



Analysis and Criticism of the Liberal Islam Network (JIL) in Indonesia

Mohsen Miri¹

1. Associate Professor of Al-Mustafa International University, Tehran, Iran.

Email: smmiriicas@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 13 May 2023

Received in revised form: 31 July 2023

Accepted: 13 August 2023

Published online: 16 August 2023

Keywords:

Liberal Islam, Liberalism, Jaringan Islam Liberal (Liberal Islam Network), Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyauckanie.

ABSTRACT

A number of liberal Muslim intellectuals and activists founded the Liberal Islam Network (JIL) in Indonesia following the fall of Suharto as a result of the Asian economic crisis of 1997-1998, followed by political openness and ethnoreligious conflict. JIL was both a continuation and a new version of the current of liberal Islam, a facilitator of the government's secularist tendencies, and an opponent of recent Islamic currents and discourses that JIL described as "extreme, fundamentalist, and radical." Based on liberal values JIL provided a modern interpretation of Islam that was consistent with issues such as the separation of religion from politics, religious pluralism, freedom in the interpretation of religion, and gender equality and then promoted it in Indonesia and gradually became one of the influential intellectual and cultural currents in Indonesia. The present study aims to analyze and critique the intellectual and practical experience of JIL using a descriptive-analytical methodology and library research. This study focuses first on the social context of JIL's emergence and its concerns. Then, the Network's views and method of understanding Islam, its activities, and reactions are considered, and it is stated that, firstly, JIL's views cannot be accepted due to theoretical weaknesses in the method and content as well as unfavorable practical consequences, and secondly, although JIL had a significant impact on the intellectual climate of Indonesia at the time of its founding, this growth did not continue as a result of its extreme attitude toward the Indonesian government. Currently, JIL has little influence on Indonesian society.

Cite this article Miri, M. (2023). Analysis and Criticism of the Liberal Islam Network (JIL) in Indonesia. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(2):53-70.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.358519.1606>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.358519.1606>

تحلیل و نقد «شبکه فکری اسلام لیبرال» (JIL) در اندونزی

محسن میری^۱

۱. مدیر گروه فلسفه دانشگاه جامعه المصطفی، تهران، ایران. رایانامه: smmiricas@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	شبکه فکری اسلام لیبرال (JIL) یکی از جریان‌های روشنفکری مسلمان اثرگذار کشور اندونزی است که با توجه به مشکلات و دغدغه‌های جهان معاصر و به‌طور خاص اندونزی سعی کرده است تفسیری جدید و تحول‌گرا از اسلام با تکیه بر ارزش‌های لیبرالیستی ارائه کند تا به‌گونه‌ای در حل مشکلات و بحران‌های اندونزی تأثیرگذار باشد. این پژوهش بر آن است تا با روشی اکتشافی-توصیفی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات به‌صورت اسنادی و کتابخانه‌ای، تجربه فکری و عملی این شبکه را بررسی و تحلیل کند. این تحقیق ابتدا به زمینه‌های اجتماعی پیدایش شبکه و دغدغه‌های آن می‌پردازد. سپس دیدگاه‌ها و روش فهم شبکه از اسلام، فعالیت‌ها و واکنش‌های نسبت به آن را مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌کند که اولاً دیدگاه‌های شبکه به‌دلیل ضعف‌های نظری در روش و محتوا و نیز پیامدهای نامطلوب عملی نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد و ثانیاً اگرچه شبکه در ابتدای پیدایش خود توانست تأثیر قابل‌توجهی بر فضای فکری اندونزی داشته باشد، این رشد به‌دلیل نگرش تندروانه آن نسبت به عقاید مردم مسلمان، مخالفت‌های فراوان با آن و نیز پیدایش گزینه‌های جدید پرمخاطب، ادامه نیافت و در حال حاضر تأثیر زیادی بر جامعه اندونزی ندارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵	
کلیدواژه‌ها: اسلام لیبرال، اولی‌الابصار عبدالله، شبکه فکری اسلام لیبرال (JIL)، لطفی الشوکانی، لیبرالیسم.	

استناد: میری، محسن. (۱۴۰۲). تحلیل و نقد «شبکه فکری اسلام لیبرال» (JIL) در اندونزی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۲): ۵۳-۷۰.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.358519.1606>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.358519.1606>

۱. مقدمه

با هجوم استعمار اروپایی و اوج‌گیری آن در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، طرح مباحثی همچون سنت و تجدد، راه‌های دستیابی به پیشرفت و جبران عقب‌ماندگی و نیز چگونگی برقراری رابطه‌ای معقول میان هویت اسلامی و هویت اندونزیایی با توجه به شرایط مدرن در میان اندیشمندان و فعالان اجتماعی رواج و گسترش یافت (Kersten, 2009: 974). در این میان دو جریان اسلامی، به‌صورتی جدی فعال شدند: سنت‌گرایان^۱ که ضمن تأکید بر تفسیر متن‌محورانه دین و مرجعیت علمی و عملی علمای پیشین در ارائه اسلام و نیز همخوانی نسبی با فرهنگ و آداب منطقه، مخالف گرایش‌های سلفی از نوع وهابی آن بودند و جریان تجدد (اصلاح‌گرایان^۲) که با تأثر از اندیشه‌های محمد ابن عبدالوهاب، محمد عبده، سید جمال‌الدین اسدآبادی و رشیدرضا هوای تجدد در دین را در سر می‌پروراندند (Kersten, 2009: 974). این دو جریان تلاش‌های فراوانی برای حضور بیشتر اسلام در صحنه سیاست و به‌کارگیری شریعت در اجتماع به انجام رساندند. با وجود تحولات فراوان فکری در سال‌های بعد، تا زمان به‌قدرت‌رسیدن ژنرال سوهارتو، این دو جریان همچنان بر سپهر اندیشه مسلمانان حاکمیت داشتند.

سال‌های آغازین حکومت سوهارتو (۱۹۶۶-۱۹۶۹) که با تلاش برای غلبه بر بحران‌های اقتصادی، سیاسی و امنیتی موجود، همراه بود موجب شد تا دولت او بتواند از نظر سیاسی بر جامعه و نیروهای اجتماعی و مدنی تسلط یابد و با ایجاد نظم نوین^۳ به توسعه سیستم سیاسی بپردازد. در واکنش به دو دهه رکود اقتصادی، یکی از مهم‌ترین تصمیمات وی در این دوره، آغاز «دوران توسعه» براساس الگوی غربی با تأکید بر جنبه اقتصادی آن بود. نظم نوین با مفاهیم متناسب همچون رشد و نوسازی و... وضعیت فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جدیدی را اقتضا می‌کرد (Bruinessen, 2008: 188-192; Noor, 2001: 4-5). خواست دولت برای مدرنیزاسیون در زمینه‌های سیاسی و اعتقادی عملاً به معنای سیاست‌زدایی از اسلام، ایجاد محدودیت در مشارکت سیاسی مردم و کاهش تعداد احزاب سیاسی بود و صرفاً احزاب و سازمان‌هایی مجاز به فعالیت بودند که ایدئولوژی حکومتی پانچاسیلا را مبنای کار خود قرار دهند.^۴

در این شرایط (حدود سال ۱۹۷۰) نسل جدیدی از اندیشمندان و فعالان مسلمان همچون نورخالص مجید، عبدالرحمن وحید، احمد واهب، جوهان افندی و... از نقش فعالی در این عرصه برخوردار شدند و براساس این اعتقاد که سیاست‌ها و رویکردهای اسلام سنتی یا اسلام سیاسی از حرکت و پویایی بازیستاده و دچار ناکارآمدی شده است، بر آن شدند تا با تأکید بر اسلام فرهنگی، طرحی نواندیشانه، متناسب با توسعه مورد نظر و برخوردار از برخی ویژگی‌های لیبرالیستی دراندازند که با لحاظ جنبه نقش‌آفرینی اسلام و حفظ هویت بومی، به خروج کشور از بحران‌ها کمک کند (Kersten, 2009: 255-256; Tasmuji, 2011: 5-6; Noor, 2001: 5-6; Kull, 2001). در حمایت از این اندیشه، وزارت امور دین سوهارتو به‌خصوص در زمان وزارت منور شاذلی، در حمایت از جریان اسلام لیبرال تلاش کرد با توسعه دانشگاه‌های دولتی مطالعات اسلامی (IAIN) آن‌ها را به مراکز این اندیشه تبدیل کند. چتر حمایتی نسبی

1. Traditionalists
2. Modernists
3. New Order

۴. پانچاسیلا (Pancasila) فلسفه بنیادین دولت اندونزی است که مرکب از پنج اصل است. این اصطلاح که ریشه در زبان جاوه دارد، از دو واژه پانچ (پنج) و سیلا یا آسیلا (به معنای اصول) ترکیب یافته است. این اصول عبارت‌اند از: باور به یک خدای یگانه، بشریت عادل و متمدن، اندونزی واحد، دموکراسی مبتنی بر خرد نمایندگان مردم و عدالت اجتماعی برای همه اندونزیایی‌ها.

سازمان نهضت العلماء و محمدیه نیز در سال‌های ۱۹۸۴-۱۹۹۹ تا حدی بر فعالان جوان این جریان سایه‌افکن شد. اگرچه این دو سازمان پیوسته انتقادات فراوانی از تندروهای این جریان داشته‌اند (Bruinessen, 2013: 226-228).

بدین ترتیب هویت اسلام لیبرال با شخصیت‌های پیش‌گفته شکل گرفت، اما آغاز رسمی این جریان به حضور تعدادی پژوهشگر و روزنامه‌نگار جوان در دهه ۹۰ بازمی‌گردد که در مؤسسه پارامدینه، نهضت العلماء و دانشگاه دولتی اسلامی شریف هدایت الله جاکارتا فعال بودند؛ کسانی همچون اولی‌الابصار عبدالله، بودی منور رحمان، نصرالدین عمر، ریزال مالارائنگنگ، سیفول موزانی، احسان علی فوزی، لطفی الشوکانی، رومادی، باقر احسان، نیروان احمد ارسوکا، گونوان محمد و... که از حمایت افرادی همچون آزیمردی آزرا، قمر الدین هدایت، احمد سهل و... برخوردار بودند (Tasmuji, 2011: 255-256; Idris, 2014: 368-370).

