STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 2, 1996

CHANGING THE IMAGE OF ISLAM AND MUSLIM WORLD:
INDONESIAN EXERCISES
Tarmizi Taher

GOD AND SPIRITUAL BEINGS IN CIREBON-JAVANESE BELIEF SYSTEM:
A RELUCTANT CONTTRIBUTION AGAINST THE SYNCRETIC ARGUMENT
A. G. Muhaimin

THE TRAGEDY OF CIMAREME:
THE RESISTANCE OF HAJI HASAN TO THE COLONIAL POWER IN 1919
Chusnul Hajati

THE *KHITTAH* OF 1926 REEXAMINED:
VIEWS OF THE NU IN POST-CIPASUNG CONGRESS
Ali Munhanif

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 2, 1996

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
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Fachruddin

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.

Awis Karni

Al-Tasawwuf fî Indûnîsiyâ; Dirâsah li Nuskhah Kitâb *Matâlib al-Sâlikîn* Ta'lîf Yûsuf al-Makâsârî

Abstract: *Muhammad Yûsuf al-Makâsârî (1627-1699) is one of the three prominent Muslim thinkers who arose in seventeenth century Nusantara (Indonesia). The other two are Nuruddin ar-Raniri (Nûr al-Dîn al-Rânîrî) (d. 1658) and Abdurrauf as-Singkili ('Abd al-Ra'ûf al-Sinkili) (1615-1693) from the Sultanate of Aceh. As with the others, Yûsuf al-Makâsârî, who was born in the kingdom of Gowa, Makassar, known today as Ujung Pandang, South Sulawesi, devoted his life to Islam. He was preoccupied with the study of various subjects relating to* kalâm *(theology),* tasawwuf *(sufism) and* sharî'ah *(Islamic law) and wrote no fewer than 23 books in Arabic.*

Matâlib al-Sâlikîn *(The Request of the Travellers) (MS) is one of Yûsuf al-Makâsârî's interesting works. The subject that he deals with most in this book is* tasawwuf *by emphasis on the inseparability of* tawhîd *(the Unity of God),* ma'rifah *(gnosis) and* 'ibâdah *(ritual). He maintained that if someone missed one of these inseparable aspects he would fall as a polytheist. To convince his readers of the notion of the oneness of the three, he made an analogy about the inseparability of fruit from leaves and trees. In his opinion, it is impossible to imagine a fruit without its trees and leaves. In this analogy, fruit is as inseparable from trees and leaves as the soul from the body.*

Tawhîd *is the main subject of his preoccupation in the MS. Yûsuf al-Makâsârî defines* tawhîd *as a statement and an act of affirmation that God is One. He states that there is no existence either in this world nor in the world after except the One existence. It seems that Yûsuf al-Makâsârî's view of* tawhîd *reflects the position of most Muslim mystic in the sufi tradition, i.e., the* tawhîd *of* wahdat al-wujûd *(the unity of beings). Yûsuf al-Makâsârî exemplifies the existence of God in the universe with the position of spirit (*rûh*) within the human body. He emphasized that, although the spirit is only one, its existence cannot be said as to only be in an arm, head, or body.*

Instead it exists in the whole of the body. al-Makâsârî then points out that God's existence is definitely also one, but its appearance exists in all beings in the universe. Based on his exposition on the tawhîd, *Yûsuf al-Makâsârî tries to formulate a basic explanation of several issues in Islamic worship, such as* ma'rifah *(spiritual knowledge),* 'ibâdah *(worship), and* mu'âmalah *(social injunction).*

But the most interesting part to note in the MS is that Yûsuf al-Makâsârî explains the complicated concept of Islamic mysticism in more simple terms. This often took the form of the author's ability to use metaphorical languages to formulate his ideas. Hence, although mysticism is considered to be a high level spiritual knowledge, the common reader can easily follow Yûsuf al-Makâsârî's mystical treatise in the MS. It is observable that, for instance, Yûsuf al-Makâsârî uses an analogy to explain the significance of the maqâm *(stages) which enable a "*sâlik*", traveller, to achieve the real truth. Yûsuf al-Makâsârî points out that the truth has a particular system of ranking through which a person must follow the stages step by step. A "*sâlik*", he said, cannot achieve the real truth without starting from the lower stage in worship, i.e.,* tawhîd, ma'rifah *and* 'ibâdah. *It is analogous to a tree. Like trees everywhere, the truth has a body (analogy for the* tawhîd*), branches (analogy for* ma'rifah*) and fruits (analogy for* 'ibâdah*). Following this argument, Yûsuf al-Makâsârî then argues that it is impossible for a "*sâlik*" to obtain the fruits (*'ibâdah*) without climbing to pass through the body and branches.*

In addition, the text of the MS reflects Yûsuf al-Makâsârî's pattern of Sunnî mystical tradition which divides tawhîd into two categories: the tawhîd for sufis and for lay people. Although Yûsuf al-Makâsârî does not elaborate in any detail his conception of tawhîd *for laypeople, he nonetheless gives an explanation of the* tawhîd *for sufis. Yûsuf al-Makâsârî noted that the* tawhîd *for the sufis is patterned by the doctrine of the unity of beings, introduced by sufis such as Ibn 'Arabî, which believes that all beings are dependent on the existence of God, due to His Supreme Being. Therefore, the real existence is only for God, whereas the other existences are only emanations* (tajallî) *from the most Supreme Being.*

However, Yûsuf al-Makâsârî's inclination towards sufism does not lead him to ignore the importance of daily worship. As described in the last passages in of the MS, a "sâlik" *needs to secure his/her relationship with God through paying great attention to daily worship. It is clear that there are a number of books written by Yûsuf al-Makâsârî which share the spirit as the MS. In other words, his understanding of sufism represents the great interest taken by most of the mystical schools in the Malay-Indonesian archipelago in 17th century, namely, the reconciliation between* wahdat al-wujûd *(the unity of beings) and Islamic orthodoxy.*

Awis Karni

Al-Tasawwuf fî Indûnîsiyâ; Dirâsah li Nuskhah Kitâb *Matâlib al-Sâlikîn* Ta'lîf Yûsuf al-Makâsârî

Abstraksi: *Muhammad Yûsuf al-Makâsârî (1627-1699) merupakan salah seorang dari tiga pemikir Muslim Nusantara (Indonesia) terkemuka yang hidup di sekitar abad ke-17. Dua yang lainnya adalah Nuruddin ar-Raniri (Nûr al-Dîn al-Rânîrî) (d. 1658) and Abdurrauf as-Singkili ('Abd al-Ra'ûf al-Sinkilî) (1615-1693) yang berasal dari Kesultanan Aceh. Sebagaimana dua yang disebut terakhir itu, Yûsuf al-Makâsârî, lahir di kerajaan Gowa, Makassar, yang dewasa ini dikenal dengan sebutan Ujung Pandang, Sulawesi Selatan, telah mengabdikan hidupnya untuk penyebaran Islam. Dia telah memusatkan perhatiannya pada kajian mengenai berbagai bidang, khususnya yang berkenaan dengan* kalâm *(teology),* tasawwuf *(sufisme) dan* shari'ah *(Hukum Islam) dan menulis tidak kurang dari 23 buku dalam bahasa Arab.*

Matâlib al-Sâlikîn *(Harapan-harapan Orang Sufi) (MS) adalah salah satu karya yang menarik dari Yûsuf al-Makâsârî. Bidang garapan yang dia geluti dalam buku ini adalah* tasawwuf, *dengan tesis utama tentang tidak mungkin dipisahkannya antara* tawhîd *(Ke-Esaan Tuhan),* ma'rifah *(ilmu ilahi) and* 'ibâdah *(ritus). Dia mempertahankan pandangan bahwa apabila seseorang kehilangan salah satu dari unsur-unsur yang tak terpisahkan itu, maka ia telah jatuh pada sikap seorang musyrik. Dalam upayang untuk meyakinkan pembacanya mengeinai prinsip kebersatuan pada sebatang phon, dia menggunakan sebuah analogi tentang tidak mungkin dipisahkannya antara buah dari batang pohon dan tangkai daunnya. Dalam pandangannya, adalah satu hal yang tidak mungkinn untuk membayangkan buah terlepas dari pohon dan daunnya. Di dalam analogi ini, tidak mungkinnya buah terpisah dari daunnya sama halnya dengan tidakmungkinnya jiwa terpisah dari badan.*

Diskusi mengenai Tawhîd *merupakan subyek utama dalam MS. Yûsuf al-Makâsârî mendifinisikan* tawhîd *sebagai suatu pernyataan dan perilaku atas kesaksian seseorang bahwa Tuhan itu Esa. Dia menyatakan bahwa tidak ada wujud, baik di dunia ini atau di akherat nanti selain Wujud Yang Satu itu. Tampak bahwa pandangan Yûsuf al-Makâsârî tentang* tawhîd *menggambarkan posisi umumnya para sufi dalam tradisi mistik Islam, yakni,* tawhîd *dalam*

term wahdat al-wujûd *(kesatuan wujud). Yûsuf al-Makâsârî mencontohkan eksistensi Tuhan dalam alam semesta sebagaimana kedudukan roh (rûh) dalam badan seorang manusia. Dia menekankan bahwa, meskipun roh itu hanya satu, eksistensinya tidak dapat dikatakan bahwa ia hanya menempel pada lengan, kepala, atau badan saja. Melainkan, ia bersemayam di dalam seluruh raga seorang manusia. al-Makâsârî kemudian menyimpulkan bahwa eksistensi Tuhan tentu saja hanya satu, tetapi penampakan-Nya ada pada semua wujud yang ada di alam semesta ini. Berdasarkan pada sikap intelektual atas* tawhîd *semacam ini, Yûsuf al-Makâsârî berusaha untuk merumuskan suatu penjelasan dasar mengenai berbagai persoalan dalam sistem keagamaan Islam, such as* ma'rifah *(pengetahuan ilahiyah),* 'ibâdah *(ritus), and* mu'âmalah *(perintah-perintah social).*

Tetapi, bagian yang paling menarik dalam MS adalah bahwa Yûsuf al-Makâsârî menjelaskan konsep-konsep mistisime Islam yang canggih itu melalui bahasa yang lebih sederhana. Hal ini terlihat dalam kemampuan penulis MS dalam menggunakan bahasa metaforis utuk merumuskan pemikiran-pemikirannya. Dengan begitu, meskipun mistisisme dianggap sebagai sebuah ilmu pengetahuan spiritual tingkat tingg, pembaca awampun dengan mudah dapat mengikuti ulasan-ulasan mistik Yûsuf al-Makâsârî dalam MS. Dapat ditemui bahwa, misalnya, Yûsuf al-Makâsârî menggunakan sebuah analogi sewaktu menjelaskan pentingnya maqâm *(tingkatan) yang memungkinkan seorang "*sâlik*", pengembara (sufi), mendapatkan kebenaran sejati. Yûsuf al-Makâsârî menunjukkan bahwa kebenaran tersebut mempunyai sistem tangga yang bersusun melalui mana seseorang harus mendaki tangga itu setapak demi setapak. Seorang "*sâlik*", katanya, tidak dapat mencapai puncak tangga tadi tanpa melewati tingkat yang paling rendah, yaitu,* tawhîd, ma'rifah *dan* 'ibâdah. *Hal ini mirip dengan sebatang pohon. Sebagaimana pohon di mana saja, kebenaran memiliki batang (analogi untuk* tawhîd*), cabang-cabang (analogi untuk* ma'rifah*) dan buah-buahan (analogi untuk* 'ibâdah*). Mengikuti argumen ini, Yûsuf al-Makâsârî untuk kemudian berpandangan bahwa adalah tidak mungkin bagi seorang "*sâlik*" untuk mengapai buah (*'ibâdah*) tanpa memanjat batang pohon dan melewati cabang-cabangnya.*

Selain itu, kitab MS menggambarkan tradisi Sinni dalam mistik Yûsuf al-Makâsârî, yang membagi tawhîd *ke dalam dua kategori:* tawhîd *untuk para sufi dan untuk orang awam. Meskipun Yûsuf al-Makâsârî tidak membahas secara detail konsepnya mengenai* tawhîd *fbagi orang awam, dia toh memberi penjelasan panjang lebar mengenai* tawhîd *bagi orang sufi. Yûsuf al-Makâsârî mengarisbawahi bahwa* tawhîd *untuk orang sufi dicirikan dengan ajaran mistik kesatuan wujud, yang diperkenlakan oleh para sufi, seperti Ibn 'Arabî, yang meyakini bahwa semua wujud bergantung pada wujud Tuhan, disebabkan oleh Wujud-Nya Yang Maha Agung. Karena itu, wujud yang sehati hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang lainnya hanya merupakan pancaran* (tajallî) *dari Wujud Yang Satu itu.*

أويس كارنى

التصوف فى إندونيسيا: دراسة لنسخة كتاب *مطالب السالكين* تأليف يوسف المكاسارى

التمهيد:

أزيومارى أزرا (Azyumardi Azra) فى إحدى كتاباته فى مجلة *إسلاميكا* ذكر أن هناك ثلاثة فطاحل فى القرن السابع عشر يعتبرون مجددين، وهم نور الدين الرانيرى (Nuruddin ar-Raniri) (المتوفى ١٠٦٨ / ١٦٥٨) عبد الرؤوف السنكيلى (Abdurrauf as-Singkili) (١٠٢٤ –١١٠٥/١٦١٥–١٦٩٣)، ومحمد يوسف المكاسارى (Muhammad Yusuf al-Makasari) (١٠٣٧–١١١١/١٦٢٧–١٦٩٩)[١].

وهؤلاء الثلاثة قد تركوا مآثر وأعمالا كثيرة فى مجال العلوم الإسلامية ونشر الدعوة فى إندونيسيا، وأعمال كل منهم لم تكن قاصرة فى البحث عن تلك العلوم الإسلامية فحسب بل بمجالات أخرى كثيرة مثل التصوف، وعلم الكلام والشريعة.

فالشيخ يوسف المكاسارى قد ألف لا أقل من ٢٣ كتابا باللغة العربية، وقد سعى جديا ليرى لطلابه ضرورة العناصر الثلاثة من التوحيد والمعرفة والعبادة، ويمكن رؤية هذه النظرية فى كتابه تحت عنوان *مطالب السالكين*.

أسس فكرة الشيخ يوسف الموجودة فى كتاب *مطالب السالكين*

إنه يؤكد إذا ما أهمل أحد هذه المقومات الثلاثة قد يسبب خسارة (مصيبة) فى نفس الإنسان بل قد يؤدى بالإنسان إلى الشرك. ولسهولة فهم هذه المسألة فالشيخ يوسف قد مثل هذه العلوم الثلاثة (التوحيد والمعرفة والعبادة) بشجرة مثمرة[٢]، فهذه الشجرة لها جزع، وفروع وأوراق. فمن المستحيل أن يتحصل إنسان ما على ثمرة من شجرة لا جزع لها ولا فروع ولا أوراق. فالشخص السالك (الذى يسلك طريقة صوفية) يجب أن يمر على مقام التوحيد والمعرفة والعبادة فى طريق حياته (متوجها إلى الله) مثل تلك الشجرة. وأكثر من ذلك وضوحا، هو أن فكرة الشيخ يوسف فى التوحيد والمعرفة والعبادة يمكن طرحها فيما يلى:

أ. التوحيد

قول الشيخ يوسف عن التوحيد يشكل الجزء الأكبر بحثا فى مؤلفه *مطالب السالكين*. ففى هذا الكتاب يقسم الشيخ يوسف التوحيد إلى نوعين: توحيد وحدة الوجود وتوحيد خصوص وعموم.

١. توحيد وحدة الوجود

توحيد وحدة الوجود[٣] هو التوحيد الذى يفهمه المتصوفون، وهم يملكون له فهما دقيقا. بمقتضى أهل التصوف لا موجود فى العالم الظاهرى ولا فى عالم الغيب غير الموجود المتفرد والحقيقة المنفردة. وأعطى الشيخ يوسف بذلك مثالا كأعضاء الجسم المنفصل بعضها عن بعض لجسم ثابت فى ذاته، بينما الذى لا يمكن تجزئته هو الروح. هكذا هو الحال بالنسبة لله، فهو موجود مع كل شئ، والله موجود فى ذاته. استمر قائلا بتقديمه ذلك المثال بالنسبة لوجود الجسد مع الروح الذى يسمى بالإنسان المكون من جسد وروح، فالإنسان ليس بجسد فحسب وليس بروح فقط، بل بالإثنين معا. فإنما يسمى الإله إلها لذاته وصفاته.

بخصوص كلمة "إله" فالشيخ يوسف يعطى تفسيرا لها كالآتى: كلمة "إله" هذه مكونة من "ألف" و"لام" و"هاء". فالحرف ألف يشير إلى وحدة الله، فالحرف لام يشير إلى وجوده، فهو واحد بذاته وواحد بصفاته إما بالنسبة لصفات كماله كعليم وسميع وبصير ومريد وغيرها إنما هى موجودة فى وجوده. ففى هذه المسألة يمثلها الشيخ يوسف بالروح والجسد والدم إذ كل منها يشير إلى وجود الإنسان، وبين كل منها علاقة.

ا لله موجود فى كل شئ، ولكنه ليس موجودا فى كل شئ، إذ أنه مجرد عن مكان (حائز) ووقت وعن كل شئ غير لائق لذاته. قد مثل الشيخ يوسف ذلك بوجود الروح فى الجسد. فالروح ليس موجودا فى أحد أعضاء الجسم، ولكنه كائن فى كل أعضاء الجسم. ففى هذه المسألة يعطينا الشيخ يوسف بتقديمه المعنى المقصود من قول سيدنا على رضى الله عنه: إننى لم أر شيئا إلا وأرى الله فيه[٤].

امتداد حجة الشيخ يوسف يصورها فى سؤال: هل ترى أن شيئا من كل شئ خارج من علمه سبحانه الأزلى؟ عند ما تقول "لا" فإنك جاهل. هل يمكن تصوير ذلك العمل قبل علم فاعله؟، إذا قلت "نعم" فذلك مستحيل. فحسب رأى الشيخ يوسف أن شيئا لم يتصوره شخص قبل أن يكون له رأى أو علم عن ذلك الشئ مثل مؤلف ما لا يتصور كتابة ما قبل أن يكون له رأى عن تلك الكتابة.

هكذا الله فى خلقه لهذا العالم من علم غائب إلى ظاهر بعد علمه الأزلى والوجود الذهبى. فبالنسبة لقول الله: "وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون" ﴿البقرة: ١١٧﴾. فقوله: كن فيكون "بأن الشئ يريده الله كان موجودا أزليا فى علمه سبحانه".

من الشرح أعلاه يفهم أن كل شئ موجود فى علمه سبحانه وعلمه هو صفاته[٥]، والصفة والذات واحدة لا يمكن فصلها، وفى العلاقة بهذه المسألة

(الصفة والذات) فالشيخ يوسف يمثل انفصال الجسد والروح قبل الموت أو لا يمكن تصوير فصل الزبدة عن اللبن قبل أن تتجمد. وهذا هو المقصود من قوله تعالى: "ألآ إنه بكل شئ محيط" ﴿فصلت : ٥٤﴾. وجود أى شئ ليس كمثل وجود الله. إذا كان هناك من يدعى وجوده مثل وجود الله فإنه إنما جعل لله شريكا. وهذا الإشراك بالله ذنب كبير من الكبائر[٦].

واستمر الشيخ يوسف يقدم موضوع حقيقة الإيمان، أى خروج الوجود المجازى حينما لم يوجد الوجود الحقيقى، وعدم وجود الوجود الحقيقى يجعله الله كمرآة لذاته أو الله يتجلى فى ذاته الكاملة، ويعتبر ذلك كله الغناء الكامل عند ما يتجلى الله فى ذاتية الإنسان فإنما قد أظهر الله شهادة إذا شهد وجود ذاته عن طريق عباده.

٢. التوحيد العام

التوحيد هو الاعتراف بأن الله واحد، والله هو الإله الذى يتعلق به بكل شئ، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفؤا أحد.

ب. المعرفة

المقصود من المعرفة فى اعتبار الشيخ يوسف هو علم كل ابتداء ومكان رجوعه، بمعنى أننا نعلم أنه مصدر وجودنا وسوف نعود إليه، وكذلك كل ما نملك منه ويعود إليه. فبالنسبة لهذه المسألة يعبر الشيخ يوسف أنها مثل ماء البحر السارى إلى النهر ثم يعود إلى البحر مرة أخرى فى حالته السائلة.

جـ. العبادة

فالعبادة حسب رأى الشيخ يوسف الطاعة لوحدة الوجود (وحدة وجود الله)، فلا وجود إلا الله، واحد لا شريك له.

معنى "العبادة" لغة هى طاعة شئ نحو شئ كمثل طاعة عضو الجسم للروح حسبما تأمره الروح، ففى الظاهر تلك الأعضاء أصبحت عبيد الشخص، وذات ذلك الشخص تؤله. فتلك الذات عابد فى ظاهره ومعبود فى باطنه.

كل شئ يصير إلى الفناء إلا وجه الله الذى له السمو والعلو. وبمقتضى الشيخ يوسف أن الذى يعرف حقيقة التوحيد والمعرفة والعبادة يصير موحدا وعارفا وطائعا.

فى الجزء الأخير من كتابه يوضح الشيخ يوسف بأن الشخص السالك أول كل شئ يجب أن يعرف هذه الكلمات وهى التوحيد والمعرفة والعبادة، وأخيرا يصبح السالك الذى يوجه نفسه إلى الله بالطرق الآتية:

بأنه كالسالك يجب أن يكون قبل كل شئ متمسكا بالشريعة لإزالة كل وجود دون الله بطريقة علمية. إذا وصل إلى هذا الحد عليه إزالة وجوده ووجود غير الله، ثم يصل إلى درجة الفناء فى الله ويستمر على ذلك وكأنه حيوان رمى نفسه فى مصباح ثم حرق. فذلك الحيوان يصير متحدا مع المصباح.

هكذا السالك قبل إزالة وجوده ووجود غير الله، فيصل إلى الله فى وحدة واحدة. والطريق للوصول إلى الله كثير، فللوصول إليه لا يلتفت إلى غيره. وقد ختم الشيخ يوسف كتابته بنقل الآية القرآنية من سورة يوسف ١٠٨ القائلة: "قل، هذه سبيلى، أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى وسبحان الله وما أنا من المشركين".

التحليل عن النسخة *مطالب السالكين*

أ. التحليل/النظرة العامة

عمل الشيخ يوسف تحت عنوان *مطالب السالكين* إذا نظر إليه من ناحية اللغة العربية فإن ذلك العنوان نفسه مكون من كلمتين، الكلمة الأولى "مطالب" من

أصل كلمة "طلب"، وإن هذه الكلمة تعطى معنى فى اللغة الإندونيسية الطلب والبحث والرجاء[٧] وكلمة السالكين، اسم فاعل لسلك، وسلك معناه اختراق طريق للوصول إلى هدف معين[٩].

ومن التحليل اللغوى المتواضع فمطالب السالكين يمكن ترجمتها إلى اللغة الإندونيسية السعى وراء شئ عن طريق ما، وتوجيمة (Tudjimah) وأعوانها فسروها بمعنى "الذى يبحث عنه السالك"[١٠] وهكذا ترجمها أبو حامد.

(وفى الواقع أن هاتين الكلمتين تعطيان معنى فى علم التصوف. والطرق الصوفية البحث عن مسعى للوصول إلى الله، فالسالك كلمة كثيرة الاستعمال لدى الصوفيين والطرق الصوفية لهؤلاء الذين يدخلون فى هذا المجال للتصفية الروحية، فعليه أن يسلك طريقا خاصا للوصول إلى هدفه).

ومن الناحية أن الشيخ يوسف صور أن الطريق الذى يجب أن يمشى عليه السالك هو التوحيد والمعرفة والعبادة. هذه المقومات الثلاثة عبر عنها كشجرة[١١] مكونة من جزع وهو التوحيد، والفروع والأوراق عبارة عن المعرفة، وأما الثمار فهى العبادة. فالسالك هو الذى يخترع هذا الطريق، فيجب عليه أن يسلك هذه السبيل مرحلة تلو مرحلة بالتوالى، أو بمعنى آخر يجب أن يمر على مقام تلو مقام، فلا يمكن أن يصل السالك إلى مقام العبادة دون المرور إلى المقامين الآخرين أى مقام التوحيد والمعرفة، بل من المستحيل الحصول على الثمار دون الجزع والفروع والأوراق، وهكذا العكس. إذًا، فيما يظهر أن كلمة "سالك" إذا ترجمناها فإنها الشخص الذى يخترع السبيل، وتتناسب مع ذلك الكتاب. وغير هذا يمكن النظر إلى كلمة "مطالب" تشير إلى الأمكنة (المقومات) الخاصة التى يطلبها السالك حتى يصل إلى الله.

من تلك المقومات الثلاثة (التوحيد والمعرفة والعبادة) التى يمر عليها السالك، فإن البحث الأكثر تناولا والأعمق نظرا فى كتاب الشيخ يوسف هو التوحيد،

فإنه أكثر من ٥٠٪ من صفحات الكتاب يتناول هذا المقام. وفى البحث عن التوحيد نفسه فالاهتمام الأكبر موجه إلى "وحدة الوجود" أى حوالى ٩٥٪ من البحث عن التوحيد بينما البحث عن التوحيد الخاص أو العام لا أكثر من سطرين فحسب أو ٥٪.

والبحث عن المعرفة لم يبلغ من سطرين من كل الكتاب المكون من ثمانين سطرا أى ما يقدر باثنين ونصف فى المائة، بينما البحث عن العبادة حوالى عشرة سطور من كل البحث أى ما يقدر بحوالى ١٢،٥٪. إذا جمعنا كل رؤوس البحوث يقدر بخمسة وستين فى المائة من الكتاب بينما ٣٥٪ الباقية تحمل التمهيد والبحث المتعلق بالمقومات الثلاثة (التوحيد والمعرفة والعبادة).

من النسبة المئوية والتقسيم الذى قدم كالمذكور أعلاه يمكن أن نفهم بأن البحث الأكبر شأنا والأكثر أولويا فى هذا الكتاب هو مسألة التوحيد. هذا الوضع يمكن أن يفهم بأن قاعدة سير الإنسان السالك هو التوحيد. فالسالك الذى قد مر على التوحيد الصحيح فسهل عليه اختراق طريق المعرفة والعبادة. من ناحية أخرى يمكن القول بأن الشيخ يوسف يهتم كثيرا فى الواقع على التوحيد. ولكن أحد الأمور الذى يجب الاهتمام به ويجب تسجيله هو أن بحث الشيخ يوسف عن التوحيد الذى قدمه هو "وحدة الوجود" وهو توحيد صوفى فلسفى.

وعلاقة بهذا، فنصوص هذا الكتاب بعد التأمل تظهر بوجود بحث منقطع عند ما يوضح الشيخ يوسف معنى كلمة "إله" المكونة من ثلاثة أحرف، الألف واللام والهاء. فالألف يشير إلى الأحدية أو وحدانية الله، واللام يشير إلى وجود الله الأحدية فى ذاته وصفاته كمثل الله الكامل علمه، وسمعه وبصره١٢. فحرف اللام يشير إلى الكمال، وشرح الشيخ يوسف عن حرف الهاء لم يكن مذكورا أى انقطع أى مقطوع بذكر حرف اللام فحسب، ولكن توجيمة وأعوانها عند ما لخصوا موضوع هذا الكتاب أشاروا بالكامل عن تلك الأقانين الثلاثة أى الألف

يشير إلى الوحدانية (الأحدية) واللام إلى الكمالية والهاء إلى الهوية[١٣]. وكذلك بالنسبة لنبيلة لوبس (Nabilah Lubis) [١٤] التى أشارت إلى الكمال عن تلك الأحرف الثلاثة كما ورد فى اختصارها عن *مطالب السالكين*، وذلك بخلاف أبى حامد الذى لم يذكر إلا الألف واللام فحسب.

من هذه المسألة توجد بعض الإمكانيات: ١-إن النسخة التى ترجمها أبو حامد ليست أصلية أو من الممكن أن عند نقله قد نسى سطرا أو سطرين حتى البيان عن الهاء لم يرد بينما توجيمة وأعوانها ونبيلة لوبيس قد فهموا مضمونها حتى أصبح بيانهم أكثر كمالا، والإمكانية الأخرى أن الإشارة إلى حرف الهاء وردت فى نسخة أخرى من كتاب الشيخ يوسف.

هناك شئ آخر هام عن نصوص النسخة الواردة فى الجزء الأخير، وهو عند ما نقل الشيخ يوسف الآية ١٠٨ من سورة يوسف، فإنها مكتوبة هل هذه سبيلى بينما الآية قل هذه سبيلى. وإذا لاحظنا ترجمة أبى حامد، فإنه بدأ ترجمتها بقوله: "هل..."[١٥]، بينما توجيمة وأعوانها ترجموها مبتدئة بقولهم: "قل..." حسبما وردت فى القرآن. إذا نظرنا إلى نقل الآية يوجد خلاف حتى جاء خطأ الترجمة عند أبى حامد.

بخصوص مضمون الكتاب على وجه العموم، ولو أن الشيخ يوسف قد قسمه إلى ثلاث مراحل التى يمر عليها السالك، فإنما قد وطد الموضوع على التصوف، لأنه قد بحث التوحيد بتوسع فى هذا الكتاب من ناحية التوحيد الصوفى. هذا الأمر يمكن إثباته بإيراد الشيخ يوسف موضوع وحدة الوجود، وعلاقة الروح بالجسد، الفناء والبقاء والتجلى. كل هذه المصطلحات مستعملة فى علم التصوف، وكما قدم الشيخ يوسف أن الأعلى مركزا هو التوحيد الصوفى، وفى الحق أن هذا الكتاب يحتوى التوحيد الصوفى هو الأكثر إظهارا.

ب. صورة فكرة الشيخ يوسف

١. التوحيد

بناء على الشيخ يوسف فالتوحيد منقسم إلى قسمين: الأول توحيد أهل الصفة والثانى التوحيد العام الذى تعتنقه الأمة الإسلامية على وجه العموم. وأما حديثه عن التوحيد الصوفى والتوحيد العام فى غاية التواضع، ولكن الاهتمام عن التوحيد الأول الذى قدم عنه سؤالا: صورة أى توحيد تلك التى تشبه أو هى مماثلة للتوحيد الصوفى الذى تقدم به الشيخ يوسف ؟

نظرا إلى الأسلوب الذى تقدم به الشيخ يوسف عن وحدة الوجود يمكننا فهم أن ذلك هو التوحيد الصوفى الذى تقدم به ابن العربى. ففى هذا المجال –على وجه العموم– يمكننا القول بأن صورة التوحيد الصوفى التى جاء بها الشيخ يوسف هى تلك التى أتى بها ابن العربى، فإن الشيخ يوسف تقدم بأنه لا موجود سواء فى عالم الغيب أو عالم الظاهر إذ لا يوجد سواء فى الصورة أو فى المعنى، لا يوجد فى الظاهر أو فى الباطن غير أن هناك "موجودا" واحدا، ذاتا واحدة وحقيقة واحدة، ووحدة الوجود التى تقدم بها ابن عربى يمكن أن تظهرها فى كلمة متواضعة أن هذا الوجود فى حقيقته واحد وهو وجود الله المطلق[١٧].

وقد قدم هارون ناسوتيون (Harun Nasution) وحدة الوجود لابن العربى "...هو أنه بذلك له وجود حقيقى فى الله فحسب. وإن الوجود فى حقيقته متعلقة بوجود الله، الذى جعل لا وجود له، وأما الذى له وجود هو الله فحسب، فعلى هذا الأساس لم يكن إلا موجود واحد، وهو وجود الله"[١٨]. ويمكن تلخيص هذا بأن التوحيد الصوفى الذى تقدم به الشيخ يوسف صورة من التوحيد الصوفى لابن العربى، ولإثباتها ودراستها بعمق لا بد من تقديم ما هو نظام وحدة الوجود التى تقدم بها ابن العربى.

بناء على ابن العربى أن الوجود المطلق هو الله المتجلى فى ثلاث مراتب يعنى:

١- المرتبة الأحادية أو التى يقال عنها المرتبة الذاتية أى وجود الله هو ذاته المطلقة والمجردة ليس لها اسم ولا صفة.ولذلك فهى غير مفهومة ويتخيل بأنها منفردة، ليس هناك شئ مسيطر عليها غير هى نفسها...هى تعرف نفسها بنفسها هى. ولا لغيرها السيطرة عليها، وليس شئ يراها سواء أكان رسولا أو نبيا أو وليا أو ملائكة مهما كان قريبا منها...١٩. وفى هذه المرتبة، يكون الله فى وجود منفرد، فى تعمق مطلق، و لم يكن إلا ذاته فحسب. فليس هو فى أسفل أو فى أعلى ولا متعلقا بشئ ما.

٢-المرتبة الوحيدية (المتجلية الذات).

فى هذه المرتبة، فإن تلك الذات المجردة متجلية بواسطة صفاتها وأسمائها. وبهذا التجلى، تعرف تلك الذات باسم "الله" الجامع للصفات والأسماء الحسنى، ولكن هذه الصفات والأسماء من ناحية لا تختلف (مساوية) عن ذات الله (عين الذات)، كما ذكرها المعتزلة، ومن ناحية أخرى تعتبر حقيقة العالم الثابت أى أعيان ثابتة.

وهذا الإجراء بالتعيين الأول، حيث الذات المجردة تتجلى لأول مرة فى صورة أسماء وصفات، رغم أنها لا تملك وجودا، لأن الوجود الحقيقى هو الله فحسب، وهذه المسألة هى التى يرمى إليها الحديث القائل (ما معناه): "الله موجود و لم يكن معه شئ آخر". وذلك لأن هذه الحالة تدل أكثر على الإجراء السائر الواقع على ذاته سبحانه٢٠.

إن الأعيان أو التعين الأول واقع فى الوسط بين الأحادية كحقيقة مطلقة وبين الدنيا الاعتيادية أو الحياة العملية، أما ابن العربى يسميها الأعيان الطبيعية مع مفاتيحها الغيبية والمفاتيح الأولية، لأن بالنسبة للأعيان الطبيعية فإنها تعتبر البوابة

للدخول فى تاريخ الخلق (ولو أنه يفهم عن طريق مشدد أنه على يقين بأن الخلق إنما باعتبار الأول والأخير)[٢١]. لأن وضع الأعيان الثابتة إنما واقع فى الأحادية وفى الدنيا العملية فهو نشيط وإيجابى.

٣- مرتبة التجلى الشهودى

هذه المرتبة تعرف كذلك باسم الفضل المقدس ويعرف كذلك باسم التعاون الثانى. فالله يتجلى عن طريق أسمائه وصفاته فى الظاهرة الطبيعية فى الدنيا العملية. بكلمة أخرى عن طريق قول الله "كن فيكون" (القرآن ٣٦ : ٨٢). فالأعيان الثابتة التى كانت من قبل عبارة عن الوجود الأساسى فى الذات الإلهية، فالآن قد صارت حقيقة معاصرة فى مختلف صور العالم العملى، وهذا العالم هو مجموعة صور طبيعية كمظهر التجلى الإلهى فى مختلف الوجود أو الشكل الذى لا آخر له. فهذا العلم عبارة عن مجموعة صفات الله ووجود ذاته فى هذا العالم المحدود النسبية متفقا وتلك الصفات الطبيعية ذاتها التى حددها قرار النسبة والعلاقة. فبذلك كل المظاهر الطبيعية هى صفات الله[٢٢].

بالعلاقة بالمسألة أعلاه، فابن العربى يقول كالآتى: أية صفة نعطيها لله، فإننا كمخلوقات تكون تلك الصفة. فوجودنا هو وجود سبحانه ونحن فى حاجة إليه من ناحية وجودنا، وهو فى حاجة إلينا كظهوره فى ذاته[٢٣].

بخصوص علاقة الله بالعالم على رأى ابن العربى كما قدم هارون ناسوتيون أن الله يريد أن يرى نفسه خارج ذاته، فلذلك خلق هذا العالم. فحين يريد رؤية نفسه، ينظر إلى العالم لأن فى كل شئ توجد صفة الألوهية، فالله يرى نفسه. فهنا يبرز فهم الوحدانية التى تظهر كثيرا فى هذ العالم، وفى الحقيقة أنها واحدة، لا يختلف عن الشخص الذى ينظر إلى نفسه فى بعض المرايا الموجودة حوله. ففى كل مرآة يرى نفسه، ففى تلك المرايا يرى نفسه كثيرة بينما ذاته فى الحقيقة واحدة[٢٥].

عند ما نقارن نظام تفكير ابن العربى المذكور أعلاه وفكرة الشيخ يوسف فإننا نرى فى كثير من المواضع أنهما متفقان، ويمكن رؤية هذه الحالة عند ما تقدم الشيخ يوسف إشارته عن الحروف الثلاثة المكونة منها لفظ الجلالة "إله" وهى حرف الألف واللام والهاء. وبنقل خلاصة توجيمة وأعوانها ونبيلة لوبيس ظهر أن الألف يشير إلى الأحادية (وحدة الله) واللام يشير إلى كمالية والهاء يشير إلى هوية. فبين الفكرتين يوجد التشابه، فالأحادية شابهة للمرتبة الأولى. وهى ذات الله المنفردة، والكمالية مشابهة بالمرتبة الثانية، وهى الله كامل بصفاته وأسمائه. وهوية مشابهة بالمرتبة الثالثة ولكن الهوية لم يذكرها الشيخ يوسف البتة (وهناك صوفيون آخرون الذين يستعملون مصطلحات أخرى مختلفة بل منهم من يذكر سبع مراتب).

وبناء على اختراع الشيخ يوسف إذ ذكر أن كل هذه الأشياء قد وجدت فى علم الله الأزلى مع الوجود الذهنى. فعند ما قال "كن فيكون" بينما كل هذه الأشياء قد وجدت فى العالم الأزلى الغائب، فعندها أمر بها فى العالم الحقيقى فظهرت فى العالم الحقيقى[٣٦]. إذا قارنا برأى ابن العربى فإن العلم الأزلى والوجود الذهنى الذى يذكره الشيخ يوسف يوجد تشابه بينها والمرتبة الثانية لأن فى المرتبة الثانية الله يتجلى بواسطة صفات وذات لها اسم الله ولها طاقة الظهور فى العالم الحقيقى. هنا يوجد التشابه ولو أن بين صاحبى الفكرة اختلافا فى استعمال الاصطلاح، ولكن رؤية متشابهة.

فى تاريخ تطور الفكرة الإنسانية قد فكر الإنسان عن أصل هذا العالم. طالس (Thales) قد قال بأنه من الماء. وأناقسيماندروس (Anaximandros) يقول إنه من الهواء. وعلى حسب رأى أمبيدوكلس (Empedoklas) من أربعة عناصر (الهواء والنار والماء والتراب)، وأناكساجورس (Anaxagoras) من نوع من الأسماك (nus)

بينما ليفيكوس (Lepikos) يقول من الذرة[٢٧]. هكذا آراء مفكرى اليونان الأوائل عن أصل هذا العالم.

أما مفكرو اليونان التاليون قد وصلوا إلى إثبات وجود الله. سقراط (Socrates) قد قال إن الله هو المحرك الأول[٢٨]. وبناء على أفلاطون (Plato) إن الله نظرية. بتاجورس (Pitagoras) يقول بأن الله هو الخالق، وفلوطين (Plotinus) قدم فكرة ظهور العالم عن كيفية ظهور الكثرة المتعددة من شئ واحد[٢٩]. وهذه النظرية هى التى أخيرا لها ذات أثر كبير فى الأفكار الفلسفية الإسلامية عن الخلق.

الفارابى كأحد الفلاسفة الإسلاميين قدم بأن العالم خلق عن طريق نظرية ظهور العالم، وأن الله كعقل يفكر عن نفسه، ومن هذه الفكرة ظهر موجود آخر، فالله هو الموجود الأول، وبهذه الفكرة ظهر الموجود الثانى الذى له جوهر، وهذا يسمى بالعقل الأول غير المادى (جوهر غير متجسم أصلا ولا مادة). هذا الموجود الثانى يفكر فى الموجود الأول ومن هذا التفكير نشأ الموجود الثالث الذى يقال عنه العقل الثانى[٣٠].

ظهور العالم هذا ينتهى بالموجود الحادى عشر/العقل العاشر. ففى هذا العقل العاشر ظهر العالم والأرواح والمادة الأولى التى هى أصل العناصر الأربعة، بينما العقول قبل ذلك قد أظهرت الأفلاك الأخرى مثل الزحل (Saturnus) وأورانس (Uranus)(سابع الكواكب السيارة) ومارس (Mars)، والمشترى (Yupiter) وغير ذلك.

حسب رأى الفارابى أن هذا العالم خلق من غير أول له من الزمن، وليس موجودا تدريجيا، ولكنه وجد مرة واحدة بدون وقت معين. بعض الباحثين قدموا بأنه بالنسبة للفارابى هذا العالم حديث، ولكن دى بور (de Boer) –كما نقله هارون ناسوتيون– يعطى معنى بأن العالم على رأى الفارابى قديم (ليس له أول)[٣١]. ولوكان ذلك، فإن المادة الأصلية للعالم ينفجر من وجود الله وهذا

الانفجار إنما حدث قديما، وهذا الانفجار يعنى الخلق، فالمادة والعالم قد خلقا ولكن يمكن أن يكونا قديمين.

وفى الحقيقة، الفارابى قد يتقول بأن العالم قديم كمثل قدم الله. فمعنى قدم العالم عبارة عن قدم زمنى ليس بتقدم ذاتى بينما الله قديم ذاتى.

ابن السينا مثل الفارابى فى تقديم نظرية نظام حدوث العالم، ولكن هناك فرقا بسيطا. فابن سينا يرى أن العقل الأول يملك صفتين: صفة واجب وجوده كانفجار من الله وصفة ممكن وجوده إذا ما تطلعتا من حقيقة ذاته. فهو واجب الوجود لغيره وممكن الوجود لذاته. فبذلك يمكن وجود ثلاثة عوامل التفكير: الله ونفسه كواجب الوجود ونفسه كممكن الوجود. من التفكير فى الله ظهرت العقول، وفى التفكير عن نفسه كواجب الوجود ظهرت الأرواح وفى التفكير عن نفسه كممكن الوجود ظهرت السماوات[٣٢].

من النظريتين لنظرية صدور العالم وظهوره التى تقدم بها الفيلسوفان الإسلاميان المذكوران أعلاه يمكن الفهم بأن هذا العالم من أصل الشعلة الإلهية. والمسافة بين الله والعالم بعيدة لأن العالم من انفجار العقل العاشر. خلق هذا العالم من أصل العدم –مثل ما تقدم به الفارابى– أنه من مادة جديدة ظهرت من العقل العاشر.

الرازى –وهو أحد الفلاسفة المسلمين– أبدى بأن المادة داخلة فى واحدة من الخمسة الخوالد ولهذا إذا خلقت من العدم فلم تكن من الأمور الممكنة[٣٣].

وبملاحظة نظرية خلق العالم من نظرية ظهور العالم التى تقدم بها الفلاسفة المسلمون أعلاه يمكن أن يفهم بأن رأى الشيخ يوسف عن مجرى خلق العالم أقرب إلى النظرية التى تقدم بها الفارابى وابن سينا، لأن كلتا النظريتين متفقتان وفهم وحدة الوجود نظرية ظهور العالم تمهد إلى التلخيص بأن الله كمصدر شئ

هو تلك المسألة المتعلقة بفهم وحدة الوجود بأن هناك وجودا واحدا وغير ذلك جيالات وأوهام. بخصوص رأى الرازى القائل بأن هذا العالم خالد صعب الحصول على نقطة الالتقاء مع فهم وحدة الوجود، لأن فى فهم وحدة الوجود من غير الله فارغ، فإن الموجود هو الله فحسب.

مثل ابن العربى فالشيخ يوسف كذلك لم يفصل بين الصفة وذات الله، لأن صفة الله هى ذاته. ففى هذه الحالة كلاهما (ابن العربى والشيخ يوسف) يعتنقان فهما مشتركا مع المعتزلة، بينما إذا كانت الصفة منفصلة عن الذات، فإن هذا الأمر يؤدى إلى الشرك.

والتجلى الذى قال به الشيخ يوسف متفق مع الذى تقدم به ابن العربى يعنى الله يريد أن يرى ذاته عن طريق عبيده. إنه خلق عبده كمرآة[٣٤]. بالنسبة للحقيقة العالمية لم يذكرها مفسرا الشيخ يوسف كما ذكره ابن العربى، ولكن يمكن أن يفهم ضمنيا من بيانه عن التجلى.

من التحليل المذكور أعلاه يمكن الفهم بأن التوحيد قسمه الشيخ يوسف إلى نوعين: توحيد صوفى وتوحيد عام. هذان النوعان من التوحيد لا يمكن تحليلها كالتوحيد المعروف مثل الذى لدى المعتزلة والأشعرية والماتريدية، والشيخ يوسف نفسه سمى التوحيد الأول سماه التوحيد الصوفى والثانى عرف لديه بالتوحيد العام. وإذا انطلعنا على التوحيد الصوفى الموجود، فإن هذا التوحيد الصوفى الذى قدمه الشيخ يوسف أقرب إلى صورة التوحيد الصوفى الذى قدمه ابن العربى، فشرحه فى غاية من الفلسفة. ولو كان كذلك، فمن ناحية صفات الله فالشيخ يوسف مصطبغ بصبغة المعتزلة، رغم توحيده لم يمكن القول بأنه معتزلى، لأن الشيخ يوسف لا يشرح عن قدرة الله، وحرية الإنسان، وعدل الله.

٢. التصوف

رغم أن شكل التوحيد الذى تقدم به الشيخ يوسف كما ذكرنا غير أنه يمكن تلخيصه فى صورة صوفية فلسفية لابن العربى، ولكن لا يمكن الادعاء كما هو، ولكن يجب تحليله أكثر فى الجزء الأخير من كتابه.

ففى الجزء الأخير من كتاب الشيخ يوسف قد أكد أهمية "السالك" لفهم التوحيد والمعرفة والعبادة لأن فهم حقيقة تلك المراحل الثلاث يعطى معنى أن ذلك الشخص "عارف" وهو الموحد الكامل الطاعة. وإذا لم يكن كذلك فإنه فارغ[٣٥]. هذه الحالة متفقة مع الجزء الأول من الكتاب الذى يؤكد على ضرورة خلط تلك الأقانيم وهى التوحيد والمعرفة والعبادة.

فيمكن القول بأن الشيخ يوسف لم يكن معتنق التصوف الفلسفى المطلق، لأنه لم يترك و لم يهمل العبادة، ولهذا، أزيوماردى أزرا أعطى له لقبا بأنه صوفى جديد[٣٦]. وأكثر من ذلك فأزيوماردى أزرا قدم:"...بأنه على الأقل سبعة كتاب كتبها الشيخ يوسف سواء بعد عودته إلى إندونيسيا أو أثناء نفيه فى سرى‌لنكا (Srilanka)، ولكن فيها يؤكد على أهمية العبادات المحضة فى حياة السالك. وحين رجع الشيخ يوسف إلى سلاويسى الجنوبية، فإنه مباشرة يسرع فى إيجاد حركة التجديد الهادفة إلى تطهير الإسلام من كل العمليات الصوفية غير الإسلامية، ونشر فكرة التعاليم التى تسمم فيها بين السهولة والمفهومية الإسلامية"[٣٧]. وليس خطأ إذا ما أخذنا الخلاصة بأن صورة التصوف التى أتى بها الشيخ يوسف هى أخلاقية، ومصادفة للحق ذلك اللقب الذى أعطاه أزيوماردى أزرى بأنه صوفى جديد.

هناك مسألة يجب تسجيلها عن تصوف الشيخ يوسف بأنه لم يأخذ صورة تصوف ابن العربى فحسب بل قد أخذ كذلك اصطلاحات أخرى ليست من ابن العربى. هذا الأمر ملحوظ فى الجزء الأخير من كتابه حينما استعمل

اصطلاح الفناء والبقاء[٣٨]. هذان المصطلحان "الفناء والبقاء" هما درجة من التصوف للوصول إلى الاتحاد، فالفناء والبقاء والاتحاد هى برنامج التصوف الذى تقدم به أبو يزيد[٣٩]. الفرق هو أن الفناء والبقاء لابن يزيد يصلان إلى الاتحاد بينما الفناء والبقاء اللذان تقدم بهما الشيخ يوسف لا يذكر بانتهائها إلى الاتحاد، ولكن ذلك فى البحث المتعلق بوحدة الوجود[٤٠].

بالعلاقة إلى مسألة المعرفة فالشيخ يوسف قد أعطى مفهوما منفردا. فقال إن المعرفة هى العلم أن كل شئ له أول وله آخر، أوله من الله وآخره كذلك إلى الله[٤١]، بينما المعرفة فى معناها العام لدى التصوف هو -نقل عن حسن البصرى- معرفة الله بالقلب[٤٢]. وواضح هارون ناسوتيون أن المعرفة هى معرفة الله عن كثب حتى يرى القلب إلى الله[٤٣]. والغزالى -كما نقله هارون ناسوتيون- تقدم عن معنى المعرفة: "الاطلاع على أسرار الربوبية، والعلم بترتيب الأمور الإلهية المحيطة بكل الموجودات"[٤٤].

وبذلك واضح أن الشيخ يوسف قد أعطى فهما وصورة خاصة للمعرفة، وإذا تأملنا بالدقة فإن المعرفة التى قدمت قد أثرت عليها جديا توحيد وحدة الوجود، والمطلق فيها هو الله وكل شئ منه ويرجع إليه. فهذه الحالة أكثر وضوحا حينما مثلها الشيخ يوسف بماء البحر الجارى إلى النهر ويرجع إلى البحر فى حالته السائلة.

الخلاصة

١. كتاب *مطالب السالكين* يحتوى على خليط بين التوحيد والمعرفة والعبادة.
٢. التوحيد فى هذا الكتاب عبارة عن التوحيد الذى يعتنقه أهل الصفة ذى صبغة فلسفية. فى هذا الكتاب ذلك التوحيد ذو صورة توحيد صوفى الذى تقدم به ابن العربى.

٣. الشيخ يوسف إنما هو عالم مجدد "صوفى جديد"، لأن التصوف الذى قدمه هو التصوف الذى يهتم بالعبادة، ولكن بجانب ذلك يعتنق فهم وحدة الوجود الفلسفية النزعة.

الهوامش:

١. فى مناقشة وطنية أولى حول الكتب الصفراء والثقافة الإسلامية عقدتها رابطة المثقفين المسلمين (ICMI) فى تشياروا (Cisarua) فى بوجور فى ٢٥-٢٧ يناير سنة ١٩٩٤، فأحد الوفود من معهد إسلامى فى جاكرتا، الأستاذ مشهورى شاهد مثلا اقترح أن تكون المناقشة تستطيع إيجاد توصية لتغيير اصطلاح الكتب الصفراء باصطلاح أحسن.

٢. مصدر ف. مسعودى، "Pandangan Hidup Ulama Indonesia" (UI) [" نظرية حياة العلماء الإندونيسيين"]، مناقشة الكتب الصفراء، مقالة فى المناقشة الوطنية عن نظرية وخطة حياة العلماء الإندونيسيين، ليفى جاكرتا، ٢٤-٢٥ فبراير سنة ١٩٨٨، ص ١.

٣. انظر إلى على يافى، "Kitab Kuning; Produk Peradaban Islam" ["الكتب الصفراء، حاصل الثقافة الإسلامية"]، *المعهد الإسلامى (Pesantren)* ٦: ١ (١٩٨٨): ٣، انظر إلى مقالته "مستقبل الكتب الصفراء ومعيار دراستها بطريقة فعالة وحازمة" فى مناقشة يوم واحد، مجلس أعلى كلية الشريعة للجامعة الإسلامية الحكومية بجاكرتا، ٦ أبريل سنة ١٩٨٨، ص ٢.

٤. لتوضيح هذا الموضوع فارجع إلى مارتن فان بروينيسن، "الكتاب الأصفر، كتاب بالخط العربى المستعمل فى بيئة المعاهد الدينية"، ديل ١٤٦ (١٩٩٠): ٢٣٤-٢٣٥.

٥. فى السنوات العشر الأخيرة طريقة الجلسات والحلقات قد وسعها العلماء الشبان فى المعاهد متمشين مع مشاريع النمو الاجتماعى الخاصة بمسائل البيئة الحيوية، والدفاع الوطنى، والسياسة القومية، والزعامة الوطنية، انظر "Laporan Kegiatan Bidang Pendidikan" ["تقرير أنشطة المجال الثقافى سنة ١٩٩٠"].

٦. جملة الأسماء التى لها نفوذ فى تقرير الكتب الصفراء فى تلك الآونة منها الشيخ نووى بانتن (Kyai Nawawi Banten)، الشيخ محفوظ ترماس (Kyai Makhfudz Tremas)، الشيخ عبد الغانى بيما (Kyai Abdul Ghani Bima)، الشيخ الأرشد بانجر (Kyai Arsyad Banjar)، الشيخ عبد الصمد فالمبانج (Kyai Abdul Shomad Palembang)، الشيخ هاشم الأشعرى جمبانج (Kyai Hasyim Asy'ari Jombang) والشيخ أ. رفانجى كاليونجو (Kyai A. Rifangi Kaliwungu). ذهابهم إلى الشرق الأوسط وتعلمهم هناك يمكن لأن نمو حاصلات الشعب حينذاك لسبب فتح مستعمرات قصيب السكر، واللبن والتمباك وكذلك المصانع. وبجانب ذلك، أن سفرهم مهدته السفن التجارية بطريقة منظمة منذ فتح قناة السويس. انظر عبد الرحمن واحد، "Asal Usul Tradisi

"Keilmuan di Pesantren" ["أصل التقاليد العلمية فى المعاهد الدينية"]، *Pesantren*، الرقم الرئيسى ١٩٨٤: ٨.

٧. توفيق عبد الله، "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Persfektif Sejarah: Sebuah Sketsa" ["الفكرة الإسلامية فى الأرخبيل الإندونيسى، النظرة التاريخية، صورة تخطيطية"]، *فريسما (Prisma)*، ٣ (١٩٩١) : ١٦-٢٧، والصورة التخطيطية تعتبر مادة أولية فى هذا المجال، ولو أن التموجات التى ساومها لم تعط صورة عن الحركة الثقافية النشطة.

٨. بتقريب إلى العلم الاجتماعى فإنه يقدم نظرية "Tiga Tahap Perkembangan Keilmuan di Indonesia: Mitologi, Idiologi dan Rasional" ["مراحل التطورات العلمية الثلاث فى إندونيسيا، القصصى، والإيديولوجى، والفكرى"]. انظر إلى *فريسما*، الطبعة الممتازة (١٩٩٤)، ص ٤٥-٤٧.

٩. إن فكرته بالنسبة لهذه المسألة يمكن الحصول عليها منها فى "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning"، *ميزان* انظر ٥ : ٢ (١٩٩٢): ٢٧-٤٧ فى الطبعة الإندونيسية، *علوم القرآن (Ulumul Qur'an)*، ٣ : ٤ (١٩٩٢): ٧٣-٨٥.

١٠. عبد الرحمن واحد ينظر إلى تحويل العلم من التصوف والفقه إلى فقه التصوف، انظر فى "الأصل الأصيع": ٤-١١.

١١. مع المعلومات التاريخية التجريبية، فإن أزرا قد قابل النشاط العلمى فى إندونيسيا منذ القرن السابع عشر الذى أظهر الإجراء التعصبى الأكثر عمقا. هذا النشاط بطريقة أخرى قد أظهره تشكيل شبكة العلماء الجاويين المثقفين وعلماء الشرق الأوسط التى مكنت التطور التقليدى العلمى الشرعى فى إندونيسيا.

١٢. توفيق عبد الله، *الفكرة الإسلامية*، ص ٢١.

١٣. المجتمع الجاوى الذى يعرفونه ليس مجتمع جاوة الذى نعرفه الآن، ولكن يشمل المجتمع الإندونيسى والملايوى والسنغافورى بل التايلاندى (فاتانى)، انظر أزرا فى "Jaringan Ulama Timur Tengah dan Indonesia Abad ١٧" ["شبكة علماء الشرق الأوسط وإندونيسيا فى القرن السابع عشر] (رسالة بمناسبة ٧٠ سنة الأستاذ الدكتور هارون ناسوتيون) فى مجال الانعكاسات التجديدية فى الفكرة الإسلامية"، [جاكرتا: ل. س. أ. ف (LSAF)، ١٩٨٩]، ص ٣٥٨-٣٨٤.

١٤. توفيق عبد الله، *الفكرة الإسلامية*، ص ٢٢.

١٥. *نفس المرجع*، ص ٢٣.

١٦. *نفس المرجع*

١٧. هذه الحالة يمكن أن تكون هامة للتسجيل لأجل نحو الأثر أن التجديد الفكرى الإسلامى فى إندونيسيا إنما هو حركة جديدة على الاطلاق. وفيما يخص بسير الأرثوذكسية فى التاريخ الإسلامى، فانظر جورج ماكديسى (George Maksidi) فى كتاب "Ash'ari and Ash'arite in Islamic Religious History" (*Studia Islamica*) ١٧ (١٩٦٢) ٣٧-٨٠ و ١٨ (١٩٦٣): ١٩-٣٩، "Remarks on The Conflict of Tradisionalism in Islamic Religious History" فى Tradisionalism and Modernism Middle East (كارل ليدن [Carl Leiden])، ص ٧٧-٨٧ (أستين: جامعة تكساس، ١٩٦٦)، و "The Non Ash'arite Shafi'ism of Abû Hâmid al-Ghazali" مجلة *الدراسة الإسلامية* (*Revue Des Etudes Islamiques*) ٥٤ (١٩٨٦): ٢٣٩-٢٥٧.

١٨. النظرية بخصوص المعاهد باعتبارها فرع الثقافة منها اعتراف عبد الرحمن واحد، "أصل الأصع" ولا بد من الرجوع إلى كتابته عن "Principles of Pesantren Education" فى مانفريد أوفن (Manfred Oepen) وولف جانج كارتشير (Wolfgang Karcher)، *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (جاكرتا: ف ٣ م، ١٩٨٨)، ص ١٩٧-٢٠٣. بخصوص عوامل المعهد، انظر زمخشرى ضافر (Zamakhsyari Dhofier)، *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai* [*التقليد المعهدى عن رؤية حياة العالم*]، الطبعة الثالثة (جاكرتا: ل ف ٣ ى س [LP3ES]، ١٩٨٤): ٤٤-٤٥.

١٩. انظر مثلا كتابات عبد الرحمن واحد مثل الذى ورد فى بعض التعليقات، وكذلك على يافى عن تأليفه بعنوان "الكتب الصفراء: حاصل الأدب الإسلامى"، *المعهد* ٦ : ١ (١٩٨٩) ٣ - ١١، ومحمد طلحة حسن (Muhammad Tholhah Hasan)، "Telaah Kitab Kuning di Pesantren" ["مطالعة الكتب الصفراء فى المعاهد"]، مقالة قد قدمت فى مناظرة معهد منتيلن ماجلانج (Muntilan Magelang) ١٥ - ١٧ ديسمبر ١٩٨٨، ومصدر فريد مسعودى عن "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning" ["فكرة الكتب الصفراء"] فى دوام راهرجو (Dawam Rahardjo)، *"Pergulatan Dunia Pesantren;*

"*Membangun dari Bawah*" [*معركة عالم المعاهد: البناء من الأدنى*]، (جاكرتا: ف.م، ١٩٨٥): ٥٥ – ٧٠، و "Menguak Pemikiran Kitab Kuning" ["شق فكرة الكتب الصفراء"]، *المعهد* ٦ : ١ (١٩٨٩): ١٢ – ٢١، أ. خازن نصوحا (A. Chozin Nasuha)، "Epistimologi Kitab Kuning dalam Khazanah Keilmuan" ["نظرية معرفة الكتب الصفراء فى الخزانة العلمية"]، *المعهد* ٦ : ١ (١٩٨٩) ٢٢ – ٢٨، سحل محفوظ (Sahal Makhfudz)، "Kitab Kuning di Pesantren" ["الكتب الصفراء فى المعاهد"]، مقالة فى المناظرة بمعهد منتيلن ماجلانج ١٥ – ١٧ ديسمبر ١٩٨٨. اقرأ نور خالص مجيد (Nurcholish Madjid)، "Kajian Kitab di Pesantren: Lingkup, Makna dan Prospeknya" ["دراسة كتاب فى المعهد: المحيط والمعنى ونظريته"]، مقالة فى مداولة عن التربية والمعهد فى الجامعة لتربية المدرسين (IKIP) المحمدية جاكرتا، ٢٦ أكتوبر ١٩٨٧.

٢٠. مصدر ف. مسعودى، "نظرية الحياة" ١ – ٣.

٢١. نقل فى *المرجع السابق*، ١.

٢٢. *المرجع السابق*، ٢١.

٢٣. مارتن فان بروتيسن، "Pesantren and Kitab Kuning" *ميزان* ٥ : ٢ (١٩٩٢): ٣٧ و*علوم القرآن* ٣ : ٤ (١٩٩٢)، ٧٩.

٢٤. انظر المرجع نفسه، ٣٨ (٨٠).

٢٥. على يافى، "الكتب الصفراء"، ٣.

٢٦. عبد الرحمن واحد، "أصل"، ١١.

٢٧. مارتين، "الكتب الصفراء"، ٢٢٨ – ٢٢٩.

٢٨. نور خالص مجيد، "Pembahasan tentang Beberapa Segi Arketisme dalam Beberapa Kitab Jawa dan Melayu" ["البحث عن علم التقشف فى بعض الكتب الجاوية والملايوية"]، مقالة فى الندوة عن نتيجة البحث عن نظر وخطة حياة علماء إندونيسيا، ليفى (LIPI) جاكرتا ٢٤ – ٢٥ فبراير ١٩٨٨. ونفس الدراسة الباحثة عن المجالات الأخرى مثل الحديث والفقه، انظر جاهان أفندى (Djohan Effendi)، "Tilikan Singkat terhadap Berbagai Kumpulan Hadits Nabi Muhammad" ["بحث خاطف عن مختلف مجموعة الأحاديث النبوية"]، ومصدر فريد مسعودى، "نظرية حياة علماء إندونيسيا" وليس م مارقص–ناصر وجون هندريك ميولمان (Lies

M. Marcoes-Natsir and John Hendrik Meuleman) *"Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning"* [*المرأة المسلمة الإندونيسية فى دراسة نصية ومعنوية*]، (جاكرتا: إينس (INIS)، ١٩٩٣)، ١٥٥ – ١٦٤، ومارتن فان برونيسن، "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning" ["الكتب الصفراء والمرأة، والمرأة والكتب الصفراء"]، فى *المرجع السابق*، ١٦٥ –١٧٤.

٢٩. ترجمه ونقل من *المرجع السابق*، ٤٣٢.

٣٠. *المرجع نفسه*، ٤٣٢ – ٤٣٣.

٣١. *نفس المرجع*، ٤٣٤.

٣٢. *المرجع السابق*، ٤٣٤.

٣٣. فى هذه الحالة، فإن الدين يجب أن يعطى لمارتن فان برونيسن الذى قام بمراجعة مائة كتاب على الأقل ٩٠٠ كتاب أصفر الدائر فى المعاهد.

٣٤. سفينة قد كتبه سالم بن عبد الله بن سمير (Salim b. 'Abdallah b. Sumayr) فى باتافيا تلو وصوله من مكة المكرمة سنة ١٨٥٠. ومن اللازم ذكره أن كاتبه شديد الكراهة للطرق الصوفية (التى يعتبرها خارجة عن الشريفة) مثل طريقة السمانية التى فى تلك الأثناء تطورت فى جاكرتا وحولها. يمكن أن يعتبر حضور "سفينة" يقصد به كذلك لإرجاع الأمة إلى الشريعة. انظر ج. و. ى. دريويس (G.W.J. Drewes) فى كتابه "A Note on Muhammad al-Samman, His Writings and ١٩ th Century, Sammaniya Practices, Chiefly in Batavia, according to Written Data" *الأرخبيل* ٤٣ (*Archipel*) (١٩٩٢)، ٨٣.