STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 2, Number 4, 1995

ISLAM AND DEMOCRACY:
IN SEARCH OF A VIABLE SYNTHESIS
Bahtiar Effendy

MODERNITY AND THE CHALLENGE OF PLURALISM:
SOME INDONESIAN LESSONS
Robert W. Hefner

ISLAMIC POLITICAL THOUGHT AND CULTURAL REVIVAL
IN MODERN INDONESIA
M. Din Syamsuddin

WESTERN STUDIES OF SOUTHEAST ASIAN ISLAM:
PROBLEM OF THEORY AND PRACTICE
John R. Bowen

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 2, Number 3, 1995

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 Muzani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Nurul Fajri
Badri Yatim

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 the authors.

Moh. Nurhakim

Tanzîm al-Taqâlîd al-'Ilmiyyah al-Islâmiyyah fî Jâwah fî al-Qarn al-Tâsi' 'Ashar wa Nufûdhuh Nahw al-Tatawwur al-Islâmî fî Indûnîsiyyâ

Abstract: *The Islamic intellectual traditions of 19th century Java have not been appropriately explored, despite the fact that the Java of the time constituted a very important centre of Islamic learning. Before 19th century, Islamic intellectual activities were centered in Pasai, Malaka and Aceh. Then they moved to Java and here al-Nawâwî, Ahmad Rifâ'î al-Kalisalakî and Mahfûdh al-Termasî emerged as outstanding representatives of the 'ulamas of that period. This preliminary study aims to describe the process of the formation, the development and the influence of that Islamic intellectual tradition, covering all forms of the learning-teaching process or transmission of knowledge in maintaining or in developing that tradition. This includes institutional factors such as pesantrens and mosques, key actors such as* kyai *and* santri *(teachers and students of the traditional Islamic school in Java), methods, the system of transmission of Islamic knowledge and books.*

Since Islam started to grow around 15th and 16th centuries, it must have been taught at that time. Scholars such as Drewes have been shown that such Islamic works as Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn *and* al-Tamhîd *were used made as references for the Javanese works. When the Suez canal was opened in the mid of the 19th, and a new class of tea and sugar traders grew up, many Javanese people went to Mecca to complete the pilgrimage or to seek knowledge. Some of them even stayed there and became great 'ulamas like Shaykh Nawâwî al-Bantanî. The question is how the Islamic intellectual tradition was transmitted to Java. Following Azra, the transmission of the Islamic intellectual tradition did not come directly from the intellectual network with the Haramayn 'ulamas but rather from the intellectual interaction with people from Malay such as al-Palimbanî. The works of al-Rânîrî, Hamzah al-Fansûrî and several other 'ulamas were well-known by the Java 'ulamas in the 19th century.*

In addition to the entry point of the Malay 'ulamas, the Islamic intellectual tradition was also shaped by direct contact with people from

Haramayn. In line with Van Bruinessen, the sources of the pesantren tradition are not from the Uthmânic model, teaching Hanafi jurisprudence, but instead come from contact with Shâfi'ite-oriented institutions like madrasah Shaulatiyyah of India at Mecca and al-Azhar in Egypt. This argument is based on the fact that both of these institutions and pesantren *are very similar in terms of models, curriculum and their Shâfi'ite orientation. Also the degree of development of the Islamic intellectual tradition in Java at that time was apparently connected with the intensity of the 'ulamas involvement in the intellectual discourse with those from overseas. The more the 'ulamâ' were involved in the Islamic discourse of Haramayn in the 19th the more numerous the pesantren and centres of informal Islamic learning were that were established in Java.*

Pesantren *continued to flourish. Van den Berg noted 14,929 traditional educational institutions in Java and Madura. One of the reasons is that through dormitories (*pondoks*) and mosques* kyai *and* santri *stayed together and they could build and continuously develop Islamic intellectual tradition. In maintaining the tradition, among* kyais *themselves there developed intellectual network which are not confined through teaching activities in the class but also thorough transmission of religious authority as in the case of sufi order which made each generation and pesantren to have close relationship to each other. Particularly when the network is supported by family tie.*

What must not be forgotten is that Islamic intellectual tradition is also shaped by the works of the 'ulamas. The 19th century was the most prolific period of the Java 'ulamas. Shaykh Nawâwî al-Bantanî (1813), Ahmad Rifâ'î al-Kalisalakî (1786-1875) and Shaykh Mahfûdh al-Termasî are among them. By writing books, they defended and maintained their Islamic intellectual tradition. Those intellectual activities are not the case of the following kyais *who felt sufficient with the works of their "fathers". This certainly leads to the demise of the writing tradition among the* kyais.

Pesantren *has a significant influence in Islamizing the communities. Through mosque, sufi order (*tarîqah*),* surau *(small mosque) and Islamic activities, the religion of Islam is accepted by various peoples from kings in the center to the peripherals of the remote areas. In the social and political realm, the influence of the pesantren could be seen in the peasants' revolt of Banten (1888). In intellectual field, pesantren tradition also has moved Javaness tradition. This can be proved by taking the popularity of* alif, ba, ta, tha, *Arabic spelling, to* ha-na-cha-ra-ka, *of the Sanskrit. In such cities as Solo, publisher and book shops on traditional books of Islam could be found easier than those of Javaness teaching ("*kejawen*").*

Moh. Nurhakim

Tanzîm al-Taqâlîd al-'Ilmiyyah al-Islâmiyyah fî Jâwah fî al-Qarn al-Tâsi' 'Ashar wa Nufûdhuh Nahw al-Tatawwur al-Islâmî fî Indûnîsiyyâ

Abstraksi: *Studi khusus tentang perkembangan tradisi keilmuan Islam di Jawa pada abad ke 19 belum banyak dilakukan padahal kawasan ini merupakan pusat lembaga-lembaga keagamaan dan pendidikan Islam tradisional. Jika pada abad-abad awal pusat keilmuan Islam yang telah melahirkan sejumlah 'ulamâ' dan karya-karya besar berada di Pasai, Malaka kemudian Aceh, maka abad ke 19 pusat itu telah bergeser ke Jawa.*

Tulisan ini bermaksud menggambarkan soal pembentukan, perkembangan dan pengaruh tradisi keilmuan Islam yang meliputi unsur kelembagaan seperti mesjid, pelaku seperti santri-kiayi, sistem, metode, proses transmisi ilmu, buku-buku dan sarana-sarana lunak yang dipergunakan pada abad 19. Menurut penulis, sejak Islam mulai tumbuh di Jawa sekitar abad ke 15 dan 16, pengajaran ilmu agama sebenarnya telah terjadi. Sejumlah sarjana Barat seperti Drewes (1968) telah menunjukkan bahwa karya-karya Islam seperti Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn *dan* al-Tamhîd *telah dijadikan sebagai rujukan. Saat jalan perdagangan semakin mudah karena dibukanya Terusan Suez, dan lahir sejumlah orang kaya baru pemilik perkebunan teh dan tebu di Jawa, dan semakin meningkatnya kesadaran beragama di kalangan masyarakat, maka sekitar pertengahan abad ke 19 orang Jawa telah banyak pergi haji dan menuntut ilmu di Mekkah. Bahkan ada di antara mereka yang menjadi 'ulamâ' besar seperti Syek Nawâwî al-Bantanî dan Syekh Mahfûdh al-Termasî. Namun, sejalan dengan pendapat Azra, kontak intelektual sebenarnya telah terjadi sejak abad 17 dan prosesnya lebih banyak dilakukan oleh para 'ulamâ Melayu-Sumatra seperti al-Palimbanî. Dari sanalah tradisi kemudian memasuki wilayah Jawa pada abad 19. Melalui pintu ini pemikiran al-Hallâj dan tasauf al-Ghâzalî tersebar di Jawa. Tetapi dari mana*

asal usul tradisi pesantren? Sejalan dengan Van Bruinessen, tradisi pesantren tidaklah berasal dari madrasah bertipe Uthmâni. Pengaruh datang melalui hubungan dengan lembaga yang bermazhab al-Syâfi'î seperti madrasah India Shaulatiyyah di Mekkah dan al-Azhar di Mesir. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa lembaga-lembaga ini mempunyai kesamaan dengan model, kurikulum dan afiliasi mazhab pesantren-pesantren di Indonesia pada abad 18-19.

