STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 16, Number 3, 2009

The *Payung* and the Rising Sun: A Study of Javanese *Pangreh Praja* during the Japanese Occupation 1942-1945

Bahtiar Effendy

Disrupting Spatiality and Temporality: Authority and Statecraft in *Hikayat Mareskalek*

Ismail F. Alatas

Islamist Civil Society Activism in Malaysia under Abdullah Badawi: The Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) and the Darul Arqam

Ahmad Fauzi Abdul Hamid

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 16, no. 3, 2009

EDITORIAL BOARD:

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

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Jajat Burhanudin
Saiful Mujani
Jamhari
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Setyadi Sulaiman
Testriono

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Dick van der Meij

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 South-east 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 National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 83/Dikti/Kep/2009).*

Amal Fathullah Zarkasyi

Ma'ālimu al-fikr al-Islāmī qabl ẓuhūr al-ittijāh al-salafi bi Indūnīsiyā

Abstrak: *Pemikiran Islam klasik di Indonesia diwarnai pertarungan berbagai madhhab, yaitu antara madhhab Shī'ah dengan madhhab Sunnī, antara taṣawwuf Sunnī dan taṣawwuf Falsafi, antara taṣawwuf Sunnī dan Kebatinan. Secara historis, masuknya Shī'ah ditandai oleh kedatangan Pangeran Salman dari Kerajaan Sasanid Iran, yang meninggalkan negaranya dengan kapal laut menuju Timur Jauh dan Asia Tenggara dengan membawa seratus orang penumpang yang terdiri dari para pedagang. Kerajaan Aceh termasuk dalah satu wilayah yang didatangi penganut dan ulama Shī'ah, antara lain adalah 'Alī ibn Muḥammad Ja'far al-Ṣādiq yang terlibat dalam revolusi menentang Khalifah Daulah 'Abbasīyah, al-Ma'mūn.*

Selain Aceh, tempat lain adalah pelabuhan Perlak, di mana kedatangan mereka disambut Raja Perlak Syahir Nawi. Bahkan, 'Alī ibn Muḥammad Ja'far al-Ṣādiq dinikahkan dengan saudara raja bernama Makhdūm Tanshūrī. Perkawinan ini dikaruniai seorang anak bernama Sayyid 'Abd al-Azīz yang dinobatkan nantinya sebagai raja pertama dari Kerajaan Islam Shī'ah Perlak, dan menamakan dirinya sebagai Sultan 'Alaw al-Dīn Sayyid Mawlanā 'Abd al-Azīz Shah.

Lainnya halnya dengan kerajaan Pasai, yang meneria mazhab Sunni ke dalam lingkungan Kerajaan. Madhhab Sunnī di Samudera Pasai dibawa oleh Shaykh Ismā'il dari Mekkah. Sesampainya di Samudera Pasai, raja kerajaan itu yang sudah memeluk Islam, Mara Silo, diajak untuk menganut madhhab Syafi'i (Sunnī). Selanjutnya, madhhab Sunnī dianut oleh penguasa Kerajaan dan kemudian mendapat dukungan mayoritas rakyat. Hal itu mengundang kebencian para pengikut Shī'ah terhadap pengikut madhhab baru itu. Maka, perang saudara antara kedua kelompok tersebut tidak bisa dihindari, dan mengakibatkan kekosongan kekuasaan selama dua tahun setelah wafatnya Sultan 'Alaw al-Dīn Mawlanā 'Abbās Shah.

Konflik Sunni-Syi'ah terus berlangsung, dan berpuncak pada akhir pemerintahan Sultan Ali Mughayat Syah. Kemenangan diraih kelompok Sunni, sehingga raja yang berkuasa sejak itu berliran Suni. Mereka asalah Sultan Makhdum Alaudin Malik Abdul Qar Syah Juhan, lalu digantikan Sultan Makhdum Alaudin Muhammad Amin Syah Juhan. Pada masa kekuasaan raja-raja tersebut, mazhab Sunni dijadikan mazhab resmi kerajaan, sampai Kerajaan Perlak dengan Kerajaan Samudra Pasaibergadung pada abad ke-13. Dan hal itu berlangsung sampai masa kerajaan Aceh Darussalam pada ke-15. Sementara mazhab Syi'ah telah menghilang setelah jatuhnya kerajaan pesisir Perlak.

Menyusul kemenagan Sunni atas Syi'ah, pertentangan baru muncul antara tasawuf falsafi dengan mazhab panteisme, yang diusung oleh oleh Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Mazhab ini berkembang atas dukungan oleh elite kerajaan Aceh. Syekh Nuruddin al-Raniri dan Syekh Abdurrauf al-Sinkili membawa tasawuf Sunni ke dalam kerajaan, untuk melawan tasawuf falsafi. Akhirnya, Syekh Nuruddin dan Syekh Abdurrauf al-Sinkili dapat menghambat dan mengakhiri mazhab tersebut, dengan cara mempengaruhi Sultan Iskandar Tsani dengan fatwanya yang menghalalkan pembunuhan terhadap pengikut mazhab tersebut dan membakar buku-buku mereka.

Tasawuf Falsafi berpindah dari Aceh ke Jawa. Di Jawa, ajaran tersebut bercampur dengan Yoga Tantraisme dari India dan Kejawen, sehingga akhirnya menjadi mazhab Kebatinan yang dipimpin oleh Syekh Siti Jenar dan Kiai Ageng Pengging. Salah satu ajarannya yang paling penting adalah panteisme.

Wali sanga yang Sunni melihat bahaya mazhab ini untuk orang awam, karena dinilai dapat membuat mereka menjadi sesat dan kafir. Maka, Syekh Siti Jenar dan Kiai Ageng Pengging diajak untuk kembali ke Islam Sunni, tetapi mereka menolak. Akhirnya, dikeluarkannya keputusan untuk menghukum mati Syekh Siti Jenar. Sunan Kudus juga menghukum mati Kiai Ageng Pengging, karena alasan yang samaWali Sanga melakukan penghukuman terhadap Syekh Siti Jenar dan Kiai Ageng Pengging karena menganggap bahwa ajaran keduanya dapat membawa umat Islam kepada penyimpangan akidah.

Amal Fathullah Zarkasyi

Ma'ālimu al-fikr al-Islāmī qabl ẓuhūr al-ittijāh al-salafī bi Indūnīsiyā

Abstract: *Classical Islamic though in Indonesia is marked by debates and conflicts between various Islamic schools of thought (*madhhab*). Among them are those between Sunnī and Shī'i, Sunnī and philosophical Tasawuf, and Sunnī Tasawuf and mysticism.*

Shī'i in Indonesia began to prosper after the arrival of the Persian Prince Salman from the Sassanid Empire. He sailed to the Far East and to the South East and brought with him one hundred merchants. After this visit, Shī'i began to spread in Indonesia. Aceh was one among the countries that was visited by Shī'i followers and ulama such as Ali bin Moḥammed Ja'far who was also involved in the revolution against al-Ma'mun, the Caliph of the Abbasid Empire.

Beside Aceh, Shī'i ulama also visited Perlak harbor and they were greeted by the King of Perlak, Syahir Nawi, himself. 'Alī ibn Moḥammed Ja'far, subsequently married Syahrir Nawi's own sister, Makhdūm Tanshūrī. Their son, Sayid bin 'Abd al-Azīz, eventually became the king of the first Shī'i Islamic Kingdom of Perlak and he called himself Sultan 'Alaw al-Dīn Sayyid Mawlanā 'Abd al-Azīz Shah.

Unlike Perlak, the royal families in the Kingdom of Samudera Pasai embraced the Sunni brand of Islam. , which was brought to this kingdom by Shaykh Ismā'il from Mecca. Mara Silo—the Muslim king of Samudera Pasai—was asked to follow Sunni views, after which Sunnī was accepted by the rulers in Samudera Pasai and eventually by the majority of its citizens. The rise of this new Islamic current provoked hatred from Shī'i followers and civil war was the inevitable result and for almost two years after Sultan 'Alaw al-Dīn Mawlanā 'Abbās Shah had passed away, the kingdom of Samudera Pasai was without a ruler.

Conflicts between Sunni and Syi'i continued and reached a peak at the end of Sultan Ali Mughayat Syah's rule. Sunni was victorious and after the war, the ruling kings were all Sunni. They included Sultan Makhdūm 'Alaw al-Dīn Mālik

'Abd al-Qār Shah Juhan, who was succeeded by Sultan Makhdūm 'Alaw al-Dīn Muḥammad Amīn Shah Juhan. During the rules of these kings, Sunni was formalized as the kingdom's madhhab until the kingdom of Samudera Pasai and the kingdom of Perlak were united in the 15th century. Syi'i on its part vanished after the collapse of the Pesisir Perlak Kingdom.

After Sunni had triumphed over Shī'i, a new conflict arose between philosophical Tasawuf and pantheism. The dominant figures in the pantheist camp included Ḥamzah al-Fanṣūrī and Shams al-Dīn al-Sumatrānī. This madhhab was supported by the elites in the Aceh Kingdom. Shaykh Nūr al-Dīn al-Rānīrī and Shaykh 'Abd al-Ra'ūf al-Singkīlī introduced Sunnī Tasawuf into the kingdom in order to eradicate philosophical Tasawuf influence. In the end, SShaykh Nūr al-Dīn al-Rānīrī and Shaykh 'Abd al-Ra'ūf succeeded in annihilating philosophical Tasawuf. They did so by persuading Sultan Iskandar Thānī to pass a judgment that legalized the assassination of philosophical Tasawuf adherents and the burning of their books.

Philosophical Tasawuf subsequently moved from Aceh to Java. In Java, acculturation took place. Philosophical Tasawuf internalized Yoga Tantrist teachings from India as well as mysticism. It came up with a new madhhab called madhhab kebatinan lead by Shaykh Siti Jenar and Kiai Ageng Pengging. One of their most important teachings include pantheism.

Sunni ulama from the walisanga (the holy nine) recognized the danger pantheism posed to commoners. In their view, it could lead them to apostasy and infidelity. Shaykh Siti Jenar and Kiai Ageng Pengging were asked to return to Sunni Islam, but they refused. Eventually a sentence for capital punishment was issued for Shaykh Siti Jenar while Sunan Kudus also sentenced Kiai Ageng Pengging to death. The reason for their punishment was similar; their teachings could lead to deviation of the faith.

أمل فتح الله زركشي

معالم الفكر الإسلامي قبل ظهور الاتجاه السلفي بإندونيسيا

من الصعوبة بمكان تحديد معالم الفكر الإسلامي بإندونيسيا في القرون الأولى الهجرية، وبالذات تحديد المذهب الإسلامي السائد لدى العلماء والمثقفين آنذاك، وذلك بسبب قلة المصادر والمراجع التي تتحدث عنه. ونعني بالفكر الإسلامي قبل ظهور الاتجاه السلفي هنا المرحلة الممتدة من القرن الثامن إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

على أنه لو سلمنا فرضا أن الإسلام دخل إلى إندونيسيا في عهد الخليفة عثمان بن عفان أو في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان كما رأي الدكتور حامكاHamka و بعض المؤرخين الإندونيسيين، فإننا نعلم أن المسلمين (باندونيسيا) في تلك الفترة كانوا على رأي واحد في العقيدة وهو ما عليه السلف من أهل السنة والجماعة وكانوا من الزهاد والفقهاء والمحدثين و لم يكن هناك خلاف يمكن أن يؤدي إلى ظهور مذاهب دينية لا في الأصول ولا في الفروع.

وقد حدث خلاف بين الإمام على بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان أدى إلى ظهور الخوارج فأعلنوا أن الحكم لله لا للرجال، كما أدى إلى ظهور الشيعة كفرقة أو حزب، وإن كان مذهبهم

الديني لم يتحقق إلا بعد استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء في عهد الخليفة يزيد بن معاوية.[١]

وعلى الرغم من حدوث فرقة إسلامية منشقة عن الجماعة الإسلامية الأولى فإن السواد الأعظم من المسلمين كانوا ومازالوا متمسكين بعقيدة السلف الصالح. ومعنى هذا أن المذاهب الإسلامية أو الكلامية لم تكن قد ظهرت في الفترة التي دخل فيها الإسلام إلى إندونيسيا، ومن هنا فلا نستبعد أن يكون المسلمون الأوائل —الذين قد دخل الإسلام علي أيديهم إلى هذه البلاد– زهادا أو فقهاء أو محدثين وإن كان قد اتضح أخيرا أنهم كانوا من الزهاد أو الصوفية. ومن المعروف أن الإندونيسيين قبل الإسلام قد مارسوا الحياة الروحية في ظلال الديانة الهندوكية والبوذية، ومن هنا يسهل عليهم قبول الإسلام من خلال الحياة الروحية أو التصوف فليس من العجب أن يكون للصوفية الإندونيسيين دور كبير في نشر نور الإسلام بين المواطنيين، بل أصبح المسلمون في إندونيسيا يهتمون فيما بعد بالجانب الروحي للاسلام أو التصوف أكثر من اهتمامهم بالجانب العقلي أو علم الكلام والفلسفة. ويرى الاستاذ الدكتور معطي علي دليلا على هذه النقطة في ظهور شخصيات صوفية كبار في القرن السادس عشر الميلادي في سومطرة الشمالية من أمثال الشيخ حمزة الفنصوري والشيخ شمس الدين السومطراني، والشيخ نور الدين الرانيري والشيخ عبد الرؤوف سنكيلي وغيرهم كما ظهر في جاوة الأولياء التسعة وهم صوفية. [٢]

وفي أوائل القرن الثالث الهجري ظهر المذهب الشيعي في سومطرة الشمالية الأمر الذي أدى إلى وقوع صراع مذهبي بينه وبين المذهب السني.

الصراع بين المذهب الشيعي والمذهب السني في مملكة برلاكPerlak:

يتشكك كثير من الناس فيما إذا كان المذهب الشيعي قد بسط فيما مضى من العصور سيادته في المجتمع الإندونيسي وفيما إذا كان يتمتع بالنفوذ السياسي، ويرجع تاريخ الشيعة بإندونيسيا إلى ثورة الشيعة في الفرس سنة ٧٤٤-٧٤٧م، التي كان يرأسها عبد الله بن معاوية من سلالة جعفر بن أبي طالب شقيق علي بن أبي طالب وكان له أتباع كثيرون حيث استطاع أن يستولي على مناطق واسعة طوال سنتين (٧٤٤-٧٤٦م) وأقام قصرا في "استخرة" فأعلن نفسه ملكا على مناطق مدائن وخلوان وقاسس وأصفهان وموالي كبيرة أخرى، ولكنه لقي مصرعه في معركة "ماروسيديان" عندما واجه جيش مروان بقيادة الأمير ابن ديارة، ودفن في حورة وأصبح ضريحه مزارا يذهب إليه كثير من الناس في زمن ابن الأُثير.[٣]

وقد فر بعض أتباعه إلى جهة الشرق الأقصى وبعضهم إلى السند الهندي وعمان ومصر، وذكر كل من ابن الأثير وابن جرير الطبري المكان الذي وصلوا إليه وهو جزيرة أين كوان طبقا لابن الأُثير[٤]؛ وقال شهاب الدين أحمد عبد الوهاب في كتابه نهاية الأرب: "إن في جهة الشرق من الصين هناك ست جزر مسماة جزر سيلا وكان أهلها العلويين الذين هربوا من بني أمية".[٥] وذكر المقريزي في كتابه الخطط المقريزية "إن في جهة الشرق من بحر الصين هناك ست جزر مشهورة مزر سيلا وقد حضر إليها كثير من العلويين في القرن الأول الهجري خائفين من القتال"[٦]؛ ومن المعلوم أن غالبية العلويين كانوا شيعي المذهب، وكانوا في دعوتهم إلى الإسلام يدعون إلى

المذهب الشيعي، وهكذا دخل المذهب الشيعي إلى آسيا الشرقية، ومنها إلى آتشيه برلاك.

ومن جهة أخرى هناك روايات في التراث القديم[٧] تخبرنا —كما أوردها الأستاذ علي هاشمي– عن تاريخ دخول المذهب الشيعي بإندونيسيا إذ ذكرت أن الأمير سلمان من دولة "ساساند" في الفرس ترك بلاده راكبا السفينة مع التجار متوجها إلى الشرق الأقصى وجنوب شرقي آسيا؛ وحينما وصلت السفينة خليج ملاكا نزل الأمير سلمان مع التجار في ميناء "تشومبا" "Bandar Jeumpa" شمالي آتشيه حاليا، وتأخر عن ركوب السفينة المغادرة فبقي في تشومبا ليلتقي بالأميرة مايانج سلوندانج "Mayang Selundang" التي تزوج منها (فيما بعد)؛ ثم بعد أن أذن لهما ملك تشومبا ذهبا إلى مملكة برلاك وأقاما هناك حيث تبناهما ملك برلاك؛ ولما توفي هذا الملك نصب الشعب الأمير سلمان ملكا للمملكة برلاك ومن هذا الزواج رزق الملك سلمان أربعة أولاد وهم شهير نوي وشهير تنوي وشهير يولي وشهير دولي.[٨]

ويشهد تاريخ الشيعة بأنهم قوم يتعرضون للاضطهاد والتهديد بالخطر سواء في عهد الدولة الأموية أم الدولة العباسية، اللهم إلا في عهد الخلفية المأمون حيث ذكر التراث القديم أن محمد بن جعفر الصديق بن محمد بكر بن علي زين العابدين بن حسن بن علي بن أبي طالب قام بثورة ضد الخليفة المأمون (سنة ١٦٧–٢١٩هـ/٨١٣–٨٢٣م) فأعلن نفسه خليفة في مكة؛ وقد استطاع المأمون أن يطفئ نار الثورة وعفى عن محمد وأتباعه فعلتهم وحثهم على ترك بلاد العرب لنشر الدعوة الإسلامية في الهند وجنوب شرقي آسيا والشرق الأقصى؛ فذهب مائة شخص بالسفينة متوجين

إلى هذه البلاد المذكورة وكان أغلبهم من أئمة الشيعة من العرب والفرس ثم من الهنود بما في ذلك علي بن محمد جعفر الصادق نفسه؛ وبعد أن وصلوا إلى بندر برلاك نزلوا فيها، واستقبلهم في ذلك الوقت ملك برلاك "شهير نوي" بكل حفاوة وسرور؛ وأما علي بن محمد بن جعفر الصادق فقد زوجه الملك بأخته الأميرة "مخدوم تنشوري" وكانت نتيجة هذا الزواج أن ولد السيد عبد العزيز الذي نصب فيما بعد أول ملك لمملكة برلاك الإسلامية، فلقب نفسه بسلطان علاء الدين السيد مولانا عبد العزيز شاه في أول محرم سنة ٢٢٥ هـ.[٩]

وعلى ضوء هذا كله، يمكن القول بأن العرب والفرس والهنود كان لهم إسهام كبير في نشر نور الإسلام بإندونيسيا ولا يستطيع أحد أن ينكر فضلهم، وأغلب الظن أنهم كانوا ينشرون مذهبهم الشيعي وحضارتهم الإسلامية بين المواطنين "وكان لقب شاه" لملك برلاك خير شاهد على تأثير الفرس في تلك المملكة، رغم أن هذا اللقب لا يدل دائما على أن صاحبه شيعي المذهب إذ قد يكون سنيا؛ وسرعان ما انتشر مذهب الشيعة في هذه المملكة وساد بين أهلهم حتى أصبح مذهبا رسميا للدولة طوال عهود السلطان علاء الدين مولانا عبد العزيز شاه (٢٢٥-٢٤٩هـ/٨٤٠-٨٦٤م). والسلطان علاء الدين السيد مولانا عبد الرحيم شاه (٢٤٩-٢٨٥هـ/٨٦٤-٨٨٨م) والسلطان علاء الدين السيد مولانا عباس شاه (٢٨٥-٣٠٠هـ/٨٨٨-٩١٣)[١٠] ومن المحتمل أن يكون الشيعة حينذاك من الإمامية الإسماعيلية.[١١]

وأما مذهب أهل السنة والجماعة فقد انتشر في مجتمع برلاك خلال عهد السلطان علاء الدين مولانا عباس شاه (٢٨٥-

٣٠٠هـ)، ونال من جمهور الشعب إقبالا شديدا مما أدى إلى كراهية أهل الشيعة لأصحاب هذا المذهب وحدوث الفتنة الداخلية بين الطائفتين كان من نتائجها أن البلاد ظلت لمدة عامين بدون سلطان بعد وفاة السلطان علاء الدين مولانا عباس؛ وقد اعتلى على عرش المملكة السلطان علاء الدين السيد مولانا على مغيات شاه في سنة (٣٠٢-٣٠٥هـ/٩١٥-٩١٨م) وحدث في أواخر عهده النـــزاع على السلطة بين طائفتي الشيعة والسنة انتهى لصالح السنة فنصبوا سلطانا من سلالة "برلاك" الأصلي من بني شهير نوى، وكان أول ملك لها "سلطان مخدوم علاء الدين ملك عبد القار شاه جوهان (٣٠٦-٣١٠هـ/٩٢٨-٩٣٢هـ) ثم تولى بعده السلطان مخدوم علاء الدين ملك محمد أمين شاه جوهان (٣١٠-٣٣٤هـ/٩٣٢-٩٥٦م). وكان هذا السلطان عالما كبيرا أسس جامعة دياه تشوتكالا "Dayah Cutkala" في بايوين "Bayuen" نسبة إلى اسمه قبل أن يكون سلطانا.[١٢] ثم أتى بعده السلطان مخدوم علاء الدين عبد الملك شاه جوهان (٣٣٤-٣٦٢هـ/٩٥٦-٩٨٣م الذي كان في السنوات الأربع الأخيرة من حكمه قامت ثورة الشيعة لقلب النظام فوقعت الفتنة الطائفية بين الشيعة والسنة التي انتهت بالوصول إلى اتفاق سلام بينهما بتقسيم مملكة برلاك إلى قسمين: القسم الأول هو مملكة برلاك الساحلية لأهل الشيعة ويجوز لهم اختيار سلطان منهم، وهو السلطان علاء الدين السيد مولانا شاه (٣٦٥-٣٧٧هـ/٩٧٦-٩٨٨م) القسم الثاني هو مملكة برلاك الداخلية لأهل السنة والجماعة ويجوز لهم اختيار سلطان منهم وهو السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان (٣٦٥-٤٠٢هـ/٩٨٦-١٠٢٣م).[١٣]

ولكن لم يدم هذا الاستقرار في البلاد طويلا، إذ تعرضت لحملة قامت بها مملكة سري ويجايا البوذية على مملكة برلاك الإسلامية سنة ٣٧٥هـ/٩٨٦م وأسفرت عن وفاة السلطان علاء الدين السيد مولانا محمد شاه وسقوط مملكة برلاك الساحلية، على أن السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان (السني) استعادها واستولى عليها بعد ذلك ثم قاد هذا السلطان الجهاد المقدس ضد مملكة سري ويجايا الذي انتهى سنة ٣٩٥هـ/١٠٠٦م)، فانسحبت جيوش سري ويجايا إلى بلادهم لمواجهة مملكة درماونجسا "Darmawangsa" من جاوة.[١٤]

وبعد وفاة هذا السلطان (السني)، استمرت مملكة برلاك في رسالتها الإسلامية تحت قيادة السلاطين من بنيه حتى جاء الملك الأخير –السلطان مخدوم علاء الدين ملك عبد العزيز شاه جوهان (٦٦٢-٦٩٢هـ/١٢٦٣-١٢٩٢م)، وقد تزوج بأخت هذا السلطان الملك الصالح من مملكة سامودرا باساي، وأخيرا انضمت مملكة برلاك إلى مملكة سامودرا باساي في عهد الملك الظاهر.[١٥]

وعلى هذا فقد أصبح المذهب السني مذهبا رسميا للدولة منذ عهد السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان، إلى أن انضمت مملكة برلاك إلى مملكة سامودرا باساي، فاستمرت الرسالة السنية طوال عهد ملوك آتشيه دار السلام، التي بدأ قيامها في القرن الثالث عشر الميلادي إلى أوائل القرن العشرين الميلادي.

أما المذهب الشيعي فقد أخذ في الاختفاء بعد سقوط مملكة برلاك الساحلية، إذ ذهب أتباعه إلى مملكة ملاكا، التي اعتنقت هذا المذهب منذ قيامها على يد السلطان محمد شاه (١٢٧٦م) الذي

كان قد أسلم على يد السيد عبد العزيز، العالم الكبير الذي جاء من جدة.[١٦]

المذهب الشافعي والمذهب الأشعري في إندونيسيا

تخبرنا الروايات عن دخول المذهب الشافعي (أهل السنة والجماعة) إلى مملكة سامودرا باساي الإسلامية حين أرسل شريف مكة أسطوله لتحويل شعب سومطرة إلى الإسلام. وكان قائد الجماعة رجلا يدعى الشيخ إسماعيل الذي وصل إلى مملكة سامودرا باساي وكان ملكها يدعى مراسيلوا "Mara Silo" *) قد أسلم، فأقنعه الشيخ باعتناق المذهب الشافعي الذي كان سائدا في مكة ومصر آنذاك.

واعتمادا على مذكرة الأستاذ محمد يونس جميل : حين زار الشيخ إسماعيل الزرقى وجماعته مملكة سامودرا باساي وجد ملكه مسلما (مراسيلو) وكان وزراؤه من العلماء البارزين :

(١) السيد غياث الدين – رئيس الوزراء.
(٢) السيد علي بن المراني – شيخ الإسلام.
(٣) على عصام الدين الملاباري – وزير الخارجية.

وكانت الدولة آنذاك في منتهى الازدهار والرفاهية، وكانت قواتها البحرية والبرية قوية ومنتظمة، كما أن الدولة كانت متمسكة بمذهب أهل السنة والجماعة ولما رأي الشيخ إسماعيل كل هذه المظاهر الطيبة اقترح للملك لقبا جديدا وهو السلطان الملك الصالح، وهو نفس اللقب الذي استعمله ملك مصر –الملك الصالح نجم الدين الأيوبي [١٧]؛ وفيما بعد سنة (١٢٩٧-١٣٢٦م) تمّ تنصيب ملك محمد شاه ملكا لمملكة سامودرا باساي الثاني خلفا لوالده،

ولقب نفسه بالسلطان محمد الملك الظاهر بهيان شاه، ثم خلفه بعد ذلك ابنه السلطان أحمد بهيان شاه الملك الظاهر (٢٧٢-٧٥٠هـ/١٣٢٦-١٣٤٩م).

وأكد الأستاذ محمد زين الدين أن الملك الظاهر الأخير هو حفيد الملك الصالح خلافا لما ذكرت بعض المصادر أنه هو الذي عرفه ابن بطوطة وأشار إليه حين زار هذه البلاد[١٨]، وقد قال في وصفه : "من فضلاء الملوك وكرمائهم شافعي المذهب محب للفقهاء يحضر مجالسهم للقراءة والمذاكرة وهو كثير الجهاد والغزو ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه، وأهل بلاده شافعية يحبون الجهاد ويخرجون معه تطوعا، وهم غالبون على من يليهم من الكفار ويعطونهم الجزية على الصلح."[١٩]؛ وفي اليوم الرابع اجتمع ابن بطوطة مع الملك الظاهر بعد أداء صلاة الجمعة ومعه وزراؤه، فوصف هذا اللقاء بما يلي : "ثم دخلت إلى السلطان فوجدت القاضي أمير سيد والطلبة عن يمينه وشمإله فصافحني وسلمت وأجلسني عن يساره وسألني عن السلطان محمد وعن أسفاري فأجبته وعاد إلى المذاكرة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي و لم يزل كذلك إلى صلاة العصر..."[٢٠]

وقد استخلص الباحثون الإندونيسيون والغربيون أن المسلمين الإندونيسيين آنذاك كانوا على المذهب الشافعي في الفروع ومذهب أهل السنة والجماعة في الأصول. وقد وصف سير أرنولد وتوماس الملك الظاهر بأنه كان مسلما من أهل السنة غيورا على دينه، مولعا بعقد المناظرات مع الفقهاء، ومع علماء الدين[٢١]؛ وكان بلاده مقصد الشعراء ورجال العلم، ويذكر لنا ابن بطوطة اسمي قاضيين (القاضي الشريف أمير السيد الرازي وتاج الدين الأصبهاني)

وكان قد أتيا إليه من فارس كما يذكر اسم أمير وكان قد ورد رسولا على السلطان من دلهي (الهند). وهذا يدلنا على أن سومطرة كان من قبل على اتصال بكثير من أرجاء العالم الإسلامي.[٢٢]

وإذا أمعنا النظر في المذهب السائد في مصر والشام والحجاز والهند وإيران وسومطرة في تلك الفترة وجدنا أنه على الأرجح هو المذهب الشافعي في الفروع ومذهب أهل السنة والجماعة في الأصول وإذا كان المذهب السائد في هذه البلاد هو مذهب أهل السنة والجماعة وإذا كان المذهب الأشعري قد بسط سلطته في الدول العربية وإيران والهند في تلك الفترة، فمن المؤكد أن هذا المذهب هو المذهب السني في مملكة سامودرا باساي، ولعل الذي يؤكد لنا ذلك هو وجود العلاقة الوثيقة بين الشافعية والأشعرية بصفة عامة في العالم الإسلامي.

العلاقة بين الشافعية والأشعرية

كان الإمام الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) كأحد الأئمة الأربعة سلفيا في العقيدة حيث كان يكره الخوض في علم الكلام، واستمر هذا المنهج السلفي عند أتباعه إلى أن جاء أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) وأسس مذهبه الذي أطلق عليه اسم مذهب أهل السنة والجماعة؛ وسرعان ما انتشر المذهب الأشعري بعد ظهوره في أنحاء العالم الإسلامي بفضل الملوك والعلماء، وأصبح مذهبا رسميا للدولة الأيوبية والمماليك في مصر والشام ثم انتشر في العراق والحجاز واليمن والهند وما وراءها، حتى بلاد إندونيسيا، وقد راج هذا المذهب في أوساط الشافعية، بل عاش المذهب الشافعي

والمذهب الأشعري جنبا إلى جنب في الدولة الأيوبية والمماليك وكذلك في الهند والحجاز وخوردستان وغيرها من العالم الإسلامي الشرقي.[٢٣]

ولذلك قال الشيخ بن عبد السلام : "ذكروا أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون" وكان ابن عساكر يقول "هل من فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق الأشعري ومنتسب إليه وراض بجميد سعيه في دين الله."[٢٤]؛ وذكر كلام ابن العباس قاضي العسكر الحنفي "...قد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل" وذكر البحث في تحقيق ذلك : .... قلت : "أنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا استثنى أحدا، والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ...."."[٢٥]

ومن هنا صرح الدكتور أحمد محمود صبحي بأن : "... الشافعية أول الفقهاء تقبلا للآراء الكلامية بصيغها الأشعري، لأن مؤسس المذهب كان شافعيا، وقد حرص على أن يؤكد كما أسلفنا أنه تابع في الكلام لإمامه في الفقه، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية، وبين المذهبين اتساق في المواقف إذ توسط الإمام الشافعي بين أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك وبين أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة كما حاول الأشعري أن يكون وسطا بين الحنابلة والمعتزلة.."."[٢٦]

وقد ذكرنا فيما سبق أن مملكة برلاك ومملكة سامودرا باساي، ومملكة ديماك في القرون الماضية كان لها صلة وثيقة بالعالم العربي

والإسلامي مثل مصر والحجاز (مكة والمدينة) والعراق والفرس والهند والشام والترك ومن المحتمل جدا "أن حدوث التطورات الفكرية والمذهبية في هذه الدول له أثر بالغ في المملكة الإسلامية في إندونيسيا آنذاك، ومن ثم ظهور المذهب الشافعي والمذهب الأشعري بصورة ملحوظة فيها.

الصراع بين التصوف السني والتصوف غير السني

لقد أشرنا من قبل إلى أن الإندونيسيين منذ قديم الزمان كانوا يميلون إلى الحياة الروحية أكثر من ميلهم إلى الحياة الفكرية، ولذلك كان المسلمون الأوائل في إندونيسيا من الصوفية وليسوا متكلمين، وقد أظهروا ذكاء في التكيف مع الظروف المحلية فضلا عن مهارتهم في التكيف مع الثقافات الإندونيسية القديمة، ومن هنا انتشر الإسلام بالسلام في ربوع البلاد.

لقد بلغت مملكة سامودرا باساي قمة الازدهار والتقدم في جميع المجالات بما في ذلك الثقافة الدينية بصفة خاصة، ولاسيما في عهد الملك الظاهر الثاني، حفيد الملك الصالح؛ وإذا كانت المملكة حينئذ قد تبنت المذهب السني (الأشعري) في الأصول والمذهب الشافعي في الفروع، فيبدو أن انتشار المذهب السني في التصوف وارد أيضا.

إن التراث الإسلامي في إندونيسيا لم يقدم لنا شيئا يذكر عن الصوفية وقتئذ غير أن الشيخ يوسف اسمعيل النبهاني ذكر أحد شيوخ الصوفية الإندونيسيين في كتابه القديم واسمه "أبو عبد الله مسعود بن عبد الله الجاوي" حيث قال فيه : "كان شيخا كبيرا مشهورا في مدينة عدن ونواحيها، وهو من كبار أصحاب الشيخ الفقيه أهل عواجه وكانت له صحبة مع الفقيه الكبير إسماعيل

الحضرمي وانتفع بالجميع وشملته بركة أنفاسهم وكان صاحب خلق وتربية انتفع به جماعة من الأكابر كالشيخ عبد الله بن أسعد اليافعي وغيره، وذكره الشيخ اليافعي في تاريخه وأثنى عليه كثيرا وقال في حقه : "شيخنا المذكور الولي المشهور ذو الأنفاس الصادقة، والكرامات الخارقة والمذاهب السنية والمقامات الجلية"، ثم قال في موضع آخر وهو أول من نال من المذهب السنى الخرقة، بإشادة وقعت له قال "وحضرت معه مرة عند قبر بعض الصالحين ففهمت منه أنه كلمه من قبره.."[٢٧].

كان الشيخ اليافعي صوفيا كبيرا مشهورا في مكة في القرن الثامن الهجري أو القرن الرابع عشر الميلادي، وقد عاصر ابن بطوطة هذا الشيخ بل التقيا في مكة. فاعترف الشيخ اليافعي أن الشيخ الجاوي هو الذي ألبسه الخرقة لأول مرة رمزا لإجازة الشيخ لتلميذه، ومن المعروف أن اسم "الجاوي" نسبة إلى أحد من سكان إندونيسيا أو ماليزيا أو تايلاند الجنوبية عند نظر العرب منذ قديم الزمان؛ و لم يذكر الشيخ اليافعي شيئا عن تاريخ وفاة أستاذه الشيخ الجاوي وإن كان واضحا وهو عام ٧٦٨هـ/١٣٦٧م. وأنه كان معاصرا للرحالة ابن بطوطة المتوفى سنة (٧٧٠هـ/١٣٦٩م). ومن هذا يتضح لنا أن الشيخ أبي عبد الله مسعود ابن عبد الله الجاوي عاش في زمن ازدهار مملكة سامودرا باساي أي في عهد الملك الظاهر الثاني.

وعلى هذا الأساس يرى الدكتور حامكا أن التصوف الإسلامي أو الحياة الروحية في إندونيسيا قد بلغت ذروتها في عهد مملكة سامودرا باساي ومن ثم ظهور الشيخ الجاوي كالصوفي الكبير الذي كان له الأثر الكبير في العلوم والمعرفة داخل البلاد وخارجها وله

تلاميذ ومريدون كبار في مجال التصوف ومنهم الشيخ اليافعي[٢٨]؛ بيد أنه نظرا لأن التراث الإسلامي الإندونيسي لم يصل إلينا إلا في عهد ملوك مملكة آتشيه دار السلام التي أسسها السلطان مغياة شاه سنة ١٥٠٧م، فقد تم اعتبار الازدهار الثقافي قاصرا في هذا العهد أي بين القرن السادس عشر الميلادي والقرن السابع عشر الميلادي بحيث شارك في هذه المملكة كثير من العلماء والمثقفين وخصوصا من الشرق الأوسط؛ وقد كانوا يمارسون الحياة الروحية والفكرية في بلادهم، وقد دخلوا سومطرة وجاوة ومعهم ثقافتهم وأفكارهم بما في ذلك كتب المذاهب الدينية والمذاهب الصوفية، وبهذين العاملين ازدهرت الحياة الروحية والفكرية ازدهارا ملموسا في آتشيه فأخذ التصوف غير السني يسيطر على الحياة الروحية في المجتمع الإندونيسي آنذاك.[٢٩]

وكان التصوف الفلسفي القائم على فكرة وحدة الوجود التي نسبت إلى ابن عربي مقبولا لدى جمهور الناس في ذلك القرن بل ازداد انتشارا وتأثيرا على المواطنين بشكل أوسع، فقد روج لهذا المذهب صوفيان محليان يتمتعان بمكانة عالية في مملكة آتشيه، ونالا تأييدا كاملا من قبل السلطان اسكندر مودا وهما الشيخ حمزة الفنصوري[٣٠] والشيخ شمس الدين السومطراني[٣١]؛ وقد أصبح مذهب وحدة الوجود* ظاهرة عامة في الحياة الروحية بفضل جهودهما المتواصلة في نشر هذا المذهب بما في ذلك تأليف الكتب والرسائل شعرا ونثرا.

ويمكن تلخيص مذهب وحدة الوجود عند الشيخ حمزة الفنصوري بما يلي "أن الوجود واحد مهما تعدد مظهره، وكان لهذا الوجود الوحيد ظاهره وباطنه، إن العالم الذي نراه وكل ما هو

موجود ليس إلا مظهر من مظاهر الوجود الحقيقي، سواء كانت سماؤه أو أرضه، بحره أو بره وهذا الوجود الحقيقي هو الحق تعالى؛ وكان لهذا الوجود مراتب سبع، ولكن حقيقتها واحدة :

(١) أحدية : حقيقة الله الحقة.
(٢) وحدة : حقيقة محمد.
(٣) وحدية : حقيقة آدم.
(٤) عالم الأرواح : حقيقة الروح.
(٥) عالم المثال : حقيقة كل الصور.
(٦) عالم الأجسام : حقيقة الجسد.
(٧) عالم الإنسان : حقيقة الإنسان، والكل موحد في الواحد.

وتعنى هذه الأحدية وهو الله. وهو "أنا" [٣٢]

على أن هذه الحالة لم تلبث أن تزعزعت عندما جاء الشيخ نور الدين الرانيري[٣٣] إلى المملكة آتشيه سنة ١٦٣٧م بمذهب سني في التصوف، وعارض مذهب حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني الصوفي، فكان يرأى أن فلسفة حمزة الفنصوري الصوفية في الله والإنسان عبارة عن مذهب وحدة الوجود مبينا بطلانه بأدلة قاطعة ومتهما أصحابه بالكفر والضلال وذلك خلال عدة طرق سواء بتأليف الكتب والرسائل التي تبرهن وتؤيد موقفه أم عن طريق الحوار والمناقشة مع أبتاع الشيخ حمزة والشيخ شمس الدين أمام السلطان، وقد استطاع الرانيري أن يمنع انتشار هذا المذهب مؤقتا بفضل تأثيره على السلطان اسكندر الثاني بإفتائه في تحليل قتل اتباع هذا المذهب وحرق كتبهم الصوفية[٣٤]؛ وقد ساعده في هذه المهمة تلميذه المخلص الشيخ عبد الرؤوف السنكيلي* وإن كانت طريقته الصوفية مختلفة عن طريقة الرانيري القادرية، لأنه من

أتباع الطريقة السترية ولكنهما على المذهب الشافعي، وكان عبد الرؤوف السنكلي مواصلا مخلصا لجهود أستاذه الرانيري في الانتصار للتصوف السني بعد عودته إلى الهند في عهد السلطانة صافية الدين شاه (١٦٤١-١٦٧٥م).

ومن هنا ظهر الصراع المذهبي فعلا بين التصوف السني Ortodox [٣٥] الذي يمثله الشيخ نور الدين الرانيري والشيخ عبد الرؤوف السنكلي وأتباعهما، وبين التصوف غير السني Heterodox [٣٦] الذي يمثله الشيخ حمزة الفنصوري والشيخ شمس الدين السومطراني وأتباعهما؛ وكان نقد الشيخ نور الدين الرانيري لأفكار حمزة الفنصوري واتهامه بالكفر والضلال مدعاة لكثير من العلماء والمثقفين إلى الاهتمام به والدفاع عنه، ومنهم العالم الهولندي "فان نيوهوزي" C.A.O. Van Nieuwenhuyze" *) والعالم الملايوي الدكتور السيد محمد نجيب العطاس **) والعالم الإندونيسي الدكتور أحمد داودي.

ويبدو أن الدكتور العطاس في كتابه كان أكثر دقة من العالم الهولندي المذكور وفي كثير من مؤلفاته حاول أن يدافع عن أصالة فلسفة الشيخ حمزة الصوفية وصوابها، ويؤكد أن مذهبه الصوفي مبني على المبادئ والقواعد الدينية الصحيحة، وبراءته من اتهام نور الدين الرانيري بالكفر والضلال؛ وإذا كان حمزة الفنصوري قد عرض مذهبه الصوفي في كتبه الكثيرة وخصوصا كتاب "أسرار العارفين" و "شراب العاشقين" و "المنتهى" فإن نور الدين الرانيري كتب نقده في كتاب "تبيان في معارف الأديان" و"حجة الصديق لضعف الزنديق" و"فتح المبين" و"حل الظل" وجواهر العلوم في كشف المعلوم". [٣٧]

ويمكن تلخيص القضايا التي أوردها الشيخ نور الدين الرانيري في نقده للشيخ حمزة الفنصوري فيما يأتي :

١- قيام الشيخ حمزة بدعوة الناس إلى مذهب وحدة الوجود يعنى أن الله قد حل في العالم، فيصبح العالم مظهرا من مظاهر الله.
٢- قول الشيخ حمزة إن الروح ليست خالقة ولا مخلوقة.
٣- قول الشيخ حمزة إن القرآن مخلوق.
٤- قول الشيخ حمزة مقولة الفلاسفة بقدم العالم[٣٨]

ونود أن نحلل في هذا الصدد القضية الأولى وهي نظرية ووحدة الوجود، لأنها من أخطر القضايا المطروحة التي تمس العقيدة الإسلامية وتمس حياة المسلمين الروحية؛ كان الشيخ حمزة في نظريته "وحدة الوجود" يصور الله في ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى مرتبة الذات و تسمى أيضا مرتبة الأحدية، وفي هذه المرتبة يقال، إن الله هو الذات المطلق المجرد عن الصفات، إن الاسم الوحيد عنده "هو"، ولكن الذات نفسه أعلى من ذلك الاسم وقد عبر الشيخ تلك المرتبة بما يلي :

- قبل ظهور الأرض والسماوات في عالم الموجودات.
- قبل خلق الكرسي والعرش وسائر الكائنات، فما هو الأول.
- إن الأول هو الذات وحده، لا صفة له ولا اسم.
- ذلك الذات اسمه "هو" ومعنى "هو" اسم إشارة إلى الذات المجرد من الصفات، فاسم الله الأدنى يعادل "هو" سواء بسواء غير أن اسم الله محيط بجميع الأسماء ... أما الذات أعلاه نابع من اسم "هو".[٣٩]

ويعنى هذا التعبير أن الذات المطلق لا يمكن للعقل الوصول إليه، ولا يقدر أحد أن يعرفه، فحقيقة الذات تعالى لا يمكن لأحد

الوصول إليها سواء كان من العوام أو الولي أو النبي، حتى الملائكة المقربين.[٤٠]

المرتبة الثانية مرتبة التجلى في الذات أو مرتبة الوحدة وفي هذه المرتبة تجلى الذات المطلق في الصفات وأسمائه، ولكنه كما كان ابن عربي يرى أن الصفات غير الذات[٤١]، ولذلك يكون التجلى عبارة عن عملية الفيض في الذات. وكانت هذه العملية أزلية وأبدية كما كان الذات نفسه، ومن أهم صفات التجلى صفات العلم، ومنها تولدت الصفات الأخرى؛ وقد عبر الشيخ حمزة عن هذا المعنى بقوله "والبعض يقول إن العلم الأول ظاهر من منبع الظواهر ولما رأي الله سبحانه وتعالى نفسه بعلمه أصبح اسمه يشمل ثلاثة عناصر العالم والعلم والمعلوم فالرائي هو العالم والمرئي هو المعلوم وعملية الرؤية هي العلم، تلك العناصر الثلاثة وحدة لا تتجزأ غير أن لكل عنصر اسما خاصا فالصفات مخفي في العالم والمعلوم والعلم، فاتصف الله بالأول والآخر فالظاهر والباطن. فالرائي هو الأول والمرئي هو الآخر كما أن المرئي في جانب آخر هو الظاهر والرائي هو الباطن[٤٢]؛ فبهذا التجلى أصبح المطلق واعيا بالقوة الفعالة المحيطة بنفسه، بعد أن كان مستورا. فأصبح الذات باسم الله عليما بكل شئ لأنه يتصف بصفة العلم، ويكون موضوع العلم الأعيان الثابتة بمعنى أن الأعيان الثابتة نتيجة تجلى ذلك العلم، وأنه بالعلم أصبح عالما رغم أنه مازال على صورة الفعالة؛ أما المعلوم فيعتبره أهل الملوك بالأعيان الثابتة. وقال بعضهم إنه صورة علمية. وقال البعض الآخر بأنه حقيقة العشاق. وقال الآخر بأنه الروح الإضافية[٤٣]؛ وعلى ضوء هذا، كان العالم في صورته الحقيقة، موجودا في علم

الله، وموجود أيضا في ذات الله، لأن الصفات عين الذات، وهذه الحالة مثلها كمثل الكنـــز المشابه بالشجرة داخل حبتها.

المرتبة الثالثة : مرتبة التجلى خارج الذات؛ والمراد بالتجلى هو أن الأعيان الثابتة المخفية داخل الذات المطلق تتجلى في وجود العالم الظاهري، وبقوله تعالى "كن" أصبحت للأعيان الثابتة الفعالة وجود بالفيض، حتى تكون حقيقة ظاهرة. إن الشجرة التي كانت مخفية في داخل حبتها تنبت الآن لإظهار نفسها أما الحبة فتسربت إلى جميع الشجرة، وذلك ما صرح به حمزة الفنصوري بقوله فمثله كمثل حبة فيها شجرة بأكملها فالشجرة أصلها من تلك الحبة وبعد أن أصبحت شجرة ذات خشب اختفت هذه الحبة، وظهرت الخشبة وحدها بما لها ألوان متفاوتة وأطعام متباينة، إلا أن أصلها من الحبة الواحدة.[٤٤]

وتأكيدا لأفكاره اقتبس الشيخ حمزة قول الحلاج (المتوفى سنة ٩٣٣م) إن مثله كمثل الحبة في داخل الشجرة، رغم أن ظاهره لا يرى، ولكنه حقيقة واحدة، ولهذا قال الحلاج : "أنا الحق" وقال الآخر أنا الله لأن وجوده لا يرى".[٤٥]

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ حمزة الفنصوري كان يتبنى فعلا مذهب وحدة الوجود بمعنى الكلمة، فيكون الله والعالم في حقيقة واحدة حيث لا يمكن فصلها، وأنهما ليسا في المرتبة الإلهية (كنزا مخفيا) فقط، بل في مرتبة العالم الظاهري أيضا، وبعبارة أخرى فإن الله يحل في هذا العالم، كما جاء فيما اتهم الشيخ نور الدين أهل مذهب وحدة الوجود. وليست هذه التهمة مصطنعة، وذلك لأن الشيخ حمزة نفسه أيد مذهبه باقتباس قول ابن عربي "الحق عين

الخلق، إن كنت ذا عين والخلق عين الحق إن كنت ذا عقل إن كنت ذا عين وعقل فما ترى فهو عين شئ فيه لا يشكل". [٤٦]

ومن هنا كان مذهب الشيخ حمزة مطابقا لما ذهب إليه ابن عربي، وان كان قد وصف الله بصفات التنزيه حتى يعطينا الانطباع بأن هناك فرقا جوهريا بين الله والعالم كما ذهب إليه أهل السنة والجماعة[٤٧]؛ وإلى جانب اتصافه تعالى بصفات التنزيه زعم الشيخ حمزة وجود التشبيه بين الله والمخلوق، وليس هناك فرق جوهري بينهما حيث قال فيه "كل صورة صورته، وكل لون لونه، وكل صوت صوته، لأنه وحده لا شريك له، وإذا قيل إن الوجود غيره فحكمه الشرك والظلم"[٤٨]؛ إن تشبيه الله بالمخلوق بهذه الصورة يذكرنا عما قاله ابن عربي عن التشبيه الذي ذكرناه سابقا؛ ولكن تشبيه الله بالعالم يفيد المعنى بأن الله سيحل في الأشياء حتى الأشياء النجسة، وقد اعترف الشيخ حمزة بهذا التشبيه، ولكن الله في رأيه لا يتأثر بهذه الأشياء النجسة، وقد ضرب الله المثل بالنور يضئ كل شئ في الأرض، وهو مازال نظيفا ولا يتأثر بما أضاء به "وهكذا تكون الحرارة خاصة لله سبحانه وتعالى نزيه كل التراهة، ولا يتأثر بالنجس ولا القذرة شيئا."[٤٩]

ومع ذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يرى الله، لأنه محجوب بصورته الجسدية، وهذا الوجود حجاب غليظ، لأنه عبارة عن قيمة كل الهوى، ومن هنا يعتبر الوجود ذنبا كبيرا أو الشرك الخفي، وقد عبر الشيخ حمزة هذا الموقف معتمدا على ما قاله الصوفي الكبير أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى سنة ٣٩٧هـ "وجودك ذنب لا يقصد به ذنب"[٥٠]؛ ولذلك يجب على السالك أن يقوم بتزكية النفس وتصفيتها للحصول على المعرفة الحقيقية الموصلة إلى الفناء.

وإذا ذهب وعيه وصل إلى الفناء فيندمج مع الله؛ وإذا حصل للسالك الفناء ففي كثير من الأحيان تخرج منه شطحات كما قال بعض الصوفية :

١- السيد ناسمي : إني أنا الله.
٢- أبو يزيد البسطامي :سبحاني ما أعظم شأني.
٣- مولانا جلال الدين الرومي : أنا الله، أنا الله، أنا الله[٥١]

وقد اعترف الشيخ حمزة بهذه الشطحات التي خرجت من لسان السالكين الذين حصلوا على المعرفة الكاملة وليست من قبل العوام الجهلاء، بل أكثر من ذلك، فإنه أجاز للفاني بعدم أداء فريضة الصلاة ولكن ليس على العوام الاقتداء به، لأنه يؤدي إلى الضلال؛ يقول "لا تترك الصلاة، ولا تترك الشريعة، والحقيقة واحدة، فمن لم يكن له سهو أو جنون من عند الله، فترك الصلاة والصوم وأكل الحرام فحكمه الفسق والعصيان."[٥٢]

ونفهم مما ذكرناه سابقا، بأن الشيخ حمزة الفنصوري كان على مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وأنه من مناصريه في هذه البلاد، ولذا فإن نقد الشيخ نور الدين الرانيري لهذا المذهب أمر ضروري من وجهة نظر أهل السنة والجماعة، الذي ينتمي هو إليه، فضلا عن منزلته كعالم سني كبير تولى منصب قاضي المملكة آنذاك.

ومن أجل معرفة الخلاف الحقيقي في العقيدة بين هذين العالمين الصوفيين، يلزمنا عرض رأي الشيخ نور الدين الرانيري فيها إذ يقول "ثم إذا استضاء قلب الذاكر بنور الوحدانية الموجود في الحق تعالى في بقاء "لا إله إلا الله"... فرأي الذاكر أن المخلوق في الحقيقة لا وجود له إلا أن وجوده مجازي وسكن محض، وليس واجب الوجود ... وكذلك في ترديد قوله "لا إله إلا الله" حتى غاب

المخلوق من نظره، وتجلى نور التوحيد، عليك أن تعرف أيها الموحد، بأن في هذا المقام انزلقت قدم السالك الذاكر في الشبهات بين توحيد الحق وتوحيد الزنديق، وذلك لأن مشاهدة ومكاشفة الموحد المحقق تذكر "لا موجود إلا الله، فكان الفرق بين المقصودين من كلمة التوحيد، يقصد بها كل الموحدين، بأن كل وجود المخلوقات ظل مجازيا فالوجود الأصلي الحقيقي هو وجود الحق تعالى ولا وجود للوجود المجازي" ... فكان عند كل الموحد أن جميع المخلوقات زالت في وحدانية الحقيقة، وقولهم : "لا موجود إلا الله، أراد الزنادقة من أهل وحدة الوجود بكلمة التوحيد أن الحق سبحانه وتعالى لا موجود إلا وهو محيط بوجود المخلوقات، فلذلك أن جميع المخلوقات عند اعتقادهم يكون وجودها وجود الحق تعالى، ووجود الحق تعالى وجود المخلوقات لكانوا ينفون وحدانية الحق تعالى في وجود المخلوقات المتعددة." [٥٣]

ويظهر من هذه العبارة أن في موقف الشيخ نور الدين وجه اتفاق ووجه اختلاف مع الشيخ حمزة فالاتفاق قولهما بأن العالم لا وجود له لأنه بمثابة الظل لا حقيقة له وأما الحقيقة فواحدة تعنى الله تعالى وهذه هي الحقيقة التي حققها الصوفية الذين وصلوا إلى الفناء أو درجة الكشف؛ أما الاختلاف بينهما فالشيخ حمزة رأى أن العالم لا وجود له، لأن وجود الله الحقيقي محيط بجميع المخلوقات حتى يكون كلاهما في حقيقية الوجود الواحدة التي لا يمكن فصلها، وقد ضرب لهذه المثل بالحبة والشجرة، رغم أن الظاهر محض، وردّ الشيخ نور الدين على هذا الموقف بأدلة معقولة كما سيأتي بيانه.

ويبدو أن نقد الشيخ نور الدين للشيخ حمزة في الفلسفة الالهية لا يتحقق إلا من خلال قضية حلول الله في هذا العالم، وكان هذا

النقد ظاهر في جميع مؤلفات الشيخ نور الدين، حتى وصل به الأمر إلى اتهام الشيخ حمزة وأتباعه من أهل وحدة الوجود بالكفر والضلال[٥٤]

أما مذهب وحدة الوجود "Pantheisme" الذي ذكره العطاس سابقا، فيشمل مذهب وحدة الوجود (الحلول) ومذهب وحدة الشهود، كما ذهب إليه ابن عربي وأتباعه أمثال الشيخ حمزة الفنصوري والشيخ شمس الدين السومطراني في آتشيه. فلذلك رأي الشيخ حمزة كما رأى بن عربي بأن الله له نوعان من الصفات وهما التنزيه والتشبيه من حيث أن الله ذات مطلقة (مرتبة أحدية) فهو يتصف بصفات التنزيه، ومن حيث أنه يتجلى سواء كان التجلى الذاتي (الأعيان الثابتة) أو التجلى الخارجي (الأعيان الخارجية) فيتصف بصفات التشبيه وعلى هذا قال ابن عربي "لا ترى عيني إلا وجهه، ولا يسمع أذني إلا كلامه"[٥٥]؛ "فما وصفنا بوصف إلا كنا عن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي".[٥٦]

وفي عبارة مشابهة عبر الشيخ حمزة عن نفس هذا المعني "كل صورة صورته، وكل لون لونه"؛ وكل صوت صوته، لأنه وحده لا شريك له؛ وإذا قيل إن الوجود غيره فحكمه الشرك والظلم"[٥٧]؛ بالاضافة إلى أن هذا الحلول الإلهي يضرب له المثل بالحبة داخل الشجرة، "كالحبة في داخل الشجرة، غير أن ظاهرها لا يرى لكن حقيقتها واحدة، ولذا قال الحلاج :"أنا الحق" وقال الآخر : "أنا الله" لأن وجوده لا يرى". [٥٨]

ومن هذا المنطلق فإن اتهام الشيخ نور الدين للشيخ حمزة باتخاذ مذهب وحدة الوجود (الحلول) ليس تجنيا عليه، بل كان إيجابيا وموضوعيا، وكانت نفس التهمة موجهة أيضا إلى ابن عربي يسبب

مذهبه الحلولي والاتحادي (وحدة الوجود) [٥٩]؛ أما مذهب الشيخ في تمثيل الله بحبة الشجرة، فرأى الشيخ نور الدين أن هذا ضلال وكفر، وقد قال عنه "فالآن أصرح لك عن اعتقاد أهل وحدة الوجود (الحلول والاتحاد) في آتشيه (سومطرة الشمالية)، ويعنى بذلك حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني وجميع أتباعهما. قال حمزة الفنصوري في كتابه "المنتهى" : أن قول النبي صلى الله عليه وسلم "من عرف نفسه فقد عرف ربه" يعنى التعرف بالله وبنفسه، أي النفس في معنى "كنت كنزا مخفيا" يراد به نفسه والعالم في علم الله. فمثل ذلك كمثل الحبة والشجرة، إن تلك الشجرة بصورتها الكاملة في الحق تعالى فخرج العالم منه تعالى بالفيض كخروج الشجرة من الحبة، فهذا الاعتقاد كفر". [٦٠]

وأكد الشيخ نور الدين موقفه هذا بعبارة أوضح في كتابه "الجواهر" حيث قال فيه "لا تصرح كما صرح به أهل وحدة الوجود "الحلول والاتحاد" الملحد بقوله "إن المخلوقات موجودة في ذات الحق تعالى، وحين خرجت منه المخلوقات، فكان الحق تعالى فيها، فيندمج فيها، فكان الحق تعالى الآن يحل في وجود جميع المخلوقات" [٦١]؛ وهذا الرأي هو ما عليه تماما مذهب وحدة الوجود (الحلول) في الديانة الهندوكية.

وقد وجد الشيخ نور الدين هذا المعنى من كتاب الشيخ حمزة "المنتهى" ص ٢٣٠، وص ٢٤٠، كما وجده في كتاب تلميذه الكبير شمس الدين السومطراني "الخرقة" حيث نقل عنه قوله في كتاب "الخرقة" أقسم فيه "والله وكلام الله" بهذا الإنسان هو الله بدون الشك فيه، لأنه لباس قديم. فكان اللباس وصاحب اللباس في وجود واحد متحدين (منذ مجين) ومن عرف هذه المعرفة فقد وصل

إلى المعرفة "ذات الله" ووجوده تعالى كقوله تعالى : "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" يعني أن وجود الإنسان وجود الله، ووجود الله هو وجود الإنسان".[٦٢]

وكذلك نعرض قول تلاميذ الشيخ حمزة في مذهب وحدة الوجود حيث سمعه الشيخ نور الدين بنفسه وكان في نقاش معهم "فقولهم إن اعتقادنا أن الله أنفسنا ووجودنا ونحن الحق تعالى، ووجوده تعالى، وقولهم أيضا "بأن العالم هو الله والله هو العالم"[٦٣]؛ وهذه بعض الأدلة التي قدمها الشيخ نور الدين لاتهام مذهب وحدة الوجود للشيخ حمزة بالضلال ويتضح لنا منها أن فهم الشيخ نور الدين لفلسفة الشيخ حمزة الصوفية فهم سليم صحيح.

ويدقق الشيخ نور الدين في مناقشة أفكار الشيخ حمزة ويكشف لنا عما تؤدي إليه من ضلال فيقول "إذا صح أن حقيقة الله والمخلوق واحدة، حتى يكن القول بأن الإنسان هو الله، والله هو الإنسان فتكون حيوانات ونباتات وجمادات ونجاسات جميعا هي الله ...، وإذا صح ما قال هذا الملحد، فلا بد أن يكون كل ما أكلنا وكل ما أحرقنا في النار هو الله، وإذا أقسمنا عن أحد، فلا بد أن يسقط هذا القسم عن الله، وإذا قتلنا وربطنا الإنسان أو غيره فلا بد أن يكون ما قتلناه ورطبناه هو الله".[٦٤]

ويضيف الشيخ موضحا ما يلزم عن هذا المذهب من أمور باطلة لا يمكن أن تكون فيقول "إذا كان الإنسان الله، فكان للإنسان صفات الله كالعلم والقدرة وغيرها، وأنه بصفات العلم يجب له أن يعرف ما في السماوات والأرض، وأنه بصفات القدرة يجب له أن يفعل ما في السماوات والأرض وهذا الأمر مستحيل حدوثه ولاسيما أنه جزء من هذا الأرض، فكيف يمكن أن يصنع نفسه؟"؛

وأما قولهم بأن وجود المخلوق هو وجود الله، ووجود الله هو وجود المخلوق، فلا يكون هذا إلا بأربعة ممكنات :

١- الانتقال: يعنى انتقال وجود الله إلى المخلوق، كانتقال الشخص من مكان إلى آخر.

٢- الاتحاد: اندماج الوجود في وجود واحد، كاندماج الذهب والنحاس.

٣- الحلول: يعنى دخول وجود الله إلى المخلوق كدخول الماء إلى الإبريق.

٤- الاتصال: يعنى اتصال المخلوق بوجود الله كاتصال الإنسان بجوارحه.

ورفض الشيخ نور الدين هذه الممكنات الأربعة السابقة الذكر لأنه مستحيل نقلا وشرعا، أن الله يحل في هذا العالم[٦٥]

أما دعوى العطاس بأن تهمة الشيخ نور الدين للشيخ حمزة لا تكون مصيبة إلا في مسألة قدم العالم ونفي إرادة الله كما ذكرناه[٦٦] فالحق أنه مصيب، لأن هاتين المسألتين تتصلان اتصالا وثيقا بنظرية التجلى وأنها مشتقة من فلسفة ابن عربي الصوفية[٦٧]؛ وطبقا لهذه النظرية كانت الأعيان الثابتة قديمة كقدم ذات الله، وأصبحت إرادته وقدرته تعالى محدودة بالفيض المقدس، وليست في خلق العالم من العدم وليس الكلام مما قاله الشيخ حمزة فقط، وإنما قاله الشيخ نور الدين أيضا، وكلاهما يقتبسان من ابن عربي.

وهذه هي نقطة الضعف عند الشيخ نور الدين، لأنه ذهب مذهب الشيخ حمزة الذي اتهمه بالزندقة ومع ذلك فقد تأثر بنظرية ابن عربي؛ ولذلك فإن محاولته في نصرة التصوف السني على التصوف البدعي القائم عل وحدة الوجود، لم يكتب لها النجاح

المطلوب من الناحية العلمية لأنه لم يتحرر تماما من روح الفلسفة الصوفية، رغم أنه استطاع أن يقضي على ذلك المذهب الصوفي من الناحية السياسية وكما يقال تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

الصراع بين المذهب السني ومذهب الباطنية

وإذا كانت حدة الصراع قد خفت بين الطائفتين من الصوفية في مملكة آتشيه بعد وفاة شمس الدين السومطراني سنة ١٦٣٠م، وعودة الشيخ نور الدين الرانيري إلى بلاده الهند، فإن هذا الصراع ظل قائما بين أتباع المذهبين وخصوصا في جزيرة جاوة.

من المعروف أن كل ولي صوفي وليس كل صوفي وليا فالأولياء التسعة في جاوة كانوا صوفية ولكنهم في منهج الدعوة الإسلامية يسيرون في اتجاهين :

الاتجاه الأول : يمثله سونان جيري، وسونان أمبيل، وسونان درجات يرى أن العادات والتقاليد المخالفة للإسلام يجب تحرير حياة المسلمين الدينية منها ولاسيما التقاليد الهندوكية والبوذية وذلك ليستطيع المسلمون أداء واجباتهم الدينية على الوجه الصحيح طبقا للشريعة الإسلامية.

والاتجاه الثاني يمثله سونان كاليجاجا، وسونان بونانج، وسونان موريا، وسونان قدس، وسونان جونونج جاتي، يرى ضرورة التسامح مع العادات القديمة قبل الإسلام التي مارسها الجاويون، وعدم المساس بها بشكل عشوائي، لأنها تشكل عقبة رئيسية في إنجاح الدعوة الإسلامية نفسها، إنما الذي ينبغي عمله هو إسلامية هذه العادات بطريقة تدريجية حتى يتمكن المجتمع الإندونيسي من ممارسة مبادئهم الدينية على الوجه الصحيح فيما بعد، سواء كان

نابعا من صحوتهم الدينية أو من مساهمة دعاة الإصلاح من الجيل الجديد.[٦٨]

وواضح من هذا أن الاتجاه الأول يتبلور فيه المذهب السني والاتجاه الثاني يميل إلى المذهب غير السني على الرغم من أن الأولياء التسعة مازالوا باقين على المذهب السني وبرآء من أتباع الاتجاه الثاني؛ وقد حدث الصراع فعلا بين أتباع هذين المذهبين في جاوة، حيث أن الأولياء التسعة يمثلون المذهب السني، والشيخ ستي جنار أو الشيخ لماه أبانج "Syeikh Lemah Abang"، وسونان بانجونج أو كياهي أجينج بنجينج "Kyai Ageng Pengging" يمثل المذهب غير السني أو مذهب وحدة الوجود.

ومن أبرز الأولياء التسعة الذي خاص المعركة الفكرية الضارية مع الشيوخ الصوفية على مذهب وحدة الوجود هو الشيخ بونانج أو سونان بونانج "Sunang Bonang"، إذ ألف كتابا يعارض فيه ذلك المذهب تحت عنوان "كتاب بونانج" حيث وصف فيه مذهب وحدة الوجود "بأن الوجود عندهم هو الله وكل ما ليس له الوجود غير الله، وذلك أن عدم وجود الله يتعلق بعدم كونه خالقا، ويعنى ذلك تعبير عن تنزيه الله، لأن الله واحد فرد، ولا يمكن معرفته إلا بتنـــزيهه تعالى"، وعارض سونان بونانج هذه النظرية، وصرح فيه أن الله أكبر وأسمى مما صوره هذا المذهب، لأن الله سبحانه وتعالى أزلي لا أول لوجوده، ولا (هو) مصحوب العدم ولا محيط به.[٦٩]

وهكذا تعرض الفكر الإسلامي في عهده المبكر في جاوة للصراع المذهبي بين التصوف السني والتصوف غير السني، وقد انخفضت حدة التوتر بينهما مؤقتا حين أصدر هؤلاء الأولياء التسعة الحكم بالإعدام على الشيخ ستي جنار لتعليمه عوام الناس نظرية وحدة

الوجود "Kawula Gusti" مما أدى إلى الكفر والضلال[٧٠]، فقد قال "إن الشيخ لماه أبانج غير موجود هنا، إنما الموجود هو الله، وقد لقبه الناس بالحلاج الجاوي بعد موته[٧١]؛ وقد أمر سونان قدس أيضا بإعدام "كياهي أجنج بنجينج (حاكم ولاية بنجنج)، وأحد العلماء الذين رفضوا الخضوع لرادين فتاح Raden Fatah، وعلموا الناس التصوف على مذهب وحدة الوجود الذي اعتبره سونان قدس كمحاولة للتقريب والتوفيق بين عقائد الإسلام وتعاليم الهندوكية والذي دعا إلى تجريد شريعة الله من حياة المسلمين.[٧٢]

وهكذا حرص الدعاة الأوائل من الأولياء الصالحين على حفظ عقيدة المسلمين بعيدة عن البدع والخرافات، كما حافظ الملوك في نفس الوقت على هيبة مملكتهم عسكريا وسياسيا حتى وصل الإسلام إلى عصره الذهبي آنذاك بفضل الانسجام الكامل بين الملوك والدعاة.

ولكن هذا الوضع لم يستقر طويلا، فما ان انتقلت المملكة الإسلامية من ديماك إلى باجانج "Pajang"، ثم إلى ماتارام "Mataram" حتى ابتعدت العاصمة عن مركز الإسلام، وابتعد الملوك عن العلماء، ولا سيما بعد الانقلاب الذي تم تحت رئاسة أيديويجويو "Adiwijoyo" ابن كي أجنج بنجينج المقتول، فظهرت من جديد محاولة التقريب والتوفيق بين تعاليم الإسلام وتعاليم شيوابوذا[٧٣] التي مازالت آثارها قوية بين المسلمين الجدد فامتزجت عقائد الإسلام بعقائد هذه الديانة.

وجدير بالذكر أن التصوف على مذهب وحدة الوجود قد دخل جاوة من آتشيه وسومطرة الشمالية على يد الشيخ ستى جنار، فضلا عن وجود تأثير مذهب الشيعة كالشيعة الإسماعيلية أو

الباطنية؛ ومن هنا ظهر المذهب الصوفي الذي الذي يعطي الأولوية للحقيقة دون الشريعة، حيث فسر معنى "من عرف نفسه فقد عرف ربه" بأن الإنسان هو الله وجزء من الله فظهر منه مذهب الحلول "Kawula Gusti" يعنى أن الله يحل في جسد المرء وأن الإنسان يتجسد بجسد من الله، ولذلك لا تجب على المرء الشريعة، لأن الصلاة بأركانها المعروفة ليس إلا لباسا لمن لم يذق طعم حقيقة الدين، وهذا المذهب مطابق تماما لمبدأ الجاوية بل أصبح هذا المذهب فيما بعد "مذهب الجاوية" "Kejawen".

وقد ساعد على انتشار هذه الانحرافات العقائدية ظهور تعاليم الغلاة من الشيعة التي كان من بين تعاليمها أن العالم كله خلق من نور محمد، وكان هذا النور مظهرا من ذات الله نفسه، فتجلى نور محمد إلى خلقه بالتناوب من لدن سيدنا آدم عليه السلام ثم إلى الأنبياء كلهم حتى محمد صلى الله عليه وسلم، فبعده انتقل النور إلى علي بن أبي طالب، ثم إلى الحسن بن علي، وإلى الحسين بن علي ثم إلى غيرهم من أئمة الشيعة الاثنى عشر، واستمر النور يتجلى من شخص إلى آخر حتى ظهر المهدي المنتظر، وقبل ذلك اندمج النور إلى المصطفين الأخيار من الأولياء والأقطاب، وكان ملوك جاوة في الحقيقة هم الأولياء والأقطاب الذين تجلى بهم نور محمد.

ولذلك لقب ملوك جاوة بألقاب عظيمة مثل آمنكورات "Amangkurat" أي حاضن العالم، باكو عالم "Paku Alam" أي قطب العالم[٧٤]؛ وقد لقيت هذه الفلسفة إقبالا عظيما من حديثي العهد بالإسلام لأنها تتمشى مع معتقداتهم قبل الإسلام حيث أنهم يؤمنون بالتجسد ويقولون أن الإله يحل في أجسام الملوك، ولقد اعتقدوا من قبل أن ملك إيرلانجا "Erlangga" تجسيد من إله وشنو، وملك

ماجاباهيت تجسيد من إله شيوا بوذا، واعتقدوا بعد الإسلام أن ملوك ماتارام تجسيد من نور محمد.[٧٥]

ومن هنا يتضح أنه كان هناك محاولة للتوفيق بين تعاليم الإسلام ومبدأ الجاوية من ناحية وبين تعاليم الإسلام والبوذية والهندوكية من ناحية أخرى، وقد أسفرت هذه المحاولة عن ظهور فرقة "الباطنية" في إندونيسيا، ثم تفرقت هذه الفرقة إلى فرق كثيرة، وإذا كان البعض منهم يوفق بين تعاليم الإسلام وتعاليم هذه الديانة بتحفظ، فإن البعض الأخر يفسرون تعاليم الإسلام ويؤولونها حسب أهوائهم ليبتعدوا في تفسيرهم بعدا كبيرا عن تعاليم الإسلام الحقيقة، بل انها في الحقيقة محاولة لتحريف الإسلام وهدمها من الداخل.

وقد كشف عن هذه الفضائح الدكتور محمد رشيدي في كتابه القيم "الإسلام والباطنية"، حيث ناقش فيه بشكل واضح ومفصل أهم الكتب الباطنية المشهورة وهي : (١) كتاب درموجاندول "Darmo Gandul"، (٢) كتاب جاتولوجو "Gato Loco"، (٣) كتاب هداية جاتي "Hidayat Jati"، (٤) كتاب تشنتـــني(*) "Centhini".

ومن العجب أن الكتب الثلاثة الأولى لم تخل من تأويلات باطلة لتعاليم الإسلام فمنها على سبيل المثال تأويل كلمة "الشريعة" بمعنى إذا نام المرء قام ذكره و"الطريقة" بمعنى السؤال وطلب الجماع[٧٦]، و"الحقيقة" بمعنى حصول السعادة معا بين الزوج والزوجة، وأن يتحابا معا، و"المعرفة" بمعنى العلم أي معرفة النكاح يعنى الجماع، وكذلك تأويل كلمة التوحيد "لا إله إلا الله محمد رسول الله" بمعنى خلط الشعور والنور بين الرجل والمرأة بمثابة عطاء من الله، والذي أدى إلى نعم الحياة[٧٧]؛ أما كتاب هداية جاتي فيحتوى على مذهب الحلول ووحدة الوجود فضلا عن تميزه في الطريقة الخاصة

"Penakung" للحصول على السعادة بعد تهذيب النفس والتي فرضت على أتباعها ممارستها شهريا.

ومما يدل على أن هذا الكتاب يحتوي على مذهب الحلول قول رانجو وارسيطو* Ronggo Warsito "إني أعددت قصرا في البيت المعمور الذي عن عمارتي، والذي شيد في رأس الإنسان وفي الرأس يوجد الدماغ يعنى المخ، وفي المخ يوجد المانع وفي المانع يوجد العقل، وفي العقل يوجد الروح، وفي الروح يوجد الشعور، وفي الشعور استقررت أنا لا إله إلا أنا، المحيط بحقائق الأحوال"؛ وقوله كذلك " إني أعددت قصرا في البيت الحرام الذي هو تحريمي الذي شيد في صدر الإنسان وفي الصدر يوجد الكبد، وفي الكبد يوجد القلب، وفي القلب يوجد العقل، وفي العقل يوجد الفكر، وفي الفكر يوجد الروح، وفي الروح يوجد الشعور، وفي الشعور استقررت أنا لا إله إلا أنا، المحيط بحقائق الأحوال"؛ وأضاف قائلا : "إني أعددت قصرا في البيت المقدس الذي هو مكان تطهري، والذي يشيد في صفن آدم، وفي الصفن توجد الخصية وفي الخصية يوجد المني، وفي المني يوجد المذي وفي المذي يوجد الوذي، وفي الوذي يوجد الجوهر، وفي الجوهر يوجد الشعور، وفي الشعور استقررت أنا، "لا إله إلا الله المحيط بحقائق الأحوال، المقيم في النكت الغائبة الفائض بالجوهر الأول حيث عالم الوحدانية، عالم المثال، وعالم الأجسام، وعالم الإنسان أي الإنسانية الكاملة التي هي صفتي".[٧٨]

ومن أفكار الباطنية وأصحاب مذهب وحدة الوجود الصلاة الدائمة وهي الصلاة في القلب طوال الحياة، وليست الصلاة المعروفة كما في الشريعة الإسلامية، وكذلك ليست الصلاة كما علمها القرآن الكريم كما قال تعالى "إن الإنسان خلق هلوعا، وإذا مسه

الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، إلا المصلين [٧٩]؛ ومن نموذج افتتاح الصلاة الدائمة المذكورة ما يلي أن يقال "نويت الصلاة الدائمة طول حياتي، قيامها حياتي، وركوعها عيني، واعتداله أذني وتحيتها توحيدي، وسلامها معرفة إسلامي، وقبلتها التوجه إلى فكرتي، وأداء الواجب حسب قدرتي، ثم التسليم لذات حياتنا نفسها". [٨٠]

وإذا كانت هذه العبارات الباطنية صراحة تؤكد أن الله عندهم يحل في نفس الإنسان عن طريق الحلول بالفيض من عالم الإله إلى عالم الإنسان، وأصبح اسمه "الأنا"، فإن الفكرة مستمدة من الفلسفة الهندوكية التي تعادل فيها كلمة "انا" كلمة "أتمان" وهي بدورها تعني جزءا من إله برهمان؛ ولما كان الإنسان في حالة دنس، فلا بد أن تكون له طريقة للحصول على السعادة العظمى ألا وهي الاتحاد مع الله، وعلى هذا الأساس وضع رانجو وارسيطو طريقته الخاصة "Penakung"، مثل "يوجا" في الهندوكية للوصول إلى هذه السعادة. وكان السالك في أثناء ممارستها يقول "أنا مظهر من مظاهر ذات الله سبحانه وتعالى، القدير على كل شئ، فقال الله عز وجل: "كن فيكون" وحين أرادت كل شئ فيكون وخرج من قدرتي [٨١] وهنا ظهرت علامة الوصول إلى السعادة.

وأما كتاب "تشنتيني" فيحتوى على الطريقة الصوفية للحصول على الوجد ثم الاتحاد مع الله، وذلك بممارسة ورد طريقة نقشبندية وشترية وجلالة وبرزة، بكل خشوع، ثم يبدأ الذكر بلفظ "لا موجود إلا الله" والمحمود هو ذات واجب الوجود، بورد نفي إثبات، حتى يمتلئ القلب بهذه كلها...." فإذا ما تحقق للسالك الوجد "لم يكن له فرق، فأصبح الجسم والعقل واحدا"؛ "هذا هو

معراج سهول الفناء."؛ "وأصبح الجسم جامدا مثل الخشب الجاف."؛ "وعند الوجد خلا القلب."؛ "ليس هنا بر ولا بحر."؛ "ولا ظلمة ولا نور."؛ "إن الموجود هو وحي جتميكا."؛ "في عالم الغيب، مكان السهور."؛ "وهذا هو الاتحاد وليس بالجمع"[٨٢]

ويظهر من هذه الأبيات الباطنية أن غاية السالك من ممارسة طريقته هي حصول الوجد*، ثم الاتحاد مع الله، وجعل ورد نقشبندية وسترية وسيلة للحصول عليها. ومن هنا لا يستبعد أن يكون هذا المذهب الباطني هو مذهب وحدة الوجود. ولكن "تشنتيني" يستعمل كلمة "وحي جتميكا" بدلا من الله مما يوحي بالخلاف بين المذهب الصوفي والمذهب الباطني.

وهكذا أصبح الإسلام في ظلال الباطنية مختلطا بالعناصر الأخرى وتلوث بالبدع والانحرافات، فرأى الدكتور حامكا أن الباطنية في إندونيسيا بهذه الصورة عبارة عن التوفيق والمزج بين الباطنية المعروفة في الدول العربية وتبني التصوف على مذهب وحدة الوجود وخصوصا الفلسفة الصوفية للشيخ حمزة الفنصوري؛ ولكن الدكتور محمد رشيدي يرى أبعد من ذلك إذ يلاحظ أن الباطنية في إندونيسيا (خصوصا في جاوة) تحتوى على يوجا تانترائزم الهندوكية والبوذية، وتعنى محاولة لتخليص المرء من الاكتئاب والخلاص منه في الدنيا، ولم تكن لدى الباطنية فكرة عن الآخرة ولا أحد يعلمها، ولكن بوسيلة يوجا يمكن المرء الحصول على عالم الغيب...وعلى الرغم من استعمالهم المصطلحات الإسلامية في مؤلفاتهم وحياتهم الروحية، إلا أنها تستعمل للأغراض الأخرى، لتأويل معناها تأويلا بعيدا ومخالفا لمفهوم الإسلام الصحيح.

وهكذا كان الصراع المذهبي بين التصوف السني والتصوف غير السني القائم على مذهب وحدة الوجود يتحول إلى صراع بين المسلمين السنة وبين المسلمين معتنقي مذهب الباطنية في جاوة خاصة وفي بلاد إندونيسيا عامة؛ وكان نشاط الباطنية قد بدأ منذ قيام مملكة باجانج الإسلامية ثم مملكة ماترام، واستمر هذا النشاط إلى عهود مملكتي سوراكرتا وجوكجاكرتا حتى صارت الباطنية كما صورها رانجو وارسيطو مذهبا رسميا للمملكتين.

ولقد كان لهذا المذهب آثار خطيرة على العامة من حيث أنه يبعدهم عن تطبيق المبادئ الصحيحة للشريعة الإسلامية، وجعلهم يتخذون لهم تقاليد وعادات خاصة بعيدة عن الإسلام ومأخوذة من آبائهم الأقدمين، وأصبح إسلامهم مختلطا بالبدع والخرافات، وسمي المسلمون بهذه الصورة بمسلم آبانجان "Muslim Abangan" بمعني كونه مسلما ممنوعا عن الشريعة الإسلامية.

ومهما يكن من أمر فإن السلطان آجونج "Sultan Agung" ملك ماترام وأميرها ديفانيجارا "Pangeran Diponegoro" كانا متمسكين وملتزمين بالمذهب السني ولكن بعد وفاة السلطان آجونج وخلفه ابنه أمانجكورات بلغ الصراع ذروته حيث قام الملك الأخير بإعدام حوالي ٦٠٠ مسلم من السنة في ميدان مملكة ماترام بعد الخلاف بينهم[٨٣]؛ ومن هنا بدأت فئة من المسلمين السنة يعارضون السلطان بسبب انعطافه مع الاستعمار الهولندي، وتمسكه بمذهب الباطنية المنحرفة عن الإسلام، فاعتزلوا عن المملكة، وأقاموا معسكرهم في المعاهد الدينية الإسلامية، وتثقفوا بالثقافة الإسلامية واحتكموا إلى الشريعة الإسلامية مطيعين لله ابتغاء رضوانه وقد أطلق على هؤلاء

المسلمين الملتزمين باسم قوم سانتري "Kaum Santri" أي "إسلام متيهان" أعني مسلما مطيعا.

ومن المعلوم أن المسلمين الإندونيسيين قد ساروا على المذهب الشافعي في الفقه منذ قديم الزمان و لم يتغير هذا الوضع إلى اليوم، ولذلك كانت الكتب المدروسة بعد القرن السادس عشر الميلادي في المعاهد الدينية من الكتب الشافعية كالفتاوى الحديثة والزواجر والتحفة وغيرها.

وكان لابن حجر الهيثمي* (١٤٤٩-١٥٠٦م/٩٣٠-٩٩٧هـ) أثر كبير عند العلماء الإندونيسيين حتى إذا كان لا بد لأحد من العلماء أن يأخذ بفكرة التقليد في الفقه فليكن التقليد الأول لابن حجر، ثم يليه الرملي ثم النووي، ثم الغزالي، وأخيرا الشافعي، ولذلك حين بدت فكرة تقديس القبور وعادات الحول **) عند قبور الأولياء والعلماء المعقودة سنويا فتعود هذه الفكرة إلى رأي ابن حجر الهيثمي[٨٤]؛ ومن حيث العقيدة كانوا يذهبون إلى المذهب السني ولكن مفهوم أهل السنة والجماعة عندهم هو المذهب الأشعري (الأشعرية) والماتريدية في العقيدة، والمذاهب الأربعة في الفقه بيد أنهم في التطبيق لا يلتزمون إلا بالمذهب الشافعي فقط.

ومن مظاهر تعصبهم لهذا المذهب وقد بلغ أقصاه نظرتهم إلى المسلم المنتسب إلى مذهب فقهي آخر غير المذهب الشافعي على أنه مخالف للمذهب السني، بل ازداد الأمر سوءا عندما يتخذ الإندونيسيون بعض الآراء من غير المذهب الشافعي واعتبروها من المذهب الشافعي؛ وذلك كأحكام زكاة الفطر بالنقود وقراءة القرآن للموتى وغيرها.

وعلى أي حال فإن الصراع بين أتباع المذهب السني وأتباع المذهب الباطني قد أدى إلى سوء الحال بين المسلمين في إندونيسيا، وقد زاد الأمر سوءا حين سقطت معظم مناطق البلاد في أيدى الاستعمار البرتغالي والإنجليزي ثم الهولندي، ولم تعد للملوك المسلمين سلطة لتدبير أمورهم، فأصبحوا ضعفاء من الناحية العسكرية والاقتصادية والسياسية وكذلك الفكرية؛ وسيطرت على البلاد حالة من التدهور والتأخر وبالتالي فقد أصبح الإندونيسيون في أمس الحاجة إلى مصلح ومجدد يوقظهم من الركود الدائم، ويحاول تطهير الدين من الخرافات والبدع التي لحقته، وهذا ما يتحقق على أيدي رواد الاتجاه السلفي.

الهوامش

١ د./ علي سامي النشار : *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج ٢، ص ٣٤-٣٥،دار المعارف، القاهرة.ص ٥٦

٢ Dr. A. Mukti Ali : *Modern Islamic Thought in Indonesia*, Nida, Jogjakarta, 1971, p. 5-6.

٣ أ. هاشم : *تاريخ دخول الإسلام وانتشار في إندونيسيا*، ص ١٩٦-١٩٧. O.Hasyimi,*Sejarah Masukrnya Islam Indonesia*, نقلا عن كتاب : S.Q. Fatimi *Islam comes to Malaysia*, p. 53.

٤ نفس المرجع ونفس الصفحة.

٥ *نهاية الأرب* : ج ١ن ص ٢٢٠.

٦ المقريزي : *الخطط*، ج ١ ، ص ٢٥٠.

٧ كتاب "*إظهار الحق* لابن اسحق المكاراني الفاسي" و *تزكية طبقات* جمع *سلطان السلاطين*، للشيخ البحر عبد الله الآسي، الذي كتبه مرة ثانية السيد عبد الله بن السيد الحبيب سيف الدين سنة ١٢٧٥م، ثم كتاب "*سلسلة ملوك برلاك وباساي*، للسيد عبد الله بن الشيخ حبيب سيف الدين. (الأستاذ أ. هاشمي : *تاريخ دخول الإسلام وانتشاره*.... ص ١٤٤).

٨ أ. هاشمي : *المصدر السابق*، ص ١٥٣-١٥٥.

٩ نفس المرجع، ص ١٥٧.

١٠ نفس المرجع، ص ١٩٨.

١١ انظر : *تاريخ إندونيسيا القومي* : ج ٣، ص ١٣٦.

١٢ أ. هاشمي : *تاريخ دخول الإسلام وانتشاره*...، ص ١٩٨-١٩٩.

١٣ نفس المرجع.

١٤ نفس المرجع، ٢٠٠.

١٥ نفس المرجع، ٢٠٣.

١٦ حامكا : *تاريخ الأمة الإسلامية* : ج ٤، ص ٨٩، *والدعوة إلى الإسلام*، ص ٤١١.

*. وهو مسلالة ملك برلاك المسلم يعنى مخدوم سلطان ملك إبراهيم شاه جوهان (٣٦٥-٤٠٦هـ/٩٧٦-١٠١٢م) وليس ملكا هندوكيا كما زعمه أونولد في كتابه "*الدعوة*

إلى الإسلام" وبعض الروايات الأخرى. (انظر كتاب : *تاريخ دخول الإسلام واتشاره*، للأستاذ أ. هاشمي، ص ٢٠٣).

١٧ أ. هاشمي : المصدر السابق، ص ٢٠٤.

١٨ وذلك لأن السلطان محمد الظاهر بهيان شاه ابن الملك الصالح قد توفى سنة ١٣٢٦م، يعنى حوالى ١٩ سنة قبل مجئ ابن بطوطة. (انظر كتاب : تاريخ آتشيه ونوسنتارا "*Tarich Atjeh dan Nusantara*" ص ١١٩).

١٩ ابن بطوطة : *رحلة ابن بطوطة*، دار صادر ودار بيروت، ص ٦١٨، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٠ *نفس المصدر*، ص ٦١٩.

٢١ *الدعوة إلى الإسلام*، ص ٤٠٦.

٢٢ *نفس المصدر*.

٢٣ انظر : عبد الحليم الجندي : *أحمد بن حنبل إمام أهل السنة* ص ٣١٣- ٣١٥هـ. السبكي : **طبقات** *الشافعية الكبرى* ج ٣، ص ٣٥٦ ومحمد أبو زهرة : *الشافعي، حياته وعصره وآراؤه وفقهه*، ص٣٧١-٣٧٢.

٢٤ السبكي : طبقات، ج ٣، ص ٣٧٣-٣٧٤.

٢٥ *نفس المصدر*، ص ٣٧٨.

٢٦ محمود صبحي , في علم الكلام : ج ٢، ط ٤، ص ٢٤، مؤسسة الثقافية الجامعة الاسكندارية، ١٩٨٢.

٢٧ *جامع كرامة الأولياء*، ج ٢، ص ٤٦٨، تحقيق إبراهيم عطوان عوض مصطفى، الباب الحلبي، القاهرة، ١٩٧٤م.

٢٨ Hamka : *Tasauf, Perkembangan dan Pemurniannya*, Yayasan Nurul Isam, Jakarta, 1981, hal. 218.

د./ حامكا : *التصوف تطوره وتهذيبه*، نور الإسلام، جاكرتا، ١٩٨١، ص ٢١٨.

٢٩ \ Ahmad Daudy : *Filsafat Mistik Syeikh Hamzah Fansuri dalam Sanggahan Syaikh* Nuruddin Arraniry, Majalah Al-Jamiah, no. 27 tahun 1982, hal. 30.

د./ أحمد داودي : *فلسفة صوفية شيخ حمزة الفنصوري في ضوء نقد الشيخ نور الدين الرانيري*، مجلة الجامعة، مرة ٢٧، سنة ١٩٨٢، ص ٣٠.

٣٠ هو أكبر الصوفية الإندونيسيين الذي ولد في آتشيه (سومطرة الشمالية) وأنه في تصوفه يتأثر بمذهب وحدة الوجود لدي ابن عربي وقد تولى منصب قاضي القضاة في عهد

السلطان اسكندر مودا، وله كتب كثيرة في العربية والملايوية (المكتوبة بالعربية)، ومنها : *شراب العاشقين*، *وأسرار العارفين في بيان علم السلوك والتوحيد*، *ورب المحققين وكشف السر التجلي السبحاني*، ومنه في تحقيق قول رسول الله "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، *ومفتاح الأسرار* وغيرها.

(*تاريخ إندونيسيا القومي*, أوكا تشاندراساميطو، ج ٣، ص ١٤٠)

٣١ هو تلميذ الشيخ حمزة الفنصوري المخلص طريقا مذهبا، وله مؤلفات كثيرة باللغة العربية واللغة الملايوية (المكتوب بالعربية) ومنها : *مرآت المؤمنين*، *ومرآة المحققين*، *وشرح رباعي حمزة الفنصوري*، *وجوهر الحقائق* والأخير : *تنبيه الطلاب في معرفة الملك الوهاب*.

*. ظهر هذا المذهب لأول مرة عند إله بود، ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى في الفلسفة اليونانية. وفي الفلسفة العربية ظهر هذا المذهب عند الحلاج وابن عربي، وفي العصر الحديث من أشهر القائلين به جبورد انوبرونو، واسبيونوزا، وهذا المذهب على نحوين : "أن يكون الله وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع الظاهر التي تعلق عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته، "ب" أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق وهذا النحو يسمى وحده الوجود المادية.

(مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ط ٣، ص ٤٦٩، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩، القاهرة).

٣٢ Hamka : *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, Bulan Bintang, 1974, hal. 42

د./ حامكا : *تطور الباطنية في إندونيسيا*، بولان بينتانج، ١٩٧٤، ص ٤٣.

٣٣ هو نور الدين على بن حسنجي بن محمد حميد الرانيري، ولد في جوجارات الهند ، ولكنه من سلالة القريش الذي جاء من اليمن وأنه تتلمذ بالسيد عمر بن عبد الله بشيين بن طريم، ذهب للحج سنة ١٠٣٠هـ، وتابع عمه الشيخ محمد جيلاني بن حسن الرانيري. وفي كتاب "مزاد الخواطر" ذكر اسم الشيخ نور الدين محمد بن علي الحميدي الشافعي الأشعري العبدروسي الرانيري الصواطي وقبيل الحضور إلى المملكة آتشيه مكث في شبه جزيرة الملايو (الماليزيا حاليا).

٣٤ د./ أحمد داودي : *المصدر السابق*، ص ٣٠.

*. هو الشيخ أمين الدين عبد الرؤوف بن على الجاوي الفنصوري السنكلي ولد سنة ١٦١٥م في سنكل (سومطرة الشمالية) ولذا نسبب اسمه إلى السنكل.

٣٥ *التصوف السني* هو التصوف بمعناه الإيجابي الذي رفض نظريات الاتحاد والاتصال, والحلول ووحدة الوجود، وأنه يركز على تحليل نفسي دقيق لأحوال النفس ودراسة

علمية للأخلاق العملية التي تسموا بالمرء إلى درجة الكمال. فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقي للإسلام ومصدره الكبيرين القرآن والسنة في ضوء العقل لا فوق حدوده.

٣٦ أما *التصوف غير السني* هو التصوف الذي كان قوامه التوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية، وانطاق القرآن والسنة، وتولدت من هذا التوفيق نظريات الاتحاد والاتصال والحلول ووحدة الوجود. (انظر كتاب : *الفلسفة الصوفية في الإسلام* للدكتور عبد القادر محمود، دار الفكر العربي، ١٩٦٦، ص ،ط .

* . C.A.O. Van Nieuwenhuyze : *Nur al Din Al Raniri als bestrij der Wujudija*, BKI, 104, 1952.

* * . S.M.N. Al Attas : *The Mysticism of Hamzah Fansuri (Desertation)*, Kuala Lumpur, 1970, p. 31-65.

٣٧ د./ أحمد داودي : المصدر السابق، ٣١.

٣٨ S.M.N. Al Attas : *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Malaya University Press, Kuala Lumpur, 1970, p. 31.

٣٩ *The Mysticism* p. 239-240

٤٠ *Ibid*, p. 343

٤١ *The Mysticism* p. 321.

٤٢ *أسرار العارفين* : ص ٣٤٤-٣٤٥.

٤٣ حمزة : *شراب العاشقين*، ص ٣١٦.

٤٤ المنتهى : نقلا عن كتاب "*The Mysticisme* p. 240."

٤٥ ديوان ابن عربي : نقلان عن كتاب *المنتهى*، ص ٣٥١.

٤٦ *نفس المصدر*، ص ٣٣٧.

٤٧ *أسرار العارفين*، ص ٣٧٦.

٤٨ *نفس المصدر* ، ص ٣١٣.

٤٩ *نفس المصدر*, ، ص ٣٧٧.

٥٠ *نفس المصدر*, ص ٣١٧.

٥١ *نفس المصدر*، ص ٢٨٣-٢٨٤.

٥٢ *نفس المصدر*، ص ٣٩٣.

٥٣ نور الدين الرانيري : *عقائد الصوفية الموحدين*، ص ٣-١٢.

٥٤ نور الدين الرانيري : *الفتح المبين*، ص ٣-٥ وأيضا : *ماء الحياة لأهل الممات* لنور الدين الرانيري، تقديم وتحقيق، الدكتور أحمد داودي، بولان بنتانج، جاكرتا، ١٩٧٨، ص ٤٣، *التبيان*، ص ٣-٥.

٥٥ ابن عربي : *الفتوحات الكلامية*، ج ٣، ص ٦٠٤.

٥٦ ابن عربي : فصوص الحكم، ط ٣، ص ٥٣.

٥٧ *أسرار العارفين*، ص ٣٧٦.

٥٨ حمزة الفنصوري : *المنتهى*، ص ٣٥١.

٥٩ ابن تيمية : *مجموعة الرسائل*، ج ٤، ص ٦٤، ص٣٨-٣٩، زكي مبارك : *التصوف الإسلامي*، ج ١، ص ١٩٥، إبراهيم مذكور : *في الفلسفة الإسلامية: منهج و تطبيق*, ط ٣، ج ١، ص ٦١÷ أبو العلا العفيفي : *مقدمة كتاب "فصوص الحكم"* لابن عربي، ص ٣٢-٣٥.

٦٠ نور الدين الرانيري : *التبيان في معرفة الأديان*، ص ٩٧.

٦١ نور الدين الرانيري : *جواهر العلوم في كشف المعلوم*، ص ١٥.

٦٢ نور الدين الرانيري : *الفتح المبين*، ص ٢٠٠، *والتبيان*, ص ١١٠، وكتاب "شمس الدين السومطراني "للدكتور ت. اسكندر، ص ١٥٣-١٥٤.

٦٣ *نفس المصدر*، ص ٣، *والتبيان*، ص ٤.

٦٤ نور الدين الرانيري : *ماء الحياة*، ص ٤٥.

٦٥ *نفس المصدر السابق*، ص ٥٥-٥٦.

٦٦ *The Mysticism* p. 55

٦٧ *فصوص الحكم*، ج ١، ص ١٣١، ٢١١-٢١٢، وج ٢، ص ١٦٣-١٦٤، وص ٣١٤-٣١٥.

٦٨ صالحين سلام : *حول الأولياء التسعة*، المنار القدس، ١٩٧٤، ص ٢٨-٣٠.

انظر : *Umar Hasyim : Sunan Kalijogo*, Menara Kudus, hal. 41-42

كتاب *سونان كليجاجا*، الأستاذ عمر هاشم، المنار القدس، ص ٤١-٤٢.

٦٩ *تاريخ إندونيسيا القومي*، ج ٣، ص ١٤٤.

٧٠ *نفس المرجع*، ص ١٤٥.

٧١ صالحين سلام : المصر السابق، ص ٦٠-٦١.

٧٢ حامكا : *تاريخ الأمة الإسلامية*، ج ٤، ص ١٦٤. قارن كتاب : *سونان كاليجاجا اسم الجامعة الإسلامية الحكومية بجوكجاكرتا* للأستاذ كي. م. أ. محفوظ، ١٩٧٠، ص ٦١-٦٥.

٧٣ *نفس المصدر*، ص ١٦٦.

٧٤ انظر حامكا : *المرجع السابق*، ص ١٦٦-١٦٧.

٧٥ *نفس المرجع*، ص ١٦٧.

*. رأى الأستاذ رادن عابي فوربو تشاروكو "R. Ngb. Purbo Caroko" بأن هذا الكتاب من أكبر الإنجاز في آداب الباطنية الجاوية ولذلك أصبح موضوع الدراسة والتحقيق لرسالة الدكتوراة محمد رشيدي في جامعة سوربون (الإسلام والباطنية، ص ١٣).

Dr. M. Rasyidi : *Islam dan Kebatinan*, hal. 14-61, 111-115.

د./محمد رشيدي : **الإسلام والباطنية**، بولان فنتانج، ط ٤، ١٩٧٧، ص ١٤، وص ٦١، وص ١١١-١١٥.

٧٦ *نفس المرجع*، ص ٢٢.

٧٧ *نفس المرجع*، ص ٥٠.

*. هو الفيلسوف الأديب في الأدب الجاوي في مملكة سوراكرتا، والمؤلف لكتاب هداية جاتي سنة ١٨٥٣. وكان دارسا في المعهد الإسلامي "*Pondok Pesantren*" تجالساري "*Tegalsari*" في جاوة الشرقية العلوم الإسلامية على المذهب السني، ولكن البيئة المحيطة له تتميز بالباطنية. فأصبح مذهبه يتميز بالتوفيق بين العناصر الإسلامية والعناصر البوذية والهندوكية.

٧٨ *نفس المصدر*، ص ٥٥-٥٧.

٧٩ سورة المعارج : ٣٣.

٨٠ *نفس المرجع*، ص ٦٠.

٨١ *نفس المرجع*، ص ٦٨.

٨٢ *نفس المرجع*، ص ١١١-١١٥.

*. هو ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أهوال الآخرة، وكشف حالة بين العبد والله عز وجل (كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر، محمد الكلاباذي تحقيق محمد أمين النواوي، ج ٣، ص ١٣٤).

٨٣ حامكا : *المصدر السابق*، ص ٦٣.

*. أحد الفقهاء على المذهب الشافعي عاش في مكة ومعارض للحركة الوهابية المؤيدة لآراء ابن تيمية وله كتب كثيرة منتشرة في إندونيسيا بوسيلة الحجاج.

**. احتفال لذكرى المتوفى في كل ألف يوم.

٨٤ حامكا : *التصوف, تطوره وتهذيبه*،ص ٢٢٤.

أمل فتح الله زركشي، *مدرس في جامعة دار السلام الإسلامية معهد دار السلام الحديث للتربية الإسلامية كونتور*(*Gontor*) *فونوروكو*(*Ponorogo*) *جاوا الشرقية*