

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۴

نقش تصوف و عرفان اسلامی در گسترش اسلام در جهان مالایی

فائزه رحمان^۱

محمودرضا اسفندیار^۲

چکیده:

این پژوهش به بررسی نقش تصوف و عرفان اسلامی در گسترش اسلام در جهان مالایی پرداخته است. تصوف و عرفان اسلامی را نمی‌توان از حیات دینی مسلمانان مالایی جدا کرد. مناطق مالایی که امروزه شامل کشورهای برونی، اندونزی، مالزی، سنگاپور، بخش‌های جنوبی تایلند و فیلیپین می‌شود، پیش از ورود اسلام، این منطقه در سیطره ادیان بومی (آیین شمینی و انیمیسیم) و هندی (بودایی و هندویی) بود. اسلام در حدود سده هفتم/ سیزدهم در این منطقه ظهور و گسترش یافت و صوفیان در اسلامی شدن این منطقه نقش مهمی ایفا کردند. آنچه مهم است نحوه تبلیغ اسلام در این مناطق از سوی صوفیان است که اسلام را در این مناطق به گونه‌ای تبلیغ کردند که با ارزش‌ها و فرهنگ بومی کمتر تعارض داشته باشد. در واقع اسلام عرفانی با انعطاف و روح تساهل و مدارا، این ظرفیت را پدید آورد که مفاهیم و ارزش‌های مشترک فرهنگی برجسته شود و امکانات و ظرفیت‌های فرهنگ بومی در خدمت گسترش اسلام قرار گیرد.

کلید واژه‌ها:

عرفان اسلامی، جهان مالایی، طریقه‌های تصوف، ادیان بومی و هندی، گسترش اسلام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱- دان شجوی دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. rahmanfaezeh@gmail.com

^۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: mresfandiari@gmail.com

پیشگفتار

جهان مالایی یا مجمع‌الجزایر «مالایو»، مالایی تبارها را که اغلب آنها مسلمان‌اند و در کشورهای برونی^۱ کنونی، اندونزی^۲، مالزی^۳، سن‌گاپور^۴، تایلند جنوبی^۵ و فیلیپین^۶ زندگی می‌کنند، در خود جای داده است. روشن نیست که اسلام از چه زمانی به این منطقه وارد شده است اما می‌دانیم که فرآیند اسلامی شدن این منطقه، تا سده نهم/پانزدهم ادامه داشته است. بی‌تردید، صوفیان و عالمان و بازرگانان مسلمان در این فرآیند نقش مهمی داشته‌اند.

اسلام در اواخر سده هفتم/سیزدهم تا نهم/پانزدهم، از مناطق مختلف هند و شبه جزیره عربستان به شبه جزیره مالایی و مجمع‌الجزایر اندونزی راه یافت. اسلام در شرایط متفاوتی نسبت به خاورمیانه و شبه قاره هند، در جنوب شرقی آسیا گسترش پیدا کرد. اگرچه اسلام را فاتحان عرب و ترک در خاورمیانه، شبه قاره هند و دیگر نقاط جهان گسترش دادند اما در جنوب شرقی آسیا، صوفیان و بازرگانان این دین را تبلیغ و ترویج کردند. اگرچه نباید از نظر دور داشت که بومیان جنوب شرقی آسیا برای نخستین بار از طریق بازرگانان مسلمانی که با چین تجارت داشتند، با اسلام آشنایی پیدا کردند، اما پس از رواج اسلام در شبه قاره هند بود که این دین به سرعت در جنوب شرقی آسیا انتشار یافت. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در سده هفتم/سیزدهم، بومیان جنوب شرقی آسیا با مسلمانان چین، بنگال، گجرات، ایران، یمن و مناطق جنوبی شبه جزیره عربستان ارتباط داشتند.^۸

تصور غالب این است که اسلام در جنوب شرقی آسیا به طور مسالمت‌آمیز گسترش یافته است زیرا هیچ نشانه‌ایی از حمله بیگانگان برای فتح این سرزمین و تحمیل اسلام در این منطقه در دست نیست. شواهد تاریخی اما حاکی از آن است که در مواردی با تشکیل حکومتی اسلامی (به ویژه در اندونزی)، در اندک زمانی اسلام از آن منطقه با جنگ به سایر مناطق گسترش می‌یافت؛ نمونه‌هایی از

1. Melayu Archipelago.

2. Brunei.

3. Indonesia.

4. Malaysia.

5. Singapore.

6. Southern Thailand.

7. Philippines.

8. See: Lapidus, 1999:467, 468-469.

این نوع گسترش قهری اسلام را می‌توان در سده دهم/شانزدهم در سوماترا و جاوه و در سده یازدهم/هفدهم در سولاوسی مشاهده کرد. البته ناگفته نماند که این شواهد، به این معنی نیست که جنگ و قدرت نظامی عامل اصلی انتشار اسلام در این منطقه بوده است؛ حتی باید احتمال داد که این درگیری‌ها ریشه در عوامل دیگری داشته و ترویج اسلام، بهانه‌ای برای مقاصد دیگر بوده است.^۱ بیشتر پژوهشگران، سرچشمه‌های اصلی ورود اسلام به مجمع‌الجزایر مالایی را چین و هند و سپس حضرموت (در جنوبی‌ترین نقطه شبه جزیره عربستان) می‌دانند. شاید این فرآیند، نتیجه دو جریان کلی بوده است: از یک سو بومیان جنوب شرقی آسیا پس از آشنایی با اسلام آن را پذیرفتند و از سوی دیگر، مهاجرت مسلمانان از سرزمین‌های اسلامی نظیر هند و چین و سرزمین‌های عربی و ایران به این منطقه و ازدواج با بومیان، موجب شد با فرهنگ مالایی درآمیزند.^۲

سه دیدگاه درباره گسترش اسلام در جنوب شرقی آسیا وجود دارد: دیدگاه نخست، بر نقش بازرگانان تأکید می‌کند که به واسطه ازدواج، با حکومت‌های محلی ارتباط پیدا کردند. این دیدگاه، نخستین مسلمانان این منطقه را سلاطینی می‌داند که بازرگانان مسلمان، آنها را به اسلام آوردن ترغیب کردند. دیدگاه دوم نقش اصلی را برای مبلغانی قائل است که بیشترشان صوفی بودند و از گجرات و بنگال و شبه جزیره عربستان به جنوب شرقی آسیا می‌آمدند. این صوفیان در کنار فعالیت‌های تبلیغی، به تجارت نیز می‌پرداختند. آنها با سلاطین و بازرگانان بومی و عامه مردم ارتباط برقرار می‌کردند و تعالیم دینی را سازگار با اعتقادات مردم ارائه می‌ساختند. بومیان نیز به سبب پیروی از آیین هندویی، تعالیم وحدت وجودی صوفیان را به خوبی درک می‌کردند. تکریم و تقدیس مردان مقدس و ایمان به قدرت معنوی آنها در شفای بیماران نیز از جمله مشترکات اعتقادی مسلمانان و مردم این منطقه بود. دیدگاه سوم، عامه مردم را مهم‌ترین عامل گسترش اسلام در این سرزمین می‌داند. در واقع توده مردم بیشترین بهره را از پذیرش اسلام به دست آوردند؛ چراکه اسلام برای همه انسان‌ها از عالی تا دانی، ارزش قایل است و می‌تواند مبنایی برای حفظ وحدت جامعه باشد. اما در یک جمع‌بندی کلی باید گفت که نمی‌توان تنها یک عامل را در گسترش اسلام در این منطقه مؤثر دانست بلکه مجموعه‌ای از علل و عوامل در این فرآیند دخیل بوده است و از آن جمله نقش بازرگانان مسلمان و صوفیان، تشکیل حلقه‌های استاد و شاگردی و تأسیس مدارس و مراکز آموزشی را می‌توان از عوامل مهم به شمار آورد.^۳

1. See: Ricklefs, 2008:16.

2. Ricklefs, 2008:3.

3. Lapidus, 1999:469

تصوّف در جهان مالایی

تصوّف و عرفان اسلامی، بی‌شک از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی در جهان مالایی به شمار می‌رود. در حقیقت، تاریخ تصوف در فرهنگ و تمدن جنوب شرقی آسیا به ویژه اندونزی و مالزی، با ظهور و گسترش اسلام در سده هفتم/سیزدهم در این منطقه، پیوند خورده است. به نظر پژوهشگران، صوفیان در اسلامی شدن این حوزه که گویا تا سده نهم/پانزدهم ادامه داشت، نقش مهمی داشته‌اند. بنا بر باور آنها، صوفیان پس از سقوط بغداد به دست مغولان، همراه با تاجران و کشتی‌های بازرگانی، تعالیم اسلام و تصوّف را به مالاکا آوردند. البته در اسناد این دوره، به‌طور مشخص از هیچ‌یک از طریقه‌های تصوّف ذکری به میان نیامده است.^۱

گویا در آغاز فرآیند اسلامی شدن، حاکمان و قدرتمندان از صوفیان حمایت و برای توجیه قدرت و مشروعیت حکومت خود از تعالیم عرفانی ابن عربی و مکتب او، مانند مفهوم ولایت و نظریه انسان کامل، استفاده می‌کردند. به این ترتیب تعالیم کیهان‌شناختی و مابعدالطبیعی مکتب صوفیانه ابن عربی، به آسانی با باورهای هندی و اعتقادات رایج بومی و عرفانی در این منطقه سازگاری یافت.^۲

در این مجال به معرفی برخی از مهمترین جریان‌های عرفانی و طرائق تصوف و نقش آنها در گسترش اسلام در جهان مالایی می‌پردازیم:

ولی سونگو

صوفیانی که بیش از دیگر صوفیان مالایی، اسلام را در جاوه با تساهل و مدارا و سازگار با فرهنگ بومی گسترش دادند، ولی سونگو یا نه ولی جاوی بودند. آنها برای مسلمانان این منطقه از قدیسان و اولیا به شمار می‌آیند و مقام (قبر) آنان در نزد مردم بسیار محترم و مقدس است. اصطلاح ولی سونگو یا ولی سنگا مرکب از دو واژه «ولی» (به همان معنای رایج عرفانی آن) و واژه جاوی «سونگو» (به معنی نه نفر) است و به اولیای نه‌گانه که بنیانگذاران اسلام در جاوه به شمار می‌روند، اطلاق می‌شود.^۳ سامی این نه تن در این آثار متفاوت است و حتی در بعضی از این متون شمار آنها

1. Cederroth, 1999:265; Ricklefs, 2008:15. Lapidus, 1999:248-249.

2. Lapidus, 1999:248-249; Van Bruinessen, 1994:I, no.1:2; Azra, 1999:66.

3. Wali Songo.

4. Wali Sanga.

5. Fox, 2004:3/1415; Ricklefs, 2008:11.

به ده تن نیز می‌رسد. نام این اولیا، سونان بونانگ، سونان موریآ، سونان قدس،^۳ سونان امپل دنتا،^۴ سونان گونونگ جاتی،^۵ سونان سیتی جنار،^۶ سونان کالی جاگا،^۷ سونان گیری^۸ و سونان ولی لانانگ^۹ و دهمین ولی به نام سونان بیات^{۱۰} است. لهرکدام از این اولیا دارای نام عربی نیز بودند. برخی از ولی سونگو از نژاد جاوه‌ای بوده‌اند و همچنین گفته شده که بسیاری از آنها نظیر سونان گیری، سونان بونانگ و سونان ولی لانانگ در مالاکا تحصیل کردند و برخی از آنها نیز به تجارت اشتغال داشتند. گیری فرزندخوانده بانویی بازرگان، بیات شاگرد بانویی برنج‌فروش و کالی جاگا علف (علوفه فروش) بود.^{۱۱} ذکر تاریخ‌نگاری‌های جاوه، چیربون و بانتن، داستان‌های اسطوره‌ای مختلفی از ولی سونگو وجود دارد که وجه مشترک آنها، تأکید بر نیروهای ماورای طبیعی و خارق‌العاده^{۱۲} قدیس جاوی است که مهم‌ترین عامل جذب سریع مردم به آنها بوده است. با وجود دیدگاه برخی پژوهشگران مبنی بر اینکه ولی سونگو واقعیت تاریخی ندارند و ساخته اذهان مسلمانان این منطقه بوده‌اند، پژوهش‌های تاریخی فراوانی حاکی از این مهم است که انکار وجود این اولیا، به معنی نادیده گرفتن تغییرات اجتماعی و فرهنگی و مذهبی جامعه مالاییان در اواخر دوره سلطنت هندو-بودایی ماجاپاهیت در سده نهم/پانزدهم است. پر واضح است که ضعف و فروپاشی سلطنت ماجاپاهیت که مهم‌ترین پیشااسلامی در سرزمین‌های مالایی بود، موجب تقویت حکومت‌های بومی شد و به گسترش جریان‌های اسلامی کمک شایانی کرد. در واقع در این ایام بود که اسلام فرصت یافت تا بین مردم به خصوص در نواحی شمالی جزیره جاوه گسترش یابد. در ایام بر اساس تاریخ‌نگاری‌های بومی، تبلیغ اسلام به روش تلفیق و سازگاری با ارزش‌های بومی با

1. Sunan Bonang.
2. Sunan Murya.
3. Sunan Kudus.
4. Sunan Ampel Denta.
5. Sunan Gunungjati.
6. Sunan Sitijenar.
7. Sunan Kalijaga.
8. Sunan Giri.
9. Sunan Walilanang.
10. Sunan Bayat.
11. Ricklefs, 2008:11.
12. See: Fox, 2004:3/1415.
13. Ricklefs, 2008:11-12.

همچنین برای اطلاع بیشتر از زندگی «ولی سونگو» نک:

Rinkes, D.A., 1996: *Nine Saints of Java*, Malaysian Sociological Research Institute.

ارزش‌های اسلامی، به صورت منظم و منسجم پیش رفت.^۱

بنا بر تاریخ‌نگاری‌های جاوی، در اوایل دهه ۸۴۰ق/۱۴۴۰، دو برادر از چامپا^۲ به نام علی مرتضی^۳ (برادر بزرگتر) و علی رحمت‌الله^۴ (برادر کوچکتر) به همراه پسرعمویشان ابوهریره^۵ به جاوه آمدند. شیخ ابراهیم سمرقندی، پدر علی مرتضی و علی رحمت‌الله، تاجری ایرانی بود که از سمرقند به چامپا مهاجرت کرده بود. ظاهراً شیخ ابراهیم برای تبلیغ اسلام به چامپا آمد و با دختر پادشاه ازدواج کرد. علی رحمت‌الله که بعدها سونان امپل لقب گرفت، به عنوان امام در سورابایا و علی مرتضی که به سونان کالی جاگا مشهور شد، نیز به عنوان پادشاه گرسیک منصوب شدند. به این ترتیب روایات مذکور، گسترش اسلام در قلمرو حکومت ماجاپاهیت را مدیون کوشش‌های این خانواده ایرانی الاصل اهل چامپا می‌دانند؛ به‌ویژه جریان تبلیغی که بعدها از طریق شبکه‌های مرتبط با این دو برادر با عنوان «ولی سونگو» از حدود دهه ۸۷۰ق/۱۴۷۰ شکل گرفت. سونان امپل (علی رحمت‌الله) مهم‌ترین شخصیت ولی سونگو به شمار می‌رود که نقش مهمی را در گسترش اسلام در جاوه و دیگر بخش‌های نوسانترا ایفا کرده است. او شاگردان بسیاری را در پسترن امپل دنتا تربیت کرد که فعالان دعوت اسلامی شدند. سونان کالی جاگا (علی مرتضی) نیز از لحاظ تأثیرگذاری و گستره فعالیت‌های تبلیغی، از جمله اولیای مهم جاوه‌ای به شمار می‌رود. او برای تبلیغ اسلام در میان مردمی که هنوز به باورهای بومی خود دلبستگی داشتند، از فرهنگ و هنر به وسیله ابزارهای بومی نظیر وایانگ^۶ (نمایش سایه‌ها به وسیله صورتک‌های چوبی یا چرمی) و داستان‌های مرسوم بین مردم (به صورت اسلامی شده) استفاده می‌کرد و نقل است که در استفاده از این ابزار بسیار مهارت داشت. در حقیقت، او به قالب‌ها و نام‌های بومی دست نمی‌زد، اما محتوا را به صورت زیرکانه‌ای تغییر می‌داد. سونان کالی جاگا برای تبلیغ اسلام صوفیانه مدام در سفر به نقاط مختلف جاوه بود. بنا بر روایات بید چیریون^۷، او خود را در هر منطقه با نام تازه‌ای معرفی می‌کرد و حتی برای جذب بیشتر اذهان بومیان، از رقص‌های محلی به همراه ماسک‌های سنتی نیز بهره می‌جست. نقل است، سونان کالی

1. Sunyoto, 2016:iv, 395.

2. Champa.

3. Ali Murtolo/Murtadho.

4. Ali Rahmatullah.

5. Abu Hurairah.

6. Sunyoto. 2016:81-83,178,179, 387, 390-391.

7. Wayang.

8. Babad Cirebon.

جاگا هر جا که برای تبلیغ می‌رسید، همزمان با جذب مردم به وسیلهٔ وایانگ، از تعالیم صوفیانه نیز سخن می‌گفت و به جای قبول هدیه از کسانی که به او ارادت پیدا می‌کردند، از آنها می‌خواست که «شهادتین» را به زبان بیاورند.^۱

آثار و متون جاوی، فرآیند اسلامی شدن ادیان بومی (کاپیتایان)^۲ و هندو-بودایی و اسلام آوردن نخستین جاوهای‌ها را حاصل فعالیت‌های تبلیغی ولی سونگو دانسته‌اند. در واقع فعالیت‌های تبلیغی آنها در مسیر گسترش اسلام، همان «بومی سازی» تعالیم اسلامی است که کیایی حاجی عبدالرحمان وحید (درگذشته ۱۳۸۷ش/۲۰۰۹) آن را «بومی سازی اسلام»^۳ می‌نامد. عبدالرحمان وحید بر این باور است که ولی سونگو در دعوت اسلامی خود، «بومی سازی اسلام» را در پیش گرفتند که هنوز هم تا به امروز قابل مشاهده است. در این فرآیند کوشش می‌شد تا به جای اصطلاحات عربی برای آموزش اسلام از اصطلاحات بومی استفاده شود و حداکثر سازگاری اعتقادات و احکام اسلامی با ارزش‌های بومی ملحوظ شود.^۴

سجاره بانتن^۵ (تاریخ بانتن) یکی از نمونه‌های متون جاوی است که در آن داستان‌ها و افسانه‌های مربوط به گسترش اسلام در جاوه بیان شده است. به گزارش این اثر، مرد مقدس بیگانه‌ای به نام مولانا اسالم^۶ به ناحیه بالامبانگان^۷ (در دماغه شرقی جاوه)، که تا اواخر سدهٔ دوازدهم/هجدهم اسلام به آن ناحیه راه نیافته بود، وارد شد. حاکم بالامبانگان دختر بیماری داشت که بیماری او علاج‌ناپذیر بود و مولانا اسالم توانست دختر را شفا دهد. مولانا اسالم با دختر حاکم ازدواج می‌کند و او حامله می‌شود اما به این دلیل که حاکم از پذیرش اسلام سرباز می‌زند، مولانا اسالم زن و فرزند را ترک می‌کند. دختر حاکم پسری به دنیا می‌آورد که او را در صندوق می‌گذارد و به دریا می‌اندازد (مانند داستان زندگی حضرت موسی (ع) در قرآن و کتاب مقدس). صندوق را ماهیگیران گرسبیک (در شرق جاوه) از آب می‌گیرند و پسر در آن ناحیهٔ مسلمان‌نشین پرورش می‌یابد و بعدها نخستین ولی‌گیری (ناحیه‌ای در شرق جاوه) می‌شود که به سونان‌گیری مشهور است.^۹

1. Sunyoto.2016:244, 255-256, 260.

2. Kapitayan.

3. Membumikan.

4. Pribumisasi Islam.

5. See: Sunyoto, 2016:438.

6. Sejarah Banten.

7. Molana Usalam.

8. Balambangan.

9. See: Ricklefs, 2008:12-13.

گزارش‌های تاریخی، حاکی از آن است که شهر بندری گرسیک که در سده نهم/پانزدهم کانون مهم تجارت بین‌المللی در جاوه به شمار می‌رفت، یکی از بنادر مهم اسلامی نیز شده بود؛ چرا که منطقه‌گیری در مجاورت آن، به کانون فعالیت‌های سونان‌گیری بدل شد. نقل است که سونان‌گیری، رهبری قیام در برابر امپراتوری هندو-بودایی ماجاپاهیت را بر عهده داشت و پس از سقوط آن نیز برای پاکسازی جاوه از بقایای حکومت‌های پیشا اسلامی، چهل روز بر جاوه حکومت کرد.^۳ داستان افسانه‌ای زندگی سونان گونونگ جاتی (درگذشته ۹۷۷ق/۱۵۷۰)، یکی دیگر از نه ولی، نیز حاوی مطالبی درباره گسترش اسلام در جاوه است. بنا بر گزارش‌ها، او در پاسای در شمال سوماترا متولد شد اما هنگامی که پرتغالی‌ها در ۹۲۷ق/۱۵۲۱-۹۳۰ق/۱۵۲۴ آن بندر را اشغال کردند، به زیارت مکه رفت. در ۹۳۰ق/۱۵۲۴ و در بازگشت از مکه راهی دماک^۴ شد و با یکی از خواهران ترنگگانا^۵ پسر رادن پاتاها^۶ (بنیانگذار سلطنت دماک) ازدواج کرد. وی در ۹۳۰ق/۱۵۲۴-۹۳۱ق/۱۵۲۵ با نیروهای دماک عازم تأسیس پایگاهی استراتژیک و بازرگانی در غرب جاوه شد. در بانتن، حاکم محلی را که خراجگزار دولت هندو-بودایی پاجاجاران^۷ (مستقر در مناطق سوندا) بود سرنگون و در حدود ۹۳۳ق/۱۵۲۷ بندر اصلی پاجاجاران به نام سوندا کلاپا^۸ (جاکارتای امروزی) را فتح کرد. سونان گونونگ جاتی پس از ۹۲۸ق/۱۵۲۲ به چیربون^۹ رفت و سلسله سلطنتی دیگری تأسیس کرد. هویت و فعالیت‌های سونان گونونگ جاتی، بیشتر برگرفته از داستان‌های نیمه‌افسانه‌ای است و بسیاری از نکات زندگی‌اش در هاله‌ای از ابهام مانده است.^{۱۰}

از متون جاوی چنین برمی‌آید که در میان فرهیختگان جاوی، اسلام صوفیانه رایج بوده است. در همین منابع به اعدام پنج مبلغ صوفی که متهم به بدعت و انحراف شده بودند، اشاره شده است. البته واقعیت این داستان‌ها معلوم نیست اما جالب است که در این داستان‌ها این مبلغان، نه به دلیل باورهای وحدت وجودیشان بلکه به دلیل هویدا کردن اسرار و فاش کردن حقایق در نزد عوام

1. Gresik.

2. Giri.

3. Ricklefs, 2008:41.

4. Demak.

5. Trenggana.

6. Raden Patah.

7. Pajajaran.

8. Sunda Kelapa.

9. Cirebon.

10. Ricklefs, 2008:39-40.

سرزنش شده‌اند.^۱

قادریه

طریقه قادریه در جهان مالایی نسبت به سایر طریقه‌های صوفیانه، فعالیت و گستردگی و اهمیت بیشتری دارد و مانند دیگر طریقه‌ها، در ترویج و گسترش آداب و رسوم صوفیانه در منطقه سهم بسزایی داشته است. صوفیان قادریه در جهان مالایی نیز خود را به مؤسس این طریقه، شیخ عبدالقادر گیلانی (درگذشته ۱۱۶۵/ق ۵۶۱) منسوب می‌دانند.^۲

قادریه در جهان مالایی محدودیتی برای تشرّف ندارد و ورود به آن برای همگان آزاد است. در ابتدای ورود قادریه به این نواحی، صوفیان قادری با نوع و رنگ جامه‌شان از سایر طریقت‌های تصوف، متمایز بودند اما امروزه علی‌رغم اهتمام به حفظ سنت‌ها، بر استفاده از لباس‌های مخصوص، اصرار ندارند.^۳

اطلاعات مشخصی از زمان ورود طریقه قادریه به جنوب شرقی آسیا در دست نیست. بنا بر شواهد تاریخی، سابقه ورود طریقه قادریه به مجمع‌الجزایر مالایی به حدود سده دهم/شانزدهم و یازدهم/هفدهم می‌رسد.^۴ در واقع، از زمانی که عالمان و صوفیان مالایی و اندونزیایی، نظیر حمزه فنصوری^۵ به منظور تحصیل علوم دینی رهسپار جهان عرب شدند، قادریه به جهان مالایی راه یافت.^۶ طریقه قادریه در مجمع‌الجزایر اندونزی فعالیت قابل ملاحظه‌ای داشته و بنابر باور پژوهشگران، عبدالقادر گیلانی نقش مهمی را در حیات معنوی اندونزیایی‌ها ایفا کرده است. در جاوه، افسانه‌ها حکایت از این دارد که ورود اسلام به این نواحی، توسط شیخ عبدالقادر گیلانی صورت پذیرفته است. در مجمع‌الجزایر اندونزی ترکیبی از طریقه قادریه و نقشبندیه، جمعیت قابل ملاحظه‌ای دارد که ابتدا در جاوه و سپس در سراسر مجمع‌الجزایر مالایی گسترش یافته است.^۷ بنا بر شواهد تاریخی، رشد و گسترش امروزه طریقه قادریه در اندونزی، مدیون پذیرش و حمایت حلقه‌ای از دربار سلطنتی، به ویژه از سده دوازدهم/هجدهم بوده است. برای نمونه، در بانتن از سده دوازدهم/هجدهم، عنوان «القادری» به نام سلاطین افزوده شد تا نمایانگر وابستگی به طریقه قادریه و اعتقاد به قدرت

1. Ricklefs, 2008:60.

2. See: Al-Attas, 1961:31-33,47.

3. Becker, 2013: 33/1:106; Al-Attas, 1961:44,52.

4. See: Becker, 2013:106; Van Bruinessen, 2000: 1-2/383.

5. Hamzah Fansuri.

6. Zin, 1990 :2/42; Riddell, 2001:77,104.

7. See: Van Bruinessen, 2000: 361-374; A-Attas, 1961:34-35, 59-62; Gibson, 2007:124.

معنوی شیخ عبدالقادر گیلانی در حفاظت از سلطنت باشد. در همین ایام، وابستگی به طریقه قادریه در میان سلطنت‌های دیگری نظیر ماتارام در جاوه مرکزی نیز دیده می‌شود.^۱ صوفیان قادریه در میانه سده دوازدهم/هجدهم کوشیدند ارتباط بیشتری میان کیایی‌ها (معلمان دینی) و طریقه قادریه برقرار کنند. از اوایل سده سیزدهم/نوزدهم، تصوف در میان سنت‌گرایان گسترش یافت و بیشتر طریقه‌های صوفیانه نظیر قادریه و نقشبندیه در برابر فرقه وهابیت به جنبش‌هایی نظیر نهضت‌العلماء پیوستند که در واکنش به نهضت محمدیه^۲ به عنوان جریانی اصلاح‌گرا و مخالف با تصوف، تأسیس شده بود. به این ترتیب بیشتر کیایی‌ها همان رهبران طریقتی به شمار آمدند.^۳ از اواخر سده دوازدهم/هجدهم تا میانه سده سیزدهم/نوزدهم، طریقه قادریه نقش مهمی را در جریان نوگرایی اسلامی ایفا کرد که به موجب آن، در جاوه حلقه‌های قادری و تعالیمشان در کانون توجه قرار گرفت و گسترش یافت. بیشترین نمود اساسی جنبش اسلامی، احیای عرفان اسلامی در قالب طریقت بود.^۴

نقشبندیه

طریقه عرفانی نقشبندیه به سبب انتساب به مؤسس آن، خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند بخارایی (۷۱۶ق/۱۳۱۷-۷۹۱ق/۱۳۸۹) به این نام مشهور و شاخه‌ای منشعب از سلسله خواجه‌گان است، که اصل آن به عارف ایرانی، خواجه یوسف همدانی می‌رسد. بزرگان نقشبندیه، سلسله طریقتی خود را به دو صورت به پیامبر (ص) می‌رسانند: یکی همان طریق مشهور است که به بایزید بسطامی و از وی به امام صادق (ع) و با چند واسطه به پیامبر (ص) و دیگری که به ابوبکر می‌رسد. برخی طریقه اول و برخی طریقه دوم را ترجیح می‌دهند.^۵

نقشبندیه از سلسله‌های مهم تصوف در جنوب شرقی آسیا نیز به شمار می‌رود که پیروان زیادی دارد. اطلاعات مشخصی از زمان ورود طریقه نقشبندیه به جنوب شرقی آسیا در دست نیست. بنابر شواهد تاریخی، شاخه‌مجددیه از طریقه نقشبندیه در اواخر سده یازدهم/هفدهم و اوایل سده دوازدهم/هجدهم به این منطقه وارد شد. افزون بر این، برخی پژوهشگران بر این باورند که نقشبندیه

1. Van Bruinessen, 2000:365-375.

2. Kiay.

3. NahdatulUlama (NU).

4. Muhammadiyah Organization.

5. Tamara, 1997:364; Noer, 1978:222.

6. See: Azra, 2004:146; Ricklefs, 2008:174; Ricci, 2009:74-75.

7. Al-Attas, 1961:62-63.

به طور مستقیم از هند وارد جنوب شرقی آسیا نشد، بلکه به واسطه صوفیان و عالمان مالایی که در حرمین شریفین (مکه و مدینه) مشغول تحصیل بودند، به این منطقه راه یافت.^۱

در میان صوفیان مالایی وابستگی به یک طریقه در کنار وابستگی آنها به چند طریقه نیز دیده می‌شود. برای عضویت در یک طریقه و تشرّف به آن، سالک باید ابتدا آزمون‌های معینی را برای سنجش میزان عزم معنوی و توانایی‌ها و آمادگی‌اش برای تسلیم به اراده‌ی شیخ یا راهنمای سلوک پشت سرگذارد. وی باید دوره‌های خاصی از تنهایی و گوشه‌نشینی (خلوت) با ذکر و تمرکز بر یاد خدا و روزه‌داری را تجربه کند تا بتواند بر خواسته‌ها و تمایلات نفسانی‌اش غلبه کند. برنامه سلوک عرفانی برای هر فرد به تناسب میزان پیشرفت و عملش متفاوت است. سالک پس از گذراندن چنین آموزش‌هایی به طریقه‌ای مشرف می‌شود و از شیخ طریقه اجازه حضور در گردهمایی‌های معنوی و اجرای آیین‌های خاص عرفانی را دریافت می‌کند. ورود به طریقه، متضمّن بیعت کردن یا پیمان سپردن است که مرید را به شیخ یا مرشدش (راهنمای معنوی) و رشته اعتبار او (سلسله یا طریقه) می‌پیوندد. مراسم تشرّف معمولاً پس از دو رکعت نماز مستحبی که پس از ادای نمازهای واجب گزارده می‌شود — برگزار می‌گردد. آیین‌های تشرّف ممکن است در حضور دیگر اعضای طریقه، یا در حضور شیخ به تنهایی انجام گیرد. در طریقه‌های قادریه و نقشبندیه، شیخ اندکی پیش از بیعت مرید با او، اعمال و آداب معنوی‌ای را که مرید باید از آن پس انجام دهد، همراه با چگونگی آنها به او می‌آموزد.^۲

رفاعیه

رفاعیه از قدیم‌ترین طریقت‌های صوفیانه است. سید احمد رفاعی (۵۷۸-۵۱۲ق) بنیان‌گذار این طریقه است. این طریقه در عراق تأسیس و سپس به دست شاگردان سید احمد رفاعی به سراسر جهان گسترش یافت. در حال حاضر این طریقه از سلسله‌های مهم صوفیه در مصر، عراق و برخی کشورهای بالکان به شمار می‌رود. این طریقت بیشتر جنبه عملی دارد. رفاعیه از طریقه‌هایی است که به منطقه جنوب شرقی آسیا آمد و هنوز هم در این منطقه به حیات خود ادامه می‌دهد. بنا بر شواهد موجود، گویا این طریقه از حدود ۵۷۰ق/۱۱۷۵م در جنوب شرقی آسیا حضور داشته است.^۳ گزارش‌های روشنی از اعمال خطرناک و زجرآور پیروان رفاعیه در سرزمین‌های مالایی نظیر آئین

1. Knysh, 2000:287; Van Bruinessen, 1999:706; Azra, 1997:171-172.

2. See: Al-Attas, 1961:39-40,45.

3. Al-Attas, 1961:31-32.

«دبوس» وجود دارد؛ صوفیان در آیین دبوس، در حالتی از خلسه جراحات شدیدی را بر خود وارد می‌کنند و به خوردن مار زنده، نشستن در تنور آتش و سوار شدن بر شیر مبادرت می‌ورزند. صوفیان رفاعیه بر این باورند که با انجام چنین کارهایی می‌توانند به خود و دیگران اثبات کنند که تا چه اندازه برای تحمل چنین اعمال سخت و دشواری توانایی دارند.^۲

در سلسل جنوبی آدر مجمع‌الجزایر اندونزی نیز طریقه رفاعیه در کنار دیگر طریقه‌های تصوف رواج دارد. نورالدین رانیری (در گذشته ۱۰۶۹/۱۶۵۸)، از عالمان و صوفیان راست‌آیین اهل آچه، مروج طریقه رفاعیه در اندونزی بود. وی این طریقه را در سده یازدهم/هفدهم به آچه آورد.^۵

شطاریه

منسوب به شیخ عبدالله شطّار (در گذشته ۸۹۰/ق/۱۴۸۵)، از نبیرگان شهاب‌الدین عمر سهروردی، در سده سوم/نهم در شبه قاره هند است. طریقه شطّاریه از لحاظ نظری متأثر از مکتب عرفانی ابن عربی است. نظریه وحدت وجود ابن عربی در میان صوفیان شطّاریه طرفداران بسیاری یافت. شطّاریان در تألیف آثار خود از اصطلاحات عرفان ابن عربی بهره بردند. آنها در دفاع از نظریه وحدت وجود بسیار کوشیدند و آثاری در شرح آراء ابن عربی تألیف کردند. طریقه شطّاریه در سده چهارم/دهم در برهانپور و گجرات هند رواج یافت و از گجرات به مدینه و سرزمین‌های جنوب شرقی آسیا وارد شد.^۶

طریقه شطّاریه در اندونزی به خصوص در سوماترا و جاوه در حدود سده دهم/شانزدهم و یازدهم/هفدهم، از طریقه‌های مهم صوفیه به شمار می‌رفت اما پس از آن، در آن منطقه به تدریج کمرنگ شد. طریقه شطّاریه در پذیرش سنت‌های فرهنگی بومی جنوب شرقی آسیا، نسبت به سایر طریقه‌ها انعطاف و سازگاری بیشتری نشان داد.^۷

عبدالرئوف سینگیلی (در گذشته حدود ۱۱۰۴/ق/۱۶۹۳) و از مریدان احمد قشاشی،^۸ طریقه شطّاریه را از حجاز به سرزمین مالایی منتقل کرد و با مساعی وی در ترویج این طریقه، موجبات

1. Dabbus.

2. Riddell, 2001:169-170; Azra, 2004:102.

3. Southern Celebes.

4. Van Nieuwenhuijze, 1995:3/1228.

5. Graf,2010: 10/257.

^۶- غوثی شطاری، ۲۰۰۱: ۱۴۷-۱۴۸، ۲۶۳-۲۶۴، ۳۳۶-۳۳۷، ۱۵۴-۱۵۵/۲/۱۹۸۳. Rizvi, 1983:2/151-154.

7. Knysh, 2000:706; Van Bruinessen, 2007:94.

^۸- صفی‌الدین احمد دجانی (در گذشته ۱۰۷۱/ق/۱۶۶۱) مشهور به قشاشی و یکی از صوفیان فاضل است. اصل او از دجانه در فلسطین بود. او به یمن کوچ کرد و از مشایخ مختلف، علوم ظاهری و باطنی را فراگرفت. مدفن او در بقیع است.

گسترش اسلام در جهان مالایی بیشتر شد. سینگیلی به دستور کورانی^۱، مدرسه‌ای برای تعلیم عرفان و تصوف در آچه تأسیس کرد. این مدرسه دانش‌آموزان را از نقاط مختلف جذب می‌کرد و مکانی برای گسترش طریقه شطاریه در مجمع‌الجزایر مالایی شد. پس از سینگیلی انتشار تعلیم شطاریه از سوی چهار تن از شاگردانش در جهان مالایی ادامه یافت.^۲

مشهورترین شاگرد سینگیلی در سوماترا، برهان‌الدین (درگذشته ۱۱۰۳ق/۱۶۹۲)، اهل ناحیه مینانگکابائو^۳ (در سوماترای غربی امروزی) بود. او نقش مهمی در گسترش اسلام و تداوم طریقه شطاریه در سوماترا ایفا کرد. عبدالمحیی یکی دیگر از شاگردان سینگیلی و اهل جاوه غربی بود. با کوشش‌های او، طریقه شطاریه پیروان زیادی در جاوه غربی یافت. عبدالما لک بن عبدالله (درگذشته ۱۱۴۸ق/۱۷۳۶) شاگرد مهم سینگیلی در شبه جزیره مالایی به شمار می‌رفت.^۴

طریقه شطاریه در جهان مالایی، مبدغان دیگری نیز داشت. از جمله آنها، داود فطانی^۵ (درگذشته ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷)، عالم و صوفی اهل پاتانی (در جنوب تایلند امروزی) است که در سده سیزدهم/نوزدهم در شبه جزیره مالایی تعلیم شطاریه را گسترش داد.^۶

۱- نظام تعلیم و تربیت صوفیانه و نقش آن در ترویج اسلام

نظام تعلیم و تربیت اسلامی در جهان مالایی در بستری که کاملاً تحت تأثیر فرهنگ هندی (هندو-بودایی) بود، شکل گرفت. در یک نگاه کلی روح تعلیم و تربیت سنتی در جهان مالایی، عرفانی و صوفیانه بوده است. در واقع مراکز آموزش دینی بر اساس سنت تصوف شکل گرفت و همواره در کنار تعلیم علوم دینی مانند قرائت و تفسیر قرآن، حدیث، فقه و کلام، تصوف و تعلیم عرفانی جزء جدانشدنی نظام تعلیم و تربیت دینی در این مراکز بود. تا پیش از گسترش جریان اصلاح طلبی دینی و وگرایش‌های وهابی در جهان مالایی، علوم دینی از تصوف جدایی نداشت و عالمان و رهبران مراکز مدارس دینی، اغلب از مشایخ طریقه‌های عرفانی به شمار می‌رفتند و در عین تخصص در رشته‌های مختلف علوم دینی (قرآن، تفسیر، حدیث، کلام و ...) به تعلیم عرفانی نیز اهتمام داشتند.

^۱- ابواسحاق ابراهیم بن حسن بن شهاب‌الدین الکورانی الشهرزوری شهدانی (درگذشته ۱۱۰۱ق/۱۶۸۹) از مشاهیر علما و مشایخ سلسله نقشبندیه در سده دوازدهم/هجدهم است. او از شاگردان قشاشی نیز بود.

^۲- Rizvi, 1983:2/332-333; Azra, 2004:48,71,75,77; Al-Attas, 1961:29.

^۳- Minangkabau.

^۴- Azra, 2004:85-86; Laffan, 2011:18,19.

^۵- Fattani.

^۶- Azra, 2004:123-126, 129,137.

تعلیم و تربیت اسلامی به طرق مختلف در جهان مالایی گسترش پیدا کرد. به جز مساجد که به نوبه خود مرکزی برای آموزش دینی خصوصاً قرآن به شمار می‌رفتند، در مدارس روستایی مانند پوندوک^۱ و پسترن^۲، «علما» یا کیایی‌ها^۳ به آموزش شاگردان مشغول بودند. اغلب این مدارس، شبانه روزی بودند. در این مدارس شاگردان موظف بودند متون دینی معینی را بیاموزند. در این مدارس زبان عربی برای تعلیم علوم و مناسک دینی آموزش داده می‌شد. کسانی که از این مدارس فارغ التحصیل می‌شدند، برای ادامه تحصیل به مراکزی مانند الازهر در مصر می‌رفتند.^۴ این مدارس در مناطق گوناگون جهان مالایی، نام‌های متفاوتی با کارکردهای تقریباً یکسان دارند. در ادامه مهمترین انواع این مدارس را به اختصار معرفی می‌کنیم.

۱-۲- پوندوک

پوندوک به معنی خانه کوچک یا کلبه و از واژه عربی فُنْدُقْ به معنای مهمانخانه گرفته شده است. پوندوک در اصطلاح به مدرسه شبانه‌روزی علوم اسلامی در شبه جزیره مالایی (مالزی و جنوب تایلند) گفته می‌شود. در این مدارس که مشتمل بر ساختمان‌های کوچک است، شاگردان در مجاورت آموزگاران‌شان زندگی می‌کنند.^۵ در حقیقت پوندوک‌ها مؤسسات خصوصی اسلامی سنتی به شمار می‌روند که آنها را گورو^۶ (معلم دینی) -- که اغلب در خاورمیانه علوم اسلامی را آموخته است -- اداره می‌کند. مردان و زنان مسلمان در پوندوک، طیف وسیعی از موضوعات اسلامی را فرا می‌گیرند. بسیاری از فارغ التحصیلان پوندوک‌ها برای ادامه تحصیل به مکه مدینه و قاهره (الازهر) و در این اواخر به فیلیپین و مالزی و اندونزی می‌روند.^۷

۲-۲- پسترن^۹

پسترن واژه‌ای جاوی و در لفظ به معنی محل سنتری^۸ (شاگرد) است. پسترن در اصطلاح به

1. Pondok.

2. Pesantren.

3. Kyai.

4. Santri.

5. See: Inglis, 2004:1/479.

6. See: Denny, 1995:8/296; White, 2006:275.

7. Guru.

8. See: Hooker, 1995:8/285-286.

9. Pesantren.

10. Santri.

محل اقامت و آموزش شاگردان اشاره دارد. در پسترن، شاگردان به فراگیری علوم اسلامی مشغول می‌شوند و زندگی بر اساس اصول و قواعد دینی را تجربه می‌کنند. پسترن ساختار و کارکردی مانند پوندوک دارد، با این تفاوت که پسترن بیشتر در اندونزی به خصوص جاوه کاربرد داشته است. در اندونزی اما برای اشاره به مدرسه شبانه‌روزی اسلامی از ترکیب پوندوک-پسترن نیز استفاده می‌شود و پسترن به تنهایی بیشتر برای مدرسه روزانه دینی به کار می‌رود. اگویا سونان گیری یکی از نه ولی جاوه‌ای، مؤسس نخستین پسترن در منطقه گیری در جاوه بوده است.^۲

رشد و توسعه پسترن در مرکز و شرق جاوه، ارتباط نزدیکی با «دساپردیکان»^۳ داشته است. دساپردیکان قسمت مشخصی از یک شهر یا دهکده بود که به انجام امور دینی اختصاص داشت و نهادهای آموزشی هندو-بودایی را در خود جای داده و ظاهراً میراث دینی-فرهنگی سلطنت هندو-بودایی ماجاپاهیت بود. در این مکان‌ها، راهبان بودایی و هندویی اقامت داشتند و تعالیم اسلامی بومی شده را که با تعالیم کاپیتایان و هندو-بودایی سازگار شده بود، به شاگردان آموزش می‌دادند تا بتواند به سرعت در میان جامعه گسترش یابد. در بیشتر روستاها و مراکز جدید فکری در جامعه، اکثر مردم در جریان زندگی به عنوان یک راهب بودایی^۴ یا شاگردی هندویی^۵ تعالیم اسلامی را که شبیه ساختار شیوایی-بودایی راهبان و ساختار شاگردان کاپیتایان شده بود، می‌آموختند تا رواج آن در جامعه تسریع یابد. این عوامل، موجبات ظهور اسلام سنتی که به طور خاص در نهاد آموزشی سنتی که بعدها با نام «پسترن» شناخته شد را فراهم کرد. پر واضح است که پسترن به لحاظ مفهومی ریشه در سنت تعلیم و تربیت شیوایی-بودایی نیز دارد. با ورود و گسترش اسلام در این مناطق، دساپردیکان وظیفه تأسیس و نظارت بر آرامگاه‌های مسلمانان، مساجد و پسترن‌ها را بر عهده گرفت. دساپردیکان همچنین از امتیاز ویژه تأسیس یک پسترن و گسترش آن برخوردار بود. با نفوذ و گسترش استعمار هلند در جاوه، دساپردیکان به ملجأ مطمئنی برای مسلمانان مبدل شد.^۶

امروزه کیایی (عالم دینی) نقش بسیار مهمی در پسترن دارد. او ممکن است که در مراکز اسلامی خارج از اندونزی (خاورمیانه) آموزش دیده باشد و یا با اندک تحصیلات رسمی اسلامی، به عنوان کسی که واجد نیروی معنوی و شفا بخش است، محل توجه و رجوع مردم بومی باشد. بیشتر

1. Denny, 1995:8/296.

2. Azra, 1997:163.

3. Desaperdikan.

4. Wiku.

5. Cantrik.

6. Azra, 1997:163-164; Sunyoto: 2016:437, 395.

کیایی‌ها پیش از گسترش اصلاح‌گرایی دینی در دوره اخیر، اغلب در مقام شیخ طریقه‌ای عرفانی به تعلیم تصوف نیز می‌پرداختند.^۱

۳-۲- دایاه، رنگنگ و مئوناسه^۴

در آنچه مدارس دینی به سه سطح با نام‌های مئوناسه (شاید تصحیفی از مدرسه عربی)، رنگنگ و دایاه (مشتق از زاویه عربی) تقسیم می‌شدند. مئوناسه مرکزی برای آموزش قرآن به کودکان بود. کسانی که علاقمند به یادگیری بیشتر بودند، به رنگنگ که مدرسه متوسطه برای آموزش علوم دینی بود، می‌رفتند. دایاه مدرسه عالی بود که در آن تفسیر و فقه و دیگر علوم اسلامی تدریس می‌شد. کسانی هم که جوینده تحصیلات بالاتر بودند، به مراکز آموزشی خارج از آنچه در مکه و هند و مصر می‌رفتند. روستاییان به اندازه توان، هزینه تحصیل فرزندانشان را در مدارس تأمین می‌کردند. شاگردان نیز افزون بر تحصیل، به کشاورزی در زمین‌های معلمان‌شان خود می‌پرداختند. آنها پس از یادگیری قرائت قرآن و آشنایی با تصوف و سیر و سلوک عرفانی، به عنوان معلم در روستاها مشغول به کار می‌شدند.^۵

۴-۲- سوراو^۶

یکی دیگر از انواع مدارس مذهبی در جهان مالایی، سوراو یا سورواتام دارد که در زبان مالایی به معنی «محل عبادت» است. سوراو را می‌توان با دیگر مراکز آموزشی در جهان مالایی مانند پوندوک در شبه جزیره مالایی، پسترن در اندونزی و دایاه^۷ در آنچه مقایسه کرد. خاستگاه سوراو به فرهنگ هندو-بودایی پیش از اسلام در جهان مالایی مربوط است که پس از گسترش اسلام در این منطقه، مرکز عبادی و آموزشی اسلامی شد. این مدارس بیشتر در مناطق غربی سوماترا به خصوص در مینانگکابائو فعالیت داشته‌اند.^۹

در سوراو با توجه به بزرگی یا کوچکی آن، مراسم و مناسک دینی مانند برگزاری نماز جمعه و

1. See: Denny, 1995:8/297.

2. Dayah.

3. Rangkang.

4. Meunasah.

5. See: Piekaar, 1986:1/742; Hamid, 1997:156-157, 206; Amiruddin, 1994:11- 12, 15, 41.

6. Surau.

7. Suro.

8. Dyah.

9. See: El-Muhammady, 2005:10/38; Azra, 1997:157.

جماعت و صرف افطار و مراسم ازدواج و طلاق انجام می‌شود. فعالیت‌های آموزشی دینی، کارکرد دیگر سوراو است؛ آموزش صرف و نحو عربی، قرآن و حدیث، فقه و تصوف از جمله این فعالیت‌ها است. در سوراوها تدریس آثار عالمان و صوفیان به زبان مالایی و رسم الخط عربی رواج داشت. تعلیم عرفان و تصوف یکی از مهم‌ترین کارکردهای سوراو به شمار می‌رفت. استاد و معلم در سوراو «تانکو شیخ»^۱ و شاگرد، «مرید» و «فقیر» نام داشت. مرید برای دریافت معارف تصوف و درک حقایق عرفانی با تانکوشیخ که پیر طریقت نیز بود، بیعت می‌کرد. این اصطلاحات به روشنی از تأثیر سنت تصوف در سوراو حکایت می‌کند. در واقع سوراوها در ترویج طریقه‌های تصوف مانند شطاریه و نقشبندیه و قادریه سهم مهمی داشتند و عالمان و صوفیانی نظیر حمزه فنصوری، شمس‌الدین سمطرائی (سوماترائی)، نورالدین رانیری و عبدالرئوف سینگیلی نیز در تأسیس و گسترش سوراوها مؤثر بودند.^۲

نتیجه‌گیری:

جهان مالایی پیش از ورود اسلام به شدت تحت تأثیر فرهنگ و ادیان هندوی و بودایی بود که از آمیزش با ادیان و آداب و رسوم بومی، فرهنگ و تمدن خاصی را در این مناطق پدید آورده بود. در حقیقت بومیان این منطقه، اسلام را بدون آنکه باورها و اعمال گذشته خود را کاملاً رها کنند، پذیرفتند. بر این اساس باورها و تعالیم اسلامی با فرهنگ بومی مالایی درآمیخت و گونه‌ای از اسلام که می‌توان آن را اسلام مالایی نامید، ظهور کرد.

اسلامی که بیشتر در این مناطق گسترش یافت، اسلامی عرفانی بود که طریقه‌های تصوف، خصوصاً از سرزمین‌های عربی و شبه قاره هند در آن نقش مهمی داشتند. مهم‌ترین این طریقه‌ها قادریه، نقشبندیه، رفاعیه و شطاریه بودند. اصولاً در جهان مالایی تمایز روشنی میان تصوف و دیگر علوم اسلامی مانند فقه، کلام، تفسیر و ... نمی‌توان دید. از اینرو مشایخ طریقت و صوفیان در عین حال از نظر دینی و فقهی عالمان بزرگ این منطقه نیز به شمار می‌رفته‌اند. حمزه فنصوری، شمس‌الدین سوماترائی، نورالدین رانیری، عبدالرئوف سینگیلی، یوسف مقصری و عبدالصمد پالمبانی و ... از جمله صوفیان و عالمان بزرگ این منطقه بوده‌اند. صوفیانی که بیش از دیگر صوفیان اسلام را در جاوه با تساهل و مدارا و سازگار با فرهنگ بومی گسترش دادند و از این طریق موفق به جذب توده مردم به اسلام شدند، ولی سنگا یا نه ولی جاوی بودند. آنها برای مسلمانان این منطقه از

1. Tuanku sheikh.

2. See: Roff, 2009:58-59, 181-182; Azra, 1997:157-161, 167-178.

قدیسان و اولیا به شمار می‌آیند و مقام (قبر) آنان در نزد مردم بسیار محترم و مقدس است. در یک نگاه کلی چنین به دست می‌آید که صوفیان اسلام را در این مناطق به گونه‌ای تبلیغ کردند که با ارزش‌ها و فرهنگ بومی کمتر تعارض داشته باشد. در واقع اسلام عرفانی با انعطاف و روح تساهل و مدارا، این ظرفیت را پدید آورد که مفاهیم و ارزش‌های مشترک فرهنگی برجسته شود و امکانات و ظرفیت‌های فرهنگ بومی در خدمت گسترش اسلام قرار گیرد.



منابع و مأخذ:

فارسی:

۱- غوثی شطاری، محمد، (۲۰۰۱م)، گلزار ابرار: تذکره صوفیا و علما، چاپ محمد ذکی، پتنه، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری.

مالایی:

2. Sunyoto, Agus (2016), Atlas Wali Songo, Indonesia, Pustaka Iiman dan Lesbumi Pbn.

انگلیسی:

3. Al-Attas, Syed Muhammad Nauib (1961), Some Aspect of Sufism: As Undrestood And Practised Among the Malays, Singapore.

4. Amiruddin, M. Hasbi (July, 1994), The Response of The Ulama Dayah To the Moderntzation Of Islamic Law in Aceh, A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal.

5. Azra, Azumardi (1997), "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities" in Islamic civilization in the malay world.byEd. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

6. Azra, Azumardi (1999), "Opposition to Sufism in the East Indies in the seventeenth and eighteenth centuries" in Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics. E.D. Frederick de Jong and Bernd Radtke. Leiden: Brill.

7. Azra, Azumardi (2004), The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian And Middle Eastern Ulama In the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Allen & Unwin And University of Hawai'i Press Honolulu, Australia.

8. Baldick, Julian (2000), Mystical Islam and introduction of Sufism, London.

9. Becker, Felicitas (2013), "Religious Anxieties In Two Marginal Regions: Reformist Debates On Funerary Ritual Among Tanzanian And Acehnese Muslims In The Twentieth Century" in: Comparative Studies Of South Asia, Africa And The Middle East, 33:1.

10. Cederroth, Sven(1999), "Indonesia and Malaysia" in Islam outside the Arab world. E.D. David Westerlund and Ingvar Svanberg. Richmond: Curzon.

11. Denny, F.M. (1995), "pesantren" in Encyclopedia of Islam, Second Edition, V.8, Leiden.
12. El-Muhammady, Muhammad Uthman (2005), "The Role of Islamic Places" in The Encyclopedia of Malaysia: Religions and Beliefs, V.10, Kuala Lumpur.
13. Fox, James J. (2004), "Wali Songo" in Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor, V.3, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara.
14. Gibson, Thomas (2007), Islamic Narrative and Authority in Southeast Asia: from the 16th to the 21st Century, New York, Macmillan.
15. Graf, Amat (2010), Aceh: History, Politics and Culture, E.D by. Arndt Graf and the others.
16. Hamid, Ismail (1997), "Kitab Jawi: Intellectualizing Literary Tradition" in Islamic Civilization in the Malay World, Ed. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur and Istanbul, Dewan Bahasa dan Pustaka.
17. Hooker, Virginia Matheson (1995), "Patani" in Encyclopedia of Islam, Second Edition, V.8, Leiden.
18. Inglis, Christiane, (2004), "Education, Traditional Religious (Islamic Education)" in Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor, V.1, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara.
19. Knysh, Alexander (2000), Islamic mysticism: a short history. Brill.
20. Laffan, Michael Francis (2011), The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Suffi Past. U.S.A.
21. Lapidus, Ira M. (1999), A History of Islamic Societies, Cambridge, Cambridge University Press.
22. Noer, Delier (1987), The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, E.D by Wang Gungwu, Kuala Lumpur, Oxford University Press.
23. Piekaar, A.J. (1986), "Atjeh" in Encyclopedia of Islam, Second Edition, V.1, Leiden.
24. Ricci, Ronit (2009), "from Jewish Disciple to Muslim Guru: On Literary and Religious Transformations in Late Nighnteen Century Java" in: Islamic connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia, E.D by. R. Michael Feener, Singapore,

Institute of Southeast Asian Studies.

25. Ricklefs, M.C. (2008), *a History of Modern Indonesia since 1200*, USA.
26. Riddell, Peter G. (2001), *Islamic and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, C. Hurst & Co., United Kingdom, University of Hawaii press, Honolulu. U.S.A.
27. Rinkes, D.A. (1996), *Nine Saints of Java*, Malaysian Sociological Research Institute.
28. Rizvi, S.A.A. (1983), *A History of Sufism in India*, New Delhi.
29. Roff, William R. (2009), *Studies on Islam and society in Southeast Asia*, Singapore, .
30. Tamara, Nasir (1997) "The Ummah: Rising to the Challenges with Special Reference to Indonesia" in *Islamic civilization in the malay world*, by Mohd. Taib Osman, kuala lampur and Istanbul.
31. Van Bruinessen, Martin (1999), "Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-century Indonesia" in *Islamic mysticism contested*. E.D. Fredrick de Jong and Bernd Radtke Leiden: Brill.
32. Van Bruinessen, Martin (2000), "Shaykh `Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia", *Journal of the History of Sufism*, vol. 1-2 (2000), p.361-395.
33. Van Bruinessen, Martin (2007). "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order" in *Sufism and the "Modern" in Islam*, E.D: Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, New York.
34. Van Bruinessen, Martin(1994), "Origins and development of the Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia" in *Studia Islamika*(Jakarta), vol. I, No.1.
35. Van Nieuwenhuijze, C.A.O. (1995). "Indonesia: Islam in Indonesia" in *Encyclopedia of Islam*. Second edition. Ed. By G. E. Bosworth. Vol. III. Leiden.
36. White, Sally, (2006), "Gender and The Family": *Voices of Islam in Southeast Asia*, Compiled and Edited by Greg Fealy and Virginia Hooker, Singapore.
37. Zin, Abdullah Muhammad(1990), "Qadiriyyah Order: Development and Practice" in *Islamiyyat*, V 2: p. 39-45.