

سه چهره فرهنگ اسلامی در منطقه آسیای شرقی و اقیانوسیه

حمیدرضا طوسی^۱

چکیده:

جوامع مسلمان منطقه ی جغرافیایی آسیای شرقی و اقیانوسیه واجد خصوصیات تمایز فرهنگی هستند و گرچه همگی ایمان به آیین مقدس اسلام دارند ولی پایه پای تفاوت در محیط زندگی، از ویژگی های اجتماعی متفاوتی برخوردار می باشند.

نوشتار حاضر بر آن است تنها با دو معیار مهم «هویت اسلامی» و «آموزش دینی» نشان دهد چگونه می توان پاره ای از تفاوت های اجتماعی موجود میان سه فرهنگ اسلامی برجسته این منطقه یعنی «مالایوهای اندونزیایی»، «هویی های چینی» و «پیروان اسلام در استرالیا» را معنا کرد.

هر یک از این سه دسته مسلمان، دارای میراثی کهن و گرانبهای «آموزش اسلامی» در بعد تعلیمی و ساحت پرورشی می باشند. در نتیجه بنابر نوع کارکرد و مواجهه ای که با پدیده ی جهان شمول «تجدد» داشته اند، از یکدیگر فرق گذاشته می شوند.

از سوی دیگر متناسب با نژاد، قومیت، پیوستگی اجتماعی، کاربرد زبان دینی، نسبت اجتماعی با حاکمیت هر یک از این سه فرهنگ اسلامی تنوع هویت پیدا می کنند.

پس اگر شناخت تئوریک و متقن مخاطبان را از اولویت های مهم دانشگاه اسلامی جامعه المصطفی (ص) العالمیه بشماریم، شاید نوشتار پیش رو گامی کوچک در این راستا باشد.

این پروژه به صورت سلسله وار تفاوت های میان مسلمانان منطقه ی آسیای شرقی و اقیانوسیه را از منظرهای دیگری در مقالات آتی مورد بررسی قرار خواهد داد.

کلید واژگان: هویت دینی، آموزش اسلامی، مالایوهای اندونزیایی، هویی های چینی، مسلمانان استرالیا.

^۱ عضو گروه پژوهشی پژوهشکده مطالعات منطقه ای - پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص).

مقدمه

پذیرش این رأی که میان گروه‌های انسانی تنوع عمیقی حاکم است، سخت نمی‌نماید. از آداب بسیار متفاوت در روابط خانوادگی گرفته تا تفاوت جوهری اعتقادات اخلاقی گروه‌های اجتماعی و یا اختلاف‌های بسیار زیاد جهان بینی اقوام، همگی از گوناگونی فرهنگ جوامع خبر می‌دهد. این فهرست را می‌توان بسیار طولانی‌تر کرد.

اکنون پرسش این است که جوامع مسلمان در مناطق جغرافیایی متفاوت به مثابه گروه‌های اجتماعی انسانی، صرف نظر از مشابهت‌های فراوانشان، چه خصوصیات فرهنگی متمایزی دارند؟ آیا دین اسلام به عنوان بارزترین ویژگی فرهنگ آنان به نحو یک سان بروز و ظهور دارد؟ و اگر این‌گونه نیست، میان پیروان اسلام در وصف مسلمانی چگونه فرق گذاشته می‌شود؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها ناگزیریم سراغ معیارهایی برویم که هم توانایی قیاس کردن جوامع مسلمانی در حوزه مشابهت‌ها را داشته باشد و هم وجوه تمایز فرهنگی آنان را میسر سازد.

مهم‌ترین پیش‌فرض این استانداردها مسلم‌انگاشتن تنوع اجتماعی و در مقابل، تنگ کردن دایره گوناگونی هاست.

ملاک‌هایی چون تفاوت در هویت اسلامی، گوناگونی آموزش دینی، وجود جریان‌های بزرگ اسلامی، قدرت تمدن‌سازی اسلامی، ظهور شخصیت‌ها و نخبگان جهان اسلام، قلمرو و توانایی در عرصه تبلیغ دین از شاخص‌های مهمی است که می‌تواند میان فرهنگ اسلامی جوامع مسلمان تفاوت گذارده و اختلافات موجود را معنا کند.

از یاد نبریم در حال حاضر جامعه المصطفی (ص) برای برنامه‌ریزی‌های دراز مدت خویش ناگزیر است فرهنگ، آداب و آرایش‌های اجتماعی و نسبتشان را به اندازه کافی بشناسد و مواضع راهبردی خویش را بر بنیانی استوار، روش‌مند و حاکی از واقعیات مسلم مدیریت کند.

از این رو، می‌توان شاخص‌های دیگری، مثل میزان قرابت جوامع مسلمان با آموزه‌های شیعی و انقلاب اسلامی ایران و نفوذ جریان‌های بزرگ رقیب را افزود.

با این همه، در این نوشتار در گام نخست، تنها به طرح دو موضوع «هویت» و «آموزش اسلامی» جوامع در میان مسلمانان که شاخص اصلی سه فرهنگ متفاوت منطقه آسیای شرقی و اقیانوسیه هستند [و از میان آنان نیزگزینش خاصی انجام شده] اکتفا می‌گردد.

انتخاب فرهنگ مسلمانان هوایی (خوئی)، چین، اندونزیایی‌های مسلمان، و پیروان

اسلام در استرالیا که هر یک نمایندهٔ کاملی از وجود سه جریان بزرگ فرهنگ اسلامی هستند، قلمرو این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

از این رو، با توجه به کارکردهای فرهنگی جامعهٔ المصطفی (ص) العالمیه، نوشتار حاضر در صدد است از ماهیت اسلامی این جوامع مسلمان و نوع آموزش اسلامی مقبول و رایج که از دیگر ویژگی‌های فرهنگ اسلامی یاد شده ضروری‌تر به نظر می‌رسند، درک معتبری را ارائه دهد.

به همین منظور، در گفتار نخست بعد از معرفی اجمالی مسلمانان منطقه آسیای شرقی و اقیانوسیه دو مؤلفه ذکر شده که بخشی از عوامل گوناگونی فرهنگ آنان است، تبیین می‌گردد. آن گاه در گفتار دوم به تفصیل، فرضیه اشکال گوناگون هویت اسلامی و تنوع رویکردهای جاری آموزش اسلامی بر اساس داده‌ها و آموزه‌های علمی اثبات می‌شود.

در پایان نیز بنابر یافته‌های این نوشتار، میان این سه گونه فرهنگ اسلامی و در حدود معیارهای ارائه شده، داوری می‌شود.

کلیات

در این گفتار با تفصیل بیشتری از حدود جغرافیایی، جمعیت، فرهنگ و دین جوامع مسلمان منطقه آسیای شرقی و اقیانوسیه سخن می‌گوییم.

هم چنین دو شاخص عمده «هویت» و «تعلیم و تربیت» اسلامی را بنابر عناصر شکل دهندهٔ آن، که هم صبغه‌ای اجتماعی و فرهنگی دارند و هم ناظر به آموزه‌های اسلامی اند، در این بخش، تبیین می‌گردند.

جوامع مسلمان آسیای شرقی و اقیانوسیه

منطقه آسیای شرقی و اقیانوسیه از دو بخش بزرگ و گسترده تشکیل یافته که یکی متعلق به قاره پهناور آسیاست و دیگری قاره‌ای مجزا بوده و اقیانوسیه نام دارد. قاره آسیا خاستگاه چهار کانون بزرگ فرهنگ جهان، یعنی اسلام و ایران، هند، چین و تمدن‌های بودایی است^۱ و آیین‌های اخلاقی پُر پیروی، مثل هندوئیسم، کنفوسیوس و بودیسم در بخش شرقی آن ظهور یافته‌اند.

تقسیم بخش شرقی آسیا^۲ به دو بخش مجزا، یعنی شرق دور و جنوب شرقی در عرصهٔ بین‌المللی پذیرفته شده است که هر یک با داشتن سرزمین وسیع و جمعیت

۱. داریوش، شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳.

۲. حدود ۲ میلیارد نفر در این دو پاره آسیا زندگی می‌کنند.

فراوان، مشهورند. دین اسلام در بخش جنوب شرقی آسیا که دارای ده کشور مستقل است، پیرو فراوان داشته و پرجمعیت‌ترین کشور اسلامی، یعنی اندونزی در آن واقع است.

مسلمانان در بسیاری از کشورهای این منطقه جمعیت غالب بوده و در کشورهای تایلند، سنگاپور، فیلیپین، تایلند، میانمار و کامبوج بزرگ‌ترین اقلیت دینی محسوب می‌شوند. جالب آن که بیشترین مسلمان، از نژاد مالایو بوده و به شدت از آیین هندوئیسم پیش از اسلام تأثیر پذیرفته‌اند.

و اما در بخش شرقی آسیا، کشور چین، پهناورترین^۱ و پرجمعیت‌ترین کشور آسیایی بوده و سه آیین اخلاقی بزرگ کنفوسیوس، تائوئیسم و بودیسم در آن پیرو فراوان دارد. فرهنگ اسلامی چین نیز در این بستر فرهنگی با قدمتی چند صد ساله رشد و توسعه یافته است.

قاره اقیانوسیه که کشف آن توسط انگلیسی‌ها به گذشته‌های خیلی دور برنمی‌گردد، از ۱۶ کشور تشکیل یافته که وسیع‌ترین و پرجمعیت‌ترین آنها استرالیاست. مسیحیت در این کشور بیشترین پیرو را دارد و اسلام، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اقلیت دینی استرالیا به شمار می‌رود. در ذیل به طور مختصر دربارهٔ مسلمانان این سه فرهنگ اسلامی توضیحات بیشتری داده می‌شود.

ا- اندونزیایی‌های مسلمان

کشور اندونزی با مساحتی حدود دو میلیون متر مربع و ۲۴۰ میلیون جمعیت، سرزمین بزرگ اسلامی و پرجمعیت‌ترین آنها محسوب می‌شود.

این کشور را پنج جزیره بزرگ جاوه، سوماترا، کالیمانتان، سولاوسی و پاپوا و حدود ۳۰ گروه کوچک تر بالغ بر ۱۷ هزار جزیره که تنها ۶ هزار تای آن مسکونی است، تشکیل می‌دهند. بیشترین جمعیت مسلمانان در جزیره جاوه (حدود ۷۰ درصد) قرار دارند.

اندونزی از نظر قوم‌شناسی یکی از متنوع‌ترین کشورهاست. بیش از ۵۰۰ گروه قومی متفاوت در آن ساکنند. بزرگ‌ترین شاخه‌های نژاد مالایو، گروه قومی جاوه‌ای می‌باشد. پس از آن، سوندایی و مادورایی‌ها قرار دارند.

هر یک از گروه‌های قومی با تفاوت‌های فرهنگی ویژه خود در طول قرن‌ها گسترش یافته و از قومیت‌های هند، عرب، چین و اروپایی تأثیر پذیرفته‌اند.

۱. با صرف نظر از روسیه.

اسلام، دین حدود ۹۰ درصد از کل جمعیت اندونزی است و بیشتر چینی‌ها و هندی‌ها به ترتیب پیرو آیین‌های بودیسم و هندوئیسم‌اند. اسلام در قرن سیزدهم به کشور اندونزی وارد شد، ولی در اواخر قرن شانزدهم دین مسلط گردید. با این حال، اسلام دین یک پارچه‌ای نیست و مسلمانان مناطق مختلف به صورت‌های گوناگون به آمیختگی که با آداب و سنت‌های محلی داشته‌اند به تظاهر دینی می‌پردازند.

پس از استقلال از استعمار هلند، فرهنگ اسلامی منسجمی همراه با مفهوم دولت - ملت با وجود تمامی گوناگونی خرده فرهنگ‌ها، در حال تعریف می‌باشد.^۱

ب- خویی‌های مسلمان چین

در سرزمین پهناور چین، صرف نظر از نژاد «هان» یا خان، که حدود نود درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، ۵۵ اقلیت قومی وجود دارند که ده قومیت آنها مسلمان هستند. مسلمانان دارای نژادهای مختلفی می‌باشند. این ده قومیت عبارتند از: هوئی (خویی)، اویغور، قزاق، قرقیز، تاجیک، سالار، بائودان، ازبک، تاتار و دونگ شیان. بزرگ‌ترین اقلیت‌های مسلمان، هوئی‌ها و ایغورها هستند. قومیت هوئی از ازدواج اعقاب ایرانی و عرب با زنان چینی به وجود آمده‌اند و از خصوصیات بی‌نظیری که آنان را از دیگر مسلمانان متمایز می‌کند، فقدان زبان ویژه میان آنان است.

پس از روی کار آمدن دولت کمونیستی چین، بنابر پروژه‌ای کلان برای دسته‌بندی اقوام مختلف مسلمان و غیرمسلمان، فرآیند قومیت‌سازی و بنابر اسلوبی^۲ ویژه اجرا شد.^۳

در نتیجه دسته‌های پراکنده مسلمان با ویژگی‌های مشترک مبتنی بر اسلوب یاد شده به نام قومیت هوئی (خویی) به عنوان پرجمعیت‌ترین گروه مسلمان دسته‌بندی شد.^۴

قومیت خویی باورهای دینی همسانی ندارند و بنابر تفصیلی که در بخش‌های آینده

۱. برای مطالعه بیشتر در این باب ر. ک: نکته سنجی‌های نیکوی منبع ذیل:

Keith, Foulcher, The construction of Indonesian National Culture: Patters of Hegemony and Resistance; in State and Civil Society in Indonesia, ed by Arief budiman, pp. ۲۰۱-۲۰. Clayton: Monash University Center of Southeast Asian studies, ۱۹۹۰.

۲. معیارهای استالینی برای اجرای فرایند قومیت‌سازی عبارتند از: زبان، مکان، اقتصاد و فرهنگ مشترک.

۳. ۴۰۰ گروه قومی دسته بندی شدند.

۴. برای تفصیل بیشتر و نقد انسان‌شناختی به این پروژه ر. ک:

Dru, Gladney, Representing Nationality in China; Journal of Asia studies, Vol. ۵۳, No. ۱, (۱۹۹۴).

خواهد آمد، به طور عمده به دسته‌های ذیل تقسیم می‌شوند: قدیم (گروه سنتی)، فرق صوفیه، اخوانی، سلفیه و شیعیان (اسماعیلیه و دوازده امامی).
فرقه‌های صوفیه خود به چهار دسته بزرگ قادریه، نقشبندیه، صوفیه، نقشبندیه جهریه و کبرویه دسته‌بندی می‌شوند.

هر یک از این فرقه‌ها نیز به شاخه‌های کوچک‌تری تقسیم‌بندی می‌شوند که بنا بر رأی پاره‌ای از صاحب نظران، ۳۷ شاخه هستند.^۱
ت- پیروان اسلام در استرالیا

برخلاف جهان مالایو که اسلام و نژاد با هم تطبیق تام داده شده‌اند و مصادیقی یک سان دارند، در استرالیا به دلیل مهاجرپذیر بودن کشور و ورود مسلمانان از کشورهای مختلف با نژادها، زبان‌ها، فرهنگ‌ها و... متفاوت، ناهمسانی خاصی را پدید آورده است. برای روشن شدن موضوع گوناگونی مسلمانان ساکن در استرالیا، در مورد موج‌های مختلف ورود اسلام به استرالیا با تفصیل بیشتری بحث می‌کنیم.

همراه با ورود استعمار انگلستان به سرزمینی که هم اکنون قاره اقیانوسیه نامیده می‌شود، به دلیل وضعیت جغرافیایی منطقه و ضرورت استفاده از حیواناتی چون شتر، ساربانانی مسلمان افغانی به ایالت ویکتوریای فعلی در اواسط قرن نوزدهم وارد شدند^۲ [موج اول]. این مسلمانان با ازدواج با زنان بومی (Aboriginal) و ساخت مساجدی که در آن جا احیاناً آموزش اسلامی به شکلی کاملاً ابتدایی برگزار می‌گردید، اسلام را به آن دیار بردند.^۳

موج دوم ورود مسلمانان به اوایل قرن بیستم، پس از سرنگونی رژیم عثمانی و مهاجرت مسلمانان ترک زبان و آلبانی تبار و دولت‌های بالکان امروزی برمی‌گردد. البته پاره‌ای از مسلمانان اروپایی در جامعه اکثریت انگلیسی تبار هضم شدند.

موج سوم ورود مسلمانان به استرالیا، پس از جنگ‌های داخلی لبنان در اواسط دهه هفتاد میلادی طی چند سال هزاران مسلمان عرب زبان و..... با ساکن شدن در

۱. برای دیدن جزئیات بیشتر ر. ک:

Dru, Gladney, Muslim Chinese, Cambridge Harvard Publishing University, ۱۹۹۶, Apendix A, pp. ۳۸۵ - ۳۹۲

۲. برای مطالعه بیشتر در این مورد ر. ک:

Stevens, C. (۱۹۹۳), Afghan Camel Divers: Founders of Islam in Australia ۱۰۰ M. Lucille Jones (ed) An Australian

pilgrimage: Muslims in Austrslia From The Seventeenth Centeury to the Present, Victoria Press, ۴۹ - ۶۲.

۳. البته نسل دوم و سوم این مسلمانان به تدریج غیر مسلمان شدند و به تازگی در مورد اسلام آوردن اظهار علاقه کردند.

Q. A Ahmad, (۱۹۹۸) Australian Muslim News, October - November, ۹۴.

شهرهای سیدنی و ملبورن به وقوع پیوست. هم جواری کشور بزرگ اسلامی اندونزی با استرالیا خود موجب شده است که بخشی از مسلمانان آن منطقه را مالایو نژادها تشکیل می‌دهند. موج چهارم ورود به اسلام، به زمان دیکتاتوری حکومت گذشته عراق و وضعیت بحرانی و جنگ در افغانستان و نیز مهاجرت عده‌ای از ایرانیانی که با وقوع انقلاب اسلامی، خود را قادر به سازگاری با شرایط اجتماعی حاکم بر ایران نمی‌دیدند، برمی‌گردد.

مهاجرت مسلمانان پاکستانی، بنگلادشی و هندی نیز مثل اندونزیایی‌ها، به طور مستمر و در تاریخی طولانی محقق شده است. البته، هم اکنون بخش بزرگی از مسلمانان استرالیا را نسل دوم و سوم مسلمانان یاد شده و متولد در آن دیار تشکیل می‌دهند.

بدین ترتیب، به درصد آمار، ملیت‌های عمده مسلمان استرالیا به شرح ذیل‌اند:

۳۶/۴ متولدین استرالیا، ۱۰/۴ درصد لبنانی، ۸/۳٪ ترکیه‌ای، ۳/۵٪ افغانی، ۳/۵٪ بوسنیایی، ۳/۳٪ پاکستانی، ۲/۹٪ عراقی، ۲/۷٪ بنگلادشی، ۲/۳٪ ایرانی و ۲٪ فیجیایی تشکیل می‌دهند.^۱

بنابر آمار موجود، پیروان اسلام با جمعیت ۱/۵ درصد پس از مسیحیت (۶۸٪) و بودیسم (۱/۹٪) اقلیت دینی مهمی در این کشورند. جمعیت آنان حدود سیصد هزار نفر می‌باشد.

مسلمانان بیشتر در شهرهای بزرگ به ویژه سیدنی (۴۸ درصد)، ملبورن (۳۱ درصد) و دیگر شهرها (۱۳ درصد) ساکنند و فقط ۷ درصد آنان در شهرهای کوچک و مناطق حومه‌ای زندگی می‌کنند.^۲

مؤلفه‌های گوناگونی فرهنگی مسلمانان

أ- هویت اسلامی

«هویت» واژه‌ای است که شامل هر دو عرصه شخصی و اجتماع می‌گردد و به گستره فرهنگ و محیطی که در آن به سر می‌بریم، تعیین می‌یابد.^۳ از همین رو، درک مان از فرهنگ [خویش] بنابر روش‌های محیطی محل پرورش

^۱. Human Rights and Equal opportunity commission (HREOC). Fact sheet.

^۲. Australian human rights, Isma National Consultations on eliminating prejudice against Arab and Muslim Australian. (۲۰۰۳)

^۳. D Matsumoto. and Culture juang. I, and Psychology, ۳ed, Australia Belmont, CA, Thomson and Wadwoth ۲۰۰۴, at ۳۰۱.

مان، به دست می‌آید. بنابراین، از پیامدهای طبیعی آن، پیدایش هویت‌های مختلف در فرهنگ متفاوت خواهد بود.

البته می‌دانیم «هویت» پدیده‌ای پویاست و در محیط‌های مختلف اثر پذیری و اثر گذاری دارد. به عبارت دیگر، نه تنها از محیط اجتماعی، بلکه از بنیان‌ها و ساختارهای طبیعی مثل قومیت و نژاد اثر می‌پذیرد.

از این منظر «هویت» افراد، جدا از دیگران نه فرض می‌شود و نه کامل قلمداد می‌گردد. به یاد داشته باشیم فرآیند «درونی شدن»^۱ معیارهای درون گروهی و قالب‌های رفتاری محیط اجتماعی، هر دو خود به خود انجام پذیر می‌شود.

پس، در تشخیص ویژگی‌ها، ارجاع به اوصاف جمعی، راهی است روشن در درک «هویت فرهنگی» مسلمانان به عنوان گروهی از انسان‌ها.^۲

بدین ترتیب، دخالت چند مؤلفه را که یا مسبوق به ریشه‌های تاریخی‌اند و یا عوامل اجتماعی، می‌توان برشمرد، تا بتوانیم معیارهایی چند در شناخت «هویت اسلامی» این سه فرهنگ را کشف کنیم.

پیش از همه آن که مگر می‌توان از هویت جوامع مسلمان سخن به میان آورد، ولی از بنیان‌های کهن شکلی و محتوایی دین داری امروزین مسلمانان آن هم از این حیث که حیات جمعی دارند، چشم پوشید. به عبارت دیگر، تاریخ و منشأ ریشه‌های اسلام گرایبی جوامع از عوامل شکل‌گیری «هویت اسلامی» و گوناگونی جوامع مسلمان محسوب می‌گردد.

افزون بر آن که «هویت اسلامی» بنابر میزان اثر پذیری و اثر گذاری متفاوت می‌شوند و می‌توان میان آنان به میزان درجه نفوذ اندیشه‌ها و فرهنگ برتر و یا فروتر، فرق قائل شد.

هم چنین از آن جا که معنای «هویت اسلامی» مفهومی است مضاف، نقش مؤلفه‌هایی که مسلمان بودن را برجسته می‌سازند و به رخ می‌کشند، دیگر معیاری است که ادعا کنیم «هویت اسلامی» دو یا چند جامعه اسلامی همسان نیستند.

به عبارت روشن‌تر، می‌خواهیم بدانیم کدام باور، آداب و یا آموزه اسلامی که مسلمان بودن را معنا می‌بخشند، در میان اجتماعات مختلف نژادی، قومی، ملیتی و... چه سرنوشتی یافته، و چه تفاوت‌هایی با یک دیگر دارند.

مسلمانان همانند دیگر اجتماعات انسانی برای حفظ کیان اعتقادات و بقای

^۱. Internalize.

^۲. S. Gray, Greeg, Cultural and Identity in a Muslim Society, Oxford University Press (۲۰۰۷), at ۱۹.

دین‌ورزی خود، نهادهایی دینی برپا می‌دارند و بنابر درک جمعی [و نه تنها فردی] که به طور حتم ریشه‌های کهنی نیز دارند، اطوار و شئون خاصی را بروز می‌دهند. این نهادها در معنای فراخ خویش می‌تواند آموزش معارف دینی و یا بنا کردن مساجد، گنبدها و... و یا بروز آداب و رسومی ویژه باشد.

بنابراین، هویت اسلامی، گاه نه تنها در جوامعی که فارق آنان زبان، قومیت، نژاد، ملیت و یا با هر معیار دیگر رنگ تفاوت به خود می‌گیرد، بلکه در همان جامعه خاص که زبانی مشترک، قومیت یک سان و نژاد و ملیتی واحد دارند، شکل مختلفی از دین‌داری را نشان می‌دهد.

از دیگر اسرار وجوه اختلاف و مشابهت «هویت اسلامی» نسبتی است که میان جوامع مسلمان و قدرت حاکم، به ویژه پس از شکل‌گیری مفهوم تازه دولت و ملت برقرار می‌گردد.

نمی‌توان منکر شد که بنابر تصویری که دولت از پیروان اسلام در سرزمین تحت حاکمیت دارد، موجب پیامدهای سترگ و سرنوشت ساز کنش و واکنش‌های اجتماعی که صبغهای دینی (هویت اسلامی) دارند، برجای می‌گذارد.

حیات جمعی مسلمانان در جامعه‌ای که دولت، منش حمایت از ارزش‌های غربی دارد، بسیار متفاوت است با زندگی پیروان آیین محمدی در سرزمینی دولتی که خود را ضامن آموزه‌های غیر الهی کمونیسم و یا ارزش‌های کنفوسیوس می‌داند.

هم چنین کارکرد «زبان» آن هم زبانی که استعداد انتقال مفاهیم بلند اسلامی را داشته و یا ظرفیت آن را در خود فراهم نکرده باشد، از دیگر موازین شباهت «هویت اسلامی» جوامع و یا تفاوت قائل شدن میان آنان است. این، حقیقتی است پذیرفته شده که تنها پاره‌ای از زبان‌ها زبان اصلی اسلام هستند و جوامعی که به آن زبان تکلم می‌کنند، در شکل دادن به هویت دینی خویش با دیگر جوامع متفاوت می‌گردند.

اتفاقاً در همین قلمرو، دیگر جوامع مسلمان که این مزیت را ندارند، در راستای حفظ هویت اسلامی خویش و نزدیکی هر چه بیشتر با مضامین بلند اسلامی با وام گرفتن واژه‌هایی از زبان‌های اصلی اسلامی گویش خاصی را اختراع می‌کنند و یا تعلیم و تعلم زبان اسلامی (عربی و یا فارسی) را جدی می‌گیرند و نهادهای خاصی تأسیس می‌کنند. این‌گونه رفتارهای اجتماعی، شکل‌های فراوانی از نوع و چگونگی «هویت اسلامی» را بروز و پیوستگی هنجاری و ساختاری زبان را با مسأله «هویت» نشان می‌دهد.

پس، استانداردهایی که در این جا به کار می‌گیریم، عبارتند از:

ریشه‌های تاریخی ورود اسلام، میزان اثر پذیری و اثر گذاری هویتی، پیوستگی‌ها و

گسستگی‌ها میان خود مسلمانان و یا جامعه اکثریت، نسبت میان مسلمانان و دولت حاکم و زبان دینی و نقش آن در پیوستگی هویت.

ب- آموزش اسلامی

از دیدگاه اسلامی، آموزش، نقشی تکامل دهنده به شخص از جوانب مختلف عقلانی، معنوی و اجتماعی دارد. به قول پروفیسور نقیب العطاس متخصص مالزیایی آموزش اسلامی، رهیافت منسجم و فراگیر در آموزش اسلامی، ارتباط مستقیمی با رشد متوازن شخصیت انسان با تربیت روح و خرد او دارد آن چنان که ایمان را به تمامی وجود انسان القا کند.^۱

طبق این تعریف، از نگاه دینی، آموزش اسلامی بر هر دو کارکرد «تعلیم» و «تربیت» تأکید ورزیده می‌شود.

جوامع مسلمان که گاه از آموزش اسلامی برای حفظ هویت دینی خویش به مثابه کارکرد خارجی بهره می‌برند، در عرصه تعریف ماهوی آن، در دو حوزه تعلیم و تربیت واکنش‌های اجتماعی ویژه متناسب با ابزارها، ظرفیت‌ها و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی از خود نشان داده‌اند.

به همین سبب، در حوزه تعلیم، عناصری چون محتوای آموزشی، متون درسی، برنامه‌ها، اشکال - کهن و جدید - نهادهای آموزشی و نیز چالش‌های پیش روی آموزشی، همگی از وجوه تمایز آموزش اسلامی خواهد بود.

به همین ترتیب، ارائه رویکردهای مختلف برای پرورش اخلاقی - معنوی متکلمان در نظام آموزشی اسلامی از دیگر موجبات تنوع نظام‌های تعلیمی دین جوامع اسلامی محسوب می‌گردد.

مطرح شدن پدیده جهان شمول مدرنیته در عرصه آموزش اسلامی که خود مسبوق به نگرش‌های سکولار به انسان، جهان و علم است، در شکل و محتوای رویکرد آموزش علم دینی و نقش پرورشی آن، آثار شگرف و انکارناپذیری بر جای نهاده است.

از این رو، در هر دو کارکرد تعلیم و تربیت، بسیاری از فعالیت‌ها تفسیری است از واکنش‌های آموزشی مسلمانان در قبال این پدیده نوظهور و قدرت مند. آموزش اسلامی در خلأ شکل نمی‌گیرد و با جهان خارج و آموزه‌های رنگارنگ اجتماعی در تعامل است.

میراث تعلیم و تعلم دینی در جوامع مختلف مسلمانان در شکل و محتوا و نیز اقتباسی که از کشورهای مهم اسلامی در این عرصه پدید می‌آید، موجب می‌گردد نوع

^۱. Syed Muhammad AL-Naquib AL - Attas, (۱۹۷۹) Aims and Objectives of Islamic Education, Jeddah, Saudi Arabia, Hodder and Staughton, at ۱۰۸.

جهت‌گیری آنان در برابر تجدد آموزشی معاصر، تفاوت یابد.

۲. گوناگونی هویت اسلامی و تنوع رویکردهای آموزش دینی

اندونزی یابی مسلمان، خوبی‌های چین و پیروان اسلام در استرالیا، هویتی همسان ندارند و میان آنان از ریشه‌های تاریخی ورود اسلام گرفته تا آموزه‌های دینی که پذیرفته و یا نسبت اجتماعی که با خود، دیگر جوامع و قدرت حاکم دارند، می‌توان تفاوت بسیار قائل شد. این موضوع در قسم نخست مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. رویکردهای آموزشی اسلامی منسوب به آنان نیز بر حسب عواملی که بر فرآیند تعلیم و تربیت اسلامی در سرزمینشان تأثیر دارد، به میزان زیادی تفاوت گذاشته است. این مسأله را نیز در قسم دوم این گفتار بررسی می‌کنیم.

سه گونه هویت اسلامی

أ- اندونزیایی‌های مسلمان

چندین قرن پس از ثبت ورود نخستین بازرگانان مسلمان به مجمع‌الجزایر اندونزی، اسلامی شدن آغاز شد، در حالی که اعراب قرن‌ها به منطقه جنوب شرقی آسیا رفت و آمد داشتند.^۱

بر اساس شواهد تاریخی و بنابر دیدگاه بسیاری از محققان منطقه جنوب شرق آسیا، اسلام جهان مالایو نه به طور مستقیم از خاورمیانه، بلکه از طریق هند، وارد شده است.^۲ بنابراین، راه اسلام در هند، تجربه دریافت چند عنصر قوی صوفیانه را داشته است و از همین رو، به آن، عناوین اسلام منعطف‌تر،^۳ متافیزیکی و متفاوت از اسلام خاورمیانه داده‌اند.

به عبارت دیگر، برجسته بودن «طریقت» [در مقابل شریعت] در میان این گونه مسلمانان از پیامدهای طبیعی اسلام اندونزی است.

البته جریان ریشه‌دار و عمیق فرهنگ اسلامی رایج در اندونزی یعنی «اندیشه تصوف» بنابر رأی پاره‌ای از اندونزی شناسان مشهور عمدتاً و مستقیماً از هند، به اندونزی نیامده، بلکه اصل آنها حرمین شریفین (مکه و مدینه) بوده است.^۴ با این همه،

۱. بی، هوکر ام. اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱، ص ۷۱.

۲. Clifford, Geertz, Islam observed, Chicago, University of Chicago Press, ۱۹۶۸, P. ۱۶.

۳. Softer Islam.

۴. Martin van Bruinessen, Contrversies and Polemics Involvinng the Sufi Orders in Twentieth -Century indonesa, In Islamic Mysticism contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, eds F. de Jong and B.Radtke, Leiden: Brill, ۱۹۹۹, P. ۱۰۵.

در این دیدگاه نیز بر وجود عناصر فرهنگ هندی تأکید می‌شود.^۱ در اندونزی پیش از اسلام، بر باطن‌گرایی و آرامش شخصی تأکید می‌شود. اسلام از طریق تماس‌های تجاری و در شکل بردبارانه هندی که در ابتدا اجازه می‌داد تا با عقاید هندویی، بودایی و جان‌گرایی دهقانی پیش از آن، مخلوط شود به آرامی گسترش یافت.^۲

البته بعدها که اسلام، قدرت روزافزونی یافت و حتی پس از استعمار هلند، به سه سنت جداگانه، یعنی سنت هندو - بودایی، سنت اسلامی و سنت جان‌گرایی بومی تقسیم شد، با این همه در اندونزی، اسلام درون‌گرا، زیباگرا و نازک طبع، چهره‌های بارزند.^۳ زیرا جهان بینی مالایی‌های اندونزی، یعنی مجموعه‌ای از باورهایی که مردم درباره امور واقعی خدا و مانند آنها دارند، ترکیبی از اسلام و هندوئیسم است.^۴ اما این، تمام واقعیت نیست و در اسلام اندونزی، وجود یک شکاف فرهنگی جامعه و تقسیم مسلمانان به دو دسته سانتری (معتقد)^۵ و آبانگان (اسمی)^۶ مورد تأیید بوده است و از این واژه‌ها به ترتیب مسلمانانی که شریعت را جدی می‌گیرند و شعائر را رعایت می‌کنند و آنانی که مسلمان اسمی و ظاهری‌اند و اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند، اراده معنا می‌گردد.^۷

تاریخ ظهور دیگر جریان بزرگ اسلامی این دیار موسوم به «تصوف» به قرن هجدهم میلادی و با منشأیی عربی برمی‌گردد. فرق صوفیه سامانیه، نقشبندیه خالديه، زاویه و قادریه پیش از قدرت گرفتن آل سعود، به اندونزی راه یافتند. هم چنان که فرق دیگری چون تیجانیه، شاذلیه، جمعیت اهل الطریقه المعتمره و... بعدها در آن جا شکل گرفتند. صوفیه اندونزی گاهی از سوی فقها و گاه از سوی اصلاح‌طلبان و در بیشتر موارد توسط خود فرقه‌های رقیب تصوف، نقد شده اند.^۸ مراسم مذهبی صوفیه اندونزی با آداب و رسوم محلی مرسوم به «عادت» ترکیب و امتزاج اجتماعی بسیار یافت و از این رو،

^۱. Ibid.

^۲. دانیل، پالس، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۱.

^۳. همان، ص ۳۵۴.

^۴. Islam Observed, Ibid, P. ۹۸.

^۵. Santri.

^۶. Abangan.

^۷. این دسته‌بندی از مطالعات جامعه‌شناسی گیرتر انسان‌شناس مشهور آمریکایی به ادبیات علمی وارد شده است. برای نقد این دسته‌بندی ر. ک: پانوش شماره ۳۲ در منبع ذیل: هوکر، ام. بی. اسلام در جنوب شرقی آسیا، پیشین، ص ۸۸.

^۸. Van, Bruinnessea, Ibid, P. ۷۱۹.

مورد مناقشه فراوان اصلاح طلبان مسلمان است.

ورود عناصر عرفان حلاج و ابن عربی، اعتقادی به همسانی جهان و انسان و تلفیق آنها با عقاید صوفیه، پذیرش و رواج دکترین «وحدت وجود» از ویژگی‌های این جریان اسلامی در اندونزی قلمداد می‌گردد.^۱

با این حال، به یاد داشته باشیم، سنت‌گرایان اندونزی عموماً طرف دار صوفی‌گری بوده‌اند و جریان تصوف در قالب سازمانی جدید تحت عنوان «جمعیت اهل الطریقه المعتمره» به سازمان بزرگ اسلامی نهضت العلماء وابسته است.^۲

از سوی دیگر، سازمان بزرگ اصلاحی محمدیه نیز نگرش صوفیانه موسوم به «تصوف نوین» را پی می‌گیرند و هرگز با صوفیان غزالی [که در اندونزی به ویژه میان سنت‌گرایان مقبول است] مخالفتی نداشته‌اند.^۳

هویت اسلامی اندونزیایی‌های مسلمان باز هم با عنوان «کتاب‌گرایی» تا اندازه‌ای دچار دگرگونی شد. واژه پای‌بندی به کتاب^۴ (کتاب‌گرایی)، اشاره به نهضتی فکری دارد که معتقد است باید عقاید صحیح دین را با توجه به مطالب مکتوبی که از طریق سنت بر جای مانده است با دقت در اجرای آن و اجتناب از اعمال متناقض با اصول دین مقبول کسب کرد.^۵ در این بینش، توجه بیشتر معطوف به جنبه عملی مذهب به عنوان راهنمای زندگی است تا اعتقادات و آرمان‌های محض دینی.^۶

تفاوت این نهضت با گذشته در این است که کم‌کم اسلام اشراق‌گرای انعطاف‌پذیرتر، جای خود را به سنت‌های اسلامی خالص‌تر می‌دهد.^۷

هم‌چنین ایدئولوژی سازی جزئی از دین به وسیله کتاب‌گرایان که قرآن را از معارف دیگر جدا ساخته‌اند و یا مدعی‌اند که همه معارف به شکلی در قرآن وجود دارد، تأثیر بسیار زیادی گذاشت.

از دیگر عناصر بنیادین هویت اجتماعی - اسلامی مالایی‌ها، قالب کلی موسوم به عادت^۸ است که به معنای ترکیب آداب و رسوم پیچیده محلی با چهره عملی دستورالعمل‌های اسلامی می‌باشد.

^۱. Ibid, P. ۷۰۸.

^۲. Ibid, P. ۷۱۸.

^۳. Ibid, ۷۱۶, ۷۱۹.

^۴. Scripturalism.

۵. ام. بی، هوکر، اسلام در جنوب شرقی آسیا، پیشین، ص ۹۰ و ۸۹.

۶. همان، ص ۹۱.

۷. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، پیشین، ص ۳۵۵.

^۸. Adat.

محتوای عادت، بسیار عام بوده و از مفاهیم پدرسالاری و مادر سالاری جوامع گرفته تا مفاهیم نامزدی را در بر می‌گیرد؛ امتزاجی در هم تنیده در آداب و رسوم موسوم به عادت و عرف اسلامی انجام پذیرفته است. مثلاً اسلام پرداخت مهریه را لازم می‌داند، اما نحوه پرداخت آن را اغلب، آداب و رسوم تنظیم می‌کند.^۱

به هر حال، اسلام و عادت، اصطلاحاتی بدیل در هویت اسلامی مالایی هستند و به دشواری می‌توان آنها را از هم جدا کرد. نتیجه آن که از نظر نهادی، پیوستگی میان اسلام و عادت خود به خود شناسایی نزدیک میان هویت اسلامی و هویت مالایی را دائمی می‌سازد.

مدرنیسم نیز بر هویت اسلامی، به ویژه عنصر اخلاقی دین اندونزیایی‌های مسلمان تأثیر بسزایی داشته است. به این صورت که با وجود گستردگی فراوان دین داری، اندک بودن تجربه‌های دینی ارزش مند، نیرومند و پرشور، ارزش‌های اخلاقی به شدت تضعیف گردید.^۲

به عبارت دیگر، در میان مالایوها، احساس منفصل، بردبارانه و بسیار پراکنده راجع به امور فوق طبیعی به نحو سابق باقی نمانده و ضعیف شده است.

نگرش‌های سکولار، دشمن بی چون و چرای ایمان به قدرت ماورای طبیعی‌اند و از این رو، ناخودآگاه و به تدریج در زمینه‌های سکولار مدرنیسم، باورهای مادی گرانه سر در می‌آورد.

جالب آن که بنابر دیدگاه بسیاری از محققان، اسلام اندونزی، اسلام دور از مرکز (پیرامونی)^۳ نام گرفته و از این رو، بر انتقال دیرین و دامنه‌دار فرهنگ و آموزه‌های دینی از خاورمیانه به این بخش از جهان اسلامی در طول تاریخ تا کنون انگشت صحه گذاشته‌اند.^۴

از دیگر نکات هویت شناختی آن است که پیوستگی نژادی و زبانی و به ویژه دینی (مالایی مساوی است با مسلمانان و بر عکس) هم بستگی عمیق و ریشه داری میان تمامی مالایوهای منطقه جنوب شرق آسیا را موجب گردیده است.

بنابراین، اقلیت‌های مسلمان در کشورهای جنوب شرق آسیا همراه با کشورهای

۱. هوکرم، ام. بی، اسلام در جنوب شرقی آسیا، پیشین، ص ۹۷.

۲. Clifford, Geertz, Ibid. P. ۱۱۲.

۳. Periphery.

۴. به عنوان نمونه ر. ک: دو دنیای اسلام، روابط جنوب شرقی آسیا و خاورمیانه، نوشته: درمهدن، ترجمه محمود اسماعیل نیا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۷.

- R. W. Hefner. (۱۹۹۷), Introduction: in R. W. Hefner and p. Harvatch (eds), Islam in Era of Nation-States: politics and Religions Renewal in Muslim SoutheastAsia, University of Hawai press. At ۸.

