STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 9, Number 1, 2002

LITERAL TRANSLATION, SACRED SCRIPTURE AND KITAB MALAY
Peter G. Riddell

THE THOUGHTS AND RELIGIOUS UNDERSTANDING OF SHAIKH AHMAD AL-MUTAMAKKIN: THE STRUGGLE OF JAVANESE ISLAM 1645-1740
Zainul Milal Bizawie

ANOTHER RACE BETWEEN ISLAM AND CHRISTIANITY: THE CASE OF FLORES, SOUTHEAST INDONESIA, 1900-1920
Karel Steenbrink

ON BEING A MARXIST MUSLIM: READING HASAN RAID'S AUTOBIOGRAPHY
Ihsan Ali-Fauzi

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies
Vol. 9, no. 1, 2002

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

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Chloe J. Olliver

ARABIC LANGUAGE 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), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

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

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

Oman Fathurahman

Uṣûl al-Madhâhib al-Ṣûfiyyah al-Muḥaddathah bi Indûnîsiyya: Mulâḥaẓât 'alâ Kitâb *Itḥâf al-Zakî* li al-Shaikh Ibrâhîm al-Kûrânî

Abstract: *In Sufi literature, there are statements, especially those regarding relations between Sufism and* sharî'ah *and on the existence of God (*khâliq*) vis-à-vis human being (*makhlûq*), which are often misunderstood, especially by those who are not familiar with them, in such a way that the understanding actually differs from what the authors originally intended. This kind of misunderstanding is dangerous because for one thing, at least in the eyes of the orthodox sufis, it can mislead people and even create chaos within the Muslim community.*

In Malay-Indonesian historical context, to give an example, this chaotic situation eventuated in the 17th century, the trigger being a book on taṣawwuf*:* Tuḥfah al-Mursalah Ilâ Rûḥ al-Nabî ṣallâ Allâhu 'Alaihi wa sallama *written by an Indian sufi, Faḍl Allâh al-Hindî al-Burhânpûrî, who died in1620. Through the work, al-Burhânpûrî basically tries to come to terms with the exaggerated* taṣawwuf *by highlighting the important aspects of Islam such as God's Necessary Existence and the meaning of* sharî'ah. *However, in explaining basic concepts such as* martabat tujuh *(seven grades) and its related arguments, al-Burhânpûrî, regardless of his good intention, employs such a highly philosophical approach that misunderstanding is inevitable, especially when it is read by lay persons.*

Some other sufis have tried to overcome this misunderstanding. In doing so, they try to reinterpret these basic concepts, puting forward a more compromising explanation, so that these concepts are more acceptable even to lay people without violating the author's original meaning. In the taṣawwuf *context, "a more compromising explanation" usually refers to a branch of reformed* taṣawwuf *in the sense that its asthetic and philosophical contents are denuded and substituted by arguments from Islamic orthodoxy. In the later development, this kind of* taṣawwuf *was clubbed neo-sufism, and more emphasis placed on reconstructing morality within the Muslim community at the expense of the exaggerated, though popular, practices that mere deemed unorthodox.*

Of those sufis considered to be the forerunners of neo-sufism, Ibrâhîm al-Kûrânî appears to be one to whom particular attention should be paid. He was a prolific writer of his time. At least 9 of his 49 books are written especially to respond to problems directed at him, ranging from those of the relation between taṣawwuf *and* sharî'ah *to those of whether human being can possibly see God.*

The present article is a philological study of one of the most important works of Ibrâhîm al-Kûrânî, written in Malay-Indonesian context, that is Itḥâf al-Zakî bi Sharḥ al-Tuḥfah al-Mursalah Ilâ Rûḥ al-Nabî. *Looking at the title, one can see that* Itḥâf al-Zakî*—two of the manuscripts of which were found in the library of* Dâr al-Kutub al-Miṣriyyah, *Cairo—is a commentary of the* Tuḥfah al-Mursalah Ilâ Rûḥ al-Nabî *of al-Burhânpûrî. As is mentioned above, this particular work of al-Burhânpûrî had raise controversy not only among the Malay-Indonesian Muslim scholars, but also in the Muslim world in general.*

The present article—a preliminary kind of study as it is—finds its strength in its ability to reveal some basic concepts on the origins and development of neo-sufi teachings, especially in the Malay-Indonesian world. One of al-Kûrânî's important concepts, which became the basic tenet of neo-sufism, is that those who want to learn Sufism must understand at the outset that basically there is no contradiction whatsoever between sufism, particularly in what al-Kûrânî calls the doctrine of tauḥîd al-wujûd *(affirming the oneness of existence), and the* sharî'ah *teachings which always place great emphasis on* amr ma'rûf nahy munkar *(promoting what is known [by community] as good and prohibiting what is negated [by the community]). Hence al-Kûrânî strongly argued that even if a sufi had been able to improve his spiritual level up to that of* kashf, *it did not mean that he was exempt from the obligatoris of* sharî'ah *such as praying (*ṣalâh*), paying* zakâh, *fasting and pilgrimage.*

In the context of taṣawwuf *development, al-Kûrânî's teachings were accepted and propagated by the Malay-Indonesian sufis, including 'Abd al-Rauf al-Singkili of Aceh, who later developed a form of mystical practices while at the same time gave first priority to* sharî'ah *aspects. Al-Kûrânî's insistence on, and interpretation of the* tauḥîd al-wujûd *doctrine becomes more important when it is viewed within the content of* Tuḥfah al-Mursalah *of al-Burhânpûrî, the work that al-Kûrânî commented upon. There is no doubt that through the commentary al-Kûrânî aimed at clarify on the mystical messages of al-Burhânpûrî, which were considered to be exaggerated and too philosophical.*

Oman Fathurahman

Uṣûl al-Madhâhib al-Ṣûfiyyah al-Muḥaddathah bi Indûnîsiyya: Mulâḥaẓât 'alâ Kitâb *Itḥâf al-Zakî* li al-Shaikh Ibrâhîm al-Kûrânî

Abstraksi: *Dalam literatur tasawuf, persoalan-persoalan yang dikemukakan, khususnya yang menyangkut hubungan tasawuf dengan syariat, atau pembahasan tentang wujud Tuhan (*khâliq*), kaitannya dengan manusia (*makhlûq*), tidak jarang disalahartikan —terutama oleh orang awam— sehingga menjadi tidak sesuai lagi dengan apa yang dimaksudkan oleh penulisnya semula. Salah paham terhadap ajaran tasawuf semacam itu jelas berbahaya, karena, setidaknya menurut perspektif para ulama sufi ortodoks, bisa menyesatkan dan bahkan menimbulkan situasi* chaos *di kalangan muslim kebanyakan.*

Dalam konteks sejarah Melayu-Indonesia misalnya, "kekisruhan" akibat salah paham terhadap ajaran tasawuf semacam itu pernah terjadi pada sekitar paruh pertama abad ke-17, di mana salah satu "pemicunya" adalah perbedaan interpretasi atas sebuah kitab tasawuf, Tuḥfah al-Mursalah Ilâ Rûḥ al-Nabî *karangan seorang sufi India, Faḍl Allâh al-Hindî al-Burhânpûrî, yang meninggal pada 1620 M. Dalam kitab yang ditulis pada tahun 1000 H/1590 M ini, al-Burhânpûrî pada dasarnya berusaha mengendalikan jenis tasawuf yang berlebih-lebihan dengan menekankan unsur-unsur penting Islam seperti Keberadaan Mutlak (Wujud) Tuhan dan makna syariat. Hanya saja, lepas dari maksud baik al-Burhânpûrî tersebut, konsep-konsep dasarnya, seperti "martabat tujuh", dan argumen-argumen untuk menjelaskan semua itu, benar-benar bersifat filosofis, sehingga pada gilirannya justru menimbulkan kesalahpahaman, terutama ketika karya tersebut dibaca oleh orang awam.*

Sebagai upaya untuk menjembatani kesalahpahaman itu, beberapa tokoh sufi lainnya telah berusaha melakukan reinterpretasi atas konsep-konsep dasar tersebut dengan penjelasan yang lebih kompromistis. Dalam konteks tasawuf, "penjelasan yang lebih kompromistis" tersebut biasanya merujuk pada satu jenis tasawuf yang telah diperbaharui, dalam arti dilucuti dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain adalah dalil-dalil ortodoksi Islam. Belakangan, jenis tasawuf ini dikenal sebagai neo-sufisme, yang memusatkan perhatiannya pada rekonstruksi sosio-moral dari

*masyarakat Muslim, dengan "mengorbankan" ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang dianggap menyimpang (*unorthodox sufism*).*

Di antara beberapa sufi yang dapat dikategorikan sebagai "penggagas" neo-sufisme, Ibrâhîm al-Kûrânî adalah salah satu yang paling layak dibicarakan. Ia merupakan seorang guru sufi yang sangat produktif pada masanya. Setidaknya sembilan dari kurang lebih 49 karyanya dimaksudkan sebagai tanggapan atas berbagai masalah, mulai dari hubungan tasawuf dengan syariat, hingga pertanyaan apakah manusia dapat melihat Tuhan.

Artikel ini menampilkan sebuah telaah filologis atas salah satu karya terpenting Ibrâhîm al-Kûrânî tersebut yang ditulis dalam konteks Melayu-Indonesia, yakni Itḥâf al-Zakî bi Sharḥ al-Tuḥfah al-Mursalah Ilâ Rûḥ al-Nabî. *Memperhatikan judulnya, dapat diketahui bahwa Itḥâf al-Zakî—yang dua buah salinannya dijumpai dalam bentuk naskah tulisan tangan (*manuscript*) di perpustakaan Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Kairo—merupakan komentar dan penjelasan atas kitab* Tuḥfah al-Mursalah *karya al-Burhânpûrî.*

Kendati masih berupa telaah awal yang belum terlalu mendalam, artikel ini menjadi penting karena mengemukakan beberapa konsep dasar yang merupakan cikal bakal muncul dan berkembangnya ajaran neo-sufisme, khususnya di wilayah Melayu-Indonesia. Di antara konsep pokok dan terpenting yang dikemukakan al-Kûrânî, dan menjadi akar ajaran neo-sufisme adalah pemikiran bahwa mereka yang bermaksud mempelajari ilmu tasawuf harus terlebih dahulu menanamkan keyakinan bahwa pada dasarnya sama sekali tidak ada pertentangan antara ilmu tasawuf, khususnya menyangkut apa yang oleh al-Kûrânî disebut sebagai doktrin tauḥîd al-wujûd, *dengan ilmu syariat yang selalu mengedepankan* amr ma'rûf nahy munkar. *Oleh karenanya, al-Kûrânî menegaskan bahwa kendati seorang sufi telah mampu meningkatkan derajat spiritualnya hingga mampu sampai pada tingkat* kashf, *hal itu tidaklah berarti menggugurkan kewajiban syariatnya, seperti shalat, zakat, puasa, haji, dll.*

Dalam konteks tasawuf periode kemudian, termasuk di kalangan para ulama sufi Melayu-Indonesia, gagasan-gagasan al-Kûrânî semacam inilah yang selanjutnya diwarisi oleh murid-muridnya, terutama oleh 'Abd al-Rauf al-Singkili dari Aceh. Penegasan dan reinterpretasi al-Kûrânî atas doktrin tauḥîd al-wujûd *ini menjadi sangat penting ketika dikaitkan dengan kandungan kitab* Tuḥfah al-Mursalah *yang dikomentarinya. Dengan demikian, jelas bahwa al-Kûrânî bermaksud mengklarifikasi, atau setidaknya menjelaskan pesan-pesan mistis al-Burhânpûrî yang dianggap terlalu bersifat filosofis dan berlebih-lebihan itu.*

أومان فتح الرحمن

أصول المذاهب الصوفية المحدثة (Neo-Sufism) بإندونيسيا: ملاحظات على كتاب *اتحاف الزكي* للشيخ إبراهيم الكوراني

أهمية دراسة الإسلام محليا

إنه في إطار دراسة الأديان كان للإسلام المنتشر في مناطق إندونيسيا خاصة وفي الملايو الأرخبيل عامة جاذبيته الخاصة و لم يزل مجالا هاما للدراسة، ويرجع هذا إلى دور الإسلام البارز في التكوين الاجتماعي سواء في الحياة العامة أم سياسة الدولة، وعلى الرغم من هذه الحقيقة وهي أن الإسلام في تلك المناطق قد تعرض لكثير من التجديد والتكييف أو التوفيق إلا أن دور الإسلام بقي محتفظا بمكانته كعنصر أساسي في تطور المجتمعات منذ العصور الأولى إلى ما بعدها.

بيد أن الدراسات التي أجريت حول انتشار الإسلام في هذه المناطق كانت منصبة على الأمور العامة ومركزة موضوعاتها على القضايا المعاصرة متجاهلة في ذلك الأفكار الإسلامية التي نشأت محليا مع أنها من الناحية العلمية تحتل مكانة استراتيجية من أجل استمرارية الدراسات الإسلامية بإندونيسيا خاصة وجنوب شرقي آسيا عامة، والأهم من ذلك فإن دراسة هذه الأفكار محليا تكشف النقاب عن طبيعة الفكر الإسلامي وخصوصيته بإندونيسيا.

وطبقا للدراسات التي أجريت فإن طبيعة الفكر الإسلامي الإندونيسي توضح فيما لا يدع مجالا للإنكار أن الإسلام في هذه المناطق تعد مثالا حيا للتوفيق أو التفاعل بين الإسلام والثقافات المحلية، ولا شك أن في هذا التفاعل ثراء فكريا متميزا، فالإسلام بإندونيسيا يعطي صورة واقعية لما يطلق عليه في كثير من الأحيان بالإسلام المحلي (*local Islam*) وهو في الحقيقة يشير إلى الالتقاء الثقافي والتوافق الاجتماعي والسياسي والعلمي بين الثقافات المحلية والإسلام في منطقة معينة.

وجدير بالملاحظة أن الإسلام المحلي يحمل في طيه تصورين هامين: أولهما أنه تصور عن حالة خاصة ومتميزة تتعلق بممارسات دينية معينة، وهذه الخصوصية قد تأتي نتيجة لتأثير الثقافة المحلية وقد تكون نتيجة لعملية نقل القيم الدينية من سمتها الإلهية إلى الواقع الملموس؛ وثانيهما أنه يعبر عن عملية مستمرة في التقاء الثقافة بالدين وتفاعلهما في مسار التاريخ، وهكذا فإن دراسة الإسلام محليا تعني القيام بملاحظة مستمرة على عملية التمازج بين الدين والثقافة.

فالهدف الأساسي من دراسة الإسلام المحلي هو البحث في معنى محلية الإسلام في إطار ظروف اجتماعية وسياسية معينة، ومن الأهمية ملاحظة أن وجود الإسلام في منطقة غير وجوده في مناطق أخرى، فيجب أن تكون هناك دراسات تفصيلية حول الإسلام في منطقة معينة لمعرفة أسس التفاعل والحركة الثقافية الإسلامية فيها، ذلك لأن ظاهرة الدين في منطقة معينة لا يمكن فهمها إلا بمنهج "التجربة الاجتماعية" أعني ذلك المنهج الذي يضع في اعتباره في المقام الأول ما يعبر عنه من عاش التجربة الدينية نفسها.

والدراسات التي أجريت على الإسلام بإندونيسيا على هذا المنهج لم تتم للأسف على الوجه الأكمل، ومن الأسباب الكامنة وراء ذلك قلة المعلومات عن التواجد الإسلامي الحقيقي بإندونيسيا، وهذا يرجع بدوره إلى عدة عوامل: أولها صعوبة الوصول إلى المصادر المحلية مثل المخطوطات من مؤلفات علماء المسلمين وهي تحمل في طيها كثيرا من الأفكار الأصيلة حول الإسلام في المنطقة؛ وثانيها قلة البحوث حول المخطوطات التي يقوم بها الباحثون المسلمون مع أنهم في الحقيقة مؤهلون أكثر وعلى إلمام تام بالإسلام في مناطقهم، وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى موقف التباطئ لدى المؤسسات التعليمية الإسلامية العليا عن القيام بإجراء دراسات للتحقيق في النصوص مع أنها من الناحية العلمية تعد أكثر الجهات مسئولية واختصاصا لما لها من أسس قوية في مجال الشئون الإسلامية بما في ذلك التمكن من اللغة المستخدمة في تلك النصوص وهي اللغة العربية، علاوة على أن كثيرا من النصوص بالأرخبيل مكتوبة بالحروف العربية (الكتابة الجاوية) مما يدل على أن التمكن من اللغة العربية تحتل مكانة لها أهميتها؛ وكان عدم مؤهل الفيلولوجيين في مجال اللغة العربية —لأن معظمهم من المتخصصين في العلوم العامة— كثيرا ما يشكل حتى الآن عقبة تحول دون إجراء دراسات تحقيقية للمخطوطات الدينية، فلا عجب أن بقيت إلى الآن مهجورة.

وعلى ذلك يتضح أن المعلومات المختلفة والمصادر الأصيلة الناشئة عن إطار الإسلام المحلي مثل المخطوطات لها أهميتها بأن تكون مصدرا أساسيا في دراسة الإسلام محليا بإندونيسيا، وبإعطاء مزيد من التقدير للمصادر المحلية يمكننا وضع نتيجة الدراسة عن الإسلام بإندونيسيا في مسارها المناسب.

ويأتي هذا المقال تقديرا لنصوص إسلامية (في التصوف) مكتوبة باللغة العربية وهي كتاب *اتحاف الزكي* لعالم صوفي هو إبراهيم الكوراني أشهر شيوخ عبد الرؤوف السنكيلي العالم المعروف من آتشيه (Aceh) ودراسة هذه النصوص تستهدف أمورا منها إثبات مدى ما تعطيه النصوص المحلية[1] من صورة متكاملة عن الأفكار الإسلامية المنتشرة في منقطة معينة.

الخلفية التاريخية لكتاب *اتحاف الزكي*

إنه لم يعد نادرا وبالأخص لدى العامة أن يساء فهم القضايا الواردة في التراث الصوفي وخاصة فيما يتعلق منها بعلاقة التصوف بالشريعة أو مسألة وجود الله كخالق وعلاقته بالإنسان كمخلوق مما أدى إلى عدم موافقة ما كان يقصده المؤلف أصلا، وهذا الموقف من سوء الفهم من الخطورة بمكان —على الأقل من وجهة نظر صوفية السنة— بحيث يؤدي إلى ضلال بل قد يؤدي إلى الفوضى لدى جمهور المسلمين.

و تاريخ الملايو-إندونيسيا، على سبيل المثال، قد شهد شغبا نتيجة سوء فهم التصوف وذلك في النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي حيث كان السبب الخلاف حول تفسير النصوص الواردة في كتاب *التحفة المرسلة إلى روح النبي صلى الله عليه وسلم* لصوفي هندي هو فضل الله الهندي البرهانبوري المتوفى ١٦٢٠م؛ ففي هذا الكتاب الذي ألفه سنة ١٠٠٠هـ الموافق ١٥٩٠م كان البرهانبوري يهدف أساسا إلى التحكم في الاتجاه الصوفي المبالغ فيه وذلك بالتركيز على العناصر الهامة في الإسلام مثل الوجود المطلق لله ومعنى الشريعة (جوهنس ١٩٦٥: ٥-٧)، بيد أنه بصرف النظر عن نواياه الحسنة فإن نظرياته الأساسية مثل المراتب السبع[٢] والأدلة التي عرضها لبيان ذلك كله كانت فلسفية بحتة مما أدى بدوره إلى إساءة الفهم وخاصة عندما قرأها العامة (انظر: آزرا ١٩٩٥م: ١٢٠).

ومن أجل تجنب أن يساء فهم قضايا التصوف قام عدد من الصوفية بإعادة تفسير النظريات المثيرة للجدل بعرض شرح أكثر تسامحا حتى يستطيع العامة من الناس فهمها بسهولة واستيعابها بصورة شاملة دون انحراف عن مقاصد أصحابها، ويعتمد مثل هذا الشرح على تصوف تم تجديده بمعنى تحريره من معاني الفناء والقضايا الميتافيزيقية ثم استبداله بمعنى أنسب وليس إلا أدلة أهل السنة؛ ويعرف هذا الاتجاه فيما بعد باسم التصوف المحدث (*Neo-Sufism*) الذي يركز اهتمامه على إعادة بناء المجتمع أخلاقيا وذلك بطرح الأمور المبالغ فيها في التصوف العام الذي يعد منحرفا.

ومن بين الصوفية الذين صنفوا ضمن كبار هذا الاتجاه الذي أطلق عليه اسم التصوف المحدث هو الشيخ إبراهيم الكوراني الذي يعد أكثر استجابة لما وجه إليه من أسئلة بشكل مباشر أم غير مباشر حول القضايا الشائكة في التصوف، فهناك على الأقل تسعة كتب له من بين مؤلفاته البالغ عددها ٤٩ تستهدف التعليق على مختلف المسائل ابتداء من علاقة التصوف بالشريعة حتى السؤال عما إذا كان من الإمكان رؤية الله (انظر: آزرا ١٩٩٥م :١١٩).

ومن مؤلفاته الهامة المتعلقة بمختلف المسائل المشار إليها المكتوبة —وهذا هو الأهم— بلغة الملايو الإندونيسية هو *اتحاف الزكي بشرح التحفة المرسلة إلى روح النبي صلى الله عليه وسلم*؛ ويفهم من العنوان أنه تعليق وشرح لكتاب *التحفة المرسلة إلى روح النبي صلى الله عليه وسلم* للبرهانفوري، ذلك الكتاب الذي أشار جدلا واسع

النطاق بين العلماء كما أشرنا[٣] وهذا الكتاب أي *اتحاف الزكي* الذي اكتشفت نسختان منه في مخطوطة يعد مصدرا لنشوء المذهب الصوفي المحدث بإندونيسيا.

وفي هذا المقال —وإن كان مجرد ملاحظات اولية— أحاول أن أتناول الكتاب بالتحليل استنادا إلى النسختين بمخطوطات دار الكتب المصرية[٤] كما سنوضحه لاحقا مع التمهيد بعرض موجز عن كتاب *التحفة المرسلة إلى روح النبي صلى الله عليه وسلم* وتأثيره لدى المسلمين بملايو-إندونيسيا المعروفين عند العرب باسم "الجاويين".

كتاب *اتحاف الزكي*؛ عرض موجز

وكما سبقت الإشارة إليه فإن نسختين من كتاب *اتحاف الزكي* مخطوطة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (لمزيد من التفصيل حول هاتين النسختين انظر: آزرا ١٩٩٥م: ٢٩٩) وكانت المخطوطة تحت عنوان "تصوف وأخلاق دينية"، والنسخة الأولى تحت رقم ٢٥٧٨ ورقم الميكروفيلم ٢٧٦٥١ وأما النسخة الثانية فتحت رقم ٢٩٥٤ ورقم الميكروفيلم ١٠٢٠٠.

النسخة الأولى

هذه النسخة مكتوبة بحروف العربية واللغة العربية مع خط جيد ومرتب نسبيا رغم أنه يمكن القول عن شكلها بأنه غير ملتزم لأنه يجمع بين خطي النسخي والفارسي، وتتكون النسخة من ثمانية وثلاثين صفحة بمقياس كل صفحة ١٩،٥ x ١١ سم، وكل منها تحوي ثلاثة وعشرين سطرا، وليست مرقمة إنما بدلا عن ذلك وصلة في جانب أسفل الصفحة اليسرى تشير إلى الكلمة أولى الصفحة اليمنى، وأما صدر الكتاب فقد ورد فيه:

شرح العلامة الشيخ إبراهيم الكوراني
ابن حين على رسالة
التحفة المرسلة
التوحيد

ولم يكن المؤلف يقصد بهذا فيما يبدو إلى إبراز عنوان الكتاب لأنه قد صرح بذكر العنوان في الصفحة الثانية اليمنى وهو *اتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم* مبتدئا بالبسملة والحمدلة ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتمهيد الذي بين فيه فضيلة ابتداء كل شيء بالبسملة والحمدلة.

وليس هناك إشارة إلى من هو صاحب المخطوطة أو ناسخها ولكن يغلب الظن أن الناسخ أحد تلاميذه الذي كان يقرأ الكتاب عنده وذلك لكثرة الهوامش الوارد فيها هذه الكلمات:

إلى هنا ما قدر للشيخ شكر الله سعيه
شرحه من هذا المتن والله أعلم

وكما سنرى فيما يلى فإن الخاتمة في هذه النسخة تختلف عنها في النسخة الثانية وهذا يدل على اختلاف الناسخين.

النسخة الثانية

وهذه النسخة كالأولى مكتوبة بحروف العربية واللغة العربية إنما أكثر التزاما في استخدام أنواع الخطوط إذ يكتفي بالخط الفارسي وإن كان جد صغير بحيث يصعب قراءتها؛ والنسخة تتكون من اثنتين وأربعين صفحة كل منها سبعة عشر سطرا بمقياس ٢٠،٥ x 11 س م ولا يوجد كذلك نظام أرقام وإنما وصلة كما عليها النسخة الأولى، وفي صدر الكتاب ورد:

اتحاف الزكي
للشيخ الكامل العامل
إبراهيم الكردي المدني على التحفة
المرسلة إلى النبي صلى الله
عليه وسلم للعارف
بالله الهندي البرهانبوري
نفعنا الله
بعلومهم

وبجانب ذلك ملاحظات في جانب الصفحة وإن كانت فيما يبدو ملحقة من قارئ لاختلاف شكل الخط تقول:

اتحاف الذكي في شرح التحفة المرسلة
على النبي للشيخ العارف بالله
تعالى إبراهيم الكردي
قدس الله سره
ونفعنا به
آمين

ومن الواضح مرة أخرى أن هذه الكلمات الواردة في صدر الكتاب ليست عنوان الكتاب لأن ما صرح المؤلف من العنوان هو ما ورد في الصحفة الثانية اليمنى:

اتحاف الزكي بشرح التحفة المرسلة
إلى النبي صلى الله عليه وسلم

وأما فيما يتعلق بالمحتوى فليس هناك اختلاف يذكر بين النسختين، وإنما الاختلاف في الكلمات الواردة في الهوامش التي هي تعليقات من الناسخ، و لم اتناول هذه التعليقات على الرغم من أهميتها لأنها توضح شخصية كل من الناسخ. وكما أشرنا فإن الخاتمة تختلف بين النسختين إذ وردت في النسخة الأولى كما يلي:

انتهى والحمد لله على التمام
والصلاة والسلام على سيد الأنام وعلى آله وأصحابه
إلى يوم (... ؟) والقيام آمين
آمين

بعد عرض موجز للنسختين هناك أمور كثيرة تستدعى المناقشة إنما ليس من المناسب التطرق إليها هنا ولكنني أبيت إلا أن أقول كلمة للتعليق على ما أورده الناسخ من عنوان إذ يبدو ألا اختلاف فيه ولكن إذا أمعنا النظر نجد أن الاختلاف صريح حيث ورد في النسخة الأولى" الذكي" بينما وردت في الثانية "الزكي" سواء في الصدر أم في المتن إلا فيما أشرت إليه من أن الكلمة ملحقة من قارئ فقد وردت أيضا "الذكي."

ولإثبات الحقيقة في ذلك نحتاج بالطبع إلى مرجع آخر، على أنه بناء على محتوى الكتاب وموضوعاته ففي وسعي القول إن "الزكي" هو الأصح لمعانيها المناسبة وإن كان بينهما مناسبة في معنى من معانيها (انظر هانس ويهر ١٩٨٠: ٣٧٩).

التحفة المرسلة: تثير إساءة فهم

لقد تم تأليف كتاب*التحفة المرسلة* في النصف الأخير من القرن السادس عشر الميلادي وبالتحديد عام ١٥٩٠م ولكنه عرف في مناطق الملايو-إندونيسيا بعد تسعة وعشرين سنة لاحقا أي حوالي عام ١٦١٩م (انظر: آزرا ١٩٩٥م: ١٢٠)، والمؤلف فضل الله الهندي البرهانبوري هو الصوفي الهندي الذي إذا تتبعنا سيرته وجدنا له علاقة وثيقة بالتراث الصوفي بالأرخبيل، فهو معاصر لصبغة الله بن روح الله بن جمال الله الحسيني الهندي البروجي المدني أحد الشيوخ البارزين في الطريقة الشطارية الذي كان له بدوره تلميذان كبيران هما أحمدان الشناوي والقشاشي (الكوراني، *اتحاف الزكي*، ص ٤-٥)، ومن المعلوم أن هذين الشخصين وبالأخص الأخير منهما كان شيخا لعبد

الرؤوف بن على الفانصوري السنكيلي[٥] صاحب الفضل في نشر الطريقة الشطارية في مناطق الملايو-إندونيسيا وبالتحديد في آتشيه ثم قام تلاميذه بدورهم في نشر الطريقة بمناطق سومطرة الغربية (الشيخ برهان الدين أولاكان (Ulakan) وبجاوه الغربية (الشيخ محي الدين باميجاهان[٦] (Pamijahan).

وكتاب *التحفة* في حقيقة أمرها يرمي إلى إثبات وجود الله وأن بوجوده تعالى نشأ العالم من خلال ستة مراحل أو مراتب، فوجود الله في المرتبة الأولى يسمى الأحدية بحيث لا يسع لأي أحد معرفته (مرتبة اللاتعين) ثم نشأ بعد ذلك على التوالي مراتب الوحدة والواحدية وعالم الأرواح وعالم المثال وعالم الأجسام وعالم الإنسان الكامل (لمزيد من التفصيل حول هذا الفيض الذي يعرف فيما بعد بنظرية المراتب السبع انظر على سبيل المثال البرهانبوري في جوهنس ١٩٦٥م : ١٣٠-١٣٧).

ومن القضايا التي أثارت إساءة فهم في *التحفة* هو عندما عمد الشيخ البرهانبوري إلى بيان نظرية الفناء حيث "فناء العبد في الله تعالى" إذ يرى أن أعلى المقامات التي يصل إليه العبد عندما يستطيع أن يشهد الحق في المخلوق أو المخلوق في الحق فلم يعد بينهما مانع، وقد عرض الشيخ البرهانبوري نظريته بكل يقين بل بإيراد أدلة من القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم (انظر: البرهانبوري في جوهنس ١٩٦٥م : ١٣٤-١٣٦)، والقضية تكمن في أن إساءة فهم هذه النظرية تفضي بالبعض وخاصة العوام إلى الضلال عندما ينظرون إلى الله من حيث التشبيه[٧] دون التنزيه[٨] بل يميلون فوق ذلك إلى التهاون في العبادات أو الشريعة.

ويتمتع كتاب *التحفة* بالشهرة والانتشار الواسع لدى المسلمين بالملايو-إندونيسيا منذ ظهوره بالمنطقة وكان له تأثير كبير على الصوفية فيما بعد من أمثال شمس الدين السومطراني[٩] ونور الدين الرانيري وعبد الرؤوف بن علي الفانصوري السنكيلي؛ ويستثنى من ذلك حمزة الفانصوري فيما يبدو لأن آراءه كانت أقرب إلى نظريات التصوف الفلسفي لدى الجيلي (انظر: جوهنس ١٩٦٥م : ٩-١٠).

ومما يدل على شعبية هذا الكتاب في مناطق الملايو-إندونيسيا ما أورده أحد تلاميذ الكوراني وهو الحموي في كتابه *فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار أهل القرن الحادي عشر* حيث كتب يقول:

> "أخبرني شيخنا خاتمة المحققين إبراهيم الكوراني أثناء قراءتنا لكتاب *التحفة المرسلة* معه أن بعض أصحابنا الجاويين يصرحون له بأن هذه الرسالة ومباحثها كان لها شعبية ومشهورة لديهم وأنها تقرأ في مدارسهم الدينية وأن الشباب منهم يدرسونها على أنها رسالة صغيرة ضمن دروسهم الأساسية..." (الحموي نقلا عن آزرا، ١٩٩٥م : ١٢).

وأما المعلومات التفصيلية حول هذا الموضوع وبالأخص العواقب الوخيمة التي يسببها سوء فهم نصوصها فهي بالطبع ما عرضه الكوراني في *اتحاف الزكي* إذ يقول:

"فقد صح عندنا من أخبار جماعة من الجاويين أن بلاد جاوة قد فشا في أهلا بعض كتب الحقائق وعلوم الأسرار، فتداولتها أيدي من ينسب إلى العلم منهم بالقراءة والإقرار من غير إتقان لعلم شريعة المصطفى المختار صلى الله عليه وسلم فضلا عن إتقان لعلم الحقائق الموهوب لأهل طريق الله تعالى المقربين الأخبار أو سلوك في طريق من طرقهم المؤسسة على الكتاب والسنة بالإتباع الكامل في الظاهر والباطن كما سلكه الأتقياء الأطهار. فصار ذلك سبب انحراف كثير منهم عن سنن الرشاد وباعث الزيغ في الاعتقاد بل انجر بهم إلى حط الرجال في أودية الزندقة والإلحاد، نعوذ بالله من الخذلان ومن كل سوء في السر والإعلان، وذكروا لي أن من أشهرها عندهم المختصر الموسوم *بالتحفة المرسلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم* تأليف العارف بالله الشيخ محمد بن الشيخ فضل الله الهندي البرهانبوري.... (الكوراني، *اتحاف الزكي*، ص ٢).

وواضح من هذه المقدمة ما كان للكوراني من اهتمام كبير وإحساس بالمشاركة بالمسئولية تجاه الحركة العلمية الدينية عند إخوانهم المسلمين بمناطق الملايو-إندونيسيا، فلم يكن يرضي أن يتعرض المسلمون بجاوه للضلال نتيجة سوء فهمهم للعلاقة بين التصوف والشريعة، وفي الجزء الآخر كان يصر على المبتدئين في تعلم التصوف أن يتزودوا بأسس الإيمان كأركان الإيمان وجوانب الظاهر من القرآن والحديث والتعاليم الأساسية الأخرى قبل الإقبال على تعلم نظريات التصوف التي تحتاج إلى تعمق في التأمل.

ومن الجدير بالملاحظة أن كتاب *التحفة المرسلة* على الرغم مما أثار جدلا واسع النطاق فقد كان مرجعا أساسيا وهاما لدى جميع علماء الملايو-إندونيسيا تقريبا على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، فبوسعنا أن نجد آثاره واضحة في كتاب *تنبيه الطلاب في معرفة الملك الوهاب* تأليف شمس الدين السومطراني وفي كتاب *التبيان في معرفة الأديان* للرانيري وكتاب *تنبيه الماشي المنسوب إلى طريق القشاشي* للسنكيلي وكتاب *زبدة الأسرار* للشيخ يوسف المكاسري وكتاب *زاد المتقين في توحيد رب العالمين* للفاليمباني وكتاب *الدر النفيس في بيان وحدة الأفعال (و) الأسماء والصفات* ..." لمحمد نفيس البنجري. فهذه المؤلفات كلها تقريبا يسير على نهج التحفة وإنما التفسير والبيان يتفاوت فيما بينهم.

اتحاف الزكي: إعادة تفسير التصوف الإسلامي

سبقت الإشارة إلى أن الكوراني في تمهيده قد صرح بأن تأليف *اتحاف الزكي* كان بسبب الفوضى الذي حدث في مناطق الملايو-إندونيسيا أو ما أطلق عليه الكوراني نفسه اسم بلاد جاوه نتيجة سوء فهم المقامات العالية في التعاليم الصوفية وخاصة نظرية المراتب السبع ووحدة الوجود التي عرضها البرهانبوري في *التحفة المرسلة*.

وفوق ذلك طبقا للكوراني فقد طلب إليه غير مرة[١٠] بعض تلاميذه[١١] من جماعة الجاويين[١٢] أن يؤلف كتابا لبيان مسائل التصوف التي وردت في *التحفة* والتي تعد سببا للانحراف وذلك ليكون الناس على بينة منها وفقا لمبادئ الدين القائمة على الكتاب والسنة (*اتحاف الزكي*، ص ٢)، والواقع قد استجاب الكوراني فعلا لهذا المطلب بعد الاستخارة مرات عند قبر الرسول صلى الله عليه وسلم عسى الله أن يهديه وليكون على يقين من قدرته على القيام بهذا العمل الصعب (ص ٢).

جدير بالإشارة هنا إلى أن الكوراني قد لاحظ منذ البداية أن منشأ القضية في أراضي الملايو كان عدم التوازن بين التجربة الصوفية كعلم باطن والالتزام بمقتضيات الشريعة كعلم ظاهر[١٣] وفي هذا الإطار يميل الكوراني إلى اعتبار المتصوفين يخوضون التجربة "من غير إتقان علم شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم"، وهذا القول على جانب كبير من الأهمية إذ يشير الكوراني بذلك إلى ضرورة الاهتمام بجانب الشريعة مع عدم إهمال الجانب الصوفي في تطبيق التعاليم الدينية، ويهيب الكوراني إلى المتصوفين ألا يجعلوا أساليبهم الباطنية تتعارض مع الشريعة والفرائض الدينية؛ ولئن كان للصوفية مفهوم خاص لمعاني القرآن والأحاديث النبوية إلا أنه كما يرى الكوراني أن لكل آية من آي القرآن معنى باطنا وهو ما اهتم به الصوفية أكثر كما لها معنى ظاهر هو ما عليه أكثر المسلمين (انظر: الكوراني، *اتحاف الزكي*، خصوصا ص ٦-١٥).

وبالنسبة لغالبية المسلمين والعوام منهم خاصة فإنهم يقعون في كثير من الأحيان في حيرة من التفسير الصوفي للاسلام وخصوصا المعقد منه والفلسفي وقد يفضي هذا التفسير بهم إلى الضلال، وما حدث في مناطق الملايو-إندونيسيا في مشارف القرن السادس عشر الميلادي إلا إحدى الدلائل الواضحة، حيث نشهد طائفة من المسلمين يهون عليهم الخوض في عالم التصوف بدون أن يكون لهم من أصول الشريعة ما تؤيدهم، وكان من حسن الطالع أن يكون عدد غير قليل من الصوفية من أولى اهتماما من خلال الفتاوى أو التأليف بالعمل على نجاتهم حتى لا يتعرضوا للضلال من سوء فهمهم للتعاليم والممارسات الصوفية.

وإن كتاب *اتحاف الزكي* الذي يعد من الكتب التي ألفت لتكون طوق نجاة يمكن اعتباره عرضا مطولا في محاولة إعادة تفسير التصوف الإسلامي، وفي هذا المؤلف نرى محاولة جادة من الكوراني لوضع نهاية للقضية التي يواجهها المجتمع الإسلامي بالملايو

خاصة، وقد حاول أن يوضح علم الحقائق الذي هو في نظره "العلم الباحث عن أحوال الوجود من حيث هو ومن حيث ظهوره في المظاهر.

حجج الكوراني: أسس المذهب الصوفي المحدث

في كتابه *اتحاف الزكي* وفي كتبه الأخرى مثل *الجوابات الغروية عن المسائل الجاوية الجهرية* الذي للأسف لم يعد له وجود[١٤]— يحاول الكوراني جاهدا أن يبين تلك المعضلات معتمدا على القرآن والأحاديث النبوية، وفي هذا الصدد يتناول القضية من عدة نقاط:

أولاها: التأكيد على أن القرآن هو المصدر الرئيسي للتشريع ومرجع يحتل المكانة الأولوية على المصادر الأخرى بل على الكتب السماوية الأخرى مثل التوراة والإنجيل، ثم يليه بعد ذلك في المكانة الأحاديث النبوية، ويشدد الكوراني على المسلمين وبالأخص أولئك الذين يتعلمون التصوف أن يلتزموا بالأحكام المنصوصة والمضمونة في المصدرين (ص ٦)، بل يدعو إلى ترك التعاليم والممارسات سواء كان مصدرها الفقهاء كأهل النظر أم الصوفية كأهل الحقائق إذا كانت متعارضة مع القرآن والأحاديث النبوية، وهناك دليلان على الأقل قدمهما الكوراني في هذا الصدد وهما الدليل النقلي من القرآن والدليل العقلي؛ أما الأول فقد أورد قول الله تعالى "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون" (الأعراف: ٣)، وقوله تعالى "... قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العلمين" (الأنعام: ٧١)؛ وأما الدليل الثاني فهو أن أهل النظر من البشر الذي يتعرض للخطأ والصواب مما جعل أحكامه عرضة للنسبية، وأما وحي الله فحق مطلق ويستحيل أن يكون فيه خطأ، وأما أهل الكشف فيرى الكوراني أن معرفتهم بالحقيقة تستند أيضا إلى القرآن والسنة، فإذا كان هناك نظرية أو تعاليم تنحرف وتتعارض مع ذينك المصدرين فينبغى طرحها جانبا أو ردها (ص ٦).

ويؤيد الكوراني ما ذهب إليه بأقوال كبار الصوفية من أمثال ابن عربي والجنيد[١٥] إذ يقول ابن عربي مثلا في *الفتوحات المكية* "لا يخرج علم الولي عن الذي جاء به الرسول من الوحي عن الله وصحيفته لا بد من ذلك لكل ولي صادق برسوله"، وكذلك الجنيد إذ يقول "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"، وهكذا فإن الكوراني هنا كان حريصا كل الحرص أن يضع القرآن الكريم مرجعا أساسيا في العلم سواء كان ظاهرا أي علم الشريعة أم باطنا أي علم التصوف.

ومع ذلك فقد يقع العوام كثيرا في حيرة من الصوفية أهل الكشف إذ يؤسسون تعاليمهم أيضا على القرآن والسنة ولكن بناء على مفاهيمهم الخاصة، وهذا هو الذي كثيرا ما يثير تساؤلا مفاده من هو المتبع في الحقيقة؟ هل أهل النظر مع علومهم الفقهية أم أهل الكشف مع مفاهيمهم الصوفية؟

ومن أجل إيجاد جواب لهذا التساؤل يأتي الكوراني إلى النقطة الثانية التي يجب أن يكون على علم بها المسلمون جميعا وهي أن كل كلمة في القرآن لم تكن أنزلت بمعناها الوحيد إنما هناك معان متعددة مما يعني أن اختلاف التفسير والفهم أمر طبيعي، ويقصد الكوراني بهذا أن يحاول التوفيق بين مفاهيم أهل الفقه ومفاهيم أهل الحقيقة، فالمهم طالما يعتمد كل منهما على القرآن فلن يتعرض أحد للمساءلة؛ ويورد الكوراني تأكيدا على ذلك بالأحاديث النبوية الشريفة وأقوال العلماء الكبار (ص ٧) فقد كرر على سبيل المثال قول النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه "ما أنزلت آية من القرآن إلا ولها معنى ظاهر ومعنى باطن"[١٦] وقوله ما معناه "لا يصل المرء إلى كمال العلم حتى يستطيع فهم القرآن من وجوه"،[١٧] وبالإضافة إلى الأحاديث النبوية أورد الكوراني أقوال العلماء[١٨] مثل "لكل آية ستون ألف فهم" وهكذا قد يأتي فهم المعاني التي تشتمل عليه الآية من أبواب مختلفة.

وأما النقطة الثالثة وهي التي فصلت لتكون النقطة الرابعة أيضا فهي الحث على أولئك الذين يريدون أن يتعلموا علم الحقائق أن يوثقوا عقيدتهم بما كان عليه السلف الصالح، ويفهم من عرضه المستفيض حول هذا الموضوع أن المقصود بالسلف الصالح عند الكوراني هم الذين كان لهم الموقف من المتشابهات من القرآن التي تتعلق بأسماء الله وصفاته، فلا بد من الإدراك أن الآيات المتشابهات لا يستطاع فهمها بالعقل وإنما فوق ذلك يجب توظيف القلب والتزود بالإيمان القويم القائم على اليقين الثابت "ليس كمثله شيء".

ففي فهم الآيات المتشابهات خاصة ومعرفة الله عامة يذكر الكوراني غير مرة على قصور العقل البشري فيأتي بآراء العلماء الكبار مثل الإمام الشافعي و الإمام الغزالي وابن عربي فهؤلاء الكبار الثلاثة الذين يرجع إليهم الكوراني في معظم مؤلفاته يرون فعلا أن العقل البشري قاصر عن تحقيق معرفة الله، فقد أورد عن الإمام الشافعي نقلا عن ابن حجر في توالي التأنيس قوله "إن العقل قاصر كما هو الحال في قصور النظر" وكذلك قول ابن عربي في *الفتوحات* "إن العقل قاصر في مجال التفكير وإن لم يكن كذلك في التلقي".

والنقطة الخامسة تحذير إلى الذين يريدون أن يتعلموا علم التصوف أن يرسخوا في أذهانهم أنه لا تعارض بين علم التصوف الذي أطلق عليه الكوراني اسم *توحيد الوجود*[١٩] وبين علم الشريعة التي تضع في اعتباره دائما الأولوية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص ١٥)، ولذلك، وهذا هو النقطة السادسة، يؤكد الكوراني أن الالتزام في تطبيق الشريعة كما كان عليه صلى الله عليه وسلم —وإن كان هناك تفاوت بين مسلم وآخر— واجب على كل مسلم حتى وفاته، ويورد الكوراني في ذلك قوله تعالى "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين"[٢٠] (الحجر: ٩٩).

وعلى هذا يرى الكوراني أنه مهما بلغ العبد اي الصوفي إلى أرفع الدرجات من الكشف الصوفي فلا يعني ذلك سقوط التكاليف الدينية عنه مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وما إلى ذلك، ويحذر الكوراني أن التهاون في هذه الأمور يعني إنكار الآيات القرآنية وقد يؤدي إلى الخروج عن الجادة.

ومن أجل التأكيد على ضرورة جانب الشريعة من الدين يقدم الكوراني أدلة نقلية من القرآن الكريم ونماذج من سلوك النبي صلى الله عليه وسلم (١٩-٢٠) وهو موقف على جانب كبير من الأهمية وبالأخص إذا وضع في إطار التوفيق بين التصوف والشريعة، حيث يرى الكوراني أن التجربة الروحية يجب أن تبنى على واجبات الشرع، ولذلك فعلى كل متصوف أن يطبق مقتضيات الشريعة قبل أن يأمل في أن يهبه الله محبته (لمزيد من التفصيل حول التوفيق بين التصوف والشريعة راجع القشاشي، *السمط المجيد*، ص ٨٣-٨٤).

وبالنسبة للاتجاه الصوفي في العصور التالية بما في ذلك لدى صوفية الملايو-إندونيسيا كان لهذه الأفكار من الكوراني —التي ورثها تلاميذها وخاصة السنكيلي— المرجعية التي تؤدي إلى نشوء ما أسماه فضل الرحمن[٢١] (Fazlur Rahman) بالتصوف المحدث (*Neo-Sufism*) وهو يعني الموقف الصوفي الذي يضع في اعتباره الأولوية لتطبيق مقتضيات الشريعة، وبعبارة أخرى فإن الصوفية المحدثين يحاولون دائما التوفيق بين علومهم وبين الشريعة، وقد كان أولئك الذين صنفوا ضمن الصوفية المحدثين فعلا فقهاء من أهل الشريعة ومن أهل الحقائق في نفس الوقت، فلم يكتفوا بما علموا من شئون العبادات والفرائض وإنما يعايشونها بالتجربة الصوفية أو يحيوها مع الله، وهم على يقين تام بأن الالتزام الكامل والخضوع التام للشريعة هو السبيل الوحيد للتحكم في الإحساسات المرهفة والشعور الفياض) انظر: آزرا، ١٩٩٥م: الباب الثالث خاصة.

والنقطة الأخيرة وهي السابعة يصرح الكوراني أن نظرية توحيد الوجود التي تمثل المحور الرئيسي في كل تناول لقضايا التصوف لا ينبغي أن تفهم على نفي التنزيه الإلهي فضلا عن نفيه مطلقا (ص ٢٠)، وفي هذا الصدد يعبر الكوراني عن تقديره لما حققه الصوفية إذ أورد للجنيد قوله في تعريف التوحيد وهو "إفراد القديم من المحدث"؛ وهنا يقوم الكوراني بإبراز جانب التنزيه في كلامه عن الفيض الإلهي في بحث مطول نسبيا (ص ٢٠—٣٨)،[٢٢] وهذا مفهوم لأن تعاليم التصوف الفلسفي التي تثير الجدل كانت حول مبالغتها في التعبير عن الفيض الإلهي في الوقت الذي تميل فيه إلى نفي التنزيه أو على الأقل عدم الاهتمام بالجانب التنزيهي؛ وفي هذا الكتاب للكوراني تحديد لهذه المبالغة التي تظهر في كتاب *التحفة المرسلة* وإن لم ينفها مطلقا.

إنما يقوم به الكوراني من تحديد لمفهوم توحيد الوجود وبيانه قد يمثل الهدف الرئيسي —بدون المساس طبعا بالنقاط السابقة— من إخراج مؤلفه العظيم *اتحاف الزكي*، خصوصا إذا قورن بمحتوى كتاب *التحفة المرسلة* الذي علق عليه وشرحه يتضح

أنه كان يريد أن يقدم التبرير أو على الأقل يبسط ما أورده البرهانبوري —كما سبقت الإشارة— من تعبيرات فلسفية ومبالغ فيها.

ملاحظات على *اتحاف الزكي*: صورة للتجديد الإسلامي محليا

من الأهمية بمكان أن نؤكد مرة أخرى أن دراسة النصوص الدينية التي كتبت في إطار الأوضاع الاجتماعية والسياسية خاصة وفي منطقة معينة ليسهم حتما في الجهود من أجل تجديد التاريخ الاجتماعي والعلمي والديني الذي يرجع إليه عصر تأليفها، وكتاب *اتحاف الزكي* مثال لهذه الظاهرة، ورغم أنه ليس من تأليف علماء الأرخبيل مباشرة لكن من حيث أنه كتب في إطار الأوضاع الإندونيسية صراحة فإنه يحتل مكانة هامة.

فمن خلال *اتحاف الزكي* مثلا نستطيع أن نقوم بالتجديد ومتابعة التعاليم الصوفية المحدثة السائدة في مناطق الملايو-إندونيسيا خاصة، ذلك لأنه كما قلنا من أن الكوراني مؤلف الكتاب كان أحد شيوخ السنكيلي الذي يعد أهم الشيوخ الذين نشروا التعاليم الصوفية المحدثة في مناطق الملايو-إندونيسيا وبالأخص في جاوه وسومطرة.

ومن الأهمية كذلك أن نؤكد أن نصوصا مثل *اتحاف الزكي* بقي منها الكثير الذي لم يزل مجهولا أو مخطوطات لدى أفراد أو في المكتبات المختلفة، فإذا وجدت مخطوطتان من هذه النسخة من *اتحاف الزكي* في دار الكتب المصرية فليس ببعيد أن توجد نصوص "خاصة بنا" فيها، والسؤال هو إلى أي مدى بذلت الجهود من أجل دراسة النصوص الدينية والمكتوبة باللغة العربية بصفة أخص التي إذا قمنا بها فهي توضح حقيقتنا الذاتية.

وفي النهاية أود أن أقول إنه وإن كان إجراء دراسات على النصوص الخاصة بالأرخبيل قد بدأت وقام بها عدد من الباحثين فإن هذه الجهود لم تزل غير كافية مع الكثرة الكثيرة من النصوص، ولذلك فإن أحد الحلول المقترحة هو كيف نجد السبيل إلى الوصول إلى تلك النصوص وإعداد خطط دراستها بشكل مستمر وانتظام بحيث لا تكون الدراسات عملا مؤقتا أو مرتجلا، والله أعلم بالصواب.

الهوامش:

١. من الأهمية أن نوضح هنا أن مصطلح النصوص المحلية (الإندونيسية) يطلق على الأقل على معنيين: أولهما النصوص التي ألفاها مؤلف محلي وثانيهما النصوص التي كتبها مؤلف خارج إندونيسيا ولكنها تتناول موضوعات محلية، وفي هذا الصدد تأتي هذه الدراسة التي أجريت على نصوص كتاب *اتحاف الزكي* بالمعنى الثاني.

٢. كان أول من دعا بهذه النظرية ابن عربي ولكن البرهانفوري عاد ففسرها بمعنى أقرب إلى فهم أهل السنة، (انظر: آزرا، ١٩٩٥م : ٢٧٨).

٣. وبالإضافة إلى إبراهيم الكوراني كان هناك شرح آخر قام به عبد الغني النابلسي بعنوان *نخبة المسألة*، انظر: *المرجع السابق*، ١٩٩٥م : ٨٥.

٤. لم ترد هذه المؤسسة بعد في قائمة شامبرت-لوار (Henri Chambert-Loir) وفتح الرحمن (١٩٩٩م)، والظاهر أنها ينبغي وضعها مستقبلا في قائمة المؤسسات الحاوية لمخطوطات الأرخبيل لأنها في الواقع تحوي مخطوطات تتعلق بمناطق الملايو-إندونيسيا مثل *اتحاف الزكي*.

٥. وجدير بالذكر هنا وإن كان خارجا عن الموضوع أهمية ورود اللقب "السنكيلي" بعد اسم عبد الرؤف، فقد اعتقد الباحث وان محمد صغير عبد الله (Wan Shagir Abdullah) في نقد له على ما استعمل به كل من جونس (A.H. Johns) (١٩٦٥م) وآزيوماردي أزرا (Azyumardi Azra) (١٩٩٥م) من اللقب السنكل أو السنكيلي للشيخ عبد الرؤوف محجتا بأنه لم يرد اللقب السنكل أو السنكيلي في مختلف النصوص سواء في مؤلفات عبد الرؤوف نفسه أو غيرها، فالوارد دائما في هذه النصوص هو عبد الرؤوف بن على الفنصور وكتب يقول: "وبناء على ذلك لم أقم بذكر اللقب في هذا الكتاب وفي مؤلفاتي الأخرى لأنه لا داعي لذكره"... عبد الله، ١٩٩٩م: ١١، إن ما جرت به العادة لدى عبد الله من تصحيح المعطيات أو المعلومات المتعلقة بالنصوص القديمة وخاصة الملايو منها له ما يبرره من حيث أنه كحفيد لعالم الفطاني العظيم لديه نصوص كثيرة مما هيأ له الإلمام بكثير من النصوص، وقد قدم نقدا آخر على سبيل المثال إلى كل من خطيب قزوين (M. Chatib Quzwain) وآزيوماردي آزرا فيما يتعلق بميلاد عبد الصمد الفاليمباني، عبد الله ٢٠٠٠م: ١٣.

٦. يجرى الآن تومي كريستومي (Tommy Christomy) دراسة انتروبولجيا على تعاليم الشيخ محي الدين باميجاهان (Pamijahan) خاصة والطريقة الشطارية بجاوه الغربية عامة.

٧. يرد ذكر اللقب السومطراني على شمس الدين في بعض النصوص، ولكنني أوافق ما ذهب إليه عبد الله (١٩٩٦م: ٢٤) من أن الصحيح هو السومطرائي على الأصح نسبة إلى سومطرة لأن السومطراني نسبة إلى سومطران وليس لها وجود، كما الحال عند البنجري نسبة إلى البنجر (Banjar)، وربما جاء هذا اللقب المشهور به شمس الدين خطأ في قراءة الهمزة نونا.

٨. يقول الكوراني في ذلك "تكرر الطلب من غير واحد منهم حينا بعد حين في سنين..."، *اتحاف الزكي*، ص ٢.

٩. قارن دريوس (G.W.J. Drewes) الذي رأى أن الكوراني ألف هذا الكتاب بناء على طلب القشاشي، انظر دريوس ١٩٥٩م: ٢٨٣.

١٠. كان من المثير حقا التحقيق فيما كان يقصد به الكوراني بجماعة الجاويين لأنه يساعد في بيان علاقة الكوراني بأراض الملايو فيما يتعلق بالقضية، صحيح أن جونس يرى كما نقل عنه أزرا (١٩٩٥م: ١٩٦) من أنه قد يحتمل أن يكون المراد هو السنكيلي ولكن نظرا للسياق "تكرر الطلب من غير واحد منهم" فجماعة الجاويين قطعا لا يقصد بهم فرد واحد.

١١. وهذا التصور يظهر في جميع آراء الكوراني الصوفية الفلسفية في *اتحاف الزكي*.

١٢. حصلت على المعلومات حول هذا الكتاب من آزرا، ١٩٩٥م: ١٢١.

١٣. ومن المثير أن جرت عادة الكوراني النقل عن هذين الشخصيتين في إثبات ما يريد من أفكار، وذلك لأن ابن عربي من الصوفية الذي كثيرا ما نسبت إليه أفكار التصوف الفلسفي المبالغ بينما عرف عن الجنيد على العكس من ذلك تمسكه بالتصوف العملي ويأتي بالشطحات، وكأن الكوراني يريد أن يثبت أنه ليس ببعيد التوفيق بين مختلف الآراء التي كان السابقون من العلماء يرونها متعارضة، انظر: التفتازاني ١٩٨٥م: ١١٣؛ وانظر أيضا: آزرا، ١٩٩٥م: ١٣٢.

١٤. يرد في *اتحاف الزكي* أن الحديث المشار إليه رواه ابن مسعود رضي الله عنه والحسن على اختلاف في الرواية، وأورده السلمي في *تفسير الحقائق* وشهاب الدين السهروردي في *عوارف المعارف* والسيوطي في *الإتقان*، (ص ٦–٧).

١٥. والحديث المشار إليه رواه أبو الدرداء مع تمهيد بقوله أنه عندما أمر على بن أبي طالب العباس لمناقشة الخوارج طلب إليه ألا يستعمل الآيات القرآنية وأن يكتفي بالأحاديث النبوية فقط، وذلك لأن القرآن كما يرى علي حمال أوجه الأمر الذي يسهل على الخصم معارضته (ص ٧).

١٦. يظهر من البيان الذي قدمه أن المراد بتوحيد الوجود هو نظرية وحدة الوجود المشهورة (انظر أيضا آرمسترونج (Armstrong) ١٩٩٦م: ٢٩٤ ، وحسب معلوماتنا لم يشتهر هذا المصطلح في مناطق الملايو–إندونيسيا، فالسنكيلي وهو تلميذه المباشر والبارز الوحيد الذي استخدم مصطلح وحدة الوجود؛ انظر فتح الرحمن، ١٩٩٩م، : ٩٦.

١٧. ويورد الكوراني آيات وأحاديث أخرى لإثبات ما يراه (انظر *اتحاف الزكي* ، ص ١٨–١٩.

١٨. انظر فضل الرحمن (Fazlur Rahman)، ١٩٧٩م : خاصة ص ١٩٣-١٩٦.

١٩. يجب أن أصرح هنا بأن بحثا مستفيضا ومعقدا حول نظرية توحيد الوجود عند الكوراني لم أتناوله بعد بالتحليل في هذا المقال، والظاهر أنه من أجل الوصول إلى نتائج دقيقة ينبغي القيام بمثل ذلك التحليل بالمنهج الفيلولوجي مع المقارنة بين النصين واستغلال المعطيات والمعلومات الواردة في الهوامش.

المراجع:

Abdullah, Hj. Wan Mohd. Shagir, *Tafsir Puisi Hamzah Fansuri dan Karya-karya Shufi* [تفسير الأشعار لحمزة الفنصوري والأعمال للصوفيين], Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1996.

----------, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 5* [انتشار الإسلام وسلسلة العلماء الملايويين مجلد ٥], العدد السادس, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1999.

----------, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 9* [انتشار الإسلام وسلسلة العلماء الملايويين مجلد ٩], العدد العاشر, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 2000.

الكوراني، إبراهيم، *إتحاف الزكي بشرح التحفة المرسلة إلى روح النبي*، نسخة في دار الكتب المصرية في القاهرة.

القشاشي، أحمد، *السمط المجيد في شأن البيعة و الذكر وتلقينه وسلاسل أهل التوحيد*، دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٧/١٩٠٩.

Armstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* [المفتاح لدخول العالم الصوفي], Bandung: Mizan, 1996.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan XVIII* [شبكة العلماء : حركة التواصل بين الشرق الأوسط والأرخبيل في القرنين ١٧ و١٨م], Bandung: Penerbit Mizan, cetakan II, 1995.

Chambert-Loir, Henri & Fathurahman, Oman, *Khazanah Naskah; Panduan Koleksi Naskah Indonesia se-Dunia* [خزانة المخطوطات: الدليل لمعرفة خزائن المخطوطات الإندونيسية في جميع العالم], Jakarta: Ecole fran aise d Extrm e-Orient dan Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Drewes, G. W. J., A.H. Johns PhD Malay Sufism . *BKI*, 115, III, 1959.

Fathurahman, Oman, *Tanb h al-M sy; M enyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* [تنبيه الماشي: المناقشة عن وحدة الوجود، قضية عبد الرؤوف السنكيلي في آتشيه في القرن السابع عشر], cetakan kedua, Bandung: Mizan, 1999.

Johns, A. H, *The Gift Adressed to the Spirit of the Prophet.* Canberra: The Australian National University, 1965.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn Al- Arab; W ahdat al-Wujd d a lam Perdebatan* [ابن عربي: وحدة الوجود تحت النقاش], Jakarta: Paramadina, 1995.

Rahman, Fazlur, *Islam.* Chicago & London: University of Chicago Press, 1979.

Taft zanh, Ab al-Wafa al-Gh nim al-, *Sufi dari Zaman ke Zaman* [الصوفي من حين إلى حين], Bandung: Pustaka. هذا الكتاب قد ترجمه أحمد رافع عثماني من *مدخل إلى التصوف* الإسلامي 1985.

Wehr, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic. Edited by J. Milton Cowan. Cetakan ke-3. Beirut & London: Librairie du Liban & MacDonald, Evans Ltd, 1980.

أومان فتح الرحمن، هو من أحد الباحثين فى مركز البحوث الإسلامية والإجتماعية (PPIM) ومدرس فى كلية الآداب جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا.