STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 23, Number 3, 2016

A Genealogy of Moderate Islam: Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia's Foreign Policy

Ahmad Rizky Mardhatillah Umar

Islamic School and Arab Association: Aḥmad Sūrkatī's Reformist Thought and Its Influence on the Educational Activities of al-Irshād

Motoki Yamaguchi

Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-reform Indonesia

Muhammad Ansor

ISSN: 0215-0492 E-ISSN: 2355-6145

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 23, no. 3, 2016

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Didin Syafruddin
Jajat Burhanudin
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Saiful Umam
Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Jajang Jahroni
Din Wahid
Ayang Utriza Yakin

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), INDONESIA)
M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)
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 (University of Oxford, UK)
Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Kevin W. Fogg

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Tb. Ade Asnawi
Nursamad

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 Education and Culture, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/Kep/2012).

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. Therefore, all articles published since 2015 also will be appeared there.

© Copyright Reserved

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: bmriidja**

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

399 *Ahmad Rizky Mardhatillah Umar*
A Genealogy of Moderate Islam:
Governmentality and Discourses of Islam
in Indonesia's Foreign Policy

435 *Motoki Yamaguchi*
Islamic School and Arab Association:
Aḥmad Sūrkatī's Reformist Thought and Its Influence
on the Educational Activities of al-Irshād

471 *Muhammad Ansor*
Post-Islamism and the Remaking of
Islamic Public Sphere in Post-reform Indonesia

517 *M. Adib Misbachul Islam*
Al-Ṭarīqah wa al-ḥarakah al-iḥtijājīyah
al-ijtimāʿīyah bi Jawa fī al-qarn al-tāsiʿ ʿashar:
Al-Shaykh Aḥmad al-Rifāʿī Kalisalak Namūdhajan

561 *Muhamad Firdaus Ab. Rahman & Muhammad Amanullah*
Ta'bīd al-waqf wa ta'qītuhu
fī wilāyāt mukhtārah fī Malaysia

Book Review

605 *Zulkifli*
Kesalehan ʻAlawi dan Islam di Asia Tenggara

Document

625 *Abdallah*
Exclusivism and Radicalism in Schools:
State Policy and Educational Politics Revisited

M. Adib Misbachul Islam

Al-Ṭarīqah wa al-ḥarakah al-iḥtijājīyah al-ijtimāʿīyah bi Jawa fī al-qarn al-tāsiʿ ʿashar: Al-Shaykh Aḥmad al-Rifāʿī Kalisalak Namūdhajan

Abstract: *This article delves into a manuscript of* Nazam Tarekat *written by Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak. So far, there has been no study related to Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak which used* Nazam Tarekat *as the primary source. The research on this manuscript and its social context highlights the special nature of Kiai Ahmad ar-Rifai's teachings on Sufism, such as his attitude toward Javanese traditional leaders who have abandoned morality. The other special feature of his teachings on Sufism is that they show the determination of* alim adil *based on fiqh as the qualification for Sufi teachers. The analysis of this* alim adil *concept as the qualification for Sufi teachers, put into the dynamics of socio-religious movements in 19th century Java, reveals that besides being a qualification for teachers of Sufism,* alim adil *also became the ideology for the social protest movement against Dutch colonialization in Java. The strength of the fiqh factor in the concept of* alim adil *indicates that Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak's movement was far from messianic-millenarianism.*

Keywords: *Alim Adil*, *Fasik*, Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak, *Nazam Tarekat*, Social Protest.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

Abstrak: *Artikel ini mengulas naskah nazam* Tarekat *karya Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak. Sejauh ini, belum ada studi tentang Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak yang menggunakan nazam* Tarekat *sebagai sumber primer. Telaah terhadap teks nazam* Tarekat *dan konteksnya memperlihatkan kekhasan ajaran tarekat Kiai Ahmad ar-Rifai, seperti yang terlihat dari kaitan langsung antara ajaran tarekatnya dengan sikap perlawanan terhadap para elite kepemimpinan tradisional Jawa yang mengalami dekadensi moral. Kekhasan lain dari ajaran tarekat Kiai Ahmad ar-Rifai terlihat dari penetapan* alim adil *yang bersumber dari ajaran fikih sebagai kualifikasi guru tarekat. Analisis gagasan* alim adil *sebagai syarat untuk guru tarekat, yang menempatkannya dalam dinamika gerakan sosial keagamaan di Jawa pada abad ke-19, menunjukkan bahwa di samping sebagai kualifikasi guru tarekat,* alim adil *juga menjadi ideologi bagi gerakan protes sosial dalam melawan kolonialisme yang melanda kawasan Jawa. Kuatnya unsur fikih dalam gagasan* alim adil *dengan sendirinya menunjukkan bahwa gerakan Kiai Ahmad ar-Rifai jauh dari unsur-unsur millenarianisme yang mesianistik.*

Kata kunci: Alim Adil, Fasik, Kiai Ahmad ar-Rifai, *Nazam Tarekat*, Protes Sosial.

الملخص: عالج هذا المقال مخطوط *نظم الطريقة* الذي كتبه الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك. و لم تكن لحد الآن دراسة تناولت الشيخ أحمد الرفاعي تعتمد على *نظم الطريقة* كمصدر أساسي. وقد أظهرت مراجعة هذا المخطوط وسياقاته الاجتماعية خصائص تتميز بها تعاليم طريقته، كما تتجلى في وجود العلاقة المباشرة بين هذه التعاليم وموقف المقاومة ضد نخبة القيادات التقليدية التي تعاني الانحطاط الأخلاقي. والخاصية الأخرى لتعاليم هذه الطريقة تكمن في تحديد *العالم العادل* الذي يستند إلى الفقه شرطا لشيخ الطريقة. ومن خلال تحليل مفهوم *العالم العادل* باعتباره شيخ الطريقة عن طريق وضعه في ديناميات الحركات الاجتماعية والدينية في جاوا في القرن التاسع عشر، تبين أن *العالم العادل*، بجانب كونه شرطا لشيخ الطريقة، فإنه أصبح كذلك أيديولوجية الحركات الاحتجاجية الاجتماعية ضد الاستعمار الهولندي في جاوا. وقد أكدت قوة العناصر الفقهية الموجودة في فكرة *العالم العادل* أن حركة الشيخ أحمد الرفاعي بعيدة عن العناصر الألفية والمهدية.

الكلمات المفتاحية: العالم العادل، الفاسق، الشيخ أحمد الرفاعي، *نظم الطريقة*، الاحتجاج الاجتماعي.

محمد أديب مصباح الإسلام

الطريقة والحركة الاحتجاجية الاجتماعية بجاوا في القرن التاسع عشر: الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك نموذجا

إن وجود الطريقة في منطقة نوسانتارا يمكن تتابع آثارها إلى القرن السادس عشر،[1] رغم أن اعتبارها كحركة اجتماعية ودينية لم تكن واضحة. وفي هذا السياق، فإن آثار وجودها يمكن الوقوف عليها من خلال انتماءات العديد من شخصياتها المهمة في التقاليد الفكرية إلى مؤسسات الطريقة المعينة في عالم الملايو. فكان حمزة فنصوري، على سبيل المثال، ينتمي إلى الطريقة القادرية، في حين ينتمي نور الدين الرانيري إلى الطريقة الرفاعية (Bruinessen 1995, 191–92). أما الشخصية المهمة الأخرى التي عاشت بعدهما، مثل عبد الرؤوف السنكيلي فهو من أكبر العلماء الذين ينتمون إلى الطريقة الشطارية التي كانت تتمتع بشبكات من المريدين امتدت إلى جاوا (Bruinessen 1995, 192; Fathurahman 2008, 32, 91).

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

إن الطريقة، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الصوفية، تتميز تعاليمها بطابع أخلاقي روحاني. ولذلك، فإنه ليس من المستغرب أن يؤثر هذا الاتجاه الأخلاقي والروحاني في سلوك أتباع الطريقة بشكل عام. ومع ذلك، فإن هذا السلوك تكمن وراءه إمكانات هائلة لتكون قوة مقاومة عندما يقتضي الأمر إلى ذلك، كما حدث في مختلف الحركات التي قامت بها الطريقة ضد الاستعمار. وقد أظهرت دراسات حول حركات المقاومة في جاوا أن معظم هذه الحركات كان يقودها أتباع الطريقة. وكانت حرب جاوا التي يقودها بانغيران ديبونيغارا Pangeran Diponegoro، على سبيل المثال، لهو دليل على مشاركة شيخ الطريقة، وهو الشيخ موجو Mojo، في تحريك السانتري (طلاب المعاهد الإسلامية التقليدية) للمشاركة بشكل مباشر في تلك الحرب (Carey 2011, 131). وبالإضافة إلى ذلك، هناك دليل آخر على مشاركة أتباع الطريقة في مقاومة الاستعمار الهولندي يتمثل في مقاومة فلاح بنتن التي حركتها شبكة من علماء البيسانترين وشيوخ الطريقة في تلك المنطقة، مثل الحاج عبد الكريم، والحاج إسماعيل، والحاج مرزوقي، والحاج واسِد، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر (Kartodirdjo 1984a, 256–322). وفي نطاق أصغر، هناك أيضا مقاومة ضد الحكومة الاستعمارية من قبل أتباع الطريقة الأكملية، مثل الشيخ حسن ماولاني، وماس مالانغ يودا، والشيخ نور حكيم، حيث كانت هذه المقاومة تتم على شكل الحركات الاحتجاجية التي انطلقت من العقائد الصوفية مع ما يصاحبها من التطلعات المهدية (*messianic*) (Ricklefs 2007, 47).

في الواقع، كان هؤلاء الشخصيات البارزة تلعب دورا هاما في تاريخ حركة المقاومة ضد الاستعمار. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الطريقة والمقاومة من ناحية التعاليم، لا تزال تتطلب مزيدا من الدراسة، لاسيما في حالة عدم الكتب المتعلقة بالطريقة التي تستخدم عادة كدليل يعتمد

عليه ممارسوها، والتي تتناول بصفة خاصة العلاقة بين الطريقة وموقف المقاومة. وحتى إذا كان هناك حديث عن الجهاد، فإن المراد به هو الجهاد بمعنى النضال الروحي الذي يعرف في الأدب الصوفي بالمجاهدة،[٢] وليس بمعنى النضال المادي أو حتى النضال العسكري ضد الطغيان.

وفي خضم الاتجاهات الروحية المسيطرة على كتب الطريقة في جاوا في منتصف القرن التاسع عشر ظهر كتاب عن الطريقة تم تأليفه على شكل النظم[٣] بل إنه يحمل عنوان «الطريقة» ، وهذا الكتاب ألفه الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك Kalisalak. والشيء الملفت للاهتمام أن هذا النظم أظهر شيئا خارج منطقة الطريقة، وذلك من خلال ربط تعاليم الطريقة، بشكل مباشر، مع موقف المقاومة ضد الحكام في عصره. ولذلك، فإنه ليس من المبالغة إذا كان دربان Darban (2004, 12, 29) يعتبرها قصيدة تحتوي على عقيدة الاحتجاج والمقاومة ضد الحكومة الاستعمارية والبيروقراطية التقليدية.

وهذ النظم الذي كتبه الشيخ أحمد الرفاعي، بكل ما تضمنه من موقف المقاومة أظهر جانبا آخر من فكره الذي لم يتم الكشف عنه بعد، وهو جوانب الطريقة وعلاقتها بموقف المقاومة ضد الاستعمارية. لذلك، في إطار محاولة للكشف عن هذه الجوانب، فإن دراسة هذا النظم أصبحت مهمة. وترجع أهمية دراسته إلى حقيقة مؤداها أنه بالرغم من أن عددا من العلماء قاموا بإجراء الأبحاث المتعلقة بفكر الشيخ أحمد الرفاعي، وكذلك الحركات التي قام بها على نحو ما جاء في عدد من مؤلفاته،[٤] إلا أن نظم الطريقة هذا لا يكاد ضمن مصادرها الأساسية، الأمر الذي أدى إلى حدوث جدل بين العلماء حول الطريقة التي يتبناها الشيخ أحمد الرفاعي. وعلى سبيل المثال، قام كل من ألوان خيري، وجميل، وإصلاح غوسميان، ومصباح الإسلام بدراسة هذه الطريقة اعتمادا على مفهوم الطريقة الذي

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

اشتهر عموما في الخطاب الصوفي ومفهومها كمنظمة روحية،[٥] إلا أنه من المؤسف أن هؤلاء الباحثين لا يعتمدون في معالجتها على كتابه الذي يحمل بشكل خاص عنوان «الطريقة».

ومن ناحية أخرى، فإن حضور نظم الطريقة الذي يحتوي بكل ما يحتويه من تعاليم الاحتجاج والمقاومة، لا يمكن فصله عن مشاركة الشيخ أحمد الرفاعي في الحركات الدينية ضد الاستعمار في ظل الأوضاع الاجتماعية التي حدثت بجاوا في القرن التاسع عشر الذي شهد الاضطرابات الاجتماعية المتزامنة مع التغيرات الاجتماعية نتيجة الهيمنة الغربية على مناطق جاوا (Kartodirdjo 1984a, 1). وفي مثل هذه الحالات، ظهرت الحركات الاحتجاجية المختلفة ضد السيطرة الاستعمارية في المناطق الريفية بجاوا، والتي تتمثل كلها تقريبا في ما يعرف بحركة «راتو أدِيل» Ratu Adil (أي «الملكة العادلة» أو «الحركة المهدية») استمرارا لحركات الاحتجاج التي سبق أن وقعت في عهد الاضطرابات السلالية (*dynastic*) (Kartodirdjo 1984b, 39).

وخلافا للحركات الاحتجاجية التي حدثت في جاوا بصفة عامة، والتي تحمل فكرة «الملكة العادلة»، فإن الشيخ أحمد الرفاعي يأتي بفكرة «العالِم العادل» كأساس لحركاته الاحتجاجية الاجتماعية والدينية ضد نخبة القادة التقليديين في جاوا الذين كانوا يعانون الانحطاط الأخلاقي، مما أدى إلى تحقيق العلاقات التعارضية بين عالم وجاهل، وبين عادل وفاسق. ولذلك، فليس من المبالغة إذا اعتبر جميل Djamil (2001, 222)، أن فكرة «العالم العادل» هي إيدولوجيا يتبناها الشيخ أحمد الرفاعي لعزل نفسه وأتباعه عن الحكام وأجهزتهم.

ومن خلال حضور نظم الطريقة بكل خصائصه التي تعارض التيار السائد، ومشاركة الشيخ أحمد الرفاعي في الحركات الاجتماعية ضد

الاستعمار، كما سبق ذكره، يمكن التأكيد أن تعاليم الطريقة الواردة في نظم الطريقة هي جزء من موقف الشيخ أحمد الرفاعي في الرد على حالة الاضطرابات التي يعيشها. ولذلك، تهدف هذه الدراسة إلى إثبات وجود العلاقة بين أفكار الطريقة التي يتبناها مع ديناميات الحركة الاحتجاجية الاجتماعية والدينية في مناطق جاوا الريفية في القرن التاسع عشر.

الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك في الديناميات الاجتماعية والسياسية بجاوا في القرن التاسع عشر

كان وجود الاستعمار الهولندي في جاوا في القرن التاسع عشر يواجهه مختلف حركات المقاومة من قبل المسلمين، صغيرة أم كبيرة، عسكرية أم ثقافية. وعلى الرغم من تنوع التعبير الإسلامي والمظاهر الإسلامية عند الجاويين، إلا أن الرموز الإسلامية ماثلة دائما في كل الحركات. فكانت حرب جاوا (١٨٣٠-١٨٢٥) التي أظهرت تحالفا بين طبقات السانتري والنبلاء الجاويين وعامة الناس، تم إشعالها تحت راية الإسلام على أنها حرب مقدسة ضد الأجانب الكفار.[٦] والشيء نفسه بالنسبة للحركات الاحتجاجية المختلفة التي قام بها الفلاحون في أرياف جاوا بمختلف خلفياتهم الأيديولوجية، حيث أظهر كل ذلك حضور الإسلام بصفته رمزا موحّدا.[٧] وبالتالي يؤكد ذلك وظيفة الإسلام للمجتمع المسلم الإندونيسي عموما كنقطة الهوية التي تحدد قطع علاقاته بالقوى الأجنبية الكافرة ومقاومته ضدها (Benda 1980, 32).

وكانت إمكانية المقاومة الكامنة في نفوس المسلمين بجاوا، لاسيما التي حركها زعماء الدين، تثير المخاوف لدى الحكومة الاستعمارية، لذلك، انطلاقا من هذه المخاوف، فإن الحكومة الاستعمارية قامت بتطبيق استراتيجية سياسية على شكل تحالف مع الأرستقراطيين الجاويين الذين

يُعتبرون غير متعصبين جدا للإسلام، بل ينظر إليهم على أنهم يعارضون المسلمين المتعصبين (Benda 1980, 39). كما أن هناك محاولة أخرى من قبل الحكومة الاستعمارية في إطار توقع ظهور مقاومة المسلمين تتمثل في مراقبة صارمة تجاه تحركات المسلمين، ولا سيما زعمائهم. وتم ذلك من خلال رؤساء البلديات بمساعدة القضاة (*Penghulu*) الذين حصلوا على الدعم الكامل من قبل الحاكم العام بناء على تعليمات سرية للملك الهولندي (Suminto 1986, 3).

وهذه الاستراتيجية السياسية التي نفذتها الحكومة الاستعمارية من أجل سلطتها في جاوا لم تكن قادرة على منع بعض المسلمين فيها من إعادة روح الحياة الدينية والمقاومة ضد سلطة الاستعمار. وكما حدث في العالم الإسلامي عموما، فإن تاريخ الأمة الإسلامية بجاوا في القرن التاسع عشر شهد تقدما ملحوظا في الأنشطة الدينية، بالإضافة إلى حركات المقاومة ضد الاستعمارية الهولندية (Kartodirdjo 1984a, 208–9).

وفي أعقاب نهضة الحياة الدينية من جديد، ومحاولة ترويض المسلمين من قبل سياسة الحكومة الهولندية، جاء الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك (١٧٨٦-١٨٧٠)، وشارك، بشكل مباشر، في حركات المقاومة ضد الاستعمار. وهو الابن الأصغر للشيخ محمد مرحوم وزجته سيتي رحمة، وكان مولده في ١٣ نوفمبر ١٧٨٦ م في قرية تيمبوران، كيندال بسيمارانغ (Amin 1996, 42). وبجانب دراسته في بيسانترين كاليوونغو Kaliwungu تحت إشراف الشيخ أشعري (Amin 1996, 42) فإنه تلقى دراسته كذلك في مكة المكرمة لمدة ثمان سنوات (Djamil 2001, 13; Ismawati 2004, 215).

وقد بدأت مشاركة الشيخ أحمد الرفاعي في حركة المقاومة ضد الحكومة الاستعمارية منذ إقامته في كيندال، خاصة بعد عودته من مكة

المكرمة، وتزداد تكثيفا عندما استقر في كاليسالاك، باتانغ.[٨] لذلك، فإنه ليس من المبالغة إذا صنفه المؤرخ سارتونو ضمن الشخصيات البارزة في الحركات الاحتجاجية الاجتماعية للفلاحين الجاويين في القرن التاسع عشر.[٩]

ومما لا يمكن إنكاره أن روح المقاومة ضد الاستعمار التي تنمو داخل جسد الشيخ أحمد الرفاعي لا يمكن فصلها عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي حدثت في جاوا نتيجة تغلغل الاستعمار في مستعمراته، إضافة إلى خبراته الفكرية خلال دراسته بمكة المكرمة، وعلى وجه التحديد ما تعرضت له جاوا من التغيرات الاجتماعية نتيجة لجهود البرقطة والعلمنة من قبل الحكومة الاستعمارية تجاه مستعمراتها، وذلك من خلال توسيع وترشيد النظام الإداري للمستعمرات وفقا للأفكار الغربية التي أسفرت عن فرض قواعد بيروقراطية جديدة على المجتمع الجاوي بصفة عامة والنبلاء بصفة خاصة، بالإضافة إلى إدخال كل ما هو جديد من مفاهيم الملكية، والنظام الأخلاقي، والدور الاجتماعي، ومصادر المكانة الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى إضعاف النظام التقليدي للمجتمع الجاوي (Kartodirdjo 1984b, 51).

والتأثير المباشر لجهود البرقطة يتمثل في تغير نمط الحياة لدى طبقة النبلاء، بحيث تحولوا من كونهم ملتزمين بالتقاليد إلى إظهار ولائهم لنمط الحياة الغربية، مما أدى إلى زيادة الهوة بينهم والنخبة الدينية الريفية التي تلتزم بالتقاليد (Kartodirdjo 1984b, 51). لذلك، على الرغم من صراع طويل بين النبلاء والنخبة الدينية الريفية إلا أن جهود البرقطة والعلمنة من قبل الحكومة الاستعمارية والتي جعلت النبلاء موظفين في الحكومة، هذه الجهود في حد ذاتها فاقمت العلاقة بين الطرفين، حتى أصبح الصراع بينهما مفتوحا (Kartodirdjo 1984b, 51–52).

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

ومن ناحية أخرى، كانت عملية البرقطة التي تقوم بها الحكومة الاستعمارية لا تقتصر على جلب النبلاء في الوظائف الحكومية أو السلطات المحلية (*pangreh praja*)، ولكنها دفعت كذلك بعض النخب الدينية للدخول في المنطقة التي تحت مراقبتها. وفي خضم الجهود المختلفة من قبل الحكومة الاستعمارية، تقبل وتكيف بعض النخب الدينية، في نهاية المطاف، مع النظام الاجتماعي الذي وضعته الحكومة الاستعمارية. وقد أدت جهود البرقطة والعلمنة التي قامت بها الحكومة الاستعمارية إلى تقسيم الزعماء الدينيين إلى معسكرين: أحدهما رجال الدين مع وظائف وسلطات معترف بها رسميا، وهم الذين يقبلون لأن يكونوا امتدادا للحكومة الاستعمارية، وثانيهما الزعماء الدينيون الذين يحافظون على مسافة مع الحكومة في الوقت الذي يواصلون نداءاتهم عن الروح الإحيائية الإسلامية (Kartodirdjo 1984a, 213)، ولذلك، فإنه ليس من المستغرب أن يحدث الصراع بين النخب الدينية الموالية والمناهضة للاستعمار، وبين العلماء الحكوميين والعلماء غير الحكوميين (Kartodirdjo 1984a, 214).

وفي خضم التغيير الاجتماعي نتيجة للتغلغل الاستعماري الذي ضرب مناطقة جاوا، كما سبق ذكره، قام الشيخ أحمد الرفاعي برحلة علمية إلى الأراضي المقدسة بعد أن أتم دراسته في بيسانترين بجاوا. وسوف يكون لهذه الفترة الدراسية التي استغرقت ثماني سنوات في الأراضي المقدسة (مكة المكرمة)، أثر كبير في عقليته. وذلك لأن بلد الحرمين الشريفين، منذ القرن السابع عشر، أصبح بقعة الانصهار (*melting plot*) للتقاليد الإسلامية التي تأتي من مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، إلى أن تشكلت الشبكات الفكرية العالمية (Fathurahman 2011, 179). حيث تؤثر هذه الشبكات، في نهاية المطاف، في التقاليد العلمية المزدهرة في الأراضي المقدسة، وعلى وجه التحديد في تجديد الفكر الإسلامي ونشره سواء

عن طريق الكتابات أو التعليم، مع التركيز على تعزيز جوانب الشريعة الإسلامية دون تجاهل الجوانب الصوفية (Azra 1999, 294).

وكانت مكة المكرمة في القرن التاسع عشر ليست مجرد مكان لأداء مناسك الحج والدراسة، بل هي أيضا مكان لاجتماع المسلمين من مختلف أنحاء العالم، وبالتالي أصبحت مكانا للتواصل الفعال بين المسلمين (Kartodirdjo 1984a, 210). وتزامنا مع موجة «الوحدة الإسلامية» فإن روح مقاومة الاستعمار بصفتها ردا على الإمبريالية الأوروبية ضد العالم الإسلامي، والتي جاء بها الحجاج بعد عودتهم إلى وطنهم، فإن هذه الروح سرعان ما انتشرت إلى أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي (Kartodirdjo 1984a, 210, 217). ولذلك، فإنه ليس من المستغرب أن يصبح هؤلاء الذين عادوا من مكة المكرمة في نهاية المطاف شخصيات مهمة في حركات النهضة الإسلامية، بما في ذلك حركة المقاومة ضد الاستعمار (Kartodirdjo 1984a, 220–21).

وكان التوجه الفكري السائد بمكة المكرمة الذي يؤكد تعزيز الشريعة الإسلامية، إضافة إلى تزايد موجة الوحدة الإسلامية في ذلك المركز الإسلامي، كل ذلك يشجع على ظهور الوعي النشاطي لدى هؤلاء الممثلين لإنجاز مشروع التجديد الاجتماعي والأخلاقي للمجتمع المسلم (Burhanudin 2012, 140–41; Rahman 2000, 282–84) وفي سياق جزر الهند الشرقية الهولندية، عندما يعاني المجتمع اضطرابات اجتماعية بسبب التغلغل الاستعماري، فإن الوعي النشاطي لهؤلاء الدعاة لا يتمثل فقط في حركات الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية، ولكنه يتجلى أيضا في حركات المقاومة ضد الاستعمار (Burhanudin 2012, 141) وفي هذا الصدد كان هؤلاء الدعاة يلعبون دورا مهما في إضفاء الشرعية الدينية على مختلف حركات الاحتجاج والمقاومة ضد

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

الاستعمار الهولندي، إضافة إلى جهودهم في إصلاح الحياة الاجتماعية والدينية (Burhanudin 2012, 144).

وكانت المقاومة التي يقوم بها الشيخ أحمد الرفاعي بصفته عالما منحدرا من البيسانترين، وفي الوقت نفسه أحد دعاة مكة المكرمة في القرن التاسع عشر، كانت مقاومته هو وأتباعه تتم من خلال الحركة الفكرية والثقافية، وذلك على شكل عزل نفسه وجماعته عن مركز السلطة، حيث تفرغ لتأليف كتب التراجمة التي تحتوي على الانتقادات الحادة الموجهة للحكام (Djamil 2001, 12, 236)، وهذا الموقف الذي اتخذه قد مكنه من تأليف كثير من كتب التراجمة.[١٠] وكان الشيخ أحمد الرفاعي طوال مسيرته كشيخ البيسانترين في كاليسالاك، وهي قرية في المناطق الداخلية لبلدية باتانغ، تمكن من تأليف ٥٥[١١] كتابا تشتمل محتوياتها على ثلاثة جوانب من التعاليم الإسلامية، وهي العقيدة، والشريعة، والتصوف. وجدير بالاهتمام بأنه، رغم إقامته الطويلة بمكة المكرمة أي حوالي ثمان سنوات، إلا أنه ألف جميع كتبه باللغة الجاوية مستخدما في ذلك حروف البيجون. والسبب في ذلك هو أن عامة الناس يفهمون بشكل أسهل الكتب باللغة الجاوية، وبالتالي سوف تكون فائدتها أكثر مما لوكانت مكتوبة باللغة العربية.[١٢] وهناك شيء آخر ينبغي الاهتمام به وهو أن معظم مؤلفاته تمت كتابته على شكل نظم،[١٣] وهو نوع من الشعر الذي يأتي من تراث الأدب العربي الإسلامي. ومن جانب المحتوى، إضافة إلى جانب الشكل، فإن مؤلفاته التي تتضمن تعاليم العقيدة والشريعة والتصوف ليست من أفكاره الخاصة والأصيلة، لاسيما أنه أكد في معظم كتبه أنه من أتباع المذهب الشافعي وطريقة أهل السنة والجماعة. ومع ذلك فإن ملاحظة دقيقة لكتب التراجمة التي ألفها سوف تشير إلى خصائص معينة تتمثل في كثرة محتوياتها المحلية، وهي عبارة عن رده على الاستعمارية التي تتعرض لها

مناطق جاوا في القرن التاسع عشر، كما يدل على ذلك «نظم الطريقة».

بما أن الشيخ أحمد الرفاعي قائد بريق الشخصية، فإن موقفه المقاوم ضد الاستعمار يؤثر في أتباعه المتحمسين، وخاصة أن طلابه في ذلك الوقت جاءوا من مناطق مختلفة، حيث لا يأتون فقط من مناطق باتانغ وبيكالونغان كقاعدة حركاته وإنما يأتون كذلك من تشيريبون.[١٤]

ومن وجهة نظر الحكومة الاستعمارية، فإن موقف المقاومة الذي تبناه وبدعم من كثير من أتباعه الذين وقفوا خلفه، لا شك أن هذا الموقف مزعج جدا. ولذلك، فإنه ليس من المستغرب أن يدفع ذلك الموقف إلى ردود فعل قوية من قبل السلطات في شكل إجراءات قمعية ضده، حيث تعرض لعمليات التحقيق المختلفة التي عقدت من قبل محاكم الحكومة الاستعمارية، مدعية أنها من أجل تحقيق الاستقرار العام، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى صدور قرار الحكومة الذي يقضي بنفيه خارج جاوا.[١٥]

مفهوم الطريقة عند الشيخ أحمد الرفاعي

كما سبق ذكره في المقدمة، أن محتوى نظم الطريقة مليء بروح المقاومة ضد الحكام والبيروقراطيين التقليديين. ولذلك، فإن هذا النوع من الكتاب يبدو مناهضا للتيار السائد. ذلك لأن كتب الطريقة غالبا ما تناقش القضايا المتعلقة بتقرب الإنسان إلى ربه من خلال الأساليب الروحية المتنوعة، وبالتالي فإن المواد التي تناولتها كتب الطريقة تدور في معظمها حول الأنشطة الطقوسية، والرياضة الروحية، والقضايا الأخلاقية، سواء تتعلق بأنماط العلاقة بين المريد مع شيخه أو بين المريدين فيما بينهم. ويتضح هذا الاتجاه العام في الكتب المتعلقة بالطرق والتي يعتمد عليها الممارسون للطرق الصوفية، مثل كتب: الأنوار القدسية للشعراني، وجامع الأصول

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

في الأولياء للكمشخانوي، وتنوير القلوب في معاملة علام الغيوب لمحمد أمين الكردي.

وفيما يخص مفهوم الطريقة، يقول الشيخ أحمد الرفاعي في مقدمة نظم الطريقة:[١٦]

مك ايكي له كتاب أرن طريقة # نظم ترجمة علم منفعة أخرة
سكڠ حاج احمد الرفاعي ابن محمد # بتأكن عبادة اڠ الله اعتماد
اندلنى بنر مارڠ الله كرضاني # علم واردي شرع كڠ كنوي فڠكڤرني

(Islam 2016, 79)

الترجمة:

هذا كتاب يسمى *الطريقة* # نظم ترجمة يحتوي على علوم نافعة في الآخرة
من الحاج أحمد الرفاعي بن محمد # يبين العبادة والاعتماد على الله
يمهد الطريق الصحيح إلى نيل رضا الله # علوم نابعة من الشريعة المتبعة

يوضح الشيخ أحمد الرفاعي في المقدمة أعلاه أن الطريقة هي نهج الطريق الصحيح لنيل مرضاة الله، حيث يستمد في ذلك إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وعلاوة على ذلك فقد حذر أن ممارسة الطريقة الصحيحة هي القيام بما أوجبه الله واجتناب محرماته. وفي ذلك يقول:

تنبيه طريقة بنر مارڠ الله ملهور # ايكو نتفي واجب سكڠ حرام مڠكور

(Islam 2016, 15)

الترجمة:

تنبيه، إن اختيار الطريقة الصحيحة إلى الله # من خلال تنفيذ الواجبات واجتناب المحرمات

إن التوضيحات التي قدمها الشيخ أحمد الرفاعي يبدو للوهلة الأولى أنها في غاية البساطة، حيث تقتصر على مجرد محاولة نهج الطريق الصحيح لنيل مرضاة الله، والذي يتم تطبيقه عبر تنفيذ الواجبات واجتناب المحرمات.

وبناء على ذلك، في محاولة لفهم تعاليم طريقته، فإن نصوص نظم الطريقة الواردة في هذه الدراسة تمت مقارنتها مع كتب التصوف بصفة عامة وكتب الطريقة بصفة خاصة، وهي الكتب التي يستخدمها ممارسو الطريقة كمصادر أساسية.

وعلى الرغم من أنه يبدو بسيطا، فإن وجهات نظره هذه يمكن إرجاعها إلى التصوف الذي تبناه الجنيد، وهو صوفي كبير معتمد في أوساط التصوف السني، الذي يؤكد أهمية مبدأ الشريعة في طريق الصوفية. وقد توصل شرف (Sharaf 1984, 242) إلى أن الجنيد هو أول من صرح بوضوح أن «الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل إلا على المقتفين آثارَ رسول الله والتابعين لسنته»، كما يقول بعبارة أخرى: «مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة» (Sharaf 1984, 243).

وكان وجود التوافق بين طريقة الشيخ أحمد الرفاعي وتعاليم الجنيد ليس من قبيل الصدفة، فقد ذكر اسم الجنيد في نظم الطريقة، حيث يقول الرفاعي:

مجتهد مطلق اهل صوفى تنتر # ايكو ابو قاسم جنيدى البغدادي مشهور

طريقتى بنر مارغ الله فنلهر # كويلغ عارف بالله سكغ لياني مغكور

(Islam 2016, 395)

الترجمة:

المجتهد المطلق الصوفي المذكور # هو أبو قاسم الجنيدي البغدادي المشهور
الطريقة التي يسلكها إلى الله صحيحة # يعتبر عارفا بالله ويجتنب ما سوى الله

من خلال الاقتباس أعلاه، يرى الشيخ أحمد الرفاعي أن الجنيد هو مجتهد مطلق، وطريقته صحيحة، كما أنه يعتبر من أهل المعرفة. ومن الملفت للاهتمام أن يعتبر الجنيد من أهل المعرفة كما يعتبره مجتهدا مطلقا، حيث كان هذا التقدير يبدو غير عادي بالنظر إلى أن لقب «المجتهد»

عادة ما يطلق في مجال العلوم الفقهية أو الأحكام الإسلامية. وبالتالي فإن هذا التقدير أظهر بشكل غير مباشر قوة الاتجاهات الفقهية في فكره، كما أظهر، في الوقت نفسه، التزامه بالتصوف السني الذي وضع معالمه الجنيد.

ومن أعلام التصوف الذين ذكرهم الرفاعي في نظم الطريقة أبو حامد الغزالي، وهو أيضا صوفي كبير ومعتمد في أوساط التصوف السني (Al-Taftazanī 1979, 152). وخلافا لوجهة نظر الجنيد حول الطريقة التي لا تتجاوز كونها مبادئ توجيهية عامة، فإن الغزالي حاول وصف الطرق الصوفية بشكل أوسع بما فيها أساليبها العملية للوصول إليها. وهو يرى أن الطرق الصوفية هي تهذيب الأخلاق. وفي هذا الصدد ذكر الغزالي (Al-Ghazālī 2004, 4) أن هناك نوعين من الأخلاق يجب مراعاتهما من قبل أتباع الطرق الصوفية: المهلكات والمنجيات. فالأول يتعلق بالشهوات الحسية وخطورتها، مثل الغضب، والحسد، والبخل، وغيرها، بينما الثاني (المنجيات) يتضمن التوبة، والصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والفقر، والزهد، وغيرها. ويرى الغزالي (Al-Ghazālī 2004, 25–26) أن الطرق الصوفية تهدف إلى تزكية القلب ليكون صافيا وجاهزا لقبول المعرفة.

وكانت نظرة الغزالي حول الأخلاق باعتبارها جوهر الطرق الصوفية أظهرت أن الطرق الصوفية هي الموقف الباطني في سبيل تحقيق فضيلة الأخلاق عن طريق مجاهدة النفس واستبدال الأخلاق الحميدة بالأخلاق الرذيلة، حيث يصل بذلك سالك الطريقة إلى معرفة الله (Al-Ghazālī 2004, 25–26). ومن أجل تحقيق ذلك لا بد للإنسان من استخدام الوسائل العملية التي تتمثل في ممارسة الرياضة تحت إشراف الشيخ، وبدونه يخشى أن يضل الطريق (Al-Ghazālī 2004, 98).

وفي ما يتعلق برأي الغزالي حول الطرق الصوفية أشار التفتازاني (Al-Taftazanī 1979, 235) إلى أن طريقة الغزالي التي تركز أكثر على تهذيب

الأخلاق الذي يتم عن طريق الرياضة الروحية تؤثر كثيرا في المتصوفين الذين جاؤوا بعده، والذين يطورون التصوف العملي في مؤسسات الطريقة.

أما الطريقة الموجودة داخل مؤسسة الطريقة فإن تناولها لا يمكن فصله عن الحديث عن الحقيقة والمعرفة. وفي هذا الصدد يبين الكمشخانوي (Al-Kamiskhānawī n.d., 74)، أحد أعلام الطريقة النقشبندية الخالدية، أن الشريعة عبارة عن مطالب الأحكام، في حين أن الحقيقة هي نتيجة المعرفة الروحية؛ والشريعة تعززها الحقيقة كما أن الحقيقة تدعمها الشريعة. وبالتالي وفقا للكمشخانوي (Al-Kamiskhānawī n.d., 74) أن الشريعة تشير إلى الواجبات القائمة على الأوامر والنواهي، بينما الحقيقة تعتمد على الكشف الروحي.

بناء على ماسبق ذكره حول تعريف الشريعة والحقيقة يبدو أن الشريعة هي العمل الظاهري بينما الحقيقة هي نتيجته التي تتصف بالطبيعة الروحانية. لذلك، فإن الحصول على النتيجة الروحانية لابد من طريق يوصل الإنسان إلى تلك النتيجة، ألا وهو الطريقة. وفي هذا يقول الكمشخانوي (Al-Kamiskhānawī n.d., 75) إن الحقيقة هي نتيجة الطريقة، في حين أن الطريقة هي ثمرة الشريعة. وعلى هذا، إذا استطاع شخص ما تنفيذ الشريعة بشكل صحيح حيث تؤدي إلى الورع والتقوى فسوف تتجلى الطريقة بشكل تلقائي. وإذا استطاع الإنسان ممارسة الطريقة بشكل صحيح فسوف يكتشف عنده أسرار الحقيقة.

وبناء على ما وصفه الكمشخانوي من العلاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة تبين أن الطريقة لاتتجه إلى كونها مؤسسة، وإنما تشير إلى السلوك الباطني الذي ينبغي أن يمتلكه الإنسان في ممارسة الحياة الصوفية. ومن أجل الحفاظ على ذلك السلوك الباطني، قام بعض المتصوفين بوضع أساليب مختلفة للرياضة الصوفية تعتمد بشكل عام على طريقة الرياضة الروحية التي وضعها الغزالي (Al-Taftazanī 1979, 171).

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

وبالمقارنة مع الآراء الصوفية المذكورة أعلاه فإن جوهر نظم الطريقة الذي وضعه الشيخ أحمد الرفاعي لا يختلف عنها عموما. كما يمكن ملاحظة ذلك من خلال شروحاته كلما ذكر فيه مصطلح الطريقة، حيث قال في مقدمة نظم الطريقة: «تنبيه، إن الطريقة الصحيحة إلى الله هي من خلال تنفيذ الواجبات واجتناب المحرمات» ويقول في مكان آخر:

تنبيه واجب مكلف نتفنا شريعة # يائكو علاكونى واجب عدوهى معصية
سرتا اڠورهي اڠ سكيه شرط عبادة # لن اجا تڠكڤل سكڠ كلاكوهن طريقة

يائكو عبادة مارڠ الله نجنى # بين وس نتفى شريعة طريقة لكونى
مك دد حاصل حقيقة تنمونى # يائكو امندڠ اڠ سكيه فڠكڤويني

(Islam 2016, 228)

المعنى:

تنبيه، يجب على كل مكلف اتباع الشريعة # بتنفيذ الواجبات واجتناب المعاصي
ومعرفة جميع شروط العبادة # وعدم ترك أعمال الطريقة

العبادة من أجل الله # إذا توفر على الشريعة فله أن يمارس الطريقة
وبذلك نجح في الوصول إلى الحقيقة # أي النظر إلى كل تصرفاته

وفي ما يتعلق بالشريعة والطريقة والحقيقة، فقد أوضحت كذلك الأبيات السابقة أن الشريعة هي العبادة لله ومعرفة علومها واجتناب المعاصي. وفي الوقت نفسه أن عمل الطريقة تشمله الشريعة، بمعنى أن تكون العبادة لله وحده وليست من أجل الدنيا. أما الحقيقة، كما هو مبين أعلاه، فهي موقف القلب الذي ينظر إلى جميع الأعمال بأنها ملك لله.

نظرا إلى ما بينه الشيخ أحمد الرفاعي من علاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة مع كل ما فيها توضيحات، يمكن القول بأن ما قدمه من خلال نظمه يتماشى مع ما بينه الكمشخانوي.

مؤهلات شيخ الطريقة

من الأمور الضرورية التي جرت في الخطاب الصوفي بشكل عام والطريقة بشكل خاص، وجود شيخ يمكن أن يرشد المريدين في اتباع الحياة الروحية. وبدون وجود الشيخ أو المرشد الروحي فإن مسيرة المريدين نحو الحياة الصوفية يُخشى أن لا يصل إلى الله، بل يخشى أن يضل الطريق. ولذلك فليس من المستغرب إذا ظهر في علم التصوف مثَل يقول: «من لا شيخ له يرشده فمرشده الشيطان» (al-Ḥasanī 2009, 111).

ونظرا لأهمية الشيخ في الحياة الصوفية، فليس من المبالغة إذا كانت هناك مؤهلات صارمة يجب أن تتوافر في المرشد الروحي وتتعلق بالجوانب الأخلاقية والروحية ومصادر سلطته الروحية. وقد ذكر الكمشخانوي في كتابه «جامع الأصول في الأولياء» (Al-Kamiskhānawī n.d., 45) شروط شيخ الطريقة، وهي الحدس القوي، والعلم الصحيح، والهمة العالية، والسلوك الموفّق، والبصيرة الحادة. بينما ذكر الكردي في كتابه تنوير القلوب (Al-Kurdī 1994, 534) أن شيخ الطريقة يجب أن يكون قد وصل إلى درجة الكمال في العلوم الشرعية، وأن يكون سلوكه موافقا للكتاب والسنة، وأن يكون قد مارس السلوك[١٧] بشكل كامل تحت إشراف مرشد قد بلغ المقامات[١٨] الروحية العليا مع اتصال سنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحصل على إجازة من مرشده السابق ليكون مرشدا.

إن مؤهلات شيخ الطريقة التي ذكرها الكتابان اللذان يشيع استخدامهما من قبل ممارسي الطريقة، هذه المؤهلات تبين أن شيخ الطريقة ينبغي أن تتوفر على المؤهلات الفكرية والمعنوية والروحية. فالمؤهلات الفكرية تنعكس في إلمامه بالعلوم الشرعية، وأما المؤهلات المعنوية تتجلى في أخلاقه المحمودة المتماشية مع الكتاب والسنة، بينما المؤهلات الروحية تكمن في وصوله إلى علو المقامات الروحانية، ونقاء الحدس والبصيرة. هذا بالإضافة

إلى حصوله على إجازة من شيخ الطريقة الذي قبله والذي يتصل سنده إلى رسول الله. وبدون هذه المؤهلات فإنه لا يستحق لأحد أن يكون مرشدا لمن يريد ممارسة الحياة الروحية.

وكان الشيخ أحمد الرفاعي كمؤلف كتاب عن الطريقة وصاحب الفكرة المستقلة عنها، يبدو أنه مهتم كذلك بأهمية وجود شيخ للمريد الذي يمارس الطريقة. غير أن المؤهلات التي وضعها تختلف عن المؤهلات التي ذكرهها الكتابان اللذان سبق ذكرهما، حيث ينبغي للشيخ أن يكون عالما عادلا، وفي ذلك يقول:

كِكِپور اڠ عالم عادل ڠمبل بنر فتوتور # اج انوت اڠ عالم فاسق ڠلنتور

(Islam 2016, 123)

الترجمة:

التعلم من العالم العادل من خلال الاستفادة بالنصيحة الصحيحة # لا تتبع العالم الفاسق الضال المنحرف

أوضح الشيخ أحمد الرفاعي من خلال البيت المذكور أعلاه أن تعلم الطريقة ينبغي أن يكون من عالم عادل، وليس من عالم فاسق. وهو يرى أن الشيخ العالم العادل هو الذي يهدي إلى الطريقة الصحيحة، بينما العالم الفاسق هو المضلل.

وإذا تأملنا الشروط التي وضعها الشيخ أحمد الرفاعي بشأن شيخ الطريقة يبدو أنها لا تُستخدم عادة في كتب الطريقة، وإنما كثر استخدامهما في كتب الفقه. فالعالم في الخطاب الفقهي يشير إلى اللقب الذي يحمله الشخص الذي يمتلك المعرفة ولو كانت مرتبطة بمسألة واحدة (Al-Bayjūrī 1994a, 4)، في حين أن العادل في الخطاب الفقهي لا يعني فقط العدالة في اتخاذ قرار عن قضية معينة، كما حدث في قرارات المحكمة، وإنما يشير كذلك إلى الأخلاق الفردية للمسلم. ففي النكاح، على سبيل المثال،

فإن أحد شروط صحته أن يكون الولي عادلا، بمعنى أنه لا يرتكب كبائر الذنوب أو لا يصر على الصغائر. أما الفاسق فإنه عكس العادل. وإذا لم يتوفر الشرطان فإن عدالة الوليّ أصبحت باطلة (Al-Bayjūrī 1994b, 150; Bakrī 1993a, 360).

وبناء على ذلك فقد حدد الشيخ أحمد الرفاعي أن الشخص العالم العادل هو الذي يستحق أن يكون شيخ الطريقة، لذلك، فإن الشخص الذي يمارس الطريقة بدون الشيخ العالم العادل فإن الشيطان هو شيخه. يقول الرفاعي:

واجب مكلف ڠوفيا اڠ كڤور كڤڠ كڤنه # عالم عادل نودوهاكن دلن مارڠ الله
ايكي له كلام علماء فهمى نيه اره # ولا بد للمريد من شيخ يرشده الى الله

(Islam 2016, 198)

الترجمة:

يجب على المكلف البحث عن شيخ معتمد # وهو العالم العادل الذي يرشده الطريق إلى الله
هذا قول العلماء الذي ينبغي فهمه # ولا بد للمريد من شيخ يرشده إلى الله

وقد أكد الاقتباس أعلاه أنه يجب على المكلف أن يبحث عن شيخ عالم عادل. والمثير للاهتمام بأن عبارة «شيخ يرشده» فسرها الرفاعي بـــ «العالم العادل»، وهي تفسير يستند أساسا إلى كتب الفقه على المذهب الشافعي. فقد أوضح البيجوري (Al-Bayjūrī 1994b, 151) في تعليقه على شروط صحة ولي النكاح التي وردت في كتاب فتح القريب، أن الإمام الشافعي يفسر لفظ «مرشد» في عبارة «ولي مرشد» كما جاء في الحديث النبوي المتعلق بأحكام ولاية النكاح، يفسره الشافعي بالعادل، وبالتالي فإن التفسير الذي تبناه الشيخ أحمد الرفاعي لعبارة «شيخ يرشده» بأنها «العالم العادل» يؤكد قوة تأثير المبادئ الفقهية في تعاليم طريقته.

وعلى الرغم من أن مؤهلات شيخ الطريقة التي وضعها الشيخ أحمد الرفاعي تختلف عن ما ورد في الكتابين اللذين مر ذكرهما، إلا أنه في ما يتعلق بضرورة وجود المرشد لمن يريد ممارسة الطريقة، يتبع ما هو شائع في أوساط أتباع الصوفية وهو «من لا شيخ له يرشده فمرشده الشيطان». وفي هذا الصدد يقول الرفاعي:

ايكى له كلام علماء فهمى دي وروه # من لا شيخ له فالشيطان شيخه
ساف اورننا كوروني اع عالم عادل لكونى # كدوي ووغ عبادة مارغ الله نجاني
مك كويلغ شيطان ووغكو كوروني # فتوت ووغ بودوعبادة ساله لكوني

(Islam 2016, 198-99)

الترجمة:

لا تجعل العالم الفاسق المشاغب شيخا # إذا جعلته شيخا فإنك لن تهتدي
هذا قول العلماء الذي ينبغى أن يعرَف معناه # من لا شيخ له فالشيطان شيخه
من ليس له شيخ عالم وعادل في سلوكه # في عبادة الله
فإن الشيطان يُعدّ شيخه # ممارسة عبادة الجاهل تكون خاطئة

إن القول المأثور المذكور أعلاه نقله الشيخ أحمد الرفاعي من كتاب «الحكم» لابن عطاء الله السكندري، وهو صوفي أصبح الزعيم الثالث للطريقة الشاذلية. وبالتالي فإن الرفاعي، في صياغة وجهات نظره بشأن الطريقة، لا يعتمد فقط على الكتب الفقهية، وإنما يعتمد أيضا على كتب التصوف المشهورة في أوساط التصوف السني، مثل كتاب «الحكم» (Al-Taftazanī 1969, 79–85).

الطريقة والاحتجاج الاجتماعي

وعلى النقيض مما ورد عموما في كتب الطريقة حول ممارسة الطريقة فإن كتاب الطريقة الذي ألفه الشيخ أحمد الرفاعي يرتبط بشكل مباشر

بالقضايا الاجتماعية والسياسية التي حدثت في عصره. لذلك، بالإضافة إلى إدراج المفاهيم الفقهية في تعاليم الطريقة، كما مر بيانه، فإن تعاليم الطريقة التي وضعها تختلف عن غيرها من التعاليم التي وردت في الكتب الأساسية حول الطريقة، وذلك في العلاقة العملية للطريقة مع الحاكم. وعلى هذا فإن أحد معايير الحقيقة لممارسة الطريقة، حسب رأيه، هو الابتعاد عن طبقة النبلاء، كما صرح بذلك بوضوح في الأبيات التالية:

ايكوله طريقة نجا اڠ الله ملهور # انوت اڠ علمونى الله كڠ جوجور
سكڠ ككرفانى فرياي ال موڠكور # سكوسنى اكماني الله كنوي لوهور

(Islam 2016, 514)

الترجمة:

تلك هي الطريقة التي تسعى إلى الله # اتباع علم الله الحق
تجنب رغبة النبلاء السيئة # تعظيم دين الله على قدر الاستطاعة

وقد أوضح الشيخ أحمد الرفاعي من خلال الأبيات السابقة أن الطريقة الصحيحة هي السعي إلى الله واتباع حقيقة علم الله. كما بين أن الطريقة الصحيحة هي الابتعاد عن رغبة النبلاء السيئة، وفي الوقت نفسه لا بد من بذل الجهود لتعظيم دين الله. وهنا يبدو أنه قام بالمقابلة بين رغية طبقة النبلاء والجهود إلى تعظيم دين الله.

