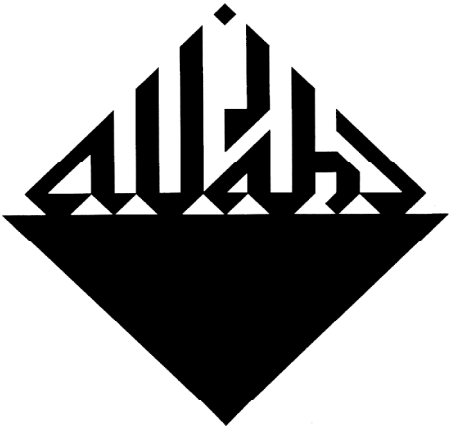
STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 18, Number 1, 2011



Eclecticism of Modern Islam: *Islam Hadhari* in Malaysia

Muhamad Ali

The Problems of Translation in *Turjumān al-Mustafīd*: A Study of Theological and Eschatological Aspects

Ervan Nurtawab

Islam, Historical Representation and Muslim Autobiography in the Indonesian New Order

Mohamad Abdun Nasir

ISSN: 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 18, no. 1, 2011

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (National University of Singapore)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. B. Hooker (Australian National University, Canberra)
Virginia M. Hooker (Australian National University, Canberra)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Ali Munhanif
Ismatu Ropi
Dina Afrianty

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Melissa Crouch

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Arrazy Hasyim

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east 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 articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 83/Dikti/Kep/2009).*

© 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@ppim.or.id or studia.ppim@gmail.com.
Website: www.ppim.or.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US$ 130,00. The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US$ 50,00. Rates do not include international postage and handling.

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

Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun: Rp 130.000,-. Harga satu edisi Rp 50.000,-. Harga belum termasuk ongkos kirim. Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri Jakarta, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

1 *Muhamad Ali*
Eclecticism of Modern Islam: *Islam Hadhari* in Malaysia

33 *Ervan Nurtawab*
The Problems of Translation in *Turjumān al-Mustafīd*: A Study of Theological and Eschatological Aspects

67 *Mohamad Abdun Nasir*
Islam, Historical Representation and Muslim Autobiography in the Indonesian New Order

101 *Arrazy Hasyim*
al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah fī Minangkabau: Tarjamat Kitāb *al-Sa'ādah al-Abadīyah* li Shaykh 'Abd al-Qadīm

139 *Zuriyati*
Ḥikāyat al-Sha'bīyah al-Minangkabāwīyah *Bundo Kanduang* bayn al-Usṭūrah wa-al-Khurāfah: al-Manẓurah al-Dīnīyah

Book Review

167 *Ahmad Tholabi Kharlie*
Modernisasi, Tradisi, dan Identitas: Praktik Hukum Keluarga Islam Indonesia

Document

199 *Testriono*
Is Indonesian Islam Different? Islam in Indonesia
in a Comparative International Perspective

Arrazy Hasyim

al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah fī Minangkabau: Tarjamat Kitāb *al-Sa'ādah al-Abadīyah* li Shaykh 'Abd al-Qadīm

Abstrak: *Studi ini didasarkan pada manuskrip terjemahan Melayu yang ditulis oleh Syekh Mudo Tuanku 'Abd al-Qadīm dari Belubus Payakumbuh, Sumatera Barat, terhadap kitab* al-Sa'ādah al-Abadīyah *karya 'Abd al-Majīd al-Khānī al-Khālidī (1319 H.) dari Syam (Syria). Terjemahan 'Abd al-Qadīm atas karya tersebut ditulis dalam bahasa Melayu Minang dan berdasarkan aksara Arab Melayu (Jawi), dengan tanpa mengubah judul teks aslinya. Manuskrip yang dijadikan sumber kajian artikel ini adalah salinan 'Abd al-Jumīn dari Suayan, Lima Puluh Kota, Sumatera Barat. Artikel ini menggunakan pendekatan filologi dengan menambahkan pendekatan tasawuf terhadap substansi kitab tersebut. Hal ini bertujuan untuk menggali pemikiran tasawuf 'Abd al-Qadīm yang juga dikenal sebagai tokoh sufi Naqshabandiyah Minangkabau. Oleh karena itu, studi ini diarahkan pada sosok, kiprah, dan karya 'Abd al-Qadīm.*

Upaya 'Abd al-Qadīm dalam menyebarkan tarekat Naqshabandīyah di Payakumbuh cukup berhasil. Ini terlihat dari hampir 2/3 sanad ijazah tarekat yang ada di wilayah ini berporos kepada 'Abd al-Qadīm. Tokoh ini juga dikenal produktif dalam menulis karya keagamaan sebagai respons atas berbagai isu di zamannya. Namun, karyanya tentang tarekat Naqshabandīyah tampak tidak diperuntukkan untuk umum sebagaimana disebutkan di atas. Inilah yang membuat karya 'Abd al-Qadīm hampir tidak dikenal oleh umat Islam di wilayah ini.

Artikel ini ini menunjukkan bahwa pengaruh Timur Tengah secara umum masih sangat kuat di Nusantara sampai awal abad ke-20, terutama pada perkembangan tarekat Naqshabadiyah di Minangkabau. Hal ini dibuktikan

melalui dua hal. Pertama, *jalur genealogis ulama tarekat yang berporos pada ulama yang mukim atau pernah mengajar di Haramayn. Wilayah Minangkabau (Sumatera Barat) memang dikenal menjadi basis penyebaran ide-ide dan gerakan modernis pada abad ke-19 yang cenderung kepada puritanisme kaum Wahabi. Walaupun demikian, kebangkitan gerakan spiritual juga berkembang pesat. Di Minangkabau, kebanyakan gerakan spiritual terbentuk dalam formulasi tarekat. Tarekat yang paling populer di wilayah ini adalah Shattariyah, Naqshabandiyah, dan Sammaniyah.*

Kedua, *pembacaan yang* intens *terhadap kitab-kitab tertentu yang pernah berkembang di Haramayn. Pembacaan terhadap kitab* al-Sa'ādah al-Abadīyah *karya 'Abd al-Majīd al-Khānī di wilayah Minangkabau pada awal abad ke-20 mengindikasikan hal tersebut. Beberapa ulama lokal di pertengahan abad ke-20 menerjemahkan dan memberi komentar kitab ini seperti terlihat dari karya terjemahan 'Abd al-Qadīm atas teks ini. Syekh 'Abd al-Mālik, putra Syekh 'Abd al-Qadīm, menerbitkan karya terjemahan ayahnya tersebut dengan tanpa mengubah judulnya. Meski telah dicetak, tetap saja publikasi kitab ini masih terlihat eksklusif, terbukti dari kenyataan bahwa hanya para elite tarekat saja yang mempunyai kitab tersebut. Ini dikarenakan dalam tradisi para guru tarekat di sana, ketika terjadi pengangkatan seorang* khalīfah *oleh sang* murshid, *barulah seorang guru memberikan kitab tersebut. Bahkan, disebutkan di dalamnya bahwa kitab tersebut tidak boleh dibaca oleh orang yang tidak mengamalkannya.*

Terlepas dari kenyataan tersebut, kitab al-Sa'ādah al-Abadīyah *tampak memiliki pengaruh lebih besar dibandingkan kitab-kitab Naqshabandiyah lainnya di Minangkabau. Kitab* Tanwīr al-qulūb *karya Muḥammad Amīn al-Kurdī tampak tidak banyak dibaca di kalangan penganut Naqshabandiyah Payakumbuh. Begitu juga, kitab* Jāmi' al-uṣūl al-awliyā' *karya Muḥammad Gumuskhānawī juga tidak pernah terdengar di kalangan para syekh Minangkabau. Kenyataan tersebut menunjukkan sikap tertutup sebagian ulama tarekat dalam mempublikasikan karya tasawuf mereka. Dimaksudkan untuk menjaga supaya kitab tidak jatuh di tangan orang yang tidak ahli, sikap eksklusif tersebut berakibat kitab itu menjadi sulit diakses peneliti, kecuali jika sang* murshid *bersedia memberikannya.*

Arrazy Hasyim

al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah fī Minangkabau: Tarjamat Kitāb *al-Sa'ādah al-Abadīyah* li Shaykh 'Abd al-Qadīm

Abstract: *This article is a study about a Malay version of the 'Abd al-Majīd al-Khānī al-Khālidī's* al-Sa'ādah al-Abadīyah, *written by Syekh Mudo Tuanku 'Abd al-Qadīm of Belubus, Payakumbuh, West Sumatera. The manuscript which is used as the source of this study is a copy written by 'Abd al-Jumīn of Suayan from Lima Puluh Kota, West Sumatra. This article uses philological approach in addition to Sufism approach on the substance of the* kitab. *These approaches are used to explore the ideas of Sufism of 'Abd al-Qadīm who was known as a Naqshabandīyah sufi of Minangkabau. Thus, this study focuses on the biographical portrait, activities, and works of 'Abd al-Qadīm.*

'Abd al-Qadīm's efforts to spread the Naqshabandīyah sufi order in Payakumbuh had made the area as one of the strongest basis of Naqshabandīyah sufi order in the mid-20th century. His efforts to disseminate the teachings of Naqshabandīyah sufi order was quite successful. This can be seen from the fact that nearly 2/3 of the genealogy of the diploma (ijāzah) *of sufi order in Payakumbuh related to 'Abd al-Qadīm. He was also known as a prolific writer as he wrote various manuscripts on issues found in the society. His works on the Naqshabandīyah sufi order, however, were not intended for public consumption. This is what makes the work of 'Abd al-Qadīm is almost unknown by Muslims in the region.*

This article shows that the influence of the Middle East in the Archipelago was generally very robust until the early 20th century, especially in the development of Naqshabadīyah sufi order in Minangkabau. This can be seen from two developments. The first is the genealogical line of sufi ulama who were the descendants of scholars who taught in Ḥaramayn. The Minangkabau area

(West Sumatra) was known as the basis for the dissemination of the modernist movement and ideas in the 19th century which are part of the Wahhābīyah puritanism. At the same time, however, the revival of spiritual movement had also developed rapidly. In Minangkabau, most spiritual movements were arisen in the sufi order movement. The most popular sufi orders in this region are Shaṭṭarīyah and Naqshabandīyah, and Sammānīyah. Syaṭṭarīyah was first introduced by Shaykh Burhān al-Dīn from Ulakan, while Naqshabandīyah was introduced by Shaykh Ismā'īl from Simabur.

The second is an intense reading of certain kitābs *that once had been circulated in Ḥaramayn. The reading of 'Abd al-Majīd al-Khāni's* al-Sa'ādah al-abadīyah *in Minangkabau in the early 20th century has shown some indications. Some local ulama in the mid-20th century translated the* kitāb *and provided their comments as can be seen from the 'Abd al-Qadīm's translation of the* kitāb. *'Abd al-Malik, the son of 'Abd al-Qadīm, later published his father's translation without removing the title. Although it has been printed, the publication of the* kitāb *is still exclusive, as evidenced by the fact that only the elites who deserved to have the* kitāb. *This is caused by the tradition of the sufi order teachers there in which transmission of the* kitāb *occurred solely when a sufi has appointed to be a caliph* (khalīfah) *by his* murshid. *Thus, a caliph deserves to have the* kitāb. *In fact, it was noted in the* kitāb *that it should not be read by people who do not practice it.*

In addition, the kitāb *of* al-Sa'ādah al-Abadīyah *appeared to have greater influence in Minangkabau rather than the other Naqshabandīyah's* kitābs. *The Muḥammad Amīn al-Kurdī's* Tanwīr al-qulūb, *for example, was not widely read by followers of Naqshabandīyah in Payakumbuh. Likewise, the Muḥammad Gumuskhānawī's* Jāmi' al-uṣūl al-awliyā', *another example, was not known by the Minangkabau's shaykhs. These facts indicate that sufi ulama were reluctant to publish their works. Their reluctance was motivated by their intention to keep the* kitāb *not to fall in the hands of the people who did not have the capacity to read it and to not create problems in the society. The result is, it is hard for researcher to access the* kitāb *unless the* murshid *is willing to share it.*

الرازي هاشم

الطريقة النقشبندية فى مينانجكابو: ترجمة كتاب السعادة الأبدية للشيخ عبد القديم

دورة الحرمين فى خلال القرن التاسع عشر الميلادي تظهر فى المناطق الموجودة بإندونيسيا، خاصة منطقة مينانجكابو (Minangkabau).[1] وذلك كما ظهر من زيادة مجموعة الحجاج من كل سنة. دورتها تؤثر إلى ظهور العلماء الذين يميلون إلى تقاليد الحرمين. وكأن التقاليد الصادرة من علماء الحرمين عبارة عن الحق الإلهية التى لا تنكر عليها. فهذه الآراء تحث العلماء المحلية —التى نحن بصدد بحثه خاصة فى مينانجكابو– أن يقتدوا التقاليد الجارية فى الحرمين ثم يطبقونها فى قريتهم بعد ما رجعوا إلى بلدهم. فالتقاليد التى جائوا بها لا تنحصر على العلوم الشرعية التى تتعلق بالعقيدة والأحكام قط، وفى نفس الوقت جائوا بعلوم التصوف التى تتضمن فيها الطرق الصوفية، وكذلك منهم من جاء بإنكار عليها ويبدعها بل يكفرها بناء على إرادتهم فى تطهير العقيدة عن المعتقدات المنحرفة والخرافات والبدع. فالطائفة الأخيرة تظهر كما جاء بها الحجاج الثلاثة، فهم الحاج مسكين (Haji Miskin) والحاج سومانيك (Haji Sumanik) والحاج

بيوابانج (Haji Piobang). فأصبح هؤلاء الثلاثة محركين متطرفين فى تطهير العقيدة فى هذه المنطقة.

بناء على هذا، إن أمعننا النظر إلى تأثير الحرمين فى هذا البلد فرأينا خاصة فى مجال التصوف، صادر عن تقاليد علماء الحرمين الذين يعلمون المريدين الإندونيسيين فى زاوية المسمى بـــ جبل أبى قبيس. فهذه الزاوية مشتهرة بتعاليم طرق الصوفية خاصة الطريقة النقشبندية. هذا التأثير رأينا أيضا من الإسناد والسلاسل المنتشرة بيد العلماء فى مينانجكابو حتى الآن كما سنذكره في هذا البحث. وكذلك له التأثير الذى لا ينحصر على الإسناد قط بل أيضا يرى من الكتب التى قرأها مشايخ الطريقة النقشبندية فى بداية القرن العشرين. فمؤلفات العلماء التى استعملت فى جبل أبى القبيس أصبحت مراجع فى التعاليم والرياضة الروحية.

فالمؤلفات التى أصبحت مراجع فى هذه المنطقة منها كتاب *السعادة الأبدية* التى ألفها عبد المجيد بن محمد الخانى الخالدي (١٩٠٢ مـــ/١٣١٩ هـــ) فكان محترما عند أتباع الطريقة النقشبندية فى جبل أبى قبيس وإن لم يسكن فيها، ومن لوازمه كان أتباع هذه الطريقة فى هذه المنطقة يحترمونه.

فهذا الكتاب —أي *السعادة الأبدية* – يترجمه عدة من العلماء المحلية، وأشهره كما كتبه عبد القديم فى بلوبوس (Belubus) قرية فى بياكومبوه (Payakumbuh). وإن كنا نعترف أن ترجمته إلى اللغة المحلية ليست متساوية بالضبط بل فيها زيادة طويلة مثل شرح وكذلك فيها تقصير بسيط عن مصدره الأول. كأنه ليس ترجمة من أي كتاب بل كأنه مثل كتاب مستقل، لأن عبد القديم ما ذكر المتون كما جرى عند بعض الشارحين. لكن، ينبغى لنا أن نفهم أن الترجمة فى القرون الماضية ليست الترجمة التى فهمنا فى عصرنا الحاضر. فتبين لنا أن عبد القديم المترجم يفهم معنى الترجمة وطريقتها كما فهمه عبد الصمد الفلمبانى فى كتاب *سير السالكين*

الذي ترجمه من كتاب *مختصر إحياء علوم الدين* لأحمد الغزالى وهو أخ لأبى حامد الغزالى (١١١١ مـــ/٥٠٥ مـــ) .

وأما سوى كتاب *السعادة الأبدية* ، فنجد فى هذه المنطقة كتبا أخرى لكنها غير مشتهرة عند المشايخ. وذلك مثل كتاب *تنوير القلوب* الذى ألفه محمد أمين الكردي و*جامع الأصول الأولياء* لمحمد الكمشخانوي، بل كاد أن يكون الكتاب الأخير لم نسمع عند المشايخ الميناڠكابوية. فهذا يؤكد ما ظنه مارتين فان برونيسين (Martin Van Bruinessen) على أن الكتاب المذكور نادر.[٢]

تجريد المخطوطات

أما المخطوطة التى وجدناها، فنجد النسختين فى مدينة باياكومبوه. أما النسخة الأولى فهى مما نقلها عبد الملك بن عبد القديم الملقب بـــ الشيخ مودَا (الشيخ الشاب) من نسخة أبيه، ثم أطبعه بطبعة قديمة. فنسمى هذه النسخة بـــ «النسخة الأولى».

وأما النسخة الثانية فهى مما نقله عبد الجمين (عبد اليمين) من قرية سوايان (Suayan). نسميها بـــ «النسخة الثانية». كما أخبر إلينا صاحب النسخة وهو مارجونيس (Marjunis) الذى يقوم بدلا عن أبيه فى التربية النقشبندية، كان لا يؤذن إلى خلفائه ومريديه فى حلقته الصوفية أن يقرأوها أو ينقلوها بل ولا يجوز عليهم أن يروها. لكن بعد ما رأى من صحة قصدنا فى حفاظ التراث فأجاز لنا أن نقرأها ونأخذ صورتها.[٣] كانت هذه النسخة أقصر وأقل من النسخة الأولى، هذا كما رأيناه فى تفصيل الأبواب والصفحات. النسخة الثانية تتكون من أربعين صفحة مع أن الأولى محتوية على ستين صفحة. لكن فى النسخة الثانية زيادة منفصلة بكتاب أخرى، وهي كتاب عن علم الفلك.

مؤلف *السعادة الأبدية*

أما مؤلف كتاب *السعادة الأبدية* فى الشرق الأوسط فهو عبد المجيد بن محمد بن محمد بن عبد الله الخانى. ولد فى سنة ١٨٧٤ مـــ/١٢٦٣ هـــ، أي ستة عشر سنة قبل أن توفي جده محمد بن عبد الله الخانى (١٨٦٣ مـــ/١٢٧٩ هـــ). كان جده عالما من علماء الشام، من أجل ذلك كانت له فرصة ليستفيد من بحر علوم جده. يتعلم منه القرآن وعلومه، وأخذ علوم الكتابة والقراءة عن علي الحذوري وهو أحد خلفاء جده فى الطريقة النقشبندية. وكذلك تعلم الكتب الصوفية مثل *الفتوحات المكية* ومؤلفات ابن عربى الأخرى وكتب الأحاديث عن جده.

ثم يقرأ *الفتوحات المكية* لمرة ثانية على محمد الطنداتائى فى دمشق وكذلك اشتغل أيضا بتعلم الأحاديث عن الأمير فى دار الحديث.[٤] ويتعلم الأحاديث أيضا عن أبيه وفى الحلقات المعقودة المرتبة فى مسجد علاوة.

ذكر عن نفسه فى كتابه الحدائق أنه قد تعلم الطريقة النتقشبندية سنوات قبل أن يحتلم أي قبل أن يصل إلى سنة البلوغ إلى جده محمد الخانى الخالدي، إلا أنه يذكر اسم أبيه وجده فى سنده كما يوجد فى كتاب السعادة. هذا يدل على أن الذى أجازه شهادة الطريقة ليس جده، لكن أباه محمد بن محمد الخانى. وتعلم من أبيه الكتب المتنوعة منها مؤلفات أبى حامد الغزالى و*الفتوحات المكية* و*عوارف المعارف* للسهروردي و*التائية* لابن الفارض، و*الميزان* و*العهود الصغرى* لعبد الوهاب الشعرانى وغيرها من الكتب المشتهرة فى التصوف.[٥]

فمؤلفاته المتعلقة بالطريقة النقشبندية كثيرة، منها *السعادة الأبدية* و*الحدائق* التى تضاهي بكتاب *المواهب السرمدية* لمحمد أمين الإربلى الخالدي شيخ الطريقة النقشبندية فى مصر، بل *الحدائق* أكمل بكثير من *المواهب السرمدية*. وذلك يحتمل أنه وجد مراجع أكثر مما وجده محمد

أمين فى مصر. ومن جانب كان متأهلا فى فهم الكتب الفارسية التى تتضمن على تراجم مشايخ هذه الطريقة.

وأما كتاب *السعادة* فهو كتاب بسيط عن تعاليم هذه الطريقة. وكان له سند عالي إلى مولانا خالد الإمام المجدد بعد أحمد الفاروقى السرهندي. بناء على هذا فكانت كيفية تعاليمه على الطريقة النقشبندية فى هذا الكتاب متأثرة بمنهج مولانا خالد البغدادى. فكل من اتبع منهجه فى هذه الطريقة أنسب نفسه إليه مثل جده محمد «الخالدى».

مؤلف ترجمة كتاب *السعادة الأبدية*

وأما ترجمة كتاب *السعادة الأبدية* إلى اللغة المينانجكابوية الجاوية قد ألفها عبد القديم (١٩٥٧ مـــ/١٣٧٦ هـــ) من بلوبوس بياكومبوه. وهو أحد مشايخ الطريقة النقشبندية المشتهرة فى هذه المنطقة. اشتغاله برياضة الصوفية لا يمنعه عن التأليف. وهذا كما وجدنا فى بعض كتبه تتكلم فى التصوف والطب والفقه منها، ترجمة *السعادة الأبدية* وبركارا أوبات (Perkara Ubat) أي مسائل الدواء،[٦] و*رسالة الصلاة* و*رسالة بواسا* (رسالة الصوم). ونعتقد أن له مؤلفات أخرى التى لم تشتهر، وذلك من أجل استتار بعض ذريته عن المخطوطات التى كانت بأيدهم.

وأخذ الطريقة النقشبندية عن محمد صالح فى قرية بادنج كنديه (Padang Kandih). ومع ذلك أخذ الطريقة السمانية المنسوبة إلى الشيخ العارف بالله محمد بن عبد الكريم السمان المدنى عن عبد الرحمن الخالدي (١٨٩٩ مـــ/١٣١٦ هـــ) فى باتوهامبر (Batuhampar). قيل أن له سبعة شهادات للطريقة النقشبنذية من سبعة مشايخ.[٧] وبعد اكتماله من الرياضة الروحية فابتدأ بالتربية الصوفية فى مصلاه سوراو (Surau) فى قريته بلوبوس. فهو يكثر على إجازة شهادة الطريقين النقشبندية والسمانية حتى يصدر من

حلقته عدة الخلفاء الكبار. وذلك كما رأينا فى معظم الإسناد المنتشرة عند بعض مشايخ الطريقة فى هذه المنطقة. ومن أشهر تلاميذه فهو محمد كانس (١٩٨٩ مـــ/١٤٠٩ هـــ) من باتوهامبر.

كما جرى عند كثير من المؤلفين فى بلد إندونيسيا قديما أنهم يؤلفون كتابا من أجل طلب بعض أصحابه الذين كانوا ضعفاء فى فهم الكتب العربية. وكذلك عبد القديم يذكر فى بداية كتابه:

> فأنا الفقير أضعف الإنسان الشيخ مودا عبد القديم بلوبوس باياكومبوه ليما بولوه كوتا (Lima Puluh Kota) أترجم كتاب *السعادة الأبدية* فى بيان الطريقة النقشبندية الخالدية من أجل طلبة الأصحاب الضعفاء مثلى فى اللغة العربية.[٨]

فسمى ترجمته على هذا الكتاب كما مر بنا من النقل المذكور بنفس الإسم بالكتاب الذى ألفه عبد المجيد الخانى إلا أنه لا يسمى بالعربية كلها. ابتدأ تأليفه فى التاريخ ٢٢ محرم ١٣٥٧ وينتهى فى ١ صفر ١٣٥٧هـــ (١٩٣٨ مـــ) .[٩] انتهى من تأليفه فى عشر أيام قط. هذا يدل على نشاطه فى التأليف وأهليته فى فهم الكتب العربية.

السعادة الأبدية لعبد المجيد الخانى: مصدر الترجمة

كما قلنا سابقا أن مصدر الترجمة فهو كتاب الذى ألفه عبد المجيد الخانى. فى البداية ، نجد الكتاب المذكور بعد إرسال المكتبة الحقيقة بإستنبول تركيا إلينا. هذه المكتبة طبعت هذا الكتاب بنسخة صغيرة مع وجود الكتب الأخرى فيه فى سنة ١٩٩٧ هـــ /١٤١٧ هـــ. إلا أن بعض الكتب لا تنسخ بكتابة الحاسوبى بل إنما كان تصويرا من المخطوطات. هذه النسخة مثل المخطوطة التى تتكون من مجموع الكتب

وإن كانت مطبوعة. وفى هامش النسخة، مكتوب أن هذا الكتاب يجوز لكل أحد أن يطبعه بشرط أن يكون أحسن من هذه النسخة. هذا يدل على أن هذه المكتبة -التى دفعت عن عقيدة أهل السنة والتصوف- لا ترى بأسا على قراءة كتب التصوف فى مجال واسع.

ثم بعد ما فتشنا عن مطبعة أخرى عن هذا الكتاب فنجد أنه مطبوع قبله لمطبعة الإصلاح بدمشق وإن لم يذكر فيه تاريخ الطباعة وإنما ذكر فيه سنة التى انتهى المؤلف عن تأليفه. فهذه النسخة مخزونة فى مكتبة جامعة برنسيتون (Princeton University Library) رقم ٢٧٠٠ الموسوم بـــ ''الخانى- *السعادة الأبدية*''. فنتأكد أن النسخة التى طبعت بها المكتبة الحقيقة مأخوذة من النسخة المطبوع لمطبعة الإصلاح، وذلك نراه بعد المقارنة بين نسختين.[١٠]

ذكر عبد المجيد تاريخ تأليفه على هذا الكتاب فى نهاية النسخة. فقال أنه قد انتهى من تأليفه فى ١٠ ذو القعدة ١٣١٣ هـــ بدمشق. كما كان معظم المؤلفين -وكذلك مترجم له وهو عبد القديم- تأليفه على هذا الكتاب من أجل طلب أصحابه لكي يصنف كتابا مختصرا بسيطا عن تعاليم الطريقة النقشبندية الخالدية. فنعنى بأصحابه أي مريديه فى دمشق. بناء على هذا، فيبحث عن آثار المؤلفات لجده محمد الخانى ثم سمى كتابه بـــ *السعادة الأبدية فيما جاء به النقشبندية*.[١١]

فهذا الكتاب محتوى على أربعة وثلاثين صفحة. ثم فى أواخره توجد زيادة قصيرة لتقريظات وبيان عن ترجمة جده. وفي أثناء ترجمة جده رأينا له شهادة الطريقة النقشبندية عن أبيه.

والذى يعجبنا منها اتفاق الألفاظ المستعملة فى شهادة الطريقة النقشبندية فى مينانجكابو خاصة الشهادة التى أجازها عبد الرحمن الخالدي لمريديه فى النقشبندية، وهو أيضا شيخ لعبد القديم فى الطريقة السمانية.

النسخة الأولى

هذه النسخة محتوية على نقل عبد الملك عن نسخة أبيه. ثم يبذل جهده فى طبع هذا الكتاب بنفسه بمطبعة قديمة. لكن نشره ليس للتجارة. وإنما أهداه لمن رآه متأهلا فى قراءته خاصة المريد الذى يتولى معيدا أو بدلا أو خليفة مستقلا فى هذه الطريقة. وذكر عبد الملك فى أول صفحة المعلومات المهمة:

> وهذا ما اكتسب به الحاج عبد الملك بن شيخ مودا عبد القديم بلوبوس بياكومبوه. وطبع لمن يعمل الأوراد النقشبندية ولا يباع ولا يستعمل لمن لم يعمل هذه الأوراد المذكورة.[٢١]

فقوله على منع استعمال الكتاب لمن لم يعمل به لا يصدر عن عبد القديم، لكنه صادر عن عبد الملك أثناء طبعة الكتاب. وأما الذى يعمل به كاملا فيعتبر أنه شيخ مرشد، من أجل ذلك رأينا بعض مشايخ النقشبندية فى هذه المنطقة لا يؤذن علينا أن نرى الكتاب المذكورة.

كما أجزمنا به أن المنع لا يصدر عن المؤلف ولا المترجم وهو عبد القديم، لكنه من اجتهاد عبد الملك احتياطا منه. وبعد إمعان النظر إلى سبب منع عنه، فهذا الموقف لا يصدر منه إلا خوفا بأحوال جارية وقتئذ. فقد صح أن تعلم الطريقة المذكورة يعتبر قليلا فى المجتمع، بل فيه تبديع وإنكار من بعض العلماء المناقضين على الطرق الصوفية خاصة من تلاميذ أحمد خطيب المينانجكابوى الذى جادل مع محمد أسعد (١٩٢٣ مـــ/١٣٤١ مـــ) من منكا (Mungka) جدالا شديدا.

ومن جانب أخرى، منعه عنه من أجل الأحوال السياسية التى لا يمكن له أن ينشرها. فى سنة بضع وستين، انتشرت بإندونيسيا ثورة شيوعية وأبذلت الحكومة على إطفائها. كلما رأت الحكومة عدد من الناس يجتمعون فى أي مكان فيتهمون بأنهم مشتركون فى حركة الثورة

الشيوعية. بناء على هذا فمعظم المشايخ لا يفتتحون حلقتهم بالصراحة وكذلك لا يعلمون الكتب التى كانت بأيديهم.

من أجل هذه الأحوال فلا ينتشر الكتاب الذى نحن بصدد بحثه إلا محددا، وكاد المجتمع لا يعرفه. ومن آثارها لم يؤذن لنا حتى الآن أن نرى المخطوطة لعبد الملك التى كانت عند أهل ورثته اليوم، مع أننا قد استأذنا إليهم فى قرية بلوبوس. بل عسر علينا أن نجد الكتاب المطبوع. وما زالوا يرون مثل ما رأى قدمائهم أي خوفا أن يقع هذا الكتاب عند من لا يليق به. لكن ما زلنا نقدِّر على جهد عبد القديم فى طباعة مؤلفات أبيه. وقد أطبعه ثلاث مرات، وإن كان نشره منحصرا إلى خواص المريدين السالكين.

وأما طبعة التى وجدناها إنما هي تصويرا من أحد خلفاء الطريقة النقشبندية وهو الشيخ أنكو مودا آن (Angku Mudo An) وأخذ تصويره من شمسير عالم (Syamsir Alam).[٣١] ونسخة مصورة التى وجدناها مكتوب فيها تاريخ طبعة ثالثة فى سنة ١٣٩٣ هـ الموافق ١٩٧٣ م، أي ثمانون سنة بعد.

كما تقدمنا ذكره أن النسخة الأولى التى أصبحت مطبوعة لعبد الملك ذكر فيها بداية تاريخ تأليف عبد القديم فى ترجمة *السعادة الأبدية* فى ٢٢ محرم ١٣٥٧هـ/ ٢٤ مارس ١٩٣٨ م، ثم انتهى فى ١ صفر ١٣٥٧ هـ/ ٢ أبريل ١٩٣٨. ولا نستطيع أن نزيد البيان عنه إلا ما ذكرناه، وذلك من أجل أن المخطوطة لم نره تماما.

النسخة الثانية

أما النسخة الثانية كما تقدمنا ذكره كانت أقصر من النسخة الأولى. يحتمل أن الكاتب الناسخ يعرف مصدر الكتاب حتى شرع فى موازنة

بين نصوصي المصدر والترجمة. وأما الناسخ لهذه النسخة الثانية فهو عبد الجمين من قرية سوايان. ولا يدرس عبد الجمين فى مدرسة معترفة عند الحكومة. وإنما يدرس فى مدرسة «سوراو». والعجب منه أن ليس له سند فى الطريقة عن عبد القديم، لكن نشاطه فى القراءة والنقل –عن المؤلفات التى كتبها العلماء وإن كانوا خارجين عن سنده– يدل على أن له رأيا وعقلا مفتوحا.[٤١]

يحتمل أنه قد وجد النسخة المشتبهة بالنسخة الأولى أو كان ينقل منها. لكن من جانب كانت نسخته تختلف كثيرا عن النسخة الأولى، وإن صح أنه رأى مصدر الترجمة فنتأكد أنه نقل عن نسخة عبد القديم ثم يحذف عن نسخته مما زاده المترجم فى تأليفه.

أما النسخة التى كتبها عبد الجمين فكانت متأخرة. كتب عبد الجمين بالتاريخ الميلادي. والعجب أنه لا يكتب تاريخ كتابته فى المقدمة ولا فى نهاية النسخة. لكنه كتب فى موضعين، الأول يكتبه تحت كتابة الموضوع فى صفحة الأولى ٣ نوفمبر ١٩٧٧ مـــ بالخط الأخضر. الثانى يكتبه فى هامش الأيمن من صفحة الثانية بالخط اللاتينى والعربى، ومكتوب فيها ٢٦ شهر أكتوبر ١٩٧٧ مـــ بخط الأسود مثل خط النصوص.[٥١] وما شرح عبد الجمين عن تفصيل هذين التاريخين، لكن عرفنا أن التاريخ المكتوب تحت كتابة الموضوع متأخرا عن التاريخ المكتوب فى صفحة الثانية. بناء على هذا تأكدنا أن التاريخ الثانى وهو ٢٦ أكتوبر فهو تاريخ بداية الكتابة. وأما التاريخ المكتوب تحت تسمية الكتاب فهو تاريخ نهاية الكتابة. تبين لنا أنه ما وضع تاريخ الكتابة مثل معظم النساخ.

لا يذكر فى هذه النسخة اسم المؤلف، سواء كان مؤلف *السعادة الأبدية* أو مؤلف الترجمة. وهذا يختلف عن النسخة الأولى التى ذكر فيها اسم مؤلف الترجمة دون مصدرها. كما اعتقد صاحب النسخة وهو

مرجونيس أنها ليست من مؤلفات أبيه، بل رب ينقل من مؤلفات غيره. ثم بعد ما عملنا بالمقارنة إلى النسخة الأولى، تبين لنا أنها من مؤلفات عبد القديم. أما ورقة التى استعملت فى نسخة الثانية تعتبر حديثة حجمها ١٦ سنتيمتر فى ٢٢ سنتيمتر، حتى لا يحتاج إمعان النظر إلى علامة الورقة. ولكن الغلاف المستعمل يشير كأنها من جزيرة العرب، رب الناسخ استعمله عمدا لكى تكون النسخة محفوظة. ولكل صفحة ترقيم بالعربية. وأما الخط المستعمل فيها هو النسخ والرقعة. وفى كل صفحة يوجد ١٤ سطرا إلا صفحة أخيرة التى تتكون على ١٣ سطرا. وفى كل سطر يوجد سبعة أو ثمانية كلمات تقريبا.

وكما سبقنا ذكره هذا الكتاب مترجمة إلى اللغة المحلية وهي المينانجكابوية الجاوية. الفرق بين منهج هذه الترجمة وترجمة التى ألفها عبد الصمد الفلمبانى أو غيره من علماء الجاويين فهو أن عبد القديم لا يكتب فيها نصوص عربية التى يستمد منها، لكنه يترجمه ويزيد شرحه إذا شاء ويحذف ما شاء كما سنذكر فيما بعد.

هذه النسخة بدأت من صفحة الأيمن من الورقة مع عدم ذكر الفهرس فى بداية الكتاب كما وجدنا فى النسخة التى طبعت. هذا يؤكد لنا أن هذه النسخة لا ينقل عن النسخة المطبوعة. وما يوجد فيها تاريخ بداية كتابة الترجمة وإنما يكتب فيها تاريخ من الناسخ عن بداية نقله كما سبقنا ذكره.

وفى هذه النسخة ثلاثة صور. الأولى، صورة تبين عن نقطة غيبية التى تسمى بـــ لطيفة. وهي نقطة روحية غيبية لطيفة التى توضع فى كل إنسان. الثانية، صورة عن نقطة غيبية التى تجرى أثناء ذكر «لا إله إلا الله» أو سماها أهل الطريقة بذكر نفي والإثبات أي أن السالك يجزم فى قلبه أثناء تلفظه هذه الجملة النفي والإثبات. والثالثة، صورة التى تبين

عن نقطة غيبية التى تجرى أثناء ذكر «لا إله إلا الله مع جزم المراقبة إلى الله.

مقارنة النسخ

وجدنا أن فى النسخة الأولى الأبواب التى لم نجدها فى النسخة الثانى. بل، فى النسخة الأولى توجد فصول التى لم نجد فى مصدر الترجمة وكذلك فى النسخة الثانية. هذا كما كتب عبد القديم أنواع المراقبة التى تتكون من سبعة طبقات، مع أن فى مصدر الترجمة لا تذكر إلا طبقتين، وهما مراقبة معية و مراقية أحدية.

وأما الأبواب التى لم تذكر فى النسخة الثانية، لكن وجدناها فى النسخة الأولى ومصدر الترجمة، فهي باب عن آداب المرشد والمريد. وذكر فى النسخة الأولى والثانية البحث عن الفناء فى مصطلح الصوفية، لكن لا يذكر فى مصدر الترجمة.

ولا يتبع عبد القديم المترجم إلى المنظومة التى نظمها مؤلف مصدر الترجمة. ولكنه كتب سنده بنظم الذى كتبه إسماعيل الخالدي المينانجكابوي[٦١] كما صرح به فى تأليف الترجمة. من أجله أصبحت منظومة التى ألفها عبد المجيد غير مشتهرة عند مشايخ النقشبندية فى هذه المنطقة، مع أنها أقصر وأسهل للحفظ.[٧١] بل رأينا عند بعض المشايخ نسخة ترجمة من هذه المنظومة.

هذا يدل على أن جهود العلماء المحلية فى توفيق وتكيف مع البيئة. وهذه المنظومة يقرأها كثير من مشايخ الذين لهم سند إلى الشيخ محمد طاهر وهو عن إسماعيل فأغلبهم ساكنون فى باياكمبوه غربية وباتوهمبار وسوايان. وأما مشايخ الذين لهم سند إلى عبد القديم لا يقرأها مثل تلاميذ محمد طاهر، مع أن عبد القديم كتبها فى تأليفه.

والعجب من النسخة الأولى أن فيها ذكر سند للشيخ حقى النازلى وهو

من كبار علماء النقشبندية المظهرية. لم نتأكد عما يقصد به عبد القديم فى نقله سند للشيخ المظهرية دون الخالدية. مع أن الذى يحمل هذه الطريقة إلى هذه المنطقة وهو إسماعيل كان ينتقد وينكر على مشايخ المظهرية من جزيرة مادورا (Madura) نحو الشرق من جزيرة الجاوى.[٨١] احتمل فيه شيئان، الأول إنما أراد أن يقارن ويتبرك به بعد ما قرأ تأليف لحقى النازلى المسمي بـــ *حزينة الأسرار*. صرح حقى النازلى كتابة سند فى نهاية *حزينة الأسرار*. الثانى أنه قد تعلم هذا الفرع من الطريقة النقشبندية وهي المظهرية المنسوب إلى الإمام مظهر. وأقربهما إلى الصواب فهو الاحتمال الأول. قراءة على هذا الكتاب وتعليمه مشتهر عند علماء فى هذه المنطقة. هذا كما رأينا فى حلقة حسن بصري (٢٠٠١ مـــ/ ١٤٢١ هـــ) الملقب بـــ داتؤ ساتى (Datuk Sati) من قرية بلادنج (Piladang).[٩١]

وفى مصدر الترجمة ذكرت الرسالة التى أرسلها مولنا خالد البغدادى إلى مريديه فى منعهم على تعليم الرابطة إلا إليه. لكن هذه الرسالة ما نقلت فى النسخة الأولى ولا الثانية. وفى النسخة الأولى ذكر البحث عن استعداد الموت، مع أنه ما يوجد فى مصدر الترجمة. إنما ذكر عبد المجيد الخانى عن الأعمال اليومية للمريد.

ويوجد بعض الاختلافات فى مسائل اللهجة المحلية المستعملة فى النسختين، وإن كانت كلاهما باللغة المينانجكبوية. مثلا، ذكر فى النسخة الأولى «همب» (عبد:*hamba*) وأما فى النسخة الثانية ذكر بـــ «همبو» (عبد:*hambo*).[٩٢] وذكر فى النسختين «تواجه» إشارة إلى حلقة الذكر، وهو مأخوذ من اللغة العربية «توجه» يشير إلى توجه القلب إلى الله.

وذكرت فى النسختين «كفيات» (kafiyat) مأخوذ عن لفظ ''كيفية''، فهذا استعمل لذكر أشياء التى سيفعلها المريد قبل شروع الذكر.

ويوجد بعض الأخطاء فى تشكيل بعض الكلمات العربية، كما ذكر

فى النسخة الثانية عن معانى لا إله إلا الله، منها «لا موجودٌ إلا الله»، مع أن «لا» نافية للجنس ولها فائدة فى تنصيب الإسم. المفرود أن يكتب فيه «لا موجودَ إلا الله». وكذلك فى كتابة اسم لطيفة، ذكر في النسخة الثانية «لطيفة أخفى» فاء مكسورة، والصحيح «لطيفة الأخفى» بالفتح.

تصحيح العقيدة شرط الوصول إلى الله

أما الفصل المهم الذي لم يذكر فى النسختين فهو فصل عن شروط الوصول إلى الله. ذكر مؤلف عبد المجيد الخانى عن شروط الوصول إلى الله، وهي أربعة أشياء. الأول، تصحيح الاعتقاد وهو ما اعتقده سادات أهل السنة والجماعة أشعارية كانت أو ماتريدية.[١٢] هذا يدل على رده على من زعم الوصول إلى الله لكن القائل متشوب بعقيدة باطنية أو مشبهة أو معتزلة. فاتباع علماء النقشبندية إلى عقيدة أهل السنة يعتبر شرطا لهم فى تحقيق صحة طريقتهم.[٢٢] الثانى، التوبة الصادقة المسمى بـــ توبة نصوحا وهى -كما قال عبد المجيد- هجر المعاصى كلها ظاهرها وباطنها وكبائرها وصغائرها والعزم القوي على عدم العود إليها والندم الصادق على ما اقترف منها والتضرع إلى الله. الثالث، العمل بالسنة النبوية والتمسك بالأحكام الشرعية. اقترح عبد المجيد على اتباع مذاهب الأربعة وعلى عدم الأخذ بالرخص، بل لا بد للسالك أن يأخذ بالأحوط والمعتمد فى المذهب. الرابع، الاجتناب عن البدع الدنية. شدد عبد المجيد على الاجتناب عن البدع سواء كانت قولا أو فعلا أو معتقدا. بناء على هذا فنبه على السالك أن لا يتبع الفرق الضالة سوى أهل السنة وأن لا يعمل إلا بما تقرر فى المذهب.[٣٢]

وإن لم يذكر فى الترجمة عن هذه الشروط، لكن رأينا أن عبد القديم يميل إلى عقيدة أهل السنة والجماعة. هذا كما صرح به عبد القديم أثناء

شرحه عن توحيد الله، فقال أن ذات الله ليس كمثله شيء.[٤٢] ونفى عن الجهات الستة رادا على المشبهة.[٥٢] وذلك يوافق ما بينه أبو حامد الغزالى (١١١١ مـــ/٥٠٥ هـــ) فى كتابه *الاقتصاد*.[٦٢] وقال عبد القديم إن الله قريب مع أنه لا يرى، بعيد من دون مسافة.[٧٢] وهذه العبارات ترى أنها متأثرة بما قاله أبو الحسن الأشعرى (٩٣٦ مـــ/٣٢٤ هـــ) إمام أهل السنة عن علاقة صفة الله وذاته، «لا هي هو ولاهي غيره».[٨٢] هذا يدل على أن عبد القديم طبق عقيدة أهل السنة فى طريقته وإن لم يصرح بها فى بداية الترجمة. ورب ألف عبد القديم كتابا خاصا يتكلم فيه عن عقيدة أهل السنة، هذا كما سمعناه، لكنا لم نحقق على صحته.

عقد البيعة فى الطريقة النقشبندية

عقد البيعة أمر لازم لكل طريقة صوفية ويسمى أيضا بأخذ العهد ولبس الخرقة. كذلك فى الطريقة النقشبندية الخالدية فى مينانجكابو. وسمعنا من مشايخ النقشبندية فى هذه المنطقة أنهم يترجمون أخذ العهد إلى اللغة المحلية بـــ *"ambiak kaji"*.[٩٢] بناء على هذا فصرح أحمد الكمشخانوي (١٨٩٤ مـــ/١٣١١ هـــ) على أهمية أخذ العهد وتلقين الذكر ولبس الخرقة. بل وضعه فى الخطوة الأولى لمن أراد أن يسلك إلى حضرة الله.[٠٣]

أتى أحمد الكمشخانوي بتمثيل المبايعة أو أخذ العهد كالمبايعة فى النكاح ليصير شيخه «والدا صحيحا» لا عاهرا. وأما الذي يقرأه المريد مثل الفاتحة وسورة الإخلاص والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا ثلاثا، أصبح كله مهرا.[١٣]

القراءة مثل ما ذكرنا عبارة عن أمر شائع فى كل طريقة. وكذلك يعمل به مشايخ النقشبندية فى مينانجكابو. إذا أمعننا النظر إلى ترجمة لعبد القديم، تبين لنا هذه الآثار. ولا يختلف ما شرحه عبد القديم عما كتبه عبد المجيد.

[الخامس] ليقرأ الفاتحة مرة مع تأمل معانيها وتشكر على نعم الله ظاهرا وباطنا، فالله الذى يهدى إلى سواء السبيل، [السادس] فليقرأ قل هو الله أحد ثلاث مرات مع تأمل معناها أن الله لا شريك له و لم يكن أحد يماثله وهو محيط بالعالمين.[٢٣]

وأما عبد المجيد يقول، ''ثم يقرأ الشيخ الفاتحة مرة والإخلاص مرة ويهدى مثل ثوابها إلى صحيفة حضرة سيد المرسلين''. لكنهما يختلفان عن أحمد الكمشخانوي الذى زاد فيه قراءة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.[٣٣]

وأما بيانهم عن التوبة، فاكتفى عبد المجيد وأحمد الكمشخانوي فى ذكرها مع عدم الغسل. إلا أن عبد القديم يزيد فيها غسل التوبة مع النية الخالصة والرجاء إلى الله أن يغفر خطاياه ظاهرا وباطنا. بل أتى عبد القديم بتلفظ النية قبل شروع الغسل، ''نويت الغسل للتوبة عن جميع الذنوب سنة لله تعالى''.[٤٣]

وإن لم يذكر عبد المجيد عن غسل التوبة لكن زيادة عبد القديم لا تعتبر انحراف وبدعة عند علماء هذه الطريقة. لأن التوبة وضعها عبد المجيد بعد تصحيح الاعتقاد، ويوجد فى الحديث شروع الغسل إذا أراد أحد أن يدخل الإسلام. هذا كما رواه أحمد فى مسنده وغيره أن قيس بن عاصم يُأمر بالغسل حين تاب ودخل الإسلام.[٥٣]

يحتمل أن بعض العلماء النقشبندية يقيسون أحدا الذي أخذ الطريقة بدخوله إلى الإسلام «الحقيقى». هذا يؤدى إلى تضييق الكيفيات وتثقيلها لأخذ الطريقة النقشبندية فى هذه المنطقة.

وأما فى أهداء مثل ثواب ما يقرأ من الفاتحة وغيرها فذكر عبد المجيد أنها هدية لأربعة أشخاص، النبى محمد صلى الله عليه وسلم وبهاء الدين، ومولنا خالد، ومحمد الخانى (وهو جد لعبد المجيد). وأما محمد أمين

الكردي فى مصر ذكر أن الإهداء لجميع مشايخ الطريقة النقشبندية. وأما عبد القديم اكتفى بذكر الإهداء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبهاء الدين.[٦٣]

لا ندرى بالضبط لماذا لم يذكر عبد القديم اسم مولنا خالد، مع أنه انتسب نفسه إليه وكذلك غيره من مشايخ النقشبندية المحلية مثل عبد الرحمن الخالدي والملك يوسف الخالدي فى بنكاليس *(Bengkalis)*. وعدم ذكره اسم محمد الخانى أمر معقول لأنه غير مشتهر فى هذا البلد. وذلك من أجل أن سند الطريقة النقشبندية فى هذه المنطقة كلها فرع من سندين، الأول سند إسماعيل المينانجكابوي، وهو أخذ عن السيد عبد الله أفندي. والسيد عبد الله أخذ عن مولنا خالد. الثانى سند إبراهيم بن فحاتى (١٣٣٥ هـ/١٩١٤ م) كمبولان (Kumpulan)، وهو أخذ عن سليمان أفندي، وأخذ سليمان عن مولنا خالد.[٧٣]

ومع ذلك اعتقدنا أن اكتفاء ذكره على اسمين قط لا يصدر عن اجتهاده. بل فيه احتمال كبير أنه لا يذكره إلا حسب ما علمه شيخه محمد صالح الذى أجازه إبراهيم بن فحاتى. وإنما نقول أن ذلك ترجمه إبراهيم إلى اللغة المحلية بعد ما أجازه سليمان أفندي.

أما كيفية تغميض العينين والصمت فقد اتفق بين كتب الترجمة ومصدرها، إلا أن عبد المجيد لم يصرح بشرح كيفية الصمت أثناء الذكر. وعبد القديم يشرحه بـ غلق اللسان أي يطويه فى داخل الفم.[٨٣] هذه الكيفية يرويها مشايخ الطرق من أصحاب سندهم، وأشهرها من رواية يوسف العجمى كما ذكره عبد الوهاب الشعرانى، إلا أنه غير مشتهر فى كتب المتون الحديثية.[٩٣]

الرابطة

هذه هي مصطلح خاص الذي استعمله مشايخ الصوفية فى ذكر عن شيئين، الأول علاقة الحب بين المريد وشيخه، والثانى تعلق قلب المريد بالقبر أو الموت. أما الأول فسموه بـــ رابطة المرشد والثانى رابطة القبور. النوع الأول يعتبر مما أنكره بل كفره بعض الفقهاء الذين لا يفهمون مصطلح القوم كما سنذكره فيما بعد.

قبل شروع إلى رابطة المرشد، فلابد لكل سالك أن يبتدأ برابطة القبور. وهي أن يذكر السالك عن أحوال الموت. هذا كما شرحه محمد أمين الكردى أن رابطة القبور هي أن يتذكر المريد عن نفسه كأنه قد مات فيغسل عليه ويصلى ويدخل إلى اللحد ثم تركه أهله الذي يحبه والناس أجمعين. وفى أثناء ذكره لهذه الأمور فيدرك أن لا ينفعه إلا أعماله الصالحة.[١٠]

هذا مما لا يذكره عبد المجيد فى *السعادة الأبدية*، لكن جاء عبد القديم يزيد عليه. وشرح عن كيفية تطبيق رابطة القبور والمرشد شرحا جيدا، فقال:

> [التاسع] يعتقد فيه كأن أنفسنا موتى حتى لا نذكر إلا الله. وكأن دخلنا إلى اللحد، ولا أحد ينصرنا وما عندنا قوة ولا حول، إلا بشفاعة من روحانية رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن من أجل أنا لم نره فتقوم روحانية المرشد بدلا منه، فنحضر روحانية المرشد أمامنا.[١٤]

وضع عبد القديم رابطة القبور مقدمة لرابطة المرشد. والذي يعجبنا أنه ذكر أولا أن لا يشفع إلا روحانية محمد رسول الله، إلا أن السالك لم يلتق به فيقوم المرشد بدلا منه. هذا يدل على أن تعليم رابطة المرشد إنما يقصد به إلى رسول الله. وإذا كانت رابطة القبور مقدمة لرابطة المرشد، فالمفرود أن رابطة المرشد هي مقدمة لحب النبي صلى الله عليه وسلم. ومن

مشايخ النقشبندية فى هذه المنطقة منهم من لا يأمر مريديه أن يرابطوا إلا إلى النبي مباشرة وإن لم يروه.[٢٤]

أما عبد القديم ما رأى فيه بأسا أن يجعل المرشد مقدمة فى الرابطة إلى رسول الله. رب يقوله مستنبطا عن الحديث أن العلماء ورثة الأنبياء.[٣٤] وأما عبد المجيد يشدد فى هذه المسئلة، أن لا يجوز للمريد أن يرابط بمشايخ العصر، لكنه لابد أن يرابط إلى روحانية مولنا خالد (١٨٢٧ مـــ/١٢٤٢ هـــ). يقوله معتمدا على رسالة التى أرسلها مولنا خالد إلى مريديه فى منعهم أن يعلموا الرابطة إلا إليه. هذا لأن الرابطة التى فهمها عبد المجيد هي ربط القلب بالشيخ الكامل الواصل إلى المقام المشاهدة الإلهية المتصرف بقوة الولاية والمشهود بالكمال عند كمل الرجال.[٤٤] نهى مولنا خالد أن يعلم خلفائه على مريديهم الرابطة إليهم من عدم كمالهم فى مقام المشاهدة. هذا أمر عجيب الذى صدر من مولنا خالد فى منع خلفائه عن هذا الأمر، كيف يجيز إجازة ويعطى شهادة على أحد الذي لم يصل إلى كمال المشاهدة. المفرود أن من أجازه وأعطاه الشهادة كان مستحقا أن يرابط إليه.

أما الواقع فى حلق النقشبندية المحلية الآن أن يعلم المرشد مريده أن يرابط إليه كما ذكرنا من شرح عبد القديم. الفرق بين عبد المجيد وعبد القديم، أن الأول حدد وشدد خوفا من استناد إلى غير الكامل، أم الثانى وسع وفهم أن رابطة المرشد وسيلة إلى رابطة النبي. لكنها موافقان فى الغاية وإنما مختلفان فى الكيفية.

كما ذكرنا فى البداية أن هذا الأمر يعتبر مما أنكره بعض الفقهاء الذين لا يفهمون مصطلح الصوفية. بل إنكارهم على الطرق الصوفية يبدأ من هذا الأمر. لأنهم يظنون أن السالك فى الطريقة يذكر الله وشيخه معا. هذه التهمة قد رده عبد المجيد أن الرابطة إنما هي جزء من كيفية الذكر

التى عمل بها قبل شروع إلى الذكر. ولها أربعة خطوات، الأول أن يصور المريد صورة شيخه، الثانى أن يتوجه إلى روحانية شيخه فى تلك الصورة حتى يحصل الجذبة والغيبة، الثالث بعد حصوله الأمرين السابقين ترك الرابطة ويشتغل بالجذبة التى حصلها، الرابع أن يرجع إلي الرابطة إذا زالت عنه الجذبة.[٥٤] الخطوة الثالثة تدل على ترك الرابطة أثناء الذكر، وهو أن لا يشارك المريد بذكر الله شيخه معا بل إنما يذكر الله وحده.

النداء والتوسل

ومما اعتقده كل مشايخ الطرق الصوفية وأتباعه أن أرواح الأنباء والأولياء ما زالوا أحياء فى عالم القبر. رأوا أنهم لا يموتون حقيقيا وإنما انتقلت أرواحهم من عالم الشهادة إلى البرزخ. وهذا أيضا ما اتفقه معظم أهل السنة الأشاعرة والماتريدية. لكن مشكلتنا اليوم كيف ينادى الحي إلى أرواح الموتى ويتوسل بهم.

أكد ابن حجر الهيتمى على مشروعية التوسل، وينتقد على منكري التوسل مثل ابن تيمية وابن القيم إنكارا شديدا.[٦٤] وكذلك أبطل عليهما وعلى الوهابية السيد أحمد زينى دحلان مفتى الشافعية فى الحرمين. له تآليف فى رد من اتبعهما خاصة الوهابية.[٧٤] وأما رجال العصر، مثل محمد سعيد البوطى أثبت على مشروعية التوسل بالصالحين وإن كانوا قد ماتوا. فقال أن أصحاب النبى يتوسلون ويتبركون بآثار النبي، بناء على هذا فالتوسل بذات النبى أفضل.[٨٤] بل رأى أن لا فرق أن يتوسل بالنبي فى حياته أو بعد مماته، والإنكار عليه يصدر من عدم ثبوت الفهم فى هذا الأمر.[٩٤]

أما استناد علماء النقشبندية فى إثبات مشروعية النداء والتوسل فأخذوه من رواية الصحابى الجليل عثمان بن حنيف. كان يحكى أن الأعمى جاء

إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فسئله أن يدعو له الشفاء، فقال له النبي أن الصبر خير له، لكنه مازال يسئله. فأمره النبي أن يصبغ الوضوء ويصلى ركعتين ثم يقرأ: «اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضي لي اللهم فشفعه في».[١٠] واستندوا أيضا إلى كتب التفاسير التى ذكر أن برهان الذى رآه نبي الله يوسف فهو تمثال وجه أبيه أثناء كيد امرأة العزيز. وهو عبارة عن ربط قلبه إلى أبيه يعقوب. بل فيه روايات متعددة تذكر أنه رأى أباه يغضب إليه وأراد أن يضربه، مع أن أباه فى القرية البعيدة ويوسف فى المدينة الكبيرة.[١٥]

السلوك والخلوة

السلوك عند مشايخ النقشبندية المحلية هو ليس السلوك فى عبارة اللغة العربية. السلوك فى اللغة هي الأخلاق والسير. وأما فى منطقة مينانجكابو فالسلوك يترجم إلى الإعتكاف والخلوة. الإعتكاف هو المكث فى المسجد أو محل العبادة، والخلوة هي انفراد عن الناس. فالسلوك الذى فهمه أتباع هذه الطريقة أن يمكث المريد السالك فى مصلى المسمى بـــ سوراو حسب ما أمره شيخه ليبذل جهده فى الرياضة الروحية والمجاهدة النفسية بحفظ الذكر والصلوات بالجماعة وتخلق بالآداب المعينة. وأما الخلوة التى فهمها أتباع هذه الطريقة أن يتخذ الخباء فى «سوراو» ليعمل فيه الأذكار التى أمرها شيخه.

وأما السلوك الذي فهمه أمين الكردي ملهم من تحنث الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثه فى غار حراء. ومن جانب، لعبد القديم عبارة جيدة فى تعريف السلوك:

أما السلوك فهو أن يدخل السالك «مدرسة روحية» ليدرب قلبه الدوام إلى

ذكر الله ظاهرا وباطنا، ليلا ونهارا، صباحا ومساء، حتى لا ينسى عن الله ولو نفسة واحدة إلى أن يأتي الموت، بالشروط المستوفرة والأركان المعينة والآداب الخاصة وفيه ما هو مستحب ومبطل.[٢٥]

ذكر الله: منهج فى مدرسة روحية

كما ذكرنا تعريف السلوك عند عبد القديم، فهو مدرسة روحية. وذلك يدل على أن لا شيء ينفع فى تربية الروح إلا رياضة فى ذكر الله. وقوله أن السلوك مدرسة روحية أيضا يدل على أن لها مناهج الدراسة والرياضة التى لابد لكل سالك أن يقتدى بها.

بناء على هذا، فثبت فى الطريقة النقشبندية أن الذكر لا بد بالخفي دون الجهر إلا عقب الصلوات الخمس. فالأذكار عقب الصلوات خارجة عن المناهج، من أجل ذلك كل سالك يجب عليه أن يصلى صلوات الخمس جماعة ويقرأ الأوراد بعد السلام كما عمله قبل أن يدخل هذه المدرسة الروحية.

وأما غاية من هذه الرياضة أن يثبت قلب سالك بذكر الله كما نقلنا من كلام عبد القديم. والذكر المعلوم فى النقشبندية نوعان، الأول ذكر اسم الجلالة أو الذات وهو أن يذكر فى القلب «الله الله» فى عدد معين، ويشتهر عند مشايخ النقشبندية فى مينانجكابو بـــ ذكر اسم الذات. والثانى ذكر التهليل أن يذكر فى القلب لا إله الا الله، وكذلك باللسان مع خفض الصوت.[٣٥] والذكر باسم الذات والتهليل بالقلب مقدم من الذكر باللسان.

وقد اشتهر من الأحاديث النبوية الذكر بالعدد المعين، مع أنه ليس للتحديد. النبي صلى الله عليه وسلم علم أصحابه أن يذكروا بألفاظ معينة وبعدد معينة، مثل الأذكار بعد الصلوات، منها ذكره ثلاثا أو سبعا أو عشرة أو خمسة عشرة أو خمسة وعشرين وثلاث وثلاثين أو سبعين

أو مائة، ثم قال، «ومن شاء زاد». وكذلك الأذكار في سلوك الطريقة النقشبندية كلها بعدد معين، لكن تعيين العدد ليس للتحديد، وذلك حتى ثبت الذكر في قلب سالك.

كما ذكرنا أن الذكر في الطريقة النقشبندية لابد أن يكون خفيا، من أجل ذلك فاشتهرت هذه الطريقة بكيفية ذكرها الخفية. وإن كنا نجد في تاريخه أن بهاء الدين مؤسس هذه الطريقة قد تعلم من شيخه السيد كلال طريقتين في الذكر،الأول بالجهر والثاني بالخفي. ثم اختار الذكر بالخفي.

نعود إلى ذكر باسم الجلالة، في المرحلة الأولى أن يذكر الله الله في لطيفة القلب فقط. ولابد لكل سالك أن يعد ذكره حتى ٧٠٠٠٠ مرة.[٤٥] لكن الواقع الآن في مينانجكابو أن المشايخ خففوه للمريد، وذلك كما وجد اليوم في بعض الحلق أن يذكر السالك على الأقل في ٥٠٠٠ مرات.[٥٥] ومنهم من علم مريديه ذكر «الله الله» بخمس آلاف في سبعة، حتى أصبح مجموع عدد ذكره ٣٥٠٠٠ مرة.[٦٥]

ثم بعد أيام –عادة بعد عشرة أيام–، يذكر في سبعة لطائف وهي القلب والروح والسر والخفي والأخفى ونفس الناطقة وكل جسد، إلا أن محمد أمين الكردي في مصر إنما يذكر خمسة لطائف، وكذلك السيد عبد الرحمن العيدوس (١٧٧٨ مـــ/ ١١٩٢ مـــ) في رسالته عن النقشبندية.[٧٥] لطيفة القلب كما قال محمد أمين الكردي تقوم مقاما تحت قدم آدم. ولها نور أصفر. وأما لطيفة الروح فتقوم تحت قدم النبيين نوح وإبراهيم، ولها نور أحمر. وأما لطيفة السر فتقوم مقاما تحت قدم موسى ولها نور أبيض. وأما لطيفة الخفى فتقوم مقاما تحت قدم عيسى لها نور أبيض. وأما لطيفة الأخفى فتقوم مقاما تحت قدم محمد ولها نور أخضر.[٨٥] ويذكر في كل لطيفة اسم الجلالة ألف مرات إلا لطيفة القلب فيذكر فيها خمسة آلاف. ويسمى الذكر في هذه اللطائف الروحية الغيبية بـــ سلطان الأذكار.[٩٥]

ثم فى مرحلة ثالثة، أن يذكر التهليل المشتهر عندهم بـــ ذكر النفي والإثبات، أي «لا إله» فهو نفي و«إلا الله» فهو إثبات. هذا كما فى المرحلة الأولى يقوله «لسان القلب». للوصول إلى الجذبة، فلجميع الطرق الصوفية كيفية معينة فى ذكره، كذلك فى النقشبندية. فقراءة هذه الألفاظ أحيانا بتصور نقطة لطيفة التى تخيل به ذاكر أثناء ذكره حتى يتبين له نفي كل ما سوى الله وإثبات ألوهيته. فهذه النقط إذا خطها من نقطة أولى وهي سرة، ثم إلى الرأس ثم إلى المنكب الأيمن ثم إلى لطيفة القلب فأصبح مثل لام الألف المعكوسة. هذه الأذكار يعمل به سالك مع إمساك التنفس حتى يبلغ إلى عدد واحد وعشرين. ثم يخرج نفَسه باللطف واللين وأكمل تهليله بذكر «محمد رسول الله إلهى أنت مقصودي ورضاك مطلوبى».[٠٦]

وفى مرحلة رابعة، أن يذكر الله بدون حفظ العدد فهو ذكر جامع لكل لطيفة. ويسمى بـــ الوقوف.[١٦] ثم بعد ما انتهوا من هذه الأذكار الأربعة فيذكر السالك التهليل باللسان من دون الجهر. لكن كما يقول عبد القديم هذا الذكر مع المراقبة، وهي سبعة أنواع مراقبة الوقوف والاطلاع والمعية والأقربية والأحدية وذات الصرف والبحت. الفرق بين الأذكار الأربعة وهذه المراقبة، أن الأولى مبنية على تعليم الشيخ وأما الثانية مبنية على فضل من الله وعطائه للسالك.[٢٦] وهذا يحتاج إلى معرفة الشيخ على أحوال السالك، ولا يطلع عليه إلا مرشد كامل.

من أجل ذلك صرح عبد المجيد على منع أحد من المشايخ أن يعلم شيئا من الذكر إلا إذا عرف استعداد مريده. وكذلك جزم محمد أمين الكردي على أن لا يزيد الشيخ مريده من الأذكار إلا إذا وصل المريد الجذبة.[٣٦] وهذه الجذبة سماها مشايخ النقشبندية فى هذه لمنطقة بـــ نتيجة الذكر.

وحدة الوجود أو وحدة الشهود

وفى الطريقة النقشبندية المحلية، مصطلح وحدة الوجود نجدها فى أثناء

الشرح عن ذكر لا إله إلا الله وهو النفي والإثبات. يقول عبد القديم أن لهذا الذكر أربعة مراتب، وأوفق المرتبة بوحدة الوجود فهي مرتبة رابعة. وهي أن يذكر السالك لا إله الا الله بلسانه وفهمت قلبه معناه وهو «لا موجود بحق إلا الله». لكن صرح عبد القديم بتحريم هذا الذكر على سالك الذي لم يصل إلى هذا المقام، وذلك من أجل أنه ما زال يرى أن نفسه موجود.[٤٦] هذا التنبيه من عبد القديم يدل على أنه يراعى على عقيدة صحيحة التى اعتقدها سالك.

فهذه المرتبة سماها عبد القديم بـــ مراقبة ذات الصرف والبحث. وهي بنفي كل موجود سوى الله. ولعبد القديم شرح جيد عن الفناء الذى سماه باللغة المحلية بـــ *Karam* أو الغرق، أن تغرق «سفينة» العبد فى «بحار» الخالق. وللفناء أربع مراتب، أعلاها فناء فى الذات ثم الصفات ثم الفعل ثم الاسم.[٥٦] ويرى من شرح عبد القديم، أنه وضع هذه المرتبة فى أعلى المقامات فى هذه الطريقة.

وهو يضاهى بما قاله أبو حامد الغزالى عن أعلى المراتب فى التوحيد. سمى أبو حامد هذه المرتبة بـــ مشاهدة الصديقين، وهي فناء فى التوحيد. لا يرى العبد إلا واحدا بل ولا يرى نفسه. لكن إذا عملنا بالمقارنة إلى قول الشيخ جلال الدين أحد كبار مشايخ النقشبندية فى هذا البلد، فهو يرى أن وحدة الوجود إنما جزء من المراتب العليه، لكنها لم يكن فى أعلى المقامات. بل أعلى المقام فى النقشبندية عنده ثلاثة أنواع وكلها فوق وحدة الوجود. الأول المشاهدة وهي أن يرى الله وهو يرآه أيضا. الثانى المكاشفة وهي أن يكشف الله للعبد الأسرار الإلهية وجميع الخلق. والثالث المقابلة وهي أن يرى العبد أنه مقابل ومتواجه مع الله.[٦٦]

هذا كله مع وجود اختلافه، يدل على أن عبد القديم لا يكتفى فى أثناء ترجمته على *السعادة الأبدية* بالنقل اللغوي قط، بل كان يزيد ما شاء

ويقصر ما شاء ليطبق ويوفق على ما جرى من المريد فى هذه المنطقة، مع أنه لا يخرج عن أصول التعاليم النقشبندية.

الهوامش

١. الآن أغلب مواضعها داخلة فى السمطرة الغربية، وأما قديما دخل فيها بعض الأماكن من منطقة رياو (Riau) وجانبى (Jambi).

٢. مارتين فان برونيسين، *الطريقة النقشبندية فى إندونيسيا (Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia)* (باندونج: ميزان، ١٩٩٦)، ٧٤.

٣. الحوار مع الشيخ مودا مارجونيس ٦ أبريل ٢٠١٠ ببياكومبوه

٤. محي الدين أحمد الخانى، «ترجمة المؤلف»، فى عبد المجيد، *حدائق*، ٣٩٢.

٥. محي الدين أحمد الخانى، «ترجمة المؤلف»، فى عبد المجيد، *حدائق*، ٣٩٢.

٦. هذا الكتاب نجده عند الشيخ أفندي بن محمد نور الله فى تانجونج باتى بایاكومبوه (Tanjung Pati Payakumbuh). كان حفيدا لعبد القديم، فهذه المخطوطة كتبها أبوه الشيخ نور الله بن عبد القديم عن كتاب المؤلف. فهذا الكتب يتكلم فيه المصنف على كيفية معالجة الأمراض باستعمال النبات الموجودة فى هذه المنطقة.

٧. هذا كما أخبر إلينا الشيخ مودا رسواندي فى بایاكمبوه.

٨. عبد القديم، *السعادة الأبدية*، ص. ١.

٩. النسخة «أ»، ص. ٦٠.

١٠. هذا كما رأينا مما طبعته مكتبة الإصلاح. انظر إلى عبد المجيد الخانى، *السعادة الأبدية فيما جاء به النقشبندية* (دمشق: مكتبة الإصلاح، ١٣١٣هـ)، ١.

١١. عبد المجيد الخانى، *السعادة*، ص. ١.

١٢. عبد الملك، «تمهيد كتاب السعادة الأبدية «، ص. ١.

١٣. هذا كما أذن لنا أنكو مودا آن، وهو يسكن فى قرية كوبو جادانج بياكومبوه (Kubu Gadang Payakumbuh) فى أوائل شهر أبريل ٢٠١٠. وقد أجاز له الشيخ مولنا محمد نور –من كوتو تانجة (Koto Tangah) فى المدينة المذكورة– شهادة الطريقة النقشبندية الخالدية. وأخذ الطريقة السمانية عن الشيخ داتؤ

سيرى (Datuk Siri) فى قرية تلاوي. وكذلك أخذ الطريقة الشطارية عن الشيخ المذكور. الحوار معه فى ٢ أبريل ٢٠١٠.

١٤. الحوار مع ابنه الشيخ مودا مارجونيس (Syeikh Mudo Marjunis) فى بايا كومبوه ٤ أبريل ٢٠١٠.

١٥. النسخة الثانية ، ١-٢.

١٦. انظر إلى تأليف مارتين فان بروينايسين (Martin van Bruinessen)، الطريقة النقشبندية فى إندونيسيا، ٩٩. يرى مارتين أن إسماعيل كان أول من حمل الطريقة النقشبندية إلى إندونيسيا، بل لا ينحصر إلى منطقة مينانجابوية. وله مؤلفات متنوعة، منها *كفاية الغلام* (مطبوعة)، و*مقارنة* (مطبوعة)، و*المنهل العذب لذكر القلب* (مخطوطة)، وغيرها. لم يتأكد المؤرخون —وكذلك مارتين- عن تاريخ وفاته إلا أن فى النسخة المسمى بـــ كينالى ألفه محمد الأمين الخالدي من باسامان السمطرا الغربية أن إسماعيل توفي فى شهر ذو الحجة ١٢٧٥ هـــ. محمد الأمين الخالدي، *[الطريقة النقشبندية]*، مخزونة فى سوراو محمد الأمين باسامان، ١٧٥.

١٧. فى تقاليد العرف المنتشرة فى هذه المنطقة لا يقرأ منظومة السند ولا يقرأها إلا من ائتمنه الشيخ، ويعتبر مريد الذي أمره شيخه بحفظ هذه المنظومة نائبا له أو معيدا، وأغلبه ملقب بـــ «خليفة». هذه المنظومة يقرأها المشايخ أو الخليفة فى أثناء حلقة الذكر المسمى باللغة المحلية «تراجه» من «تواجه» فى اللغة العربية، أو فى عقب ختم الخواجكان.

١٨. إسماعيل الخالدي، *المنهل العذب لذكر القلب*، ٤٦. وجدنا تصويره عن سفيان هادي مدرس فى كلية الأدب جامعة الإمام بنْجول سمطرة غربية. وذكر إسماعيل بـــ ماندورا ليس مادورا.

١٩. أخذ حسن بصرى الطريقة النقشبندية عن الشيخ محمد كانس الملقب بـــ أنكو تواه (Angku Tuah). وله معهد دينية فى باتوهمبار. ثم اشترك حسن بصرى فى

حلقة عبد الملك بن عبد القديم وأخذ شهادة الطريقة عنه.

٢٠. هذا سنجده مكررا إلى صفحة ٣٣، أما الصفحات بعدها ذكر مثل النسخة الأولى. النسخة الثانية ، ٣٣.

٢١. عبد المجيد الخانى، *السعادة الأبدية*، ٨.

٢٢. أحمد الكمشخانوى، *جامع الأصول فى الأولياء*، طبع من تسويد على مستعين بن راسم البشير من باتى (Pati) (سورابايا: مطبعة الحرمين، د.س)، ١٨.

٢٣. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ٨-٩. أحمد الكمشخانوى، *جامع الأصول فى الأولياء*، ١٨.

٢٤. النسخة الثانية، ٢٠.

٢٥. النسخة الثانية، ٣٠.

٢٦. أبو حامد الغزالى، *الاقتصاد فى الاعتقاد*، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧)، ٥٠.

٢٧. النسخة الثانية، ٢٨.

٢٨. سيف الدين الآمدى، *غاية المرام* (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١ هـ)، ١٣٤. وانظر الإسفريني، *التبصير فى الدين* (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣ م)، ١٦٥.

٢٩. كما سمعناه فى حلق الذكر لطريقة النقشبندية فى بياكمبوه.

٣٠. أحمد الكمشخانوى هو أحد المشايخ الكبار فى الطريقة النقشبندية الخالدية، أخذ الطريقة المذكورة عن سيد الأولياء الحاج أحمد ين سليمان الطرابلسي وهو عن محمد خالد المجدد. وله كتاب فى بيان أصول هذه الطريقة ومصطلحهم المسمى بـ *جامع الأصول فى الأولياء* طبع بإندونيسيا فى مطبعة الحرمين معتمدا على تسويد الشيخ على مستعين من باتى، وطبع أيضا فى مطبعة الانتشار العربى فى بيروت لبنان مع تحقيق من أديب نصر الله. قال أحمد الكمشخانوي أن أخذ الطرق الصوفية بأربعة أقسام، الأول أخذ المصافحة والتلقين للذكر ولبس الخرقة والعذبة للتبرك والنسبة إليهم، الثانى أخذ رواية

وهو قراءة كتبهم من غير حل معانيها، الثالث أخذ دراية وهو حل كتبهم لإدراك معانيها، الثالث أخذ التدريب والتهذيب والترق فى الخدمة بالمجاهدة للمشاهدة. أحمد الكمشخانوى، *جامع الأصول فى الأولياء*، ١٨٩.

٣١. أحمد الكمشخانوى، *جامع الأصول فى الأولياء*، ١٤٣ .

٣٢. النسخة الثانية، ٣.

٣٣. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ٣. أحمد الكمشخانوي، *جامع الأصول فى الأولياء*، ١٤٣.

٣٤. النسخة الثانية، ٢.

٣٥. وأحمد، *المسند* (بيروت: الرسالة، ١٩٩٩)، ٢١٦/٣٤. الترمذي، *سنن الترمذي*، ٥٠٢/٢. النسائى، *سنن النسائى*، ١١٨/١. وحديثه كما سنذكره هنا:عنْ قيسِ بنِ عاصم أَنه أسلم فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يغتسل بماء وسدر.

٣٦. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ١٣. محمد أمين الكردي، *تنوير القلوب*، ٥١٢. النسخة الثاني، ٦.

٣٧. النسخة أولى، ٣٩. ومكتوب فى شهادة الطريقة للشيخ كسريل وللشيخ أنكو مودا آن فى بياكمبوه.

٣٨. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ١٣. النسخة الثانية، ٦.

٣٩. عبد الوهاب الشعرانى، *الأنوار القدسية* (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٢)، ١٣-١٤.

٤٠. محمد أمين الكردي، *تنوير القلوب*، ٥١٢.

٤١. النسخة الثانية، ٧.

٤٢. هذا كما سألنا إلى الشيخ مصرى الملقب بـــ داتؤ خليفة (Masri Datuk Khalifah) فى قرية تابينج رانه (Tabing Ranah) بياكمبوه، وهو أخذ الطريقة عن داتؤ باته (Datuk Patih). الحوار معه فى ٤ أبريل ٢٠١٠.

٤٣. أبو داود، *سنن أبو داود* كتاب العلم (بيروت: دار الكتب العربى، د.س.)، ٣٥٤/٣.

٤٤. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ٢٢.

٤٥. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ٢٣.

٤٦. ابن حجر الهيتمي، *الفتاوى الحديثية*، (بيروت: دار الفكر، د.س.)، ٨٣.

٤٧. أحمد زينى دحلان، *الدرر السنية فى الرد على الوهابية* (إستنبول: مكتبة الحقيقة، ٢٠٠٢)، ١٦-١٧.

٤٨. محمد سعيد رمضان البوطى، *فقه السيرة* (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ٢٣٩-٢٤٠.

٤٩. البوطي، *فقه السيرة*، ٢٤٠.

٥٠. أحمد، *مسند*، ٤٧٨/٢٨. النسائى، *السنن الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ١٦٩/٦. الترمذي، *سنن الترمذي* (بيروت: دار إحياء التراث، د.س.)، ٥٦٩/٥. وقال حسن.

٥١. ابن جرير الطبرى، *جامع البيان*، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت: الرسالة، ٢٠٠٠)، ٣٦/١٦.

٥٢. النسخة الثانية، ١١.

٥٣. النسخة الثانية، ٢٠-٢٢.

٥٤. النسخة الثانية، ٢١.

٥٥. هذا كما وجدنا فى حلق النقشبندية فى بياكمبوه الغربية.

٥٦. هذا كما وجدنا فى حلقة الشيخ مارجونيس سوايان.

٥٧. محمد أمين الكردي، *تنوير القلوب*، ٥١٤. وعبد الرحمن العيدروس، *الرسالة العدروسية*، ٥. هذه المخطوطة مما أجمعها دبير (Daiber)، والآن مخزونة فى مكتبة جامعة توكيو.

٥٨. محمد أمين الكردي، *تنوير القلب*، ٥١٤.

٥٩. النسخة الثانية، ٢١. عبد الرحمان عيدروس، *الرسالة العيدروسية*، ٥.

٦٠. النسخة الثانية، ٢٤.

٦١. النسخة الثانية، ٢٥.

٦٢. النسخة الثانية، ٢٩-٣٠.

٦٣. عبد المجيد، *السعادة الأبدية*، ١٣. محمد أمين الكردي، *المواهب السرمدية*، ٢٧٤. محمد أمين الكردي، *تنوير القلوب*، ٥١٤.

٦٤. النسخة الثانية، ٢٤-٢٥.

٦٥. النسخة، ٣١.

٦٦. جلال الدين، *النور الذهبية (Sinar Keemasan)*، ٢/٤٩-٥٤.

المراجع

أبو داود. *سنن أبي داود*. بيروت: دار الكتب العربي، د.س.

أحمد. *المسند*. بيروت: الرسالة، ١٩٩٩.

الإسفريني. *التبصير في الدين*. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣ مـ.

إسماعيل الخالدي. *المنهل العذب لذكر القلب*. وجدنا تصويره عن سفيان هادي مدرس في كلية الأدب جامعة الإمام بنجول سمطرة غربية.

الآمدي، سيف الدين. *غاية المرام*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١ هـ.

برونيسين، مارتين فان. *الطريقة النقشبندية في إندونيسيا (Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia)*. باندونج: ميزان، ١٩٩٦.

البوطي، محمد سعيد رمضان. *فقه السيرة*. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الترمذي، سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث، د.س.

جلال الدين. *النور الذهبية (Sinar Keemasan)*. سورابايا: تربيت تيرانج، ١٩٨٧.

الحوار مع الشيخ أنكو مودا آن (Angku Mudo An) فى ٢ أبريل ٢٠١٠.

الحوار مع الشيخ مصرى الملقب داتؤ خليفة (Masri Datuk Khalifah) فى قرية تابيج رانه (Tabing Ranah) بایاکمبوه فى ٤ أبريل ٢٠١٠.

الحوار مع الشيخ مودا مارجونيس (Syeikh Mudo Marjunis) فى بایاکومبوه ٤ و٦ أبريل ٢٠١٠.

الخانى، عبد المجيد. *السعادة الأبدية فيما جاء به النقشبندية*. دمشق: مكتبة الإصلاح، ١٣١٣هـ.

_____. *السعادة الأبدية فيما جاء به النقشبندية*. استنبول: مكتبة الحقيقة، ١٩٩٩.

_____. *حدائق*. إربل: دار آراس، ٢٠٠٢.

الخانى، محي الدين أحمد. «ترجمة المؤلف»، فى عبد المجيد الخانى. *حدائق*. إربل: دار آراس، ٢٠٠٢.

دحلان، أحمد زينى. *الدرر السنية فى الرد على الوهابية*. استنبول: مكتبة الحقيقة، ٢٠٠٢.

الشعرانى، عبد الوهاب. *الأنوار القدسية*. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٢.

الطبرى، ابن جرير. جامع البيان، تحقيق: أحمد شاكر. بيروت: الرسالة، ٢٠٠٠.

عبد القديم. *السعادة الأبدية*. مخطوطة مخزونة بالشيخ مارجونيس بن عبد

الجمين فى قرية سوايان.

العيدروس، عبد الرحمن. *الرسالة العدروسية*. هذه المخطوطة مما أجمعها ديبر Daiber، والآن مخزونة فى مكتبة الجامعة توكيو.

الغزالى، أبو حامد. *الإقتصاد فى الاعتقاد*. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧.

الكردي، محمد أمين. *المواهب السرمدية*. القاهرة: دار غار حراء، ١٩٩٦.

_____. *تنوير القلوب*. سورابايا: الحرمين، د.س.

الكمشخانوى، أحمد. *جامع الأصول فى الأولياء*، طبع من تسويد على مستعين بن راسم البشير من باتى (Pati). سورابايا: مطبعة الحرمين، د.س.

محمد الأمين الخالدي. *[الطريقة النقشبندية]*، مخزونة فى سوراو Surau محمد الأمين فى باسامان.

النسائى. *السنن الكبرى*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١

الهيتمي، ابن حجر. *الفتاوى الحديثية*. بيروت: دار الفكر، د.س.

الرازي هاشم *باحث في مركز البحوث الإسلامية والإجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا.*

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@ppim.or.id or studia.ppim@gmail.com.
Website: www.ppim.or.id

قيمة الإشتراك خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة: ١٣٠ دولارا أمريكا. وواحدها ٥٠ دولارا أمريكا.
والقيمة لا يشتمل فيها تكليف الإرسال

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكا):
PPIM, Bank Mandiri Jakarta, Indonesia
account No. 101-00-0514550 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):
PPIM, Bank Mandiri Jakarta, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الإشتراك داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة: ١٣٠,٠٠٠ روبية. وواحدها ٥٠,٠٠٠ روبية.
والقيمة لا يشتمل فيها تكليف الإرسال

ستوديا إسلاميكا
مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الثامنة عشر، العدد ١، ٢٠١١

هيئة التحرير:
م. قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م.ش. ريكليف (جامعة سينجافورا الحكومية)
مارتين فان برونيسين (جامعة أترخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. عطاء مظهار (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
م. ب. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

المحررون:
سيف المجاني
جمهاري
جاجات برهان الدين
عمان فتح الرحمن
علي منحنف
إسماتو رافي
دينا أفرينطي

مساعد هيئة التحرير:
تسطيريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
ميليسا كروش

مراجعة اللغة العربية:
الرازي هاشم

تصميم الغلاف:
س. برنكا

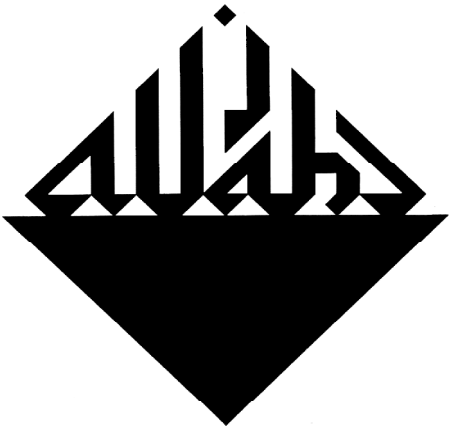
ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والإجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (/STT/DEPPEN NO 129/DITJEN/PPG STT/1976)، وترتكز للدراسات الإسلامية في إندونيسيا خاصة وآسيا جانوبي شرقي إجمالا. تقبل هذه المجلة على إرسال مقالات المثقفين والباحثين التي تتعلق بمنهج المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه المجلة لا تعبر عن هيئة التحرير أو أي جمعية التي تتعلق بها. لكنها مرتبطة ومنسوبة إلى آراء الكاتبين. والمقالات المحتوية في هذه المجلة قد استعرضتها هيئة التحرير. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم القومي أنها مجلة علمية (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/ Kep/2004).

ستوديا اسلاميا

ستوديا اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الثامنة عشر، العدد ١، ٢٠١١



الطريقة النقشبندية فى مينانجكابو: ترجمة كتاب السعادة الأبدية للشيخ عبد القديم

إجمد إب ف ظ ن

حكاية الشعبية المينانجكابوية "بنداكاندوانج" بين الأسطورة والخرافة: المنظورات الدينية

إبغ.غ