STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 6, Number 2, 1999

AT THE SOURCES OF INDONESIAN POLITICAL ISLAM'S FAILURE:
THE SPLIT BETWEEN THE NAHDLATUL ULAMA AND
THE MASYUMI IN RETROSPECT
Rémy Madinier and Andrée Feillard

RECENT TRENDS IN ISLAMIC REVIVALISM
IN MALAYSIA
Muhammad Syukri Salleh

LAW AND POLITICS IN POST INDEPENDENCE INDONESIA:
A CASE STUDY OF RELIGIOUS AND *ADAT* COURTS
Ratno Lukito

TABUT: MUHARRAM OBSERVANCES
IN THE HISTORY OF BENGKULU
R. Michael Feener

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. VI, no. 2, 1999

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Institut Agama Islam Negeri (IAIN, the State Institute for Islamic Studies) 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.

M. Arskal Salim

Min Niẓâm al-Qaḍâ' al-Munfarid ilâ Niẓâm Majlis al-Quḍât: Dirâsât fî Tahwîl Usus al-Qaḍâ' bi Indûnîsiyâ

Abstract: *"The translation of Islam"—to quote M.B. Hooker—constitutes one important dimension in the Islamization process: it is the means through which Islamic principles come into the local context. In Indonesia, the translation of Islam can be seen, among other things, in the legal institution. The "solitary judge" (*hakim tunggal*) as it is known in early Islam is transformed into the "judicial assembly" (*majlis hakim*). In the first system, the solitary judge, kadi is the only judge responsible for the implementation of Islamic law, while in the second system, the judicial assembly, legal decisions are made collectively and involve at least three judges.*

*The transformation of legal institution begun to appear in seventeenth century Mataram Kingdom, the Javanese Islamic kingdom in Indonesia, particularly under the reign of Sultan Agung (1613-1645). Sultan Agung established "*Pengadilan Pradata*"—which later became "*Pengadilan Serambi*"—as a formal religious judiciary in the kingdom, and appointed the* penghulu *(the Javanese* kadi*) as the head of the Pengadilan. In the process of legal decision-making, other judges coming from the ulama assisted the penghulu. They always held a deliberation for every legal decision they made, including advises for the sultan. Concerning this trans-*

formation, it is important to note that the judicial assembly is the result of the mentioned "translation of Islam" in the Javanese context. This judicial system had existed since the pre-Islamic period, especially in the Majaphit kingdom in the fourteenth century. The Negara Kertagama, *a Javanese text derived from the Majaphit period, related that the king was always assisted by two judges (*dharmadhyaksa*) in making a legal and even political decision. The* dharmadhyaksa *acted as judges in addition to being spiritual leaders, on behalf of the religious belief, either Hindu dan Buddhist, which prevailed in the kingdom. In the hierarchy of the kingdom, their position was directly under the control of the king, not under the Prime Minister (*Adipati*) which was responsible for the administrative affairs of the kingdom. Given to this fact, it can be said that, in the context of legal tradition, Islam was accepted more as the source of legal decision—as legal Principle—rather than a unified legal system.*

In the context of Mataram kingdom, this assumption is supported by the fact that the kingdom was claimed as an inheritor of Majaphit. Sultan Agung was one of the Mataram rulers responsible for the formulation of the Javanese-Islamic tradition, where pre-Islamic institutions were revived in Islamic terms. In this respect, the continuity of pre-Islamic tradition, including its legal aspect, became one of the main concerns of the Mataram rulers. Thus the judicial assembly—not the solitary judge—was established in the Mataram kingdom on the basis of the legal tradition entrenched in the pre-Islamic Majaphit kingdom in Java. This judicial assembly is for that reason difficult to find in other Islamic kingdoms in Java, such as Banten dan Demak. Different from Mataram, both Banten and Demak had a solitary judge, the kadi, *who was responsible for the performance of Islamic law in the kingdoms. In Banten, moreover, the kadi was in a position independent from the intervention of the ruler. The Kadi, who was known with the title Pakih Najmuddin since 1650, held an important role both in legal and political decisions.*

The absence of judicial assembly in Banten and Demak could be explained by the fact that these two kingdoms were established alongside an intensive Islamization in Java. In this process, the state formation—including the political structure of the state—was established in line with the adoption of Islam by the society. Islam therefore became part and parcel of the state formation of Demak and Banten. It was the reason that these two kingdoms had no concerns for the revival of pre-Islamic Javanese tradition like Mataram. On the contrary, both Demak and Banten were more Islamic in orientation by Middle East standards. And the existence of the solitary judge was one of the salient features of this orientation.

M. Arskal Salim

Min Niẓâm al-Qaḍâ' al-Munfarid ilâ Niẓâm Majlis al-Quḍât: Dirâsât fî Tahwîl Usus al-Qaḍâ' bi Indûnîsiyâ

Abstraksi: *"Penterjemahan Islam"—mengutip istilah M.B. Hooker—merupakan satu dimensi penting dalam proses Islamisasi. "Penterjemahan" di sini mengacu pada satu proses di mana nilai-nilai Islam diekspresikan sejalan dengan konteks lokal masyarakat Nusantara. Salah satu bukti paling jelas dari proses "penterjemahan Islam" di Indonesia adalah lembaga hukum. Sistem hakim tunggal yang dikenal dalam sejarah Islam awal mengalami transformasi menjadi majelis hakim. Pada sistem pertama, hakim tunggal, kadi adalah satu-satunya orang yang bertanggung jawab dalam implementasi hukum Islam. Sementara itu pada sistem kedua, majlis hakim, keputusan-keputusan hukum ditetapkan secara kolektif dengan melibatkan setidaknya tiga orang hakim.*

Transformasi lembaga hukum ini mulai berlangsung pada kerajaan Mataram di Jawa abad ke-17, tepatnya masa kekuasaan Sultan Agung (1613-1645). Dia mendirikan Pengadilan Pradata—kemudian menjadi Pengadilan Serambi—sebagai majlis hakim resmi kerajaan. Bersamaan dengan itu, ia juga mengangkat penghulu sebagai pemimpin pengadilan. Dalam proses pembuatan hukum di pengadilan, penghulu dibantu dua orang hakim dari kalangan ulama. Mereka senantiasa melakukan musyawarah dalam menetapkan setiap keputusan hukum, termasuk nasehat untuk Sultan.

Berkaitan dengan transformasi ini, penting dicatat, keberadaan majlis hakim ini pada dasarnya lebih merupakan hasil dari proses "penterjemahan Islam" seperti disebutkan di atas. Majlis hakim merupakan institusi hukum yang telah dikenal jauh sebelum Islam berkembang di tanah Jawa, tepatnya pada masa kerajaan Majapahit di abad ke-14. Teks Negara Kertagama, *misalnya—satu teks klasik Jawa dari periode Majapahit—mencatat bahwa raja senantiasa dibantu dua orang hakim (*dharmadhyaksa*) dalam menetapkan keputusan hukum dan juga politik. Mereka,* dharmadhyaksa, *bertindak se-*

bagai hakim, di samping pemimpin spiritual, atas nama agama yang hidup di kerajaan Majapahit, Hindu dan Budha. Lebih dari itu, mereka menempati posisi penting di kerajaan. Mereka langsung berada di bawah kontrol raja, bukan di bawah Adipati yang menangani masalah administrasi kerajaan.

Dengan demikian, jelas bahwa dalam konteks tradisi hukum di Nusantara, Islam berfungsi lebih sebagai sumber keputusan hukum—sebagai prinsip hukum—ketimbang sebagai sistem hukum yang utuh. Dalam kasus kerajaan Mataram, asumsi ini didukung fakta bahwa kerajaan tersebut memang diklaim sebagai pewaris kerajaan Majapahit. Sultan Agung sendiri, yang telah berjasa dalam perumusan Islam-Jawa, banyak menghidupkan kembali tradisi Jawa pra-Islam dalam terma-terma baru yang diangkat dari tradisi Islam. Jadi, upaya menghidupkan kembali tradisi pra-Islam, termasuk di bidang hukum, menjadi satu perhatian penguasa Mataram. Demikianlah, sistem majlis hakim—bukan hakim tunggal—didirikan di Mataram dengan berbasis pada tradisi hukum yang telah berkembang kuat pada masa pra-Islam di kerajaan Majapahit.

Oleh karena itu, sistem majlis hakim ini tidak ditemukan di kerajaan-kerajaan Islam lain di Jawa yang lebih berorientasi Islam, khususnya Banten dan Demak. Berbeda dengan di Mataram, baik Banten maupun Demak menerapkan sistem hakim tunggal, yakni kadi, sebagai pihak yang menetapkan keputusan hukum di kerajaan. Bahkan di Banten kadi memiliki posisi independen dari intervensi penguasa kerajaan. Kadi di Banten, yang sejak 1650 dikenal dengan gelar Pakih Najmuddin, memegang peranan penting baik di bidang hukum maupun politik.

Keberadaan sistem hakim tunggal di Banten dan Demak selanjutnya bisa dijelaskan melalui fakta bahwa dua kerajaan tersebut berdiri sejalan, atau berbarengan, dengan proses Islamisasi yang intensif di tanah Jawa. Dalam proses ini, maka pembentukan kerajaan—termasuk tentu saja struktur politik kerajaan—dibangun sejalan dengan proses penerimaan Islam sebagai agama dan ideologi politik. Oleh karena itu, Islam dengan mudah menjadi bagian dari pembangunan politik kerajaan Demak dan Banten. Hal ini tentu saja berbeda dengan kerajaan Mataram yang mengklaim sebagai pewaris Majapahit. Penguasa Mataram berupaya menghidupkan kembali tradisi Jawa pra-Islam. Banten dan Demak, sebaliknya, lebih mengacu pada sistem hukum yang sudah dikenal dengan dunia Islam, sistem hakim tunggal.

Di Indonesia, sistem majelis hakim ini kemudian terus berkembang. Pada masa kolonialisme Belanda, keberadaan majlis ini diperkuat melalui ketetapan hukum pemerintah, Staatsblad tahun 1882, dan pada masa Indonesia merdeka melalui Undang-Undang No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

محمد آرسكال سالم

من نظام القضاء المنفرد إلى نظام مجلس القضاة: دراسة فى تحويل أسس القضاء بإندونيسيا

من المحتم أن يوجد لدى مؤسسة القضاء فى مختلف الدول الإسلامية من يشغل قاضى القضاة الذى من شأنه أن يرأس المحكمة الشرعية والذى من وظائفه النظر والبت فى القضايا. وفى العهود الإسلامية الأولى كان القيام بالنظر والبت فى القضايا عادة مفوضا إلى القاضى ويعتقد أن ذلك من التقاليد الموروثة منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين.

ولقد نشأت مؤسسة قاضى القضاة فى نظام القضاء الذى مازال فى بساطته منذ بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم. وعن أم سلمة، زوجة النبي صلى الله عليه وسلم قالت أن رجلين احتكما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الميراث[1] وقام الرسول وحده بالبت فى قضيتهما دون أن يشترك فى ذلك الصحابة.

بيد أنه فى إندونيسيا، نظرا لأن المعهود هو استخدام مصطلح الحاكم بدل القاضي فإن النظر فى القضايا والبت فيها يقوم به دائما مجلس

يضم على الأقل ثلاثة قضاة أحدها رئيسا والآخرين عضوا.[٢] والدراسات التى تتعرض حتى الآن لتقديم بيان واف عن تحول الأسس القضائية من نظام القضاء المنفرد إلى مجلس القضاة بإندونيسيا قليلة للغاية إن لم نقل لا توجد دراسة إطلاقا. وعلى العموم يرحب المجتمع الإسلامي بإندونيسيا هذا التحول دون معارضة من حيث أنه من التعاليم الإسلامية مع أنه فى الواقع ليس منها.

وهناك رأي يفترض أن قيام مجلس القضاء بالنظر فى القضايا والبت فيها معمول به بصفة خاصة فى جزيرة جاوه لكثرة سكانها فكانت الحاجة إلى من يقوم بالقضاء أكثر من قاض؛ وتلك حقيقة تختلف أشد الاختلاف عن مؤسسة القضاء بكاليمانتان الجنوبية (Kalimantan Sélatan) حيث عدد السكان قليل فلم يكن هناك حاجة إلى أكثر من قاض. وعلى هذا فإن النظر فى القضايا والبت فيها سواء كان يقوم به مجلس القضاة أم قاضى القضاة فليس إلا مجرد توفية لحاجة عملية.

بيد أننا نرى أن الاستناد إلى عدد السكان فى تحديد من يقوم بالقضاء غير سليم، إذ يلزم منه سؤال مفاده لماذا وجد فى آشيه (Aceh) مجلس قضاة مع أن عدد سكانها قليل؟ [٣]، والثابت أن صياغة نظام المحاكم الشرعية متمثلا فى نظام مجلس القضاة كان منشأها على الشكل الرسمي القانون الهولندي رقم ١٥٢ الذى أصدرته الحكومة الهولندية لسنة ١٨٨٢م وبالأخص المادتان (٢) و(٣)؛ ففى المادة (٢) ورد النص على "أن القضاء أي المحكمة الشرعية يتكون من رئيس وهو الإمام الذى عينته الحكومة،

وعضوية ثلاثة (قضاة) على الأقل وثمانية على الأكثر من الفقهاء، ويتم تعيينهم جميعا وإقصاؤهم عن العمل أيضا من قبل الحاكم العام" ثم ان المادة (٣) تنص على أنه يشترط لصحة قرار المحكمة الشرعية ألا يقل عدد الأعضاء المشاركين فى المجلس عن ثلاثة بما فيهم رئيس المجلس"[٤]

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن الحكومة الاستعمارية الهولندية لم تكن تبتدع من خلال هذا القانون نظاما فى القضاء جديدا على المسلمين بجاوه، إنما كان اعترافا وإقرارا بالموضوع الذى كان موجودا مع التواجد الإسلامي سياسيا بالأرخبيل؛ ولهذا كان مجلس القضاء المشار إليه فى القانون الاستعماري الهولندي مجرد تسجيل وتبرير لأسس النظر فى القضايا المعمول بها من قبل.

والدليل على ذلك النقد الذى وجهه سنوك هرجرنجى (Snouck Hurgronje) لصيغة المجلس، إذ كان يرى أن القانون يخالف ما كان معهودا فى صدر الإسلام حيث لم يعرف نظاما غير نظام قاضى القضاة؛ وذلك أنه فى الإسلام للقاضى أن يتخذ القرار وحده، والمحكمة التى تتكون من مجلس قضاة أو محكمين غريبة عن نظام الإسلام. بيد أن سنوك يقر مع ذلك أنه من الناحية العملية كثيرا ما يتم تعيين الإمام الذى لم يتمتع بما يكفى من المعرفة الدينية قاضيا حتى احتاج الأمر إلى مستشارين من الفقهاء والشيوخ، بيد أن الإمام مازال فى يده القرار بعد استشارة الأعضاء، وكذلك لا يجوز للعضو أن ينوب عنه أو يحل محله إذا ما امتنع عن الحضور.[٥] وبهذا يبدو أن سنوك هرجرنجى كان يريد أن يقول إن القانون يمثل فهما خاصا ولا

يستوعب ظاهرة قيام الإمام بالنظر فى القضايا المعمول به لدى الممالك الإسلامية بجاوه حينذاك.

وبالطبع كان هذا النقد الذى قدمه سنوك هرجرنجى من الناحية النظرية الأصولية فى مكانه، ولكن إجراء النظر فى القضايا والبت فيها الذى يتم جماعيا وكان معمولا به منذ عهد بعيد يسبق صدور القانون لسنة ١٨٨٢م بفترة طويلة حقيقة لا ينبغى تجاهلها، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ما كان يصرح به توماس ستامفورد (Thomas Stamford) الذى شغل منصب الحاكم العام بجاوه فى الفترة ١٨١١-١٨١٦م إذ يقول "فى كل مدينة رئيسية يوجد بها علماء كبار يساعدون صغار الفقهاء فى تسيير المحكمة الشرعية".[٦]

وبناء على إطلاع الباحث على عدد من المراجع اكتشف الباحث أن نظام القضاء فى المملكة الإسلامية ديمق (Demak) وفى سلطنة بانتين (Banten) كان فى البداية ملتزما بنظام قاضى القضاة؛[٧] بينما تحول الالتزام إلى نظام مجلس القضاة لدى مملكة ماتارام (Mataram) الإسلامية، وفى سلطنة بانتين فى العهود المتأخرة[٨]، ولكن لم تأت هذه المراجع للأسف ببيان واف عن الأسباب الكامنة وراء اختلاف أنظمة القضاء فى هذه المناطق الإسلامية.

لقد كانت الدراسة التى كان لها أهميتها الخاصة بالنسبة لنظام المحاكم الشرعية بالممالك الإسلامية بجاوه ما كان يقوم بها ابن قيم (Ibnu Qayim)[٩]، إلا أن اهتمامه كان منصبا على البناء الهيكلي لمنصب الإمام أو

العالم الديني داخل مملكة ماتارام الإسلامية، الأمر الذى جعل بيانه وتوضيحه لصيغة نظام المحكمة الشرعية بالمملكة سطحيا وغير دقيق.

وبناء على هذه التفصيلات يحق القول إن إجراء النظر فى القضايا والبت فيها ثم اتخاذ القرار بشأنها فى الممالك الإسلامية بجاوه يتم انفراديا على المنوال المعهود، بيد أنه بمرور الزمان لم يعد انفراديا، بل جماعيا. ويرجع هذا التحول إلى عدة عوامل اجتماعية وسياسية وثقافية محلية هي موضع العناية فى هذه المقالة.

ومن أجل ذلك تقوم الفروض الرئيسية هنا على أنه فى ماتارام حيث التأثر فيها بالتقاليد المحلية مازالت قويا فقد حدث التحول عيانا؛ بينما فى كل من بانتين وديمق إذ لم يتأثر فيهما النظام بالعناصر المحلية لم يظهر التحول على العيان، بل ما فتئ يظهر النظام القديم أعنى قاضى القضاة فى صورته الأصلية؛ وهذا ثابت على الأقل فيما قبل أن يوطئ الاستعمار قدماه بالأرخبيل. والهدف من البحث إذن هو معرفة كيف تم التحول من نظام قاضى القضاة إلى مجلس القضاء بإندونيسيا. وبعبارة أدق تريد هذه المقالة أن تجيب على عدد من الأسئلة على النحو التالى:

- متى تم وفى أي جزء من المناطق يجرى فيها التحول من نظام القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء؟
- لماذا كان لا بد أن يحدث مثل هذا التحول؟
- كيف حدث التحول من نظام القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء؟
- ما هي العوامل التى أدت إلى استقرار نظام مجلس القضاء؟

أولا: طبيعة نظام انفراد القاضى فى صدر الإسلام

لقد توجهت الشريعة الإسلامية بتطوير المجتمع الإسلامى منذ البداية إلى تحقيق حياة اجتماعية منظمة تعيش فى سلام ورخاء. ومع ذلك فإن الواقع كثيرا ينحو اتجاها آخر، فما أرادت الشريعة الإسلامية أن تصل إليه قد لا يتحقق فى حياة الأمة الإسلامية نظرا لعوامل أو أسباب أخرى تحول دونه. ولذلك كان لا بد أن يضع الإسلام نظما مقررة لها من السلطة ما يكفل لها تدبر الأمور وتنحل المشاكل التى تنشأ بين أفراد الأمة من أجل أن يسير تطبيق الشريعة الإسلامية موافقة لمقتضى النصوص. ومن هذه النظم القضاء والتحكيم والحسبة وولاية المظالم وما إلى ذلك من النظم.

وباستثناء التحكيم يجرى العمل بهذه النظم عادة ريثما تكونت سلطة سياسية للمسليمن. وكون الحكومة القائمة تهتم بهذه المؤسسات أمر ضروري ليس فقط من أجل أن تتكفل للشريعة الإسلامية قوة إلزامية حتى يتم تطبيقها بما ينبغى فى أوساط المجتمع إنما أيضا من أجل وجود ضمان قانوني.

وفى أي بناء للمحاكم الشرعية بالعالم الإسلامي فلا بد أن يوجد به منصب القاضى الذى يعمل رئيسا للمحكمة ويقوم بالنظر فى القضايا والبت فيها، وفى صدر الإسلام كانت هذه المهام يتولاها قاضى، وهو النبي صلى الله عليه وسلم نفسه.

وقد استمر نظام القاضى المنفرد معمولا به إلى عهد الخلفاء الراشدين. وأورد ابن خلدون أن الخلفاء الراشدين جميعا كانوا يتولون

منصب القاضى كما كان عليه صلى الله عليه وسلم فى النظر فى القضايا والبت فيها، بالإضافة إلى أنه تم تعيين بعض الصحابة لهذا المنصب فى مختلف المناطق الإسلامية، وكان أبو الدرداء على سبيل الثمال معينا لشغل المنصب بالمدينة المنورة وشريه بالبصرة وأبو موسى الأشعري بالكوفة.[10] وبالطبع كانوا يقومون بوظائفهم منفردين.

على أن المهام المنوط بها القاضى فى ذلك الوقت كان قاصرا على النظر فى القضايا المدنية، بينما كانت القضايا الجنائية يتولاها الخليفة أو الوالى؛ ولكن هذا الوضع كما أشار إليه ابن خلدون لم يستمر طويلا، لأنه ما لبث أن انشغل الخلفاء بمشاكل سياسية تستهلك اهتمامهم، وكانت النتيجة أن القاضى لم يتسلم من الخليفة جميع السلطات القضائية المدنية منها والجنائية فحسب، بل كان يشارك بالإضافة إلى ذلك تدبير شئون أموال اليتامى والوصايا والارث وولاية النكاح.[11] وهذا يعنى كيف أن السلطات التشريعية لم تكن مركزة على الخليفة فحسب إنما فى الوقت نفسه أصبح بعض الصحابة بموجب تفويض من الخليفة يتمتعون أيضا بسلطة تشريعية. علاوة على أن السلطات التشريعية يتمتع بها ايضا فيما يبدو المسؤولون من أمثال حاكم الولايات أو قائد الجيش.

وبناء على هذه الحقيقة يبدو أنه ليس فى وسعنا التعميم فنزعم أن إجراء النظر فى قضية ما أو البت فيها كان يتم جماعيا. ولكن من المناسب جدا أن نفترض أنه اتباعا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم كان الخلفاء الراشدين والولاة وقواد الجيش أو حتى الصحابة الذين يشغلون منصب

القاضى يقومون بـالنظر فـى القضايـا والبـت فيهـا منفردين طبقـا للحـدود القانونية والسلطات التشريعية المنوط بها كل منهم.

والذى يجب الاهتمام به هنا هـو أنـه حتـى عهـد الخلفـاء الراشـدين كانت السلطة التشريعية مستقلة تماما ومتحررة مـن التدخـلات أو التحكـم السياسي من قبل الخلفاء، فلكل قاض أن يصدر حكمه على قضية بحرية وله أن يقوم بالاجتهاد بدون مخـاوف أن يمس أيـة مصلحـة بالسـوء حتـى ولـو كانت للخليفة، وهناك قضية تجدر الإشارة إليها فى هذا الصدد وهـي كمـا يلى:

"روي أن علي ابن أبى طالب كان يختصـم مـع رجـل نصرانـي فـى ملكية ملبس للحرب، وكان القاضى فى ذلك الوقت هـو الصحـابي شـريه الذى قرر بكل حسم وشجاعة دون اعتبار بمكانة علـي كخليفـة أن الملكيـة للنصراني، استنادا لدليل الإثبات لدى النصراني وهو ما ينقصه علي ابن أبـى طالب إذ لم يقدم أي على ملكيته".[١٢]

ومهما يكن من الأمر فإن تدخل الخليفة كان ضروريـا، وبـالأخص فيما يتعلق بالإجراءات القانونية للمحكمة؛ وما كان يأمر به الخليفة عمر بن الخطاب لأبى موسى الأشعري الذى يشغل منصب القـاضى بالكوفـة دليـل على ذلك.[١٣] وهذا بالإضافة إلى ما أورده أبو عمر الكندى فى كتاب الولاة والقضاة عن قاضى مصر المعين من قبل الدولة الأموية، وكان أحسن تفصيل وأوفاه عن كون القاضى منفردا بالنظر فى القضايـا والبـت فيهـا، والقـاضى

عياض، وخير بن نعيم وابن هجيره وتوبه بن نامر شخصيات يمثلون القضاة الذين تم تعيينهم على التوالى فى تلك الفترة.[١٤]

وهكذا كانت النظم الإسلامية تعبر كيف أن القاضى فى تلك العهود الأولى يقوم بالنظر فى القضايا والبت فيها منفردا.

ثانيا: تأسيس المحاكم الشرعية بالأرخبيل

لقد استطاع الإسلام بوصوله إلى الأرخبيل أن يتكيف مع البناء الاجتماعي ونظام الحياة المحلية على الرغم مما احتاج فى ذلك إلى فترة طويلة، وكان اتصال الإسلام بالمواطنين أولا من خلال التجارة والتزاوج والعلاقات الاجتماعية الأخرى، وقد وصلت العلاقة إلى قمتها عندما استطاع الإسلام أن يفرض سلطانه بقيام ممالك إسلامية فى مختلف المناطق بالأرخبيل منذ القرن الثالث عشر الميلادى. وبقيام تلك الممالك على مناطق منتشرة من الأرخبيل صار الإسلام وكأنه جزء من الأرخبيل. وكانت الملاحظات التى سجلها الرحال سواء من الشرق الأوسط أم أوربا من أمثال ابن بطوطة وماركوبولو (Marcopolo) وتوم بيرس (Tom Pires) دليلا ثابتا على ذلك.

وفى الحقيقة كانت نشأة النظم الإسلامية بالأرخبيل تعانى من قلة الاهتمام لدى المؤرخين، فقد كان جل اهتمامهم يدور حول عملية مجئ الإسلام، ولذلك توجد صعوبات فى تحديد الطريقة التى يؤثر بها الإسلام على الحياة الاجتماعية فى الأرخبيل.

بيد أن الفقه يحمل فى طيه تعبيرا عن الالتزام الديني المتمثل فى السلوك اليومي للناس فردا وجماعة، مما جعل مكانته فى الشريعة الإسلامية حاسمة، الأمر الذى يمكن معه الاعتقاد بأن الإسلام كان يستهل انتشاره فى الأرخبيل مصحوبا بالعناصر الفقهية. ولكنه تجب الملاحظة أن المجتمع الإسلامي بالأرخبيل فى ذلك الوقت لم يفرق فيما بين التعاليم الإسلامية: بين الفقه والعقيدة والأخلاق والتصوف، ومن هنا فإن أي جزء من التعاليم الإسلامية يكشف عن فهم المجتمع فلا بد أن ينظر إليه على أنه اندماج الإسلام فى الحياة الاجتماعية حينذاك.

وعلى الرغم من أنه ليس من السهل تحديد المجال الذى كان يؤثر فيه الإسلام فيشكل جزءا من التقاليد المحلية فإن لنا أن نزعم أنه فى مستوى التعامل الأكثر عمليا مثل الملابس وطريقة تناول الطعام كان وما يزال تأثير الإسلام أقوى؛ ويذكر ريد (Reid) أنه قبل مجئ الإسلام كانت المرأة فى جاوه تترك أجزاء بدنها من البطن فما فوقه مكشوفة دون ستر من اللباس، وبمجئ الإسلام بدأت تزيد على لباسها قطعة تستر بها صدرها، إلى جانب الشال الذى تغطى به صدرها واضعة طرفيها على منكبيها.[١٥]

وبالطبع لم يكن هذا الأسلوب من اللباس موافقا للشريعة الإسلامية التى تقتضى أو توجب أن يكون جميع بدن المرأة مستورة إلا الوجه والكفين؛ ولكن هذه الحقيقة مؤشرة فى أي مدى تندمج التعاليم الإسلامية فى حياة الناس بالأرخبيل وإن كان ذلك بطريقة الإلصاق والتدرج.

وأما فيما يتعلق بالطعام حيث امتنع الناس عن أكل لحم الخنزير فإنه يمثل أولى المؤشرات وأبرزها لانقياد المجتمع بالأرخبيل للشريعة، ولا غرو فإن القرآن الكريم ينص فى صراحة على تحريم الخنزير؛ وفيما أورده ريد نقلا عن بيجافيتا (Pigafetta) ١٥٢٤م، أن ماجلان (Magellan) وأتباعه كانوا مطالبين من قبل ملك تيدورى (Tidore) بإعدام جميع الخنازير التى أتوا بها فى سفنهم (قبل نزولهم إلى البر) عندما أتوا إلى المنطقة. وتعويضا على ذلك قدم لهم الملك الأغنام والديوك بمثل قيمة الخنازير التى أعدموها.[١٦] وهكذا تشير هذه الواقعة إلى أي مدى كان اجتناب الخنزير موقفا وسلوكا يعبران عن الفهم للشريعة الإسلامية فى ذلك الوقت بل حتى الآن.

وكل ذلك يرينا كيف كان وصول الإسلام إلى الأرخبيل المتمثل فى الأفكار والمفاهم وقد استوعبها المواطنون، أم فى التراث الديني الموجود آنذاك، بل طبقوا فعلا البعض من تلك المفاهيم، وبالأخص فيما يتعلق منها بستر العورة والامتناع عن لحم الخنزير؛ ومع ذلك فلم يزل فيه أناس يتعاطون الخمر ويلعبون القمار، وهما عادة فيما يبدو لم يستطيعوا التخلص منها بعد.[١٧] وهذا يعنى أن فهمهم للإسلام لم يصل بعد إلى مستوى الاستيعاب التام سواء من الناحية الفكرية أم الأخلاقية.

ولربما وصل التطبيق فقط إلى مرحلة التحقيق الفعلي بعدما قامت ممالك إسلامية فى الأرخبيل، وبالأخص -وهو الأهم- عندما تكونت المؤسسات الدينية كالقضاء ومؤسسة الإفتاء والمحاكم الشرعية لتولى الأمور المتعلقة بالقضايا المختلفة. وتقوم هذه الملاحظة على افتراض أنه نظرا لأنه

هذه المؤسسات تعد شروطا مكملة لتطبيق الشريعة الإسلامية فمن المحتم أن يكون وجودها غير لازم إذا لم يكن هناك مجتمع يعمل ويتعاقد طبقا للشريعة الإسلامية، وبهذا كانت تلك المؤسسات تعبر عن المرحلة الثانية لتطور الإسلام بالأرخبيل وهي مرحلة التأسيس الاجتماعي المواكبة لرسوخ الإسلام السياسي، المتمثل فى قيام الممالك إسلامية.

ثالثا: منصب القاضى بالممالك الإسلامية فى جاوه

سلطنة ديمق

لم يكن مفهوم كل من الإمام والمفتى أو القاضى مختلفا بالمعنى الذى نفهمه اليوم، فقد كان العالم الديني وهو من الرحالة الصوفية عادة، متعددة المهام إذ قد يقوم بدور إمام أو خطيب أو مفتى، يتوقف على ذلك على الواقع الذى يواجهه. ولذلك فإن الألقاب مثل الإمام والمفتى والقاضى فى ذلك الوقت تشير إلى الوظيفة وليست إلى المؤسسة كما هو المعهود اليوم.

فقد كان سونان قدس (Sunan Kudus) على سبيل المثال إمام الجامع ديمق ولكن لقب بالقاضى كما يرى دي غراف (de Graaf) ابتداء من سنة ١٥٤٩م[١٨]، ولئن لم يصرح دى غراف على كون هذا اللقب يشير إلى المهام التى أنيط بها القاضى الحقيقي فإن الغالب هو أنه لقب يزيد على وظيفته كإمام للجامع ديمق، ذلك لأنه كما يلاحظ دى غراف أيضا أن منصب القاضى والإمام كان لهما علاقة وثيقة منذ أوائل مجئ الإسلام إلى جاوه.[١٩]

وعلى هذا فقد يكون سونان قدس إماما للجامع وفى نفس الوقت قاضيا ينظر إلى القضايا التى قدمت إليه لإصدار الحكم عليها، وقد يقوم بالإفتاء عن المسائل التى تحتاج إلى معرفة الحكم فيها، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن منصب القاضى بسلطنة ديمق كان على نظام المنفرد.

سلطنة بانتين

ونلاحظ نفس الظاهرة فى سلطنة بانتين، فقد توصل تريسنا (Tresna) وبال (Ball) إلى أنها وجدت فى بانتين فى القرن السابع عشر الميلادى محكمة واحدة فقط على النظام المعهود فى الإسلام وهي ما يمثلها القاضى وحده.[٢٠] ويؤيد هذا ملاحظة فان برونيسان (van Bruinessen) أن السلطة القضائية فى بانتين كانت مستقلة عن سلطان الملك، وهي فى يد القاضى الملقب به الفقيه نجم الدين منذ سنة ١٦٥٠م. بل كان القاضى علاوة على ذلك يلعب دور المفتاح فى الوسط السياسي ببانتين فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلاديين.[٢١]

ويقدم فان برونيسان مزيدا من التفصيل فصرح بأن القاضى لم يكن ضالعا فحسب فى تدبير الأمور الفقهية، إنما كان له أن يتخذ قرارات سياسية، ومثال ذلك ما كان يقوم به فى تعيين مولانا محمد خلفا لمولانا يوسف المتوفى سنة ١٥٨٠م، وكانت النتيجة أن أبعد أمير جيفارا (Jepara) عن المنصب الذى رشحه له رئيس الوزراء منجكوبومي (Patih Mang-

(kubumi وأيده فى ذلك نبلاء القصر عموما.[٢٢] وإذن يحق لنا افتراض أن القاضى بسلطنة بانتين حينذاك كان منصبا فرديا.

على أنه فى المراجع الأخرى توجد معطيات تدل على حقيقة مختلفة، فطبقا لما لاحظه لوديوكز (Lodewycksz) ١٥٨٩م، لم يكن القاضى ببانتين يقوم بمهمته منفردا إنما كان معه رئيس الوزراء وكبار الدولة (يحتمل أن يكون المدعى العام كما زعم روفاير (Rouffaer) ناشر سجلات لوديوكز).[٢٣]

ومع ذلك فإن المعلومات التى قدمها لوديوكز لا تعنى بالضرورة أن الشكل الثابت لرئاسة المحاكم ببانتين كان فى صورة مجلس القضاء، لأن هناك تساؤلا مفاده لماذا كانت رئاسة المحكمة فيها على صورة جماعية مع أن السلطنة كان لها السيادة قبل وصول الهولنديين. ثم أنها إذا كانت على صورة جماعية فهلا يمثل ذلك انحسارا لدور القاضى الذى كان واضحا كما لاحظه فان برونيسان عن كون القضاء مؤسسة لها دور هام وواسع حتى مجال السياسة؟ وعلى كل حال فإن معلومات لوديوكز كانت مجرد ملاحظة عابرة عندما أرست السفينة الهولندية لأول مرة فى ميناء بانتين.

ورغم ذلك فإن المعلومات التى عرضها لوديوكز لا ينبغى تجاهلها، فقد يحتمل أن تتم ملاحظته فى الوقت الذى بدأ فيه دور القاضى وشعبيته متراجعا، أي أن سلطة القاضى كانت تصل إلى قمتها ثم تراجعت من حين لآخر؛ وكما ورد التقرير فى كتاب *تاريخ بانتين* (*Sejarah Banten*) فإنه ابتداء من الربع الأول من القرن السابع عشر الميلادي كان السلطان أبو

المفاخر عبد القادر يطالب بانتظام تزويده بمعلومات خاصة بالقضايا المعروضة على المحكمة، وفيما إذا حدث أن القاضى لم يستطع البت فى القضية فإن السلطان هو الذى يقوم عادة باتخاذ القرار، وكان السلطان نفسه يقوم كذلك بالبت فى المسائل التى تنشأ بين رجال القصر.[٢٤]

وعلى ذلك فإن من الانصاف أن نقوم بإعادة تصوير الحقيقة وهي أنه فى أوائل انتشار الإسلام ببانتين كانت السلطات القضائية فى يد القاضى وحده، وأن هذه السلطة التى كانت واسعة للغاية قد تعرضت فيما بعد للتراجع مع التدخل الذى كان يقوم به السلطان لاحقا، وبالأخص فيما يتعلق بحكم الإعدام والقضايا التى لم يستطع القاضى البت فيها، وكذلك المسائل التى تنشأ بين رجال القصر.

ومن ناحية أخرى نرى مثل هذه السلطة التى فى يد السلطان مشابها لنظام ولاية المظالم التى كان معمولا به فى صدر الإسلام، وهو ما كان يتولى الشكاوى التى قدمت إزاء السلوك السيء الذى صدر من المسئولين فى الدولة أو معارضة الحكم غير المرضي الصادر من القاضى، بالإضافة أن ظاهرة التدخل من السلطان تشير إلى أن الحاكم أعنى السلطان يمثل أيضا سلطة قضائية عليا.

وهكذا فإنه مع التدخل الاستعماري الهولندي إلى بانتين انتهت سلطة القاضى التى كانت واسعة بحيث تشمل التدابير السياسية إلى دور محدود للغاية حيث اقتصرت على النظر فى القضايا والعمل كمتعهد لإدارة الشئون الدينية التى تتولى شئون الزكاة والزواج والطلاق وما إليها.

سلطنة ماتارام

إن هذه الحقائق الخاصة بالسلطنتين تختلف عما فى سلطنة ماتارام القائمة بعدهما بقرن لاحقا، ففى النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي فى عهد السلطان الأعظم (Sultan Agung) ١٦١٣-١٦٤٥م جرى تغيير لأول مرة فى نظام القضاء؛ وظهر ذلك أولا فى أنها لم تعد أقيمت المحكمة داخل القصر إنما حولت إلى رحاب الجامع،[٢٥] ويطلق على القضايا التى كانت تتولاها هذه المحكمة اسم "القصاص" بينما كانت رئاسة المحكمة على الرغم من كونها مازالت فى يد السلطان أساسا، إنما حولت عمليا إلى يد الإمام مع عدد من العلماء (الفقهاء) الذين يساعدونه، فيتشاورون لاتخاذ القرار تجاه القضية موضوع البحث. وإذن فقد كانت رئاسة المحكمة تمثل مجلسا للقضاء حيث يتم اتخاذ القرار بالمشاورة، وكان القرار الذى توصلوا إليه يمثل نصيحة للسلطان حتى يأخذ القرار النهائي. ومن الناحية العملية لم يكن السلطان يصدر قرارا يخالف ما كان معروضا عليه من الإمام، وهذا بالطبع يؤكد مكانة المجلس وثقله فى نظر الرعية؛[٢٦]

وعلى أي حال، تعد تلك المعلومات لها أصالتها وبالأخص إذا وضعنا فى الاعتبار مذكرات السفير الهولندي ريجكلوف فان جونس (Rijckloff van Goens) الذى جاء لزيارة ماتارام فى عهد حكومة آمانجكورات الأول (Susuhunan Amangkurat I) ست مرات فى الفترة ما بين سنة ١٦٤٨ وسنة ١٦٥٤م، ويذكر فان جونس أنه لم يلبث أن اعتلى آمانجكورات الأول العرش خلفا للسلطان الأعظم حتى أسرع فى إرجاع المحكمة فى

رحاب الجامع إلى حالتها الأولى بالقصر، وهي ما تصطبغ بها المحكمة قبل الإسلام.[٢٦]

وإذا كان النظر فى القضايا من قبل فى المحكمة برحاب الجامع يتم بأن يقوم به الإمام بمساعدة الفقهاء فإنه بعد تحويلها إلى القصر لم يعد آمانجكورات الأول يفوض ذلك إلى الإمام بل كان يتولى القضية وإصدار القرار عنها، وإن لم يكن يعنى أنه تولى جميع الإجراءات القضائية وحده. ويكشف فان جونس النقاب عن أن الإجراءات القضائية كانت تتم عادة كل يوم الخميس بالقصر؛ وبمشاهدة المسئولين من كبار مساعديه بدأ آمانجكورات النظر فى القضية بالاستماع إلى المطالبة التى يقدمها المدعى العام تجاه المدعى عليه الذى جلس متكئا حولى ٥٠ قدما بعيدا عن عشر الملك؛ وبعد ذلك يأمر الملك احد المسئولين أن يسأل المدعى عليه لماذا قيدت رجلاه ويداه بالأغلال؟ بينما يأمر الآخرين أن يقوموا بسؤال الشهود بغية الحصول على معلومات منهم. وبعد أن يقدم كل واحد منهما تقريرهما يقوم الملك بالنظر فى ثبوت الأدلة الموجودة على الرغم من أنه يستشير مساعديه أيضا من أجل اتخاذ القرار النهائى.[٢٧] ولئن كان الملك هوالذى يتخذ فى النهاية القرار إلا أن مثل هذه الإجراءات القضائية جميعا كانت تعبر عن النظام الجماعي أكثر منه إلى النظام الانفرادي، وبذلك فإنه نظام يختلف عن النظام المعهود فى صدر الإسلام.

إلى هنا انتهينا من إلقاء الضوء على منصب القاضى لدى سلطنة ديمق وبانتين وماتارام، ووجدنا فى كل من سطلنة ديمق وبانتين أن القضاء كان

يتم بنظام القاضى المنفرد الذى هو النظام الإسلامي الأصيل المحافظ عليه، بينما تعرض النظام القضائى فى ماتارام من القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء حيث يشترك الإمام والملك وكبار المسئولين فى تولى القضاء جماعيا. وليس فيما عرضناه سابقا ما يفسر لماذا تم المحافظة على النظام الإسلامي الأصيل فى كل من ديمق وبانتين بينما تحول النظام فى ماتارام إلى مجلس القضاء. وفيما يلى من التفصيل محاولة للإجابة عليه.

رابعا: تحليل عملية التحول لنظام القضاء

إن إلقاء الضوء على ثلاثة ممالك إسلامية بجاوه كما سبق يفضى بنا إلى تساؤل مفاده لماذا كان نظام القضاء فى كل من سلطنة ديمق وبانتين يتم المحافظة عليه بينما تحول فى سلطنة ماتارام إلى نظام مجلس القضاء؟ وللإجابة على ذلك يجدر بنا عرض الحقائق التاريخية باختصار عن العوامل التى كانت تكمن وراء نشوء تلك الممالك الإسلامي بجاوه.

وفى سبيل ذلك لم يزل نظرية توفيق عبد الله (Taufik Abdullah)، المؤرخ الإندونيسي الكبير حول الكيان السياسي للإسلام وتطوره فى الأرخبيل مناسبة للكشف عن هذه الظاهرة. وطبقا لتوفيق عبد الله هناك على الأقل ثلاثة صور للتكون السياسي الإسلامي بالأرخبيل، وهي (١) أن الإسلام يشجع على تكوين دولة تتأصل فى القرى والأرياف؛ و(٢) أن الإسلام يبرز كقوة معارضة تقوم بتحدى السلطة السياسية القائمة على

الكفر وتبديلها؛ و(٣) أن الإسلام يقوم بتحويل القصور إلى المراكز السياسية إلى الإسلام.[٢٨]

وبناء على هذه النظرية فإن سلطنة ديمق كانت فى الأول بلا شك قوة معارضة تثور على السيادة السياسية القائمة على الكفر وهي مملكة ماجافاهيت (Majapahit) ، وكان ظهور سلطنة ديمق التى صار لها السيادة الجديدة على أثر سقوط مملكة ماجافاهيت تواجه بلا شك مشكلة المشرعية السياسية وليس ذلك فحسب إنما أيضا المسئولية الثقافية تجاه الاستمرارية. ذلك أنه بدون الشرعية السياسية والاستمرارية فليس سلطنة ديمق مختلفة عن مثيلاتها من القصور الصغرى ولا تشكل مركزا سياسيا جديدا.[٢٩]

وكونها مرشحة لاحتلال المكانة المركزية يواجه فيما يبدو المعضل الثقافي بين ضرورة أن تحافظ على التقاليد الموروثة عن المملكة التى استبدلتها ووجوب الانقياد لما ينبغى أن تكون عليه الدولة فى الإسلام، هذا الدين الذى وصل إلى جاوه وانتشر فيها بكل ما له من أصالة تعبر عن الاتجاه الحقيقى للسياسة الإسلامية. وعلى أية حال، فإن نشوء سلطنة ديمق كقوة سياسية تثور على سيادة مملكة ماجافاهيت يرجح فيما يبدو الاتجاه إلى تجاهل التقاليد الموروثة.

ولذلك فإن النتيجة التى يحتمها عدم الشرعية والاستمرارية أن ديمق لم يكن فى وسعها فيما يبدو أن ترسخ مكانتها السياسية بحيث تخضع لها جاوه كلها. والحاصل أن مكانتها كمركز سياسي بديل لمملكة ماجافاهيت تعرضت فى أقل من قرن ابتداء من أوائل القرن السادس عشر الميلادي حتى

النصف الأول منه لتهديد مملكة باجانج (Pajang) التى استطاعت فى النهاية أن تبعدها عن طريق السيادة، الأمر الذى مكن لمملكة ماجافاهيت سيطرتها السياسية فى جاوه حتى وصول الاستعمار الهولندي.

هذه الحقائق التاريخية ليس من المستحيل أن تؤثر على نظام القضاء فى سلطنة ديمق التى تنزع منزعا إسلاميا أصيلا؛ ولئن كان كل من دى جراف وبيجويد يفترض أن مؤسسة القضاء فى سلطنة ديمق لم تكن مبتكرة بمجئ الإسلام إنما كانت مؤسسة ظهرت فيما قبل الإسلام[٣٠]، إلا أننا لم نجد أية صلة تربط بينهما. بل على العكس من ذلك تبرز الفروق بينهما ظاهرة جلية، وبالأخص فيما يتعلق بمنصب القاضى القائم على النظام المنفرد مع أنه فى عهد مملكة ماجافاهيت كان على النظام الجماعي. وهذا بالطبع دليل يثبت عدم الاستمرارية. ثم إن افتراض دى جراف وبيجويد يكون له صلاحية فقط فيما إذا ثبت عدم وجود نظام القضاء فى الشريعة الإسلامية أصلا.

وهذه النظرية التى نفسر بها ظاهرة سلطنة ديمق قد ينطبق عُلى الظاهرة المماثلة فى سلطنة بانتين وخاصة أن النظام المعمول به فى أوائل نشأتها كان انفراديا.[٣١] وكما كان عليه الحال عند سلطنة ديمق إذ تتجه إلى معارضة مملكة ماجافاهيت القائمة على الكفر فإن سلطنة بانتين التى وقعت بين الحدود الثقافية لمملكة باجاجاران (Pajajaran) برزت كذلك كقوة معارضة لتلك المملكة القائمة على الكفر، وإذن فلا عجب أن نرى كثيرا من الشبه بين ديمق وبانتين وخاصة فيما يتعلق بنظام القاضى المنفرد. علاوة

على مكانتهما الجغرافية الواقعة على الشاطئ الشمالي لجزيرة جاوه حيث تشهد كثيرا من السياح القادمين من الدول الأجنبية، الأمر الذى جعلها منطقة عامرة بتنوع المواطنين؛ ونظرا لهذه الطبيعة الجغرافية والاجتماعية للمنطقتين صارتا أكثر تفتحا وترحيبا للأفكار القادمة من الخارج، بما فى ذلك النظم الإسلامية، بل لا يندر أن طرحت التقاليد المحلية جانبا مستبدلة بالتقاليد الجديدة، مثل تبديل شكل الملابس على الزي الجاوي بالزي المكي[٣٢] طالما لم يعد من المناسب المحافظة عليها.

وخلافا لما كان عليه حال سلطنة ديمق فإن سلطنة ماتارام التى فرضت سيادتها على جاوه كلها نتيجة تفوقها فى المنافسة على السيطرة فى الظروف التى تنوعت فيها التوجهات السياسية بجاوه كلها أثر سقوط مملكة ديمق. ومن أجل ترسيخ مكانتها كقوة سياسية جديدة قامت سلطنة ماتارام بإثبات كيانها السياسي من خلال سلسلة من الحملات العسكرية، ليس فقط على المناطق العامرة بالمراكز التجارية الواقعة على الوجه الساحلي لجاوه بل على منطقة جيرى (Giri) التى كانت منطلقا ومركزا لنشر الإسلام فى ربوع المناطق الشرقية من الأرخبيل، وهي منطقة زعمت ماتارام أنها قد تشكل معارضة لجهودها من أجل فرض الهيمنة الشاملة للمنقطة كلها.[٣٣] وفى هذا الإطار نرى أن سلطنة ماتارام تجاهد من أجل الإثبات على هيمنتها الشاملة والإقرار.

وليست الشرعية السياسية التى كانت المطلب الوحيد لسلطنة ماتارام وإنما هناك مطلب ثقافي يجب أن توفره لضمان الاستمرارية، وذلك بأن

تدعى لنفسها مركز القصور الجاوية التى تضرب بجذورها فى مملكة ماجافاهيت. وعلى الرغم من ظهور السلطان الأعظم معبرا عن الكيان السياسي للإسلام مع لقب السلطان الذى حصل عليه من مكة المكرمة فإنه كان عليه أن يربط نفسه بتقاليد ما قبل الإسلام، وقد أمر شعراءه أن يكتبوا "تاريخ جاوه" (*Babad Tanah Jawi*) بغاية إثبات أنه امتداد لقصر ماجافاهيت.

وبناء على ما تقدم فإننا نستطيع أن نقول إن سلطنة ماتارام تمثل الكيان السياسي للمسلمين ، ويدخل هذا فى الصنف الثالث من نظرية توفيق عبد الله التى سبقت الإشارة إليها. وبذلك كانت طبيعة التحول إلى الإسلام بمملكة ماتارام تختلف عما عليه الحال عند تحول مملكة ملاقا (Malaka) أو مملكة جوا- تيلو (Gowa-Tallo)، إذ يصح أن يقال عن ماتارام - وإن كان هذا مثيرا للجدل - أن التحول فيها كان نتيجة لعملية تحويل كبرى الممالك بجاوه وهي مملكة ماجافاهيت إلى الإسلام وكانت عملية جد صعبة ومعقدة.

ومن هنا فإنه نظرا لأن ماتارام كانت بمثابة وسيلة لتحول ماجافاهيت إلى الإسلام فلا غرابة إذن أن بدت فيها نزعة إلى المحافظة على التقاليد والنظم التى كانت سائدة فى فترة ازدهار مملكة ماجافاهيت، فكان نظام القضاء المكون من مجلس القضاة راجعا بلا شك إلى عصر ماجافاهيت، وقد ورد فى كتاب Negara Kertagama الذى يعتقد أنه ألف فى فترة ازدهار المملكة فى القرن الرابع عشر الميلادى أن رجلين من الروحانيين يصاحبان

الملك عادة عندما تعقد جلسة للمحكمة ويعملان فى نفس الوقت على رئاسة المحكمة، فأحدهما يكون هندوسيا والآخر بوذيا، وهما غير خاضعين لإدارة رئيس الوزراء، بل كانا مسئولين إمام الملك مباشرة.[٣٤]

وتدل هذه الحقيقة إلى أن فى إجراءات المحكمة بمملكة ماجافاهيت كان المجلس هو الذى يقوم بالنظر فى القضايا وليس الملك أو القاضى المنفرد، فإن النظام المتبع عند سلطنة ماتارام المسلمة كان بلا شك مأخوذا من نظام القضاء فى مملكة ماجافاهيت بعد إجراء شئ من التعديل عليه. وهذا بالإضافة إلى أنه توجد ثلاث مهام تعبر فى الحقيقة عن احتكار الملك السطلة؛ أولاها الخاصة بتدبير الشئون الحكومية وتولى إدارتها ومصالحها، والذى يتم تعيينه لتولى هذه المهمة يسمى آديباتى (Adhipati) أي رئيس الوزراء؛ وثانيتها الخاصة بشئون الحرب والدفاع؛ وثالثتها الخاصة بتولى الشئون الدينية وإدارة المحاكم، ويسمى المسئول المعين للقيام بها دارماديا كسا (Dharmadhyaksa) أي رئيس الشئون القضائية.[٣٥]

ولا يعنى وجود هذه المهام أن الملك يفوض السلطة إلى من يعينه للقيام بها، بل يجب أن يفهم على أنه مجرد تكليف لتيسير الأمور العملية بينما بقيت السلطة الحقيقية فى يد الملك، ومن هنا فإن مملكة ماجافاهيت لا تعرف نظام توزيع السلطات السياسية، وإن وجد فلا يتعدى أن يكون تكليفا ويبقى الملك صاحب السلطة ومصدرها الوحيد. ونظرا لأن ماتارام تمثل امتجاد لماجافاهيت فقد تبنت بعد إجراء شئ من التعديل هذا النظام الذى يقوم فيه الملك بالتكليف لمن يتولى تلك المهام الثلاث؛ ويظهر ذلك

جليا فى الألقاب التى تطلق على الملك وهي: Prabu Mangku-Rat Senopati Ingaloga Ngabdu - Rahman Sayidin Panatagama Kalipa-tullah،[٣٦] فقد كشفت هذه الألقاب عما كان لملوك ماتارام من السلطة المطلقة حيث لا تقتصر على رئاسة الحكومة وقيادة الجيش بل الزعامة الدينية أيضا؛ وكما كان عليه الحال عند سابقتها فقد كانت المهام الخاصة بهذه السلطات مكلفة لأهم المسئولين وكبارهم من أمثال Pepatih Dalem الذى كلف بتولى مهمة الدفاع والأمن والإدارة الحكومية، وكذلك Penghulu Ageng المكلف بتولى الشئون الدينية.

وبالإضافة إلى هذه العوامل كان مفهوم السلطة السياسية والإدارية مؤثرا فيما يبدو على نظام مجلس القضاء؛ فمفهم السلطة السياسية عند الجاويين عبارة عن سلطان الطبيعة وكأنه سائل يسرى فى عروق العالم، ولذلك فإن الأفراد أو الجماعة التى كان فى أيديهم السلطة يشبه أن يكونوا قوالب لسلطان الطبيعة السائل، والفرد الذى يجتمع فيه السلطان صار خارقا للعادة لما له من كرامة؛ ومن هنا فبوسعنا أن نتفهم لماذا اعتبر الملك قالبا يجتمع في نفسه قدر كبير من سلطان الطبيعة، وعلى قدر احتكاره للسلطة يكون قدر اجتماع السائل السلطاني أكبر، ولهذا فإن سلطان الملك يأتى نتيجة للقدرة على تركيز السائل السلطاني فى نفسه، وبالتالى فحقيق على الملك أن يذهب عنه ملكه إذا لم يستطع تركيز السلطة فى نفسه. ويلزم من هذا المفهوم أن يحاول الملك جاهدا من أجل الدفاع عن سلطته المطلقة وبالتالى فلا يمكن أن نجد ههنا تصورا لتوزيع السلطات إذ لا يمكن أن تتقبله الثقافة الجاوية. ومن المستحيل أن يترك ملك ما الولايات الخاضعة لحكمه

أن تعيش شبه مستقلة، لأن ارتكاز سلطة فى مكان ما يعنى بالضرورة انحسار سلطة فى مكان آخر.[٣٧]

ومن هنا فإن قيام السلطان الأكبر (Sultan Agung) وكذلك آمانجكورات الأول والثانى بعده بسلسلة من الحملات العسكرية ليس فحسب على الدويلات التى تمثل مراكز تجارية إنما أيضا على دولة جيرى التى كانت منطلقا ومركزا لنشر الإسلام نفسه له ما يبرره. وعلى هذا المنوال يكون مفهوما أيضا أن يجاهد السلطان الأكبر من أجل الحصول على ألقاب دينية مثل سوسوحنان (Susuhunan) ١٦٢٤م والسلطان ١٦٤١م، وقد كان لهذه الألقاب وأمثالها معانى تشير إلى احتكار السلطة سواء كانت دينية أم سياسية فى نفس الوقت.

فبتلك الألقاب حاول سلطان ماتارام أن يمسك بزمام الأمور السياسية منها والدينية، وقد كانت هذه الأخيرة فى أيدى الأولياء التسعة دعاة الإسلام الأوائل. ومن تلك الألقاب المشفوعة بعقائد سيلان سلطان الطبيعة فى قالب الملك اجتمعت فى نفسه سلطتان دنيوية ودينية ولن تنفصلا، فكانت النتيجة أن صار دور العلماء مجرد جزء من حكومة الملك.[٣٨]

ولما كان مفهوم السلطة السياسية وماذا تعنيه الحكومة لدى الجاويين على هذا النحو كان من المعقول أن يمنع ملوك ماتارام نشوء أية مؤسسة تتمتع بالاستقلالية بما لها من مجال خاص تفرض نفسها عليه، ومن المعقول كذلك والحالة تلك ألا يكون هناك مكان للقاضى المنفرد أن يقوم بالنظر فى القضايا والبت فيها؛ بل إن مما لا يحتاج إلى التعليق أن نقول إن الحديث عن

نظام القضاء المنفرد فى ماتارام بالمفهوم الذى كان فى صدر الإسلام بما له من سلطة قضائية شاملة لمجال أوسع تمكنه من إجراء محكمة حتى ولو على الخليفة نفسه أمر لا علاقة له أصلا بمفهوم السلطة السياسية الجاوية.

وعلى هذا فإن النظام القائم على مجلس القضاء سواء عقد المجلس فى القصر أم فى رحاب الجامع إنما كان يستهدف الحفاظ على عرش الملك الذى له الأمر كله والقرار. ذلك لأن السلطة والقانون الملزم بالمفهوم الجاوي أن الأمر كله بيد الملك، وبالتالى فإن النظر فى القضايا والاستشارة التى يقوم بها الإمام أو المسئول المكلف من الملك لا تعدو أن تكون وسيلة لإجراء المحكمة جماعيا بينما بقي القرار النهائي فى يد الملك.

ملاحظات أخيرة

ونستطيع بناء على ما سبق من التفصيل أن منصب القاضى فى كل من سلطنة ديمق وبانتين لم يتعرض للتحويل، ويرجع ذلك أساسا إلى العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية أن كلا منهما قائم وقد وجد نفسه فى مكانة المعارضة لنظام الحكم القائم على الكفر وبالتالى لم يكونا فى حاجة إلى الاهتمام بالاستمرارية.

ثم إن موقعهما الجغرافي على الساحل الشمالي لجزيرة جاوه قد جعلهما متفتحين للأفكار الجديدة بل لطرح التقاليد القديمة إذا اقتضى الأمر. وإذن فلا عجب أن كانت المحكمة تجري فيهما بأن يتولى المحكمة القاضى المنفرد وهو ما كان متوارثا عليه من الإسلام الأصيل.

وكون القضاء جاريا على نظام مجلس فى ماتارام إنما كان مرجعه إلى بقائها محتفظة باستمرار التقاليد والنظم الاجتماعية التى كانت سائدة فى عصر ماجافاهيت، أضف إلى ذلك مفهوم السلطة السياسية وماذا تعنيه الحكومة لدى الجاويين قد أثر أيضا فيما يبدو على بناء مجلس القضاء.

والحق أن حدوث التحول من نظام القضاء المنفرد إلى مجلس القضاء فى ماتارام كان نتيجة لعملية الحراسة القضائية بين المحكمة الشرعية والأحكام العرفية أو الثقافة المحلية، وهي التى أحدثت الامتصاص والاقتباس المتبادلين المتناغمين بينهما.

واستخدام المنهج التركيبي الإنشائى[٣٩] يسهل لنا الأمر فى تفسير هذه الظاهرة، فنحن بصدد (١) منصب القضاء ولقب القاضى؛ (٢) وهناك مقررات الشريعة الإسلامية؛ (٣) وههنا عملية النظر فى القضايا والبت فيها منفردا، وهذه العناصر الثلاثة التى يرتبط بعضها بعضا هي التى تشكل بناء المحكمة الشرعية، وبالطبع كان هذا البناء متضمنا فى شمولية التعاليم الإسلامية الأصيلة؛ بيد أنه عندما دخل الإسلام إلى إندونيسيا وبالتحديد إلى مملكة ماتارام فى القرن السابع عشر الميلادى تعرض بناء المحكمة للتحول من نظام القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء، كما تعرض لقب القاضى للتبديل بالإمام، وقد حدث هذا التحول نتيجة التفاعل بين نظام المحكمة الشرعية والتقاليد المحلية بما فيها مفهوم السلطة السياسية. وقد أدى التغير فى البناء إلى تغير فى العلاقة بين عناصر البنية بعضها بعضا، وهكذا حدث التفصل داخليا، الأمر الذى زاد من ارتباط العناصر الجديدة وبين الباقى من العناصر

الأصيلة التى لم تتعرض للتغير؛ فلقب الإمام الذى يعرف الآن باسم الحاكم وكذلك النظر فى القضايا والبت فيها الذى يقوم بها جماعيا مجلس يضم أكثر من قاضى كل ذلك يمثل عناصر جديدة اندمجت فى بناء المحكمة الشرعية، ثم جرت من خلال ما للتعاليم الإسلامية من قدرة على التنظيم ذاتيا علاقة بين العناصر المتفاعلية وبين العنصر الذى لم يتعرض للتغير وهو النصوص الفقهية.

وقد استمرت العلاقة بين العناصر المتفاعلة حتى ترسخت وصارت بناء قائما بذاته جديدا؛ وهذا البناء بما فيه من العناصر الجديدة وهي (١) تحويل لقب الإمام إلى الحاكم؛ و(٢) النظر فى القضايا والبت فيها جماعيا من خلال مجلس يتكون عادة من حاكم رئيسا وآخرين عضوا؛ و(٣) النصوص الفقهية قد تقرر التسليم به على أنه بناء جديد. بل تم الإقرار به رسميا بصدور القانون الاستعماري الهولندي لسنة ١٨٨٢م على أنه جزء من المحكمة الشرعية، واستمر العمل به ضمن القوانين الجديدة فى إندونيسيا الحديثة.

الخاتمة

تبين لنا مما سبق كيف تم التحول من منصب القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء فى إندونيسيا؛ وفى هذا الصدد نعرض فيما يلى بعض النتائج التى توصل البحث إليها وهي:

١ – أن التحول من نظام القاضى المنفرد إلى مجلس القضاء حدث فى مملكة ماتارام الإسلامية وبالتحديد فى عهد السلطان الأكبر (Sultan Agung) ١٦١٣-١٦٤٥م؛

٢ – وقد كان لهذا التحول أن يحدث نظرا لأن ماتارام الإسلامية كانت مستمرة فى المحافظة على النظم السياسية التى ورثتها عن ماجافاهيت، وليس ذلك لمجرد الوفاء لما كانت تتطلبه من الشرعية السياسية لدى المواطنين فى جاوه كلها، إنما أيضا كانت تستهدف الوفاء بمطلب ثقافي للاستمرارية، وذلك بادعاء كونها وريثة ماجافاهيت واحتلال مكانتها ككبرى الممالك الجاوية.

٣ – ولم يكن مثل هذا التحول بارزا فى كل من ديمق وبانتين، لأنهما قد أعلنتا انتماءهما للعالم الإسلامى (الشرق الأوسط)، أضف إلى ذلك موقف المعارضة الذى تتبناه ضد المملكة التى جاءت هي على أنقاضها. وبالتالى فلا ضرورة لها أن تحاول الحفاظ على النظم السياسية التى تفوقت عليها.

٤ – كان للعوامل الجغرافية أيضا دورها فى حدوث التحول أو عدمه؛ فكون كل من ديمق وبانتين واقعتين على الساحل الشمالى لجزيرة جاوه مكنهما من التفتح، فصارت أبوابها مفتوحة على كثير من السياح من مختلف العالم وخاصة التجار من المسلمين، والنتيجة حدوث كثافة فى التفاعل، الأمر الذى جعل تقاليدهما وثقافتهما عرضة للتأثر بالأفكار الجديدة بما فيها الإسلام؛ ولما كانت ماتارام

تقع على أرياف جاوه فلم تشهد مثل هذه الظاهرة، ومن الطبيعى إذن أن يكون التأثير الخارجي عليها قليلا، بل لم يظهر للملاحظة إطلاقا.

٥ - كان نظام مجلس القضاء امتدادا للقاضى المنفرد، فواضح إذن أن منشأه لم يكن القانون الهولندي لسنة ١٨٨٢م وحده إنما هو نتيجة تفاعل بين النظم الإسلامية وبين الثقافة المحلية، وخاصة فى المناطق التى خضعت لحكم ماتارام. بيد أن القانون الاستعماري الهولندي لسنة ١٨٨٢م كان له دور فى إقراره رسميا فأصبح معمولا به حتى فيما بعد صدور القانون رقم ٧ لسنة ١٩٨٩م الخاص بالمحاكم الشرعية بإندونيسيا.

٦ - إن تحول نظام قاضى القضاة إلى مجلس القضاة يثبت أن المحكمة الشرعية ليست شيئا ساكنا، بل على العكس من ذلك نظام يتسم بالحيوية والتفتح على التطورات المختلفة.

الهوامش

[1] نص الحديث فى سنن أبى داود: القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٢٧١

[2] انظر المادة رقم (١٥) من القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٧٠م بشأن أسس السلطات القضائية، فمتى كان هناك قضية يقوم بالنظر إليها قاضى القضاة وحده إلا أنه كان استثنائيا لعدم توفر القضاة.

[3] انظر ك.ف.هـ. فان لانجين (K.F.H. van Langen)، "De inrichting van het Atjehsche Staatbestuur onder het Sultanaat" *BKI*, 5 III (1888)

ترجمه أبو بكر (Abu Bakar)، *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan* (*نظام الحكم بآشيه فى عهد السلطنة*)، بندا آشيه (Banda Aceh): PDIA، ١٩٨٦، ص. ٤٨-٥٩. وفى الحقيقة كان بناء المحكمة بسلطنة آشيه أكثر تركيبا وتعقيدا، لأنه يتكون من عدد من المستويات التى يبدو أنها تساير هيكل نظام السلطة ومجال اختصاصاتها حينذاك، وذلك ابتداء من مستوى القرية حيث كانت المحكمة بها تتسم بالتحكيم أو تحكيم تينجكو (Tengku) فمحكمة كيوشيك (Keuchik) ومحكمة مقيم (Mukim) ثم محكمة أولى بالانج (Uleebalang) فمحكمة بانجليما ساغى (Panglima Sagi) حتى مستوى الولايات الخاضعة للسلطان وهو ما كان يطلق عليها اسم محكمة السلطان العليا (Mahkamah Agung Sultan). وقد جرت عملية القضاء ابتداء من مستوى محكمة كيوشيك حتى محكمة السلطان العليا بنظام مجلس القضاة وليست بالقاضى المنفرد.

[4] لمزيد من التفصيل حول هذا القانون راجع ستينبرينك (A. Steenbrink) *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (جوانب من الإسلام بإندونيسيا فى القرن التاسع عشر الميلادي)، جاكرتا: بولن بنتانج (Bulan Bintang)، ١٩٨٤، ص. ٢٢٠-٢٢١

[5] انظر *المرجع السابق*، ص. ٢٢١-٢٢٢

[6] Thomas Stamford Raffles, *The History of Java*, (London: The Hon Fast India Comapany, 1817) vol II., p. 3-4

[7] راجع فى ذلك هـ.ج. دى جراف (H.J. de Graaf) و بيجويد (Th. G. Th. Pigeaud) *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. (الممالك الإسلامية بجاوه: التحول من ماجباهيت إلى ماتارام)، جاكرتا: Grafiti Pers، ١٩٨٥م، ص. ٧٧؛ وانظر مارتن فان برونيسان (Martin van Bruinessen)، "Qadhi, Tarekat dan Pesantren; Tiga Lembaga Keagamaan di Kesulatanan Banten" ("القاضى والطرق

الصوفية والمعاهد التراثية، ثلاثة مؤسسات دينية في سلطنة بانتين") في *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (*الكتب الصفراء والمعاهد التراثية والطرق الصوفية: المعالم الإسلامية بإندونيسيا*)، باندونج: Mizan، ١٩٩٥، ط/٢، ص. ٢٥٣-٢٥٤؛ وقارن أيضا الدراسة التي قام بها جون بال (John Ball)، *Indonesian Legal History 1602-1848*، سيدني (Sydney): Oughtershaw Press، ١٩٨٢، ص. ٥٠، ٦١؛ وايضا ر. تريسنا (R. Tresna)، *Peradilan Indonesia dari Abad ke Abad*، (*نظام القضاء في إندونيسيا على مر العصور*)، جاكرتا: Pradnya Paramita، ١٩٧٨، ط/٣، ص. ٢٣-٢٤.

[٨] جون بال، *المرجع السابق*، ص. ٤٥، وأيضا: تريسنا، *المرجع السابق*، ص ١٧-١٨، وأيضا: برونيسان، *المرجع السابق*.

[٩] انظر البحث الذي قدمها ابن قيم للحصول على درجة التخصص الماجستير عن موضوع *Penghulu di Jawa* (*الامام نجاوه*) بوغياكرتا: جامعة غاجه مادا (Gadjah Mada)، ١٩٩١م.

[١٠] انظر ابن خلدون، *المقدمة*، دار الفكر، بدون تاريخ، ص. ٢٢٠

[١١] *المرجع السابق*، ص. ٢٢١

[١٢] انظر البيهقي، *السنن الكبرى*، دار الفكر، بدون تاريخ، ج/١٠، ص. ١٣٦

[١٣] ويذكر هذا الأمر أيضا في كثير من الأحيان على أنه رسالة القضاء؛ للوقوف على النص انظر البيهقي، *السنن الكبرى*، مرجع سابق، ص. ١١٩؛ وانظر أيضا ابن خلدون، *المقدمة*، مرجع سابق، ص ٢٢٠-٢٢١

[١٤] انظر أبو عمر الكندي، *الولاة والقضاة*، د.م.: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨م.

[١٥] أنطوني ريد (Anthony Reid)، *جنوب شرقي آسيا في القرون التجارية ١٤٥٠ - ١٦٨٠م* (*Asia Tenggara dalam Kurun Niaga*)، جاكرتا: Yayasan Obor، ١٩٩٢م، ج/١، ص. ٩٦-١٠٢

[١٦] *المرجع السابق*، ص. ٤١

[١٧] للوقوف على التفصيل حول تعاطي الخمر انظر *المرجع السابق*، ص. ٤٦؛ وأما عن القمار انظر على سبيل المثال: ماتولادا (Mattulada)، "Islam di Sulawesi Selatan" ("الإسلام في سلاويسي الجنوبية") في توفيق عبد الله (Taufik Abdullah)، *Islam dan Perubahan Sosial* (*الإسلام والتغير الاجتماعي*)، جاكرتا: Rajawali Press، ١٩٨٣م، ص. ٢٣٤ - ٢٣٥.

[18] دي غراف، "Islam di Asia Tenggara Pada Abad ke 18" ("الإسلام في جنوب شرقي آسيا في القرن ١٨ الميلادي")في آزيومساردي آزرا (Azyumardi Azra)، *Perspektif Islam di Asia Tenggara*، (*منظور الإسلام بجنوب شرقي آسيا*)، جاكرتا: Yayasan Obor، ١٩٨٩م، ص. ٢٥

انظر دي غراف و بيجويد، *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*، (*الممالك الإسلامية بجاوه: الانتقال من ماجافاهيت إلى ماتارام*)، جاكرتا: Grafiti Press، ١٩٨٥م، ص. ٧٧

[20] ر. تريسنا، *نظام القضاء في إندونيسيا على مر العصور*، مرجع سابق، ص. ٢٣-٢٤؛ وأيضا جون بال، *Indonesian Legal History 1602-1848*، سيدني (Sydney): Oughtershaw Press، ١٩٨٢م، ص. ٥٠، ٦١.

[21] مارتن فان برونيسان، "القاضي والطرق الصوفية والمعهد التراثي"، مرجع سابق، ص. ٢٥٣-٢٥٤

[22] مارتن، *المرجع السابق*، ص. ٢٥٣-٢٥٤

[23] روفاير وإيجرمان (Ijzerman) "*De Eerste Schipvaart..*" نقلا عن مارتن فان برونيسان، *المرجع السابق*، ص. ٢٥٤

[24] تاريخ بانتين، نقلا عن فان برونيسان، *المرجع نفسه*، قارن : بال، *المرجع السابق*، ص. ٥٠

[25] ويطلق على هذه المحكمة اسم محكمة الرحاب لأنها لم تعد معقودة في القصر كما كان عليه حال محكمة براداتا (Pradata) قبل الاسلام وإنما عقدت بالجامع.

[26] انظر تريسنا، مرجع سابق، ص. ١٧-١٨؛ وأيضا: جون بال، مرجع سابق، ص. ٤٥

[27] *المرجع السابق*، ص. ٤٦

[28] فان جونس، *Javaense Rijse:...* نقلا عن جون بال، *المرجع السابق*، نفس الصفحة.

[29] توفيق عبد الله، "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan" ("الإسلام وتكوين النظم بجنوب شرقي آسيا: وجهة نظر مقارنة") في *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*، (*النظم الإسلامية ونهضتها بجنوب شرقي آسيا*)، جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٩م، ص. ٦٢-٩٩

[30] *المرجع السابق*، ص. ٧٤، ٨٧

[31] دي جراف وبيجويد، مرجع سابق، ص ٧٦؛ ويرون أنه في نظام القضاء بمملكة ماجافاهيت يوجد مجموعة من الرحانيين الذين يعملون قضاة في محكمة المملكة، وبالطبع كان الملوك المسلمون في دينق -في نظرهم- يأخذون هذه المؤسسة القضائية من مملكة ماجافاهيت.

[٣٢]ذكر تريسنا وبال أنه فى سلطنة بانتين فى القرن السابع عشر الميلادى يوجد فقط نوع واحد من نظام القضاء القائم على الأسس الإسلامية وهو القاضى المنفرد؛ انظر تريسنا، *مرجع سابق*، ص. ٢٣-٢٤؛ وأيضا جون بال، *مرجع سابق*، ص. ٥٠، ٦١؛ ويؤدهما فى ذلك فان برونيسان الذى صرح بأنه ابتداء من ١٦٥٠م كانت السلطة القضائية بسلطنة بانتين قائمة على النظام المنفرد وليست فى يد السلطان بل فى يد القاضى الذى صار له لقب الفقيه نجم الدين منذ سنة ١٦٥٠م؛ انظر مارتن فان برونيسان، *مرجع سابق*، ص. ٢٥٣-٣٥٤.

[٣٣]انظر آ.ش. ميلنر (A.C. Milner)، "Islam and The Muslim State"، فى م. ب. حوكر (M.B. Hooker)، *Islam in South-East Asia*، ليدن (Leiden): E.J. Brill، ١٩٨٨، ص. ٢٦.

[34]انظر عبد الله ، *مرجع سابق*، ص. ٨٨-٨٩

[٣٥]كتاب *Negara Kertagama* نقلا عن بال، مرجع سابق، ص. ٤١

[٣٦]*المرجع السابق*، ص. ٤٠

[٣٧]سومارسعيد مورتونو، (Soemarsaid Moertono)، *Negara dan Usaha Bina - Negara di Jawa Masa Lampau: Studi tentang Masa Mataram II Abad XVI sampai XIX* (*الدولة وجهود الحكام بجاوه فى الماضى: دراسة عن الفترة الثانية لماتارام من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلاديين*، جاكرتا: Yayasan Obor Indonesia، ١٩٨٥م ، ص. ٣٤

[٣٨]نقلا عن ماجنيس سوسينو (Magnis - Suseno) *مرجع سابق*، ص. ٩٨-١١٠؛ عن بينديكت آندرسون (Bennedict R.O.G Anderson)، "The Idea of Power in Javanese Culture" فى : كلاير هولت (Claire Holt, ed.)، *Culture and Politics in Indonesia* . إيثاكا (Ithaca): Cornell University، ١٩٧٢م.

[٣٩]مورتونو، مرجع سابق، ص. ٤٠-٤١

[٤٠]ويعنى هذا المنهج أن بنية الشئ تتعرض للتغيير شكلايا على وفق معالم ثلاثة(١) أن تتمتع البنية بالشمولية؛ (٢) أن تحمل فى نفسها امكانية التحول؛ و(٣) أن يكون لها من الصفات ما ينتظم بها ذاتيا. وتكشف هذه المعالم الثلاثة أيضا عن مراحل التغيير؛ لمزيد من التفصيل حول هذا المنهج راجع: جين باجيت (Jean Paget) المنهج التركيبي الانشائى (Strukturalisme)، جاكرتا: YOI، ١٩٩٥م

محمد آرسكال سالم، المدرس فى جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا.