

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 17, Number 2, 2010



HITTING OUR HEADS ON THE GLASS CEILING:
WOMEN AND LEADERSHIP IN EDUCATION
IN INDONESIA

Siti Ruhaini Dzuhayatin & Jan Edwards

THE PATTERNS OF RELIGIOUS CONFLICT
IN INDONESIA (1990-2008)

Samsu Rizal Panggabean, Rudi Harisyah Alam, Ihsan Ali-Fauzi

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 17, no. 2, 2010

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN 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 Jakarta)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

M. Bary Hooker (Australian National University, Australia)

Virginia Matheson Hooker (Australian National University, Australia)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Jajat Burhanudin

Saiful Mujani

Jamhari

Fu'ad Jabali

Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono

Setyadi Sulaiman

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Dick van der Meij

Dina Afrianty

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

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).

Moeflich Hasbullah

al-Jawānib al-nafsī - al-ijtimā'iyati fi
al-aslimah bi janūb Sharq Āsiyā fi al-qarni 15-17

Abstrak: *Asia Tenggara kini menjadi kawasan dengan pemeluk Islam terbesar di dunia. Tak kurang dari 300 juta penduduk daerah ini memeluk Islam sebagai agamanya. Indonesia menjadi pemeluk Islam terbesar dengan jumlahnya mencapai sekitar 200 juta orang. Kondisi demikian mengundang banyak pertanyaan mengingat daerah asal agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini adalah Arab Saudi yang berjarak sangat jauh dari kawasan Asia Tenggara.*

Berbagai teori mengenai faktor yang paling mempengaruhi proses Islamisasi di kawasan Asia Tenggara muncul silih berganti, saling membantah dan memperkuat satu sama lain. Sebagian sejarawan menganggap faktor kultural seperti pendidikan, seni, dan perkawinan sebagai modus utama sebagian besar orang Asia Tenggara meninggalkan kepercayaan lama Hindu-Budha untuk beralih ke Islam. Sementara sebagiannya lagi menjadikan faktor ekonomi dan politik, seperti perdagangan dan intervensi penguasa lokal, sebagai faktor penentu keberhasilan Islamisasi.

Salah satu teori penting tentang Islamisasi Asia Tenggara adalah teori balapan (race theory) oleh Schrieke. Teori ini mengatakan bahwa terjadinya Islamisasi besar-besaran penduduk Asia Tenggara, terutama Indonesia, disebabkan oleh kejar-kejaran perebutan penganut antara Islam dan Kristen. Maka, tidak mungkin memahami penyebaran Islam di Nusantara tanpa memperhitungkan konflik, persaingan, dan permusuhan antara orang-orang Islam dengan bangsa Portugis. Soebardi memunculkan teori bahwa dimensi ajaran Islam sendirilah yang justru menyebabkan suksesnya Islamisasi di Nusantara dan Asia Tenggara pada umumnya. Aspek sosial, kemudahan dalam ritual keagamaan, dan persamaan derajat di hadapan Tuhan menjadi faktor internal Islam yang menjadi daya tarik bagi banyak orang untuk melakukan perpindahan agama. Terakhir, Coedes mengajukan teori bahwa faktor yang mendukung berkembangnya Islam di Nusantara adalah Hinduisme. Aristokrasi Hindu yang lebih menguntungkan kelas elite lewat diferensiasi kasta yang begitu

ketat menyebabkan banyak orang lebih memilih Islam yang mengedepankan egalitarianisme.

Artikel ini secara khusus membahas proses Islamisasi Asia Tenggara, capaian paling sukses dalam sejarah perkembangan Islam, sebagai fenomena psikologis-sosial. Artinya, berbeda dari teori-teori yang banyak berkembang, tulisan ini ingin mengatakan bahwa faktor psikologis-sosial adalah penentu keberhasilan Islamisasi di kawasan Asia Tenggara. Faktor psikologis-sosial itu, dalam tulisan ini, didefinisikan sebagai fenomena di mana penduduk pribumi menghayati situasi dan menyerap lingkungan secara psikologis yang kemudian mendorongnya untuk melakukan sebuah keputusan penting, yaitu konversi agama kepada Islam. Teori ini menjadikan pandangan dari dalam (view from within) kalangan pribumi sebagai basis dalam rangka melakukan rekonstruksi sejarah, bukan persepsi luar, catatan penguasa atau kelompok-kelompok dominan.

Dalam konteks itu, pemegang peranan terpenting dalam proses Islamisasi adalah para pedagang. Motif ekonomi menjadi salah satu alasan kuat masyarakat untuk berbondong-bondong memeluk Islam. Para pedagang Muslim, di samping Cina, pada saat itu memang menjadi juragan-juragan yang menguasai jalur perdagangan yang bertaraf hidup jauh di atas para penduduk pribumi. Maka dengan memeluk Islam, melakukan aktivitas perdagangan, kalangan pribumi yang sebelumnya Hindu-Budha dengan taraf ekonomi menengah ke bawah meyakini bahwa lambat laun mereka juga akan mengalami peningkatan taraf hidup.

Tulisan ini juga menegaskan bahwa faktor kalkulasi rasional atas keuntungan ekonomi sejatinya hanyalah batu loncatan bagi sesuatu yang jauh lebih bermakna. Dengan kata lain, lebih dari sekadar motivasi ekonomi, faktor-faktor psikologis-sosial, yaitu penghayatan masyarakat pribumi atas situasi perdagangan internasional yang melingkupi kehidupan sosialnya, telah melahirkan imajinasi, harapan tentang masa depan, sekaligus identitas baru seorang Muslim. Aspek-aspek psikologis-sosial itulah yang pada gilirannya lebih dominan mempengaruhi konversi kalangan pribumi ke agama Islam, bahkan berkontribusi sangat signifikan bagi proses Islamisasi di Asia Tenggara secara lebih luas.

Moeflich Hasbullah

al-Jawānib al-nafsī - al-ijtimā'iyati fī
al-aslimah bi janūb Sharq Āsiyā fī al-qarni 15-17

Abstract: *Southeast Asia is currently the region with the world biggest Muslim population. There are, at least, 300 millions Muslim living in the region. In Southeast Asia, Indonesia becomes the biggest Muslim country with no less than 200 millions Muslim population. This is an interesting phenomena given the fact that Islam first emerged in a country far from Indonesia, Saudi Arabia.*

Historically, Islam was known by a few people in Southeast Asia in the 7th century. Massive Islamization took place only in the 15th – 17th century. Several approaches have been used to try to explain the factors behind Islamization in the region. Some historians believe that cultural approaches such as education, art and marriage were used as the main instruments by the Islamic missionaries. Some other historians see political and economic factors such as trade and local authority's intervention to explain this process.

One of the important theoretical frameworks to understand the Islamization in Southeast Asia is Schrieke's Race Theory. The theory argues that the massive religious conversion in Southeast Asia, particularly in Indonesia, occurred amidst the competition between Islam and Christian in their missionary activities. In Schrieke's view, it is impossible to understand Islamic missionary in Indonesia without understanding the emergence of conflict between the Muslims and the Portuguese.

In addition, Soebardi offered a theory stating that the success of the Islamization in Indonesia and Southeast Asia was due to the dimensions in Islamic teaching itself. Rituals and equality before God were the important motivating factors for conversion. In line with Soebardi, Coedes also argued that in explaining the success of Islamization in the Indonesian Archipelago, it should be taken into account the peresence of Hinduism. Dissatisfaction towards the caste system of Hinduism—with its strict rule of social stratification—motivated indigenous Indonesians to convert to Islam, a religion that offer egalitarian value.

This article specifically focuses on Southeast Asia's Islamization as a psycho-social process. This work specifies psycho-social factors as determinant factors in explaining the success of Islamic missionary. Psycho-social factor is defined as the way in which the indigenous people psychologically comprehend their situation and understand their environment. This psychological phenomena then motivated people to convert to Islam. Within this framework, what the indigenous people think of themselves (view from within), not outsiders' perceptions, nor the notes from rulers or dominant groups, are the foundation to reconstruct history.

In this model, the traders had the most important role in Islamization. Economic motive was most likely the strongest reason for people to convert to Islam. This theory seems plausible given the fact that Muslims were among the wealthy traders who dominated the trading road. Their standard of life was far above the indigenous people. Being a Muslim, for some, was one way to improve their economic life.

This essay maintains the idea that rational calculation for economic interest is only a step to get something more valuable. In other words, psycho-social factors gave those indigenous people a new hope for the future as well as a new identity. Those psycho-social aspects were the dominant factors to explain why the indigenous people in Indonesia—and Southeast Asia—converted to Islam.

مفلح حسب الله

الجوانب النغصية – الاجتماعية في الإسلام بجنوب شرقي آسيا في القرن الخامس عشر حتى السابع عشر

"لكل جانب في الماضي إيقاعاته في الحياة ونموه ودوره الخاص؛ وإنما تكتمل صورة
عن مسرح الحياة إذا ما لعب كل جانب بدوره المخصص وكأنه أوركسترا"
(بيرنارد براوديل، ١٩٧٢: ٣٠)

على مدى سجلات التاريخ كان جنوب شرقي آسيا منطقة تأتي إليها الثقافات
العالمية الكبرى وتتبادل المنافسة للتأثير فيها. ويشير التاريخ إلى أن تأثير الهند
والصين والإسلام والغرب قد أتى إليها متناوبين من أجل مصلحة سياسية
أو اقتصادية أو نشر الدين، فظهرت ممن كتب له الانتصار آثار تاريخية خاصة
نستطيع أن نشهدها حتى اليوم حيث كان الانتصار للغرب في مجال السياسية مع
نظامه الديمقراطي وأصبح تتجه إليه غالبية دول جنوب شرقي آسيا^١
وكان الانتصار في المجال الاقتصادي للصين^٢ بناء على أن الرؤوس المالية أو القوة
الاقتصادية في أيدي الأقليات الصينية، والانتصار في مجال الدين كان للإسلام
من حيث أنه منذ القرن السابع عشر كان غالبية سكان جنوب شرقي آسيا قد
اعتنقوا الإسلام ويصل عددهم الآن إلى أكثر من ٣٠٠ مليون نسمة (منهم
حوالي ٢٠٠ مليون نسمة في إندونيسيا) مما جعلها من أكبر المناطق الإسلامية
تجمعا في العالم؛ وفي إطار ذلك التنافس كان التوجه الهندي والتوجه الصيني

والأسلمة والتغريب تمثل فيما بعد عمليات غير منفصلة عن تاريخ جنوب شرقي آسيا.

وفي البداية أعني ابتداء من القرن الأول حتى القرن الثالث عشر الميلادي، كانت الحضارة الهندية قد ترسخت في جنوب شرقي آسيا مع بعض ممالكها الكبرى وهي مملكة سيرويجايا Sriwijaya في سومطرة ومملكة Mulawarman مولاووارمان في سوندا حتى القرن السابع، ثم مملكة مجاباهيت Majapahit بجاهو وبجارجاران Pajajaran في سوندا Sunda حتى القرن الثالث عشر. بالإضافة إلى بعض الممالك الصغيرة، وكلها ممالك صار لها الوجهة الهندية التي كادت أن تشمل جميع جوانب الحياة^٣. ومن المثير أن الإسلام جاء فيما بعد إلى هذه المنطقة ناشرا تأثيره وجاذبا قلوب المجتمع إليه فحل محل الثقافة الهندية الراسخة؛ وتمت الأسلمة بطريقة سلمية وليست بفتوحات، لأن حامله كانوا تجارا وصوفية وليسوا حكاما من الساسة أو السياسيين. وافترض أن دعاة الإسلام صوفية معقول، لأنه مرتبط بالظروف التاريخية في القرن الثالث عشر حيث تعرض الإسلام لنكسة مع سقوط بغداد على أيدي جيوش هولكو خان المغولي عام ١٢٥٨. ويرى أنطوني هـ جون Anthony H. Johns في هذه الفترة أن العالم الإسلامي يسوده الاتجاه الصوفي وانتشر الصوفية في مختلف الدول بما في ذلك إندونيسيا لنشر الإسلام. ورغم أن هذه الفكرة معقولة ومقبولة إلا أن ريكلفيس Ricklfs يتشكك فيها مستدلا أنه ليس هناك أي سجل تاريخي يتعلق بالطرق الصوفية المنتظمة باندونيسيا في تلك الفترة المبكرة^٤.

وفي العهود الأولى، كان الإسلام ينتشر في أرخبيل إندونيسيا بالطرق الثقافية وهي التجارة والتعليم والفن والمصاهرة مع الأهالي. ولم يتم اللجوء إلى الطرق البنيوية السياسية إلا بعد قيام المؤسسات السياسية في صورة ممالك وسلطنات، وهي الطرق البنيوية من خلال الدعوة الموجهة إلى القصور والملوك غير المسلمين

والتعاون السياسي بين الممالك ما قد تنتهي في بعض اللحظات التاريخية بألا مفر من قيام حرب بين الممالك الإسلامية والممالك الهندوكية وذلك بين مملكة ديماك Demak ومملكة مجافاهيت، وبين مملكة شيريون Cirebon ومملكة بجااران، وبين مملكة جووا تالو Gowa-Tallo والممالك المحيطة بها، وبين متارام وسورابايا، وكيديري وسوكادنا وبنجارماسين وغيرها. وتكاد تكون هذه الحروب كلها في إطار سياسي أعني توحيد القوى السياسية الأهلية لمواجهة قوى جديدة أخذت في الانتشار في جنوب شرقي آسيا وهي البرتغال وهولندا. هذه المقالة تبحث بصفة خاصة في الأسلمة كظاهرة نفس-اجتماعية حدثت في أوساط القصور والملوك ولدى أفراد المجتمع أيضا في الأرخييل وجنوب شرقي آسيا ككل، فقد انتشر الإسلام في هذين المستويين من المجتمع معا؛ وفي المقام الأول كان أصحاب السلطة يلعبون دورا هاما في الإسراع بنشر الإسلام. ففي الأرخييل كان انتشار الإسلام في مجتمع ما كثيرا ما يبادر إليه ويستهل به نخبة الحكام ليتابعهم في ذلك شعبهم، وهكذا تتم الأسلمة بشكل فعال لأن مكانة الملوك والقصور ودورهم كانت محورية بالنسبة للشعب. وفي المستوى الشعبي انتشر الإسلام بطرق التثقيف والتجارة والدعوة والمصاهرة وما الى ذلك. في الواقع لا يمكن الفصل بين الطريقتين بشكل لازم لأن مفعولهما كان ساريا في المستويين من المجتمع في القرن الخامس عشر حتى السابع عشر. وقبل الدخول في صميم الموضوع، ينبغي أن نبين ظاهرة الأسلمة في جنوب شرقي آسيا عامة.

أسلمة جنوب شرقي آسيا

من الأحداث الهامة جدا والمثيرة في تاريخ جنوب شرقي آسيا هو موجة الأسلمة التي لم تزل تحمل في طياتها إلى اليوم الإعجاب والفضول معا عند

المؤرخين خاصة المؤرخين الغربيين وهو فضول لم يتلاش حتى الآن عن ذاكرتهم الجماعية. وتعتبر الأسلمة نجاحا كبيرا خاصة إذا نظرنا إليها من الناحية الجغرافية حيث المسافة بعيدة جدا من مركز الإسلام في المملكة السعودية؛ وبعد المسافة هذا يثير الدهشة إذا نظرنا إليه بالمنظور التقليدي حيث كانت وسائل النقل في ذلك الحين مازالت بسيطة ولم توجد تنظيمات قوية لإدارة نشر الإسلام^٥.

وتزداد الدهشة قوة إذا وُضع في الاعتبار ما كانت تحققه الاسلمة في ذلك الحين من احتلال مكانة الثقافة الهندوكية الهندية الراسخة في ينابيع الثقافة والتقاليد والمعتقدات لدى الأهالي منذ مئات السنين؛ مع أنه وفقا لجورج كودي George Coedès المتخصص في جنوب شرقي آسيا في عصره القديم كان المد الثقافي من الهند إلى جنوب شرقي آسيا "من الأحداث البارزة في تاريخ العالم ذلك الذي حدد مصير الجانب الجيد من الجنس البشري" كما يقول^٦

وعلى الرغم من أن التسامح مع المعتقدات القديمة كان قائما خلال فترة الأسلمة لا يزيد عن ثلاثة قرون فإن الإسلام احتل بشكل صارم مكان الثقافة الهندوكية الهندية الضاربة بجذورها القوية في الأرخييل؛ وكان هذا التسامح مع المعتقدات القديمة مثار جدل في أوسط المؤرخين حول ماذا حدث حقيقة في الأرخييل؟ فهل كانت مجتمعات جنوب شرقي آسيا تقوم بالتحول أم مجرد التصاق؟ فيرى أنطوني ريد Anthony Reid أنه بدل التحول أي التحول الديني إلى الإسلام أو إلى المسيحية فإنما حدث حقيقة هو الالتصاق، وذلك لأن ما يقومون به كان اعترافا أي قراءة الشهاداتين ولم يتركوا ما كانوا عليه من معتقدات وطقوس وثنية كلية. وفيما بعد قيامهم بالتوفيق الديني بقوا مسلمين شكليين^٧.

وبغض النظر عن تلك القضية، فإنه منذ القرن الخامس عشر عندما كان انتشار الإسلام قد شمل جميع أنحاء الأرخييل ظهر الإسلام ليصبح أهم الأديان في

جنوب شرقي آسيا ودفن بقايا الثقافة الهندية في أنقاض التاريخ^٨. والإسلام كما يقول هال Hall "اعتراض مفاجئ في تاريخ الهندوكية"^٩. فقد "تم الإغفال عن الآلهة القديمة من الهندوكية البوذية وبدأ مفهوم كون المرء جاويا أنه مسلم"؛ كما يقول روبرت جاي Robert Jay مصورا نجاح الأسلمة في جاوه^{١٠}؛ "وخلاصة القول إن اعتراض الإسلام المفاجئ وانتشاره كما لاحظ Coedès قد قطع العلاقات الروحية^{١١} بين هندوكية جنوب شرقي آسيا وبراهما الهندي، ودق الجرس لنهاية الثقافة الهندية في الأرخييل^{١٢}.

وهكذا فإنه بجانب كونه مثيرا فإن تعقب الأثر في عمليات الأسلمة في الأرخييل أو جنوب شرقي آسيا مهم للغاية على أساس أن الإسلام بعد فترة التحول إليه أو "الثورة الدينية" على رأي Reid أصبح أساسيا في فهم التطورات الاجتماعية والسياسية في مناطق جنوب شرقي آسيا منذ ذلك الحين. وهذا التعقب ينطلق من أسئلة تاريخية وهي ما هي الأسباب التي تفضي بسكان جنوب شرقي آسيا إلى التحول إلى الإسلام بكل سهولة؟ ما هي القوة الكبرى التي كانت تساهم في عملية الأسلمة في الأرخييل؟ لماذا لم يتم إلى المسيحية؟ وإذا كان هناك تحول إلى المسيحية فلماذا لم يكن بالقدر الجماعي كما للإسلام؟ هذه الأسئلة الأساسية أثارت تخمينات مختلفة. فقد حاول شريك Schrieke أن يجد للسؤال جوابا بتقديم نظرية عن التنافس بين الإسلام والمسيحية للحصول على أتباعهما في الأرخييل سماها نظرية السباق إذ يقول "إنه لا يمكن فهم انتشار الإسلام في الأرخييل بدون النظر إلى الصراع والتنافس والتخاصم بين المسلمين والبرتغاليين"^{١٣}.

تثير هذه النظرية جدالا في أوساط المؤرخين، فقد رفض العطاس Al-Attas أن يكون السباق بين الإسلام والمسيحية دافعا إلى الإسراع بالأسلمة لأن الإسلام وصل إلى إندونيسيا بزمن طويل قبل مجئ الغرب (المسيحية) إذ يرى

العطاس أن الإسلام قد دخل الأرخبيل منذ القرن السابع الميلادي. وخلافا لما عليه العطاس فقد أقر هذه النظرية كل من ريد Reid وآزرا Azra قائلين "بأن هناك حقائق تدل على ان أسباب الاسراع بالأسلمة خاصة في القرن السادس عشر تعود إلى التنافس بين الإسلام والمسيحية"؛ وكما نقل Reid عن Azra قوله "إن الذي حدث منذ النصف الأول من القرن الخامس عشر والسابع عشر هو تزايد الإستقطاب والتمايز الديني خاصة بين المسلمين والمسيحيين، وكان السبب في تزايد الإستقطاب أكثر عمقا بين أتباعهما يرجع إلى "السباق بينهما" لجذب أتباع جدد. وفي القرن السادس عشر هناك مجموعة من الناس، سواء كانوا في المدن أم في القرى يقومون بالتحول الديني صراحة باعتراف الاسلام وعبروا عن أنفسهم بأنهم جزء لا يتجزء من المجتمع الإسلامي العالمي^٤.

ويرى الباحث أن السباق بين الإسلام والمسيحية كان موجودا فعلا إنما كان هذا السباق يتم من خلال قوتين مختلفتين وهما القوّة المذهبية التي تعتمد على التعاليم والتوعية من ناحية والقوّة الرأسمالية التي تعتمد على الأموال والمادة والتي قد صاحبها إجبار وعنف من ناحية أخرى. وكانت القوّة المذهبية بطريقة الاقناع يستخدمها الإسلام^٥. وعلى طول تاريخه كانت القوّة المذهبية من خصائص الأسلمة في أنحاء العالم، وفي الجانب الآخر كانت القوّة الرأسمالية تعنى تجهيز الأموال للارسلين يستخدمها المسيحية. ونظرا لأن القوّة المالية لم تخلق وعيا ولا تُدخِل الإيمان في قلوب المجتمع المحلي فإن الاجبار والعنف كثيرا ما يصاحب انتشار المسيحية في الأرخبيل. والدليل على ذلك أنه لم نسمع خبرا عن التحول إلى المسيحية نتيجة لروعة تعاليمها. وإنما كان انتشار المسيحية بفضل الدور الذي لعبه رجال الاستعمار البرتغالي والهولندي كقوة رأسمالية واقتصادية. فكان نشر المسيحية في جنوب شرقي آسيا رسالة واضحة يؤديها البرتغاليون والاسبان والهولنديون من وراء مشاريعهم الاستعمارية. وتنفيذا لهذه

الرسالة، ألزمت الحكومة الهولندية برنامج نشر المسيحية في جميع أنحاء ولايات الهند الشرقية (إندونيسيا). وفي عام ١٦٠٢ تم إلزام الشركة الهولندية VOC كما يقول سومينتو Suminto "لنشر الدين المسيحي ولم يكن أمامها إلا اتباع طريقة البرتغاليين والأسبان وهي طريقة الإجماع. وفي عام ١٦٦١، حظرت الشركة المسلمين عن أداء فريضة الحج إلى مكة المكرمة. وكان هذا المنهج الاجباري قد رحب به كيرنكامب Kernkamp واعتبره حيوية"^{١٦}. وأنفقت الشركة كذلك مبلغا وقدمت دعما ماليا إلى مدارس الارساليين المسيحية وصرفت إليها مبلغا أكبر بكثير من الذي صرفته إلى المدارس التابعة للشركة نفسها^{١٧}.

وخلافا لنظرية السباق عند شريكه Schrieke المعتمدة على العوامل الخارجية للدين، يبين سوباردي Soebardi أبعاد التعاليم الإسلامية كعوامل مهمة تؤدي بالناس إلى ترك دينهم القديم. فإن الجوانب الاجتماعية للإسلام وبساطة ممارساته التعبديّة وسهولة طرق اعتناقه أو سهولة أن يكون المرء مسلما والمساواة بين الناس أمام الإله تعتبر في رأي سوباردي Soebardi عوامل جلب المجتمع للتحويل إلى الإسلام^{١٨}. ومع تأييده لنظرية السباق عند شريكه Schrieke، يقدم ريد Reid افتراضه الخاص عن الأسلمة إذ يعرض سبعة جاذبية للتحويل إلى الإسلام كدين جديد وجدها عند الأهالي وهي (١) السهولة والصلاحيّة و(٢) علاقته بالرفاهية و(٣) نجاح جنود المسلمين و(٤) كثرة المؤلفات و(٥) تحفيظ القرآن و(٦) القدرة على علاج المرضى عند الصوفية أو الشيوخ و(٧) احتواؤه الأخلاق العالمية^{١٩}. ويشير ساردساي Sardesai إلى الجوانب الاجتماعية للتحويل للدين مثل الملابس ودور المذهب الشافعي وتأثير الملوك بعد إسلامهم والمصاهرة والتنافس التجاري ومجئ المسيحية والدور الذي يلعبه الصوفية. وكلها في رأي ساردساي Sardesai أسباب جعلت المجتمع المحلي يرحب بالإسلام ويعتقه^{٢٠}.

وخلافا للآخرين يرى كودي Coedes في الهندوكية عامل الدخول إلى الإسلام فان الارستوقراطية الهندوكية المؤسسة على أساس نظام الطبقات والتي صيغت فقط للنخبة "تفسر سرعة قيام المجتمع إلى تبني السنغالية البوذية والإسلام".^{٢١} و في الإسلام وجدوا المساواة الديمقراطية التي تمكن لجميع الأفراد الحصول على درجة عالية أمام الله حيث الوضع الاجتماعي لا يعتمد على النسب ولكن على العمل؛ وشبهها بما عليه كودي Coedès ينظر جاي Jay إلى جانب المقارنة بين الهندوكية والإسلام لكن بالتركيز أكثر على الجانب الصوفي كعامل هام في التحول إلى الإسلام^{٢٢}. فلون التصوف الاسلامي الذي جاء به الصوفية يلتقى مع التعاليم الروحية الهندوكية التي يمارسها المجتمع المحلي حتى يمهد الطريق لهم في فهم الدين الجديد

منظور النفس-الاجتماعي

خلافا للتفسيرات السابقة فإن هذه المقالة تثير عاملا آخر لم يتلق العناية بما يناسب أهميته من التحليلات حول الأسلمة، وهي العوامل النفس-الاجتماعية التي تؤدي إلى نجاح الأسلمة في الأرخبيل وجنوب شرقي آسيا. وعامل النفس-الاجتماعي ظاهرة اجتماعية من حيث أن الأهالي يتأملون الوضع ويستوعبون البيئة المحيطة نفسيا مما دفعهم إلى اتخاذ قرار مهم هو التحول الديني إلى الاسلام؛ وفي منظور النفس-الاجتماعي ليس تاريخ جنوب شرقي آسيا تصورا أجنبيا^{٢٣} ولا هو تفسير المؤرخين أو سجلات الحكام والطوائف ذات السيادة وإنما هو منظور داخلي نابع من الظواهر الاجتماعية اليومية خاصة فيما لعبه التجار من دور؛ "والتجار كمحركين للتاريخ" كما يقول لومبارد Denys Lombard "من النادر الإشارة إليهم والاعتراف بهم"^{٢٤}. وهكذا فإن منظور النفس-الاجتماعي هو منهج إندونيسي الاتجاه في كتابة تاريخ الأرخبيل كما قام به المؤرخون وما

يزال يقومون به منذ السبعينيات^{٢٥}.

والظاهرة الاجتماعية السائدة في مسرح تاريخ جنوب شرقي آسيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هي شبكة التجارة الدولية التي تتميز بالعالمية، وكان لجنوب شرقي آسيا مسالك تجارية تربطها بالطرق البحرية بين الصين (أكبر الأسواق العالمية على مر التاريخ) وبين التجمعات السكانية في الهند والشرق الأوسط وأوروبا وجنوب شرقي آسيا (تحت الرياح). وكانت المنتجات مثل القرنفل والفلفل والخشب وغيرها كما يقول أنطوني ريد Anthony Reid تجد أسواقها العالمية في روما والمدن الأوروبية^{٢٦}. و في ملاقا Malaka كما يصور ريكليفس Ricklefs كانت التجارة الإندونيسية ترتبط بالطرق التي تمتد غربا إلى سيام وبيجو والهند والفرس والجزيرة العربية وسوريا وشرقي أفريقيا والبحر الأبيض المتوسط، بينما كانت تمتد شرقا إلى الصين واليابان وهذا قد يكون من أكبر النظم التجارية في العالم في ذلك الحين، بينما كانت غوجرات Gujarat في الهند وملاقا Malaka في جنوب شرقي آسيا هما من أهم مراكز التبادل التجاري^{٢٧}. وكانت التوابل من إنتاج المجتمع الأرخبيلي مثل الفلفل و جوزة الطيب والأرز والقرنفل والبضائع مثل المنسوجات والقطن والخشب والحزير والأحجار الكريمة وما إلى ذلك أكثر المنتجات قيمة في هذه العملية التجارية.

وبخلفية من هذا الوضع التجاري الذي كان في غاية النشاط فإن النتيجة هي أن الدافع الاقتصادي يعد أحد الأسباب القوية للمجتمع الأرخبيلي أن يدخلوا في الإسلام أفواجا^{٢٨}، لأن التجار المسلمين والصينيين كانوا أصحاب رأسمال يسيطرون على الطرق التجارية وتبدو عليهم رفاهية أكثر من المجتمع المحلي^{٢٩}. ورغم أن هذه العوامل المادية تبدو معقولة كدافع من الدوافع و أثبتت أن المجتمع المسلم الذي كان يقوم بالأنشطة التجارية يتمتع بارتفاع مستواه الاقتصادي فإن هذه المقالة تريد أن تثبت أن عامل المكسب التجاري في حقيقة الأمر كان مجرد

منطلق أو خطوة بين أو هدفا مؤقتا للدخول إلى أمر أهم معنوية منه "إن هناك شيئا ما وراء المكاسب المادية" وبعبارة أخرى أكثر من مجرد دافع اقتصادي كان عامل النفس-الاجتماعية أعني معاشة المجتمع المحلي للوضع التجاري الدولي المحيط بحياته الاجتماعية قد خلق صوراً وآمالاً عن المستقبل والهوية الجديدة. وكانت تلك العوامل بدورها تلعب بدور أقوى في التأثير على الأهالي أن يدخلوا في الإسلام وتشكل مساهمة هامة في الإسراع بالأسلمة. وهكذا فإن كونهم مسلمين لم يقتصر معناه على التقدم الاقتصادي وزيادة الرفاهية فحسب وإنما أيضا يصبحون مواطنين عالميين؛ وبكونهم مسلمين في رأي نيهـر Neher يؤدي بهم إلى الانتماء للمجتمع الإسلامي العالمي أي الأمة كعامل مهم في الحياة الاقتصادية لمجتمع الأرخييل؛ كان إحساسهم الانتمائي للجالية والثقة بين التجار المسلمين يتيح لهم التوسع في الفرص التجارية المستقلة. وتعليقا على نتيجة الدراسة التي قام بها روبرت جاي Robert Jay عن كيف كان المجتمع الفلاحي الجاوي يعتنق الإسلام لا بدافع لتحقيق أهداف اقتصادية، يقول بيندا Benda "إن روبرت جاي Robert Jay أثبت أن الإسلام لم يكن مجرد قوة حيوية في تاريخ الفلاحين الجاويين، بل إنه عامل حاسم للفلاح عامة".³⁰

ومنظور النفس-الاجتماعي، تسعى هذه المقالة إلى فهم خلفية النفس-الاجتماعية السياسية للتحوّل الديني وذلك بالدخول إلى أعماق نفسية المجتمع المحلي ومنظوره كما يشعر به جميع طبقات السكان المحليين تقريبا خاصة التجار ونخبة الحكام أي الملوك ورجال القصر. ويستهدف من هذا المنظور النفساني إثراء التحليلات وتكميل النظريات السابقة التي قدمها المؤرخون عن عوامل التحوّل الديني لمجتمع جنوب شرقي آسيا. وعامل المعاشة للمجتمع كروية من الداخل لم يكشف النقاب عنه كثيرا لأن المؤرخين في بناء أفكارهم كثيرا ما تسيطر عليهم تصوراتهم الخاصة، بينما المعاشة والشعور ورد الفعل والتخيل

والانفعال والأمل والاحساس الإنساني هي عوامل حية في مسرح تاريخ الحياة. إن الانفعال مثلا من العوامل الأكثر محورية في فهم سلوك الإنسان وأفعاله في التاريخ وهو حقيقة نفسانية متواجدة وملاصقة في الإحساس لكنه غير ملموس ولا مقروء في الواقع الاجتماعي. وهو كواقع باطني فإن الانفعال يتمثل في الاعتقاد والرجاء والأمل وخيبة الأمل وما إلى ذلك؛ وكما يصوره جيرتر Geertz فان الانفعال الذي ينسج سلسلة المعاني في الثقافة هو الأساس في فهم تصرفات الإنسان وحضارته. والرموز التي يتواصل بها الإنسان ويعبر بها عن شعوره ويطور بها معرفته في الحياة كما يقول جيرتر Geertz لا بد من فهمها لمعرفة الأسباب الكامنة وراء قيام الانسان بعمل اجتماعي ما^{٣١}. لقد نشأ في شعور المجتمع المحليين في الأرخيبيل أمل وتخيل وتفاؤل ودافع وإرادة لرفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي والمثاليات نتيجة للتأثير البيئي. ولكشف عالم التصور والآمال للمجتمع المحلي وقراءة الرغبة المدفونة في الشعور والعقل يحتاج بالضرورة إلى تحليل علم الاجتماع.

وبعبارة أخرى ما دام الأمر يتعلق بتصرفات الإنسان سيكون هناك كثير من جوانب الحياة لا بد من أخذها بعين الاعتبار. ومن هنا كان رأي براودل Braudel، رائد نظرية المنهج التاريخي المتكامل يوحى لنا أن جميع العناصر في الماضي - الانسان والعالم والأحداث الاجتماعية والسياسية والأوضاع النفسية - "له إيقاعاته في الحياة ونموه ودوره الخاص، وإنما يكتمل مسرح التاريخ الجديد إذا ما لعب كل جانب بدوره المخصص وكأنه أوركسترا"^{٣٢}.

الملك والقصر والتحول الديني

إن الدور الهام الذي كان يلعبه القصور والملوك بجنوب شرقي آسيا في دفع عملية الأسلمة لهو أمر لا شك فيه؛ وفي دراسة الأسلمة في المناطق الممتدة على

الطرق البحرية والدور الذي لعبه الحكام أمام شعبهم، لم يستطيع كثير من المؤرخين أن ينكروا الحقيقة الكاشفة عن مدى الدور اللقوي الذي لعبه القصور والملوك فيها كما ذكرنا؛ ولذلك يبنها ميلنير Milner على عدم إهمال النظر إلى دورهم إذ يقول "لا بد من النظر إلى حكام جنوب شرقي آسيا بأنهم - كما يقومون بما علي أنفسهم من دور- قد لعبوا دورا مهما جدا في عملية الأسلمة وأن الأفكار الجديدة في الدين وما كان غير متوقع من الاحداث يجب أن تنسب إليهم؛ إن الملوك قد لعبوا بدور محوري ويلعبون بما كان يسود من تميز في دول جنوب شرقي آسيا^{٣٣}.

هناك على الأقل ثلاثة أسباب تقضي بضرورة الاهتمام أكثر بدور الحكام والقصور في دراسة عملية الأسلمة:

أولاً: كونهم يملكون دوراً متميزاً ومكانة استراتيجية أمام شعبهم فإن وجهة نظر الممالك وملوكها في جنوب شرقي آسيا متجانسة نسبياً ولها جميعاً الخبرة الباطنية والتقاليد ووجهات نظر متشابهة نسبياً ومتوارثة عما كانت عليه ووجهة النظر المحلية مع القيم الهندوكية الهندية. وممالك جنوب شرقي آسيا هي نقطة الالتقاء مع التقاليد السياسية من جاوه وبورما وتايلاند وفياتنام من ناحية ومع الأفكار السياسية الدينية من الهند من ناحية أخرى. ويصور لنا ريد Reid أن العنصر السائد في الاعتقاد التقليدي في السلطة لدى القصور في جنوب شرقي آسيا تمتاز بالروحانية. فالحاكم القوي يتحكم في القوى الكونية ... بحيث لا يتم بوساطة الآلهة وإنما تحضير تلك الآلهة إلى الأرض^{٣٤}؛ ومن خلال "السلطة السياسية الدنوية" الموحدة مع واقع الاعتقاد الديني، ظهر الملوك يلعبون دور رؤساء القبائل المحلية سابقاً. فإن ملكاً ما لا يعلن فقط نفسه كوسيط بين الإنسان وحضور الآله بل يدعي تجسد الآلهة الهندوكية في نفسه^{٣٥}. وبالنسبة للملك الملايو يقول ميلنير Milner "كما كان الوضع عند الملك الجاوي فإنه

جرى الاعتقاد في الملك الملايوى أنه مالك جميع الأراضى فى ولاياته وأن الشعب أنفسهم على وعى بأنهم عباد الملك؛ وهكذا فإن الملايويين كما يقول ميلنير Milner "يدركون ويتصورون أنهم يعيشون لا وفق قوانين دولة أو شرائع الآلهة بل وفق أحكام الملك"^{٣٦}؛ والمجتمع الحاوى يعتقد بأنهم "يحتاجون إلى أيام فقط داخل القصر ليدرکوا وجوب عبادة الصنم حيث يحكم الملك باسم الإله كما أنهم يعتقدون بأن الأرض والرعية لملوكهم"^{٣٧}؛ فالملك عالم Raja Alam المينانجكاباوى يعتقد فيه شعبه بأنه من نور الإله؛ وكذلك الحال عند شعب باساي؛ كما أن شعب مينداناو أيضا فى رأى دامبير Dampier "يتقربون إلى ملوكهم بالاحترام والتعبد وذلك بالانحناء والترکع"^{٣٨}؛ وعند ما جاء الإسلام إلى هذا الكيان الاجتماعى وفيه ما فيه من الخيرة الباطنية ووجهة النظر الراسخة المتأصلة كان وضع الملك وشعبه كما سبقت الإشارة إليه لم يتغير وبمهد بدوره الطريق الفعال فى عملية الأسلمة؛ فما ان تحول الملك الى اعتناق الإسلام حتى تبعه بسهولة جميع رعيته. وهذه الظاهرة سارية بشكل عام عند ممالك الأرخييل و جنوب شرقى آسيا كنموذج لتحول الممالك الهندوكية إلى الإسلام؛

ثانيا: أن هناك علاقة بين أصحاب السلطة فى المملكة والشبكة التجارية الدولية. لقد كان من المقرر لتاريخ الأرخييل أن الأسلمة تمت فى عصر التجارة التى وصلت إلى أوج نشاطها فى القرن الخامس عشر حتى السابع عشر. ويصح أن يقال إنه بالكاد ألا توجد فى ذلك العصر مملكة واقعة فى ميناء مدينة دون أن ترتبط بالتجارة العالمية. بينما كانت الحالة التجارية نفسها قد بلغ ذروة نشاطها فى تجارة الفضة التى شهدت ازدهارا كبيرا فى الفترة بين أعوام ١٥٧٠ و١٦٣٠^{٣٩}. ومن أجل أن تستمر التجارة نشيطة وثابتة كان من المستحيل للقصور فى جنوب شرقى آسيا ألا تربط أنفسها بالوضع التجارى الدولى آنذاك^{٤٠}؛ وكانت النتيجة أن تطورت العلاقة بين القصور والتجارة تطورا

كبيراً، وفي هذا الصدد يقول هوكر Hooker "إن الإسلام على وجه الخصوص ظاهرة قصرية^{٤١}، حيث كان كبار تجاره عموماً من العرب والمسلمين من الهند والصين. فالإسلام منذ البداية - بالإضافة إلى كونه ديناً شعبياً ينتشر في أوساط الطبقة الأدنى للمجتمع - فإنه كذلك يصير ميزة القصر، وهو كدين دعوة ينتشر الإسلام كذلك عن طريق المدن المينائية في جنوب شرقي آسيا حيث تتم فيها التعاملات التجارية بين التجار المسلمين والقصور المحلية، فكان التحول الديني إلى الإسلام كما يعبر عنه جاي Jay "ينتشر وكأنه موجة أتت من الشرق إلى الغرب مروراً بالأرخبيل... وفيما بعد ذلك على امتداد أكثر من قرنين كان معظم المراكز التجارية بما في ذلك المراكز في شمال جاوه يقع تحت تأثير الحكام المسلمين المحليين"^{٤٢}.

ثالثاً: التأثير الكبير الذي يحدثه اعتناق الحكام الإسلام. ففي المعتقدات القديمة قبل الإسلام جرى الاعتقاد في الحكام أو الملوك أنهم إله ملك وانثاق إله أو تجسد إله، حيث يعبدهم الشعب ويخدمهم من كل قلب، لأنهم في اعتقاد الشعب أنهم تكمص إله مما جعلت سلطنتهم تتمتع بشرعية قوية، فطاعة الملك هي بالباطن طاعة الإله والثورة ضد الملك شيعى محرم أو غير وارد؛ واستمر هذا الوضع حتى دخول التأثير الإسلامي، ولذلك كان من السهولة إدراك أن هذا النظام الاعتقادي القديم يمهّد طريقاً مفتوحاً لعملية الأسلمة، وكان التحول الديني للحكام المحليين يمهّد للإسراع بموجة الدخول إلى الإسلام من الناحية الكمية؛ وقد ورد في تاريخ الملايو كما نقله ميلنير Milner أن السلطان محمد شاه ملك ملاقا Malaka، كان أول من اعتنق الإسلام في ملاقا ثم أصدر أوامره إلى شعبه، سواء من الطبقة الأدنى أم الطبقة النخبة أن يدخلوا في الإسلام^{٤٣}.

وفي بوتون Buton كان هالو أوليو Halu Oleu، الملك السادس للمملكة Buton الذي اعتنق الإسلام عام ١٥٣٨ ملقباً بأولى الأمر وقائم الدين يتبعه جميع أفراد

شعبه دفعة واحدة بعد اعتناقه الاسلام؛ واعتنق علاء الدين Alauddin الإسلام عام ١٦٠٥، وحول غوا Gowa إلى مملكة إسلامية حيث كان هو أول سلطانها، وفيما بعد إعلانه الإسلام دينا رسميا للمملكة اصدر أوامره لشعبه أن يعتنقوا جميعا الإسلام وناشد كذلك الممالك المجاورة له مثل مملكة بوني Bone، و مملكة سوينج Soppeng، و مملكة واجو Wajo على الوحدة والدخول إلى الإسلام لمواجهة التهديد من توسع سلطة الشركة الهولندية الذي وصل امتداده إلى بحر مالوكو Maluku^{٤٤}؛ وكان دخول الإسلام إلى مملكة بانجار Banjar في كاليمنتان Kalimantan الجنوبية تأتي به ديمك حين تعرضت مملكة مجافاهيت للانحدار. وكان ملكها المشهور هو السلطان سوريانشاه Suriansyah أول سلطان مسلم وكان اسمه السابق الأمير داهما Daha وهو من أهم الشخصيات في تاريخ كاليمنتان لأنه باعتناقه الإسلام، دخل كبار سلطنة بانجار Banjar وعامة الشعب إلى الاسلام. وتشمل سلطنة بانجار على مناطق سامباس Sambas، وسوكادانا Sukadana، وكوتاوارينجين Kotawaringin، وسامبيت Sampit، وباتانج لاوي Batanglawai، وميداوي Medawi، ولانداك Landak، وبولاو لاووت Pulau Laut، وكوتاي باسر Kutai Pasir، وبراوو Berau^{٤٥}. وقد ورد في تاريخ تالو Tallo، أن الإسلام جاء به السلطان عبد الله من تالو إلى Makassar مكاسار^{٤٦}، ثم تبعه بشكل رسمي جميع شعوب مملكتي مكاسار Makassar وبوقس Bugis خلال الأعوام ١٦٠٥ إلى ١٦١٢^{٤٧}. بجانب قيامهم بنشر الإسلام، كان الملوك في الأرخبيل مشهورين بكونهم حراس الشريعة، فقد فوضت الى الملك اسكندر مودا Iskandar Muda حاكم آشيه (١٦٠٧-١٦٣٦) مسئولية التأكيد على تطبيق الشريعة الإسلامية على شعبه، بينما يرى Siegel أن السلطان أدى مهمته كحارس لتطبيق الشريعة الاسلامية وقد جهز المملكة لتكون جهازا وإدارة لتنظيمه^{٤٨}.

