حوارُ الأديانِ
وأَثرُه على التعايشِ السلمِي
«ماليزيا نموذجًا»

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

ثروت، محمد
حوارُ الأديانِ وأثره على التعايش السلمي «ماليزيا نموذجًا»
نيوبوك للنشرِ والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789779960210
رقم الإيداع: 20330/2019
1 ـ الديانات المقارنة 2 ـ الصراع الثقافى
أ ـ العنوان

دار النشـــر: نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: حوارُ الأديانِ وأثره على التعايش السلمي «ماليزيا نموذجًا»
الـكـاتـب: محمد ثروت
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: 2020

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطنى ـ حدائق القبة ـ القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

محمد ثروت

حــوارُ الأديــانِ
وأَثرُه على التعايُشِ السَلمِي
«ماليزيا نموذجًا»

تقديم

أ. د يوسف عامر
نائب رئيس جامعة الأزهر

أ. د هدى درويش
أستاذ الأديان المقارنة بجامعة الزقازيق

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

المحتويات

تقديم ٩

مقـــدمـــة ١٧

الفصل الأول: الحوار الدينى: معناه، جذوره، شروطه، محاوره ٢٣

تمهيد ٢٥

أولًا: مفاهيم الحوار لغة واصطلاحًا ومعرفةً اجتماعية ٢٦

أنواع الدين ٣٠

ثانيًا: النشأة التاريخية والدينية والثقافية للحوار ٣١

ثالثًا: المفاهيم المؤسسة للحوار ٥٢

رابعًا: طرق الحوار الدينى ومحاوره ٦٣

ضوابط حوار الأديان ٧٧

خامسًا: سياقات الحوار فى مجتمعات شرق آسيا ٧٨

الفصل الثانى: تجربة التعايش والتعددية فى ماليزيا ٨٥

تمهيد ٨٧

أولًا: الخريطة العرقية والسوسيولوجية ٨٨

ثانيًا: السكان غير الأصليين للبلاد ٩٢
الموقع الإستراتيجي ١٠٢
الموارد الطبيعية والاقتصادية ١٠٣
ثانيًا: مفاهيم التعددية والوحدة الوطنية فى ماليزيا ١١٠
واقع التعددية والتعايش فى المجتمع الماليزى ١١٦
الفصل الثالث: تاريخ الصراع العرقى والدينى بماليزيا ١٢١
تمهيد ١٢٣
أولًا: أهم المشكلات العرقية التى مرت بها ماليزيا ١٢٤
ثانيًا: إشكاليات حوار الأديان فى ماليزيا ١٢٧
ثالثًا: نماذج من حوار الأديان ١٣٠
الفصل الرابع: جهود الدولة فى التعايش وحوار الأديان ١٣٧
تمهيد ١٣٩
أولًا: جهود تنكو عبد الرحمن فى الإصلاح المدنى التعددى ١٤٠
ثانيًا: رؤية مهاتير محمد للحوار الديني ١٥٨
تعليمه وحياته العملية ١٥٩
التعددية الدينية والتعايش فى فكر مهاتير محمد ١٦٠
مفهوم الحوار فى فكر مهاتير محمد ١٦١
التحديات التى واجهت حوار الأديان (١٩٨٠-٢٠٠٣) ١٦٣
١ ـ ترسيخ مبادئ المواطنة وذلك من خلال ١٦٥
ثالثًا: سياسات الدولة التنموية والتعليمية فى ترسيخ الحوار ١٦٩
خاتمة ١٧٧

المـراجــع ١٨١
أولًا: المصادر والمراجع العربية ١٨١
ثانيًا: المراجع الأجنبية ١٨٧

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن التعايش السلمى الذى تنشده كثير من الدول لا يتوقف على حوار الأديان فقط، وإنما يتوقف على الفهم الصحيح للهدف السامى الذى خلق الله من أجله الناس جميعًا، إلا وهو العبادة، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، وحيث إن العبادة ليست مقتصرة على الشعائر التى يؤديها العبد، فإننى أرى أن التعايش السلمى مع الآخر من العبادة، والاختلاف طبيعة فى الخلق الذى خلقه الله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:١٣].

فالتعارف من العبادة، ولا تتحقق هذه العبادة إلا بالتعايش السلمى بين كافة البشر.

وثمة عوامل أخرى تحقق التعايش السلمى لا تقل أهمية عن حوار الأديان، منها:

١ ـ القيادة الحكيمة التى تستوعب كل الأطياف.

٢ ـ تعظيم دور المرأة فى المجتمع وتدريبها على تربية الأبناء تربية بعيدة عن التعصب.

٣ ـ صياغة مناهج تعليمية، ترسخ قيم التعايش السلمى بين الجميع.

٤ ـ توجيه طاقات الشباب توجيهًا إيجابيًّا لوأد المشكلات التى قد تطرأ بين الأطراف المختلفة.

٥ ـ الاستفادة من وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعى الحديثة فى تغذية العقول بما يشجع على التنمية، وتبنى الأفكار البناءة.

٦ ـ منح الحرية الدينية للجميع، قال الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون:٦].

٧ ـ الفهم والوعى الحقيقى لمقاصد الدين يعنى التشارك بين المختلفين معًا لبناء الأوطان، ولا يقوم البناء على أرضية ضعيفة هشة.

٨ ـ اعتراف كل طرف بالآخر واحترامه.

أما هذه الدراسة فتسعى إلى فهم القواعد العقدية السامية للأديان، ودورها فى ترسيخ التعايش السلمى تطبيقًا على النموذج الماليزى، وقد سلطت الضوء على ضرورة العمل على المشتركات بين الأديان والتعايش، لحفظ السلام والأمن المجتمعى وتحقيق المصالح المشركة لخدمة الإنسانية جمعاء، واهتمت بخطورة غياب الحوار الصادق الذى يدرس أبعاد الحوار الدينى من مختلف زواياه التاريخية والفلسفية والدينية.. إلخ؛ لمعرفة أسباب ربط أى دين بالصراع والنزاع.

وتأتى أهمية هذه الدراسة فى كونها تعالج قضية الحوار بين الأديان، بالقضاء على ظاهرتى التشدد الدينى وممارسة العنف باسم الدين، والبحث عن حلول لسلبيات العولمة من صراعات وحروب غير بريئة من قبل القوى العظمى المهيمنة على العالم، وقد أشارت الدراسة إلى أن الحوار فى الإسلام يأتى لتبيان الحق وإقراره؛ فالله -عز وجل- حاور الملائكة، وحاور سيدنا إبراهيم عليه السلام، كما كان هناك حوار مع إبليس، ولو أراد الله أن يقضى أى شيء بقوته وقدرته لفعل، لكن الله عز وجل يعلمنا أنه على الرغم من أنه سبحانه وتعالى يملك القوة والقدرة على إنفاذ ما يريد إلا أنه يحثنا على الحوار مع المختلفين معنا؛ ليعلمنا أهمية نشر السلام والحوار بين الجميع، خاصة مع من نختلف معه فى الدين.

وكما تناولت الدراسة الحوار فى القرآن الكريم، تناولت أيضًا الحوار فى السنة

النبوية، ممثلة على ذلك بالمعاهدات السياسية التى عقدها النبى ﷺ فى المدينة المنورة بين المسلمين واليهود ...

واهتمت الدراسة بنشأة حوار الأديان منذ الحوار الأول عام ١٨٩٣ فى شيكاغو الذى جاء بعنوان «**البرلمان العالمى للأديان**» وانتهاء بوثيقة الأخوة الإنسانية عام ٢٠١٩ م.

وتضمنت الدراسة أهمية تعريف التفاهم والاحترام المتبادل بين الأديان، وذلك بتثقيف الناس بالمشتركات التى تجمع الأديان العالمية توحيدية وغير توحيدية، كما بينت أهمية القضاء على الجهل والتمييز والتعصب الطائفى للحد من الصراعات فى المجتمعات الإنسانية، والعمل على التعاون من أجل إقرار الأخلاق المشتركة بين الأديان، ومنها القضاء على الفقر، والالتزام بكل ما يحقق كرامة الإنسان وحقوقه، ومواجهة الانحلال الأخلاقى أينما وجد.

وعلى الرغم من وجود أكثر من ٢٠٠ عرقية فى ماليزيا ـ حسب الإحصاء الماليزى لعام ٢٠١٠م ـ بالإضافة إلى عشرات الديانات الرسمية والشعبية المحلية هناك، وأن الديانات الرئيسة هناك هى الإسلام، والهندوسية، والبوذية، والمسيحية، إلا أن مفهوم الحوار يتحقق مفهوم الحوار فى ماليزيا بين كل الأديان بشكل يومى فى الحى والمجتمع والمدرسة والجامعة...

وأشارت الدراسة إلى أنواع الحوار، مثل: (حوار الحياة، وحوار التعاون..) لكن «حوار الحياة» يدل على تفاعل اجتماعى غير رسمى على مستوى القاعدة الشعبية بين الأفراد أو فى المجتمع، كما فى المعاملات التجارية، والاحتفالات والنظام التعليمى الذى يشجع على التعددية، والزواج المختلط بين المختلفين فى الثقافات والديانات.

ونجح الحوار فى ماليزيا مع وجود مشكلات عرقية، مثل صراع الملايو والصينيين فى ١٣ مايو ١٩٦٩م، الذى أسفر عن مصرع ٢٠٠ شخص أكثرهم من الصينيين، وكان هذا الصراع نتيجة للتفاوت الكبير فى مستوى المعيشة؛ لتحكم الصينيين فى اقتصاد البلاد وتجارتها على العكس من الملايو الذين كانوا يشتكون من انتشار الفقر وتدنى مستويات المعيشة.

ولفتت الدراسة الانتباه إلى دور الشباب فى صنع الحوار، فهم عصب كل أمة، وكان لهم دور كبير فى الحوار فى ماليزيا.

وكان من مبادئ الحوار فى ماليزيا:

- أن الدين مسألة شخصية بين المواطن والله.
- تحديد مفهوم الأمة ينبغى ألا يبنى على الدين فقط.
- رفض مفهوم الثقافة المهيمنة.
- وقف الاستقطاب العنصرى.

إن الاعتراف بالواقع هو أساس الحوار، فنجد تنكو عبد الرحمن قد تغير موقفه من الصينيين الماليزيين واعتبرهم من الأمة الجديدة بعد الاستقلال، بعدما كان رافضًا لهذه الفكرة من قبل.

القيادة الحكيمة لأى دولة هى التى تستوعب جميع الأطياف فيها، واتسم نظام إدارة البلاد فى عهد تنكو عبد الرحمن بـ «**نظام إدارة الاختلاف**» الذى يهتم باحترام حقوق الأقليات فى البلاد، وقام بتحقيق الوحدة فى البلاد من خلال التعددية.

تنمية الثقة المتبادلة بين جميع الأطراف للقضاء على الشائعات: فأكثر المخاطر التى تعرضت لها ماليزيا وتتعرض لها أغلب الدول فهى «**الشائعات**»، التى كانت من الأسباب التى أضرت وحدة الماليزيين فى نهاية عهد تنكو عبد الرحمن، وهذه الشائعات يمكن أن تضر بأى مجتمع.

النمو الاقتصادي: فمهاتير محمد رأى أن أى بلد لا يتحقق نموه الاقتصادى إلا من خلال مشاركة مكوناته كافة.

التوافقات السياسية وحدها لا تكفي: إن الدرس الذى استفادت منه الدولة الماليزية فى مرحلة ما بعد تنكو عبد الرحمن، هو أن معالجة القضايا والمشاكل بين الأعراق والطوائف الدينية المختلفة، لا تتم بالتوافقات السياسية فقط، مالم يتم توفير شبكة أمان لكافة فئات المجتمع، وعلى ضمان حرياتها وحقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتحقيق عدالة اجتماعية تراعى الأوزان الديموغرافية لفئات المجتمع،

دون أن تهضم حقوق الأقليات، كما تركز على المصالح المشتركة، وهى معادلة قائمة على أن يتنازل الجميع عن بعض ما يرونه حقوقا لهم، فى سبيل تحقيق مكاسب أكبر مرتبطة بالاستقرار السياسى والشراكة فى بناء الدولة وفى مشاريع التنمية.

التربية على الحوار: رأى مهاتير محمد أن النهضة فى ماليزيا لا تتحقق إلا عن طريق التربية على الحوار واحترام التنوع الثقافى وصونه باعتباره سبيلا للتعاون بين البشر، كما يرى أن التعددية الدينية نعمة وليست نقمة.

التدابير التى اتخذها مهاتير محمد ويمكن أن يحتذى بها للحد من عوائق الحوار:

١ ـ تشكيل لجان لدارسة المشاكل التى تتعرض لها البلاد، ومقترحات حل هذه المشاكل.

٢ ـ منح الحرية الدينية عن طريق المساواة بين جميع الديانات والطوائف.

٣ ـ المساواة بين الجميع أمام القضاء.

٤ ـ ترسيخ مبادئ المواطنة (الشفافية، منح فرص الوظائف للجميع، منح المساعدات للجميع دون استثناء).

٥ ـ مواجهة الأصولية المتطرفة، عن طريق مواجهة التشدد الدينى بسياسات تعليمية وإعلامية وجلسات حوار مثمر، واستخدام تشريعات صارمة.

سياسة ماليزيا التنموية والتعليمية فى ترسيخ الحوار.

١ ـ كرست ماليزيا المخصصات المالية الأكبر للتعليم، الذى يشجع على التنمية فى كافة المجالات.

٢ ـ استخدام منهج دراسى موحد فى جميع المدارس.

وخلصت الدراسة إلى أن المجتمعات التى ليس بها حوار تعيش حالة متصاعدة من العنف والتوترات الطائفية.

هذا وقد تنوعت مصادر هذا البحث بين القديم والحديث منها واتسمت الاستفادة من هذه المراجع بالعمق واقتباس ما يخدم فكرة البحث.

وإننى إذ أقدم هذا العمل النافع، فإننى أدعو الله عز وجل أن يجعله فى ميزان حسنات الباحث وكل من شارك فيه، والله من وراء القصد وهو يهدى إلى سواء السبيل.

أ. د يوسف السيد عامر

نائب رئيس جامعة الأزهر

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد..

نظرا لما يمر به عالم اليوم من صراعات حادة ومجادلات هدامة، تتداخل فيها أمور الدين فى السياسة، وتنفصل عنها معايير القيم الأخلاقية والسلوك المستقيم، وما يجرى من أحداث إرهابية متطرفة جسيمة، فإن ذلك يستوجب النظر لتقديم نظام سلوكى حوارى يرقى بالمجتمع يقوم على أسس من الاحترام المتبادل والتسامح والموضوعية، ويساعد على فتح المجال واسعًا أمام تفاهم المجتمعات، ويؤدى إلى تقارب الثقافات، وتلاقح الحضارات، وهو ما نصطلح عليه بالتفاعل الحضارى فى مواجهة تحديات العصر ومشاكله. فالتفاعل والتلاقى بين الشعوب هما المعبر للتقدم والرقى، والمؤدى إلى التواصل والتآلف، والإنسان على اختلاف ألوانه وانتماءاته العرقية والدينية واللغوية والثقافية، فى حاجة دائمة إلى التواصل مع نوعه.

وليس المقصود بالحوار الدينى التنازل عن معتقد أو دين، ولا هو قضية سياسية أو مصالح دنيوية يراد تمريرها بهذا المصطلح، كما أنه ليس دعوة لإعلاء دين على آخر، بل هو بيان لاشتراك الأديان السماوية فى المبادئ والقيم الإيمانية والأخلاقية التى تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له. ويدخل ضمن هذا المفهوم، التكليف الإلهى لبنى آدم بعمارة الأرض، وصنع الحضارة، باعتباره موجهًا للناس جميعًا وليس لفئة دون أخرى، والهدف المشترك والأساس للجميع هو تحقيق السلام والأمان فى العالم.

وحقيقة الأمر فإن كل أمة من الأمم كان لها إسهاماتها الكبيرة فى إثراء التنوع

الثقافى عبر العصور، وكانت كل أمة مكملة لغيرها، وكل تراث حضارى مهما كان تنوعه أو اختلافه فهو ناشئ بفعل التأثير والتأثر، ويقع تحت مضمون الأخذ والعطاء.

فالحضارة هى حالة للعقل البشرى تتوافق مع تطلعاته لحياة إنسانية تتطور من مرحلة لأخرى. والتحاور بين أفراد البشرية يمثل النّقطة الحاسمة التى تحدد مسار الحضارة أى قدرتها على فهم الاستمرارية الضرورية للتراث، مع إمكانية تغيير التاريخ.

وهذا الكتاب يعد خطوة هامة فى بيان أهمية الحوار الدينى العالمى، وترسيخ مبدأ أن السنة الكونية تفرض التعددية والاعتراف بها، وأن الخصوصيات والثوابت الدينية لا تمنع التقارب والتفاعل، وأن شرط ازدهار حضارة على أخرى يكمن فى قدرتها على الاعتراف بالثقافات الأخرى، وأن الاعتراف بالتعددية يعد أمرا حتميا فلا توجد بلد من بلدان العالم إلا ويعيش على أرضها أجناس ينتمون إلى أديان مختلفة وتتفرع كل ديانة إلى فرق ومذاهب.

ومما زاد من أهمية هذا الكتاب اتخاذه نموذجا هاما من نماذج التعايش هو دولة ماليزيا ذات الموقع الإستراتيجى الحيوى الذى يربط بين شرق آسيا وغربها، والتى استطاعت الانطلاق من مبدأ التعددية والتعايش إلى آفاق بعيدة من التقدم التكنولوجى والاقتصادى والفكرى والإنسانى.

فقد صال مؤلف الكتاب وجال ممسكا بأطراف الموضوع وموضحا جهود النخبة السياسية الماليزية فى التعايش وحوار الأديان حتى أصبحت واحدة من أهم دول العالم استقرارا وتقدما.

ولا شك أن دراسة حالة ماليزيا تقدم خدمة جليلة للشعوب الباحثة عن التعايش والتقدم فى عالم أنهكته الاختلافات وملأته أفكار التطرف والإرهاب، ولقد آن الأوان للانطلاق نحو فتح أبواب وسبل جديدة للوفاق والتفاهم والاحترام بين شعوب العالم، وفتح باب الحوار البناء بين الأديان والمذاهب، ومن ثم فتح الآفاق والقلوب والأرواح نحو حياة أفضل تبغى التحالف الخلاق لتكوين حضارات إنسانية ناهضة.

أ. د. هدى درويش
أستاذ ورئيس قسم الأديان المقارنة
جامعة الزقازيق

مقـــدمـــة

اكتسبت مسألة الحوار بين الأديان أهميةً فى عالمنا اليوم، ذلك بسبب الصراعات والتوترات التى خلفتها ظاهرتا الإرهاب والتطرف الدينى من جهة، والإسلامُوفوبيا من جهة أخرى.

وأصبح البحث عن المشتركات بين الأديان والثقافات المختلفة ضرورةً، لحفظ السلام والأمن المجتمعيين، وتحقيق المصالح المشتركة لخدمة الإنسانية جمعاء.

ومن يتفحص الحالة الراهنة للحوار بين الأديان فى العالم يجدَّه متراوحًا بين ثلاثة مساراتٍ رئيسةٍ:

أولها: الحوار المسيحى الإسلامى.

ثانيها: الحوار الداخلى أى داخل الدين الواحد، المسيحى المسيحى والإسلامى الإسلامى.

ثالثها: حوار بين أهل الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية، المسيحية والإسلام).

فيما لاحظ الباحثُ من مسار الدراسة غياب حوار صادق وعميق متعدد الأطراف يشمل جميع الديانات بلا استثناءٍ، ويدرس أبعاد الحوار الدينى من مختلف زواياه التاريخية والفلسفية والدينية والانثربولوجية... إلخ، ويقدم رؤية نقديةً تتلَّمس الأسباب الكامنة وراء ربط الدين ـ أى دين ـ بالصراع والنزاع، وكيفية توظيف الدين كعامل مهم للحوار والتعايش والتسامح بين الأديان، وليس كأداة للصراع والنزاع.

وهو ما عبر عنه عالم اللاهوت الكاثوليكى الألمانى هانز كونج فى كتابه «مشروع

من أجل أخلاقيات عالمية»، قائلًا: «لن يكون هناك سلام بين الأمم مالم يكن هناك سلام بين الأديان».

وتشير بعض الدراسات والبحوث الاجتماعية، ومنها دراسة بلقاسم سلاطنية (٢٠١٢) «إلى أنَّ المجتمعات، التى ليس بها حوار تعيش حالة متصاعدة من العنف والتوترات الطائفية، والتى صنف بعضها على أساسٍ دينى وعرقيٍّ، وآخرها أحداث دولة ميانمار (بورما سابقًا) والعنف الدائر هناك ضد أقلية الروهينجا المسلمة فى ولاية راخين، وما نتج عنه من نزوح آلاف الأشخاص وتشريدهم من أوطانهم وديارهم، وتسبب فى مشكلات لجيرانهم، بل امتدت آثار ذلك العنف إلى تهديد السلم والأمن العالمى، ونقل المشكلات لدول الجوار، لرفض أطراف الأزمة كل الجهود الدولية للحوار والتعايش السلمى.

فى مقابل ذلك، قدمت دولة ماليزيا نموذجًا عمليًا لمجتمع تعددى يقوم على الحوار الحقيقى بين أهل الديانات والعقائد المختلقة. هو حوار أساسه الفهم المتبادل والتعايش السلمى، متجنبًا الصراع والإساءات.

لذلك، صنفت تقاريرُ الأمم المتحدة الدورية، ومنها تقرير الأمين العام للأمم المتحدة رقم ١٥٦٤٣٢ بتاريخ ٢٢ مارس ٢٠١٢ ماليزيا بأنها بلد متعدد الأعراق والديانات والثقافات، وأن دعم الوحدة بين التعددية والترويج لماليزيا واحدة بين السكان هو رؤية عظيمة، ليس فقط للماليزيين ولكن للمنطقة برمتها، وهذا بالضبط ما تحاول أن تفعله الأمم المتحدة فى أنحاء العالم.

ووصفت المنظمة العالمية ماليزيا، بأنَّها نموذج مصغر لآسيا، ويرجع ذلك بحسب مهاتير محمد، رئيس الحكومة الماليزية الحالى، إلى أنَّ تسامح الكل تجاه ثقافة الآخر أدى إلى أن تصبح ماليزيا آمنة ومستقرة، وكل هذا الاختلاف داخل الأمة الماليزية جعلها تمثل آسيا بحق.

وقامت الدولة الماليزية على مبدأ التعددية، وهناك نصوص قاطعة وصريحة فى الدستور الاتحادى الماليزى الصادر لسنة ١٩٥٧ وتعديلاته، حيث تنص المادة الثالثة على: «أنَّ الإسلام هو دين الاتحاد، مع ضمان ممارسة الأديان الأخرى بسلام

وتآلف، فى أى جزء من الاتحاد»، كما تنص المادة الثامنة على أنَّ «الجميع متساوون أمام القانون ولهم الحق فى الحماية المتساوية التى يوفرها القانون».

أما المادة الحادية عشر من الدستور الماليزى الاتحادى، فقد نصت على: «حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر لأصحاب الديانات المختلفة، وحرمت الاعتداء على تلك الحرية، وأصبح حق الإيمان بالدين الذى يختاره الإنسان لنفسه حقًا أساسيًا يُطبق فى البلاد، بنص المادة الدستورية، التى تنص على أنَّ: " لكل فرد الحق فى اعتناق وممارسة ديانته، ويحق له نشرها استنادًا إلى البند الذى يقول: "لا يجوز إجبار أى شخص على دفع أية ضريبة تخصص، جميع أو بعض عوائدها لأغراض ديانة أخرى، تختلف عن ديانة هذا الشخص».

ولكلِّ جماعة دينية الحق فيما يلى:

أ ـ إدارة شؤونها الدينية الخاصة بها.

ب ـ تأسيس ورعاية مؤسسات لأهداف دينية أو خيرية.

ج ـ شراء وامتلاك ملكية والاحتفاظ بها وإدارتها بموجب القانون بموجب قانون الولايات.

وتعتبر ماليزيا إحدى دول جنوب شرق آسيا، ومن أهم البلدان، التى أطلق عليها مجموعة النمور الآسيوية، لما شهدته اقتصادياتها من نمو متسارع، وتبلغ مساحتها (٣٠٠ ألف كم)، كما يبلغ عدد سكانها، (٢٥) مليون نسمة، وهى مكونة من جزئين رئيسين، أحدهما: يسمى الملايو (ماليزيا الغربية)، والآخر: يسمى (بورينو) أو ماليزيا الشرقية، واستقلت عن بريطانيا فى ٣١ أغسطس ١٩٥٧م، ونظام الحكم فيها برلمانى ملكى، على الطريقة البريطانية أى ملك يملك ولا يحكم.

وينقسم سكان ماليزيا إلى ثلاث مجموعات رئيسة هى: (الملايويون، والصينيون، والهنود). حيث اكتسبت أهمية كبيرة على مر العصور، بسبب موقعها الاستراتيجى المهم، الذى يربط شرق آسيا وغربها، مما جعلها محطة عبور واستقرار للكثير من القوميات والتجار، بسبب أراضيها الخصبة الغنية بالثروات الطبيعية، وازدهار مراكزها التجارية.

وتكمن المشكلةُ، فى أنَّ مفهوم الحوار الدينى أو حوار الأديان، يتم تناوله فى كثير من الأحيان من خلال منظور أحادى استاتيكى لا يأخذ الآخر بعين الاعتبار. فهو إمَّا حوار مسيحى ـ إسلامى حصرًا أو بين الديانات التوحيدية فقط، وليس من خلال منظور متكامل، وفى إطار التفاعل بين الثقافات والأديان العالمية.

ولذلك، تسعى الدراسة إلى فهم القواعد المقصدية السامية للأديان، ودورها فى ترسيخ التعايش السلمى، تطبيقًا على النموذج الماليزى.

وفى فصول الكتاب نعالج قضية الحوار بين الأديان فى ظل تحديات عصرنا الحالى الجسيمة، وفى مقدمتها ظاهرتا التشدد الدينى وممارسات العنف باسم الدين. بالإضافة إلى محاولة البحث عن حلول لسلبيات العولمة من صراعاتٍ وحروبٍ غير بريئة من قبل القوى العظمى المهيمنة على العالم، تحت ذريعة التدخل الإنسانى، وما صاحب ذلك من أزمات اقتصادية واجتماعية وأخلاقية وبيئية تبرز فيها الحاجة إلى:

- معرفة أسس الحوار الدينى الجاد، المبنى على قواعد مشتركة، منها: البحث عن الهوية الإنسانية الذاتية، وسبل التعايش فى البيئة متعددة الأعراق والديانات.
- التعرف على التطبيق العملى لقضايا الحوار بين أهل الأديان فى مجتمع آسيوى، مثل المجتمع الماليزى.
- مناقشة كيفية التعامل مع المشاكل الناجمة عن التعددية، وأثرها على التعايش، والتجارب الناجحة فى إدارة مجتمعات تعددية، وهو ما نحن فى حاجة ماسة إليه فى كثير من بلادنا الإسلامية، فمن خلال معرفة التجارب الناجحة فى تحقيق الوحدة الوطنية فى ظل التعددية، يمكن أن تكون ذات فائدة للمجتمعات، التى ليس بها حوار أديان وتوجد فيها قوانين تخص الأقليات.
- عرض وتحليل تجربة نخب سياسية، استطاعت تحقيق الاستقرار السياسى والتنمية الاقتصادية، وحولت التنوع والتعدد والاختلاف إلى حالة تنافس إيجابى، يعود بالفائدة على جميع المكونات الطائفية والعرقية.
- إبراز دور النخب السياسية فى تحقيق إدارة رشيدة للتنوع الثقافى والعرقى، ورسم سياسة للتعايش بدلًا من التنافر، وهو ما نحتاجه فى دول إسلاميةٍ فيها قدر

كبير من التشابه مع ظروف ماليزيا، من ناحية التكوين الإثنى والقومى والثقافى، وكيف تستطيع تحويل التنوع والتعدد من حالة سلبية إلى حالة إيجابية.

ولهذا أعتقد أنَّ هذه الدراسة ذات فائدة فى هذا المجال، لرصد وتحليل دور حوار الأديان فى التعايش السلمى بين الطوائف والقوميات المتعددة.

الفصل الأول

الحوار الدينى: معناه، جذوره، شروطه، محاوره

تمهيد

إنَّ تحديد المصطلحات والمفاهيم يحدد مسار البحث وموضوعه، خاصة مع شيوع وتداول مصطلحات الحوار، وحوار الأديان، والحوار الدينى وحوار أهل الأديان، بشكل أفقدها المعانى، والأبعاد الكامنة من وراء مفهوم الحوار بشكل عام، والحوار الدينى بشكلٍّ خاص، فأصبح مصطلح الحوار ضربًا من المودات الثقافية. ليس هذا فقط بل جرى تسطيحه، سواء فى المنتديات أو اللقاءات والمؤتمرات، التى تقام تحت لافتة الحوار أو حوار الأديان. فهناك حاجة ماسة إلى إرجاع هذا المصطلح إلى معناه الأصلى الحقيقى العميق.

ومما لاشك فيه أنَّ قضية المصطلح تكاد تكون من أدق القضايا فى عصرنا، فالمصطلح كما هو معروف مفتاح العلم والثقافة، وبدون القدرة على استيعاب المصطلحات وتوليدها وفهمها، لا يمكن استقرار علـم ولا فـهم.. وكل دراسة جادة لابد لها أن تبدأ من المداخل اللغوية والاصطلاحية، لتحديد المفاهيم والمحاور، التى ستقوم حولها.

لذلك، يركز هذا الفصل على دلالات مصطلح الحوار اللغوية، وبيان المقاربات الدينية والجذور الفلسفية والمعرفية والأنثربولوجية والتاريخية للحوار، وبيان مفاهيم حوار الأديـان والمصطلحات المرتبطة بالحوار، وأسس وضوابط وقضايا وإشكاليات الحوار الدينى، وصولًا للغاية القصوى من الحوار، وأبعاده واستراتيجيته المستدامة.

وفى سياق موضوع البحث، كانَ لابد من التعريف بالحالة الآسيوية للحوار، ثقافةً وقيمًا وتجاربة حية نابضة لممارسات حوارية تفاعلية فى بعض دول جنوب شرق

آسيا، ذلك أنه لا فصل بين الإطار النظرى والتطبيق، أو بين التنظير والواقع العملى، وإلاَّ تحول البحث العلمى إلى أُطر جامدة لا تقدم حلولًا لمشكلات المجتمع.

أولًا: مفاهيم الحوار لغة واصطلاحًا ومعرفةً اجتماعية

أ ـ الحوار لغة:

الأصل اللغوى لكلمة «حوار»، فى لغة الملايو أى اللغة الرسمية الماليزية هو «Dialog»، وتعنى الكلمة «المحادثة»؛ المحادثة فى التمثيل، قصة أو أيًا كانت من أشكال الكلام وتبادل الأفكار والمناقشات والمفاوضات، بين اثنين أو المزيد من الأطراف حول قضية بطريقة مفتوحة.

وهى فى الأساس ترجمة لكلمة «Dialogue»، المستعملة فى شتى اللغات الغربية، وهذه الكلمة بدورها مشتقة من الكلمة اليونانية «διάλογος»، التى لها دلالات عديدة، فالمعنى الأول والحرفى للكلمة اليونانية مشتق من كلمتين هما «διά»، بمعنى بين، و«λογος» بمعنى كلمة، فمعناها كلمة بين طرفين أو واسطة بينهما، وهكذا اتخذت هذه الكلمة معنى عاما للتعبير عن الكلام، الذى يدور بين طرفين أو أكثر[1].

أما القواميس والمعاجم الغربية فتستعمل الكلمة بنفس المعنى الأصلى للكلمة اليونانية. خاصة، أن معناها أصبح منتشرا فى الآداب العالمية، ومن أشهر الأمثلة فى هذا المجال المحاورات «Dialogues» للفيلسوف اليونانى أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، وأما اللغة العربية فقد تضمنت ثلاث موسوعات لغوية مهمة، هى: لسان العرب، القاموس المحيط وتاج العروس، معنى كلمة حوار، أى الحاء، الواو، الراء لها ثلاثة أصول: أحدها لون، والآخر الرجوع، والثالث أنْ يدور الشيء دورًا.

فالأصل الأول لكلمة الحوار: شدة بياض العين فى شدة سوادها، والأصل الثانى: الحوار هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يُقال: حارَ إلى الشيء، وعنه

(1) Lisa Schirch and David Campet, The Little Book of Dialogue for Difficult Subjects, Good Books Publications, (November 25, 2007). PP 9 -15.

حورًا ومحارًا ومحاورة: رجع عنه وإليه، وفى الحديث من دعا رجلًا بالكفر وليس كذلك حار عليه، أى رجع إليه ما نسب إليه، والمحاورة مراجعة المنطق، والكلام فى المخاطبة[1].

قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (الكهف من الآية: ٣٧).

أى وهو يراجعه الكلام ويجادل[2] وأيضًا من معانى الحوار فى اللغة: مراجعة الكلام وتداوله، والمحاورة: المجادلة، والتحاور: والتجاوب، وهم يتحاورون أى يتراجعون الكلام، ومنه قولهم: لم يحر جوابا، أى: لم يرد ولم يرجع الجواب، فمرجع الحوار للتخاطب والكلام المتبادل بين إثنين فأكثر.

وعلى هذا جاء استعماله فى القرآن الكريم، فقال الراغب الأصفهانى: المحاورة والحوار: المراجعة فى الكلام، ومنه التحاور، قال الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِى إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا. إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة الآية)[3].

ب ـ الحوار اصطلاحًا:

جاءت المفاهيم المعرفية للحوار مطابقةً لمفاهيمه فى اللغات المختلفة بما فيها اللغة العربية، فالحوار بمعنى تساوى المتحاورين فى تداول المقولات (تعريف الطاهر بن عاشور). معنى هذا: أن مضمون المفهوم يستمد من التنوع، فهو إقرار تام بحق الآخر فى عرض قضاياه، ومعانيه التى يجعلها بإزاء ألفاظه بنفس القدر من الحق مع الطرف الآخر، وهو ماتفيدنا به المادة اللغوية: (الرد، الجواب، مراجعة النطق، مراجعة الكلام)[4].

ـ الحوار بمعنى إعطاء الطرف الآخر أو المقابل الحق فى طرح مقولاته، ومعنى

(١) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع، دار لسان العرب، القاهرة، ص٢١٧.
(٢) ابن منظور، لسان العرب، ص ٢١٧.
(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، الجزء الثانى، دار الجيل، بيروت ١٩٩٩، ص١١.
(٤) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثانى عشر، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤، ص٢٦٠.

هذا: أن الطرف الآخر المقابل غير ملزم بتبنى مقولات الطرف الأول، بل هو حر فى عرض مقولاته من غير قهر ولا جبر (السؤال، الاستنطاق).

ـ الحوار معناه حرية القول من غير إكراه: وهو العمود الفقرى لثقافة التنوع (المجاوبة، المخاطبة)، وكذلك: الإقبال على الآخر وعدم إجباره على القول، عدم رجوع الخبر فالسكوت أحيانا جواب بل هو أبلغ من الجواب.

والتحاور: التجاوب، لذلك كان لا مندوحة فى الحوار من متكلم ومخاطب، ولابد فيه من مراجعة الكلام وتبادله وتداوله. وغاية الحوار: توليد الأفكار الجديدة فى ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفى هذا التجارب توضيح للمعانى وإغناء للمفاهيم يفيضان إلى تقدم الفكر[1].

خُلاصة القول، إنَّ الحوار يخلُّو من معنى الخصومة، ويغلُب عليه الكلام المتبادل بين طرفين، وفى جوٍ لايخلو من الحميمية والوئام، وهو مايعنى سيادة الطابع الإيجابى فى فاعلية الحوار، فى حين تهيمن دلالة الخصومة على مفهوم الجدال، وهو مايعنى سيادة الطابع السلبى، الشىء الذى يعكس على نحو من الأنحاء جوا من التوتر والحدة وغياب الوئام والانسجام.

٢ ـ مفهوم الدين.

١ ـ الدين لغة:

فى اللغة العربية يتحدد الدين كالتالى: الدين مفرد وجمعه أديان، يقول ابن فارس الدال والياء والنون أصل واحد، إليه ترجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل. وله معانى متعددة فى اللغة منها الملة، ومعنى دين الله، ملة الله التى اختصها، والدين فى القاموس الغربى Religion مشتق من Religar أى الربط من الواجب تجاه بعض الممارسات، أما الأصل اليونانى لكلمة دين Dogma، بمعنى المعتقد وهو من الفعل Dokeo، أى يفكر ومنها Dogmatikos، أى صاحب عقيدة، وكان موضوع لوم من الشكاك، فالدوجما إذن هو الملتزم بمبدأ وضد الشك.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

ومنذ القرن الرابع الميلادى، أطلقت الكنيسة لفظ «دوجما» على مجموعة القرارات الصادرة تعن المجمع المسكونى الكنسى، التى يلتزم بها المؤمن، ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر آخر غير عقل المؤمن.

والدين عند الرازى، هو: الجزاء والمكافأة، يقال دانه يدينه دينًا، أى جازاه ويقال كما تدين تدان، أى كما تجازى تجازى بفعلك، وبحسب ما عملت. وقال تعالى: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ (الصافات/ ٥٣)، لمدينون أى لمجزيون، محاسبون، ومن صفاته تعالى الديان[١].

إذن الدين من الدأب والعادة، كما يقال مازال ذاك دينه أى دأبه وعادته». ومنه الطاعة والتعبد: من دنته ودنت له. ومنها الذل ودانه دينًا أى أذله واستعبده.

بنا على ذلك فقد لاحظت أنَّ المعاجم اللغوية لا تأتى بمفهوم دقيق لكلمة الدين، وإنما بينت الوجوه المشتعبه لمعانى هذه الكلمة.

٢ ـ الدين اصطلاحًا:

ثمة معانى اصطلاحية كثير للدين لكن أبرزها ورد عند مالك بن نبى حين يقول: «ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته،كما تحكم الجاذبية المادة،وتتحكم فى تطورها. والدين على هذا يبدو وكأنه مطبوع فى النظام الكونى، قانونا خاصا بالفكر الذى يطوف فى مدارات مختلفة. من الإسلام الموحد إلى أحد الوثنيات البدائية. فهو قانون من قوانين الله عز وجل التى فطرت عليها النفس الإنسانية»[٢].

وهذا يعنى أن الدين أمر فطرى فى الإنسان لايفارقه أوحى به الله قبل خلق آدم، منذ عالم الذر، كما أنه من حيث التجربة التاريخية، فإن البشرية لاتنفك عن التدين منذ فجر التاريخ إلى اليوم.

أما الدين عند محمد عبد الله دراز: هو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار،و لها تصرف وتدبير للشؤون التى تعنى الإنسان، اعتقاد

---

(١) الرازى، معجم مقاييس اللغة الجزء الثانى، ترجمة: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩، ص ١١٩.

(٢) مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت ١٩٨٤ ص ٦٩.

من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات الاسمية فى رغبة ورهبة، وفى خضوع وتمجيد[1].

والدين عند أمانويل كانط: «هو معرفة الواجبات علمًا، باعتبارها أوامر إلهية». أما هيجل فيرى الدين «هو الروح واعيا جوهره، وهو ارتفاع الروح من المتناهى إلى اللامتناهى».

وعند أندريه لالاند: «الدين مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين، بأداء بعض العبادات المنظمة، وباعتماد بعض الصيغ بالاعتقاد فى قيمة مطلقة، لايمكن وضع شىء آخر فى كف ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه بتنصيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذا ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة، وإما وحيدة وهى الله»[2].

وعند ايرك فروم: الدين أى مذهب للفكر والعمل، تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطار للتوجيه وموضوعات للعبادة».

ومن الواضح، أن المعنيين اللغوى والاصطلاحى يلتقيان عند ثلاثة مفاهيم للدين، وهى: الإيمان والمعتقد والسلطة الروحية.

أنواع الدين

يظهر تاريخ الدين أنَّ الإله هو الموضوع الرئيسى للأديان بصفة عامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية، التى لا تعتقد فى الألوهية، وتصور الألوهية يختلف فى أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك، التى تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، بل أن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة.

ويمكن تصنيف أديان العالم طبقا لمواقفها من الألوهية، ورؤيتها للإنسان والكون والحياة، كالتالى:

---

(١) محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ص ص ٢٨، ٢٩.

(٢) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثالث، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عوديات، بيروت ١٩٩٦، ص ١٢٠٣.

ـ أديان غير توحيدية: تؤمن بتعدد الآلهة، حيث أن الإنسان البدائى لم يكن يفكر فى التفسير النظرى للظاهرة الكونية، ولم يكن مشغولًا بالتفسير العقلى لأعمال الطبيعة، لمعرفة العلل الحقيقية التى تقف وراءها، ومن أمثلة تلك الديانات غير التوحيدية، ديانات مصر القديمة.

ـ أديان التسلل الهرمى: تؤمن بتسلل الآلهة منطقيًا، أى أنَّها متعددة الآلهة، لكنها تخضعها للإله الأكبر، فهى أديان مشركة تميل إلى التوحيد، ومنها ديانات الإغريق القديمة، التى تجعل فوق الآلهة رب الأرباب زيوس.

ـ أديان التوحيد: اليهودية والمسيحية والإسلام، ويطلق عليها الديانات الإبراهيمية، نسبة إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام، وتقوم الرؤية الإسلامية على أن أصل الدين واحد، وأصل شرائع الأنبياء واحدة، أوحى الله بها إليهم، ودعا سابقهم ولاحقهم إليها.

ـ الدين الطبيعى: تعبير فى القرن الثامن عشر لاعتقاد فى وجود الله وخلود الروح، دون الاعتقاد فى الوحى والنبوة. وهذا الدين لم يوجد فى الحياة العملية، بمعنى لم يكن له مريدون وأتباع، أى أنه لم يكن له وجود، سوى بالكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة[1].

ثانيًا: النشأة التاريخية والدينية والثقافية للحوار

فى نشأته التاريخية كان الحوار مطلبًا إنسانيًا نبيلًا، دعت إليه جميع الأديان والحضارات والثقافات، باعتباره من أكثر المفاهيم رقيًا فى التعامل بين بنى البشر، وهو الموجة المشتركة للخطاب الإنسانى بين المختلفين، لكونه يؤدى إلى التناغم والتناسق والتآلف بين أفراد المجتمع.

ومن يتتبع النشأة التاريخية والفلسفية والثقافية والدينية للحوار يجد أنَّ علوم التاريخ والفلسفة والكلام والانثربولوجيا وغيرها من العلوم الاجتماعية تلتقى فى

(١) محمد مرزوق موسى أبو حسين، المؤثرات الدينية فى الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت، ص ١٨.

هدف واحد، وهو: أن الحوار ركيزة أساسية فى البحث عن الحقيقة وتجنب الوهم والظن، كما يرتبط الحوار بالتفكير العقلى الفلسفى. والفعل الحوارى فى الأديان هدفه التسامح، فى مقابل العنف والتشدد، واللين والتساهل، فى مقابل الجمود العقائدى والمذهبى.

واللافت للنظر، أنَّ غالبية الكتابات العربية، التى تعرضت للحوار الدينى، سلطت الأضواء على جانب واحد هو النشأة الدينية للحوار، مستندة للتراث الإسلامى فقط، دون الولوج لنصوص أخرى من الفكر الإنسانى، الحافل بنماذج ثرية من أدبيات الحوار، لا تقتصر على الديانات والمذاهب المكتوبة فحسب، بل نراها فى التراث الشفوى لعدد كبير من شعوب آسيا، حتى أنَّ أرنولد توينبى (ت ١٩٧٥) تنبه إلى ملاحظة مهمة فى سياق الحوار متعدد الأطراف وهى: «أنه برغم قصور الأديان البدائية، إذا نظر إليها نظرة روحية أسمى، إلا أنها تمتلك ميزة تتجلى فى اعتناقها مبدأ «عش ودَّع الآخر يعش».

وتعتبر الفترة من القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن السابع الميلادى بالنسبة إلى توينبى عصر التنوير والتقدم الروحى، وهى الفترة التى بدأت بالأنبياء اليهود ثم بعثة المسيح عليه السلام وانتهت بمحمد ﷺ، ويدخل أيضًا ضمن هذه الفترة ملهمى ديانات أخرى، مثل: كونفوشيوس وبوذا[1].

١ ـ الحوار فى العصور اليونانية القديمة:

ترجع جذور الحوار الحضارى ـ كما يرى جورج سارتون (ت ١٩٥٦)، إلى الفترة من ٤٠٠ إلى ٤٥٠ قبل الميلاد، وهى تمثل عصر أفلاطون، ثم يليه عصر أرسطو فاقليدس، فارخميدس، مشيرًا إلى تلاقح الحضارات الغربية والشرقية، عندما تأثر فلاسفة اليونان بالحضارتين المصرية القديمة والهندية، كما ارتقى مفهوم المدينة اليونانية بالاحتكاك بالشرق فى آسيا الصغرى، عبر مستعمرة ايونيا، وهذا دليل على أن حوار الحضارات قديم النشأة، وليس وليد عصرنا الحاضر.

---

(١) أرنولد توينبى، التحديات الكبرى، الحياة والدين والدولة، ترجمة محمود منقذ الهاشمى، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٩، ص ٣٥.

فالحوار فى عصر أفلاطون (٤٢٧ق.م ـ ٣٤٧ ق.م) كان أمرًا واضحًا، حيث كانت معظم كتابات أفلاطون ـ فيلسوف اليونان الأشهر فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ـ عبارة عن محاورات، وهى الإطار، الذى وضع فيه أفلاطون أفكاره عن جمهوريته أو مدينته الفاضلة فى كتابه «الجمهورية»، وبطلها المعلم سقراط (ت ٤٦٩ ق.م ـ ٣٩٩ ق.م)، الذى كان يمثل أفلاطون نفسه، وفى هذه الحوارات يسأل الناس سقراط عن أشياء يدعون معرفتها ويدعى سقراط الجهل بها.

واعتبر جوستاين غاردر أنَّ أسلوب الحوار عند سقراط هو الطريقة الفعالة لتوليد المعرفة، فيما يُسمى بـ«سخرية سقراط»، حيث يكمُن سر الفعالية الحوارية لدى سقراط فى أنه لم يكن يحاول تعليم الناس، بل على العكس، كان يعطى الانطباع بأنه يريد أن يتعلم من محدثه، ولم يكن يفرض رأيه على محاوريه، بل على العكس كان يناقش ويجادل، وهو ما يعنى أنَّ بإمكان كل الناس التوصل إلى الحقائق الفلسفية، إذا قبلوا أن يستعملوا عقولهم، فعندما يبدأ الإنسان بالتفكير، يجد أجوبته داخل نفسه.

وتعرض أفلاطون فى محاوراته إلى الدين بقوله: «إنَّ الإشهار بالعدالة يؤدى بأصحابها إلى الفوز برضا الآلهة، ونيلهم سعادات لاتوصف، تسبغها على الناس». ويقول أيضًا: «إن مخادعة الآلهة والتغلب عليها مستحيلان»، و«أن الشعب لايكون قويًا ما لم يؤمن بالله، وهو إله حى يستطيع أن يحرك الخوف فى القلوب، التى استولت عليها الأنانية الفردية، ويحملها على الاعتدال فى نهمها وشرهها، وبعض السيطرة على عواطفها»، كما طرح أسئلة عن القداسة والمجهول والعبادة[1].

أما الحوار فى فلسفة أرسطو، فقد جاء متأثرًا بأفكار عصره وحواراته. وإذا كان أرسطو جاء بعد معلمه أفلاطون فرغم ذلك سماه الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم ابن رشد بـ«المعلم الأول»، لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القول إلى الفعل، وهو معلم الإسكندر الأكبر.

وتأثر أرسطو بأستاذه أفلاطون فى كتاباته الأولى، حيث قام باتباع الأسلوب نفسه، الذى انتهجه معلمه، والذى كان قائمًا على الحوار، ولكن هذا الأسلوب لم

(١) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، الدار العربية للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٦.

يستمر لفترة طويلة، حيث تخلى عنه واعتمد فى أسلوب كتابته على العرض التحليلى لأفكاره، وترك آثارا مهمة فى النقاش حول مفاهيم المواطنة، وعلاقة المواطن بالدولة والدستور كعقد اجتماعى.

وأدخل فيلسوف آخر صديق لأرسطو هو كليستينس (حوالى ٥٠٨ ق.م) إصلاحات فلسفية تضاف لتراكمات الحوار الإنسانى، حيث نجح فى علاج إشكاليات مهمة، وهى: كيف يمكن ابتكار نظام يسمح بتوحيد الجماعات الإنسانية، التى تفرّقها أوضاع اجتماعية وعائلية وجغرافية ودينية متباينة؟، وما الوسيلة لانتزاع الأفراد من ولاءاتهم القديمة والتقليدية، وربطهم بمدينة متجانسة يتساوى مواطنوها ويسهمون جماعيًا فى إدارة الشأن العام؟ وكان الحل فى بناء مؤسسات ديموقراطية يُغنى عملها المنتظم عن اللجوء إلى عبقريّة فذّة كلما تأزمت أوضاع المدينة، فلم يعد تنظيم المدينة نتيجة الانتماء إلى عشائر، بل غدا نتيجة للتوزّع على أماكن متعددة، فالقبائل والوحدات الإدارية وقائع ترتسم على خريطة. وفى وسط هذه الخريطة تقع المدينة حيث تتمثل جميع القبائل. وفى وسط المدينة تقوم الأغورا (أى الساحة العامة)، حيث يجتمع ممثلو القبائل، وحيث يبحثون ويقررون سياسة المدينة، ولهذا المركز مغزى سياسى لا دينى، فهو نتيجة اختيار بشريّ. وتتعادل جميع أقسام المدينة وتتساوى فى بعدها منه.

ولم تعد الكهنوتية نفسها تقتصر على بعض العشائر، بل أمسى الكاهن موظفًا يُختار من الجسم المدنى وهكذا[1].

٢ ـ الحوار فى الكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية.

١ ـ الحوار فى الكونفوشيوسية:

أثرت الكونفوشيوسية تأثيرًا بالغًا فى حياة الناس من شعوب الصين وشرق آسيا وجنوب شرقها، ولا تزال حتى يومنا الحاضر، وجُمع تراث الحكيم كونفوشيوس (ت ٤٤٩ ق.م)، الذى تنسب إليه تلك الديانة الوضعية، فى كتاب باسم (الحوار) لأنَّ نصوصه على شكل محاورات بينه وبين تلامذته، واعتبر كتابًا مقدسًا لدى أتباع

(١) عزة أحمد صيام، تاريخ الفكر الاجتماعى، مطبوعات جامعة بنها، ٢٠١٢ ص ٦٦.

الكونفوشيوسية، لأنَّ فيه أسلوب حياة وأفكار وفلسفة الأخلاق، وسياسة وثقافة نابضة، ومن بين النصوص الحوارية: «سأل ذى قونغ، قائلا: هل هناك نصيحة يمكن السير على نهجها مدى الحياة؟».

قال كونفوشيوس: «قد تكون هى التسامح، وألا ترضى لغيرك ما لا ترضاه لنفسك». وسأله أحد تلاميذه: «ما حكمك على شخص يحبه كل أفراد القرية؟». فأجاب: «ليس هذا بكاف للحكم عليه». وسأله مرة أخرى عن رأيه فى شخص يكرهه كل أفراد القرية، فأجاب: «ليس هذا بكاف للحكم عليه».

وتضمنت الأسفار الخمسة المقدسة من تراث الكونفوشيوسية الكثير من الحوارات، ففى سفر الوثائق أقدم الأسفار المقدسة نجد مواعظ تعليمية فى شكل حوارات، ومنها نصائح الملك الحكيم «شون» إلى خليفته وولى عهده «يو»، وهو يعظه بالأخلاق والفضائل، قائلًا: «تعال يا يو واسمع، فعندما يحيط بنا الطوفان الكبير ابتلاءً محذورًا، قد وفيت بوعدك لخدمة الشعوب، ونجحت فى رسالتك لترويض الطوفان، فلا أحد أفضل منك فى ذلك قط، وأحسنت فى إدارة شؤون الدولة بجد واجتهاد، وعففت فى عيالة معيشة أسرتك بكد وتقشف، ولم تفتخر بمكانتك العالية، ولا تتكبر من فضائلك الحميدة... إلخ»[1].

٢ ـ الحوار عند الهندوسية:

يعتبر كتاب الباجافاد جيتا (الكتاب الهندى المقدس)، بمثابة حوار متصل ومتواصل بين سرى كريشنا (الإله كريشنا) وبطل الباندافا ارجونا، وهذه الحوارات فى صورة ٦٩٢ مقطعًا شعريًا، وتقع فى ثمانية عشر فصلًا.

وانطلاقا من العقيدة الهندوسية، فإن سرى كريشنا تجسد بهيئة الإله فيشنو، وهو عادة ما يفعل ذلك، عندما يصيب ميزان العدالة الاختلال، فيعود إلى الأرض من حين لآخر ليملأها عدلًا، بعد أن تكون ملئت ظلمًا وجورًا، وهذه الحوارية الطويلة المسماة الباجافادجيتا، تعبر عن فلسفة كريشنا وتطبيقاتها فى الذات والحياة، وتضاف

(١) ليو جون تيان وآخرون، محاورات كونفوشيوس، ترجمة: محسن فرجانى، المجلس القومى للترجمة، ٢٠٠٠ ص ٣٦.

لكنوز الفكر الإنسانى، ويطلق على الباجافاد جيتا أيضا إنجيل الهند، لأنه أصبح من حق العامة أداء القسم عليه أمام المحاكم الهندية، وقبل نحو مائتى وثلاثين عامًا، كان يطلب من الهندوسى أداء القسم أمام المحكمة بلمس ثلاثة أشياء مقدسة، وهى الرجفيدا وماء نهر الكنج وورقة نبات اللوتس.

وطُرح أنذاك سؤال مهم: هل يجوز لأى شخصٍ أن يمس الرجفيدا النص الهندوسى المعصوم، أم أن ذلك حكرا على الكهنة فقط؟ وكان الجواب: أن ذلك لا يجوز أبدًا.

من هنا اجتمع رجال الدين والعلماء الهندوس، للتفكير بكتاب مقدس آخر يحل محل الرجفيدا، فتم استخلاص الجيتا من المهابهارتا (الملحمة الكبرى)، وفرزها فى كتاب مستقل بعد أن كانت تحتل الفصول (٢٣-٤٩)، وتدور حول الفلسفة الهندوسية والموقف إزاء الوجود برمته، وكيفية التصرف فى المواقف المختلفة.

ومن تلك الحورات: «تحدث الرب قائلًا: من هو عادل بين أصدقائه وأعدائه، ومتساو فى السمعة واللاسمعة، فى البرد والحر، فى الألم والسعادة وحر من الارتباطات، ومن يتساوى عنده التوبيخ والمديح، صامت حول ما سيأتى دونما دار، ثابت فى أحكامه، متكرس، ذلك هو حبيبى» (الفصل الثانى عشر ١٨، ١٩)[١].

٣ـ الحوار فى البوذية:

تضمنت تعاليم سيد هارتا غوتاما الملقب بـ «بوذا» مؤسس الديانة البوذية، مجموعة من الحوارات، قام بتحقيقها عالم الأديان الألمانى كونراد مايريغ، وتسمى أحاديث بوذا التعليمية «سوترا»، وفى أحد مقاطع الأمباشتاسوترا، وهو الحديث الذى يجادل فيه بوذا مع براهمان شاب يدعى أمباشتا، وهو شاب متغطرس أمره معلمه بالذهاب إلى بوذا وتقول الرواية الصينية: «اعتلى أمباشتا مركبته الفاخرة، وعند شروق الشمس انطلق من القرية على رأس خمسمائة من التلاميذ البراهمة، واتجه نحو غابة ايكاننغالا، ولما وصل نزل من المركبة، وذهب سيرًا على قدميه إلى

(١) شاكونتالا راو شاسرى، الباجافادجيتا، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، سوريا، ١٩٩٣، ص ص ٧ـ٨.

المغبوط. فعندما كان يجلس بوذا كان أمباشتا يقف، وعندما يقف بوذا كان الشاب يجلس، وفى هذه الأثناء كان البراهمة الشبان يتناقشون فى موضوعات فلسفية.

وقال بوذا للشاب: هل تناقشت مرة مع براهمة متقدمين فى السن، محترمين بنفس هذه الطريقة؟، قال الشاب: ماذا تعنى بقولك هذا؟ قال بوذا عندما أجلس تقوم، وعندما أقف تجلس، وفى هذا الوقت تتناقشان أحدكما مع الآخر، عندما تتناقشان أنت ومعلمك حول الدارما هل تتصرفان بهذه الطريقة؟ ويرد الشاب وهكذا يظل الحوار فى صورة مجادلة بين بوذا والشاب حول الطبقات الأربع فى الهندوسية، باعتبار أنَّ البوذية كانت حركة إصلاح للهندوسية البراهمية، التى كانت سائدة فى شمال الهند. وانتقلت البوذية إلى آنحاء آسيا الصين والتبت وسيرلانكا ثم كوريا واليابان وماليزيا ودول أخرى[1].

٣ ـ الحوار فى الديانات التوحيدية.

١ ـ الحوار فى اليهودية:

لاجدال فى أنَّ الأديان التوحيدية، وفى طليعتها الديانة اليهودية، خدمت قضية تقدم الإنسان، بأن عرفته على الله تعالى، عندما قدمت دستورا يتمثل فى الوصايا العشر، تلك القوانين التى أمر الله نبيه موسى عليه السلام فى حوارهما على جبل الشريعة بسيناء، عقب خروج بنى إسرائيل من مصر، بأن يبلغها لبنى إسرائيل.

وتتناول الوصايا الأربعة الأولى العلاقة مع الله والوصايا الستة الأخرى العلاقة بين البشر بعضهم البعض، وذكرها الكتاب المقدس فى سفر الخروج ٢٠:١-١٧، وسفر التثنية ٥:٦-٢١ ومن أهم ما جاء فى تلك الوصايا، التى تتصل بعلاقة الإنسان بالآخر:

لا تَقْتُلْ»: هذه الوصية تحذر ضد القتل المتعمد لأى إنسان آخر.

لا تَسْرِقْ»: هذه وصية ضد أخذ أى شيء من أى شخص بدون معرفته.

لا تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةَ زُورٍ: هذه وصية ضد الشهادة الزور والكذب.

(١) كامل محمد عويضة، بوذا والفلسفة البوذية، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص ١٤٣.

لا تَشْتَهِ بَيْتَ قَرِيبِكَ. لا تَشْتَهِ امْرَاةَ قَرِيبِكَ وَلا عَبْدَهُ وَلا امَتَهُ وَلا ثَوْرَهُ وَلا حِمَارَهُ وَلا شَيْئا مِمَّا لِقَرِيبِكَ»: هذه الوصية ضد إشتهاء أى شيء ليس ملك لك. فالشهوة يمكن أن تؤدى إلى أشياء، مثل: القتل، والزنى، والسرقة. وان كان هناك شيء لا يحق علينا أن نفعله فمن الخطأ أن نشتهيه[1].

وقد ورد فى الكتاب المقدس من أسفار العهد القديم، عدة نصوص توضح مفهوم الحوار مع الآخر والتسامح الإنسانى، ومنها على سبيل المثال:

«كُلُّ مَا تَكْرَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ غَيْرُكَ بِكَ فَإِيَّاكَ أَنْ تَفْعَلَهُ أَنْتَ بِغَيْرِكَ.» (طو ٤: ١٦).

«فَتَنَسَّمَ الرَّبُّ رَائِحَةَ الرِّضَا. وَقَالَ الرَّبُّ فِى قَلْبِهِ: «لاَ أَعُودُ أَلْعَنُ الأَرْضَ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ الإِنْسَانِ، لأَنَّ تَصَوُّرَ قَلْبِ الإِنْسَانِ شِرِّيرٌ مُنْذُ حَدَاثَتِهِ. وَلاَ أَعُودُ أَيْضًا أُمِيتُ كُلَّ حَيٍّ كَمَا فَعَلْتُ» (تك ٨: ٢١)

«قَالَ أَبْرَامُ لِلُوطٍ: «لاَ تَكُنْ مُخَاصَمَةٌ بَيْنِى وَبَيْنَكَ، وَبَيْنَ رُعَاتِى وَرُعَاتِكَ، لأَنَّنَا نَحْنُ أَخَوَانِ». (تك ١٣: ٨)

«لاَ تَنْتَقِمْ وَلاَ تَحْقِدْ عَلَى أَبْنَاءِ شَعْبِكَ، بَلْ تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ « (سفر اللاويين ١٩: ١٨

«لا تُبْغِضْ أَخَاكَ فِى قَلْبِكَ. إِنْذَارًا تُنْذِرُ صَاحِبَكَ وَلا تَحْمِلْ لأَجْلِهِ خَطِيَّةً» (لاويين ١٩: ١٧).

«أَيُّهَا الإِخْوَةُ، إِنِ انْسَبَقَ إِنْسَانٌ فَأُخِذَ فِى زَلَّةٍ مَا، فَأَصْلِحُوا أَنْتُمُ الرُّوحَانِيِّينَ مِثْلَ هَذَا بِرُوحِ الْوَدَاعَةِ، نَاظِرًا إِلَى نَفْسِكَ لِئَلاَّ تُجَرَّبَ أَنْتَ» (غلاطية ٦:١).

٢ ـ الحوار فى المسيحية:

تضمنت النصوص المسيحية ذكرا لمفهوم الحوار فى العهد الجديد أكثر من مرة، فنجد ما جاء فى رسائل بولس إلى أهل كولوسى: «لِيَكُنْ كَلاَمُكُمْ كُلَّ حِينٍ بِنِعْمَةٍ، مُصْلَحًا بِمِلْحٍ، لِتَعْلَمُوا كَيْفَ يَجِبُ أَنْ تُجَاوِبُوا كُلَّ وَاحِدٍ». (كو ٤: ٦)

(١) انظر: جمال البنا، المسيحية واليهودية فى الإسلام، حوار بين الأديان، مقالة منشورة فى مجلة أدب ونقد، القاهرة المجلد الثالث والعشرون، عدد ٢٦٥ لسنة ٢٠٠٦، ص ص٨٥ ـ ٩٨.

وهذا يعنى أن هناك سؤالًا ولا بد أن يجاب عليه فينتج عنه حوار ناجح، وكذلك ما كتبه بولس إلى تيموثاوس: «لاَ يَسْتَهِنْ أَحَدٌ بِحَدَاثَتِكَ، بَلْ كُنْ قُدْوَةً لِلْمُؤْمِنِينَ فِي الْكَلاَمِ، فِي التَّصَرُّفِ، فِي الْمَحَبَّةِ، فِي الرُّوحِ، فِي الإِيمَانِ، فِي الطَّهَارَةِ». (١ تى ٤: ١٢)، كما ورد فى الرسالة الثانية لتيموثاوس: «وَالْمُبَاحَثَاتُ الْغَبِيَّةُ وَالسَّخِيفَةُ اجْتَنِبْهَا، عَالِمًا أَنَّهَا تُوَلِّدُ خُصُومَاتٍ،» (٢ تى ٢: ٢٣).

وتدل هذه الفقرات على أهمية الحوار مع الآخر فى المسيحية، وما يتضمنه من أسلوب وآداب وضوابط فى التعامل بين المؤمنين وغيرهم، وضرورة التحلى بالصدق والإخلاص والمحبة، ونبذ التعصب فى الرأى والفجر فى الخصومة. وقد تضمنت الكثير من نصوص المسيحية الحث على التسامح الدينى، والتساهل مع الآخر ومنها على سبيل المثال قول يسوع:

«وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الآخَرَ أَيْضًا». (مت ٥: ٣٩)[١].

ويشير الكاردينال برغوليو (البابا فرنسيس فيما بعد) فى حديث له مع الرابى أبراهام سكوردا، الحوار ينبع من موقف الاحترام للأشخاص الآخرين، فيكون فى القلب مجال لمواقف الآخر وأرائه مقترحاته، علينا أن نقدم حرارة إنسانية». وهو فى ذلك يستلهم القاعدة الذهبية للسماحة المسيحية، كما وردت فى إنجيل متى: «فَكُلُّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَهُ النَّاسُ لَكُم، إِفْعَلُوهُ لَهُم أَنْتُم أَيْضًا. فذلك هو الشريعة والأَنْبِيَاء» (متى ٧/ ١٢)[٢].

٣ ـ الحوار فى الإسلام:

إن قراءة النصوص الإسلامية وعلى رأسها القرآن الكريم، تشير إلى أنَّ الله ذاته اتخذ الحوار سبيلا ومنهجًا، سواء فى الحوار بين ذاته العلية وبين خلقه من الملائكة، الشيطان، البشر، الأنبياء، أو بين الرسل والأنبياء والبشر على مدار الزمان، بهدف حل الإشكالات والاختلافات.

---

(١) هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ترجمة عادل خورى، ـ برلين ٢٠١٥، ص ١٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص١٨١.

وحاور الله الملائكة والناس وحتى الشيطان، مع وضوح قوته وقدرته على أن يجعل كل شيء يمضى كما يريد، ولكنه يريد أن يعلم الناس فيما يعلمهم، أن يلجأوا إلى الحوار والمحاورة، قبل لجوئهم إلى القوة، مهما ملكوا من وسائل القوة، ومهما كان خلاف مخالفيهم، وكأنه سبحانه يقول: هل تملكون القوة أكثر مما أملك، ومع ذلك فإنى أتخذ من الحوار سبيلًا إلى تبيان الحق وإقراره، وهل تبلغ مخالفة مخالفيكم ما بلغه خلاف إبليس إياى، ومع ذلك اتخذت الحوار والمحاوره معه سبيلًا»[1].

أ ـ الحوار فى القرآن:

امتاز الحوارُ فى القرآن الكريم بعدة خصائص وهى:

١ ـ التنوع: تنوعت أساليب الحوار القرآنى، وتباينت اختلافاته فلم يقتصر على شؤون العقيدة، بل امتد إلى مختلف جوانب الحياة فنراه يناقش قضية العدل والإصلاح: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّى أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود ٨٤).

ونجد حوارا فى السياسة بين الملكة بلقيس ملكة سبأ وقومها: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ». وكذلك حوار الغنى والفقير فى قوله تعالى: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا» (الكهف ٣٢).

٢ ـ الدعوة إلى الاعتماد على العقل: يعول القرآن على العقل فى المحاورة، والدعوة إلى إعماله، فى سبيل الوصول إلى الحقائق الإيمانية. مثلًا فى قصة أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِى الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (البقرة ٢٦٠).

٣ ـ إنصاف الخصم: نبَّه القرآن الكريم المؤمنين إلى ضرورة السير فى خطوط

(١) عبد الحليم حفنى، أسلوب المحاورة فى القرآن الكريم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص٢٩.

متوازية لا تتعارض ولا تتناقض أبدًا، وبعض هذه الخطوط يمثل حقوق المؤمنين، وبعضها يمثل حقوق خصوم المؤمنين وأعدائهم، والخصومة من المواقف، التى من شأنها أن تجعل المرء فى حالة انفعالية غير عادية، فهى تتجاوز الوضع العادى لنفسية صاحبها ويترتب على ذلك أن يكون حكمه على الأمور حينئذ متأثرًا بذلك الانفعال ولهذا يوجه القرآن الكريم المؤمنين إلى التزام العدل النفسى فى كل مواقف الانفعال، فهناك مؤمنين من أتباع الديانات الأخرى ويقصد بهم اليهود فى هذا السياق، أهل أمانة يؤدنوها ولا يخونها والبعض يخون الأمانة إلاَّ إذا طالبته وقيل لجأت للقضاء.

قال تعالى: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران ٧٥).

٤ ـ التأكيد على الهدف من الحوار: عُنى القرآن الكريم بضرورة إبراز الهدف من الحوار، إما أن يكون بانتهائه وتوافق المتحاورين ووجود قبول عقلى ورضاء نفسى، أو باستمرار الخصومة والعجز عن متابعة الحوار فى قصة ابراهيم والنمروذ، وذلك فى قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (البقرة ٢٥٨).

٥ ـ مراعاة المستوى العقلى والحضارى للآخر: اتسم منهج القرآن بمراعاة المستوى العقلى والحضارى للآخر، وتطوير العلاقة معه لأجل صالح الإنسانية، حتى ولو لم يؤمن هذا الآخر بما يدعوه إليه المسلم. بل وجه النبى محمد إلى ضرورة اللين والتساهل والتسامح حتى يؤتى الحوار ثمرته[1].

وكما ورد فى القرآن الكريم: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (من الآية ١٥٩ آل عمران).

(١) عبد الحليم الحفنى، أسلوب المحاورة فى القرآن الكريم، ص ص ٣٢، ٣٣.

ب ـ الحوار فى السنة النبوية:

اتبع الرسول محمد ﷺ منهج القرآن الكريم فى الحوار والتزم نفس اللغة التى تخاطب الناس فى رفق ولين ورحمة، مبتعدا عن كل ما ينفر الناس، متمسكا بكل ما يرغب الناس ويقربهم «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران ١٥٩).

ويشير الإمام أحمد الطيب إلى أن الحوار لم يكن مجرد نظرية تهيم فى الفراغ، بل نزلت إلى أرض الواقع وطبقها النبى، ومثلت حجر الزاوية فى بناء الحضارة الإسلامية، ومن مظاهر حوار الآخر والاعتراف به المعاهدات السياسية، التى عقدها النبى فى المدينة المنورة بين المسلمين واليهود، والتى صيغت فى شكل وثيقة سياسية، تعكس صورة من صور تسامح الإسلام واعترافه بالأديان الآخرى.

تنص وثيقة المدينة على موادعة اليهود واعتبارهم أمة مع المسلمين، جنبًا إلى جنب، ففى البند الخامس والعشرين من هذه الوثيقة يعلن النبى أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم إلا من ظلم نفسه وأثم، فإنه لايوتغ أى لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته».

وينص البند السابع والثلاثين من وثيقة المدينة، على «إن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»[١]. (كما تضمنت رسائل النبى محمد ﷺ إلى الملوك والزعماء فى داخل الجزيرة العربية وخارجها اختيار مبعوثيه وسفرائه بعناية تامة، وتوجيهه لهم باستخدام أساليب الخطاب المحققة للإقناع، والحرص على البساطة والوضوح وعدم التصنع[٢].

(١) أحمد محمد الطيب، الحوار مع الآخر، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، عدد ٤٠ لسنة ٢٠١٣، ص ص ٧٢٨، ٧٣٤.

(٢) سعيد مراد، الإسلام ولغة الحوار، تصدير عاطف العراقى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٠٢.

ج ـ الإسلام بين التأثير والتأثر فى الحوار الحضارى.

يعتبر عصر ازدهار الحضارة العربية فى الفترة من ٧٥٠ إلى ١١٠٠ ميلادية، إذ برز فيها علماء أسهموا فى الحضارة الإنسانية وتأثروا وأثروا فى الحضارة الأوروبية، ومنهم: ابن حيان، وابن الهيثم، وابن سينا، والخوارزمى، والرازى، والمسعودى، والبيرونى، كما أنجبت الحضارة الإسلامية عددً من الفلاسفة المسلمين، ومنهم ابن رشد، وابن طفيل، والفارابى، والكندى، وغيرهم من الذين تأثروا بترجماتهم للفكر اليونانى، والجدل السوفسطائى، وما يقابله من منطق أرسطو، وتضمنت مؤلفاتهم وتراثهم الفكرى وإنتاجهم العلمى تلاقحًا بين الشرق والغرب، ووضعا لقواعد الحوار مع الآخر، ومنها أن هدف الحوار الوصول للحقيقة والاجتهاد فى فهم الآخر من واقع مرجعياته الخاصة، وعدم التنكر له والاستفادة المتبادلة بين أطراف الحوار.

وتأثر الفيلسوف والطبيب اليهودى موسى بن ميمون بالحضارة الإسلامية ـ وتفاعل معها، وألف كتبه باللغتين العبرية والعربية، وأشهرها كتابه دلائل الحائرين، الذى تضمن حوارات مع تلميذه يوسف بن عقنين حول الفلسفة الإلهية بين العقل والوحى، وتأويل نصوص التوراة وحقيقة نبوة موسى عليه السلام، وبدا تأثره بعلم الكلام الإسلامى، مما جعل الشيخ مصطفى عبد الرازق يعتبره من الفلاسفة المسلمين[١].

وللتدليل على عمق الحوار الحضارى والثقافى، تجدر الإشارة إلى تأثر دانتى مؤلف الكوميديا الإلهية بالإسراء والمعراج فى التراث الإسلامى، وتأثر دانييل ديفو مؤلف رواية روبنسون كروز بقصة حى بن يقظان، كما أن المفكر المسيحى توما الاكوينى تأثر بقراءته لابن رشد.

٤ ـ نشأة حوار الأديان فى العصر الحديث:

شهدت الأزمنة الحديثة محاولات عديدة لتنظيم لقاءات بين أتباع الأديان فى العالم، فكان أول وأشهر لقاء بين أهل الأديان على مستوى العالم كله ذلك الذى عقد

(١) عبد الباسط أحمد حسن، دور موسى بن ميمون فى الديانة اليهودية، مجلة الجامعة العراقية، بغداد، العدد ٣٨/ ١ لسنة ٢٠١٧، ص ٣٤.

فى شيكاغو عام ١٨٩٣، تحت عنوان «البرلمان العالمى للأديان»، ففى ذلك اللقاء تقابل عدد كبير من ممثلى الأديان العالمية المختلفة، بقصد وضع كل مشارك فيه فى حالة مساواة مطلقة مع الآخرين، وفى تبادل حر غير مشروط بينهم كلهم، وفى الكلمة الافتتاحية للبرلمان أعرب ممثل الديانة البوذية «سوامى فيفيكناندا» عن رغبته فى أن يكون فى هذا اللقاء نهاية للتعصب الدينى، فالطائفية والتعصب طالما استحوذت على هذا العالم الجميل، وملأت الأرض عنفًا وخضبتها مرارًا وتكرارًا بدماء البشر، ودمرت حضارات ودفعت بشعوب بأكملها إلى اليأس.

وكان هذا بلا شك إحدى المحاولات الأولى لإجراء لقاء بين الأديان على قدم مساواة حقيقية، ووصف ماكس مولر، مؤسس علم دراسات مقارنة الأديان الحديث، هذا البرلمان العالمى للأديان، فى محاضرة ألقاها بأكسفورد عام ١٨٩٤ بأنه: «واحد من أهم الأحداث فى ذاكرة العالم.. فلم يكن المقصود بالاجتماع شرح تفاصيل دين جديد، ولكنه أوجد حقيقة ذات أهمية بالغة، ألا وهى أن هناك دينًا عالميًا قديمًا فعلًا، وأن أرفع الشخصيات وممثلى أديان العالم يمكن أن يلتقوا تجمعهم الأخوة المشتركة، وأنهم قادرون على الإصغاء باحترام لما يعرف به كل دين عن نفسه، بل ويمكنهم أن ينضموا إلى صلاة مشتركة»[١].

وفيما بعد أجريت محاولات أخرى عديدة، خصوصًا فيما بين الحربين العالميتين، بهدف جعل الدين أداة للسلام بين الشعوب، وكان هدف تلك المبادرات كما أوجزته يتلخص فى النقاط التالية:

ـ تعزيز التفاهم والاحترام المتبادل بين الأديان، من خلال تثقيف الناس بالمشتركات التى تجمع الأديان العالمية توحيدية وغير توحيدية.

ـ القضاء على الجهل والتحيز والتعصب الطائفى، للحد من الصراعات نتيجة تلك الظواهر السلبية فى المجتمعات الإنسانية.

ـ التعاون فى سبيل إقرار الاخلاق المشتركة بين الأديان، ومنها القضاء على

(١) سهيل بشروئى ومرداد مسعودى، تراثنا الروحى المشترك من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، دار الساقى، بيروت ٢٠١٢، ص ص ٢٩، ٤٠.

الفقر والالتزام بكرامة وحقوق الإنسان، ومواجهة الانحلال الأخلاقى فى بعض المجتمعات.

* وثيقة المجمع الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢ـ١٩٦٥): حيث اتجهت بعض الطوائف المسيحية الكبرى لإبراز فكرة التسامح مع الآخر فى اللاهوت المسيحى، فيما يعتبر وثيقة تاريخية فى سياق حوار الأديان، حين أعلنت الكنيسة الكاثوليكية فى مجمعها الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢-١٩٦٥) بيانًا فى سبع صفحات (Nostra Aetate) عبرت عن نظرة الكنيسة الكاثوليكية للأديان الأخرى غير المسيحية، بهدف تعزيز الوحدة والمحبة بين الناس لا بين الأمم، وفى المقدمة تؤكد الوثيقة على أن الوحدة بين الشعوب هى الأساس، وهى وحدة عضوية ومقياس لعلاقة الكنيسة بباقى الأديان، فالبشر عائلة واحدة تشعر بضرورة اتحادها، وعند حديثها عن الديانات غير المسيحية، تقول الوثيقة: إن الديانات الموجودة فى العالم كله تجتهد فى أن تجيب بطرق متنوعة عن قلق قلوب البشر، بعرضها السبل أى التعاليم وقواعد الحياة والطقوس المقدسة، والكنيسة لاترذل شيئا مما هو حق ومقدس فى هذه الديانات، مع أن هناك اختلافات أساسية فى معتقداتها ومعتقدات الديانات الأخرى، كما تتضمن الوثيقة أربع وثائق أساسية وهى:

١ ـ نص الدستور الرعوى: والذى يعبر عن رؤية الكنيسة للإنسان، وعلاقته مع الآخر، وكذلك علاقته بالجماعات البشرية والمجتمع، وعلاقة البشرية ببعضها ببعض.

٢ ـ النص الخاص بالحركة المسكونية: أى علاقة الكاثوليك بالمسيحيين الآخرين، والسعى نحو إعادة الوحدة بين المسيحيين.

٣ ـ علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالديانات غير المسيحية.

٤ ـ النص الخاص بالحرية الدينية[١].

(١) مجموعة من المؤلفين، أعمال ندوة واقع الحوار الإسلامى المسيحى بعد ٤٠ عامًا على إعلان مجمع الفاتيكان الثانى، معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية، جامعة القديس يوسف، بيروت٢١ ديسمبر ٢٠٠٦.

* التجمع العالمى للأديان والسلام كيوتو ١٩٧٠: فى عام ١٩٧٠ انعقد التجمع العالمى للأديان والسلام بمدينة كيوتو اليابانية، بحضور ممثلى الأديان العالمية، وهو التجمع، الذى أصبح قمة دورية، وصدر عن هذا التجمع إعلان كيوتو، الذى دعا الطوائف الدينية، بأن تلعب دورًا محوريًا فى تحديد ومواجهة العنف بكل أشكاله ومظاهره، وعدم استخدام الدين كذريعة ومبرر للعنف من قبل البعض، وهو ما وصفه التجمع بـ «خيانة الدين». وأوصى البيان الختامى للتجمع بمجموعة توصيات تعبر عن المشتركات بين الأديان، وتتمثل فى الآتى:

١ ـ قناعة بالوحدة الأساسية للأسرة الإنسانية، والمساواة والكرامة لكل أبناء البشر.

٢ ـ شعور بقدسية الإنسان الفرد وضميره.

٣ ـ شعور بقيمة المجتمع الإنسانى.

٤ ـ إدراك بأن القوة ليست على حق، وأن القوة الإنسانية ليست مكتفية ذاتية وغير مطلقة.

٥ ـ اعتقاد بأن المحبة والتعاطف ونكران الذات وقوة الإخلاص الذاتى وقوة الروح، هى فى نهاية المطاف أقوى من الكراهية والعداوة والمصلحة الذاتية.

٦ ـ شعور بالالتزام بالوقوف إلى جانب الفقراء والمظلومين، وضد الأغنياء والظالمين.

٧ ـ أمل وطيد بأن الخير سيسود فى النهاية[1].

* البيان البابوى الأول للحوار ١٩٧٩ (رسالة الفادي): أولى البابا يوحنا بولس الثانى، الذى تزعم رئاسة هرم الكنيسة الكاثوليكية، منذ عام ١٩٧٨، الحوار بين الأديان عناية فائقة، واعتبره من المهام الأساسية للكنيسة الكاثوليكية فى العالم، وفى عهده أنشأ الفاتيكان سكرتارية، من أجل العلاقات مع الأديان غير المسيحية،

(1) Cardinal Francis Arinze, Meeting Other Belivers, Sunday Visitor Inc., U.S., United States, 1998.P24.

سميت باسم المجلس البابوى (الحبري) للحوار بين الأديان، وكانت من قبل أمانة سر مصغرة، أسسها البابا بولس السادس.

فتطورت بمشورة عدد من الكاردينالات من كبار رجال الكنيسة الكاثوليكية فى العالم، لتصبح لجنة تصدر منشورات وكتيبات وتعقد اجتماعات مع ممثلى الأديان غير المسيحية. وأصدرت اللجنة كتيبات تعريفية لتبسيط وثيقة المجمع الفاتيكانى الثانى فى الحوار لعامة الناس، متضمنة إرشادات للحوار مع المسلمين والهندوس والبوذيين والديانات الإفريقية.

وفى إطار حث المنتسبين للكنيسة الكاثوليكية على الحوار بشكل عملى، أصدر البابا يوحنا بولس الثانى البيان البابوى الأول (رسالة الفادى أو فادى الإنسان)، من أهم ما قاله: «ما ذكرناه يجب علينا أن نطبقه، بأن نفعل لقاءاتنا مع ممثلى الأديان غير المسيحية، هذه النشاطات يعبر عنها من خلال الحوار والتواصل، والصلاة معًا، والبحث عن كنوز الروحانية الإنسانية، والتى نعلم جيدًا أن أتباع الديانات الأخرى يملكون منها الكثير»[1].

وملخص ما جاء فى رسالة الفادى يتضمن توجيهات لأتباع الكنيسة الكاثوليكية، ببدء حوار متواصل مع أتباع الديانات غير المسيحية، حول القيم المشتركة خارج حدود الكنيسة، منها مواجهة الانحلال الأخلاقى، ومواجهة الحروب والصراعات الدينية والعرقية، وحل المشكلات المجتمعية، التى تنشأ نتيجة تلك الصراعات الإثنية عن طريق الحوار.

*اتفاقية الفاتيكان ـ الأزهر ١٩٩٨: تعتبر اتفاقية الفاتيكان ـ الأزهر لحوار الأديان، التى وقعت فى ٢٨ مايو ١٩٩٨ أول اتفاقية رسمية لحوار الأديان، بين أكبر مؤسستين مسيحية إسلامية فى العالم، الفاتيكان رأس الكنيسة الكاثوليكية والأزهر الشريف أعلى مؤسسة للإسلام السنى، الاجتماعية.

وتمَّ توقيع الاتفاقية بين كلا من: الكاردينال أدنيزى رئيس المجلس الأسقفى لحوار

(١) توماس ميشيل اليسوعى، بناء ثقافة الحوار، ترجمة: محمد ناصر ضميرية، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٠، ص ١٨٠.

الأديان، والشيخ فوزى الزفاف، رئيس اللجنة الدائمة للحوار بين الأديان السماوية بالأزهر الشريف. وتهدف الاتفاقية إلى توحيد كلمة المؤمنين بالله باختلاف دياناتهم لمواجهة قوى الإلحاد والاتجاهات الفكرية والسلوكية المعادية للأديان.

وسبق التوقيع الرسمى للاتفاقية جهود طويلة، ومنها: الزيارة التى قام بها شيخ الأزهر الراحل الإمام عبد الحليم محمود لبابا الفاتيكان الراحل يوحنا بولس الثانى ١٩٧٨، وكان الهدف من الزيارة، كما أعلن عنها، على هدى من القرآن واحترام عميق للإنجيل وجميع الأنبياء، وبغرض مناقشة قضية السلام كضرورة للبشرية.

وبعد ثلاثين جولة من الحوار المسيحى الإسلامى، التقت فيها وفود الأزهر والفاتيكان على طاولة واحدة، يمكن رصد أهم تلك الجولات الحوارية فى الآتى:

ـ ١٩٩٣: المؤتمر الأول المسيحى الإسلامى على وهج حرب البوسنة.

ـ يناير ١٩٩٦: المؤتمر العالمى للحوار المسيحى الإسلامى بسويسرا، بمناسبة ٩٠٠ عام على الحروب الصليبية، وناشد المؤتمر المسيحيين والمسلمين فتح صفحة جديدة قاعدتها السلم.

ـ يونيو ١٩٩٦: المؤتمر المسيحى الإسلامى «القدس مدينة الأديان».

ـ مايو ١٩٩٧: المؤتمر الثانى المسيحى الإسلامى بين المجلس العالمى للدعوة والإغاثة الإسلامية، برئاسة شيخ الأزهر وجمعية القدس ابجيديو الإيطالية.

ـ ديسمبر ١٩٩٧: المؤتمر المسيحى الإسلامى الثالث، الذى نظمته الهيئة الإنجيلية للخدمات[١].

* اتفاقية الكنيسة الانجيليكانية ـ الأزهر ٢٠٠١: شهد الحوار المسيحى الإسلامى تطورات متسارعة، عقب توقيع وثيقة الفاتيكان والأزهر ١٩٩٨، أعقبها زيارة قام بها البابا يوحنا بولس الثانى للأزهر الشريف، فى ٢٧ فبراير ٢٠٠٠، وتعبر أول زيارة لرأس الكنيسة الكاثوليكية لمؤسسة الأزهر، حيث عقد لقاءات فى سبيل تطوير الحوار بين الأديان مع شيخ الأزهر أنذاك، الإمام محمد سيد طنطاوى، والبابا

(١) على السمان وآخرون، ثلاث نوافذ تطل على السماء، دار نهضة مصر، القاهرة د.ت، ص ص ١١، ١٢.

شنودة الثالث، بطريرك الكرازة المرقسية رأس الكنيسة الأرثوذكسية، وعدد من ممثلى الطوائف المسيحية.

ونتيجة تلك الجهود المتواصلة بين الفريقين المسيحى والإسلامى، وقعت الكنيسة الإنجيليكانية بانجلترا، والتى أسسها هنرى الثامن عام ١٥٣٤ اتفاقية مماثلة مع الأزهر الشريف، حيث قام بتوقيعها كلا من رئيس أساقفة كانتربرى جورج كارى والكانون كريستوفر لامب، والمطران أنيس نيابة عن الكنيسة الإنجيلية، والإمام محمد سيد طنطاوى شيخ الأزهر، والشيخ فوزى الزفزاف، وكيل الأزهر، والدكتور على السمان، نائب رئيس اللجنة الدائمة للحوار الإسلامى المسيحى بالأزهر الشريف.

* تجميد الحوار بين الفاتيكان ـ الأزهر (٢٠١٦-٢٠٠٦): من بين العقبات التى شهدتها مسيرة الحوار المسيحى الإسلامى، تلك القطيعة بين الأزهر والفاتيكان، التى استمرت عشر سنوات، وذلك منذ محاضرة للبابا السابق بندكت السادس عشر بابا الفاتيكان، فى جامعة ريجينسبورج بولاية «بافاريا» الألمانية، فى ١٣ سبتمبر ٢٠٠٦، استشهد خلالها بنص من محاورات الإمبراطور إيمانويل الثانى فى القرن الرابع عشر، ربط فيها بين انتشار الإسلام والعنف وفكرة الجهاد، حيث قال: « أَرِنى ماذا قدم محمد من جديد، وسوف لن تجد إلاَّ أمورًا شيطانية وغير إنسانية، مثل أوامره، التى دعا فيها بنشر الإيمان عن طريق السيف».

الأمر، الذى تسبب فى استياء العالم الإسلامى، فقرر الأزهر تجميد الحوار الإسلامى المسيحى مع الفاتيكان فقط، واستمراره مع الطوائف الأخرى، حتى تولى رئاسة الكنيسة الكاثوليكية البابا فرنسيس، فى ١٣ مارس ٢٠١٣، والذى جاء بخطاب تصالحى مع العالم الإسلامى، يقوم على الاحترام المتبادل لعقائد ومقدسات الآخرين، والتسامح والتعاون فى القضايا المشتركة بين المؤمنين من أتباع الأديان[١].

وأرى أن قراءة تاريخ الحروب الدينية بشكل متحيز مسبقًا، يشكل عقبة أمام حوار الأديان، فقد استشهد البابا بنديكت السادس عشر بمقتطفات من إمبراطور عاصمته

(١) جمال البنا، الرد على البابا.. ملف توثيقى وإبداعى، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ١١، ١٣.

تحت الحصار، وفى سياق توترات وتأويلات للنصوص الدينية الإسلامية، انتزعت من سياقها التاريخى، ولذلك فإن من أهم مبادىء الحوار هو «عدم التحيز للآراء المسبقة، ومناقشة القضايا الشائكة بعقلانية وتجرد».

وفى مايو ٢٠١٦، قام الإمام أحمد الطيب شيخ الأزهر بزيارة للفاتيكان، لتصحيح مسار الحوار بين الكنيسة الكاثوليكية والإسلام، وتم الاتفاق بين الإمام الطيب والبابا فرنسيس على نشر ثقافة السلام فى العالم، ونبذ العنف والإرهاب، وإقامة مؤتمر عالمى للسلام فى مصر.

وقام البابا فرنسيس بزيارة لمصر فى ٢٦ أبريل ٢٠١٧، للمشاركة فى المؤتمر العالمى للسلام بالأزهر، وتضمنت كلمته محاور أساسية للحوار المسيحى الإسلامى ومنها: ضرورة الهوية، وشجاعة الاختلاف، وصدق النوايا.

* وثيقة الأخوة الإنسانية ٢٠١٩: وقع البابا فرنسيس بابا الفاتيكان والإمام أحمد الطيب شيخ الأزهر وثيقة الأخوة الإنسانية بعنوان «وثيقة الأخوة الإنسانية.. من أجل السلام العالمى والعيش المشترك، وذلك فى مدينة أبوظبى، بدولة الإمارات العربية المتحدة، بتاريخ ٤ فبراير ٢٠١٩، ومن أهم بنود الوثيقة:

ـ القناعة الراسخة بأنَّ التعاليمَ الصحيحةَ للأديانِ تَدعُو إلى التمسُّك بقِيَم السلام، وإعلاءِ قِيَم التعارُّفِ المُتبادَلِ والأُخُوَّةِ الإنسانيَّةِ والعَيْشِ المشترَكِ، وتكريس الحِكْمَةِ والعَدْلِ والإحسانِ، وإيقاظِ نَزْعَةِ التديُّن لدى النَّشْءِ والشبابِ؛ لحمايةِ الأجيالِ الجديدةِ من سَيْطَرَةِ الفكرِ المادِّيِّ، ومن خَطَرِ سِياساتِ التربُّح الأعمى واللامُبالاةِ القائمةِ على قانونِ القُوَّةِ لا على قُوَّةِ القانونِ.

ـ أنَّ الحريَّةَ حَقٌّ لكُلِّ إنسانٍ: اعتقادًا وفكرًا وتعبيرًا ومُمارَسةً، وأنَّ التَّعدُّدِيَّةَ والاختلافَ فى الدِّينِ واللَّوْنِ والجِنسِ والعِرْقِ واللُّغةِ حِكمةٌ لمَشِيئةٍ إلهيَّةٍ، قد خَلَقَ اللهُ البشَرَ عليها، وجعَلَها أصلًا ثابتًا تَتَفرَّعُ عنه حُقُوقُ حُريَّةِ الاعتقادِ، وحريَّةِ الاختلافِ، وتجريم إكراهِ الناسِ على دِينٍ بعَيْنِه أو ثقافةٍ مُحدَّدةٍ، أو فَرْضِ أسلوبٍ حضاريٍّ لا يَقبَلُه الآخَر.

ـ أنَّ العدلَ القائمَ على الرحمةِ هو السبيلُ الواجبُ اتِّباعُه للوُصولِ إلى حياةٍ كريمةٍ، يحقُّ لكُلِّ إنسانٍ أن يَحْيَا فى كَنَفِه.

ـ أنَّ الحوارَ والتفاهُمَ ونشرَ ثقافةِ التسامُحِ وقَبُولِ الآخَرِ والتعايُشِ بين الناسِ، من شأنِه أن يُسهِمَ فى احتواءِ كثيرٍ من المشكلاتِ الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والبيئيَّة، التى تُحاصِرُ جُزءًا كبيرًا من البَشَرِ.

ـ إنَّ الحوارَ بين المُؤمِنين يَعنِى التلاقيَ فى المساحةِ الهائلةِ للقِيَمِ الرُّوحيَّةِ والإنسانيَّةِ والاجتماعيَّةِ المُشترَكةِ، واستثمارَ ذلك فى نَشْرِ الأخلاقِ والفَضائلِ العُلْيَا، التى تدعو إليها الأديانُ، وتَجنُّبَ الجَدَلِ العَقِيمِ.

ـ إنَّ حمايةَ دُورِ العبادةِ، من مَعابِدَ وكَنائِسَ ومَساجِدَ، واجبٌ تَكفُلُه كُلُّ الأديانِ والقِيَمِ الإنسانيَّةِ والمَوَاثيقِ والأعرافِ الدوليَّةِ، وكلُّ محاولةٍ للتعرُّضِ لِدُورِ العبادةِ، واستهدافِها بالاعتداءِ أو التفجيرِ أو التهديمِ، هى خُروجٌ صَرِيحٌ عن تعاليمِ الأديانِ، وانتهاكٌ واضحٌ للقوانينِ الدولية[1].

وتضمنت كلمة البابا فرنسيس فى اللقاء العالمى للأخوة الإنسانية ثلاثة مبادىء مهمة لحوار الأديان، وهى:

١ ـ أنه لا وجود لعنفٍ يمكن تبريره دينيًّا، و لا أحد يمكنه أن يستخدم الدين أداة للتحريض على الحقد والعنف والتطرف والتعصب الأعمى، أو استخدام اسم الله، من أجل تبرير أعمال القتل والنفى والإرهاب والقمع.

٢ ـ حرية العبادة وضمانها فى مواجهة التطرف والكراهية.

٣ ـ الأخوّة تعبّر عن التنوّع والاختلاف الموجود بين الإخوة، بالرغم من رابط الولادة بينهم وامتلاكهم للطبيعة عينها ولذات الكرامة، والتعدّد الدينى هو تعبير عن ذلك.

فيما تضمنت كلمة الإمام أحمد الطيب مطلبين مهمين على طريق الحوار الدينى،

(١) لقاء الأخوة الإنسانية، الموقع الإلكترونى الرسمى، متاح على: http://humanfraternitymeeting.com/ar#declaration

وهما: أولًا: المطالبة بعدم استخدام مصطلح الأقلية (الكريه) على المسيحيين بالشرق، وتمتعهم بحقوق المواطنة الكاملة، وثانيًا: دعوة الجاليات المسلمة فى أوروبا والغرب إلى الاندماج فى مجتمعاتهم، والاحتكام للدساتير والقوانين المعمول بها هناك.

ثالثًا: المفاهيم المؤسسة للحوار

من القواعد البحثية التى تعلمناها، لبيان حقيقة معينة لأى كلمة، أنْ نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقوماتها الكلية، قبل البحث عن مميزاتها وتفسير معناها ومدلولاتها. وهناك عدة مصطلحات كامنة فى الحوار، يتعين تقديم نبذة عنها بمختلف أبعادها الفلسفية والدينية والأنطولوجية.

١ ـ قبول الآخر: (l'acceptation de l'autre)

إن مصطلح قبول الآخر، هو قبل كل شيء واقع أنطولوجى مفروض على الإنسان، فكل من يقول «أنا» يقول «الآخر»، أى آل من يختلف عن هذه «الأنا» و بتعبير آخر هو (اللا أنا)، لهذا نجد صورة «الآخر» تخترق كل تاريخ الفكر البشرى، منذ ظهوره مهما كانت طبيعة هذا الفكر أسطورية أو دينية أو فلسفية.

قبول الآخر لغة: إن كلمة قبول مأخوذة من الفعل قبل، وهو الأخذ والرضا ومحبة الشيء والميل إليه، قبل الشيء قبولا وتقبله أما الآخر فقد ورد فى لسان العرب بمعنى: أحد الشيئين كقولك رجل آخر، وثوب آخر.

اصطلاحًا: يعرف قبول الآخر بأنه المختلف عنا فى أى من مجالات الحياة، فقد يكون الآخر من حيث انتمائه الاجتماعى لعرق أو قبيلة، وقد يكون الآخر لانتسابه الدينى والثقافى لمبدأ أو مذهب.

ويرى ميلاد حنا (ت ٢٠١٢) أن قبول الآخر فى مجال الدين، أصعب منه فى مجال قبول الآخر بين الأُسر المتجاورة، أو القبائل المتناحرة، بل وحتى القوميات والسلالات المختلفة التى يجمعها وطن واحد. فالصراعات غير الدينية قد تذوب مع الرقى وثورة المعلومات والاتصالات، وتكون نقطة البداية هى لقاء الآخر ثم

الحوار معه، ويتحول الحوار إلى فهم قبل أن تتحول المشاعر الإنسانية إلى قبول. وقد يمتد الأمر وتتحول المشاعر إلى وفاق وتعاون، لاكتشاف الأرضية المشتركة لانتماءات أرقى، مثل: حقوق الإنسان والديمقراطية والبيئة، وحب الفن والرياضة وما أشبه، لكن الصراع الدينى وبعض الصراعات العرقية تحتاج إلى مدى طويل وجهود شاقة»[١].

أما محمد أركون، فيشير إلى أن الدين قدم صورة عن الآخر المختلف والفلسفة قدمت صورة أخرى، وللوهلة الأولى نلاحظ قبولا للآخر واحتراما له فى التراثين الفلسفى والدينى. ولذلك، فإما أن نحتار فى سبب كره الآخر واستمرارية هذا الكره، على الرغم من نهى الدين والفلسفة عنه، يحصل ذلك كما لو أن النصوص المثالية فى جهة، والواقع العملى على الأرض فى جهة أخرى، لننظر إلى الأديان أولًا نلاحظ أنها تدعو جميعا إلى احترام الآخر»[٢].

٢ ـ التسامح (Tolérance):

التسامح لغة: يعود أصل كلمة التسامح إلى الكلمة اللاتينية Tolerantia، وتعنى لغويًا التساهل، وفى لسان العرب وردت كلمة التسامح من الفعل سمح به ويسمح أى جاد به، حيث تضمن الأصل اللغوى لكلمة سمح أى التساهل والقبول والرحابة والعطاء، ولين الجانب وسامحه فى الأمر وبالأمر أى ساهله ولاينه، والتسامح فعل مشترك يدل على التساهل والملاينة والموافقة.

ويقول الطاهر بن عاشور: «السماحة هى سهولة المعاملة، فيما اعتاد الناس فيه المشادة، فهى وسط بين الشدة والتساهل، ولفظ السماحة هو أرشق لفظ يدل على هذا المعنى، فلا إفراط ولا تفريط»[٣].

ويشير رضوان السيد، إلى أنَّ انتشار مصطلح التسامح ارتبط بزمن الصراعات بين البروتستانت والكاثوليك، فى القرن السابع عشر، والتى تحولت إلى حروب طويلة

(١) ميلاد حنا، قبول الآخر فكر واقتناع وممارسة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٧.
(٢) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، دار الساقى، بيروت ٢٠١٢، ص ص ٣٠ ـ ٣٣.
(٣) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٨٨.

الأبد فى أوروبا، وكانت وراء الهجرة الكثيفة للبروتستانت لأمريكا، وقد تحول المفهوم إلى حركة فكرية منذ ظهور رسالة لوك فى التسامح ١٦٨٩، أما فى السياق الثقافى العربى، فظهرت الدعوات إلى التسامح بمعنى التساهل، فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، حيث تدخل بعض المسلمين للدفاع عن الإسلام، فى مواجهة مستشرقين تحدثوا عن حرية الضمير وحرية تغيير الدين، وأخذوا على المسلمين حد الردة، وتهمش النساء، ومقاتلة غير المسلمين تحت اسم الجهاد، أما التسامح الدينى فهو مفهوم فلسفى ودينى يقوم على مبدأ قبول الآخر باختلافه وتباينه، وهو فى معناه العميق يشير إلى الاعتراف الهادىء بوجود التباينات، ثم احترام هذه التباينات، بوصفها إثراء للوجود البشرى، ودعوة إلى التعارف والتثاقف والتسامح الدينى يعنى عدم انتهاك بعد الآخرين الإنسانى، ويمكن أنْ يحدث ذلك عندما تكون هناك محاولة لعرض وجهة نظر مختلفة أو مطلب بأن يتصرف الشخص، بطريقة تتعارض مع معتقداته أومعتقدات الآخرين[١].

فى الوقت نفسه، هذه الطبيعة الأخلاقية لا تتطلب من الفرد أن يخفف من إيمانه أو معتقداته، ولكنها تتطلب بدلا من ذلك احترامًا مطلقًا لاعتقاد الآخر، حتى إذا لم تكن هناك مبادىء مشتركة بين الفرد والآخر.

أما جون لوك فى رسالته عن التسامح الدينى، فبحث عن الجذور المعرفية للتسامح الدينى، مؤكدا أن التسامح بين الفرق والشيع المختلفة فى موضوعات الدين، يناسب تمامًا بشارة يسوع المسيح عليه السلام، كما يناسب العقل الصحيح للبشر، فالتسامح هو الحل العقلانى لتجاوز الصراعات والخلافات، التى تجتاح المجتمع.

ودعا لوك إلى علمانية النظم السياسية، حفاظًا على التعددية الدينية، وحق الفرد فى الاختلاف، لذلك يقنن دور كلٍّ من السلطتين السياسية والدينية ووظيفتيهما، وتحديد مجال كلٍّ منهما، والغاية من وجوديهما.

ويؤكد فى النهاية أنَّ مشروعية المجتمع لا تُستمد من الدين، وليس من حق أى فرد حاكمًا كان أو بابا، أو أى إنسان عادى، أنْ يتعدى باسم الدين على الحقوق المدنية

(١) رضوان السيد وآخرون، أوراق مؤتمر الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر ٢٠١٣، ص ص١٠٩- ١١٦.

للبشر، ومهما تعددت الأديان فى المجتمع يهودية أو مسيحية أو إسلامًا أو وثنية، ومهما تعددت الفرق الدينية فى الديانة الواحدة، فلا يجب تجريد أحد من حقوقه المدنية. إلا إذا اقترف جريمة فى حق المجتمع، فيعاقب عليها بالقانون، وليس لكونه يهوديًا أو مسيحيًا وخلافه[١].

وانطلاقًا من هذه القاعدة يؤكد الشيخ محمد الغزالى، أن الإسلام لايوجد به سلطة كهنوتية أو تقديسية، لها دور خاص فى الحكم، أو التشريع أو الإدارة أو القضاء، ولذلك نجد أن مبدأ معاملة الأقليات فى الدول ذات الأغلبية المسلمة من منطلق عادل «لهم مالنا وعليهم ما علينا»، وعلى هذه العدالة قامت المعاهدات مع أهل الكتاب[٢].

٣ ـ التفاهم: (Understanding)

لغة: وردت كلمة تفاهم فى معجم المعانى الجامع من «فهمه» أو «تفهمه» ويقال: «تفاهم المتنازعون بعد نزاع»، أى أدرك كل منهم رأى الآخر، فهمه وتفهمه.

اصطلاحًا: يعنى التفاهم على قواسم مشتركة جامعة، أو كما قال المفكر الألمانى المعاصر أكسل هونيت لأستاذه هابرماس الداعى للتواصُل من طريق الحوار: «إنّ ذلك لا يمكن أن يكونَ هدفًا؛ لأنه يصبح حوارًا من أجل الحوار؛ بل ينبغى تجاوُزُ ذلك إلى التفاهُم، أو الاعتراف المتبادَل؛ أى أنّ غاية الحوار ينبغى أن تكونَ التفاهُمَ على قواسم مشتركة أو جامعة».

أما «الفهم»، عند فيلهلم دلتاى (ت ١٩١١)، فلها معنى خاص يختلف عن معناها فى الاستعمال الدارج، فهى لا تشير إلى فهم مسألة رياضية مثلًا، بل يدخر دلتاى كلمة «فهم» لكى يسمى بها تلك العملية، التى فيها يقوم العقل بفهم عقل شخص آخر، إنها ليست عملية معرفية خالصة على الإطلاق، بل هى تلك اللحظة الخاصة حيث الحياة تفهم[٣].

---

(١) جون لوك، رسالة فى التسامح، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٣.

(٢) محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧٥.

(٣) عادل مصطفى، فهم الفهم: المدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوى، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، ص ٣٢.

٤ ـ الاعتراف (Reconnaissance):

لغة: كما ورد فى معجم شمس العلوم للحميرى من الفعل اعترف Reconnaitre، واعترف القوم سألهم، وتعرف أى استحضر بالفكر شيئا كان يعرفه، ومنه يصبح معنى الاعتراف معرفة تكرارية للشخص أو الشىء.

اصطلاحًا: برز مفهوم الاعتراف فى العلوم السياسية والاجتماعية الليبرالية؛ فى أعقاب صعود المطالب الجماعية للمجموعات الثقافية، كجزء من الحفاظ على الخصوصية والهوية، فى إطـار الدولة القومية ذات الهيمنة الثقافية الأحادية، وانحياز الدولة لقومية واحدة، على حسابات قوميات ومجموعات أخرى، لذلك كان صعود سياسات الاعتراف تصحيحًا لمسار طويل من الانحياز إلى المجموعة المهيمنة والدولة معًا، لمصلحة مجموعة واحدة، حيث تعمل سياسات الاعتراف على استحضار الخصوصية الثقافية للمجموعات المّشكلة للمجتمع ككل دون الاستئثار بمجموعة واحدة وثقافة واحدة.

والاعتراف كما فهمه الفيلسوف الألمانى المعاصر أكسل هونيت (١٩٤٩)، فى كتابه الصراع من أجل الاعتراف، هو: «الاحترام والاعتراف المتبادل للمكانة المتساوية والفريدة للآخرين، فالمجتمع عبارة عن أفراد يتحركون بدافع المصلحة، وبالتالى فإن تحقيق الذات يرتبط بالاعتراف بذوات الآخرين، مشيرًا إلى وجود ثلاثة نماذج معيارية للاعتراف هى الحب، الذى يحقق الثقة بالنفس والذات، والحق، الذى يحقق احترام الذات، والتضامن، الذى هو أساس تقدير الذات، ولا ينبغى المساس بها، وإلاَّ كان هناك حرمان من الاعتراف»[١].

وفتحت نظرية أكسل هونيت الباب أمام تشخيص أمراض المجتمع كالتطرف الدينى والعنصرية والازدراء، وكل مظاهر الظلم والاحتقار، التى من شأنها أن تحط من قيمة الإنسان والإنسانية، بينما تدعو نظرية الاعتراف لتواصل البشر والوحدة الإنسانية.

أما الفيلسوفة الأمريكية نانسى فريزر (١٩٤٧)، فى مقالة لها بعنوان: «العدالة

(١) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٥، ص ٢٤.

الاجتماعية فى زمن سياسات الهوية»، فقد طورت من سياسة الاعتراف، باتجاه تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية، وليس الثقافية فقط، وطرحت سياسات الاعتراف كجزء من العدالة الاجتماعية، إلى جانب العدالة التوزيعية، أو إعادة توزيع الموارد، وبذلك طورت مصطلح العدالة الاجتماعية وعلاقته بالاعتراف، من خلال الربط بين العدالة الثقافية والاعتراف، والعدالة الاقتصادية وإعادة توزيع الموارد الاقتصادية، كما أنها أكدت أن الهوية الجماعية حلت محل المكانة الطبقية للفرد والمجموعة.

وهى تشير إلى مفهوم قلة الاعتراف أو غيابه (Misrecognition)، بالنسبة إلى الهويات الثقافية، لذلك سعت فريزر إلى تطوير إطار نظرى للعدالة، يجمع بين توزيع الموارد والاعتراف، وهى تشير إلى مفهوم قلة الاعتراف أو غيابه بالنسبة إلى الهويات الثقافية.

ويشمل مفهوم غياب الاعتراف على ثلاث أمور: أولها سيطرة ثقافية تتعلق بغياب لثقافة المجموعات الأخرى وإخضاعها لتفسيرات الثقافة المهيمنة.

ثانيًا: عدم حضور الثقافات الأخرى بواسطة أدوات سلطوية متعددة، تعمل على التقليل من ثقافة المجموعات الأخرى.

ثالثًا: ظهر خطاب سياسة الاعتراف والتعددية الثقافية ردًا على سياسات الدولة القومية، التى سعت إلى بناء الهوية القومية والثقافية لمجموعة الأغلبية المهيمنة، وإقصاء ثقافة الأقلية وتهميشها سياسيًا.

وتشتمل هذه السياسات القومية، كما أوردها كيمليكا، عدة خطوات، هى:

أولًا: تبنى قوانين اللغة الرسمية، التى تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، وبذلك فقط تصبح هى لغة التعليم الإلزامى.

ثانيًا: مركزية القوة السياسية، واستبعاد أشكال السيادة والحكم الذاتى.

ثالثًا: نشر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها، من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما فى ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة.

رابعًا: تبنى الدولة الاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة.

خامسًا: إنشاء نظام قانونى وقضائى موحد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة وتراثها القانونى.

سادسًا: تبنى سياسات استيطان وإسكان لمصلحة الجماعة القومية المسيطرة.

سابعًا: تبنى سياسات الهجرة، التى تتطلب معرفة باللغة والتاريخ القوميين، كشرط للحصول على المواطنة[1].

٥ ـ التنوع (Diversite):

إن ظاهرة الاختلافات الثقافية والإثنية واللغوية تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ الاجتماعى للبشر، وقد أسهم الفكر الفلسفى والسياسى المعاصر، فى اقتراح حلول لتلك الإشكالية، التى تعانى منها المجتمعات التعددية.

لغة: النوع والأنواع جماعة، وهو كل ضرب من الشىء وكل صنف من الثياب والثمار وغير ذلك حتى الكلام، وقد تنوع الشيء أنواعًا[2].

اصطلاحًا: يشير مصطلح التنوع الثقافى إلى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الإنسانية، فى الأنماط الثقافية السائدة فيها، ويتجلى هذا التنوع، من خلال أصالة السمات المميزة للمجموعات، التى يتألف منها المجتمع ككل، فهى مصدر لتبادل والإبداع والإثراء، وهو ضرورى للجنس البشرى، مثل ضرورة التنوع البيولوجى للكائنات الحية.

إذن فهناك ارتباط بين مفهوم التنوع والتعددية الثقافية، فبدلًا من وجود ثقافات منفصلة داخل المجتمع الواحد، أو انصهار ثقافى واحد، هناك ثقافات عدة وتعددية فى طرق الانتماء سماها تشارلز تايلور بالتنوع العميق Deep Diversity، وهو مصطلح

---

(١) انظر: كمال بو منير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكس هونيت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠، ص ١٠٣. وانظر أيضًا: مهند مصطفى، سياسة الاعتراف والحرية، مجلة تباين، العدد ١٧/ ٥، صيف ٢٠١٦ المغرب، ص ٨٣.

(٢) تشارلز تايلور، منابع الذات، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٤، ص٢٢.

يشير إلى احترام الاختلاف الإثنى والثقافى، بعيدًا عن مصطلحات النقاء الإثنى والثقافى، التى تؤدى إلى صراعات إثنية ودينية فى المجتمعات التعددية.

وقدم تايلور أطروحة مهمة لحل إشكالية التنوع والاختلاف فى المجتمعات، سماها «المواطنة المتعددة ثقافيًا»، بحيث يتم إعادة بناء نظرية المواطنة التقليدية فى الديمقراطيات المعاصرة، لاستيعاب مشاكل الهويات والتعددية والتنوع الثقافى، لتصبح تلك الديمقراطية قادرة على الاعتراف بحقوق الأقليات الدينية واللغوية والثقافية.

أما كلود ليفى شتراوس فى كتابه العرق والتاريخ فيربط بين التنوع والوحدة. مشيرًا، إلى أن مقولة التنوع تدخل تحت أسس أربعة متباعدة، وهى الجوهر والتباين والاختلاف والتعدد، وهو يفسر التنوع الثقافى، بسبب التباعد الجغرافى، وخصائص البيئة، وجهل الناس بسائر البشر[1].

٦ ـ التعدد:

لغة: يعود أصل التعدد للدلالة إلى «عدَ» وتعنى حسب وأحصى و«عادَّهُ» معادَادَا وعدادًا: فاخره فى العدد وناهضة فى الحرب، و«عَددَّ» الشيء وأحصاه و«عَدَّدت» الشيء جعلته ذا عدد «تَعَاد» القوم: عدَّ بعضهم بعضا «تَعدّدت» صار ذا عدد، و«العديدّة»: الحصة والنصيب.

والواضح من المعانى السابقة أن الكلمة تعنى عدم التفرد، كما تحمل مضامين نفيسة ممثلة فى التفاخر والمعادة، وكذلك تتضمن معنى القدم والاستمرارية حتى يعتد بها[2]. كما يتضح أيضًا أنَّ المعنى اللغوى يحمل فى طياته بعض الملامح الوصفية لحقيقة التعدد من حيث أنه يعنى عدم الواحدية، أو التفرد، وذلك لأن أصل العد وجود الشيء القابل للإحصاء قل أو كثر، بما يعنى أن هذا الشيء ليس منفردًا، أو وحيدًا، وإلا ما قبل العد والإحصاء، وتحمل مشتقات الجذر اللغوى بعض

(١) كلود ليفى شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢ ص٤٥.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء الثانى، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٦٠٨.

المضامين النفيسة، ممثلة فى عمليات التفاخر والمعاداة، التى تتسم بها المجتمعات البشرية التعددية لأسباب عديدة نذكرها فيما بعد[١].

ولا يختلف الأمر فى اللغة الإنجليزية، حيث تعنى الكلمة أن هناك تعددًا وعدم أحادية فى الأصعدة المختلفة.

اصطلاحًا: إن الأدبيات المعاصرة التى تناولت مفهوم التعدد تكشف عن تباين واضح فى الاتجاهات النظرية للمفهوم، ومن ثم تعدّد فى التعريف، غير أن هذا التعدّد من شأنه أن يمثل ركيزة متنوعة للتعامل فى الحياة العامة، باعتبار أن حل مشاكل الحياة يجب أن يكون نتاج جهد بشرى. فهناك من يرى مثل روجيه لابوانت ـ أن التعدد يوجد حيثما يوجد التنوع، أيًا كان الشكل الذى يتخذه دينيًا أو عقائديا أو فلسفيًا أو طبقيًا أو حزبيًا... إلخ. ويتمسك به الفرد أو الجماعة، وبهذه الصورة يتغير معنى التعدد بتغيّر الموضوع.

أما نظرية التعدد الدينى والتعددية الدينية Religious Pluralism فقد وضع اللمسات الأولى لها جون هيك. مشيرًا، إلى أن التعددية الدينية هى وجهة النظر القائلة بأّن الأديان العالمية الكبرى، إنما هى بمثابة تصورات وأفهام متنوعة عن الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا، من خلال ثقافات الناس المختلفة؛ وأن تحول الوجود الإنسانى من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث فى كل الأديان بنسب متساوية.

ويقول فى هذا أيضا: «إن الرغبة فى رضا هذا الإله تتناقص مع بعضها، ولا يمكن اعتبار هذا الاختلاف دليلًا على صواب المعتقد».

ومن غير المناسب الحديث عن الأديان كأديان خاطئة أو قومية أو ضالة أو هادية، أو الحديث عنها كنظم وأفكار ومعان متنافسة، بل الأديان عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطورت داخل تيار الحياة البشرية، وفى سياق تاريخ الجماعات الإنسانية؛ لتعرب عن التنوع فى أشكال الفكر، والتعدد فى الطبع البشرى[٢].

---

(١) محمد مهدى عاشور، التعددية الإثنية: إدارة الصراعات واستراتيجيات التسوية، عمان، المركز العالمى للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، ص٢٠.

(٢) وجيه قنصوه، التعددية الدينية فى فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣٤.

٧ ـ العيش المشترك:

لغة: العيش مقابل للفظ الأنس من فعل تعايش وتآنس عند أبى حيان التوحيدى، فلفظ أنس مقصود به التعود أو التآلف مع الأخر، وهو عكس الوحشة التى تنى العزلة والودة والبقاء وحيدا ومنفردا فى مكان مهجور، فالانسة والعيش شكل من أشكال التحضر المرتبط بالتهذيب عند ابن خلدون، وهو ضد التوحش المرتبط بالبداوة والنهب والسلب والأخذ بالثأر.

اصطلاحًا: يُعَرّف العيش المشترك بأنه حالة تتعامل فيها مجموعتان، أو أكثر معًا، مع احترام الخلافات وحل الصراعات بينهما، أو بينهم، بالحوار ودون عنف. وعلى الرغم من أن فكرة العيش ليست جديدة، إلاَّ أن هذا المصطلح شاع استعماله خلال الحرب الباردة.

فالعيش المشترك، هو ما تحاولة البلدان الأكثر حرصًا على مفهوم الدولة – الأمة إدخالها إلى صلب قوانينها، حرصًا منها على السلام الاجتماعى، وعلى هوية الأقليات غير المتجانسة مع غالبية السكان.

والعيش المشترك يرتبط بالمساوة، ويمنع استئثار فئة واحدة بالثروة والسلطة، بحيث يشعر كل مواطن أو جماعة بعدالة توزيع الموارد داخل الدولة، وحقه فى المشاركة السياسية وفق عقد اجتماعى متوافق عليه بين مختلف المتعايشين، تحت سقف الدولة القومية، كما يرتبط العيش المشترك من جهة ثانية، على تدبير وتكييف واقع التنوع والاختلاف الدينى، والثقافى، والطائفى، والمذهبى، والعرقى.

وهو ما يعنى وجود مبدأ القبول بالجماعة الأخرى، واحترام حقوقها وخصوصيتها، ولأنَّ العنصر الدينى مهم فى المجتمعات الآسيوية، فإن العيش المشترك يفرض الاحترام المتبادل بين أتباع الديانات المختلفة، إذا هو تعايش ثقافى تزول فيه الحدود الفاصلة بين الثقافات، لصالح المشتركات الثقافية وتعايش دينى يقوم على الاحترام والقبول المتبادلين، وفق مبادئ تحافظ على الأصالة الدينية عند كل جماعة، فالعيش المشترك يكمن فى الإيمان فى التراث الدينى المشترك، الذى تنادى به الأديان المختلفة، كالعدل ومقاومة الظلم ومساعدة الضعيف وحب الآخرين والتسامح.

إنَّ العيش المشترك بين الديانات والعرقيات المختلفة، لا يعنى التنازل عن الهوية، بل يعنى الاعتراف بحق الآخرين فى الوجود، أى تقريب الاختلافات واحترام الهويات[١].

٨ ـ التعايش (Coexistence):

تعد ثقافة التعايش ضرورة حياتية للتقارب بين التنوع والاختلاف فى المجتمعات الإنسانية، وضرورة حضارية للتواصل والتفاهم بين البشر، كما تبرز أهمية التعايش السلمى فى المجتمعات متعددة الأعراق والديانات.

لغة: التعايش مشتق من العيش أى الحياة، وجاء فى تاج العروس والتعايش أى المعايشة، عاش معهم كقولهم «عاشرهم». والغالب فى التعايش أن يكون بألفة ومودة.

وورد فى المعجم الوسيط أن تعايشوا أى عاشوا على الألفة، كما أن لفظ تعايش يجب أن يكون مفهوما بمعناه المتضمن فى اللفظ العربى «تآنس»، الذى يجمع بين اجتماعية الإنسان وحكمته، وبين نشوة اللقاء والاختلاف الثرى، وبين الصداقة والحنان، وأخيرًا بين الضيافة والانفتاح على الآخر[٢].

اصطلاحًا: إذا دققنا فى مصطلح التعايش (Coexistence)، نجد أنه يقودنا إلى جملة من المعانى، تقودنا بدورها إلى مستويات أربعة:

* المستوى الأول: سياسى أيديولوجى يحمل معنى الحد من الصراع، أو ترويض الخلافات العقائدية.

* المستوى الثانى: اقتصادى يرمز إلى علاقات بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونية والاقتصادية والتجارية.

* المستوى الثالث: دينى، ثقافى، حضارى، يحمل تحديدا معنى التعايش الدينى

(١) فتحى التريكى وآخرون، جماليات العيش المشترك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠١٦، ص ص٧-١١.

(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الثانى دار الفكر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨ ص٦٩٣.

والحضارى، والمراد به أن تلتقى إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة فى العمل، من أجل أن يسود الأمن والسلام والأخوة الإنسانية لخير البشر فى العالم.

* المستوى الرابع: وهو الاجتماعى، فقد ورد فى معجم المصطلحات الاجتماعية، تعريف التعايش: «بأنه معيشة جماعات مع بعضها البعض أو فى نفس الوقت، وقد يتجه هذا التعايش نحو الانصهار أو نحو الاندماج، بحيث يزول بعضها ويذوب فى البعض الآخر أو هى المحافظة على التفرقة، بحيث تقيم مع عاداتها ونظمها حواجز فاصلة بين بعضها البعض»[1].

ويرى حسين أمين أن الخطوة الإيجابية فى سبيل التعايش الدينى تتمثل فى إدراك الحقيقة التالية: أنَّه إنْ كان كل من الأديان يرى لنفسه الحق فى أنْ يعم وأنْ يسود على حساب الأديان الأخرى، فإن فكرة التعايش والاحترام المتبادل، هى من إنجازات العقل البشرى ومن أعظم ثمار الحصيلة البشرية من الخبرة التاريخية الطويلة، هى من خلق الإنسان لا من وحى الأديان. إذًا فالأساس الذى يقوم عليه التعايش الدينى هو الاعتراف بحقوق وحرية الآخر، فى اعتقاد ما يعتقد أنه حق، وبذلك يمكن وضع قاعدة مشتركة للتعايش بين الأديان[2].

رابعًا: طرق الحوار الدينى ومحاوره

يهتم علم الاجتماع الدينى بالتركيز على الدور البنيوى والوظيفى، الذى يحدثه الدين فى النظام الاجتماعى، وذلك من خلال رصد التأثيرات المتبادلة، التى يحدثها النظام الدينى فى بقية الأنظمة الاجتماعية الأخرى كالنظام السياسى والاقتصادى والبنية الثقافية للمجتمع. ويتم ذلك من خلال رؤية علمية متعمقة وواعية بحركة التاريخ الاجتماعى للمجتمعات الإنسانية.

ومن اللافت للنظر، أن دعاة الحداثة وما بعدها والخروج الاجتماعى من الدين، تنبهوا مؤخرًا إلى أهمية الدين فى المجتمعات الآسيوية، حيث ربط مارسيل غوشيه

(١) أحمد زكى بدوى، معجم المصطلحات الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٧٠، ص٦٨.

(٢) انظر: حسين أمين، التسامح الدينى والتفاهم بين المعتقدات، اتحاد المحامين العرب، القاهرة، ١٩٨٦.

فى كتابه «الدين فى الديمقراطية»، بين لجوء شعوب إندونيسيا وماليزيا وباكستان وإيران إلى الدين، وإدارة حوار أفضل حول سبل التعايش السلمى بين الشعوب ذات الأعراق والأديان المختلفة.

وعرفت القارة الآسيوية الحوار الدينى منذ قدم البشرية، فالذين أسسوا أو كانوا نقطة انطلاق لكبرى الأديان العالمية ورموزها العليا، من أمثال الحكماء الهندوس فى الاوبانيشاد، وكونفوشيوس فى الصين، وبوذا فى الهند وإبراهيم أبى الأنبياء عليه السلام فى العراق والمسيح عليه السلام فى فلسطين (الشام)، ورسول الإسلام محمد ﷺ فى الجزيرة العربية، كل هؤلاء مارسوا الحوار الدينى بطرق مختلفة، فقد جرت مواعظهم فى أغلب الأحيان فى شكل تبادل مستمر حتى المناقشة، بل والمواجهة مع معاصريهم ومستمعيهم، ويحفل التراث الدينى الآسيوى بنصوص حوارية كثيرة، ولكنها كانت شكلًا قديما من طرق الحوار الدينى، ووقعت الحوارات فى أكثر الأوقات بين المعلم، وهو صاحب الحقيقة ومعلمها، وتلاميذه وتابعيه، الذين كانوا عليهم أن يتعلموها منه، لذلك فإن الحوار فى الماضى كان عبارة عن طريقة تعليمية، أكثر منه تبادلًا فعليًا ومواجهة حقيقية بين آراء واعتقادات مختلفة.

واتخذ الحوار فى الغالب شكل الجدال والنقاش، لإثبات صحة رأى طرف معين، مع دحض الرأى المضاد له، كما أن ظروف الحياة فى المجتمعات الآسيوية كانت غير صالحة لإجراء حوار دينى حقيقى، يسمح بحرية تعبير ونقاش حر، فى وجود أطراف سلطوية أقوى، مقابل أطراف أضعف سياسيًا واجتماعيًا.

١ ـ مفهوم الحوار بين الأديان:

يعد الحوار أسلوبًا قديمًا مارسته الإنسانية، بمعنى أنه ليس أمرًا جديدًا مبتدعًا، بل هو صفة لصيقة بالذات البشرية دون غيرها من الكائنات الحية.

وعليه، فإن الحوار الدينى هو شكل من أشكال الحورات البشرية، لكنه يستحضر الدين كمادة وكقضية حوارية، كما أن حوار الأديان له خصوصية تميزه عن الحوارات الأخرى، حسب مكانة وموقع الدين فى ثقافة وبنية المجتمعات الإنسانية، كما شهد مفهوم حوار الأديان تطورًا عند منظرى الحوار الإنسانى.

وهناك آراء بارزة لمفكرين وكتاب مثل وليم سليمان قلادة (ت ١٩٩٩) إذ يقول: «الحوار كلمة دخلت قاموس العلاقات بين الأديان والأيديولوجيات حديثًا، وهى تعنى ـ أول كل شيء، أن كل طرف صاحب دين أو عقيدة، يرى الطرف الآخر جديرًا بالاحترام وبالمناقشة. ومع مواصلة عملية الحوار، يتولد لدى كل طرف أن الآخر ليس محرومًا حرمانًا كاملًا من الحق، وأن هذا ليس احتكارًا كاملًا لأى من الطرفين، ومع ظهور عوامل جديدة تتحدى الطرفين وتهددهما معًا، ومع تبين أهداف مشتركة، يتطور الحوار ويزداد عمقا من التعايش إلى التعاون إلى ما يجاوز ذلك من تنسيق أو وحدة فى مجال نظرى أو عملي»[١].

بينما يقول إسماعيل راجى الفاروقى (ت ١٩٨٦): «إنَّ الحوار هو عبارة عن التربية والتعليم فى أوسع معناها وأنبله، إنه تحقيق لأمر الحقيقة كى تكون معروفة، حتى تقارن مع الدعاوى الأخرى، فتقبل إن كانت صحيحة وتعدل إن كانت قاصرة غير كافية، وترفض إن كانت زائفة. فالحوار، هو إزالة العوائق لتتداول الأفكار بين الناس بحرية، فى جو تكون القاعدة الحاكمة المطلقة فيه هو ترك الدعوى الأقوم الأقرب للحق فائزًا». والحوار الدينى عند الفاروقى معناه الطريق لكشف كل الحقائق الدينية الصحيحة، التى لا تناقض فيها داخليًا كان أم خارجيًا، فى دين من الأديان، التى يجرى الحوار بشأنها بين أتباعها[٢].

وعن ذلك يقول جوزيبى سكاتولين: «يقع كل دين فى عالم ـ وسع وأشمل جدًا من دائرة أتباعه ومريديه، فقبله ومعه وبعده، هناك عدد لايحصى من الناس، الذين عاشوا على هذا الكوكب، فأحبوا وعملوا ورجوا خلال حياتهم ثم فارقوا أفق عالمنا المرئى هذا إلى ما وراء القبر. وكذلك هناك عدد لا يحصى من الأديان كانت لهؤلاء الناس المصدر الأول والدافع المتين الثابت لحياتهم وحبهم ورجائهم.

إنَّ حوارًا حقيقيًا بين الأديان لا يمكن أن ينحصر فى إعلان تقارير أفلاطونية عن حسن نوايا لاغير، إنما يجب أن يكون هذا الحوار ثمرة لمقاربة علمية جادة مشتركة

---

(١) وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧، ص١١.

(2) al-Faruqi, Ismail Raji, Islam and Other Faiths, edited by Ataullah Siddiqui (Herndon: The Islamic Foundation and International Institute of Islamic Thought, 1998), pp 250-256.

من تاريخ كل دين من الأديان العالمية، لكى تتوصل به لمعرفة حقيقية عميقة الذات وعن ذات الآخر[١].

إذن لابد من الكشف عن الوحدة الكامنة فى الأديان. وهذه الوحدة كما يراها الأكاديمى الماليزى غزالى بصرى تعنى البحث عن المشتركات الأساسية بين الأديان، والمصالح المشتركة وما ينفع الناس، أو بعبارة أخرى الحوار ليس دعوة أو مهمة، من أجل دعوة المؤمنين لتغيير دينهم ـ أى دين، بل دعوة قائمة على الفهم والمعرفة بأساسيات ومبادىء ومعتقدات كل مجموعة دينية مشاركة فى الحوار، والاحترام المتبادل بينها، وأن يكون كل طرف على دراية كاملة بالقضايا الناشئة، والقضايا، التى يرغب فى طرحها على طاولة الحوار[٢].

٢ ـ لماذا هناك حوار بين الديانات؟

إنَّ التساؤل، الذى يفرض نفسه هنا على مائدة البحث: هل الدين يشكل سببًا للانقسام أم عنصرا للوحدة؟

فقد أدى اعتماد أصحاب بعض النظريات السياسية على الدين، لتبرير أفعالهم المتسمة بالعدوانية والرغبة فى طمس الحقائق إلى مزيدٍ من النزاعات.

وتشير الوقائع التاريخية إلى أنَّ الدولة البيزنطية حين أعلنت المسيحية دينًا رسميًا، كسبيل لبسط نفوذها على المنطقة بأسرها، أوجدت منها طبعة خاصةً بها، واضطهدت الطوائف المسيحية المغايرة.

وكشف الإصلاحيون المسيحيون عن الخلفيات الحقيقة وراء الحروب المقدسة، وأكدوا أنها لا تمت للدين بصلة، بل وظفت فيها الكنيسة الدين لأغراض سياسية واقتصادية، وكذلك انتقد الإصلاحيون المسلمون المفاهيم الخاطئة المتعلقة بمحاربة الآخر دون سبب.

ويقول محمد سعيد البوطى (ت ٢٠١٣): «إن العقل لا يتصور أن يختلف الأنبياء

---

(١) جوزيبى سكاتولين، تأملات فى الحوار الدينى والتصوف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة٢٠١٣، ص٢٤.

(2) Khambali, Khadijah, Dialogue of Life and Its Significance in Inter-Religious Relation in Malaysia, International Journal of Islamic Thought, Vol. 2, (Dec.) 2012.

بعد يقيننا بنبوتهم وصدقهم، فى شأن الدعوة إلى العقيدة، ولا يمكن أن نصدق بوجود أى مسوغ لأن يخاطب هذا الإله الواحد، الذى نؤمن جميعًا به عباده عن طريق إرساله بإخبارات متناقضة، وأن يكلفهم بمعتقدات مضادة، لذلك ينبغى أن نجتمع على تعبير الدين وليس الأديان»[١].

وعبر جلال الدين الرومى عن تلك الفكرة فى عبارة موجزة، بقوله: «إن المصابيح شتى، ولكن النور واحد»، فأصل الأديان واحد، ورسل الله إنما جاؤوا لهداية الناس من أجل سعادتهم فى الدنيا والآخرة.

ولكن كيف تحولت عوامل السعادة إلى عناصر شقاق وتفريق، وكيف تحول دين الله الهادف إلى التوحيد والجمع والسعادة إلى عامل تفرقة ونزاع وألم؟

ويشير نبيل عبد الفتاح إلى أن الأديان بالرغم من اختلاف تشريعاتها، إلا أنه لا يوجد بينها صراعات وخلافات، بل الأفراد الذين يعتنقون هذا الدين أو ذاك، هم الذين يتصارعون ويتقاتلون، طبقًا لمصالحهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبالتالى أصبح الدين ستارًا يوظف فى النزاعات والعلاقات الدولية، لتحقيق المصلحة الشخصية، سواء لأفراد أو مؤسسات أو دول[٢].

لهذا كله، فإن للحوار بين أهل الأديان أهداف متعددة، بعضها أهداف سياسية كانت وراء نشأة الحوار وتطويره، ومن أهمها مسألة التفاهم بين الأديان المختلفة، وكذلك التفاهم بين الفرق والمذاهب داخل الدين الواحد.

ويعتقد محمد خليفة حسن أن الهدف الثانى أقدم من الهدف الأول، إذا أخذنا فى الحسبان النشأة المسيحية للحوار الدينى فى الغرب، والتى ركزت على التقريب بين المذاهب المسيحية، وبخاصة التقريب بين البروتستانتية والكاثوليكية، وكذلك التقريب بينهما وبين المسيحية الشرقية الأرثوذكسية[٣].

---

(١) محمد سعيد البوطى وهانز كينج، دور الأديان فى السلام العالمى، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢٠١٣، ص١٧.

(٢) نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان الصراعات وضرورات الإصلاح، دار ميريت، القاهرة ٢٠١٣، ص ٢٢.

(٣) محمد خليفة حسن، المسلمون والحوار الحضارى مع الآخر، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٣.

وتناول محمد عابد الجابرى (ت٢٠١٠) هذا الموضوع مؤكدًا أنه رغم وجود اختلافات كبيرة بين الديانات الإبراهيمية على مستوى العقيدة والتعاليم، إلا أنها تشترك فى الضرورات الخمس، التى تحقق مصالح الإنسان ووجوده فى الحياة، وهى: حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال وحفظ الدين.

ويضرب الجابرى مثلا على دور الأديان فى مجال حفظ النفس، بكف الأذى عنها مهما كان نوعه، والأذاية التى تلحق النفس البشرية تمتد على مسافة واسعة، لا نهائية الصغر ولا نهائية الكبر معًا: من الخبر المشؤوم والمنظر القبيح والكلمة غير الطيبة والتمييز بجميع أشكاله، العرقى والدينى والاجتماعى والاقتصادى والحقوقى الخ[1].

فالتفاهم بين الأديان عن طريق الحوار، يحقق الأهداف المشتركة، فالإنسان مهما اختلفت ديانته يواجه واقعًا واحدًا وظروفًا معيشية واحدة، ومشكلات حيوية واحدة، وهنا تبرز أهمية حوار الأديان، وبخاصة بعد أن توحدت مشكلات الإنسان وتشابهت فى كل مكان، وأصبح للأديان مواقفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا تعيش فى عزلة عن مشكلات إنسانها وقضاياه العصرية، فالإنسانية الآن تشترك فى المشكلات البيئية والاجتماعية مثل الفقر والجهل والمرض. ومن خلال الحوار الفعال والتعاون المثمر بين أهل الأديان، يمكن الإسهام فى حل مشكلات التطرف الدينى وما ينتج عنه من عنف و إرهاب باسم الدين ـ أى دين، مما يشكل تهديدا مباشرًا لكل المجتمعات الإنسانية عمومًا وللبيئات متعددة الديانات والأعراق خصوصًا، ومنها مجتمعات شرق آسيا.

٣ ـ حدود الحوار الدينى:

إنَّ الهدف الذى يقوم عليه الحوار بين الأديان هو زيادة الوعى بين القائمين على الحوار فى المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية من مؤسسات المجتمع المدنى فى التغاضى عن خلافات الماضى وصراعاته وحروبه، والبحث عن حلول لمشاكل الحاضر واستراتيجيات تضمن أفقًا أكثر استشرافًا للمستقبل، وكذلك تتخطى

(١) محمد عابد الجابرى، قضايا فى الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص٣٣.

الحواجز النفسية مع الآخر إلى مرحلة قبول الآخر، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه هنا: ما هى حدود الحوار بين الأديان والثقافات؟

إن القراءة المتعمقة لوثائق ومحاضر الحوار بين الأديان، تشير إلى أن هناك نموذجًا سائدًا فى الحوار بين المؤسسات الدينية تجعل الحوار الدينى يراوح مكانه، ولم يؤد النتائج المرجوة منه، والأهداف التى بنيت عليه. وهذا النموذج يتعلق بالحوار المسيحى الإسلامى أو الحوار اليهودى المسيحى الإسلامى، فالنموذج الأول: الحوار المسيحى الإسلامى، يدور فى بؤرة وزاوية معينة فهو عند المسلمين هدفه تصحيح صورة الإسلام، والشبهات، التى يتعرض لها.

والبعض يستعرض الحوار من وجهة نظر الإسلام كعقيدة وشريعة، بغض النظر عما يحققه الحوار للمسلمين، وغيرهم من أتباع الديانات والثقافات الأخرى من مصالح مشتركة، فالهدف من حوار الأديان والحضارات ـ بحسب رابطة العالم الإسلامى، الرد على الافتراءات المثارة عن الإسلام، وتصحيح الصورة المغلوطة عنه وعن دوله ومؤسساته فى الأوساط الدينية والعلمية والإعلامية، وكشف دعاوى المروجين لصراع الحضارات ورفض وتفنيد مزاعمهم. إذًا فحدود هذا الحوار فى فكر مؤسسة إسلامية رسمية كبرى تضطلع بمهة الحوار مع الفاتيكان هى دفاعية وليست دفاعية[1]، وذلك كرد فعل على خطاب ما فى حقبة معينة تم تجاوزها فى ضوء ضرورات الحوار الحياتى ومتطلباته.

أما حدود مفهوم الحوار المسيحى مع الأديان الأخرى فتتلخص فى مدى اتفاق الطوائف المسيحية على الحوار نفسه، فالأصولية البروتستانتية ترفض الحوار مع الإسلام، والحركة العالمية للاتحاد الكنسى «المسكونية»، لم تتنازل عن كونها المالكة الوحيدة للحقيقة كلها، وأنه يتوجب عليها أنْ تجلب الضالين إليها، رغم اعترافها بأن العقائد الأخرى شركاء فى الحوار، كما أن مفهوم النبوة والرسالة يختلف فى المسيحية عنه فى الإسلام.

(١) منقذ بن محمود السقار، حوار الأديان مشروعيته وآدابه، رابطة العالم الإسلامى، مكة المكرمة، ٢٠١٢، ص١٦.

إنَّ أزمة الحوار كما يشير على حرب «ليست بين الإسلام والمسيحية، بل هو تجسيد لمشكلة أكثر أهمية وخطورة، فهى مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك بصرف النظر عن الاختلاف فى الأصول والمرجعيات، أو فى الأسماء والهويات»[1].

هذه هى المشكلة فى أساسها: كيف يمكن للمرء أنْ يدير اختلافه عن سواه، وأنْ يمارس هويته بصورة عقلانية تواصلية، وهذه المشكلة هى مشكلة كل اجتماع صغر أم كبر، قديمًا كان أم حديثًا، يعتنق أهله الإسلام أو المسيحية، اليهودية، أو البوذية، الطاوية أم الماركسية. فغاية وحدود الحوار الدينى هى التعايش والتسامح والتسامى الإنسانى فوق الخلافات، وذلك كله لن يتم بغير التطهر قبل الدخول فى الحوار.

٤ ـ قضايا وإشكاليات حوار الأديان:

بعد مرور عقود على تجارب التقارب والتفاهم بين أهل الأديان، وصولًا لمرحلة الحوار الدينى، ومن خلال قراءة معطيات ومخرجات تلك المبادرات، أجد أن هناك قضايا وإشكاليات تقف عائقا أمام الحوار، ومن أهمها:

١ ـ إشكالية الازدواجية وعدم الندية: يتأسس الحوار على قاعدة من المساواة التامة والندية بين جميع الأطراف المشاركة فى الحوار، إلاَّ أن هناك إشكالية فى معظم الحوارات بين ممثلى الأديان المختلفة، وهى إشكالية الازدواجية وعدم الندية، ففى معظم الحوارات بين أتباع الديانات المختلفة تجرى انتقائية معينة من الجهات الراعية للحوار، ففى الحوار المسيحى الإسلامى نجد تسليط للضوء على ممثلى الكنيسة الكاثوليكية والإسلام السُنى فقط، متجاهلين بقية الطوائف والمذاهب المسيحية والإسلامية، رغم وجود أتباع لها بالملايين، وفى حوارات الدول الآسيوية يجرى انتقاء أكبر مجموعات دينية وعرقية وتجاهل دعوة المجموعات الأخرى، مما يعمق من أزمة الخلافات الدينية، ويبرر التساؤل حول جدوى الحوار وشموليته.

٢ ـ التوظيف السياسى للدين:

من بين معوقات الحوار بين الأديان، ما تقوم به بعض النخب والجماعات السياسية

(١) على حرب، فلسفة الحوار أو فن العيش معًا، مجلة الاجتهاد، المجلد ١٣ عدد ٥٢ و٥٣، بيروت شتاء ٢٠٠٢، ص ٢٨٨.

من توظيف سياسى للدين، لصالح أهداف وأغراض معينة. فتارة يحاول البعض تحييد الدين لفرض رؤية معينة للأديان والثقافات، وتارة أخرى يقومون بتوظيفه، مستغلين ارتباط الجماهير بالدين ارتباطًا وثيقًا، خصوصًا فى الدول والمجتمعات الآسيوية التعددية، التى نحن بصدد دراستها، والتوظيف معناه استعمال الخطاب الدينى فى الحيز السياسى العام، مما يعنى الخلط بين ما هو دينى وما هو غير دينى، أوبين المقدس وغير المقدس، مما يعقد الأزمات الإثنية والطائفية، ويحول دون إتمام أى حوار لحلها.

ويظهر التوظيف السياسى للدين بصورة أوضح فى المواسم الانتخابية، حيث يستعمل الخطاب التحريضى فى حالات المواجهة الطائفية بين مرشحين من أعراق مختلفة، أو بين عرقية ذات أغلبية وأخرى أقلية، فيجرى تبنى سياسة الإثنيات بهدف الكسب والربح السياسى، حتى لو كان على حساب إذكاء النعرات العرقية والصراعات الطائفية، والحل يكمن فى جهد مشترك بين السلطة السياسية وممثلى الأديان، لحظر توظيف الدين سياسيًا، من خلال قوانين صارمة، لكى يقوم الدين بدور فاعل فى تسوية الخلافات الإثنية، بدلًا من أن يوظف لخدمة مصالح نخب سياسية تتلاعب بالرموز الدينية وتستغل مشاعر الجماهير، ضمن استراتيجية تعبئة ضد الآخر[1].

٣ ـ صعود الأصولية المتشددة (Radical Fundamentalism):

يشير مصطلح الأصولية عالميًا بمعناها النقى قبل أن يتم إلصاق التشدد بالمصطلح إلى الدفاع عن نقاء التقاليد الدينية، وترتيب الدولة والمجتمع وفقا لتعاليم الدين، ولكن سعى بعض الأصوليين الإسلاميين المتشددين وغير الإسلاميين ـ حتى لا نتهم دينا بعينه، إلى تفريق الجميع؛ مؤمنين وغير مؤمنين، بينما يهدف الحوار إلى التجميع لا التفريق، ولذلك تعتبر الظاهرة الأصولية المتشددة من عوائق حوار الأديان[2].

---

(١) انظر: عباس الحلبى، حوار الأديان وبناء الدولة، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٢٤-٣٥.
وانظر أيضًا: سعد مظلوم، العنف ومستقبل الدين فى العالم المعاصر، مقابسات حضارية، المعهد الملكى للدراسات الدينية، عمان، مج٣، العدد ٥ يونية ٢٠١٧.

(2) Hegghammer, Thomas, «Jihadi Salafis or Revolutionaries»: On Theology and Politics in the

إذ تحاول تلك الجماعات، التى شهدت نموًا فى جنوب شرق آسيا منذ السبعينات، إلى أن تفرض رؤيتها الظاهراتية للدين، وهى الالتزام بشدة بالمظاهر الخارجية فى تعاليمها وأشكالها، دون أن تنظر إلى ما هو روحى باطنى، حيث يصبح بالإمكان فهم الآخر، بما يشكل عقبة أمام حوار الأديان فى بلد متعدد الأعراق والديانات.

ويقوم منظرو تلك الجماعات والسياسيين المحسوبين عليهم، بنشر أفكار ومنشورات، ومنها أن معظم المسلمين حتى الآن لا يشعرون بالحاجة إلى الالتزام بحوار الأديان، والزعم بأن الحوار هدفه الرئيسى نشر التبشير، أو التحول الدينى، بل يصل الغلو فى الفكر أحيانًا إلى الزعم بأن الحوار مع المختلف دينيًا غير مسموح به عقائديًا، والحل يكمن فى تشريعات وقوانين صارمة، تحظر الأفكار المتطرفة والتصدى للرسائل السلبية، التى تبثها الوسائل الإعلامية المتشددة، لا سيما عبر مواقع التواصل الاجتماعى وتطوير الخطاب الدينى بما يلائم متطلبات العصر وحاجات البشرية، ونشر ثقافة التسامح والتعايش السلمى فى المناهج التعليمية ووسائل الإعلام.

٤ ـ التضليل الإعلامى:

ثمة إشكالية تتعلق بمتابعة وسائل الإعلام لقضايا الحوار الدينى، والتى تكون منحازة مسبقة لطرف على حساب طرف آخر مشارك فى الحوار، أو تمارس دورًا تحريضيًا يصرف المشاركين عن الدخول فى الحوار، نتيجة تقديم معلومات مشوشة ومضللة، سواء عن أطراف الحوار أو أجندة وموضوعات الحوار وأهدافه.

ويشير بارون (Baron)، إلى أن وسائل الإعلام تساعد فى بناء الصورة الذهنية لدى المواطنين، وفى أحيان كثيرة ترسم تلك الوسائل بيانات زائفة فى أذهان المواطنين، كما تعمل على تشكيل الرأى العام، وتتزايد استجابة المواطنين للصورة الذهنية، التى تقدمها تلك الوسائل.

Study of Militant Islamism In Global Salafism: Islam's New Religious Movement, edited by Roel Meijer. New York, NY: Columbia University Press , 2009, PP 66-244.

ومن أهم أساليب التأثير فى الرأى العام:

١ ـ أسلوب الإثارة.

٢ ـ أسلوب التحريض.

٣ ـ أسلوب تحويل الانتباه.

٤ ـ أسلوب التكرار.

٥ ـ طرح الحقائق.

وفى السياق نفسه يذهب توماس فريدمان إلى أن الإنترنت والألياف البصرية والفضائيات كلها بمثابة برج بابل ذى التقنية العالية، كما يبدو الأمر كأن الله منحنا فجأة كل وسائل التواصل دون أن يمنحنا أدوات الفهم[١].

وطالبت المفوضية الأوروبية وسائل الإعلام بأن تقوم بصياغة مدونة سلوك، تضمن عدم تحولها دون قصد لمنابر للتشدد الدينى والإرهابيين[٢].

إن حل تلك الإشكالية فى تطبيق مواثيق الشرف الإعلامية الخاصة بالنقابات المهنية والقوانين والتشريعات المنظمة لمهنة الإعلام، بحيث يتم حظر بث أى مواد تحض على الكراهية بين الأعراق والطوائف المختلفة، وخاصة وسائل الإعلام، التى تستضيف متشددين من مختلف الديانات، يقومون بالترويج لأفكار تدعو إلى العنف وتهدد صيغ التعايش السلمى فى المجتمعات التعددية، وكذلك التعاون مع الجامعات والمنظمات الدولية كالأمم المتحدة واليونسكو، وغيرها من المنظمات ذات الصلة لتدريب الإعلاميين على كيفية التغطية المسؤولة لقضايا الأديان والحوار الدينى، وأهمها أن يكون الإعلامى نفسه على درجة من الإلمام بالثقافات المختلفة، وتجنب المصطلحات والموضوعات، التى تثير الفتنة فى المجتمعات وتعمق النزاع الدينى بدلًا من الحوار، وتدقيق المعلومات فى قضايا التحول الدينى والزواج المختلط بين أتباع الديانات، لأن النار تشتعل من مستصغر الشرر، وأى تغطية منحازة

(١) توماس فريدمان، العالم فى عصر الإرهاب، ترجمة محمد طعم، منشورات الجمل، بغداد ٢٠٠٦،ص ٦٦.

(٢) انظر: رحيمة الطيب، العولمة الإعلامية، عالم الكتب الحديث، عمان ٢٠١٠، ص ٥٨.

وغير مسؤولة، أو تتضمن معلومات غير دقيقة عن قضايا مثارة قد تزيد الأمور تعقيدًا، وتؤدى إلى إفشال جهود الحوار[1].

٥ ـ مجالات الحوار بين الأديان:

إن الموضوعات والقضايا المطروحة للحوار بين أهل الأديان يمكن أن تندرج بصفة عامة تحت أربعة اتجاهات رئيسية أو مدارس فكرية، يرى أصحابها أنها تصلح كمجال للحوار وموضوعات على طاولة المشاركين فى الحوار الدينى، وهى:

١ ـ حوار القواسم الدينية المشتركة:

دافع الحوار هنا، القواسم المشتركة بين الأديان ـ التوحيدية وغير التوحيدية، أو مايطلق عليه الديانات الإبراهيمية الثلاث: (اليهودية، المسيحية والإسلام) والديانات الأرضية، أو الديانات العالمية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه ومنهم جوزيبى سكاتولين وسيد حسين نصر، أن أصل الدين واحد، أى أن جوهر الأديان واحد، مهما اختلفت الصيغ والأشكال[2].

إنَّ القواسم المشتركة بين الأديان الموحدة وغير الموحدة هو ما يمكن تسميته بـالحقيقة الإلهية المطلقة، التى يمكن أن يُنظر إليها بطريقة موضوعية أو بطريقة ذاتية، فالأديان الطاوية أو البوذية أو الكونفوشيوسية لا تملك مظهر الإله، بالمعنى الذى تُفهم فيه الحقيقة الإلهية فى الأديان الإبراهيمية، وعلى الرغم من ذلك فإنها الحقيقة الإلهية المطلقة؛ إنها مصدر كل حقيقة؛ مصدر «الكينونة»، الله هو الهدف الأسمى والسر المطلق الأقدس.

لا شك أن هناك قاسمًا مشتركًا بين كل الأديان الأصيلة، وخاصة حين نضع القضية الميتافيزيقية جانبًا، مهما كان الشكل الخارجى، الذى تتخذه هذه الآلهة، وذلك فيما يتعلق بكثير من التعاليم الأخلاقية والمواقف من الخير والشر، إزاء الطبيعة، وإزاء

(١) انظر: بدر ناصر حسين وعظيم كامل زريب، الإعلام العربى والإسلامى وحوار الأديان، كلية الآداب، جامعة بابل، ديسمبر ٢٠١٧.

(٢) الأب جوزيبى سكاتولين: أستاذ التصوف الإسلامى بالمعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية بروما، والبروفيسور سيد حسين نصر: أستاذ مقارنة الأديان بجامعة جورج تاون الأمريكية.

رؤيا لحقيقة روحية تتعالى على المادى، وكذلك بالنسبة إلى إمكانية السفر الروحى، والتحقق الروحى، ومعنى المقدس، والكثير الكثير من العناصر المميزة حين نراها فى تشابهها العميق ما وراء التمايز اللاهوتى للتوحيد، لعدم التوحيد، ولتعدد الآلهة[1].

إن هنالك أهدافًا مشتركة من بينها هدف الحياة البشرية الأقصى، سواء نظرنا إليها كخلاص أو عتق، كما نجد فى تعاليم أديان مختلفة كل الاختلاف مثل البوذية المهايانية واليهودية، ففى البوذية نجد أن بوذا لاحظ أن مصدر الألم عند الإنسان هو الرغبة الأصيلة فى الاستمرار فى الوجود الحالى، والجهل الراسخ بطبيعة الوجود وكأن هذا الوجود شيء ثابت للأبد، لذلك إذا أراد الإنسان التحرر من الألم فعليه أن يطفىء العطش للوجود تمامًا، ويدخل فى حالة السكون التام المسمى بـ«النيرفانا»، فهناك الكمال وهناك الخلاص للإنسان وهناك فقط الحقيقة المطلقة. أما الهندوسية فقد اهتمت بحقيقة النفس البشرية «أتمان»، التى تتصف فى عمقها بصفات المبدأ الكلى الشامل أى «برهمان»، ومسيرة خلاص الإنسان فى رؤية الهندوسية، عندما يتخلى عن كل وهم ويتغلب على كل جهل، يحدده ويحبسه فى حيثيات الزمان والمكان فيحجبه عن الحقيقة المطلقة.

وعرفت ديانات وفلسفات بلاد الصين قضية خلاص الإنسان ومعنى الكون، فالطاوية التى أسسها الحكيم لاو تسو (ت ٥١٧ ق.م)، من كلمة طاو أى الطريق وتعنى أيضًا القانون الكونى الكلى، والحقيقة العالية وهو أساس وجود الكل والإنسان الحكيم هو الذى يحب الكل ويتعامل معهم بمحبة ورحمة الطاو[2].

٢ ـ حوار القضايا الإنسانية والعالمية المشتركة:

دافع الحوار يدور حول القضايا الإنسانية والعالمية ذات الاهتمامات المشتركة بين أتباع الديانات والثقافات المختلفة، التى يمكن أن يكون لها تأثير شامل على البشرية ككل، وتعمل الأديان على تقديم حلول ناجحة، بما تمتلك من خبرات وتجارب إنسانية.

---

(١) سيد حسين نصر، قلب الإسلام، قيم خالدة من أجل الإنسانية، ترجمة: داخل الحمدانى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت ٢٠٠٩، ص ص٤٢-٥٥.

(٢) جوزيبى سكاتولين، تأملات فى الحوار الدينى والتصوف، ص ص٨٣- ٩٤.

وقضايا الحوار والتفاهم هنا تتغير بتغير هذه الاهتمامات المشتركة من زمن لآخر، ومن أمثلة القضايا الراهنة- التى يمكن أن تكون محورًا لهذا النوع من الحوار: قضايا التطرف الدينى والغلو، وتكفير الآخر المختلف دينيًا ومذهبيًا، والعنف باسم الدين ومواجهة الإرهاب العابر للقارات والحدود، والتعاون لمواجهة آثار العدوان على البيئة بكل مكوناتها، وتحديات العولمة، واستغلال مقدرات الشعوب الفقيرة، وأخلاقيات البحث العلمى والاستنساخ البشرى، ومواجهة الفساد الأخلاقى، وحماية منظومة القيم من دعوات التحرر الخلقى، بدعوى الحرية الفردية.

كما تتضمن أجندة الحوار أن يعمل ممثلو الأديان على إنهاء الحروب والصراعات الطائفية والدينية، واتخاذ الحوار سبيلًا ومنهجًا دائمًا لحل تلك النزاعات، واستثمار الدين لإنقاذ البشرية من هاوية الصراع النووى، واعتماد وسيلة للتفاهم والتعاون وتوطيد ركائز الأمن والسلام العالمى، بالإضافة إلى توظيف الدين للاستفادة من الآداب والعلوم والفنون، لتطوير وعى الإنسان وذوقه[1].

٧ ـ أسس الحوار فى ظل مجتمع متعدد:

استمرت الحوارات بين أهل الأديان تعقد بشكل ثنائى مسيحى إسلامى، حتى تنبهت رموز مسيحية من ذوى أصول آسيوية الغرب لأهمية بناء جسور حوار مع الأديان الأخرى، لأنهم نشأوا فى مجتمعات تقوم على التعددية وليس على استبعاد الآخر.

أما عن تهيئة أسباب النجاح لهذا النوع من الحوار، فيبغى أن تتوافر فيه الشروط التالية:

١) الاعتراف بالآخر من غير الديانات التوحيدية كطرف مساو فى الحوار.

٢) تحديد المصالح المشتركة بين الأديان جميعًا، وإبراز عوامل التقارب بين المتحاورين.

٣) إقامة مؤسسات لتقييم الحوار وتجاوز الحواجز بين أتباع الديانات العالمية.

---

(١) عبد الأمير كاظم زاهد، حوار الأديان والثقافات إشكالية الجدوى، مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، مجلد ٧ عدد ٢٦، العراق ٢٠١٢، ص٢٠.

ضوابط حوار الأديان

للحوار بين الأديان مبادئ يعرفها من مارسوه عمليًا وآمنوا به سبيلًا للعيش المشترك تتلخص فى الضوابط أو الوصايا العشر، كما حددها ليونارد سويدلر، مؤسس المعهد العالمى للحوار، ويمكن إيضاحها فى النقاط التالية:

١ ـ إن الغرض الأساسى من الحوار هو التعلم، أى التغير وتنمية إدراك الحقيقة وفهمها، ثم العمل بموجب ذلك.

٢ ـ حوار الأديان والعقائد يجب أن يكون مشروعًا ذا وجهين، أولهما: حوار داخلى فى كل جماعة دينية مثل حوار المسيحى اللوثرى مع نظرائه اللوثريين، وثانيها: حوار مع الآخر الشريك فى الحوار والمختلف عقائديًا ومذهبيًا (حوار لثورى إنجيلى أو مسيحى مسلم أو مسلم ـ هندوسى وهكذا.

٣ ـ يجب على كل مشارك أن يأتى للحوار بكل صدق وإخلاص، فلا حوار دون ثقة بالآخر.

٤ ـ يجب ألا يُقارن كل مشارك فى الحوار قيمه ومُثلَه بممارسات الآخر.

٥ ـ على كل مشارك فى الحوار أن يحدد نفسه بنفسه ويعرفها.

٦ ـ يجب على كل مشارك فى الحوار أن يأتى إلى طاولة الحوار بدون افتراضات مسبقة أو أحكام صارمة

٧ ـ لا يجرى الحوار إلا بين أندادٍ متساويين، فإذا نظر المسلم للهندوسية على أنها دون المستوى، أو إذا نظر الهندوسى للإسلام بانتقاص فلن يكون هناك حوار.

٨ ـ الحوار يُبنى على قاعدة الثقة المتبادلة فقط.

٩ ـ إيمان المعنيين بالحوار بالنقد الذاتى.

١٠ ـ أن يخرج كل مشارك فى الحوار برؤية متعمقة ومستنيرة لدين ومعتقدات الآخر[1].

---

(1) S. Leonard, Swidle. The Age of Global Dialouge New York, Palgrave McMillan, 2014 P:60.
وانظر أيضًا باللغة العربية: ديفيد أر سموك، فى حوار الأديان وبناء السلام، تحرير: ديفيد أر سموك، معهد السلام الأمريكى، واشنطن،٢٠٠٢، ص ١٢٨.

خامسًا: سياقات الحوار فى مجتمعات شرق آسيا

تضم منطقة شرق وجنوب شرق آسيا معظم الديانات العالمية، التى تعيش جنبًا إلى جنب داخل الدولة الواحدة، فى تنوع فريد، ففى الهند أكبر عدد لمعتنقى الديانات الهندوسية والإسلام والمسيحية والبوذية والجينية والسيخية وعشرات الديانات الأخرى، وتنتشر البوذية والطاوية والكونفوشيوسية والإسلام فى الصين.

ورغم أن غالبية سكان اندونيسيا يدينون بالإسلام إلا أنها تشهد تعايشًا بين مختلف الأديان، الأقلية كالمسيحية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، وديانات أخرى، ولذلك فإن تجربة حوار الأديان فى سياق مجتمعات شرق آسيا تختلف عنها فى المجتمعات الأخرى، وذلك لاختلاط الديانات وتزاوجها فى الثقافات المحلية لشعوب شرق وجنوب شرق آسيا، ومن أهم مبادرات حوار الأديان فى تلك المنطقة:

١ ـ مبادرات حوار الأديان فى الهند:

يشير تاريخ حوار الأديان رسميا فى الهند إلى حوار ثنائى إسلامى ـ مسيحى فى البداية، للبحث عن قواسم مشتركة للتعايش بين أهل الأديان التوحيدية فى مجتمع تعددى متلاطم الديانات غير التوحيدية.

وقد عقدت العديد من المؤتمرات بين ممثلى الديانتين، تتمثل فى الآتى:

* المؤتمر المسيحى الإسلامى الأول: عقد فى مدينة نجبور ١٩٦٦، ببادرة من معهد هنرى مارتن ومعهد الدروس الإسلامية فى نيودلهى، ولم يصدر عنه بيان مشترك.

* مؤتمر التعايش الأفضل: عقد فى مدينة أليجاره، فى الفترة من ٢٥ ـ ٢٧ أكتوبر ١٩٧٤، بمبادرة من لجنة الحوار لمؤتمر أساقفة الهند الكاثوليك، وشارك فيه ٢٠ رجل دين مسيحى و١٣ رجل دين مسلم، ولم يصدر عنه بيان مشترك أيضًا.

* مؤتمر الكنيسة والجامع ومساهمتهما فى انسجام الأديان والمصالحة بينها: عقد فى نيودلهى، فى الفترة من ٩ ـ ١١ أكتوبر ١٩٧٨، بمبادرة من ثلاث مؤسسات، وهى: لجنة الحوار فى مجلس أساقفة الهند الكاثوليك، ومعهد هنرى مارتن فى حيدر أباد، والمعهد الهندى للدراسات الإسلامية، وحضره ٤٠ مشاركا من الجانبين، ناقشوا

فيه على مدى ثلاثة أيام قضايا التعليم الدينى المتباد، وتوج الاجتماع الأخير بصلاة مشتركة عفوية صامتة، واقترح المشاركون فى اللقاء تشكيل لجنة مصغرة دائمة من قيادات المسلمين والمسيحيين، وفقا للأهداف التالية:

أ ـ تعمل للحفاظ على العلاقات الجيدة بين الجماعتين الدينيتين، وتصبح بمثابة محكمة مصغرة يتم اللجوء إليها عند أى خلاف ينشأ بين الجانبين.

ب ـ تشجيع تعليم الإسلام فى مؤسسات التعليم الدينى المسيحى والعكس بالعكس، وتقديم المواد التعليمية بطريقة علمية، حتى تكون ملائمة مع الموضوعات المتعلقة بالإسلام والمسيحية.

جـ ـ تنشئ وتشجع التفكير اللاهوتى حول المسائل الأساسية، التى تمس الإيمان والتعليم الأخلاقى فى الديانتين.

د ـ تقرر وتخطط للقاءات لاحقة مماثلة لهذا اللقاء، وتنشر المعلومات المهمة عن الجماعتين بوسائل الإعلام.

وقد ذكرت مجلة Islamo Christiana، التى تصدر عن المعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية أن: «عددًا من كليات اللاهوت والفلسفة المسيحية أنشأت دروسا أساسية عن الإسلام، فى حين أن البرامج التقليدية فى بعض المدارس الإسلامية، وفرت معلومات عن المسيحية، فى إطار الرؤية الإسلامية التقليدية».

* **مؤتمر تأسيس رابطة الدراسات الإسلامية ISA**: تأسست تلك الرابطة بين مجموعة كاثوليكية فى أكرا عام ١٩٧٩ وبعض علماء الهند المسلمين، بهدف تعزيز علاقات التفاهم والانسجام بين المسيحيين والمسلمين فى الهند، وينص ميثاق الرابطة على تشجيع البحوث والدراسات والتعليم المتعلقة بالتاريخ والثقافة والأحوال الاقتصادية والاجتماعية للإسلام.

وتصدر تلك الرابطة مجلة عن الكنيسة الكاثوليكية بعنوان «سلام»، ربع سنوية تتعلق بدراسات إسلامية ومفاهيم التعايش والتسامح الدينى.

* **مؤتمر التعايش والصلاة والتفكير معًا**: عقد هذا المؤتمر متعدد الأطراف فى فبراير ١٩٧٩ بين ممثلى الديانات الهندية تعددية وتوحيدية، وخاصة من الهندوس

والمسلمين والمسيحيين، وذلك بمبادرة من جماعة تعددية الأديان، ولجنة الحوار فى مجلس أساقفة الهند الكاثوليك.

* مؤتمر من أجل إنشاء جمعية للحوار بين الأديان: عقد فى عجير ـ رجستان بتاريخ ٢ أكتوبر ١٩٨٠ بمبادرة من الأب ليسير وجمعية المزار الإسلامى، بمشاركة هندوس ومسلمين و مسيحيين.

* مؤتمر الدين قوة انسجام فى المجتمع الهندى: عقد هذا المؤتمر متعدد الأطراف فى أليجاره يومى ٢٠ و٢١ ديسمبر ١٩٨٠، بمبادرة من جمعية اليجاره للحوار بين الأديان وممثلى الديانات بالمدينة.

* مؤتمر حوار متعدد الأطراف: عقد فى مدينة اوتكموند مؤتمرا لممثلى الديانات الهندية فى الفترة من ١٧ ـ ٢٠ يونية ١٩٨٦ بمبادرة من جماعة ساتسنج المتعددة الأديان، ولجنة الحوار لمجلس أساقفة الهند الكاثوليك، والرابطة العالمية للمجامع متعددة الأديان.

* مؤتمر من أجل السلام والانسجام فى الهند: عقد هذا المؤتمر متعدد الأطراف يومى ٤ و٥ أبريل ١٩٨٧، بمبادرة من لجنة الحوار لمؤتمر أساقفة الهند الكاثوليك، وحضره ٣٠٠ مشاركًا من مختلف الأديان والطوائف الهندية.

* مؤتمر الحياة معًا بالتلاقى الدينى: عقد هذا المؤتمر متعدد الأطراف فى مدينة كوئمبورة فى الفترة من ٨ ـ ١٠ مايو ١٩٨٧، بمبادرة من مركز كوئمبورة للتلاقى الدينى والرابطة العالمية للمجامع متعددة الأديان، وحضره ٧٠ شخصية من ممثلى الأديان المختلفة.

* مؤتمر مساهمة الدين فى نمو البشرية الكامل: عقد هذا المؤتمر الإسلامى المسيحى فى مدينة تريفندروم، فى الفترة من ٢٨ ديسمبر ـ ١ يناير ١٩٩١، بمبادرة من لجنة الحوار فى مجلس كنائس ولاية كيرلا.

* مؤتمر الإسلام وأتباع الديانات الشرقية: أقيم فى عام ٢٠١١ بالهند وضم ممثلين عن ديانات شرق آسيا والدين الإسلامى، وذلك بعد توقف الحوار بين الفاتيكان (الكنيسة الكاثوليكية والأزهر ممثل الإسلام الوسطى)، عام ٢٠٠١، بسبب

محاضرة للبابا بنديكت السادس عشر اتهم فيها الإسلام بالعنف. فرأى اتحاد علماء المسلمين ضرورة الإتجاه للحوار مع الديانات غير الكتابية، التى يعتنقها نصف سكان العالم تقريبًا، وقد تم إهمال الحوار مع أهل تلك الديانات طيلة ثلاثة عقود، من الحوار المسيحى الإسلامى، وبالإضافة إلى ذلك السبب، بينت ورقة المؤتمر العلمى للحوار بين الإسلام والديانات الشرقية أسباب التوجه للحوار مع أتباع الديانات الشرقية، كالآتى:

ـ التركيز على القيم الإنسانية المشتركة بين الإسلام والديانات الشرقية.

ـ إبراز قيم التسامح والتعايش السلمى بين الأديان المختلفة فى دول شرق آسيا.

ـ توطيد المصالح المشتركة مع دول شرق آسيا، خاصة الهند والصين، عن طريق آلية الحوار.

ـ محاولة الحد من الآثار السلبية لمعالجة قضايا الأقليات فى دول شرق آسيا، ومنها كشمير وبورما (ميانمار) وتايلاند وغيرها.

وتحليلى لما سبق رصده من مبادرات لحوار الأديان، أن المبادرات جاءت من مؤسسات مسيحية كاثوليكية وإسلامية، وهذا يرجع لثلاثة أسباب:

أولًا: الخبرة التى تتمتع بها مؤسسات الكنيسة الكاثوليكية فى حوار الأديان، واعتبار الحوار هدفًا رسميًا وتوجهًا، منذ إعلان بيان المجمع الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢-١٩٦٥) للحوار مع الديانات غير المسيحية.

ثانيًا: التقارب الإسلامى المسيحى فى مجتمع متعدد الأعراق والديانات، يجعلهما فى طليعة المبادرين للحوار بين الأديان.

ثالثًا: حالت التدخلات السياسية من قبل الأحزاب المتطرفة الهندوسية وغيرها من تأخر حوار متعدد الأطراف، رغم دعوات حزب المؤتمر الهندى للحوار- وتمسكه بمبادئ التسامح التى نادى بها المهاتما غاندي[1].

(1) A. Suresh Interfaith Dialogue in India: Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies Volume Number: 25 January - March 2000.

٢ ـ مبادرات الحوار الدينى فى إندونيسيا:

بالرغم من أن دولة إندونيسيا تضم أكبر عدد من المسلمين فى العالم، حيث يعيش بها ٨١٪ من المسلمين من سكانها البالغ تعدادهم ٢٦٤ مليون نسمة، لعام ٢٠١٧، إلا أن دستورها يقر بحرية العقيدة والمساواة لجميع الديانات، حيث يتوزع الباقون على أربعة ديانات رئيسية: هى البوذية والهندوسية والكونفوشية، إضافة إلى المسيحية وليس للمسلمين، أى وضع مميز حسب مبادئ جمهورية إندونيسيا الخمسة البانتشاسيلا، وتحرص الدولة على حرية العقيدة، لذا تراعى العطلات الرسمية جميع أعياد ومناسبات الأديان المختلفة، ومن أهم مبادرات حوار الأديان، ما يلى:

* مؤتمر ممثلى الأديان فى اندونيسيا نوفمبر ١٩٦٧: دعت الحكومة الإندونيسية عن طريق وزارة الشؤون الدينية، ممثلى الأديان الخمسة لحضور مؤتمر للأديان، عقب أحداث عنف دينى وقعت هناك بين طوائف مسلمة ومسيحية، وحضر المؤتمر الجنرال سوهارتو، فى أولى سنوات حكمه رئيسًا للبلاد، ومما قاله فى كلمته وقتها: «أود التأكيد على مبدأين من بين المبادئ التى قامت عليها جمهورية إندونيسيا، وهما: «أن الدولة قائمة على أساس الربانية المتفردة، كما تكفل الدولة لكل فرد من المواطنين الحرية التامة لاعتناق دينه، و ممارسة شعائر ذلك الدين»[١].

* مؤتمر من أجل حوار بين الأديان ٢٩ نوفمبر ١٩٧١: عقد بمبادرة من وزارة الشؤون الدينية، على هامش اجتماع الأساقفة الكاثوليك لجنوب شرق آسيا الثانى والثلاثين.

* مؤتمر الدين عامل إنمائى: عقد فى جاكرتا ٢٧ و٢٨ يونية ١٩٧٢، بمقر المعهد الدولى للشؤون الإسلامية.

* مؤتمر باندونج: ٢٨ أغسطس ـ ٣ سبتمبر ١٩٧٢، وحضره ١٧٥ مشاركًا من مختلف الطوائف.

* مؤتمر الجهد من أجل الحوار: من ٨ ـ ١١ أبريل ١٩٧٣، وعقد بجاكرتا، بحضور ٥٠ ممثلا عن الطوائف.

---

(١) انظر: إندونيسيا زمردة التسامح، مركز دراسات الإسلام والدولة الإندونيسية، جاكرتا ٢٠١٧، ص٤٤.

* مؤتمر المسؤولية المشتركة من أجل العدالة: عقد فى بونتياناك، يومى ٦ و٧ يونية ١٩٧٣، بين سبعة من ممثلى المسلمين، وستة قساوسة وخمسة كهنة.

* مؤتمر التوفيق بين التسامح والتعاون على نشر الدين: عقد فى جزيرة تيمور الشرقية ذات الأغلبية المسيحية، يومى ٢٨ أكتوبر ١٩٧٤.

* مؤتمر بالنج كاريا: فى ٨ ديسمبر ١٩٧٧.

والملاحظ من تقرير وزارة الشؤون الدينية، أنه تم عقد ٢٣ مؤتمرًا فى ست سنوات فقط، مما يدل على حرص الحكومات الإندونيسية المتعاقبة على الحريات الدينية، فى مجتمع متعدد الديانات والأعراق[1].

٣ ـ نتائج حوار الأديان (الحوار كاستراتيجية):

نتيجة الحوار هى ما يترتب على الحوار بعد انتهائه من حقائق وأرقام جديدة، تعلن عن تفوق أو انتصار أو براءة أحد أطراف الحوار، وتؤدى بالطرف الآخر إلى التحول فى الرأى كليًا أو جزئيًا، أو تدفعه لمراجعة ذاتية لآرائه ومعتقداته، التى عرضته للنقد والاهتزاز والهزيمة، وكذلك مراجعة أخرى لأساليبه ومنهجه وخطابه. وقد ينتهى الحوار بتراضى الطرفين وتفاهمهما أو تساميهما فى النصر والهزيمة، أو إقدامهما على حل وسط جديد. والمهم هنا، هو قبول كل أطراف الحوار بالنتائج، مهما كانت، وعدم التعصب والتمسك بالخطأ. على أن يكون لرعاة الحوار، إذا كانت مؤسسات الدولة أو مؤسسات دولية أنْ تُراعى الوسائل الموضوعية فى احتساب نتائج الحوار.

إنَّ الحوار بين أهل الأديان لن يتحول من مجرد أداة فعالة لحل النزاعات والصراعات إلى استراتيجية دائمة للمجتمعات الإنسانية، إلا بالتخلص من آفتين، أولاهما: التوظيف الأيديولوجى للحوار: وهذا يتطلب ضرورة تعيين وتحديد جوهر الدين، ووظيفة الدين فى المجتمع، وتخليصه من النظرة الجزئية ومن الاستغلال

(1) Farid ALatas, Asian Interfaith Dialogue: Perspectives on Religion, Education, and Social Cohesion Singapore, Centre for Research on Islamic and Malay Affairs; Washington, D.C. World Bank, 2003, PP 34-41.

السياسى والاجتماعى، فالدين ـ أى دين ـ مرتبط بحرية الاختيار ونبذ التعصب، والإيمان بجوهر التعدد الدينى والثقافى.

أما الآفة الثانية فهى القصور الحضارى، الذى يدور حول تمركز كل حضارة وثقافة حول ذاتها والاستعلاء على الحضارات الأخرى، بما لا ينتج إلاَّ الخوف من الآخر. وهذا يستدع ضرورة رؤية نظرية شاملة لمسألة الحوار، يستنبط منها أتباع الأديان والثقافات قيم السلم والحوار، بدلًا من ثقافة العنف والدمار.

الفصل الثاني

تجربة التعايش والتعددية فى ماليزيا

تمهيد

شهدت الدولة الماليزية تحولات سياسية، اجتماعية، تاريخية وجغرافية عديدة، قبل الاستقلال وبعده، أدت إلى انعكسات وتباينات على المشهد الديموغرافى والخريطة العرقية والدينية، كما لعب الاقتصاد دورا مهما سواء فى إعادة تشكيل الجغرافية السياسية والاجتماعية للمجتمع الماليزى متعدد الطوائف والأعراق، أو فى إقامة عقد اجتماعى توافقى بين القوميات والجماعات الإثنية المختلفة، على أساس إعادة توزيع الثروة والسلطة فى البلاد وإلغاء ربط العرق بالوظيفة والصناعة.

وفى وسط هذه العوامل مجتمعة يلعب الدين دورًا مهمًا فى توجيه التفاعلات بين مختلف طوائف المجتمع الماليزى، سواء كان ذلك تفاعلا إيجابيا أم سلبيا. فقد أفرزت التعددية الدينية والثقافية واقعا يتميز بالتنوع و الزخم والسيولة المجتمعية التى قد تؤدى إما إلى التعايش السلمى والاستقرار المجتمعى أو إلى العنف بين الإثنيات والتوترات الطائفية والمذهبية.

وفى الوقت نفسه سعت الجماعات السياسية حكومة ومعارضة إلى توظيف الدين فى المجتمع الماليزى،وذلك للاستفادة منه فى توسيع قاعدتها الشعبية أو إعادة دمج الحركات الدينية فى الدولة القومية ونظمها وقوانينها الصارمة بصيغة تؤدى للاستقرار المجتمعى والحفاظ على قوة الدولة القومية وتماسكها الإثنى والاجتماعى.

ومن ثم كان لابد من دراسة أثر الدين والتعددية الدينية والعرقية على الوحدة الوطنية، ومدى تأثير وتأثر الأديان والعرقيات المختلفة بالثقافات المحلية الآسيوية، للخروج بنتائج حول مدى وجود أرضية مناسبة للحوار من عدمه فى المجتمع الماليزى.

أولًا: الخريطة العرقية والسوسيولوجية.

١ ـ الموقع الجغرافى والاستراتيجى لدولة ماليزيا:

أ ـ الموقع الجغرافى.

ماليزيا دولة استوائية تقع فى جنوب شرق آسيا، وتبلغ مساحتها حوالى ٣٣٠٤٣٤ كم مربع وتنقسم إلى منطقتين، ماليزيا الغربية (شبه جزيرة ماليزيا) وماليزيا الشرقية (صباح وسرواك) أسمها الرسمى (اتحاد ماليزيا) (فرساتوان تانه مليسيا) وتتكون من ١٣ ولاية وهى: برليس قدح، بيننانج، فيرق، كلنتن، ترنجاو، بهانج، سلانجور، نجرى سمبيلان، ملقا، جوهور، صباح سرواك، بالإضافة إلى المقاطعات الفيدرالية الثلاثة، عاصمة الدولة كوالالمبور ومركز إدارة الحكومة الفيدرالية مدينة بوتارجايا وجزيرة لايوان، ويبلغ عدد سكانها حوالى ٣١,٣٨١,٩٩٢ نسمة حسب إحصاء عام ٢٠١٧.

وتحد ماليزيا الغربية شمالًا تايلاند وجنوبًا كل من سنغافورة وإندونيسيا أما ماليزيا الشرقية (بورنيو الماليزية) فتحدها إندونيسيا جنوبا، ويفصل بين شطرى ماليزيا الرئيسيين بحر الصين الجنوبى، فيما يفصل مضيق ملقا بين شبه جزيرة ماليزيا وسومطرة، وهو من أهم الممرات الملاحية فى العالم ويفصلها عن سنغافورة مضيق جوهور.

وكوالالمبور هى العاصمة الرسمية وبوتراجايا هى العاصمة الإدارية الفيدرالية، وعلى الرغم من أن العديد من الفروع التنفيذية والقضائية للحكومة الاتحادية قد انتقلت إلى هناك لتخفيف الازدحام المتزايد فى كوالالمبور، فلا تزال كوالالمبور عاصمة ماليزيا التشريعية، لأنها تضم مقر البرلمان الماليزى، ومن أهم المدن الكبرى الأخرى فى ماليزيا، مدن جورج تاون وإيبوه وجوهور بارو، وكوتشينغ، وكوتا كينابالو، وميرى وملقا، وتتضمن التضاريس الماليزية سهول ساحلية ترتفع فى كثير من الأحيان لتشكل تلال وجبالا مغطاة بالغابات الكثيفة حيث تداخل السلاسل الجبلية مع جبال تايلاند فى شبه جزيرة الملايو الغربية وتتروح ارتفاعاتها ما بين ١٠٠٠ ـ ٤٠٠٠ متر فوق سطح البحر، وأعلاها جبل كينابالو بارتفاع ٤٠٩٥,٢ متر

الموجود فى جزيرة بونيو، وتشكل السلاسل الجبلية ما يقارب من ٦٠٪ من مساحة ماليزيا وتتخللها السهول والمجارى النهرية، ويبلغ طول الخط الساحلى فى ماليزيا ١٩٣٠ كم، فى شبه جزيرة الملايو، و٢٢٥٣ كم، فى سرواك وصباح.

والمناخ فى مجمله استوائى حار رطب طوال العام، وتتساقط الأمطار بنسب عالية، حيث تعتر من أعلى الأقاليم تساقطا فى العالم، مما ساهم فى تنوع وكثافة الثروة الغابية ولماليزيا موقع استراتيجى هام بالنسبة للملاحة البحرية والجوية، فهى تقع على الحور الذى يربط أوروبا وغرب آسيا والشرق الأقصى[١].

ب ـ الموقع الاستراتيجى.

لقد أسهم الموقع الاستراتيجى لدولة ماليزيا الواقع فى منطقة العبور بين شرق آسيا وغربها إلى جانب اعتدال مناخها وغزارة أمطارها وغناها بالثروات الطبيعية، بأن تكون منطقة جذب للعديد من التجار والقوميات و العرقيات،التى وجدت فيها المكان المناسب للاستقرار والعيش[٢].

٢ ـ الخريطة العرقية والتركيب السكانى.

يعتبر العرق معضلة جنوب آسيوية بتعبير جون سيدنهام فورينفال (ت١٩٦٠)[٣]، حيث ينظر إلى التعدد العرقى فى الغالب على أنه يضر بالوئام الاجتماعى والاستقرار السياسى، مما يدفع بالحكومات الوطنية فى دول جنوب شرق آسيا إما إلى استيعاب المهاجرين فى المجتمعات الجديد والحد من الهوية العرقية تحت هوية وطنية جامعة مثل النموذج الاندونيسى والماليزى أو كما فعلت بعض الحكومات للحد من التنوع العرقى عن طريق «التطهير العرقي» كوسيلة لخلق مجتمع موحد مثل حكومة ميانمار(بورما).

وتعد ماليزيا إحدى الدول متعددة الأعراق، حيث تتكون من الملايو بالإضافة إلى

---

(١) زكريا أونج سو، ماليزيا، الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ٢٠٠٧، ص١٦٣.

(٢) على أحمد هارون، أسس الجغرافيا السياسى،دار الفكر العربى، القاهرة ٢٠٠٠ ص١٨٠.

(٣) فورينفال (JS Furnival) مؤرخ إنجليزى متخصص فى تاريخ جنوب شرق آسيا، لعمله فترة طويلة أثناء الاستعمار البريطانى فى الهند الشرقية وبورما، وله مؤلفات عن المجتمعات التعددية فى آسيا.

قبائل ساراواك وصباح وسلالة المهاجرين الصينيين والهنود الذين أخذوا يتوافدون إلى ولايات الملاى منذ أكثر من ٦٠٠ سنة، وهذا ما جعل دولة ماليزيا اليوم تتكون من ٣ مجموعات رئيسية، الإثنية الملاوية(السكان الإصليين للبلاد)وعرقيتان وافدتان(العرقية الصينية والعرقية الهندية).

وقد بدأت ملامح الشكل الديموغرافى للمجتمع الماليزى فى التغير إبان فترة الاستعمار البريطانى للبلاد، حيث قام البريطانيون آنذاك بالتوسع فى صناعة القصدير والمطاط مما جعلهم يجلبون الكثير من الصينيين والهنود للعمل فيها، وعملوا على فصلهم عن السكان الأصليين لمنع أى أزمات عرقية، مما جعل كل مجموعة تحافظ على ثقافتها.

٣ ـ التركيب السكانى: يمكن تقسيم التركيبة السكانية فى ماليزيا إلى قسمين رئيسيين:

أولًا: السكان الأصليون للبلاد البوميبوترا.

جماعات البوميبوترا (Bumiputra) أو أبناء البلد أو التربة فى اللغة السنسكريتية، يمثلون النسبة المئوية الأكبر من مجموعة السكان وتضم ثلاث مجموعات عرقية وهى (الملايو، الأورانج أصلى، جماعات بوميبوترا أخرى مثل ميلاناو وباجاو وموروت وغيرها يقطنون فى جزيرة بورنيو)[١].

أ ـ الملايو: وضع الدستور الاتحادى تعريفا لمصطلح الملايو فى المادة ١٦٠ «بأنه الشخص المسلم الذى عادة يتكلم لغة الملايو، ويتوافق مع عادات وأعراف وتقاليد الملايو. ويمثل الملايو أكبر الجماعات العرقية فى شبه جزيرة ماليزيا، هذا بالإضافة إلى وجود أقلية كبيرة نسبيا منهم فى ولاية ساراواك ٢٣٪ من سكان البلاد، وأقلية أخرى أصغر فى ولاية صباح[٢].

---

(١) ظهرت عرقية الملايو وعرف بشكل واسع فى القرن الثانى قبل الميلاد، وذلك استنادًا إلى سجلات بطليموس عالم الجغرافيا الرومانى، حيث كان الناس يعيشون فى أرخبيل الملايو، وفى العصر الحديث أطلق على غالبية شعوب اندونيسيا وماليزيا وبروناى (الملايو).

(2) Harold Crouch, Government and Society in Malaysia (Singapore: Talisman Pub. 1996), p. 14.

حوالى ١٥٪، وتتفرغ منها جماعات أخرى مثل (الجاوين، البويانين، البوجين، الإتشينيين المينانج كابو، المادورين السوندانيين، البنجاريين) ولكل جماعة من هذه الجماعات لهجتها ولغتها الخاصة التى تندرج تحت لغة الأم (البهاسا).

ب ـ جماعات بوميبوترا أخرى.

على الرغم من أنها تظل جماعات أقلية على المستوى القومى، إلاَّ أنها تمثل الأغلبية فى كل من ولايتى (صباح وساروواك) ففى ولاية صباح يطلق عليهم اسم «انكنجارى» ويندرج تحت هذا المسمى حوالى ٣٩ جماعة إثنية تشمل (الكاداز اندوسون، المورت، الباجو) وغيرها من الجماعات الإثنية.

وتمثل جماعة الكاداز أندوسون الإثنية الأكبر حجما فى ولاية صباح ١٨,٤٪ من سكان الولاية ويليها بعد ذلك الباجو ١٧,٣٪ أما فى ولاية ساروواك فيشار إليهم بمسمى الدايك، ويمثلون حوالى ٤٤٪ من سكان ولاية ساروواك[1].

ج: الأورانج الأصليون.

هم عبارة عن جماعة صغيرة العدد أطلقت عليها الحكومة هذا المسمى فى أوائل الخمسينيات ولا يزال مستخدمًا حتى الوقت الحالى، ولا يتجاوز عدد أفرادها ٩٣ ألفا ويتوزعون ثقافيا ولغويا بين ١٩ جماعة إثنية وينقسمون إلى ثلاث مجموعات وهم:

(البدو، الأقزام، الزنجانيين الآسيوين Nomadic Negritos يقطنون المناطق الشمالية والوسطى من شبه جزيرة المالاى، أما السينا وأشباه البدو فيقطنون فى المنطقة الوسطى ويمارسون نمطا من الزراعة المتنقلة والجاكون يقطنون المنطقة الجنوبية ويمارسون نمط الزراعة.

(1) Baginda, Abdul Razak ,Govarning Malayizya ,Malayzya strategic center, Kuala Lumpur 2009. p92.

ثانيًا: السكان غير الأصليين للبلاد

أ ـ الصينيون الماليزيون:

هم ثانى أكبر الجماعات العرقية فى البلاد من حيث الحجم بعد الملايو، ويبلغ عددهم حوالى ٢٧٪ من مجموع السكان وفق تقديرات ٢٠١٠، وقد جاءوا إلى أرض الملايو هربا من الفقر والمجاعات والكوارث الطبيعية التى شهدتها الصين فى فترات معينة.

وباعتبارهم غرباء عن البلاد، فقد كانت لديهم قدرة فائقة على التنظيم والتماسك فيما بينهم، ومن ثم التكيف مع معطيات الواقع ومنذ ذلك الحين أصبح الصينيون جماعة حضرية سادت مناطق التصنيع والمدن الجديدة، على عكس الملايو الذين كانوا يعيشون آنذاك فى جماعات ريفية مختلفة.

وعليه فقد خلقت هذه الأوضاع الاقتصادية للصينيين وعيا فيما بينهم بأنه لابد من حماية مصالحهم وقد ظهر هذا الوعى بوضوح بعد حصول البلاد على الاستقلال[١]، مما مكنهم بأن يكونوا على قدر عالى من الكفاءة فى الإنتاجية وإنشاء الأصول.

ولكن اللافت للنظر أن العرق الصينى ليس فئة متجانسة بالكامل، حيث تضم ماليزيا سكانًا من مجموعات فرعية مختلفة من الصينيين، حيث يعيش معظم الناطقين بالصينية الكانتونية فى كوالالمبور، بينما يعيش الناطقون باللغة الماندرين فى معظمهم فى جنوب ماليزيا ويعيش الناطقون باللغة الهوكية فى الشمال.

لقد تزايد عدد الصينيين بشكل ملحوظ خلال النصف الثانى من القرن العشرين، ففى عام ١٩٥٧ كان عددهم يقدر بحوالى ٢,٣٣٣,٧٥٦ نسمة وأصبح عددهم فى سنة ٢٠١٠ يقدر بحوالى ٦,٥٧١,٢٧٤ نسمة أى بنسبة ٢٧٪.

ب ـ الهنود الماليزيون:

يمثل الهنود الجماعة العرقية الثالثة، حيث يمثلون حوالى ٧,٧٪ من مجموع

(١) صباح كزيز ومربعى قاسم، إدارة التنوع الإثنى فى ماليزيا ودوره فى بناء الدولة ضمن كتاب أبعاد التجربة التنموية فى ماليزيا، المركز العربى الديمقراطى، برلين ٢٠١٩ ص ص ٣٩-٤٣.

سكان البلاد ويشكل التاميل حوالى ٨٥٪ منهم إلى جانب أقلية من الجوجرتين، البنجابيين، وتتواجد النسبة الأكبر منهم فى السواحل الغربية لشبه جزيرة المالاى وبالأخص فى منطقة الوسط وتقل نسبهم فى الولايات الشرقية. إذ توجد الكثافة الأكبر للهنود فى ولاية نيجرى سيملان بنسبة ١٦,٢٪ وسيل نجور بنسبة ١٤,٤٪ بيراك ١٣,١٪، كوالالمبور ١١,٤٪ وبينانج ١٠,٥٪ ثم تليها ولايات أخرى فى أقصى الشمال والجنوب مثل ولاية قدح فى الشمال وولاية ملقا فى الجنوب وتأتى أقل نسبة للهنود فى ولاية ترنجانو بـ٥,٠٪[1].

ج ـ الأوراسيون (الأجانب):

ترجع أصولهم إلى الأوروبيين الذين قدموا إلى المنطقة فى القرن التاسع عشر ويتركزون فى ولاية ملقا، ويبلغ عددهم ٢٩ ألف نسمة، يتحدثون اللغة البرتغالية «البابيا كريستانج».

ويمكن توضيح تطور نسب تزايد الإثنيات الرئيسية فى ماليزيا فى الفترة ما بين ١٩١١ و٢٠٠٨ من خلال الجدول التالى:

(1) Virginia Matheson Hooker, A Short History of Malaysia: Linking East and West Alen & Unwin Austoralia 2003. pp 33-40.

السنة	بوميبوترا	الصينيين		الهنود		المجموع	
	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد
١٩١١	١,٣٢٨,٠٠٠	٤٩,٢	٩٤٥,٠٠٠	٣٥	٣٧٨,٠٠٠	١٤	٢,٧٠٠,٠٠٠
١٩٢١	١,٥٦٩,٠٠٠	٥٤	٨٥٦,٠٠٠	٣٩,٤	٤٣٩,٠٠٠	١٥,١	٢,٩٠٧,٠٠٠
١٩٣١	١,٨٦٤,٠٠٠	٤٩,٢	١,٢٨٥,٠٠٠	٣٣,٩	٥٧١,٠٠٠	١٥,١	٣,٧٨٨,٠٠٠
١٩٤١	٢,٢٥٥,٠٠٠	٤١	٢,٣٦٥,٠٠٠	٤٣	٧٧٠,٠٠٠	١٤	٥,٥٠٠,٠٠٠
١٩٤٧	٢,٤٢٨,٠٠٠	٤٩,٥	١,٨٨٥,٠٠٠	٣٨,٤	٥٣,١٠٠٠	١٠,٨	٤,٩٠٨,٠٠٠
١٩٥٧	٣,١٢٥,٤٧٤	٤٩,٨	٢,٣٣٣,٧٥٦	٣٧,٢	٦٩٦,١٨٦	١١,٠٩	٦,٢٧٨,٧٥٨
١٩٧٠	٤,٦٦٣,٤٨٤	٥٣,١	٣,١١٧,٨٩٦	٣٥,٥	٩٣٣,٢٥٠	١٠,٦	٨,٧٨٠,٧٢٨
١٩٨٠	٦,٧٣٨,٠٩	٤٩,٠٢	٤,٤١٤,٥٨٨	٣٢,١	١,١٧٥,٠٧٦	٨٨,٦	١٣,٧٤٥,٠٠٠
١٩٩١	١٠,٧٣٠,٠٠٠	٦٠,٥	٥,٠٢٠,٠٠٠	٢٨,٠٣	١,٤١٠,٠٠٠	٧,٩	١٧,٧٥٠,٠٠٠
١٩٩٥	١١,٥٠٠,٠٠٠	٦١,٧	٥,٢٩٠,٠٠٠	٢٧,٣	١,٥٠٠,٠٠٠	٧,٧	١٩,٣٨٠,٠٠٠
٢٠٠٠	١٣,٦١٠,٠٠٠	٦٣,٢	٥,٦٠٠,٠٠٠	٢٦,٠٣	١,٦١٠,٠٠٠	٧,٥	٢١,٥٢٠,٠٠٠
٢٠٠٥	١٣,٨٩٢,٨١٨	٦٨	٧,٤٢٥,٤٧٢	٣١	٢,١٥٥,٧٨٢	٩	٢٣,٩٥٣,١٣٦
٢٠٠٨	١٨,٠٥٢,٢٣٠	٥٦,١	٧,٢٠٩,٨٠٠	٢٦	٢,١٣٥,٢١٠	٧,٧	٢٧,٧٣٠,٠٠٠

جدول رقم ١: يبين التعداد السكانى وتطور العرقيات الكبرى إحصاء ٢٠١٠ وزارة الإحصاءات الماليزية

والملاحظ من خلال الجدول أعلاه أنَّ نسبة عدد سكان الإثنية الصينية اقتربت إلى حدٍ كبير من التساوى مع السكان الأصليين (البومبيترا) سنة ١٩٤١، لكن النسبة بين الجماعتين أخذت فى التباين والتصاعد لصالح السكان الأصليين ابتداء من سنة ١٩٨٠ إلى ٢٠١٠ ويرجع ذلك إلى توقف هجرة وفود الصينيين والهنود بعد الاستقلال[١].

٤ ـ التركيب العرقى:

ينتمى سكان ماليزيا عمومًا إلى الجماعة السلالية المنغولية التى تتألف بشكل رئيسى من سكان شمال ووسط آسيا وجنوب شرقها، وتضم الفيليبين وماليزيا وأقطار الهند الشرقية وأبرز الشعوب التى تمثل هذه السلالة هى: (اليابانيون، والصينيون، والكوريون، والشعوب التركية، وأهل التيبت والهمالايا) وتتصف السلالة المنغولية أنها ذات بشرة تميل إلى الصفرة قليلا وطول واسترسال شعر الرأس وسواده ولدى معظمهم ثنية جلدية تغطى زاوية العين الداخلية.

وتنتمى عرقية السياميين فى شبه جزيرة الملايو وشرقى سومطرة إلى الجامعة السلالية الزنجية التى تتصف ببشرة سمراء مائلة إلى الصفرة أحيانا وبتنوع شعر الرأى من الخشن الكثيف إلى المفروط بخصل متناثرة، أما الرأس فيميل إلى الاستطالة والأنف فى العادة عريضا بمنخرين واسعين وضفاه غليظة ومقلوبة وقد قامت الشخصية القومية لمختلف الإثنيات الآسيوية على إرث ثقافى يرتكز على نزعة الشعور بالتفوق الحضارى الذى ترجع جذوره إلى الفكر الكونفوشيوسى، ويمكن التطرق إلى أهم خصائص الإثنيات الماليزية[٢] فيما يلى:

---

(١) الإحصائيات الرسمية كل عشر سنوات فى كتاب التعداد من مصادر رسمية فى وزارة الإحصاءات الماليزية: (Malaysia Official portal) Department of Statistics)
متاح فى الرابط التالى: https://www.dosm.gov.my
وانظر أيضًا: Tey Nai-Peng, Counting Ethnicity in Malaysia, The Complexity of Measuring Diversity, IMISCOE Research , Canada 2007, pp 5:46.

(2) Endikott, Kirk, Malaysia Original Peapole National, University of Singapore 2016. pp80-85.

أولًا ـ خصائص عرقية الملايو: الملايو (Malay) هم السكان الأصليون فى جنوب شرق آسيا ويتواجدون بشكل أساسى فى أرخبيل الملايو (ماليزيا وإندونيسيا) إلى جانب وجود حوالى ٣٥٠ مليون من الملايو فى العالم يتوزعون على جنوب أفريقيا (مدغشقر) وجنوب أمريكا وسريلانكا وجزر المحيط الهادئ.

وترجع أصولهم إلى العرق الأسترونيزى، حيث يعتقد أنهم هاجروا إلى أرخبيل الملايو فى سللة طويلة من الهجرات ما بين ٢٥٠٠ و١٥٠٠ ق م، حسب ثلاثة فرضيات الأولى تفترض أنهم قدموا من آسيا الوسطى، والفرضية الثانية تفترض بأنهم بحارة متجولون على مسافات بعيدة عملوا كمرشدين للتجارة الهنود والعرب والفرس والصينيين منذ ما يقرب من ٢٠٠٠ سنة، ثم استقروا تدريجيا فى هذه المناطق التى يتوزعون فيها اليوم، أما الفرضية الثالثة، فتقول أنهم قدموا من جزيرة تايوان قبل ٦٠٠٠ سنة ق.م، قم انتقلوا إلى الفلبين وجزيرة بورنيو ثم إلى شبه جزيرة المالاى.

ويتميز الملايو بأنهم ذوو قامة متوسطة وبشرة تميل إلى السمرة مع شعر متنوع فهناك الشعر الخشن وهناك الأملس وكلاهما يميل إلى السواد، أمَّا من الجانب السيكولوجى فيتميزون بالطبع الهادئ المتسامح مع الآخر، وكانوا فى السابق يميلون كثيرًا إلى حياة الريف والزراعة وهذا ما يفسر سيطرة الصينيين على معظم الاقتصاد الماليزى فى المدن، وقد أرجعَ مهاتير محمد فى كتابه «معضلة المالاي»[1] أسباب تخلفهم وتأخرهم عن الإثنية الصينية إلى جملة من الأسباب منها ما يلى:

أ ـ عاملا الوراثة والبيئة: إنَّ تخلف الملايو كان بسبب الجينات الوراثية الناتجة عن اعتيادهم الزواج من داخل عرقيتهم، التى تنظر للزواج على أنه واجب حتى على الضعيف والغبى والعاجز، وهذا ما أدى إلى خلق جيل من المالايو غير قادر على التطور والارتقاء إضافة إلى المناخ الاستوائى الحار الرطب الذى أضفى عليهم طابع الكسل والخمول.

---

(1) Mahathir Mohamad, The Malay Dilemma Marshall Cavendish International Asia Pte Ltd, 2010 p 34.

* ملحوظة: أصدر مهاتير محمد كتابه معضلة الملايو لأول مرة عام ١٩٧٠، أى بعد عام واحد من أحداث العنف العرقية ١٩٦٩ بين عرقيتى الملايو والصينيين.

ب ـ العوامل الثقافية: لقد كان من أسباب تأخر الملايو سوء فهمهم لمبادئ الإسلام الصحيحة وهو انتظارهم دائما لحسن العاقبة بعد الموت دون الاهتمام بالعمل والارتقاء بالذات فى الحياة الدنيا وهذا ما يمثل تعارضا لدعوة الإسلام للعمل بجدٍ وإتقان العمل، وعليه فقد لعبت العوامل الثقافية والقيمية دورا مهما فى جعل المالاى أكثر ميلا إلى حياة الريف وامتهان الزراعة والصيد، فالشخص الريفى أقل قدرة إلى مواكب التحديث والتطور الحضارى.

ج ـ انعدام علاقات التعاون بين الأعراق: لقد لعب الاستعمار البريطانى دورا كبيرا فى انعدام التعاون فى النشاط الاقتصادى بين الأعراق خاصة بين الملايو والصينيين بسبب الفصل بينهم، مما أدى إلى تأخر مستوى تطور المالاى بالمقارنة مع الإثنيات الأخرى، وعليه فقد دعا مهاتير أبناء عرقيته بأن يحتكوا بصورة أكثر من العرقيات الأخرى وخاصة الصينيين لكسر الحاجز النفسى بين العرقيتين من جانب، واكتساب المالاى مهارات العمل والتجارة من جانب آخر.

١ ـ لغة الملايو: هى واحدة من اللغات الرئيسية فى العالم وتستعمل كلغة رسمية فى بروناى وماليزيا وإندونيسيا وسنغافورة، وهناك أقليات تتحدث بها فى تايلاند، وجزر كوكوس وكريسماس، وسريلانكا، ويتحدث بها حوالى ٣٣ مليون شخص فى جميع أنحاء أرخبيل الملايو وتستخدم كلغة ثانية لحوالى ٢٢٠ شخص.

وينحدر أقدم شكل لغة الملايو من اللغة بروتو ـ مالايو ـ البولينيزية، التى كان يتحدث بها أول المستوطنين الأسترونزيين فى جنوب شرق آسيا، والتى تعتبر لغة الملايو القديمة أحد أنواعها التى تطورت على نطاق واسع من خلال تدفق تدريجى للعديد من اللغات والديانات الهندية وقدوم الإسلام، حيث تأثرت بالعربية والمفردات الفارسية.

لقد انتقل الإسلام إلى شعوب منطقة جنوب شرق آسيا ومنها شعب الملايو عن طريق التجارة والترحال، وارتبط مفهوم الإسلام لديها بآلية التفاعلات التعاونية،وقيل أنه إسلام الصوفية، وليس آلية الفتوحات والغزو والجهاد فى الجزيرة العربية والشرق الأوسط ومناطق أخرى بأوروبا.

٢ ـ الدين: إذ يرجع تاريخ انتشار الإسلام عند الملايو إلى سنة ١٢٥٥م، حيث أسلم ملك جزيرة ملقا على يد تجار مسلمين قادمين من جدة، وأطلق على نفسه اسم (محمد شاه) وتبعه شعبه فى اعتناق الإسلام، وبذلك قامت أول دولة إسلامية تعمل على نشر الإسلام فيما جاورها من الجزر، وفى غضون نصف قرن أصبحت (ملقا) مركزا يشع بالإسلام على المناطق المجاورة، فأسلمت جزيرة (باهانغ) وجنوبى جزيرة الملايو. ورغم ذلك احتفظت تلك الشعوب المسلمة بالثقافة المحلية والقيم الآسيوية[١].

٣ ـ العادات والتقاليد: إنّ الإنسان الملايو هو حصيلة التمازج بين الثقافة المحلية والموروث الآسيوى والثقافة الإسلامية، بمعنى أن الإسلام فى هذا المجتمع قد أخذ جزئيات محلية ـ تتفاوت فى أهميتها، وصاغها مع مقوماته الأساسية، محتفظا لهذه الجزئيات المحلية، فى الوقت نفسه بالكثير من سماتها الذاتية، ـبمعنى أن الإسلام قد نسج ثوب المجتمع الجديد بخيوطه الأساسية، موشاة بكثير من الخيوط المحلية التى تتجانس معه. وهذا التفاعل تم بأسلوب حضارى سلمى من التلقائية والتسامح والحوار الإرادى.

ويعد الاحتفال بعيد الفطر فى المجتمع الملايو المسلم من أكبر الاحتفالات وهو المعروف محليا باسم هارى رايا عيد الفطر (Hari Ray Aidilfitri) وبداية مهرجان رئيسى آخر هو هارى رايا عيد الأضحى (Hari Raya Ailadhadi)، أما فى ولاية سارواك يحتفل منذ قرون بمهرجان جواى دياك (Dayak Gawai) فى شهر يونيه، وهو يصادف نهاية موسم زراعة الأرز وبداية الموسم الجديد.

وتعتبر المشاركة فى حفل زفاف الملايو واحدة من أفضل الطرق لفهم ثقافتهم التقليدية، حيث يبدأ حفل الزفاف بإبرام عقد الزواج وتقديم المهر للعروس، وفى يوم الزفاف يلبس المدعون ملابس زاهية الألوان ويستقبلون العريس مع فرقة من الموسيقيين يدقون على الطبول وتسمى (كومباق)، ويرددون بعض الآيات القرآنية

(١) إمام الشافعى محمد حمودى وقاسم غنيمات، دور التجارة والتجار فى انتشار الإسلام فى جنوب شرق آسيا، دار الخليج، عمان ٢٠١٧ ص٣٥. وانظر أيضًا: محمود أحمد قمر، الإسلام والمسلمون فى شرق وجنوب شرق آسيا، دار عين، القاهرة ٢٠٠٣، ص ص ٨٣، ٨٤.

والأدعية، ويحمل العريس هودج مصنوع من أشجار النخيل، وقد يطلب من العريس ومرافقيه التغلب على بعض العقبات كفنون للدفاع عن النفس وبث روح الدعابة فى بعض الأحيان، قبل أن يسمح لهم بالدخول، وتطلب قريبات العروس من العريس دفع مبلغ من المال إذا أراد رؤية زوجته بشرط رضاها عن المبلغ الذى يقوم بدفعه، وعندما ينجح فى رؤيتها يبدأ فعليا، حيث يبدأ أقارب العروسين برش الأرز والماء المعطر إلى غاية وصول العروسان لصالة الفرح.

ويشارك الأشخاص المسنين من أهل العروس والعريس فيما يسمى (berbalas pantun) حيث يتم تبادل القصائد والنكت المسلية لإطفاء المرح على الحفل، وتتم معالجة الزوجين فى حفلات الزفاف الماليزية كملك وملكة، حيث يرتديان الألبسة التقليدية وبعد انتهاء الحفل يتجه العروسان إلى بيت الزوجية وسط الأغانى التقليدية ودق الطبول ودعوات المدعوين بالسعادة والهناء.

ثانيًا ـ الخصائص العرقية للصينيين الماليزيين: الصينيون هم ثانى أكبر مجموعة عرقية فى ماليزيا حيث يشكلون نحو ٢٧٪ من السكان حسب إحصاء سنة ٢٠١٠ م، ومعظمهم من سلالة المهاجرين الصينيين الذين قدموا إلى ماليزيا خلال القرن التاسع عشر.

ويتميز الصينيون بالنشاط والقدرة على التنظيم والعمل المتواصل، وقد أسهم ارتكازهم فى المدن، وقوة العلاقات الداخلية الاجتماعية بينهم وكثرة الجمعيات السرية الناشطة فى أوساطهم على سيطرتهم على معظم الأعمال التجارية الصغيرة والمتوسطة، وعلى العديد من القطاعات الاقتصادية بما فى ذلك البنوك وشركات التأمين ومناجم القصدير، لذلك فهم يعتبرون من أهم العوامل فى التقدم الماليزى، بسبب قوة العمل والتنظيم لديهم.

١ ـ لغة الصينيين الماليزيين: ينقسم الصينيون الماليزيون إلى ثلاث مجموعات فرعية تتحدث لهجات متفرعة عن اللغة الصينية الأم وهم (الهوكين) الذين يعيشون على الجزيرة الشمالية (بينانغ) والكانتونيون الذين يعيشون فى العاصمة كوالالمبور، وتتواجد المجموعة المتكلمة بالمندرينية فى ولاية (جوهر) الجنوبية، ومع ذلك فإن

اللغة المشتركة بين الصينيين فى ماليزيا هى الاندرين باعتبارها اللغة الرسمية فى المدارس الصينية، حيث تستعمل فى حوالى ١٢٨٧ مدرسة ابتدائية وطنية تمولها الحكومة و٦٠ ثانوية صينية يديرها القطاع الخاص وثلاثة مؤسسات خاصة بالتعليم العالى.

٢ ـ الديانة والعادات.

أ ـ الديانة: ترجع ديانة العرقية الصينية إلى مجموعة من المعتقدات والممارسات التى تعود إلى التقاليد الدينية الصينية القديمة إلى جانب المستجدات المحلية، مع إدراج بعض المعتقدات الدينية المحلية والممارسات داخل النظام الدينى، فهو يجمع بين الديانة الصينية القديمة، الممزوجة بعناصر الطاوية والتقاليد البوذية وكذلك الأخلاق الكونفوشيوسية.

ب ـ العادات والتقاليد: تقوم عادات الصينيين الماليزيين على مجموعة الاحتفالات والطقوس المرتبطة بالتاريخ الصينى القديم والمتوارثة عبر الأجيال، ومن أهم هذه الأعياد وأكثرها شعبية عيد الربيع المرتبط بالسنة الصينية الجديدة، والذى يأتى فى اليوم الأول من السنة القمرية الصينية التى تنقسم إلى إثنتى عشر شهرا يسمى كل شهر منها باسم حيوان (الجرذ الثور، النمر الأرنب، التنين، الأفعى، الحصان، الخروف، القرد، الدجاج، الكلب، والخنزير) وعادة ما يأتى بين ٢١ يناير و١٩ فبراير من السنة القمرية، ويصادف هذا اليوم زمن توحد العائلات الصينية.

ويرتدى الناس فى هذا اليوم الملابس الجديدة، ويقيمون الصلوات، ويضعون الهدايا وعيدان البخور والشموع فى المعابد، ويتلاقى أفراد الأسرة والأصدقاء ليتم تبادل مختلف مظاهر الابتهاج والفرح، خاصة الأطفال الذين يتطلعون إلى الاحتفالات بكل شوق، لأنهم سيحصلون على العلبة الحمراء الصغيرة التى تحتوى على بعض المال وغيرها من المفاجآت وتستمر الاحتفالات لمدة ١٥ يومًا، وفى الليلة الأخيرة ينتهى المهرجان بالاحتفال الختامى المسمى «تشاب غوه مي»، ومن الأنشطة الترفيهية التى تجرى فى هذه الليل، إلقاء البرتقال فى البحر من قبل هؤلاء

الفتيات الصغيرات، حيث يعتقد أنه من خلال رمى البرتقال فى البحر، فإن هؤلاء الفتيات الصغيرات يجدن لأنفسهن زوجًا صالحًا. بالنسبة للكثيرين، يدل فعل رمى البرتقال فى البحر أيضًا على أن هؤلاء النساء متاحات للزواج، ويقال أيضًا أنه إذا رأى شخص آخر البرتقال العائم فى الماء وأخذه، فهذا يعنى عمومًا أن الشخص الذى ألقاه هو قادر على العثور على زوجة صالحة.

ثالثًا ـ الخصائص العرقية للهنود الماليزيين: كان الهنود يزورون ماليزيا منذ ٢٠٠٠ سنة، ولكن استقرارهم بشكل جماعى بدأ مع بداية القرن الـ ١٩، حيث جاءوا من جنوب الهند فارين من الفقر وانخفاض مستوى المعيشة وعند وصولهم إلى ماليزيا عمل الكثيرون منهم فى مناجم القصدير وجمع المطاط ويشكل الهنود الماليزيين حوالى ١٠٪ من سكان ماليزيا ويعمل الكثير منهم اليوم فى الإدارة وكرجال أعمال صغار.

١ ـ لغة الهنود الماليزيين:

يتحدث الهنود الماليزيين اللغة التاملية وهى إحدى اللغات الدرافيدية المنتشرة فى شمال سريلانكا وشرقها وفى جنوب الهند (ولاية تاميل نادو) ويتكلمها إلى جانب الهنود الماليزيين أقليات تاميلية فى الهند، سنغافورة، موريشيوس، فيجى، ريونيون، ترينيداد وجنوب أفريقيا ويتحدث بها حوالى ٨٠ مليون نسمة.

٢ ـ الديانة والتقاليد:

أ ـ الديانة: غالبية الهنود فى ماليزيا هم من أتباع الديانة الهندوسية التى تعتبر من أقدم الديانات فى العالم، وترتبط ارتباطا وثيقا مع الأساطير والفولكلور والعادات وآداب الهندوس وتعتبر الهندوسية من الديانات متعددة الآلهة، ولا تتبع نبيا بعينه لكن رغم هذا فإنه يوجد لها إله واحد فوق هذه الآلهة وهو البراهما، وهو كيان مجهول لا يمكن لأى شخص أنَّ يستدل عليه ويعتقد أنه يسكن كل جزء من العالم الواقعى.

ويعتقد الهندوس أنه يوجد فى ثلاثة صور منفصلة هى: فينشو وتعنى الحافظ، وبراهما وتعنى الخالق، وشيفا وتعنى المهلك، وهذه الصور الثلاثة للبراهما معروفة

أيضا من فكر صور التجسيد الكثيرة لكل منها، فالهندوسية لا تؤمن بمفهوم فلسفى واحد، ولا تتبع نمطًا موحدًا للشعائر الدينية.

ب ـ العادات والتقاليد: من أكبر المناسبات أهمية عند الهندوس فى ماليزيا، عيد ديبافالى (Deepavali) أو مهرجان الأنوار ويعنى انتصار الإله كريشنا (Krishna) على الشيطان رافانا (Ravana) وللاحتفال بهذه المناسبة، تقوم الإثنية الهندية بتزيين المنازل بأضواء مصابيح الزيت، ويبدأ الاحتفال بحمام زيت الزنجبيل حسب طقوس Nallennai حيث يعتقد الهندوس أن الاستحمام يطهر من جميع الذنوب، ثم يتجهون إلى المعابد للقيام بالصلوات ويتبادلون الزيارات والهدايا.

ومن الاحتفال الأخرى المهمة بالنسبة للهندوس احتفال (Thaipusam) الذى يدوم ثلاثة أيام ويصادف اليوم العاشر من التقويم الهندوسى ويرمز للإله المنتصر مورغن (Murugan) الذى هزم آله الأرواح الشريرة أسوراس (Asuras) حيث يبدأ موكب ضخم من عربات الفضة الرائعة تحمل تماثيل الرب سوبرامانيام إله الرخاء، يرافقه المحتفلون وهم يقرعون الطبول ويرددون الدعوات لتحقيق الوعود بالخلاص من الذنوب، حيث تحمل وجوههم وألسنتهم الإبر الطويلة، ويقومون بالزحف على الزجاج المكسور لإظهار الإخلاص للرب وكل سنة يقوم الآلاف من الهندوس بزيارة كهوب باتو لتكريم وتقديم القرابين، حيث سجل أعلى رقم فى عام ٢٠٠٦، بحوالى مليون زائر.

٣ ـ العوامل المؤثرة فى تغيير التركيب العرقى والسكانى.

يرجع تغيير التركيب العرقية والسكانية فى ماليزيا إلى عدة عوامل أساسية منها:

الموقع الإستراتيجي

لقد ساعد الموقع الجغرافى الاستراتيجى لسلطنة ملقا والتى كانت تمثل دولة ماليزيا الحالية تقريبا، بأن تلعب دورًا مهمًا فى الحركة التجارية بينها وبين منطقة الشرق الأقصى من جانب والعالم العربى وأوروبا من جانب آخر، فقد مثلت المدن التجارية فى ملقا مراكز جذب للتجار العرب والصينيين والهنود والمستكشفين

الأوروبيين، كما أسهمت كمركز تجارى فى دعم الانفتاح بين الثقافات المتعددة وإشاعة روح التسامح والاستعداد لقبول الآخر.

الموارد الطبيعية والاقتصادية

وتتمثل فى طبيعية المنطقة الغنية لوفرة المياه والمحاصيل الزراعية والمعادن والظروف المناسبة لإنتاج المطاط وزيت النخيل فى المناطق المرتفعة الجبلية، وقد كان هذا سببا فى جذب العديد من الهجرات من الأقاليم المجاورة ذات الكثافة السكانية العالية كالصين الهند، بالإضافة إلى هجرات العرب المسلمين والأوروبيين، حيث أسهمت ملقا فى ذلك بتحولها إلى أهم المراكز التجارية لتجارة الأخشاب والقصدير وغيرها من المنتجات التى كانت تنتجها شبه جزيرة المالايو.

كما كانت مراكز لاستيراد الذهب والفضة والحرير والملابس وتخزين البضائع القادمة من الهند والصين وميانمار وسيام وكمبوديا حتى أن الأوروبيين حددوها فى خرائطهم كمركز تجارى مهم فى جنوب شرق آسيا، ونتيجة لذلك أصبحت أرض الملايو مركزا تجاريا مهما فى جنوب شرق آسيا لم يقصده التجار الصينيون والهنود باعتبارهم التجار الأساسيين فى المياه الآسيوية فحسب بل أصبح يقصده المسلمون والتجار العرب.

٣ـ الاستعمار الأجنبى:

احتلت بريطانيا شبه جزيرة الملايو سنة ١٨٩٦ عن طريق شركة الهند الشرقية البريطانية التى نشطت منذ سنة ١٦٠١م، وفى إطار سياسات التوسع البريطانى تم استقدام عدد كبير من الصينيين والهنود للعمل فى استخراج القصدير ثم تحول الكثيرون منهم للعمل بالتجارة والأنشطة الاقتصادية.

وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تواصلت الهجرات الصينية والهندية إلى المنطقة، وإذا وصل عدد المهاجرين الصينيين فى سنة ١٩١١م إلى حوالى ٩٤٥ ألف شخص، وبالرغم من أن الهجرة تراجعت إبان الحرب العالمية

الثانية إلا أنها سرعان ما ارتفعت فى أعقابها، حيث ارتفع عدد المهاجرين من ٣٦٠ ألف شخص سنة ١٩٢٩م إلى ٤٠٣ ألف شخص سنة ١٩٣٨م[١].

وفى ظل هذا التيار الجارف من الهجرة احتلت التركيبة السكانية لأول مرة لصالح الصينيين الذين شكلوا ٤٤,٧٪ من السكان سنة ١٩٤٨م، مقابل ٤٣,٥٪ لسكان البلاد الأصليين وبلغت نسبة الهنود حوالى ١٠,٣٪.

وعليه فإن السياسة البريطانية لعبت دورًا مهمًا فى تغيير التركيبة لماليزيا وتكريس أسس المجتمع التعددى الشديد الانقسام والمختل ماديا لصالح الإثنية الصينية. إذ قامت بتقسيم الأنشطة الاقتصادية بين الفئات على أساس عرقى مع الحد من الاتصال بين مختلف الإثنيات، إضافة إلى تبنى سياسات تعليمية وإدارية كرست التفاوت فى بنيان المجتمع الماليزى، حيث قام تحالف مصلحى ضمنى بين الاستعمار البريطانى والمهاجرين الصينيين الساعين للثروة، وهذا أثر سلبيًا فى الطبقة التجارية المالاوية وغيرت من هيكل المجتمع ومكوناته، وبذلك سيطر الصينيون والهنود بدرجة ما على الأنشطة الاقتصادية والمالية فى البلاد، فى حين اكتفى المالاى بقطاع الزراعة التقليدية فى المناطق الفقيرة.

إن الاحتلال البريطانى لماليزيا تسبب فى تقسيمها إلى ثلاث جماعات إثنية كبرى، وكانت العلاقات بينها ضعيفة وهشة لدرجة أنهم كادوا يتحولون إلى أعداء بسهولة شديدة، ومع ذلك فإن الإدارة البريطانية استطاعت احتواء هذه الخلافات مؤقتا من خلال الحرص على فصل المجموعات الإثنية على بعضها البعض.

فلم يتطور الوضع إلى صراع عرقى إلا فى ظل الاحتلال اليابانى للبلاد إبان الحرب العالمية الثانية، حيث أسهمت المعارك بين اليابان والصين أثناء هذه الحرب فى تعميق الكراهية المتبادلة، بسبب مناهضة الأقلية الصينية للاستعمار اليابانى لشبه جزيرة المالايو، بينما اتخذ المالاى موقفا محايدا منه، وهذا ما جعل اليابانيون يوفرون فرصا اقتصادية وتعليمية أفضل للمالاى للصينيين.

وقد جعلهم هذا الوضع سنة ١٩٤٨ يحاولون القيام بحركة انقلابية دعمًا للشيوعية

(١) فايز صالح أبو جابر، الاستعمار فى جنوب شرق أسيا، دار النشر عمان ١٩٩٠، ص١٣٧.

سرعان ما تطورت إلى حرب عصابات واسعة النطاق تعبيرا عن مدى طموح الأقلية الصينية فى السيطرة السياسية بعد السيطرة الاقتصادية إلى جانب انسياقها وراء الثورة الشيوعية فى وطنها الأم الصين الشعبية.

وقد تدلت بريطانيا آنذاك بالقوة المسلحة لتصفية المقاومة الشيوعية، وقامت بإعادة توطين الصينيين فى قرى خاصة بهم من أجل عزلهم عن الاتصال بالشيوعيين والحيلولة دون تجدد مثل هذه الاضطرابات التى تهدد مصالحها الإستراتيجية[١].

وقد تراجعت حدة الخلافات الإثنية نسبيا أثناء تعاون الإثنيات الثلاثة للمطالبة بالاستقلال عن بريطانيا، حيث تم تأسيس التحالف الوطنى لنيل الاستقلال عام ١٩٥٢م، مكونا من حزب الأمنو (UMNO) منظمة تحالفه اتحاد المالايا، وهو الحزب الأكبر فى البلاد، إضافة إلى الجمعية الصينية الماليزية (MCA) وحزب المؤتمر الماليزى الهندى (DIP).

وقد كان التحالف الوطنى هو المنظمة التى قادت البلاد إلى الاستقلال سنة ١٩٥٧ بزعامة (تنكو عبد الرحمن) الذى استطاع أن يجمع هذه الشعوب الثلاثة فى جبهة واحدة كصيغة واقعية لحفظ التوازن السياسى فى البلاد، وقد قام التحالف على مجموعة من المبادئ أهمها:

١ ـ الإيمان بالديمقراطية الغربية كنظام سياسى.

٢ ـ التعاون مع الغرب والكومنولث البريطانى بوجه خاص.

٣ ـ التعاون بين العرقيات الثلاثة باعتبار وسيلة وحيدة لاستمرار حياة اتحاد ماليزيا.

٤ ـ ثم ضرورة الاعتماد على التخطيط فى مجالات العمل الداخلى.

هذا وقد وضعت الحكومة آنذاك أول خطة للتنمية فى عام ١٩٦٦م لتستمر حتى ١٩٧٩م (الخطة الخمسية الأولى)[٢].

---

(١) () انظر: إسراء كاظم الحسينى، النفوذ البريطانى وأثره فى تغير الخريطة السياسية والسكانية، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة واسط، العراق، عدد ٨ يونية ٢٠١٥، ص ص ٢٩ – ٤٧.

(٢) للمزيد حول دور تنكو عبد الرحمن فى الاستقلال الماليزى انظر: Mubin Sheppard, Tunku his life and times The Authorized Biography of Tunku Abdul Rahman Putra al- Haj, Pelanduk Publications, Selangor ,Malaysia, 1995.pp 40-55.

ولعبت الاختلافات القيمية بين العرقيات الماليزية دورًا محوريًا فى بروز الخلافات العرقية وأهمها:

- اختلاف اللغة والدين والعادات والتقاليد والطقوس بين مختلف العرقيات المكونة لماليزيا وعدم اتخاذ الدولة أى محاولة للتقريب بين مكوناتها قبل أحداث ١٩٦٩م، الأمر الذى جعل منه عاملا للاستقرار والتواصل المجتمعى.
- توسع هوة الانفصال الاجتماعى والثقافى بين الأعراق المختلفة، إذ عمل الاستعمار البريطانى على فصل النظام التعليمى للسكان الأصليين المالاى الذى يستخدم اللغة المالاوية عن النظامين التعليميين الصينى والهندى.
- التغير القيمى الذى طرأ على تفكير المالاى الذى يتعارض مع الفكرة الشائعة لدى السياسيين الماليزيين، برغبة المالاى فى العمل لدى الحكومة فقط مع ترك قطاع الأعمال وتكوين الثروات للصينيين، حيث بدأ يتولد الإحساس لديهم بتخلف أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية مقارنة بغيرهم، مما جعلهم يشعرون بالإحباط، حيث أوضح مهاتير محمد فى كتابه (معضلة المالاي) أن اضطرابات ١٩٦٩م حدثت بسبب عدم إدراك حكومة تنكو عبد الرحمن للتغير القيمى الذى حدث فى أذهان المالاى.

وقد أرجع مهاتير محمد بعض تخلف المالاى إلى خصوبة ووفرة الأراضى الزراعية، مما جعلهم متمسكين بها على أساس أنهم أصحابها ولا يريدون المغامرة مكر الصينيين والهنود، وهذا ما أدى إلى غلبة الطابع الريفى عليهم، فضلا عن القيم المتوارثة عن هذه البيئة الريفية التى أدت إلى وجود فكرة محدودة لديهم عن الثروة والاستثمار بخلاف الصينيين والهنود.

٤ ـ التاريخ السياسى للاتحاد الماليزى.

شهد التاريخ السياسى لدولة ماليزيا تطورات متعاقبة مرورا باتحاد الملايو أو مالايا ١٩٤٨ حتى إعلان الاتحاد الماليزى فى ١٦ سبتمبر ١٩٦٣م، وذلك كاتحاد مكون من الولايات الواقعة فى شبه جزيرة ملايا، بالإضافة إلى ولايتى صباح وسرواك وسنغافورة، وبعد ذلك انفصلت سنغافورة سنة ١٩٦٥.

ويشير التاريخُ إلى أنَّ الولايات السياسية الأولى فى ماليزيا ظهرت فى شبه جزيرة ملايا حوالى سنة ٩٠٠م، حيث كانت هذه الولايات خاضعة لإمبراطورية سرى فيجايان، وفى القرن الـ١٣م حلت كل من إمبراطورية جاوه وماجاباهيت، وتايلاند محل إمبراطورية سرى فيجايان[١].

ومع بداية القرن الـ١٤م أصبحت الصورة السياسية فى شبه جزيرة مالايا أكثر وضوحًا، وذلك بظهور عهد إمبراطورية ملقا التى برز من خلالها العصر الذهبى للقوة السياسية للمالاى الذى صادف فترة انتشار الإسلام فى منطقة جنوب شرق آسيا، حيث تم تحويل منطقة ملقا نفسها إلى منطقة إسلامية وكان للدعوة الإسلامية أثر كبير فى تشكيل السمات الرئيسية لمجتمع المالاى، وبدأ الغزو الأوروبى إلى أن سقطت جزيرة ملايا باحتلال البرتغاليين لملقا فى عام ١٥١١م، الذى استمر إلى أن سقطت فى أيدى الهولنديين سنة ١٦٤١م، وفى عام ١٨٢٤م، سيطرت عليها بريطانيا.

والملاحظ أن الاحتلال البرتغالى والهولندى لملقا لم يحدث أى تغيير اجتماعى ملموس فى مجتمع المالاى، وفى عام ١٨٧٤م، تم التوقيع على اتفاقية (بنكور) التى تعتبر نقطة البداية للتغيرات السياسية والإدارية فى ولايات المالاى، حيث تم بموجبها تعيين مسؤولين بريطانيين لتقديم النصح للسلاطين الملاويين فى كافة الأمور ماعدا الأمور المتعلقة بالدين والعادات.

وفى سنة ١٩٤١م وأثناء الحرب العالمية الثانية، احتل اليابانيون ولايات المالايا بعد حملة استمرت مدة شهرين حتى استسلامهم فى سبتمبر ١٩٤٥، وفى عام ١٩٤٦م أعلنت بريطانيا عن رغبتها فى إنشاء اتحاد (الملايو) ليجمع شبه جزيرة المالاى فى دولة واحدة[٢]، مع تجنيس كافة الإثنيات غير الملاوية من الصينيين والهنود، وهذا ما أثار حفيظة السكان الأصليين (المالاي) الذين عارضوا فكرة وقاموا بتأسيس المنظمة الوطنية المتحدة للملايو (آمنو ـ UMNO) فى ١١ مايو ١٩٤٦ برئاسة (عون جعفر) التى نجحت فى توحيد السكان الأصليين فى جبهة واحدة، وإجبار البريطانيين على

(1) Govind Chandra , Pande India›s Interaction with Southeast Asia: History of Science, Philosophy and Culture inIndian Civilization, Vol 1, Part 3, Munshiram Manoharlal, 2005, p266.

(٢) عبد العزيز محمصانى، اتحاد ماليزيا، دار العاصمة للطباعة والنشر، بيروت ٩٦٤، ص ص٦٣، ٦٥.

التخلى على مشروعهم، وفى عام ١٩٤٨م تم التوقيع على اتفاقية اتحاد الملايا التى تم بموجبها تعيين مندوب سامى بريطانى وإنشاء مجلس تشريعى فيدرالى ومنح حكومات الولايات بعض السلطات.

وفى العام نفسه شنت الحركة الشيوعية حملة تمرد لتغيير الأوضاع، وهذا تأثرًا بنجاح الثورة فى الصين، مما أدى إلى إعلان حالة الطوارئ التى استمرت إلى غاية القضاء التدريجى عليها فى ١٩٦٠، وهذا ما جعل الصينيين المعتدلين يؤسسون جمعية الصينيين المالاويين فى سنة ١٩٤٩م من أجل دعم التعايش المشترك مع المالاى للمحافظة على المصالح الاقتصادية الكبيرة لهم، لذلك فقد قبل المالاى بإعطاء حقوق المواطنة للصينيين والهنود، وفى المقابل فقد قبلت الاثنيات الوافدة بأن يكون الإسلام هو الدين الرسمى للدولة وأن تكون المناصب السياسية السامية فى يد المالاوى واللغة الرسمية للبلاد هى لغة المالاى (بهاسا ملايو)، وقد فاز التحالف فى انتخابات بلدية كوالالمبور لسنة ١٩٥٢م بعد انتقال قيادة حزب أمنو إلى تنكو عبد الرحمن رئيس وزراء سلطنة قدح.

وفى عام ١٩٥٥م وُضع دستور جديد تم بموجبه نقل مسئولية إدارة الحكومة لممثلى الشعب المنتخبين، وقد فاز حزب التحالف المكون من حزب منظمة اتحاد المالاى الوطنى أمنو (UMNO) والحزب الصينى الماليزى (MCA) وحزب المؤتمر الهندى الماليزى (DIP) بـ ٥١ مقعدًا من بين ٥٢ معقدا، وبالتالى أصبح رئيس حزب أمنو، تنكو عبد الرحمن بوترا الحاج، أول رئيس للوزراء لاتحاد المالاى الذى قاد وفدًا يمثل التحالف الحزبى وسلاطين الملايو للتفاوض مع بريطانيا سنة ١٩٥٦، حيث تم عقد مؤتمر فى لندن لمناقشة مسألة الاستقلال وتمت الموافقة على إنشاء لجنة خاصة لإعداد مشروع دستور، وفى ٣١ أغسطس من سنة ١٩٥٧م تم التوقيع على اتفاقية إعلان الاستقلال (Hari Merdeka).

وفى يناير ١٩٦١م تم إنشاء لجنة لدراسة آراء سكان ولاية صباح وسراواك حول فكرة تأسيس دولة ماليزيا التى اقترحها رئيس الوزراء تنكو عبد الرحمن إلى جانب دعوة سنغافورة إلى الانضمام للاتحاد وبعد موافقة السلطات التشريعية فى شمال بورنيو وسراواك وسنغافورة، أعلن الاتحاد الماليزى، مكونا من ولايات الملايا إضافة

إلى صباح وسراواك وسنغافورة، وفى ٧ اغسطس ١٩٦٥م، تم انفصال سنغافورة عن ماليزيا بعد خلافات تنظيمية لتصبح دولة مستقلة.

٥ ـ الدين والثقافة فى ماليزيا.

أسهم تنوع الأعراق والديانات الماليزية فى تكوين نسيج ثقافى تعددى فى البلاد، فبالإضافة إلى أن أغلبية السكان الأصليين الملايويين تدين بالدين الإسلامى، فإن بقية السكان من أصول صينية وهندية واندونيسية، ومن دول أخرى تدين بالديانات البوذية والهندوسية والمسيحية وغيرها، قد انصهرت فى فسيفساء وطنية موحدة، رغم ثراء تنوعها الدينى والثقافى.

وبالرغم من أن الدولة الماليزية فى الأساس ذات طبيعة مدنية، إلاَّ أن الدين يحتل موقعًا مهما فى الحياة اليومية، وهو ما يظهر بوضوح فى التفاعل بين مكونات المجتمع الماليزى فى الأعياد والمهرجانات المختلفة.

ينص الدستور الماليزى على أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة، حيث يدين ٦٠٪ من الماليزيين بالإسلام، ويكفل الدستور حرية العبادة لمعتنقى الديانات الأخرى، وجميع المؤسسات الدينية فى ماليزيا لها الحق فى امتلاك وإدارة منظماتها الخاصة.

كما يدين بالبوذية حوالى ١٩,٢٪ من سكان البلاد معظمهم من الصينيين ويدين معظم الهنود بالهندوسية بنسبة ٦,٣٪ فى حين يدين بالمسيحية حوالى ٩,١٠٪ ويتبع كل من الكونفوشية والطاوية ومعتقدات صينية تقليدية أخرى حوالى ٢,٥٪، وهناك حوالى ٢,٥ من أصحاب الديانات الأخرى مثل المذهب الروحى، الأنيمستية والشامانية، والبهائية وغيرها.

٦ ـ تعددية اللغة.

تعد لغة المالاى (البهاسا) اللغة الرسمية للبلاد والإنجليزية اللغة الثانية إلى جانب ذلك توجد عدة لغات ولهجات آسيوية أخرى تربط بالجماعات المختلفة المتعايشة فى المجتمع الماليزى.

ومن أهم هذه اللغات واللهجات الصينية (الكانتونية، الماندارين، الهوكيين،

الهاكا، والتيوتشو، والهاينان)، ولغات ولهجات مرتبطة بالهنود مثل (الأميل، والتلوجو) كما يوجد لهجات مرتبطة بالجماعات الأخرى مثل اللهجات المحلية فى شرق ماليزيا كلغة (الأبيان) الأكثر انتشار، ولغة (البابيا كريستانج) إلى جانب لغات ولهجات أخرى[1].

ثانيًا: مفاهيم التعددية والوحدة الوطنية فى ماليزيا

تكتسب التعددية بمفهومها الواسع أهمية كبرى وأساسية فى تحديد هوية المجتمعات وطبيعتها، وبالتالى مدى ملائمة النظام السياسى والاجتماعى الأنسب لحكمها وإدارة شؤونها، بعيدا عن أية إسقاطات جاهزة لأى صيغ محددة سلفا لنظام الحكم المطلوب فيها. وإذا كانت التعددية السياسية بمفهومها الواسع تعنى الاعتراف بشرعية وجود التعدد الاجتماعى، وحق كل الجماعات والتكوينات المجتمعية فى الدفاع والتعبير عن هويتها وتوجهاتها ضمن إطار الدولة، الكيان الأكبر الذى يجب أن يعمل الجميع ضمن إطاره وشرعيته بشكل سلمى، فإنه بذات المعنى يمكننا أن نفهم التعدديات الأخرى الدينية و الثقافية والاجتماعية والفكرية.

١ ـ مفهوم التعددية الدينية.

أضحت التعددية الدينية حقيقة موضوعية ومتحققة بأشكال مختلفة، بحيث لا تقل واقعيتها عن أى معطى عقلى أو حسى لا يحتاج منا إلى عناء الإثبات، حيث إنها بمستوى تعددية المجتمعات وتنوع الثقافات واختلاف اللغات تستند إلى حقيقة لا سبيل لإنكارها وهى: أن التعددية الدينية ترتبط أساسا فى مضامينها بتاريخ العلاقة مع الله، وهو تاريخ تيارات روحية ودعوات ونبوءات وبشارات وتجارب شخصية وجماعية، تتباين تبعا لها القداسات وحتى حجم الشعور والإحساس والوعى بها[2].

(١) ناصر يوسف وادم زليكا، التعدد اللغوى ودوره الحضارى فى تنمية ماليزيا، مجلة الإسلام والعالم المعاصر، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج ٩ عدد١ ابريل الرياض٢٠٠٤. ص ص ٨٦ – ٨٩.

(٢) انظر عبد الجبار الرفاعى، تمهيد لدراسة لفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ٢٠١٤، ص ص٥، ٢٥.

فقد حركت المقولات التقليدية للكنائس المسيحية الغربية بأن أديان العالم غير المسيحية ـ تدور فى فلك خارج مدار نعمة الله،هواجس ومفاهيم جديدة أكثر تقدمية وقد انطلق «جون هيك»، من فكرة أن الأديان جميعها يجب أن تعيش جنبا إلى جنب، ويوجد فيها من القديسين والقادة الروحيين، ممن هم مصدر إلهام للقيم الروحية والأخلاقية فى مجتمعاتهم، وذلك يستدعى بلورة لاهوت جديد ينسجم مع كل ما هو جديد وغنى من تجارب عالمية وروحية، والتى يجب أن تقوم على القبول بتعددية الأديان[١].

لقد أوصلت تلك الفكرة بدورها جون هيك غلى قناعات جديدة هى أكثر انفتاحا على الآخر، مفادها بأنَّ المعرفة الجديدة تحرك أسئلة تثير القلق، وتدفع إلى بناء لاهوت أديان جديد.

أما التعددية الثقافية فهى فلسفة سياسية أو اجتماعى تعمل على تطوير التنوع الثقافى، تحظى هذه الفلسفة بدعم العديد من المربين فى الدول التى يتكون فيها السكان من مجموعات اجتماعية تنتمى إلى خلفيات عرقية أو ثقافية متباينة.

ومن أهم أهداف التعددية الثقافية تطوير التفاهم بين المجموعات الثقافية، ولهذا السبب يطلق على التعددية الثقافية أحيانا اسم البينية الثقافية، ويفضل مؤيدو فلسفة التعددية الثقافية أنْ تشتمل المناهج التعليمية تدريس التعددية الثقافية لتمكين الطلاب من فهم هذه الثقافات والتعامل معها، ويسمى هذا النوع من التربية المتعددة الثقافات[٢].

إن هذا الوصف يعكس تصورا لطبيعة العلاقة الهشة بين المكونات، وهو ما سبب توترا بين الإيديولوجيات القومية والدينية على المستوى السياسى بسبب طبيعة البلاد ذات التعددية الإثنية الواضحة، فبحسب إحصاء ٢٠١٠ قد توزع سكان ماليزيا دينيًا كما موضح فى الجدول الآتى:

---

(١) جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلى، معهد المعارف الحكمية، بيروت ٢٠١٠، ص٢٣.

(٢) على راتانسى، التعددية الثقافية، ترجمة: لبنى عماد تركى، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة ٢٠١٤، ص١٨.

مسلمون	بوذيون	مسيحيون	هندوس	ديانات محلية	لا دينيون
٦١,٣	١٩,٨	٩,٢	٦,٣	٢,٦	٠,٨

وفى ظل هذا الواقع ظهرت تصورات متعددة عن الوحدة الوطنية المنشودة والموقف من بناء الأمة والدولة، وقد عبر عنها أحد أبرز المؤرخين الماليزيين وهو وانج جوانج وى، والذى صاغها فى ثلاثة مفاهيم وتصورات لمفهوم العلاقة بين التعددية والوحدة الوطنية، بما يشكل تصورا لمفهوم طبيعة العلاقة بين المكونات فى ظل هذه التعددية، وهذه المفاهيم قد مثلتها وعكستها النخب الماليزية فى توجهاتها وفى برامج الأحزاب التى شكلتها وفى الدعوات التى نادت بها، وهذه المفاهيم الثلاثة هى:

المفهوم الأول: مفهوم الهوية الثقافية.

هو ذلك المفهوم الذى تبنته غالبية الملايويين ونخبهم القومية خاصة فى الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، إذ يعتقدون أن حل مشكلة التعددية وتحقيق الوحدة الوطنية، وبناء الأمة الماليزية يجب أن يتأسس على ثوابت وخصوصيات الهوية القومية الملايوية والعادات والقيم الثقافية الملايوية، وأن هذه القوانين والخصوصيات القومية الملايوية يجب أن تكون هى الأساس التى تشكل الأمة والهوية الماليزية التى يجب أن تشمل الجميع باعتبار أن ماليزيا هى أساسا بلاد الملايويين التاريخية، ولذلك فهم يتبنون فكرة (Malay Malaysia) أى ماليزيا الملايوية.

وفى هذا السياق، ما ينسجم مع التصور إذ يقول وانج وى تأكيدا لذلك: (دعونا لا نرتكب مغالطة فالنظام السياسى فى ماليزيا يجب أن يبنى على مبدأ هيمنة الملايويين وهذا افتراض منطقى، فالملايويون يجب أن يهيمنوا فى ماليزيا كما الصينيون هيمنوا فى سنغافورة) وهذا ما يطلق عليه نموذج القومية الإثنية الذى يعنى هيمنة مجموعة وثقافتها على بقية المجموعات التى ستكون هويات وثقافات ثانوية[1].

(1) Gung wu, Wang, Chinese Politics in Malaya Cambridge Core Malaya, volume 43 September 1970. pp1-30.

المفهوم الثانى: التعدد الثقافى.

هو المفهوم الذى الذى تتبناه النخب والأحزاب السياسية الماليزية من غير الملايويين من (الصينيين والهنود) إذ إنهم يرفضون المفهوم القومى الملايوى للأمة ويدعون من جانبهم لمفهوم يقوم على أساس الاعتراف بالتعدد الثقافى والقومى والأثنى، الذى يفترض وجوب احترام ثقافة وخصوصيات كل المجموعات العرقية على أساس المساواة والمواطنة الكاملة، وأن ماليزيا لجميع الماليزيين (Malay-sian Malaysian) وليس لمجموعة واحدة بل لمجموعات متساوية فى الحقوق والواجبات، وأن ماليزيا بلد الجميع على أساس المواطنة إذا أريد لها أن تكون مستقرة، وإنطلاقا من ذلك يجب أن تتشعب التشريعات والسياسات لكى تكون متلائمة لتطوير ثقافات كل المجموعات العرقية ودعمها وبشكل متساوى كحق دستورى لها، وهذا المفهوم يطلق عليه التعددية الثقافية (Multi-cultural).

المفهوم الثالث: الاختلاف العرقى.

هو المفهوم الذى تبنته ودافعت عنه النخب الماليزية الحاصلة على تعليم عال وخاصة الحاصلة على تعليم غربى من أبناء المجموعات الرئيسية الثلاثة (الملايويون والصينيون والهنود) ومفهومها يقوم على أساس أن الاختلافات والتمايزات الثقافية بين المجموعات العرقية هى ظاهرة طبيعية وليس ماليزيا حالة فريدة أو شاذة على المستوى العالمى بتركيبتها السكانية التعددية، وأن هذه التعددية يمكن أن تبقى وتتعايش لمدة طويلة من دون أن تكون خطرا على البلاد إذا تم التعامل مع هذا التعدد بإيجابية وتفهم، وبمرور الوقت سيتكيف الناس مع هذا الواقع.

ومع الوقت فإن التطور فى الوعى والثقافة سيخفف وبشكل تدريجى حدة هذه الاختلافات، لأنه لا يمكن إزالة هذه الاختلاف وإلغائها وتجاوزها أو فرض إحداها بالقوة، لأن بناء نموذج لوحدة وطنية وأمة ماليزية لا يتحقق إلا من خلال التدرج والتطور التدريجى فى أفكار الناس وقيمهم، وهذا يتطلب جهدا يشترك فيه الجميع وهو ليس مسؤولية طرف من دون سواء.

ويقول أنصار هذا المفهوم: إنَّ المهمة الواضحة للقادة السياسيين والنخب

والأحزاب فى ماليزيا يجب أن تكون تعزيز الوجود القومى بإعطاء شعبنا المتعدد عرقيا شعورًا مشتركا لهوية وقومية مشتركة كهدف ومصير، وتبين أن دعاة هذا المفهوم قد تجاوزوا التمرس العرقى والدينى بحكم إطلاعهم ومعايشتهم للتنوع والتعدد فى المجتمعات التى عاشوا بها فى أوروبا.

إنَّ هذا الاختلاف حول الموقف من التعددية وعلاقتها بالوحدة الوطنية ومن ثم حول مفهوم الأمة، كان مرده عوامل متعددة رسخت هذا التباين فى الرؤى والتوجهات نحو هذه القضايا، فالحكم الاستعمارى ولاسيما البريطانى، وفى محاولة منه لاستمرار سيطرته قد خلق مجتمعًا منقسمًا ومنفصلًا عن بعضه الآخر، فخلال العشرينيات وما بعدها كان الملايويون والمهاجرون من الصينيين والهنود مفصولين عن بعضهم الآخر جغرافيًا واقتصاديًا، وكل مجموعة منهم خاضعة لقادتهم المحليين ومنظمين من قبلهم، وهو الأمر الذى جعل التواصل والاندماج والتفاعل بين هذه المجموعات فى غاية الصعوبة فى تلك المدة.

فضلا عن ذلك، فإن الانقسام امتد إلى النشاط الاقتصادى الذى تمارسه كل مجموعة من هذه المجموعات، فبينما كان الملايويون فى قراهم يعملون فى الزراعة فإن الصينيين كانوا يستقرون فى المدن ويمارسون النشاطات التجارية والصناعية وهذا الأمر أدى إلى التمايز الاقتصادى، ومن ثم أسهم فى اختلافات توجهاتهم نحو مفهوم الوحدة الوطنية والتعددية.

كذلك فإنَّ أتباع الفوارق الثقافية بين الملايو والصينيين والهنود،لاسيما فى مجال الدين واللغة والعادات، قد جعلت هناك صعوبات فى الاندماج والتقارب بين المجموعات الثلاث، ومن هنا فإن نخب هذه المجموعات قد عكست وبلورت توجهاتها انطلاقا من هذا الواقع، وهو ما سيجعل مواقف النخب والأحزاب السياسية والماليزية تُعبر ولو بشكل نسبى عما تسعى إليه كل مجموعة من هذه المجموعات.

والسؤال المطروح هو هل تعد توجهات هذه النخب وطروحاتها هى انعكاس حقيقى للقواعد الشعبية التى تنتمى لها هذه النخب؟ والإجابة على ذلك هو أن أغلب النخب السياسية الماليزية كانت فى توجهاتها ومواقفها تعبر عن المزاج الشعبى فى

المجموعات الثلاث، لأن هذه النخب وبعضها منتخب بصورة شرعية، فمواقفهم انعكاس للمطالب التى تتبناها هذه الجماعات فى الموقف من التعددية والوحدة الوطنية.

٢ ـ الوحدة الوطنية فى ماليزيا.

شكلت قضية الوحدة الوطنية حجر الزاوية فى كل النقاشات والآراء والطروحات التى سادت الفكر والممارسة السياسية الماليزية لمدة طويلة بدأت مع بدايات القرن العشرين، وتصاعدت بعد الحرب العالمية الثانية وصولا للاستقلال وما بعده، وقد أسهمت النخب السياسية الماليزية بشكل مهم فى هذا النقاش من خلال ما طرحته من آراء وما مارسته من سياسات بعد ذلك، إلاَّ أن مواقف هذه النخب وممارساتها لم تكن جامدة بل حصل تغير وتبدل فى مواقف هذه النخب بحسب المرحلة التى مرت بها البلاد وطبيعة العلاقة بين المكونات.

وكذلك الدور والمهام التى لعبتها هذه النخب والأوضاع التى مرت بها، وبحسب المواقع التى شغلتها، ومن هنا فإنَّ أهمية هذه الدراسة هى محاولة معرفة دور النخب السياسية الماليزية وتوضيح هذا الدور على صعيد تعزيز الوحدة الوطنية وبنائها فى مجتمع تعددى والصعوبات والتحديات التى واجهت البلاد، والاستجابة التى قابلت بها النخب السياسية الماليزية هذه التحديات، ودورها كذلك فى بناء نظام سياسى مستقر وديمقراطى ومنفتح فى مجتمع منقسم عرقيًا ودينيًا وثقافيًا.

وقد أسهمت النخب السياسية فى منع انزلاق البلاد إلى الفوضى والقتال الداخلى على أساس دينى أو عرقى، مثلما حدث فى بعض دول آسيا ومنها ميانمار وسيرلانكا، واستطاعت تجاوز الأحداث العرقية الشهيرة فى١٣ مايو ١٩٦٩ بإجراءات صارمة، وخطوات اقتصادية وقانونية مما قلل من حدوث أزمات بهذا الشكل، سوى أحداث صغيرة فى حجمها وتأثيرها، وقد شهدت بعدها استقرارا سياسيًا ودستوريًا، وذلك بفضل دستور البلاد الذى صدر عند الاستقلال فى عام ١٩٥٧م ولم يتم إلغاؤه وهو سار المفعول فى الوقت الراهن، رغم بعد التعديلات عليه بتوافق جميع الطوائف والأعراق.

كما أنَّ البلاد قد عرفت نموا وازدهارا اقتصاديا تظهره المؤشرات التى شهدها الاقتصاد الماليزى، إذ تضاعف الدخل القومى منذ ١٩٨١م حتى عام ٢٠١٠م بحوالى ١٣ ضعفًا، وبلغ معدل النمو الاقتصادى ٧٪ سنويا منذ العام ١٩٨٥م حتى عام ١٩٩٨م، مما جعل ماليزيا من ضمن الاقتصاديات الواعدة فى جنوب شرق آسيا، ويرجع هذا إلى الدور الذى لعبه استقرار الأوضاع السياسية فى البلاد الذى كان للنخب السياسية الدور الأكبر فى ذلك[1].

واقع التعددية والتعايش فى المجتمع الماليزى

إن الاعتراف بالتعددية وبدور الأقليات السياسى والاقتصادى والاجتماعى.. إلخ، أحد أهم مقومات الدولة المدنية الديمقراطية الشاملة، التى تحفظ حق المواطنة للجميع دون تمييز أو تحيز.

وقد اتبع النظام السياسى والديمقراطى الماليزى سياسات تشريعية وتنموية، تضمن نشوء مواطنة حقيقية توحد جميع المواطنين على الرغم من اختلافاتهم الدينية والعرقية، بعيدا عن نظام المحاصصة الطائفية التى تغلب الولاءات الطائفية على حساب الولاء للدولة، كما نلاحظه بشكل أكثر وضوحا فى النموذجين العراقى واللبنانى، ولذلك يمكن تفسير اختلاف الحالة الماليزية فى التعددية فيما يلى:

١ ـ الطابع الآسيوى للتعددية:

تصطبغ التعددية السياسية والثقافية والدينية فى ماليزيا بما يعرف بالطابع الآسيوى، فتعددية الأحزاب مرتبطة بالثقافة السائدة فى جنوب شرق آسيا، وهى تعددية الأعراق وكثرة النزاعات والانشقاقات بينها، مما يعنى ضرورة خلق حزب قائد يضم أحزاب تمثل عرقيات كبرى متحالفة مع بعضها، حيث يوجد فى مركز النظام السياسى الماليزى تحالف يجمع الإثنيات الثلاث الكبرى المالاوية والصينية

(1) (1) Hopkins, Julian, C.H.Lee, Julian, Thinking through Malaysia: Culture and Identity in the 21st century, Solangor Strategic Information and Research Development Centre, 2012, p17.

والهندية، مع ترك المجال لأحزاب وائتلافات أخرى صغيرة فى حكم الولايات، مثل الحزب الإسلامى الماليزى (باس) الذى يحكم ولاية كلانتان بالائتلاف مع حزب آخر صغير منشق عن المنظمة الوطنية الملاوية المتحدة «امنو» التى يتشكل منها الائتلاف الرئيس الحاكم لماليزيا.

وقد وفرت تلك الصيغة الماليزية فى التعددية نوعا مميزا من الاستقرار السياسى والاجتماعى، والذى انعكس لاحقا على عملية التطور الاقتصادى والتنموى، لما أشاعه من عدالة توافقية.

٢ ـ توازن السلطة بين ما هو دينى وما هو إثنى:

بالرغم من أن ماليزيا تضم ديانات أخرى متعددة إلى جانب الإسلام، إلا أنه تم الاتفاق بين مكونات المجتمع الماليزى على أن يتضمن دستور ١٩٥٧ نصا على أن يكون الدين الإسلامى بمثابة الدين الرسمى للدولة، مع ضمانات لحرية ممارسة الأديان الاخرى لشعائرها وطقوسها الدينية.

حيث تنص المادة الثالثة على: «أن الإسلام هو دين الاتحاد، مع ضمان ممارسة الأديان الأخرى بسلام وتآلف فى أى جزء من الاتحاد»، كما تنص المادة الثامنة على أن «الجميع متساوون أمام القانون ولهم الحق فى الحماية المتساوية التى يوفرها القانون». وأصبح ذلك بمثابة العقد الاجتماعى الذى ارتضته مختلف الأعراق تحت راية المواطنة الكاملة والحريات الدينية والثقافية.

ومعنى ذلك أن النخبة الماليزية نجحت فى الاستفادة من مبادئ الدين الإسلامى فى القانون المدنى، وبسبب كل ذلك التوافق الذى تحقق، فقد استطاع النظام السياسى أن يصمد لعقود ويتطور، ويرى جوديت ناغاتا أن توازن السلطة بين ما هو دينى وما هو إثنى، نظرا لإيمان النخب الماليزية بأن التوفيق الإثنى هو البديل الأكثر عقلانية للسيطرة الإثنية.

٤ ـ المفهوم الماليزى لحوار الأديان.

فى سياق دولة ماليزيا الغنية بالتنوع العرقى والدينى، فحسب الإحصاء الماليزى الرسمى لعام ٢٠١٠ (الإحصائيات كل عشر سنوات)، هناك أكثر من ٢٠٠

عرقية، بالإضافة إلى عشرات الديانات الرسمية والشعبية المحلية، مثل الإسلام والكونفوشيسية والبوذية والطاوية والسيخية والمسيحية والبهائية وعبادة الأسلاف، لكن الديانات الرئيسية هى الإسلام، الهندوسية، البوذية والمسيحية.

إذن يمكن العثور على معظم الديانات فى ماليزيا، ولذلك فإن مفهوم الحوار العالمى للأديان الذى يدور حول الحوار المسيحى ـ الإسلامى أو حوار الديانات الإبراهيمية الثلاث (اليهودية، المسيحية والإسلام)، ينتفى فى النموذج الماليزى الذى تجرى فيه الحوارات الدينية بشكل يومى غير مخطط له فى سياق الحى، المجتمع، العمل، المدرسة، الجامعة، الأحزاب، الجمعيات الأهلية...إلخ.

ويحدد الكاردينال النيجيرى فرنسيس ارينز رئيس المجلس البابوى للحوار بين الأديان سابقًا، أربعة أشكال للحوار بين الأديان وهى: حوار الحياة، حوار التعاون، حوار اللاهوت، حوار التجربة الدينية. وقد استمد أرينز أشكال الحوار تلك من الرسالة البابوية للبابا يوحنا بولس الثانى، ويعرف أرينز مفهوم حوار الحياة بأنه شكل من أشكال الحوار بين الأديان، الذى هو فى متناول أى شخص يعيش أو يتفاعل مع المؤمنين من دين مختلف، إنها علاقة دينية على المستوى العادى فى الحياة اليومية[1].

حوار فى مكان التواصل الاجتماعى أو الثقافى، كالاجتماعات، مكان العمل، السياسة، التجارة.. وأرى أن النموذج الأول حوار الحياة هو الأقرب للتجربة الآسيوية عامة والماليزية خاصة، فلا يزال مصطلح «حوار الحياة»، غير مستخدم على نطاق واسع لغرض ظاهرة العيش المشترك والتفاعل بين الأعراق والديانات المختلفة، فعلى الرغم من أن المفهوم الرسمى لحوار الأديان فى ماليزيا بدأ منذ الاستقلال فى الخمسينات من القرن الماضى، إلاَّ أن حوار الحياة أقدم بكثير فهو يدل على تفاعل اجتماعى غير رسمى على مستوى القاعدة الشعبية، إما داخل الأفراد فيما بينهم أو فى المجتمع.

(1) Baharuddin, Azizan & Khamball, Khadijah Mohd, Dialogue of Life and Its Significance in Inter-Religious Relation in Malaysia, International Journal of Islamic Thought, Vol. 2: (Dec.), 2012. pp 122-123.

وقد تعددت صور هذا التفاعل الاجتماعى بين الأديان أو حوار الحياة فى الآتى:

١ ـ المعاملات التجارية فى الأسواق.

٢ ـ الاختلاط فى الاحتفالات والمهرجانات الدينية المحلية.

٣ ـ النظام التعليمى الذى يشجع على التعددية والتسامح.

الفصل الثالث

تاريخ الصراع العرقى والدينى بماليزيا

تمهيد

حوار الأديان فى ماليزيا هو أمر ثقافيٌ مهم بناء على ما سبق، إنْ لم يكن خطوة أساسية لتخفيف التوترات المجتمعية بين مختلف الطوائف، بسبب التركيبة الإثنية المعقدة التى أدت إلى ارتباط بين العرق والدين، وخلط بين ما هو دينى وما هو قومى، حيث يمثل الدين قضية حساسة، ويعتبر أى خلاف دينى شرارة محتملة لاضطرابات عرقية فى البلاد.

وقد عرف الدستور الماليزى الاتحادى المواطن الملايو بأنَّه «الشخص المسلم، الذى يتكلم لغة الملايو، ويمارس عاداتهم» (مادة ١٦٠). وبالتالى، فمن الناحية العملية لهذا التعريف القانونى فإن كل الملايو مسلمون، وأنَّ ابن الملايو الذى يترك الإسلام بالانتقال إلى دين آخر، لا يُعد من الناحية القانونية منتميًا إلى الملايو، بحيث حملت قومية الملايو صفة دينية، فكان الإسلام عنصرًا حاسمًا فى تحديد هويتهم، ووصف الدستور دين الدولة بأنَّه الإسلام، ولذلك يعتبر سلطان ماليزيا وفقا للدستور راعيًا للإسلام فى الدولة، وكل سلطان من السلاطين التسعة حكام الولايات راعيا للإسلام فى ولايته، ما عدا ولايات كوالالمبور، لابوان، ملقا، بيتانغ وصباح وساراواك، يكون الرئيس الأعلى للاتحاد الماليزى هو شيخ الإسلام فى تلك الولايات (مادة ٣)، وهذا معناه أن تحول أى سلطان أو فرد من العائلة المالكة من الإسلام إلى دين آخر يفقده امتيازاته، وتلك إشكالية مهمة فى مواجهة مفهوم الدولة القومية والأمة الواحدة التى تجمع ديانات وأعراق متعددة.

لقد جرى الحوار بين الأديان فى ماليزيا منذ أكثر من قرن فى شكل «حوار الحياة والثقافة»، خلال مواسم الأعياد والتفاعل اليومى فى أماكن السوق أو المكاتب أو

المدارس أما الحوار الفكرى فى شكل خطاب فكرى فى المناسبات الرسمية مثل المنتدى والندوة ومحاضرة عامة فلم يظهر إلاَّ فى أوائل الثمانينات.

ذلك من قبل مؤسسات الأديان غير الإسلامية بهدف حماية حقوقهم التى يُزعم أنها مهددة بتنفيذ سياسة الأسلمة فى الثمانينيات.

علاوة على هذا، يُواجه الحوار بين الأديان اعتراضات مستمرةً من بعض النخب السياسية والفكرية والدينية، بسبب سوء فهم الأهداف الفعلية للحوار بين الأديان.

فما الذى فعلته الدولة القومية لمواجهة المشكلات المترتبة على النزاعات العرقية والدينية؟

وما طبيعة أدوار القضاء والبرلمان والمؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية ومؤسسات المجتمع المدنى غير الدينية، من شبكات وتحالفات اجتماعية وثقافية، لحل الإشكاليات التى تواجه حوار الأديان؟

أولًا: أهم المشكلات العرقية التى مرت بها ماليزيا

١ ـ أحداث ١٣ مايو ١٩٦٩ (صراع الملايو والصينيين):

بعد ست سنوات من قيام الاتحاد الماليزى، وتحديدا في١٣ مايو ١٩٦٩م، انفجرت أخطر مشكلة حصلت فى تاريخ ماليزيا الحديث والمعاصر، المشكلة التى وضعت العلاقات بين المجموعات البشرية المتعددة على المحك، وهددت مصير التعايش فى البلاد، وكادت تعصف به، وتقلب صورته وصورة ماليزيا.

فقد حصلت صدامات دامية فى العاصمة كوالالمبور بين الملايويين الذين يمثلون أكثرية السكان، وبين الصينيين الذين يمثلون أقلية، ورغم تضارب الروايات التاريخية سواء من مصادر رسمية أو غير رسمية حول أسباب تلك الأحداث، إلاَّ أن هناك خلفيات وتراكمات أدت إلى حدوثها.

الاتجاه الأول: أنَّ الأحداث كانت نتيجة التفاوت الكبير فى مستويات المعيشة، واختلال التوازن الاقتصادى بين المجموعتين العرقيتين الكبيرتين المالاوية

والصينية، والتوزيع غير العادل للثروة، فالصينيون كانوا يتحكمون فى اقتصاد البلد وفى تجارته، والملايويون كانوا يشتكون من انتشار الفقر وتدنى مستويات المعيشة.

أسفرت هذه الصدامات عن مصرع حوالى ٢٠٠ شخص أكثرهم من الصينيين، وأجبرت الحكومة على إعلان حالة الطوارئ فى العاصمة، وتحولت هذه القضية إلى حدث شغل اهتمام الرأى العام الماليزى وعموم النخب السياسية والاقتصادية الدينية هناك، وغطتها الصحافة الأجنبية بطريقة أزعجت الحكومة الماليزية[1].

كان لانفجار هذه المشكلة بهذه الصورة الدامية، وقع الصدمة المدوية، وتنبه جميع الماليزيين فى الحكومة وخارج الحكومة أنهم أمام واقع متأزم لا يمكن البقاء عليه أو عدم الاكتراث به، فقد كشفت هذه المشكلة عن اختلالات اقتصادية واجتماعية خطيرة، وضعت قضية التعايش بين مكونات المجتمع الماليزى على محك الخطر.

كان المالاى لا يحوزون غداة الاستقلال سوى ٢,٤٪ من ثروة البلاد، أمَّا الصينيون الذين لم يكن يزيد تعدادهم عن ربع السكان فكانوا يحوزون ثلث الثروة، وكان ذلك وراء تفجر الأوضاع فى ماليزيا فى مايو ١٩٦٩. تلك التى اندلعت شرارتها بسبب الصدام بين الصينيين والمالاى، وكشفت تلك الأحداث عن هشاشة الوضع العرقى فى ماليزيا، إذ لم تفلح حكومة «تنكو عبد الرحمن» والملقب بـ«أبو الاستقلال» فى إرضاء طرفى المعادلة الماليزية الإثنية (المالاى والصينيين)، فقد ظن تنكو أن ما يرضى الصينيون هو تحقيق أكبر قدر من الربح المادى، وأن ما يحقق رضا المالاى هو الحصول على وظائف حكومية والسيطرة على تنظيم آمنو (الحزب القائد فى الائتلاف الحاكم).

الاتجاه الثانى: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن أسباب اندلاع تلك الأحداث كانت تتمثل فى امتعاض الماليزيين الصينيين بسبب سياسة التعليم فى البلاد، وإهمال اللغة الصينية فى التعاملات الرسمية، بالرغم من أن الماليزيين من أصول صينية من أكبر الطوائف بعد الملايو، لكن الدستور الماليزى الصادر عام ١٩٥٧ تضمن فى الفقرتين

(1) Soong, Kua Kia, May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969, Paperback – 2007, pp 33-45.

١ و٢ من المادة ١٥٢: أن لغة الملايو (البهاسا) هى اللغة الوطنية فى البلاد، مع احتفاظ اللغة الانجليزية بمركزها الرسمى لمدة عشر سنوات بعد الاستقلال، حتى يمكن للبرلمان اتخاذ ما يجده مناسبا بعد تلك المدة[١].

لم تتوقف محاولات الصينيين لإقرار ما يرونه حقوقًا لغويةً، فتأسست حركة التربويين الصينيين عام ١٩٦١ ردًا على قانون التعليم الذى صدر فى ذلك العام، وطالبت بدمج المدارس الصينية فى نظام التعليم الوطنى، وأيدت الطلب أحزاب معارضة فى البلاد، مما أزعج التربويين الملايويين فشكلوا جبهة عمل اللغة القومية NLAF عام ١٩٦٤، بهدف حث الدولة على اعتبار اللغة الملايوية الرسمية الوحيدة فى الاتحاد الماليزى، وأنْ يتم بث جميع البرامج الإذاعية والتليفزيونية باللغة الملايوية فقط بعد أن كانت تبث بعدة لغات محلية للعرقيات المختلفة، وألا يتم انتقال الطلاب للسنة الدراسية التالية بدون اختبار اللغة الملايوية.

وفى فبراير ١٩٦٦ دعت جبهة اللغة الوطنية لتطبيق المادة ١٥٢ من الدستور، واعتبار اللغة الملايوية لغة رسمية وحيدة فى البلاد وحشد الرأى العام الملايوى لذلك، وبعد انتهاء مهلة العشر سنوات طبقا للدستور،(١٩٥٧-١٩٦٧)، أقدم الملايو على اعتبار لغتهم الوحيدة الرسمية فى البلاد، مما زاد من غضب الماليزيين الصينيين، لإصرارهم على الإبقاء على لغتم وثقافتهم فى المكاتبات الرسمية والمدارس، باعتبارهم ثانى أكبر عرقية بعد الملايو. واستغل الصينيون الانتخابات العامة فى عام ١٩٦٩ لحشد الأصوات للأحزاب المعارضة التى أيدت قضيتم ومطالبهم، وقد فازت أحزاب المعارضة بالفعل فى كوالالمبور ومنها حزب العمل الديمقراطى وحزب جيراكان، وقررا عمل مسيرة احتفالًا بالانتصار فى الانتخابات العامة، وقد تخلل تلك المسيرات بحسب الرواية الرسمية هتافات عنصرية ضد الملايو ومنها «الموت للملايو وكوالالمبور عادت للصينيين وفى اليوم التالى ١٣ مايو تجمع الملايويين فى القرى بالسكاكين وتطور الامر لأعمال شغب بين العرقيتين الكبيرتين وانتقل من كوالالمبور لبعض المناطق الساحلية مثل بيانغ وبيراك وملقا، وجرى حرق

(١) لى هوك غوان، ليو سيريادنتا، اللغة القومية والتنمية فى جنوب شرق آسيا، ترجمة: ياسر شعبان، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث ٢٠٠١، ص ٢١٤.

الممتلكات العامة والخاصة وتخريب المنشأت وعلى أثر تلك التطورات اتخذت الحكومة الخطوات التالية للسيطرة على الأمور:

إعلان حالة الطوارئ فى جميع أنحاء الاتحاد الماليزى.

تدخل الجيش وإعلان الأحكام العرفية لفرض الأمن والاستقرار.

وعلى الجانب الصينى أعلن حزب الرابطة الصينية MCA المتحالف مع الحزب الحاكم امنو، عدم المشاركة فى الحكومة أو أى مواقع تنفيذية مما يعنى غياب مشاركة الماليزيين الصينيين فى السلطة لأول مرة منذ الاستقلال عام ١٩٥٧ [١].

ونتيجة تلك الأحداث العرقية قدم تكنو عبد الرحمن استقالته من رئاسة الحكومة.

ثانيًا: إشكاليات حوار الأديان فى ماليزيا

١ ـ حظر استخدام لفظ الجلالة «الله» لغير المسلمين:

من القضايا المثيرة للجدل على طاولة حوار الأديان فى المجتمع الماليزى، قرار الحكومة الماليزية بحظر استخدام كلمة «الله» بمنطوقها فى اللغة العربية لغير المسلمين، وقد فشلت جلسات حوار الأديان فى تقديم حلول نهائية لتلك المشكلة، مما دفع مسؤولو الكنيسة الكاثوليكية إلى اللجوء للقضاء استنادا لمواد الدستور الماليزى، فقاموا برفع دعوى قضائية فى ٨ مايو ٢٠٠٨ ضد الحكومة ووزارة الداخلية بصفتيهما مسؤولين عن قرار حظر غير المسلمين من استخدام كلمة «الله» فى أى منشور، وخاصة صحيفة هيرالد الصادرة عن الكنيسة الكاثوليكية التى تتعمد استخدام كلمة «الله» بكثرة فى صفحاتها.

وقد ذكرت عريضة الدعوى التى قدمها محامو الكنيسة بأنَّ كلمة «الله» سبقت الإسلام وكان يشيع استخدامها من قبل اليهود والمسيحيين للدلالة على «الله» فى

(١) للمزيد انظر: نجم عبد طارش الغزى، التعددية وأثرها على الوحدة الوطنية، دراسة النموذج الماليزى رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ٢٠١٣، ص ص ٢٠٦-٢٠٨.
عبد الكريم حسين الشيبانى، أثر الأحداث العرقية فى ماليزيا على عملية تحديث التعليم، الكلية الإسلامية الجامعة النجف الأشرف العراق عدد ٢٦ سبتمبر ٢٠١٧، ص ص ٧-١٤.

أجزاء كثيرة من العالم فى مصر واندونيسيا، وقالوا إن صحيفة هيرالد تستخدم كلمة «لله» لتلبية احتياجات قراءها الناطقين بلغة الملايو فى جزيرة بورنيو، وقد رد محامو الحكومة بأنَّ الله يدل على الله المسلم، وأنَّه مقبول على هذا النحو فى جميع أنحاء العالم، وهو مخصص للمسلمين فقط. وقالوا فى مرافعاتهم: «إنه إذا سمح للكاثوليك باستخدام الله، فسيكون المسلمون مرتبكين». وأضافوا: «إن الارتباك سوف يزداد سوءًا لأن المسيحيين يتعرفون على «ثالوث الآلهة» فى حين أن الإسلام إله واحد، وأن الكلمة الصحيحة للفظ «الله» فى لغة الملايو هى «توهان»، وليس «الله».

ورغم الحكم التاريخى الذى أصدرته المحكمة العليا الماليزية برئاسة القاضى «لاو بى لان» فى ٥٧ صفحة، بأنَّ كلمة الله ليست مقصورة على المسلمين، وأن غير المسلمين، بمن فيهم الكاثوليك الذين حظرت عليهم وزارة الداخلية من استخدام الكلمة فى منشوراتهم، يمكنهم استخدام لفظ «الله»، طبقا للدستور الاتحادى الذى كفل حرية الرأى والتعبير لجميع المواطنين.

إلاَّ أنَّه بعد احتجاجات من قبل الملايو المسلمين وتنظيم مظاهرات وتقديم عرائض احتجاج للحكومة والبرلمان، وكذلك اندلاع أعمال عنف قام بها بعض الشباب المتطرفين، ضد عدد من الكنائس، قامت الحكومة باستئناف الحكم، وبررت محكمة الاستئناف قرار الحظر بأن استخدام لفظ «الله» من قبل المسيحيين، قد يسيء إلى حساسيات المسلمين، الذين يرون أنَّ استخدام كلمة الله فى المنشورات المسيحية بما فى ذلك الأناجيل هى محاولات للتبشير.

وقد أثارت المعارضة الشديدة لهذا الحكم مخاوف عدد كبير من غير المسلمين، خشية تنامى تيار الأسلمة فى مجتمع متعدد الديانات والأعراق. وأظهرت تلك الاحتجاجات إشكالية مهمة للحوار بين الأديان فى ماليزيا، وهو الخوف الذى يحيط بكيفية إدراك جمهور (الملايو المسلم) لمفهوم الحوار. وتؤكد هذه الحجة ردود الفعل العنيفة ضد مؤسسات الأديان وموجة الهجمات على الكنائس والمعابد، ورغم استهجان النخبة الملاوية السياسية والدينية لأعمال العنف التى قام بها عدد قليل من الشباب المتطرف، إلاَّ انها أعاقت بشكل كبير الحوار بين الأديان[1].

(1) Malaysian Premier Proposes Replacing Laws on Detention: Obtained it on 12/04/2014.

٢ ـ التوظيف السياسى للدين:

فى الوقت الذى ذابت فى الخلافات العرقية والدينية فترة ما قبل الاستقلال، حيث توحدت رؤية الطوائف الماليزية المختلفة فى مواجهة الاستعمار لصالح دولة اتحادية مستقلة قوية تحت راية القيم الآسيوية،إلا أن تلك الرؤية اختلفت عقب تحقيق الاستقلال المنشود، وبروز الصراع على السلطة والثروة بين الملايو والصينيين عام ١٩٦٩، مما أوجد بعد تلك الحقبة مرحلة جديدة من توظيف الدين فى السياسة فترة السبعينات وما بعدها، سواء فى استنهاض شعب الملايو المسلم للمطالبة بحقوقهم باعتبارهم أبناء الأرض الأصليين أو بظهور حركات الإسلام السياسى التى سعت إلى استيعاب أصوات المسلمين الماليزيين.

وقد أحدث توظيف الدينى فى السياسى، عقبة أمام مسار الحوار الماليزى، ذلك إن نوع الحوار المطلوب فى ماليزيا هو الحوار الذى يسمح لجميع الأحزاب بمقعد متساوٍ على الطاولة ـ وليس مجرد اجتماع مائدة مستديرة حيث يقف الإسلام فوق كل الديانات الأخرى، والتى قد تكون متساوية فيما بينها.

كما أنه بدون اختبار آراء الأمة حول هذه الأمور ودون السماح للنقاش المفتوح، فإن مفاهيم الحكومة الجديدة مثل مفهوم ماليزيا، لتوحيد الأمة محكوم عليها بنقص الدعم الشعبى. وهكذا، أود أن أزعم أنه فقط إذا سمح للناس بسماع آراء متباينة، وممارسة حرية التعبير لصالح أو معارضة ما يعتقدون، يمكن إجراء حوار حقيقى.

٣ ـ التطرف الدينى:

ظهرت بوادر التطرف الدينى بماليزيا فى منتصف حقبة السبعينات، نتيجة تأثر الجماعات الإسلامية فى ماليزيا بحركات الإسلام السياسى فى الشرق الأوسط كالجماعة الإسلامية والجهاد والإخوان المسلمين فى مصر وبعض حركات الإسلام السياسى فى آسيا مثل حركة طالبان المتطرفة فى أفغانستان، والتى تعرفوا عليها أثناء دراسة بعض الطلاب الماليزيين بباكستان.

وقد لجأت تلك الجماعات إلى العنف فى محاولة لهز الثقة بالنظام القائم على التعددية العرقية والدينية، وإعلانها رفض الصيغة التقليدية فى حكم البلاد والتى

تقوم على مشاركة الأعراق الرئيسية الثلاثة الملاوية والصينية والهندية، وظهرت فتاوى دينية تهاجم تلك الصيغة التوافقية، وتكفر النظام السياسى وتتهمه بالخروج على تعاليم الإسلام، وكانت الحادثة الأولى عام ١٩٧٨ عندما قام بعض الشباب الملايويين المتشددين بمهاجمة أكبر المعابد الهندوسية. وفى عام ٢٠٠١ هاجمت تلك الجماعات بعض مراكز الشرطة وحاولوا سرقة الأسلحة منها، وشنوا هجمات على عدد من أماكن العبادة لغير المسلمين، كما قاموا بقتل أحد أعضاء مجلس الدولة المسيحى، وحاولوا سرقة الأسلحة من أحد مراكز الشرطة، وقاموا بحوادث سطو مسلح لسرقة بعض البنوك[1].

ثالثًا: نماذج من حوار الأديان

١ ـ مبادرات المؤسسات الدينية لحوار الأديان:

يمكن القول إن التاريخ الرسمى لحوار الأديان فى ماليزيا بدأ أوائل الثمانينات، كرد فعل على سياسة الأسلمة التى انتهجتها الحكومة الماليزية، وظهور اللباس الإسلامى والأطعمة الحلال وغيرها من القيم الإسلامية فى المجتمعات الملاوية، واستخدام ألفاظ عربية وإسلامية فى الحياة اليومية، وانتشار مكتبات لبيع مطبوعات عن مبادئ العقيدة الإسلامية والأخلاق الإسلامية، مما أثار المخاوف لدى الطوائف غير المسلمة، والقلق بشأن تطبيق الدستور الذى هو بمثابة عقد اجتماعى بين مختلف طوائف الأمة الماليزية، فاتخذت تلك الطوائف إجراءات تمثلت فى الآتى:

١ ـ تشكيل المجلس الاستشارى الماليزى للأديان (MCCBCHS)، من زعماء الديانات البوذية والهندوسية والسيخية والمسيحية وذلك عام ١٩٨٣، وتسجيله كمجلس رسمى ممثلا عن تلك الديانات، بينما لم ينضم المسلمون لهذا المجلس.

(1) Jonathan, Jungers, «Malaisie: Analyse sécuritaire d'un tigre asiatique»: Note d'Analyse, No- 19, mai 2012, p 15.

٢ ـ تشكيل اتحاد مسيحى ماليزيا CFM عام ١٩٨٥، من الطوائف الكاثوليكية والإنجلية والبروتستانتية، وطوائف أخرى صغيرة، على أساس أهمية الوعى بتوحيد أتباع الديانة المسيحية لمواجهة أى محاولات للمساس بحقوق المواطنة الكاملة والمساواة التى نص عليها الدستور الاتحادى، والتعبير عن عدم رضا مختلف الطوائف المسيحية عن السياسات الجديدة للأسلمة فى البلاد.

٣ ـ إنشاء المجلس الوطنى الكاثوليكى للتعليم NCEC، بهدف إعادة قوة التعليم المسيحى بين الأطفال.

وقد قامت المؤسسات السابقة بجهود فى مجال ترسيخ ثقافة حوار الأديان من خلال المبادرات التالية:

ـ قام المجلس الاستشارى للأديان فى عام ١٩٨٤ بتنظيم ندوة تحت عنوان «دور الدين فى بناء الامة» ضمت مختلف أتباع الديانات كما حضر ممثلون عن الحكومة، وذلك بهدف مناقشة التغيرات التى طرأت على المجتمع الماليزى أوائل الثمانينات والتى عرفت بسياسة الأسلمة، ومدى تأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية، والرغبة من جانب ممثلى الديانات المختلفة فى إظهار عدم رضاهم عن تلك السياسات الحكومية، فى مجتمع ينص دستوره على حرية الدين والمعتقد والرأى والتعبير، وقد استغلت الحكومة تلك الندوة كمنصة لشرح وجهة نظرها فى وجود ثقافة إسلامية مغايرة ردا على تيار الاستغراب الوافد من المجتمعات الغربية وانتشار الانحلال وفساد الأخلاق بين الشباب الماليزى، مما يشكل خطورة على الثقافة الآسيوية المحافظة[١].

كما عقد المجلس الاستشارى للأديان عام ١٩٨٩ ندوة أخرى بعنوان: «الأديان العالمية وحقوق الإنسان»، شاركت فيه الحكومة أيضًا، واعتبرت وثائق تلك الندوة

---

(١) للمزيد انظر دراسات منشورة بجريدة الثقافة العالمية، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن جامعة السلطان أزلن شاه بماليزيا ومنها دراسة: Arfah Ab Majid: Wan Sabri Wan

Inter-religious Dialogue in Malaysia: Past Experience, Present Scenario and Future Challenges, GJAT, December 2013, Vol 3 Issue 2, 45.

ومناقشاتها بمثابة ساحة للتعبير عن مطالب وصيحات المجتمع غير المسلم تجاه الحكومة فى بعض القضايا التى تمس حرية الرأى والتعبير والمعتقدات.

٢ ـ المبادرات الرسمية لحوار الأديان:

هناك ما يسمى بأسبوع الوئام بين الأديان حيث تولت وزارة التنمية الإسلامية فى ماليزيا تنفيذ خطط الدولة للحوار بين الأديان، بالتعاون مع قادة المنظمات الدينية الرسمية والشعبية وذلك من أجل توسيع قاعدة الحوار بين المعتقدات المختلفة، ومن ذلك الإشراف على تنظيم «أسبوع الوئام العالمى بين الأديان»، الذى يحضر فعالياته رئيس الحكومة الاتحادية والوزراء ومختلف المسؤولين فى الدولة.

وأسبوع الوئام العالمى بين الأديان هو حدث سنوى يُحتفل به خلال الأسبوع الأول من شهر فبراير ابتداء من عام ٢٠١١.

هذا وقد أقّرت الجمعية العامة للأمم المتحدة أسبوع الوئام العالمى بين الأديان فى قرارها رقم A/RES/ ٦٥/ ٥ والذى اتخذ فى ٢٠ أكتوبر ٢٠١٠. إنَّ التفاهم المتبادل والحوار بين الأديان يشكلان بعدين مهمين من الثقافة العالمية للسلام والوئام بين الأديان، مما يجعل الأسبوع العالمى وسيلة لتعزيز الوئام بين جميع الناس بغض النظر عن ديانتهم»[١].

وبحسب وثائق أسبوع الوئام بين الأديان فى الحكومة الماليزية، يعتبر الهدف من إقامته، أنه بمثابة منبر رسمى يجتمع فيه الزعماء الدينيون لترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان ولتعزيز التفاهم والاحترام المتبادل بين المسلمين وغير المسلمين، فى مواجهة العلاقات العرقية المتفاقمة، وتعتقد الحكومة أنَّ مثل هذه الجلسات ستساعد على تحديد أرضية مشتركة وكذلك لتخفيف حدة الاختلافات، بالإضافة إلى جعل الحوار وسيلة للمعتدلين لأخذ زمام المبادرة فى التفاعل بدلا من الشحن الطائفى والعرقى[٢].

---

(١) للمزيد حول أسبوع الوئام العالمى بين الأديان ووثائقه انظر الموقع الرسمى: https://worldinterfaith-harmonyweek.com/

(٢) انظر: دراسة يوه سينج جوان: Yeoh Seng Guan, Actually Existing Religious Pluralism in Kuala Lumpur, Asia Research Institute ,Singapore, March 2012, No.179

ويعتقد رئيس أبرشية الروم الكاثوليك فى كوالالمبور جوليان ليو أن الحوارات بين الأديان منابر رائعة لفهم دوافع وقيم الأديان الأخرى وحل القضايا المهمة وأنه من الأهمية بمكان أنْ يتم التعامل مع مثل هذه الحوارات بروح منفتحة وكريمة، وأن تُؤخذ جميع وجهات النظر على محمل الجد.

ويحرص المشاركون من ممثلى الأديان المختلفة على فهم ثقافات ومعتقدات بعضهم البعض، من منطلق: إذا كنت أعرف حساسيات أخى المؤمن من ديانة أخرى، يمكننى أن أكون حذرًا من الإساءة إليه، هذا لا يعنى أننى أتوقف عن اعتناق إيمانى، لكن هذا يعنى أننى أفهم مشاعر الآخرين وأكون حساسًا لها.

ويرى رئيس المجلس الماليزى للحوار البروفسور سوريش كومار جوفيند، أنّ الحوارات بين الأديان مهمة للغاية للمجتمع الماليزى،وأن على الناس من مختلف الديانات والعقائد أن يتحدوا لمعالجة القضايا التى تؤثر على البلاد لأنّه لا يمكننا الجلوس فى عزلة، يجب أن نجتمع، يجب أن يكون الصوت المعتدل أعلى من صوت المتطرفين. يضيف «التنوع شيء يجب أن نحتفل به الفرح والانسجام لا يمكن أن يوجدا إلا فى مجتمع تعددى، ولهذا نحتاج إلى تقدير حقوق الإنسان»، مشيرًا على وجه التحديد إلى حرية الدين وحرية التعبير[1].

٣ ـ المبادرات غير الرسمية لحوار الأديان.

١ ـ حوار ٤+٤:

فى شهر أبريل عام ٢٠٠٩ أطلق ثمانية نشطاء ماليزيين مبادرة لحوار الأديان، وكانوا مقسمين بالتساوى أربعة نساء وأربعة رجال يعيشون فى العاصمة كوالالمبور، ويمثلون مختلف الأعراق والأديان، جيمس مسلم ماليزى صينى وجنيفر صينية ماليزية مسيحية، إبراهيم مسلم مالاى، نورازام مسلم ماليزى، دوروثى ممثلة عن ولاية صباح وساروواك، بيتر هندى ماليزى مسيحى، شانتى هندوسية ماليزية ورملة مسلمة مالاوية.

(1) «Interfaith dialogues needed Religious leaders», Dailyexpress: Published in: Sunday, December 14, 2014.

وقد دار الحديث باللغة الانجليزية، عبورًا فوق مشاكل اللغة وما تمثله لدى كل طرف. واستمر الحوار ساعتين وعشرين دقيقة، حول مختلف قضايا حوار الأديان فى الاتحاد الماليزى ومنها دور الدين فى الصراع، ونقد أسلمة المجتمع، وإشكاليات فهم الآخر.

ولقد اتفق المشاركون على النقاط التالية:

ـ أنَّ الدين مسألة شخصية بين المواطن والله.

ـ تحديد مفهوم الأمة ينبغى ألا يبنى على الدين فقط.

ـ رفض مفهوم الثقافة المهيمنة.

ـ وقف الاستقطاب العنصرى مثل حظر استخدام لفظ الجلالة «الله»، لغير المسلمين[1].

٢ ـ مبادرة مسيحيون من أجل السلام والوئام CPHM:

قام مجموعة من النشطاء المسيحيين فى حوار الاديان بتأسيس منظمة ماليزية فى ١٢ يونيو عام ٢٠١٥ باسم «مسيحيون من أجل السلام والوئام CPHM، تعمل على ترسيخ ثقافة الحوار بين الاديان فى المجتمع الماليزى، والعمل مع المنظمات الملايوية للمسلمين ومنظمات الديانات الأخرى، على توضيح أهمية التعايش السلمى لصالح الأمة الماليزية الواحدة، من خلال المشاركة فى سباقات رياضية مشتركة لمختلف الديانات وحفلات عشاء مشتركة وفعاليات شعبية.

وتعمل المنظمة السابقة فى الأماكن التى يوجد بها توترات طائفية مثل منطقة بيتالينغ جايا التى تقع بها كنيسة «تامان ميدان»، والتى شهدت مظاهرة فى أبريل ٢٠١٥ قام بها عدد من الشباب الملايو المسلم احتجاجا على وضع صليب كبير على واجهة مبنى الكنيسة ومتاجرها الرئيسية، مبررين ذلك بأنَّه يشكل تبشيرًا فى منطقة أغلبية سكانها مسلمون، وقد تحدث ممثلون عن هؤلاء الشباب لراعى الكنيسة، حتى

(١) انظر مقال: جوشوا وو زى تسنغ (نحو حوار أفضل بين الأديان صحيفة ماليزيا الحرة اليوم بتاريخ ٣ / ٧ / ٢٠١٧): https://www.freemalaysiatoday.com/category/opinion/2017/07/03/we-need-better-interfaith-dialogue/

تم إنزال الصليب، ويقول وانج كيم كونج مؤسس منظمة مسيحيون من أجل السلام والوئام، إنَّ الهدف من الحديث مع هؤلاء الشباب الغاضبين إعمالا لما ورد بالكتاب المقدس: «وَإِنْ أَخْطَأَ إِلَيْكَ أَخُوكَ فَاذْهَبْ وَعَاتِبْهُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ وَحْدَكُمَا. إِنْ سَمِعَ مِنْكَ فَقَدْ رَبِحْتَ أَخَاكَ» (متى ١٨:١٥).

الفصل الرابع

جهود الدولة فى التعايش وحوار الأديان

تمهيد

تلعب النُخبة دورًا مهمًا وأساسيًا فى عملية الإصـلاح والتغيير السياسى والاجتماعى، باعتبارها وفقا لتعبير لازويل (ت ١٩٧٨): تلك الطبقة التى تتميز بقدرتها على التأثير أكثر من غيرها مع جنيها لنتائج ملموسة بفعل هذا التأثير. وهذا بالطبع لا يخفى دور الدولة العام الذى يرسخ هذه المحاولات ويسهم فى تعميمها لجميع إفراد المجتمع لخلق حالة من التطور المفقود.

يتميز دور النخبة فى مجتمعات جنوب شرق آسيا بمحورية دورها فى بيئات ثقافية تؤمن بأهمية دور القائد الدينى والسياسى فى قيادة جمهور الناس نحو صناعة التغيير وإحداث التحولات اللازمة ناحية تحقيق الإصلاح فى المجتمع.

وقد قدمت النخبة السياسية الماليزية بعد الاستقلال إسهامات عديدة فى عملية الحوار بين مختلف الطوائف والأعراق الماليزية، تتفاوت فى درجات تأثيرها على المكون العرقى والطائفى وتحقيق التوازنات السياسى والاقتصادية والاجتماعية.

ورغم وحدة النظام السياسى الماليزى (تحالف حزب امنو الحاكم)، إلاَّ أن الرؤية الإصلاحية والاجتماعية وطريقة إدارة التعددية الإثنية والدينية اختلفت باختلاف الشخصيات التى تعاقبت على رأس السلطة فى الاتحاد الماليزى فى مرحلة ما بعد الاستقلال ١٩٥٧، وحتى عصرنا الحاضر كما تأثرت تلك النخبة بالظروف الدولية والإقليمية وواجهت تحديات ومعوقات داخلية أثرت فى رؤيتها وإدارتها للاختلافات المجتمعية، ومفهومها للحوار وأسسه وأبعاده وموضوعاته باختلاف السياقات والظروف المحيطة بعملية الحوار نفسها وبيئته السياسية والاجتماعية وليس الدينية فحسب.

أولًا: جهود تنكو عبد الرحمن فى الإصلاح المدنى التعددى

يعد تنكو أو تونكو عبد الرحمن من أكثر الشخصيات البارزة فى تاريخ ماليزيا الحديث، باعتباره زعيما للملاويين وحزب (امنو)، وضع بلاده على خارطة المجتمع الدولى كثقل سياسى ودبلوماسى فى جنوب شرق آسيا، وأول رئيس وزراء لدولة الملايو، ثم أصبح أول رئيس لحكومة ماليزيا، وكان له دور مهم فى استقلالها عام ١٩٥٧، وأسهم فى تشكيل الاتحاد الماليزى عام ١٩٦٣.

ونظرا لجهود تنكو عبد الرحمن، فى تاريخ البلاد أطلق عليه أبو الاستقلال وأبو ماليزيا الحديثة، لإسهاماته فى تغيير المشهد السياسى الماليزى بأسلوب اعتمد على التسامح والصبر وروح القيادة الوطنية الجامعة، فى وجه تحديات جسيمة ومعارضة قوية من أبرز الشخصيات الآسيوية: داتو عون جعفر، برهان الدين حلمى، ولى كيوان يو (أول رئيس لحكومة سنغافورة)، بالإضافة إلى الرئيس الاندونيسى سوكارنو.

التعريف بـ(تنكو عبد الرحمن):

هو الأمير عبد الرحمن الابن السابع للسلطان عبد الحميد حليم شاه حاكم ولاية قدح الشمالية، أما والدته ماكشى منجيلارا فترجع جذورها إلى بورما، و(تنكو) لقب له معناه (الأمير) بلغة الملايو، ولد فى عام ١٩٠٣ فى مدينة (ألورستار) عاصمة ولاية قدح، وسافر إلى بريطانيا، حيث درس بكلية سانت كاترين فى جامعة كامبردج وتخرج فى البكالوريا عام ١٩٢٥، وفشل فى دراسة القانون وعاد إلى بلاده، لكن شقيقه السلطان إبراهيم أصر على عودته إلى انجلترا، حيث نجح فى دراسة القانون وعاد للبلاد فى عام ١٩٤٩ م[١].

أسهم تنكوعبد الرحمن فى عملية بناء الدولة الماليزية الوليدة ، على الرغم من الشكوك والمخاوف التى كانت تثار قبل الاستقلال عام ١٩٥٧ حول إمكانية ميلاد الدولة الماليزية أو بقائها أو استمرارها على قيد الحياة، إذا ما قدر لها أن تولد، فلم تكن ماليزيا قبل الاستقلال سوى مجتمع زراعى يتسم أبناؤه بانخفاض مستوى الدخل

(١) حول سيرة تنكو عبد الرحمن انظر: Tan Sri Abdullah Ahmed, Conversations With Tunko Abd ul Rahman, Marshall Cavendish International (Asia) Pte Ltd (August 7, 2016) pp:10-22

وتنوع أصولهم الدينية والعرقية والثقافية، وتباين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، ولايكاد يوحد بينهم شيء سوى الجغرافيا.

تبنى تنكو عبد الرحمن استراتيجية سياسية متوازنة، تقوم على معادلة صعبة: الدولة القومية مع الوعى بالعيش المشترك لكافة الأعراق والديانات، وخطة تنموية حتى قبل الاستقلال رسميا (١٩٥٦ ـ ١٩٦٠)[1] ويمكن تقسيم الدور الذى لعبه تنكو عبد الرحمن فى الحياة السياسية الماليزية إلى مرحلتين أساسيتين وهما:

المرحلة الأولى: ١٩٥١ ـ ١٩٥٧: وتبدأ هذه المرحلة مباشرة بعد تولى تنكو عبد الرحمن لزعامة (امنو) خلفا لمؤسس الحزب تون عون جعفر فى ٢٦ أغسطس عام ١٩٥١ بعد الخلاف مع الأخير، واتهامه بأنَّه يتنكر لمبادئ النخب القومية الملايوية ومصالح الملايويين، وأنَّهُ يحابى غير الملايويين، وقد أسس جعفر حزب استقلال مالايا (IMP) بعد استقالته من امنو.

وخلال هذه المرحلة ظهر عبد الرحمن زعيما قوميا يعبر وبقوة عن مصالح الملايويين القومية، ويدافع عنها بحماس شديد ولاسيمّا أنَّهُ جاء لزعامة (امنو) كممثل للاتجاه القوميّ بعد أن فشل داتو عون جعفر، بحسب رأى القوميين الملايويين فى الدفاع عنها، وإن موقف تنكو القومى المتشدد خلال هذه المدة قد كانت وراءه عوامل وأسباب يمكن إجمالها بما يلى:

الخلفية التى جاء منها تنكو فهو ابن أحد السلاطين الملايويين الذين قادوا عملية رفض مشروع اتحاد الملايو الذى طرحه الإنجليز لكونه يقلل من سلطاتهم الدينية والروحية، وهؤلاء يحظون بالاحترام والتقدير من قبل الشعب لكونهم ممثلين وزعماء للقومية الملايوية ومصالح الملايويين والحماة لها، وكذلك المحافظين على الشريعة الإسلامية، وكان السلاطين ناقمين على أيَّة تسويات تقلل من امتيازاتهم، وهو ما جعل هناك ربطا بين القومية والدين وبين سلاطين الملايويين وزعاماتهم التقليدية، وعبد الرحمن قد جاء من هذا الوسط.

---

(١) انظر: جابر سعيد عوض وآخرون، أوراق المؤتمر السنوى السادس للدراسات الماليزية، (قضايا الإصلاح فى ماليزيا.. الواقع والتحديات)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٩، ص ٦٤.

إنَّهُ قد أصبح زعيم(امنو) وهو الحزب القومى الذى أتى به للزعامة مدعوما من النخب القومية الملايوية؛ ليكون ممثلًا لمصالح الملايويين وهويتهم وثقافتهم القومية، فكان لزامًا عليه أن يكون ملتزما ووفيا ومنسجما مع هذا التوجّه[١].

محاولات الإنجليز تمرير مشروع اتحاد الملايو الذى عارضه الملايويون؛ لأنه يحد من هيمنتهم على البلاد، ويفرض شروطا سهلة على المهاجرين فى الحصول على الجنسية، وهو ما استفزَّ مشاعرهم وجعلهم يسعون للتمترس القومى ويرفضون أية مساومة فى ذلك، فكان تنكو عبد الرحمن جزءًا من هذا الحراك الذى ساد فى تلك المرحلة.

المخاوف الجدية التى سادت أوساط الملايويين من تزايد أعداد المهاجرين الصين والهنود، وهيمنتهم على كثير من شؤون البلاد ومنها الاقتصاد، وأشعر الملايويين بضرورة نبذ خلافاتهم والتوحد لمواجهة هذا الخطر الذى يهدد وجودهم وهويتهم، فكانت المشاعر القومية على أشدها وما كان لأى زعيم للملايويين فى تلك المرحلة أن يكون زعيمًا للملايويين.

المزاج الشعبى الملايوى السلبى تجاه (امنو) الذى تولد بعد الطرح الذى قدمه عون جعفر الذى قضى بفتح العضوية الكاملة فى (امنو) لغير الملايويين من الصين والهنود، وهو ما سبب صدمة للملايويين فى إطار توجهاتهم القومية الرافضة لمنح الجنسية للصينيين والهنود واعتبارهم مهاجرين لا مواطنين[٢].

إنَّ مواقف وتوجهات تنكو فى تلك المرحلة قد عكست التوجه القومى للنخب الملايوية فى (امنو) ورؤيته للملايو، والتوجه الذى يرغب توجيه (امنو) نحوه[٣].

---

(١) للمزيد انظر: دراسة: نجم عبد طارش الغزى، النخب الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية، عبد الرحمن تونكين نموذجًا، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذى قار، مج٥ عدد١، بغداد ٢٠١٥، ص ص ٥٤ –٨٩.

(2) Soh, Byungkuk , Dato Onn Bin Jaafar's and Tunku Abdul Rahman's Visions: Ideology and Nation-Building in Malaya, 1948–1957,Sage Journals, Hankuk University , Volume: 13 issue: 3, September 1, 2010 , pp3-30.

(3) Fernando, JM,Tunku Abdul Rahman, Charisma, and the Nationalist Movement in Malaya, 1952–1957, (ASEN), Volume 11, Issue 3, London, December 2011, pp 343-590.

وقد برز هذا التوجه من خلال ثلاثة مواقف أساسية اتخذها تنكو عبد الرحمن حددت موقفه القومى وهى:

أ ـ تعريف (تنكو عبد الرحمن) لمفهوم الأمة الماليزية.

ب ـ موقف (تنكو عبد الرحمن) حول وضع غير الملايويين فى البلاد.

ج ـ موقف (تنكو عبد الرحمن) من عون جعفر وحزبه (حزب الاستقلال الماليزى)[1].

بالنسبة للموقف الأول، فقد عَدَّ تنكو الملايو الأمة المستقلة القادمة ـ يقصد الملايو بعد استقلالها عن بريطانيا ـ (كأمّة للملايويين)، وأكّد ذلك فى خطاب توليه زعامة امنو عام ١٩٥١ الذى خلف فيه عون جعفر، إذ قال: (إنه ومن موقع الاحترام لكل وجهات النظر فإن الاستقلال والدولة المستقلة القادمة يجب أن تكون بيد الملايويين، وإن البلد قد أُخذ منهم ويجب أن يعود إليهم مرة أخرى)، وإنهّ وبالخطاب نفسه يتساءل عن هؤلاء الملايويين أصحاب هذه البلاد، ومن يكونوا، ويجيب بالقول: (إن هؤلاء أنفسهم لم يحددوا بدقة إلى الآن من هم ولكنَّهم وحدهم فقط من يملك الحق الوحيد ليقولوا من هم)[2].

إنَّ اللهجة التى استخدمها تنكو على الرغم مما يظهر عليها من توجّه قومى متشدد،إلا أنها جاءت منسجمة كل الانسجام مع الموقف التقليدى لغالبية الملايويين ونخبهم فى تلك المدة، وهو رفض محاولات منح الاستقلال الموعود بشروط قبول التعددية القومية والثقافية من خلال منح المهاجرين الجنسية وهو ما طرحه الإنجليز؛ ولذلك فهو يرفض أنْ تكون الملايو المستقلة دولة تعددية بل يجب أنْ تكون دولة قومية؛ لأنَّ البلاد وبحسب رأيه عندما تنال استقلالها، ستعود لأهلها الذين أخذت منهم فى إشارة إلى أنّ الاحتلال الإنجليزى للبلاد الذى حدث فى عام ١٨٢٤ قد

(1) Tunku, Abdul Rahman,Political Awakening, Pelanduk Publications, Subang Jaya, Malaysia, 1986,pp20-35.

(2) Muzffar, Shandera, Protecter, An Analysis of the concept and practice of loyality in Leader Relationships with Malay Society, Pulau pinang, (1979), Pp. 34-38.

تمَّ حينذاك ولم يكن فى البلاد إلا الملايويون الذين ستعود البلد لهم وحدهم لأنهم أصحابها الأصليون، وهو بذلك يعد التعددية والتنوع العرقى،ليست إلاَّ حالة طارئة أوجدها الإنجليز يجب أن تنتهى برحيلهم، ولا يعترف بما أحدثه الإنجليز من تغير ديموغرافى واقتصادى وثقافى جعل من البلاد تعددية، بل يؤكد أنَّ الملايو التى يريدها هى ملايو ما قبل الاحتلال الإنجليزى، إذ كانت الغالبية العظمى من سكان البلاد من الملايويين، وبذلك يعكس تنكو موقفا ينحاز فيه لدولة الأمة القومية القائمة على أساس الرابطة العرقية، وهى من يملك الحق النهائى فى منح العضوية فيها لمن تريد وفى أيِّ وقت تريد[1].

أمّا فيما يتعلَّق بالموقف الثانى الذى اتخذه تنكو الذى يؤكد توجهه القومى فهو موقفه المتشدد من غير الملايويين، إذ يعبر عن ذلك بقوله: (إذا أراد غير الملايويين أن يصبحوا جزءا من ماليزيا القادمة المستقلة فيجب عليهم تبنى نمط الملايويين فى الحياة والثقافة، ويجب استيعابهم ودمجهم فى الأمة الملايوية قبل أن يطالبوا بالمواطنة).

تبنى تنكو عبد الرحمن موقفا متشددا يجمع كل الأعراق تحت مظلة الدولة القومية وهو ما يعنى أنَّ الأقليات لا يعترف بها إلا بعد أن تتبنى ثقافة وعادات الأغلبية المهيمنة وإلا ستكون على الهامش، وهذا بالضبط ما يطرحه تنكو فى موقفه إذ يقول: (إن منح العضوية فى الدولة القادمة ليس مسألة مفتوحة بل هى تتطلب شروطًا لا تمنح العضوية فيها إلا لمن سيكمل هذه الشروط ويقبل بها)، وهو موقف يرفض تماما الاعتراف بوجود الآخر بل يدعو لاستيعابه ولاسيمّا فى مجتمع الملايويين كشرط أساس لقبوله»[2].

إذا ركزت سياسة تونكو عبد الرحمن التوافقية على تحقيق الوحدة الوطنية على أساس تذويب الخلافات الثقافية واللغوية فى لغة واحدة وثقافة واحدة وهى

(1) Abu Bakar, Ibrahim, Malaysian Perceptions of China, National University of Malaysia, Malaysia Publicado: 15 Junio 2005, pp 93-105.

(2) Bridget Welsh (ed.), The End of UMNO: Essays on Malaysia's Dominant Party, Centre (SIRD), Malaysia 2016, p 172.

الأغلبية المهيمنة، وهذا ذروة التوجه القومى لتنكو، إذ أراد من خلاله أن يكسب ثقة الملايويين، باعتباره ممثلا شرعيا لمصالحهم، تلك الثقة التى تصدعت كثيرا بعد ما طرحه عون جعفر من توجهات تخالف ما يريده الملايويون[١].

اتبع تنكو عبد الرحمن خلال هذه المرحلة الدقيقة من عمر البلاد ، استراتيجية للعلاقة بين الملايويين والعرقيات الاخرى، اختلفت عن رؤية منافسيه من الساسة الملاويين ومنهم عون جعفر الذى يريد خلق دولة مواطنة يتساوى فيها الجميع قبل تحقيق الاستقلال، بينما رأى تنكو أن الاستقلال كأولوية يتحقق بعد تثبيت حقوق الملايويين وتأكيدها دستوريا، ثم يأتى التعاون مع غير الملايويين القائم على أساس احترام الخصوصية الثقافية لكل مجموعة وخلق روابط سياسية، كما اختلفت عن رؤية الحزب الإسلامى (باس)، التى تنادى بدولة إسلامية تطبق الشريعة والحدود فى مجتمع تعددى[٢].

إن تنكو لم يرد تحقيق الاستقلال على حساب حقوق الملايويين بل يجب تأكيد هذه الحقوق كشرط أساس للدخول فى مفاوضات الاستقلال، وهو ما حدث فعلا من تثبيت هذه الحقوق فى كثير من نصوص الدستور الماليزى عام ١٩٥٧.

وإذا كان عون جعفر جعل من المواطنة المتساوية أساس الأمة بغض النظر عن الانتماءات القومية، فإنّ تنكوعبد الرحمن اعترف بالتنوع والتعدد القومى، ولكن فى إطار احترامه باعتباره هويات فرعية لا تتعارض مع الهوية الوطنية، بينما جعفر فيدعو لانصهار هذه الهويات فى هوية واحدة[٣].

وفيما يتعلَّق بالموقف القومى الثالث الذى حدّد توجهات تنكوعبد الرحمن

---

(١) انظر: مذكرات تنكو عبدالرحمن: Tunku Abdul Rahman, Lest We Forget ,Singapore & Petaling Jaya: Eastern Universities Press, 1988, pp:65-77

(2) Hefner, Robert W., The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia, United States Of America: The University of Hawaii Press 2001 pp: 217-220.

(٣) نجم عبد طارش الغزى، النخب الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية.. عون جعفر نموذجًا، مجلة كلية الياداب نجامعة زى قار العراق العدد ١٩ يونية ٢٠١٦، ص ٦٥.

القومية فى تلك المرحلة، فقد كان موقفه من عون جعفر وحزبه حزب الاستقلال الماليزى (Independent Malaysian Party) (IMP) فلم يوجه تنكو عبد الرحمن الخطاب الرافض للتعددية والدعوة لبناء دولة قومية للملايويين فى الملايو المستقلة، لم يوجه هذا الخطاب للإنجليز ولغير الملايويين فقط بل وجّهه أيضًا للملايويين الرافضين لقبول هذا الواقع، ومنهم عون جعفر وحزبه الجديد الذى يدعو إلى بناء دولة مدنية يتساوى فيها الجميع على أساس المواطنة المتساوية، فهو يرفض: (أيَّة دعوة تخالف التوجّه القومى لبناء الدولة الملايوية القادمة من أية جهة كانت)[1].

إنَّ دعوة عون جعفر وحزبه لدولة مدنية يتساوى فيها الجميع ودعوته لفتح العضوية فى (امنو) لغير الملايويين، ومنح الجنسية للمهاجرين قبل استيعابهم والتأكّد من ولائهم، وكذلك تقييد صلاحيات الحكام التقليديين للملايويين (حكام الملايويين) سيوجد بحسب رأى عبد الرحمن أمة هشة غير قادرة على الاستمرار، كذلك فإنه ـ كما يقول عبد الرحمن ـ ليس عدلًا أن يتنازل الملايويون للآخرين عندما يرفض هؤلاء من جانبهم تقديم التنازلات برفضهم تعلّم لغة الملايويين وتبنّى عاداتهم وثقافتهم، ويعلن عبد الرحمن فى إشارة لطروحات جعفر وحزبه (أنَّنا لن نتسامح مع هذه المواقف المثيرة للسخرية، ذلك أن فكرة التعددية الثقافية والقومية التى يدعو لها عون جعفر وحزبه ليست هى الأساس الصحيح لبناء أمة قوية وأن غير الملايويين هم ضيوف فقط، وإذا أرادوا أن يكونوا جزءًا من الأمة الجديدة فإنَّ عليهم الانصهار فى الإرث الحضارى الملايوي[2].

إنَّ موقف تنكو القومى يرفض أيَّة دعوة تتعارض مع حقوق وامتيازات الملايويين القومية من أى طرف جاءت سواء من الانجليز أم من غير الملايويين، أم من الملايويين؛ لأن هذه الحقوق بحسب رأيه ليست موضوعًا للمساومة لأنّها قضية

(١) انظر: وان محمد ادم نور الدين، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة فى ماليزيا، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد دراسات العالم الإسلامى، جامعة أم درمان، السودان ٢٠٠٦، ص٢٣٤-٢٤٠.

(٢) سعد على حسين التميمى، السياسات العامة فى ماليزيا: قراءة فى آليات صنعها وخصائصها، المجلة السياسية الدولية، الجامعة المستنصرية، العدد ٢١ السنة ٥ العراق ٢٠١٢، ص ١٧٨.

وجود ومصير خلال هذه المرحلة، ولقد أصبح موقف عبد الرحمن التفاوض مع الانجليز والصينيين أقوى بكثير مما جعله مفاوضا عنيدا بسبب الدعم الذى جلبه موقفه القومى المتشدد من جانب الملايويين عامة[١].

إنَّ المواقف الثلاثة السابقة تظهر بجلاء توجّه عبد الرحمن القومى المتشدد، ولعلَّهُ بذلك تصرف ببراجماتية أراد من خلالها تثبيت سلطته فى حزب أمنو كحزب قومى قام أساسًا كممثل لمصالح الملايويين ومدافع عنها، وإنَّ تبنى عبد الرحمن لهذه المواقف القومية المتشددة قد أدى لازدياد شعبيته وتأثيره فى أوساط الملايويين، وزاد التفافهم حول قيادته وأعاد القوة لأمنو ولموقف الملايويين عامة بوجود قيادة قوية لها رؤية واضحة، فجعل ذلك منه زعيمًا وطنيًا تجسد بتنصيبه وبدعم قوى من الملايويين عامة مفاوضًا عنهم لتحقيق الاستقلال ثمَّ أول رئيس وزراء فى الدولة الجديدة؛ لتبدأ بعدها مرحلة جديدة فى فكر توجّهات ومواقف عبد الرحمن من قضية التعددية والأساس الذى تبنى عليه الدولة والوحدة الوطنية فى ماليزيا المستقلة.

إنَّ غير الملايويين ولاسيمّا الصينيين قد أدركوا ضرورة التعامل مع تنكو فى هذه المرحلة بسبب نفوذه وشعبيته؛ لأنَّهم شعروا أنَّ الوقوف بوجهه سيجعلهم فى الجانب الخطأ من التاريخ؛ لأنَّ الانجليز قد خضعوا فى النهاية لقبول تنكو عبد الرحمن باعتباره الزعيم الملايوى الأكثر شعبية، فكان لابدَّ من التعامل معه بدلًا من الوقوف ضده؛ لأن الوقوف ضده يعنى الوقوف ضد غالبية الملايويين، وهو ما لم يرده الانجليز الذين كان يهمهم عدم تأجيج الأوضاع فى الملايو، وهى ليست ببعيدة عن الخطر الشيوعى، مما يعنى أنَّ عبد الرحمن بموقفه القومى المتشدد قد فرض نفسه بقوة بصفته زعيمًا وطنيًا حظى باحترام شعبه، وبعدم تجاهل خصومه له[٢].

المرحلة الثانية: ١٩٥٧ ـ ١٩٧٠: وتبدأ من توجهات تنكوعبد الرحمن وسياساته ومواقفه بعد نيل البلاد الاستقلال فى عام ١٩٥٧ م، وبعد توليه رئاسة الوزراء، وهو المنصب الأكثر تأثيرًا فى البلاد بحسب الدستور، وقد عكست هذه المرحلة تغيّرًا

(١) سعد على حسين التميمى، السياسات العامة فى ماليزيا، ص ١٧٩.

(٢) رغد نصيف جاسم، التعددية السياسية فى آسيا: الهند وماليزيا نموذجا، مجلة الجامعة المستنصرية للدرسات الدولية، عدد ٤٤ العراق ٢٠١٣، ص ص٧٠- ٧٥.

كبيرًا فى مواقفه وتوجهاته من كونه قوميًا متشددًا وداعية لرفض مبدأ إقامة دولة تعددية كأساس لتحقيق الوحدة الوطنية ـ كما تبين لنا سابقًا ـ إلى موقف آخر أكثر اعتدالًا وواقعية من خلال المرونة التى بدأ يظهرها تجاه قضايا كان يعدّها ثوابت للملايويين لا يمكن المساومة عليها، وينتقد بشدة من يقبل التساهل فيها، وهو السبب الذى جعله يتخذ موقفًا متشددًا ضد عون جعفر، ولكنَّ الواقع والظروف الجديدة التى أحاطت بعبد الرحمن بعد أن تحقق الاستقلال فرضت عليه هذا التغيير الجذرى، ونعتقد أنَّ التغيّر فى موقف عبد الرحمن القومى المتشدد الذى كان يتبناه فى مرحلة ما قبل الاستقلال يعود للأسباب الآتية[1]:

١ ـ إنَّ تسلّم تنكو عبد الرحمن منصب رئاسة الوزراء لدولة الملايو المستقلة فى عام ١٩٥٧ قد حوّله من زعيم حزب قومى يمثل مجموعة قومية إلى رئيس وزراء لدولة، تضمُّ خليطًا عرقيًا وثقافيًا،جعله يدرك أنَّه لا يمكن حكم وإدارته هذا التعدد والتعامل معه بالعقلية المتشددة قوميًا كما سبق؛ لأنَّ ذلك سيجعله فى مواجهة مباشرة مع باقى المجموعات العرقية التى سترفض أن تفرض عليها تلك المواقف القومية بالقوة مما سيعرّض وحدة البلاد واستقرارها للخطر، وربّما يؤدى لتمزيقها وهى مازالت حديثة عهد بالاستقلال ولم تتشكل عناصر قوتها بعد، وهو ما استجاب له تنكوعبد الرحمن وأظهر براعة فى التكيّف والتعامل مع المتغيرات الجديدة، وتحول من كونه زعيم حزب إلى رجل دولة.

ـ إدراكه للحاجة الماسة للحصول على دعم غير الملايويين خاصة فى الانتخابات؛ وذلك لإيجاد حكومة قوية ومستقرة وتحظى بأكبر قدر من التأييد الشعبى يمكّنها من إدارة شؤون البلاد، وهذا لا يتمُّ إلّا من خلال التعاون مع جميع المكونات وتقديم قدر من التنازلات المتبادلة لها للحصول على التأييد المطلوب كذلك إنَّ عبد الرحمن أراد أن يحظى بدعم الصينيين والهنود بعد أن ضمن دعم الملايويين ليستطيع أن يستمر فى تنفيذ سياساته والبقاء فى منصبه.

---

(١) شنيقى سيف الدين، التحول الديمقراطى فى ماليزيا: دراسة فى العوامل والمؤشرات، ضمن كتاب أبعاد التجربة التنموية، ص ص ٢٥١- ٢٥٢.

٣ ـ إنَّ حقوق وامتيازات الملايويين وهيمنتهم السياسية التى كان هناك خشية وخوف عليها من قبل القوميين الملايويين قبل الاستقلال قد تمّ ضمانها بعد الاستقلال من خلال تثبيتها كنصوص دستورية، وهذا يُطمئن المتخوفين من الملايويين، ويُقلل حساسيتهم ومخاوفهم من غير الملايويين، ومن ثّمَّ فالتعاون معهم لا يمكن أن يكون على حساب الحقوق الأساسية بالنسبة لهم مما أعطاه مرونة فى التحرك دون إغضاب الملايويين، كذلك فإنَّ روح التفاؤل والثقة التى سادت فى أوساط الملايويين بعد نيلهم الاستقلال، وتقديرهم لعبد الرحمن المفاوض الرئيس وصاحب الدور الأكبر فى هذا الاستقلال جعل منه بطلًا وزعيمًا يحظى بشعبية جعلته يشعر بمخاوف أقل من المعارضة لسياساته كما كان فى السابق[١].

إنَّ شخصية تنكو قد تميزت بالواقعية والبراجماتية التى نتجت عن تجاربه وخبراته وتعليمه الغربى، وقد مكنته من فهم الأحداث والواقع الجديد للبلاد التى أصبح تحقيق الاستقرار والاندماج والتنمية أهدافًا أساسية لها فى هذه المرحلة بعد أنْ كان هدف[٢] الاستقلال وتثبيت الامتيازات هدفًا أساسًا فى المرحلة السابقة؛ ولذلك إنَّ ما قام به تنكو فى هذه المرحلة قد عكس كونه سياسيًا محترفًا يدرك ما يفعل.

أظهر هذا التغيّر فى مواقف تنكو التى تمثلت بانتقاله من كونه قوميًا متشددًا إلى قبوله بالتعددية الثقافية والقومية سرعة وديناميكية عالية لديه فى الاستجابة للواقع الجديد الذى جاء به الاستقلال، وقد علل تنكو لاحقًا تغيّر موقفه القومى بهذه السرعة قائلًا: (إن القومية الملايوية قد تشكلت من طموحات ورغبات كلٍّ من الملايويين والصينيين معًا، وقد انعكس ذلك فى البداية فى فكرة بناء تحالف قائم على التعدد القومى لخوض الانتخابات بوصفه أداة مثالية لتحقيق الاندماج القومى والفوز بالانتخابات)، يلاحظ هنا إشارة واضحة لتغير موقف عبد الرحمن القومى، إذ يشير إلى أنَّ القومية الملايوية قد تكونت من طموحات الملايويين والصينيين معًا،

---

(١) يعرب عبد الرزاق عبد الدراجى، تنكو عبد الرحمن ودوره السياسى فى ماليزيا حتى عام ١٩٧٠، دراسة دكتوراة غير منشورة، كلية التربية، جامعة القادسية، العراق ٢٠١٤، ص ١٠٤.

(2) Jayum A, Jawan – Iban, Politics and Economic Development, their patterens and change, university national Malaysia, UKM Bangi, 1994 , P79.

وهذا إشارة وغزل واضح للصينيين لكونهم جزءًا من الأمة الجديدة، وهجر واضح لطروحاته السابقة بكونهم غرباء وطارئين[١].

إنَّ تأسيس هذا التحالف قد سبق الاستقلال ولكن بشكل تدريجى، وقد جاء فى هذا الإطار من خلال اشتراك النخب السياسية للمجموعات العرقية فى السلطة إذ بدأ هذا التحالف بين المجموعات أولًا كميثاق انتخابى بين فرع (امنو) فى كوالالمبور، وفرع حزب الرابطة الوطنية الصينية (MCA) فى سلانجور خلال الانتخابات البلدية التى جرت فى عام ١٩٥٢، وقد حصل هذا التحالف الذى قام على أساس التعددية على ٩ مقاعد من أصل (١٢) مقعدا، وهو ما شجّع الملايويين والصينيين على زيادة التعاون لدخول الانتخابات العامة التى جرت فى عام ١٩٥٥، ولقد حاول تنكو عبد الرحمن الاستفادة من هذا التحالف لتثبيت سلطته بعد الاستقلال ولاسيمّا بعد أن حظى بدعم غير الملايويين الذين خففوا من من مطالبهم القومية[٢].

لقد فوت تنكو عبد الرحمن بعقليته السياسية الواعية على الاستعمار البريطانى الفرصة فى تمديد بقائه فى البلاد، إذا رفض زعماء الملايو التعايش مع غير الملاويين من الصينيين والهنود، ولم يتعامل بعقلية قديمة جامدة، بل بادر إلى استيعاب هذا التعدد العرقى ليكون مصدر قوة للبلاد، فقبلت به الأحزاب الكبرى الإثنية فى سبيل خلق تحالف سياسى عابر للعرقيات.

إنَّ هذا التحالف الانتخابى قد أعطى لغير الملايويين قدرة على تخفيف السياسات القومية الملايوية، فالصينيون من أعضاء حزب الرابطة الوطنية الصينية (MCA) قد سيطروا على وزارات اقتصادية مثل التجارة والمالية من خلال وزراء لهم تأثير وحضور وهو ما شكّل نوعًا من التوازن الإثنى فى هرم السلطة؛ لذلك كان تحقيق مصالح كلِّ مجموعة عرقية لا يتجاهل المصالح الملايوية وفى الوقت نفسه التوافق معها[٣].

---

(١) نجم عبد طارش الغزى، النخب السياسية وموقفها من الوحدة الوطنية، ص ٨٦.

(٢) انظر دراسة: محمد كاظم على، الوحدة الوطنية فى ماليزيا «الواقع وإبعاد المستقبل»، من كتاب لمجموعة باحثين، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات فى العالم الثالث، مطبعة وزارة التعليم العالى، الموصل العراق ٢٠٠٠، ص ٤٤.

(3) Reng Pek Koon, Chinese Responses to Malay Hegemony in Peninsular Malaysia 1957-

ويمكن وصف النظام الجديد الذى تأسس فى البلاد بعد الاستقلال فى ظلِّ حكومة تنكو عبد الرحمن بأنَّهُ «نظام إدارة الاختلاف»، وله قدر من الخصوصية فى إدارة الدولة وتوزيع السلطة من خلال الجمع بين الاعتراف بحقوق وهيمنة الأكثرية ـ وهو ما كان يريده الملايويون ـ وبين احترام حقوق الأقليات عبر توافقات وتوازنات أثبتت نجاحها من خلال الاستقرار الذى أظهره هذا النموذج للمدة من ١٩٥٧ـ ١٩٦٩، هو ما أراده الصينيون، وهو ما شكّل قدرًا من وضوح الرؤية لدى تنكو عبد الرحمن لمحاولة تجاوز المشكلة الإثنية، وأثرها على الاندماج والوحدة الوطنية وإقرار نظام تعددى على المستوى السياسي[١].

ولقد عبر تنكو عن ذلك بقوله: (إنَّ أفضل شئ حاولنا عمله هو بناء وتحقيق الوحدة من خلال التعددية، الذى يعنى بأنَّ (أمنو) سوف يمثل الملايويين، و(MCA) سوف يمثل الصينيين، (MIC) سوف يمثل الهنود، وأنَّ هذا النظام سوف يكون بكلِّ مكوناته صوتًا ونظامًا واحدًا[٢].

إنَّ الاعتراف بالتعددية القائمة على الخصوصيات الثقافية والإثنية تعتبر نوعا من التنازل الجزئى المتبادل لكلِّ مجموعة لصالح الحفاظ على هذه التوافقات، فى هذا السياق تعرف السياسة الماليزية، إذ يعتبر الإطار العرقى بعدا واقعيا يتخلل كل مستوى ومظهر فى المجتمع ويحدد الأسلوب الذى من خلاله يتطور الوعى السياسى وأثر هذا البعد فى كافة أبعاد الحياة السياسية الماليزية من الاستقلال.

ولم يعن ذلك أنَّ المشاعر القومية الملايوية قد اختفت بشكل نهائى، إذ فسّر بعض القوميين الملايويين هذه التنازلات بأنَّها جاءت على حساب حقوقهم، وأنَّهُ لا بدَّ من

1996> Southeast Asian Studies, Vol. 34, No.3, The American University, Washington, December 1996 ,P34.

(١) للمزيد انظر دراسة: ناهض أبو حماد، التعددية العرقية والإثنية وآليات تطبيقها فى ماليزيا، ضمن كتاب أبعاد التجربة التنموية، المركز الديمقراطى العربى للدراسات الاستراتيجية والسياسية، برلين ص ٦٨.

(٢) ناهض أبو حماد، التعددية العرقية والإثنية وآليات تطبيقها فى ماليزيا، ص ٦٩.

وضع حدٍّ لها، وأنَّ الاستمرار فيها هو نوع من التنكر والتنازل عن هذه الحقوق التى جاء تنكو كمدافع عنها[١].

لقد حرص تنكو عبدالرحمن، على عدم طرح الإسلام كأساس للتنمية، وفقا لسياسة المصالحة بين الأعراق المختلفة، وعدم رفع أى شعارات إسلامية، اللهم إلا اثناء فترة الانتخابات وفى إطار التنافس مع (الحزب الاسلامى لكل المالايا) وذلك لاكتساب تأييد العناصر الاسلامية التقليدية التى كان هذا الحزب يمثل قاعدتها السياسية، ويشير فون در مهدن إلى أن حكومة تنكو عبدالرحمن تعمدت إتباع سياسة الغموض إزاء دور الإسلام فى التنمية حرصا على اكتساب ولاء مختلف الأعراق[٢].

كما رفض تونكو عبد الرحمن قضية دينية الدولة التى روج لها حزب باس الإسلامى، حيث يقول: «أى كلام عن الدول الإسلامية هو حلم خاوٍ لا أكثر. لا يوجد رجل ذو عدل يمكن أن يرضى بدولة تبنى إدارتها السياسية على الدين، فلا مكان لدولة إسلامية فى دولة كماليزيا، بشعبها ذى العرقيات والديانات المتعددة»، مما زاد من تحريض الأحزاب الإسلامية ضده[٣].

إنَّ تنكو عبد الرحمن وإن نجح فى تحقيق ترضية غير الملايويين، من خلال إشراكهم فى الحكم والاعتراف بحقوقهم، وفى ظلِّ العودة إلى وحدة قومية، فإنَّ هذا النجاح لعبد الرحمن فى تحقيق الاستمرار بنهجه لن يكون مأمون العواقب ولاسيمّا من الملايويين الذين بدأوا تدريجيًا يشعرون بأنَّ سياسات عبد الرحمن ومواقفه ستسحب البساط من تحت أرجلهم بشكل تدريجى لصالح غير الملايويين، وهو ما كان مرفوضًا بقوة منهم إذ يمكن أن يصل رد الفعل هذا لدرجة اتهامه بالخيانة وإبعاده من رئاسة الوزراء، مما يعنى أنَّ بناء دولة تعددية فى تلك المرحلة لم يكن مقبولًا

(١) انظر: قوق على، إدارة الأقاليم والتجارب المستفادة عربيًا (حالة ماليزيا)، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة قاصدى مرباح، ورقلة الجزائر ٢٠١١، ص ص ٩٩-١٠٢.

(٢) محمد السيد سليم، الإسلام والتنمية فى ماليزيا، مجلة الملتقى المغربية عدد ١٥ يناير ٢٠٠٧، ص ص ١١٥-١١٨.

(3) Mutalib, Hussin, Islam in Malaysia: From Revivalism To Islamic State, National University of Singapore Press 1999, pp.17.

منهم، وبدأت شعبية تنكو عبد الرحمن بالتراجع تدريجيًا، وأصبح ـ خاصة بعد أحداث ١٩٦٩ ـ المتهم والمدان الأول من النخب السياسية الملايوية، وكذلك من الملايويين عامة باعتبار أنَّ تنازلاته لغير الملايويين ولاسيمّا الصينيين قد أدت لانزلاق البلاد لأزمة ١٩٦٩، لأنَّ هذه التنازلات قد زادت من طموحات غير الملايويين، وجعلتهم أكثر تشددًا وميلًا للعدوانية بحسب ما يراه القوميون الملايويون[١].

إنَّ سبب عودة المشاعر القومية الملايوية بقوة بعد الاستقلال عائد بجزء كبير منه إلى شعورهم بأنَّ السلطة السياسية وإن كانت بأيديهم إلا أنَّ الاستقلال الفعلى لم يتحقق، بسبب الهيمنة الصينية الواضحة على اقتصاد الدولة الجديدة، إذ كون الملايويين فى غالبيتهم من الفلاحين والعمال غير المدربين فإنَّ الصينيين ونتيجة لخبراتهم السابقة وتدريبهم العالى لاسيَّما أثناء الاحتلال الإنجليزى كل ذلك جعلهم يتمتعون بأفضلية فى السيطرة على اقتصاد البلاد، الأمر الذى أخاف الملايويين كثيرًا وأشعرهم بأنَّ طموحهم فى دولة مستقلة قد أُفرغ من محتواه[٢].

ويشير مارتن رافليون إلى أن تصاعد أحداث الشغب العرقية فى ١٩٦٩ لم تكن لأسباب سياسية فحسب، بل وراءها دافع اقتصادى مهم، لم ينتبه إليه تنكو عبد الرحمن، وهى أن شعور المجموعات العرقية الرئيسية البوميبوتيرا (معظمهم من عرق الملايو) بعدم المساواة، والذين كانوا أيضًا الأغلبية، بينما المجموعات العرقية الرئيسية الأخرى ذات الأصول الصينية والهندية (على الرغم من أن جميعهم تقريبًا ولدوا فى ماليزيا). يسيطرون على اقتصاد البلاد حتى بعد الاستقلال، ويبدو أن عدم المساواة العرقية قد أهمل إلى حد ما كقضية سياسية حتى عام ١٩٧٠، مما زاد المشاعر القومية قوة، وبدا واضحًا أنَّ تنكو عبد الرحمن سيكون هو الضحية القادمة رغم كونه أبو الاستقلال[٣].

---

(١) جابر سعيد عوض، مهاتير محمد وقضية التعددية العرقية فى المجتمع الماليزى، ص ص ١٨٢-٨٤.

(2) Jones, Kelly, A Time Of Great Tension, Memory and the Malaysian Chinese Construction of the May 13 Race Riots Berkeley Undergraduate Journal 27(2) 2014,PP 78-85.

(3) Ravallion, Martin,Ethnic inequality and poverty in Malaysia since May 1969, Cerr's policy portal (Vox), London, 15 April 2019.

يعتقد جون جيه هيلب المسؤول السياسى فى السفارة الأمريكية بكوالالمبور آنذاك، فى ذكرياته عن أحداث ١٣ مايو ١٩٦٩ ومابعدها: «أن تأثير العامل الدينى ظهر بقوة ليسهم فى زيادة أعمال العنف بين الملاويين والصينيين، فقد سرت الشائعات، التى كانت مقبولة على نطاق واسع والتى انتشرت كالنار فى الهشيم من خلال مجتمع الملايو، أن بعض الشباب الصينى لم يوجهوا فقط إهانات عنصرية أو دينية إلى الملايو ولكن ألقوا قطعة من لحم الخنزير على الشرفات الأمامية لمنازل الملايو، حيث يحظر تناول لحم الخنزير للمسلمين،مما تسبب فى تعميق الانتماءات العرقية والشعور القومى والدينى»[١].

وقد تزايدت الضغوط على تنكو عبد الرحمن من قبل القوميين ولاسيمّا منافسيه السياسيين الذين رأوا بذلك فرصة لإزالته معتبرين أَنَّهُ مستعد للتوافق مع غير الملايويين فى قضايا حساسة بالنسبة لهم مثل (اللغة والتعليم والأعمال)، وهو الأمر الذى بدأ يُضعف من دوره كزعيم قومى ملايوى، وجاءت أحداث ١٩٦٩ لتشكّل نقطة التحول الرئيسة فى موقف النخب القومية من تنكو عبد الرحمن ورؤيته لبناء ماليزيا على أساس التعددية الثقافية[٢].

إنَّ التعدد العرقى حال اقترانه بتعدد دينى يشكل تحديًا أساسيًا أمام عملية التنمية، لاسيما إذا صاحب ذلك تباين فى المستوى الاقتصادى بين مختلف الأعراق، وإذا كان هناك شبه تطابق بين التقسيم العرقى والتقسيم الدينى، فمعظم الملايو مسلمون والإسلام بنسبة لهم ليس فقط ديانة، وانما منهج للحياة يؤثر تأثيرا كبيرا على قيمهم الاجتماعية والثقافية واحساسهم بالهوية.

وفى الوقت الذى تتمتع فيه المالايا بقدر كبير من السلطة السياسية نجد انهم افتقروا

---

(1) The Association for Diplomatic Studies and Training ,5 April 1996, A Black Day in May for Malaysia, John J. Helble

متاح على: https://adst.org/2016/03/a-black-day-for-malaysia/

(٢) للمزيد حول رؤية تنكو عبد الرحمن للحوار انظر: Dialog: Thoughts On Tunku›s Timeless Think-ing, GB, Gerakbudaa Enterprise Sdn Bhd ,Jaya, Malaysia 2017, pp 45-70.

الى النفوذ الاقتصادى بحكم هيمنة ذوى الأصول الصينية على الحياة الاقتصادية، الأمر الذى ادى الى اندلاع تلك الاضطرابات العرقية عام ١٩٦٩ [١].

وقد تم الضغط على تنكو ليُجبر على الاستقالة من منصبه فى عام ١٩٧٠ وهو محط استهجان وغضب شعبى من قبل الملايويين الذين سبق لهم أن أوصلوه كبطل قومى لزعامة أمنو فى عام ١٩٥١ م، ووفد التفاوض مع الإنجليز عام ١٩٥٥ م، وبعد ١٣ عاما فى رئاسة الوزراء، فقد كشفت أحداث ١٣ مايو ١٩٦٩ عن عمق الأزمة القومية التى لم تستطع سياسات تنكو معالجتها والحد منها بشكل كبير[٢].

ولم تفلح محاولات تنكو لاستعطاف الملاويين فى خطابه الأخير للأمة فى عام ١٩٧٠ فى تغيير وجهة نظرهم فى سياساته أو مطالبته بالعدول عن التنحى، وفى ذلك الخطاب العاطفى وصف تنكو ما حدث فى البلاد من مواجهات عرقية بأنها «زلزال اجتماعى وعقلى هزنا حتى النخاع»، وبغض النظر عما نحن عليه فكلنا ماليزيون، كما أعلن أن سيتنحى عن منصبه كرئيس للوزراء لنائبه تون عبد الرزاق[٣].

إنَّ الرؤية التى قدمها عبد الرحمن عكست طبيعة العلاقة بين المكونات الماليزية، فهو قد أدرك فى البدء أنَّ ماليزيا بلاد الملايويين بحكم الحماس القومى الذى كان سائدًا بين الملايويين، ولكن الواقعية السياسية فرضت عليه إدراك أنَّ البلاد إذا أُريد لها الاستقرار لابد من أن تشترك جميع مكوناتها العرقية والدينية فى حكمها[٤].

وبالتالى فإنَّ رؤية تنكوعبد الرحمن وإنْ انتهت بصورة دراماتيكية بإجباره على الاستقالة، إلا أنَّ تأثير هذه الرؤية قد تم إحياؤه والعمل به من قبل من عارضوا عبد الرحمن فى عام ١٩٦٩، ونقصد هنا القوميين الملايويين وعلى رأسهم مهاتير محمد

---

(١) **أحمد محمد عبد المنعم السيد أحمد**، أثر النخبة السياسية على الإصلاح السياسى فى ماليزيا، المركز الديمقراطى العربى، برلين ٢٦ أغسطس ٢٠١٧ ص ١٧.

(٢) أحمد محمد عبد المنعم السيد أحمد، النخبة السياسية على الإصلاح السياسى فى ماليزيا، ص ١٩.

(٣) انظر خطابات تنكو عبد الرحمن فى الأرشيف الوطنى الماليزى، وبخاصة الخطاب الأخير المتاح على البوابة الرسمية: http://www.arkib.gov.my/en/web/guest/tunku-abdul-rahman-putra1

(4) William Case, Comparative Malaysian Leadership: Tunku Abdul Rahman and Mahathir Mohamad, Asian Survey ,University of california, Vol. 31 No. 5, May, 1991, pp 456-473.

الذى كان أحد عوامل التحريض على تنكو وإجباره على الخروج من السلطة، فقد كان من أبرز المحرضين على سياسات تنكو والعامل المهم فى حشد المعارضة ضده بعد أحداث ١٩٦٩، ففى رسالة وجهها مهاتير محمد حمل فيها عبد الرحمن المسؤولية المباشرة للأحداث التى وقعت فى البلاد فى مايو ١٩٦٩م، إذ يقول لتنكو: (إنك شخصيا أخبرتنى بأنك غير قادر على منع الاضطرابات، وبأنك لم تتخذ موقفا قويًا ضد مرددى الشعارات من الصينيين، وهى الشعارات التى كانت السبب الرئيس الذى أشعل شرارة الأحداث، التى أدت إلى مقتل الناس، والأكثر من ذلك فإنَّ سياساتك بالأخذ والردّ وعدم الحزم قد أعطت للصينيين كلَّ شيءٍ طلبوه)[1].

ويستمر فى توجيه الاتهام له إذ يقول له فى رسالة ثانية: (إنَّ سلوكك وتصرفاتك هى التى جعلت الملايويين غاضبين الآن، والصينيون والهنود قد تصرفوا بوحشية تجاه الملايويين وحملوا شعارات عنصرية وأطلقوا تعابير نابية، وإنَّ الملايويين (لم يثوروا من قبل عليك ولكنهم الآن يكرهونك)، وقد عوقب السياسى الشاب مهاتير محمد نتيجة ذلك الخطاب بالطرد من حزب امنو، ولم يعد إلا بعد استقالة تنكو من الحزب أيضا وترأس تون عبد الرزاق.

ولكن بعد توليه السلطة فى عام ١٩٨١ قد تحول مهاتير محمد من كونه قوميًا ملايويا إلى زعيم براجماتى يدعو إلى تحقيق التعاون مع غير الملايويين ولاسيما الصينيين متبعًا بذلك المنهج نفسه والرؤية التى اتبعها تنكو الرحمن، إذ طرح مهاتير مقاربة تعتمد على توحيد الماليزيين على اختلاف انتماءاتهم العرقية والدينية على أساس خلق ولاء لماليزيا موحدة من خلال إيجاد روابط يقبل بها كل الماليزيين، وهى السعى المشترك لتحقيق مصالح جميع المواطنين، وذلك بجعل الاقتصاد قاطرة للوحدة الوطنية، إذ يشترك الجميع بالرغبة فى تحسين أوضاعهم الاقتصادية، فإذا استطاعت الدولة مساعدة الناس فى ذلك فإنَّها ستكون محط قبول ورضا من الجميع وسيخفف ذلك التمترس القومى، وسيعمل الجميع نحو هدف واحد هو تحقيق هذا النجاح الاقتصادى، وهو ما تم فعلًا بعد تولى مهاتير محمد للسلطة فى

(1) Utusan revives ghost of Dr M›s spat with the Tunku, Malaysiakini, 9 Jul 2017, PP33-45.

ماليزيا، إذ تحولت إلى إحدى أهم اقتصاديات جنوب شرق آسيا، الأمر الذى جعل النجاح الاقتصادى ينعكس إيجابًا على العلاقة بين المكونات ويؤثر على الوحدة الوطنية[١].

يظهر مما سبق أنَّ تنكو عبد الرحمن قد تميّز بديناميكية فكرية ورؤية واقعية ولكن ظروف البلاد والعلاقات بين المكونات لم تكن فى ذلك الحين قادرة على تجاوز الحساسيات القومية والدينية بالشكل الذى أراده تنكو عبد الرحمن، وهو ما أطاح به فى لحظة من لحظات الصَّدام، والتوتر فى هذه العلاقة، وعلى الرغم من ذلك فإنَّ البلاد قد أعادت التقدير لتنكوعبد الرحمن من خلال ما وضع من سياسات اعتمدت كثيرًا على ما طرحه تنكو، ودافع عنه ودفع ثمنًا سياسيا باهظا لتمسكه به[٢]، وهو أنَّ البلاد لا تتحقق وحدتها واستقرارها إلا بمشاركة مكوناتها كافة على وفق صيغ وتوافقات بين النخب السياسية لهذه المكونات، وقد اعترف مهاتير محمد نفسه -فيما بعد، بصدق رؤية تنكو قائلًا: «كان القرار الذى اتخذه الرئيس الأول آنذاك غاية فى الأهمية،ولاريب أن الفضل كله فى التطور الذى حصل لاحقا يعود إلى هذا الرئيس الذى جاء بفكرة ما يعرف باللغة الصينية «كونسى» أى المشاركة، وتعنى المشاركة فى بناء الدولة والعمل سويا على التطوير»[٣].

أدرك النظام الماليزى بعد الرئيس المؤسس تنكو عبد الرحمن أنه لا نجاح للعيش المشترك بين الطوائف والأعراق فى ظل التفاوت الكبير فى الدخول، وعدم العدالة فى توزيع الثروة، وبذالك أسهمت جهود تقليل الفقر فى تقليل التوترات العرقية وترسيخ الاستقرار السياسى والاجتماعى والازدهار الاقتصادى، إذ كانت فلسفة ماليزيا فى القضاء على الفقر هى «أن النمو الاقتصادى يقود إلى المساواة فى الدخل»، وعليه فإن مكاسب التطور الاقتصادى يجب أن تنعكس إيجابًا على المواطنين فى تحسين

(١) انظر مهاتير محمد، التجربة الماليزية.. نهضة أمة، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن ٢٠١٦، ص ص ٨، ٩.

(2) Kua.k, s, Polarisation in Malaysia, the root causes, Malaysian chienes research and resourse center, Kuala Lumpur, 1987, p44.

(٣) مهاتير محمد، التجربة الماليزية نهضة أمة، ص ٧.

حياتهم المعاشيه وتحسين الخدمات الصحية والتعليمية وتوفير الأمن وإعادة هيكلة المجتمع[١].

إن الدرس الذى استفادت منه الدولة الماليزية فى مرحلة ما بعد تنكو عبد الرحمن، هو أن معالجة القضايا والمشاكل بين الأعراق والطوائف الدينية المختلفة، لا تتم بالتوافقات السياسية فقط، مالم يتم توفير شبكة أمان لكافة فئات المجتمع، وعلى ضمان حرياتها وحقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتحقيق عدالة اجتماعية تراعى الأوزان الديموغرافية لفئات المجتمع، دون أن تهضم حقوق الأقليات، كما تركز على المصالح المشتركة، وتحيد عناصر التوتير والتفجير الاجتماعى والسياسى. وهى معادلة قائمة على أن يتنازل الجميع عن بعض ما يرونه حقوقا لهم، فى سبيل تحقيق مكاسب أكبر مرتبطة بالاستقرار السياسى والشراكة فى بناء الدولة وفى مشاريع التنمية[٢].

ثانيًا: رؤية مهاتير محمد للحوار الديني

على خلاف ما يعتقد البعض من منظرى الفكرة الإسلامية عند مهاتير محمد اعتمادًا على رؤية محدودة لقراءة خطبه ومقالاته وآراؤه، باعتباره مفكرا إسلاميًا، أرى أن تلك قضية مثيرة للجدل لم تحسم بعد، لأنها قراءة إقصائية تعتمد على مدلول دينى فقط لشخصية سياسية، متجاهلة الرؤية الشاملة لنظام سياسى واقتصادى يتمتع ببراجماتية ويمتلك أدوات تمكنه من البقاء فى السلطة ضد منافسيه السياسيين خصوصا من نفس المجتمع الملايوى الذى ينتمى إليه أو من النخبة الصينية والهندية المعارضة.

إن التحليل العلمى لاستراتيجة مهاتير محمد وكيفية إدارته للدولة الماليزية متعددة الأعراق والديانات، (طيلة ٢٢ عاما وعودته مرة أخرى(٢٠١٨) وخاصة

(١) على أحمد درج، التجربة التنموية الماليزية والدروس المستفادة عربيًا، مجلة جامعة بابل، للعلوم الصرفة والتطبيقية، العدد ٣ مج٢٣ العراق ٢٠١٥، ص ص ١٣٦٤-١٣٧٠.

(٢) محسن محمد صالح، النهوض الماليزى: قراءة فى الخلفيات ومعالم التطور الاقتصادى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبى ٢٠٠٨، ص ٧٠.

رؤيته حول التعايش السلمى، لا يمكن اختزالها فى ثقافة واحدة ورؤية أحادية دون تجاهل الجوانب الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا ننسى أن الدولة الماليزية كانت من أهم الفاعلين دوليا فى استراتيجية الولايات المتحدة للحرب على الإرهاب عقب أحداث ١١ سبتمبر وسمحت للولايات المتحدة بإقامة مركز إقليمى لمكافحة الإرهاب فى كوالالمبور وتعاونت معها فى مجال تبادل المعلومات حول التطرف والتشدد الدينى فى جنوب شرق آسيا والتجربة الماليزية فى مكافحة الإرهاب[1].

١ ـ التعريف بـ(مهاتير محمد).

ولادته ونشأته:

ولد مهاتير محمد لأبوين فقيرين فى مدينة (ألور ستار) بولاية قدح مسقط رأس تنكو عبد الرحمن، وذلك فى عهد الاستعمار البريطانى لاتحاد مالايا (الاسم القديم لماليزيا). ولم يولد مهاتير فى أسرة متدينة أو سياسية، فوالده هو محمد بن إسكندر من أصول هندية على الأرجح كان يعمل مديرا لمدرسة فى مدينته، ووالدته امه وان تيمباوان، ملايوية الأصل، وتربطها علاقة بعيدة بالعائلة الملكية فى ولاية قدح، وهناك العديد من المصادر تذكر أن تاريخ ولادة مهاتير فى ٢٠ ديسمبر ١٩٢٥ حسب شهادة ميلاده، إلا أن الصحفى الاسترالى بارى واين. ذكر فى كتابه (المستفرد الماليزي): مهاتير محمد فى زمن التوتر، أنه ولد فى ١٠ يوليو ١٩٢٥، وذلك لأن تاريخ ميلاده وميلاد أخوته فى ديسمبر كان «اختياريا» اختاره والد مهاتير آنذاك بغرض إدخالهم المدارس.

تعليمه وحياته العملية

كان مهاتير محمد من الطلبة المتفوقين، فقد تحصل على مقعد دراسى فى المدارس المتوسطة باللغة الإنجليزية، وهو مقعد لا يتحصل عليه إلا المتفوقون، فى

(1) Malaysia ISA Detainees Beaten and Humiliated ,Human Rights Watch, Citied, Obtained it on 12/02/2015.

وقت كانت القومية الملايوية تقاوم الاستعمار البريطانى. كما أكمل دراسته الثانوية باللغة الإنجليزية أيضا، وعندما أغلقت المدارس أيام الاستعمار اليابانى أثناء الحرب العالمية الثانية، اشتغل مهاتير بالتجارة حيث كان يقوم ببيع القهوة ثم تحول إلى بيع الموز المقلى وبعض الوجبات الخفيفة.

وبعد الحرب، التحق مهاتير بكلية إدوارد السابع الطبية فى سنغافورة، وهناك تشكل فكره السياسى ونضاله من أجل العرقية الملايوية، وعمل بعد تخرجه عام ١٩٥٣ طبيبًا حكوميًا فى سنغافورة، ومناصب أخرى، قبل أنْ يعود إلى مسقط رأسهِ ليعمل فى عيادته الخاصة، وكان الطبيب الملايوى الوحيد فى منطقته بمدينة (ألور ستار)[1].

انضم الطبيب الشاب مهاتير محمد للمنظمة الملاوية المتحدة ونشط ضد الاستعمار، وأصبح أصغر عضو برلمان، وأصبح وزيرا للتعليم فى حكومة تون عبد الرزاق عام ١٩٧٤، ورئيسا للحكومة فترتين (١٩٨١-٢٠٠٣) و(٢٠١٨ -..).

التعددية الدينية والتعايش فى فكر مهاتير محمد

إنَّ ثقافة قبول التعددية الدينية والتسامح والتعايش مع الأديان والمعتقدات الأخرى هى دون شك نتاج القيم الآسيوية التى وفرت مناخا ملائما لتلاق ثقافات ضمن حضارة إنسانية واحدة ولا يمكن بأى حال نسبتها إلى دين ما أو ثقافة بعينها.

ولاشك أن مهاتير محمد هو ابن تلك البيئة الآسيوية وليس خارجًا من رحم سياق آخر عربى شرق أوسطى أو تعليم دينى، فهو فى طريقة إدارته للتنوع، يعمل كسياسى يتمتع بالدهاء والحنكة وليس واعظا أو داعية، يقدم خطبة فى مسجد أو موعظة فى كنيسة، وهكذا يجب القراءة والحكم على أقواله وأفعاله السياسية.

إنَّ مهاتير محمد من وجهة نظرى رجل دولة وسياسى يفكر بعقلية براجماتية، وليس مفكرا دينيًا او باحثًا إسلاميًا فقد بنى رؤيته للإسلام الحداثى من منظور

(1) Mohamad, Mahathir, A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr. Mahathir Mohamad, MPH GroupPublishing, Malaysia 2011, pp 23-37.

آسيوى ومن داخل مجتمع مالاوى مسلم، لديه تراث دينى عميق الجذور، يسيطر فيه الإسلام على حياتهم الاجتماعية، أما نائبه أنور إبراهيم فهو الذى يمكن أن يطلق عليه بلقب منظر إسلامى متأثرا بفكر مالك بن نبى وآخرين، والغريب أن الباحثين الغربيين والعرب ومنهم تسفن شوتمان وعادل الجوجرى ومحمد صادق إسماعيل وآخرين[1]، روجوا لمهاتير كمفكر إسلامى ومنها (مهاتير محمد النمر الآسيوى.. من شاب متمرد إلى بطل إسلامى..الجوجرى ٢٠٠٨)، رغم أن مهاتير محمد أعلن اكثر من مرة رفضه تطبيق الشريعة الإسلامية فى بعض الولايات، ورفض تطبيق الحدود مشيرا إلى أن هذا من شأنه أن يعطى صورة سيئة عن الإسلام، وقال:»من المهم أن ننشر أن الإسلام ليس دينا وحشيا يود تنفيذ قوانين ثقيلة الوطأة لإذلال الناس»[2].

مفهوم الحوار فى فكر مهاتير محمد

إنَّ قراءة أفكار وآراء مهاتير محمد بدقة يجد فكره حول الهوية الإسلامية مستمد من وجهة نظر سياسية براجماتية لكسب أصوات الملايو، أو توجيه رسائل للغرب بشأن سياسات اقتصادية داخلية مستقلة وغير تابعة لصندوق النقد الدولى، كما أن نظرته للإسلام الحداثى والديمقراطية ودور المرأة مستمد من شخصية والدته وليس من المدارس الدينية.

فنجده يقول: «يعد الدين الإسلامى أكثر عقيدة أسيء فهمها فى وقتنا الحديث من قبل المسلمين أنفسهم ومن قبل غير المسلمين بطبيعة الحال، وقد بلغ المسلمون درجة من إساءة فهم دينهم تسببت فى خلق حاجز يقف عائقا دون النفاذ إلى جوهر

(1) Schottmann, Sven, Mahathir's Islam: Mahathir Mohamad on Religion and Modernity in Malaysia , University of Hawai Press, 2018, PP 70-77.

(٢) مقابلة صحفية للباحث مع مهاتير محمد، القاهرة ٢٧ / ٦/ ٢٠١١ أكد رفضه تطبيق الشريعة الإسلامية فى الاتحاد الماليزى متعدد الديانات والأعراق، وقال: «الحدود آخر بند فى التشريع الإسلامى وله ظروف وسياقات يستغلها المتشددون لفرض سياساتهم».

العقيدة، ويمنع غير المسلمين من السعى للتواصل والاحتكاك بهم، خاصة من بعض المثقفين»[1].

ويبدو أن المسلمين تناسوا أن أسلاف الغالبية العظمى منهم كانوا من غير المؤمنين بالرسالة المحمدية، لكنهم اعتنقوا الإسلام نتيجة للاتصال والتفاعل بينهم وبين المسلمين.

وراهنًا يرى مهاتير أن التعددية هو واقعنا المعاصر، فلا يمكن تصور أى تعاون بناء أو أى حوار حقيقى بين الحضارات والثقافات فى عالم يتغير باستمرار دون الإقرار بمبدأ التنوع الثقافى، ومن ثمة فلا بديل عن التربية على الحوار واحترام التنوع الثقافى وصونه باعتباره سبيلا للتعايش بين بنى البشر، والتأسيس لمستقبل مشترك أكثر اطمئنانا وتضامنا[2].

وفى المقابل يطرح مهاتير استشكالًا حول ذلك ليقول: هناك مجتمعات عديدة تنظر إلى التعددية على أنها نقمة وليست نعمة، لأنها كثيرا ما تجلب العنف والصراعات المسلحة، لكنها فى ماليزيا تشكل عنصرا مهما لجمع وتقريب المواطنين من مختلف الديانات إلى بعضهم بعضا مما يسهم فى تعزيز الوحدة الوطنية.

الجواب عن هذا الأمر ذكره مهاتير وأجاب عليه فى رده على معارضيه ممن انتقدوا ورفضوا فكرة التعددية الدينية والثقافية بحجج أن التعددية تساعد فى انغلاق الثقافة على نفسها وتكوين إطار خاص بها بعيدا عن الإطار المشترك «الدولة» فينتج عدة دول فى دولة واحدة وهذا يؤدى إلى تفكيك الإطار المشترك الذى يدعى (دولة واحدة للجميع).

وفى موضع آخر قال فى موسوعته الشهيرة: قد جاء فى القرآن الكريم أن بعض الناس سيكون لهم معتقدات خاصة بهم (لَكُمْ دِينُكُمْ) وأن المسلمين ينبغى أن يتفهمون رفض تلك المجموعات الدخول إلى الإسلام، كان على سيدنا محمد ﷺ

(١) مهاتير محمد، طبيب فى رئاسة الوزراء، ترجمة السيد أمين الأيوبى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، عام ٢٠١٤، ص٥٧٠.

(٢) للمزيد انظر: مهاتير محمد، طبيب فى رئاسة الوزراء، ص ص ٥٦٦ –٥٧٠.

أن يتقبل ذلك لأنه هو الرسول الذى كلف بنشر الدعوة، وأن القرآن نص صراحة أن النبى لن يهدى من أحب، وأن الهداية هى أمر يقدره المولى عزل وجل الذى لو شاء لجعل الخلق كلهم يعتنقون الإسلام، ووجه الرسول بألا يحزن ولا يقنط لأن تلك هى مشيئة الله[1].

بمعنى آخر فإن المسلمين أمروا بقبول مبدأ وجود شعوب وقبائل مختلفة ومعتقدات وديانات عديدة، وأن الله خلق الناس ليتعارفوا ويتداخلوا ويتواصلوا بما يوفر أرضية مناسبة للتحاور والتفاهم بين مختلف الشعوب والأديان).

التحديات التى واجهت حوار الأديان (١٩٨٠-٢٠٠٣)

سياسات الأسلمة

ظهر مصطلح الأسلمة فى الفترة من (١٩٨٠-٢٠٠٣)، أى فى بدايات حكم مهاتير محمد، كتعبير استخدم من قبل العرقيات غير المالاوية، يعكس مخاوفهم من إجراءات اتخذتها الإدارة المالزية، فى التشريع والاقتصاد تتبنى مفهوم التنمية الإسلامية وتسويق الأطعمة الحلال والبنوك الإسلامية، ومنح مكانة خاصة للقاضى الشرعى الذى يطبق الشريعة الإسلامية ومفتى المذهب الشافعى الرسمى وانتشار الزى الإسلامى، واستضافة الدعاة المثيرين للجدل فى جنوب شرق آسيا ومنهم على سبيل المثال، الداعية الهندى ذاكر نايك، مما أثار قلق غير المسلمين والذين يشتركون فى تحالف مع النظام القائم (الأحزاب الصينية والهندية)، وثارت لديهم مخاوف من أن يتم تحويل ماليزيا تدريجيا لدولة إسلامية كاملة تطبق الشريعة، ولكن الحكومة طمأنت حلفاءها بأن تلك السياسات مناورة سياسية لاكتساب أصوات الشارع الملايوى المسلم، ردا على صعود أحزاب إسلامية راديكالية مثل حزب باس الذى نجح بأفكاره المتطرفة كتضمين الشريعة فى قوانين العقوبات (الحدود) والضرائب، خصوصا عندما فاز ذلك الحزب المتطرف بإدارة ولايتى كيلانتان عام ١٩٩٠ وتريناغو ١٩٩٩، بعد فوزه فى الانتخابات العامة، وبينما نجحت الحكومة فى

(١) مهاتير محمد، الإسلام والأمة الإسلامية، دار الكتاب المصرى، القاهرة ٢٠٠٤، ص ٨٠.

احتواء حزب الشباب الإسلامى، واختيار بعض قادته مثل أنور إبراهيم فى مناصب حكومة وزيرا لمالية وحتى نائبا لرئيس الوزراء، ثم طرده من حزب امنو وسجنه والعفو عنه وعودته مرة أخرى للمشهد السياسى، إلاَّ أنها لم تنجح فى كبح جماح حزب باس ولكنها تدخلت أكثر من مرة لمنع امتداد تأثيره فى عموم ماليزيا وإثارة مخاوف العرقيات والديانات المختلفة[١].

٢ ـ ازدواجية القضاء المدنى والشرعى:

تعد ازدواجية القضاء الماليزى فى مجتمع تعددى إحدى معوقات الحوار، إذ ينقسم القضاء إلى قضاء مدنى ومحاكم الشرعية لها اختصاصات على المسلمين فى مسائل قانون الأسرة والقضايا الدينية والاحتفالات، إلاَّ أن نص الدستور على أنَّ المحاكم المدنية ليس لديها الاختصاص فيما يتعلق بأى مسألة تدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية، تسبب فى مشاكل لغير المسلمين خصوصا فى قضايا التحول الدينى، وهى القضية محل الجدل فى المجتمع الماليزى فى معظم الأحيان فى الأحكام التى تؤثر الحضانة والطلاق والميراث والدفن وتحويل الأسر بين الأديان. حيث تبقى العلاقة بين الشريعة والقانون المدنى دون حل إلى حد كبير من الناحية القانونية النظام. فقامت ولايتان، كيلانتان وترينجانو، بسن حدود رمزية (قانون العقوبات الإسلامي) للمسلمين، رغم أن الحكومة الفيدرالية لم تفعل ذلك أبدًا سمح بتنفيذ التعليمات البرمجية. لا يمكن للولايات تنفيذ هذه القوانين دون تعديلات على التشريع الاتحادى وموافقة السلطان[٢].

استراتيجية الحكومة الماليزية فى الحد من عوائق التعايش بين الأديان:

انتهجت حكومة مهاتير محمد استراتيجية طويلة المدى، رسخت لبيئة صحية أسهمت فى نجاح الحوار بين مختلف طوائف الشعب الماليزى، وركزت الحكومة

---

(١) شيوزاكى، يوكى، التكامل القومى والأسلمة، مجلة الجمعية اليابانية للدراسات الماليزية، مج ٣٤ كوالالمبور ٢٠٠٦. ص ١١٢–١١٨. وهو متاح باللغة العربية على موقع مركز دراسات الأديان التوحيدية جامعة دوشيشا اليابانية : http://www.cismor.jp/ar/

(٢) انظر: دراسة نواب عثمان، إضفاء البيروقراطية على الدين فى ماليزيا، الشرطة الدينية (٢): الدول، المؤسسات، الثورات، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبى مارس ٢٠١٦ ص ٤٥.

على اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية بإجماع الأحزاب الماليزية دون استثناء، حيث شكلت لجانًا لدراسة المشكلات التى تتعرض لها البلاد، وسُبل حلها عن طريق ممثلى الشعب، الذين يمثلون كافة الأحزاب.

كما أولت حكومة مهاتير محمد أهمية لمنح الحرية الدينية، أى المساواة بين جميع الديانات والطوائف التى تشكل مكونات المجتمع الماليزى، مما جنب ذلك التصادم الدينى الطائفى والعرقى ورسخ الأمن والاستقرار، الذى أدى فى المحصلة النهائية إلى تجنب التحديات والصعوبات التى تقف فى وجه التطور التنموى فى البلاد.

كما كان الاهتمام بالجانب القضائى وأن جميع افراد الشعب سواسية أمام القانون، بما فيهم رئيس الحكومة أشياء مهمة فى مسيرة الدولة نحو ويمكن تلخيص تلك الاستراتيجية فى الآتى:

١ـ ترسيخ مبادئ المواطنة وذلك من خلال

أ ـ الشفافية فى التعامل مع كل أبناء المجتمع الماليزى، والمساواة بين السكان بغض النظر عن العرقيات، وما تشكله فى المجتمع.

ب ـ منح فرص الوظائف للجميع بدون استثناء وفقا للمؤهلات والكفاءات، وليس بحسب أهل الثقة والانتماء الحزبى.

ج ـ التأكيد على منح المساعدات للسكان بدون استثناء، بما لا يخلق أى تمييز[١].

٢ ـ التدخل ضد ظاهرة تسييس الدين:

فقد حرصت الحكومة الماليزية على استخدام سلطة الدولة للحد من ظاهرة تسييس الدين وتوظيفه، بما يهدد التعايش السلمى بين الأديان والأعراق الماليزية المختلفة، واضطرت لتطبيق قانون الأمن الداخلى وحل بعض جمعيات الإسلام السياسى وحظرها.

---

(١) فتحى بولعراس، المواطنة فى ماليزيا بين الخصوصية المحلية وتحديات العولمة، مجلة جامعة محمد بوقرة المحكمة، بومرداس، الجزائر العدد ١/ ٢٠١٦، ص ص ١٦ – ٢٢.

ويعود تاريخ الإسلام السياسى فى ماليزيا إلى تأسيس حزب المسلمين المعروف بـ(حاميم) فى ١٤ من مارس ١٩٤٨، وقد تأثرت كافة تيارات الحركة فى أطروحاتها الفكرية بحركة الإخوان المسلمين المحظورة فى مصر وحركة ماشومى فى إندونيسيا والجماعة الإسلامية فى باكستان. ولكن كان عمر هذا الحزب قصيرًا بسبب اعتقال قيادته تحت قانون الطوارئ فى ١٨ من يونيو ١٩٤٨ من جانب الإدارة الإنجليزية. وتتمثل خريطة الإسلام السياسى الماليزى فى الأحزاب التالية:

الحزب الإسلامى الماليزى (باس): فى نوفمبر ١٩٥١ دعا القسم الدينى فى حزب المنظمة الوطنية الملايوية المتحدة «أمنو» إلى تأسيس اتحاد علماء ماليزيا، وتغير فيما بعد اسم هذا الاتحاد إلى الوحدة الإسلامى الماليزى «باس» ككيان مستقل منفصل عن «أمنو»، ونتيجة لخلافات سياسية بين قيادات «أمنو» وبين تنكو عبد الرحمن بترا مؤسس ماليزيا، وأول رئيس وزراء لها، اتخذ أعضاء اللجنة التنفيذية لحزب «باس» قرارا بعدم الانحياز لأى من الأطراف فى هذا النزاع، بل أظهروا موقفًا خاصًا بهم، وأعلنوا استقلال تكوينهم، وتعين رئيس لهم فى نوفمبر ١٩٥٣، واستمروا فى العمل الدعوى والتربوى بجانب المشاركة السياسية فى ولايتى كلنتان وترينغانو فى شمال ماليزيا ١٩٧٣- ١٩٧٧.

واستطاع الحزب المشاركة فى العمل السياسى خلال حقبتى الستينيات والسبعينيات، وسيطر على ولاية كلنتان لسنوات طويلة، وولاية ترينغانو لفترات محدودة، وتحالف الحزب الإسلامى مع حزب «أمنو» لمدة قصيرة فى ١٩٧٣- ١٩٧٧.

وخلال فترة الثمانينيات حيث توهجت الصحوة الإسلامية فى العالمين العربى والإسلامى، زاد الحزب الإسلامى من أنشطته السياسية، واستقطب قطاعات كبيرة من أساتذة الجامعات وعلماء الدين والمهنيين والطلاب، وتمدد نفوذه فى ولايات الشمال والساحل الغربى لماليزيا،و يترأس الحزب عبد الهادى أوانج، ويعتبر الشيخ نيك عبد العزيز مرشدا عاما له، وفى نفس الوقت يترأس مجلس وزراء ولاية كلنتان.

فى برنامجه السياسى يدعو الحزب إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة مناحى الحياة، رغم رفض الحكومة الاتحادية وتصديها أكثر من مرة لطروحات وقرارات الحزب الصادمة للأعراق والديانات الأخرى[1].

حركة الشباب المسلم الماليزى «أبيم»: وهى تأسست فى ٦ من أغسطس ١٩٧١ وسجلت رسميًا فى ١٩٧٢، وعقد مؤتمر «أبيم» الأول فى ١٩٧٢ فى كوالالمبور وتكونت نواته الأولى من طلاب وخريجى الجامعات الذين جذبتهم حركة الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى باكستان، وكانوا على اتصال بالمنظمات الطلابية الإسلامية داخل ماليزيا وخارجها، وكان الحزب يضم فى صفوفه إسلاميين يصفون أطروحات الحزب الإسلامى بأنها تقليدية ولا تستجيب للتحديات المعاصرة فى العمل السياسى، وفى ١٩٧٤ اختير أنور إبراهيم رئيسا للحركة، ولكنه فى ١٩٨٢ استقال من رئاسة الحركة من أجل المشاركة فى الحزب الحاكم «أمنو» استجابة لعرض مهاتير محمد.

مرت الحركة بثلاث مراحل، ففى مرحلة السبعينيات كانت الحركة تشكل مجموعة ضغط طلابية كثيرًا ما تصطدم بالحكومة، بينما فى مرحلة الثمانينيات وما بعدها لجأت إلى ادعاء العمل المدنى خوفا من اتهامها بالتشدد مثل حزب باس.

جمعية إصلاح ماليزيا: وقد تكونت النواة الأولى لجمعية إصلاح ماليزيا من الطلاب الماليزيين المبعوثين بالجامعات البريطانية خلال فترة السبعينيات، وكانت لهم أنشطة ثقافية ودعوية من خلال ما عرف بمجلس المندوبين الإسلامى، وبعد تخرجهم وعودتهم إلى ماليزيا فشلوا فى العمل مع باس وأبيم.

واختيرت أول لجنة تمهيدية للجمعية فى سنة ١٩٨٩، وبعد ٣ سنوات من تكوينها اختارت الجمعية رئيسا لها فى ١٩٩١ معلنة عن نفسها كمنظمة غير حكومية تعمل وفقًا للتعاليم الإسلامية، وتم تسجيلها فى ٢٧ من يوليو ١٩٩٧، وتعتبر نفسها هيئة

(١) محمد نورى الامين بن اندوت، الحركة الإسلامية فى ماليزيا.. نشأتها،منهجها، تطورها، دار البيارق، الأردن ٢٠٠٠ ص ص ٩٧- ١٠٢.

غير حكومية تهدف إلى الإرشاد الإسلامى بعيدًا عن السياسة، ترأسها زيد قمر الدين فى ٢٠٠١، ولها منظمات دعوية وخيرية[١].

جماعة الأرقم: يرجع ظهور هذه الجماعة إلى قيام أحد أتباع الطريقة الصوفية المحمدية، والمعروف بـ«أشعرى بن محمد» بتكوينها فى مطلع الثمانينيات، وكان له سابق ارتباط بالحزب الإسلامى لمدة ١٠ سنوات (١٩٥٨ ـ ١٩٦٨)، وكانت له حلقات دراسية فى العلوم الشرعية فى العاصمة كوالالمبور، وبعد ٣ سنوات من تأسيس هذه الحلقات قام بإنشاء جماعة دار الأرقم، وخلاصة أفكار هذه الجماعة تدور حول إصلاح الفرد، والتركيز على الأسلوب الصوفى فى التربية بالاعتماد على الطريقة المحمدية، ولكن لها بعض الأفكار المنحرفة مثل تقديس الشيخ المؤسس «أشعري» ونسب بعض الكرامات والخوارق إليه كتأجيل الممات وادعائه المهدية، ومما يلفت النظر فى الجماعة أنها تركز على العمل التجارى التعاونى بين أتباعها.

ولكن فى أغسطس ١٩٩٤ أصدر مجلس الفتوى الوطنى الماليزى فتوى تنص على تحريم هذه الجماعة ومنع نشر تعاليمها فى أية صورة من الصور، واعتبارها منظمة إرهابية. كما أصدرت حكومة مهاتير محمد قرارا بوضع أشعرى رهن الإقامة الجبرية فى الفترة من أغسطس ١٩٩٤ ـ أكتوبر ٢٠٠٤ [٢].

٣ ـ مواجهة الأصولية المتطرفة:

عملت الدولة الماليزية على مواجهة ظاهرة التشدد الدينى عن طريق السياسات التعليمية والإعلامية، ورعاية جلسات الحوار بين الأديان بواسطة وزارة التنمية الإسلامية، وكذلك استخدام تشريعات صارمة بما فيها قانون الأمن الداخلى للحد من تنامى التطرف داخل المجتمع متعدد الأعراق والديانات.

وأظهر التعاون الأمنى بين ماليزيا والفلبين وتبادل المعلومات حول حركة

---

(١) محمد نورى الامين بن اندوت، الحركة الإسلامية فى ماليزيا.. نشأتها، منهجها، تطورها، ص ص ١٣٠-١٤٥.

(٢) سوحيليزا محمد حمدانى، الأفكار العقائدية لجماعة دار الأرقم فى ماليزيا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدرسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٦، ص ص ٧٠-٩٥.

المتشددين فى الفلبين، نتائج مهمة فى منع الشباب الماليزى من الالتحاق بالتنظيمات المتطرفة وتسليم المنضمين للحركات المسلحة منهم على حدود الفلبين الهشة[1].

ثالثًا: سياسات الدولة التنموية والتعليمية فى ترسيخ الحوار

١ ـ دور التنمية فى التعايش السلمى:

اختلفت إدارة الدولة الماليزية للتنمية عن مثيلاتها فى شمال شرق آسيا (تايون، كوريا الجنوبية وهونج كونج)، كمجتمع متعدد الأعراق غير متجانس يعتمد على الزراعة فى البداية وتصدير المنتجات وصناعات صغيرة الحجم، بينما اعتمدت الدول سالفة الذكر المتجانسة فيما بينها على الصناعات الكبيرة، ورغم ذلك حققت ماليزيا نتائج تنموية مميزة فى الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٩٠، وصولًا إلى خطة ماليزيا ٢٠٢٠.

لقد تميزت السياسة الاقتصادية الجديدة (NEP) عام ١٩٧١، فى عهد تون عبد الرزاق ثانى رئيس للحكومة بعد الاستقلال، بأنها جاءت عقب أعمال العنف العرقية التى جرت فى ١٣ مايو ١٩٦٩، حيث تم الربط بين تلك الأحداث وبين غياب التوازن الاقتصادى بين الجماعات العرقية آنذاك، وانتشار الفقر وسط الملايو (السكان الأصليين للبلاد)، وكاستجابة لهذه التحديات تبنت الحكومة الماليزية تلك السياسة الجديدة التى تهدف إلى خلق موازنة اقتصادية بين الصينيين الذين يشكلون ثلث السكان، ويسيطرون على منافذ الثروة وبين الملايويين الذين يشكلون اكثر من نصف السكان ويعيشون على منتجات الهامش الزراعى الريفى[2].

وقامت الحكومة بعدة أمور من أهمها: إعادة الهيكلة العرقية للعمل وملكية الأعمال، بحيث لم تعد الوظائف طائفية أو مقصورة على طائفة بعينها، ووضعت أهدافا لتخفيف حدة الفقر بين بعض الطوائف، بالإضافة إلى اعتماد استراتيجية

(1) Yusa, Zam Dead or alive: Are Malaysia ISIS militants among Philippines foreign fighter fatalities?, Thedefensepost ,November 7, 2018.

(٢) وفاء لطفى حسين عبد الواحد، السياسات التنموية فى كوريا الجنوبية وماليزيا، مركز الخليج للدراسات، الشارقة ٢٠١٦، ص ٣٧.

جديدة تجمع كافة أعراق المجتمع الماليزى على أساس من المواطنة والتعايش السلمى. لقد كانت ماليزيا أول دولة نامية تطبق فكر التخطيط الاستراتيجى للتنمية، مع مراعاة التعددية الثقافية والعرقية فى تلك السياسة التنموية.

وبعد انتهاء السياسة الاقتصادية الجديدة ونجاحها فى تحقيق أهدافها التى صيغت من أجلها، اتجه مهاتير محمد رئيس الحكومة الثالثة بعد الاستقلال (١٩٨١-٢٠٠٣) إلى انتهاج سياسة تنموية جديدة عرفت بسياسة التنمية القومية (١٩٩١- ٢٠٢٠)، وهى استراتيجية تنموية طويلة لخصها مهاتير محمد فى افتتاح مجلس الأعمال الماليزى فبراير ١٩٩١ بقوله: «تستطيع ماليزيا أن تكون أمة موحدة ذات مجتمع واثق ومتشرب بالقيم المعنوية والأخلاق القوية، يعيش بشكل ديمقراطى ليبرالى متسامح، ومنتعاطف مع الغير تسوده العدالة الاقتصادية والإنصاف والتقدمية والازدهار ويمتلك اقتصادا قادرا على المنافسة، ديناميكيًا، قويًا ومرنًا»[١].

ويشير دونالد سنودجراس إلى أن الصراع العرقى أو الدينى كان عاملًا رئيسيًا فى تراجع معدلات النمو بشكل كبير فى دول مثل آسيوية وافريقية مثل أفغانستان، أنجولا، بوليفيا، كمبوديا، جمهورية أفريقيا الوسطى، تشاد، إثيوبيا ولبنان وليبيريا وموزمبيق وبيرو والسودان وأوغندا وزائير وزامبيا، داعيًا هذه البلدان لأن تتعلم من تجربة ماليزيا[٢].

٢ ـ التعليم:

أولت الدولة الماليزية منذ استقلالها أهمية كبيرة لقطاع التعليم، إذ إن النخبة الماليزية أدركت أنه مفتاح التنمية والحداثة، والانفتاح على العالم.

ويعود الاهتمام بالتعليم للمعتقدات الدينية الراسخة فى ثقافات جنوب شرق آسيا، حيث تنشر أفكار كونفوشيوس وترتبط بنظرية المعرفة، حيث قسم الناس إلى

(1) Bin Mohammed, Mahathir, Malaysian The way forward (vision 2020), The Malaysian Busnis Council, 1991. P1.

(٢) دونالد سنودجراس وآخرون، اقتصاديات التنمية، ترجمة: طه عبد الله منصور وعبد العظيم محمد مصطفى، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٩٥، ص ص ٢٨٤-٢٨٥.

أربع درجات أعلاهم درجة المولدون بالحكمة، ثم يليهم من لا يبلغ الحكمة إلاَّ بالتعلم والدرجة الثالثة من يقع فى المحن فيجتهد فى العلم حتى يبلغ قمة المعرفة، والأخير من لا يتعلم أبدًا وهو أسفل الناس درجة[١].

السياسات التعليمية قبل الاستقلال: حيث يرجع منشأ نظام التعليم الحالى فى ماليزيا إلى حقبة ما قبل الاستقلال، حين أدخل الاحتلال البريطانى نظام التعليم المدنى فى عام ١٨١٦، وبالتالى فإن التعليم فى ماليزيا قد تطور على مدى فترة طويلة، ما بين فترات الاحتلال اليابانى والبريطانى، وبينما لجأ الاحتلال اليابانى لسياسة تعليم الملايو، وذلك لعدة أهداف ومن بينها:

١ ـ انتزاع بقايا السلطة الدينية والاجتماعية من السلاطين، بإقامة مدارس كورنجو اليابانية لتفضيل عرق الملايو، وجعلهم مواطنين صالحين ضمن مجتمع آسيا الكبير وقد تأسست حركة سياسية من خريجى تلك المدارس بقيادة إبراهيم يعقوب باسم الشبان الملايو كحركة مدنية ضد حكم السلاطين، والاحتلال البريطانى معًا.

٢ ـ إبعاد الصينين عن دائرة الأعمال ومنع المدارس من التعليم بلغتهم الخاصة.

٣ ـ تدريب نخبة من المثقفين الملايو تولت إدارة الدولة عقب الاستقلال[٢].

أما الاحتلال البريطانى فقد شكل لجنة بارنز نسبة إلى رئيسها مدير إدارة التدريب بجامعة اكسفورد وتشكلت من أوروبيين ومن الملايو فقط، بينما تجاهلت الصينيين والهنود، وأوصت اللجنة بجعل الإنجليزية لغة رسمية للتعليم والإعلام بجانب لغة الملايو «البهاسا»، ورغم أن تقرير بارنز أوصى بتعليم وطنى موحد، يقوم على مبدأ المواطنة المشتركة، إلا أنه لم يعجب العرقيات الأخرى وعارضه الصينيون والهنود، فتم تشكيل لجنة ثانية باسم «لجنة فين ووه»، بهدف الاعتراف بوجود الجماعات العرقية الأخرى ولغاتهم وثقافاتهم، ونتيجة التعارض بين التقريرين، أوصت سلطات

(١) كونفوشيوس، مختارات أحاديث كونوشيوس، الدار العربية للعلوم «ناشرون»، بيروت ط ٢٠١٨ ص٤٥.

(٢) انظر: حنان حكار، دور الحكم الرشيد فى تحقيق التنمية الاقتصادية، دراسة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة ٨ مايو ١٩٤٥، قلما الجزائر ٢٠١٥، ص ص ١٦٦-١٧٣.

الاحتلال بإدخال اللغتين الصينية والتاميل فى المدارس الابتدائية، حرصا على التعايش السلمى بين الأعراق المختلفة.

السياسات التعليمية والمواطنة بعد الاستقلال: إذ تعترف ماليزيا بأهمية التعليم كأداة أساسية للتنمية الوطنية، ولذلك فقد كرست له القدر الأكبر من المخصصات فى الميزانية الوطنية منذ استقلالها فى عام ١٩٥٧، ولقد أرسى تقرير رزاق (The Razak Repor) لعام ١٩٥٦، بداية ملموسة للتعليم فى ماليزيا، فقد أوصى التقرير بإنشاء نظام تعليم وطنى يشجع التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تقبلها الأمة ، وأصبح التقرير الأساس الذى سُنّ بالاستناد إليه قانون التعليم فى عام ١٩٥٧، بهدف استخدام منهج دراسى موحد لجميع المدارس، وهو منهج يتسق مع المبادئ الوطنية[١].

ومن خلال تحليل تقرير رزاق وما تضمنه من أسس للتعددية والإصلاح المدنى، فى دولة متعددة الأعراق خرجت من احتلال دام قرن من الزمان،أنها طالبت بوضع لبنة تعليم مدنى يعبر عن هوية البلاد، ولا يقوم على أساس فئوى وعرقى، أى لغات متعددة وطبقات وليس لغة جامعة تندرج تحتها لغات وثقافات محلية.

استهدفت السياسة التعليمية فى ماليزيا فى تلك المرحلة ما يأتى:

١ ـ تربية الأجيال الجديدة من الأطفال والشباب من مختلف الجنسيات تربية جيدة إذ يكون سكان البلاد أمةً واحدةً وشعبًا واحدًا.

٢ ـ العناية بالتعليم الابتدائى وتعميمه ورفع مستواه.

٣ ـ التوسع الكمى فى مختلف المراحل التعليمية وتحسين نوعية التعليم

٤ ـ الاهتمام بالتعليم الجامعى وإنشاء مؤسساته والتوسع فيها ورفع مستواه

٥ ـ التوسع فى التعليم الفنى ومعاهد إعداد المعلمين بجميع أنواعها حتى تتوفر الأيدى العاملة المدربة فى مختلف التخصصات[٢].

---

(١) مى حنانية، السياسة التربوية والتعليم فى الأداء التنموى لسنغافورة وماليزيا، مجلة المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت يونية ٢٠١١، مج ٣٢ العدد ٣٨٨، ص ص ٩٩ ـ ١١٤.

(٢) فائقة سعيد صالح، التعليم فى جنوب شرق آسيا، وزارة التربية والتعليم ـ البحرين، الطبعة الأولى ١٩٩٩ص١٤٢.

وللمضى قدما فى تطوير نظام التعليم سن قانون التعليم لعام ١٩٦١ م، بالاستناد إلى تقرير عبد الرحمان طالب لعام ١٩٦٠، وقد فرض القانون دراسة لغة الملايو كمادة إلزامية فى المدارس الابتدائية والثانوية، وكذالك فى المؤسسات التدريبية. وقد أصت لجنة طالب كذلك، بعدم التمييز الدينى والعرقى فى تعيين أى معلم، بما فى ذلك مدراء المدارس[١].

٣ ـ التعليم ومكانته فى الحكومات المتعاقبة:

أولت الدولة الماليزية مكانة خاصة لوزارة التعليم من بين سائر الوزارات، إذ ترأس هذا الصرح التعليمى العملاق أبرز الساسة الذين تولوا رئاسة الحكومات المتعاقبة فيما بعد، فلم يوجد رئيس حكومة إلاَّ وقد سبق له أن شغل منصب وزير التعليم باستثناء تنكو عبد الرحمن، أما من جاء بعده من رؤساء الوزارات، فقد كانوا وزراء للتعليم، ومنهم: الرئيس الثانى عبد الرزاق حسين، الذى شغل المنصب بين عامى ١٩٥٦-١٩٥٧، قبل استقلال البلاد، ثم الرئيس الثالث حسين عون، الذى كان وزيرا للتعليم من عام ١٩٧٠-١٩٧٣، كما شغل الرئيس الرابع مهاتير محمد، هذا المنصب من ١٩٧٤-١٩٧٨، وشغل الرئيس عبد الله بدوى، المنصب من ١٩٨٤-١٩٨٦، وآخر رئيس حكومة شغل منصب وزير التعليم، نجيب عبد الرزاق ابن تون عبد الرزاق، كان وزيرا للتربية والتعليم من عام ١٩٩٥-١٩٩٩، و مفاد هذا السيناريو، أنه قبل أن يقود الشخص ماليزيا بأكملها، لابد له أن يرأس هذه الوزارة إيمانا بأهمية التعليم فى الحفاظ على الدولة القومية[٢].

ويؤكد وزير التعليم الماليزى السابق سليمان داود، أنَّ الحكومة الماليزية جعلت «الاستثمار فى الإنسان» إحدى أهم أولوياتها، وكان أحد أبرز التحديات هو

(1) Administration Consultative Committee Report No. 3 to the Education Review Committee,The Functions of Boards of Managers/Governors and the Establishment of an Education Service Commission 1960, p19.

(٢) انظر: حسن بصرى بن أوانغ مت دهان، التعليم فى ماليزيا: مهمة النهوض إلى التميز على خريطة التعليم العالمى، مجلة: رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة،، ملحق مج ٣١، عدد ٤، ديسمبر ٢٠١٦ ص ص٣٠-٣٥.

كيفية نقل الملايو من مجتمعات زراعية بسيطة إلى مجتمعات مدنية متقدمة، ولذلك وضعت ميزانيات كبيرة للتعليم والتدريب والتأهيل، كما أكد أن التعليم كانت تترافق معه التربية على معانى الانضباط والأخلاق والتعايش والتسامح، وتأهيل مواطنين يستطيعون مواجهة الفساد المالى والإدارى والأخلاقي[1].

ينص قانون التعليم لعام ١٩٩٦ على توجيهات لتسيير سياسات التعليم فى ماليزيا، إذ يجعل التعليم الابتدائى إلزاميا، ومنذ ذلك الحين تحول هدف التعليم ليصبح التنمية الشاملة والمتكاملة للأفراد على النحو الذى تتوخاه الفلسفة التعليمية الوطنية، ويوجد نوعان من المدارس الابتدائية هما: المدارس الوطنية (وتستخدم اللغة المالاوية)، والمدارس باللغات الأخرى (الصينية والتأميلية)، وذلك مراعاة للتعددية العرقية.

صاغت ماليزيا خطة رئيسية لتطوير التعليم فى العام ٢٠٠٦-٢٠١٠، بهدف ضمان حصول جميع الطلاب على فرص تعليمية منصفة ومتكافئة، بغض النظر عن قدراتهم ومكانتهم وانتمائهم الاثنى، وكذا وضع خطط وعمليات مساعدة مثل برنامج إقراض الكتب وخطة الغذاء التكميلية وصندوق ائتمانى لمساعدة الطلاب الفقراء، وتوفير المنح المدرسية،ومجانية المواصلات المدرسية وتغطية الرسوم الدراسية...إلخ[2].

خصصت الخطة التاسعة لماليزيا مبلغًا قدره ٣,٤٠ مليار رينجيت ماليزى، (أى نحو ٢١٪ من مجموع الميزانية السنوية) للإنفاق على تطوير التعليم والتدريب حيث تم صرف ثلث الميزانية على هذا المجال، فى تحسين مستوى التدريس فى المدارس والمعاهد والجامعات، ناهيك عن تشجيع البحث العلمى، لما له من أهمية فى تطوير ماليزيا فى جميع المجالات.

وعلى سبيل التطوير كانت هناك سياسة التعليم الافتراضى فى ماليزيا، حيث تتفاوت الجامعات الماليزية فى اعتمادها على تكنولوجيا المعلومات فى تقديم برامجها الدراسية، إذ تقوم بعض الجامعات بالاستعانة بتكنولوجيا المعلومات فى تقديم جزء من برامجها إلى جانب التعليم التقليدى، وهناك بعض الجامعات الأخرى التى تقدم

(١) انظر: محسن محمد صالح، النهوض الماليزى، ص ٣٩.

(٢) ماجدة صالح على، سياسة التعليم وتنمية الكوادر البشرية فى ماليزيا، كتاب السياسات العامة فى ماليزيا، برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة،٢٠٠٨، ص ١٠٨.

برامجها بشكل افتراضى مثل جامعة تون عبد الرازق،التى تأسست فى عام ١٩٩٧ كواحدة من الجامعات الخاصة فى ماليزيا،بالإضافة إلى كونها أول جامعة افتراضية فيها وتساهم هذه الجامعة فى إتاحة المجال لكثير من الطلبة الذين يسعون للاستمرار بالتعليم الجامعى دون الحاجة إلى حضورهم المستمر إلى الحرم الجامعى.

إنَّ التعليم الجامعى الافتراضى،قد تم تصميمه ليقدم مناهج دراسية باستخدام تفاعلى للوسائط المتعددة Multimédia، بالإضافة إلى الاستخدام المكثف لشبكة الانترنت المصممة خصيصا لأغراض عملية التعليم والتعلم، بهدف إتاحة الفرصة لأكبر عدد من فئات المجتمع للحصول على التعلم والتدريب وتقليل تكلفة التعلم على المدى الطويل.

إن تحليل السياسة التعليمية فى ماليزيا وعلاقتها بالحوار ونشر ثقافة التسامح يشير إلى النقاط التالية:

- عملت السياسة التعليمية على الوحدة القومية، التى تضمن لغة تعليم واستراتيجية قومية موحدة، مع عدم إغفال حقوق الإثنيات الأخرى، وتدريس لغاتهم وثقافاتهم انطلاقا من قاعدة المواطنة والسلم الاجتماعى.
- التركيز على التنمية البشرية وزيادة معارف وقدرات ومهارات وأخلاقيات العمل وجعلهم شعبًا متسلحًا بأهم أدوات وعناصر التسليح من خلال التعليم والتدريب والإبداع فى كافة مجالات العلوم والمعارف والمهن، للانتفاع من هذه القدرات لصالح الشعب الماليزى ورفاهيته واستقراره سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا.
- العمل على استئصال الفقر بغض النظر عن العرق، بما يضمن تعليمًا مساوٍ للجميع.
- تخفيض التباينات الاقتصادية والاجتماعية بين الأعراق، لتستفيد من عوائد التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- العمل على زيادة مشاركة الإناث فى النظام التعليمى، بما يحقق تمكينها فى المجتمع، والرد العملى على القوى المتشددة التى أرادت تهميشها وحرمانها من المشاركة فى تنمية ونهضة بلادها.

خاتمة

فى إطار أهمية حوار الأديان وأثره على التعايش السلمى كانت النتائج جديرة بالاعتبار لمعرفة أبعاده السياسية، وكيف وضعت الدولة الماليزية استراتيجيات لإدارة أزمات الحوار وتحويلها إلى منطلق لنوع من التعايش والتنمية المستدامة. وقد لجأت الدولة إلى حيلة ذكية ـ كما أفردنا مساحة لذلك ـ من حيث اعتبار التعدد الدينى والعرقى والثقافى فى ماليزيا موردًا بشريًا لإثراء المجتمع بحيث يكون قادرًا على التطور والتقدم.

إن التأكيد على حوار أديان عالمى يقوم على التعددية، وعدم الاقتصار على الحوار السائد اليوم المسيحى ـ الإسلامى أو حوار الديانات الإبراهيمية (اليهودية، المسيحية والإسلام).

أن النموذج الماليزى فى العيش المشترك أصبح مثالًا يحتذى فى مناطق العالم الأقل تطورًا لتميزه فى توفير التشريعات الدستورية والقانوينة التى ساوت بين أتباع الديانات والأعراق المختلفة، ومنحتهم حرية المعتقد والمشاركة السياسية.

تم استخدام التعليم كوسيلة للمحافظة على النسيج الاجتماعى بين مختلف الأعراق والأديان الماليزية، وترسيخ مبدأ الوحدة الوطنية والحوار فى المناهج التعليمية.

الدستور الماليزى بمثابة عقد اجتماعى توافقى بين أبناء الأمة الواحدة، ويعتبر مرجعية عند الخلافات العرقية والدينية.

استخدام سلطة الحكومة الاتحادية للحد من تطبيق الحدود الدينية فى بعض الولايات التى تسيطر عليها أحزاب إسلامية أصولية.

محاربة الجماعات المتطرفة التى تقف عائقا أمام التعايش والتسامح الدينى ومن ذلك قيام الحكومة الماليزية بحظر جماعة الأرقم واعتبارها مخالفة لتعاليم الإسلام.

تميزت تجربة الحوار الدينى فى ماليزيا بالانتقال بالحوار من الصالات المغلقة إلى الشارع ليتم التفاعل بشكل حقيقى بين أهل الديانات والثقافات المختلفة بما يعرف بحوار الحياة.

ربطت النخبة السياسية الحاكمة بين مفهوم التنمية المستدامة وزيادة الدخل القومى والمساواة بين المواطنين وبين تخفيف حدة التوترات العرقية والمذهبية.

توجهات الدولة الماليزية للتوقيع على اتفاقيات دولية لمناهضة التمييز العنصرى والدينى رغم معارضة الحركات الإسلامية يخفف من التوترات العرقية والدينية ويزيل إحدى عوائق الحوار بين الأديان.

ويتضح مما سبق ضرورة إنشاء مجالس للتعايش الدينى فى بلاد العالم الإسلامى يشارك فيها ممثلون من كل الأديان وتركز على معالجة المشكلات العملية، وتعزيز روح التعايش والتعاون وتحقيق السلم الاجتماعى، بالإضافة إلى مجموعة من العناصر على النحو التالى:

- أهمية إصدار مطبوعات مشتركة لعلماء الأديان حول الموضوعات الدينية والاجتماعية والسياسية التى تهم المجتمعات.
- العمل المنهجى الجاد على تنقية الكتب الدراسية والمناهج التعليمية، مما يشوبها من صور سلبية ومعلومات خاطئة عن الأديان وأتباعها.
- ضرورة إنشاء هيئات مدنية لمقاومة ثقافة الإرهاب والتطرف العابرة لحدود الدول، وهى ناشئة بالأساس نتيجة ظروف سياسية واجتماعية ودينية فى دولة من دول العالم الإسلامى.
- دراسة وتعميق تعميق قيم العدالة والمساواة وإعادة الحقوق إلى أصحابها وإصدار مطبوعات وعمل محاضرات ودورات تأهيلية للشباب والمواطنين إجمالًا حتى تتحول هذه القضايا إلى ثقافة.

- يجب تسليط الضوء على التجارب الناجحة التى وصلت لها ماليزيا من خلال الرؤى والأفكار التى صاغها مهاتير محمد فى التعايش السلمى والتعددية الدينية وثمارها.
- ضرورة التعامل مع أهل الديانات الأخرى غير الإسلام بمبدأ الرحمة والمساواة والأخوة، وبالتالى يجب تكريس الجهود اسهامًا فى صياغة خطاب دينى معتدل قائم على الوسطية والتسامح وقبول المخالف.
- الإسهام العملى فى ترسيخ القيم والمبادئ الحضارية التى تسهم فى نشر ثقافة التعايش وقبول المخالف والتسامح والحوار البناء، عن طريق البرامج التنموية والثقافية والإعلامية.
- أهمية بيان طبيعة التعدد الدينى أو الثقافى والفكرى بين الناس واستثماره فى نشر ثقافة التعايش والمواطنة والبناء.
- ينبغى أن ننظر إلى الآخر كمرآة نعيد من خلالها اكتشاف أنفسنا بطريقة أكثر عمقًا وشمولا، من خلال توسيع مداركنا وإثراء تجربتنا الإنسانية الخاصة، من الخطورة بمكان أن يغرق الحوار بالبحث عن الكائنات الغيبية المفارقة لنا بالوجود، لأن ذلك سيكون على حساب الواقع البشرى ومشاكله الملموسة.
- يجب على المنشغلين بالحوار أن يلامسوا القضايا والإشكاليات الراهنة ولا ينغمسوا فى قضايا الصراع التاريخى بين أهل الديانات والمذاهب، وأن يساعدوا فى توضيح المشتركات الفكرية والأخلاقية والروحية بين الأديان والمذاهب، وأن يسهموا فى احترام الخصوصيات والاختلافات الثقافية والعقدية بين الناس.
- عقد موائد الحوار بين الأديان بمعناه الإنسانى والسياسى والثقافى والدينى (العقائدى) حتى تتعرف عناصر المجتمع على بعضها البعض بمعناها الثقافى.

المـراجــع

أولًا: المصادر والمراجع العربية

١ ـ المصادر:

دستور ماليزيا، سلسلة دساتير العالم، المركز القومى للترجمة، القاهرة ٢٠١٣.

محمد، مهاتير، طبيب فى رئاسة الوزراء، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت الطبعة الأولى ٢٠١٠.

محمد، مهاتير، موسوعة مهاتير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت الطبعة الأولى ٢٠١١.

محمد، مهاتير، مذكراتى ترجمة: أمين الأيوبى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٤.

محمد، مهاتير، خطابات، ترجمة عمر الرفاعى، القاهرة: دار الشروق ٢٠٠٧.

محمد، مهاتير، التجربة الماليزية... نهضة أمة، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن ٢٠١٦.

محمد، مهاتير، طبيب فى رئاسة الوزراء، ترجمة السيد أمين الأيوبى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، عام ٢٠١٤.

محمد، مهاتير، الإسلام والأمة الإسلامية، دار الكتاب المصرى، القاهرة ٢٠٠٤.

محمد، مهاتير، مقابلة صحفية للباحث مع، القاهرة ٢٧ / ٦/ ٢٠١١.

خطابات تنكو عبد الرحمن فى الأرشيف الوطنى الماليزى على الرابط التالى:
http://www.arkib.gov.my/en/web/guest/tunku-abdul-rahman-putra1

٢ ـ المراجع العربية:

الوقفى، إبراهيم أحمد: الحوار لغة القرآن والسنة النبوية، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٣.

المنوفى، كمال وآخرون، النموذج الماليزى للتنمية، برنامج الدراسات الماليزية، كلية العلوم والاقتصاد السياسية، جامعة القاهرة ٢٠٠٥.

الرفاعى، عبد الجبار، تمهيد لدراسة لفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ٢٠١٤.

اليسوعى، توماس ميشيل، بناء ثقافة الحوار، ترجمة محمد ناصر ضميرية، دار الفكر، دمشق ٢٠١٠.

مراد، بركات محمد، منهج الجدل والمناظرة فى الفكر الإسلامى، الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٩٠.

ليو، غوان لى هوك وسيريادنتا، اللغة القومية والتنمية فى جنوب شرق آسيا، ترجمة ياسر شعبان، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث ٢٠٠١.

كونفوشيوس، مختارات أحاديث كونوشيوس، الدار العربية للعلوم «ناشرون»، بيروت ٢٠١٨.

عوض، جابر سعيد، مهاتير محمد وقضية التعددية العرقية فى المجتمع الماليزى، فى الفكر السياسى لمهاتير محمد، القاهرة، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الماليزية، ٢٠٠٦.

عوض، جابر سعيد وآخـرون، أوراق المؤتمر السنوى السادس للدراسات الماليزية، (قضايا الإصلاح فى ماليزيا..الواقع والتحديات)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٩.

على، ماجدة صالح، سياسة التعليم وتنمية الكوادر البشرية فى ماليزيا،

كتاب السياسات العامة فى ماليزيا، برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٨.

على، محمد كاظم، الوحدة الوطنية فى ماليزيا «الواقع وإبعاد المستقبل»، من كتاب لمجموعة باحثين، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات فى العالم الثالث، مطبعة وزارة التعليم العالى، الموصل العراق ٢٠٠٠.

عثمان، نواب، إضفاء البيروقراطية على الدين فى ماليزيا، الشرطة الدينية (٢): الدول، المؤسسات، الثورات، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبى مارس ٢٠١٦.

عبد الواحد، وفاء لطفى حسين، السياسات التنموية فى كوريا الجنوبية وماليزيا، مركز الخليج للدراسات، الشارقة ٢٠١٦.

طهأ أنيس مالك، التعددية الدينية رؤية إسلامية، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور،ماليزيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

صالح، محسن محمد، النهوض الماليزى: قراءة فى الخلفيات ومعالم التطور الاقتصادى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبى ٢٠٠٨.

صالح، فائقة سعيد، التعليم فى جنوب شرق آسيا، وزارة التربية والتعليم- البحرين، الطبعة الاولى ١٩٩٩.

سنودجراس، دونالد وآخرون، اقتصاديات التنمية، ترجمة: طه عبد الله منصور وعبد العظيم محمد مصطفى، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٩٥.

سكاتولين، جوزيبى، تأملات فى الحوار الدينى والتصوف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣.

روزنتال، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للنشر، بيروت د.ت.

حسين، وفاء لطفى، التجربة الماليزية فى إدارة المجتمع متعدد الأعراق والدروس المستفادة للمنطقة العربية: دراسة لحالتى الأفارقة الزنوج فى جنوب السودان والأكراد فى العراق، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ٢٠٠٩.

بسطويسى، رمضان، التسامح، سلسلة مفاهيم فلسفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة ٢٠١٨.

أشيلى، مونتاغيو، الدحض العلمى لأسطورة التفوق العرقى، ترجمة: حسن أحمد بسام، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨١.

أحمد، أحمد محمد عبد المنعم السيد، أثر النخبة السياسية على الإصلاح السياسى فى ماليزيا، المركز الديمقراطى العربى، برلين ٢٦ أغسطس ٢٠١٧.

أبو حسين، محمد مرزوق، المؤثرات الدينية فى الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٢.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤.

ابن اندوت، محمد نورى الامين، الحركة الإسلامية فى ماليزيا.. نشأتها، منهجها، تطورها، دار البيارق، الأردن ٢٠٠٠.

٣ـ الدوريات والمجلات العلمية والمؤتمرات:

الغزى، نجم عبد طارش، النخب الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية، عبد الرحمن تونكين نموذجًا، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذى قار، مج٥ عدد١، بغداد ٢٠١٥، ص ص ٥٤ –٨٩.

الغزى، نجم عبد طارش، النخب الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية..عون جعفر نموذجًا، مجلة كلية الأداب نجامعة زى قار العراق العدد ١٩ يونية ٢٠١٦.

شيوزاكى، يوكى، التكامل القومى والأسلمة، مجلة الجمعية اليابانية للدراسات الماليزية، مج ٣٤ كوالالمبور ٢٠٠٦. وهو متاح باللغة العربية على موقع مركز دراسات الأديان التوحيدية جامعة دوشيشا اليابانية : http://www.cismor.jp/ar/

الشيبانى، عبد الكريم حسين، أثر الأحداث العرقية فى ماليزيا على عملية تحديث التعليم، الكلية الإسلامية الجامعة النجف الأشرف العراق عدد ٢٦ سبتمبر ٢٠١٧.

سليم، محمد السيد، الإسلام والتنمية فى ماليزيا، مجلة الملتقى المغربية عدد ١٥ يناير ٢٠٠٧.

دهان، حسن بصرى بن أوانغ مت، التعليم فى ماليزيا: مهمة النهوض إلى التميز على خريطة التعليم العالمى، مجلة: رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ملحق مج ٣١، عدد ٤، ديسمبر ٢٠١٦.

درج، على أحمد، التجربة التنموية الماليزية والدروس المستفادة عربيًا، مجلة جامعة بابل، للعلوم الصرفة والتطبيقية، العدد ٣ مج٢٣ العراق ٢٠١٥.

حنانية، مى، السياسة التربوية والتعليم فى الأداء التنموى لسنغافورة وماليزيا، مجلة المستقبل العربى، مج ٣٢ العدد ٣٨٨،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت يونية ٢٠١١.

الحسينى، إسراء كاظم: تعدد القوميات فى ماليزيا ودورها فى تطور نظامها السياسى واستقراره، مجلة كلية التربية- واسط كوت- العراق: السنة ٧، العدد ١٣، أبريل ٢٠١٣.

جاسم، رغد نصيف، التعددية السياسية فى آسيا: الهند وماليزيا نموذجا، مجلة الجامعة المستنصرية للدرسات الدولية، عدد ٤٤ العراق ٢٠١٣.

التميمى، سعد على حسين، السياسات العامة فى ماليزيا: قراءة فى آليات صنعها وخصائصها، المجلة السياسية الدولية، الجامعة المستنصرية، العدد ٢١ السنة ٥ العراق ٢٠١٢.

بولعراس، فتحى، المواطنة فى ماليزيا بين الخصوصية المحلية وتحديات العولمة، مجلة جامعة محمد بوقرة المحكمة، بومرداس، الجزائر العدد ١/ ٢٠١٦.

البنا، جمال، المسيحية واليهودية فى الإسلام، حوار بين الأديان، مقالة منشورة، مجلة أدب ونقد، القاهرة مج٢٣ عدد ٢٦٥ لسنة ٢٠٠٦.

٤ ـ الرسائل العلمية غير المنشورة:

مربعى، بلقاسم، آليات إدارة التعددية الاثنية ودورها فى بناء الدولة (دراسة النموذج الماليزي)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، رسالة ماجستير جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر ٢٠١٥.

على، قوق، إدارة الأقاليم والتجارب المستفادة عربيًا(حالة ماليزيا)، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة قاصدى مرباح، ورقلة الجزائر٢٠١١.

حمدانى، سوحيليزا محمد، الأفكار العقائدية لجماعة دار الأرقم فى ماليزيا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدرسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٦.

عبد الدراجى، يعرب عبد الرزاق، تنكو عبد الرحمن ودوره السياسى فى ماليزيا حتى عام ١٩٧٠، دراسة دكتوراة غير منشورة، كلية التربية، جامعة القادسية، العراق ٢٠١٤.

الغزى، نجم عبد طارش، التعددية وأثرها على الوحدة الوطنية، دراسة النموذج الماليزى رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ٢٠١٣.

أبو ريان، سامر، الأبعاد السياسية للحوار بين الأديان، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨.

حكار، حنان، دور الحكم الرشيد فى تحقيق التنمية الاقتصادية، دراسة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة ٨ ماى ١٩٤٥، قلما الجزائر ٢٠١٥.

نور الدين، وان محمد ادم، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة فى ماليزيا، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد دراسات العالم الإسلامى، جامعة أم درمان، السودان ٢٠٠٦.

٥ ـ المعاجم والقواميس العربية:

ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، جـ ١، د.ت.

ابن فارس، مقاييس اللغة، الجزء الثانى، دار الشام، لبنان، د.ت.

الفيروز آبادى، القاموس المحيط، دار الموسوعات العربية، بيروت ١٩٩٩.

الراغب الأصفهانى، مفردات القرآن، الدار الشامية للنشر، بيروت ٢٠٠٩.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

Abu Bakar, Ibrahim, Malaysian Perceptions of China, National University of Malaysia, Malaysia Publicado: 15 Junio 2005.

Administration Consultative Committee Report No.3 to the Education Review Committee,The Functions of Boards of Managers/Governors and the Establishment of an Education Service Commission 1960.

Ariff, Mahmmoud, The Malaysian Experience (First Edition), Singapore, (1970) South In Asia Library Country page: Malaysia (2014).

Bin Mohammed, Mahathir, Malaysian The way forward (vision 2020),The Malaysian Busnis Council,1991.

Crouch, Harold, Government and Society in Malaysia. Singapore: Talisman Pub, 1996.

Donald R., Successful Economic Development In Malaysia, New York, 2005.

Department of Statistics, Population and Vital Statistics: http://www.statistics.gov.my/portal/download_Buletin_Bulanan/files/BPBM/2012/APR/05_Population.pdf.It was retrieved on A January 2015.

Case, William, Comparative Malaysian Leadership: Tunku Abdul Rahman and Mahathir Mohamad, Asian Survey ,University of california, Vol. 31 No. 5, May, 1991.

Department of Statistics, Population Clock:

http://www.statistics.gov.my/portal/populationclockNEW/BI.php. It was retrieved on 11 January 2015.

Department of Statistics. Population Distribution And Basic Demographic Characteristic Report:

http://www.statistics.gov.my/portal/index.phpi?option=com_content and view=article and id=1215%3Apopulation distribution-and-basic-demographic-characteristic-reportpopulation-and-housing-census malaysia-2010-updated-2972011 and catid- 130% 3 A population-distribution—andbasic—demo-

graphic— characteristic-report-population-andhousing-census—malaysla-2101and ltemid= 154 and lang=en. It was retrieved on 11 January, 2015.

Eric J. Sharpe, Comparative religion: A history‹ (London: Duckworth), 1975.

Funston, John, Malaysia: Developmental State Challenged‹ in Government and Politics in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

Hick, john, Religious pluralism: in whaling frank‹ the world Religious traditions current perspectivesin Religious studies.

Islam and other faiths, Edited by AtaullahSiddiqui‹ (Leicester: The Islamic Foundarion), Trilogue of Abrahamic Fiths‹ iIRajj al- Faruqi,1998.

Jawan, Anak Malaysian Politics and Government, Shah Alam-Malaysia: KarismaJayum 14 Publications‹ 2003.

Morais, J. Victor, Mahathir: A Profile in Courage. Eastern Universities Press‹ 1982.

Ong, HT., A Doctor's Duty is to Heal the Unhealthy:The Story of TunDr Mahathir Mohamad‹in Annals Academy of Medicine. Vol. 34, 2005.

Personal Interview with Tun Mahathir in his office‹Putrajaya. 14 May, 2014.

Sankaran, Ramanathan and Adnan‹Mohd Hamdan. Malaysia›s 1986 General Election: the Urban-Rural Dichotomy. Institute of Southeast Asian Studies, 1988.

Rahman, Abdul, Challenging times‹ petaling jaya. Pelanduk publications‹ kuala lumpur, 1985.

Byung kuk soh-Dato Onn Bin Jaafars and Tunku Abdul Rahmanns visions: ideology and nation building in Malaya‹ 1948-1957. International Area Studies Review 2010, pp6-7‹Available online:

http://ias.sagepub.com/content/3/3/13

Brown, David, Contemporary Nationalisms and civic ethno cultural and multi-cultural politics, London, 2000.

Funston، Malay politics in Malaysia, A study of the united Malays nationalization and party Islam، Heinemann educational books, Kuala Lumpur، 1980.

Fernando, JM,Tunku Abdul Rahman, Charisma, and the Nationalist Movement in Malaya, 1952–1957, (ASEN), Volume 11, Issue 3, London, December 2011.

Hassan Hamza، Mahathir, the wake-up call, Anazaging، shah Alam, 2003.

Hefner, Robert W., The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia, United States Of America: The University of Hawaii Press 2001.

JAE hyoon lee, UMNO factionalism and the politics of Malaysian national identity،unpublished phd dissertation, Mardoch university, 2005.

Jones, Kelly, A Time Of Great Tension, Memory and the Malaysian Chinese Construction of the May 13 Race Riots Berkeley Undergraduate Journal 27(2) 2014.

Jayum A. Jawan – Iban, Politics and Economic development, Their Patterens and Change, university national Malaysia، UKM Bangi, 1994.

Koon, Reng Pek, Chinese Responses to Malay Hegemony in Peninsular Malaysia 1957-1996, Southeast Asian Studies, Vol. 34, No.3, The American University, Washington, December 1996

Kua.k, s, Polarisation in Malaysia, the root causes، Malaysian chienes research and resourse center, Kuala Lumpur, 1987.

Kua.k, s, Polarisation in Malaysia, the root causes, Malaysian chienes research and resourse center, Kuala Lumpur, 1987.

Muzffar, Shandera, Protecter, An Analysis of the concept and practice of loyality in Leader Relationships with Malay Society, Pulau pinang, 1979.

Mohathir Mohamed، the malay dilemma, times book international, sigapor, 1979.

Mohamed Mustafa bin Ishak, from phural Society to Bangsa Malaysia, Unpublished Ph.D dissertation, University of leeds, 1999.

Mohamad, Mahathir, A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr. Mahathir Mohamad, MPH GroupPublishing, Malaysia 2011.

Shandera Muzffar, Protecter, An Analysis of the concept and practice of loyality in Leader Relationships with Malay Society, Pulau pinang, 1979.

Soh, Byungkuk, Dato Onn Bin Jaafar's and Tunku Abdul Rahman's Visions: Ideology and Nation-Building in Malaya, 1948–1957,Sage Journals, Hankuk University, Volume: 13 issue: 3, September 1, 2010.

Schottmann, Sven, Mahathir's Islam: Mahathir Mohamad on Religion and Modernity in Malaysia, University of Hawai Press, 2018.

Ravallion, Martin, Ethnic inequality and poverty in Malaysia since May 1969, Cerr's policy portal (Vox), London, 15 April 2019.

Tan Sri Abdullah Ahmed,Conversations With Tunko Abd ul Rahman, Marshall Cavendish International (Asia) Pte Ltd (August 7, 2016).

Tunku, Abdul Rahman, Political Awakening, Pelanduk Publications, Subang Jaya, Malaysia, 1986.

Tunku Abdul Rahman, Lest We Forget, Singapore & Petaling Jaya: Eastern Universities Press, 1988.

Wang، Guang wu.community and nation, easays on Southeast Asia and the chienese، Asian studies association Australia, Kuala Lumpur, 1987.

Welsh, Bridget (ed.), The End of UMNO: Essays on Malaysia's Dominant Party, Centre (SIRD), Malaysia 2016.

Yusa, Zam Dead or alive: Are Malaysia ISIS militants among Philippines foreign fighter fatalities?, Thedefensepost, November 7, 2018.

نبذة عن المؤلف

- باحث متخصص فى مقارنة الأديان ودراسات الحوار الدينى.
- باحث بجامعة مونستر الألمانية ـ كلية الدراسات الإسلامية.
- باحث بجامعة الزقازيق ـ معهد الدراسات والبحوث الآسيوية.
- مدير عام أكاديمية اليوم السابع.
- مدير عام التحرير لصحيفة وموقع صوت الأمة.
- مدير تحرير المجلة المصرية للدراسات القانونية والاقتصادية ـ مجلة علمية محكمة.
- عضو اتحاد الصحفيين العرب والجمعية المصرية للدراسات التاريخية.
- مستشار سابق بمجلس النواب البحرينى ورئيس تحرير مجلة النواب.
- الرئيس التنفيذى للمجلس الدولى للإعلام ـ ليون فرنسا CIFJEE.

مؤلفات سابقة

- التسامح فى الأديان غير السماوية.
- الأوراق السرية لمحمد نجيب أول رئيس لمصر.
- رياض سامى.. شاهد على عصر محمد نجيب.
- أشرف مروان.. الحقيقة والخيال.
- مفاهيم عصرية.
- عصر الجمهوريات الملكية.
- أربيرت هايم.. نازى فى القاهرة.
- الإعلام الجديد.. السلطة الخامسة.

للمراسلات: Email: mtharwat2010@gmail.com