al-daulah
Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan

P-ISSN: 2303-050X: E-ISSN: 2580-5797
Vol 13; No. 1 (2024)
https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/al_daulah/index
doi:10.24252/al-daulah.v13i1....

The Modern Indonesian Experience in Coexistence between Muslims and Others: Presentation and Evaluation

Muntaha Artalim Zaim[1]

[1] Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Sciences, muntaha@iium.edu.my; IIUM, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur

Article history (leave this part):
Submission date: 12 Dec 2023
Received in revised form: 23 May 2024
Acceptance date: 03 June 2024
Available online: 08 June 2024

Keywords:
coexistence, Indonesia's experience, Muslims and others, reality

Funding:
This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Competing interest:
The author(s) have declared that no competing interests exist.

How to Cite (leave this part):
Zaim, M. A. "The Modern Indonesian Experience in Coexistence Between Muslims and Others: Presentation and Evaluation". Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan, Vol. 13, no. 1, June 2024, doi:10.24252/al-daulah.v13i1.48650

© The authors (2024). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY)

Abstract

The purpose of this paper is to explore and evaluate Indonesia's modern experience in promoting peaceful coexistence between Muslims and others. The main issue addressed by the research is how to achieve a balance between preserving the country's Islamic identity and ensuring the rights of non-Muslim minorities, amid contemporary social and political challenges. The research relies on an analytical and descriptive methodology, presenting historical and social facts and events that have contributed to shaping the coexistence model in Indonesia. The findings indicate that the Islamic identity remains preserved, despite intellectual skirmishes. The main contribution of the research lies in its recommendations for future policies that can help enhance this coexistence at the national and international levels. The final results affirm that Indonesia is an inspiring model that can be utilized by other countries seeking to promote peaceful coexistence among their diverse societal components, though some of these experiences require assessment and adjustment.

Introduction

إن العقل البشري عاجز عن إدراك دقائق أمر الإنسان، فلذلك ظل الإنسان في حاجة إلى مصدر لمعرفة حقيقة الإنسان، فعقول البشر عاجزة لإيجاد الحل، فالحاجة إلى الدين لها مبرراتها الحسية والمعنوية، فالتديُّن إذن ضرورة بشرية، وقد بين الله مقتضيات تلك الضرورة في ضعف البشر في مواجهة مظاهر الكون والحفاظ من الشرور وحاجته إلى قوة عُليا فوق كل المواد الحسية، كما أن حياة الملحدين تعدّ أدل دليل على ما يحملونه من الهم والخواء الروحي والتمزق النفسي والصراعات الداخلية مما يوصلهم إلى الضياع بسبب غياب الإيمان بالغيب، فالحاجة للتدين استعداد فطري عند الإنسان.[1]

وعلى الرغم من ذلك هناك فئة من الناس يجحدون هذا النوع من الخبر فينكرونه فلا يؤمنون إلا بأسباب العلم الناجمة عن الحواس والعقل والخبر المتواتر، وذلك لأنهم حصروا العالَم إلى عالَم الشهادة فحسب وطرح عالم الغيبيات من مضامين العلم، ولعل هذا هو السبب الرئيس في وضع العقل مقابل الوحي في الصراع والجدل.[2] ومن هنا نشأت فكرة الإلحاد وإنكار الرسل والمادية اللادينية التي لا تؤمن بالغيبيات. وقد أنصف القرآن، فأمرهم الله بأن ينظروا إلى خلق الله

[1] حلمي مصطفى، الإسلام والأديان: دراسة مقارنة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2004)، ص 15.

[2] للنظر في جدلية الصراع بين العقل والوحي انظر: محمد السيد الجليند ، الوحي والإنسان: قراءة معرفية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2002م) ص 97 وما بعدها؛ وعبد العال سالم مكرم، الفكر الاسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1402هـ/1982م).

من السموات والأرض وما بينهما لعلهم يصِلون إلى العلم بعد النظر والتأمل والتعقل والتفكر في المخلوقات،[3] لعلهم يعودون إلى رشدهم ويهتدون. ومن أجل ذلك أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، حتى يدين العباد بدين الحق.

وومن الجدير هنا أن نتطرق قليلاً إلى مفهوم "الدين"، لقد ورد مفهوم الدين في كتب اللغة عمومًا على المعاني الآتية: العادة والشأن، والعبادة، الطاعة، الجزاء والمكافأة، القضاء، المجازاة، الحساب، الحكم، الإكراه، الإحسان، الحال، الداء، السيرة، الورع، الاستيلاء، السلطان، الملك، الذل، العز، الخضوع.[4]

وعرف الجرجاني الدين بقوله: "الدِّينُ وضعٌ إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ρ" ويرى أن "الدين والْمِلَّة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى مِلَّةً".[5] فالجرجاني يقصر تعريفه على دين الإسلام، ولما حدد الجرجاني تعريفه بقوله "وضع إلهي" فإنه يدل على أن ما يتخذه البشر اعتمادًا على العقل، أو التخييل، أو الخرافة، أو الأوهام ليس بدين في الحقيقة.

وبعد التحقيق من المعاني اللغوية لكلمة الدين يمكن أن نخرج بنتيجة بأن معاني الدين تنحصر في إيجاد العلاقة بين طرفين؛ الطرف الأول يتمتع بالقوة، والسلطان، والملك، والطرف الثاني يتصف بالخضوع، والطاعة، والعبادة.[6] وعلى سبيل الخصوص فإن المراد بالدين في الاصطلاح الإسلامي: "التسليم لله تعالى والانقياد له، والدين هو ملة الإسلام وعقيدة التوحيد التي هي دين جميع المرسلين من لدن آدم ونوح إلى خاتم النبيين محمد ρ".[7] وبهذا المعنى فإن الإسلام يقابل الأديان الأخرى، مثل اليهودية، والنصرانية والمجوسية وغيرها.كما أن هناك تعريفات أخرى قريبة من مصطلح الدين، وهي "الملة"، و"النحلة"، والظاهر أن هذه المصطلحات متباينة، يقول الشهرستاني في مقدمة كتابه: "فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات، والملل، وأهل الأهواء والنحل"،[8] وهنا يظهر بأن الشهرستاني فرق بين الدين والملة.

المبحث الأول: الإسلام وموقفه من الأديان الأخرى

المطلب الأول: حاجة الإنسان إلى الدين

وقد بين العلماء أن الحاجة إلى الدين حاجة فطرية، وأن الإنكار بالدين ضلال وكفر ومخالف للفطرة.[9] قال تعالى في ذلك: [فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ] (الروم: 30). وجاء في الحديث ما يدل على أن الفطرة قابلة للتديُّن، وذلك في الصحيح، كما رواه أبو هريرة τ عن النبي ρ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء فهل تحسُّون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها؟! ثم قرأ أبو هريرة: [فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

---

[3] انظر أمثلة ذلك في قوله تعالى مخاطبا كفار قريش بعد أن جحدوا الوحي في مواضيع عديدة منها: انظر المناقشات العلمية حول وجود الله واحتجاجات الكفار والملحدين والرد عليهم في: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1401ه/1981م)، ج 2، ص 3 وما بعدها، خاصة في باب "في إثبات وجود الله".

[4] انظر مادة "دين" في: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط 1،)، ج 13، ص 164.

[5] علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1405)، ص 141.

[6] طارق خليل السعدي، مقارنة الأديان: دراسة في مصادر الأديان السماوية: اليهودية والمسيحية والإسلام، والأديان الوضعية: الهندوسية والجينية والبوذية (بيروت: دار العلوم العربية، ط 1، 1425ه/2005م).)، ص 8.

[7] ناصر بن عبد الله والعقل، ناصر بن عبد الكريم القفاري، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (الرياض: دار إشبيليا، 2005/1426)، ص 11.

[8] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم أبو بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، ط 3، 1414ه/1993م)، ج 1، ص 17.

[9] انظر على سبيل المثال: جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ترجمة: محمد عبده وعارف أبو تراب الأفغاني (القاهرة: مصطفى محمد الكتبي، ط 4، 1333ه).

اللَّهِ]»[10] فلذلك ليس مجانبًا للصواب القول بأن الغرض من إرسال الرسل والأنبياء وإنزال الكتب هو مجرد التذكير بما هو كامن في فطرهم.

والفطرة التي فطر الناس عليها هي الدين، وقد شدّد ابن قيم الجوزية النكير على من قال بأن الفطرة ليس بمعنى الدين، بل أكّد ابن قيم أن المراد بالفطرة الأولى هي الإسلام، وذلك في معرض حديثه عن "معنى الفطرة"، عند تناوله لأحكام أطفال الكفار في الدنيا والآخرة، فحلل ابن القيم الحديث المشهور المذكور "كل مولود" تحليلاً دقيقًا وانتصر لمذهب الإمام أحمد وشيخه ابن تيمية في هذا الموضوع.[11] بل نقل ابن القيم رأي ابن عبد البر بأن هذا المذهب مذهب السلف، وأنه قد وقع الإجماع عند أهل التأويل بأن المراد بفطرة الله في الآية دين الإسلام.[12] وهذا يؤكد مرة أخرى بأن الإنسان مجبول فطريًّا على التدين.

هذا هو مفهوم الدين عند العلماء المسلمين، ولكن عندما ننظر إلى مؤلفات علماء اللاهوت في الغرب سنجد العجائب والغرائب، لقد نظروا إلى الدين من وجهات النظر المختلفة،[13] فأتوا بتعريفات متباينة لا يمكن تحديدها وتعريفها،[14] بل دعا بعضهم إلى حذف هذا المصطلح أو إسقاطه أو التخلي عنه نهائيا.[15] بل عند الغرب توسع معنى الدين إلى كل مفهوم أيديولوجي، وبهذا المفهوم فإن كل اعتقاد ومنهاج حياة للبشر يمثل دينًا، فلذلك جاءت مصطلحات جديدة، مثل: "الدين المدني" و"الدين الأسطوري" و"شبه الدين".[16]

المطلب الثاني: دين الإسلام وخصائص امتلاك الحقيقة المطلقة لدى الأديان الأخرى

ولكل دين خصائص تميزه عن غيره، ويتمثل في ثلاث جوانب، الأول العقيدة الألوهية؛ حيث قد تختلف عند كل دين من حيث تحديد ماهية وجود ذات غيبية أو قوة عليا فوق الكائن المادي أو يعرف بالإله على سبيل العموم، ثم اختلفوا في إمكانية تعدد الإله أم لا، كما اختلفوا في إمكانية تجسّد الإله في المخلوق أو عدمه، أما الجانب الثاني فتميز الدين عن غيره في عقيدة الاختيار الإلهي، بأن أي تابع من أتباع الأديان سيعتقد بأنه هو المختار والمرضي عند الإله، وأما الجانب الثالث فعقيدة الخلاص والنجاة، فإن كل دين يضمن النجاح والخلاص لمعتنقيه.[17]

فهذه الخصائص الثلاث تلاصق أي دين ولا تنفك عنه، وإلا فإنه لا معنى لاعتناق دين من الأديان، فالدافع الأساسي لاعتناق الأديان تنحصر في هذه الثلاث، ولا يوجد أي دين من الأديان فشل في ادعاء امتلاك الأحقية (truth claim)؛ وتتمثل الحقيقة المطلقة في ثلاث عناصر سابقة وهي عنصر الألوهية، والاختيار الإلهي والخلاص والنجاة.

---

[10] البخاري، صحيح البخاري، باب في الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم الحديث: 1385، ص 268.

[11] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ/1995م)، ج 2، ص 23-69.

[12] المصدر نفسه، ج 2، ص 32.

[13] لقد تتبع الدكتور محمد عبد الله دراز كتاباتهم وبينوا أوجه الخلاف والاتفاق من تعريفاتهم في دراسة علمية جادة، واقترح فضيلته تعريف الدين من حيث حالة نفسية بأنه "الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"، ومن حيث حقيقة خارجة بأنه: "جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العلمية التي ترسم طريق عبادتها". تنظر: محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (القاهرة: د. ناشر، 1371هـ/1952م)، ص 29-32، 49-50.

[14] طه، التعددية الدينية رؤية إسلامية، ص 5.

[15] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978), p. 1.

[16] انظر تفاصيل جداليات ذلك في: طه، التعددية الدينية رؤية إسلامية، ص 405 وما بعدها.

[17] انظر تفصيل ذلك في: طه، التعددية الدينية رؤية إسلامية، ص 26-40.

ومن هذا المنطلق فإن أي دين يرى أن الآخر في ضلال، ففي اليهودية هناك جملة من الأصول الاعتقادية مثل عقيدة الاختيار الإلهي لبني إسرائيل.[18] وعند المسيحية هناك دغمائية شهيرة: extra ecclesiam nulla salus وتعني (لا خَلاصَ خارجَ الكنيسة)،[19] فهذا المعتقد من صميم العقيدة النصرانية - على الرغم من وجود التنازل في المجمع الفاتيكان الثاني عام 1962 والذي سنذكره فيما بعد عند الحديث عن التعددية الدينية -، وعند النصرانية أن الخلاص الأبدي أمر لا يمكن تحقيقه إلا بمعاناة ولادة جديدة (being born again)، واستئناف حياة شخصية مرتكزها الإيمان بالمسيح وتضحيته فداءً للبشرية من ذنوبها،[20] وأن الذي لم يدخل في النصرانية فهم الخراف الضالة.[21]

وللهندوسية أيضًا دعوى الخلاص والنجاة، وهو المعروف بمصطلح موكشا (Moksha)، حيث اتحد العبد مع البرهمان (الإله) وفي هذا الاتحاد السعادة الأبدية، موكشا هو لغاية الأخيرة بالنسبة لأتباع الهندوسية، بل هي أعظم من الجنة. ولا أحد يستطيع أن يحصل على الموكشا إلا بأربع طرق (Catur Marga)، وهي التقرب والعبادة التي تعرف بباكتي مرغا Bhakti Marga، والإخلاص Karma Marga، التوصل بالإله Jnana Marga، والتحنث للتقرب إلى الإله Yoga Marga. ومن لم يسلك غير هذه الأربعة فلن يصل إلى الخلاص أو موكسا (السعادة الأبدية).[22]

وبالنسبة للبوذية، فإن معظم الروايات البوذية اتفقت على أن بوذا لا يقر بوجود الإله، لأنه كان يؤسس مذهبه على الأسس الأخلاقية، وعلى التجربة الروحية والطريق المؤدية إليها، وبوذا هو الوحيد الذي نظّر مذهب تخفيف الألم وويلات الحياة ونيل الخلاص من آلام الكارما (karma)، لأن الدنيا وزخرفتها عبارة عن الآلام، وأن الخلاص (nirvana) عند بوذا عمل شخصي بحت يخص الفرد بلا حاجة إلى الالتجاء إلى الإله، وذلك لأن العقيدة التي اخترعها بوذا كلها مبني على الفناء والتغير، حتى يرى نفسه يعتوره التغير والفناء مثل أي كائن.[23][24] وذكر في تربيتاكا (Tripitaka): "الحياة ألم، والألم كالنار التي تلتهب في الحطب، أطفئوها، وتخلصوا منها، اعدموا الألم، فتكتسبوا الخلاص... ليس هناك نار تشبه النفس، وليس هناك مرض يشبه البغض، وعلى هذا فليس هناك أسمى من سعادة الطمأنينة، وذلك عن طريق الوصول إلى "نرفانا""[25]، وأن الوصول إلى نرفانا لا يمكن إلا باتباع ثماني وسائل: 1. سلامة الرأي (samma titi)، 2. سلامة النية (samma sangkapa) 3. سلامة القول (samma waja)، 4. سلامة الفعل (samma kammanta)، 5. سلامة العيش (samma A-sheva)، 6. سلامة الجهد (samma vayam)، 7. سلامة التفكير (samma sati)، 8. سلامة التحنث (التأمل) (samma smadhi). وإذا حقق الإنسان هذه القواعد في حياتها فإنه لن يشعر بالألم والحزن وينجو من عجلة التناسخ الدائرة بالولادة والموت والتجديد في

---

[18] انظر مثلاً: سفر التثنية، الإصحاح 14: 12، وفي سفر الخروج، الإصحاح 19: 5-6، وأمثلها في سفر تثنية الإصحاح 19: 6، والإصحاح 7: 2-8، والإصحاح 28: 9؛ وقد أكد القرآن على ادعائهم في قوله تعالى: [وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ] (المائدة: 18).