يتضح مما سبق أن عملية الأسلمة تجري بشكل فعال في المناطق الحضارية على وجه الخصوص وهي مدن الموانئ على امتداد الشواطئ حيث تقع فيها الممالك غالباً. وكانت ملاقا Malaka بجانب كونها كبرى الموانئ "فقد دفعت أيضاً توسع انتشار الإسلام إلى جميع المناطق الشاطئية لشبه جزيرة ملاقا والجزء الشرقي لجزيرة سومطرة. وشهدت الدول المينائية الجديدة للإسلام نموا ملحوظا على امتداد مسالك التوابل إلى الشاطئ الشمالي لجزيرة جاوه ومالوكو واستمرت في الاتساع حتى بروناى ومانيلاً^{٤٩}.

المجتمع العالمى

سيكون من غير الصائب وغير مكتمل إذا كان التحليل لجوانب التحول الدينى فى الأرخييل لم يلتفت إلى جوانب الشبكة الدولية لجنوب شرقى آسيا، أو بعبارة أخرى مجرد التركيز على اعتبارات الديناميكية المحلية والإقليمية فقط. فإن الوضع الدولى فى القرن الخامس عشر حتى السابع عشر كان من الأهمية ملاحظته، فالارتباط بين الوضع الدولى ومسالك التجارة فى الدول القديمة من العوامل التوضيحية الظاهرة، لكن من الأهمية هنا ملاحظة أنه ليس فى سياق مجرد الحصول على نتائج عملية اقتصادية فحسب وإنما أيضا جوانبها النفسية. فمن الثابت أن مضيق ملاقا Malaka وممراتها التجارية من أهم الممرات التجارية فى عصر ما قبل الاستعمار كما صرح به ريكلفس Ricklefs إذ يقول: " فى ملاقا Malaka ارتبطت شبكة التجارة الاندونيسية بالممرات التجارية التى تصل إلى المناطق الغربية للهند والفرس والمملكة العربية السعودية وسوريا وأفريقيا الغربية والمناطق فى بحر الأبيض المتوسط والمناطق الشمالية فى سيام وبيجو والمناطق الشرقية إلى الصين ومن المحتمل إلى اليابان. هذا من أكبر النظم التجارية فى ذلك الوقت وهناك مركزان للتبادل مهمان هما غوجيرات فى غربى شمال الهند

وملاقا Malaka"°.

بناء على الوضع العالمى لهذه المناطق كانت الظروف العالمية فى مختلفه المدن ظاهرة. وتمثل الممالك الإسلاميه فى الأرخبيل موقع الالتقاء بين الانشطة السياسيه والتجاريه على هيئه الثقافه العالميه. ويقارن دينس لومبارد Denys Lombard النمط التجارى بين الموانى فى هذه الممالك وبين الموانى فى المدن التجاريه فى إيطاليا و Vlaanderen ويجد التشابه بينهما. ويرى أن السلطان نفسه وأقاربه يشتركون فى التجاره ولهم أسهم فى النقل البحرى، وللدوله إيرادات كبيره من مختلف الضرائب التجاريه. كان الشعوب الآسيويه تزور كثيرا الموانى المذكوره وتنضم إلى الانشطة التجاريه دون النظر إلى وجود الفوارق أو الحدود الدينيه. ونجد أن الشعوب الاورويه يتعلمون فيها من السكان المحليين°.

من خلال الممرات التجاريه، لم يدرك مجتمع جنوب شرقى آسيا بوجود الانشطة التجاريه غير العاديه فحسب، بل يشاهد أيضا الواقع الدولى والعالميه التى يلعبها التجار الذين يأتون من مختلف الدول. وتقدم أخبار رحله تومى بيرس Tome Pires إقرارا بعالميه مدن هذه الموانى. ونجد فى ملاقا Malaka كثيرا من الاجانب فمن غوجارات وبينغالى تاميل ويغو وسيام والصين والحبش وأرمينيا وغيرها، جاءوا وانضموا مع الملايويين والجاويين والتجار من لوزون Luzon وجزر ريوكيو Ryukyu. وطبقا للومبارد Lombard أن تومى بيرس Tome Pires ذكر فى أخباره حوالى ستمين جنسيه عرقيه. وهذا الوضع العالمى كان موجودا فى شيريبون وبانتين وتيرناتى وأشيه ومكاسار وبنجارماسين وباليمبانج°.

وفى هذا الصدد من الناحيه النفسيه فإن كون المرء مسلما لا يعنى فقط التحول الدينى وآملا فى رفاهيه الحياه، بل أكثر من ذلك هو الدخول فى نظام المجتمع الدولى ويكون مواطنا عالميا. فى هذا المعنى، يصرح نيهير Neher "أن

التحول إلى دين الإسلام الذي يؤدي بالتجار إلى المجتمع الإسلامي الدولي أي الأمة من أهم العوامل في الحياة الاقتصادية الإندونيسية. والإحساس الأعظم لهذا المجتمع العالمي والثقة بين التجار المسلمين يؤدي إلى توسيع الشبكة وفرصتهم في تطوير جهودهم^{٥٣}.

وكما كانت عليه الحالة في التجارة، كان نظام العقيدة والعبادة في الإسلام أيضا سندا في تكوين تصور عن المجتمع الدولي، خاصة من خلال فريضة الحج، حيث يتوافد المسلمون إلى مكة المكرمة لزيارة المسجد الحرام. فيوحد الحج المسلمين من الأرخبيل مع جميع الأمم الإسلامية في العالم فيكون وسيلة اتصال وتبادل معلومات هامة. ومكة المكرمة بجانب كونها قبلة المسلمين فهي كذلك نافذة للنظر إلى العالم الخارجي ومنبعا لتنقية الدين وتجديده. تقول إيلين Ellen "إن تعاليم الإسلام أدجت الأمم الإسلامية من جنوب شرقي آسيا إلى المجتمع الدولي"^{٥٤}. وبالنسبة للحكام كان الانضمام إلى المجتمع الدولي أو القوى العالمية من خلال التحول الديني بجانب أنه يعطي آمالا ووعودا فهو أيضا يمثل خطوة استراتيجية لتحقيق بعض المكاسب وهي :

أولا دخول الحكام أو الملوك شخصا إلى دائرة المجتمع السياسي والاقتصادي الدولي؛ فتمشيا مع انتشار القوى الإسلامية المترامية الأطراف سياسيا واقتصاديا كان التحول إلى دين الإسلام يعزز الوضع السياسي للحكام، لأن القوى الإسلامية ستؤثر على تقدم المملكة وتخلفها. يقول جاي Jay في هذا الصدد "إنه حتى نهاية القرن الخامس عشر فإن عددا من الجاويين الذي دخلوا إلى الإسلام يحققون ارتفاعا في مستوى القيادة السياسية في المدن على امتداد الشواطئ الشمالية لجزيرة جاوه مثل نجمبيل Ngampel وبونانج Bonang وجيرسيك Gresik وديمك Demak وتوبان Tuban وجيبارا Jeparu وشيريون Cirebon"^{٥٥}.

ثانيا: التحول الديني يرفع المستوى الاقتصادي والتجاري والرفاهية للمملكة. إن الاقبال على الدين الجديد يعنى تعزيز الاقتصاد والتجارة لأن الحكام فى جنوب شرقى آسيا يجب أن يحتفظوا بتواصلهم المقنع مع التجار العرب والمسلمين الهنود والصينيين.

ثالثا: التحول الدينى كان يعنى أيضا تعزيز الدولة. يورد التاريخ أن مملكة آشيه كانت تتحالف مع الخلافة العثمانية، حيث طلب السلطان مساعدة الأتراك فى مواجهة البرتغال^{٥٦}. وكان هذا التحالف بين آشيه والأتراك، بل مع أميركا قد أثار قيام الحرب بين آشيه مع هولندا فى ٥ أبريل ١٨٧٣ وهى حرب استمرت طويلا. ومملكة Madjapahit مجاهيت التى يعتقد فيها البعض أنها انهارت على أيدى جيوش الديباك عام ١٥٢٠ قد تبعتها الهيمنة الإسلامية على جزيرة جاوه. وتكشف هذه القضايا عن افتراض قوى هو أن للمسلمين جيوشا قوية. وكان بعض الممالك الإسلامية لها قوى عسكرية كبيرة تتكون من ٣٠٠٠ جندي فى باساي Pasai (عام ١٥١٨) و ٤٠٠٠٠ جندي فى آشيه Aceh (عام ١٦٢٠) و ٣٠٠٠٠ جندي فى توبان Tuban مجهزين للتحرك خلال ٢٤ ساعة، حتى وقد توفرت قوة عسكرية تتكون من ١٠٠٠٠٠ جندي فى مالاقا (حوالى عام ١٥٢٠)^{٥٧}. " إن الدين الجديد كما يقول ريد A. Reid بدعم جماعي واقتصادي يصير مصدر قوة يخافه منافسوه"^{٥٨}. ولذلك كان مفهوما أن تكون الأسلمة فى جنوب شرقى آسيا قد انفتحت لها القصور والملوك منذ البداية لأن التجارة منحت لهم قيما أخرى غير قيمة الاقتصاد. فمن خلال التجارة أقبل الحكام فى جنوب شرقى آسيا على اعتناق الإسلام والمشاركة فى أنشطة الدين الجديد أى الأسلمة^{٥٩}.

الهوية الجديدة

سبق أن قلنا سابقا إن جنوب شرقي آسيا كانت نقطة التقاء بين الحضارات الكبرى ما تؤدي إلى إحداث تغيرات وتطورات اجتماعية وسياسية فيها كان لها أثرها على الاتجاه الفكري والروحي وأنماط الحياة الاجتماعية وتحديد مسار التطور التاريخ لتلك المنطقة. وكان من أبرز الآثار الذي سرعان ما ظهر نتيجة للتطور الاجتماعي والاقتصادي هو تحقق الرفاهية وارتفاع مستوى الوضع الاجتماعي. وإن تبدل الوضع الاجتماعي والاقتصادي لأمر ينظر إليه بالضرورة من خلال الأنشطة الاقتصادية على هيئة التجارة الراجعة في جزيرة جاوه. وكانت ثروة هذه الجزيرة يصورها ماركو بولو Marco Polo عام ١٢٩١ كما يلي: "هذه الجزيرة غنية للغاية يوجد فيها الفلفل وجوزة الطيب والتنبول وكيمموس والقرنفل وجميع التوابل النادرة في العالم. يأتي إلى هذه الجزيرة عدد كبير من السفن والتجار مما يجعل فيها المكسب كبيرا. وكان الثروة فيها من الكثرة بحيث لا أحد في العالم من يستطيع إحصاءها ولا الحكاية عنها. واعلم أن خان الأكبر Khan Agung لم الحصول عليها لبعدها وخطورة الملاحه إليها. ومن هذه الجزيرة حقق التجار من كوان زو Quanzhou ومانجي Mangi (جنوب الصين) أموالا طائلة وهكذا حدثت يوميا".^{٦٠}

وفي مثل هذه الحالة الاقتصادية الجاوية، تحول الكادحون إلى رجال مهمين والتجار الصغار إلى تجار كبار. يحكى لومبارد Denys Lombard التغيرات الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية الجاوية بعد إسلامهم بقوله "قد تكونت مجموعات جديدة مع ثروة كبيرة على هيئة رأسمال متحرك، ولم يعد النخبة الجدد يتواجدون وسط الحقول الزراعية الغنية إنما قرب البحر حيث مصدر معيشتهم في المدن المينائية والتجارية التي ستكون مراكز الحضارة الجديدة.

ولأهمية دور التجارة، فالمدن الجديدة لم تعد تخضع لسلطة العواصم القديمة الزراعية في الجزيرة؛ إذن، فقد نشأ أيضا نمط جديد للدولة وهو السلطنة^{٦١}.

يورد توم بيرس Tome Pires أصول رجال الدولة ممن كانوا رفاقا أصلا ثم سيطروا على المراكز الهامة في مناطق الشواطئ، فقد يكون بيتي روديم Pete Rodim، حاكم الديماك من العبيد أو كان تاجرا عينته الديماك نقيبا لمحاربة شيريبون Cirebon ثم عين نفسه حاكما في هذه المدينة. وباتيه أونوس Patih Unus، حاكم جيبارا Jeparu، صاحب السلطة الكبيرة كان من قبل عاملا يعمل بيديه ولكن بعدما ذهب إلى مالاقا بمسئولية اجتماعية متواضع ومعه مال ضئيل صار رجلا ثريا بالتجارة هناك مع الجاويين ثم نجح في إسقاط حاكم جيبارا وحل مكانه. وهناك رجل اسمه باقي آدم Pate Adam من جرسيك سافر إلى مالاقا بحثا عن الأرزاق، ثم تزوج امرأة ملايوية وعاد إلى جرسيك بعد ما حصل على ميراثها. وفي سورابايا كان يتولى الحكم باقي بوبات Patih Bubad وهو رجل محترم وله سمعة طيبة للغاية وإن كان أصله ونسبه غير معروفين لكنه كمسلم صالح كان له علاقة مع غوستي باقي Guste Pate أحد ملوك مملكة الهندوكية في داخل الجزيرة وقد قيل أن أصله من سوندا Sunda^{٦٢}.

وعموما يعتبر القرن الخامس عشر حتى السابع عشر فترة ظهرت فيها طبقة جديدة - تحول العبيد والكادحين والتجار إلى أصحاب الثروة- رغم أن بعضهم لم يستطيعوا أن ينظموا أنفسهم؛ يرى توم بيرس Pires أن أولئك النبلاء الجاويين الكبار "يتكبرون ويجعلون الناس يحترمهم وكأنهم حكام العالم"^{٦٣}. وفي تطور لاحق وبعد تحقيق التغير الاقتصادي وارتفاع المستوى الاجتماعي، ظهر في جنوب شرقي آسيا نمط جديد للمجتمع يمتاز بتطورين كبيرين في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فالتطور الكبير في مجال الاقتصاد يتمثل في تطور النظام النقدي حيث اخترع مجتمع الأرخييل لأول مرة اقتصادا نقديا له نظامه النقدي

المستقل. وظهور نظام النقد يهز بالطبع النظام الاجتماعي القديم ويغير نظام الإ اعتماد علي الغير في المجال الاجتماعي والسياسي، "قد تنشأ نخبة جديدة لم تعد تستند على أساس الميلااد ومكاسب الأراضى الزراعية بل على أساس الثروة المتحركة"^{٦٤}.

إن جنوب شرقى آسيا عامة والأرخييل الغربى خاصة كما يرى لومبارد Lombard في الحقيقة معمل غير عادى حقا... وذلك لأن الأرخييل الذى كان من أهم المناطق المنتجة للذهب (راجع أخبار بلاد الذهب *Suvarnadvipa*) فى العالم لأكثر من ألف سنة قد تعرض لتناقص انتاجه من الذهب حتى نفذ تماما، وكانت مصادر الذهب فى جاوه حيث يأتى منها الخواتم الجميلة للغاية من القرن التاسع حتى القرن العاشر وكذلك مصدر التبادل لموجوفاهيت Mojopahit قد نفذت فى القرن الخامس عشر وان كانت المصادر فى سومطرة خاصة فى منطقة مينانجكاباو Minangkabau لم تنزل تجلب النشاط لاقتصاد سلطنة أشيه بعض الوقت إلا أنها نفذت تماما بعد القرن السابع عشر"^{٦٥}. لقد كانت هذه الثورة الاقتصادية فى تلك الفترة تتعلق بتغير النظام النقدى وآلة التبادل وتجارة الذهب والفضة والنحاس وبيع الصدف القيمة والخزف وما الى ذلك.

فى تلك الفترة بالاضافة إلى ما حدث فى إعادة بناء نظام الرقيق ظهرت أيضا فكرة جديدة عن الدولة بحيث لم يعد يُنظر إليها على أنها التفاعل بين العالم الصغير والعالم الكبير بل على أنها أيضا مجموعة من القوانين وعقد إجتماعى، إن كيان السلطنة فى جنوب شرقى آسيا لهي مرحلة تطور هام فى تحديث نظام السياسية^{٦٦}. وفى هذه الفترة التى كانت غالبية المجتمع فى جنوب شرقى آسيا متأثرة بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فقد اندمجوا معا فى نظام الاقتصاد العالمى. ولذلك فإن الحاجة إلى القيام بتحويل النفس إلى نظام عالمى جديد مع هوية جديدة أيضا فى النهاية أمر ضرورى.

وفي مواجهة التحديات الخاصة بالتغيرات الاجتماعية في القرن السابع عشر بجنوب شرقي آسيا لم تعد التقاليد والأخلاقيات القديمة مناسبة. وفي هذا السياق بالذات كان التحول إلى الدين الجديد يُجد تفسيره، فبالإضافة إلى أن التحول إلى الإسلام كان ضروريا فقد كان يعني أيضا الدخول إلى صفحة للحياة والتحول إلى هوية جديدة. وتغيير هوية المجتمع المحلي يمكن ملاحظته في القرن السادس عشر عندما أسلم عدد من المجتمعات الريفية والمدنية؛ إنهم بمبادرة حكاهم تركوا "طريقة الحياة القديمة مثل أكل الخنزير، وتحولوا إلى ارتداء الملابس كمسلمين وإلقاء التحية بـ"السلام عليكم" وأداء العبادة الجديدة و دمج النفس كجزء من المجتمع الإسلامي العالمي^{٦٧}.

أضف إلى ذلك جانبا هاما آخر من التحول إلى الإسلام الذي يوضح أن الدخول إلى الإسلام كان يعني اكتساب هوية جديدة كما يقول كودي Coedès هو نظام الارستوقراطية الهندوكية؛ فكما أثبتته التاريخ أن الهندوكية في جنوب شرقي آسيا جاءت من الهند، فكان نظام طبقتها "مدفونة وتلاشت في المستوى الأدنى من اللاوعي لدى المجتمع الجاوي"^{٦٨}. وطبقا للتعاليم الهندوكية لن يتغير وضع اجتماعي للهندوكي من الطبقة السفلى إلى ما فوقها ما دام مولودا في الطبقة السفلى وعند ما جاء الإسلام بمبدأ المساواة أمام الله فهذا المبدأ كان دافعا أساسيا في تسريع الأسلمة^{٦٩}. وأصبح مبدأ المساواة على امتداد تاريخ الإسلام قوة التحرير للمجتمعات المكبوتة نظاميا وطبقيا. وفي جنوب شرقي آسيا، خاصة في جاوه يجد هذا المبدأ دفعة قوية، فبالنسبة للطبقة السفلى في المجتمع الهندوكي كون المرء مسلما يعني رفع المستوى الاجتماعي، ودرجته الإنسانية، والتمتع بإحترام النفس، واكتساب الهوية. والإسلام يعامله كإنسان كريم ومحترم. هذا المبدأ في رأي Nieuwenhuijze من العوامل الدافعة إلى تسريع الأسلمة لدى المجتمع المدني والمواطنين الذين يقيمون في امتداد الشواطئ في شمال

جاوه والذين لا يحبون نظام الطبقات الهندوكية الذى يقلل من شأنهم^{٧٠}.

الخلاصة

هكذا إلى هذا الحد، قد ناقشت هذه المقالة عملية التغيرات الاجتماعية والأسلمة في مجتمع الأرخييل وجنوب شرقي آسيا عامة، بناء على عمليات التغيرات الاجتماعية التي حدثت في القرن الخامس عشر حتى السابع عشر نتيجة للأنشطة التجارية كما فصلنا سابقا، فخلاصة القول هناك بعض التغيرات المهمة التي سجلت في تلك الفترة:

أولها الوضع الاجتماعي المحلي والإقليمي الأرخييلي إلى الوضع العالمي من خلال الأنشطة التجارية الدولية، فقد خلص جوهان ميلمان Johan Meuleman إلى القول "وكان المرء لم يدرك عصر العولمة إلا في القرن العشرين، بينما تمت العولمة في جنوب شرقي آسيا منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر"^{٧١}؛ وثانيها، حدوث ارتفاع الوضع الاجتماعي من عمال الفلاحة الفقراء في المزرعة والحقول إلى رجال أثرياء جدد نتيجة أعمال التجارة وإنتاج البضائع الجاهزة؛ وثالثها، الانتقال من مراكز الاقتصاد الزراعي في المناطق الداخلية إلى الاقتصاد البحري والتجارة في الموانئ والشواطئ. وفي القرن الخامس عشر حتى السابع عشر كما يراه بيرس Pires في الفقرات السابقة أن كثيرا من الأجانب المتعاملين في البيع والشراء يتواجدون في امتداد شواطئ جنوب شرقي آسيا وهي مالاقا وشيريبون وبانتين وتيرناتي وآشيه ومكاسار وبنجارماسين وباليمبانج؛ ورابعها، تغير شكل النشاط التجاري من حقول المزارع إلى البحر المتمثل في صيد الأسماك وتوريد البضائع الجاهزة واستيرادها؛ وخامسها، تغيير المؤسسات ونظام السياسة من المملكة إلى السلطنة عندما اتسع تأثير السياسة الإسلامية في جنوب شرقي آسيا.

والأسلمة في حقيقة الأمر هي عملية التغير الاجتماعي والثقافي التي دفعها الإسلام كقوة قيادية. وفي عملية الأسلمة يصير الإسلام بجميع جوانبه عاملاً حاسماً للتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية الواقعة. هذا الأمر يؤدي فيما بعد إلى تنوع النظريات في الأسلمة. وفي الواقع إن جميع الأحداث في مسرح التاريخ الحياتي للإنسان يمكن تفسيرها بأي منهج وبأية نظرية مادامت تؤيده الحقائق الميدانية. وكما نقل عن براودل Braudel في التاريخ المتكامل سالفاً أن في مسرح تاريخ الإنسان أبعاداً سياسية واجتماعية واقتصادية وقانونية ودينية وثقافية ونفسية وشعورية وأحداث الطبيعة وما إلى ذلك. وكل عنصر منها يفسر بنفسه حدوده وميدانه وأدواره ومساهمته في بناء المعرفة؛ وبالتالي فإن بعض النظريات والآراء والتصورات لكثير من المؤرخين الذي يحاولون تفسير ظاهرة الأسلمة في جنوب شرقي آسيا في الواقع يكمل بعضها بعضاً طالما تتفق مع الوقائع التاريخية؛ وعليه فإن المنظور النفس-الاجتماعي في هذه المقالة ليس إلا محاولة لإثراء وجهات النظر ليكون مسرح التاريخ مفهوماً بشكل متنوع ويكون أقرب إلى الحقيقة. والله أعلم.

الهوامش

١. الناتج عن ظهور المثقفين الخريجين من المدارس الغربية الذين يسيطرون على مجال السياسة الإندونيسية منذ بداية القرن العشرين وبعد الاستقلال قد اتجهت إندونيسيا إلى الديمقراطية ولها خبرة في تطبيق الديمقراطية التحررية في الخمسينات ولكن لم تكن مناسبة فتحوّلت إلى الديمقراطية الموجهة (١٩٥٩-١٩٦٦) في عصر سوكارنو، ثم حولها سوهارتو إلى الديمقراطية ذات المبادئ الإندونيسية (ديمقراطية المبادئ الخمسة/Demokrasi Pancasila) في عصر الطريقة الجديدة (Order Baru)، إلا أنها في الواقع ممارسة السيطرة على تفسير سلطة الطريقة الجديدة التي تؤدي إلى ظهور تحريفات ومقاومة شعبية. وفي عصر الإصلاح بدأ اتجاه إلى ظهور الديمقراطية الحقيقية. أن ماليزيا و فيتنام وتايلاند والفلبين رغم أنها تمتاز بثقافة ملايوية اتجه جميعها إلى الديمقراطية.
٢. أصبحت لأقليات الصينيين قوة اقتصادية في بعض الدول حيث تتواجد فيها. بجانب روح الترحل والتجارة المتأصلة في ثقافتهم، فإحساس الأقلية يكون لهم إحساس الجالية الذي يؤدي إلى إحساس البقاء. وفي الدول المستقبلية لهم كأقلية الاجانب يضمنون أنفسهم بانضمام إلى عناصر السلطة. ومنذ عصر الاستعمار حتى عصر الاستقلال الإندونيسي كان الصينيون يشغل هذا الموقف. وفي عصر سلطة الطريقة الجديدة، كان الاقتصاد الإندونيسي الرأسمالي يفيدهم كثيرا وسياسة الحماية والمحسوبة و محاباة الأقارب، سيطرت هذه المجموعة على اقتصاد إندونيسيا في مستويات مختلفة، من المستوى العالى والمركز إلى المستوى الاقليمي. قال Gordon Redding كتاب بالعنوان *The Spirit of Chinese Capitalism* (New York: de Gruyter, 1993)، "و لم تصل نسبة المجموعة الصينية إلا ٤% من مجموع سكان إندونيسيا، لكنهم يسيطرون على ثلثي القوة الاقتصادية".
٣. أنظر: Australian National University, *The Indianized States of Southeast Asia*, George Coedès Press, 1975
٤. Ricklefs، "تاريخ إندونيسيا المعاصرة"، Gadjah Mada Press، P.18 1993 و شكوك Ricklefs تبنى على أساس أن المؤرخين في جنوب شرقي آسيا لم يعثروا على أسباب انتشار الإسلام وإقبال سكان أرخبيل عليه بدون أية منظمة بمعنى معاصر.
٥. Ricklefs, 1993: 18.
٦. أنظر أيضا G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (1975)., Neher, *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachussetts, 1983
٧. أنظر: Anthony Reid، *Southeast Asia in the Age of Commerce, Part Two: Expansion and Crisis*، Yale University Press, 1993, hal. 140-143. هذا الرأي يتفق مع آراء Azyumardi Azra أن التحول بتبديل معتقدات قديمة بمعتقدات وكتاب مقدس وعواقيها والالتزام الكامل لأنصاره بدين جديد. أما الالتصاق تحول إلى دين دون ترك الطقوس القديمة. أنظر:

- The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of 'Azyumardi Azra Middle Eastern and Malay-Indonesia 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Ph.D diss. Columbia University, 1992, P. 20-23
ويتيم في الواقع ثقافتهم تأخذ تدريجياً القيم الإسلامية بعد ما أخذوا عناصر المعتقدات الهندوكية والبوذية ثم أخذوا أيضاً عناصر الحضارة الغربية. أنظر: C.C Berg، "The Islamization of Java"، Paris, 1955. *Studia Islamica*, iv, P.137
٨. ما يتعلق بالتأثير الهندوكي لا بد من التمييز بين الطنود والترات الهندى. فالترات الهندوكى ما يزال معمولاً في المجتمع المسلم المعين حتى في السبعينيات خاصة في المجتمع الجاوى الذى يمتاز فيه بالاندماج بين الإسلام والهندوكية. لكن نشر الهندوكية قد توقف تماماً بمجئ الإسلام ويحل محله نشر الإسلام. وتتلاشى عملية نشر الهندوكية وتستمر عملية نشر الإسلام حتى اليوم وهى عملية ثقافية واجتماعية لن تتوقف. وآخر بقايا المعتقدات الهندوكية نجدها عند المسلمين الاسمين الذين أصبحوا مسلمين متعمقين في نهاية عصر الطريقة الجديدة. والآن أن نشر الهند والهندوكية أصبح تراثاً تركه الزمان.
٩. D.G.E. Hall، *A History of Southeast Asia*، Macmillan, ST Martin Press, New York، 1970، P.214
١٠. Robert R. Jay، *Religion and Politics in Rural Central Java*، Cultural Report Series، No. 12، Southeast Asia Studies, Yale University، 1963، P.6
١١. Coedès، *The Indianized States*، hal. 253
١٢. Coedès، المرجع السابق، ص ٢٥١
١٣. Schrieke، *Indonesian Sociological Studies*، Den Haag dan Bandung، W can Hoeve، 1855، P.233
١٤. عن فكرة السباق هذه أنظر: Azyumardi Azra في كتابه " *Jaringan Lokal dan Global Islam Nusantara*" (الشبكة المحلية والعالم الإسلامي)، Mizan، 2002، P.37-50
١٥. أنظر إلى آراء Coedes, Reid, Jay و Soebardi في الصفحات التالية من المقالة.
١٦. Aqib Suminto، *Politik Islam Hindia Belanda*، (السياسية الإسلامية للاستعمار الهولندي)، LP3ES، 1986، P.17
١٧. نفس المرجع
١٨. Soebardi، "The Place of Islam," dalam Elaine McKay، *Studies in Indonesian History*، Pitman Australia, 1976، hal. 40
١٩. Reid، *Southeast Asia ...*، P.132-201، في كتابه الآخر نقله لآراء Max Weber، يذكر Reid أيضاً عن النظام الإجتماعي المعرقل كعامل الدفع الآخر للتحويل الديني في المجتمع المحلى إلى الإسلام. أنظر: Reid، *Southeast Asia ...*، P.152

٢٠. أنظر : Sardesai ، *Southeast Asia, Past and Present* ، Third Edition ، 1993 ، P.53-55.
٢١. Coedès ، *The Indianized States* ، P.33 و Jay ، *Religion and Politics* ، P.7.
٢٢. Jay ، *Religion and Politics* ، hal. 7.
٢٣. وهذا المنظور الخارجى يسيطر على مسرح تاريخ جنوب شرقى آسيا فى مدة طويلة سواء كان من المنظور الصينى والعرب أم من البرتغال والهنولدى . بهذا المنظور الخارجى فى راي Denys Lombard فان منطقة جنوب شرقى آسيا فى مدة طويلة تعتبر كمنطقة اللقاء والتجمع والاستيطان والمصطلحات مثل التأثير والعطاء الحضارى تحتل مكانا مهما فى تاريخها. Denys Lombard ، *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia* ، Gramedia ، 2005 ، p.10.
٢٤. Denys Lombard ، *Nusa Jawa* ، p.3,9.
٢٥. إن كتابة تاريخ إندونيسيا، حتى منتصف القرن العشرين، تسيطر عليها وجهة النظر الغربية، حيث تسود فيها أدوار الاستعمار الأوروبى فى كتابة التاريخ. لكن تغيرت هذه وجهة النظر بعد العثور على المصادر والبحوث المهمة مثل رسالة الدكتوراة لـ J.C. van Leur عن التجارة فى جنوب شرقى آسيا عام ١٩٣٤، و *Suma Oriental* تأليف Tome Pires ، و *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipleago between 1500 and about 1630* تأليف M.A.P. Meilink-Roelofz المطبوع فى Den Haag عام ١٩٦١. منذ ذلك، بدأت جوانب الإقليمية والقومية للنظر فى ظاهرة إندونيسية قديمة تأخذ مكانها.
٢٦. Anthony Reid ، *Southeast Asia* ، ... ، P.1.
٢٧. Ricklefs ، نفس المرجع ص ٣٠.
٢٨. Neher ، *Politics in Southeast Asia* ، hal. 15.
٢٩. وفى جرسيك Gresik على سبيل المثال كان هناك "شاطىء بلا سكان" لم يكن يسكن فيه إلا حوالى ألف أسرة عندما نزل فيه شينج هو Zeng He والوفد الذي كان معه وقد وفد إليه الأهالي من مختلف الأرجاء مجتمعاً تجارياً جديداً؛ وبدا الصينيون المسلمون يلتزمون بتعاليم دينهم ويتاجرون بالذهب والأحجار الكريمة والبضائع المستوردة؛ وصار كثير منهم أغنياء بفضل هذا النشاط التجارى؛ انظر: Lombard ص ٤٢.
٣٠. Robert Jay ، نفس المرجع، ص ج.
٣١. Clifford Geertz ، *The Interpretation of Culture* ، 1973 ، p.43.
٣٢. Fernand Braudel ، *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* ، vol.I ، 1972 ، p.30 ، trans. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins.
٣٣. A.C Milner ، "Islam and the Muslim State," in M.B Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia* ، 1983 ، p.31.
٣٤. Reid ، *Southeast Asia in the Age of Commerce* ، p.169.

- ٣٥ . «Oxford University Press «New York «*Southeast Asia: A History* «Lea A. William P.25 ،1976
- ٣٦ . «Milner «*Islam . . .* p.31
- ٣٧ . نفس المرجع، تبدو فكرة السيادة الجاوية أكثر تعقيدا وفلسفة من أفكار السيادة في جنوب شرقي آسيا، لاسيما ما نجد في الغرب. و السيادة في نظر الجاويين تجريدية ومصادرهما متنوعة حملتها غير محددة وأخلاقيتها غامضة. ومن ناحية تفاعلها مع مقدمات متناقضة وترابطية وملتزمة بالتقاليد يتطور ويتغير، لكن السيادة تتحول إلى الواقع والمتحانس وعددها في العالم ثابت ولم تهتم بشرعيتها. أنظر: O'G. Anderson «Benedict R «*Language and Power, Exploring Political Culture in Indonesia* «Cornell University Press, Ithaca and London, 1990، و Donal «K. Emerson «*Indonesia's Elite, Political Culture and Cultural Politics* «Cornell University Press, Ithaca and London, 1990، و Fachry Ali «*Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern* «Gamedia Jakarta، 1986، و Moedjanto «*Konsepsi Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*، Kanisius، Yogyakarta، 1987.
- ٣٨ . نفس المرجع
- ٣٩ . «Reid «*Southeast Asia . . .* p.133
- ٤٠ . يقول McCloud إن من المهم للدول القديمة في جنوب شرقي آسيا نفسها إدارة التجارية الدولية. ومن المهمات الأساسية (١) إدارة الصراعات (٢) إدارة الثورة الطبيعية عند ما يتزايد عدد السكان (٣) إدارة التجارة المحلية المتطورة (٤) إدارة التجارة الدولية". أنظر: Donald McCloud «*Southeast Asia, Tradition and Modernity in Contemporary World* «Westview Press p.89
- ٤١ . «M.B Hooker «*The Translation of Islam into Southeast Asia*، مقالة في الكتاب *Islam in South-East Asia* للمحرر M.B Hooker «Leiden، 1983، p.7
- ٤٢ . «Jay «*Religion and Politics*، p.5
- ٤٣ . «Milner «*Islam . . .* p.30
- ٤٤ . «*Sejaran Nasional Indonesia* (تاريخ وطني إندونيسيا) جزء ثالث، «Balai Pustaka، Jakarta، 1993، p.26
- ٤٥ . نفس المرجع، ص ٧٦
- ٤٦ . نفس المرجع

٤٧. أنظر: Anthony Reid ، Kings, Kadis and Charisma in the Seventeenth Century ، Archipelago ، في كتاب *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* ، للمحرر Anthony Reid ، Monash Paper on Southeast Asia ، رقم ٢٧ ، ١٩٩٣ ، p.93
٤٨. J.T Siegel ، *The Rope of God* ، Berkeley and Los Angeles ، University of California Press ، 1969 ، p.39
٤٩. Reid ، *Southeast ...* ، p.133
٥٠. M.C Ricklefs ، *A History of Modern Indonesia* ، Macmillan ، 1981 ، p.19
٥١. Lombard ، *Nusa Jawa...* ، p.7
٥٢. Lombard ، *Nusa Jawa...* ، p.7
٥٣. Neher ، *Politics ...* ، p.15
٥٤. Roy F. Ellen ، *Practical Islam in Southeast Asia* ، في مجموعة المقالات للمحرر M.B Hooker ، *Islam ...* ، p.73
٥٥. Jay ، *Religion ...* ، p.6 ، وأنظر أيضا: J.C van Leur ، *Indonesian Trade and Society* ، Hague and Bandung ، ١٩٥٥ ، خاصة في الباب الثاني والثالث والرابع ، و C.C Berg ، *The Islamization of Java* ، *Studia Islamica* ، IV ، 1955 ، p.155
٥٦. أنظر: A. Reid ، *Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia* ، في *Journal of Southeast Asian History* 10 ، رقم ١٣ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، p.395, 414 ، و H. A Suminto ، *Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms of the Malay-Indonesian Archipelago* ، في *Der Islam* 57 ، 1980 ، p.301,310
٥٧. A. Reid ، *The Structure of Cities in Southeast Asia, Fifteenth to Seventeenth Centuries* ، في *Journal of Southeast Asia Studies* 11 ، سبتمبر ١٩٨٠ ، p.329
٥٨. Reid ، *Southeast Asia ...* ، A. Reid ، p.160
٥٩. Hooker ، *The Translation ...* ، p.7
٦٠. Denys Lombard ، *Nusa Jawa* ، p.36
٦١. نفس المرجع ص ٣١-٣٢
٦٢. نفس المرجع ص ١٥٤
٦٣. نفس المرجع ص ١٥٥
٦٤. نفس المرجع ص ١٦٥
٦٥. نفس المرجع ص ١٥٨
٦٦. نفس المرجع ص ١٧٨

- ٦٧ . Southeast Asia ، Reid ، ص ١٤٣ .
- ٦٨ . Jay, Religion . . . , hal. 5
- ٦٩ . يرى Reid أن مبدأ المساواة الإسلامية يحتوى على صفة مدمرة للغاية بالنسبة إلى منصب الملك في القصر (Reid) Southeast Asia ، ص ١٦٠ وفي The Making . . . ، ص ٨٣-٨٤). يرى الباحث قد نجد هذه الظاهرة في الممالك ذات الهندوكية المتأصلة مثل الممالك الجاوية في داخل الجزيرة، لكن من الصعوبة نجدها في الممالك في سومطرة حيث تضاعف نسيباً تأثير الهند. وفي الواقع التاريخي أن هذه المساواة لاشك فيها سهولة الاقبال عليه والعتور عليه في الممالك غير الجاوية مثل باساي وملاقا
- ٧٠ . W. van Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia ، C.A.O van Nieuwenhuijze ، The Hague and Bandung ، Hoeve Ltd. ، 1958 ، p.36
- ٧١ . أنظر: Johan Hendrik Meuleman ، Islam Asia Tenggara dan Proses Globalisasi (الإسلام في جنوب شرقي آسيا وعملية العولمة) من ضمن المقالات في كتاب للمحرر Moeflich Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam (جنوب شرقي آسيا وتركيز النهضة الإسلامية)، Bandung ، Fokusmedia ، 2003 ، ص ٥٦-٧٣ .

قائمة المراجع

- Ali, Fachry, 1986, *Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*, Gramedia Jakarta.
- Anderson, R. O'G, 1990, *Language and Power, Exploring Political Culture in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Azra, Azyumardi, 1992, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Ph.D diss, Columbia University.
- _____, 2002, *Jaringan Lokal dan Global Islam Nusantara*, Mizan.
- Bastin, Jhon and Harry J. Benda, 1968, *A History of Modern Southeast Asia*, Prentice Hall.
- Benda, Harry J. and John A. Larkin, 1967, *The World of Southeast Asia, Selected Historical Readings*, Harper & Row.
- Berg, C.C., 1955, "The Islamization of Java," *Studia Islamica*, IV.
- Braudel, Fernand, 1972, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins, Vol. I.
- Coedes, George, 1975, *The Indianized States of Southeast Asia*, Australian National University Press, Canberra.
- Emmerson, Donald K., 1976, *Indonesia's Elite, Political Culture and Cultural Politics*, Cornell University Press, Ithaca, London.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*, Basicbooks, HarperCollins Publishers.
- Hall, D.G.E, 1970, *A History of Southeast Asia, Third Edition*, Macmillan, ST Martin Press, New York.
- Hasbullah Moeftich (ed.), *Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam*, Bandung, Fokusmedia, 2003.
- Hooker, M.B (ed.), 1983, *Islam in Southeast Asia*, Leiden, B.J Brill.
- Jay, Robert R, 1963, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Cultural Report Series No. 12, Southeast Asia Studies, Yale University.
- Lombard, Denys, 2005, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jilid II, Jaringan Asia*, Gramedia, Jakarta.
- McCloud, Donald G, 1995, *Southeast Asia, Tradition and Modernity in the Contemporary World*, Westview Press, Inc.
- McKay, Elaine (ed.), 1976, *Studies in Indonesia History*, Pitman Australia.
- Mehden, Fred R. von der, 1993, *Two World of Islam, Interaction Between Southeast Asia and the Middle East*, University Press of Florida.
- Moedjanto, 1987, *Konsep Kekuasaan Jawa: Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*, Kanisius Yogyakarta.
- Neher, Clark. D, 1981, *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachusetts.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. van, 1958, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, W. van Hoeve Ltd., The Hague and Bandung.

- Poesponegoro, Marwati Djoened and Nugroho Notosusanto, 1990, Sejarah Nasional Indonesia III, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka, Jakarta.
- Ricklefs, M.C, 1981, A History of Modern Indonesia, Macmillan.
- _____, 1993, Sejarah Indonesia Modern, Gadjah Mada University Press.
- Reid, Anthony, "Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia," dalam *Journal of Southeast Asian History* 10, No. 13, December 1969, hal. 395 – 414.
- _____, (ed.), 1996, *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and the Chinese*, Allen&Unwin.
- _____, (ed.), 1980, "The Structure of Cities in Southeast Asia, Sixteenth to Seventeenth Centuries," in *Journal of Southeast Asian Studies* 11 (September).
- _____, 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London.
- _____, (ed.), 1993, *Southeast Asia in Early Modern Era, Trade, Power, and Belief*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- _____, (ed.), 1993, *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Monash Paper on Southeast Asia No. 27.
- Sardesai, 1994, *Southeast Asia, Past and Present*, Westview Press, Inc., Boulder-San Francisco, Third Edition.
- Schrieke, 1955, *Indonesian Sociological Studies, Bagian 2*, Den Haag dan Bandung: W van Hoeve.
- Siegel, J.T., 1969, *The Rope of God*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Soebardi, S, 1976, 'The Place of Islam' in Elaine McKay (ed.), *Studies in Indonesian History*, Pitman Publishing Pty Ltd.
- Suminto, Aqib, 1980, "Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms of the Malay-Indonesian Archipelago," *Der Islam* 57, hal. 301 -310.
- _____, 1986, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta.
- Steinberg, David Joel (ed.), 1987, *In Search of Southeast Asia, A Modern History, Revised Edition*, Allen&Unwin.
- Tarling, Nicholas, 1966, *A Concise History of Southeast Asia*, Frederick A. Praeger, New York, Washington, London.
- Wu, Wang Gung, 1992, *Nation and Community: China, Southeast Asia and Australia*, Allen&Unwin.

مفلح حسب الله مدرس كلية الآداب بالجامعة الإسلامية الحكومية بندونج