با سقوط سوهارتو به دلیل بحران اقتصادی آسیا در سال‌های ۱۹۹۷-۱۹۹۸ و گشودگی سیاسی پس از او، جریان‌های اسلام سیاسی و اصول‌گرا مجدداً جان گرفتند. برخی از این سازمان‌ها ضمن تأکید بر اسلام سیاسی، روش متعادلی داشتند؛ همچون حزب عدالت (PK) که مورد توجه و علاقه دانشگاهیان و افراد تحصیل‌کرده نیز قرار گرفت یا حزب‌التحریر اندونزی که اگرچه خواستار استقرار نظام خلافت در نظام سیاسی و حکومت بود، اما دست به عمل خشونت‌بار نمی‌زد. در کنار آنان، سازمان‌هایی تندرو نیز شکل گرفتند که تحركات برخی از آنان در مناطقی مانند مالوکو و کالیمانتان، درگیری‌های قومی-مذهبی را به دنبال داشت. سازمان لشکر جهاد (LI)، به رهبری جعفر عمر طالب که باعث نزاع قومی مذهبی مالوکو شد، مجلس مجاهدین اندونزی (MMI)، به رهبری ابوبکر باعشیر تروریست معروف و جبهه مدافعان اسلامی (FPI) به رهبری حبیب محمد رزق شهاب برخی از این نمونه‌ها هستند (Tasmuji, 2011: 251-254; Idris, 2014: 368-370; Ali, 2005: 3-5).

در چنین فضایی شبکه فکری اسلام لیبرال^۱ (JIL) که در این مقاله از آن به «شبکه» یاد خواهد شد، با تعدادی از روشنفکران و فعالان لیبرال مسلمان در سال ۲۰۰۱ شکل گرفت تا هم ادامه‌دهنده و نسخه جدیدی از جریان اسلام لیبرال و تسهیل‌کننده روندهای سکولاریستی حاکمیت باشد و هم ضمن نفی نگرش جریان‌های سنت‌گرا، اصلاح‌گرا و اسلام سیاسی، اولاً به مخالفت با جریان‌ها و گفتمان‌های اسلامی متأخری که این شبکه آن‌ها را افراط‌گرا، بنیادگرا و رادیکالیست می‌نامید بپردازد و ثانیاً براساس ارزش‌های لیبرالیستی، تفسیری باز و متسامح از اسلام ارائه دهد و آن را در اندونزی ترویج کند (Ali, 2005: 3-5; Feener, 2007: 210). شخصیت‌های مؤسس این جریان عبارت بودند از اولی‌الابصار عبدالله، لطفی الشوکانی، حمید با شعیب، احسان علی فوزی، نانگ دارالمحمد و احمد سهل. این شبکه تدریجاً به یکی از جریان‌ات تأثیرگذار فکری و فرهنگی در اندونزی تبدیل شد و با توجه به دیدگاه‌های لیبرالیستی‌تر نسبت به نسل‌های قبلی اسلام لیبرال، چالش‌ها و مخالفت‌ها و موافقت‌های فراوانی را در جامعه اندونزی برانگیخت (Tasmuji, 2011: 255-256).

۲. بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین موضوعات جوامع اسلامی در دو قرن اخیر، پیدایش جریان‌های روشنفکری متأثر از ارزش‌های مدرن غربی بود که به‌نوبه خود در سرنوشت مسلمانان و جهت‌گیری‌های اندیشه اسلامی، تأثیر بسزایی داشته است. این جریان‌ها که از تنوع فراوانی برخوردارند، در کنار ظرفیت‌های مثبت جدیدی که برای فکر و عمل مسلمانان پدید آورده‌اند، در برخی موارد آسیب‌ها و مشکلات جدی و عمیقی را به دنبال داشته‌اند. طبعاً برای بهره‌گیری از تجارب مفید و اجتناب از آسیب‌های مورد اشاره، ضروری است که یکایک

1. Jaringan Islam Liberal (Liberal Islam Network)

این جریان‌ها و ابعاد مختلف آن‌ها مورد تحلیل و نقد قرار گیرند. براین اساس و با توجه به تأثیر شبکه به‌عنوان جریان روشنفکری مسلمان در اندونزی، پژوهش حاضر به بررسی جامع و نقد ابعاد مختلف آن پرداخته است. هدف این پژوهش، بررسی تحلیلی انتقادی ابعاد مختلف جریان فکری شبکه در اندونزی است. براین اساس ضمن پرسش از زمینه‌های پیدایش، ایده‌ها و دغدغه‌های اصلی شبکه و درجه اعتبار آن‌ها، سؤال از فعالیت‌ها، موافقت‌ها و مخالفت‌ها و آینده شبکه در اندونزی نیز مورد توجه قرار گرفته است.

۳. پیشینه پژوهش

درباره شبکه، کتاب یا مقاله‌ای به فارسی یافت نشد، اما در زبان اندونزیایی و انگلیسی آثار متعددی نگاشته شده است که از میان آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

علی در پژوهش خود به ریشه‌ها و زمینه‌های پیدایش شبکه، باورهای اساسی و نحوه مواجهه آن با اسلام‌گرایی معاصر پرداخت. به باور او ظهور شبکه، محصول و دستاورد شرایط جدید محلی، ملی و بین‌المللی بوده است و انتظار می‌رود به پویایی فکری در میان نسل جوان مسلمانان اندونزی بینجامد. او شبکه را به‌مثابه یک ضد جنبش اجتماعی در نظر گرفت که هدفش مقابله با جنبش اسلام‌گرایی معاصر و دستاوردهایش نیز ارزش‌های جهانی همچون عدالت، صلح و رواداری و اعتدال بوده است. وی به‌دلیل دل‌بستگی به دیدگاه‌های شبکه، انتقاد و اشکالی را متوجه شبکه نکرد (Ali, 2005).

تسموچی با نگاهی همدلانه به اندیشه‌های الهیاتی و کلامی اسلام لیبرال و به‌طور خاص این شبکه (همچون کثرت‌گرایی و مدارای دینی، نسبییت حقیقت، آزادی عقیده و عدم دخالت عالمان دینی در ایجاد محدودیت، درک متفاوت از معنی وحی، انسان‌گرایی و...) درصدد موجه‌سازی این باورها از منظر دینی و نیز همخوانی با اقتضات زمانه برآمد و آن‌ها را مبنایی مناسب و معقول برای برون‌رفت از عقب‌افتادگی اجتماعی دانست. وی ضمن اذعان به وجود کاستی‌های نظری در شبکه، راه‌حل منحصر به فرد مسلمانان برای خروج از بن‌بست را پیگیری این طرح به همراه رفع اشکالات دانست (Tasmuji, 2011).

اسماعیل ضمن اشاره به تاریخچه پیدایش، نحوه گسترش شبکه و طبقه‌بندی جریان‌های اسلامی به سه گرایش سنتی، بنیادگرا و لیبرال، شبکه را در طبقه گرایش لیبرال جای می‌دهد. او که شبکه را برخوردار از اندیشه اسلامی مترقی در اندونزی می‌داند، ضمن اشاره به تحولات آن از زمان پیدایش، به توضیح و تبیین اندیشه‌های اصلاحی شبکه همچون رویکرد سکولاریستی به دین، کثرت‌گرایی و رواداری، آزادی فردی و برابری جنسیتی می‌پردازد (Ismail, 2019).

یمامه در پژوهش خود با بررسی روش فکری و استنباطی شبکه توضیح داد که سعی شبکه بر آن بوده است که با رهایی از ساختارهای سنتی، چارچوب جدیدی از فهم اسلام را براساس دیدگاه‌های عقلانی لیبرالیستی و جامعه‌شناختی ارائه دهد. وی با تمرکز بر فرایند استنباط قوانین حقوقی شبکه، سعی کرد قواعد این استنباط را کشف کند. او معتقد است شبکه به‌دلیل ساختار مقتدر فقه سنتی در اندونزی نتوانسته است تأثیر قابل‌توجهی بر جامعه بگذارد و در ادامه، راهکارهایی نظری را برای حل این مشکل پیشنهاد می‌کند که به‌نظر می‌رسد تفاوت ماهوی چندانی با راهکارهای شبکه ندارد (Yamamah, 2012).

آدیان حسینی در بخشی از کتاب خود که با هدف نقد اسلام لیبرال در اندونزی نوشته است، شبکه را در اندیشه و عمل به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در این انتقادات، ضمن تأکید بر انفعال و تأثیرپذیری فراوان شبکه از اندیشه‌های سکولاریستی و لیبرالیستی غرب و به‌طور خاص از مذهب پروتستانیسیم، تعارض دیدگاه‌های رهبران شبکه را با اعتقادات و احکام شناخته‌شده اسلام نشان می‌دهد (Husaini, 2006).

طه نیز در مقالهٔ تفصیلی خود با رویکردی منتقدانه، ضمن بررسی ریشه‌های داخلی و خارجی، شخصیت‌های پیشگام، گفتمان‌های حاکم بر اندیشهٔ لیبرال و پیامدهای آن، به تحلیل و بررسی روند گسترش لیبرالیسم و اسلام لیبرال در اندونزی می‌پردازد. در ادامه، وی به پیش‌بینی این وضعیت در آینده پرداخته و راه‌های پیشگیری و مقابله با این روند را مطرح می‌کند (Thoha: 12).

وجه تمایز این پژوهش نسبت به آثار پیشین و دیگر آثار، رویکرد جامع آن در نقد و تحلیل شبکه است که دارای ویژگی‌های زیر است: توجه توأمان به ابعاد مثبت و منفی شبکه، بررسی و ارزیابی روش شبکه در فهم و تفسیر دین، نقد شبکه براساس مبانی فلسفی همچون خودمناقض بودن، نامشخص بودن ضوابط و معیارهای فهم و تفسیر متن، ابتلا به نگاه ابزارانگارانه (به‌جای نگاه واقع‌گرایانه) و... نشان‌دادن مشکلات و پیامدهای اجتماعی دیدگاه‌ها و اصلاحات نظری و عملی شبکه همچون تشدید بحران، پیامدهای مخربی همچون از دست رفتن هویت اجتماعی، خطا در تشخیص ریشه‌های بحران‌ها، نگاه تک‌بعدی به مسائل، ناکارآمدی، بی‌توجهی به گزینه‌های مناسب‌تر و کم‌هزینه‌تر و... نقد کلامی اندیشه‌های شبکه همچون تعارض صریح برخی از آن‌ها با آیات قرآن کریم، نادیده گرفتن بخش مهمی از مبانی اسلامی و... و نیز نشان‌دادن اینکه پیامد منطقی به‌کارگیری روش شبکه می‌تواند به انکار اصول اساسی اسلام همچون توحید، معاد و... بینجامد و بالاخره نقد فقهی اندیشه‌های شبکه همچون بی‌توجهی آن به ظرفیت‌های فراوان فقه اسلامی در حل مشکلات معاصر. شایان ذکر است که موارد قابل توجهی از این انتقادات، اختصاص به این پژوهش دارد و در آثار پیش گفته مطرح نشده است.

۴. چارچوب مفهومی

۴-۱. لیبرالیسم

لیبرالیسم^۱ فلسفه‌ای سیاسی است که مبتنی بر حقوق فردی، آزادی، برابری سیاسی و برابری در برابر قانون، حمایت از مالکیت خصوصی و اقتصاد آزاد است و داعیهٔ حمایت از حقوق مدنی و حقوق بشر، جدایی دین از سیاست، حاکمیت قانون، آزادی در انتخابات، اقلیت‌ها، مطبوعات، اجتماعات و مذهب را دارد (Dagger, 2023).

۴-۲. اسلام لیبرال

اصطلاح اسلام لیبرال^۲ به گرایشی اشاره دارد که بر آن است فهم دین اسلام و آموزه‌های اسلامی باید با توجه به زمینه‌ها و موضوعات جدید همچون دموکراسی، جدایی دین از سیاست، برابری حقوق زنان با مردان، آزادی اندیشه، کثرت‌گرایی، حقوق اقلیت‌های دینی، قومی و احیاناً جنسی، توسعه و... مورد بازبینی قرار گیرد. این نگرش دربردارندهٔ نگاهی مبتنی بر بازنگری، تغییر و تسامح در امور است که عده‌ای دیگر از مسلمانان آن‌ها را اموری اساسی و تغییرناپذیر می‌دانند. در این بازبینی، از ثمرات مدرنیته چه به لحاظ روش و چه مضمون و محتوا بهره‌گیری فراوانی صورت می‌گیرد و همین امر موجب می‌شود فهم باورمندان به اسلام لیبرال، بسیار متفاوت با دیدگاه اسلام سنتی باشد (Binder, 1988: 2-4, 13-18).

البته گاهی تعبیر اسلام لیبرال بر معنای عام‌تری نیز اطلاق می‌شود؛ به گونه‌ای که افزون بر معنای پیش گفته، شامل نگرش کسانی نیز می‌شود که با تأکید بر اصالت و خلوص دین و به‌کارگیری روش‌های اجتهادی و دوری از افراط، بهره‌گیری از برخی ثمرات مدرنیته را روا می‌دانند و معتقدند دین می‌تواند نقش مهمی در حل بحران‌ها و چالش‌های معاصر داشته باشد. دیدگاه این گروه در مسائل مهم

1. Liberalism
2. Liberal Islam

و اساسی اسلامی همچون رابطه اسلام و سیاست، کثرت‌گرایی و... در تقابل با دیدگاه اول است (Kurzman, 1998: 3-11). شخصیت‌هایی همچون امام خمینی، علامه طباطبایی، شیخ محمد عبده، سید جمال‌الدین اسدآبادی، شهید مطهری، شیخ یوسف قرضاوی، و... نمایندگان چنین دیدگاهی هستند. منظور از اسلام لیبرال در این مقاله، همان معنای اول است.

۵. روش پژوهش

روش این پژوهش، اکتشافی-توصیفی و تمرکز آن بر تحلیل محتوای نوشته‌ها و آثاری است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به شبکه مرتبط می‌شود و ابزار پژوهش نیز منابع اسنادی و کتابخانه‌ای است. براساس این روش، در این پژوهش ابتدا گزاره‌های ناظر به موضوعات مورد اشاره، تحلیل و توصیف و سپس نقد می‌شوند.

۶. یافته‌های پژوهش

در راستای پرسش‌های پیش‌گفته، یافته‌های این پژوهش در چهار بخش زمینه‌های پیدایش، اندیشه‌ها، فعالیت‌های شبکه و واکنش‌های صورت‌گرفته نسبت به آن سامان یافته است.

۶-۱. زمینه‌های پیدایش شبکه

اگر بخواهیم نگاهی جامع به این امر داشته باشیم، می‌توان گفت زمینه‌های پیدایش شبکه صرفاً به دوره حکومت سوهارتو در دهه ۱۹۷۰ که در مقدمه بیان شد منحصر نمی‌شود، بلکه به آغاز دوره نواندیشی مدرن در جهان اسلام در اوایل قرن هجدهم بازمی‌گردد. شکل‌گیری این دوره تحول‌خواهی نیز به‌نوبه خود ناشی از تأثیر انقلاب فرانسه بر امپراتوری عثمانی از طریق نسل جدید تحصیل‌کردگان مصری و سوری در اروپا، حضور ناپلئون در مصر (سال ۱۷۹۸ میلادی) و دیگر استعمارگران در سایر کشورهای اسلامی و بالاخره آشنایی مستقیم مردم مسلمان با پیشرفت‌های غرب بوده است (حورانی، ۱۳۹۳، ۷۷-۱۳۲). البته این‌گونه مواجهه با غرب در مناطق دیگر جهان اسلام همچون حضور چند صدساله استعمار انگلستان در شبه‌قاره هند و استعمار پرتغال و هلند در اندونزی نیز وجود داشت. با احساس عقب‌ماندگی نسبت به غرب در علم و فناوری، دو سؤال جدی در ذهن مسلمانان مطرح شد که اولاً چرا غرب که تا قرن‌های اخیر از دستاوردهای علمی، تجربی و فرهنگی جهان اسلام بهره می‌برد، اکنون با فاصله بسیار زیادی از مسلمانان پیشی گرفته است و ثانیاً برای حل این بحران چه باید کرد.

در اندونزی در واکنش به دغدغه‌های پیش‌گفته و نیز حضور استعمار پرتغال و هلند که ترویج مسیحیت را وجهه همت خود قرار داده بودند، جریان‌های مختلفی شکل گرفت. عده‌ای با بهره‌گیری از اندیشه‌های اصلاح دینی متأثر از محمد ابن عبدالوهاب و محمد عبده و... و با احساس مسئولیت دینی تلاش کردند ضمن اصلاح دین مردم، به مقابله با استعمار بپردازند و راه دستیابی به پیشرفت و جبران عقب‌ماندگی را هموار کنند (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۶۰-۲۵۸؛ Kersten, 2009: 974). در مقابل، ترویج ارزش‌های غربی و سکولاریسم توسط دولت استعماری، با جدیت، دنبال می‌شد. دولت هلند برای کنترل هرچه بهتر مستعمره خود، روندهای فرهنگی و سیاسی و نظامی‌ای را برگزید تا بتواند فرهنگ اندونزیایی را متأثر از فرهنگ اروپایی و هلندی کند و در نتیجه دل‌بستگی مسلمانان به اسلام سیاسی را از بین ببرد (Ahmad, 2019: 244-246). برخورد نرم با مسلمانان غیرسیاسی، تمرکز بر فرهنگ بومی (عادت) در برابر فرهنگ اسلامی، حمایت از اشراف محلی در مقابل رهبران اسلامی، آموزش غربی به آنان، به‌کارگیری آنان به‌عنوان کادر اداری

دولت استعماری، و... از جمله روش‌های آنان بود (Benda, 1958: 341) که تا حد قابل توجهی موفقیت‌آمیز بود و سبب پیدایش نسلی از متفکران اندونزی شد که مروج اندیشه سکولار در اندونزی شدند (Steenbrink, 2006: 91).

تقابل عمیق این دو جریان را می‌توان در روند مبارزات استقلال‌طلبانه اندونزی در دهه سی و چهل قرن بیستم میان احمد سوکارنو که دیدگاه استقلال‌طلبان ملی‌گرای سکولار را نمایندگی می‌کرد و محمد نصیر که دیدگاه استقلال‌طلبان مسلمان را نمایندگی می‌کرد مشاهده کرد. محمد نصیر به‌عنوان یک مسلمان اصلاح‌طلب، طی مقالاتی به نقد دیدگاه‌های متفکران و رهبران اجتماعی سکولار اندونزی مانند احمد سوکارنو مبنی بر جدایی اسلام از سیاست می‌پرداخت. در مقابل، سوکارنو با تأثیرپذیری از اندیشمندی‌های همچون سید امیرعلی از حقوق‌دانان و اصلاح‌گران و نویسندگان مسلمان با گرایش‌های لیبرالیستی هندوستان، خالد ادیب از رهبران مبارز و همگام با مصطفی کمال در ایجاد ترکیه جدید، ضیا گوکالپ متفکر و نویسنده برجسته ترکیه مدرن، علی عبدالرزاق مصری و مؤلف کتاب مهم و چالش‌برانگیز *الاسلام و اصول الحکم*، بر لزوم تفسیر جدید از دین براساس عقل مستقل و فاصله‌گرفتن از مرجعیت گذشتگان تأکید داشت و معتقد به جدایی دین از حکومت بود. او با پیروزی بر رقیب توانست با تأسیس دولتی سکولار در اندونزی مستقل (سال، ۱۹۴۵)، پانچاسیلا را به‌عنوان ایدئولوژی حکومت اندونزی معین کند و از سال ۱۹۵۹ با نامحدودکردن قدرت خود و طراحی سیستم «دموکراسی هدایت‌شده»، محدودیت‌های زیادی برای گرایش‌های اسلامی مقابل خود ایجاد کند (Thoha: 4-5؛ نوئر، ۱۳۷۰: ۳۶۱-۳۳۷). کودتای نظامی سوهارتو بر ضد سوکارنو نه‌تنها این روند را متوقف یا کند نکرد بلکه موجب گسترش سریع‌تر سکولاریسم و لیبرالیسم در اندونزی شد (Wiranto, 2011: 24). براین اساس می‌توان گفت شبکه^۱، افزون بر آنچه در مقدمه گذشت، محصول و برآیند حداقل دو قرن گرایش‌های سکولاریستی و لیبرالیستی جهان اسلام نیز هست.

شبکه، افزون بر زمینه‌های پیشین، به‌شدت تحت تأثیر گرایش‌های روشنفکری و لیبرالیستی مسلمان در دهه‌های اخیر همچون فضل الرحمن ملک، نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، محمد عابد الجابری، حسن حنفی، فاطمه مرنیسی، محمد شحرور و... قرار دارد (Ali, 2005: 3-5). ضمن اینکه اولی‌الابصار که یکی از مهم‌ترین رهبران فکری و فعالان شبکه است، به فراوانی از ایده‌های متفکران غربی و مسلمان مانند ژاک دریدا، هابرماس، میشل فوکو، آنتونی گیدنز، نصر حمید ابوزید، حسن حنفی، محمد آرکون، محمد عابد الجابری، فهمی هویدی، خالد ابوالفضل، نورخالص مجید و عبدالرحمن وحید استفاده کرده است (ریادی، ۲۰۰۷: ۱۹۴-۱۹۵).

۶-۲. دیدگاه‌ها

با توجه به دغدغه‌های فعالان شبکه مبنی بر عقب‌ماندگی تمدنی، اختلافات قومی و دینی و ظهور گرایش‌های تندرو مسلمان، سعی آنان در دستیابی به فهمی تحول‌خواهانه و نوگرایانه از اسلام بود که نیازهای زمانه را پوشش دهد. نوشته‌ها و مقالات فعالان و مشارکت‌کنندگان این شبکه، این نوگرایی و تحول‌خواهی را در طیف گسترده‌ای از این‌گونه موضوعات در سایت اینترنتی شبکه به نمایش گذاشته است و می‌توان آن‌ها را در چهار گستره، طبقه‌بندی کرد که البته همگی در یک چارچوب نوگرایانه لیبرالیستی با یکدیگر پیوندی وثیق دارند:

۶-۲-۱. گستره سیاست از طریق مفهوم سکولاریسم و رأی به جدایی دین از سیاست

نظام سیاسی مطلوب، همان دولت سکولار دموکراتیک است که در عین احترام به دین و متدینان، از دین خاصی حمایت نمی‌کند و همه ادیان را برابر می‌داند. لذا دولت تنها اموری را انجام می‌دهد که منافع همه شهروندان را دربرمی‌گیرد. چنین دولتی نه‌تنها

موجودیت دین و جوامع دینی را تهدید نمی‌کند، بلکه هم تضمین‌کننده آزادی ادیان و بقای آن‌ها است و هم موجب جبران عقب‌افتادگی و نیز پیشرفت مسلمانان می‌شود (Ismail, 2019:71-77).

۲-۲-۶. بعد اجتماعی از طریق کثرت‌گرایی دینی و برابری حقوق اقلیت‌های دینی، قومی و....

با توجه به درگیری‌های خشونت‌آمیز میان پیروان ادیان و نیز اقوام مختلف با یکدیگر، مانند خشونت تندروهای مسلمان علیه مسیحیان، جماعت احمدیه و نیز شیعیان و... این شبکه در ادامه راه دکتر نورخالص مجید^۱ سعی کرد از طریق مفهوم کثرت‌گرایی اجتماعی و نیز عدم انحصار حقانیت در یک دین خاص مانند اسلام، راه‌حلی برای خروج از این بحران ارائه کند (Ismail, 2019:71-77). اولی‌الابصار در روزنامه کمپس^۲ نوشت: «بدون خجالت و شرم می‌گویم همه ادیان، برحق هستند و با وجود تنوع و تفاوت سطوح عمقی در زندگی در مسیر درست قرار دارند. همگی اعضای یک خانواده هستند که به راه بی‌پایان رسیدن به حقیقت، عشق می‌ورزند» (Thoha: 12).

در خصوص دفاع از حقوق اقلیت‌ها نیز اعتقاد شبکه بر این است که دولت به‌گونه‌ای دموکراتیک، باید به خواسته‌ها و ارزش‌های هر فرد و گروه اقلیت همچون اکثریت احترام بگذارد و به آنان اجازه دهد تا چگونگی زندگی را خود تعیین کنند. درنهایت این آزادی نباید به آزادی دیگران آسیبی وارد کند. براساس این نگاه، اقلیت‌های دینی و مذهبی و حتی همجنس‌گرایان تا زمانی که نظم عمومی را بر هم نزنند، مورد حمایت دولت قرار دارند و از حقوق برابر با اکثریت برخوردارند (Ismail, 2019: 71-77; Thoha: 12).

۳-۲-۶. آزادی فردی در اندیشه و نیز تفسیر دین

از سویی اعتقادات افراد، امری انتخابی و شخصی است و نمی‌توان کسی را به آن اجبار کرد و از سوی دیگر تفسیر دین در انحصار گروه خاصی نیست و هر فردی می‌تواند با توجه به سطح توانایی خود، دین خود را کشف و درک کند و بدین ترتیب هرگونه مرجعیت رهبران دینی در فهم و تفسیر دین، مردود اعلام می‌شود. فعالان فکری شبکه گاهی این دیدگاه را با استفاده از مفهوم «لزوم گشودگی باب اجتهاد در دین با اتکا بر عقل در تمام ابعاد الهیاتی، اجتماعی و عبادی» مطرح می‌کنند و معتقدند این امر موجب شکوفایی خلاقیت‌ها و نیز بقای اسلام در شرایط و زمان‌های مختلف می‌شود؛ بنابراین دلیل عقب‌افتادگی جهان اسلام در طول قرون گذشته را فقدان چنین امری می‌دانند (Ismail, 2019: 71-77; Yamamah, 2012: 89).

۴-۲-۶. برابری جنسیتی

اینان معتقد به برابری جنسیتی میان زن و مردند و تفسیرهای دینی مبتنی بر برتری مرد در برخی موارد را رد می‌کنند. معتقدند تفسیر پدرسالارانه از اسلام، ربطی به ذات اسلام ندارد؛ بنابراین جایگاه زن در عرصه‌های مختلف زندگی از دیدگاه اسلام باید دوباره تفسیر شود. براین اساس در خصوص چندمسری، ولایت مرد بر زن در خانواده و لزوم اذن ولی در ازدواج دختر، عدم جواز ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمان، ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان و برعکس، سهم ارث زن و مرد، امامت جماعت زنان برای مردان و... دیدگاهی متفاوت با دیدگاه کلاسیک دارند و حجاب را نه امری دینی، بلکه امری متعلق به فرهنگ عربی و نیز نتیجه فهم علمای کلاسیک از اسلام - که خود تحت تأثیر شرایط اجتماعی و تعصبات ایدئولوژیک و... بوده است - می‌پندارند (Ismail, 2019: 76-78; Syafirin:3).

۱. برای توضیح تفصیلی در این زمینه ر.ک: میری (۱۴۰۰)

روش شبکه در بازنگری در دین: با توجه به چالش‌های فکری و اجتماعی اندونزی (مانند عقب‌ماندگی تمدنی، اختلافات قومی و دینی میان مسلمانان و بقیه ادیان و ظهور گرایش‌های تندرو مسلمان) و هدف شبکه مبنی بر پاسخی متناسب با تکیه بر اسلام و براساس ارزش‌های لیبرالیستی معاصر، می‌توان گفت روش آنان مبتنی بر رویکردی است که برآیند تناظر میان اسلام، ارزش‌های لیبرالیستی معاصر و نیز واقعیت‌های موجود در اندونزی است. شبکه تلاش می‌کند تا درک منابع اسلامی را براساس عقلانیتی زمینه‌گرا^۱ سامان دهد. به همین دلیل محصول این روش، دیدگاه‌هایی است که به کلی با متون دینی و نیز نظرات فقهی، تفسیری و کلامی عالمان اسلامی در قرون گذشته متفاوت است (Yamamah, 2012: 89-92).

آنان معتقدند در فهم دین باید به تفکیک جوهره و روح اسلام و نیز نگاه جهان‌شمول و بعد اخلاقی آن از زمینه‌های اجتماعی زمان نزول قرآن کریم پرداخت و سپس آن را با دوران معاصر تطبیق داد. برای این کار، رویکرد متن‌محورانه قابل قبول نیست و به همین دلیل روش فهم و استنباط دین، باید مورد بازنگری و تحول قرار گیرد. در این روش، شبکه با رویکردی زمینه‌گرا، از اصول فهم کلاسیک همچون حجیت ظهور متون اصلی دین (کتاب و سنت) و نیز حجیت قول و فعل و تقریر پیامبر (ص) تا حد زیادی فاصله می‌گیرد. ضمن اینکه منابع فقهی اهل سنت همچون اجماع و قیاس را رد می‌کند و به جای آن از روش‌های مدرن فهم همچون هرمنوتیک، زبان‌شناسی، نقد ادبی، نشانه‌شناسی، نقد تاریخی، انسان‌شناسی و پدیدارشناسی استفاده می‌کند که ریشه در اندیشه غربی دارد. البته در جهان اسلام، روشنفکرانی همچون فضل الرحمن، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی و محمد عابد الجابری و محمد آرکون در به کارگیری آن‌ها پیشگام بوده‌اند.

در این نگاه، از آنجا که قرآن کریم هم به لحاظ شکل‌گیری و هم به لحاظ پیوند با جامعه و هم قابلیت پذیرش دین، متناسب با ظرفیت‌های جامعه نازل شده است و با زمینه و بافت اجتماعی همچون سنت عربی آن زمان، پیوندی وثیق دارد، برای زنده نگه داشتن قرآن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، ما نباید فهم خود از متن را محدود به وقایع زمان نزول قرآن کنیم، بلکه باید زمینه‌های اجتماعی، وضعیت‌ها و نقش‌های اجتماعی معاصر را در فهم جدید دین به کار گیریم (Yamamah, 2012: 89-92). اولی‌الابصار با استفاده از روش فوق جهت و باور به لزوم بهره‌گیری از تجربه انسان مدرن، نتیجه می‌گیرد که اولاً مسلمانان بخشی از خانواده جهانی‌اند و جایی برای تقسیم‌بندی مسلمان و غیرمسلمان، مؤمن و کافر و... وجود ندارد؛ زیرا آموزه خانواده جهانی، از اصول اساسی اسلام است و ثانیاً قوانینی همچون قراردادهای مربوط به تجارت، ازدواج، مدیریت و... که از شئون اجتماعی بشر محسوب می‌شوند، قوانینی جهانی است و باید توسط خود بشر وضع شود؛ بنابراین چیزی به نام قوانین الهی نداریم و آنچه در فقه اسلامی به عنوان مقاصد الشریعة (حفظ جان، عقل، دین، نسل و مال) مطرح شده است، اشاره به این قوانین جهانی دارد (Abdalla, 2005: 3-8; Tasmuji, 2011; Yamamah, 2012: 89-92).

۳-۶. فعالیت‌های شبکه

اگرچه شبکه در طول مدت فعالیت خود چندین بار، راهبرد خود را برای انتشار ایده‌هایش تغییر داده، به‌طور کلی برنامه‌های زیر را برای گسترش ایده‌هایش به کار گرفته است:

۱. تشکیل سندیکای نویسندگان لیبرال اسلامی جهت جمع‌آوری مواد نوشتاری، مصاحبه‌ها و مقالات مناسب تعدادی از نویسندگان مدافع کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی برای روزنامه‌ها در مناطقی که معمولاً در یافتن نویسندگان مشکل دارند؛

۲. ارائه برنامه‌های رادیویی گفت‌وگومحور و مصاحبه با افرادی که کثرت‌گرایی و سایر ایده‌های اسلام لیبرال را ترویج می‌کنند. این برنامه‌ها که از طریق ده‌ها ایستگاه رادیویی در سراسر اندونزی پخش می‌شود، مؤثرترین فعالیت برای انتشار اسلام لیبرال بوده است؛

۳. انتشار کتاب (اعم از ترجمه، تألیف، بازنشر کتاب‌های قدیمی‌تر)، مقاله، جزوه، مصاحبه و چکیده کتاب در زمینه کثرت‌گرایی دینی و نیز انتشار تارنما^۱ که اطلاعات و نوشته‌های مرتبط با اسلام لیبرال را به نمایش می‌گذارد (Ismail, 2019:78-79)؛

۴. انتشار کتاب‌های جیبی برای عموم با حجم ۵۰ تا ۱۰۰ صفحه به زبان واضح و قابل‌فهم که به بررسی برخی از موضوعات مطرح اجتماعی از منظر اسلام لیبرال می‌پردازد؛ موضوعاتی همچون تفسیر مجدد جهاد به‌عنوان مبارزه معنوی و فکری، شریعت به‌عنوان نظام اخلاقی و نه نظام قانون‌گذاری، حجاب به‌عنوان انتخاب شخصی و نه الزام شرعی و... افزون بر این، شبکه بولتن‌های هفتگی را روزهای جمعه برای توزیع در مساجد در نماز جمعه منتشر می‌کند؛

۵. تبلیغات تلویزیونی حاوی پیام‌هایی در زمینه تساهل دینی، کثرت‌گرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان، احترام به تفاوت‌ها و پیشگیری از درگیری‌های اجتماعی. یکی از این تبلیغات، برنامه جنجال‌برانگیز «اسلام رنگارنگ» بود که از ایستگاه‌های تلویزیونی مختلف پخش شد و مخالفت برخی از گروه‌های اسلام‌گرا را برانگیخت (Ali, 2005:16-18)؛

۶. برگزاری کارگاه با حضور دانشجویان و نیز نشست با حضور سخنرانان داخلی و خارجی درباره مباحث پیش‌گفته با همکاری سایر مؤسسات (Ismail, 2019:78-79)؛

۷. نقد و تحلیل برخی از لوایح قانونی است مانند نقد «لایحه هماهنگی مذهبی» که توسط وزارت دین اندونزی طراحی شده بود یا «لایحه جرم‌انگاری ازدواج بین ادیان» با این ادعا که این لایحه موجب نقض حقوق بشر و آزادی دین افراد است (Ali, 2005: 16-17).

شبکه برای گسترش طیف مخاطبان و ایده‌های خود از این ابزارها استفاده کرد و تا حدی هم موفق شد که تعداد زیادی از افراد فعال در زمینه‌های حرفه‌ای و آموزشی علوم انسانی همچون الهیات، فلسفه، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، اقتصاد و... را به خود جلب کند. این تعداد در سال ۲۰۰۴ به بیش از ۱۰۰۰ نفر رسید. از جمله دیگر حامیان این شبکه، اقلیت مسیحی اندونزی بوده است. شبکه برخلاف مخالفانش سعی دارد از روش‌های دیگر از جمله تظاهرات خیابانی استفاده نکند (Ali, 2005: 15-18).

نکته مهم اینکه اگرچه جریان اسلام لیبرال و به دنبال آن شبکه به صورتی نسبتاً پرنرزی در میان گفتمان‌های فکری اندونزی ظهور کرد و در ابتدا توانست بخش قابل‌توجهی از طبقه متوسط مسلمان تحصیل‌کرده و نسبتاً مرفه را جذب کند، ولی بعداً این رشد و گسترش ادامه نیافت. یک دلیل آن کم‌شدن تدریجی حمایت‌های سازمانی از اندیشه و عمل اسلام لیبرال بود؛ به‌عنوان مثال شبکه تا سال ۲۰۰۹ از حمایت نسل قدیم اسلام لیبرال به‌ویژه عبدالرحمن وحید برخوردار بود و او تا زمان مرگش در همان سال به‌طور منظم در برنامه هفتگی رادیویی شبکه حضور می‌یافت. طبعاً پس از مرگ او چنین حمایتی وجود نداشت. دلیل دیگر، نگرش تندرو شبکه در مواجهه با عقاید مسلمانان و نیز تبلیغات فراوان و گسترده افراد و سازمان‌های اسلامی مخالف با شبکه بود که موجب تضعیف شبکه و نیز رسمیت و جایگاه‌یافتن برخی گفتمان‌های اسلامی معارض شبکه شد. دلیل سوم، حضور گزینه‌های مطلوب‌تر برای ذائقه مخاطبان از طبقه متوسط بود؛ همچون جلسات سخنرانی واعظ محبوب اندونزیایی به نام آگیم که سخنان خود را با ترکیبی از مفاهیم اسلامی و روان‌شناسی عامه‌پسند در زمینه‌های اخلاق اجتماعی ارائه می‌کرد یا جلسات عرفانی و معنوی که با ذکر جمعی و مانند آن همراه بود که به عدم استقبال از شبکه انجامید.

در حال حاضر تأثیرگذاری اندیشه لیبرال در مراکز دانشگاهی اسلامی دولتی (IAIN) تا حد زیادی کاهش یافته است. با این همه دو مؤسسه معارف و وحید که به سازمان محمدیه و نهضت العلماء نزدیک‌اند، دانشگاه دولتی شریف هدایت الله و نیز بنیاد پارامدینه که توسط دکتر نورخالص مجید تأسیس شده است، همچنان زمینه‌ای برای فعالیت فعالان و متفکران اسلام لیبرال است. فعالیت‌های عمومی این شبکه و بلکه سایر گروه‌های معتقد به اسلام لیبرال نسبت به گذشته بسیار کمتر شده است که البته بحران‌های اقتصادی و کمبود بودجه نیز در این مسئله مؤثر بوده است (Bruinessen, 2013: 1-2, 6).

۶-۴. واکنش‌های مختلف به شبکه

دیدگاه‌های شبکه واکنش‌های زیاد و متفاوتی برانگیخت. عده‌ای درصدد حمایت و همدلی برآمدند؛ زیرا معتقد بودند شبکه با پویایی اندیشه توانسته است اسلام را دینی دموکراتیک، متسامح، کثرت‌گرا و حامی صلح و همخوان با مدرنیته نشان دهد (Wahib, 2006: 44-46; Farida, 2011: 25-26). برخی حامیان جدی دیگر شبکه هم بودند که به‌صراحت در مطبوعات از ضرورت فعالیت و مقابله شبکه با گرایش‌های اصول‌گرایانه سخن گفتند (Ali, 2005: 18-19). از یومردی از رئیس سابق دانشگاه اسلامی ایالتی جاکارتا نیز در واکنش به حکم اعدام اولی الابصار، اعلام کرد آزادی بیان حق اساسی انسان است و بهترین راه برخورد، پاسخگویی مستدل به آن است، نه صدور فتوای مرگ نویسنده.

برخی دیگر با رویکردی منتقدانه و در عین حال مشفقانه اعلام کردند اگرچه ایده‌های اسلام لیبرال می‌تواند در گسترش اسلام در اندونزی تأثیر مثبتی داشته باشد، ولی باید نسبت به اندیشه‌های غیرمتعادل و بی‌پروای آنان محتاط بود؛ به‌عنوان مثال هاشم موزادی، رئیس وقت نهضت العلماء (بزرگ‌ترین سازمان اجتماعی مذهبی اندونزی) که برخی از فعالان شبکه مانند اولی الابصار هم در آن تحصیل کرده بودند، معتقد بود فعالان اسلام لیبرال را باید راهنمایی کرد تا از اصول و موازین اسلامی منحرف نشوند و از آن‌ها خواست که مطالبشان را پیش از طرح برای عموم مردم در یک مجمع داخلی مطرح کنند تا از هرگونه هرج‌ومرج و عدم اطمینان جلوگیری شود (Ali, 2005: 18-19).

در مقابل، افراد و گروه‌های زیادی هم به مخالفت پرداختند. این انتقادات اگرچه از آغاز پیدایش شبکه مطرح بود، ولی با انتشار مقاله‌ای از اولی الابصار با عنوان «تجدید فهم اسلام» در روزنامه کمپس به اوج خود رسید. وی در آن مقاله، مطالب چالش‌برانگیزی همچون لزوم تفسیر قرآن به شکلی فراتر از متن، تمایز میان ارزش‌های عام و موقعیتی در اسلام، رویکرد انتقادی به پیامبر خدا (ص) به‌عنوان یک شخصیت تاریخی و... را مطرح کرد. احمد بنیان واهب در مقاله‌ای، ۳۰ اثر منتشره در تأیید یا رد این مقاله را بررسی و تحلیل کرد و آن‌ها را به لحاظ روش، محتوا و نحوه ارتباط با مخاطبان جهت انتقال ایده‌ها به سه گروه تقسیم کرد (Wahib, 2006: 25).

از میان منتقدان اندونزیایی، دکتر حیدر باقر بر ضعف روش شبکه تأکید می‌کند. به اعتقاد وی لازمه چنین روشی این است که بتوان هر ایده‌ای را به اسلام نسبت داد. حسنی معاذ نیز شبکه را در تدوین چارچوب نظری عام برای درک آموزه‌های اسلامی به‌خصوص در دستیابی به ایدئال‌های مطلوب نظام اجتماعی ناموفق ارزیابی می‌کند و دلیل آن را ضعف در روش شبکه می‌داند. انتقاد امین عبدالله آن است که شبکه توجه لازم به ارزش‌های محلی و طبیعت روان‌شناختی مسلمانان اندونزی را ندارد و همین مشکل سبب شده است که گروه‌های مسلمان آن را نپذیرند. عمرالدین پیش‌بینی کرده است که گرایش شبکه همانند افراط‌گرایان مسلمان، عمر چندانی نخواهد داشت و به‌زودی از میان خواهد رفت. همان‌گونه که پیش از این چنین سرنوشتی دامن‌گیر اندیشه سوسیالیستی مارکسیستی شد. آدنین آرماس معتقد است دیدگاه‌های شبکه به‌شدت تحت تأثیر ایدئولوژی شرق‌شناسانه است که سوگیری اروپامحورانه دارد. مذکی شبکه را تهدیدی برای اسلام و مسلمانان و فرقه‌ای انحرافی معرفی می‌کند و عبدالقادر جیلانی هم

دیدگاه‌های شبکه را نامرتب با نیازهای مسلمانان اندونزی و موجب از میان رفتن هویت اسلامی و اخوت اسلامی جامعه مسلمان می‌داند. آدیان حسینی و نویم هدایت نیز از جمله ناقدان جدی اسلام لیبرال و شبکه هستند که به لحاظ مضمونی، روشی و نیز پیامدهای این دیدگاه نکاتی را مطرح کرده‌اند. جعفر عمر طالب، رهبر گروه لشکر جهاد نیز فعالیت‌های فکری و عملی شبکه را تلاشی برای اسلام‌زدایی می‌داند. نویسندگان نشریه سبیلی (راه من) که پایگاه مهمی برای مخالفت با شبکه است، معتقدند اصولاً جریان اسلام لیبرال با اسلام بیگانه است و مارکسیسم، سکولاریسم و غرب‌گرایی را ترویج می‌کند. شدیدترین مخالفان از گروه «علمای امت اسلام» در شهر باندونگ، در استان جاوه غربی بودند که حکم اعدام اولی الابصار را صادر کردند (Wahib, 2006: 29-47). به دلیل همین مخالفت‌ها بود که تلویزیون‌های خصوصی، تبلیغات تلویزیونی به نفع شبکه را لغو کردند و به دنبال آن جبهه دفاع اسلامی (FPI) سعی کرد به مقر شبکه در شرق جاکارتا حمله کند که توسط نیروهای امنیتی متوقف شد (Ali, 2005: 21; European Country of Origin Information Network, 2009: 15-16).

۷. بررسی و نقد

نمی‌توان انکار کرد که برخی از دغدغه‌های نظری و عملی شبکه قابل توجه و در جای خود دارای اهمیت است. از جمله جهانی‌بودن اسلام و در نتیجه لزوم اجتهاد پیوسته در عرصه‌های مختلف دینی جهت کارآمدی دین برای رفع مشکلات و بحران‌های معاصر، دوری از ظاهرگرایی و لزوم توجه به عقل به عنوان منبع استنباط احکام، توجه به اهداف و روح دین، نقد و بررسی دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی در گذشته، آزاداندیشی و اهتمام به حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی و تأکید بر لزوم همزیستی مسالمت‌آمیز میان اقوام و مذاهب مختلف، تلاش برای نقد اصلاح‌گرایان سلفی و گرایش‌های نزدیک به وهابیت اعم از جهادی و غیر آن. با این همه، اشکالات فراوانی بر دیدگاه آنان وارد است که موجب شده است کلیت این شبکه در نظر و عمل، قابل دفاع و حمایت نباشد. در اینجا با توجه به محدودیت‌های مقاله، تنها به برخی از آن‌ها می‌پردازیم.^۱

۷-۱. مشکل روش‌شناختی و پیامدهای نامطلوب آن

ضعف روش‌شناختی، مشکل اساسی و عمیق این اندیشه است. در این کوشش فکری که فهم پیشین دینی بر اساس عقل مدرن بشری به گونه‌ای اصلاح می‌شود که بتواند پاسخگوی نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان باشد، شبکه تلاش می‌کند با رویکردی زمینه‌گرایانه و با توجه به خصوصیت‌های فرهنگی و جامعه‌شناختی زمان نزول و زمان حاضر، عناصر ثابت دین را از عناصر متغیر و موقعیتی تفکیک و بر زمان حاضر تطبیق کند. در این رویکرد، همخوانی یا عدم همخوانی با ارزش‌های لیبرالیستی غربی، معیار مهمی برای تعیین مؤلفه‌های متغیر دین محسوب می‌شود. اما از آنجا که چنین روش و رویکردی، نسبی و وابسته به موقعیت و شرایط اجتماعی است و معیارها و ضوابط معین و منطقی‌ای برای تفکیک ندارد، پیامدهای منفی فراوانی دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: تغییر ماهیت دین، کاهش شدید تأثیر دین در زندگی اجتماعی و فردی و ازدست رفتن مرزهای اسلام با ادیان دیگر. توضیح اینکه به کارگیری این روش و فرایند دلخواه و بی‌ضابطه از اسلام موجب می‌شود هیچ‌یک از تعالیم اصلی و آموزه‌ها، قوانین و اخلاقیات دینی از آسیب مصون نمانند و در نتیجه ماهیت دین تغییر یابد و دین به کلی از میان برود.^۲ برخی از نمونه‌هایی که در ادامه می‌آید نشان می‌دهد این مشکل تا چه اندازه جدی است.

۱. برای رفع برخی از نکات انتقادی شبکه درباره حکومت دینی ر.ک: واعظی (۱۳۹۷)

۲. شایان ذکر است اشکالات پیش‌گفته تقریباً و با درجات متفاوت در عموم نظام‌های روشنفکری مسلمان عرفی‌گرا وجود دارد.

لطفی الشوکانی از مؤسسان و فعالان شبکه معتقد است یک مسلمان می‌تواند بدون انجام نماز و از طریق مراقبه یا فعالیت‌های مشابه، با خداوند رابطه نزدیکی پیدا کند. طبعاً بر همین اساس، سایر احکام دین مانند روزه و حج و... هم می‌تواند دچار چنین وضعیتی شود. مصدح مولیا، فمینیست مسلمان لیبرال و مدرس دانشگاه UIN جاکارتا با استفاده از همین زمینه‌گرایی و تکیه بر ارزش‌های عقلانیت لیبرال معتقد است منع ازدواج با کفار در گذشته به دلیل وقوع جنگ میان این دو جریان و لزوم تفکیک مسلمانان از کفار بوده است و بنابراین چنین ازدواجی در شرایط عادی بلامانع است. وی افزون بر این، حامی برابری مرد با زن در موضوع عده بعد از طلاق و قانونی شدن ازدواج همجنس‌گرایان نیز هست. براساس همین روال، جنبش قانونی کردن ازدواج همجنس‌گرایان دانشکده شریعت IAIN در شهر سمارانگ شکل گرفت و حامیان این جنبش کتابی با عنوان *زیبایی ازدواج همجنس‌گرایان: دموکراتیک شدن و حمایت از حقوق همجنس‌گرایان* منتشر کردند. در این کتاب، بر ضرورت تلاش برای قانونی کردن ازدواج همجنس‌گرایان در اندونزی، سازمان‌دهی و اتحاد آنان، روشنگری جامعه نسبت به طبیعی بودن این رفتار و بازنگری در احکام و تفسیرهای دینی (درمورد قوم لوط و...) به گونه‌ای که با این رفتار سازگار شود تأکید شده است (Husaini, 2006: 38-40, 49-60).

وقتی قرار است معیار فهم، عقل جدید و زمینه‌گرایی بدون تعیین ویژگی‌های موجه باشد، نتیجه‌ای جز تفسیر دلخواهی نخواهد داشت و لازمه‌اش آن خواهد بود که این آسیب‌ها بتواند دامن‌گیر بنیان‌های اعتقادی نیز بشود؛ به‌عنوان مثال با تکیه بر این روش و رویکرد ممکن است کسی ادعا کند اعتقاداتی همچون توحید، باور به معاد و رسالت و بلکه اصل دین و اخلاق دینی نیز فرزند موقعیت و شرایط اجتماعی هستند، نه اموری تغییرناپذیر و در نتیجه به‌حسب اقتضائات جدید قابل تجدیدنظر هستند. با معیار الشوکانی درمورد نماز، مسلمانان می‌توانند معنویت بدون خدا را جایگزین اصل توحید کنند. بدین ترتیب با اجرای این روش از سویی حضور دین در قوانین و مقررات جامعه از میان می‌رود و از دیگر سوی، دین تدریجاً مرجعیت خود را در شکل‌دهی به فرهنگ عمومی و هنجارآفرینی برای جامعه از دست می‌دهد و سهمش در اخلاق فردی و اجتماعی به کمترین حد ممکن و بلکه به لحاظ منطقی به صفر می‌رسد. دیگر نه چیزی از مناسک و عبادات فردی و جمعی و قوانین و سنت‌ها باقی می‌ماند و نه آرمان‌ها و امیدهای دینی برای آینده (شجاعی زند، ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۱۱، ۲۲۷-۲۱۹) و دیگر دین اسلام مرز روشن و شناخته‌شده‌ای با سایر ایمان‌ها و تجارب دینی آمیخته با خرافات و انحطاط نخواهد داشت.

یکی از دیگر پیامدهای چنین روشی، ابزاری و مصرفی شدن دین است. با توجه به اینکه خاستگاه اصلی چنین روش و رویکردی این است که دین چه نیازی را برطرف می‌کند و به چه ضرورت‌هایی پاسخ می‌گوید، طبعاً ابعاد دیگر دین که کمکی به حل نیازهای موقت و عاجل نمی‌کنند، کنار می‌روند یا حذف می‌شوند و تنها بخشی از دین به‌صورت ابزار موقت به کار گرفته می‌شود. بدین ترتیب دین با از دست دادن اصالت خود و تبدیل شدن به ابزار، از سویی تغییرات فراوانی را برای ایفای نقش ابزاری خویش می‌پذیرد و از سوی دیگر در مواردی که کارآمدی ندارد، عرصه را برای جایگزین شدن ابزاری دیگر خالی می‌کند (شجاعی زند ۱۳۷۸: ۲۱۹-۲۲۷).

نکته دیگر اینکه این اندیشه به دلیل زمینه‌گرایی افراطی‌اش، دین و وحی را تا حد بسیار زیادی محصول زمینه‌ها و روندهای تاریخی می‌داند و این موجب می‌شود که بعد مقدس و ماوراءطبیعی، فرازمانی و فرا مکانی دین مغفول بماند و نادیده گرفته شود. البته این رویکرد تاریخ‌انگارانه که لازمه‌اش نسبی‌گرایی است، در همین‌جا متوقف نمی‌شود و دامن‌گیر همان ارزش‌های جهانی و لیبرالیستی - که برای شبکه حقایقی غیرقابل تردیدند و با تکیه بر آن‌ها حاضرند هرگونه تغییری را در دین انجام دهند - نیز می‌شود؛ زیرا طبق نظریه معرفتی زمینه‌گرایی، آن‌ها خود محصول زمینه و فرایندی تاریخی هستند و قابلیت دفاع مطلق را ندارند.

۷-۲. بی‌توجهی به ظرفیت احکام اجتماعی اسلام برای همه زمان‌ها

نکته دیگر اینکه شبکه به ویژگی ماهوی برخی از احکام شرعی و فقهی توجه لازم را نکرده و همه آن‌ها را محکوم شرایط و موقعیت‌های اجتماعی و زمانی و مکانی دانسته است؛ درحالی‌که برخی از احکام حقوقی اجتماعی و قراردادهایی همچون خرید، فروش، اجاره، صلح، هبه و مانند آن‌ها از ماهیت ثابت و نامتغیری برخوردارند؛ بی‌آنکه شرایط اجتماعی جدید در ماهیت آن‌ها تغییری ایجاد کند. تنها چیزی که امروزه تغییر کرده است، مربوط به برخی از اشکال آن‌ها است. در این صورت حکم پیشین آن‌ها نیز ثابت خواهد بود و می‌توانیم با استفاده از ظرفیت اجتهادی در فقه، همان احکام را بر شکل‌های جدید تطبیق بدهیم (واعظی، ۱۳۹۷: ۷۹-۸۱).

۷-۳. نادیده گرفتن ظرفیت‌های علم فقه برای دستیابی به اهداف مورد نظر

شبکه برای حل مشکلات مورد نظر خود، ابزارهای مفهومی و روشی‌ای به کار می‌گیرد که پیامد آن‌ها جز نابودی دین نیست؛ درحالی‌که برای روزآمد کردن و پویایی دین، مکانیسم‌های متناسب و موجهی در اسلام وجود دارد که چنین پیامدهای سهمگینی ندارد. روش‌ها و فرایندهای این اندیشه را می‌توان در اندیشه‌های امام خمینی (ره)، شهید صدر، شهید مطهری و... مشاهده کرد. استفاده از عناوین ثانویه (در برابر عناوین اولیه)، تغییر حکم به سبب تغییر موضوع، نظریه منطقه الفراغ، تفکیک احکام حکومتی از احکام شرعی با استفاده از عنصر مصلحت، از این‌گونه مواردند. در این نگاه برخلاف نگاه شبکه، عقاید و اخلاق و مبادی احکام اسلام، محور قرار می‌گیرد و تغییرات اجتماعی پیوسته رصد می‌شود و با حفظ هویت دینی، برخی از تغییرات در موقعیت‌های متفاوت، ملحوظ می‌شود.

۷-۴. نقد کثرت‌گرایی حقانیت

البته حل مشکلات و بحران‌های ناشی از اختلافات دینی و مذهبی امری به‌شدت ضروری است و حمایت‌های شبکه از حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی (از جمله شیعیان) قابل تقدیر است، ولی اینکه بخواهیم از ابزار مفهومی مبتنی بر رویکردهای مدرن در مورد ادیان، یعنی کثرت‌گرایی به معنای حقانیت همه ادیان استفاده کنیم و آیات قرآنی را تأویل‌های غیرقابل دفاع کنیم و آن را در منطقه اندونزی به کار بگیریم، دارای مشکلات اساسی غیرقابل دفاعی است که به برخی از آن‌ها در اینجا اشاره می‌شود.

۷-۴-۱. گسترش اختلافات میان مردم و رواج بیشتر خشونت

وحدت حقیقت ادیان و پلورالیسم حقانیت به‌جز در میان برخی نخبگان لیبرال مسلمان، نه‌تنها مورد استقبال مردم درگیر نزاع‌ها اعم از اکثریت مسلمان و اقلیت مسیحی و... قرار نگرفت، بلکه در برخی موارد با واکنش‌های منفی و گسترده آنان نیز مواجه شد و به‌جای ایجاد وحدت، منشأ تفرقه و تعارض بیشتر شد و یک گرایش بر عدد گرایش‌های متعارض موجود افزود. حملات خشونت‌آمیز جبهه مدافع اسلام (FPI) به دفتر شبکه پس از اعلام فتاوا علیه شبکه از جمله این موارد است. این تعارض‌ها همچنان ادامه دارد (Basya, 2011: 79).

۱. تأثیر پلورالیسم حقانیت دینی بر تحمل و مدارای اجتماعی، به لحاظ نظری نیز مورد اشکال برخی فیلسوفان دین قرار گرفته است؛ به‌عنوان نمونه ویلیام لین کریگ، رابرت مک کیم و کیت یاندل در نقد کومین معتقدند چنین امری به‌جای آنکه موجب رواداری شود، به احتمال بیشتر می‌تواند سبب عکس‌العمل تند و عدم تساهل بیشتر متدینان با ادیان دیگر شود (Basinger, 2020).

۷-۴-۲. نادیده‌گرفتن نقش اعتقادات در حقانیت دین

یکی از نقاط ضعف دیدگاه شبکه درباره پلورالیسم حقانیت این است که اساساً نقشی برای اعتقادات کلامی قائل نیست؛ درحالی‌که یکی از ابعاد مهم حقیقت دین، ساحت اعتقادات بنیادین و کلامی مطابق با واقع و صحیح است و آیات قرآنی فراوانی بر این موضوع تأکید می‌کند؛ به‌عنوان مثال در آیاتی چند (مریم: ۹۰، کهف: ۴-۵، توبه: ۳۰ و مائده: ۶۴ و ۷۳) خداوند صریحاً دیدگاه کسانی را که معتقدند خداوند دارای فرزند است یا قدرتش محدود است، جاهلانه و نادرست می‌داند و آنان را از عذاب خود می‌ترساند و لعنت می‌کند. همچنین کسانی را که به تثلیث قائل شده‌اند کافر نامیده است و آنان را به‌دلیل اعتقادات نادرستشان (و نه مخالفت‌های عملی و دشمنی‌هایشان) بیرون از منظومه حقانیت قرار می‌دهد.

۷-۴-۳. عدم نیاز به کثرت‌گرایی حقانیت

نکته دیگر اینکه برای دستیابی به همزیستی مسالمت‌آمیز لازم نیست به دیدگاه غربیان درباره کثرت‌گرایی حقانیت که هم مشکلات فلسفی و معرفت‌شناختی جدی دارد و هم تناسبی با فرهنگ و سنت و سبک زندگی مسلمانان ندارد تمسک کرد، بلکه مسلمانان می‌توانند با تکیه بر سازوکارهای درون دینی، مدارا با پیروان ادیان و مذاهب و اقوام دیگر را ضروری بدانند، به آنان احترام بگذارند، حقوقشان را رعایت کنند، از آن‌ها در مقابل تجاوز و ظلم حمایت کنند و حتی جان خود را در راه امنیت آن‌ها فدا کنند، بی‌آنکه به حقانیت اعتقادات آن‌ها باور داشته باشند. این موضوع که هم در سیره پیامبر و مسلمانان و هم در گفتار اولیای دین مطرح است، اگر مورد تأکید قرار گیرد و فرهنگ آن گسترش یابد نتایج بسیار مطلوب خواهد داشت. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در قضیه حمله برخی از سربازان معاویه به زنی غیرمسلمان و ربودن طلاهای او، فرمود: «اگر مرد مسلمانی از این پس از روی تأسف و غصه بمیرد سزاوار است و سرزنش نمی‌شود» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷: ۶۹) و در نامه ایشان به مالک اشتر، والی مصر آمده است «آنان (شهروندان) دو گروه‌اند: یا هم‌کیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش... پس، از عفو و بخشایش خویش نصیبشان ده، همان‌گونه که دوست داری که خداوند نیز از عفو و بخشایش خود تو را نصیب دهد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۲۶).

۷-۴-۴. نگاه یک‌جانبه به حل بحران اختلافات و درگیری‌های میان مذاهب و اقوام

شبکه بر این گمان است که علت اختلافات و درگیری‌ها ناشی از اعتقادات دینی است و از عوامل دیگر غفلت ورزیده است و طرح کثرت‌گرایی حقانیت را به‌عنوان راه‌حل پیشنهاد کرده است؛ درحالی‌که دخالت استعمارگران، حمایت‌های برخی کشورهای خاورمیانه از گروه‌های وهابی و سلفی تندرو، دخالت سیاستمداران داخلی برای منافع مورد نظرشان، انتقام‌جویی‌های فردی و گروهی، مشکلات خانوادگی، عدم آموزش صحیح، سیاست‌های مبتنی بر بی‌عدالتی اجتماعی، نیاز مالی افراد اغتشاشگر و بحران هویت در میان عده‌ای از جوانان، زمینه را برای دامن‌زدن و گسترش ناآرامی و اختلاف و... در اندونزی فراهم آورد. اگرچه بسیاری از اینان، خود را در پشت شعارهای دینی و اعتقادی پنهان کرده بودند (Husein, 2005: 76-85; Arifianto, 2009: 73-75; Wahib, 2006: 44-45).

۸. نتیجه‌گیری

با وجود آنکه برخی دغدغه‌های شبکه همچون جهانی‌دانستن اسلام و ظرفیت به‌کارگیری آن در رفع مشکلات و بحران‌های معاصر، توجه به اهداف و روح دین، به‌کارگیری عقل در فهم دین، نقد دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه و تندرو نزدیک به وهابیت، حمایت از اقلیت‌های مذهبی و... قابل توجه است، این نظریه به‌دلیل ضعف‌های نظری در روش و محتوا و نیز پیامدهای نامطلوب عملی به‌هیچ‌روی نمی‌تواند

مورد قبول قرار گیرد؛ زیرا روش شبکه به دلیل استفاده از رویکرد زمینه‌گرایانه و تاریخمند در فهم دین، محور قراردادن ارزش‌های لیبرالیستی غربی و نداشتن معیارهای روشن و موجه، موجب می‌شود تفسیر دلبخواهی، ابزاری و دارای تاریخ‌مصرف از دین ارائه شود که نتیجه آن تغییر ماهیت دین، کاهش شدید تأثیر آن در زندگی اجتماعی و فردی و فروگاسته‌شدن آن به تجربه ایمان شخصی، زوال اصالت دین و تبدیل‌شدن آن به ابزاری موقت برای حل بحران‌ها، دنیوی‌شدن دین و ازدست‌رفتن مرزهای اسلام با ادیان دیگر خواهد بود. این ضعف هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که می‌بینیم شبکه با شیفتگی فراوان به ارزش‌های لیبرالیستی، ظرفیت‌های فراوان احکام و راه‌حل‌های اجتماعی اسلام را برای به‌کارگیری آن‌ها در دوران معاصر نادیده می‌گیرد.

افزون بر این در مسئله حل خشونت‌ها و درگیری‌ها به‌جای تأکید بر نظریه کثرت‌گرایی اجتماعی اسلام، به نظریه کثرت‌گرایی حقانیت تمسک کرد که افزون بر رویکرد یک‌جانبه‌انگارانه و عدم استقبال طرف‌های درگیر نزاع، از ضعف‌های فلسفی، دینی برخوردار بود و طرح آن، خود بر ابعاد خشونت و اختلاف افزود. این موارد تنها بخشی اشکالات شبکه محسوب می‌شود. این جریان اگرچه در ابتدا توانست تأثیر زیادی بر فضای فکری اندونزی داشته باشد و مخاطبانی را از طبقه متوسط مسلمان تحصیل‌کرده جذب کند، ولی این رشد و گسترش به دلیل نگرش تندرو شبکه به عقاید مردم مسلمان، مخالفت شخصیت‌ها و سازمان‌های اسلامی با شبکه و پیدایش گزینه‌های جدید پرمخاطب، ادامه نیافت و در حال حاضر این شبکه و سایر جریان‌های مشابه، تأثیرگذاری زیادی در جامعه اندونزی ندارند؛ و البته تا زمانی که دیدگاه‌های افراطی خود را برجسته نکنند و تغییر اساسی‌ای در شرایط اجتماعی اندونزی پدید نیاید، به حیات خود ادامه خواهند داد.

۹. منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه (۱۴۱۴ ق.). تصحیح صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.

حورانی، آبرت (۱۳۹۳). اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم. ترجمه علی شمس. تهران: نامک.

ریادی، عبدالقادر (۲۰۰۷). جدلیه الأنا والآخر فی الخطاب الدینی الإندونسی. نشریه اسلام اندونزیایی، ۱، ۱۸۱-۲۱۱.

شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۷۸). عرفی‌شدن دین، فرد، جامعه. فصلنامه نقد و نظر، ۲۱، ۱۸۸-۳۲۱.

لاپیدوس، ایرا ام. (۱۳۷۶). تاریخ جوامع اسلامی: قرن نوزدهم و بیستم. ترجمه محسن مدیرشانه‌چی. جلد دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.

میری، محسن (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی کثرت‌گرایی دینی از منظر دکتر نورخالص مجید. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۲۱، ۹-۳۵.

نوئر، دلیار (۱۳۷۰). نهضت‌های نوین اسلامی در اندونزی. ترجمه ایرج رزاقی و محمدمهدی حیدرپور. مشهد: آستان قدس رضوی.

واعظی، احمد (۱۳۹۷). حکومت اسلامی (درسامه اندیشه سیاسی اسلام). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

Abdalla, U. A. (2005). *Menjadi muslim liberal*. Jakarta: Freedom Institute & Nalar.

Ahmad, N. (2019). Indonesian Islam during the Reign of Colonialism (1600-1942). *Journal of Islam in Asia*, 16, 237-257.

Arifianto, A. R. (2009). Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of Kristenisasi and Islamisasi. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20(1), 73-89.

Ali, M. (2005). The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia. *American Journal of Islam and Society*, 22(1), 1-27.

Basinger, D. (2020). Religious Diversity (Pluralism), Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/religious-pluralism/#ReliDiveReliTole> Accessed on March 20, 2023.

- Basya, M. (2011). The concept of religious pluralism in Indonesia: a study of the UUI's fit wa and hle dbbee among Muslim scholars. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 1(1), 69-93.
- Benda, H. J. (1958). Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia. *The Journal of Modern History*, The University of Chicago Press.
- Binder, L. (1988). *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bruinessen, M. V. (2008). *Liberal and progressive voices in Indonesian Islam Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*, Shireen T. Hunter (ed.), Armonk, New York, Routledge.
- Bruinessen, M. V. (2013). The Survival of Liberal and Progressive Muslim Thought in Indonesia. In M. Van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, 224-232, ISEAS–Yusof Ishak Institute.
- Dagger, R., Ball, T., Minogue, K., & Girvetz, H. K. (2023). Liberalism, Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/liberalism> Accessed 13 April 2023
- European Country of Origin Information Network, (2009). Retrieved from https://www.ecoi.net/en/file/local/1347756/1788_1295445393_idn34570.pdf Accessed on March 21, 2023.
- Farida, A. B. (2011). Islam Liberal Dalam Bingkai Media: Analisis Framing Majalah Gatra Dan Sabili. *Komunika*, 5(1), 44-57.
- Feener, R. M. (2007). *Muslim legal thought in modern Indonesia*. Cambridge University Press.
- Husaini, A. (2006). *Liberalisasi Islam di Indonesia: fakta & data*, Jakarta. Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia.
- Husein, F. (2005). *Muslim-Christian relations in the new order Indonesia: the exclusivist and inclusivist Muslims' perspectives*, Bandung, Mizan Pustaka.
- Idris, M. (2014). Potret Pemikiran Radikal Jaringan Islam Liberal (Jil) Indonesia. *Kalam*, 8(2), 367-388.
- Ismail, I. (2019). Islam Progresif Indonesia. *Alqalam*, 36(1).
- Kersten, C. (2009). *Indonesia's New Muslim Intellectuals*. Religion Compass, ii ng's Collgge London.
- Kull, A. (2001). Modern Interpretation of Islamic History in the Indonesian Context, The Case of Nurcholish Madjid. [https://scholar.google.com/scholar?q=Kull,Ann.+\(2001\),&hl=fa&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart](https://scholar.google.com/scholar?q=Kull,Ann.+(2001),&hl=fa&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart). Accessed on March 20, 2023.
- Kurzman, Ch. (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Noor, I. (2001). *Islam Liberal Dan Tradisi pembaharuan Islam Di Indonesia*, Brill; Illustrated edition.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1st edition.
- Steenbrink, K. A., (2006). *Dutch colonialism and Indonesian Islam: contacts and conflicts, 1596-1950*. Rodopi.
- Syafrin, N., Bahaya Islam Liberal Studi Kasus di Indonesia, Retrieved from https://www.academia.edu/39140916/BAHAYA_ISLAM_LIBERAL_Studi_Kasus_di_Indonesia Accessed on March 20, 2023.
- Tasmuji, T. (2011). Teologi Transformatif Jaringan Islam Liberal. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 1, 2, 251–269.
- Thoha, Anis Malik, Islam Liberal: Pengalaman Indonesia, academia.com, Retrieved from https://www.academia.edu/35156711/ISLAM_LIBERAL_PENGALAMAN_INDONESIA Accessed on March 21, 2023.
- Wahib, A. (2006). Questioning Liberal Islam in Indonesia: Response and Critique to Jaringan Islam Liberal. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 44(1).
- Wiranto (2011). *7 Tahun Menggali Pemikiran dan Tindakan Pak Harto 1991–1997*. Jakarta, PT Citra Kharisma.
- Yamamah, A. (2012). Renewal of Islamic Law According to Jaringan Islam Liberal of Indonesia: A Reflection from aa waddi 'qq uii Al-jjiim'' iyah. *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2(2), 87-94.