اسلامی اندونزی، مالزی و برونئی، هویت نژادی - اسلامی پیوسته‌ای دارند. با این که زبان مالایو که اخیراً (حدود ۶۰ سال پیش) با چهره نوشتاری آن به لاتین شکل گرفت، از زبان عربی و فارسی برای بیان مفاهیم بلند و سنگین اسلامی واژگان و اصطلاحات فراوان وام گرفته است.

البته نمی‌توان منکر بود که در طی قرن‌ها رواج آیین اسلام در میان منطقه مردم مالایو زبان، میراث گران بهایی از ادبیات زبانی اسلامی پدید آمده است.

۲. هوئی‌های مسلمان چین

اسلام در چین دارای تاریخی دیرین و البته پر تنوع با منشأهای ورود مختلف است. بنابر نظر محققان، ورود اسلام به چین و شکل‌گیری تدریجی آن از دو راه عمده دریایی و زمینی بوده است.^۱

آن دسته از مسلمانان که از راه دریا به این دیار وارد شده‌اند، بیشتر بازرگان بوده و در سواحل جنوب و جنوب شرقی خارج از مراکز عمده جمعیتی زندگی کرده‌اند.^۲

پس از ازدواج گروه کثیری از مسلمانان با دختران چینی، کم‌کم قومیت خاصی به نام هوئی‌ها شکل گرفت که در شکل ظاهری و زبان، چینی و در آیین و کیش، مسلمان بودند. ورود اسلام از راه خشکی به صورت وسیعی از منطقه سین کیانگ بین شمال غرب کشور و از نواحی ایران و آسیای مرکزی در زمان‌های متأخرتر^۳ صورت گرفت.

تا مدت‌ها مسلمانان هویتی خاص [که کمتر عناصر چینی در آن رسوخ داشته است] شکل دادند. مثلاً اسامی اصلی عربی خود را به کار می‌بردند و حتی اسامی عربی را بر مناطق چینی می‌نهادند. آنان با جهان اسلام همراه و متحد بودند.^۴

کم‌کم و بنابر عواملی، تفاوت هویتی مسلمانان در چین ایجاد گردید که تاکنون در ابعادی وسیع‌تر این تنوع ادامه یافته است. نخست آن که با ورود استعمار پرتغال به

۱. ر. ک:

- عبدالحمید بدیع و احمد مهدوی، اسلام در چین (و فرهنگ و علوم اسلامی در چین)، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۵، صفحات ۹۸ - ۳۸.

- فنگ جین یوان، فرهنگ اسلامی و ایرانی در چین، ترجمه محمدجواد امیدوارنیا، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۸، صفحه ۳۰.

۲. تاریخ ورود اسلام از راه دریا به دوران سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۷ بعد از میلاد) و سونگ (۹۱۶ - ۱۲۸۰ بعد از میلاد) می‌رسد.

۳. ورود اسلام از راه خشکی به دوران حکومت سلسله یوان (۱۲۸۰ - ۱۳۶۸ بعد از میلاد)، امپراتوری مغول چین می‌رسد.

۴. رافائل، ایزرائیلی، مسلمانان چین، رویارویی دو فرهنگ، ترجمه حسن تقی‌زاده طوسی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۸، صفحه ۴۵.

آسیای جنوب شرقی (جهان مالایو) مرآده مسلمانان چین با دنیای اسلام خارج از چین (خاورمیانه) به طور چشم‌گیری کاهش یافت. بدین سبب، ارتباط فرهنگی میان این دو دنیای اسلام به شدت کاسته شد و مسلمانان چین را از آموزه‌های پر قدرت و اسلامی تا حدود زیادی محروم کرد.

حادثه دوم، امری داخلی بود. با این توضیح که با رشد سیاست همسان‌سازی، مسلمانان به پذیرش سنن و آداب چینی از سوی حکومت‌های وقت به ویژه سلسله سونگ وا داشته شدند.

در این دوران مسلمانان چینی، فرهنگ خویش را از نگاه چینی‌ها پنهان می‌کردند؛ مثلاً در حضور مردم از نام‌های چینی خود استفاده می‌کردند و به زبان چینی سخن می‌گفتند، ولی با دیگر مسلمانان، نام‌های عربی خود را به کار می‌بردند و به زبان چینی آمیخته با انبوهی از نکات عربی و فارسی سخن می‌گفتند.^۱ بدین وسیله راه را برای حفظ اعتقادات و ارزش‌های دینی و هم‌زیستی با اکثریت چینی فراهم کردند.

مسلمانانی که بیشتر در جنوب و جنوب شرقی ساکنند، از عناصر فرهنگ چینی بیشتر تأثیر پذیرفتند، هم‌اکنون به گروه قدیم مشهورند،^۲ اما مسلمانان شمال غرب در برابر فرهنگ چینی مقاومت بیشتری از خود نشان دادند.

هر دوی این گروه اسلامی بزرگ از آموزه‌های تصوف در راستای حفظ هویت خویش تأثیر زیادی پذیرفتند. چه آن‌که گروه «قدیم» با اعتماد و علاقه به مشرب صوفیانه به سازگاری اعتقادات اسلامی با اندیشه‌های کنفوسیوسی پرداختند.^۳ و چه زمانی که با ورود وسیع اندیشه‌های تصوف [در اواسط قرن هفدهم تا اوایل قرن هیجدهم میلادی]، موجب شکل‌گیری فرقه‌های گوناگون^۴ مشهور به تعالیم جدید (شین جیائو) در چین گردید.

اتفاق بزرگ دیگری که باز هم موجب تنوع هویت فرهنگ اسلامی مسلمانان چین شد، رسوخ اندیشه‌های جنبش سیاسی - مذهبی اخوان المسلمین مصر از یک سو و نفوذ تفکر وهابیت از سوی دیگر است.

۱. این گویش را نیز گویش خوبی می‌نامند که در صفحات بعد به نقش حمایتی آن در بقای هویت مسلمانان اشارت خواهیم کرد.

۲. ایزرائیلی، پیشین، ص ۸ - ۴۶.

۳. رضا، مراد زاده، چگونگی نفوذ و گسترش اسلام در چین، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰.

۴. جنبش‌های صوفی ماندگار در چین به طور عمده که هم‌اکنون هم حیات دینی دارند: قادریه، صوفیه، جهریه و کبرویه.

دو گروه اخوانی و سلفیه، چهره‌های جدیدتر انشقاق فرهنگ اسلامی در چین بوده و هر یک دارای پیروانی زیادی در میان مسلمانان هستند. حدیث گوناگونی هویت اسلامی مسلمانان چین که بدین جا کشیده، رواست از ویژگی‌های این چهار دسته بزرگ و نسبتی که آنان با خود، جامعه و حکومت چین دارند، سخن بگوییم. رویکرد قدیم به اسلام در چین از نظر چین‌شناسان، ماهیتی چهل تکه‌ای است که یا بنابر احساس تعلق به یک امت بزرگ اسلامی و یا از طریق تجارت، با هم ارتباط فرهنگی برقرار کرده و مصداقی از یک تعریف قرار می‌گیرند.^۱

پیروان قدیم، بیشترین جمعیت را در چین و پایتخت آن، پکن تشکیل می‌دهند. زعامت مذهبی با بزرگان مسجد و نه آخوند است و روحانی به طور کلی موقتی است و نقش رهبری چندانی ندارد.

در میان فرقه‌های صوفیه، خانقاه‌ها (منهوان)^۲ به ویژه در شمال غرب چین (استان‌های کنسو، چینگ‌خای، نینگ‌شیاهوی، سین کیانگ) نقشی مؤثرتر از مساجد دارند؛ گو این‌که رهبران مساجد، نفوذ خود را مرهون حمایت شیخ و یا بنیان‌گذار فرقه و یا کسی می‌باشند که آنان را منصوب می‌کند.

از ویژگی‌های فرقه‌های صوفیه آن است که عضویت هم‌زمان در چند فرقه جایز شمرده نمی‌شود، همانند گروه قدیم، عناصر فرهنگ چینی به وفور در هویت اسلامی فرقه‌های صوفیه تأثیر فراوان دارد.

هر دو گروه تا حدود زیادی طریقت را بر شریعت مقدم می‌دارند. از آن‌جا که آموزه‌های صوفیانه چین متأثر از فرهنگ و عرفان ایرانی است، بیشترین نزدیکی فرهنگی را با فرهنگ صوفیانه قدیم ایران دارند.

حق این است که گروه اخوانی و سلفیه، هر دو نحله‌ای هستند که به نقد تصوف و اسلام سنتی قدیم می‌پردازند و البته گروه اخوانی بر مدرنیسم تأکید بیشتری دارد. این گروه مقتدر اسلامی بیشتر به رهبری مسلمانان از طریق تعلیم و تربیت تأکید می‌کند تا وراثت و جانشینی.

اساساً اخوانی‌ها با قدیم در موضوعات عبادی و آیینی اختلاف دارند، برخلاف آنها، اخوانی‌ها دسته جمعی قرآن نمی‌خوانند، به زیارت قبور نمی‌روند، برای اموات و درگذشتگان سال‌گرد نمی‌گیرند.^۳

^۱. J. n. Lipman, Patchwork society, Network society, A study of sino-muslim communities, In: Islam in Asia, eds: R. Israel and A. H. Jones Vol. ۲, Boulder, Westview press, ۱۹۸۴. at ۹۷.

^۲. Menhuan.

^۳. Dru, Gladney, Muslim Chinese, Muslim Chinese Ibid, at ۵۰.

این جنبش تحت تأثیر عقاید وهابیان، جنبشی ضد صوفی بوده و از قدرت ملی چینی‌ها نیز دفاع می‌کند.

با این همه، هم‌اکنون این گروه جذابیت گذشته را ندارد و مهم‌ترین دلیل آن، منزلت بی‌نظیر مسجد در میان توده مردم مسلمان است که اخوانی‌ها به اندازه کافی به آن اهمیت نمی‌دادند.^۱

از آن‌جا که گروه قدیم و تصوف در چین، رایج‌ترین و پرتطرف‌دارترین شاخه‌های عقیدتی اسلامی است، وهابیت با وجود پشتیبانی مالی - فرهنگی و سیاسی پاره‌ای از کشورهای مسلمان خاورمیانه، پایگاه مستحکم و قدرت‌مندی ندارد.

اگر چه اسلام در چین چهره‌ای کمتر اجتماعی داشته و بیشتر فردگرایانه بوده، لکن نسل‌های کنونی، چه از طریق نظام تعلیمی عمومی - که متأثر از آموزه‌های مائوئیستی است - و چه پس از درهای باز و آشنایی با گونه‌های اسلام‌گرایانه نو، موضعی انتقادی را در پیش گرفته‌اند.

سخت‌گیری در برابر تبلیغ دین و نگاه نژادی به پیروان اسلام در آن سرزمین و تأسیس انجمن اسلامی چین از اواسط دهه ۵۰ میلادی تاکنون، هویت چینیان مسلمان را بیش از پیش کهن و غیر معاصر و به آموزه‌های جدید اسلامی انعطاف‌ناپذیر جلوه می‌دهد.

میان اسلام چین با وجود نزدیکی جغرافیایی با جهان مالایو کمتر تعامل اجتماعی و فرهنگی برقرار می‌گردد. هم‌چنین با وجود تأسیس مراکز جدید آموزشی از سوی نهاد دولتی انجمن اسلامی و اعزام مستمر دانشجوی دینی به دانشگاه الازهر، برداشتها و تفاسیر اسلامی نو و رایج در سرزمین‌های اسلامی به ویژه مصر، به ندرت مجال طرح و گفت‌وگوی علمی قرار می‌گیرد.

مسلمانان در استان‌های مختلف، به ویژه استان‌های شمال غربی، مطبوعات متعددی منتشر می‌کنند، اما مسلمانان در بسیاری از مباحث یا به صبغه قومیتی صرف می‌پردازند و یا به طرح بحث‌های اسلامی (بیشتر تفسیری) کهن بسنده می‌کنند.

نوع قرائت اسلام در آن دیار پویا نیست و آنچه نو شده است نه بهره‌مندی از آموزه‌های اسلامی و فکری و فلسفی، بلکه بیشتر چهره فردی، اخلاقی و تقلیدی است.

از آن‌جا که لسان هویتی زبان مستقل که گویشی است مشحون از مفاهیم اسلامی زبان‌های فارسی و عربی و نیز بهره‌مند از آموزه‌های زبان شناختی چینی، مسلمانان،

^۱. Dru, Gladney, The salafiyya Movement in Northwest China In Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts, Leif Mangar, ed. Surrey, Curzon Press, Nordic Institute of Asian Studies, ۱۹۹۹, at ۱۲۹.

دامنه بسط فرهنگ اسلامی محدودی دارند.

گرچه آنان نیز مثل مسلمانان مالایو، اسلام خود را پیرامونی می‌دانند، ولی با وجود فرصت‌های بالقوه فرهنگی، در اقتباس از معانی بلند دینی به ویژه در عرصه مضامین بلند اسلامی توانایی بسیار کمتری دارند، به ویژه آن‌که زبان چینی با دو زبان فرهنگ اسلامی عربی و فارسی ارتباط زبان شناختی ندارد.

برگرفتن عناصری از فرهنگ سنتی آن دیار - به ویژه فرهنگ قوم هان - بر همه فرق اسلامی تأثیر بی چون و چرایی گذاشته است،^۱ گو این‌که از دیدگاه پاره‌ای از محققان در دامنه میزان اثرپذیری هویت اسلامی از فرهنگ کنفوسیوسی مبالغه شده است.^۲ از یاد نبریم فرهنگ اسلامی رایج و غالب در چین گرچه از عناصر فرهنگ ایرانی متأثر است و ریشه‌های عمیق و سترگ دارد، جنبه‌های غیر فکری و مستعد خرافات و پریشانی‌های اجتماعی و صوفیانه آن قوت دارد.

هیچ گاه جنبه فلسفی و نقادانه اسلام ایرانی نتوانست بسط یابد و شکوفا گردد، به همین دلیل، برجسته نمودن و گسترش منظرهای فکری فلسفی اسلام در میان نسل‌های جدیدتر ضرورت دارد. هم‌اکنون چالش بزرگی فرا روی جامعه مسلمان در برابر اندیشه‌های پر قدرتی مثل «تضاد دیالکتیکی» و «ماتریالیسم تاریخی یا مارکسیستی» رخ نموده است. ماتریالیسم تاریخی مارکس که مقبول مائوئیست‌های چین است، تئوری مدونی در باب ساختارهای اجتماعی واجد سازمان اقتصادی دارد و نحوه تأثیر این ساختارها را بر دیگر آرایش‌های اجتماعی بنا بر فرضیه خویش تفسیر می‌کند. همین [موضوع] جذابیتی وافر برای نسل جوان مسلمان چین ایجاد کرده است. از سوی دیگر، در جامعه دینی مسلمانان چین که هنوز درک درستی از مفهوم تضاد (از ابواب تقابل در کنار مفاهیم منطقی تناقض و تضایف) ارائه نگردیده است، برای مسلمانان دانش‌آموخته چین، «تضاد دیالکتیک» قوی مورد پسند است.

۳. پیروان چند فرهنگی اسلام در استرالیا

از پیروان اسلام در استرالیا به مثابه مصداقی از مدل مردمان «دو فرهنگی»^۳ یعنی

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد نفوذ اندیشه‌های کنفوسیوسی بر اسلام چین ر. ک:

jean Berli, A, Islam in china Hui, and Uyghurs, Between Modernization and Sincization, White Lotus Publishing, Bangkok, ۲۰۰۴, pp. ۷-۸.

- فنگ چین یوان، فرهنگ اسلامی و ایرانی در چین، ترجمه محمدجواد امیدوارنیا، ص ۱۱۱ - ۱۰۷.

۲. دکتر امیدوارنیا، مترجم محترم کتاب فرهنگ اسلامی و ایرانی در چین، بر نظریه افراط گرایانه نویسنده دیدگاهی انتقادی دارد. همان کتاب، صفحه ۲.

۳. Bi-cultural.

کسانی که هم در اقلیتند و هم نماینده دو فرهنگ، یاد شده است.^۱ این دوگانگی را زمانی می‌توان درک کرد که هویت آنان را به واسطه پیوندهای وابستگی ابتدایی، مثل تعلقات خویشاوندی، محلی، جغرافیایی (خانوادگی) جامعه، کشور محل اقامت و یا اصلی) شناور توصیف کنیم.^۲ این نکته زمانی آشکارتر می‌گردد که کشور استرالیا را سرزمینی متشکل از این‌گونه خرده فرهنگ‌های متفاوت ببینیم.

در حوزه فرهنگی اقیانوسیه، به ویژه استرالیا، مسأله مهاجرپذیر بودن کشور و در نتیجه تشکیل جامعه‌ای چند فرهنگی^۳ با تنوعی شگفت‌انگیز از گروه‌های زبانی، نژادی و دینی، مفهوم هویت را به شدت حتی در میان محافل علمی و دانشگاهی برجسته ساخته است. مباحثی از قبیل ارزش‌ها، و باورهای استرالیایی،^۴ شمول اجتماعی^۵ در ادبیات فرهنگی و علمی آن دیار واژه‌هایی پرکاربردند. گاهی در تعریف هویت استرالیایی، پاره‌ای از نخبگان خواسته‌اند ارزش‌های رایج غربی، چون دموکراسی، حاکمیت قانون، محاکمه عادلانه، عدالت، تسامح، فرد گرایی و... را باورهای اجتماعی و حاکم جامعه آن کشور قلمداد کنند که با هویت بسیار گوناگون اتباع، کاملاً سازگار نیست و به همین سبب، موجب گستردگی و دوام گفت‌وگوهای علمی - سیاسی فراوان تا به امروز گردیده است.

از همین منظر، پرسش‌هایی از این دست که قوام هویت استرالیایی به چیست؟ چگونه این باورها شکل می‌گیرند؟ شامل چه ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی است؟ گروه‌های تشکیل دهنده آن می‌باید چه نقشی را بازی کنند؟ همگی پرسش‌هایی به روز و زنده هستند.

بنابراین، وضعیت هویتی جامعه کنونی استرالیا با بسیاری از کشورهای غربی، مثل انگلستان، فرانسه و آلمان سخت متفاوت به نظر می‌رسد. توصیه مستمر نخبگان این کشور آن است که در جامعه چند فرهنگی از وظایف دولت - به ویژه در عرصه آموزش - تضمین درک متقابل فرهنگی از سوی همه گروه‌های تشکیل دهنده جامعه می‌باشد.^۶ به عبارت روشن‌تر، در بعد اجتماعی، سیاسی و علمی تلاش می‌شود تا در یک

^۱. N. A. Kabir, The Identity and Self Image of Australian Muslim Youth, P. ۵.

^۲. A. Identity Melucci, and difference in a Globalized world, in Debating Cultural Hybridity: Multi - Cultural Identities and the Politics of Anti Racism, London: Zed books, (۱۹۹۷), at ۶۵.

^۳. Multicultural society.

^۴. Australian Values and Beliefs.

^۵. Inclusion society.

^۶. برای دیدن پاره‌ای از نیکوترین این‌گونه توصیه‌ها ر. ک: مقاله آقای آلن رید، پروفیسور در رشته آموزش دانشگاه استرالیای جنوبی و متخصص توسعه نظام فرهنگ تحقیقی کشور استرالیا.

Values and Australian school: Towards an inclusive and respectful society.

چارچوب بزرگ‌تر از یک فرهنگ خاص، ساختاری جامع از عناصر اصلی و مؤثر تعریف شود.

در مورد وضعیت هویتی این نکته حائز اهمیت است که حتی جمعیت صد هزار نفری مسلمانان متولد استرالیا (بیشترین گروه مسلمانان) هویت خویش را نه استرالیایی، بلکه غیر استرالیایی می‌دانند.

بنابر آمار ارائه شده، ۳۰ درصد از آنان خود را لبنانی تبار، ۱۸ درصد ترک و ۳ درصد عرب می‌انگارند.^۱

از مهم‌ترین عوامل تقویت‌کننده چندگونگی هویت، پیدایش سازمان‌های نژادی - مذهبی متعددی است که برای حمایت و بقای فرهنگ، میراث زبانی - دینی در وطن جدید فعالیت می‌کنند. این گونه فعالیت‌ها در غیر مسلمانان استرالیا نیز شایع است. انجمن‌هایی، مثل مسلمانان مصر همانند کلوپ کاتولیک‌های ایتالیایی و انجمن‌های ارتدوکس یونانی و سازمان‌های یهودی در استرالیا تشکیل یافته‌اند.

البته سازمان‌های بزرگی، هم‌چون شوراهای اسلامی فدراسیون استرالیا (Afic) و یا فدراسیون اسلامی آموزش و رفاه کوشیده‌اند تا زمان‌های بی‌شمار نژادی - زبانی و دینی مسلمانان را متحد و امت مسلمان استرالیایی را ایجاد کنند.^۲

اما به هر حال، نفس پدید آمدن این‌گونه تشکل‌ها حاکی از بقای هویت اسلامی با رنگ و نمای نژادی، زبانی و... در میان مسلمانان است.^۳

گونگونگی محدود به سازمان‌ها نبوده و مساجد، اصلی‌ترین مراکز دینی نیز حاکی از دسته‌بندی‌های میان مسلمانان آن دیار می‌باشد. کارکرد اجتماعی این گونه مساجد که هویت‌های مختلف میان مسلمانان را تقویت کرده نیز باعث برآشفتگی برخی از نویسندگان مسلمان در قبال شکل‌گیری امت اسلامی - استرالیایی گردیده و تغییر نام مساجد و حذف عناوین نژادی از آنها را خواستار شده‌اند.^۴

این گرایش در میان مسلمانان پدیدار شده است که به دلیل وضعیت خاص چند فرهنگی، چند نژادی، چند زبانی و چند ملیتی استرالیا می‌توان این امکان را آرزو داشت

۱. به نقل از:

Australian Human rights. Isma, National consultations on Eliminating prejudice Against Arab and Muslim Australian.

۲. X. Nebhan, Identifications: Between Nationalistic. Cells An Australian Muslim ummah, Australian Journal of social issues, No. V, ۱۹۹۹.

۳. این رویه حاکم و جاری در میان مسلمانان استرالیا، از سوی پاره‌ای از محققان به دلیل ناسازگاری با آموزه‌های اسلامی به شدت محکوم شده است. ر. ک:

N. Jamal. (۱۹۹۰), Beyond Muslim Nation states: Insight, November, ۱۱, at ۱۰.

۴. Samnakay, A. R. (۱۹۹۹) Australian Muslim Identity, Australian Muslim News, April, P. ۶.

که ملیت‌هایی در ملیت مادر محقق شود.^۱

آموزش اسلامی و تنوع رویکردها

ا- تعلیمات مسجدی چین

آموزش اسلامی چین در حال حاضر به سه روش رایج کالج‌های دولتی، غیردولتی (خصوصی) و مسجدی ارائه می‌گردد. با این همه، دو گونه نخست، گسترش زیادی نداشته و همچنان تعلیم و تعلم دینی در مسجد، رایج‌ترین نوع آموزش بوده و در تمامی مناطق چین، شهرهای بزرگ و یا روستاهای کوچک وجود دارد.^۲

آموزش اسلامی دولتی از زمانی ظهور یافت که پس از دوره انقلاب فرهنگی - که اقدامات مخربی در مورد نهادهای فرهنگی مسلمانان از سوی دولت‌مردان وقت، انجام گرفت - با تأسیس کالج‌های اسلامی در سراسر کشور حکومت بسیار کوشید تا گذشته را جبران کند.

در مجموع، حدود ده کالج در شهرهای مختلف تأسیس شدند که علاوه بر ارائه آموزش‌های علوم مصطلح دینی (زبان عربی، علوم قرآنی، علوم حدیث و تفسیر) حتی زبان و تاریخ چین، زبان انگلیسی و علوم رایانه‌ای نیز تدریس می‌گردد. از ویژگی‌های این نوع آموزش اسلامی، آن است که دولت نظارت تام و کاملی بر موضوعات آموزشی و استخدام مدرسان دارد.

«کالج‌های اسلامی خصوصی» در اواخر دهه ۸۰ و پس از سیاست درهای باز از سوی پاره‌ای از روحانیان تأسیس شد. این کالج‌ها نقش اساسی در پیشرفت جوامع مسلمانان محلی دارند و از آن‌جا که مستقلند، مورد حمایت جوامع محلی قرار می‌گیرند.

در این‌جا مناسب است به رایج‌ترین نوع آموزش اسلامی بپردازیم.

بنابر نظر پاره‌ای از پژوهش‌گران برجسته و تقسیم‌بندی شیوه‌های ارائه «تعالیم مسجدی»،^۳ سه روش از چهار مکتب^۴ بر مجاز و حتی ضروری بودن معرفی آموزه‌های اسلامی در قالب متون درسی به زبان چینی و برخوردار از آموزه‌های رایج فرهنگ چینی تأکید کرده است.

به تدریج مسلمانان در حوزه آموزش اسلامی به استفاده از کتب متصوفه و عارفان

۱. Mustapha, S. (۱۹۹۳) *Visite to the Eid Festival*, Mey, ۱۸.

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک:

Armijo, *Islamic Education*, Harvard Asia Quarterly, Vol X. No. ۱, Winter ۲۰۰۶

۳. محمد جواد، امیدوارنیا، «تعلیمات مسجدی (حوزه‌ای) در چین و جایگاه زبان فارسی در آن»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال هشتم، دوره سوم، شماره ۲۶، ۱۳۷۸، صص ۴ - ۱۰۲.

۴. این چهار مکتب عبارتند از: شاندونگ، شن شی، یون نان، جنوب شرقی.

ایران در مساجد (مکتب شاندونگ) اکتفا نکرده، تا تألیف کتاب‌های اسلامی به زبان چینی (مکتب جنوب شرقی) پیش رفته و از فرهنگ و زبان محیط تأثیر پذیرفتند. تعلیمات مسجدی در شکل سازمان یافته و به صورت مستقل همانند نهادهای مشابه مرسوم آموزش اسلامی در خاورمیانه در قرن هفدهم میلادی به شدت تحت نفوذ زبان فارسی و عربی بود.

در آن دوره کتاب‌هایی به زبان فارسی، مثل قوائم النهج و منهج الطالب از کتب رایج درسی و مرجع حوزه‌های علمیه چین بوده و هم اکنون نیز به تدریس آن در بعضی مناطق توجه جدی می‌شود.^۱

اما زمزمه مجاز دانستن کاربرد زبان چینی در همان سال‌ها و برای کاستن از فشارهای اجتماعی و فرهنگی قوم حاکم در مکتب تعلیمی «شن شی» آغاز گردید و در مکتب «یون‌ن» آموختن زبان چینی و ترجمه کتب مرجع اسلامی از جمله قرآن مجید، جامه عمل به خود پوشانید.^۲

با ظهور مکتب «جنوب شرقی» به‌ویژه قهرمان آن، علامه محمد عزیز لیوجی، کتب اسلامی به زبان چینی نگاشته شد و تفسیر و تحلیل اصول، احکام، فقه و فلسفه دین مبین اسلام، به این زبان تسری یافت.^۳

از ویژگی‌های مهم و سرنوشت‌ساز این گونه آموزش مسجدی، یکی آن است که کتاب‌های درسی اصلی محدود بوده و جای گاهی ثابت و تغییرناپذیر در نظام تعلیمی مسلمانان آن دیار دارد. بدان دلیل که در محتوا و موضوع همه چیز در سیاق کهن خویش باقی مانده و کمتر رنگ دگرگونی به خود پذیرفته است.

تدریس فقه، کلام، تفسیر و حدیث به مثابه عناوین اصلی علوم اسلامی به ترتیب در کتاب‌هایی از قبیل شرح الوقایه، عقاید النسفی و یا اشعه المعات عبدالرحمن جامی، تفسیر جلال الدین سیوطی (یا تفسیر چینی ملاحین واعظ کاشفی و خطب ابن ادعان) (متولد ۵۹۴ هجری قمری) محصور است.^۴

از این پدیده، زمانی می‌توان تقریری جامع، خردپسند و مطابق با واقع داد که بر فقدان تعامل این گونه نهادهای اجتماعی با دگرگونی‌های آموزشی خاورمیانه و بالمآل تغییر نکردن ساختاری آنها تأکید ورزیم.

۱. محمدجواد، امیدوارنیا، تعلیمات مسجدی، پیشین، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. همان، ص ۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۵.

به یاد داشته باشیم تحول پذیری تعالیم مسجدی از طریق مجاری آن، آن گاه ممکن می‌گردد که هم نیازی اجتماعی طرح گردد و هم پاسخی در خور برای رفع آن پیش بینی شود.

«تعلیم مسجدی» به مثابه نظامی با دوام و سامان بخش امر آموزش اسلامی، دچار عیب‌هایی است که فراخناها و تنگناهای هدایت‌گر و محدود کننده برای رفتار افرادش مهیا نمی‌سازد که - فی‌المثل - بتواند در تقابل با ماتریالیسم دیالکتیک یا ماتریالیسم تاریخی، دستگاهی فکری برای پشتیبانی برنامه‌های درسی نقد مائوئیسم ابداع کند؟ برای توجیه بروز این پدیده، ناچاریم از دو عامل مهم، یعنی نوع منابع علم دینی و حاکمیت ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی که خاستگاه آنها باورهای عقل‌ستیز صوفیانه است، سراغ بگیریم که متأسفانه هیچ کدام به روز نیستند.

با ظهور حرکت‌های اخوانی و وهابی در چین، گرچه دگرگونی‌های اندک در موضوع و محتوای درسی تعلیمات مسجدی، در پاره‌ای از مناطق پدیدار گشت ولی تنها تأثیر اساسی در تقویت زبان عربی و کاهش نفوذ زبان فارسی بر جای نهاد، اما به دلیل ساختار فرهنگ جامعه مسلمان، دگرگونی‌هایی که در مالایوهای اندونزی از اوایل قرن گذشته بر جا گذاشت،^۱ نتوانسته است توفیقی مهم در ایجاد نیاز اجتماعی به آموزه‌های نو، به ویژه عرصه جریان اصلاحی و یا مدرنیسم پدید آورد.

مدرنیسم آموزشی و پدیدار گشتن ضرورت تدوین متون درسی که در مقابل تعارض معارف دینی با علوم غیر دینی موضع بگیرد، آن گونه که در دو فرهنگ اسلامی استرالیا و چین پدیدار گشته است، در تعلیمات مسجدی چین رخ ننموده است. فارغ‌التحصیلان دانشگاه الازهر و دانشگاه‌های دینی عربستان که یا تنها در حال مبارزه با مضامین صوفیه ریشه‌دار شمال غرب کشورند و یا بر شکل دگرگون شده آموزه‌های سید قطب در چین اصرار می‌ورزند.

ب- آموزش اسلامی در اندونزی

در جهان مالایو - به ویژه اندونزی - پیش از ورود اسلام، در دوره میانی امپراتوری جاوه، مدرسه، مکانی برای تعلیم و تربیت جوانان وجود داشت و بنابر دیدگاه پاره‌ای از انسان‌شناسان پس از اسلام با تغییرات شگرف در برنامه‌های آموزشی، تدریس کتاب‌های مقدس برهمن و بودایی جایش را به تعلیم قرآن داد و علمای اسلام جای‌گزین روحانیان بودایی و برهمن شدند.^۲ البته بعضی دیگر معتقدند که خاستگاه این گونه

۱. منظور ما دگرگونی‌های عمیق و ریشه‌دار نهضت اصلاحی محمدیه در عرصه آموزش است.

۲. ر. ک:

مدارس اسلامی، سنت‌های اسلامی می‌باشد.

از ویژگی‌های نظام آموزشی معاصر اندونزی، پذیرش دوگونه نظام آموزشی است: آموزش اسلامی و آموزش غیر اسلامی. به طور کلی آموزش اسلامی در اندونزی را می‌توان در سه بخش مورد مطالعه قرار داد:

نخست، مقطع ابتدایی و متوسطه، دوم، مدارس علمیه سنتی (پسانترن)^۱، مدرن (مدرسه)^۲ و سوم، نظام آموزش عالی با نام‌های (IAIN- Stain - UIN). در ذیل ما تنها به دو قسم آخر می‌پردازیم:

آموزش سنتی اسلامی

مهم‌ترین نهاد تعلیم و تعلم اسلامی اندونزی، پسانترن و مدارس جدید اسلامی می‌باشد.

وجه مشترک این دو در موضوعات درسی فقه، توحید (الهیات اسلامی) و تصوف (عرفان اسلامی) است که در آنها تدریس می‌گردد.

« پسانترن »: در تعریف، پسانترن تنها به معنای یک مدرسه اسلامی شبانه روزی نیست، بلکه شامل پاره‌ای از فعالیت‌های فرهنگی ویژه است؛ از جمله روشی است که افراد در این مدارس باهم رفتار می‌کنند. در جامعه سنتی اندونزی، پسانترن پایه و اساسی استوار دارد. ارکان مهم آن عبارتند از: سانتری، کیایی، کتاب کونینگ.

«سانتری»: واژه‌ای است از زبان سانسکریت (شانتری) که به طلاب پسانترن اطلاق می‌گردد و فرض بر آن است که تا نیل به تخصص در فهم متون دینی، تلاش کنند. این واژه معرف فردی است که یک زندگی ساده و بی‌آلایش با تقوا و تعهد اسلامی دارد.

«کیایی»: کسی است که طلاب را در موضوعات دینی راهنمایی و رهبری می‌کند و در جامعه نقش الگو دارد و معادل آن برای زن « Nyai » می‌باشد.

واژه استاد با مفهومی محدودتر برای فردی که در مدرسه علمیه اسلامی و در یک مؤسسه آموزش اسلامی تدریس می‌کند، از آن‌جا که در کنار مفهوم تدریس به معنای تربیت دانش‌پژوهان و پرورش آنان است با کلمه معلم بسیار متفاوت است.

«کتاب کونینگ»: اصطلاحی است که معرف کتب و متون عربی - اسلامی و سنتی است. این کتب و متون بخش جدا ناپذیر ویژگی‌های مدارس علمی اسلامی است. پسانترن را از دیدگاه وزارت امور دینی اندونزی به چهار دسته تقسیم می‌کنند:

C, Geertz, Modernization in a Muslim society: The Indonesian case, In Religion And Progress in - Modern Asia. Eed R. N. Bella, New York: The Free Press, ۱۹۶۵, P. ۹۵

^۱. Pasentren.

^۲. Madrasah.

پسانترن الف: این دسته کاملاً سنتی اند و همهٔ مسئولیت‌های مرتبط به روند تدریس و یادگیری در اختیار کیایی می‌باشد که نوع مواد درسی را مشخص می‌کند. روش آموزشی، همان روش سنتی، تدریس یک نفر و گروهی که به یادگیری می‌پردازند. دروس ارائه شده، مواد دروس دینی و زبان عربی برگرفته از متون کلاسیک دینی است.

پسانترن ب: تعالیم سنتی در قالب کلاسیک ارائه می‌شود. در این نوع نیز مدرسه جزئی از سیستم آموزشی است که در آن هم علوم دینی و هم علوم غیردینی آموزش داده می‌شود. مدرسه یا از برنامه‌های آموزش مخصوص به خود استفاده می‌کند و یا از برنامه‌های آموزشی که وزارت امور ادیان آن را تنظیم کرده است، پیروی می‌کند.

پسانترن ج: به همراه آموزش دینی در مدل ب، مدارس عمومی معمولی - مثل مدارس ابتدایی و متوسطه - نیز وجود دارند که توسط وزارت آموزش اداره می‌گردند. پسانترن د: دانش‌آموزان می‌توانند در کلاس‌های مدرسه یا مدارس عمومی شرکت کنند که خارج از مجموعه اقامتگاه آنهاست. در این نوع، به صورت رسمی هیچ درسی مطرح نمی‌شود و کیا به عنوان مشاور و راهنمای مذهبی حضور دارد.

بر اساس آمار وزارت امور دینی، بیش از ۸۵ درصد پسانترن‌ها در مناطق روستایی ده استان اندونزی (منطقه ویژه مرکزی جاکارتا، جاوه غربی، یوگیاکارتا، جاوه مرکزی، جاوه شرقی، تنگورانسای غربی، کالیمانتان جنوبی، کالیمانتان شرقی، سلبس جنوبی و لامپونگ) قرار دارند. از ۶۰۱۵ پسانترن تنها ۸۳۷ (۱۳/۹ درصد) در مناطق شهری به فعالیت می‌پردازند و بقیه (۸ درصد) در حومه شهرها هستند.

جالب است بدانیم که بسیاری از پسانترن‌های واقع در مناطق روستایی، طلاب را در فعالیت‌های کشاورزی مشارکت می‌دهند و سود حاصله از تجارت آن، صرف پسانترن می‌گردد.^۱

آموزش عالی اسلامی

در اندونزی، آموزش عالی اسلامی را چهار دانشگاه اسلامی دولتی (UIN)، ۴۰ مؤسسه دولتی در زمینه مطالعاتی اسلامی (IAIN) و ۳۳ کالج اسلامی دولتی (Stain) تشکیل می‌دهند.

بیشتر مؤسسه‌های عالی دولتی از اواخر دهه ۵۰ تا اوایل دهه ۷۰ تأسیس و کالج‌های اسلامی نیز اواخر دهه ۹۰ راه‌اندازی شده‌اند. دانشگاه‌های اسلامی نه تنها

^۱. F. Jambali and Jamhari, The Modernization of Islam in Indonesia, Indonesian- Canada Islamic Higher Education Proect, ۲۰۰۳, at ۸۳.

مجوز تدریس آموزه‌های دینی اسلامی را دارند، بلکه می‌توانند تمامی رشته‌های دیگر را نیز آموزش دهند.

فارغ‌التحصیلان مؤسسات دولتی مطالعات اسلامی، علاوه بر آموزش مستخدمان وزارت امور دینی به شکل گسترده‌ای نیاز کادر آموزشی پسانترن و مدارس را برآورده می‌کنند.

به طور کلی، نقش نهاد آموزش عالی اسلامی در مسیر تحول و به‌روز کردن پسانترن‌ها را می‌توان به سه شکل زیر دسته‌بندی کرد:

(الف) فراهم آوردن زمینه ارتقای آموزشی طلاب پسانترن ؛

(ب) تربیت کادر آموزشی و مدیریت پسانترن ؛

(ج) آشنا کردن طلاب و کیها با علوم غیر دینی ؛

از دیگر آثار آموزش عالی اسلامی بر آموزش سنتی آن است که تعصب رایج در نظام آموزشی پزنترن‌ها و عدم ارائه معارف اسلامی فرقه‌های مختلف اسلامی در این گونه مراکز دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه در بسیاری از پسانترن‌های وابسته به نهضت العلماء، اجازه مطالعه و تدریس معارف شیعی داده نمی‌شد. با پیدایش این گونه آموزش اسلامی و گنجانند مواد درسی چون فلسفه، جامعه‌شناسی، پدیدارشناسی و تاریخ، به عنوان ابزارهای جدید تحقیق معارف دینی، موج گسترده‌ای از نقد و تحلیل فکر اسلامی در اندونزی معاصر به وجود آمده است.

آنچه به نام «اسلامی کردن علوم» در پاره‌ای از کشورها به ویژه مالزی مطرح است، در این گونه مراکز آموزش اسلامی به آن قوت پدید نیامده است. با این همه، فراتر از نظام تعلیم و تربیت اسلامی سنتی، در اندونزی این جریان فکری در عرصه آموزش اسلامی به وجود آمده تا آرمان تربیت مردان و زنانی که بتوانند سنت‌های مقبول اسلامی را در دفاع از سنت تقویت کنند، محقق سازد.

در حال حاضر بسیاری از پسانترن‌ها نهایت توجه خود را به انتقال «اصول اخلاقی سنتی» به دانش‌آموزانی معطوف کرده‌اند که در مدرن سازی اندونزی شرکت و یا حتی آن را رهبری خواهند کرد.^۱

در پسانترن‌ها با این پیش‌فرض که در اسلام «مثلی» از «علوم» اصلی وجود دارد (توحید، فقه و تصوف) برای القای اصول و ارزش‌های اخلاق به معتقدان (سانترها =

^۱. Ronadd A. Lukens – Bull, Teaching Morality: Javenes Islamic Education in a Globlazing Era, Journal Arabic and Islamic Studies, Vol. ۲, p. ۴۰.

طلاب پزنترن) برای آموزش اخلاق مبتنی بر تصوف، تأکید ویژه‌ای دارند.^۱ سجایای اخلاقی، مثل ساده زیستی، ایثار، خود اتکایی در امور در این مراکز آموزشی اسلامی به شدت مورد توجه‌اند.

ت- مدارس اسلامی در استرالیا

با این که از روند افزایش دانش دینی مسلمانان استرالیا به چند شکل مختلف مساجد، مراکز آموزشی قومیتی و مدارس عمومی و مدارس اسلامی گزارش شده است، اما با صرف نظر از سیر تاریخی تشکیل کلاس‌های موقتی دروس دینی،^۲ هم اکنون ۲۵ مدرسه اسلامی، نهاد اصلی عهده‌دار آموزش اسلامی است. پاره‌ای از این مدارس با حمایت مستقیم مالی و نرم افزاری دولت عربستان سعودی - مثل مدرسه ملک فهد در سیدنی - تأسیس شده‌اند.

در این گونه مدارس، فضای اسلامی نسبتاً مناسبی برای خانواده‌های مسلمان که علاقه‌مندند با فرزندانشان تقارب فرهنگی بیشتری داشته باشند، فراهم شده است.

دروسی چون عقاید، فقه، حفظ و علوم قرآن، تاریخ و اخلاق اسلامی، زبان عربی در کنار موضوعات درسی علوم و ریاضیات، مهم‌ترین مواد درسی این گونه مدارس در استرالیا می‌باشد. البته مدارس اسلامی موجود، هر یک به نحوی بارز وابستگی خاصی به ملیت، نژاد و قومیت زبانی خاصی دارد که آن را متمایز از دیگر مراکز آموزش اسلامی می‌سازد.

چه در گذشته‌های نه چندان دور^۳ و چه در حال حاضر^۴ برای ایجاد تناسب میان برنامه‌های آموزشی سکولار و متناسب با آموزه‌های اسلامی، پیشنهادهایی از سوی پژوهشگران مسلمان ارائه شده است. مثلاً برنامه تعلیم آموزش جنسی که از برنامه‌های تعلیمی پذیرفته شده جوامع غربی است، مدارس اسلامی را با چالش تعارض اخلاقی در عرصه آموزش روبه‌رو کرده است و یا اجرای برنامه‌های آموزشی که فرضیات علمی را طرح می‌کنند و در محتوا با آموزه‌های دینی تعارض آشکار دارند، از دیگر مشکلات آموزشی این گونه مدارس شمرده می‌شود.

فرضیه «تکامل انواع» داروین که در درس علوم تدریس می‌گردد، در استرالیا به

۱. به ویژه امام محمد غزالی در آن دیار جای‌گاه ویژه‌ای دارد.

.Ibid. P. ۴۳

۲. Q. A Ahmad, Challenges in Islamic Education in Australia, insight ۱۹۹۸.

۳. A Rahman, (۱۹۸۰) Islamic Education of Muslim Children in the west and the problems of curriculum and syllabus In Al-Afendi. M. H, and Baloch, N. A (eds), curriculum and teacher education, King Abdulaziz University, Jeddah, Hodd and stughton, P. ۲۲۰.

۴. M Bhabba, (۱۹۹۷). Th Nature of Islamic Education, Insight, Islamic Foundation for Education and Welfare, Vol. ۱۲ Issue ۳, No. ۳۰. PP. ۱ - ۶.

مثابه نظریه‌ای موجه و قابل دفاع، اساتید مدارس اسلامی را برای حل ناسازگاری پیامدهای آن با دیدگاه‌های اسلامی سخت به زحمت افکنده است.^۱ از دیگر مسائل مهم مدارس اسلامی در استرالیا، دسته‌بندی آشکار میان این گونه مراکز آموزشی مبتنی بر زبان مادری، نژادی، قومیتی، ملیتی و... است. مسلمانان چند ملیتی استرالیا برای حفظ هویت فرهنگی خویش و تقویت آن، مدارسی با عناوین و شرایط قومیتی تأسیس کرده‌اند که خود موجب تفاوت و جدا شدن مسلمانان گشته است.^۲

نتیجه

بنابر آنچه گفته شد، می‌توانیم برداشت‌هایمان را در دو قلمرو هویت اسلامی و آموزش و پرورش اسلامی دسته‌بندی کنیم.

۱. هویت اسلامی

گرچه هر سه گونه فرهنگ اسلامی واجد یک رشته اوصاف اجتماعی‌اند که نشان می‌دهد حجم عظیمی از تلاش‌ها برای تثبیت بومی کردن هویت اسلامی به کار رفته است، با این همه تفاوت‌های بزرگی میان دست‌آوردهای آنان به چشم می‌خورد. از این رو، برای درک بهتر مضمون چند گونگی هویت اسلامی و اختلاف مرتبت میان سه نوع فرهنگ دینی، موضوع را به سه عنوان چهره اجتماعی، زبان مشترک دینی و تظاهر دینی تحویل می‌کنیم.^۳

۱-۱- چهره اجتماعی

اندونزیایی‌های مسلمان پس از پیمودن مسیر دشوار پیوستگی دین و نژاد (مالایو مساوی است با مسلمان) با این فرض که اسلام تنها دین رسمی و مورد حمایت دولت، تلقی نمی‌گردد، اما شکلی استقرار یافته و پایدار از مفهوم دولت - ملت مسلمان را به نمایش گذاشته‌اند. این وصف آن‌چنان نفوذ نظام‌مند در شئون اجتماعی یافته که حتی فقدان عنصر ظاهری و شکلی مشروعیت، مقبولیت ریشه دار و هنجاری محتوایی را خدشه نکرده است.

^۱. Fida, Sanjakdar Educating Muslim Children A Study of Hidden and Core curriculum of an Islamic School.

^۲. I, Donohoue Clyne, (۲۰۰۰) Seeing Education: The Struggle of Educating Muslim Children in Australia, Ph. D Thesis (Unpublished), University of Melborn.

Educating Muslim children ,Ibid.

^۳. Reduction.

به نقل از:

از این چشم انداز، پیوستگی بسیار میان اندونزیایی‌های مسلمان و قدرت سیاسی و کاسته شدن فراوان گسستگی جلوه‌گر می‌شود.

اما هویت اسلامی در میان خوبی‌های مسلمان چینی پس از قرن‌ها ایمان به اسلام و اشتراکات خاص نژادی با قوم غالب، به مرحله‌ای فراتر از دین قومیتی پا گذاشته است و از نگاه حاکمیت به این گروه اجتماعی، همانند دیگر اقوام، اقلیتی نژادی به شمار می‌آید.

به عبارت دیگر، به جای هویت اسلامی دولت - ملت، ما شاهد دین - قومیت (دین اقلیت) در میان مسلمانان سرزمین اژدها و ققنوس هستیم.

این فرآیند در میان پیروان اسلام در استرالیا، مرتبتی فروتر از دو دسته دیگر به خود اختصاص داده است. بدین معنا که فرهنگ اسلامی استرالیا در تنگ کردن دایره اختلافات میان خود و ایجاد نسبتی نزدیک‌تر با قدرت حاکم، برای نیل به دو نتیجه محتمل بالا آزمونی کام‌یاب تجربه نکرده است.

البته این ناکامی به دلیل قدرت بازدارنده دو سبب اجتماعی سترگ درونی و بیرونی است. عامل درونی ریشه در هویت متنوع ملیتی، زبانی و نژادی مسلمانان آن دیار دارد که موجب شده است آنان حتی با وجود ظهور دو نسل جوان و پرجمعیت دوم و سوم، همچنان در ماهیت‌های از پیش تعریف شده و مجزای گذشته خویش غوطه‌ور بمانند و وابستگی عمیقشان را حفظ کنند.

چهره بیرونی این مشکل در آن جا رخ می‌نماید که مدت‌ها پس از شکل گرفتن رسمی دولت - ملت استرالیا، از دیدگاه هنجاری، باورهای مشترک و جامع تعریف اتباع کشور ظهور نیافته است و پیوستگی بنیادین میان افراد جامعه همانند دیگر دولت - ملت‌ها، انسجام و استحکام نیابد.

جمع این دو، هویت اسلامی را با چالش روبه‌رو کرده و وصف مسلمانی و ماهیت استرالیایی را کم رنگ تر و رقیق‌تر از هم‌گنان متبلور نموده است.

شگفتا هنوز ارزش‌های عام استرالیایی استقرار نیافته است، مسلمانان از دیدگاه قدرت حاکم، اتباعی محسوب می‌شوند که به رنگ و نمای غربی باورهای جمعی ایمان نیاورده‌اند. البته این منظر حاکمیت، صرف نظر از پیروان اسلام در استرالیا آشکارا با واقعیت چندگونگی فرهنگی رایج ناسازگاری روشن دارد.

بدین ترتیب، با تشخیص سه سطح هویتی، کاربرد واژه‌های دین - دولت، دین - نژاد و دین - گروه برای متمایز کردن سه گونه فرهنگ اسلامی مذکور متناسب به نظر می‌رسد و به تفاوت‌های آنان اشارتی روشن دارد.

۱-۲- زبان دینی مشترک

در رویکرد زبانی که از ارکان هویت دینی به شمار می‌آید، بنابر فراخنا و تنگنای کاربرد زبانی از مفاهیم اسلامی سه نوع فرهنگ را طبقه‌بندی می‌کنیم. به این صورت که برای درک معانی آسمانی، زبان استعمالی هیچ کدام از سه جوامع مسلمان، لسان اصلی دین نبود، ولی در این عرصه نیز تفاوت‌های شگرف با هم دارند.

در میان اندونزیایی‌های مسلمان، زبان مشترک آن قدر قدمت داشت و از خزانه الفاظ و اصطلاحات خود برای درک مفاهیم بلند اسلامی، واژه سازی کرده که برای این دسته از مسلمانان یاری شاطر و سرمایه‌ای غنی در کسب هویت اسلامی شده است.

وانگهی، ارتباط زبانی دیرپا با لسان عربی (ناقل اصلی مفاهیم دینی) وسعت و عمق قرابت فرهنگ دین و نژاد با اسلام را به دست می‌دهد. پیداست که از این طریق پیوستگی‌های اجتماعی و دینی اعضای این فرهنگ هر چه بیشتر مستحکم‌تر و وجوه مشترک اسلامی فراوان‌تر می‌گردد. اما این نهاد به مثابه فاعل انسجام اجتماعی، در میان خوبی‌ها نه به مدد زبان، بلکه با ابزاری فروتر، یعنی گویش خوبی، ظهور یافت. روشن است گویش - در مرتبتی پایین‌تر از زبان - به دلیل وسعتی کمتر و نقشی ضعیف‌تر، رگه‌های هم‌بستگی هویتی تقویت می‌شود.

گویش خوبی با وجود بهره‌های فراوان زبانی از دو زبان فارسی و عربی هیچ‌گاه نتوانست اختلاف جهان‌بینی با چینیان غیر مسلمان را کاهش چشم‌گیر دهد. چون چینیان مسلمان از یک سو به زبان چینی تکلم می‌کنند که آکنده از جهان‌بینی غیر توحیدی است و از سوی دیگر با یک‌دیگر با گویش خوبی ارتباط هویت اسلامی برقرار می‌کنند که این خود، هم‌بستگی دینی ضعیفی است و به مرتبت مالاپوها نمی‌رسد.

حکایت پیروان اسلام در استرالیا که زبان مادری پاره‌ای از آنان زبان اصلی اسلام است، مضمونی پیچیده دارد. تعامل دینی با ابزار زبان، مثل نژاد و ملیت‌شان متنوع است و اگر در راه درک متقابل و پیوستگی اجتماعی به سراغ زبان مشترک می‌روند، به طور حتم انگلیسی را برمی‌گزینند که برد توفیقشان را هر چه بیشتر می‌کاهد. از سوی دیگر، زبان عربی هم برای بسیاری از نسل دومی و سومی‌ها آن‌چنان غریب می‌نماید که نه درک زبانی را میسر می‌سازد و نه هم‌بستگی بیشتر را ایجاد می‌کند.

بدین ترتیب، در دسته اخیر فرهنگ اسلامی، نه «زبان» ملهم از مفاهیم آسمانی و نه «گویش» خویشاوند با معانی بلند اسلامی در کار است.

حاصل آن که، موجبات فراوان گسستگی با فرهنگ غالب و هم‌بسته نشدن دسته‌های گوناگون مسلمان فراهم گشته است.

۳-۱- تظاهر دینی

بجاست در ساحت چهره اجتماعی هویت اسلامی، قدری نیز به مسأله «تظاهر دینی» هویت اسلامی بپردازیم.

جریان بزرگ و رایج «قدیم» در چین بر آن گونه از سنت اسلامی تأکید می‌ورزد که هم حظی از فرهنگ سنتی چین دارد - به ویژه کنفوسیوس - دارد و هم در قبال هر گونه تغییر، مقاومتی سرسختانه نشان می‌دهد.

جوامع کوچک شهری و یا روستایی قشر عظیم مسلمان چین در طول تاریخ تا امروز و با وجود ورود موج‌های جدید فکری به فرق صوفیه، اخوانی و وهابیت، دگرگونی شگرفی را به خود ندیده است و در عین حال، هیچ یک از اصناف جدیدتر هویت اسلامی جانشین و جای‌گزین موج سنتی و کهن نشدند.

البته نمی‌توان انکار کرد که موج‌های جدیدتر اندیشه اسلامی هر چند اندک با بهره‌گیری و اقتباس از کانون‌های بزرگ اسلامی در جوامع مسلمان موجب ترک پاره‌ای از آیین‌های بومی مسلمان شده‌اند.

حال ببینیم در میان اندونزیایی‌های مسلمان، تظاهر دینی چگونه است؟ امتزاج آیین‌های بومی با آداب و رسوم برگرفته از اسلام مشهور به «عادت» جزء لاینفک فرهنگ اسلامی اندونزیایی‌های مسلمان محسوب می‌گردد.

ورود موج‌های اصلاحی که در بارزترین آنها «سازمان محمدیه» را می‌توان مثال آورد، بیش از آن که در نقد و ارزیابی این گونه اشکال رفتاری موضع بگیرد، بر روش بنیادی‌تر و کارآمدتر به نام بسط آموزش عالی اسلامی پافشاری کرده است.

از سوی دیگر، با جانب‌داری پر قدرت بر این گونه «تظاهر دینی» به وسیله مکانیسم‌های هنجاری - در روشن‌ترین شکل سازمان نهضت العلماء، خصوصاً پس از بسط روش‌های ورود به عرصه‌های نوین اجتماعی - موجود، انتظاری زودرس بر دگرگونی بی‌مورد خواهد بود.

پیروان اسلام در استرالیا به همان اندازه که در قومیت و نژاد و ملیت و زبان متنوعند، در ارائه شکل‌های ظهور اجتماعی آداب اسلامی نیز تفاوت دارند. به همین علت، با چهره استحکام یافته‌ای از تظاهرات دین‌داری روبه‌رو نیستیم.

۲. آموزش و پرورش اسلامی

این موضوع را در دو حوزه جدا از هم بررسی می‌کنیم.

۱-۲- تعلیم دینی

در عرصه آموزش اسلامی، در شکل یا محتوا نمی‌توان از قوه قاهره مدرنیته گریزان

بود و اگر واکنش‌های سه فرهنگ اسلامی را در این عرصه بحث کنیم و پاره‌ای را فعال و عده‌ای را بی‌اعتنا بباییم، منظورمان به طور حتم در ساحت تطبیقی است و نه چیز دیگر.

در «آموزش مسجدی» به همان اندازه که در محتوا به اقتباس از کشورهای خاورمیانه کم‌اعتنایی شد، زبان‌های عظیمی بر گسستگی نسل‌های جدیدتر با دین‌داری گذشتگان به وجود آمد. در مقابل، در میان اندونزیایی‌های مسلمان، در شکل و محتوا از هم‌گنان چینی و استرالیایی گوی سبقت برده و تا مرزهای اسلامی کردن علوم انسانی، پیش رفته است.

گرچه هنوز میان سنت و مدرنیته در عرصه آموزش اسلامی کشاکش هست، ولی دیری است که بهره‌گیری از تجارب دیگران و یا احیاناً تولید دانش دینی، جدی گرفته می‌شود.

سیرهٔ حسنه سلف پاره‌ای از نخبگان مسلمان در میان هوایی‌های امروزمین دنبال نشد که زمانی برای از میان بردن تعارض آشکار میان آموزه‌های کنفوسیوس و معارف اسلامی، بر مشترکات، نظریه‌پردازی می‌شد، و متأسفانه هم اکنون در چالش با مائوئیسم، نسل‌های جدیدتر به ابزارهای تئوریک فکر فلسفی اسلامی مجهز نیستند.

این درست است که نموده‌های مدرنیسم در چین، مارکسیسم است و با مکاتب علمی و غربی در استرالیا و یا اندونزی تفاوت بسیار دارد، اما متأسفانه رویکردهای جدیدتر دینی در مقابله با آن در بوتۀ فراموشی سپرده شود.

باری، نوع موضع گرفتن این سه فرهنگ اسلامی، میزان خزانه معارف اسلامی برخوردار، در برابر چالش‌های مدرنیسم آموزشی، موجب اختلاف مرتبت چشم‌گیری گردیده است.

چالش علوم طبیعی با آموزه‌های دینی، هیچ‌گاه در میان مالابوه‌های اندونزی رخ نداد. علت آن روشن است؛ زیرا در این جوامع میراث گران‌بها و بزرگ طبیعیات قدیم ظهور نکرد، نه از فلکیات و نه از جنبه مادی جهان اصغر (انسان). در بعد هستی‌شناختی پا به پای متافیزیک (مابعدالطبیعیه) متناسب با آن، بسان جوامع مسلمان خاورمیانه به‌ویژه تمدن بزرگ ایرانی - اسلامی، نشانی یافت نمی‌شود.

بنابراین، طبیعی است نظریه «داروین» (تکامل انواع) و تئوری‌های علمی مشابه آن، چالش برانگیز نبوده تا تکاپوی معرفتی ازسوی نخبگان مسلمان در قبال آن شکل بگیرد. این، از آن رو نیست که مسأله حل شده باشد، بلکه صورت مسأله مغفول مانده است. چینیان مسلمان نیز در این عرصه نه مجال و قدرت داشته‌اند و نه بهره و رغبت،

چون میراث معارف دینی بسی ضعیف‌تر از فرهنگ اسلامی مالایوهاست. پیروان اسلام در استرالیا نیز به علت قدرت علم طبیعی آن دیار با چالش مذکور با تمامی قامت و حدت روبه‌رو شده‌اند، نه آن‌که به صورت نظام‌مند از علوم دینی بهره‌مند بوده‌اند و از خزانه فکر دینی چاره‌ها برگرفته‌اند.

با این همه، با تأسیس نظام آموزش عالی دینی، اندونزیایی‌های مسلمان تا مرزهای علوم انسانی اسلامی پیش رفته‌اند و این اندیشه ظهور یافته که چگونه با علوم انسانی در ساحتی دینی بیندیشند. حتی اگر بر این رأی باشیم که اقتباس از دیگران در آنان معمول‌تر است تا تولید علم دینی، بهتر است آن را دست‌آورد عظیمی به‌شمار آوریم.

۲-۲- تربیت اسلامی

خطر، گرچه در هر سه فرهنگ اسلامی جدی می‌نماید، ولی دوراندیشی پاره‌ای از متولیان آموزش اسلامی اندونزی صائب‌تر به نظر می‌رسد و به ابعاد وسیع مشکل - دست کم در مقام نظر - بیشتر پی برده‌اند.

از یاد نبریم، میراث قوی صوفیه، به ویژه در پسانترن‌ها قابل قیاس با قدرت محدود پشتیبانی اخلاقی مسلمانان استرالیا و یا توانایی ضعیف تصوف چین در قبال مدرنیسم نیست.

دل‌بستگی داشتن به ابن جنید بغدادی و امام محمد غزالی از بزرگان صوفیه و ترویج اخلاق اسلامی که از آنان به مثابه الگوی تربیت دینی جهان اهل تسنن یاد می‌شوند - شخص اخیر قهرمان نظری کردن علم اخلاق اسلامی است -^۱ همگی حکایت از اتکای جهان مالایو به ذخایر معنوی اسلامی در مواجهه با چهره غیر اخلاقی مدرنیسم روزگار ما دارد.

گرچه دگرگونی خاص و متباین با برنامه‌های گذشته اخلاقی در نظام آموزش اسلامی کنونی به چشم می‌خورد، با این همه مالایوها با بهره‌مندی از میراث معنوی، امیدوار به رویارویی پیروزمند با چالش‌های سهمگین رواج روح مادی تمدن غربی کنونی و آینده است.

گرایش‌های سکولار و بی‌تفاوت به ارزش‌های بومی در عرصه آموزش و با خوش‌بینانه‌ترین فرض، ناخودآگاه پیامدهای مخرب و بنیان‌کنی را در تربیت حاملان علم دینی بر جای می‌گذارد.

۱. در اساسنامه سازمانی نهضت العلماء، مشی صوفی‌گرایانه با پیروی از دو الگوی مقبول یعنی ابن جنید بغدادی و امام محمد غزالی به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است.

از این رو، با وجود میراث عظیم اخلاقی صوفیه در میان مالایوها، درد مشترک هر سه فرهنگ اسلامی، در گام نخست، شناخت زوایای آشکار و پنهان سکولاریسم تعلیمی و بیش از آن به روز درآوردن آموزه‌های معنوی و کاربردی کردن آنها برای متعلمان است. در هر سه فرهنگ اسلامی از آن جا که «روش‌شناسی» با تمامی وجوه پیچیده و کارآمدش قدر ندیده، و برای کسب تجارب متدلوژیک چارچوبی علمی تعریف نشده است، در هر دو حوزه شناخت دستگاه عظیم «آموزش فارغ از ارزش‌های بومی» و ملموس نمودن درک و پذیرش مفاهیم بلند اخلاقی کمتر توفیق داشته‌اند.

منابع فارسی

۱. امیدوارنیا، محمد جواد، تعلیمات مسجدی (حوزه‌ای) در چین و جایگاه زبان فارسی در آن، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال هشتم، دوره سوم، شماره ۲۶، ۱۳۷۸.
۲. ایزرائیلی، رافائل، مسلمانان چین، رویارویی دو فرهنگ، ترجمه: حسن تقی‌زاده طوسی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۳. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد: محمد عزیز بختیاری، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۴. درمهدن، دو دنیای اسلام، روابط جنوب شرقی آسیا و خاورمیانه، ترجمه محمود اسماعیل نیا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۵. شایگان، داریوش، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۶. بدیع عبدالحمید و احمد مهدوی، اسلام در چین (و فرهنگ و علوم اسلامی در چین)، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۵.
۷. فنگ چین یوان، فرهنگ اسلامی و ایرانی در چین، ترجمه: محمدجواد امیدوارنیا، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۸.
۸. مراد زاده، رضا، چگونگی نفوذ و گسترش اسلام در چین، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۲.
۹. هوکر ام. بی، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه: محمد مهدی حیدرپور، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.

منابع لاتین

۱. ۲۶. Nebhan, X. Identifications: Between Nationalistic. Cells An Australian Muslim ummah, Australian Journal of social issues, No. V, ۱۹۹۹.
۲. Ahmad, Q. A Australian Muslim News, October – November, ۹۴, ۱۹۹۸.
۳. Ahmad, Q. A Challenges in Islamic Education in Australia, insight, ۱۹۹۸.
۴. AL – Attas, syed Muhammad AL-Naquist, Aims and Objectives of Islamic

- Education, Jeddah, Saudi Arabia, Hodder and Staughtom, ۱۹۷۹.
۵. Armijo, Islamic Education, Harvard Asia Quarterly, Vol X. No. ۱, Winter ۲۰۰۶.
 ۶. Australian Human rights. Isma, National consultations on Eliminating preudice Againt Arab and Muslim Australian , ۲۰۰۳.
 ۷. Berli, jean A, Islam in china Hui, and Uyghurs, Between Modernization and Sincization, White Lotus Publishing, Bangkok, ۲۰۰۴.
 ۸. Bhabba, M. Th Nature of Islamic Education, Insight, Islamic Foundation for Education and Welfare, Vol. ۱۲ Issue ۳, No. ۳۰, ۱۹۹۷.
 ۹. Donohoue Clyne, I Seeting Education: The Struggle of Educating Muslim Children in Australia, Ph. D Thesis (Unpublisht), University of Melborn , ۲۰۰۰.
 ۱۰. Fida, S. Educating Muslim Children: A study of the Hidden and Core curriculum of an Islamic school AARE conference, Fremantle, Western Australia, ۲۰۰۴.
 ۱۱. Foulcher, Keith, The construction of Indonesian National Culture: Pattens of Hegemony and Resistance; in State and Civil society in Indonesia, ed by Arief budiman, pp. ۳۰۱-۲۰. Clayton: Monash University Center of Southeast Asian studies, ۱۹۹۰.
 ۱۲. FU'AD JABALI AND JAMHARI eds: The Modernization of Islam in Indonesia, An Impact Study on the Cooperation between the IAIN and McGill University and ۲۰۰۳.
 ۱۳. Geertz, C, Modernization in a Muslim society: The Indonesian case, In Religion And Progress in Modern Asia. Eed R. N. Bella, New York: The Free Press, ۱۹۶۵.
 ۱۴. Geertz, C. Islam observed Chicago, University of Chicago Press, ۱۹۶۸.
 ۱۵. Gladney, Dru, Muslim Chinese: Ethnic Nationalism In The People's Republic, Second Edition Cambridge Harvard Publishing University, ۱۹۹۶.
 ۱۶. Gladney, Dru, The salafiyya Movement in Northwest China In Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts. Leif Magnar, ed. Surrey, Curzon Press, Nordic InStitute of Asian Studies, ۱۹۹۹.
 ۱۷. Greeg, S. Gray, Cuttural and Identity in a Muslim Society, Oxford University press, ۲۰۰۷.
 ۱۸. Hefner. R. W , Introduction: in R. W. Hefner and p. Harvatic (eds), Islam in Era of of nation-states, ۱۹۹۷.
 ۱۹. Human Rights and Equal opportunity commission (HREOC). Fact sheet.
 ۲۰. Jamal. N. Beyond Muslim Nation states: Insight, November, ۱۹۹۰.
 ۲۱. Kabir, N. A. The Identity and Self Image of Australian Muslim Youth, In The Challenges and Opportunities of Islam in the West: The Case of Australia, Brisbane Convention Centre, South Bank, Queensland, ۳-۵ March, Invited speaker: Nahid Kabir. Mar ۲۰۰۸.
 ۲۲. Lipman, J. n, Patchwork society, network society, A study of sino-muslim communities, In: Islam in Asia, eds: R. Israeil and A. H. Jones Vol. ۲, Boulder, Westview press, ۱۹۸۴.
 ۲۳. Lukens-Bull, Ronald A. Teaching Morality: Javenes Islamic Education in a Globlazing Era, Journal Arabic and Islamic Studies, vol. ۳, ۲۰۰۰.
 ۲۴. Matsumoto. D and juang. I, Culture and Psychology, ۳ed, Australia Belmont, CA, Thomson and Wadwoth, ۲۰۰۴.
 ۲۵. Melucci, A. Identity and difference in a Globalized world, in Debating Cultural Hybridity: Multi – Cultural Identities and the Politics of Anti Racism, London: Zed books, ۱۹۹۷
 ۲۶. Mustafa, S. Visite to the Eid Festival,

۲۷. Rahman, A. Islamic Education of Muslim Children in The west and The problems of curriculum and syllabus In Al-Afendi. M. H, and Baloch, N. A (eds), curriculum and teacher education, King Abdolaziz University, Jeddah, Hodd and stughton, ۱۹۸۰.
۲۸. Robert W. Hefner, Patricia Horvatic; Nation-States: politic sand Religions Renewal in Muslim Southeast Asia, University of Hawai press, ۱۹۹۷.
۲۹. Samnakay, A. R. Australian Muslim Identity, Australian Muslim News, April ۱۹۹۹.
۳۰. Stevens Christine, 'Afghan camel drivers: Founders of Islam in Australia', in Mary Lucille Jones (ed.), An Australian Pilgrimage: Muslims in Australia from the Seventeenth Century to the Present, Victoria Press in association with the Museum of Victoria, Melbourne, ۱۹۹۳.
۳۱. van Bruinessen, Martin Contrversies and Polemics Involvinng the Sufi Orders in Twentieth –Century indonesa, In Islamic Mysticism contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, eds F. de Jong and B, Radtke, Leiden: Brill, ۱۹۹۹.

