STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 7, Number 2, 2000

Cultural Presentation of the Muslim
Middle Class in Contemporary Indonesia
Moeflich Hasbullah

Redefining "Political Islam" in Indonesia:
Nahdlatul Ulama and Khittah '26
Robin Bush

Islamic Reform in Contest:
Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents
Akh. Minhaji

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 7, no. 2, 2000

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur M. 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

Johan H. Meuleman
Jajat Burhanuddin
Fuad Jabali
Jamhari
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, 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.*

Masdar Hilmy

Dirâsât fî al-Islâm al-Maḥallî: Aḍwâ' 'alâ inṣihâr al-Islâm fî aṡ-Ṡaqâfah al-Jâwiyyah

Abstraksi: *Islam Jawa, dalam konteks kajian Islam Indonesia, menempati posisi sangat penting. Dibanding beberapa wilayah lain di Indonesia, Islam di tanah Jawa telah memperoleh perhatian sangat besar. Kajian-kajian para sarjana dari berbagai disiplin ilmu tentang perkembangan Islam di Jawa bahkan kerap kali menghasilkan satu perspektif yang menjelaskan Islam Indonesia secara umum. Kajian Clifford Geertz tentang Jawa,* The Religion of Java *(1960)—untuk hanya menyebut satu contoh—telah berkembang sebagai satu karya seminal yang menjadi titik tolak berbagai kajian Islam Indonesia oleh para sarjana berikutnya.*

Berkaitan dengan proses islamisasi, Islam Jawa menghadirkan satu fenomena historis yang spesifik, yang berbeda dari pola perkembangan di beberapa wilayah lain di Indonesia. Taufik Abdullah (1989), misalnya, secara tegas membedakan perkembangan Islam di Jawa dengan Islam di dunia Melayu. Islamisasi Jawa, menurutnya, berkembang mengambil pola pembentukan "tradisi dialog", yang berbeda dari Islam di dunia Melayu yang mengambil haluan "tradisi integratif". Dalam tradisi dialog, Islam senantiasa dihadapkan pada resistensi tradisi dan budaya lokal yang berarti, sehingga ketegangan dan konflik Islam-kejawen menjadi ciri utama perkembangan Islam di Jawa. Sementara itu dalam tradisi integratif, Islam berkembang sedemikian rupa menjadi bagian inheren dari struktur sosial-politik dan budaya Melayu.

Artikel ini berusaha menghadirkan satu kajian tentang Islam Jawa dalam kerangka pemikiran di atas. Akulturasi Islam ke dalam budaya Jawa, yang berkembang dalam pola tradisi dialog, menjadi fokus utama pembahasan. Wacana yang muncul dalam sejumlah karya-karya sastra Jawa, seperti suluk

dan babad, yang ditulis pada periode perkembangan hingga abad ke-19, ditempatkan penulis sebagai representasi kultural berlangsungnya proses ketegangan dan konflik—di samping tentu saja rekonsiliasi yang harmonis—antara Islam dan tradisi Jawa. Dalam konteks ini, perubahan-perubahan sosial-politik dalam kerajaan-kerajaan Jawa, terutama perubahan signifikan di abad ke-19 menyusul kolonialisme, menjadi basis tumbuhnya wacana yang berkembang dalam karya-karya sastra yang dibahas.

Akulturasi Islam dalam budaya Jawa berlangsung secara berarti pada masa kekuasaan Sultan Agung (1613-1646), penguasa terbesar kerajaan Mataram. Pada masa itu, penulisan karya-karya sastra Jawa berlangsung sedemikian intensif. Pada periode itu pula, apa yang disebut sebagai "Islam Jawa" mengalami perumusan dan pelembagaan pada tingkat struktur sosial dan politik. Islam secara sangat intensif bersentuhan dengan inti budaya Jawa pedalaman, setelah sebelumnya tersebar di wilayah pesisir sepanjang pantai utara Jawa. Hal ini memang sejalan dengan fakta bahwa perkembangan Mataram menjadi satu kerajaan terkemuka di Jawa abad ke-17 dan 18 terjadi menyusul runtuhnya kerajaan-kerajaan Islam pesisir yang berbasis di sepanjang pantai utara pulau Jawa.

Demikian teks Babad Tanah Jawi *dan* Serat Centini*—dua di antara karya sastra Jawa pada masa Islam awal—mengetengahkan wacana yang dilandasi semangat akulturasi Islam dalam budaya Jawa. Dalam dua teks Jawa tersebut, Islam, khususnya aspek sufisme, dirumuskan sedemikian rupa menjadi bagian dari budaya Jawa, dan diekspresikan dalam terma-terma bahasa Jawa. Begitu pula dalam kedua teks itu—lebih khususnya* Babad Tanah Jawi*—Sultan Agung digambarkan sebagai seorang raja sufi yang mencapai kesempuraan hidup, di samping sebagai keturunan raja Brawijaya II dari kerajaan Majapahit, kerajaan Jawa masa Hindu-Budha. Tegasnya, dua teks tersebut menampilkan suasana dari proses akulturasi yang harmonis antara Islam dan budaya Jawa.*

Namun tidak demikian hanya dengan teks-teks sastra Jawa pada abad ke-19, ketika elit penguasa Jawa (priyayi) dan Muslim santri di pesantren memasuki suasana konflik, terutama setelah menguatnya intervensi pihak kolonial. Teks-teks yang dihasilkan kraton Jawa saat itu cenderung mendiskreditkan Islam, tepatnya kaum santri. Serat Darmogandul, Serat Cabolek, *dan* Suluk Gotoloco *adalah dua dari sejumlah karya sastra Jawa yang ditulis elit kraton di tengah suasana pertentangan dengan kaum santri. Oleh karena itu, teks-teks tersebut mewakili ideologi kaum priyayi. Maka Islam dianggap di dalamnya sebagai agama asing bagi orang Jawa, dan perilaku kaum santri digambarkan dalam ilustrasi-ilustrasi negatif dan bahkan tidak etis.*

Masdar Hilmy

Dirâsât fî al-Islâm al-Maḥallî: Aḍwâ' 'alâ inṣihâr al-Islâm fî aṡ-Ṡaqâfah al-Jâwiyyah

Abstract: *As far as the study of Islam in Indonesia is concerned, Javanese Islam is the most celebrated field of study. Compared to the study of Islam in other areas, Islam in Java has attracted much scholarly attention. Moreover, studies on Javanese Islam have produced a general perspective to explain the evolvement of Islam in Indonesia as a whole. The classical work by Clifford Geertz on Java,* The Religion of Java *(1960)—just to mention an example—has developed into a seminal work used by subsequent scholars and observers as a step-stone for the study of Islam in Indonesia.*

*In relation to the process of Islamization, Islam in Java exhibits a specific historical phenomenon which differs from the process in other areas in Indonesia. Taufik Abdullah, for example, is of the opinion that the outgrowth of Islam in Java is different form the development of Islam in the Malay regions. According to Abdullah, Islamization in Java has developed through the process of "dialogue tradition", whereas Islamization in Malay regions has taken a model of "integrative tradition". In the dialogue tradition, Islam encounters a continuous resistance from local culture and tradition causing conflict between Islam and Javanese tradition (*kejawen*). On the other hand, in the integrative tradition, Islam has been integrated into the structure of Malay culture and society.*

This article attempts to explore a study of Islam in Java in the frame of the above conception—the dialogue tradition. The process of acculturation between Islam and Javanese culture, which developed in the dialogue tradition, is the central point of this article. Religious discourses embo

died in Javanese texts, such as suluk *and* babad, *written in the period of the establishment of Islam until the 19th century, are considered as the cultural representation of the fault line—despite the harmonious reconciliation—between Islam and Javanese tradition. In this context, changes in social and political affairs in Javanese courts, especially crucial changes in the 19th century following the colonialism, implanted the emergence of religious discourses embedded in the Javanese texts observed in this article.*

The significant process of acculturation of Islam into Javanese culture had deeply proceeded during the reign of Sultan Agung (1613-1646), the great ruler of Mataram Kingdom. At that time, Javanese writings had developed intensively. In that period also what is called "Javanese Islam" has been formulated and even institutionalized in the social and political sphere. Islam has entered intensively into the hinterland of Java, after being concentrated mainly in the north coastal areas of Java. The advent of Islam into hinterland of Java occurred along with the establishment of Mataram Kingdom, which became the dominant power in the 17th and 18th century, following the fall of kingdoms in the north coastal areas of Java.

Two Javanese writings, Babad Tanah Jawi *and* Serat Centini, *showed that the characteristic of religious discourse in Java was colored by the spirit of acculturation of Islam into Javanese culture. In these two Javanese texts, Islam, particularly its Sufism aspect, is conceived as part of Javanese tradition, and is expressed in Javanese terms. Moreover, these two texts—notably* Babad Tanah Jawi*—describe Sultan Agung as not only being a Sufi ruler who had achieved a life perfection, but also a descendant of Brawijaya II, the ruler of Hindu-Buddhist Majapahit. In short, these two texts showed peaceful and harmonious atmosphere of acculturation between Islam and Javanese culture.*

*However, Javanese texts written in the 19th century, when the Javanese elite (*priyayi*) and devout Muslim (*santri*) in pesantren —due to the intervention of colonialism— were involved in conflict, had different nature. Court texts written in this period tended to discredit Islam, especially its adherence* santri. Serat Darmogandul, Serat Cabolek, *and* Suluk Gatoloco, *among others, are examples of Javanese texts composed by court elite in conflict atmosphere which discredited* santri. *These texts represented the ideology of* priyayi *opposing to* santri *tradition. In the eye of* priyayi, *Islam is regarded a foreign religion for Javanese, and* santri *attitudes were illustrated in negative forms even in unethical representations.*

دراسات في الإسلام "المحلي": أضواء على انصهار الإسلام في الثقافة الجاوية

يختص المسلمون بجاوه فيما هو معروف باحتلال درجة أدنى بالنسبة لمختلف الجنسيات المسلمة، ويرجع ذلك في الغالب إلى اختلافهم عما أسماه البعض "بالإسلام الأصل" (*genuine Islam*) أو ما أطلق عليه "الإسلام بالشرق الأوسط"[1] علاوة على ما في تكوين المجتمع الإسلامي بجاوه من المسلمين الذين يعانون من قلة المعرفة بالتعاليم الدينية وعدم الاهتمام بتطبيق الواجبات الدينية والالتزام بها[2]، يتمتع الإسلام بجاوه بخصوصية من حيث أنه يمثل "وافدا جديدا" من ناحية، على المعتقدات الموجودة قبله من الهندوسية والبوذية والوثنية التي تمثل من ناحية أخرى "الجانب المستقبل".