Dalam pengamatan penulis, tingkat perkembangan tradisi keilmuan Islam tradisional mempunyai korelasi positif dengan intensitas keterlibatan 'ulamâ' dalam interaksi intelektual di dunia luar. Ia menegaskan bahwa semakin banyak para 'ulamâ' Jawa terlibat dalam diskursus keilmuan di Haramain pada abad ke 19 semakin banyak pula jumlah pesantren atau tempat-tempat belajar informal yang lain di Jawa. Van den Berg mencatat 14.929 lembaga pendidikan tradisional di Jawa dan Madura. Hal itu karena dengan pondokan, mesjid dan kiayi yang tinggal bersama para santri sangat mungkin untuk mekembangkan tradisi keilmuan Islam. Apalagi pesantren bersifat egaliter, terbuka dan mudah berintegrasi dengan masyarakat.

Secara intern, para kiayi sendiri mengembangkan jaringan intelektual yang tidak terbatas melalui pengajaran melainkan juga transmisi otoritas seperti dalam tareqat di mana satu generasi tidak terputus dari generasi lainnya, satu pesantren mempunyai hubungan dengan pesantren lainnya. Bahkan hubungan juga dibentuk melalui jaringan kekeluargaan.

Selajutnya, tradisi keilmuan Islam tradisional juga dijaga melalui karya-karya mereka sendiri. 'Ulamâ' Jawa abad 19 ialah periode 'ulamâ' paling produktif. Syekh Nawâwî al-Bantanî (1813), Ahmad Rifâ'î al-Kalisalakî (1786-1875) dan Syekh Mahfûdh al-Tarmasî adalah di antara contohnya. Dengan karya-karyanya, para 'ulamâ' berusaha melestarikan tradisi salaf. Sementara para 'ulamâ' berikutnya memandang pandangan yang diwariskan generasi sebelumnya masih relevan. Karena itulah, kebiasaan menulis di kalangan 'ulamâ' mengalami kepunahan.

Tradisi keilmuan Islam (pesantren) mempunyai pengaruh besar terhadap proses Islamisasi. Dengan adanya mesjid, tareqat, surau-surau, pengajian, Islam dapat meluas dari pusat kerajaan sampai ke pelosok-pelosok. Pengaruh sosial-politiknya dapat dilihat pula melalui gerakan protes petani Banten (1888). Dalam pemikiran, tradisi keilmuan Islam ternyata telah menggeser tradisi keilmuan kejawen, seperti terlihat dari populernya alif- ba-ta-tha *dibanding* ha-na-ca-ra-ka *dari bahasa Sansekerta. Di kota seperti Solo akan lebih mudah ditemukan penerbit dan toko kitab kuning daripada buku kejawen.*

تنظيم التقاليد العلمية الإسلامية في جاوة في القرن التاسع عشر ونفوذه نحو التطور الإسلامي في إندونيسيا

فذلكة

الدراسة الخاصة عن التطوير العلمي التقليدي في إندونيسيا في القرن التاسع عشر، في الظاهر، لم يكن كثير التناول. نعم، إن دراسة التاريخ الإسلامي على وجه العموم في هذا القرن قد شرعت ولو أن جملتها نسبيا محدودة بيد أن هذه الدراسة لم تخرج عن تمهيد أولي[1]. هذه الحالة غير موازية حقيقة بغمرة النتائج الدراسية الإسلامية في القرن الآتي بل ولاسيما حتى في القرون السابقة[2]. هذه الندرة من الجائز، بجانب سبب محدودية المعلومات التي يمكن الاعتماد عليها (الموثوق بها) والسهلة التداول، كذلك لقلة راغبي الدراسة الذين قليلا ما يملكون التوافر مع الديناميكية الإسلامية المعاصرة. ولاعتبارما كثيرا ما يبرز أن قبل القرن العشرين فإن الإسلام في هذه البلدة قد عانى فترة الظلام والتدهور في المجال العلمي متمشيا في ذلك مع اشتداد نفوذ السياسة الاستعمارية.

بخلاف ذلك الاعتبار، فالكاتب يتوقع أنه ليس بدائم بقاء ذلك التدهور في المجال السياسي –في مدة معينة– يزيل أمة ما في الوقت الذي تشعر التدهور الشامل في المجال الآخر كالمجال الروحي أو العلمي. فالكاتب قد وجد دليلا يميل إلى التوضيح بأن في القرن التاسع عشر –وإن كان الاستيلاء السياسي الاستعماري قد وصل نقطة القمة فإن الحالة الاجتماعية الثقافية للمجتمع مازالت

فى غاية التقليدية- بينما الحياة الدينية قد نالت قوة من التطور الأكبر فائدة من الأزمنة السابقة. والإجراء الإسلامى مستمر السير مقترنا فى ذلك مع المؤسسات الدينية كالمساجد، والمعاهد والطرق الصوفية، فـ Snouck Hurgronje (سنوك هورغرونجية) (١٨٨٨-١٨٨٩) قد سجل وجود التقدم الذريع فى تعداد الحجاج من إندونيسيا فى هذه السنين، بما فيه هؤلاء الذين يريدون الإقامة فى السعودية مدة طويلة للتعلم[٣].

بجانب ذلك، فالدليل معد بكامله عن التطور العلمى فى هذا القرن. van den Berg (فان دين برغ) (١٨٨٦) قد برهن على وجود خمسين عنوان كتب، وأخيرا van Bruinessen (فان برونسن) (١٩٨٠ والتسعينات) كذلك قد نجح فى جمع خمسمائة عنوان كتب جديدة مستعملة فى مختلف المعاهد فى تلك الآونة. هذه الكتب أكثر من ٥٠٪ كتبها علماء إندونيسيا سواء تلك التى باللغة العربية أو باللغة الملايوية أو باللغة الإقليمية الأخرى (اللهجات) و برونسن، ١٩٩٥؛ ١٢١-١٤٨). فى جاوة، كمركز التربية التقليدية فى ذلك القرن سجل حوالى ١٨٥٣ معهدا منتشرة فى مختلف المدن (van der Chijs [فان دير شيجا]، ١٨-٣١ كما نقله Dhofier [ظافر]، ١٩٨٥: ٣٥).

حقا هناك صدق ما إذا قيل ان فى القرن التاسع عشر قد حدث اندحار فى المجال العلمى حسبما الذى نراه أنها التقاليد مثل ما حدثت فى أزمنة النهضة الإسلامية أو فى الأزمنة العلمية فى عهد النظرة العالمية الحديثة. إذا كان الأمر كذلك، فحسبنا ما نقصد فى هذه الكتابة هو أن العلمية التقليدية النامية فى وسط المعاهد الدينية ليست بكافية الأدلة إذا قيل عن هذه الحالة بأنها اندحار، لسبب أن الإجراء الابتكارى للدفاع عن التقاليد الكبيرة فى نفس الوقت تطويرها لتكون ثابتة ولائقة مع الصياغة الإندونيسية المستمرة السعى لدى العلماء.

المعنى الهام لهذه الدراسة ليس فحسب للدفاع عن الرأى القائل بتطوير التقاليد، بل كذلك للنظر فى نفوذ هذا التطور وجذوره فى المجتمع وبزيادة عدد المؤسسات الدينية التقليدية، زادت الكتب الصفراء استعمالا وتطبع باستمرار.

فالنتيجة زيادة قوة البرنامج الدينى التقليدى إلى وقتنا الحاضر. وهذا يشير إلى وجود نفوذ التقليد العلمى القوى الذى سنتحدث عنه عند مواجهة المجريات الإسلامية فى وطننا هذا.

بناء على تلك النظرة، فهذه الكتابة تسعى لإظهار مسألة تشكيل وتطوير نفوذ التقليد العلمى الإسلامى فى جاوة فىالقرن التاسع عشر. وهذه المنطقة اختيرت لسبب أن جاوة فى هذا القرن تشكل مركزا للمؤسسات الدينية وبناء الإسلام التقليدى. إذا كان فى هذه القرون المركز الإسلامى الموجود فى Pasai (باساي) قد ظهر أولا ثم تليها Malaka (ملقا) وأخيرا Aceh (آتشيه) التى قد أخرجت عددا من العلماء مع أعمالهم الفذة، ففى القرن التاسع عشر فإن هذا المركز قد انتقل إلى جاوة (ليس بمعنى أن الأماكن الأخرى والمركز السالف لم تكن فيها أنشطة علمية) للاستدلال على أن بعد تلك الادعاءات المؤقتة المذكورة أعلاه، ففى هذه الكتابة سنبين بضع الحالات المتعلقة بالأسئلة الآتية: (١) كيف تكون هذا التقليد (٢) كيف تطور هذا التقليد، وما هى العناصر الهامة الموجودة فيه. ولماذا هذا التقليد غرس بقوة فى أكثر عدد من المجتمع (٣) ما هو نفوذه نحو التطور الإسلامى واستمرارية التفكير الإسلامى فى إندونيسيا. من المقرر قبل تبيان هذه النقاط الثلاث سنوضح الحدود العلمية المقصود بها فى هذه الدراسة.

الحدود العلمية

قبل شرح جذور التقاليد وسير تكوينها أبين قبل كل شىء الحدود العلمية المقصود بها فى هذه الكتابة العلمية هاهنا لتشمل الأحوال المتعلقة بمسائل العلوم، وهل تشمل أنشطة التعلم والتعليم ونقل العلوم والمعلومات أو كل الوسائل المتبعة لاستمرار العلوم الإسلامية وتطورها. بذلك، فالبحوث عن التقليد العلمى هاهنا يشمل عناصر المؤسسات (كالمعاهد والمساجد وغيرها)، والعامل (طالب العلم أو المعلم وغيرهما)، ونظام نقل العلم وبرنامجه والكتب والطرق اللينة التى يستعملها.

كما أشرنا أعلاه أن التقليد العلمى هنا قد حدد فى العلمية التقليدية المتفقة مع الميول الموجودة فى القرن التاسع عشر. وكما نعلم أن فى جاوة يوجد تقليدان علميان: العلمية الإسلامية التى بكاملها جذورها من الشرق الأوسط، والعلمية الخليطة بالعناصر الروحية الجاوية. ولهذا ففى هذه الكتابة سوف نبحث التقليد العلمى من النوع الأول، بينما الثانى سنتعرض له عند الحاجة إليه.

جذور التقاليد و تشكيلها:

عند أول نمو الإسلام فى جاوة حوالى القرن الخامس عشر و السادس عشر فمنذ تلك الآونة كذلك قد بدأ فى الحقيقة تعليم العلوم الإسلامية. وجملة من الكتابة عن بعض أصول التعليم الدينى كالتصوف والشريعة قد ألفها بعض Wali Sanga (الأولياء التسعة) مثل Sunan Bonang (سونان بونانج) (القرن السادس عشر). والبحث الذى قام به de Graff (دى‌جراف) و Pigeaud (فيجيد) عن تشكيل الإسلام فى المؤسسات بجاوة فى هذا القرن، وبعد ذلك معاينة Gunning (جونينج) (١٨٨١)، و Kremer (كرومر) (١٩٢١) و Schrieke (شريك) (١٩١٦) عن الأعمال التى يظن أنها ملك هؤلاء الأولياء التسعة والتى أتمها أخيرا Drewes (دريويس) (١٩٦٨) وقد دل على وجود جملة من الكتب القديمة ككتاب *إحياء علوم الدين* و *التمهيد* كمراجع، والميول إلى الاهتمام بالبحث عن التصوف والتوحيد ووجود العلاقة الروحية والثقافية بين هؤلاء الأولياء وبين العلماء فى Malaka (ملقا) و Pasai (باساى) مثل مع الشيخ مولانا اسحاق (قارن مع Steenbrink [ستينبرنك] ١٩٨٨ : ٢٢٤-٣٢ مع Saksono [ساكسونو] ١٩٩٥، ص ٦٨-٦٩).

ويعين بعض المؤرخين، ولو كانت محال الأولياء التسعة غير مشكوكة فى أنها شروح أو اختصار عن الأعمال الإسلامية الكبيرة القديمة، ولكن العناصر الروحية الجاوية ما زالت قائمة ولا يمكن التنحى عنها، فالتعاليم السنية تتلاقى

والمفاهيم الهندوكية فولدت أخيرا الصوفية الجاوية المنتشرة إلى القرن التاسع عشر٤.

هذا التقليد مستمر التطوير فى تعمق بطريقة ظاهرة فى محيط الملوك حوالى القرن السابع إلى التاسع عشر. والقيام بعلم التنجيم والأوراد ظهر مع ظهور أبطال القصر الملكى حتى أخيرا برز التدهور بعد وفاة Ranggawarsita (رنجاورسيتا) سنة ١٨٧٣ (Simuh [سيموه]، ١٩٨٨، ص ٩-٦٥). وان كان الأمر كذلك فإن هذا التقليد كافى التأثير على بعض المجتمع الذى كثيرا ما يطلق عليه Islam Kejawen (الإسلام الجاوى) أو abangan (Geertz [جيرت] ، ١٩٦٥). هذا التقليد ونفوذه مستمران فى النقصان ولاسيما عند ظهور التقليد الجديد الذى حل محله.

حين كان طريق التجارة أصبح سهلا بفتح ممرقناة السويس، ظهر بعض الأغنياء الجدد الذين يملكون مستعمرات الشاى وقصب السكر فى جاوة، وزاد الشعور الدينى فى محيط المجتمع إذ على الأقل حوالى أواسط القرن التاسع عشر كثير من سكان جاوة يذهبون إلى الحج فى الأراضى المقدسة ولطلب العلم هناك. يبدو أنه ليس بقليل منهم من أقام هناك: وصاروا علماء عظام الذين اعترف بهم العالم مثل Syekh Nawawi Banten (الشيخ النووى البنتانى الجاوى) و Syekh Mahfudh Termas (الشيخ محفوظ الترمزى).

إلى القرن التاسع عشر فالحرمان الشريفان ما زالا مدينتين دوليتين، ومركز تعليم الإسلام، بجانب ذلك على حسب قول برونيسين، فإن مصر بدأ تصبح البديلة للدراسة الإسلامية بعد الحرمين. ففى أواسط القرن التاسع عشر قد ملك الأزهر رواقا جاويا حيث يسكن فيه الطلاب الجاويون، ولكن لم يوجد هناك طالب جاوى (برونيسين ١٩٩٥، ص ٢٥) ان تداخل بعض التقاليد التعليمى والإسلامى من أفريقيا الشمالية ومصر وسوريا والعراق واليمن والهند والحرمين

قد هيأ تكوين شبكة العلماء، وأكثر الظن أنه على طريق هذه الشبكة قد دخل التقليد الإسلامى الكبير إلى جاوة.

ولكن كيف حدثت هذه العلاقة ومن أين حصل على هذه التطريات التقليدية.

فى الحقيقة، إن العلاقة الدينية وهذه العلاقة الثقافية قد حدثتا منذ القرن السابع عشر حسبما أثبتها Azra (أزرا)، (١٩٩٤)؛ هذه العلاقة أكثر ما تكون قد قام بها العلماء الملايويون السومطريون مثل الفلمبانى وزملائه. من هنالكم، فهذا التقليد جاء أخيرا ودخل منطقة جاوة، فأعمال الرانيرى وحمزة الفانسورى وبعض علماء فيما بعد قد عرفهم علماء جاوة فى القرن التاسع عشر عن طريق هذا الباب، فإن أفكار الحلاج وتصوف الغزالى قد انتشرا فى جاوة.

السطور أعلاه قد أشارت إلى أحد أنواع العلاقات المباشرة التى حدثت مسبقا. غير أنه كيف حدثت هذه العلاقات المباشرة فى القرن التاسع عشر ومن أين مشروعية التقليد فى المعاهد الإسلامية قد حصلت. فإن جملة العلماء الجاويين قد تعلموا فى الحجاز، وحسبما قاله برونيسين (المرجع السابق ١٢–١٧) انهم قد عقدوا اتصالات مباشرة مع المدارس على غرار العثمانية حين يعلمون فيها أصول الفقه وفقه الأحناف والتفسير والحديث عن الكتب الستة والمنطق والحساب والحكمة.

ويظن أن علاقة تلاميذ جاوة قد حدثت مع المؤسسة التابعة للمذهب الشافعى، ومن بينها المدرسة الهندية السلاطية فى مكة المكرمة والأزهر الشريف فى مصر، وذلك أن حجج هذه المؤسسات تملك كثيرا من المماثلة مع رأسمال هذه المعاهد سواء فى المواد الدراسية والتبعية المذهبية فى المعاهد الإندونيسية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبجانب ذلك كثير من الطلاب الإندونيسيين يدرسون فى هذه المدارس[٥].

بناء على الكاتب، من الممكن جدا أن التلاميذ الجاويين فى أواخر هذا القرن يدرسون مختلف العلوم، بما فى ذلك غير المذهب الشافعى وفى المؤسسات غير الرسمية، وذلك لأن بعض الإندونيسيين ظهر أنهم يفهمون الأفكار الوهابية ومحمد عبده حتى فى أوائل القرن العشرين هذه الأفكار عرفت فى جاوة وفى سومطرة فى القرن السابق. بيد أن هذه الحالة الأخيرة ليست لها علاقة بالتقليد الذى نتكلم عنه.

وبذلك، ففى القرن التاسع عشر عرف فى جاوة التقليد العلمى المالك للعلاقة مع المركز العلمى للعالم الإسلامى بطريقة مباشرة، هذا التقليد هو الذى تطور بجدية وزوى التقليد السابق الذى تشتم منه رائحة الروحية الجاوية.

تتابع العلمية: التطور وصيرورته مؤسسة:

فى هذا الباب سوف نوضح كيف حدث التطور العلمى، وما هى العناصر التى تعتبر لها نفوذا هاما حتى انتشر فى توسع نوع تفكيرها فى المجتمع.

١. المعهد الدينى كمؤسسة تربوية تقليدية

بزيادة كثرة العلماء الجاويين المنضوين تحت المتتابعة العلمية فى الحرمين فى القرن التاسع عشر –كما بيناها أعلاه– وقد زاد كذلك عدد المعاهد الدينية أو أمكنة الدراسة غير الرسمية فى جاوة. وإن بحث فان دير تشيس (١٨٣١) قد لقى جملة ١٨٥٣ مؤسسة تربوية إسلامية تقليدية، ١٦٥٥٦ تلميذا بينما حسب تحليل فان دن برج (١٨٨٥) فإن هناك ١٤٩٢٩ مؤسسة تربوية تقليدية فى جاوة ومادورا ما عدا سلطانة جكياكرتا التى عدد تلاميذها تقريبا ٢٢٢٦٦٣ تلميذا وتعتبر تطورا فى غاية التقدم.

إن المعهد الدينى له ميزات خاصة تميزها عن عامة المؤسسات التربوية الرسمية التى نعرفها الآن أو فى الأزمنة السابقة قبل المعاهد الدينية عرفت فى جاوة. هذه

الميزات منها برنامج وتقريب الدراسة بالتركيز على العلاقة الشخصية والمحبة والطاعة والتواضع والوظيفية، هذه الحالة متمشية مع الهدف الأساسى لتربية المعاهد الدينية وهى تربية خلقية، وغرس القيم الدينية والدفاع عن التقاليد.

العناصر الهامة للمعاهد الدينية السكن الداخلى حيث يقيم فيه طالب العلم يوميا، والمسجد كمكان للصلاة وتارة يستعمل للدراسة، والأهم هو عنصر الشيخ المدرس الذى عادة يسكن مع الطلاب فى محيط المعهد حتى يستطيع القيام بعملية البناء بصورة شاملة. فى تقاليد المعهد ان المدرس يكون قدوة، فأفكاره وخطواته يتبعها الطلاب. هذا التقليد أخيرا يتبعه المجتمع كذلك بل الخضوع لقواعد الأخلاق الإسلامية تعتبر صورة انعكاسية عن ميولهم للطاعة نحو التقاليد الإسلامية من معلميهم.

والعنصر الآخر هو تدريس الكتب القديمة (الكتب الصفراء). على وجه العموم هذه الكتب ألفها جملة من العلماء الكبار فى القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر ، وكذلك الكتب التى ألفها علماء جاوة أنفسهم المادة الأولى لهذه الكتب تحيط بميادين التوحيد والفقه والتصوف والعلوم الآلية (كاللغة)، والمسألة الهامة فى هذا المجال هو وجود استمرارية التقليد العلمى الإسلامى من جيل إلى جيل آخر (المقارنة Masdar F. Mas'udi (مصدر ف مسعودى) ١٩٨٥، ص ٥٥-٧٠)، و Ali Yafie (على يافى)، ١٩٨٩، ص ٣-١١، و Sahal Mahfudh (سهل محفوظ) ١٩٩٤، ص ٢٦٢-٢٧٠).

كيف هذا التقليد يعرف لدى المجتمع؟ ان إحدى مميزات المعهد المتفتحة والمتعادلة أدت إلى تفتح العلاقات بين أفراد المعهد والمجتمع وتحققت الأمانى الاجتماعية. هذه العلاقات فى بدايتها حدثت عن طريق المؤسسات التعليمية والمساجد والمصليات التى كثيرا ما يحضرها الطلبة الدينيون والبيئة الاجتماعية المحيطة بها لأداء فريضة الصلاة وفى نفس الوقت لتعلم تلاوة القرآن والكتب الإسلامية المتواضعة. من هذا المنطلق انتقلت العلوم من تلك المعاهد إلى المجتمع

المحيط بها فى صورة أولية ثم استمر هؤلاء الطلاب الدينيون أداء هذا الواجب التربوى الإسلامى فى قراهم إذا ما عادوا إليها فى فترات العطلة المدرسية.

أما المؤسسة المعهدية التى نعتبر فى مقدمة تأدية هذا الدور فى أوائل القرن التاسع عشر هما معهدان سجلا فى Serat Centini ("سيرت تشنتنى") اى معهد Karang (كارنج) فى Banten (بانتن) ومعهد Wanamarta (وانامرتا) فى جاوة الشرقية، وفيما بعد حوالى الربع الأخير من القرن التاسع عشر أسس معهد Tegalsari (تيجلسارى) فى جاوة الوسطى (Subardi [سوباردى] ، ١٩٧١، ظافر ١٩٨٥).

٢. الدروس العلمية غير المنتظمة: أنشطة المشايخ فى جاوة

بعد الاطلاع على عناصر المعاهد ودورها فى نقل العلوم فى داخل وخارج المعاهد فالآن نلجأ إلى بيان كيفية قيام العلماء البارزين فى جاوة –عن طريق مختلف المؤسسات التربوية الموجودة بتحقيق استمرارية الاتصالات بين العلماء المعاصرين والسابقين والآتين، وبالتالى ما هى المساعى التى يتخذونها لإبقاء هذا التقليد الثقافى حيا ومستمرا.

كاد أن يكون جميع هؤلاء الشيوخ الذين سنذكرهم قد عاشوا فى قرون غير بعيدة التفاوت، ونعنى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، كلهم لهم فرصة التعلم فى الأراضى المقدسة، وكل منهم لهم صلة قوية ببعضهم إما لكونهم زملاء أو أساتذة أو طلبة. فى أثناء قيادتهم لمعاهدهم كانت صلة الرحم والعلاقة الثقافية قائمتين فيما بينهم. من بين هذه الصلات الأكثر أهمية هى توسعة التقليد العلمى واستمرارية التبادل الثقافى بين الشيوخ أنفسهم وبين عائلاتهم على وجه العموم. بل هذه السلسلة الثقافية لم تنقطع أبدا منذ مجئ هؤلاء الشيوخ الذين أتوا بالإسلام إلى جاوة، فبذلك أن بين معهد ومعهد آخر سواء فى فترة واحدة أو فى

عصور مختلفة كانت تلك الصلة الثقافية متصلة الأواصر. هذه الحالة يمكن إثباتها عن طريق الكتب الدراسية فى المعاهد المتشابهة دون أى اتفاق فى البرامج غير أنها مائلة إلى اتفاق من سنة لسنة (المقارنة، ظافر ١٩٨٥: ص ٧٩-٨١).

قد أعطى الأستاذ ظافر (نفس المرجع، ص ٨٥-٩٩) مثالا عن كيفية الصلة الثقافية النسبية قد حدثت. فابتداء من عالم كبير وهو الشيخ أحمد خطيب سامبس (رغم أنه من مواليد كاليمنتن ومقيم بمكة المكرمة) إلا أنه معروف فى جاوة لأنه أستاذ/شيخ للطريقتين الصوفيتين المعروفتين فى جاوة، وهما الطريقة القادرية والطريقة النقشبندية بجانب أنه قد خلق قادة العلماء مثل النووى. وبالتالى فالنووى البنتانى قد نجح فى تكوين علماء فطاحل فى جاوة من بينهم الشيخ محفوظ الترمزى من علماء الحديث، والشيخ خليل من مادورا ممن يجيدون اللغة العربية إجادة تامة. ثم هذا الشيخ الذى ذكرناه أخيرا له من الطلاب من أصبح من بعده شيخ القرن العشرين المعروف وهو الشيخ الحاج هاشم الأشعرى من Tebuireng (تيبويرنج)، وهو ضليع فى الأحاديث النبوية بجانب العلوم الشرعية الأخرى.

ما هو معنى تلك الصلة ؟، هذه الصلة ليست مطلق إشارة إلى وجود استمرارية تلك الدراسة الدينية، ولكنها تدل كذلك على وجود القيم التى يعتنقها هؤلاء العلماء من قبلهم حتى قامت العلاقة الثقافية الروحية والمعنوية القوية الجذور والبذور.

فإن طالب العلم دائم الدعاء لشيخه قبل ابتداء اى درس، والأستاذ المدرس يتولى قيادة الدعاء لمؤلف الكتاب الذى سيدرسه.

للمحافظة على أصلية اى درس أو علم فى المجال الهام مثل الحديث أو القراءات والتصوف قد ألفوا سندا للأساتذة الذين لقوا العهد من الأستاذ الذى قبله إلى أن يصل إلى الأستاذ الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم. والمثال على ذلك فى الطريقة القادرية والنقشبندية، فإن أستاذا من Jombang (جمبانج)،

مستعين رملى قد حصل على عهد فى هذا المجال من الشيخ عثمان الإسحاق ومن الشيخ محمد رملى تميم ومن الشيخ محمد خليل ومن الشيخ عبد الله الماوردى ومن الشيخ عبد الكريم ومن الشيخ خطيب سامباس ومن الشيخ شمس الدين (كلهم علماء جاوة) إلى آخره، ومن علماء الحرمين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فالشيخ محمد مستعين رملى رتب فى الترتيب الأربعين فى مجرى هذه السلسلة (ثمرة الفكرية كما اتبعها الزمخشرى، المرجع السابق، ص ٨١).

ثم كيف مساعى الأساتذة الدينيين لأجل أن يكون هذا التقليد العلمى والمعهد الذى يؤسسونه لا يفنيان بعد وفاتهم. أحد الوسائل الذى يعتبر هاما للتوضيح هاهنا هو طريقة تطوير أحد التقاليد وهو أن يكون عضو قريب من أسرة المتوفى أن يكون مستعدا ليكون بديلا عنه فى قيادة المعهد. بجانب ذلك، نشر إحدى شبكة العلاقة الزواجية بين أسر العلماء. حسب بعد دراسة الكاتب، مثل هذه الطريقة ليست بعامة المطابقة كما سيكون فيما بعد ان ستطبقه أسرة الحاج الشيخ هاشم الأشعرى. أن الزواج بين أسر المشائخ كما عينته موجودة فى القرن التاسع عشر قد نفذه الشيخ النووى. أنه هو نفسه من سلالة المشائخ من طريق أبيه ومن السلالة الاستقراطية من طريق أمه، فهو قد زوج بنته مريم بطالب من طلابه الشيخ الأشعرى من Bawean (باوين). وإحدى حفيدته تزوجت بأحد تلاميذه كذلك وهو فى نفس الوقت شيخ عالم فى Tangerang (تانجرانج)، وهو K.H. Nahjum (كياهى الحاج نهجم). ولا شك أن هنالك أمثلة كثيرة غيرها.

بهذه الوسائل فإن تقليد المعاهد ستطور يتوسع ومن الصعوبة أن تزول كما حدث للمعاهد الصغيرة أو المؤسسات التربوية الإسلامية التى لا تتبع هذا التقليد.

٣. الكتب الصفراء وتقليد الكاتب

أحد العلاقات البارزة وجود التطوير التقليدى العلمى فى جاوة المعد بالمادة الدراسية التى تعطى صورة الكتب الكلاسيكية التى يمكن أن يقال عنها الكتب الصفراء. كإحدى الميزات التقليدية فى معاهد جاوة هو تعليم هذه الكتب. فمع

تطور المعاهد ظهر تقليد تأليف كتب على أشكال مختلفة فى القرن التاسع عشر الذى قاده علماء جاوة . هذه المؤلفات إلى وقتنا هذا معظمها ما زال مستعملا ككتب قراءة فى معاهد جاوة.

من أساسه فهذه الكتب الصفراء تشكل خزانة ثقافية إسلامية التى عاشت مدة طويلة على الأقل عشرة قرون وتطورت فى العالم الإسلامى. حقا من ناحية جوهرية فإن الكتب الصفراء، يمكن القول عنها انها ذاتية أكاديمية، بيد أن النظام والمنهاج فى غاية التواضع حتى لفهمه يحتاج إلى إتقان وامتلاك عدد من العلوم كالنحو والصرف. هذا التواضع ظاهر حتى فى شكل الكتابة الخالية من التشكيل، وغيره من الأمور كوجود الاصطلاحات مثل تتمة ومهمة وتنبيه وفرع أو فصل وباب وكتاب. التواضع وفاعلية الكتب الصفراء يمكن رؤيتها فى حجمها يعنى ٢٠ X ٢٨ مم مكون من بعض ملازم وكل ملزمة تحتوى على ثمانى صفحات من غير تجليد حتى تسهل على طالب العلم حملها فى اين مكان يريده. فى كتاب ما تارة يمكن أن يحمل اثنين إلى ثلاثة موضوع لكتب مختلفة فموضوع يوضع فى وسط الصفحة والمواضيع الأخرى على الهامش، أو وسط الصفحة يملأ بموضوعين مع خط رقيق كفاصل بين الموضوعين، والموضوع الثالث على الهامش، هذا إذا كان الكتاب يحمل ثلاثة موضوعات وتارة وسط الصفحة يخصص للشرح بينما الهامش يجعل للمتن (قارن Saefuddin Zuhri [سيف الدين زهرى] ١٩٨٧، ص ٩٥–١٠٥، ومصدر مسعودى ١٩٧٩، ص ٥٥–٧٠).

وكيف تطور الكتاب الأصفر فى القرن التاسع عشر، واى كتاب يستعمل أكثر فى المعهد وكيفية تطور الكتابة للكتب الصفراء.

ولوأن "سرات تشنتينى" يحمل بعض الكتب المعروفة فى المعهد فى تلك الآونة إلا أننى فى شك إذا كانت هذه الكتب يحتاج إليها المعهد فى القرن التاسع عشر لسبب أن ذلك السرت كتب فى أول هذا القرن بينما الشخص العظيم

الذى يتكلم عن هذا الكتاب عاش من قبله، ولذلك يستعمل الكاتب نتيجة بحث فان دن برج (١٨٨٦) الذى يذكر أن المعاهد فى جاوة ومادورا قد بلغت حوالى ٨٤ موضوعا للكتب الصفراء المكونة من متون وشروح وحاشية. بمقتضى قول Chozin Nasuha (خازن نصوحا) (١٩٨٩) ان تلك الكتب المذكورة مبنية على ٧ موضوعات عن فقه العبادات و ١١ عن الفقه العام و ١٥ عن القواعد اللغوية العربية و٩ عن أصول الدين و ٧ عن التصوف و٣ عن التفسير والحديث والأوراد.

إذا كان هكذا فبناء على التطور الأخير، بروينسين (١٩٩٥) قد نجح فى جمع جملة ٩٠٠ موضوع كتب مختلفة المستعملة فى المعاهد الإ ندونيسية. هذه الكتب إذا وزعت حسب موادها العلمية التقليدية تصبح ٢٠ ٪ فقها و١٧ ٪ لأصول الدين و١٢ ٪ قواعد لغة و٨ ٪ مجموعة أحاديث و٧ ٪ تصوفا وطرقا و ٦ ٪ أخلاقا و٥ ٪مجموعة أدعية وأوراد مجربات و ٦ ٪ قصص الأنبياء والمولد والمناقب وغيرها. ويمضى برونيسين يعمل كشفا تفصيليا عن تلك الكتب فما هى أكثر شهرة فى مختلف المعاهد بناء على هذه الكشوف، فالكاتب إنما تناول ما يخص الكتب الصفراء المستعملة فى جاوة ونتيجته كالآتى.

فى مجال دراسة قواعد اللغة العربية: *الكيلانى* و*الأجرومية* و*الألفية*. الفقه: *فتح المعين* و*فتح الوهاب*. وأصول الدين: *كفاية العوام* و*عقيدة العوام*. والتفسير: *الجلالين* و*تفسير المنير*. والحديث: *بلوغ المرام* و*الرياض*. والتصوف والأخلاق: *الإحياء* و*التعليم*. (برونيسين ١٩٩٥، ص ١٤٩–٦٨).

من نتيجة البحثين المذكورين يمكن التلخيص بأن العلوم يتعمق فيها طلاب العلم فى تلك الآونة هى علم الفقه والتوحيد والتصوف والقرآن والحديث وقواعد اللغة العربية. مهما كان الأمر فالفقه قد أصبح دائما العلم المشهور ويليه التوحيد ثم التصوف. ولأجل دراسة كل هذه العلوم تحتاج إلى العلوم اللغوية، فإذًا، القواعد العربية أصبحت كثيرا ما يدرسها مسبقا طالب العلم من العلوم

الأخرى. وبالمقارنة مع الأزمنة السابقة وما بعدها فإن آخر القرن التاسع عشر يشكل مدة أكثر إنتاجا، حيث فى هذه المدة قد كثر علماء جاوة وأوجدوا مختلف المؤلفات سواء فى صورة تراجم وشرح وتعليق وتحقيق وحاشية واختصار أو التأليف. مئات الكتب عن مواضع متعددة قد أخرجوها فى هيئة طبع وكتابة يد (مخطوطات)، ولهذا فإن هذا القرن كثيرا ما يسمى بالنهضة الأدبية.

الشيخ نووى، عالم كبير فى صبغة عالمية المولود فى بانتن (١٨١٢) وأخيرا استقر وتوفى بمكة المكرمة (١٨٧٩) قد كتب أكثر من ١١٥ كتابا وحسب مصدر آخر ٩٩ كتابا –من خلال أنشطته يدرس فى الحرم المكى. حوالى ٥٠ ٪ من كتبه إلى وقتنا الحاضر يستفيد منها طلاب العلم، والكتاب الأكثر نفوذا من بين مؤلفات نووى هو كتاب *تفسير المنير* من مجلدين كبيرين (حافظ الدين ١٩٨٧، ص ٤٢–٤٥).

أحمد رفاعى الكاليسالاك (١٧٨٦–١٨٧٥) أحد العلماء الذى كتب كثيرا بأسلوب شعرى، وقد كتب عشرات الكتب وأكثرها باللغة الجاوية، فيها *حسن المطالب* و *أحسن المقاصد* و *جمع المسائل وأبين الحوائج* و *رعاية الهمة* (ستينبرنك ١٩٨٥، ص ١٠١–١٠٦). والشيخ محفوظ الترمزى هو عينة أخرى من علماء جاوة الذى يملك فرصة التدريس فى المسجد الحرام وكتب كثيرا من الكتب، وحوالى خمس كتب وأربعة منها لم تصدر بعد وواحد فقط قد صدر وهو *محبة ذى الفضل* فى أربعة أجزاء كبيرة الحجم. وهذا العالم من أصل Termas Pacitan (ترماز فاتشيتان) وله كتاب عن الحديث والشيخ هاشم الأشعرى كذلك قد حصل على إجازة منه لتدريس صحيح البخارى (زمخشرى ١٩٨٥، ص ٩٠–٩١).

هؤلاء هم العلماء الكتاب المذكورون وهناك كثير من علماء مثلهم قد كتبوا على شكل المؤلفات الأصلية يعنى شرح وحاشية واختصار أو ترجمة. بينما يظن أن كتاباتهم أكثرها شروح واختصار وقليل جدا من تأليفهم الشخصى.

بالنظر إلى شكل كتابتهم ربما بعض الناس لايظنون أنها عمل كبير فخم، ولكن إذا تأملنا من ناحية الانسجام مع تطور الأمة الإسلامية فى تلك الآونة،

فقدرتهم البحثية واستطاعتهم نحو الاطلاعات الكلاسيكية واللغة العربية وطاقتهم فى إظهارها من جديد على صورة يفهمها الناس، فهذا المجهود جد كبير. ومن ناحية أخرى، الكاتب يرى الهدف السامى من هؤلاء العلماء إرادة نشر العلوم الدينية لإزالة الجهل. فالشعور بالاندهاش والاحترام ورغبة استمرارية التقليد السلفى جعلت هؤلاء العلماء فى ناحية يشعرون بواجب عمل شرح وترجمة واختصار حتى يظهروا أعمالا كثيرة من هذا النوع، ولكن من ناحية أخرى هم يشعرون الاكتفاء بالأعمال السلفية تلك طالما ما زالت مناسبة حتى تكون هذه الحالة تصبح أحد الأسباب لماذا فى الأوساط الإسلامية التقليدية فى هذه السويعات لم يوجد كثير منهم من كتب كتبا ذات قيمة مثل العلماء الذين سبقوهم. وبالنسبة لموضوع إندونيسيا فإن تقليد الكتابة مثل هذا كاد أن يدرك الفناء ولو كان نفوذه عميق الغور لدى الجزء الكبير من الأمة الإندونيسية فى الوطن، ولا شك أن السبب فى غاية التعقيد.

التأثير التقليدى فى إندونيسيا

إن التأثير التقليدى العلمى هنا سنراه من بعدين: التأثير نحو سير التوغل الإسلامى (بمعنى اعتباره كمسيرة مستمرة) وتأثير نحو التقليد الفكرى فى إندونيسيا. إذا كان الأمر كذلك فهذه الكتابة ليس لها حق الادعاء لبحثه بعمق. من الإمكان كتابة أخرى قد تكلم نقصها.

إن ولادة المعاهد الإسلامية فى جاوة –كما نعلم– قد خلقت كذلك مؤسسات دينية غيرها مثل الطرق الصوفية، والمساجد، والمصليات، وأمكنة التعليم (جمعيات) والفنون. هذه المؤسسات يمكن القول بأنها كامتداد يد رسالة المعهد فى إقامة المحادثات مع المجتمع الواسع. وفى الظاهر، هذا التقرب ذو أثر فعال فى زمنه ليجمع الشعب.

وحسبما لخصه برونيسين (١٩٩٢) إن القرن التاسع عشر كانت الطرق الصوفية قد انتشرت بجدية فى إندونيسيا كالطريقة الكبيرة فى إندونيسيا هى الطريقة النقشبندية التى لها أعضاء منتشرون فى كل الأقاليم التى أكثر سكانها مسلمون، وهذا الدليل يمكن أن يعطى معنى أن الطريقة تملك مهمة استراتيجية فى سير إدخال الإسلام فى هذا الوطن. هاهنا يوجد نفوذ المعهد الفعال نحو سير نشر الإسلام كما أظهره سوباردى و Johns (جوهن) (١٩٧٦، ص ٤٢).

> "إن مؤسسات المعاهد هى التى تقرر الوعى الإسلامى من الملكيات الإسلامية ويمسك النفوذ الأكثر أهمية فى نشر الإسلام إلى الفج العميق...فهذه المؤسسات هى التى أصبحت الرمح الذى ينشر الإسلام فى هذه الولاية".

إن نفوذ المعاهد الاجتماعى والسياسى محدود فى القرن التاسع عشر ويظهر ذلك من مشاركة الناس فى رسم تأسيس معهد فى جكياكرتا (١٩٢٥-١٩٣٠) ومعارضة الفلاحين فى بانتن (١٨٨٨) ولو أنهم لايعطون حجة إسلامية (انظر Sartono (سارتونو) ١٩٧٣، ١٩٨٩)، هذه الثورة البنتانية جعلها المؤرخون كثيرا ما كأساس لدور تاريخ حركة الشعب الإندونيسى.

كما قد تعرضنا فى الصفحة السابقة خلق السلسلة الثقافية فى هذا التقليد كافية القدرة حتى أخيرا الوصول إلى عالم كبير الذى عاش فى هذه التقليدية (القرن التاسع عشر والعشرون) وهو العالم الحاج هاشم الأشعرى من تابويرونج، وانه ليس فى مجال عمله السياسى العام -كما عرفنا- ولكن الأكثر أهمية هاهنا هو أنه أحد علماء جاوة الذى يملك أكثر اهتماما نحو استمرارية التقليد العلمى. تقريبا فى كل المعاهد الكبيرة فى جاوة (حوالى ثلاثين من المعاهد) وأغلبية عدد زعماء الدين فى إندونيسيا إلى وقتنا هذا يملكون علاقة نسبية أصلية مع الشيخ الحاج هاشم الأشعرى (انظر الزمخشرى ١٩٨٥، ص ٦٢-٦٨).

أخيرا، كيف نفوذ التقليد العلمى هذا نحو التفكير والعلوم الإسلامية فى إندونيسيا.

كما أوضحنا فى فصل تكوين التقليد انه قبل التقليد القريب الشبه إلى العربية دخل وأثر فى أوساط المعاهد وقد ظهر قبله تقليد التفكير الإسلامى المصبوغ بالروحية الجاوية أو كذلك الأفكار الصوفية من بعض علماء القرن السابع عشر مثل Hamzah al-Fansuri (حمزة الفانسورى) al-Raniri (الرانيرى) و Syamsuddin (شمس الدين) السومطرى والشيخة Siti Jenar (ستى جينار). فبعد دخول التقليد القريب إلى العربية قد زحزح تدريجيا النفوذ الإسلامى المصبوغ بالروحانية الجاوية من المجتمع، وكذلك قد أحدثت مصالحة بين أفكار التصوف الفلسفى والأفكار الشرعية الشرقية —والتى فى تلك الآونة كذلك قد دخلت— حتى ولدت الفكرة المركبة كما هى موجودة فى المعاهد. ومن الجائز وجدير بالذكر لماذا الفهم السنى تقوى فى المجتمع الإندونيسى الجاوى. هذه الحالة لا تعطى معنى أن الروحانية الجاوية الآن غير موجودة (للكلمة الأخيرة، قارن مع Rasyidi (رشيدى)، ١٩٦٧، وزعماء الإسلام على الروحانية الجاوية فانظر سوبردى ١٩٧٥، ص ٢٥–٤٥). من الجائز على أساس وصول هذه الأمثلة الصغيرة المعتنقة لروحانية الجاوية هى جيرت (١٩٦٤) لخص قوة وراثة الجهلة الدينية فى جاوة حتى بحثه التالى فى سنة ١٩٧١ فإنه ومن تبع مذهبه لخصوا أن الإسلام فى إندونيسيا لا يملك علاقة ما مع مركز الإسلام فى الشرق الأوسط ولو أن هذه الحالة ليست واجبة أن تعطى معنى سلبية لنظرية علم البشرية.

ما هو السبب فى تدهور تقليد كتابة كتب الأساطير الجاوية Primbon Jowo (أحد أعمال الروحانية الجاوية) التى تعلم بوفاة الزعيم الأكبر رنجاورسيتو (١٨٧٣) فى الوقت الذى التقليد العلمى المائل إلى العربية وجد وقتا لنموه فى جاوة، فهل توجد صلة بين الإثنين. الإثنان يحتاجان إلى بحث خاص به، والكاتب لا يمكن إلا رؤية علاقة واحدة وهى أن فى جاوة الكواهن القائمين على

الروحانية الجاوية وهم إلى هذا الوقت ما زالوا يراجعون كتب الروحانية الجاوية. وقليل من المسائل يرجع فيها إلى أستاذ القرية الذى لا يعتمد على تقليد المعهد.

فى أثناء ذلك الحين، بعض أساتذة شيوخ جاوة الذين كثيرا ما يطلبون منهم العلاج من أفراد المجتمع كثيرا ما يستعملون الكتب العربية مثل –كثيرا ما شاهده الكاتب– *شمس المعارف الكبرى*، *الرحمة و الحكمة*، و *الطب النبوى*، و *الأوفاق و المنافع* و *أبو مخشر الفلكى* ومختلف التراجم (وهذه الكتب موجودة فى مجموعة مقتنيات الكاتب من بين حوالى ١٠٠ كتب صفراء).

عكس تدهور التقليد للكتب الروحانية الجاوية كما شرحنا سابقا، فإن ظهور التقليد العلمى الإسلامى من اللغة العربية نفوذ كبير لتقوية وضع استعمال الحروف العربية الكاملة مع مختلف مناهج كتابتها بل هذا النفوذ فى الأدب الملايوي والجاوى فالدكتور إسماعيل حامد من أكاديمية اللغة الأدبية والثقافة الملايوية، الجامعة الشعبية لخص فى أطروحته (١٩٨٨) على أن الأدب الإندونيسى القديم ذو صبغة إسلامية (عربية) وهذه الحالة يمكن إقامة الدليل عليها بوجود كثرة الكلمات والاصطلاحات الإندونيسية من أصل اللغة العربية (مثل ما نجد من الاصطلاح العربى فى المبادئ الخمسة كلمة adil، beradab، rakyat، hikmah ، permusyawaratan، perwakilan) يمكننا كذلك أن نرى ما معنى الشعب الملايوى يكتب بالحروف الملايوية اى العربية ولماذا الجاويون غيروا كتابة مؤلفاتهم من اللغة الجاوية على النظام السانسكرتى (ha - na - ca - ra - ka إلى آخره) إلى ان أصبحت كتابة جاوية–عربية (بالحروف ألف، باء، تاء، إلى آخره) بل لتمرين الصرف اللغوى للأساتذة الجاويين ألفوا أشكالا نحوية على الطريقة الجاوية (مثل مبتدأ/م، وخبر/خ، وحال/ح،). بهذا البرنامج هؤلاء الطلبة الدينيون الجاويون أكثر سرعة فى احتضان الذوق العربى بجانب دراستهم لألفية ابن مالك.

بخصوص تأثير هذا التقليد بصدد جو الكتابة ودنيا الأكاديمية فالكاتب لا يستطيع إلا دعوة القارئ لرؤية بعض الحقائق الآتية:

"فى المدن الكبيرة فى جاوة Surabaya (سورابايا) و Semarang (سمارنج) و Jakarta (جاكرتا) و Jogjakarta (جكياكرتا) و Bandung (بندونج) وفى المدن الصغيرة (مثل Kediri (كديرى)، Jombang (جمبانج)، Pekalongan (فكالونجان)، Tasikmalaya (تاسيكملايا) و Solo (صولو) فيما بين سنتى ١٩٨٠-١٩٩٣، يرى الكاتب لدى الناشرين ومكتبات الكتب الصفراء التى بجانب أنها تبيع الكتب الصفراء كما تستعملها المعاهد وكذلك تبيع الرسالات (الكتيبات) وتراجم ومقتبسات كتب اللغة العربية فى اللغة إلى اللغة الجاوية، ومادورية وصونداوية. حقا أن هذه الكتب ليست لاستهلاك المعاهد ولكنها أكثر استعمالا لبعض الشبان وتارة بعض كبار السن فى القرى الذين لا يمكنهم التمتع إلا بالتعاليم فى المدارس الدينية والمصليات أو الزوايا. ما معنى هذا المظهر، والظاهر بمقتضى ملاحظة الكاتب أنه توجد صلة بين مستلزمات المجتمع نحو هذه الكتب مع إنتاجها وطاقة كتابتها. هؤلاء الأساتذة الجاويون الذين يعرفون اللغة العربية بطريقة سلبية يؤلفون كتبا، ولكن رغبتهم اللغوية تلك يستغلونها فى ترجمة الكتب أو الاقتباس منها إلى اللغة الإقليمية، مثل هذا التقليد ظاهر فى الانتشار مثلا الشيخ مصباح من Senori (سنورى) Tuban (توبان) جاوة الشرقية قد ترجم عشرات الكتب صغيرة وكبيرة مثل *الإحياء* (١٩٨٢) وكذلك الشيخ بصرى مصطفى من Rembang (رمبانج)، جاوة الوسطى.

أثر هذا التقليد يمكن أن يشعربه طلاب المدارس الابتدائية تحت أشراف وزارة الشئون الدينية فى حوالى السبعينات. الأولاد قبل ابتداء دروسهم يجب أن يتغنوا بأشعار *عقيدة العوام* (الكثير ما يطلق عليه بشعر "ngabda'u") ويحفظونه خارج المدارس. من الأسف، عن طريق رسمى هذا التقليد قد غاب من المدارس منذ

ولادة قرار ثلاثة وزراء سنة ١٩٧٥، والآن سنقابل صعوبة سماع الأشعار مثل تلك التى يتغنى بها التلاميذ إلا من تلاميذ المدارس الدينية فى القرى.

الذى قاله الكاتب أعلاه ليس بمعنى أن التقليد الكبير هذا قد مات ولكن الكاتب يرى علامة بأن التقليد العلمى فى المعهد تحداه الزمن الديناميكى. هذه الحالة التى كثيرا ما يعيه كثير من أوساط المعاهد ويتنبهون لها. والآن هم ما زالوا يبحثون عن طريق الخروج منها.

الخاتمة

من الصعوبة التأكد بأن جذور التقليد العلمى الإسلامى بجاوة فى القرن التاسع عشر مائة فى المائة من الحرمين الشريفين ولو أن النفوذ آت من تلك البلاد فى صورة جوهرية وذات أثر فعال.

إن مشاركة جملة من تلاميذ وعلماء جاوة فى مواصلتهم الثقافية فى الحرمين فى الإمكان كثيرا ما هم يتعرفون بمختلف التقاليد العلمية من أمكنة أخرى مثل الهند ومصر والعراق. إننا لسنا مهملين العناصر التقليدية المحلية فى جاوة التى كمؤسسات لها نفوذها.

إن تطور الصلات العلمية الإسلامية فى هذه الآونة فى غاية التركيز. كثيرا من المعاهد والمؤسسات الدينية ولدت وسرعان ما تجد اتباعا غير عاديين. ولهذا، ظهر العلماء والأعمال العظيمة ذات الصبغة العالمية. إن هناك تطورا لم يحدث من قبل هو وفد علمى والمؤسسة المعهدية التى دائما تريد الاحتفاظ بصفوة تقليد علمائها السلفيين بمختلف الطرق لإظهار تقليد جديد ذى جذر عميق الغور وقوى النفوذ فى المجتمع.

هذا النفوذ باستمرار يمكن رؤيته فى استمرارية التقليد العلمى والتفكير الإسلامى التقليدى فى صورة أكثر ديناميكيا. وبالتالى، التطور الإسلامى والفهم السنى، بيد أن الآن ذلك التقليد ما زال تتحداه الديناميكية الزمنية.

محمد نور حكيم *مدرس فى جامعة محمدية مالانج –جاوة الشرقية.*

الهوامش:

١- الدراسة السابقة القيام بها مثل ما قام به van den Berg (فان دين بر غ) و Drewes (دريويس) (١٨٨٦ و١٩٧٢) عن الكتب الصادرة فى هذا القرن. وبالتالى Steenbrink (ستينبرنك) المائل إلى صلة دائرة المعارف و van Bruinessen (فان بروينسن) عن الكتاب الأصفر (١٩٩٥).

٢- الكتابة عن الإسلام فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر بجانب كثرة الكتابة عنها من المؤرخين الإندونيسيين وكذلك من الأجانب مثل Schrieke (شريك) عن النسخ القديمة و Wali Sanga.(الأولياء التسعة) و Azra (أزرا) (١٩٩٤) قد كتب كذلك عن شبكة العلماء وعن نقل العلوم فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبخصوص الدراسة الإسلامية فى القرن العشرين قد كتب عنها Deliar Noer (ديليار نور)، Taufiq Abdullah (توفيق عبد الله)، Alfian (ألفيان)، Dhofier (ظافر)، Benda (بيندا)، Boland (بولاند) وغيرهم.

٣- بخصوص اشتغال الحياة الدينية فى المقارنة التى قام بها Sartono (سارتونو) فى كتابه: *The Peasants' Revolt of Banten* ١٨٨٨، ترجمة Pustaka Jaya جاكرتا ١٩٩٤، ص ٢٠٨-٢٠٩ مع خطاب رسمى Holle (هوللى) سنة ١٨٧٣ إلى المحافظ العام وهورجرونجه فى كتابه *Mecca in the Latter Part of the Nineteenth Century* [مكة فى الخطاب الجزء الخاص بالقرن التاسع عشر] (ليدن: E. J. Brill، ١٩٣١).

٤- انظر مثلا *Stelling* لـH. Kremer (هـ.كرومر) ؛ سموه، *Mistik Islam Kejawen* [الصوفية الإسلامية الروحية الجاوية] (جاكرتا: UI Press ١٩٨٨)، ص ١-٨. قارن بـSukmono، (سوكمونو) *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia III* [مقدمة تاريخ الثقافة الإندونيسية ٣]، (جكياكرتا: Kanisius، ١٩٩٣)، ص ١١٠.

٥. فى سنة ١٩٣٤، الإندونيسيون قد بنوا مدرسة دار العلوم الدينية فى مكة الشبيهة بالمدرسة السلاطية. وقد عرف بأن السلاطية قد أصبحت رأسمال للإندونيسيين.

Bibliografi

Abdala, Ulil Absor, "Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren" in *Pesantren*, No. 1, Vol IX, 1992.

Ardani, Moh., "Tarekat dan Kejawen: Sepintas tentang Tasawwuf dan Mistik Kebatinan Jawa" in *Pesantren*, No. 1, Vol., IX, 1993.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994).

Benda, H. J., "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia" in Taufik Abdullah, ed., *Sejarah Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987).

Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).

——, Kitab Kuning, *Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Drewes, G.J.W., *Javanese Poem Dealing with or Attributed to the Saint of Bonang*, in BKI 124 (1968).

Geertz, Clifford, *Islam Observed* (London: The Univesity of Chicago Press, 1971).

——, *The Religion of Java* (New York: The Free Press, 1964).

Hafiduddin, Didin, "Tinjauan atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", in Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1987).

Hamid, Ismail, *Kesusasteraan Indonesia Lama Bercorak Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

Kartodirdjo, Sartono, *Protest Movement in Rural Java* (London: Oxford University Press, 1973).

——, *The Peasant' Revolt of Banten in 1888* (trans.) (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1989).

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994).

Mas'udi, Masdar F., "Menguak Kitab Kuning" in M. Dawan Rahardjo, ed., *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: P3M, 1984).

Nasuha, A. Chozin, "Epistimologi Kitab Kuning" in *Pesantren*, No. 1, Vol. VI, 1989.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1991).

Poerbatjaraka, *Kepustakaan Jawi* (Jakarta: Djambatan, 1952).

Roff, W. R., "Islam di Asia Tenggara dalam Abad ke-19" in Azyumardi Azra, ed., *Persprektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1989).

Raffles, TH.S., *History of Java*, jilid I (London, 1830).