[19] عبارة صاغها كبريانس أسقف قرطاجة، قديس وأحد آباء الكنيسة، كبريانوس هو من أهم الكتّاب الذين عالجوا مسألة لاهوت الكنيسة، له 66 رسالة، توفي في أيلول (سبتمبر) عام 258م، انظر في: http://www.arabchurch.com/forums/showthread.php?t=42934&page=2 (تاريخ التصفح: 21 مارس 2010).

[20] انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول اعتقادها (كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط 2، 1426/2005)، ص 286. ويمكن الاستدلال على عقيدتهم بما ذكر في إنجيل يوحنا، الإصحاح 14: العدد 5-6.

[21] انظر إنجيل يوحنا الإصحاح 10: العدد 15-16.

[22] Suardeyasa, IG. Nym., *Diktat Agama Hindu* (no information), p. 70-73.

[23] كلمة نرفانا مشتقة من كلمتين Nir ومعناها الانتهاء أو الانعدام، وVana ومعناها الشهوة، فنرفانا تعني انعدام الشهوة وإخمادها. انظر: عبد الله مصطفى نمسوك، البوذية، تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط 1، 1420/1999)، ص 250.

[24] تري بيتاكا (سوتان)، 644 نقلا عن: المصدر نفسه، ص 152-157.

[25] تريفاتاكا، أبيدارما، 693؛ المصدر نفسه، ص 251.

حياة بعد حياة وجثمان وراء جثمان، ويتخلص من العالم المملوء بالآلام والآثام، ويدخل في "نرفانا" ولا يولد بعد ذلك ولا يموت.[26] وبخصوص ادعاء الحقيقة، اكتفينا بذكر الأديان الشهيرة بوصفها أكثر الأديان أتباعًا، ووجدنا أن كل دين له خاصيته في عقيدة الخلاص، وله طرقه وشرائعه للوصول إلى السعادة الأبدية.

وأما الإسلام فقد قدَّر الله أن تكون رسالته رسالةً خاتمةً بعد ظهور ديانات ومعتقدات عديدة، وضعية أو سماوية،[27] ومن ثم فإن الإسلام له حق أن يبين الحقيقة، فالدراسة عن الملل والنحل ليس بعيدًا عن القرآن ولا غريبًا عنه، فقد تحدث القرآن عن المادِّيين الملحدين (الدَّهْرِيين)، وعن المشركين، والصابئين، والمجوس، وعبدة الكواكب والأوثان، وتحدث في مواضع عديدة عن أهل الكتاب، ولا يترك القرآن الحديث عن المرتدين، والمنافقين، وعن عبدة الأهواء؛ وفي مواجهة أولئك الأصناف من البشر يقوم القرآن بالتحدِّي، والاحتجاج، والدعوة، والجدال، والموعظة، والحوار، والنقد مستخدمًا أنواع الطرق وشتى الوسائل مما يناسب مستويات المخاطبين منهم، كل هذه الطرق تُتَّبع في الدعوة إلى تلك الفئات بُغيةَ الوصول إلى حقيقة الإسلام وأنه دين الحق الوحيد الذي لا نجاة خارجه.

المطلب الثالث: موقف الإسلام من الأديان الأخرى

إن الإسلام يعترف بأن هناك شرائع أخرى ولا يجحدها، وسمى تلك المعتقدات السماوية أو الوضعية "دينا"،[28] ولكن الإسلام جاء ليُظهرَ على الأديان كلها، فعلى سبيل المثال رأى الإسلام في الأديان السماوية قبْلها فإنها فقد اعترتها أمور كثيرة لم تبق على نقائها ولم تسلم من العبث وقد اعترته علل وظواهر كثيرة بدلت أركانه، وقد تعددت تلك العوامل على مستوى الأفراد أو المجتمعات، منها: ضعف الإيمان، المتاجرة بالدين، إضفاء الصفة الدينية على الآراء والفلسفات، والتحريف والتبديل، والجهل بالدين واتباع الشهوات والأهواء، والإلحاد، هذه هي المظاهر المرضية التي تسللت في الدين عبر التاريخ، وقد نتجت عن تلك المظاهر مما يدفع المرء إلى التحقق من صحة دين ما وبطلانه.[29]

نذكر على سبيل المثال منهج القرآن في الردّ على اليهودية، فقد ذكر القرآن بأن اليهودية قد اعتراها التحريف والتبديل في مواضع كثيرة.[30] وهكذا بين القرآن الكريم بكل وضوح لمن أراد أن يقارن بالموضوعية بين الديانتين اليهودية والإسلام، وبمثل هذا الطريق فعل الإسلام بالأديان والمعتقدات الأخرى مثل النصرانية وغيرها.

وأساليب القرآن في الرد على الأديان والمعتقدات المنحرفة تنوعت بين الإجمال كما ذكرنا، وفي بعض الأحيان لجأ إلى التفصيل، فنذكر على سبيل المثال رد القرآن لادعاء اليهود والنصارى بأنهم الشعب المختار، وأنهم عند الله أبناء الله وأحِبَّاؤه، كما أخبره القرآن: [وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ] (المائدة: 18). فقد فصل القرآن في إبطال هذا الزعم، وذلك بإظهار الحجج الدامغة؛ فبين القرآن بأن الله يعذبهم بسبب ذنوبهم وأنهم بشر كسائر البشر فقد فصل القرآن في إبطال هذا الزعم، وذلك بإظهار الحجج الدامغة.[31]

---

[26] المصدر نفسه، ص 125-128.

[27] انظر: سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط 1، 1995)، ص 57-59، إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها (شبرا: دار الأمانة، 1995/1406).

[28] مثل قوله تعالى: [لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ] (الكافرون: 6).

[29] السعدي، مقارنة الأديان، ص 5-7.

[30] مثل: البقرة: 59 و181، والمائدة: 13، و41، فالتحريف والتبديل من أخطر أنواع التغيير الذي يحدث في النص، وذكر القرآن وسائل أخرى لا تقل خطورة من التحريف والتبديل، منها: الإخفاء (مثل: المائدة: 15، والأنعام: 91)، والكتمان (مثل: البقرة: 146)، والِلباس الحق بالباطل (مثل: البقرة: 78-79)، والكذب والتكذيب (مثل: البقرة: 78-79)، ولَيّ الألسنة بالكتاب] (مثل: آل عمران: 78)، والتعطيل (مثل: المائدة: 66)، والإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض (مثل: البقرة: 85)، وغيرها من الآيات التي تبين مظاهر الانحراف في الدين. انظر تفلصيل ذلك في: محمد خليفة حسن أحمد، علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988)، ص 40-45؛ حسن خالد، موقف النبي ρ من الديانات الثلاث - لوثنية واليهوديه والنصرانيه (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت).

[31] فبين القرآن بأن الله يعذبهم بسبب ذنوبهم وأنهم بشر كسائر البشر (مثل: المائدة: 18)، وتحدى الله بأن يختار الموت إذا كان ما ادعوه صحيحاً (مثل: الجمعة: 6-8). وقد صبّ الله عليهم الغضب واللعنة، فكيف يحلو لهم الادعاء بأنهم أبناء الله وأحباؤه حالة كونهم يستحقون

وهذه الحقيقة ليست مما أتى به القرآن فحسب، ولكن قبل هذا قد تطرق العهد القديم الذي بين أيديهم بأنهم ليسوا شعباً مختاراً ولا أبناء الله وأحباءَه، فقد جاء فيه أن الله أنزل العذاب عليهم بسبب كفرهم وعصيانهم،[32] وذكر الإنجيل (العهد الجديد) بأن المسيح عليهم السلام تذّمر من أخلاق اليهود الدنية.[33]

وقد فصّل القرآن في الرد على عقيدة النصرانية وبيَّن زيفَها، كما فعل في الرد على اليهودية، فأطال القرآن في الحديث عن ضلال النصارى وجاء بفَصْل الخطاب بأن النصارى ملة ضلال وكفر. وقد حكم القرآن بكفر النصارى في كثير من الآيات، وخاصة في سورتي آل عمران والمائدة، حيث كشف انحرافات أهل الكتاب وفضحها.[34]

وهكذا فقد حكم القرآن ببطلان ادعاء امتلاك الحقيقة عند النصارى ببيان بطلان عقيدتهم. وكما أسلفنا في رد القرآن على اليهود، فضلاً عن ذلك فقد كشف العلماء المسلمون بأن العهدين القديم والجديد خير شاهد على تناقض عقيدة النصارى،[35] وقد كتب كثير من علمائهم لما اهتدوا إلى الإسلام ما يوضح تناقض عقيدة النصارى، وبهذا فقد شهد شاهد من أهلها.[36]

وأما تفاصيل الرد على اليهودية والنصرانية، فقد شمر العلماء ذراعهم وبينوا ضلالهم قديمًا وحديثًا.[37] وقد جمع الباحث المغربي الأستاذ خالد مفلاس إنتاج ما صنفه المسلمون في مجادلة أهل الكتاب واليهود والنصارى عبر القرون الأربعة عشر، فوقف على 230 مؤلفًا.[38] علما بأن الباحث قام باستقصاء المؤلفات باللغة العربية، فلو تطرق إلى اللغات الإسلامية الأخرى لوجدنا ألوفًا من المؤلفات الأخرى.

هذا بالنسبة لليهودية والنصرانية، وقد قدمنا الردود في هذه الرسالة على اليهود والنصارى لأنهما يمثلان أقرب الأديان إلى الإسلام بخلاف الأديان والمعتقدات الأخرى، كما أن القرآن قد خصص الرد بإسهاب لفئة اليهود النصارى بخلاف الأديان والمعتقدات الأخرى، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أهمية الموضوع لأجل المقارنة، فإن التشابه بين الإسلام واليهودية والنصرانية تشابهٌ كبير،[39] فلذلك نجد القرآن فصَّل مقالات أهل الكتاب، واعتقاداتهم، ومذاهبهم، ولم يعرضها متعجلاً، ولكن يبين بوضوح وفي آيات متعددة؛ الآيات المكية والمدنية، وفي الآيات الطوال والقصار والمفصل.

تلك العقوبة؟ (مثل: البقرة: 88-89، وفي سور تالية: آل عمران: 87، النساء: 46-47، و51-52، والمائدة: 13، 60، 64، 78-79) وقد لعنهم الله ضمناً مع الكافرين والظالمين والمنافقين والكاذبين؛ فأذاقهم ألوانا من العذاب (مثل: المائدة: 60-63).

[32] انظر سفر تثنية الإصحاح 31: العدد 27-30، المزمور، الإصحاح 106: العدد 19-47 وهناك مواضع أخرى في العهد القديم تشير إلى إنزال العذاب عليهم.

[33] إنجيل متى، الإصحاح 23: العدد 37-39.

[34] ومن ثم قد حكم القرآن الكريم بالكفر لقولهم بعقيدة التثليث (المائدة: 73)، وزجر زجراً شديدًا لاعتقادهم بالبنوة في ذات الله (مثل: التوبة: 30، والنساء: 171-172)، كما حكم بشركهم في العبادة في غير موضع من القرآن (مثل: المائدة: 116-117، والتوبة: 31، والبينة: 1-6)، وحكم القرآن بضلالهم (المائدة: 77)، لقولهم بألوهية المسيح وبسبب ذلك قد حكم عليهم القرآن بالوعيد بدخول النار (مثل: (مثل: آل عمران: 71، المائدة: 17).

[35] يمكن أن نعرف ذلك بسهولة بكثرة طبعات الكتابين العهد القديم والجديد، والتعديلات التي حدثت في كل طبعة، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على حدوث الخطأ في العهدين، وهذا مما يُتنزه عنه القرآن الكريم.

[36] انظر كتابات أولئك في مثل: 'Abdu 'l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Qatar: Department of Islamic Affairs, 6th edition, 1996).

[37] لقد اعتاد العلماء في بين العقائد المنحرفة بتأليف الكتب عن الملل والنحل، انظر أمثلة ذلك: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1414/1993)؛ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار الشرق، 1970)؛ أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، د. ت).

[38] من أراد أن يقف على عناوين تلك المؤلفات فليراجع: خالد بن علي مفلاس، "إنتاج ما صنفه المسلمون في مجادلة أهل الكتاب من اليهود والنصارى عبر القرون الأربعة عشر"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، تصدر عن قسم الدراسات والنشر والشؤون الحارجية بمركز جمعة الماجد لثقافة والتراث، السنة 18، العدد 70، رجب 1431هـ/يونيو 2010م، ص 6.

[39] انظر مثلا: غسان سليم سالم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2004م)؛ أحمد عبد الوهاب، الوحى والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، 1979).

وأما الأديان والمعتقدات الأخرى الوضعية التي اتبعها المشركون والملحدون فلم يتعرض القرآن بالتفصيل، ولكن يكفيه الرد في القضايا الأساسية في مواضع كثيرة، ولعل ذلك بسبب ضعف العناصر المقارنة بين الإسلام وبين تلك المعتقدات الوضعية. ومع ذلك فقد خصص العلماء مؤلفات للرد عليهم، وتناول الموضوع بالتفصيل.[40]

المطلب الرابع: موقف الإسلام من ادعاء امتلاك "الحقيقة والخلاص" في المعتقدات الأخرى

الإنسان عندما اعتنق دينًا معينًا، فإن الدافع لذلك هو الإيمان بضمان ذلك الدين لإسعاده ونجاته، وكل دين يدعي ويضمن كل ذلك – كما قد بينا من قبل -، وفي مواجهة ادعاء امتلاك الحقيقة من الأديان والمعتقدات، فإن الإسلام يقبله بوصفه حقيقةً وجوديةً كونيةً، ولكن الإسلام لا يترك الأمر سدى إلا بعد أن يبين الحق من الباطل، ومن ثم اتخاذ الموقف، منها: **الأول،** توضيح أصل الإسلام في بعض الأحيان بمصطلح الحنيفية ونظرية الألوهية، و**الثاني** طلب الإتيان بالبرهانين العقلي والنقلي، فالبرهان له أهميته في مقابلة الحجة بالحجة و**الثالث** الدعوة إلى الاعتقاد السليم (عقيدة الإسلام).

فالحوار والمجادلة بالحسنى لهما دور كبير في إظهار الحق، قال تعالى في ادعاء اختصاص اليهود والنصارى بالجنة:[وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] (البقرة: 111)، ثم بين الله السبيل الوحيد للخلاص والنجاة في قوله: [بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ] (البقرة: 112)، قال ابن كثير مبينا معنى [وَهُوَ مُحْسِنٌ]: "أي اتبع فيه الرسول ρ... فعمل الرهبان ومن شابههم، وإن فرض أنهم مخلصون فيه لله، فإنه لا يتقبل منهم، حتى يكون ذلك تابعًا للرسول ρ، المبعوث إليهم وإلى الناس كافة"[41]، وفي موضع آخر قال تعالى: [قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ] (آل عمران: 64).

وبعد أن أتى القرآن بالحجة البالغة نأتي إلى الموقف النهائي من الأديان الأخرى، فبين القرآن بأن الله بعث نبيه محمدا ρ رسولاً إلى جميع البشر، وذلك في قوله: [قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ } (الأعراف: 158)، وقوله تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ] (سبأ: 28)، وبين القرآن بأن رسالته رسالة خاتمة عامة، قال تعالى: [مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا] (الأحزاب: 40).

ومن هذا المنطلق الجوهري ينقسم البشر في نظر الإسلام إلى فريقين كبيرين، لا ثالث لهما، المسلمين وغير المسلمين، والدليل على ذلك قوله تعالى: [فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ. وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُجْرِمِينَ] (الجاثية: 30-31)، وقال تعالى: [الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ] (محمد: 1-2)، وقوله: [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ] (التغابن: 2).

فتلك الآيات الكريمة تنطق بكل وضوح وجلاء أن الناس أحد اثنين لا غير: إما مؤمن برسالة الإسلام، وهو المسلم، وإما كافر بها، وهو غير المسلم.[42] وفي صدد هذا التحديد، لا بد من تنبيه بأن المرء إذا أقر بالشهادتين لا يعني أن تلك الشهادة ثابتة بدون نواقض، بل للشهادتين نواقض تبطلهما، فالإيمان يزيد وينقص وقد يزول، فأصبح المسلم مرتدًّا كافرًا

---

[40] انظر الرد على هذه المعتقدات الشركية والإلحادية المادية في: عبد الرحمن ناصر السعدي، الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملحدين (الرياض: مكتبة المعراف، 1982/1402)؛ المرعشلي، هاني، المادية والليبرالية (الإسكندرية: المكتب العلمي للنشر والتوزيع، 2001)، محمد الشيخاني، الله يتحدي الملحدين - أدلة علمية معاصرة لإثبات وجود الله (دمشق: دار قتيبة، ط 1، 2001).

[41] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 165.

[42] زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص 10-11.

يخرج عن ملة الإسلام، وقد تحدث العلماء في الضوابط والشروط في حكم التكفير، لأن منهم من فرّط وأفرط في المسألة.[43]

ونعود مرة أخرى إلى مقتضيات الإيمان، فإن من مقتضيات الإيمان بخاتمية رسالة الإسلام وبأن الرسول ρ مبعوث للناس كافة، وأن دينه هو المهيمن على سائر الشرائع، ومن ثم فإن ما عليه الناس – غير المسلمين – بكل طوائفهم هو باطل وضلال مهما كان من عمل، وأن الحق هو دين الإسلام فحسب، فلا تنازل، ولا تقارب، ولا تلفيق، ولا توفيق، ولا وحدة، ولا مساواة بين الأديان، فإن الحكم على المرء لا يكون إلا على اثنين؛ إما أن أن يكون الشخص مسلمًا وإما أن يكون كافراً لا غير.[44]ومن هنا نذكر الآيات والأحاديث التي تبين امتلاك الإسلام للحقيقة المطلقة، منها قوله تعالى: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ] (آل عمران: 19)، وقوله تعالى: [وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ](آل عمران: 85).

وقد ورد في أحاديث كثيرة بأن ضمان النجاة في الآخرة في الإسلام وحده لا غير؛ من ذلك قوله ρ: «من شهد أنْ لا إله إلا اللهُ وأن محمدًا رسول الله، حرّم اللهُ عليه النّارَ»،[45] وقال ρ مبينا مصير غير المسلمين – وبالتحديد أهل الكتاب منهم - في الآخرة: «والذى نفس محمد بيده، لا يسمع بى أحد من هذه الأمة يهودىّ ولا نصرانىّ، ثم يموت ولم يؤمن بالذى أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار».[46]

بل لو ادعى الرجل أنه مسلمًا وعمل عملاً ظاهره عمل مسلم، فإن الرجل لن يفلح ويدخل الجنة، فقد جاء عن أبي هريرة τ قال: شهدنا مع رسول الله ρ خيبر فقال لرجل ممن يدعي الإسلام: «هذا من أهل النار». فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصبته جراحة فقيل: يا رسول الله الذي قلت إنه من أهل النار، فإنه قد قاتل اليوم قتالاً شديدًا وقد مات، فقال النبي ρ: «إلى النار». قال فكاد بعض الناس أن يرتاب، فبينما هم على ذلك إذ قيل إنه لم يمت، ولكن به جراحا شديدا، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح، فقتل نفسه، فأخبر النبي ρ بذلك فقال: «الله أكبر أشهد أني عبد الله ورسوله». ثم أمر بلالا فنادى بالناس: «إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة».[47] وقال النبي ρ في خيبر: «يا ابن عوف، اركب فرسك، ثم ناد: ألا إن الجنة لا تحل إلا لمؤمن».[48]

المبحث الثاني: التقريب بين الأديان في إندونيسيا

المطلب الأول: نبذة مختصرة عن نشأة التقريب بين الأديان في إندونيسيا

ظاهرة التقريب بين الأديان لم تكن تظهر بشكل واضح إلا بعد سقوط الرئيس سوهرتو عام 1998م، فبعد أن ضعفت الحكومة ولم تستطع أن تسيطر على الوضع، جاءت موجات عنيفة تضرب ساحة إندونيسيا بكل أنواعها وأهدافها.

---

[43] أحمد بن جزاع محمد الرضَيْمان، منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب في مسألة التكفير (الرياض: دار الفضيلة، ط 1، 1426هـ/2005م)؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم (الكويت: دار البحوث العلمية/عُمان: دار البشير، ط 3، 1405هـ/1985م)؛ سعيد بن علي بن وهف القحطاني، قضية التكفير بين أهل السنة وفرق الضلال (دون مكان، إصدار بإذن من وزارة الإعلام بالرياض، بتاريخ 1409/10/16).

[44] انظر: عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1414)، ص42-44؛ وانظر تفصيل مقتضيات الإيمان في: عبد الرحمن عبد الخالق، الحد الفاصل بين الإيمان والكفر ويليه دراسة في الولاء والبراء (إسكندرية: دار الإيمان، 2002)؛ وانظر: محمد سعيد القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 10، 1422)، في التمهيد عند حديثه عن معنى الشهادتين ونواقضهما، ص 15-82؛ بكر أبو زيد، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (الرياض: دار العاصمة، ط 1، 1417).

[45] مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ρ (صحيح مسلم)، اعتنى به أبو صهيب الكَرمي (الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، 1419هـ/1998م)، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، رقم الحديث 47، ص 45-46.

[46] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد، رقم الحديث: 240، ص 85.

[47] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، رقم الحديث: 3062، ص 586.

[48] أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ/2009م)، كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة، ج 4، ص 656، رقم الحديث 3050. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح".

بعد سقوط سوهرتو أصبحت دولة إندونيسيا فارغة من سلطة وقوة، فالفتنة هبت ودبت، فبعد سنة من سقوط سوهرتو تبلورت الأفكار التي كانت مخفية في صدور الناس حسنها وسيئها في منظمات رسمية وغير رسمية. فمن تلك الأفكار ما يحمل رسالة التوحيد بين الأديان. علمًا بأن الجذور لتلك الأفكار ليست حديثة، بل امتدت في سلك التاريخ الإندونيسي إلى يوم نشأة جمهورية إندونيسيا، وقد تحدثنا عن دور المسلمين في تاسيس إندونيسيا والعراقل التي واجهوها.

فلا بد إذن أن نعود إلى دستور جمهورية إندونيسيا الذي استند إلى المبادئ الخمسة، وما يطلق عليها بـ"بانتشاسيلا"، الدستور الأول ينص بـ"الألوهية المفردة".[49] فلذلك جمهورية إندونيسيا ليست جمهورية تفصل الدين عن الدولة، كما أنها ليست دولة إسلامية بمفهومها الحقيقي على الرغم من أغلبية سكانها مسلمون.[50] وبهذا البند من الدستور يجب على الشعب أن يقتنع بأن يعيشوا تحت مظلة البانتشاسيلا دستورًا للجميع كأساس للتوحيد وكخلفية مشتركة للجماعات المختلفة والأديان والسلالات المتعددة فى إندونيسيا..، وفي الواقع أن فى إندونيسيا ست ديانات معترف بها، وهي: الإسلام، والمسيحية الكاثوليكية، والمسيحية الكاثوليكية،، والبوذية، والهندوسية، وكان آخرها "الكونفوشيوس"، اعترف هذا الدين في عهد الرئيس عبد الرحمن وحيد.

من هذا السرد نعرف، أن بند "الألوهية المفردة" بند فارغ متميع، وإلا كيف يمكن أن يفسر تفسيراً صحيحًا للأديان المعترفة بها، مثل الهندوسية، والمسيحية ضمن الأديان التي تؤمن بـ"الألوهية المفردة". فكل فرد وكل حزب يفسر المادة الأولى من المبادئ الخمسة حسب هواه، ووفق ميوله وأغراضه، وتعددت التفسيرات وتضاربت واختلفت.

فلذلك أيام تأسيس الدستور للدولة، انتقد الشيخ الحاج مشكور، أحد واضعي بنود بانتشاسيلا، بأن البند الأول من باتشاسيلا بند فارغ، يحتاج إلى ما يملأ فيه، وقال ينقد تميع هذا البند، فلو دخل أناس في هذا البند يؤمنون بألوهية الحجر، فالألوهية المفردة تمثلها الحجر، وهكذا لمن يؤمن بألوهية الشجر.[51]

ولهذا الفراغ أرضية خصبة لسدها، فمثلاً في مجال التربية والتعليم، فقد قررت الحكومة مادة "تعليم أخلاق بانتشاسيلا" (Pendidikan Moral Pancasila) مادة واجبة لكل طالب في مراحل الدراسية الابتدائية، والمتوسطة والثانوية، والهدف من تعليم مادة أخلاق بانتشاسيلا، لتكون بديلاً عن تعليم مواد دينية في المدارس، وقررت المادة بأن الأديان كلها واحدة، لا فضل لدين على دين، وتم ذلك في عام 1978 عندما تولي داود يوسف، النشيط النصراني وزيرًا لشؤون التربية والتعليم.

ولم يكتف بهذا، بل تعدى الأمر إلى مشروع أخطر ونفوذ أوسع، حيث جاء المرسوم الرئاسي عام 1979 بوجوب تعليم بانتشاسيلا المبرمج في مادة "تعليم وفهم وتطبيق بانتشاسيلا" (Pendidikan, Penghayatan dan Pengamalan Pancasila) المعروف بـ P4 اختصارًا، وعمل كل جهاز من أجهزة حكومة سوهرتو لإنجاح هذا المشروع حيث تهدف إلى توعية الشعب بكامله، كبارًا وصغارًا في كل موضع في جميع أنحاء إندونيسيا. كل هذا بهدف أن يخضع الشرائع الدينية بكل أنواعها تحت سيطرة بانتشاسيلا وهيمنتها.

وهكذا، الحكومة سعت جاهدةً لإيجاد أي وسيلة تقضي على القوى الدينية، وخاصة قوى الإسلام، ولم يكتف بتشغيل جهاز التربية والتعليم، بل دخل الأمر إلى أعمق من هذا، حيث شغلت الحكومة وزارة الشؤون الدينية لإنجاح المشروع، فلبى وزراء الشؤون الدينية، ابتداءً من السيد معطي علي فأسس عام 1972 "مشروع الوئام الاجتماعي" (Proyek Kerukunan Hidup Besama)، وواصل نهجه الوزير الذي بعده السيد عالَمْ شَاه راتو براويرانغارا (Alamsjah Ratuperwiranegara) فنفذ سياسة "ثلاثية الوئام" (Tri Kerukunan)، وفي عام 1988 جاء وزير الشؤون الدينية

---

[49] تعني: Ketuhanan Yang Maha Esa (Belief in One Supreme God)

[50] سيأتي تفصيل الكلام عن مفهوم الدولة الإسلامية ودار الإسلام في موضعه، وفيه الحديث عن رؤية فقهية لجمهورية إندونيسيا، هل هي دولة إسلامية أم لا؟

[51] Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)* (Jakarta: Gema Insani Press, 3rd edition, 1997) , p. 82.

منوِّر شَذَلي بمشروع "ويديا ويساتا" (Widia Wisata) ويقرر بأن الدين لله والوطن للجميع.

وأما أكبر المشاريع الحكومية لجعل الأديان في منظور الشعب الإندونيسي، وأن الدين ليس له أهمية سوى ممارسة الطقوس والعبادات، حيث جاء المرسوم الرئاسي عام 1985 بضرورة اعتراف بانتشاسيلا رأس المصادر من مصادر الحكم، وهو ما يعرف بـ "الأساس الأُحَادي" (Asas Tunggal) الذي لا شريك له، فلا يجوز لأي شخص أن يؤسس أي منظمة متبنة على أساس أي دين، ولكن يجب عليه أن يتبنى بانتشاسيلا بوصفها أرضية أيديولوجية.[52] وهكذا، فعلى الرغم من أن الحكومة تعترف بالأديان الستة الرسمية، ولكن لا بد أن يوافق كل دين على أغراض الحكومة وسياستها، وإلا فسيقع المعارض بتهمة محاولة إسقاط النظام.

وبعد أن سقط نظام سوهرتو عام 1998، ذهبت القيود التي تسيطر على الحرية الدينية، من هنا بدأت تخرج الهتافات والدعايات من كل حدب، من أصحاب الأفكار اليسارية واليمينية. ذلك ما يتعلق بمشروع الحكومة التي تهدف إلى مطامع سياسية، ولكن سرعان ما تزول تلك المشاريع بغياب القوة الدكتاتورية. ولكن هناك جذور أعمق من هذا، حيث أن نظرية الخلط بين الأديان نابعة من فكر وفناعة نفس، ومن أصحاب فكرة الخلط بين الأديان فهناك أشخاص نسب إليهم هذه الفكرة؛ أهمهم: عبد المعطي علي (1923-2004)، ونور خالص مجيد (1939-2005)، وجوهان إفندي (ولد عام 1939) (Djohan Efendi)، وعبد الرحمن وحيد (الرئيس الرابع لجمهورية إندونيسيا، والرئيس العام لجمعية نهضة العلماء) (1940-2009).[53] هؤلاء الأربعة يمثلون منظرين في مجال الخلط بين الأديان، بكل مستوياتها. أما الذين جاؤوا بعدهم فليسوا منظرين بل مقلدون، وما أتوا بجديد، ولكن الإعلام الذي أَكْبَرَهم لمصالح معينة. ولهم جماعة شبكية تأسست في 21 أغسطس 2001 باسم: "شبكة الإسلام الليبرالي".[54] ومن أهداف تأسيس هذه الجماعة، أن ينشر فكرة الحرية الدينية وفق تفسيرها، بحيث أن أمر التدين بدين معين أو عدمه من الأمور الشخصية، ولا يجوز أن يحكر أحقية الدين في دين معين. وأتوا بخواطر دينية - ولم نقل اجتهادات على الرغم لإصرارهم استخدام هذه الكلمة، بل حتى لم نقل آراء – كما أصدروا قرارات غريبة عجيبة، الإسلام منها بريء براءة يوسف من دم الذئب.

المطلب الثاني: خصائص الثقافة الإسلامية في إندونيسيا وعلاقتها بقضايا التعايش

إن الإسلام السائد في إندونيسيا طوال قرون عديدة هو الإسلام المخلوط بثقافات إندونيسيا قبل الإسلام وعاداتها؛ ولذلك لما تحول البوذيون والهندونسيون إلى الإسلام لم يشعروا بوجود التغيّر في نفوسهم، لأنهم لا يجد في "الإسلام" شيئًا مخالفًا لمعتقداتهم السابقة. هذا، مع أن للعقيدة الصحيحة قوى التغيير المعنوية والحسية لا توجد في معتقدات أخرى. لأن الإسلام الذي وصل إليهم لم يمسّ القضايا الأساسية في العقيدة، لأن الدعاة أدخلوا الإسلام من خلال مراسيمهم وتقاليدهم. فلذلك لم يشعروا بأي انزعاج بوجود المسلمين، وهكذا العكس، لم يشعر المسلمون بانتقال عقيدي صارم، لأن الإسلام في نظرهم وافق على طقوسهم.

وبهذا الوضع، يرى الباحث أن التعايش الذي حصل طوال قرون عديدة ليست تعايشًا شرعيًّا صحيحًا، فالتعايش الذي حصل للأسف تعايش تصاحبه التنازلات العقيدية، وتعايش يزامنها عدم الفهم لتعاليم الإسلام، وتعايش مستهدف مفروض من قبل المؤسسات المعادية للإسلام، وإلا فكيف يحلو لشخص مسلم أن يذبح القرابين في المقابر والأماكن المقدسة عند البوذيين والهندوسيين تقربًا إلى الأرواح المقدسة جلبًا للنفع أو دفعًا للضرر؟، وكيف يحلو لمسلم أن يمارس التقاليد البوذية والهندوسية في أيام الخطبة، والزفاف، والحمل، والإنجاب، والوفاة؟، وباختصار كيف يعتصم المسلم في

---

[52] Anis Malik Thoha, "Conflicting Religious Truth-Claims: An Islamic Approach", *Journal Islam in Asia,* Internatuonal Islamic University Malaysia, vol. 3, no. 2, pp. 123-124.

[53] لمعرفة أفكار هؤلاء الأشخاص انظر:- Greg Barton, Gagasan Islam liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid (Jakarta: Paramadina, 1999); Handrianto, 50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralsme dan Liberalisme Agama (Jakarta Timur: Hujjah Press, Ed 3, November, 2007)

[54] Muhammad Ali, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *AJISS (The American Journal of Islamic Social Sciences)* 22:1.

حياته بتعاليم غير المسلمين.

والغريب أن بعض الدارسين أراد أن يثبت بأنه لا بد من تقعيد ما يسميه بـ"الإسلام الإندونيسي"،[55] هذا الإسلام الذي نادى به هؤلاء إسلام خاص من منتاج الثقافة الإندونيسية، ومن المتحمسين لذلك عبد الرحمن وحيد الذي نادى بضرورة إيجاد إسلام خاص للإندونيسيين، واصطلح عليه بـ"Indonesiasi Islam"، يعني أن الإسلام يجب أن يُفهَم وفق المنظور الإندونيسي وما سماه بـ "Islam Pribumi"، بمعنى الإسلام المحلي الإندونيسي،[56] ونادى قبله منوّر شذالي (Munawwir Syadzali) بأهمية التوفيق بين الإسلام وعادات الشعب الإندونيسي واصطلح عليه بـ"Kontekstualisasi"، ويعني به النظر السياقي التاريخي الاجتماعي للأحكام الشرعية، وأنه قد يصلح الأحكام الشرعية في مكان ما وزمان ما، ولكن في السياق الإندونيسي أن تلك الأحكام لا يصلح تطبيقه، وذلك لأنها خاصة بالعرب وعاداتهم وظروفهم، بغض النظر عن قطعية دلالتها أو ظنيتها.

كل هذه المحاولات التي ناد بها هؤلاء يريدون بها إيجاد الوئام بين الأحكام الشرعية وعادات الشعب، حتى لا يتصادم بين الأحكام الشرعية والعادات المحلية، وحاولوا أن يوجد فقهًا جديدا باسم "الفقه الإندونيسي"، فهذا النوع من الفقه يجب أن يكون إندونيسيًّا في البداية قبل أن يكون إسلاميًّا![57] علمًا بأن الشريعة الإسلامية لا تغض الطرف عن العادات المحلية، بل العادة والعرف تعد من مصادر الأحكام عند الجمهور. وثمة قاعدة فقهية مشهورة "العادة محكمة"،[58] وهذه القاعدة يمكن أن توسَّع دائرتها ليشمل العلاقات بين الأمم **وأتباع الأديان، شريطة أن لا يصطدم العرف بالشرع.**[59]

Congclusion

وقد أثبت البحث بناءً على الواقع الإندونيسي أنه قضايا التعايش بين أتباع الأديان في هذا العصر صار موضوعًا يتطلب إلى مزيد من البحث، وذلك لأن الحياة المتشابكة بين الأمم والتعامل المتلاصق بين بني البشر في هذا الكون أصبح واقعًا ملموسًا. فإن المسلمين اليوم في حاجة ملحة إلى هذا الفقه لحل مشكلاتهم على مستوى الأفراد والجماعة والدولة. وأثبت البحث أن ليس فقهًا مستقلاً عن الفقه العام، بل هو جزء منه، إلا أن التركيز في فقه التعايش يتمحور في فقه الجماعة، لا القضايا الفردية، ولذلك فمصادر فقه التعايش هي مصادر الفقه العام.

كما رأت الدراسة أنه ينبغي لمن يقوم بالاجتهاد في فقه التعايش أن يرجعوا إلى القواعد الفقهية التي قعّدها الفقهاء، ويبني الأحكام عليها، والقواعد الفقهية مصدرٌ غنيٌّ لحل المشكلات في قضايا التعايش، واقترح البحث أن يكون لفقه التعايش ضوابط تحفظه من الذوبان والانصهار مع الواقع.أن التعايش لا يعني التمييع في المبادئ، ولا دمج الأديان، كما يريده بعض الناس. وإنما التعايش أن يعيش أتباع الأديان مع احترام خصائصهم الدينية وثوابتهم.

---

[55] Asep S. Muhtadi, *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqih Kontekstual* (Bandung: Pustaka Setia Bandung, 1st edition, February, 2005).

[56] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita:* Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

[57] ولكن للأسف إلى يومنا هذا عجز هؤلاء أن يظهرو أصول هذا الفقه، ونظريته، وقواعده ونتائجه، وكيف يطبق هذا الفقه بمعزل عن الكتاب والسنة. بل أغلب الدراسات في هذا المجال مجرد الخواطر والتخمينات الخيالية.

[58] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفورع فقه الشافعية، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 4، 1418هـ/1998م)، ص 182.

[59] انظر مثلاً عوامل تغير الفتوى بسبب تغير العرف في: جمال كركار، أثر العرف في تغير الفتوى (بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1430هـ/2009م).

Bibliography

‘Abd al-Khāliq, ‘Abd al-Raḥmān, *al-Ḥadd al-Fāṣil bayna al-Īmān wa-al-Kufr wa-Yalīh Dirāsah fī al-Walā’ wa-al-Barā’* (Iskandariyyah: Dār al-Īmān, 2002).

'Abdu 'l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Qatar: Department of Islamic Affairs, 6th edition, 1996).

Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

Abū Zayd, Bakr, *al-Ibṭāl li-Naẓariyyat al-Khalṭ bayna Dīn al-Islām wa-Ghayrih min al-Adyān* (Riyāḍ: Dār al-‘Āṣimah, 1st edition, 1417H).

al-Afghānī, Jamāl al-Dīn, *al-Radd ‘alā al-Dahriyyīn*, tarjamat: Muḥammad ‘Abduh wa-‘Ārif Abū Tarāb al-Afghānī (al-Qāhirah: Muṣṭafā Muḥammad al-Kutubī, 4rd edition, 1333H).

al-Bahnasāwī, Sālim, *al-Ḥukm wa-Qaḍiyyat Takfīr al-Muslim* (al-Kuwayt: Dār al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah/‘Umān: Dār al-Bashīr, 3rd edition, 1405H/1985M).

al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah, (1419H/1998M). *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-Sunanih wa-Ayyāmih* (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī), i‘tanā bih Abū Ṣuhayb al-Karmī. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

al-Jalīnd, Muḥammad al-Sayyid, al-Waḥy wa-al-Insān: *Qirā’ah Ma‘rifiyyah* (al-Qāhirah: Dār Qibā’ li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2002M).

al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, *al-Ta‘rīfāt* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1st edition, 1405H).

al-Mur‘ashlī, Hānī, *al-Māddiyyah wa-al-Lībirālliyyah* (al-Iskandariyyah: al-Maktab al-‘Ilmī li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2001).

al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ‘an Rasūl Allāh ﷺ* (Ṣaḥīḥ Muslim), i‘tanā bih Abū Ṣuhayb al-Karmī (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1419H/1998M).

al-Qaffārī, Nāṣir ibn ‘Abd Allāh wa-al-‘Aql, Nāṣir ibn ‘Abd al-Karīm, *al-Mawjiz fī al-Adyān wa-al-Madhāhib al-Mu‘āṣirah* (Riyāḍ: Dār Ishbīliyā, 1426/2005).

al-Qaḥṭānī, Muḥammad Sa‘īd, *al-Walā’ wa-al-Barā’ fī al-Islām* (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1st edition0, 1422).

al-Qaḥṭānī, Sa‘īd ibn ‘Alī ibn Wahf, *Qaḍiyyat al-Takfīr bayna Ahl al-Sunnah wa-Firaq al-Ḍalāl* (n.p., Iṣdār bi-Idhn min Wizārat al-I‘lām bi-al-Riyāḍ, bi-Tārīkh 16/10/1409).

al-Rudhaymān, Aḥmad ibn Jazā‘ Muḥammad, *Manhaj al-Imām Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb fī Mas’alat al-Takfīr* (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 1st edition, 1426H/2005M).

al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān Nāṣir, *al-Adillah al-Qawāṭi‘ wa-al-Barāhīn fī Ibṭāl Uṣūl al-Mulḥidīn* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘rif, 1402/1982).

al-Sa‘dī, Ṭāriq Khalīl, *Muqāranat al-Adyān: Dirāsah fī Maṣādir al-Adyān al-Samāwiyyah: al-Yahūdiyyah wa-al-Masīḥiyyah wa-al-Islām, wa-al-Adyān al-Waḍ‘iyyah: al-Hindūsiyyah wa-al-Jīniyyah wa-al-Būdhiyyah* (Bayrūt: Dār al-‘Ulūm al-‘Arabiyyah, 1st edition, 1425H/2005M).

al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ʻAbd al-Karīm Abū Bakr Aḥmad, *al-Milal wa-al-Niḥal,* taḥqīq: Amīr ʻAlī Mahnā wa-ʻAlī Ḥasan Fāʻūr (Bayrūt: Dār al-Maʻrifah, 3rd edition, 1414H/1993M).

al-Shaykhānī, Muḥammad, *Allāh Yataḥaddā al-Mulḥidīn - Adillah ʻIlmiyyah Muʻāṣirah li-Ithbāt Wujūd Allāh* (Dimashq: Dār Qutaybah, 1st edition, 2001).

al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ashʻath ibn Isḥāq ibn Bashīr ibn Shaddād ibn ʻAmr al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arnaʼūṭ - Muḥammad Kāmil Qarā Bulllī (Bayrūt: Dār al-Risālah al-ʻĀlamiyyah, 1st edition, 1430H/2009M).

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān, *al-Ashbāh wa-al-Naẓāʼir fī Qawāʻid wa-Furūʻ Fiqh al-Shāfiʻiyyah, taḥqīq wa-taʻlīq: Muḥammad al-Muʻtaṣim billāh al-Baghdādī* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, ṭ 4, 1418H/1998M).

al-Tamīmī, Abū Manṣūr ʻAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir, *al-Milal wa-al-Niḥal, taḥqīq: Albīr Naṣrī Nādir* (Bayrūt: Dār al-Sharq, 1970).

al-Ṭurayqī, ʻAbd Allāh ibn Ibrāhīm, *al-Istiʻānah bi-Ghayr al-Muslimīn fī al-Fiqh al-Islāmī* (Bayrūt: Muʼassasat al-Risālah, 2nd edition, 1414).

Anis Malik Thoha, "Conflicting Religious Truth-Claims: An Islamic Approach", *Journal Islam in Asia,* Internatuonal Islamic University Malaysia, vol. 3, no. 2, pp. 123-124.

Asep S. Muhtadi, *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqih Kontekstual* (Bandung: Pustaka Setia Bandung, 1st edition, February, 2005).

Dārāz, Muḥammad ʻAbd Allāh, *al-Dīn: Buḥūth Mumahhidah li-Dirāsat Tārīkh al-Adyān,* (al-Qāhirah: D. Nāshir, 1371H/1952M), ṣ 29-32, 49-50.

Dugheim, Samīḥ, *Adyān wa-Muʻtaqadāt al-ʻArab Qabla al-Islām* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1st edition, 1995).

Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)* (Jakarta: Gema Insani Press, 3rd edition, 1997).

Fattāḥ, ʻIrfān ʻAbd al-Ḥamīd, *al-Naṣrāniyyah: Nashʼatuhā al-Tārīkhiyyah wa-Uṣūl Iʻtiqādihā* (Kuala Lumpur: Dār al-Tajdīd li-al-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tarjamah, 2nd edition, 1426/2005).

Greg Barton, *Gagasan Islam liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999)

Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralsme dan Liberalisme Agama* (Jakarta Timur: Hujjah Press, Ed 3, November, 2007)

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʻAlī ibn Aḥmad, *al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Ahwāʼ wa-al-Niḥal*, taḥqīq: Muḥammad Ibrāhīm Naṣr wa-ʻAbd al-Raḥmān ʻAmīrah (Bayrūt: Dār al-Jīl, n.d.).

Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʼ Ismāʻīl ibn ʻUmar al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qurʼān al-ʻAẓīm*, taḥqīq: Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, (1420H/1999M)

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Afrīqī al-Miṣrī, Lisān al-ʻArab (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1st edition, n.d.).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr, Aḥkām Ahl al-Dhimmah, taḥqīq: Ṭāhā ʻAbd al-Raʼūf Saʻd (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1st edition, 1415H/1995M).

Ibrāhīm, Muḥammad Ibrāhīm, *al-Adyān al-Waḍʻiyyah fī Maṣādirihā al-Muqaddasah wa-Mawqif al-Islām Minhā* (Shubrā: Dār al-Amānah, 1406/1995).

Karkār, Jamāl, *Athar al-'Urf fī Taghayyur al-Fatwā* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition, 1430H/2009M).

Khālid, Ḥasan, *Mawqif al-Nabī ﷺ min al-Diyānāt al-Thalāth - al-Wathaniyyah wa-al-Yahūdiyyah wa-al-Naṣrāniyyah* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.).

Makram, 'Abd al-'Āl Sālim, *al-Fikr al-Islāmī bayna al-'Aql wa-al-Waḥy wa-Atharahu fī Mustaqbal al-Islām* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1st edition, 1402H/1982).

Miflāṣ, Khālid ibn 'Alī, "*Intāj mā Ṣannafah al-Muslimūn fī Mujādalah Ahl al-Kitāb min al-Yahūd wa-al-Naṣārā 'Abr al-Qurūn al-Arba'ah 'Asharah*," Majallat Āfāq al-Thaqāfah wa-al-Turāth, taṣdur 'an Qism al-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Shu'ūn al-Khārijiyyah bi-Markaz Juma'ah al-Mājid li-Thaqāfah wa-al-Turāth, al-Sanah 18, al-'Adad 70, Rajab 1431H/Yūniyū 2010M,

Muhammad Ali, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *AJISS (The American Journal of Islamic Social Sciences)* 22:1.

Muḥammad, Khalīfah Ḥasan Aḥmad, *'Alāqat al-Islām bi-al-Yahūdiyyah: Ru'yah Islāmiyyah fī Maṣādir al-Tawrāh al-Ḥāliyah* (al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1988).

Muṣṭafā, Ḥilmī, *al-Islām wa-al-Adyān: Dirāsah Muqāranah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424H/2004).

Namsūk, 'Abd Allāh Muṣṭafā, *al-Būdhiyyah, Tārīkhuhā wa-'Aqā'iduhā wa-'Alāqat al-Ṣūfiyyah Bihā* (Riyāḍ: Maktabat Aḍwā' al-Salaf, 1st edition, 1420/1999).

Ṣabrī, Muṣṭafā, *Mawqif al-'Aql wa-al-'Ilm wa-al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn wa-'Ibādih al-Mursalīn* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2nd edition, 1401H/1981M).

Sālim, Ghassān Salīm, *Maḥāwir al-Iltiqā' wa-Maḥāwir al-Iftirāq bayna al-Masīḥiyyah wa-al-Islām* (Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah, 1st edition, 2004M); Aḥmad 'Abd al-Wahhāb, al-Waḥy wa-al-Malā'ikah fī al-Yahūdiyyah wa-al-Masīḥiyyah wa-al-Islām (al-Qāhirah: Maktabat Wahbah, 1979).

Ṭāhā, Anīs Mālik, (2005M). *al-Ta'addudiyyah al-Dīniyyah: Ru'yah Islāmiyyah*, Kuala Lumpur: Markaz al-Buḥūth – al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah bi-Malīziyā, 1st edition.

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

Zaydān, 'Abd al-Karīm, *Aḥkām al-Dhimmiyyīn wa-al-Musta'minīn fī Dār al-Islām*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 2nd edition. (1408H/1988M).