وعلى الرغم من أنه قد يشار إلى الإسلام بجاوه من كونه دينا تلفيقيا فإن اعتبار الجاويين بأنهم مسلمون ناقصو الدين لن يساعد في محاولة فهم انتشار الإسلام في ربوع جاوه، وهي المنطقة التي تكثفت فيها عملية انصهار[3] التعاليم الإسلامية في الثقافة المحلية. إنه لإدراك صورة الإسلام في جاوه بشكل أدق فإن من المناسب أن ينطلق المرء من وجهة النظر التاريخية والثقافية حتى يستطيع أن يقف تماما على أصول تلك العملية التي تنصهر فيها الإسلام بالثقافة الجاوية، بالإضافة إلى ما قام به هذا البحث من التطرق إلى عوامل دخول الإسلام وانتشاره فى جاوه.

التعريف بالإسلام في ربوع جاوه: المواجهات المبكرة

لقد جرت العادة على افتراض دخول الإسلام في إندونيسيا عن طريق شبه جزيرة الهندية؛ وفي الحقيقة هناك عدد من الباحثين والمؤرخين من يشير بصفة أخص كمنطلق لنشر الإسلام إلى غوجارات (Gujarat)[4] ومع ذلك ففي محاولة للتحديد عن متى دخل الإسلام في جاوه بالذات فإن كثرة الباحثين يعتمدون على نظرية دخول الإسلام في الأرخبيل ككل وفيها افتراض جدير بالاعتبار لوجود دليل ملموس في المنطقة ككل يلقي الضوء على كيفية هذه العملية. وانطلاقا من هذه الفكرة فإن تحديد دخول الإسلام في جاوه يجب أن يستعين بنظرية معينة مؤكدة.[5]

لقد طبق هذه النظرية على سبيل المثال روبسون (Robson) في مقالة له بعنوان "Java at the Crossroads" حيث حاول أن يستكشف الارتباط بين دخول الإسلام في جاوه والعلاقة التجارية التي كانت موجودة بين جاوه وباساي (Pasai) في القرنين

الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وقد افترض بناء على ذلك أن تأسيس الإسلام في جاوه يمكن أن يكون مواكبا لنفس العملية في ملاقا (Malacca)، وذلك أولا لأن ملاقا كانت دولة إسلامية، وثانيا لأن هناك علاقة تجارية وثيقة بينهما لاسيما في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.[٦]

لقد بنى روبسون معظم أفكاره على ما ورد في كتاب *Summa Oriental* لبيري (Pire)، وألقى بها الضوء تحليلا وتركيبا على مجئ الإسلام في إندونيسيا؛ وذلك في إطار المؤثرات الثقافية أو آثار الإسلام في مملكة باساي، الأمر نظر إليه معظم الدارسين على أنه "شبكة قضبان الإسلام" بإندونيسيا، وقد صرح في مقالته أن السلطان مظفر شاه (Sultan Muzaffar Syah) أشهر ملوك باساي في الخمسينيات من القرن الخامس عشر الميلادي كان قد حقق نجاحا باهرا في كسب عدد من الشخصيات الهامة في المناطق الساحلية بجاوه إلى الإسلام. وانطلاقا من أطروحات بيري يفترض روبسون أن هؤلاء المسلمين قد تواجدوا هناك حوالي سبعين سنة قبل تمكنهم من السيادة، وهذا يعني أن التفاعل بين الجاويين وهؤلاء المسلمين قد بدأوا منذ الثمانينيات من القرن الرابع عشر الميلادي، ومع ذلك فإن تحديد هذا التاريخ تقريبي يتزامن ضوارح بعض المسلمين المكتشفة في منطقة ترالايا (Tralaya) التابعة لمملكة ماجاباهيت (Majapahait) وقد قام عالم النقوش الفرنسي وهو دامايس (L. C. Damais) بتحديد تاريخ وفاتهم على أنه يتراوح بين عامي ١٣٧٦م أو ١٦١١م.[٧]

وعلى عكس ما ذهب إليه روبسون الذي نظر إلى مجئ الإسلام وانتشاره في جاوه نتيجة العلاقة التجارية بين جاوه وملاقا، يذهب جوهن (A.H. Johns) إلى أنه ليس هناك تفسير واحد يشفي الغليل فيما يتعلق بانتشار الإسلام في هذه الجزيرة.[٨] ويرى جوهن أنه من الخطإ القيام بهذا التعميم على أن جاوه دخلت الإسلام بفضل ملاقا، بل من المغالاة في نظره التغافل عن انفصال طبيعة هذه المدن المينائية وخصوصية بنيتها واختلافها وهي ماكان عليها ترسيخ الإسلام بالمنطقة، ويعني بذلك "أننا يجب أن نضع في الاعتبار تنوع منطلقات الإسلام والشكليات التي يسير عليها في الانتشار، ولابد لنا فوق ذلك كله أن ندرك أننا ندرس تقدما يزيد وينقص ويتم من خلال نماذج غير منتظمة غبر القرون".[٩]

وعلى ضوء هذا التحليل كان من المهم إدراك أنه لا يوجد أنموذج واحد يمكن أن يكون جوابا شافيا لجميع الأسئلة المتعلقة بمجئ الإسلام وانتشاره في جاوه، وقد يكون هناك أنموذج واحد يتم اكتشافه في هذا التقدم غير أن ذلك لا يعني بالضرورة أن تكون النماذج الأخرى غير صحيحة، بل ينبغي تفسير ذلك على أنه أحد السبل الذي تلاحظ بها العملية من خلال منهج علمي مناسب؛ وإذن فقد كان جوهن على حق في قوله إن من العبث البحث عن جواب واحد. ويستطيع المرء أن يتجنب عدم جدوى اختبار هذه النظريات المختلفة أو التوفيق بينها أو اختيار واحدة منها للتفسير،

وقد يشتمل كل واحد منها على جزء من الحقيقة، وقد يظهر بالتبادل فقط لأنه يرجع إلى عوامل مختلفة تبرز في الظروف المماثلة.[١٠]

وينبغي أن ينصب الاهتمام بصفة أخص على النقوش الإسلامية المكتشفة في جاوه، لاسيما النقش المكتوب على ضريح في ليران (Leran) يرجع تاريخه طبقا لموقويت (Moquette) إلى سنة ٤٩٦هـ/١١٠٢م[١١] إلا أن موريسون (Morrison) حدد تاريخ القبر سنة ١٠٨٢م ويعتقد أنه لتخليد ذكرى مسلمة يحتمل أنها زوجة تاجر مسلم.[١٢] وبالمقارنة مع النقوش الإسلامية الأخرى يمثل هذا النقش بالذات أقدم النقوش المكتوبة على القبور ليس في جاوه فحسب بل في إندونيسيا كلها، على أنه بعد التحقيق الدقيق للقبر نفسه المنقوش عليه الإسم وجد أنه من المواد التي لا يمكن أن يبقى دون أن يختنق بالغازات الخاصة بالمناخ الاستوائي لقرون طويلة، الأمر الذي جعل موقويت يشك في كون القبر جاوي الصنع أصلا، بل يعتقد بدلا من ذلك أنه من المحتمل أن أتى به المسلمون من الخارج القادمون إلى جاوه من مناطق جافة كالجزيرة العربية أو جزء آخر من العالم.[١٣]

وأما النظريات الأخرى المتعلقة بنشر الإسلام في جاوه فقد قامت على دراسة التراث، وعلى الرغم مما قام به كثير من المؤرخين المشهورين من تركيز جهودهم لضبط تاريخ مجئ الإسلام في جاوه فإن الجواب الدقيق مازال بعيد المنال، فقد ذهب رافليس (Raffles) في كتابه الضخم *The History of Java* إلى أن الإسلام قد أتى به إلى جاوه لأول مرة واحد من الأسرة الملكية يدعى الحاج بوروا (Haji Purwa)[١٤] أكبر أولاد كودا لاليان (Kuda Lalean) ملك باجاجاران (Pajajaran) في مستهل القرن الثاني عشر الميلادي[١٥]، وهذا في الحقيقة كان المرجع الأول لرافليس فيما يتعلق بوجود المسلمين في جاوه، ومع ذلك فإنه بصرف النظر عن كون هذه المعطيات صحيحة أم لا فإن فيها على الأقل عاملي ضعف، أولهما أن رافليس لم يشر في هذه القضية إلى المصدر المعتمد عليه، وهو ما جعل معلوماته أقل إقناعا؛ وأما العامل الثاني فهو أن أطروحته لا تصمد أمام النظريات القائمة أخيرا فيما يخص وصول الإسلام إلى جاوه؛ وبعبارة أخرى إنها في حاجة إلى الأسس النظرية الثابتة.

ومع ذلك فإن أطروحة رافليس تمثل أهم المعطيات التي قدمها أقدم الدارسين الأجانب ممن يقوم بإجراء بحث تمهيدي عن تاريخ جاوه، إذ صارت مصدر إلهام للباحثين أن يقوم بإجراء مزيد من البحث والدراسة لظاهرة بواكير الإسلام في جاوه، ولولاها لكانت المناقشات حول تاريخ الإسلام في أرخبيل إندونيسيا عديمة الجدوى؛ وفي تطور لاحق اكتسبت هذه النظرية أهمية خاصة، إذ أنها تصير منطلقا لبعض الدارسين من أمثال آرنولد (T.W. Arnold) في محالتهم كشف النقاب عن الظروف المحيطة بمجئ الإسلام في جاوه.[١٦]

ومهما يتعلق الأمر بتاريخ جاوه فإن توم بيرس (Tome Pires) مازال يحتل الصدارة في صفوف المصادر لدينا، ففي أشهر أعماله *Summa Oriental* يشير إلى أنه أثناء زيارته في جاوه في أوائل القرن السادس عشر الميلادي كان هناك زعيم مسلم —قد يكون في درجة رئيس الوزراء— يمثل مصدر قوة لنشر الإسلام في الساحل الشمالي للجزيرة[١٧] وقد أورد لنا أن التعريف بالإسلام إلى جاوه كان يقوم به التجار المسلمون القادمون من الفرس والعرب وغوجارات (Gujarat) وبنجال (Bengal) وملايا والجزر الأخرى، وقد استقر لهم المقام هناك ريثما نجحوا في تجارتهم وبنوا المساجد واندمجوا في الثقافة المحلية من خلال التناكح، وكانوا هم الذين أتوا بالمعلمين من بلادهم ليقوموا بالدعوة في أوساط الوثنيين الجاويين.[١٨] ويبدو أن الفتح الإسلامي كان بطيئا بعض الشئ فقد اعتمد على الإقناع بحيث كان المقبلون نمو عدد المقبلين على الإيمان ضعيفا، وذلك في الوقت الذي يقبل فيه المعلمون على احتلال المناصب السلطانية التي تعد مقدسة لدى الوثنيين الجاويين.[١٩]

وعلى ضوء هذه الظاهرة المبكرة لانتشار الإسلام يلاحظ روبسون أنه ليس مؤكدا إن كان هناك عوامل تلمح إلى أن ما يقومون به من دعوة السكان إلى الإسلام كان عن خطة لتحويلهم إلى الإسلام أو أي نوع من الدعاية لرسالة؛ ويرى أيضا أن عملية الإقبال على اقتناع الإسلام لدى الجاويين القاطنين المدن المينائية أقرب إلى الواقعية منها إلى الميثالية، من حيث أن المستوى الأعلى الذي حققه التجار المسلمون كان له أكبر الأثر في اتخاذهم القرار بتحويل عقيدتهم وممارساتهم الدينية؛ وبالمقارنة مع الثقافة المحلية التي يمكن أن يقال عنها إنها دون المستوى فإن الإسلام ظهر وهو يتمتع بالمستوى الأعلى، والنتيجة أن هناك غاية يستهدفها السكان من قيامهم بتقليد ملوكهم وتبني ما كانوا عليه من عقائد ودين. ومن هنا كانت بداية التأثير الهندوسي على الأقل من الناحية الخارجية، وفي هذا فقط كان للتجار أثرهم في التعريف بالإسلام في جاوه، وأما المعلمون من ناحية أخرى فقد قاموا بترسيخ التعاليم الإسلامية التي جرى عليها التجار بالممارسة.[٢٠]

وكانت المحاولة الأولى للتعريف بالإسلام في شرقي جاوه قد تمت فيما يبدو في القرن الثالث عشر بالتقويم الجاوي[٢١]، ويورد كونتشارانينجرات (Koentjara-ningrat) حول مجئ الإسلام في جاوه ملاحظات أكثر تفصيلا بقوله:

"لقد أتى الإسلام إلى جاوه قادما من ملاقا، تلك الدولة التي أنشئت جديدا على الساحل الغربي من شبه جزيرة ملايو، وفي الوقت الذي بدأت فيه مملكة ماجاباهيت (Majapahit) كإمبراطورية تجارية في الانهيار طوال القرن الرابع عشر الميلادي أخذت الدولة الجديدة المبادرة في السيطرة على الطريق التجاري المؤدي إلى أرخبيل إندونيسيا، وكان ميناؤها مرسى التجار المسلمين القادمين

من غوجارات وجنوب الهند والفرس، وقد أتوا معهم بالإسلام طوال القرن الثالث عشر الميلادي إلى المدن التجارية على الساحل الجنوبي من شمالي سومطره وهو آتشيه الآن، ومن هناك إلى ملاقا والمراسي الأخرى على طول الطريق التجاري حتى جزيرة الشطة أي مالوكو بإندونيسيا الشرقية التي تتاخم سواحل جاوه الشمالية.[٢٢]

ويعد كونتشارانينجرات أحد الدارسين الذين يرون العلاقة التجارية بين ملاقا وجاوه مفتاحا لفهم ظاهرة التعريف بالإسلام في جاوه، ومع أن هناك نظريات أخرى تقدم أبعادا غيرها فإن هذه النظرية تمثل أوسعها قبولا لدى المؤرخين، لأنها قائمة على الشواهد التاريخية المكتشفة الواردة في كتب الرحالين من أمثال ابن بطوطة[٢٣] وماركوبولو (Marco Polo) وتوم بيرس، وكانت علاقة جاوه—ملاقا—غوجارات (الهند) بالذات في القرنين الثالث عشر حتى الخامس عشر الميلاديين أهم الطرق التجارية المؤدية إلى المنطقة.[٢٤]

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى احتمال أن تكون هناك علاقة بين الإسلام في جاوه والصين، فإن من الإمكان الحصول على المعلومات الخاصة بوجود الإسلام في جاوه في الجزء الأول من القرن الخامس عشر الميلادي في أشهر أعمال ما هوان (Ma Huan) بعنوان *Ying yai Sheng lan*، المطبوعة سنة ١٤٣٣م[٢٥]؛ ففي هذا الكتاب يصرح ما هوان، وهو مسلم صيني، أن من بين الأجانب في جاوه يومئذ هم كانوا من الصينيين ومنهم مسلمون، ومع ذلك فالسؤال عن مدى كون هؤلاء المسلمين الصينيين يمثلون عاملا مهما في نشر الإسلام لم يجب عليه ما هوان، بقدر ما أكد أن الصينيين يتمتعون بنوع من الصدارة في المراكز الإسلامية مثل توبان (Tuban) وجرسيك (Gresik).

على أن المعلومات التي أوردها ما هوان لا تكفي أن تكون برهانا على ارتباط المسلمين الصينيين بنشر الإسلام في جاوه، فبالإضافة إلى ضعف الشواهد التي تدل على تلك العلاقة فهناك اعتبارات أخرى يجب النظر إليها ما إذا كانت طبيعة إسلام الصينيين موجودة لدى المسلمين بجاوه؛ ومن أهم الحجج التي قدمها روبسون لرد تلك الفكرة التي تفترض أهمية تأثير الصينيين المسلمين على انتشار الإسلام في جاوه هو أنهم حنفيو المذهب[٢٦] مع أن المسلمين بجاوه شافعيون[٢٧]، ومن ثم فإن مزيدا من التحقيق يحتاج إلى وضع هاتين الطبيعتين في الاعتبار قبل الانتهاء إلى تحديد الارتباط بينهما.

ولقد أشيرت إلى دولة تشامبا (Champa) أيضا وهي كامبوديا (Cambodia) الآن على أنها مصدر انطلاقة لنشر الإسلام[٢٨]، فيصرح رافليس مثلا أن جذور انتشار الإسلام بجاوه ترجع إلى أميرة تشامبا[٢٩]، ومع ذلك فإن المنطقة لم يكن

لها اتصال بجاوه، إنما جرت العادة على اعتبار أحد الأولياء التسعة وأقدمهم وهو رادين رحمت (Raden Rahmat) من أكبر أبناء بنت ملك تشامبا التي كان زوجها عربيا.[٣٠]

إن أسطورة أميرة تشامبا جد معقدة، إذ يذكر براندس (Brandes) في كتابه *Paraton* أنها زوجة أحد ملوك ماجاباهيت غير المسلم[٣١]؛ وأما بيجياد (Pigeaud) ودي جراف (de Graaf) فقد أشارا بناء على معلومات نوردوين (Noorduyn)[٣٢] إلى أنه من المحتمل أن تكون أميرة تشامبا قد دفنت في المقبرة الإسلامية القديمة بتراوولان (Trawulan) الواقعة قريبة من مملكة ماجاباهيت، وذلك في سنة ١٣٧٠م بالتقويم الجاوي (Caka) الموافق بسنة ١٤٤٨م مع عدد من المقابر الجاوية، ولا يبعد أن تكون أقدم مقبرة إسلامية بالمنطقة[٣٣]، ويلوح لكل من بيجياود وغراف أن أميرة تشامبا كانت هي التي أتت بابن أخته المعروف بسونان آمبل (Sunan Ampel) فيما بعد مع الآخرين من المسلمين الشبان للقيام بالدعوة الإسلامية في جاوه[٣٤].

بيد أن روبسون يرفض هذه الافتراضات مصرا على أن وجود العلاقة بين تشامبا وجاوه ليس برهانا على الدور الذي كانت تضطلع به مملكة تشامبا في نشر الإسلام في جاوه، فبناء على ملاحظات بيرس في *Summa Oriental* يظهر أنه قبل سقوط تشامبا لم يزل الملك وثنيا ولم يكن هناك تجار مسلمون بالمملكة[٣٥]؛ ويصح أن ارتباط الإسلام بجاوه بأميرة تشامبا قد يرجع إلى الداعيتين من الأسرة المالكة وهما رادين رحمت ورادين فتاح (Raden Fatah) في القرن الخامس عشر الميلادي، وكانا يقومان بالدعوة في المنطقة الواقعة على الساحل الشمالي لجزيرة جاوه.[٣٦] والحق أن ملك تشامبا وهو جايا سيمهاوارمان الثالث (Jaya Simhavarman III) قد تزوج أميرة من جاوه تدعى تباسي (Tapasi) في مستهل القرن الرابع عشر الميلادي، ويقرر رافليس أن أحد ملوك ماجاباهيت وهو آنجكا ويجايا (Angka Wijaya) كان يطلب يدي أميرة تشامبا ولكن باء طلبه بالفشل نظرا لأن الأميرة رفضت الزواج منه.[٣٧]

تأكيدا على أن جرسيك كانت أولى المدن المينائية التي وصل إليها الإسلام قد أصبح ممهدا بما ورد في تاريخ جاوه القديم (*Babad Tanah Jawa*)[٣٨]، بالإضافة إلى ما ذكره شريكي (Schrieke) من أن أولى المدن المينائية التي استقبلت الإسلام كانت توبان سنة ١٥٩٧م في الوقت الذي لم تزل فيه المناطق الداخلية لجاوه على الوثنية[٣٩] وانطلاقا من المعلومات التي وردت في المصادر الأهلية لديه يقول رافليس في تقريره:

" كان مولانا الملك إبراهيم —العالم العربي الممجد من سلالة زين العابدين وخال الملك تشيرمين (Chermen)— قد استقر له المقام مع مجموعة من المسلمين في قرية ليران من أعمال جانجالا (Jang'gala) عندما وصل ملك تشيرمين في جاوه، وهذا الأمير كان مسلما وكان يبدى أسفه على أن سكان هذه الأرض الواسعة لم يزالوا على الوثنية، الأمر الذي دفعه إلى القيام بمعالجة

الوضع من خلال محاولة تحويل الملك الماجاباهيتي برابو آنجكا ويجايا (Prabu Angka Wijaya) إلى الإسلام، ومن هنا عرض بنته للزواج، وبصحبة بنته وصل الملك بسفينته مع جميع متعلقاته وحواشيه إلى جانججالا بأمان ورسي مركبه في قرية ليران وبنى على الفور هناك مسجدا وبسرعة خاطفة أصبح له أتباع كثيرون".[٤٠]

وواضح من هذا أن رافليس لم يقتنع فيما يبدو بالفكرة القائلة أن التعريف بالإسلام في جاوه كان عن طريق جرسيك، لكن الحقيقة تبقى واضحة أن هناك دليلا ماديا على وجود الإسلام بجرسيك وذلك باكتشاف ضريح لمولانا ملك إبراهيم يرجع تاريخه إلى ١٤١٩م، ويؤيد هذا ما حققه دريويس بناء على ملاحظات بيرس وبالرجوع إلى سجلات ما هوان وهما قد زارا جاوه في نفس الفترة، ويعتقد دريويس أن الغوجراتيين كانوا على اتصال بجرسيك منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلادي، وهذا يعني أن الإسلام كان قد ازدهر فعلا بجرسيك إنما لم يوجد دليل مادي على أن هذا الاتصال كان عاملا في تقدم انتشار الإسلام في جاوه، بل حدث هذا في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي عندما توثقت علاقت تشامبا مع مملكة ماجاباهيت.[٤١]

وواضح من هذا العرض أنه بالرغم تنوعت النظريات حول التعريف بالإسلام في جاوه فإن هناك شبه اتفاق بين الدارسين والمؤرخين على أن أولى المدن التي كان لها اتصال بالإسلام هي المدن المينائية مثل جرسيك وتوبان، ويبدو ذلك معقولا لأن هذه المدن كانت تمثل بطبيعة الحال نقاط اتصال بين التجار الأجانب من جميع الدول والأديان، وكان التجار المسلمون خاصة قد استخدموها نقطة انطلاقهم لنشر الإسلام في المناطق الداخلية بجاوه.[٤٢]

وتشير الدلائل أيضا فيما يبدو إلى أن التجار المسلمين الذين تورطوا في الدعوة إلى الإسلام بجاوه كانوا قادمين من الموانئ الجنوبية للهند، وخاصة من غوجرت، وهذا يعني ببساطة أن هؤلاء التجار المسلمين كان لديه من السلطان الإقتصادي ما جعل الجاويين يحبون أن يكونوا عملاءهم.

اندماج الإسلام في الثقافة الجاوية: حوار ثقافي

إن من أهم المميزات التي يتمتع بها التقاليد الجاوية في نظر الكثيرين هو الاتجاه للتلفيق بين الأديان المختلفة، ولقد جرت العادة على القول إن الإسلام بجاوه يسير في انتشار مستمر يمتد خلال سبعة قرون ابتداء من القرن الثالث عشر حتى القرن العشرين ويمثل اندماجا أبديا بين القيم الإسلامية والجاوية، وهذا الاندماج الثقافي قد تمت دراسته بشكل واسع لدى الدارسين الذين ركزوا اهتمامهم خاصة على النصوص الجاوية مثل تراث السلوك (suluk)[٤٣] وبريمبون (primbon) الجاوية [٤٤] والأعمال

الأخرى في التراث الجاوي القديم، وتاريخ جاوه القديمة نفسه يمثل مصدرا محليا على جانب كبير من الأهمية في توضيح عملية الاندماج بين الثقافة الإسلامية والجاوية، والحق أنه لم يكن صدافة أن كتب هذا التاريخ تكريما لقصر متارام (Mataram) في عهد السلطان آغونج (Sultan Agung).[٤٥]

وعلى العموم هناك افتراض يرى أن الإسلام بجاوه لم يزل فيه استمرار للتقاليد البوذية الهندوسية، وهذا معقول لأن الإسلام بجاوه كان متفتحا على الثقافة السابقة، ولذلك كان حقيقا على روبسون أن يرى الإسلام بجاوه —ولاسيما في الفترة المبكرة من الدعوة— قد وقع في مفترق الطرق من حيث أنه وضع في ظروف يتسم فيه بالغموض من الناحية العقدية.[٤٦] بالطبع كان هناك احترام من ناحية يسود حكام الممالك الإسلامية الجاوية لسابقيه من الحكام الهوندوسيين البوذيين لاسيما في القوى الخارقة التي يتمتعون بها في إدارتهم للمملكة، بيد أن هناك من ناحية أخرى رغبة واضحة في الالتزام بعقيدتهم الجديدة هي العقيدة الإسلامية، وهذه الإزدواجية ظاهرة في شخصية السلطان آجونج، ملك متارام، فطبقا للتاريخ الجاوي القديم كان السلطان آجونج على اعتقاد بأنه من سلالة الملك الوثني براويجايا الثاني (Brawijaya II) ملك ماجاباهيت، وأنه كان يحلم بأن يكون ملك ماجافاهيت وإن كان المصدر نفسه لم يكن فيه تصريح حول ما إذا كان مسلما ملتزما أم لا، وفي هذا الكتاب الضخم يرد ذكر نسب السلطان آجونج المنحدر من ملوك ماجاباهيت الذين هم أجداده، وكان السلطان قد كلف عليه أيضا محاربة حكام الإمارات الإسلامية في المناطق الساحلية لتخضع للحكومة المركزية بمتارام. ومع ذلك فإنه أزال الشكوك عن التزامه بالإسلام إذ لم يكتف بالتوفيق من الزخارف التي استخدمها مع مقتضيات إيمانه بل قام بتبنيها بشكل أوسع مما فعل سابقوه، والمثال على ذلك استخدامه للتقويم الهجري، والأهم إعلانه عن كون الإسلام الدين الرسمي للمملكة سنة ١٦٣٣م؛ ويؤكد بـــيرج (Berg) أن بقاء المملكة قويا بفضل ما حققه السلطان آجونج كان نتيجة لاهتمامه الواسع بتشجيع الأدب من خلال نشاطه في قصر الشعر، وأما قضية حلمه بأن يكون ملك ماجاباهيت فقد استلهمه وفقا لبيرج من أسطورة ماجاباهيت المعظم.[٤٧]

إنه مما لا ينكر أن الأعمال الأدبية كانت أهم المظاهر في التعبير عن الهوية الدينية الجاوية التي تلتقي فيها القيم الهندوسية البوذية والقيم الإسلامية.[٤٨] ومن خلال هذه الأعمال الأدبية أيضا تمت تنمية النظرة العامة إلى الممارسات الدينية التلفيقية، وفي هذا الإطار كان مفهوم التلفيق يستلزم تركيبا منسجما بين العناصر الصوفية الإسلامية التي روجها لأول مرة الأولياء التسعة[٤٩] وبين البقايا من العقائد الهندوسية البوذية في الكون والإنسان التي احتفظ بها جيدا التراث الجاوي.

إن الأهمية التي يكتنفها التراث الجاوي في هذه الفترة المبكرة —الفترة التي بدأ فيها الإسلام انتشاره— لا تكمن فما احتوى من بقايا الهندوسية بل في مترعه العام

كأسلوب يتمتع بشهرة واسعة. وإن إدخال السمات الإسلامية في هذه الأعمال الأدبية كان أكثر فعالية لتقدم انتشار الإسلام، وكانت أسلمة هذا التراث قد بدأت في المناطق الساحلية طبقا لما ورد في كتاب *Het Boek van Bonang*[٥٠] وكذلك في كتاب *Admonition of Sheh Bari*[٥١]، ومن المحتمل أن تكون مسيرة انتشار الإسلام لدى الشعب على نفس المنوال مستهلا بالمناطق الخارجية ليتسلل منها إلى المناطق الداخلية التي يتمركز فيها التراث الهندوسي والمساندون له.[٥٢]

ويرى روبسون أن التراث الإسلامي الجاوي يبدو متأثرا بل مأخوذا من أراضي الملايو، إذ يفترض أن المؤلفات الملايوية كانت قد وصلت إلى جاوه في وقت مبكر يسبق الاستعمار البرتغالي سنة ١٥١١م بفترة طويلة، وإن كان هذا الافتراض ليس له ما يؤيده من المخطوطات القديمة، فاستعمال لقب ميناك (Menak) على الشاعر أمير همزة (Amir Hamzah) الوارد في ديوان (*Serat Menak Amir Hamzah*) يمكن مقارنته بميناك جينجغا (Menak Jingga) ملك بلامبانجان (Blambangan) في ديوان (*Serat Damar Wulan*)، ومغامرات أمير همزة تشكل أيضا جزءا من ذخائر التراث الشعبي الجاوي (wayang golek)، كل ذلك شواهد على ما لهذه الأشياء من أهمية بالغة. وقد وردت كلمة ميناك أيضا في التراث الأدبي في عصره الوسيط (kidung) وهي تعني النبالة وعلو السريرة والبراعة، علما بأنه من المحتمل أن تكون بداية ترجمة النصوص الملايوية إلى اللغة الجاوية كانت في القرن الخامس عشر أو السادس عشر الميلادي[٥٣].

وأما التراث الجاوي المكتوب في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي بهدف مزج القيم الإسلامية مع تقاليد ما قبل الإسلام الهندوسية فبوسعنا اكتشافه في كتاب *Serat Centini*[٥٤]، وهو مخطوطة كتبها عدد من المؤلفين في سوراكارتا في فترة حكم باكوبوانا الخامس (Pakubuana V) ١٨٢٠—١٨٢٣م ومنهم كياهي ياساديبورا الثاني (Kyai Yasadipura II) نجل أديب سوراكارتا الأول يساديبورا الأول،ومنهم كياهي رانججاسوتراسنا (Kyai Ranggasutrasna) ورادين نجابيهي ساسترادیبورا (Raden Ngabehi Sastradipura)[٥٥]. والكتاب يحتوي على شرح وبيان للتعاليم الدينية الجاوية المستهدفة الحياة الكاملة في صورة تعاليم إسلامية مزوعة عنها الجوانب الشرعية والعقدية والصوفية مع عرض للأعراف الجاوية ومنهج الحياة لاسيما يتعلق منها بالمجتمع التراثي.

ومن المؤكد أن نوعية الإسلام الذي أتي به إلى جاوه كان متسما بالاتجاه الصوفي ولذلك كان من السهل قبوله وموافقته مع النزعة التلفيقية الجاوية، ولقد كانت الممارسات الباطنية السحرية قوية التأثير على الجاويين وراسخة في الثقافة الجاوية منذ فترة طويلة[٥٦]، ويبدو أن الأولياء التسعة قد استخدموا التصوف وسيلة للدخول في الحياة الدينية لدى الجاويين، تلك الحياة التي مازالت تسوده الأبعاد الهندوسية، وقد قام

أتباعهم بنقل تعاليمهم التي جمعت فيما بعد في كتب طوال القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين وأصبحت أغنية صوفية مع لحن ماتشابات (macapat) لمتارام، والآن تتلى هذه السلوك عند الاجتماعات الصوفية المعروفة باسم سلاماتن (slametan) ويتغني بها على أنغام الطبول وموسيقا الغاملان (gamelan) وقد يصحبها رقصات يقوم بها الرجال.[٥٧]

والدراسات التي أجراها كل من كريمر (Kraemer) وشريكي تؤيد تلك الحقيقة التي تقضي بأن التعاليم الصوفية قد استخدمها الأولياء التسعة لإدخل الإسلام في الحياة الدينية بجاوه، وقد استهلت دراستهما بملاحظات عامة تلقي الضوء على عملية نشر الإسلام والمنهج الذي سار عليه الدعاة مع الرجوع إلى التعاليم الصوفية الخاصة بفكرة الوجودية بحيث تم شرحها لتتفق مع النظام الثقافي الجاوي، ويرى دريويس أن مؤلفات نور الدين الرانيري الصوفية كانت متأثرة بدرجة كبيرة بهذه الأفكار الصوفية خاصة في كتابه *التبيان في معرفة الأديان*.[٥٨]

ولقد كانت الطريقة التي تم بها الاندماج الثقافي بين الهندوسية البوذية التي اندمجت بدورها بالثقافة الجاوية وبين القيم الإسلامية قد أدت إلى وجود نوع متميز من التزاوج بين الأديان، ويرجع تاريخ هذا الامتزاج إلى عصر الأولياء التسعة وبالأخص عند سونان كاليجاغا (Sunan Kalijaga)[٥٩] وهو الوحيد من بين التسعة من كان مواطنا أصليا وهو الذي حقق نجاحا في وصل حضارتين وعهدين وديانتين، ويرى بعض الدارسين الإندونيسيين منهم والغربيين على السواء أن هذا الرجل كان الممثل عن النظام الجاوي من حيث أنه جاوي الأصل وداعية الإسلام في نفس الوقت.

وخير مثال على ما قام به سونان كاليجاغا من محاولة لوصل النظامين ما كان يسير عليه في الدعوة بإدخال العناصر الإسلامية على نظام مسرح العرائس (wayang) الذي طورته الثقافة الهندوسية البوذية بحيث يحدث حوار ثقافي منسجم بين النظامين والديانتين، وبهذا المنهج أيضا جرت عادة الشعب الجاوي على استخدامه لترسيخ الأخلاق من خلال التعبير عما في الباطن من فضائل خلقية، علما بأن الرموز وما يحتوي عليه مبني على التعاليم الصوفية الخاصة بمفهوم الإنسان الكامل.[٦٠]

وهذا الفن أي مسرح العرائس نفسه ليس من نتاج الحضارة الإسلامية[٦١] إنما تم استيراده من الهند ويحتمل أن يكون قد انتشر لدى الجاويين خلال العهد الهندوسي، واتسع استخدامه فيما يبدو قبل أن يصبح الإسلام دينا سائدا، بل قبل مجئ الإسلام كوسيلة لتعليم الشعب لاسيما في القرى عن مفهوم النظام الملكي، ويؤمن كثير من المسلمين الجاويين بأن مسرح العرائس تجسيد لفلسفة الحقيقة والأخلاق ويعبر عما يعني أن يكون المرء جاويا وإن لم يكن جاوي الأصل، بيد أنه ليس لجاوه خاصة، فقد اكشف وودوارد (Woodward) أنه موجود في كثير من الدول الآسيوية مثل الهند وماليزيا والصين[٦٢] وأنه يصور الفكرة الصوفية عن العلاقة بين الناسوت واللاهوت.[٦٣]

علاوة على أنه كما يقول وودوارد محبوب لدى المجتمعات في الشرق الأوسط خلال القرن الثالث عشر الميلادي وكان أكثر الصور الترفهية شعبية. وكان بعض الشيوخ الصوفية يستخدمونه أيضا لبيان العلاقة بين الروح والجسد، ونقل وودوارد عن نيكلسون (Nicholson) قوله كمثال بأن الرمزية التي يتمتع بها هذا الفن قد شهد تطورا ملموسا لدى أشعار ابن الفارض المعاصر لابن عربي رائد الشعر الصوفي. على أن وودوارد لم يستطع تقديم برهان على أن مسرح العرائس بجاوه كان من نتاج الحضارة الإسلامية وخاصة أنه في نفس الوقت يرفض كونه من الحضارة الهندية أصلا، ويصرح علاوة على ذلك أنه وإن كان مثيرا لإعجاب العامة فإنه كان من تقاليد القصر وأن مملكة جاوه الوسطى (keraton) كان يستخدمه للحماية ضد القيم الإسلامية سواء من حيث كونها مثالا عليا للدين أم للمجتمع.[٦٤] ومع ذلك مرة أخرى لم يقدم دليلا على قيام القصر باستخدامه وسيلة للحماية ضد الإسلام. والحق أنه كان وسيلة لنشر القيم الإسلامية من حيث أنه يؤثر كثيرا على وجهة نظر المجتمع الجاوي وأخلاقياته ككل، ليس كما يشير إليه وودوارد، وبالطبع هناك عناصر هندية بلا شك ولكن إلى أي مدي يتجاوز القيم الإسلامية فذلك موضوع آخر.

صحيح أن المواجهة الثقافية في جاوه قد أتت بنتائج معقدة ومتميزة، فهي ظاهريا قد جعلت الإسلام بجاوه مختلفا في نظر المسلم الملتزم لكونه مفعوما بعناصر تلفيقية، ولذلك يختلف من الناحية الثقافية عما يعرف بالإسلام الأصل أو ما سمي إن صح التعبير بإسلام الشرق الأوسط.[٦٥] إن إتهام الجاويين بالمسلمين السوء لن يساعد في فهم الإسلام الجاوي الذي يمثل امتزاج الثقافة بين الإسلام والثقافة المحلية الجاوية.

وطالما يتعلق الموضوع بالحياة الدينية في جاوه فإن من الإمكان فهم المواجهة من وجهات نظر مختلفة تتوقف على نقطة انطلاقنا إيجابية كانت أم سلبية. فإذا كانت الأولى فالمزج الثقافي يمثل أوضح المحاولات التي تفضي بالاتجاه التلفيقي السائد للإسلام الجاوي إن صح التعبير إلى ميلاد حضارة جديدة نتيجة التزاوج بين الإسلام والتقاليد الجاوية. وأما إذا كانت الثانية أي إذا كانت نقطة الانطلاق من وجهة نظر سلبية فقد نفهم المواجهة الثقافية على أنها نتيجة للصراع الثقافي بحيث أصبح لكل دين هويته المتميزة، وبينهما حد فاصل لا يمكن معه الالتقاء، وهذا هو ما حدث للإسلام حيث تأتي الحياة الدينية الجاوية كما اكتشفها بعض الدارسين غير قابلة للتسوية بين عالم المسلم الملتزم (santri) والمسلم بالاسم (abangan)[٦٦]، ولهذا السبب ليس من المعقول أن تحتاج عملية ترسيخ الثقافة الإسلامية إلى فترة طويلة لأنها تواجه صراعا ثقافيا من الداخل، وذلك بصرف النظر عن المحاولات العديدة التي يقوم بها الحكام للتوحيد بين النظامين.

والطريقة التي مكن من خلالها التمييز بين الثقافتين هي القيام بالتصنيف بين المسلم الملتزم والمسلم بالاسم وهما يمثلان الثقافة الساحلية والثقافة الداخلية، ولذلك

فالترسيخ الثقافي يجب أن يتقدمه صراع ثقافي بينهما بناء على الاختلاف الجغرافي[٦٧]، ذلك الصراع الذي يكشف عن نفسه في بعض الأعمال الأدبية الجاوية من أمثال سيرات ديرماجاندول (*Serat Dermagandul*)[٦٨] وسلوك جاتولوتشو (*Suluk Gatoloco*)[٦٩] ويبدو أنهما قد كتبا للإساءة إلى الإسلام بادعاء أنه دين أجنبي وارد للجزيرة، وفي مقالة له يصور دريوس خلاصة كتاب سيرات ديرماجاندول الذي صور الإسلام على:

"دين أصبح له القوة نتيجة الدعاية التي قام بها أولياء المسلمين من قدامى الجاويين وهم يستحقون اللوم إذ يتآمرون ضد ماجاباهيت وما قام به رادين فتاح أول ملك لمملكة ديمق من عمل مشين ضد والده آخر أسرة براويجايا ملك ماجاباهيت. إن الكاتب لم تسعفه الكلمات لكي يسخر بها بالمؤسسات والممارسات الإسلامية اليومية وبالأرض المقدسة لهذا الدين وسكانها، ولم يكن يفرم الموضوعات يقتدر ما كان يعلن على الكافة أن تحول الجاويين إلى اعتناق دين العرب قد غير أنفسهم إلى أنصاف بشر، إنهم لن يتحققوا لهم القوة ما لم يعودوا إلى دين أجدادهم وإلى الطريق الصحيح وهو طريق بودي، وهو هنا يلمح إلى الديانة البوذية، تلك الديانة القديمة التي حل الإسلام محلها". [٧٠]

وهذا العداء لا يمثل بحال من الأحوال موقفا دينيا للجاويين ضد الإسلام، ولم يمض عليه إلا فترة قصيرة[٧١]، خاصة بعد إقبال السنتريين وكان معظمهم ينتمون إلى حركة المحمدية على معارضة نشر الكتاب سنة ١٩٢٥م وإدانته واعتباره تهكما على الإسلام، وتم التوصل إلى حل يرضاه الجانبان سنة ١٩٢٥م بعد عدد من الاجتماعات بينهما، وذلك بإنشاء لجنة دائمة سميت بلجنة التسوية (Komite Penengah Penghinaan) تحقق من خلالها الرجوع بينهما، ولم يعد يسمع عن اللجنة أي نشاط في السنوات اللاحقة، الأمر الذي يشير إلى أن الصراع قد تم طرحه جانبا.[٧٢]

وعلى ذلك فإنه لم يعد مناسبا تبني الازدواجية في النظر إلى الإسلام بجاوه اليوم حيث ذاب الاستقطاب الثقافي مع نشوء وعي الجاويين بأن الإصرار على العناد لن يحل مشكلة الصراع الثقافي، وهي رؤية وجد لها ما يدعمها في فهمهم الوضع بشكل إيجابي بأن تناول التراث الجاوي مع إثرائها بالحضارة الإسلامية أمر جيد طالما لا يتعارض مع روح الإسلام نفسه ومع العاليم الإسلامية طبقا للقرآن والسنة، علاوة على أن السيادة الإيديولوجية للابانجان (المسلمون بالاسم) قد تلاشت نتيجة تقدم الانتشار الإسلامي في فترة تمتد ستة قرون، فقد احتل الإسلام اليوم كانة مركزية في الحياة الدينية للجاويين.[٧٣]

الخاتمة

يرى البعض أن جاوه هي أكثر المناطق التلفيقية امتيازا، فتقاليد سكانها تهيئ أرضا خصبة للعقائد البوذية والهندوسية اللتان سبق لهما الانتشار خلال ألف عام، وإلى هذا الامتزاج دخل الإسلام كضيف جديد، واستطاع أن يطأ قدمه عليها بفضل المنهج المتفتح الذي سار على منواله الدعاة في موقفهم تجاه العقائد المحلية، وقد وصل التوفيق إلى أوجه في إسلام جاوه.

ويبدو أن الإسلام بجاوه قد تغيرت صورته كثيرا، لاسيما خلال الجزء الثاني من فترة نظام الحكم الجديد، إذ تحول من مكانته كنظام هامشي إلى اتخاذ مكانة محورية، وذلك بفضل الجهود التي بذلها المجتمع المعهدى من أجل إرساء القيم الإسلامية الصحيحة. ولذلك لم يعد مناسبا أن نلقي الضوء على الإسلام بجاوه من وجهة نظر سلبية ولا الحكم عليه بالخروج عن أصالة الإسلام بالشرق الأوسط. إن الإسلام بجاوه جد معقد مثله مثل التحديات الثقافية التي يواجهها كل حين، فللمسلمين بجاوه هويتهم؛ بما لها من مميزات ثقافية وخلفية تاريخية وأسس فكرية عقدية يبنون عليها إسلامهم، ومن هنا فإن من الحكمة أن تفهم هذه القضية من خلال الطريقة التي جاء بها الإسلام إلى جاوه لأول مرة، والاعتبارات التاريخية التي صحبت تقدم انتشار الإسلام، وعملية إدماج الإسلام في الثقافة الجاوية كما سبق عرضه، فمن خلال هذه النظرة فقط يكون مصطلح "الإسلام المحلي" مستساغا بشكل أنسب.

الهوامش

١. م. ش. ريكليف (M. C. Ricklefs) ، "Six Centuries of Islamization in Java" في نهيميا ليتزيون (Nehemia Levtzion) (ed.)، *Conversion to Islam*، نيويورك و لندون: Holmes & Meier Publishers، ١٩٧٩م، ص ١٠٠.

٢. ل. تح ماير (L.Th. Mayer) و ج. ف. فان مول (J.F. van Moll) ، *De sedekahs en slametans in de desa*، سمارانج: Van Dorp ، ١٩٠٩م، ص ٥، انظر أيضا م. ش. ريكليف، *المرجع السابق*، ص. ١٠٠.

٣. تعني هذه الكلمة (١) تبني المؤثرات الثقافية أو المحاكاة لثقافة الجماعات وخاصة الجماعات السائدة؛ أو (٢) إعادة بناء التكوين الثقافي أو مزج الثقافات نتيجة للمحاكاة؛ انظر *Random House Websster's College Dictionary*، نيويورك: Random House، ١٩٩١م، ص ١٠

٤. كان الباحثون الهولنديون هم الذين طوروا هذه النظرية، ومن بينهم سنوك هرجرونجي (Snouck Hurgronje) الذي كان يعمل لدى الحكومة الاستعمارية الهولندية كمراقب للإسلام في الأرخبيل، وبرغم ذلك فقد اعتبرها الدارسون الإندونيسيون من أمثال الأستاذ أبو بكر آتشيه (Aboebakar Aceh)محقنة جيدة من قبل سنوك هرجرونجي من أجل مواجهة الآثار العربية المكتشفة أثناء حرب آتشيه؛ انظر غ.و.ج. دريويس (G.W.J. Drewes)، "New Light on the Coming of Islam to Indonesia" في *Bijdraen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*، العدد ١٢٢، ١٩٦٦م ص ٤٣٥، هامش ٣. انظر أيضا أبو بكر آتشيه، *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*(*حول دخول الإسلام في إندونيسيا*) ، صولو: Ramadhani، ١٩٨٥م).

٥. للوقوف على النظريات المتعلقة بدخول الإسلام في جاوه والمبنية على أساس انتشار الإسلام في الأرخبيل ككل انظر على سبيل المثال أزيوماردى أزرا (Azyumardi Azra)، *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (مقالة لنيل درجة الدكتوراة في جامعة كولومبيا)، ١٩٩٢م، ص ٢٧-٤٥.

١٦. نظر روبسون، "Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries" في *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkude*، ١٩٨١م، العدد ١٣٧، ص ٢٦٦-٢٧٠.

٧. روبسون، *نفس المرجع*، ص ٢٧١-٢٧٢. انظر أيضا Damais، "Etudes Javanaises I. Les tobes mululmanes datees de Tralaya," في *Bulletin de l'Ecole Franscise d'Extreme Orient*، العدد ٤٨، ١٩٥٦م، ص ٣٥٣-٤١٥.

٨. أ. هـ. جوهن، "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java" في *Hamdard Islamicus*العدد ٤: ٤، ١٩٨١م، ص ٥.

٩. *المرجع السابق*، ص ٥.

١٠. *المرجع نفسه*، ص ٥.

١١.يقرأ موقيت الاسم المكتوب على القبر على أنه لفاطمة بنت ميمون؛ للوقوف على مزيد من التفصيل انظر دريويس، *المرجع السابق*، ص. ٤٥٤، وانظر أيضا بائول رابائيسى (Paul Ravaisse)، "L'Inscription coufique de Leran a Java"، فى *T.B.G* ، العدد ٦٥، ١٩٢٥م، ص ٦٦٨-٧٠٣، وقارن بائول ربائيسى، "Deux inscriptions couphiques de Campa"، فى *Journal Asiatique* ، العدد ١١، رقم ٢٠، ١٩٢٢م، ص ٢٤٧-٢٨٩.

١٢.ج. ى. مارسون (G.E. Marrison)،"The Coming of Islam to the East Indies" فى *JMBRAS*، العدد ٢٤، ج ١، ١٩٥١م، ص ٢٨.

١٣.انظر دريويس، *المرجع السابق*، ص ٤٥٤-٤٥٥، ويذكر كل من حسين جايادينينجرات (Hoesein Djajadiningrat) و ريكليف أن بلاطة الضريح من هذا النوع بقي محتفظا به في الهند، وكانت بلاطة ضريح الملك إبراهيم والأسرة الملكية لمملكة باساي مثلا تشير إلى أنها غوجاراتية الأصل. انظر حسين جايادينينجرات، *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten* (*نظرة متأنية في تاريخ بانتين*) جاكرتا: Djambatan، ١٩٨٣م، ص ٢٧٧، وقارن ريكليف *A History of Modern Indonesia* ، بلومنجتون (Bloomington) : Indiana University Press، ١٩٨١م، ص ١١.

١٤.يبدو أنه غير اسمه بعد اقتناعه الإسلام على أيدى أقرانه من التجار العرب، انظر رافليس *The History of Java*، لندون: جوهن موراى (John Murray)، المجلد ٢، ١٨٣٠م، ص ١٠٣-١٠٤.

١٥.رافليس، *نفس المرجع*؛ ويحكى أن الحاج بوروا قد عاد -بعد إنشائه علاقات تجارية أجنبية وأقام في الهند- إلى بلده باجاجاران كمسلم في صحبة مع العرب من كوجي (Kouje) وكانوا من سلالة السيد عباس؛ كان هناك بعض الفشل في محاولة القيام بالتعريف بالإسلام لدى إخوته وأسرته، الأمر الذي أفضى به إلى الإستسلام وغادر البلدة متجها إلى تشيربون (Cirebon).

١٦.ت. و. أرنولد (T.W. Arnold)، *The Preaching of Islam*، لاهورى، باكيستان: Kashmiri Bazar، ١٩٧٤م، ص ٣٨٢.

١٧.توم بيرس، *المرجع السابق*، ج/٢، ص ١٨٢.

١٨.من المثير أن يفرق بيرس بين المسلمين التجار والمعلمين، إذ يصرح أن التجار هم الذين جاءوا بالإسلام إلى جاوه ومهدوا الطريق أمام المعلمين ليتمكنوا من تحقيق تقدم في نشر الإسلام؛ انظر بيرس، *المرجع السابق*، ج/٢، ص ١٨٢.

١٩.توم بيرس، *المرجع السابق*، ج/٢، ص ١٨٢.

٢٠.روبسون، *المرجع السابق*، ص ٢٧٧.

٢١.يختلف التقويم الجاوي عن التقويم الميلادي بفارق أربع وسبعين سنة فقط، وهما يقومان على نظام الشهور الشمسية؛ انظر رافليس، *المرجع السابق*، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٢٢.كونتشارانينجرات، *Javanese Culture*، أوكسفورد و نيويورك: Oxford University Press، ١٩٨٥م، ص ٤٤-٤٥.

٢٣.انظر ملاحظات ابن بطوطة طوال زيارته لسومطره باساي، *The Travels of Ibn Batuta A.D. 1325-1354*، هـ. أ. ر. جيب، (Ed. H.A.R. Gibb)، ج/٤، لندون: The Kakluyt Society، ١٩٩٤م، ص ٨٧٤-٨٨٧.

٢٤.هناك بحث موسع قام به شخريك (B. Schrieke) و فان ليور (Van Leur) حول تجارة جاوه وظهور الإسلام في الفترة ما بين ١٣٠٠ إلى ١٥٠٠م؛ لمزيد من التفصيل انظر شخريك، *Indonesian Sociological Studies*، (The Hague: W. van Hoeve Publishers Ltd.) ، ١٩٦٦م، خصوصا ص ١٥-٣٦، وقارن فان ليور، *Indonesian Trade and Society*، (The Hague: W. van Hoeve Publlishers Ltd.)، ١٩٦٧م، ص ٤٤-١١٦.

٢٥.ما هوان (Ma Huan)، *Ying-yai Sheng-lan: "The overall survey of the ocean's shores" (1433)*، (ed. Feng Ch'eng-chun)، ترجمة لـــ ج.ف.غ. ميلس (J.V.G. Mills)، (Cambridge): The University Press for the Hakluyt Society، كمبريج ، ١٩٧٠ م.

٢٦.للتحقيق عن أقدم الدراسات حول الإسلام بالصين انظر على سبيل المثال مرسهال بلومهال (Marshall Broomhall)، *Islam in China, A Neglected Problem*، لندون: Darf Publishers Limited، ١٩٨٧م.

٢٧.روبسون، *المرجع السابق*، ص ٢٧٦.

٢٨.يؤيد هذه النظرية أكثر الدارسين من أمثال بيرج (Berg) في كتاب له بعنوان "Islamization of Java" ص ١١٣؛ وكذلك دريويس في "New Lights" ص ٤٥٥؛ ورافليس في "The History of Java" ص ١٢٥.

٢٩.طبقا للمعلومات التي أوردها بيجياود (Pigeaud) فإن تشامبا منطقة بالهند؛ انظر بيجياود، *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History*، (The Hague: Martinus Nijhoff)، ١٩٦٢م، ص ٤٩٣. في حين يذهب روفايير (Rouffaer) إلى أنها ليست كامبوديا ولا منطقة بالهند إنما تقع على الساحل الشمالي لآتشيه، وهي ما يطلق عليها في العصر الحديث باسم جيومبا (Djeumpa)؛ انظر روفايير، *Encyclopaedia van N.-I*، ج/٤، ص ٢٠٦.

٣٠.رافليس، *المرجع السابق*، ص ١٢٥.

٣١.براندیس (Brandes, ed.)، "Pararaton (Ken Arok) of het boek der koningen van Tumapel en van Majahahit"، الطبعة الثانية، تحقيق ن.ج. كروم (Krom)، *Verhandelingen van het (Koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*، ج/٦٢، 's Gravenhage: Martinus Nijhoff و Batavia: Albrecgt & Co.، ١٩٢٠م، ص ٢٢٦.

٣٢.ج. نوردين(J. Noorduyn)، "Majapahit in the fifteenth century" في *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*، العدد ١٣٤، ج/٢-٣، ١٩٧٨م، ص ٢٠٧-٢٧٤.

٣٣.هـــ.ج.دى جراف(H.J. de Graaf) وبيجياود، *Chinese Muslim in Java in the 15th and 16th Centuries*، جامعة موناص(Monash) : مقالة حول الجنوب الشرقى من آسيا، رقم ١٢ ، ١٩٨٤م، ص ١٤٢.

٣٤.دى جراف و بيجياود، *نفس المرجع* ، ص ١٤٣.

٣٥.روبسون، *المرجع السابق*، ص ٢٧٦.

٣٦.للوقوف على سلسلة الأسرة، انظر آرنولد، *المرجع السابق*، ص٣٨٥.

٣٧.رافليس، *المرجع السابق*، ص ١٢٥.

٣٨. *Babad Tanah Jawi in Proza, Javansche Geschiedenis*، تحقيق لألطاف (W.L. Olthof)، ('s-Gravenhage:(Martinus Nijhoff ، ١٩٤١م، ص ٢٠-٢١.

٣٩. سخريك، *Het Boek van Bonang* ، أتريخة (Utrecht) : P. Den Boer ، ١٩١٦م، ص ٢٠-٢٨.

٤٠. رافليس، *المرجع السابق*، ص ١٢٢.

٤١. دريويس، *المرجع السابق*، ص ٤٥٥.

٤٢. انظر أ. هـ. جوهن، "Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective" في تحقيق قوان(C.D. Cowan) وولتارس (O.W. Wolters) ، *Southeast Asia History and Historiography*، إيتاتشا(Ithaca) ولندون: Cornell University Press، ١٩٧٦م، ص ٣٠٤-٣٢٠.

٤٣. كان أقدم الدراسات حول تراث السلوك يجريها دريويس (١٩٢٧ و ١٩٣٠م) وبورباتشاراكا (١٩٣٨م) ولاسيما الأخير في تأليفه *الأدب الجاوي* (*Kepustakaan Djawa*) جاكرتا: Djambatan، ١٩٥٧م ص ٩٥-١٤٨؛ ولمن أراد الوقوف على مزيد من التفصيل حول تراث السلوك والفكر الصوفي للمبعوثين المسلمين ودعاتهم ومعلميهم وطلابهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين فلا يمكنه الاستغناء عن الدراسة التي قام بها زوتمولدر (P.J. Zoetmulder) في كتاب له بعنوان *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting* ، ترجمة ريكليف، ليدن: KITLV Press، ١٩٩٥م.

٤٤. دريويس، *المرجع السابق*.

٤٥. انظر جاى "Religion and Politics" ص ٧.

٤٦. انظر مقالته "Java and Crossroads".

٤٧. بيرج، *المرجع السابق*، ص ١٣٠.

٤٨. أ. هـ. جوهن، "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Javanese Literature of the Transition" في *Comparative Studies in Society and History* ، العدد ١١، ١٩٦٦/١٩٦٧م، ص ٤٠-٥٠.

٤٩. كلمة "الأولياء" جمع من "والى" لغة بمعنى إعطاء القوة أو السلطة، واصطلاحا من يعتبر تقيا يعنى أعطاه الله السلطة والموهبة الخاصة، وهو يحبه الله أشد حبه. إذا، كلمة "الأولياء التسعة" تتركب من كلمة "الأولياء" بمعنى رجال مقدسين أو متقين، وكلمة "التسعة" أخذت من الجاوية بمعنى العدد التسعة، فالأولياء التسعة هم الرجال المتقين التسعة. وعدد التسعة عند صالحين سلام (Solichin Salam) له معنى رمزى. للوقوف على البيان التفصيلى حول معنى الأولياء التسعة وتاريخهم، يمكن ملاحظته فى صالحين سلام، *Walisanga dalam Perspektif Sejarah* (*الأولياء التسعة وفقا للتاريخ*)، جاكرتا: Kuning Mas، ١٩٨٩م، ص ٩-١٣ و ٥٩-٦٣.

٥٠. نشره سخريك، *Het Boek van Bonang*، أتريخة (Utrecht):P. Den Boer، ١٩١٦م.

٥١. دريويس، *The Admonitons of Sheh Bari: a 16th century Javanese Muslim Text attributed to the Saint of Bonang* ، (The Hague: Martinus Nijhoff)، ١٩٦٩م.

٥٢. روبسون، *المرجع السابق*، ص ٢٨٢.

٥٣. روبسون، *المرجع السابق*، ص ٢٨٦.

٥٤. ليس في الإمكان تحديد مصدر هذا الكتاب، هل هو مأخوذ من سلوك *جاتي سوارا* (*Suluk Jatiswara*) أم كان نثرا صوفيا يعرف باسم *سلوك تشينتيني* (*Suluk Centini*)، ولكن مما لاشك فيه أنه تراث سلوكي، وقد قام بترجمة المخطوطة سوباردي (Soebardi) مع مقالته "*Santri*-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini" في *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkude*، العدد ١٢٨، ١٩٧١م، ص ٣٣١-٣٤٩.

٥٥. للوقوف على العرض التفصيلي حول تحويل التعاليم الصوفية إلى التقاليد الجاوية انظر على سبيل المثال سيموه (Simuh) *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (*صوفية جاوه: تحول التصوف الإسلامي إلى الباطنية الجاوية*) يوغياكرتا: Bentang، ١٩٩٥م، ص ١٥٥-١٦٩.

٥٦. نيالس مولدر(Niels Mulder)، *Mysticism & Everyday Life in Comtemporary Java*، سينجافوراه (Singapore): Singapore University Press، ١٩٨٣م. انظر أيضا فيتشوك (Peacock)، *Indonesia: An Anthropological Perspective*، Pasific Palisades. Cal.: Goodyear Publishing Co., Inc.، ١٩٧٣م: ص ٢٣-٢٨.

٥٧. كونتشارانينجرات، *المرجع السابق*، ص ٣٢١.

٥٨. دريويس، *Een Javaanse primbon uit de zestiende eeuw*، ليدن: E.J. Brill، ١٩٥٤، ص ٣.

٥٩. كان اسمه الكامل رادين محمد شاهد بن تومينجونج ويلاتيكتا (Tumenggung Wilatikta) عمدة مدينة توبان (Tuban)، بجاوه الشرقية، ولكونه مواطنا أصليا فقد كان على علم أكثر بأوضاع الشعب والمنطقة من الأولياء الأخر، وكان حكيما يتمتع بالقدرة العقلية العالية، وكان أنجح الأولياء في أداء الرسالة، إذ استطاع أن يدخل الإسلام في الثقافة المحلية. ويقال إنه كان يستخدم مسرح العرائس (wayang) كوسيلة لنشر الإسلام في جاوه، انظر صالحين، *المرجع السابق*، ص ٢٣-٢٤ و ٦٩-٧٠.

٦٠. والتفسيرات الجاوية لهذا المسرح تحتوى على صور وكنايات مستلهمة من الأشعار الصوفية، ويلوح للمسلمين الجاويين أنه من الإمكان فهم العالم عن أداء مسرح العرائس، فقد يشار بالرجل الذي يحرك العرائس إلى الله، بينما تمثل الأشباح المعروضة على الشاشة مخلوقات الله؛ انظر وودوارد(Woodward)، *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*، توكسان(Tucson): The University of Arizona Press، ١٩٨٩م: ص ٢١٨.

٦١. انظر على سبيل المثال بامبانج سوغيتو (Bambang Sugito) *Dakwah Islam Melalui Media Wayang Kulit* (*الدعوة الإسلامية من خلال مسرح العرائس*)، صولو: C.V. Aneka، ١٩٩٢م، ص ٣١-٣٢؛ وقارن بوجوسوبروتو (Pujosoebroto) *Wayang: Lambang Ajaran Islam* (*مسرح العرائس: شعار التعاليم الإسلامية*)، جاكرتا: Pradnya Paramita، ١٩٧٨م؛ وانظر بنياديشت أندرسون(Benedict Anderson): *Mythology and Tolerance of the Javanese*، إيتاتشا، نيويورك: Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University، ١٩٩٦م.

٦٢.انظر على سبيل المثال وزارة التربية والثقافة، *Puppet Theatre in India*، نيو دلهي (New Delhi): وزارة التربية والثقافة لحكومة الهند، ١٩٨٢م. وفيما يتعلق بمسرح العرائس في ماليزيا انظر أن ماتسكي(Ann Matusky)، *Malaysian Shadow Play and Music: Continuity of an Oral Tradition*، كوالا لمبور ونيويورك: Oxford University Press ، ١٩٩٣م. وقارن أمين سويني (Amin Sweeney)، *The Ramayana and the Malay Shadow Play*، كوالا لمبور: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia ، ١٩٧٢م. للوقوف على عرض موجز عنه في الصين انظر جرونيباوم(G.E. von Grunebaum)، *Muhammadan Festival*، نيويورك: Henry Schuman ، ١٩٥١م، ص ٧٤.

٦٣.وودوارد، *المرجع السابق*، ص ٢١٨.

٦٤.وودوارد، *المرجع السابق*، ص ٢١٩.

٦٥.ريكليف، *المرجع السابق*، ص ١٠٠.

٦٦.لقد أصبحت وجهة النظر الثقافية أساسا له أهميته في منهج بعض الدارسين لدراسة المسلمين بجاوه، لاسيما في القيام بالتصنيف حول نظرهم للعالم والممارسات الدينية، فقد ذهب كونتشارانينجرات مثلا إلى أن الديانة الجاوية يمكن تصنيفها في نوعين: مسلم بالإسم (abangan) ومسلم ملتزم (santri)، أما الأول فيشار إليه بأنه يعاني من امتزاج بين الهندوسية البوذية وبين الإسلام فيما يتعلق بالعقيدة والإيمان، وأما الثاني فهو الذي يمثل المسلم الخالص المنتمي إلى العرب (كونتشارانينجرات، *المرجع السابق*، ص ٣١٦-٣٢٣).

٦٧.يمكن تقسيم الثقافة الجاوية الممزوجة بالإسلام إلى صنفين: التعاليم الصوفية الملتزمة بالقرآن والسنة التي تمثل ثقافة المناطق الساحلية والثقافة الداخلية التي تمثل الثقافة الباطنية الممزوجة ببقايا الهندوسية البوذية.

٦٨.كان الإصدار المطبوع لهذا الكتاب نشره خون سوي (Khoen Swie) بكيديري (Kediri) سنة ١٩٢١م، وبالرغم من وجوده في السوق لمدة أربعة سنوات فليس هناك اعتراض من جانب المسلمين بجاوه، وهذا راجع إلى ما قيل إن سونان باكوبوونو العاشر (Sunan Pakubuwono X) بسوراكارتا (Surakarta) كان لديه صورة خاطئة عن الأولياء التسعة وخاصة سونان بونانج (Sunan Bonang) الذي يلقي عليه في ذلك بالسذاجة. انظر دريويس، "The Struggle"، ص ٣١١.

٦٩.نشر هذا الكتاب بسورابايا في ١٨٨٩م، وطبقا لدريويس فإنه لم يظهر أي اعتراض عليه، وما أن استهل العام ١٩١٨م عندما وجد الوعي الإسلامي طريقه إلى إندونيسيا ولاسيما مع جميعة شركات إسلام (Sarekat Islam) حتى أبدى المسلمون رد فعل تجاهه، وباسم حركة الإسلام الملتزم قامت شركات إسلام تحت رئاسة عمر سعيد شاكراآميناتا (R. Umar Said Cakraaminata) بانتهاز الفرصة اتباعا للخط اليميني لفتح شعورهم بالموضوع (دريويس، *المرجع السابق*)، ص ٣١٤-٣١٥.

٧٠.دريويس، "The Struggle Between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul" في *Bijdragen tot de Taal-en Volkenkude* ، العدد ١٢٢، ١٩٦٦م: ص ٣١٠-٣١١.

٧١.يلاحظ ريكليف أن الاتجاه العدائي بين المسلم بالإسم والمسلم الملتزم يرجع تاريخه إلى القرن التاسع عشر، خاصة عندما ظهر حركة إحياء الإسلام التي تفرض على الجاويين ليحددوا هويتهم بين أن يكونوا مسلمين أم جاويين. ريكليف، *المرجع السابق*، ص ١١٥.

٧٢.دريويس، *المرجع السابق*، ص ٣١٢-٣١٣.

٧٣.ويبرر هيفنير (Hefner) هذه النتيجة بناء على دراسته الإثنوغرافية في المناطق الجبلية لتينجر (Tengger) بجاوه الشرقية لمدة تسعة عشر أشهر في ١٩٧٨-١٩٩٠م ولمدة ثمانية أشهر في سنة ١٩٨٥م، انظر مقالته"Islamizing Java: Religion and Politics in Rural East Java" في*The Journal of Asian Studies* ، العدد ٤٦، رقم ٣، أغسطوس ١٩٨٧م، ص ٥٣٣-٥٥٤ . وقارن هيفنير *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* ، فرينشتون (Princeton) ، نيو جرسي(New Jersey) : Princeton University Press ، ١٩٨٥م.

مصدر حلمي، متخرج في المعهد للدراسات الإسلامية جامعة ميك جيل، مونتريال كندا، والآن مدرس في جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية بسورابايا.