاصرة يواجه تحديات جوهرية. ويشير بعض النقاد إلى أن الأسلمة في الممارسة العملية غالبا ما تكون رمزية أو سطحية، على سبيل المثال، من خلال مجرد وضع علامة "إسلام" على المقررات الدراسية⁸⁵ أو إضافة بعض آيات القرآن دون تغيير النموذج الأساسي لتلك العلوم. ولم ينجح الكثيرون في تغيير الإطار المعرفي للعلوم بشكل جوهري. لذلك، أصبح تطوير البحوث متعددة التخصصات وإعادة بناء المناهج الدراسية على أساس مقاصد الشريعة والتوحيد من الأجندة المهمة في المستقبل⁸⁶.

ومع ذلك، فإن هذا التطور لا يزال يمثل علامة فارقة مهمة في بناء تقاليد العلوم الإسلامية المعاصرة في إندونيسيا، ويشكل أحد أشكال استمرارية عملية الأسلمة في شكل أكثر تنظيما ونظامية. وجهود أسلمة المعرفة بشكل أكثر جوهرية على مستوى الإبستمولوجيا والمنهجية لا تزال مستمرة من خلال البحوث متعددة التخصصات وتطوير مناهج دراسية تستند بالفعل إلى النظرة الإسلامية للعالم. على الرغم من صعوبة المسيرة، فقد أصبح هذا التحرك علامة فارقة مهمة في الجهود المبذولة لبناء حضارة العلوم الإسلامية في إندونيسيا الحديثة.

⁸³ Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008), p. 78.

⁸⁴ UIN Jakarta, *Rencana Strategis Pengembangan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2020–2024*, p. 12.

⁸⁵ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002), p. 134.

⁸⁶ Syamsuddin Arif, "Ilmu sebagai Amal: Membangun Etika Keilmuan Islam." *Jurnal ISLAMIA*, Vol. 5, No. 2 (2010): 12–16.

4. المبحث الرابع: الأسلمة كنهج وأهميته في الوسطية

بعد استعراض تاريخها وإطارها المفاهيمي، من المهم أن نفهم أن الأسلمة ليست مجرد مشروع فكري، بل يمكن أن تكون نهجا عمليا في مواجهة تحديات الحضارة المعاصرة. أحد التحديات الرئيسية حاليا هو كيفية بناء مجتمع متدين وشامل في آن واحد. وهنا يكمن إمكانات التآزر بين نهج الأسلمة وفكرة الوسطية التي أصبحت الآن على رأس أولويات الدولة.

4.2. الأسلمة كنهج: جهود دمج القيم

بشكل أساسي، يمكن فهم الأسلمة كنهج على أنه جهد واع لدمج القيم الإسلامية في كيان ما، سواء كان فردا أو مجتمعا أو ثقافة أو تخصصا علميا⁸⁷. في سياق العلم، هذا يعني مشروعا يسعى إلى:

1. الكشف عن القيم: استخدام أدوات النقد والمنهجية للكشف عن القيم الإسلامية النبيلة وإبرازها في مختلف مجالات المعرفة. فالإسلامية تؤكد على أهمية النقد المعرفي للعلوم الحديثة. والهدف منها ليس فقط "تصنيف" العلوم بالآيات والأحاديث، بل الكشف عن القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية الكامنة في إطار الإسلام⁸⁸. على سبيل المثال، في الاقتصاد، تعرض مفاهيم الربا والزكاة والعدالة التوزيعية كبديل للنظام الرأسمالي الاستغلالي⁸⁹

2. إعادة الربط: السعي إلى إعادة الربط بين الحاضر والماضي، وذلك بإحياء روح العلم لدى العلماء المسلمين الكلاسيكيين مثل ابن سينا وابن الهيثم الذين كانوا دائما يعتمدون في إنجازاتهم الفكرية على عون الله. فنهج الأسلمة يسعى إلى إحياء روح العلماء المسلمين الكلاسيكيين مثل الفارابي وابن سينا وابن الهيثم. هؤلاء العلماء لم يكتفوا بإتقان العلم فحسب، بل جعلوه أداة للتقرب إلى الله (العلم كعمل)⁹⁰. وفي السياق المعاصر، يدعو هذا النهج إلى إعادة تفسير العلم بناء على القيم الإسلامية ذات الصلة بتحديات العصر.

⁸⁷ Syamsuddin Arif, *Islamisasi Ilmu: Sebuah Tantangan Epistemologis* (Jakarta: INSISTS, 2008), pp. 19–22.

⁸⁸ إسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*، ترجمة عبد الرزاق جودت (الكويت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1984)، ص. 49-50.

⁸⁹ Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islam* (Jakarta: RajaGrafindo, 2006), pp. 11–13.

⁹⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), p. 97.

3. بناء نموذج شامل: إنشاء إطار علمي لا يفصل بين الفكر والروحانية، بين العقل والإيمان. فالإسلام يرفض الثنائية بين العقل والوحي. هذا النهج يبني إطارا علميا متكاملا يجمع بين الفكر والأخلاق والروحانية في نظام معرفي واحد. وهذا يشكل أساسا لتطوير مناهج دراسية متكاملة في عدد من الجامعات الإسلامية في إندونيسيا.

وهذا النهج لا يقتصر على العالم الأكاديمي. في السياق الاجتماعي-السياسي الإندونيسي، تتجلى فكرة الأسلمة أيضا في الجهود الرامية إلى إضفاء الطابع الإسلامي على الفضاء العام والنظام السياسي. تظهر هذه الظاهرة في ظهور أحزاب سياسية إسلامية مثل حزب العدالة والازدهار (PKS)⁹¹، والنضال من أجل تشريع قوانين مثل القوانين المحلية (perda) الشريعة⁹²، وتقوية وجود "الإسلام العام (public Islam)" حيث تظهر رموز الإسلام ورواياته بشكل علني في مجال السلطة. ومع ذلك، كما لاحظ مصدر حلمي، فإن المظاهر السياسية لهذه الأسلمة تتسم بالتجزئة وغالبا ما تكون متعددة الأصوات، مما يعكس وجود منافسة بين الجماعات الإسلامية المختلفة في الرؤى والاستراتيجيات. نظرا لوجود منافسة أيديولوجية بين الجماعات الإسلامية — بين المحافظين والمعتدلين والتقدميين⁹³. وهذا يطرح تحديا خاصا أمام نهج الأسلمة لكي يظل شاملا وغير حصري.

4.3. الحوار النقدي: الأسلمة والوسطية

أحد أكثر النقاشات بروزا في إندونيسيا حاليا هو "الوسطية"، وهو برنامج أطلقته رسميا وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية. يركز هذا البرنامج على أهمية اتخاذ موقف ديني متوازن ومتسامح ومناهض للعنف ومتكيف مع الثقافة المحلية كوسيلة للحفاظ على الانسجام في مجتمع متعدد الثقافات⁹⁴.

للهولة الأولى، لا تبدو العلاقة بين مشروع أسلمة العلوم وبرنامج الوسطية واضحة. فناشطو الأسلمة، في خطابهم، يميلون إلى التركيز على انتقاد إيستمولوجيا الغرب وبناء بديل لها، بدلا من

⁹¹ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Demokrasi dan Partai Politik di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2007), p.

⁹² Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad* (Jakarta: LP3ES, 2008), pp. 211–213.

⁹³ Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: ISEAS, 2010), p. 54.

⁹⁴ Muhammad Adlin Sila & Nuruzzaman, *Moderasi Beragama: Konsep dan Implementasi di Indonesia* (Jakarta: Kemenag Press, 2020), p. 33.

مناقشة قضايا التعددية أو التسامح بين الأديان التي تشكل جوهر الاعتدال. بعض الانتقادات قد تأتي حتى من أوساط الإسلاميين الذين يرون الوسطية كشكل من أشكال التنازل الذي يضعف تعاليم الإسلام⁹⁵.

ومع ذلك، إذا تم النظر إلى الأمر بشكل أعمق وسياقي، فإن العلاقة بين الأسلمة والوسطية ليست فقط ممكنة، بل إنها متكاملة⁹⁶. الأسلمة، عندما تفهم ليس على أنها إضفاء الطابع الرسمي على الدين بشكل صارم، بل على أنها استيعاب قيم الإسلام النبيلة في مختلف مجالات الحياة، يمكن أن تصبح أساساً للقيم والمعرفة التي تعزز ممارسة الوسطية. ويستند هذا إلى عدة حجج:

1. الإسلام كرحمة للعالمين: القرآن الكريم باعتباره المصدر الرئيسي للإسلامية يعلم مبدأ الرحمة للعالمين (الرحمة لجميع الكائنات)⁹⁷. العلم الذي يتم إسلاميته بشكل صحيح يجب أن ينتج تكنولوجيا وسياسات عادلة ومستدامة، وتنتشر المحبة ليس فقط للبشر بل للبيئة أيضاً. هذا الروح يتماشى تماماً مع مبدأ الوسطية الذي يرفض كل أشكال العنف والتدمير. النهج الصحيح للإسلامية سيؤدي إلى نموذج علمي صديق للبيئة، عادل اجتماعياً، وقائم على المحبة الشاملة، وهو ما يتوافق تماماً مع روح الوسطية.

2. تكامل العقل والوحي: الأسلمة الأصيلة توفر تكاملاً بين البعد الروحي والبعد الفكري⁹⁸، بين الإيمان والعقل. هذا النهج المتوازن يمكن أن يمنع ظهور طرفين متطرفين:

(1) الليبرالية العلمانية التي ترفض دور الدين في الحياة العامة.

(2) الأصولية النصية التي ترفض استخدام العقل بشكل نقدي.

⁹⁵ Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia*. pp. 48-49.

⁹⁶ Syamsuddin Arif, "Islamisasi Ilmu dan Problem Modernitas", *Tsaqafah*, Vol. 10, No. 1 (2014): 8-10.

⁹⁷ {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} (الأنبياء: 107)

⁹⁸ Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), p. 122.

فالوسطية تتخذ موقفا وسطا بين الاثنين — يقبل العقل كأداة لفهم النص، ويفهم النص كوشي يهدي العقل. وبذلك، يلتقي الإسلام والوسطية في روح الوسطية (التوازن) التي تميز الإسلام⁹⁹.

3. العدل والمصلحة: الغاية النهائية للإسلامية هي تحقيق المصلحة (المصلحة) لجميع البشر. والهدف الرئيسي من إسلامية العلم هو تحقيق المصلحة (المنفعة) للبشر والكائنات الأخرى، من خلال تنظيم المعرفة بحيث تكون موجهة نحو قيم العدالة والمسؤولية الاجتماعية والحكمة الروحية¹⁰⁰.

هذه القيم هي جوهر الوسطية، الذي لا يقتصر على التسامح بين أتباع الأديان فحسب، بل يشجع أيضا العدالة الاجتماعية والتضامن الإنساني وحماية الفئات الضعيفة¹⁰¹. لذلك، يمكن اعتبار الأسلمة أساسا معياريا وروحيا لسياسة الاعتدال، وليس نقيضها.

5. الخلاصة

فأسلمة المعرفة هي خطاب وحركة أكثر تعقيدا من مجرد تسمية. إنها استجابة فكرية وحضارية متجذرة بقوة في تاريخ الإسلام تجاه هيمنة الإستمولوجيا العلمانية التي تسببت في أزمة متعددة الأبعاد في العصر الحديث. من أفكار مؤسسيه، نرى طبعا واسعا من المناهج: بدءا من إعادة البناء المنهجي للفاروقي، إلى نزع الغربة وتطهير الأتاس، وإحياء العلوم المقدسة لنصر، وصولا إلى النقد التفكيكي لسردار.

وفي سياق إندونيسيا، الأسلمة ليست مفهوما غريبا. إنها عملية تاريخية استمرت لقرون، وشكلت هوية الأمة من خلال جدلية طويلة بين القيم الإسلامية العالمية والواقع المحلي في جزر الأندونيسية. من التناقف الثقافي في المراحل المبكرة، إلى المؤسسية من قبل السلاطين، ومقاومة العلمانية

⁹⁹ يوسف القرضاوي، *فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنازل* (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، 1430هـ/2009م)، ص. 21.

¹⁰⁰ جاسر عودة، *مقاصد الشريعة: كمدخل للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية*، الطبعة الأولى (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص. 29.

¹⁰¹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Jakarta: Mizan, 2000).

الاستعمارية، وصولاً إلى جهود دمج العلوم في الجامعات الإسلامية المعاصرة، تظهر مسيرة الأسلمة في إندونيسيا حيوية ومرونة علم الإسلام في مواجهة تحديات العصر المتنوعة.

وعلى الرغم من أن مشروع أسلمة المعرفة الحديثة لا يزال يواجه العديد من التحديات، سواء المفاهيمية أو العملية، إلا أن أهميته لا يمكن تجاهلها. فهو يقدم بديلاً عن نموذج العلوم الجاف روحياً والمدمر في كثير من الأحيان بيئياً واجتماعياً. أكثر من ذلك، عندما يتم وضعه في سياق إندونيسيا المعاصر، فإن فكرة الأسلمة التي تركز على العدالة والتوازن (التوسط) والمصلحة (المصلحة) لديها إمكانيات كبيرة لتصبح أساساً فلسفياً قوياً لتعزيز الوسطية.

في النهاية، يصبح فهم تاريخ ومفهوم الأسلمة أمراً بالغ الأهمية، ليس فقط كجهد لتذكر تراث الماضي، ولكن كأساس لبناء حضارة علمية في الحاضر والمستقبل — حضارة لا تتقدم فكرياً ومادياً فحسب، بل تتسم أيضاً بالسمو الروحي والأخلاقي، متجذرة في قيم الوحي الخالدة.

الفصل الثاني: توطين الإسلام

التمهيد

للإسلام في إندونيسيا وجه مميز، تشكل من خلال حوار طويل بين تعاليم الإسلام العالمية والواقع الاجتماعي والثقافي المتنوع للغاية لمجتمع النوسانتارا¹⁰². منذ وصوله إلى إندونيسيا، انتشر الإسلام من خلال نهج سلمي وثقافي، وليس عن طريق الإكراه أو الغزو. أظهر دعاة الإسلام الأوائل، مثل واليسونغو في جاوة، حكمة استثنائية باستخدام الرموز والتقاليد المحلية كوسيلة للدعوة¹⁰³، مما جعل تعاليم الإسلام مقبولة طواعية دون إثارة مقاومة. هذه العملية التاريخية هي الأساس الذي قامت عليه شخصية الإسلام المعتدلة والمتسامحة والمتكاملة مع نبض حياة المجتمع الإندونيسي¹⁰⁴.

هذا النموذج الدعوي الثقافي هو الذي شكل أساس ظهور الطابع الإسلامي المعتدل والمتسامح والمرن في إندونيسيا، والقادر على التعايش مع التنوع الثقافي والمعتقدات¹⁰⁵. منذ البداية، لم ينكر الإسلام في جزر الملوك الثقافة المحلية، بل أسلمها بطريقة حكيمة وتدرجية. أدى ذلك إلى تكوين هوية إسلامية إندونيسية شاملة وواقعية، وليست إسلاما منفصلا عن سياق مجتمعه¹⁰⁶.

لكن مع تطوره، خاصة في العصر الحديث، ظهرت تحديات جديدة تتمثل في تزايد اتجاهات الشككية وتطهير الدين التي تميل إلى ربط الإسلام بالثقافة العربية (العربية)¹⁰⁷. هذه الظاهرة من شأنها أن تقوض الحكمة المحلية وتجرد الإسلام من جذوره الثقافية، مما يخلق صورة جامدة وحصرية للإسلام، وأحيانا بعيدة عن واقع إندونيسيا¹⁰⁸. مثل هذه الاتجاهات لا تقتصر على تآكل الحكمة المحلية التي طالما تآزرت مع الإسلام، بل إنها تخلق صورة جامدة وحصرية للإسلام، بعيدة عن واقع الثقافة

¹⁰² Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Jakarta: Kompas, 2002).

¹⁰³ M. Natsir, *Islam dan Akulturasi di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).

¹⁰⁴ A. Hasyim, *Walisongo dan Dakwah Kultural* (Semarang: Pustaka Pelajar, 1999).

¹⁰⁵ Martin van Bruinessen, *Islamic State or State Islam?*, dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, 1995.

¹⁰⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2007).

¹⁰⁷ Fachry Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986).

¹⁰⁸ Syafiq Hasyim, *Understanding Muslim Discourse on Human Rights in Indonesia* (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2011).

الإندونيسية. وردا على هذه الظروف، طرح عبد الرحمن واحد (غوس دور) في الثمانينيات فكرة مهمة أطلق عليها اسم "توطين الإسلام".¹⁰⁹

توطين الإسلام ليس محاولة لتوطين تعاليم الإسلام بمعنى تغيير جوهرها، بل هو توطين الإسلام لكي يندمج مع ثقافة المجتمع. وفقا لغوس دور، ما يرفض ليس الإسلام نفسه، بل عربته—أي الميل إلى مساواة التعبير الديني بأشكال عربية¹¹⁰. في هذا الصدد، يميز غوس دور بين "الإسلامية" بمعناها العالمي و"العربية" كشكل من أشكال الهيمنة الثقافية.

وهذه الفكرة هي محاولة لـ "توطين" الإسلام، وجعله تعاليمًا سياقية وقابلة للتكيف مع الثقافة المحلية دون أن تفقد جوهرها العالمي. تقدم توطين الإسلام إطارا فكريا لإعادة الحوار بين النصوص المقدسة (المعايير الدينية) والسياق الإندونيسي (الثقافة)، بحيث لا يقتصر وجود الإسلام على كونه عقيدة سماوية فحسب، بل يكون أيضا قوة تحويلية حية وذات صلة بالمجتمع. ستشرح هذه الدراسة بشكل منهجي مفهوم توطين الإسلام، بدءا من أسسه الفلسفية وجذوره التاريخية وصولا إلى أهميته كأساس لجدول أعمال الوسطية في إندونيسيا المعاصرة¹¹¹.

1. المبحث الأول: تحليل مفهوم توطين الإسلام

1.2. تعريف توطين الإسلام لعبد الرحمن واحد

توطين الإسلام، وهو مصطلح شاع استخدامه لأول مرة على يد عبد الرحمن وحيد (غوس دور) في حوالي الثمانينيات، ويشير إلى عملية جعل تعاليم الإسلام العالمية قادرة على الحوار والتكيف والاندماج مع الثقافة المحلية دون أن تفقد جوهرها. وتفهم "توطين الإسلام" على أنها عملية ثقافية ومعرفية تهدف إلى غرس قيم الإسلام في الواقع الثقافي المحلي دون تغيير جوهر تعاليم الإسلام العالمية

¹⁰⁹ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam*, dalam *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

¹¹⁰ المصدر السابق

¹¹¹ Kementerian Agama RI, *Modul Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2019).

نفسها¹¹². والهدف من ذلك هو أن يكون الإسلام قوة راسخة وسهلة الفهم، ولا يبدو كتعاليم غريبة في المجتمع الإندونيسي¹¹³.

ومن الناحية الاشتقاقية، ”التوطين“ هو محاولة ”تأصيل“ الإسلام بحيث لا يظهر ككيان غريب، بل كجزء لا يتجزأ من الواقع الاجتماعي والثقافي الذي ينمو فيه. فيقدم غوس دور هذا المفهوم كمنهجية لفهم الإسلام وممارسته بشكل سياقي، مع مراعاة العوامل المحلية في صياغة تطبيق تعاليم الدين¹¹⁴.

وفقا لغوس دور، فإن توطين الإسلام هو جهد اجتهادي اجتماعي ثقافي. والهدف منه هو التعبير عن قيم الإسلام النبيلة من خلال الوسائط الثقافية المحلية، مثل الفن واللغة والتقاليد، بحيث تصبح رسائل الإسلام أسهل في القبول والفهم من قبل المجتمع¹¹⁵. وهذا الأمر يستند إلى الاعتقاد بأن الإسلام دين عالمي يمكن التعبير عنه في أشكال ثقافية مختلفة، طالما لا يتعارض مع المبادئ الأساسية للإسلام (الأصول) مثل العقيدة والعبادة المحضة¹¹⁶. قال غوس دور:

”ما يجب رفضه هو العروبة، وليس الإسلام. الإسلام هو استيعاب قيم الإسلام في الثقافة المحلية.“¹¹⁷

وهذا النهج ينطلق من الاعتقاد بأن الثقافة هي وسيلة مهمة لنقل قيم الدين. لذلك، فإن الفنون والتقاليد واللغة المحلية لا يتم قبولها فحسب، بل يتم تبنيها واستخدامها بشكل منتج لنقل تعاليم الإسلام. ومن الأمثلة على ذلك استخدام العرائس والغناء الجاوي والقصص كوسائل للدعوة من قبل الأولياء التسعة¹¹⁸.

¹¹² Warko Triono, *Pribumisasi Islam: Studi atas Gagasan Keislaman Abdurrahman Wahid* (Tesis S-2, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), pp. 20-25.

¹¹³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata* (Jakarta: Mizan, 2003), pp. 550-560.

¹¹⁴ Masdar F. Mas'udi, *Islamisasi, Arabisasi, dan Pribumisasi*, dalam *Tafsir Sosial atas Realitas Keislaman* (Jakarta: P3M, 1990), pp. 80-85.

¹¹⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), p. 45.

¹¹⁶ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Islam untuk Kemanusiaan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), pp. 30-45.

¹¹⁷ Warko Triono, *Pribumisasi Islam*, p. 84.

¹¹⁸ A. Hasyim, *Walisongo dan Dakwah Kultural* (Semarang: Pustaka Pelajar, 1999), pp. 95-105.

فتوطين الإسلام في نظر غوس دور ليس مجرد استراتيجية للدعوة، بل هو مشروع ثقافي ولاهوتي اجتماعي، حيث يتم إسقاط قيم الإسلام من خلال هوية وتعبيرات المجتمع المحلي. في هذا السياق، لا يظهر الإسلام كقوة هيمنية تقضي على الثقافة المحلية، بل كطاقة روحية تثري وتكرم تلك الثقافة¹¹⁹.

وبالتالي، يمكن النظر إلى هذه الفكرة على أنها إحياء لممارسات الدعوة التاريخية في نوسانتارا، ولا سيما تلك التي قام بها الأولياء التسعة. ما قام به الأولياء لم يكن مجرد نشر الدين، بل كان أيضاً نقلاً للثقافة الغنية بالحكمة والانحياز إلى جذور المجتمع المحلي¹²⁰.

وهذه الفكرة تستلهم بشكل واع من أسلوب الدعوة الذي اتبعه الأولياء السبعة في نشر الإسلام في جاوة بحكمة، أي من خلال فهم الثقافة المحلية والاندماج معها. وبالتالي، فإن توطيّن الإسلام ليس فكرة جديدة تماماً، بل هو إحياء وتقنين لممارسة الدعوة التي أثبتت نجاحها في تاريخ الإسلام في جزر الملوك.

1.3. ليس تحويل الدين إلى الثقافة (الجاوية) ولا التوفيق بين المعتقدات (سينكريتيسم)

منذ ظهورها، غالباً ما أسيء فهم فكرة توطيّن الإسلام. ولتصحيح هذا الفهم الخاطئ، أكد غوس دور صراحة ومراراً وتكراراً أن توطيّن الإسلام ليس محاولة "جاوانية" (جعل الإسلام ذو طابع جاوي حصري) أو شكل من أشكال "السينكريتيسم".

أولاً، توطيّن الإسلام ليس هو إضفاء الطابع الجاوي. على الرغم من أن غوس دور استخدم العديد من الأمثلة من السياق الثقافي الجاوي، إلا أنه أكد أن مبدأ إضفاء الطابع المحلي هو مبدأ شامل وقابل للتطبيق على جميع المجتمعات الثقافية في إندونيسيا، بل والعالم. الإسلام الذي يتم إضفاء الطابع المحلي عليه لا يعني أنه يجب أن يصبح "جاويا"، بل يجب أن يكون قادراً على التواصل بلغة الثقافة المجتمعية التي ينمو فيها¹²¹. وعلق واركو تريونو في أطروحته يقتبس تصريح غوس دور الذي

¹¹⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substansial: Memahami Keislaman, Keindonesiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Mizan, 2000), 95-105.

¹²⁰ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jilid II* (Jakarta: Gramedia, 1996).

¹²¹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), pp. 49-50.

يؤكد أن هذه العملية لا يجب أن تؤدي إلى خلط جوهري بين الدين والثقافة مما قد يؤدي إلى إزالة الخصائص الأصلية أو جوهر تعاليم الدين¹²².

ثانياً، السينكريتيسم هو خلط التعاليم الذي يطمس الحدود الأساسية بين العقيدة الدينية والمعتقدات المحلية، مما قد يؤدي إلى إفساد نقاء العقيدة (التوحيد). ترفض توطين الإسلام هذا الأمر بشكل قاطع. والحدود التي يتم الحفاظ عليها هي على مستوى الجوهر أو المبادئ الأساسية (الأصول). وهذا يعني أن مجال العقيدة والعبادة المحضة (الطقوس الخالصة) التي هي ثابتة (الثابت) لا يمكن تغييرها أو خلطها بالثقافة.

ومن ناحية أخرى، فإن جاوية الإسلام أو تخصيصه في نمط عرقي معين ليس هدفاً من أهداف التوطين. وعلى الرغم من أن الإلهام الرئيسي يأتي في الغالب من السياق الجاوي، فإن مبدأ التوطين عالمي ويمكن تطبيقه في سياقات ثقافية أخرى في إندونيسيا وحتى في العالم. الهدف ليس جعل الإسلام "جاويا" أو "سوندانيا"¹²³ أو "بوقيسيا"¹²⁴، بل تمكين الإسلام من التعبير عن نفسه بشكل أصيل في الثقافة الجاوية والسوندية والبوجيسية وغيرها، دون فرض شكل ثقافي واحد. وبالتالي، فإن التوطين هو مسألة سياق، وليس تخصيصاً، ناهيك عن التوفيق بين المذاهب.

1.4. التمييز بين الأعراف الدينية والتعبيرات الثقافية

مفتاح فهم حدود توطين الإسلام يكمن في القدرة على التمييز بين الأعراف الدينية الثابتة والتعبيرات الثقافية المرنة لتلك الأعراف. غوس دور يؤكد أن توطين الإسلام لا يعني التخلي عن الأعراف من أجل الثقافة¹²⁵. بل هو محاولة لجعل هذه القواعد تستوعب الاحتياجات الثقافية من خلال الاستفادة من المرونة الموجودة في فهم النصوص المقدسة (النص)، مع الاستمرار في استخدام

¹²² Warko Triono, *Pribumisasi Islam: Studi atas Gagasan Keislaman Abdurrahman Wahid* (Tesis S-2, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).

¹²³ شعب السوندا (بالإندونيسية Suku Sunda): أو (Urang Sunda) هم مجموعة عرقية أصلية تقطن الجزء الغربي من جزيرة جاوة في إندونيسيا، وهي المنطقة التي تعرف تاريخياً باسم "تاتار سوندا" أو "باسوندان". يشكلون ثاني أكبر مجموعة عرقية في إندونيسيا بعد الشعب الجاوي، ويبلغ تعدادهم أكثر من 40 مليون نسمة.

¹²⁴ شعب بوقيس أو البوقس (بالإندونيسية Suku Bugis): هم مجموعة عرقية أصلية تقطن مقاطعة سولاوسي الجنوبية (Sulawesi Selatan) في إندونيسيا. يعتبرون أحد أبرز الشعوب البحرية في جنوب شرق آسيا، واشتهروا عبر التاريخ ببراعتهم في الملاحة، ومهارتهم في بناء السفن، وشجاعتهم في القتال، وشبكاتهم التجارية الواسعة التي امتدت عبر الأرخيبيل الإندونيسي وما وراءه.

¹²⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006),

الإطار المنهجي للفقهاء وأصول الفقه¹²⁶. غوس دور يؤكد باستمرار أن توطيّن الإسلام ليس محاولة لإخضاع المعايير الدينية للثقافة، بل هو جسر بينهما بحكمة من خلال نهج سياقي ومنهجي.

وفي إطار الفقه، تعتبر قاعدة ”العادة محكمة“ (العادة محكمة) أساساً مهماً في تبرير دور العادات أو التقاليد المحلية في إقرار القوانين، طالما أنها لا تتعارض مع النص الشرعي. هذه القاعدة تعني حرفياً ”العادة محكمة“، مما يشير إلى أن التقاليد المتجذرة في المجتمع يمكن أن تؤخذ في الاعتبار في الشريعة. ويشرح الإمام السويطي أن المقصود بالعادة هو ما استقر في النفوس من جانب العقل وقبلته الطبيعة السليمة (العادة ما استقرت في النفوس من جانب العقول وقبلتها الطبيعة السليمة)¹²⁷. وهذا يتوافق مع رأي ابن نجيم من المذهب الحنفي الذي قال: ”العادة محكمة، أي يجب أن تكون قانوناً وتطبق إذا كانت عامة ولا تتعارض مع الشريعة“¹²⁸.

وأوضح مثال على هذا التمييز هو في ممارسة العبادة قراءة القرآن في الصلاة، على سبيل المثال، يجب أن تظل باللغة العربية. هذه قاعدة شرعية ثابتة (ثابت) ولا يمكن تغييرها أو استبدالها باللغة المحلية لأسباب ثقافية. ومع ذلك، خارج نطاق العبادة الطقسية، ينصح بشدة بترجمة القرآن إلى مختلف اللغات المحلية. وهذه الترجمة تعمل كوسيلة لتسهيل فهم الناس لمحتوى الكتاب المقدس، وليس كبديل للنص المقدس نفسه في الطقوس العبادية¹²⁹.

ومثال آخر هو في مجال العمارة. إن واجب بناء المسجد هو أمر معتاد، ولكن شكل العمارة للمسجد ليس محددًا بشكل صارم. لذلك، يمكننا أن نرى مساجد ذات أسقف متداخلة على الطراز الجاوي أو زخارف محلية أخرى، وهي نتيجة لعملية التوطيّن¹³⁰. وبالمثل في الفن، يمكن نقل قيم الإسلام من خلال وسيلة العرائس أو الغاميلان، حيث يكون جوهر الرسالة إسلامياً، ولكن الوعاء هو الثقافة المحلية¹³¹. وبالتالي، فإن توطيّن الإسلام يعمل في مجال التعبير الاجتماعي والثقافي (المعاملات)، مع الحفاظ على نقاء وأصالة التعاليم في مجال العقيدة والعبادة الأساسية¹³².

¹²⁶ Abdurrahman Wahid. *Ilusi Negara Islam* (Jakarta: Wahid Institute, 2009).

¹²⁷ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م)، ص. 88.

¹²⁸ زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م)، ص. 60.

¹²⁹ Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2019).

¹³⁰ المصدر السابق.

¹³¹ Mujiburrahman. *Islam and the Politics of Identity in Indonesia* (Yogyakarta: CRCS-UGM, 2012).

¹³² M. Amin Abdullah, “Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa,” *Jurnal Indo-Islamika* 4, no. 1 (2014): 67–90.

2. المبحث الثاني: الجذور التاريخية والنهج الثقافي

فكرة توطين الإسلام التي طرحها عبد الرحمن واحد ليست مفهوماً نشأ من فراغ. ولها جذور قوية، سواء في تاريخ انتشار الإسلام في الأرخبيل أو في الطابع العالمي للإسلام نفسه الذي يتحاور دائماً مع مختلف حضارات العالم. هذا الفصل يشرح الأساسين الرئيسيين لهذا المفهوم: أولاً، آثار الدعوة الثقافية للولي تسعة كسابقة محلية؛ وثانياً، البعد الكوزموبوليتاني للإسلام في مسار التاريخ العالمي.

2.2. وصول الإسلام المبكر والتأقلم الروحي

تشير التاريخ إلى أن الإسلام قد وصل إلى جزر إندونيسيا منذ منتصف القرن السابع الميلادي عبر طرق التجارة التي فتحتها التجار العرب. في كتابه *The Golden Khersonese*، يكشف بول ويتلي أن التجار المسلمين أقاموا علاقات تجارية مع مملكة كالينغا في عهد الملكة سيمها، كما هو مسجل في مصادر أسرة تانغ¹³³. ولكن في هذه المرحلة المبكرة، كان وجود الإسلام لا يزال طابعه عابر للحدود وحصرياً؛ ولم يمس بعد البنية الاجتماعية والثقافية المحلية على نطاق واسع¹³⁴.

مع دخول القرن العاشر الميلادي، حدثت موجة هجرة جديدة من العائلات الفارسية والغوجاراتية، مثل عائلي لور وجواني، مما ساهم في إثراء ديناميكية الإسلام في منطقة نوسانتارا¹³⁵. أحد الشخصيات الصوفية التي تذكر في التقاليد المحلية هو الشيخ سوبكير، وهو عالم فارسي يقال إنه طهر أرض جاوة روحياً لتكون جاهزة لتلقي الدعوة الإسلامية¹³⁶. تشير هذه الأسطورة إلى وجود مرحلة مبكرة من التثاقف الإسلامي ذات طابع صوفي ورمزي، حيث بدأت قيم الإسلام تندمج مع بنية المعنى الثقافي المحلي.

¹³³ Paul Wheatley, *The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before A.D. 1500* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1961), pp. 213–216.

¹³⁴ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan, 2006), p. 27–30.

¹³⁵ Taufik Abdullah (ed.), *Islam di Nusantara: Sejarah Sosial-Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1985), p. 41.

¹³⁶ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Depok: LKIS, 2017), pp. 97–99.

ومع ذلك، فإن وجود هذه الجالية المسلمة المبكرة لا يعني بالضرورة حدوث تحول جماعي للسكان الأصليين. تشير ملاحظات ماركو بولو في نهاية القرن الثالث عشر إلى أن السكان المحليين في منطقة بيرلاك كانوا لا يزالون يمارسون الأرواحية وحتى أكل لحوم البشر، في حين أن المسلمين كانوا ينتمون إلى مجتمعات صينية وفارسية¹³⁷. كما أشار المؤرخ م. سي. ريكلفس إلى أن الإسلام لم يكن الدين السائد في معظم أنحاء إندونيسيا حتى القرن الخامس عشر¹³⁸. وهذا يدل على أن انتشار الإسلام في تلك الفترة كان محدودا من الناحية الاجتماعية والجغرافية.

2.3. الدعوة الثقافية وظهور الإسلام المتجذر

لم تحدث تغييرات كبيرة إلا عندما بدأت الدعوة الإسلامية تتخذ نهجا ثقافيا أكثر سياقية، خاصة في عصر ازدهار الأولياء - وخاصة الأولياء التسعة - في جاوة. لم يفرض هؤلاء الدعاة الرموز العربية، بل قاموا بتكييف الوسائط والرموز المحلية كوسيلة لنقل تعاليم الإسلام¹³⁹. تم استخدام العرائس والغناء والغاميلان والعمارة المحلية وحتى تقاليد السلامات كأدوات للدعوة، مما جعل الإسلام قريبا من المجتمع¹⁴⁰.

وهذا هو السبق التاريخي لفكرة توطين الإسلام: لم يأت الإسلام لإزالة الثقافة، بل لإثراء الثقافة المحلية وتوجيهها لتتوافق مع قيم التوحيد والعدالة والإنسانية. في هذا السياق، يظهر الإسلام كدين متجذر، غير منفصل، ولا يفرض شكلا واحدا للتعبير عن الدين¹⁴¹.

2.4. السياق التاريخي كأساس مفاهيمي

وبالتالي، فإن تاريخ وصول الإسلام وقبوله في جزر الملوك يظهر أن نجاح الأسلمة حدث من خلال عملية استيعاب الثقافة، وليس من خلال التعريب الشكلي. وهذا يتماشى مع مبدأ الإسلام

¹³⁷ Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, trans. Ronald Latham (London: Penguin Books, 1958), pp. 242–244.

¹³⁸ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, 4th ed. (Stanford: Stanford University Press, 2008), pp. 34–37.

¹³⁹ Alfian, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), p. 105.

¹⁴⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), pp. 52–56.

¹⁴¹ Abdurrahman Wahid, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Kritik Arabisme* (Yogyakarta: LKiS, 2015), pp. 61–63.

العالمي الذي يتسم بطابعه عبر التاريخي وعبر الثقافي. إن توطين الإسلام، كما صاغه غوس دور، هو في الواقع تجسيد لهذا النمط التاريخي في إطار معاصر، أي جعل الإسلام ذا صلة بالسياق الاجتماعي والثقافي لإندونيسيا اليوم دون أن يفقد جوهره اللاهوتي¹⁴².

2.5. آثار الدعوة التي قام بها والي سونغو (الأولياء التسعة) في نوسانتارا

النموذج الرئيسي والمصدر الأهم للإلهام لمفهوم توطين الإسلام هو أسلوب الدعوة الذي مارسه والي سونغو في جزيرة جاوة. قبل وقت طويل من صياغة مصطلح التوطن، وضعوا أساسه من خلال نهج دعوي سلمي ودقيق وملئ بالحكمة الثقافية. فعملية إسلامية في جزر إندونيسيا، وخاصة في جاوة، جارت دون عنف أو إكراه، بل من خلال عملية تآقف ناعمة ورمزية¹⁴³. لم يضع هؤلاء الدعاة أنفسهم في موقع القوة الأجنبية التي تعارض الثقافة المحلية، بل دخلوا وحلوا الحوار من الداخل. وهذه المقاربة الثقافية كانت مفتاح نجاحهم. والي سونغو استخدموا بوعي الرموز والوسائل المألوفة لدى المجتمع المحلي لنشر تعاليم الإسلام¹⁴⁴. واستخدم والي سونغو بوعي رموزا ووسائل مألوفة لدى المجتمع المحلي لنقل تعاليم الإسلام. ومن الأمثلة الملموسة على هذا النهج ما يلي:

• الفنون المسرحية: استخدام العرائس والغاميلان، وهما فنون أصيلة من جاوة، تمتلئ بقصص وقيم إسلامية¹⁴⁵. وتم توطين الإسلام على شخصيات العرائس، وتحتوي مسرحياتها على تعاليم التوحيد والأخلاق.

• العمارة: لم تقلد بناء المساجد بشكل صارم العمارة الشرق أوسطية. بدلا من ذلك، تتبنى المساجد المبكرة مثل مسجد ديماك الكبير شكل السقف المتداخل الذي هو تعديل للعمارة المحلية، بحيث لا يبدو غريبا على المجتمع¹⁴⁶.

¹⁴² Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Cak Nur: Biografi Intelektual Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas, 2010), pp. 122–123.

¹⁴³ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, 4th ed. (Stanford: Stanford University Press, 2008), pp. 35–36.

¹⁴⁴ Martin van Bruinessen, "Islamic Traditions in Java and the Madurese Hinterlands," dalam *Islam in the Indonesian World* (Bandung: Mizan, 2006), p. 71.

¹⁴⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985), p. 30.

¹⁴⁶ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jilid II: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia, 1996), pp. 152–153.

• التقاليد واللغة: تستخدم تعابير ثقافية محلية لترجمة مفاهيم الإسلام¹⁴⁷. وهذا يجعل تعاليم الإسلام أسهل في القبول والفهم لأنه لا يخلق غربة لغوية وثقافية¹⁴⁸.

من خلال هذه الاستراتيجية، لم يظهر الإسلام ككيان يهدد أو يقضي على الثقافة الراسخة¹⁴⁹. بل على العكس، ظهر الإسلام كقوة روحية تندمج مع التقاليد المحلية وتثريها¹⁵⁰. وبالتالي، يمكن اعتبار توطين الإسلام الذي طرحه غوس دور استمرارا وإحياء وتأكيذا على عملية تاريخية أثبتت نجاحها في نشر الإسلام بسلام في أرخبيل إندونيسيا.

2.6. البعد العالمي للتوطين في تاريخ الإسلام

على الرغم من ارتباطه بشكل خاص بإندونيسيا، فإن مفهوم التوطين له في الواقع جذور تاريخية عالمية في الحضارة الإسلامية. الإسلام، باعتباره ديناً موجهاً لجميع البشر (رحمة للعالمين)، أظهر منذ ظهوره قدرته على التحاور مع مختلف الثقافات¹⁵¹.

بدأ هذا العملية حتى عندما نزل الإسلام لأول مرة في شبه الجزيرة العربية¹⁵². لم تكن تعاليم الإسلام موجودة في فراغ ثقافي، بل تفاعلت بشكل ديناميكي مع الثقافة العربية الراسخة في ذلك الوقت¹⁵³. العديد من القيم والتقاليد الثقافية العربية الإيجابية تم استيعابها طالما أنها لا تتعارض مع مبادئ التوحيد والأخلاق الإسلامية، مثل احترام الضيف، والبلاغة في الكلام، وأهمية المحبة¹⁵⁴. في الوقت نفسه، قام الإسلام بتصحيح وإزالة الممارسات الثقافية الجاهلية التي تتعارض مع قيمه الأساسية، مثل التمييز العرقي واضطهاد النساء¹⁵⁵.

¹⁴⁷ Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Islam, Kebangsaan, dan Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 1999), p. 99.

¹⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1999), pp. 55–58.

¹⁴⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Mengurai Problematika Sosial Keagamaan Kontemporer*, p. 93.

¹⁵⁰ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), p. 71.

¹⁵¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), p. 241.

¹⁵² Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 21.

¹⁵³ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 104–105.

¹⁵⁴ Syed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1966), pp. 58–59.

¹⁵⁵ Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (London: Phoenix Press, 2000), pp. 20–21.

عندما انتشر الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية - عبر بلاد فارس والهند وآسيا الوسطى وأفريقيا وحتى جزر المحيط الهندي - استمر نمط التفاعل نفسه. لم يفرض الإسلام أبداً تجانساً ثقافياً عربياً على المجتمعات التي اعتنقت الإسلام حديثاً¹⁵⁶. بل على العكس، فقد أتاح مجالا واسعا لظهور تعبيرات متنوعة عن الدين، تعكس مزيجا بين تعاليم الإسلام الأساسية والحكمة المحلية¹⁵⁷. وقد أدى هذا العملية إلى ظهور أشكال مميزة من الحضارة الإسلامية، مثل الإسلام الفارسي الشعري والفلسفي، والإسلام الغربي الأفريقي الغني بالتقاليد الشفوية، أو الإسلام الإندونيسي التوفيقي والمتناغم¹⁵⁸.

وبالتالي، فإن توطين الإسلام ليس انحرافاً أو ابتكاراً جديداً خاصاً بإندونيسيا¹⁵⁹. إنه تجسيد لطبيعة الإسلام نفسه التي تتسم بالمرونة والديناميكية والسياقية. وقد أثبت التاريخ أن الإسلام لا يستطيع العيش في مختلف المناظر الثقافية فحسب، بل يستطيع أيضاً إثراء تعبيرات روحانية أتباعه من خلال التفاعل الإبداعي والانسجامي مع التقاليد المحلية¹⁶⁰.

في سياق توطين الإسلام، أصبح نهج الدعوة الذي يحترم القيم المحلية دون التضحية بمبادئ الإسلام الأساسية ذا أهمية بالغة. أشار ألوي شهاب إلى أن نجاح انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا لا ينفصل عن قدرة الدعوة على الاندماج مع الثقافة المحلية، طالما أن تلك القيم الثقافية لا تتعارض مع المبادئ الأساسية للإسلام¹⁶¹. ووفقاً له، "من المهم أن يتعلم الدعوة الجدد من تاريخ انتشار الإسلام في الماضي حتى لا يقعوا في فخ النهج التصادمي تجاه الاختلافات"¹⁶². تتوافق هذه الفكرة مع مفهوم توطين الإسلام الذي طرحه عبد الرحمن وحيد، حيث لا يظهر الإسلام كقوة هيمنة تفرض التغيير الاجتماعي، بل كقوة ثقافية تندمج مع القيم المحلية وتحييها بطريقة إسلامية.

¹⁵⁶ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 43.

¹⁵⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1975), p. 124.

¹⁵⁸ William R. Roff, *Studies on Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: NUS Press, 2009), p. 82.

¹⁵⁹ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1999), p. 45.

¹⁶⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 1981), p. 93.

¹⁶¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, p. 258.

¹⁶² المصدر السابق.

علاوة على ذلك، يؤكد شهاب على أن التسامح والحوار بين الأديان والتفاهم بين الأديان يجب أن يكونوا ركائز في بناء حياة اجتماعية سلمية وتعددية. ويشير إلى أهمية ثلاثة أشكال من التسامح: بين الأديان، وبين الجماعات الدينية والدولة، وبين الفاعلين في المجتمع المتعدد¹⁶³. وبالتالي، فإن الدعوة الإسلامية ليست مجرد أداة للتحويل، بل هي أيضا وسيلة لتجسيد القيم العالمية التي تتماشى مع الثقافة المحلية. ويؤكد هذا النموذج أن الإسلام في إندونيسيا لا يمكن فصله عن جذور الثقافة المحلية والتاريخ الاجتماعي للأمة، وأن عملية التوطين هي تجسيد حقيقي للدعوة الإسلامية الشاملة والمتجددة.

3. المبحث الثالث: التوطين والعربية والتوتر الهوياتي

من أحد الأهداف الرئيسية من صياغة مفهوم توطين الإسلام من قبل غوس دور هو تقديم بديل للاتجاهات الأخرى التي تزداد قوة بين بعض المسلمين، وهي الشكلية والعربية. فبالنسبة لغوس دور، العربية ليست الطريق الصحيح لتحقيق الإسلام الحقيقي، بل يمكن أن تسبب توترا ثقافيا. سيتناول هذا الفصل انتقادات غوس دور للعربية ويضع التوطين كطريق لترسيخ الهوية المحلية في إطار الإسلام.

3.2. انتقادات غوس دور للتشكيلية والعربية

لقد عبر غوس دور عن انتقاداته لـ "العربية" بشكل متسق منذ الثمانينيات، بالتزامن مع إطلاق فكرة "توطين الإسلام"¹⁶⁴. وفقا له، فإن العروبة هي محاولة لتبني وفرض أشكال الثقافة العربية - من اللغة والرموز إلى نمط الحياة - على المجتمعات غير العربية، بما في ذلك إندونيسيا، واعتبارها الشكل الوحيد الأصيل والمعياري للإسلام¹⁶⁵.

يحلل غوس دور أن هذه الظاهرة غالبا ما تنشأ من عدم ثقة بعض المسلمين بأنفسهم عند مواجهة "تقدم الغرب" الذي يعتبر علمانيا¹⁶⁶. وكرد فعل، يتم اتباع نهج التبعية للبناء الثقافي العربي

¹⁶³ المصدر السابق، ص. 259.

¹⁶⁴ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1999), p. 5.

¹⁶⁵ المصدر السابق، ص. 11-13.

¹⁶⁶ Abdurrahman Wahid, "Islam Indonesia dan Arabisasi," dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2001), p. 123.

الذي يعتقد أنه خطوة مؤكدة نحو الأسلمة. وهنا يكمن الخطأ. غوس دور يؤكد أن ”العربنة ليست بأسلمة“¹⁶⁷. فالأسلمة هي عملية استيعاب القيم الإسلامية العالمية في الحياة، بينما العربنة هي توحيد التعبير الثقافي.

هذا الرأي يتوافق مع تحليل مودوفير عبد الله الذي يرى أن العربنة غالباً ما تثير مقاومة ثقافية¹⁶⁸. فرض رموز لا تتناسب دائماً مع السياق الاجتماعي للمجتمع المحلي يمكن أن يخلق مسافة وحتى رفضاً، مما يعوق عملية الدعوة نفسها¹⁶⁹. والعروبة تفترض أنه لكي يكون المرء مسلماً صالحاً، يجب عليه التخلي عن هويته الثقافية وتبني الهوية الثقافية العربية¹⁷⁰. وهذا من شأنه أن يولد النزعة الحصرية وينتزع الإسلام من جذوره الاجتماعية.

3.3. التوطين كجهد للحفاظ على الهوية المحلية

كعكس للعربنة، يقترح توطين الإسلام كـ ”مصالحة“ بين الإسلام والقوى الثقافية المحلية. الهدف منه هو أن يتم تطبيق تعاليم الإسلام دون الحاجة إلى إزالة أو القضاء على الحكمة والهوية الثقافية المحلية¹⁷¹. فتوطين الإسلام يقدم بديلاً عن الشكلية الدينية الصارمة التي لا تتناسب دائماً مع سياق المجتمع الإندونيسي المتعدد.

الفرق الأساسي بينهما يكمن في طريقة النظر إلى العلاقة بين الدين والثقافة:

• العربنة تنظر إلى الثقافة المحلية على أنها شيء أدنى أو حتى عائق يجب إزالته واستبداله بالثقافة العربية التي تعتبر أكثر إسلامية¹⁷².

• وأما التوطين ينظر إلى الثقافة المحلية كشريك في الحوار ووسيلة مشروعة للتعبير عن قيم الإسلام، طالما أنها لا تتعارض مع المبادئ الأساسية للعقيدة¹⁷³.

¹⁶⁷ Wahid, *Pribumisasi Islam*, p. 12.

¹⁶⁸ Mudhofir Abdullah, *Islam dan Pluralisme: Akomodasi dan Resistensi Kalangan Muslim Terhadap Pluralisme Agama* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), p. 56.

¹⁶⁹ المصدر السابق، ص. 58.

¹⁷⁰ Wahid, *Pribumisasi Islam*, p. 14.

¹⁷¹ المصدر السابق، ص. 15.

¹⁷² Wahid, *Islam Indonesia dan Arabisasi*, dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2001), p. 124.

¹⁷³ Mudhofir Abdullah, *Islam dan Pluralisme: Akomodasi dan Resistensi Kalangan Muslim Terhadap Pluralisme Agama* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), p. 60.

وبالتالي، فإن تأصيل الإسلام ليس محاولة لتغيير جوهر تعاليم الإسلام، بل مجرد تكييف مظاهره وطرق التعبير عنه ليكون أكثر قبولا وفهما واندماجا مع حياة المجتمع¹⁷⁴. إذا كان التعريب ينطوي على خطر إثارة النزعة الحصرية والعزلة، فإن التوطين يفتح الطريق أمام ظهور وجه الإسلام الودود والسياقي والشامل¹⁷⁵. علاوة على ذلك، فإن هذا النهج لا يقتصر على البعد الثقافي فحسب، بل يمثل حاجة استراتيجية للحفاظ على التعددية وتعزيز روح التكامل الوطني في إندونيسيا في مواجهة التحديات الأيديولوجية العابرة للحدود¹⁷⁶.

بالتأكيد. سأواصل شرح هذا العمل الكتابي بتفصيل الفصلين 5 و 6، اللذين يركزان على المظاهر العملية لتوطين الإسلام وأهميته في سياق إندونيسيا الحديثة.

3.4. إسلام نوسانتارا كعملية توطين

تجد فكرة توطين الإسلام، التي هي فكرة نظرية، شكلها العملي الأكثر واقعية في خطاب وحركة "إسلام نوسانتارا". بقيادة جماعة نخضة العلماء (NU)، أصبح إسلام نوسانتارا تعبيرا اجتماعيا ودينيا عن الجهود الرامية إلى ترسيخ الإسلام في الواقع الثقافي الإندونيسي. وسيتناول هذا الفصل كيف تطور إسلام نوسانتارا باعتباره تجسيدا للتوطين، ودوره كرواية مضادة (مضادة للهيمنة)، ومقارنته بفكرة الإسلام التقدمي.

3.5. من الفكرة إلى الحركة الاجتماعية الدينية

إذا كان توطين الإسلام فكرة قدمها عبد الرحمن واحد، فإن إسلام نوسانتارا هو تجسيد ملموس لتلك الفكرة في شكل حركة اجتماعية دينية¹⁷⁷. وإسلام نوسانتارا يفهم على أنه نتيجة لعملية تتألف بين تعاليم توطين الإسلام، التي مصدرها الله، والثقافة المحلية التي مصدرها الإنسان، دون أن يفقد أي

¹⁷⁴ Wahid, *Pribumisasi Islam*, p. 16.

¹⁷⁵ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), p. 257.

¹⁷⁶ المصدر السابق، ص. 258-259.

¹⁷⁷ Ahmad Suaedy, *Islam Nusantara: Islam untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: LKiS, 2015), p. 21.

منهما هويته¹⁷⁸. هذا هو استمرار مباشر لفكرة غوس دور حول تآلف تعاليم الإسلام في الثقافة المحلية دون التضحية بالقيم الأساسية للدين¹⁷⁹.

هذه العملية تحاكي بشكل واسع طريقة الدعوة التي اتبعها الأولياء التسعة الذين قاموا بحوار بين النصوص المعيارية (القرآن والحديث) والواقع المحلي في الأرخبيل¹⁸⁰. وأصبح إحياء هذا المفهوم أكثر قوة، خاصة بعد المؤتمر الثالث والثلاثين لجمعية نخضة العلماء في عام 2015، الذي رفع رسميا إسلام نوسانتارا كموضوع رئيسي له¹⁸¹. وبالتالي، فإن إسلام نوسانتارا ليس مجرد تسمية جغرافية، بل هو نوع أو خاصية من خصائص الإسلام في هذه المنطقة، وهو إسلام ودود ومتسامح ومعتدل (وسط)¹⁸². إنه إسلام تجريبي فريد من نوعه، نتج عن تفاعل وتعريف وتوطين تعاليم الإسلام العالمية مع الواقع الاجتماعي والثقافي في إندونيسيا¹⁸³.

3.6. إسلام نوسانتارا كقوة مضادة للهيمنة

في المشهد الاجتماعي الديني المعاصر، لا يقتصر دور الإسلام النصائري على كونه سردا ثقافيا فحسب، بل يلعب أيضا دورا كمضاد للهيمنة (قوة مضادة) في مواجهة الخطاب الديني المتطرف والمتشدد والعاور للحدود الوطنية¹⁸⁴. الحركات الراديكالية غالبا ما تفرض تفسيرا وحيدا وحصريا وترفض المحلية، التي تعتبرها انحرافا¹⁸⁵. الإسلام النصاري موجود لمواجهة هيمنة هذا الخطاب.

بالاستناد إلى نظرية الهيمنة لأنطونيو غرامشي، لا يتم فرض سلطة مجموعة ما فقط من خلال الهيمنة القسرية، بل أيضا من خلال القيادة الفكرية والأخلاقية التي تقبلها المجتمع طواعية¹⁸⁶. في هذا السياق، يمكن فهم الإسلام النصائري على أنه مشروع ثقافي يقاوم هيمنة خطاب الإسلام المتطرف

¹⁷⁸ Sahiron Syamsuddin, "Islam Nusantara sebagai Model Keberislaman yang Humanis dan Inklusif," dalam *Islam Nusantara: Dari Ma'had ke Dunia*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017), p. 52.

¹⁷⁹ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1999), pp. 12–14.

¹⁸⁰ Komaruddin Hidayat, "Kearifan Lokal dan Keindonesiaan dalam Islam," dalam *Islam Nusantara*, ed. Ahmad Baso (Bandung: Mizan, 2015), p. 67.

¹⁸¹ "Hasil Mukhtar Ke-33 NU di Jombang Tahun 2015," *Dokumen Resmi PBNU*, diakses 2024.

¹⁸² Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Politik Keumatan* (Jakarta: Pustaka Afid, 2016), p. 93.

¹⁸³ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Membumikan Islam dalam Masyarakat Indonesia*, p. 146.

¹⁸⁴ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Konsep Politik Keumatan* (Jakarta: Pustaka Afid, 2016), p. 141.

¹⁸⁵ Rumadi Ahmad, *Islam Nusantara: Dari Konsep hingga Gerakan* (Jakarta: LTN PBNU, 2015), p. 88.

¹⁸⁶ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 57.

من خلال تعزيز القاعدة الثقافية المحلية ونشر التفسير الديني الشامل¹⁸⁷. إنه لا يقاوم بالعنف، بل من خلال تشكيل الرأي العام والتعليم وإحياء التقاليد التي عاشت لفترة طويلة جنبا إلى جنب بسلام مع الإسلام¹⁸⁸. وبهذه الطريقة، يصبح الإسلام النصائري حصنا ثقافيا وفي الوقت نفسه رواية مضادة قادرة على إضعاف تأثير الأيديولوجيات غير الملائمة لواقع الأمة الإندونيسية¹⁸⁹.

وبالتالي، فإن الإسلام النصائري والإسلام التقدمي هما وجهان لعملة واحدة: جهود توطين الإسلام في إندونيسيا. كلاهما شريكان استراتيجيان في الحفاظ على الوسطية وحماية الأمة من تيار التطرف.

4. المبحث الرابع: أهمية التوطن في سياق الوسطية

في خضم التحديات المعقدة التي يواجهها العصر، يظهر مفهوم توطين الإسلام أهمية وضرورة متزايدة. لم يعد هذا النهج مجرد خطاب لاهوتي أو استراتيجية دعوية، بل أصبح حاجة استراتيجية للحفاظ على وحدة الأمة وتعزيز الحياة الدينية السليمة. سيشرح هذا الفصل هذه الضرورة في سياق التحديات الحديثة ودورها كأساس لبرنامج الوسطية في إندونيسيا.

4.2. مواجهة تحديات العولمة والاستقطاب

تتميز الحقبة الحديثة بتدفق العولمة وسرعة المعلومات وزيادة الاستقطاب في فهم الدين¹⁹⁰. تتطلب هذه التحديات نهجا إسلاميا أكثر شمولية ومرونة وتوافقا مع السياق¹⁹¹. وفي خضم تدفق الأيديولوجيات العابرة للحدود الوطنية التي غالبا ما تكون جامدة ولا تتوافق مع الواقع المحلي، يقدم

¹⁸⁷ Sahiron Syamsuddin, "Strategi Kultural NU dalam Membangun Islam Moderat," dalam *Islam Nusantara dalam Bingkai Moderasi Beragama*, ed. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), p. 70.

¹⁸⁸ Ahmad Suaedy, *Islam Nusantara: Islam untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: LKiS, 2015), p. 103.

¹⁸⁹ Azyumardi Azra, *Reformasi Paradigma Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2012), p. 192.

¹⁹⁰ Azra, Azyumardi. *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Kehilangan Arah* (Jakarta: Mizan, 2004), p. 89.

¹⁹¹ Suaedy, Ahmad. *Islam Nusantara: Islam untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: LKiS, 2015), p. 114.

”توطين الإسلام“ بديلا ضروريا للغاية¹⁹². هذا النهج يسمح للمسلمين بتصفية المعلومات والتأثيرات العالمية مع الحفاظ على جذورهم الثقافية وحكمتهم المحلية. وبالتالي، لا ينفصل المسلمون بسهولة عن هويتهم ويكونون قادرين على مواجهة الاستقطاب بموقف أكثر حكمة واعتدالا¹⁹³.

4.3. تعزيز الوثام والهوية الوطنية

أحد أهم إسهامات توطين الإسلام هو قدرته على الحفاظ على التنوع وتعزيز الوثام الاجتماعي¹⁹⁴. من خلال إتاحة المجال للثقافة المحلية لتكون جزءا من التعبير الديني، يمنع هذا النهج حدوث توتر بين الدين والعادات¹⁹⁵. وهذا يعزز بشكل مباشر الهوية الإسلامية المميزة لإندونيسيا - وهي هوية سلمية ومتسامحة ومتجذرة بقوة في القيم الثقافية النبيلة للأمة¹⁹⁶. تؤكد توطين الإسلام أن كون المرء مسلما ملتزما لا يعني بالضرورة أن يكون ”غريبا“ في وطنه. لذلك، فهي ليست مجرد استراتيجية للدعوة، بل هي فكر تقدمي يقدر الواقع الاجتماعي والثقافي باعتباره مجالا مهما في الحياة الدينية¹⁹⁷.

4.4. توطين الإسلام كأساس للوسطية

وأهمية توطين الإسلام تصل إلى ذروتها عندما ترتبط ببرنامج ”الوسطية“ الذي تطرحه الحكومة الإندونيسية، ولا سيما وزارة الشؤون الدينية. من الناحية النظرية، يمكن اعتبار توطين الإسلام وتجسيده في شكل الإسلام النصاري أساسا معرفيا وتطبيقا ملموسا لبرنامج الوسطية¹⁹⁸.

¹⁹² Rumadi Ahmad. *Islam Nusantara: Dari Konsep hingga Gerakan* (Jakarta: LTN PBNU, 2015), p. 93.

¹⁹³ Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), p. 203.

¹⁹⁴ Syamsul Anwar. ”Moderasi Beragama dalam Perspektif Muhammadiyah,” dalam *Moderasi Beragama dalam Tradisi Islam Indonesia* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019), p. 108.

¹⁹⁵ Baso, Ahmad. *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Konsep Politik Keumatan* (Jakarta: Pustaka Afid, 2016), p. 181.

¹⁹⁶ Alwi Shihab. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), p. 258.

¹⁹⁷ Komaruddin Hidayat. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Konteks Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 2006), p. 122.

¹⁹⁸ Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019), p. 22.

والخصائص الرئيسية لإسلام نوسانتارا — السياقية، المتسامحة، المحترمة للتقاليد، التقدمية، والمحررة — هي انعكاس للمبادئ الأساسية للوسطية الدينية¹⁹⁹. إسلام نوسانتارا هو تجسيد حقيقي للإسلام رحمة للعالمين (رحمة للكون)، الذي يجلب السلام والسعادة لجميع البشر²⁰⁰. إنه الجواب لنشر ”إسلام الرحمة، وليس إسلام الغضب“²⁰¹. وبالتالي، فإن توطين الإسلام لا يقتصر على ترسيخ تعاليم الإسلام بشكل نمطي، بل إنه يحيي روح المحلية في الممارسات الدينية بما يتماشى مع الأهداف السامية للشريعة (مقاصد الشريعة)²⁰². في هذا الإطار، يصبح توطين الإسلام قوة مهمة في مواجهة تحديات التطرف والحفاظ على وحدة الأمة الإندونيسية المتعددة.

5. الخلاصة

توطين الإسلام، كما اقترحه وصاغه عبد الرحمن واحد (غوس دور)، هو إطار عمل فكري واستراتيجية ثقافية أساسية لحياة الإسلام في إندونيسيا. إنه عملية ”توطين“ تعاليم الإسلام العالمية بحيث يمكنها التحاور والاندماج بشكل متناغم مع الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي دون أن تفقد جوهر ومضمون تعاليمها. هذا المفهوم ليس محاولة للسينكريتية — خلط المعتقدات — أو الجاوية ذات الطابع الخا. يتم وضع حدود واضحة من خلال التمييز بين المعايير الدينية الثابتة (الثوابت)، مثل أداء الطقوس الدينية، ومجال التعبير الثقافي (المعاملات) الذي يتسم بالمرونة والانفتاح على التكيف.

من الناحية التاريخية، فإن توطين الإسلام ليس فكرة منفصلة عن جذورها. إنها استمرار وتقنين لأساليب الدعوة التي اتبعتها الأولياء التسعة في جزر الأندونيسية، والتي أثبتت نجاحها في نشر الإسلام من خلال نهج ثقافي سلمي ومتعاطف. علاوة على ذلك، يتوافق هذا النهج مع الطابع العالمي لتاريخ

¹⁹⁹ Ahmad Suaedy. *Islam Nusantara: Islam untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: LKiS, 2015), p. 55.

²⁰⁰ Rumadi Ahmad. *Islam Nusantara: Dari Konsep hingga Gerakan* (Jakarta: LTN PBNU, 2015), p. 97.

²⁰¹ Alwi Shihab. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 2001), p. 149.

²⁰² Sahal Mahfudh dan Mohammad Darwis, eds. *Moderasi Islam: Perspektif Nahdlatul Ulama* (Jakarta: LTN PBNU, 2017), p. 40.

الإسلام نفسه، الذي أظهر منذ البداية قدرته على التفاعل الديناميكي مع مختلف حضارات العالم دون فرض التجانس الثقافي العربي.

ويعتبر *والي سونغو* من مرجعية ممثلة لتوطين الإسلام، وهم لم يأتوا بوجه السلطة أو القسر. لقد حضروا بنهج لطيف ومتواضع. إحدى الاستراتيجيات الأكثر فعالية التي استخدموها هي الفنون والثقافة المحلية — مثل العرائس والغاميلان. العرائس لم تكن مجرد ترفيه، بل في أيدي الأولياء تحولت إلى مسرح لتعليم الأخلاق. قصص العرائس تحتوي على قيم التوحيد والصدق والنضال الأخلاقي. بينما أصبحت أنغام الغاميلان أداة روحية تلامس قلوب الناس، وتخلق جوا من السلام والتدين.

كما لم يترددوا في استخدام اللغة المحلية والرموز التقليدية، بدءا من الملابس وحتى المصطلحات الدينية التي تم تكييفها مع مفردات المجتمع الجاوي. جعل هذا النهج الدعوة ذات صلة ومفهومة ولا تهدد الهوية المحلية.

في العصر الحالي، يجب إحياء روح الواليسونغو في برنامج الوسطية. نحن نعيش في مجتمع متنوع - ثقافيا ولغويا وحتى في طريقة النظر إلى الدين. النهج الرسمي والصفوي للغاية يمكن أن يخلق مسافة. على العكس من ذلك، يمكن أن يكون النهج الثقافي الذي يركز على الحوار والتعاطف والتكيف المحلي جسرا فعالا لنشر قيم الاعتدال.

وقد أثبت الواليسونغو أن الدين يمكن أن يتواجد بسلام، ويكون متجذرا، ومصدرا للسعادة دون أن يفقد روحه الإلهية. والآن، تقع على عاتقنا مهمة مواصلة هذا الإرث — ليس فقط كقصة تاريخية، بل كاستراتيجية للمستقبل.

في السياق الحديث، يقدم توطين الإسلام بديلا حاسما عن اتجاهات العروبة والشكليات الدينية الصارمة. إذا كانت العروبة تنطوي على احتمال انتزاع الإسلام من جذوره الثقافية وإثارة المقاومة، فإن إضفاء الطابع المحلي يصبح طريقا للتوفيق بين الإيمان والهوية المحلية، وتعزيز التكامل الوطني.

وفي النهاية، تكمن أهمية توطين الإسلام في دوره كأساس لتحقيق الانسجام الاجتماعي كأساس عملي لجدول أعمال الوسطية الوطني. إنها شكل من أشكال الاجتهاد الاجتماعي والثقافي الذي يؤكد أن الإسلام يمكن أن يكون قوة تحويلية سلمية ومتسامحة وذات صلة في مجتمع متعدد الثقافات. وبالتالي، فإن توطين الإسلام ليس تنازلا لاهوتيا، بل هو استراتيجية دعوية تقدمية تعزز هوية الإسلام في إطار الهوية الإندونيسية، باعتبارها تجسيدا حقيقيا لـ "رحمة للعالمين".

الفصل الثالث:

تحليل برنامج الوساطة (السياسات، التنفيذ، والسياق الوطني)

التمهيد

هذا الفصل سيتناول بشكل خاص وبالتفصيل سياسة الوساطة التي تم تفعيلها رسمياً من قبل وزارة الشؤون الدينية والشؤون الدينية في جمهورية إندونيسيا منذ عام 2019²⁰³. هذا النقاش مهم للغاية نظراً لأن الوساطة لم يعد مجرد خطاب، بل أصبح برنامجاً وطنياً ذا أولوية مدججاً في خطة التنمية الوطنية المتوسطة الأجل (RPJMN).²⁰⁴ سيتم توجيه التركيز الرئيسي للتحليل إلى الجوانب النظرية التي تقوم عليها هذه السياسة، وعملية إضفاء الطابع المؤسسي عليها في هيكل البيروقراطية الحكومية، ومختلف أشكال تنفيذها على أرض الواقع. هذه السياسة هي استجابة الدولة للتحديات المتزايدة المتمثلة في التطرف والتشدد والتعصب الديني التي تهدد وحدة دولة جمهورية إندونيسيا (NKRI) وقيم بانكاسيلا²⁰⁵. من خلال فهم بنية هذه السياسة، نأمل أن نتمكن من تحديد الإنجازات والتحديات والمشكلات المصاحبة لها بشكل أكثر وضوحاً وشمولية.

اختيار عام 2019 كنقطة انطلاق للدراسة في هذا الفصل ليس بدون سبب. تم تحديد هذا العام رسمياً من قبل وزارة الشؤون الدينية باعتباره "عام الوساطة"²⁰⁶. يمثل هذا التحديد علامة فارقة مهمة في تاريخ السياسة الدينية في إندونيسيا، حيث تم مؤسسية مفهوم الاعتدال، الذي كان في السابق ينتشر بشكل أكبر في مجال الفكر والخطاب في منظمات المجتمع المدني، على نطاق واسع من قبل الدولة²⁰⁷. في هذا العام، بدأت خطوات استراتيجية متعددة، بدءاً من إصدار كتاب جيب بعنوان "الوساطة" كدليل رسمي²⁰⁸، وصولاً إلى عقد اجتماع عمل وطني (Rakernas) تناول بشكل

²⁰³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Buku Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019), p. iii.

²⁰⁴ Kementerian PPN/Bappenas, *RPJMN 2020–2024: Buku I Agenda Pembangunan Nasional* (Jakarta: Bappenas, 2020), pp. 94–95.

²⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Panduan Penguatan Moderasi Beragama* (Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, 2021), p. 2.

²⁰⁶ المصدر السابق، ص. 5.

²⁰⁷ Ismatu Ropi, "Moderasi Beragama dan Tantangannya di Era Disrupsi," dalam *Moderasi Beragama dalam Perspektif Akademik dan Praktik Sosial Keagamaan* (Jakarta: Kemenag RI, 2020), p. 12.

²⁰⁸ Kementerian Agama RI, *Buku Moderasi Beragama*, p. 5.

صريح موضوع تعزيز الاعتدال²⁰⁹. وبذلك، أصبح عام 2019 لحظة فارقة في وضع الأساس لتحويل الوسطية من فكرة إلى برنامج عمل منظم وقابل للقياس في إطار السياسة الوطنية²¹⁰.

للدراصة النقدية والمتعمقة لبرنامج الوسطية، سيتم استخدام منظورين نظريين رئيسيين، هما نهج الأسلمة ونهج توطين الإسلام، وعلاقتهما بالخطاب القومي الديني الأوسع نطاقاً²¹¹. يتيح لنا نهج الأسلمة رؤية كيفية تبني القيم الإسلامية العالمية، مثل الوسطية، وترجمتها إلى سياسات الدولة. في حين يساعدنا نهج توطين الإسلام على تحليل كيفية سعي هذا البرنامج إلى استيعاب القيم الثقافية والحكمة المحلية في جزر الأنتارا، مثل التعاضد والتشاور، والتحاور معها، حتى لا يصبح مفهوماً غريباً ونخبوياً²¹². العلاقة بين هذين النهجين وروح القومية تصبح ذات صلة لرؤية كيف يتم وضع الوسطية كجسر يربط بين الالتزام القومي والتعبير الديني السلمي والشامل²¹³.

1. المبحث الأول: تأصيل مفهوم الوسطية

الوسطية كمفهوم سياسي حديث يرجع في الأصل إلى تقاليد فكرية كبيرة مختلفة، وهي مفهوم الوسطية في التقاليد الإسلامية والمعتدلة في الفلسفة الغربية²¹⁴. على الرغم من أن كلاهما يتضمن فكرة أهمية التوازن والعدالة ورفض كل أشكال التطرف، فإن الفهم العميق لكليهما يتطلب مراجعة من خلال السياق الاجتماعي والتاريخي الذي أنتجتهما²¹⁵. فهم جذور هذين المفهومين مهم حتى لا يتم اختزال معنى الوسطية إلى مجرد شعار أو تسوية فارغة، بل يفهم على أنه مبدأ أخلاقي وإطار سياسي راسخ، متجذر في تراث الفكر المحلي والعالمي على حد سواء²¹⁶.

²⁰⁹ المصدر السابق، ص. 8-9.

²¹⁰ Alamsyah M. Djafar, "Transformasi Gagasan Moderasi ke Ranah Kebijakan," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 15, no. 1 (2021): 55.

²¹¹ Syamsul Rijal, "Islamisasi dan Pribumisasi Islam: Jalan Tengah dalam Dinamika Keberagamaan," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 24, no. 3 (2020): 208–209.

²¹² Abdul Munir Mulkhan, *Islam Mutakhir dan Kearifan Lokal* (Yogyakarta: LKiS, 2005), p. 71–72.

²¹³ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2017), p. 144.

²¹⁴ Muhammad Al-Bakry, *Wasathiyah dalam Islam: Konsep dan Praktik* (Jakarta: Kencana, 2021), pp. 17–18.

²¹⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Fondasi Keagamaan dalam Masyarakat Multikultural* (Bandung: Mizan, 2004), p. 133.

²¹⁶ Muhammad Ali, *Pluralisme dan Perdamaian: Perspektif Agama-Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), p. 99.

نُهج الوسطية يرفض بشكل أساسي استخدام مصطلحات تصادية مثل "العدو" أو "الخصم" أو "محرارة" أولئك الذين يعتبرون متطرفين. بل إن هدفه الأساسي هو دعوة أولئك الذين يعتبرون متطرفين أو متجاوزين للحدود إلى العودة إلى موقف أكثر عدلا وتوازنا في ممارسة الدين. لتحقيق هذا الهدف، يستخدم الوسطية إطارا فكريا يميز بين التعاليم الدينية ذات القيمة العالمية وتلك ذات الطابع الخاص. التعاليم العالمية، مثل إقامة العدل وحماية كرامة الإنسان، هي قيم يعترف بصدقها جميع البشر بغض النظر عن خلفيتهم الدينية. في حين أن التعاليم الخاصة تتعلق بجوانب معينة من المعتقدات والممارسات الخاصة بمجموعة أو مذهب معين داخل دين ما، والتي قد لا تعترف بها المجموعات الأخرى²¹⁷.

جوهر الوسطية هو القيم الأخلاقية المستمدة من جوهر الدين لتحسين جودة الدين الشامل، بحيث يكون لكل دين نقطة مشتركة في السعي لتحقيق الصالح العام من خلال الطريق الوسط. المبدأ الأساسي الذي يتم الترويج له هو الموقف العادل والمتوازن (التوازن) في التعامل مع جميع الأمور. يشرح الباحث المسلم إسماعيل رجي الفاروقي معنى التوازن أو الوسط الذهبي باعتباره محاولة لتجنب القطبين المتطرفين غير المرجحين، مع السعي بنشاط لإيجاد نقطة التقاء لدمجهما. يتم تطبيق هذا التوازن في مختلف الجوانب، مثل تحقيق التوازن بين الفردية المطلقة والجماعية المطلقة، وبين السعي وراء السعادة الشخصية والحفاظ على الصالح العام²¹⁸.

في إطار هذا الإطار، تصبح الحدود بين الموقف المعتدل والموقف المتطرف أكثر وضوحا. وفقا للقمان حكيم سيف الدين، يمكن اعتبار طريقة النظر أو الممارسة الدينية متطرفة إذا استوفت ثلاثة معايير على الأقل. أولا، إذا كانت هذه الممارسة تنكر وتسيء إلى القيم الإنسانية السامية التي تشكل جوهر التعاليم الدينية، مثل ممارسة العنف باسم الجهاد. ثانيا، إذا قام شخص ما باسم الدين بانتهاك وتجاوز الإجماع الوطني - مثل بانكاسيلا ودستور 1945 - الذي أصبح اتفاقا مشتركا. ثالثا، إذا أدت الممارسة الدينية إلى انتهاك القوانين واللوائح المعمول بها من أجل تحقيق النظام الاجتماعي.

²¹⁷ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Kemenag RI, 2019), p. 22.

²¹⁸ Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), p. 74.

1.2. المعنى الاشتقاقي والديني

الوسطية في اللغة مأخوذة من الجذر (و-س-ط)، وتدل على معان تتراوح بين الاعتدال والخيرية والتوازن بين طرفين متقابلين. وقد جاء في لسان العرب لابن منظور "الوسط من كل شيء أعدل، وفلان أوسط قومه: أي أعدلهم وأفضلهم منزلة، وقوم وسط: أي خيار وعدول"²¹⁹. ومن الناحية الاشتقاقية، مصطلح الوسطية في الإسلام مشتق من الجذر الوسط (وسط) الذي يعني الوسط، والعدل، والتوازن، والأفضل. هذا المفهوم له أساس لاهوتي قوي ومركزي في القرآن الكريم، خاصة في سورة البقرة الآية 143²²⁰، التي تذكر صراحة أن المسلمين هم "أمة وسطى" (أمة الوسط أو الأمة العادلة والمختارة). هذه الإشارة ليست مجرد وصف، بل هي تكليف للمسلمين بأن يكونوا شهوداً على البشرية جمعاء من خلال التمسك بمبادئ العدل والتوازن²²¹.

ويؤكد تفسير الطبري لتلك الآية أن لفظ الوسط في هذا السياق لا يعني الوسط الجغرافي أو العددي فحسب، بل يعني كذلك العدل والميزان والامتياز الأخلاقي²²². فالمسلمون في نظر الطبري يشار إليهم بأمة وسطى لأنهم أمة وسط، لأنهم أمة وسط، أي أمة عدل ومختارة، ومكلفون بالشهادة على الأمم الأخرى. وبعبارة أخرى، فإن هذه الأمة توضع كمثل أعلى في التمسك بقيم الحق والعدل في العلاقات الاجتماعية والروحية على حد سواء. وهذا المعنى يقوي الأساس المعياري لمفهوم الوسطية الدينية، لأنه يؤكد على أهمية أن تكون متوازنة وغير متطرفة وقادرة على التوسط وتقديم الحلول في ظل التنوع. وفي هذا الإطار، فإن الوسطية ليست مساومة على المبادئ الدينية، بل هي وسيلة لتحقيق العدالة والمنفعة في الحياة المشتركة.

²¹⁹ ابن منظور، *لسان العرب*، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1981)، مادة "وسط"، ج. 7 ص. 428.

²²⁰ {وكذلك جعلكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا ألفيلة ألتى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم}

²²¹ Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), p. 215.

²²² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، ط 1 (القاهرة: دار هجر، 1422هـ/2001م)، ج. 6 ص. 626-627.

تاريخياً، ظهرت فكرة الوسطية كرد فعل جذلي على مختلف الاتجاهات المتطرفة في تاريخ الفكر والحركة الإسلامية. فمن ناحية²²³، أصبحت وسيلة وسطية ترفض التطرف والتصلب لدى جماعات مثل الخوارج الذين يسهل عليهم التكفير (التكفيريون). من ناحية أخرى، أصبحت أيضاً عامل توازن بين المذاهب الفكرية المفرطة في العقلانية (التي تقدس العقل) والمفرطة في النصية (التي تلتزم بالنص حرفياً)²²⁴. في العصر المعاصر، عادت رواية الوسطية إلى الظهور باعتبارها الخطاب المضاد الأكثر صلة لمواجهة تحديات التطرف والإرهاب، وللبناء نظام اجتماعي متناغم في مجتمع متعدد الأطياف²²⁵.

أحد العلماء المعاصرين الأكثر إصراراً على توضيح مفهوم الوسطية هو الشيخ يوسف القرضاوي. في العديد من أعماله، ولا سيما في كتابه "فقه الوسطية الإسلامية والتجديد"، يؤكد القرضاوي أن الوسطية ليست مجرد موقف وسط رياضياً أو موقفاً محايداً لا مبدأ له. بل هو مبدأ نوعي ينطوي على معاني العدل والتوازن والحكمة²²⁶. يقول القرضاوي: «الوسطية الإسلامية ليست موقفاً محايداً بين طرفين متطرفين، بل هي موقف العدل والحق والهدى المستقيم»²²⁷.

وبعض أفكار القرضاوي حول الوسطية تشمل ما يلي:

• التوازن بين النص والعقل: الإسلام الوسطي هو الإسلام الذي لا يقع في فخ الحرفية الصارمة، ولا ينحرف في العقلانية الجامحة. إنه يحترم سلطة الوحي (النص) ويتيح في الوقت نفسه مجالاً للعقل لفهم السياق (المقاصد) وواقع العصر (فقه الواقع)²²⁸.

• العدل والتناسب: الوسطية تعني وضع كل شيء في مكانه المناسب بشكل متناسب. وهذا لا يعني التنازل عن الحقيقة، بل هو انحياز للعدل في جميع جوانب الحياة، سواء في العبادة أو المعاملات²²⁹.

²²³ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 24–26.

²²⁴ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2009), p. 92.

²²⁵ يوسف القرضاوي، *فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومناورات* (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الأسلمة والتجديد، 1430هـ/2009م)، ص. 16.

²²⁶ المصدر السابق،

²²⁷ المصدر السابق، ص. 23.

²²⁸ المصدر السابق، ص. 54-56.

²²⁹ المصدر السابق، ص. 60.

• رفض التطرف (الغلو): فكرة الوسطية هي في جوهرها شكل من أشكال مقاومة كل أشكال التطرف (الغلو) والتعصب والعنف باسم الدين²³⁰. وهي نقيض ظاهرة التكفير التي تشوه صورة الإسلام²³¹.

• الانفتاح على الحداثة: يربط القرضاوي الوسطية بموقف منفتح وإيجابي تجاه تقدم العلوم والتكنولوجيا والديمقراطية وحقوق الإنسان، طالما أن ذلك لا يتعارض مع المبادئ الأساسية لتعاليم الإسلام²³².

• تمثيل عالمية الإسلام: الوسطية هي انعكاس للإسلام باعتباره رحمة للعالمين (رحمة للكون). وهي تظهر وجه الإسلام الشامل والمتسامح والقادر على الحوار مع مختلف الحضارات والثقافات.

1.3. الوسطية عند قريش شهاب وهاشم كمال

في إندونيسيا، يعد العالم المسلم م. قريش شهاب أحد أكثر الشخصيات سلطة في شرح مفهوم الوسطية. في مؤلفه الكبير، تفسير المصباح، يفسر عبارة "أمة وسطا" في الآية 143 من سورة البقرة على أنها ليست موقفاً وسطاً من الناحية الهندسية، بل هي أمة مختارة تتمتع بصفات أخلاقية تتمثل في العدل والتوازن. وفقاً لشهاب، الوسطية في الإسلام ليس موقفاً متردداً أو تنازلياً يضحي بمبادئ العقيدة²³³. بل هو القدرة على وضع الأشياء في مكانها الصحيح بشكل عادل ومتناسب، وتجنب القطبين المتطرفين: الإفراط (المبالغة) والتقصير (الإهمال أو الاستخفاف)²³⁴.

الوسطية في نظر شهاب تشمل التوازن في مختلف الأبعاد، مثل بين الروحانية والمادية، وبين حقوق الفرد والواجبات الاجتماعية، وبين الإيمان الراسخ والانفتاح في التعامل مع الاختلافات²³⁵. ويضيف أن تحقيق الوسطية يتطلب ثلاثة عوامل رئيسية على الأقل: أولاً، امتلاك معرفة كافية بتعاليم الدين وسياقه الاجتماعي؛ ثانياً، استبدال العواطف الدينية المتطرفة بحب عميق للدين؛ وثالثاً، توخي

²³⁰ المصدر السابق، ص. 67.

²³¹ المصدر السابق، ص. 75.

²³² المصدر السابق، ص. 82.

²³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 348.

²³⁴ المصدر السابق، ص. 351.

²³⁵ المصدر السابق، ص. 355-356.

الحذر واليقظة دائما حتى لا ينزلق المرء إلى التطرف²³⁶. وبالتالي، فإن الوسطية هي تجسيد ملموس للإسلام كدين يجلب الرحمة للكون²³⁷.

الباحث الدولي محمد هاشم كمال، في كتابه "الطريق الوسط في الإسلام"، يعزز وجهة النظر القائلة بأن الوسطية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعدالة (العدل)²³⁸. بل إنه يصف العدل بأنه المرادف المفاهيمي الأقرب للاعتدال²³⁹. ويبرز كمال أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه فسر كلمة الوسط في القرآن الكريم بأنها العدل، مما يدل على أن التوازن المقصود ليس حيادا سلبيا، بل تعبيرا إيجابيا عن القيم السامية²⁴⁰.

علاوة على ذلك، يوضح كمال أن الوسطية ليست شكلا من أشكال التنازل عن المبادئ، بل هي انعكاس للقوة الأخلاقية لرفض كل أشكال التطرف²⁴¹. كما يدمج الوسطية مع مفهوم الحكمة. في الحالات التي لا تكفي فيها العدالة الشكلية لإيجاد الحلول المثلى، تتطلب الوسطية حكمة قادرة على رؤية المصلحة الأوسع، وهو نهج معروف في التقاليد القانونية الإسلامية باسم السياسة الشرعية (السياسة المتوافقة مع الشريعة)²⁴².

1.4. الوسطية في الفلسفة اليونانية الرومانية

مفهوم الوسطية في الحضارة الغربية (moderatio) له جذور يمكن تتبعها إلى عصر الفلسفة اليونانية القديمة، خاصة في أفكار سقراط وأفلاطون وأرسطو²⁴³. أرسطو، من خلال عمله "الأخلاق النيقوماخية"، قدم بشكل منهجي فكرة "الوسط الذهبي" (الطريق الوسطى للفضيلة). وفقا له، كل فضيلة (مثل الشجاعة أو الكرم أو الصدق) هي نقطة وسط بين قطبين متطرفين كلاهما سيئ: أحدهما

²³⁶ المصدر السابق، ص. 359.

²³⁷ المصدر السابق، ص. 360.

²³⁸ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p.26 .

²³⁹ المصدر السابق، ص. 27.

²⁴⁰ المصدر السابق، ص. 24-25.

²⁴¹ المصدر السابق، ص. 30.

²⁴² المصدر السابق، ص. 86-88.

²⁴³ Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 152.

هو الإفراط (excess) والآخر هو النقص (deficiency) على سبيل المثال، فضيلة الشجاعة هي الطريق الوسط بين الجبن (النقص) والتهور المتهور (الإفراط)²⁴⁴.

هذا المبدأ لا ينطبق فقط على أخلاقيات الفرد، بل أيضا على فلسفته السياسية. أرسطو يرى أن أفضل شكل للحكم هو الحكم المختلط (mixed government)، الذي يجمع بين أفضل عناصر الأوليغارشية والديمقراطية لتجنب الطغيان من جهة والفوضى من جهة أخرى²⁴⁵. ثم واصل فلاسفة رومانيون مثل شيشرون هذه التقليد، مشيدين بالوسطية باعتباره فضيلة سياسية وأخلاقية أساسية لاستقرار الجمهورية²⁴⁶.

1.5. التطور في العصر المسيحي وعصر التنوير

وفي العصور الوسطى، طور القديس توما الأكويني أفكار أرسطو ووائمها مع اللاهوت المسيحي. أكينوس دمج مفهوم الوسطية في الإطار الأخلاقي المسيحي، مؤكدا على أهمية التناغم بين العقل والوحي الإلهي²⁴⁷. ومع ذلك، فإن مفهوم الوسطية كمبدأ سياسي حديث وجد زخه في عصر التنوير (القرنين السابع عشر والثامن عشر)²⁴⁸. استخدم فلاسفة التنوير فكرة الوسطية لمعارضة مطلقة الملكية والتعصب الديني.

جون لوك، على سبيل المثال، شدد على أهمية التسامح الديني وتقييد سلطة الحكومة من خلال القانون كأساس لنظام اجتماعي عادل²⁴⁹. تم تعزيز هذه الفكرة لاحقا من قبل مونتسكيو في كتابه "روح القوانين"، حيث صاغ مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. الهدف من ذلك هو إنشاء نظام ضوابط وتوازنات يمنع تركيز السلطة المطلقة ويضمن حكومة متوازنة²⁵⁰.

²⁴⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1999), Book II.

²⁴⁵ Aristotle, *Politics*, trans. Carnes Lord (Chicago: University of Chicago Press, 2013), Book IV, 1294a.

²⁴⁶ Cicero, *De Officiis*, trans. Walter Miller (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913), Book I, pp. 93–94.

²⁴⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II–II, Q. 64–65.

²⁴⁸ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 110.

²⁴⁹ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983), pp. 26–27.

²⁵⁰ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne Cohler et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Book XI, Chapter 6.

في الوقت نفسه، رأى مفكرون مثل ديفيد هيوم وإدموند بيرك أن الوسطية هو الترياق ضد التطرف السياسي والثورات المدمرة، مع التركيز على أهمية التقاليد والإصلاح التدريجي والاستقرار الاجتماعي²⁵¹.

1.6. الوسطية في الديمقراطية الحديثة

تراث فكر عصر التنوير جعل الوسطية أحد الأركان الرئيسية في نظام الديمقراطية الليبرالية الحديثة²⁵². ويتجسد ذلك في شكل الدستورية وسيادة القانون وحماية حقوق الأقليات والثقافة السياسية التي تركز على الحوار والتسوية. في الفلسفة السياسية المعاصرة، يسعى مفكرون مثل جون رولز، بمفهومه عن العدالة كإنصاف، إلى إيجاد مبادئ العدالة التي يمكن أن تقبلها جميع المواطنين في مجتمع تعددي، وهو جهد يركز في جوهره على روح الاعتدال²⁵³.

الوسطية هو مبدأ أساسي في مواجهة التطرف الأيديولوجي، سواء من اليمين أو اليسار السياسي، خاصة بعد مأساة الحرب العالمية الثانية وفي سياق تحديات العولمة الحالية²⁵⁴.

2. المبحث الثاني: ربط القومية والوسطية

لا يقتصر هذا المبحث على مناقشة نظرية حول القومية فحسب، بل يسعى أيضا إلى ربطها بأحد القضايا الأكثر إلحاحا في إندونيسيا حاليا، وهي الوسطية²⁵⁵. في سياق إندونيسيا، حيث تلعب الدين دورا مركزيا في حياة المجتمع²⁵⁶، فإن العلاقة بين الروح القومية والممارسات الدينية تصبح عاملا

²⁵¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 114–117.

²⁵² Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: W. W. Norton, 2003), pp. 20–25.

²⁵³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 11–15.

²⁵⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 305.

²⁵⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2019), p. 8.

²⁵⁶ Greg Barton, *Indonesia's Struggle: Jihad, Democracy and the Middle Way* (Sydney: UNSW Press, 2004), p. 13.

رئيسيا في تحقيق الانسجام الاجتماعي²⁵⁷. ويمكن فهم برنامج الوسطية الذي أطلقته الحكومة على أنه محاولة لمواءمة التعبير الديني مع الالتزام القومي الشامل والمتسامح²⁵⁸.

وبالتالي، ستحلل الفصول التالية كيف يوفر مفهوم القومية — خاصة من منظور أندرسون — أساسا لبرنامج الوسطية²⁵⁹. القومية السليمة توفر مظلة للهوية الجماعية تسمح بتنامي التنوع الديني دون أن يتعارض مع بعضه البعض²⁶⁰. على العكس من ذلك، فإن الوسطية يعمل على ضمان عدم استغلال القومية من قبل التفسيرات الدينية الحصرية والمثيرة للانقسام²⁶¹. التفاعل الديناميكي بين هذين الركنين هو محور التركيز الرئيسي لهذا البحث.

2.2. تراجع دور الدين: هيمنة الاستعمار والعلمانية

مشروع الحداثة، الذي تم إدخاله إلى مختلف أنحاء العالم من خلال الاستعمار ونشر أفكار عصر التنوير، جلب معه فكرة العلمانية. تسعى العلمانية إلى وضع الدين في المجال الخاص وفصله عن المجال العام، مثل السياسة والقانون والعلوم²⁶². في المجتمعات التي نمت في ظل القومية العالمية، شهد الدين تراجعاً في دوره الاجتماعي²⁶³. بدأت المؤسسات الدينية، التي كانت في السابق مركز الحياة الاجتماعية والسياسية، تتهمش بفعل المؤسسات الحديثة العلمانية للدولة. غالبا ما ينظر إلى هذه العملية على أنها خطوة تقدمية نحو مجتمع أكثر عقلانية وتسامحا. لكن هذه النظرة تعرضت لانتقادات حادة لأنها تعتبر مبسطة للواقع وتغفل الخصوصية التاريخية للمجتمعات غير الغربية.

²⁵⁷ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan, 2006), p. 211.

²⁵⁸ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, p. 10.

²⁵⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 2006), p. 113.

²⁶⁰ Al Makin, *Religion, Nation and Democracy in Indonesia* (London: Routledge, 2021), p. 99.

²⁶¹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Moderasi Beragama dan Integrasi Sosial," dalam *Moderasi Beragama: Konsep dan Implementasi*, ed. Muhammad Adlin Sila et al. (Jakarta: Balitbang Diklat Kemenag RI, 2020), p. 45.

²⁶² Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 2.

²⁶³ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 20–21.

2.3. نقد العلمانية: منظور طلال أسد

طلال أسد، في عمله المؤثر، تشكيلات العلمانية (2003)، يقدم نقدا عميقا لافتراض عالمية العلمانية²⁶⁴. يعتقد أسد أن العلمانية ليست مجرد فصل محايد بين الدين والدولة، بل هي عقيدة سياسية وفئة معرفية نشأت من تاريخ محدد للمسيحية في الغرب²⁶⁵. ويوضح كيف أن مفهومي ”العلماني“ و”الديني“ هما في حد ذاتهما نتاج للسلطة التي أعادت تعريف ماهية الدين والأخلاق والحياة العامة²⁶⁶.

من خلال نهج جينالوجي، يتتبع أسعد كيف أن العلمانية كمشروع سياسي عالمي غالبا ما تستخدم لتبرير التدخل والهيمنة على المجتمعات غير الغربية²⁶⁷. وهو يدحض الأسطورة القائلة بأن العلمانية تجلب التسامح تلقائيا، موضحا كيف أن العنف الدولة العلمانية الحديثة لا يزال مستمرا، بل وغالبا ما يتم إضفاء الشرعية عليه باسم التقدم أو الأمن القومي²⁶⁸. يحثنا أسعد على تطوير ”أنثروبولوجيا العلمانية“، وهي دراسة نقدية تكشف كيف تشكل العلمانية تجارب الحياة والقانون وحتى جسد الإنسان²⁶⁹. يتحدى عمله قراءتنا للعلاقة بين الدين والدولة بشكل أكثر سياقية ونقدية، دون الوقوع في فخ الثنائية البسيطة بين ’الدين‘ التقليدي و’العلمانية‘ الحديثة²⁷⁰.

2.4. عودة الدين (إعادة التدين في العالم)

على عكس فرضية العلمانية التي تنبأت بزوال دور الدين مع التحديث، شهد الربع الأخير من القرن العشرين ظاهرة معاكسة: عودة الدين على الساحة العالمية²⁷¹. هذه الظاهرة التي أطلق عليها

²⁶⁴ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 1.

²⁶⁵ المصدر السابق، ص. 25.

²⁶⁶ المصدر السابق، ص. 28.

²⁶⁷ المصدر السابق، ص. 45.

²⁶⁸ المصدر السابق، ص. 103.

²⁶⁹ المصدر السابق، ص. 134.

²⁷⁰ المصدر السابق، ص. 160.

²⁷¹ Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999), 1.

بيتر ل. بيرغر اسم "إعادة التدين للعالم" تظهر أن الدين لم يمت، بل تحول²⁷². هذا النهضة ليست مجرد عودة للطقوس أو الرموز الدينية، بل هي نهضة للدين كفاعل اجتماعي-سياسي مهم²⁷³.

لم يعد الدين ينظر إليه فقط على أنه قوة من الماضي، بل أصبح "مصدر طاقة اجتماعية" قوي²⁷⁴. إنها قادرة على تحريك المقاومة ضد الهيمنة الأجنبية والهيمنة العلمانية والظلم الاجتماعي²⁷⁵. يمكن النظر إلى هذا النهضة على أنها شكل من أشكال المقاومة ضد مشروع العلمنة الشاملة الذي يعتبر أنه يفرض فصلا تاما بين الدين والشؤون العامة — وهو نموذج لا يتناسب دائما مع السياق الاجتماعي والثقافي في العديد من البلدان²⁷⁶.

2.5. تحول دور الدين في الفضاء العام

هذا الانتعاش العالمي يطرح أسئلة مهمة حول الدور والوظيفة الجديدة للدين في المجتمع الحديث²⁷⁷. كما أوضح خوسيه كازانوف، فإن الدين يمر بعملية "إلغاء الخصوصية"، حيث يخرج من المجال الخاص ويعود إلى المجال العام بدور جديد²⁷⁸. لم يعد الدين يؤدي وظيفة روحية طقسية فحسب، بل شهد تحولا في دوره ليصبح قوة حديثة وحتى تقدمية²⁷⁹.

ومن بين هذه الوظائف الجديدة ما يلي:

• أن تكون مصدرا للقيم الأخلاقية والمعنوية في النظام الديمقراطي، وتوفير أساسا للخطاب حول العدالة وحقوق الإنسان²⁸⁰.

→ وفقا لكاسانوف، يمكن أن يكون الدين بمثابة "حصن" للقيم العامة التي تتحدى ادعاءات الدولة والسوق المطلقة.

²⁷² المصدر السابق، ص. 2.

²⁷³ المصدر السابق، ص. 3-4.

²⁷⁴ المصدر السابق، ص. 5.

²⁷⁵ المصدر السابق، ص. 6.

²⁷⁶ المصدر السابق، ص. 9.

²⁷⁷ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 3.

²⁷⁸ المصدر السابق، ص. 5.

²⁷⁹ المصدر السابق، ص. 20.

²⁸⁰ المصدر السابق، ص. 25-26.

• ملء الفضاء العام بالخطاب حول التضامن والهوية الجماعية ونقد سياسات الدولة²⁸¹.

→ يصف كازانوفاً هذه العملية بـ "الظهور العلني"، كما في حركة التضامن في بولندا، حيث أصبح الدين أساس النضال الجماعي ضد طغيان الدولة.

• العمل كقوة دافعة اجتماعية وسياسية فعالة، قادرة على حشد الجماهير لأغراض معينة، بما في ذلك في حركة القومية²⁸².

→ يضرب كازانوفاً مثالا بالثورة الإسلامية في إيران، والأصولية البروتستانتية في أمريكا، والكاثوليكية في ثورة نيكاراغوا كدليل على التعبئة السياسية بواسطة الدين.

بعبارة أخرى، لقد تكيف الدين مع الحداثة ووجد طرقاً جديدة ليظل ذا صلة وتأثير في النظام العالمي المعاصر.

2.6. دراسة حالة عالمية عن صعود الدين

يمكن ملاحظة تحول دور الدين في العديد من الأمثلة الملموسة في جميع أنحاء العالم²⁸³:

• الثورة الإسلامية الإيرانية (1979)

كانت هذه الثورة نقطة تحول كبيرة في تاريخ السياسة والدين في العالم الحديث. بقيادة آية الله روح الله الخميني، أطاحت الثورة الإيرانية بالشاه محمد رضا بهلوي الذي كان علمانيا ومؤيداً للغرب. لم يقتصر هذا الحراك على حشد الشيعة من خلال رموز دينية مثل عاشوراء والإمامة، بل صاغ أيضاً أيديولوجية ثورية قائمة على تعاليم الإسلام²⁸⁴. دولة إيران الإسلامية بعد الثورة جعلت ولاية الفقيه (قيادة العلماء) أساساً للنظام السياسي، مما يدل على أن الدين قادر على أن يكون أساساً للشرعية السياسية الحديثة التي تتحدى هيمنة العلمانية والليبرالية الغربية. هذه الثورة ألهمت أيضاً العديد من

²⁸¹ المصدر السابق، ص. 42-43.

²⁸² المصدر السابق، ص. 58-60.

²⁸³ المصدر السابق، ص. 58.

²⁸⁴ Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: NYU Press, 1993), p. 3-6.

الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي باعتبارها رمزا للمقاومة ضد الإمبريالية والهيمنة العالمية²⁸⁵.

• حركة التضامن في بولندا

حركة التضامن (Solidarność) التي ظهرت في أوائل الثمانينيات هي مثال قوي على كيفية أن الدين — في هذه الحالة الكاثوليكية — يمكن أن يصبح قوة اجتماعية سياسية. بقيادة ليخ فاونسا، بدأت هذه الحركة من نقابة العمال في غدانسك وسرعان ما تطورت إلى حركة وطنية شاركت فيها الكنيسة الكاثوليكية كشريك أخلاقي وروحي²⁸⁶. لعب البابا يوحنا بولس الثاني، الذي كان من أصل بولندي، دورا كبيرا في إضفاء الشرعية الأخلاقية والروح المعنوية على نضال الشعب البولندي. قدمت الكنيسة الكاثوليكية مكانا آمنا للتجمع ونشر رسالة المقاومة، مما جعل الدين الدعامية الرئيسية للنضال ضد النظام الشيوعي الملحد القمعي²⁸⁷. ساهم نجاح هذه الحركة بشكل كبير في سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية.

• عودة الأصولية البروتستانتية في الولايات المتحدة

في الولايات المتحدة، ظهرت منذ الثمانينيات ظاهرة اليمين الديني — وهو تحالف من الجماعات المسيحية المحافظة النشطة سياسيا. رفضوا قيم الليبرالية العلمانية التي اعتبروها تقوض القيم الأخلاقية المسيحية، وبدأوا في التأثير على السياسة العامة، لا سيما في قضايا مثل الإجهاض والتعليم وحقوق المثليين ودور الدين في المدارس²⁸⁸. قاد شخصيات مثل جيرى فالويل وبات روبرتسون حركة الأغلبية الأخلاقية والتحالف المسيحي، اللذين أصبحا قوة مهمة في الحزب الجمهوري²⁸⁹. تحت قيادة الرئيس رونالد ريغان وشخصيات محافظة أخرى، ازداد نفوذ هذه المجموعة، حتى أنه ظهر في السياسة الخارجية الموجهة نحو القيم المسيحية²⁹⁰.

²⁸⁵ Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 12–18.

²⁸⁶ Casanova, *Public Religions*, p. 60–61.

²⁸⁷ Timothy A. Byrnes, *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 35.

²⁸⁸ William Martin, *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America* (New York: Broadway Books, 1996), p. 115.

²⁸⁹ المصدر السابق، ص. 120.

²⁹⁰ Andrew R. Murphy, *Prodigal Nation: Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 172–175.

توضح هذه الأمثلة أن صعود الدين ظاهرة عالمية تتجاوز مختلف التقاليد الدينية والأنظمة السياسية. لم يعد الدين حاضرا فقط في شكل روحانية فردية، بل ظهر أيضا كفاعل اجتماعي سياسي نشط، يملأ الفضاء العام بأجندات أخلاقية وأخلاقية وهويات جماعية. وهذا يؤكد مجددا أن الدين لا يزال قوة تاريخية لا يمكن تجاهلها في العالم المعاصر.

3. المبحث الثالث: تاريخ الجدل حول أساس الدولة بين القوميين والملتزمين

استقلال إندونيسيا لم يكن نتيجة نضال مجموعة واحدة، بل كان ثمرة تعاون مختلف القوى، لا سيما القوى القومية والدينية وحتى الشيوعية في البداية²⁹¹. تاريخ صياغة أساس الدولة، بانكاسيلا، لا يمكن فصله عن الجدل الحاد بين القوى القومية والقوى الإسلامية (الدينية)، حيث قدم كل طرف أفكاره المثالية لإندونيسيا المستقلة²⁹².

الجماعة الإسلامية ناضلت من أجل أن تكون دولة إندونيسيا قائمة على الشريعة الإسلامية، بينما أرادت الجماعة القومية دولة قومية محايدة دينيا وتضم جميع الفئات. الصراع بين هذين المعسكرين بلغ ذروته في الجدل حول "ميثاق جاكارتا". لكن في النهاية، كان الاعتبار الأهم الذي ركز عليه مؤسسو الدولة هو وحدة وسلامة جميع مكونات الأمة من سابنج إلى ميروك²⁹³.

الوعي بأهمية الحفاظ على الوحدة هو الذي دفع قادة الإسلام إلى التسامح بقبول حذف سبع كلمات من ميثاق جاكارتا، من أجل تحقيق دولة قومية شاملة. هذا الحدث التاريخي أصبح سابقة مهمة تظهر أن الالتزام القومي يمكن أن يكون نقطة التقاء تتجاوز الاختلافات الأيديولوجية الدينية.

3.2. تحديات التبشير في المجتمعات المتعددة الأديان

ومن منظور اجتماعي في المجتمعات الحديثة، غالبا ما ينظر إلى المعتقدات الدينية على أنها أمر نهائي وشخصي²⁹⁴. بمعنى أن المعتقدات التي يعتنقها الفرد هي جزء من حقوقه الأساسية التي لا يجوز

²⁹¹ Alfian, *Politik Islam, Kegiatan Konstituante 1956–1959* (Jakarta: LP3ES, 1981), p. 45.

²⁹² Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), p. 123.

²⁹³ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2009), p. 45.

²⁹⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 435.

المساس بها أو إجباره على تغييرها من قبل أتباع ديانات أخرى²⁹⁵. على الرغم من أن كل دين لديه حجج لاهوتية حول صحة تعاليمه²⁹⁶، إلا أن الواقع الاجتماعي في المجتمعات المتعددة الأديان يتطلب وجود موقف من الاحترام المتبادل²⁹⁷. والوثام بين أتباع الأديان في هذا السياق لا يعني المساواة بين جميع المعتقدات، بل الاستعداد للعيش جنباً إلى جنب بسلام دون المساس بالخصوصية الدينية للآخرين²⁹⁸.

ومع ذلك، فإن وجهة النظر التي تؤكد على خصوصية المعتقدات غالباً ما تثير الجدل، خاصة بين أتباع الديانة نفسها²⁹⁹. وهذا يمثل تحدياً كبيراً للأديان التي تتسم بطبيعتها بالشمولية والتبشيرية، والتي لديها مهمة عقائدية لنشر تعاليمها في جميع أنحاء العالم³⁰⁰.

3.3. عقيدة نشر التعاليم عبر الأديان

التوتر بين مطالب الوثام الاجتماعي وولاية نشر التعاليم واضح جداً في الأديان الكبرى مثل الإسلام والمسيحية والكاثوليكية³⁰¹.

في الإسلام، ينظر إلى كل مسلم على أنه داعية إلى الله (داعية أو مناد إلى سبيل الله). يمكن أداء واجب الدعوة هذا بطرق مختلفة وفقاً لمهنة ومكانة كل فرد، سواء كفرد أو كجزء من المجتمع³⁰². ومع ذلك، يؤكد القرآن نفسه على أن الدعوة يجب أن تتم بطريقة حكيمة (حكمة)، وتعليم جيد، وحوار لطيف، دون إكراه³⁰³.

²⁹⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), p. 112.

²⁹⁶ John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973), pp. 45–47.

²⁹⁷ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Crossroad, 1991), p. 102.

²⁹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), p. 187.

²⁹⁹ Paul Freston, "Evangelical Christianity and Democracy in Latin America," *Evangelical Christianity and Democracy in the Global South*, ed. Terence O. Ranger (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 77.

³⁰⁰ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), p. 26.

³⁰¹ Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994), p. 86.

³⁰² Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2009), p. 120.

³⁰³ {أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدْلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (سورة النحل: 125)

في التقاليد المسيحية والكاثوليكية، يعتبر نشر الإنجيل (التبشير) مهمة أساسية لا تنفصل عن الإيمان³⁰⁴. وصية يسوع العظيمة في إنجيل متى 28:19-20 هي الأساس اللاهوتي للمسيحيين ليكونوا شهودا ويبشروا بالخلاص لجميع الأمم³⁰⁵. كما تؤكد الوثائق الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، مثل (1990) *Redemptoris Missio*، على أهمية مهمة التبشير في العالم الحديث³⁰⁶. ومع ذلك، تؤكد هذه الوثيقة أيضا أن الكنيسة لا تفرض، بل تقترح فقط، ويجب أن تحترم دائما الأفراد والثقافة وضمير كل شخص³⁰⁷. وبالمثل، تؤكد وثيقة لوزان (1974) الصادرة عن البروتستانت على أن التبشير يجب أن يتم بتواضع واحترام لكرامة الإنسان وحرية³⁰⁸.

3.4. القوانين الحكومية: الجهود للحفاظ على الوثام

الصراع المحتمل الناشئ عن الحماس الدعوي والمهمة من جهة، ومبدأ حرية الدين من جهة أخرى، كان مصدر قلق كبير للحكومة الإندونيسية، خاصة خلال فترة النظام الجديد³⁰⁹. من أجل الحفاظ على الاستقرار الوطني والوثام، أصدرت الحكومة آنذاك عددا من السياسات التي تهدف إلى تنظيم ممارسات نشر الدين³¹⁰. من خلال مننديات مثل منندي الوثام بين أتباع الأديان (FKUB)، تم التأكيد على أنه لا يجوز لأتباع دين ما دعوة أتباع دين آخر إلى تغيير معتقداتهم إلا على أساس الرغبة الشخصية الخالصة³¹¹.

تم تعزيز هذه الجهود التنظيمية بإصدار قرار مشترك (SKB) من وزيرين - وهما وزير الأديان ووزير الداخلية - في عام 2006، والذي يلزم كل أتباع الديانات باحترام أتباع الديانات الأخرى

³⁰⁴ David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 56.

³⁰⁵ Injil Matius 28:19-20, *Alkitab Terjemahan Baru* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002).

³⁰⁶ Paus Yohanes Paulus II, *Redemptoris Missio* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), artikel 5.

³⁰⁷ المصدر السابق، 39. artikel.

³⁰⁸ *The Lausanne Covenant*, Lausanne Committee for World Evangelization, 1974.

³⁰⁹ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 209.

³¹⁰ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), p. 164.

³¹¹ Kementerian Agama RI, *Pedoman Forum Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2010), pp. 14-15.

وعدم فرض إرادتهم في نشر الديانات³¹². على الرغم من أن هذه السياسات تهدف إلى الحفاظ على الوثام الاجتماعي، إلا أن تنفيذها لا يلقى قبولا دائما من جميع الأطراف³¹³. في سجلات التاريخ، جاءت اعتراضات كبيرة من الكنيسة، ولا سيما من المسيحيين البروتستانت، الذين اعتبروا هذه القيود شكلا من أشكال إنكار حرية ممارسة تعاليم دينهم بالكامل³¹⁴.

3.5. سياسة الهوية: استغلال الدين من أجل السلطة

سياسة الهوية، خاصة تلك القائمة على الدين، تعد أحد التهديدات الأكثر خطورة على استمرار الوثام الديني في مجتمع متعدد الأديان مثل إندونيسيا³¹⁵. تحدث هذه الظاهرة عندما يتم استغلال الهوية والمشاعر الدينية بشكل استراتيجي لتحقيق مكاسب سياسية³¹⁶. في الممارسة العملية، لم يعد الدين مصدرا للقيم النبيلة مثل السلام والمحبة والعدالة، بل تم التلاعب به ليصبح أداة لتعبئة الجماهير، وتشويه صورة الخصوم السياسيين، وتبرير هيمنة مجموعة معينة³¹⁷.

مثل هذه الاستراتيجيات تخلق بطبيعتها استقطابا حادا بين مجموعة "نحن" (الأغلبية) و"هم" (الأقلية)، مما يؤدي في النهاية إلى تآكل الثقة المتبادلة بين أتباع الأديان³¹⁸. ظهور المواقف الحصرية وغير المتسامحة نتيجة لسياسة الهوية يؤدي بشكل مباشر إلى تدمير النظام الاجتماعي السلمي والمتناغم³¹⁹. والأخطر من ذلك، أن سياسة الهوية تنطوي على إمكانية أن تصبح أرضا خصبة لنشر الأفكار المتطرفة، وتقسيم وحدة الأمة، وإضعاف دور المؤسسات الحارسة للوثام مثل FKUB³²⁰.

³¹² Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia, *Surat Keputusan Bersama No. 9 Tahun 2006 dan No. 8 Tahun 2006*, tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama.

³¹³ International Crisis Group, *Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree*, Asia Briefing No. 78 (Jakarta/Brussels: ICG, 2008), pp. 4–5.

³¹⁴ Andreas Harsono, "Religious Freedom in Indonesia: The Problem of Minorities," *Human Rights Watch*, 2010, <https://www.hrw.org>.

³¹⁵ Greg Barton, *Islamic Radicalism and Political Violence in Indonesia* (London: Routledge, 2010), p. 198.

³¹⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, 2006), p. 112.

³¹⁷ Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Decline in Indonesia," *Pacific Affairs* 91, no. 2 (2018): 261–282.

³¹⁸ Robin Bush, *Religious Politics and Minority Rights: The Political Role of Christian Churches in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2020), p. 85.

³¹⁹ Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah," *Studia Islamika* 20, no. 1 (2013): 1–30.

³²⁰ Syafiq Hasyim, "State and Religion: Considering the Implementation of Islamic Law in Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 1 (2015): 1–25.

انتخابات رئيس منطقة جاكرتا (Pilkada) في عام 2017 هي المثال الأكثر وضوحا وإثارة للقلق على كيفية تدمير سياسة الهوية القائمة على الدين للتماسك الاجتماعي³²¹. خلال تلك الانتخابات، استغل عدد من الفاعلين السياسيين القضايا الدينية بشكل مكثف ومنهجي لمهاجمة المرشح الحالي، باسوكي تجاها بورناما (أهوك)، الذي ينتمي إلى أقلية عرقية ودينية³²².

السبب الرئيسي كان مقطع فيديو لخطاب أهوك يتطرق إلى تفسير الآية 51³²³ من سورة المائدة. تم تضخيم هذه القضية واستخدامها كحملة سلبية من قبل مجموعات معينة، مما أدى إلى حشد جماهيري ضخم في سلسلة من المظاهرات تحت شعار "حملة الدفاع عن الإسلام"³²⁴. لم يتم حشد المشاعر الدينية في منطيات الحملة الانتخابية فحسب، بل غمرت أيضا الفضاء العام ووسائل التواصل الاجتماعي، مما أدى إلى موجة من التعصب والانقسام الاجتماعي العميق³²⁵. الانتخابات المحلية التي كان من المفترض أن تكون احتفالا بالديمقراطية تحولت إلى ساحة للقطبية الهوية الخطيرة³²⁶.

أظهرت العديد من الأبحاث التي أجريت بعد هذه الأحداث انخفاضاً في مستوى الثقة بين أتباع الأديان المختلفة وزيادة في المواقف الحصرية والتمييزية، خاصة في المجتمعات الحضرية³²⁷. هذه الحالة تعكس بشكل مثير ممدى فعالية سياسة الهوية كأداة للوصول إلى السلطة، ولكن مع مخاطر عالية جدا على استقرار ووثام الأمة³²⁸.

³²¹ Marcus Mietzner and Burhanuddin Muhtadi, "Explaining the 2016 Islamist Mobilization in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation," *Asian Studies Review* 42, no. 3 (2018): 479–497.

³²² Greg Fealy, "Bigger than Ahok: Explaining the 2 December Mass Rally," *Indonesia at Melbourne*, December 2016, <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au>.

³²³ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} (سورة المائدة: 51)

³²⁴ Human Rights Watch, "Indonesia: Mass Protests, Blasphemy Charges," December 2016, <https://www.hrw.org/news/2016/12/06>.

³²⁵ Dave McRae, "Indonesia's Polarised Democracy," *Lowy Institute Analysis*, 2017.

³²⁶ Eve Warburton and Liam Gammon, *Indonesia: The Dangers of Democratic Decline*, Southeast Asia Research Centre Working Paper No. 248 (Hong Kong: City University, 2019).

³²⁷ Saiful Mujani Research and Consulting (SMRC), "Laporan Survei Nasional Pasca-Pilkada DKI 2017," Mei 2017.

³²⁸ Mujiburrahman, "Islam dan Politik Identitas: Refleksi atas Pilkada DKI Jakarta 2017," dalam *Islam dan Politik Identitas di Indonesia*, ed. Zainal Abidin Bagir (Yogyakarta: CRCS UGM, 2017), 7–15.

كما تم تسجيل التأثير المدمر لانتخابات 2017 في جاكرتا في العديد من الدراسات العلمية. أكد موجيب الرحمن (2017) أن:

"انتخابات 2017 في جاكرتا هي أحد الأمثلة الأكثر وضوحا على كيفية استخدام الدين كأداة سياسية. وقد أظهرت الاستقطاب الاجتماعي والسياسي خلال عملية الانتخابات بوضوح التأثير السلبي للسياسة الهوياتية على التكامل الاجتماعي والوثام بين الأديان³²⁹.

وفي نفس السياق، يسلط بورهان الدين مختادي (2018) الضوء على:

"أدت الحملات الانتخابية القائمة على العرق والديانة في انتخابات حاكم جاكرتا إلى إثارة التفرقة الاجتماعية التي أدت إلى الإقصاء الديني. تم اختزال الخطاب الديني إلى أداة للتعبئة السياسية وزاد من حدة التوتر بين المجموعات.³³⁰

تؤكد هذه الاقتباسات الأكاديمية الحجة القائلة بأن سياسة الهوية القائمة على الدين لا تهدد التنوع فحسب، بل تقوض بشكل أساسي ثقة الجمهور في العملية الديمقراطية نفسها³³¹.

3.6. التعددية كضرورة ونموذج إندونيسي

في خضم تهديدات السياسة الهوياتية، أصبح إعادة تأكيد قيم التعددية ضرورة حتمية. في السياق الإندونيسي، ينظر إلى التعددية الإيجابية التي تحقق الانسجام الاجتماعي على أنها تجسيد حقيقي لتعاليم الإسلام التي هي رحمة للعالمين³³². مفهوم التعددية، كما أكد عليه مفكرون مسلمون بارزون مثل نورشوليش مدجيد وقریش شهاب، ينظر إليه حتى على أنه حتمية إلهية أو سنة الله³³³. التعددية ليست مجرد حقيقة اجتماعية عن وجود التنوع، بل تنطوي أيضا على مطلب أخلاقي لكل فرد بأن يكون قادرا على العيش جنبا إلى جنب في وئام³³⁴.

³²⁹ المصدر السابق.

³³⁰ Burhanuddin Muhtadi, *Populisme, Politik Identitas dan Dinamika Elektoral: Pilkada Jakarta dalam Perspektif Demokrasi* (Jakarta: Gramedia, 2018), pp. 111–113.

³³¹ المصدر السابق، ص. 122.

³³² Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), p. 383.

³³³ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), p. 67.

³³⁴ Komaruddin Hidayat, "Pluralisme dalam Perspektif Islam," *Journal of Islamic Studies* 13, no. 2 (2004): 151–170.

ويقع مفهوم الرحمة في الإسلام في صميم التعاليم الإسلامية التي تؤكد على أهمية الرحمة والتسامح والإنسانية. في كلاسيكيات الإسلام، توصف الطبيعة الرحيمة للنبي محمد ﷺ بأنها مثال عالمي يجلب السلام للبشرية جمعاء. وتصبح هذه القيم الأساس اللاهوتي لأهمية الوسطية في الدين. لذلك، فإن فكرة الوسطية الدينية التي تم تطويرها في إندونيسيا لها أساس قوي في التقاليد الإسلامية وتتماشى مع الرسالة النبوية الشاملة والجامعة³³⁵.

ونجاح إندونيسيا إلى حد ما في الحفاظ على الوثام بين الأديان، على الرغم من مواجهتها لتحديات مختلفة، قد جذب انتباه المجتمع الدولي³³⁶. ولا يخلو ذلك من دور غالبية المسلمين المعتدلين في إندونيسيا ووجود وعي جماعي لجعل الوثام جزءا من ثقافة الأمة³³⁷. وقد أشاد عدد من المفكرين الدوليين مثل فاضل رحمن ولورانس سوليفان ومحمود أيوب بإندونيسيا واعتبروها نموذجا مثاليا في خلق حياة دينية متناغمة، وهو إنجاز لا يتوفر دائما في الدول الغربية³³⁸. ومن المفارقات أن الوعي بهذه القيمة الاستراتيجية غالبا ما لا يحظى بالتقدير الكافي من قبل المجتمع الإندونيسي نفسه لأنه يعتبر أمرا عاديا³³⁹. لذلك، فإن التحدي المستقبلي هو الحفاظ على هذا الإنجاز وتطويره باعتباره مسؤولية أخلاقية للمساهمة في السلام العالمي، بما يتماشى مع مبادئ الدستور³⁴⁰.

3.7. الوسطية كاستجابة وطنية

في إطار القومية الشاملة هذا، يمكن فهم برنامج الوسطية الذي أطلقته وزارة الشؤون الدينية باعتباره استجابة وطنية استراتيجية³⁴¹. هذا البرنامج هو في الأساس محاولة لتكييف طرق النظر والممارسات الدينية لتتوافق مع روح القومية المتسامحة والشاملة لجميع الفئات³⁴². كما يفترض مفهوم

³³⁵ القاضي عياض، *الشفاء بتعريف حقوق المصطفى*، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (دبي: وحدة البحوث والدراسات، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2014)، ص. 166.

³³⁶ Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Solstice Publishing, 2006), p. 99.

³³⁷ Syafiq Hasyim, *Understanding Muslim Minority and Religious Freedom in Indonesia* (Berlin: LIT Verlag, 2011), p. 144.

³³⁸ Lawrence E. Sullivan, "Religious Resurgence and Social Transformation: Indonesia as a Model," *World Religions Report*, 2013.

³³⁹ Mahmud Ayoub, *Islam: Faith and History* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), p. 211.

³⁴⁰ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pembukaan alinea keempat.

³⁴¹ Kementerian Agama RI, *Modul Penguatan Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019), p. 12.

³⁴² المصدر السابق، ص. 21-22.

المجتمع المتخيل وجود ولاء يتجاوز الروابط الأصلية، فإن الوسطية يدعو كل فرد إلى وضع قيم دينه بشكل متناسب في سياق الحياة الوطنية³⁴³.

والوسطية يحث على ألا تكون الممارسات الدينية حصرية أو تمييزية في الفضاء العام³⁴⁴. وهو يؤكد على أهمية التسامح والوئام وتعزيز التضامن الاجتماعي بين الأديان من أجل الحفاظ على وحدة الأمة³⁴⁵. وبالتالي، فإن القومية توفر إطارا عاما يحث المجتمع على التعايش، بينما يملأ الوسطية هذا الإطار بمواقف وسلوكيات دينية تدعم الوحدة.

3.8. تنفيذ السياسات والتحديات

التآزر بين القومية والوسطية لا يقتصر على مستوى الخطاب فحسب، بل يتم تنفيذه أيضا من خلال السياسات العامة. برنامج تعزيز الوسطية الذي تنفذه وزارة الشؤون الدينية منذ عام 2019 هو شكل ملموس لجهود الدولة لترجمة هذا التآزر إلى إجراءات ملموسة³⁴⁶. الهدف الرئيسي منه هو حماية المجتمع من انتشار أفكار التعصب والتطرف والراديكالية التي يمكن أن تهدد التكامل الوطني³⁴⁷. ويستند ذلك إلى إدراك أن القومية السليمة لا يمكن أن تنمو في مجتمع منقسم أيديولوجيا بسبب التفسير الديني المتشدد والحصري³⁴⁸.

ومع ذلك، فإن هذه الجهود لا تخلو من التحديات. تأتي التهديدات التي تواجه القومية الشاملة من اتجاهين رئيسيين: التطرف الديني الذي يسعى إلى استبدال بانكاسيلا بإيديولوجية الدولة الدينية، وتيار العولمة الذي من المحتمل أن يضعف الروابط القومية. ولذلك، فإن تنفيذ الوسطية يتطلب عملا مستمرا يشمل مختلف عناصر المجتمع³⁴⁹.

³⁴³ المصدر السابق، ص. 30.

³⁴⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Agama, Budaya, dan Kekerasan* (Yogyakarta: LKiS, 2005), p. 88.

³⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut* (Depok: Lentera Hati, 2020), p. 115.

³⁴⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Modul Penguatan Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019), pp. 5–6.

³⁴⁷ المصدر السابق، ص. 10-11.

³⁴⁸ المصدر السابق، ص. 13.

³⁴⁹ Ali Munhanif, *Radikalisme dan Tantangan Demokrasi Indonesia* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2020), p. 41.

3.9. دور التعليم والإعلام

لضمان النجاح على المدى الطويل، يجب غرس التآزر بين القومية والوسطية منذ الصغر من خلال نظام التعليم³⁵⁰. التعليم القومي القائم على قيم الوسطية والتعددية الثقافية والتسامح هو مفتاح تكوين جيل قادم يتمتع بالتزام قومي قوي وموقف ديني منفتح³⁵¹.

من ناحية أخرى، تلعب وسائل الإعلام (الصحافة) دورا لا يقل أهمية³⁵². في عصر حرية المعلومات، تتمتع وسائل الإعلام بقوة مزدوجة: يمكنها أن تكون عاملا موحدا للأمة من خلال الترويج لقيم الوطنية والصحافة السلمية، أو على العكس من ذلك، يمكنها أن تؤجج الصراع إذا انجرفت إلى الأخبار المثيرة والانقسامية³⁵³. لذلك، فإن تعزيز السرديات الدينية المعتدلة وتقوية دور وسائل الإعلام كحارس للقومية هما جدولان استراتيجيان يجب تنفيذهما جنبا إلى جنب³⁵⁴.

³⁵⁰ Mohammad Natsir, "Pendidikan dan Pembentukan Karakter Bangsa," dalam *Konsep Pendidikan Nasional*, ed. Nurcholish Madjid (Jakarta: Paramadina, 2003), p. 118.

³⁵¹ M. Amin Abdullah, *Multikultural dan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007), p. 89.

³⁵² Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, *Media dan Wacana Islam Moderat* (Yogyakarta: Pustaka Afid, 2020), p. 17.

³⁵³ المصدر السابق، ص. 26-27.

³⁵⁴ Kementerian Komunikasi dan Informatika, *Pedoman Media Ramah Moderasi Beragama* (Jakarta: Kominfo, 2021), p. 14.

4. المبحث الرابع: تحليل مقارن بين نقاط التقاء واختلاف النماذج

على الرغم من أن مفهوم الوسطية في الإسلام والمعتدل في التقاليد الفلسفية الغربية يتلاقى في الجهود الرامية إلى منع التطرف وخلق مجتمع عادل وسلمي³⁵⁵، إلا أن كلاهما ينطلق من نماذج ومصادر قيم واحداً نائية مختلفة بشكل جوهري.

1. الأصل والمصدر

مفهوم الوسطية مستمد من الوحي الإلهي (النص)، أي القرآن والسنة، مما يجعله متعالياً وملزماً من الناحية المعيارية في إطار العقيدة الإسلامية³⁵⁶. تظهر الوسطية كجزء من نظام قيم الإيمان الذي لا يمكن فصله عن مهمة النبوة ومقاصد الشريعة.

في حين أن الوسطية في الفكر الغربي متجذر في العقلانية البشرية (العقل) وفلسفة الإنسانية العلمانية، التي تطورت منذ العصر اليوناني القديم وحتى عصر التنوير³⁵⁷. وهو قائم على الإجماع الاجتماعي والمبادئ العقلانية، وليس على الوحي، ولذلك فهو مرن تجاه التغيرات الزمنية والهيكل السياسي.

2. الأهداف الأخلاقية والسياسية

الهدف الرئيسي للوسطية هو تكوين أفراد وأمة عادلة ومتوازنة وتكون شهوداً على الحق (شهوداً على الناس)، من أجل تحقيق رضا الله والسعادة في الدنيا والآخرة (الفلاح). هذا المفهوم وثيق الصلة بمقاصد الشريعة (الأهداف السامية للشريعة)، مثل حماية الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل.

على العكس من ذلك، فإن الوسطية الغربية يركز بشكل أكبر على الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وتجنب طغيان الأغلبية أو فوضى الأقلية، وضمان إقامة نظام ديمقراطي متوازن من خلال مبدأ الضوابط والتوازنات³⁵⁸.

³⁵⁵ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 3.

³⁵⁶ يوسف القرضاوي، *فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومناورات* (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الأسلمة والتجديد، 1430هـ/2009م)، ص. 25-26.

³⁵⁷ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 15-17.

³⁵⁸ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Book XI.

3. النهج تجاه التعددية

تؤكد الوسطية على التسامح بين أتباع الأديان والتعايش السلمي، ولكن في إطار العقيدة الإسلامية التي لا تقبل المساومة³⁵⁹. يتم قبول التعددية باعتبارها حتمية إلهية (سنة الله)، ولكن دون الوصول إلى نسبية الحقيقة.

على العكس من ذلك، فإن الوسطية في النظام الغربي يشجع التعددية كقيمة أساسية ومبدأ أساسي للديمقراطية الليبرالية. الدولة تتخذ موقفا محايدا تجاه جميع الأديان، وتضمن الحرية الكاملة في المعتقد كجزء من حقوق الإنسان³⁶⁰.

4. فرص التآزر في سياق إندونيسيا

على الرغم من الاختلافات الوجودية والمعرفية بينهما، يمكن أن يتحاور هذان المفهومان ويتكاملان، لا سيما في سياق الدولة القومية الحديثة مثل إندونيسيا التي تتسم بالتدين والتعددية في آن واحد³⁶¹. في هذا الإطار، يمكن النظر إلى الوسطية في إندونيسيا على أنه شكل من أشكال التوليف بين قيم الإسلام المحلي في جزر المحيط الهندي (الوسطية) والبنية الديمقراطية الدستورية المتجذرة في تقاليد الاعتدال.

- إطار قيم الاعتدال: التوازن كطريق وسط

ينبذ نهج الوسطية بشكل أساسي استخدام مصطلحات تصادية مثل "العدو" أو "الخصم" أو "الحرب" ضد الأطراف التي تعتبر متطرفة. على العكس من ذلك، فإن الهدف الرئيسي للاعتدال هو دعوة أولئك الذين تجاوزوا الحدود وإعادة تأهيلهم للعودة إلى موقف عادل ومتوازن.

- الوسطية يميز بين:

• التعاليم العالمية: القيم التي تنطبق عبر الأديان والثقافات مثل العدالة والإنسانية واحترام كرامة الإنسان.

• التعاليم الخاصة: التعاليم التي تنطبق فقط في مجتمعات دينية معينة (مثل طقوس العبادة، والفقه المذهبي).

³⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), pp. 201–205.

³⁶⁰ John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 34.

³⁶¹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Kehilangan Arah*, p. 123.

يتوافق هذا المفهوم مع وجهة نظر إسماعيل رجي الفاروقي، الذي يشرح التوازن (التوازن) على أنه محاولة لتجنب القطبين المتطرفين الضارين³⁶². التوازن حسب الفاروقي هو محاولة نشطة للبحث عن نقطة التقاء بين الفردية المتطرفة والجماعية المتطرفة، وبين المصالح الشخصية والمصالح الاجتماعية³⁶³.

- معايير التطرف حسب لقمان حكيم سيف الدين

وفقا للقمان حكيم سيف الدين، تصنف النظرة أو الممارسة الدينية على أنها متطرفة إذا استوفت ثلاثة معايير على الأقل:

1. الإضرار بالقيم الإنسانية السامية، مثل ممارسة العنف باسم الجهاد.

2. انتهاك الإجماع الوطني مثل البانكاسيلا ودستور 1945.

3. انتهاك القانون الوضعي للدولة لصالح الدين³⁶⁴.

4.2. الوسطية في السياق الإندونيسي

فكرة وممارسة الوسطية في إندونيسيا ليست منتجا أجنبيا أو مجرد خطاب معاصر ظهر في عصر الإصلاح. بل على العكس، فإن قيم الوسطية متجذرة بقوة في البنية الاجتماعية والثقافية لجزر إندونيسيا التي اعتادت تاريخيا على التعددية الدينية والثقافية واللغوية والعرقية³⁶⁵. منذ ما قبل الإسلام وحتى ما بعد الاستعمار، عاشت المجتمعات الإندونيسية عملية طويلة من التعايش السلمي بين مختلف أتباع الأديان، بدءا من “المعتقدات المحلية، والهندوسية-البوذية، والإسلام، وصولا إلى المسيحية”³⁶⁶.

هذا التنوع الذي يعيش في وئام يشكل رأس مال اجتماعي قوي لنمو موقف متسامح ومعتدل. القيم المحلية مثل التعاضد والتسامح والمشاورة والتوافق هي ركائز ثقافة جزر إندونيسيا التي تتماشى مع

³⁶² Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhīd: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1995), pp. 74-76.

³⁶³ المصدر السابق، ص. 79.

³⁶⁴ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Kemenag RI, 2019), p. 45-46.

³⁶⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Kehilangan Arah*, 132.

³⁶⁶ Karel A. Steenbrink, *Muslim-Christian Encounters in Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1995), p. 34.

مبدأ الوسطية في الإسلام³⁶⁷. كما أوضح دارليس، فإن المجتمع الإندونيسي لديه حاجة روحية واجتماعية لفهم الدين من خلال نهج ودود تجاه التنوع، ومنفتح على الاختلافات، وموجه نحو التعايش³⁶⁸. في هذا السياق، الوسطية ليس شيئاً غريباً، بل يجد المكان والأهمية المثاليين في إندونيسيا، حيث الدين والثقافة المحلية “يتحاوران بسلام ويتكاملان بانسجام.”³⁶⁹

4.3. مفهوم الوسطية في إسلام نوسانتارا

أحد الأشكال الملموسة للاعتدال المتجذر محلياً هو مفهوم الإسلام النصاري، الذي يركز على التقاء متناغم بين تعاليم الإسلام والثقافة المحلية الإندونيسية. يعكس هذا المفهوم شكلاً من أشكال التعددية الدينية الشاملة، والتكيف مع السياق، والتسامح مع الاختلافات، مع الحفاظ على القيم الأساسية للشرعة³⁷⁰. لا يضع الإسلام النصاري الثقافة في موقع منافس للدين، بل كوسيلة للدعوة ووسيلة لتوصيل تعاليم الإسلام بطريقة “لطيفة وإنسانية”³⁷¹.

من وجهة نظر مؤيديه، الإسلام النصائري هو تجسيد للفهم السياقي للشرعة، حيث يتم تعزيز القيم الإسلامية العالمية من خلال القيم المحلية مثل الأدب واحترام الوالدين والتشاور. بل إن هذا النهج يعتبر أيضاً تجسيدا لمبدأ الوسطية، أي التحلي بالعدل، وعدم التطرف، والانحياز للصالح العام³⁷².

ومع ذلك، هناك الكثير من الانتقادات التي أثّرت. أعرب البعض عن قلقهم من أن التركيز المفرط على السياق المحلي قد يطمس سلطة النصوص المقدسة، أو حتى يفتح الباب أمام التوفيق بين المذاهب أو “الليبرالية المفرطة”³⁷³. لذلك، أكد مفكرو الإسلام في نوسانتارا مثل الشيخ الحاج

³⁶⁷ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 12–14.

³⁶⁸ Darlis, “Moderasi Beragama dalam Budaya Lokal: Telaah Awal tentang Islam dan Kearifan Lokal di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, no. 2 (2017): 213.

³⁶⁹ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Beragama* (Jakarta: Gramedia, 2005), pp. 188–190.

³⁷⁰ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Islam Indonesia sebagai Paradigma* (Jakarta: Pustaka Afid, 2018), p. 27.

³⁷¹ Sahiron Syamsuddin, “Islam Nusantara dan Konteks Sosial Budaya Indonesia,” *Konferensi Internasional Islam Wasathiyah*, Yogyakarta, 2017.

³⁷² Syafiq A. Mughni, “Budaya Lokal dan Moderasi Islam,” dalam *Islam dan Kebudayaan*, ed. Komaruddin Hidayat (Jakarta: Mizan, 2013), pp. 113–115.

³⁷³ Muhammad Wahyuni Nafis, “Sinkretisme dan Islam Nusantara,” *Tashwirul Afkar*, no. 38 (2015): 45.

سعيد عاقل سراج والشيخ محمد قريش شهاب أن هذا النهج يجب أن يتجذر بقوة في مقاصد الشريعة، بحيث تظل جوهر تعاليم الإسلام هي الأساس الرئيسي، بينما تعمل الثقافة المحلية كوسيلة لإثراء، لا كبديل³⁷⁴.

4.4. تعريف الوسطية وفقا للسياسة الوطنية

عندما قامت الحكومة الإندونيسية، من خلال وزارة الشؤون الدينية، بتبني مفهوم الوسطية رسمياً كبرنامج وطني ذي أولوية، لم يكن التعريف الذي تم تطويره مجرد نتيجة لتخمينات مفاهيمية، بل كان صيغة تمت صياغتها "بأخذ الأبعاد الألوهية والاجتماعية والأيدولوجية الوطنية في الاعتبار". أحد الشخصيات المهمة وراء صياغة هذا التعريف هو لقمان حكيم سيف الدين، الذي شغل منصب وزير الشؤون الدينية في الفترة 2014-2019 وعرف بأنه المهندس الأول لوضع الوسطية في صدارة الأولويات.

وفي مختلف المنتديات والوثائق الرسمية، يفسر لقمان الوسطية على أنه طريقة نظر وموقف وممارسة دينية تجسد القيم الأساسية للدين، وهي الحفاظ على كرامة الإنسان، والحفاظ على الوثام، وبناء الصالح العام في المجتمع الإندونيسي المتعدد³⁷⁵. من هذا المنظور، لا يعني الوسطية التقليل من شأن المعتقدات أو التساهل في المبادئ. بل هو استجابة إيجابية وبناءة للتفسيرات الدينية المتطرفة أو المتشددة أو المعادية للتنوع³⁷⁶.

هناك ثلاثة مبادئ أساسية تقوم عليها هذه الفكرة:

1. العدالة، باعتبارها قيمة عالمية تغذي جميع الأديان وتشكل أساس العلاقات بين الناس.
2. التوازن، باعتباره محاولة لعدم الوقوع في ثنائية متطرفة (الإفراط مقابل التقصير).

³⁷⁴ Said Aqil Siradj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara* (Jakarta: PBNU Press, 2016), pp. 87-88.

³⁷⁵ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, ed. pertama (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2019), p. 5.

³⁷⁶ المصدر السابق، ص. 28.

3. الالتزام بالإجماع الوطني، أي بانكاسيلا، ودستور 1945، والتعددية كركائز للحياة الوطنية³⁷⁷.

لوكمان حكيم سيف الدين يصف الوسطية بأنه "مفهوم عظيم حي"، أي مفهوم كبير يستمر في العيش والتطور من خلال "الحوار، والقدوة، والتعليم، والشجاعة في الانفتاح."³⁷⁸ وبالتالي، فإن هذا النهج ليس مجرد سياسة إدارية أو مشروع تقني، بل هو استراتيجية ثقافية طويلة الأمد تهدف إلى الحفاظ على التكامل الوطني وتعزيز الطابع الديني والتعددي للشعب الإندونيسي³⁷⁹.

4.5. مؤشرات ومقاييس الوسطية

لجعل مفهوم الوسطية معياراً عملياً، صاغت وزارة الشؤون الدينية أربعة مؤشرات رئيسية. تستخدم هذه المؤشرات كأدوات قياس نوعية ومعارية لتقييم وجهات النظر والمواقف والسلوكيات الفردية والمؤسسية في التعبير عن الدين:

1. الالتزام الوطني

قبول المفاهيم والإجماع الأساسي حول الدولة والأمة، مثل بانكاسيلا، ودستور 1945، وجمهورية إندونيسيا الموحدة، و"تعدد في الوحدة". هذه القيمة ترفض المواقف المعادية لجمهورية إندونيسيا الموحدة، وبانكاسيلا، والأيديولوجيات العابرة للحدود الوطنية التي تتجاهل الواقع الاجتماعي والسياسي لإندونيسيا.

2. التسامح

القدرة على احترام وقبول الاختلافات في المعتقدات وممارسات العبادة والتعبير الثقافي. التسامح يشمل أيضاً الاعتراف بحق الآخرين في اعتناق دين أو عدم اعتناق دين أو تغيير معتقداتهم.

³⁷⁷ Lukman Hakim Saifuddin, "Moderasi Beragama sebagai Jalan Tengah", dalam *Pangung Moderasi*, ed. Zainal Abidin Bagir (Jakarta: Puslitbang KUB Kemenag, 2021), pp. 23–25.

³⁷⁸ المصدر السابق، ص. 7.

³⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Buku Saku Moderasi Beragama* (Jakarta: Kemenag, 2020), p. 9.

3. مناهضة العنف

رفض جميع أشكال العنف، سواء الجسدي أو اللفظي أو الرمزي، في نقل أو الدفاع عن تعاليم الدين. يعتبر العنف باسم الدين متعارضا مع القيم السامية للدين نفسه.

4. التكيف مع الثقافة المحلية

قبول التقاليد والحكمة المحلية طالما أنها لا تتعارض مع مبادئ التعاليم الدينية. هذا شكل من أشكال نهج توطين الدين، وليس تنازلا لاهوتيا، بل طريق دعوة سياقية³⁸⁰.

5. القيم التسعة المشتقة

كشكل من أشكال التفعيل الإضافي، خاصة في بيئة الموظفين المدنيين والمجتمع العام، صاغت وزارة الشؤون الدينية تسعة قيم أساسية مستمدة من تراث الإسلام الكلاسيكي والمعاصر³⁸¹. تعمل هذه القيم كأداة لبناء ثقافة عمل وخدمة عامة وتواصل اجتماعي معتدل:

- الوسطية: اتخاذ الطريق الوسط
- العدل: التصرف بعدل واستقامة
- تسامح: التسامح مع الاختلافات
- الشورى: التشاور في اتخاذ القرارات
- الإصلاح: روح الإصلاح والمصالحة
- القدوة: القدوة في السلوك
- المواطنة: حب الوطن أو الوطنية

³⁸⁰ Kementerian Agama RI, *Pedoman Implementasi Moderasi Beragama di Satuan Kerja Kementerian Agama* (Jakarta: Pusdiklat Kemenag, 2021), pp. 13–15.

³⁸¹ Tanjung, Dadi Darmadi, “Sembilan Nilai Moderasi dalam ASN Kemenag,” *Jurnal Moderasi Beragama* 2, no. 1 (2022): 45–47.

•اللاعنف: رفض العنف

•الاعتراف بالعرف: الاعتراف بالتقاليد/الثقافة المحلية

هذه القيم لا تدرس فقط في تدريبات الوسطية، بل هي أيضا مبادئ توجيهية لسلوك موظفي الخدمة المدنية والمجتمع ككل في الحياة اليومية. ومن المأمول أن تؤدي هذه القيم إلى بناء بيئة دينية شاملة وسلمية ودستورية.

4.6. مؤسسية وتنفيذ برنامج الوسطية (2019–2024)

تنفيذ برنامج الوسطية من قبل وزارة الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا (Kemenag RI) في الفترة 2019–2024 يتزامن مع إعداد ”خارطة طريق تعزيز الوسطية 2020–2024“، التي تشكل الإطار الاستراتيجي الوطني لتعزيز أسس القومية والدينية في آن واحد. وقد نشأ هذا المستند من الحاجة الملحة للدولة للاستجابة لظاهرة تزايد التطرف والراдикаلية الدينية، فضلا عن خطاب التعصب الذي من شأنه أن يهدد الوحدة الوطنية³⁸².

من الناحية النظرية، تؤكد خارطة الطريق على أن الوسطية ليس محاولة ”للتوسط“ في تعاليم الدين نفسه، بل هو كيفية توافق وجهات النظر والمواقف والممارسات الدينية للمؤمنين مع ”قيم العدالة والتوازن واحترام الدستور.“³⁸³ لذلك، يعتبر الوسطية رأس مال اجتماعي استراتيجي يهدف إلى تحقيق حياة وطنية متناغمة ومتساوية وشاملة.

4.7. استراتيجية التنفيذ الوطنية

في الوثيقة الاستراتيجية، تم توضيح تنفيذ الوسطية في خمس استراتيجيات رئيسية، تهدف إلى استهداف النظام البيئي للحياة الوطنية بشكل شامل:

³⁸² Kementerian Agama RI, *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024*, (Jakarta: Balitbang Kemenag, 2020), p. 3.

1. تعزيز النظرة المعتدلة

تتحقق هذه الاستراتيجية من خلال إصلاح التعليم الديني والربث الديني الذي يشجع على اتخاذ موقف وسط. بدأ توجيه المناهج الدراسية في المدارس الدينية والجامعات الدينية ومواد الخطب والربث الدعوي لتكون أكثر تسامحاً وتؤكد على قيمة الوحدة³⁸⁴.

2. التوافق بين أتباع الأديان

من خلال تعزيز دور منتدى الوثام بين الأديان (FKUB) وسلطات إنفاذ القانون والقيادات الدينية، تيسر الدولة إيجاد مساحة للحوار والتوسط في النزاعات. تم تمكين منتدى الوثام بين الأديان ليكون حارساً للسلام الاجتماعي القائم على التوافق المحلي³⁸⁵.

3. تنسيق العلاقات بين الدين والثقافة

تشجع الدولة الحوار بين الأديان والحكمة المحلية، مع تقدير الممارسات الثقافية في جزر الأندونيسية التي تتوافق مع القيم الدينية. ويهدف ذلك إلى منع الاستقطاب بين "الثقافة المحلية" و"تعاليم الدين"، التي غالباً ما تستخدم لتبرير التطهير المتطرف³⁸⁶.

4. تحسين الخدمات الدينية الشاملة

تطور وزارة الشؤون الدينية الخدمات العامة الدينية القائمة على الشمولية، مثل الإرشاد الزواجي بين الأديان، وشهادة الحلال العادلة، وخدمات الحج والزكاة الشفافة³⁸⁷.

5. تعزيز الاقتصاد والموارد الدينية

يهدف هذا البرنامج إلى الاستفادة من الأصول الدينية، مثل أموال الحج والزكاة والوقف، كأدوات لتمكين الاقتصاد المجتمعي وبناء الرفاهية المشتركة³⁸⁸.

³⁸⁴ المصدر السابق، ص. 12.

³⁸⁵ المصدر السابق، ص. 15.

³⁸⁶ المصدر السابق، ص. 17.

³⁸⁷ Badan Litbang dan Diklat Kemenag, *Laporan Evaluasi Implementasi Moderasi Beragama*, 2023, pp. 8–10.

³⁸⁸ المصدر السابق، ص. 11.

4.8. أهداف المؤسسة وإصلاح البيروقراطية

لا يستهدف برنامج الوسطية المجتمع العام فحسب، بل أعيدت صياغته ليصبح مشروعاً مؤسسياً في بيئة الحكومة. أحد الإنجازات المهمة في الجانب المؤسسي هو تعزيز قيم الوسطية في إدارة شؤون الموظفين المدنيين عبر الوزارات/المؤسسات. تقوم وزارة الشؤون الدينية بشكل نشط بما يلي:

- إلزام الموظفين المدنيين وأساتذة الجامعات الدينية الحكومية بتلقي تدريب على الوسطية.

- إعداد نماذج تعليمية عن الوسطية في مختلف مراحل التعليم الرسمي.

- تشجيع إنشاء وظيفة وظيفية باسم "منظم الوسطية"، لتكون عامل تغيير في البيروقراطية³⁸⁹.

تعكس هذه الجهود أن الوسطية قد تحول من مفهوم معياري إلى أجندة تكنوقراطية، مصممة لدمج القيم الدينية السلمية في نظام البيروقراطية والخدمة العامة.

1. مؤشرات النجاح والتحديات

يقاس نجاح برنامج الوسطية من خلال أربعة مؤشرات رئيسية:

1. الالتزام الوطني

2. التسامح مع الاختلاف

3. رفض العنف

4. قبول الثقافة المحلية

تستخدم هذه المؤشرات كأداة قياس نوعية في تقييم برامج وزارة الشؤون الدينية، وتدريب الموظفين المدنيين، وكذلك في تقييم وحدات العمل والمؤسسات الدينية تحت تنسيق الحكومة³⁹⁰.

³⁸⁹ المصدر السابق، ص. 12-18.

³⁹⁰ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, ed. pertama (Jakarta: Balitbang Kemenag, 2019), p. 6.

ومع ذلك، لا يخلو هذا البرنامج من التحديات الهيكلية والثقافية، سواء الداخلية أو الخارجية. داخليا، لا يزال هناك ضعف في المعرفة الدينية والوطنية، فضلا عن ضعف الالتزام بالقيم الدستورية بين موظفي الخدمة المدنية والقيادات الدينية. خارجيا، تأتي التحديات من انتشار الأيديولوجيات العابرة للحدود الوطنية، وتسييس الدين، وانتشار التطرف الرقمي على وسائل التواصل الاجتماعي³⁹¹.

4.9. الوسطية كطريق وسط بين العلمانية والشيوعية

أحد الادعاءات المهمة في خارطة الطريق هو أن إندونيسيا لا تتبنى العلمانية، ولكنها أيضا ليست ثيوقراطية. الدولة لا تتدخل بشكل صريح في شؤون معتقدات الشعب، ولكنها تواصل توفير مساحة للتعبير الديني السلمي والمنتج. الوسطية هو الطريق الوسط الأيديولوجي والسياسي للحفاظ على طابع إندونيسيا كدولة متعددة الأديان³⁹².

1. تاريخ المؤسسة: من الخطاب إلى السياسة

عملية إضفاء الطابع المؤسسي على الوسطية كسياسة دولة لم تحدث بشكل فوري، بل عبر مسار طويل بدأ من الممارسات الاجتماعية، وتطور في خطاب المنظمات الإسلامية، وأخيرا تم تبنيه كبرنامج رسمي للدولة. هذا التطور يوضح كيف يمكن لمبدأ ديني ذي طابع معياري أن يتم إضفاء الطابع المؤسسي عليه في شكل سياسة ملموسة وقابلة للقياس³⁹³.

يمكن تتبع البدايات الأولى لمأسسة الوسطية منذ عهد وزير الأديان ترمزي طاهر (1993-1998) الذي أنشأ مؤسسة دراسة الوثام بين أتباع الأديان (LPKUB) كانت هذه المؤسسة بمثابة نواة مهمة في عملية تحويل فكرة الوسطية إلى جزء من النظام البيروقراطي لوزارة الأديان³⁹⁴.

استمر هذا المفهوم في التطور، حتى دخل مجال السياسة العامة بشكل أكثر صراحة في عهد لقمان حكيم سيف الدين (2014-2019)، الذي استخدم مصطلح "الوسطية" لأول مرة كجزء

³⁹¹ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2019), p. 9.

³⁹² Tarmizi Taher, *Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: UI Press, 1997), p. 47.

³⁹³ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama*, p. 13.

³⁹⁴ Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, *Laporan Evaluasi Implementasi Moderasi Beragama*, 2023, pp. 6-9.

من خطابه الرسمي ووثائق الخطة الاستراتيجية للوزارة ومواد تدريب موظفي الخدمة المدنية³⁹⁵. تحت قيادته، تم تعريف الوسطية على أنه طريقة نظر وموقف ديني غير متطرف ويحترم قيم الإنسانية والوطنية. بلغت مؤسسة الوسطية ذروتها في الفترة التالية، عندما قام وزير الأديان فاخرول رازي (2019-2020) وياقوت شوليل قوماس (2020-حتى الآن) بتشجيع مؤسسة الوسطية بشكل نشط من خلال مختلف اللوائح التنظيمية، وإنشاء مؤسسات خاصة، وتخصيص ميزانية وبرامج وطنية شاملة لجميع القطاعات³⁹⁶.

2. بنية السياسة: المعالم والتخطيط الاستراتيجي

تقوم مؤسسة الوسطية على أساس تنظيمي وتخطيط منهجي، مما يجعلها ليست مجرد خطاب أخلاقي، بل برنامج وطني له مؤشرات واحداً وأليات تقييم واضحة.

3. معالم التنظيم الرئيسية

بعض اللوائح الرئيسية التي تشكل ركائز مؤسسة لبرنامج الوسطية هي:

• خطة التنمية الوطنية المتوسطة الأجل (RPJMN) 2020-2024

لأول مرة في تاريخ التخطيط الإنمائي الوطني، تم إدراج الوسطية بشكل صريح كجزء من جدول أعمال الأولويات الإنمائية الوطنية في إطار تعزيز شخصية الأمة. وهذا يدل على أن النهج الديني المعتدل معترف به كأداة استراتيجية للتنمية³⁹⁷.

• لائحة وزير الشؤون الدينية (PMA) رقم 18 لعام 2020

يعزز هذا التنظيم مكانة برنامج الوسطية من خلال إدراجه رسمياً في الخطة الاستراتيجية (Renstra) لوزارة الشؤون الدينية 2020-2024، كما يلزم جميع الوحدات العاملة بدمجها في خطط العمل السنوية³⁹⁸ (RKT).

³⁹⁵ Kementerian PPN/Bappenas, *RPJMN 2020–2024*, Buku I, (Jakarta: Bappenas, 2020), p. 135.

³⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Peraturan Menteri Agama No. 18 Tahun 2020*, Pasal 3 Ayat (2).

³⁹⁷ Kementerian Agama RI, *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024*, pp. 10–12.

³⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Keputusan Menteri Agama No. 720 Tahun 2020*, Bab II, Pasal 4.

• خارطة طريق تعزيز الوسطية 2020-2024

يعد هذا المستند بمثابة إطار استراتيجي وطني، يحدد الرؤية والرسالة والقيم الأساسية والمؤشرات والخطوات الملموسة لتنفيذ الوسطية. كما تستهدف خارطة الطريق هذه سبع مجموعات استراتيجية، وهي الموظفون المدنيون، والقيادات الدينية، والقوات المسلحة/الشرطة، والمعلمون/الأساتذة، والطلاب/الطلاب الدينيين، والمنظمات الدينية، ووسائل الإعلام³⁹⁹.

• قرار وزير الشؤون الدينية (KMA) رقم 720 لعام 2020

يعد هذا القرار الوزاري علامة فارقة على الصعيد المؤسسي، حيث تم تشكيل فريق عمل معني بالوسطية على المستوى المركزي والمحلي. ويقوم هذا الفريق بمراقبة صياغة سياسات الوسطية وتنفيذها وتقييمها على مستوى الوحدات والقطاعات المختلفة⁴⁰⁰.

و. الوسطية: من الحركة الاجتماعية إلى نظام السياسات

يظهر الانتقال من الخطاب إلى السياسة أن الوسطية قد مر بثلاث مراحل مهمة:

1. المرحلة الاجتماعية-الثقافية (ما قبل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين)

اعتدال الدين نشأ كممارسة اجتماعية وقيمة محلية في حياة المجتمع الإندونيسي المتعدد الثقافات. اعتاد المجتمع على التعايش في ظل الاختلافات، مدعوما بقيم مثل التعاضد والتشاور.

2. مرحلة خطاب المنظمات الإسلامية (2000-2014)

بدأت المنظمات الدينية مثل نخضة العلماء والمحمدية في تطوير خطاب الإسلام المعتدل، وإسلام النصانتارا، وإسلام التقدم الذي يركز على قيم الوسطية.

³⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024*, pp. 18–20.

⁴⁰⁰ Badan Litbang dan Diklat Kemenag, *Laporan Pelatihan Moderasi Beragama ASN Tahun 2021*, p. 12.

3. مرحلة المؤسسة للدولة (2015-حتى الآن)

الدولة، من خلال وزارة الشؤون الدينية، تبنت هذا الخطاب كبرنامج استراتيجي وطني، تم تكريسه في اللوائح التنظيمية والمؤسسات والأدوات التكنوقراطية مثل الميزانية والتدريب ومؤشرات التقييم.

وبالتالي، فإن مؤسسة الوسطية تعكس التقارب بين الأخلاق الدينية والاحتياجات الوطنية وإدارة السياسات العامة، مما يجعلها نموذجاً بديلاً للسياسات الدينية في دولة متعددة الأديان مثل إندونيسيا.

4.10. خمسة أنشطة ذات أولوية في مجال الوسطية

لضمان فعالية التنفيذ على مستوى البيروقراطية، قامت وزارة الشؤون الدينية بدمج برنامج الوسطية في هيكل العمل من خلال خمسة أنشطة ذات أولوية (KP) رئيسية ذات طابع شامل ومتعدد القطاعات⁴⁰¹. تم تصميم هذه الأنشطة لتعزيز استيعاب قيم الوسطية في الحياة الدينية والاجتماعية والوطنية، وتم تضمينها في خطة عمل الوزارة من المستوى المركزي إلى الوحدات الإقليمية. الأنشطة الخمسة هي:

1. تعزيز النظرة والمواقف والممارسات الدينية المعتدلة

تشجيع الفهم الديني الشامل وغير المتطرف، من خلال نهج قائم على الوسطية ومقاصد الشريعة.

2. تعزيز الوثام والانسجام بين أتباع الأديان

تسهيل التفاعل البناء بين الأديان من خلال المنتديات الدينية، ومعالجة النزاعات، والوساطة الاجتماعية القائمة على الحكمة المحلية.

⁴⁰¹ Litbang Kemenag, Hasil Kajian Implementasi Nilai Moderasi di Dunia Pendidikan, 2022.

3. مواءمة العلاقات بين الدين والثقافة

بناء جسر بين التعاليم الدينية والتعبير الثقافي المحلي من خلال نهج سياقي، بحيث لا ينفصل الدين عن جذور الثقافة المجتمعية.

4. تحسين جودة الخدمات الدينية

تحسين جودة الخدمات الدينية العامة، مثل الإرشاد الزوجي والزكاة والوقف والتوعية الدينية وشهادات الحلال، لتكون أكثر استجابة وشمولية.

5. تنمية الإمكانات الاقتصادية الدينية

تشجيع إدارة الإمكانات الاقتصادية القائمة على الدين مثل أموال الحج والوقف الإنتاجي وتمكين اقتصاد المدارس الدينية في إطار العدالة الاجتماعية.

4.11. أنواع برامج التنفيذ الميداني

لتنفيذ الأنشطة الخمسة ذات الأولوية، وضعت وزارة الشؤون الدينية برامج متنوعة يمكن تصنيفها إلى ثلاث فئات رئيسية هي:

1. البرامج الأكاديمية والتعليمية

تركز على بناء فهم معتدل ونقدي من خلال نهج تعليمي وتعزيز قدرات الفاعلين الاستراتيجيين.

• تطوير المناهج الدراسية

دمج قيم الوسطية (التسامح والعدالة واللاعنف) في مناهج التعليم الديني، سواء في المدارس الدينية أو المدارس العامة أو الجامعات الإسلامية. (PTKI) تدعم هذه المبادرة أيضا تعزيز كفاءات معلمي التربية الدينية الإسلامية (PAI) وأساتذة الجامعات⁴⁰².

⁴⁰² Direktorat Penerangan Islam Kemenag, *Laporan Kampanye Moderasi Beragama di Media Sosial 2023*, pp. 7–8.

• تدريب الموظفين المدنيين والمعلمين

تنفيذ التوجيه الفني والتدريب الجماعي لموظفي وزارة الشؤون الدينية الدينية والمعلمين والموجهين الدينيين وغيرهم من العاملين في مجال التعليم حتى يتمكنوا من أن يصبحوا عوامل تغيير لقيم الوسطية في بيئة العمل والمجتمع⁴⁰³.

• البحث والدراسة

تشجيع مراكز البحث والتطوير والجامعات على إجراء أبحاث موضوعية حول الوسطية والتعصب والراديكالية. وتستخدم نتائج الأبحاث كأساس لسياسة قائمة على الأدلة⁴⁰⁴.

2. برامج التوعية والحملات العامة

تهدف إلى توسيع نطاق فهم الوسطية من خلال وسائل الإعلام والأماكن العامة.

• الدعوة الرقمية

إنتاج ونشر محتوى عن التسامح والتنوع والوطنية من خلال وسائل التواصل الاجتماعي ويوتيوب والبودكاست والمنصات الرقمية الأخرى⁴⁰⁵.

• الحوار بين الأديان

عقد منتديات بين الأديان (مثل FKUB) وندوات ومناقشات بين الأديان كوسيلة لتعزيز التماسك الاجتماعي والتعاون بين أتباع الأديان⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Kementerian Agama, *Data Nasional FKUB dan Kegiatan Lintas Iman*, 2021.

⁴⁰⁴ Biro Humas Kemenag RI, *Portal Moderasi dan Literasi Keagamaan*, 2023.

⁴⁰⁵ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2016 tentang Pendirian Universitas Islam Internasional Indonesia.

⁴⁰⁶ Darlis, *Moderasi Beragama: Telaah Historis dan Kontekstual*, Jurnal Harmoni, Vol. 16, No. 2, 2017.

• الثقافة الدينية

إطلاق بوابة رقمية دينية، وتطوير مواد قراءة معتدلة، وبرامج حوارية وندوات عبر الإنترنت تشجع على الفهم الديني العقلاني والسياقي والشامل⁴⁰⁷.

4.12. البرامج الرمزية والطقوسية

أحد النهج المهمة في تعزيز الوسطية هو استخدام الرموز العامة والأنشطة الطقسية كوسيلة لبناء الوعي الجماعي والالتزام المشترك وتعزيز صورة الدولة كرائدة للاعتدال الإسلامي. تم تصميم هذا البرنامج ليس فقط كنشاط رسمي، بل كاستراتيجية اتصال رمزية لها صدى واسع في المجتمع.

بعض الأمثلة على البرامج الرمزية والطقوسية تشمل:

• مهرجان التسامح والثقافة السلمية

يقام بشكل دوري في مختلف المناطق كشكل من أشكال الاحتفال بالتنوع والاعتدال، وكمنصة للتعبير الثقافي عبر الأديان في جو من الانسجام.

• إعلان الوسطية

يتم تنفيذه من قبل الحكومات المحلية والمؤسسات التعليمية والمنظمات الدينية لتعزيز التزام الجمهور بأربعة مؤشرات للاعتدال (الالتزام الوطني، والتسامح، ومناهضة العنف، والتكيف مع الثقافة المحلية).

• استخدام الرموز الدينية الشاملة

على سبيل المثال من خلال مسيرات سلمية عبر الأديان، وصلاة مشتركة عبر الأديان، واستخدام خطاب ديني يوحد ولا يفرق.

⁴⁰⁷ Kementerian Agama RI, *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024*, p. 45–48.

• تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية (UIII)

بناء على المرسوم الرئاسي رقم 57 لعام 2016، فإن UIII ليست مجرد مؤسسة أكاديمية، بل هي مشروع رمزي استراتيجي تم وضعه صراحة باعتباره "بيت الوسطية". تهدف UIII إلى تعزيز دور إندونيسيا على الساحة الدولية كمركز تعليمي إسلامي شامل وتعددي وسياقي⁴⁰⁸.

وهذا النهج الرمزي يظهر أن الدولة لا تعمل فقط على المستوى التكنوقراطي، بل تعزز أيضا السرد الثقافي بأن الوسطية جزء من هوية وشخصية الشعب الإندونيسي.

4.13. دور الفاعلين الرئيسيين في إضفاء الطابع المؤسسي على الوسطية

لا يمكن أن يعتمد نجاح إضفاء الطابع المؤسسي على الوسطية على الهياكل البيروقراطية للدولة وحدها. بل يتطلب التآزر والتعاون مع مختلف الفاعلين الاجتماعيين الاستراتيجيين، سواء من القطاع الحكومي أو غير الحكومي:

1. الدولة / الحكومة

• وزارة الشؤون الدينية (Kemenag)

تعمل كمبادر ومنظم وميسر رئيسي. من خلال لوائح مثل PMA رقم 18 لعام 2020 و RPJMN 2020-2024، توجه وزارة الشؤون الدينية برنامج الوسطية بحيث يتم دمجها في نظام العمل البيروقراطي والتعليم والخدمات العامة.

• رئيس جمهورية إندونيسيا والمؤسسة التنفيذية

إظهار التزام رفيع المستوى بجعل الوسطية برنامجا وطنيا ذا أولوية.

⁴⁰⁸ Tanjung, Hidayat. *Moderasi Beragama di Indonesia: Evaluasi Kebijakan dan Tantangannya*. Jakarta: Kemenag RI, 2022.

2. المنظمات الدينية

• نهضة العلماء (NU) والمحمدية

باعتبارهما أكبر منظمين إسلاميتين، فإن دورهما مهم للغاية في نشر ممارسات الإسلام المعتدل. وقد كان كلاهما على مر التاريخ رائدين في الإسلام المتسامح مع الثقافة المحلية والمتسامح مع الاختلافات. إن وجودهما يمنح شرعية اجتماعية قوية لاستمرار البرنامج⁴⁰⁹.

3. مؤسسات التعليم والجامعات

• المدارس الدينية والمدارس العامة والمؤسسات التعليمية الإسلامية العليا هي وكلاء لتحويل قيم الوسطية على مستوى القاعدة الشعبية.

• تؤدي الجامعات (مثل الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية) دورا استراتيجيا في الدبلوماسية التعليمية الإسلامية المعتدلة على الصعيد العالمي.

4. المجتمع المدني والشخصيات الدينية

• تشجيع المشاركة النشطة للشخصيات المجتمعية والزعماء الدينيين المحليين والشخصيات التقليدية لتوصيل رسالة الوسطية في صيغة يسهل على المجتمع قبولها.

5. وسائل الإعلام والمؤثرون

• تكون قنوات رئيسية لنشر رواية الوسطية إلى الجمهور العريض، سواء عبر وسائل الإعلام التقليدية أو وسائل التواصل الاجتماعي.

وتظهر البرامج الرمزية والتشاركية مثل مهرجان التسامح وإنشاء الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية (UIII) أن تعزيز الوسطية لا يعتمد فقط على النهج الهيكلي من أعلى إلى أسفل، بل أيضا على النهج الثقافي من أسفل إلى أعلى. نجاح مؤسسة الوسطية يعتمد بشكل كبير على مشاركة واسعة من مختلف الفاعلين، بالإضافة إلى السرد الحي في المجتمع. في سياق إندونيسيا المتعددة الأديان، فإن هذا التعاون متعدد المستويات هو جوهر نجاح برنامج الوسطية على المدى الطويل.

⁴⁰⁹ Kementerian Agama RI. *Rencana Strategis Kementerian Agama 2020–2024*. Jakarta: Kemenag, 2020.

5. المبحث الخامس: التقييم النقدي (الإنجازات والمشكلات والتوصيات)

5.2. الإنجازات والأثر الإيجابي

برنامج الوسطية الذي بدأ في التركيز عليه منذ عام 2019 من قبل وزارة الشؤون الدينية والشؤون الدينية أظهر عددا من الإنجازات الهامة، سواء على مستوى التنظيم أو المؤسسات أو الخطاب العام. أحد الإنجازات الأساسية هو تكريس قيم الوسطية في نظام العمل البيروقراطي من خلال لوائح مختلفة مثل خطة الاستراتيجية الوزارية لوزارة الشؤون الدينية 2020-2024، والقرار الوزاري رقم 18 لعام 2020، وخارطة طريق الوسطية 2020-2024. هذه المؤسسة تضمن أن الوسطية لم يعد مجرد شعار معياري، بل أصبح جدول أعمال رسمي للدولة مدمج في برامج العمل والميزانية وتقييم السياسات.

على المستوى التشغيلي، وصل تنفيذ البرنامج إلى آلاف الموظفين المدنيين (ASN) والمعلمين والموجهين الدينيين والعاملين في مجال التعليم من خلال التدريب والتوجيه الفني. قيم مثل التسامح ومناهضة العنف وحب الوطن والود الثقافي بدأت تترسخ في ثقافة العمل البيروقراطي والخدمات العامة. وفي الوقت نفسه، أدى إطلاق برامج مثل الحملات الرقمية والتثقيف الديني والحوار بين الأديان إلى تعزيز رواية الإسلام السلمي في الفضاء العام كبديل للروايات الدينية الحصرية والراديكالية⁴¹⁰.

ومن الناحية الرمزية، فإن تحديد عام 2019 باعتباره "عام الوسطية" من قبل وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، يعكس بداية مرحلة جديدة من **التأطير المؤسسي الرسمي** لبرنامج الوسطية الدينية، من خلال دمج المفهوم في السياسات الوطنية وخطط التنمية، وتدريب الكوادر، ونشر الوعي المجتمعي.

5.3. التحديات والمشكلات

1. المشكلات المفاهيمية: الغموض والاستقطاب

أحد التحديات الرئيسية هو الغموض المصطلحي لمصطلح "الوسطية" نفسها. ويفسره بعض المجتمع بشكل مبسط على أنه "الوسط"، أو حتى بشكل ازدوائي على أنه موقف تنازلي ضعيف. ومن ناحية أخرى، غالبا ما تشكك الجماعات المحافظة والراديكالية في هذا المصطلح باعتباره مشروعا

⁴¹⁰ Noorhaidi Hasan. *Radikalisme dan Moderatisme dalam Wacana Keislaman Kontemporer* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2021).

خفيا للعلمانية أو ليبرالية الدين. وهناك استقطاب في المعنى بين أولئك الذين يرفضونه باعتباره "معتدلاً" للغاية، وأولئك الذين ينتقدونه باعتباره غير تحويلي بما فيه الكفاية.

2. مشكلات التنفيذ: المقاومة والموارد البشرية والفجوة الهيكلية

من الناحية التنفيذية، هناك بعض العقبات الخطيرة:

- المقاومة المحلية: في بعض المناطق، هناك مقاومة من المجتمعات أو الشخصيات الدينية التي تشعر أن هذا البرنامج يهدد هيمنة أفكارهم الدينية الحصرية أو المتشددة⁴¹¹.

- محدودية الموارد البشرية: على الرغم من إجراء تدريبات واسعة النطاق، لا تزال قدرات واستعدادات الموارد البشرية — سواء بين المعلمين أو المرشدين أو الموظفين الحكوميين — غير متجانسة. كثير منهم لا يزالون غير قادرين على تحويل قيم الوسطية إلى ممارسات اجتماعية سياقية وحلولية⁴¹².

- النهج التنازلي: تنتقد النموذج التنفيذي باعتباره نخبويًا وتنازليًا. يتم تنفيذ الوسطية كمشروع بيروقراطي دون إشراك المجتمع بشكل شامل. ونتيجة لذلك، فإنه يخاطر بأن يصبح رمزا بلا معنى تحويلي على مستوى القاعدة الشعبية⁴¹³.

- فجوة في الفهم: أشارت دراسة أجراها تانجونغ (2022) إلى وجود فجوة كبيرة بين الفهم النظري للاعتدال على المستوى المركزي وفهمه الوظيفي على المستوى المحلي. لم يفهم الوسطية بعد بشكل كامل كإطار أخلاقي ومعرفي وعملي، بل لا يزال ينظر إليه على أنه مجرد توجيهات رسمية في الأنشطة البيروقراطية.

⁴¹¹ Darlis. "Resistensi Lokal terhadap Narasi Moderasi," *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius*, vol. 17, no. 1 (2022): 55–70.

⁴¹² Syaiful Anwar. "Pelatihan ASN dan Kesenjangan Implementasi," *Al-Qalam*, vol. 29, no. 1 (2021): 33–48.

⁴¹³ Abdul Wahid. "Moderasi sebagai Proyek Elitis: Kritik terhadap Strategi Implementasi," *Tashwirul Afkar*, no. 44 (2022): 85–98.

الختام

1. نتيجة البحث

لقد عرضت هذه الأطروحة ديناميات التعدد الديني في إندونيسيا من خلال ثلاث عدسات تحليلية رئيسية: الأسلمة، وتوطين الإسلام، والوسطية الدينية. فنهج الأسلمة، الذي طوره مفكرون مثل سيد محمد نقيب العطاس، يقدم إطارا لإزالة الاستعمار المعرفي وتشكيل الأدب من خلال إعادة بناء المفاهيم الأساسية في الإسلام. وقد ثبت أن هذا النهج ملائم لفهم السياق التاريخي-الفكري لمجتمع نوسانتارا. ومن ناحية أخرى، تقدم فكرة توطين الإسلام التي قادها عبد الرحمن واحد (غوس دور) نهجا ثقافيا سياقيا، يعكس استراتيجية الدعوة التي اتبعتها الأولياء السبعة والتي نجحت في توحيد جوهر تعاليم الإسلام مع الحكمة المحلية. وأصبح التوطين طريقة فعالة لترسيخ قيم الإسلام في الوعي الجماعي للمجتمع بشكل سلمي وعضوي.

وهذان التياران الفكريان الدينيان يعملان في إطار وطني فريد. بالرجوع إلى فكرة بنديكت أندرسون عن المجتمعات المتخيلة، فإن القومية الإندونيسية لا تسلك مسارا علمانيا يهمل الدين. بل على العكس، تعمل القومية كوعاء شامل يحتضن التنوع الديني والثقافي كأصل من أصول الأمة. في هذا السياق، يأتي برنامج الوسطية الدينية الذي أطلقته الحكومة كأداة سياسية استراتيجية للحفاظ على التوازن بين الهوية الدينية والالتزام الوطني. وقد أصبح هذا البرنامج رسميا أولوية وطنية تنفذها وزارة الشؤون الدينية والشؤون الدينية، على الرغم من أن فكرته كانت موجودة منذ فترة طويلة في أوساط الأكاديميين ومنظمات المجتمع المدني.

ففي تنفيذها، حققت برنامج الوسطية الدينية إنجازات مهمة في تشجيع الحوار بين الأديان وتعزيز قيم التسامح. ومع ذلك، لا يزال البرنامج يواجه تحديات جوهرية على أرض الواقع. تظهر الواقع الاجتماعي وجود بقايا الصراع، مثل رفض إنشاء دور العبادة ونشر خطاب الكراهية، مما يشير إلى أن قيم الوسطية لم تترسخ تماما على مستوى القاعدة الشعبية. بالإضافة إلى ذلك، ينظر إلى معنى الوسطية نفسها أحيانا بشكل ضيق على أنه شعار سياسي أو أداة للدولة، وبالتالي لم يمس الوعي الروحي والثقافي للمجتمع بعمق.

وفي مواجهة هذه التحديات، تطرح هذه الأطروحة حجة مركزية مفادها أن فعالية برنامج الوسطية الدينية في المستقبل تعتمد بشكل كبير على قدرته على دمج نهجين رئيسيين: أسلمة المعرفة وتوطينه. نهج الأسلمة يمكن أن يعزز الأساس المعرفي والمنطقي للبرنامج، ويضمن أن قيم الوسطية التي يروج لها لها أساس توحيدى قوي ومنهجي وعالمي. في المقابل، يوفر نهج توطين الإسلام الصدى الثقافي اللازم لكي يتم قبول البرنامج وتطبيقه بشكل طبيعي في الممارسات الاجتماعية للمجتمع. إن دمج هذين النهجين سيجعل الوسطية الدينية ليس مجرد أجنحة للدولة، بل سيتحول إلى وعي ثقافي وروحي أصيل.

وأما تنفيذ برنامج الوسطية الدينية بشكل أكثر فعالية من خلال نهج أسلمة المعرفة فيمكن تنفيذه بشكل خاص في المؤسسات الرسمية أو في أوساط المجتمع الحضري الذي يميل إلى التكيف مع سياسات الحكومة. على سبيل المثال، يمكن تنسيق أنشطة التوعية بقيم الوسطية التي تشارك فيها المؤسسات الأكاديمية مع نقل القيم الدينية المعتدلة ولكنها لا تزال دينية، دون الوقوع في فخ العلمانية المتطرفة. نهج الأسلمة - على الرغم من أنه لا يعني الأسلمة من حيث الهوية الرسمية - يتميز ببنية مفاهيمية منهجية، مما يسهل دمجها في المؤسسات التعليمية والبيروقراطية الدينية.

فمفهوم أسلمة المعرفة الذي طرحه إسماعيل راجي الفاروقي يؤكد على أهمية قيم الإسلام في التفاعل النشط مع تطورات العصر وتقدم البشرية. في هذا السياق، لا يجب أن يقتصر الوسطية الدينية على التكيف مع التغيرات العالمية فحسب، بل يجب أن يكون قادرا على موازنة تيار الحداثة المتسارع الذي يميل إلى العلمانية بل والإلحاد. والوسطية الدينية مطالبة بأن تظل منفتحة على التقدم الذي يحقق المنفعة، ولكن دون أن يفقد المبادئ الأساسية للتعالم الدينية. بمعنى أن الإسلام ليس معاديا للتقدم، ولكن التقدم يجب أن يمر عبر مرشح قيم التوحيد والعدالة والإنسانية العالمية حتى لا يتعارض مع جوهر الروحانية الإسلامية.

وفي الوقت نفسه، فإن نهج توطين الإسلام ضروري حتى لا يتم نشر قيم الوسطية بشكل رسمي فحسب، بل أن تتجذر وتصبح جزءا من الوعي الجماعي للمجتمع. ويجب على المرشدين والشخصيات الاعتبارية، باعتبارهم وكلاء اجتماعيين، فهم الظروف الاجتماعية والثقافية والتقاليد

والمشاكل التي تعيشها المجتمعات. يجب أن يمس هذا النهج الأبعاد المحلية كما فعل الأولياء التسعة، الذين قاموا بدمج تعاليم الإسلام مع قيم وحكمة الثقافة المحلية. بهذه الطريقة، يمكن أن تتجذر قيم الوسطية الدينية بقوة في حياة المجتمع ولا تتزعزع بسهولة بسبب روايات الكراهية بين الهويات.

2. التوصيات والمقترحات

2.2. توصيات استراتيجية

للتصدي لهذه التحديات، من الضروري تقديم عدد من التوصيات الاستراتيجية:

1. التعليم النقدي وتأطير المفاهيم

يلزم بذل جهود لإعادة سياق معنى الوسطية بشكل أعمق من خلال تطوير وحدات تعليمية دينية نقدية، تستند إلى التقاليد الفكرية الإسلامية مثل الوسطية، ومقاصد الشريعة، والحكمة. يجب أن يتم ترجمة هذه المفاهيم إلى نصوص واقعية، بلغة مفهومة لجميع الفئات.

2. النهج التشاركي

يجب تنفيذ برنامج الوسطية من خلال نهج تشاركي يشمل المجتمع المدني والزعماء التقليديين والزعماء الدينيين المحليين والمنظمات الدينية. سيضمن هذا التأزر الشرعية الاجتماعية ويوسع نطاق التنفيذ ليشمل القاعدة الشعبية.

3. تعزيز القدرات البشرية من الناحية النوعية

لا يكفي التدريب الكمي؛ بل يجب تحسين جودة التدريب من الناحية الموضوعية والسياقية والمستمرة. التركيز على الكفاءة التربوية، ونهج التواصل الثقافي، والقدرة على التعامل مع النزاعات الاجتماعية القائمة على أساس ديني هو المفتاح.

4. تعزيز محو الأمية العامة ووسائل الإعلام المعتدلة

نظرا لانتشار المعلومات المضللة والخطاب الذي يحض على الكراهية على أساس ديني على وسائل التواصل الاجتماعي، من الضروري إجراء حملة منهجية للتثقيف الديني الرقمي، بالإضافة إلى التعاون مع المؤثرين ووسائل الإعلام الإسلامية المعتدلة.

5. اللامركزية والتكيف المحلي

لا ينبغي أن يكون الوسطية مشروعا مركزيا في جاكرتا. هناك حاجة إلى آليات لامركزية وتكيف محلي، حتى تتمكن كل منطقة من تطوير روايات ونماذج برامج تتناسب مع سياقها الثقافي والتاريخي والاجتماعي.

2.3. نقد ومقترحات لتعزيز البرنامج

بناء على تقييم الإنجازات والمشكلات في تنفيذ برنامج الوسطية، يمكن تقديم عدد من التوصيات الاستراتيجية لتعزيز فعالية واستدامة هذا البرنامج في المستقبل.

أولاً، هناك حاجة إلى استراتيجية توعية أكثر شمولاً وإبداعاً وحوارية لمواجهة التحديات المفاهيمية المتعلقة بسوء فهم معنى "الوسطية" في المجتمع. يجب أن يتم هذا التوعية باستخدام لغة بسيطة ومفهومة وقريبة من واقع المجتمع، دون استخدام مصطلحات نخبية أو مجردة. إشراك الشخصيات المجتمعية والمؤثرين الدينيين المحليين والروايات السياقية سيساعد بشكل كبير في توسيع قبول الجمهور لمفهوم الاعتدال.

ثانياً، يجب تعزيز النهج التصاعدي (من القاعدة إلى القمة) حتى لا يكون التنفيذ بيروقراطياً وتنازلياً فقط. سيكون البرنامج أكثر فعالية إذا تم دمج مع مبادرات الوسطية التي نمت منذ فترة طويلة في المجتمعات المحلية والمنظمات الدينية والمدارس الدينية والمؤسسات العرفية. في هذا السياق، يصبح دمج الوسطية مع نهج إضفاء الطابع المحلي على الإسلام أمراً بالغ الأهمية. هذا النهج يجعل الثقافة المحلية وسيلة لترسيخ قيم الدين السلمية والمتسامحة، ويمنع الانطباع بأن الوسطية مجرد "مشروع جاكارتا" أو سياسة النخبة فقط.

ثالثاً، يجب توسيع نظام قياس وتقييم نجاح البرامج من مجرد مؤشرات الناتج (عدد الأنشطة، المشاركين في التدريب، المنشورات) إلى مؤشرات النتائج والتأثير. ينبغي أن تركز التقييمات على التغيير في المواقف والعقليات والسلوكيات الاجتماعية في المجتمع، فضلاً عن خفض مستويات التعصب والعنف القائم على أساس الدين والاستقطاب الاجتماعي. ولتحقيق ذلك، يلزم اتباع أساليب تقييم أكثر تعاونية وقائمة على البيانات، بمشاركة مؤسسات استطلاعية مستقلة وباحثين جامعيين ومشاركة المجتمع المدني بوصفه مراقباً اجتماعياً (التدقيق الاجتماعي).

مع مراعاة الجوانب الثلاثة المذكورة أعلاه - وهي استراتيجية الاتصال الشاملة، والنهج التشاركي السياقي، والتقييم القائم على الأثر الاجتماعي - من المتوقع أن يتطور برنامج الوسطية إلى حركة وطنية أكثر عضوية وشمولية وتحولية. نجاح هذا البرنامج في النهاية لا يقاس فقط بوجود اللوائح والحملات، بل بتشكيل مجتمع إندونيسي متدين بشكل معتدل (معتدل)، مسلم في الاختلافات، وقوي في تماسكه الوطني.

وفي الختام، فإن هذا البحث، وإن لم يدع الإحاطة التامة بالموضوع، إلا أنه يمثل محاولة علمية لفهم ديناميكية الخطاب الديني في إندونيسيا الحديثة، ويأمل أن يكون لبنة تفتح المجال لمزيد من الدراسات المقارنة والتطبيقية في هذا المجال الحيوي. والله ولي التوفيق.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، أبو بكر محمد. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة أسلمة المعرفة". *الفكر الإسلامي المعاصر (أسلمة المعرفة سابقاً)* 11، ع 42-43 (1 يناير 2006): 52-11. <https://doi.org/10.35632/citj.v11i42-43.1347>.

ابن منظور. *لسان العرب*. تحقيق عبد الله الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، 1981.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*. وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي. *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة*. بيروت: عالم الكتب، 1403هـ.

أربع، إبراهيم سعيد صبري. *الوسطية في الفكر الإسلامي*. رسالة ماجستير، قسم الشريعة، جامعة اليرموك، الأردن، 2004.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق مصطفى ديب البغا. الطبعة الخامسة. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414هـ / 1993م.

بلقزيز، عبد الإله. *الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي*. بيروت: منتدى المعارف، 2012.

بن شريط، عبد الرحمن. "من أسلمة النفس إلى أسلمة المعرفة". *مجلة العلوم الاجتماعية* 8، ع 2 (8 فبراير 2020): 171-178.

الجبالي، محمد عابد. *بنية العقل العربي: نظم المعرفة في الثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

سالم، أحمد أحمد إسماعيل. *مفهوم الوسطية*. الدمام: جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، 1441هـ/2020م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م.

الشوني، علي عبد الجليل السيد، وأماني كمال غريب، وربيعة محمد عبد الخالق. "الوسطية". *المجلة العلمية بكلية الآداب - جامعة طنطا*، العدد 4، سنة 2022.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط 1. القاهرة: دار هجر، 1422هـ/2001م.

عمارة، محمد. *أسلمة المعرفة: ماذا تعني؟*. القاهرة: شركة نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007. العلواني، طه جابر فياض. *أدب الاختلاف في الإسلام*. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987.

الفاروقي، إسماعيل راجي. *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*. ترجمة عبد الرزاق جودت. الكويت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1984.

القاضي عياض. *الشفاء بتعريف حقوق المصطفى*. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. دبي: وحدة البحوث والدراسات، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2014.

القرضاوي، يوسف. *فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنازل*. الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الأسلمة والتجديد، 1430هـ/2009م.

ميناوي، محمد بن سامي بن إسماعيل. "تاريخ أسلمة المعارف والعلوم". *لارك* 2، ع 45 (31 مارس 2022): 436–460. <https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss45.2327>.

Abdullah, M. 2014. "Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa." *Jurnal Indo-Islamika* 4 (1): 67–90.

———. "Islam Nusantara dan Tantangan Radikalisme Keagamaan." *Jurnal Maarif* 10, no. 1 (2015): 1–15.

Achmad, U. 2016. "Islam Formalis Versus Islam Lokal: Studi Pribumisasi Islam Walisongo dan Kiai Ciganjur." *Addin* 10 (1): 233–62.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Faruqi, Ismail Raji. 1982. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT.

Al-Faruqi, Ismail Raji. 1992. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

- Amin, Nasihun. 2017. "Menyemai Nasionalisme dari Spirit Agama: Upaya Meredam Radikalisme Beragama." *Jurnal Theologia* 23 (1): 109–23. <https://doi.org/10.21580/teo.2012.23.1.1762>.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros., 1947.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing, 1985.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Azra, Azyumardi. 2004. *Shari'at Islam dalam Bingkai Nation State*. Jakarta: Paramadina.
- . 2020. *Moderasi Islam di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, hingga Perilaku*. Jakarta: Kencana.
- Bahri, M. Z. 2022. *Perjumpaan Islam Ideologis dan Islam Kultural*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Bayat, Asef. 2013. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter L., ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London: J. Dodsley, 1790.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cicero, Marcus Tullius. *On Duties*. Translated by Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1913.
- Darlis. "Moderasi Beragama dalam Konteks Keindonesiaan." *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 2 (2017): 253–276.
- Darman, Muhammad Syawal Rosyid. 2022. "Konsep Washatiah Islam Perspektif Quraish Shihab (Telaah Kritik Nalar Islam Mohammed Arkoun)." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2 (2): 147–59. <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i2.42>.
- Dawing, Darlis. 2018. "Mengusung Moderasi Islam di Tengah Masyarakat Multikultural." *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat* 13 (2): 225–55. <https://doi.org/10.24239/rsy.v13i2.266>.
- Dwijayanto, A. 2017. "Pribumisasi Islam Nusantara: Antara Nalar Beragama dan Gerakan Sosial Keagamaan di Indonesia." *Qalamuna: Jurnal Pendidikan, Sosial dan Agama* 9 (2): 71–92.
- Federspiel, H. M. 2007. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923–1957)*. Jakarta: Serambi.

- Fitriah, A. 2013. "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam." *Jurnal Teosofi* 3 (1): 39–59.
- Ghanim, Ali. 2018. "Al-Dawlah wa al-Dīn fī al-Nuẓum al-Siyāsiyyah al-Mu‘āṣirah: Ru‘an Naẓariyyah" [Negara dan Agama dalam Sistem Politik Kontemporer: Visi Teoretis]. *Al-Majallah al-Ijtīmā'iyah al-Qawmiyyah* 55 (1): 90.
- Halwati, Umi, Imam Alfi, and Johar Arifin. 2018. "Nasionalisme di Tengah Pluralitas dan Kebebasan Pers." *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 12 (2): 329–54. <https://doi.org/10.24090/komunika.v12i2.1684>.
- Hastriana, A. Z. 2013. "Pribumisasi Hukum Islam Dalam Pesantren." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* VII (1).
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- HS, M. A. 2021. "Islam Nusantara sebagai Upaya Kontekstualisasi Ajaran Islam dalam Menciptakan Moderasi Beragama." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16 (1): 76–90.
- Hume, David. 1987. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund.
- Husaini, Adian. 2005. *Wajah Peradaban Barat: Dari Revolusi Sekularisme ke Globalisasi Liberalisme*. Depok: Gema Insani.
- Husda, Husaini. 2016. "Islamisasi Nusantara: Analisis Terhadap Discursus Para Sejarawan." *Adabiya* 18 (35): 17–28.
- INCRES, Tim. 2000. *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Junaedi, Edi. 2022. "Moderasi Beragama dalam Tinjauan Kritis Kebebasan Beragama." *Harmoni* 21 (2): 330–39. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v21i2.641>.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasatiyyah*. New York: Oxford University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kamil, A. 2024. *Gus Dur, Pluralisme, dan Moderasi Beragama*. Penerbit Adab.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Rencana Strategis Kementerian Agama 2020–2024*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020.
- Khareuzzaman, B. 2005. *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis*. Jakarta: Misaka Galiza.
- Khoiri, A. 2019. “Moderasi Islam dan Akulturasi Budaya: Revitalisasi Kemajuan Peradaban Islam Nusantara.” *Jurnal Moderasi* 20 (1): 1–15.
- Khoirurrijal. 2018. “Islam Nusantara as a Counter-Hegemony Against the Radicalism of Religion in Indonesia.” *Ri’ayah: Jurnal Sosial Dan Keagamaan* 3 (1): 83–96.
- Kusumawardani, Anggraeni, dan Faturachman. 2004. “Nasionalisme.” *Buletin Psikologi* 12 (2): 61–72.
- Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Latifa, Rena, and Muhammad Fahri. 2022. *Moderasi Beragama: Potret Wawasan, Sikap, dan Intensi Masyarakat*. Cetakan ke-1. Depok: Rajawali Press.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Edited by James H. Tully. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.
- LP3ES. 1985. *Agama dan Tantangan Zaman*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Minyawi, Muhammad bin Sami bin Ismail. 2022. “Tārīkh Aslamat al-Ma‘rifah” [Sejarah Islamisasi Ilmu Pengetahuan]. *LARQ Journal of Philosophy, Linguistics and Social Sciences* 45 (2): 436–54.
- Montesquieu. *The Spirit of the Laws*. Translated by Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Mu’ti, A. 2004. *Deformalisasi Islam: Moderasi Beragama di Tengah Pluralitas*. Grafindo Khazanah Ilmu & PP. Pemuda Muhammadiyah.
- Mubarak, A. A., & D. G. Rustam. 2018. “Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia.” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3 (2): 155–68.
- Muhtadi, Burhanuddin. 2018. “Populisme Islam dan Politik Identitas di Indonesia.” *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 21 (3).
- Mujiburrahman. 2017. “Politik Identitas dan Tantangan Pluralisme di Indonesia.” *Studia Islamika* 24 (3).
- Mukarom, A. S. 2017. “Pribumisasi Islam dalam Pandangan Abdurrahman Wahid.” *Jurnal Religious*, 63–74.

- Nasikhin, Raharjo, & Nasikhin. 2022. "Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Konsep Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan." *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 11 (1): 19–33.
- Nasr, S. H. 1987. *Traditional Islam in Modern World*. Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.
- Rahman, F. 1979. *Islam*. Chicago: The Chicago University Press.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Saifuddin, Lukman Hakim. 2022. *Moderasi Beragama: Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan, dan Tantangan yang Dihadapinya*. Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri.
- Saifuddin, Lukman Hakim. *Moderasi Beragama sebagai Living Grand Conception*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Sansayto, Tistigar, dan Nurlaila Radiani. "الوسطية في إسلام نوسانتارا." *Journal of Religious Comparative Studies* 11 (2022). <https://doi.org/10.1992/jrcs.v11i.3728>.
- Shihab, Alwi. 1999. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Diedit oleh Nurul A. Rustamaji. Cet. 7. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 1 & 2. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- . 2019. *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sirin, Khaeron, and Badrus Sholeh. 2021. *Ormas Islam dan Gerakan Moderasi Beragama di Indonesia*. Cetakan ke-1. Depok: PT RajaGrafindo Persada.
- Suhartawan, Budi. "Wawasan Al-Qur'an tentang Moderasi Beragama." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (September 2021): 50–64. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v21i2.641>.
- Sumarto, Sumarto. 2021. "Implementasi Program Moderasi Beragama Kementerian Agama RI." *Jurnal Pendidikan Guru* 3 (1). <https://doi.org/10.47783/jurpendigu.v3i1.294>.
- Tanjung, Muhammad Adlin. "Implementasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama di Kementerian Agama." *Jurnal Bimas Islam* 16, no. 1 (2022): 75–102.
- Tanjung, Sri Rayani. 2022. "Implementasi Moderasi Beragama pada Program Kerukunan Umat Beragama dan Layanan Kehidupan Umat Beragama." *Kompetensi* 7 (1): 17–28. <https://doi.org/10.47655/kompetensi.v7i1.22>.

- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Triono, W. n.d. "Pribumisasi Islam: Studi Analisis Pemikiran Gus Dur." Tesis.
- Wahid, Abdurrahman. (n.d.). *Islamku Islam Anda Islam Kita*.
- . 1983, Juli. "Salahkah Jika Dipribumikan?" *Tempo*.
- . 1989. "Pribumisasi Islam." Dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, diedit oleh M. Azhari & A. M. Saleh. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).
- . 1998. "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama." Dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, diedit oleh K. Hidayat & A. Gaus. Jakarta: Gramedia.
- . 2006. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Balitbang Diklat Kemenag <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id>
- Gereja Katolik. *Redemptoris Missio*. Ensiklik Paus Yohanes Paulus II, 1990.
- Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 720 Tahun 2020 tentang Pembentukan Kelompok Kerja Moderasi Beragama.
- Lausanne Committee for World Evangelization. *The Lausanne Covenant*, 1974.
- Majelis Ulama Indonesia. Fatwa No. 7 Tahun 2005 tentang *Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama*.
- Pemerintah Republik Indonesia. Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang *Kerukunan Umat Beragama*.
- Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020-2024*. Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020–2024.
- Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020–2024.
- Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2016 tentang Pendirian Universitas Islam Internasional Indonesia.
- Pokja Moderasi Beragama, Tim. 2020. *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020–2024*. Jakarta: Kemenag RI.