وكانت محاولة الرفاعي التي تقابل بين علاقة النبلاء والدين في حد ذاتها تدل على الدينامية الاجتماعية التي حدثت في عهد الاستعمار، والتي تتعلق بمواقف النبلاء من الدين والحكومة الاستعمارية. وقد أكدت الدراسة التي قام بها سارتونو كارتوديرجو (Kartodirdjo 1984a, 52) أن النبلاء، بسبب مخاوفهم على انطباع سيئ من قبل القوى الاستعمارية، كانوا يحاولون الابتعاد عن الإسلام، لذلك، عندما يكون أمامهم الاختيار بين مطالب الدين ومطالب الحكومة الاستعمارية، فإنهم بكل تأكيد سوف يختارون الخضوع

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

لمصالح الحكومة الاستعمارية. ووقد بدأت هذه الظاهرة نتيجة ساسية الزرع القسري التي انتهجتها الحكومة الاستعمارية بعد انتصارها في حرب جاوا. وبفضل هذه الالتزامات من قبل هؤلاء النبلاء بمصالح الجكومة الاستعمارية فإنهم يحصلون على المكاسب الاقتصادية بجانب حصولهم على السماح لدخول الثقافة الاستعمارية (Lombard 2005, 103, 106).

وقال الشيخ الرفاعي في أجزاء أخرى من نظم الطريقة، مؤكدا في ذلك أن الطريقة الصحيحة ينبغي أن تتحقق في موقف الابتعاد عن طبقة النبلاء:

ماليه طريقة كڠ بنر مارڠ الله # يائكو نندا كن اكون بچيك اڠ ال پكه
سكوسني فرنته رضانى الله كڠ داره # ڠدوهي سكڠ فرياي فد فتنه

(Islam 2016, 515)

الترجمة:

مرة أخرى، أن الطريقة الصحيحة إلى الله # هي تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
السعي إلى مرضاة الله بكل جدّ # الابتعاد عن النبلاء أصحاب الفتنة

يظهر الاقتباس أعلاه أن الطريقة الصحيحة، بجانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي الابتعاد عن النبلاء. وبالتالي فإن هؤلاء النبلاء يعتبرون طرفا ينبغي اجتنابهم من قبل ممارسي الطريقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا يجب على ممارسي الطريقة الابتعاد عن طبيقة النبلاء؟

وقد أوضح الشيخ أحمد الرفاعي من خلال نظم الطريقة السبب في ضرورة الابتعاد عن النبلاء وسلوكهم من قبل ممارسي الطريقة. وفيما يخص سلوكهم يقول الرفاعي:

اور مكر كڈيني دوسا فرياي فرك كفر # دنيا لعنة كڠ دسڠاج اسه ملهر

(Islam 2016, 159)

الترجمة:

النبلاء يقتربون من الكفر ولا يفكرون في الكبائر # يسعون عمدا إلى حب الدنيا الملعونة

غالب فرياي ظالم تكبر فنڠكپه # عندلكن منڠ نڠ دنيا سڠكپه

(Islam 2016, 385)

الترجمة:

غالبا ما يكون النبلاء ظالمين متكبرين # يعتمدون على الانتصار من أجل سلطة الدنيا

وقد أوضح الشيخ أحمد الرفاعي من خلال الأبيات السابقة سلوك النبلاء المنحرف عن الشريعة، حتى لا يفكروا في كبائر الذنوب، كما أنهم يقتربون من الكفر. وبدلا من ذلك فإنهم متكبرون ويعتمدون على المناصب والسلطة في هذه الدنيا.

وفي عصر الاستعمار كان الشيخ أحمد الرفاعي يعيش في منطقة ريفية بجاوا كزعيم في أحد البيسانترينات. وبالتالي، فإنه يمكن الافتراض أن تعاليمه الواردة في نظم الطريقة لا يمكن فصلها عن الديناميات الاجتماعية والسياسية في مناطق جاوا في عصر الاستعمار. وبناء على ذلك فإن تعاليم الطريقة التي وضعها والتي تدعو إلى الابتعاد عن طبقة النبلاء ينبغي أن توضع في سياق الأنماط القيادية التقليدية لمجتمع جاوا في علاقاتها مع الحكومة الاستعمارية.

وفي سياق هيكل القيادة التقليدية لمجتمع جاوا يوجد نمطان اثنين للنخب الاجتماعية التي تعتمد على التسلسل الهرمي الديني والنخبوي، وهما المشايخ (*Kiai*) والنبلاء (*priayi*). وتعتمد المرتبة الاجتماعية للشيخ على إلمامه بالعلوم الشرعية في أوساط مجتمع السانتري (طلاب البيسانترين)، في حين أنها بالنسبة لطبقة النبلاء تستند إلى مكانتهم في المناصب البيروقراطية

(Hisyam 2001, 211; Kartodirdjo, Sudewa, and Hatmosuprobo 1987, 54). وطوال الفترة الاستعمارية، كان وضع كل من هذين النوعين من النخبة الاجتماعية على طرفي نقيض، حيث كان النبلاء يميلون إلى إيجاد التعاون مع الحكومة الاستعمارية بينما يتجه المشايخ إلى المواجهة مع الحكومة (Hisyam 2001, 212).

ولا شك أن ما رآه الشيخ أحمد الرفاعي من خلال شروحاته الواردة في أبياته النظمية يتناسب مع الأوضاع الاجتماعية والامتيازات التي حصل عليها النبلاء من الحكومة الاستعمارية والتي أثرت في أنماط حياتهم. وفي هذه الحالة، وتزامنا مع استعادة الحكم من الحكومة البريطانية إلى الحكومة الهولندية، فقد تحول ريجنت (الأوصياء) وأهلهم وأقاربهم الذين احتلوا مناصب حكومية إلى البيراقراطيين المحليين في نظام الإدارة الاستعمارية (Kartodirdjo, Sudewa, and Hatmosuprobo 1987, 18). وهم عبارة عن جماعة لا يرجع تشكيلها إلى العلاقات المهنية فحسب ولكن أيضا بسبب الروابط العائلية. لذا، فليس من المستغرب إذا كانت المناصب الوظيفية أو الحكام المحليين أصبحت حكرا على البيراقراطيين الأصليين الذين يعرفون بطبقة النبلاء (Kartodirdjo, Sudewa, and Hatmosuprobo 1987, 18).

وبالتزامن مع صدور قرار الحكومة الاستعمارية عام ١٨٥٤ بشأن موقف الحكام المحليين، فإن مكانة النبلاء تزداد قوة باعتبارهم الأرستقراطيين الحاكمين الذين ينحدرون من فصيلة أصلية، كما يعتبر الوصي في هذه الظروف تجسيدا للقيادة التقليدية المحترمة(Sutherland 1983, 42). وبالإضافة إلى ذلك، فإن صدور هذا القرار جعل منصب الوصي منصبا يمكن توريثه من جيل إلى جيل. وإذا كان هناك منصب الوصي الشاغر فإن الذي يستحقه هو أبناء أو إخوة الأصياء الذين تركوا

هذا المنصب (Kartodirdjo, Sudewa, and Hatmosuprobo 1987, 19; Sutherland 1983, 47).

ونظرا لما يتمتع به هؤلاء النبلاء من الوضع الاجتماعي والسلطة، فليس بغريب إذا كانوا يحصلون على مكانة مرموقة حتى أصبحوا هدفا لزيارة الأطراف التي تترقب المكاسب الدنيوية، بما فيها رجال الدين. وفي هذا الصدد يقول الرفاعي:

كيا تقصيري ستڠه عالم فاسق ملهور # ددي قاضي هنا ڠول سيبا ڠلڠسور
مارڠ فرياي ظالم اڠ شريعة ڠلبور # فتوت اور وروه سررنى منافق كفر

(Islam 2016, 448)

الترجمة:

مثل ڤاون بعض العلماء الفاسقين الذين يسعون # إلى أن يكونوا قضاة أذلاء بسبب خضوعهم
إلى النبلاء الظالمين الذين يدمرون الشريعة # فلا يعلمون أنهم منافقون كفار

ايكو فرتلا حرام نجها ملاهور # مارڠ ملاكو كاوي سيبا ڠلڠسور
مارڠ فرياي ظالم دوسانى كڤدي تكبر # اكماني الله دهنا دنيا كڤنوي لهور

(Islam 2016, 464)

الترجمة:

من الواضح أنه حرام أن يحاول # المشي متذللا
للنبلاء الظالمين المتكبرين الذين يرتكبون كبائر الذنوب # دين الله مهان والدنيا محترمة

يقدم الشيخ أحمد الرفاعي في الاقتباس أعلاه تفسيرا عن الاحترام الذي حظي به النبلاء من قبل بعض الناس بما فيهم رجال الدين، وذلك عن طريق «المقابلة بالتواضع». وهذا النوع من التكريم، حسب دراسة ساذرلاند (Sutherland 1983, 63)، عادة ما تتلقاه طبقة النبلاء العليا من الذين هم أدنى مرتبة، كما حصل ذلك في الزيارات المنتظمة التي قام بها

النبلاء الأدنى مرتبة إلى الأوصياء بناء على حساب السوق. وفي هذه المناسبة يقام حفل الترفيه بعرض رقصة رونججينج *ronggeng* مصاحبة بغاميلان، حيث يتحمل النبلاء تكاليف هذا الحفل.

ولم يقتصر لزوم تلك الزيارات على حساب السوق، ولكن أيضا في مناسبات الأعياد مع مراسم خاصة ينبغي القيام بها، من بينها ارتداء الملابس المحددة والدخول إلى القاعة الأمامية *Pendapa* بطريقة القرفصاء، ثم الجلوس أمام الوصي وتقديم الاحترام والتعظيم له (Sutherland 1983, 66).

علاوة على ذلك، يبين الرفاعي من خلال الأبيات السابقة سلوك النبلاء الذين يفتخرون بثرواتهم الدنيوية، كما ظهر ذلك في الترف الذي تعود ملكيته إلى عائلة الوصي، بحيث قام الوصي بعرض ثرواته ورغبته في الكرم بشكل خاص في مناسبة تنصيبه كوصي من خلال تقديم وجبات الطعام والترفيه للأوربيين المحليين، والصينيين، والنبلاء، ثم عامة الناس (Sutherland 1983, 61). ولم تقتصر الحفلات الهادفة إلى إظهار هذا الترف على مراسم التنصيب، وإنما كذلك في المناسبات العائلية الهامة، مثل حفل الزفاف والختان والأحداث المهمة التي يمر بها الوصي خلال فترة ولايته، مثل قبول لقب جديد وشهادة تقديرية، والنجاح في تحقيق سنة الخدمات الرائعة (Sutherland 1983, 62). وكذلك يتعين على الوصي تنظيم حفلات على النمط الأوربي استقبالا للأحداث الهامة، مثل عيد ميلاد الملكة، ووصول أو انتقال مندوب سام أعلى (Sutherland 1983, 62).

ولا شك أن الحفلات التي يقوم بها النبلاء والتي يتخللها كثير من الفعاليات الترفيهية جذبت رغبة الناس في المجئ إليها، غير أنها في نظر الشيخ أحمد الرفاعي يمكن أن تغري الناس لنسيان ما هو حلال وما هو

حرام. لذلك فليس من المستغرب إذا وجه انتقاداته إلى تلك الحفلات الترفيهية كما انتقد رجال الدين الذين حضروها. وفي ذلك يقول الرفاعي:

كندورني فرياي غالب دد فڠروتن # اكيه عالم لن حاج كتوت معصيتن
سكڠ حرام مجلس اور سنڠكرن # اكيه عالم اور نتور اڠ ال فڠفوسن

(Islam 2016, 426)

الترجمة:

حفل النبلاء غالبا ما يجذب الانتباه # كثير من العلماء والحجاج يشاركون في المعاصي
لا يبتعدون عن كل ما هو حرام في المجلس # كثير من العلماء لا يوضحون سوء الخدعة

في الاقتباس أعلاه، يرى الشيخ أحمد الرفاعي أن تلك الحفلات التي نظمها النبلاء يمكن أن تجذب الناس على المجيء، حيث يتوافدون إليها، بما فيهم العلماء والحجاج، ويشاركون في ارتكاب المعاصي لأنهم لا يقولون الحقيقة.

وبالإضافة إلى نمط الحياة المرتبطة بالعلاقة بين الأعلى والأدنى في طبقات النبلاء، هناك نمط آخر يتسم به النبلاء وهو نمط الحياة المبتهجة، مثل لعب القمار، والسكران، وتناول المخدرات، ومعاشرة النساء (Sutherland 1983, 65).

وهذه الأنماط من الحياة التي تظهر الترف وتساهل المتعة، يبدو أنها بعيدة عن القيم الأخلاقية التي يتم تدريسها في الطرق الصوفية والتي تركز على التواضع والتمسك بالشريعة الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقف النبلاء الذين هم تحت سيطرة الحكومة الاستعمارية يتعارض مع الموقف النضالي للشيخ أحمد الرفاعي. ولذلك، من الطبيعي إذا اعتبرهم طرفا ينبغي تجنبه من قبل ممارسي الطريقة، بل أكثرمن ذلك، فقد استنكرهم

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

على أنهم مروجو القذف، ومدمروا الشريعة وغير ذلك من الانتقادات القاسية التي يمكن العثور عليها في نظم الطريقة.

وبناء على ما وصفه الشيخ أحمد الرفاعي من قضية الطريقة يمكن القول إن الطريقة التي نشرها هي طريقة بمعنى موقف أخلاقي ينمو من خلال تهذيب الأخلاق، سواء ما يرتبط بالعلاقات الشخصية بين الإنسان وربه، أو في سياق العلاقات الاجتماعية. لذلك، فليس بغريب أن يكون السلوك الاجتماعي بالنسبة له يعد جزءا من ممارسة الطريقة مادام ذلك قائما على أسس من الشريعة والأخلاق.

العالم العادل في الحركات الاحتجاجية الاجتماعية بجاوا

كما سبق ذكره أن تغلغل الاستعمار لمستعمراته له تأثير في التغيرات الاجتماعية والثقافية في مناطق جاوا. وعلى مستوى النخبة فإن هذه التغيرات تجلت بوضوح في تراجع ولاء النخبة الأرسطقراطية التقليدية الجاوية تجاه التقاليد، بحيث تنخدع بأنماط الحياة العلمانية، وتقديم الولاء المطلق لمصالح الحكومة الاستعمارية. وقد تفاقم هذا الوضع بسبب انقسام زعماء الدين في مواقفهم من الحكومة الاستعمارية بين الموالين والمناهضين. كما أن هذه التغيرات لها تأثير مباشر على المستوى الشعبي، بحيث يواجهون أعباء الحياة الثقيلة على نحو متزايد بسبب السياسات واللوائح القمعية التي وضعتها الحكومة الاستعمارية ضد الفلاحين الجاويين (Kartodirdjo 1984b, 97)، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى حدوث الاضطرابات الاجتماعية بين المجتمع الجاوي طوال القرن التاسع عشر الميلادي (Kartodirdjo 1984b, 12).

وفي خضم هذه الاضطرابات الاجتماعية، فإن التطلعات إلى عودة الماضي، حسب ما هو سائد في النظام القيمي عند المجتمع الجاوي

التقليدي، حلت بمعظم الشعب الجاوي، مما أدى إلى اندلاع الحركات الاحتجاجية الاجتماعية التي تأمل عودة نظام المجتمع الجاوي الذي يتمتع بالعدالة (Kartodirdjo 1984b, 14–15). وفي مثل هذه الظروف، فليس من المستغرب إذا كانت فكرة «الملكة العادلة» دائمة الحضور في مختلف حركات الاحتجاج الاجتماعي بجاوا، باعتبارها محاولة لتلبية تطلعات عودة العدالة التي انتزعتها التغيرات الاجتماعية نتيجة تغلغل الحكومة الاستعمارية، وبالتالي فإن هذه الحركات أصبحت تهديدا حقيقيا لمصالح الحكومة الاستعمارية (Kartodirdjo 1984b, 37).

ويلاحظ كارتودرجو (Kartodirdjo 1984b, 53) أن تجسيد تلك الحركات كشف عن الخصائص الأيديولوجية التي يصعب تمييزها تمييزا نهائيا بين واحدة وأخرى، بحيث أظهرت جميعها طبيعتها التوفيقية: الألفية (*millenerianism*)، والفطرية (*nativism*)، والمهدية (*messianism*)، ومعتقدات الحرب المقدسة. فالألفية عبارة عن التطلعات إلى تحقيق المجتمع المثالي والعصر الذهبي بحيث يتم التخلص من جميع أشكال الظلم؛ والمهدية هي اعتقاد بمجيء الملكة العادلة أو ظهور الإمام المهدي الذي يأتي بالعدالة والسلام للشعب؛ والفطرية هي حركة تهدف إلى تحقيق النظام الأصلي، وترفض كل ما هو أجنبي؛ والحرب المقدسة هي اعتقاد ووعي لمحاربة الكفار (Kartodirdjo 1973, 8–10).

والطبيعة التوفيقية الموجودة وراء فكرة «الملكة العادلة» (المهدية) التي يتبناها مختلف حركات الاحتجاج الاجتماعي في جاوا في القرن التاسع عشر الميلادي تتجلى في وجود التقارب بين العناصر المحلية والعناصر الإسلامية. وقد أشارت دراسة سارتونو كارتوديرجو إلى أن فكرة الملكة العادلة ترجع أصولها إلى التكهن المرتبط بجايابايا الذي تكهن أنه سوف يأتي زمان تكون جزيرة جاوا تحت قيادة إيروتشاكرا Erucakra أو ما

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

يعرف بالملكة العادلة بكل ما يعمها من العدالة والازدهار. ومع ذلك، قبل أن يتحقق هذا الزمان فإن مناطق جاوا سوف تتعرض للكوارث الطبيعية والأوبئة التي تنتشر في كل مكان، وكذلك الانحطاط الأخلاقي (Kartodirdjo 1984b, 55–56). وفي وسط الظروف المليئة بالقمع الذي مارسته الحكومة الاستعمارية، فليس من المستغرب إذا كان كثير من قادة الحركات الاحتجاجية الاجتماعية والمقاومة ضد حكم الاستعمار يعرّفون أنفسهم أو يعرّفهم أتباعهم بأن كلا منهم «الملكة العادلة»، ومن هؤلاء: بانيمباهان إيروتشاكرا Panembahan Erucakra، ابن أمانجكورات الأول طوال عهد حكومة أمانغكورات الرابع (١٧٢٢–١٧١٩)، وجاسماني من سينغكروك، وبانغيران ديبونيغورو (١٨٣٠–١٨٢٥)، و مانغكو ويجويو في كيلاتين في عام ١٨٦٠، و سوكودرانا من نانغغولان يوغياكرتا، و إمام سوجانا من سوراكرتا (Kartodirdjo 1984b, 18).

وفيما يتعلق بالعناصر الإسلامية، أظهرت الدراسة التي قام بها سارتونو كارتوديرجو (Kartodirdjo 1984b, 59) أنه على الرغم من أن التكهنات المتعلقة بمجيء الملكة العادلة هي في الأساس ليست من التعاليم الإسلامية إلا أنها تستوعب العناصر الأخروية الإسلامية، مثل وقوع القيامة الكبرى، وظهور الإمام المهدي الذي يقع بعد مجيء الملكة العادلة وقبل وقوع القيامة.

ومن ناحية أخرى، فإن دخول العناصر الأخروية الإسلامية التي تتجلى في ظهور الإمام المهدي قبل وقوع الساعة، كل ذلك يؤكد دخول التقاليد المهدية الإسلامية في فكرة الملكة العادلة. وكما هو معروف أن في التقاليد الإسلامية اعتقادا أنه سوف يأتي قبل وقوع الساعة زمان يكون فيه قائد يتمكن من تحقيق العدالة بعد أن يكون مليئا بالظلم. ويعرف هذا القائد في العقيدة الإسلامية بالإمام المهدي (Wahid 1999, 120–21).

ونظرا لقوة أيديولوجية الملكة العادلة التي تتبناها مختلف الحركات الاحتجاجية الاجتماعية التي قام بها الفلاحون الجاويون، فإن فكرة «العالم العادل» التي روجها الشيخ أحمد الرفاعي باعتبارها أحد مؤهلات شيخ الطريقة، لا يمكن فصلها عن الظروف الاجتماعية المليئة بالاضطرابات. فلفظ «العالم» بحد ذاته يشير إلى أن شيخ الطريقة يجب أن يتمتع بالكفاءة الفكرية في العلوم الشرعية، في حين أن لفظ «العادل» يتطلب وجود شيخ الطريقة الذي يمتلك النزاهة الأخلاقية حتى يستحق أن يكون قدوة. وفي ظل التغيرات الاجتماعية بكل ما فيها من تأثير على بعض النخب الجاويين التقليديين، سواء كانوا من الأرسطقراطيين أو من رجال الدين، حيث ينجرفون في تيار العلمنة التي قامت بها الحكومة الاستعمارية، كما سبق بيانه، فإن مؤهل «العالم العادل» هو في حد ذاته شكل من أشكال الاحتجاج الأخلاقي على هؤلاء النخب. ويرى جاميل (Djamil 2001, 222) أن العالم العادل عبارة عن الأيديولوجية التي أثرت في الموقف الذي اتخذه الشيخ أحمد الرفاعي وأتباعه للابتعاد عن السلطة، وهو موقف يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور الانطباع الاستثنائي بين أتباعه حتى بعد وفاته.

وخلافا لأيديولوجية الملكة العادلة النابعة من الثقافة الجاوية والأخروية الإسلامية، وبالتالي أصبحت أيديولوجية الحركة التوفيقية، فإن فكرة العالم العادل التي يتبناها الشيخ أحمد الرفاعي مستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية، وعلى وجه التحديد من الأحكام الفقهية. وكانت التقاليد العلمية السائدة في بيسانترين وفي مكة المكرمة والتي تهتم بتعزيز الجوانب الشرعية التي درسها، كل ذلك لعب دورا مهما في ظهور الفكرة، كما أن السبب في اختياره لهذه الفكرة (العالم العادل) وليس «الملكة العادلة»يرجع إلى المنطقة التي جعلها قاعدة لحركاته وهي

بيكالونغان. وقد لاحظ سارتونو كارتوديرجو (Kartodirdjo 1984b, 70) أن بيكالونغان هي قاعدة للسانتري (طلاب البيسانترين)، حتى لا يمكن لفكرة الملكة العادلة أن تحظى بالقبول. وبناء على ذلك، على الرغم من أن العالم العادل في نظر الشيخ أحمد الرفاعي من مؤهلات شيخ الطريقة إلا أن الدينامية الاجتماعية والسياسية التي حدثت بجاوا، بكل ما فيها من الحركات الاحتجاجية الاجتماعية، تؤكد أن العالم العادل ليس فقط من مؤهلات شيخ الطريقة ولكن أيضا أساس الحركة الاحتجاجية ضد النظام الاجتماعي الذي يعاني الانحطاط الأخلاقي نتيجة التغيرات الاجتماعية التي تأثرت بتغلغل الحكومة الاستعمارية.

ومن ناحية أخرى، فإن قوة الأسس الفقهية المؤثرة في فكرة العالم العادل كأحد مؤهلات شيخ الطريقة تؤثر في الحركات الاجتماعية التي يتبناها الرفاعي وسط الظروف الاجتماعية المضطربة التي ضربت مناطق جاوا في القرن التاسع عشر. وخلافا للحركات الاحتجاجية الاجتماعية الموجودة في جاوا التي تتميز بالخصائص الألفية المهدية، والحريصة على مجيء منقذ وعصر ذهبي في منطقة جاوا، بعد أن كانت تعاني الكوارث الطبيعية والانحطاط الأخلاقي،[١٩] فإن الحركة التي قام بها الشيخ أحمد الرفاعي تركز أكثر على الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي للنظام الاجتماعي الذي يرى أنه منحرف عن الشريعة الإسلامية. لذلك فليس من المستغرب إذا كانت الحجة التي استخدمها في مقاومة مختلف النظم الاجتماعية التي وضعتها الحكومة الاستعمارية تعتمد دائما على الأحكام الفقهية دون أن يأمل وجود النظام الجديد الذي يتزعمه منقذ كما حصل ذلك بالنسبة للحركات الألفية بجاوا بكل أنماطها الحركية.[٢٠]

وعلى الرغم من أن العالم العادل يظهر دائما في نظم الطريقة باعتباره مؤهل شيخ الطريقة والشخصية البارزة التي يحتذى بها من قبل المجتمع،

إلا أن ظهوره يقتصر على كونه المؤهل الفكري والأخلاقي الذي ينبغي أن يتوفر في كل زعماء الدين والمجتمع، وليس كمنقذ يأتي بالتغييرات الثورية لمجتمع جاوا.

وخلافا للنتيجة التي توصل إليها كارتوديرجو (Kartodirdjo 1984b, 69) والتي تشير إلى وجود العناصر الألفية في الحركة الاحتجاجية التي قام بها الشيخ أحمد الرفاعي، وكذلك النتيجة التي توصل إليها عبد الجميل (Djamil 2001, 237) والتي تؤكد أن العالم العادل يتضمن العناصر الألفية والمهدية، فإن مؤهل العالم العادل كشخصية بارزة يحتذى بها والذي وضعه الرفاعي بعيد عن العناصر الألفية والمهدية.

وكل ما عرضه الرفاعي في نظم الطريقة حول العلاقة بين المجتمع والعالم العادل ووجود هذا العالم العادل بين المجتمع، يوضح أن فكرته بعيدة عن العناصر الألفية والمهدية. ويقول:

لن كڤيوڠنا سير كبيه امره كبنرن # كلون اكماني الله موافقة كنورهن
امبجارها علم اڠ عالم عادل كفرچيأن # لن اج ڠكڤوني سليا دوسا كسلهن

ايفدأنا اڠ عالم عادل سليا فتوني # لمن ان عالم عادل رورو سليا علمني
مك ونڠ ميله اڠ ساله سوجني # كڠ سكير فد كيهي علم بنر فڠكڤرني

لمن ساله سوجني لوه اكيه فتوتور # مك واجب اعتماد ارف ملهر
اڠ عالم عادل كڠ اكيه علم درجتي لوهور # ايك له ووڠ ڠمبل علم ددلني ججور

(Islam 2016, 211)

الترجمة:

اعتصموا جميعا في البحث عن الحقيقة # بدين الله وفقا لما تم تعليمه
تحدثوا عن العلوم مع العالم العادل الأمين # ولا تخونوا ولا ترتكبوا الذنوب والخطايا

لا حظوا فتاوى العالم العادل المختلفة # إذا كان هناك عالمان عادلان تختلف علومهما

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

يجوز اختيار أحدهما # إذا كان كل منهما متساويا في العلوم وصحيحا في الدليل

لكن إذا كان أحدهما يقدم النصيحة أكثر من غيره # فيجب السعي إلى التمسك بالعالم العادل الذي كثر علمه ومرتبته عالية # ذلك هو الشخص الذي يؤخذ منه العلم بطريقة صحيحة

يبين الشيخ أحمد الرفاعي من خلال الأبيات المذكورة أعلاه أن العالم العادل هو شخصية بارزة تتمتع بالكفاءة الفكرية في مجال العلوم الشرعية حتى يستحق إصدار الفتاوى الدينية. لذا، يجب على عامة الناس اتباعه. وإذا كان في المجتمع عالمان عادلان، وحصل بينهما خلاف في الفتاوى، فيمكن للمجتمع أن يختار واحدا منهما إذا كانت الأدلة التي يعتمد عليها كل منهما متساوية في القوة، ولكن إذا كان أحدهما أوسع علما من الآخر يتعين على المجتمع اتباعه دون الآخر.

إن ما وصفه الشيخ أحمد الرفاعي من علاقات بين المجتمع والعالم العادل في قضية الفتاوى الدينية يبدو أنه مستوحاة من المسائل الخلافية المتعلقة بالفتاوى الفقهية والتي حصلت بين الفقهاء، وما يجب على المسلمين فعله. حيث يوجد في الفقه الشافعي أحكام تنص على أن المسلم الذي يحتاج إلى الفتوى عليه أن يستفتي العالم العادل الذي عرفت قدرته العلمية، وإذا اختلف مفتيان في مسألة واحدة، فإن المستفتي يجب أن يتبع من هو أكثر علوما، ولكن في حالة عدم معرفة من هو أعلم يجوز له الأخذ بأحدهما (Bakrī 1993b, 252).

واعتمادا على هذه المقارنة بين ما وصفه الرفاعي وما نص عليه الفقه الشافعي حول العلاقات بين عامة الناس والعالم العادل بشأن الاستفتاء مع كل ما يرتبط به، تبين أن بينهما تشابها، وبالتالي أصبح الأمر أكثر وضوحا بأن فكرة العالم العادل التي جاء بها الرفاعي مستندة إلى الأحكام الفقهية.

وبعبارة أوضح أن الشخص الذي يجب أن تؤخذ فتواه وفقا للأحكام الفقهية ووجهة نظر الرفاعي هو العالم العادل، أي ذلك الشخص الذي يتمتع بعلو قدرته الفكرية وأخلاقه.

بما أن العالم العادل الذي حدده الشيخ أحمد الرفاعي هو شخص يتمتع بالقدرة الفكرية العالية والأخلاق الكريمة، فإن وجوده غير مرتبط بقرب موعد القيامة الكبرى، وإنما يستمر في كل زمان، وهذا يخالف ما يعتقده أتباع الحركات الألفية والمهدية التي تتطلع إلى مجيء الملكة العادلة. وفي هذا السياق يقول:

اتوي انوت خبري علم فتواني # ستغه سكغ علماء مجتهد كبيه ڤتني
ايكو واجب كدوي مكلف بودوني # لن انوت اغ عالم عادل ايكو زماني

(Islam 2016, 405)

الترجمة:

أما اتباع خبر العلم الذي يفتيه # بعض العلماء الذين لا شك أنهم من المجتهدين
فيجب على كل مكلف جاهل # اتباع العالم العادل في زمانه

بناء على ما وصفه الشيخ أحمد الرفاعي المذكور أعلاه تبين أن العالم العادل الذي يريده هو العالم الذي يمتلك القدرة الفكرية التي تجعله قادرا على الاجتهاد، وهذا العالم موجود في كل زمان، حيث يجب على عامة الناس اتباعه، كما أكد هذا التوضيح أن الشخص المذكور يتمتع بالقدرة الفكرية والأخلاق الفاضلة، وبالتالي يستحق أن يحتذى به. وقد يكون هناك أكثر من العالم العادل، كما يمكن أن يختلفوا في وجهات النظر، وفي هذه الحالة يجوز لكل مسلم أن يتبع من تطمئن إليه نفسه.

بناء على ما قدمه الشيخ أحمد الرفاعي حول العالم العادل، سواء من ناحية كفاءته الفكرية، أو أخلاقه، أو حضوره في كل زمان، أو عدده، يمكن أن نؤكد أن هذه الفكرة نابعة من التعاليم الفقهية بعيدة عن العناصر الألفية والمهدية المنتظرة.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

خلاصة

إن نظم الطريقة الذي ألفه الشيخ أحمد الرفاعي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي هو دليل على أن لديه وجهات النظر الخاصة حول الطريقة. وعلى الرغم من وجود أوجه التشابه بين تعاليم الطريقة الواردة في نظم الطريقة وكتب الطريقة بشكل عام، وخاصة ما يتعلق بمفهومها كموقف باطني في الحياة لابتغاء مرضاة الله، فإن النظرة الدقيقة لما جاء في نظم الطريقة تظهر أن الطريقة التي يتبناها لها طبيعة خاصة تتجلى في صفاتها المقاومة ضد الحاكم المستبد، كما تتجسد هذه الطبيعة النضالية في الحياة الاجتماعية، بحيث لايتم تطبيق الطريقة في العلاقة بين الإنسان وربه فحسب، وإنما يتم تطبيقها أيضا في العلاقات الاجتماعية. وفي ظل الأوضاع الاجتماعية التي تتعرض للعلمنة، فإن تعاليم الطريقة يتم تطبيقها على شكل الحركات الاحتجاجية الاجتماعية ضد البيراقراطيين التقليديين على أساس أن سلوكهم ينحرف عن قيم الشريعة الإسلامية، إضافة إلى خضوعهم للسلطة الاستعمارية، وهذا يعني أن هذه الحركة الاحتجاجية هي مقاومة ضد النظام الاجتماعي الذي أنشأته الحكومة الاستعمارية في مستعمراتها.

أما الخاصية الأخرى لهذه الطريقة فهي اعتمادها على الأسس الفقهية القوية التي تكمن وراءها، كما يتضح في كل ما قدمه الشيخ أحمد الرفاعي من وصف مفصل حول الطريقة. وكانت فكرة العالم العادل التي حددها كأحد مؤهلات شيخ الطريقة، تشير إلى أنها لا تؤخذ من كتب الطريقة بشكل عام، وإنما تستند إلى الكتب الفقهية، كما لا يمكن فصلها عن الأوضاع الاجتماعية التي حدثت بجاوا في القرن التاسع عشر، والتي تعجها الاضطرابات الاجتماعية، مما أدى إلى حدوث الحركات الاحتجاجية الاجتماعية والدينية في أشكالها المختلفة وخلفياتها الأيديولوجية. وكان

ظهور فكرة العالم العادل كشيخ الطريقة وليس كمنقذ، يشير إلى وجود جانب آخر لتلك الحركات، وهو الطبيعة الإصلاحية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الطريقة التي تمسك بها ومن الحركات التي قام بها، وعلى هذا يمكن القول إن هذه الطريقة وتلك الحركات بعيدة عن العناصر المهدية سواء كانت جاوية أو إسلامية.

وعلى الرغم من أن الخطاب التوفيقي بين التصوف والفقه لم يكن جديدا، إلا أن إدماج الفقه داخل التصوف حتى يصبح جزءا من تعاليم الطريقة التي يتم تطبيقها في الحياة الاجتماعية التي شهدت العلاقة المتوترة مع السلطة الاستعمارية، كل ذلك يعد إنجازا خاصا قام به الشيخ أحمد الرفاعي. كما أن رأيه حول الطريقة التي لم تكن مجرد علاقة رأسية بين الإنسان وربه وإنما ترتبط كذلك بموقف من السلطة، هذا الرأي يقدم وجهة نظر أخرى حول ممارسة الطريقة التي لا تتقيد بالانتماء إلى مؤسسات الطريقة الأخرى. وبالتالي فإن موقف المقاومة ضد السلطة المستبدة يعد كذلك تطبيقا لتعاليم الطريقة نفسها طمعا في نيل رضا الله.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

الهوامش

- هذا المقال تطوير للمبحث الثالث من الفصل الساس للأطروحة التي قدمتها لقسم العلوم الأدبية بكلية العلوم الثقافية بجامعة إندونيسيا (٢٠١٤) تحت عنوان : *Nazam Tarekat karya K.H. Ahmad ar-Rifai Kalisalak: Kajian Tekstual dan Kontekstual Sastra Pesantren Jawa Abad ke-19*. وهذا الجزء من الأطروحة وهو مراجعة المخطوط وتحقيق النصوص مع الترجمة يتم نشره بشكل منفصل بعنوان: *Puisi Perlawanan dari Pesantren: Nazam Tarekat Karya K.H. Ahmad ar-Rifai Kalisalak* (٢٠١٦).

١. يستند القرن السادس عشر المكور أعلاه إلى فترة حياة حمزة فنصوري باعتباره شخصية بارزة يعتقد أنه من أتباع الطريقة القادرية. أنظر: (Bruinessen 1995, 191; Drewes and Brakel 1986, 5–8).

٢. أنظر على سبيل المثال Al-Kamiskhānawī (n.d., 45), Al-Sha'rānī (1996, 45).

٣. لمزيد من الدراسة حول الجوانب الأدبية لهذ النظم المكتوب باللغة الجاوية التي ألفه الشيخ أحمد الرفاعي، يمكن الرجوع إلى Islam (2014, 408—443).

٤. لمعرفة حركة وفكر الشيخ أحمد الرفاعي اعتمادا على مؤلفاته يمكن الرجوع إلى Islam (2014).

٥. أنظر على سبيل المثال: Khoiri (1996, 86–89); Djamil (2001, 172–77); Darban (2004, 36–37); Gusmian (2008, 85–87); Islam (2009, 33–34).

٦. أنظر Carey (2011, 713–38).

٧. أنظر Kartodirdjo (1973, 8–10).

٨. لمزيد من المعلومات حول سيرة حياة الشيخ أحمد الرفاعي كاليسالاك يمكن الرجوع إلى: جميل Djamil (2001) و إسلام Islam (2014).

٩. أنظر: Kartodirdjo (1973, 118–28).

١٠. لمعرفة مصطلح التراجمة أنظر: Islam (2014, 56–59).

١١. هذا العدد هو ما توصلت إليه نتيجة البحث الذي قام به جميل Djamil اعتمادا على معلومات مختلفة حصل عليها من أتباع الرفاعية. أنظر: Djamil (2001, xvii).

١٢. أنظر: Aḥmad al-Rifā'i (n.d., 248–49).

١٣. للوقوف على تحليل النظم وجوانبه الشعرية، أنظر: Islam (2014, 418–43).

١٤. لمعرفة شبكة مريديه وانتشارهم أنظر: Djamil (2001, 192–205).

١٥. كان الشيخ أحمد الرفاعي قبل انتقاله إلى كاليسالاك، تعرض لتحقيقين على الأقل من قبل المحاكم: الأول في كيندال، والثاني في سيمارانغ، كما أدخل إلى السجن مرتين (Amin 1996, 61–62)، وبعد أن استقر في كاليسالاك، تم التحقيق معه من قبل محكمة بيكالونغان التي قررت في النهاية نفيه إلى خارج جاوة (Amin 1996, 80–85). للوقوف على اعتبارات المحكمة التي قضت بنفيه يمكن الرجوع إلى : Steenbrink (1980, 113).

١٦. إن اقتباسات نصوص نظم الطريقة الواردة في هذا المقال تعتمد على النصوص التي تم تحقيها ونشرها بشكل مستقل بعنوان *Puisi Perlawanan dari Pesantren: Nazam Tarekat, karya K.H. Ahmad ar-Rifai Kalisalak*. ومن أجل تقريب القراء من النصوص واللغة الأصلية للهذا النظم، فقد تمت كتابة النصوص المقتبسة في هذا المقال بحروفها الأصلية ، وهي حروف جاوة البيجون. ولذلك تمت إحالة النصوص المقتبسة إلى صفحات ذلك الكتاب.

١٧. السلوك هو مسيرة إلى الله (Al-Hifnī 2003, 797).

١٨. المقام هو المكانة الروحية الروحية التي وصل إليها الصوفي عن طريق المجاهدة الروحية والرياضة والعبادة (Al-Hifnī 2003, 963).

١٩. لمزيد من المعلومات حول حركات الاحتجاج الاجتماعي بجاوا يمكن الرجوع إلى: Kartodirdjo (1973, : 21-106).

٢٠. لمعرفة أنماط الحركة الألفية بجاوا يمكن الرجوع إلى : Kartodirdjo (1973, 1984b).

المراجع

Amin, Ahmad Syadzirin. 1996. *Gerakan Syaikh Ahmad Rifa'i Dalam Menentang Kolonial Belanda*. Jakarta: Jamaah Masjid Baiturrahman.

Azra, Azyumardi. 1999. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Mizan.

Bakrī, Sayyid. 1993a. Vol. 3 *Ḥashīyah I'ānat Al-Ṭālibīn 'alā Ḥall Alfāẓ Fatḥ Al-Mu'īn*. Beirut: Dār al-Fikr.

———. 1993b. Vol. 4 *Ḥashīyah I'ānat Al-Ṭālibīn 'alā Ḥall Alfāẓ Fatḥ Al-Mu'īn*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Bayjūrī, Ibrahim. 1994a. Vol. 1 *Ḥashīyah Al-Shaykh Ibrahim Al-Bayjūrī ʻalā Sharḥ Al-ʻAllāmah Ibn Qāsim Al-Ghāzī ʻalā Matn Al-Shaykh Abī Shujāʻ*. Beirut: Dār al-Fikr.

———. 1994b. Vol. 2 *Ḥashīyah Al-Shaykh Ibrahim Al-Bayjūrī ʻalā Sharḥ Al-ʻAllāmah Ibn Qāsim Al-Ghāzī ʻalā Matn Al-Shaykh Abī Shujāʻ*. Beirut: Dār al-Fikr.

Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Di Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan.

Carey, Peter. 2011. *Kuasa Ramalan: Pangeran Dipinegoro Dan Akhir Tatanan Lama Di Jawa, 1785-1855*. Jakarta: Gramedia.

Darban, Ahmad Adabi. 2004. *Rifa'iyyah, Gerakan Sosial Keagamaan Di Pedesaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982*. Yogyakarta: Terawang Press.

Djamil, Abdul. 2001. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i*. Yogyakarta: LKiS.

Drewes, Gerardus Willebrordus Joannes, and L. F Brakel. 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Cinnaminson: Foris Publications.

Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Group.

———. 2011. "Itḥāf Al-Dhakī by Ibrahim Al-Kūrānī: A Commentary of Waḥdat Al-Wujūd for Jāwī Audiences." *Archipel* (81). http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=24119600 (June 13, 2016).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. 2004. Vol. 3 *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. ed. Sayyid Imrān. Kairo: Dār al-Ḥadīth.

Gusmian, Islah. 2008. "Pemikiran Islam Kiai Ahmad Rifa'i: Kajian Atas Naskah Tabsirah (KBG 486)." *Lektur* 6(1): 67–90.

al-Ḥasanī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʻAjībah. 2009. *Īqāẓ Al-Himam Fī Sharḥ Al-Ḥikam*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwalīyah.

Al-Hifnī, ʻAbd al-Muʻīn. 2003. *Al-Mawsūʻah Al-Ṣūfīyah*. Kairo: Maktabah Madbuli.

Hisyam, Muhamad. 2001. *Caught Between Three Fires: The Javanese Pangulu Under The Dutch Colonial Administration 1882-1942*. Jakarta: INIS.

Islam, M. Adib Misbachul. 2009. *Kitab Takhyirah Karya K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak: Teks Dan Konteks*.

———. 2014. "Nazam Tarekat Karya KH. Ahmad Ar-Rifai Kalisalak: Kajian Tekstual Dan Kontekstual Sastra Pesantren Jawa Abad Ke-19." Ph.D. Dissertation. Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya.

———. 2016. *Puisi Perlawanan Dari Pesantren: Nazam Tarekat Karya KH. Ahmad Ar-Rifai Kalisalak*. Tangerang: Transpustaka.

Ismawati. 2004. "Jaringan Ulama Kendal Abad ke-19 dan 20." Ph.D. Dissertation. Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Al-Kamiskhānawī, Aḥmad. *Jamī' Al-Uṣūl Fī Al-Awliyā'*. Singapore, Jeddah, Jakarta: al-Ḥaramayn.

Kartodirdjo, Sartono. 1973. *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Singapore: Oxford University Press.

———. 1984a. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.

———. 1984b. *Ratu Adil*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

Kartodirdjo, Sartono, A Sudewa, and Suhardjo Hatmosuprobo. 1987. *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogakarta: Gadjah Mada University Press.

Khoiri, Alwan. 1996. "Corak Tasawuf Yang Diajarkan K.H. Ahmad Rifa'i." Ph.D. Dissertation. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Al-Kurdī, Muḥammad Amīn. 1994. *Tanwīr Al-Qulūb Fī Mu'āmalat 'Allām Al-Ghuyūb*. Beirut: Dār al-Fikr.

Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Kajian Sejarah Terpadu Bagian I: Warisan Kerajan-Kerajaan Konsentris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Rahman, Fazlur. 2000. *Islam*. Bandung: Pustaka.

Ricklefs, M.C. 2007. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions, C. 1830-1930*. NUS Press.

al-Rifā'i, Aḥmad. "Abyan Al-Hawaij." Pekalongan. Manuskrip koleksi KH. Zainal Abidin.

Sharaf, Muḥammad Jalāl. 1984. *Dirāsat Fi Al-Taṣawwuf Al-Islāmī: Shakhṣīyah Wa Madhāhib*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.

Al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. 1996. *Lawāqiḥ Al-Anwār Al-Qudsīyah Fī Ma'rifat Qawā'id Al-Ṣūfīyah*. Beirut: Dār al-Fikr.

Steenbrink, Karel A. (Karel Andrian). 1980. *Beberapa Aspek Islam Di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Suminto, Aqib. 1986. *Politik Islam di Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES.

Sutherland, Heather. 1983. *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi*. Trans. Sunarto. Jakarta: Sinar Harapan.

 DOI: 10.15408/sdi.v23i3.3716

Al-Taftazanī, Abū al-Wafā al-Ghunaymī. 1969. *Ibn "Aṭā"illāh Al-Sakandarī Wa Taṣawwufuhu*. Ed. 2. Kairo: Maktabat al-Anglo al-Miṣrīyah.

———. 1979. *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzi'ī.

Wahid, Abdurrahman. 1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKIS.

محمد أديب مصباح الإسلام، *كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، إندونيسيا*. البريد الإلكتروني: adib@uinjkt.ac.id.

Indexes

Studia Islamika: 2016

Volume 23, Number 1, 2016

1. Ali Munhanif, *Islam, Ethnicity and Secession: Forms of Cultural Mobilization in Aceh Rebellions.*
2. Saifuddin Dhuhri, *The Text of Conservatism: The Role of Abbas' Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah in Underpinning Acehnese Current Religious Violence*.
3. Firman Noor, *Leadership and Ideological Bond: PPP and Internal Fragmentation in Indonesia*.
4. Eka Putra Wirman, *Naẓariyāt fī takāmul al-'ulūm: dirāsah naqdīyah wa ta'sīsīyah fī thaqāfat al-Minangkabau*.
5. M. Isa H.A. Salam, *Al-Dawlah wa al-da'wah al-Islāmīyah fī 'ahd al-niẓām al-jadīd: dirāsah fī fikr Soeharto min khilāl al-khiṭābāt al-ri'āsīyah fī al-munāsabāt al-Islāmīyah bi Indonesia*.
6. Azyumardi Azra, *Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*.
7. Dadi Darmadi, *Tears and Cheers in Jombang: Some Notes on the 33rd Nahdlatul Ulama Congress*.

Volume 23, Number 2, 2016

1. Asfa Widiyanto, *The Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape*.
2. Andri Soemitra, *Higher Objectives of Islamic Investment Products: Islamizing Indonesian Capital Market.*
3. Hamka Siregar, *Fiqh Issues in the Border Areas of West Kalimantan.*
4. Rangga Eka Saputra, *Ḥizb al-'Adālah wa al-Rafāhīyah (PKS) wa siyāsāt al-huwīyah al-Islāmīyah: istiratijīyāt kawādir al-ḥizb li ta'ṭīr qaḍāyā nukhabihim al-fasādīyah al-mālīyah.*
5. Ismatu Ropi, *Al-Islām wa al-madd wa al-jazr fī al-'alāqāt bayn al-dīn wa al-dawlah fī Indonesia.*
6. Jajat Burhanudin, *Pasang Surut Hubungan Aceh dan Turki Usmani: Perspektif Sejarah*.
7. Endi Aulia Garadian, *Between Identity and Interest: Revisiting Sharia Bylaw in Current Indonesia*.

Volume 23, Number 3, 2016

1. Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, *A Genealogy of 'Moderate Islam': Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia's Foreign Policy.*
2. Motoki Yamaguchi, *Islamic School and Arab Association: Aḥmad Sūrkatī's Reformist Thought and Its Influence on the Educational Activities of al-Irshād.*
3. Muhammad Ansor, *Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-reform Indonesia.*
4. M. Adib Misbachul Islam, *Al-Ṭarīqah wa al-ḥarakah al-iḥtijājīyah al-ijtimā'īyah bi Jawa fī al-qarn al-tāsi' 'ashar: al-Shaykh Aḥmad al-Rifā'ī Kalisalak namūdhajan.*
5. Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah, *Ta'bīd al-waqf wa ta'qītuhu fī wilāyāt mukhtārah fī Malaysia.*
6. Zulkifli, *Kesalehan 'Alawi dan Islam di Asia Tenggara.*
7. Abdallah, *Exclusivism and Radicalism in Schools: State Policy and Educational Politics Revisited.*

Guidelines

Submission of Articles

Studia 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*, *ẓ*, *'*, *gh*, *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 التعليم والثقافة بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (قرار المدير العام للتعليم العالي رقم: 56/DIKTI/Kep/2012).

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

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥. ولذلك، فإن جميع المقالات المنشورة منذ ٢٠١٥ ستظهر هناك.

حقوق الطبعة محفوظة
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، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠,٠٠٠ روبية.
والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

ستوديا إسلاميكا
مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الثالثة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٦

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:
أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:
سيف المزاني
جمهاري
ديدين شفرالدين
جاجات برهان الدين
فؤاد جبلي
علي منحنف
سيف الأمم
عصمة الرفيع
دادي دارمادي
جاجانج جهراني
دين واحد
آيانج أوتريزا يقين

مجلس التحرير الدولي:
محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)
روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)
ريمي مادينير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)
ر. ميكائيل فينير (جامعة أكسفورد)
ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

مساعد هيئة التحرير:
تيستريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
شيرلي باكير
كيفين و. فوغ

مراجعة اللغة العربية:
نورصمد
توباغوس أدي أسناوي

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستودي اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الثالثة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٦

الطريقة والحركة الاحتجاجية الاجتماعية بجاوا في القرن التاسع عشر: الشيخ أحمد الرفاعي كالي سالاك نموذجا

محمد أديب مصباح الإسلام

تأبيد الوقف وتأقيته في ولايات مختارة في ماليزيا

محمد فردوس عبد الرحمن ومحمد أمان الله