STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 8, Number 2, 2001

THE MAKING OF ISLAMIC POLITICAL TRADITION IN THE MALAY WORLD

Jajat Burhanudin

SHAṬṬÂRIYYAH TRADITION IN WEST JAVA: THE CASE OF PAMIJAHAN

Tommy Christomy

NETWORKS OF THE *ULAMA* IN THE HARAMAYN: CONNECTIONS IN THE INDIAN OCEAN REGION

Azyumardi Azra

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 8, no. 2, 2001

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Chloe J. Olliver

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad
Husni Thamrin

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal.*

Achmad Syahid

Al-Madhâhib al-Ṣûfiyyah fî Fâlimbânj fî al-Qarnain al-Thâmin 'Ashr wa al-Tâsi' 'Ashr

Abstract: *The social and intellectual history of Indo-Malay Islam is noted among others, as having developed one of the centers for Islamic scholarship. The western part of the Indonesian archipelago, and more specifically in Sumatra, particularly Aceh, constituted a leading center for Islamic sciences in the 17th Century. With the political support of the ruling aristocracy, Aceh became the principle birthplace of many of the leading Ulama of Nusantara, and through their works, Aceh became a center for the reproduction of Islamic sciences.*

In the 18th Century, as the golden era of Aceh as a center for Islamic scholarship began to fade, development in the Indo-Malay Islamic intellectual tradition moved to other regions. In light of this, Palembang, in Southern Sumatra, is regarded as one of the regions that replaced Aceh as a center for Islamic scholarship. As in Aceh, Palembang produced a group of productive Ulama. Their intellectual tradition remained within the domain of scholarship that was developed by the Ulama of Aceh.

This article attempts to trace the Islamic intellectual tradition of Palembang, paying particular attention to the scholarly form that was shaped and molded by the Ulama. In addition, this article attempts to identify the characteristics of the Palembang Ulama, and draw comparisons between this group and the Ulama of the earlier Sufi period in Aceh. Of the several Ulama of Palembang who are the focus of this article, the most important are Shihâb al-Dîn bin 'Abd Allâh Muḥammad, Kemas Fakhr al-Dîn, Muḥammad Muḥyî al-Dîn, and of course, the most prominent, 'Abd al-Ṣamad al-Fâlimbânî.

In several important ways, the form of Islamic scholarship in Palembang was not far removed from the scope of mysticism and theology. And the intellectual tradition of its Ulama can be categorized as characteristically orthodox, and working towards the integration of fiqh (exoteric aspect of Islam) and tasawuf (esoteric aspect of Islam). The chosen model of tasawuf, which lends itself to such a reconciliation, has its origins in the golden era of Aceh, particularly in the second half of the 17th Century with the pioneering work of scholars such as Nûr al-Dîn al-Rânîrî and 'Abd al-Raûf al-Sinkîlî. However, in the context of Palembang, it was obvious that orthodox tasawuf was more prominent, and more in line with the thinking of the likes of al-Junayd, al-Qushairî, and al-Ghazâlî. What's more, they were inclined to neglect, or some Ulama even opposed, the philosophical tasawuf of Ibnu 'Arabî atau al-Jîlî.

In the case of Palembang, the inclination towards orthodox tasawuf was also obviously supported by the particular social and political conditions of the time, as the Sultanate of Palembang in the 18th and 19th Century existed in an unstable political environment due to pressures from the colonial government. This environment caused the Palembang Ulama, who also served as Ulama for the Palace, to increasingly chose to socialize the teachings of al-Ghazâlî which emphasized order and avoided controversy and debate in religious thought, such as wahdat al-wujûd.

By adopting this style of tasawuf, the Palembang Ulama can be considered developers of Neo-Sufism in the Indo-Malay region. The important role that they played in this regard was significant in that it had implications for, as well as a large and direct influence on, society. Moreover, the work of al-Palimbanî was not only limited to the socialization of the concepts of neo-Sufism, but more than this, also influenced the social and political life of the society at that time. This was, amongst other reasons, because several of the works of al-Palimbanî led the way in inspiring in the Islamic community the spirit of Jihad (or holy war) against their colonial rulers.

The discourse in this article further highlights that in the context of the intellectual history of Islam in the Indo-Malay region, Palembang achieved a period of renown with the growth of many Ulama that were highly influential in bringing about social change. And, like their predecessors from Aceh, they had an intellectual relationship with the Haramayn Ulama (from Mecca and Medina) that certainly contributed to the scholarly orientation of the Islamic world.

Achmad Syahid

Al-Madhâhib al-Ṣûfiyyah fî Fâlimbânj fî al-Qarnain al-Thâmin 'Ashr wa al-Tâsi' 'Ashr

Abstraksi: *Sejarah sosial-intelektual Islam di Melayu-Indonesia ditandai antara lain dengan terbentuknya pusat-pusat keilmuan Islam. Di belahan barat Nusantara, tepatnya di Sumatra, Aceh merupakan pusat keilmuan Islam terkemuka pada abad ke-17. Didukung kekuasaan politik kerajaan, Aceh berkembang menjadi basis lahirnya sejumlah ulama terkemuka Nusantara, dan melalui karya-karya mereka Aceh sekaligus menjadi pusat reproduksi wacana keilmuan Islam. Para ulama Aceh menulis berbagai karya intelektual yang meliputi berbagai bidang ilmu keislaman.*

Menjelang abad ke-18, ketika keemasan Aceh sebagai pusat keilmuan Islam mulai memudar, perkembangan tradisi intelektual Islam di Melayu-Indonesia bergeser ke wilayah lain. Dalam hal ini, Palembang merupakan satu wilayah di Sumatra bagian Selatan yang bisa dianggap menggantikan posisi Aceh sebagai pusat intelektual Islam. Seperti halnya Aceh, Palembang juga telah melahirkan para ulama produktif di zamannya. Begitu pula seperti halnya di Aceh, tradisi intelektual di Palembang juga masih berada di dalam domain keilmuan yang dikembangkan para ulama Aceh.

Artikel ini mencoba melacak jejak-jejak tradisi intelektual Islam di Palembang, dengan memfokuskan pada corak keilmuan yang dibentuk oleh para ulamanya. Selain itu, artikel ini juga mencoba mengidentifikasi karakteristik ulama Palembang, dan membandingkannya dengan para ulama sufi periode awal di Aceh. Di antara beberapa ulama Palembang yang menjadi fokus pembahasan, yang paling penting di antaranya adalah Shihâb al-Dîn bin 'Abd Allâh Muḥammad, Kemas Fakhr al-Dîn, Muḥammad Muḥyî al-Dîn, dan yang paling menonjol tentu saja adalah 'Abd al-Ṣamad al-Fâlimbânî.

Dalam beberapa hal penting, corak keilmuan Islam di Palembang tidak jauh bergeser dari bidang mistisisme dan teologi. Dan, tradisi intelektual ulamanya dapat dikategorikan sebagai bersifat ortodoks, yang berusaha memadukan antara fikih (ilmu lahir) dengan tasawuf (ilmu bathin). Model tasawuf yang cenderung rekonsiliatif ini -yang belakangan dikenal sebagai aliran neo-sufisme- pada dasarnya telah mulai berkembang di wilayah Aceh, khususnya pada paruh kedua abad ke-17 yang dirintis terutama oleh Nûr al-Dîn al-Rânîrî dan 'Abd al-Raûf al-Sinkîlî. Hanya saja, dalam konteks Palembang, tampak bahwa ortodoksi tasawufnya lebih menonjol dengan lebih berkiblat pada pemikiran-pemikiran al-Junayd, al-Qushairî, dan al-Ghazalî. Lebih dari itu, mereka cenderung mengesmpingkan, atau beberapa di antaranya bahkan menolak, tasawuf falsafi Ibnu 'Arabî atau al-Jîlî.

Dalam kasus Palembang, kecenderungan terhadap tasawuf ortodoks tersebut tampaknya juga didukung oleh kondisi sosial politik saat itu, di mana kesultanan Palembang pada abad ke- 18 dan 19 berada pada suasana politik yang tidak stabil, karena harus berhadapan dengan tekanan politik pemerintah kolonial. Hal ini pada gilirannya membuat para ulama Palembang, yang umumnya adalah ulama keraton, lebih memilih untuk mensosialisasikan ajaran-ajaran al-Ghazalî yang menekankan kemapanan, dan menghindari kontroversi dan perdebatan pemikiran keagamaan semisal wahdat al-wujûd.

Dengan karakteristik tasawufnya seperti ini, para ulama Palembang juga dapat dianggap sebagai pengembang aliran neo-sufisme di wilayah Melayu-Indonesia. Dalam hal ini, peranan penting yang mereka mainkan sangat signifikan karena karya-karyanya memiliki implikasi dan pengaruh luas dan langsung terhadap masyarakat. Bahkan, karya-karya al-Palimbanî tidak hanya terbatas pada lebih tersosialisasinya gagasan-gagasan neo-sufisme, tetapi lebih dari itu juga berpengaruh pada kehidupan sosial politik masyarakat pada zamannya. Hal ini antara lain karena beberapa di antara karya al-Palimbanî diarahkan untuk menumbuhkan semangat jihad umat Islam melawan kolonialisme.

Pembahasan artikel ini menegaskan kembali bahwa dalam konteks sejarah intelektual Islam di wilayah Melayu-Indonesia, Palembang telah mencapai masa kemasyhurannya, dengan melahirkan banyak ulama yang mempunyai pengaruh besar terhadap berbagai perubahan sosial, dan -seperti para ulama pendahulunya di Aceh- mempunyai hubungan keilmuan dengan para ulama ternama di Haramayn (Makkah dan Madinah), yang saat itu merupakan kiblat keilmuan di dunia Islam.

أحمد شاهد

المذاهب الصوفية في "فالمبانج" في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

مقدمة

لم تقتصر الممالك الإسلامية المنتشرة في سومطرة (Sumatra) في القرن الثامن عشر الميلادي على كونها مراكز مؤسسة اجتماعية وسياسية فحسب، بل إنها في نفس الوقت مراكز لتطوير اللغة الملايوية ونشر الدعوة الإسلامية. ويبدو ذلك جليا في البحث الذي أجراه أزيومارداى أزرا (Azyumardi Azra) أن بعضا من العلماء في هذه الجزيرة لهم منازلهم الحيوية في نشأة عقلانية الإسلام التي انتشرت بعد إلى جزر إندونيسيا بأسرها فيما عدا ماكاسار (Makassar) الواقعة في سولاويسي الجنوبية (Sulawesi Selatan). وكادت الصبغة الإسلامية ومناخها قاصرة عليهم أو على الأقل وصلت إليها بوساطتهم. والجدير بالذكر أن متانة منازلهم لم تنحصر على نشاطاتهم العقلانية بل كذلك بموجب الصلة التي بنوها بين غيرهم من العلماء.[1]

وذكر كاريل ستنبرنك (Karel Steenbrink) أن ما بين فترة القرن السادس عشر وبين العقد الثاني من القرن العشرين وجدت بملايو-الأرخبيل (Melayu-Nusantara) أربعة مراكز للغة الملايوية والحركة الإسلامية الهيابة. وأولاها مملكة أتشيه (Aceh) السائدة ما بين القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر. وثانيتها مملكة فالمبانج (Palembang) السائدة ما بين الفترة ١٧٥٠-١٨٠٠م. وثالثتها بنجرماسين (Banjarmasin) —خارج سومطرة— التي توجت نفسها كمركز اللغة الملايوية والدعوة الإسلامية المستمرة بين الفترة ١٧٥٠ — ١٨٣٠م. ورابعتها عادت الحركة العقلانية إلى سومطرة حيث أخذت مينانجكابو (Minangkabau) مركزا لها سنة ١٨٥٠ — ١٩٢٠م.[2]

ولما لم تعد أتشيه مركزا للإسلام —وذلك في القرن الثامن عشر— حلت مملكة فالمبانج محلّها، وأدى علماء هذه المملكة الدور الذي كان يؤديه علماء "أتشيه" الذين من بينهم حمزة الفنصوري – Hamzah Fansûrî (١٦٠٤م)، وشمس الدين السومطراني –

Syams al-Dîn as-Sumatrânî (١٠٣٩هـ- ١٦٣٠م) القائلون بوحدة الوجود من جانب. ونور الدين الرانيري – Nûr 'd-Dîn ar-Rânîrî (١٠٦٨ هـ - ١٦٥٨ هـ) وعبد الرؤوف السنكيلي – 'Abd 'r-Ra'ûf al-Singkilî (١١٠٥هـ- ١٦٩٣م) ممثلين للنزعة السنية (في التصوف). وقال دريويس (Drewes): "وبالإضافة إلى بعض الكتاب الغير المسمين نجد هناك اثنى عشر كاتبا معروفين، وأشهرهم شهاب الدين بن عبد الله محمد وكماس فخر الدين (ruddinKemas Fakh) وعبد الصمد الفالمباني ومحمد محي الدين بن شهاب الدين وكماس محمد بن أحمد (Kemas Muhammad bin Ahmad).[٣]

ومن الملاحظ أن الأفكار الأدبية والدينية وفي مقدمتها أفكار العلماء في التصوف والطريقة التي تطورت بفالمبانج ليست كما كانت عليه بأتشيه. وذلك بالإضافة إلى أن نفس الميزة كانت موجودة في بقاع الأرخبيل التي كانت أيضا مركزا للعقلانية ونشر الدعوة الإسلامية مثل بانتين (Banten).[٤]

والصفقة الفكرية والصراع المناخي اللذان دارا بينهم دفعا تلك المراكز العقلانية والدينية عن إنشاء المذهب الصوفي[٥] ذي صبغة متميزة مختلفة عن سواها من الأمكنة. وفي رياو لينغا (Riau-Lingga) ظهر المذهب الصوفي —الذي أخذ جزيرة فينيانجاة (Penyengat) مقرا له— أشبه بالمذهب الصوفي السني (Sufi Ortodox) الذي ظهر في فالمبانج. وصحّح راجا علي حاجى (Raja Ali Haji) هذا الرأي حيث قال في *بستان الكاتبين* إن الغزالي وزكريا الأنصاري هما من أوثق العلماء وأكثرهم مكانة في الألوهية والتصوف، وأن التصوف السني هو السبيل إلى مكارم الأخلاق.[٦]

واجتمع في فينيانجاة أتباع الطريقة النقشبندية الذين انضموا في جمعية رشدية كلاب (Perkumpulan Rusydiah Klab) تحت رئاسة تنكو عمر (Tengku Umar). وفي هذه الجمعية أعلام مؤلفون ومشهورون منهم عبد الله بن عبد القدير المنشىء (١٤٩٦-١٨٥٤م) وراجا خالد الهيتمى (Raja Khâlid al-Haitamî) والسيد الشيخ الهادى (١٨٦٧-١٩٣٤م) وراجا على حاجى. وقد اشتهر الأخير بآرائه السياسية فضلا عن كونه أديبا مرموقا.[٧] ونرى ببنجرماسين (Banjarmasin) عددا من الأعلام أمثال محمد أرشد البنجري المتوفي ١١١١هـ/١٦٩٩م ومحمد نفيس البنجري المولود حوالي ١١٦٠ هـ/١٧٣٠م الذي كان يخدم بمملكة بنجر.[٨] ثم نرى بسولاويسى الجنوبية عبد الوهاب البوغسي وعبد الرحمن البتوي المصري بباتافيا (Batavia).[٩]

الحالة الدينية في "فالمبانج" في الفترة من عام ١٧٥٠- ١٩٠٠م

وقال جيرون فيترس (Jeroen Peters) إنه لم تبد فالمبانج إلى سنة ١٨٣٠ كمدينة ذات ممارسة دينية ما يستحق الذكر. وأنه بعد أن نجحت الحملة العسكرية الاستعمارية الهولندية في "باتافيا" على "فالمبانج" عام ١٨٢١م، عمل على تضييق سلطات المملكة حتى ضمها إلى حكومة الهندية الهولندية، كل التقارير تؤكد عدم وجود أية حركة أو نشاط دينية مناهضة للحكومة الهولندية.[١٠]

وذكر ج.ج. فان سيفنهوفن (J.J. Van Sevenhoven)، وهو أول مندوب هولندي في فالمبانج سنة ١٨٢٢م، فيما يتعلق بالممارسة الدينية بفالمبانج أنها قليلة في تلك الفترة. وذكر أن المسلمين فيها مازالوا يؤمنون بالخرافات المصطبغة بدين معبدي الأصنام. وأضف إلى ذلك أن حزن رردا بن إيسينجا (Roorda Van Eysinga) على قلة اهتمام مجتمع فالمبانج بالأدب والعلم على وجه العموم وعلى نقصان معرفة مدرسي الدين على وجه الخصوص. واستثنى إيسينجا منهم سلطان محمود بدر الدين الثاني، إذ أنه دوّن مجموعة مكتبة القصر الكبيرة طيلة حكومته (١٨٠٤-١٨٢١م).[١١] وابتدأت عادة جمع علماء القصر منذ حكومة سلطان محمود بدر الدين الأول ١٧٢٤-١٧٥٧م. واختلفت هذه الواقعية بكثير عن المظاهر خارج القصر إلى أن يكون محمود بدر الدين الثاني سلطانا، كانت النسخة خارج القصر بالإضافة إلى أنها في غاية القلة إنها غالية.[١٢]

وتحولت تقارير موظفي هولندا عن الإسلام بفالمبانج تحولا هاما فقط في منتصف القرن التاسع عشر. والانطباع العام الذي ظهر من التقارير أن سكان المدينة صالحون و قائمون بواجباتهم الدينية. وأوضحت تقارير محافظة فالمبانج السنوية أنهم صالحون ولكن مع ذلك كانوا غير متعصبين وليس هناك أي حركة مخربة منتسبة إلى الدين. وهاهنا استخدمت كلمة "التعصب" لأول مرة بل بقيت تستخدم إلى سنة ١٨٨٠م وبضع سنين واستهدف الاستخدام لمن يقرأ القرآن بصوت مرتفع في شهر رمضان، وتكونت كل طبقة من المجتمع الذين احتشدوا في المسجد الجامع فالمبانج وهم الذين ارتدوا العمائم في رؤوسهم وحملوا المسبحة في أيديهم من المجتمع الملايوي والعربي المتمسكين بالأحكام، وصارت فالمبانج من عمرها منطلقا ومعادا للحجاج، وازدادت هذه الظاهرة وضوحا في العهد الانتقالي من القرن التاسع عشر وحلول القرن العشرين.[١٣]

فما الاستنباط من التقارير المذكورة؟ وإذا صحّ ما افترضه فيترس، فهذا دليل على حدوث نخبة العقلانية عدة العصور قبل وسط القرن التاسع عشر أو على الأقل من سنة ١٧٥٠م حيث عاش فيه أول عالم للمذهب الصوفي فالمبانج شهاب الدين بن عبد الله محمد وألف عدة مؤلفات.[١٤] هذا منطقي على موجب النظام التربوي الموروث الذي استمر عدة العصور على وجه النخبة و على شكل تركيزي. وتسمية هذا الموروث بالنخبة لكونه سلعة قاصرة على مجتمع القصر. وأما تسميته بشكل تركيزي فلأن مؤسسة الدين التربوية الوحيدة الموجودة هي التي انضمت بنظام السلطة نظاميا.

ويبدو من البحث الذي أجراه حسنى رحيم (Husni Rahim) أن مؤسسات الدين التربوية بفالمبانج نظمها بيورقراطيو الدين، وأن التعليم الوحيد أو التعليم الديني — على وجه التحديد — في المسجد هو الذي قدر عامة الناس على أن يأخذوا قسطهم. وأما التعليم في بيوت رجال الدين أو في القصر فاقتصر على رجال الملكية وقرابتهم.

ومن المعجب به أنه لم تحدث نفس الظواهر في نظام حكومة جاوى. ومثال ذلك حدوث الانقسام جغرافيا بجاوى، وذلك الانقسام بين المؤسسة التعليمية التقليدية في

القرى والأرياف والبيروقراطية الدينية في المدن، وبين الحياة الصوفية في القرى والأرياف والحياة الفقهية في المدن. بينما لم يحدث مثل هذا الانقسام بفالمبانج. وبعبارة أخرى، فإن فالمبانج لها نزعتها ما ليست لجاوى. وهى لم يقتصر اهتمام المدينة مع كونها مركزا للسلطتين الاجتماعية والسياسية بالفقه فحسب بل اهتمت كذلك بالتصوف اهتماما كبيرا.[١٥] ومن هذا المنطلق، فإن نزعة فالمبانج أقرب إلى أتشيه بالنسبة إلى ماتارام (Mataram).[١٦] ومن الملاحظ، أن سياسة بيورقراطية الدين في ملكية فالمبانج أخذت سعر المجتمع الغالى، وذلك انعدام الأخذ والعطاء. إذ أن عامة الناس لم يسهموا شيئا في الأفق الديني بل انحصر دورهم على الأخذ فحسب. وهذا جواب من أجوبة سؤال "لماذا قضى الاستثمار التربوي الذي أجراه العلماء من المذهب الصوفي فالمبانج أكثر من نصف القرن ليعد أنه ناجح؟

وبيورقراطية الدين رمز لموقع جغرافي، وجعلت سياسة بيورقراطية الدين الإسلام والجغرافي جزءا لايتجزأ، بل أن السياسة أدت إلى المزج والاندماج بينهما مع الغلبة للطابع الإسلامي، وذلك عن طريق وضع العنصر الإسلامي في المترلة السائدة و لم يوضع الإسلام مقابل آراء جاوى في الملكية ولا مقابل ملايو. وعلاوة على ذلك، ليس هناك خلاف بين فروع التعاليم الإسلامية، وكان هذا المناخ أساس نجاح شيوخ الصوفي في إقامة التوازن بين البعدين التشريعي والصوفي. وأضف إلى ذلك أنهم وضعوا ظواهر تعاليم الإسلام وبواطنها وضعا ملائما، وبموجب ذلك، ليس لتطور الفقه أي عائقة. والسبب في ذلك اثنان على الأقل: أو لهما بيورقراطية الدين السابق الذكر، وثانيهما أن تيار الفقه حسن حظه في فرصة جاء فيها هذا التصوف وكانت الحضارة المحلية في نفس الوقت لها مترلتها مترلة أدنى منه.[١٧]

وفعلا، إن تكوين ملكية فالمبانج مركزا لسائر الأمور دنيوية كانت أو دينية تقليد السياسة المطبقة بأتشيه. فالأفكار والآفاق الدينية و في مقدمتها التي قدمها المذهب الصوفي فالمبانج في البحث عن الحل الوسط من خصائص الأفكار التي حاول عبد الرؤوف السنكيلي ونور الدين الرانيري على عرضها بأتشية،[١٨] وحدثت بفالمبانج عملية إلغاء التصوف — على شكل تافه — من تعاليم المراتب السبعة (Martabat Tujuh) للبرهان فوري[١٩] لكونها من تعاليم الوجودية المتطرفة، و لم تعد آراء التصوف الفلسفي بهذه المدينة الاتجاه السائد، ومهما يكن من الأمر فإن نزع آراء المراتب السبعة اقتضى فترات طويلة، وذلك اطلاعا على قول براجنسكي (Braginsky). لأن الحل الوسط ليس خاصية للصوفيين الملايويين المبتدئين على وجه العموم وفي نفس الوقت كانت آراء المراتب السبعة لائقة لعواطفهم.[٢٠]

ويهمنا أن نلاحظ أن الأدب الصوفي الملايوي في الفترة من القرن السابع عشر حتى النصف الأولمن القرن الثامن عشر شمل البيانات عما وراء الطبيعة وعلم الوجود وعلى رأسها الفلسفة الصوفية التي كانت أهم من إجابة الأسئلة عن دليل الدين العملى، ومثال

ذلك أن آراء تزكية النفس الصعبة ومحتاجة إلى وقت طويل ووجوب السلوك بالمقامات في سبيل الحصول على مقام الترقي أحب إليهم مما تؤثر عليه الطريقة. ومن جراء ذلك، أكد براغنسكي أنه قليلا ما نجد في كتب ملايو الصوفية في هذا العصر الحث على التأدية بالشريعة واتخاذها أساسا لتزكية النفس.[٢١]

وليست لردود فعل الصوفيين الفقهاء الوجودية التي تنتشر بعد إلى فالمبانج أهمية تذكر، و لم تلغ أبدا شدة الاضطهاد المطروحة إلى أعلام الوجودية والآراء عنها بأتشيه التصوف الفلسفي، وكان الشيخ سيف الرجال، وهو أحد تلاميذ شمس الدين السمطرائي العبقرى قد نجح في إجبار نور الدين الرانيري أحد علماء الصوفيين الجدد على الرحيل من "أتشيه" ليبرهن على عدم وجود الإبادة الكاملة لهذه الحركة. وبعبارة أخرى أن تعاليم حركة التصوف المحدث ألغيت بأجمعها. وفضلا عن ذلك أن سيف الرجال حل محل الرانيري مؤقتا.[٢٢] وقال جوهنس (A.H. Johns) أن كتاب *التحفة المرسلة* للبرهانفوري انتشر في جزيرة "جاوى" عن طريق الحجاج من جاوى الغربية أتباع الطريقة الشطارية، وفي مقدمتها بواسطة مرشدي الطريقة الشاطرية: أحمد القشاشي المتوفي ١٦٦١م و ملاّ إبراهيم الكورآني المتوفي ١٦٩٠م.[٢٣] وأكد "رينكس" – Rinkes أن من بين مريدي عبد الرؤوف السنكيلي إلى جانب عبد المحي الذي التقى به بعد أدائه الحج، باغوس نور يا الدين – Bagus Nuryadin في "شيربون" – Cirebon حيث كتب التحفة باللغة الجاوية، وفي هذا الصدد لا يمكن إغفال اسم باغوس أنوم – Bagus Anom أو المعروف بـ"ماس فيكك إبراهيم" – Mas Pekik Ibrahim و"الحاج عبد الله".[٢٤]

واتضح من هذا المنطلق أن آراء الوجودية كانت مطروحة من أتشية، ومهما يكن من الأمر فإنها لم تمت بل وجدت أرضها الخصبة في الحضارة الجاوية، وقيل "إن عنصر جاوى التقليدي منبثق من العرف الصوفي الصادر عن ابن العربي المنتشر بإندونيسيا بواسطة الطريقة الشاطرية.[٢٥] وكما زعم دريويس (Drewes) أنه قد بدأ انتشار هذا التصوف من القرن السابع عشر عندما ظهر كتاب *المنتهي*، وهو أحد موضوعات ديوان حمزة الفنصوري وكتاب *شراب العاشقين* الذي ظهر في "بانتين"، وأيضا المؤلفات المترجمة باللغة الجاوية التي قام به السلطان أبو النصر زين العاشقين (١٧٥٣– ١٧٧٧م).[٢٦]

تيار المذهب الصوفي في فالمبانج

ذكر "براغنسكي" أنه يمكن تقسيم التيارات الصوفية في إندونيسيا إلى التيار السني وغير السني أو الفلسفي أو الوجودية، وممن اشتهر بالثاني حمزة الفنصوري ومريده شمس الدين السمطرائي أو "فاساي" – Pasai، واستمدت جذوره من مؤلفات محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي بالإضافة إلى رسالة *التحفة المرسلة إلى روح النبي*[٢٧] للبرهانفوري والذي اشتهر بالمراتب السبعة،[٢٨] بينما استمدت تعاليم التيار السني المنتشر

في فالمبانج وریاو (Riau) من تعالیم الصوفي جنید البغدادي. وأما المصادر المباشرة التي استخدمها هذا التیار فمنها كتاب *الرسالة في التوحید* وتسمى أحیانا بـ*الحكم* للشیخ الـولي رسلان الدمشقي وتفسیرها *فتح الرحمن* لزكریا الأنصاري، وكتاب *خمرة الخان* لعبد الغني النبولوسي.[٢٩]

وإذا تتبعـنا المصـادر إلى مـدى أبعد نجد أن وصف التیارات الصوفیة الموجودة بإندونیسـیا لم یكن على هذا المستوى البسیط، إذ أن صلة التیار الصوفي في هذا البلاد معقدة ومتواشجة، و لم یقتصر تعقید الصلة وتواشجها على الأعلام الصوفیین في المذهب السني، بل جرت كذلك بالأعلام الصوفیین المنتمین إلى الوجودیة. وكان الانقسام الذي قدمـه براغنسـكي عـلى جانب كبیر من الإجمالیة لإیضاح التیار الصوفي بإندونیسیا وفالمبانج ولإیضاح الصلة العقلانیة وحلفها بین الصوفیین بفالمبانج بوصفهم زبائن وبین شـیوخ الصوفیین من الشرق الأوسط بوصفهم حماة، وفیما یلي من البحث یوضح أن وجـه البساطة الذي قدمه براغنسكي أثار مشكلة، لأنه أهمل واقعیة عدم اعتماد أكثر الصـوفیین بفالمـبانج عـلى شـیخ واحد وأنهم یرجعون إلى أكثر من مؤلف من بین مؤلفاتهم.[٣٠]

والبحـث الذي أجراه دریویس أدق مما كان علیه براغنسكي، حیث أشار إلى أن نشـأة المذاهب الصوفیة انتسبت إلى حد كبیر إلى أعلامها ولیست إلى نزعتها كالفقه والوجودیـة. ومن أجل ذلك ، أراد دریویس من البدایة الإشارة إلى أن صلة المذاهب الصوفیة المنتشرة بإندونیسیا صلة الحامي والزبون، وتلك الصلة صلة متمیزة بین شیوخ الصـوفیین في الشرق الأوسط بوصفهم حماة ومریدیهم الصوفیین في فالمبانج بوصفهم زبـائن، وإنه في غایة الإمكانیة معرفة شعبهم العلمیة عن طریق هذه الصلة. وأما أسماء الصـوفیین المشـهورین بإندونیسیا من الشرق الأوسط فمنهم الغزالي وابن عربي وعبد الكریم الجیلي، وهو من أتباع ابن عربي وابن عطاء الله، أحد مریدي الشاذلي، ومحمد بن فضـل الله الـبرهانفوري.[٣١] وعلاوة على ذلك بقیت هناك أسماء أخرى أضافها عبد الهـادي و.م (Abdul Hadi W.M) وهى ابو منصور الحلاج الذي حكم علیه بالإعدام وأبو یزید البسطامي وفرید الدین عطار وجنید البغدادي وجلال الدین رومي ومغربي، ومحمود شبستاري وفخر الدین العراقي والجامي.[٣٢]

ولعـب كل من الحماة دورهم الحیوي في الزبائن، وفي مقدمتهم الزبائن بفالمبانج. وفعـلا، إن الصبغة الأساسیة التي قدمها الأعلام الصوفیون الزبائن — إلى أى مدى — مجـرد إعـادة صوغ تعالیم الصوفیین الحماة الذین كانوا مصادرهم الأساسیة، وبعبارة أخرى أن تعالیمهم ترجمة حریة من تعالیم حماتهم فقلیلا ما نجد ما في النقل من الأصالة بـل یبدو أن الأصالة غیر مهمة. وبالرغم من أن الأعلام الصوفیین بفالمبانج مجرّد نقلة حمـاتهم من الشرق الأوسط إلاّ أن هذا لا یدل على أنهم لم یبحثوا عن تعالیم الأعلام الصوفیین الفقهاء المعدّة من الأمور المهمة إلقاؤها. وعدّ معظم شیوخ الصوفي بفالمبانج

مـــن هـــذا القبيل مهما كان معظمهم لم يقدروا على ضبط أنفسهم من عدم الاهتمام بتعاليم المراتب السبعة، وعلى الرغم من أن موقفهم ضد هذا النوع من التصوف إلا أنهم لا يرفضونه كليا.

وإذا كـــان الأمـــر كذلك فما خصائص علماء فالمبانج في القرن الثامن عشر حتى التاســـع عشر؟ وأجاب توفيق عبد الله هذا السؤال بقوله "معظم علماء فالمبانج في تلك الفـــترة عـــلماء المملكة"، وسمي بذلك لأنهم يجتمعون ويعلمون ويطرحون أسئلة دينية داخل مقر المملكة، وذلك فضلا عن أنهم يعيشون فيه ويسكنون.

وكان تيار التعليم وخصائصه اللذان طوّرهما علماء فالمبانج من القرن الثامن عشر إلى القـــرن التاسع عشر كما كان عليه في القرن الخامس عشر. ومثل هذا التيار —كما سبق ذكره— أشبه إلى التيار الذي جرى بأتشيه بالنسبة إلى ماترام. ويجب الإشارة أيضا أنه على الرغم من البيروقراطية الدينية إلا أن المملكة ما زالت محتفظة بعلاقتها الطيبة مع العـــلماء من خارج الدائرة الملكية. ويتوقف أثر علماء المملكة —إلى حد كبير— على مقدرته على إقناع رجال السلطة، وفيما يتعلق بصلة العلماء برجال السلطة فليس لعلماء فالمـــبانج وجاهة ما للشيخ شمس الدين السمطرائي والسلطان إسكندر مودى (Sultan Iskandar Muda) من الصلة المتينة كما ليس لهم ما للشيخ نور الدين الرانيري والسلطان إسكندر الثاني في "أتشيه دار السلام" من العلاقة القريبة بحيث ليس للسلطان محمود بدر الديـــن —كيفما كانت سلطته — شيخ مثل الشيخ يوسف المكاساري رفيق السلطان أدجنج ترتاياســـا (Sultan Agung Tirtayasa) في بانتين (Banten). و بالعكس، لم يصر علماء فالمبانج من نخب المقاومين بحيث نقدوا نقدا صارما على السلطة كما حدث بماترام بعد عهد السلطان أغونج.[٣٣]

ويعـــد المذهـــب الصـــوفي فالمـــبانج على وجه العموم المذهب الصوفي التقليدي (Ortodoks). ويبدو ذلك جليا في أفكار علماء التصوف، منهم شهاب الدين وكيماس فخر الدين اللذان تأثرا بفكرة وحدة الوجود، إلا أنهما من أنصار التصوف الأقرب إلى الشـــريعة، وازدادت تقلـــيدية المذهب الصوفي فالمبانج كمالا في يد الشيخ عبد الصمد الفالمـــباني، برفضه التصوف لابن عربي والجيلي، وقام بعد ذلك بتحديث التيار الصوفي عن طريق الاعتماد على آراء الغزالي وحده.[٣٤]

نموذج أفكار المذهب الصوفي في فالمبانج

ومايليه من الأسئلة هو ما أثر مترلة المذهب الصوفي فالمبانج بوصفهم علماء المملكة في رجـــال الســـلطة، وإنه من المفهوم به إذا لم تكن الريادة التي أجراها علماء المذهب الصوفي فالمبانج على الحدّ الأعلى، وهذا الحدّ بالإضافة إلى بطء انتشار الإسلام في عصر الملكـــية، وذلـــك نظرا إلى تفوه إسهام القصر في عملية نشره وبجانب ذلك أن العلماء مشـــغولون بخدمة حوائج القصر والوظائف المكلفة إليهم، وأدّى عدم توازن السياسة

والاقتصـــاد بفالمبانج وعلى رأسه بعد أن احتلت برتغال ملاكا (Malaka) سنة ١٥١١م إلى شغل السلاطين بإعادة التوازن فيها والحفظ على ولاء الأرياف لكونها منابع السلع المصدرة[٣٥] وما يلي من البيانات يوضح أن العلماء في القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر مالوا إلى الابتعاد عن الاختلاف الفكري المبالغ وآثروا على توازنه.

وأخـــذ شـــهاب الدين بن عبد الله محمد، أوّل صوفي فالمبانج، كتاب *فتح الرحمن* لزكريا الأنصاري مرجعا أساسيا له،[٣٦] ثم ألف الرسالة عام (١٧٥٠م) كترجمة ملايوية لـــه. وتناولت الرسالة كما تناول *فتح الرحمن* دلائل الدين العملية كالبيان الموجز عن الشهادة. وأما للمبتدئين في التصوف فحث شهاب الدين على الإيثار على حل الشرك الباطني أي الرجاء سوى الله والشجاعة على تفسير التوحيد خياليا، ونقد شهاب الدين تفسير أهل السالك عن "لا إله إلا الله" بـــ "لا وجود إلا وجود الله" و "الله هو الأوّل والآخر" و "لا وجود في الظاهر والباطن إلا الله" و "لا وكيل إلاّ الله" و "لا ذات حيّ إلا ذات الله" و هـــلم جرّا.[٣٧] والنقد الصارم الذي وجهه شهاب الدين إلى الصوفيين الملايويين هو إهمالهم المقامات التي يجب على السالك سلوكها تقربا إلى الله بل وثبوا إلى الدنـــيا الخيالية، ورتب هذا الإهمال عند شهاب الدين على الحرص على حصول عالم الحقيقة أو علم اليقين، وذلك بسبب إهمال الشريعة أو الشريعة المحمدية. والجدير بالذكر أن كلام الرياضات الصوفية في المقامات الأولى والثانية والثالثة شريعة لا غير.[٣٨]

وقـــال شـــهاب الدين إن تفسير لا إله إلا الله بلا وجود إلاّ الله وما إلى ذلك من التفاسير الخيالية ملائمة للصوفيين الذين حصلوا على المقام المنتهي وعرّف بهم هم الذين يعـــلمون رموز التصوف الخيالية ونهى شهاب الدين ـــبنفس الحجة ـــ المبتدئين في التصوف عن قراءة الكتب المتعلقة بالمراتب السبعة وعليهم قراءة كتب التصوف التقليدية بـــدلا منها. ومن المعجب به أن بين شهاب الدين التعاليم التي تتناول علم اليقين وعلم الباطن اللذين تمسك بهما الصوفيون في مقام حق اليقين.[٣٩]

ويهمـــنا أن نذكر هنا أن شهاب الدين ترجم كتاب *التوحيد* لإبراهيم اللقاني إلى اللغـــة الملايوية تحت عنوان *شرح لطيف على جوهرة التوحيد* (*Sharh yang Latif atas Jauharat Tauhid*) وألّف كتابا تحت عنوان *عقيدة البيان*، حيث شرح فيه عشرين صفة واجـــبة لله تعالى، وعشرين نفي إثبات لله تعالى. ومن الملاحظ أن هذا الأمر جزء من طرق تزكية الأعمال الحسنة والكفاح عن الخرافات والشرك، إذ أن ليس بطبيعة الحال أن يتخـــلى الصـــوفي عن تلك الأمراض. ومن جراء ذلك، لقد آثر شهاب الدين منذ الـــبداية مقامـــات التوكل والصبر والرضاء على غيرها من المقامات الصوفية، والجدير بالذكر أن المقامات الثلاثة مقامات التصوف الأساسية.[٤٠] وقد استوحى شهاب الدين في تأليفه من كتاب *عقيدة العوام* للسنوسي أحد الشيوخ الأشعريين الذي أشار بشيء مـــن التفصيل إلى عشرين صفة واجبة لله، ومثله صفة مستحيلة، وصفة جائزة واحدة، وأربعـــة صفات واجبة للرسول عليه الصلاة والسلام، ومثله صفات مستحيلة، وصفة

جائزة واحدة، ومجموع صفات الله والرسول عليه الصلاة والسلام خمسون صفة، ومن هنا كان تسمية العقائد الخمسين.

والآخر من الصوفيين بفالمبانج المعدودين من هذا القبيل هو كماس فخر الدين الذي ألف كتاب *المختصر* كترجمة ملايوية لكتاب *رسالة في التوحيد* للشيخ ولي رسلان الدمشقي، وهذا يدل على أن هناك صلة علمية متميزة بين شهاب الدين والشيخ ولي رسلان. ورغم ذلك أنه لم يهمل تفسيري رسالة في التوحيد *فتح الرحمن* لزكريا الأنصاري و*خمرة الخان* لعبد الغني النبولوسي.[٤١]

وترجم فخر الدين فيما يتعلق بكيفية العبادة تحت أمر الملكية كتاب *تحفة الزمان* لابن صداد الحميري تحت عنوان *تحفة الزمن في ظرف أهل اليمن*، وذلك بالإضافة إلى قول بروكلمان (Brockelmann) إنه ترجم فيما يتعلق بعلم التفسير كتاب *خواص القرآن العظيم* لأحمد بن محمد التميمي. وأخذ يعمل عمله سنة ١١٨٣ هـ / ١٧٦٩ م.[٤٢] والتميمي هو عالم كبير في التفسير بدمشق في النصف الأول من القرن الثالث عشر الموافق بعصر النصرانية.[٤٣]

ووجدت نفس النزعة في المخطوطات التي كتبها عبد الصمد الفالمباني[٤٤] ومثال ذلك كتاب *هداية السالكين في سلوك مسلك المتقين* الذي هو تنقيح حرّي من كتاب *بداية الهداية* وكذا *سير السالكين إلى عبادة رب العالمين* الذي هو تكيف من *لباب إحياء علوم الدين* و*إحياء علوم الدين* للغزالي. ودل ذكر اسم الغزالي على تحول الحلف، إذ أن عبد الصمد الفالمباني أخذ السياسة غير ما أخذه العلمان سبقاه، إنه العلم الفذ من المذهب الصوفي فالمبانج الذي متّ بصلة إلى كتب الغزالي ورغم ذلك رجع عبد الصمد إلى شيوخ الصوفيين السنيين الآخرين أمثال الشيخ عبد الوهاب الشعراني، والسيد عبد القادر العيدروسي، وأحمد بن عبد المنعم الدمنهوري.[٤٥] وعلاوة على أن عبد الصمد ترجم الكتابين للغزالي فإنه أيضا كتب كتابا تحت عنوان *زهرة المريد في بيان كلمة التوحيد*، بناء على طلب أحد زملاءه المقربين في الدراسة، وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة المحاضرات التي ألقاها الدمنهوري، أحد خريجي جامعة الأزهر الذي أصبح فيما بعد أستاذا فيها، والذي زار مكة المكرمة عام ١١٧٨هـ/١٧٦٣م كما أشار إلى ذلك بروكلمان.[٤٦]

ولعبد الصمد مخطوطة أخرى كتبها سنة ١١٨٨هـ/١٧٧٤م وهي *تحفة الراغبين في بيان حقيقة إيمان المؤمنين*، وأتم هذا الكتاب بالنقل من كتاب *تبيان في معرفة الأديان* لنور الدين الرانيري،[٤٧] و *العروة الوثقى* و*سلسلة أولي الاتقاء* و*راتب الشيخ عبد الصمد الفالمباني*، وأما مؤلفته الأخيرة فهي *نصيحة المسلمين وتذكرة المؤمنين في فضائل الجهاد وكرامة المجتهدين في سبيل الله*، حيث فيه تحذير صارم لم حارب الكفار (المستعمرين الهولنديين)، و ألهمت الرسالة فيما بعد تنكو ديتيرو (Teuku Ditiro) مؤلف وشاعر من أتشيه في كتابة *حكاية حرب السبيل* (*Hikayat Perang Sabil*).[٤٨]

وفي الثمانينيات من القرن الثامن عشر ازداد عدد مؤلفات عن سيرة الصوفيين الملايويين، منها مخطوطة عن سيرة محمد بن عبد الكريم السماني المدني شيخ الطريقة السمانية، ومنه تلقى عبد الصمد الفالمباني تعليمه خلال القرن الثامن عشر عند إقامته بحجاز.[٤٩] وأول هذه المؤلفات هو *حكاية الشيخ محمد سمان* لمحمد محي الدين بن شهاب الدين بن عبد الله محمد، وهذا الكتاب ترجمة من كتاب *توالى الفتح* لعبد الرحمن البكري الغمري السماني سنة ١١٨٠هـ/١٧٦٦م.[٥٠]

وأما المخطوطة الأخرى فهي *نفحات الرحمن في مناكب أستاذنا الأعظم السمان* تأليف كماس محمد بن أحمد،[٥١] فيه تعاليم الشيخ محمد السمان وفضائله، وقدر المؤلف الشيخ محمد سمان تقديرا ملائما. ولأهمية هذا الكتاب للطريقة السمانية فكثيرا ما قرئ في الحول (الذكرى السنوية للميت الجارية بإندونيسيا) المعقد في الليلة الثالثة من الشهر الثاني عشر من كل سنة وعلى وجه التحديد قبل اليوم الثالث من ذي الحجة.[٥٢] والتأليف الثاني لكماس محمد بن أحمد هو *بحر العجائب*، ورجع في كتابته إلى *بحر الوقوف في علم التوقيف والحروف* لعبد الرحمن بن محمد بن على بن أحمد البسطامي. وكتب في غلافه أنه تحت أمر السلطان محمود بدر الدين المتوفي سنة ١٨٥٢م.[٥٣]

وذكر دريويس أنه بقيت هناك سبعة أسماء من المذهب الصوفي فالمبنج سوى الأسماء السابقة، وهم محمود بدر الدين مؤلف شاعر سنيور كوستا (*Shair Sinyor Kosta*) وحكاية مارتالايا (*Hikayat Martalaya*) وشاعر نوري (*Shair Nuri*) وبانتون (*Pantun*)،[٥٤] وأمير بانمباهان بوفاتي (*Pangeran Panembahan Bupati*) مؤلف *شاعر راجا ممبانج جوهري* (*Shair Raja Mambang Jauhari*) و*شاعر كمبانج أير ماوار* (*Shair Kembang Air Mawar*) و*شاعر باتوت دلافان*[٥٥] (*Shair Batut Delapan*) ومحمد معروف بن عبد الله (خطيب فالمبانج) الذي جمع طريقتين أساسيتين قادرية و نقشبندية تحت عنوان الطريقة المنتسبة إلى قادرية وتقشبندية (Tariqah yang dibangsakan kepada Qadariyah dan Naqsyabandiyah) وذكر في مقدمة المخطوطة إسم الشيخ أحمد خطيب سامباس (Shaikh Ahmad Khatib Sambas) شيخ الطريقة القادرية في مكة في منتصف القرن التاسع عشر، وهذه الطاقة هي التي شجعت كثيرا من جماعة الحجاج الإندونيسيين والملايويين عامة على طلب العلم، وبدأ المؤلف في كتابة مخطوطاته أيام إقامته في مكة، وقد كان أحد مريديه .

ويليه من الكتابة أحمد بن عبد الله أبو أحمد بن أحمد الفالمباني مؤلف *حكاية رادين منترى* (Raden Menteri) و*حكاية أندكان بانوروت* (Hikayat Andaken Penurat) والشيخ رنجا ستياندتا أحمد (Kyai Rangga Setyanandita Ahmad) بن الشيخ نجابيهي مستاونج (Kyai Ngabehi Mustawang) الذي ترجم كتاب الشيخ عبد الله المصري تحت عنوان *حكاية مارسكلك* (Hikayat Mareskalek)، وأضيفت إلى هذه المخطوطة عدة الحوادث المهمة بفالمبانج بين الفترة ١٨١٢-١٨١٩م، منها إرسال ثلاثة مندوبين هولنديين برئاسة رافليس — Raffles إلى هذه المنطقة للتحقيق في شبهة الإبادة الجماعية على الجنود الهولنديين.

ومن الأسماء التي يمكن إدراجها أيضا ديمانج محي الدين (Demang Muhyiddin) الذي ألف *سلسلة الملوك في بلاد فالمبانج* (*Sisilah Raja-Raja di dalam Negeri Palembang*) كتب فيه اليوم الثاني من شهر رجب ١٢٧٧هـ الموافق الرابع عشر من يناير ١٨٦١م حيث توفي فيه السلطان أحمد نجم الدين ابن السلطان محمود بدر الدين. ومنها أيضا كماس حسن الدين (Kemas Hasanuddin) الذي ترجم كتاب *حكاية توان تيلاني* (*Hikayat Tuan Tilani*) سنة ١٢٧٨-١٨٦١ م . ولكونه مجرد ناقل فلم تعرف خلفية مصادر المخطوطة، ويمكن معرفة حيات كيماس في كتاب *حكاية نغري جامبي* (*Hikayat Negeri Jambi*).

ومنطلقا من المؤلفات التي ألفها الإثنا عشر عالما من فالمبانج فليس من السهل معرفة شعب كل منهم ونزعات أفكارهم الصوفية شخصا تلو شخص و لم يقتصر وجه الصعب في ذلك على كثرة انتاجات علماء فالمبنج فحسب بل كذلك بسبب تشتت مضمون الانتاجات. ويقدم هذا البحث في خمسة علماء الأوثق من العلماء الاثنى عشر، وهم شهاب الدين عبد الله محمد وكماس فخر الدين و عبد الصمد الفالمباني و محمد محي الدين ين شهاب الدين و كماس محمد بن أحمد. وتقديم البحث فيهم بالاعتبار لنوعية مؤلفاتهم في الأبعاد الصوفية وشعبها الدينية الدالة على استيلائهم عليها، والمتوقع من تلك المقاييس أن تتأتى لنا معرفة صبغة مذهبهم الصوفية وتفرقته من المذاهب الصوفية المنتشرة في غيرها من الأمكنة.

ملاحظة:

الاسم	المرجع الأساسي	المرجع الثانوي	التخصص العلمي
شهاب الدين: *كتاب الرسالة*	*رسالة في التوحيد* لرسلان الدمشقي؛ *فتح الرحمن* لزكريا الأنصاري.	كتاب *الحكم* لابن عطاء الله، الجنيد، القصيري، الغزالي؛ *والتحفة المرسلة إلى روح النبى* للشيخ محمد بن فضل الله البرهانفوري (نقل من أجل الحذف)	التصوف
(*Syarah yang Latif atas*) *Jauharat Tauhid*	*جوهرة التوحيد* لإبراهيم اللقاني		علم الكلام
عقيدة البيان	*عقيدة العوام* لسانوسي		علم الكلام
كماس فخر الدين: *كتاب مختصر*	*رسالة في التوحيد* لرسلان الدمشقي، *فتح الرحمن* لزكريا الأنصاري؛ *خمرة الخان* لعبد الغني النبولوسي	*التحفة المرسلة إلى روح النبى* للشيخ محمد بن فضل الله البرهانفوري	التصوف
مختصر فتوح الصمع	*فتوح الصمع* للواقدي (اسم مستعار من أبو إسماعيل البصري		تاريخ
تحفة الزمن في ظرف اهل اليمن	*تحفة الزمن* لابن صداد الحمياري		فقه العبادة
خواص القرآن العظيم	*خواص القرآن العظيم* لأحمد بن محمد التميمي		تفسير
عبد الصمد الفالمباني:	محاضرة من الدمنهورى		منطق وأصول الدّين

زهرة المريد في بيان كلمة التوحيد			
هداية السالكين في سلوك مسلك المتقين	*بداية الهداية* للغزالي		عقائد، طاعة العبادة الظاهرة، أسس الشريعة في مقام التصوف الابتدائي وما إلى ذلك
سير السالكين إلى عبادة رب العالمين	*لباب إحياء علوم الدين وإحياء علوم الدين* للغزالي	*التحفة المرسلة إلى روح النبي* للشيخ محمد بن فضل الله البرهانفوري	تصوف
تحفة الراغبين في بيان حقيقة إيمان المؤمنين		*تبيان في معرفة الأديان* لنور الدين الرانيري؛ *رسالة عبد الرؤوف عن سكرات الموت*. ولبّ هذه الرسالة منقولة من التذكرة للقرطوبي.	تزكية الإيمان والإسلام
العروة الوثقى وسلسة أولي التقى			راتب الأوراد
ترتيب الشيخ عبد الصمد الفالمباني			راتب الأوراد
نصيحة المسلمين وتذكرة المؤمنين في فضائل الجهاد وكرامة المجتهدين في سبيل الله			جهاد في سبيل الله
محمد محي الدين بن شهاب الدين: *حكاية الشيخ محمد سمان*		*كتاب توالى الفتوح* لعبد الرحمن البكري الغمري السماني	ميزة محمد سمان
كماس محمد بن أحمد: *نفحات الرحمن في مناكب أستاذنا الأعظم السمان*			سيرة محمد سمان
بحر العجائب	*بحر الوقوف في علم التوفيق والحروف* لعبد الرحمن بن محمد بن علي بن أحمد البسطامي		دراسة الحوادث المستقبلة وتخمينها

و يبدو من المعطيات المذكورة أن المذهب الصوفي فالمبانج ذات مذهب التصوف السني، وذلك بالنظر إلى العلماء الذين كانوا مراجعهم الأساسية في تأليف كتبهم الصوفية، وذلك إضافة إلى أن هناك دليلا دل على أن لكل من شيوخ المذهب الصوفي فالمبانج تخصصات علمية متميزة.

ويبدو من المؤلفات المكتوبة أن شهاب الدين بن عبد الله محمد عالم استولى على علم التصوف بجانب علم الكلام، وكانت أفكار الولي رسلان الدمشقي وزكريا الأنصاري وفي مقدمتها فيما يتعلّق بالوجودية مراجعه الأساسية، ورغم ذلك أثرى شهاب الدين مؤلفاته بآراء ابن عطاء الله والجنيد والقصيري والغزالي، وكتب في الرسالة

عـــن المراتب السبعة للبرهانفوري. و لم يرد هذه التعاليم ردا قطعيا بل قال إنها لا تليق بالمبتدئين في التصوف و على رأسهم بمن على قلة من علم الشريعة.

وأمـــا كماس فخر الدين فهو عالم من علماء المذهب الصوفي فالمبانج كاد ينسج على منوال شهاب الدين، وله قدرة فائقة على علم التصوف. والفرق بينه وبين شهاب الديـــن أنـــه يتميز عن سلفه فضلا عن التصوف إلمامه بعلم الكلام، والتفسير، والفقه، والـــتاريخ، ويـــبدو من شعبة التصوف أنه استولى على الأفكار الصوفية لولي رسلان الدمشـــقي وزكريا الأنصاري وعبد الغني النبولوسي. في التصوف اشتهر كيماس فخر الديـــن باستيعابه لآراء ولي رسلان الدمشقي، وزكريا الأنصاري وعبد الغني النابلسي، وبكـــتاب (فتح الشام) لإسماعيل البصري في التاريخ، وبكتاب (خواص القرآن العظيم) لأحمد بن محمد التميمي في التفسير، و لم يكن للتاريخ والتفسير أي وجود في "فالمبانج" آنذك.

ونأتي بعده إلى عبد الصمد الفالمباني، الذي يعرف أنه أول من قدم تقاليد التصوف العملي أو الطريقة الصوفية إلى جانب دراسته لآراء التصوف الفلسفي، وقد خالف عبد الصمد سلفيه في اعتماده على الآراء الصوفية للغزالي وحده. وفيما يتعلق بالطريقة فقد كتـــب عبد الصمد —بوصفه منشئا وعضوا من الطريقة السمانية—راتبا وأورادا لهذه الطـــريقة. ونزعته الصوفية الغزالي المنحى وعادة الطريقة وكونه عالما مثيرا بالكفاح عن هولندا هي العوامل الثلاثة التي أدت إلى صيت عبد الصمد، والشخصية السريعة الخاطر للاجـــتماع والدين والسياسة عامل آخر رتب على انتشار مؤلّفاته في القطاعين ملايو والأرخبيل. وجعل عبد الصمد عن طريق الجهاد تعاليم الإسلام للمسلمين في الأرخبيل وعـــلى رأسها فالمبانج اجتماعية للكفاح عن هو لندا، وجعل التربية والتعليم عن طريق الطريقة ديموقراطيا بحيث أقسط فيهما كل طبقة من طبقات المجتمع.

وإذا أمعـــنا الـــنظر إلى المؤلفات الموجودة فنجد فيها أن ازدهار المذهب الصوفي فالمبانج وصل إلى قمة مراحلها بظهور شخصية عبد الصمد الفالمباني[٥٦]، وذلك بموجب قلّـــة تقـــديم محمد محي الدين بن شهاب الدين وكماس محمد بن أحمد الشعبة العلمية الجديـــدة. وإذا صـــحّ مـــا قاله فيترس (Peters) من أن ديناميكية الإسلام ظهرت في الثلاثينات من القرن التاسع عشر فلم يشهدا ازدهار العلم الذي مهداه.

وفضـــلا عن ذلك، إذا صحّ أن ابتدأ استخدام كلمة "التعصب" في الستينات من القـــرن التاســـع عشر على حسب تقارير موظفي هولندا فدل هذا على بطئ مسلمي فالمـــبانج في إجابة دعوة عبد الصمد للجهاد ضد هولندا، وغير هذا من التفسير هو إن انتشار الدين بفالمبانج حدث في حين انحطت فيه المؤسستان دعمتاه: مؤسسة الاجتماع والسياســـة الـــتي انحطت سياسيا في الأول من يوليو سنة ١٨٢١م بعد احتلال هولندا ومؤسسة المذهب الصوفي التي بدأت تنحط منذ عهد محمد محي الدين بن شهاب الدين وكماس محمد بن أحمد.

وخارج هذا الخبر المحزن فإن القائمة دلت على أن لكل من علماء المذهب الصوفي فالمـــبانج له شـــعبته العلمية الفريدة وعلى رأسها اطلاعا على نزعة أفكارهم الصوفية.

ومـــنطلقا مـــن تنوع شعبهم العلمية واختلاف نزعتهم الصوفية يمكن تقسيم المذاهب الصوفية في فالمبانج إلى قسمين مختلفين: الأول شهاب الدين وكماس فخر الدين الذي لهما صلة بالولي رسلان الدمشقي وزكريا الأنصاري وعبد الغني النبولوسي، والثاني هو عبد الصمد الفالمباني ومحمد محي الدين بن شهاب الدين وكماس محمد بن أحمد، وهم أتباع الصوفية للغزالي.

فكمـــا جـــرى التخمين من البداية أن نوع المذهب الصوفي السائد في فالمبانج هو التيار السني، وليس هناك دليل قاطع دل على أن كلاً منهم —روحيا— حصل على مقام منشـــئ التصـــوف الفلســـفي عامة إلا أنهم اجتنبوا عن استخدام العبارات المصطبغة بالشاطحات استخداما جليا مبالغا، وتحولت طبيعة التصوف الهندي الفلسفي إلى طبيعة التصوف العربي السني، ورغم هذا فلا يوجد هناك معطيات تسوغ لهم أنهم ردّوا أفكار المراتب السبعة.[٥٧] وإنه في غاية الإمكانية أن يفسر موقفهم هذا بأنهم أعلام عالميون غير محلـــيين، وأدى هـــذا الموقـــف إلى قدرتهم على معرفة كل المشكلة ووقفوا منها موقفا صحيحا. ومن أجل ذلك، لم يعيدوا قصة تمثيلية محزنة بأتشيه التي فعلها الرانيري وأتباعه بتعاليم المراتب السبعة ومن احتذى بها.

وأما ما يتعلّق بإشاعة الأصالة —تبعا للمعطيات في القائمة— فنجد أن من أعمال مؤلّفـــي المذهـــب الصوفي فالمبانج كانت مؤلفات عبد الصمد نفسها هي التي ليس لها مـــراجع أساسية، وأقرّ عبد الصمد في أعماله إما باعتباره مترجما وإما مؤلفا أن مؤلفاته أعمـــال مكيفة، على أنّ هناك مخطوطة عن راتب الطريقة السمانية بجانب عن الجهاد دلـــت عـــلى أن هـــناك شيئا من اهتمامه بالتأليف دون الاعتماد على صيت غيره من العلماء.[٥٨]

ومهمـــا يكـــن من الأمر —كما سبق ذكره— إن علماء المذهب الصوفي فالمبانج علماء المملكة، ومن خصائص أفكارهم هي الاجتناب عن الجدل الفكري المبالغ، ولهم كل العذر في ذلك، لأن الأوضاع السياسية والاجتماعية في هذه المنطقة غير مستقرة في الفترة من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، وقد كان اهتمام السلاطين بضرورة الاستقرار السياسي وبرعاية الشؤون الاقتصادية لمواجهة الاستعمار حال دون اهتمامهم بتطوير الآراء والآفاق وبالديناميكية الإسلامية. وهذا الوضع أدى بدوره إلى انتشار آراء الغزالي التي تهمها الاستقرار بالمقارنة لآراء التصوف الفلسفي الذي اهتم بوحدة الوجود وغيره من المسائل. وأخيرا بعد أن تم استيلاء هذه المنطقة تحت الاستعمار نجد أن الراتب والطـــريقة الســـمانية لعبد الصمد الفالمباني لقي رواجا كبيرا مقارنة بالنداء إلى النضال المسلح ضد الاستعمار الهولندي.

الهوامش

١. أزيوماردى أزرا (Azyumardi Azra)، *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam* (*شبكة علماء الشرق الأوسط والأرخبيل فى القرن السابع عشر والثامن عشر: تتبع أصول تجديد الأفكار الإسلامية بإندونيسيا*)، باندونج: ميزان، ١٩٩٨م.

٢. كارل ستنبرنك (Karel Steenbrink)، *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (*بعض وجوه الإسلام بإندونيسيا فى القرن التاسع عشر*)، جاكرتا: Bulan Bintang، ١٩٨٤، ص ٦٥-٦٦. وبقيت هناك —سوى الأمكنة الأربعة— سلطنات صغيرة لها إسهامها الهام فى نشر الدعوة إلا سلامية وهى سلطنات سياك (Siak) وريو— لنغا (Riau-Lingga) وفاغارويِنج (Pagaruyung) وباتك (Batak) وبانجار (Banjar) وبانتن (Banten) وماكاسار(Makasar) وبيما (Bima) وماتارام (Mataram) وجنبى (Jambi) وغير ذلك.

٣. غ.و.ج. دريويس (G.W.J Drewes)، "Further Data Concerning Abdus Samad al-Falimbani"، فى مجلة *BKI*، رقم ١٣٢، ١٩٧٦، ص ٢٧٤-٢٧٥؛ وليو يوك فنج (Liaw Yock Fang)، *Sejarah Kebudayaan Melayu Klasik* (*تاريخ حضارة ملايو القديمة*)، جاكرتا: Erlangga، ج ٢، ١٩٩٣م، ص ٧٩؛ ريكارد أو. ونستد (Ricard o. Winstedt) *A History of Classical Malay Literature*، كوالا لمفور (Kuala Lumpur): Oxford University Press، ١٩٦٩، ص ٨٤-٨٥.

٤. انظر ستنبرينك، *المرجع السابق*، ص ٦٥-٦٦.

٥. ويرجع تاريخ استخدام كلمة "المذهب" هنا إلى الأعلام و الأقاليم التي نجحت فى بناء منهج الفكر والفلسفة الذي رتب على التفرقة بينهم وبين غيرهم من الأعلام والأقاليم، وذلك فضلا عن أن هناك طائفة من المفكرين والصوفيين الذين وضعوا منازلهم منازل أجيال ومطوّرين وناشري آرائهم الدينية. وزادت الصفقة الفكرية والأفقية تبريرا لفرقهم من الأفكار المتطورة فى غيرهم من المجتمعات. ومصطلح "المذهب" فى شعبة التصوف استخدمه دريويس في *Directions for Travellers on the Mystic Path*، The Hague-Martinus Nijhof ، ١٩٧٧ و براغينسكي (Braginsky)، *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Melayu dalam Abad 7-19* (*الرائع والمفيد والكمال: تاريخ ملايو فى القرن السابع إلى القرن التاسع عشر*)، جاكرتا: INIS، ١٩٩٨م.

٦. انظر ف.س. فن رنكل (van Ronkel)، "De Maleische Schruftleer en Spraakunst Getiteld Boetanoel-Katibina"، في مجلة TBG ، رقم ٤٤: ص ٥١٢-٥٨١؛ فرجينيا متحيسون (Virginia Matheson) وبربارا وتسون أندايا (Barbara Watson Andaya)، *Raja Ali Haji ibn Ahmad the Precious gift (Tuhfat al Nafis)*، كوالا لمفور: Oxford University Press، ١٩٨٢، ص ١١٢-١١٣؛ أبو حسن شام، *Puisi-Puisi Raja Ali Haji* (*أشعار راجا على حاجي*)، كوالا لمفور: مجلس اللغة والأدب، وزارة التعليم الماليزية، ١٩٩٣، ص ٦٤، ٢٠-٢٢؛ براغينسكي، *المرجع السابق*، ص ٤٧٨؛ مارتين فن برونيسين (Martin van Bruinessen)، *Tarekat Naqsyabandiah di Indonesia* (*الطريقة النقشبندية بإندونيسيا*)، باندونج: Mizan، ١٩٩٢م، ص ٧٠، ٩٩-١٠٠ و ١١٨-١١٩.

٧. انظر أبو حسن شام، *المرجع السابق*، ص ٦٤.

٨. محمد صغير عبد الله، *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin* (*الشيخ محمد أرشد البنجري مؤلف سبيل المهتدين*)، كوالالمفور: Khazanah Fathaniyah، ١٩٩٠؛ م. يحيا هارون (M. Yahya Harun)، *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI dan XVII* (*الممالك الإسلامية*

في إندونيسيا في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر)، يوغياكرتا (Yogyakarta): Kurnia Kalam Sejahtera، ص ٨٣-٨٤.

٩. يضاف إلى هذه الأسماء الأربعة السابقة، شهاب الدين بن عبد الله محمد، كيماس فخر الدين، عبد الصمد الفالمباني، محمد محي الدين بن شهاب الدين، كيماس محمد بن أحمد، وداود بن عبد الله الفطاني، ذكرهم أزرا بأنهم من أهم العلماء الإندونيسيين والملايويين. راجع أزرا، *المرجع السابق*، ص ٢٤٣؛ حامد ناصوحي زين (Hamid Nasuhi Zein)، "التصوف والطرق الصوفية في إندونيسيا" في مجلة *Studia Islamika*، العدد ٣، الرقم ٣، ١٩٩٦، ص ١٥١-١٥٢؛ أما يوسف الهاليدي (Yusuf al-Halidi)، فاعتبر البنجري، والفالمباني، والبوغيسي، وعبد الرحمن الباتاوي هم الأصدقاء الأربعة (Empat Serangkai) الذين درسوا في مكة ثم المدينة، والذين عادوا إلى ديارهم عام ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م، راجع يوسف الهليدي، *Ulama Besar Kalimantan Muhammad Arsyad al-Banjari* (*عالم كاليمنتان الكبير محمد أرشد البنجري*)، بنجارماسين (Banjarmasin): مؤسسة البنجري، ١٩٨٠م، ص ٢٨-٣٣.

١٠. جيرون فيترس (Jeroen Peeters)، *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang* (فرقة الشباب وفرقة الشيوخ: التغير الديني في "فالمبانج" عام ١٨٢١- ١٩٤٢م، جاكرتا: INIS، ١٩٩٧م، ص ٦.

١١. وحدث عدم توازن السياسة طيلة حكومة السلطان محمود بدر الدين الثاني وذلك من جراء التنافس في التأثير جهرا بين القوتين أوروبا وإنجلترا تحت قيادة ت.س. رافلس و هولندا. ورتب رافلس على استقالة السلطان محمود بدر الدين الثاني موقتا في يونيو سنة ١٨١٣م من منزلة السلطان بعد تتويجه سلطانا في شهر مايو سنة ١٨١٢م، ثم حلّ أخوه الصغير أحمد نجم الدين الثاني محل السلطان في فترة خلو الحكومة. وعاد رافلس يتوج محمود بدر الدين بعد شهرين من استقالته —وعلى وجه التحديد شهر أغسطس ١٨١٣— سلطان فالمبانج وانتهت سلطته في يونيو ١٨١٨م. وأشار حسني رحيم (M. Husni Rahim) المعطيات التي تدل على أن ثمة ستة تحولات حدثت بين الأخ الصغير والأخ الكبير: ولمزيد من التفصيل عن هذا الصدد انظر حسني رحيم، *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang* (*نظام السلطة والإدارة الإسلامية: دراسة في رجال الدين في عصر السلطنة و الاستعمارية بالمبانج*)، جاكرتا: Logos، ١٩٩٨م، ص ٢٨٦-٢٨٩.

١٢. وحكى أن جريدة بالخط اليدوي من المدينة عرضت لإيسينجا (Eysinga) بسعر ٢٥٠ ن ل ج (Nlg) بل أرخص من ذلك ٥٠ ن ل ج، إلا أنه لم يتمكن من شراء أية منها، انظر جيرون فيترس، *المرجع السابق*، ص ٦؛ وانظر حسني رحيم، *المرجع السابق*، ص ٩٢.

١٣. انظر جيرون فيترس، *المرجع السابق*، ص ٦-٧.

١٤. ولكن يبدو أن فيتيرس لم يبال المعطيات الموجودة المهمة، ومثال ذلك أن أدى تماون هولندا السلطان بعد سنة ١٨٢١ إلى مقاومة السلطان وأتباعه ضد هولندا. ذكر شعر حرب *مانتانج* (Syair Perang Menteng) أن الحرب اندلعت بين الجانبين عام ١٨١٩، وانتهى بنفي السلطان محمود بدر الدين الثاني والسلطان أحمد نجم الدين الثاني إلى مدينة تيرناتي (Ternate) في الثالث من يوليو ١٨٢١، وسيطر الهولنديون على الوضع في فالمبانج. راجع ستينرينك، *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indoensia* (*البحث عن اله من منظور غربي: دراسة نقدية للحالة الدينية في إندونيسيا*) يوغياكرتا: مطبعة جامعة سونان كاليجوغو الإسلامية الحكومية ، ١٩٨٨م) ص ١٥٦؛ وراجع حسني رحيم، *المرجع السابق*، ص ٢٨٨.

١٥. حسني رحيم، *المرجع السابق*، ص ٩.

١٦. توفيق عبد الله، *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (*الإسلام والمجتمع: انعكاس تاريخ إندونيسيا*)، جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٧، ص ٢١١.

١٧. جوكو سوريو والآخرون (Djoko Suryo, dkk.)، *Agama dan Perubahan Sosial: Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia.* (*الدين والتحول الاجتماعي: دراسة عن العلاقة بين الإسلام والمجتمع ونظام اجتماع إندونيسيا وسياستها*)، يوغياكرتا: مركز الجامعات للدراسة الاجتماعية، جامعة غاجاه مادا (Gajah Mada)، ١٩٩٣م، ص ١٣-١٧.

١٨. انظر عبد الجليل سلام، *Polemik Tasawuf di Kesultanan Aceh (Telaah Tematik Terhadap Peran Abdurrauf Sinkel dalam Menyelesaikan Konflik Tasawuf di Aceh)* (*الجدل عن التصوف في مملكة أتشيه: دراسة تحليلية في دور عبد الرؤوف سينكل في النزاع عن التصوف بأتشيه*)، أطروحة لماجيستير في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، ٢٠٠٠م.

١٩. تتسم هذه المخطوطة بسنة ١٥٩٠م، وانتشرت بإندونيسيا قبل سنة ١٦١٩م.

٢٠. براغينسكي، *المرجع السابق*، ص ٤٧٦.

١٢. *نفس المرجع*.

٢٢. أزرا، *المرجع السابق*، ص ١٧٨-١٧٩؛ تاكيشي إيتو (Takeshi Ito)، "Why did Nuruddin Ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H" في مجلة *BKI*، رقم ١٣٤، ١٩٧٨م، ص ٤٨٩-٤٩١؛ سيد محمد نقيب العطاس (Syed Muhammad Naquib al-Attas)، *The Misticism of Hamzah Fanshuri*، (كوالا لمفور: University Malaya Press) ١٩٧٠، ص ١٧، أومن فتح الرحمن (Oman Fathurrahman) *Menyoal Wahdat al-Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (سؤال عن وحدة الوجود: قضية عبد الرؤوف السنكيلي بأتشيه في القرن السابع عشر)، باندونج: Mizan، ١٩٩٩، ص ٤٢-٤٣.

٢٣. انظر أ.هـ. جونس (A.H. Johns)، *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*؛ مارتين برونسين، *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (*الكتاب الأصفر والمعهد التقليدي والطريقة : العادات الإسلامية بإندونيسيا*)، باندونج: Mizan، ١٩٩٩، ص ٤٢-٤٣.

٢٤. رينكاس (Rinkes)، *De Heiligen Van Java I*، في مجلة *T BG*.، رقم ٥٢: ص ٥٦٣.

٢٥. ستينبرنك، *المرجع السابق*، ص ٥؛ وان محمد صغير عبد الله، *Penyebaran-Thariqat-thariqat Shufiyah Mu`tabarah di Dunia Melayu* (*انتشار الطرق الصوفية المعتبرة في العالم الملايوى*)، كوالالمفور: خزانة فطانية، ٢٠٠٠م، ص ٤-٢٤.

٢٦. غ.و.ج. دريويس و ل.ف. براكل (Drewes & Brakel)، *The poems of Hamzah Fansuri*، [Dordrech: Foris Publications، ١٩٨٧م)، ص ٢٥١-٢٥٢؛ برينسان، *الكتاب الأصفر*، ص ٢٦٨-٢٦٩.

٢٧. انظر المخطوطة العربية للشيخ محمد بن فضل الله البرهانفوري، *التحفة المرسلة إلى روح النبي* في أ. هـ. جوهنس، *المرجع السابق*، ص ١٢٨-١٣٧.

٢٨. رفض عبد الهادي هذه التسوية الثورية، حيث قال: "إن كثيرا من الناس زعموا أن تعاليم الوجودية المنتشرة في الأرخبيل إلى يومنا هذا من تعاليم المراتب السبعة، وهذا خطأ، لأن المراتب السبعة بدأت في الانتشار في بداية القرن السابع عشر على يد الشيخ شمس الدين فاسي، وأن حمزة الفنصوري والأولياء في جزيرة جاوى الذين انتشرت الوجودية عن طريقهم لم تصدر منهم أية إشارة إلى المراتب السبعة. وعلى الرغم من أن الوجودية تتضمن في تعاليمها المراتب السبعة، إلا أنهما مختلفان في تطورهما ومدى تأثرهما بالتصوف الهندي، ونذكر مثالا لذلك، يوغا (Yoga)

المطبقة في أذكارهم والتي انتقدها حمزة الفنصوري بشدة، وتأثر المراتب السبعة بالتصوف الهندي كان منطقيا لأن محمد بن فضل الله البرهانفوري هندي الجنسية، وأحاطت بنشأتها التعاليم الدينية المختلفة والمذاهب الصوفية المنتشرة فيها، وبالتحديد في عهد السلطان الأكبر (١٥٧٣- ١٦٠٥)، و دارا سوكوه (١٦٠٥- ١٦٢٧) في مملكة مغوليا، انظر عبد الهادي، *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (*حمزة الفنصوري: رسالته الصوفية وأشعاره*)، بندونج: ميزان، ١٩٩٥م: قارن مع جوهنس، "Aspects of Sufi Thought in Indonesia 1600-1650"، في مجلة *JMBRAS*، رقم ١٦٩، ١٩٥٥م، ص ٧٣؛ وقارن أيضا مع عمان فتح الرحمن، *المرجع السابق*، ص ٤٠-٤٢.

٢٩. براغنسكي، *المرجع السابق*، ص ٤٧٧.

٣٠. *نفس المرجع*.

٣١. دريويس، *المرجع السابق*، ص ٣٥.

٣٢. عبد الهادى، *المرجع السابق*، ص ٢٠-٢١.

٣٣. ذكر توفيق عبد الله أن رادين فتاح (Raden Fatah) ولي العهد في ماجافاهيت (Majapahit)، تلقى تعليمه في فالمبانج، الأمر الذي يؤكد أنها أهم المراكز الإسلامية في القرن الخامس عشر، في عهد السلطنة مالاك (Malaka)، التي ترتبط بها بالموطن الأصلي، إلا أنه في آخر الأمر التنافس الذي يسود فالمبانج، وجوهورة (Johor)، وجامبي (Jambi)، أدى إلى توتر العلاقة بينها، وكذلك في علاقتها بمملكة ماجافاهيت، وديماك (Demak) وماترام (Mataram). راجع توفيق عبد الله، *الإسلام والمجتمع...*، ص ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠- ٢١١.

٣٤. ستنبرينك، *المرجع السابق*، ص ٦٦.

٣٥. ذوالكفل (Zulkifli)، *Ulama Sumatra Selatan: Pemikiran dan Peranannya dalam Lintasan Sejarah* (*علماء سومطرة الجنوبية: أفكارهم وأدوارهم عبر التاريخ*)، ١٩٩٩م، ص ٢-٣.

٣٦. الرسالة للشيخ شهاب الدين تمت مقارنتها بالمختصر لكيماس فخر الدين، ويقال أنهما ترجمتان لكتاب *فتح الرحمن* لزكريا الأنصاري. راجع تيتيك فرحانة (Titi Farhanah)، *كتاب فتح الرحمن وشرح رسالة التوحيد لولي رسلان الدمشقي، والأفكار الصوفية لزكريا الأنصاري: تحقيق وترجمة*، رسالة الماجيستير في الجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا ١٩٩٩م. وأوجه التفرقة بين المخطوطتين، أولا: أن الرسالة كتبت برمز W 9، وتتكون من ٢٩ صفحة، والمختصر كتبت برمز ML 120، وتتكون من ٥٣ صفحة. ثانيا: في الرسالة ملحق لتصوف ابن عطاء الله، أما المختصر ففيه تصوف عبد الغني بن إسماعيل. راجع تفصيل ذلك فان رونكل، ١٩٠٩م، ص ٤٣٦.

٣٧. دريويس، *المرجع السابق*، ص ١٠٠-١٠١.

٣٨. براغنسمكى، المرجع السابق، ص ٤٧٧. أكد كرانتس (Kratz) في دراسته أن التيار السني السائد في المذهب الصوفي في فالمبانج، نتيجة لانتشار الفقه والتصوف والذي أدى في نهاية الأمر إلى نشأة الحركة الصوفية الجديدة (Neo-Sufisme)، وقام كرانتس بتقسيم مراحل انتشار الإسلام في إندونيسيا، أولا: الفترة من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، كان الفقه موضع اهتمام الجميع، وكان الفقهاء يلعبون دورا حيويا في المحاكم وفي ديار الإفتاء، ثانيا: الفترة من القرن الخامس عشر إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وينصب الاهتمام فيها على التصوف، وكان الصوفيون الفلسفيون يلعبون دورا رئيسيا في هذه الفترة، ثالثا: في الفترة من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حيث يسود فيها محاولة التوفيق والدمج بين التصوف والفقه أو الشريعة. راجع كرانتس، "Islam in Indonesia" في تحقيق فيتر تشلركي (Peter Clarke Ed.)، *The World's Religions Islam*، لندن: Routledge، ١٩٨٨م، ص ١٣١-١٣٢.

٣٩. دريويس، *المرجع السابق*، ص ١٠٥.

٤٠. دريويس، *نفس المرجع*، ص ٢١٩-٢٢٠.
٤١. براغنسكي، *المرجع السابق*، ص ٤٧٧.
٤٢. كارل بروكلمن (Carl Brockelmann)، *Geschichte der Arabischen Kitteratur*، مجلد ٢، ص ٦٧٩؛ دريويس، *المرجع السابق*، ص ٢٢١.
٤٣. دريويس، *نفس المكان*.
٤٤. هو عبد الصمد بن عبد الجليل أو عبد الوهاب بن عبد الوهاب بن أحمد المهداني جاوي الفالمباني، المشهور بالفالمباني.
٤٥. ليويوك فنج (Liaw Yock Fang)، *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* (*تاريخ الأدب الملايوي القديم*).
٤٦. محمد خطيب قزوين (M. Chatib Quzwain)، *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Abdus Samad al-Falimbani* (*معرفة الله: دراسة عن التعاليم الصوفية للشيخ عبد الصمد الفالمباني*)، (جاكرتا: Bulan Bintang، ١٩٨٥م)، ص ١٣؛فنج، *المرجع السابق*، ص ٧٧ ؛ بروكلمن، *المرجع السابق*، مجلد ٢ ، ص ٣٧١. وقال بروكلمن في موضع آخر إن كتاب *بحر الوقوف في علم الحروف* للدمنهوري من أحب الأعمال إلى سلطان ترك (Turki)، يعني سلطان مراد الثاني (المتوفى ١٤٥١ هـ) الذي كان قصره محفوفا بالعقلانيين والكتاب. ولمزيد من التفصيل، انظر *المرجع السابق*، ص ٢٣١-٢٣٢، ٣٢٣، فصل ٥ و ٢٠.
٤٧. انظر المخطوطة رقمML.719 أو V.d.W.37 وانظر أيضا براغنسكي، *المرجع السابق*، ص ٤٧٨.
٤٨. الشيخ عبد الصمد الفالمباني، *هداية السالكين*، ترجمة أبي حنيفة وعدنان رئيس (Abu Hanifah dan Adnan Rais)، جاكرتا: مركز لتربية اللغة وتنميتها، وزارة التعليم والحضارة، ١٩٩٢م، ص xviii-xvii ؛ هواش عبد الله، *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (*تطور علم التصوف والصوفيين في الأرخبيل*) ، ص ٩٣-٩٥؛ قزوين، *المرجع السابق*، ص ٢٢-٣١.
٤٩. الشيخ محمد عبد الكريم السماني، ولد في المدينة المنورة (١١٣٢هـ- ١٧١٩م) تلقى تعليمه على يد أبيه وقد كان عالما كبيرا آنذاك، وسافر إلى مصر ثم عاد إلى المدينة، وفي عام ١٧٦٠ اشتهر بتصوفه، وكان في أول الأمر شيخا للطريقة البكارية، أحد فروع الطريقة الخلوتية، إلى أن أنشأ طريقة خاصة، وله أتباع كثيرون بفضل النزعة السمانية فيها. وبعد موت الشيخ السمان انتشرت هذه الطريقة إلى مصر والسودان جنوبا، وإلى سومطرة ومضيق ملايو شرقا عن طريق الحجاج الذين تعرفوا بهذه الطريقة أثناء وجودهم في مكة والمدينة. وكان الشيخ عبد الصمد الفالمباني أول الدعاة، ويأتي بعده محمد بن أحمد كيماس، راجع فيتيرس، *المرجع السابق*، ٢٢-٣، ووينستيد، *المرجع السابق*، ١٥٢- ٣.
٥٠. انظر علاء الدين محي الدين (Alaudin Mahyuddin)، *Hikayat Syekh Muhammad Samman* (*حكاية الشيخ محمد سمان*)، جاكرتا: مشروع نشر الكتب الأدبية الوطنية والإقليمية، ١٩٨٠م.
٥١. وأكد براغنسكي أن هذه المخطوطة تأليف محمد محي الدين بن شهاب الدين، إلا أن كون الشيخ عبد الصمد الفالمباني هو أول الدعاة للطريقة السمانية، ومن بعده كيماس محمد بن أحمد، كما أكد بهذا كل من وينستيد، ودريويس، وفيتيرس، مما أدى إلى القول بأنها من تأليف كيماس محمد بن أحمد. راجع وينستيد، *المرجع السابق*، ص ١٥١-٢، ودريويس، *المرجع السابق*، ص ٢٢٤، وفيتيرس، *المرجع السابق*، ص ٢٢-٢٣.
٥٢. دريويس، *المرجع السابق*، ص ٢٢٤.
٥٣. دريويس، *المرجع السابق*، ص ٢٢٤-٢٢٥.
٥٤. دريويس، *نفس المرجع*.
٥٥. *نفس المرجع*، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٥٦. هارون (Harun)، *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI-XVII* (*المملكة الإسلامية في الأرخبيل في القرن السادس عشر إلى السابع عشر*)، ص ٤٨-٥١.

٥٧. كتب أزرا أن مؤلفات شمس الدين السمطراني والرانيري والسنكلي (al- Singkili) والماكساري (al-Makassari) والفالمباني ومحمد نفيس البنجري رجعت إلى *تحفة المرسلة* للبرهنفوري. انظر أزرا، *المرجع السابق*، ص ١٢٢.

٥٨. وذكر محمد صغير عبد الله، أنه إلى جانب المؤلفات السابقة، كتب عبد الصمد الفالمباني *Risalah pada Menyatakan Sebab yang Diharamkan bagi Nikah* (*الرسالة في أسباب المحرمات من النكاح*)، *الرسالة في كيفية الراتب ليلة الجمعة*، *ملحقون في بيان فوائد نافعة في الجهاد في سبيل الله*، *المتقين في توحيد رب العالمين*، *علم التصوف*، *أنيسة المتقين*، *Puisi Kemenangan Kedah* (*شعر انتصار كدة*) . راجع السيد محمد صغير عبد الله، *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu* (*انتشار الإسلام وسلسلة العلماء الملايويين*)، ج ٩، (كوولا لمبور، الخزانة الفطانية، ٢٠٠٠م)، ص ٤٢-٣؛ وانظر أيضا نفس المؤلف، *Syeikh Abdus Shamad Palembang Ulama Sufi dan Jihad Dunia Melayu* (*الشيخ عبد الصمد الفالمباني، عالم صوفي والجهاد في ملايو*)، (كوولا لمبور: الخزانة الفطانية، ١٩٩٦م).

أحمد شاهد، هو مدرس في الجامعة الإسلامية الحكومية "جيمبير" (*Jember*)، جاوه الشرقية، وحاليا أعد رسالة الدكتورة في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا.