

العرب و الإسلام في جنوب شرق آسيا قراءة تاريخية في مصادر التراث الإسلامي والأدبيات المعاصرة

أحمد إبراهيم أبو نثووك

أستاذ مساعد بقسم التاريخ والحضارة ، الجامعة الإسلامية العالمية ، ماليزيا .

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تاريخية جديدة لدخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا ، وذلك من خلال مرجعية تستند إلى مصادر التراث الإسلامي وحوليات التاريخ الملايوي ، وتستأنس بالأدبيات التاريخية المعاصرة بوصفها أدوات بحثية في فهم تاريخ النفوذ العربي والإسلامي في جنوب شرقي آسيا ، وفي تأسيس أرضية مبتكرة لتحليل الحاضر العربي - الإسلامي المائل في المنطقة الذي تشكلت بنيته التحتية على ثوابت قيم سياسية وثقافية واجتماعية كانت متبادلة بين المركز (الشرق الأوسط) والتخوم (جنوب شرقي آسيا) .

يعطي الجزء الأول من هذه الدراسة خلفية تاريخية عن موقع جنوب شرقي آسيا في منظومة الأقاليم السبعة التي تنهاها الجغرافيون العربي لتقسيم الأجزاء المعمورة من الأرض ، ثم يتبع نشأة مصطلح «جنوب شرقي آسيا» وتطوره في الأدبيات الحديثة . ويخصص الجزء الثاني لمناقشة قضية دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا وطبيعة النشاط الدعوي الذي قام به الأولياء الصالحون والتجار ، الذين قدموا من حواضر العالم الإسلامي في الشرق الأوسط ، وأسهموا في تمكين عقيدة التوحيد وقيمها الثقافية والاجتماعية والسياسية . أما الجزء الثالث فيقدم عرضاً نقدياً للنظريات العربية التي تطرقت إلى دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا ودوره في إعادة صياغة البنية التحتية للمجتمع . ويركز الجزء الأخير على التأثير الحضاري الذي أحدثه الإسلام في جوانب الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية في جنوب شرقي آسيا .

يقول عماد الدين أبو الفداء في مقدمة كتابه الموسوم بـ«تقويم البلدان»: «إن جميع الكتب المؤلفة في هذا الفن لا تشتمل إلا على القليل إلى الغاية، فإن إقليم الصين مع عظمتها وكثرة مُدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشارد، وهو مع ذلك غير محقق، وكذلك إقليم الهند، فإن الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب وهو غير محقق، (. . .)، وغالب كتب المسالك والممالك إنما حققوا بلاد الإسلام، ومع ذلك لم يحصوها عن آخرها، ولكن، وكما قيل إلينا، ما لم يُعلم كله لا يُترك كله، فإن العلم خير من الجهل بالكل»⁽¹⁾. تقودنا عبارات أبي الفداء هذه إلى القول بأن مصطلح جنوب شرقي آسيا لم يكن من المصطلحات الجغرافية المتداولة في أدبيات المسالك والممالك وتقويم البلدان وعجائب المخلوقات، بل إن هذه المنطقة كان يُشار إليها في إطار إقليمي الصين والهند، ويأتي بوصفها جزءاً من منظومة الأقاليم السبعة الخاصة بتقسيم المعمورة، ثم تُفصل بعض أخبارها عندما يكون الحديث عن الطرق والمسالك التي تربط إقليمي الصين والهند بحواضر الخلافة الإسلامية في مجال العمل السياسي والتجاري، وأحياناً في مدونات الرحالة المسلمين التي أولت اهتماماً خاصاً لعجائب المخلوقات في هذا الركن القصي من العالم القديم.

في ضوء هذه المعطيات تحاول هذه الدراسة أن تجمع شتات المعلومات الواردة بين طيّات كتب التراث الإسلامي عن جنوب شرقي آسيا، وتُحللها تحليلاً موضوعياً من خلال مناقشتها لتاريخ النفوذ العربي والإسلامي في المنطقة. وتوظف في هذا الشأن الأدبيات التاريخية المعاصرة بوصفها أدوات منهجية بحثية في فهم مفردات التاريخ الملايوي - الإسلامي، وفي تأسيس أرضية جديدة ترتكز عليها الأبحاث المستقبلية الخاصة بقراءة حاضر الواقع العربي - الإسلامي المائل في المنطقة، والذي تشكلت بنيته التحتية على ثوابت قيم سياسية وثقافية واجتماعية كانت متبادلة بين المركز والتخوم آنذاك. ولعل مدخلنا إلى هذه القضايا ومثيلاتها سيكون بعرض تاريخي وتحليلي لمفهوم جنوب شرقي آسيا في

أدبيات التراث العربي - الإسلامي ، والكيفية التي تحول بها هذا المفهوم من إطار عام فضفاض إلى مصطلح تاريخي وجغرافي وسياسي واضح المعالم في الدراسات الإنسانية المعاصرة .

مصطلح جنوب شرقي آسيا : الماضي والحاضر

قسم علماء اليونان العالم القديم إلى سبعة أقاليم مرتبة من الجنوب إلى الشمال في شكل أحزمة موازية لخط الاستواء ، ومتناسقة في أبعادها مع الطول النسبي للنهار والليل أو حركة الشمس الدائبة بين مداري السرطان والجدي . وفي القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد وجدت هذه النظرية اليونانية⁽²⁾ رواجاً عند علماء المسلمين الذين شَدَّبُوا بعض جوانبها في أدبياتهم الموسومة بـ«المسالك والممالك» ، و«تقويم البلدان» ، و«عجائب المخلوقات» ، ثم أعطوها حُجَّةً شرعية مستمدة من قوله تعالى : «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ»⁽³⁾ .

ويقول الإمام الرازي في تفسير هذه الآية : إن الأرض مقسمة إلى «سبعة أقاليم على حسب سبع سموات وسبعة كواكب فيها [. . .] ، فإن لكل واحد من هذه الكواكب خواص ، [و] تظهر آثار تلك الخواص في كل إقليم من أقاليم الأرض ، فتصير سبعة بهذا الاعتبار»⁽⁴⁾ . ومن ثم يرى الرازي (604 هـ/ 1206م) ومن شايعه أن هذا التقسيم ملائمٌ للواقع وموافقٌ لروح الشرع ، وفي الوقت نفسه قاذحٌ في أهلية التقسيمات السابقة له ، والقائمة على تقسيم الأرض إلى ثلاث طبقات «طبقة أرضية محضة ، وطبقة طينة [. . .] ، وطبقة منكشفة بعضها في البحر وبعضها في البر وهي المعمورة»⁽⁵⁾ ، أو إلى ثلاثة أجزاء هي «أورفا [أوروبا] ، ولوية [ليبيا/ شمال إفريقيا] ، وآسيا»⁽⁶⁾ .

وبهذه الكيفية يحاول مُصنِّفو المسالك والممالك أن يعطوا الجغرافية الوصفية ملامح إسلامية ، لأنهم جعلوا مادتها الأساسية البلاد الإسلامية ، ووضعوا ثوابتها على تأويل بعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو الآثار

المتداولة آنذاك . ومن ثم نجدهم يشبهون كوكب الأرض - كما فعل أبو بكر ابن الفقيه (ت 291هـ / 903م) نقلاً عن عبدالله بن عمرو بن العاص - بطائر كبير له رأس وجناحان وصدر وذنب . فرأس الطائر «الصين ، وخلف الصين أمة يقال له واق واق ، ووراء واق واق من الأمم ما لا يحصيه إلا الله . والجناح الأيمن الهند ، وخلف الهند البحر وليس خلفه خلق . والجناح الأيسر الخزر (منطقة بحر قزوين) ، وخلف الخزر أمتان يقال لإحدهما منشك وماشك ، وخلف منشك وماشك يأجوج ومأجوج من الأمم ما لا يعلمها إلا الله . و [الصدر . .] مكة والحجاز والشام والعراق ومصر . والذنب من ذات الحُمَام [بلدة قرب الحدود المصرية الليبية] إلى المغرب ، وشر ما في الطير الذنب»⁽⁷⁾ . إلا أن هذا التشبيه المجازي الطريف لصورة الأرض لم يمنع ابن الفقيه من مناصرة منظومة الأقاليم السبعة محتجاً في ذلك بقوله تعالى : «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمَنْ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» .

وبعد هذه التوطئة المنتقاه من كتب التراث الإسلامي يبقى لنا سؤال محوري : ما موقع جنوب شرقي آسيا في منظومة الأقاليم السبعة ذات الأصول اليونانية والملاحم الإسلامية؟ نضع كتب التراث الإسلامي منطقة جنوب شرقي آسيا ضمن مفردات الإقليم الأول⁽⁸⁾ الذي «يبتدئ من المشرق من أقاصي بلاد الصين ، ويمر على جزيرة الكُول ، ويقطع بحر العرب إلى جزيرة العرب وأرض اليمن [. . .] ، ثم يقطع الإقليم بحر قُلُزْم [أي البحر الأحمر] ، فيمر على بلاد الحبشة ، ويقطع نيل مصر ، وفيه هناك مدينة ملك الحبشة تسمى جَرْمِي ، ودُنُقَلَة مدينة النوبة ، ثم يمر الإقليم في أرض المغرب على جنوب بلاد البربر إلى أن ينتهي إلى بحر المغرب»⁽⁹⁾ . ويقسم الإدريسي (502 هـ / 1165م) هذا الإقليم إلى عشرة أجزاء رأسية تبدأ من الغرب إلى الشرق ، واضعاً بذلك منطقة جنوب شرقي آسيا في أربعة أجزاء متتالية ، هي السابع والثامن والتاسع والعاشر ، وفي إطارها يذكر جزيرة الراج (أو الزابج) ، والقروود ، والرامي ، وقُمار ، والصنف ، وكله ، وجابة ، وسلاهط ، وملاي ؛ ويصف أهل الراج بأنهم أخلاط من البشر و«الغالب منهم مسلمون» ؛ ثم يعدد بعضاً من منتجات تلك الربوع ممثلة في

النارجيل والبُقم وقصب السكر والموز والعنبر⁽¹⁰⁾ . وفي القرن الثامن الهجري /الرابع عشر الميلادي جمع الدمشقي معلومات الإدريسي (ت 502 هـ / 1165م) ومن سبقوه من أمثال سليمان التاجر (ت القرن 3 هـ / 8م) وأبي زيد السيرافي (238هـ / 850م) وابن خرداذبة (ت 272 هـ / 885م) وابن رسته (ت 290 هـ / 902 م) في 1283 هـ / 682م) والقزويني (ت 957 هـ / 346م) والمسعودي (ت 902 كتابه المرسوم بـ «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»⁽¹¹⁾ ، ثم حاول أن يفصل من خلالها أحوال جزائر جنوب شرقي آسيا الواقعة في بحر الصين والهند . ونحن الآن نهذب هذه المعلومات ، ونعرضها في الجدول المدرج فيما يلي مع ذكر بعض التعليقات التوضيحية .

تعليقات عامة	حسب رواية الدمشقي		
	معادن/عجائب مخلوقات	نباتات	اسم الجزيرة
ورد ذكرها في كتابات الجغرافيين العرب على قراءات مختلفة ، مثل : سربزه وسربازه وسريرة ، ويقال إن هذا الإسم أصلاً كان يطلق على مملكة قديمة توجد في جزيرة سومطرة .		الكافور	● جزيرة سريرة
يرجح الظن أنها كمبوديا الحالية .		العود الرطب ، شجر الكاذي ، جوز الهند ، الدار صيني .	● جزيرة أنفوجة ● جزيرة الصنف
ورد ذكرها في كتابات الجغرافيين العرب على قراءات مختلفة مثل : سلاحت وسلاحت وتحريف لكلمة «سلات» في اللغة الملايوية ، والتي يقصد بها مضيق ملاكا (ملقا) .		النارجيل	● جزيرة سلامط
ورد ذكرها في كتابات الجغرافيين على قراءات مختلفة مثل : لاموري ، لاميري ، الرامي ، الرمي ، ويقال إنها تقع في منطقة آشبه شمال جزيرة سموطرة .	البيغات الحمر والخضر والبيض والغبر	البقم ، الكافور ، الفلفل ، القرنفل ، الدار صيني	● جزيرة رامني

تعليقات عامة	حسب رواية الدمشقي		
	معادن/عجائب مخلوقات	نباتات	اسم الجزيرة
تقع على مقربة من جزيرة كله .		الكافور ، والنارجيل ، وجوز الطيب ، القرنفل ، الدار صيني ، الشاه صيني ، اللبان الجاوي ، الصندل	● جزيرة الصنجي
يرى عماد الدين أبو الفداء أن المهراج هو اسم آخر لجزيرة سريرة ، ويؤكد أنه اسم مطابق لاسم حاكم الجزيرة الذي كان يعرف بالمهراج .			● جزيرة المهراج
ورد ذكرها في كتابات الجغرافيين العرب على قراءات مختلفة مثل : ليخالوس ، لنكبالوس ، النكبالوس ، لخبالوس ، البخالوس ، لبعالوس ، ولجانوس ، لنكاوس ، انكالوس ، ويرجع الظن أنها جزيرة نيكوبار التي تقع على مقربة من قدح (كله) .	الحديد ، الفضة		● جزيرة لنكاوس
ورد ذكرها في كتابات الجغرافيين العرب على قراءات مختلفة مثل كله ، كلاه ، كلابر ، وكله بار ، ويقصد بها قدح الواقعة على الساحل الغربي لشبه جزيرة الملايو .	الفيلة		● جزيرة كله
تقع خلف جزيرة سرنديب ، ويقال إن آدم عليه السلام عندما هبط من الجنة قد نزل بها ، ويوجد أثر لموطن هبوطه في الجزيرة ، وقد أشار ابن بطوطة إليه في كتابه الموسوم بـ «تحفة النظار في عجائب الأسفار» .	الياقوت ، الأفيال ، وأبقار الجاموس		● جزيرة بلغرام
الساج نوع الخشب يستخدم في صناعة المراكب (أو السفن الشراعية) .		خشب الساج	● جزيرة ملاي

لا شك في أن هذا الجدول يؤكد مدى معرفة الرحالة والتجار الجغرافيين المسلمين بمنطقة جنوب شرقي آسيا ، وذلك في ضوء العلاقات التجارية والسياسية التي ربطت حاضرة خلافتهم الإسلامية في جزيرة العرب بإقليمي الهند والصين ، حيث أضحى النفوذ العربي الإسلامي محسوساً في منطقة كُجرات الهندية وكانتون الصينية منذ الصدر الأول في الإسلام . ومن ثم نشأت أهمية جنوب شرقي آسيا في مدونات التراث الإسلامي ، بوصفها جسر عبور بين المركز والتُّخوم ، ومنطقة غنية بمواردها الطبيعية وعجائب مخلوقاتها البرية التي حظيت باهتمام الجغرافيين المسلمين والرحالة والتجارة الذين زاروا المنطقة الحيوية المأهولة التي زاروها في جنوب شرقي آسيا ، ووثقوا الأخبار التي تلقوها خلال حركة قدومهم ورواحهم بين الهند والصين ومراكز انطلاقهم في الشرق الأوسط . إلا أن معالجتهم لواقع جنوب شرقي آسيا قد جاءت معالجة مرتبطة باستراتيجية المكان ، وذلك في محيط الوشائج التجارية والسياسية القائمة مع الهند والصين ، أي أنها لم تكن معالجة لها خصوصيتها في النظر إلى شؤون جنوب شرقي آسيا ، بوصفها منطقة قائمة بذاتها ، ولها كينونتها السياسية والاقتصادية المستقلة .

وأخيراً نقودنا هذه السياحة الموجزة في أدبيات التراث الإسلامي إلى القول بأن مصطلح «جنوب شرقي آسيا» هو مصطلح حديث النشأة ، و بديل لمصطلح «الشرق الأقصى» الذي ظهر ملازماً لمصطلحي «الشرق الأدنى» و«الشرق الأوسط» ، إلا أنه اكتسب شرعية تداولية في فترة الحرب العالمية الثانية (1358 - 1364 هـ/ 1939 - 1945 م) ، عندما وُضعت منطقة جنوب شرقي آسيا تحت إدارة بريطانية يتسمها اللورد لويس مونتبتن (1318 - 1400 هـ/ 1979 - 1900 م) . وبذلك أضحى المصطلح يشمل المنطقة الواقعة بين الهند والصين وأستراليا وغينيا الجديدة ، ويضم بين دفتيه بورما ، وتايلاند ، ولاوس ، وكمبوديا ، وفيتنام ، وماليزيا ، وسنغافورة ، وبورناي ، وإندونيسيا ، والفلبين⁽¹²⁾ . وإذا أنعمنا النظر في البنية القطرية لهذه البلاد نلاحظ أنه لا يجمع بينها رباط سياسي أو عقدي أو إثني (ethnic) ذو عمق تاريخي وطبيعة وحدوية ؛ لأن

سكانها موزعون بين أربعة انتماءات عقديّة رئيسة : هي الإسلام ، والهندوسية ، والبوذية ، والمسيحية ، وأيضاً غير متفاعلين بوصفهم كيوّنة سياسية واجتماعية واحدة ، كما هي الحال في الصين والهند . زد على ذلك أن المنطقة في مجموعها قد خضعت لسيطرة عدد من الدول الاستعمارية ذات المصالح المتعارضة محلياً وإقليمياً ، فمثلاً بورما وماليزيا وسنغافورة كانت تحت هيمنة الاستعمار البريطاني ، وإندونيسيا خضعت للنفوذ الهولندي . وكمبوديا ولاوس وفيتنام للسيطرة الفرنسية ، والفلبين كانت مستعمرة أمريكية ، أما تايلاند فقد استطاعت أن تحمي نفسها من هذا التمحور الاستعماري وتحافظ على استقلالها السياسي النسبي⁽¹³⁾ . فلا عجب أن قد أسس هذا الوجود الاستعماري في هذه الأقطار عدداً من الفعاليات السياسية والثقافية التي استُغلت في خدمة برامج وأهدافه الإمبريالية ، كما وسعت في الوقت نفسه الشقة بين السكان المحليين الذين تأثروا بإفرازات منطلقاتها المصلحية . بيد أن ثمة تقارباً فريداً وذا صبغة إثنية وعقدية في المنطقة ، ألا هو التقارب الذي تمثله المجموعة الملايوية المسلمة التي تقطن بكثافة عالية إندونيسيا وماليزيا وبرنای ، وتعيش أقلية منها في تايلاند والفلبين وسنغافورة وكمبوديا⁽¹⁴⁾ . لذا فإن حديثنا عن الوجود العربي والإسلامي في جنوب شرقي آسيا ستركز حول أرخبيل الملايو والأقليات الملايوية في الأقطار المجاورة سبق أن أشرنا إليها ، فلا جدال في أن أفضلية هذا الاختيار قد أسست على فرضية قوامها وحدة اللغة ، والأصل الإثني ، والعقيدة الإسلامية التي وثقت عُرى الترابط بين أبناء الملايو وجعلتهم يتأثرون ويؤثرون في قيم الحضارة الجديدة الوافدة إليهم من حواضر الخلافة الإسلامية .

الإسلام في جنوب شرقي آسيا

يحاول هذا الفصل أن يعالج قضية تاريخ دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا من خلال قراءة جديدة تتخذ مرجعيتها من مصادر التراث الإسلامي . ولا شك في أن هذه المرجعية تدعنا نُعيد النظر في الفرضية المتداولة في أدبيات الاستشراق التي تزعم أن الإسلام قد وصل إلى جنوب شرقي آسيا في

مستههل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي⁽¹⁵⁾. ونرى بكل المقاييس أن الفترة المشار إليها في كتابات المستشرقين لا تمثل إلا مرحلة متأخرة من مراحل انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا، وشاهدنا في ذلك أن المصادر التراثية الإسلامية والأبحاث الأثرية قد أجمعت أن الملاحين العرب قد عرفوا جنوب شرقي آسيا في إطار رحلاتهم البحرية بين الصين والهند قبل ظهور الإسلام⁽¹⁶⁾، وبعد ظهور الإسلام زاد نشاطهم التجاري في المنطقة وأضحوا يقومون بدور دعوي للدين الجديد الذي ساد في جزيرة العرب. وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي يخبرنا سليمان التاجر وأبو زيد السيرافي وابن خرداذبة (272 هـ/ 885م) عن معرفة هؤلاء الملاحين العرب بالطرق البحرية التي كانت تربطهم بالصين والهند، وبينوا مدى إلمامهم الواسع بالمدن التجارية والبحرية في جنوب شرقي آسيا وعلى وجه الخصوص مدينة كلك (المعروفة حالياً بقدهج) التي كانت تمثل حلقة وصل بين جزيرة العرب والشرق الأقصى آنذاك، ويشير أيضاً إلى معرفتهم التامة بالمنتجات المحلية مثل الكافور والناجيل والقرنفل والفلفل والصندل والعمور وغيرها من عروض التجارة التي اشتهرت بها المنطقة⁽¹⁷⁾.

ويصف أبو الحسن المسعودي (ت 346 هـ/ 957م) هذه الحركة التجارية النشطة التي وجدت ثمرتها في ظهور أقلية مسلمة في الشرق الأقصى بقوله: إن مدينة خانقوا (كانتون) الصينية كانت «مدينة عظيمة على نهر عظيم أكبر من دجلة يصب في بحر الصين. وبين هذه المدينة والبحر مسيرة ستة أيام أو سبعة، تدخل هذا النهر سفن التجارة الواردة من بلاد البصرة وسيراف وعمان ومدن الهند وجزائر الزابج والصف و غيرها من الممالك بالأمعة والجهاز. وتقرب إلى مدينة خانقوا، وفيها خلائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس، وغيرهم من أهل الصين»⁽¹⁸⁾. ثم يشير إلى أهمية مدينة كلك (قدهج) التي أضحت مترفاً نشطاً تلتقي عنده «مراكب أهل الإسلام من السيرافيين والعمانيين» مع رصائفهم القادمين من الصين. ويبدو أن هذه النقلة النوعية لمدينة كلك قد تمت بعد تدهور الوضع الأمني في مدينة خانقوا الصينية نتيجة للتمرد السياسي الذي راح ضحيته مائة وعشرون ألف رجل من «المسلمين والنصارى واليهود والمجوس» العاملين في

الكسب والعطاء بين المجموعات الملايوية التي كانت تقطن في جزائر متفرقة في جنوب شرقي آسيا . وبمجيء القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي يبدو أن الإسلام قد اشتد عوده وأضحى ديناً ودولة في أكثر من موضع في جنوب شرقي آسيا . وشاهدنا في ذلك قول الرحالة المغربي ابن بطوطة (ت 779 هـ / 1377م) الذي زار بلاط الملك الظاهر (717 - 739 هـ / 1326 - 1348م) في جزيرة سُمطرة عام 737 هـ / 1346م ، ووصفه قائلاً : «ودخلنا إلى حضرة السلطان وهي مدينة سُمطرة ، مدينة حسنة كبيرة ، عليها سور خشب وأبراج خشب . وهو [ملك الجاوة] الملك الظاهر ، من فضلاء الملوك وكرمائهم ، شافعي المذهب محب في الفقهاء ، يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة . وهو كثير الجهاد والغزو ومتواضع ، يأتي إلى صلاة الجمعة ماشياً على قدميه»⁽²⁴⁾ . ثم ينتقل ابن بطوطة إلى مشهد آخر ؛ حيث يصف موكب الملك بعد أداء صلاة الجمعة قائلاً :

«فأتيتُ المسجد وصليت به [. . .] ، ثم دخلت إلى السلطان . فوجدت القاضي أمير سيّد الطلبة عن يمينه وشماله ، فصافحني وأجلسني عن يساره ، وسألني عن السلطان محمد [شاه سلطان الهند] وعن أسفاري فأجبتة . وعاد إلى المذاكرة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي ، ولم يزل كذلك إلى العصر . فلما صلاها دخل بيتاً هنالك ، فنزع الثياب التي كانت عليه وهي ثياب الفقهاء وبها يأتي يوم الجمعة ماشياً ، ثم لبس ثياب الملك وهي الأقبية من الحرير والقطن . ولما خرج من الجامع وجد الفيلة والخيل على باب [. . .] فركب ، ذلك اليوم على الفيل وركبنا الخيل ، وسرنا معه إلى المشور . فنزلنا حيث العادة ، ودخل السلطان ركباً ، وقد اصطف في المشور الوزراء والأمراء والكتّاب وأرباب الدولة ووجوه العسكر صفوفاً . فأول الصفوف صف الوزراء والأمراء والكتّاب ، ووزراؤه أربعة ، فسلموا عليه وانصرفوا إلى موضع وقوفهم . ثم صف الأمراء ، فسلموا ومضوا إلى مواقفهم ، كذلك تفعل كل طائفة . ثم صف الشرفاء والفقهاء ، ثم صف الندماء والحكماء والشعراء ، ثم صف وجوه العسكر ، ثم صف الفتيان والمماليك . ووقف السلطان على فيله إزاء قبة الجلوس ورفع رأسه شطر مرصع ، وجعل عن يمينه خمسون فيلاً مزينة وعن شماله

مثلها ، وعن يمينه أيضاً مئة فرس وعن شماله مثلها ، وهي خيل النوبة . ووقف بين يديه خواص الحُجّاب ، ثم أتى أهل الطرب من الرجال فغنوا بين يديه ، وأتى بخيل مجللة بالحرير لها خلاخيل ذهب وأرسان حرير مزركشة ، فرقصت الخيل بين يديه ، فعجبتُ من شأنها وكنت [قد] رأيت مثل ذلك عن ملك الهند . ولما كان عند الغروب دخل السلطان إلى داره ، وانصرف الناس إلى منازلهم»⁽²⁵⁾ .

تؤكد رواية ابن بطوطة هذه أن الإسلام قد تجاوز في تلك الربوع مرحلة «إسلام النطق بالشهادتين» إلى مرحلة أكثر سمواً ، حيث أضحى السلطان الظاهر يجمع بين السلطين الدينية والزمنية ، ويقوم بأمر الدعوة وتثقيف الرعية بأمور دينهم ، ثم يحيط نفسه بشارات المُلْك والسلطان ، بدليل أنه قد أنشأ حاشية من أرباب السيف والقلم لِيُبرز علو شأنه وعظيم سلطانه . وتدلل جميع هذه الشارات السلطانية على تمكن وضعه السياسي وتفوقه العسكري على الكيانات السياسية غير المسلمة التي كانت مناهضة له في جزيرة سُمُطرة ، ويتجلى ذلك في قول ابن بطوطة أن «أهل بلاده شافعية محبون في الجهاد ، يخرجون معه طوعاً ، وهم غالبون على من يليهم من الكفار ، والكفار يعطونهم الجزية على الصلح»⁽²⁶⁾ . إلا أن شارات المُلْك والولاية التي شاهدها ابن بطوطة وأعجب بها في بلاط الملك الظاهر لا تدفعنا إلى القول بأن مسلمي جنوب شرقي آسيا في مجموعهم قد أفلحوا في تأسيس سلطنة إسلامية جامعة لهم ، بل نجدهم قد استطاعوا أن يؤسسوا عدداً من السلطنات والممالك الإسلامية المستقلة بعضها عن بعض داخل أرخبيل الملايو ، مثل مملكة بيرلاك (226 - 674 هـ / 1275 - 840م) ، ومملكة باساي (805 - 945 هـ / 1402 - 1358م) ، ومملكة ملاكا (- 917 هـ / 1377 - 1511م) ، وسلطنة فطاني (1860 - 1201 هـ / 1455 - 1786م) ، ومملكة أشيه (902 - 1181م / 1496 - 1867م)⁽²⁷⁾ .

وتقودنا حصيلة هذا العرض إلى القول بأن عملية دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا كانت أشبه بعملية دخوله وانتشاره في بلاد السودان (أي أفريقيا جنوبي الصحراء) ، حيث وصلت بواكير الدعوة الإسلامية إلى تلك البقاع



في عهد الخلفاء الراشدين (10 - 30 هـ / 632 - 661م) ، إلا أن الإسلام نفسه لم يأخذ شكلاً مؤسسياً إلا بعد مجيء القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد . لذا فالمرحلة الأولى قد تبلّرت في العمل الدعوي وضرورة الإقرار بالشهادتين . أما المرحلة الثانية فتجلت معالمها في التحول من العمل الدعوي الصرف إلى بناء الدولة والمجتمع ، وذلك بقيام عدد من الممالك الإسلامية التي انتظمت معظم بلاد السودان ، ونذكر على سبيل المثال سلطنة الفونج (- 1237 910هـ / 1504 - 1821م) في السودان الشرقي⁽²⁸⁾ ، وسلطنة البرنو (- 1300 478هـ / 1085 - 1300م) في السودان الأوسط ، وسلطنة مالي (636 - 886 هـ / 1238 - 1488م) في السودان الغربي⁽²⁹⁾ .

العرب وظاهرة «الغريب الحكيم» في جنوب شرقي آسيا

ظاهرة الغريب الحكيم هي ظاهرة متواترة في التراث الشعبي لسائر الجماعات البشرية ، إذ إنها ترتبط بظهور رجل غريب حكيم من مجتمع متحضر يأتي إلى مجتمع أقل تحضراً من مجتمعه الأم ، ثم يختلط بوجهاء ذلك المجتمع ويتصاهر معهم . وعن طريق هذه المصاهرة والروابط الاجتماعية الأخرى يستطيع أن يؤثر بفاعلية في قيم ذلك المجتمع كما يتأثر نسبياً بها ، ثم يصبح تدريجياً صانع قرار أو جزءاً من السلطة صاحبة القرار العام . ويضيف ابن خلدون إلى هذه الظاهرة بُعداً آخر ، عندما يقرر أن المغلوب دوماً مجبول على تقليد الغالب ، وذلك علماً بأن أفراد المجتمع المغلوب سيكونون منقادين إليه إذا رجّحوا الظن أنه ينطلق من واقع حضاري أسمى من واقعهم المحلي الموروث⁽³⁰⁾ . لذا يحاولون أن يقفوا أثره ليصلوا إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها المجتمع الذي ينحدر منه ذلك الغريب الحكيم (أو الشخص الغالب حسب رأي ابن خلدون) . وتشير ضمناً المصادر الإسلامية وأدبيات العلويين الحضارمة إلى الحضور الكثيف لظاهرة الغريب الحكيم في التراث الشعبي الملايوي ، حيث أضحى الملايويين ينظرون إلى العرب والمسلمين القادمين إليهم من حواضر الخلافة الإسلامية بوصفهم حكماء يحملون إليهم قيم حضارة جديرة بالتقدير والاحترام . «ففي

الشرق الأقصى ، [كما يرى المستشرق الهولندي سنوك هورغرونية] ، لم يشعر الناس أن الدين مفروض عليهم من سلطة عليا . كلاً ، بل كان [بمثابة] حقائق تكشف لهم ، حملها الغرباء عبر البحر ، وما إن اقتنعوا بها واعتنقوها حتى أصبحوا يشعرون بأنهم جزء من حضارة سامية حملتهم إلى مستوى رفيع بين أمم العالم»⁽³¹⁾ .

وقد برزت هذه الظاهرة للعيان عندما توطّن عدد من التجّار العرب في مرافئ جنوب شرقي آسيا التجارية ، ودخلوا في علائق اجتماعية مع رصائفهم من التجار المحليين . ثم اكتسبت هذه العلائق الاجتماعية بُعداً محورياً آخر عندما اعتنق هؤلاء التجار الوافدون الإسلام ، وأصبحوا يقومون بدور الدعوة والتبليغ . وقد أثبتت المصادر التراثية أن هذا الإعلام العقدي قد تجلّت معالمه في الصدر الأول من الإسلام ، عندما قدمت مجموعة من السادة العلويين إلى «بلاد الصنف» في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان (22 - 34 هـ / 644 - 656م) ، وأعقبها مجموعة أخرى في عهد الأمويين (40 - 132 هـ / 661 - 750م) ؛ حيث استقرت في جزائر السيلي ، وتناسل أفرادها مع وجهاء تلك الجزائر الذين ملكوا زمام أمورهم ، وأضحوا يمثلون النخبة الاجتماعية والدينية فيها⁽³²⁾ . ثم بعد ذلك تقاطرت الهجرات العربية إلى جنوب شرقي آسيا إلى أن بلغ ذروتها في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري / العشرين للميلاد⁽³³⁾ ، وأضحت الصفوة من هؤلاء المهاجرين تمثل طبقة دينية أرسقراطية لها مقام محمود يسمو على القادة والحكام ، وذلك بحجة انتساب أفرادها إلى أرومة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا ما دفع الأهلين إلى تقبيل أيديهم عند المصافحة ، وتقديم الهدايا إلى أحيائهم ، ونصب القباب على قبور موتاهم ، ونذر النذور بغية شفاعتهم الأخروية ، والتوسل بهم لقضاء الحاجات الدنيوية . إذن السؤال المحوري الذي يهمننا في هذا المقام : ما الدور الذي قام به العرب المهاجرون في نشر الإسلام وترسيخ قيمة السيادة في جنوب شرقي آسيا؟

لا تعطينا المدونات الإسلامية القديمة إجابة شافية عن هذا السؤال ، بل نجدتها تحصر نفسها في إشارات خافتة عن إسهامات بعض الدعاة المسلمين ذوي

الأصول العربية في نشر عقيدة التوحيد، إلا أن الدراسات اللاحقة لبعض المؤرخين الملايويين والعرب الحضارمة والمستشرقين تلقي ضوءاً ساطعاً على ظاهرة «الغريب الحكيم» وفاعليتها في نشر الدعوة الإسلامية في جنوب شرقي آسيا. ونستوثق في هذا المضممار بشواهد التراث الشعبي الملايوي التي كانت تمثل أحد المصادر الرئيسة لأدبيات هؤلاء المؤرخين المحدثين. فمثلاً يقال إن مؤسس مملكة آشيه، جوهان شاه، هو رجل مسلم أتى من الغرب (أي الشرق الأوسط) يدعو للإسلام، وقد حظيت دعوته بقبول معظم الأهلين الذين أكتنوا له كل الود والاحترام، وزوجوه إحدى حرائرهم، ثم نصبوه حاكماً عليهم عام 602 هـ/ 1205م، ومنحوه لقب «السلطان سري بايدوكا»⁽³⁴⁾. ويقال أيضاً إن أول مهمة رسمية في سبيل ترسيخ عقيدة الإسلام على مستوى الدولة في جزيرة سُمطرة قام بها رجل مكي يدعى الشيخ «إسماعيل»، أرسله شريف مكة إلى ملك سُمطرة مارسيلو (Marasilu)، وبعد حوار بين الطرفين قبل ملك سُمطرة الإسلام وعدل اسمه إلى الملك الصالح. وبعد اعتناقه للإسلام يقال إنه رزق ابنين من زوجته كريمة ملك بيراك، وهما الظاهر والمنصور⁽³⁵⁾. وتدلل قرائن الأحوال على أن الملك الظاهر هو الملك الذي زار بلاط ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وحكى عن سلطانه الواسع وقدمه الراسخ في الفقه الشافعي والدعوة إلى عقيدة التوحيد. وتحكي الحوليات الملايوية أن أول تحول إسلامي لمملكة ملاكا قد حدث في عهد السلطان محمد شاه الذي تولى الحكم عام 675 هـ/ 1276م. ويقال إن هذا التحول قد تم بدعوة من الداعية ذي الأصول العربية، سيدي عبدالعزيز، الذي قدم إلى ملاكا من جدة في الجزيرة العربية، ثم أفلح في إقناع الملك بقبول عقيدة الإسلام، وتغيير اسمه إلى السلطان محمد شاه، ثم بعد ذلك انداحت دائرة الإسلام في أوساط الرعية، وأسلمت مؤسسات الحكم والولاية في مملكة ملاكا التي ظلت رمزاً للسيادة الإسلامية في المنطقة إلى أن سقطت في يد الغزو البرتغالي عام 917 هـ/ 1511م⁽³⁶⁾. والشاهد الرابع ترويه لنا حوليات قدح عن قدوم عالم يماني الأصل يدعى الشيخ عبدالله إلى بلاط سلطان مملكة قدح في مطلع القرن العاشر الهجري/ السادس عشر

الميلادي ، حيث قام هذا العالم بدعوة السلطان إلى اعتناق الإسلام وتعديل اسمه إلى «السلطان ملزلف شاه» ، ثم تبع ذلك إسلام الرعية وأسلمت مؤسسات الحكم والقواعد القانونية التابعة لها . وبهذه النقلة النوعية وثقت الصلات بين سلطان قدح وسلطان آشيه الذي أرسل خطاباً مهوراً بتوقيعه وتوقيع أحد العلماء العرب العاملين في البلاط ويدعى الشيخ نور الدين . ويبدو أن هذا الخطاب كان بمثابة تهئة أو تبادل سياسي - دبلوماسي حسب لسان هذا العصر ، وقد أرفق مع هذا الخطاب كتابان دينيان من أجل ترسيخ قيم عقيدة التوحيد في بلاط مملكة قدح حديثة العهد بالإسلام⁽³⁷⁾ . وفي جزيرة بروناي يقال إن الإسلام قد انتشر على يد عدد من الدعاة العرب . ومن أطراف أدبيات التراث الشعبي التي تُروى في هذا الشأن قصة اعتناق الملك أوانج بناتار الإسلام على يد عالم عربي من الطائفة يدعى الشريف علي . وبعد أن اعتنق الملك أوانج الإسلام يقال إنه قد زوج ابنة أخيه للشريف علي الذي ورث الحكم بعد وفاة الملك أوانج وخليفته السلطان يندهار فاتيه . وبهذه الكيفية انتقلت سيادة بروناي إلى الغريب الحكيم ، السلطان الشريف علي ، الذي يعتبر المؤسس الأول للأسرة الحاكمة في بروناي دار السلام اليوم⁽³⁸⁾ . وتروي أدبيات التراث الفلبيني قصة مشابهة ، تحكي عن قدوم سبعة دعاة من الجزيرة العربية قاموا بنشر الإسلام في ربوع الفلبين . ومن أشهر هؤلاء الدعاة الشيخ أبو بكر الذي يُنسب إليه تأسيس سلطنة صولو في عام 854 هـ / 1450م ، تلك السلطنة التي أسهمت إسهاماً فاعلاً في ترسيخ قيم الدين الإسلامي ، وتنشيط العلاقات السياسية والاقتصادية بالممالك الإسلامية في الإقليم⁽³⁹⁾ . أما في إندونيسيا فقد ارتبط النشاط التبليغي بمجموعة من الأولياء والصالحين الذين ينحدرون من أصلاب عربية ، ويعرفون محلياً بالأولياء التسعة . وهم : مولانا ملك إبراهيم ، وسونان رادين رحمت ، وسونان محمود إبراهيم ، ورادين باكو ، والشريف هداية الله ، وسونان كودوس ، وسونان مورا بابادا ، وسونان درجات ، وسونان كاليحاقا . وتؤكد حوليات إندونيسيا أن هؤلاء الأولياء التسعة قد قاموا بدور رائد في نشر الإسلام وترسيخ قيمه الثقافية والاجتماعية والدينية في أوساط السكان المحليين الذين أضحووا ينظرون إليهم

والى أنشطتهم الدعوية بعين الرضا والتقدير والاحترام⁽⁴⁰⁾. وقد استخدم هؤلاء الأولياء - كما فعل الدعاة الآخرون - وسائل شتى في نشر الإسلام، تجسدت حصيلتها في منهجهم الدعوى المتسامح مع القيم والتقاليد المحلية، وفي استيعابهم المعرفي لنسيج البنية الثقافية الموروث؛ سواء كان ذلك باستخدامهم اللغة الملايوية في التبليغ والدعوة، أو باستيعابهم لأدبيات الغناء الشعبي المحلي في إطار منظومة الإنشاد الصوفي الذي يخاطب الوجدان، أو بتصاهرهم مع الأسر العريقة وتقربهم إلى أصحاب الجاه والنفوذ. فلا جدال في أن هذه الوسائل والآليات قد كان لها أعظم الأثر في نفوس الزعماء المحليين الذين أضحووا يكونون للدعاة المسلمين التقدير والاحترام، ويضعونهم في مصاف الغرباء الحكماء. وهكذا توطدت العلاقة بين الطرفين، وأثمرت تدريجياً انتشار الإسلام بخطى ثابتة في جنوب شرقي آسيا؛ حيث عرف الدين الوافد طريقه إلى شؤون الناس الحياتية. وفي المقابل سحب البساط من المعتقدات البراهمية والبوذية، ووطّن لعقيدة التوحيد في جزائر الأرخيبيل.

تقويم النظريات الحديثة في ضوء التراث الإسلامي

تمثل النظريات الحديثة الخاصة بدخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا نوعاً من الفرضيات التي تستند إلى معطيات تاريخية معينة، أو إلى مبادئ عامة لتفسير بعض الحقائق التاريخية. فلا جدال في أن هذه النظريات لها قيمة احتمالية في قراءة أحداث الماضي البشري، وإطار منهجي في تفعيل آليات البحث التاريخي، إلا أن عملية توظيفها توظيفاً جزئياً لا تعطي الباحث المتمعن قراءة شمولية لواقع الحال في جنوب شرقي آسيا، لأنها أعدت لخدمة أغراض معينة، وأسست على حقائق تاريخية منتقاة. وسنقوم في هذا الفصل بعرض سماتها العامة، وتهذيب بعض جزئياتها المتعارضة مع الوقائع التاريخية الواردة في كتب التراث الإسلامي وحوليات التاريخ الملايوي، ثم أخيراً نحاول أن نضعها في إطار عام يجعلها ذات أبعاد شمولية وموضوعية في تفسير ظاهرة دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا.

لقد تعرّض قيصر أديب مخول في كتابه الرائد : «الإسلام في الشرق الأقصى» إلى هذه النظريات بطريقة علمية ، وناقش أسس بنائها المنهجي والأيدولوجي حول قضية دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا ، ثم بعد ذلك قام بتقسيمها إلى خمس نظريات رئيسة هي : التجارية ، والتبشيرية ، والسياسية ، والعقائدية ، والصلبية .

وتأتي في مقدمتها «النظرية التجارية» التي وضع أصولها الكاتب البرتغالي تومي بيرس (Tome Pires) في عام 921هـ/ 1515م ، الذي توصل إلى أن بعض التجار الصينيين والعرب والهنود قد «ازدهرت تجارتهم ازدهاراً عظيماً ، لدرجة أن محمداً صلى الله عليه وسلم وأتباعه [قد] قرروا إدخال عقيدتهم . . . مع بضائعهم إلى شواطئ جاوا»⁽⁴¹⁾ . وفي موضع آخر يحاول بيرس أن يفك طلاسم هذه الفرضية بزعمه أن الإسلام قد دخل إلى منطقة الملايو دخولاً سلمياً عن طريق التجار المسلمين الذين استوطنوا المنطقة بصورة دائمة وتزاوجوا مع السكان المحليين . . . وهكذا رغبوا وأقنعوا غير المسلمين باعتماد الإسلام⁽⁴²⁾ . لقد وجدت هذه النظرية تأييداً من الباحثين نقولاً كروم (Nicolas Krom) وهندريك كرن (Hendrick Kern) ، إلا أن الأول قد حاول أن يضيف إليها بعداً آخر ، بزعمه أن عملية انتشار الإسلام في طابعها السلمي كانت أشبه بعملية انتشار الديانة الهندوكية في جنوب شرقي آسيا ، مدلاً على ذلك بالزيجات التي عُقدت مع حرائر القادة المحليين ، واستيعاب كثير من العادات والتقاليد المحلية داخل نسيج الديانة الإسلامية⁽⁴³⁾ . ويوطّن لهذه النظرية التجارية المستشرق الهولندي سنوك هورغرونيه بقوله : «إن الذين بذروا بذور الإسلام الأولى في الشرق الأقصى لم يكونوا دعاة متحمسين يضحون بحياتهم وأمواهم في سبيل الهدف المقدس ، ولم يكونوا مبشرين مدعومين بالمال من بلدهم الأم . بل على النقيض جاء هؤلاء الرجال يطلبون المنافع الدنيوية ، والدعوة للإسلام فكانت بالنسبة لهم أمراً ثانوياً . وبعد أن دخل الملايين في الإسلام كان المال وحده هو الذي اجتذب العدد الكبير من المعلمين المسلمين من الهند ومصر ومكة وحضرموت»⁽⁴⁴⁾ .

إلا أن «النظرية التبشيرية» تُرَجِّح كفة العمل الدعوي ، وترى أن الإسلام

قد انتشر في أرخبيل الملايو بواسطة الدعاة الذين قدموا من سواحل الهند الجنوبية والشمالية الغربية لإنقاذ هذه المهمة الدينية ، ويعضد أنصار هذه النظرية رأيهم بالنشاط الدعوي الذي قامت به نخبة من الأولياء والعلماء في جنوب شرقي آسيا ، أمثال الشيخ اسماعيل في جزيرة سُمطرة ، والأولياء التسعة في جزيرة جاوا ، والدعاة السبعة في الفلبين⁽⁴⁵⁾ . وتصب حصيلة هذه النظرية في القول بأن عملية انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا قد أسست على جهود عدد من الدعاة الذين لم يكونوا طلاب منافع دنيوية ، بل كانوا قادة عمل دعوي يؤمنون بعالمية الرسالة المحمدية ، وضرورة تبليغها لأبناء البشرية جمعاء .

أما «النظرية السياسية» التي يتزعمها المستشرق فان لير (Van Leur) فترى أن عملية انتشار الإسلام في أرخبيل الملايو في مجملها كانت عملية مرتبطة بواقع سياسي معين . ويستشهد لير في ذلك بأسلمة السلطة الحاكمة في ملاكا ، وهو الأمر الذي جاء نتيجة لرغبة القيادة السياسية في كسب تأييد التجار المسلمين ورعايتهم بوصفهم بديلاً أنسب للتجار البراهمة . زد على ذلك أن الحكام المحليين ، ومن وجهة نظر لور ، كانوا ينظرون إلى الإسلام بوصفه حليفاً جديداً في الإقليم ، ربما يعينهم في نضالهم التحرري ضد سيطرة الماجاباهيت المركزية (692 - 934 هـ / 1292 - 1527م) في بلادهم . ويستشهد في ذلك بالتحالفات السياسية - الدينية - التي نشأت بين القيادات الإسلامية والأمراء المحليين الخاضعين لسيادة مملكة الماجاباهيت المركزية في أندونيسيا ، ثم يُبيّن كيف نتج عن هذه التحالفات إسقاط النفوذ البراهمي والبوذي ، وإفساح المجال لانتشار الإسلام وترسيخ قيمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المنطقة⁽⁴⁶⁾ .

يرى سيد حسين العطاس أن النظريات التي أشرنا إليها قد تجاهلت البُعد الذاتي للإسلام⁽⁴⁷⁾ ، وتجاوزاً لسلبياتها فإنه يؤسس الفرضية الرابعة التي يُطلق عليها قيصر أديب مخول «النظرية العقائدية» . وهذه النظرية في جوهرها عبارة عن تحليل للبنية السيكولوجية للمجتمع الملايوي ، وهي تفترض أن التحول من الديانات الوثنية إلى الإسلام قد جاء نتيجة للفراغ الروحي والعقدي الذي كان يعاني منه الملايويون ، وأن الديانات السابقة للإسلام قد عجزت عن تلبية آمالهم

وطموحاتهم المختلفة . وبذلك يحاول العطاس أن ينقلنا من دراسة الأعراض المادية إلى دراسة الأفكار والأيدولوجيات ، وتحليل انعكاساتها على دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرق آسيا⁽⁴⁸⁾ . يوافق العطاس الرأي المستشرق وليم ورثايم (Willem Wertheim) الذي يرى أن الإسلام قد زود «جماهير الفلاحين الإندونيسيين بإحساس بالتضامن والقوة على الصعيد الجماعي ، وبالقيمة والشأن على الصعيد الفردي ؛ وعن طريق وحدة النظام التعبدية والحج نما وزاد شعورهم بالوحدة ، وارتفع المسلمون الجدد فوق مستوى الولاءات المحلية والقبلية ونتج عن ذلك تهديد مباشر لسلطة الزعماء المحليين»⁽⁴⁹⁾ . وبهذه الكيفية يحاول أنصار النظرية العقائدية أن يعطوا اعتباراً خاصاً للدوافع الذاتية للمجتمع الملايوي وأثارها في انتشار الإسلام وسط السكان المحليين الذين كانوا يعانون - حسب وجهة نظرهم - من التفسخ الاجتماعي والشعور بالدونية في ظل الديانات الوثنية القائمة على التمايز الطبقي والمنهج الكهنوتي المنظم لطبيعة علاقة الإنسان بالذات الإلهية العليا .

أما «النظرية الصليبية» فتحاول أن تفسر انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا باعتباره حدثاً ملازماً للصراع العقدي بين المسلمين والصليبيين ، وقد أخذ هذا الصراع شكله العسكري في منظومة الحروب الصليبية التي بدأت بوادها الأولى في الأندلس قبل أن تنتقل إلى المشرق الإسلامي في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ، وأخيراً تحولت إلى جنوب شرقي آسيا في مطلع القرن العاشر الهجري/ السادس عشر ، عندما احتل البرتغاليون مملكة ملاكا ، ثم أعقب ذلك الاحتلال مجيء الأسبان والهولنديين وسيطرتهم على المراكز الحيوية في جنوب شرقي آسيا . ويبدو أن الزخم الصليبي الذي رافق مجيء الأوروبيين إلى المنطقة ورد الفعل المحلي المعاكس الذي واجهته القوى الاستعمارية قد دفع بعض الباحثين إلى الزعم بأن الإسلام قد انتشر في معظم أجزاء جنوب شرقي آسيا نتيجة للصراع الذي حدث بين الدعاة الإسلاميين والمبشرين المسيحيين . وعلى هذه القضية يعلق المستشرق شريك (Schrieke) بقوله : إن الاحتلال البرتغالي لملاكا عام 917 هـ/ 1511م قد جعل أرخبيل

الملايو «كله ميداناً لصراعهم مع الإسلام والتجارة الإسلامية ، وصاحب هجماتهم الحربية نشاط تبشيري مسيحي مركّز ، وهذا ما دفع خصومهم المسلمين لينشطوا بدورهم في الدعوة إلى الإسلام»⁽⁵⁰⁾ . ومن ثم يُجمع المناصرون لهذه النظرية على أن الصراع الصليبي - الإسلامي قد كان دافعاً رئيساً وراء انتشار الإسلام وتمكنه في جنوب شرقي آسيا ، وواضح أن هذه النظرية قد أخطأت الظن في تفسير ظاهرة مناهضة التبشير المسيحي بأنها عملية انتشار حقيقي للإسلام في أوساط القطاعات غير المسلمة .

لا شك في أن النظريات الخمس التي تطرقنا إليها بالشرح والتعليق فيما سبق تزخر برصيد من الحقائق التاريخية التي لا يمكن إنكارها ، إلا أنها حقائق تاريخية مختارة ذات نظرة تجزئية (View fragmentary) إلى تاريخ دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا . وتكمن في أوجه قصورها في النقاط الآتية :

أولاً : لم تُفرّق هذه النظريات بين «دخول الإسلام» و«انتشاره» المرحل في جنوب شرقي آسيا من حيث المضمون والمعنى ، وذلك علماً بأن عملية الإعلام الأول (أي الدخول) ، كما ذكرنا من قبل ، قد حدثت في القرن الأول الهجري على يد التجار العرب الذين كانت لديهم علاقات وثيقة مع سيلان والصين والهند وسواحل سُمطرة الشمالية (آشية) ، وبعد أن اعتنق هؤلاء التجار الإسلام أضحوا يمثلوا أقليات مسلمة تعيش في سواحل المدن التجارية لهذه البلدان وتبشر بظهور دين جديد⁽⁵¹⁾ . أما عملية الانتشار والتمكين فقد حدثت لاحقاً ، ومرت عبر مراحل متعاقبة ومتداخلة أسهم فيها عدد من التجار العرب والهنود والملايويين والعناصر المولدة التي نشأت نتيجة للتصاهر بين هذه القوميات . وتتجسد الحلقة الأولى من حلقات الانتشار والتمكين في استقرار عدد من التجار العرب في الموانئ الساحلية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ، ثم بعد ذلك ظهر نوع من العلاقات الودية التي فرضتها طبيعة المعاملات التجارية القائمة على نظام المقايضة بين التجار الوافدين والسكان المحليين ، وتدرجياً يسرت هذه العلاقات السبل لقيام روابط مصاهرة من خلالها استطاع التجار الوافدون أن يتأقلموا مع المجتمع المحلي ، ويسهموا في بث الدعوة

الإسلامية. بيد أن عطاء التجار المسلمين في هذه المرحلة كان عطاءً محدوداً واستجابة المجتمع إليهم كانت محصورة في إطار هذه العلاقات التجارية والاجتماعية. وبمجيء القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي انداحت دائرة الدعوة الإسلامية في أوساط القطاعات غير المسلمة، والسبب في ذلك يعزى إلى إغلاق ميناء كانتون (Canton) في الصين في وجه التجار المسلمين، وتحول طرق التجارة البحرية إلى موانئ أرخبيل الملايو، وعلى وجه التحديد إلى ميناء قذح (كله)، الذي أضحي مركزاً تجارياً مهماً بالنسبة للسفن القادمة من الخليج العربي وجنوب الجزيرة العربية والعائدة إليهما⁽⁵²⁾. ولازم هذه النقلة - كما أشرنا من قبل - انتعاش في حركة التجارة العالمية التي كانت تعتمد اعتماداً أساسياً على التجار المسلمين، وبفضل ذلك اتسعت دائرة العلاقات الاجتماعية وامتد نفوذ الدعوة الإسلامية وسط الأهليين الذين كانوا يمثلون جزءاً من نسيج هذه الحركة التجارية النشطة. أما الحلقة الوسطى فقد تبلّرت في الدعوة المنظمة التي قام بها دعاة ينحدرون من أصلاب عربية، وبفضل نشاط هؤلاء الدعاة وجد الإسلام قبولاً واسعاً وسط السكان المحليين الذين عُرض عليهم في ثوب صوفي يتناسب مع عاداتهم وتقاليدهم الموروثة⁽⁵³⁾. ولازم هذه الطفرة النوعية اهتمام بدور المساجد والمعاهد الدينية في بث الدعوة الإسلامية وتدرّس علوم القرآن والحديث والفقه، ووثقت أيضاً علاقة بلاد الأرخبيل بمدنيتي مكة والمدينة والأزهر الشريف بالقاهرة، حيث أنشئت أروقة لطلاب العلم الملايويين، الذين هاجروا إلى تلك البقاع، وارتشفوا العلم من مناهله الأصلية وعادوا إلى بلادهم دعاة مؤهلين ومبشرين لدين الإسلام⁽⁵⁴⁾. ثم توجت هذه المرحلة باعتراف عدد من الأمراء والنبلاء المحليين لعقيدة الإسلام وذلك لارتباط نفوذهم السيادي بالحركة التجارية «العالمية» التي سيطر على مقاليدها العرب المسلمون، فضلاً عن دوافعهم السياسية المتمثلة في التخلص من سيطرة مملكة المجافهيت الهندوكية التي بدأ نجمها السياسي يأفل بتصاعد المد الإسلامي في جزائر الأرخبيل. وبهذا التحول النوعي وجد الإسلام طريقه إلى البلاط الملايوي، وأضحى يمثل عقيدة الصفوة الحاكمة التي لا شك في أنها قد أثرت على نحو ما في دفع مسار

الدعوة الإسلامية في أوساط الرعية وفي أوساط الحكام ممن كانت تربطهم بها أحلاف سياسية ومنافع تجارية مشتركة ومتبادلة . ويقودنا هذا العرض التاريخي إلى القول بأن تجاهل الانسياب المرحل لعملية انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا قد قاد النظريات الاستشراقية (التجارية والتبشيرية والسياسية والصلبية) إلى خطأ موضوعي ومنهجي فادح ، يتمثل في توظيف بعض الوقائع التاريخية - التي ارتبطت بمكان وزمان معينين - في وضع فرضيات عامة لتفسير ظاهرة انتشار الإسلام ذات المراحل المتداخلة والعلاقات المتبادلة بين العنصر الوافد (الغريب الحكيم) والعنصر المحلي الذي تفاعل بإيجابية مع الدعوة الإسلامية . زد على ذلك أن هذه النظريات قد أولت اهتماماً خاصاً للمظاهر الخارجية ؛ مثل الحركة التجارية والحروب الصليبية والتحول في معتقد القيادة السياسية دون أدنى نظرة علمية فاحصة إلى الطبيعة الدينامية للإسلام نفسه بوصفه ديناً يتوافق مع سيكولوجية المجتمع الملايوي . وهذه النقطة قد أشار إليها من قبل السيد حسين العطاس ، وفي الوقت نفسه نلاحظ أن أنصار هذه النظريات قد تجاهلوا أيضاً واقع المجتمع الملايوي قبل ظهور الإسلام والتطورات التي طرأت عليه بعد أن اعتنق سواده الأعظم عقيدة التوحيد . وبالرغم من التحول الذي طرأ على البنية التحتية للمجتمع الملايوي المسلم فإن بعض المستشرقين أمثال «فان لير» ينكرون ذلك ويزعمون أن الإسلام لم يأت بتغيير جوهري في البنية التحتية للمجتمع الملايوي . إلا أن هذه الزعم قد دحضه السيد محمد نقيب العطاس عندما عده نتاجاً طبيعياً لاهتمام «فان لير» وأنصاره بدراسة المظاهر العامة للإسلام في جنوب شرقي آسيا من غير تدبر في الواقع الثقافي والتطور الذي حدث للعقل الملايوي خلال الحقب التاريخية المختلفة ، ثم يصف هؤلاء المستشرقين بعدم إلمامهم الكافي بالتطورات التي حدثت على صعيدي الكسب الروحي والعطاء الأدبي المميز للشعب الملايوي في ظل عقيدة التوحيد⁽⁵⁵⁾ .

ثانياً : الاعتماد على حيثيات الأبحاث الأثرية دفع أنصار النظرية التبشيرية إلى القول بأن الإسلام قد جاء إلى جزائر الملايو من الهند كما جاءت الهندوكية والبوذية من قبل ، وأن الذين حملوا طلائع الدعوة هم المسلمون الكوجرات

(نسبة لإقلم كوجرات في الهند) ، أو أولئك الذين قدموا من سواحل كروماندل وملابار في الهند . ونوافق السيد نقيب العطاس على الرأي القائل : إن هذا الجزء الجوهري من النظرية التبشيرية قد أُسس على بنية آثارية هشة (أعني شواهد القبور) حجبه عن تحليل الأثرين الثقافي والروحي ودورهما في معرفة جذور الدعاة والمناطق التي انحدروا منها . وفي هذا يقول العطاس : «إذا عُدنا إلى دراسة الآداب الإسلامية في المصادر القديمة الإسلامية المتعلقة بهذه الجزائر لا نجد دليلاً واحداً لكاتب هندي أو من كتاب مصدره الهند أو أنشأه الهنود ، وما ينسبه الغربيون إلى كُتّاب وكُتّب قالوا إنها من الهند ، إنما هم كُتّاب عرب وكُتّب عربية أو فارسية ، [. . .] ، والدعاة في هذه الأقطار في العصور القديمة هم عرب أو عرب وفرس ، وهذا يبدو من الأسماء والألقاب»⁽⁵⁶⁾ . ويؤكد السيد علوي طاهر الحداد أن معظم الدعاة الأوائل الذين قدموا إلى جنوب شرقي آسيا إما جاءوا مباشرة من الجزيرة العربية عن طريق المدن الساحلية في الهند ، أو من بين المجموعات العربية التي كانت تقطن هذه المدن الساحلية⁽⁵⁷⁾ . ويرى العطاس أن الأسلوب الذي أسست به مفردات العقيدة ومذاهب التصوف والرسم العربي في اللغة الجاوية وأسماء أيام الأسبوع هي جميعها شواهد صادقة تؤكد فاعلية الحضور الكثيف للثقافة العربية ودوره في انتشار الإسلام وتمكنه في جنوب شرقي آسيا ، إلا أن هذا الحضور العربي الكثيف لا يقدر في أهلية النشاط الدعوي الذي قام به المسلمون الهنود والملايويون لاحقاً .

ثالثاً : أن الجهل بطبيعة الدين الإسلامي وبساطة خطابه الدعوي لغير المسلمين قد جعل أصحاب هذه النظريات الغربية يخطئون الظن عندما يفصلون بين نشاط التاجر الحرفي ودوره الدعوي ، فنلاحظ أن هذا الفصل هو فصل تعسفي ؛ لأن التاجر المسلم نفسه عندما يقوم بتأدية شعائره التعبدية في وسط مجتمع غير مسلم يقوم بعمل دعوي ، وعندما يتزوج امرأة غير مسلمة ويدخلها لدين الإسلام يقوم بعمل دعوي ، وعندما يؤسس من هذا الزواج أسرة مسلمة يمارس نشاطاً دعويّاً . إذن في محيط هذه الدوائر الثلاث المتداخلة بعضها مع بعض ، يصعب الفصل بين نشاط التاجر الحرفي ودوره الدعوي . وضباب هذه

الرؤية الاستشراقية نلحظه في اتهام سنور هورغرونية للدعاة المسلمين الأوائل بأنهم لم يكونوا «متحمسين يضحون بحياتهم وأموالهم في سبيل الدعوة الإسلامية»، أو «مبشرين مدعومين بالمال من بلدهم الأم»، بل على العكس جاءوا يبتغون «منافع دنيوية» والدعوة بالنسبة لهم كانت «أمراً ثانوياً». إن القول بعدم تحمس هؤلاء الدعاة قول مردود؛ لأنه يتعارض مع رأي النظرية التبشيرية، ومع الدور الذي قام به الأولياء التسعة في أندونيسيا مثلاً، ومع المتواليّة الهندسية التي انتشر بها الإسلام في أرخبيل الملايو مقارنة مع المتواليّة الحسائية للعقيدة البراهمية في الانتشار والتمكين⁽⁵⁸⁾. أما رأيه بعدم توافر الدعم المالي الرسمي للنشاط الدعوي في ذلك الوقت فإنه رأي يعبر عن خلفية مسيحية - تنصيرية، لأن الدعوة الإسلامية في تلك المرحلة لم تكن بحاجة لأي دعم مادي من المؤسسات الحاكمة في حواضر الخلافة الإسلامية، بل كانت عملاً طوعياً قامت به قطاعات مختلفة من المجتمع المسلم. والشاهد على ذلك ما دونه ابن بطوطة عن مدينة كنباية الهندية بإقليم المليبار (أو ملابارا) الذي يعد من أهم روافد النشاط الدعوي في أرخبيل الملايو، حيث وصفها بأنها «من أحسن المدن في إتقان البناء، وعمارة المساجد. وسبب ذلك أن أكثر سكانها التجار الغرباء، فهم أبدأً يبنون بها الديار الحسنة والمساجد العجيبة، ويتنافسون في ذلك. ومن الديار العظيمة بها دار الشريف السامري، [. . .]، وإلى جانبها مسجد عظيم يعرف باسمه. ومنها دار ملك التجار الكازروني، وإلى جانبها مسجده [. . .] وكان من كبار التجار أيضاً نجم الدين الجيلاني، وكان حسن الصورة كثير المال، وبنى بها داراً ومسجداً»⁽⁵⁹⁾. ويبدو أن عدم اطلاع ستورك هورغرونيه ورفصائه على مثل هذه الشواهد التاريخية في كتب التراث الإسلامي قد حجبهم عن الوصول إلى رؤية موضوعية حول دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا، وفي معرفة فاعلية الدور الذي قام به الدعاة الأوائل، والخلفيات الثقافية التي انطلقوا منها، والآليات التي استخدموها في بث الدعوة والتبليغ.

وبذلك نخلص إلى أن النظريات الخمس التي تطرقنا إليها بالشرح والتحليل تصلح أدوات بحثية لتفسير ظاهرة دخول الإسلام وانتشاره في جنوب

شرقي آسيا ، إذا وُضعت في إطار علمي - منهجي يُقرّ مبدأ التدرج الذي لازم حركة انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا ، ويتجاوز أوجه القصور التي أشرنا إليها في مواقعها ، ثم يسقط النظرة التجزيئية لأحداث الماضي البشري في أرخبيل الملايو ، ويتبنى منهجاً تكاملياً يقوم على فهم الموروثات المحلية والمؤثرات الخارجية التي شكلت التاريخ الملايوي ، وحددت مسارات تفاعله مع العالم الخارجي عبر الحقب الزمنية المختلفة . ويتجلى هذا التفاعل في التأثير الحضاري الذي أحدثته النفوذ العربي الإسلامي في جنوب شرقي آسيا ، والذي ستطرق إليه تفصيلاً في الفصل الآتي .

التأثير الحضاري للعرب والإسلام في جنوب شرقي آسيا

لا غرو أن مجيء العرب والإسلام إلى جنوب شرقي آسيا قد أحدثت نقلة نوعية في العادات والتقاليد الاجتماعية والثقافية المتوارثة في تلك الربوع ، وفي القيم العقديّة المستقاة من تراث الديانتين البوذية والهندسية ، كما أسهم في الوقت نفسه إسهاماً فاعلاً في تمتين عرى الترابط الفكري والعقدي بين المجموعات الملايوية المسلمة والشرق الأوسط ، الذي كان يمثل واسطة عقد جامعة بين أطراف العالم الإسلامي روحياً ومادياً . وقد استندت محصلة هذه النقطة النوعية إلى عقيدة التوحيد التي قادت إلى ظهور نزعة فكرية عقلية لا مثيل لها في جنوب شرقي آسيا قبل مجيء الإسلام . وقد كانت هذه النزعة الفكرية العقلية ، على حد قول السيد محمد نقيب العطاس ، نزعة دينامية فاعلة تبلورت في تحوّل «الرؤية الملايوية للوجود من عالم الأساطير المتهاوي - الذي يمكن مقارنته بعالم الإغريق في العهد الأولي - إلى عالم الفكر والعقل والنظام»⁽⁶⁰⁾ . وتجلت معالم هذا التحول ذي الأبعاد الثلاثة في وحدانية الإله وسموه الكوني ، ودور الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً وفاعلاً في تحديد مسار الحياة الكونية ، وذلك في ضوء الظروف البيئية المحيطة به ، إضافة إلى قدسية القرآن الكريم بوصفه أول كتاب سماوي يحمل لشعوب الملايو الأمية ثوابت عقيدة التوحيد ذات الأبعاد الشمولية في تحديد ضوابط الحياة الإنسانية⁽⁶¹⁾ . زد على ذلك أن إقرار الإسلام

لمبدأ المساواة في الشعائر التعبدية والقيم الحياتية الأخرى قد أعطى الإنسان الملايوي شعوراً بالقيمة الذاتية التي كان محروماً منها طيلة العهود السابقة لمحيء الإسلام⁽⁶²⁾. ويبدو أن سرعة هذا التحول قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بعدم تغلغل الديانتين البوذية والهندوسية في نفوس السكان المحليين، علماً بأن الأولى لم تكن ديناً تبشيراً داعياً إلى الحركة والانتشار، بل يرجح الظن أنها دين انطوائي، وأن دعائه الأوائل قد قدموا إلى أرخبيل الملايو بحثاً عن العزلة والهدوء في معابدهم، وذلك بغرض التأمل والتفكير الروحي بعيداً عن صخب العالم الخارجي. أما الهندوسية فقد كانت ديانة فوقية ارتبطت طقوسها التعبدية بالطبقة الحاكمة التي كانت تسعى جاهدة لإخضاع السواد الأعظم من الملايويين إلى قيمها البراهمية ذات الملامح الأسطورية، وذلك لخلق وعاء عقدي يمكنها من تحقيق مآربها الدنيوية، إلا أن هذا الطابع الفوقي قد حجّم فاعلية انتشارها في أوساط قطاعات المجتمع المحلي التي كانت تعيش في حالة غربة فكرية⁽⁶³⁾.

وبفضل هذا التحول العقدي السريع اكتسب الدعاة المسلمون الأوائل من العرب شرعية تواصل ثقافي، تجسدت في الاحتفاء باللغة العربية بوصفها لغة الخطاب الإسلامي، وفي رسم حرفها الأبجدي الذي أصبح يمثل أساس البنية التوثيقية للغة الملايوية المكتوبة التي حملت بين جوانحها كماً مهماً من المصطلحات العربية ذات المضامين الدينية⁽⁶⁴⁾. ونشأ عن هذا التواصل الثقافي تدريجياً ميلاد حركة ترجمة نشطة ومفعمة بأدبيات الفقه الشافعي والتصوف وعلم الكلام، التي أضحت تُشكل إرثاً معرفياً راسخاً، استمد أهليته العلمية ووجاهته الاجتماعية من الممارسة اليومية التي جعلته جزءاً لا ينفصم عن نسيج المجتمع العقدي والثقافي والاجتماعي. ففي مجال الفقه الشافعي عرف علماء أرخبيل الملايو نفائس أدبيات هذا المذهب المتمثلة في «كتاب الأم»، و«عمدة السالك وعدة الناسك»، و«منهاج الطالبين»، و«إعانة الطالبين»، و«السراج الوهاج». ثم نقلوا معارفهم الفقهية - الشافعية إلى العامة بوضع شروح وملخصات مترجمة لهذه الأدبيات النفيسة، نذكر منها كتاب «الصرائط المستقيم» للشيخ نور الدين الرانيري (ت 1068هـ / 1657م)، والذي ألفه خلال فترة إقامته

(1047 - 1054هـ / 1637 - 1644م) في بلاط مملكة أشية . ويقال إن هذا المصنف ظل مرجعاً معتمداً يُعوّل عليه في القضايا الفقهية في جنوب شرقي آسيا⁽⁶⁵⁾ . أما أدبيات التصوف المعرفية والسلوكية فقد كانت أكثر انتشاراً وأوفر حظاً من المعارف الفقهية ، لأنها نالت اهتمام الخاصة والعامة على حد سواء ، وكثُر تداول بعضها في محافل العلم والعرفان مثل «إحياء علوم الدين» ، و«بداية الهداية» لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (505 هـ / 1111م) ، و«الحكم العطائية» لابن عطاء السكندري (ت 560 هـ / 1166م) . ونُقلت خلاصات هذه المعارف الصوفية إلى العامة في شكل ترجمات مبسّطة مثل «سير السالكين إلى عبادة رب العالمين» للشيخ عبدالصمد بن عبدالله الفلمباني (ت القرن 13 هـ / 19م) ، و«شرح العارفين في بيان السلوك والتوحيد» للشيخ حمزة الفنصوري (ت القرن 11 هـ / 17م) ، و«منهاج العابدين» للشيخ داود الفطاني (ت 1224 هـ / 1809م) ، و«مرآة الطلاب» للشيخ عبدالرؤوف سنكيل (ت 1105 هـ / 1693م) . وتُرجمت أيضاً القيم السلوكية في برامج الطرق الصوفية وأنشطتها (مثل الطريقة القادرية ، والشطارية ، والخلوتية ، والنقشبندية) التي وجدت رواجاً ونُصرة في أوساط العامة⁽⁶⁶⁾ .

أما علم الكلام السني الذي وضع لبناته الإمام الأشعري (ت 333 هـ / 944م) ، وفصل فيه القاضي الباقلاني (403 هـ / 1013م) والإمام الغزالي فقد وصلت مصنفاته إلى أرخبيل الملايو في شكل شروح ومختصرات جسدتها «العقائد النسفية» للإمام النسفي (ت 537 هـ / 1142م) ، و«كتاب أم البراهين» لمحمد يوسف السنوسي (ت 812 هـ / 1409م) ، اللذين أضحيا يمثلان أساس الدراسات الكلامية المرتبطة بقضايا العقائد ، وذلك بعد أن تمت ترجمتهما إلى اللغة الملايوية⁽⁶⁷⁾ .

وبهذه الكيفية شكّلت الأدبيات العربية الإسلامي التي تعرّضنا لها إجمالاً في الفقرات السابقة الإطار الثقافي والفكري الذي أسست عليه مفردات البناء الحضاري لنظم الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية في أرخبيل الملايو . وقد تبلور العطاء الديني لهذا التحول الكيفي في الالتزام بأداء الشعائر التعبدية المتمثلة

في الصلاة والصيام والحج . ونلاحظ أن أداء الصلوات الخمس والعيدين في المساجد قد عكس بعض قيم المدينة الإسلامية التي تجلّت في عمران المساجد ورسالتها الدينية والثقافية ، وفي الاحتفالات التي ظلت تلازم حلول شهر رمضان ، ووقود عيد الفطر في المدن والأرياف ، وفي الاحتفاء الذي حظيت بها شعيرة الحج وما حققته من تواصل ثقافي وروحي بين جنوب شرقي آسيا ومراكز الثقافة (مكة والمدينة) العربية الإسلامية في الشرق الأوسط . أما النظام الاجتماعي فقد قامت بنيته التحتية على ثوابت الفقه الشافعي التي نظمت علاقات الزواج والطلاق والميراث ، ووضعت الإطار التشريعي الخاص بحقوق الأسرة المسلمة وواجباتها . وظهرت بجانب هذه النقلة الاجتماعية بعض العادات والتقاليد الإسلامية المصاحبة لها مثل ختان الذكور ، ومراسم الزواج ، والاحتفال بمولد النبي ﷺ ، وليلة القدر ، ونزول القرآن ، والإسراء والمعراج ، ورأس السنة الهجرية⁽⁶⁸⁾ . وأصبحت هذه القيم الإسلامية تمثل جزءاً لا يتجزأ من نسيج المجتمع الملايوي الذي استطاع أيضاً أن يؤسلم بعض القيم المحلية المتوارثة ، ويهدبها ويشذبها ليسهل استيعابها في إطار توجهه العقدي الجديد . أما في مجال النظم السياسية ، فقد تجسد هذا التحول في قيام عدد من الممالك الإسلامية في جنوب شرقي آسيا ، وتؤكد المصادر التاريخية أن السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية لهذه الممالك قد أسست في معظمها على ثوابت الشريعة الإسلامية وتراث الخلافة والدويلات التي نشأت في بقية أجزاء العالم الإسلامي . وظل الفقه الشافعي عمدة للسلطات التشريعية في وضع القوانين الخاصة بقضايا المعاملات المدنية ، والنزاعات الجنائية ، والأحوال الشخصية ، وتحديد مصادر الإيرادات وبنود الصرف⁽⁶⁹⁾ . وتبع ذلك الاهتمام بشارات الملك والولاية المتمثلة في لباس السلاطين ، وقصورها ، والطبول والرايات والخيول التي كانت تحف مواكبهم ، والدعاء لهم في الصلوات الجامعة والمحافل الرسمية بطول البقاء في سدة الحكم والبسطة في السلطان . وقد وثق لنا هذه الأدبيات السيادية الرحالة ابن بطوطة عندما زار بلاط الملك الظاهر ووصف الزخم البروتوكولي الذي كان يحيط بمواكبه الملكية تلبيةً لحضور الاحتفالات الرسمية والمحافل الدينية التي كانت تعقد بجزيرة سومطرة⁽⁷⁰⁾ .

ويتضح لنا من هذا العرض أن العرب بوصفهم حداة دعوة دينية ذات أبعاد شمولية ، وأن الإسلام بوصفه عقيدة قوامها الحركة والانتشار قد استطاع أن يحقق تحولاً كبيراً في البنية العقديّة والاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع الملايوي . وقد تأثر هذا التحول بنمط التقليد الذي حصر جهد الدعاة الأوائل في نقل المضامين المعرفية الدينية والقيم الحياتية الأخرى التي بلغت أوج تطورها واتساعها في مراكز الثقافة العربية في العالم الإسلامي ، وبذلك تم وضع الإطار الفكري الثقافي للحضارة الإسلامية الملايوية التي تميزت في بعض جزئياتها عن المصدر الأصل ؛ وذلك نسبة لاستيعابها بعض القيم المحلية المتوارثة في إطار ثوابت الحضارة العربية الإسلامية .

خاتمة

الحضور العربي وتاريخ دخول الإسلام وانتشاره في جنوب شرقي آسيا هما ظاهرتان متلازمتان تلازماً يرقى إلى درجة الترادف والإحلال ، وأحياناً يصعب الفصل بينهما ، ويتعذر الحديث عن أية ظاهرة منهما دون ذكر الظاهرة الأخرى . وحجّة هذا التلازم ترتكز إلى محصلتين ؛ إحداهما ذات سمة عامة ، وأخرى خاصة . وتمثل المحصلة العامة في إجماع الرأي المسلم على عالمية الرسالة المحمدية ، والإقرار بأن هذه العالمية لا تتعارض مع وضع العرب المميز في المنظومة الإسلامية ، وذلك بفضل سابقتهم في الإسلام ، وانتساب بعضهم إلى أرومة الرسول ﷺ ، وجعل لسانهم العربي أكثر أدوات التخاطب فاعلية في إطار عقيدة التوحيد . زد على ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد ربط أداء أحد أركان الإسلام الخمسة وشعائره التعبديّة رباطاً جغرافياً وروحياً بوطنهم الأم في الجزيرة العربية . أما المحصلة الخاصة فتتجلى في الدور الذي قام به نفر من الدعاة العرب المخلصين في نشر الإسلام في جنوب شرقي آسيا ، مما جعل الأهليون ينظرون إليهم بعين الرضا والعرفان ، ويكونون لهم كل التقدير والاحترام . وبذلك يسر الإسلام عملية التواصل الديني والاجتماعي والثقافي بين هذين الطرفين المختلفين إثنيّاً ؛ حيث إن العرب الأوائل أصبحوا يقومون بدور الوسيط الفاعل بين

موطن الوحي والتخوم الملايوية في تبليغ الرسالة المحمدية ، وترسيخ قيم العقيدة الإسلامية . وتدريبياً أهّلهم هذا الدور ليتصاهروا مع نسيج المجتمع الملايوي اجتماعياً ، ويتواصلوا ثقافياً ؛ متأثرين بموروثاته المحلية ، وغارسين بين جوانحه القيم الروحية والثقافية والسياسية والاجتماعية ذات الجذور الإسلامية . لذا فإن الحضارة الملايوية أضحت تمثل نسيجاً فريداً يجمع بين ثوابت الدين الإسلامي والقيم الجمالية والموروثات المحلية في المجتمع الملايوي . وفي داخل هذا النسيج الديني - الاجتماعي - الثقافي نلاحظ أن المجموعة الإسلامية ذات الجذور العربية قد أعطيت وضعاً مميزاً مقارنة مع المجموعات الأخرى (الصينية والهندية مثلاً) التي استقرت في أرخبيل الملايو . فلا شك أن هذه الخصوصية قد تشكلت حول الدور الذي قام به أفراد هذه المجموعة العربية - الملايوية في إطار مؤسسات العمل الإسلامي في جنوب شرقي آسيا وتفعيل آليات التواصل بين المركز (الشرق الأوسط) والتخوم (الأرخبيل الملايوي)⁽⁷¹⁾ .

وفي ظل السيطرة الاستعمارية قد شهدت هذه العلاقة الثلاثية بين الإسلام والعرب والملايويين جملة من التطورات السلبية التي تجسدت حصيلتها في إبعاد الدين الإسلامي عن دائرة شؤون الناس الحياتية (المعاملات ، نظم الحكم والإدارة ، التعليم المدني) ، وبذلك قُلص دور العنصر العربي ، ووُضعت قنوات التواصل الثقافي والعقدي بين أطراف المنظومة الثلاثية تحت الرقابة الاستعمارية اللصيقة . أضف إلى ذلك أن المستعمر قد عمّد إلى توطين العناصر العربية في أحياء سكنية منفصلة عن بقية المجتمع الملايوي ، لا سيما في المدن الكبيرة مثل جاكرتا وسورابايا وسنغافورة .

وبهذه الخطوة ، حاول أساطين الاستعمار أن يشيعوا روح القومية ، ويشعروا الأهلين أن العرب هم عنصر وافد ، وأن الدين الذي حملوه «مع بضائعهم دين وافد» ، طامعين في أن هذا التوجه سيمكّنهم من تفتيت عرى الترابط بين العرب الوافدين والملايويين والإسلام بوصفه قاسماً مشتركاً يجمع بين الطرفين . فلا عجب في أن هذه الدعوة قد وجدت قبولاً عند بعض الملايويين والعناصر العربية حديثة العهد بأرخبيل الملايو (أعني العناصر التي

قدمت إلى أراضي الأرخييل بعد اكتشاف السفن البخارية وفتح قناة السويس) ، وتجسدت بعض جوانبها في قيام عدد من المنظمات الدينية والسياسية والثقافية التي ظهرت إلى حيز الوجود في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد ، مُعبّرة عن تطلعات وطموحات شعوبية تتعارض مع أُمّية الدين الإسلامي ومفهوم الدولة القطرية⁽⁷²⁾ .

وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد طغى مفهوم الدولة القطرية في قاموس القانون الدولي ، وتمت تجزئة المجموعة الملايوية المسلمة في جنوب شرقي آسيا بين مجموعة أقطار ذات سيادة مستقلة وتحكمها جملة من القوانين الوضعية . وفي إطار هذه المنظومة الجديدة أعطى العرب وسائر الجماعات الوافدة إلى أرخبيل الملايو شرعية الانتماء القطري إلى الأقطار التي كانوا يقطنونها من قبل ؛ إما عن طريق حق المواطنة أو حق الميلاد ، وبذلك قُلّصت فرصة المولدين العرب في الانتقال إلى وطنهم الأم (حضر موت) ؛ حيث أجبرهم واقع الحال أن يكونوا أكثر فاعلية في التعامل مع آليات المجتمع المدني التي نشأت في ظل منظومة الدولة القطرية في جنوب شرقي آسيا . فلا جدال في أن هذه الخطوة قد مهدت لهم الطريق للانصهار في المجتمع الملايوي ، بعيداً عن أحلام العودة إلى الجذور ، وبالأخص في أوساط الأجيال الحديثة التي فقدت لسانها العربي ، وأضحت أقل عطاء في محيط العمل الإسلامي المؤسسي . وبفضل تطور وسائل الاتصال المختلفة وقيام عدد من المؤسسات الفاعلة في ترسيخ قيم الدين الإسلامي تعددت وتنوعت آليات التواصل الثقافي - الإسلامي بين الشرق الأوسط وجنوب شرقي آسيا . وبفضل هذا الجهد ظهرت آليات مؤسسية حديثة وأكثر فاعلية من العنصر العربي - الملايوي في تثوير جسور التواصل بين الشرق الأوسط وجنوب شرقي آسيا .

وفي الربع الأخير من القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد تحولت منطقة جنوب شرقي آسيا (على سبيل الحصر ماليزيا) من أغلبية هامشية ومتأثرة بتوجهات أقلية المركز إلى أغلبية لها وضعها الخاص والمميز في صناعة القرار السياسية والاقتصادي في العالم الإسلامي . ولا شك أن هذه الخصوصية قد

نشأت في ضوء التطورات سبقت أن أشرنا إليها ، وفي ظل الطفرة النوعية التي شهدتها المنطقة في مجال الثورة التكنولوجية والمعلوماتية التي يشهدها العالم اليوم ، فهل هذا يعني أن دول جنوب شرقي آسيا ستكون مؤهلة في هذه الألفية الثالثة لقيادة العالم الإسلامي المعاصر في ظل ما يعرف بصراع الحضارات أو حوارها؟ أم ستظل القيادة السياسية والثقافية في مركزها التقليدي بالشرق الأوسط الذي يعيش في ظل وضع سياسي واقتصادي مترهل؟ لعل الدافع لطرح هذا السؤال الفرضي في نهاية البحث ، علماً بأن الإجابة عنه تقع خارج نطاق هذه الدراسة ، هو أن يكون بمثابة دعوة للحوار الهادف والجاد من ذوي الاختصاص حول هذه القضية المثيرة للجدل ، أو بمثابة نواة لمشروع بحث قادم أتمنى أن أوفق في إعدادهِ بالصورة المرجوة ليجد طريقه للنشر في الأعداد القادمة من «المجلة العربية للعلوم الإنسانية» إن شاء الله .

الهوامش والمراجع

- (1) أبو الفداء ، عماد الدين (ت 732 هـ / 1331م) ، تقويم البلدان ، بيروت : دار صادر ، ط 2 ، د . ت ، ص 3 .
- (2) حول تأثير علماء المسلمين بالتراث اليوناني يقول رائد علم المسالك والممالك أبو القاسم بن خرداذبه (ت 272 هـ / 885م) : «فوجدت بطليموس (ت 168م) قد أبان الحدود في صفتها (أي صفة الأرض) بلغة أعجمية فنقلتها عن لغته باللغة الصحيحة» ، وفي ضوء ما جمعه من مؤلفات بطليموس يصف ابن خرداذبه صورة الأرض بقوله : «صفة الأرض مدورة كندوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمحّة في البيضة ، والنسيم حول الأرض ، وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك . وبنية الخلق على الأرض أن النسيم جاذب لما في أبدانهم من الخفة ، والأرض جاذبة لما في أبدانهم من الثقل ، لأن الأرض بمنزلة الحجر الذي يجتذب الحديد ، والأرض مقسومة بنصفين بينهما خط الاستواء وهو من المشرق إلى المغرب ، وهذا طول الأرض وهو أكبر خط في كرة الأرض ، كما أن منطقة البروج أكبر خط في الفلك . وعرض الأرض من القطب الجنوبي الذي يدور حوله سهيل إلى خط القطب الشمالي الذي يدور حوله بنات نعش [. . .] إلا أن العمارة في الأرض بعد خط الاستواء أربع وعشرون درجة ثم الباقي قد غمره البحر الكبير . فنحن على الربع الشمال من الأرض والربع الجنوب خراب لشدة الحر فيه ، والنصف الذي تحتنا لا ساكن فيه . وكل ربع من الشمال والجنوب سبعة أقاليم . وذكر بطليموس في كتابه أن مدن الأرض على عهده كانت أربعة آلاف ومائتي مدينة» . انظر : أبو القاسم بن خرداذبه (ت 272 هـ / 885م) ، المسالك والممالك ، (وضع مقدمته

- وهوامشه وفهارسه : محمد مخزوم) ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط 1 ، 1988 ، ص 13 - 16 .
- (3) سورة الطلاق ، الآيتان 11 ، 12 .
- (4) الرازي ، فخر الدين (ت 604 هـ / 1206م) ، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، مج 15 ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1990 ، ص 36 .
- (5) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، ص 36 .
- (6) المسعودي ، أبو الحسن (ت 36 هـ / 957م) ، كتاب التنبيه والإشراف ، (تحقيق م. ي. دي. خويه) ، لندن : مطبعة بريل ، ط 2 ، 1992 ، ص 31 .
- (7) أبو بكر بن الفقيه الهمداني (ت 290 هـ / 903م) ، مختصر كتاب البلدان ، تحقيق : م. ي. دي. خويه ، لندن : مطبعة بريل ، ط 2 ، 1992 ، ص 4 . يشرح الدمشقي مصطلح واق واق أو الواقواق بقوله : «الواق شجر صيني شبيه بشجر الجوز وخيار الشنبر ، ويجمل حملاً كصورة الإنسان ، فإذا انتهت الثمرة منه سمع السامع منه واقواق مرات ثم يسقط» . شمس الدين الدمشقي (ت 727 هـ / 1327م) ، كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط 1 ، 1988 ، ص 202 .
- (8) يطلق هرمس على «الإقليم الأول الهند ، والثاني الحجاز والحبيشة ، والثالث مصر وإفريقية ، والرابع بابل والعراق ، الخامس الروم ، والسادس يأجوج ومأجوج ، والسابع [. . . الصين» . انظر : أبو الحسن المسعودي ، المصدر السابق ، ص 31 - 32 .
- (9) أبو علي أحمد بن رسته (ت 290 هـ / 903م) ، الأعلام النفيسة ، مج 7 ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط 1 ، 1988 ، ص 94 .
- (10) الإدريسي ، أبو عبدالله محمد (560 هـ / 903م) ، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، مج 1 ، بيروت : عالم الكتب ، ط 1 ، 1989 ، ص 58 - 100 . أما ابن خلدون فيضع جنوب شرقي آسيا في الجزء العاشر من الإقليم الأول . انظر : عبدالرحمن بن خلدون (808 هـ / 1405) ، مقدمة : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د. ت. ، ص 53 - 57 .
- (11) شمس الدين الدمشقي ، ص 207 - 211 .
- (12) انظر :
- Ainslie T. Embree, ed., **Encyclopedia of Asian History**, vol. 3, (London: Collier Macmillan Publishers, 1988), pp. 505 - 506, Dilip Hiro, **Dictionary of the Middle East**, (London: Macmillan, 1996), p. 195, **Dictionary of the modern Politics of South-East Asia**, 3rd edn., (London/New York: routledge, 1996), p. 255; D. R. Sar Dessai, **Southeast Asia: Past & Present**, San Francisco: Westview Press 3rd edn., 1994), p. 3; M. E. Yapp. **The Making of the Modern Near East, 1792 - 1923**, (London/New York: Longman, 1987), p.1.
- (13) انظر :

(14) محمد كمال حسن ، «الإسلام في عالم الملايو» ، مجلة التجديد ، العدد الأول ، يناير 1997 ، ص 41-42 .

(15) لمزيد من التفاصيل انظر :

Maco Polo, **The Travel of Marco Polo**, (trans. by William Marsden), USA, 1948, p. 264; G.E. Marrison, "The Coming of Islam to the East Indies", **The Malayan Branch of the Royal Asiatic Society**, vol. xxiv, pt.I, 1951, pp. 28-29; T. W. Arnold, **The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith** (London Constable & Company Ltd., 2nd edn., 1913), p363 - 364; C. Snouk Hurgronje, **The Achehese**, (trans. by A. W. S.O'Sullivan), 2 vols., Leyden (Leiden(: E.j. Brill, 1906.

فيما يختص بآراء سنوك هور غرونيه فقد اعتمدت على النصوص المعربة التي نشرت في دائرة المعارف الإسلامية تحت الموضوعات الآتية : «جاوة» مج 2 ، ج 6 ، ص 255 ؛ «جزائر الهند» ، مج 6 ، ج 2 ، ص 431 - 432 ؛ «سومطرة» ، مج 12 ، ص 391 .

(16) انظر :

G. R. Tibbets, 'Early Muslim Traders in South-East Asia', **Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society**, vol. xxx, pt.i, 1957, pp. 1-44; J. V. Mills, "Arab and Chinese Navigators in Malaysian Waters in about AD. 1500, **op. cit.**, vol. xlvii, pt. ii, pp. 1974, 56 - 60.

(17) ابن خردذابه ، المصدر السابق ، ص 65 - 70 ؛ يؤكد المعلومات الواردة في كتاب المسالك والممالك ، أبو علي أحمد بن رسته (ت 290هـ/ 903م) في كتابه الموسوم بـ «الأعلاق النفيسة» ، ص 87 .

(18) أبو الحسن المسعودي ، ج 1 ، ص 118 .

(19) التاجر ، سليمان ، سلسلة التواريخ ، إعادة طبعة باريس ، ليدن : بريل ، 1994 ، ص 63 .

(20) أحمد ، جعفر كرار ، «العلاقة بين الصين والشرق الإسلامي 618 - 960م» ، مجلة التجديد ، العدد الثامن ، أغسطس 1421هـ/ 2000م ، ص 69 - 70 .

(21) شمس الدين الدمشقي ، ص 228 - 229 .

(22) أرسلان ، شكيب : «الإسلام في جاوا وما جاورها» ، حاضر العالم الإسلامي ، تحرير : لوثرروب ستودردار ، مج 2 ، ص 348 .

(23) شكيب أرسلان ، ص 348 .

(24) ابن بطوطة ، رحلة بن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار ، ترجمة : طلال حرب ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د .ت ، ص 619 - 620 .

(25) تحفة النظار في غرائب الأمصار ، ص 621 .

(26) تحفة النظار في غرائب الأمصار ، ص 620 .

(27) لمزيد من التفاصيل انظر : عبدالوهاب بن الحاج كيا ، مسلمو ماليزيا بين الماضي والحاضر ، طرابلس : منشورات كلية الدعوة ، ط 1 ، 1993 ؛ عبدالغني يعقوب ، «التاريخ السياسي لملاقا 1377 - 1511م» ، مجلة التجديد ، العدد التاسع ، فبراير 2001 ، ص 65 - 88 .

Muhammad Yusoff Hashim, **The Malay Sultanate of Malacca**, (trans. by D. H. Muzaffar Tate), Kuala Lumpur: Ministry of Education Malaysia, 1992.

- (28) لمزيد من التفاصيل انظر : يوسف حسن ، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ، 1504 - 1821 ، الخرطوم ، دار النشر جامعة الخرطوم ، ط3 ، 1989 .
- (29) عبدالرحمن بن خلدون ، ص 423 - 424 .
- (30) عبدالرحمن بن خلدون ، ص 147 .
- (31) انظر :

C. Snouk Hurgronje, op cit, p. 279.

- (32) الدمشقي ، ص 228 .
- (33) لمزيد من التفاصيل انظر المحاضرة التي قدمها السيد إسماعيل العطاس في الاحتفال باليوبيل الفضي لتنصيب ملكة هولندا ، والتي نشرت مقتطفات منها في : الذخيرة الإسلامية : مجلة دينية أدبية ، (صاحب الامتياز أحمد محمد السوركتي) مج 1 ، ج 4 ، 1342 هـ ، ص 188 - 195 ؛ محمد عبدالرحيم ، النداء في دفع الاقتراء ، القاهرة : مطبعة البرلمان ، 1953 ، ص 291 . حاضر العالم الإسلامي ، مج 2 ، ج 3 ، ص 364 - 375 ، صلاح البكري ، تاريخ حضرموت السياسي (القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط 2 ، 1956) ، ص 24 .
- (34) انظر :

T. W. Arnold, op. cit, p. 366.

The Malay Annals, (translated from Raffles MS 18, by C.C. Brown), **Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society**, vol xxv, Pt.ii & iii, 1952, pp. 41 - 59.

- تغطي هذه الحوليات الملايو التي تعرف محلياً بـ «جارة ملايو» جزءاً من التاريخ السياسي لمجموعة الدويلات الإسلامية في جنوب شرقي آسيا ، ويتركيز على القطاعات الملايوية . ولقد نقلها من اللغة الملايوية إلى اللغة الإنجليزية سي . سي . براون بمساعدة عدد من المتخصصين في التراث الملايوي ، ثم نشرها في عدد خاص في المجلة المشار إليها سلفاً .
- (36) انظر :

The Malay Annals, op cit., pp. 52 - 53.

T. W. Arnold, op. cit, pp. 373 - 75.

- (38) شلبي ، رؤوف ، الإسلام في أرخبيل الملايو ومنهج الدعوة إليه ، الكويت : دار القلم ، ط3 ، 1983 ، ص 88 .
- (39) محمد حسن العيدروس ، د . ت ، ص 95 - 102 ؛ قصير أديب مخول ، 1966 ، ص 169 - 175 .
- (40) لمزيد من التفاصيل عن دخول الإسلام وانتشاره في إندونيسيا انظر : السيد العلوي بن طاهر الحداد ، المدخل إلى تاريخ الإسلام في الشرق الأقصى ، (ترتيب وتحقيق وتعليق : السيد

محمدضياء شهاب)، مكة المكرمة، 1405هـ، محمد حسن العيدروس، أشرف حضرموت ودورهم في نشر الإسلام بجنوب شرق اسيا، أبو ظبي: دار المتنبى للطباعة والنشر، ط1، د.ت؛ رقية الشاذلي، من أعلام الإسلام في إندونيسيا، مطبوعات الشعب، د.ك؛ كوسمانا، «التجارة والدعوة الإسلامية: دراسة لقضية دخول الإسلام في إندونيسيا»، ستوديا إسلاميكا: إندونيسية للدراسات الإسلامية، العدد 3، 2000م، ص155 - 139.

(41) انظر:

Tome Pires, **The Suma Oriental of Tome Pires An Account of the East, from the Red Sea to Japan**, Written in Malacca and India in 1512 - 1515, New Dew Delhi: Asian Educational Services, 1990, p. 1740

(42) المصدر نفسه، ص182.

(43) قيصر أديب مخول، ص36 - 37.

(44) انظر:

C.Snounck Hurgronje, op cit, pp. 278 - 289.

(45) قيصر أديب مخول، ص57 - 75.

(46) المرجع نفسه، ص93 - 102؛ مزيد من التفصيل انظر:

J.C. van Leur, **Indonesian Trade and Society**, 2nd edn., The Haque: W. van Hoeve Publisher Ltd., 1957, p. 57

(47) لمزيد من التفصيل عن موقف العطاس من النظريات الغربية التي أشرنا إليها في المتن ومعرفة الثوابت التي ارتكزت عليها النظرية العقائدية انظر:

Syed Hussein Alatas, "On the Need for An Historical Study of Malaysian Islamization", A Paper submitted to **the First International Conference of South-East Asian Historians, Singapore**, 1961.

(48) المرجع نفسه، ص182.

(49) قيصر أديب مخول، ص120.

(50) مزيد من التفصيل انظر:

B. Schrieke, **Indonesian Sociological Studies**, pt. I, The Hague: W. van Hoeve Publishers Ltd., 1966, p. 12; B. Schrieke, opt. cit., pt. II, p. 235.

(51) شمس الدين الدمشقي، ص228، دائرة المعارف الإسلامية، «جزائر الهند الشرقية الهولندية»، مج6، ص431-433، السيد إسماعيل العطاس، «الجزائر الهند الشرقية الهولندية»، حاضر العالم الإسلامي، مج2، مج3، ص366، عال محيي الدين الأوسي، المرجع السابق، ص48.

(52) أبو شوك، أحمد إبراهيم، «أحمد محمد السوركتي (1876 - 1943)، رائد حركة الإصلاح والإرشاد في إندونيسيا»، التجديد، العدد 8، 2000، ص118 - 123.

(53) دائرة المعارف الإسلامية، «جاوة»، مج6، ص256 - 257، «جزائر الهند الشرقية الهولندية»،

- مج 6، ص 437 - 439 . محمدحسن العيدروس ، د.ت ، ص 70 . عبدالرحمن سعود ، «تاريخ المعهد التراثي وثقافته» ، ستوديا إسلاميكا ، مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية ، السنة السابعة ، العدد 2000/1 ، ص 123 - 133 .
- (54) «الجزائر الهند الشرقية الهولندية» دائرة المعارف الإسلامية ، مج 6 ، ص 1434 ، عمر سليمان ياجي ، تاريخ ثورة الإصلاح والإرشاد بإندونيسيا ، مخطوط ، ص 14 . حصل الكاتب على نسخة مصورة من أصل المخطوط المودع بمكتبة المقر الرئيس لجمعية الإصلاح والإرشاد(أو الإرشادالإسلامية) في مدينة جاكرتا .
- (55) لمزيد من التفصيل انظر : محاضرة السيد محمد نقيب العتاس التي قدمها في جامعة ماليزيا الوطنية في 14 يناير 1972م . يوجد ملخص لهذه المحاضرة في : السيد علوي الحداد ، المرجع السابق ، ص 226 - 238 .
- (56) السيد علوي الحداد ، ص 229 .
- (57) السيد علوي بن طاهر الحداد ، 116 - 164 .
- (58) يعضد هذه الفرضية رأي «فان لير» والسيد نقيب العتاس بأن المجتمع الملايو الإندونيسي لم يكن هندوكياً في الواقع ، فالهندوكية كانت تمثل دين الطبقات الحاكمة وذوي السلطان . أما السواد الأعظم من السكان المحليين فقد كانت ميولهم إلى الجوانب الفنية والفلكلورية ، دون الاهتمام بالجوانب العقدية والفلسفة في الديانة البراهمية . ويرى العتاس «أن الهندوكية لم تأت كاملة من منبعها ، ولكنها أتت بما يتناسب مع الفن فحسب ، وما جاء في الأدب الهندوكي هي أقاصيص يقصد منها إخضاع الشعب للفتنة المسيطرة ، ليس لذلك أية قيمة علمية أو حقائق ، وإنما هي أساطير ذات أسجاع يتغنى بها ، لا شروح ولا تعليقات» . انظر : السيد علوي طاهر الحداد ، المصدر السابق ، ص 226 .
- (59) ابن بطوطة ، ص 560 - 561 .
- (60) انظر :
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, 2nd Imp., Kuala Lumpur. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, p. 173.
- ترجم الأستاذ محمد طاهر الميساوي هذا الكتاب تحت عنوان ، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية ، كوالالمبور : دار الفجر ، الطبعة الأولى ، 1420 هـ/ 2000م .
- (61) مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية ، ص 173 .
- (62) مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية ، ص 174 ؛ محمد كمال حسن ، المرجع السابق ، ص 44 - 45 ؛ عبدالرزاق بن وان أحمد الندوي ، اللغة العربية في ماليزيا بعد الاستقلال ، - 1987 1947م ، رسالة ماجستير ، جامعة الإسكندرية ، 1990م ، ص 22 - 23 .
- (63) السيد محمد قطب العتاس ، محاضرة ، ص 226 .
- (64) لمزيد من التفصيل انظر : عبدالرزاق بن وان أحمد الندوي ، 1990م ، ص 46 - 60 ؛ عبدالوهاب بن الحاج كيا ، المرجع السابق ، 1993 ، ص 127 - 136 ؛ عادل محيي الدين الأوسي ، العروبة والإسلام في جنوب شرق آسيا ، ط 1 ، بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، 1988 ، ص 77 - 79 .

(65) انظر :

H. M. J. Maier, "Malay and Indonesian Literature", in J. Espasito, ed, **The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World**, New York. Oxford University Press, 1996, pp. 29 - 30.

A. H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Problems of Presective", in Ahmad Ibrahim and other, ed., **Readings on Islam in Southeast Asia**, Singapore, 1990, pp. 19 - 24.

(66) محمد كمال حسن ، ص 50 - 51 ؛ عبد الوهاب بن الحاج كيا ، المرجع السابق ، ص 174 ؛ محمد ضيا شهاب وعبد الله بن نوح ، الإسلام في إندونيسيا ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، د . ت . ، ص 19 - 21 ؛ انظر :

P.M. Holt and others, **The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization**, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 155 - 181.

(67) محمد كمال حسن ، ص 50 - 51

(68) عبدالرزاق بن وان أحمد الندوي ، المرجع السابق ، ص 37 - 42 ؛ عبد الوهاب بن الحاج كيا ، المرجع السابق ، ص 137 - 142

(69) عبدالغني يعقوب ، ص 73 - 74 ؛ عادل محيي الدين الأوسى ، 1988 ، ص 81 - 28 ، لمزيد من التفاصيل انظر :

Muhammad Yusoff Hashim, **The Malay Sultanate of Malacca: A Study of Various Aspects of Malacca in the 15th and 16th Centuries in Malaysian History** (trans. by D. J. Muzaffar Tate), Kuala Lumpur: Ministry of Education Malaysia, 1992, pp. 156 - 179.

(70) ابن بطوطة ، ص 621 - 622 .

(71) يتحفظ الأستاذان محمد كمال حسن وحسن أحمد إبراهيم على استخدام مصطلحي المركز (centre) والتخوم (peripheries) ويعتبرانهما مصطلحين مستمدين من التراث الاستشراقي ، ولا يتوافق استخدامهما في كثير من الأحيان مع وصف العلاقة التي تربط بلاد العالم الإسلامي المختلفة ومهبط نزول الوحي في الشرق الأوسط ، علماً بأن الثقافة الإسلامية ثقافة ملكيتها مشاعة ، وليست مرتبطة ارتباطاً عضوياً دائماً بمركز معين أو مجموعة من الناس .

(72) لمزيد من التفاصيل عن هذه التطلعات الشعبية انظر :

Omar Farouk Bajunid, "**The Dynamics of Islamisation, Arabisation and localisation the Malay World**", Working Paper Series, Ctoria University of Wellington, nd; Natalie Mobini-Kesheh, **The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900 - 1942**, PhD. Dissertation, (Monish University, 1996); Ulrike Freitag and William Clarence-Smith, eds, **Hadharani Traders, Acholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750 s- 1960 s**, (Leiden: E. J. Brill, 1997).

* * *