

International Islamic University

Faculty of Islamic Studies
Department of Comparative Religions
Islamabad - Pakistan



الجامعة الإسلامية العالمية

كلية أصول الدين
قسم مقارنة الأديان
إسلام آباد - باكستان

التنصير والدعوة الإسلامية في إندونيسيا في ظلال البانتشاسيلا

رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في مقارنة الأديان

تحت إشراف :

الدكتور نبيل القولي

أستاذ مساعد في قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
بالجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد

الطالب :

أحمد مألوف الأنام الأمان

رقم التسجيل : 736-FU/MA/2004

العام الجامعي : ٢٠٠٨ م - ١٤٢٩ هـ

TH13124³⁰

MS

201

ت

مقامات و سببان

كلمة الشكر والتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله وخاتم
رسله سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .
أما بعد :-

فاعترافاً مني بالفضل الجميل واستجابة لقول المصطفى ﷺ الذي رواه أبو هريرة -
رضي الله عنه- عن النبي ﷺ أنه قال :
[مَنْ لَمْ يَشْكُرْ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرْ اللَّهَ] .

وانطلاقاً من هذا الحديث النبوي الشريف أخص بالشكر الجامعة الإسلامية العالمية -
إسلام آباد رئيساً وعميداً على ما يقدمون لطلاب المسلمين من خدمة وعناية وفقهم الله
لذلك، وتقبل منهم صالح الأعمال .

كما أوجه شكري وتقديري الخالص على فضيلة الدكتور نبيل الفولي - حفظه الله -
المشرف على هذا البحث، فقد كان نعم المشرف في كل شيء؛ علماً وخلقاً وتعاوناً
وتواضعاً، فقد استفدت منه كثيراً في المسائل العلمية، وأسأل الله أن يجزيه عني أفضل الجزاء.
وأشكر كذلك أساتذتي الأفاضل الذين تعلمت على أيديهم البيضاء كل الخير خلال
دراستي في هذه الجامعة، برك في أعمارهم وعلمهم وأوقاتهم.

وفي الأخير، فإن كنت قصرت فيما بذلت من الجهد فهذا هو العجز البشري، وإن كنت
وفقت فمن الله التوفيق. وأسأل الله أن يجزي الجميع عني خير الجزاء، وصلى الله وسلم على
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الإهداء

أهدي هذه الرسالة إلى مَنْ تعهداني بأسباب الرعاية
أمي وأبي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستعديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا
ومن سيئات أعمالنا، من يهتد الله فهو المقتدي، ومن يغلّ فلا مادي له، وأشهد أن
لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم،
وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في
العالمين إنك حميد مجيد. وبعد...

فإن الشعب الإندونيسي المسلم يواجه أكبر عملية تنصير في العالم، حيث جاء
المنصرون إلى إندونيسيا من كل حدب وصوب ومن شتى بقاع الأرض بهدف تنصيره والقضاء
على هويته الإسلامية، مستغلين في ذلك الوضع الاقتصادي السيئ، وبدعم كبير من القوى
العالمية مادياً ومعنوياً وسياسياً.

بدأ التنصير في إندونيسيا مع بداية الاستعمار، فقد كانت السفن الحربية الأجنبية من
البرتغاليين والإسبانيين والهولنديين تأتي ومعها رجال الدين المسيحي لإفساح الطريق أمام
القوات الغاصبة لابتلاع إندونيسيا المسلمة ونهب ثرواتها وإجبار أهلها على ترك دينهم بوسائل
متعددة، ففي الحياة السياسية مثلاً نرى أنهم أسسوا الحزب النصراني، واستخدموا ثرواتهم
الاقتصادية تحت غطاء هذا الحزب لتنصير المسلمين؛ مثلما حدث في أتشيه في وقت الكوارث
والزلازل، وغير ذلك من الوسائل الأخرى.

وللتنصير في إندونيسيا، كما في الدول الإسلامية الأخرى، دوافع وأهداف دينية
وسياسية واجتماعية واقتصادية؛ فمن ناحية الدوافع الدينية، فإنها تتمثل أول ما تتمثل في محاربة
الإسلام، وحماية النصاري من خطر الإسلام الذي يزعمونه بحجب حقائقه عنهم. ومن الناحية

السياسية كانت حركة التنصير تعمل جنباً إلى جنب مع قوى الاستعمار؛ حيث يساند كل واحد منهما الآخر؛ كما كان الحال في إندونيسيا في عصر الاستعمار البرتغالي والهولندي. أما من ناحية الدوافع الاجتماعية، فقد أرادت حركة التنصير أن يكون الشعب - من غير المسيحيين - تحت سيطرتهم.

وفي حركاتهم التنصيرية، استعمل المنصرون وسائل متعددة تحقيقاً لأهدافهم، مثل تقديم المساعدة المالية والإنسانية، وتوزيع ترجمة الكتاب المقدس، وتأسيس الحزب السياسي، وغير ذلك من الوسائل التي يستغلها المنصرون قدر ما تتيحه ظروف كل بلد يعملون فيه.

وقد أثر التنصير على الحياة السياسية والفكرية والدينية في إندونيسيا بوضوح، مما أدى في بعض الأحيان إلى نشوب الحرب بين المسلمين والنصارى؛ مثل ما حدث في بعض المناطق في إندونيسيا، خاصة في أمبون وفوسو (في شرق إندونيسيا) اللتين بلغ عدد ضحايا أحداثهما الدموية المؤسفة آلاف القتلى فيما بين سنة ١٩٩٩-٢٠٠١.

ومن جهة أخرى، فإن الدعوة الإسلامية في إندونيسيا بدأت ودخلت إلى البلاد على يد التجار الذين جاءوا من العرب وجوجرت الهند قبل مجيء المستعمرين إلى إندونيسيا. وكان أغلب الشعب الإندونيسي قبل مجيء الدعاة المسلمين من الوثنيين والبوذيين والهندوكيين؛ ومع مرور الوقت - وإلى الآن - أصبح أغلب الشعب يدين بالإسلام.

وإذا كنا قد أشرنا إلى قيام حروب باسم الدين بين المسلمين والنصارى في بعض المناطق الإندونيسية، فلا بد أن نشير أيضاً إلى أن سبب هذا التنافس الساخن ليس دينياً دائماً، بل قد يكون اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً.

ولهذه الأهمية، بدا لي أن هذا الموضوع في حاجة إلى البحث والدراسة للتعرف على مدى خطورة حركة التنصير في العالم الإسلامي عامة وفي إندونيسيا خاصة؛ وعلى دور الدعوة الإسلامية في مواجهة التنصير، وموقف البانتشاسيلا أو الحكومة الإندونيسية من التنصير والدعوة الإسلامية و موقفها من التنوع الديني للشعب الإندونيسي.

• إشكالية البحث:

إن إشكالية البحث الأساسية لهذه الدراسة تتمثل في البحث عن إجابة على الأسئلة التالية:

هل أسهمت البانتشاسيلا في ازدياد عملية التنصير بين المسلمين في إندونيسيا؟ ثم ما موقف الدعوة الإسلامية من البانتشاسيلا؟ وما موقف البانتشاسيلا من الدعوة الإسلامية كأساس للدولة الإندونيسية؟ وهل هناك فرق في موقف البانتشاسيلا من عملية التنصير ومن الدعوة الإسلامية؟ ومدى محاولة المسيحيين لتنصير الشعب الإندونيسي؟ وكيف يواجه المسلمون هذه العملية؟ تلك هي الأسئلة الأساسية التي يحاول البحث أن يجد إجابات عنها.

• منهج البحث:

سوف تعتمد هذه الدراسة على المنهج التاريخي والوصفي والنقدي الذي يحاول الطالب خلاله تتبع حركة التنصير في إندونيسيا قبل وبعد استقلاله عن المستعمرين حتى وقتنا الحاضر، محاولا الكشف عن دوافع تلك الحركة؛ سواء كانت من جهة فكرية أم سياسية أم اقتصادية، ونتائجها وآثارها على المجتمع المسلم في إندونيسيا.

كما حاولت في هذه الدراسة تتبع أعمال الدعوة الإسلامية وجهود المسلمين والمؤسسات الدينية الإسلامية في مواجهة التنصير، والكشف عن موقف البانتشاسيلا منهما؛ أى التنصير والدعوة الإسلامية، معتمداً منهج المقارنة بين مواقف الأطراف المختلفة التي تتعرض لها الدراسة.

• أسباب اختيار الموضوع:

- من الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع للدراسة ما يلي:
- ١- أن حركة التنصير تعد من أخطر العقبات التي واجهتها الأمة الإسلامية عامة والشعب المسلم في إندونيسيا خاصة في هذا العصر، ولا تزال الأمة في أمس الحاجة إلى كشف حقيقة التنصير وغاياته ووسائله.
- ٢- ضرورة فهم الآثار التي تركتها حركة التنصير على المجتمع الإندونيسي.
- ٣- السعي إلى معرفة دور العلماء والمؤسسات الدينية الإسلامية في إندونيسيا في مواجهة التنصير.
- ٤- التعرف على موقع البانتشاسيلا ومبادئها من عملية الصراع الإسلامي مع التنصير فوق أرض إندونيسيا.

• الدراسات السابقة في الموضوع:

لست أول من يهتم بهذا الموضوع من زواياه المختلفة؛ بل خرجت فيه جهود كثيرة علمية وإعلامية؛ وإن كنت أسهم هنا بمقارنة مساعي التنصير بأعمال الدعوة الإسلامية المتصدية لها، وذلك كله في ضوء مبادئ البانتشاسيلا.

ومن الدراسات التي خرجت في هذا الموضوع، دون أن تتناول الجانبين معاً، ما يلي:

١- غارة تبشيرية جديدة على إندونيسيا:

كتاب صدر في دولة الكويت، ولم يكتب عليه اسم المؤلف. تناول هذا الكتاب حول التنصير في إندونيسيا بطريق جمع المحاضرة بين الأديان التي عقدتها الحكومة الإندونيسية في ٣٠ نوفمبر عام ١٩٦٧، وزاد في آخر صفحة أسماء بعض المؤسسات التبشيرية. ولم يتناول الكتاب

موضوعات كان يود الطالب البحث فيها، مثل جهود المسلمين والمؤسسات الدينية للنهوض بالمجتمع الإندونيسي ومواجهة التنصير فيه.

٢- المواجهة الفاصلة في إندونيسيا:

مقال مهم للدكتور توفيق محمد علوان، نشرته مجلة البيان في العدد ١٥٤، الصادر في سبتمبر سنة ٢٠٠٠، تناول الكاتب فيه موضوع التنصير في إندونيسيا من ناحية وسائل التنصير وأساليبه وبعض المناطق التي سقطت في قبضة النصارى. وكانت نظرة الكاتب فيه نظرة سياسية. أما الموضوعات التي سيبحث فيها الطالب في المقارنة بين الدعوة والتنصير فلم يتناولها في هذا المقال القيم، ومثل ذلك أيضا: تاريخ ظهور البانتشاسيلا وموقفها من التنوع الديني في إندونيسيا، ومحاولة النصارى إزالة ميثاق جاكارتا من البانتشاسيلا، وغيرها من الموضوعات الأخرى.

3. Christian Mission and Islamic Da'wah. (The Islamic Foundation-London 1982)

(التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية)

تضمن هذا الكتاب مقالة للأستاذ محمد رشيدى بحثت موضوع التنصير في إندونيسيا، إلا أنها درست من ناحية الوسائل التي يستخدمها المنصرون في حركتهم التنصيرية فقط. أما الموضوعات الأخرى التي يود الطالب البحث فيها فلم توجد في هذه المقالة، على سبيل المثال: جهود العلماء والمؤسسات الدينية في مواجهة حركة التنصير وموقف البانتشاسيلا من عملية التنصير والدعوة الإسلامية في إندونيسيا وموضوعات أخرى.

4. Kraemer Towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach. Carl f. Hallencreut:

كريمر في تامبارام (دراسة حول عملية التنصير لحيندريك كرايمر)

تناول هذا الكتاب موضوع التنصير في إندونيسيا وعلاقته بالاستعمار الهولندي، ومدى تعاون حركة التنصير مع الاستعمار وما قام حيندريك كرايمر من عملية التنصير في تامبارام بجاوى.

إلا أنه لم يتطرق إلى دراسة حركة التنصير بعد استقلال إندونيسيا وجهود المسلمين في مواجهة التنصير وموقف الحكومة منه.

وقد قسمت بحثي هذا إلى ثلاثة فصول وهي:

الفصل الأول: التنصير في إندونيسيا وموقف النصارى من البانتشاسيلا وميثاق جاكرتا.

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا

المطلب الأول: لمحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا قبل الاستقلال

تمهيد

التنصير في عهد الاستعمار البرتغالي

التنصير في عهد الاستعمار الهولندي

المطلب الثاني: لمحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا بعد الاستقلال

المبحث الثاني: آثار التنصير في إندونيسيا (فكرية وسياسية)

المطلب الأول: تأثير التنصير على الحياة الفكرية في إندونيسيا

المطلب الثاني: آثار التنصير في الحياة السياسية الإندونيسية

المبحث الثالث: موقف النصارى من البانتشاسيلا وميثاق جاكرتا

الفصل الثاني: الدعوة الإسلامية في إندونيسيا بين تحقيق النهضة ومواجهة التنصير

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في إندونيسيا

المطلب الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في عهد الاستعمار

• تمهيد

• دخول الإسلام إلى إندونيسيا

• موقف الاستعمار الهولندي من الإسلام

• المسلمون الإندونيسيون تحت الاستعمار الياباني

المطلب الثاني: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية بعد الاستقلال

• الدعوة الإسلامية تحت حكم سوكارنو (النظام القديم)

• الدعوة الإسلامية تحت حكم سوهارتو (النظام الجديد)

• الدعوة الإسلامية في عصر الإصلاح

المبحث الثاني: الدعوة الإسلامية في إندونيسيا بين تحقيق النهضة ومواجهة التنصير.

المطلب الأول: دور العلماء والمؤسسات الإسلامية في مواجهة التنصير في المجال التعليمي

المطلب الثاني: دور العلماء والمسلمين السياسيين في مواجهة التنصير في المجال السياسي

المبحث الثالث: المشروعات الدعوية الإسلامية للنهوض بالمجتمع الإندونيسي

المطلب الأول: المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية (DDII)

المطلب الثاني: مجلس العلماء الإندونيسي (MUI)

المطلب الثالث: اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسي (ICMI)

الفصل الثالث: البانتشاسيلا وقضايا المجتمع الإندونيسي

المبحث الأول: موقف الحكومة من التنصير والدعوة الإسلامية

المطلب الأول: موقف الحكومة من نشر الدين

المطلب الثاني: موقف الحكومة من بناء المعابد الدينية

المبحث الثاني: الأديان المعترف بها الحكومة وغير المعترف

الخاتمة: أهم النتائج

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

ولا يسعني في ختام هذه المقدمة التي أصدرتها بما دراستي إلا أن أتوجه بالشكر الخالص إلى كل من قدم لي يد العون في إتمام هذه الدراسة من أساتذتي وزملائي، وأخص بالذكر أساتذتي في قسم مقارنة الأديان وقسم العقيدة والفلسفة - بورك في أعمارهم وعلمهم وأوقاتهم.

والحمد لله رب العالمين



التمهيد



تقع إندونيسيا^(١) في الجنوب الشرقي من قارة آسيا، وتبلغ مساحة جمهورية إندونيسيا ٣٤٣.٩٠٤ كيلومتر مربع، وتتكون من أكثر من ثلاثة آلاف جزيرة، وعدد سكانها نحو ٢٢٠ مليون نسمة، وهي تعتبر أكبر الدول الإسلامية حالياً من حيث عدد السكان، إلا أن دستور إندونيسيا لم ينص على أن الإسلام هو دين الدولة. وعاصمة البلاد هي جاكارتا. وتضم إندونيسيا ٣٣ مقاطعة؛ اثنتان منها دوائر خاصة وواحدة لمنطقة العاصمة، والمقاطعات تتألف من مراكز، والمراكز تتألف من نقاط وبلديات. والدوائر الخاصة هي: أتشيه أو نانجرو أتشيه دار السلام وجوكجاكارتا. والدوائر الخاصة تتمتع بمزيد من الاستقلال الذاتي مقارنة بالمقاطعات، وبالتالي فلهم مزايا تشريعية، فحكومة أتشيه لها حق تشكيل نظام قضائي مستقل، وقد شرعت أتشيه عام ٢٠٠٣ في اعتماد الشريعة الإسلامية مصدراً أولاً للتشريع لديها^(٢).

(١) في العهد الهولندي كان يطلق على الجزر الإندونيسية اسم "جزر الهند الشرقية الهولندية" أو "الجزر الهندية الهولندية"؛ إذ كانت هولندا تنحى إلى هذا التعبير الذي يوحى بالفتنة والتقسيم من جانب، ويوحى بتبعية هذه الجزر لها من جانب آخر.

إسكندر سييا، الحركة الإسلامية في إندونيسيا في القرن العشرين، رسالة دكتوراة بجامعة البنجاب لاهور، سنة ١٩٩٨، ص: ٢.

(٢) حدث النزاع الدموي في أتشيه الذي بلغ عدد ضحاياه إلى مئات آلاف منذ عهد سوكارنو حتى عام ٢٠٠٥. والسبب وراء هذا النزاع هو أن سوكارنو وعد على داود بوريه (Daud Beureuh) (زعيم الشعب أتشيه) في خمسينيات على تطبيق الشريعة الإسلامية في أتشيه إلا أن سوكارنو أخلف ما وعده ولم يطبق الشريعة الإسلامية في أتشيه. ومنذ ذلك الوقت بدأت حركة انفصالية ما يسمى بحركة استقلال أتشيه (GAM) تحت قيادة حسن تيرو وجنود المسلمين بقيادة دادود بوريه واستمر النزاع الدموي مهما تغير الرئاسة وأعطت الحكومة حق تطبيق الشريعة فيه. وانتهت بعد اتفاق الحكومة والحركة الانفصالية على وقف الحرب في هلسينكي بفنلندا عام ٢٠٠٥.

Dr. Rifyal Ka'bah, M.A, Penegakan Syariah Islam di Indonesia, Khairul Bayan, Cetakan I, Februari 2004, p: 10-13, Majalah Tempo, Edisi 22-28 Agustus 2005, p: 26-33.

وكانت تيمور الشرقية مقاطعة إندونيسية منذ جلاء البرتغاليين عنها ١٩٧٦، حتى تخلت إندونيسيا عن السيادة عليها عام ١٩٩٩، وبعد مرحلة من الإدارة الانتقالية لها من قبل الأمم المتحدة أصبحت دولة مستقلة عام ٢٠٠٢.

يتكون شعب إندونيسيا من أعراق مختلفة، منها: المالايو (الشعب الأصلي) والعرب - أكثرهم يمانيون - الذين جاءوا إلى إندونيسيا للتجارة، ثم مكثوا فيها واستوطنوا، ثم الصينيون والهنود.

وعلى الرغم من أن نحو ٨٨,٢% من سكان البلاد يعتنقون الإسلام؛ الأمر الذي يجعل من إندونيسيا أكبر دولة إسلامية في العالم، فإن الواقع يبرز تبايناً دينياً واضحاً بين من يدينون بالإسلام من أبناء البلاد. فالدين الإسلامي في أكبر تجمع عرقي في جزيرة جاوى - والتي يقطنها نحو ٤٥% من سكان إندونيسيا - لا يتمتع بنفس قوة الإسلام التقليدي في غيرها من المناطق؛ إذ يمكن التمييز بين قسمين من المسلمين في إندونيسيا: السانثري، والأبنجان؛ القسم الأول أكثر تمسكاً بتعاليم الإسلام ومعتقداته؛ حيث إنهم تعلموا العلوم الدينية في المدارس الإسلامية منذ البداية، أما النوع الثاني فهم أقل من السانثري تمسكاً بالدين؛ إذ تتداخل التعاليم والمعتقدات الإسلامية عندهم مع كثير من القيم والمعتقدات التي ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام، والتي نجحت في التكيف معه، وهذا ما يسمى في بعض الأحيان بالإسلام الجاوى (Islam Kejawen). غير أن الأمر لا يقف عند حد هذا التباين الديني بين المسلمين في إندونيسيا، إذ يضاف إليه تباين فرعي آخر داخل جماعة المسلمين من السانثري حيث يمكن التمييز بين التقليديين والتحديثيين^(٣)، ففي حين يقطن الصنف الأول المناطق الريفية، ويركز على تعليم الأبناء العلوم الدينية في المدارس الإسلامية، يقطن الصنف الثاني المناطق الحضرية، ويرسل أبنائه لتلقي العلم في المدارس العلمانية.

وإلى جانب الأغلبية المسلمة تتوزع الأقليات الدينية في إندونيسيا على النحو التالي: ٥,٩% من البروتستانت، و ٣,١% من الكاثوليك، و ١,٨% من الهندوس، و ٠,٨% من

(٣) M.Dawam Rahardjo, Krisis Keberagamaan di Indonesia, Reform Review, Vol. I No. 1, April-Juni 2007, p: 2.

البوذيين، وتوزع نسبة الـ ٢٠% الباقية على ديانات أخرى هي الكنفوشيوسية واليهودية والسيخية وغيرها^(٤)، وأما نسبة المسلمين في إندونيسيا فتبلغ ٨٨,٢% حسب آخر إحصاء للسكان (سنة ٢٠٠٠)، والذي يتم كل عشر سنوات.

ومن الجدير بالذكر هنا، أن الذين تمتعوا بالدراسة في المدارس الحكومية في عهد الاستعمار هم من الأغنياء والنصارى، أما أغلب المسلمين فلم يتمتعوا بهذا، وإنما فقط درسوا في المدارس الدينية. لذلك نرى أن المثقفين الذين ظهوروا في هذه المرحلة كانوا من خريجي المدارس الحكومية التي أنشأها المستعمر، وامتزوا بمعرفة اللغات الأجنبية^(٥).

ومن خلال هذا الباب دخلت آثار التغريب في الحياة الفكرية في إندونيسيا، إلى جانب التأثير الذي نتج عن إفاد بعض أبناء الشعب الإندونيسي إلى الدول الغربية للدراسة في جامعاتها.

كما أن حركة التنصير وفدت على البلاد مقترنة مع حركة الاستعمار الغربي لإندونيسيا، وحاول المنصرون التأثير على المسلمين عن طريق تقديم الخدمات الاجتماعية كالخدمات الطبية والمالية، كما حاولوا التأثير عن طريق السياسة برفض أي قرار يحمي مصالح المسلمين أو يؤثر بالإيجاب على أفكار المسلمين وأبنائهم. وخططوا أن تكون إندونيسيا أول دولة إسلامية تتحول إلى النصرانية، بل حدد المنصرون عام ٢٠٠٠ موعدًا لتحقيق هذا المخطط^(٦)، إلا أن إندونيسيا لم تتحول إلى دولة مسيحية - كما أرادوا - بل ما زالت حتى يومنا هذا تمثل أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان في العالم - بعون الله تعالى.

ثم تطور وضع المسلمين التعليمي بعد الاستقلال، فأضافوا إلى التعلم في المدارس الإسلامية الالتحاق بالمدارس الحكومية والجامعات خارج البلاد، خاصة في عهد سوهارتو، وإن كان

(٤) Indonesia (Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2006), p: 2.

(٥) Afan Gaffar, Islam dan Politik Dalam Era Orde Baru, Mencari Bentuk Yang Tepat (Artikulasi Islam Kultural Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah), Srigunting - Jakarta, Cetakan Pertama, Maret 2004, p: 277-278.

(٦) صلاح صيفي، الاقتصاد وتنظيم النسل والعلمانية ثالث التنصير في إندونيسيا، المجتمع، العدد ١٧٥١ - ربيع الأخير

١٤٢٨ هـ - ١٢/٥/٢٠٠٧ م، ص: ٣١.

هؤلاء المثقفون الذين ظهروا في هذه الفترة كانوا من الذين أيدوا سياسة سوهارتوا في الفصل بين الدين والدولة؛ مثل: نور خالص ماجد^٧، وشافعي معارف^٨. وبعد سقوط سوهارتو؛ أي في عصر الإصلاح، تبلورت تيارات اجتماعية وفكرية مختلفة، مثل نشأة شبكة المسلم الليبرالي (JIL)^(٩) إلى جانب ظهور تأثير الجمعيات الإسلامية الخارجية؛ مثل: حزب التحرير^{١٠}، وجماعة التبليغ^{١١}، وغيرها.

^٧- ولد في جومبانج بجاوى الشرقية ١٧ مارس عام ١٩٣٩، أخذ بكالوريوس من الجامعة الإسلامية الحكومية شرف هداية الله بجاكرتا وتخرج عنها سنة ١٩٦٨. ووصل دراسته في مرحلة الماجستير ودكتوراة في جامعة جيكاغو في الولايات المتحدة عام ١٩٨٤. ومن شعاره المشهورة "نعم للإسلام، لا للحزب الإسلامي" (Islam, Yes, Partai Islam, No). وأسس جامعة بارامادينا عام ١٩٨٦. وتوفي في ٢٩ أغسطس عام ٢٠٠٥.

Laksmi Pamuntjak-Johan Agus Edy Santoso, Tidak Ada Negara Islam (Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem), Penerbit Djambatan, Cetakan Kedua (edisi revisi) 2000, p: 196-197.

^٨- ولد في سمبور قلنس بسومطري الغربية عام ١٩٣٥ بكالوريوس في جامعة جوكر أمينوتو سنة ١٩٦٤. وحصل على درجة الماجستير من جامعة أوهيو (Ohio University) بالولايات المتحدة ثم يواصل دراسته وحصل على شهادة الدكتوراة من جامعة جيكاغو (Chicago University) في الولايات المتحدة عام ١٩٨٣.

Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara (Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante), LP3ES, Edisi Revisi 2006.

^(٩) قامت شبكة المسلم الليبرالي في إندونيسيا في فبراير عام ٢٠٠١، ومن أهم رجالها: أولي الأبصار عبد الله، لطفى الشوكاني، وسيف المجاني، وغوناوان محمد. ويرى هؤلاء أن حل مشكلة المسلمين اليوم هو تطبيق العلمانية في الحياة السياسية. وعارضوا كل الأفكار التي أرادت تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا، ومنها إعادة ميثاق جاكرتا ضمن البانتشاسيلا، كما فعل النصارى.

Yudi Latif, Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik, Reform Review, p: 23.

^{١٠}- وصلت حركة حزب التحرير إلى إندونيسيا عام ١٩٨٠، في البداية، نشأ حزب التحرير وسط التلاميذ في الجامعات المختلفة، ومع مرور الوقت انتشر إلى أنحاء البلاد.

<http://hizbut-tahrir.or.id/tentang-kami/>.

^{١١}- وصلت وانتشرت جماعة التبليغ في إندونيسيا منذ عام ١٩٥٢ برئاسة مياجي عيسى الهند. وأنشأت في بعض المناطق مركزا خاصا لهم وأقاموا اجتماعا عاما سنويا في بعض المناطق.

<http://media.isnet.org/islam/Etc/Tabligh1.html>.

وإلى جانب التربية والتعليم، أنشأت الحكومة الإندونيسية الجامعة الإسلامية الحكومية وفروعها في شتى المناطق في البلاد، ويوجد الآن في إندونيسيا ٢٧ فرعاً للجامعة الإسلامية الحكومية، التي تجمع بين الدراسات الإسلامية والدراسات العامة لغير الخريجين ولطلاب الدراسات العليا. وهناك أيضاً ما يقرب من مائة معهد للدراسات الإسلامية للطلاب من غير الخريجين الذين يرغبون في التركيز على الدراسات الإسلامية فقط.

الفصل الأول

التنصير في إندونيسيا

وموقف النصارى

من البانتشاسيلا وميثاق جاكرتا

تقديم

يدور البحث في هذا الفصل حول تاريخ التنصير في إندونيسيا في عهد الاستعمارين البرتغالي والهولندي، ومدى التعاون بين المنصرين والمستعمرين في تحقيق أهدافهم، وحركة التنصير بعد استقلال إندونيسيا عن المستعمرين، وتأثير التنصير في الحياة السياسية والتعليمية بإندونيسيا. كما نتناول في هذا الفصل ميثاق جاكرتا وموقف النصارى منه، حيث إن هذا الميثاق يمثل نقطة خلاف بين مؤيديه ومعارضيه منذ الاستقلال إلى الوقت الحالى.

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا

٣٤٤٤٤٤

الحقيقة - كما يذكر بعض الباحثين^(١٢) - أن التبشير بمفهومه الحالي؛ أي "التبشير بالإنجيل إلى العالم أجمع، لم يكن معروفا ولا مشروعا في عهد المسيح - عليه السلام - وإنما هو - عندنا نحن المسلمين - بدعة محدثة في المسيحية بعد وفاة رسولها ابتدعها بولس^{١٣}؛ لأن رسالة المسيح كما ثبت في الإنجيل وشهد به القرآن الكريم كانت موجهة بصفة خاصة إلى بني إسرائيل، فقد جاء في إنجيل متى (١٥: ٢٤) على لسان المسيح: "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة"، وأيضاً في متى (١٠: ٥-٦): "هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً: إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا. بل اذهبوا بالحرى إلى خراف بيت إسرائيل الضالة"، وفي متى أيضاً (٥: ١٧) "لا تظنوا أني جئت لأنقض التاموس أو الأنبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل". وهذه شواهد من الإنجيل دالة على أن رسالة المسيح خاصة ببني إسرائيل لا غير. وشهد على ذلك قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ أَنِّي

(12) د. سارة بنت حامد محمد العبادي: التحريف والتناقض في الأناجيل الأربعة، مكتبة الرشد السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ٩٣-٩٤. و د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي: دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص: ٣٥٦-٣٥٩.

¹³ - كان اسمه الأصلي بالعبرانية شاول أو ساؤل، أما بولس فكان اسمه الرومي ومعناه قصير القامة. وكان إسرائيليا وينتمي إلى الطبقة الرومية التي عاش أفرادها كرفيق في سلطة الرومان. وفي البداية، كان بولس معاديا لاتباع عيسى عليه السلام. وتنصر أثناء رحلته إلى دمشق للقبض على الأصفياء الكبار من المسيحيين.
المسيحية (النصرانية): دراسة وتحليل، الأستاذ ساجد مير، دار السلام للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ الموافق ٢٠٠٢ م، ص: ٤٠-٤١.

قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} (آل عمران: ٤٩)، وقال تعالى: {وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ} (الصف: ٦)، وقال تعالى: {وَوَقَفْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَتُورٌ} (المائدة: ٤٦) وغيرها من الآيات الكريمة.

إلا أن اتساع السلطان السياسي للدول الغربية في العصر الحديث قد أغرى الكنائس بتوسيع نشاطها التبشيري في العالم؛ خاصة أنها أرادت أن تعوض خسائرها في أوروبا باكتساب أتباع جدد لها في الشرق، "أما ادعاء الكنيسة المسيحية، بجميع فرقها، عالمية المسيحية التي يجب نشرها في العالم أجمع، محاولة لالتماس الميراث لذلك بما في الإنجيل: "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس" (متى: ٢٨: ١٩) وأيضاً: وقال لهم: "اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها" (مرقس ١٥: ١٦) - فهي ادعاء غير صحيح؛ لأن هاتين الآيتين تعارضان الآيات السابقة ذكرها بحيث لا يمكن الجمع بينها ولا الترجيح، إلا إذا أخذنا شهادة القرآن في الاعتبار، وحيث لا بد أن يترجح رأينا نحن. ولا سيما أن علماء المسيحيين يعتبرونها دخيلة على الإنجيل" (١٤).

ومصطلح التنصير يُستعمل في الدلالة على الدعوة إلى النصرانية بين أبناء الديانات الأخرى، أو في أوساط الوثنيين واللادينيين، وتسمى هذه الدعوة أحياناً: التبشير باعتبارها دعوة إلى تعاليم الإنجيل الذي يحمل في نظر أتباعه بشائر للمؤمنين ببشارة المسيح لله تعالى وفدائه للبشرية بالقتل فوق الصليب (١٥).

(١٤) مهنس أحمد عبد الوهاب: حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص:

٢٠-١٤.

(١٥) د. محمد السيد الجليلند، الإستشراق والتبشير (قراءة تاريخية موجزة)، دار نمضة الشرق - مصر، ديسمبر ١٩٩٥،

ص: ٧٩.

ولقد ارتبطت دعوات التنصير وحركاته في العالم الإسلامي بمراحل وحقب الاحتكاك الحضاري بين الغرب النصراني والشرق الإسلامي؛ إذ لم تكن الكنائس الشرقية، منذ الفتح الإسلامي، في حالة تجعل تنصير المسلمين هدفا بارزا من أهدافها؛ إذ كان همها الأكبر الحفاظ على ما تبقى من رعيّتها على نصرانيّتهم^(١٦).

"وفي حقبة الحروب الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠ هـ / ١٠٩٦ - ١٢٩١ م) لم تمارس الكنائس الغربية في الشرق الإسلامي نشاطا ملحوظا في التنصير، فالتخلف الحضاري للغرب، بالمقارنة مع الشرق الإسلامي حينئذ، وغلبة طابع الصراعات المسلحة، لم تفتح للنصرانية الغربية أبوابا للتنصير في الشرق، باستثناء محاولات فشل أغلبها لاستمالة المسيحيين الشرقيين إلى مذاهب الغرب وكنائسه"^(١٧). وهذا أمر طبيعي؛ إذ إن الدعوة الفكرية والدينية تكون مقترنة في العادة بلون من التفوق للطرف المروج لأفكاره وعقائده، وهذا ما تحقق للغرب في العصر الحديث، فقد حقق الغرب مع هيمنته الاستعمارية الحديثة حسما في صالحه للجانب المادي من الصراع مع الشرق، واستغل كل قوته للتسرب خلال ثغرات خصمه التاريخي، وكان التنصير واحداً من وسائل إضعاف المجتمعات الإسلامية، والتمكين للقيم الغربية في تلك البقاع.

وإندونيسيا؛ أكبر دولة مسلمة في العالم من حيث عدد السكان - كما سبق - لم تسلم من هذه الهجمات التنصيرية، بل ربما تعد من أكثر المجتمعات تعرضاً لأعمال التنصير في العالم، كما أن هذه الأعمال تلاقي هناك نجاحاً أكبر مما تلاقيه في بقاع العالم الأخرى - كما ادعى ذلك رجال من المنصرين^(١٨).

(١٦) د. محمد عمار، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نقضة مصر، مارس ١٩٩٧، ص: ٦٠.

(١٧) عمار، ص: ٦٠.

(١٨) دون ماكري، التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامي، دار MARC ص: ٥٩٦.

فالتنصير في إندونيسيا بدأ مع حركة الاستعمار البرتغالي والهولندي، حيث جاءوا إليه ليس فقط من أجل السيطرة على الثروات الموجودة فيه، وإنما حملوا معهم أغراضا دينية هدفها النهائي تنصير الشعب الإندونيسي وضمان تبعيته للغرب وقيمه.

المطلب الأول: حركة التنصير في إندونيسيا قبل الاستقلال:

• التنصير في عهد الاستعمار البرتغالي:

بدأت حركة التنصير في إندونيسيا مع بداية الاستعمار البرتغالي في آخر سنة ١٥١١ وأول سنة ١٥١٢م، وأول منطقة دخلت إليها هذه الحركة التنصيرية هي "مالوكو" التي تقع في الولاية الشرقية لإندونيسيا^(١٩). وقد جاء نفر من المنصرين الأوائل مع المستعمر البرتغالي، وكانت مهمتهم تنصير الشعب الإندونيسي عامة والمسلمين خاصة. واشترك المنصرون والمستعمرون في كثير من أهدافهم، حيث بدا أن أغراضهم مترابطة، فالمستعمر يحتاج إلى المنصرين ليفسحوا أمامه الطريق للسيطرة على الثروات الموجودة؛ لأن المنصرين أسهل قبولا للمستعمر النصراني، أما المنصرون فيستغلون المساعدة والتسهيلات التي يقدمها لهم المستعمر، وهذا الأمر واضح حيث أقيمت أول كنيسة في إندونيسيا سنة ١٥٢٢ على يد البرتغاليين من الساسة ورجال الدين^(٢٠). وهذا تحالف طبيعي، حتى في حالات الاختلاف الديني، فقد يكون قادة الجيوش الغربية الغازية على غير ملة أصلا، وقد لا يكون للدين في حياتهم كبير اعتبار، إلا أنهم - رغبة في استغلال كل الوسائل لكسر شوكة البلاد التي يستعمرونها - يلحون إلى التحالف مع المنصرين، الذين لا يجدون من جهتهم مانعا في التعاون مع أي طرف لتحقيق أهدافهم المريبة.

وقد انتشرت حركة التنصير في هذه المنطقة بمساعدة رجال الدين المسيحي القادمين من الهند لمساعدة البرتغاليين في الأمور الدينية. وقد تزايد عدد المنصرين الإندونيسيين في هذه المرحلة؛ أي مرحلة الاستعمار البرتغالي؛ لوجود علاقة ودية بين المستعمرين والمنصرين، وتأيد

(19) Dr.Huub.J.W.M.Boelaars, OFM Cap, Indonesianisasi, Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia, Penerbit Kanisius, Cetakan Kelima 2005. p: 62.

(20) نفس المرجع، ص: ٦٣.

كبار رجال الكنيسة الكاثوليكية لهم حينئذ، حتى قالوا "لو جاء عدد قليل من المنصرين من رجال الدين من أوروبا سنويا لحالوا دون انتشار الإسلام ولتنصرت جميع الشعوب" (٢١). وبني المنصرون البرتغاليون معبدا أو كنيسة في كل منطقة تنصر أهلها.

وقد ركز التنصير في هذه المرحلة على المناطق الشرقية من إندونيسيا، مثل: جزيرة مالوكو وسولاوسي وما جاورهما، ولم تنتشر أنشطتهم خارج ذلك الحيز في هذه المرحلة إلا نادرا (٢٢). ويمكن أن يكون السبب وراء ذلك هو أن المستعمرين البرتغاليين بنوا قوتهم الاقتصادية والعسكرية في تلك المنطقة.

لقد تعاون المستعمر البرتغالي مع المنصرين الكاثوليك تحقيقا لأهدافهم المشتركة؛ أعني الأهداف الاقتصادية من جانب، وهي الاستيلاء على الثروات، والأهداف الدينية من جانب آخر، وهي تنصير الشعب الإندونيسي عامة والمسلمين خاصة، حتى بلغ عدد المنصرين الإندونيسيين في عهد الاستعمار البرتغالي حوالي ٥٠,٠٠٠ نسمة من البدائية الوثنية في منطقة واحدة، هي فلوريس الشرقية (٢٣)، وهذا العدد إن دل على شيء فإنما يدل على وجود عمل مشترك فيما بينهم ووجود علاقة ودية بين الاستعمار والتنصير.

وأول قبيلة تنصرت على يد المنصرين البرتغاليين هي قبيلة مامويا وتولو، وسموهم بالمجموعة المسيحية الأولى في إندونيسيا، وبني لهم المستعمر البرتغالي كنيسة وقلعة يحتمون بها من مهاجمة مملكة ترناتي المسلمة (٢٤).

بل إن المستعمر البرتغالي تدخل في شئون الممالك الإسلامية الداخلية، مثل مملكة ترناتي، التي أقالوا ملكها لأنه لا يدافع عن مصالحهم، كما أقالوا ملك تاباريجا متهمين إياه بأنه خافهم، وأقاموا بدلا عنه ملكا جديدا اسمه هيرون؛ لذلك سمح هيرون بنشاط التنصير الذي

(21) Alwi Shihab, Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia, Mizan, Cetakan Pertama 1998, p: 31.

(22) Huub, p: 61-66.

(23) نفس المرجع، ص: ٦٩.

(24) Pdt. Dr. Jan S Aritonang, Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia, BPK Gunung Mulia, Cetakan Ketiga 2006, p: 26-27, Huub, p: 63-64.

أقامه البرتغاليون في مناطق ترناتي، بل ترك أحد أقربائه يتنصر على يد قسيس برتغالي⁽²⁵⁾.
وخرج المستعمر البرتغالي من أرض إندونيسيا عام ١٦٢٣ بعد سقوطهم أمام قوات الاستعمار الهولندي⁽²⁶⁾.

⁽²⁵⁾ Huub, p: 29.

⁽²⁶⁾ Shihab, Membendung, p: 32.

• التنصير في عهد الاستعمار الهولندي.

دخل المستعمر الهولندي إندونيسيا في القرن السادس عشر الميلادي، واستعمره لمدة طويلة تصل إلى حوالي ٣٥٠ سنة^(٢٧)، فقد جاءوا إلى إندونيسيا تحت راية شركة الهند الشرقية الهولندية (VOC)، وحاربوا قوة البرتغاليين الموجودة حينئذ، واشتركوا مع سلطان ترناتي وتيدوري المسلمتين في طرد المستعمر البرتغالي، حتى سيطر الهولنديون على بعض المناطق التي كانت تحت سيطرة المستعمر البرتغالي^(٢٨)، ودخلت حركة التنصير في إندونيسيا مرحلة جديدة، حيث جاء الهولنديون بلون جديد في هذا الجانب.

وإذا كان المستعمر البرتغالي قد جاء ومعه رجال الكنيسة الكاثوليكية، وكانت النصرانية المنتشرة بإندونيسيا في الفترة البرتغالية هي النصرانية الكاثوليكية، فقد جاء الهولنديون بالنصرانية البروتستانتية. فالهولنديون لم يأتوا فقط للسيطرة وأخذ الثروات الموجودة من يد البرتغاليين، بل أكثر من ذلك فقد سيطروا أيضا على الأمور المتعلقة بالدين (التنصير)، وضغطوا على المنصرين الكاثوليك، بل بلغ الأمر في بعض الأحيان حد إكراههم على التحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية. واشتهرت هذه الفترة لدى الكاثوليك بـ "الفترة السوداء"، حيث منع الهولنديون نشر الكاثوليكية في إندونيسيا، وبدلا من ذلك قرروا نشر المسيحية البروتستانتية^(٢٩).

(27) وهذا لا يعني أن الهولنديين احتلوا كل المناطق والجزر الإندونيسية هذا الزمن كله، بل طول الفترة منسوب إلى مدة احتلال هولندا لجزيرة جاوى خاصة.

H.Aqib Suminto, Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution, Panitia Penerbitan Buku Dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution dan Lembaga Studi Agama Dan Filsafat, Cetakan Pertama, September 1989, p: 345.

(28) Prof. Drs. KH. Hasbullah Bakry, SH, Pandangan Islam Tentang Kristen di Indonesia, AKAPRESS, Edisi Pertama, Cetakan Kedua, Mei 2000, p: 33.

(29) Huub, p: 68.

إلا أن حركة التنصير في عهد المستعمر الهولندي تختلف في بعض النواحي عن سالفها، حيث إن الهولنديين لم يتيحوا للمنصرين تحقيق أعمالهم بكل سهولة، بل وضع الهولنديون قيوداً ملزمة على نشاطاتهم، من هذه القيود: ضرورة حصول المنصرين على إذن من السلطة السياسية، وإلا فلا يسمح لهم بعملية التنصير^(٣٠).

ويرى بعض المؤرخين أن هذه الأمور ترجع إلى تسامح الهولنديين الديني، واحترامهم للحرية الدينية، حيث إنهم - كما يرى هؤلاء - لا يكرهون الشعب الإندونيسي - وخاصة المسلمين - على الارتداد عن دينهم^(٣١). ووجهة النظر هذه مقبولة إلى حد ما، ولكن نرى أن مواقف الهولنديين ليست مؤسسة على ذلك فحسب، بل هناك احتمال آخر أقرب إلى القبول، وهو أنهم قيدوا حركة المنصرين حفاظاً على مصالحهم الاقتصادية؛ ذلك لأنهم يرون أن عملية التنصير بدون أي قيد تؤدي إلى علاقة غير مرغوبة وخطيرة بينهم وبين الشعب الإندونيسي؛ مما قد يؤدي إلى ضياع المكاسب الاقتصادية التي كانت هي الهدف الأساسي لمجيئهم إلى إندونيسيا.

ومن ناحية أخرى، فإن عملية التنصير قد استمرت في أيام الهولنديين، ولو بوجه مختلف، حيث توجهت عملية التنصير في عهد الهولنديين إلى الوثنيين والبدائيين، وذلك لوجود الاستعداد لديهم لقبول المسيحية^(٣٢). وبالنسبة للمسلمين فقد حظرت السلطات على المنصرين القيام بأعمال التنصير بين الأكثرية المسلمة؛ وذلك بسبب ما يؤدي إليه هذا الأمر من الكراهية والمقاومة من المسلمين؛ مما يؤدي إلى نشوب الحرب بين المستعمرين والمسلمين. وهذا الأمر لا يدل على أن الهولنديين تركوا للمسلمين حرية ممارسة دينهم، بل حاولوا إبقاء المسلمين متخلفين، فقد قدّم الهولنديون للمدارس النصرانية المساعدة المالية والمعنوية السخية،

(30) Aritonang, p: 79.

(31) نفس المرجع، ص: ٧٧.

(32) Shihab, Membendung, p: 31, Aritonang, p: 78.

وفي الوقت نفسه تركوا المدارس الإسلامية بدون أى مساعدة^(٣٣) مع ما كان من فهم لثروات المسلمين.

ولعل حكومة الهولنديين قيدت المنصرين الكاثوليك أكثر من البروتستانت، كما أن منع عملية التنصير لم يكن مطلقاً - على كل حال - والدليل على استمرار عملية التنصير في هذه الفترة بشكل عادي هو أن ترجمة "الكتاب المقدس" إلى اللغة الإندونيسية لأول مرة كانت في عهد الهولنديين؛ حيث كان المنصرون يوزعون نسخة على الشعب الإندونيسي^(٣٤)، كما أن الحكومة الهولندية خصصت مكافآت سخية يتسلمها كل مبشر فوراً عن كل شخص يدخله في المسيحية^(٣٥).

فالعلاقة بين المنصرين الكاثوليك والمستعمرين في العهد الهولندي لم تكن دائماً "متوترة"، بل مرت بفترات من العلاقة الودية والبناءة فيما بينهم، مثل ما حدث في سنة ١٩٠١ عندما أصبح كيوير رئيس الوزراء الهولندية، فقد شجع وأيد التنصير الذي قام به الكاثوليك في إندونيسيا، وقبله تزايد في عهد الملك وليم الأول قدوم المنصرين عمومًا إلى إندونيسيا^(٣٦).

والحقيقة أن الوسائل التي استخدمها المنصرون في عهد الاستعمار الهولندي لتنصير الشعب الإندونيسي، لم تختلف عن الأساليب العامة لتنصير الشعوب الأخرى في البلدان المختلفة؛ من تقديم المساعدة للمحتاجين، وإقامة الكنائس، وتمويل المدارس النصرانية^(٣٧)،

(33) Yudi Latif, Menjadi Indonesia (13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara), Yayasan Festival Istiqlal-Mizan, Cetakan Pertama 2006, p: 558-559.

(34) Shihab, Membendung, p:33.

(35) د. عبد الجليل شلي: معركة التبشير والإسلام، حركات التبشير والإسلام في آسيا وأفريقيا وأوروبا، مؤسسة الخليج العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص: ١١٣.

(36) Deliar Noer, Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942, LP3ES, Cetakan Kedelapan, Mei 1996. p: 187.

(37) نفس المرجع، ص: ١٨٦، و

وغيرها من الوسائل التقليدية الأخرى⁽³⁸⁾. كما حاول الهولنديون التضييق على المسلمين من الناحية السياسية بعدم تعيين المسلمين في إدارة المناطق غير المسلمة، فالمسلم يعين فقط كرئيس للمنطقة المسلمة⁽³⁹⁾.

Karel Steenbrink, *Kawan Dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, Mizan, Cetakan I Mei 1995, p: 119-120.

⁽³⁸⁾ لمعرفة الوسائل والمناهج المتبعة لحركة التنصير في إندونيسيا انظر الكتب الآتية:

(1) Drs. Wakhid Rosyid, *Bahaya Kristenisasi Berkedok Islam*, Al-Fath Offset. (2). Abu Deedat Syihab. MH, *Membongkar Gerakan Salibiyah di Indonesia (Dokumentasi Kristenisasi)*, Pustaka Tazkia Az-Zahra. Cetakan Ketiga, Sya'ban 1426 H/September 2005 M. (3). H. Ihsan L.S. Mokoginta, *Debat Muallaf Versus Murtadin*, Birrul Walidain, Cetakan ketiga, April 2005 (4). Hj. Irena Handono, *Awas Bahaya Kristenisasi di Indonesia*, Bima Rodheta.

تناولت هذه الكتب المذكورة الوسائل والمناهج التي سلكها المنصرون لتنصير الشعوب الإندونيسية وخاصة المسلمين في مختلف المدن.

⁽³⁹⁾ Shihab, *Membendung*, p: 39.

✱ المطلب الثاني: لمحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا بعد الاستقلال:

استمرت حركة التنصير في إندونيسيا بعد استقلاله عن المستعمرين، فقد أعلن استقلال إندونيسيا عن المستعمرين رسمياً في ١٧ أغسطس من عام ١٩٤٥، وجاء سوكارنو كأول رئيس للجمهورية ومحمد حني نائباً له. ويقال إن حركة التنصير صارت بعد الاستقلال أشد منها قبله، حيث تأسس مجلس الكنائس الإندونيسي عام ١٩٥٠م، وكان يضم في أول أمره ٢٩ كنيسة فقط، ثم ازداد مع الوقت عدد الكنائس المنضمة إليه، فأصبح ٣٨ كنيسة عام ١٩٦٩م، و٤٤ كنيسة عام ١٩٧٤. وكانت هناك ٢١٧ كنيسة أخرى لم تنضم إليه^(٤٠).

بل هددت الحركة التنصيرية كيان الجمهورية الإندونيسية وهي في مستهل حياتها، فعقب إعلان الاستقلال مباشرة أي في مساء يوم الاستقلال نفسه جاء وفد من شرق إندونيسيا إلى جاكرتا لمقابلة نائب الرئيس محمد حني، وقالوا له: إن المسيحيين في شرق إندونيسيا يرفضون الانضمام إلى الجمهورية الإندونيسية إلا إذا ألغت الكلمات السبع المنصوص عليها في مقدمة دستور البلاد، وهذه الكلمات ترجمتها هي: "وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية على معتنقيها من المسلمين"^(٤١)، على الرغم من أن "النصرانية في إندونيسيا بعد الاستقلال سوّيت مع الإسلام والأديان الأخرى المعترف بها من قبل الحكومة في الحقوق

(40) د. جميل عبد الله محمد المصري: حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، مكتبة العيكان - المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ص: ٤٨٢.

(41) H.Endang Saifuddin Anshari, MA, Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Penerbit CV.Rajawali, Cetakan Kedua 1983 p: 55.

قبل محمد حني طلب المسيحيين وطلب من ممثلي المسلمين في مجلس خاص للبحث عن استعداد إستقلال إندونيسيا (PPKI) كما سرى على وجه التفصيل في البحث الثالث من هذا الفصل إن شاء الله.

والواجبات" (٤٢). فالحرية الدينية مكفولة للجميع داخل دستور البلاد في المادة ٢٩، والتي تقول: "إن لكل معتنقي الأديان الحرية في تطبيق تعاليم دينهم، ولكل الشعب الحرية في اختيار الدين الذي يريد اعتناقه" (٤٣)، والإسلام حتى باعتباره أكثر الأديان أتباعاً في إندونيسيا، ليس له ميزات من حيث الحقوق والواجبات، بل هو مثل أي ديانة أخرى فيه.

ازدادت حركة التنصير نشاطاً عقب الاستقلال، واستمرت متصاعدة يوماً بعد يوم، وأخذت أشكالاً عدة؛ مثل: عقد المؤتمرات من أجل تحديد الأهداف واصطناع الوسائل التنصيرية المناسبة، ومنها: عقد مؤتمر باريانجان (Priangan) سنة ١٩٥١، والذي قرروا فيه وجوب تحويل إندونيسيا إلى دولة مسيحية، ومؤتمر مالانج (Malang) سنة ١٩٦٧ (٤٤)، الذي قرر وجوب تنصير جزيرة جاوا (وسكانها لا يقلون عن ٦٠ مليون نسمة) خلال العشرين سنة القادمة، وتنصير إندونيسيا بكاملها خلال ٥٠ سنة، وغيرهما من المؤتمرات الأخرى (٤٥)، واعتمدوا في ذلك خطة تقوم على إكثار المدارس النصرانية، وإقامة المدارس النصرانية وسط المجتمع المسلم، ومساعدة المسلمين عن طريق إدخال أبنائهم إلى المدارس النصرانية، وطبع ترجمات الأناجيل وتوزيعها (٤٦).

إلا أن الخطط التي وضعت قد فشلت في بلوغ هذه الغايات الطموح؛ لأن عدد المسلمين في إندونيسيا مازال الأغلب حتى يومنا هذا، وإن كنا لا ننفي أن المنصرين حققوا جزءاً من أهدافهم الخطيرة.

(42) الأديان المعترف بها في إندونيسيا ستة، وهي: الإسلام، الكاثوليكية، البروتستانتية، الهندوسية، البوذية، والكنفوشية.

وسنذكر هذا على وجه تفصيلي أكثر في الفصل الثالث - إن شاء الله.

(43) UUD '45 dan Amandemennya, Bab XI Pasal 29, Nuansa Aulia, Cetakan I, Maret 2006, p: 29.

(44) إسكندر سيبا، ص: ٣٩٨.

(45) غارة تبشيرية جديدة على إندونيسيا، الدار الكويتية، بدون اسم المؤلف، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ص: ٩-١٠.

(46) Aritonang, p: 361.

وبعد الانقلاب على سوكارنو سنة ١٩٦٦^(٤٧) وإزاحته من منصبه كرئيس للجمهورية، وتولي سوهارتو بديلا عنه - استمرت حركة التنصير، بل أخذت منحى جديدا تمثل في تهديد الأمن ومساعدة المتمردين من الشيوعيين الذين يريدون أن يسيطروا على إندونيسيا، ولكنهم فشلوا في تحقيق ذلك^(٤٨).

وفي هذه الفترة ازداد عدد المنتصرين بدخول بعض الشيوعيين في النصرانية^(٤٩)، ولم يختاروا الإسلام ديانة لهم؛ لأن المسلمين كانوا يحاربوهم ويقاتلوهم في هذا الوقت. فالحكومة في هذه الحالة؛ أي الحالة التي بلغت فيها علاقة المسلمين والنصارى وضعاً خطيراً بعدم مبالاة النصارى بمشاعر المسلمين وسعيهم إلى نشر ديانتهم بين السكان المسلمين من ناحية، وعدم احترامهم دستور البلاد الذي ضمن الحياة الدينية لكل الشعب الإندونيسي من ناحية أخرى - حاولت الحكومة تغيير هذه الحالة غير المرغوبة بعقد مؤتمرات بين الأديان المعترف بها لدى الحكومة؛ سعياً إلى تحقيق التعايش السلمي بين الأديان في إندونيسيا، ومنعاً للضرر، ومن ذلك؛ عقد مؤتمر مالانج للتفاهم بين الأديان سنة ١٩٦٧^(٥٠).

(٤٧) يقال إن سوكارنو كان له دور في تسهيل حركة التنصير في إندونيسيا، وكان سوكارنو متسامحاً على المستويين الرسمي والشخصي، وكان لتسامحه تأثير على السكان، وكان من الواضح أن الأقلية النصرانية كانت تدير عدداً من المستشفيات أكثر مما تدير الأغلبية المسلمة منها.
دون ماكري، ص: ٥٩٧.

(٤٨) Shihab, Membendung, p: 173

(٤٩) ونشرت مجلة تائم أن ٢٥٠٠٠٠ نسمة قد تنصروا خلال العشرين شهراً التي أعقبت ثورة إندونيسيا، منهم ٦٥٠٠٠ في جاوى وحدها.
جميل عبد الله، ص: ٤٨٣.

وهناك رأي آخر أن عدد المنتصرين من الشيوعيين مليونان نسمة:

Azyumardi Azra, Reposisi Hubungan Agama dan Negara (Merajut Hubungan Antar Umat), Penerbit Kompas 2002, p: 213.

(٥٠) غارة تبشيرية، ص: ٥٠-٥١.

وأخذ المنصرون بالوسائل المختلفة لتحقيق أغراضهم؛ سواء من الناحية الاقتصادية أم السياسية أم الاجتماعية، فمن ناحية الاقتصاد حاول النصاري السيطرة على الاقتصاد الإندونيسي؛ حيث كان يساعد على تنشيط الحركة التبشيرية، ومن الناحية السياسية أسسوا حزبا نصرانيا من مهماته منع القرارات التي تأتي في مصلحة المسلمين خاصة، وغير النصاري عامة^(٥١)، أما من الناحية الاجتماعية فقد أخذ العمل التنصيري أشكالا متعددة، من أهمها: مساعدة المحتاجين من الفقراء والمساكين^(٥٢)، وإقامة الكنائس وسط المجتمع المسلم مما عمل على إثارة المشاكل بين المسلمين والنصاري.

(51) مثل ما حدث في محاولتهم منع المسلمين من إنشاء محكمة شرعية دينية سنة ١٩٨٩، وفي سنة ١٩٨٩ عارضوا اقتراحا من قبل المسلمين يتيح لكل طالب دراسة دينه على يد مدرس يكون من نفس دينه، كما سنرى فيما بعد.

(52) مثل ما حدث في كارثة تسونامي سنة ٢٠٠٥، جاء المنصرون إلى أتشييه لمساعدة الضحايا بغرض تنصيرهم تحت هيئة مساعدة إنسانية باسم world help عن طريق تحويل ٣٠٠ من الأيتام إلى جاكرتا لتعليمهم في مدرسة نصرانية. إلا أن هذا العمل فشل بعد فضح أغراضهم وتوجيه الإدانة لهم من قبل المسلمين وبعض زعماء المسيحيين والحكومة معا.

المبحث الثاني:

تأثير التنصير على إندونيسيا فكريا وسياسيا

* المطلب الأول: تأثير التنصير في الحياة الفكرية في إندونيسيا:

إن النصارى ومن شابعهم يعرفون مدى تأثير الغزو الفكري في نفس المغزو وحياته، وما يفعله هذا الغزو فيه من تغيير شامل في حياته أو شبه شامل، فرأوا أن من أفضل الوسائل للقضاء على عدوهم المسلم تخريب عقولهم وأفكارهم وروحهم من كل ما هو إسلامي، ثم تشكيّلهم كما يريدون إذا نجحوا في ذلك.

وقد نتج عن ذلك وجود مجموعة كبيرة من أبناء الأمة الإسلامية من المتغربين والعلمانيين ومن شابعهم، فأخذوا ينشرون السموم التي تأثروا بها من النصرانية الغربية في أوساط المجتمع المسلم، فأفسدوا عقول وأفكار كثير من شباب هذه الأمة بأفكار تهدف إلى تخريب الأمم والشعوب، فأحدثوا فيها من الشر ما لا يعلم مداه إلا الله.

ومثل هذه المفاصد الفكرية والأخلاقية لدى أبناء الأمة الإسلامية جاءت من خطط النصارى ورجالهم المنصرين، كما صورها زويمر في مؤتمر القدس سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضرة أمام المبشرين قائلا: "... إن المهمة التي ندبتكم إليها دول المسيحية في البلاد المحمدية ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية؛ فإن في هذا هداية لهم وتكريما، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله، وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها"^(٥٣)، وقول أحد المستشرقين: "إننا في كل بلد إسلامي دخلناه

(53) السيد الجليلند، ص: ١٠٥-١٠٦، و د. على جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الرفاء للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ص: ٢٧.

نبشنا الأرض لنحصل على تراث الحضارات القديمة قبل الإسلام، ولسنا نعتقد أن المسلم سترك دينه، ولكن يكفيننا منه تذبذب ولائه بين الإسلام وتلك الحضارات" (٥٤).

إذن، الهدف من تكثير المنصرين في أوساط المجتمعات الإسلامية هو إبعاد المسلمين عن دينهم، ومحاولة قطع الصلة بينهم وبين ربهم ودينهم إذا لم ينجحوا في تنصيرهم. لقد واجه المنصرون في تنفيذ عملياتهم التنصيرية في أوساط المجتمع المسلم صعوبة، والذين نجحوا في تنصيرهم من المسلمين كانوا من إحدى فئات ثلاث صورها زويمر في قوله: "إما صغير لم يكن له من أهله من يعرفه ما هو الإسلام، أو رجل مستخف بالأديان لا يهتم بغير الحصول على قوته، وقد اشتد به الفقر، وعزّت عليه لقمة العيش، وثالث يبغي الوصول إلى غاية شخصية" (٥٥).

ووضع المنصرون الخطط من أجل تحقيق أغراضهم بإبعاد المسلمين عن تعاليم دينهم وقطعهم عما هو إسلامي. ومن أجل تنفيذ هذه الخطط والأهداف، أقام النصارى ورجلهم المنصرون المؤسسات التعليمية من المدارس والكليات النصرانية في مختلف المدن في إندونيسيا؛ لأنهم يرون أن هذا الطريق هو أكبر مؤثر في تشويش أفكار شباب المسلمين وإبعادهم عن الإسلام، كما يرى ذلك بعض رجال المنصرين في قوله: "إن المدارس قوة لجعل الناشئين تحت تأثير التعليم المسيحي أكثر من كل قوة أخرى، ثم إن هذا التأثير يستمر حتى يشمل أولئك الذين سيصبحون في يوم ما قادة في أوطانهم" (٥٦).

لقد تعلم كثير من شباب المسلمين الإندونيسيين في المدارس النصرانية، مع معرفة أهاليهم بالخطورة والمفاسد التي ستنتج فيما بعد، ومن أسباب ذلك أنهم يرون أن المدارس

(54) إبراهيم بن محمد الحفيل: التنصير لم يكن غائبا: قصة العلاقة بين الإسلام والنصرانية، مجلة البيان، السنة الخامسة عشرة، العدد ١٥٤، سبتمبر سنة ٢٠٠٠، ص: ٥٥.

(55) نفس المرجع، ص: ١٠٦.

(56) تميم عبد الوهاب عبد الكريم، التنصير في غرب أفريقيا ودور المسلمين في مواجهته، رسالة دكتوراه مقدمة للجامعة البنجاب لاهور، ص: ٥٢.

النصرانية أفضل من المدارس الحكومية والإسلامية من الناحية النوعية، وأكثر تسهيلاً للطلاب، كما تقدم منحاً دراسية للطلاب الفقير^(٥٧).

ومن الجدير بالذكر أنهم يشترطون على الآباء قبل دخول أولادهم في هذه المدارس أن يوافقوا على الشروط التي تقدم من قبل المدارس النصرانية، والتي منها "أن على الطالب اتباع المناهج الدراسية التي رسمتها المدرسة"، ومن هذه المناهج الدراسية قراءة الإنجيل ودراسته حسب ما هو مقرر على كل الطالب^(٥٨).

والطالب المسلم الذي يتلقى تعليمه في المدارس النصرانية لا يحصل على المادة العلمية الإسلامية، وإن حصل عليها فالمدرس عادة ما يكون من النصارى؛ لأن هذه المدارس لا تستعمل المعلمين المسلمين لعملية التدريس، مخالفة بهذا قرار الحكومة الذي أوصى أن تقوم المدارس النصرانية بتوفير المدرس المسلم إذا درس فيها طالب مسلم، وهو؛ أي هذا القرار UU Sistem Pendidikan Nasional pasal 28 No 2 th.1989 (قانون الشؤون التعليمية رقم ٢ سنة ١٩٨٩) الذي تضمن ما يلي: "يجب على مدرس أو معلم الدين أن يكون من نفس دين الطالب"^(٥٩)؛ بمعنى أنه إذا درس الطالب المسلم في المدارس النصرانية فلا بد لتلك المدارس من إعداد المدرس أو المعلم المسلم ليدرس الإسلام فيها، وكذلك إذا درس الطالب النصارى في المدارس الإسلامية يجب عليها تعليم النصرانية وإعداد الأساتذة النصارى لذلك. وهذا القرار قائم على أساس الاحترام المتبادل بين الأديان في إندونيسيا، ومن الطرق التي اختيرت لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان.

(57) Adian Husaini, MA, Kristenisasi di Indonesia Tinjauan Historis & Teologis, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, Cetakan I, Muharram 1428 H/Februari 2007 M, p: 53.

(58) Mencari Modus Vivendi Antar Umat Beragama di Indonesia, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, Cetakan II, 2005. p: 30.

(59) Lukman Hakiem (Penyunting), Fakta dan Data Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia, Majalah Media Da'wah, Cetakan Kedua 1991, p: 33 ("Tenaga pengajar pendidikan agama harus beragama sesuai dengan agama yang diajarkan dan agama peserta didik yang bersangkutan").

إلا أن النصارى لا يبالون بهذا التقرير الحكومي، ويتعدون عليه بحجة أن الحكومة لا يجوز لها أن تتدخل في الأمور التعليمية، وأن المدارس النصرانية أقيمت من البداية لتعليم النصرانية، وإذا درس فيها المسلم وجب عليه الاقتناع واتباع المناهج التعليمية التي رسمتها تلك المدارس، بما فيها المواد الدراسية، إذن فليس من اللازم على المدارس النصرانية أن تعد الأساتذة المسلمين إذا درس فيها المسلم^(٦٠). ومثل هذا الموقف - من وجهة نظر النصارى - لا يخالف القانون.

وفي مقابل هذا، فإن النصارى ساندوا بيان وزير التعليم والثقافة سابقا فؤاد حسان عند موافقته موقف النصارى في عدم مبالأهم بقرار الحكومة فقال: "لا يجب على المدارس الدينية تعليم المواد الدينية خارج دينها"^(٦١). بمعنى أنه إذا درس المسلم مثلاً في المدارس النصرانية فلا يجب على تلك المدارس تعليم الإسلام له، مع أن هذا البيان أو التفسير لا يمكن القبول به؛ لأنه يخالف القانون 16 PP 28/1990 (قرار الحكومة فصل ١٦ رقم ٢٨ سنة ١٩٩٠) الذي أصدرته الحكومة وقررت فيه "أن من حق الطالب دراسة دينه"^(٦٢)، والقانون 39 PP No.2/1989 (قرار الحكومة فصل ٣٩ رقم ٢ ١٩٨٩) الذي يفيد: "أن تعليم الدين في المدارس يهدف إلى تقوية الإيمان وتقوى الإله الواحد، وأن يكون ذلك متوافقاً مع دين الطالب..."^(٦٣).

والسؤال المطروح حول موقف النصارى من هذا القرار هو: هل يقبل النصارى أن يتعلم أولادهم أصول ديانتهم وفروعها على أيدي المسلمين؟ ولا شك أن الجواب سيكون

(60) Mun'im A. Sirry, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Yayasan Wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, Cetakan Pertama 2004, p: 205.

(61) Hakiem, p: 34.

(62) www.kambing.vlsm.org ("Memperoleh pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya").

(63) *Modus Vivendi*, p: 164. ("Pendidikan Agama Merupakan Usaha Untuk Memperkuat Iman dan Ketaqwaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Sesuai Dengan Agama Yang di Anut Oleh Peserta Didik Yang Bersangkutan..").

بالنفي. كما أن دراسة الدين على يد الأساتذة الذين من خارج دين الطالب يصعب، إن لم يحل بالكلية دون تقوية إيمان الطالب - كما أوصت بذلك الحكومة.

وبالنسبة لوالد الطالب فليس له حق الاعتراض على هذا الحال؛ لأنهم وقعوا من البداية على الشروط المقدمة من المدرسة النصرانية. ومن ناحية أخرى أفق علماء المعاهد الإسلامية الإندونيسية في ١٦ يناير ١٩٩٤ بتحريم أن يدرس المسلم في المدارس النصرانية⁽⁶⁴⁾، إلا أن هناك من المسلمين - مع هذا - من يصرون على إدخال أولادهم في المدارس النصرانية. مع أن النصارى أصدروا التوصية رقم ٤٥، وتفيد بصراحة "أن من مهمة المدارس الكاثوليكية إعداد الطالب نصرانيا حقيقيا"، وفي نفس القرار جاءت التوصية رقم ٤٩، وأفادت أنه "على المدارس الكاثوليكية إعداد الطالب مفكرا قويا، والطريق إلى ذلك هو تعليم الإنجيل لهم"⁽⁶⁵⁾.

فمن خلال هذه المدارس والجامعات النصرانية يستطيع النصارى نشر تعاليمهم النصرانية والأفكار التي تبتعد بالمسلم عن دينه، مما يؤدي في النهاية إلى تثقيف المسلم بالثقافة النصرانية. ومن ناحية أخرى قامت الجامعات الإسلامية الحكومية (UIN) بإرسال عدد من الطلاب في مستوى الماجستير والدكتوراه إلى الجامعات الغربية تعاوناً في ذلك مع المؤسسات التعليمية الغربية؛ مثل: جامعة ماك جيل (Mc Gill University) بكندا، مما أدى إلى ظهور مجموعة من أبناء الأمة الإسلامية مثقفة بالثقافة الغربية النصرانية والعلمانية، فقاموا بنشرها في أوساط المجتمع المسلم الإندونيسي، وتبلغ هذه الأفكار إلى حد طرح شكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة.

إذن، فليس من الغريب أن نرى في إندونيسيا مجموعة من المفكرين المسلمين المتغربين تحمل أفكارا غريبة تماما عن الإسلام، وتدعو إليها؛ مثل:

(64) Modus Vivendi, p: 161-165.

(65) Hakiem, p: 35-36.

- إباحة نكاح المسلمة من غير المسلم؛ مستلذين على هذا بعدم وجود نص صريح بالتحريم؛ سواء من القرآن الكريم أو من الحديث الشريف؛ رجاء تحقيق علاقة ودية بين المسلمين وغيرهم⁽⁶⁶⁾، مع أن علماء المسلمين اتفقوا بتحريم نكاح المسلمة مع غير المسلم⁽⁶⁷⁾.

- ومثل فكرة التعددية الدينية التي تسوي بين الأديان، وتقرر أن أهل الجنة لا يكونون من المسلمين وحدهم، بل غيرهم أيضا يمكن أن يكونوا من أهلها⁽⁶⁸⁾.

- وكذلك رفض تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا تحت دعوى أن البلاد تضم أقليات أخرى.

وأكثر هؤلاء المفكرين تخرجوا في الجامعات النصرانية والغربية أو على يد تلاميذ هذه المؤسسات⁽⁶⁹⁾. كما أن هناك من المسلمين من يخطب يوم الأحد في الكنيسة؛ مثل: سيد عاقل سراج الذي قام كخطيب في بعض الكنائس.

ومثل هذه الأفكار غريبة إن لم تكن بعيدة عن تعاليم الإسلام، لو كان هؤلاء يريدون إيجاد العلاقة الودية بين المسلمين وغيرهم من أتباع ديانة أخرى، فليس بهذا الطريق وإنما هناك طرق أخرى الذي أهدى بها تعاليم الإسلام، وإن أصروا على تلك المناهج فهؤلاء لا يجيدون

(66) Sirry, p: 163-165.

(67) د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق - سورية، الجزء التاسع، ص: ٦٦١٤. وأفتى مجلس العلماء الإندونيسي عام ٢٠٠٥ تأكيداً على هذا الإجماع بتحريم زواج المسلمة وغير المسلم.

Modus Vivendi, p: 209-216.

(68) Hartono Ahmad Jaiz, Ada Pemurtadan di IAIN, Pustaka Al-Kautsar, Cetakan Kedua, April 2005, p: XIII.

(69) أذكر على سبيل المثال أولى الأبصار عبد الله، وهو رئيس شبكة الإسلام الليبرالي في إندونيسيا سابقاً، وأفتى عليه مجمع الأخوة العلماء الإندونيس (FUUI) بالتكفير والإعدام عليه بعد كتابته في أحد الصحف النصرانية كومباس سنة ٢٠٠٢ بعنوان "إعادة فهم الإسلام" (Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam)، يرى فيه أن الجلباب أو الحجاب على المسلمة ليس من تعاليم الإسلام وإنما من عادات العرب، وكذلك القصاص والرحم ليسا من الإسلام، فلا يلزم -في رأيه- على المسلم الإندونيسي إتباع ذلك. وهو من خريج جامعة الفلسفية النصرانية دري ياكارتا بجاكرتا.

KH. Abdusshomad Buchori, Santri Menggugat JIL & Sekte Pluralisme Agama, Amantra-MUI Jawa Timur, p: 35-44, H. Luthfi Bashori, Musuh Besar Umat Islam, LPPI, Cetakan Pertama, Shafar 1427 H/Maret 2006 M, p: 119-128.

العلاقة المبنية على الاحترام المتبادل - كما هو مرغوب لدى الجميع- بل على العكس إنّما يثيرون على الخلاف والتّراع بين أتباع الأديان، وأكثر من هذا أنه يضحى أساس مبادئ الإسلام. وربما مثل هذه المواقف الغريبة هو من أهداف النصارى الذين يريدون أن يكون المسلمون بعيدة عن تعاليم دينهم.

المطلب الثاني: تأثير التنصير في الحياة السياسية الإندونيسية:

بعد استقلال إندونيسيا سنة ١٩٤٥ حصل الشعب الإندونيسي على حريته في مناحي الحياة المختلفة؛ سواء في الناحية السياسية أو الاجتماعية، بعد أن غابت عنهم هذه الحرية لمدة طويلة باستعمار الدول الغربية.

وقد مر تاريخ إندونيسيا بعد الاستقلال بثلاث مراحل إلى الآن، وهي:

- عصر رئاسة سوكارنو فيما بين سنة ١٩٤٥ إلى ١٩٦٦، وتُسمى هذه الفترة بالنظام القلم (Orde Lama).

- وبعد سقوط سوكارنو سنة ١٩٦٦ جاء سوهارتو كرئيس للدولة الجديدة، وتولى الرئاسة حتى سنة ١٩٩٧، وسميت هذه الفترة بالنظام الجديد (Orde Baru).

- ثم يليه نظام الإصلاح (Orde Reformasi) بداية من عام ١٩٩٨ حتى الآن.

وقد ظهرت أحزاب سياسية في إندونيسيا بعد الاستقلال في عصر سوكارنو؛ سواء كانت تلك الأحزاب دينية أم غير دينية، بل معادية للدين مثل الحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI). وبالنسبة للأحزاب الإسلامية ظهر حزبان هما: الحزب الماشومي (Masyumi)، وحزب فحضة العلماء (NU)، وكانا قبل الانتخاب العام سنة ١٩٥٥ متحدين، لكنه مع مرور الوقت والاختلاف في الموقف السياسي خرج بعض أتباع فحضة العلماء وأقاموا حزبا سياسيا هو حزب فحضة العلماء (Partai Nahdlatul Ulama) سنة ١٩٥٢⁽⁷⁰⁾.

ومن جانبهم أقام النصارى البروتستانتيون حزبا سياسيا؛ كوسيلة لتحقيق موقفهم السياسي وأغراضهم الدينية، ولمقاومة ما يرونه مضادا لأهدافهم من القرارات والقوانين، وهو:

(70) وفي هذا الانتخاب العام نال حزب فحضة العلماء ١٨،٤% من الأصوات، وكان من الأحزاب الأربعة الأوائل (الحزب الوطني الإندونيسي ٢٣،٣%، وماشومي ٢٠،٩%، وفحضة العلماء ١٨،٤%، والحزب الشيوعي الإندونيسي ١٦،٤%).

فحضة العلماء الإيديولوجية والخطة السياسية وآمال تشكيل الأمة، رئيس المكتب الرئيسي، الطبعة الأولى فبراير ٢٠٠٤، ص: ١٢٠.

الحزب المسيحي الإندونيسي (PARKINDO) ⁽⁷¹⁾، وبالنسبة للكاتوليكين فانضموا إلى
الحزب الكاثوليكي (Partai Katolik) ⁽⁷²⁾.

ومن الترتيبات السياسية المحسوبة من قِبَل المسيحيين أنهم لم ينضموا جميعاً إلى هذين
الحزبين، بل بعضهم اتجهوا نحو الانضمام إلى أحزاب أخرى غير هذين الحزبين؛ منها: الحزب
الوطني الإندونيسي (PNI)، ومنهم من اتجه إلى الحزب الشيوعي الإندونيسي ⁽⁷³⁾، وكأما
مراهنة في كل اتجاه؛ أملاً في العثور على ظهور يدعم الوجود المسيحي والنشاط التنصيري في
إندونيسيا، أو على الأقل يتركه حراً بدون ضغوط.

ولأجل هذا فإن دعم النصارى وانضمامهم إلى هذين الحزبين، وخاصة الحزب
الشيوعي الإندونيسي، ليس بلا هدف، بل له مبررات خطيرة، منها أن هذا الحزب أعلن
بصراحة أنه سيقف ضد تطبيق الشريعة الإسلامية الذي كان من آمال المسلمين في
إندونيسيا ⁽⁷⁴⁾.

ومن ناحية أخرى فإن انضمام بعض المسيحيين إلى الحزب الشيوعي كان توسيعاً
وزيادة في قوتهم السياسية. ومن جانب الشيوعيين فإن انضمام النصارى إليهم كان بمثابة
كسب سياسي لهذا الحزب، وعلى الأقل مثلوا زيادة في أصواتهم في البرلمان الإندونيسي، ومثل
هذا تحالفاً بين النصارى والشيوعيين لمواجهة خطر المسلمين.

وجدير بالذكر أن هذا التعاون استمر بينهم، إلى أن قرر الرئيس سوهارتو حظر هذا
الحزب، واعتبرت الحكومة الشيوعيين مجرمين يستحقون العقاب، وفي هذه الفترة السيئة لهم
قدم النصارى المساعدة والأمان لهم بشرط أن يدخلوا في المسيحية ⁽⁷⁵⁾.

(71) هذا الحزب امتداداً عن الحزب النصارى الوطني (PKN) الذي أسس في ١٥ نوفمبر ١٩٤٥ ثم غيروا الاسم في
اجتماعهم الأول المعقد في ٦-٧ ديسمبر ١٩٤٥.

Aritonang, p: 264-266.

(72) نفس المرجع، ص: ١٦٧.

(73) Reform Review, p: 76.

(74) نفس المرجع، ص: ٧٦.

(75) Shihab, Membendung, p: 174-175

وبعد عزل سوكارنو من منصب الرئاسة في الستينيات إثر حادثة الانقلاب الفاشلة التي قام بها الشيوعيون في ٣٠ سبتمبر ١٩٦٥، جاء الجنرال سوهارتو كبديل عنه في منصب الرئاسة. وأول خطوة هامة قامت بها حكومة سوهارتو هي حل الحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI)، ومنع اشتراكه في الانتخاب العام، وتقليص المنظمات السياسية والحزبية في البلاد؛ فبعد أن كان هناك عشرة أحزاب سياسية في انتخابات سنة ١٩٧١⁽⁷⁶⁾ أصبحت بعد التقليل ثلاثة أحزاب فقط هي: حزب الاتحاد للتنمية (PPP)، والحزب الديمقراطي الإندونيسي (PDI)، وجولكار (GOLKAR).

وحزب الاتحاد للتنمية هو حزب إسلامي يضم أربعة أحزاب إسلامية، وهي: حزب نمضة العلماء (NU)، وحزب المسلمين الإندونيسيين (PARMUSI)، وحزب شركة الإسلام (PSI)، وحزب التربية الإسلامية (PERTI)⁽⁷⁷⁾.

والحزب الديمقراطي الإندونيسي يتكون من أحزاب متعددة أيضا، هي: حزب الوطن الإندونيسي (PNI)، والحزب الكاثوليكي، وحزب اتحاد المؤيدين لاستقلال إندونيسيا (IPKI)، وحزب موربا MURBA. أما جولكار فهو حزب الحكومة⁽⁷⁸⁾.

ومن الجدير بالذكر هنا، أن مجلس الكنائس الإندونيسية عقد مؤتمرا عام ١٩٧٩، واتفقوا على تأييد حزب جولكار، وقرروا في ختام المؤتمر أنه "يجب علينا - نحن المسيحيين - أن نضمن أن تكون سياسة الحكومة موجهة نحو الغرب دائما، وخصوصا نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وعليكم أن تدركوا أن حزب جولكار (حزب سوهارتو) وحكومته متوجهان نحو أمريكا، وهذا هو السبب في توجهنا لكل المسيحيين بالانضمام إلى حزب

⁽⁷⁶⁾ وهي الحزب الكاثوليكي، وحزب شركة الإسلام، وحزب نمضة العلماء، وجولكار، وحزب الوطن الإندونيسي، والحزب المسيحي الإندونيسي، حزب الشورى الشعبية، وحزب التربية الإسلامية، وحزب مؤيد إستقلال إندونيسيا. انظر:

http://id.wikipedia.org/wiki/Pemilihan_Umum_di_Indonesia.

⁽⁷⁷⁾ Aritonang, p: 377, Francois Raillon, The New Order And Islam, or The Imbriglio of Faith and Politics, Southeast Asia Program Publication, Cornell University, vol 57, April 1993, p: 202.

⁽⁷⁸⁾ Reform Review, p: 77.

جولكار، والعمل على فوزه في كل انتخابات⁽⁷⁹⁾. ولكن لم ينضم كل المسيحيين إلى حزب جولكار، بل بعضهم انضم إلى الحزب الديمقراطي الإندونيسي.

ومنذ انتخابات سنة ١٩٧٧ إلى انتخابات ١٩٩٧ والأحزاب المشتركة في الانتخاب العام هي تلك الأحزاب الثلاثة. وفي الانتخابات التي عقدت في هذه الفترة فاز حزب جولكار، وكان يليه حزب الاتحاد للتنمية، ثم الحزب الديمقراطي الإندونيسي. وبعد سقوط سوهارتو - في الانتخاب العام عام ١٩٩٩ - جاء جولكار في المرتبة الثانية بعد الحزب الديمقراطي الإندونيسي المناضل (PDIP)، ثم في الانتخاب العام سنة ٢٠٠٤ حصل جولكار من جديد على تأييد الشعب.

وقد تمتع المسيحيون في أوائل عصر سوهارتو بمكانة مرموقة في الإدارات الحكومية، فالعلاقة بين الحكومة والمسيحيين كانت متينة في هذه المرحلة؛ لأن الإسلام والمسلمين ظهروا كخطر يجب مواجهته بعد سقوط الشيوعية الإندونيسية⁽⁸⁰⁾.

كما أن هناك تفسيراً آخر لقيام هذا التحالف، وهو أن حكومة سوهارتو خافت أن تقوم مرة ثانية حركة انفصالية كالتي قام بها بعض المسلمين في بعض المناطق التي تهدف إلى إقامة دولة إسلامية في إندونيسيا؛ مثل حركة دار الإسلام والجنود المسلمين (DI/TII)⁽⁸¹⁾، مع أن هذه الحركة الانفصالية لا تمثل المسلمين كلهم، بل جزءاً صغيراً منهم، كما أن الحركات الانفصالية لم يقيم بها مسلمون فقط، بل إن بعض النصاري في شرق إندونيسيا -

(79) د. توفيق محمد علوان، مجلة البيان، السنة الخامسة عشرة، العدد ١٥٤ سبتمبر ٢٠٠٠ م، ص: ٧٩.

(80) Reform Review, p: 76.

(81) ظهرت هذه الحركة الانفصالية في بعض المناطق الإندونيسية في عهد سوهارنو سعياً على تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا ثم أُلحقت الحكومة بعد ذلك.

Drs. Abdul Azis Thaba M.A, Islam dan Negara Dalam politik Orde baru, Gema Insani Press, Cetakan Pertama, Januari 1996, p: 174

وبالتحديد في مالوكو الجنوبية - قاموا أيضا بحركة انفصالية سُمّيت حركة شعب مالوكو الجنوبية (RMS) (82).

في وسط هذه الأجواء بدا أن المسيحيين يتحركون في الحياة السياسية الإندونيسية بوعي واضح، فيتحالفون مع أطراف معينة، ويؤيدون الجهات التي تبدو الأقرب إلى التمكين لهم، وتنشيط حركة التنصير في البلاد بوتيرة أفضل. وقد أعانتهم هذه التحالفات على شغل مناصب مهمة في الدولة زادت في تأثيرهم في الحياة السياسية لإندونيسيا، فعلى سبيل المثال، كان الجنرال بانجابيان (Panggabean) والجنرال مورداني (LB.Moerdani) في منصب القائد العام للقوات المسلحة الإندونيسية، في حين لم يتمتع المسلمون بالحرية الدينية التي كانت مضمونة داخل دستور البلاد لعام ١٩٤٥، بل على العكس كانوا مضطهدين ويخافون إذا أقاموا المحافل والشعائر الدينية؛ لأن الحكومة، عن طريق القوات المسلحة - التي كانت تحت في المسيحيين - كانت تتجسس على هذه الأعمال، وفي جانب آخر صعب على الجندي المسلم في هذه الفترة الارتقاء إلى المناصب المهمة في القوات المسلحة الإندونيسية (83). ومنهم: وزير الشؤون التعليمية داود يوسف، الذي حظر على الطالبات المسلمات ارتداء الحجاب في المدارس الحكومية.

ومن الجدير بالذكر أنه في فترة قيادة مورداني للقوات المسلحة حدثت حادثة دموية قتل فيها حوالي ٤٠٠ مسلم سنة ١٩٨٤ في تانجونج بريوك (Tanjung Priok) بجاكرتا الشمالية (84).

(82) قامت هذه الحركة الانفصالية في ٢٥ أبريل عام ١٩٥٠ برئاسة د. سومو كيل النصراني وأيدت حكومة هولندية على هذه الحركة وأعلنوا إقامة جمهورية مالوكو الجنوبية. ونجحت حكومة سوكارنو على وقفها في نوفمبر في نفس السنة. Aritonang, p: 278-279.

(83) نفس المرجع، ص: ٧٨.

(84) اقرأ على وجه تفصيلي حول هذه المأساة الدموية: محمد صادق (مترجم): محنة الإسلام في إندونيسيا، الزهراء للإعلام العربي، ص: ٩٥-٥٧ و:

Islam Diadili (Mengungkap Tragedi Tanjung Priok), Tapol, Teplok Press, Francois Raillon, The New Order and Islam or The Imbriglio of Faith and Polotics, Southeast Asis Program Publication, Cornell University, Vol 57, April 1993, p: 198-200.

أما المناصب المهمة في إدارة الاقتصاد الإندونيسي، فقد تمتع المسيحيون بالمكانة العليا فيه، مثل فرانسيدا (زعيم الحزب الكاثوليكي) الذي عين وزيراً للمالية فيما بين سنة ١٩٦٦-١٩٦٨ ثم وزيراً للمواصلات ١٩٦٨-١٩٧٣. ثم ج.ب. سومارلين كان وزيراً للمالية ١٩٨٨-١٩٩٣. كما أن الرئيس سوهارتو اتخذ لنفسه مستشارين اقتصاديين من المسيحيين مثل: على واردانا (Ali Wardana)، وراديوس فراويرو (Radius Prawiro)، وويجووي نيتي ساسترو (Widjoyo Nitisastro)، حيث كانت النظم أو القرارات الصادرة عنهم تميل إلى مصلحة الأقليات من الصينيين والمسيحيين⁽⁸⁵⁾. وعلى سبيل المثال، فإن الحكومة إبان النهضة الاقتصادية العامة في جنوب شرق آسيا في السنوات العشر الأخيرة قد أصدرت في أكتوبر ١٩٨٨م قانون تنظيم البنوك الأجنبية والخاصة (Pakta 1988)، ومنذ ذلك التاريخ وحتى ديسمبر عام ١٩٩٥ تم تأسيس ١٦٥ بنكاً خاصاً، وهذه البنوك ٣٥٤٧ منفذاً بنكيّاً غالبيتها الساحقة بأيدي النصارى. كما تم التصريح لواحد وأربعين بنكاً أجنبياً بعدد منافذ ومكاتب يبلغ ٨٣ كلها للنصارى الأجانب⁽⁸⁶⁾، بل إن ٤٠% من النصارى الصينيين يسيطرون على ٧٠% من الاقتصاد الإندونيسي⁽⁸⁷⁾.

وفي جانب آخر حاول المسيحيون منع أو إيقاف النظم والقرارات التي تحافظ على حاجات المسلمين ومصالحهم. ونذكر من ذلك على سبيل المثال محاولتهم تقليل تأثير النظم والقرارات التالية في عهد سوهارتو:

- ١- اقترح في جلسة مجلس الشورى الإندونيسي سنة ١٩٦٧ إباحة العبادة لكل معتنقي الأديان، مع اعتبار الدين الرسمي المعترف به لدى الحكومة هو الإسلام، وأن يكون رئيس الدولة ووكيله مسلمين. إلا أن هذا الاقتراح رُفض من المسيحيين⁽⁸⁸⁾.

(85) Reform Review, p: 77.

(86) محمد علوان، ص: ٧٣.

(87) صلاح صيفي، ص: ٣١.

(88) Hakiem, p: 28.

٢- القرار الصادر من وزير الشؤون الدينية رقم ٧٠ سنة ١٩٧٨ المحتوي على منع نشر الدين بالطرق التالية:

- أ- منع نشر الدين بين معتنقي الأديان المعترف بها لدى الحكومة.
- ب- منع نشر الدين بطريق المساعدة المالية التي تهدف إلى ارتداد المتدين عن دينه⁽⁸⁹⁾.
- ج- منع نشر الدين بطريق نشر المجلات والكتب الدينية في مناطق أو بيوت معتنقي الأديان غير دين الناشر⁽⁹⁰⁾.

د- منع نشر الدين عن طريق زيارة بيت المتدين.

إلا أن هذا القرار رفض من المسيحيين كذلك، بادعاء أنه مخالف لدستور البلاد الصادر سنة ١٩٤٥ والحرية الدينية والحقوق الدينية. مع أن هذا القرار لا يهدف إلى الدفاع عن مصالح المسلمين فحسب، بل يهدف إلى تنظيم الحياة الدينية في إندونيسيا عموماً، خوفاً من وقوع التصادم بين المتدينين.

٣- القرار رقم ٧٧ سنة ١٩٧٨ الصادر عن وزير الشؤون الدينية، والمحتوي على تنظيم المساعدات التي تأتي من خارج البلاد. ورفض المسيحيون هذا القرار⁽⁹¹⁾.

٤- قانون تنظيم مناهجات المسلمين سنة ١٩٧٦، ويحتوي على أمور تتعلق بعملية نكاح المسلم في إندونيسيا، كما أنه قائم على التعاليم الإسلامية؛ لأنه يتعلق بأمر المسلمين خاصة لا غير⁽⁹²⁾.

رفض المسيحيون هذا القانون بخروج أعضائهم في مجلس الشعب من قاعة الجلسة عندما عقد للبحث فيه، مدعين أنه مخالف لدستور البلاد ١٩٤٥ والبانتشاسيلا لمجرد أنه قائم على تعاليم الإسلام⁽⁹³⁾. ويرون بهذا أن المسلمين يريدون أن يغيروا دستور

(89) Hakiem, p: 32.

(90) نفس المرجع، ص: ٣٣.

(91) Modus Vivendi, p: 80-82.

(92) نفس المرجع، ص: ٣١.

(93) Hakiem, p: 30.

البلاد ١٩٤٥ والبانتشاسيلا إلى القرآن والسنة النبوية وتطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا.

وبعد إقالة سوهارتو من منصب الرئاسة سنة ١٩٩٨ دخلت إندونيسيا ما يسمى بـ "عصر الإصلاح" (Orde Reformasi) وجاء ب.ج. حبيبي بديلا عنه في منصب الرئاسة.

ومن الخطوات الهامة التي أخذتها الحكومة الجديدة إلغاء قانون تقليص عدد الأحزاب السياسية، وهذا ظهرت الأحزاب السياسية بكثرة، حيث بلغت ٤٨ حزبا سياسيا شاركت في الانتخاب العامة سنة ١٩٩٩. ومن هذه الأحزاب أحزاب نصرانية مثل الحزب المسيحي الإندونيسي (PARKINDO)⁽⁹⁴⁾، وحزب حب الوطن الديمقراطي (PDKB)، والحزب الكاثوليكي الديمقراطي (PKD).

ومن الجدير بالإشارة هنا، أن كثيرا من المسيحيين صاروا أعضاء في مجلس الشعب الإندونيسي من خلال الحزب الديمقراطي الإندونيسي المناضل (PDIP) الذي كانت ترأسه ميحاواتي سوكارنو فوتري، فمن بين ١٥٣ عضواً بمجلس الشعب ينتمون إلى هذا الحزب كان ٥٦ منهم مسيحيين، وفي الانتخاب العام سنة ٢٠٠٤ كان عدد المسيحيين الذين أصبحوا أعضاء في مجلس الشعب الإندونيسي من هذا الحزب ٤٤ عضواً من بين ١٠٩ أعضاء أو ما يعادل ٤٠,٤%⁽⁹⁵⁾.

ويوالي المسيحيون هذا الحزب ربما لأنه كان أكبر حزب سياسي في إندونيسيا في الانتخاب العام سنة ١٩٩٩، وجاء في المرتبة الثانية في الانتخاب العام سنة ٢٠٠٤، حيث سهل عليهم بانضمامهم إليه أيضا تحقيق أهدافهم السياسية والدينية.

وفي سنة ٢٠٠٣ وقع خلاف شديد بين المسلمين والمسيحيين في قضية تقنين قانون الشؤون التعليمية الذي صدر سنة ١٩٨٩، وهذا التصادم لم يقع فقط داخل مجلس

⁽⁹⁴⁾ هذا الحزب امتدادا من حزب المسيحي الذي ضم سوهارتو في عصره إلى الحزب الديمقراطي الإندونيسي وظهر مرة ثانية في هذه الفترة ولم يغير الاسم.

⁽⁹⁵⁾ <http://pemilu2004.goblogmedia.com/rumor-caleg-nonmuslim.html> (2 July 2008).

الشعب ولكن خارجه أيضا، حيث طلب التصاري داخل البرلمان الإندونيسي سحب هذا القرار، وعدم اعتماده، وأيدهم في ذلك الحزب الديمقراطي الإندونيسي المناضل. أما المسلمون فقد أصرروا على موقفهم من تقنين هذا القرار. فمن جانب مؤيد هذا القانون تظاهر المسلمون تأييدا له، ومن جانب آخر تظاهر معارضوه. إلا أن مجلس الشعب الإندونيسي قرر في النهاية اعتماد هذا القانون في ١٠ يونيو ٢٠٠٣⁽⁹⁶⁾.

وفي ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٤ لقي رئيس اتحاد الكنائس الإندونيسية (PGI) رئيس الدولة سوسيلو بامبانج يودويونو شكوا عليه حول قرار وزير الشؤون الدينية ووزير الداخلية رقم ١ سنة ١٩٦٩ التي يضمن على تنظيم إقامة المعابد الدينية⁽⁹⁷⁾، حيث يرى المسيحيون أن هذا القانون أو القرار يولد لهم مشكلات في إقامة الكنائس في مختلف المدن في إندونيسيا كما أن هذا القرار -في رأيهم- يعارض البانتشاسيلا كفلسفة الدولة، ويعارض دستور البلاد ١٩٤٥، كما أنه ضد حقوق الإنسان في الحرية الدينية كما زعموا⁽⁹⁸⁾.

على الرغم أن هذا القانون ظهر لمنع التصادم بين معتنقي الأديان المختلفة في إندونيسيا؛ لأن إقامة المعابد الدينية سواء كانت مسجدا أم كنيسة أم غيرها بدون أي قيود أو قانون يتسبب على وقوع التصادم في وسط المجتمع. ومن جانب آخر فإن المسلمين يواجهون نفس المشكلة حسب القانون المقترح عندما يكونون أقلية في مكان ما، مثل ما حدث في جزيرة بالي التي كان معظم الشعب فيها هندوسيا.

(96) Arintonang, p: 588-591.

(97) نذكر هذا القرار على وجه تفصيلي في الفصل الثالث، إن شاء الله.

(98) Suara Hidayatullah, Januari 2005, p: 46.

المبحث الثالث:

موقف النصارى من البانتشاسيلا وميثاق جاكارتا:

وعدت حكومة اليابان في ٤ سبتمبر ١٩٤٤ باستقلال إندونيسيا، وأقامت حكومة اليابان لجنة للإعداد للإستقلال في إندونيسيا (BPUPKI) في ٢٩ أبريل ١٩٤٥ لتحقيق ذلك. وتكون لأجل هذا مجلس من ٦٢ أعضاء من مختلف الأديان والمناطق في إندونيسيا. ورأس هذه اللجنة راجيمان وديو ديننجرات^(٩٩)، ومهمة هذه اللجنة هي وضع أسس الدولة الإندونيسية ووضع دستور البلاد^(١٠٠).

عقدت اللجنة الاجتماع الأول لها من ٢٩ مايو إلى ١ يونيو^(١٠١) بحثا عن الأمور المتطلبة لاستعداد إندونيسيا للإستقلال؛ من فلسفة الدولة ودستور البلاد وغيرهما. وفي ١ يونيو ١٩٤٥ حدد سوكارنو - عضو هذه اللجنة - خمسة أسس أو مبادئ لتكون فلسفة الدولة الجديدة وقد سميت فيما بعد بـ "البانتشاسيلا"^(١٠٢)، وهي:

١- القومية الإندونيسية.

٢- الإنسانية.

^(٩٩) Dr.P.J Suwarno, S.H, Pancasila Budaya Bangsa Indonesia, Penerbit Kanisius, Cetakan ke 9, 1993 p: 42-43.

^(١٠٠) S.Silalahi, MA, Dasar-dasar Indonesia Merdeka (Versi Para Pendiri Negara), Gramedia Pustaka Utama, Cetakan Pertama 2001, p: 65.

^(١٠١) ويسمى ١ يونيو يوم ميلاد البانتشاسيلا.

^(١٠٢) Douglas E Ramage, Percaturan Politik di Indonesia (Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi), Mata Bangsa, Cetakan Pertama, Januari 2002, p: 20, and Justus M.Van Der Kroef, Pantjasila; The National Ideology of The New Indonesia, Philosophy East and West, vol.4, no.3, Oct. 1954, University of Hawai Press, p: 225.

اختلف الباحثون حول واضح البانتشاسيلا هل هو سوكارنو أو محمد يمين؟ فأجاب محمد حتى في الرسالة التي أرسلها إلى غونتور سوكارنو بوتر في ٢٦ يونيو ١٩٧٠ قال فيه أنه لم يسمع من محمد يمين ألقى المبادئ الخمسة وإنما سمعها من سوكارنو نفسه. بل اتهم محمد حتى أن محمد يمين كائد بادعائه أنه واضح البانتشاسيلا.

Suwarno, p: 52-55.

- ٣- الشورى.
- ٤- العدالة الاجتماعية.
- ٥- الألوهية⁽¹⁰³⁾.

اقتنع أعضاء اللجنة بهذه المبادئ التي ألقاها سوكارنو، إلا أن المسلمين أرادوا إدخال المبادئ الإسلامية ضمن هذه المبادئ الخمسة. مما أثار الجدل بين المسلمين وغيرهم من النصارى والعلمانيين. وانتهى الخلاف والجدل باتفاق أعضاء اللجنة على إنشاء اللجنة الجديدة التي ضمنت تسعة أشخاص، وهم:

- ١- سوكارنو (رئيسا لهذه اللجنة التساعية).
- ٢- محمد حقي (نائب الرئيس).
- ٣- أحمد سوبارجو^{١٠٤}.
- ٤- محمد يمين^{١٠٥}.
- ٥- واحد هاشيم^{١٠٦}.
- ٦- عبد الكاهار مزكر.

⁽¹⁰³⁾ Suwarno, p: 50-51.

وأصبح بعد الاستقلال: (١) الألوهية الواحدة (٢) الإنسانية القائمة على العدل (٣) الوحدة الوطنية (٤) الشورى (٥) العدالة الاجتماعية.

¹⁰⁴- ولد في كاراونج بجاوى الغربية في ٢٣ مارس ١٨٩٦. وكان من خريج جامعة ليدن الهولندية. وكان أول الوزير الخارجى بعد الاستقلال. وتوفي ١٥ ديسمبر ١٩٧٨.

http://id.wikipedia.org/wiki/Achmad_Soebardjo.

¹⁰⁵- ولد في ساواه لونطو بسومطرى الغربية في ٢٤ أغسطس ١٩٠٣، وتوفي بجاكرتا في ١٧ أكتوبر ١٩٦٢.

http://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Yamin.

¹⁰⁶- هو ابن مؤسس جمعية فضة العلماء هاشيم أشعري، ولد في ١ يونيو ١٩١٤، تعلم في مكة المكرمة. وبعد رجوعه من مكة أصبح رئيس مجلس الإسلام الإندونيسي الأعلى (MIAI) ووزير الشؤون الدينية في عهد سوكارنو.

<http://www.muslimdelft.nl/titian-ilmu/biografi/kh-abdul-wahid-hasyim-berprestasi-besar-pada-usia-muda-l>.

٧- أبي كوسنوثوكرو واردويو^{١٠٧}.

٨- أغوس سليم^{١٠٨}.

٩- ماراميس⁽¹⁰⁹⁾.

وأُنجزت اللجنة التساعية في وضع ميثاق جاكرتا، وتم التوقيع عليه في ٢٢ يونيو عام ١٩٤٥. وهذا الميثاق كان مقدمة لدستور البلاد الذي صدر عام ١٩٤٥، وأضيف إلى كلمة "الألوهية" في البانتشاسيلا كلمات أخرى، وأصبح النص هكذا: "الألوهية ووجوب تطبيق الشريعة الإسلامية على معتققيها"⁽¹¹⁰⁾ وسمى هذا ميثاق جاكرتا كاتفاق بين المسلمين الذين أرادوا تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا مع القوميين الذين رفضوا تدخل الدين في إدارة الدولة.

وألقى سوكارنو ما أنجزته اللجنة التساعية من الاتفاقيات، ومنها ميثاق جاكرتا، على أعضاء لجنة الإعداد للاستقلال في إندونيسيا، وطلب من الحاضرين الإسراع في إنجاز الاتفاقيات المطلوبة لتحقيق استقلال إندونيسيا⁽¹¹¹⁾.

رفض لاتوهارهارى -عضو نصراني- الاضافة الجديدة، وتكلم باسم النصارى في إندونيسيا على أن الكلمات المضافة في ميثاق جاكرتا وإلى البانتشاسيلا كمقدمة لدستور البلاد تثير رفض النصارى وأهل الأديان الأخرى والقلق وسط المجتمع. ودافع عنه بعض العلمانيين من أعضاء اللجنة مثل جايا ديننجرات، فرأى أن ميثاق جاكرتا يثير دواعى التعصب

¹⁰⁷- ولد في عام ١٨٩٧، وكان أول وزير الاتصالات بعد الاستقلال كما أنه من كبار حزب شركة الإسلام الإندونيسى (PSII)، ثم توفى عام ١٩٦٨.

http://id.wikipedia.org/wiki/Abikoesno_Tjokrosoejoso.

¹⁰⁸- ولد في مينانج كابابو بسومطرى في ٨ أكتوبر ١٨٨٤، وكان وزيرا خارجيا فيما بين سنة ١٩٤٧ - ١٩٤٩. توفى في ٤ نوفمبر ١٩٥٤.

http://id.wikipedia.org/wiki/Agus_Salim.

(109) Ridwan Saidi, Status Piagam Jakarta (Tinjauan Hukum dan Sejarah), maHMIlub 2007, p: 16.

(110) ويسمى بإندونيسيا — Piagam Jakarta وتكون من سبع كلمات، وهي:

" Dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam Bagi Pemeluk-Pemeluknya".

(111) Suwarno, p: 56.

الديني والإكراه في الحياة الدينية. ومن جانب آخر، اقترح وونسو ناجورو أنه لو لم يلغ ميثاق جاكرتا فيلزم زيادة كلمات أخرى إليه وهي: "وعلى معتنقي الأديان الأخرى وجوب تطبيق شريعتها"⁽¹¹²⁾.

وأجاب أغوس سليم على هذه الاعتراضات بأن تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين واجب ديني كما أنها من حقوق المسلمين. ثم أضاف واحد هاشيم أن هذه الاعتراضات لا أساس لها، حيث إن هذه الكلمات -ميثاق جاكرتا- ليست بمعنى أن الإسلام والمسلمين يكرهون غيرهم على اعتناق الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية في حياتهم. وميثاق جاكرتا فقط يطبق على المسلمين دون غيرهم. وطلب من أعضاء اللجنة بإنهاء هذا الجدل والخلاف⁽¹¹³⁾.

ومن جانب آخر، طلب كي باغوس هاديكوسومو -زعيم "جمعية محمدية" - بنسخ بعض الكلمات في ميثاق جاكرتا وهي كلمات "على معتنقيها" وأصبح "الألوهية ووجوب تطبيق الشريعة الإسلامية"⁽¹¹⁴⁾.

وفي النهاية، طلب سوكارنو رئيس اللجنة التساعية بإنهاء هذا الجدل والخلاف، وذكر أن ميثاق جاكرتا أنجزته اللجنة التساعية بعد مناقشات، وعلى أعضاء اللجنة الآخرين احترامها. واقتنع أعضاء اللجنة بهذا الميثاق واتفقوا على إنهاء الجدل حوله⁽¹¹⁵⁾.

ومضى الاجتماع باحثاً شكل دولة إندونيسيا هل ستكون جمهورية أم مملكة؟ وأراد بعض زعماء المسلمين أن يكون شكل إندونيسيا مملكة يرأسها ملك أو خليفة. وفي جانب آخر - وهذا هو الأكثر - أرادوا أن تكون إندونيسيا جمهورية. وفي النهاية إتفقوا على أن تكون إندونيسيا جمهورية لا مملكة⁽¹¹⁶⁾.

(112) Aritonang, p: 244, Suwarno, p: 57-58.

(113) S.Silalahi, p: 76-77.

(114) Anshari, p:41, Aritonang, p: 246.

(115) Anshari, p: 44.

(116) Aritonang, p: 243..

ومرة أخرى ثار الجدل والخلاف حول من يستحق رئاسة إندونيسيا في الفصل الرابع (وأصبح الفصل السادس بعد التقنين) ومشكلة الحرية الدينية في الفصل الثامن والعشرون (وأصبح التاسع والعشرين بعد التقنين)⁽¹¹⁷⁾. وفي الخطة الفصل الرابع اشترط أعضاء لجنة الإعداد للاستقلال في إندونيسيا: "أن يكون رئيس الجمهورية من إندونيسيا أصلاً". أما في الفصل الثامن والعشرون فأكد "أن الدولة ضمنت الحرية الدينية لجميع الشعوب وإقامة شريعة أديانهم". واقترح واحد هاشيم إدخال إضافة وشرط آخر على الفصل الرابع وهو أن يكون الرئيس مسلماً. وبالنسبة للفصل الثامن والعشرين فاقترح: "أن الدين الرسمي لجمهورية إندونيسيا هو الإسلام مع احترام الأديان الأخرى". ورفض لاتوهارهنري هذا الاقتراح، إلا أن أعضاء المجلس اقتصروا في النهاية باقتراح واحد هاشيم⁽¹¹⁸⁾.

وفي ٦ أغسطس ١٩٤٥ غيرت حكومة اليابان لجنة الإعداد للاستقلال في إندونيسيا لإنهاء مهمتها في الإعداد لاستقلال إندونيسيا، وأقاموا لجنة جديدة وسموها مجلس خاص للبحث عن استعداد إستقلال إندونيسيا (PPKI) وتكون من ٢١ أشخاصاً من مختلف المناطق الإندونيسية⁽¹¹⁹⁾. ومهمة هذه اللجنة فقط استعداد إستقلال إندونيسيا ولا تهتم بالبحث عن دستور البلاد وفلسفتها أو غيرها.

وفي ١٧ أغسطس ١٩٤٥ أعلن سوكارنو ومحمد حتى إستقلال إندونيسيا، وفي ١٨ من أغسطس دعا محمد حتى بعض زعماء المسلمين من أعضاء المجلس الخاص للبحث في الإعداد إستقلال إندونيسيا، وهم: واحد هاشيم، وكى باغوس هاديكوسومو، وكاسمان سيعوديماجو، ومحمد حسن، بحثاً عن بعض الأمور المتعلقة بدستور البلاد. وفيما بعد حكى محمد حتى عن هذا الاجتماع السريع أنه جاء وفد من شرق إندونيسيا وحذره إذا لم تلغ ميثاق جاكرتا من

(117) Undang-Undang Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Sekretariat Jenderal MPR RI, p: 4.

(118) Anshari, p: 38, Shihab, Membendung, p: 169-170.

(119) Saidi, p: 22-23.

مقدمة دستور البلاد، فإن المسيحيين من شرق إندونيسيا يرفضون بالانضمام إلى إندونيسيا⁽¹²⁰⁾. واقترح محمد حتى لأجل هذا تغيير بعض الأمور في دستور البلاد، وهي:

- ١- تبديل كلمة "مقدمة" (Mukaddimah) بـ "افتتاح" (Pembukaan).
 - ٢- إلغاء ميثاق جاكرتا (وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية على معتنقيها) من مقدمة دستور البلاد وصياغة الفقرة هكذا: "الإيمان بالإله الواحد".
 - ٣- إلغاء شرط أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً⁽¹²¹⁾.
- اقتنع زعماء المسلمين بهذه التغييرات لأسباب:

- ١- تحقيق الوحدة الوطنية والمحافظة على أمن الدولة الجديدة، وأن القوات الأجنبية - وخاصة الهولندية - كانت ما تزال تهدد كيان الدولة وتربص بها الدوائر في كل لحظة، ومن الممكن أن تعيد الكرة من جديد؛ أي أن تستعمر إندونيسيا مرة أخرى إذا تفرقت كلمة الشعب الإندونيسي.
 - ٢- تمنى زعماء المسلمين إقامة الانتخاب العام لأول مرة بعد ستة أشهر بعد الاستقلال، وإن فازت الأحزاب الإسلامية سيحاولون استرجاع ميثاق جاكرتا.
 - ٣- وعد سوكارنو زعماء المسلمين باستكمال دستور البلاد بعد أن تتحسن الأحوال وبأسرع وقت⁽¹²²⁾.
- يرى المسيحيون أن ميثاق جاكرتا هو باب ومفتاح المسلمين لإقامة الدولة المسلمة الإندونيسية وأسلمة إندونيسيا، وهذا أدى إلى تحذيرهم برفض الانضمام إلى إندونيسيا حال الإصرار على هذه المسألة، كما - في رأيهم - أن فيه تمييز بين المسلمين وغيرهم⁽¹²³⁾، مع أن

(120) Adian Husaini, M.A, Penyesatan Opini (Sebuah Rekayasa Mengubah Citra), Gema Insani, Cetakan Pertama 2002, p: 85.

(121) Anshari, p: 51.

(122) Thaba, p: 156-157.

(123) Husaini, p: 86, Suwarno, p: 72, Zakaria J Ngelow, Partisipasi Umat Kristen Indonesia di Bidang Politik, INTIM-Jurnal STT Intim Makassar, Edisi No.5 Semester Ganjil 2003, p: 45-46.

لاتوهارهرى - نائبهم في لجنة الإعداد للاستقلال في إندونيسيا - اقنع من قبل بتقنين ميثاق جاكارتا كما ذكرنا.

والأسئلة المطروحة حول ميثاق جاكارتا وما زالت قائمة هي: لم اقنع سوكارنو ومحمد حتى بطلب المسيحيين، ألم يكن سوكارنو من الذين أصرّوا على الدفاع عن ميثاق جاكارتا في الاجتماع الذي عقدته لجنة الإعداد للاستقلال في إندونيسيا؟ ولماذا طلب التسامح من قبل المسلمين ولم يطلب ذلك من النصارى؟ وهل صحيح أنه جاء وفد من النصارى من شرق إندونيسيا لأجل هذه القضية خاصة؟

وعلى كل حال، موافقة المسلمين على إلغاء ميثاق جاكارتا من دستور البلاد دليل واضح على تسامحهم واحترامهم لغيرهم وحرصهم على وحدة البلاد، فبدون تسامح المسلمين واقتناعهم كانت ستفترق الوحدة الوطنية.

ومع ذلك، فقد حاول بعض زعماء المسلمين استرجاع ميثاق جاكارتا ضمن دستور البلاد ١٩٤٥ على مر السنوات التي تلت الاستقلال كما سنرى فيما بعد.

• محاولة المسلمين استرجاع ميثاق جاكارتا في عهد سوهارتو،

عقد الانتخاب العام لأول مرة سنة ١٩٥٥ أى بعد عشر سنين من استقلال إندونيسيا، وفي هذه الانتخابات حصلت الأحزاب الإسلامية على ٢٣٠ عضواً في البرلمان، أما غيرهم من الأحزاب القومية (مثل حزب الوطن الإندونيسي) والأحزاب النصرانية والشيوعية فحصلت على ٢٨٦ عضواً. وفي الاجتماع العام البرلمان سنة ١٩٥٩ حاولت الأحزاب الإسلامية استرجاع ميثاق جاكارتا، ورفض النصارى والقوميون والشيوعيون هذه المحاولة، وفشل المسلمون في تحقيق أغراضهم^(١٢٤).

• محاولة المسلمين استرجاع ميثاق جاكارتا في عهد سوهارتو،

(124) Aritonang, p: 322-329.

استمرت محاولة زعماء المسلمين بعد سقوط سوكارنو في استرجاع ميثاق جاكرتا ضمن دستور البلاد ١٩٤٥، ففي الاجتماع البرلماني العام سنة ١٩٦٨ حاول ذلك زعماء المسلمين من أعضاء البرلمان من حزب نهضة العلماء وحزب المسلمين الإندونيسيين (Parmusi) وبتأييد من وزير الشؤون الدينية محمد دحلان بعد الفشل في عهد سوكارنو، إلا أن هذه المساعي فشلت مرة أخرى برفض من قبل الجيش الإندونيسي (ABRI) والنصارى والأحزاب الاشتراكية⁽¹²⁵⁾. كما أن حكومة سوهارتو أهدت الخلاف والجدل حول ميثاق جاكرتا بصدور قرار الحكومة بوجوب وحدة المبدأ والأساس سنة ١٩٧٨.

(125) Rifyal Ka'bah, The Jakarta Charter and The Dinamic of Islamic Shariah in The History of Indonesian Law, University of Indonesia School of Law 2006, p: 29.

• محاولة المسلمين استرجاع ميثاق جاكرتا في عهد الإصلاح،

وبعد سقوط سوهارتو في سنة ١٩٩٨ وعقد الانتخاب العام في ١٩٩٩، حاولت بعض الأحزاب الإسلامية إعادة ميثاق جاكرتا ضمن دستور البلاد بعد الفشل في العهدين السابقين، ومن هذه الأحزاب حزب الهلال والنجم (PBB) وحزب العدالة (PK) وحزب الاتحاد للتنمية، ورأوا في هذا العهد فرصة لتحقيق آمال المسلمين في استرجاع ميثاق جاكرتا. ومرة أخرى، فشلت الأحزاب الإسلامية على تحقيق ذلك ومواجهة رفض الأحزاب الأخرى من النصارى والعلمانيين⁽¹²⁶⁾.

(126) Aritonang, p: 581-582.

الفصل الثاني

الدعوة الإسلامية في
إندونيسيا بين تحقيق
النهضة ومواجهة التنصير

تكملة:

يدور البحث في هذا الفصل حول تاريخ دخول الإسلام إلى إندونيسيا وموقف المستعمر الهولندي واليابان من المسلمين في إندونيسيا، ومدى محاولتهم لتعويق مصالح المسلمين، كما أننا نذكر أيضا شيئا من تاريخ الدعوة الإسلامية بعد الاستقلال سواء في عهد حكومة سوكارنو (العهد القديم) أو عهد سوهارتو (العهد الجديد) أو بعد سقوط سوهارتو فيما يسمى بعصر الإصلاح. ثم نذكر المشروعات الدعوية في إندونيسيا (ونختار ثلاثة جمعيات دينية نماذجاً لهذا) ودور العلماء والمؤسسات الإسلامية في مواجهة التنصير في إندونيسيا.

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في إندونيسيا

✱ المطلب الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في عهد الاستعمار:

تمهيد

إن إندونيسيا هي أكبر دولة إسلامية من حيث عدد سكانها، كما أنها بلاد اشتهرت بثروات أرضها الخصبة الفائضة، وهي من قديم الزمان قد جذبت الكثير من التجار من المناطق الآسيوية (كالهند والصين) والشرق الأوسط (كالعرب والفرس) والمناطق الأوروبية (كالإسبانيين والبرتغاليين والهولنديين والإنجليز). وهذه العلاقة التجارية بين الشعب الإندونيسي والأجانب بدأت من قديم الزمان من خلال رحلاتهم التجارية البحرية. ومع مرور الزمان وتقوى المبادلات التجارية تعدى الأمر من المبادلات التجارية إلى الثقافية والاجتماعية حتى تلاحم الشعب الإندونيسي والشعوب الآتية إليهم وتركزت في الشعب الإندونيسي آثارا ثقافية قوية.

وكان اعتقاد الشعب الإندونيسي قبل مجيء الأديان الخارجية من البوذية والهندوسية والإسلام والنصرانية هو الأديان البودائي الوثني؛ أي الإيمان بوجود روح الإله في جميع مخلوقاته، وأن لكل شيء قوة يقتبسها من روح الإله، فيعبدون الأشجار أو الأحجار اعتقادا أن لها قوة تستطيع اخراجهم من البلاء والمصائب⁽¹²⁷⁾.

ومن خلال العلاقة التجارية والمعاملة مع الأجانب بدأ الشعب الإندونيسي التعرف على الأديان الجديدة -البوذية والهندوسية- فتركوا دينهم القديم، واعتنقوا الأديان الوافدة، مع الحفاظ على بعض الشعائر الدينية الوثنية، مثل رمي رأس البقر والغنم وسط البحر تقدما إلى ملكة البحر الجنوبي "ني رورو كيدول" اعتقادا تحفظهم من الشرور البلاء⁽¹²⁸⁾. وبدأ الشعب

⁽¹²⁷⁾ Shihab, Membendung, p: 17.

⁽¹²⁸⁾ استمرت هذه العمليات حتى في يومنا الحاضر. ومن العجيب أن بعض المسلمين مازالوا يعتقدون بها.

الإندونيسي باعتناق البوذية والهندوسية بدلا من الوثنية، وتوسعت أثارهما حتى قامت الممالك الهندوسية والبوذية في إندونيسيا مثل مملكة سينغوسارى (١٢٧٦-١٢٩٢م) وماجاباهيت (١٢٩٣-١٤٧٨م). وهذه الحالة استمرت إلى أن جاء الإسلام⁽¹²⁹⁾.

⁽¹²⁹⁾ Dr.Alwi Shihab, Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini, Mizan, Cetakan Pertama, April 2001, p: 3.

• دخول الإسلام إلى إندونيسيا:

اختلف المؤرخون في تحديد مبدأ دخول الإسلام إلى إندونيسيا أهمها إلى رأيين؛ فالرأي الأول يرى أن الإسلام دخل إلى إندونيسيا في القرن الهجري الأول عن طريق تجار العرب، مستدلاً أنه في سنة ٧١٨ المسيحي، أرسل ملك سريويجايا سريندافارمان الهندوس رسالة إلى خليفة عمر ابن عبد العزيز، طلب منه بأن يرسل عليه دعاة المسلم ليعلّمه تعاليم الإسلام، وأسلم سريندافارمان سنة ٧٢٠ المسيحي. فالعلاقة بين الإندونيسيين والعرب بدأت في هذا القرن عن طريق التجارة⁽¹³⁰⁾.

أما الرأي الثاني يرى أن الإسلام وصل إلى إندونيسيا في القرن السابع الهجري عن طريق تجار الهند، وعندهم عرف الشعب الإندونيسي الإسلام وتعاليمه. ويستدل صاحب هذا الرأي بوجود توافق بين شواهد القبور (نقاش الأضرحة) الموجودة في بعض المناطق وبين شواهد القبور الموجودة في الهند، والحركة الصوفية المنتشرة حينئذ لدى الشعوب موافقة مع الحركة الصوفية الموجودة في الهند⁽¹³¹⁾.

ونرى أنه يمكن الجمع بين هذين الرأيين، بمعنى أن الإسلام وصل إلى إندونيسيا بداية عن طريق التجارة في القرن الهجري الأول ثم تأكد فيما بعد عن طريق مسلمي الهند، إلا أنه لم يدخل الكثير من الشعب الإندونيسي إلى رحاب الإسلام إلا في القرن ١٣-١٦ م، واعتنق الشعب الإسلام تدريجياً حتى غلب عليه⁽¹³²⁾، وفي هذه القرون اتسع شعار الإسلام إلى أنحاء

(130) أمل فتح الله زركشي، الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا، رسالة الماجستير في جامعة القاهرة، ص: ١٨٣-١٨٤، و

Suara Hidayatullah, Edisi 05/XX/September 2007, p: 101.

(131) Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara, Mizan, p: 76.

(132) وقسم بعض المؤرخين دخول الإسلام وانتشاره في إندونيسيا إلى مراحل، أولها، مرحلة مجيء الإسلام، والثاني مرحلة ترحيب الشعوب على الإسلام، والثالث انتشار الإسلام، والرابع نشأة المملكة الإسلامية.

Komaruddin, p: 75

البلاد وقام عديد من الممالك الإسلامية في إندونيسيا، مثل: ماتارام (Mataram)⁽¹³³⁾، ودماك (Demak)⁽¹³⁴⁾ وباساي (Samudera Pasai).

وأصبح الإسلام أكبر دين من حيث عدد معتقيه ودين الأغلبية في إندونيسيا حتى عصرنا الحاضر، ويقوم مقام الهندوسية والبوذية اللتين كانتا دين الشعب قبل مجيء الإسلام. ومن أسباب هذا الأمر أن الهندوسية والبوذية في إندونيسيا كانت كأديان خاصة لرجال الدين خاصة ورجال المملكة، وبالنسبة للطبقة العامة من الفلاحين فلم يتعرفوا من دينهم، إلا على شيء من الظاهر فحسب، وهذا الأمر سبب قلة ظهور المفكرين والمجددين منهم⁽¹³⁵⁾. وجاء الإسلام بمبدأ التوحيد والمساوات بين الناس وضمان الحرية لهم. وكان مبدأ التوحيد يجذب كثيرا من الناس لأنه يتضمن فكرة تحرر الناس من الطبقات الاجتماعية والسلاسل المولدة.

والأمر الآخر الذي أدى إلى انتشار الإسلام في الجزر الإندونيسية هو أن تفسير وتطبيق دعاة الإسلام الأوائل لتعاليم الإسلام يطابق مع ثقافة الشعب الإندونيسي، بمعنى أن الإسلام لا يزيل كل الثقافة والتقاليد الشعبية الشائعة ويأتي بدلا من هذا بثقافة جديدة، بل يحافظ على القديم إن توافق مع تعاليم الإسلام⁽¹³⁶⁾.

(133) اشتهرت سلطنة ماتارام في أواسط جاوى، وقد أسسها (سوتو ويجايا) وحملت عني الدعوة ولواء الإسلام بجاوى، وخلفت سلطنة مجاباهيت، وبقيت إلى القرن الثامن عشر حين سقطت تحت هجمات الهولندي، وللتفصيل على هذا الجانب، انظر:

DR.H.J.De Graff-DR.T.H.g.TH.G.Pigeaud, Kerajaan-kerajaan Islam Di Jawa, Grafitipres, p: 276-300.

(134) تقع مملكة دماك في الساحل الشمالى في جزيرة جاوى الوسطى، وهى تمثل مرحلة انتقالية من سيادة ماجاباهيت البوذية إلى سيادة سلطنة ماتارام الإسلامية. والتفصيل في هذا الجانب، انظر:

نفس المرجع، ص: ٣٧-١٠٠.

(135) Shihab, Membendung, p: 27.

(136) المرجع نفسه.

ويرى بعض المسلمين أن في بعض الشعائر الدينية الإسلامية في إندونيسيا التي مازالت قائمة حتى يومنا الحالى متأثرة بالتعاليم الهندوسية مثل الاحتفال للموتى في يوم الثالث والسابع والأربعين والاحتفال باليوم الألف للمرأة الحامل. وهذا التأثير ما يسبب على ظهور حركة الإصلاح في المجتمع المسلم وأرادوا إزالة مثل هذه الشعائر التي لا أساس لها في الإسلام بل يرون أنها بدعة، مثل حركة بادري تحت رئاسة إمام بونجول وجمعية محمدية والإرشاد وغيرها.

ومن ناحية أخرى فقد جذبت تعاليم الإسلام وبساطته المتمثلة في نفوس التجار المسلمين انتباه شعب إندونيسيا لما وجدوه من فضائل في الإسلام تحض على الكسب الحلال والعمل الجاد والمساواة بين البشر. إذا، وصل الإسلام إلى إندونيسيا ليس بحد السيف أو بالحرب، بل عن طريق سلمى على يد التجار المسلمين الهنود، والعرب، والفرس.

ومن الجدير بالذكر هنا دور بعض دعاة المسلمين الذين لهم مكان مرموق للمسلمين في إندونيسيا بخدمتهم على نشر الدين في أرض أنحاء البلاد وخاصة في جزيرة جاوى بوجه اللامعة لا على التفصيل. وهم تسعة من الدعاة، أطلق عليهم إسم Wali Songo (أولياء الله التسعة)، لهم دور كبير في نشر الدعوة الإسلامية في إندونيسيا وخاصة في جزيرة جاوى، وهم: مولانا مالك إبراهيم أو مقدم إبراهيم السمركندى (ت. ١٤١٩ م)، ورادين رحمت المشهور باسم سونن أمبيل (Sunan Ampel) ابن مولانا مالك إبراهيم، ولد سنة ١٤٠١ م، وهو مؤسس مملكة دماك وتولى عليها سنة ١٤٧٥ م، ورادين مخدوم إبراهيم (Sunan Bonang) المولود سنة ١٤٦٥ م، حفيد مولانا مالك إبراهيم، وهو شيخ في مملكة دماك، توفي ١٥٢٥ م. ورادين سعيد (Sunan Kalijogo) المولود سنة ١٤٥٠ م. وشريف هداية الله (Sunan Gunung Jati) ولد سلطان شريف عبد الله مولانا هودى المصرى مؤسس سلطنة جيرابون، توفي ١٥٦٨ م. جعفر الصادق (Sunan kudus) تلميذ رادين سعيد، وهو قائد الجيش لمملكة دماك. رادين براووتو (Sunan Muria) ولد رادين سعيد. ورادين قاسم (Sunan Drajat) ولد رادين رحمت. ومحمد عين اليقين (Sunan Giri) (137).

انظر:

KEMUHAMMADIYAHAN, PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH, p: 39- 41.

(137) جميل عبد الله، ص: ٤٥٩.

• موقف الاستعمار الهولندي من الإسلام

عند الكلام عن موقف المستعمر الهولندي من الإسلام والمسلمين في إندونيسيا، فلا مفر من البحث عن الشخصية المثيرة للجدل والخلاف، وهي المستشرق الهولندي سنوك هورجرونج⁽¹³⁸⁾، لما له من دور كبير في مساعدة المستعمر في تخطيط موقفهم ضد الإسلام والمسلمين. ونرى أن كثيرا من المواقف الاستعمارية الهولندية كانت خلال القرن التاسع عشر مبنية على اقتراحاته وتوصياته، فقد مثل بالنسبة للهولندي، المرجع الأساسي فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين، وإن كان رأيه مضادا⁽¹³⁹⁾، في بعض الأحيان، لموقف المستعمر المطبق من قبل. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عظيم شأن سنوك عند المستعمر.

(138) ولد سنة ١٨٥٧ في استرهوت، وتعلم في ليدن على يد دي خويه، وفي ستراسبورج على تولدكه، ثم رحل إلى جاوى وأقام سبع عشرة سنة في خدمة حكومتها وزار مكة متسما بعبد الغفار (١٨٨٤)، واستقر في سوق الليل خمسة أشهر، وغادرها قبل موسم الحج ثم عين أستاذا للعربية في باتافيا، وعلى إثر اعتزال هوتسما التدريس خلفه على كرسي العربية - وكان يجيدها إجادة تامة - في جامعة ليدن، فأسهل في جعل الدراسات الإسلامية تستقل عن اللغة والتاريخ لنتيجه إلى غلبة الطابع الديني على الحضارة الشرقية. وقد عد عميد العربية، بعد جولد صيهر، وفي طليعة رواد دراسات الفقه الإسلامي والأصول والحديث والتفسير في أوروبا، وتوفي سنة ١٩٣٦.

المستشرقون، نجيب عقي، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨١، ج ٢، ص: ٣١٥-٣١٦

(139) طبقت حكومة هولندا للمسلمين بعض الشروط الصعبة لسد أداثهم الحج، لأنهم يرون أن فريضة الحج تأثير غير مرغوب لدى الهولندي وخطر لهم، حيث أن الحج كوسيلة لاتحاد المسلمين وبالتالي يعارضون ضد القوة المحتلة، من هذه الشروط هي ارتفاع ثمن الحج فطلب سنوك من حكومته بسحب هذه الشروط، لأنه ذهب إلى أن لا علاقة بين الحج وحركة المعارضة ضد الهولندي، فالخطر لمصلحة الحكومة ليس من الحجاج وإنما من الذين مكثوا لمدة طويلة في مكة للتعليم والدراسة.

Shihab, Membendung, p: 88, M.Subhi Azhari, Menelusuri Akar-akar Diskriminasi Agama di Indonesia, p: 5, Artonang, p: 140.

درس سنوك حياة المسلمين الإندونيسيين الذين قُتِلَوا بأمرهم حكومة الاستعمار الهولندي⁽¹⁴⁰⁾، وذهب إلى أن الإسلام في إندونيسيا برغم أنه قد اختلط بأنواع من الخرافات والمعتقدات الروحية الهندوكية فإن المسلمين كانوا يعتبرونه موحدا لهم ورمزا لجنسيتهم جميعا يميزهم عن غيرهم، ويعتبرون هذا الغير أجنبيا. كما كان اهتمام المسلمين الإندونيسيين بجانب العبودية المحضة (كالصلاة، والصيام، والزكاة) والأحوال الشخصية (كالنكاحات والميراث) أكثر من اهتمامهم من الجانب السياسي والاجتماعي الذي لم يكن مستقرا لديهم. كما أن سياسة التنصير التي كانت تتبعها حكومة المستعمر الهولندي بصورة واضحة وعلنية قد أثارت روح المعارضة من المسلمين ضدهم، وبالتالي دفعتهم أكثر فأكثر إلى اكتساب الجانب السياسي للإسلام⁽¹⁴¹⁾.

وانطلاقا من هذه الاعتبارات وضع سنوك ثلاث خطط أمام المستعمر الهولندي ورأى أنه لا بد من تمجها لمواجهة الإسلام والمسلمين الإندونيسيين والسيطرة عليهم، أولا: فيما يتعلق بالعبادة المحضة والشعائر الدينية، فإن المستعمر الهولندي لا بد أن يعطي الحرية الكاملة للمسلمين الإندونيسيين في أدائها، رجاء أن يحسب المسلمون أن المستعمر الهولندي لا يعادي الإسلام بل يترك للشعوب أداء عبادتهم ولا يتدخلون ويمنعونها منها. ومن خلال هذا الموقف الإيجابي يستطيع المستعمر جذب التعاطف والشفقة من المسلمين الإندونيسيين مما يؤدي إلى عدم مقاومتهم⁽¹⁴²⁾.

(140) Noer, p: 182-183 and Achmad Gunaryo, Pergumulan Politik & Hukum Islam (Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya), Pustaka Pelajar-Pascasarjana IAIN Wali Songo Semarang, Cetakan I, Mei 2006, p: 74.

(141) وفي هذا الجانب (الجانب التنصيري) أهملت حكومة المستعمر الهولندي تلك التوصية، بل مازالوا يشجعون حركة التنصير بالمساعدة المالية وتسهيل حركاتهم، حيث جاء القرار من قبل حكومة المستعمر، ويفيد أن هولندية "كسوطن نصران، علينا واجب ديني من مساعدة النصاري الإندونيسيين بالمساعدة على زيادة قوة الحركة التنصيرية في إندونيسيا..."

Noer, p: 184.

(142) Shihab, Membendung, p: 85, Arintonang, p: 139.

ثانيا: وأما من جهة القضاء فألح على عدم سن قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية، بل ينبغي - في رأيه - حمل المسلمين على القانون الهولندي، إلا ما يتعلق بالأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والميراث، فهذه يجوز أن تكون القوانين فيها بحسب الشريعة الإسلامية. وغرضه من ذلك عدم تقوية هذه الشريعة التي يحول تطبيقها بأسرها دون صبغ البلاد بالصبغة الأوربية التي ينبغي أن تكون جهود هولندا - في رأيه - مصروفة إلى نشرها تدريجيا⁽¹⁴³⁾.

ثالثا: في مجال السياسة لا بد للقوة المحتلة ألا تسمح بظهور حركة سياسية شعبية، خوفا من توحيد صفوف المسلمين ضد الهولنديين⁽¹⁴⁴⁾. كما ينبه إلى قطع كل علاقة سياسية بين الجاويين وسائر الحكومات الإسلامية، وخاصة دولة الخلافة العثمانية، ويحث حكومة الاستعمار الهولندي على منع ذكر السلطان العثماني في خطبة الجمعة، وعلى مراقبة التعليم الديني حتى لا يقع فيه شيء من الدعوة إلى الاتحاد الإسلامي⁽¹⁴⁵⁾.

ورأى سنوك أنه لاستمرار لاحتلال الهولندي لإندونيسيا لا بد من التركيز على طريق التعليم والتربية. ومن خلال هذا التعليم استطاعت قوات الاحتلال حراسة هيمنتها على الشعوب. وقدمت قوات الاحتلال المساعدة المالية للمدارس النصرانية الموجودة حينذاك تحقيقا لهذا الغرض. واهتمت بتقوية الترابط الثقافي بين المستعمر الهولندي وبين المسلمين الإندونيسيين، لأن هذا الترابط الثقافي سيحرر المسلمين من أفكارهم، وبالتالي يقودهم إلى قبول الثقافة الغربية والوصول إلى حسن التفاهم مع الهولنديين، كما أن هذا الترابط الثقافي سينفع كثيرا في نشر المسيحية نفسها وتقوية حركة التنصير⁽¹⁴⁶⁾.

(143) لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر - لبنان، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٣م، ج ١، ص: ٣٤٢.

(144) Shihab, Membendung, p: 86.

(145) جميل عبد الله، ص: ٤٦٧.

(146) Noer, p: 183.

وهذه المساعدات المقدمة للمدارس النصرانية كانت ومازالت تثير غضب المسلمين، لأن المستعمر أهمل في نفس الوقت المدارس الإسلامية الموجودة، وأكثر من هذا، أرادت هولندا تنصير المسلمين في إندونيسيا من خلال حركة التعليم والتربية⁽¹⁴⁷⁾.

وفي النهاية، لم تنجح هولندا في استمرار احتلالها لإندونيسيا والاستيلاء عليها وعلى المسلمين فيها؛ لأنهم يقدرّون أن الإسلام ضد أي احتلال واستعمار. والمسلمون يستمرون في الدفاع عن وطنهم لطرد أي استعمار يطمح أرضهم؛ لتحقيق استقلالهم وحرياتهم، فالدفاع عن الوطن في الإسلام واجب ديني. وقد خرج الاستعمار الهولندي من أرض إندونيسيا - كما هو معروف - سنة ١٩٤٣.

وأراد سنوك أن تكون إندونيسيا جزءاً من هولندا، أو على حد تعبيره " أن تصبح إندونيسيا أمة هولندية تعيش في الشرق بروح هولندية قلباً وقالبا، فتبنى مجد هولندا في ثقافتها، وتستعمل لغتها، وتتخلق بعاداتها".
أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص: ١٣١.

(147) رفضت الحكومة الهولندية مساعدة المدارس الإسلامية، لأنهم يرون أن المساعدة لها تضييع للأموال وأن حركة المقاومة ضد الحكومة الهولندية منبأها المدارس الإسلامية، كما أن أكثر زعمائهم كانوا من المدارس الإسلامية. ومن جانب آخر، ساعدت الحكومة الهولندية (سوى المدارس النصرانية) المدارس الوطنية التي كانت خاصة بالأغنياء فقط لأنهم أقرب إلى هولندا.

• المسلمون الإندونيسيون تحت الاستعمار الياباني:

خرج المستعمر الهولندي من إندونيسيا بخسارتهم أمام اليابان سنة ١٩٤٢ م، وجاء اليابانيون كمستعمر جديد لإندونيسيا. لكنهم لم يبقوا فيها إلا لمدة قصيرة، لأن اليابان في سنة ١٩٤٥ مهزوما في الحرب العالمية الثانية بعد إلقاء القنبلة الذرية على أراضيها (هيروشيما وناجاساكي). وفي خلال احتلالهم لإندونيسيا ظهرت سياسة اليابان مختلفة عن سياسة هولندية، وهذا الاختلاف في المنهج، أما في الغرض فهم مشتركون في السعي إلى الاستيلاء والسيطرة على إندونيسيا وثرواتها.

وفي بداية دخولهم إلى إندونيسيا، رحب الشعب بالقوات اليابانية؛ ظنا منه بأنهم سيحررون إندونيسيا من الهولنديين، وعرض الشعب الإندونيسي العلامة اليابانية-هينومورو- مجاورة مع العلامة الإندونيسية، وظهرت في بعض المناطق حركة انتقامية ضد الهولنديين فيقتلون الهولنديين ويكرهوهم على اعتناق الإسلام⁽¹⁴⁸⁾.

وقد كان هذا متوقعا، فكما ذكرنا فيما سبق، فإن موقف الهولنديين من المسلمين في الحياة السياسية هو التضييق عليهم ومنعهم من الاشتراك في الحياة السياسية خوفا من اتحادهم. وأما اليابان فطالبت من المسلمين ورؤساءهم بالاشتراك في الحياة السياسية⁽¹⁴⁹⁾، بل إن اليابان دربت المسلمين تدريبا عسكريا وأطلقوا سراخ الزعماء المعتقلين من عهد الهولندي⁽¹⁵⁰⁾.

(148) Artonang, p: 211-212.

(149) Dr.Syafii Maarif, Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965), IAIN Sunan Kalijaga Press, Cetakan I, Desember 1988 p: 21.

(150) جميل عبد الله، ص: ٤٧٥.

وبناءً على هذا الموقف، فقد سمح اليابان بوجود المؤسسات السياسية الإسلامية في أول الأمر؛ مثل مجلس الإسلام الإندونيسي الأعلى (MIAI) ⁽¹⁵¹⁾ إلا أنهم في شهر أكتوبر سنة ١٩٤٣ اغلقوا هذه المؤسسة وأسسوا جمعية جديدة هي ماشومي (مجلس الشورى لمسلمي إندونيسيا)؛ وذلك لأن حكومة اليابان رأت أن MIAI حركة خطيرة على مصالح اليابان في إندونيسيا، حيث إن هذا المجلس يعارض الوجود الياباني في إندونيسيا ⁽¹⁵²⁾. وهذا الموقف مفهوم لهم، حيث أنهم خافوا من المعارضة الشعبية، أما ماشومي فيرجو اليابان عدم معارضتها لهم؛ لأنها من صنعهم وتحت سيطرتهم.

وفي آخر سنة ١٩٤٢ حاولت حكومة اليابان منع استخدام اللغة العربية في المدارس الإسلامية؛ ورفض المسلمون هذه المحاولة، ثم ألزم اليابان-بعد فشلهم في إزالة اللغة العربية- على المدارس الإسلامية بدراسة اللغة اليابانية ودراسة المواد العصرية ⁽¹⁵³⁾. وقسوا على الشعب الإندونيسي بارسا لهم كعمال بغير أجر إلى بعض المناطق داخل إندونيسيا أو خارجها مثل بورما ⁽¹⁵⁴⁾، وهذا مما أدى إلى ظهور حركة المقاومة ضد اليابان في المناطق المختلفة.

أما بالنسبة للمسيحية في هذا العهد فإن حكومة اليابان اعتبرت المسيحيين كحليف للهولنديين فاضطهدوهم، وحتى قتلوهم في بعض الأحيان، واحتلوا الكنائس والمدارس النصرانية في بعض المناطق ⁽¹⁵⁵⁾. وهذا الموقف أدى إلى ظهور التعلق في صفوف المسيحيين

(151) هذه المؤسسة كوسيلة لاتحاد المسلمين الإندونيسي سواء من الناحية السياسية، والدينية ومواجهة القوة المحتلة. قامت هذه المؤسسة في ٢١ سبتمبر ١٩٣٧ في سورابايا- جاوى الشرقية ومن مؤيد هذه المؤسسة هو الجمعية لمضة العلماء (أكبر الجمعية الإسلامية في إندونيسيا في عصرنا الحاضر) وجمعية المحمدية (ثاني أكبر الجمعية في إندونيسيا). Maarif, Islam dan Politik di Indonesia, p:17.

(152) جميل عبد الله، ص: ٢٢.

وأعطى اليابان رئاسة ماشومي لرجال من الجمعية عمودية ونمضة العلماء؛ ظنا منهم أنهم أسهل تأثيرا من غيرهم من السياسيين المسلمين الذين كان لهم دور في مجلس اتحاد المسلمين الإندونيسي.

Aritonang, p: 220.

(153) نفس المرجع، ص: ٢١٩-٢٢٠.

(154) نفس المرجع، ص: ٢١٩.

(155) Aritonang, p: 225.

خوفا من وحشية اليابان، واعتبروا ذلك متوافقا مع التعاليم المسيحية، حفاظا على سلامتهم ودينهم⁽¹⁵⁶⁾.

(156) Aritonang, 227.

المطلب الثاني: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية بعد الاستقلال

• الدعوة الإسلامية في إندونيسيا تحت حكم سوكارنو (النظام القديم).

تولى سوكارنو ومحمد حني كرئيس الجمهورية ونائبه الأول بعد استقلال إندونيسيا عن المستعمر الياباني، وأعلن سوكارنو ومحمد حني ١٧ أغسطس ١٩٤٥ يوما لاستقلال إندونيسيا.

وبعد الاستقلال تجمعت جهود المسلمين في حزب سياسي عرف باسم مجلس الشورى الإسلامي (ماشومي)⁽¹⁵⁷⁾ ٧-٨ نوفمبر ١٩٤٥، وضم هذا الحزب الجديد معظم الجمعيات والشخصيات الإسلامية الشهيرة⁽¹⁵⁸⁾، منها جمعية نخضة العلماء. وانتخب لرئاسته سوكيمان، وسكرتيه الأول أبو الحسن أمينوتو، وسكرتيه الثاني كارتو سويرنو. كما ظهرت أيضا في هذه الفترة - بعد الاستقلال - الأحزاب الشيوعية والوطنية مثل الحزب الاشتراكي الإندونيسي (PSI) والحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI)⁽¹⁵⁹⁾.

وقويت شوكة الحزب الشيوعي الإندونيسي بدعم روسيا له، وبدعم الرئيس سوكارنو، وأعطى الشيوعيين المناصب الرئيسية في الدولة، وأوكل عام ١٩٤٧ إلى أمير شريف الدين الشيوعي رئاسة مجلس الوزراء، واحتفظ لنفسه إلى جانب ذلك بمنصب وزير

(157) هذا الحزب غير الحزب السياسي الذي قام في عهد اليابان كبديل لمجلس اتحاد المسلمين الإندونيسي، ولا يتعلق به، وإنما هما فقط مشتركان في الاسم. ومن أكبر مؤيدي هذا الحزب جمعية نخضة العلماء والجمعية المحمدية. ومن أهداف هذا الحزب هو تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا.

Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara, LP3ES, Cetakan keempat (Revisi) 2006, p: 113-115.

(158) ومن هؤلاء: الحاج أغوس سالم، وعبد الكاهار مزكر، وواحد هاشيم، ومحمد ناصر، ومحمد روم، وكى باغوس هادي كوسومو، ومحمد ماوردي.

Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Wajah Baru Islam di Indonesia, UII Press 2004, Cetakan Pertama, Juni 2004, p: 258.

(159) جميل عبد الله، ص: ٤٧٦.

الدفاع، ليتمكن من الإشراف على القوات المسلحة. وعارض المسلمون هذا التعيين، ثم أقال نائب رئيس الجمهورية محمد حتى رئيس الوزراء، وتولى هذا المنصب بنفسه⁽¹⁶⁰⁾.

ومن جانب آخر، يرى حزب ماشومي أن الحزب الشيوعي الإندونيسي يمثل خطراً على المسلمين والدولة معاً، ولا يليق أن يعيش في ظل البانتشاسيلا، فإن هذا الحزب حزب ملحد لا يؤمن بوجود الله، وهذا مناقض للبانتشاسيلا الذي يضم في مبدئه الأول "الإيمان بالله الواحد الأحد"، ومن ناحية أخرى، فإن هذا الحزب أكثر موالاة للاتحاد السوفيتي والصين من إندونيسيا نفسها⁽¹⁶¹⁾. حيث حاول الشيوعيون في مادبون بجاوى الوسطى الانقلاب على الحكومة الرسمية، وقاموا باختطاف ضباط الجيش وبأعمال إرهابية، وأعلنوا قيام جمهورية إندونيسيا السوفيتية برئاسة أمير شريف الدين، إلا أن هذه المحاولة الانقلابية فشلت بعد أن أحدها الجيش الإندونيسي⁽¹⁶²⁾. وهذا الموقف لحزب ماشومي أدى إلى كراهية الشيوعيين له، وحاولوا إزالة هذا الحزب من الحياة السياسية.

ومن العجيب، أن هذه المحاولة الانقلابية لم تؤد إلى قطع العلاقة الودية بين سوكارنو والشيوعيين كمتطرفين. وربما بقيت هذه العلاقة بين سوكارنو والشيوعيين لتوافقهما في شعار الإيديولوجية الثورية، فكلاهما ينتقد الغرب ويميلون إلى الدولة السوفيتية والصين الشيوعيتين،

(160) جميل عبد الله، ص: ٤٧٧، وانظر أيضاً:

د. إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، دار المريخ - المملكة العربية السعودية، الجزء الأول ١٩٨٠ م، ص: ٣٠٧.

(161) Maarif, Islam dan Politik di Indonesia, p: 167.

(162) جميل عبد الله، ص: ٤٧٧.

قد تكون هناك علاقة بين هذه المحاولة الانقلابية وبين إقالة أمير شريف الدين من منصبه كرئيس للوزراء، حيث أُلِف الحزب الشيوعي بعد إقالته مجلساً وقيادة علياً للثورة، وقدم أحدهم مذكرة إلى الحكومة بالتبادل السياسي مع الدول الشيوعية وإقالة الحكومة التي يرأسها محمد حتى.

إسماعيل أحمد، ص: ٣٠٧.

وفكرة سوكارنو بتوحيد وجمع بين الوطنيين (القوميين) والإسلاميين والشيوعيين تحت شعاره NASAKOM⁽¹⁶³⁾ فكرة معروفة.

وهذه الفكرة - إن لم تكن خيالا غريبا فهي غير واقعية، فليس من المعقول جمع الدين والشيوعية، حيث إن الدين، أي دين كان، قائم على أساس الإيمان بوجود الإله المدبر لهذا العالم والمسيطر عليه، أما الشيوعية فهي إلحاد وإنكار لوجود الإله بل بالغيبات عموما⁽¹⁶⁴⁾. وفي سنة ١٩٥٢ خرجت جمعية نهضة العلماء من حزب ماشومي لاختلاف النظرة السياسية⁽¹⁶⁵⁾. وأقاموا حزبا سياسيا مستقلا سموه حزب نهضة العلماء، واشترك الحزب في الانتخاب العام سنة ١٩٥٥ وجاء في الدرجة الثالثة بعد الحزب الوطني الإندونيسي (PNI) حزب سوكارنو، وحزب ماشومي، ويليه الحزب الشيوعي الإندونيسي.

⁽¹⁶³⁾ وهذه الكلمة منحوتة من ثلاث كلمات هي (ناس) من ناسيونال أي القومية، و(آ) أجاما أي الدين، و(كوم) من كومونيس أي الشيوعية.

⁽¹⁶⁴⁾ من الجدير بالذكر هنا نظرة سوكارنو نحو الإسلام، فهو يرى أن سبب تخلف المسلمين وخاصة في إندونيسيا هو أنه علماءهم تعمقوا وتفقهوا فقط في دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه. وأن الفقه الإسلامي سبب تخلف المسلمين في إندونيسيا. ولتقدم الأمة الإسلامية في إندونيسيا لا بد من تدريس الثقافة الغربية في المدارس الإسلامية. كما يرى أنه لا بد من الفصل بين الدين والدولة، وإذا تدخل الدين في أمور الدولة فإن هذا سيؤدي إلى تخلف الدولة.

Azyumardi Azra, Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal, Mizan, Cetakan Pertama Oktober 2002, p: 236.

⁽¹⁶⁵⁾ ومن أسباب خروج هذه الجمعية من ماشومي قول بعض رؤساء حزب ماشومي: "إن العلماء لا يعرفون شيئا من الأمور السياسية، إنما حفظهم أمور المصليات والمساجد والمعاهد"!! والثاني، هناك أشد واقعة مما لا تقبله جمعية نهضة العلماء بالكلية من قبل رجال ماشومي لكونها تجاوزت المعاني الإنسانية والدينية، وذلك في عهد محمد ناصر لما صار رئيس الوزراء على مراد إعادة أمن الدولة؛ لقد طلب ناصر من أعضاء دار الإسلام وجنود المسلمين الإندونيسيين (DI/TII) ورئيسهم كارتو سوويريو التزول من سفوح الجبال ودعاهم للانتماء إلى دولة إندونيسيا؛ ووعدهم ناصر بالأمن والأمان والعفو من قبل الدولة. والحاصل أنه أدخلهم السجون.

نهضة العلماء الإيديولوجية والخطة السياسية وآمال تشكيل الأمة، رئيس المكتب الرئيسي للهيئة التربوية معارف لجمعية نهضة العلماء، الطبعة الأولى، فبراير ٢٠٠٤، ص: ١١٦-١١٧.

وفي ١٧ أغسطس سنة ١٩٦٠ حلت الحكومة حزب ماشومي لشدة معارضته لسياسات الرئيس سوكارنو بقرار رئيس الدولة رقم ٢٠٠/١٩٦٠^(١٦٦). وزادت العلاقة بين سوكارنو والحزب الشيوعي الإندونيسي قوة، وأيد الشيوعيون؛ هذا القرار لأنه يدافع عن مصلحتهم وقد أرادوا من البداية إزالة ماشومي بسبب مواقفه ضد الشيوعيين، وأما من جهة مصلحة سوكارنو من هذا الإجراء، فإنه أراد تقليل المعارضة ضد حكومته^(١٦٧).

وظهرت في عهد سوكارنو حركة سياسية انفصالية أرادت إقامة الدولة الإسلامية الإندونيسية وسميت بحركة دار الإسلام وجنود المسلمين الإندونيسيين (DI/TII) وانطلقت من جاوى الغربية تحت رئاسة كارتو سوويريو، وانتشرت إلى جاوى الوسطى وكاليمانتان الجنوبية وسولاوسي الجنوبية برئاسة كاهار مزكر، وأتشيه تحت رئاسة داود بوروه، كما أثرت هذه الحركة الانفصالية في المناطق الأخرى مثل في حال ما هيرا ومالوكو. وأخذت حكومة سوكارنو هذه الحركات تماماً سنة ١٩٦٥^(١٦٨).

(166) Maarif, Islam dan Politik di Indonesia, p: 79.

ومن معارضة ماشومي تحت رئاسة محمد ناصر على سوكارنو هو على قرار سوكارنو وموقفه نحو الديمقراطية، أصدر سوكارنو قرار الديمقراطية الموجهة (Demokrasi Terpimpin) (معنى: أن كل القرار لابد من موافقة رئيس الدولة ويكون المحور الأساسي) فبرى ماشومي أنه يعارض المبادئ الديمقراطية ويدل على أنه دكتاتوريا. أما بالنسبة لحزب غضة العلماء خالف موقف ماشومي بأنه أيد ما قرره سوكارنو عن الديمقراطية الموجهة. ومن جانب آخر، أيد المسيحيون عن طريق حزبهم Parkindo أيدوا ما قرره سوكارنو حول الديمقراطية الموجهة.

Aritonang, p: 330-336 .

(167) ونظرا على العلاقة الودية بين سوكارنو والشيوعيين انعقد مؤتمر إسلامي ضم كبار العلماء والسياسة المسلمين والمدرسين في بلبنانج عام ١٩٥٧ وقرر المؤتمر النتائج منها:

- (١) يحرم على المسلمين أن يحكمهم شيوعي أو شيوعيون.
- (٢) إن المؤتمر ليأسف أشد الأسف حيث أصبح الرئيس سوكارنو حصن الشيوعية الحصين وأعطاهم المجال الواسع لمشاركتهم في أمور الدولة والحكم.

د. على جريشة، حاضر العالم الإسلامي، دار المجتمع - السعودية، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، ص: ١٩١ - ١٩٢.

(168) Thaba, p: 174.

وفي سنة ١٩٦٣ قرر مجلس الشورى الإندونيسي (MPR) اعتبار سوكارنو كرئيس الدولة طول الحياة، وهذا القرار أيدته جمعية نخبة العلماء لثلاثة أسباب؛ أحدها سياسي، والثاني ديني، والثالث سبب ثوري:

١- السبب السياسي: ترى نخبة العلماء أن سوكارنو له دور كبير في استقلال إندونيسيا عن يد هولنده واليابان ورئاسته إلى سنة ١٩٦٣ بما فيه محاولته استرجاع إيربان الغربية من يد الاستعمار الهولندي.

٢- السبب الثوري: يقرون بين ثورة سوكارنو وبين ثورة (الدعوة) النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في تحسين أحوال المسلمين، كما أن النبي واجه المشاكل أثناء ثورته فكذلك سوكارنو، لذلك وجب على الشعب الإندونيسي -في رأيهم- تأييد سوكارنو في رئاسته طول الحياة.

٣- السبب الديني: أن الإسلام لم يحدد مدة الرئاسة مادام الرئيس قد توفرت فيه على الشروط المطلوبة للمنصب فهو مستحق للبقاء في الرئاسة، وسوكارنو-عند نخبة العلماء- متوفرة فيه الشروط لذلك^(١٦٩).

واستمرت العلاقة بين سوكارنو والشيوعيين إلى أن قام الشيوعيون مرة ثانية بالانقلاب الدموي في ٣٠ سبتمبر ١٩٦٥ وباحتطاف وقتل المسلمين وضباط الجيش^(١٧٠). وحدث النزاع الشديد بين الشيوعيين والمسلمين، وهذه الحالة الخطيرة انتهت بعد أن أحمدتها

ويقال أن هذه الحركة الانفصالية ظهرت بحذف ميثاق جاكرتا عن دستور البلاد ١٩٤٥. وأعلن إقامة دار الإسلام في جاوى الغربية في ٧ أغسطس ١٩٤٩.

Ahmad Suhelmi, MA, Dari Kanan Hingga Kiri Islam, Darul Falah, Cetakan Pertama, September 2001, p: 20-21.

(169) Aritonang, p: 333.

(170) وهم: جنرال أحمد ياني، وجنرال سوبراتنو، وجنرال هاريونو، و س بارمان، وبانجائيتان، وسوتويو سيسور ميهارجو، وبيري تانديان، وكاريل س. توبون.

Tuk Setyohadi, Sejarah Perjalanan Bangsa Indonesia Dari Masa Ke Masa, CV. Rajawali Corporation, p: 155.

قوات الجيش الإندونيسي مع المسلمين بقيادة الجنرال سوهارتو. ومن ذلك الوقت تولى سوهارتو كمستول في حكومة إندونيسيا، إلى أن جاء القرار بتعيينه كرئيس جديد للدولة سنة ١٩٦٨.

• الدعوة الإسلامية في إندونيسيا تحت حكم سوهارتو (النظام الجديد):

ترايدت حدة الموقف بعد محاولة الانقلاب الدموي الفاشل التي قادها أونتونغ الشيوعي في ٣٠ سبتمبر ١٩٦٥، وقتل فيها ثمانية جنرالات، إلى أن أحدها الجنرال سوهارتو قائد الجيش حينذاك، ثم تولى سوهارتو الرئاسة لإندونيسيا بتكليف من سوكارنو في مارس ١٩٦٦ ما يسمى بـ Supersemar. واستمرت محاولة القبض على أعضاء الحزب الشيوعي ومؤيديه، كما أن الحكومة اعتقلت مئات الآلاف من المتهمين بالتورط في محاولة الانقلاب الفاشل. وقرر مجلس الشورى الإندونيسي سنة ١٩٦٦ بقرار رقم XXV/MPRS/1966 بحظر الماركسية والشيوعية في إندونيسيا^(١٧١)، وقام سوهارتو بالسيطرة على الجيش الإندونيسي (من القوات البحرية، وفرق الجيش، والقوات الجوية) وجعلها تحت سيطرته بقراره رقم ١٣٢/١٩٦٧ الصادر في ٢٤ أغسطس ١٩٦٧^(١٧٢).

أسس سوهارتو ما سماه بالنظام الجديد، وهي سياسية مؤيدة إلى حد كبير للسياسة الغربية وتولى سوهارتو الحكم رسمياً عام ١٩٦٨، ثم أجريت انتخابات عام ١٩٧١ في ظل مراقبة مشددة من قبل الحكومة، فغير النظام الجديد الاتجاه السياسي والشعار العملي من "الثورة" التي هي شعار النظام القديم إلى "التنمية"^(١٧٣)، لأن سياسة النظام القديم كانت أكثر اهتماماً بجانب السياسة والأيدولوجية من الجوانب الاقتصادية والتنمية، وأما النظام الجديد فغير هذا الطريق بحيث اهتم بالناحية الاقتصادية أكثر من السياسية.

(١٧١) Gerakan 30 September Pemberontakan Partai Komunis Indonesia, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Edisi I, Cetakan Kedua 1994, p: 153.

(١٧٢) Guy J.Pauker, Indonesia: The Age of Reason?, Asia Survey, vol.8 no.2, February, 1968, p: 146.

(١٧٣) أنيس مالك طه، الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا (١٩٧١-١٩٩١)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، ص: ٧٩.

بدأ الجنرال سوهارتو بعد توليته على رئاسة الدولة بالتدخل في الأمور السياسية عن طريق سد طريق معارضيهِ، حيث إن الحكومة لم تسمح بإحياء حزب ماشومي مرة ثانية، بل إن الحكومة لم تسمح أيضا بإقامة حزب الإصلاح الإسلامي الجديد المسمى بـ "الحزب الديمقراطي الإسلامي الإندونيسي (PDII) بزعامة وكيل الرئيس السابق محمد حسي (174). وحررت الحكومة الجديدة المعتقلين السياسيين المسلمين، خاصة من حزب ماشومي المعتقلين من عهد سوكارنو.

وتولدت الآمال في بناء حياة الشعب والدولة في مختلف المجالات وخاصة في الحياة السياسية، وفي هذا المجال السياسي حاول المسلمون إعادة حزب ماشومي مرة أخرى، بعد أن حلت حكومت سوكارنو سنة ١٩٦٠. وحاول رئيس ماشومي السابق براووتو منكوساسميتو إعادة إحياء حزب ماشومي كحزب معترف به عند الحكومة، إلا أنه واجه التحديات من قبل الجيش الإندونيسي (الذي كان يسيطر على حكومة سوهارتو) والمسيحيين ومن كبار رجال الحزب الوطني الإندونيسي (PNI) وتعللوا بأن حزب ماشومي قد حلت حكومت سوكارنو رسميا؛ لأنه ضد البانتشاسيلا ودستور البلاد ١٩٤٥، كما أن كثيرا من رجال هذا الحزب متهمون عندهم بالاشتراك في حركات انفصالية مثل في حركة كاهار مزرر وكارتوسوويرو (175).

وبدأت العلاقة بين المسلمين والحكومة تسوء بعد أن كانت في أوائل قيام حكومة سوهارتو علاقة ودية، وبلغت هذه العلاقة من السوء إلى حد عدم الثقة والارتياب بينهما. ومن أهم الإجراءات السياسية التي اتخذتها حكومة النظام الجديد هو تخفيض عدد الأحزاب السياسية، ومنذ الانتخاب العام ١٩٧٧ إلى ١٩٩٧ كانت الأحزاب المشتركة فيها ثلاثة أحزاب فقط، بعد أن قرر الرئيس سوهارتو ومجلس الشعب الإندونيسي تخفيض عدد الأحزاب السياسية تحت دستور رقم ٣ سنة ١٩٧٥. فانضمت كل الأحزاب الإسلامية

(174) Pauker, p: 144.

(175) Afan Gaffar, Artikulasi Islam Kultural Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah (Islam dan Politik Dalam Era Orde Baru), Srigunting-Jakarta, Cetakan Pertama, Maret 2004 p: 268.

(حزب فئضة العلماء، وحزب المسلمين الإندونيسي، وحزب الشركة الإسلامية الإندونيسية وغيرها) ضمن حزب واحد وهو حزب الاتحاد للتنمية (PPP)⁽¹⁷⁶⁾، أما الأحزاب النصرانية فتجمعت في حزب الديمقراطي الإندونيسي (PDI)⁽¹⁷⁷⁾ وبعضهم انضموا إلى حزب جولكار، كما ذكرنا سابقا. ومنعت الحكومة حزب الاتحاد للتنمية باستخدام الكعبة كعلامة الحزب والإسلام كمبدأ وأساس له، وبدلا من ذلك، أوجبت الحكومة استخدام البانتشاسيلا كأساس ومبدأ للحزب.

وهذا الموقف يدل على أمرين على الأقل، أولهما، أن وراء هذا القرار المؤلم غرضا سياسيا، بمعنى أن الحكومة لا ترضى بزيادة أصوات المسلمين في البرلمان بزيادة مؤيدي هذا الحزب. فبالصاق صورة الكعبة - قبة المسلمين - كعلامة للحزب، واستخدام الإسلام كأساس فكري للحزب خافت الحكومة جذب انتباه المسلمين واختيارهم لهذا الحزب، وهذا الأمر غير مرغوب فيه لدى الحكومة. وثانيا، كأن حكومة النظام الجديد أرادت تطبيق رأى المستشرق سنوك الذي أراد أن لا تتدخل المؤسسات الإسلامية في السياسة. ورغبت حكومة النظام الجديد في تقليل دور الدين في الحياة السياسية.

وفي الثمانينات ألزمت الحكومة كل الأطياف السياسية في البلاد بتوحيد المبدأ والأساس (Asas Tunggal) في الحياة السياسية والاجتماعية، بمعنى أن البانتشاسيلا كفلسفة للدولة لا بد أن تكون أساسا في كل الأحزاب السياسية أو الجمعيات الدينية والمنظمات الاجتماعية تحت قرار البرلمان رقم ١٩٨٥/٨ الذي صدر في ٣١ مايو ١٩٨٥. اضطر حزب الاتحاد للتنمية بعد هذا القرار إلى تغيير الإسلام كمبدأ للحزب إلى البانتشاسيلا كأساس فكري له⁽¹⁷⁸⁾. وتليه جمعية فئضة العلماء بهذا الموقف، ثم الجمعية المحمدية.

(176) Aritonang, p: 377, Raillon, p: 202.

(177) وانضمت الأحزاب على هذا الحزب، وهي: حزب الوطن الإندونيسي، وحزب الكاثوليك وحزب موربا Aritonang, p: 377, Carmel Budiarto, Militarism and Repression in Indonesia, Third World Quarterly, vol.8.No.1, Oct 1986, p: 1223.

(178) R.William Liddle, Islamic Turn in Indonesia; A Political Explanation, The Journal of Asian Studies, vol.55, no 3 Aug 1996, p: 622.

فسرت نخضة العلماء اتخاذ البانتشاسيلا كأساس لها بما يلي:

(١) إن البانتشاسيلا بصفته أساسا وفلسفة لجمهورية إندونيسيا ليست دينا، ولا تقوم مقام الدين ولا تكون كبديل للدين.

(٢) إن أساس الاعتقاد بوحدانية الإله بصفته أساسا لجمهورية إندونيسيا وفق الفصل ٢٩ من دستور البلاد ١٩٤٥ بأنه روح ملهمة للأسس الأخرى، هو يمثل مفهوم التوحيد في العقيدة الإسلامية.

(٣) إن قبول البانتشاسيلا والعمل بها يعتبران تحقيقا لأمنية الأمة الإسلامية الإندونيسية لتطبيق شريعته (179).

أما المحمدية فافتنعت وحدة الأساس والمبدأ كما خططتها الحكومة، لأنهم يرون أن البانتشاسيلا لا يتعارض مع الإسلام. وليس بمعنى أن تغيير أساس الإسلام بالبانتشاسيلا هو تغيير في موقف الإسلام في هذه الجمعية ونسخ الإسلام منها، وإنما ائتمت به لأن البانتشاسيلا هو أساس الدولة، ويجب على كل الشعوب الاقتناع به، ومنه إقامة البانتشاسيلا كأساس في كل الجمعيات الدينية أو المنظمات الاجتماعية (١٨٠).

وبعض المنظمات الإسلامية رفض هذا القرار، مثل منظمة الطلبة المسلمين الإندونيسيين (PII) لهذا منعت الحكومة هذه المنظمة (181). كما أن كثيرا من المسلمين أصبحوا معتقلين باقحام أنهم ضد البانتشاسيلا وضد الحكومة بمجرد رفضهم هذا القرار الغريب، مثل ما حدث في جاكارتا الشمالية ما يسمى بمأساة تانجونج بريوك.

(179) أنس مالك طه، ص: ١٥٠-١٥١.

(180) Aminudin, Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia (Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Suharto), Pustaka Pelajar, Cet I, Maret 1999, p: 167, Jaques Waardenburg (ed), Muslim Perceptions of Other Religions (A Historical Survey), Oxford University Press 1999, p: 281.

(181) Artonang, p: 438.

أراد سوهارتو بهذا الموقف التضييق على الحركة الإسلامية، فوحدة الأساس والمبدأ كشفت عن خوف الحكومة من الإسلاميين، حيث إن الحكومة كانت ترى أن الإسلاميين يحاولون في جعل إندونيسيا دولة إسلامية. وبوحدة المبدأ والأساس تستطيع الحكومة مراقبة الحركة الإسلامية في إندونيسيا كما ظنت.

والحق أن موافقة الجمعيات والمنظمات على هذا الأمر ما كان يقوم على أساس أن البانتشاسيلا متوافقة مع الإسلام، وإنما عبارة عن عدم استطاعتهم الرد على الضغط حكومة، ولا سيما أن الحكومة حلت الجمعيات أو المنظمات التي لم تقبل البانتشاسيلا أساساً ومبدأً لها. وكذلك بالنسبة على الجمعيات التي رفضت وحدة المبدأ والأساس، لا بمجرد على أن البانتشاسيلا تخالف الإسلام، وإنما أيضاً لأن موقف الحكومة في الإكراه على وحدة المبدأ والأساس يخالف دستور البلاد ١٩٤٥ الذي يضمن حرية التعبير، ولهذا هم يصرون على عدم الموافقة.

وفي التسعينات بدأ موقف الحكومة يتغير نحو الإسلام والمسلمين، وبدأت تميل إلى جانب مصالح المسلمين في أخذ أو إصدار القرارات الرسمية، مثل (١) إلغاء قرار منع الحجاب للطالبة المسلمة في المدارس الحكومية^(١٨٢). (٢) إصدار قرار من الشؤون التعليمية التي يوجب اتفاق دين المدرس والطالب في دراسة المادة الدينية. (٣) إقامة المحكمة الشرعية في إندونيسيا، مع أن المسيحيين عارضوا هذا القرار؛ لأنه وسيلة من وسائل المسلمين في تطبيق ميثاق جاكرتا. (٤) في مؤتمر الجمعية المحمدية في جوكرجاكرتا سنة ١٩٨٩ أعلن وزير الشؤون الدينية مناوئ شزالي أن الرئيس سوهارتو - عن طريق مؤسسة مسلمي البانتشاسيلا - سيقوم بإرسال ١٠٠٠ من الدعاة إلى أنحاء البلاد وبناء المساجد^(١٨٣). (٥) أيد سوهارتو إقامة اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسي (ICMI)^(١٨٤).

(182) Hartono Mardjono, SH, Politik Indonesia (1996-2003), Gema Insani Press, Cetakan Pertama, Rabi'ul Awal 1417 H/Oktober 1996 M, p: 49, Fuad Jabali-Jamhari, IAIN Modernisasi Islam di Indonesia, Logos, Cetakan Pertama 2002, p: 67.

(183) Thaba, p: 287.

(184) Aritonang, p: 456.

إلا أن هذا التغيير الإيجابي جاء في آخر عهد سوهارتو؛ لأنه في ٢١ مايو ١٩٩٨ نزل عن منصبه بعد توليه له نحو ٣٢ سنة^(١٨٥).

رأى بعض المفكرين أن هذا التغيير في موقف الحكومة نحو المسلمين في إندونيسيا لأسباب: أولاً، أن الحكومة لا تعترف الإسلام والمسلمين كحركة انفصالية ضد الوحدة الوطنية وضد البانتشاسيلا، والثاني، أن الحكومة تود على تأييد المسلمين ولا سيما أن الانتخاب العام ستعقد في سنة ١٩٩٣، والثالث، أن الجيش الإندونيسي - كمؤيد سوهارتو منذ البداية - بدأ تغيير في موقفهم في تأييد سوهارتو بل أرادوا تغيير رئاسة الدولة، لذلك بدأ سوهارتو جذب تأييد المسلمين. Gaffar, Artikulasi, p: 268

(١٨٥) هناك عوامل عدة التي دفعت على سقوط سوهارتو، انظر: مجلة المجتمع العدد ١٣١٣ / ١٩٩٨، ص: ١٨-٢٥.

• الدعوة الإسلامية في عصر الإصلاح:

تنازل سوهارتو منصبه في ٢١ مايو ١٩٩٨ بسبب الاحتجاجات العامة في أنحاء البلاد، وجاء حبيبي -وكيل الرئيس السابق- كرئيس جديد لدولة إندونيسيا. وانتعشت آمال المسلمين في تحسين أحوالهم بعد أن كانوا مضطهدين وضحية تحت النظامين القديم والجديد. وفتحت الحكومة الجديدة - التي سميت بنظام الإصلاح - (Orde Reformasi) - للشعوب حرية ممارسة السياسة والتعبير عن الرأي بعد الضياع تحت حكم سوكارنو وسوهارتو. فاستغل المسلمون هذه الفرصة بإقامة الأحزاب السياسية، والمؤسسات الدينية والاجتماعية وغيرها. وبلغ عدد الأحزاب السياسية في عهد حكومة حبيبي ١٠١، من بينها ٤٠ حزبا إسلاميا⁽¹⁸⁶⁾.

فشل حبيبي في إقامة حكومة نظيفة تتخلص من الاختلاس والمحاباة وفشل كذلك في الحصول على تأييد الشعب. ولا سيما أن ولاية تيمور الشرقية -التي كانت معظم سكانها من النصاري- انفصلت عن إندونيسيا في عهده، وهذا قلل تأييد عودته إلى الرئاسة مرة ثانية⁽¹⁸⁷⁾.

استغل بعض الأحزاب الإسلامية هذه الحالة بطلب تغيير الأحكام الموجودة بتطبيق الشريعة الإسلامية وإدخال ميثاق جاكارتا ضمن دستور البلاد السنة ١٩٤٥، لأن الأحكام الوضعية فشلت في حل الأزمات الموجودة في البلاد. ومن الأحزاب الإسلامية التي أيدت تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا حزب الاتحاد للتنمية، وحزب الهلال والنجم (PBB)، وحزب العدالة (PK). إلا أن هذه المساعي فشلت بسبب قلة أعضائها داخل البرلمان، حيث

(186) Tuk Setyohadi, p: 209.

(187) هناك أمور أخرى سببت عدم تأييد بقاء حبيبي في الرئاسة مرة أخرى، انظر:

Azyumardi Azra, Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih, Mizan, Cetakan Pertama 2000, p: 324-328.

إن عدد أعضاء هذه الأحزاب داخل البرلمان فلم تتجاوز نسبة ١٧,٨% في الانتخاب العام سنة ١٩٩٩ (188).

وفي هذه السنة، وبالتحديد في ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٩٩ تولى عبد الرحمن وحيد منصب الرئاسة بعد فوزه على ميحاواتي سوكارنو بوتري - بنت الرئيس السابق سوكارنو- في انتخابات رئيس الدولة في البرلمان الإندونيسي. وكثير من الأحزاب الإسلامية حينذاك رفضت ميحاواتي وأيدت عبد الرحمن وحيد؛ والسبب وراء ذلك هو أن كثيرا من أعضاء البرلمان من حزب ميحاواتي؛ الحزب الديمقراطي الإندونيسي المناضل (PDIP) كانوا من النصاري، وهذا الأمر يثير كراهية المسلمين، ومن ناحية أخرى، أنه مازال هناك من أعضاء الأحزاب الإسلامية داخل البرلمان يرى أن الإسلام منع على المرأة من تولى منصب الرئاسة. وأصبحت ميحاواتي نائب الرئيس.

وفي حكومة عبد الرحمن، اقترح هو على مجلس الشورى الإندونيسي إلغاء قرار منع الشيوعية في إندونيسيا، لأن هذا القرار ضد المبادئ الديمقراطية التي بنى عليها إندونيسيا، كما أنه قائم على أساس انتقام والعنصرية من حكومة سوهارتو من أنصار الشيوعية لا على أساس العدالة (189).

ورفض المسلمون هذا الاقتراح بالاحتجاج في أنحاء البلاد، كما أن رئيس مجلس الشورى الإندونيسي د. أمين رئيس رفض هذا الرأي، فرأى أن الشيوعية ضد البانتشاسيلا خاصة المبدأ الأول "الإيمان بآله واحد" فالشيوعية لا تؤمن بوجود إله أصلا (190). كما أود عبد الرحمن وحيد بإيجاد العلاقة التجارية بين إندونيسيا وإسرائيل، إلا أن المسلمين رفض هذا الموقف ولا سيما أن حكومة إندونيسيا -حتى يومنا الحاضر- رفض وضد احتلال إسرائيل على أرض فلسطين ولم تقم العلاقة الدبلوماسية بين البلدين.

(188) Komaruddin, p: 779.

(189) Suhelmi, p: 120-121.

(190) نفس المرجع، ص: ١٢٩.

فشلت حكومة عبد الرحمن في أن تتخلص من الأزمات الموجودة في البلاد. وهذه الأمور سبب من الأسباب التي دفعت إلى نزع تأييده من المسلمين في البرلمان الإندونيسي. فأقال البرلمان عبد الرحمن من منصب الرئاسة في ٢٣ يوليو ٢٠٠١، وجاءت ميحاوتى رئيسا جديدا لإندونيسيا وكان نائبه حمزة حاز من حزب الاتحاد للتنمية. وفي الانتخاب العام ٢٠٠٤ عين سوسيلو بامبانج يودويونو كرئيس جديد للجمهورية الجديد بعد فوزه على ميحاوتى (191).

ومن الجدير بالذكر هنا، أن تطبيق الشريعة في إندونيسيا قد بدأ في بعض الأقاليم الإندونيسية، بعد أن أصدر البرلمان الإندونيسي قانونا يمنح الأقاليم الإندونيسية حقا في الإدارة المحلية بما فيها وضع القوانين المحلية تحت دستور رقم ٢٢/١٩٩٩. فعزمت بعض المناطق الإندونيسية بتطبيق الشريعة الإسلامية ولو على وجه تدريجي وبعضها تطبق الشريعة الإسلامية بكاملها مثل منطقة أتشيه (192).

ولا يعنى هذا أن معارضى تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا من العلمانيين والنصارى قد صمتوا (193)، فقد عبروا عن خشيتهم من أن هذا الدستور المحلى يؤدي في النهاية إلى جعل إندونيسيا دولة إسلامية، كما أنه يتعارض مع قيم التعددية الدينية، وأيضاً مع البانتشاسيلا كأساس للدولة.

(191) وفي هذا الانتخاب العام اختار الشعوب الإندونيسية رئيس الجمهورية مباشرة لأول مرة، بعد أن كان اختيار رئيس الجمهورية عن طريق التعيين الذي يقوم به البرلمان الإندونيسي.

(192) Reform Review, vol 1 No 1, p: 50.

فالحكومة الأنشيه لها حق تشكيل نظام قضائي مستقل كما شرعت أنشيه عام ٢٠٠٣ الشريعة الإسلامية كالمصدر الأول للتشريع لديها، كما ذكرنا سابقاً.

(193) فبعضهم يرون أن تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا خاصة غير مثمر، كما أن تطبيق الشريعة الإسلامية لها تأثير سلبية على المرأة المسلمة، ويمثلون ما حدث في أفغانستان أن المرأة المسلمة هناك منعت من الخروج من البيوت ومن التعليم. ولمعرفة حول أفكارهم، انظر:

Luthfi Assyaukanie (Penyunting), Wajah Islam Liberal Islam Di Indonesia, JIL & TUK, Cetakan Pertama 2002, p: 96-113.

وهذه الحجة لا أساس لها؛ لأن هذا القانون قانون رسمي من قبل الحكومة المحلية وقرره البرلمان المحلي، ولا يتعارض مع أساس الديمقراطية التي هي أساس السياسة في إندونيسيا، فليس هناك تعارض بين هذا قرار تطبيق الشريعة وبين البانتشاسيلا كفلسفة الدولة. ومن جهة أخرى، فإن هذا القانون يهدف إلى تحسين الأحوال الموجودة وأيده الشعب المحلي. كما لم نر بعد تقنين هذا القرار في بعض المناطق الإندونيسية أن المسلمين اضطهدوا أهل أديان الأخرى وأخذوا حقوقهم. كما أن الشعب لم يغير البانتشاسيلا بأساس آخر، بل ما زالوا يعتبرونها أساسا رسميا للدولة الإندونيسية.

من الجدير بالذكر هنا، أن إندونيسيا شهدت بعد سقوط سوهارتو نزاعا دمويا عرقيا ودينيا في بعض المناطق والمدن، واشترك في هذا النزاع المسلمون والمسيحيون، وأكبرها وقع في مالوكو فيما بين سنة ١٩٩٩-٢٠٠٢ وبلغ عدد الضحايا في هذا النزاع ٣٠٠٠ قتيل و ١٠٠,٠٠٠ مشردا من الشعوب المحلية إلى مكان آخر (١٩٤).

ولكن اختلف الباحثون في تحديد السبب الحقيقي وراء هذه النزاعات الدموية هل هو الاختلاف الديني أم السياسة أم الاقتصاد، إلا أن الواقع، يواجه المسلمون النصارى في هذا النزاع الدموى.

(١٩٤) Aritonang, p: 548, Kasman Hi. Ahmad-Herman Oesman (Penyunting), Damai Yang Terkoyak (Catatan Kelam Dari Bumi Halmahera), Podium, Cetakan Pertama, April 2000.

المبحث الثاني: المشروعات الدعوية الإسلامية للنهوض بالمجتمع الإندونيسي

✽ المطلب الأول: دور العلماء والمؤسسات الإسلامية في مواجهة التنصير في المجال التعليمي الإندونيسي:

وفي عهد الاستعمار الهولندي عمد المستعمر إلى فرض الثقافة الهولندية ولغتها، فأصبحت لغة الدراسة في جميع مراحل التدريس بل أصبحت اللغة الأولى في إندونيسيا كلها، كما عمد الاستعمار الهولندي إلى إرسال البعثات التبشيرية إلى مختلف أنحاء البلاد. والتعليم الذي قدمته حكومة الاستعمار الهولندي تتسم بأمرين، هما: أنه قاصر على نسبة صغيرة من الذين محتضنهم الاستعمار ليكونوا موظفين في الدواوين، والثاني: أنه يقدم لهم الثقافة واللغة والتراث الهولندي⁽¹⁹⁵⁾.

وواجه المسلمون هذا التحدي بإنشاء المدارس والجمعيات لنشر التعليم الإسلامي، غير أن الذين استفادوا من الدراسة الإسلامية كانوا قلة بالنسبة للذين اتصلوا بالمدارس التي أنشأها الاستعمار الهولندي، ومن جهة أخرى، نشرت المدارس التبشيرية في أنحاء البلاد واستطاعت أن تضم عددا كبيرا من التلاميذ نظرا لفقر البلاد وعجزها عن إنشاء المدارس⁽¹⁹⁶⁾. ومن ناحية أخرى، أن المدارس النصرانية حصلت على الدعم من المستعمر حيث تعاونوا فيما بينهم، أما بالنسبة للمدارس الإسلامية فقد أهملها المستعمر.

(195) أنور الجندی، ص: ١٣١-١٣٢.

(196) نفس المرجع، ص: ١٣٢.

المشكلة تأتي عندما أقام النصاري المدارس النصرانية وسط المجتمع المسلم، وهذا يثير غضب المسلم بإهمال النصاري وعدم احترامهم مشاعر كمسلمين، مما أدى في بعض المواقع إلى حل تلك المدارس مثل ما حدث في بال ميراه بجاكارتا، انظر:

وفي خلال مرحلة الاستعمار الهولندي قامت الجمعيات الإسلامية في إندونيسيا، مثل الجمعية المحمدية التي أسسها محمد دحلان سنة ١٩١٢، وجمعية فمضة العلماء ١٩٢٦. ومن قبل هذه الجمعيات قامت المدارس الإسلامية التي من هدفها مواجهة التحدي الهولندي والتنصيري الذي استخدم الحركة التعليمية كوسيلة لتحقيق أهدافهم.

وأقامت الجمعية المحمدية المدارس الإسلامية في جاكرتا مع إدخال العلوم الحديثة في المناهج الدراسية إلى جانب العلوم الإسلامية⁽¹⁹⁷⁾، كما أقامت أيضا جمعية فمضة العلماء المدارس الإسلامية على هذا الشكل. ورأى أنور الجندي أن هذا التعديل - إدخال العلوم الحديثة في المدارس الإسلامية - جاء تأثيرا بحركة الإصلاح الذي حدث في جامعة الأزهر الشريف⁽¹⁹⁸⁾.

وبعد الاستقلال، أراد المسلمون بناء الجامعة الإسلامية، وتحقق ذلك لهم سنة ١٩٦٠ بقرار رئيس الجمهورية رقم ١١ الذي قرر بناء الجامعة الإسلامية الحكومية (IAIN)⁽¹⁹⁹⁾ وهذه الجامعة أسست بناء على إرادة علماء المسلمين لإعداد الجيل المتفقه في دينه، ويطبقون الشريعة الإسلامية في حياتهم ويعملون على حفظ الأمة من الاستعمار الفكري⁽²⁰⁰⁾.

⁽¹⁹⁷⁾ تعد المدارس المحمدية أولى المدارس الإسلامية التي أدخلت العلوم الحديثة في المناهج مع العلوم الإسلامية. وقد انقسمت المدارس قبل إقامة المدارس المحمدية إلى قسمين، المدارس الإسلامية التي تدرس العلوم الدينية فقط ولا تدرس العلوم الحديثة، وهذه المدارس الدينية أقامتها المعاهد الإسلامية، والأخرى المدارس الحكومية التي أسسها المستعمر، ولا تدرس في هذه المدارس المواد الدينية، فقط العلوم العصرية.

Drs.Afif Azhari-Dra.Mimien Maimunah Z, Muhammad Abduh dan Pengaruhnya Di Indonesia, al-Ikhlâs, p: 99.

⁽¹⁹⁸⁾ أنور الجندي، ص: ١٣٧.

⁽¹⁹⁹⁾ Adian Husaini, IAIN Dulu dan Sekarang, Islamia Vol III, No 3, 2008, p: 55.

إلا أن هذه الجامعة الإسلامية الحكومية بعد تطورها الأخير أصبحت كمنشأ للحركة اللبرالية ولا سيما بعد تولية هارون ناسوتيون كرئيس الجامعة. ولمعرفة الانتقادات نحو هذه الجامعة، انظر:

Hartono Ahmad Jaiz, Ada Pemurtadan di IAIN, Pustaka Al-Kautsar, Aliran dan Paham Sesat di Indonesia, Pustaka Al-Kautsar, Cetakan Kedua, April 2005 p: 223-225, Adian Husaini, Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi, Gema Insani, Cetakan Pertama 2006.

⁽²⁰⁰⁾ Husaini, IAIN, p: 55.

وهناك جمعية أخرى عدا هاتين الجمعيتين، هي المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية (DDII) الذي أسس سنة ١٩٦٧ ومن مهامه تنشيط عمل الدعوة الإسلامية وتصعيد مستواها في كافة أنحاء إندونيسيا⁽²⁰¹⁾.

ولهذا المجلس المذكور دور مهم في مواجهة الحركة التنصيرية في إندونيسيا بتصعيد مستوى التعليم الإسلامي في المدارس ونشر اللغة العربية في إندونيسيا وإصلاح المناهج التعليمية في المعاهد الإسلامية الحرة، وابتعث الطلاب إلى البلاد العربية لإتمام الدراسة الجامعية. ويتلقى المجلس عددا من المنح الدراسية من جامعة المدينة المنورة ووزارة المعارف السعودية وجامعة الأزهر الشريف وغيرها⁽²⁰²⁾.

واستمر المجلس الأعلى للدعوة مع المؤسسات الإسلامية الأخرى في تصديه لعملية التبشير والعمل جاهدا لتنشئة الجيل المسلم الإندونيسي، كالجمعية الحمديّة، وجمعية فضة العلماء، وجمعية الإرشاد، وقد أخذت جميعها على عاتقها إنقاذ المسلمين من واقعهم الأليم⁽²⁰³⁾.

عرف علماء المسلمين أن تحديد المنهج التعليمي أمر لا مفر منه لإعداد الجيل المتقدم وحفظ الأمة من التأثير السلبي الخارجي؛ مثل الحركة التبشيرية والعلمانية والتغريبية. وبالنسبة للحركة التنصيرية خاصة، فإن وسيلتها ليست مقصورة على تقديم المساعدة المالية للفقراء والمساكين فحسب، وإنما تخللت من خلال الهيئات الدراسية في بناء المدارس والجامعات

(201) جميل عبد الله، ص: ٤٨٧.

(202) نفس المرجع، ص: ٤٨٨.

(203) نفس المرجع، ص: ٤٨٩.

النصرانية⁽²⁰⁴⁾، فهم لا يختصون بقبول النصارى فقط في مدارسهم، وإنما يأخذون أبناء المسلمين أيضا كما ذكرنا سابقا⁽²⁰⁵⁾.

وفي بعض جامعتهم مثل جامعة أبوستولوس بجاكرتا⁽²⁰⁶⁾ قام بعض المسلمين بالتدريس كذلك.

ومن المؤسف، أنه مازال من أبناء المسلمين من يتربون في المدارس النصرانية مع معرفة الخطورة العقائدية والفكرية داخلها، ربما لأنهم يرون أن تلك المدارس أعلى مرتبة من المدارس

⁽²⁰⁴⁾ وللكنائس الكاثوليكين لهم ثمانية معاهد للاهوت وعشرات المعاهد الثانوية اللاهوتية. وأقام الكاثوليك مجلسا سموه رعاية الكنائس بإندونيسيا له رئاسة وأمانة عامة، ويضم المجلس معهدين أحدهما معهد البحوث والتنمية، والآخر المعهد الإنجيلي الإندونيسي:

جميل عبد الله، ص: ٤٨١

⁽²⁰⁵⁾ ذكرت في المجمع الدراسي الكاثوليكي في S.K.n.35, S.K.n.45, S.K.n.49، أن أهداف بناء المدارس النصرانية هي:

"بناء الإنسانية الكاملة، ويسوع إنسان كامل، كل قيمة الجلاء فيه، وهذه امتيازات المدارس النصرانية" (S.K.n.35) "إن أهمية المدارس النصرانية إعداد الطالب مسيحيا حقيقيا، وهذه مسئولية المدارس النصرانية لأن العائلة والمجتمع لا تكفي في بناء الطالب" (S.K.n.45) "من مسئولية المدارس النصرانية إعداد الطالب إنسانا قويا، والوصول إلى ذلك من خلال دراسة الإنجيل لأنه يساعد الطالب على فهم الحياة ومسئوليتها" (S.K.n.49).

Hakiem, p: 35-36.

وهذا الأهداف تطابق تماما قول أحد المنصرين: "إن أهداف المدارس والكليات التي تشرف عليها الإرساليات في جميع البلاد كانت دائما متشابهة. وإن المدارس والكليات كانت تعتبر في الدرجة الأولى واسطة لإعداد قسس للكنيسة". انظر: د. بدر عبد الرزاق الماص، منابر الدعوة الإسلامية المعاصرة (رؤية من الداخل)، الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، ص: ٤١٤ وانظر أيضا: د. مصطفى خالدى و د. عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (عرض لجهود المبشرين التي ترمى إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي)، منشورات المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص: ٦٦.

⁽²⁰⁶⁾ أقامها المرتد د. يوسف ران سنة ١٩٨٣، ومن أغراضها: "بناء الشباب كعضو في الكنيسة للمشاركة وتلبية نداء يسوع المكتوب في متى ٢٨: ١٩-٢٠. وعقدت الجامعة الحوار بين المسلمين والمسيحيين عن طريق زيارة المعاهد الدينية، انظر:

Abu Deedat Syihab. MH, Membongkar Gerakan Salibiyah di Indonesia (Dokumen Kristenisasi), Pustaka Tazkia Az-Zahra, Cetakan ketiga, Sya'ban 1426 H/September 2005 M, p: 43-48.

الإسلامية الموجودة. مع أن مجمع التعاون بين المعاهد الإسلامية (BKSP) قد أفتى بتحريم إدخال أبناء المسلمين في المدارس غير الإسلامية⁽²⁰⁷⁾.

(207) استدلوا في فتواهم بقوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا" (التحريم: ٦) وقوله "ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم" (البقرة: ١٢٠) و"يأيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين" (أل عمران)، والأحاديث النبوية منها: ما نحل والد ولدا من نحل أفضل من أدب حسن" (رواه الترمذى عن أيوب بن موسى)، كما استندوا أيضا على دستور البلاد ١٩٤٥، فصل ٣٩ رقم ٢ سنة ١٩٨٩: "إن دراسة الدين وسيلة لتقوية الإيمان بالله الأحد مطابقا مع دين الطالب ومع وجوب احترام الأديان الأخرى لتحقيق الوحدة الوطنية". انظر:

Modus Vivendi, p: 161-165.

● المطلب الثاني: دور العلماء في أعمال مواجهة التنصير في المجال السياسي

إن حركة التنصير في إندونيسيا ليست مقصورة -في وسائلها- على الجانب التعليمي بإنشاء المدارس النصرانية في مختلف المراحل في أنحاء البلاد، أو منح المساعدة المالية للفقراء والمساكين من المسلمين وغيرهم، وإنما استغل النصارى والمنصرون الجانب السياسي أيضا لتحقيق أهدافهم الدينية، ولذلك حرصوا على شغل الوظائف المهمة في الحكومة كوزير المالية ووزير الأمن القومي وغيرها، أما أعضاؤهم في البرلمان فحاولوا باستمرار إصدار القرار أو الدفاع عن القرار الحكومي الذي يحمي مصلحتهم، ويرفضون ما يخالف ذلك.

ولذلك قاوم المسلمون جهود التنصير في هذا المجال بنفس الطرق التي أخذها المنصرون، فواجهتهم عن طريق معارضة القرار الذي يهمل مصلحة المسلمين من ناحية، ومن ناحية أخرى سعوا من خلال القرار السياسي إلى وقف الحركة التنصيرية في إندونيسيا؛ لأن ترك هذه الحركة تؤدي إلى التصادم بين معتنقي الأديان خاصة بين المسلمين والمسيحيين، وهذا الأمر غير مرغوب لدى الجميع، سواء من المسلمين أو المسيحيين أو غيرهم.

وفي يوليو سنة ١٩٦٧ دعا أعضاء البرلمان المسلمون برئاسة لقمان هارون رئيس الجمهورية الجنرال سوهارتو للحضور في الجلسة التي عقدها البرلمان الإندونيسي للاستفسار عن موقف الحكومة من التعايش الديني الذي تهدد في الأوقات الأخيرة^(٢٠٨). وفي هذه الجلسة طلب أعضاء البرلمان المسلمون من رئيس الجمهورية اتخاذ المواقف المناسبة تجاه التصادم الحادث بين المسلمين والمسيحيين في الآونة الأخيرة. كما طلبوا أيضا بإصدار قرار من الحكومة ينظم

(208) ومن هذه الحادثة التي وقعت في هذه الفترة هي: استفلال المنصرون بتنصير الشيوعيين - كما ذكرنا - مما أدى إلى إثارة الغضب لدى المسلمين، وحل بعض الكنائس في بعض المدن مثل في مالابوه ومكاسار.

بناء المعابد الدينية وتوجيه الدعوة الدينية وأن المساعدة المالية الأجنبية -التي تأتي من خارج البلاد- يجب أن تكون عن طريق المؤسسة الحكومية المختصة⁽²⁰⁹⁾.

وفي الاجتماع العام لمجلس الشورى الإندونيسي سنة ١٩٦٨ طلب المسلمون إعادة ميثاق جاكرتا ضمن دستور البلاد سنة ١٩٤٥ مرة أخرى، كما أكد وزير الشؤون الدينية حينئذ محمد دحلان أن تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا ليس أمراً مبدعاً أو جديداً، بل طبقها المسلمون في القرون الماضية- في عهد الممالك الإسلامية- ولهذا، فإن إعادة ميثاق جاكرتا ليس أمراً جديداً. إلا أن هذه المحاولة من قبل المسلمين فشلت بفرض كل من النصاري والحزب الاشتراكي الإندونيسي والجيش الإندونيسي لها⁽²¹⁰⁾.

وفي سنة ١٩٧٣ قدمت الحكومة خطة صياغة جديدة لقانون المناكحات، هذه الخطة أيدها النصاري والقوميون العلمانيون، وفي جانب آخر رفض المسلمون هذه الخطة الدستورية؛ لأنها ضد الشريعة الإسلامية، واحتج المسلمون ضدها، وطلبوا من الحكومة نسخ أو تغيير هذه الخطة قبل تقنينه، وقد جاءت المشكلة في القانون المقترح من أنه يسمح بالنكاح بين مختلف الأديان كما ورد فيه تحت فصل ١٠ رقم ٢: "إن اختلاف الوطن والأجناس والأديان ليست حائلاً أو مانعاً في صحة عقد النكاح"⁽²¹¹⁾. بمعنى أن نكاح المسلمة مع غير المسلم جائز وصحيح، مع أن الإسلام قد منع مثل هذا العقد. وغيّرت الحكومة هذا القرار بعد احتجاج

(209) Shihab, Membendung, p: 178.

وإجابة عن طلب البرلمان الإندونيسي، عقدت الحكومة مؤتمراً بين الأديان في نوفمبر في نفس السنة، وألقت فيه الحكومة من ممثلي الأديان المختلفة باحترام المتبادل بين الطرفين، وأن لا تكون الدعوة الدينية تضحي الاحترام المتبادل التي خططتها الحكومة، كما أن الدعوة الدينية هي ليست مقصورة في المنافسة على كسب أعداد معتقي الأديان فقط، وإنما هناك طرق أخرى، مثل تقوية الإيمان بالإله.

Shihab, Membendung, p: 179.

وقرر وزير الشؤون الدينية الم شاه راتو باراويرانا جارا رقم ٧٧ فصل ٢ سنة ١٩٧٨ بأن كل المساعدة المالية الآتية من خارج البلاد لا بد أن يكون مأذوناً بها من قبل وزير الشؤون الدينية.

Modus Vivendi, p: 80.

(210) Aritonang, p: 371-372.

(211) Shihab, Membendung, p: 180.

المسلمين فقررت: " صحة عقد النكاح إذا كان مطابقا مع دين الزوجين" (212). وبعد هذا التغيير رفض المسيحيون هذا القرار الحكومي.

وفي عصر الإصلاح أراد النصارى سحب قرار الحكومة المتعلقة بشؤون التعليم والذي رأوا أنه ضد البانتشاسيلا وضد النصارى، ولكن فشلت محاولتهم عندما رد أعضاء البرلمان المسلمون بسحب هذا القرار (213).

وفي مارس سنة ٢٠٠٠ دعا البرلمان الإندونيسي المؤسسات الدينية المتمثلة للأديان المعترف بها للحوار عن التعايش السلمى، وحضر هذا الاجتماع مجلس العلماء الإندونيسي، واتحاد الكنيسة الإندونيسية، وباريسادا هندوسية الدراماوية، ومن البوذية. وفي هذا الاجتماع اقترح مجلس العلماء الإندونيسي إصدار قرار لتنظيم الحياة الدينية في إندونيسيا، إلا أن النصارى-من الكاثوليك وبروتستانت- رفضوا هذا الاقتراح، واتفقوا على ثلاثة نقاط:

- ١- رفض تدخل الحكومة في الشؤون الدينية والمؤسسات الدينية.
- ٢- رفض كل القرارات الحكومية التي تنظم الحياة الدينية والمؤسسات الدينية.
- ٣- رفض العمل في المناطق الإندونيسية وفق الأغلبية (214).

وهكذا حاول المسيحيون في إندونيسيا دائما الحيلولة دون القوانين التي ترعى مصالح المسلمين بكل الطرق وبجميع قوتهم، حتى تحقق فيهم قول الله تعالى " {وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ} (البقرة: ١٢٠).

(212) Ka'bah, Penegakan Syariah Islam, p: 52.

(213) Modus Vivendi, p: viii.

(214) نفس المرجع، ص: vii.

المبحث الثالث:

المشروعات الدعوية الإسلامية للنهوض بالمجتمع الإندونيسي:

اخترت في هذا المبحث بعض الجمعيات الإسلامية التي نشأت -وما زالت موجودة حتى يومنا هذا- بعد استقلال إندونيسيا عام ١٩٤٥، وسعت إلى النهوض بالمجتمع الإندونيسي، وعينت ثلاثة منها، وهي، والمجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية (DDII)، ومجلس العلماء الإندونيسي (MUI)، واتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسي (ICMI) لأن هذه الجمعيات الإسلامية الثلاث لها دور كبير في السعى إلى تحقيق نهضة المجتمع المسلم في إندونيسيا، كما لها أن لها دورا كبيرا في الدفاع عن مصالح المسلمين. ولا يعني بهذا أن الجمعيات الإسلامية الأخرى -سوى هذه الجمعيات- ليس لها دور في الدفاع عن مصالح المسلمين، فلكل جمعية إسلامية دور حقيقي محمود في الدفاع عن مصالح المسلمين قدر الطاقة.

❖ المطلب الأول: المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية (DDII):

أسس المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية في فبراير ١٩٦٧؛ أي بعد سنتين من الانقلاب الشيوعي الفاشل على يد كبار نشطاء حزب ماشومي⁽²¹⁵⁾ وعلى رأسهم محمد ناصر. أقيم هذا المجلس بعد أن اجتمع بعض رجال حزب ماشومي والجمعية المحمدية في جاكرتا، مثل محمد ناصر، وراشدي وتوفيق الرحمن. يبحثون فيه تطور الدعوة الإسلامية في إندونيسيا وخاصة بعد الانقلاب الشيوعي الفاشل، ويرون أن الدعوة الإسلامية في إندونيسيا ليست دعوة جماعية، وإنما فردية؛ بمعنى أن الدعوة الإسلامية التي أقامتها الجمعيات الدينية لا تتعاون فيها مع الجمعيات الأخرى، كما أنها تقليدية. ولذلك، أسسوا المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية كوسيلة لإعداد الدعاة من الجمعيات المختلفة، وإرسالها إلى بعض المناطق القروية التي نشطت فيها حركة التنصير⁽²¹⁶⁾، واستمرت إرساليات الدعاة إلى المناطق القروية إلى يومنا الحالى.

وحدد العلماء الهدف من هذا المجلس: تنشيط عمل الدعوة الإسلامية وتصعيد مستواه في كافة أنحاء إندونيسيا بالوسائل التالية:

- أ- تكملة إعداد المبلغين والدعاة، وذلك بتوفير ما يحتاجون إليه من أداء مهماتهم من حيث المستوى العلمى والتخطيط المنظم والمعدات ليتم إعداد جيل من حملة الدعوة والتبليغ.
- ب- إقامة التعاون الوثيق مع هيئات الدعوة الموجودة.

(215) ويقال أن المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية امتدادا من حزب الماشومي بعد حل حكومة سوكارنو هذا الحزب ومنع حكومة سوهارتو بإعادة الماشومي، ذلك لأمر منها: أن مؤسس هذا المجلس من كبار رجال حزب الماشومي، ومكتب المجلس يكون في مكتب حزب الماشومي سابقا.

(5 Juni 2008). http://ddii-bengkalis.or.id/index.php?option=com_ismn&idmnu=mnatlb

(216) Dr.Thohir Luth, M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya, Gema Insani Press, Cetakan Pertama 1999, p: 55.

ت- تأمين سبل الدعوة وميادينها عن طريق الابتعاد عن كل موجبات الاختلاف وتباين وجهات النظر والآراء فيما بين الدعاة أنفسهم أو التقليل منها وحصرها في أضيق الحدود على الأقل⁽²¹⁷⁾.

وعين محمد ناصر الرئيس الأول لهذا المجلس، وهو أحد رجال السياسة وفي نفس الوقت أحد المثقفين الذين يهتمون بحركة التنصير في إندونيسيا ومواجهتها. والحق أن مواجهة محمد ناصر لحركة التنصير ليست وليدة تعيينه في رئاسة هذا المجلس، وإنما بدأت منذ قديم الزمن. وفي سنة ١٩٣١ كتب تين برجي أحد قسس الهولندي في مجلة "ستوديان" أن محمدا- صلى الله عليه وسلم- رجل شهواني. وأهملت حكومة الاستعمار الهولندي كتابة تين برجي ولم تعاقبه. وانتقد ناصر هذا الموقف ورأى أن حكومة الهولندي لا بد من أن تعاقب تين برجي لأنه ينشر الفتن وسط المجتمع⁽²¹⁸⁾.

ويرى ناصر أن التنصير خاصة في إندونيسيا يتنافى مع مبدأ الاحترام المتبادل المضمون في دستور البلاد ١٩٤٥ والبانتشاسيلا، وقال "إن البانتشاسيلا تركت الحرية للمواطنين في اختيار الدين الذي يعتنقه بين الإسلام والمسيحية والكاثوليكية والبوذية، لكن هذا لا يعنى أن تنصير المسلمين يقره البانتشاسيلا، وإذا كان ولا بد من المنافسة في اكتساب الاتباع فليكن التنافس بتبشير الفئات التي لم تعتق بعد دينا من الأديان، كما أن خطة وتعاليم البانتشاسيلا تقتضى أن يقوم بين مختلف الأديان الموجودة بإندونيسيا تقدر واحترام متبادل، وتنصير المسلمين يتنافى مع مبدأ الاحترام المتبادل"⁽²¹⁹⁾.

(217) جميل عبد الله، ص: ٤٨٧.

(218) Suhelmi, p: 40-41.

(219) غارة تبشيرية، ص: ٨٤.

وفي ٢ أكتوبر ١٩٨٩ أرسل محمد ناصر رسالة إلى البابا بولس الثاني الذي زار إندونيسيا، وكتب فيها حول حركة التنصير في إندونيسيا أساليبها ومناهجها لتنصير المسلمين، وتمنى ناصر منه أن يوقف النصارى عملياتهم التنصيرية نحو المسلمين⁽²²⁰⁾.

ويعمل المجلس الأعلى للدعوة الإسلامية لإعداد الدعاة وإرسالهم إلى المناطق القروية التي نشطت فيها حركة التنصير مثل كاليمتان وسولاوي⁽²²¹⁾. ولهذا الجمعية دور مهم في مواجهة الحركة التنصيرية في إندونيسيا بتحسين مستوى التعليم الإسلامي في المدارس، ونشر اللغة العربية في إندونيسيا، وذلك بإصلاح المناهج التعليمية في المعاهد الإسلامية الحرة، وابتعث الطلاب إلى البلاد العربية لإتمام الدراسة الجامعية. وقد تلقى المجلس عددا من المنح الدراسية من جامعة المدينة المنورة وعددا من وزارة المعارف السعودية وجامعة الأزهر الشريف وغيرها⁽²²²⁾.

واستمرت هذه الجمعية مع المؤسسات الإسلامية الأخرى تتصدى لعملية التبشير، وتعمل جاهدة لتنشئة الجيل المسلم الإندونيسي؛ كالجمعية المحمدية، وجمعية فحضة العلماء، وجمعية الإرشاد، وقد أخذت جميعها على عاتقها إنقاذ المسلمين من واقعهم الأليم⁽²²³⁾. كما

⁽²²⁰⁾ Lolek Si Burung Kelana, Dokumentasi Pusat Studi Ilmu Dan Amal Institut Pendidikan Darussalam Gontor Ponorogo, Vol. V, Desember 1989, p: 73-78.

⁽²²¹⁾ Zuly Qodir, Pembaharuan Pemikiran Islam Wacana dan Aksi Islam Indonesia, Pustaka Pelajar, Cetakan Pertama 2006, p: 218.

وقد حققت الإرساليات التنصيرية بعض النجاح داخل الغابات حيث يعيش الوثنيون، وفي المناطق الفقيرة حيث يقطن من تعوزهم الحاجة الماسة إلى المعونة، ويصعب على المسلمين العمل فيها، فضلا عن قلة إمكانات العمل الإسلامي أمام ما يملكه المنصرون من إمكانات ضخمة.

د. عفاف سيد صيرة ود. مصطفى محمد الحناوي، حاضر العالم الإسلامي (الواقع والتحديات)، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية، ص: ٣٥٥.

⁽²²²⁾ جميل عبد الله، ص: ٤٨٨.

⁽²²³⁾ نفس المرجع، ص: ٤٨٩.

أقام المجلس في مجال نشاط خدماته الصحية مستشفى ابن سينا الإسلامي وقد تلقى معونات إسلامية من داخل إندونيسيا وخارجها⁽²²⁴⁾.

وفي جانب آخر، أصدر المجلس الأعلى مجلة الدعوة التي تناقش فيها نشاط أعمال التنصير في المناطق المختلفة من إندونيسيا وأساليبها في تنصير المسلمين خاصة والشعب الإندونيسي عامة. كما بينت الجمعية في هذه المجلة ما قام الدعاة المبعوثون في مواجهة التنصير في المناطق المختلفة⁽²²⁵⁾.

تري الجمعية أن عدو المسلمين - وخاصة في إندونيسيا - هو حركة التنصير التي انتشرت منذ مجيء الاستعمار حتى يومنا هذا، إضافة إلى المؤامرات اليهودية. كما أنها انتقدت الأفكار الغربية التي انتشرت في إندونيسيا بإصدار مجلتها التي ردت على فكر المتفرجين كذلك، وخاصة الفكر الديني لدى نور خالص ماجد، وتري أنه أهمل المبادئ الأساسية في الإسلام في فكره الديني⁽²²⁶⁾.

(224) جميل عبد الله، ص: ٤٨٨.

(225) من بين هذه الكتب والمجلات هو:

1. Media Dakwah Fakta dan Data Usaha-usaha Kristenisasi di Indonesia.

(حركة التنصير في إندونيسيا، الواقع والتحديات) جمع في هذا الكتاب القيم أساليب التنصير في مختلف المدن في إندونيسيا.

2. Mencari Moodus Vivendi Antar Umat Beragama di Indonesia.

(تحقيق التعايش السلمي بين الأديان في إندونيسيا) جمع هذا الكتاب قرارات الحكومة الإندونيسية في محاولتها على تحقيق التعايش السلمي بين الأديان، كما ذكر أيضا الفتاوى التي أصدرتها الجمعيات الدينية في إندونيسيا في المسائل الدينية وخاصة المتعلقة بالعلاقة بين معتنقي الأديان.

3. Kristenisasi di Indonesia, Tinjauan Historis & Teologis.

(التنصير في إندونيسيا، دراسة تاريخية وعقائدية) تناول الكتاب موضوع التنصير في إندونيسيا ورد على ادعاء النصارى على عالمية الدعوة المسيحية.

واعتمدنا هذه الرسالة المتراضعة على الكتب المذكورة.

(226) Taufiq Nugroho, Pasang Surut Islam dan Negara Pancasila, Padma, Cetakan I, Juli 2003, p: 68-69, and Mark R. Woodward (ed), Jalan Baru Islam (Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia), Mizan, Cetakan Pertama, April 1998, p: 289-290.

✻ المطلب الثاني: مجلس العلماء الإندونيسي (MUI):

أسس مجلس العلماء الإندونيسي في ٢٨ يونيو ١٩٧٥ في جاكرتا، حيث عقد اجتماع العلماء والمتقنين من مختلف الجمعيات والمنظمات والحكومة، مثل جمعية نخضة العلماء ومحمدية وشركة الإسلام والوصلية وغيرها، أما من قبل الحكومة، فقد حضر هذا الاجتماع مندوب من القوة البرية الإندونيسية (AD) والقوة البحرية (AL) وغيرهما. واتفقوا في هذا الاجتماع على إنشاء مجلس العلماء الإندونيسي، وعينوا بويّا حامكا الرئيس العام لهذا المجلس الجديد (227).

ومجلس العلماء قائم على الأسس الآتية:

- (١) الإفتاء في الشؤون الدينية والاجتماعية التي تجدد حدوثا وسط المجتمع المسلم.
 - (٢) بناء الأخوة الإسلامية ودعم التسامح مع غير المسلمين.
 - (٣) تمثيل المسلمين في الحوار مع غيرهم.
 - (٤) توطيد العلاقة بين المسلمين والحكومة (228).
- وقد منعت الحكومة من مجلس العلماء الإندونيسي التدخل في الشؤون العملية، مثل بناء المستشفيات والمدارس، كما منعته التدخل في الشؤون السياسية (229).
- لقد أراد مجلس العلماء الإندونيسي بناء المجتمع المسلم كما بنى العلماء في عهد الاستعمار لمواجهة المستعمر البرتغالي والهولندي واليابان، إلا أن عدو المسلمين بعد الاستقلال

(227) وفي بداية اقتراح بإنشاء المجلس العلماء الإندونيسي رفض بويّا حامكا إنشاء مجلس العلماء الإندونيسي، لأنه يرى أن هذا المجلس وسيلة الحكومة للسيطرة على المسلمين عن طريق السيطرة على علمائهم، ثم تراجع عن رأيه واقتنع بتعيينه رئيسا لهذا المجلس الجديد لأمرين: أولا: أن مواجهة تأثير الشيوعية التي مازالت موجودة لابد من التعاون بين علماء المسلمين والحكومة، وثانيا، أن مجلس العلماء الإندونيسي وسيلة لبناء العلاقة القوية بين المسلمين والحكومة وإزالة التهمة حول المسلمين بأنهم عدو الحكومة بعد سقوط الشيوعية

Thaba, p: 222.

(228) Arironang, p: 418.

(229) نفس المرجع، ص: ٢٢٢.

ليس الاستعمار العسكري، وإنما الاستعمار الفكري والثقافي الذي انتشر وأثر على بعض المسلمين، وهذا الاستعمار الفكري والثقافي لا بد من التدخل من قبل العلماء لإزالته ومواجهته. كما أن تقدم التكنولوجيا وزحف العولمة كان لهما تأثيرهما غير الإيجابي على الأخلاق؛ إذ لم يكن للمسلمين استعداد قوى للمواجهة. وفي هذا المجال جاء دور مجلس العلماء في توجيه الأمة الإسلامية.

ومن ناحية أخرى، فإن اختلاف المسلمين في المذاهب والجمعيات الدينية والأحزاب السياسية قد أدى إلى الشقاق فيما بينهم وأنانية حزبية غالبية، وبوجود مجلس العلماء حلت هذه المشاكل الخلافية.

أما بالنسبة للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، فقد طلب مجلس العلماء الإندونيسي من الحكومة تنظيم منهج الدعوة الدينية ونشر الدين وسط المجتمع. وأن الحكومة ملزمة بإصدار القرار المناسب الذي ينظم الحياة الدينية لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان في إندونيسيا⁽²³⁰⁾.

وفي سنة ١٩٨١ أفتى مجلس العلماء بتحريم اشتراك المسلمين في الاحتفال بعيد ميلاد المسيح⁽²³¹⁾. وهذه الفتوى أثارت الجدل بين المسلمين والمسيحيين والحكومة في نفس الوقت. رفض المسيحيون عن طريق مجلس الكنائس الإندونيسية (PGI) ومجلس الوالي للكنائس الإندونيسية (KWI) ويرون أن هذه الفتوى لا تتوافق مع الحرية الدينية ومحاولة المسلمين وغيرهم تحقيق التعايش السلمي بين الأديان كانت إحدى مهمات مجلس العلماء الإندونيسي⁽²³²⁾.

⁽²³⁰⁾ Aritonang, p: 419.

⁽²³¹⁾ Modus Vivendi, p: 93-103

صدرت هذه الفتوى يحظر حضور المسلمين في احتفال عيد ميلاد المسيح، وقد كان كثير من الطلبة المسلمين الذين درسوا في المدارس النصرانية يشاركون في هذا الاحتفال. بل فُتح البرنامج بقراءة الإنجيل ثم قراءة القرآن الكريم. ويرى مجلس العلماء أن الاشتراك في مثل هذا البرنامج خطر على عقائد المسلمين ولهذا أفتى بتحريمه.

Aritonang, p: 420.

⁽²³²⁾ نفس المرجع، ص: ٤٢١.

أما موقف الحكومة من هذه الفتوى، فهو نفس موقف المسيحيين، فرأت أن هذه الفتوى خطر على محاولة الحكومة تحقيق التعايش بين الأديان، وطلبوا من مجلس العلماء سحب وإبطال هذه الفتوى، وانسحب بويّا حامكا من موقف رئاسة المجلس بسبب هذا الجدل والاختلاف⁽²³³⁾.

وهذا الموقف أى موقف النصارى والحكومة نحو هذا الفتوى غريب جدا، حيث كأن معيار إيجاد العلاقة الودية بين أبناء الطوائف الدينية خاصة في إندونيسيا هو الاشتراك في الاحتفال الديني (الاحتفال في عيد ميلاد المسيح)، مع أن تحقيق التعايش السلمى بين معتققي الأديان ليس بهذا الطريق -لأنه لا يأتي بالنفع بل على العكس، يخطر على عقائد المسلمين- وإنما عن طريق الاحترام المتبادل بين الأديان الموجودة باحترام عقائد دين الآخرين. فالخطر عن الاشتراك في احتفال عيد ميلاد المسيح لم يكن بمعنى أن المجلس منع المسلمين من احترام المسيحيين ومعتقداتهم ولا بمنعهم بإقامة هذا الاحتفال ولا يتعدون على محاولة الحكومة في تحقيق التعايش السلمى، بل أن المجلس يرى أن في مثل هذا الأعمال خطرت على عقائد المسلمين. أليس من مهمة المجلس هو الإفتاء في الشؤون الدينية والاجتماعية التي تقع وسط المجتمع المسلم؟ أليس هذا هو معروف لدى الحكومة والنصارى؟ أو أن النصارى جعل هذا الاحتفال كأسلوب من أساليب التنصير؟.

وفي سنة ٢٠٠٢-٢٠٠٣ قدم وزير الشؤون الدينية - بتأييد مجلس العلماء الإندونيسي - خطة قرار لتحقيق التعايش الديني (RUU KUB)، والتي كانت من مضمونها منع المواطنين من الاشتراك في الاحتفال الديني غير دينهم، وأن يكون الزوجان نفس الدين، إلا أن النصارى رفضوا هذا القرار واعتبروا أنه سيعطى الحكومة حق التدخل في الأمور الدينية⁽²³⁴⁾.

وهذا الموقف يدل على أن الذي أعاق محاولة الحكومة لتحقيق التعايش السلمى بين الأديان ليس مسلمين وإنما النصارى برفضهم على هذا القرار نظرا بأن الحكومة لا تجوز أن تتدخل في الأمور الدينية مع أن من مهمة الحكومة الإندونيسية هي تحقيق التعايش بين

(233) Shihab, Membendung, p: 181-182.

(234) Arintonang, p: 419.

الأديان، وهذا التعايش السلمي لا يتحقق إلا إذا كان هناك تقييد من الحكومة، كما أن مثل هذا القرار ليس تدخلا، لأن الحكومة مازالت تضمن معتنقي الأديان في إقامة وعملية تعاليم دينهم.

ثم في سنة ٢٠٠٥ أفق مجلس العلماء الإندونيسي أن العلمانية، والحركة اللبرالية، والتعدد الديني متعارض مع تعاليم الإسلام⁽²³⁵⁾ وهذه الفتوى رفضها العلمانيون أيضا، ويرون أن مجلس العلماء لا يفهم حقيقة العلمانية أو اللبرالية والتعدد الديني بل طلب بعضهم حل مجلس العلماء الإندونيسي⁽²³⁶⁾.

(235) Modus Vivendi, p: 227-233.

(236) Majalah Gatra, no.39 Tahun XI, 13 Agustus 2005, p: 24-27 and Majalah Tempo, Edisi 8-14 Agustus 2005, p: 110- 111.

✽ المطلب الثالث: اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسيين (ICMI):

قام اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسيين في ديسمبر ١٩٩٠ في جامعة براويجايا مالانج بجاوى الشرقية على اقتراح خمسة من طلبة هذه الجامعة حيث إنهم أرادوا إنشاء جمعية أو منظمة إسلامية تضم مثقفين مسلمين من جميع الجمعيات أو المنظمات الدينية والاجتماعية الموجودة في إندونيسيا⁽²³⁷⁾.

ولو نظرنا إلى ما قبل ظهور هذه الجمعية، لوجدنا أن هناك محاولات من المسلمين لاتحاد المثقفين المسلمين، فترى أنه في سنة ١٩٦٤ قام اتحاد الأكاديميين المسلمين الإندونيسيين (Persami)، وفي سنة ١٩٧٤ انفصل بعض أعضائه فأقاموا جمعية أخرى سموها الرابطة الأكاديمية الإسلامية الإندونيسية (ISII)، إلا أن هاتين المنظميتين لم تظهرتا فيما بعد. ثم تلتهما منظمة لدراسة الدين والفلسفة (LSAF) إلا أن هذه المنظمة لم يكن لها كبير تأثير في وسط المجتمع⁽²³⁸⁾.

رحب المسلمون بظهور اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسيين، والذي ضم في هذه الجمعية الجديدة مثقفين مسلمين من الجمعيات الدينية والمنظمات الاجتماعية المختلفة مثل جمعية نخبة العلماء والمحمدية وغيرهما. ويتمنى المسلمون أن تكون هذه الجمعية وسيلة لاتحاد صفوف المسلمين وبناء الأخوة الإسلامية.

قال أمين رئيس - أحد زعماء هذه الجمعية - "بنى اتحاد المثقفين كوسيلة لاتحاد صفوف المسلمين، وإيجاد العلاقة البناءة بين المسلمين"⁽²³⁹⁾. وأيد محمد ناصر - رئيس الوزراء سابقا - ظهور هذه الجمعية ورأى أنها محاولة إيجابية للدفاع عن مصالح المجتمع المسلم وتمنى منها حل

(237) Aritonang, p: 457.

(238) نفس المرجع، ص: ٤٥٨.

(239) Thaba, p: 291.

مشاكل المسلمين، سواء كانت سياسية أو دينية⁽²⁴⁰⁾. وفي جانب آخر، قال وزير الشؤون الدينية سابقا الم شاه راتو براويرا ناجارا: "هذه الجمعية يفخر المسلمون وينتسبون أنفسهم"⁽²⁴¹⁾.

ولكن -مع الأسف- هناك من المسلمين من يعارض هذه الجمعية، ولا يكتفى بعدم الانضمام إليها فحسب، بل يرى أنها حركة خطيرة تؤدي إلى تفكيك الوحدة الوطنية؛ لأنها جمعية طائفية متعصبة. ومن هؤلاء الرئيس السابق عبد الرحمن واحد الذي اتهم أن بعض رجال الجمعية بأنه اشترك في حركة معادية ضد النصارى نفذت حادث الكنيسة الذي وقع في سنة ١٩٩٦⁽²⁴²⁾.

كما أن هناك انتقادات أخرى وجهت إلى هذه الجمعية مفادها أنها جمعية حكومية تعمل للدفاع عن مصالح الحكومة لا لمصلحة المسلمين في إندونيسيا، كما أنها وسيلة الحكومة للسيطرة على المسلمين والحصول على تأييدهم، بعد أن تقلص تأييد الجيش الإندونيسي لحكومة سوهارتو، ولا سيما أن هذه الجمعية يرأسها حبيب أحد أقرباء سوهارتو⁽²⁴³⁾.

وأرى أن هذه الانتقادات المطروحة لا أساس لها من الصحة، أولا لأن هذه الجمعية ضمت فيها الجمعيات الكبرى في إندونيسيا كما ذكرنا، وليس من المعقول أن هذه الجمعية تؤدي إلى تفكيك الوحدة الوطنية كما زعم خصومها.

وثانيا: لو أن هذه الجمعية جمعية طائفية ومتعصبة لما انضم إليها المثقفون الذين يقال بأنهم علمانيون مثل نور خالص ماجد، فانضمامه إليها يدل على الأقل على أن هذه الجمعية ليست طائفية ولا متعصبة.

ثالثا: لو كانت هذه الجمعية تعمل لمصلحة حكومة سوهارتو، لما انضم إليها معارضوه مثل أمين رئيس وسري بتانج بامونكاس. فلو كانت هذه الجمعية وسيلة من الحكومة

(240) Thaba, p: 291

(241) المرجع نفسه.

(242) Aritonang, p: 462.

(243) Ramage, p: 114.

للسيطرة على المسلمين، لما قبلت الحكومة انضمام معارضيها إليها؛ لأن انضمامهم يمثل خطراً على حكومة سوهارتو. ومن الجدير بالذكر، أن هذه الجمعية من ضمن الجمعيات التي طالبت باستقالة سوهارتو من منصب الرئاسة سنة ١٩٩٧. كما أن هذه الجمعية ليست منظمة سياسية، وإن كان فيه رجال من الحكومة.

وتعين حبيبي كرئيس لهذه الجمعية ليس قائماً على أساس أنه من أقرباء سوهارتو، وإنما على أساس أنه رجل صالح لهذه المهمة ومهندس كبير (وزير الشؤون التكنولوجية) في نفس الوقت، كما أن تعيينه لم يأت من الحكومة، وإنما من أعضاء هذه الجمعية أنفسهم، وإن كان قبوله هذا التعيين تم بعد مشاورته مع سوهارتو⁽²⁴⁴⁾.

أما بالنسبة للنصارى، فقد أقلقهم جدا ظهور هذه الجمعية، فقاموا بإحياء اتحاد مثقفين النصارى الإندونيسيين (PIKI) الذي أسس سنة ١٩٦٣، إلا أن هذه المحاولة لم تكن لتنافس اتحاد المثقفين المسلمين⁽²⁴⁵⁾.

ولهذه الجمعية دور كبير في تحقيق نهضة المسلمين منذ نشأته، وتحقيق مصالح المسلمين على يده مثال ذلك، حيث أن من أهداف إقامته هو تحسين أحوال المسلمين الإندونيسيين الاقتصادية والتعليمية والثقافية. ففي جانب التعليم والتربية ساعدت الجمعية على حصول الطلبة المسلمين على منح دراسية عن طريق مؤسسة أبناء الوطن (Yayasan Abdi Bangsa) التي أقامتها هذه الجمعية سنة ١٩٩٢ وإصلاح مستوى التعليم الديني⁽²⁴⁶⁾. وتعاونت الجمعية مع جمعيات أخرى في تقديم الشؤون التعليمية في المعاهد الدينية، مثل تعاونها مع مؤسسة تطوير المعاهد والمجتمع (P3M) على المعاهد الدينية⁽²⁴⁷⁾.

(244) Thaba, p: 230, Adian Husaini, Habibie, Soeharto dan Islam, Gema Insani Press, p: 56-57, R. William Liddle, p: 614.

(245) Aminudin, p: 279.

(246) Ramage, p: 165.

(247) Darul Aqsha, Dick Van der Meij, Johan Hendrik Meuleman, Islam in Indonesia; A Survey of Events and Developments From 1988 to March 1993, INIS 1995, p: 265.

وفي جانب الاقتصاد طلبت الجمعية من الحكومة تسهيل حصول المسلمين على التسهيلات التي نعم بها الصينيون والنصارى⁽²⁴⁸⁾. كما أن لهذه الجمعية دورا كبيرا في بناء البنك الإسلامي الأول في إندونيسيا، وهو ما يسمى بنك المعاملات⁽²⁴⁹⁾.

⁽²⁴⁸⁾ Husaini, Habibie Soeharto, p: 48.

⁽²⁴⁹⁾ Aminudin, p: 285.

الفصل الثالث

البانتشاسيلا
وقضايا المجتمع
الإندونيسي

تكملة

يدور بحثنا في الفصل الأخير من هذه الرسالة المتواضعة حول موقف الحكومة الإندونيسية من نشر الدين وإقامة المعابد الدينية في إندونيسيا، حيث أن هذا الأمر كنقطة الخلاف بين المسلمين وغيرهم وخاصة النصارى. وفي هذا الفصل نرى مدى موقف الحكومة لتحقيق التعايش الدينى في إندونيسيا بإصدار القرار والنظام لتنظيم طريقة نشر الدين - سواء كانت الدعوة الإسلامية أم التنصير. كما أن الحكومة أصدرت قرارا أيضا على بناء المعابد الدينية مسجدا كان أم كنيسة أم المعابد الدينية الأخرى. وفي البحث الثانى، نتناول حول الأديان المعترفة بها لدى الحكومة الإندونيسية.

المبحث الأول: موقف الحكومة من التنصير والدعوة الإسلامية

❖ المطلب الأول: موقف الحكومة من نشر الدين:

حاولت الحكومة في بناء التعايش السلمي بين الأديان وضمان حرية الممارسة وأداء الشعائر الدينية لكل الشعب الإندونيسي - كما ذكر في دستور البلاد ١٩٤٥ في الفصل ٢٩ - لحل المشاكل التي حدثت وسط المجتمع. فعقدت المؤتمرات بين الأديان مثل مؤتمر الأديان في مالانج سنة ١٩٦٧ بعد حدوث الحروب بين المسلمين والمسيحيين في مالابوه وماكاسار. واقترحت الحكومة والمسلمون في هذا المؤتمر أن يقوم نشر الدين - سواء الدعوة الإسلامية أو حركة التنصير أو غيرها من الأديان الأخرى - على أساس ألا توجه نحو المتدينين الرسميين لدى الحكومة بل إلى الأقليات من غير أتباع الأديان المعترف بها من المجتمعات البدائية الموجودة في المناطق الداخلية مثل في كاليمانتان وإيربان⁽²⁵⁰⁾.

ولكن رفض المسيحيون هذا الاقتراح قائلين إن التنصير أمر إلهي عام لكل الشعب في العالم، مع أن الحكومة والمسلمين في موقفهم لا يطلبون من المسيحيين وقف عمليتهم التنصيرية، بل طلبوا فقط تغيير من يوجه إليهم في التبشير منعا للفتنة والضرر الذي حدث وسيحدث بسبب حركاتهم التنصيرية. كما أرادت الحكومة والمسلمون من ذلك أن يتعايش المسلمون وغيرهم سلميا. إلا أن النصارى أصروا على موقفهم في رفض على هذا الاقتراح. وبعد حادثة مالابوه وماكاسار سنة ١٩٦٧ وقعت حوادث أخرى ما يتعلق بعلاقة المسلمين والمسيحيين، ومن هذه الحوادث:

(250) مهندس أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، مكتبة وهبة - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ -

(١) تخريب كنيسة في سليبي بجاكرتا في أبريل سنة ١٩٦٩ على يد المسلمين بسبب عدم حصول أصحابها على إذن من الحكومة بإقامتها⁽²⁵¹⁾.

(٢) احتجاج المسلمين ضد إقامة المستشفى المعمادي النصراني في بوكيت تنجي في أبريل ١٩٦٩، والتي بنيت في أوساط المجتمع المسلم، وحلت الحكومة المستشفى بعد الاحتجاج من المسلمين⁽²⁵²⁾.

(٣) احتجاج المسلمين ضد إقامة المدرسة النصرانية تاراكانيتا في بانجاريجان بجاكرتا الشمالية سنة ١٩٧٥، لأنها أقيمت على مكان المدرسة الإسلامية⁽²⁵³⁾.

وهذه الحوادث التي وقعت بين المسلمين والمسيحيين دفعت الحكومة إلى وضع تخطيط لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان مما يسمى بثلاثية التعايش السلمي (Trilogi Kerukunan) وهي، أولاً: التعايش السلمي بين الأديان، وثانياً: التعايش السلمي بين معتقّي الدين الواحد، وثالثاً: التعايش السلمي بين الأديان والحكومة⁽²⁵⁴⁾.

وفي ١٦ أغسطس سنة ١٩٧٤ كرر سوهارتو ندائه بهذا مرة أخرى، فقال: "ومن اللازم على كل الأديان الموجودة حيث تنشر معتقداً أن تحترم أديان الآخرين وألا يؤلم مشاعرهم ويلزم مراعاة مشاعرهم واعتقاداتهم، وأن لا تكون الدعوة الدينية موجهة إلى

(251) Aritonang, p: 430.

(252) يرأس هذا المستشفى ف.ب.أوان. جاء إلى بوكيت تنجي كطبيب، رحب الشعوب بحبه سنة ١٩٦٣، ثم ساعده روس ب. فرير سنة ١٩٦٩. بنى أوان وزميله مستشفى وسماه بالمستشفى المعمادي الإندونيسي فرع بوكيت تنجي. وفي بدايته ساعد المستشفى الفقراء والمساكين بعلاج مجاني. ثم فتح أوان معهد التعليم اللغة الإنجليزية ودخل الشباب في هذا المعهد. ومع مرور الوقت انكشفت للناس حقيقة أوان وزملائه وأنهم عملوا على تنصير المسلمين واتخذوا المستشفى كوسيلة لعملية التنصير. واحتج المسلمون على هذه العملية، واشتكوا إلى محمد حقي (وكيل رئيس الجمهورية سابقاً) وإلى سوهارتو، وأرسلوا رسالة بهذا إلى البرلمان الإندونيسي، وأيدهم مجلس العلماء الإندونيسي. وفي الأخير حلت الحكومة هذا المستشفى والمعهد.

Bunga Rampai Fakta Dan Data Gerilya Kristenisasi, Divisi Khusus FBAKP, p: 33.

(253) Aritonang, p: 430.

(254) Bunga Rampai, p: 39.

المتدينين المعترف بأديانهم من قبل الدولة⁽²⁵⁵⁾. وأهمّل النصارى مرة أخرى هذا النداء وأصروا على نشر دينهم حتى بين المتدينين الرسميين وخاصة المسلمين.

وفي ١ أغسطس ١٩٧٨ أصدر وزير الشؤون الدينية آلم شاه راتو بار ويرا ناجارى قرارا رسميا رقم ١٩٧٨/٧٠ لتنظيم أعمال نشر الدين واحتوى على الأمور التالية:

- (١) منع نشر الدين بين المتدينين الرسميين.
- (٢) منع نشر الدين عن طريق المساعدة المالية من إعطاء الأموال والملابس والأطعمة والمشروبات والدواء لتغيير أديان الآخرين.
- (٣) منع نشر الدين عن طريق توزيع المجلات والكتب والصحف في مناطق ومنازل المتدينين الآخرين.

(٤) منع نشر الدين عن طريق زيارة بيوت المتدينين الآخرين بأي دليل كان⁽²⁵⁶⁾.

وتلا على هذا القرار قرار آخر أصدره وزير الشؤون الدينية في ١٥ أغسطس ١٩٧٨ رقم ١٩٧٨/٧٧، والذي يتعلق بتقديم المساعدة الخارجية للمنظمات أو الهيئات الدينية في إندونيسيا، وتضمن هذا القرار الأمور الآتية:

- (١) منع تقديم المساعدة المالية من خارج البلاد إلى الهيئات الدينية في إندونيسيا إلا بعد موافقة وزير الشؤون الدينية.
- (٢) الحد من استخدام الأجانب في الدعوة الدينية⁽²⁵⁷⁾.
- (٣) وعلى الهيئات الدراسية التي فيها المدرس الأجنبية تحويلها بمدرس إندونيسي، وأعطت الحكومة لتنفيذ هذه العملية سنتين⁽²⁵⁸⁾.

(255) Modus Vivendi, p: 33-34.

(256) Sururin (Editor), Nilai-nilai Pluralisme Dalam Islam (Bingkai Gagasan Yang Berserak), Nuansa, Cetakan Pertama, Juni 2005, p: 87-88, Jabali, p: 82-83.

(257) وحددت حكومة إندونيسيا استخدام رجال الدين القادمين من الخارج رعاية على الحالات الاجتماعية والحياة السلمية، وسمحت الحكومة سنتين فقط لمدة الإقامة على هؤلاء رجال الدين القادمين من خارج إندونيسيا ولا يسمح لهم أكثر من ذلك.

Jabali, p: 84-85.

وعلى هذين القرارين طلب مجلس الكنائس الإندونيسية (PGI) ومجلس الوالي للكنائس الإندونيسية (KWI) من الحكومة باعادة النظر مرة أخرى قبل تقنينهما، لأسباب، منها:

(١) أن تحديد نشر الدين لكل الناس يتناقض مع أساس الحرية الدينية التي ضمنها دستور البلاد ١٩٤٥ والبانتشاسيلا.

(٢) أن تحديد المناطق على أساس الدين يتناقض مع حقيقة الوحدة الوطنية القائمة على البانتشاسيلا.

(٣) أن تكون العلاقة بين الدولة والمجتمع الديني مساواة.

(٤) أن هذين القرارين ليسا قائمين على أساس قوي⁽²⁵⁹⁾.

إلا أن الحكومة أهملت هذا الطلب الذي قدمه مجلس الكنائس الإندونيسية ومجلس الوالي للكنائس الإندونيسية، وأصرت الحكومة على تقنين القرارين ضمن قرار رسمي. ثم تبع هذين القرارين قرار آخر أصدره وزير الشؤون الدينية ووزير الشؤون الداخلية تحت رقم ١/١٩٧٩ والذي ينظم الحياة السلمية بين الأديان، ومن فصول هذا القرار المهمة:

(١) الفصل ٣: ويؤكد أن الدعوة الدينية لا بد أن تقوم على أساس الاحترام بين معتققي الأديان المختلفة، والتسامح واحترام حقوق الآخرين في حرية اعتناق الدين وأداء شعائر دينهم.

(258) Aritonang, p: 431-432, Julianus Majou, Citra Sosial Politis Gereja-Gereja di Indonesia Selama Orde Baru (Telaah Kritis Atas Dokumen-Dokumen Teologis DGI/PGI, Jurnal STT Intim Makassar, Edisi no.5 2003, p: 36.

(259) Aritonang, p: 432.

(٢) فصل ٦: على المنظمات الدينية في إندونيسيا التي تتلقى مساعدات من الخارج لابد أن تحصل على موافقة وزير الشؤون الدينية ولجنة التعاون للشؤون الخارجية (PKKTLN) (260).

ومرة أخرى، رفض النصارى هذا القرار الحكومي؛ لأنه لا يختلف في رأيهم عن القرارين السابقين.

أما بالنسبة للمسلمين فقد اقتنعوا بهذه القرارات الحكومية، واعتبروها محاولة جادة من قبل الحكومة لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان في إندونيسيا واحترام حقوق الآخرين، حيث إنهم يشعرون أن حركة التنصير في إندونيسيا معظمها موجهة نحو المسلمين عن طريق ما ذكره القرار، وعبر عمر هاشيم " أن المسلمين قد أصابهم القلق في الآونة الأخيرة؛ لأن المساعدات المالية الخارجية والأجانب دخلت إلى إندونيسيا بسهولة وعددها كبير جداً" (261)، وبهذه القرارات يتمنى المسلمون أن يتحقق التعايش السلمي بين الأديان وأن لا يكون التنصير موجهاً ضد المسلمين ومعتنقى الأديان الرسمية.

إلا أن النصارى يصرون على نشر دينهم حتى بين المتدينين الرسميين، وخاصة المسلمين، كما أنهم يصرون على بطلان موقف الحكومة في إصدار هذه القرارات التي كانت في رأيهم - تتناقض مع دستور البلاد ١٩٤٥.

مع أن هذه القرارات لم تصدر للمسيحيين فقط، وإنما على المسلمين تطبيقها كذلك، بمعنى أن التنصير لا يوجه إلى المسلمين وأتباع الأديان المعترف بها، كما أن الدعوة الإسلامية لا

(260) نفس المرجع، ص: ٤٣٢-٤٣٣.

استغل المنصرون بفقر المسلمين وعوزهم بتقديم إليهم المساعدة المالية على شرط أن يستبدلوا بإسلامهم التنصير، والمنصرون الأجانب لهم دور كبير في هذا الأمر حيث يأتون بأموال كثيرة إلى إندونيسيا باسم إغاثة الملهوفين، إلا أن هذه المساعدة دخلت ليس عن طريق الحكومة وإنما عن طريق الهيئات التبشيرية الإندونيسية. ومثل هذا العمل يثير على غضب المسلمين. والسؤال المطروح هو: إذا كان هؤلاء الأجانب يقصدون إغاثة الملهوفين فلماذا لا يقدمون معوناتهم لحكومة إندونيسيا بدلاً من تقديمها للهيئات التنصيرية إذا كانت حقاً إغاثة بريئة غير مشروطة؟ أليس بهذا الأسلوب يؤدي إلى تقويض العلاقات الودية بين أبناء الطوائف الدينية المختلفة؟.

(261) Arintonang, p: 291.

توجه إلى المسيحيين وغيرهم من أتباع الأديان المعترف بها. فالمسلمون والمسيحيون بينهم مساواة أمام هذه القرارات ولا فرق فيها بينهم.

وإذا كان المسيحيون يعتبرون هذه القرارات مناقضة للبانتشاسيلا ودستور البلاد ١٩٤٥، وخاصة فصل ٢٩ رقم ٢ الذي هو " الدولة قائمة على أساس الربانية المتفردة، وتكفل الدولة لكل فرد من المواطنين الحرية التامة لاعتناق دينه وممارسة شعائر دينه"، فهذا عندنا ليس متناقضا، حيث إن ما ورد في الفصل رقم ٢٩ رقم ٢ كلام مجمل، وفصلته هذه القرارات الحكومية. كما أن حكومة إندونيسيا مازالت يضمن على الشعب الإندونيسي الحرية الدينية مازالت لا تظهر المشكلة وسط المجتمع ولا يعادى الحكم الإندونيسي، ولا يقل هذا القرار عن أحقية النصارى في إقامة تعاليمهم الدينية كما لا تمنع الحكومة من عملياتها، وإنما أرادت الحكومة بهذا القرار على أن يتحقق التعايش السلمى بين الأديان في إندونيسيا.

ومن جانب آخر، لو أهملت الحكومة وتركت أمر نشر الدين بين المتدينين بدون أى قيد لأدى إلى وقوع الإزعاج والاضطراب بين الأديان وسط المجتمع ولم يتحقق التعايش السلمى كما هو مرغوب لدى الجميع.

المطلب الثاني: موقف الحكومة من بناء أماكن العبادة:

أصدر وزير الشؤون الدينية محمد دحلان ووزير الشؤون الداخلية أمير محمود في ١٣ سبتمبر ١٩٦٩ قراراً لتشكيل جهاز حكومي لترتيب وتنظيم عملية تطوير وإقامة أماكن العبادة لمعتنقي الأديان، وتضمن القرار ما يلي:

فصل (١): يسمح رئيس كل منطقة في البلاد بإقامة الشعائر الدينية ما لم تؤثر سلباً على الأمن العام.

فصل (٢): يجب على رئيس المنطقة مراقبة الدعوة الدينية وإقامة الشعائر الدينية؛ حتى لا يقع شيء من المحذورات التالية:

أ- أن تؤدي إلى الشقاق بين الأديان.

ب- أن تقترب بالتخويف والمداينة والإكراه.

ج- أن تعدو قوانين الحكومة.

فصل (٣): يجب على رئيس وزارة الشؤون الدينية المحلية توجيه الدعوة الدينية لكي لا تقوم على الإساءة إلى دين الآخر.

فصل (٤):

أ- بناء وإقامة أماكن العبادة لا بد أن يكون مأذوناً به من قبل رئيس المنطقة المحلية أو من يقوم مقامه.

ب- أن يكون إذن رئيس المنطقة بعد المشاورة مع رئيس الوزارة المحلية مع مراعاة الأحوال المحلية.

ج- يسمح لرئيس المنطقة أن يتشاور مع الجمعيات الدينية المحلية والعلماء والقساوسة فيما يتعلق بإقامة المعبد الديني.

فصل (٥):

- (١) لو وقع الخلاف بين أتباع الأديان بسبب الدعوة الدينية أو الخطب الدينية أو بناء المعبد الديني، يلزم على رئيس المنطقة حل المشكلة حلا عادلا ودون تحيز.
- (٢) إن أدى الخلاف إلى وقوع جريمة، يفوض الحكم فيها إلى المحكمة⁽²⁶²⁾.

وبعد صدور هذا القرار أرسل مجلس الكنائس الإندونيسية (PGI) ومجلس الوالي للكنائس الإندونيسية (MAWI) مذكرة في ١٠ أكتوبر ١٩٦٩ يرى فيها أن هذا القرار فيه تعارض. فمن جانب ضمن هذا القرار الحرية الدينية، ومن جانب آخر حد الحرية الدينية؛ حيث إن بناء المعبد الديني لا يقوم إلا بإذن رئيس المنطقة، وطلبوا من الحكومة إعادة النظر في هذا القرار⁽²⁶³⁾.

يرى النصارى أن هذا القرار يصعب عليهم بناء الكنائس، وهو يعتبرون أن بناءها أمر ضروري لزيادة عدد المنتصرين في إندونيسيا، كما أن اختلاف المذاهب داخل المسيحية يدفع أتباع كل مذهب إلى اتخاذ كنيسة خاصة بهم.

تلى ذلك قرار آخر في مايو ١٩٧٥ تقرر خلاله " ألا يجعل السكن أو البيت كمعبد ديني؛ لأنه يؤدي إلى القلق وسط المجتمع"⁽²⁶⁴⁾. ورأى النصارى أن هذا القرار ليس منعا من استخدام البيت ككنيسة، وإنما هذا القرار من باب الاستحسان ورجاء من الحكومة، بمعنى أنه إذا استخدم النصارى بيتا ككنيسة فليسوا بهذا ضد قرار الحكومة. أما المسلمون، فيرون أن هذا القرار من باب اللزوم؛ أي إذا استخدم النصارى بيتا أو سكنا ككنيسة فهم ضد قرار الحكومة ويستحقون عليه العقوبة من الحكومة.

(262) Modus Vivendi, p: 85-89.

(263) Aritonang, p: 399.

(264) نفس المرجع، ص: ٤٠٠.

وبهذا الاختلاف في وجهات النظر أصدر وزير الشؤون الداخلية في ٢٨ نوفمبر توضيحا بين فيه أن غرض القرار المختلف فيه هو: "منع استخدام البيت ككنيسة. أما إذا اجتمع فيه النصارى - ما لم يقوموا بالشعائر الدينية - فلا بأس بذلك" (265).

وفي ١ سبتمبر ١٩٧٩ أصدر محافظ جاكرتا قرارا رقم ٦٤٨ بين فيه الأمور التي تتعلق ببناء المعابد الدينية في منطقة جاكرتا، ومن ضمن هذا القرار:

(١) كل طلب لبناء المعابد الدينية داخل جاكرتا لا بد أن يكون مكتوبا موجهها إلى محافظ جاكرتا.

(٢) ومع الطلب المقدم لا بد من توافر الشروط التالية:

أ- بيان رسمي من رئيس المنطقة المحلية الذي سيقام فيه المعبد الديني يبين أن الأرض التي سيبنى المعبد الديني عليها تقع في ولايته.

ب- قائمة بأعضاء المعبد.

ج- بيان رسمي من مكتب شؤون الأراضي (266).

ثم أصدر محافظ جاكرتا - مرة أخرى - قرارا برقم ٣٩ سنة ١٩٩١ موجهها إلى جميع رؤساء المناطق المحلية داخل جاكرتا واحتوى على ضرورة:

(١) مراقبة كل عملية بناء للمعابد الدينية، وتهدمها إذا كانت مخالفة للقرار الحكومي.

(٢) وقف عملية العبادة القائمة في البيت أو السكن، لأنها تثير القلق وسط المجتمع (267).

ومع زيادة عدد النصارى في إندونيسيا، زادت حاجتهم إلى بناء الكنائس الجديدة، ولهذا لم يكن من الغريب، بعد صدور القرار الحكومي، أن نرى أنهم يستخدمون الفنادق كنائسا في بعض الأحيان والمواقع لحل المشاكل الموجودة.

ولكن ليس معنى هذا أنهم أوقفوا بناء الكنائس وسط المجتمع المسلم وبدون إذن من الحكومة، بل مازالت هناك كنائس غير رسمية بنيت وسط المجتمع المسلم. ومن جانب آخر،

(265) Aritonang, p: 401.

(266) Modus Vivendi, p: 112-117.

(267) نفس المرجع، ص: ١٠٩-١١٠.

أصروا على مطالبة الحكومة بإلغاء هذا القرار الذي كان عندهم متعارضا مع الحرية الدينية ويعوق سعيهم في بناء الكنائس. وموقفهم هذا في بناء الكنائس غير الرسمية يثير غضب المسلمين مما أدى في بعض الأحيان إلى هدم الكنيسة، وظهور جماعة مايسمى بجماعة ضد التنصير (BAP) التي كانت من مهمته هدم الكنيسة غير الرسمية، وبلغت عدد الكنائس التي هدمتها الجماعة خلال سنة ٢٠٠٥ إلى ٢٣ كنيسة⁽²⁶⁸⁾.

فشل النصارى طلبهم بإلغاء هذا القرار في عهد حكومة سوهارتو وحبيبي، ولكن ليس بمعنى أنهم أوقفوا محاولتهم في الطلب على الحكومة بإلغائه، ففي عهد حكومة عبد الرحمن واحد طلب النصارى من الحكومة من جديد إلغاء هذا القرار، إلا أنه رفض طلبهم⁽²⁶⁹⁾. ثم في حكومة سوسيلو بانبنج يودويونو غيرت الحكومة موقفها، ولكن ليس بإلغاء القرار - كما طلب النصارى - وقررت الشروط التالية لبناء المعبد الديني، وهي:

- (١) لا بد من حصول التوقيع من ٩٠ من أعضاء المعبد الديني.
- (٢) لا بد من موافقة ٦٠ من الشعب المحلي.
- (٣) لا بد من حصول الإذن من وزارة الشؤون الدينية المحلية⁽²⁷⁰⁾.

⁽²⁶⁸⁾ Tempo, 11 September 2005, p: 30-32.

⁽²⁶⁹⁾ Aritonang, p: 404.

⁽²⁷⁰⁾ Indonesia, Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2006, Biro Demokrasi, Hak Asasi dan Perburuhan, p: 4.

المبحث الثاني:

التنوع الديني في المجتمع الإندونيسي وموقف الحكومة منه:

تتعدد الأديان والمعتقدات في جمهورية إندونيسيا، من الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية⁽²⁷¹⁾ والمسيحية والإسلام)، والأديان الوضعية الوافدة، سواء كانت الهندوسية أو البوذية أو الكنفوشية، والأديان الشعبية المحلية الوثنية⁽²⁷²⁾ مثل معتقد بوتان الذي نشأ في جاوى الغربية، ومدرائيس المعروف باسم جيجوجور (Cigugur) الذي نشأ في كونيجسان جاوى الغربية، والاعتقادات الجاوية التي انتشرت في جاوى الوسطى وجاوى الشرقية، وكاهاريغان في كاليمانتان وبارماليم في سولاويسي، إلا أن هذه الأديان المحلية لم يكثر عدد معتنقيها، ولم تنتشر خارج مكائها إلا نادرا.

وهذه الأحوال دلت على التنوع الديني الكبير في إندونيسيا بنشأة الاعتقادات والأديان المختلفة. إلا أن حكومة إندونيسيا لم تعترف بكل هذه الأديان كأديان رسمية، بل إن الحكومة حددت الأديان الرسمية والمعترف بها في إندونيسيا في ستة، وهي: الإسلام، والكاثوليكية، والبروتستانتية، والبوذية، والهندوسية والكنفوشية، أما غيرها فلم تعترف بهم الحكومة.

⁽²⁷¹⁾ وصول اليهود إلى إندونيسيا اقترن بوصول المستعمر الهولندي، وهؤلاء من نسل اليهود الهولنديين والألمان. وخلال سنة ١٨٥٠ سكنت ٢٠ عائلة يهودية في مختلف المدن. وزاد عددهم عند تعرضهم للاضطهاد في ألمانيا سنة ١٩٣٠، ومن البلاد التي فر اليهود إليها هي إندونيسيا. وأصبح عددهم الآن حوالي ٢٠٠٠ نسمة وأقاموا لهم معبدا دينيا في سورابايا- جاوى الشرقية.

Gatra no.16 Tahun XII, 4 Maret 2006, p: 27.

وقد أقام اليهود الإندونيسيون جماعة ماسونية سنة ١٨٧٥، وكان من أهم معالم هذه الجماعة ما يلي:

- ١- إيجاد الأخوة الإنسانية بين بني آدم.
- ٢- سيأتي في آخر الزمن رسول يهدي الناس إلى الدين الصحيح.
- ٣- أن الأديان كلها سواسية.

Ridwan Saidi, Fakta dan Data Yahudi di Indonesia (Jilid II), LSIP, Cetakan Pertama, Oktober 1994, p: 11-12.

⁽²⁷²⁾ أي الأديان الإندونيسية التي نشأت وانتشرت في مكان معين.

بدأ موقف الحكومة في تحديد الأديان المعترف بها والرسمية بقرار رقم ١/١٩٦٥ الذي تضمن صراحة أن حكومة إندونيسيا تعترف بستة أديان: الإسلام، والكاثوليكية، والبروتستانتية، والبوذية، والهندوسية والكنفوشية. أما سوى هذه الأديان المذكورة فإنها غير معترف بها.

وفي عصر حكومة سوهارتو، أصبحت الأديان المعترف بها خمسة، وهي: الإسلام، الكاثوليكية، البروتستانتية، الهندوسية والبوذية. أما الكنفوشية فلم تعتبرها الحكومة ضمن هذه الأديان بقرار رقم ١٤/١٩٦٧ الذي اشتمل على: أن إقامة الشعائر والعادات الصينية لا بد أن تكون داخل البيت أو في مكان مغلق⁽²⁷³⁾. وبعد سقوط سوهارتو ألغي هذا القرار، فعادت الأديان المعترف بها ستة.

قام قرار الحكومة على تقسيم الأديان إلى معترف بها وغير معترف بها على أن الأديان المعترف بها في إندونيسيا هي التي توفرت فيها الشروط التي وضعتها الحكومة، وهي:

- ١- لا بد لها من كتاب مقدس.
- ٢- الإيمان بوحداية الإله.
- ٣- وجود الرسول أو النبي فيها.
- ٤- الاعتراف الدولي بأنه دين.
- ٥- إقامة الشعائر الدينية والعبادة⁽²⁷⁴⁾.

وعندنا، أن هذه الشروط مثيرة للجدل والخلاف، والسؤال المطروح هو ألم يكن اليهود قد توفرت فيهم هذه الشروط ليكون من ضمن الأديان المطروحة؟ ألم يؤمن المسيحيون بالتثليث وليس بوحداية الإله؟ ربما لم تعترف الحكومة اليهودية كضمن الأديان الرسمية

⁽²⁷³⁾ ربما كان هذا التغيير في موقف الحكومة نحو الصينيين تأثير على إساءة العلاقة السياسية بين حكومة إندونيسيا وحكومة الصين، حيث إن الصين كدولة شيوعية متهمة بأن لها دورا في إشاعة المحاولة الانقلابية التي أقامها الشيوعيون في إندونيسيا سنة ١٩٦٥ كما ذكرنا سابقا.

⁽²⁷⁴⁾ Sururin, p: 93, Wardenburg, p: 283, Reform Review, p: 10.

والمعترف بها بسبب الموقف السياسي بين البلدين، حيث إن حكومة إندونيسيا لم تقم بالعلاقة الدبلوماسية الرسمية مع إسرائيل بسبب احتلال اليهود أرض فلسطين، وهذا يؤثر على عدم اعتراف الحكومة على اليهودية كأديان المعترف بها وإن كانت توفر الشروط التي وضعتها الحكومة. وبالنسبة للمسيحية ربما نفس الموقف، حيث إن الحكومة لا يمكن إلغاء المسيحية عن الأديان المعترف بها لأنها أكبر ديانة في العالم وثاني أكبر ديانة في إندونيسيا، وإلغاءها منها تؤدي إلى وجود المشكلة على الحكومة، وإن كانت توافرها للشروط المتقدمة مثيرة للجدل. والله أعلم

ولكن الأمر لم يكن يعني أن هناك إكراها أو اضطهادا من قبل الحكومة لأتباع الأديان غير المعترف بها لكي يرتدوا عن دينهم، وضمت الحكومة حرياتهم الدينية، وأقامت لأتباع الأديان المعترف بها مجالس خاصة بهم تقوم برعاية أمورهم المتعلقة بالعقائد والعبادات والتحدث عنهم سواء لدى الحكومة الإندونيسية أو المجالس الدينية الأخرى، ثم بالإضافة إلى تلك المجالس وجد مجلس للتنسيق بين تلك المجالس المختلفة، ويقوم أعضاؤه بالحوار ما ينبغي من العمل المشترك من أجل التنمية أو من أجل حل المشاكل الناجمة عن سوء التفاهم بين الجماعات الدينية المختلفة.

ومن آثار قرار الحكومة في تحديد الأديان المعترف بها تأكيد، أن أتباع الأديان غير المعترف بها لا يستحقون المساعدة من الحكومة في تطوير شؤونهم ورعاية مصالحهم، مثل بناء المعابد الدينية، فهؤلاء لا يتسلمون المساعدة كما يتسلمها أتباع الأديان المعترف بها، كما أن الأديان غير المعترف بها ليست تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية وإنما تحت رعاية وزارة الشؤون الثقافية والسياحة، أما الأديان المعترف بها فتقع تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية ولها مجالس خاصة تعترف بها الحكومة- كما ذكرنا.

الخاتمة

بعد أن قمنا بدراسة التنصير والدعوة الإسلامية في إندونيسيا في ظل الاباتشاسيلا، وصلنا الآن إلى سرد النتائج المهمة التي توصلنا إليها، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١- بدأت حركة التنصير في إندونيسيا مقترنة مع بداية استعمار الدول الغربية لها، وظلوا يتعاونون فيما بينهم لتحقيق أغراضهم المشتركة، فأيد المستعمر - من البرتغاليين والهولنديين - إفساح الطريق أمام المنصرين. ومن ناحية أخرى، حاول المستعمرون التضييق على الإسلام لدى الشعب الإندونيسي.

٢- وضع المنصرون الخطط لتنصير الشعب الإندونيسي بكل الوسائل والمناهج التي قدروا عليها، حتى شملت مجال السياسة بسعيهم إلى منع صدور أي قرار يدافع عن مصالح المسلمين، أو يعوق حركة التنصير، ومجال الحياة التعليمية والفكرية بحيث إنهم أرادوا إبعاد أبناء المسلمين عن دينهم - إن فشلوا في تحويلهم إلى النصرانية - إلا أنها فشلت بحيث إن المسلمين حتى يومنا هذا يمثلون أغلب السكان في إندونيسيا، وإن كنا لا ننفي أن المنصرين حققوا جزءا من أهدافهم الخطيرة.

٣- أهمل النصارى قرار الحكومة في تنظيم نشر دينهم، مثل قرار الحكومة منع نشر الدين بين المتدينين الرسميين والمعترف بهم من الحكومة، وهي ستة أديان: الإسلام، والكاثوليكية، والبروتستانتية، والهندوسية، والبوذية، والكنفوشيوسية. وأصرروا على نشر تعاليم النصارى بين المسلمين. ومثال آخر، قانون الشؤون التعليمية (رقم ٢ سنة ١٩٨٩) مفاده "يجب على مدرس أو معلم الدين أن يكون من نفس الدين مع الطالب"، إلا أن النصارى أهملوا هذا القرار الحكومي، بل أكثر من ذلك طلبوا إلغائه.

٤- وصل الإسلام وانتشر في إندونيسيا ليس بالحرب ولا بحد السيف، وإنما عن طريق التجار العرب والفرس والجوجرات. فقد جذبت تعاليم الإسلام وبساطته المتمثلة في نفوس التجار المسلمين انتباه شعب إندونيسيا لما وجدوه من فضائل في الإسلام تحض على الكسب الحلال والعمل الجاد والمساواة بين البشر. وبهذا الطريق أصبح معتقو الإسلام أغلبية في إندونيسيا.

٥- أصدرت الحكومة قرارات لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان في إندونيسيا وإبعاد التراعات الدينية عن المجتمع، فقررت منع نشر الدين بين المتدينين الرسميين، وتنظيم بناء المعابد الدينية، واستخدام الأجانب في الدعوة الدينية والمساعدة القادمة من خارج البلاد، وغيرها.

٦- واجه المسلمون تحديات ومعوقات كثيرة من النصارى عندما أرادوا تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا، كما فشلت محاولة المسلمين استرجاع ميثاق جاكرتا ضمن البانتشاسيلا كأساس الدولة.

٧- يواجه علماء المسلمين في إندونيسيا عملية التنصير بالوسائل المختلفة، من إنشاء المدارس والمعاهد الدينية وإعداد الدعاة وإرسالهم إلى المناطق المختلفة وعقد الحواز بين الأديان وغيرها.

أسأل الله الكريم أن يتقبل مني هذا البحث اليسير خالصا لوجهه الكريم، وأن يُتَفَعَّ به، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

أولاً، قائمة المصادر والمراجع العربية،

- ١- أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، مكتبة وهبة - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٢- أمل فتح الله زركشي، الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا، رسالة ماجستير في جامعة القاهرة.
- ٣- أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣.
- ٤- إسكندر سياء، الحركة الإسلامية في إندونيسيا في القرن العشرين، رسالة دكتوراة بجامعة البنجاب لاهور، سنة ١٩٩٨.
- ٥- د. إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، دار المريخ - المملكة العربية السعودية، الجزء الأول ١٩٨٠م.
- ٦- إسماعيل صادق، محنة الإسلام في إندونيسيا، الزهراء للإعلام العربي - مصر، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩.
- ٧- أنيس مالك طه، الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا (١٩٧١-١٩٩١)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٨- د. بدر عبد الرزاق الماص، منابر الدعوة الإسلامية المعاصرة (رؤية من الداخل)، الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية.
- ٩- تميم عبد الوهاب عبد الكريم، التنصير في غرب أفريقيا ودور المسلمين في مواجهته، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة البنجاب لاهور، سنة ١٩٩٧.

١٠- د. جميل عبد الله محمد المصري، حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ — — ١٩٩٦م.

١١- دون ماكري، التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامي، دار MARC.

١٢- د. سارة بنت حامد محمد العبادي، التحريف والتناقض في الأناجيل الأربعة، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ — ٢٠٠٥م.

١٣- د. عبد الجليل شلي، معركة التبشير والإسلام، حركات التبشير والإسلام في آسيا وأفريقيا وأوروبا، مؤسسة الخليج العربي - مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

١٤- د. علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ — ١٩٩٠م.

١٥- د. علي جريشة، حاضر العالم الإسلامي، دار المجتمع - المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ — ١٩٨٩م.

١٦- د. عفاف سيد صيرة ود. مصطفى محمد الحناوي، حاضر العالم الإسلامي (الواقع والتحديات)، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية.

١٧- غارة تبشيرية جديدة على إندونيسيا، الدار الكويتية، بدون اسم المؤلف، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ — ١٩٦٨م.

١٨- لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر - لبنان، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، ١٣٩٤هـ — ١٩٧٣م.

١٩- د. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، مارس ١٩٩٧.

٢٠- د. محمد السيد الجليل، الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، دار نهضة الشرق — مصر، ١٤١٣هـ — ١٩٩٥م.

٢١- محمد صادق (مترجم): محنة الإسلام في إندونيسيا، الزهراء للإعلام العربي.

- ٢٢- د. مصطفى الخالدي و د. عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي)، منشورات المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦.
- ٢٣- د. محمد الفاضل بن علي اللافي، مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة، دار الكلمة للنشر والتوزيع- مصر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٢٤- د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢٥- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، الطبعة الرابعة، الجزء الثاني، ١٩٨١.
- ٢٦- نخبة العلماء الإيديولوجية والخطة السياسية وأمال تشكيل الأمة، رئيس المكتب الرئيسي للهيئة التربوية معارف لجمعية نخبة العلماء، الطبعة الأولى، فبراير ٢٠٠٤.
- ٢٧- د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق - سورية.

• ثانياً، قائمة المصادر والمراجع الإندونيسية:

1. Drs. Abdul Azis Thaba M.A, Islam dan Negara Dalam politik Orde baru, Gema Insani Press, Cetakan Pertama, Januari 1996.
2. KH. Abdusshomad Buchori, Santri Menggugat JIL & Sekte Pluralisme Agama, Amantra-MUI Jawa Timur.
3. Abu Deedat Syihab. MH, Membongkar Gerakan Salibiyah di Indonesia (Dokumen Kristenisasi), Pustaka Tazkia Az-Zahra, Cetakan ketiga, Sya'ban 1426 H/September 2005 M.
4. Achmad Gunaryo, Pergumulan Politik & Hukum Islam (Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan " Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya), Pustaka Pelajar-Pascasarjana IAIN Wali Songo Semarang, Cetakan I, Mei 2006.
5. Adian Husaini, Kristenisasi di Indonesia Tinjauan Historis & Teologis, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, Cetakan I, Muharram 1428 H/Februari 2007 M.
6. Adian Husaini, Habibie, Suharto dan Islam, Gema Insani Press, Cetakan Pertama, Rabi'ul Awal 1416 H/Agustus 1995 M.
7. Adian Husaini, Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi, Gema Insani, Cetakan Pertama 2006.
8. Adian Husaini, M.A, Penyesatan Opini (Sebuah Rekayasa Mengubah Citra), Gema Insani, Cetakan Pertama 2002.
9. Afan Gaffar, Islam dan Politik dalam era Orde Baru (Artikulasi Islam Kultural Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah), Srigunting-Jakarta, Cetakan Pertama, Maret 2004.
10. Drs.Afif Azhari-Dra.Mimien Maimunah Z, Muhammad Abduh dan Pengaruhnya Di Indonesia, al-Ikhlâs.
11. Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara, LP3ES Indonesia, Cetakan keempat (Revisi) 2006.
12. Dr.Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965, IAIN Sunan Kalijaga, cet I, Desember 1988.
13. Ahmad Suhelmi, MA, Dari Kanan Hingga Kiri Islam, Darul Falah, Cetakan Pertama, September 2001, p: 20-21.
14. Dr. Alwi Shihab, Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia, Mizan, Cetakan Pertama 1998.
15. Dr. Alwi Shihab, Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini, Mizan, Cetakan Pertama 2001.
16. Aminudin, Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia (Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Suharto), Pustaka Pelajar, Cet I, Maret 1999.
17. Dr. Azyumardi Azra, Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih, Mizan, Cetakan Pertama 2000.
18. Dr. Azyumardi Azra, Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal, Mizan, Cetakan Pertama Oktober 2002.
19. Azyumardi Azra, Reposisi Hubungan Agama dan Negara (Merajut Hubungan Antar Umat), Penerbit Kompas 2002.

20. Deliar Noer, Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942, LP3ES Indonesia, Cetakan kedelapan, Mei 1996.
21. Douglas E Ramage, Percaturan Politik di Indonesia (Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi), Mata Bangsa, Cetakan Pertama, Januari 2002.
22. H. Endang Saifuddin Anshari, MA, Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Penerbit CV.Rajawali, Cetakan Kedua 1983.
23. Fuad Jabali-Jamhari, IAIN Modernisasi Islam di Indonesia, Logos, Cetakan Pertama 2002.
24. Gerakan 30 September Pemberontakan Partai Komunis Indonesia, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Edisi I, Cet 2 1994.
25. Hartono Ahmad Jaiz, Ada Pemurtadan di IAIN, Pustaka Al-Kautsar, Cetakan Kedua, April 2005.
26. Hartono Ahmad Jaiz, Aliran Dan Paham Sesat di Indonesia, Pustaka Al-Kautsar, Cetakan Ketujuh, Januari 2004.
27. Hartono Mardjono, SH, Politik Indonesia (1996-2003), Gema Insani Press, Cetakan Pertama, Rabi'ul Awal 1417 H/Oktobre 1996 M.
28. Prof. Drs. KH. Hasbullah Bakry, SH, Pandangan Islam Tentang Kristen di Indonesia, AKADEMIKA PRESSINDO, Edisi Pertama, Cet kedua, Mei 2000.
29. Dr.Huub.J.W.M.Boelaars, OFM Cap, Indonesianisasi, dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia, Penerbit Kanisius, Cetakan kelima 2005.
30. Dr.H.J.De Graff and DR.T.H.g.TH.G.Pigeaud, Kerajaan-kerajaan Islam Di Jawa, Grafitipers.
31. H. Ihsan L.S. Mokoginta, Debat Muallaf Versus Murtadin, Birrul Walidain, Cetakan ketiga, April 2005.
32. Hj. Irena Handono, Awas Bahaya Kristenisasi di Indonesia, Bima Rodheta, Cetakan Kedua, Desember 2005.
33. Pdt. Dr. Jan S Aritonang, Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia, BPK Gunung Mulia. Cetakan Kedua, 2005.
34. Joebaar Ajoeb (Penerjemah), Islam Diadili (Mengungkap Tragedi Tanjung Priok), Teplok Press, Cetakan Pertama, Juni 2002.
35. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Wajah Baru Islam di Indonesia, UII Press, Cetakan Pertama, Juni 2004.
36. Karel Steenbrink, Kawan Dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942), Mizan, Cetakan I Mei 1995, p: 119-120.
37. Kasman Hi. Ahmad-Herman Oesman (Penyunting), Damai Yang Terkoyak (Catatan Kelam Dari Bumi Halmahera), Podium, Cetakan Pertama, April 2000.
38. KE MUHAMMADIYAHAN, PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH.
39. Komaruddin Hidayat-Ahmad Gaus AF, Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara, Mizan, Cetakan Pertama 2006.
40. Laksmi Pamuntjak-Johan Agus Edy Santoso, Tidak Ada Negara Islam (Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem), Penerbit Djambatan, Cetakan Kedua (edisi revisi) 2000.
41. Lukman Hakiem (penyunting), Fakta dan Data Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia Majalah Media Da'wah, Cetakan Kedua 1991.
42. Luthfi Assyaukanie (Penyunting), Wajah Islam Liberal Islam Di Indonesia, JIL & TUK, Cetakan Pertama 2002.

43. H. Luthfi Bashori, Musuh Besar Umat Islam, LPPI, Cetakan Pertama, Shafar 1427 H/Maret 2006 M.
44. Mark R. Woodward (ed), Jalan Baru Islam (Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia), Mizan, Cetakan Pertama, April 1998.
45. M. Subhi Azhari, Menelusuri Akar-akar Diskriminasi Agama di Indonesia.
46. Mun'im A. Sirry, Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis, Yayasan Wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, Cetakan Pertama 2004.
47. Mencari Modus Vivendi Antar Umat Beragama di Indonesia, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia. Cetakan II, 2005.
48. Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam (70 Tahun Harun Nasution), Panitia Penerbitan Buku Dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution dan Lembaga Studi Agama Dan Filsafat, Cetakan Pertama, September 1989.
49. UUD '45 dan Amandemennya, Bab XI Pasal 29, Nuansa Aulia, Cetakan I, Maret 2006.
50. Ridwan Saidi, Fakta dan Data Yahudi di Indonesia (Jilid II), LSIP, Cetakan pertama, Oktober 1994.
51. Ridwan Saidi, Status Piagam Jakarta (Tinjauan Hukum dan Sejarah), maHMIlub, Cetakan Pertama 2007.
52. Dr. Rifyal Ka'bah, Penegakan Syariah Islam di Indonesia, M.A, Khairul Bayan, cet I, Dzulhijjah 1424 H/Februari 2004.
53. S. Silalahi, MA, Dasar-dasar Indonesia Merdeka (Versi Para Pendiri Negara), Gramedia Pustaka Utama, Cetakan Pertama 2001.
54. Sururin (ed), Nilai-nilai Pluralisme Dalam Islam (Bingkai Gagasan Yang Berserak), Nuansa, Cetakan Pertama, Juni 2005.
55. Dr. P. J. Suwarno, S.H, Pancasila Budaya Bangsa Indonesia, Penerbit Kanisius, Cetakan ke 9, 1993.
56. Taufiq Nugroho, Pasang Surut Islam dan Negara Pancasila, Padma, Cetakan I, Jumadil Ula 1424 H/Juli 2003.
57. Dr. Thohir Luth, M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya, Gema Insani Press, Cetakan Pertama 1999.
58. Tuk Setyohadi, Sejarah Perjalanan Bangsa Indonesia Dari Masa Ke Masa, CV. Rajawali Corporation.
59. Undang-Undang Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Sekretariat Jenderal MPR RI, 2002.
60. Drs. H. Wakhid Rosyid Lasiman, MA, Bahaya Kristenisasi berkedok Islam, Al-Fath Offset.
61. Zuly Qodir, Pembaharuan Pemikiran Islam Wacana dan Aksi Islam Indonesia, Pustaka Pelajar, Cetakan Pertama 2006.

• ثالثاً: قائمة المصادر والمراجع بالإنجليزية.

1. Carmel Budiarjo, Militarism and Repression in Indonesia, Third World Quartely, vol.8.No.1, Oct 1986.
2. Darul Aqsha, Dick Van der Meij, Johan Hendrik Meuleman, Islam in Indonesia; A Survey of Events and Developments From 1988 to March 1993, INIS 1995.
3. Francois Raillon, The New Order And Islam, or The Imbriglio of Faith and Politics, Southeast Asia Program Publication, Cornell University, vol 57, April 1993.
4. Guy J.Pauker, Indonesia: The Age of Reason?, Asia Survey, vol.8 no.2, February, 1968.
5. Jaques Waardenburg (ed), Muslim Perceptions of Other Religions (A Historical Survey), Oxford University Press 1999.
6. Justus M.Van Der Kroef, Pantjasila; The National Ideology of The New Indonesia, Philosophy East and West, vol.4, no.3, Oct. 1954, University of Hawai Press.
7. Lambert Kelabora, Religious Instruction Policy in Indonesia, Asian Survey, vol.16.no.3, March 1976, University of California Press.
8. Rifyal Ka'bah, The Jakarta Charter and The Dinamic of Islamic Shariah in The History of Indonesian Law, University of Indonesia School of Law 2006.
9. R.William Liddle, Islamic Turn in Indonesia; A Political Explanation, The Journal of Asian Studies, vol.55, no 3 Aug 1996.

• رابعًا: المجلات والدوريات:

أولاً: العربية:

- ١- مجلة البيان السعودية، العدد ١٥٤، جمادى الآخرة ١٤٢١هـ - سبتمبر ٢٠٠٠م.
- ٢- مجلة المجتمع الكويتية، العدد ١٣١٣، ٢٥ ربيع الآخر ١٤١٩هـ - ١٨/٨/١٩٩٨م.
- ٣- مجلة المجتمع الكويتية، العدد ١٧٥١ - ربيع الآخر ١٤٢٨هـ - ١٢/٥/٢٠٠٧م.

ثانيًا: الإندونيسية:

1. Majalah Gatra, no.39 Tahun XI, 13 Agustus 2005.
2. Majalah Gatra, no.16 Tahun XII, 4 Maret 2006.
3. Majalah Tempo, Edisi 8-14 Agustus 2005.
4. Majalah Tempo, Edisi 5-11 September 2005.
5. Majalah Tempo, Edisi 22-28 Agustus 2005
6. Suara Hidayatullah, Edisi 05/XX/September 2007.
7. Lolek Si Burung Kelana, Dokumentasi Pusat Studi Ilmu Dan Amal Institut Pendidikan Darussalam Gontor Ponorogo, Vol V, Desember 1989.
8. Hidayatullah, Benarkah Ummat Kristen Dizhalimi SKB?, Edisi Januari 2005.
9. Jurnal Islamia, Vol III, No 3, 2008.
10. Journal Reform Review, Vol 1, April-Juni 2007
11. Indonesia, Laporan Kebebasan Beragama Internasional 2006, Biro Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Perburuhan.
12. INTIM-Jurnal STT Intim Makassar, Edisi No.5 Semester Ganjil 2003.
13. Jurnal STT Intim Makassar, Edisi no.5 2003

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدمة.....	٧-١
التمهيد.....	١٣-٨

الفصل الأول: التنصير في إندونيسيا وموقف النصارى من البانتشاسيلا. وميثاق جاكرتا.

المبحث الأول: لحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا

المطلب الأول: لحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا قبل الاستقلال.....	٢٧-١٦
تمهيد:.....	١٩-١٦
التنصير في عهد الاستعمار البرتغالي.....	٢٢-٢٠
التنصير في عهد الاستعمار الهولندي.....	٢٦-٢٣
المطلب الثاني: لحة تاريخية عن حركة التنصير في إندونيسيا بعد الاستقلال..	٣٠-٢٧

المبحث الثاني: آثار التنصير في إندونيسيا (فكريا وسياسيا)

المطلب الأول: تأثير التنصير على الحياة الفكرية في إندونيسيا ٣٧-٣١

المطلب الثاني: آثار التنصير في الحياة السياسية الإندونيسية ٤٦-٣٨

المبحث الثالث: موقفه النصارى من البانتشاسيلا وميثاق جاكرتا ٥٥-٤٧

الفصل الثاني: الدعوة الإسلامية في إندونيسيا بين تحقيق النهضة ومواجهة التنصير

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في إندونيسيا

المطلب الأول: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية في عهد الاستعمار ٦٦-٥٦

تمهيد ٥٩-٥٨

دخول الإسلام إلى إندونيسيا ٦٢-٦٠

موقف الاستعمار الهولندي من الإسلام ٦٦-٦٣

المسلمون الإندونيسيون تحت الاستعمار الياباني ٦٩-٦٧

المطلب الثاني: لمحة تاريخية عن الدعوة الإسلامية بعد الاستقلال ٨٧-٧٠

الدعوة الإسلامية تحت حكم سوكارنو (النظام القديم) ٧٥-٧٠

الدعوة الإسلامية تحت حكم سوهارتو (النظام الجديد) ٨١-٧٦

الدعوة الإسلامية في عصر الإصلاح ٨٥-٨٢

المبحث الثاني: الدعوة الإسلامية في إندونيسيا بين تحقيق البصنة ومواجهة التنصير

- المطلب الأول: دور العلماء والمؤسسات الإسلامية في مواجهة التنصير
في المجال التعليمي ٩٠-٨٦
- المطلب الثاني: دور العلماء المسلمين السياسى في مواجهة التنصير
في المجال السياسى ٩٣-٩١

المبحث الثالث: المخروجات الدعوية الإسلامية للنموض بالمجتمع الإندونيسى .

- المطلب الأول: المجلس الأعلى الإندونيسى للدعوة الإسلامية (DDII) ٩٨-٩٥
- المطلب الثاني: مجلس العلماء الإندونيسى (MUI) ١٠٢-٩٩
- المطلب الثالث: اتحاد المثقفين المسلمين الإندونيسى (ICMI) ١٠٦-١٠٣

الفصل الثالث: البانتشاسيلا وقضايا المجتمع الإندونيسى

تمهيد ١٠٨

المبحث الأول: موقف الحكومة من التنصير والدعوة الإسلامية

- المطلب الأول: موقف الحكومة من نشر الدين ١١٤-١٠٩
- المطلب الثاني: موقف الحكومة من بناء المعابد الدينية ١١٨-١١٥

المبحث الثاني: الأديان المعترضة بها الحكومة وتخير المعترضة ١٢١-١١٩

- الخاتمة: أهم النتائج ١٢٤-١٢٣
- فهرس المصادر والمراجع ١٣٣-١٢٦
- فهرس الموضوعات ١٣٧-١٣٥