STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies
Vol. 11, no. 3, 2004

EDITORIAL BOARD:
M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Robert Kingham

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) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). 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. 23a/DIKTI/2004).*

© Copyright Reserved

Editorial Office: STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan, Cirendeu, Ciputat 15419, PO Box 225, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US$ 60,00 (institution); US$ 45,00 (individual), and US$ 30.00 (student). The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US$ 20,00. Rates include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia,** account No. **3000212848 (USD), ABA No. 021 000089, ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx**

All subscriptions, orders and changes of address should be sent in writing to: STUDIA ISLAMIKA Gedung PPIM-UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan, Cirendeu, Ciputat 15419 PO Box 225 Jakarta, Indonesia.

Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun: Rp 60.000,- (lembaga), Rp 45.000,- (perorangan) dan Rp 30.000,- (mahasiswa).
Harga satu edisi Rp 20.000,-.
Harga sudah termasuk ongkos kirim. Pembayaran melalui **PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta** No. Rek: 3000212831

Australia Indonesia Institute

Table of Contents

Articles

393 *Bahtiar Effendy*
Islamic Militant Movements in Indonesia:
A Preliminary Accounts for its Socio-Religious
and Political Aspects

429 *Dick van der Meij*
Pluralism and Identity in the Indonesian-Malay World:
The *Isrā' Mi'rāj* as a token of both1

467 *Abdul Aziz*
The Jamaah Tabligh Movement
in Indonesia: Peaceful Fundamentalist

519 *Nyimas Umi Kalsum*
Kitāb *al-Tuḥfah al-Rāgibīn* wa al-Radd
'alā 'Aqīdah al-Wujūdiyyah bi Fālīmbānj
fī al-Qarn al-Thāmin 'Ashar al-Mīlādī

541 *Ahmad Barizi*
Al-Ḥarakah al-Fikriyyah wa al-Turāth 'Inda al-Shaikh
Ihsan Jampes Kediri: Mulāḥaẓah Tamhīdiyyah

Book Review

573 *Jajang Jahroni*
Modernisme dan Radikalisme Islam
di Indonesia: Menafsirkan Warisan
Muhammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā

Document

597 *Fu'ad Jabali*
An Indonesian Islamic University:
How is it Possible?

Nyimas Umi Kalsum

Kitāb *al-Tuḥfah al-Rāgibīn* wa al-Radd 'alā 'Aqīdah al-Wujūdiyyah bi Fālīmbānj fī al-Qarn al-Thāmin 'Ashar al-Mīlādī

Abstract: *In the late 17th century, Aceh had no longer enjoyed a privilege as the center of Islamic intellectual. Later on, Palembang emerged as a new center for the development of Islamic intellectual tradition in the Malay-Indonesian world.*

As in Aceh, Palembang also produced productive 'ulamā', *in particular around the 18th century. Shihabuddin, Kemas Fakhruddin, Abdussamad al-Palimbani, Kemas Muhammad bin Ahmad and Muhammad Muhyiddin bin Shihabuddin were among respected* 'ulamā' *in the region. Among them, al-Palimbani was one of the greatest* 'ulamā', *and he was the only* 'ālim *who had adequate data related to his biography and intellectual writings.*

According to various resources, al-Palimbani gained his elementary Islamic education from his own family circulation. Then, he continued to study at various traditional Islamic education institutions (pondok) in Patani, Southern part of Thailand. Al-Palimbani's knowledge on Islam had become stronger after he learned from respected Islamic scholars ('ulamā'*) in Mecca and Medina.*

Among al-Palimbani's works, some of them were written in Arabic, such as Naṣīḥat al-Muslimīn wa Tadhkirat al-Mu'minīn fī Faḍīlat al-Jihād, al-'Urwat al-Wuthqā, *and* Rātib Sammān. *While other works were in Malay. They were* Hidāyat al-Sālikīn, Sair al-Sālikīn, Mulakhkhaṣ li al-Tuḥfah al-Mursalah, Tuḥfah al-Rāgibīn, *et cetera.*

This article tries to discuss one of religious works written by al-Palimbani, Tuḥfah al-Rāgibīn, *presented the discussion of the author's response towards* wujūdiyyah, *a text that widely spread in Palembang at that time. In line with Al-Raniri in Aceh, al-Palimbani divided* wujūdiyyah*'s doctrine into two categories:* wujūdiyyah mulḥid *and* wujūdiyyah muwaḥḥid.

Al-Palimbani categorized the followers of wujūdiyyah mulḥid *as* pseudo-Ṣūfīs. *According to al-Palimbani, it was the* wujūdiyyah mulḥid *mistake to say that God reincarnated himself into human creatures or other creatures.* Wujūdiyyah muwaḥḥid, *according to al-Palimbani was right to assert that it maintain God's transendency, though at the same time also convince that creatures were the reflection (ẓill) God in this world.*

Al-Palimbani's thought in Tuḥfah al-Rāgibīn *text which is discussed in this article, in fact had similar view with theological though presented by previous* 'ulamā', *such as Abdurrauf al-Sinkili in Aceh in 17th century, though each has its own different term and explanation.*

Having said that, the tendency of thought that al-Palimbani's presented in Tuḥfah al-Rāgibīn *was indeed an integral part from the Malay-Indonesia* 'ulamā's *attempt to continously strengthened neo-sufism, a* taṣawwuf *based on Islamic orthodoxy and eliminated physophical doctrines which by some orthodox* 'ulamā' *called as misleading.*

Other than Tuḥfah al-Rāgibīn, *the other text which found in a form of manuscript became one of a proof on how the tradition of Islamic religious text writings have contributed to develop the Malay-indonesia's intellectual islamic tradition. This tradition demonstrate that there is a continoution of* 'ulamā's *thinking, both with the rest of Malay-Indonesian* 'ulamā' *or other from the middle east.*

With this in mind, the religious writing tradition has showed the formation of tradition and intellectual discourse as a transmission processes develop and maintain continuously. This transmission processes begin in one region which is called as Islamic center, that is middle east, and later on connected to Malay-Indonesian which then adapt, recept, respond, represent and produce a new mosaic with its local values.

Nyimas Umi Kalsum

Kitāb *al-Tuḥfah al-Rāgibīn* wa al-Radd ʻalā ʻAqīdah al-Wujūdiyyah bi Fālīmbānj fī al-Qarn al-Thāmin ʻAshar al-Mīlādī

Abstrak: *Setelah masa keemasan Aceh sebagai pusat keilmuan Islam mulai memudar, yaitu sekitar akhir abad ke-17, perkembangan tradisi intelektual Islam Melayu berpindah ke wilayah Pelembang, Sumatra bagian Selatan.*

Seperti halnya Aceh, Palembang pun melahirkan para ulama produktif, khususnya pada sekitar abad ke-18. Para ulama yang terkemuka di wilayah ini pada masa itu adalah Shihabuddin, Kemas Fakhruddin, Abdussamad al-Palimbani, Kemas Muhammad bin Ahmad dan Muhammad Muhyiddin bin Shihabuddin. Di antara para ulama tersebut, al-Palimbani adalah yang paling menonjol, dan hanya al-Palimbani pula yang mempunyai data cukup berkaitan dengan riwayat hidup dan karya-karya intelektualnya.

Menurut beberapa sumber, al-Palimbani mendapatkan pendidikan dasar keislaman dari lingkungan keluarganya sendiri. Kemudian, pendidikan lanjutan al-Palimbani ditempuh di beberapa lembaga pendidikan tradisional (pondok) di Patani, wilayah Selatan Thailand. Penguasaan keilmuan Islam al-Palimbani semakin lengkap dan kokoh setelah belejar kepada sejumlah ulama terkemuka di Makkah dan Madinah.

Di antara karya-karya al-Palimbani, beberapa di antaranya berbahasa Arab, yakni Naṣīḥat al-Muslimīn, al-ʻUrwat al-Wuthqā, *dan* Rātib Sammān. *Adapun beberapa lainnya dalam bahasa Melayu, seperti* Hidāyat al-Sālikīn, Sair al-Sālikīn, Mulakhkhaṣ li al-Tuḥfah al-Mursalah, Tuḥfah al-Rāgibīn, *dan lain-lain.*

Artikel ini akan mencoba mengemukakan pembahasan tentang salah satu naskah keagamaan Palembang karangan al-Palimbani, yakni Tuḥfah al-Rāgibīn, *yang mengandung pembahasan tentang respon penulisnya terhadap doktrin* wujūdiyyah *yang tersebar di wilayah Palembang masa itu. Seperti halnya al-Raniri, al-Palimbani dalam kitab ini membagi doktrin*

wujūdiyyah *ke dalam dua kategori:* wujūdiyyah mulḥid *dan* wujūdiyyah muwaḥḥid.

Al-Palimbani memasukkan para pengikut wujūdiyyah mulḥid ke dalam kelompok orang-orang yang dinamakan para sufi-gadungan (kaum yang bersufi-sufian dirinya). Menurut al-Palimbani, kesalahan kaum wujūdiyyah mulḥid *adalah karena mereka berkeyakinan bahwa Tuhan menginkarnasikan Diri-Nya ke dalam wujud manusia dan ciptaan lain. Bagi al-Palimbani, keyakinan yang benar adalah* wujūdiyyah muwaḥḥid, *yakni tetap mempertahankan transendensi Tuhan, kendati pada saat yang sama juga meyakini bahwa makhluk memang cermin atau bayangan dari citra Tuhan di muka bumi.*

Pandangan al-Palimbani dalam kitab Tuḥfah al-Rāgibīn *yang dibahas dalam artikel ini sesungguhnya memiliki benang merah dengan substansi pemikiran teologis yang dikemukakan oleh para ulama angkatan sebelumnya, seperti Abdurrauf al-Singkili di Aceh pada abad ke-17 misalnya, kendati masing-masing memiliki terma dan penjelasan tersendiri.*

Dengan demikian, kecenderungan pemikiran yang diperlihatkan al-Palimbani dalam Tuḥfah al-Rāgibīn *sesungguhnya merupakan bagian tak terpisahkan dari upaya para ulama Melayu-Indonesia untuk terus menerus memperkuat ajaran neo-sufisme, yakni tasawuf yang didasarkan pada ajaran-ajaran ortodoksi Islam, dan mengurangi doktrin-doktrin filososis yang oleh sejumlah ulama ortodoks dianggap sebagai berlebih-lebihan, atau bahkan sesat (*heretic*).*

Selain itu, kitab Tuḥfah al-Rāgibīn, *yang dijumpai dalam bentuk manuskrip tulisan tangan ini juga menjadi salah satu bukti bagaimana tradisi penulisan naskah-naskah keagamaan Islam di Palembang telah memberikan kontribusi penting dalam membentuk tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia secara keseluruhan. Tradisi tersebut menunjukkan adanya kesinambungan dengan gagasan-gagasan para ulama sebelumnya, baik dengan sesama ulama Melayu-Indonesia, maupun dengan para ulama terkemuka di Timur Tengah.*

Dengan sendirinya, tradisi penulisan naskah-naskah keagamaan tersebut juga menggambarkan pembentukan tradisi dan wacana intelektual sebagai sebuah proses transmisi yang dikembangkan serta dipelihara secara terus menerus. Proses transmisi ini bermula dari suatu wilayah yang disebut sebagai pusat Islam, yakni Dunia Islam di Timur Tengah, dan kemudian terhubung ke Dunia Islam Melayu-Indonesia sebagai wilayah yang mengadaptasi, meresepsi, merespon, merepresentasi dan memproduksi mozaik khas lokalnya.

أمي كلثوم

كتاب *تحفة الراغبين* والرد على عقيدة الوجودية بفاليمبانج في القرن الثامن عشر الميلادي

تمهيد

إن تكون الفكر الإسلامي فيما يتعلق بتاريخ إندونيسيا خاصة وجنوب شرقي آسيا عامة لا يمكن فصله عن عملية انتشار الإسلام التي بدأت حوالى القرن السابع الميلادي؛ ولكن من الأهمية في هذا الصدد أن نفرق بين عصر أوائل مجئ الإسلام وعصر الانتشار والتوسع وعصر تكوين المؤسسات الاجتماعية والسياسية وتقويتها في الوقت الذي بدأ فيه تكوين الهيكل الإداري أو الملكي.

ففي عصر أوائل مجيئه حتى القرن الثاني عشر الميلادي تقريبا لم يكن للإسلام في إندونيسيا بطبيعة الحال تراث بعد ولا التفكير العلمي الخاص والمكتمل بحيث يمكن اعتباره مجالا خاصا إنما كان مجرد جماعات إسلامية متكونة بصفة أخص من حاملي رسالة الإسلام نفسه من التجارة والدعاة.

إنه في المرحلة التالية فقط أي في مستهل القرن الثالث عشر الميلادي تقريبا حتى بلغت الذروة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين عندما ازداد الإسلام انتشارا وتوسعا وبدأت القيم والتعاليم الإسلامية تتعرض "للترجمة" إلى النظام الثقافي والاجتماعي للمجتمعات المحلية، وهي ترجمة يمكن اعتبارها في هذا الصدد عملية استيعاب للمبادئ الإسلامية من خلال تنظير القيم والتعاليم الإسلامية القائمة على النظام الاجتماعي

والثقافي للمجتمع الإندونيسي، وهذا هو الذي بنى بدوره التراث والفكر الإسلامي الخاص بإندونيسيا.

وتمشيا مع رسوخ الفكر الإسلامي نشأ في مناطق ملايو–إندونيسيا مختلف الكتب الإسلامية في صورة مخطوطات سواء في مجالات الفقه أو التفسير أو التصوف أو الحديث وما إلى ذلك مع ميزة خاصة وبطابع محلي، وفي هذا إشارة إلى أي مدى كان انتشار الإسلام في هذه المناطق ينبئ عن موقف مبدع وحيوي في استقبال الإسلام.

تعمل هذه المقالة على عرض دراسة حول نصوص دينية من فاليمبانج (Palembang) هي *تحفة الراغبين في بيان إيمان المؤمن* للشيخ عبد الصمد الفاليمباني وهي جزء من تراث الفكر الإسلامي بإندونيسيا.

النص وتراث الفكر الإسلامي بفاليمبانج

عندما بدأ العصر الذهبي لآشيه (Aceh) كمركز علمي إسلامي في الانحسار حوالي القرن السابع عشر الميلادي انتقل تطور الفكر الإسلامي بملايو إلى فاليمبانج في مناطق سومطرة الجنوبية؛ وكما كانت الحال في آشيه فقد أنتجت فاليمبانج كذلك في تلك الفترة علماء غزيري الإنتاج كان من أبرزهم شهاب الدين (Shihabuddin) وكيماس فخر الدين (Kemas Fakhruddin) وعبد الصمد الفاليمباني (Abdussamad al-Palimbani) وكيماس محمد بن أحمد (Kemas Muhammad bin Ahmad) ومحمد محي الدين بن شهاب الدين (Muhammad Muhyiddin bin Shihabuddin)، بيد أن من المؤسف عليه أنه ليس هناك تاريخ لحياة أولئك العلماء البارزين سوى الفاليمباني؛[1] وكما كانت الحال في المناطق الأخرى من الأرخبيل كان تطور الفكر الإسلامي بفاليمبانج يتزامن مع هجرة كثير من أبناء هذه المناطق طلبا للعلم إلى الشرق الأوسط، بل كان منهم من استقر لهم المقام هناك فيما رجع البعض الآخر إلى موطنهم لنشر العلم الذي حصلوا عليه هناك؛ ومع ذلك فإن المقيمين هناك لم يزل لهم صلة بموطنهم عن طريق الحجاج والمتعلمين من أبناء المنطقة يسألونهم عن أوضاع البلاد، ومنهم من يرسل مؤلفاتهم وفيها جوابهم للأسئلة التي وردت إليهم من المسائل التي ظهرت في الأرخبيل؛

ومن الأمثلة على ذلك الشيخ الفاليمباني الذي لم يرجع إلى الآرخبيل منذ وصوله الحرمين إلا أنه ما انفك عن الاهتمام بشئون الإسلام والمسلمين في عالم الملايو–إندونيسيا،[2] فكان يؤلف كتبا يقصد منها جوابا للمسائل المحددة التي توجه به إلى الأرخبيل عامة وإلى فاليمبانج خاصة عن طريق الحجاج أو الطلاب العائدين إلى الأرخبيل.[3]

وكان أكثر مؤلفاته متأثرة بالغزالي[4] حتى قيل إنه أبرز المترجمين لأعمال الغزالي، وذلك خلافا لسلفه من أمثال عبد الرؤوف السنكلي[5] الذين جعلوا الغزالي إحدى مصادرهم الفكرية فقط بينما رجعوا في أكثر الأحيان إلى أفكار ابن عربي الفلسفية والجيلي – مما جعله مرجعا في التصوف وخصوصا تصوف الغزالي، ومن أكثر مؤلفاته تأثرا بالإمام الغزالي كتابه الذي يحمل عنوان *هداية السالكين في سلوك مسلك المتقين* وكتاب *سير السالكين إلى عبادة رب العالمين*، ويقال إن *هداية السالكين* كان ترجمة لكتاب *بداية الهداية* للغزالي[6] بينما رجع في كتاب *سير السالكين* إلى *لباب إحياء علوم الدين*؛ والحق أنه كان يرجع كثيرا إلى مؤلفات الغزالي الأخرى وإلى عدد من مؤلفات العلماء الآخرين أمثال القشاشي والشعراني وعبد الله العيدروس؛ وينقل عن سلفه من علماء الأرخبيل أمثال عبد الرؤوف السنكلي ونور الدين الرانيري بل من شمس الدين السومطراني الذي قال عنه الرانيري بأنه منحرف؛ وهذا يدل على أن الفاليمباني كان له علاقات علمية بكثير من الشخصيات الهامة في شبكة العلماء بصرف النظر عن علاقة الشيخ بالمريد.

وكان قبل ظهور مؤلفات الفاليمباني مؤلفات أخرى مترجمة مثل كتاب *شرح عقيدة الإيمان* لشهاب الدين وهو تعليق على كتاب *جوهرة التوحيد* لابراهيم اللقاني، وقد قام كيماس فخر الدين بترجمة كتاب *رسالة في التوحيد* لوالي رسلان الدمشقي بعنوان *المختصر*، وكانت الترجمة التي يقومون بها لم تكن مجرد ترجمة وإنما أضافوا شرحا وتعليقا فيها بناء على إطلاعهم على الكتب الأخرى وكانوا يستهدفون من مثل هذه العملية التسهيل على العامة الذين لم يستطيعوا فهم النصوص العربية في معرفة أمور الدين.[7]

لقد كانت الأوضاع الاجتماعية والسياسية فيما يبدو آنذاك مشجعة للاتجاهات الفكرية بفاليمبانج أن تترع مترع التصوف السني الذي يفضل التوفيق بين التصوف والفقه، حيث كانت سلطنة فاليمبانج في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين تتعرض لعدم الاستقرار لما كانت تواجه من ضغوط سياسية من قبل الحكومة الاستعمارية؛ وقد أفضى ذلك بعلماء فاليمبانج وهم ينتمون إلى القصر أن يتجهوا إلى مؤلفات الغزالي التي تتمتع أفكاره بالثبات دون إثارة كثير من الجدل كما أحدثته نظرية وحدة الوجود (انظر شاهد [Syahid]، ٢٠٠١: ١٠٤).

وبهذا المترع الصوفي الذي تتميز به أفكار علماء فاليمبانج يمكن اعتبارهم أصحاب التيار الصوفي الجديد في مناطق ملايو–إندونيسيا، وفي هذا الصدد كان للدور الهام الذي أسهموا به أهميته لما كان لمؤلفاتهم من أثر وتأثير واسعين مباشرين على المجتمع بل لم يقتصر الدور الذي لعبته مؤلفات الفاليمباني على انتشار التيار الصوفي الجديد في هذه المناطق بفضلها وإنما فوق ذلك تأثيرها أيضا على الحياة الاجتماعية والسياسية في ذلك الوقت، وذلك لأن عددا من مؤلفات الفاليمباني موجهة إلى رفع روح الجهاد في المقاومة ضد الاستعمار.[٨]

كتاب *تحفة الراغبين*: إعادة التفسير لنظرية وحدة الوجود

من مؤلفات الشيخ عبد الصمد الفاليمباني كتاب *تحفة الراغبين* ألفه هذا العالم الصوفي الكبير في العصر الذهبي للفكر الإسلامي بفاليمبانج في القرن الثامن عشر الميلادي لإعادة تفسير نظرية وحدة الوجود والمراتب السبعة التي كثيرا ما أسيء فهمها في ذلك الوقت، وقد حاول أيضا أن يوفق بين أسس نظرية وحدة والوجود مع مقتضى التصوف السني عند الغزالي.

وكان الفاليمباني بتأليفه هذا الكتاب يحاول أن يبدى موقفه من الوجودية التي انتشرت في مناطق فاليمبانج آنذاك، وكان له غير *التحفة* مؤلفان آخران هما كتاب *هداية السالكين وسير السالكين* وفيهما دلالة على أن العلماء في المنطقة قد رجعوا إلى تصوف الغزالي السني في القرن

الثامن عشر الميلادي تاركين نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي التي كانت سائدة بآشيه [9] في القرن السابع عشر الميلادي.

ويعد كتاب *التحفة* من الأعمال الأدبية التي تشتمل على مبادئ التصوف؛ والتصوف مصطلح وضع خصيصا للدلالة على الحياة الروحية في الإسلام (بوشاردت [Burchardt] ١٩٨٤: ٢٤)؛ وأما غاية التصوف فهي قيام العبد بتحقيق الاتصال المباشر بالله حتى يدرك أنه في حضرته تعالى، وحقيقة التصوف هي إدراك الاتصال والحوار بين الروح والله تعالى، وذلك بالعزلة والتأمل (ناسوتيون [Nasution] ١٩٨٦: ١١)؛ وتتركز نظرية وحدة والوجود حول خلق العالم والإنسان من خلال التجلي الالهي في مراتب سبعة[10] وكان الفاليمباني يقوم بإعادة تفسيرها لأن المجتمع الفاليمباني في ذلك الوقت لم يكن على المستوى الكافي في استيعاب التعاليم الإسلامية، فلا يؤمن أن يتعرضوا للضلال إذا ما اطلعوا على تلك النظرية، ويعبر كتاب *التحفة* عن موقف الفاليمباني إزاء نظرية وحدة الوجود التي انتشرت في مناطق فاليمبانج في القرن الثامن عشر الميلادي، بدليل ما ورد في نص الكتب من عرض وتوضيح؛ وكما كان الحال عند الرانيري فإن الفاليمباني يقسم نظرية وحدة الوجود إلى نوعين: هما الوجودية الملحدة والوجودية الموحدة فالأول يرى أصحابه أن الركن الأول من الإسلام وهو شهادة ألا إله إلا الله تعني ليس كمثله وجودنا إلا وجودنا وإلا وجود الله أي أننا وجود الله، وكما قال الفاليمباني إن من قال إن الحق ليس بموجود إلا في وجود الكائنات فقد نسب توحيد الحق في وجود المخلوقات؛ ومن قال إنك ند له تعالى في الوجود ومن قال إن الله تعالى معروف ذاته وكيفيته من حيث هو موجود في الخارج ومن حيث الزمان والمكان فذلك كله كفر (*التحفة*، ص ٤٠).

ويرى الفاليمباني أن الانحراف عن التوحيد هو الاعتقاد بأن هناك إلها غير الله أو تشبيه الخلاق بالمخلوق أو العكس تشبيه المخلوق بالخالق، وهو ضلال يجب تجنبه لأن الله تعالى لا يعرف بالعقل ولا بمجرد اعتقاد الإيمان، فالحق تعالى موجود يعرف وجوده من وجود العالم، يقول في *التحفة*: "فينبغي أن تكون على علم بذلك حتى تجتنبه ولا تعتقدن به بعدما عرفت

أنه هو وذلك المذهب ضلال" (*التحفة*، ص ٣٥)؛ وهو كما قال كيماس فخر الدين أيضا في *المختصر* "فمهما طلبته بالعقل فقد ضللت عن السبيل إليه ومهما طلبت الآخرة بالهوى فقد ضللت عن السبيل إليه لأن الحق تعالى لا يعرف إلا بنور الإيمان وأن الآخرة لا تكسب إلا بمخالفة الهوى" (*المختصر*، ص١١).

ويرى الفاليمباني أن أصحاب الوجودية الملحدة ينتمون إلى طائفة المتصوفة المزيفين الحلوليين؛ ويصرح أنهم أخطأوا في اعتقادهم بأن الله يحل في وجود الإنسان والمخلوقات الأخرى كالمجسمة الذين يذهبون إلى أن الله جسم لا كالأجسام وأنه (تعالى الله عن قولهم) جسم له لحم ودم ووجه ويد ورجل ويجلس على العرش؛ (*التحفة*، ص ١٩ — ٤٠).

فهذه الأقوال تدل على أن هذا المذهب يشبه الخالق بالمخلوق، وهو باطل في نظر الفاليمباني لأنه كما يرى وإن كانت المخلوقات من صنع الله تعالى فهي ليست صورة له تعالى إذ يبقى المخلوق على حاله وليس ذات الله؛ وينقل عن الشيخ أبي النجيب السهروردي[١١] قوله إنه كفر وضلال، وينقل عن الإمام فخر الدين الرازي قوله إنه كفر لأن فيه نسبة الحق تعالى إلى الجسم فيعبد الجسم ومن ذا الذي يعبد الجسم فهو كافر لأنه يعبد سوى الله تعالى، وكذلك قول الإمام أحمد من شبه الله تعالى بالمخلوق فهو كافر (*التحفة*، ص ٤٠).

ويرى الفاليمباني أن كل أمر ليس بواضح من حيث القول أو الفعل حول وجود الله في القرآن أو الحديث فهو بدعة لأن الاعتقاد بأن الحق تعالى كمخلوقه فيعبد فذلك بدعة وضلال ولا ينبغي احترامه كما قال ص م: "ما ظهر أهل البدعة إلا ظهر الله فيهم حجة على لسان من يشاء من خلقه" رواه الحاكم، وكما قال عليه الصلاة والسلام "من وقر صاحب بدعة فقد أقام على هدم الإسلام" رواه البيهقي؛ بل يجب إهانة أصحاب البدعة كما قال ص م اهل بدعة شر الخلق والخليفة"، رواه أبو نعيم.

ولذلك يرفض الفاليمباني البدعة تحقيقا لقوله صلى الله عليه وسلم"من اهان صاحب بدعة امنه الله يوم القيمة من الفزع الأكبر ووقاه الله".

والبدعة كما يرى الفاليمباني هي استحداث أمر في الدين ليس فيه مصلحة (*التحفة*، ص ٤٤-٤٥) والبدعة مخالفة للسنة والقياس وإجماع العلماء وممارسة عبادة الأجداد والوجودية الملحدة كلها بدعة سيئة فمن وقع فيها فعليه بالتوبة حتى لا يكون من الخاسرين، كما قال تعالى {ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا} النساء ٤: ١١٩؛ وكما في قوله تعالى {ولا يغرنكم بالله الغرور إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير} فاطر ٣٥ : ٥-٦ ؛ وكما في قوله تعالى {ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم} يس ٣٦: ٦١-٦٢.

ولقد كان لمثل هذه العقيدة أتباع في تلك الفترة الأمر الذي جعل سلطان فاليمبانج السلطان نجم الدين (Sultan Najmuddin) يطلب من الفاليمباني بالحرمين أن يقوم بإبطالها، وكان ما يقوم به الفاليمباني في سبيل ذلك هو دعوتهم إلى التفكر في طاعة أوامره تعالى واجتناب نواهيه التي يكون مقامه محمودا (*التحفة*: ص ٥٠)؛ وكذلك كيماس فخر الدين يرى أن التوحيد هو نفي الغير وإثبات وحدانيته تعالى (*المختصر*: ص ٣)؛ وأما شهاب الدين فيقول إن التشبه بزي الكافر يهدم الإيمان (*الرسالة*: ص ١٣)؛ ويرى الفاليمباني أن الصوفي الحقيقي هو صاحب الوجودية الموحدة الذين يعتقدون في وحدانية الله المطلقة في ذاته ويسمون بالوجودية لاعتقادهم ونزعتهم الفكرية تتركز على توحيدالله المطلق (*التحفة*: ص ٤٠)، ولم يفصل الفاليمباني الكلام عن الصوفي الحقيقي إلا إشارته إلى ما يركز عليه الصوفي من إثبات وحدانية الله وتعاليه عن غيره دون أن يشبهه شيئ أصلا، فمن ذا الذي يعتقد بأن الله في وجود العالم فلعنة الله عليه لاعتقاده تشبيه الخالق بالمخلوق.[١٢]

ومن هنا يتضح أن موقف الفاليمباني موافق لرأي كثير من الشخصيات في شبكة العلماء وهو أن الله والعالم وجودان مختلفان لكل منهما حقيقة مختلفة وهذا رأي قريب إلى رأي ابن عربي الذي يقول إن الوجودات كلها يتحقق وجودها عندما يتجلى له الله والإنسان والمخلوقات الأخرى يختلف

وجودها عن وجودا الله ومن خلال الوحي فقط يتفتح الباب إلى التوحد به تعالى مرة أخرى؛ وأما عقيدة الوجودية الملحدة فقد قال عنهم الإمام الغزالي وأبو النجيب السهروردي والإمام نجم الدين الآمر النفسي[١٣] أنهم يعتقدون أن الله أرواحهم فذلك ضلال كبير، وقد أورد الفاليمباني الحديث النبوي الشريف الذي رواه ابن مسعود ليدخل هذه الفرقة ضمن الفرق الاثنين والسبعين من أصحاب البدعة[١٤] الذين صرح النبي صلى الله عليه وسلم أنهم في النار حيث قال صلى الله عليه وسلم "إن بني إسرائيل تفرقت بعد موسى ثلاثا وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة في الجنة وبعده عيسى اثنين وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة، وستفرق أمتي بعدي ثلاثا وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة، فقيل وما تلك الواحدة يارسول الله فقال النبي صلى الله عيه وسلم التي أنا عليها وأصحابي".

ويتضح من هذا الحديث أن فرقة واحدة فقط على منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم وهي فرقة أهل السنة والجماعة، ولذلك حث الناس على اتباع أهل السنة والجماعة، حيث قال "عليك يا أخي المؤمن بطريق أهل السنة والجماعة لأنه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وعليك بالابتعاد عن كل اعتقاد فيه بدعة وضلال كما هو عليه أصحب الفرق الاثني والسبعين الذين ذكرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم" (*التحفة*: ص ١٩)؛ ثم أورد قوله تعالى {وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل[١٥] فتفرق بكم عن سبيله} سورة الأنعام ٦: ١٥٣.

وهنا لم يصرح الفاليمباني ما هي الفرق الضالة بقدر ما أكد أن الوجودية الملحدة ضمنهم لما في مذهبهم من الحلولية؛ وضلالتهم تكمن في أنهم كما قال في *التحفة* "إنه من اعتقد أن الروح عندما خرجت من جسد وتدخل في جسد آخر فقد كفر لأنه مخالف للقرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع أهل السنة والجماعة؛ ومنهم من يعتقد أن الله تعالى عن قولهم قد يظهر في صورة إنسان أو نبي أو إمام يدعو إلى الإسلام وإلا فسيتعرض البشرية إلى الضلال، ومنهم من يعتقد أن الله تعالى يدخل في جسم ويحل فيه فهذا الاعتقاد كفر.

وواضح مما سبق أن الفاليمباني يرى أن كل مذهب يخالف القرآن والسنة والقياس[١٦] وإجماع العلماء[١٧] فضلالة ولذلك حث الناس في ذلك الوقت على اتباع أهل السنة والجماعة كطريق وسط في التصوف أن يسلم من الضلال؛ و لم يزل مذهب اهل السنة سائدا حتى الآن ويزداد انتشارا.

مفهوم الإيمان عند الفاليمباني

إن الاعتقاد بأن للعالم خالقا فطرة في الإنسان ولكن اكتشاف ماهية الخالق مما لا يمكن للإنسان تحقيقه والعقل الذي زود به تعالى الإنسان ولن يستطيع إدارك ماهية الخالق، فالقدرة العقلية قاصرة على إدراك أن للعالم خالقا من خلال التفكر في العالم وما فيه، والدليل على ذلك هو أن كل صنعة فلا بد له من صانع وإن لم نستطع أن نرى الصانع وهكذا أثبتت القوانين العقلية وجود الخالق بالغيب الذي ليس في وسع العقل إدراكه، ولكن بالإيمان يستطيع الإنسان التأكد من وجوده.

وكلمة الإيمان مشتقة من آمن يؤمن إيمانا، وهي باللغة الإندونيسية تعني الاعتراف واليقين بأن ما يؤمن به ويعتقد موجود حقا وواقع فعلا؛[١٨] وأما الإقرار بالشهادتين فقد نقل الفاليمباني عن الشيخ سعد الدين قوله إنه أي الإقرار بالشهادتين ليس حقيقة الإيمان وإنما هو شرط القيام بأحكام الشريعة إسلامية في الدنيا؛ وأما الدليل على أن الإيمان تصديق بالقلب وليس إقرارا باللسان فمثل قوله تعالى {...أولئك كتب في قلوبهم الإيمان...} سورة المجادلة ٥٨: ٢٢. وقوله تعالى {... وقلبه مطمئن بالإيمان...} سورة النحل ١٦: ١٠٦.

وأضاف على ذلك قول الشيخ ابن حجر في *تحفة الناقل في شرح المواقف* ردا على قول المعتزلة أن الإيمان مركب من ثلاثة أمور الأول إقرار باللسان والثاني تصديق بالقلب والثالث عمل بالأركان.

وفي إطار الأوضاع في ذلك الوقت بفاليمبانج التي لم تزل تحت تأثير الهندوسية والبوذية وهما تقضيان بضرورة عبادة أرواح الأجداد من خلال ممارسة الاندماج الذاتي حتى صار تطبيق الشريعة الإسلامية في المنطقة

متروكا كترك إقامة الصلوات وعدم أداء الزكاة وهما من أركان الإسلام التي يجب أداؤها، ولذلك أكد الفاليمباني ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية إذ يقول تعالى {وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة} سورة النساء ٤: ٧٧.

أضف إلى ذلك انتشار مذهب الوجودية الواردة من آشيه وهي تحمل في طيها تعاليم لم يبلغ في فهمها المستوى العقلي للمتمع في المنطقة، الأمر الذي يؤدي إلى سوء الفهم وبالتالي كان العلماء في المنطقة ومنهم الشيخ الفاليمباني يولون اهتماما كبيرا في إثبات الإيمان المقارن بالعمل الصالح، وهذا الاهتمام واضح في مؤلفاته وبالأخص *التحفة* حيث ورد فيه "أيها المؤمنون احفظوا إيمانكم من الأمور التي تنقضه لأنه ما بعد انقضاء الإيمان إلا الكفر الذي ينقض جميع الأعمال الصالحات فتدخلوا النار خالدين فيها والعياذ بالله" (*التحفة*: ص ٩)؛ وذلك كما قال كيماس فخر الدين "العمل بالظاهر والقلب موجه إلى الله تعالى لأنه عبده وهو ربه فإذا طلبت فاطلب من الله وإذا استعنت فاستعن بالله وإن أتيت بذلك فقد تجنبت العذاب" (*المختصر*: ص ٤)، ويمضي كيماس فخر الدين في تأكيده على أن الإيمان يجب أن يقترن بالإيمان قائلا "إن بداية كل عمل تتعلق بكمال ذات العبد الظاهرة مثل الإقرار بالشهادتين وإقامة الصلاة وأداء الزكاة وصيام رمضان والحج حسبما تقرره الشيعة ظاهرا" (*المختصر*: ص ٩)؛ وهو قرره شهاب الدين أيضا إذ يقول "إن كمال الإيمان هو الإقرار والتصديق والعمل بالجوارح واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ومما ينقض الإيمان الشرك بالله والاستمرار في عمل السيئات وقتل المسلم وإهانة الشريعة وعدم الخوف من زوال الإيمان والاختلاط بالكفار واليأس من روح الله تعالى والتزيي بزي الكفار وقطع النفس عن الاتجاه إلى القبلة" (*الرسالة*: ص ١٢-١٣).

وننتهي من الأقوال السابقة إلى أن العملاء الثلاثة متفقون على أن الإيمان ليس مجرد الإقرار باللسان ولا بالتصديق القلبي وإنما مع ذلك لا بد من العمل؛ فبدون التطبيق العملي في الواقع الذي ينعكس في السلوك والحياة اليومية فإن الإيمان الحق هو اليقين الثابت في القلب الذي يسري في

عروق المؤمن ودمه ويوجه أفعاله واعماله؛ ونظرا لأن الإيمان في القلب فإنه ليس لأحد أن يقيسه بشيء.

رأي الفاليمباني حول الطريق الذي يجب أن يسلكه

أتباع الوجودية المحلدة

إن ممارسة عبادة أرواح الأجداد وعقيدة الوجودية الملحدة من البدع القبيحة التي يرى الفاليمباني أن على أصحابها أن يتوبوا إلى الله فورا، وإلا فيكون بعيدا عن الله لأن الذنوب دنس والله تعالى قدوس يحب المتطهرين، ولذلك فكل من يريد أن يتقرب إلى الله تعالى فعليه أن يطهر نفسه بالتوبة، والمراد هنا هو التوبة النصوح؛[19] ويحث الفاليمباني على القيام دائما بالتوبة والعمل الصالح حتى ولو كانت من الذنوب الصغيرة، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أورده الفاليمباني "التائب من الذنب كمن لا ذنب له".

وبجانب القيام بالتوبة يجب الاستغفار أيضا وعدم اليأس من روح الله بل يجب الاعتقاد بأن الله يغفر الذنوب جميعا كما قال تعالى {... لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا...} سورة الزمر ٣٩: ٥٣؛ وفي هذا الصدد ليست التوبة لمغفرة الذنوب فحسب وإنما أيضا طريق في التقرب إلى الله؛ ويحث الفاليمباني كذلك على اجتناب الشبهات أي ترك كل شيء ليس بينا حلاله ولا حرامه، والانقياد لأوامر الله تعالى والانتهاء عن نواهيه من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية والإكثار من ذكر الله تعالى ويرى الفاليمباني أن الذكر يحفظ الإنسان من الشيطان كما قال تعالى {من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس..} سورة الناس ١١٤: ٤ — ٥ وهذا موافق لما في كتاب *منهاج العابدين* للإمام الغزالي.

الخاتمة

هكذا رأينا أن كتاب *تحفة الراغبين* من النصوص الإسلامية بفاليمبانج التي كان لها أسهامها الهام في تكوين التراث الفكري الإسلامي بملايو-

إندونيسيا عامة، وهو تراث يثبت استمرارية الأفكار من العلماء السابقين سواء علماء الملايو — إندونيسيا أم العلماء البارزين من الشرق الأوسط.

وبالطبع تعبر هذه النصوص الدينية عن تكوين التراث الفكري ونشوء الموضوعات الفكرية من خلال عملية النقل المتطورة والمستمرة، وهي أي عملية النقل بدأت من منطقة يطلق عليها اسم المركز في الشرق الأوسط ثم تتصل بعالم الملايو—إندونيسيا التي تتبناها بالتكيف والاستجابة والتكيف والتمثل ثم انتاج شيء منها متميز وخاص بالمنطقة.

وفي النهاية من الأهمية أن نذكر هنا أن علماء فاليمبانج وبالأخص عبد الصمد الفاليمباني بتأليفه كتاب *تحفة الراغبين* قد أسهم بدور كبير وهام في نشر التعاليم الصوفية على المذهب الجديد أعني التصوف الذي لا يهتم بالجانب الفلسفي فحسب وإنما أيضا الجانب الشرعي والفقهي.

المصادر

المخطوطات

مخطوطات المكتبة القومية لجمهورية إندونيسيا رقم ٣٧ وقائمة مجموعة المكتبة العمرية (Umariyah) لصاحبها ك م س الحاج أندي شريف الدين (Kms H. Andi Syarifuddin) بفاليمبانج.

الهوامش

١. عن سيرة حياة الفاليمباني بالتفصيل راجع عبد الله، ١٩٩٦م؛ وقارن آزرا (Azra)، ١٩٩٥م، ص ٢٤٥ — ٢٥١؛ قزوين (Quzwain)، ١٩٨٥م.
٢. انظر: آزرا، *المرجع السابق*، ص ٢٤٦ — ٢٤٧.
٣. راجع بالتفصيل: آزرا، *المرجع السابق*.
٤. لمزيد من التفصيل حول نشاط الترجمة بفاليمبانج راجع : فتح الرحمن (Fathurahman) ٢٠٠٢م.
٥. انظر لمزيد من التفصيل حول احدى مؤلفات السنكلي باللغة العربية بعنوان *تنبيه الماشي* وموقفه من نظرية وحدة الوجود: فتح الرحمن ١٩٩٩م.
٦. قيل إن هذا الكتاب ليس من مؤلفات الغزالي وإنما لشقيقه أحمد بن محمد الغزالي ولكن من المؤكد أن كتاب *لباب احياء علوم الدين* يعد مختصر موسوعة الغزالي وهي *إحياء علوم الدين*؛ انظر: فتح الرحمن، ٢٠٠٢، مرجع سابق، ص ١٧.
٧. *المرجع السابق*، ص ١٠.
٨. انظر: شاهد (Syahid)، ٢٠٠١م، ص ١٢٤.
٩. انظر: Winstedt ١٩٦٩م، ص ١٥٢.
١٠. المراتب السبعة عبارة عن الأحادية والوحدة والواحدية وعالم المثال وعالم الأجسام والإنسان الكامل، وقد نشأت الفكرة عند ابن عربي وتطورت عند ابن فضل الله البرهانفوري في كتابه *التحفة المرسلة إلى روح النبي*؛ انظر: آزرا ، *شبكة العلماء..*، ص ٢٧٨؛ وفتح الرحمن، *تنبيه الماشي* .. ، ص ٢١.
١١. هو عبد القاهر أبو النجيب السهروردي المتوفى ١١٦٨م مؤسس السهروردية، وهو تلميذ أحمد الغزالي شقيق الإمام الغزالي، صاحب أكبر مرجع في التصوف وأوسعه انتشارا وهو كتاب *آداب المريدين*، وترجم إلى عدد من مختلف اللغات في العالم الإسلامي؛ انظر: Schimmel ، ٢٠٠٠م، ص ٣١٠.
١٢. آزرا، شبكة العلماء.. ، ص ٢٧٧.
١٣. أطلق هذا اللقب على حاكم فاليمبانج في ذلك الوقت الذي طلب من الشيخ الفاليمباني أن يعالج قضية مذهب الوجودية، وبناء على ذلك رجح الدارسون أن كتاب *التحفة* للفاليبماني.
١٤. وهم على ستة مذاهب هي الرفاعية والخارجية والجبرية والقدرية والجهمية والمرجئة، وكل منها افترقت إلى اثني عشر فرقة؛ راجع *التحفة* ص ٢٣-٤٨.
١٥. والمراد بالسبل هنا كل أنواع البدع القبيحة.
١٦. القياس عند الفقهاء حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما.
١٧. لمزيد من التفصيل حول أدلة كل فرقة انظر: فضل الرحمن، ١٩٨٤م، ص ٩٦ — ١٠٢.
١٨. انظر: كيلاني (Kaelany)، ٢٠٠٠م، ص ٥٨.

١٩.من أركان التوبة الندم على صدر من التائب من معاصي وترك المعاصي والعزم على عدم العودة إلى فعله مرة أخرى؛ وعلى العموم فإن هناك ثلاثة مستويات للتوبة أولها التوبة بمعنى ترك جميع المعاصي والقيام بالعمل الصالح دائما، والثاني ترك السيئات إلى فعل الحسنات خوفا من عقاب الله والثالث التوبة على الدوام وهي القيام بالتوبة وإن لم يكسب خطيئة؛ راجع: سيريجار (Siregar)، ٢٠٠٠م، ص ١١٥.

المراجع

Abdullah, M. Shagir, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu* [انتشار الإسلام وسلسلة علماء عالم الملايو], Pengenalan Siri Ke-6. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1999.

----------, Syeikh *Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin* [الشيخ محمد ارشد البنجري مؤلف سبيل المهتدين], Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1990.

----------, *Syeikh Abdus Shamad Palembang Ulama Shufi dan Jihad Dunia Melayu* [الشيخ عبد الصمد الفاليمباني العالم الصوفي والجهاد في عالم الملايو], Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1996.

Abdul Kader, Ali Hasan, *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*, London, 1976.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* [شبكة العلماء بين الشرق الأوسط والأرخبيل في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين], Bandung: Mizan, 1995.

Baried, Siti Baroroh, dkk, *Pengantar Teori Filologi* [مدخل إلى الفيلولوجي], Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) seksi Filologi Fakultas Sastra UGM, 1994.

Behrend, T.E. (ed.), *Perpustakaan Nasional Republik Indonesia* [المكتبة القومية لجمهورية إندونيسيا], Jakarta: :Yayasan Obor Indonesia & EFEO (Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara [كتالوج رئيسية نصوص الأرخبيل]), 1998.

Braginsky, Vladimir I., *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19* [الجمال والصلاح والكمال: تاريخ الأدب الملايوي في القرن التاسع عشر الميلادي], Jakarta: INIS, 1998.

Burckhardt, Titus, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* [التعرف على التعاليم الصوفية] ترجمها آزيوماردي أزرا من *An Introduction to Sufi Doctrine*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Burhanuddin, Jajat, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual" ["التراث العلمي والفكري"] في , *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* [الموسوعة الموضوعية للعالم الإسلامي] Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Churchill. W.A., *Watermark in Paper in Holand, Frace, England, etc. in the XVII and XVIII centuries and their interconnection*, Amsterdam: Menno, Herzberger, 1935.

Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri* [الله والإنسان عند الشيخ نور الدين الرانيري], Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Djamaris, Edwar, "Filologi dan Cara Kerja Filologi" ["الفيلولوجيا والمنهج الفيلولوجي"] في *Bahasa dan Sastra*, volume 3, nomor 1, 1977.

Drewes, G.W.J., *Directions for Travellers on The Mystic Path*, The Hague, 1977.

Fathurrahman, Oman, *Tanbih al- Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad ke-17* [كتاب تنبيه الماشي: قضية وحدة الوجود عند عبد الرؤوف السنكلي باشيه في القرن السابع عشر الميلادي], Bandung: Mizan, 1999.

----------, *Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia* [المؤلفون والمترجمون من علماء فاليمبانج: الجسر بين عالمين] مقالة في ندوة عن "History of Translation in Indonesia and Malaysia", Paris, 1-5 April, 2002.

Gadjanata, K.H.O & Edi Swasono, Sri, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan* [وصول الإسلام وانتشاره في سومطرة الجنوبية], Jakarta: UI Press, 1986.

Heawood, *Watermark I, Mainly of the 17th and 18th centuries*, 1950.

Ikram, Achadiati, *Beberapa Masalah Perkembangan Ilmu Filologi* [قضايا في تطور الفيلولوجيا], Jakarta: FSUI, 1983.

----------, *Filologi Nusantara* [فيلولوجيا الأرخبيل], Jakarta: Pustaka Jaya, 1997.

Iskandar, Teuku, *Kesusastraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* [الادب الملايوي القديم على مدى القرون], Jakarta: Libra 1996.

Kaelany, *Islam Iman dan Amal Saleh* [الإسلام والإيمان والعمل الصالح], Jakarta: Rineka Cipta, 2000.

Mulyadi, S.W.R., *Kodikologi Melayu di Indonesia* [وضع الكود على التراث الملايوي بإندونيسيا], Jakarta: FSUI, 1994.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* [الإسلام من جوانبه المختلفة], Jakarta: UI Press, 1986.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* [ابن عربي ووحدة الوجود والجدل], Jakarta: Paramadina, 1995.

Quzwain, M. Chatib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh 'Abdu al-Samad al-Falimbani* [معرفة الله: دراسة حول تعاليم التصوف عند الشيخ عبد الصمد الفاليمباني], Jakarta Bulan Bintang, 1985.

Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang* [نظام السلطة والادارة في الإسلام: دراسة حول موظفي الشئون الدينية في في عصر سلطنة فاليمبانج والاستعمار], Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Rahman, Fazlur, *Islam* [الإسلام], Bandung: Pustaka, 1984.

Robson, S.O., *Principles of Indonesian Philology*, Leiden: Foris Publication.

Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* [قاموس اللغة الإندونيسية المعاصرة], Jakarta: Modern English Press, 1991.

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam* [البعد التنسكي في الإسلام], Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* [التصوف وتطوره في الإسلام], Jakarta: Raja Grafindo, 1997.

Siregar, Rivai, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* [التصوف عند الصوفية من القدماء إلى التيار الجديد], Jakarta: Raja Grafindo, 2000.

Soebadio, Haryati, "Penelitian Naskah Lama Indonesia" ["التحقيق في النصوص القديمة بإندونيسيا"], Bulletin *Yapenna*, vol. 7, Juni, 1975.

----------, "Relevansi Pernaskahan Dengan Berbagai Bidang Ilmu" ["مناسبة تحقيق النصوص بمختلف المجالات العلمية"], *Naskah dan Kita*, Jakarta: FSUI, 1991.

Sharif, Zalila, *Kesusastraan Melayu Tradisional* [*النصوص الأدبية التقليدية بملايو*], Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.

أحمد شهيد، "المذاهب الصوفية في فاليمبانج في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"، في *Studia Islamika*، العدد ٨، رقم ٢، ٢٠٠١.

التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، *الصوفية عبر العصور*، مترجمة إلى اللغة الإندونيسية، باندونج: Balai Pustaka، ١٩٩٧م

Teeuw.A, *Sastra dan Ilmu Sastra* [*الأدب والعلوم الادبية*], Jakarta: Pustaka Jaya, 1988.

----------, *Membaca dan Menilai Sastra* [*قراءة الأدب وتقييمه*], Jakarta: Gramedia, 1991.

Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969.

Yock Fang, Liaw, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* [*تاريخ الأدب الملايوي القديم*], Jakarta: Erlangga, 1997.

أمي كلثوم، هي مدرسة في جامعة رادن فتح الإسلامية الحكومية بفاليمبانج.

Index of Articles, 2004

I. Vol. 11, No. 1, 2004

Articles

William R. Roff
Pondoks, Madrasahs and the Production of *'Ulamā'* in Malaysia

Jajat Burhanudin
The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia

Yudi Latif
On the Genesis of Intellectual Crossroads: Early Fragmentation in the Formation of Modern Indonesian Intelligentsia

Abdul Ala
Niqāṭ al-Iltiqā' bain Madhhab al-Taḥdīth al-Jadīd wa al-Ittijāh al-Taqlīdī al-Mutaṭawwir al-Judhūr al-Ma'rifiyyah li Madhhab al-Jauhariyah al-Islāmiyyah wa Intishāruhā fī Indūnīsiyyā

Toto Suharto
Ma'had Ittiḥād al-Islām (Persis) 1984-1996 wa al-Ta'līm al-Qā'im 'alā Di'āmah al-Mujtama'

Book Review

Jajat Burhanudin
Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia

Document

Ismatu Ropi
In Search of Principles of Good Governance: Lessons Learned from a Series of Workshops on "Islamic-Western Dialogues on Governance Values"

II. Vol. 11, No. 2, 2004

Articles

Jajang Jahroni
Defending the Majesty of Islam:
Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998-2003

Mohammad Redzuan Othman
In Search of an Islamic Leader:
Malay Perceptions of Ibn Sa'ūd's Triumph and
the Domination of the Waḥḥābīs in Saudi Arabia

Zulkifli
Being a Shī'ite among the Sunnī Majority
in Indonesia: A Preliminary Study of
Ustadz Husein Al-Habsyi (1921-1994)

Muhammad Nursamad
Nahḍat al-'Ulamā' bain al-Bāṭiniyyah al-Jāwiyyah
wa al-Taṣawwuf al-Islāmī: 'Arḍun wa Munāqashāt

Sri Denti
Mumārasāt al-Sulūk bi Mīnānjkābāu:
Taṭbīq al-Ta'ālīm al-Islāmiyyah 'alā al-Thaqāfah al-Maḥalliyyah

Book Review

Oman Fathurahman
Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi
dalam Tradisi Intelektual Islam
di Dunia Melayu-Indonesia

Document

Yumi SUGAHARA
International Symposium on Archipelago Manuscripts VIII:
In Search of Local Islam in Manuscripts

حقوق الطبعة محفوظة

عنوان المراسلة:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta
Jl. Kertamukti no. 5, P.O. Box 225 Pisangan Barat
Ciputat 15419 Jakarta, Indonesia
Telp. (62-21) 7423543, 7499227: Fax. (62-21) 742 3543
E-mail: studia@cbn.net.id.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولارا أمريكا):

PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia,
account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089,
ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta No. Rek: 3000212831

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠ دولارا أمريكا (للمؤسسة)، ٤٥ دولارا أمريكا (للفرد)،
٣٠ دولارا أمريكا (للطالب). قيمة العدد الواحد: ٢٠ دولارا أمريكا.
قيمة الاشتراك السنوى داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة)، ٤٥,٠٠٠ روبية (للفرد)،
٣٠,٠٠٠ روبية (للطالب).
قيمة العدد الواحد: ٢٠,٠٠٠ روبية.

والقيمة مشتملة على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

Australia
Indonesia
Institute

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية
السنة الحادية عشر، العدد ٣، ٢٠٠٤

هيئة الإشراف على التحرير:
م. قريش شهاب (الجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المؤسسة الإندونيسية للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة ميلبورن)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واسنجتون، س.ت. لويس)
م. عطاء مظهار (الجامعة الإسلامية الحكومية جوكجاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
رئيس التحرير:
أزيوماردى أزرا
المحررون:
سيف المجاني
جمهارى
جاجات برهان الدين
عمان فتح الرحمن
فؤاد جبلي
سكريتير التحرير:
حيني نورنى
تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:
رابت كينج حام
تصميم ومراجعة اللغة العربية:
نور صمد
تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هى مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والاجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/DITJEN/PPG/STT/1976 وأيدها Australia-Indonesia Institute (AII)، وتخصص للدراسات الإسلامية فى إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التى تبحث فى القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمثقفين إلى أن يبعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التى تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط وإنما عن آراء الكتاب. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم القومى مجلة علمية (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/Kep/2004)