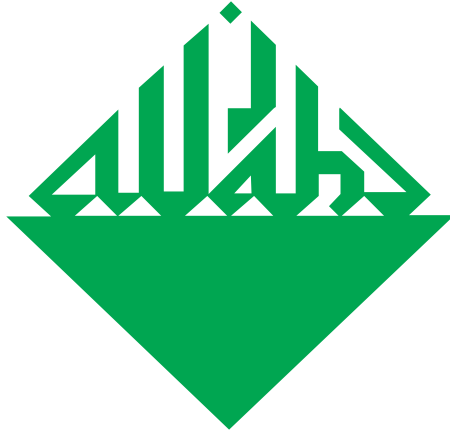


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 27, Number 2, 2020



IMAGES OF MAKKAH
AND THE HAJJ IN SOUTH THAILAND:
AN ETHNOGRAPHIC AND THEOLOGICAL EXPLORATION

Christopher Mark Joll & Srawut Aree

REVITALIZING HADHRAMI AUTHORITY:
NEW NETWORKS, FIGURES AND INSTITUTIONS
AMONG *HABA'IB* IN INDONESIA

Syamsul Rijal

PROTECTING WOMEN FROM DOMESTIC VIOLENCE:
ISLAM, FAMILY LAW, AND THE STATE IN INDONESIA

Alfitri

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 27, no. 2, 2020

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR

Oman Fathurahman

EDITORS

Saiful Mujani

Jamhari

Didin Syafruddin

Jajat Burbanudin

Fuad Jabali

Ali Munhanif

Saiful Umam

Dadi Darmadi

Jajang Jabroni

Din Wahid

Euis Nurlaelawati

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)

Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)

John R. Bowen (Washington University, USA)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)

Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)

Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)

Robert W. Hefner (Boston University, USA)

Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)

R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)

Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

Minako Sakai (The University of New South Wales, AUSTRALIA)

Annabel Teh Gallop (The British Library, UK)

Syafaatun Almirzanah (Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, INDONESIA)

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono

Muhammad Nida' Fadlan

Rangga Eka Saputra

Abdullah Maulani

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Benjamin J. Freeman

Daniel Peterson

Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Tb. Ade Asnawi

Ahmadi Usman

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) is an international journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA. It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast Asian Islamic studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines. All submitted papers are subject to double-blind review process.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of Research, Technology, and Higher Education, Republic of Indonesia as an academic journal (Decree No. 32a/E/KPT/2017).

STUDIA ISLAMIKA has become a CrossRef Member since year 2014. Therefore, all articles published by STUDIA ISLAMIKA will have unique Digital Object Identifier (DOI) number.

STUDIA ISLAMIKA is indexed in Scopus since 30 May 2015.

Editorial Office:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>

Annual subscription rates from outside Indonesia, institution:
US\$ 75,00 and the cost of a single copy is US\$ 25,00;
individual: US\$ 50,00 and the cost of a single copy is US\$
20,00. Rates do not include international postage and
handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM,
Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia,**
account No. **101-00-0514550-1 (USD),**
Swift Code: bmrriidja

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun, lembaga:
Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-; individu:
Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-. Harga belum
termasuk ongkos kirim.



Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang
Graha Karnos, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

- 205 *Christopher Mark Joll & Srawut Aree*
Images of Makkah
and the Hajj in South Thailand:
An Ethnographic and Theological Exploration
- 239 *Syamsul Rijal*
Revitalizing Hadhrami Authority:
New Networks, Figures and Institutions
among *Ḥabā'ib* in Indonesia
- 273 *Alfitri*
Protecting Women from Domestic Violence:
Islam, Family Law, and the State in Indonesia
- 309 *Muhammad Irfan Helmy & Ahmad Ali Nurdin*
Al-Kifāḥ min ajli dawlah Islāmīyah
‘abra al-masār al-dīmuqrātī:
Tajribat al-Ḥizb al-Islāmī al-Mālīzī (PAS)
- 343 *Abdul Wahid Hasyim*
Al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah al-Khālīdīyah
fī Cianjur, Jawa al-Gharbīyah:
Ta‘ālimuhā wa tuqūsubhā wa taṭawwūrātuhā

Book Review

- 385 *Wahyudi Akmaliah*
Mengartikulasikan Suara Alternatif
Muslim Asia Tenggara

Document

- 397 *Irfan Abubakar & Idris Hemay*
Pesantren Resilience:
The Path to Prevent Radicalism
and Violent Extremism

Abdul Wahid Hasyim

Al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah al-Khālīdīyah
fī Cianjur, Jawa al-Gharbīyah:
Ta‘ālimuhā wa tuqūsehā wa taṭawwūrātuhā

Abstract: *This article explores the teachings, rituals and developments of the Naqshabandiyah Khalidiyah sufi order in Cianjur, West Java. It has been established since the mid-19th century and has played an important role in the spread of Islam in this area called the “Kota Santri/City of Islamic Students”. This is due to the followers of the sufi order still adhering to the principle of khalwat dar anjuman. This principle allows them to practice the spirituality of the sufi order without leaving their social roles and functions as citizens. It can be seen from the diversity of their backgrounds, who are not only farmers, traders and entrepreneurs but also government officials. Moreover, 15 percent of them are millennials. Through a historical approach, this article found that the Naqshabandiyah Khalidiyah sufi order in Cianjur has become an important part of the history of Islamic civilization in the West Java region. The teachings and rituals that blend with the surrounding community have illustrated the diversity of Islam in the archipelago which tends to be Sufi in style since the early days.*

Keywords: Sufi Order, Naqshabandiyah Khalidiyah, *Khalwat Dar Anjuman*, Cianjur.

Abstrak: Artikel ini mengungkap ajaran, ritual, dan perkembangan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Cianjur, Jawa Barat. Tarekat ini hadir sejak pertengahan abad 19 dan telah memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di daerah yang dijuluki “Kota Santri” ini. Hal ini disebabkan karena para penganut tarekat ini masih memegang prinsip khalwat dar anjuman. Prinsip ini memungkinkan mereka untuk menjalankan spiritualitas tarekat tanpa meninggalkan peran dan fungsi sosial mereka sebagai warga negara. Ini terlihat dari keragaman latar belakang pekerjaan para penganutnya yang tidak hanya berasal dari petani, pedagang, dan pengusaha melainkan juga para pejabat pemerintahan. Bahkan, 15 persen dari mereka adalah generasi milenial. Melalui pendekatan sejarah, artikel ini menemukan bahwa Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Cianjur menjadi bagian penting sejarah Islam di wilayah Jawa Barat. Ajaran dan ritualnya yang membaaur dengan masyarakat sekitar telah menggambarkan keragaman corak Islam di Nusantara yang cenderung sufistik sejak masa-masa awal.

Kata kunci: Tarekat, Naqsyabandiyah Khalidiyah, *Khalwat Dar Anjuman*, Cianjur.

ملخص: تتكشف هذه المقالة عن تعاليم الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور جاواه الغربية وطقوسها وتطوراتها. ظهرت هذه الطريقة منذ منتصف القرن التاسع عشر ولعبت دورا مهما في نشر الإسلام في المنطقة التي تطلق عليها بـ «مدينة الطلبة». ويرجع ذلك إلى أنصار هذه الطريقة الذين لم يزالوا يتمسكون بمبدأ «خلوة دار أنجومان». وهو المبدأ الذي يمكنهم بممارسة روحية للطريقة دون أن يتركوا دورهم ووظيفتهم الاجتماعية كمواطنين. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الخلفيات المتنوعة لأعمال أنصارهم التي لا تقتصر على الزراعة والتجارة والأعمال، وإنما ينتمون أيضا إلى المسؤولين في الحكومة. بل إن ١٥٪ منهم من جيل الألفية. فمن خلال المقاربة التاريخية، تكشف هذه المقالة عن الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور باعتبارها جزءا مهما من تاريخ الإسلام في محافظة جاواه الغربية. فقد صورت تعاليمها وطقوسها المندمجة مع المجتمع المحيط بها تنوع النزعة الإسلامية في نوسانتارا التي تميل إلى الصوفية منذ عصورها الأولى.

الكلمات المفتاحية: الطريقة الصوفية، النقشبندية الخالدية، خلوة دار أنجومان، تشيانجور.

عبد الواحد هاشم

الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور جاواه الغربية: تعاليمها وطقوسها وتطوراتها

اجتاحت حركة إعادة النهضة للحياة الدينية جزءا كبيرا من جزيرة جاواه في نهاية القرن التاسع عشر (Faqih 2011). ومما يدل على هذا وقوع سلسلة من الظواهر، بداية من مقاومة وثورة المجتمع ضد الحكومة الاستعمارية، وتقوية التربية الإسلامية للمجتمع، وارتفاع عدد الحجاج، وحتى إنشاء فروع الطرق الصوفية (Baba 2012; Darmadi 2013; Ubaedillah 2015). وفي بعض القضايا، ترتبط هذه الظواهر بعضها ببعض. إن ارتفاع عدد الحجاج الذي حدث بالتزامن مع اكتشاف السفينة البخارية، من ٢٠٠٠ شخص في سنة ١٨٥٩ إلى ثلاثة أضعاف، أي: ٦٠٠٠ شخص في الثمانينات من القرن التاسع عشر (حوالي سنة ١٨٨٠). إن افتتاح قناة السويس في سنة ١٨٦٩ لم يزد القدرة على التعامل مع أمواج ارتفاع الحجاج، حيث وصل ارتفاعهم سنة ١٩٢٧ إلى ٥٢,٤١٢ حاجا (Suminto 1985, 93).

هذه الحالة شاركت في دفع تقوية التربية الإسلامية. والسبب هو بقاء بعض من الحجاج في مكة في وقت طويل إلى حد ما من أجل التعمق في العلوم الدينية (Ratnasari 2020). أشارت مذكرات سنوك هرخرونيه (Snouck Hurgronje) إلى وجود حجاج من الحجاج الوافدين من فريانجان (تشيانجور، باندونج، سوميدانج، غاروت، تاسيكمالايا، تشياميس)، باننين، لامبونج، سومطرا الغربية، آتشي، رباو، مادورا، لومبوك، فونتيانك، وأغلبية المناطق في جزيرة جاوا. فإلى جانب أدائهم الحج، قاموا في الوقت نفسه بدراسة العلوم الإسلامية، والانضمام إلى الطريقة النقشبندية. ومن العلماء الذين قاموا بتدريسها: سليمان أفندي وعبد الله أفندي وعدد من العلماء (Hurgronje (209-205, 179-176, 1931). وفيما يخص بالطلبة الوافدين من جزيرة جاوا، فإن أكثر التخصص العلمي قبولا وتعمقا واهتماما هو علم التصوف، عن طريق ممارستهم الأكثر في قراءة الأذكار والأوراد بالمقارنة مع قراءة الكتب والتخصصات العلمية الأخرى (Abdurrahman 2018; Arifin 2019; Howell 2001). الأمر الذي دفع إلى انتشار الطرق الصوفية في جزيرة جاوا بصورة واسعة في نهاية القرن التاسع عشر (Bruinessen 1999, 102-104). ونفس الأمر بالنسبة لمقاومة وثورة المجتمع ضد الحكومة الاستعمارية، حيث أشار التاريخ إلى وجود ارتباط وطيد بينها وبين قوة تطور الطرق الصوفية في المجتمع (Noupal 2016). في باننين، حدثت ثورة الفلاحين في سنة ١٨٨٨ التي قادها شيوخ الطرق الصوفية. حيث غرس الحاج عبد الكريم؛ شيخ الطريقة النقشبندية القادرية بصورة واسعة ومكثفة التعليم الدينية التي أثارت روح الثورة لدى شعب باننين. وهذا ما ترجمه عدد من الحجاج جيدا في الوقت اللاحق (وهم: الحاج توباغوس إسماعيل والحاج مرزوقي، والحاج وسيد) الذين يتمتعون بالروح الثورية ويضعون التعليم الصوفية بكاملها تحت الأهداف السياسية للمقاومة (Kartodirjo 1984).

ولا تقتصر المقاومة على صورة الهجوم المادي. فقد وجهت الجماعات الصوفية مقاومتها ضد الاستعمار من خلال الأعمال الكتابية، ومنها ما مارسه كياهي أحمد الرفاعي كإيسالاك عن طريق «نظم الطرق الصوفية» (*Nazam Tarekat*). ويعتبر هذا صورة من جهود تمكين تعليم الطرق الصوفية بوصفها موقفاً ضد الاستعمار، كما يعتبر رسالة موجهة لنخبة من القيادة التقليدية الجاوية التي عانت من الانحطاط الروحي (Niám 2016; Nurdianto, and Djono 2018). أصبحت الطرق الصوفية في القرن التاسع عشر بصفة خاصة حركة اجتماعية دينية في جاواه لعبت دور الوسيلة للاعتراض الاجتماعي ضد الاستعمارية التي اجتاحت مناطق جاواه (Islam 2016).

إن هذا الترابط دفع بدوره الحكومة الاستعمارية للاهتمام أكثر بحركة الطرق الصوفية في جزيرة جاواه. فمن خلال مشروع «الاحتلال الإسلامي» تجسست الحكومة الاستعمارية على الطرق الصوفية من أجل التصدي للأنشطة المختلفة التي قامت بها (Noupal 2016). وقد تنوعت الطرق التي قامت بها، بداية من اعتقال الشخصيات الذين كانت لهم إمكانية في المقاومة، إلى نفيهم إلى مكان ما خارج جزيرة جاواه. وهذا ما تعرض له إيانج حسن مولاني (Eyang Hasan Maolani) -على سبيل المثال- في كونينجان جاواه الغربية. فقد شارك إيانج حسن مولاني في عدد من الطرق الصوفية، مثل: الشطارية والقادرية و النقشبندية والأكملية (Fadlan 2019, 17) وظهر رائداً دينياً تمتع بقدر كبير من الاحترام والدعم الواسع من المجتمع، وخاصة لدي ممارسي الطرق الصوفية. وآثاره الاجتماعية -وخاصة باعتباره شيخ الطريقة الشطارية- قوية جداً قد يضر مكانة حكومة جزر الهند الهولندية. وبالاستناد إلى تقرير رئيس منطقة فريانجان إلى الحكومة المركزية في باتافيا الذي نبه إلى وجود مخطط لشن الهجوم من قبل إيانج حسن وأنصاره ضد حكومة جزر الهند الهولندية -وخاصة بعد ميل المجتمع إلى

اعتباره الملكة العادلة التي يمكن أن تحرر المجتمع من تهديدات الاستعمار- اتخذت الحكومة الاستعمارية موقفا عاجلا. تم اعتقال إبانج حسن ونفيه إلى تيرناتي مالوكو الشمالية وإلى كايمانا. وبعد أن قضى الإقامة أكثر من ١٠٠ يوم في كايمانا، واصل عقوبة النفي في كامبونج جاواه توندانو. وهنا اجتمع الشيخ مع عدد من الذين تبقوا من المعتقلين من جنود ديفونغورو (Fadlan 2019, 1).

في عملية دراسة أثر قيادة الطرق الصوفية اتجاه إلى ظهور حركة معاداة للاستعمار، حيث اعتقدت الحكومة الاستعمارية بأنها في حاجة إلى شخصيات يقومون ببيان مسائل الطرق الصوفية، منهم سعيد عثمان (١٩١٣-١٨٢٢) أحد العلماء العرب من أصل حضرموت، الذي انضم إلى دائرة السلطة الاستعمارية في سنة ١٨٨٥. ومن أعماله حول الطريقة النقشبندية الصوفية: النصيحة العنيفة للمتلبسين بالطريقة (Nasihah Elok) (untuk Pengikut Tarekat, Batavia 1883) الذي أصبح مرجعا وسندا للحكومة الهولندية، وخاصة ك. ف. هولتي (K. F. Holle) (١٨٢٩-١٨٩٦) في معالجة واقعة تشيانجور في سنة ١٨٨٥ التي ورطت أنصار الطريقة النقشبندية بدعم عدد من الأرستقراطيين الأصليين (Kartodirjo 1988, 161-162; Steenbrink 1984, 80-84).

وحاولت حكومة الاستعمار الهولندي بالاستناد للبيانات المماثلة التي قدمها سعيد عثمان تنظيم حياة المجتمع، ويشمل رؤساء القرى والأرستقراطيين الأصليين. فمنهم من يعارض ويقاوم، إلا أن غير قليل منهم، أمثال رؤساء القرى الذين قاموا -عكس ما يتوقع منهم- بالمشاركة في الممارسات الدينية والثقافية التي حددتها الحكومة الاستعمارية. وبعاتراهم أشخاصا يعملون في الحكومة، فقد يفرض عليهم واجب دعوة العلماء -ومن بينهم شيوخ الطرق الصوفية- للمشاركة في الأنشطة المختلفة المثيرة لاندلاع تمرد وشغب

(Kartodirjo 1984, 78)، وهو ما لاحظناه في منشورة ١٨٨٩ الصادرة من الحاج سليمان؛ أحد رؤساء القرية في تشيانجور، إثر ثورة باتين سنة ١٨٨٨ التي تضمنت ٦ أسس: على العلماء الالتزام بأوامر المستعمرين، قبول سلطة المستعمرين، عدم القيام بتدريس التعاليم الخاطئة لطلابهم، توعية المجتمع لدفع الضريبة للحكومة، إقامة الواجبات الدينية، الشكر إلى الله تعالى على بركة الحياة تحت قيادة حكومة الاستعمار الهولندي (Burhanudin and Afrianty 2006, 181; Hisyam 2001, 90-92).

إن صورة التاريخ الديني السابق تقدم رسالة حول الدور الكبير الذي تلعبه الطرق الصوفية في حياة المجتمع المسلم في جزيرة جاواه. وتحاول هذه المقالة أن تتناول إحدى هذه الطرق الصوفية التي تتطور في جزيرة جاواه، وهي الطريقة النقشبندية. كما يحاول هذا البحث الذي يستخدم المنهج الكيفي من خلال المقاربة التاريخية أن يبين دور الطريقة النقشبندية الخاليدية في تشيانجور جاواه الغربية. وسيتم تناول في هذه المقالة شخصية الطريقة النقشبندية الخاليدية وتطورها، ويشمل ذلك العلاقة التي تربط بين المرشدية والقيم الروحية للطرق الصوفية، كما يشمل الحالة المستجدة لهذه الطريقة في إطار خلفية الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية في مجتمع تشيانجور.

تاريخ وتطور الطرق الصوفية في جزيرة جاواه

الطريقة الصوفية هي المنهج الروحي الذي يقدم إرشادا روحيا للناس - أي: السالكين- في توجيه الحياة نحو التقرب إلى الخالق. إن الطريقة الصوفية يتم ربطها بصفة عامة بالتصوف. وقد نشأ هدف شخص ما من التعمق في الطريقة الصوفية بعد أن سار على الطريق الصوفي (التصوف) من خلال تصفية القلب. وفي ممارسته، يعتبر التصوف تبنيا صارما للمبادئ الإسلامية عن طريق القيام بكل الأمور الواجبة والمستحبة من أجل نيل الرضا من الله

تعالى. وينصب هذا كله في العبادة المحضة من أجل تحقيق الأخلاق الكريمة، سواء كانت على المستوى الفردي أو الاجتماعي (Muhaimin 2001, 338). والطريقة لغة: السبيل، التي تحتوي في المراجع الصوفية على تعريفين تقنيين. في التعريف الأول، الطريقة الصوفية تعني: منهجا روحيا لتقديم الإرشاد الروحي إلى أشخاص ما من أجل توجيه حياتهم نحو التقرب إلى الله تعالى (Massignon 1987, 467). فالطريقة الصوفية بهذا التعريف سبيل يجب أن يسير عليه السالك أو يتبعه حيث يجد فيه مجموعة من المقامات والأحوال يجب أن يتعداها من أجل الوصول إلى الهدف الأخير، وهو الحصول على الحقيقة (Johns 1987, 342).

إن بداية الطريقة الصوفية -وفقا لشرح تريمينجهام (Trimingham 1973) كانت مجرد منهج التصوف التأملي التدريجي والتخلص الشخصي، وهي: مجموعة من الطلاب يجتمعون محيطين لشيخ صوفي مشهور، البحث عن التدريبات من خلال الاتحاد والتجمع الذي كان في بدايته لم يتعرف على الطقوس المعينة وأي عملية البيعة قط. فقد ذكره تريمينجهام باعتباره «تعبيرا دينيا للفرد المحض» الذي يقابل عملية تأسيس الدين القائم على السلطة (الناس). وقد ظهر هذا الميل في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين تقريبا. فالطريقة الصوفية تعني النزعة الفردية حيث إن الحياة الصوفية تمثل الميزة الأساسية للزهاد الذين يحاولون التقرب إلى الله تعالى من خلال مراحل طويلة تطلق عليها بالمقامات والأحوال (Trimingham 1973, 3-4).

وعندما دخلت الطريقة الصوفية مرحلتها الثانية في القرن الثاني عشر الميلادي تقريبا، شهدت عملية التأسيس (أي: جعلها مؤسسة دينية) القائم على خط سلسلة المشايخ وواجب البيعة. أما المرحلة الثالثة في القرن الخامس الميلادي تقريبا، فتحوّلت الطريقة الصوفية إلى الهيكل التنظيمي الهرمي (Trimingham 1973, 1-30).

وبالتزامن مع الانتشار السريع للحياة الصوفية في أوساط المسلمين، شهدت المرحلة اللاحقة ظهور أنواع الطقوس التي مورست بصورة جماعية في الحياة الصوفية. والهدف الأساسي لابتكار هذه الطقوس هو دفع الناس إلى التقرب بل إلى الإحساس بالاتحاد مع الله تعالى. وها هي الخلفية في بناء الأخلاق والآداب الصوفية بصورة مفصلة، ومنها آداب ونماذج العلاقة بين المريـد والشيخ، والخلوة، وعدم النوم بالليل من أجل العبادة والتفكير وذكر الله وغيرها.

ففي هذا السياق، يمكن أن تفهم الطريقة الصوفية باعتبارها رحلة تتبع المسار المتاح ومن خلال المراحل وأسراره، نحو هدف روحي سامي (Shihab (172-171, 2001). إلا أن كثيرا من التقنيات التي استخدمت تحتوي على انحرافات عن الهدف الأول. ومن هنا، لا بد أن تشهد هذه الطرق الصوفية تجديدا وتغييرا. والحاصل هو إنشاء الأخلاق والآداب الصوفية بصورة مفصلة، تشمل نظام العلاقة بين المريـد والشيخ، والخلوة واليقظة بالليل والتفكير وذكر الله تعالى وغيرها (Taftazani and Al-Wafa 1985, 234).

إن الطريقة الصوفية تكون أيضا صورة من طريقة التعبير اللفظي الأكثر وضوحا من اتصال التصوف باعتباره ممارسة اجتماعية بالتقاليد المحلية في المجتمع (IT., Rijal, and Hudi Prasojo 2019). ما يجعل مؤسسة الطرق الصوفية تتطور بصفة مستمرة في مسيرتها وتتواكب مع السياق الاجتماعي – السياسي والثقافي للمجتمع المسلم (Abdurrahman 2018). وتمثيل تقاليد الطرق الصوفية يشرك بدوره السلوك الاجتماعي – الديني لأنصارها والمجتمع المحيط بها (Christomy 2001, 2008). وينطبق هذا على عدد من المناطق الإندونيسية، ومنها جاواه الغربية.

وفي إطار حياة المجتمع في جزيرة جاواه، يرتبط انتشار الطرق الصوفية ارتباطا وطيدا بتاريخ تطور الإسلام الذي حدث بالتزامن مع مرحلة

ازدهار الفكر الصوفي ونمو الطرق الصوفية في العالم الإسلامي بصفة عامة. الأمر الذي يوضح السبب وراء اعتقاد جهات كثيرة بالدور الدال للصوفيين في عملية الأسلمة (Al-Attas 1963, 21; Bruinessen 1995, 188; Johns 1961, 13). فمن خلال هؤلاء الصوفيين وتنوع التعاليم الصوفية التي قدموها، شعر المجتمع الجاوي بالاطمئنان بقبول الدين الإسلامي الذي وصل عن طريق بلاد الفارس والهند -بخاصية صوفية قوية- كجزء من شخصيته. فليس من المستغرب، أن يجد الإسلام ذو النزعة الصوفية مكانا للازدهار في جاواه. وكان المجتمع الجاوي يميل -وخاصة في عملية تعمق العلم والدين- إلى علوم الأسرار والتصوف الإسلامي أكثر بالمقارنة مع علم التوحيد والشريعة الإسلامية (Muchtarm 1988, 18; Schrieke 1957, 299).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو متى حضرت الطريقة الصوفية لأول مرة في جزيرة جاواه؟ سؤال تصعب الإجابة عنه إلى حد ما. من الصعب التعرف بصورة مؤكدة أي طريقة صوفية وصلت لأول مرة وقبلها المجتمع في جزيرة جاواه. وقد أشار بعض الخبراء إلى أن الطريقة الصوفية دخلت إلى جزيرة جاواه لأول مرة منذ القرن الخامس الميلادي، بالتزامن مع دخول الإسلام إلى المنطقة (Suminto 1985, 60). والدليل هو الانتشار الواسع لفكر وحدة الوجود الذي انتهى بواقعة محاكمة الأولياء التسعة للشيخ سيئي جينار؛ من أنصار التعليم الواقعي الذي اعتبر حلاج جاواه. وتمت إدانته بسبب نشره التعاليم الصوفية الضالة التي اعترفت بالمساواة بين الناس والرب، فانتهى إلى حكم الإعدام بقطع الرأس. فمن خلال قضية الشيخ سيئي جينار، نلاحظ تأثر المجتمع في مدن المواي في الشاطئ الشمالي من جزيرة جاواه بالتصوف الإسلامي، وذلك منذ القرن الخامس عشر الميلادي. كان بعض شيوخ الطرق الصوفية مسجلين كقادة ورحيين في عدد من المملكات الإسلامية

الذين استمعوا إلى نصائحهم وإرشاداتهم (Graaf and Pigeaud 1985, 6; Suminto 1985, 69).

وقد ذكر عدد من الأكاديميين أن الطريقة الصوفية دخلت وازدهرت في جزيرة جاوا منذ القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. والدليل هو ظهور وانتشار الحركة الشطارية في آتشيه في القرن السابع عشر الذي كان من المحتمل أن يكون بدور قام به عبد الرؤوف سينجكيل. ومن آتشيه، انتشرت هذه الحركة إلى جاوا الغربية، ثم تطورت في جاوا الغربية وجاوا الشرقية (Kartodirdjo 1984, 212). وفي الوقت نفسه، اكتفى بعض المراقبين والباحثين بالتأكيد بأن الطرق الصوفية في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر أصبح لديها أنصار كثيرون في جزيرة جاوا وفي إندونيسيا بصفة عامة (Bruinessen 1999, 189-190).

وبصرف النظر عن عدم وجود البيانات الثابتة حول توقيت وصول الطريقة الصوفية، فإن تحديد تطورها في جاوا الغربية أسهل بكثير. وقد أشارت مذكرة توم فيريس (Tom Pires)؛ البرتغالي الذي زار مدن المواني في منطقة الخلفية السونداوية في سنة ٣١٥١ - على سبيل المثال - إلى أن التجار المسلمين في تلك الفترة وصلوا بعدد كبير إلى مدن المواني في منطقة جاوا الغربية في بداية القرن السادس عشر. من الملاحظ في مدينة الميناء تشيريبون ازدحام المواطنين الذين قاموا بطقوس متنوعة ومارسوا تعاليم إسلامية مختلفة، ومنها ممارسات الطرق الصوفية (Corteseo 1944). أصبح تطور الطريقة الصوفية واحدا من العناصر المهمة في عملية أسلمة منطقة الخلفية السونداوية.

أصبحت تشيريبون - في هذا السياق - بوابة أساسية لدخول الطريقة الصوفية. فمن خلال الشيخ شريف هداية الله الملقب بسونان غونونج جاتي - نجل شريفة مداعم التي كانت تقيم في تشيريبون منذ سنة ١٤٧٠ - بدأ

مجتمع تشرييون وجاواه الغربية بصفة عامة بالتعرف على الطريقة النقشبندية والطريقة الشطارية والطريقة القادرية والطريقة الشاذلية. فشريف هداية الله - كما حكى عنه كثير من كتب السيرة (Babad)، ومنها سيرة تشرييون (Babad Cirebon)، تعمق الطرق الصوفية قبل فترة طويلة من رحلته إلى الأراضي الجاوية. واعتبر شريف هداية الله - استنادا إلى تاريخ باننين رانتي - رانتي (Sajarah Banten Rente-Rante) وحكايات حسن الدين (Hikayat Hasanuddin-)، واحدا من أنصار الطريقة الكبراوية (Bruinessen 1995, 223-245). وتنتمي هذه الطريقة إلى اسم نجم الدين الكبرى الذي يذكر دائما في سيرة تشرييون وحكايات حسن الدين. بالإضافة إلى أنه تلمذ بين يدي ابن عطاء الله السكندري الشاذلي لمدة عشرين سنة في المدينة، وأصبح واحدا من أنصار الطريقة الشاذلية. كما أن شريف هداية الله تعلم الطريقة الشطارية والطريقة القادرية والطريقة النقشبندية.

وإلى جانب شريف هداية الله، هناك اسم آخر له دور مهم في تطور الطريقة الصوفية في جاواه الغربية، وهو الشيخ عبد المحي الذي تعلم بين يدي شيخ كوالا أو الشيخ عبد الرؤوف سينجكيل في آتشييه. وقد قام الشيخ عبد المحي بتطوير الطريقة الشطارية في تشرييون بعد عودته من الشرق الأوسط. وعندما أقام في مكة وعمره ٢٧ سنة، دعاه شيخ كوالا لزيارة مقام سلطان الأولياء الشيخ عبد القادر الجيلاني. وقد أقام في بغداد لمدة سنتين من أجل التعمق في العلوم الإسلامية، وخاصة التصوف. ثم قام هو وشيخ كوالا بأداء فريضة الحج. وفي مكة، تلقى شيخ كوالا إلهاما ربانيا أفاد بأن أحد مريديه - وهو الشيخ عبد المحي - سيصبح أحد الأولياء الكبار. وطلب شيخ كوالا بعده الشيخ عبد المحي العودة إلى جاواه من أجل القيام بنشر التعاليم الصوفية التي تلقوها في مكان معين. والمقصود هو المكان الذي يحمل خاصية غار، قيل أنه مكان سبق أن اتخذ الشيخ عبد القادر

الجيلاني للقيام بالتوجه في تلقي العلوم من شيخه؛ الشيخ الإمام سنوسي (Tjandrasasmita 2009, 169). وقد علم الشيخ عبد المحي تعاليم الطريقة الشطارية في تشرييون التي كانت من بين موضوعاته «المراتب السبعة» (Azra 1998) (*Martabat Tujuh*).

وانطلق الشيخ عبد المحي من تشرييون إلى فاميجاهان تاسيكمالايا في سنة ١٦٩٠ وعمره ٤٠ سنة. هنا عثر الشيخ على غار سمي فيما بعد بغار فاميجاهان التي ستصبح فيما بعد مركزا لدعوته، ويشمل هذا سياق نشره للطريقة الصوفية. وفيما يتعلق بالتعاليم التي نشرها قام الشيخ عبد المحي بتعليم الطريقتين القادرية والنقشبندية إلى جانب كونه مرشدا في الطريقة الشطارية. فقد كتب فضيلته رسالة حول هاتين الطريقتين بعنوان: كتاب الطريقة القادرية والطريقة النقشبندية. والشيخ عبد المحي كغيره من مرشدي الطرق الصوفية يركز اهتمامه الأكبر في غرس الأذكار لكي لا تقتصر على الألسن، وإنما تخترق القلوب وتنغرس فيها. وقد ذكر الشيخ عبد المحي سبعة مبادئ في الرحلة الروحية المستندة إلى ذكر كلمة التوحيد.

الأول: التقرب إلى الله تعالى ظاهرا وباطنا. الثاني: ملء اللطائف بكلمة لا إله إلا الله. الثالث: توحيد البصيرة مع «إحساس» الله تعالى. الوعي الدائم بقدره الله تعالى وسلطته وبقائه. إن عنصر الحواس الجسمانية يجب أن يتحد مع حاستي الروح والقلب. الرابع: توحيد الكلمة الطيبة والنفس بأكملها: الحواس والفكر والإحساس والقلب. الخامس: تحقيق الكلمة الطيبة في الأفعال، أي: تطبيقها بصورة مفصلة. فهناك أربعة رؤوس أموال في الأمر، وهي: اليقين والإيمان والإسلام والصبر. السادس: الابتعاد عن كل أنواع الذنوب. السابع: توحيد النفس داخل القدرة والإرادة الإلهية. إن المسلمين في رأي الشيخ عبد المحي - يجب أن يتحلوا بالخشوع عند التدبر في معنى كلمة لا إله إلا الله. فهم لا يكتفون بأداء العبادة من أجل الحصول

على الثواب، ومجرد الخوف من العذاب. إن الأهم من هذا هو العبادة في صورة الطاعة والوفاء إلى الله تعالى، واتباع أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم (Setiawan and Syahbudin 2006, 70; Yahya 2007).

إلى جانب الطريقة الشطارية، شهدت تشيريون أيضا الطرق القادرية والنقشبندية والشاذلية. كما عملت بتطور الطريقة التيجانية التي أسسها أبو العباس أحمد بن محمد بن مختار التيجاني (١٨١٥-١٧٣٧). وقد تطورت الطريقة التيجانية في تشيريون منذ سنة ١٩٢٨ بفضل من علي بن عبد الله الطيب الأزهري ومحمد رئيس أو كياهي مدرئيس (Kiyai Madrais). فبواسطة الكتاب «منية المرید»، اجتمعوا وأصبحوا أقباء والتزموا بالقيام بالدعوة إلى الله تعالى. ومن خلال هذا الكتاب أيضا أدرك أن الطريقة التيجانية أصبحت حركة صوفية لا يقتصر تطورها في تشيريون فقط، وإنما انتشر أيضا في مناطق جاواه الوسطى و جاواه الغربية (Pijper, 1985, 82). بقي كياهي مدرئيس مقيما في تشيانجور حتى كبر سنه، لاعبا دوره كشيخ في التصوف. ففي أول حضوره في جزيرة جاواه، تولى مدير مدرسة معاونة الإخوان؛ وهي مدرسة جديدة في تشيانجور يملكها بعض العرب. وقد قام بالدعوة في بوجور (ثلاث سنوات) وتاسيمالايا (سنتين) قبل أن أقام نهائيا في تشيانجور (Pijper 1985, 86).

تلقت الطريقة التيجانية -باعتبارها وافدة جديدة- التي اشتهرت طوال سنة ١٩٢٨ في تشيريون وبريبس وفيكالونجان وتاسيكمالايا وتشياميس مقاومة من الطرق الصوفية القديمة أمثال: النقشبندية والقادرية والشطارية والشاذلية والخلوتية. إن الجدل حول تعاليم الطريقة وطقوسها شيء لا يمكن تفاديه، بل تصاحبه في أحيان كثيرة أعمال تستهجن الطريقة التيجانية التي اعتبروها طريقة غير صحيحة. فمن أهم موضوع انتقدوه منع الطريقة التيجانية أنصاره الانضمام عضوا في الطرق الصوفية الأخرى. وقد أثرت

المقاومة التي أتت من بعض الطرق الصوفية القديمة بصورة كبيرة على تراجع أعضاء الطريقة التيجانية في تشيريبون (Pijper 1985, 89-90). إن تطور الطرق الصوفية في تشيريبون أثر تأثيرا كبيرا في حياة المجتمعات الأخرى في جاواه الغربية، ومنها مجتمع تشيانجور.

الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور

وصل عدد السكان في مقاطعة تشيانجور -حتى سنة ٢٠١٩- إلى ١,١٨٢,٧٥٥ شخصاً. وعند المقارنة، وصل الذكور منهم إلى ١,١٠٩,٦١١ شخصاً (٤٨٪). وقد انتشروا في ٣٢ مركزاً و ٣٦٠ قرية/حياً، بمساحة إجمالية تصل إلى ٣٦١٤,٣٥ كم^٢، أي: ٥١٠,٨٪ من مساحة جاواه الغربية. واعتبر مركز تشيداوون أكبر المراكز مساحة حيث تصل إلى ٢٩٥,٥١٢,٣٠٠ م^٢ (BPS Cianjur, 2020: 7, 29, 39). وأغلبية سكان تشيانجور من المسلمين، حيث وصل عددهم إلى ٢,٢٧٧,٠٦٩ نسمة، ثم البروتستانتين (١٠,٣٢٥ نسمة)، ثم الكاثوليكين (٢,٧٩٢ نسمة)، ثم الهندوسيين (١٣٧ نسمة)، ثم البوذيين (٢,٠٠٦ نسمة) وغيرهم (٣٧ نسمة). في هذه المقاطعة ٥٥٦٩ مسجداً، و ١٣٠٦٢ مصلياً، و ٢٦ كنيسة بروتستانتية، و ٤ كنائس كاثوليكية (BPS Cianjur, 2020: 99-1000). ونلاحظ من هذه البيانات تركيب المسلمين الذين أصبحوا عاملاً حاسماً لدينامية تشيانجور بصفة عامة، الأمر الذي وضع بدوره مكانة الطرق الصوفية في هذه المنطقة التي يطلق عليها اسم «مدينة الطلبة».

اعتبرت تشيانجور جزءاً من إدارة فريانجان الغربية، وموضع اهتمام من قبل الحكومة الاستعمارية الهولندية. والسبب يرجع إلى ميل مجتمعه إلى التدين الملتزم (Pijper 1985, 160). ذكر تقرير ر. أ. كيرن (R.A. Kern): ليست

هناك مقاطعة داخل إدارة فريانجان اتسم سكانها بالهمة والإرادة القوية في تعلم العلوم الدينية مثل ما نشاهده عند مجتمع تشيانجور. ومما يدل على هذا التطور الواقعة التي تعيشه تشيانجور المتمثلة في ظهور عدد كبير من البيسانترين (المعهد الإسلامي) القديم فيه طلاب ومدرسون مشهورون. وقد ذكرت مذكرة دي بيرغ (De Bergh) وبعض البيانات الهولندية الأخرى وجود ١,٣٠٠ شيخاً ومدرسا في تشيانجور في سنة ١٩٣٠. إن الانتشار الواسع للبيسانترين في هذه المنطقة أصبح موضع اهتمام خاص من قبل الحكومة الهولندية (Iskandar 2001, 57).

إلى جانب كونها هدفا لطلب العلم، كانت للبيسانترين في تشيانجور جاذبيتها الخاصة للمجتمع الذين رغبوا في تعمق العلوم الدينية، ومنها الطريقة الصوفية. هذا الوضع يشبه إلى حد ما بحالة بيسانترين بونتيت في تشيريبون. فإلى جانب مشاركتها في المقاومة ضد الحكومة الاستعمارية، كانت تمثل قاعدة لنشر الطريقة النقشبندية في جاواه الغربية. أشار تاريخ تشيريبون إلى أن البيسانترين هو المكان الذي عقد فيه ممارسو الطرق الصوفية اجتماعاتهم. ومن داخل هذا البيسانترين أيضا تطورت الطريقة النقشبندية بسرعة فائقة في عدة مناطق في جاواه الغربية، ومنها تشيانجور.

هناك عدة عوامل يمكن أن تشرح أسباب تطور الطريقة النقشبندية في جاواه الغربية بصورة هائلة، وخاصة في تشيانجور. منها: استغلال الاستعمار الهولندي للسكان الأصليين وثروات طبيعتهم. وهو ما أشار إليه كثير من الباحثين. فالاستعمار يقف ضد مبادئ حياة مجتمع تشيانجور الذي ينشد النظام والعدل والرخاء والتآلف بين الإنسان والطبيعة. وفي مثل هذه الظروف، يأمل مجتمع تشيانجور - وكذلك المجتمعات الموجودة في جزيرة جاواه - حضور الملكة العادلة القادرة على إعادة التناغم من أجل الترابط والتوازن بين النظام الطبيعي (Mulder 2001, 30).

وقد أدركت الحكومة الهولندية هذا الميل جيدا حيث ترى أن الطريقة النقشبندية كمنظمة خطيرة بتعاليمها المتنوعة. وأصبح الأمر اهتماما خاصا من قبل الحكومة الهولندية ودفع ك. ف. هولي إلى رد الفعل. ففي ٥ سبتمبر ٦٨٨١ أرسل إلى الحاكم العام في باتافيا رسالة حول «نهضة الطريقة النقشبندية الخطيرة». وذكر في هذه الرسالة حول انضمام نبل تشيانجور إلى الطريقة الصوفية ما يدفع إلى ظهور «العصبية»، فكان من الواجب اتخاذ سياسات فعالة من أجل التصدي لها (Bruinessen 1995, 22).

وفي كثير من القضايا، ثبت تورط أغلبية النبل في تنظيم الطريقة الصوفية في تأثير وتشجيع مجتمع تشيانجور على الانضمام للحركة. وهذا ما نبه إليه ك. ف. هولي في تقريره السابق (كتبه في سنة ١٨٨١ تقريبا)، بأن ما يتعلق بوجود الطريقة النقشبندية، فعلى إدارة فريانجان عدم تعيين المتعصبين لمناصب رؤساء المناطق أو رؤساء المقاطعات. إلا أن الأمر ذهب عبثا، بعد أن أشار الواقع إلى أن الإدارة عينت المتعصبين رؤساء القرى في تشيانجور. بل أصبح رئيس مقاطعة تشيانجور من الأنصار الأوفياء للطريقة النقشبندية، وأصبح بعض إخوته شيوخا في الطريقة الصوفية. ومن هؤلاء الإخوة: ر. ح. مهمون (R.H. Mahmum) المشهور بالحاج مونج، أو وآس (Hadjie Moeng, alias Waas) الذي نجح هو وشيخ الطريقة الصوفية الآخر ر. ح. عبد السلام (R.H. Abdul Salam) أحد النخبة المحلية، في احتضان الرواد الموجودين في محيط الطريقة الصوفية في جهودهم للحصول على تعاطف الجمهور الواسع. وقد أثمرت هذه الاستراتيجية نتيجة كبيرة ما يدعو إلى اتخاذ موقف عاجل. اقترح هولي عزل رئيس مقاطعة تشيانجور من منصبه ونفي عدد من شيوخ الطريقة الصوفية إلى المنفى. فتم توجيه الإنذار إلى رئيس مقاطعة تشيانجور بعد أن تأكد من خضوعه تحت تأثير من شيوخ الطريقة الصوفية بسبب قلة التوجيهات من المسؤولين الأوروبيين (Bruinessen 1995, 24; Kartodirdjo 1984, 228).

ووجهت إدارة فريانجان في سنة ١٨٩٢ تقريراً مماثلاً ذكرت فيه أن مقاطعة تشيانجور شهدت تطور الطريقة النقشبندية والطريقة القادرية التي تتعارض تعاليمها مع القرآن والسنة. إن هاتين الطريقتين طوقتا قلوب المجتمع حتى نسوا واجباتهم الدينية. ووفقاً لهذا الواقع، قام المسؤولون المحليون باتخاذ اللازم (Iskandar 2001, 59-60).

يمكن التأكيد بأن الطريقة النقشبندية - بالاستناد إلى بعض التقارير الهولندية - حضر إلى منطقة تشيانجور منذ منتصف القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من عدم العثور على بيانات ثابتة تتعلق بتوقيت حضور هذه المنظمة الصوفية في هذه المنطقة، إلا أن الخمسينيات من القرن التاسع عشر شهدت بعض الأنشطة التي عقدها قادة الطريقة النقشبندية الخالدية، مثل ما جاء في تقرير الإدارة الهولندية لفريانجان إلى الحاكم العام الهولندي في سنة ١٨٨٥ (Arsip Nasional, Mailrapport no. 642a). والطريقة النقشبندية الخالدية ليست فرعاً من الطريقة النقشبندية التي أسسها لأول مرة الخليفة الشيخ عبد الله بن عبد القهار من باننين. فالخالدية - طبقاً لأحد التقارير - تنتمي إلى الشيخ إسماعيل الخالدي المينانجكاباوي الذي أحدث كثيراً من التغييرات المنهجية في التصوف. ومن هذه التغييرات ما يتعلق بوحدة الشهود، ومعارضتها لتعليم وحدة الوجود التي رجعت إلى تعاليم الحلاج وابن عربي (Bruinessen 1995, 102; Mufid 2006, 65).

وبالاستناد إلى المذكرة الوثائقية لمؤسسة رياضة المتقين للتربية الإسلامية غيدونج آسيم تشيانجور، كان ر.ح. محمد حسن الخالدي بن ر.ح. محي الدين ناتافراجا (R.H. Moehammad Hasan al-Khalidi bin R.H. Moehjidin Natapradja) أول شخص قام بتعريف وتأسيس الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور، وذلك في شهر أبريل ١٨٣٦. وقد وقع هذا بعد عودته من مكة لأداء فريضة الحج، والتعمق في العلوم الدينية الإسلامية والطرق

الصوفية إلى أن حصل على إجازة الطريقة النقشبندية الخالدية من شيخه؛ السيد الشيخ الشريف عبد الله أفندي في جبل أبي قبيس بمكة المكرمة في سنة ١٨٣٦ (الملف الشخصي، مؤسسة رياضة المتقين للتربية الإسلامية غيدونج أسيم تشيانجور، دون تاريخ، ص ٩-٨).

وواصلت الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور تطورها السريع من حيث التنظيم وعدد الأنصار بعد انفجار جبل كراكاتاو (Gunung Krakatau) في سنة ١٨٨٣ الذي أنشأ آمال آخر الزمن في كل أنحاء جاواه الغربية (Bruinessen 1995, 107). أصبحت الطريقة الصوفية اختيارا لمجتمع تشيانجور كوسيلة للتقرب أكثر إلى الله تعالى.

وللعلم أن انتشار الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور ارتبط بتطور الطرق الصوفية في المناطق الأخرى من جاواه الغربية. ونلاحظ هذا الارتباط -على سبيل المثال- بينها وبين باننين عندما أقام الشيخ عبد الله بن عبد القهار؛ العالم الجليل في عصر السلطان أبو النصر محمد عارف زين العاشقين، حاكم سلطنة باننين في القرن الثامن عشر (١٧٧٣/٧-١٧٥٣) فترة ما في تشيانجور، وذلك منتصف القرن التاسع عشر. وفي سلسلة من «تاريخ تشيانجور» ذكر بأن الشيخ عبد الله بن عبد القهار تزوج من راتو عائشة (Ratu Aisha)؛ حفيدة السلطان آغونج تيرتاياسا، وأنجب منها ولدا سمي بعبد الله رفاعي. ثم تزوج عبد الله رفاعي من ني ر. موجاناجارا (Ny. R. Modjanagara)؛ بنت رادين آديفاتي ويرا تانو داتار الرابع (رادين صابرين)؛ ولي عهد تشيانجور. وقد عرف ولي العهد بالحاكم العالم الواسع في علومه الدينية، كما اشتهر بصلاحه. وأنجب من زواج عبد الله رفاعي من ني ر. موجاناجارا عدد من الأولاد البنات: (١) ردين آريا مانجكوبومي الذي سيصبح فيما بعد حاكم تشيانجور، وتولدت منه سلسلة من رئيس مقاطعة تشيانجور. (٢) رادين محمد حسين الذي سيصبح فيما بعد رئيس قرية غيدي

تشيانجور. (٣) ني بوديدار التي ستصبح أغنى شخصية في زمانها وأوقفت هيكتارات من أراضيها من أجل تلبية الحاجات الإدارية في تشيانجور. ومن هذه الأوقاف ما تستمر إدارتها حتى الآن، وهو هيئة وقف مسجد آجونج تشيانجور (Kurniawan 2017; Suryaningrat 1982, 122-124).

واشتهر الشيخ عبد الله بن عبد القهار بوصفه عالما وشیخا في الطريقة النقشبندية والطريقة الشطارية في بانين، وقام بالتأليف والتدوين والترجمة لعدد من الكتب باللغة العربية واللغة الجاوية. هذه الكتب من مكتبة قصر بانين. فقد كتب رسالتين صوفيتين، هما: مشاهد الناسق في مقامات السالك، وفتح الملك. كما ترجم كتاب شرح العاشقين لحمزة بانسوري إلى اللغة الجاوية. وقد كشف عن نفسه في كتاب مشاهد الناسق في مقامات السالك باعتباره شطاريا (Van Bruinessen 1995: 269)، الأمر الذي يشير بأهمية مكانته في عالم الطرق الصوفية. فقد قام الشيخ عبد الله بن عبد القهار بربط عدد كبير من الطرق الصوفية في نوسانتارا، ومنها: الطريقة الشطارية في تشيريون، وقام بتعليمها الحاج محمد بن معتصم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فبفضله، توصلت الطريقة الشطارية في تشيريون والطريقة الشطارية الأخرى في إندونيسيا.

