STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 20, Number 3, 2013

Public Islam in Southeast Asia: Late Modernity, Resurgent Religion, and Muslim Politics

Sumanto Al Qurtuby

Hak Angket Haji: Pilgrimage and the Cultural Politics of Hajj Organization in Contemporary Indonesia

Dadi Darmadi

Islamic Schooling in Aceh: Change, Reform, and Local Context

Eka Srimulyani

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies
Vol. 20, no. 3, 2013

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

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Saiful Umam
Ismatu Ropi

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Jessica Soedirgo

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Nursamad

COVER DESIGNER
S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) 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 Southeast Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

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

© Copyright Reserved

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

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

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

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

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

Table of Contents

Articles

399 *Sumanto Al Qurtuby*
Public Islam in Southeast Asia:
Late Modernity, Resurgent Religion, and Muslim Politics

443 *Dadi Darmadi*
Hak Angket Haji: Pilgrimage and the Cultural Politics of Hajj Organization in Contemporary Indonesia

467 *Eka Srimulyani*
Islamic Schooling in Aceh: Change, Reform, and Local Context

489 *Dody S. Truna*
Idʿā' al-ḥaq wa ḥudūd al-tasāmuḥ fī tarbīyat al-Islāmīyah: Dirāsah awwalīyah fi al-kutub al-muqarrarah li tadrīs māddah al-Islāmīyah bi al-jāmiʿāt al-Indūnīsīya

529 *Hermansyah*
Miʿrāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāṣilīn bi Jāh Sayyid al-ʿĀrifīn: Baqā' al-ṭarīqah al-Shaṭārīyah fī Aceh fatrat al-istiʿmār

Book Review

571 *Ihsan Ali-Fauzi*
Jejak-jejak Imperial dalam Beragam Nasionalisme Asia Tenggara

Document

583 *Yeni Ratnayuningsih*
Islam, Media, and Social Responsibility in the Muslim World

Hermansyah

Mi'rāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāṣilīn bi Jāh Sayyid al-'Ārifīn: Baqā' al-ṭarīqah al-Shaṭārīyah fī Aceh fatrat al-isti'mār

Abstract: *This article discusses the development of Syattariyah Sufi order as one of religious traditions in Aceh in the colonial era based on the manuscript of Muhammad Khatib Langien's* Mi'rāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāsilīn bi-Jāh Sayyid al-Mursalīn. *The Syattariyah teachings in* Mi'rāj al-Sālikīn *have proved the existence of Muhammad Khatib Langien in the Malay-archipelago world. In applying his teachings, Muhammad Khatib Langien has the different procedures than that one of 'Abd al-Raūf al-Fansuri. In addition to practical teachings, Muhammad Khatib Langien employs local symbols such as wearing skullcaps and turbans in the swear oath (*bay'ah*) process. This tradition is meant to respond the foreign culture as well as to show the identity of each members of Syattariyah sufi order. It is proved that Muhammad Khatib Langien's teachings that can be accepted by all people and groups even without having support from the local authorities at the time.*

Keywords: Syattariyah sufi order, Aceh, Manuscript, Muhammad Khatib Langien, *Mi'rāj al-Sālikīn.*

Abstrak: *Artikel ini mengkaji perkembangan tarekat Syattariyah sebagai salah satu tradisi keagamaan di Aceh pada masa kolonialisme berdasarkan naskah* Mi'rāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāsilīn bi-Jāh Sayyid al-Mursalīn *karya Muhammad Khatib Langien. Ajaran Syatariyah yang dikembangkan oleh Muhammad Khatib Langien dalam* Mi'rāj al-Sālikīn *menunjukkan keberadannya di dunia Melayu-Nusantara. Dalam menerapkan ajarannya, Muhammad Khatib Langien memiliki perbedaan di beberapa tata cara praktik tarekat dengan tata cara 'Abd al-Raūf al-Fansuri. Selain ajaran yang bersifat amaliyah, Muhammad Khatib Langien juga menerapkan penggunaan simbol-simbol kedaerahan, seperti memakai kopiah dan serban, dalam proses baiat. Sikap tersebut berfungsi untuk menjawab budaya asing secara lahir, dan sekaligus menunjukkan identitas tarekat Syatariyah dengan simbol-simbol tertentu pada setiap murid. Melalui ajaran-ajarannya, Muhammad Khatib Langien membuktikan bahwa ajarannya dapat diterima oleh semua kalangan dan golongan tanpa harus mendapatkan dukungan dari penguasa pada saat itu.*

Kata kunci: Tarekat Syattariyah, Aceh, Manuskrip, Muhammad Khatib Langien, *Mi'rāj al-Sālikīn.*

الخلاصة: تبحث هذه المقالة في تطور الطريقة الشطارية كإحدى التقاليد الدينية بآتشيه في العهد الاستعماري بناء على مخطوطة *معراج السالكين إلى مرتبة الواصلين بجاه سيد المرسلين* للشيخ محمد خطيب لانجين. كانت التعاليم التي روجها محمد خطيب لانجين في *معراج السالكين* تثبت وجودها في عالم الملايو — الارخبيل. في ممارسة تعاليمه، كان لمحمد خطيب لانجين خصوصية في تطبيق وممارسة الطريقة تختلف عما عليه عبد الرؤوف الفانصوري. فبجانب التعاليم التي تتسم بالعملية، كان محمد خطيب لانجين يستخدم الرمزية المحلية، مثل لبس القلنسوة والعمامة عند تلقين الطريقة. كان اتخاذ ذلك الموقف في مواجهة الثقافة الاجنبية من حيث الظاهر، وفي نفس الوقت كان إبرازا لهوية الطريقة الشطارية مع رموز معينة عند كل مريد. من خلال تعاليمه أثبت محمد خطيب لانجين أن طريقته كانت مقبولة لدى جمع الطوائف دون أن يضطر للحصول على تأييد من الحكومة آنذاك.

الكلمات الاسترشادية: الطريقة الشطارية، آتشيه، المخطوطة، محمد خطيب لانجين، *معراج السالكين*

هيرمانشاه

معراج السالكين إلى مرتبة الواصلين بجاه سيد العارفين: بقاء الطريقة الشطارية في آتشيه فترة الاستعمار

كانت نشأة الطرق الصوفية في العالم الاسلامي تأتي من جماعات صغيرة على المستوى المحلي الذي لم ينتظمها الصوفية بعد. ويرى تريمينجهام، أن *الخانقاه*[1] *والرباط*[2] بدأت بالفعل كمكان يجتمع فيه الصوفية مع عدد من الشيوخ والمريدين، كانوا في هذا المكان يطورون رسالتهم الصوفية.[3] وترتبط تسمية الطريقة التي كتب لها الانتشار دائما بشخصية مؤسسها، وذلك مثل السهروردية منسوبة إلى عمر السهروردي المتوفى ١٢٣٤م، والطريقة القادرية منسوبة إلى عبد القادر الجيلاني المتوفى ١١٦٦م، والطريقة الرفاعية منسوبة إلى أحمد بن علي الرفاعي المتوفى ١١٨٢م، والطريقة الكبراوية منسوبة إلى نجم الدين الكبرى المتوفى ١٢٢١م.

وكذلك الطريقة الشطارية المنسوبة إلى عبد الله الشطار المتوفى ٨٩٠هـ الموافق ١٤٨٥م. لم يزل نسبه متصلا بأبي حفص عمر

السهروردي المتوفى ١٢٣٤-م مبشر الطريقة السهوردية، وهي طريقة مشهورة أسسها عمه وهو ضياء الدين أبو النجيب السهروردي ١٠٩٧-١١٦٨م. بجانب ذلك كان نسب عبد الله الشطار متصلا كذلك بأبي يزيد البسطامي المتوفى ٨٧٤م. الرجل المشهور بكلمته "سبحاني ما أعظم شأني". كان عبد الله يذكر أن أسس الطريقة الشطارية منسوبة إلى أبي يزيد البسطامي لأنه قبل قيامه بنشر الطريقة الشطارية في الهند كان على الطريقة البسطامية.

إن ارتباط الطريقة الشطارية يأتي من تقاليد ما وراء النهر، لأن سلسلتها متصلة بأبي يزيد الاسحاقي الذي كانت معروفة في إيران باسم الطريقة الاسحاقية، وبأبي يزيد البسطامي المتوفى ٨٧٤م والطريقة البسطامية في تركيا العثمانية. ولئن كانت الطريقة الشطارية منتشرة في الهند، فإن اسمي الرجلين ما زالا ثابتين في سلسلتها وكانا يمثلان العقد الذي يربطها بالامام جعفر الصادق المتوفى ٧٦٣م وفي النهاية صلتها بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامِي من أعلام التصوف من جنوب شرقي إيران الذي عاش معاصرا للصوفيين ذي النون المصري المتوفى ٨٥٩م والحلاج المتوفى ٩٢٢م. لم يكتب ابو يزيد كتبا يهتدي بها تلاميذه، وإنما كان يميل إلى التعبير عن تعاليمه بالمنطوق. ويمكن التعرف على أقواله في أعمال السلهجي المتوفى ١٠٩٣م الذي قام بجمع أقوال البسطامي في كتاب له بعنوان *النور من كلمات أبي يزيد طيفور*.[٤]

كان أكثر أفكار ابي يزيد البسطامي وتعاليمه يؤثر في تعاليم الشطارية التي نشرها عبد الله الشطار، وكذلك عند خليفته محمد غوث، من أعلام الشطارية الذين لهم نفوذ في الهند. في احدى كتبه

الذي يحمل عنوان *رسالة المعراجية* قام بشرح المقامات والاحوال والأقوال الصوفية المشابهة بما كان ينطق بها أبو يزيد البسطامي. ولذلك، فإنه في كتابه الذي يحمل عنوان *معراج السالكين* لم يسع للمؤلف إلا أن يُكن لأبي يزيد البسطامي كل الاحترام، يقول "*هكذا كانت هذه الطريقة، طريقة الشيخ عبد الله الشطاري أسهل وأقرب إلى طريقة الشيخ أبي يزيد البسطامي، فهي أسهل الطرق.*"[٥]

كما سبق ذكره فإن عبد الله الشطار مؤسس الطريقة الشطارية وهو نجل الشيخ حسام الدين الذي لم يزل نسبه متصلا بالشيخ شهاب الدين عمر السهروردي. وأما الصوفي الذي كان يؤثر في عبد الله الشطار فكان هو محمد عارف الطيفوري الذي أخذ عنه العهد ولقب بالشطار. ولما مضى على إقامته في بخارى فترة طويلة في القرن الخامس عشر الميلادي، استقر لعبد الله الشطار المقام في الهند، وبالتحديد في ماندو، وهي قرية من أعمال الهند الوسطى.

وفي هذه البلاد من الهندوستان بالذات كانت الشطارية محل ترحيب وتتمتع بتأييد من قبل السلطان. وكان يؤلف كتاب *لطائف الغيبية*، عن المبادئ الأساسية للطريقة الشطارية، التي اعتبرها أسرع الطرق الموصلة إلى المعرفة. وكان يهدي هذا العمل فيما بعد إلى السطان قياث الدين الخليجي المتوفى ١٥٠١م،[٦] ولم تزل الطريقة الشطارية محل ترحيب لدى السلطان حتى عهد الشيخ محمد غوث المتوفى ١٥٦٣م، وهو الخليفة الذي يعتبر أكثر الشيوخ الشطارية نجاحا في عرض مبادئ الشطارية وتعاليمها، وذلك في كتابه *جواهر الخمسة*. ولذلك، فإن كون الشطارية محل ترحيب لدى السلطانين المغوليين، شاه جهان وأورنكزيب، كما يرى رزقي Rizvi أنهما يكنان احتراما للشطارية فيجعلانها الطريقة الرسمية للقصر.[٧]

ولئن كانت الشطارية مقبولة ومنتشرة بشكل واسع في الهند، فإن سلسلة الشطارية في الارخبيل لم يرد فيها أحد ممن كان له صلة مباشرة ببلاد الهندستان.على العكس من ذلك، كانت تلك السلسلة تتكون عن طريق الحرمين. وهذا يرجع إلى أن الطريقة الشطارية في الهند قد أتى بها فيما بعد الشيخ صبغة الله بن روح الله وهو من تلاميذ الشيخ وجيه الدين إلى مكة والمدينة. وفي المدينة المنورة أقبل على الطريقة الشطارية كثير من الطلاب المحليين وأصبح لها أتباع كثيرون، بما فيهم الطلبة القادمون من جاوه الذين كانوا يأتون لطلب العلم أو أداء فريضة الحج وأقاموا هناك فترة من الوقت.

ولئن كان وصول الشطارية إلى آتشيه ممهدا، إلا أن ذلك لا يعني أنها لم تكن تواجه أية عرقلة من الطرق الأخرى. فالطريقة القادرية في القرن السابع عشر الميلادي، من الطرق التي سبق أن انتشرت في آتشيه، بل وصلت إلى ساحة القصر. بينما في القرن التاسع عشر الميلادي كان انتشار الطرق بشكل مكثف مع اختلاف أشغالها وتباين نظرتها قد دفع الشيوخ إلى القدرة على الاختلاط في المجتمع. وفي أوائل القرن الثامن عشر الميلادي عند فترة حكم سلالة المكيين، وفدت الطريقة العلوية إلى آتشيه، وفي الفترة التالية تم وصول الطرق النقشبندية والسمانية وعدد آخر من الطرق الأخرى. بل كان وجود الطرق *غير المعتبرة* التي تدعى الانتساب لأهل السنة والجماعة يمثل تهديدا للطرق المعتبرة فترة الاستعمار، الأمر الذي نبه إليه محمد خطيب لانغيين Muhammad Khatib Langien في كتابه:

Maka ingat-ingat olehmu hai sālik, jangan teperdaya engkau dengan banyak kau ketahui segala ilmu hakikat yang Sunni-Sunni hingga tiada kau hiraukan segala amal tarekat yang ia terlebih baik bagimu daripada hakikat

"فتنبه أيها السالك ألا تنخدع بكثرة ما تعرفه من علم الحقيقة لدى المدعين بالسنة فتترك أعمال الطريقة التي هي خير لك من الحقيقة" (*معراج السالكين*، ص ٦-٧).

شبكة الشطارية في آتشيه

إن التواصل في سلسلة الطريقة الشطارية كان قويا فيما بين علماء الارخبيل، والعرب والهند سواء كان بشكل مباشر أم لا. ولم تختلف التعاليم التي انتشرت في الارخبيل — خصوصا في الارخبيل - عما كانت عليه في منشإها ومبدإ انتشارها. وإن لم يوجد من أعلام العرب أو الهند من يعمل على نشر الطريقة في آتشيه بشكل مباشر، ما يضاهي دور نور الدين الرانيري مثلا في عهد الاسكندر الثاني المتوفى ١٦٤١م وعمه حامد الرانيري في عهد الاسكندر مودا المتوفى ١٦٣٠م وهما يروجان للطريقة القادرية في آتشيه.

كان دخول الشطارية وانتشارها في آتشيه متزامنا أو فيما بعد انتشار القادرية بفترة قصيرة. وإلى الآن كان لعبد الرؤوف الفانصوري شبكة أوسع في الارخبيل، ومن المؤكد أنها الأولى. وبخبرته خلال تسعة عشر سنة في الجزيرة العربية وتعلم الشطارية على يدي أحمد القشاشي وابراهيم الكوراني حتى لقد وسد إليه أمر نشر تعاليم الطريقة في الارخبيل. كان يستطيع أن يوفد إلى جميع أنحاء الملايو والارخبيل، ومنهم برهان الدين أولاكان Burhanuddin Ulakan المتوفى ١٦٩٩م من باريامان Pariaman بسومطرة الغربية وعبد المحي Abdul Muhyi المتوفى ١٧٣٨م من باميجاهان Pamijahan تاسيكمالايا Tasikmalaya بجاوه الغربية، ويوسف المقاسري Yusuf al-Makassariالمتوفى ١٦٩٩م من سلاويسي، والشيخ عبد الملك بن عبد الله Syaikh Abdul Malik bin Abdullah أو توك بولاو مانيس Tok Pulau Manis (١٦٧٨-١٧٣٦) من ترينجانو Terengganu.

ومن الامتيازات التي كان يتمتع بها عبد الرؤوف الفانصوري في ترويج الشطارية أنه كان ضمن الصفوف الداخلية للسلطنة. وكانت تلك المكانة المهمة التي أنيطت به قد جعلت الشطارية المذهب الرسمي لسلطنة آتشيه. وإذا عدنا واطلعنا على الهند، فإن ذلك لا يختلف عما قام به عبد الله الشطار ومحمد غوث إذ احتلا مكانة هامة عند السلاطين المغوليين الأمر الذي ساعد على بقاء الطريقة فترة طويلة. وكذلك كان نفوذ الطريقة الشطارية في آتشيه الذي بناه شيوخه بحيث استطاعت البقاء في السلطنة، كما احتلت مكانة مرموقة بحيث صارت المذهب الرسمي لها.

ولما كان للطريقة من مكانة استراتيجية، فإن وضع شيوخها في الأماكن الاستراتيجية كان له أهميته البالغة، مثل شيخ الاسلام أو القاضي العادل للسلطان. كانت الشطارية قد وضعت أساسا وأعدت كوادر لتلك القيادة في عهد السلطنة. وفيما بعد وفاة الشيخ عبد الرؤوف الفانصوري فقد سُلم منصب القاضي إلى من تولى خلافة الشطارية، ابتداء من بابا داود الجاوي الروحي بن اسماعيل بن آغا مصطفى بن آغا علي الرومي، أو ما يعرف باسم تينجكو شيك Teungku Chik في ليوبوي Leupue (لكونه مدفونا في قرية ليوبوي)، كما كان لتلاميذه وشركائه. ثم سلم منصب القاضي العادل للسلطنة إلى الفقيه جلال الدين Faqih Jalaluddin في عهد السلطان علاء الدين شاه جوهان المتوفى ١٧٦٧م الذي كان يحتفظ بسنده في سلسلة الشطارية إلى الشيخ عبد الرؤوف الفانصوري.

وفي العهد التالي تم تسليم المكانة الاستراتيجية تلك إلى محمد زين بن الفقيه جلال الدين في عهد السلطان علاء الدين محمود شاه المتوفى ١٧٨١م، وهو مؤلف كتاب *كشف الكرام* الذي ينتسب أيضا إلى

نفس السند الموصول إلى عبد الرؤوف الفانصوري. إن بقاء هذا المنصب الاستراتيجي في أيدي أجيال الشطارية كان دليلا على رسوخ المكانة التي تتمتع بها الشطارية في السلطنة الذي بناه الشيخ عبد الرؤوف الفانصوري والذي يمتد لعدد من القرون بعده. ولكن للأسف لم تمتد سلسلته في آتشيه إلى الآن، بينما بقيت سلسلته محتفظا بها خارج آتشيه مثل سومطرة الغربية وجاوه الغربية وفطاني وماليزيا.

وفي آتشيه، لم يكن سند الشيخ عبد الرؤوف الفانصوري وحده الذي يصل الطريقة الشطارية بعالم الارخبيل والملايو من العالم الاسلام اعني مكة والمدينة. فقد ورد في المخطوطات ضمن مجموعة تانوه آبي Tanoh Abee ذكر ما كان يحصل عليه أتباع الشطارية من سند لا عن طريق عبد الرؤوف الفانصوري. وكما ذكره فتح الرحمن في تمهيده لفهرست مجموعة المخطوطات لتانوه آبي، وفي ملاحظته الأخيرة من مخطوطة *دلائل الخيرات* لعبد الله محمد بن سليمان حيث قال:

> *Telah mengambil tarekat Syatari ini oleh Muhammad daripada 'Abd al-Wahhāb anak Muhammad Sālih anak 'Abd al-Rahīm Tanoh Abee; ia mengambil daripada Shaykh Muhammad Sa'd Tāhir, ia daripada Muhammad Sa'īd Tāhir, daripada Shaykh Mansūr Badiri, daripada Shaykh Muhammad As'ad, …*

> "أخذ هذه الطريقة الشطارية من محمد عن عبد الوهاب بن محمد صالح بن عبد الرحيم تانوه آبي؛ كان يأخذها من الشيخ محمد سعد طاهر، عن محمد سعد طاهر عن الشيخ منصور بدري عن الشيخ محمد أسعد..الخ".[٨]

وإلى نفس الرأي يذهب فخرياتي Fakhriati أن سلسلة الشطارية عند تانوه آبي تختلف عما كانت لدى الشيخ عبد الرؤوف الفانصوري. وكان منشأ الاختلاف في رجل يسمى الشيخ منصور. ففي دراسة فخرياتي أن سلسلة الشطارية عند تانوه آبي تأتي من دحلان الذي

أخذها عن تينجكو عبد الوهاب عن محمد أسعد عن محمد سعيد طاهر عن الشيخ أبي طاهر،[9] فهذه سلسلة من الواضح أن لا يرد فيها اسم الشيخ منصور.

بجانب ذلك ورد أيضا في حزمة المخطوطة ضمن مجموعة ترمذي أ. حامد ذكر سلسلة الشطارية " *Telah mengambil talqīn tarekat Syatariyah oleh Siti Haji Ahmad Klieng mengambil daripada Shaykh 'Abd al-Wahhāb anak Muhammad Sālih, daripada Shaykh Muhammad As'd Tāhir, daripada Shaykh Muhammad Sa'īd Tāhir, daripada Shaykh Mansūr Budayrī [Budīrī?], daripada Shaykh Muhammad As'd Tāhir, daripada Shaykh Sa'īd Tāhir, daripada Shaykh Ibrāhīm Tāhir...* (أن سيتي الحاج أحمد كلينج *Siti Haji Ahmad Klieng* تعلمت الطريقة الشطارية عند الشيخ عبد الوهاب بن محمد صالح عن الشيخ محمد أسعد طاهر عن الشيخ محمد سعيد طاهر عن الشيخ منصور بديري عن الشيخ اسعد طاهر عن الشيخ سعيد طاهر عن الشيخ ابراهيم طاهر..الخ). وقرية كلينج الوارد ذكرها هنا موقع في منطقة آتشيه الكبرى. بيد أنه لم توجد معلومات حول شخصية المرأة التي تعلمت الطريقة الشطارية واسمها سيتي الحاج أحمد كلينج.

وفي الواقع، كانت خطوة الشطارية نحو العالمية بسلسلتها التي تختلف عما كانت عند عبد الرؤوف الفانصوري موجودة أيضا في مخطوطات الطريقة الشطارية في ماراناو (الفلبين). فقد ذكرت سلسلة الخطيب داود بن شمس الدين عن الشيخ الحاج عبدالله بن عبد القهار الشطاري الشافعي البنتاني عن الامام محمد الطبري بن علي عن الشيخ عبد الوهاب عن الشيخ صالح الخطيب.. ثم الانتهاء إلى أحمد القشاشي. من المحتمل أن يكون الشيخ عبد الوهاب هو الشيخ عبد الوهاب بن محمد

صالح المذكور أعلاه، أو عبد الوهاب بن محمد صالح بن عبد الرحيم تانوه آبي، كما ورد في مخطوطات تانوه آبي.

إن الشبكة التي تترابط في آتشيه تنسج خيوطها عند الشطارية، فكما أخذ الحاج حنفية الاجازة من تينجكو الحاج عبد الجليل بن حسن المعروف باسم تينجكو آوي جيوتاه، كذلك كما يرى كراوس أن الشيخ سيولمون أخذ من الشيخ حنفية وسيولمون من آتشيه الشمالية اخذ الطريقة من عبد الجليل بن حسن عن محمد سعد طاهر عن محمد سعيد طاهر عن الشيخ منصور بديري.. الخ"[١٠] في هذه السلسلة المذكورة خيوط تتشابك بين الشطارية بآتشيه الشمالية وآتشيه الكبرى. بينما تقع منطقة بيدي Pidie بينهما التي تتمتع من الناحية الاستراتيجية بصلة قوية معهما.

إن شبكة السلسلة الشطارية التي دخلت في الحلقة الرئيسية بآتشيه بعد وفاة عبد الرؤوف الفانصوري كان محمد بن احمد خطيب لانجيين بمنطقة بيدي. فقرية لانجيين تقع على منطقة بعيدة عن مركز السلطنة الآتشيه. في القرن التاسع عشر الميلادي، تمثل بيدي قاعدة رئيسية للجهاد، خاصة في عهود المقاومة ضد الاستعمار الهولندي قبل عام ١٨٧٣م وفيما بعده. كان محمد خطيب لانجيين أحد العلماء الذين كان لهم دور كبير في بناء الصفات المميزة لأهل لانجيين خاصة وآتشيه عموما. كانت تلك الخطوة تمهد الطريق لانتشار الشطارية لدى المجتمع خارج مناطق نفوذ السلطنة.

محمد خطيب لانجيين وإسهاماته

سواء كان المرء على وعي أم لا، فإن صعوبة الحصول على معلومات عن سيرة أعلام آتشيه في القرن التاسع عشر الميلادي وفيما بعده ترجع

إلى عدة أسباب. فكون التأليف والنسخ شحيحين من الأسباب التي تزيد من فراغ العالم الفكري بآتشيه. ومن ناحية أخرى، قيام أكثر الباحثين بالتركيز في دراستهم على علماء آتشيه في القرن السابع عشر الميلادي.

ومن احداها، المعلومات عن شخصية محمد خطيب لانجيين التي مازالت محدودة. لم يقم بعد كثير من الباحثين بإجراء دراسة لسيرته وأعماله. ولد محمد خطيب لانجيين ونشأ في قرية لانجيين، وهي قرية تقع في منطقة باندار بارو حي لوينج بوتو، بيدي. كان والده من كبار العلماء في بيدي وهو أحمد خطيب المعروف أيضا باسم تينجكو ماليم باهلاوان، الذي لم يزل نسبه متصلا بتينجكو فقيه جلال الدين.[١١]

يرى صغير Shaghir، أن محمد خطيب لانجيين كان الخليفة المبشر للطريقة الشطارية بعد الشيخ داود بن عبد الله الفطاني، لأن أستاذه وهو الشيخ محمد على كان صاحب الشيخ داود بن عبد الله الفطاني. ولهما إجازة الشطارية من الشيخ محمد أسعد. إذا وضع في الاعتبار وفاة الشيخ داود بن عبد الله الفطاني في الطائف حوالي عام ١٢٦٥هـ الموافق ١٨٤٨ أو ١٨٤٩ م،[١٢] فإن المؤكد أن محمد خطيب لانجيين قد خدم في آتشيه منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

ذلك العهد يمكن تقديره متزامنا مع فترة حكم السلطان محمد شاه (١٨٢٤-١٨٣٨م) والسلطان علاء الدين سليمان شاه (١٨٣٦-١٨٥٧م). جاءت تلك الفترة بعد حدوث أزمة قيادية في سلطنة آتشيه والصراع على الحكم بين السلاطين من سلالة آتشيه والأشراف من سلالة العرب. كان الصراع بين السلطان علاء الدين جوهر العالم الذي حكم فترتين منفصلتين في الفترة ١٧٩٥-١٨١٥م والفترة ١٨١٨-١٨٢٤م حيث اغتصب منه الحكم السلطان الشريف سيف العالم في

الفترة ١٨١٥-١٨١٨م وهو من سلالة السلطان بدر العالم شريف هاشم جمال الدين (١٦٩٩-١٧٠٢م) أي الخليفة المعين لاحتلال مكان السلطانة كمالات بنت زين الدين شاه عام ١٦٩٩م التي تم عزلها، بناء على فتوى من علماء مكة.

وبالاستناد إلى تواريخ المخطوطات من أعمال محمد خطيب لانجيين كما ذكره الشيخ اسماعيل عبد المطلب الآتشي في كتاب *جمع جوامع المصنفات* باب *دواء القلوب من العيوب* حيث ورد ذكر تاريخ التأليف لا تاريخ النسخ كما يبدو لصغير[١٣] يوم السبت من شهر ربيع الآخر ١٢٣٧هـ الموافق ديسمبر ١٨٢١م – يناير ١٨٢٢م عام الجيم Jim. وهذا يدل على أن محمد خطيب لانجيين قد ألف الكتاب قبل ذلك التاريخ، أو انتهي من إعداده في تلك السنة، ثم قام بجمع أعماله العالم الآتشي الشيخ اسماعيل عبد المطلب الآتشي الذي كان عندما أقام بالحرمين قد ربط بين شبكة علماء لانجيين وكوتاراجا والحرمين في بناء فكري وعلمي ديني.

بالمقارنة مع بيانات النسخ لمخطوطة *معراج السالكين*[١٤] كمخطوطة رئيسية لهذا البحث فإن المعلومات الأخيرة حول نسخ المخطوطة كانت بتاريخ ١٠ شوال ١٢٧٨هـ أو الموافق يوم الخميس من ١٠ أبريل ١٨٢٦م. تلك الفترة كانت في عهد السلطان علاء الدين منصور شاه بن السلطان المرحوم جوهر العالم شاه جوهان الحاكم (١٨٥٧-١٨٧٠م).

من النقط المضيئة في حياة محمد خطيب لانجيين، وجود علماء معاصرين له في آتشيه أو مناطق أخرى. ومنهم الشيخ عباس كوتا كارانج، مؤلف كتاب *سراج الظلام في معرفة السعد والنحس* و*كتاب الرحمة في الطب والحكمة*، وكان عالما في الطب والفلك ورجل دولة،

واحتل منصب القاضي العادل في عهد حكم السلطان منصور شاه (١٨٥٧-١٨٧٠م). ويذكر صغير عالما آخر من سومباوا Sumbawa وهو محمد على بن عبد الرشيد بن عبد الله القاضي الجاوي السومباوي الذي ألف كتابا بعنوان *اليواقيت والجواهر* ترجمة لكتاب الشيخ عبد الوهاب الشعراني، بيد أنه لم يوضح العلاقة بين ذينك العالمين.

إن إسهامات محمد خطيب لانجيين في التصوف والتعليم والدين كانت كبيرة. فبجانب كونه عالما آتشيا يتمتع بغزارة الانتاج، كذلك كان زعيما في المجتمع، وعلم من أعلام الطريقة الشطارية في لانجيين، الذي كان له تأثير كبير في حياة المجتمع في تلك المنطقة. وفي مجال التعليم، كان محمد خطيب لانجيين يبني زاوية للطريقة الشطارية في منطقة لانجيين، حتى وفاته بموطن رأسه.

كان محمد خطيب يأخذ عهد الطريقة الشطارية من محمد علي عن الشيخ محمد أسعد بالمدينة المنورة، ثم من الشيخ سعيد والشيخ ابراهيم عن الشيخ محمد طاهر عن الشيخ ملا ابراهيم الكوراني ومن شيخه أحمد القشاشي. ولم يتصل سند سلسلة محمد. ولم يكن سند السلسلة الشطارية عنده متصلا بعبد الرؤوف الفانصوري وإنما كان ملتقى شيوخه عند أحمد القشاشي.

تعلم محمد خطيب لانجيين على يدي محمد علي بولو بيوب المتوفى بعد ١٨٧٠م. ومن الاحتمال الكبير أنه أخذ الاجازة في بيدي بآتشيه وذلك بعد وصول محمد على بولو بيوب من الحرمين بعد إقامة هناك لمدة عشرين سنة تقريبا، وهو بدوره أخذ العهد من محمد أسعد المتوفى ١٧٠٥م بالمدينة المنورة[١٥] وكان محمد على يلتقي بداود بن عبد الله الفطاني وصاحبه في التتلمذ عند محمد أسعد من الشطارية.

وأما محمد خطيب لانجيين فلم يعرف عنه كثير من رحلاته في طلب

العلم. فقد كان هذان الشخصيتان عند الشطارية وهما محمد خطيب لانجيين وعبد الرؤوف الفانصوري يركزان على انتشار الشطارية. على أن الاختلاف بينهما يكمن في البعدين الزماني والمكاني. كان عبد الرؤوف الفانصوري ينشر الطريقة الشطارية في كوتاراجا أي بندا آتشيه بتأييد من السلطنة، بينما كان محمد خطيب ينشرها في مناطق بيدي، بعيدا عن مركز الحكم.

كان من مؤلفات محمد خطيب لانجيين وهو كتاب *دواء القلوب من العيوب* الذي أثار اهتمام الشيخ اسماعيل بن عبد المطلب الآتشي لضمه في مجموعة مصنفات علماء آتشيه تحمل عنوان *جمع جوامع المصنفات*، وتعرف في آتشيه باسم *كتاب لابان Kitab Lapan*، وإلى جانب الكتاب المذكور هناك كتب أخرى من مؤلفات محمد خطيب لانجيين ومنها *أسرار دين أهل اليقين*، وكتاب *كؤوس المحققين* وهما يتناولان العقيدة والتصوف والاخلاق، والكتاب الأخير هو *معراج السالكين إلى مرتبة الواصلين بجاه سيد العارفين* الذي هو موضوع هذا البحث.

يعد كتاب *معراج السالكين* امتدادا لتعاليم الطريقة الشطارية بالارخبيل وآتشيه. وينقسم محتواه إلى مباحث ابتداء من آداب التلقين والبيعة والذكر والكشف عن معنى الأعيان الثابتة وعدد من الممنوعات. تعتبر الموضوعات التي يتناولها *معراج السالكين* على درجة عالية من التصوف بالنسبة للسالكين، حيث تم فيه توضيح عدد من المفاهيم بشكل مقتضب مع استعارة الأمثال المحلية التي تساعد على التوضيح. وفي هذا الكتاب بالذات كشف عن سلسلة الشطارية التي أخذها إجازة.

حول مخطوطة *معراج السالكين*

لكونه كتابا في التصوف معروفا بشكل واسع لدى المجتمع، فإن مخطوطة *معراج السالكين* تعد من المخطوطات المشتركة أي أنها أكثر من مخطوطة. فإن عادة النسخ للقرن التاسع عشر الميلادي وما بعده لم تزل حية في آتشيه. الباحث على يقين بأن هناك كثيرا من النصوص مازالت مخزونة في عدد من الأماكن سواء في داخل البلاد ام خارجها. وهذا الزعم يأتي من اختلاف نوعية النصوص من عقد مقارنتين قام به الباحث. أولى المقارنة تتعالق بمجموعة متحف البلاد في آتشيه Museum Negeri di Aceh (MNA). والثانية مجموعة المكتبة القومية الماليزية Perpustakaan Negeri Malaysia (PNM) بكوالالمبور. ولكل منهما خاصية مميزة، وسلسلة رواة مختلفة. وهي نتيجة تم التوصل إليها من خلال المقارنة بين المخطوطات على الطريقة الفيلولوجية.

هذه المخطوطة التي اختار لها مؤلفها عنوان *معراج السالكين إلى مرتبة الواصلين بجاه سيد العارفين* وترجم عنوانها كذلك إلى اللغة المحلية تختلف نصوصها بين نسخة وأخرى. مبدئيا لم يكن الاختلاف يمس بناء النص، وإنما من هذه الناحية بالذات يثبت أن سلسلة رواة المخطوطتين مختلفة. يكون معقول أن يزعم أنه مازال هناك نسخ أخرى مخزونة في أماكن مختلفة. والآن تكون الحاجة ماسة إلى باحث متمكن في الفيلولوجية لإخراج أعمال علماء الارخبيل من مختلف الاماكن.

تم التعرف على المخطوطة الأولى لـ*معراج السالكين* ضمن مجموعة متحف البلاد بآتشيه، رمز النسخة رقم Inv. 0812 وكانت تخص زينون ادريس Zainun Idris بقرية لينجون Lingom ثم عن طريق بوني توفيق Boni Taufiq بقرية لاملانج الذي أهداه إلى متحف البلاد بآتشيه يوم ١٣ ديسمبر ٢٠٠٦م. من البرامج الانقاذية التي قامت بها الحكومة

المحلية بعد كارثة السونامي سنة ٢٠٠٤م هو إنقاذ المخطوطات وحفظها في متحف البلاد.

تعتبر الحالة المادية للمخطوطة جيدة ومجلدة بشكل مثبت، وإن كان هناك عدد من الصفحات قد فسدت في هامشها خصوصا الصفحتين الأولى والأخيرة. على أن متحف البلاد قد قام بإصلاحها. وقد تزينت بغلاف من الكارتون كثيف بلون أسمر مائل إلى الأسود يربط ثمانية ملازم لعدد ١١٣ صفحة. والمخطوطة بحجم ٢٢ سم في ١٦ سم وصفحاتها المكتوبة بحجم ١٣.٥ سم في ٧.٥سم من حيث العموم. يقال من حيث العموم لأن المخطوطة تتكون من موضوعات مختلفة مع نوعية الحروف مختلفة أيضا. ولم يتأكد بعد ما إذا كان اختلاف نوعية الحروف كان نتيجة لاختلاف الناسخ. لكل صفحة توضيح لمعنى كلمة كتب تحت النص، وهناك صفحة فارغة هي الصفحة رقم 87r.

تقع مخطوطة *معراج السالكين* ضمن نصوص أخرى في حزمة. وكان الموضوع الرئيسي الذي يحمل الحزمة هو التصوف والطريقة. وهناك موضوعات هامة غير نصوص *معراج السالكين* مثل *قواعد الاسلام* و*أصول الدين* باللغة الآتشية و*أسرار الدين لأهل اليقين* و*كلية التوحيد* و*كفاية العبادة* و*دواء القلوب من العيوب*. وأما نصوص *معراج السالكين* فيأتي في الصف السابع من عشرة صفوف هي الموضوع كله. بيد أن المثير للملاحظة هو أن هناك عملا لمحمد خطيب لانجيين غير *معراج السالكين* وهو *دواء القلوب من العيوب*، وهو من الكتب التي صمنها عبد المطلب الآتشي في *جمع جوامع المصنفات*. يمكن القول إن الناسخ للمخطوطة برمز Inv. 0812 كان على دراية بمحتواها، الأمر الذي يمكنه من ترتيب المخطوطات من اللغة الآتشيه حتى اللغة الجاوية.

تستهل النصوص بـــ *بسم الله الرحمن الرحيم* في منتصف الصفحة،

فكانت النصوص في الصفحة الأولى سبعة أسطر فقط. تم ترقيم الصفحات بالنظام اللاتيني من قبل متحف البلاد بآتشيه ويوضع الرقم في الركن الأعلى على الجانب الأيمن للصفحة. بينما يأتي عنوان نصوص *معراج السالكين* في الصفحة 45r مكتوبة بالحبر الأحمر. ولكل صفحة كلمة تربط الصفحة السابقة بالتالية وضعت تحت النص على الجانب الأيسر. ويأتي النص في شكل نثر، مكتوب بالحروف العربية باللغة الملايوية بخط النسخ مع الحبر الأسود والعناوين بالحبر الأحمر.

وأما بيانات النسخ فقد ورد فيها معلومات عن تاريخ النسخ *seribu dua ratus tujuh lapan tahun, pada tahun jim, pada bulan Syawal, sepuluh hari bulan* الموافق يوم الخميس ١٠ ابريل ١٨٦٢م. وفي هذا النص تظهر ميزة الناسخ إذ أدخلت كلمات من اللغة الآتشية *Uloen Peuteumpat Kitab dengan Taufiq-Nya. Tamma* (وضعت هذا بتوفيقه، انتهى). مثل هذه البيانات موجودة أيضا في نصوص *أسرار الدين* من قبل *Lakee do'a Allah ya Rasulullah, Tamma* (داعيا الله ورسوله).

وأما المخطوطة الأخرى لـ*معراج السالكين* فهي مجموعة المكتبة القومية الماليزية بكوالالمبور برمز رقم MS. 1044. بلمحة، قام بعرض بيانات عن هذه المخطوطة صغير عبد الله،[١٦] وقال إن لها عددا من الموضوعات، هناك أربعة عناوين للنصوص التي ألفها محمد بن احمد خطيب لانجيين وهي *دواء القلوب من العيوب* و*أسرار الدين لأهل اليقين* و*معراج السالكين* و*كؤوس المحققين*. للأسف لم يقم صغير عبد الله بعرض جميع المخطوطة الخاصة بأحمد خطيب لانجيين وإنما اختار منها مخطوطتين وهما *دواء القلوب من العيوب* و*أسرار الدين*.

للتصفح على الأخريين، حصل الباحث عليهما بالتصوير أسود وأبيض من تقرير فخرياتي للحصول على الدكتوراة من جامعة

اندونيسيا بجاكرتا. ووفقا للبيانات الواردة فإن المخطوطة الماليزية، تتمتع بحالة جيدة و لم تزل نصوصها مقروءة. تتكون من ٣٤ صفحة مليئة، سوى الصفحة الأولى (1v) التي تبدأ من الوسط والتي تتكون من ١٣ سطرا والصفحة الأخيرة (34r) التي تتكون من ١٢ سطرا، من مجموع ١٨ سطرا للكل. وبالمقارنة مع مخطوطة الآتشيه ليس هناك صفحة ضاعت سواء كانت في السابق أم التالي لأن الكلمة التي بدأت بها الصفحة التالية مكتوبة في أسفل الأيسر من الصفحة السابقة.

وكما ورد في مخطوطة *معراج السالكين* بآتشيه فإن مخطوطة الماليزية بدأت كذلك بـــ *بسم الله الرحمن الرحيم*، حجم النصوص فيها أكبر من نصوص الآتشيه. ومن حيث لون الحبر، يفترض الباحث أن الناسخ يستخدم الخبر الأسود في كتابة المتن بينما يستخدم اللون الأحمر في كتابة العناوين. والنصوص كلها نثر، مكتوبة باللغة الملايوية على الحروف العربية بخط النسخ. ورد في البيانات الأخيرة للمخطوطة بهذه الكلمات "*تمت، آمين يا رب العالمين، آمين*"، وهي مختلفة بالطبع مع مخطوطة آتشيه.

تستهل ديباجة *معراج السالكين* بالحمد والثناء على الله، ثم الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والداعي إلى تأليفه وهو بناء على طلب الأحباء. ولكن لا توجد معلومات أخرى تبين من هم أحباؤه المراد بهم. وهو أمر في غاية من الأهمية إذ يشير إلى شبكة الشطارية الأوسع في آتشيه. وقد كانت العلاقة الوثيقة بين المؤلف وأحبائه ظاهرة في استخدام كلمة "نداء" الواردة في النص، التي تشير إلى قرب أكثر للشيخ ومريديه. وفي هذا الصدد، ومن الناحية البنيوية، كان محتوى *معراج السالكين* يتكون من أجراءات التلقين، والبيعة، والذكر، وأسس تعاليم الطريقة، والمشكلات الصوفية، حتى سلسلة الطريقة عند محمد خطيب لانجيين

خصوصية تعاليم الطريقة لدى خطيب محمد لانجيين

لكل طريقة صوفية مميزاتها الخاصة، وفيما يتعلق بإجراءات التلقين والبيعة والذكر بصفة أخص. تتميز الطريقة الشاذلية بكون ذكرها أخف، كما كان كذلك الطريقة العلوية، التي هي حتى بدون تلقين أو بيعة. فهما يركزان على الجوانب العملية والأخلاقية. بخلاف الطريقة الشطارية التي تحدد عددا من الشروط المتعلقة بالتلقين والبيعة والذكر. وخصوصيتها في ذلك تميزها كذلك عن الطرق الأخرى مثل الطريقة النقشبندية والسمانية والقادرية والطرق الأخرى.

وفي تعاليم الطريقة الشطارية نفسها، توجد اختلافات أو تحولات وقعت نتيجة مختلف العوامل ومضي الوقت. فقد كان محمد خطيب لانجيين يرى طبقا لما ورد في *معراج السالكين* آدابا تتعلق بالأعمال تختلف عما عليه عبد الرؤوف الفانصوري.

كان اجراء التلقين عند محمد خطيب لانجيين وكذلك عند تينجكو دي بولو Teungku Di Pulo يتم في مرحلة واحدة فقط تسهيلا وتيسييرا. أما عند عبد الرؤوف الفانصوري فكان اجراء التلقين والبيعة أمرين مختلفين، ولكل منهما اجراؤه الخاص ويطبق بشكل مفصل وعلى التوالي. ويظهر الاختلاف كذلك فيما يتعلق ببيعة النساء، إذ تتم بأن تمر واحدة منهن فوق الماء، أي فوق إناء فيها ماء، بينما تتم بالنسبة لمن سواها بالمصافحة دون لمس.

وإلى جانب ذلك، فإن التغيير الذي يتوارث عليه فيما يتعلق بمراسم التلقين والبيعة كان يقوم به شيوخ محمد خطيب لانجيين من قبل، من مثل محمد علي ومحمد أسعد، ورد في *معراج السالكين* كما يلي:

> *Bermula kelakuan talqīn dan bai'at pada tarekat ini, itu hendak ada shaykh dan muridnya itu berair sembahyang, maka menyuruh shaykh akan muridnya itu taubat daripada sekalian dosa, kemudian maka menjabat*

shaykh itu akan tangan muridnya dan mengata shaykh itu "A'ūdhu billāh min al-shaytān al-rajīm {Inna al-ladhīna yubāyi'ūnaka innamā yubā'ūna Allāh…}

يبتدأ عمل التلقين والبيعة في هذه الطريقة، بأن يكون الشيخ والمريد متوضأين، ثم طلب الشيخ إلى المريد أن يتوب من كل ذنب، ثم يصافح مريده ويقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله.. (*معراج السالكين*: ٣)

ويأتي نمط الذكر ومراسمه للطريقة الشطارية عند عبد الرؤوف الفانصوري مختلفا عما عند محمد خطيب لانجيين. فقد فصل عبد الرؤوف الفانصوري القول في كتابيه *تنبيه الماشي* و*كفاية المحتاجين* عن مراحل الذكر التي تتكون من عشرين مرحلة، واثني عشر أخلاقا للدخول في مراحل الذكر، وسبعة عشر آدابا للذكر. وأما في كتاب *معراج السالكين* لمحمد خطيب لانجيين فلا يوجد هذا التفصيل عن كيفية الذكر ومراحله. فيما عدا أوقات الذكر. يمكن تفهم ذلك التحول في سياق المجتمع للقرن التاسع عشر الميلادي إزاء الظروف السياسية والتحديثية الاستعمارية المتأثرة بالثقافة الأجنبية. ومع ذلك فإن جوهر التعاليم مازال محتفظا به.

بالرجوع إلى كتاب *عمدة المحتاجين* لعبد الرؤوف الجاوي الفانصوري الذي يعتبر خليفة الطريقة الشطارية في الارخبيل، كان له مفهوم خاص عن التلقين والبيعة. فيما يتعلق بإجراء التلقين والبيعة هناك نقاط اختلاف ونقاط اتفاق بين الثلاثة. يوضح الكتاب المذكور إرشادات وتعاليم لأتباع الطريقة. تعاليم الطريقة ومراسم اعمالها من عهد السلطان حتى عهد الاستقلال بحيث حدث عدد من التحولات وفقا للزمان والمكان. إن حدوث التثاقف يعقبه عادة الاستيعاب، حيث تستولي ثقافة على مميزات ثقافة أخرى إن لم يكن لها أسس قوية. كانت

تعاليم الشطارية في ذلك العهد باقية على قيد الحياة، بأن يفرض عليها استيعاب احتياجات المجتمع آنذاك.[١٧]

كان اختلاف الزمان الممتد بعيدا قد مكن من حدوث تحولات في اجراءات الطريقة الشطارية وتعاليمها، وهي تحولات تقتضي أحيانا أن يتم التوفيق مع الظروف والأحوال المحلية. ففي عهد عبد الرؤوف الفانصوري، يمكن القول إن أحوال المجتمع والظروف السياسية مستقرة بعض الشيء، وهي تختلف في الجيل الذي عاش فيه محمد خطيب لانجيين، هناك صراع سياسي، ومصالح دول خارجية، ونشوء طرق صوفية بشكل حاد وتنوع.

إن تعاليم الشطارية التي بشر بها محمد خطيب لانجيين في *معراج السالكين* قد أثبتت وجودها في الارخبيل – الملايو. يرى محمد خطيب لانجيين، أن الشطارية أفضل التعاليم وأيسرها. كان هو نفسه الذي يؤكد على مريديه إذ يسألونه حول هذه الطريقة.

> *Dan adapun kemudian dari itu maka sanya telah meminta kepada aku oleh setengah daripada kekasihku akan bahwa kusuratkan baginya suatu surat yang kunyatakan dalamnya segala kelakuan bagi jalan sampai kepada haq Ta'ala dan silsilahnya.*
>
> وأما بعد، فقد سألني بعض الأحباء، وأجبتهم برسالة صرحت فيها جميع الأعمال التي توصل إلى الحق تعالى وسلسلته. (*معراج السالكين*: ٢)

تمثل عبارة الأحباء هنا مفتاحا للفهم بأن الشطارية لم تزل حية في آتشيه. فإن سؤال الأحباء المشار إليه كان عن علم ومعرفة بهذا العالم الآتشي وطريقته.

ومن الأبحاث الجديدة في مجال التصوف وقد ورد ذكره في *معراج السالكين* هو موضوع الحديث النبوي الذي يراه بعض أهل الحديث بأنه حديث ضعيف وهو قوله "من عرف نفسه فقد عرف ربه".[١٨] قد

أطال فيه محمد خطيب لانجيين الكلام، بل أشار أيضا إلى أنه "من عرف ربه جهل نفسه". آراء العارفين حول الحديث النبوي المذكور أوردها لتقديم جواب حول المسألة المنتشرة في ذلك الوقت، ونبه السالك بقوله:

> *Hai saudaraku, ingat akan olehmu janganlah jatuh engkau kepada kafîr, dan janganlah kau sangka-sangka bahwasanya haq Ta'ala itu bersatu dengan segala alam ini, maka ketika itu jadilah yang amat sesat yang amat nyata. Na'ūdhu bi-Allāh minhā.*

> أخي، لا تقع في الكفر، ولا تزعم أن الحق تعالى يتحد مع العالم، فإنه ضلالة بينة، نعوذ بالله منها. (*معراج السالكين*: ٢٥)

ومن قبل، أشار عبد الرؤوف الفانصوري أيضا ونبه إلى مسألة في معنى الحديث حيث يقول في كتابه *تنبيه الماشي*:

> ولا تختر بالاستدلال من استدل على عينية العبد من كل الوجوه بالحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه). فقال مع جهله بالله، معناه من عرف نفسه فقد عرف ربه، فإن نفسه عين ربه من كل الوجوه، لا غير، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد.[١٩]

إن التغيرات التي طرأت على تعاليم الشطارية الواردة في *معراج السالكين* أوائل عهد المقاومة الشعبية لآتشيه ضد هولندا تزداد كثرة بالمقارنة مع العهد السابق، عهد الرؤوف الفانصوري وفقيه جلال الدين. كان الاختلاف يظهر حول التلقين والبيعة، حيث بقي عبد الرؤوف الفانصوري على رأيه بالتفريق بينهما في التطبيق، وأما محمد خطيب لانجيين فقد وحدهما في التطبيق. كانت نزعة المؤلفين للنصوص في هذا العهد يجمعون تطبيق التلقين والبيعة تيسيرا للسالك أو الطالبين المبتدئين للطريقة. كشف عن ذلك بوضوح محمد خطيب لانجيين في كتابه:

Maka kunyatakan kepadamu segala iktibarnya dengan jalan mukhtasar, karena khabar yang panjang itu jadi jemu ia pada orang yang mendengar dan orang yang melihat

فقد صرحت لكم جميع الاعتبار بطريقة مختصرة، لأن الخبر الطويل ممل للسامعين والشاهدين

على أن الافتراض الآخر لا يمكن تجاهله أيضا، وهو على سبيل المثال ما يتعلق منه بالدوافع السياسية والاجتماعية.

كان التميز برمز الجماعة (الطريقة) في آتشيه للدلالة على الهوية أمرا مستوعبا أيضا في رأي محمد خطيب لانجيين، كما ذكر أنه كان الشيخ يُلبس مريديه عمامة وقلنسوة. ذلك الاجراء يأتي نتيجة التأثر بالثقافة الخارية التي تتعارض مع ثقافة آتشيه، مثل الملابس وكمالياته. كان تأثير الثقافة الأجنبية تشمل نمط الحكومة، والتعليم الحديث، والثقافة بما فيها الزي، والتعامل، والتقاليد، والشئون الدينية.

كان موقف الظهور بالهوية المحلية رد فعل لظهور الثقافة الاجنبية، وفي نفس الوقت دلالة على هوية الطريقة الشطارية مع رموز معينة لكل مريد. إن نمط الظهور بالهوية من الأنماط التي تطورت مع الزمان، الأمر الذي يحتمل ألا يقوم به الطرق الأخرى، لإثبات وجودها.

Kemudian, maka mempakai shaykh itu akan muridnya kopiah atau serban dan menyuruh shaykh itu akan muridnya dengan berzikir, kemudian daripada sembahyang Isya' dan Subuh itu sekurang-kurangnya seratus kali.

فكان الشيخ يقوم بإلباس مريده قلنسوة أو عمامة وأمره بالذكر، بعد أداء صلاتي العشاء والفجر على الأقل مائة مرة (*معراج السالكين*: ٣-٤)

يأتي استخدام الرموز في مخطوطة *معراج السالكين* من أعمال عبد الرؤوف الفانصوري سابقا. كان إلباس المريد قلنسوة أو عمامة واردا أيضا في مخطوطة *الطريقة الشطارية* لتينجكو زكريا Teungku Zakaria بن

تيجكو عبد السلام Teungku 'Abdussalam أو ما يعرف باسم تيجكو دي بولو Teungku di Pulo الذي عاش في الفترة ١٨٤٨-١٩٥٤م بقرية تيبين رايا بيدي Teupin Raya Pidie.[٢٠] يذكر في المخطوطة أن الشيخ يلبس قلنسوة أو عمامة لمريده أثناء التلقين والبيعة. وإن لم يكن هناك مزيد من المعلومات حول نوعية القلنسوة المشار إليها، هل هي آتشيه، أم قلنسوة سوداء، أو القبعة التي تستخدم في العرب.

إن تثاقف الرمز المحلي مع الاسلام الذي ظهر في ذلك العهد كان يهدف إلى تجنب النفاق، كما حدث لبعض النبلاء الذين شاركوا الاستعمار وساعدهم من أجل المال والمنصب في البلاد. كان النبلاء يحاولون السيطرة على الاقتصاد وإثبات مكانتهم حكاما في الولاية، الأمر الذي جعل السلطة لم تعد مرتكزة عند السلطان. لقد حدث ذلك في عهد فقيه جلال الدين فترة حكم السلطان علاء الدين جوهان شاه (١٧٤٢-١٧٦٧م). وزادت السلطنة الآتشيه ضعفا مع حدوث صراع بين العلماء والنبلاء. اعتبروا العلماء قد تجاوزوا مكانتهم كرجال دين ووظيفتهم في رقابة المجتمع إلى المجالات التي هي من اختصاصات النبلاء.

تأتي الأمثلة والاستعارات في مخطوطة *معراج السالكين* دالة على خصائص متميزة، ومنها:

> *Dan kutamsilkan kepadamu hai sālik dengan suatu tamsil supaya tahqiqlah paham akan yang telah tersebut itu, adalah syariat dan tarekat dan hakikat dan makrifat itu, upama sebuah buah jawz [kelapa], maka syariat itu umpamanya kulit jawz, dan tarekat itu umpama beruknya [batok] dan hakikat umpama isinya, dan makrifat umpama minyaknya.*

> وأقدم لك أيها السالك مثالا يتحقق به فهمك لما يشار إليه، وهو الشريعة والطريقة والحقيقة والمعرفة، فمثله كمثل جوز الهند، فالشريعة قذيفته،

والطريقة قرده، والحقيقة جوهره، والمعرفة زيته. (*معراج السالكين*: ١١)

وهذا التمثيل كان من أجل توضيحه للمراتب:

Maka adalah segala awam itu martabat syariat, dan segala khawās itu martabat tarekat, dan segala akhass al-khawās itu martabat tarekat hakikat, dan segala kāmil itu yang berlaku padanya segala martabat itu

فكان العوام على مرتبة الشريعة، والخواص على مرتبة الطريقة، وأخص الخواص على مرتبة الطريقة والحقيقة، والكامل تجري عليه المراتب كلها. (*معراج السالكين*: ١١)

إن موقف الخصوصية الذي أظهره محمد خطيب لانجيين كان مثالا محليا تبناه للعامة (العالمية) كتمثيله جوز الهند والفيل. فإن أشجار جوز الهند تنبت كثيرا في المناطق الاستوائية، بما في ذلك مناطق لانجيين — بيدي. وكذلك الحيوانات ذات الأجساد الكبيرة ليس من الصعوبة اكتشافها في تلك المناطق وفي آتشيه الكبرى. بيد أن المعنى الذي كان يريد أن يوصله الشيخ هو التعليم الذي يمكن تلقيه بشكل ميسر، وذلك بالتمثيل بما هو موجود فيما حوله. الأمر الذي جعل كل سالك أو مريد يستطيع أن يستوعب الاستعار دون التعرض لسوء الفهم، لأنه يشاهد كثيرا تلك المواد من العالم المحيط.

وفي *معراج السالكين* يبين المؤلف ان الهدف من الدخول في الطريقة هو التحقق بالمعرفة. ما من سالك إلا وأن يتمنى أن يصل إلى أعلى المراتب، وهو تحقق يحتاج إلى مراحل الشريعة، والطريقة والحقيقة. في الممارسة يجب أن تكون تلك المراتب الثلاثة على التوالي بحيث لا يتبادل ترتيبها. عندما يستطيع المرء أن يتجاوز تلك المراتب يسمى عارفا أي يتحقق بمقام المعرفة.

يرى محمد خطيب لانجيين أن الانسان له أربعة درجات. الأولى

درجة العوام، والثانية درجة الخواص وهذه مرتبة السالك، وتنقسم مرتبة السالك إلى مرتبتين. الأولى؛ السالك العوام، والثاني؛ السالك الخواص. في المرتبة الثالثة أخص الخواص وهي مكانة المرء الذي يتحقق بالله. وهذه المرتبة تنقسم إلى قسمين. الأول؛ الوصول العام. الثاني؛ الوصول الخاص.[٢١]

الدرجة الرابعة هي مرتبة الكامل، وفي هذه المرتبة يجمع المرء الشريعة والطريقة والحقيقة. إن تحقق السالك بهذه المرتبة الأخيرة — على الأقل كان يمر بثلاثة مراحل. الأولى، الصبر. الثانية، الرضا. الثالثة المرضي. ففي تلك المرحلة الثالثة يكون السالك كما يرى محمد خطيب لانجيين قد فهم معنى "من عرف نفسه فقد عرف ربه" فيكيف نفسه به. وهذه المرحلة تسمى أيضا مرحلة العارف الذي تحقق بالوصول إلى الله فانيا. يتم الوصول إلى ذلك بالالتزام بالمراقبة والتقرب إلى الله، حتى إذا كان السالك يتحقق بمرحلة المرضي فإنه يسلم الأمر كله لله، فقد تحقق بالوصول إلى الله فانيا. يرى محمد خطيب لانجيين أن هناك ثلاثة مفاهيم للفناء. الأول؛ الفناء في الأفعال. الثاني؛ الفناء في الصفات. الثالث؛ الفناء في الذات.[٢٢]

إن الغاية من مفهوم الطريقة الذي قدمه محمد خطيب لانجيين إلى المؤمن، لم يعد يقتصر على كونه مسلما. ولذلك، يبين مؤلف الكتاب تصنيف المؤمنين — الذين يراد به بالطبع في سياق التصوف — على خمسة أصناف: الأول، الرغبة في السعادة الدنيوية والتجاهل عن السعادة الأخروية. الثاني، الرغبة في الدنيا والآخرة، ويحققهما الله له. الثالث، الرغبة في الآخرة فقط، ولكن الله وهبه خيري الدنيا والآخرة. الرابع، الرغبة في رضا الله، ومنه الله عليه بكرمه. الأخير، عدم الرغبة في شيء، ولكن الله وهبه من رحمته وأفضاله. الصنف الأخير مثله عند المؤلف

كمثل الميت.

كان بيان معنى الأعيان الثابتة من الأمور التي تثير اهتمام محمد خطيب لانجيين. ففي كتابه هذا، نقل من آراء العلماء قبله من مختلف المصادر، وإن كان لابد من التأكيد، على ضرورة الحذر والتنبه من كل مريد أن يضعها في اعتباره أثناء السلوك. ولذلك، لا يمكن أن نجد كلمة وحدة الوجود، كما ورد في عمل فقيه جلال الدين وتينجكو محمد على بولو بويب. فكانوا أكثر حذرا من أن يتعرض المريد أو القارئ لسوء الفهم فيما بعد.

كان النقاش حول مفهوم الأعيان الثابتة بين علماء الارخبيل سابق (في القرنين السابع عشر حتى الثامن عشر الميلاديين) لم يزل مثار اهتمام العلماء في العهد التالي. الحل النهائي لهذه المشكلة – يمكن – ألا يصل إلى نقطة التقاء واضح ومؤكد، الأمر الذي جعل موضوع الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية بين نور الدين الرانيري وحمزة الفانصوري يظهر مرة أخرى. وإن كان محمد خطيب لانجيين يريد أن يصل إلى حل وسط بتقديم بيان عن مفهوم الأعيان الثابتة.

Dan adalah makrifat itu jalan kepada kasyaf, yakni jalan yang terbuka dengan dia segala hakikat makhluk ini, yaitulah yang bernama a'yan thābitah. Dan adalah kasyaf itu jalan kepada fanā daripada yang lain daripada haq Ta'ala, maka ketika itu tiadalah melihat dalam alam ini melainkan wujud haq Ta'ala jua

وكانت المعرفة طريقا إلى المكاشفة،[٢٣] أي الطريقة التي انكشفت بها كل حقائق المخلوقات وهي التي أريد بها الأعيان الثابتة. وكانت المكاشفة طريقا إلى الفناء عن سوى الحق تعالى، فعندئذ لا يرى في هذا العالم إلا وجود الحق تعالى وحده.

يدخل معنى حقيقة العالم التي تسمى الأعيان الثابتة في انكشاف علم

الله، الذي يسمى فيما بعد المعلوم من علم الله. صفاته تساوي هوية ذات الله، فتتوحد الأعيان الثابتة في المعلوم عن الله القائم في ذات الله. على أن الأعيان الثابتة ليس لها وجود من ذاتها، ولكن بوجود الله ظهر وجودها. مبدئيا لا يختلف هذا المفهوم كثيرا عن التعاليم التي كشف عنها حمزة الفانصوري في كتابه *شراب العاشقين*:

> Adapun *ma'lūm* itulah yang dinamai ahl suluk *a'yan thābitah,* setengah menamai ia *suwar al-'ilmīyah,* setengah menamai ia *haqīqat al-ashyā',* setengah menamai dia *rūh idhāfī*

> المعلوم هو بالذات الذي سماه اهل السلوك بالأعيان الثابتة، بعضهم يسميها سوار العلمية، وبعضهم يسميها حقيقة الأشياء، وبعضهم يسميها الروح الإضافي

تتصف الأعيان الثابتة الموضحة أعلاه بالقدم وظهورها في العالم الواقعي من خلال قول الله له كن. كان ذلك كما ناقشه نور الدين الرانيري في بعض كتبه مثل *حل الظل*، *والتبيان في معرفة الأديان*، إذ يبين معنى الأعيان الثابتة؛

> Yakni bahwa *a'yan thābitah* itu daripada pihak nyatanya didalam ilmu Allah itu *qadīm,* dan daripada nyatanya di dalam ilmu Allah itu qadim dan daripada pihak nyatanya dirinya yakni *athar*-nya pada *kharij* yaitu *muhdath.*

> أي أن الأعيان الثابتة من حيث هي في علم الله فهي قديم، ومن حيث وقوعه في علم الله قديم، ومن حيث ذاتها أي أثرها في الخارج فهي محدث

ولذلك، حاول محمد خطيب أن يصل بين مفهومين للتصوف الفلسفي والأخلاقي ببيان عدد من أنماط التفسير للأعيان الثابتة. والملاحظ، أن محمد خطيب لانجيين يتجنب فيما يبدو استخدام كلمة وحدة الوجود، المفهوم الذي أثار جدلا واسعا لدى العلماء الجاويين

والعلماء في الجزيرة العربية. كان ذلك البيان واردا في مخطوطة *معراج السالكين*.

Dan setengah daripada 'arif mentafsir akan hadits ini bahwasanya segala alam ini itu adalah hakikat itu a'yān tsābitah, dan adalah a'yān tsābitah itu haq Ta'ala pada dhawq-Nya dengan iktibar tiada wujud pada martabat Ahadīyah itu melainkan dhat jua tiada lain, maka adalah segala alam pun dhat haq Ta'ala pada dhawq-Nya dengan iktibar hakikat, maka sebab itulah sabda Nabi sallá Allāh 'alayhi wa-sallam (Man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa rabbahu)

بعض العارفين يفسرون هذا الحديث أن العالم هو حقيقة الأعيان الثابتة، وأن الأعيان الثابتة هي الحق تعالى من حيث الذوق مع الاعتبار بأنه لا وجود في مرتبة الأحدية إلا الذات وحده لا شئ سواه، فكان العالم كله ذات الحق تعالى من حيث الذوق مع اعتبار الحقيقة، ولذلك ورد حديث النبي صلى الله عليه وسلم (من عرف نفسه فقد عرف ربه). (*معراج السالكين*: ٢٣)

استمرارية تعاليم الطريقة الشطارية بآتشيه في عهد الاستعمار

لم يكن الجدل وانهيار السلطنة بآتشيه في القرن التاسع عشر الميلادي يرجع إلى العامل الداخلي، كالصراع على السلطة، وانشقاق القبائل، والجماعات في المجتمع. ولكن يرجع كذلك إلى عامل خارجي مثل تدخل الدول الأجنبية في مناطق الملايو–الارخبيل، بما في ذلك آتشيه، ما يؤثر على الاستقرار السياسي، والاجتماعي والديني.

كان العامل الخارجي تحكمه المصالح السياسية والاقتصادية للدول العظمى في مناطق الهند الهولندية من هولندا وبريطانيا. ففي عام ١٨٢٤ م تم الاتفاق بين هولندا وبريطانيا على Traktat London معاهدة لندن، التي تقضي أن يحق لبريطانيا أن تحكم الملايا وسينغافورة؛ بينما يحق

لهولندا أن تحكم بليتونج والجزء الأكبر من جزيرة سومطرة، ولكن عليها أن تحترم سيادة آتشيه.[٢٤]

كانت تلك المعاهدة التبادلية تعطي لهولندا اختصاصات في تأمين السفن الانجليزية في مضيق ملاقا من خناق آتشيه.

يمكن الاطلاع على استعراض لهذه المواجهة بين آتشيه وهولندا في كتاب *Asal Mula Konflik Aceh* أي منشأ الصراع الآتشي لمؤلفه آنطوني ريد Anthony Reid. إذ عرض من الناحية الاجتماعية السياسية مصير آتشيه والسلطنة وبالأخص أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. كان ذلك العهد بالذات هو الفترة التي عاش فيها محمد خطيب لانجيين في مناطق لانجيين – بيدي. وهو أمر يمكن تخيله كيف كانت الظروف والتطورات في حياة المجتمع والحياة الدينية المهددة من خطر الدول الخارجية.

لقد ضعفت قوى السلطنة الآتشيه في مجال الحياة الدينية وهيكل الحكم امام المستوى العالمي. وضعفت كذلك شوكة الطريقة الشطارية التي تعيش في محيط السلطنة، ولكنها لم تتوقف. فقط لم تكن بالجمال الذي شهدته أيام عبد الرؤوف الفانصوري وبابا داود الروحي. ولم يزل منصب القاضي العادل في يدي فقيه جلال الدين التراسني المتوفى بعد ١٧٤٥م ونجله محمد زين الذي ينتسب إلى الطريقة الشطارية في عهد السلطان علاء الدين محمود شاه ١١٧٤ – ١١٩٥هـ الموافق ١٧٦٠–١٧٨١م. وفيما بعده، وكأن سلسلة الشطارية قد انقطع عقدها في سلطنة آتشيه بما في ذلك القاضي العادل. الأمر الذي أدى في النهاية إلى ظهور الطريقة الشطارية خارج محيط السلطنة على يدي محمد خطيب لانجيين.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي، كانت الشطارية مزدهرة أيضا

خارج آتشيه من خلال عبد الرؤوف الفانصوري، بل كانت محط أنظار كثير من المريدين. لقد كان برهان الدين أولاكان المتوفى ١٦٩٩م من باريامان بسومطرة الغربية، وعبد المحي المتوفى ١٧٣٨م من باميجاهان تاسيك مالايا بجاوه الغربية، ويوسف المقاسري المتوفى ١٦٩٩م من سلاويسي، والشيخ عبد الملك بن عبد الله أو ما يعرف باسم توك بولاو مانيس (١٦٧٨-١٧٣٦م) من ترينجانو، كلهم شبكة عبد الرؤوف الفانصوري الذين نجحوا في نشر السلسلة الشطارية في منطقتهم.

في آتشيه كان تطور الطرية الشطارية خارج إطار السلطنة. كانت تلك الشبكة تتواصل من خلال مسار مختلف عن عبد الرؤوف الفانصوري. من الأهمية ملاحظة أن مسار محمد خطيب لانجيين حتى شيخه محمد على، ومحمد أسعد يعد احدى المسارات الهامة في فترة الاستعمار. ذلك أن معظم علماء آتشيه ومجاهديها قد أخذوا السند منه، من أمثال تيجكو عبد الوهاب تانوه آتبي المتوفى ١٨٩٤م ومحمد طاهر دي تيرو، وتيجكو عبد الجليل آوي جيوتاه، وتينجكو شيك بانتي جيوليما مؤلف Hikayat Prang Compani اي حكايات حرب الاستعمار، كلهم أعلام لهم مكانتهم الهامة في حركة المقاومة من آتشيه ضد الاستعمار.

إن ظهور القيادة الاجتماعية لدى العلماء كان متزامنا مع أزمة القيادة في سلالة سلاطين آتشيه. وفي هذا الصدد ظهر علماء آتشيه قوادا لجميع المناطق، فهم الذين لديهم التحكم وتوجيه المجتمع إلى ما يراد له الاتجاه. كان دور العلماء من خلال الطرق الصوفية ذات النفوذ الواسع والتنظيم الجيد، لأن لها مريدين منتشرين بكثرة في جميع المناطق. ولذلك، كانت لهولندا أسبابها المعقولة للقيام بتوجيه ضربة على الزوايا التي جعلت قواعد تنطلق منها المقاومة الشعبية. وكانت الطرق الصوفية

أفضل السبل وأسهلها لغرس الأفكار لدى الأتباع.

وفي آتشيه الكبرى، وبالتحديد الزوايا وفيها تانوه آبي بمنطقة سيوليمون، تينجكو عبد الوهاب من أعلام الشطارية الذين كانوا زعماء في حركة المقاومة ضد هولندا. ولذلك، لم يكن يركز على مجال التصوف فحسب في خدمته لله تعالى، وإنما ايضا كان يهتم بما يحيطه من تطورات المجتمع التي تتجه إلى السياسة. كان أول زعيم للجهاد في سبيل الله الذي شكل لجنة لرد الفعل على العدوان الهولندي. [٢٥] وكان مستشارا أيضا لتينجكو شيك محمد سمان دي تيرو ضد الاستعمار.

كان دور تانوه آبي كبيرا في المقاومة الآتشيه ضد هولندا، وقد قام على هاشمي Ali Hasjmyبعرض لعدد من الأعلام المهمين الذين نشأوا من زاوية تانوه آبي وكانوا زعماء في الجهاد. وبالاضافة إلى تينجكو عبد الوهاب، هناك من أسرة تانوه آبي وهو محمد سعيد، من كان في الصف الأول في المقاومة ضد هولندا. وقد قبض عليه أثناء الغزو الهولندي على تانوه آبي، وتم إلقاؤه في سجن كيوده Keudah ببندا آتشيه وظل في السجن حتى الوفاة، وخلفه في القيادة محمد علي بن محمد سعيد، الذي في عهده قامت هولندا بفرض سياسة الأرض المحروقة على تانوه آبي.[٢٦]

وكان نفس المقاومة قد قام به الطريقة الشطارية بآتشيه الشمالية تحت قيادة تينجكو عبد الجليل بن حسن المعروف باسم تينجكو آوي جيوتاه. ولأنه كان زعيما يتمتع باحترام الناس له، وصاحب زاوية، فقد وسد إليه أمر القيام بالإعلان المشترك بين العلماء والنبلاء ومنهم حبيب مونكلايو،وبوشوت عباس خادم، ومن إليهم الذين قاموا بحركة المقاومة ضد السياسات الاستعمارية. ولم يختلف عن دور الأعلام الشطارية الآخرين، كان دور تينجكو عبد الجليل يتمثل في إيقاظ الهمم من خلال

الشطارية. الأمر الذي جعل الطريقة وسيلة لجماعة الشبان والكبار أن يعبروا عن مواقفهم الايجابية.

وكما هو المعهود لدى الزوايا في آتشيه التي يتم فيها تعليم الطريقة، فقد صارت كذلك مركزا لمؤسسة دينية واجتماعية وسياسية. وكانت ثقة المجتمع بزعماء الطرق الصوفية تنبع من كون الطريقة كمؤسسة قد تكفلت باحتياجات المجتمع، سواء من الناحية الوطنية (القومية) أم الدينية، وفقا للظروف والفترة التي نشأت فيها الطريقة. لقد عاش محمد خطيب لانجيين ونشر الطريقة الشطارية في أوائل حرب آتشيه ضد هولندا. لقد قاومت الشطارية والشعب الآتشي ضد التدخلات الأجنبية، سواء من الناحية الثقافية، أم نمط الحياة، أم الديانة، أم الاقتصاد، حتى في النهاية العناصر السياسية ونظام الحكم. إن إظهار الهوية، يسهل القيام بالعبادات وممارسات الطريقة، حتى وصل الأمر إلى أن يدخل شيوخ الطريقة إلى المجال السياسي، وكان ذلك نموذجا لاهتماماتهم بانتشار الدين ومصير الشعب في ذلك الوقت.

الخلاصة

كان محمد خطيب لانجيين قد أعطى نوعا من إعادة توجيه الشطارية وتجديدها لتكون طريقة سنية يتقبلها جميع الدوائر والطوائف، بدون أن تضطر إلى أن تحتاج تأييدا من الحكام. لم تكن تلك الارثودوكسية مطلقة ومؤبدة، وإنما كانت نسبية وحركية، وفقا للتطورات أو التحولات التي لا تخلو من الظروف السياسية وأحوال المجتمع. الأمر الذي جعل الطريقة الشطارية باقية ونجحت في تعديل وإعادة تركيب مكانتها في المجتمع الآتشي المستمر في التغير. كان ظهور الرموز المحلية الخاصة من أعمال علماء الشطارية يستهدف البروز في الحلبة العالمية،

وتعد وسيلة لجعلها رابطة لجماعات الشبان والكبار على السواء من أجل ترسيخ الوطنية وإرساء موقف ضد الاستعمار. لقد استطاع أعلام الشطارية في القرن التاسع عشر الميلادي أن يتوسطوا بين الروحانية وحب الوطن استجابة للتحديات التي تواجهها المنطقة في عهدهم.

الهوامش

- قدمت هذه المقالة في الدورة القصيرة للبحث الفيلولوجي Short Course Metode Penelitian Filologiالتي أقيمت في الفترة من ١ يوليو حتى ٣٠ سبتمبر ٢٠١٢م بالتعاون بين جمعية إحياء المخطوطات Masyarakat Pernaskahan Nusantara, Manassa ومركز الدراسات الإسلامية والمجتمع لجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta وإدارة التعليم الإسلامي العالي بوزارة الشئون الدينية الجمهورية الإندونيسية Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama RI؛ الشكر موصول إلى الدكتور عمان فتح الرحمن Dr. Oman Fathurahman والدكتور فؤاد جبلي Dr. Fuad Jabali والدكتور سيف الأمم Dr. Saiful Umam وجاجانج جهروني الماجستير Jajang Jahroni, MA ومنور خليل الماجستير Munawar Holil, M.Hum و محمد أديب مصباح الإسلام الماجستير M. Adib Misbachul Islam, M.Hum على مقترحاتهم وتعليقتهم على هذه المقالة.

١. الخانقاه أصلا هي لغة فارسية، ومعناه مبنى يستخدمه الصوفية لمختلف الأنشطة الدينية، مثل التعليم، والخلوة، والذكر وما إلى ذلك.

٢. الرباط مصطلح عربي يستخدم للتعبير عن مبنى تابع لجماعة الصوفية يستخدمه الشيخ ومريدوه مكانا للرياضات.

٣. J.S Trimingham, *The Sufi Order in Islam,* (London: Oxford University Press, 1971), 7-10.

٤. انظر: S.A.A, Rizvi, *A History of Sufism in India,* Vol. *2.* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983. وانظر: عمان فتح الرحمن Oman

Fathurahman، الطريقة الشطارية في عالم الملايو–اندونيسيا: دراسة عن حركيتها وتطورها من خلال المخطوطات بسومطرة الغربية *Tarekat Syattāriyah di Dunia Melayu-Indonesia; Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah-naskah di Sumatra Barat*، جاكرتا: رسالة دكتوراة جامعة اندونيسيا، ٢٠٠٣م.

٥. محمدخطيب لانجينن، *معراج السالكين* إلى مرتبة الواصلين بجاه سيد العارفين، (MS) بندا آتشيه، متحف البلاد بآتشيه، ٢.

٦. S.A.A, Rizvi, *A History of Sufism in India, Jilid 2* .... 153-154. انظر أيضا: فخرياتي Fakhriati، متابعة الطريقة الشطارية بآتشيه من خلال المخطوطة *Menelusuri Tarekat Syattariyah di Aceh Lewat Naskah*، جاكرتا: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan، ٢٠٠٨م.

٧. S.A.A, Rizvi, *A History of Sufism in India, Jilid 2*... 154.

٨. عمان فتح الرحمن Oman Fathurahman، فهرست مخطوطة زاوية تانوه آبي *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee, Aceh Besar*، آتشيه الكبرى، جاكرتا: Komunitas Bambu bekerjasama dengan TUFS, PIM, PKPM, Manassa, dan Dayah Tanoh Abee، ٢٠٠٨م، ص xxvii.

٩. فخرياتي، متابعة الطريقة الشطارية بآتشيه، مرجع سابق، ص ٦٦.

١٠. Werner Kraus, "The Shattariyya Sufi Brotherhood in Aceh" in *Aceh History, Politics, and Culture.* (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 201-224. ويلاحظ أن كراوس ذكر آبيس غاتاه غير دقيق، لأنه لا توجد منطقة بذلك الاسم في آتشيه، وفي تركيب النسخ الآتشي الجاوي فإن "a-b-w-a" تقرأ abuwee أو awee وإن "g-a-t-h" تقرأ geutah، فتكون الكلمة "Awee Geutah" بمعنى "منطقة الروطان اللاصقة".

١١. النص الذي نسخه تيكون حسب الله تيوبين رايا نقله فخرياتي في: *Menelusuri Tarekat Syattariyah*، مرجع سابق، ص ٥٨.

١٢. ح و م صغير عبد الله H.W.M Shaghir Abdullah، الشيخ داود بن عبد الله الفطاني العالم والمؤلف الكبير بجنوب شرقي آسيا *Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani; Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*، ماليزيا: HIZBI، ١٩٩٠م، ص ٢٤؛ انظر ايضا: عمله الآخر: نشر الاسلام: سلسلة علماء العالم الملايو، المجلد ١١ *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu jilid 11*، ماليزيا: Khazanah Fathaniyah، ١٩٩١م.

١٣. ح و م صغير عبد الله، نشر الاسلام: سلسلة علماء العالم الملايو، مرجع سابق؛ انظر ايضا: مخطوطة MS 1044 متحف القومي الماليزي PNM.

١٤. محمد خطيب لانجيين، *معراج السالكين*، مرجع سابق.

١٥. فخرياتي، متابعة الطريقة الشطارية، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

١٦. ح و م صغير عبد الله، نشر الاسلام: سلسلة علماء العالم الملايو، مرجع سابق.

١٧. اعبد الرؤوف الجاوي الفانصوري، عمدة المحتاجين إلى سلوك مسلك المفردين، مخطوطة *(MS)*، بندا آتشيه، متحف البلاد بآتشيه.

١٨. هذا الحديث كما يرى النووي ليس بثابت أو هو حديث ضعيف، ويقول عنه ابن تيمية إنه حديث موضوع، ويذكر الزكشي أنه حديث ضمن الأحاديث المشهورة التي ذكرها ابن السمعاني من قول يحي بن معاذ الرازي، انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الحاوي للفتاوى، المجلد ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٢م، ص ٢٢٧.

١٩. عمان فتح الرحمن Oman Fathurahman، "تنبيه الماشي المنسوب إلى طريق القشاشي"، رد السنكلي على فكرة وحدة الوجود المثيرة للجدل بآتشيه في القرن السابع عشر الميلادي Tanggapan As-Singkili Terhadap Kontroversi Doktrin Wujūdiyyah di Aceh Pada Abad XVII، نقل نصوص وتحليل محتوى (Suntingan Teks dan Analisis Isi)"، جاكرتا: رسالة ماجستير جامعة اندونيسيا، ١٩٩٨م، ص ١٧٢.

٢٠. فخرياتي، متابعة الطريقة الشطارية، مرجع سابق، ص ٥٩.

٢١. محمد خطيب لانجيين، *معراج السالكين*، مرجع سابق، ص ٧ — ١٢.

٢٢. المرجع نفسه، ص ١٦.

٢٣. المكاشفة هي انكشاف الستائر التي تحول دون نظر البصير إلى العالم الغيبي (الروحانيات) انظر: أبو بكر آتشيه Aboebakar Atjeh، الطريقة في التصوف *Tarekat Dalam Tasawuf*، ماليزيا: Pustaka Aman Press، ١٩٩٣م، ص ٢٣.

٢٤. كارل أ ستينبرينك Karel A. Steenbrink، جوانب عن الاسلام في اندونيسيا في القرن التاسع عشر الميلادي *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*، جاكرتا: PT. Bulan Bintang، ١٩٨٤م، ص ٦٨.

٢٥. اليسع أبو بكر Alyasa' Abubakar ووامام عبد الله Wamad Abdullah، مخطوطة زاوية تانوه آبي، الدراسات الاسلامية ببندا آتشيه في عهود السلطنة *Manuskrip Dayah Tanoh Abee: Kajian Keislaman di Aceh Pada Masa Kesultana n*، على جورنال البحوث والدراسات الاسلامية، ١٩٩٢م، ص ٢.

٢٦. على هاشمي Ali Hasjmy، علماء آتشيه المجاهدون من أجل الاستقلال وبناء التمدن للشعب *Ulama Aceh Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamaddun Bangsa*، جاكرتا: PT. Bulan Bintang، ١٩٩٧م، ص ٣.

المراجع

المخطوطات

al-Fansūrī, 'Abd al-Raūf. *'Umdat al-Muhtājīn ilā Sulūk Maslak al-Mufarridīn (MS).* Banda Aceh, Museum Negeri Aceh.

Langien, Muhammad Khatib. *Mi'rāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāsilīn bi-Jāh Sayyid al-'Ārifīn (MS).*

al-Rānirī, Nūr al-Dīn. *Mā' al-Hayāh li-Ahl al-Mamāt,* MS. Banda Aceh: Yayasan Pendidikan Ali Hasyimi (YPAH) No. 36E/TS/25/YPAH/2005.

_____. *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān*, MS. Banda Aceh: Museum Negeri Aceh, No. 4209/07.1437.

كتب ومقالات

Abdullah, Hawash. 1980. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara,* Surabaya: Usaha Offset Printing.

Abdullah, W.M Shaghir. 1991. *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu jilid 11.* Malaysia: Khazanah Fathaniyah.

al-Asyī, Ismā'īl bin 'Abd al-Mutallib. *Jam'u Jawāmi' al-Musannafāt.* Semarang: Sumber Keluarga.

Atjeh, Aboebakar. 1985. *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian Tentang Mistik).* Solo: Ramadhani.

_____. 1993. *Tarekat Dalam Tasawuf,* Kelantan Malaysia: Pustaka Aman Press.

Azra, Azyumardi. 2005. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Jakarta: Prenada Media.

Erawadi. 2009. *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX.* Jakarta: Depertemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan.

Fakhriati. 2008. *Menelusuri Tarekat Syattariyah di Aceh Lewat Naskah.* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan.

Fang, Liaw Yock. 1993. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik.* Jakarta: Erlangga.

Fathurahman, Oman. 1998. *Tanbīh al-Māsyī al-Mansūb ilā Tarīq al-Qusyāsyiyy; Tanggapan As-Singkili Terhadap Kontroversi Doktrin Wujūdiyyah di Aceh Pada Abad XVII (Suntingan Teks dan Analisis Isi)",* Jakarta: Tesis Universitas Indonesia.

_____. 2003. *Tarekat Syattāriyah di Dunia Melayu-Indonesia; Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah-naskah di Sumatra Barat.* Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia.

Hasjmy, Ali. 1997. *Ulama Aceh Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamaddun Bangsa.* Jakarta: PT. Bulan Bintang.

_____. 1983. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah,* Jakarta: Beuna.

al-Nadawī, Abu al-Hasan 'Ali al-Hasanī. 2001. *al-Hindi fi al-'Ahd al-Islāmī.* India: Dar Arafat.

Reid, Anthony. 2007. *Asal Mula Konflik Aceh; Dari Perebutan Pantai Timur Sumatera hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19.* Jakarta: Obor.

Rizvi, S.A.A. 1983. *A History of Sufism in India, Jilid 2.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Said, Muhammad. 1961. *Atjeh Sepanjang Abad.* Medan.

Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19.* Jakarta: Bulan Bintang.

Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah. 2008. *Ensiklopedi Tasawuf.* Bandung: Angkasa.

Tim, 2010. *Aceh History, Politics and Culture.* Singapore: ISEAS Publishing.

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Order in Islam.* London: Oxford University Press.

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

_____. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* Bandung: Mizan.

Zainuddin, M. 1961. *Tarich Atjeh dan Nusantara.* Medan: Pustaka Iskandar Muda.

(UIN هيرمانشاه، جامعة الرانيري جاتي الإسلامية الحكومية ببندا أتشيه .Ar-Raniry Banda Aceh)

Indexes

Studia Islamika: 2013

Volume 20, Number 1, 2013

1. Karel Steenbrink, *Buddhism in Muslim Indonesia*.
2. Kevin W. Fogg, *The Missing Minister of Religion and the PSII: A Contextual Biography of K.H. Ahmad Azhary*.
3. Faizal Amin, Kitab Berladang*: A Portrait of Hybrid Islam in West Kalimantan*.
4. Iin Suryaningsih, Al-Ḥaqīqah al-Muwāfaqah li al-Sharīʻah: *Al-Taṣāluḥ bayn al-Taṣawuf wa al-Sharīʻah bi Nusantara fi al-Qarn al-Sādis ʻAshr al-Mīlādī*.
5. Tasman, *Jadwal Aʻmāl al-Aḥzāb al-Islāmīyah fī Indonesia al-Muʻāṣirah: Bayn al-Sharīʻah wa al-Dīmuqratīyah*.
6. Azyumardi Azra, *Islamisasi Jawa*.
7. Oman Fathurahman, *Textual Approach to Understanding Nusantara Muslim.*

Volume 20, Number 2, 2013

1. M.B. Hooker, *Southeast Asian* Sharīʿah*s*.
2. Saiful Umam, *God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts.*
3. Amal Fathullah Zarkasyi, *Taʾthīr al-ḥarakah al-salafiyah bi Miṣr ʿalà al-mujaddidīn bi Indūnīsiyā fī taṭwīr al-tarbīyah al-Islāmīyah.*
4. Jajang A. Rohmana, *Makhṭūṭat Kinanti* [Tutur Teu Kacatur Batur]*: Taṣawwuf al-ʿālam al-Sūndāwī ʿinda al-Ḥāj Ḥasan Muṣṭafà (1852-1930).*
5. Hilman Latief, *Menelaah Gerakan Modernis-Reformis Islam melalui Kota Gede: Pembacaan Seorang Antropolog Jepang.*
6. Ismatu Ropi, *Celebrating Islam and Multiculturalism in New Zealand.*

Volume 20, Number 3, 2013

1. Sumanto Al Qurtuby, *Public Islam in Southeast Asia: Late Modernity, Resurgent Religion, and Muslim Politics.*
2. Dadi Darmadi, Hak Angket Haji*: Pilgrimage and the Cultural Politics of Hajj Organization in Contemporary Indonesia.*
3. Eka Srimulyani, *Islamic Schooling in Aceh: Change, Reform, and Local Context.*
4. Dody S. Truna, *Idʿāʾ al-ḥaqq wa ḥudūd al-tasāmuḥ fī tarbīyat al-Islāmīyah: Dirāsah awwalīyah fi al-kutub al-muqarrarah li tadrīs māddah al-Islāmīyah bi al-jāmiʿāt al-Indūnīsīya.*
5. Hermansyah, *Miʿrāj al-Sālikīn ilá Martabat al-Wāṣilīn bi Jāh Sayyid al-ʿĀrifīn: Baqāʾ al-ṭarīqah al-Shaṭārīyah fī Aceh fatrat al-istiʿmār.*
6. Ihsan Ali-Fauzi, *Jejak-jejak Imperial dalam Beragam Nasionalisme Asia Tenggara.*
7. Yeni Ratnayuningsih, *Islam, Media, and Social Responsibility in the Muslim World.*

Guidelines

Submission of Articles

Studia Islamika, published three times a year since 1994, is a bilingual journal (English and Arabic) that specializes in Indonesian and Southeast Asian Islamic studies. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews from Indonesian and international scholars alike.

Submission is open to both Indonesian and non-Indonesian writers. Articles will be assessed for publication by the journal's Board of Editors and will be peer-reviewed by a blind reviewer. Only previously unpublished work should be submitted. Articles should be between approximately 10,000-15,000 words. All submission must include a 150-word abstract and 5 keywords.

Submitted papers must conform to the following guidelines: citation of references and bibliography use Harvard referencing system; references with detail and additional information could use footnotes or endnotes using MLA style; transliteration system for Arabic has to refer to Library Congress (LC) guideline. All submission should be sent to studia.islamika@uinjkt.ac.id.

حقوق الطبعة محفوظة
عنوان المراسلة:

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

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة ٧٥ دولارا أمريكا (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولارا أميركا، ٥٠ دولارا أمريكا (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولارا أمريكا. والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

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

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

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

ستوديا إسلاميكا
مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة العشرون، العدد ٣، ٢٠١٣

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 أستراليا الحكومية كانبيرا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أترخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

المحررون:
سيف المجاني
جمهاري
جاجات برهان الدين
عمان فتح الرحمن
فؤاد جبلي
علي منحنف
سيف الأمم
إسماتو رافي

مساعد هيئة التحرير:
تسطيريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
جيسيكا سودرغا

مراجعة اللغة العربية:
نورصمد

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 أقرها وزارة التعليم والثقافة أنها مجلة علمية .(SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/ Kep/2012).

ستوديا اسلاميا

ستوديا إسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة العشرون، العدد ٣، ٢٠١٣

إدعاء الحق وحدود التسامح في التربية الإسلامية: دراسة أولية في الكتب المقررة لتدريس مادة الإسلامية بالجامعات الإندونسية

دودي س. ترونا

معراج السالكين إلى مرتبة الواصلين بهاء سيد العارفين: بقاء الطريقة الشطارية في آتشيه فترة الاستعمار

هيرمانشاه