STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 3, 1996

SÛFÎS AND SULTÂNS IN SOUTHEAST ASIA AND KURDISTAN;
A COMPARATIVE SURVEY
Martin van Bruinessen

THE SIGNIFICANCE OF AL-GHAZÂLÎ AND HIS WORKS FOR INDONESIAN MUSLIM;
A PRELIMINARY STUDY
Nurman Said

THE STRUCTURE AND USE OF MOSQUES IN INDONESIAN ISLAM;
THE CASE OF MEDAN, NORTH SUMATRA
Howard M. Federspiel

NAWAWÎ AL-BANTÂNÎ;
AN INTELLECTUAL MASTER OF THE PESANTREN TRADITION
Abd. Rachman

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 3, 1996

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Fachruddin

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors.

Hamid Nasuhi Zein

Al-Tasawwuf wa al-Turuq al-Sûfiyyah fî Indûnîsiyâ

Abstract: *Since 17th century, the development of* tasawwuf *(Islamic mysticism) in Indonesia has been dynamic and continuously directed towards orthodoxy (*fiqh *oriented). In the 17th century, the world of tasawwuf was characterized by intense conflict between the parties inclined towards unorthodoxy (*wujûdiyyah *or the unity of being) and orthodoxy as occurred in Java and Aceh. The* pendulum *of tasawwuf in that period in Aceh first moved towards the teaching of unorthodoxy which was developed by Hamzah Fansûrî and later taught by his pupil Syamsuddin Sumatrani (Shams al-Dîn al-Sumatrânî), particularly when Sumatrani held the high position of the Shaykh al-Islam and adviser to Sultan Iskandar Muda (1607-1636). At that time, the* wujûdiyyah *doctrine became the state doctrine of the sultanate of Aceh.*

However, this high position of the doctrine was soon challenged by the sharî'ah-oriented tasawwuf introduced by Nuruddin ar-Raniri (Nûr al-Dîn al-Rânîrî). This great 'ulamâ' wrote many books refuting the wujûdiyyah *doctrines of Hamzah Fansuri and Syamsuddin Sumatrani. Through his convincing arguments and insistent efforts, Nuruddin ar-Raniri succeeded in attracting Sultân Iskandar Thânî to become one of his followers and protectors. At this time, he issued a* fatwâ *declaring a* wujûdiyyah *doctrine as going astray and its followers as infidels who could lawfully be killed unless they asked to be pardoned. Some of Syamsuddin Sumatrani' works were even burned in front of the Bayt al-Rahmân mosque. Although Nuruddin ar-Raniri stayed in Aceh for only seven years, his influence can still be seen, particularly in Indonesian Islam. This fact of course does not ignore the significant role of Abdurrauf Singkel ('Abd al-Raûf al-Singkîlî) who indirectly replaced ar-Raniri's position in Aceh and continued to spread the orthodox* tasawwuf.

In the 18th century, Aceh was no longer the centre of Islamic learning. In Sumatra, Aceh's position was taken over by Palembang in South Sumatra. Several great 'ulamâ's can be mentioned here such Shihâb al-Dîn ibn 'Abd Allâh Muhammad, Kemas Fakhr al-Dîn, 'Abd al-Samad al-Palimbanî, Kemas Muhammad ibn Ahmad and Muhammad Muhy al-Dîn ibn Shihâb al-

Dîn. From South Kalimantan, we should mention Muhammad Arsyâd al-Banjarî and Muhammad Nafis al-Banjarî. In South Sulawesi there was 'Abd al-Wahhâb al-Bugisî. In Batavia 'Abd al-Rahmân al-Batawî emerged. One of the characteristics of this century was that orthodoxy was gaining its place. Of the 'ulamâs *who contributed greatly to the dissemination of orthodox doctrine of the period was al-Palimbani. It is mentioned in Arabic documents that he was an authoritative 'ulamâ' of al-Ghazâlî teachings. His works which basically reproduced al-Ghazâlî's thoughts were widely disseminated in this area. One of his emphases is that the fulfillment of sharî'ah is a necessary condition to follow the sûfi's path. The difference between the 17th and the 18th century 'ulamâ's is that the latter shows deep concern about the social problems of the* ummah *due to the increasing repression of the Dutch colonial. Before 18th century, the 'ulamâ' were isolated from the social and political life of the* ummah, *but due to the arrival of the colonial infidels, social protest started to appear in their works. Al-Palimbanî, for example, wrote on the virtues of* jihâd *(religious war) in fighting against Islamic enemies. He even wrote a long letter urging the Sultân of Mataram to mobilize the masses to carry out* jihâd *in confronting the colonial government.*

*The world of tasawwuf at the end of the 19th century was characterized by the increasing number of the sûfi order (*tarekat*) and its followers. One of the regents was even registered as a member of the* tarekat. *Through the tarekat, the orthodox could control their doctrine. Any* tarekat *which deviated relatively far from the sharî'ah was naturally challenged by one which much more* fiqh*-oriented. The interesting feature of the period is that the* tarekat *became the source of many charismatic leaders leading the peasant movement to fight against the colonial government. Therefore, in the eyes of the Dutch colonial government, the* tarekat *movement were extremely threatening. Originally, the ruler thought that by restraining any social and political activities of the Muslims and allowing the people to perform their Islamic rituals such as prayers, they would have a peaceful coexistence with the ruled or the people. However, this was not the case. What they did not predict is that the mosques would attract the people to sit together, which resulted in their consolidation.*

In the last part of the 19th and the beginning of the 20th centuries, Mecca was dominated by Wahhâbî. As a result, tarekat *became the subject of various criticism from a number of 'ulamâ's such as Shaykh Nawâwî al-Bantânî, Sayyid 'Uthmân and most severely from Shaykh Ahmad Khatîb al-Minangkabawî (1852-1915). So, in this period, the vitality of the* tarekat *was decreasing. What remains is the people of the* tarekat *under the Nahdltul Ulama dan PPTI (The Islamic Tarekat Followers Association). However, since 1970, tasawwuf and* tarekat *have regained the interest of the people.*

Hamid Nasuhi Zein

Al-Tasawwuf wa al-Turuq al-Sûfiyyah fî Indûnîsiyâ

Abstraksi: *Sejak abad XVII, sejarah tasawuf atau Islam mistik dan tarekat di Indonesia menunjukkan dinamika dan perkembangan. Pada abad XVII, dunia tasawuf ditandai pertarungan sangat sengit antara yang cenderung unortodoks (*wujûdiyyah*) dengan yang ortodoks (orientasi fiqh). Fenomena ini dapat dilihat baik di Jawa maupun di Aceh. Pendulum paham tasawuf di Aceh pada masa tersebut mulanya mengayun ke aliran wujûdiyyah yang dipelopori Hamzah Fansûrî dan kemudian ajaran-ajarannya dikembangkan oleh muridnya, Syamsuddîn Sumatrânî. Yakni saat Syamsuddîn Sumatrânî berkedudukan sebagai* Shaykh al-Islâm *dan penasehat Sultan Iskandar Muda (1607-1636) yang sangat dihormati. Ketika itu ia berhasil mengembangkan ajarannya sehingga boleh dikatakan menjadi paham resmi Kesultanan Aceh. Akan tetapi, posisi tasawuf unortodoks tersebut segera berubah setelah datangnya Nûruddîn ar-Rânîrî dari India. Tokoh ini menulis kitab-kitab yang menyanggah ajaran wujûdiyyah. Dengan kepintarannya ia berhasil menarik Sultan Iskandar Thânî yang kemudian menjadi pengikut dan pelindungnya. Pada saat inilah, ia mengeluarkan fatwa bahwa wujûdiyyah adalah paham sesat dan para pengikutnya sebagai orang-orang kafir yang halal dibunuh, kecuali bertobat. Sejumlah kitab yang ditulis Syamsudîn Sumatrânî dibakar di halaman Mesjid Bayt al-Rahmân. Kehadiran Nûruddîn ar-Rânîrî di Aceh sebenarnya hanya tujuh tahun, tapi pengaruh pemikirannya di dunia Melayu sangat signifikan. Apalagi kehadiran 'ulamâ' besar Aceh berikutnya, Abdurrauf Singkel, secara tidak langsung melanjutkan ajarannya.*

Pada abad XVIII, Aceh tidak lagi menjadi pusat Islam. Di Sumatra, Palembang menggantikan posisi Aceh. Di wilayah ini terdapat nama-nama Syihâb al-Dîn ibn 'Abd Allâh Muhammad, Kemas Fakhr al-Dîn, 'Abd al-Samad al-Palimbanî, Kemas Muhammad ibn Ahmad dan Muhammad Muhyî al-Dîn ibn Syihâb al-Dîn. Dari Kalimantan Selatan muncul Muhammad Arsyâd al-Banjarî dan Muhammad Nafis al-Banjarî. Dari Sulawe-

si Selatan lahir 'Abd al-Wahhâb al-Bûgisî. Dari Batavia ada 'Abd al-Rahmân al-Batawî. Pada abad ini kecenderungan ortodoksi lebih mengental. 'Ulamâ' yang paling bertanggung jawab dalam penyebaran lebih lanjut tasawuf ortodoks di Nusantara abad XVIII adalah al-Palimbanî. Sumber-sumber Arab menyebutkan bahwa ia adalah alim terkemuka dalam tasawuf al-Ghazâlî. Kitab-kitab tasawuf-kalamnya, yang pada umumnya merupakan saduran dari karya-karya al-Ghazâlî, menyebar luas di kawasan ini. Tokoh ini selalu menegaskan bahwa pemenuhan ajaran-ajaran syarî'ah merupakan langkah paling meyakinkan untuk mencapai pemenuhan kehidupan tasawuf. Namun demikian, ada juga perbedaan nuansa pemikiran dan kiprah praksis antara 'ulamâ' abad XVII dan abad XVIII, yang terutama disebabkan oleh kehadiran kolonialisme Belanda yang semakin mencekam. Bila sebelumnya ada kesan bahwa pemikiran 'ulamâ' itu terisolasi dari kenyataan sosial politik ummat, maka dengan datangnya musuh kâfir unsur-unsur aktivisme mulai menyeruak dalam pemikiran mereka. Al-Palimbanî, misalnya, menulis karya tentang keutamaan jihâd melawan musuh-musuh Islam. Ia bahkan menulis surat panjang lebar yang berisi himbauan kepada Sultân Mataram agar memimpin kaum muslim ber-jihâd melawan kolonial.

Indonesia akhir abad XIX memperlihatkan dinamika lain lagi. Abad ini dinilai sebagai abad kebangkitan Islam. Dalam kasus tasawuf, kebangkitan tercermin menjamurnya perkumpulan-perkumpulan tarekat. Masyarakat berduyun-duyun memasuki tarekat. Bahkan ada bupati yang menjadi anggota perkumpulan tarekat. Dampak yang sangat kuat dari menjamurnya tarekat adalah terkendalinya paham tasawuf dalam paham ortodoksi. Tarekat-tarekat yang relatif jauh dari syarî'at kedudukannya ditantang oleh tarekat yang lebih berorientasi fiqh. Tarekat pada abad XIX mampu menyalurkan pemimpin-pemimpin kharismatis yang kelak tampil merepresentasikan suara kalangan bawah terutama kaum yang tertindas pelbagai kebijakan diskriminatif pemerintah kolonial Belanda. Sejak awal abad XIX, pemimpin tarekat dinilai pemerintah kolonial sebagai pihak yang mengancam. Pemerintah kolonial sendiri dalam posisi sulit karena toleransinya atas Islam ibadah ternyata mendorong munculnya mesjid-mesjid serta jamaah yang juga ternyata mendatangkan ancaman.

Di penghujung abad XIX dan awal XX, Makkah dikuasai paham Wahhabi. Sebagai pengaruh dari keadaan itu, tarekat di Indonesia mendapat kritik, seperti dari Syekh Nawawi al-Bantanî, Sayyid 'Utsmân dan lebih keras lagi dari Syekh Ahmad Khatîb al-Minangkabawî (1852-1915). Akibatnya, vitalitas tarekat mengalami penurunan. Yang masih ada pada waktu itu ialah tarekat yang berada di bawah NU dan Persatuan Pengamal Tarekat Islam (PPTI). Namun demikian, sejak tahun 70an, tasawuf dan tarekat dilirik kembali.

حامد ناصوحق زين

التصوف والطرق الصوفية فى إندونيسيا: الاستمرارية والتجديدية

المقدمة

التصوف يشكل أحد الأنظمة العلمية التقليدية فى الإسلام، هناك الإثنان الآخران الفقه وعلم الكلام[1]. فى المطالعات الغربية يقال عن التصوف بأنه Islamic mysticism أو sufism.

إن مجال التصوف –فى واقع الأمر– له جذور عميقة فى القرآن، أكثر بعدا من اقتباسات الأحكام الفقهية. فبطريقة متواضعة إذا ما رصصنا الآيات المتناسقة مع الأحكام والآيات المنسجمة مع التصوف، من الواضح أن النوع الثانى أكثر وجودا[2]. إذا كان الأمر كذلك، فطيلة مدة تاريخه، فالتصوف هو أكثر ما يخطئ فى أمره سواء من الطرف الإسلامى نفسه أو خارجه، لأنه يعتبر أكثر التعاليم حاملا للأسرار والميول الانفرادية. مثل هذا الاعتبار لا ريب فيه، ولكن ليس كله صائبا، لأن فى الظاهر أن عبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid) قد سجل بأن الإسلام –فى عمومه– قد أتى بالتعاليم الدينية المبنية على أمور اجتماعية وكلها مسنودة على أنظمة دستورية لتطبيقها على الحياة. بالرغم من أن التصوف قد يتحقق فى صورة تركيز تأملى وانفرادى الطرق الصوفية لا تستطيع الابتعاد عن المسئولية الاجتماعية[3].

أ. هـ. جونس (A. H. Johns) أهل فقه اللغة من أستراليا فى كثير من كتاباته[٤] يقدم الفرضية العلمية على أن انتشار الإسلام فى الجزر الإندونيسية منذ القرن الثالث عشر يعتبر انتشارا مطردا، ولاسيما ببركة مساعى هؤلاء الناشرين للتعاليم الصوفية الإسلامية وهم أعضاء مذهب الطرق الصوفية الفارّون من بغداد أثناء هجوم المغول عليها فى سنة ١٢٥٨. ولكن من الأسف، حسب رأى دريويس (Drewes) قليل جدا من المعلومات التى كشفت عن أوائل العهد التى ظهر الإسلام فى إندونيسيا. إن أقدم المستندات التى لقيت أكثرها عبارة عن بحوث إسلامية فى مجال التصوف التى يظن أنها من أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. ومحتوياتها أشعار صوفية ومقالات عنها أو هجوم على الصوفية الهرطقية (الابتداعية)[٥].

على هذا الأساس، لم يتغير عن الحوادث الواقعة منذ بعض قرون مضت فى المراكز الإسلامية حيث حدثت هنالك عداوة صارمة بين علماء التصوف المائلين إلى الهرطقية والمائلين إلى الأرثودكية/التقليدية القديمة، ووقع مثل هذا الأمر فى إندونيسيا نفسها. ومن الجائز فى اعتبار خاص أن ما حدث فى إندونيسيا قد يكون أكثر ظهورا لأن تلك العداوة قد أدت الحكام (الملوك والسلاطين) للانخراط فى داخلها مثل ما حدث فى آتشيه فى القرن السابع عشر.

هذا المقال يحاول كشف الديناميكية الواقعة فى دنيا التصوف والطرق الصوفية فى إندونيسيا فى القرن التاسع عشر. حسب رأى جيرتز (Geertz)، أن القرن التاسع عشر لا أكثر من أنه قرن تدويل الإسلام فى إندونيسيا[٦]. إن الظاهرة البارزة فى هذا القرن هو اشتداد مختلف المعارك التى كادت أن تشمل كل الطبقات الاجتماعية لمناهضة الاستيلاء الهولندى، ومن ناحية أخرى أن تلك المعارك تشير إلى وجود اليقظة الدينية (الإسلام). لا شك قبل شرح هذا الموضوع، لا بد من تناول الحلقة التى ربطت بين التصوف والطرق الصوفية الآتية

من الخارج وبين التصوف والطرق الصوفية الموجودة فى داخل البلاد للنظر فيما بعد عن استمراريتها وتغيراتها.

التصوف ونمو الطرق الصوفية

الأستاذ أنيمارى تشميل (Annemarie Schimmel) قد أظهر وجود نوعين للتعليم الصوفى وهما التصوف بلا حدود (mysticism of infinity) والتصوف الشخصى (misticism of personality). فالتصوف بلا حدود هو فهم التصوف الناظر إلى الله كحقيقة مطلقة ولا نهاية. ويعتبر الله كمحيط لا شاطئ له، والإنسان ليس إلا نقطة ماء من ذلك المحيط الإلهى البحت. وإن معتنقى هذا الفهم يؤكدون وحدة وجودهم مع الله وتعلقهم بالله تعلقا كليا فى أمور حياتهم بناء على إرادة الله فحسب، وفى الحياة الصوفية، هذا النوع يتزعمه ابن عربى المتوفى سنة ١٢٤٠ ٧.

أما النوع الثانى فهو "الصوفية الشخصية" هو مذهب صوفى المعتمد على ذاتية الإنسان والله. بناء على هذا الفهم أن علاقة الإنسان بالله عبارة عن علاقة المخلوق بخالقه وبعبارة أخرى، هو أن فهم هذا التصوف ما زال يدافع عن وجود فرق أساسى بين الإنسان كمخلوق وبين الله كخالق[٨]. وقد سمى سيموه (Simuh) هذا النوع هو فهم التصوف فوق الوجود الطبيعى (ما وراء الطبيعة)، باعتبار أن الله كذات وراء الطبيعة التى فاقت كل العالم الطبيعى[٩]. فهذا المذهب يستعمل التقريب الروحى بمعنى السعى للحصول على معلومات مباشرة فى غاية العمق عن الله، وأغلب المتصوفين يعتنقون هذا المذهب، وزعيمه الرئيس الغزالى المتوفى سنة ١١١١.

ظهور التقاليد الصوفية فى الإسلام لا يمكن فصلها عن وجود الميول الشخصية المعتمدة على الزهود أى البعد عن الدنيا منذ الجيل الأول الإسلامى. وهذا الزهود أخيرا تطور حتى أصبح حركة فى القرن الثانى الهجرى/الثامن الميلادى. ففى

تلك الآونة ظهر فى مختلف البلاد الإسلامية مثل الكوفة والبصرة ومكة المكرمة والمدينة المنورة وخراسان ومصر وغيرها عدد من الزهاد العظام مثل حسن بصرى المتوفى ٧٢٩، وسفيان الثورى المتوفى ٧٢٩، وإبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ٧٧٨، ورابعة العدوية المتوفية ٨٠١، وشقيق البلخى المتوفى ٨١٠، وغيرهم. وهؤلاء الزهاد العظام جميعهم فى شدة الأسف الشديد من طريق الحياة التى يسير عليها أكثر الحكام والذين امتلكوا الثروات الباهظة الذين لا يستطيعون قيادة أهوائهم بل هم غارقون فى متاع الحياة التى لعنها الله وهى السبب الأول فى زوال قيمة هذه الدنيا وفى خسارة فاعليها فى الآخرة. هذا هو السبب فى أنهم ينشرون بجدية طريقة الزهد إزاء المتاع الدنيوى ويكرسون حياتهم فى عبادة محضة، وسوف لا تنالهم نار جهنم بل هم فى جنة الخلد مع السعادة الأبدية التى وعد الله بها كل الزهاد. هذه هى أهدافهم السامية[١٠].

فى القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى أدرك التصوف تطورا ظاهريا من التقشف إلى التصوف الباطنى. بعض الناس يقولون أن رابعة العدوية هى الصورة التى تشير إلى ذلك الانتقال المذكور. فهى لم تكن معروفة بكونها زاهدة متحركة فى التعبير عن حبها لله بل أكثر من ذلك أنها لم ترج جنة الله وليست خائفة من نار جهنم[١١]. منذ تلك الآونة بدأ هؤلاء الزهاد يدركون أن تكريس العبادة والزهد عن الدنيا والتوكل والرضا والحب فى الله وغير ذلك التى يسعى إليها المرء بمجاهدة وجدية لرفع الطهارة الباطنية، وهى يمكن أن توصل فاعلها إلى درجة الاستعداد لقبول نعمة الله فى هذه الدنيا، التى تعتبر انكشاف الحجاب فى هذه المدة وتغطى عين الباطن حتى تنفتح تلك النعمة التى تظهر جمال سر الله والعالم الغائب الآخر. إن هى إلا نعمة المعرفة من الله[١٢].

وفى التطور التالى فإن نظرية المعرفة تتولى مكانة فى غاية الأهمية، ولكنها فى نفس الوقت ذات خطر فى مجال التصوف. فمن ناحية تظهر المعرفة كمعيار

للإنسان هل قد وصل درجة العارف/الصوفى/الولى أو لم يكن إلا زاهد فحسب. ومن ناحية أخرى حيث أن إدراك المعرفة أمر ذو صبغة شخصية وليس من الإمكان اختبارها بوسيلة التجربة، فمن السهولة حدوث انحراف من أناس ليست لهم مسئولية الذين يظهرون التصوف (التصوف الكاذب/الزائف) بدليل الوصول إلى المعرفة يبحثون عن مكاسب خاصة أو التخفيف منها بل عدم المبالاة بالشريعة الإسلامية وهذه الحالة أخيرا هى التى تأتى بعصيبه بين هؤلاء الصوفيين (التى يعرف باسم أهل البواطن) وبين الفقهاء وأهل الكلام (الذين يطلق عليهم كذلك أهل الظواهر) فالفقهاء والمتكلمون يتهمون المتصوفين بأفعالهم وشطحاتهم بأنهم زنادقة. وبالتالى الصوفيون يعتبرون الفقهاء والمتكلمون أصحاب مسئولية فى حدوث الضحالة فى شعور التدين لدى المسلمين. هذه المشدة استمرت اطرادا بل وصلت إلى وقوع ضحايا، واحد المشهور من هؤلاء أبو منصور الحلاج الذى حكم عليه بالإعدام فى بغداد سنة ٩٢٢.

رغم ذلك، ليس المعنى أنه لم يكن هناك صوفى يسعى لاستتباب الأمن بين الطرفين المتعادين، ولكن من حين إلى حين يظهر صوفى، مثل سراج الطوسى المتوفى ٩٨٨، وكلابذى المتوفى ٩٨٧، وقشيرى المتوفى ١٠٧٥، وهجورى المتوفى ١٠٧٥، هؤلاء هم الذين يقربون الفهم الصوفى إلى الأرثوذكسية (التقليدية المتطرفة). فبعد الإجراءات الطويلة المدى إلى حد ما، وصلت هذه المساعى إلى الكمال المطلوب بإعمال أبى الحميد الغزالى الممتازة. من طريق عمله الفائق المكانة كتاب *إحياء علوم الدين* إذ اعتبر الغزالى قد وصل إلى إنجاز فكرة حل القضية بما يرضى الجميع. فى هذا الكتاب، إنه بالصوفية غير العادية استطاع أن يجمع الرأى بين تعاليم علماء الشريعة وعلم الكلام من ناحية وبين الحكمة الصوفية من ناحية أخرى. ونتيجة ذلك، قد قبل التصوف أخيرا هؤلاء العلماء أنفسهم. إن من الروح الأكثر وضوحا أن مساعى الغزالى هذه أن ظهر علماء

أوسع إدراكا لهذه المادة بجانب إلمامهم بالمسائل الشرعية والعقدية، فصار التصوف عنصرا علميا لهم. فلذلك، منذ القرن الثانى عشر توسع تطور التصوف تطورا مدهشا، فإنه ليس فحسب قد تقبله الناس بأيد مفتوحة مرحبة، ولكن أكثر من ذلك قد أظهر سيطرته على حياة دينية للأمة الإسلامية سواء أكانت من الجماعة الأغلبية السنية أو الأقلية الشيعية[١٣]. فعلى هذا الانتصار البالغ، لقب الغزالى بأنه حجة الإسلام.

الظاهر، إن أثر هذا الإصلاح بين الطرفين لم يكن فى حساب الغزالى من قبل وهو تعميم دراسة التصوف وكيانه فى وسط الأمة، إذ فى البداية لم يكن التصوف إلا مميزا لأقلية من الخواص ولكن بعد الإصلاح، كان مجتمع العوام لم يرغبوا فى التخلف عن إدراك ملذة هذا العلم، وفى أوائل الأمر، أتباع الصوفى وعددهم قليل للغاية، وفيما بعد الصوفى الواحد قد جذب إليه مئات من الأتباع بل آلافا منهم ليكونوا جماعة من المتصوفين لعامة الشعب، وهؤلاء الأتباع لم تكونوا فى خفية لتعلم هذا العلم[١٥]. والجماعة الراغبة فى تعلم التصوف لكل منها مدرس/أستاذ، ولكل شيخ منهم طريقة خاصة به فى هذا العلم ويطلق عليها فى الاصطلاح الصوفى "الطريقة الصوفية".

فتمشيا مع اشتهار التصوف، وظهور عشرات بل مئات وآلاف من فئته المنتشرة فى العالم الإسلامى، من أفريقا الغربية إلى جنوب شرق آسيا، فى هذه الآونة، فإن راغب التصوف لم يكن مقتصرا على الزهاد بل كثير منهم ذوو مهن مثل موظفى القصور، والعسكريين والمحترفين والتجار وغيرهم. وهم لم يسكنوا فى الرباط أو التكايا، بل يأتون فى أوقات معينة فى الرباط ويشتركون فى أنشطة الطرق الصوفية. بناء على اختلاف المشارب الاجتماعية لهؤلاء المشتركين، فوجود هذه الطرق الصوفية تدرك التقدم التدريجى فى حدود يرحبه المريدون إلى التمرينات الروحانية بالذكر فأصبحت وكأنها منظمات اجتماعية الساعية لملء

احتياجات أعضائها الحيوية من أن تكون منظمات ذات صبغة محلية فحسب أصبحت شبكة ذات صبغة دولية.

فالطرق الصوفية الكبيرة ذات اتساع فى الانتشار الذى شمل الولايات الشاسعة الأرجاء والتى وصلت إلى إندونيسيا من بينها الطريقة القادرية (الجيلانية)[١٦]، وهناك طريقة شاطرية[١٧]، والطريقة النقشابندية[١٨]. ومن هنا يظهر بأن فى حركة الطرق الصوفية لقيت الدعوة الإسلامية قوة دافعة مرة أخرى.

من حيث جدية نمو الطرق الصوفية، ظهرت صورة فى غاية الجاذبية، وهى إمكانية هذه الطرق فى مراقبة كثير من الطرق الصوفية المائلة إلى الانحراف وفى نفس الوقت إرجاعها إلى الأرثوذكسية، وعلامة هذه الأرثوذكسية ظهرت جليا فى مجال التعريف عن نظام تصنيف صحة هذه الطرق إلى ومن هذه الطرق نفسها، فيقال عن طريقة ما بأنها صحيحة ومعتبرة إذا تمت سلسلة نسبها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتعاليمها أساسا لا تتعارض والتعاليم الشرعية.

وبالتالى، فإن الطرق غير المعتبرة هى التى لا تتوفر فيها تلك الشروط النسبية التسلسلية وتختلف فيها أسس التعاليم الشرعية. مع شدة تحديد نوعية الطرق الصوفية هذه، فعلى أقل التقدير أصبحت أكثرية هذه الطرق الصوفية قد اتبعت تخليد استمرارية الأرثوذكسية. مهما كان الأمر، فليس معناه أن العالم الإسلامى سوف لا ينتج صوفيا عمليا جديدا، بيد أنه فى فترة نصف قرن من وفاة الإمام الغزالى قد ظهر فى الأندلس صوفى شهير اسمه محى الدين بن العربى، وهو قد أتى بتعاليم منها وحدة الوجود أى الوجودية المثيرة للجدل.

كما الشأن بتصوف الغزالى فإن صورة نفوذ تعاليم ابن العربى استمرت فى اضطراب، وهذا الاضطراب قد وصل أيضا إلى إندونيسيا.

مباحثات التصوف قبل القرن التاسع عشر

كما قد لمحنا سابقا، مهما كانت إسلامية الجزر الإندونيسية فى القرن الثالث عشر تدور فى سرعة فائقة، بينما المعلومات عن تلك المدد لم تنكشف إلا قليلة وتحتاج إلى دراسة، والأدلة عن الآثار الكتابية التى حصلت عليها عن إسلامية تلك المناطق إنما تشير إلى أنها من القرن السادس عشر (آتية من جاوة) والقرن السابع عشر (آتية من آتشيه) فى سومطرة.

وبين النصوص الواردة من جاوة والتى من سومطرة توجد اختلافات متباينة ظاهرة، فإن النصوص السومطرية تبرز شخصيات لامعة مثل حمزة الفانسورى (Hamzah Fansuri) وشمس الدين فاساى (Syamsuddin Pasai)، ونور الدين الرانيرى (Nuruddin ar-Raniri) وعبد الرؤوف من سنجكيل (Abdurrauf Singkel)، بينما التسجيلات الواردة من جاوة غير معروفة الشخصية أى كتابها مجهولون، كما هو الشأن بأكثر الأعمال القائمة فى جاوة[١٩].

المباحثات القديمة الواردة من جاوة ثنتان وموجودتان الآن فى ليدن. النسخة الأولى كاتبها غير معروف، وهى مكتوبة نثرية، والتى صدرت لأول مرة على يد جونينج (Gunning) (١٨٨١)، ثم على يد دريويس فى سنة ١٩٥٤. وفى خزانة الثقافة الجاوية، فهذه النسخة تعرف باسم كتاب تنبؤات الأيام من خيرها وشرها (primbon)، وهى الكتاب المسجل فيه المعلومات الدينية التى كتبها كثير من الناس (ومن الإمكان أن يكون لكثير من التلاميذ/المريدين الذين يستمعون إلى دروس الأساتذة).

ومحتوياته لا تشير إلى المعلومات المنسقة، ولكنها متقطعة. وقد ذكر كريمر (Kraemer) بأنها كشكول من مختلف الموضوعات المبعثرة عن التعاليم الإسلامية الخاصة بالفقه، وعلم الكلام والتصوف (فى معناه العام). والهدف الأساسى من هذا الكتاب —من الممكن— هو إخبار عن الحياة الدينية الأخلاقية، وتارة يتناول

كذلك الهدف الصوفى العالى وهو الوحدة مع الله التى لها صلة بالحياة الأخلاقية الراقية بينما الجزء الأكبر من كتاب التنبؤات ذكر المراحل الثلاث عن الحياة الدينية وهى الشريعة والطريقة والحقيقة[٢٠].

النسخة الثانية، لم يكن كاتبها معروفا كذلك، وتعرف فى الدنيا العلمية بأنها *Buku Bonang*، أصدره شريكى (Schrieke) فى سنة ١٩١٦. منهم من خمن أن نسخة هذا الكتاب ألفها سونن بونانج (Sunan Bonang)، أحد الأولياء التسعة المعروفين، ولكن شريكى نفسه يعتبر كاتبها أحد الأئمة من توبان (Tuban) [٢١]. وهذه النسخة تحمل تنبيها إزاء وجود تعليم صوفى ضال مثل التعليم بأن الله هو الموجود وغير الموجود، أو أن حقيقة الله هو الخلاء الخالد. كل هذه البدع رفضها المؤلف هارون، وبيد أنه من هذا الرفض ظهر أثر بأنه حول القرن السادس عشر المذكور كانت تلك البدعة هى السائدة[٢٢].

وفيما بعد، قد حصل على نسخة خطية باللغة الجاوية التى يعتبرها دريويس ذات عمر أكثر قدما من النسختين المذكورتين أعلاه، قد كتبت بالتقدير مدة الانتقال من الدين الهندوكى إلى الدين الإسلامى. والنسخة الخطية هذه إلى الآن ما زالت مخزونة فى دار الكتب فى فارارا (Ferrara) بإيطاليا[٢٣]. من الإطلاع على هذه النسخة الخطية، وبالأخرى على النسخ الأخرى، ستين برينك (Steenbrink) قد وصل إلى اليقين بأن التصوف الأول تطويرا فى جاوة هو التصوف المتواضع (الأرثودكس) على الصبغة الغزالية التى تهتم بعلم الفقه وتطبيق التعاليم الدينية، وليس بوحدة وجود ابن العربى والجيلى [٢٤].

وفى الواقع، إن خزانة الثقافة الإسلامية الجاوية قد عرفت الشخصيات –قد لا يكونون الشخصيات التاريخية بل فى التخيل والتصوير فحسب– هؤلاء الذين يعتبرون منحرفين، لأنهم يعلّمون الصوفية الهرطقية مثل الشيخة الست جيتار (Syekh Siti Jenar)، وفاغران فانجونج (Pangeran Panggung) والشيخ أمونج راجا

(Syekh Amongraga). وإن لم نستطع إنكاره أن فهم وحدة الوجود يمكن تتقبله جماعة ما فى المجتمع الجاوى ولاسيما الطبقة المثقفة ولكن هذا الفهم ليس لاستهلاك العوام. وخطأ هؤلاء المتصوفين المذكورين الذى أخيرا يدفعونه بدمائهم، لم يكن السبب فى ذلك أن تعاليمهم خاطئة أو مشكوك فيها، ولكنه لسبب أنهم يعطونها لعامة الشعب. وبأسلوب آخر أنه لملء حاجة عموم الشعب الروحية، يجب أن تكون تعاليم المبادئ العقدية الأرثودكسية أن تكون فى المقدمة.

فالمنازعة المشابهة ولكن أكثر مفعولية فى مسئوليتها التاريخية، كالتى حدثت فى آتشيه فى القرن السابع عشر. ففى تلك الآونة كانت مملكة آتشيه فى فترة نهوضها الذهبى. فعلى الحجاج والطلاب من الحجاج، بالاعتبار آتشيه لهم كشرفة الأراضى المقدسة أى مكة المكرمة حتى من اللائق بمكان أن يظهر منها مفكرون أفذاذ يرفعون شأن درجة ثقافة العالم الإسلامى الملايوى فى تلك الفترة. والمباحثات التى ألقاها أربعة من كبار العلماء (الذين ذكرنا فيما سبق) ما زالت دائرة حول مسألة الهرطقية الأرثودكسية. ففى البداية، فالبندول يتحرك نحو الوجودية التى كان يقودها حمزة الفانسورى وتلميذه شمس الدين فاساى. وأخيرا، هذا الفهم يريجه نور الدين الرانيرى الذى يتبع الطريقة الرفاعية التقليدية، فالبندول يتحرك إلى اتجاه مغاير متجها إلى الأرثودكسية.

فمولد الفانسورى ووفاته لم يعرف، والواضح أنه أستاذ شمس الدين فاساى (المتوفى سنة ١٦٣٠). وحمزة الفانسورى هذا صوفى من أتباع الطريقة القادرية البادية فى أشعاره المتأثرة كثيرا بنفوذ تعاليم ابن العربى والجلى المائلة إلى الوجودية، ذلك الفهم الرامى إلى أن العالم يصور النوع الظاهر أو تجلى (المعروض والخلود للحقيقة الوحدانية أى الله[٢٥].

بعد وفاة حمزة الفانسورى أصبح شمس الدين فاسای فـی مكـان مرمـوق مـن الاحترام والعمل الوظيفى فى مملكة آتشيه، وقد تولى مشيخة الإسـلام ومستشـار الملك (السلطان) إسكندر مودا (Sultan Iskandar Muda) (١٦٠٧ – ١٦٣٦). فبمساعدة السلطان صارت تعاليم حمزة الفانسورى وشمس الدين فاسـای –يمكـن القول– بأنها الفهم الحكومى الرسمى فى تلـك الآونـة وفـاقت المفـاهيم الأخـرى. شمس الدين فاسای قام بنشر تعاليمه أو نظرية المرتبة السبع من تعاليم كتاب *تحفـة المرسلة إلى روح النبـى*، عمـل محمـد بـن فضـل الله البـرهنبورى، أحـد العلمـاء الصوفى من غجرات الذى توفى فـى سـنة ١٦٢٠. ونظريـة المرتبـة السـبع تعتـبر تطويرا أو تجديدا لنظرية التجلى لابن العربى، فعلى ذلك، فأساس هذه الفكرة فى الحقيقة متجهة إلى فهم وحدة الإنسان مع الله[٢٦].

خلاصة نظرية المرتبة السبع هى التعاليم بأن العـالم الـذى دخـل فيـه الإنسـان كرمز التجلى (المظهر الخارجى) من الحقيقة الإلهية ذات الصفة المطلقـة فـى سـبع مراتب وهى الأحادية، والوحدة، والواحدية، وعالم الأرواح، وعالم المثال، وعـالم الأجسام، وعالم الإنسان (العالم الإنسانى). فى شخصيته شمس الدين فاسای كما هى مصورة فى تأليفه جوهر *الحقائق* فنظريـة المراتـب السـبع مـن كتـاب التحفـة نشرها إلى اتجاه الفهم الوجودى. هذا الأمر يمكن فهمه، لأنه مهما كان الأمر فإنه تلميذ ذو تأثير كبير من تعاليم حمزة الفانسـورى. وبالتـالى، فبمسـاعدة السـلطان إسكندر مودا صار فهم هذين العالمين منتشـرا فـى توسـع، ولاسـيما فـى آتشـيه، وتأثيره تسرب إلى الخزانة العلمية الجاوية حتى القرن التاسع عشر كمـا ظهـر فـى *سيرت جنتينى* [Serat Centini] أى *ورد هداية جاتى* (*Wirid Hidayat Jati*) وغـير ذلك. ففى جاوة فهم المراتب السبع الدافعة إلى الوجودية عاشت فى نمو مسـاعدة ملوك ماتارم (Mataram)[٢٧].

ولكن هذه الحالة تغيرت بسرعة من جراء مجئ عالم صوفى من الهند، وهو نور الدين الرانيرى الذى كتب مؤلفات لمناهضة تلك التعاليم. إن سعيه نجح بتفوق فى مدة قليلة ولاسيما مهارته جذبت السلطان إسكندر الثانى (المتولى السلطة ١٦٣٧ – ١٦٤١) وصار تابعا وحاميا له حتى تشجع فى إظهار فتوى بالحكم على التعاليم الوجودية كتعاليم ضالة وتابعوها كفار يحل قتلهم إلا إذا تابوا. وعدد من الكتب التى ألفها الفانسورى وفاساى جمع ثم حرق فى ساحة مسجد بيت الرحمن[٢٨].

كما سجله أحمد داؤودى (Ahmad Daudy)، أن الرانيرى داخل فى الكتاب المنتجين الذى أنتج كثيرا من الأعمال فى مجالات علمية إسلامية مثل الفقه وعلم الكلام، والتصوف، وهو ماهر فى التحدث والتأليف باللغة الملايوية. من الجائز أنه عاش سبع سنوات فى آتشيه (١٦٣٧ – ١٦٤٤) وكرس نشاطه فى مناقشة التعاليم الوجودية. وبعض مؤلفاته، سواء التى كتبها فى آتشيه أو بعد رجوعه إلى الهند مثل *حل الظل*، و*حجة الصديق لدفع الزنديق*، و*الفتح المبين على الملحدين*، إنما وجهها أولا لمناطحة الفهم الذى اعتقده باطلا، وهذه الخطة المتطرفة صارت فيما بعد صدى لنفسه هو. بعد الفتوى التى أصدرها الرانيرى أحدثت قتلا جماعيا لأتباع الوجودية، فجاء إلى آتشيه عالم وجودى الملقب "سيف الرجال" من أصل منطقه مينجكابو (Minangkabau) سومطرة الغربية ولكنه مقيم فى الهند. أثر ذلك عقدت مناقشة دينية بين العالمين المذكورين الرانيرى وسيف الرجال. والظاهر أن الرانيرى كان فى الطرف المغلوب لأن الملكة صفية الدين (Ratu Safiat al-Din) (المتوفية سنة ١٦٧٥) أكثر ميلا إلى سيف الرجال. بناء على هذا الفشل طرد الرانيرى، ففى سرعة اضطر هذا العالم الكبير الرجوع إلى موطن آبائه، الهند[٢٩].

رغم أن الرانيرى مكث سبع سنوات فى آتشيه إلا أن ميراثه لخزانة الثقافة الإسلامية للمجتمع الملايوى ذو معنى كبير. بموازنة كل نوعية أفكاره وفى نفس الوقت جهاد تطبيقه لأفكاره، فإن الأستاذ أزيومارديى أزرا (Azyumardi Azra) يرى أن الرانيرى يعتبر مجددا هاما فى أول تاريخ التجديد الإسلامى فى إندونيسيا، وفى أعماله المصبوغة بالصوفية الفلسفية —كما ذكر— قد هاجم الرانيرى دون مبالاة أتباع المذهب الوجودى الذى اعتبره ضالا وأكثر تخمينا. حسب رأيه، أن التفكير الصوفى الفلسفى يجب أن يجعل معتنق التصوف أكثر يقينا إلى وحدة الله (موحد). وباختصار، التفكير التصوفى لدى الرانيرى أكثر تركيزا على أن الله كائن فوق التصوير المادى من أنه متصف بالحلولية[٣٠].

بجانب كتابته عن التصوف، فالرانيرى كتب أيضا عن الفقه، تأليفه تحت اسم *صراط المستقيم* هو كتاب فقه عبادة الذى كتب لأول مرة فى إندونيسيا باللغة الملايوية. ففى هذا الكتاب نقل الرانيرى بوضوح آراء علماء بارزين مثل النووى، وزكريا الأنصارى، وابن حجر، أو شمس الدين الرملى (الشافعى الصغير)[٣١].

الشخصية البارزة من آتشيه فى القرن السابع عشر كان العالم الصوفى عبد الرءوف السنكيلى، كان السنكيلى (١٦١٥ – ١٦٩٣) مع صديق وزميل دراسته لدى الشيخ محمد يوسف المكسارى (Muhammad Yusuf Makasar) (١٦٢٧ – ١٦٩٩) الذى له علاقة واتصال وثيق بشبكة علماء الحرمين. وهذه الحالة مكنت أى السنكيلى بل المكسارى معه أن يجولا لطلب العلم لمدة حوالى ست عشرة سنة فى عدة أمكنة من الشرق الأوسط. لهذا الارتباط، فمن اللائق أنهما قد تأثرا بالمجرى الأساسى للأفكار فى تلك الآونة، وذلك فى التلاؤم والتناسق بين الشريعة والتصوف، وبذلك ففى آتشيه كان السنكيلى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة قد واصل التقليد الذى سلكه الرانيرى.

وبجانب ذلك، عرف السنكيلى كناشر للطريقة الشاطرية التى تعلمها واعتنقها منذ إقامته بمكة المكرمة. ومن آتشيه انتقلت هذه الطريقة إلى سومطرة الغربية، وأخيرا عبرت إلى جاوة فى المنطقة الغربية. وفى سومطرة الغربية قام بنشر هذه الطريقة برهان الدين من إقليم أولاكن (Ulakan). بينما فى جاوة (الغربية) قام بنشرها عبد المحى وتلميذه الآخر المعروف كولى فى إقليم برياجن (Priangan) [٣٢]. أما المكسارى المتوفى فى المنفى الذى قامت به الشركة التجارية الهولندية (VOC) إلى أفريقا الجنوبية (١٦٩٩) عرف بلقبه "تاج الخلواتى" الذى يحمله كأحد قادة الطريقة الخلاوية.

باختلاف القرن السابع عشر المضطرب المحبر، فإن مناقشة العلماء فى القرن الثامن عشر هادئة نسبيا من مباحثات أهل الخبرة بينما لو نظرنا إلى المناطق الجغرافية وتوزيعها، فإن العلماء أكثرهم ظهروا وزينوا حديث المثقفين الإسلاميين فى تلك الأزمنة، وهم منتشرون من فتانى (Patani) (جنوب تايلاند). وسومطرة الجنوبية، وجاكرتا وكليمنتان الجنوبية إلى سلاويسى الجنوبية. ومن الحق أن تسجل أنه متمشيا مع سلامة مملكة آتشيه هذا القرن قد أضعفت المباحثات العلمية هنالك والتى كانت قبلها فى غاية النشاط.

فى سومطرة فالمبانج (Palembang) قد أخذت مكانة آتشيه كمركز للأنشطة الثقافية الجديدة. بحماية الحكام، سلطان بدر الدين، فإن علماء فالمبانج قد نشروا أعمالهم المختلفة، من بينهم وجدت أسماء مثل شهاب الدين بن عبد الله محمد وكامس فخر الدين (Kemas Fakhr al-Din) وعبد الصمد الفالمبانجى وكامس محمد بن أحمد ومحمد محى الدين بن شهاب الدين. ومن كاليمنتان الجنوبية ظهر محمد أرشد البنجرى (Muhammad Arsyad al-Banjari)، ومحمد نفيس البنجرى (Muhammad Nafis al-Banjari)، ومن سلاويس الجنوبية ظهر عبد الوهاب البوجيسى (Abdul Wahhab al-Bugisi). ومن بتافيا/جاكرتا ظهر

عبد الرحمن البتاوى (Abdurrahman al-Batawi) ومن فتانى ظهر داود بن عبد الله بن إدريس الفتانى (Dawud ibn Abdullah ibn Idris al-Patani) ٣٣.

كما الشأن باثنين سبقاهم، فالسنكيلى والمكسارى من علماء القرن الثامن عشر هذا من الناحية الاجتماعية والثقافية قد ارتبطا فى شبكة علماء الحرمين الشريفين بل واحد من هؤلاء العلماء وهو الفلمبانى قد نال شرفا عظيما بانخراط اسمه فى بعض معاجم الشخصيات العربية، ورغم أن هؤلاء العلماء على خلاف الجنسية ودائرة أصلهم فى إندونيسيا، إنما فى الحرمين فأساتذتهم مشتركون بينهم كما فى المناقشات العلمية فى القرن الذى قبله الذى كانت نوعية التصوف فيه أرثودكسية، ففى هذا القرن زاد ذلك الميل كشافة بل كاد أن يكون ركيزة كل المناقشات العلمية الإسلامية حتى من ذلك ظهرت استمرارية الأفكار بين هذين القرنين.

بناء على رأى أزرا، أن العالم الأكثر مسئولية فى نشر التصوف الأرثودكسية الأكثر توسعا –ويقول عنه أزرا أنه التصوف الحديث– فى إندونيسيا فى القرن الثامن عشر، هو الفلمبانى. والمصادر العربية تقول إنه العالم الأخير فى التصوف الغزالى. وكتبه التصوفية –علم كلامه التى أكثرها على وجه العموم مقتبسات من أعمال الغزالى، قد انتشرت فى هذه المنطقة. وكالعلماء السابقين فإن الفلمبانى يرى أن ملء المجال بالعلوم الشرعية يعتبر الخطة الأكثر تمكنا لملء الحياة الصوفية.

وذو شبه بالرانيرى، فإن الفلمبانى قسم التعاليم الوجودية الأكثر جدلا تلك إلى قسمين وهما الوجودية الملحدة والوجودية الموحدة. فبالنسبة لزعيم الطريقة السمانية هذه، متبعى الوجودية الملحدة إنما يتتبعون صوفية زائفة فحسب، واتصاف العاملين بالتصوف مثل هذا يتمسك به كذلك محمد أرشد البنجرى٣٤.

إذا كان الأمر كذلك، فهناك اختلاف ملامح التفكير والعمل بين علماء القرن السابع عشر والثامن عشر، الذى يسببه أولا حضور المستعمر الهولندى. إذا كان قبله يوجد أثر بأن أفكار هؤلاء العلماء منعزلة عن ظاهر الاجتماعية السياسية للأمة، فحضور العدو الكافر جعل عناصر الأنشطة فى آراء هؤلاء العلماء قد بدأت تظهر. فالفلمبانى مثلا كتب مؤلفا عن أولية الجهاد ضد أعداء الإسلام، فإنه كتب خطابا مطولا منضمنا نداء إلى سلطان متارم لأجل أن يتزعم المسلمين فى الجهاد ضد هؤلاء الكفار المستعمرين[٣٥].

نشاط حركة الطرق الصوفية فى القرن العشرين

بطريقة الشمول، فإن العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر هو ذلك العالم الذى ما زال فى يقظة مدركا بتخلفه بعد ظهور قوة جديدة من الغرب (أوربا) ذات الصبغة الاستعمارية ورأى الأمة الإسلامية إجابة لتلك الحالة متنوعة، منها مقابلتها بإيجاب باعتبار أن الغرب فى الواقع تأتى بقيم تتجه نحو التقدم (المدنية)، ولكن أكثر من ذلك فى حساسية نحو حضور الغرب، لأن من الناحية الاقتصادية والاجتماعية بل والسياسية فإن خطواتها فى غاية الخطورة تؤدى إلى خسارة الأمة الإسلامية، فالعالم الإسلامى الإندونيسى اتخذ الخطة الأخيرة، فالإسلام فى إندونيسيا فى القرن التاسع عشر يكتب عنه جيرتز كالآتى:

> "كدين يمكن القول عن الإسلام بأنه عالمى شامل فى إندونيسيا بحضور القرن التاسع عشر، ولكن كوحدة تعليمية مقدسة المطاوعة، حتى بطريقة مجاف فإنه لم يكن عالميا شاملا. الإسلام الأرثودكسى أو الأكثر تحديدا الإسلام الساعى إلى أن يكون أرثودكسيا، بشكل عقيدة الأقلية سواء قديما أو حديثا. ففى القرن التاسع عشر الإسلام الأكثر أرتودكسيا فى الواقع الحازم حتى أصبح متصديا للتقاليد فى صورة معادية داعية إلى التضارب مع التعاليم الإسلامية، فليس ضد السلطة الهولندية ولكن

كذلك ضد التقاليد الجاوية الهندوكية التى يعتنقها عليـة القـوم العمـل الدينـى الموجـود لدى القوم المزارعين[٣٦]".

باتخاذ مثال منها، فإن مسألة الثورة الزراعية الحادثة فـى بنتـان (Banten) سـنة ١٨٨٨، قـد أوضحهـا سـارتونو كـارتودرجو (Sartono Kartodirdjo) فـى رأى نسبه لرأى جيرتز. حسب رأى كارتودرجو، إن الجزء الأخير مـن القـرن التاسـع عشـر يشـكل إعـادة عصـر اليقظـة. فـالمؤرخ البـارز مـن جامعـة غاجـه مـادا (Universitas Gajah Mada) هذا يقول إن عامل اليقظة الدينية هذه ذو معنـى فـى إشعال حركة الثورة فى بنتان. وهكذا عكـس ذلـك، فـإن الحـالات الكائنـة فـى البيئة الاجتماعية الثقافية فى بنتان قد أعدت أرضـا خصبـة لظهـور هـذه الحركـة اليقظية العائدة للإسلام، وليـس لأن الشـعب هنـالك قـد أصبحـوا معتنقـى ديـن الإسلام الذى أصبـح دمـا ولحمـا لهـم، ولكـن كذلـك لـزوال الأنظمـة التقليديـة والعوامل التابعة لهـا يعنـى الاضطـراب الاجتمـاعى المسـتمر قـد وقـع إلى ارتفـاع الأنشطة الدينية[٣٨].

من الجائز ظاهرة اليقظة الدينية هذه ليست إقليميـة فحسـب، فمنـذ مـدة فـى جزء كبير من جزيرة جاوة قد شملتها حركة اليقظة الدينية التى أظهرت الأنشـطة الإسـلامية غـير العاديـة مثـل إقامـة الصـلاة وأداء فريضـة الحـج وتعليـم الإسـلام التقليدى (الأرثودكسى) للأطفال، وتأسيس فروع الطرق الصوفية، وأداء الخطب بتوسع وغير ذلك[٣٩].

حسب رأى جيرتز الذى جزء منه يؤيده كارتوديرجو أن العوامل التى بطريقة مباشرة قد حركت إجـراءات اليقظـة هـى الرحلـة إلى مكـة لأداء فريضـة الحـج، ووجود المعاهد الإسلامية ونظام السوق داخل البلاد[٤٠]. فى الواقع، هذه العوامـل ليست بجديدة، ولكن أخيرا أصبحت ذات معنى حين كان نظام المواصلات (عـن طريق البواخر التجارية منذ سنة ١٨٥٠) قد سبب زيادة عدد الحجـاج مـن سـنة

إلى سنة. فيما حوالى ٢٠٠٠ شخصا إندونيسيا أدوا الحج فى حوالى سنة ١٨٦٠، وهذه الجملة زادت حتى صارت ١٠٠٠٠ فى حوالى سنة ١٨٨٠، و٥٠٠٠٠ فى حوالى سنة ١٩٢٦ [٤١]. زيادة نشاط عبادة الحج لها معنى هاما لا فقط زيادة التجديدات فى سائر العالم الإسلامى، ولكن بذلك لنمو فرقة من الشخصيات الإسلامية الهامة (العلماء–الحجاج).

إن نمو تعداد الحجاج هذا عن طريقة مباشرة كذلك قد أثر على تكاثر المعاهد الإسلامية. هذه الحالة أصبحت واضحة كعلامة على اليقظة الدينية، لأن فى العادة هذه المعاهد أمكنة التربية للعاملين بتلك الحركة الإيقاظية الحقة. وبذلك، سواء عبادة الحج وجماعة الحجاج أو المعاهد الدينية وساكنوها لكل من هذه الأنواع بعضها ببعض يملك الترابط الذى فيما بعد يكون الجالية الدينية. هؤلاء هم الذين أصبحوا السمارة الثقافيين الذين يجعلون الإسلام جسرا بين الذى فى مكة والذى فى إندونيسيا. وكما نعلم، منذ آخر القرن الثامن عشر مستمرا إلى القرون التالية أصبحت الجزيرة العربية وبالأخص مكة المكرمة هى قلب الحياة الدينية للأمة الإسلامية، يهب فيها نسيم التجديد الذى أثاره محمد بن عبد الوهاب وأتباعه. هذه الحركة تسهل تصفية العقيدة وتطبيق التعاليم الإسلامية التى تعتبر منحرفة (البدع والخرافات) التى طيلة تلك المدة تغطى حياة المسلمين. هم ينادون الأرثودكسية واستئصال الطرق الصوفية المتغالية. فإذا، كما سنرى أن الميول المماثلة، ولو لم تكن مطابقة، قد وجدت فى إندونيسيا.

وأحد هذه الاختلافات الأكثر بروزا من هذه اليقظة الموجودة فى الجزيرة العربية وفى إندونيسيا هى الحالة الكاشفة لوجود الطرق الصوفية. ففى الجزيرة العربية، كما يعلم أن القوم الموقظين (الوهابيين) فى غاية الرفض للطرق الصوفية بل يتهمون الإيمان بها والعمل فى حيزها مصدر من مصادر الإفساد لفهم

التوحيد حتى وجودها يجادلونها إلى النهاية. مثل هذه الخطة بالنسبة لهؤلاء الحكام فى الجزيرة العربية يتمسكون بها إلى وقتنا الحاضر[٤٢].

بينما فى إندونيسيا عودة اليقظة الدينية فى أواخر القرن التاسع عشر إنما يشير إليها نمو جمعيات الطرق الصوفية[٤٣]. فى مختلف التقارير (المستندات) ذكر بأن الحكومة الهولندية قالت كيف دخل المجتمع زرافات إلى هذه الطرق الصوفية، وهم ليسوا من عامة الناس بل من كبار رجال الأقاليم مثل المحافظين الذين منهم أعضاء الطرق الصوفية.

رغم وجود تقريرات مختلفة إزاء هذه الطرق إلا فى الحقيقة أن الميول الإسلامية الكائنة فى الجزيرة العربية وإندونيسيا تشير إلى وضع واحد وهو زيادة ظهور الوعى لدى المجتمعين المذكورين لتقريب التطوير، إذ إسلامهما متجه إلى الأرثودكسية. فبذلك، كما سنبينه فيما بعد، أن تلك الطرق نسبيا بعيدة عن الشريعة، ووضع هذه الشريعة قد حلت محله الطريقة الأكثر توجيها إلى الشريعة.

وحالة أخرى ذات معنى معتبر عن تطوير الطرق الصوفية فى إندونيسيا فى القرن التاسع عشر –وهذا أصر انتباه كثير من باحثى تاريخ الحركة الاجتماعية الدينية فى إندونيسيا– هى إمكانية تلك الطرق توليد العلماء الممتازين وتوزيعهم فى المجتمع والذين فيما بعد يمكن أن يمثلوا أنفسهم كأبواق لصوت أحاسيس المجتمع الأدنى ولاسيما المزارعين المغلوب على أمرهم من جراء السياسة التفريقية التى تطبقها الحكومة الاستعمارية الهولندية.

وفى الواقع منذ أوائل القرن التاسع عشر بل يمكن قبله قد سلبت الحكومة الاستعمارية الإمكانيات ذات المخاطر التى يملكها علية المسلمين –الذين كثيرا ما يطلق عليهم الحجاج، ذلك اللقب الذى انطلق عليه فيما بعد اصطلاحا للحاج المخيف الذى يقوم بإثارة المجتمع لمعاداة الكفار المتكبرين.

رافليس (Raffles) الحاكم العام الإنجليزى الذى حكم جاوة من سنة ١٨١١ إلى سنة ١٨١٦ فى مؤلفه المشهور *History of Java* (تاريخ جاوة) كتب كما نقل عنه مارتن فان برونيسن كالآتى:

"...كل عربى جاء من مكة المكرمة وكذلك كل إندونيسى رجع من هنالك بعد أداء فريضة الحج، يعتبر أن فى جاوة من الشخصيات المقدسة. وإلى المدى البعيد كان هكذا اعتقاد الشعب فيهما حتى غالبا ما يعتبرونهما ذوى علاقة بالقوى الغائبة. فباحترامهم لهما قليس من الصعوبة دعوتهما أبناء البلاد لمحاربة الهولنديين، وهما فى نفس الوقت الآلة الخطيرة فى يد السلطة الشعبية المناهضة للمصالح الهولندية، هؤلاء العلماء الإسلاميون غالبا فى غاية النشاط فى كل ثورة وكثير منهم من ولد غالبا من زواج مختلط بين العرب وأبناء البلاد وينتقلون من مملكة إلى مملكة أخرى فى الجزيرة الواقعة فى الشرق، فلسبب مكائدهم وضغوطهم قام الزعماء الشعبيون بإثارة الشعب لمهاجمة ومقاتلة الأوربيين الذين يعتبرونهم كفارا أو مستعمرين[٤٤].

رغم ذلك لم يذكر رافليس بطريقة مفتوحة إلا أن المقصود بالحاج المثير للفتن فى المكتوب أعلاه هم زعماء الطرق. وفى الحقيقة، فيما إذا كان لإثارة الشعب فحسب، فإن شيوخ الطرق المتزعمين –فى الواقع– يمكن يملكون رؤوس أموال أكثر من الكافية، وبحسب النظام فإنهم جماعة طليقة بعيدة المنال (ذوو مكانة غير ممكن الوصول إليهم) للبناء الاجتماعى نتيجة قيادة الحكومة الاستعمارية. ففى نفس الوقت المزارعون الذين هم أكثرية السكان، هم الذين يصابون بالحظ السيئ. هذه الكتلة من أصل الحشائس، هذا هى المتألمة حقا، والمهانة بدون ذنب، والمهملة بدون حق، وليست هذه الفعلة من المستعمرين الأجانب بل كذلك من عملائهم ذوى ذم شعبى. هذه الحالة هى التى جعلتهم يبحثون عن اتجاه جديد الذى يمكن إعطاء صبغة شخصية لأنفسهم. ومن الممكن أن معلمى الطرق تمكنوا من إدراك هذه الرغبة ورجائهم، فمن اللائق أن يحدث علاقة بينهما أى بين

المجتمع الذى لا قومية له (المزارعين) وبين زعماء الطرق (الذين لا قومية لهم)[٤٥]. فمشاركة المزارعين فى القرى مع جمعيات الطرق الصوفية تظهر علامة نمو عصر إسلامى جديد فى إندونيسيا، فالإسلام أصبح ليس ملكا خاصا لطلاب العلم، ولكن أصبح صبغة عامة مشتركة حتى وصلت إلى رجال الحشائس. أو إذا استعرنا الاصطلاح الذى يستعمله بودى رجب (Budi Rajab) القائل: الإسلام القروى[٤٦].

هذه الظاهرة فيما بعد لها أثر جد واسع فى العلاقة بالقرن التاسع عشر من جراء جعل الإسلام أساسا لاشعال نار الثورة إزاء المستعمرين الكفار. ومثل هذه الحالة فى الحقيقة مميزة حكومة الهند الهولندية. فمن ناحية، بجانب أنهم يضغطون على الإسلام السياسى، بينما إسلام العبادة متطور. ومن ناحية أخرى أثناء إسلام العبادة منتشر فالمساجد بدأت ملآمة بالمسلمين لأداء الصلاة فى الأوقات الخمسة، فإنهم يشكون أن المتعصبين من القوم قد كونوا قوة بمعنى أن الثورة على وشك الوقوع وعلى الأبواب[٤٧]. ولذلك، الحكمة السياسية الإسلامية لدى الحكومة الاستعمارية الهولندية بما فى ذلك نحو الطرق الصوفية تدل على عدم الاستقرار.

من هذا البيان أصبح واضحا أن هولندة هى العامل باعتبارها عدوا مشتركا بما فى ذلك أنه هو المثير لليقظة الدينية لدى المجتمع، والمجتمع لا فقد يدرك التحول الدينى بعرض الطاعة الأكثر نحو الشريعة مثلا ولكن كذلك الشعور بالتطرف الذى سبب فى حضور آراء جديدة من خارج البلاد مثل الجامعة الإسلامية التى بطريقة مباشرة قد واجهت القوة الاستعمارية آنذلك. ولذلك، فى القرن التاسع عشر حدثت فرقعة ثورية نحو الحكومة الاستعمارية الهند الهولندية التى وقعت فى دائرة تلو دائرة أخرى.

فجاوة كمنطقة استراتيجية التى كلها تقريبا خاضعة تحت السلطة الحكومية الاستعمارية عمت بمعارك مختلفة كالصغيرة التى وقعت كاضطرابات ومظاهرات والكبيرة هى التى على صورة واسعة مثل الثورات والحروب. وليس ما حدث فى جاوة، بل فى مناطق أخرى حدث كذلك مثل تلك الحوادث كما فى سومطرة الغربية، وآتشيه، وكليمانتان الجنوبية، ونوسا تينجارا (Nusa Tenggara) التى أصابت بموجة انتقادية بل بحرب قاسية ضد الاستعمار. ومن مختلف المعلومات التى حصل عليها يمكن تلخيصها بأن علية العلماء بنفوذهم لهم تضحية كبيرة فى مختلف تلك الاضطرابات. على ذلك، فإن مساعيهم ذهبت إدراج الرياح إذا لم يقل إنها نوع من الانتحار، لأن تلك الثورات التى أثاروها ما هى إلا إقليمية بحتة (غير جماعية بين كل أنحاء البلاد)، بدون تنظيم منسق، وليست حرفية كالعسكرية المنظمة كما أنها خالية من صبغة إيديولوجية بالمعنى الحديث ذى الوضوح، فعلى ذلك من السهولة _أن طمستها هولندة الاستعمارية.

بجانب الأنشطة التى سببها العامل الخارجى، فالعامل الداخلى له أثر فإن حركة الطريقة الصوفية قد أدركت تطورا ذا معنى معتبر. حسب رأى ستتبرينك أن فى القرن التاسع عشر وجد تطوران هامان بالنسبة لعالم الطرق الصوفية فى إندونيسيا. التطور الأول استيلاء الطريقة النقشابندية على مكانة الطريقة الشاطرية والتى دخلت إندونيسيا حوالى سنة ١٨٥٠ ٤٨. فالطريقة النقشابندية أحضرتها جماعة الحجاج مباشرة من مكة المكرمة، والتى فى تلك الآونة –كما ذكرنا سابقا– كنسيم عليل للتجديد (الأورثودكسى) الذى كان يهب فى غاية القوة.

إن المعركة بين الطريقتين ذاتى النفوذ هاتين فى غاية الروعة –بل فى نشأ سومطرة الغربية مثلا يقول بأنها وصلت إلى معركة جسمانية– والغلبة قد نالتها الطريقة النقشابندية. فى الحقيقة أن الطريقة الشاطرية التى قام بتعريفها فى

إندونيسيا عبد الرؤوف سنكيل، كان فى أول أمرها مائلة إلى الأرثودكسية، ولكن –من الممكن أن يقول بتغيير الوقت– هذه الطريقة تعتبر قد قلت أرثودكسيتها. فستنبرينك قد وضح أن الطريقة الشاطرية على وجه العموم ليست ذات أهمية من الناحية الشرعية و لم تهتم بالصلوات فى الأوقات الخمسة، ولكن تأمر بدوام أداء الصلاة، بينما الطريقة النقشابندية تهتم أكثر بالشريعة، وعلى وجه العموم إنما تقبل عضوية الطريقة هم هؤلاء الذين قد أدوا الواجبات الإسلامية الهامة والذين قد فهموا الأسس الأساسية عن الإسلام[٤٩].

وبظهور عظمة الطريقة النقشابندية، حدث إجراء تطبيق النقشابندية رغم أنها غير شاملة للطرق الصوفية الموجودة فى إندونيسيا. وبقول آخر إن الطرق القليلة الأرثودكسية فإن مكانتها فستولى عليها الطرق الأكثر أرثودكسية (التى لها اتجاه شرعى)، وكما كتب برونيسن أن انتشار طرق آسيا الوسطى (بخارى) قد تكون عام وجودها فى كل أنحاء إندونيسيا من جزيرة ريوو (Riau) وكليمنتان الغربية وسومطرة وشبه جزيرة الملايو، وجاوة ومادورا (Madura) وكليمنتان الجنوبية وسلاويس الجنوبية إلى جزيرة لمبوك (Lombok) فى نوسا تنجارا الغربية.

من الممكن أن التطور الداخلى للطريقة (ولاسيما الطريقة النقشابندية) فى إندونيسيا لم تقف هنالك، فقرب آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد تغير الوضع إلى شئ آخر كليا، فالطرق بما فيها النقشابندية بدأت يناقش وجودها. إن التطور مثل هذا لا يخرج عن نفوذ المعلمين الإندونيسيين فى الحرمين (العلماء الجاويين). كلما زادت وسائل السفر إلى الأراضى المقدسة كانت سببا فى استمرارية المعلومات الإسلامية ولاسيما فيما يتصل بالتجديد والتطهير، الذى قد انفتح واسعا، وبدوره، فإن الطرق الصوفية فى إندونيسيا قد أصابت بالتوسعة. الأول بوجود العلماء ذوو النفوذ هنالك مثل الشيخ نووى البنتانى الذى ما زال متواضعا فى خطته نحو الطرق الصوفية، ولكن بمرور الوقت

فمحاجة الطريقة تزداد حدة. وفى قمة ذلك قد كتب الشيخ أحمد الخطيب المينانجكابوى (Syekh Ahmad Khatib Minangkabau) (١٨٥٢ – ١٩١٥) فيما بين السنين ١٩٠٦ – ١٩٠٨ ثلاث رسالات محتوية على مواجهته الطريقة النقشابندية التى صارت مادة مصدرية لكل المناقشات ضد النقشابندية فيما بعد.

الشيخ نووى البنتانى (١٨١٣ – ١٨٩٧) حسب قول سنوك هرغرونجيه (Snouck Hurgronje)، أحد المثقفين الهولنديين الذى تمكن من مقابلة الشيخ نووى أثناء وجوده بمكة المكرمة، أن النووى من أتباع الغزالى، كما هو الشأن بعلماء الحرمين فإن البنتانى على وجه الخصوص قد عرف أعمال الصوفيين إلى تلاميذه وبالأخص تلك التى تحتوى على العناصر الأخلاقية الصوفية فيها أكثر من العناصر الغائبية. إنه يبحث تلاميذه أن ينضموا إلى طريقة واحدة، ولكنه لم يمنعهم كليا، وقد قال هرغرونجيه أكثر من ذلك بأن الحجة الأولى فى ذلك تسامح البنتانى إزاء أخطاء الطرق الصوفية لأن أبناء وطنه –أى إندونيسيا– ما زالوا جاهلين الأحوال الصوفية[٥٠].

ولكن بتغيير القرون، فالمجددون الأكثر تطرفا نالوا النفوذ من مكة، وله أثره فى إندونيسيا. ومن شخصيات هؤلاء المجددين الذى يعتبر أول من نقد الطرق الصوفية هو السيد عثمان من باتافيا/جاكرتا حاليا. هذا العالم من أصل عربى – فى الحقيقة– لم يهاجم الطرق الصوفية كطرق صوفية، ولكنه يسىء بشيوخها الذين لهم نفوذ ولكنهم مدرسون مزيفون[٥١]. واحد الشيوخ الذى إليه الهدف المقصود من اتهام الشيخ عثمان هو شيخ النقشابندية صاحب النفوذ الموجود فى تلك الآونة بمكة، وهو سليمان زهدى [٥٢]. فى إحدى النشرات فيما بعد ذلك ركز السيد بأن نقده لا يقصد به التصوف بذاته والطرق الصوفية بنفسها كما هى موجودة، ولكن نحو الذى يراه من تدهورهم فى عصر المدنية إزاء المدرسين، إنه لم يكن بعيدا عن المطامع فحسب بل إنهم يدعون بملكهم الطاقة الروحية

التى لا يملكونه ويخضعون تلاميذهم بتقديم السهل والمضحك عليهم[٥٣]. والنقد الأكثر حدية من المجددين نحو الطرق الصوفية ولاسيما الطريقة النقشابندية نابع من الشيخ أحمد الخطيب المينجكابوى. المناقشة ضد النقشابندية التى أشعلها غالبا علماء سومطرة الغربية مستمرة دائمة، بل إلى سنة ١٩٨١، حسبما سجلها برونيسن، ما زال يوجد مؤيدو الطريقة النقشابندية يسعون للدفاع عن كثير من تهم أحمد الخطيب ذاك[٥٤].

ثلاثة عناوين رسالات كتبها المينجكابوى -فى الحقيقة- مثيرة، وهى *إظهار زغل الكاذبين فى تشبههم بالصادقين*، *والآيات البينات للمنصفين فى إزالة خرافات بعض المتعصبين والسيف البتار فى محق كلمات بعض أهل الاغترار* فى كل الرسالات الثلاث -فى أساسها- المينجكابوى يتأسف من تلك الرسالات الثلاث المذكورة والأعمال الأساسية من الطرق الصوفية النقشابندية التى هى بدعة وشرك. إن هجوم المينجكابوى فيما بعد للأمة المجددين من الجيل الصاعد، حتى أوائل القرن العشرين جعلت الطرق الصوفية فى مكانة المهاجم. وقمة ذلك، عند ما استولى عبد العزيز بن سعود (١٩٢٤) على مكة، فالطرق الصوفية زالت لأن مؤسس هذه المملكة السعودية فى المدة الثالثة تعتنق المذهب الوهابى الذى له نظرة سيئة نحو الطرق الصوفية. ولذلك، فأكثر شيوخ الطرق الصوفية خرجوا من الأراضى المقدسة وألقوا عصا تسيارهم فى مدرسة أخرى. وهذا يعطى معنى بأن الطرق الصوفية ضاعت منها الفرصة الوحيدة لربط العلاقات العالمية -كما كان شأنها فى مكة المكرمة[٥٥].

منذ تلك السويعات صارت حيوية الطرق الصوفية بما فيها إندونيسيا نازلة إلى العمق البعيد ولوأنها لم تصل إلى درجة الفناء الكلى، ففى إندونيسيا ما زالت موجودة تلك الكتل الشعبية التقليدية التى تدافع وجودها مثل جمعية نهضة العلماء (أسست سنة ١٩٢٦) فى جاوة، وجمعية العاملين للطريقة الإسلامية فى

مينانجكابو، بل –من الممكن– منذ السبعينات صارت الطرق الصوفية ينظر إليها من جديد، وتأخذ انتباه الناس لها وليس من سكان القرى الذين كانوا المؤيدين لها فى طيلة المدة السابقة فحسب بل كذلك من سكان المدن. ولا شك أن هذه صورة تستحق الدراسة العلمية ذات الأهمية.

الختام

كختام الدراسة فالكاتب يلخص رأيه بأن التصوف والطرق الصوفية فى إندونيسيا، كما نجدها فى المراكز الإسلامية، قد أدركت حماسة فى النحو المماثل. فسيل الإعلام الأكثر انفتاحا والتلاقى الأكثر وجودا أديا إلى أن الذى يحدث فى مركز الإسلام (وذلك هى مكة المكرمة) تصل تموجاته إلى إندوينسيا.

ففى القرن التاسع عشر، فى آتشيه حدثت معركة تصوفية دافعة إلى هرطقية والتصوف الأرثودكسى (صوفى جديد) وكانت فى غاية الحدية. فالفرقة الأولى يتولاها حمزة الفانسورى، والثانية يقودها نور الدين الرانيرى. فتلك المعركة التى استمرت طيلة ذلك القرن، صارت ملك الفرقة الثانية فى حين تغيير القرن المذكور. وفى المدة التالية فإن تقدم التيار الأرثودكسى لا يمكن إيقافه.

والشخصية البارزة فى آخر القرن السابع عشر، وذلك مثل السنكيلى والمكسارى بجانب أنهما يكملا تقليد سابقيهما، فإنهما يحملان وينشران الطريقة التى يعتنقانها منذ أن كان فى الأراضى المقدسة.

السنكيلى كان حامل الطريقة الشاطرية بينما المكسارى كان زعيما كبيرا للطريقة الخلواتية والتقليد مثل هذا يحفظ عليه فيما بعد العلماء الإندونيسيون الذين أخير أكثروا وجودا وإقامة فى الحرمين الشريفين فى القرن الثامن عشر. ففى العصور التالية فإن الحياة الروحية للأمة الإسلامية فى إندونيسيا مصبوغة بنمو الصوفية. فغالب الطرق الصوفية الكبيرة الموجودة فى العالم الإسلامى قد يكون لها أتباع فى إندونيسيا مثل الطريقة القادرية، والرافعية والسمانية وغيرها.

تمشيا مع تدخل الحكومة الاستعمارية الهولندية فىالقرن التاسع عشر، فالطرق الصوفية تنحت وشكلت مستعمرات مستقلة فى المناطق القروية ككتلة حرة لا يصل لها البناء الاستعمارى، ولأجل الرغبة فى بناء جالية قوية الوجود، فالجمعيات الصوفية تكون الشخصية الذاتية مع طاعة الأتباع لطريقة واحدة فحسب، وليست بأكثر من ذلك.

ولذلك، حين وجود تصادم فى المصالح مع الحالة الاجتماعية الناتجة عن الاستعمار فأنشطتها زادت بل تحولت إلى حركات ذات صبغة الشدة والتطرف، كما ذكرنا فيما سبق أن القرن التاسع عشر زاه لوجود حركات متعددة منها حركة شملت أتباع الطرق الصوفية. وإذا كان الأمر كذلك، لا يعطى معنى بأن الطرق الصوفية بل التصوف نفسه نزلت أنشطتها الداخلية. فى آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، المهم حدوث معركة أشد قوة بين المجددين الذين ينشرون الصوت الآتى من الشرق الأوسط وبين الطرق التى ما زالت متمسكة بتقاليدها القديمة، وبالأخص بين هؤلاء الذين يتمسكون بالمبادئ الفقهية وهؤلاء الذين ما زالوا يقدرون التصوف والمجادلة الحادثة بين هؤلاء مكثت طويلا، والمجددون فيها يسلكون طريق المهاجمة العدائية بينما الجهة التقليدية تدافع عن هذا الهجوم بالاعذار والاعتذارات. فإلى وقتنا هذا لم ير من الذى سيخرج منتصرا، فالله أعلم بالصواب.

الهوامش:

١. انظر مثلا نور خالص مجيد (Nurcholish Madjid)، *Islam Doktrin dan Peradaban* (*الإسلام مبدأ وحضارة*)، جاكرتا: مؤسسة وقف برامدينة (Yayasan Waqaf Paramadina)، ١٩٩٢.

٢. نور خالص مجيد، "Tasawuf sebagai Inti Keberagaman"، فى *Pesantren* (*المعاهد الإسلامية*)، رقم ٣، المجلد الثانى، ١٩٨٥، ص. ٤.

٣. عبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid)، *Muslim di Tengah Pergumulan* (*المسلم فى وسط المعركة*)، جاكرتا: ليقناس (Leppenas)، ١٩٨٣، ص. ١٠١.

٤. مثل كتابته عن الصوفية كمقولة "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History" فى *Journal of South east Asian History II*، ١٩٦١، ص. ١٠-٢٣، "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions"، فى كتاب إندونيسيا (Indonesia XIX)، ١٩٧٥، ص. ٣٥-٥٥، "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization of Sumatra, The Malay Peninsula and Java"، فى *J.J Fox (ed.) Indonesia: The Making of Culture*, Canberra: Research School of Pacific Studies ANU، ١٩٨٠، ص. ١٦٣-١٨٢.

٥. ج. و. ز. دريويس (G.W.J. Drewes)، "Indonesia: Mistisisme dan Aktivisme" فى كتاب جستاف ى. قون جرونيبوم، (Gustave E. von Grunebaum), *Islam Kesatuan dalam Keragaman* (*الإسلام وحدة فى تنوع*)، جاكرتا: مؤسسة الخدمة (Yayasan Perkhidmatan)، ١٩٨٣، ص. ٣٣٠.

٦. كليفورد جيرتز (Clifford Geertz)، *Islam Yang Saya Amati* (*الإسلام الذى أحظه*)، جاكرتا: مؤسسة العلوم الاجتماعية (Yayasan Ilmu-ilmu Sosial)، ١٩٨٢، ص. ٧٩.

٧. أنيماري تشميل(Annemarie Schimmel)، *Dimensi Mistik dalam Islam* (*بجال الصوفية فى الإسلام*)، جاكرتا: مكتبة فردوس (Pustaka Firdaus)، ١٩٨٦، ص. ٣.

٨. *المرجع نفسه*، ص. ٣-٤.

٩. سيموه (Simuh)، "Gerakan Kaum Shufi" (حركة الصوفيين)، فى مجلة فريسما (*Prisma*)، رقم ١١، نوفمبر، ١٩٨٥، ص. ٧٢-٧٣.

١٠. عبد العزيز دحلان، "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis" ("التصوف السنى والتصوف الفلسفى")، فى مجلة *علوم القرآن*، رقم ٨، المجلد الثانى، ١٩٩١، ص. ٢٧.

١١. اطلع على هارون ناسوتيون فى *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (*الفلسفة والتصوف فى الإسلام*)، جاكرتا: بولن بنتانج (Bulan Bintang)، ١٩٨٣، ص. ٧٢.

١٢. دحلان، *نفس المرجع*، ص. ٢٧-٢٨.

١٣. مرشل هدجسون (Marshal Hodgson)، *The Venture of Islam*، المجلد الثانى، شيكاغو-لندن: The University of Chicago Press، ١٩٧٤، ص. ٢٠٣.

١٤. اطلع مثلا كتاب جورج. ث. أناواتى (Georges C. Anawati)، "Filsafat, Teologi dan Tasawuf" ("الفلسفة، الكلام والتصوف")، فى هـ. ل. بيك و هـ. ى. ج. كابتين (H.L. Beck dan H.J.G. Kaptein)، *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam,* (*النظرية الغربية عن الأداب والأحكام والفلسفة والتوحيد والتصوف التقليدى الإسلامى*)، جاكرتا: إنيس (INIS)، ١٩٨٨، ص. ٦٢-٦٤.

١٥. *المرجع نفسه*، ص. ٦٤.

١٦. الطريقة القادرية تذكر بأنها أقدم الطرق الصوفية فى العالم الإسلامى. وقد أسسها صوفى معروف يعرف بعبد القادر الجيلانى (١٠٨٨-١١٦٦) من بلدة جيلان بالعراق. انتشرت هذه الطريقة إلى مناطق اليمن، ثم مصر فالسودان ومروكس، وأفريقيا الغربية، والهند، وجنوب شرق آسيا. وهذه الطريقة استطاعت أن تجمع ألوفا من الأتباع، جيلانى نفسه سنى على المذهب الحنبلى، وفى الخزانة العلمية الصوفية فقد ألف كتابين ما زالا مشهورين إلى وقتنا هذا، يعنى كتاب *فتوح الغيب* و *الغنية لطالبى طريق الحق عز وجل*. فى أوساط أتباع الطريقة القادرية، فالشيخ يعتبرونه عن يقين بأنه ولى الله الذى يملك كرامات عدة، ومقامه فى بغداد الذى يعتبر مركز زيارة مفضل. انظر ج. سبنسير تريمينجهام (J. Spencer Trimingham) فى كتابه *The Sufi Orders in Islam*، لندن: جامعة أكسفورد، ١٩٧١، ص. ٤٠-٤٤، أ. ج. أربيرى (A. J. Arberry)، *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (*جذر المبدأ الصوفى*)، بندونج: ميزان، ١٩٩١، ص. ١٠٨-١٠٩.

١٧. أصل الطريقة الشاطرية غير معروفة وما زالت مادة بحث العلماء، وهى غير واضحة. بناء على رأى تريمينجهام، إن اسم هذه الطريقة منسوب إلى عبد الله الشطار، أحد السلالة الصوفية المعروف شهاب الدين شهروردى، والشطار هذا من أصل هندى، وكان مقيما أولا فى جمفور (Jawnpur)، لأجل لقائه لكثير من الصعوبات فهاجر أخيرا إلى ماندو (Mandu)، عاصمة ملوى (Malwa)، إحدى القرى الصغيرة فى الهند. فقد توفى فى هذه القرية سنة ١٤٢٨/١٤٢٩، وبعد ذلك، انتشرت طريقته بسعى تلاميذه، وبينهم محمد غوث (Muhammad Ghawt) (المتوفى ١٥٦٢)، وتولى بعده بالتوالى أربعة من الشاطريين وغوث هذا هو الذى أتم روح هذه الطريقة حتى أصبحت طريقة قائمة بذاتها، انظر تريمينجهام، فى المرجع السابق، ص. ٩٧-٩٨، وعبد الواهب معطى فى كتابه "Tarekat Syattariyah dari Gujarat sampai Caruban" (الطريقة الشاطرية من غوجرات إلى كاروهن) فى *Pesantren* (*المعهد الدينى*)، الرقم الثالث فى المجلد الرابع، ١٩٨٧، ص. ٧٦.

١٨. بالنظر إلى ناحية التوزيع الجغرافى وكمية أتباعها، فالطريقة النقشابندية تستطيع مضاهاة بل تستطيع التفوق على ما نالته الطريقة القادرية. وهذه الطريقة التى أسسها بهاء الدين النقشابندى (المتوفى ١٣٨٨) من أصل بخارى. ثم انتشرت إلى الغرب إلى الولايات التى يسيطر عليها الإمبراطورية التركية العثمانية، وإلى مناطق الشرق الأوسط، وآسيا الوسطى، والهند، والصين، إلى أن وصلت الجزر الإندونيسية. هذه الطريقة معمورة لأن أكثر أتباعها فى حلقة تجارية، وكذلك يبنون مراكز تجارية اقتصادية بجانب اشتراكهم فى الأمور السياسية، فى أيام المملكة المغولية فى الهند، كان نفوذ هذه الطريقة فى غاية الظهور عند مواجهتها للملك الأكبر الأول عند تطبيقه الدين الإلهى، وهو دين التوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة، انظر تريمينجهام، المرجع السابق، ص. ٩٢-٩٨، و أ. هـ. جونس فى كتابه "الطريقة"، فى ميرسى إليادى (Mircea Eliade)، *The Encyclopedia of Religion*، نيويورك (New York): دار نشر مكميلان (Macmillan Publishing Company)، ١٩٨٧، ص. ٣٤٩. والبحث الأكثر تفصيلا عن النقشابندية فى إندونيسيا يمكن الاطلاع عليها فى مارتين فان برونيسن، *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*، بندونج: ميزان، ١٩٩٢.

١٩. جرونيباون (Grunebaum)، *نفس المكان*.

٢٠. هارون هاديونجونو، *Kebatinan Islam Abad XVI* (*الباطنية الإسلامية فى القرن السادس عشر*)، جاكرتا: ب ف ك غونونج موليا (BPK Gunung Mulia)، ١٩٨٥، ص. ٧-٨.

٢١. *المرجع نفسه*، ص. ١٢.

٢٢. *نفس المرجع*.

٢٣. دريوس، *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*، ليدن (Leiden): The Hague: Martinus Nijhoff، ١٩٧٨، ص. ١-٣.

٢٤. كارل أ. ستينبرنك، *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-١٩* (*بعض أنواع عن الإسلام فى إندونيسيا فى القرن التاسع عشر*)، جاكرتا: بولن بنتانج، ١٩٨٤، ص. ١٧٣-١٧٤.

٢٥. سيموه، *المرجع السابق*، ص. ٧٩.

٢٦. *المرجع نفسه*.

٢٧. *المرجع نفسه*.

٢٨. أحمد داؤودى، "Tinjauan atas *Al-Fath al-Mubîn 'alâ al-Mulhidîn* Karya Syekh Nuruddin Ar-Raniri" ("نظرة على *الفتح المبين على الملحدين*، تأليف الشيخ نور الدين الرانيرى") فى أحمد رفاعى حسن، *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (*الوراثة الثقافية الإسلامية الإندونيسية*)، بندونج: ميزان-ل س أ ف (LSAF)، ١٩٨٧، ص. ٢٢.

٢٩. انظر *المرجع نفسه*، ص. ٢٢-٢٦.

٣٠. أزيوماردى أزرا، "Akar-akar Pembaharuan Islam di Nusantara: Jaringan Ulama Indonesia-Timur Tengah Abad ke-١٧ dan ke-١٨" ("جذور التجديد الإسلامى فى إندونيسيا، شبكة علماء إندونيسيا من الشرق الأوسط فى قرنى السابع عشر والثامن عشر") فى *إسلاميكا* (*Islamika*) رقم ١، ١٩٩٣، ص. ٤٨-٤٩، وفيما يطلق عليه "Akar".

٣١. *المرجع نفسه*، ص. ٤٩.

٣٢. سيموه، *المرجع السابق*، انظر كذلك أليفياء م. سانترى (Aliefya M. Santrie)، "Martabat Alam Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang

("Pamijahan" (مرتبة العالم السبعة، نسخة صوفية إسلامية من قرية كـارانج فاميجـاهن)، فى أحمد رفاعى حسن، *نفس المرجع*، ص. ١١٠.

٣٣. "Akar"، *نفس المرجع*، ص. ٥١.

٣٤. *المرجع نفسه*، ص. ٥١–٥٢.

٣٥. *المرجع نفسه*، ص. ٥٢. وانظر كذلك مارتين فان برونيسـن، "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat" (الطريقة الصوفية والسياسة: العمل للدنيا والآخرة فى داخل المعاهد الإسـلامية)، فـى *Pesantren* (*المعهد الدينى*) رقم ١، المجلد التاسع، ١٩٩٢، ص. ٤، وفيما بعد يذكر بـ "الطريقة والسياسة").

٣٦. جيرتز، *نفس المرجع*.

٣٧. سـارتونو كـارتودرجو (Sartono Kartodirdjo)، *Pemberontakan Petani Banten* ١٨٨٨ (*الثورة الزراعية البنتانية*)، جاكرتا: فوستاكا جايا (Pustaka Jaya)، ١٩٨٤.

٣٨. *المرجع نفسه*، ص. ٢٠٧.

٣٩. *المرجع نفسه*، ٢٠٨.

٤٠. جيرتز، *المرجع السابق*، ص. ٧٩–٨٠. وانظر كذلك كارتودرجو، *المرجـع نفسـه*، ص. ٢١٥.

٤١. *نفس المرجع*.

٤٢. انظر نور خالص مجيد، "Tasawuf dan Pesantren" (التصـوف والمعـاهد الدينيـة) فـى كتـــاب م. دوام راهـــارجو (M. Dawam Rahardjo)، *Pesantren dan Pembaharuan* (*المعهد الدينى والتجديـد*)، جاكرتـا: ل ف ٣ ى س (LP3ES)، ١٩٨٣، ص. ١٠٣.

٤٣. كارتودرجو، *نفس المرجع*.

٤٤. انظر إلى برونيسن، *المرجع السابق*، ص. ٢١–٢٢. البيان المختصر عن العلاقة الوثيقة بين هؤلاء الشـيوخ (ولاسيما الطريقـة النقشـابندية) مـع الحكـام المحليين فـى مختلـف منـاطق إندونيسيا. وانظر كتاب "الطريقة والسياسة" ("Tarekat dan Politik")، ص. ٦–٧.

٤٥. انظر فخرى على (Fachry Ali)، "Massa tak Berwarganegara: Gerakan-gerakan Protes di Jawa Abad ke-١٩" (المجتمع بغير قومية: الحركة الناقدة فى جاوة فـى القـرن

التاسع عشر) فى *'Ulumul Qur'an* (*علوم القرآن*)، رقم ٢، المجلد الثانى، ١٩٨٩، ١٠٤.

٤٦. بودى رجب (Budi Radjab)، "Gerakan Islam dan Pemberontakan Petani di Jawa Abad ١٩"(الحركة الإسلامية وثورة المزارعين فى جاوة فى القرن التاسع عشر) فى *Pesantren* (*المعهد الدينى*) رقم ١، المجلد التاسع، ١٩٩٢، ص. ٤١-٥١.

٤٧. برونيسن، *المرجع السابق*، ص. ٢٢.

٤٨. ستينبرنك، *المرجع السابق*، ص. ١٧٤.

٤٩. *المرجع نفسه*.

٥٠. سنوك هورغرونجيه (Snouck Hurgronje)، "Ulama Jawa yang Ada di Mekah pada Akhir Abad ke-١٩" ("علماء جاوة الموجودون فى مكة فى أواخر القرن التاسع عشر")، فى أحمد إبراهيم، *Islam di Asia Tenggara [Perspektif Sejarah]*، جاكرتا: ل ف ٣ ى س، ١٩٨٩، ص. ١٥٤-١٥٥.

٥١. برونيسن، *المرجع السابق*، ص. ١٠٩.

٥٢. المرجع نفسه، ص. ١١٠. وانظر كذلك ستينبرنك، *المرجع السابق*، ص. ١٣٤-١٣٧ و ١٨٤-١٨٥.

٥٣. برونيسن، *نفس المرجع*.

٥٤. *نفس المرجع*، ص. ١١١.

٥٥. *نفس المرجع*، ص. ١١٦.

حامد نصوحى زين مدرس كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا.