STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 25, Number 3, 2018

Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah

Ahmad Najib Burhani

Chinese Muslim Community Development in Contemporary Indonesia: Experiences of PITI in East Java

Choirul Mahfud

Three Faces of the Rohingya Crisis: Religious Nationalism, Asian Islamophobia, and Delegitimizing Citizenship

Imtiyaz Yusuf

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 25, no. 3, 2018

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

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

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)
Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)
John R. Bowen (Washington University, USA)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)
Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)
Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)
Robert W. Hefner (Boston University, USA)
Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)
R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)
Michael F. Laffan (Princeton University, USA)
Minako Sakai (The University of New South Wales, AUSTRALIA)
Annabel Teh Gallop (The British Library, UK)
Syafaatun Almirzanah (Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, INDONESIA)

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan
Abdullah Maulani

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Benjamin J. Freeman
Daniel Peterson
Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Ahmadi Usman

COVER DESIGNER
S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) is an international journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA. It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast Asian Islamic studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines. All submitted papers are subject to double-blind review process.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of Research, Technology, and Higher Education, Republic of Indonesia as an academic journal (Decree No. 32a/E/KPT/2017).

STUDIA ISLAMIKA has become a CrossRef Member since year 2014. Therefore, all articles published by STUDIA ISLAMIKA will have unique Digital Object Identifier (DOI) number.

STUDIA ISLAMIKA is indexed in Scopus since 30 May 2015.

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

433 *Ahmad Najib Burhani*
Pluralism, Liberalism and Islamism:
Religious Outlook of Muhammadiyah

471 *Choirul Mahfud*
Chinese Muslim Community Development
in Contemporary Indonesia:
Experiences of PITI in East Java

503 *Imtiyaz Yusuf*
Three Faces of the Rohingya Crisis:
Religious Nationalism, Asian Islamophobia,
and Delegitimizing Citizenship

543 *Ibrahim*
Al-Ṭuqūs wa ʻalāqatuhā bi huwīyat
muslimī Ulu Kapuas, Kalimantan al-Gharbīyah

589 *Jajang A. Rohmana*
Tafsīr filantropīyat al-Qur'ān al-Karīm fī Indonesia:
Musāhamat Tafsīr Sūrat al-Māʻūn
li Kiai al-Ḥāj ʻAbd al-Ḥalīm (1887-1962)

Book Review

639 *Azyumardi Azra*
Kesalehan dan Politik: Islam Indonesia

Document

651 *Rangga Eka Saputra*
Life of Muslims in Germany,
and Its Contextualisation to Indonesian Islam

Jajang A. Rohmana

Tafsīr filantropīyat al-Qur'ān al-Karīm fī Indonesia: Musāhamat Tafsīr Sūrat al-Mā'ūn li Kiai al-Ḥāj 'Abd al-Ḥalīm (1887-1962)

Abstract: *This article discusses the Quranic exegesis concerning social care that is used as a base-praxis for philanthropy and social gatherings in the colonial period. The object of this study is* Tafsier Soerat Al-Ma'oen (1930) *written by K.H. Abdulchalim. This Sundanese-language work is actually developed as the result of Abdulchalim's reading on the Quranic exegesis of* Juz 'Amma *was written by Muhammad Abduh. Abdulchalim tried to interpret this surah and made it as the basis of the his philanthropic activities through the establishment of social institutions rather than carrying out casitas activities which he considered momentary and consumtive. His social activities were based on the teachings of philanthropy contained in the* al-Mā'ūn *surah, such as philanthropic orientation from individual to collective, attachment between praying and the fulfilment of weak people' right, criticism of the Muslim backwardness, and colonial occupation over his homeland. This study confirms that the Abdulchalim's interpretation cannot be separated from the social situation as a nation that was being colonized faced with Dutch colonial policy and competition with Chinese traders. His exegesis becomes another example from the influence of Islamic renewal thrived in Cairo toward Southeast Asian Muslim activists, especially in the pre-independence period.*

Keywords: Quranic Exegesis, Philanthropy, The Poor, Association.

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

Abstrak: *Artikel ini mendiskusikan penafsiran Alquran tentang kepedulian sosial yang dijadikan basis praksis filantropi dan perkumpulan sosial pada era kolonial. Objek kajiannya adalah* Tafsier Soerat Al-Ma'oen (1930) *karya K.H. Abdulchalim. Karangan berbahasa Sunda ini kiranya merupakan pengembangan dari hasil bacaan Abdulchalim atas tafsir* Juz 'Amma *karya Muhammad 'Abduh. Abdulchalim berusaha menafsirkan surat tersebut dan menjadikannya sebagai dasar aktifitas filantropi yang dijalaninya melalui pendirian lembaga sosial dibanding melakukan kegiatan karitas yang bersifat sesaat dan konsumtif. Aktifitas sosialnya itu didasarkan pada ajaran filantropi yang terkandung dalam surah* al-Mā'ūn*, seperti orientasi filantropi dari individu ke kolektif, keterikatan salat dengan pemenuhan hak-hak yang lemah, kritik terhadap ketertinggalan kaum Muslim, dan kekuasaan kolonial atas tanah airnya. Kajian ini menegaskan bahwa penafsiran Abdulchalim tidak bisa dilepaskan dari situasi sosial bangsa jajahan berhadapan dengan kebijakan kolonial Belanda dan persaingan dengan pedagang Cina. Tafsirnya menjadi contoh lain dari pengaruh pembaharuan di Kairo terhadap aktifis Muslim Asia Tenggara terutama pada era pra-kemerdekaan Indonesia.*

Kata kunci: Tafsir Alquran, Filantropi, Kaum Miskin, Perkumpulan.

ملخص: تركز هذه المقالة على تفسير القرآن الكريم حول الرعاية الاجتماعية التي اتخذت قاعدة للممارسات الفيلانتروفية والتجمعات الاجتماعية في العصر الاستعماري. وموضوع البحث هو تفسير سورة الماعون (١٩٣٠) لكياهي الحاج عبد الحليم. وهو عمل باللغة السونداوية يمثل تطويرا لنتائج قراءة عبد الحليم في تفسير جزء عم للشيخ محمد عبده. فقد حاول عبد الحليم تفسير هذه السورة واتخذها قاعدة للأنشطة الفيلانتروفية التي قام بها من خلال تأسيس مؤسسات اجتماعية بدلا من القيام بأنشطة خيرية تتصف باللحظية والاستهلاكية. فأنشطته الاجتماعية تستمد من التعاليم الفيلانتروفية التي تتضمنها سورة الماعون، مثل: التوجه الفيلانتروفي من الفرد إلى الجماعة، وربط الصلاة بتوفير حقوق الضعفاء، والنقد على تخلف المسلمين وسلطة المستعمرين على وطنهم. فمن خلال مقاربة تحليل الخطاب النقدي، أكد هذا البحث على أن تفسير عبد الحليم لا يمكن فصله عن الظروف الاجتماعية للشعب المحتل أمام سياسة الاستعمار الهولندي وأمام التنافس مع التجار الصينيين. أصبح تفسيره نموذجا آخر لتأثير التجديد في القاهرة على أنشطة مسلمي جنوب شرق آسيا، وخاصة في عصر ما قبل استقلال إندونيسيا بصفة خاصة.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التفسير، الفيلانتروفية، الضعفاء، التجمع.

جاجانج أ. رحمانا

تفسير فيلانتروفية القرآن الكريم في إندونيسيا: مساهمة تفسير سورة الماعون لكياهي الحاج عبد الحليم (١٨٨٧-١٩٦٢)

يركز هذا البحث على تفسير سورة الماعون لكياهي الحاج عبد الحليم (١٨٨٧-١٩٦٢)[1] وتحقيقه في صورة الأنشطة الفيلانتروفية في العصر الاستعماري. هذا التفسير هو أحد أعمال هذا العالم والبطل القومي والناشط الاجتماعي ومؤسس منظمة اتحاد الأمة الإسلامية (PUI) في جاوا الغربية (Rosidi 2000, 7). إن تركيزي الإمبريقي هنا هو تفسير سورة الماعون الذي أصدره الناشر الأهلي دروكيريج «سيديرهانا» ماجالينجكا سنة ١٩٣٠ (Drukkerij "Sederhana" Majalengka). تحاول هذه المقالة البحث عن الأنشطة الفيلانتروفية في عصر إندونيسيا الحديثة، وسيرة عبد الحليم الذاتية وخصائص أعماله، وتفسير سورة الماعون باعتباره قاعدة حركة الرعاية الاجتماعية التي قام بها، والتي سيتم تناولها من خلال مقاربة تحليل الخطاب النقدي عند فيركلو (Fairclough 1995).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

وحجتي الرئيسية في المقالة هي أن تطور حركة الرعاية الاجتماعية في العصر الحديث في إندونيسيا لا يمكن أن ينفصل عن قاعدة النصوص الدينية، ومنها: تفسير الفيلانتروفية في القرآن الكريم. إن الأعمال الاجتماعية التي قام بها عبد الحليم باعتباره أحد رواد حركة الإصلاح الإسلامي على سبيل المثال، لا تنفصل عن إلهام الآيات القرآنية حول الرعاية الاجتماعية التي كتبها في عمله؛ تفسير سورة الماعون، المكتوب باللغة السونداوية. ولم يزل علماء التاريخ يذكرون هذا العمل الذي أصدره عبد الحليم. فمعظم علماء التاريخ الباحثين عن عبد الحليم، أمثال: آكيم (Akim 1964) وجلال الدين (Jalaludin 1990)، وسوكارسا (Sukarsa 2007)، وهيرناوان (Hernawan 2007, 2014a, 2014b) يركزون أكثر على سيرة عبد الحليم الذاتية وفكره في العقيدة الإسلامية والمؤسسات التي أنشأها، وإصلاح التربية الإسلامية التي قام بها عبر سانتي آسرومو (*Santi Asromo*)، وحتى تأسيس المنظمة اتحاد الأمة الإسلامية (PUI). ونفس الأمر بالنسبة للباحثين عن القرآن الكريم في جاوا الغربية، مثل: منصور (Manshur 1992) وزيمير (Zimmer 2000)وحسين عمر (Umar 2001) ودارماوان (Darmawan 2009) ونور تواب (Nurtawab 2005, 2009, 2009, 2016) حيث لم يتطرقوا أبدا إلى هذا العمل. إن الدراسة السابقة التي قامت بها روحمانا (Rohmana 2013b, 2014, 2015b) حول تفسير القرآن الكريم باللغة السونداوية، لم تتطرق أيضا إلى هذا التفسير.

تفسير سورة الماعون لعبد الحليم يملك مكانة دالة، حيث إن هذا العمل يدل على قاعدة البرهان النصي عند عبد الحليم في قيامه بإصلاح مؤسسة فيلانتروفية إسلامية قبيل الاستقلال. فهو أحد التقاسير في إندونيسيا التي أشارت إلى أهمية توطيد الأنشطة الفيلانتروفية بصورة محسوبة من خلال محاولات إنشاء المؤسسات الاجتماعية بدلا من مجرد القيام بأنشطة

خيرية في صورة الخدمات الاجتماعية التي تتصف باللحظية والاستهلاكية (Abdulchalim 1930, 9). فها هي النقطة الفارقة بين المقاربة الفيلانتروفية التي تدفع تطور المؤسسات الفيلانتروفية بصورة مخططة، وبين المقاربة الخيرية التي كانت مجرد غطاء لأعراض المشكلات الاجتماعية. إن المقاربة الخيرية بصفة عامة لا تقدر على اكتشاف إمكانيات من يقدم المساعدات. فهي تغرس الآمال الخالية، وليس لها توازن، ولا تملك إلا تأثيرا محددا (Anheier and Leat 2006, 18–20).

بالإضافة إلى أن تفسير سورة الماعون أصبح –من منظور سياق شبكة تراث العلوم الإسلامية– نموذجا آخر من تأثير فكر التجديد الإسلامي في القاهرة مصر على أنشطة المسلمين الإندونيسيين قبل الاستقلال. إن هذا التفسير –كما سيتم شرحه لاحقا– هو نتيجة تطوير عبد الحليم لتفسير سورة الماعون الذي قام به الشيخ محمد عبده (١٩٠٥–١٨٤٩)؛ أحد رواد التجديد في مصر، في تفسير جزء عم (Abduh 1922, 161–64). وقد استعار تفسير محمد عبده في عدد من أجزاء تفسيره. إلا أنه قام بإضافة آرائه الشخصية ردا على المشكلات الاجتماعية التي واجهها. فقد أشار العلماء إلى كيف أصبح فكر التجديد عند محمد عبده ورشيد رضا –الذي استلهماه من جمال الأفغاني– الذي تلقوه عبر مجلة المنار قناة مهمة لتجديد الإسلام في جنوب شرق آسيا في أول القرن العشرين. إنها مهمة تجديدية قاموا بها من خلال صياغة فكر ومؤسسة اجتماعية حديثة تم تكاملها داخل الإسلام (Bluhm-Warn 1983, 35–42; Burhanudin 2005, 9–26; Ichwan 2001, 143–61). فعبد الحليم يشبه عبده ورضا، حيث لا يقتصر في جعل القرآن الكريم كتاب هداية، وإنما جعل تفسيره قاعدة لتوطيد استجابة للواقع الاجتماعي الذي يواجهه، وهو ما يتمثل في تحديد المؤسسات الفيلانتروفية الإسلامية. فهو تفسير –مقترضا لغة فيديرسبيل

(Federspiel 1994, 9)– أثبت أهمية الفهم السليم لاستخدام القرآن الكريم في إندونيسيا في إطار فهم مكانة الإسلام في هذا البلد.

إن هذا البحث –تاريخيا– يريد أن يشير إلى أن مهمة الرعاية الاجتماعية لا يدشنها كياهي الحاج أحمد دحلان (١٨٦٨–١٩٢٣) وحده من خلال منظمة المحمدية في يوغياكرتا، وإنما قام به أيضا عبد الحليم في ماجالينجكا. إن منظمة المحمدية التي أنشئت في سنة ١٩١٢ –كما هو معروف– لا ينحصر في كونها تحمل مهمة عقل التجديد الديني من خلال نظام تربوي، وإنما تحمل أيضا مهمة اجتماعية. إن أحمد دحلان –وفقا لما صرحه برهاني (Burhani 2004, 45) وشهاب (A. Shihab 1995, 191) على الرغم من عدم كتابة أفكاره في كتاب، إلا أنه درس سورة الماعون تكرارا مؤيدا بالتجربة المباشرة بالبحث عن الضعفاء والمساكين في مجتمعه والقيام بخدمتهم.

وهذه المهمة هي التي قام بها عبد الحليم فعلا منذ سنة ١٩١٢ وحتى آخر حياته من خلال تجديد النظام التربوي وتنمية اقتصاد المجتمع المسلم في ماجالينجكا ومديرية تشيريبون من خلال التجمعات الاجتماعية. إلا أن عبد الحليم لم ينشر فكره الاجتماعي حول تفسير الماعون إلا في سنة ١٩٣٠ تقريبا. وقد أدار مهمته الاجتماعية من خلال منظمة حياة القلوب (١٩١٢–١٩١٥) ومجلس العلم (١٩١٥) وجمعية إعانة المتعلمين (١٩١٦) وشركة العلماء (١٩١٧–١٩٤٣) –وتشمل فيها مؤسسة مدرسة المعلمين بشركة العلماء (١٩١٩)– ومدرسة دار العلوم (١٩٣٢) وسانتي آسرومو (١٩٣٢) والمساعد على القضاء على بؤس الأمة (PKO)–رابطة الأمة الإسلامية (١٩٤٣) إلى أن تحولت أخيرا إلى اتحاد الأمة الإسلامية (PUI) في سنة ١٩٥٢. والمنظمة الأخيرة نتيجة دمج المنظمة التي رأسها عبد الحليم ومنظمة اتحاد الأمة الإسلامية الإندونيسية التي أسسها كياهي الحاج أحمد سنوسي (١٨٨٩–١٩٥٠)؛ العالم المناضل

من سوكابومي (Hernawan 2015, 16). فمن خلال هذه المنظمات، حاول عبد الحليم المساعدة على رفع اقتصاد المجتمع الفقير وسط سياسات الاستعمار الهولندي الذي يميل إلى الإضرار به، وفي مواجهة المنافسة أمام التجار الصينيين (Jaylani 1959, 24–26). ومن أنشطة جمعية حياة القلوب مثلا، القيام بجمع الأعضاء من أوساط الفلاحين والتجار من أجل إدارة مصنع الحياكة والطباعة والرزاعة (Ekadjati 2006, 273–74).

اليوم، إن ما بدأه عبد الحليم في إدراة المهمة الاجتماعية الاقتصادية من خلال تلك التجمعات الاجتماعية هو ما حاول أن يطوره خلفه في منظمة اتحاد الأمة الإسلامية. إن محاولات عبد الحليم في بناء التضامن الاجتماعي من خلال التجمع وسط المجتمع في الفترة الاستعمارية تستحق أن تنال التقدير والاحترام. فهو –ككياهي الحاج أحمد دحلان– اتخذ سورة الماعون من القرآن الكريم قاعدة أساسية للحركة الاجتماعية الاقتصادية التي قام بها.

الفيلانتروفية في العصر الإندونيسي الحديث

سأبحث في هذا القسم عن تطور الفيلانتروفية في الحقبة الإندونيسية الحديثة وعدد من التفاسير التي أدرجت ضمن تفسير الاجتماع–المجتمعي وعلاقتها مع فكر الرفاهية الاجتماعية. ويعتبر هذا شرحا مهما يرتبط بممارسة الرعاية الاجتماعية في إندونيسيا. وهو مرآة لتعقيد حركة التضامن التي ذكرها كوشويت (Kochuyt 2009, 99) مستلهما من تعاليم الفيلانتروفية في القرآن الكريم. وهو الإلهام الذي مهد نشأة تنوع الشخصيات وصور الفواعل والمؤسسات والمنظمات التطوعية التي شاركت في الأنشطة المختلفة من التضامن الاجتماعي.

وفي إندونيسيا، كان فكر الأعمال الخيرية والرعاية الاجتماعية الإسلامية يعود على أقصى تقدير إلى عصر المملكات الإسلامية في القرن الثالث

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

عشر وحتى القرن التاسع عشر. هناك العديد من الممارسات الفيلانتروفية الإسلامية مثل: الزكاة والصدقة والوقف، التي تم تعريفها إلى نوسانتارا عبر الأسلمة السلمية الطويلة المتدرجة. إن هذه الممارسات الفيلانتروفية تكيفت داخل المجتمع الاجتماعي–الاقتصادي الذي كونته السلطة المائلة إلى الإسلام. فأصبحت في النهاية قيمة عامة ومؤشرة لصلاح الشخص وتم توظيفها جزءا من سياسة الأسلمة. وبالمقارنة مع الزكاة والوقف اللتين تمارسان بصورة تطوعية، كان تطبيق الزكاة مجالا تتنافس عليه «الدولة» والمجتمع المدني. بل أصبح بعضها مجالا لفرض إرادة الدولة. وقد فشل إضفاء الطابع المؤسسي على الزكاة في المملكات الإسلامية في نهاية الأمر واندثر متزامنا مع انحطاط هذه المملكات الإسلامية، التي تركت أمر جمع الزكاة وتوزيها في أيدي المجتمع المدني (Fauzia 2008, 60).

واستمر هذا الوضع إلى العصر الاستعماري عندما خضعت الممارسات الفيلانتروفية الإسلامية إلى السلطة غير المسلمة التي فرضت السياسة العلمانية بعدم التدخل في أمور الدين. وعملية فصل الممارسات الفيلانتروفية الإسلامية –والزكاة بصفة خاصة– من إدارة السلطة تجعلها مجالا يمارسه المجتمع المدني بصورة تطوعية. والسياسة العلمانية من قبل السلطة الاستعمارية تدفع بصورة غير مباشرة نشأة المنظمات الاجتماعية المدنية الإسلامية. هذا ما أشار إليه تطور خصخصة المؤسسات الفيلانتروفية الإسلامية ونمو وعي الجماهير في دفع صلاحها (Fauzia 2008, 125–26).

وعلى الرغم من السياسة العلمانية للاستعمار الهولندي التي تدفع خصخصة المؤسسات الفيلانتروفية الإسلامية إلا أن هناك عددا من المقاومات ضد السياسات الاجتماعية–الاقتصادية الاستعمارية، مثل: ما قام به فلاحو وعلماء بانتين في سنة ١٨٨٨ وتكوين شركة التجارة الإسلامية (SDI) منذ سنة ١٩٠٥. إن هذه الشركة رمز من رموز نضال

الأمة الإسلامية من خلال التجمعات الاقتصادية–السياسية قبل تحولها إلى الشركة الإسلامية (SI)، بملايين من الأعضاء من أوساط التجار والفلاحين (Jaylani 1959, 34; Kartodirdjo 1984).

إلا أن تأسيس المنظمة التجديدة؛ المحمدية، في سنة ١٩١٢ من قبل كياهي الحاج أحمد دحلان يمثل بداية لتجديد ممارسة الأعمال الفيلانتروفية الإسلامية التي انحازت إلى الفقراء والمساكين. إن نشاط «يعطي» من أجل توفير احتياجات المجتمع العام الذي قام به من قبل من خلال نشاط فردي مباشر وغير منتظم، تمت إدراته بعد ذلك من قبل المؤسسات المنتظمة. ومنظمة المحمدية تعتبر رائدة في تغيير نشاط «يعطي» التقليدي إلى المؤسسات الفيلانتروفية المنتظمة (Fauzia 2008, 127).

ومهمة حركة التجديد الإسلامي التي قامت به المحمدية لا تنحصر في أمور الطقوس الدينية، وإنما قامت أيضا بعمل الابتكار والتجديد في ممارسة الفيلانتروفية الإسلامية. إن مهمة الفيلانتروفية التي أدشنها كياهي الحاج أحمد دحلان تستند إلى تفسيره وتطبيقه لسورة الماعون (١٠٧: ١–٧) وهي فكرة كانت في بدايتها تفهم باعتبارها ترجمة إيدولوجية إلى ثلاثة قوائم عمل: هي: خدمة صحية من خلال مؤسسة المساعد على القضاء على البؤس في المجتمع العام (PKO)، والتربية والخدمة الاجتماعية (Baidhawy 2015, 389). ثم أضفى عليه مسلم عبد الرحمن؛ أحد المثقفين في منظمة المحمدية معنى جديدا باعتبارها إيدولوجيا الماعون، حيث تعني –عنده– إيدولوجيا تنحاز إلى الفقراء لا بمعنى الفقير اقتصاديا فقط، وإنما بمعنى التهميش اجتماعيا أيضا. كما لا ينحصر تطبيقها في العصر الرأسمالي العولمي بتقديم الأموال في صورة أعمال خيرية، وإنما يكون في مكافحة الأسباب التي تؤدي إلى الفقر، ومنها الرأسمالية العولمية والثقافية الفقرية (Abdurrahman 1995, 104; Burhani 2013, 34).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

وحصلت جهود المحمدية في القيام بمهمة التجديد على دعم بنشأة عدد من المنظمات الإسلامية الحديثة في السنوات اللاحقة، ومنها: الإرشاد (١٩١٣) واتحاد الإسلام (١٩٢٣) وشركة العلماء (١٩١٥) التي أسسها عبد الحليم في ماجالينجكا (Noer 1996, 80–113). إن هذه المنظمات لا تقتصر في حمل مهمة التجديد الإسلامي في المجال الديني، وإنما تدعو أيضا إلى المهمة الاجتماعية–الاقتصادية من أجل تحقيق الرفاهية في المجتمع.

في العصر الإندونيسي الحديث، كانت فكرة وتطبيق الأعمال الخيرية والرعاية الاجتماعية يمكن ملاحظتهما من خلال ثقافة الأعمال الفيلانتروفية التي تتطور بصفة مستمرة في المجتمع، والتي أدارها كثير من المنظمات الاجتماعية الإسلامية. وقد اشتهرت أكثر باعتبارها أحد طرق التعبير عن اهتمام الأمة الإسلامية بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جانب، وتمثيلا للتجديد الإسلامي من جانب آخر (Latief 2012, 115). وأشار بعض العلماء، مثل: لطيف (Latief 2012) وعلوية (Alawiyah 2013, 203–21) ونوتبوم (Nooteboom 2015, 136–37)، إلى استمرارية الممارسات الفيلانتروفية في إندونيسيا. كما استمر ارتفاع المؤسسات غير الحكومية النشطة في إدارة الأنشطة الفيلانتروفية والقائمة بالعمل بصورة محترفة ردا على الأزمة الاجتماعية–الاقتصادية بعد العهد الجديد وتعاملا مع طوارئ الكوارث الطبيعية، على الرغم من تخللها بمنافسات إيدولوجية–سياسية بين تلك المنظمات الإنسانية (Latief 2011, 249–86).

واليوم، أصبح تطبيق التمكين من خلال المؤسسات الفيلانتروفية والتربوية كثيرا ما تقوم به المؤسسات والمجتمعات الإسلامية العالمية التي تكونت على أساس مهمة التعاليم الفيلانتروفية والإنسانية. وفي إندونيسيا، أصبحت ممارسة المؤسسات الفيلانتروفية في هذه الفترة موضع استجابة

كبيرة من جانب من المنظمة الإسلامية التي تملك أعمالا متنوعة في محاولة التخلص من الفقر من خلال خدمة إدارة الزكاة والإنفاق والصدقة ودار الأيتام ودار رعاية المسنين والفقراء والمساكين. إنها جهود إيجابية قام بها المسلمون للمشاركة في لعب الدور في مهمة اجتماعية في المجتمع العالمي.

وفي سياق تفسير القرآن الكريم، كانت الجهود في تقديم استجابة على عدد من القضايا الاجتماعية في المجتمع، يمكن القيام به من خلال مقاربة تفسيرية اجتماعية–مجتمعية، أو ما يعرف أكثر بالتفسير الأدبي الاجتماعي. فهو يعتبر جزءا من جهود تطوير تفسير القرآن الكريم الذي لم يعد يهيمنه شرح معياري معقد. وأشار ظهور التفسير الأدبي الاجتماعي إلى جهود من أجل تقريب القرآن الكريم من المسائل الاجتماعية–المجتمعية اليومية، وأشار إلى محاولات في البحث عن أجوبة عن تلك المسائل من خلال الآيات القرآنية في لغة جميلة يمكن فهمها بسهولة (M. Quraish Shihab 1996, 68).

وقد اعتبر محمد عبده (١٩٠٥–١٨٤٩) ورشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥) من المؤسسين لقاعدة نزعة التفسير الأدبي–الاجتماعي من خلال عملهما العظيم؛ تفسير المنار، حيث يربط دائما الآيات التي فسرها بالمسائل الاجتماعية، وذلك باستخدام منظور الروحية العمرانية للمجتمع في محاولة الدفع إلى التقدم والتنمية (Al-Dzahabi 2000, 413; Goldziher 1955, 371; M. Quraish Shihab 1994, 55). وقد ذكره جانسن (Jansen) باعتباره تفسيرا عمليا يريد أن يشرح القرآن الكريم إلى المجتمع العام بمعانيه غير المعقدة وغير الأكاديمية (Jansen 1997, 28). فهو من نزعة التفسير الذي يتطور بخلفية واقع المسلمين المتراجع في عدد من المجالات مقارنة بالتقدم الذي وصلت إليه الشعوب الأخرى في العالم.

إن في استخدام نزعة الأدبي–الاجتماعي في تفسير المنار أثرا كبيرا على تطور تفسير القرآن الكريم في العالم الإسلامي، بما في ذلك إندونيسيا. إن

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

التفاسير بصفة عامة –ومنها ما كتبها الحداثيون في أول القرن العشرين بصفة خاصة– تأثرت كثيرا بفكر التجديد الإسلامي في مصر، ومنها ما يتضح في استخدام مصادر التفسير في عصره الحديث من أعمال عبده ورضا والمراغي (Federspiel 1994, 133). ويمكن ملاحظة تأثير نزعة الأدبي–الاجتماعي في الفترة اللاحقة من خلال تفسير الأزهر لحامكا (Hamka) وأعمال محمد قريش شهاب مثل: تفسير الأمانة ونظرات القرآن الكريم (Wawasan al-Quran) ومأدبة إلهية (Hidangan Ilahi) والمصباح وغيرها (Aljunied 2017, 113; Gusmian 2002, 236–37).

كما يمكن أن نلاحظ أثر نزعة الأدبي–الاجتماعي التي يتميز بها تفسير المنار في تفسير سوندا (Sunda) الذي نشر في الفترة ما بين الثلاثينيات والتسعنيات من القرن العشرين. وفي العصر ما قبل الاستقلال، تطورت مثل هذه النزعة متزامنة مع ما شهد المسلمون فيها من تخلف تحت السلطة الاستعمارية. إن عبد الحليم –كما سيشرح لاحقا– أحد رواد نزعة التفسير الأدبي–الاجتماعي على مستوى الأراضي السونداوية، وذلك من خلال تفسير سورة الماعون الذي نشر في سنة ١٩٣٠. فقد حاول أن يفسر القرآن الكريم في إطار دفعه للمسلمين إلى الكفاح ضد التخلف من خلال التربية والتجمعات الاجتماعية–الدينية.

والمفسرون السونداويون الآخرون استخدموا بدروهم في الفترة اللاحقة نزعة الأدبي–الاجتماعي في سياق الجدل الديني الذي يدور بين الإسلاميين المحدثين والتقليديين. فالخطاب المنتشر يميل إلى هيمنة المسائل الخلافية حول عدد من المسائل الفروعية في الشريعة الإسلامية والمسائل الاجتماعية المجتمعية الأخرى. وقد سيطر الكاتبون المحدثون بصفة عامة كتابة التفاسير السونداوية بنزعة الأدبي–الاجتماعي. واستخدم هذه النزعة في التفسير –على سبيل المثال– أنوار سنوسي في غاية البيان (Sanuci

(1928 ومحمد رملي (Mhd. Romli) وح.ن.س. ميجايا (H.N.S. Midjaja) في تفسير نور البيان (Mhd. Romli and Midjaja 1966) ومحمد رملي في الكتاب المبين (Muhammad Romli 1991) ومحمد إي. هاشم (Moh. E. Hasim) في تأملات في الآيات المقدسة (Hasim 1994)وأوأو سوهيندار (Uu Suhendar) في تفسير الرازي جزء عم والفاتحة (*Juz 'Amma jeung Al-Fatihah*)، وتناسب السور (*Kasaluyuan Surat*) والآيات والمفردات (Suhendar 2011).

وتفسير غاية البيان يضم تفسير السور القصار. وقامت بنشره منظمة أهل لسنة (Cilame) غاروت في عدة أجزاء صغيرة. أنوار سنوسي ناشط من نشطاء هذه المنظمة التي تتجه في المجال التربوي. فليس من المستغرب أن نشرت ترجمة تفسير الفرقان لـــ أ. حسان (A. Hassan) إلى اللغة السونداوية في سنة ١٩٣٧. وفي فترة ما بعد الاستقلال، ظهرت نزعة الأدبي–الاجتماعي في التفاسير السونداوية من خلال تفسير نور البيان لمحمد رملي (١٩٨١–١٨٨٩) وح.ن.س. ميجايا، المعروف بالنائب العام نينينج ساسترا ميجايا (Jaksa Neneng Sastra Midjaja). وصدر هذا التفسير في سنة ١٩٦٦ في ثلاثة مجلدات. أما رملي فقد عرف باعتباره عالما في ثلاثة عصور، وهو ناشط أيضا في مجلس أهل السنة (Cilame) غاروت. إن مصالح المحدثين الذين كانوا على درجة عالية من الصلاح تتضح من تفسيره الذي يستجيب للظروف الاجتماعية–الدينية لدى مجتمع سوندا الذي يهيمنه الإسلام التقليدي، مثل رفضه للتقليد والبدعة والشرك وغيرها. كما اتضح التوجه الإسلامي التقليدي في تقسير تأملات في الآيات المقدسة لمحمد إي هاشم؛ الناشط في منظمة المحمدية باندونج. واعتبر هذا التفسير أكثر كمالا، حيث وصل إلى ٣٠ مجلدا، وكتب في فترة العهد الجديد حوالي سنة ١٩٩٤. وإلى جانب انتقاده للممارسات

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

الدينية للأوساط التقليدية، استجاب هاشم أيضا للخطاب الاجتماعي-السياسي للعهد الجديد مثل: مشكلة لعب القمار في هدايا تبرعات الصندوق الاجتماعي (SDSB)، ومشكلة منع ارتداء الحجاب والمشكلات الاجتماعية الأخرى. وفي الفترى الأخيرة، كانت التفاسير السوندواوية التي أشارت نزعة الأدبي-الاجتماعي وتضم مصالح الإسلام الحداثي ظهرت أيضا في تفسير الرازي لأوأو سوهيندار؛ الناشط في الاتحاد الإسلامي من تاسيكمالايا (Rohmana 2013a, 125–54, 2014, 88–89, 216).

اتضح لنا من العرض السابق أن العلماء المسلمين ركزوا اهتمامهم في المهمة الاجتماعية للقرآن الكريم منذ وقت مبكر، حيث وظفها كثير منهم مادة نقد لجملة من الخلل الاجتماعي في المجتمع. فقد أرسل مفسرو القرآن الكريم رسالة اجتماعية لهذا الكتاب المقدس من خلال استخدام نزعة التفسير الاجتماعي-المجتمعي. وفي السياق الإندونيسي، اعتبر عبد الحليم من خلال تفسير سورة الماعون -كمحمد عبده في مصر- أحد رواد التفسير في نزعة الأدبي-الاجتماعي الذي ركز على توصيل المهمة الاجتماعية للقرآن الكريم وتحقيقها في صورة أنشطته داخل منظمة اجتماعية وتربوية في العصر الاستعماري.

كياهي الحاج عبد الحليم والأنشطة الفيلانتروفية

سيتناول هذا القسم سيرة موجزة لعبد الحليم وتجربته في الأنشطة الاجتماعية الدينية وأعماله، بما في ذلك تفسير سورة الماعون. وهذه الأشياء مهمة لأنها ستبلور سياق العمل الاجتماعي-الثقافي المحيط بنص تفسير سورة الماعون. فتحليل خطاب النص -وفق ما صرحه فيركلو (Fairclough 1995, 87) لا يرتبط فقط بالمجال اللغوي، وإنما يرتبط أيضا بممارسة الخطاب في إنتاج النص واستهلاكه، كما يرتبط بالممارسة

الاجتماعية–الثقافية المحيطة بالنص. إن الممارسة الاجتماعية–الثقافية التي قام بها عبد الحليم أثرت عليه في إنتاج الخطاب الذي يتضمن الرسائل الاجتماعية في تفسيره، كما أثرت عليه في تحقيقه داخل الممارسة الاجتماعية في المجتمع.

عبد الحليم هو بطل قومي ومؤسس منظمة اتحاد الأمة الإسلامية (PUI). وهذه المنظمة هي نتيجة دمج منظمتين إسلاميتين من جاوا الغربية، وهما: شركة العلماء التي تحولت إلى اتحاد الأمة الإسلامية (POI) التي رأسها عبد الحليم من ماجالينجكا، ومنظمة الأمة الإسلامية الإندونيسية (PUUI) التي رأسها كياهي الحاج أحمد سنوسي، عالم مناضل من سوكابومي (Hernawan 2014b, 2015).

ولد عبد الحليم في قرية سوتاوانجي، مركز جاتيوانجي، مقاطعة ماجالينجكا في ١٧ يونيو ١٨٨٧. كان يحمل اسم محمد شطاري أو أوتونج شطاري في صغره. كان يتيما منذ صغره، وتولت أمه رعايته. وتلقى عبد الحليم دراسته في عدد من المعاهد الإسلامية (Falah 2008, 6). فقد التحق بمعهد شيريداس من أجل دراسة القرآن الكريم. وفي هذه المنطقة أيضا، تعلم عبد الحليم الصغير القراءة والكتابة باللغة اللاتينية واللغة الهولندية على يد القس فان هوفن (Van Hoeven). ثم تحول إلى طالب رحال يدرس عدة علوم إسلامية في عدد من المعاهد الإسلامية، مثل: معهد رانجيويتان ومعهد لوتانججايا فانجالين ومعهد بوبوس ومعهد كانايانجان، وأخيرا معهد تشيويداس تشيلوموس كونينجان. وتلمذ عبد الحليم في هذا المعهد الأخير أمام كياهي صباري (Noer 1996, 80)؛ أحد العلماء الرواد للمعاهد الإسلامية في جاوا الغربية في القرن التاسع عشر الذي تلمذ على يد كياهي خليل بانجكالان مادورا (Yahya 2008, 17). إن هذه الخلفية الدراسية في المعاهد الإسلامية أثبتت على أن عبد الحليم

كان على صلة وثيقة منذ بداية عمره بالتقاليد الإسلامية المعهدية في جاوا ومادورا.

وفي سنوات ١٩١١-١٩٠٨، قام عبد الحليم بتوطيد شبكة تعاليمه الإسلامية بدراسة مباشرة في مكة المكرمة. وذكر أن عبد الحليم تلمذ على أيدي كل من الشيخ أحمد خطيب مينانجكاباو والشيخ أحمد خياط (Noer 1996, 80). وقد اشتهر أحمد خطيب (١٩١٦-١٨٦٠) مدرسا للجيل الشاب أو الجيل الأول للتجديد الإسلامي في إندونيسيا. أقام في مكة المكرمة منذ سنة ١٨٧٦ وأصبح إماما للمذهب الشافعي في المسجد الحرام. كان عالما مثيرا للجدل، حيث دخل في مجادلة مع سيد عثمان في مسألة بناء مسجد جديد في فاليمبانج، ورفض الطريقة النقشبندية، ورفض تقسيم الوراثة وفق خط الأمومة في مينانجكاباو، ووجه انتقادات كثيرة إلى الاستعمار الهولندي في إندونيسيا. ودفعت ريادته في علم الفلك كياهي الحاج أحمد دحلان؛ مؤسس منظمة المحمدية أيضا إلى التلمذة على يديه خلال تواجده في مكة المكرمة. إنه لا يمنع تلاميذه قراءة مؤلفات الشيخ محمد عبده. وقد وصل عدد مؤلفات أحمد خطيب إلى ٥٤ مؤلفا (Al-Mu'allimi 2000, 407–8; al-Jabbar 1982, 38–43; Noer 1996, 39; Steenbrink 1984, 139–46).

إن آثار أحمد خطيب كبيرة في شخصية عبد الحليم. ومنها ما بدى في انفتاحه على فكر التجديد عند الأفغاني وعبده على الرغم من ميله إلى الفكر التقليدي في المجال الديني والتزامه بالمذهب الشافعي. بالإضافة إلى تأثير الموقف النقدي لأحمد خطيب حول الاستعمار في شخصية عبد الحليم، ما أدى إلى عدم قبوله العمل البيروقراطي لدى السلطة الاستعمارية، على الرغم من العرض الذي تلقاه من حماه باعتباره رئيس المحكمة الخاصة بالمواطنين الأصليين في ماجالينجكا (Falah 2008, 21).

أما شيخه الآخر؛ أحمد خياط، فيحتمل أن يكون المقصود منه هو محمد يوسف خياط (ت: ١٩١١)، عالم متبحر في علوم الفلك وسبق أن قام برحلة إلى إندونيسيا (Al-Mu'allimi 2000, 417–18; al-Jabbar 1982, 110–11).

وطوال إقامته في مكة المكرمة، تعرف عبد الحليم على كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، التي أصبحت موضوع حديث بين أصدقائه الذين كان أغلبهم من سومطرا. إلا أن عبد الحليم لم يشعر بتأثره بالأفغاني وعبده كثيرا، لأنه تمسك بالمذهب الشافعي حتى وفاته (Noer 1996, 80; Steenbrink 1984, 146).

بالإضافة إلى قراءته في أعمل العلماء المجددين في مصر، ورد بأن عبد الحليم تقابل خلال إقامته بمكة المكرمة مع كثير من علماء نوسانتارا المعاصرين له، ومنها: كياهي الحاج ماس منصور (١٨٩٦–١٩٤٦) الذي ترأس منظمة المحمدية فيما بعد، وكياهي الحاج عبد الوهاب حسب الله (١٨٨٨–١٩٧١) أحد مؤسس منظمة نهضة العلماء (NU) وكياهي الحاج أحمد سنوسي (١٨٨٩–١٩٥٠) عالم مشهور من تشتايان سوكابومي الذي سيصبح فيما بعد أحد شركائه في منظمة اتحاد الأمة الإسلامية (PUI). والمعلومات حول مقابلته مع سنوسي قد تكون صحيحة نظرا لأدائه عبادة الحج في التوقيت ذاته في خمس سنوات تقريبا (١٩٠٩–١٩١٤) (Rohmana 2015a, 307).

وفي مكة المكرمة أيضا، تعرف عبد الحليم على تحول النظام التربوي الذي لم يعد يستخدم نموذج الحلقات (نموذج التعليم في صورة الجلوس مدورة أمام الشيخ)، بل أصبح يستخدم نظام قاعات الفصول، مثل ما حدث في مؤسسة باب السلام للتربية ومؤسسة تربوية أخرى في جدة. وسيتخذ عبد الحليم هذا النموذج فيما بعد نموذجا في القيام بتجديد نظام

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

التربية الإسلامية في أرض الوطن. فقد طبق –على سبيل المثال– استخدام قاعات الفصول والمنهج الدراسي شاملا للأدوات مثل: السبورة والمكتب والكرسي في المؤسسة التربوية التي أنشأها، مثل: مدرسة جمعية إعانة المتعلمين ومدرسة شركة العلماء، بما في ذلك دمج النظام التربوي الحديث مع نظام المعهد من خلال مؤسسة سانتي آسرومو (*Santi Asromo*) للتربية الإسلامية (Noer 1996, 80–81; Steenbrink 1986, 71). وبعد عودته من مكة المكرمة في سنة ١٩١١، استخدم اسم عبد الحليم مكان اسم محمد شطاري. ولم يعرف السبب الواضح وراء هذا التغيير.

وبعد عودته إلى ماجالينجكا، بدأ عبد الحليم في تأسيس المؤسسة التربوية الإسلامية؛ مجلس العلم، التي وقعت في مسجد صغير. ومن الأنشطة الدينية البسيطة والبدائية ما يتعلق بمجلس الدراسة القرآنية (Steenbrink 1986, 21; Yunus 1979, 23). إلى جانب مجلس العلم، أسس عبد الحليم أيضا جمعية حياة القلوب التي تتحرك في المجالين الاقتصادي والتربوي في سنة ١٩١٢ (Lubis 2011, 39). إن تأسيس جمعية حياة القلوب كانت بخلفية ظروف المواطنين المحليين الذين تعرضوا للتهميش مقارنة بالمواطنين من أصول صينية. إن التجار من الجيل الصيني كانوا أكثر استقرارا من حيث الاقتصاد مقارنة بالتجار المحليين. فقد اعتبروا أنفسهم موازين مع الشعب الأوروبي ونظروا المحليين أقل منهم درجة. ومن هنا، كان تأسيس حياة القلوب –كتأسيس جمعية الشركة الإسلامية (SI) التي كانت حديثة الميلاد في سولو– يهدف إلى مساعدة التجار من أجل المنافسة مع التجار الصينيين المدعومين بسياسات الاستعمار الهولندي. فالصينيون –في جاوا بصفة عامة– يتمتعون بمعاملات متميزة منذ إعفائهم من واجب إلقاء التحية للموظف الهولندي متزامنا مع نجاح الثورة الصينية في بداية القرن العشرين (Shiraishi 2005, 62).

ومن خلال جمعية حياة القلوب عقد عبد الحليم نشاط شركة الادخار والقروض من أجل تطوير رأس مال الأعضاء المنضمين من أوساط التجار والفلاحين الفقراء. إنهم يدفعون ١٠ سنتات رسوم الاشتراك و٥ سنتات رسوما أسبوعيا كرأس مال جماعي من أجل إنشاء شركة الحياكة. فقد حاول عبد الحليم أن يوقظ الوعي من أجل التعاون في تنمية شركتهم والتنافس مع التجار الصينيين الذين هيمنوا تجارة القماش (Falah ٢٠٠٨, ٣١—٣٢).

وإلى جانب الدافع الاجتماعي الاقتصادي، كان تأسيس جمعية حياة القلوب ردا على استهتار أوساط الطبقة العليا التي لم تزل على صلة أسرية بعبد الحليم. فالطبقة العليا بصفة عامة لم تكن على صلة طيبة مع أوساط طلاب المعاهد، ومن أسبابه محاولة الطلاب على المحافظة على الاستقلالية وميلهم التواجد على الحافة (Burhanudin 2007, 117). فقد حاول عبد الحليم أن يثبت ذاته كشخص سبق أن تعلم في المعاهد الإسلامية وتمكن بعد ذلك أيضا من خدمة المجتمع كغيرهم من المسئولين المحليين الآخرين.

وفي المجال التربوي، عقد عبد الحليم مجلسا علميا أسبوعيا بصورة منتظمة للبحث عن المسائل الفقهية والأحاديث النبوية شارك فيه نحو ٤٠ شخصا. وقد فضل عبد الحليم أن يبتعد عن المسائل الخلافية ويعطي مرونة لتلاميذه أن يحددوا ما يختارونه من آراء. لكن من المؤسف أن عمر حياة القلوب لم يستمر طويلا، ومن أسبابه نشوب الخلاف بين أحد أعضائه والتجار الصينيين، ما يدفع حكومة الاستعمار الهولندي إلى وقف هذه المنظمة في سنة ١٩١٥ بدعوى إثارتها إلى الصراع. وواجه عبد الحليم هذا التحدي بمواصلة أنشطته دون استخدام اسم حياة القلوب.

لم تنته أنشطة عبد الحليم إلى هذا الحد. ففي سنة ١٩١٦، أسس هو وعدد من العلماء في ماجالينجكا منظمة جديدة، وهي منظمة جمعية إعانة

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

المتعلمين، التي تحركت في المجال التربوي الحديث، من أعمالها إنشاء مدرسة تحمل نفس اسم المنظمة وشارك الجميع في تحمل تكلفتها. لقيت المدرسة استجابة إيجابية من بعض الجهات حتى تمكنت من الحصول على الاعتراف الرسمي من الحكومة الهولندية. وفي سنة ١٩١٧، تحولت منظمة جمعية إعانة المتعلمين إلى شركة العلماء (PO). وتقلد عبد الحليم على إثره منصب رئاسة هذه الجمعية (Rosidi 2000, 7)(Rosidi ed., 2000: 7).

تحركت شركة العلماء في مجال التربية الحديثة والأنشطة الاجتماعية والنشر. ففي مجال التربية، طبقت هذه الجمعية نظام التعليم باستخدام قاعات الفصول مع نظام الجمع بين البنين والبنات داخل فصل واحد، وإعداد منهج دراسي مستقل يستند إلى التربية الإسلامية الحديثة التي تدرس العلوم الشرعية والمنطق والأدب وعلم الفلك وعلم الحياة وغيرها من العلوم العامة. هذه الجمعية لا تدرس المعرفة العامة الواسعة فقط، وإنما درست أيضا العديد من الفنون والمهارات. تمكت مدرسة شركة العلماء من الحصول على الشهرة بسرعة لا على مستوى ماجالينجكا وفريآنجان فقط، وإنما على مستوى جاوا الوسطى (Falah 2008, 68).

ومع تزايد مستمر في عدد الطلاب مقابل نقص في عدد المدرسين، أنشأ عبد الحليم مدرسة خاصة للمدرسين، وهي مدرسة شركة العلماء للمعلمين في سنة ١٩١٩. ثم تغير اسم هذه المدرسة إلى مدرسة دار العلوم في سنة ١٩٣٢. إن طلاب المدرسة الذين تعلموا في هذه المدرسة لا يأتون من جاوا الغربية فقط، وإنما يأتون أيضا من جاكرتا وجاوا الوسطى وجاوا الشرقية ولامبونج. و لم تكتف جهود عبد الحليم إلى هذا الحد، وإنما قام أيضا في سنة ١٩٣٢ بتجديد في المجال التربوي من خلال فكرة تأسيس مؤسسة تربوية حديثة بدمج نظامي المدرسة والمعهد والمهارات من خلال إنشاء سانتي آسرومو، وهو عبارة عن مدرسة بنظام مسكن

داخلي. وقد استلهم اسمه من مؤسسة شانتينيكيتان (Shantiniketan) التي يملكها رابيندرانات تاغوري (Rabindranath)؛ أديب بنجالي حائز على جائزة نوبل في سنة ١٩١٣. فقد جمع سانتي آسرومو بين التربية الإسلامية والتربية العامة بالإضافة إلى تزويد الطلاب بعدد من المهارات، مثل: دباغة الجلد وصناعة الصابون والكلس. وتهدف هذه المدرسة إلى تربية الطلاب على التحلي بالأخلاق الكريمة والتمتع بالمعرفة والعلوم والتمكن من العمل بصورة مستقلة غير معتمدين على الآخرين. وقد أطلق عبد الحليم على طلابهم اسم الطلاب الماهرين (Jalaludin 1990, 101, 149; Steenbrink 1986, 75).

وقد استمر عبد الحليم في تطوير جمعية شركة العلماء بتأسيسه أكثر من فروع في عدة مناطق وتكوين أجنحة، مثل جمعية اتحاد المدرسين وجمعية المرأة الفاطمية وجمعية الكشافة وجمعية الشباب وجمعية الطلاب وغيرها من الجمعيات. والهدف من تكوين هذه الأجنحة لا تقتصر على الحصول على المكاسب الاقتصادية، وإنما من أجل الأخوة والدعوة. وفي المجال الاجتماعي، أنشأ عبد الحليم جمعية المساعد على القضاء على بؤس الأمة (PKO) وأنشأ دار الأيتام في العشرينيات ممتن القرن العشرين تقريبا. وهما مؤسستان تهدفان إلى تقديم المساعدات من أجل تمكين الفقراء والأيتام. وهناك جمعية تابعة لمنظمة المحمدية تحمل الاسم والمهمة المشابهين لهذا الاسم. ومسئولية هذه المؤسسة هي تزويد الفقراء بجملة من المهارات التي تمكنهم من الاستمرار في الحياة معتمدين على أنفسهم. كما فتحت شركة العلماء عددا من العيادات الصحية ومصنع الحياكة وشركة من أجل مساعدة السكان المحليين على الحياة المتمكنة. في سنة ١٩٢٨، نشرت شركة العلماء عددا من المجلات، منها: مجلة صوت شركة العلماء (*Soeara Persjarikatan Oelama*) (Hernawan 2014a, 2014a; Steenbrink 1986, 74).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

وبرنامج التمكين الاقتصادي للفقراء في منظمة شركة العلماء يعرف بمفهوم الإصلاح الاقتصادي عبر الشركة. فقد اعتقد عبد الحليم أن الشركة قادرة على تقليص الفجوة الاقتصادية لأنها تستند إلى مبدأ الأخوة بين أعضائها. إن الإصلاح الاقتصادي –عنده– يجب القيام به من خلال غرس الوعي لدى المسلمين بأنهم قادرون على العمل الحلال، وبأنهم عازمون على العيش موازين مع الشعوب الأخرى. ويكون هذا من خلال العيش المقتصد والقيام بالبحث عن مزيد الدخل وإنشاء الشركة (Abdulchalim 1936, 16; Falah 2008, 52–54). ثم طور عبد الحليم أعماله التابعة لشركة العلماء من خلال إدارة عدد من الشركات وعمل في المجال الزراعي وعمل في النشر وإحياء مصنع الحياكة. وقد نجح عبد الحليم في تطوير شركة العلماء في فتح فروع كثيرة في أنحاء جاوا ومادورا، بل وفي سومطرا الجنوبية.

إن نجاح عبد الحليم في منظمة شركة العلماء دفعه إلى المشاركة الفعالة في حركة الشركة الإسلامية (SI) في سنوات ١٩٣٣–١٩١٨. هذه المنظمة لها أهداف مشابهة في مواجهة المنافسة التجارية مع الصينيين. فقد كلفه تشوكروآمينوتو (H.O.S. Tjokroaminoto) لأن يكون رئيسا للشركة الإسلامية فرع ماجالينجكا، ثم مفوضا في المجلس المركزي للشركة الإسلامية للهند الشرقية لمنطقة جاوا الغربية. وقد وقع عبد الحليم كثيرا تحت مراقبة أمنية مع تزايد أعضاء الشركة الإسلامية (Sinar-Hindia, van 16 Juni-1921, No. 109 1921). هنا، شارك عبد الحليم في تنسيق جمعية عمال شركة فيرسونيل فابريكس بوند (*Personeel Fabrieks Bond*) للقيام بعملية الإضراب في جاتيوانجي حتى تعرض للقبض والتحقيق من قبل حكومة الاستعمار الهولندي (Falah 2008, 41–42; Noer 1996, 84).

في عصر الاحتلال الياباني، مال عبد الحليم إلى اتخاذ موقف متعاون.

وعلى الرغم من وقف نشاط شركة العلماء من قبل اليابان في سنة ١٩٤٣، إلا أن عبد الحليم شارك بصورة فعالة في مؤسسة النواب التي كونتها اليابان التي أطلق عليها اسم تشو سانجي إين (Cuo Sangi In). فقدم عبد الحليم محاولة في إحياء شركة العلماء إلى الحكومة اليابانية التي وافقت على هذا الطلب لكن أن تكون باسم جديد، وهو رابطة الأمة الإسلامية (POI)، وانضمت مباشرة إلى منظمة ماشومي. وقد اقترح عبد الحليم إلى الحكومة اليابانية بصفته ناشطا كي تقوم بطباعة القرآن الكريم من أجل توفير احتياجات المجتمع للمصحف وسط حظر أنشطة عدد من دار النشر الصحفي. وقبيل الاستقلال الإندونيسي، تم اختيار عبد الحليم عضوا في هيئة التحقيق في محاولات إعداد الاستقلال (BPUPK) في ٢٨ مايو ١٩٤٥. وقد شارك في اجتماعات إعداد الاستقلال مع الرواد الآخرين، مثل: راجيمان ويديونينجرات وسوكارنو وأبيكيسنو وغيرهم. ومن المؤسف أن عبد الحليم لم يتم اختياره للمشاركة في هيئة إعداد الاستقلال التالية، وهي: PPKI و BPUPKI. وفي سنة ١٩٥٢، أي بعد ١٧ سنة من الاستقلال، قام عبد الجليم وصديقه القديم؛ كياهي الحاج سنوسي بدمج منظمتين، هما شركة العلماء التي تحول إلى رابطة الأمة الإسلامية (POI) التي رأسها عبد الحليم، واتحاد الأمة الإسلامية الإندونيسية التي رأسها أحمد سنوسي، إلى منظمة اتحاد الأمة الإسلامية (PUI) التي صمد حتى الآن (Falah 2008, 103–5, 113, 153). وقد سجل اسم كياهي الحاج عبد الحليم أحد اسم الشوارع في ماجالينجكا. وقد أهدت الحكومة الإندونيسية لقب البطل القومي إلى عبد الحليم في ٦ نوفمبر ٢٠٠٨.

كانت لعبد الحليم أعمال كثيرة نشرت سواء كانت في اللغة السونداوية أو اللغة الإندونيسية. فإلى جانب تفسير سورة الماعون، كتب عبد الحليم أيضا عددا من المجلات، مثل: صوت شركة العلماء والشورى وصوت

المسلمين الإندونيسيين وصوت MIAI. كما صنف عدة كتب، منها: دعوة العمل وتاريخ الإسلام، ميزان الحياة، ورسالة مرشد الأنام، ورسالة الهداية لكل إنسان، ورسالة اجتماعية وعلاجها، وكتاب تفسير تبارك، وكتاب ٢٦٢ باللغة الإندونيسية، وباب الرزق، والاقتصاد والشركة في الإسلام، ودليل شركة العلماء، ودليل دعاية اتحاد الإسلام وغيرها (Gunseikanbu 1986, 430; Hernawan 2014b, 75).

حول تفسير سورة الماعون

سأبحث في هذا القسم عن مجالي تأليف ومنهجية التفسير في كتاب «تفسير سورة الماعون». وهذا الشرح مهم من أجل توضيح خلفية ممارسة الخطاب الذي كونه عبد الحليم في إنتاج النص. أنا أرى أن خطاب الفيلانتروفية في تفسير سورة الماعون لا ينفصل عن عملية تأليفه التي تأثرت بتفسير جزء عم لمحمد عبده. وهو الشخصية التي عرفها منذ إقامته بمكة المكرمة والتي كانت موضوع حديث الكثير في أرض الوطن.

استناد إلى الدراسات حول عبد الحليم وأعماله، فلم يركز كثير من العلماء على تفسير عبد الحليم للقرآن الكريم الذي كتبه باللغة السوندواوية. فإلى جانب ندرة المعلومات حوله، فالوصول إلى تفسير سورة الماعون ليس سهلا. فغونسيكانبو باعتباره أحد المراجع المهمة في الشخصيات المشهورة في جاوا التي نشرتها الحكومة العسكرية اليابانية في إندونيسيا في سنة ١٩٤٤ لم تذكر هذا التفسير، ولم تذكر مؤلفات عبد الحليم إلا مؤلفا واحدا من مؤلفاته التسعة في التفسير، وهو كتاب تفسير تبارك (Gunseikanbu 1986, 430). كما لم يندرج هذا التفسير في عدد من فهارس المكتبات المشهورة في أوروبا، مثل: مكتبة ليدن (UB Leiden). وكان وانتا (Wanta) هو الوحيد الذي أدرج تفسير سورة الماعون كعمل

من أعمال عبد الحليم. وأحصل أخيرا على صورة من نص التفسير من المكتبة الوطنية في جاكرتا.

إن الصعوبة في الحصول على تفسير سورة الماعون الذي نشرته مطبعة دروكيريج «سيديرهانا» الأهلية في ماجالينجكا قد ترتبط بتوزيع وجودة طباعة المطبعة الأهلية التي كانت رديئة بصفة عامة. وهذا يختلف عن المطبعة التابعة لحكومة الاستعمار الهولندي مثل بالاي فوستاكا (Balai Pustaka) التي كانت مسجلة بصورة جيدة. ونشأت المطبعة الأهلية وغير المرخصة في كل أمكنة منذ العقد الثاني من القرن العشرين، وتم توزيعها بصورة مباشرة حسب طلب المستهلكين مما أدى إلى الصعوبة في تسجيلها (Moriyama 2003, 263).

هذا بالإضافة إلى أن علماء القرآن الكريم و التفسير في إندونيسيا يرون أن التفاسير باللغة المحلية مثل: تفسير سورة الماعون لم تكن مشهورة بصفة عامة بالمقارنة مع التفاسير التي كتبت باللغة الميلايووية-الإندونيسية. وهي رؤية ترتبط بصورة غير مباشرة مع التدهور المستمر في عدد من الناطقين الأصليين باللغة المحلية وسط قرارات سياسية حول اللغة الوطنية، وخاصة بعد حادثة قسم الشباب في سنة ١٩٢٨. إن الدراسة التي قامت بها فيديرسبيل (Federspiel 1994, 137) على سبيل المثال، ذكرت بأنه إلى جانب عدده الذي لا يزيد عن ١٠-٥ نسخة في كل منطقة، فإن شكله يشابه الأعمال باللغة الإندونيسية. وهي رؤية ليست صحيحة بالكامل نظرا لوجود عدد كاف من منشورات التفسير المتنوعة في الشكل والمضمون في اللغة المحلية في إندونيسيا. والدراسة السابقة التي قامت بها روحمانا (Rohmana 2014, 2015b) حول تفسير القرآن الكريم باللغة السونداوية على سبيل المثال، أثبتت على أن في خارج نص تفسير القرآن الكريم أكثر

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

من ثلاثين منشورة التفسير وترجمة القرآن الكريم باللغة السونداوية منذ بداية القرن العشرين حتى الآن. وهو واقع أثبت التقدير الكبير للنص المقدس للقرآن الكريم في أوساط السونداويين بالمقارنة مع المناطق الأخرى (Millie 2017, 10).

ومن الناحية التاريخية، ليس هناك أي معلومات كافية يمكن الحصول عليها ترتبط بخلفية تأليف كتاب تفسير سورة الماعون. ففي الغلاف الأمامي من الكتاب ورد العنوان: «تفسير سورة الماعون. ترجمه عبد الحليم ماجالينجكا إلى اللغة السونداوية. وأعتذر إلى جميع القراء لأن تفسير هذه الآيات القرآنية لم تكتب بالحروف العربية. فليست فيه حروف عربية. إذن نكتفي بتفسيره فقط».

من خلال النظر إلى هذا العنوان، فقد يكون الكتاب «ترجمة» لتفسير آخر إلى اللغة السونداوية. هذا التفسير نشره الناشر دروكيريج «سيديرهانا» ماجالينجكا سنة م١٩٣٠ / ١٣٤٩٥. وكتب عبد الحليم في تمهيد الكتاب اليوم الذي انتهى فيه من كتابة هذا الكتاب، وهو ١٢ جمادى الآخر ١٣٤٩٥ الموافق لـــ ٢ نوفمبر م١٩٣٠.

وقد ألف عبد الحليم تفسير سورة الماعون في ١٦ صفحة. وترتيب كتابة هذا التفسير يتبع ترتيب الآيات عن طريق تقديم تفسير كل آية أو آيتين. ومن حيث منهجية التفسير، استخدم عبد الحليم -كمحمد عبده- المنهجية التحليلية. فقد فضل شرح الآيات وفقا لترتيبها دون ربطها بالآيات الأخرى. ولكن حاول عبد الحليم بدوره أن يركز على وحدة مضمون السورة الذي ربطه بالموضوع الكبير حول التكذيب بالدين.

ومن هنا، فإن منهجية التفسير في تفسير سورة الماعون يميل إلى عدم الإكثار من استخدام رواية الحديث ورأي الصحابة والتابعين وعلماء التفسير. استخدم عبد الحليم شرحا لغويا يسيطر عليه تحليل يميل إلى

الرجوع إلى التفسير بالرأي. ويبدو أن تحليل تفسيره قد سيطرته القضايا الاجتماعية–المجتمعية أو الأدبي الاجتماعي. وعلى الرغم من هذا، فإن شرح عبد الحليم يبقى في قناة الآية التي يبحث عنها.

ومن خلال النظر إلى تحليل تفسيره، أجد أن عبد الجليم يبدو وكأنه يؤلف تفسير سورة الماعون بترجمة تفاسير أخري، منها: تفسير القرآن الحكيم (جزء عم) لمحمد عبده، الخاص بقسم تفسير سورة الماعون. إن تفسير جزء عم أصله محاضرات محمد عبده أمام تلاميذه في مدرسة الجمعية الخيرية الإسلامية، ثم قام بكتابتها لاتخاذها دليلا للمدرسين في قراءة القرآن الكريم في المغرب في سنة ١٩٠٢ (M. Quraish Shihab 1994, 20). إلا أن عبد الحليم لم يقم في بعض الأقسام بترجمة تفسير عبده بحرية، وإنما قام أيضا بتقديم شرح إضافي، كما قام بترك بعض تفسير عبده لسورة الماعون.

وفيما يلي نموذج للمقارنة بين تفسير عبد الحليم في تفسير سورة الماعون، وتفسير محمد عبده في تفسير القرآن الحكيم جزء عم لسورة الماعون (٢ :١٠٧). ويبدو أن ترتيب الكلمات المختارة المستخدمة ومضمون التفسير لكل منهما متشابهان.

القرآن الكريم	فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (سورة الماعون/١٠٧: ٢)
تفسير عبد الحليم باللغة السوندواية	*Ijeu anoe ngabohongkeun Agama, lamoen andjeun hajang njaho. Koe ijeu ajat dimaksoedkeun djalma anoe njentak ka boedak jatim koe kakasaran waktoena boedak datang ka manéhanana rék ménta pertoeloengan. Manéhanana ngalakoekeun kitoe téh karana sombongna djeung ngahinakeun boedak jatim téa, karana boedak jatim téh teu aja anoe noeloeng djeung anoe ngabélaan. Boedak jatim téa njaéta djadi hidji peta kalembékan. Maka saha-saha anoe ngahinakeun boedak jatim, sasat saperti ngahina sakabéh djalma anoe lembék djeung saperti ngarendahkeun djalma-djalma anoe karep ka manéhna* (Abdulchalim 1930, 6–7).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

الترجمة العربية	إذا أردت أن تعرف من هو المكذب بالدين. فهذه الآية تقصد الشخص الذي يدفع اليتيم بعنف عندما جاء يطلب منه المعونة. وإنما فعل ذلك تكبرا عليه واحتقارا له، لعدم وجود من ينصره ويدافع عنه. فاليتيم أحد علامات الضعف. فمن استهان باليتيم فقد استهان بكل إنسان ضعيف واحتقر لكل إنسان محتاج إلى معونة.
تفسير محمد عبده	هذا هو المكذب بالدين، فالفاء واقعة في جواب الشرط الذي دل عليه الكلام. ويدع اليتيم، أي: يدفعه ويزجره زجرا عنيفا إذا جاء يطلب منه حاجة احتقارا له وتكبرا عليه لفقده النصير وخلو ظهره من المجير. واليتيم مظهر الضعف وممثل الحاجة. فالمستهين به مستهين بكل ضعيف محقر لكل محتاج (Abduh 1922, 162).

قد يترجم عبد الحليم –في النموذج السابق– تفسير عبده بحرية في معنى الآية ٢ من سورة الماعون: فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ. فقد شرح عبد الحليم هذه الآية بكلمتين مختارتين وجملة تكاد تشبه بما لدى عبده فيما يتعلق بحالة «الزجر العنيف على اليتيم عندما جاء يطلب المساعدة مع الاحتقار له والتكبر عليه» و «اليتيم مظهر الضعف وممثل حاجة كل الضعفاء». لكن يبدو أن عبد الحليم لم يدرج الشرح الذي يتعلق بقواعد اللغة العربية، حول حرف الفاء باعتبارها جواب شرط على الجملة السابقة. فقد وعى عبد الحليم بأنه ليس كل واحد يفهم قواعد اللغة العربية. ومن هنا، قام في هذه الترجمة باختيار الأجزاء التي يمكن أن يدركها المجتمع العام.

ومن هنا، اعتبر عبد الحليم كتابه «تفسير سورة الماعون المترجم إلى اللغة السونداوية»، كما هو واضح في الغلاف الأمامي: «تفسير سورة الماعون، ترجمه عبد الحليم ماجالينجكا إلى اللغة السونداوية».

وفي تمهيد الكتاب، شرح عبد الحليم بتواضع أن عمله هذا يعتبر نسخة من عدة كتب التفاسير إلى اللغة السونداوية، قد يكون من بينها تفسير محمد عبده:

> «لا أستطيع أن أنتظر لتطوير معرفتي وأن أكتب كتابا جيدا في اللغة السونداوية يستخلص تعليقات متنوعة من تفسير القرآن الكريم. أنا آسف، فلست كاتبا جيدا. فهناك العديد من أوجه القصور في كتابي. ومع ذلك، أعتقد أنك لن تشكك في لغتي السونداوية وستفهم محتوى الكتاب. ومن المؤكد أنك ستسامح غلطتي إذا كانت اللغة ليست جيدة.»

من خلال هذا الشرح، نستطيع أن نعرف أن هذا التفسير نسخ من العديد من كتب التفاسير، ويتم ترجمته بعد ذلك إلى اللغة السونداوية من أجل تطوير المجتمع العام بصورة منتظمة. بالإضافة إلى أن عبد الحليم اعترف بكل تواضع بأنه لم يكن خبيرا في اللغة السونداوية مع أنه سونداوي. ومن هنا، نبه القراء من البداية أن لا يثيروا الأسئلة في اللغة السونداوية التي استخدمها. ولكن عليهم الاهتمام بمحتوى ومضمون تفسيره.

إن تواضع عبد الحليم في أمر استخدام اللغة السونداوية في تفسير سورة الماعون، قد يرجع إلى الذوق اللغوي المستخدم الذي اختلط كثيرا مع اللغة الميلايووية–الإندونيسية، حيث تأثر بها من خلال تعاملاته الواسعة مع كثير من الأوساط طوال فترات حركة الاستقلال في عديد من المنظمات، ومنها: شركة العلماء والشركة الإسلامية (SI). إلا أن الرغبة القوية التي دفعت عبد الحليم إلى نشر بعض أعماله في اللغة السونداوية، لا تثبت اهتمامه بنشر المعرفة الدينية للمجتمع السونداوي من خلال توسيع وظيفة اللغة الأم فقط، وإنما ليشرح قاعدة حجته للأنشطة الاجتماعية الدينية التي انخرط فيها طوال حياته، كما اتضح في تفسيره.

الماعون قاعدة الوعي والتجمع الاجتماعي

كتب عبد الكريم أفكاره حول رؤية الفيلانتروفية الإسلامية القائمة على الآيات القرآنية. فقد حاول أن يشير، مقترضا تصريحات بونر (Bonner 2001, 208, 2005, 392) إلى أن القرآن الكريم لم يكتف بتوفير التوجيهات المتعلقة بالفقر فحسب، وإنما ساد فيه أيضا كثير من الأفكار والممارسات المتعلقة بالأنشطة الاجتماعية والاقتصادية للمؤمنين الذين تحيطهم شبكة من الرحمة والفضيلة. إن اختيار عبد الحليم لسورة الماعون لا ينفصل عن وعيه بتعزيز القاعدة الإيديولوجية للفيلانتروفية والأنشطة الاجتماعية التي انخرط فيها. فقد أظهر تفسير سورة الماعون الذي ألفه التزامه الشخصي بالرجوع المستمر إلى تعاليم القرآن الكريم والعمل بها في الحياة الواقعية في المجتمع. وهذا يتواكب مع الخطوط العريضة لفكر عبدالحليم حول مفهوم السلام الذي يسعى إلى تحقيق الهدف من التعاليم الإسلامية من خلال توجيه البشرية للعيش بسلام في الدنيا والآخرة (Jalaludin 1990, 100–101).

وهناك عديد من تفسير عبد الحليم الذي طوره من تفسير محمد عبده من أجل الإثبات على الرؤية المهتمة بالقيم الفيلانتروفية في القرآن الكريم كما قدمه في سورة الماعون. وسأعرض فيما يلي عددا من النماذج للتفسير الاجتماعي عند عبد الحليم في تفسير سورة الماعون ومقارنته بتفسير محمد عبده من أجل الإثبات على تأثره به:

من الواجب الفردي إلى الواجب الجماعي

أكد عبد الحليم أن الاهتمام بالضعفاء لا يعتبر واجبا فرديا فقط، وإنما يمثل أيضا واجبا جماعيا. وهذا يستند إلى تفسيره للآيات ١–٣ من سورة الماعون:

القرآن الكريم	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣). (الماعون/١٠٧: ١-٣).
تفسير عبد الحليم باللغة السوندواية	*Ajat ieu méré kanjataan anoe étjés pisan, jén di mana djalma miskin berhadjat, sedeng hadjat (karep) éta henteu bisa ditjoekoepan koe saoerang. Maka sawadjibna tiap2 djalma anoe pertjaja kana Agama Alloh, beroesaha ngadjak2 ka sédjén djalma pikeun njoekoepan kaperloean djalma2 miskin.* *Nja ijeu parentahan Alloh, pikeun tiap-tiap djalma anoe ngabogaan kapertjajaan masing-masing silih toeloengan djeung noe sedjen.* *Djeung dina paparéntahan Agama tadi henteu bisa ditanggoeng koe sorangan masih aja kénéh kawadjiban ka dirina njaeta soepaja daja oepaja ngadjakan djalma sédjén, soepaja bisa minoehan masing2 kawadjibanana njaéta koe djalan ngoempoelkeun doeit atawa salianna* (Abdulchalim 1930, 8–9).
الترجمة العربية	قدمت هذه الآية تفسيرا واضحا جدا؛ إذا لم يتمكن الشخص من توفير احتياجات الضعفاء، فمن واجب كل من يؤمن بالله تعالى أن يدعو الآخرين لتوفيرها. وهذا أمر من الله تعالى إلى المؤمنين لكي يتعاونوا بعضهم بعضا. فهذا الأمر لا يتحمله شخص واحد. ففي عدم قدرته على ذلك، عليه أن يدعو الآخرين للمساعدة، ومنها عن طريق جمع الأموال وغيرها.
تفسير محمد عبده	وإنما جاء بالكناية ليفيدك أنه إذا عرضت حاجة المسكين و لم تجد ما تعطيه فعليك أن تطلب من الناس أن يعطوه وفيه حث للمصدقين بالدين على إغاثة الفقراء ولو بجمع المال من غيرهم (Abduh 1922, 162).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

شرح عبد الحليم –مثل عبده– النقطة المهمة هنا، حيث إنه في حالة عدم تمكن كل مسلم من توفير حاجة المسكين، فكان من الواجب على المسلمين أن يدعوا الناس إلى أن يتكفلوا حاجة هذا المسكين بصورة جماعية. بل ذكر بصفة خاصة –مقارنة بعبده– حتى ولو عن طريق جمع النقود. وهو رؤية حاول فيه أن يوسع الاهتمام الفردي الذي يميل إلى المحدودية، إلى تحقيق المسئولية الاجتماعية بصورة جماعية. إن التأكيد الذي قام به عبد الحليم للمشاركة الجماعية في تحمل المسئولية الاجتماعية يمكن تحقيقه من خلال الأنشطة الاجتماعية التي انخرط فيها. فهذه الآية قاعدة قام عليها عبد الحليم من أجل عدم حصر نفسه في القيام بالأنشطة الاجتماعية بصورة منفردة. وهي التي دفعته إلى بناء المشاركة الجماعية في تكوين الجمعيات والانخراط الفعال في عديد من المنظمات الاجتماعية. وقد سبق البيان بأن عبد الحليم شارك بفعال عضوا في الشركة الإسلامية من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣، وأسس شركة العلماء من أجل المساعدة في تمكين حياة المساكين والأيتام من خلال أنشطة اقتصادية مثل: الزراعة والطباعة ومصنع الحياكة (Bruinessen, 1998: 10).

فضل التجمع الاجتماعي

إن البيان حول واجب الفرد والمجتمع في توفير حاجة المساكين مهده إلى البيان حول أهمية إنشاء التجمعات الاجتماعية أو مؤسسات الأعمال الخاصة التي تكون مسئولة عن هذا الموضوع. وقد أكد عبد الحليم هذا الموضوغ في سياق تفسيره للآيات ١–٣ من سورة الماعون:

القرآن الكريم	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣). (الماعون/٣-١ :١٠٧).
تفسير عبد الحليم باللغة السوندواوية	*Tegesna tiap2 djalma anoe ngabogaan kapertjajaan kana agama Alloh, misti silih tanggoeng diantara maranehanana pikeun njoekoepan kaperloeanana djalma2 miskin. Nja ijeu mémang anoe djadi dasar poko sakabéh Perkoempoelan. Kaaloesan Perkoempoelan Perkoempoelan kahadéanana téh éta berdasar kana ajat2 anoe geus ditjaritakeun di loehoer, djeung berdasar deui kana ajat 17 tina soerat Al-Fadjar* (Abdulchalim 1930, 9).
الترجمة العربية	يجب على كل من يؤمن بدين الله تعالى أن يتحمل عبء الآخرين من أجل توفير احتياجات الضعفاء. ويعتبر هذا قاعدة لجميع التجمعات الاجتماعية. وتستند فضائل هذه التجمعات إلى الآيات القرآنية التي شرحناها سابقا، وتستند أيضا إلى الآية ١٧ من سورة الفجر.
تفسير محمد عبده	وفيه حث للمصدقين بالدين على إغاثة الفقراء ولو بجمع المال من غيرهم. وهي طريقة الجمعية الخيرية. فأصلها ثابت في الكتاب بهذه الآية وبنحو قوله في سورة الفجر: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ * وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (Abduh 1922, 162).

النقطة المهمة هنا هي رأى عبد الحليم في أن واجب توفير حاجة المساكين -والفقراء في لغة محمد عبده- الذي يستند إلى الإيمان أصبح قاعدة أساسية أو طريقا تسير عليه كل التجمعات الاجتماعية. إن القاعدة من فضيلة هذا التجمع ثابتة وراسخة بقوة في سورة الماعون والسور الأخرى من القرآن الكريم. فقد وعى عبد الحليم بأهمية المسئولية

الجماعية في تكوين التجمعات أو المنظمات التي تدير بصفة خاصة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع. إن المؤسسة أصبحت مقاربة عبد الحليم في التعامل مع مشكلة الفقر. فمن خلال هذه المؤسسات، يمكن حل مشكلة الفقر فورا من جذورها بصورة محسوبة، وليس مجرد إغلاق أعراضها بصورة مؤقتة أو بطريقة استهلاكية. وها هي النقطة التي تفرق بين مقاربة الأعمال الخيرية التي تتمثل في الخدمة الاجتماعية المؤقتة والاستهلاكية وبين الأنشطة الفيلانتروفية المحسوبة من خلال إنشاء المؤسسات الاجتماعية الحديثة (Anheier and Leat 2006, 18–20).

إن عبد الحليم –كما سبق شرحه– حاول القيام بتجديد الفيلانتروفية الإسلامية عن طريق تطوير المؤسسات الفيلانتروفية بصورة مخططة مثل: حياة القلوب وشركة العلماء، بدلا من مقاربة الأعمال الخيرية التقليدية التي كانت مجرد غطاء لأعراض المشكلات الاجتماعية. فمن خلال هذه التجمعات، ركز عبد الحليم على ٣ مجالات مهمة من دعم محاولات رفع مستوى الحياة لدى المساكين، وهي: الزراعة والنجارة والتجارة. هذه المجالات الثلاثة استلهمها من فهمه لسورة المؤمنون/٢٣: ١٢– ١٤ التي بينت ترتيب خلق الإنسان. أصبح عنصرا الأرض والماء اللذان يعتبران مصدري حياة الإنسان قاعدتين مهمتين عند عبد الحليم لتطوير مجالات الأعمال الثلاثة من خلال التجمعات الاجتماعية (Jalaludin 1990, 143).

إلى جانب استناده إلى سورة الماعون، أسند عبد الحليم قاعدة الاحتياج إلى التجمعات الاجتماعية إلى سورة الفجر/٨٩: ١٧ التي لا يمكن فصلها عن الآية ١٨، مثل ما اقتبسه عبده:

القرآن الكريم	كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (١٧) وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (١٨)

إن أهمية إنشاء التجمعات الاجتماعية من أجل توفير احتياجات الأيتام والمساكين هي ما ورد في سورة الفجر/٨٩: ٢٠-١٧ السابقة. وقد أكدها عبد الحليم أيضا في القسم الآتي من خلال تفسيره لسورة الماعون/١٠٧: ٣-١:

تفسير عبدالحليم باللغة السوندواية	*Djeung tindakan saroepa ijeu, saenjana aloes pisan pikeun ngabantoe djalma2 Fakir djeung njoekoepan sabagian tina kaperloean2nana djalma2 miskin. Djalma anoe henteu pertjaja kana agamana Alloh, njaéta anoe berlakoe sombong, ngahinakeun djeung mandeng rendah kana hak-hakna djalma lembék* (Abdulchalim 1930, 9).
الترجمة العربية	ومثل هذا العمل جيد حقا لمساعدة الفقراء على توفير بعض احتياجاتهم. الذين لا يؤمنون بدين الله تعالى، فهم المتكبرون والمستهينون منه والمحتقرون لحقوق الضعفاء.
تفسير محمد عبده	ونعمت الطريقة هي لإعانة الفقراء وسد شيء من حاجات المساكين. فالمكذب بالدين هو المحتقر لحقوق الضعفاء كبرا وعتوا (Abduh 1922, 162).

أريد أن أؤكد هنا على نقطة مهمة هي أن وعي عبد الحليم بالعناية بالضعفاء من خلال إنشاء الجمعيات التي يرتبط ارتباطا وثيقا بالقاعدة الأساسية من الآيات القرآنية. ونص الكتاب المقدس هو الذي شجعه تشجيعا قويا لإنشاء المؤسسات التعليمية والاقتصادية لمساعدة الفقراء والمساكين. استعار عبدالحليم تفسير محمد عبده الذي وصف الجمعية بأنها جمعية خيرية.

إن الدفع القوي لانتشال الفقراء والمساكين من التخلف لا يمكن فصله عن خلفية تجربة حياة عبد الحليم. فبالإضافة إلى حياته التي أصبح فيها يتيما منذ الطفولة، فإن اهتمامه بتخلف الفقراء كان مدفوعا أيضا بالروح «الوطنية» التي نمت بصورة كبيرة بعد زيارته لمكة المكرمة لمدة ثلاث سنوات (١٩١١-١٩٠٨). سمع فكر التجديد الإسلامي من الأفغاني وعبده ورضا من خلال معلمه؛ الشيخ خطيب مينانجكاباو، واستمر في مناقشته حتى بعد أن عاد إلى جزر الهند الهولندية الشرقية. إن المواقف الفيلانتروفية والرعاية الاجتماعية لدى رواد المجددين -مثل محمد عبده- لأحوال المسلمين الفقراء معروفة على نطاق واسع بين أتباعهم (Nawawi 2002, 46–47). إن تأثير التجديد من القاهرة الذي وصل إلى مكة المكرمة منذ نهاية القرن التاسع عشر كان بنشر المجلات والكتب، بما في ذلك وصول العلماء المصريين إلى مكة المكرمة. وفي مطلع القرن العشرين، بدأت القاهرة في جذب انتباه المجتمع الجاوي، وأصبحت بمرور الأيام تنافس مكة المكرمة كهدف للتعليم الإسلامي من المسلمين في جزر الهند الهولندية الشرقية. ولعبت مجلة المنار دورا مهما هنا، حيث جذبت رسالة التجديد الإسلامي التي تحملها انتباه المجتمع الجاوي في مكة المكرمة والمسلمين في أنحاء مختلفة من العالم، بما في ذلك جزر الهند الهولندية الشرقية (Burhanudin 2007, 169; Laffan 2003, 128–29). وفي مكة المكرمة أيضا، التقى عبد الحليم مع المسلمين من مختلف أنحاء العالم الذين كانوا في نفس وضعية الاستعمار، كما شهد تجديدا في النظام التعليمي.

إن قاعدة النصوص الدينية التي تتمثل في التعاليم الفيلانتروفية في القرآن الكريم من جانب وخلفية تجربة الحياة من جانب

آخر، قد شجعتا عبدالحليم على أن يكون مصمما على الاهتمام بالضعفاء والدفاع عن الفقراء اقتصاديا وتعليميا. ثم أثبت وعي عبد الكريم على أهمية المسئولية الاجتماعية الجماعية للمجتمع لمشكلة الفقر في شكل ممارسات فيلانتروفية تتمثل في الدفاع عن الفقراء من خلال إنشاء المؤسسات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية-المجتمعية.

ثم قام عبد الحليم بتجديد التربية الإسلامية من خلال إنشاء المؤسسات التعليمية، مثل: مدرسة جميعة إعانة المتعلمين، ومدرسة المعلمين بشركة العلماء، ومدرسة دار العلوم، ومؤسسة سانتي آسرومو للتعليم. وقد أدرك عبدالكريم -مثل محمد عبده- أن أحد العوامل التي أدت إلى تخلف المسلمين يكمن في ضعف نظام التعليم الإسلامي القائم. ومن هنا، يجب على المسلمين دراسة وتطوير المعرفة ونظم التعليم التي تطورت في الغرب. فتجديد التعليم الإسلامي الذي قام به عبد الحليم اعتبر جزءا من التجديد الإسلامي في أوائل القرن العشرين من خلال تطبيق نظام المدارس الذي دمج نظام التعليم الغربي ونظام المعاهد الإسلامية (Jalaludin 1990, 50; Steenbrink 1986, 26).

رعاية الآخرين وعدم الكذب بالدين

إن سورة الماعون/١٠٧: ٣-١ هي قاعدة الرعاية الفردية وتشكيل التجمعات الاجتماعية. وقد فسرها عبد الحليم للتأكيد على أن أي شخص لا يهتم بالأيتام والفقراء فهو مكذب بالدين لا تصلح صلاته على الإطلاق. فهذا يعني أنه لم يكن بينه وبين غير المسلمين أي فارق. وهذه وجهة نظر تميل إلى التأكيد على أهمية عبادة الصلاة

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

التي تتجلى في صورة الرعاية الاجتماعية من خلال مساعدة الناس المحرومين.

القرآن الكريم	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣). (الماعون/١٠٧: ١-٣).
تفسير عبد الحليم باللغة السوندا وية	*Djalma2 noe kaajaanana saroepa ieu teu bergoena ka manéhna salat anoe dilakoekeun djeung teu bisa lepas maranéhanana tina diaranan ngabohongkeun agama Alloh. Hal ieu teu aja perbédaan antara ngakoe dirina Islam, djeung antara noe ngakoe beragama lian Islam. Karana hoekoem poetoesan djeung atoeran Alloh tjoemah hidji. Alloh teu ngahargaan djeung teu merdoelikeun ngaran kadjaba lamoen sapadan djeung kersana Alloh anoe nangtoekeun sagala perboeatan djeung netepkeun sagala atoeran. Ari sifat2na djalma noe ngabogaan kapertjajaan saenjana kana agamana Alloh, njaéta: Kaadilan perasaan karoenja djeung ngaloearkeun harta banda pikeun noeloeng djalma loba* (Abdulchalim 1930, 13).
الترجمة العربية	إن الذين يتصفون بهذه الحالات لا تنفعهم الصلاة التي أقاموها، ولا يتمكنون من التخلي عن الكذب بدين الله تعالى. وليس هناك أي فارق بين أولئك الذين ادعوا الإسلام ومن ادعوا غير الإسلام. فحكم الله تعالى ونظامه واحد. فهو لن يحترم ولن يراعي وجود أي شبيه له يحدد كل تصرفاته ويقر كل نظمه. إن الإنسان الذي يتمتع بالإيمان بدين الله تعالى يتصف بهذه الصفات: العدل والتعاطف وإنفاق الأموال من أجل مساعدة الآخرين.

تفسير محمد عبده	أولئك لا تنفعهم صلاتهم ولا تخرجهم من حد المكذب بالدين لا فرق في ذلك بين من وسموا أنفسهم بسمة الإسلام أو غيره فإن حكم الله واحد لا محاباة فيه للأسماء المنتحلة التي لا قيمة لها إلا بمعانيها الصحيحة المنطبقة على مراده تعالى من تحديد الأعمال وتقرير الشرائع فخاصة المصدق بالدين التي تميزه عمن سواه من المكذبين هي العدل والمرحمة وبذل المعروف للناس (Abduh 1922, 164).

ومن هنا، عاد عبد الحليم في القسم التالي إلى التأكيد عل أن أي شخص احتقر وأهان المساكين والضعفاء، لأنه رأى نفسه أعظم وأكرم باعتبار ماله وسلطته، فهو المكذب الحقيقي بالدين.

تفسير عبد الحليم باللغة السوندواوية	*Lamoen baé djalma éta ngahinakeun (mandeng handap) hak2 djalma2 noe apes teu diperdoelikeun kaajaan djalma2 anoe perloe ditoeloeng, han woengkoel hajang djadi agoeng djeung moelja sorangan, karana kasoegihanana djeung kakoeatanana djeung teu daék noeloeng ka djalma2 noe pantes di toeloeng. Mangka saenjana éta djalma ngabohongkeun agamana Alloh. Naha aja deui katerangan leuwih teges sarta sampurna ti batan ijeu, pikeun ngajatakeun sifat2 sakabéh noe saenjana pertjaja djeung sifat2 sakabéh djalma anoe ngabohongkeun Agama Alloh? (Abdulchalim 1930, 13–14).*
الترجمة العربية	إذا كان هناك من يستهينون من حقوق الضعفاء ولا يهتمون بأحوال من يستحق المساعدة ويريدون أن ينفردوا بالعظمة والنبل بسبب أمواله وقدراته، فهؤلاء هم المكذبون بدين الله تعالى. فهل من بيان أوضح وأشمل من هذا للتعرف على صفات المؤمنين به والمكذبين به؟

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

تفسير محمد عبده	فخاصة المكذب التي يمتاز بها عن المصدقين هي احتقار حقوق الضعفاء وقلة الاهتمام بمن تلذعهم آلام الحاجة وحب الأثرة بالمال والتعزز بالقوة ومنع المعروف عمن يستحق من الناس. فهل تجد نصا أصرح من هذا في تعريف التصديق بالدين وبيان الصفات التي يعرف بها وفي شرح التكذيب بالدين ... (Abduh 1922, 164).

قدم عبد الحليم تصريحا مهما استعاره من محمد عبده بأن هذه الآية هي الأصرح والأشمل في الإشارة إلى صفات هؤلاء المكذبين بالدين. وقد سأل: هل هناك بيان أصرح وأشمل من هذه الآية؟ إنه سؤال وجيه دل على قوة الرسالة الاجتماعية لسورة الماعون، حيث أصبحت سببا لاختياره لها موضوعا للتفسير واستلهاما منه في كفاحه.

الصلاة وتوفير حقوق الضعفاء

إلى جانب تأكيد عبد الحليم على أهمية الواجب الجماعي من خلال الجمعيات الاجتماعية في مساعدة المساكين والضعفاء، قام بتفسير سورة الماعون /١٠٧: ٤-٧ التي تتحدث عن الصلاة، حيث فسر هذه الآيات محافظا على الموضوع الكبير لهذه السورة، وهو الكذب بالدين ورعاية الضعفاء.

هنا، لم يقم عبد الحليم بشرح المقصود من الآية حول أهمية إقامة الصلاة من عباده بصورة خاشعة من أجل الحصول على رضاه، وإنما أكد في آخر الجمل تأكيده بأن أمينة الحصول على رضا الله تعالى يجب أن تصاحبها رعاية حقوق خلقه تعالى. فليس من الخطأ أن يقصد عبد الحليم من حقوق الخلق هنا رعاية الحياة الاجتماعية للمساكين، رفضا بذلك موقف الكذب بالدين. هذا الفرض يستند إلى وحدة موضوع السورة التي تمثل منطلق عبد الحليم في تفسير كل الآيات من سورة الماعون.

القرآن الكريم	فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧). (الماعون/١٠٧: ٧-٤).
تفسير عبد الحليم باللغة السوندواوية	*Koedoe pisan maranéhanana balik kana hakékatna Agamana! djeung koedoe maranéhanana ngadjenengkeun sambijang kalawan berlakoe choesjoe [toendoek haté] ka Goesti Alloh, noe maha moelia, soepaja maranéhanana teu béjak tina ngadjalankeun roekoen sambijang, han kadjaba maranéhanana geus njaho jén maranéhanana djadi kaoelana Alloh, noe hajang meunang karidloan Alloh, kalawan memperhatikeun hak-hak machloek Alloh (Abdulchalim 1930, 15).*
الترجمة العربية	يجب عليهم أن يرجعوا إلى جوهر الدين. يجب عليهم أن يقيموا الصلاة خاشعين لله المجيد، حتى لا يقعوا في خطأ عند إقامتهم أركان الصلاة، لأنهم يعرفون أنهم عباد الله تعالى الذين يتمنون رضاه من خلال رعاية حقوق خلقه.
تفسير محمد عبده	وليرجعوا إلى الحق من دينهم فيقيموا الصلاة ويحيوا صورتها بالخشوع وتطئمن القوى الإنسانية لقوة العلي الأعلى فلا يخرجون من الصلاة إلا وهم ذاكرون أنهم عبيد له يلتمسون رضاه في رعاية حقوق براياه (Abduh 1922, 164).

هنا، أدرك عبد الحليم الارتباط الوثيق بين الصلاة وتحقيق الصلاح الاجتماعي. وهذا يتوازى مع حجة محمد عبده حول العروة الوثقى بين الصلاة والزكاة. فالصلاة –عند عبد الحليم– شرعت لإصلاح وتزيين روح الأمة، ولكن لا يمكن فصلها عن الصلاح الاجتماعي، كما تتضمنه الزكاة التي تهدف إلى إصلاح أمور المجتمع (Ridha n.d., 369). وفي سياق المعنى والوظيفة الاجتماعية للصلاة في إندونيسيا، ذكر بوين ما يسمى برمز الكفاح والاتصال ومحدد الحدود الاجتماعية (Bowen 1989, 601–6). أما عبد الحليم

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

فأضاف بأن الصلاة وسيلة إلى الحصول على رضوان الله تعالى الذي أكمله من خلال الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية التي انخرط فيها.

نقد ضعف المسلمين والاستعمار

الموضوع الأخير الذي قدمه عبد الحليم في آخر تفسيره هو سخريته ونقده اللاذع للاستعمار. فقد سخر من كل بخيل وممتنع عن مساعدة مصالح المجتمع الضعيف. واختتم حديثه بالسؤال الرامي إلى بناء وعي المسلمين حول ظاهرة تخلف الشعوب الإسلامية المحتلة من قبل الاستعمار الأجنبي. فقد سخر من موقف المسلمين الذي لا يهتم بأحوال المساكين الضعفاء من أبناء الشعب وسط تسلط الشعوب غير الإسلامية التي تحكم أراضيهم وأوطانهم.

القرآن الكريم	فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧). (الماعون/١٠٧: ٧-٤).
تفسير عبد الحليم باللغة السوندواوية	*Sanggeusna maranéhanana koedoe ngaloearkeun Zakat noe geus di wadjibkeun koe Alloh. Djeung oelah medit maranéhanana dina sagala perkara noe bergoena pikeun djalma loba. Naha bangsa Moeslimin teu merhatikeun isi Kitab maranéhanana Al-Qoer'an?? Atawa haté maranéhanana ka toetoep?? Naha teu nendjo maranéhanana lembék djeung hina éta!?!? Naha maranéhanana teu njaksian jén sakabéh oemmat sédjéna ti Islam berkawasa njokot tanah tanah djeung nagri-nagri maranéhanana???* (Abdulchalim 1930, 15–16)
الترجمة العربية	وبعده، يقومون بإخراج الزكاة المفروضة عليهم. وألا يبخلوا بالمعونة فيما ينفع الناس عامة. أفلا يتدبر المسلمون مضمون كتابهم، وهو القرآن الكريم؟ أم انغلقت قلوبهم؟ أفلا يلاحظون أنهم ضعفاء ومهانون؟ أفلا يشاهدون الأمة غير المسلمة تتسلط عليهم وتنتقص أرضهم وبلادهم؟

تفسير محمد عبده	ثم يؤدوا الزكاة المفروضة ولا يبخلوا بالمعونة فيما ينفع الخاصة والعامة أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، أفلا ينظرون إلى ما نزل بهم من الضعف والذلة وتسلط الأمم عليهم وانتقاصها أرضهم من كل جانب (Abduh 1922, 164).

عبر عبد الحليم سخريته من المسلمين أولا بالتأكيد على أهمية إخراج الزكاة وعدم البخل، وذلك من أجل مصالح المجتمع العام. ثم قدم العديد من التساؤلات كتوكيد. تساءل: لماذا لم يهتم الشعب المسلم بمضمون كتابه المقدس (حول التعاليم الفيلانتروفية)، هل انغلقت قلوبهم؟ كما تساءل: لماذا لم يهتموا بالضعفاء المهمشين. وأخيرا، أبدى عبد الحليم موقفه الناقد على السلطة الاستعمارية التي وصفها بأمة غير مسلمة تسلطت على أرض المسلمين ودولتهم. وقد قال عبارة خاصة مفعمة بالوطنية القوية «بلادهم» (بلاد المسلمين) إضافة إلى جملة محمد عبده الذي اكتفى بذكر: أرضهم.

إن موقف عبد الحليم الناقد على «المستعمر غير المسلم» -كما سبق أن شرحناه- لا ينفصل عن تأثير زيارته لمكة المكرمة وكفاحه ضد جزر الهند الهولندية. وقد ازداد موقفه النقدي بعد تعلمه على يد الشيخ أحمد خطيب مينانجكاباو المعروف بموقف المتشدد ضد الاستعمار، وبعد قراءته لأعمال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ومشاركته الفعالة في المنظمات الحركية مثل الشركة الإسلامية (SI). وعلى الرغم من انتمائه إلى أسرة رئيس المحكمة الخاصة بالمواطنين المحليين في ماجالينجكا، إلا أنه أبدى موقفه الناقد عبر رفضه العمل في البيروقراطية الاستعمارية. فقد فضل الكفاح بنفسه في المجال التربوي والمؤسسة الاجتماعية مثل: حياة القلوب وشركة العلماء والشركة الإسلامية وسانتي آسرومو واتحاد الأمة الإسلامية (PUI).

وقد أثبت هذا كله استقلالية عبد الحليم الذي اختار طريقه كعالم حر مثل شيوخ المعاهد الإسلامية. إن الموقف الذي اتخذه يختلف عن موقف العلماء البيروقراطيين الذين يميلون إلى متعاوني المستعمرين (Burhanudin 2007, 117). وعدم الاعتماد على الاستعمار جعل العلماء أحرارا ودون أي عوائق في الكفاح في المحورين الاجتماعي والتربوي وتوجيه النقد إلى المستعمرين (Benda 1980, 37). فهو موقف ورؤية للكفاح عن طريق الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية بصورة ملتزمة أثرت فيما بعد في علاقة نفسه مع السلطة الاستعمارية. وأصبح هذا نموذجا لصورة محاولة تقوية الذات والمجتمع المدني الذي قاده إلى اتجاه التغيير عبر المنظمات الاجتماعية في تاريخ الفيلانتروفية والحركة المدنية في عصر الاستعمار (Fauzia 2008, i). وفي سياق الدعوة الإسلامية التي عقدها بصورة منتظمة في جاوا الغربية، شهدت جهود عبد الحليم –وفقا لما أشار إليه ميلي (Millie 2017, 3) نجاحا باعتبارها مشروعا إسلاميا جماهيريا (في عصره) تلقى دعما من شراكة العاملين في المجالات الاجتماعية والدينية والسياسية الذين يؤمنون بمستقبل التعاليم الإسلامية.

الخلاصة

قدم التحليل السابق تفسير عبد الحليم للآيات الفيلانتروفية في تفسير سورة الماعون. وهو تفسير لا يجعل الآيات القرآنية التي يتمحور حولها الموضوع الاجتماعي مجرد دليل، وإنما حققها في واقع الحياة. فقد جعل خطاب التفسير قاعدة للممارسة الفيلانتروفية والتجمعات الاجتماعية التي انخرط فيها طوال العصور الاستعمارية في إندونيسيا. أنشأ عبد الحليم العديد من المؤسسات التي تتحرك في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية من أجل مساعدة المساكين. إن تفسير سورة الماعون تفسير لا يمكن فصله عن الظروف الاجتماعية

التي مر بها الشعب المحتل في مواجهة السياسة الاستعمارية والمنافسة مع التجار الصينيين. فسورة الماعون –عند عبد الحليم– تتضمن العديد من الرؤية المهمة حول التعاليم الفيلانتروفية الإسلامية، وهي ضرورة محاولة زحزحة توجه الرعاية الاجتماعية والواجب الفردي الذي يتصف بالخيرية الفردية إلى الخيرية الجماعية، وإلقاء الضوء على فضل التجمعات الاجتماعية كهيئة للحركة، وأن عدم الاهتمام بالرعاية الاجتماعية صورة من صور الكذب بالدين، وضرورة ربط الصلاة بتوفير حاجات الضعفاء، وضرورة توجيه النقد لتخلف المسلمين وتسلط الاستعمار على أرضهم.

إن عمل عبد الحليم أصبح نموذجا آخر من تأثير فكر التجديد في مصر على الناشطين المسلمين في إندونيسيا قبل الاستقلال، سواء عبر اتصاله بالمجتمع الجاوي في مكة المكرمة أو عبر الأنشطة المتنوعة في عديد من المنظمات الاجتماعية في جزر الهند الهولندية. فقد حاول أن يستوعب فكر التجديد ليطوره فيما بعد في سياق النقد للظروف الاجتماعية التي يواجهها، وهي الفقر والخلل الاجتماعي الذي يعاني منه الشعب المسلم المحتل في جزر الهند الهولندية. إن نماء وعي عبد الحليم بفضل الجماهير قد يتعلق بـــ «استقلالية» الحكومة العلمانية للاستعمار الهولندي التي لا تتدخل في شئون المنظمات الاجتماعية لدى المسلمين.

بالإضافة إلى أن عبد الحليم –ككياهي أحمد دحلان من خلال منظمة المحمدية في يوغياكرتا– قد جعل الخطاب الاجتماعي لسورة الماعون نقطة الانطلاق للممارسة الاجتماعية–الثقافية عبر شركة العلماء في ماجالينجكا. فهو نشاط فيلانتروفي لا ينطلق فقط من نص التفسير المحلي المكتوب باللغة السونداوية كقاعدة تحوله في فهم الأمور الدينية، وإنما يرتبط ارتباطا وثيقا بتأثير الظروف الاقتصادية والسياسية في عصر الاستعمار في جنوب شرق آسيا.

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6367

الهوامش

١. هناك عديد من الفروق في كتابة اسم عبد الحليم بالحروف اللاتينية، وهي: Abdulchalim, Abdul Halim, Abdoel Halim, Abdulhalim. وتستخدم هذه المقالة اسم Abdulchalim مثل ما ورد في أعماله. هذا بالإضافة إلى الفرق بينه وبين اسم Abdulchalim Leuwimunding (1887-1972)؛ ناشط في جمعية نهضة العلماء (NU)، على الرغم من انتماء كل منهما إلى نفس المنطقة، وهي ماجالينجكا.

المراجع

'Abduh, Muhammad. 1922. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm, Juz' 'Amma*. Mesir: Syirkah Musahamah Mishriyah.

Abdulchalim. 1930. *Tafsier Soerat Al-Ma'oen*. Madjalengka: Drukkerij "Sederhana."

———. 1936. *Economie dan Cooperatie Dalam Islam*. Majalengka: Santi Asromo.

Abdurrahman, Moeslim. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Rosidi, Ajip. 2000. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Akim, Mohammad. 1964. *Kiai Hadji Abdulhalim, Penggerak PUI*. Madjalengka: Jajasan KH. Abdulhalim.

Alawiyah, Tuti. 2013. "Religious Non-Governmental Organizations and Philanthropy in Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 3(2): 203–21.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain. 2000. 2 *Al-Tafsīr aa Al-mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Aljunied, Syed Muhd Khairudin. 2017. "In Defense of Guided Reason: Hamka and the Reconstruction of Southeast Asian Islam." *History of Religions* 57(2): 107–28.

Al-Mu'allimi, 'Abdullah ibn 'Abdurrahman. 2000. *A'lām al-Makkīyīn min al-qarn al-tāsi' ilá al-qarn al-rābi' 'ashar al-Hijrī*. Mekkah-Madinah: Mu'assasah Al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī.

Anheier, Helmut K., and Diana Leat. 2006. *Creative Philanthropy: Toward a New Philanthropy for the Twenty-First Century*. New York and London: Routledge.

Baidhawy, Zakiyuddin. 2015. "Lazismu and Remaking the Muhammadiyah's

New Way of Philanthropy." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53(2): 387–412.

Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Bluhm-Warn, Jutta. 1983. "A Preliminary Statement on the Dialogue Established between the Reform Magazine Al-Manar and the Malayo-Indonesian World." *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 11(32): 35–42.

Bonner, Michael. 2001. "Poverty and the Poor." In *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden, Boston, Koln: Brill.

———. 2005. "Poverty and Economics in the Qur'an." *The Journal of Interdisciplinary History* 35(3): 391–406.

Bowen, John R. 1989. "Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual." *Man* 24(4): 600–619.

Burhani, Ahmad Najib. 2004. "The Muhammadiyah's Attitude to Javanese Culture in 1912-1930: Appreciation and Tension." M.A. Thesis. Leiden University.

———. 2013. "Teologi Al-Ma'un Dalam Dua Generasi Muhammadiyah." *Suara Muhammadiyah* 13(98 22 Syakban-7 Ramadlan 1434 H).

Burhanudin, Jajat. 2005. "Aspiring for Islamic Reform: Southeast Asian Requests for Fatwās in Al-Manār." *Islamic Law and Society* 12(1): 9–26.

———. 2007. "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama Ini Colonial Indonesia." Ph.D. Thesis. Leiden University.

Darmawan, Dadang. 2009. "Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi." Ph.D. Dissertation. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ekadjati, Edi S. 2006. "PUI: Dulu, Kini dan Masa Mendatang." In *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*, ed. A. Darun Setiady. Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam Jawa Barat.

Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman Group Ltd.

Falah, Miftahun. 2008. *Riwayat Perjuangan KH. Abdul Halim*. Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat.

Fauzia, Amelia. 2008. "Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia." Faculty of Arts, Asia Institute, The University of Melbourne.

Federspiel, Howard M. 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Itacha: Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University.

Goldziher, Ignaz. 1955. *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*. Kairo: Maktabah Al-Khanjī

bi Miṣr wa Maktabah Al-Muthanná bi Baghdād.

Gunseikanbu. 1986. *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Gusmian, Islah. 2002. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Jakarta: Teraju.

Hasim, Moh. E. 1994. *Ayat Suci Lenyepaneun*. Bandung: Pustaka.

Hernawan, Wawan. 2007. *Teologi KH. Abdul Halim: Ikhtiar Melacak Akar-Akar Pemikiran Teologi Organisasi Massa Islam Persatuan Ummat Islam (PUI)*. Bandung: PW PUI Jawa Barat.

———. 2014a. "Abdul Halim and His Movement (1911-1962): Seeking Historical Roots of Persatuan Ummat Islam (PUI) Movement." International *Journal of Nusantara Islam* 2(1): 42–53.

———. 2014b. *Seabad Persatuan Ummat Islam (1911-2011)*. Bandung: YMSI Cabang Jawa Barat, PUI Jawa Barat dan Divisi CSR BJB Pusat.

———. 2015. "Persatuan Ummat Islam (PUI): Latar Belakang Dan Perkembangannya (1911-2011)." Presented at the Diskusi Dosen Malem Reboan.

Ichwan, Moch. Nur. 2001. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis: The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia." *Archipel* 62: 143–61.

al-Jabbar, 'Umar 'Abd. 1982. *Siyār wa tarājim ba'ḍ 'ulamā'inā fī al-qarn al-rābi' 'ashar li al-Hijrah*. Jeddah: Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah.

Jalaludin. 1990. "Santi Asromo KH. Abdul Halim: Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia." Ph.D. Dissertation. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Jansen, J.J.G. 1997. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Jaylani, Timur. 1959. "The Sarekat Islam Movement: Its Contribution to Indonesian Nationalism." Institute of Islamic Studies McGill University.

Kartodirdjo, Sartono. 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Kochuyt, Thierry. 2009. "God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam." *Social Compass* 56(1): 98–116.

Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Wind*. London and New York: Routledge and Curzon.

Latief, Hilman. 2011. "Symbolic and Ideological Contestation over Humanitarian Emblems: The Red Crescent in Islamizing Indonesia." *Studia Islamika* 18(2). DOI: 10.15408/sdi.v18i2.434

———. 2012. "Islamic Charities and Social Activism: Welfare, Dakwah and Politics in Indonesia." Ph.D. Dissertation. Utrecht Universiteit.

Lubis, Nina H. 2011. *Sejarah Perkembangan Islam di Jawa Barat*. Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat.

Manshur, Fadlil Munawwar. 1992. "Ajaran Tasawuf dalam Raudlatul-'Irfani Fi Ma'rifatil Qur'an, Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi." M.A. Thesis. Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.

Millie, Julian. 2017. *Hearing Allah's Call: Preaching and Performance in Indonesian Islam*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Moriyama, Mikihiro. 2003. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Nawawi, Rif'at Syauqi. 2002. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

Nooteboom, Gerben. 2015. *Forgotten People: Poverty, Risk and Social Security in Indonesia: The Case of the Madurese*. Leiden: BRILL.

Nurtawab, Ervan. 2005. "Taqālid Tuallif Kutub Al-Tafsīr Al-Malayūwīyah Wa Al-Jāwīyah Wa Al-Sundāwīyah: Muḥawalah Li Rasm Kharīṭah." *Studia Islamika* 12(3). DOI: 10.15408/sdi.v12i3.585

———. 2009. *Tafsir Alquran Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press.

———. 2016. "Qur'anic Translations in Malay, Javanese and Sundanese: A Commentary or Substitution?" In The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation, eds. Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin. New York: Routledge, 39–58.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shāhir bi Tafsīr Al-Manār.* Beirut: Dar al-Fikr.

Rohmana, Jajang A. 2013a. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2(1): 125–54.

———. 2013b. "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal." *Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 6(2): 197–224.

———. 2014. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press-Diktis Kementerian Agama RI.

———. 2015a. "Al-Qur'ān wa al-Isti'mār: Radd al-Shaykh al-Ḥājj Ahmad Sanusi (1888-1950) 'alá al-Isti'mār min Khilāl Tafsīr Mal'ja' al-Ṭālibīn." *Studia Islamika* 22(2): 297–332. DOI: 10.15408/sdi.v22i2.1921

———. 2015b. "Metrical Verse as a Rule of Qur'anic Translation: Some Reflections on R.A.A. Wiranatakoesoemah's Soerat Al-Baqarah (1888–1965)." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53(2): 439–67.

Romli, Mhd., and H.N.S. Midjaja. 1966. 1 *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*. 2nd ed. N.V. Perboe.

Romli, Muhammad. 1991. *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*. Bandung: PT. Al-Ma'arif.

Sanuci, Moehammad Anwar. 1928. *Gajatoel Bajan (Katjida Pertelana), Tafsir Qoer'an Basa Soenda*. Garut: Madjlis Ahli Soennah Garoet.

Shihab, Alwi. 1995. "The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia." Ph.D. Dissertation. Temple University.

Shihab, M. Quraish. 1996. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

———. 1994. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Shiraishi, Takashi. 2005. 2 *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa, 1912-1926*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti.

"Sinar-Hindia, van 16 Juni-1921, No. 109." 1921. *Overzichoverzicht van de Inlandsche en Maleisch-Chineesche Pers* (25).

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

Steenbrink, Karel A. 1986. P*esantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.

Suhendar, Uu. 2011. *Tafsir Al-Razi Juz 'Amma Jeung Al-Fatihah, Kasaluyuan Surat, Ayat Jeung Mufrodat.* Tasikmalaya: Pustaka Al-Razi.

Sukarsa, Dartum. 2007. *Potret KH. Abdul Halim Dalam Eksistensi Nasionalisme Dan Perbaikan Umat (1887-1962)*. Tasikmalaya: Pustaka Al-Razi.

Umar, Hasan Husain. 2001. "Al-Turāth al-'Ilmī al-Islāmī bi Indūnīsiyā: Dirāsat fī Tafsīray Malja' al-Ṭālibīn wa Tamshīyāh al-Muslimīn li al-Shaykh al-Ḥajj Aḥmad Sanūsī." *Studia Islamika* 8(1): 153–80. DOI: 10.15408/sdi.v8i1.698

Yahya, Iip Dzulkifli. 2008. *Ajengan Jeung Santrina: Pesantren Salafiyah di Jawa Barat.* Bandung: Penerbit Puspawarna.

Yunus, Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam Indonesia*. Jakarta: Mutiara.

Zimmer, Benjamin G. 2000. "Al-'Arābīyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslim of West Java." *Studia Islamika* 7(3). DOI: 10.15408/sdi.v7i3.702.

جاجانج أز رحمانا، *جامعة سونن غونونج جاتي الإسلامية الحكومية بباندونج، إندونيسيا*. البريد الإلكتروني: jajang_abata@yahoo.co.id.

Guidelines

Submission of Articles

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

The journal invites scholars and experts working in all disciplines in the humanities and social sciences pertaining to Islam or Muslim societies. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers. Submissions that violate our guidelines on formatting or length will be rejected without review.

Articles should be written in American English between approximately 10.000-15.000 words including text, all tables and figures, notes, references, and appendices intended for publication. All submission must include 150 words abstract and 5 keywords. Quotations, passages, and words in local or foreign languages should

be translated into English. *Studia Islamika* accepts only electronic submissions. All manuscripts should be sent in Ms. Word to: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika.

All notes must appear in the text as citations. A citation usually requires only the last name of the author(s), year of publication, and (sometimes) page numbers. For example: (Hefner 2009a, 45; Geertz 1966, 114). Explanatory footnotes may be included but should not be used for simple citations. All works cited must appear in the reference list at the end of the article. In matter of bibliographical style, *Studia Islamika* follows the American Political Science Association (APSA) manual style, such as below:

1. Hefner, Robert. 2009a. "Introduction: The Political Cultures of Islamic Education in Southeast Asia," in *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert Hefner, Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Booth, Anne. 1988. "Living Standards and the Distribution of Income in Colonial Indonesia: A Review of the Evidence." *Journal of Southeast Asian Studies* 19(2): 310–34.
3. Feener, Michael R., and Mark E. Cammack, eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program.
4. Wahid, Din. 2014. *Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. PhD dissertation. Utrecht University.
5. Utriza, Ayang. 2008. "Mencari Model Kerukunan Antaragama." *Kompas*. March 19: 59.
6. Ms. *Undhang-Undhang Banten*, L.Or.5598, Leiden University.
7. Interview with K.H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, June 11th, 2007.

Arabic romanization should be written as follows:

Letters: *'*, *b*, *t*, *th*, *j*, *ḥ*, *kh*, *d*, *dh*, *r*, *z*, *s*, *sh*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *'*, *gh*, *f*, *q*, *l*, *m*, *n*, *h*, *w*, *y*. Short vowels: *a*, *i*, *u*. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: *aw*, *ay*. *Tā marbūṭā*: *t*. Article: *al-*. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

ستوديا إسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز دراسات الإسلام والمجتمع (PPIM) بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، تعنى بدراسة الإسلام في إندونيسيا خاصة وفي جنوب شرقي آسيا عامة. وتستهدف المجلة نشر البحوث العلمية الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع، كما ترحب بإسهامات الباحثين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتخضع جميع الأبحاث المقدمة للمجلة للتحكيم من قبل لجنة مختصة.

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة البحوث والتكنولوجيا والتعليم العالي بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (رقم القرار: 32a/E/KPT/2017).

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

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥.

عنوان المراسلة:

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

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
للمؤسسات: ٧٥ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولار أمريكي.
للأفراد: ٥٠ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولار أمريكي.
والقيمة لا تشمل نفقة الإرسال بالبريد الجوي.

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

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

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

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٨

رئيس التحرير:

أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:

أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:

سيف المزاني

جمهاري

ديدين شفرالدين

جاجات برهان الدين

فؤاد جبلي

علي منحنف

سيف الأمم

عصمة الرفيع

دادي دارمادي

جاجانج جهراني

دين واحد

ايويس نورليلاواتي

مجلس التحرير الدولي:

محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)

نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)

م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)

جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)

محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)

فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)

روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)

ريمي مادينير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)

ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)

ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

ميناكو ساكاي (جامعة نيو ساوث ويلز)

انابيل تيه جالوب (المكتبة البريطانية)

شفاعة المرزانة (جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية)

مساعد هيئة التحرير:

تيستريونو

محمد نداء فضلان

عبد الله مولاني

مراجعة اللغة الإنجليزية:

بنيمن ج. فريمان

دانيل فتريون

موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:

أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستوديا إسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٨

الطقوس وعلاقتها بهوية مسلمي أولو كافواس كاليمانتان الغربية

إبراهيم

تفسير فيلانتروفية القرآن الكريم في إندونيسيا: مساهمة تفسير سورة الماعون لكياهي الحاج عبد الحليم (١٨٨٧-١٩٦٢)

جاجانج أ. رحمانا