الإسلام في عالم الملايا*

محمد كمال حسن**

المقدمة

عالم الملايا، مصطلح يراد به أصالة مجموعة الجزر التي يتألف منها أرخبيل الملايا - أندونيسيا الواقعة جنوبي شرقي آسيا، والتي يدين غالبية سكانها بالإسلام، وينتمون إلى أصل إثني مشترك يعرف بـ الملايو - البولينيزي، ولهم لغة واحدة مشتركة هي اللّغة الملايوية.

وبهاتين الدلالتين، الإثنية واللغوية، تتسع دلالة المصطلح وتشمل أيضا سكان جنوبي تايلند وجنوبي الفلبين وجزيرة سنغافورة وكمبوديا التي تضم أقلية إسلامية ذات حجم كبير نسبيا، تنتمي في أصولها الإثنية أيضا إلى المجموعة البشرية الآنفة الذكر ذاتها، وتشترك في هويتها الدينية الثقافية مع أخواتها في العقيدة في أقطار المنطقة التي

---

* حرر المقال أصلاً باللغة الإنجليزية، ونقله إلى العربية الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح.

** دكتوراه في الفكر الإسلامي المعاصر (جنوبي شرقي آسيا) من جامعة كولومبيا سنة ١٩٧٦م، نائب مدير الجامعة الإسلامية للشؤون العلمية، ويعمل حالياً أستاذ كرسي زائر لدراسات الإسلام في جنوبي شرقي أسيا بجامعة جورج واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية.

سواد سكانها من المسلمين. وقد يمتد المصطلح في دلالته ليشمل مجتمعات الأقليات المسلمة التي ترجع هي الأخرى في أصولها الإثنية إلى المجموعة البشرية ذاتها التي تقطن في فيتنام وجنوبي أفريقيا وجزيرة مدغشقر وسيريلانكا. ومع هذا الاتساع في الدلالة والمضمون فإن اهتمامنا الأولي في هذا البحث سيتركز حصرا في المجتمع المسلم في كل من أندونيسيا وماليزيا وبروناي وسنغافورة.

وقبل قدوم الإسلام بهديه إلى المنطقة وانتشاره فيها، كان سكانها يدينون بنظم عقدية، كانت راسخة الجذور فيها من مئات السنين، كالدين الحيوي والهندوسية والبوذية، ومن هذه الناحية، فإن المناطق التي لم يتعمق فيها الوجود الإسلامي تعمقاً كافياً، خاصة مناطق الجوف الداخلي، فإن بعضا من وجوه الثقافة المحلية والعادات المنتشرة بين العامة من الجمهور الإسلامي تبرز آثار قيم وعادات قديمة، ترجع إلى عصر ما قبل انتشار الإسلام. ومع رسوخ الوعي الإسلامي وتجذره، فإن هذه الفئات صارت تعي وتدرك مواضع التعارض والتناقض بين عقيدة التوحيد والتنزيه من جهة، وعناصر تلك الديانات القديمة التي لا يمكن التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى. كذلك تركت مرحلة الاستعمار الغربي لجنوبي شرقي آسيا آثارا سلبية واضحة ومزمنة في الإسلام في عالم الملايا، ومن ثم فإن بعضا من التحديات الخطيرة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في المنطقة، كالتغريب والعلمانية وحملات التنصير ومظاهر أخرى متباينة وعديدة من الاستعمار الثقافي إنما تأتي صدى ورجعا لعصر الصراع الذي قام واحتدم بين الإسلام ومحاولات الهيمنة الاستعمارية الغربية على المنطقة. فالنضال الذي خاضته المنطقة من أجل نيل الاستقلال والتحرر من ربقة العبودية الاستعمارية، كان في حقيقته معاناة قاسية تجرَّعها المسلمون. وأثناء المواجهة مع القوى الاستعمارية تآخى الإسلام والروح القومية وتكاتفا معا في عملية التحرر. علما بأن مرحلة ما بعد الاستعمار ونيل الاستقلال ومحاولة بناء الدولة القومية شهدت انقساما وفرقة بين القوى الاجتماعية السياسية، التي انفصل بعضها عن بعضها، فصارت كل فئة تنتهج سبيلها الخاص، وبرزت التناقضات بين حلفاء الأمس القريب، واشتدَّ التنافس بين أنصار الديمقراطية والأيديولوجية الشيوعية ودعاة الجامعة الإسلامية من أجل الاستئثار بالزعامة السياسية، وانتهجت كل فئة طريقا خاصا بها، فافترق

المجتمع الإسلامي بالمنطقة تبعا لذلك إلى اتجاهات فكرانية محضة، لكل واحدة منها أنصارها؛ وأخذت تتنافس فيما بينها.

وتزامن مع هذا التخالف الفكراني عملية تنصير مكثفة شجعتها القوى الاستعمارية وشدَّت من أزرها، وصارت تحرز نجاحات ملحوظة في المنطقة، خاصة في صفوف جموع الوثنيين من سكان مناطق الجوف الداخلي.

وجاءت حركة الإحياء واليقظة الإسلامية التي نفذت تعاليمها إلى العالم الملايوي إبان السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن لتشكل هي الأخرى تحدِّيا جديدا للدولة القومية. وتفاوتت ردود فعل الحكومات والأنظمة السياسية إزاءها. ففي الأقطار التي يشكل المسلمون فيها أقلية مثل تايلند والفلبين وسنغافورة، فإن أنصار حركة الإحياء والانبعاث الإسلامي، بأنماطها المتباينة، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تحقيق نوع من المصالحة مع السلطات السياسية الحاكمة المهيمنة على القوى الاقتصادية والعسكرية، وهكذا بدأت الحركات الانفصالية المؤمنة بالنضال المسلح طريقا إلى تحقيق الأهداف في جنوبي الفلبين وجنوبي تايلند وآتشي بأندونيسيا، تتخذ -بعد الحرب العالمية الثانية- وسائل أقل عنفا، للمحافظة على هويتها الإسلامية، وحمايتها من الانصهار في الأغيار.

ومع أن دخولا في الإسلام كان قد تحقق، وعلى نطاق واسع في المنطقة إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر، فإن جماعات من التجارالمسلمين الوافدين من المنطقة العربية وبلاد فارس والهند، كانت قد توطنت في الموانئ المهمة الواقعة على طرق التجارة البحرية بين المنطقة العربية والصين، ومنذ القرن التاسع عشر صارت هذه الموانئ الثغورَ الأمامية التي منها نفذ الإسلام إلى المنطقة في المراحل الأولى من الانتشار الإسلامي الحاسم فيها.

وقد وصف المستشرق البريطاني المعروف توماس أرنولد جهود الطلائع الأولية من رواد الإسلام في المنطقة وخصائصهم، أولئك صارت مستوطناتهم القواعد الأمامية الجديدة التي انطلقت منها الدعوة إلى الإسلام، فقال عنهم: "لم يأتوا إلى المنطقة غزاة مستعمرين، شأنهم شأن الإسبان في القرن السادس عشر، كما أنهم لم يحملوا الناس كرها بحد السيف على اعتناق الإسلام، ولا هم نسبوا إلى أنفسهم فضل التمايز، ولا تظاهروا بالاستعلاء على سكان البلاد الأصليين،وإنما جاؤوا إلى المنطقة تجَّاراً، فسخَّروا

قدرات حضارتهم وذكاءهم الفائق لخدمة دينهم، لا يرجون من ذلك علواً في الجاه أو رفعة في الشأن أو وسيلة لجمع الثروات".

ولا ينبغي أن يفسر هذا الترابط بين انتشار الإسلام في جنوبي شرقي آسيا والنشاط التجاري على أنَّ الدَّافع وراء نشر الإسلام كان اجتلاب المنافع المادية، وعقد الصفقات التجارية فحسب؛ ذلك أن الشواهد التاريخية تؤكد وجود مدن ساحلية مسلمة في باسا وسيريلانكا وبيرلان بشمالي سومطرة مما جاء على ذكرها الرحالة ماركو بولو عام ١٢٩٢، مع أن سكان سومطرة كانوا آنئذ على الوثنية. وفي تقرير صيني يرتد بتاريخه إلى عشر سنوات قبل هذا التاريخ نقرأ عن مبعوثين مسلمين يترددون بين باسا والصين، كذلك ذكر الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة في رحلته أنه مرَّ بهذا المكان وذلك عام ١٣٤٣ أثناء سيره من البنغال إلى الصين.

وبناء على هذه الشواهد التاريخية فإن ما ادّعاه بعض الباحثين الغربيين، أمثال Leur (**التجارة الأندونوسية والمجتمع** -١٩٥٥) وب .ج. م Velkke (نوياسنترا - **تاريخ أندنوسيا** - ١٩٥٧) بأن سكان بعض الولايات الساحلية الناشئة حديثا في إقليم سومطرة، ومن بعد في ملقا، إنما اعتنقوا الإسلام ليعتمدوه أداة سياسية يشهرونها ضد تجارة الهند وسيام والصين، أو ضد الحكم الهندوسي في جاوه (نقلا عن: سيد فريد العطاس - ١٩٨٥؛ ١٦٧)، يبدو فرية باطلة معرَّاة من الدليل. وعلى النقيض من هذه الدعاوى، فإن باحثين آخرين، من أمثال: دبليوبي. برثايم (**المجتمع الأندونوسي في انتقال** -١٩٥٩) وسي. آي. أو Nieuwenhujiga (**أوجه الإسلام في أندونيسيا ما بعد الاستعمار** - ١٩٥٨) وحسين العطاس (إعادة كتابة تاريخ أندونيسيا - **مجلة تاريخ جنوبي شرقي آسيا** - ١٩٦٢) وسيد محمد نقيب العطاس (**تقريرات أولية عن نظرية عامة عن إسلام أرخبيل ملايو** - أندونيسيا - ١٩٦٩) قد أكدوا أن الاعتناق الواسع للإسلام قضية يجب ربطها وتفسيرها في ضوء القيم التي بشر بها الإسلام. فعلى النقيض من الهندوسية القائمة على نظام اجتماعي طبقي مغلق، فإن الإسلام يبشر ويدعو إلى فلسفة اجتماعية أساسها المساواة المطلقة. ومن هنا فإن الشعور العام السائد بعدم القناعة والامتعاض من النظام الهندوسي الاجتماعي كان سببا في توسيع دائرة اعتناق الإسلام.

فبعد مرور ألف عام، ظلّت الهندوسية حبيسة طقوس حصرتها بطبقة الكهنوت والأمراء حصرا، بينما كان الإسلام، مهما بدت ممارسته شكليةً وظاهريةً، العقيدة التي آمنت بها الجماهير والملوك سواء بسواء (م. طيب عثمان - ٣: ١٩٨٠).

والحق، فإن الإسلام لم يأت لسكان المنطقة بدين أساسه التوحيد الخالص فحسب، وإنما أيضا بنظام خلقي جديد، يتساوى في إطاره القيمي الملزم لجميع معتنقيه، الحكام وعامة الناس، بلا تمايز. إن السلوك السوي والقدوة الطيبة التي تميز بها الدعاة الأوائل إلى الإسلام، قد ترك أثره، وفعل فعله في الحكام ورعاياهم معا. وفي المجتمع الملايوي التقليدي، كان طبيعيا أن يتبع اعتناق الحاكم للإسلام -مهما كان ظاهريا وشكليا- دخول رعاياه معه فيه.

كذلك فإن من المزاعم التي ردَّدها بعض الباحثين أن التَّزاوج الذي كان يتم بين أفراد العائلة المالكة والتجار المسلمين، كان السبب أحيانا وراء اعتناق الإسلام (براين هاريسون، جنوبي شرقي آسيا تاريخ مختصر، ١٩٤٥) أو أنه كان بسبب العداوة القائمة بين المسلمين والبرتغاليين (ب - Schrieke، **دراسات اجتماعية أندونسية**، ١٩٥٧)، وهذا أمر يخالف حقائق التاريخ، ذلك أن البرتغاليين كانوا قد وصلوا أرخبيل الملايا-أندونيسيا في القرن السادس عشر، لا من أجل احتكار تجارة البهارات الرائجة والمزدهرة فحسب، بل وللتبشير بالمسيحية بين سكان المنطقة متابعين في ذلك وسائرين على خطا أسلافهم الصليبيين، فكان طبيعيا والحالة هذه أن يشجع الحكام المحليون رعاياهم على اعتناق الإسلام لمجابهة الخطر البرتغالي الذي انتهى إلى غزو **مَلَقَةْ** فعلاً سنة ١٥١١. ولكننا مع الإقرار بأن الإسلام قد شكل قوة ردع، وداعية للتحالف ضد الغزاة الأوربيين، فإنه من الثابت أن زخم عمليات اعتناق الإسلام والدخول فيه، كانت قد خطت خطوات واسعة قبل قدوم البرتغاليين إلى المنطقة بعدة قرون (سيد فريد العطاس، ١٩٨٥ - ١٦٩).

وإذا أخذنا بالحسبان أن الإسلام الذي كان يمارس في عالم الملايا قد اتسم بقدر مناسب من القدرة على التكيُّف والتسامح مع الفكر الصوفي، فإنه من المهم ملاحظة أن التصوف الإسلامي كان له أثره في انتشار الإسلام ابتداء من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر.

فبعد سقوط بغداد إثر الغزو المغولي المدمر عام ١٢٥٨ فإن (الطرق) الصوفية بدأت بالانتشار والازدهار في جنوبي شرقي آسيا عبر منافذ الهند. وقد جلب الصوفيون معهم مجموعة من العقائد الشعبية التي تستهوي عادة عامة البسطاء من الناس، ممن لهم استعداد فطري لتقبل مذاهب تلفيقية تجمع بين تعاليم الإسلام ممزوجة بالعقائد المحلية القائمة، مما هيأ سبيلا ميسرا لاعتناق الإسلام من قبل العامة في منطقة أرخبيل الملايو – أندونيسيا (أي. إج – Jones – **التصوف صنفاً في الأدب والتاريخ الأندونوسي** ١٩٦١): "إن انتشار الإسلام كان مصحوبا بعقائد وممارسات ذات طابع سحري كانت شائعة ومألوفة بين مسلمي الهند وفارس، ولهذا كان كتاب **تاج الملوك** واحدًا من أكثر المدونات التي حظيت بمقام مرموق في صفوف سواد الفلاحين الملايويين، ومعه مجموعة أخرى من المدونات التي تدور أبحاثها حول الشعبذة والطلاسم والنارنجيات التي تعرف في مجموعها بأدبيات (الطب الروحاني) (محمد طيب عثمان ٥: ١٩٨٩). وهكذا غدت عادة زيارة المشاهد وأضرحة الأولياء، طلبا للشفاعة والتماسا للبركة، إحدى أكثر المظاهر المصاحبة لانتشار تعاليم الصوفية، وهي الظاهرة التي أدانها علماء العقيدة ونددوا بها تنديداً شديداً باستمرار، وصارت هذه العقائد الشعبية المنتشرة بين أهالي المنطقة تعرف "بعبادة أصحاب الكرامات" وهي مثلها مثل سواها من العقائد التقليدية الشعبية تبرز صوراً ومظاهر متعددة لعبادة أصحاب الكرامات. على أن مثل هذه الأساطير الشعبية، والممارسات الخارجة عن مقتضيات الدين الصحيح لم تنل قط الشرعية الدينية، وكانت موضع إدانة ورفض باستمرار (محمد طيب عثمان–٥–١٩٨٠).

إن عملية إسلام عالم الملايا التي جاء وصف خصائصها ومتابعة مسيرتها لَدَى (سيد محمد نقيب العطاس) قد مرت بمراحل عديدة لخصّها على الوجه التالي:

المرحلة الأولى: وتشمل على وجه التقريب الزمن الممتد من ٥٧٨–٨٠٥هـ/ ١٢٠٠–١٢٢٧م. وهي مرحلة الاعتناق الشكلي الاسمي للإسلام: "إسلام البدن".

المرحلة الثانية: وتشمل على وجه التقريب الزمن الممتد ما بين: ٨٠٣–١١١٢هـ/ ١٤٠٠–١٧٠٠م. وهي التي أسماها باسلام "الروح"، وشهدت ازدياد انتشار التصوف الفلسفي وعلم الكلام واتساع تأثيره.

المرحلة الثالثة: وتشمل تقريبا المدة ما بين ١١١٢-١٧٠٠م وما بعدها، وهي المدة التي شهدت استمرارا للمرحلة السابقة وتوكيداً لها، وتزامنت مع مجيء القوى الغربية إلى المنطقة (سيد محمد نقيب العطاس ٢٩-٣٠: ١٩٦٠). ويؤكد أن هذه المرحلة شهدت نمو التراث الكلامي والمباحث الفلسفية لما بعد الطبيعة وهي التي حركت دواعي تحول جذري في النظرة الكلية للعالم، في عالم الملايا -أندونيسيا، فانتقلت هذه النظرة من مستوى التفسيرات الأسطورية التي بدأت تهتز وتفقد شرعيتها إلى تفسيرات تعتمد الفكر والعقل والنظام (المصدرالسابق ٥: ١٩٦٩). وجاء نتاج هذا النشاط الأدبي الجديد يظهر ملامح لغة منطقية وعقلانية، وقدرة على التحليل العلمي (المصدر السابق ٢٩) فالأهمية الكبرى لهذه المرحلة من الانتشار الإسلامي -في رأي المؤلف- تكمن في إحداثها ثورة عظيمة في النظرة العلمية الكلية، وبهذا الاعتبار كانت أيضا العامل الأكثر حسما في الثورة الثقافية التي شغلت ما بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين(الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين)، وهي أيضا المدة التي تُعد بداية العصر الحديث في تاريخ منطقة الأرخبيل (النقيب العطاس ٣: ١٩٦٩).

ومن الجدير بالذكر والملاحظة أن تهافت وجهات النظر الأسطورية عن العالم الذي جاء نتيجة للانتشار الإسلامي هذا قد تزامن مع قدوم الاستعمار الغربي ومحاولاته الرامية إلى فرض نموذج الثقافة الغربية التي بدأت في القرن العاشر الهجري- السادس عشر الميلادي.

ومن غير أن نقصد تفسيراً أحادياً أو متابعة زمنية مجردة، فإن من الممكن إحصاء خمسة مراكز كبرى للتعليم الإسلامي، التي ازدهرت قبيل مشارف القرن العشرين، وهذه المراكز هي:

سمودرا باسا (أوباسي) الذي ازدهر ما بين ١٢٨٠ - ١٤٠٠م، **وبتناني** (١٨٠٠ - ١٩٠٠). ثم لما استولى البرتغال على **مَلَقَهْ** عام ١٥١١م فإن المراكز التعليمية فيها توقفت فعالياتها بوصفها محطات مهمة لنشر الدعوة الإسلامية، فقامت **آتشي**، لتحل محلها وتقوم بالعمل الذي كانت تؤديه. إن أعمال رجال من أمثال حمزة الفنصوري، وشمس الدين (المتوفى عام ١٦٣٠) ونور الدين الرنيري وعبد الرؤوف (المتوفى عام ١٦٩٠)، سواء أكانت أعمالا فكرية أصيلة أو مجرد ترجمات، قد تمت وتحققت برعاية

من السلاطين وتشجيعاً منهم. وفي تقويم كتابات هؤلاء العلماء يقول.A. Johns: "إن أعمالهم كانت بمنزلة إضافات لها قيمتها على الموروث من الكتابات الدينية، ومع أنها تبدو متواضعة في مستوياتها إذا ما قورنت بمثيلاتها المدونة في أقطار الشرق الأوسط، إلا أنها تبرز وجوه النشاط الثقافي للمدينة، وتعبر عن رغبتها الشديدة في العلم والتدوين، وتأتي شواهد على تغلغل كبير للتعليم الديني امتد منها إلى سائر أجزاء الأرخبيل".

ومما ينبغي تأكيده في هذا الشأن تلك العلاقة الراسخة التي قامت بين سلاطين الملايو وطبقة علماء الدين، التي كانت السبب في ظهور مدونات مهمة في علوم الدين، وذلك برعاية مباشرة من السلاطين وتشجيع منهم. كذلك عقدت مجالس البحث والنظر تحت رعاية السلاطين مباشرة، وأسس الحكّام والأتقياء العديد من المعاهد التّربوية والعلمية، الأمر الذي لخصه طيب عثمان بقوله: "كانت التقاليد العلمية الإسلامية محل رعاية وعناية في بلاط السلاطين، وحيثما غابت العناية الملكية لتأسيس هذه المراكز العلمية، فإن العلماء من المشهود لهم بالفضل والتقوى كانوا يقيمون مثل هذه المراكز والمعاهد الدينية التي كان طبيعيا أن يهرع إلى مجالسهم ومنتدياتهم العلمية فيها جموع الطلبة والراغبون في تلقي العلم بصدق وحماسة (طيب عثمان ٤٦: ١٩٨٥).

وتدل الشواهد الواردة في التقارير والسجلات الملكية الخاصة بعالم الملايو أن بعضا من حكّام **مَلَقَهْ** و**آشي** و**جوهر بارو** قد أبدوا رغبة كبيرة في التعليم الديني، وأنهم كانوا يشجعون رعاياهم على طلب العلم الإسلامي، حتى أن أفراداً من العائلة المالكة نفسها كانوا من بين الصفوة من العلماء الذين تفرغوا للبحث والدراسة وطلب العلم، كان منهم راجا علي بن راجا أحمد (١٨٠٩-١٨٧٠) الذي أصدر العديد من الإرشادات السديدة في فروع المعارف الإسلامية المختلفة، وألّف عددا من الكتب ذات القيمة الأدبية والإدارية (أبو حسان شم ١٩٨٠).

وكانت واحدة من نتائج هذه الأنشطة العلمية هي نفاذ تأثير الفكر الإسلامي لا إلى بلاط الملوك فحسب بل تجاوزته إلى القرى أيضا. ومعلوم أن انتشار تأثيرات الحضارة الإسلامية بألوانها المتعددة كانت تتباين وتختلف بحسب المستويات الاجتماعية

للناس، فالأدبيات الخاصة بفن السياسة، والمناقشات الجدية في المسائل العقائدية وعلم الكلام تركزت وانحصرت في الدوائر المتصلة بالبلاط، في حين وجدت ألوان الأدب الشعبي والقصص الرومانسية سبيلها إلى أوساط العامة (محمد طيب عثمان ١٩٨٥/٤٦).

تطور الفروع المختلفة للمعارف الدينية الإسلامية

كانت علوم الفقه والتصوف وأصول الدين، الفروع الثلاثة الرئيسة للمعارف الدينية الإسلامية في عالم الملايا، ومن هنا فإن النشاط الفكري للعلماء الدينيين كان يدور بصورة عامة حول مسائل هذه العلوم ومشكلاتها، وهي العلوم التي انصرف العلماء بصدق وإخلاص إلى صيانتها، أو جاهدوا من أجل نقلها إلى طلابهم ومريديهم، أو ترجمة الأصول العربية الكبرى لهذه العلوم إلى لغتهم، مع إضافة تعليقات على متون هذه الأصول، وشروح لمضمونها، بل كانوا يحفظونها أحياناً عن ظهر قلب. ولهذا فإن جزءاً يسيراً من هذا النشاط الفكري للعلماء انطوى على أصالة وجدية، مثل المدونة المعروفة بكتاب **جاوي**.

لقد قام علماء ما قبل القرن التاسع عشر بتأليف العديد من المدونات باللّغة الملايوية، التي تدور مادتها حول الفقه الشافعي، في محاولة لشرح الأركان العامة لفقه العبادات وتوضيحها للناس، من ذلك مثلا ما ألفه النّريني الذي كان يحظى بمكانة مرموقة في بلاط السلطان اسكندر الثاني، سلطان آشي، فضلاً عن مجموعة رسائل متنوعة حرَّرها في المسائل المختلفة من العلوم الدينية، فإنه أكمل عام ١٦٤٤ مدونته الجامعة الموسومة بـ، "الصراط المستقيم" معتمدا فيها على عدد من الأصول العامة في الفقه الشافعي، مثل: "منهاج الطالبين" للإمام النووي من أئمة الشافعية المعروفين والمتوفى عام ١٢٧٧م، وكتاب "منهج الطلاب" الذي هو مختصر منهاج الطالبين للإمام زكريا الأنصاري المتوفى عام ١٥٢٠م مع شرحه له والمعروف بالفتح الوهاب، ومختصر الفتاوى لابن حجر الهيثمي المتوفى عام ١٥٦٧، ومؤلفات شهاب الدين أحمد النقيب المتوفى عام ١٣٦٩ والأردبيلي المتوفى عام ١٣٧٤. وهكذا شكّلت – وباختصار – الأصول الكبرى للفقه الشافعي لمشاهير علماء المذهب من أمثال النووي

وزكريا الأنصاري والخطيب الشربيني المتوفى عام ١٥٩٦ وابن حجر الهيثمي المتوفى عام ١٥٦٧ والرَّملي المتوفى عام ١٥٩٦- الأصول الأولية التي اعتمد عليها العلماء البارزون في عالم الملايا من أمثال عبد الرؤوف (المتوفى عام ١٦٩٣) ومحمد أرشد بن عبد الله البخاري الذي دوَّن في الفقه عام ١٧٨٠ مدونته المعروفة: **سبيل المهتدين**، والشيخ داود الفطاني (المتوفي عام ١٨٠٩م) الذي يعد بحق أكثر العلماء إنتاجاً في عالم الملايا إبان القرن التاسع عشر. (عمر أوانج: ٢٨-١٩٨١).

وفيما يتعلق بانتشار الكتابات الصوفية في منطقة آرخبيل الملايا- أندوسيا، فإن النظرة العامة للباحثين هي: أنها بدأت بالذيوع بعد حكم السلطان منصور، شاه **مَلَقَة**، ففي أثناء حكمه عام ١٤٥٩ نسمع أوَّل مرة بكتاب صوفي ذي شأن هو **الدر المنظوم** من تأليف الصوفي المكي الشيخ أبو اسحاق وصرنا بعد هذا التاريخ نسمع عن تيار صوفي واضح ومشهود (سيد محمد نقيب العطاس ١٩٣-١٩٧٠). ومع أن الكتابات الصوفية باللّغة الملايوية بدأت بالانحسار بعد عبد الرؤوف، بدءاً من سنغل (singkel) في بدايات القرن الثامن عشر، فإن الجهود الرَّامية إلى ترجمة المؤلفات الصوفية وشرحها واختصارها ظلت مستمرة حتى القرن التاسع عشر (المصدر السابق ١٩٤ـ١٩٧٠). ففي عام ١٧٧٨ قام عبد الصمد بن عبد الله الفلمباني بترجمة كتاب **بداية الهداية** للإمام أبي حامد الغزالي أسماه بـ **هداية السالكين**، مستدركا عليه ومضيفا إليه بعضا من آرائه الذاتية. كذلك أنهى عام ١٧٨٨ ترجمة معدَّلة لكتاب الغزالي العظيم المشهور **إحياء علوم الدين**. وقام الشيخ داود الفطاني بترجمة **منهاج العابدين** للغزالي أيضا في بدايات القرن التاسع عشر. أما المؤلفات الصوفية لابن عطاء الله السَّكندري المتوفى عام ١٣٠٩م، مثل **تاج العروس وتنوير القلوب** فقد ترجمها إلى الملايوية عثمان بن شهاب الدين الفطاني بالتتابع عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٩، ثم ترجم كتاب الحكيم الترمذي (محمد بن علي عام ١٨٣٦) من قبل مجهول يدعى بـ Fok Pulau Maris من ترنجانو الذي عُرِف من بعد باسم عبد الملك بن عبد الله، العالم الذي برز واشتهر في بدايات القرن الثامن عشر (عمر أوانج- ١٩٨٤، عثمان المحمدي: ١٩٧٧-١٩٨٨).

ومع الانتشار الواسع للطرق الصوفية، كالقادرية (المنسوبة إلى الشيخ الإمام عبد القادر بن أبي صالح الجيلي: (٤٧٠ - ٥٦٠هـ/ ١٠٧٧ ـ ١١٦٦م) التي كان حمزة

منصور ينتمي إليها، والشطارية التي ذاعت وانتشرت في آشي وجاوه أيام عبد الرؤوف سنكيبل، والطريقة الخلواتية (١٣٦٧م) التي انتسب إليها راجا علي الحاج من Riau (ت: ١٨٣٧)، وأصبحت طريقة شائعة في سمبيلان وكلنتان أواخر القرن التاسع عشر، والطريقة النقشبندية (١٣٨٨) التي لها أتباع كُثر حتى يومنا هذا في ماليزيا وأندونيسيا (سيد محمد نقيب العطاس- ١٩٦٣/٣٣).[١] وكان طبيعيا أن يؤدي انتشار هذه الطرق الصوفية إلى أن تشكل الأدبيات الصوفية عامة جزءاً مهماً في الفكر العام لعلماء الدين في أندوسيا والملايو. واستمر الحال على هذا المنوال حتى قدوم حركة الإصلاح والتجديد السلفية بتأثيراتها في القرن العشرين.

أما علم الكلام (السني) كما أبان عن معالمه وأصوله الإمام الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت: ٣٣٣هـ/٩٢٢م)، والطحاوي (أبو جعفر بن محمد ت: ٣٢١هـ) والإمام الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م) وفصل فيه وصاغه منهجيا عدد من الأئمة أمثال القاضي الباقلاني (محمد بن الطيب ت: ٤٠٣هـ/١٠١٣م) وإمام الحرمين (أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبدالله ت: ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (محمد بن محمد ت: ٥٠٥هـ/١١١١م)، فقد وصلت تأثيراته إلى منطقة أرخبيل الملايو - أندونيسيا ٠بادئ الأمر، في صيغة مختصرات عقدية، مثل **العقائد النسفية** للنسفي (ت: ١١٤٢م) التي اعتمدت فيما بعد في القرن الحادي عشر وبعده على مدونات أكثر تفصيلا مثل كتاب **أمّ البراهين** للسنوسي المتوفى عام ١٤٠٩م.

وقد تركزت الدراسات الكلامية في عالم الملايا حول القضايا العقائدية، وأول كتاب ترجم إلى اللّغة الملايوية كان **متن النسفي** (سيد محمد نقيب العطاس ١٩٨٩م) كذلك تمت ترجمة متن **أم البراهين** عام ١٧٥٧م من قبل محمد زين بن جلال الدين، وهو المتن الذي حظي بمكانة خاصة، واتخذه علماء الملايا أساسا لدراستهم الكلامية، مع ترجمتين أخريين للمتن نفسه ظهرت بالتتابع في عامي ١٨٨٥، ١٨٩٠ (انظر: عمر أوانج ٨٣ ـ١٩٨١م).

---

[١] لمعرفة تراجم وتفاصيل حياة مؤسسي هذه الطرق وخصائص كل طريقة ومناطق انتشارها،انظر:
Trimingham. S. J.,: *Sufi Orders in Islam*, (Oxford:1971).

يتضح لنا من هذا العرض أن علماء الملايا قد حصروا جهدهم في نقل مضامين المعرفة الدينية والعقيدة السنية التي كانت قد بلغت أوج تطورها واتساعها في مراكز الثقافة العربية في العالم الإسلامي، ومع أنهم قد لا يرقون إلى مقامات المفكرين المبدعين إلا أنهم - لا شك - أدوا خدمة جليلة واستجابوا لمطالب إخوتهم في الدين والعقيدة، ومن هنا فإن اهتمامهم الأولي انصب على توضيح أركان العبادات في أدق مدلولاتها، ليضمنوا الأداء السليم والتطبيق الصحيح للمفاهيم الدينية بين جمهور الناس حديثي العهد بالإسلام، وليعمقوا الصفاء الروحي فيهم كذلك، الذي من شأنه أن يرقى بالإيمان وبالإسلام وعقيدته من مستوى الانتماء الشكلي والظاهري له، إلى مقام الإيمان العميق بهما، والاستسلام المصحوب بالمتعة الروحية لتقريراتهما الجوهرية (A. H. Johns - ٢٥- ١٩٨٥م).

ومما يلزم التنبيه عليه هو أن عددا من أكابر أئمة التعليم في العالم الملايوي، اعتبارا من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، قد ورث تقليدا فكريا إسلاميا كانت علوم الفقه والتصوف وأصول الدين فيه قد تداخلت فاتخذت صورة منهج جمعي وتوفيقي، وهكذا كان لمنهج الغزالي القائم على هذا الأساس أثره الكبير في أفهام علماء الدين في الملايو وأندوسيا، وصار هذا المنهج التوفيقي، مدة طويلة من الزمن، الإطار العام الذي يحدد معالم نموذج في الفهم والممارسة أساسه وحدة السلوك الصحيح، واستمر هذا المنهج قائما حتى بداية ظهور حركة الإصلاح والتجديد.

النموذج التربوي الديني المكي:
باعتباره سبباً لإعادة صياغة النظام التقليدي الحديث

لقد دون وقيل الكثير عن نموذج التعليم الديني التقليدي كما كان قائما ويمارس في المدارس الدينية التقليدية Pondok - Pesantren، وهو النموذج التعليمي الذي كان يقف على رأسه وتشرف عليه الزعامة الملهمة للشيخ المرشد المعروف بـ Kyai بأندونيسيا وTok Guru في ماليزيا، الذي يمثل النموذج السائد ويجسد المعارف الفكرية في أعلى مراقيها. ولقد أعان هذا النظام التعليمي التقليدي المتوارث على المحافظة على المعارف الدينية، كما توارثتها الأجيال من الأئمة المعتمدين، وبهذا فهو

أيضا قد غرس في النفوس الانتماء الراسخ للقيم الإسلامية، وصاغ الأحكام الشرعية، كما قعّد أصولها أئمة المذهب الشافعي، فالدروس التعليمية التي كانت تقوم على الجمع بين الإيمان والعمل والأخلاق وتزكية النفس، مع الإرشاد الروحي من الشيخ الملهم، قد قدمت للجمهور صورة مجتمع آمن يعيش في كنف العبودية لله، وأضحت تلك الدروس بهذه المثابة أيضا قلعة حصينة للدفاع عن الإسلام ضد مخاطر الثقافة والهيمنة الغربية الاستعمارية في منطقة أرخبيل الملايا - أندونيسيا، ومن هنا فإنه لم يكن غريبا أن تنطلق حركة الجهاد وثورات الفلاحين بصورة عامة من هذه المدارس الدينية القائمة في الأرياف (Pordok & Pesantrens).

ومن المعلوم أن هذا النظام التعليمي الذي رعاه العلماء التقليديون وغذوه، وحافظوا عليه في عالم الملايا كان قد تأصل ابتداء في مكة. وقد أورد "سنوك هورخنيه" تفاصيل نظم التعليم الإسلامي التقليدية ومحاورها، تلك التي تركت أثرها العميق في نفوس طلبة العلم الديني في الملايا وأندونيسيا (جاوه). فكانت كتابات حجة الإسلام الغزالي، وخاصة كتابه **إحياء علوم الدين** تشكل الإطار والنموذج التعليمي العام السائد بمكة في ثمانينيات القرن الثامن عشر، ومن هنا فإن السيادة في العالم الملايوي كانت لفكر الغزالي ونظرته الكلية للعالم (سنوك هورخنيه: ١٦٠ - ١٩٣١/١٩٢م)

وكان هذا النظام التقليدي السائد في المدارس الدينية يتطلب من طالب العلم الانصراف إلى تحصيل العلم مدى الحياة إرضاء لله تعالى وابتغاء لوجهه الكريم، والتفرغ التام لالتماس المعارف الدينية، مع التضحية بالراحة ورفض متع الحياة الدنيا رغبة في الكمال الروحاني، وخدمة للنوع البشري من غير أن يتوقع طالب العلم نفعا إلا نشر الهدى الإلهي بوصفه داعية، أسلم نفسه ، في حالتي الضيق والسعة، لإرادة الخالق تعالى. على أن هذا النظام التعليمي وبكل شروطه ومستلزماته الآنفة الذكر، لم يقصد به قط إماتة روح الجهاد في النفوس ضد الغزاة الكفرة، وهكذا عندما حاول الهولنديون الهيمنة على آشي، فإن العلماء كان لهم الأثر الحاسم في تحويل حرب آشي، التي بدأت عام ١٨٧٣ واستمرت مدة أربعين سنة، إلى جهاد مقدس ضد الغزاة والكفرة.

أثر الإسلام في مجتمع الملايا التقليدي: القانون والبنى السياسية.

لا شك أن انتشار التعليم الديني بمراكزه المهمة ومعاهده وعلمائه القائمين عليه، قد رسَّخت مكانة الإسلام وعمَّق مفاهيمه في منطقة أرخبيل الملايا - أندونيسيا ضد العادات والتقاليد التي ترتد في جذورها إلى عهود ما قبل الإسلام. وعلى المنوال نفسه، فإن نظم القرابة والحكومة هي الأخرى قد تأثرت بأوجه الثقافة التي جاء بها الإسلام، وهكذا تحول "الراجا" أو "الملك الملايوي الهندوسي" إلى سلطان مسلم، ومع ذلك فإن البنية الاجتماعية السياسية التي ورثتها الدول المسلمة في الملايا عن العهد الهندي ظلت قائمة حتى بداية الاستعمار الأوربي، فعلى سبيل المثال، فإن التصور الهندوسي للملك Devarage قد فقد صورته واتخذ شكل التصور الإسلامي (المنحرف) عن الملك باعتباره ظل الله في الأرض. وهذه هي نقطة الاختلاف الجوهرية التي يجب توكيدها. فبالرغم من استمرار البنية الأساسية التي بمقتضاها كان الحكَّام ورجال الطبقة الأرستقراطية يحتلون (في النظام الهرمي الاجتماعي) أعلى القمة الاجتماعية، في حين تحتل الطبقات الشعبية Rakyat من سواد الناس قاعدته، فقد بقي هذا النظام الهرمي، ولكن المعاني والدلالات التي تشير إليها هذه الطبقية قد تعدَّلت وتغيرت فحلَّ محل القرابة الإلهية مبدأ العدل، والقرابة التي أساسها الرحمة، رغم أن النظام الاجتماعي القديم لم يفقد قداسته كلياً.

والحق فإن الإسلام أنشأ طبقة اجتماعية جديدة من العرب الذين يدَّعون الانتساب إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم(محمد طيب عثمان ١٩٨٠/٣). في حين استمرت بنية النظام الهرمي في المجتمع الملايوي على شاكلته السابقة، وبقي السلطان أو الراجا (الحاكم) في قمة الهرم متمتعا بسلطة مطلقة، تعينه وتساعده طبقة من الأرستقراطيين والزعماء مهمتهم السيطرة على الرعية في قاعدة الهرم، حتى ولدت بنية سلطة دينية جديدة، وبرزت إلى الوجود في موازاة الهرم السياسي الآنف الذكر. وقد تشكلت هذه السلطة قبل العهد الاستعماري، وكانت مسؤوليتها مراقبة تطبيق القوانين العرفية السائدة، وكان السلطان نفسه يحتل مقام الصدارة في هذه البنية الجديدة، ويتلوه في الترتيب المفتي فالقاضي فالإمام ثم خطيب الجمعة وأخيراً المؤذن.

وقد زادت بيروقراطية هذه الإدارة الدينية، وأصبحت أكثر تعقيدا بعد الهيمنة البريطانية على شبه جزيرة الملايا، التي قلصت عام ١٨٧٤ سلطات السلطان وحصرتها في دائرة ضيقة، هي الإشراف على الدين والعادات. وبينما قلّصت في أندونيسيا سلطة السلطات الإسلامية إلى حدٍّ كبير، تارة بسبب الثورات الداخلية، وأخرى بسبب السيطرة والهيمنة الاستعمارية الهولندية، وانتهت تماماً بولادة الجمهورية الأندونيسية عام ١٩٥٤، بينما ملايا الخاضعة للنفوذ البريطاني، استمر النظام الملكي فيها حتى يومنا هذا، ولكن مع قيام النظام الديمقراطي البرلماني بعد الاستقلال عن بريطانيا عام ١٩٥٧ انتقلت السلطة من السلاطين إلى الشعب الذي صار حاكما من خلال البرلمان، منذ ذلك التاريخ إلى الآن.

الأثر الإسلامي في مجالات الفنون الجميلة ومظاهرها في عالم الملايا

إن طرق الحياة الإسلامية التي آمنت بها شعوب أرخبيل أندونيسيا-الملايا، قد فرضت -لا ريب- وجوب أسلمة العديد من أوجه الثقافات المحلية المتوارثة، كفنون الأدب واللّغة، والخط، وطرز العمارة والأزياء، وتقاليد الزواج والتصوير وإنشاد الأغاني والموسيقا والريازة والنقش. ونظراً لعدم إباحة الإسلام تصوير الإنسان والحيوان، فإن قدومه إلى المنطقة أوجب إعادة صياغة مظاهر الفنون التقليدية المتوارثة ومجالاتها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الخلفية التاريخية المتجذرة والراسخة منذ عهود طويلة لهذه الفنون الموصولة بالمذهب الإحيائي والديانة الهندوسية، حيث شكلت الصور المجسمة والمشخصة للإنسان والحيوانات، مظاهر عادية فيهما، وتقليدا متوارثا من سالف الأزمان.

وهكذا جرت عملية واسعة النطاق تهدف إلى استبدال المظاهر والأشكال التي تتفق مع التصور الإسلامي العام لمثل هذه الفنون، بالمظاهر التي ترتد إلى أصول غير إسلامية؛ كفن التزويق النباتي في صورة أزهار وأوراق نباتية، وقد تطور هذا الفن بمرور الزمن ليحلَّ محلَّ الأشكال الفنّية القديمة. وتجلت المفاهيم الإسلامية في مظاهر فنية مستحدثة

مثل الحفر على الخشب، وفن التزويق بالفضة، والطائرات الورقية، وفي نسج الملابس وحياكة السجاد، وفق أشكال لا تتعارض مع التصور الإسلامي.

وكان من نتائج اعتماد الأحرف العربية في الكتابة الملايوية ازدهار الخط العربي الذي بدأ يتخذ صورا مستحدثة تباين الأشكال التقليدية المتوارثة، وأصبحت الكتابة الجاوية - كما صارت تسمى - تستعمل على نطاق واسع على شواهد القبور وفي النقوش النباتية، وفي الحفر على الخشب، وتحرير التقارير الرَّسمية والسِّجلات الحكومية. وفي حين استمرت الكتابة الجاوية بالأحرف العربية في ماليزيا في المدارس وفي تدوين الكتب وتحرير الصحف (صحيفة واحدة تصدر بها) حتى يومنا هذا فإن الحروف اللاتينية قد استبدلت بها في أندونيسيا، ومنذ فترة ليست قصيرة.

ومما استحدث أيضا تلاوة القرآن الكريم وتجويده، التي صارت تشكل فقرة مهمة من فقرات تربية الأطفال في ماليزيا، وتقام في الوقت الحاضر مسابقات منتظمة في تلاوة القرآن الكريم، خاصة أثناء شهر رمضان المبارك.

كذلك يلاحظ في أيامنا هذه ذيوع الأناشيد الدينية التي تؤدى بأنغام عربية التي أضحت تشكل فقرة هامة في المهرجانات الثقافية العامة. والقصيدة العربية الطويلة التي تتغنى بمدح النبي الكريم، صلى الله عليه وسلم، التي تعرف شعبيًّا بالبرزنجي نسبة إلى مؤلفها* ، لا تزال تتمتع بشعبية واسعة في أوساط المجتمعات الدينية، فهي تتردد على ألسنة الجماهير خاصة أيام الاحتفاء بالمولد النبوي الشريف في ماليزيا وبروناي وجنوبي تايلند وسنغافورة وأجزاء من أندونيسيا. كذلك حتَّم الالتزام بالنموذج الإسلامي في اللِّباس والزِّيّ الخاص بالمناسبات الرَّسمية وانتشار الزَّي المعروف بـ Mini-Tlekung في الثمانينيات من هذا القرن بين طالبات المدارس والجامعات والعاملات في الخدمة المدنية، والذي يغطي الرأس والعنق والجزء الأعلى من الجسم.

والنقوش التي تزين المساجد وطرز عمارتها تُبْرِز تأثيرات ثقافية متباينة ومتعددة المنابع من هندية وفارسية وغرب آسيوية وجاوية وصينية، مع أن المساجد الأولى في ماليزيا وأندونيسيا كانت تقام من غير قباب كبيرة، واستمرَّ دق الطُّبول الكبيرة قبيل

* برزنجة، اسم لمنطقة سهلية معروفة بشمال العراق، برز فيها علماء أكراد معروفون كُثر خدموا الثقافة الإسلامية، وإليها تنسب طريقة صوفية تفرعت عن الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني.

الآذان للصلاة.** وهذه ظاهرة تظهر، مع غيرها، سماحة الإسلام وفاعليته في هضم عناصر الثقافات المحلية، ما دامت لا تتعارض مع مسلمات العقيدة الإسلامية.

ووضع العهد الاستعماري قيوداً على العمل بأحكام الشريعة، فانحصر تطبيقها في القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والمواريث وإدارة الأموال الموقوفة. وكان قد تحقق قبل ذلك عملية تلفيق وخلط بين بعض أحكام القانون الجنائي الإسلامي (العقوبات) التي استمدت نصوصها في الغالب من الفقه الشافعي وبعض مفردات القانون العرفي السائد، وذلك في صورة مختارات، كانت بمنزلة القواعد التي نظمت قواعد السلوك العام للحكّام والرَّعية، على حد سواء.

ومن الممكن ملاحظة ثلاث مراحل رئيسة في اعتماد أحكام الشريعة في عالم الملايا.

الأولى: وفيها تحققت عملية توفيق وخلط بين الأحكام الشرعية ونظم العادات السائدة التي كانت تحدد الإطار العام للمسؤوليات, وتتجلى مظاهر عملية الجمع والتلفيق هذه في نصوص "المختارات" التي كان يعمل بها في الملايا وسومطرة وجاوة.

الثانية: وتستغرق زمنَ الهيمنة الاستعمارية، وخلالها تم إعادة صياغة الأحكام المستفادة من الشريعة الإسلامية من منظور غربي أوربي خالص، فقلص العمل بأحكام الشريعة التي صارت تسمى بقانون الأحوال الشخصية الإسلامية، أو المحمدية، وتعد دول جنوبي شرقي آسيا اليوم الوارثة لهذا النظام كما تحددت معالمه إبان العهد الاستعماري.

الثالثة: وتبدأ بمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي شهدت بروز دعوة قوية تطالب بإلحاح بالعودة إلى العمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وضرورة الرجوع إلى مظانّها كما أبان عنها وفصَّل فيها الفقهاء، والنزوع المستمر إلى تضمين نصوص القانون الوضعي بالمفاهيم الإسلامية (M. E. Hooker – **الفقه الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا**).

** لاحظ المستشرقون هذه الخاصية المتفردة للحضارة الإسلامية وقدرتها الفطرية على هضم عناصر الثقافات الأجنبية الغريبة عنها وتحويلها إلى ثقافة إسلامية في إيماءاتها وإيحاءاتها، وسموها القدرة الفطرية للإسلام على الهضم والتّمثل الحضاري: The inherited power of Islam for cross-cultural assimilation.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضا فنُّ التمثيل في الظل Wayang Kulit الذي يرجَّح أنَّه ظهر في المراحل الأولى من الانتشار الإسلامي بمنطقة "جاوه"، واعتمده الدعاة وسيلة لنشر مبادئ الإسلام. فالعديد من المنظمات الجماهيرية الإسلامية في أندونيسيا ما بعد الحرب لها فِرَقٌ موسيقية تعزف عادة أنغام "المارش" أثناء الاحتفالات، كذلك فإن العديد من علماء الدين صاروا لا ينكرون ارتداء القمصان المزركشة Datik خلال قيامهم بواجباتهم الدينية.

آثار حركة الإصلاح والتجديد السلفية والانشقاق الديني الواسع

مع وصول تأثير حركة الإصلاح والتجديد الإسلامية إلى منطقة أرخبيل أندونيسيا- الملايو في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، برزت قضيتان متلازمتان فرَّقتا شمل الأمة لحدودٍ قصوى. ففي حين أعطت الحركة السلفية دفعا لحياة متجددة، ونفخت روح الإحياء في هياكل نخرة، وشددت على ضرورة استرجاع قوى الفعل التي كان المجتمع المسلم قد افتقدها منذ زمن طويل، فإنها تسببت أيضا في إحداث انشقاق داخلي خطير، وقيام صراع اجتماعي وثقافي في أبنية المجتمع التي كانت تشكو الركود والخمود حتى ذلك الوقت.

إن عناصر كثيرة من الثقافات المحلية الهجينة والغريبة عن حقائق الإسلام وعقائده كانت قد امتزجت بمفاهيم صوفية متوارثة، تتميز بطبيعتها وتنطوي على قدر كبير من النزوع إلى التلفيق، وأصبح واضحا أن التقليد الإسلامي المحافظ، كما كان قد تطور في سومطرة وجاوه وشبه جزيرة الملايو لم يعد قادرا على تطويق وإزاحة التصوف الشعبي بما كان ينطوي عليه من نزعات التلفيق وإفشاء البدع والممارسات المناقضة للإسلام.

فلقد أصاب بعض الطرق الصوفية صور من الانحلال والشذوذ أدت أتباعها إلى الغلو في تقديس الأولياء، وانتشار الأساطير وألوان الشعوذة والخرافات الوثنية بين أتباعها، والممارسات الخارجة عن قواعد السلوك الإسلامي الصحيح*.

---

* صور الشذوذ والبدع التي سرت إلى أبنية التصوف الإسلامي، غريبة وطارئة على التصوف كما حدد معالمه وأصوله شيوخ الصوفية الكبار من أهل السنة أمثال الجنيد البغدادي والإمام القشيري والإمام أبو حامد الغزالي. ومع ذلك فإن التجربة الصوفية من حيث طبيعتها بوصفها تجربة ذاتية خالصة تجعل من الدين الثابت بالوحي والنبوة المعصومة ديانة شعبية تتسع لألوان من الشعوذة وإدعاء المخاريق والارتكاس في حمأة البدع والضلالات.

ومن هنا بدأ التناقض والمقابلة بين المسلم الصفي النقي Santri ونقيضه المسلم اسما وظاهرا Abangan، وهو التناقض الذي حمل أتباع المدرسة السلفية على توجيه نقدهم اللاّذع والقادح للعادات الجاهلية، التي عارضوها بالسنن الإسلامية (توفيق عبدالله - ١٩٨٥، ٩٦ - ٩٧)، ومن بين الأمور التي أخذت من هجوم السلفيين القدر الأكبر نظام المواريث المعروف بـ Minag Kabau، الرَّاسخة جذوره منذ أمد بعيد. لقد رفع دعاة الإصلاح والإحياء والتجديد شعارهم المعروف: العودة إلى القرآن الكريم والسنة، وهو النداء الذي هلل له الجميع، باعتباره الدواء الناجع لإعادة الحياة وروح الجهاد ومبدأ الاجتهاد، وهي المبادئ التي نادت بها المدرسة السلفية في (الشرق الأوسط) بدلاً من مكة المكرمة، ومن بعد في القاهرة، باعتبار أن هذه المبادئ هي الوسيلة الكفيلة بتجديد شباب الدين.

ولقد استقى دعاة الإصلاح والتجديد في أندونيسيا الخاضعة آنذاك للسيطرة الهولندية، وفي الملايو التي كانت ترزح تحت وطأة النفوذ البريطاني، أفكارهم ومبادئهم من زعماء المدرسة السلفية، جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) والإمام محمد عبده* (١٨٤٥-١٩٠٥) والشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، وكذلك من تراث الإمام ابن تيمية الحراني المتوفى عام ٧٢٨هـ. وتوجهوا بنقدهم إلى العادات والتقاليد المنحرفة التي كان يبشر بها أتباع الطرق الصوفية في رسائلهم ومدوناتهم. ولقد بلغت انحرافات أتباع العادات الجاهلية، والممارسات الخارجة عن الإسلام عند أتباع الطرق الصوفية من القوة والنفوذ بحيث قرَّر بعض مشاهير دعاة حركة الإصلاح والتجديد في بدايات نشأة الحركة، من أمثال أحمد الخطيب (١٨٦٠ - ١٩١٦) عدم العودة إلى مناطق سكنهم، وقضى الحاج أكوس سليم (١٨٨٤ - ١٩٥٤) غالب عمره في الخارج، أما الشيخ طاهر جلال الدين (١٨٦٩ - ١٩٥٦) تلميذ أحمد الخطيب وابن عمه فقد جعل من الملايو التي كانت خاضعة للنفوذ البريطاني ساحة لدعوته، وحلبة

---

* يقول الشيخ محمد عبده في تفسير قوله تعالى: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾(البقرة: ١٧١)، "الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل وهداية هو شأن الكافرين وإن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربيّ على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحا بغير فقه، فهو غير مؤمن..." انظر: **تفسير المنار**، ج٢، ص٩٤، وأيضا: **رسالة التوحيد**، ص٧.

لصراعه ضد خصومه (دليار نوير ١٩٦٣ - ٢٦)، وصار أتباع هؤلاء القادة الإصلاحيين يسمون Kaum Muda (الجماعة الشابة)، في حين عرف خصومهم باسم Kaum Tua (الجماعة القديمة) (وليم روف ١٩٦٢: ١٦٢ - ١٩٢، ١٩٦٧:٥٦ - ٧٠).

وكان الشيخ طاهر جلال الدين أول الدعاة إلى منهج الشيخ محمد عبده وأفكاره التي قام بنشرها في دوريته المعروفة "الإيمان" التي كانت تتبع منهج "المنار" بالقاهرة، وظهر أول عدد منها بسنغافورة عام ١٩٠٦. وقد صورت "الإيمان" والدوريات المشاكلة لها الحالة المأساوية للمجتمع المسلم في الملايا، وأشارت إلى أسباب تأخر أبنائه، وخضوعهم للهيمنة الأجنبية، وعجزهم وتماوتهم ورضاهم بما هم عليه من سوء الحال، واختلافهم فيما بينهم، وفقدانهم العزيمة على فعل ما يصلح حالهم. وفي رأي روف فإن "الإيمان" "مثلت ظاهرة حاسمة وجذرية في دائرة النشريات الملايوية، وتميزت عن سابقاتها في مضامينها الفكرية ووضوح أهدافها، ومحاولتها الجادة الرامية إلى تكوين فلسفة محددة المقاصد والمنهج، تحدد للمجتمع الإطار العملي للإحياء، وتهيء له أسباب النهوض السريع في المجالات الاجتماعية والسياسية (روف: ١٩٦٧:٥٩)، لقد أفلحت الجماعة الإصلاحية من خلال منشوراتها ومنظماتها ومدارسها في أن تتحول إلى أداة فعالة في نقد النخب المحافظة التقليدية ومؤسساتها التقليدية التي بليت ورمّت، ومن ثم فقد منعت بعض الولايات دخول كتابات الإصلاحيين إلى أراضيها.

اشتملت مواضع الخلاف والتعارض بين أتباع المنهجين على مسائل متنوعة تتصل في الغالب بالطقوس الدينية والعقيدة والقضايا الاجتماعية، فكانت قضية فتح باب الاجتهاد باعتباره النقيض المقابل للتقليد، الوسيلة الناجعة في نظرهم للإصلاح التربوي وتحديث المجتمع، وكذا مناهضة المذهبية المغلقة مقابل التحرر من تقليد مذهب بعينه، خاصة في المسائل الفرعية، ووجوب إسقاط المسائل الخلافية التي فرّقت الناس شيعا وأحزابا، كالاختلاف في قراءة القنوت في صلاة الفجر، أو الاعتماد وجوبا على الرؤية المباشرة للهلال في تحديد بداية شهر رمضان وعيد الفطر.

وقد خفت حدة الخلاف والتباغض بين الإصلاحيين والتقليديين مع سنوات الحرب العالمية الثانية بفضل انتشار المدارس الدينية الحديثة، وكذا المدارس التي تنتهج منهجا

علمانيا وهي التي تولت القيادة الفكرية، وهكذا غدا الاعتراف بالحداثة في الأمور الحياتية أمرا مقبولا، ومع انتشار الهيئات الإسلامية الحديثة والمنظمات الديمقراطية ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية في معظم أقطار عالم الملايا، فقد نشأ جيل جديد من القادة الدينيين المتنورين والزعماء السياسيين الاجتماعيين. كذلك فإن الجهاد من أجل الاستقلال الوطني والقومي قد هيأ أرضية مشتركة للتفاهم والمصالحة بين المجموعتين المتخاصمتين.

وفي الأربعينيات من هذا القرن برز -أوّل مرة- الجدال والنزاع حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، فاشتد الخلاف بين دعاة القومية العلمانية، بزعامة سوكارنو وخصومهم دعاة الجامعة الإسلامية بقيادة محمد ناصر، وهوالخلاف الذي أبرز وجها آخر في تطور الحياة الفكرية والسياسية في الملايا وأندونيسيا.

وظهرت نتيجةً لانتشار وسائل الطباعة ونشأة المنظمات الاجتماعية الدينية، والمدارس الحديثة، والمنظمات السِّياسية الجديدة وظهور الأحزاب، نخب فكرية وثقافية حديثة في الملايا وأندونيسيا، لم تعد تركزّ اهتماماتها على المسائل العرضية البسيطة، مثل تلقين الميت وقراءة القنوت، وإنما جعلت بؤرة اهتمامها معالجة المشاكل ذات الأبعاد الدولية، والإصلاح الأخلاقي لأبناء المجتمع، والعمل من أجل نيل الاستقلال السياسي والتحرر من الحكم الاستعماري، ورفع مستوى المعيشة للجماهير، ومواجهة تحديات مدارس التبشير المسيحية، وبذل أقصى الجهود لملاحقة التطورات التكنولوجية والعلمية التي حققها الغرب، مع التهيؤ لمواجهة نزعته التوسعية، وتوكيد الحاجة إلى نظام تربوي حديث يجمع في مناهجه التعليمية بين الأخذ بنتائج المعرفة العالمية ولوازم التربية الدينية.

وكان لجملة هذه التطورات الفكرية الحديثة أثرها -بلا شك- على بنى المؤسسات التربوية للنخبة الدينية، حيث انحسرت شعبية المؤسسة التعليمية التقليدية ممثلة في الباندوك Pandik والبيسنترين Pesantrn تدريجيا، فانصرف قادتها -على مضض- إما إلى الانخراط في مسالك الحياة الدنيوية ومناشطها، وإما إلى التعاون والمشاركة في أنشطة المؤسسة الدينية، الرَّسمية والموجَّهة، أو الدخول في حلبة الصراع السياسي من أجل الاستئثار بزعامة الدولة القومية الناشئة. وتسنّم المدرّسون في المدارس