اتصل الشيخ عبد الله بن عبد القهار فترة إقامته في المدينة ومكة واليمن بعدد كبير من العلماء الكبار أمثال: السيد إبراهيم المدني؛ العالم الذي أجازة في كتاب السمط المجيد. وهو الكتاب الذي أجمعه مع كثير من علماء الطرق الصوفية في نوسانتارا. وفي مكة، تعلم ابن عبد القهار بين يدي الإمام محمد بن علي الطبري الحسيني المكي. وكان نجل علي الطبري شيخ عبد الرؤوف سينجكيل. وهنا كانت نقطة التماس بين ابن عبد القهار وبين عبد الرؤوف سينجكيل، على الرغم من اختلاف الفترات بينهما. كما أصبح هذا بوابة التقاء بين شيوخ عبد الله بن عبد القهار وشيوخ الطرق الصوفية الموجودة في نوسانتارا.

والحقيقة بأنه سبق أن أقام في تشيانجور بل قام ببناء علاقة أسرية بين الشخصيات المهمة هناك، أصبحت من العوامل التي تمكن مجتمع تشيانجور على التعرف بالطريقة النقشبندية. وهو الأمر الذي كشف عن التساؤل حول وجود أنشطة الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور في الربع الثاني من القرن التاسع عشر. وأصبح محي الدين ناتافراجا بهذا أول شخص قام بتعريف وتأسيس الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور. وفي سنة ١٩١٢، سافر محي الدين ناتافراجا إلى مكة لأداء فريضة الحج والتعمق في العلوم الدينية الإسلامية والطرق الصوفية. وبعد أن أقام لمدة ١٩ سنة فيها عاد وعين رئيس قرية غيدي الثاني تشيانجور خلفاً لرئيس قرية غيدي الأول، أي: والد زوجته؛ ك، ر.ح. أحمد حسين بن الشيخ عبد الله رفاعي. وقضى ١٤ سنة (١٨٤٥-١٨٣١) رئيس قرية في تشيانجور (Aziz 2000, 4).

في سنة ١٨٣٤، عاد ك. ر.ح. محمد حسن إلى مكة وأقام فيها سنتين، ثم عاد مرة أخرى إلى تشيانجور بعد أن حصل علي إجازة «الخالدي» من شيخه؛ السيد الشيخ الشريف عبد الله أفندي في جبل أبي قبيس بمكة في سنة ١٨٣٦. ومنذئذ قام بتدريس الطريقة النقشبندية الخالدية في مسجد آجونج تشيانجور. ونلاحظ هذا من خلال إحدى الوثائق بالحروف العربية «هذه للطريقة النقشبندية» المعلقة في جدار المسجد (Aziz 2000, 16).

وبعد أن قضى ١٢ سنة في تشيانجور، انتقل إلى سنغافوره حتى توفي ودفن في كامبنج روتشو (Roghore) سنغافوره في سنة ١٩٤٨. أما ر.ح. يحيى الذي عاش بدون زواج، وقبل وفاة أبيه، فلحقه إلى سنغافوره، ثم تزوج من سیتی نور قلبي التي اعتبرت من أنساب تينجكو راجا مودا الثاني عشر؛ أحد الملوك الحاكم في بينجكولو في سنة ١٦١٩. ومن زواجه منها، أنجب ر.ح. يحيى أربعة أولاد وبنيتين هم: ر.ح. موسى، ر.ح. محمد عيسى، ر.ح.

معصوم، ر.ح. محي الدين، ن.ر. الحاجة جميلة، ون.ر. مجيبة (Asyarie 2016, 36).

ولد ونشأ كل أبناء وبنات ر.ح. يحيى وتربوا بتربية إسلامية في سنغافوره. تعلم ر.ح. محمد عيسى في بداية الأمر بين يدي السيد حسن، مدرس من أصل عربي أقام في جوهور ماليزيا، ثم بين يدي أبيه نفسه؛ ر.ح. يحيى في البيسانتين الذي خلفه جده في سنغافوره. وكان من المهم الاهتمام بهذه الملاحظة بأن سنغافوره لعبت دورا مهما في نشر الطريقة النقشبندية في سومطرا. هذه المدينة تملك استراتيجية كبيرة إلى حد ما وخاصة في شبكة التواصل النقشبندي في أواخر القرن التاسع عشر، ومنها كونها همزة وصل بين المجتمع في جزيرة جاواه والمجتمع في الشرق الأوسط (Bruinessen 1996, 134).

حضر ر.ح. محمد عيسى في سنه المبكر -دون العشرين سنة- هو وزوجته حنيفة إلى غيدونج آسيم تشيانجور جاواه الغربية. وفي سنه الـ ٢٢ وعندما كان مدرسا في غيدونج آسيم، سافر هو وزوجته وأبوه وأمه وإخوته الخمسة إلى مكة لأداء فريضة الحج والتعمق في علم الطريقة النقشبندية بين يدي السيد الشيخ سليمان زهدي؛ عالم من أصل تركي قي جبل أبي قبيس بمكة. وبعد نجاحه وحصوله على الإجازة ولقب الخالدي، عاد ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي مع أسرته -باشتثناء والده- إلى سنغافوره ومنها في سنة ٧٨٨١ إلى تشيانجور وأصبح شيخا في الطريقة النقشبندية الخالدية، نائبا عن ك.ر.ح. معمون الخالدي؛ أحد العلماء الخالديين الثمانية المرموقين، وهو المعروف باسم «أما غورو وآس (Ama Guru Waas) أو «جوراغان غورو وآس» لأنه أقام واشتغل في القرية المسمى بـ «وآس» ماليبير تشيانجور (الملف الأسري، دون تاريخ، ص ٣-٢).

قام ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي -كجده وأسلافه- بتدريس الطريقة النقشبندية في أحد أجزاء مسجد آغونج تشيانجور. وبعد وفاة أما غورو

وأس، ظهر ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي قائدا للطريقة النقشبندية الخالدية وأبقى أنشطة الطريقة تقام في مسجد آغونج. وبناء على رأيه هو وك.ر.ح. معمور؛ أحد كبار الطريقة النقشبندية الخالدية، تم عقد أنشطة الطريقة في مسجد فاسير هايام وعدد من الأماكن الأخرى. وفي سنة ١٩٢٠، استلم ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي وزوجته ني ك.ر. الحاجة فيرموس (يموس) وقف مساحة أرض تصل إلى حوالي ٥٠٠٠م، وقعت في كامبونج غيدونج أسيم تشيانجور من ني ر.ح. الحاجة خديجة (جوجو إيمينج) بنت ر. آرديكوسوما، ويدانا تشيانجور.

ثم انتقل ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي من كامبونج كاوم كيدول إلى كامبونج غيدونج أسيم وعقد أنشطة الطريقة من خلال مجلس العلم بصورة الأداء والقراءة فوق أرض الوقف، إلى جانب عقد هذه الأنشطة في مسجد آغونج تشيانجور. وفي سنة ١٩١١، افتتحت أنشطة التعليم والتعلم للبنات. ثم نقلت أنشطة المجلس إلى الجزء الأمامي من بيته، على حمامة كبيرة تشبه المبنى القائم. وقد أنشأ مدرسة «السلفية» ما يجعل أنشطة الطريقة وقراءة كتب التراث والكتب الأخرى بصورة الأداء وقراءة القرآن ودراسة علم التجويد وتربية العلوم الإسلامية لم تكن تعقد في بيته، وإنما تم نقلها إلى المدرسة. بالنسبة للطلبة الذكور، بقي عقد هذه الأنشطة في مسجد آغونج. أما الطلاب الذكور الذي شاركوا الأنشطة في مدرسة غيدونج أسيم فتم عقد هذه الأنشطة بصورة متفرقة عن الطالبات الإناث. وعقدت هذه الأنشطة بعد كل صلاة الصبح واستمرت حتى النهار.

وفي سنة ١٩٦٦، وبعد مرور عدة عقود من قيادة الطريقة النقشبندية الخالدية والقيام بالإصلاحات في غيدونج أسيم، توفي ك.ر. محمد عيسى رازي ودفن في فاساريان آغونج تشيانجور. وقد خلف ٣ بنات وابنا واحدا وهم: ن.ر. عونو ميمونة، ن.ر. إيتنوه زينب، ون.ر. مريم ور.ح. عباس شهاب الدين.

وقد خلفه في قيادة الطريقة النقشبندية الخالدية ورئاسة مؤسسة التربية الدينية الإسلامية ولده الأصغر؛ ك.ر. عباس شهاب الدين (RH. Abbas Sahabuddin) وأربعة علماء آخرين، وهم: ر. جاجانج حسين رادين آمو بن ر.ح. عيسى الخالدي، ر.ح. شافعي أفندي، ر.ح. قشاشيه (الحوار مع هادي سراج الدين؛ قائد الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور، في ٢١ نوفمبر ٢٠١٧).

فبالتزود بما يملكه سواء باعتباره طالبا في البيسانتين وطالبا في المدرسة العمومية، أو بيروقراطيا في الحكومة، وبفضل دعاء والده قبل أو توفي في سنه ١٩٦٦، مكّن في سنة ١٩٦٧ وجود أنشطة العبادة والتربية في غيدونج آسيم من خلال تكوين مؤسسة سماها بـ «مؤسسة التربية الإسلامية غيدونج آسيم»، بشهادة توثيق أبي بكر يعقوب سوكابومي بتاريخ ٢٢ أبريل ١٩٦٧، رقم ٨.

العلاقة بين المرشدية والقيم الروحية

إن التتبع لرحلة حياة ر.ح. محمد حسن الخالدي بن ر.ح. محي الدين ناتافراجا الذي اعتبر أول شخص قام بتعريف وتأسيس الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور في أبريل ١٨٣٦، يفيد بأنه رجل الدين في تشيانجور الذي سبق أن تعمق العلوم الدينية الإسلامية والطرق الصوفية في مكة. وقد حصل فيها على إجازة الطريقة النقشبندية الخالدية من شيخه؛ السيد الشيخ الشريف عبد الله أفندي في جبل أبي قبيس، بمكة سنة ١٨٣٦.

وقد تلمذ عبد الله أفندي من الشيخ خالد عثمان، الذي أخذ بدوره عن الشيخ عبد الله الدهلاوي، الذي أخذ عن حبيب الله جان جانان، الذي أخذ عن الشيخ نور محمد البدواني، الذي أخذ عن الشيخ محمد سيف الدين، الذي أخذ عن الشيخ محمد معصوم، الذي أخذ عن الشيخ أحمد

فاروق السرهندي، الذي أخذ عن الشيخ محمد الباقي، الذي أخذ عن محمد الخواجكي، الذي أخذ عن الشيخ محمد زاهد، الذي أخذ عن الشيخ عبيد الله الأحرار، الذي أخذ عن الشيخ يعقوب الجراخي، الذي أخذ عن الشيخ محمد علاء الدين العطار البخاري، الذي أخذ عن الشيخ بهاء النقشبندي، الذي أخذ عن الشيخ أمير كلال بن السيد حمزة، الذي أخذ عن الشيخ محمد بهاء السماسي، الذي أخذ عن الشيخ علي الرامثيني، الذي أخذ عن الشيخ محمود أنجيري، الذي أخذ عن الشيخ عارف الريوكري، الذي أخذ عن الشيخ عبد الخالق الغجدواني، الذي أخذ عن الشيخ أبي يعقوب الحمداني، الذي أخذ عن الشيخ علي الفرماوي، الذي أخذ عن أبي حسن الخرقاني، الذي أخذ عن أبي يزيد البسطامي، الذي أخذ عن الإمام جعفر الصادق، الذي أخذ عن الشيخ قاسم بن محمد، الذي أخذ عن الشيخ سلمان الفارسي، الذي أخذ عن أبي بكر الصديق، الذي أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، مثل الأنساب المرشدية الآتية:

١. رسول الله صلى الله عليه وسلم.
٢. أبو بكر الصديق.
٣. الشيخ سلمان الفارسي.
٤. الشيخ قاسم بن محمد.
٥. الشيخ الإمام جعفر الصادق.
٦. أبو يزيد البسطامي.
٧. الشيخ أبو الحسن الخرقاني.
٨. الشيخ علي الفرماوي.
٩. الشيخ أبو يعقوب الحمداني.
١٠. الشيخ عبد الخالق الغجدواني.
١١. الشيخ عارف الريوكري.

١٢. الشيخ محمود الأنجيري.
١٣. الشيخ علي الرامتيني.
١٤. الشيخ محمد بابا السماسي.
١٥. الشيخ أمير كلال بن السيد حمزة.
١٦. الشيخ بهاء الدين النقشبندي.
١٧. الشيخ محمد علاء الدين العطار البخاري.
١٨. الشيخ يعقوب الجراخي.
١٩. الشيخعبيد الله الأحرار.
٢٠. الشيخ محمد زاهد.
١٢. الشيخ درويش محمد السمرقندي.
٢٢. الشيخ محمد الخواجكي.
٢٣. الشيخ محمد الباقي.
٢٤. الشيخ أحمد الفاروق السرهندي.
٢٥. الشيخ محمد معصوم.
٢٦. الشيخ محمد سيف الدين.
٢٧. الشيخ نور محمد البدواني.
٢٨. حبيب الله جان جانان.
٢٩. الشيخ عبد الله الدهلاوي.
٣٠. الشيخ خالد عثمان.
٣١. عبد الله آفندي.
٣٢. رادين الحاج محمد حسن.
٣٣. رادين الحاج عبد السلام.
٣٤. رادين الحاج مأمون.
٣٥. رادين الحاج عيسى الخالدي.

٣٦. رادين الحاج محمد.
٣٧. رادين الحاج محي الدين.
٣٨. رادين الحاج معصور.
٣٩. رادين الحاج معصوم.
٤٠. رادين الحاج منصور.
٤١. رادين الحاج محمد رازي.
٤٢. رادين الحاج عبد الله، رادين الحاج آفندي، رادين جايا.
٤٣. رادين الحاج عباس شهاب الدين.
٤٤. رادين الحاج معصوم، الحاج كمال الدين، كياهي الحاج خليل

الدين، رادين هادي سراج الدين، الحاج عبد الفتاح.

إن بيان الأنساب السابقة لا بد من فهمها في ضوء «العلوم الزائفة»
-أي: المعرفة والمنهجية والاعتقاد والممارسة التي ادعت شيئا علميا لكنه لا
يخضع لمنهج علمي-، التي تختلف عن الأنساب الوراثية (باعتبار الأنساب
الأسرية). إن الأنساب السابقة لا بد أن تفهم في سياق الحصول على
الإجازة العلمية بالسند المتصل (سلسلة من الشيوخ المتصلين بعضهم ببعض
حتى النبي محمد صلى الله عليه وسلم) التي اعتقدها عالم الطريقة الصوفية
حتى الآن، حيث إن رادين الحاج معصوم والحاج كمال الدين وكياهي الحاج
خليل الدين ورادين هادي سراج الدين، والحاج حبيب عمر، والحاج عبد
الفتاح، حصلوا على الإجازة العلمية من أسلافهم أمثال: رادين الحاج عباس
سراج الدين وهلم جرا. هذه القاعدة هي التي أوضحت اتصال أنساب
الإجازة العلمية لشيوخ الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور بأبي يزيد
البسطامي وهلم جرا، وحتى أبي بكر الصديق رضي الله عنه ورسول الله صلى
الله عليه وسلم. وهذا الأمر هو ما اعتقده أنصار الطريقة النقشبندية الخالدية
في تشيانجور.

وفي سلسلة الأنساب القيادية، تولى ر.ح. عبد السلام منصب مرشد الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور - بعد وفاة ك.ر.ح. محمد حسن - ثم ر.ح. مأمون، ثم ك.ر.ح. محمد عيسى الخالدي، الذي تلمذ بين يدي أبيه؛ ر.ح. يحيى وتعلم بين يدي السيد الشيخ سليمان زهدي؛ عالم صوفي من أصل تركي في جبل أبي قبيس، السعودية العربية. وبعد وفاته، تولى المنصب ر.ح. محمد، ثم ر.ح. محي الدين، ثم ر.ح. معمر، ثم ر.ح. معصوم، ثم ر.ح. منصور، ثم ر.ح. محمد رازي، ثم الثلاثي: ر.ح. عبد الله، ر.ح. أفندي، ر.ح. محي، ثم الحماسي: ر.ح. جاجانج حسين، ر.ح. عباس سراج الدين، أمو بن ر.ح. عيسى الخالدي، ر.ح. شافعي أفندي، ر.ح. قشاشي، ثم يواصل رئاسة الطريقة حتى الآن السداسي: ر.ح. معصوم، الحاج كمال الدين، كياهي الحاج خليل الدين، عيسى الخالدي، ر. هادي سراج الدين، الحاج حبيب عمر، الحاج عبد الفتاح (الحوار مع هادي سراج الدين، مرشد الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور، في ٢١ نوفمبر ٢٠١٧).

إلى جانب سلسلة الأنساب السابقة، عثرت أيضا على نسخة أخرى (الملف الشخصي، أرشيف مؤسسة رياض المتقين للتربية الإسلامية غيدونج آسيم تشيانجور، تتعلق بسلسلة المرشدية للطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور بأنها من باننتين من مولانا حسن، من شريف هداية الله، من رجاء عمدة الدين وهلم جرا إلى أن وصلت إلى سيدتنا فاطمة الزهراء من النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهي كالآتي:

١. النبي محمد، رسول الله صلى الله عليه وسلم.
٢. سيدتنا فاطمة الزهراء رضي الله عنها.
٣. سيدنا حسن رضي الله عنه.
٤. الإمام علي زين العابدين.

٥. الإمام محمد الباقر.
٦. الإمام جعفر الصديقي.
٧. الإمام علي العريضي.
٨. الإمام محمد النقيب.
٩. الإمام عيسى.
١٠. الإمام أحمد المهاجر.
١١. الشيخ عبید الله.
١٢. الشيخ علوي.
١٣. الشيخ محمد.
١٤. الشيخ علوي.
١٥. الشيخ علي خالغ قسم.
١٦. الشيخ محمد صاحب مرباط.
١٧. الشيخ علوي.
١٨. عبد الملك (هاجر إلى هندوستان)
١٩. عبد الله خان.
٢٠. عبد الله شاه جلال.
٢١. الشيخ جلال الدين الأكبر الحسين.
٢٢. الشيخ نور العالم علي.
٢٣. رجاء عمدة الدين.
٢٤. شريف هداية الله (سونان غونونج جاتي).
٢٥. مولانا حسن الدين (باننتين).
٢٦. مولانا يوسف (باننتين).
٢٧. مولانا أبو النصر (باننتين).
٢٨. مولانا أبو المفاخير محمود (باننتين).

٢٩. مولانا أبو المعالي أحمد (بانتين).
٣٠. مولانا أبو الفتاح عبد الفتاح (بانتين)
٣١. مولانا أبو النصر عبد القهار.
٣٢. راتو عائشة أبو النصر عبد القهار.
٣٣. الشيخ عبد الله رفاعي وني ر. موجاناغارا (النجل الثاني من رئيس المقاطعة؛ داليم آريا واراتانو داتار صابر الدين، من سلالة تشيكونديل تشيانحور، بوبوترا:
٣٤. ر.ح. محمد حسين (رئيس قرية غيدي تشيانحور) بوبوترا:
٣٥. ني رادين عائشة + رادين الحاج حسن الخالدي، بوبوترا:
٦٣. ر.ح. محمد يحيى الخالدي + سיתי نور قلبي، بوبوترا:
٣٧. ر.ح. محمد عيسى الخالدي + ني رادين الحاجة إيموس فيرماس، بوبوترا:
٣٨. ني رادين إيديه عائشة + رادين مومو محمد رازي، بوبوترا.
٣٩. ١. ني رادين عون ميمونة + رادين تشتيتشينج حسين.
٢. ني رادين إينتوه زينب + رادين سامباس (ذو نسب من باندونج)
٣. ني رادين الحاجة ديوم مريم _ رادين تاتانج مختار.
٤. رادين الحاج عباس سراج الدين + ني رادين إينينج جويرية، بوبوترا رين هادي سراج الدين.

خلوة دار أرجومان:

ممارسة الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانحور

اعتبرت الطريقة النقشبندية الخالدية في غيدونج آسيم تشيانحور طريقة معتبرة وفقاً للاكتشاف الميداني لأنها تناسبت مع معايير إثبات الطريقة التي يمكن اتباعها وهي اعتماد كلها على شريعة واحدة هي الشريعة الإسلامية

في ممارستها، والتمسك بأحد المذاهب الفقهية الأربعة، واتباع تيار أهل السنة والجماعة، وامتلاكها إجازة بسند متصل، ووجود سلسلة الشيوخ المستمرين حتى النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

إن سلسلة ر. هادي سراج الدين بن ر.ح. عباس شهاب الدين؛ أحد قيادي الطريقة النقشبندية الخاليدية حالياً، مثلما عرض في وصف بيانات عن العلاقة بين المرشدية التي تمتلك إجازة بسند متصل، حيث أخذ عن أبيه؛ ر.ح. عباس سراج الدين، الذي أخذ بدوره عن أبيه؛ ر.ح. محمد رازي، الذي أخذ عن ك. ر.ح. محمد عيسى الخالدي، الذي أخذ عن ر.ح. محمد حسن. وحصل الأخير على إجازة الطريقة من السيد الشيخ الشريف عبد الله أفندي والسيد الشيخ سليمان في جبل أبي قبيس، مكة، السعودية العربية.

وبهذا، كان ر.ح. محمد حسن الخالدي وحفيده محمد عيسى الخالدي رائدا وخلفا. وكونهما تعلمتا في جبل أبي قبيس بمكة، فيمكن التأكيد بأنهما ينتميان إلى طريقة واحدة مع الشيخ إسماعيل الخالدي المينانجكاباوي؛ رائد الطريقة النقشبندية الخالدية في مينانجكاباو خاصة وفي إندونيسيا عامة، الذي قام بإحداث كثير من التغييرات المنهجية في التصوف (Syafī Mufid, 2006: 65). كما انتميا إلى طريقة واحدة مع الشيخ عبد الوهاب روكان الخالدي النقشبندي الإندونيسي الذي اشتهر باسم توان غورو باب السلام لانجكات، سومطرا الشمالية. وقد سمي بروكان لأنه انتمى إلى منطقة روكان، مقاطعة كامبار، محافظة رياو. وسمي بالخالدي لأنه من أنصار الطريقة في فترة الشيخ خالد (Fuad 2007, 45). بل كانا ينتميان إلى طريقة واحدة مع الشيخ محمد هادي؛ رائد الطريقة النقشبندية الخالدية في غيريكوسومو؛ وهي قرية وقعت في جنوب شرق سيمارانج وغيرها (Mufid 2006; 66).

وإلى جانب سندهما المتصل إلى الشيخ خالد، فإن ك. ر.ح. حسن الخالدي ور.ح. محمد عيسى الجالدي يملكان أيضا سندا متصلا بمولانا أبي

النصر عبد القهار من بانئين. فقد أخذاه عن أبي الفتح عبد الفتاح الخ، عن مولانا حسن الدين، عن شريف هداية الله الخ عن الإمام علي العريضي، عن الإمام جعفر الصادق، عن الإمام محمد الباقر، عن علي زين العابدين، عن حسن رضي الله عنه، عن فاطمة الزهراء رضي الله عنها، عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبهذا، يمكن للمسلمين أن يتبعوا الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيآنجور، لإمكان تتبع سند رواها من الطريقتين اللذين انتهيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن جماعة الطريقة النقشبندية الخالدية يجب أن يخضعوا للبيعة قبل أن يكونوا أعضاء. وبناء على الملاحظة: هناك مرشحان للانضمام للطريقة انتهيا من عملية البيعة تحت إشراف أحد قادة الطريقة الصوفية، اسمه الأستاذ حبيب عمر. فالبيعة تعتبر خطوة أولى. والألفاظ التي تقرأ كانت وفق النظرية التي قامت بها الطريقة النقشبندية الخالدية وهي أن المرشح لأن يكون تلميذا في الطريقة أن يقوم بالتوبة بذكر كل الذنوب في الأوقات الماضية، راجيا من الله تعالى العفو، وأن يعزم بالألا يكرر مرة أخرى العادات السيئة سبق أن مارسها في الأوقات السابقة. بالإضافة إلى أن هذا التلميذ يجب أن يقسم على الوفاء لشيخه. وبعده شرع يتلقى درسه التلقيني الأول. ولا يسمح للمشاركة في طقوس الطريقة النقشبندية الخالدية في مجلس ذكر الذكرى غيدونج آسيم إلا من أخذت منه البيعة (الحوار مع حبيب عمر بن الحاج عبد الرحمن، شيخ الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيآنجور، ٢١ نوفمبر ٢٠١٧).

في هذا السياق، لا بد من الاهتمام لشرح مارتن فان بروينيسن (Martin van Bruinessen)، الذي رأى أن التلميذ الذي درس أسس الطريقة وأظهر تقدمه الكافي للقيام بالتدريبات بنفسه، فإن الشيخ سيعطي الإجازة له. وهناك ثلاثة مستويات في الإجازة على الأقل. الأول: الإجازة الابتدائية للسماح بممارسة الطريقة الصوفية، الثاني: الإجازة التي تعطي المرید صلاحية

للتصرف كنائب لشيخه في تدريس التعاليم وإرشاد التلاميذ الآخرين، الثالث: الإجازة العليا التي تعطي صلاحية لصاحبها للتصرف بنفسه كشيخ وأن يتلقى البيعة من التلميذ المرشح للانضمام للطريقة باسمه هو. هنا، أصبح التلميذ خليفة لشيخه ويصلح لأن يكون مبعوثا من قبل شيخه إلى المكان الذي خطط لنشر هذه الطريقة فيه، لكن يجب أن يبقى مطيعا بصورة مطلقة لشيخه. ولقب «الخليفة» يمكن أيضا أن يستخدمه هؤلاء الذين حصلوا على المستوى الثاني من الإجازة، ولكن يطلق عليهم أحيانا بالنائب أو البدل (Bruinessen 1996, 87).

ووفقا للاكتشافات الميدانية، فإن في كل يوم الثلاثاء جدول للأنشطة في مجلس ذكر «الذكرى» في غيدونج آسيم، التي تبدأ بقراءة الصلوات على رسول الله صلى الله وسلم، ثم إلقاء المحاضرات الدينية. وبعد صلاة الظهر جماعة، يعقد برنامج التوجه الذي يجري حسب النظام المخطط له، وهو قراءة الاستغفار ٢٥ مرة أو ١٠ مرات أو ٥ مرات؛ ربط النفس بالرابطة، وهو المرشد؛ قراءة الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم ١٠٠ مرة؛ قراءة «يا خافي الألفاظ أدركني بلطفك الخفي» ٥٠٠ مرة؛ قراءة الآيات القرآنية الميسرة (Fuad 2007, 109). إلا أن مارتين رأى أن التوجه يعني «التواجه»، وقد حصلت الكلمة في المجتمع النقشبندي على معاني خاصة. التوجه يعتبر مقابلة، حيث يفتح التلميذ قلبه أمام شيخه ويتصور أن يروى قلبه ببركة الشيخ. ثم يحمل الشيخ في نهاية الأمر قلبه إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن أن يحدث هذا أثناء تلك المقابلة الشخصية التي تتم بين التلميذ والشيخ (والبيعة هي الفرصة الأولى للتوجه)، إلا أن التوجه يمكن أن يحدث أيضا من خلال الرابطة والتلميذ ذي الخبرة. والشخصية الروحية للشيخ تعتبر مساعدة فعالة في حالة عدم حضوره. وقد يحدث التوجه أحيانا عند مناسبة الذكر الجماعي مع الشيخ والتلميذ (Bruinessen 1996, 86-87).

إلى جانب التوجه، هناك نشاط الخلوة (التي تطلق أيضا بالسلوك) في مجلس ذكر الذكرى في غيدونج آسيم. الخلوة يمكن أن يفهم في معناه البسيط بعزل النفس عن ازدحام الحياة وصخب العالم من أجل التقرب إلى الله تعالى بالذكر والتفكير. وتعد الخلوة لمدة ١٠ أيام -بصفة عامة-، وهناك من يعقدها حتى ٢٠ يوما بل ٣٠ يوما في مكان ما تحت إشراف من المرشد. إن الخلوة التي تمارس في غيدونج يعقد في أحد أجزاء من الصلاة أو «البيت العتيق». وعند الخلوة، لا يسمح لأحد تناول ذي النفس، مثل: اللحم والسمك والبيض وغيرها. ويجب المحافظة دائما على الوضوء، وبتجمع التحدث فيما بينهم (الحوار مع هادي سراج الدين وحبيب عمر والحاج عبد الرحمن، قيادي الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور، ٢١ نوفمبر ٢٠١٧).

في فترة الخلوة، سيتم تعليم ذكر اللطائف. والتلاميذ الذين لم يؤدوا السلوك، لا يسمح لهم بعقد ذكر اللطائف. إن أغلبية شيوخ الطريقة النقشبندية يملكون صالات خاصة (سميت في اللغة العربية ببيت السلوك (Rumah Suluk) وفي اللغة الفارسية بخلوة خانة (Khalwatkhanah) تخصص لتلاميذهم من أجل إقامة السلوك دون إزعاج من أحد. إن التأثير والهيبة للشيخ يمكن أن يقاس من خلال بيت السلوك الذي يملكه ومن خلال عدد التلاميذ الذين يقيمون السلوك عنده. لكن بإمكان أحد إقامة السلوك في مكان آخر؛ في الغارات وفي مقامات أولياء الله تعالى (Bruinessen 1996, 88; Fuad 2007, 79-84).

إلا أن هناك اختلافا بين الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور وبين الطرق الصوفية الأخرى في ممارسة الخلوة، حيث تحت الأولى أعضائها على ممارستها مع بقائهم في التعامل مع الحياة مثل المجتمع بصفة عامة. فقد أطلقوا الأمر بخلوة دار آنجومان، أي: الخلوة وسط الازدحام (Abdullah

(Yusuf 2020; 2017)، واستندوا إلى قوله تعالى في سورة النور الآية ٧٣: رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ. فهم لا يقصدون التغيير في عادات اللبس والعمل وعقد العلاقات الاجتماعية.

ها هي الحالة التي أوضحت السبب وراء اختيار المجتمع للطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور في أول تطورها. فلا يختارها الفلاحون أو الجماهير العامة فقط، وإنما يفضلها أيضا المسؤولون الحكوميون (رئيس المقاطعة) أو رؤساء القرى أو رجال الدين. وهذا يستمر حتى الآن. فللطريقة النقشبندية الخالدية ٥١ فرعا منتشرة في مناطق تشيانجور، وتملك حوالي ٥٠١ عضوا من الذكور والإناث معظمهم من المستوى المتوسط إلى الأدنى، وخاصة الفلاحون وبعض مربي الحيوانات والتجار. كما سجل انضمام عدد من المسؤولين في الحكومة والمتقاعدين من الموظفين الحكوميين للطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور، ومنهم: هادي سراج الدين (متقاعد من الشركات الوطنية العامة)، جمال الدين (متقاعد من وزارة الطاقة والثروات المعدنية)، سوكموايچايا (متقاعد من الحكومة المحلية تشسانجور)، جواندا (متقاعد من الحكومة المحلية تشيانجور)، حاجي داسيف (متقاعد من وزارة المواصلات)، نور القلب (متقاعد من وزارة التربية والثقافة)، سفر الدين (متقاعد من الجيش الوطني الإندونيسي)، وعدد آخر من الأسماء المسجلة لم تنزل على قيد العمل في الحكومة.

إلى جانب المسؤولين والمتقاعدين من الموظفين الميدانيين الحكوميين، فإن عددا كبيرا من المدرسين بداية من المدرسة الابتدائية وحتى المدارس المتوسطة العليا ينضمون أعضاء في هذه الطريقة. إن فئة الفلاحين - بكل تأكيد - تمثل الأغلبية ثم فئة التجار وعدد من رجال الأعمال الناجحين، مثل: الحاج زيني دحلان الذي امتلك المزارع التي تساوي عشرات الهيكنتارات من

الأراضي في تشيانجور. ومن أعضاء الطريقة من ينتمون إلى رجال الأعمال في مجال الأسماك والمقرمشات والملح. وكانت أغلبية أعمارهم ٥٤ سنة وما فوقها.

إلا أن اللافت للتسجيل هو انضمام عدد كبير من جيل الألفية إلى الطريقة النقشبندية الخالدية في الآونة الأخيرة، حيث وصل عددهم إلى حوالي ١٥٠ شخصاً، أي: ما يعادل نسبة ١٥٪ من إجمالي الأعضاء الذين يصل عددهم إلى ١٠٥٠ شخصاً، منتشرين في ١٥ فرعاً، هي: تشيونتشال، تشيسيلانج، ميليرينج، ميليرينج تشيفيوئم، تشيلانج سوكاسارانا، تشيفيجيؤوه، سالاغومبونج غالودرا، سوروفان ماريواتي، سادامايا سوكاريسي، كوبانج سوكاريسي، سالاغومبونج تينجاه. إلى جانب الفترة الصباحية، هناك أنشطة تقام بعد صلاة الظهر وبعد صلاة العصر. فالأمر يرجع إلى سياسات الفروع.

إن التنسيق بين مجلس ذكر الذكرى في الفروع وبين مجلس ذكر الذكرى في غيدونج آسيم جيد إلى حد ما. إن قيادي مجلس ذكر الذكرى في غيدونج آسيم يحضرون بصفة مستمرة في مجلس الذكر في الفروع. والعكس، كانت قيادة مجلس الذكر وجماعه في الفروع يحضرون أيضاً بصفة منتظمة في مجلس ذكر الذكرى في غيدونج آسيم. إلى جانب أنشطة المحاضرات الروتينية، فهم يتعاونون دائماً في عقد أنشطة ذكرى الأعياد الإسلامية الكبيرة، مثل: ذكرى مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم. ويعقدون مثل هذه المناسبة الكبيرة في غيدونج آسيم بحضور المشاركين معددهم حوالي ٥٠٠ عضو لكل مناسبة، وهذا العدد كبير إلى حد ما على مستوى مقاطعة تشيانجور.

والعلاقة الأخوية بين الجماعة وطيدة، لا من خلال أنشطة الطريقة فقط، وإنما من خلال بعض الأنشطة الاجتماعية الأخرى في المجتمع أيضاً. في الحياة اليومية، فهم يقومون بأنشطة مثلهم مثل المجتمع بصفة عامة، حيث

ينشغلون بالزراعة والتجارة ويلعبون أدوارهم كمسؤولين عموميين. فلم يزالوا يمارسون القيم الروحية التقليدية وسط الأمواج السريعة في انتشار القيم الحديثة. إن جماعة الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور لا يتجنبون ازدحام العالم، وإنما يقربون أنفسهم إلى الله تعالى أكثر.

الخلاصة

أصبحت الطريقة النقشبندية الخالدية في غيدونج آسيم تشيانجور جزءا مهما من تاريخ الإسلام في منطقة جاواه الغربية. إن تعاليمها وطقوسها تصوران تنوع ألوان إسلام نوسانتارا الذي يميل أصلا إلى التصوف منذ العصور الأولى. وأنصار هذه الطريقة كانوا من أغلبية مجتمع تشيانجور بخلفياتهم المختلفة. فهم لا يقتصرون على المجتمع العام والفلاحين والتجار ورجال الأعمال، وإنما هناك من ينتمي إلى المسؤولين المحليين. كما لا يقتصر هؤلاء الأنصار بفضة الشيوخ، فهناك من ينتمي إلى الأجيال الشابة. وقد أشارت إحدى البيانات من أحد المسؤولين في الطريقة النقشبندية الخالدية إلى أن ١٥٪ من إجمالي أعضائها ينتمون إلى جيل الألفية. وانتشرت فروع الطريقة في ١٥ منطقة في تشيانجور بأنشطة لا تختلف كثيرا في كل هذه الفروع.

إن تطور الطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور في نهاية القرن التاسع عشر تم توثيقها جيدا، منها ما هو مسجل من خلال التقارير المتنوعة من الإدارة الهولندية لفرانجان إلى الحاكم العام الهولندي (١٨٨٥) أو تقرير هولبي إلى الحاكم العام الهولندي في باتافيا حول «النهضة النقشبندية الخطيرة (١٨٨٦) أو تقرير إدارة فرانجان سنة ١٨٩٢. إلا أن البيانات المتعلقة بالطريقة النقشبندية الخالدية في تشيانجور أصبحت ضعيفة عند دخولها القرن العشرين حتى الآن، وخاصة في حالة غياب الأكاديميين عن تناولها. وذلك

على الرغم من انتماء بعض المسؤولين في تشانجور في الفترات السابقة إلى هذه الطريقة، إلا أن هذه الفترات لا تشهد أي أنشطة في جمع الوثائق للأنشطة التي عقدتها الطريقة منذ القرن العشرين.

لكن، ليست هناك أي أدلة تثبت بأن مجتمع تشيانجور سيترك الطريقة النقشبندية الخالدية. فأعضاؤها يتزايدون باستمرار، وتعاليمها تمارس دائما مثل ما كانت دون أن تعزل نفسها عن المجتمع، فهم يقرأون الأذكار و يقيمون طقوس الطريقة دون أن يسببوا شكوكا في المجتمع. هذه الظروف المتنوعة تجعل هذه الطريقة صامدة حتى الآن، دون أن تثير أي نزاع بين أعضائها. وبهذا الوضع، ستصبح الطريقة النقشبندية الخالدية عاملا أساسيا في تكوين الصورة الإسلامية في جاواه الغربية في الفترات القادمة.

المراجع

- Abdullah, Fuady. 2018. "Spiritualitas Sosial Tarekat Naqshabandiyah: Kajian Terhadap Prinsip Khalwat Dar Anjuman." *Jurnal Tsaqafah* 14(2): 223–40.
- Abdurahman, Dudung. 2018. "Islam, Sufism, and Character Education in Indonesia History." *Tawarikh* 9(2): 159–76.
- Al-Attas, Syed Naguib. 1963. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- Al-Taftazani, Al-Ghanimi, and Abu Al-Wafa. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka.
- Arifin, Achmad Zainal. 2019. "From Magics, Dances, to Cafés: The Role of Sufism in Constructing Identity among the Urban Youth." *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 339: 166–69.
- Asyarie, Ruddy. 2016. *Ulama Jumbuh dari Cianjur*. Cianjur: Yaspumah.
- Aziz, Muljadi Abdul. 2000. *Sejarah Singkat Perkembangan Masjid Agung Cianjur dari Masa ke Masa*. Cianjur: DKM Masjid Agung Cianjur.
- Azra, Azyumardi. 1998. "Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara." *Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 2(1): 1–20.
- Baba, Nasir. 2012. "Islamic Schools, the Ulama, and the State in the Educational Development of Northern Nigeria." *Bulletin de l'APAD* 33: 1–16.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesi*. Bandung: Mizan.
- . 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, Survey Historis, Geografis dan Sosiologis*. Bandung: Mizan.
- . 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Burhanudin, Jajat, and Dina Afrianty. 2006. *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Christomy, Tommy. 2001. "Shattariyyah Tradition in West Java: The Case of Pamijahan." *Studia Islamika* 8(2): 55–82.
- . 2008. *Signs of the Wali: Narratives at The Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra: ANU Press.
- Corteseo, Armando. 1944. *The Suma Oriental of Tome Pires*. London: The Hakluyt

Society.

- Darmadi, Dadi. 2013. "Hak Angket Haji: Pilgrimage and the Cultural Politics of Hajj Organization in Contemporary Indonesia." *Studia Islamika* 20(3): 433–66.
- Fadlan, Muhammad Nida. 2019. *Kajian Kiai Hasan Maolani, Lengkong: Sejarah dan Surat-Suratnya dari Tanah Pengasingan*. Jakarta: Perpunas Press.
- Faqih, Ahmad. 2011. "Dialektika Orientasi Gerakan Sosial Keagamaan (Islam) di Indonesia." *Jurnal at-Taqoddun* 3(1): 89–104.
- Fuad, Said. 2007. *Hakikat Tarikat Naqsabandiyah*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru.
- Graaf, Hermanus Johannes de, and Theodore Pigeaud. 1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: Grafiti Press.
- Hisyam, Muhamad. 2001. *Caught Between Three Fires, The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration 1882–1942*. Jakarta-Leiden: Seri INIS.
- Howell, Julia Day. 2001. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60(3): 701–29.
- Hurgronje, Christiaan Snouck. 1931. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden and London: E.J. Brill and Luzac & Co.
- Iskandar, Mohammad. 2001. *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama Di Jawa Barat, 1900-1950*. Yogyakarta: Matabangsa.
- Islam, M Adib Misbachul. 2016. *Puisi Perlawanan dari Pesantren: Nazam Tarekat Karya Kiai Ahmad Ar-Rifai Kalisalak*. Tangerang: Transpustaka.
- IT., Suraiya, Syamsul Rijal, and Zaenuddin Hudi Prasajo. 2019. "Sufism and Religious Practices in Modern Lifestyle." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 9(1): 1–21.
- Johns, Anthony. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2(2): 10–23.
- . 1987. *Mircia Eliade, The Encyclopaedia of Relegion*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Kartodirdjo, Sartono. 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- . 1988. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Dari Emporium Sampai Imperium, Jilid 1*. Jakarta: Gramedia.

- Kurniawan, Hendra. 2017. "The Role of Chinese in Coming of Islam To Indonesia: Teaching Materials Development Based on Multiculturalism." *Paramita - Historical Studies Journal* 27(2): 238–48.
- Massignon, Louis. 1987. *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Muchtarom, Zaini. 1988. *Santri dan Abangan di Jawa*. Jakarta: INIS.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. 2006. *Tangklukan, Abangan dan Tarekat, Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Muhaiman, Abdul Ghoffir. 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos.
- Mulder, Niels. 2001. *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKis.
- Ni'am, Syamsun. 2016. "Tasawuf di Tengah Perubahan Sosial (Studi tentang Peran Tarekat dalam Dinamika Sosial-Politik di Indonesia)." *Harmoni* 15(2): 123–37.
- Noupal, Muhammad. 2016. "Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia Abad 19 dari Ortodoksi ke Politisasi." *Intizar* 22(2): 297.
- Nurdianto, Saifuddin Alif, Hermanu Joebagio, and Djono Djono. 2018. "Kajian Poskolonial Gerakan Pemikiran dan Sikap Ulama Pesantren Tegalsari dalam Pusaran Konflik Multidimensional Di Jawa (1742-1862)." *Jurnal Theologia* 29(1): 189.
- Pijper, Guillaume Frédéric. 1985. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Depok: UI Press.
- Ratnasari, Dwi. 2020. "Sheikh Mahfudz At-Tarmasi's Thought on Islamic Education." *Jurnal Pendidikan Islam* 8(1): 95–119.
- Schrieke, Bertram Johannes Otto. 1957. *Bertram Johannes Otto Schrieke*. Bandung: The Hague.
- Setiawan, and Syahbudin. 2006. *Syekh Haji Abdul Muhyi: Waliyullah Pamijahan-Tasikmalaya : Penyebar Agama Islam di Jawa Barat*. Bandung: Pustaka Setia.
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: Islam dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke 19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Suminto, Akib. 1985. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3S.
- Suryaningrat, Bayu. 1982. *Sajarah Cianjur Sareng Raden Aria Wira Tanu Dalem*

- Cikundur, Cianjur*. Jakarta: Rukun Warga Cianjur.
- Tjandrasasmita, Uka. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Trimingham, John Spencer. 1973. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press.
- Ubaedillah, Achmad. 2015. "Sufi Islam and the Nation State: Darul Arkam Movement in the Post Suharto Era of Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5(1): 79–110.
- Yahya, M Wildan. 2007. *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi (Wali Pamijahan): Menapaki Jejak Para Tokoh Sufi Nusantara Abad XVII-XVIII*. Bandung: Refika Aditama.
- Yusuf, S. Maryam. 2020. "Inter-Subjectivity of Khalwat (Suluk) Members in the Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah Ponorogo." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10(1): 103–26.

عبد الواحد هاشم، بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا،
إندونيسيا. البريد الإلكتروني: .abd.wahid@uinjkt.ac.id

Guidelines

Submission of Articles

S*tudia Islamika*, published three times a year since 1994, is a bilingual (English and Arabic), peer-reviewed journal, and specializes in Indonesian Islamic studies in particular and Southeast Asian Islamic studies in general. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews.

The journal invites scholars and experts working in all disciplines in the humanities and social sciences pertaining to Islam or Muslim societies. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers. Submissions that violate our guidelines on formatting or length will be rejected without review.

Articles should be written in American English between approximately 10,000-15,000 words including text, all tables and figures, notes, references, and appendices intended for publication. All submission must include 150 words abstract and 5 keywords. Quotations, passages, and words in local or foreign languages should

be translated into English. *Studia Islamika* accepts only electronic submissions. All manuscripts should be sent in Ms. Word to: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>.

All notes must appear in the text as citations. A citation usually requires only the last name of the author(s), year of publication, and (sometimes) page numbers. For example: (Hefner 2009a, 45; Geertz 1966, 114). Explanatory footnotes may be included but should not be used for simple citations. All works cited must appear in the reference list at the end of the article. In matter of bibliographical style, *Studia Islamika* follows the American Political Science Association (APSA) manual style, such as below:

1. Hefner, Robert. 2009a. "Introduction: The Political Cultures of Islamic Education in Southeast Asia," in *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert Hefner, Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Booth, Anne. 1988. "Living Standards and the Distribution of Income in Colonial Indonesia: A Review of the Evidence." *Journal of Southeast Asian Studies* 19(2): 310–34.
3. Feener, Michael R., and Mark E. Cammack, eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program.
4. Wahid, Din. 2014. *Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. PhD dissertation. Utrecht University.
5. Utriza, Ayang. 2008. "Mencari Model Kerukunan Antaragama." *Kompas*. March 19: 59.
6. Ms. *Undhang-Undhang Banten*, L.Or.5598, Leiden University.
7. Interview with K.H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, June 11th, 2007.

Arabic romanization should be written as follows:

Letters: ' b, t, th, j, ḥ, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, ḍ, ṭ, ḏ, ḡ, f, q, l, m, n, h, w, y. Short vowels: a, i, u. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: aw, ay. *Tā marbūṭā*: t. Article: al-. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

ستوديا إسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز دراسات الإسلام والمجتمع (PPIM) بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، تعنى بدراسة الإسلام في إندونيسيا خاصة وفي جنوب شرقي آسيا عامة. وتستهدف المجلة نشر البحوث العلمية الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع، كما ترحب بإسهامات الباحثين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتخضع جميع الأبحاث المقدمة للمجلة للتحكيم من قبل لجنة مختصة.

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة البحوث والتكنولوجيا والتعليم العالي بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (رقم القرار: 32a/E/KPT/2017).

ستوديا إسلاميكا عضو في CrossRef (الإحالات الثابتة في الأدبيات الأكاديمية) منذ ٢٠١٤، وبالتالي فإن جميع المقالات التي نشرتها مرقمة حسب معرف الوثيقة الرقمية (DOI).

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥.

عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
للمؤسسات: ٧٥ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولار أمريكي.
للأفراد: ٥٠ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولار أمريكي.
والقيمة لا تشمل نفقة الإرسال بالبريد الجوي.

رقم الحساب:

خارج إندونيسيا (دولار أمريكي):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٥٠,٠٠٠ روبية،
روبية، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠,٠٠٠ روبية.
والقيمة لا تشمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة السابعة والعشرون، العدد ٢، ٢٠٢٠

رئيس التحرير:

أزيوماردي أوزا

مدير التحرير:

أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:

سيف المزاني

جمهاري

ديدين شفرالدين

جاجات برهان الدين

فؤاد جبلي

علي منحرف

سيف الأهم

دادي دارمادي

جاجانج جهراني

دين واحد

ايويس نورليلاواتي

مجلس التحرير الدولي:

محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)

مارتين فان برونيسين (جامعة أترينخة)

جوهن ر. بويوين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)

محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا)

فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)

روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)

ريمي مادنيير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)

ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)

ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

ميناكو ساكاي (جامعة نيو ساوث ويلز)

انابيل تيه جالوب (المكتبة البريطانية)

شفاعة المرزاة (جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية)

مساعد هيئة التحرير:

تيسرتونو

محمد نداء فضلان

رنغكا إيكسا سافوترا

عبد الله مولاني

مراجعة اللغة الإنجليزية:

بنيمين ج. فرتمان

دانيل فترتون

موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:

توباغوس أدي أسناوي

أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا اسلاميا

سثوديا اسرامسا

السنة السابعة والعشرون، العدد ٢، ٢٠٢٠

مجلة إنءونيسية للءراساء الإسلامية



الكفاح من أجل ءولة إسلامية
عبر المسار الءيمقراطى:
ءجربة الحزب الإسلامى المالىزى (PAS)

محمد عرفان حلمى وأحمد على نور الءىن

الطريقة النقشبندية الخالءية
فى تشىانءور جاواه الغربىة:
ءعالىمها وطقوسها وءطوراءها

عبد الواحد هاشم
