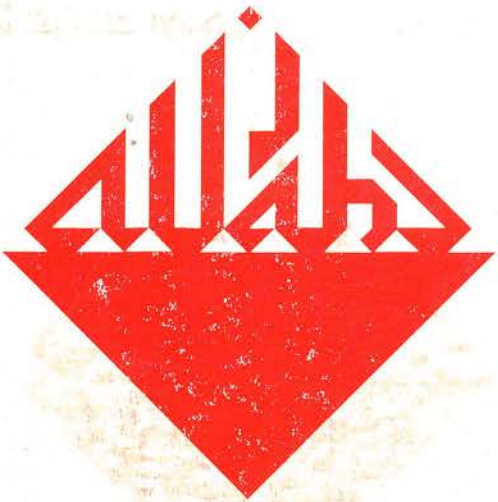
STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 8, Number 1, 2001



THE *ULAMA* IN ACEH:
A BRIEF HISTORICAL SURVEY
Yusny Saby

A SUDANESE SCHOLAR IN THE DIASPORA:
LIFE AND CAREER OF AḤMAD MUḤAMMAD
AL-SURKITTÎ IN INDONESIA (1911-1943)
Ahmed Ibrahim Abushouk

THE MEANING INTERPRETED:
THE CONCEPT OF *BARAKAH* IN *ZIARAH*
Jamhari

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 8, no. 1, 2001

EDITORIAL BOARD:

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

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Johan H. Meuleman
Jajat Burhanuddin
Fuad Jabali
Jamhari
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

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

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

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

Hasan Husain Umar

Al-Turâth al-'Ilmî li al-Islâm bi Indûnîsiyyâ: Dirâsah fî Tafsîr *Malja' al-Ṭâlibîn wa Tamassiyah al-Muslimîn* li al-Shaikh al-Ḥâjj Aḥmad Sanûsî

Abstract: *There is awareness among Islamists today that their works have been so far mainly concerned with the Middle East. Consequently Indonesia, the largest Muslim country in the world, because it is outside the Middle East, has been marginalized in their works. Even if some of them finally pay attention to it, they usually limit themselves to Java, either as an ethnic or geographical entity. Trying to fill the gap, the present article shows one of the neglected parts of Indonesian Islam: Sunda, a tribe in West Java, which is familiar because of their strong adherence to Islam.*

Haji Ahmad Sanusi, the main figure with whom this article is concerned, is an activist and a productive writer. Born in Sukabumi from a Kyai family, he spent the first 20 years of his life in West Java, moving from one pesantren *to another in pursuit of religious knowledge. He spent the next 6 years in Mecca, studying under the supervision of famous scholars. It was during his stay in Mecca that he became associated with not only the intellectual network in the Islamic world but also with the Ind (political) world. He became a supporter of Sarekat Islam (SI) and wrote a book, his first book, to defend it.*

His activities intensified after his return to Indonesia in 1915 at the age of 26. Besides teaching, Haji Ahmad Sanusi was involved in polemics first with the local traditional ulamas and second, with Dutch colonial government. He refuted the validity of some of the religious rituals practiced by his community. He did the same to the zakat *(alms) that was collected by the* penghulu*; religious office set up by the Dutch. He also criticized the practice of the* ulama *praying for the (Dutch) governor during the Friday Praying.*

Those criticisms of course created many problems especially for the Dutch. His judgement that the zakat *given to the* penghulu *was not valid led the community to set up their own agent outside the government. This*

jeopardized the Dutch colonial control mechanism to the Muslim community, as well as cut one of the government economic sources. His refusal to pray for the governor was deemed by the Dutch government as an effort to destroy their standing.

Many things were done to stop Haji Ahmad Sanusi's movement. In 1919 when he was 30 years old he was linked by the Dutch to Kyai Adrai the most wanted SI figure. The Dutch even used the revolt of Kyai Asnawi in Menes, Banten, in 1926, to arrest Haji Ahmad Sanusi and failed. The witnesses that the Dutch gathered through intimidation to testify could not help them to achieve their goal. In 1927 he was accused of being responsible for the sabotage of the telephone network linking Sukabumi-Bandung-Bogor. It was only through the pretext of maintaining the public order (rust en orde) that he was finally arrested and exiled to Tanah Tinggi, Batavia Centrum in 1928.

Intellectually creative, Haji Ahmad Sanusi turned this isolation into a productive opportunity to express himself in writing. With these writings—some say they are about 126—his influence gradually increased. He was transferred from Batavia to Sukabumi in 1934 under city arrest, and by the time he was released in 1939 he had already become a big figure.

Among Haji Ahmad Sanusi's important works are Tafsîr Malja' al-Ṭâlibîn *(TMT) and Tafsîr Tamashiyyât al-Muslimîn (TTM). While TMT was written in Sundanese language in Arabic script (known as* Pegon*), TTM was in Malay-Indonesian language in Latin script. All the Quranic verses in TTM were transliterated into Latin script. Compared to TMT, TTM was more influential and sophisticated. Because it was written in Malay-Indonesian language it was more widely read. Its readers were from Indonesia (especially those who were from Java and Sumatra) as well as from outside Indonesia (especially Singapore). Its popularity was bolstered by the fact that those who did not read Arabic could also enjoy reading the Qur'ân (through its transliteration). As far as content is concerned, TTM is deeper than the work that preceded it TMT.*

Up until the middle of the 20th century in West Java translating the Qur'ân (into local language), let alone transliterating it, was a taboo. It is not surprising that the publication of TMT and TTM incited reactions from many ulamas*, especially those who were in Sukabumi, Cianjur and Bandung. Debates occurred on many forms, written and oral. The present article is intended not only to record those debates but also to put them in their social and political context in West Java, and to show how those debates reveal the complexity of the relationship between Haji Ahmad Sanusi, traditional* ulamas *and the Dutch.*

Hasan Husain Umar

Al-Turâth al-'Ilmî li al-Islâm bi Indûnîsiyyâ: Dirâsah fî Tafsîr *Malja' al-Ṭâlibîn wa Tamassiyah al-Muslimîn* li al-Shaikh al-Ḥâjj Aḥmad Sanûsî

Abstraksi: *Sudah menjadi kesadaran di kalangan sarjana-sarjana keislaman bahwa kajian-kajian mereka selama ini sangat berorientasi ke Timur Tengah. Indonesia, negara Muslim paling besar di dunia, karena ada di luar Timur Tengah, kurang mendapat perhatian. Kalaupun ada di antara mereka yang tertarik mengkaji Islam di Indonesia, biasanya memilih Jawa sebagai objek; baik Jawa sebagai satuan geografis maupun etnis. Artikel ini, walaupun masih berhubungan dengan Jawa sebagai satuan geografis, berusaha menghadirkan satu dari wilayah kajian Islam di Indonesia yang selama ini terlupakan: Sunda, suku di Jawa Barat yang sering dianggap memiliki ikatan kuat dengan Islam.*

Haji Ahmad Sanusi (1888-1950), tokoh kajian utama artikel ini, adalah seorang aktifis dan penulis yang sangat produktif. Lahir di Sukabumi dari keluarga kyai, dia menghabiskan 20 tahun pertama masa hidupnya di Jawa Barat, di antaranya berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lain mendalami ilmu-ilmu agama. Enam tahun berikutnya dia habiskan di Mekah belajar di bawah bimbingan para ulama terkenal. Selama di Mekah ini lah secara efektif dia terhubungkan bukan hanya dengan jaringan keilmuan di dunia Islam waktu itu tetapi juga dengan persoalan-persoalan Indonesia. Bahkan aktifitas politiknya sudah dimulai di sini. Dia menjadi simpatisan Sarekat Islam (SI) dan menulis sebuah buku pembelaan untuk organisasi ini. Inilah buku pertama yang dia tulis.

Aktifitasnya lebih meningkat lagi setelah dia kembali ke Indonesia pada tahun 1915 pada usia 26 tahun. Selain mengajar, Haji Ahmad Sanusi terlibat dalam polemik, baik dengan ulama-ulama lokal maupun dengan pemerintah Belanda. Beberapa praktek ibadah yang biasa dilaksanakan masyarakat ditolaknya. Demikian juga dengan zakat yang dikumpulkan penghulu, lembaga yang dibentuk Belanda. Dia juga mengkritik praktek mendoakan bupati dalam khutbah Jum'ah.

Kritik-kritik tersebut tentu saja menimbulkan banyak persoalan terutama bagi pemerintah kolonial Belanda. Karena keabsahan zakat yang dikumpulkan penghulu dipertanyakan, kelompok-kelompok masyarakat mendirikan badan pengumpul zakat tersendiri di luar pemerintah. Gagasan Haji Ahmad Sanusi ini selain dianggap mengganggu mekanisme kontrol kolonial terhadap

masyarakat Islam juga bisa memotong sumber keuangan kolonial. Sementara penolakan terhadap praktek mendoakan bupati dalam khutbah Jum'at dipandang penguasa Belanda sebagai usaha meruntuhkan wibawa mereka.

*Berbagai cara dilakukan untuk membendung gerakan Haji Ahmad Sanusi. Pada tahun 1919 pada usia 30 tahun dia dicoba dikaitkan dengan Kyai Adrai tokoh SI afdeling B yang masih buron. Pada tahun 1927 pada usia 38 tahun dia dikaitkan dengan peristiwa pengrusakan jaringan kawat telepon yang menghubungkan Sukabumi-Bandung- Bogor. Bahkan beberapa kejadian sebelumnya, termasuk pemberontakan Kyai Asnawi di Menes, Banten, pada tahun 1926, dicoba dihubungkan dengannya, dan tidak berhasil walaupun pemerintah sudah berusaha mengumpulkan saksi-saksi palsu untuk tujuan itu. Akhirnya hanya dengan alasan untuk menjaga ketentraman umum (*rust en orde*), Ahmad Sanusi diasingkan ke Tanah Tinggi, Batavia Centrum pada tahun 1928.*

Seorang yang kreatif dan gelisah secara intelektual, Haji Ahmad Sanusi merubah keterasingan tersebut menjadi medium yang sangat efektif untuk mengekspresikan diri lewat tulisan. Dengan tulisan-tulisan tersebut—ada yang menyebutnya sampai 126 buah dalam berbagai bentuk—pengaruhnya semakin luas. Ketika tahun 1934 dipindahkan dari Batavia ke Sukabumi dengan status tahanan kota dan akhirnya dibebaskan pada tahun 1939 Haji Ahmad Sanusi sudah menjadi tokoh besar.

Di antara karya-karya Haji Ahmad Sanusi yang paling terkenal adalah Tafsîr Malja' al-Ṭâlibîn *(TMT) dan* Tafsîr Tamasyiyyah al-Muslimîn *(TTM). TMT ditulis dalam bahasa Sunda dengan aksara Arab, sementara TTM ditulis dalam bahasa Melayu-Indonesia dengan huruf latin. Semua ayat al-Qur'an dalam TTM ditransliterasi ke dalam bahasa latin. Dibanding TMT, TTM lebih kompleks. Pertama, karena ditulis dalam bahasa Melayu, TTM lebih luas cakupannya. Pembacanya berasal dari Indonesia (terutama di Jawa dan Sumatra), dan luar Indonesia (terutama Singapura). Jumlah pembacanya semakin banyak lagi karena orang-orang yang tidak bisa membaca huruf Arab bisa menikmati al-Qur'an lewat transliterasi. Kedua, karena ditulis lebih belakangan dari TMT, kandungan TTM terasa lebih mendalam.*

Sampai pertengahan abad ke-20, di Jawa Barat, menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa latin masih dianggap tabu, apalagi mentransliterasinya. Tidak mengherankan kalau penerbitan TMT dan TTM mendapat reaksi yang sangat keras dari kalangan ulama Jawa Barat, terutama di wilayah Sukabumi, Cianjur dan Bogor. Perdebatan pun terjadi dalam berbagai media, baik tulis maupun lisan. Selain berusaha merekam perdebatan tersebut, artikel ini juga mencoba menempatkannya dalam konteks sosial dan politik di Jawa Barat, dan bagaimana lewat perdebatan-perdebatan tersebut hubungan segitiga Haji Sanusi—ulama-ulama tradisional—Belanda bisa dilacak.

التراث العلمي للإسلامي بإندونيسيا: دراسة في تفسير ي *ملجأ الطالبين وتمشياه المسلمين* للشيخ الحاج أحمد سنوسي

المدخل

كثيرا ما يفهم تاريخ الإسلام على أنه تاريخ سقوط مملكة إسلامية معينة أو ازدهارها، أو على أنه تاريخ يسود فيه طابع الشرق الأوسط بالإضافة إلى الطابع الفارسي، مما نتج عنه فهم أكثر اتجاها إلى السياسة ويميل إلى غض النظر عن التقاليد المحلية المتناثرة على طول البلدان الإسلامية وعرضها، مع أن تاريخ أولئك الذين يعيشون في هوامش الحياة أو الصغار من الناس أو التركيز على تاريخ الحياة الاجتماعية قد يكون جزءا مكملا لتاريخ الكبار الذين يعيشون في المراكز، فكذلك الأمر بالنسبة لتاريخ المسلمين غير العرب وغير الفرس يمثل جزءا لايتجزء عن التاريخ الإسلامي العام، بل قد يأتي برؤى تاريخية جديدة.[1]

وتعد مناطق جنوب شرقي آسيا هامشية في إطار تلك الرؤية التاريخية، وخاصة بالنظر إلى كثرة ما أنتجه الإسلام من علماء في الشرق الأوسط في حين ليس في جنوب شرقي آسيا ذلك التراث العلمي ما يجعل لها المرجعية، مما أدى إلى وضعها خارج نطاق المسار الرئيسي للدراسات الإسلامية؛ بيد أنه طبقا لجوهن (A. H. John) فإنه بفضل التحول السياسي الذي يتمثل في نشوء دول وشعوب مثل ماليزيا وإندونيسيا حيث يتكون شعوبهما من أغلبية مسلمة قد حول النظرة القديمة إلى رؤية جديدة وهي إدخال هذه المناطق في صف المسار الرئيسي للدراسات الإسلامية[2]، وهذا بالإضافة إلى عامل آخر هو أنه لم يعد لعلماء الأجانب تلك الهيمنة العلمية التي كانت سائدة من قبل، وذلك بقيام العلماء الإندونيسيين بالمشاركات العلمية وخاصة ما قام به العلماء من الجامعات الإسلامية الحكومية.[3]

وإندونيسيا التي هي إحدى دول جنوب شرقي آسيا وتدخل في نطاق الثقافة الملايوية غنية بتراث علمي قيم، وهناك كثرة من الدارسين يهتمون بدراسة التراث الإسلامي العلمي بإندونيسيا، سواء كان ذلك في موضوع خاص أو مع الموضوعات الأخرى،[4] ويتجه هؤلاء الدارسون عموما إلى إعادة بناء أفكار العلماء الإندونيسيين من واقع مؤلفاتهم في مختلف العلوم؛ فقد قام الباحث سلمان هارون (Salman Harun) على سبيل المثال بعرض أفكار الشيخ عبد الرؤوف

السنكيلي (Abdurrauf Singkel) في مجال التفسير مفندا ما كان يراه البعض من أن الشيخ في تفسيره ترجمان المستفيد لم يكن إلا مجرد ناقل عن تفسير البيضاوي[٤]، وكذلك الدراسة التي أجراها أحمد داودي (Ahmad Daudy) لكتاب الفتح المبين على الملحدين للشيخ نور الدين الرانيري، إذ كشف عما فيه من آراء كلامية كتبها الشيخ في نظره بالهند بعد مغادرته آشيه (Aceh)، حيث برز فيه كعالم متمكن[٥]؛ ومن الدراسات التي استطاعت أن تغير من النظرة التاريخية ما قام بها آزيوماردي آزرا (Azyumardi Azra) حول تجديد الفكر الإسلامي بإندونيسيا، فمن خلال مؤلفات الرانيري وعبد الرؤوف السنكيلي ومحمد يوسف المقاسري توصل إلى أن حركة التجديد الإسلامي بالأرخبيل بدأت منذ النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي وليس في القرن التاسع عشر الميلادي أو القرن العشرين الميلادي.[٦]

ومع ذلك فإن الدراسات في هذا الموضوع لم تصل إلى نهايتها، بل الباب لم يزل مفتوحا لمزيد من الدراسة حول التراث العملي للإسلام بإندونيسيا، لم تزل الحاجة ماسة إلى الكشف عن مجهوله وإلقاء الضوء عليه ونشره، ومنه على سبيل المثال مؤلفات الشيخ سنوسي (K. H. Ahmad Sanusi) المتناثرة لدى العامة مع أنها كانت ومازالت مرجعا للعلماء حتى الآن، وهو عالم غزير الإنتاج إذ بلغ عدد مؤلفاته إلى مائة في مختلف العلوم والتخصصات من التوحيد والفقه والتصوف والتفسير وما إليها[٧]، سواء ما كان منها على المستوى المبسط للعامة كاللؤلؤ النديد وتوحيد المسلمين وعقائد المؤمنين في التوحيد، وحلية الصبيان في بيان صوم رمضان والجوهرة المرضية في مختصر الفروع الشافعية في الفقه، ومنظومات الرجال للسيد على زين العابدين في التصوف، وروضة العرفان *وملجأ الطالبين وتمشياه المسلمين* في التفسير، أو ما كان يؤلفه لعرض القضايا العلمية كقوانين الدينية والدنيوية في أصول الزكاة والفطرة والإشارة في الفرق بين الصدقة والضيافة، أو ما كان تسجيلا لمناقشاته مع أهل السنة بمدينة شيلامي جاروت (Cilame Garut) ومع علماء جمعية اتحاد المسلمين بمدينة باندونج (Bandung) حول مسألة الاجتهاد والتقليد فألف كتبا في ذلك كتشقيق الأوهام في الرد على الثغام والمفهمات في دفع الخيالات وسلاح الباسل في الضرب على تزاهيق الباطل وتنذير العوام من مفتريات شهايا إسلام؛ ولذلك يحق لمارتن فان برونيسان (Martin van Bruinessen) أن يضع الحاج أحمد سنوسي في قائمة المؤلفين الذين يتمتعون بالشهرة الواسعة[٨]، ومن بين مؤلفاته تلك ما هو محبب لديه لكونه متخصصا فيه وهو ما يتعلق بالتفسير، وكان قبل تأليفه الكتب المتعلقة بالتفسير يستشهد كثيرا بالآيات القرآنية التي أوردها في كتبه ليستدل بها وتأكيد ما طرحه من أفكار.

ويعد كتاب روضة العرفان من أشهر كتبه لدى السنداويين ويعتمد عليه المجتمع في التفسير، ولكننا إذا ما اطلعنا على الكتاب نجده مجرد ترجمة للقرآن مع

إضافة شئ من تعليقاته[٩]، وأما الكتابان الآخران وهما *ملجأ الطالبين* و*تمشياه المسلمين* فالقليلون من المجتمع من يعرفهما، وإلا فيقتصر على مريديه الذين يصبحون شيوخا للمعهد التراثي أو معلمين في القرى والأرياف، مع أنهما يحتويان على الأمور الخاصة بعلوم التفسير، فإن كتاب *ملجأ الطالبين* يعرض مثلا للقراءات السبعة ورواتها، وتعريف القرآن، وعدد الآيات القرآنية وحروف القرآن وكلماته وهل القرآن مخلوق أم قديم؛ كما أنه ينهج في كتاب *تمشياه المسلمين* منهج التوسع مع الميل إلى التفسير الموضوعي.

إن تناول التاريخ عن المناطق الهامشية كما سبقت الإشارة إليه كثيرا ما يتركز على التاريخ الاجتماعي الذي يشمل منذ ١٩٧٠م ثلاثة مجالات[١٠] وهي تاريخ التعليم، والنظام العلمي والأطروحات العلمية؛ وتناول مؤلفات الحاج أحمد سنوسي يدخل في نطاق التاريخ الاجتماعي العلمي وإن كان فيه شئ من السيرة التي تتركز على عالم بعينه، وفي هذا الإطار يتناول هذا البحث كتابين من مؤلفات الحاج أحمد سنوسي في علم التفسير وهما *ملجأ الطالبين* و*تمشياه المسلمين*.

وإننا في هذا البحث نسير على الحدود التالية: أولها ما هي حقيقة الكتابين وعلى الأخص بالنظر إلى الفرق بينهما؛ وثانيهما إلى أي مدى كان موقف الحاج أحمد سنوسي من موضوع معين في القرآن وما هي الأسباب الكامنة وراء أفكاره؛ وثالثها كيف كان رد فعل المجتمع لهذين المؤلفين، وخاصة لكتاب *تمشياه المسلمين*؟

وكان الهدف من هذا البحث هو الكشف عن التراث العلمي للإسلام بإندونيسيا وبالأخص ذلك الذي شهد تطورا في الثلاثينات، فبإلقاء الضوء على الكتابين نستطيع أن نشاهد التطور في التاريخ الفكري بإندونيسيا، وعليه تتلخص أهداف البحث فيما يلي: أولا تكميل الجهود التي بذلت للكشف عن التراث العلمي للإسلام بإندونيسيا؛ ثانيا: بما أن الكتابين من الكتب التي تتناول موضوع التفسير فإن البحث يأتي على الأقل إلى دراسة للتفسير على المنهج التاريخي.[١١]

الحاج أحمد سنوسي: سيرة حياة

ولد الحاج أحمد سنوسي بقرية شانتايان (Cantayan) شيباداك (Cibadak) سوكابومي (Sukabumi) في ٣ محرم ١٣٠٦هـ الموافق ١٨ سبتمبر ١٨٨٨م[١٢]، وكان أبوه الحاج عبد الرحيم شيخ المعهد بشانتايان، الذي تلقى منه العلوم الإسلامية الأساسية وهو في سنه المبكر، وفي سبيل توسيع آفاقه العلمية كان يحث على ابنه أن يسيح طالبا في المعاهد الإسلامية في مناطق بريانجان (Priangan) كمثل معهد بسلاجامبي (Selajambe) تحت قيادة الشيخ الحاج محمد أنور ومعهد بسوكامنتري (Sukamantri) تحت قيادة الشيخ صديق (K. H. Muhammad Siddik) وغير ذلك من المعاهد.

وكانت فترة سياحته العلمية في تلك المعاهد تمتد ست سنوات، وفي سنة ١٩٠٩م عندما بلغ من العمر ٢٠ سنة وفيما بعد زواجه من سيتي جوهرية (Siti Jauhariya) توجه إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج والتعمق في العلوم الدينية، وكان يتلقى العلوم بالحرم الشريف من عدد من الشيوخ ومنهم الشيخ على المالكي والشيخ على الطيبي والشيخ جنيدى (Djunaedi) والحاج مختار والحاج عبد الله جموي (Abdullah Jamawi) والشيخ صالح بافضل (Saleh Bafadil) وسعيد جواني (Said Jawani) وكان مفتي الشافعية آنذاك، ومن شيوخه أيضا الشيخ محفوظ ترماس الذي كان أشهرهم[١٣]، وكان له نفوذ واسع في الأرخبيل كما كان له تأثير كبير على الجيل التالي، وبعد إتمامه الدروس لدى شيوخه العرب الكبار صار أحمد سنوسي متمكنا في القراءات، وكان أول عالم إندونيسي أجيز له تعليم *صحيح البخاري*[١٤] وكان من مؤلفاته في علوم الحديث *منهاج ذوي النظر*[١٥]، ومن بين الشيوخ الذين تعلم على أيديهم ولم يزل أثره العلمي مرجعا في المعاهد التراثية حتى الآن هو الشيخ محمد على بن الحسين المكي المالكي المعروف اختصارا باسم الشيخ علي المالكي الذي ألف حاشية على كتاب *نظم تنوير الهجا* للشيخ أحمد صديق من لاسم (Lasem) باسوروان (Pasuruan) جاوه الشرقية[١٦] وذلك تحت عنوان انارة الدجا.[١٧]

وأثناء إقامته بمكة المكرمة تعرف على جمعية شركات إسلام (Sarekat Islam)، وذلك عندما التقى بالحج عبد الملوك سنة ١٩١٣م الذي عرض له القانون الأساسي للجمعية وحثه على الانضمام إليها[١٨]، وبفضل انضمامه تفتح له الأبواب للكتابة وكان أول عمل له في ذلك الرد على إشاعة كانت منتشرة بمكة في ١٩١٤م تفيد بأن جمعية شركات إسلام ليست منظمة إسلامية حيث ألف كتابا تحت عنوان *نهراتو درهام* (*Nahratoe Darham*) عرض فيه فضائل الجمعية[١٩] وأرسله إلى الشيخ محمد بسري (KH. Muhammad Bisri) بشيشوروغ (Cicurug).

وفي يوليو ١٩١٥م عاد الحاج أحمد سنوسي إلى موطنه —بعد إقامة بمكة دامت ست سنوات— لمساعدة والده في إدارة المعهد، وكان يقوم بإجراء مناقشات علمية بجانب التدريس؛ وحيث أن أشعري العقيدة[٢٠] وشافعية المذهب ألف كتابا في توضيح عقيدة التوحيد لدى أهل السنة بعنوان *اللؤلؤ النديد* سلك فيه مسلك الحوار، وكان يتوقع له يصدر في ثلاث طبعات إلا أن المجلد فقط هو الذي تم نشره لأول مرة حوالي سنة ١٩١٧م[٢١]، وكان مؤلفا في أولى مراحله كما صرح بقوله في خطبة الكتاب "هذا الكتاب إذا ما ظهر فيه قصور فأرجو المعذرة لأنني ما زلت مبتدأ في مجال التأليف".[٢٢]

وفي ١٩١٩م، أنشأ أحمد سنوسي معهدا تراثيا (pesantren) بقرية جينتنج (Genteng) التي تقع على مسافة لا تقل عن عشرة كيلو متر من معهد شنتايان، وقد صار اهتمامه أكثر بالتعليم والدعوة والتأليف، وكان يرى في المعهد وسيلة للكشف عما في القرآن من معان، فلا غرابة أن يجعل علوم التفسير المواد

الأساسية في معهده، وكان سبق له تدريس علم التفسير وهو في معهد والـــده، وعنده أن التفسير يجب أن يكون قادرا على بيان التعاليم الإسلامية للمجتمعـات في كل من سوكابومي وبريانجان حتى تنعكس هذه التعاليم الســمحة في حيـاة الناس، ولم تكن هذه الرؤية مجرد كلام إنما يجب تطبيقه على ســبيل المثـال في معارضة ما قامت به الحكومة الاستعمارية الهولندية مـــن إنشـاء هيئـة أئمـة المساجد[٢٣]، ومن المسائل التي كان مثار جدل بين الحاج أحمد سنوسي وبين أئمة المساجد أنه يرى عدم جواز أن يقوم العامل بجمع أموال الزكاة وزكاة الفطـر في القرية ثم يسلمها إلى نواب الأئمة الذين يسلمونها بدورهم إلى رئيس هيئة الأئمة؛ ومنها أنه يرى كراهية إقامة المآتم (slametan)سواء في اليوم الثالث أم اليوم السـلبع وما إلى ذلك؛ ومنها كذلك أنه يرى عدم وجوب الدعاء لرئيس الحي في خطبـة الجمعة.

وكان لآرائه أثر في المجتمع حيث قام الناس باختيار العامل الذي يرضونـه بدل الهيئة التي أنشأته الحكومة الاستعمارية في أداء فريضة الزكاة وزكاة الفطـر، وقد يقوم بتطبيق رأيه في هذا الموضوع تلاميذه وأتباعه في جمعية شركات إسلام، الأمر الذي أدى إلى حدوث اضطراب في المجتمع، أضف إلى ذلك رأيه في كراهية إقامة المآتم فقد جرت مناقشات بينه وبين رادين الحاج أويك عبـــد الله (Raden Haji Uyek Abdullah) إمام جامع سوكابومي؛ وأما رأيه في عدم وجوب ذكر اسم رئيس الحي في خطبة الجمعة فقد اعتبرته الحكومة إهانة.

وقد أدت هذه الحقائق إلى نشوء عداوة بين أتباع شيخ البلد وبين الحـاج أحمد سنوسي وأحيانا بين أتباعه، وقد عبر الحاج أحمد سنوسي هذه العداوة الـتي نشأت عن مسألة إقامة المآتم بقوله:

".. فنشأت منافسة وعداوة من جانب زعماء معهد معين في هذا البلـــد الذي جرت فيه العادة على إقامة المآتم في اليوم الأول والثالث والســـابع والعاشر الخ.. ويرون أنها من حيث ما جرت به العادة على إقامتها فقـــد اعتبروها مستحبة فيما يرى الآخرون أنها مكروهة، بل كان لي مناقشـات في هذا الموضوع سنة ١٩٢٠م إذ حبيت أن أدرس ذلـك بـالرجوع إلى حاشية *فتح المعين* على كتاب *إعانة الطالبين* للسيد محمد بكري، وعندمـا وصلت إلى باب الجنازة شرحت للناس ما فيه على ما أرى، حتى نما ذلك إلى علم زعماء المدن، ولأنهم كانوا يحبون جدا أن يقيموا المآتم في اليـــوم الأول أو الثالث الخ.. فقد غضبوا علي، وكان رئيس الحي أشد غضبـــا، حتى ليتمنون لي كل سوء وأرادوا تعذيبي وإيداعي في السجن".[٢٤]

ولم تكن هذه العداوة ظاهرة لدى التقليديين فحسب بل كان أشدها لدى الحكام الذين ازداوا تشككا فيه، فتعرض دائما للاتهام بأنه مصدر الاضطرابـــات

وعدو الحكومة، وكان يدافع عن نفسه بقوله إن ذلك كله كان مجرد افتراء عليه ممن لم يحبوه، ولكن الحكومة لم تصدقه، وما زالوا يكيدون له بكل وسيلة، وقد جعلوا انقطاع الخطوط التليفونية بين مدينتي سوكابومي وباندونج وبوجور ذريعة لإيداعه في السجن[٢٥]، ورغم أن الحكومة لم تكن لديه أدلة كافية تثبت إدانته إلا أنها كانت مصرة على افتعال دلائل تبقيه في السجن، وذلك بربط اسمه بثورة الشيخ أسنوى (Asnawi) بقرية مينيس (Menes) بانتين (Banten) وقد أتت بشهود مزورين قامت بتهديدهم لكي يشهدوا عليه زورا، وبذلك يتسنى لها أن تطالب الحكومة المركزية أن تنفي الحاج أحمد سنوسي من سوكابومي.[٢٦] فقرر نفي الحاج أحمد سنوسي إلى تانه تينجي (Tanah Tinggi) ببتافيا (Batavia) (جاكرتا)، وقد جاء قراره بناء على ضرورة الحفاظ على الأمن العام خاصة في مناطق بريانجان الغربية.[٢٧]

وكانت بتافيا تمثل مرحلة جديدة في تاريخ أحمد سنوسي وحياته التأليفية، ولم يعد في وسعه أن يتصل بتلاميذه فضلا عن القيام بإلقاء الدروس الدينية عليهم، وهذه الظروف هي التي جعلته يتجه إلى التأليف ونشر الكتب كالتفسير والتوحيد والفقه، وبالإضافة إلى بعد المسافة فإن ظهور الحركة التجديدية في سوكابومي كانت من الدوافع التي أفضت به تأليف الكتب، فقد ألف كتاب المهمات في دفع الخيالات مثلا وكتاب سلاح الباسل وكذلك كتاب *تحذير العوام* بناء على الجدل المثار حول الاجتهاد والتقليد.

ولم يكن الحاج أحمد سنوسي معروفا بغزارة الإنتاج العلمي فحسب بل كان مكافحا ضد الاستعمار، فلم يكن وقوعه داخل القضبان الحديدية ليمنعه عن تحقيق أمله في استقلال إندونيسيا بل زاد من حماسته الوطنية، وكانت هذه الحماسة هي التي تكمن وراء قيامه هو وزملاءه بإنشاء جمعية *الاتحادية الإسلامية* (AII) ببتافيا في شهر نوفمبر ١٩٣١م[٢٨] وقد برز في الجمعية كرئيس لها رجلا حركيا ما لبث أن طبع الجمعية باتجهه السياسي. وهذا واضح في وثوق العلاقة بين الجمعية بحزب إندونيسيا (Partindo) والحزب الوطني الإندونيسي (Partai Nasional Indonesia) فقد كان أكثر زعماء الحزبين: حزب إندونيسيا والحزب الوطني الإندونيسي من رجال جمعية الاتحادية، وكذلك أكثر المدرسين في الجمعية من رجال الحزبين[٢٩]، وفي شهر أغسطس ١٩٣٤م قررت الحكومة نقله من بتافيا إلى سوكابومي مع منعه الخروج من المدينة، ولم يذهب إلى قريته شنتايان أو معهده بجنتينج إنما اتجه إلى شيبلانج (Cipelang) لإنشاء معهد جديد سماه "شمس العلوم" وفي شهر أكتوبر نفس السنة انتهى من تأليف كتاب تفسير *تمشياه المسلمين*؛ وفيما بعدما قررت الحكومة إخلاء سبيله في ٢٠ نوفمبر ١٩٣٩م ركز الرجل اهتمامه وجمعيته مع المعهد الذي أنشأه على الدعوة التعليم والتأليف والنشر، وقد ورد اسمه ضمن قائمة المدرسين في الدورة التدريبية للعلماء في فترة الاحتلال الياباني[٣٠]، وعين منذ أوائل ١٩٣٤م عضوا في المجلس الاستشاري

بديوان رئاسة الحي، وفي أواخر نفس السنة عين نائب رئيس الحي ببوجر؛ وعندما قامت الحكومة الاحتلالية اليابانية بتشكيل لجنة الاعداد لاستقلال إندونيسيا كان أحمد سنوسي أحد الأعضاء فيها، وأما طوال فترة الدفاع عن الاستقلال ١٩٤٥-١٩٤٩م فكان عضوا في اللجنة الوطنية الإندونيسية المركزية، وكان يرفض الانضمام إلى حركة دار الإسلام الثورية بقيادة كارتوسوويريو (Kartosuwiryo) لعدم موافقتها في رأيه بالتعاليم الإسلامية التي تقتضى ألا يكون الحكم استبداديا فرديا بل شورى بين الناس[٣١]؛ وفي أواخر ١٩٤٩م وفيما بعد قيام السلطات الهولندية بتسليم الحكم إلى الجمهورية الإندونيسية رجع أحمد سنوسي إلى سوكابومي، وأقام هناك إلى وافته المنية سنة ١٩٥٠م.

تفسير *ملجأ الطالبين وتمشياه المسلمين*: من أعمال الشيخ أحمد سنوسي الخالدة

اختلف الباحثون حول عدد مؤلفات الشيخ أحمد سنوسي، فقد ذهب جونسيكانبو (Gunseikanbu) إلى أن له مائتين كتابا في اللغة السنداوية وعشرين كتابا في اللغة الإندونيسية[٣٢] بينما ذهب أحمد مختار الذي نجح في جمع مؤلفات الشيخ أحمد سنوسي حسب التخصصات العلمية إلى خمسة وسبعين كتابا[٣٣]؛ وأما س. وانتا (S. Wanta) فقد ذكر أنه يبلغ عدد الإنتاج العلمي والفكري للشيخ أحمد سنوسي إلى أربعمائة وثمانين نوعا من الكتب[٣٤]، وقد بذل الباحث جهودا مضنية لمد لا تقل عن سنتين في جمع مؤلفات الشيخ أحمد سنوسي وتحقق من خمسة وأربعين كتابا، وكما صرح به المؤلف نفسه فإن معظم كتبه قد طبعها بمطبعة سيد يحي بن عثمان وإن كان الكثير منها أيضا طبعت في مطبعة سيد عبد الله بن عثمان[٣٥] والحق أنه بجانب المطبعتين فإن هناك من مؤلفاته مطبوعة لدى مطبعة هارون سيد على ابراهيم ومطبعة اختيار ببوجر ومطبعة العثمانية لصاحبها السيد حسن بن عثمان بن يحي ومطبعة الاتحاد سواء في بتافيا أم سوكابومي وكذلك مطبعة السيد على العيدروس؛ وأما مطبعة الاتحاد فقد تخصصت بطبع مؤلفات الشيخ أحمد سنوسي التي أعيد طبعها.

لقد كرس الشيخ أحمد سنوسي حياته العلمية منذ قيامه بالتدريس في معهد والده على تعليم تلاميذه علوم القرآن، وعلى الأخص بعد إنشائه المعهد الخاص به حيث تخصص في تدريس علم التفسير الذي كان يمثل انطلاقة له في مجال التأليف؛ ولم يلبث أن صدر له كتاب باللغة السنداوية مكتوب بالحروف العربية أثناء نفيه وهو ما يحمل عنوان *ملجأ الطالبين*، وعندما أقام بسوكابومي صدر له كتاب في نفس المجال وإن كان يبدو فيه ميل إلى الترجمة وهو ما يحمل عنوان *روضة العرفان في معرفة القرآن*، وفي مجال التفسير أيضا ألف كتابا خصيصا لمن ليس له معرفة باللغة السنداوية والعربية فأورد فيه الآيات القرآنية بحروف لاتينية وكتابا باللغة الملايوية تحت عنوان *تفسير تمشياه المسلمين*.

وبجانب هذه المؤلفات هناك كتب أخرى تتناول أية معينة وعنوانها كشف *الأوهام والظنون في معاني قوله تعالى {لايمسه إلا المطهرون}* ؛ أو تتناول سورة معينة مثل *تفريح قلوب المؤمنين في تفسير كلمات سورة يس*؛ ويدخل في هذا النطاق كتاب له بعنوان *هداية قلوب الصبيان في فضائل سورة تبارك الملك من القرآن*؛ ومنه *تنبيه الحيران في تفسير سورة الدخان*؛ ومنه *كنز الرحمة واللطف في تفسير سورة الكهف* ومنه *كشف السعادة في تفسير سورة الواقعة*؛ ومنه *أصول الإسلام في تفسير كلام الملك العلام* (تفسير سورة الفاتحة).

وأما من حيث المراجع التي استند إليها المؤلف في تفاسيره فهي *البرهان في علوم القرآن* لأبي المعالي و*مفاتيح الغيب* للفخر الرازي و*تنوير المقباس من تفسير ابن عباس*، و*تفسير القرآن العظيم* ، و*الدر المنثور* كلاهما لابن كثير، و*لباب التأويل في معاني التنزيل* للخازن؛ وأما كتاب تفسير *ملجأ الطالبين* فمرجعه كما صرح به المؤلف إلى الكتب المعتمد عليها في التفسير والحديث والتوحيد والفقه واللغة العربية والتاريخ[٣٦]؛ وأما كتب التفسير لسلفه من العلماء الإندونيسيين مثل *ترجمان المستفيد* للشيخ عبد الرؤوف السنكلي و*تفسير المنير* للشيخ نووي البنتني فقد وجدنا المؤلف لم يرجع إليها سواء في تفسير *تمشياه المسلمين* أم تفسير *ملجأ الطالبين*، وقد تم نشر كل منهما على دورات، إنما الفرق بينهما يكمن في تاريخ نشره ومكان تأليفه ومحتواه وقراؤه؛ فبالنسبة للتاريخ فإن تفسير *ملجأ الطالبين* أسبق من *تمشياه المسلمين*، وأما المكان فالأول كان المؤلف يكتب معظمه وهو في المنفى واستكمله عند إقامته بسوكابومي؛ وأما من حيث المحتوى فإن الأول باللغة السنداوية والثاني باللغة الملايوية كما عرض فيه الآيات بالحروف اللاتينية، والفرق الثاني من حيث المحتوى كذلك أن المؤلف يتعرض في الكتاب الأول لذكر القراءات في آخر كل شرح بينما يتناول في الثاني ملخص ما سبق شرحه؛ وأما من حيث قراؤه فالكتاب الأول وهو تفسير *ملجأ الطالبين* مخصص للذين يتحدثون باللغة السنداوية سواء ما كان منهم من يعيش في مناطق بريانجلن أم في أي مكان آخر، وأما الكتاب الثاني وهو تفسير *تشميات المسلمين* فلم يكن للمجتمع السنداوي فحسب إنما للمجتمعات في المناطق مثل بتافيا وسومطره بما في ذلك خارج إندونيسيا (سينغافوره)، كما خصص هذا الكتاب أيضا للذين ليس في وسعهم قراءة الحروف العربية.

وأما من حيث المنهج فهناك تشابه وفروق؛ فالتشابه يكمن في أن المؤلف يسير فيهما على مسلك تفسير آية فآية طبق ورودها في المصحف معتمدا في ذلك على الرواية وهو ما يطلق عليه اسم التفسير بالمأثور، أو التفسير الاجمالي على حد تعبير عبد الحي الفرماوي الذي قسم مناهج التفسير إلى أربعة[٣٧] وإن كان يلجأ أحيانا إلى المنهج التحليلي بأن يورد أسباب النزول؛ والتفسير الإجمالي عبارة عن تفسير آية فآية حسب ورودها في المصحف حتى يأتي المفسر في النهاية إلى إيراد المعنى المجمل[٣٨]؛ وأما الفروق بينهما فتكمن في أن المؤلف في تفسير *ملجأ الطالبين*

يعتمد على النصوص بينما يميل في تفسير *تمشياه المسلمين* إلى الاعتماد على المنعهج العقلي، وهذا واضح على سبيل فيما ذهب إليه المؤلف في معنى المستحقين لأموال الزكاة في جاوه خاصة وفي إندونيسيا عموما أنهم خمسة أصناف وهم الفقراء والمساكين والمؤلفة قلوبهم والغارمون وابن السبيل؛ وبعبارة أخرى فإن المؤلف يسلك في ذلك مسلك القائلين بمفهوم بدعة الضلالة بناء على الأوصاف المشار إليها في الآية ٢٧ من سورة البقرة وليس بتحققها وعدمه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة.[٣٩]

ردود فعل التقليديين

حقيقة كانت ردود الفعل لتفسير *ملجأ الطالبين* من جانب التقليديين[٤٠] واضحا منذ أول نشره في ٢٨ يناير ١٩٣١م، فقد أثار نشره غضب العلماء من مدينتي شيشورغ (Cicurug) وبوجور[٤١] الذين يرون تحريم ترجمة القرآن ممن ليس في درجة المجتهد[٤٢] وقد ازدادوا معارضة عندما نشر المؤلف تفسير *تمشياه المسلمين* وذلك في أكتوبر ١٩٣٤م لما فيه من أمور لم يكن معهودا عليها من قبل، إذ قام المؤلف بتفسير القرآن باللغة الملايوية مع كتابة حروفه باللاتينية مما أثار غضب الناس واحتجاجهم عليه حتى وصل بعضهم إلى تكفيره.[٤٣]

وعلى الرغم من هذه المعارضة والاحتجاج والاتهام بالكفر فإن المؤلف لم يتأثر بها بل أتباعه وتلاميذه هم الذين أصروا عليه أن يرد عليهم، بيد أنه مع ذلك لم يستجب لطلبهم إلا بعد اكتشافه استمرار الاحتجاج فاقترح على أعضاء مجلس الاتحاد بسوكابومي وبوجور أن يعقد مناقشة حول مسألة كتابة القرآن بالحروف اللاتينية[٤٤]، فعقدت المناقشة في سوكابومي مرتين وفي بوجر ثلاث مرات حيث قدمت دعوة للشيوخ المعارضين فلم يشترك منهم إلا في المناقشة المعقودة ببوجر، وكان المتحدث باسمهم الشيخ عثمان بيرك (Usman Perak) بينما تحدث نيابة عن الشيخ أحمد سنوسي الشيخ دمنهوري من شنتايان؛ ومع ذلك فإن موجة الاحتجاج والإهانة مستمرة حتى وصل به الأمر إلى اعتبارها مجرد أصوات كلاب[٤٥] وتحقيقا لمطالب القراء وتداركا لموجة الاحتجاج ألا تزداد ضراوة فقد نشر الحاج أحمد سنوسي بيانا عن جواز كتابة القرآن بالحروف اللاتينية بناء على ما ورد في كتاب حاشية التحفة وقد قامت مجلة التبليغ الإسلامي بنشره في عددها الرابع، بيد أن الشيخ الحاج منصور رد عليه بأن ما ورد في الحاشية ليس دليلا على الجواز لمعارضته للحديث النبوي الشريف "من غير شيأ من القرآن فقد كفر"، وكان الحاج أحمد سنوسي يرى أن ما ذهب إليه الحاج منصور مخالف للأصول الشرعية؛ ومن هنا واستجابة كذلك لمطالب القراء فقد نقل الحاج أحمد سنوسي خمسة أقوال للعلماء الواردة في كتاب *الفتاوي الحديثية* لابن حجر، وحاشية *البجيرمي على الإقناع* وحاشية *القليوبي على المحلي*

وحاشية *بهجة* وحاشية *الشرواني* وكلها نصوص تؤكد كما يقول جواز كتابة القرآن بالحروف اللاتينية.[٤٦]

ولم تقتصر المعارضة على الاحتجاجات وإنما صدرت كتب للرد على جواز كتابة القرآن بالحروف اللاتينية؛ فقد ألف الحاج دمياطي (H. Ahmad Dimyati) في ذلك بعنوان *تذكرة الاخوان* والحاج منصور بعنوان *تشفية الأفكار* بالإضافة إلى نشرات عرضها كل من الحاج منصور والحاج عثمان يصرحان فيها بتحريم كتابة القرآن بالحروف اللاتينية، حريصين في ذلك على إثبات التهمة على أحمد سنوسي[٤٧] الأمر الذي تصدى له هو وأتباعه بتأليف كتابين ردا عليه؛ أولهما كان بعنوان *تحذير الأفكار* الذي كان يصرح بشأنه بأنه ألفه استجابة لطلب القراء الذين اطلعوا على كتاب *تشفية الأفكار* ذلك الكتاب الذي يزعمونه خطرا وانحرافا[٤٨]؛ وأما ثاني الكتابين فيحمل عنوان *منظرة الإسلام والإيمان في تبيين بدعة وضلالة تذكرة الاخوان* الذي ألفه أحد أتباع أحمد سنوسي وربما من أعضاء الاتحاد الإسلامي وكان ردا فيما يبدو على آراء الحاج دمياطي والحاج عثمان والحاج منصور.

وبجانب ردود الفعل من التقليديين هناك احتجاج أيضا من رجال الدين الرسميين (pihak pekauman) أعني أولئك الذين يتولون المناصب في الهيئات الدينية الحكومية[٤٩]، وهي لا تقل ضراوة عن سابقتها، وقد ظهر ذلك في انعقاد المناقشة بين الموافقين والمعارضين مع تشكيل لجنة محايدة تسمى لجنة المناقشة حول كتابة القرآن بالحروف اللاتينية، وكانت تقرر عقد مناقشة بين الجانبين في ٤ أكتوبر ١٩٣٦م مستدعية الأطراف المتصارعة؛ ولم يكن رجال الدين الرسميين هم الذين يتحدثون باسم المعارضين بل انضموا إليهم الشيوخ المشار إليهم سابقا بما في ذلك الشيوخ الذين يرون التحريم والتكفير، وقد انتهت لجنة المناقشة إلى تقديم اقتراح للحكومة أن تسمح للشيخ أحمد سنوسي مغادرة سوكابومي[٥٠]، ورغم أن اللجنة كانت تقرر عقد المناقشة في ٤ أكتوبر ١٩٣٦م إلا أنها لم تتم في الوقت المحدد بل تأجل إلى ٢٥ أكتوبر ١٩٣٦م، وقد تقدم الحاج أحمد سنوسي الشيخ نفسه للكلام في المناقشات بينما يحدث باسم المعارضين الشيخ بدري (Haji Badri) من معهد شيشوروغ (Cicurug)، وطبقا لما أورده صحيفة *Perbintjangan* كما نقله محمد إسكندر فإن اللجنة توصلت في النهاية إلى الإعلان عن جواز كتابة القرآن بالحروف اللاتينية[٥١]، ولم يمض إلا أسبوع على انعقاد المناقشة حتى دعى محمود بن محمود مدير مدرسة الأزهر بسوكابومي إلى عقد اجتماع في مدرسته بحضور رجال الدين الرسميين وعدد من أعضاء الاتحاد الإسلامي نيابة عن الحاج أحمد سنوسي، وكان موضوع الاجتماع حول كتابة القرآن بالحروف اللاتينية، بيد أنه لم يتوصل إلى نتيجة إذ تدخلت الشرطة لإنهائه عندما بدا فيه خطورة الاشتباك.[٥٢]

وأما ردود الفعل من جانب هؤلاء في مجال التأليف فهو ما يتمثل في كتاب رادين الحاج أويك عبد الله (Raden Haji Uyek Abdullah) وكان إمام

الجامع بسوكابومي الذي يحمل عنوان *إبراز المنتدى في حرمة كتابة لفظ القرآن بالخط الهولندي*، وقد تناول في كتابه الأحكام المتعلقة بترجمة القرآن وكتابة ترجمة القرآن وتعريف القرآن وكتابة القرآن بالحروف غير العربية،[٥٥] وكان هذا الكتاب يتناول بالنقد ضمنيا لآراء أحمد سنوسي الذي جوز كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتينية استنادا على الفتاوى الحديثية وحاشية البجيرمي على *الإقناع* وحاشية القليوبي على *المحلي* وشرح البهجة للشربيني وحاشية الشرواني.[٥٣] ويرى الحاج أويك عبد الله أن الاستدلال الذي قدمه أحمد سنوسي لا يستقيم[٥٤] لأن النصوص التي أوردها ليس دليلا على جواز كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتينية وإنما على جواز ترجمة القرآن، وما دام الدليل غير منطبق فالاستدلال به ساقط وبالتالي كانت النتيجة باطل، ثم إن من الصعوبة بمكان كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتينية لأن هناك فرقا جوهريا بين اللغتين العربية واللاتينية في طبيعة الحروف من حيث العدد فالحروف عربية تسعة وعشرون بينما الحروف اللاتينية ستة وعشرون، وهذا يعني أن هناك حروفا في العربية ليس لها نظير في الحروف اللاتينية؛ وعليه فإن موازاة هذه الحروف لتشابه الحروف العربية مجرد افتعال يتعرض دائما للتغير والخطإ؛ وإنه ليكذب —والكلام هنا للحاج أويك عبد الله من يحكم بجواز كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتينية لمجرد التسهيل، والحقيقة أن الحكم بجواز كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتنية ستعرض لغة القرآن للتبديل والتحريف، وتبديل حروف القرآن كفر[٥٥]، ويصرح الحاج أويك عبد الله قائلا:

"... وكما هو معلوم فإنه يجب على الكافر أن يعود إلى الإسلام فورا سواء بنطق الشهادتين أم التوقف عن القول بجواز كتابة آيات القرآن بالحروف اللاتينية، مع الندم على ما فعل والعزم على عدم الرجوع إليه مرة أخرى، فإن لم يتب فيجب إلزامه بالتوبة ويكون مسلما وإلا يجب قتله".[٥٦]

ويمضي الحاج أويك عبد الله في سرد حججه فذكر أن مفهوم التفسير هو بيان كلام الله بالرواية كإيراد أسباب النزول وناسخه ومنسوخه وما هي الآيات المكية والمدنية، فالذي يتعرض للتفسير يجب أن تتوفر فيه شروطه، والحال أننا الآن هناك من العلماء من تسولت له نفسه أن تتوفر فيه شروط المفسر فجوز لنفسه تفسير القرآن بآرائه دون الاعتماد على كتب السلف.[٥٧]

إن الجدل حول كتابة القرآن بالحروف اللاتينية القائم بين الحاج أحمد سنوسي وأتباعه القائلين بالجواز وبين الشيوخ التقليديين ورجال الدين الرسميين القائلين بالتحريم يمثل امتداد للجدل السابق المثار حول الزكاة وزكاة الفطر وإقامة المآتم، وكانت الدوافع الكامنة وراء الجدل هي المنافسة بين العلماء ليكون لمذهبهم السيادة في تلك المناطق[٥٨]، ويتضح ذلك في نفوذ كل من الحاج أحمد

سنوسي والحاج عثمان حيث يقومان بالتدريس في جامع ببتافيا، فإنه "حينما ألقى الحاج أحمد سنوسي دروسه في مسجد جانج بتاوي الوسطى (Gang Tengah Betawi) لا يقل الحضور عن ثلاثة آلاف شخص، بينما لم يحضر لدروس الحاج عثمان إلا ثلاثين شخصا"[٥٩]؛ ولئن كان في هذا النص مبالغة من جانب أتباع الحاج أحمد سنوسي إلا أن فيه ما يبرره، وبجانب دافع المنافسة على السيادة هناك عامل آخر هو الخوف من تمزق صفوف الأمة، فقد صرح الحاج أويك عبد الله على سبيل المثال في صفحة التمهيد من كتابه بقوله:

"عندما اشتد التعارض في بلادنا وانتشر ذلك لدى العامة والخاصة وأدى إلى التفرق بين المسلمين مع نشوء عداوة وتباغض بين المؤمنين لوجود طائفة من رجال الدين من لا يرضى بمسألة كتابة القرآن بالحروف اللاتينية، أشاروا إلي أن أكتب رسالة.. والله أسأل أن ينفع بها المسلمين ويجعلهم على وفاق حتى لا يكون هناك تفرق بينهم.."[٦٠]

ولقد كانت رسالة الحاج عبد الله بن الحسين المثيرة للجدل ناشئة عن حرصه على وحدة صفوف المسلمين الذين يشاهدون تطورا في أوضاعهم المتقلبة، ولذلك فإنه كان يرى أن المناقشة بين المسلمين يجب أن تستند إلى إخلاص العمل لله تعالى وليست للتفاخر في العلم أو في تفنيد آراء الخصم ولا التكبر بالعلم.[٦١]

الكشف عن تفسيري *ملجأ الطالبين* و*تمشياه المسلمين* في إطارهما النظري

خلافا لما جرت عليه عادة الترجمة أو التفسير بملايو التي تضرب بجذورها الممتدة ابتداء من الرانيري (Nuruddin al-Raniri) وعبد الرؤوف السنكيلي (Abdurrauf Singkel) المشهور بكتابه *ترجمان المستفيد* فإن ترجمة القرآن وتفسيره باللغة السنداوية لم تظهر إلا في القرن العشرين الميلادي، ويرجع ذلك حسبما يرى ج. زيمر (G. Zimmer) إلى أمور: أولها نهي الحكومة الاستعمارية عن طبع المراجع الإسلامية؛ وثانيها هذه الحقيقة وهي أن اللغة السنداوية لم تكن محببا أن تكون المعلمين المثقفين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين[٦٢]، ويمضي زيمر قائلا إن ترجمة القرآن إلى اللغة السنداوية لم تبدأ إلا على يدي الحاج حسن مصطفى الذي ألف كتابا في التفسير تحت عنوان *القرآن العظيم*، حيث اختار ١٠٥ آية من القرآن لترجمتها وتفسيرها لمناسبة تلك الآيات بمنهج الحياة بمناطق سندا، وكان يرى كما يقول آجيف رشيدي (Ajip Rosidi) أن اختياره لتلك الأيات كان ناشئا عن اقتناعه بأن كل آية ترجمت أو فسرت فلا بد من تطبيقها، علاوة علي أن الزيادة على العدد المذكور يحتاج في تفسيره إلى أمور تتعلق بعلوم التفسير.[٦٣]

وبالإطلاع على الآيات التي اختارها يتضح أنه كان يميل إلى المسائل الكلامية مع النزعة الصوفية في منهجه، و لم نجد فيما اختاره من الآيات ما يشير إلى الكلام عن العلاقة بين الخلق، خلافا لتفسير *ملجأ الطالبين* الذي يتعرض لعرض المسائل المتعلقة بعلوم القرآن وعلوم التفسير ليكون منهاجا لمن يرغب في أن تتوفر له الشروط اللازمة لترجمة القرآن أو تفسيره، كما يختلف عنه كذلك بالنسبة لمحتواه حيث تناول الجوانب المختلفة للتعاليم الإسلامية، وفي الحقيقة كان لجوء الحاج أحمد سنوسي إلى ترجمة القرآن وتفسيره تحليليا مع الالتزام بتوالي الآيات حسب ورودها في المصحف لأنه كان يستهدف بيان المعاني التي تحتويها آيات القرآن، ومن هنا فقد استهل كتابه بتفسير سورة الفاتحة حتى الآية ٦٤ من سورة البقرة الذي نشره لأول مرة في ٢٨ يناير ١٩٣١م الموافق ٩ رمضان ١٣٤٩هـ حيث بين أن لسورة الفاتحة اثني عشر اسما وعدد آياتها سبعة وكلماته سبعة وعشرون وحروفها مائة وأربعون.

وقد تعرض لبيان معنى الآية: إياك نعبد وإياك نستعين بالتركيز على كلمتي "نعبد" و"نستعين" فأتى بمعان يفهمها المجتمع بريانجان (Priangan) حينذاك حيث قال إن معنى "نعبد" أن تكون العبادة لله مستوفية لشروطها كالتذلل والتعظيم والغاية والنهاية، ولذلك فإن التذلل لغير الله سواء للنبي أم للوالدين أم للعلماء الصالحين ليس منهيا عنه بل مستحب؛ وكذلك الاستعانة على سبيل الحقيقة موجهة إلى الله وحده ولا يمنع ذلك عن الاستعانة على سبيل الإضافة لغيره كما قال تعالى حكاية عن ذي القرنين الذي استعان بشعبه: "فأعينوني بقوة" وكما قال تعالى حكاية عن رجل استغاث موسى عليه السلام : "فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه"، وهذا معنى يخالف عما عليه المجددون حينذاك إذ يرون أن تعظيم العلماء والصالحين الذين توفاهم الله ممنوع، بل ان زيارة قبور الأولياء عندهم بدعة ضلالة.

ولقد كان الحاج أحمد سنوسي يميل إلى بذل جهوده لبيان محتوى القرآن حتى يرتفع مجتمعه من مستوى قراءة القرآن وحفظه إلى فهمه وتطبيقه، فقد تناول على سبيل المثال قصة بني اسرائيل في القرآن وأشار إلى الاسرائيليات وأهل الكتاب، وكان يستهدف من الكلام في هذه الموضوعات تقريب المعنى إلى أذهان الناس الذين جرت بهم العادة حينذاك أنهم يحبون القصص الشعبية والأسطورية، وكان هناك قصة شعبية مشهورة لدى مجتمع بريانجان تحمل عنوان سي كبايان (Si Kabayan)، فعندما تناول قصة هاروت وماروت قارنها بقصة سي كبايان؛ ويقول إن الصحابة هم الذين حكوا قصة هاروت وماروت مثلهم مثل العلماء والشيوخ الذين حكوا قصية سي كبايان، إلا أن محتواهما ليس على حقيقته.[٦٤]

وأما تفسير *ملجأ الطالبين* فمن حيث أن طبيعته أكثر تعقيدا بالمقارنة مع تفسير *تمشياه المسلمين* فإنه يجب فهمه في إطار أوسع، ذلك أن تاريخ إندونيسيا المعاصر يقترن في كثير من الأحيان بالقرن العشرين الميلادي، تلك الفترة التي

شهدت كما يقول ريكلفس (M.C. Ricklefs) نشوء أفكار ومفاهيم جديدة من خلال ظهور منظمات حديثة، وكانت جمعية شركات إسلام أولى المنظمات الإسلامية التي اصطبغت بطابع سياسي بارز، وكانت الحركة السياسية لشركات إسلام في مناطق بريانجان وبوجر (Bogor) تتمشى مع نشوء الأفكار التجديدية التي تحوم حول قضية نظام التعليم والممارسات الدينية، وقد بدأت هذه الأفكار تظهر في بريانجان الغربية منذ ١٩١٥م وكان يحمل لواءها الحاج أحمد سنوسي.[٦٥]

ولقد سادت مناطق بريانجان في تلك الفترة أفكار تحث على عدم المبالاة بالأمور الدنيوية، فهناك من العلماء من يرى أن المسلمين ليس لهم أن تكون لهم العظمة والغنى وإنما يجب عليهم الذلة والفقر لأن العظمة والغنى في الدنيا للكفار وأما المسلمون فتتحقق لهم العظمة والغنى في الآخرة، وهم يرون عدم الاهتمام بالعلوم الكونية لأن العلوم مثل الزراعة والتجارة والنجارة والهندسة وما إلى ذلك من العلوم الضرورية لممارسة المهن ليست من العلوم الشرعية في شيء، بل العلوم الإسلامية قاصرة على العلوم الخاصة بالشهادتين والصلاة والزكاة وما إليها، ثم إنهم يتركون كثيرا من المبادئ الإسلامية؛ ومن هنا فإن الحاج أحمد سنوسي في تفسيره يتعرض لبيان معني الآيات القرآنية المتعلقة بالحياة الدنيوية فيقول مثلا في تفسيره للآية ٢٩ من سورة البقرة: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا} الآية، إن جميع ما في الأرض خلقه الله للمسلمين لكي يستطيعوا أن يمتثلوا بأوامره تعالى ولكنهم تركوا هذه النعمة؛ ولذلك فقد وجه أحمد سنوسي نقدا لاذعا للعلماء الذين لم يحركوا ساكنا في سبيل طلب العلم والمعرفة فكانت النتيجة أن وقع المسلمون في الفقر المدقع والذل مع أن الله يأمر عباده بابتغاء السعادة في الدنيا والآخرة معا[٦٦]؛ فلا غرابة أن يقول في صراحة:

"إن الشيوخ وتلاميذهم ليزيفون الدين عندما يتكلفون الزهد والصبر والقناعة بالتستر وراء الأحاديث النبوية مع أنهم في حقيقة أمرهم إنما يريدون بذلك أن يبرروا كسلهم فيصورون للناس عزلتهم حتى تفيض عليهم الصدقات، فأولئك هم الذين أفسدوا العالم الإسلامي.."[٦٧].

ويمضي في قوله موجها نقده لأصحاب الطرق الصوفية:

"إن أصحاب الطرق الصوفية الجهال هم الذين أفسدوا الإسلام والعالم الإسلامي والأمة الإسلامية، فتنبهوا أيها المسلمون ممن تأخذون علومكم الإسلامية، لا تأخذوها من العلماء الذين فسد سلوكهم حتى لا تتعرضوا لتزييف الحقيقة، وخاصة في أخذ الطريقة يجب عليكم معرفة أحوال الشيخ هل كان متبحرا في العلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه وآلاتها أم كيف تكون طبيعته هل هو محب للإحسان إلى الناس أم أنه يحب أن يحسن

إليه الناس، فإذا ثبت أنه جاهل بأن يحب أن يتقبل الصدقات من مريديه فلا تأخذوا الطريقة منه لأنه سم للدين الإسلامي".[٦٨]

ولا يعني ذلك أنه كان مبغضا لنظام الصوفية بل على العكس يرى أن مكانة الطريقة فوق الشريعة، فالطريقة بالنسبة للشريعة عنده كالتاج بالنسبة للملابس، فالذي يلبس التاج بدون ملابس ليس ملكا إنما هو مجنون[٦٩]، ولهذا كان الشيخ أحمد سنوسي يعمد إلى بيان المفاهيم الصوفية استنادا للآيات القرآنية الواضحة والأحاديث النبوية الشريفة وآراء العلماء ومن ذلك مفاهيم الزهد والقناعة والصبر والتوكل والفقر، فالزهد عنده ليس ضد الدنيا وإنما ألا يتعلق القلب بها حتى لا تشوش إخلاص العبادة لله وحده؛ وقدم لذلك حججا منها ما ورد في كتاب الأذكياء أن زهد القلب ألا يتعلق القلب بالأموال ولا يلزم من ذلك أن يكون الإنسان محروما من الأموال؛ ومنها أن الأنبياء من أمثال إبراهيم ويوسف وداود وسليمان عليهم السلام وكما كان الصحابة من أمثال عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما كانوا من أغنياء القوم مع أن مكانتهم الروحية في مقدمة الزاهدين[٧٠]، وقل مثل ذلك في مفهوم القناعة والصبر والتوكل؛ يقول أحمد سنوسي:

"فمعنى القناعة لزوم الرضى بما في اليد وعدم الشعور بالضيق أو الطمع في أيدي الناس، فليس معناها طرح الدنيا والأموال جانبا.. وأما مفهوم الصبر فقد قال الإمام الجنيد عنه إنه كف النفس عن الأمور التي لا يحبها الله مع تحرير الشعور من الضيق فليس معناه إضعاف النفس أو ترك الدنيا.. وأما مفهوم التوكل فقد قال عنه ذو النون المصري إنه ترك تدابير النفس والتحرر من الحول والقوة فلا يرى الإنسان لنفسه قوة ولا علما إلا بالله.."[٧١].

وتعليقا على الحديث النبوي الشريف (اللهم أحينا مسكينا وأمتنا مسكينا) فقد فسر ذلك أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم "مسكينا" هو استكانة القلب وليس الذلة والفقر ماديا، وبالنسبة للآيات القرآنية التي تتوعد المتعلقين بالدنيا يرى أحمد سنوسي أن المقصود منها المتعلقون بالدنيا بدون التزام بالتعاليم الإسلامية، أما الذين يعيشون على الدنيا وهم ملتزمون بتعاليم الإسلام فإن الله تعالى يثني عليهم.[٧٢]

ولما انتهى من توضيح هذه المفاهيم الإسلامية الأساسية يعمد أحمد سنوسي إلى خلاصة ما أراد أن يرسخ في أذهان الناس حتى تكتمل حياتهم؛ يقول في ذلك:

"إن الأسباب التي تجعل حياة الناس كاملة ومتكاملة تتحدد في ثلاثة أمور: أولها الاهتمام بالزراعة لأنها أساس الحياة حيث يتكون معظم الغذاء من المنتجات الزراعية، فالشعوب التي ليس لها كفاءة في الزراعة فإن حياتها غير كاملة؛ وثانيها التجارة لأن منها يأتي الغنى فالشعوب التي ليس لها كفاءة في التجارة لم تكتمل حياتها ولن يتحقق لها الغنى؛ وثالثها الصناعات وهي العمل في المصانع لأنها تخدم الشركات وبها يتم التعامل بين الناس فكلما كان الشعب قويا في الصناعات يحتل أعلى الدرجات من الحياة، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يثني على المحترفين والمهنيين".[٧٣]

وأما بالنسبة لموقف اللامبالاة بالعلوم الكونية فإن الحاج أحمد سنوسي يبذل جهدا في سبيل توضيح الآيات الخاصة بأهمية المعرفة، ففي تفسير للآية ٣١ من سورة البقرة يقول إن العلم المراد في قوله: {وعلم آدم الأسماء..} ليس علوم العبادة فحسب بل أيضا جميع العلوم التي نحتاج إليها في التعامل مع خلق الله تعالى من العلوم الحياتية والطبيعية ابتداء من الجو فالنبات والأحجار وما إلى ذلك مما في العالم[٧٤]، وكان يرى أنه إذا كان المراد بالعلم قاصرا على علوم العبادة فلا بد أن تكون حياة الأمة الإسلامية ناقصة لا محالة؛ يقول:

"لأنه إذا كان المراد بالعلم هو علوم العبادة فحسب مثل الصلاة والصوم والحج وما إليها من العبادات فإن العلماء إذا كانوا مجرد مصلين وصائمين فكيف يقومون بمهمة عمارة الأرض وإقامة الحياة عليها؟ ولنا في التاريخ شواهد بأن تخلف المسلمين ابتداء من القرن الثامن كان سببه الرئيسي تركهم علوم الحياة وعلوم الطبيعة مع بقائهم حائرين في عباداتهم فأصبح العالم الإسلامي يسير في اعوجاج لأنه ليس له إلا رجل واحدة".[٧٥]

والحق أن التوسع في مفهوم العلم عند الشيخ أحمد سنوسي كان له ما يبرره بناء على ما نقله من كتاب *النظام والعالم والإسلام وروح المدينة ونهضة الأمة* من أقوال العلماء التي تقرر أن الآيات الخاصة بالعبادات أقل من الآيات الخاصة بعلوم الطبيعة، فكان يعقد مقارنة بين ١٥٠ آية متعلقة بأحكام العبادة وبين ٣٥٠ آية متعلقة بعلوم الطبيعة، فكان على المسلمين فيما يراه أحمد سنوسي أن يحققوا التوازن بين علوم العبادة وعلوم التعامل في الحياة.[٧٦]

لقد كان الشيخ أحمد سنوسي يعيش وسط طائفتين مختلفتين، فكان عليه أن يواجه الطائفة التي لم يزل التجديد يجرى في عنفوانه، ويواجه في نفس الوقت الطائفة التي تقوم بالتجديد، فكان مطلوبا منه أن يواجه أمة متعددة بكل حكمة وحنكة، ولذلك فعندما أتاه الدعاة والمبلغون من جمعية اتحاد الإسلام وجمعية

مجلس أهل السنة الذين ينشرون مذهبهم الجديد مع شعارهم الرجوع إلى القرآن والسنة فيحكمون بالبدعة على الأمور التي جرت عليها عادة الناس في مناطق بريانجان مثل التلفظ بالنية لكل صلاة وكذلك تلقين الميت فإن الحاج أحمد سنوسي يرفض ذلك[٧٧]، وقد برز المجددون في تقدم ملموس عندما خرج أحمد سنوسي من سوكابومي إذ دخلوا القرى والأرياف، الأمر الذي أدى إلى حدوث اضطرابات في المجتمع فتصدى لهم بتقديم معنى جديد لمفهوم البدعة، فكان يرى أن بدعة الضلالة تتحقق إذا استوفت شروطه التي قررها الآية ٢٧ من سورة البقرة حيث يقول تعالى: {الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون} فتقضي الآية أن مما يشترط لأن يقال للشئ إنه بدعة ضلالة: أولا أن يكون فيه إبطال أو معارضة لأحكام الله ورسوله؛ وثانيا أن يكون قاطعا لأشياء أمرها الله؛ وثالثا أن يأتي بفساد وهلاك في الأرض[٧٨]، ويرى الحاج أحمد سنوسي ناقلا عن الإمام الآمدي قوله في الحديث النبوي الشريف: (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) إنما هو كلام عام والعام لا يؤخذ دليلا إلا إذا كان له مخصص، وهناك مخصص له هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم (١) من سن سنة حسنة الخ.. (٢)وقوله صلى الله عليه وسلم نعم البدعة هذه.. ففيهما معنى يدل على وجود بدعة قبيحة وضلالة وبدعة حسنة، وعلى ذلك فالممارسات الدينية مثل التلفظ بالنية وتلقين الميت وأداء القنوت في صلاة الفجر كل ذلك ليس بدعة ضلالة لعدم تحقق الشروط التي ذكرنا.[٧٩]

إن انعكاس الأفكار التي وردت في كل من تفسير *ملجأ الطالبين* وتفسير *تمشياه المسلمين* على المجتمع يمثل مطلبا لعدم التوافق بين التعاليم التي بينها ذلكما التفسيران وبين الأمور السائدة في المجتمع، فإن الطوائف التي تريد أن تطبق الشريعة الإسلامية في صورة معايشة ثقافية للدين كانوا أقلية فيما يتعلق بموقف الاستجابة لنشر الكتابين؛ فالأطياف التاريخية —على حد تعبير توفيق عبد الله التي حدثت في إندونيسيا قد أدت إلى عدم التوافق بين طوائف المجتمع في فهم معنى الدين الذي يعتنقونه؛ فهناك من الطوائف من بقي على موقفهم المحافظ في حين هناك من يتقدم فيعيدون النظرة في الميراث الديني ليتوافق مع متطلبات التاريخ[٨٠] والحال على نفس المنوال فيما يتعلق باختلاف الطوائف في موقفهم من نشر تفسير *ملجأ الطالبين* وتفسير *تمشياه المسلمين*.

على أن لتفسير *تمشياه المسلمين* أهميته في الارتقاء بمستوى فهم المسلمين للقرآن، فقد عرض فيه المؤلف الآيات المتعلقة بالوحدة والمساواة والتحرر الفكري مبينة وواضحة، الأمر الذي أدى إلى تزايد عدد السكان الذين يقفون موقف المعارضة للحكومة الاستعمارية[٨١] ولذلك فقد عمد الحكام غيرة إلى أيقاف الدروس التي يلقيها الحاج أحمد سنوسي ويطالبون بعدم عرض الآيات التي تتسبب في حدوث الاضطرابات، وهو ما عارضه بمطالبة الحكومة أن تعلن على

المسلمين أن يحذفوا تلك الآيات من القرآن[٨٢]، ويرى الباحث أن الإسلام كان بفضل الكتابين قوة تاريخية في تاريخ إندونيسيا.

الخاتمة

ولئن كان كل من تفسير *ملجأ الطالبين* وتفسير *تمشياه المسلمين* قد نشر في ١٩٣١م و١٩٣٤م فليس معنى ذلك أن الحاج أحمد سنوسي لم يبدأ بتأليفهما قبل ذلك بسنوات، وهناك دلائل تشير إلى ذلك؛ أولها أن العلم الذي تخصص فيه المؤلف كان في علوم القرآن وعلم التفسير بصفة أخص؛ وثانيها أن الآيات القرآنية كانت تمثل دعامة فكرية له في توضيح التعاليم الإسلامية؛ وثالثها أن المناهج الدراسية التي يقوم بتدريسها معهد جينتنج (pesantren Genteng) حوالي ١٩٢٠م حتى ١٩٢٧م- قد ظهر فيها مادة القرآن ففي الفصل الثاني الذي تمتد المراحل الدراسية فيها إلى خمسة فصول هناك مادة القراءات السبعة بينما في الفصل الثالث يتم تدريس مادة تفسير القرآن.[٨٣]

ولو وضع كل من تفسير *ملجأ الطالبين* وتفسير *تمشياه المسلمين*—وإن لم يكونا يتعرضان لتفسير القرآن كله في تاريخ تطور علم التفسير بإندونيسيا لكفاهما جوابا لأمور هي أولا أنهما يمثلان ردا على من زعم أن شيوخ المعاهد التراثية ليس في وسعهم التأليف في علم التفسير؛ وثانيا أنهما إضافة جديدة لنوعية التفسير الذي أنتجه علماء إندونيسيا؛ وثالثا أن المراجع التي استند إليها المؤلف متنوعة ابتداء من الكتب التي تعتمد على الرواية حتى الدراية، وبما أن المؤلف كان يعيش في أوائل فترة تاريخ إندونيسيا المعاصر فإنه كان يتحدث إلى طائفتين مختلفتين، فقد كان عليه أن يواجه الطائفة التي تقوم بالتغيير وكان عليه من ناحية أخرى أن يواجه الطائفة التي لم يزل في عنفوان التغيير، ولذلك فبجانب كونه مجددا فقد كان يمثل واسطة بين الأفكار.

وأما من حيث الموضوع فقد كان الكتابان يبرزان تطور أفكار مؤلفهما، فالبيان الوارد في تفسير *ملجأ الطالبين* يميل إلى التبسيط ناقلا المعاني عن كتب التفسير، وبعبارة أخرى كان يأتي بمزيد من التوضيح على ما ورد في كتب التفسير المتداولة بينما كان تفسير *تمشياه المسلمين* خلافا لذلك يخطو خطوة أكثر تقدما حيث اقترنت بياناته مع نقل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وآراء العلماء المتعلقة بالآية موضوع التفسير، ولا يندر أن يتعرض تفسير *تمشياه المسلمين* لأوضاع الأمة الإسلامية بإندونيسيا الغارقة في التخلف نتيجة سوء فهمهم القرآن، علاوة على أن فيه محاولة من جانب المؤلف أن يكون أكثر عقلانية أعني وضع كل من الأمور الدنيوية والأخروية في مكانهما المخصص وذلك بتفسير القرآن بالقرآن فالقرآن يفسر بعضه بعضا أو القرآن بالحديث أو آراء العلماء، ومن ذلك ما يراه المؤلف من أن الإسلام دين يحترم العقل والعلم والمعرفة بناء على الآيات ١٠ من سورة ٦٧ والآيات ٤٣ من سورة ٢٩ مع سرد

أربعين حديثا من أهمها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (الدين هو العقل ولا دين لمن لا عقل له)؛ ومن ذلك أيضا ما يراه من أن الإسلام لا يتعارض مع الحياة بناء على أربع آيات من القرآن وهي الآية: ٢٠٢ من سورة ٢ ؛ والآية : ٣٠: من سورة ١٦ والآية ٧٧ من سورة ٢٨.

وفيما يتعلق بمفهوم العقل ووظائفه يرى أحمد سنوسي أنه إذا أراد الأمة الإسلامية بإندونيسيا أن تتقدم وتحقيق أربع المستويات فعليهم أن يوظفوا العقل بأقصى ما يمكن توظيفه، فإن الاستعمار كان متقدما في نظره لأنه يستعمل عقله بشكل أفضل. ولقد كانت الآيات القرآنية مصدر إلهام للحاج أحمد سنوسي لتجعله إنسانا يقف على روح زمانه على حد تعبير الفلسفة التاريخية، وانعكس ذلك أيضا على تطور مجتمعه في فهم كتابهم المقدس، وفي النهاية أصبح التوجه إلى سنن الإسلام قائما وسيبقى قائما مع مرور الوقت.

الهوامش

١. آزيوماردي أزرا (Azyumardi Azra)، *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru* (*التعليم الإسلامي: التقاليد والتحديث نحو الألف الجديد*)، جاكرتا: Logos Wacana Ilmu، ١٩٩٩م، ص ٢٢٣-٢٢٥.

٢. *نفس المرجع*.

٣. نقلا عن آزيوماردى أزرا، *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kehidupan* (*النهضة الإسلامية بجنوب شرقي آسيا: التاريخ الفكري والحياة*)، باندونج: PT. Remaja Rosdakarya، ١٩٩٩م، ص xii.

٤. سلمان هارون، *المرجع السابق*، ص ١٠.

٥. أحمد داودي، Tinjauan Atas *al-Fatḥ al-Mubn 'al al-Mulḥidn* Karya Syekh Nuruddin ("أضواء على *الفتح المبين على الملحدين* للشيخ نور الدين") في أحمد رفاعي حسن، *المرجع السابق*، ص ٢١.

٦. آزيوماردي أزرا، *المرجع السابق*، ١٩٩٥م، ص ٢٩٤.

٧. للوقوف على مؤلفات الحاج أحمد سنوسي انظر جونسيكانبو (Gunsekanbu)، *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa* (*المشهورون من الإندونيسيين بجاوه*)، يوغياكرتا: Gajahmada University Press، ١٩٨٦م، ص ٤٤٢-٤٤٣؛ وللوقوف على قائمة مؤلفاته حسب التخصصات انظر أحمد مختار ماوردي (A. Mukhtar Mawardi)، *Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya* (*الحاج أحمد سنوسي: حياته وكفاحه*)، رسالة علمية في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا: ١٩٨٥م.

٨. مارتن فان برونيسان، *المرجع السابق*، ص ١٤٥.

٩. راجع أحمد سنوسي، *روضة العرفان في معرفة القرآن*، نشرة Yayasan Asrama Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi بدون تاريخ؛ ويوافقنا الرأي في هذا الصدد مارتن فان برونيسان؛ انظرفان برونيسان، *المرجع السابق*، ص ١٥٩.

١٠. لمزيد من التفصيل حول أنواع التاريخ الاجتماعي في الخمسينات والسبعينات انظر آزيوماردي أزرا، *المرجع السابق*، ص ٢٢٦-٢٢٧.

١١. انظر هوارد م. فيدرسفيلد (Howard M. Federspiel)، *Kajian Al-Qur an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (*الدراسات القرآنية بإندونيسيا: من محمود يونس إلى قريش شهاب*)، باندونج: Mizan، ١٩٩٦م.

١٢. وهناك اختلاف في السنة التي ولد فيها، فهناك من يقول سنة ١٨٨١م وقد ذهب إلى ذلك س. وانتا (S. Wanta) بناء على حوار له مع الشخصيات في اتحاد الأمة الإسلامية؛ انظر س. وانتا، *KH. Ahmad Sanusi dan Perjuangannya* (*الشيخ الحاج أحمد سنوسي وكفاحه*)، نشرة Pengurus Besar Persatuan Umat Islam، ١٩٨٦م؛ وهناك من يقول إنها سنة ١٨٨٨م وهو ما ذهب إليه مختار ماوردي؛ كما أن هناك من يرى سنة ١٨٨٩م وهو ما ذهب إليه محمد إسكندر بناء على مجموعة كرن (R.A. Kern)؛ انظر محمد إسكندر، *Kyai Ajengan Ahmad Sanusi: Kyai Tradisional Jawa Barat* (الحاج أحمد سنوسي: شيخ السنة بجاوه الغربية)، مجلة *Prisma*، العدد ٢، سنة ١٩٩٣م، ص ٧٢.

١٣. أزيوماردي أزرا، *المرجع السابق*، ١٩٩٩م، ص ١٤٩.

١٤. مارتن فان برونيسان، *المرجع السابق*، ص ٣٩؛ للوقوف على مزيد من التفصيل حول حياة الشيخ محفوظ ترمـــاس انظر زمخشري ظافر (Zamakhsyari Dhofier)، *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (*التقاليد التراثية: دراسة في حياة شيوخ المعهد*)، جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٦م؛ وانظر أيضـــا ســـنوك هرجرونجـــي (Snouck Hurgronje)، *Ulama Jawa di Mekkah pada akhir Abad ke-19* (*العلماء الجاويون بمكة المكرمة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي*) في تحقيق أحمد ابراهيم، *الإسلام في جنوب شرقي آسيا: النظـــرة التاريخيـــة*، جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٩م.

١٥. انظر آزيوماردي أزرا: *المرجع السابق*، ١٩٩٥م، ص ١٥١.

١٦. مارتن فان برونيسان، *المرجع السابق*، ص ١٢٢.

١٧. انظر الشيخ محمد علي بن الحسين المكي المالكي، *انارة الدجا*، شركة نور آسيا، بدون تاريخ.

١٨. وفي رواية أخرى أن انضمامه إلى جمعية شركات إسلام كان عن طريق الشيخ أدرا (K.H. Adra) المبعوث الخـــاص من الجمعية إلى الأراضي المقدسة لدعوة العلماء المقيمين هناك للانضمام إلى الجمعية؛ انظر س وانتا، *المرجع السابق*، ص ٤.

١٩. انظر محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٧٤.

٢٠. للوقوف على آراء الشيخ أحمد سنوسي في العقيدة انظر أ. سيف الدين (A. Saifuddin)، *Perbuatan Manusia dalam Teologi Haji Ahmad Sanusi: Studi Mengenai Pemikiran Teologi Islam Salah Seorang Ulama Indonesia* (*أفعال الإنسان عند الحاج أحمد سنوسي: دراسة في عقائد الإسلام عند عالم من علمـــاء إندونيســـيا*)، رسالة الماجستير، جاكرتا: Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah، ١٩٩٣م.

٢١. أ. مختار ماوردي ، *المرجع السابق*، ص ٦٥.

٢٢. أحمد سنوسي: *اللؤلؤ النديد في مسائل التوحيد*، بتافيا: مطبعة أهل السنة والجماعة، دون التاريخ، النشرة الثانية.

٢٣. للوقوف على الدراسات حول الإمامة والقضاء انظـر *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (*دراسات في تاريخ الإسلام بإندونيســـيا ١٩٠٠-١٩٥٠م*)، جاكرتـــا: Gema Insani Press، ١٩٧٧م.

٢٤. أحمد سنوسي، *الإشارة في الفرق بين الصدقة والضيافة*، بدون تاريخ، ص ١.

٢٥. محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٧٧.

٢٦. *نفس المرجع*.

٢٧. *المرجع نفسه*، ص ٧٨.

٢٨. محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٧٩.

٢٩. *نفس المرجع*.

٣٠. انظر آيكو كوراساوا (Aiko Kurasawa)، *Mobilisasi dan Kontrol: Studi tentang Perubahan Sosial di Pedesaan Jawa 1942-1945* (*التعبئة والتحكم: دراسة في التغير الاجتماعي في قرى جـــاوه ١٩٤٢-١٩٤٥م*)، جاكرتا: PT. Grasindo، ١٩٩٣م، ص ٣٠٣.

٣١.محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٨٤.

٣٢.جوسيكانبو، *المرجع السابق*.

٣٣.انظر الملحق في أحمد مختار ماوردي، *المرجع السابق*، ص ١٣٤.

٣٤.س. وانتا، *المرجع السابق*، ص ١٣٤.

٣٥.انظر النصوص الواردة في غلاف كتاب *تشكيك الأوهام*، للشيخ أحمد سنوسي.

٣٦.وفيما يلي قائمة بالكتب للمؤلفين الأعلام التي رجع إليها المؤلف: أسرار التنزيل ومدارك التأويل والجلالين والفخر الرازي والطبري والنيسابوري وابن كثير والبغوي وبحر المحيط وروح المعاني وأحكام القرآن للرازي وأحكام القرآن لابن العربي والدر المنثور وتنوير المقباس وإعجاز القرآن والفتوحات الربانية وإحكام الأحكام والشفاء وفتح الباري والقسطلاني وصحيح مسلم وشرحه ونيل الأوطار وسبل السلام والآداب الشرعية وتيسير الوصول وشرح المهذب وتاريخ ابن خلدون وتاريخ ابن كثير وتاريخ ابن جرير والقرآن والعلوم الشرعية ولماذا تأخر المسلمون وتفسير الطنطاوي الجوهري ومقدمة ابن رشد ونهضة الأمة.

٣٧.المناهج الأربعة المشار إليها هي التحليلي والاجمالي والمقارن والموضوعي. انظر عبد الحي الفرماوي، *Metode Maudhuiy: Suatu Pengantar* (*مدخل إلى التفسير الموضوعي*)، جاكرتا: PT. Grafindo Persada، ١٩٦٦م، ص ٢٩.

٣٨.*نفس المرجع*.

٣٩.انظر *تفسير تمشياه المسلمين*، رقم ٢، نوفمبر ١٩٣٤م؛ ورقم ٤، يناير ١٩٣٥م، ص ١٠٢.

٤٠.كان الباحث دليار نور (Deliar Noer) أول من استخدم المصطلحين: التقليدي (tradisi) والتجديدي (modern) عندما تناول حركة التجديد الإسلامي بإندونيسيا حيث ذهب إلى أن التقليدي هو الشيخ الذي يعيش في المعاهد التراثية ويقيم في الأرياف والذي يمارس التقليد ويرفض القيام بالاجتهاد و لم يشترك في الأمور السياسية عموما حتى ولو كان ضد الاستعمار وهناك كثرة من التقليديين يتولون المناصب الدينية التي أنشأتها الحكومة الاستعمارية؛ انظر دليار نور، *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1945* (*حركة التجديد الإسلامي بإندونيسيا ١٩٠٠-١٩٤٥م*)، جاكرتا: LP3ES، ١٩٨٠م، وقد تعرض دليار نور للنقد من الباحث زمخشري ظافر الذي يقول إنه لم يكن منصفا في حكمه إذ أجرى دراسة ميدانية على المنهج الأنتروبولوجي لعدد من المعاهد التراثية في مناطق جاوه الوسطى والشرقية وانتهى إلى أن دليار نور لم يصور الحقيقة كما هي؛ راجع زمخشرى ظافر، *المرجع السابق*، ١٩٨٦م؛ على أن هذا الحكم ليس خاليا هو الآخر من النقد فقد اكتشف محمد إسكندر مثلا أن حياة الشيوخ في المعاهد التراثية كما صورها زمخشري ظافر غير منطبقة على مناطق بريانجان فإن مفهوم الشيخ من الناحية الانتروبولوجية أكثر التصاقا بالمعهد التراثي؛ انظر محمد إسكندر *المرجع السابق*، ص ١١؛ والذي يعنينا فيما يطلق عليهم اسم التقليديين خاصة في منطقة سوكابومي وبوجور وشيانجور (Cianjur) فأولئك الذين يحافظون على أسس المذهب ويرفضون الاجتهاد في الأمور الدينية؛ وهم يميلون إلى التعاون مع الحكومة الهولندية غير مبالين بالتجديد في الممارسات اليومية؛ وكان هؤلاء الأصناف يعيشون في جينتور (Gentur) وهم يختلفون عن الذين يعيشون في شنتايان (Cantayan) تحت قيادة الحاج أحمد سنوسي فإن هؤلاء وإن كانوا يرون ضرورة المذهب إلا أنهم يتبنون الاتجاه التجديدي فيما يتعلق بالأمور الدنيوية مثل نظام التعليم الديني والتنظيم بما ذلك ترجمة القرآن وتفسيره؛ لمزيد من التفصيل حول الأوضاع الاجتماعية بسوكابومي في عصر أحمد سنوسي، انظر احمد مختار ماوردي، *المرجع السابق*، ص ٣٢-٣٥.

٤١. *منظرة الإسلام والايمان*، المرجع السابق، ص ١.

٤٢. *التبليغ الإسلامي*، العدد ٣ ، يوليو ١٩٣٥م.

٤٣. انظر *منظرة الإسلام والايمان*، المرجع السابق، ص ٢-٣.

٤٤. انظر الجزء الخاص بالإعلان في تفسير *تمشياه المسلمين* رقم ١٤، نوفمبر ١٩٣٥م، السنة الثانية على الغلاف الداخلي.

٤٥. *نفس المرجع*.

٤٦. *نفس المرجع*.

٤٧. *منظرة الإسلام*، المرجع السابق، ص ٤-٩.

٤٨. أحمد سنوسي، *تحذير الأفكار*، سوكابومي، دون تاريخ.

٤٩. انظر في هذا الموضوع محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٤٩؛ وانظر أيضا نينا هـ لوبس (Nina H Lubis) *Kehidupan Kaum Menak di Priangan 1800-1942*، (*حياة رجال الدين الرسميين في بريانجان ١٨٠٠-١٩٤٢م*)، باندونج: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda، ١٩٩٨م، ص ٣٩.

٥٠. *نفس المرجع*، ص ١٢٧-١٢٨.

٥١. *نفس المرجع*.

٥٢. *نفس المرجع*.

٥٣. أورد المؤلف نصوص الأحكام التي نقلها من الكتب المذكورة في الغلاف الخلفي لتفسير *تمشياه المسلمين* رقم ١٤.

٥٤. عبد الله بن الحسين، *المرجع السابق*، ص ١٦.

٥٥. *المرجع نفسه*، ص ٢٩-٣٠.

٥٦. *المرجع نفسه*، ص ٣٦.

٥٧. *المرجع نفسه*، ص ٣٧.

٥٨. محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ١٢٧.

٥٩. انظر الغلاف الخلفي لتفسير *تمشياه المسلمين* العدد ١٥ (ديسمبر ١٩٣٥م) السنة الثانية.

٦٠. عبد الله بن الحسين، *المرجع السابق*، ص ٢.

٦١. المرجع نفسه، ص ٤.

٦٢. ج. زيمر (Benjamin G. Zimmer)، *Al- Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologis of Translation and Interpretation among the Muslim of West Java*، في Studia Islamika، السنة السابعة، العدد ٣، ٢٠٠٠م.

٦٣. آحيف روسيدي، *المرجع السابق*، ١٩٨٩م، ص ٣٩١.

٦٤. راجع تفسير *تمشياه المسلمين*، المجلد ١٠، ص ٣٠٤.

٦٥. محمد إسكندر، *Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi* (*التاريخ والتفكير والتركيب والتصور*)، جاكرتا: MSI & Gramedia Pustaka Utama، ١٩٩١م، ص ١٣.

٦٦. *تفسير تمشياه المسلمين*، ج/٤، ص ١٠٥.

٦٧. *المرجع نفسه*، ص ١١٤.

٦٨. *المرجع نفسه*، ص ١١٥.

٦٩.*نفس المرجع*.

٧٠.*نفس المرجع*.

٧١.*المرجع نفسه*، ص ١١٦.

٧٢.*المرجع نفسه*، ص ١١٨.

٧٣.*المرجع نفسه*، ص ١١٩.

٧٤.*المرجع نفسه*، ص ١٢٨.

٧٥.*تفسير تمشياه المسلمين*، ج/٥، ص ١٣٣.

٧٦.*المرجع نفسه*، ص ١٣٥.

٧٧.الحاج أحمد سنوسي، *سلاح الباسل في الضرب على تجاهيق الباطل*، ص ١.

٧٨.*تفسير تمشياه المسلمين*، ج/٤، ص ١٠٢.

٧٩.للوقوف على مزيد من التفصيل حول هذه الأمور راجع *المفهمات في دفع الخيالات*، بتافيا: مطبعة سيد يحـــي بـــن عثمان، بدون تاريخ.

٨٠.انظر توفيق عبد الله، *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*، (*الإسلام والمجتمع: انعكاس التـاريخ الإندونيسي*)، جاكرتا: LP3ES، ١٩٩٧م، ص ١٠٤.

٨١.محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٨١.

٨٢.*نفس المرجع*.

٨٣.محمد إسكندر، *المرجع السابق*، ص ٨٠.

حسن حسين عمر، هو متخرج في كلية الآداب قسم تاريخ الإسلام وثقافتـه بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا.