STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 20, Number 2, 2013

Southeast Asian *Sharī'ahs*

M.B. Hooker

God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His *Pegon* Islamic Texts

Saiful Umam

ISSN: 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 20, no. 2, 2013

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Australian National University, Canberra)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
Virginia M. Hooker (Australian National University, Canberra)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Ismatu Ropi
Dadi Darmadi

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Jessica Soedirgo

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast Asian Islamic Studies in general, 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 Education and Culture, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/Kep/2012).*

© Copyright Reserved

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: studia.ppim.or.id

Annual subscription rates from outside Indonesia, institution: US$ 75,00 and the cost of a single copy is US$ 25,00; individual: US$ 50,00 and the cost of a single copy is US$ 20,00. Rates do not include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to:
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia, account No. **101-00-0514550-1 (USD), Swift Code: bmriidja**

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun, lembaga: Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-; individu: Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-. Harga belum termasuk ongkos kirim.

Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

183 *M.B. Hooker*
Southeast Asian *Sharī'ah*s

243 *Saiful Umam*
God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers:
Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat
and His Pegon Islamic Texts

275 *Amal Fathullah Zarkasyi*
Ta'thīr al-ḥarakah al-salafīyah bi Miṣr 'alà al-mujaddidīn
bi Indūnīsiyā fī taṭwīr al-tarbīyah al-Islāmīyah

325 *Jajang A. Rohmana*
Makhṭūṭat *Kinanti [Tutur Teu Kacatur Batur]*:
Taṣawwuf al-'ālam al-Sūndāwī
'inda al-Ḥāj Ḥasan Muṣṭafà (1852-1930)

Book Review

377 *Hilman Latief*
Menelaah Gerakan Modernis-Reformis Islam
melalui Kota Gede: Pembacaan Seorang Antropolog Jepang

Document

393 *Ismatu Ropi*
Celebrating Islam and Multiculturalism in New Zealand

Jajang A. Rohmana

Makhṭūṭat *Kinanti [Tutur Teu Kacatur Batur]*: Taṣawwuf al-'ālam al-Sūndāwī 'inda al-Ḥāj Ḥasan Muṣṭafà (1852-1930)

Abstract: *Although the influence of Sundanese interpretations of Islam is not clearly evident in Indonesia's Islamic networks, these local interpretations have played a crucial role in the indigenization of Islam in the region. This article analyses Haji Hasan Mustapa's dangding manuscript on Sundanese expressions of Sufism in the 19th century. Mustapa's teachings on Sundanese dangding sufism suggests efforts to harmonize* waḥdat al-wujūd *teachings with Sundanese tradition. Mustapa's work harmoniously integrates mystical Islam teachings and practices with Sundanese traditions. For example, the flora and fauna imagery and metaphors associated with Sundanese culture often adorns his metrical verses (*dangding*). Tadpoles,* angklung *and various kinds of bamboo such as* awi*,* haur *and* iwung *are also used in the context of his mystical and spiritual quest in* waḥdat al-wujūd.

Keywords: Haji Hasan Mustapa, *dangding*, sufism, manuscript, Sundanese literature.

Abstrak: *Artikulasi lokal Islam di wilayah Sunda seringkali tidak tampak dalam jaringan Islam Nusantara, padahal ia berperan penting dalam memuluskan proses indigenisasi Islam. Artikel ini menganalisis naskah* dangding *Haji Hasan Mustapa dalam kaitan dengan artikulasi tradisi sufistik lokal di Tanah Sunda pada abad ke-19.* Dangding *sufistik Sunda karya Mustapa menunjukkan upaya penyelarasan ajaran* waḥdat al-wujūd *dengan konteks kesundaan. Karya Mustapa berhasil mempertemukan tradisi mistisisme Islam dengan alam pikiran Sunda secara harmonis. Citra dan metafor alam Sunda tentang flora dan fauna misalnya kerap menghiasi* dangding*-nya. Kecebong, angklung dan pembedaan jenis bambu seperti* awi, haur *dan* iwung *digunakannya dalam konteks pencarian spiritual mistiknya dalam tradisi* waḥdat al-wujūd.

Kata kunci: Haji Hasan Mustapa, *Dangding*, sufisme, manuskrip, sastra Sunda.

الخلاصة: لم يظهر التعبير المحلي للاسلام بمناطق سوندا غالبا في الشبكة الاسلامية بالارخبيل، مع أن له دورا هاما في تمهيد الطريق لعملية توطين الاسلام. يقوم هذا المقال بتحيل مخطوطة دانجدينج للحاج حسن مصطفى في علاقتها مع تعبير التراث الصوفي في أراضي سوندا في القرن التاسع عشر. كانت الدانجدينج الصوفية السونداوية من تأليف حسن مصطفى تشير إلى محاولة لتكييف فكرة وحدة الوجود مع السياق السونداوي. لقد نجح عمل مصطفى في الجمع بين التراث الصوفي الاسلامي مع عالم الفكر السونداوي بشكل منسجم. كانت الصورة والرمزية للعالم السونداوي عن النباتات والحيوانات مثلا يزدان بها الدانجدينج. فقد كان يستخدم رموز شرغوف فرخ الضفدع والآنكلونج والفروق بين أنواع البامبو في سياق سيره الروحي على فكرة وحدة الوجود.

الكلمات الاسترشادية: الحاج حسن مصطفى، الدانجدينج، التصوف، المخطوطة، الآدب السونداوية.

جاجانج أ. روحمانا

مخطوطة *Kinanti [Tutur Teu Kacatur Batur]*:
تصوف العالم السونداوي
عند الحاج حسن مصطفى (١٨٥٣-١٩٣٠)

أكثر من عقد مضى، كانت الأطروحة للشبكة العلمية الاسلامية بالارخبيل التي تربط الإسلام بالشرق الأوسط مقبولة عند أوساط الدارسين. وعموما أقر كثير من العلماء فيما بعد وأثبتوا أطروحة الشبكة العلمية بين الإسلام بالارخبيل ومكة والمدينة أو الحرمين كمركز فكري على الأقل منذ القرن الخامس عشر الميلادي. وكان الدارسون من أمثال لافان Laffan (٢٠٠٠)، وريدل Riddell (٢٠٠٢)، وفتح الرحمن Fathurahman (٢٠٠٨) على سبيل المثال يثبتون أن تلك الشبكة كانت حافزة لتطور التقاليد العلمية للاسلام في عدد من المناطق بالارخبيل التي اعتبرت كل هذا الوقت بأنها هامشية.

على أن الصورة العامة لتلك الشبكة العلمية لم تعبر بعد بشكل كاف عما أقر آزرا Azra نفسه بأنه عملية جد معقدة.[١] ليس فقط للتقاطع بين التقاليد العلمية مع الانتماء إلى الطرق الصوفية في الشبكة،

وإنما كان الغائب في كثير من الاحيان هو الممارسة المحلية كنتيجة للتفسير العلمي وفقا لتعددية الخلفية الاجتماعية والثقافية. وهذا ما ذكر على حد قول ميلي Millie إنها شبكة خفية من الممارسة الحقيقية في السياق المحلي

> *Yet these networks are usually proposed without reference to the fine grain of actual practice. They are represented without situating them in any dimension of lived experience, or the situated detail of ritual observance, or information concerning the social environments concerned. Local contexts are absent from the networks.*[2]

إن أهمية السياق المحلي مفهومة لأن التقاليد العلمية لم تكن تتصارع فحسب مع الوسط العلمي، وإنما أيضا تعطي نموذجا للممارسة الاجتماعية التي ترتبط بشكل مكثف بسياق التعبير عن التقاليد المحلية. ففي التقاليد الصوفية مثلا، يمكن إلقاء النظر من خلال تطور الطرق الصوفية التي نجحت في تعديل مكانتها وإعادة تركيبها في المجتمع المستمر في التغير. ويشير كريتستومي Christomy مثلا إلى سرد المناقب وسلسلة المشايخ عند الشيخ عبد المحي لدى الطريقة الشطارية في باميجاهان Pamijahan.[٣]

من صور التعبير الأخرى عن التصوف المحلي في أراضي سوندا والتي لم تلق كثيرا من الاهتمام بعد هي القصائد الـــ دانجدينج *dangding* الصوفية عند الحاج حسن مصطفى. لقد كان أكبر أديب وصوفي سونداوي في نفس الوقت له من الشعر الصوفي اكثر من عشرة آلاف بيت، معظمها باللغة السونداوية بالحروف العربية pegon. وهو عمل متميز يحتل مكانة هامة بالنظر إلى سياق التفسير الصوفي بنكهة الثقافة السونداوية مع استخدام الـــ دانجدينج في ذلك وسيلته. تظهر أهمية عمله في استخدام وسيلة الشعر المؤثر لسرد رحلته الروحية من مرحلة البحث حتى مرحلة الوصول. كان يستخدم مختلف الصيغ والرموز

الموجودة في عالم الفكر السونداوي خاصة في بيئة عالم بريانجان Priangan بالتوفيق مع الإسلام الذي يؤمن به. هناك انصهار بين التفسير الصوفي وإطار التراث الثقافي السونداوي المشار إليه.

بشكل أوسع، كان لابد ألا تنفصل أهمية العمل لمصطفى عن سياق توطين الإسلام في أراضي سوندا من خلال التقاليد الصوفية السونداوية. كان يحاول أن يدل على أن العادات الثقافية السونداوية لم تعد بحيث يتم التعمل معها على ما هي عليه. وإنما من حيث أنها قد تعرضت للتعديل لتتناسب مع المبدإ الاسلامي الأساسي. وعلى حد قول بووين Bowen، إن التقاليد الكبرى الصوفية قد انصهرت في التقاليد الصغرى لتدين السونداويين والتي يعبرون عنها باللغة الصوفية المحلية.[٤]

وهكذا، فإن الأطروحة التي تفترض أن الإسلام في اراضي السوندا تميل إلى إعطاء سياق متكامل مع العرف كما افترضها ويسنج Wessing لا يمكن قبولها على إطلاقها. كانت أطروحته التي تقوم على المنهج البنيوي لدى ليفي–ستراوس Levi-Strauss تميل إلى فصل الإسلام عن العرف، وعن رئيس القرية والآخرين بشكل ثنائي.[٥] ولكن في سياق الـــ داندينج لمصطفى، بدا فيه العرف غير منفصل عن الإسلام بشكل ثنائي لأن العرف بصبغته السونداوية يتم المحافظة عليه طالما يتوافق مع الإسلام. وقد أثبت ريكين Rikin أيضا على سبيل المثال، أنه في موضوع تقاليد الختان التي تم توفيقها مع الإسلام وإن كان في البداية جزءا من دورة الاحتفالات الدينية لدى السونداويين.[٦]

تركز هذه المقالة على جانب طابع العالم السونداوي الذي صار التصوف قالبا له. ولئن كان اسم مصطفى قد بدأ معروفا لدى عدد من الدراسات، إلا أن الطابع المحلي السونداوي كقالب لتفسيره الصوفي لم يتم الكشف عنه بكثرة. كانت الدراسة التي قام بها كل من عباس Abas

(١٩٧٦)، وجاهروني Jahroni (١٩٩٩)، وجيبسون Gibson (٢٠٠٥) مثلا، تميل إلى النظر في التفكير الصوفي عند مصطفى مرتبطا بانتسابه إلى التصوف الذي يتأثر به. بينما روسيدي في السبعينات الذي اطلع بشكل مكثف ثم قام بنشر أعمال مصطفى كان يقتصر على محاولة إعادة بناء شخصيته ثم عرض أعماله لتكون في متناول القراء.[٧] تتميز هذه الدراسة بأن اهتمامها ينصب على جانب التعبير المحلي للعالم السونداوي الملتصق بجميع أعماله الـــ دانجدينج. إن مخطوطة كينانتي توتور *Kinanti Tutur* تعد جزءا صغيرا من أعماله التي تدل على ذلك التفسير الصوفي المحلي السونداوي. وحفاظا على سلامة الفكرة لا يمكن بالطبع التغافل عن منظور الترابط النصي لتلك الأعمال.

شبكة التقاليد العلمية الاسلامية في أراضي سوندا

يعتقد الدارسون عموما أن الإسلام دخل إلى الارخبيل بشكل يسهل استقباله نسبيا لأن طريقه كان سلميا، سواء عن طريق العلاقة السياسية، أم التجارية، أم الثقافة الدينية. يضع جونس Johns في الاعتبار الدور الكبير للصوفية في تلك العملية لانتشار الإسلام.[٨] بيد أن مجئ الإسلام إلى أراضي سوندا كان مختلفا بعض الشئ، لأنه حدث أن وقع عنف عسكري. يبين إيكاجاتي Ekadjati أنه كما ورد في قصص باراهيانجان *Carita Parahyangan* في القرن السادس عشر الميلادي تقريبا، قام جيش الإسلام من بانتين Banten وشيربون Cirebon مؤيدا من قبل مملكة ديمق Demak بالهجوم على مملكة سوندا التي اكتشفت أنها تتعاون مع البرتغال. لقد أدى هذا الحدث إلى انهيار مملكة سوندا وسقوطها عام ١٥٧٩.[٩]

لقد لجأت القوى الاسلامية إلى المسار العسكري في وقت متأخر

وكان يعد قمة الصراع السياسي الذي ازداد قوة بتزايد القوى البرتغالية في الارخبيل حوالي القرن السادس عشر.[١٠] وكان قبل ذلك بوقت بعيد، قد دخل الإسلام إلى اراضي سوندا عن طريق المسار الثقافي الديني الذي لا يمكن فصله عن شبكة العلماء الارخبيل على الأقل منذ القرن الخامس عشر. وكانت مناطق الساحل الشمالي مثل شيربون وبانتين في ذلك الوقت، مسارا تجاريا عالميا كان له الاهمية القصوى بحيث وصل إلى حد إنشاء مدينة مينائية. قام كثير من القادمين الجدد بالدعوة إلى الإسلام، ويتوطنون حتى اقتنع كثير من المواطنين بالدخول إلى الإسلام ويؤدون فريضة الحج.[١١]

كان تشكيل تلك الشبكة الاسلامية بالارخبيل، تؤثر فيما بعد بظهور عدد من العلماء الذين يقومون بنشر الإسلام في اراضي سوندا. كان الحج بوروا Haji Purwa وهو تاجر من أصل جالوه Galuh أول من أدى فريضة الحج من السونداويين؛ والشيخ قورو Quro من كامفا Campa (بيتنام) الذي استقر له المقام في كاراوانج Karawang وأنشأ فيها معهدا دينيا؛ والشيخ نورجاتي Nurjati من الفرس كداعية في شيربون. وفي وقت لاحق، ازدادت قوى الإسلام عظمة بقيام سلطنة شيربون وبانتين مع تأييد كامل من سلطنة ديمق.[١٢]

لقد نجحت سلطنة شيربون تحت قيادة سونان جونونج جاتي Sunan Gunung Jati (١٤٤٨–١٥٦٨) في نشر الإسلام في مناطق الساحل الشمالي لأراضي سوندا عن طريق إنشاء مؤسسة تشبه المعهد الديني.[١٣] ومن مناطق السواحل بشيربون، استمرت شبكة الإسلام في التوسع إلى المناطق الريفية. كان الشيخ عبد المحي Abdul Muhyi (١٦٤٠–١٧١٥) يشارك بدوره أيضا في المناطق الجنوبية لأراضي سوندا بصفة خاصة. تلقي الطريقة الشطارية من عبد الرؤوف السنكلي بآتشيه، ثم ذهب إلى

بغداد، فمكة، وشيربون، ثم استقر له المقام في كارانج باميجاهان حتى الوفاة.[١٤] وقيل إن عبد المحي كان يلتقي مع محمد يوسف المقاسري Muhammad Yusuf Al-Maqassari(١٦٢٧-١٦٩٩) عندما انخرط في الحرب ضد هولندا ببانتين. ويعد المقاسري من رواد شبكة العلماء في مناطق أوسع بحيث تشمل سلاويسي Sulawesi الجنوبية وبانتين، حتى الجزيرة العربية، وسريلانكا وأفريقيا الجنوبية.[١٥]

يبدو أن عنصر بانتين يحتل مكانة خاصة في سياق شبكة العلماء الجاويين بالارخبيل في القرن التاسع عشر، لعدم امكانية فصلها عن شخصية نووي البنتاني Nawawi Al-Bantani (١٨١٣-١٨٧٩). فقد اعتبر هذا العالم الذي لقب بسيد علماء الحجاز المهندس لنشوء المعاهد التراثية لما كان له من المؤلفات الكثيرة. ونجح كذلك في تثقيف عدد من علماء المعاهد البارزين، من أمثال محفوظ ترماس Mahfudz Termas (١٨٦٨-١٩١٩)، وخليل بانجكالان Khalil Bangkalan (المتوفى ١٩٢٣)، وهاشم أشعري Hasyim Asy'ari (١٨٧١-١٩٤٧).[١٦]

إن سياق شبكة الشيخ نووي البنتان هذا بالذات هو الذي أفضى بمصطفى إلى الارتباط بالتقاليد العلمية الاسلامية بالارخبيل. في أيام شبابه، قيل إنه كان يتلمذ على يد الشيخ خليل بانجكالان، تلميذ الشيخ نووي البنتاني، وكان ارتباطه بالتقاليد العلمية لعلماء الارخيل قويا بحيث يظهر في رحلته إلى مكة ثلاث مرات. ويحتمل أن يكون قد التقى بالنووي هناك. وكان يجول مناطق جاوه مع سنوك هرجرونجي، واشتغل إماما في كوتاراجا Kutaraja بآتشيه (١٨٩٢-١٨٩٥).[١٧] وفي هذا السياق بالذات، يكون ظهور أعمال مصطفى في مجال التصوف مفهوما. كانت أعماله في مجال التصوف سواء كانت شعرا أم نثرا، ظهرت نتيجة لتراكم رحلته العلمية لعشرات السنين.

ولكن الظروف الاجتماعية الدينية في أراضي سوندا في أواخر القرن التاسع عشر، لا يمكن التغافل عنها إذ كان لها دور أيضا في إعطاء لون لنزعة التفكير الصوفي عند مصطفى. فقد يكون لتطور التفكير التجديدي الاسلامي أو النزعة إلى تنقية العقائد كما ظهر عند نشوء حركة المحمدية (١٩١٢) واتحاد الإسلام (١٩٢٣)، أثره على تزايد موقفه للحفاظ على هوية الإسلام السونداوية من خلال التفسير الصوفي. كان يتخذ موقفا تجاه المجددين الذين يريدون التغيير الثقافي عن طريق تعريف الهوية الاسلامية وفقا للتقاليد الاسلامية على طريقة الشرق الاوسط وجعلها طريقة عمل في المجتمع المحلي.[١٨]

كان مصطفى يعد ناجحا على سبيل المثال في حل النزاع الديني بين الشيوخ والشبان المجددين منذ فترة ليست ببعيدة بعد عودته من مكة عام ١٨٨٢. ويقال إنه تم استدعاؤه من جانب محمد موسي Moehamad Moesa(١٨٢٢-١٨٨٦) زعيم لامبانجان Limbangan لهذا الغرض، وإن كان عامل العجز المالي بعد وفاة والده لا يمكن تغافله.[١٩] كان موقفه الذي يميل إلى التشديد على الفكرة التجديدية يزداد بروزا عندما قام بالتعليق على انعقاد مؤتمر شركات اسلام Syarikat Islam (SI) في الفترة من ١٧-٢٤ يونيو ١٩١٦ في باندونج. وكانت شركات اسلام بالنسبة له، محيرة لأنها تترك كثيرا من التقاليد ومنهاج الحياة لدى المجتمع المحلي.[٢٠] ولذلك نهض مصطفى للدفاع عن القيم المحلية للثقافة السونداوية مربوطة بالقيم الاسلامية من خلال أعماله في مجال التصوف، وكان ذلك استجابة لديناميكية الحياة الاجتماعية الدينية التي تحيط به.

من أجل ذلك، وخلافا لما عليه العلماء الآخرون بالارخبيل، كان من المقبول أن يميل مصطفى إلى توجيه عنايته بقضية التقاليد السونداوية أو

التصوف المصطبغ بالثقافة السونداوية والعالم السونداوي فيكتب بلغته الأم، وهي اللغة السونداوية، بدلا من اللغة العربية، أو الملايوية أو الجاوية. إن قصائده الـــ داندينج الصوفية السونداوية وأعماله في النثر تمثل وكأنها تسجيلات انتروبولوجية سونداوية، وهي ما تحمل عنوان *Bab Adat*[2] *Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta* (١٩١٣)،[٢١] لأنه كان له الأهمية في الجهود من أجل المحافظة على قيم الثقافة السونداوية المتوافقة مع الإسلام.

إن شخصية مصطفى لتقدم نموذجا للاسلام في سوندا الذي استطاع ان يقوم بالترجمة الثقافية من خلال ربط تقاليد التصوف بخصائص السياق المحلي. وهو طابع اسلامي سونداوي تم افتراضه في كثير من الأحيان بشكل غير دقيق على ظلال النزعة التوفيقية بالنسبة للاسلام في جاوه.[٢٢]وهذا ما رفضه ميلي فورا، لأنه في سوندا يكون الاحساس بالاسلام أكثر التصاقا مما هو في جاوه. ومن ناحية الجاذبية والمفهوم الكوني الباطني، فإن الإسلام في جاوه وإن كان متأثرا بالثقافة الجاوية إلا أن الغالب فيه هو القيم من ثقافة القصر. وذلك خلافا للسونداويين الذين لم يكن لهم مركز للسلطة، فكان الإسلام أكثر نقاء فيهم ويحتل تلك المكانة المركزية.[٢٣] وكان مصطفى نفسه يقول "إن سوندا قد أسلمت قبل مجئ الإسلام". وهي نظرة أكثر إيجابية للاسلام منظورا إليها من حيث التناسب الثقافي بين سوندا وتعاليم الإسلام. وهو تعبير عن نظرة إلى الإسلام باعتباره عقيدة وأسلوب حياة، وإلى سوندا على أنها جزء لا يتجزأ مما عاش عليه عرقيا وثقافيا.[٢٤]

فمن خلال أسس التناسب بينهما، كان الطابع الصوفي الذي عبر به مصطفى عن الإسلام قد نجح في احتلال مكانته في قلب الثقافة السونداوية وجعل تقاليدها في نفس الوقت وسيلة للتعبير عن الثراء

الروحي. نجح مصطفى في استيعاب التقاليد العلمية الصوفية من الشرق الأوسط، وملايو، ومن المحتمل من جاوه أيضا وصهر ذلك كله في ثراء تقاليد أجداده. إن مخطوطة كينانتي توتور تعد من أعماله الأكثر وضوحا في إثبات ارتباط التقاليد العلمية لعلماء الارخبيل الذي يلتقي مع المنظور الثقافي للعالم السونداوي.

نظرة سريعة لمصطفى والأدب الصوفي السنداوي

كان تاريخ حياة مصطفى واضحا نسبيا ويسهل التعرف عليه. وذلك لما كان لديه وعي بأن أدخل أنواعا من القصص عن رحلة حياته في أعماله. فكان يحكي في كتابه المعول عليه *Pangkurangna Nya Hidayat* مثلا، حياته مع سنوك هرجرونجي (١٨٥٧-١٩٣٦) إذ يقول:

Terus kikiyaian	سبع سنوات متصرف كالمشايخ
Tujuh taun geus kitu indit deui	بعدها مزيد من الرحلة
Disampeur ku Tuan Senuk	باستقبال السيد سنوك
Bral atrok-atrokan	ذهاب بعيد في جولة
Ka Kajawan ka Ponorogo Madiun	إلى جاوه، بونوروغو،ماديون
Surakarta Adiningrat	سوراكارتا آدينينجرات
Jogja Magelang basisir	يوغياكرتا، ماجيلانج، السواحل
Teu lila aya di imah	لم تمض فترة إلا قصيرةحتى الوصول إلى البيت
Balik deui nurutkeun pasti Kumpeni	عودة مرة أخرى مع سلطة الاحتلال

Diangkat jadi panghulu	تم التعيين للزعامة
Ka Aceh ka Sumatra	في آتشيه، وإلى سومطرة
Hanteu lila dipindah deui ka Bandung	ثم الانتقال مرة أخرى إلى باندونج
Tah ieu loba saksina	هذا شواهده كثيرة
Kawantu badag jasmani	لكبر الجسم[٢٥]

إن تقارب مصطفى مع سنوك هرجرونجي لا يمكن تجاهله لأنه كان قوي التأثير على حياته كنخبة من الموطنين الأصليين. كان موقعه كإمام كبير في آتشيه وباندونج يجعله من الشخصيات الرئيسية الذي كشف لسنوك هرجرونجي عن المعلومات حول المعرفة الاسلامية المحلية. كان مصدر معلومات من المواطنين الاصليين من يعطى تسهيلات محددة للدخول إلى عمق الإسلام وحياة المسلمين في مستعمرة الهند الهولندية.[٢٦]

يأتي مصطفى من النخبة المواطنين الاصليين، من أسرة العمدة بمزرعة الشاي لمنطقة شيكاجانج، Cikajang بجاروت Garut. لقد دخل في الدائرة الاستراتيجية لسنوك هرجرونجي الذي جعل الارستقراطيين أولى الطبقات الاجتماعية الذين تم جلبهم إلى الدائرة الاستعمارية. كان نموذجا للامتزاج بين شخصية المسلم الملتزم وبين أسرة النبلاء الذين اقتنعوا بفكرة الاستعمار. إنه صورة ارستقراطي مسلم تعرض للغزو الفكري الاستعماري. كان مصطفى امتدادا آخر لـــ"موسى" Moesa، بينما كان سنوك هرجرونجي امتدادا آخر لـــ"هول" Holle.[٢٧] فبخلفيته الأسرية الملكية مع شخصية المسلم الملتزم، كان مصطفى هو الزعيم من المواطن المثالي تبحث عنه هولندا لشغل منصب الامام الكبير. فصار نخبة من أئمة بريانجان دخل في نفس الوقت إلى دائرة الأسر الملكية ثم دائرة

الاستعمار.[٢٨]

كان إلمام مصطفى للثقافة السونداوية وراءخطوة سنوك هرجرونجي إلى جلبه إلى البيروقراطية الاستعمارية، فقد كان مولعا بالعرف إذ تفطن إلى أن أهمية الإسلام تكمن في أنه احتل مكانه في نظام ثقافي معين ليقيم سيادة العرف على الشريعة، فهذا هو الذي كان وراء كل هذا الاهتمام لجلب مصطفى ليكون مصدر معلوماته الرئيسي. وهنا مكمن الفرق بين علماء المعاهد – وهم صلب المجتمع الجاوي بالشرق الأوسط – إذ بقوا على استقلاليتهم كمجتمع خارج نظام السلطة الاستعمارية.[٢٩]

في سياق السونداوية، كان للفجوة بين طبقة الأسر الملكية وعلماء المعاهد كنتيجة للسياسة الاستعمارية، أثرها المباشر في اختلاف الاتجاه الثقافي. فقد كان مصطفى يمثل الشخصية الملكية الذي انخرط بشكل قوي في الانشطة الأدبية والثقافة السونداوية. بينما كان علماء المعاهد يتبنون التقاليد المحلية للمعاهد التراثية التي يسودها التقاليد الاسلامية. فالمنهج الأدبي التراثي كان ينتشر في المعاهد التراثية فحسب. وقد كان علماؤها يستخدمون الثقافة السونداوية بحيث تقتصر على وظيفتها اللغوية كوسيلة للتواصل والتعليم[٣٠]

والسؤال الذي يفرض نفسه هو إلى أي مدى كانت خلفية حياة مصطفى تؤثر في أعماله الصوفية السونداوية. يجب الإقرار بأن مصطفى كان ينتمى فعلا إلى أسرة المعاهد التراثية وفي نفس الوقت قريب العهد بالتقاليد الثقافية السونداوية. فليس بعدد قليل من عائلته، وبالأخص من جانب الأم من كان علماء الدين وصاروا له شيوخا وذلك مثل الشيخ الحاج حسن باسري Kyai Haji Hasan Basri (بكياراكونينج Kiarakoneng، جاروت) والشيخ محمد Kyai Muhammad بشيبونوت Cibunut، جاروت. ومن جانب أمه أيضا هناك الكثير ممن صاروا أدباء

سوندا، ومؤلفي العروض المسرحية والأغنية. وكان في شبابه معروفا بشئ من الشقاوة وشارك في رقصات *ronggéng ketuk tilu* الشعبية.[٣١] هذه الخلفية المفعومة بالتقاليد الثقافية السونداوية قد كونت طابعا سونداويا في شخصيته.

كما لابد من الإقرار أيضا بأن مصطفى كان يتردد إلى مكة ثلاث مرات، ثم قام بجولة في جاوه، وتوظف في آتشيه، وتصدر في النهاية الأئمة في باندونج حتى إحالته إلى المعاش. يعتقد عدد من الدارسين أن حبه للحياة الروحية كان قد تشكل منذ إقامته بمكة، بل يحتمل أن يكون قد انتسب إلى شبكة الطرق الصوفية.[٣٢] ولكن هذا الاحتمال مرفوض بشكل قطعي بالنظر إلى ما يعترف به نفسه. ففي نص كينانتي الوارد في القصيدة رقم ٥٦/٥٨ يقول:

أنا تعرضت للتو للضلال	*Tadi aing nu kapahung*
ثلاثون سنة وأكثر	*Tilu puluh taun leuwih*
في انشغال دنيوي	*Dina rasaning kadunyan*
كسول للخطإ في الخطوة	*Beurat birit salah indit*
والآن يتمتع بالسعادة	*Ayeuna di walagrina*
حيث يذهب ومعه البذور[٣٣]	*Indit birit mawa bibit*

تشير هذه الأبيات بشكل واضح كيف كان مصطفى منذ أكثر من ثلاثين سنة تقريبا يحس بكونه على ضلال في حياته الدنيوية. ويرى أنه أخطأ الخطوة، وذلك قبل تعرضه لما أسماه أحيانا في نصوصه الأخرى بكون القيم معكوسة. وإذا أدير النظر إلى الوراء حيث تقدير الوقت الذي ألف فيه ذلك العمل أو نسخه وهو (٦ رمضان ١٣١٩هـ الموافق ١٦ ديسمبر ١٩٠١م) فإن من المقدر ألا يزيد على عام

١٢٨٩هـ الموافق ١٨٧١م. ففي تلك الفترة، مازال مصطفى بمكة. وفي تسجيلات سنوك لعام ١٨٨٤-١٨٨٥، كان قد قدم منذ أربعة عشر سنة قبله (١٨٧٠)، ثم انضم إلى جماعة الجاويين، ويتعلم ويعلم عشرات المريدين من جاوه وسوندا ويكتب أشعار عربية نشرت في مصر.[٣٤]

وفي أشعاره الأخرى، يذكر مصطفى بشكل أوضح المدة التي قام فيها بتعمق التعاليم الصوفية قبل ضمها فيما بعد إلى مجموعة أشعاره. وكان يعبر بلغة مفعومة بالرمزية في *Sinom Piwulang Si Runcang Kundang*

تعليم الكريات	*Piwulang si runcang kundang*
أمثال شعبية محيرة	*Weling si tujuh kuriling*
مخاوف ممن نكث على العهد	*Kamelang si luncat mulang*
إعادة للذكريات	*Mulangkeun urut kaeling*
تذكير من الأنا الغابر	*Eling ka urut aing*
نتيجة للتخزينسبع سنين	*Meunang ngunun tujuh taun*
ينفتح الثامن	*Kadalapan dibuka*
حيث المحتوى في القالب	*Pabetekan sapangeusi*
صيغ لكي يقذف بالشفه[٣٥]	*Diracikan dipake bura-bubura*

المدة سبع سنين، إذا قورنت بالسنة التي نسخت فيها مخطوطة قصائد الـ دانجدينج (١٩٠٠-١٩٠٢) وبالمقارنة مع الأنواع الأخرى من الـ دانجدينج، فإنه ترجع إلى الفترات التي قد رجع فيها مصطفى إلى أرض الوطن (١٨٨٢)، يدرس في الجامع الكبير بجاروت (١٨٨٢-١٨٨٧، ١٨٨٩، ١٨٩١)، ومرافقة سنوك هرجرونجي في جولة إلى جاوه

(١٨٨٧-١٨٨٩)، واشتغاله في كوتاراجا بآتشيه (١٨٩٢-١٨٩٥)، حتى تعيينه لصدارة الأئمة في باندونج (١٨٩٥-١٩١٧).[٣٦]

ولذلك فإن من المبالغ القول بأن مصطفى كان لديه المنزع الصوفي منذ الأول أو حتى الانتساب لطريقة صوفية. وذلك لأنه فقط بعد عدد من السنوات التالية، كان يقر لنفسه بأنه من ابناء الطريقة الشطارية. يحتمل أنه عندما أحس بأن الانتماء الفكري لديه طوال فترة إقامته بمكة لم يسعفه في تجربته الروحية. ولذلك، كان اهتمامه بالباطنية السونداوية من الأفضل وضعه في تلك الفترة التي عاش فيها غير بعيد عن تأليفه للِأشعار الصوفية (١٩٠٠-١٩٠٢).

وهكذا، فإن الافتراض الذي قدمه كل من عباس Abas وآتماكوسوما Atmakusumah وروسيدي Rosidi كان له وجاهته حول وجود تأثير من صوفية الارخبيل من أمثال حمزة الفانصوري، وشمس الدين السومطراني، ونور الدين الرانيري وعبد الرؤوف السنكلي عليه بعد توظفه في آتشيه(١٨٩٢-١٨٩٥).[٣٧] ويلوح لعباس على سبيل المثال إرجاع انتماء مصطفى للطريقة الشطارية عند عبد الرؤوف الجاوي، والشيخ عبد المحي ومحمد بن فضل الله البرهانفوري المتوفى ١٦٢٠،[٣٨] وإن كان يعتمد كليا في تفسير ذلك الانتماء على دراسات جون.[٣٩] وبالإضافة إلى صوفية الأرخبيل يمكن للباطنية الجاوية مصدر الهاماته بعد مرافقته سنوك هرجرونجي في جولته (١٨٨٧-١٨٨٩ / ١٨٨٩-١٨٩٠). وإن كان الاحتمال الكبير قائما في أنه كان على إلمام بعلم التصوف كما هو الوارد في مؤلفات ابن عربي والجيلي والغزالي والبرهانفوري طوال الاثنتي عشر سنة قضاها في مكة (١٨٦٠-١٨٦٢، ١٨٦٩-١٨٧٣، ١٨٧٧-١٨٨٢) كما افترضه جاهروني.[٤٠] كل ذلك احتمالات قائمة.

وإن كانت للرؤية الصوفية بالنسبة لمصطفى أهمية كبرى بالمقارنة مع العناصر الشكلية التي تؤثر في تعبيره الصوفي.

وبصرف النظر عن ذلك كله، كاد ألا يوجد من الباحثين من يضعوا في اعتبارهم أثر الأدب السلوكي الجاوي.[٤١] على الأقل بالاستناد إلى عمق تأثير الأدب الجاوي في أراضي سوندا، وتعرفه على أدباء سوندا الذين كان معظمهم متمكنين في اللغة الجاوية، خلال سنتين من جولته الثقافية في أراضي جاوه،[٤٢] ومكانته كنخبة من الموطن الأَصلي الذي كان لديه المقدرة على اللغة الجاوية، وموضوع السلوك الذي يصطبغ به أشعاره أساسا، وتمكنه في كتابة أدب السلوك الجاوي كما ظهر في قصيدة *Mila Ningsun Mider Deropati*،[٤٣] إن تأثير الأدب الجاوي الذي شجعه الاستعمار في القرن التاسع عشر الميلادي من الأهمية وضعه في الاعتبار نظرا لأن شكل القصائد السونداوية الذي استخدمه مصطفى كان ينشأ خلال تلك الظروف.

فتقاليد *mamaos dangding* حيث يتم تأليف القصائد بشكل فوري وغناؤها بالتناوب أحيانا، قد أسهمت كذلك في تشكيل بناء أدبه الصوفي. فكونه تنسكيا وأديبا متمرسا لـــ*mamaos* ، يقوم مصطفى بإلقاء إحساساته الباطنية والتغني بها من خلال أبيات شعره. فعلى يديه وجد الطابع المحلي ورمزيته المستلهمان من ثراء الباطنية السونداوية طريقتهما الممهدة للظهور. ليس فقط توافقه التام مع قواعد الترنيم في قصائده المتلحنة، وإنما أيضا يمتلئ به من ثراء المعاني نتيجة تأملاته الباطنية.[٤٤]

إن قصائد الـــ دانجدينج التي جعلها مصطفى قالبا لتصوفه لتعد شعرا عالي الجودة مليئا بالاستعارات، الأمر الذي يثير أفكارا على طبقات بعضها فوق بعض وكأنها تنساق بشكل طبيعي. كلها تنطلق بشكل

طبيعي من خيال أفكاره وعقله لتتناسب مع قواعد الشعر الـــ دانجدينج المعقد. إن شعره كان أكثر من مجرد أدب، لأنه يلتقي فيه التعبير الصوفي والشعر كحاوية لتجربته. فهو من جانب تعبير صوفي، ولكنه من جانب آخر ألقي على شكل عمل أدبي شعري متوافق مع طبيعة الشعر نفسه. فكانت الحكاية عن جو المسعى الروحي الواردة في مخطوطة كينانتي توتور معبرا عنها في شعر كينانتي الذي يحمل في طابعه الأمل والانتظار.[٤٥] فهنا يظهر التوحد بين التعبير الأدبي الصوفي وبين الجو الباطني للسلوك نفسه.

وعلى ذلك فإن قراءة أشعار مصطفى ذوات الأبعاد الروحية يجب وضعها في سياق الأجواء التي قام فيها بقراءتها بالصوت والغناء بكل تأمل، وليست قراءة صامتة أو مجرد تلاوة.[٤٦] ولئن كان اللازم من ذلك، أنه نتيجة للالتزام بقواعد الشعر يكون توزيع المعاني الصوفية غير متحكم في كثرة الأشعار التي لا تخرج عموما من موضوع المسعى الروحي ومرحلة الوصول. فكان موضوع واحد يتردد في مختلف الأماكن.

علاوة، على كون الالتزام بتلك القواعد قد يوقع في شركها أو حتى قد يتجاوزها. فإن اقتباسه للآيات والأحاديث في أشعاره مثلا، يجعله مضطرا إلى التعديل في تحريره ليتناسب مع عدد الكلمات والقوافي. فاقتباسه "وأنا في ظن عبدي" *wa ana fi zanni 'abdi* كان يلتزم بمجموعة كينانتي المؤلفة من ثماني كلمات. إذ الحديث القدسي الذي رواه البخاري عن أبي هريرة كان بهذا اللفظ "أنا عند ظن عبدي بي". وكذلك الآية : ٢٠٠ من قول الله تعالى في سورة البقرة ((ومالهم في الآخرة من خلاق" *wamā lahum fi al-ākhirati min khalāq* وردت "من خالق" *min khāliq* ليتناسب مع أواخر القافية التي تنتهي بحرف (إي)[٤٧]

حول مخطوطة كينانتي توتور

يحتمل أن يكون المكان الوحيد الذي وجدت فيه المخطوطة هو جامعة (UB) *Universsiteitsbibliotheek* ليدن. وهي تدخل ضمن رمز Cod. Or. 7875. وطبقا لسجلات فهرس مخطوطة سوندا *NaskahSunda* وردت هذه النسخة مع مخطوطات أخرى لمصطفى (Cod. Or. 7872-7879) تحت عنوان الاعتقاد والتصوف أو وفقا لجرد ر.أ. كيم R.A. Kern تحت (باب الاعتقاد والتصوف).[٤٨]

تم التعرف على كون مصطفى كاتبا ومؤلفا للمخطوطة من كلمة "*Hoefd* Panghulu Bandung" أي الامام الكبير بباندونج الواردة في احدى الأبيات (رقم ١٥). وهو منصب يتعلق به وحده. وإن كان هناك أئمة لباندونج فإن المنصب قد التصق به وحده وكأنه وضع له. وكان وضع اسمه عموما واردا هكذا في أعماله الشعرية.

والحقيقة أن مصطفى لم يعط عنوانا لجميع أشعاره. وإنما أعطى اسما لنوعية نشيده. وبمبادرة من روسيدي دارس الثقافة السوندواوية ومطلع منذ فترة طويلة على أعمال مصطفى، تم وضع عنوان للمخطوطة وفقا لمجموعة أبياته الأولى من أول الشعر أو كله أو بعضه.

طبقا لروسيدي، فإن المخطوطة التي هي ضمن Cod. Or. 7875 هذه كانت بعنوان *Kinanti Tutur Heula Catur Batur* أي اتبع أولا نصائح الآخرين.[٤٩] وهو عنوان قد يكون غير دقيق، لأنه إذا كان المراد هو المجموعة الأولى من القصيدة، فإن العنوان يكون *Kinanti Tutur Teu Kacatur Batur* أي النصيحة التي لا يقولها الناس. وفي النسخة نفسها توجد خمسة أشعار بثلاثة أنواع من القوافي وهي كينانتي Kinanti سينوم Sinom وداندانج غولا Dangdanggula. وبمساعدة روحالية Ruhaliah (٢٠٠٩) قام روسيدي بوضع علامة لهذه النسخة برمز Cod. Or.

7875a-d. فتكون نسخة سينوم *Sinom Barataning Rasa* برمز (Cod. Or. 7578b)، وكينانتي *Kinanti Kulu-kulu* برمز (Cod. Or. 7875c)، وسينوم واواريان *Sinom Wawarian* برمز (Cod. Or. 7875c) وداندانج غولا *Dangdanggula Sirna Rasa* برمز (Cod. Or. 7875d). تم تحقيق النسخ الأربع ونشرها عام ٢٠٠٩ منفصلة. وبالرجوع إلى تلك التحديدات، يمكن وضع علامة لهذه النسخة برمز Cod. Or. 7875a لورودها في الصفحة الأولى. ومن غير الواضح لماذا لم تكن نسخة كينانتي هي التي نشرت أولا.

تستخدم نسخة كينانتي اللغة السونداوية بالحروف العربية. كما أن أوراقها مسطرة. كل صحفة تتكون من ثلاثة وعشرين سطرا. عدد الصفحات في الحقيقة كان احدى عشرة صفحة، ولكن للأسف ضاعت الصفحتان الرابعة والخامسة. ولا يوجد توضيح لماذا ضاعت أو تركت عند تصويرها للميكروفيلم. يوجد عدد ١٤٩ بيتا من الشعر على قوافي كينانتي كما ذكر في بيانات النسخ. ولكن لانعدام الصفحتين الرابعة والخامسة، كان عدد الأبيات الباقي هو ١٢٠ فقط مع بيتين مقطوعين. ورد بشكل واضح في الجزء الأول من النسخة، اليوم الذي تم النسخ، وهو ١٦ اغسطس ١٩٠١. جاءت نتائج البحث الذي قام به روسيدي في جامعة UB بليدن عام ١٩٨٤ أن المخطوطة الأصلية لأعمال مصطفى معطوب عموما. يسمح للقراء فقط الاطلاع على صورته في الميكروفيلم.[٥٠] بينما كانت المخطوطة المنسوخة منها داخلة في نسخ الفترة الأخيرة نظرا لمدة انتشار المخطوطات السونداوية فيما بين القرن الرابع عشر الميلادي حتى أواخر القرن العشرين. وكانت الحروف العربية التي استخدمتها النسخة تعرضت للانحدار نتيجة تزايد الضغط عليها من الحروف اللاتينية.[٥١]

يصرح روسيدي أن المخطوطات من مؤلفات مصطفى سواء كانت شعرا أم نثرا، كانت بجانب ما كتبها هو بنفسه، قد كتبها عموما سكرتيره في مكتب الامامة بباندونج.[٥٢] وكان سكرتيره الأول هو وانجساديهارجا Wangsadihardja. وكانت النسخة التي كتبها قد سلمها بعد موافقة مصطفى إلى سنوك هرجرونجي ووضعت في ليدن حوالي عام ١٩٣٦، وكانت نسخة قصائده برمز Cod. Or. 7875 ضمن ما وضعت فيها كما ظهر مكتوبا في الجزء الداخلي من الغلاف "Legaat Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje 1936".

بالإضافة إلى مجموعة جامعة UB بليدن، وجدت المخطوطة المنسوخة من قصائد مصطفى أيضا في المكتبة القومية بجاكرتا والمجموعة الشخصية. وكانت إحداها من نسخ م. وانجساآتماجا M. Wangsa-atmadja سكتير مصطفى التالي. وكان يعطي لما انتهى من تحريره عنوان[٥٣] *AjiWiwitan* I-IV المجلد الأول إلى الرابع. وللأسف كان ينسخها بالحروف الرومانية ودمر النسخة الأصلية التي كان يكتبها مصطفى بيده. ورتبت المخطوطة المنسوخة على أربعة مجلدات. وكان لدى روسيدي نسخ منها بالتصوير. وأما المجلدان الأول والثاني فقد وهبهما له هنري شامبر–لوار Henri Chambert-Loir وإن لم يكونا كاملين، وأما المجلدان الثالث والرابع فمن نسخ براويراسوتيجنيا Prawirasoetignja وآسكين Asikin العضوان في Galih Pakoean. ولكن للأسف لم ترد مخطوطة كينانتي توتور في المجلدات الأربع في مجموعة روسيدي. وذكر أن مخطوطة تلك القصائد توجد فقط في جامعة UB بليدن ضمن المخطوطات برمز Cod. Or. 7875.[٥٤]

تم تحقيق مخطوطاته الكثيرة ونشرها وكانت مخطوطة كينانتي توتور هي التي لم تحقق إطلاقا، وطبقا لروسيدي فإن هذه المخطوطة لم ترد في

مجموعة *AjiWiwitan*. بتحقيق م. وانجساآتماجا. وكذلك نشر أعمال مصطفى من تحرير آجيب روسيدي Ajip Rosidi، واسكندرواسيد Iskandarwassid، ويوسف ش.د. Josef C.D. (١٩٨٧) التي تشتمل على تسعة قصائد أو من تحرير آجيب روسيدي نفسه في كتاب الحاج حسن مصطفى ومؤلفاته *Haji Hasan Mustapa jeung karya-karyana* (١٩٨٩) وهو يشتمل على خمسة قصائد، وكذلك تحرير روحالية في سلسلة قصائد الحاج حسن مصطفى (٢٠٠٩) حتى الآن لم تمس هذه المخطوطة. وكذلك دراسة نصوص الحاج حسن مصطفى *Wawacan Nasehat Haji Hasan Mustapa* التي أجراها لجنة البحوث في جامعة سونان غونونج جاتي باندونج والتي نشرها مركز البحث والتطوير بوزارة الشئون الدينية الجمهورة الاندونيسية كانت تتناول قصائده التي هي برمز Cod. Or. 7881-7883.[٥٥] وربما كان السبب هو عدم اكتمال المخطوطة. فإن المخطوطات من مؤلفات مصطفى الشعرية التي أودعت لدى جامعة UB ليدن كان بعضها غير كامل فعلا.[٥٦] بجانب ذلك فإن المواد التي تشكل كينانتي توتور تحمل معها مفهومه للتصوف والتي تتحدث صراحة عن مسعاه الذاتي المتأثر بفكرة وحدة الوجود، وهي فكرة كثيرا ما تتعرض لسوء الفهم. وعليه فإن تصوير التصوف الاسلامي في هذه المخطوطة لا يجوز فصله عن الأعمال الأخرى لمصطفى الخاصة بالتصوف.

بالمقارنة مع أعماله النثرية، تميل قصائد مصطفى إلى أن يسودها موضوع التعبير عن تأملات باطنية حول المسعى الذاتي للوصول إلى حقيقة الذات غطاها بالعالم الفكري السونداوي. ولئن لم تكن مخطوطة كينانتي توتور الوحيدة التي تشير إلى خلفية التصوف الكامنة وراء السونداوية، إلا أن الرمزية ذات الطابع السونداوي بارزة فيها. إن

مخطوطة كينانتي توتور لتزيد من رسوخ الهوية الاسلامية المحلية (وودوارد Woordward ١٩٨٩) التي ظهرت وأثبتت أنها غير النزعة التوفيقية، ولا الثنائية، ولا مجرد ظاهرة لا تتجاوز الغلاف كما يفترضها كل من ويسنج Wessing (١٩٧٤)، وجيرتز Geertz (١٩٧٦)، ونيلس مولدر Niels Mulder (١٩٧٩)، أو آندرو بيتي Andrew Beatty (٢٠٠١).

وفي قصائد كينانتي توتور، يكشف مصطفى النقاب عن عملية البحث عن حقيقة الذات التي لم يتكلم بها غيره. إنها تحولات وانعطافات من المسعى الروحي حتى الوصول. ففي أول شعره حكى عن مدى صعوبة تلك العملية. إذ يتحقق حينا من الوقت، ثم غاب مرة أخرى. وكأنها شرغوف فرخ الضفدع التي تظهر بشكل متقطع على سطح الماء أو كأنها نسيم يمر بسرعة. وذلك لكثرة التدخلات التي تعرض لها. إما من شعوره الأخرى التي لا يريدها أو خوطر من أفكاره هو.

ويدرك مصطفى أن الوصول إلى الحقيقة يتحقق عندما يستطيع المحافظة على صفاء نفسه. وأن الله الغائب ذاتا يختلف عن نفسه. ولكن عندما قوي السر فإن الانسان يتصوت به فقط. يحدث التقاء بين صفاء النفس وتعالي الله. وكأن الـــ الآنكلونج angklung أعني الآلة الموسيقية المصنوعة من البامبو عندما تلتقي بالـــ الآنكلونج الأخرى تصدر أصواتا إيقاعية جميلة. لكن لن يحدث مثل ذلك إذا التقت الـــ الآنكلونج بالبامبو العادية. وذكر أن ذلك الاكتشاف في الطبيعة التي يريد التعبير عنها بأنه أفضل طبيعة النفس. على عكس العالم الانساني. موقعه أقرب إلى العلم، والتوحيد، المعرفة.

وفي هذه العملية يحدث تناوب، بين النشاط والكسل، وبين حقيقة

الذات وتأليه النفس. هو على يقين بأنه غير الله، وإنما هو تجليات الهية في الأرض. ولذلك لا تجوز عبادة الانسان، لأنها لا تفضي إلى اليقين. فإن الذين يرغبون في أن يعبده الناس كانوا على ضلال، لأنهم يبحثون عن الشهرة، والمصالح الدنيوية، أو لأنه أضلتهم المخلوقات غير المرئية.

ويدرك مصطفى أيضا أنه خلال الفناء ويكون العالم معكوسا، فإنه سيأتي بانفعالات، لأن الباطن يتحدث بلسان الظاهر. كأنه يتعرى ويتحرر. هو لا يكون عبدا، ولا هو إلها. إنه في عالم البرزخ. حيث يتبدل الانسان، لا أول ولا آخر. إنه عالم الخلود. هذا هو عالم الشرف، عالم نفسية الذات. العالم على مستوى رب العالمين، العالم الالهي. لا يحس بانعدام شئ عنه. حتى ولو أحس بذلك فإنه يتقبله بضحكة.

ثم يلجأ إلى التلاعب بالكلمات والاستعارة عن الله والنفس. فبالنسبة له ان انعدام الذات يشبه *tumpurhaur* أي يعرض للقيام بالاختيارات أو الرغبة في الاستحقاقات. والغائب عن الله يشبه *tumpurawi* أي المحروم من المنن. إن الذين يجرون وراء الدنيا، يقومون في كثير من الأحيان بالاتهام، والاختيارات على دوافع معينة أو الرغبة في الاستحقاقات. إن المنن تختار الثواب والثواب يختار المنن. يزعمون أن المنن تنقضي، مع أن منن الثواب الحقيقية لا تنقضي فإن الثواب والمنن قديمة وحادثة.

ويسخر من السالك الذي يخفي في نفسه الرغبة في الدنيا. ويذكره على أنه ليس له عقل، يغلب عليه الظنون فقط. فيزعم أنه واصل وليس كذلك. وهو بمثابة صحن لا يعرف قشرة، أو خشب لا يعرف تقشره، أو بامبو لا تعرف سكينه، هو بمثابة رأس الموز الهانداروسا handarusa. وهو إذا تكلم ينذر بخطورة، ومنفعل ومدقع.

يقسم مصطفى عالم الخلود إلى ثلاثة أجزاء: وهي عالم المبتدئ

(الدنيا)، وعالم المتوسط (الذوق)، وعالم المنتهي (الحقيقة المؤكدة). في عالم الدنيا ربحٌ ظاهرا وباطنا، ولكن لا يوصل إلى السعادة. في عالم الذوق خسارةٌ ظاهرا، وربحٌ باطنا، ولكن يعرض للموت. في عالم الحقيقة لا ربح ولا خسارة، وكل من الثلاثة له عالم البرزخ، فبرزخ للدنيا وبرسخ للذوق وبرزخ للحقيقة المؤكدة.

ويوضح أن عوائق عالم الحقيقة المؤكدة مثل أمواج البحر. في برزخ العالم يتحول الانسان إلى الكمال، والعقل، والتحرر. منعم، منصهر، غني، وسعيد. هذا هو ما يسمى "بينهما" بين عالم البرزخ الدنيوي وعالم إضافات الالهام. عالم يشتاق إليه الملتزمون بالاسلام. هذا عالم السلام، الإضافي، عالم الهداية أو عالم "إلهي (أنت) مقصودي" أعني العالم الراجع إلى الذات. هذا هو عالم الانسان الحقيقي، حيث تنعكس فيه القيم. هي حقيقة الجذور المتخفية.

يختتم مصطفى شعره بالتحذير من الكذب على النفس، أو حتى من الكبر. بأن يحس بأنه على علم، وأن له ذوقا، وأنه متمكن. هلم إلى إثراء العلم، والاحساس باستقرار الشعور. فإن النصيحة قد تزول، ولكن انعقاد القلب الصافي يمكن حمله إلى أي مكان.

الاستعارة الصوفية للخصائص السوندواية في مخطوطة *Kinanti Tutur*

إن الرمزية تعد جزاء لا يتجزأ عن التجربة الروحية الصوفية عموما.[٥٧] وهذا مفهوم لأنه من السخافة التعبير عن الله وهو متصف بمخالفته للمخلوقات وعدم اللياقة في التعبير المباشر. ولذلك، فإن الرمزية تصبح وسيلة هامة جدا تمد بجسر للتجربة الباطنية أن تعبر عن أسرار مختلفة في السير إلى الله.

ففي عالم التصوف، كان مختلف الاستعارات الرمزية المأخوذة من

الطبيعة وما حولها يستخدمها على سبيل المثال صوفية الإسلام الكبار في القرون الوسطى. فالغزالي مثلا (١٠٥٨-١١١١) كان يستعير بالمشكاة للتعبير عن النور في كتابه مشكاة الأنوار. والعطار (١١٤٥-١٢٢١) يستعير بالطيور والسيمرغ في كتاب منطق الطير، والسعدي (١١٨٤-١٢٩١) مع استعارة بستان الورد، أو الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) مع استعارة الشمس وما إليها.[٥٨] تستخدم الاستعارة والرمزية عموما كحكاية رمزية تتعلق بالطريق الصوفي وتحققاته. والأمر لا يختلف عنه كثيرا في الارخبيل. تم استخدام مختلف الاستعارات الصوفية كاستجابة إبداعية وديناميكية لتتوافق مع الطبيعة المحلية. كان حمزة الفانصوري على سبيل المثال يستخدم استعارة السفينة وطيور بينجاي pinggai للتعبير عن سير الانسان إلى البحث عن أسرار الله.[٥٩]

وكما كانت الصورة والاستعارة في الأشعار الصوفية الملايوية التي تعكس طبيعة البحار، فإن الشعر الصوفي السونداوي من أعمال مصطفى - على حد قول براجينسكي Braginsky عن أدب السلوك الجاوي -، يتقدم أحيانا برموز محلية وخارقة للعادة أيضا.[٦٠] لقد أشار زوت مولدر Zoetmulder إلى أنواع من الرمزية المتفوقة في أدب السلوك الجاوي.[٦١] للأسف لم يتناول براجينسكي ولا زوت مولدر الأدب الصوفي السونداوي الذي ظهر في أعمال مصطفى. مع أن مما لاشك فيه أن احدى مميزات المفهوم الصوفي عنده هي تعبيره عن علاقة نفسه بالله التي تتأصل في عالم الحياة الثقافية المحيطة به وهو عالم السونداوية.

كان مصطفى يحاول أن يضع الأسس الاسلامية في الحياة الثقافية السونداوية المحيطة. بيد أن السؤال الهام كما قدمه روسيدي، هو كيف وإلى أي مدى وضع تلك الأسس الاسلامية دون الانتقاص من القيم الاسلامية التي اعتنقها. وبالعكس إلى أي مدى تم استخدام المصطلحات

من الثقافة السونداوية في توضيح الإسلام.[٦٢] هذه الدراسة تحاول تقديم جواب من خلال دراسة أهم أعماله مع التحليل النصي بين أعماله الأخرى.

إذا تأملنا الطبائع المتعددة لقصائد مصطفى، فإن جوانب مختلفة من المحلية السونداوية ظهرت تزدان بها أعماله. فهناك من الأساطير، والحكايات الشعبية، وخصائص العالم السونداوي كان مصطفى يستخدمها بشكل فوري ويكيفها مع عالم التصوف الاسلامي. فإن بيئة العالم السونداوي مثل النباتات والحيواناتكان يستخدمها بشكل رمزي للتعبير عن الأحوال الروحية التي تعرض لها. كان يحاول أن يربط بين العالم الخارجي ونفسه. وفي مخطوطة كينانتي توتور مثلا، كان يستخدم استعارة النباتات مثل *haur* و*awi* وهما من أنواع البامبو، أو من الحيوانات مثل شرغوف فرخ الضفدع. بيد أن كثرة الاستخدام وقلته تتوقف على ذاكرته حول البيئة المحيطة به أثناء التأليف.

٤. لا يختلف عن شرغوف فرخ الضفدع	4. *Teu jauh ti buruy ngambul*
البارز من الماء إلى الماء	*Bijil ti cai ka cai*
يتعرض للضلال من يتساءل من	*Kasasar lamun misaha*
يتعرض للضلال من يتفكر	*Kasasar lamun mikir*
كيف كان عالم الظاهر	*Kumaha alam luarna*
فيما بعد أو بعد غد	*Jagana baring supagi*

فشرغوف فرخ الضفدع يتعرض للمرحلة التالية التي يتحول فيها إلى البرمائي ولم يزل يسبح في الماء.[٦٣] كان عدده في الأول كثيرا للتأكد من أن أحدا منهم يسلم من الحيوانات المفترسة. إن عمر شرغوف فرخ

الضفدع قصير قبل أن يتحول إلى ضفدع كبير يستطيع أن يترك الماء. وفي أراضي سوندا يسهل اكتشاف شرغوف فرخ الضفدع في الحقول، في البركة أو تجمع المياه خاصة في أوائل موسم الأمطار.

كان مصطفى يستخدم استعارة شرغوف فرخ الضفدع للإشارة إلى أحواله الروحية التي يتعرض لها عندما يتعلم البحث عن حقيقته الذاتية التي تظهر في أي وقت وتزول. من إبداع خياله كسونداوي، كان يشبه نفسه بشرغوف فرخ الضفدع الذي تظهر على سطح الماء وتغيب عنه. واستعارة المرحلة التالية لعملية تحول الشرغوف إلى ضفدع تشير إلى عملية السعى في مراحلها الأولى. وكما كان الضفدع الصغير فور فقسه يتعلم السباحة، ليتجنب الحيوانات المفترسة أو طلب الغذاء. إنه يصور أحواله في المراحل الأولى للبحث عن ذلك العالم الخارجي ولا يحتاج إلى كثير من التفكير، خوفا من الضلال، وإنما فقط الانتظار والركوب مع سير الوقت، غدا أو بعد غد.

من خلال التشبيه بشرغوف فرخ الضفدع أيضا، كأن مصطفى يريد أن يقول إن عملية البحث غير سهلة. إنها تحتاج إلى كثير من الرياضة والصبر، لأنه ليس كل سالك يستطيع أن يتجاوز هذه المرحلة. انظر إلى شرغوف فرخ الضفدع، كان عدده كثيرا، وليس كلهم ينجح في تجاوز المرحلة. فقط عدد قليل منه يسطيع أن يصير ضفدعا كبيرا ويتحول إلى الحياة على سطح الأرض. عدد قليل فقط من السالكين من يتجاوز عالم الظاهر، ليدخل في مختلف مراحل المقامات ليصل إلى الفناء في الحق.[٦٤]

من المثير أن توضع استعارة شرغوف لتصوير عملية البحث في سياق تصوف وحدة الوجود. ففي المفهوم التأملي لابن عربي، ان الأحوال الروحية القصيرة الأجل تعد مرحلة حيث إشعاع القلب الناجم عن

التفاعل بين النور الالهي والاستعداد القلبي. ويتوقف بقاؤه واستقراره على الجانبين. فالجانب المهيمن هو عامل الحسم.[٦٥] يظهر أن شرغوف فرخ الضفدع تصوير دقيق للتعبير عن تلك الأحوال، لأنها نجمت عما أسماه كوربين Corbyn الخيال الابداعي للصوفي السوندوي.[٦٦]

وفي مكان آخر، يستخدم مصطفى الطيور كتوضيح استعاري لسعيه الروحي. كان يذكرنا بسلسلة من الحكايات الرمزية من خلال حكاية عن الطيور كما هي عند العطار في *منطق الطير*

Suluk mah lakuning manuk	السلوك عبارة عن تصرف الطيور
Manuk ngaringkid jasmani	تحمل جميع الأبدان
Nyiar genah pangancikan	بحثا عن النعيم المقيم
Gingsir ti salah sahiji	تتغير من إحداها
Rumasa jangjang sorangan	تحس بأن لها جناحين
Hiber deui hiber deui	فطارت مرة أخرىوتطير مرة أخرى[٦٧]

فالطيور رمز للسير الصوفي المليء بالصعوبات في الطريق الموصل إلى الله.[٦٨] فكما كان شرغوف فرخ الضفدع والطيور، يحتاج السالك إلى وقت ليتحدد له المكان المناسب لباطنه. وكثيرا ما ينتقل من حال إلى حال أخرى. يتغير وفقا لتدفق الرياح. لأن نفسه يشعر بما لديه من ثقة بالنفس بأن له عقلا. فكانت النتيجة أن الانسان كثيرا ما يطير مرة أخرى، ويبحث مرة أخرى ويستمر في السعي. هذا يصور عجز الانسان عن حقيقته الذاتية التي توصله إلى الله.

بالإضافة إلى الشراغيف والطيو، هناك من الاستعارات والرموز من الحيوانات التي كان يستخدمها مصطفى كجزء في تعبيره عن الأحوال الروحية التي يتعرض لها. فقد كان يذكر مثلا الدجاج والبيضة كتأكيد

لوجود عالمي الظاهر والباطن وكذلك ذكره للعنكبوت والنحل عندما صور الرجوع إلى الفطرة في أيام العيد.

المؤمن يسخر من الظاهر	*Mumin nyindiran ka lahir*
ظهور البيضة من الدجاج	*Lahirna endog ti hayam*
ظهور الدجاج من البيضة	*Lahirna hayam ti endog*
الله قادر	*Gusti Allah Nu Kawasa*
على خلقهما	*Nu ngadamel duanana*
وإبعادهما بقوله "كن، فيكون"	*Nyalingkur ku kun payakun*
النور يعلمه الله وحده[٦٩]	*Petana Allahu a'lam*

أيام العيد الحقيقية	*Hari raya nu satuhu*
تشرح الصلاة وشريحة التكبير	*Nyacag salat nyiksik takbir*
تحرير الشعور	*Bubar-bubaran di rasa*
الحب يأتي باليقين	*Birahi mamawa pasti*
عش الشبكة يرجعإلى العنكبوت	*Ramat mulang ka lancahna*
العسل يرجع إلى النحل مرة أخرى[٧٠]	*Madu ka nyiruan deui*

إن الشراغيف، والدجاج والبيضة، والعنكبوت، والنحل وأنواع الحيوانات الأخرى تدل عند مصطفى كسونداوي إلى بيئة العالم السونداوي. عالم اكتشفه مع ما عليه من ثراء بالحيوانات والنباتات وسط عالم فسيح خصب. كان يقضي أيام صغره وسط عالم من الجبال لجاروت بغاباتها وأنهارها وبركتها. إنه عالم السوندا الذي وصفه ويتفوغل Wittfogel (١٩٣٦) بأنه موطن المجتمع الهيدرولكي.[٧١] الذي نظرا لخصوبته، كان برويرBrouwer ، وهو لاهوتي كاثوليكي على حق،

إذ ذكر أن عالم السوندا خلقه الله وهو مبتسم.[٧٢] ولذلك فإن موضوع المياه وما يتصل بها من حيوانات ونباتات تعكس خصوبة العالم السونداوي ويكثر ورودها في قصائده.

من التعبيرات الصوفية الأخرى التي تستخدم صورة العالم السونداوي الخصب ورموزه تظهر في التعبير الاستعاري عن البامبو بكل ما لها من أنواع. فقد ذكر مصطفى الـــ أنكلونج التي عمد إلى التفريق بينها وبين البامبو العادية عندما صور انسجام أحواله مع الله.

١٩. واضح تشكو الـــ *أنكلونج*	19. *Puguh angklung ngadu angklung*
تستطيع الـــ *أنكلونج* إصدار	*Bisa uni teu jeung awi*
صوت جميلليس لأنها *بامبو*	
لأنها فكرة خيالية	*Balukarna lalamunan*
إذا انفصل جانب من الآخر	*Mun hiji misah ti hiji*
فقط لديه القدرة على الكلام	*Ngan kari pada capétang*
يقوم بدور العبد لله	*Ngawayangkeun abdi Gusti*

الـــ أنكلونج هي آلة موسيقية سونداوية مصنوعة من البامبو.[٧٣] وتعد آلة موسيقية بالأصل من بريانجان. تتألف من قطعتين أو ثلاث قطع قصيرة من الحجم المتوسط توضع في إطار مربع. وكيفية لعبها هي هزها. بحيث يصدر منها صوت جميل نتيجة اهتزاز البامبو وتصادمها بعضا ببعض. وفي المجتمعات القبلية Baduy، تستعرض الـــ أنكلونج عند الاحتفالات للتسلية أو مراسم معينة.[٧٤]

استخدم مصطفى الـــ أنكلونج استعارة لتصوير أحواله عند البحث عن الحقيقة. كان يدرك أنه يصل إلى الحقيقة طالما يستطيع أن يحافظ على صفائه النفسي. وقد ذكر في الأبيات ما قبله، أن الله غائب في

السر الانساني وهو حاضر حسبما ظن عبده (وأنا عند ظن عبد بي). ويزداد حضورا بأن يذوقه النفس الصافية كما كان الله. يحدث التقاء منسجم بين صفاء النفس والله. تماما كالآلة الموسيقية الـــ أنكلونج التي تلتقي بالأخرى فتصدر أصواتا من الايقاع الجميل.

وليس الأمر كذلك إذا التقىت الـــ أنكلونج بالبامبو العادية. لن يصدر ذلك الالتقاء إيقاعا جميلا. ويصور مصطفى ذلك بأنه افتراق النفس من الله. فيتكلم ويكون كلامه مجرد أصوات. مثله مثل الدمية wayangالتي يلعبها العقل الموجه dalang. وتعد الدمية جزءا جوهريا في الفنون الاستعراضية الشعبية في كل من جاوه وسوندا، وتستخدم بصفة عامة للتصوير عن حقيقة المخلوق الذي يعتمد كليا على التوجيه الالهي.[٧٥] وكأنه من خلال ذلك التعبير الرمزي، يريد أن يكشف عن أحواله الروحية التي تجاهد من أجل الحفاظ على صفائه النفسي للوصول إلى الله. وما ان انفصل عن الله حتى صار النفس لا حول له ولا قوة تماما كالدمية.

في أبيات الشعر التالية بالمخطوطة، استخدم مصطفى كذلك استعارة البامبو. كان يستخدمها رمزا للنفس الذي تعرض للفناء في الحق. فيشير إلى النفس بكلمة *haur* أي نوع خاص من البامبو وإلى الله بكلمة *awi* أي البامبوا بصفة عامة. فأتى بهما في سياق تصوير التحقق بالفناء الصوفي:

٩٦. يظن بانقضاء الـــ*haur*	96. *Boga rasa tumpur haur*
يظن بانقضاء الـــ*awi*	*Boga rasa tumpur awi*
لا بأس، لا بأس	*Teuteu singna teuteu singna*
مازالت الـــ*haur* ، مازالت الـــ*awi*	*Masih haur masih awi*

Runtag soténh ceuk pidunya	الانهيار كلمة تفضل الدنيا
Isuk lain soré lain	في الصباح حال، وفي المساء حال آخر

97.	*Lain ieu lain itu*	٩٧. ليس هذا ليس ذاك
	Itu lain ieu lain	هذا ليس ذاك ليس
	Itu enya ieu enya	ذاك حق وهذا حق
	Paranti panuding ati	موطن لنقطة القلب
	Itu nu pidunya téa	إنها كلمة تفضل الدنيا
	Nyaho enya nyaho lain	فهل كان صوابا أم لا
98.	*Itu awi lain haur*	٩٨. تلك الـــ*awi* ليست الـــ *haur*
	Itu haur lain awi	تلك الـــ *haur* ليست الـــ *awi*
	Ceuk apalan anak dunya	كلمة العلم لأبناء الدنيا
	Nu pihaur nu piawi	لديه الاحساس لديه العقل لديه الذوق
	Nu aya pamrihanana	رغبته في الاستحقاقات
	Milih haur milih awi	يختار الـــ*haur* يختار الـــ*awi*
99.	*Ana pugur nangkeup tuur*	٩٩. عندما يتساقط فقط يتحير[٧٦]
	Béak haur béak awi	انقضت الـــ*haur* ، انقضت الـــ*awi*

Teu awas ka nyangka lega	لا ينظر إلى ظن أوسع
Nya lain ka tegal awi	نعم ليس إلى أرض البور
Haur cucuk ngeblak negal	للـــ *Haur* فروع من الأشواك الحادة[٧٧]
Pinuh pasir pinuh lamping	واسعة كأرض البور تملأ التلال تملأ المصابيح

100. *Bet haur teu pugur-pugur*	١٠٠. ولكن الـــ*haur* لا تتساقط
Bet awi tara digangsing	ولكن الـــ*awi* لا تصنع منها الـــgasing
Tara dapuran tangkalan	لا تتجمع أشجار
Awi haur nu sajati	الـــ*Awi* والـــ*haur* الحقيقيتان
Iraha aya runtagna	متى يا ترى انهاراتا؟
Ngaran haur ngaran awi	الاسم الـــ*haur* ، الاسم الـــ *awi*

الـــ*Awi* هي البامبو بالمعنى العام. بينما الـــ *haur*هي البامبو من الصنف الذي تكون لحمة خشبه سميكة، والذي يستخدم كثيرا كأبعاد. وأصناف الـــ*haur* أيضا كثيرة منها *haur cina*،*haur cucuk*، و *haur geulis*، أو*haur hejo*، و*haur koneng* ، و*haur tutul*.[٧٨]

يفرق مصطفى بين الـــ*haur* والـــ*awi* في سياق وحدة الوجود، أعني كتعبير استعاري عن جانب الناسوت والجانب الالهي (اللاهوت) في نفسه. المسافة بينهما غير محدودة. السلوك سير من الناسوت إلى اللاهوت. فمن الله المنشأ وإلى الله المرجع. فلابد أن يتوحد الوجود حتى

تشع لؤلؤة الوجود الالهي المغيب (كنت كنزا مخفيا)، فيتمكن من التحقق بعظمة الله، ويتمكن من الاتصاف بصفات الله الموهوبة له. لخضوع إرادته لإرادة الله، لا ينفصل عن الله. هذا هو المسعى للاهوت في الناسوت. إنه يوظف الاستعارة حول هذين الجانبين بمنطق التناقض بين الشكل والجوهر. ففي الجانب الالهي جانب انسي، وكذلك العكس.[٧٩]

ويرى أن التعرض للفناء لا ينعدم معه الجانب الانساني (*tumpurhaur*) ولا الجانب الالهي (*tumpurawi*). لا شئ ينقضي، فمازالت الـ*haur* ومازالت الـ*awi* . ويلوح لكثير من الناس الذين غلب عليهم علم الدنيا (علماء الظاهر) الاعتقاد بأنهما منقضيان. وكثيرا ما يعوزهم الاتساق في نظرهم إلى هذه المرحلة من الفناء الصوفي. يغلب عليهم التخمين فقط. فيختار من المعاني الالهية والانسانية ما يناسب مصلحة أو استحقاقا معينا. عندما تنعدم المصالح يتحيرون. فلا يرون أن هناك الكثير من الرعونات في أنفسهم.

مع أنه كما قال مصطفى، لا يزول الناسوت. ولا يقوم أحد بالتلاعب مع الله. لا يصير الله كثرة. هذه هي الحقيقة الذاتية. أما القول بالزوال فالزائل هو اسم الـ*haur* واسم الـ*awi* في الدنيا وليست حقيقتهما. الانسان ذلك الذي من الله كان، عندما صار إلى الدنيا، انتحل اسما هو الانسان. يعتقد مصطفى بأن الانسان من الله كان. ثم أخذ صورة ظاهرية وانتحل اسما. وقد يكون ذلك حجابا له عن الله. وكذلك الله فإن اسم الله قد يعوق الانسان عن التقرب إليه.

في مكان آخر، كان يستخدم الاستعارة من موضوع البامبو من غير أن ينطلق من سياق وحدة الوجود. ففي قصيدة كينانتي *Tungtungna Ngahurun Balun*

٤٤. معنى "إلا الله"	44. *Tah hartina illallahu*
ليس بأن تكون الخيزران للبامبو	*Lain di iwung di awi*
فإن الخيزران لم تكن في يوم من الأيام غير البامبو	*Iwung tara teu awian*
وجوز الهند اليافع يجب أن ينشأ من براعمه	*Duwegan kudu ti kitri*
لم تكن حبة الارز في يوم من الأيام غير الارز	*Tara béas teu paréan*
تنهار البامبو من حيث الاسم[٨٠]	*Awi runtag ku panglandi*

٢١. إذا ركزت على البراعم	21. *Mun aing suhud ka sirung*
فالعلامة نسيان البذرة	*Tandaning lali ke beuti*
إذا امتد طولا بعض الشئ	*Mun rada embat meueusan*
يتذكر الأصل والمنشأ	*Éling ka asaling jadi*
بالطبع يحس بالشبه	*Tangtu rumasa nyasama*
ذاك أنا هذا أنا، هما أنا[٨١]	*Itu aing ieu aing*

الـــ *Iwung* من براعم البامبو. والـــ *Duwegan* من براعم جوز الهند. وكذلك الـــ *béas* من الارز والـــ *sirung* من البذرة. كلها يأتي بالمعنى أن الانسان من الله كان. هو يريد أن يقول إن الفيض الالهي في خلقه كعناصر البامبو، وبراعم جوز الهند، والارز، والبذرة التي تفيض على الـــ *Iwung* والـــ *Duwegan* و الـــ *béas* والـــ *sirung*

ومازال الموضوع في سياق وحدة الوجود، يمكن فهم البيتين المذكورين بأن البرعم والبذرة مثلا هما عناصر الشجرة. البرعم مظهر للبذرة، والبذرة أصل الشجرة. الانسان كما كانت الشجرة له حاوية

هي الجسد ومحتوى هو الروح. فكما كان البرعم والبذرة، كان لهما نفس المكانة. ويبدو أن مصطفى لا يرى في الروح التفوق هلة الجسد، أو العكس. في نهاية البيت يقول ذاك أنا وهذا أنا، هما أنا.[٨٢]

بالطبع كان التشبيه هنا مجرد تصوير يمثل الاستعارة والرمزية الصوفية في العالم السونداوي اللتين لجأ إليهما مصطفى. وخارجا من ذلك هناك تشبيه بالنباتات الأخرى قد لا يكون في الحسبان ولكنه بنفس المنظور، أعني التعبير الصوفي لوحدة الوجود في العالم السونداوي. وفي قصائده الأخرى، كان يستخدم مثلا استعارة النخيل مع الـ*caruluk* والكاكايا مع بذورها.

من خلال استعارة النباتات والحيوانات، كان يحاول أن يثري آفاق التفسير الصوفي الذي كيفه مع العالم السونداوي. لقد تم علي يديه استخدام تلك الاستعارات كوسيلة لتوحيد القيم الاسلامية وتوطينها في نفس الوقت في طبيعة الحياة الباطنية المحلية السونداوية. كان يستخدم اللغة السونداوية وسيلة للبحث عن معاني جديدة لم تكن في الحسبان، وديناميكية، وثرية ومتفتحة. كان يستطيع أن يلعب برموز العالم المحيط به الذي اكتشفه ليحمل مع إلى عالمه الفكري الباطني.

وفي قصائده الأخرى ضمن المخطوطة برمز Cod. Or. 7875b أيضا وهي قصيدة كينانتي *Kulu-kulu di Lalayu* يذكر مصطفى مثلا أنواع النباتات في المقابر كتصوير لما سيؤول إليه أولئك الذين لم يؤمنوا بالآخرة وجاءهم اليقين بعد الموت:

٥٣. المراد "وما لهم	53. *Nu kasebut wamā lahum*
في الآخرة من خلاق"	*Fil ākhirati min khaliq*
هو أنه لا سعادة له في الآخرة	*Taya bagjaning aherat*
لأنه لم يؤمنوا بها	*Da bongan tadi teu yakin*

Basa mieling mirasa	عندما تيقظ وأحس فمثله
Buriteun kaburu meuting	كمثل من طلب المساء وقد أدركه الليل

٥٤. المبيت تحت شجرة الكركديه	54. *Meuting di handapeun waru*
جسده كمثل بستان الريحان	*Waruga ngebon salasih*
ضوؤه على شجرة الفرانجيباني	*Siangna kari samoja*
علوها فوق شجرة البانيان	*Jungkiring kari caringin*
إشراقة هالته من نبات الكورديليني	*Dangiang siang hanjuang*
رجوعه "عذاب مهين"	*Balikna 'adhābun muhīn*

فهذه الأشجار والنباتات التي هي شجرة الكركديه، ونبات الريحان، و شجرة الفرانجيباني، و شجرة البانيان، و نبات الكورديليني من نوع الأشجار التي عادة ما تزدان بها المقابر في سوندا. استخدم مصطفى ذلك الوصف لتصوير مدى معايشته لأجواء المقابر التي شهدها. فهو وصف الأشجار في المقابر لتصوير الموطن الذي دفن فيه الجسد. وكان يرى، أنه من ذا الذي لم يؤمن بالآخرة وجاءه اليقين بها فقط بعد الموت فإنه كمن طلب المساء وقد أدركه الليل. فالليل رمز لقرب انتهاء الأجل، وبعد الموت يبيت الجسد في المقابر. فهناك يدفن في غرفة مظلمة تحيط بها أشجار تمتاز بها المقابر التي هي شجرة الكركديه، ونبات الريحان، وشجرة الفرانجيباني، وشجرة البانيان، ونبات الكورديليني.

ومن العجب أنه ربط ظروف الجسد الانساني المدفون بأوصاف أشجار المقابر. فصور الجسد الذي تمدد كبستان الريحان الممدود. وقد تبدل الضوء الذي كان في الحياة الدنيا بشجرة الفرانجيباني التي تبرز

بألوان أوراقها المتنوعة من أبيض، فأصفر أو أحمر. وقد تبدل جسده الذي كان طويل القامة بشجرة البانيان العالية.

بالطبع تكون معرفتنا بمفهوم التصوف عند مصطفى سطحية إذا ما ركزنا فقط على مجرد الاستعارة والرمزية اللتين لجأ إليهما دون الاطلاع على أفكاره الصوفية الأساسية. وكما أدرك زوت مولدر، قد يعطي التشبيه انطباعا مؤثرا في تحديد المراد. بل قد يكون الانطباع عن التشبيه وكأن له أهمية أكثر من الواقع ذاته الذي لا يتخفى.[٨٣] ولذلك، كان لابد لمعرفة المعنى الكامن وراء تلك الاستعارات والرمزية من الاطلاع على جذور التصوف لديه في تراث التصوف الاسلامي.

ففي مخطوطة كينانتي توتور استخدم مصطفى كلمة البرزخ على معنى الفاصل بين وجود النفس والله. ومفهوم البرزخ في سياق الخيال الابداعي لدى ابن عربي أنه وسيط وفاصل في نفس الوقت بين الوجود المطلق الذي هو وجود غير محدود لله وبين العدم المطلق. يقول ابن عربي عن ذلك البرزخ الذي يحمل في نفسه مبدأ الممكنات.[٨٤] وقد عبر مصطفى عن البرزخ بقوله:

٧٣. من هناك، من هنا عاري	73. *Titu ucul titu ucul*
ليس عبدا ليس الها	*Lain abdi lain Gusti*
العبد لا حول له	*Abdi taya kabisana*
لم يتغير الله ليصير	*Gusti tacan ganti jadi*
برزخ الكمال	*Alam barzakh kasampurnan*
عاري من أي اسم	*Merdika ti saban landi*
٧٦. البحث مرة أخرى عن الحقيقة	76. *Miluruh deui satuhu*
كمثل أنا من كان	*Cara aing deui tadi*

الذي نجح نعم نجح	*Nu laksana nya laksana*
الواصل إلى عالم كان	*Nu tepi ka alam tadi*
إلى برزخ الطمأنينة	*Ka barzakhan ka luginan*
انسان العالم الحقيقي	*Manusa alam sajati*

كان مصطفى يحاول أن يفسر البرزخ كعالم مستقل أبدي كامل. إنه عالم متحرر من أي اسم. هناك يتمتع الانسان بالسعادة والراحة. ولكن البرزخ نفسه ليس الغاية حقيقة، إذ هناك عالم المنتهى الذي يتحقق فيه فعلا الطمأنينة ظاهرا وباطنا. إن مصطلح البرزخ مفهوم قرآني من قوله تعالى في صورة الرحمن الآية ١٩-٢٠: ((مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان)). فكان يفسر الآية بتجربته الروحية وقام بالتعبير عنها بإلقائها في بوتقة الأشعار الغنائية السونداوية.

بالنسبة لصوفية الإسلام مثل مصطفي، كان التفسير الصوفي لمفهوم البرزخ عبارة عن المرآة التي ينعكس فيها البعد الروحي الصوفي والبعد الباطني للقرآن. يجب أن يقوم الصوفي بإزالة الأصداء الدنيوية من مرآة قلبه، وصقلها حتى تعنكس فيها الحقائق. وانعكاس ذينك البعدين تأكيد للامتناهي، إنه امكانية العملية لمستوى أكثرعمقا من إبداع فوق إبداعات أخرى.[٨٥]

إلى هنا يجب الإقرار بأن مصطفى كان موفقا في جلب مفاهيم مختلفة جرت به العادة في الحياة الصوفية وتوطينها في جذور الثقافة والبيئة المحيطة به. كان يتقبل الإسلام بالروحانية المليئة بزاد الحياة وثراء الروحانية السونداوية. وهكذا، فإنه كان يحاول أن يضع الإسلام في بيئة الثقافة السونداوية. وأشعاره الغنائية مثال لاصطباغ الوعي للتراث الصوفي المعبر عنه بلسان الأدب السونداوي الباطني المحلي الأصيل. وهنا تكمن احدى أهم مكانته في تقاليد الثقافة الاسلامية بالارخبيل.

الخاتمة

إن مخطوطة القصائد الـــ دانجدينج الصوفية لدى مصطفى لتثبت بما لا يدع مجالا للشك إبداعه المحلي في موقفه إزاء التراث العلمي للتصوف. كان يفسر من خلال أعماله، التجربة الصوفية ويعبر عنها بما في العالم السونداوي من خصائص. ولذلك فقد أسهم هذا الأديب الكبير بدور هام في عملية توطين الإسلام. فظهر على يديه الانسجام بين التعاليم الاسلامية وعالم الفكر السونداوي.

بيد أنه للأسف، لم يتعرف كثير من السونداويين على شخصية هذا الصوفي الوحيد بكل ما كان لديه من مميزاته التعبيرية الصوفية. والمعروف إلى الآن لمصطفى هو أنه اسم لإحدى الطرق الرئيسية في مدينة باندونج. فبالاضافة إلى صعوبة الوصول إلى أعماله الصوفية، كذلك لغته الأدبية المعقدة ومفهوم تصوفه من العوائق الكامنة وراء صعوبة القيام بدراسة قصائده. علاوة على أن قراءة هذا النوع من القصائد الـــ دانجدينج تزداد عمقا عندما يتغنى بها. فتكون جافة إذا كانت مجرد قراءة من سطورها.

بالنسبة للصوفية السونداويين مثل مصطفى، يصبح التغني بالقصائد الـــ دانجدينج نوعا من وسيلة التعبير عن الأحوال الروحية عند القرب من الله. فهو ناتج عن المسعى الروحي للصوفي. ولذلك، فإن سياق الغناء باعتباره تعبيرا روحيا باطنيا لا يمكن التغافل عنه إطلاقا من أجل تقدير أعماله. وذلك السياق هو الذي أصبح غائبا في الجهود المبذولة لقراءة أعماله كما ظهر في عدد مما نشر في سلسلة أشعار مصطفى في العقود الأخيرة. وعليه، فإنه في خضم تلك القصور المختلفة، يؤمل من هذا المقال أن يسهم في التعريف بجو التعبير الصوفي لمصطفى. لقد كان إبداعا صوفيا سونداويا أثرى الفكر الاسلامي بالارخبيل.

الهوامش

١. Azra, 2004: 2.

٢. Millie, 2006: 193-194.

٣. Christomy, 2008: 91.

٤. Bowen, 1987. van Bruinessen, 1998: 203.

٥. Wessing, 1974: 286.

٦. Rikin: 1994.

٧. Rosidi: 1989.

٨. Johns, 26.1, 1995: 169-183.

٩. Ekadjati, 2009: 142.

١٠. Azra, 2004: 40.

١١. Wildan, 2002: 47.

١٢. Lubis, 2003: 165.

١٣. Muhaimin, 2006: 205-206.

١٤. Christomy, 2008: 39. Santrie dalam Ed. Ahmad Rifa'i Hassan, 1992: 111.

١٥. Azra, 2004: 275.

١٦. Burhanudin, 2012: 113-116.

١٧. Kartni, 1985: 16-17.

١٨. Peacock, 1978: 1; Federspiel, 2001: vii.

١٩. Jahroni, 1999: 20; Rosidi ed., 2003: 263; Rosidi, 2009: 149.

٢٠. Kartini, 1985: 12.

٢١. Mustapa: 1913.

٢٢. Wessing: 1974. عن الحديث حول الإسلام بجاوه انظر مثلا: Geertz: 1976, Woodward: 1989.

٢٣. Millie, 2006; Moriyama, 1995: 446.

٢٤. Rosidi, 1996: 54.

٢٥. Mustapa, 1976: 49.

٢٦. Laffan, 2003: 82-84; Burhanudin, 2012: 158.

٢٧. عن التقارب بين محمد موسى (١٨٨٢-١٨٨٦) و ك.ف. هول (١٨٢٩-١٨٩٦) انظر: Moriyama: 2005.

٢٨. Lubis: 1998.

٢٩. Burhanudin, 2012: 168-172.

٣٠. Yahya dalam Ed. Hénri Chambert-Loir, 2009: 363-378; انظر أيضا: Yahya, 2003: 279-281.

٣١. Kartini, 1985: 13.

٣٢. Jahroni, 1999: 22.

٣٣. MS Leiden. Cod. Or. 7875e; Mustapa, 1960: 11; Mustapa, 2009: 28.

٣٤. Hurgronje, 2007: 287.

٣٥. Mustapa, 1960: 11.

٣٦. Jahroni, 1999: 41.

٣٧. Kartni, 1985: 28; Rosidi, 2009: 153.

٣٨. Abas, 1976: 35-36.

٣٩. Johns: 1966.

٤٠. Jahroni, 1999: 24 dan 41.

٤١. عن أدب السلوك الجاوي، انظر: Zoetmulder: 1991; Simuh: 1988; Soebardi: 1975.

٤٢. يصل عدد صفحات تلك الملاحظات التي سجلها سنوك هرجرنجي إلى ١٣٣٧ صفحة، واختصرها فان رونكل van Ronkel "Aanteekeningen over

Islam en Folklore in West-en Midden Java." *Bijdragen KITLV.* 101 (1942): 311-339.

٤٣. Rosidi, 1989: 477-492.

٤٤. Rosidi, 2011: 18-20; Setiawan, 2009: 2.

٤٥. قد يرجع معنى كينانتي إلى *anti* أي الانتظار أو *kanti* أي المرافقة، انظر: Wirakusumah and Djajawiguna, 1957: 47.

٤٦. Moriyama, 2005: 57.

٤٧. Mustapa, 2009: 31.

٤٨. Ekadjati, 1988: 213.

٤٩. Rosidi, 1989: 495.

٥٠. عن ظروف المخطوطات لمصطفى، انظر: Rosidi, 1983: 74-87.

٥١. Ekadjati, 2003: 125-126.

٥٢. Rosidi, 2009: 5.

٥٣. Kartni, 1985: 39.

٥٤. Rosidi, 1989: 495.

٥٥. اللجنة : (محرر) بافضل بافضل و آسيف سيف الله ، ٢٠٠٦.

٥٦. Rosidi, 2009: 6.

٥٧. Abou Al-Bakr, 1992: 40.

٥٨. لمزيد من المعلومات عن الغزالي والسعدي انظر على سبيل المثال: Arberry: 1950؛ وعن العطار انظر: Smith: 1932؛ وعن الرومي انظر: Schimmel: 1993.

٥٩. عن الفانصوري انظر: Al-Attas: 1970.

٦٠. Braginsky, 1998: 494.

٦١. Zoetmulder, 1991: 284-320.

٦٢. Rosidi, 1989: 89.

٦٣. Boeroej, larve van een kikvorsch; ook: jonge kikvorsch. (Vgl: *boejoer en tjebong*) (Coolsma 1913: 95).

٦٤. Nicholson, 2002: 21.

٦٥. Burckhardt, 2008: 97.

٦٦. Corbyn: 1969.

٦٧. Mustapa, 1976: 149.

٦٨. Smith, 1932: 26-28.

٦٩. Mustapa, 1976: 98.

٧٠. Mustapa, 2009: 19.

٧١. Kunto, 1986: 87.

٧٢. Brouwer, 2003: 1.

٧٣. *Angkloeng, naam van een muziek-instrument (en wel een schudinstrument), vervaardigd van bamboepijpen*(Coolsma, 1913: 28).

٧٤. Spiller, 2004: 137-140.

٧٥. Zoetmulder, 1991: 294.

٧٦. *Nangkeup tuur*بمعنى الجلوس على الركبتين ووضع اليدين عليهما ويصحبه عادة الاستغراق في التأمل.

٧٧. على من النوع الذي كان له فروع صغيرة وحادة ويقال عنها أيضا: *haurgereng*راجع: Danadibrata, 2007.

٧٨. Rigg 1862: 145;*Haoer, algem. Benaming voor bamboesoorten met kortegeledingen en klein blad* (Coolsma, 1913: 220).

٧٩. Jahroni, 1999: 62-63.

٨٠. Mustapa, 1976: 8.

٨١. Mustapa, 1976: 4.

٨٢. Jahroni, 1999: 65.

٨٣. Zoetmulder, 1991: 284.

٨٤. Akkach, 24.1, 1997: 99-100; Chittick: 2005.

٨٥. Keeler, 8.1, 2006: 1.

المراجع

Abas, Lutfi. "Prolegomena to Haji Hasan Mustapa's Mystical Cantos." Paper presented at a seminar in The Department of Malay Studies on October 6, 1976.

Abou al-Bakr, Omaima. "The Symbolic Function of Metaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari", *Alif: Journal of Comparative Poetics.* 12 (1992): 40-57.

Akkach, Samer. "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24.1 (1997): 97-113.

Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam.* New York: Allen & Unwin, 1950.

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama>' in the seventeenth and eighteenth centuries.* Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004.

Bowen, John R. "Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual." *Indonesian Religions in Transition.* Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, eds. p. 113-35. Tuscon: University of Arizona Press, 1987.

Braginsky, V. I. *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19.* trans. Hersri Setiawan. Jakarta: INIS, 1998.

_____. "Some remarks on the structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 131.4 (1975): 407-426.

Brouwer, M.A.W. *Perjalanan Spiritual dari Gumujeng Sunda, Eksistensi Tuhan, sampai Siberia.* Jakarta: KPG, 2003.

Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine.*Indiana: World Wisdom, 2008.

Burhanudin, Jajat. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia.* Bandung: Mizan, 2012.

Chittick, William C. *Ibn 'Arabi Heir to the Prophet.* Oxford: One World, 2005.

Christomy, Tommy. *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java.* Canberra: ANU E Press, 2008.

Coolsma, S. *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek.* Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913.

Corbyn, Henry. *Creative Imagination in Sufism of Ibn 'Arabi.*Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press. Bollingen Series XCI, 1969.

Danadibrata, R.A. *Kamus Basa Sunda.* Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007.

Ekadjati, Edi S. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan.* Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988.

_____. "Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents." *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies.*2 (2003): 124-134.

_____. *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah.* Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.

Fathurahman, Oman. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau.* Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV, 2008.

_____. *Filologi dan Islam Indonesia.* Jakarta: Kementerian Agama RI Balitbangdiklat Puslitbang Lektur Keagamaan Jakarta, 2010.

Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The*

Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957. Leiden: Brill, 2001.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java.*Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century,* tranlated by J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam. Leiden: Brill, 2007.

Jahroni, Jajang. "The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)." Thesis Leiden University. 1999.

Johns, A.H. *The Gift Adressed to the Spirit of the Prophet.* Canberra: The Australia National University, 1966.

_____. "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations." *Journal of Southeast Asian Studies* 26.1 (1995): 169-183.

Kartni, Tini, Ningrum Djualeha, Saini K.M. dan Wahyu Wibisana. *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985.

Keeler, Annabel. "Sufi tafsir as a mirror: al-Qushayrī the murshid in his Laṭā'if al-ishārāt." *Journal of Qur'anic Studies.* 8.1 (2006): 1-21.

Kunto, Haryoto. *Semerbak Bunga di Bandung Raya.* Bandung: PT. Granesia, 1986.

Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds.* London-New York: Routledge Curzon, 2003.

Lubis, Nina H. *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942.* Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.

_____. *Sejarah Tatar Sunda.* Vol. I. Bandung: Lembaga Penelitian Unpad, 2003.

Millie, Julian Patrick. "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java."Diss. Leiden University. 2006.

Moriyama, Mikihiro. "Language Policy in the Dutch Colony: On Sundanese in the Dutch East Indies." *Southeast Asian Studies.* 32.4 (1995): 446-454.

_____. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda*

*Abad ke-19.*trans. Suryadi. Jakarta: KPG, 2005.

Muhaimin, A. G. *The Islamic Traditions of Cirebon.* Canberra: ANU E Press, 2006.

Mustapa, Haji Hasan. *Bab Adat² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta.* Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi taoen 1913.

_____. *Dangding Djilid Anu Kaopat.*Stensilan diusahakeun ku Ajip Rosidi. Bandung, Oktober 1960.

_____. *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A.* Bandung: Jajasan Kudjang, 1976.

_____. *Kinanti Kulu-kulu.* Bandung: Kiblat, 2009.

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam.*Indiana: World Wisdom, 2002.

Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam.* Los Angeles: University of California Press, 1978.

Rigg, Jonathan. *A Dictionary of the Sunda Language of Java.*Batavia: Lange & Co., 1862.

Rikin, W. Mintardja.*Peranan Sunat dalam Pola Hidup Masyarakat Sunda.* Bogor: S.N., 1994.

Rosidi, Ajip. *Ngalanglang Kesusastran Sunda.* Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.

_____. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana.*Bandung: Pustaka, 1989.

_____. *Pancakaki.* Bandung: Girimukti Pasaka, 1996.

_____. *Manusia Sunda.* Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009.

_____. *Guguritan.* Bandung: Kiblat, 2011.

_____. ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia.* Jakarta: Pustaka Jaya, 2003.

Santrie, Aliefya M. "Martabat Alam Tujuh Karya Syaikh Abdul Muhyi." *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah atas Karya-Karya Klasik.*Ed.

Ahmad Rifa'i Hassan.Bandung: Mizan, 1992.

Satjadibrata, R. *Kamus Basa Sunda.* Bandung: Kiblat, 2005.

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jala>luddin Rumi*, New York: State University of New York Press, 1993.

Setiawan, Hawe, "Cangkang Suluk Dangding Haji Hasan Mustapa sebagai Wadah Mistisisme Islam", paper in *Sawala Mesek Karya Haji Hasan Mustapa,* UIN Bandung, 2009.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.* Jakarta: UI-Press, 1988.

Smith, Margaret. *The Persian Mystic Attar.* New York: E. P. Dutton and Company Inc., 1932.

Soebardi, S. *The Book of Cebolek.* Leiden: KITLV-The Hague-Martinus Nijhoof, 1975.

Spiller, Henry. *Gamelan, The Traditional Sound of Sunda.* California: ABC-CLIO, 2004.

Tim Peneliti IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, "Wawacan Nasehat Haji Hasan Mustafa." *Naskah Klasik Keagamaan Nusantara II: Cerminan Budaya Bangsa.* Ed. Fadhal Bafadal & Asep Saefullah. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, MORA, 2006.

van Bruinessen, Martin. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia."*Die Welt des Islams.* 38.2 (1998): 192-219.

van Ronkel, PH. S., "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java." *BijdragenKITLV.* 101 (1942): 311-339.

Yahya, Iip Zulkifli. "Tradisi *Ngalogat* di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas."*Politik dan Postkolonialitas di Indonesia.* A. Budi Susanto ed. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.

_____. "*Ngalogat* di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan" *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.*Ed. Henri Chambert-Loir. Jakarta: KPG, 2009.

Wessing, Robert. "Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement." Diss. the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974.

Wildan, Dadan. *Sunan Gunung Jati antara Fiksi dan Fakta: Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural.*Bandung: Humaniora Press, 2002.

Wirakusumah, Momon dan Buldan Djajawiguna. *Kandaga Tata Basa Sunda.*Bandung: Ganaco, 1957.

Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

Zoetmulder, P. J. *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa.* trans. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.

جاجانج أ. روحمانا، جامعة سونان غونونج جاتي الإسلامية الحكومية بباندونج (UIN Sunan Gunung Djati Bandung) بجاوى الغربية.

Guidelines

Submission of Articles

Studia Islamika, published three times a year since 1994, is a bilingual journal (English and Arabic) that specializes in Indonesian and Southeast Asian Islamic studies. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews from Indonesian and international scholars alike.

Submission is open to both Indonesian and non-Indonesian writers. Articles will be assessed for publication by the journal's Board of Editors and will be peer-reviewed by a blind reviewer. Only previously unpublished work should be submitted. Articles should be between approximately 10,000-15,000 words. All submission must include a 150-word abstract and 5 keywords.

Submitted papers must conform to the following guidelines: citation of references and bibliography use Harvard referencing system; references with detail and additional information could use footnotes or endnotes using MLA style; transliteration system for Arabic has to refer to Library Congress (LC) guideline. All submission should be sent to studia.islamika@uinjkt.ac.id.

حقوق الطبعة محفوظة
عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id or studia.ppim@gmail.com.
Website: www.ppim.or.id

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة ٧٥ دولارا أمريكا (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولارا أميركا، ٥٠ دولارا أمريكا (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولارا أمريكا. والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكا):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٥٠,٠٠٠ روبية، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠,٠٠٠ روبية. والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة العشرون، العدد ٢، ٢٠١٣

هيئة التحرير:
م. قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أترخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

المحررون:
سيف المجاني
جمهاري
جاجات برهان الدين
عمان فتح الرحمن
فؤاد جبلي
علي منحنف
إسماتو رافي
دادي دارمادي

مساعد هيئة التحرير:
تسطيريونو
محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
جيسيكا سودرغا

مراجعة اللغة العربية:
نورصمد

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والإجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا(STT/DEPPEN NO 129/DITJEN/PPG/STT/1976) ، وترتكز للدراسات الإسلامية في إندونيسيا خاصة وآسيا جانوبي شرقي إجمالا .تقبل هذه المجلة على إرسال مقالات المثقفين والباحثين التي تتعلق بمنهج المجلة .والمقالات المنشورة على صفحات هذه المجلة لا تعبر عن هيئة التحرير أو أي جمعية التي تتعلق بها .لكنها مرتبطة ومنسوبة إلى آراء الكاتبين .والمقالات المحتوية في هذه المجلة قد استعرضتها هيئة التحرير .وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم والثقافة أنها مجلة علمية .(SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/ Kep/2012).

ستوديا اسلاميا

ستوديا اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة العشرون، العدد ٢، ٢٠١٣

تأثير الحركة السلفية بمصر على المجددين بإندونيسيا في تطوير التربية الإسلامية

أمل فتح الله زركشي

مخطوطة *Kinanti [Tutur Teu Kacatur Batur]*: تصوف العالم السونداوي عند الحاج حسن مصطفى (١٨٥٣-١٩٣٠)

جاجانج أ. روحمانا