

ترجمة اللغة العربية في هذا الكتاب هي ما أنتجه الإندونيسيون الذين يتعلمون اللغة العربية في جامعة إندونيسيا. الفكر لترجمة كل من محتويات هذا الكتاب إلى اللغة العربية يشكل محاولة تواصل الأفكار بينهما بصفتها موضوعا مستقلا بالرغم من أن هاتان المنطقتين تأثر إحداهما أخرى وتأثر بها طوال الوقت. هذه الترجمة إلى اللغة العربية أيضا تستهدف أن تملأ فراغا يتعلق بندرة اللغة العربية المستخدمة كلغة الكتابة خارج المجال الديني، لاسيما كلغة للتحدث عن المجال الثقافي. نعتبر بأن هذه الترجمة في هذا الكتاب مهمة، ولو كان بالطبع فيها كثير من الأخطاء كأو العمل. النقدرات والاقتراحات نرجوهم رجاء.

نفاذ الحد، ربط  
التحوار:  
علاقة معاصرة  
بين إندونيسيا  
وبلاد العرب

ظهر موقع حضور العلاقة  
من جسد ولغة. أما بواسطة  
الشعائر اليومية -بشكلها  
الديني والديني- فأبدي  
الجسد المليء بالتناقض نفسه.  
وأما بواسطة الحوار اليومي  
-سواء كان رسميا أو غير  
رسمي- فدلّت اللغة ذوات  
تفاسير كثيرة في المواصلات  
على شرعيتها.

تعترف العلاقة بين أرخبيل المعقدة وبين بلاد  
العرب المركبة بأنها غير بسيطة، لكنها متنوعة  
بل معقدة جدا. إن عملية التجارة وانتشار  
الدين و-بالطبع- تحرك "الثقافة العربية" التي  
كل منها جرى منذ طوال القرون العديدة  
في أرخبيل معقد تاريخه وله تميز في كل وقت  
ومكان. وإن الأمور الاقتصادية-السياسية  
وإستراتيجية ثقافة الحياة المتقاربة وانتشار الدين  
والشعيرة والتقليد والأخرى التي تكون دافعة  
لوجود العلاقة بينهما، جرت في مدة طويلة  
ووسعت أبعادها حتى تتجسد. يعني التجسد  
كونها عادة الحياة الملتزمة في يومية الناس  
بأرخبيل. والمتجسد لا يتمثل في إيماء الجسد  
فقط وإنما هو أيضا في أفكار مقدمة بواسطة  
لغة ملفوظة -وليست ملفوظة بكلمات

فحسب- وهو أيضا في كثير من التعبيرات  
التصورات والمظاهر اليومية.

العلاقة بين أرخبيل وبلاد العرب تدل على  
أنواع المجالات التي يتأثر بعضها على الآخر  
في كثير من نواحي الحياة. في أرخبيل، أنواع  
أشكال من التكيف والتوحد والرد والتناقض  
في علاقتها بالثقافة العربية يمكن العثور بها  
في كثير من المجالات. مثل المفردات العربية  
المتصدة والشعائر والتفاسير الدينية -لاسيما  
الإسلامية- الحية في المجتمع وأيضا في  
الأشكال التقليدية الفنية الحية في حياتهم. وفي  
مجال معين، النتيجة من التأثير بين الثقافتين في  
الواقع، تحضر أشكالا من هويات الثقافة غير  
الواضحة حدودها توقيفية ويتشكل موضوعا  
جديدا محليا فريدا. وهذه المواضيع الجديدة تنشأ  
محلية وتقليدا وقيمة جماعية متحركة منذ بدايتها  
حتى الآن. وفي هذه النقطة تصحح العلاقة  
خطيرة حينما تناظرت المواضيع الجديدة. وكيف  
تناظرت أرخبيل وبلاد العرب من موقفهما  
الآن؟ وأية نظرة ظهرت ويمكنها أن تمنح  
أساسا إيجابيا في إطار بناء أشكال العلاقة  
المعاصرة بينهما؟

## بينالي جوکجا XII أيقوآر بصفتها منهجا

كانت واقعة بينالي جوکجا منهجا للتجربة  
في تبادل النظر بين الجهتين. وستصبح هذه  
اللحظة طريقة لتطبيق التبصر على رأي العلاقة  
المعاصرة بين العالم العربي والإندونيسي. لذا  
صارت هذه الواقعة وسيلة إستراتيجية لبناء

المواصلات العصرية بل المحاورة بين الدولتين. ويمكننا أن نعد خبرة لجنة بنبال ١٢ في الإعداد و الإدارة و عقد هذه الواقعة كعمل الثقافة المستفيض من جهة و التام من جهة أخرى. وكونه ثقيلًا إذ المسائل المركبة الموجودة محتاجة إلى خيار المواقف و نسمة الإستقلال الطويلة. وكونه تامًا لأن العملية في بناء التخابر بين الجهتين الهامتين يجري للبحث عن المفردات و الخيارات الجديدة في إجراء العلاقات بالحياة المعاصرة.

ومن المشاكل التامة من الواقعة بنبال جو كجا ١٢ إيكواتور تداخل هذه الواقعة من غير مباشرة إلى مجال عوملة "العربية" المنتشرة اليوم الممثلة بالرموز العربية المشهورة عند نا حياتحياة المجتمع بإندونيسيا. و تنوعت تلك الرموز محتوية على جميع أركان الحياة كالنظر حول العبودية والأشكال و الموضات و الهيات كأداب الأكل و التعالج و ضمانة المدخرات و التربية حتى القوانين الإجتماعية. نرى ونحس بأماننا الحاضرة حضور الرموز العربية أو ما يرمز بما جاء من البلاد العربية ثقافة أو غيرها. كانت مقدمة أماننا بوسائل الأعلام. فظاهرة العوملة العربية (Arabisasi) تشيرنا إلى التغيير المعاصري بحضور لغة المجتمع الشهيرة عند بناء المشروعية الجديدة في تطبيق المسابقة و المفاوضة و المنافسة الرمزية و مناهج العيشة بين الناس أو الفرق لحفظ حياتهم اليومية. و بجانب آخر، أصبحت تلك الرموز شيه الموارد لصورة سلطة أي دولة أو شركة أو فرقة في تطير الرأسمالية العالمية و نزاع سيطرة السياسة القومية. ستكون العربية

و الإندونيسية اللغتين يستعملهما كل من يدور على مرور هيمنة الطاقة و المكان و اللغة و السياسة المحلية أو الوطنية أو العالمية.

ففي مجال السياسة العملية بالدولة الإندونيسية، كثيرًا ما إستخدمت العربية كمرجع يؤخذ منه الرطانة أو تحلل به أهداف السياسة.

فموقع أراض العربية كمصدر دين معظم المجتمع الإندونيسين يجعلها قبله توجههم و مصدر تشريعهم. وإذا كان الدين ألة للتشريع كانت العالم العربي منبأه. ولو كانت تطبيق التعريب (Arabisation) المشهورة اليوم بنمط جديد أحضر لدينا الأشكال المتنوعة عند تطبيقه لكن النظر السياسي يرسم صورة العربية كصورة وحيدة. ذلك لأن برنامج بنبال جو كجا ١٢ إيكواتور يواجه المصائب عند بناء الحوار بين الجهتين بسياق الثقافة العربية الشعبية (التعريب) و سياسة تصوير العربية بصورة وحيدة. لكن من جهة آخر أعطى بنبال جو كجا ١٢ خيارات الأراء الأخرى على المذكورين من صورة العربية الوحيدة و التعريب.

وهدف إحضار هذا الكتاب هو تقديم الإنعكاس على ما وجدته بنبال جو كجا ١٢ إيكواتور من وطأة المنزلة بين الجهتين. وليس المراد من الوطأة النزاع أو المسابقة بين العالمين، بلا المشكلات في بناء الحوار بين العربية و الإندونيسية. فالعلاقة بينهما يؤتي لنا قصة تاريخية عن قرية الصلة و بعدها من دفعة واحدة. فكأن هناك المسائل بين الجهتين التي لا بد علينا أن نكرر تحديده على خريطة جديدة. و حضور هذا الكتاب

كجزء من سلسلة البرامج بنيال جوکجا ١٢ إيكواتور يقدم لنا كيفية التحديد على العلاقة بين الجبهتين عبر التقاطعات. وتلك مثل نقطة عصبية تحتوي على الموضوعات التي تصير شباكا للإندونيسية والعربية حيث ينظران منه إلى مسائل النظر الهامة عند الصلة بينهما.

## التقاطعات

إتفق تفوق اللغة العربية كلغة الدين الذي تدين به معظم الأندونيسيين بالأرجبل عند مجال حركة السياسة العربية و الأحوال المعربة المنتشرتين بكل جوانب الحياة العصرية في إندونيسيا. ولو كانت الشيولوجيا الإسلامية عند تطبيقها بمذه البلاد منذ مائات سنين تطورت مع مختلف الثروة والسياقية وأحوال المحل.

فالعربية والأرجبل يظلان مبحثا جديدا له رحلة تاريخية طويلة فريدة و الخصائص المتنوعة بكل مكان. ويواجه هذا الكتاب التقاطع الأول عند ما يمر هدف المزمج بنيال جوکجا ١٢ إيكواتور بفقد التوازي بين المنزلتين.

فالرسالات المكتوبة عند التقاطع الأول بهذا الكتاب تعيد الشرح على وجه التلخيص عن العلاقة بين الإندونيسيا والبلاد العربية عند مختلف المناطق الأرجبلية و تفتح لنا حجاب العقلية الشيولوجيا التي يتأثر منها فقد المساواة والتوازي بين المنزلتين: العربية معتمدة بتفوق ثقافتها لأنها مصدر الشيولوجيا. مع أن الحوار بين الجبهتين سيكون واقعا بوجود المساواة، لذا لا بدا علينا أن نتجاوز عن النظر الديني والشيولوجي المتطورين اليوم ويجعلان عرجا في حياتنا. والرسالة الأولى من الأخ عبد

المير ملخان تحت الموضوع "قوس فزح فوق الكعبة" تقدم أمامنا الإنعكاس القصير من الإطار التاريخي والشيولوجي المتعلقين بحجاب العقل الذي يدفع ذلك العرج عند تحليل العلاقة بين الإندونيسية والبلاد العربية. ونحن نحتاج إلى هذا الإنعكاس ليعطينا الوعي عن المساواة بينهما عند تطبيق المواصلة. ثم الرسالة الثانية من تأليف الأخ المكين تحت الموضوع "ترقيع الجسر المتصدع بين العالم الإندونيسي و العربي" تدعونا إلى النظر التاريخي النافذ لنعثر على الممكنات لنطور العلاقة المتساوية بين الأرجبل والبلاد العربية العصرية. وذلك بالتجاوز عن حدود الدين والشيولوجيا و الدخول إلى القطاع الثقافي.

والتقاطع الثاني من هذا الكتاب يبين لنا عن المسائل وراء العلاقة العصرية بين الإندونيسية والبلاد العربية سواء كانت المسألة على شكل جماعي أو شخصي أو خصوصي. فنعد أهمية حضور هذا الكتاب لإحضار وجهة نظر العامة في تطوير العلاقة الجارية يوميا بين القطاعين. ونجد عبر ذلك نظر العوام غلط التصور بأن العربية عند مجال الشيولوجيا تنزل بأعلى منزلة. فعالم الشغالين المهاجرين وعالم التربوية (المدرسين والباحثين والطلاب) لوسيطتان الهامتان في الصلة بين جبهة الإندونيسية والعربية، خارج موضوع الدينية (الحج والعمرة) او موضوع السياسة والإقتصادية الرسمية (الدول والشركات). فجميع الرسالات المنتشرة في التقاطع الثاني بهذا الكتاب يقدم التصورات الصغيرة من

العمالين المهاجرين الذين سكنوا طويلاً بالمملكة السعودية، ومن المدرس الذي عقد بالتعاون مع جبهة العربية، وكذلك تبين لنا عن انعكاس اللجنة بنبال جو كجا ١٢ إيكواتور عندما يطبقون التعامل مع جبهة العربية عبر الواقعة بنبال جو كجا ١٢ إيكواتور. والرسالات بالتقاطع الثاني متناجحة من تأثر كل جهات و انتاج تجربة المناهج الكتابية المستطلعة من عملية تحويل ثمرة النقاش والمقابلة إلى قصص مصورة. مثل تحفة فريجتوموكو موكي و فري هنداياني الهزلية وهي تحويل من عملية النقاش مع جماعة العمالين الذين قد رجعوا من الملكة السعودية. وعقد ذلك النقاش في أحد القرى المعروفة بمصدرة العمالين بيوكياكرتا. يعني القرية كولون فروكو. وموضوع هذه القصص المصورة هو "العربية، بلاد طوباوية؟" لشارتها لنا كيف حقيقة العربية كبلاد طوباوية عند رأي وحررة العمالين المهاجرين. وكان معظمهم الخادمون لا يسبقهم التوهم ولا الخيال لأن وصلوا إلى العربية. وكروية أحد بمنامه، تحتمل الأحلام أن تكون جميلة وإما أن تكون كابوسا. ولكن في الواقع، لا يحلم العمالين قط. لأنهم يطبقون ويطورون علاقة لغة البقاء والثبات بل المقاومة الشخصية أو الثقافية نحو العائلات العربية بالمملكة السعودية عندما فقد معاذ الدولة وعدم حماية القانون لهم.

والرسالة الثانية في التقاطع الثاني هي قصص مصورة ألفها أجي فراسيتيو. وقد قرأ وحول النقط من المقابلة مع الأستاذ إمام سوفريوجو ، كمدرس مشهور ذوي خبرة التعامل

الكثيرة مع جبهة العربية. وهم مدير الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج القديم. وبقرنته إلى العالم العربي، يقص إمام سوفريوجو عن لغته الدبلوماسية عندما يتعامل مع العربي و الثقافة العربية. يرى بأن اللغة الدبلوماسية التي ننطقها نحو جبهة العربية مبنية على الفكرة البسيطة: من الجدير أن تغير العرب صورة جبهة العربية القبيحة بإقامة التعاملات بأنحاء الحقول. لاسيما التربوية. وقد نجح إمام سوفريوجو عبر هذه الدبلوماسية في تطوير التعاملات مع المملكة السعودية العربية. وثمرتها مثل ارسال الكتب العربية المتعلقة بشتى العلوم الى الجامعة مولانا مالك إبراهيم بمالانج.

والرسالة الثالثة في التقاطع الثاني هي النشر العاطفي الذي ألفه كونوان ماريانتو "أنا وأنت في عشية قبيل المغرب من مسجلة تشبه بالحاضرة المسموعة من مذباغ" بعد ما استبنت الشمار من فرقة المناقشة (FGD) مع إتنوساري (Etnosari) وهو مجموعة من الشبان الذين يتعلمون علوم التاريخ والأنثروپولوجية. ومن عادتهم الدراسة والبحث والنشاط المعية. وهم يحاورون في تلك المناقشة عن علاقة الإندونيسية مع البلاد العربية الفعالية بكل الجهات معتمدين على منظور العلماء الفتيان. ثم حول كونوان مرينتو شاعر و كاتب هذا النص نتائج النقاش إلى النشر العاطفي.

فالنشر العاطفي الذي ألفه كونوان مرينتو ينقل محتويات هذا الكتاب الكبري إلى التقاطع الثالث وهو : ديناميكية الشؤون المحلية. وإذا

كانت الصلة بين الإندونيسية ووجهة العربية في التقاطع الأول، مكررا بكشف حجاب العقل العرج لعدم المساوة بين علاقتهما ثم يبحث بالتقاطع الثاني لنعثر على الممكنات الأخرى من صور العلاقات التي تبني على وجهة النظر خارج الإطار الرسمي (الدولة والأسواق) والإطار الثيولوجي (الدين). وتلك الواجهة تتشكل من تطبيق العمالين والمدرسين و انعكاس لجنة البرنامج بينال جو كجا ١٢ إيكواتور. لذا، نعيد احضار دينامكية الشؤون المحلية الواقعة بإندونيسيا بعلاقتها مع البلاد العربية، عبر دراسة تاريخية عن الموضوعات الجديدة بهذه البلاد. ورأينا نظر الصلة، وعمليات التكيف والتكامل و ربما المقاومة من المحليين عند مجال العلاقة بين الإندونيسية والعربية قد وقعت طوال العصور مع تبادل الأزمنة حتى تتولد منها الآراء النقية والفكر الجاذبة. فالمشكلات تاليا، إباء العلاقة الرسمية (الدولة والأسواق) والعلاقة الثيولوجيا (وجود العربية كمصدر التطبيقية العبودية والتعاليم الدينية مع وجود الإندونيسيا كمحل نشر الدين فقط) عن اقرار التطبيق الواقع تاريخيا بينهما، لاسيما عن الاتساع له في صناعة المشروعية الاقتصادية والسياسة بين الجبهتين عندما تفكر العرب عن العلاقة بينهما. فكثيرا ما تألى الصلة الرسمية سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية عن سيرتهما القديمة من وجود الفرق والسياقات المحلية المتنوعة.

والتقاطع الثالث من هذا الكتاب يقدم لنا ثلاث الرسائل الأساسية التي تهدف إلى دراسة دينامكية الشؤون المحلية على وجه التخصص. الرسالة الأولى كتبها محمد جاد المولى وبحث فيها عن محلية مميزات جاوى : "العربية مزروعة، جاوى محمولة" ثم الرسالة من آدي وبجاسونو: "من البراق إلى بينكسونج بارك، تشويق بين الفن التصويري والدين بإندونيسيا" ويحكي فيها عن الوطأة عند مجال تاريخ الفن البصري من حيث علاقته بوجهة العربية وتطوير الإسلام في الإندونيسيا و تأثره منهما. ثم الرسالة من فانية: "إحضار صورة أبناء العرب بجو كجا كرتا في القرن العشرين" وهي بحث تاريخي يقدم لدينا صورة الصراع المحلي و الإثني عند سلالة العرب بيوكيا كرتا وخبرتهم الفريدة. وعبر الرسائل الثلاثة في التقاطع الثالث، نعكس ما كتبه المؤلفون الثلاثة من دينامكية الشؤون المحلية وراء الإطار التاريخي. فكأنه ينادي من جديد المسائل الهامة الصالح تقديمه هنا ولا بد أن نجيبه في المستقبل. وهي: هل من الممكن أن نحاو (الإندونيسية والعربية) عن الموضوعات الجديدة الواقعة بالجبهتين وبيني ذلك الحوار على المنزلتين الجديدتين؟ وكيف نبني الحوار الناقد خلال الديناميكية العصرية التي تمتلئ بالكمائن الجوهرية ووسط التحديات العالمية و صعوبة المشكلات المحلية اللتين تواجههما الإندونيسية والعربية؟ هل هناك طريقة الخلاص؟

التقاطع الأول

٨

مجاور



# ة الدين

“

وحيثما نسمع اللغة العربية، نعتبر بأنها دينية. وأما في الواقع، فيوجد كثير من اللغة الإندونيسية اليومية التي تمتص منها دون تغير الألفاظ. هذا ما سمعت حينما أتكلم أنا ومساعدتي مع الآخرين بها... هل هذه اللغة العربية؟ مثل لفظ "hamil"، يمتص من اللغة العربية. يبدو أن هذا اللفظ عربياً، ولكن ما تصور قبل في بالي أنه عربي. وأيضاً، حينما اجتمعت مع الفنانين العراقيين، أحد منهم رجع من إندونيسيا، وأما الشيء المضحك فهو أنما قال "إندونيسيا مدينة دينية وإسلامية".

”

..... إنما يوجد كثير من الأخطاء في الإدراك بين هاتان المنطقتين. هناك واحد يعمل في "Sharjah Foundation" قال لي حينما قصصت ذلك، بشكل عام، إن الإندونيسيين يعتبرون بأن العرب مقدسون. وقال بعد، "إنه مضحك، لأننا -العرب- وقتما ننظر إلى الإندونيسيين، الذي يتصور في ذهني العمال الإندونيسيون الماهرون في سحر أسود." وأساسا على ذلك، إن صورة بلاد العرب في عين إندونيسيا وعكسه بشكل عام يوجد كثير من الأخطاء في الإدراك ويكون شيئا مضحكا. وهذا ما لا يبحث عن حله في وقت قصير.

# فوس قرح فوق الكعبة

١٢

مؤلف لتأبية دعوة للضيوف الكاتبين في الكتاب (Post-event Biennale Jogja XII)  
مع فكرة بينالي جو كجا أيقوا طار سنة ٢٠١٣.

## عبد المنير ملخان

الأستاذ الكبير ورئيس السناتور بجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية  
جوكجارتا و أحد الأعضاء من المنظمة (Komnas HAM RI) سنة ٢٠٠٧ -  
٢٠١٢ ومجلس التربية العالية برئاسة محمديّة المركزية سنة ٢٠١٠ - ٢٠١٥.

## تخطر ببائنا عندما نذكر الشرق الأوسط أو العربية

بمكثها ومدينتها الجنة وما فيها من النعم. وكذلك لو يتحدث الناس عن مصر أو فلسطين، ستتصور بخيالنا جماعة من الصالحين يذهبون إلى المساجد. فكأنه يصعب على فهمنا وجود الأخبار بأن في العربية أشخاص كأبي جهل ومن يشبهه من الذين يعادون الإسلام عداوة شديدة. فمن يصدق على أن جميع العرب مسلمون وصالحون كمسلمي هذه الدولة؟ فهذه الصعوبة تتعقب من آرائنا اللا سديدة وظنوننا اللا صادقة عن الشرق الأوسط ولغة أهله وثقافته. فكل ما يتعلق بالعربية لغة أو ثقافة نجعله ميزانا نقيس به إسلام المرء وإيمانه وإحسانه. وأشد من ذلك كان بعض منا يفهم العربية لغته وثقافته معيارا مطلقا لتمام إسلامنا. فاللغة العربية لغة أهل الجنة وكثيرا ما نسمع من قال عن مزايا اللغة العربية وثقافتها.

فعند بعض الناس بالأرخبيل كانت الأمم الذين يتكلمون باللغة العربية ويتتقنون بثقافتها كالارتداء بالحبة أو العمامة قد بلغ اسلامه وصلاحه غاية الكمال بل نضعهم أحيانا أحنف توحيدا من الأمم الأعجميين اللا ناطقين باللغة العربية واللامتقنين بثقافتها. فكل الأنواع العربية عندهم صورة من الصلاح وتمام الحياة. ولو كان لفهم الإسلام، علينا أن نعلم اللغة العربية وثقافتها لأن القرآن الكريم منزل بتلك اللغة.

لانشعر اليوم بغير وعي بأن أنفسنا في استعمار اللغة العربية وثقافتها. فكأن مخنا ممسوح بتقديسهما حتى لا نعقل ولوساعة أن سكان هذه الأرض الناطقين والمتقنين بالعربية مساوية بالآخرين من الأعجميين لغة وتقليديا. كلاهما يخطئ أحيانا ويصيب مرة أخرى. ولكن هذا البيان كثيرا ما يستقبه الناس بادعائه ضلا وقائله مضلا ضعيف الإيمان فيلومونه بلومة كلامية.

نرى كثيرا من بكالوريات الجامعات الإسلامية بهذه الدولة لا يهتم بقراءة ما يحصل من البحث عن الإسلام إذا أقام به غير عربي لاسيما إذا جاء الباحث من أوروبا وباللغة الأوروبية. بخلاف الكتب والكتابات العربيتين فسوف نجعلهما وافيا للأخبار الصحيحة الشاملة. فعقبة ذلك كثير من الدراسات الإسلامية لاتناقش مع انتاجات البحث عبر المناهج المتكافئة صحتها. فعندما نواجه تلك الواقعة، نشأ ميل الأوهام وسوء الظنون بأن ذلك البحث جزء من المؤامرة المهلكة من قوة ضد الإسلام التي يظهرها الشعوب غير العربية. وقد انتشرت هذه الأوهام إلى مجال السياسة في بلادنا عندما رسبت الأحزاب الإسلامية لنيل معظم أصوات المجتمع الذي كان أكثره المسلمون.

هيا نلفت نظرنا إلى إنتاجات المبتكرين من مسلمي الأرخبيل الذين كانوا أكثر عددا من سائر المسلمين في الدول الأخرى، حسن أولئك مبتكرا. لكن الأسف أنهم غير ناطقين

بالعربية ولا متتقين بما حتى رضوا أن قعدوا في طبقة المسلمين الثانية. أنظروا إلى حجاجنا، كيف يصرف كل ماله لقضاء الحج. فليس المرض الشديد الذي أصابهم سدا يمنع زيارتهم إلى مكة والمدينة. علينا أن نحترم موقفهم ونقدر قوة إخلاصهم بالطبع.

فيما مضى، أرى أكثر الحجاج من الأرخييل أن يجربنا عن الجرائم التي أصابتهم في تلك الأرض المقدسة. فإذا رجعوا إلى وطنهم، يقصون علينا كعادتهم عن قصص جميلة كأنهم ما وجدوا هناك إلا الوقائع المنزهة عن العيوب المعجبة القلوب، إنما نشرت من جديد الأخبار عن الجرائم في الأرض المقدسة. لاسيما هي تقع عند مراكز العبودية بالمدينتين التي يعتبرونها كأمكنة يستجاب فيها الدعاء. فالأسف تيقنت الحجاج على أن الشكوى عندما يقضون الحج سيؤتيهم سيئة العواقب.

فكان مكة والمدينة إنما تمتلئان بالعجائب. لا يقص علينا المختلس منه ماله ما أصابه من مصيبة لتطيره بأن ذلك سيعطيه ما أشد مصيبة في حياته. مع أن وسائل الأعلام تخبرنا بأن أكثر السارقين والمخادعين يطوفون بتلك الأمكنة المقدسة. هذه الواقعة جرت منذ القديم لكن الحجاج يخافون بتبليغ خبرتهم المحزنة ومشاهدتهم الكريهة، كأن كل ما أصابتهم امتحانة على نيتهم القوية ليلتقى الله عز وجل.

هكذا، كدنا أن لا نضع الابتكار في عبادة الله التي تشمل كل حركاتنا وسكناتنا عند

المرتبة اللاحقة كرحلة روحية مقدسة. فكثير من الأرخييليين الذي لهم طاقة فوق طاقات الناطقين والمتتقين بالعربية أصبح قاعدا في المرتبة المتوسطة. بيد أن بعضا منهم يعلم أبناء العرب بالمدينتين المقدستين لكن التقدير لهم غير مكافئ بمساهمتهم الكبير و إنتاجهم المؤثرة.

فالحفلة سكاتين (sekaten) المؤقدة لإجراء جزء من تقاليد المملكة كراطان جو كجارتا و سوراكرتا مثلا، لصورة من صور ابتكارات المسلمين المحلية المتألقة. لا يجد شبيهها في أنحاء العالم وبأى الشعوب المسلمين. والمثل الأخر: فنن العمارة بمساجدنا كثيرا ما مثلة بتقاليد الثقافة الناشئة والمتطورة قبل مجيء الإسلام إلى الأرخييل. كان أهل الجاوي المواطنين بولاية المملكة الإسلامية الجاوية يعتقدون أن ملوكهم لا يحجون إلى البيت العتيق. وتمسكا بمصادر الأخبار التي تطعها جهة المملكة، ليس ذلك لترك وجوب الحج متعمدين بل لأن السلاطين يشعرون صعوبة ترك رعيتهم الذين كانوا مسؤوليتهم و مدة الحج حينئذ تسمى سنة أم سنوات تقريبا.<sup>١</sup> لكن الأسف ليست لكل الابتكارات المذكورة تقديرات مناسبة إذ التصفيحية الثقافية تضع التقاليد و الثقافات واللغات المتعلقة بالعربية بمكان فوق مكان تلك الثلاثة الناشئة والمتطورة في أراضي الأرخييل.

<sup>١</sup> Abdul Munir Mulkhan, Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik., Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, ٢٠٠٤, him. أنظر طبعه. ٢٧٥-٢٦٦ (مراجعة Abdul Munir Mulkhan, Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa, Yogyakarta; Metro Epistema, ٢٠١٢.

فموضوع هذه المقالة: "قوس قزح فوق الكعبة" ترميز يعكس تلك التصفيحية الثقافية التي تضع التقاليد والثقافات العربية بمنازل عالية. حقيقة يصعب علينا أن نتخيل وجود القزح فوق البيت العتيق كما صعب علينا أن نجد ملايويا يساهم في ديناميكية الشرق الأوسط الاجتماعية والدينية. وذلك الصعب ليس لعدم الحقائق المؤيدة بل لقلة الوثائق التي تشيرنا إلى تلك الحقائق حيث يعتبرها الناس شيئاً غير مهم بل يرونه كالحقائق الزائفة. وننكر بغير علم حقيقة حضور شيخ ملاوي أنارت حياته الحرمين و يترك كتباً غالية في حياته. فكأن تلك الواقعة سراب بقية يحسه الضمآن ماء مع أن الواقع ليس كذلك بل لوجود الألم في أعينهم.

والآن، نريد أن نقدم لديكم الحقائق البعيدة من التصفيحية المذكورة. ولو كانت قليلة لكنها مهمة. هناك جملة الوقائع يمكن بما تفكيك التصفيحية الثقافية التي وضعت مكانة الثقافة والتقاليد للعربية أرفع منهما لأهل الأرخبيل المذلتين عندها. منهما نصف أن أكثر الصور عن وجه الإسلام في الأرخبيل ظهر مقارنا بالرحلة العبودية من تلك البلاد. ذلك برهة بعدما يقرر وجوب الحج في نظام تعاليم الإسلام سنة ١٠ ميلاديا. فبدأت الرحلة المستمرة بموج كبير عبر السفر الحجي عقب فتح قناة السويس. فالخبرات عند قضاء الحج ربما تكون أسبابا لظهور المظاهرة والانتفاضة والانتقامة نحو الاستعمارية في هذا الوطن كما يجزنا بحث سرطونو كرتادرجوعن

مقاومة الفلاحين بمدينة باننين.<sup>١</sup> ونستطيع أن نقرأ نفس البيان في كتابة الباحث كاريل أ. ستينبرنج.<sup>٢</sup>

لكن بعض البيانات يدل على أن العلاقة الدبلوماسية قد جرت بين ملوك الأرخبيل و ملوك الشرق الأوسط منذ العصر السابع ميلاديا. وكذلك العلاقة التجارية بين تجار العرب والأرخبيليين. كان الإتصال السياسي والتجاري بين الأمتين واقعا قبل الإسلام أي قبل ما بعث محمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا بأوائل القرن السابع الميلادي. وكثير من كتب التاريخ اليوم يلفتنا إلى أدوار العرب المهيمنة على الملايوين ولا نجد ما يدل على عكس هذه الحقيقة. لكننا سنعثر على ما يخالفها عند ملاحظات سنوك هوكرنجي المكتوبة سنة ١٩٣١. أجدد كلامي هنا: علينا أن نستحسن نوعية وتفوق الباحثين غير العربيين أو على الأقل نسلم البيانات ببحث سنوك هوكرنجي -عالم جدلي مشهور بالأرخبيل-. تكشف ملاحظته بمرّة ثانية على يد كريل أ ستينبرنج تحت الموضوع "بضعة الجهات عن وجه الإسلام بإندونيسيا حول القرن التاسع عشر."<sup>٣</sup>

وشرحت لنا ملاحظة سنوك هوكرنجي -كما نقلها كرل أ ستينبرنج- أن بمكة المكرمة أبناء

١ Sartono Kartodirdjo, Pemberontakan Petani Banten ١٨٨٨, Jakarta; Pustaka Jaya, ١٩٨٤.

٢ Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19, Jakarta; Bulan Bintang, 1984.

٣ Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-١٩, Jakarta; Bulan Bintang, ١٩٨٤.

الأرخبيل المواطنين ويساهمون في حركة اجتماعة أهل تلك المدينة، لاسيما عند أشهر الحج، هذه الواقعة لم تكاد مكتوبة عند البحوث سواء كان الباحث عربيا أو أرخبيليا. وفي كتابة سنوك هكرنجي التي نقلها كريل أ ستينيرك نجد الأخبار بأن المواطنين الأرخبيليين بالحرامين يكون بعضا منهم شيخ الحجاج أو مطوفا الذان يؤدخهما الحكومة بماتين المدينتين إذنا رسميا.<sup>٥</sup> سيأتي البيان تاليا عن علماء الأرخبيل وأساتيدها الذين علموا أبناء العرب بالمدينتين المباركتين.

بجانب ذلك، يخبرنا سنوك هكرنجي أحوال الجاويين تفصيلا وتدقيقا. كانوا في مقاله، مشهورين عند أهل مكة بصلاحتهم وتواضعهم وصدقهم. لذا، قيل بأن حكماء الحرامين تهتم بشكواهم لأن الجنسة الجاوية تصير ضامنا لصدق القول والفعل في المعاملة الإجتماعية. وقد قال سنوك بأن تجار مكة الأغنياء قلما يعطون سلعتهم بدون الكفالة إلا لأهل جاوى. وكذلك نخبرنا تلك الملاحظة مساهمة أحمد دهلان (فهل يدل هذا الاسم إلى مؤسس المنظمة: محمدية؟) الملقب بالشيخ وكثيرا ما يتبدى بحضرة الناس مع الخادمين الجاويين.

وكان كريل كتب في بحثه أسماء العلماء الاندونيسيين الذين يعلمون الناس بالمدينتين المقدستين في الجزيرة العربية: مكة والمدنة المنورتين. وقد بلغوا مكانا رافعا في احترام الناس والتكريم. منهم الشيخ نواوي البتني

والشيخ خاطب السمباسي.<sup>٦</sup> بنفس الملاحظة التي كتبها كريل أ ستينيرك نجد أدوار العالمين من سمبس ومن ييما كالأستاذين بمكة المكرمة والمدينة المنورة. هما خاطب السمباسي وعبد الغني البيماوي. وكان الشيخ النواوي يتلقى عليهما.<sup>٧</sup> بجانب كونما شيخ الحرم قد أنتجا كتبا كثيرة. مثل تفسيرالشيخ النواوي. طبع هذا الكتاب بمكة المكرمة بداية سنة ١٨٨٠، عندما حاول محمد عبده نشر مجلته المشهورة عروة الوثقى.<sup>٨</sup>

وكذلك نعثر على مساهمة الملايويين في الجزيرة العربية بوجود السوق سينج (Seng) الواقع حول المسجد الحرم. فإذا نقوم مقابلا الكعبة من جانب مقام إبراهيم ثم نولى وجوهنا إلى اليمن سوف نرى ما سماه الحجاج بحجر إسماعيل الذي كان فوقه ميزب من ذهب محاذيا به و ملتصقا بالبيت العتيق، وإذا نمشي من المقام إلى الحجر ثم نستمر إلى ردهة أمامه، سنجد باب المسجد حيث نرى غير بعيد منه حيا وقع فيه السوق سينج.

كان السوق سينج إحدى الأسواق المشهورة و المجتذبة عند الحجاج. قيل أن اسم سع لذلك السوق مقصورة من سينغول (Senggol) وهو إلتقاء ردفان شخص بردفان آخر لازدحام المكان. وتراهم السوق سع بالزوار المتسوقين. فكلمة سيعكول من خصائص اللغة الأرخبيلية. أي الجاوية. لذا، تدل هذه الكلمة

٦ نفس المصدر ص ٦

٧ نفس المصدر ١١٨

٨ نفس المصدر ١٢٢



على تداخل او نفوذية الثقافة الجاوية في حياة العرب الإجتماعية. ثم نرى تداخل الثقافة الملايوية مظهرة من العناصر الداخلية حيث يأخذ بها التعاليم والشعارات الإسلامية. ننظر هناك كيف فن العمارة لمساجدهم الممتلئة بالخصائص المحلية التي لا مثيل لها في البلاد العربية وما رأينا من عمارات تلك المساجد التكيف من الثقافتين الهندوسية والبوذية.<sup>٩</sup>

ونلفت نظرنا الآن إلى جماعة المسلمين بأراض الأرخبيل كيف ينظمون مجتمعهم مختلفا من نمط اجتماعة العرب بالشرق الأوسط. نعرف هنا عرف التعليم الناشئ منذ القرن التاسع عشر ويتطور بأول القرن العشرين، فصار عرفا تقليديا جماعيا مفتحا لجميع الناس ومعقودة بكل الأماكن العامة مثل الإدارات والمدارس حتى الفنادق الغالية ويشترك فيه المجتمع بكل طبقاتهم من شبانهم إلى شيوخهم. سيأتي البيان تاليا عن مساهمات عرف التعليم في تركية تعاليم الإسلام لإهل الأرخبيل. ومن الممكن مساهمات التعليم أرفع مما كان في اجتماعية العرب.

بجانب فن العمارة لمساجدنا و عرف التعليم المذكورين، نشهد كتبا دينية مؤلفة بذوق الأرخبيليين. سماه الباحث الأجنبي بتكليف الإسلام بالوعية المحلية. والباحث الأخرى يلقب هذه المحاولة بالإسلام الجاوي.<sup>١٠</sup>

٩ A. Hafizh Dasuki (ed), Ensiklopedi Islam Jilid 3, Jakarta; Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.

١٠ Mark R. Woodward, Islam Jawa; Kesalahan Normatif Versus Kebatinan, Yogyakarta; LKiS, ١٩٩٩.

وهناك المؤلفون المبتكرون من أبنائنا مثل الشاعر الجاوي روعكو ورسيتا الذي صنف الكتابين "زمان إيدان" و "سرات كلاتيدا" ثم وجدنا سرات فوجي ورنو-ورني و سرات جنتيني.<sup>١١</sup> وعند نسخة أخرى نجد سرات بيات بوديمان المصدر سنة ١٨٢٥ وألفه من سما نفسه بمرشيدي بشكل الشعر الجاوي وبكتابة العربية بيكون (pegon) اللامعروفة في أي مكان. يبين لنا هذا الكتاب سيرة من سلك مسلك الصوفية بالشرق الأوسط. إضافة الى ذلك، أحضر مصنفه مرشيدي أحد العلماء الجاوية الجدلية حياته وهو الشيخ ستي جنار الذي يحاول جمع الشريعة والحقيقة والمعرفة.<sup>١٢</sup> نعرف سرات جنتيني طوال الزمان، كمرجع أهل كجاوين وفيه البيان عن الإثارة الجنسية من خيرة أبناء الجاوية. مع أن كاتبه الحقيقي سنترى أي طالب المعهد الإسلامي صالح الأحوال وطهير السلسلة لأنه سبط أحد الأولياء التسعة يعني سونان كيري. وذلك الكاتب المشهور باسم الشيخ أموع راکا من خيرة المملكة. فعند ستينبريغ يبحث سرات جنتيني عن علوم الشريعة والتصوف مبلغة بوعي جاوي.<sup>١٣</sup>

١١ Abdul Munir Mulkhan, Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, ٢٠٠٤, hlm ٢٦٦-٢٧٥ (أنظر طبعه), Abdul Munir Mulkhan, Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa, Yogyakarta; Metro Epistema, ٢٠١٢.

١٢ Abdul Munir Mulkhan, Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar, Yogyakarta; Kreasi (أنظر طبعه), Ibn Qasim Aba Piltuyu, Wacana, 2002. (مراجعة), Makrifat Syekh Siti Jenar dalam Kesetiaan Siti Zaenad dan 99 Burung Surga, Yogyakarta; Metro Epistema, 2013.

١٣ Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19, Jakarta; Bulan Bintang, 1984, hlm 197-198.

كان أسلوب سرات جنتيني (١٩١٢) يشبه أسلوب الكتاب سرات بيان بوديمان المصدر سنة ١٨٢٥ أي بتفاوت ثلاثة عشر سنة قبل تصدير الأول. ولو كان الشيخ أموع راكا من جهة عالما مطيعا للدين بإقامة الصلوات الخمسة. لكنه من وجه آخر مشهور كالبطل الجدلي. ولو كانت عاداته تعليم علم أصول الدين والفقه والتصوف لكن القضاء المكتوب عليه أن يفرق الدنيا بالقتل كما هو واقع على الشيخ ستي جنار.<sup>١٤</sup> هكذا كثيرا لا تقرأ الحقائق التاريخية موضوعية بل مرتبطة بتصفيحية تفوق الثقافة العربية على غيرها. حتى لو ينقش الأعجميون بضعة الإنجازات لا بد علينا أن نواجه الواقعة مرة بعد مرة على أن اللغة العربية تكون معيارا لصحة ووثاقة ناطقيها فمن له طاقة لينطق بها لارتفع مرتبة عقيدته فوق الأعجميين. ألا ترى أن بعض المسلمين خارج العربية يعتقدون بأن اللغة العربية لغة أهل الجنة مع أنه لا فرق بين العرب والعجم في العقيدة الإسلامية.

انتشر الأخبار بكتب التاريخ عن وجود العلاقة الدبلوماسية بين المملكة سرويغايا البوذية والخليفتي بني أمية معاوية بن سفيان وعمر بن عبد العزيز منذ بداية القرن السابع والثامن من الميلاد.<sup>١٥</sup> وتلك العلاقة السياسية

تؤثر صراع الثقافتين بين الامتين. ولو كان الأسف لا نقدر نحن الثقافة الملايوية بالنسبة إلى الثقافة العربية تحيزت ملاحظات التواريخ طوال الوقت إلى الجهة الثانية بوضع كل الثقافات المؤسسة على اللغة العربية بأعلى مقام. ووضع أهلها في الطبقة الأولى ويرون أهل الأرخييل كالتوابع.

لكل حال، علينا أن نصدق وجود العريين أي الناطقين بالعربية الذين يتعلمون ويأخذون العلوم من أبناء الأرخييل. في أيامنا هذه مثلا، وجدنا الأخبار بأن بعض التلاميذ من البلاد العربية يتعلمون العلوم الدينية بأحد المعاهد بشمال جو كجاكرتا. إضافة إلى ذلك، بلغنا أن الشيخ يوسف أحد علمائنا الذي ولد في مدينة ماكاسار الواقعة بعاصمة سولاوسي الجنوبية والمتوفي بكفطان أفريقيا الجنوبية، يحترمه أهل تلك المدينة ويرون مقبرته. بل علينا أن نلفت على الأهل إلى ثناء نلسون منديلا لهذا الشيخ حيث يقدر حضوره وينسبه إلى أبطال أفريقيا الجنوبية الخيرة.<sup>١٦</sup>

وسنقرأ أيضا إنتاج البحث الذي أقام به الباحث الملايوي والمحلي كملاحظة أزومردى أزرا مثلا، حيث يقدم لنا البيانات عن حركة العرب الذين يعيشون في الأرخييل وأبنائنا الذين يعيشون في العربية.<sup>١٧</sup> وكان - خلال

Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, Bandung: Mizan ١٩٩٤, hlm ٤٦-٣٩.

<sup>١٦</sup> [http://id.wikipedia.org/wiki/Yusuf\\_Al-Makasari](http://id.wikipedia.org/wiki/Yusuf_Al-Makasari) (محل، (في تاريخ السابع من نوفمبر سنة 2013).

<sup>١٧</sup> Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia. (Bandung: Mizan ١٩٩٤).

<sup>١٤</sup> Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-١٩, Jakarta: Bulan Bintang, ١٩٨٤, hlm ٢١٠-١٩٧. (أنظر كذلك) Abdul Munir Mul Khan, Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, ٢٠٠٤. (Lihat edisi revisi, Abdul Munir Mul Khan, Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa, Yogyakarta; Metro Epistema, ٢٠١٢).

<sup>١٥</sup> Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak

نهاية القرن السادس - من الهجرة الوفد من إستنبول يذهب إلى أجيح للبحث عن الدواء و يعالج به السلطان محمد الثالث. وهناك العلاقة والمخبرة بين الممالك الأرخيبيلية و مركز الدينية بمكة المكرمة والمدينة المنورة. بل صور السلطان أجيح بخاتم ذهبي للبيت الحرم مكة.<sup>١٨</sup> وكذلك في الرحلة الحجية آثار ثقافية كثيرة للناحيتين. يعرض المواطنون الأرخيبليون الطعام الأرخيبيلي للحجاج عند أشهر معلومات. وهذه الظاهرة ظهرت منذ عصر شرعي (القرن السابع والثامن) حيث تقطع زيارة الحج مسافة بعيدة عبر الرحلة البرية أو البحرية.

ورأينا -بعد مرور الزمان- عرف العبودية الاجتماعية كمجلس التعليم بالأرخيبيل المسمى ببعاجيان و يحث المحليين ليفهموا تعاليم الإسلام أكثر من فهم الذين ينطقون باللغة العربية عنها منذ أحر القرن التاسع عشر ميلاديا. وقد حرك نظام الحكومة أردي بارو المجتمع ليشاركوا في التنمية الوطنية باشتراك مجلس التعليم. وفي ذلك العصر انتشرت هذه الدعوة المسماة بمجلس التعليم إلى القرى والباديات في الأرخيبيل.

ويوزع تنفيذ مجلس التعليم إلى وحدة الأوقات التي تكاد تغطي أيام يقظة الأرخيبيليين. هناك مجالس التعليم المنفذة لكل الأسبوعين و لكل شهر أو في وقت سمي بالسوقي ( وهو لكل خمسة و ثلاثين يوما في أرض جاوى أو عند أهل جاوى خارج تلك الجزيرة ) فلنا الخيار،

إما أن نشترك في الأولى أو الثانية أو الثالثة. وهذا العرف يصعب ادراكه في ولاية الشرق الأوسط لأن عرق التعليم الاجتماعى هناك مقصور في الحلاقات فقط. لأجل اشتراك هذه المجالس، سيمضى احدنا أوقات معادلة بأوقات التربية الرسمية من المدرسة الابتدائية والمدرسة المتوسطة والمدرسة الثانوية حتى الجامعة. لو نظمت هذه المجالس مهنية، سينال المشتركون شهادات من الشهادة الابتدائية والمتوسطة والثوية والبيكالورية حتى الدكتوراة. هذه التقاليد لنديرة بل مستحل وجوده في حياة المجتمع بالشرق الأوسط.

وفي نهاية المطاف، ظهر السؤال، ألم يزل صلاح أحد وإسلامه يقاسان بمقياس ثقافي عربي، حيث تقوم أي ثقافة ولغة أعلى مقامات إن كانتا عربيتين؟ فجواب ذلك السؤال كثيرا ما يمكن كسره بالتصفيحية الإعتقادية التي تضع التقاليد العربية وثقافتها أولى صلاحا من التقاليد العجمية ولغتها. هل نجرؤ أن نحدد مرة أخرى على فكرة العقيدة المنفتحة. ككفالة الله بأن مقام أحد عنده كريم بالطاعة على تعاليمه التي أوحيت إلى أنبيائه ورسله؟ هيا بنا نفكر وتندبر ساعة للبحث عما يقربنا إلى الله زلفى.

“

بل، بالرغم من أنني أقيم بهذه المدينة،  
 يقتصر فهمي تجاه السياق المحلي. إنما  
 يمكنني أن أفهمه فهما أجد بالإقامة في  
 مدة أطول مما قبل ولا أملك "مصفاة"،  
 مثل مساعد ومترجم كي أستطيع أن  
 أتعامل مع المواطنين وأزور المدن  
 المختلفة. هذا لا يعني أن كل الإنسان  
 لابد له من أن يكون ماهرا في منطقة  
 واحدة، ولكن إنه أجد بمعرفة كيف  
 جرى كثير من الأشياء في سياق محلي.  
 نعم، يسهل لنا أن ندل على أشياء  
 مستوية بين اليمن وجوكرتا. عندي  
 رأيي، الاهتمام بأشياء ذوات اختلاف  
 صغير حاسم أهم. ونحن، نعم، نميل إلى  
 البحث عن المساواة. إن الاختلاف مهم  
 أيضا لتطوير الفهم الشامل.

٢٠

”

# إصلاح منكسر الجسر: أرخبيل والعالم العربي

المكين

جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية

## انضغاط نيولوجيا وعصر قديم

٢٢

إذا ذهبنا إلى المعبد برامبانان بجوكجاكرتا شرق حد كلاتين المنطقي، المسمى بآلاف من المعابد، فيوجد مشهد - بشكل حقيقي - كليشي. ولأن هذا المشهد الكليشي فيها شيء متعود، فما لنا أن نشعر به. موقع المعبد الفاخر الذي كان سلعة السياح، يوضع فيه حاحز دائر ويصعب للسياح أن ينفذوا إليه بدون تذكرة، وهو لا يبقى منه سوى أنه موقع تاريخي وأحفور دون وظيفته الدينية الهندية الجاوية في عصر قديم. وليس المعبد الآن إلا موقع السياحة. لا دينا هنديا حول المعبد برامبانان مع أن في أمام هذا المعبد الذي سيطر عليه كل نوع من مواد البناء والحجرات السوداء، يوجد مسجد لونه لاف لالتباه بقبة حديثة. بل، حول المعبد طافت به مصليات الصغيرة فيها أذن المؤذن آذانا، دعوة المسلمين للصلوات الخمسة. قص هذا المعبد الهندي الذي لا وظيفة دينية له في نفس الوقت أيضا كيف كانت جاوى في عصرها القديم. آنذاك، سيطر عليها دين من الهند، ولكنها الآن تسلط عليها الإسلام - دين من العالم العربي بارتفاع عدد المساجد والمصليات في القرية والمدينة والمنطقة حتى المحافظة.

وإن هذا المشهد الكليشي سوف نشعره بتأمل عميق والوصول إلى استنتاج. عاش الهندي في عصر برامبانان القديم. ويعيش الآن الإسلام في عصرها اليومي ويكون معيارا لها. أمامه، نجد سوقا بيع فيه كثير من الورود للقيام

ب-نيكار (nyekar) معناه تذرير الورود في المقابر. ولكن هذا التقليد يتحول إلى شيء عربي إسلامي لأن يقول القائم به ألفاظا عربيا إسلاميا ولا يعملها بشكل وطريقة هندية. عاش الهند في جاوى القديمة، خصوصا برامبانان، مع أن الإسلام واقعتها اليومي. أذان نسعه من جهة المسجد أمام هذا المعبد العتيق مع أن صوت الأخذة لم يكد أن يسمع في جميع أنحاء جاوى. الأخذة الهندية لم تنزل أن تسمع ببالي، جزيرة صغيرة شرق الجزيرة الجاوية. ربما كانت جاوى كما تكون بالبالي، المعابد وبورا (pura) أي ضريح قديس والورود والأزهار الكوبودية ذرت وانتشرت في أنحاء الزاوية.

في منطقة كيدو، بالضبط مونتيلان ماكيلانج، يقع المعبد بوروبودور البودي. كان البودي أيضا عصرا قديما. لانعكاس ما وقع في عصر قديم، المعبد بوروبودور البودي بالطبع على العكس من المعبد برامبانان الهندي ومن المحتمل أن يكونا متواصلا. تنافست سلالتان وتزاحم دينان قديما بجاوى الوسطى وجوكجاكرتا، يعني ما يسمى بـ (Tlatah Mataram)

حيث - حينما تنافس الهندوسي والبودي بجاوى حول القرن السابع حتى الثاني عشر ميلاديا - ربما تزامن ولادة الإسلام بأرض الحجاز، مكة ومدينة (عن تاريخ العالم العربي انظر Hitti: ١٩٦٧ و Tabari: ١٩٦٢) نصف الكرة الآخر. وقتما تزاحم الهندوسي

والبودي بجاوى، ففي نفس الوقت حرت أحداث سياسية حول ذلك، من بني إلى بني، من سلالة إلى سلالة، من جبل إلى جبل، واحتلقت السياحة والدين واتحدًا- في نصف الكرة الآخر يولد دين جديد تطور جيدا سريعا. الإسلام، بصفته دينا وقوة السياسية، ولد بمدينة، ثم قام بالفتح بمكة، مدينة ولادة محمد صلى الله عليه وسلم (ولادة النبي محمد في القرن السابع ميلاديا تزامنت البناء الأول من أقدم المعبد بجوكجاكرتا المعبد كالاسان غرب برامبانان).

بعد وفاة النبي، جد الخلفاء الراشدون باجتهاد في إدارة الحملات السياسية والقيام بالفتوحات. وتحت أمر الخلفاء الأولون، يعني أبو بكر الذي كان يستمر البعث السياسي إلى القبائل العربية الأخرى سوى القريشية مع أن عمر بن الخطاب، الخليفة الثانية، كان يدير الحملات السياسية إلى مصر ودمشق. منذ رئاسة عثمان، خرج الإسلام من الجزيرة العربية ونبذ إلى خارج منطقة الحجاز. ومنذ عصر علي بن أبي طالب تطور الإسلام تطورا سريعا في بغداد. وفي حين حكمت الدولة الأموية بمؤسسه معاوية بن أبي سفيان، ركز الإسلام على دمشق، سوريا. يبدو أن اللقاء بين التجار العربيين والأبازير الأرخيبيلية وقع هنا. والعلاقة بين أرخبيل والجزيرة العربية - ربما- بدأت منذ أواخر عصر الدولة الأموية. وخصوصا بأوائل العصر البغدادى -الدولة العباسية-، انتشر الإسلام بعيدا عن موطنه الأول، إلى الخارج، وما فيه من أرخبيل.

بصورة رسمية، هذه أرخبيل زارها التجار المسلمون، وهم -من المحتمل- أن جاءوا من حضرموت العربي أو عن طريق الهند. دلت البراهين مثل القبرة الموجودة بكريسيك، جاوى الشرقية على أنه -على الأقل- في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر دفن العربي هناك. وتخلصا من الجدل عن "هل هذا في القرن الثالث عشر أو السادس عشر؟" كان الإسلام يخطو بقدمه بأرخبيل. والواضح أن العصر الآني واقعي، يعني يكون الإسلام دينا مسيطرا. تخيل أن فيما قبل الاستعمارية وعصر الاستعمارية، نجد العلاقة القوية بين التجار العربيين والإنتاجات الأرخيبيلية. بل، هم كانوا يتصلون بالحكام وعقد النكاح بينهم وبين سكان أرخبيل حتى نجد أيضا امتزاج الدم. وإن اللغة العربية الآنية لا تزال تدل على أثر مفرداتها القوية باللغة العربية. وأما اللغة الإندونيسية فهي عبارة عن امتزاج أنواع اللغات، لغات من القبائل الأرخيبيلية واللغة الهولندية والعربية والملاوية القديمة. وكل من تلك اللغات حتى الآن يبدو وضيحا.

التكلم عن العالم العربي وعلاقته بإندونيسيا لا يستطيع أن يتخلص من انضباط الشيولوجيا. سكن إندونيسيا في أنواع الجزر، لا سيما المسلمون الإندونيسيون يعتبرون بأن العلم العربي أرض مقدسة. أكثرية المسلمين بقري يرضون أن يبيعوا مزارعهم وممتلكاتهم لتأدية الحج (انظر Abdurrahman: ٢٠٠٠)

يضحون ما منهم من أمواهم لتسجيل العمرة، على الأقل، لزيارة الأرض المقدسة التي فيها

نزل الإيمان والإسلام. هذه العلاقة هي علاقة قدسية. وليست زيارتها كممثل زيارت السياح برامبانان وبوروبودور، يعني الزيارة مع العائلة أو الأصحاب لتتعمق بالمعابد القديمة، ولكن زيارة الأرض المقدسة هي تكميل ركن من أركان الإسلام السادس. هذا الانضباط الديني قوي جدا جدا. ولا نستطيع أن ننظر إلى العلاقة بين إندونيسيا والعالم العربي كالعلاقة بين إندونيسيا وماليزيا حيث إن إندونيسيا أو ماليزيا لهما تاريخ طويل عن مهاجرة واحد على الآخر بين الذين في إثني واحد وعائلة واحدة. قالت ماليزيا إن إندونيسيا إندون (Indon) منتج الخادم البيتي مع أنها تملك سمعة قبيحة لأنها مكان العمال الإندونيسيين لكس الرزق ولكنهم يعانون من معاملة سيئة أو يهملونهم الأسياد. إن في الحقيقة، كثير من العمال الإندونيسيين يملون أيضا بالعالم العربي، ولكن الانضباط الشيولوجيا بالطبع سدهم لأن يعمل أمرا ناقدا.

ارتفع عدد الإندونيسيين المسلمين الذين يؤدون الحج والعمرة منذ سنة إلى سنة. المطار الدولي الإندونيسي مليء بركاب يرتدون زيا مستويا وقميصا وقلنسوة بيضاء مستعدون بأن ترحب بهم الأرض المقدسة. كم مليارا روبيا ومليون دولارا صرفه المسلمون الإندونيسيون الذين يودون أن يذهبوا إليها؟ لا يحسب. ما أسلمهم وأخلصهم. هذا ما يؤثر نقطة نظرهم إلى العالم العربي. ولكن، لا يجرى العكس، كيف ينظر العالم العربي إلى أرخبيل إندونيسيا؟ إذا نظر الذين تحت

الرياح - اسم لذكر أرخبيل في العصر القديم (انظر Laffan: ٢٠٠٤) إلى ما فوق الرياح مع أنه لا يزال يتكلم مع الآلهة ولا يبالي ما تحت الرياح.

وكيف تكون العلاقة بين العالم العربي وإندونيسيا البريء من الانضباط الديني؟ حتى تتفكران بصورة متعادلة ومنطقية لإعادة النظر إلى العلاقة بينهما خارج الدين؟ كيف هذا العقد يطلق حتى تتناظرا بشكل عادل متواز؟ هل هناك احتمال أن هذا الدين أو شيولوجيا يكون أصلا أساسيا جيدا حتى يتأثر ما خارج الدين بإيجابيته؟

### "فوق الرياح" و"تحت الرياح"

في قاموس المفردات الإندونيسية، "غرب" تدل على جهة ضد "شرق". وفي اللغة الجاوية، معناها "ريح". أما معناها في اللغة الهندية فهو الدولة الهندية. وفي التمثيل الجاوي (pewayangan)، يوجد كلمة باراتا (Bharata)

في باراتا يودا (Bharata Yudha) ومعناها الحرب الأهلية في الهند بين عساكر بانداوا (Pandawa) وبين عساكر كوراوا (Kurawa). وفي اللغة الإندونيسية الحديثة، "غرب" أيضا ترجع إلى أوروبا والأمريكة، شيء في تصور سكن إندونيسيا يقع في دولة بعيدة عنهم. من المحتمل أن ترجع "غرب" إلى "الدول فوق الرياح" أيضا. في كثير من القصص، كل الرهبان والأبطال والأشياخ من بلد آخر يعتر بأنهم أجياد وأحسن ويقدرتون على هزم الأبطال الأرخيبليون. يسهل على راهب مرتد



ثوبا أصفر وشيخ يلبس عمامة بيضاء ومن أجنبي ملغز. هكذا يبدو أن توجد الرداءة المعقدة في كثير من الحكايات أن العلوم الأجنبية من بلد أجنبي أجد وأحسن. وهكذا في الدين والآن في التكنولوجيا والمعلومات (انظر Bruinessen: ٢٠١٢؛ وأيضا Guggenheim: ٢٠١٢).

كانت الدولة الغربية أو الأجنبية وتكون نموذجا للحكام بأرخبيل. في زمن استعمارية هولندا، انقسم ترتيب المجتمع أو مستواهم إلى أقسام تضع أبناء البلد في أدنى القسم (انظر RickelFs: ١٩٩٨؛ ٢٠٠٧؛ Hannigan: ٢٠١٢). بالطبع في أعلى المستوى الحكام من أوروبا ثم أشرف ثم أبناء البلد. وفي وسطها، يعني الذين يديرون الاقتصادية كثيرا ما من العربية أو الصين. وأما زعانف القوم ففي أدناه.

القومية الإندونيسية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، غير بريئة من أثر الدولة فوق الريح، الدلة الإسلامية خارج إندونيسيا. حركة تجديد الإسلام والعروبة ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني لكل منهم آثار كبيرة لدى الدنيا الإسلامية، منها أرخبيل. شعار عبده "الإسلام محجوب بالمسلم" لتشجيع منطقية المسلمين وصلت أيضا آثاره إلى المسلمين الإندونيسيين.

الجمعية الكبيرة بإندونيسيا مثل محمدية، التي أسسها كياهي أحمد دحلان الحاج، لم يزل في التجديد محمد عبده القومية الإسلامية

الأولى التي شكلتها في صورة الجمعية هي العلاقة بين الاقتصادية وهوية رائد العمل من أبناء الولد، يعني "Sarekat Islam (SI)" الذي أسسها كياهي سامنهودي من سولو وشهرها ه.أو. س. ثوكروأمينوتو (H.O.S.) وتكروامينوتو (Tjokroaminoto). في إنتاجاته العلمية، الجليل الأول من القومية الإندونيسية بشكل واضح يتعلق تعلقا قويا بتحديد الأفكار الإسلامية في الدولة الإسلامية الأخرى. إذا، ما جاء القومية الإندونيسية من الغرب فحسب ولكنها من العلاقة بين الإسلام (كما يكاد كل الدول الإسلامية أن استمرها الغرب مثل ليبيا ومصر وماليزيا وإندونيسيا) والشعور بالبلد المظطهد. وتألم الدول الإسلامية أيضا توحد الشعور. التكافل بين السكان في الدول الإسلامية المتنوعة تشكل القومية في دولتهم. بناء على ذلك، في كثير من صفحات تاريخ إندونيسيا الحديث يتعلق ما فوق الريح وما بعده تعلقا قويا.

### لايزال الريح يهب.

في عصر العولمة، يتحول كل من الدول الإسلامية جنوب شرق آسيا كما تتحول الدول الإسلامية العربية. على نحو فريد، السياسة والعلوم لهما علاقة قوية في عصر قدم مع أن الآن تضعف العلاقة بين أرخبيل والعالم العربي. قدما، جاء التجار العربون بشكل مباشر إلى إندونيسيا آتيا بثقافتهم ودينهم. والنكاح بينهم وأبناء البلديشكل ثقافة وتقليدا فريدا. والآن، الصلة الدولية بين الدول بشرق الأوسط (إذا سميت من قبل وجهة نظر أوروبا)

تجرى إلى الانحطاط. وأما في حقل ديني فبالطبع لا تزال هذه الصلة قوية. حاول أبناء البلد محاولة تامة إبقائها بزيارة مكة والمدينة للحج والعمرة. غنى المسلمون الإندونيسيون اللغة العربية في كل عباداتهم، على الأقل خمسة في اليوم. مصليات ومساجد عددها مليونان في أرخبيل التي لها ست عشرة جزيرة أذنت كل وقت على الدوام. المعاهد والمدارس والجموع الإسلامية التي تنتشر في ثلاث وثلاثين محافظة بإندونيسيا تتعلم وتعلم اللغة العربية بشكل مهيب. ولكن كيف يتصلون بصورة مباشرة بالعالم العربي؟ هل يفهمون كم يفهم العرب أنفسهم ويفهم القوم الآخرون ببلد تحت الريح؟

الفريد الذي من الجدير بذكره هو أن اللغة العربية التي تدرس في المؤسسة الإسلامية والتربوية بإندونيسيا هي اللغة العربية الكلاسيكية في القرون الوسطى وليست لغة عربية حديثة تستخدم للتحدث والمعاملة في العالم العربي الحديث الآن-سواء كان صحافيا أو سياسيا أو اقتصاديا. هذه اللغة العربية الكلاسيكية التي تكتب في كتب الفقه والتصوف والفلسفة والبلاغة القديمة (النحو والصرف والبلاغة والمنطق). صح أن المسلمين بأرخبيل يلفظون اللغة العربية على وجه مستمر بل يتعلمونها تعلما دقيقا ولكن العرب الآن لا يتكلمون ولا يستخدمونها. هناك اللهجات الكثيرة، اللهجة المصرية والتونيسية والجزائرية والسعودية والأخرى. وأساسا على ذلك، جماعة الحجاج الذين

يعرفون هذا النوع من اللغة العربية يودون أن يستخدموها بمكة أو المدينة، يعتبر العرب بأنهم يقرؤون القرآن، لا يتكلمون معهم. إذا، تصور المسلمون بأرخبيل عن العرب والعربية هو العربية بزمنها الكلاسيكي أو القرون الوسطى. نحن، بصفتنا، ملاويا، متعارف بأسماء كانت مراجع الفقه حتى التصوف اليومي، من الغزالي حتى الشافعي. فتصورنا صورة خيالية مثالية لانضباط ثيولوجي.

كما عرفنا، في الحقيقة، يتحول العالم العربي تحولا كثيرا. إن العالم العربي ليس كائنا منليثيا، إنما العالم العربي ينقسم إلى قوة السياسة ومناطق لها تاريخ وتقليد متنوع. ليس العالم العربي دنيا واحدة كما كتب في الكتاب الكلاسيكي. وليس كل من المناطق العربية أرضا مقدسة. ويتحول-كما تتحول أرخبيل- تحولا كثيرا من وقت إلى وقت، من أحد قوات السياسة، ومن تاريخ إلى تاريخ. ومن الجدير بالوعي عنه كيف تشكيل الصلة، بين إندونيسيا والعالم العربي؟

مكة والمدينة. هذه المدينتان تتحولان تحولا ماديا كثيرا. مكة التي فيها تقع الكعبة، حاطت بها عمارات فاخرة ناطحة السحاب وتتجاوز علو المساجد المبنية في عصر الدولة الأموية والإمبراطورية العثمانية والسعودية الأولى. العمارات العصرية وفطر العصرية زينت كل حقل بمكة حتى تكون هذه المدينة مريحة للزيارة ولكل من يريد أن يتنعم تحت ظلها، حيث ذهب إليها المسلمون من جميع أنحاء

العالم وهم يرجون الروحية. بمخلفية العمارات الأوروبية والأمريكية، خيل المسلمون حياة النبي في ألف وخمسمائة سنوات قديمة. في الواقع، ليس مكة الآنية مكة القديمة الموجودة في القرن السابع ميلاديا حيث فيها أوحى الإسلام وانتشر أول مرة، المليئة بتلال جافة وغيران موضع كنتم الرسول وأصحابه عن القریش حين خططوا أن يهجروا إلى المدينة التي أصبحت فيما بعد الحجر الأساسي للحضارة الإسلامية. وهكذا المدينة. المدينة الآن ليست المدينة في السنوات القديمة. العمارات العالية والطرق السريعة والنباتات بأرض صناعية تتحول من خيال المسلمين بأرخبيل.

ومن المؤسف أيضا، إن إندونيسيا التي يسيطرها دين الإسلام وسكانها المسلمين لا علاقة لها ولهم شكلا مباشرا بصورة دبلوماسية في السياسة الدولية بالعالم العربي الذي يترك عصره القديم. وإن العلم العربي قريب من الأمريكية المتحدة، خصوصا بالمملكة السعودية العربية في حقل تجارة المحروقات والسياسة والثقافة. إن المهندسين الأمريكيين يحرثون ميدان المحروقات السعودية، والمهندس المعياري من أوروبا يبني عماراتها، ومنذ وقت طويل سياسة المملكة السعودية تحت ظل الأمريكية المتحدة. وفي عبارة قصيرة، للمملكة السعودية العربية علاقة قوية بالأمريكة المتحدة. وكيف هجوم كويت من قبل عراق في التسعينات، حتى أن أنتج تدخل الأمريكية المتحدة لديهم صدام حسين، والسعودية تدعم تدخل هذا الهجوم لإرجاع الدولة الكويتية. وفي نفس

الوقت، ثقل ضغط إندونيسيا الديني للنظر إلى هذه الظاهرة. كثير من الفرق الدينية بإندونيسيا قصر فهمهم، أن العرب مدافعو الإسلام وأن الغرب منافسه وعدوه. هذا سهل أن يفهم، بقصير كلامهم، ولكنه واضح خطأ فهمهم وضاله. ليست السياسة هذه القصيرة. ولا كافر والمسلم يقسمان هذه الدنيا. إن الأعراس السياسية بين العالم العربي والأمريكة المتحدة توصلهما. وهي العلاقة لا تفهم بشل قصير بفهم كلاسيكي قديم، أن أحدا منهما إسلام والآخر علماني ليبرالي. وأهم منه أن أبو ظبي وكويت تدعمان السوق الحر. وتذكر! إندونيسيا منهما.

وبالإضافة إلى ذلك، في جامعات الأمركة المتحدة، كثيرا ما تفتح شعبات شرق الأوسط التي تدرس فيها السياسة ببلاد العرب مع أنه بإندونيسيا لا توجد شعبة سياسة شرق الأوسط. وإنما يدرس في كثير من جامعات هذا البلد الفقه والتصوف والفلاسفة القديمة. إنه قابل أن يقال إن إندونيسيا لم تعرف كيف تصارع إسرائيل وفلسطين وتقاتلا وكيف نحل المشكلة المقتلة بينهم. وأما الذي كان موجودا فهو الفهم العاطفي المختلط بمجال الدين حتى يكون الرد على العلاقة بين هتان البلدتين أكثر تأسسا على الدين من الواقع.

وباختصار، في مجال التربية والبحث العلمي الآن، أقلية العلماء والباحثين يهتمون بعالم العرب العصري. إن رجال السياسة الإلاندونيسية بعض قليل منهم الذي يتجهون

إلى عالم العرب ويتصلون بهم بشكل مباشر. إنما ينحرف هذه العلاقة منه، إلى الغرب. وبالطبع تتصل الغرب اتصال مباشرا ببلاد العرب. وفي وجه آخر، تتصل إندونيسيا على صورة مباشرة بالغر وأوروبا والأمريكة. وكثير من الدراسات عن إندونيسيا تدرس في كورنيل مثلا، بالأمريكة، وبجانب ذلك، في بعض من الجامعات بأستراليا. وليس أمرا غريبا في أوروبا، لاسيما هولندا وفرنسا، أن الدراسات عن الإندونيسية تطورت تطورا ضخما. وزار هذا البلد في كثير من الأحيان الباحثون من الأمريكة وأوروبا وأستراليا وهم ماهرون في اللغة الإندونيسية. ومع ذلك، الباحثون الإندونيسيون يكتبون إنتاجهم العلمية في اللغة العالمية الآنية؛ يعني الإنجليزية والفرنسية والألمانية. وبالعكس، بعض قليل منهم الذين يكتبون باللغة العربية. فالعلاقة بين بلاد العرب وأرخييل كفي أن يقال، تنحرف إلى "محطة" الغرب أولا. فلذلك، إذا ود الباحثون الإندونيسيون أن يدرسوا العربية العصرية، لا بد لهم من أن يقرأوا مقالات في اللغة الإنجليزية واللغة الأوروبية الأخرى.

إن الغرب، في الحقيقة، تدور دورا مهما كمحطة العلوم في هذا الزمان. إذا ودت إندونيسيا اتصال نفسها ببلاد العرب مرة ثانية، فعليها أن يسلك الصراط المتشعب وليس الصراط المستقيم.

ومن الأمور الفريدة، أنه إذا كان الباحثون الإندونيسيون لم يزالوا مجذوبين بقضية العرب، ولو ينحرفون إلى الغرب أولا، لا يوجد حتى

الآن الباحثون العربيون الذين يهتمون بما جرى بهذا البلد. منها أيضا جانب سياسي، إنه قليل اهتمام بلاد العرب بإندونيسيا (انظر أبازا، ٢٠٠٤)، ولو كانوا يعرفون -أو بدون الوعي- أن هذا البلد من البلدان بأكثرية المسلمين بها. يوجد فيه كثير من المساجد والمصليات والمدارس والجامعات التي تدرس فيها اللغة العربية ولا جامعة ولا مركز التعليم ببلاد العرب التي بشك خاص تدرس فيها اللغة الإندونيسية. ليست إندونيسيا أمرا جاذبا لديها. البلدان تحت الريح لا تقدر على إثارة انتباه البلدان فوق الريح. إن بلاد العرب وإندونيسيا في نفس الإيمان وفي نفس الدين ولكن لا تتدارسا وتتجاذبا.

### الإصلاح والربيع العربي

في سنة ١٩٩٦ حتى ١٩٩٨، أنا بصفتي طالبا كان أخرج من الجامعة بالقب العالمي، مشترك بالمظاهرة لإسقاط سوحرتو. في الحقيقة، إنني لا أنهمك بصورة مباشرة في إسقاط النظام الجديد في حين قمة ذروته سنة ١٩٩٨، لأن في تلك السنة كنت أوصل دراستي بكندا. ولكن انهمكت في جذرة حركة الطلاب وكنت نشيطا في القيام بالمظاهرة في جامعة سونان كاليجاكا الحكومية جو كجاكارتا. في كثير من الأحيان، ظهرت مظاهرة ووحدت الطلاب من أنواع الجامعات للتعبير عن أمنيات الشباب؛ هي الاستقلال والعدالة والفرصة والديموقراطية لصد النظام المليء بالفساد والمؤامرة ومحاباة الأقارب. إن قمة حركة الطلاب عام ١٩٩٨ هي إسقاط النظام الحاكم في ثلاثة عقود. في

الأخير، أسقط النظام القديم (المسمى بالنظام الجديد)، ويبدل بأنواع المحاولات السياسية، من إبدال رئيس الجمهورية على نحو سريع، يعني حبيبي، وكوسدور، و ميكائوت، حتى الانتخاب العام لقادة السلطة التشريعية والتنفيذية.

وإندونيسيا، باختصار، حاول كثيرا من المحاولات في سنة ١٩٩٨، بإسقاط النظام الحاكم في عقود طويلة وإبداله بأنواع المحاولات الديمقراطية المحزنة المؤلمة. ومما وقع في زمن الإصلاح بإندونيسيا أيضا الأزمة الاقتصادية والسياسية والهوية، وانفصلت تيمور ليستي من هذا البلد المحبوب، ونشب الاضطراب بأجيه ونال حكمها الذاتي واللامركزية.

في الدنيا الإسلامية، تشكل إندونيسيا تجربة أولى كيف تجيب التحديات من العلماء والباحثين من أنحاء العالم، هي هل تسلك الديمقراطية والإسلام مسلكا واحدا؟ وهل هما قابلان بأن يجريا مع؟ هل طابقت الديمقراطية بالإسلام العقائدي اللا منور ومتعصب؟ وهل يتكيف الإسلام بالديموقراطية؟ وبالطبع في وجه معياري وفكري ديني، يوجد كثير من المحاولات لبرهنة أن الإسلام لدنا. ولكن الحقائق السياسية ليس جميلة كام يتخيل عنها. إندونيسيا التي من أكبر الدولة الإسلامية، وربما أكبر دنويوا (Sekuler) بعد التركي، تعاني من العوائق في رحلتها نحو الديمقراطية. ولكن هل هناك أثر إندونيسيا المسقط النظام القديم في الإسلام ببلاد العرب؟ هل نظرت بلاد العرب

إلى الإصلاح بإندونيسيا في ١٩٩٨؟ هل هناك الإثارة من هذه الواقعة في بلاد العرب التي وقع بها الربيع العربي؟

يكاد الآن، سنة ٢٠١١، أن يكون عقدين بين الإصلاح بإندونيسيا، يقع في بلاد العرب انفجار السياسة المتعدي في تونس ومصر وليبيا وسوريا (انظر داباشي ٢٠١٢ ورمضان ٢٠١٢). بن علي أسقطه الشعب ثم حسني مبارك، وأما معمر قذافي أكثر مأسويا، أسقط ثم قتل بشكل مروع. والآن، تحدث الحرب الأهلية بسوريا دون نهاية. إنه يصعب أن يقارن ما يقبله بلاد العرب - التي كانت في ظل الربيع العربي - بالإصلاح بهذا البلد. على صورة واضحة، ليبيا غير قابلة بأن تقارن بإندونيسيا. قذافي طارده الشعب في أواخر حياته، وأما سوحرتو فأجيد لأن الشعب لم يزالوا أن يعتبروه إنسانا. وأما مبارك الذي كان أبح عقبه الناس وهدد بالإعدام. وهو لم يخطو خطوة واحدة إلى المحكمة. لإندونيسيا نفسها تاريخ للوقوف على الحكماء القديمة المستبدة. وسوريا غير قابلة للمقارنة، لأن الحرب الأهلية ما سبق بهذا البلد أن تقع كما فيها بعد الإصلاح. وبأية طريقة، ربما مصر أكثر مطابقة بهذا البلد بعد إسقاط نظام مبارك. أكدت مصر الانتخاب العام للرئيس بنجاح مرصي أن ينتخب الذي بعدئذ أسقط أيضا تحت أمر العسكري.

هل هناك العلاقة التي تستفاد من الواقعتين في الدنيا الإسلامية، الإصلاح بإندونيسيا والربيع

## المراجع

- Abdurrahman, Moeslim (2000) "On hajj tourism: In search of piety and identity in the new Order Indonesia." Ph.D dissertation University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Abaza, Mona (1994) Islamic education, perception, and exchanges: Indonesian students in Cairo. Cahier d'Archipel 23, EHESS, Paris.
- Bruinessen, Martin van (2012) "Indonesian Muslim and their Place in the Larger World of Islam," in Indonesia Rising, The Repositioning of Asia's Third Giant, Anthony Reid, ed. Singapore: ISEAS.
- Dabashi, Hamid (2012) The Arab Spring: the end of postcolonialism. New York: Zed Books.
- Guggenheim, Scott (2012) "Indonesia's Quiet Springtime: Knowledge, Policy and Reform," in Indonesia Rising.
- Hannigan, Tim (2012) Raffles and the British Invasion of Java. Singapore: Monsoon.
- Hitti, Philip K. (1967) History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present. 9th ed. London: Macmillan.
- Laffan, Michael (2004) Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds. London: Routledge.
- Ramadan, Tariq (2012) The Arab awakening: Islam and the new Middle East. London: Allen Lane.
- Ricklefs, M. C. (1998) The seen and Unseen Worlds in Java, History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II, 1726-1749. St. Leonards and Hawai'i: Allen and Unwin and University of Hawai'i Press.
- Ricklefs, M.C. (2007) Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930). Singapore: National University of Singapore Press.
- Tabari (1962) Tarikh al-rusul wa-l-muluk. ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif.

العربي؟ إذا كان كذلك، هل يقدر بلد على تعلم بلد آخر ثم يتدارسا؟

## وصل الجسر

إصلاح منكسر الجسر الذي يصل بلاد العرب وأرخبيل قابل لإعادة النظر. إن الضغط الديني ربما ليس طاقة سلبية، ولكن زاد أساسيا. والانفصال بينهما في عصر العولمة عبارة عن سخرية. وتشكل الغرب رابطا تنحرف إليها إندونيسيا من بلاد العرب. من المحتمل أن يقصر بواسطة بناء الجسر الذي يتصل هذا البلد إلى بلاد العرب بشكل مباشر. هل تريد الدنيان أن تتدارسا؟ تدرس بإندونيسيا اللغة العربية واللغة الإندونيسية قدمت لأن تدرس في بلاد العرب. أهذا من المحتمل؟

“

ثم نظرت إلى الساعة. أما في شارقة، الإمارات المتحدة، فالمساء هو وقت اللعب لدى الأولاد، وقت الخروج من البيت لكل الناس، بل حتى الساعة الحادية عشرة لا يزال يلعب الأولاد. وأما في النهار، شديد الحرارة. هذه ظاهرة عرفت في الصيف، وما عرفت شيئاً عن برامج المواطنين في الشتاء. سبق لي في الساعة الحادية عشرة إلا النصف أن أنظر أسرة واحدة تتنزه والأولاد يلعبون بالدراجة. وتخيلت أن الشمس هنا كبيرة والقمر صغير مع أن إندونيسيا عكسه.

”

(المقابلة مع بريلا تانيا، الفنانة الإندونيسية التي هي في مدة إقامته بمدينة شارقة، الإمارات المتحدة العربية، المقابلات: فريكا يوسيتينا حاتموكو وبريكينا إنجيلاً أ.، هما من مشتركي PMPSK - برنامج التدريب على كتابة الفنون والصحافية، ١٥ من نوفمبر ٢٠١٣، بجوكهارتا)

التقاطع الثاني

٣٢

التطبيق



# والتعاون

“

بمناسبة إقامة الإندونيسيين بالمملكة السعودية  
العربية، تتنوع التعليقات تجاههم. هناك تعليق  
عن صورتهم الجيدة وأيضا القبيحة. أما الصورة  
الجيدة؛ فيعمل العامل الإندونيسي في سيد واحد  
عشرات من السنوات. وأما الصورة القبيحة؛ في  
بضعة من الأيام يفر من سيده. هذه ظاهرة فيها.  
والصورة الجيدة على السواء في كل مكان.  
... هذا ما أجد فيها وأيضا كثيرا من  
الحجاج الإندونيسيين. يسرني أن ألتقي فيها  
بإندونيسيين، لاسيما أساعدهم حينما لا يعرفون  
إلى أين. الحمد لله، في قلبي العميق، أنا  
سعيد.

”

“

ما تصور في بالي قبل أن جوكجا مثل هذا. ما عرفت من إندونيسيا إلا جاكرتا، وما تصور قبل في ذهني جو الفن المدهش هنا وأنا معجب به. اخطو قدميك في شوارع جوكجا، إنها جذابة جدا. عندي مساعد. بدونه، إنه مستحيل لي أن أعمل إنتاجا فنيا. إن مشكلتي الأساسية هي اللغة. يصعب لي أن أفهم اللغة اليومية، لاسيما حينما أبيع موادا لإنتاجي الفني وأتسائل عن تاريخ شيء بشكل عميق. وأنا سعيد حينما المساعد يتكلم عن معاني الأشياء المباعة ويساعدني ترجمتها إلى اللغة الإندونيسية.

”

(المقابلة مع أوبيك، فان بينالي جوكجا XII المقيم من الإمارات المتحدة، المقابل: فريكا يوستينا حاتموكو، إحدى مشركي PMPSK - برنامج التدريب على كتابة الفنون والصحافية، ٢٠ من نوفمبر ٢٠١٣، بجوكجاكرتا)

“

أعني، أنني جئت من دبي، مدينة تختلف بهذه المدينة كل الاختلاف. إن دبي مدينة عاصمية. لست بكل الوسع أن أتعمم بالعالم كما أتعمم به في جوكجاكرتا. بها، لا يوجد كثير من المغامرات. لكن، هنا شيء مختلف. هنا جميل كله. أرغب في التمشي هنا، لكن عندي مشكلة في اللغة. لا أقدر على التكلم مع السكان. ما تكلمت إلا مع الذين يفهمون اللغة الإنجليزية على أنني أريد تكلمًا مع البقال في شوارع جوكجاكرتا كل الإرادة.

”

(المقابلة مع هدية بدري من مويوس، فان بينالي جوكجا XII من دبي، الإمارات المتحدة، المقابلة: بريكتا إنجيلا أريانتي، إحدى مشركي PMPSK - برنامج التدريب على كتابة الفنون والصحافية، ١٩ من نوفمبر ٢٠١٣، بجوكجاكرتا)

# بينالي جوکجا بصفتہ منہجا ومزرعا ومدرسة

۳۶

کتابہ حرہ من مقابله لجنة بينالي  
جوکجا XII: يوستينا نيني  
وريسميليانا ويجاياتان

# بعض من زائري معرض بينالي جوکجا XII ٢٠١٣ الرئيسي "اللقاء بين إندونيسيا وبلاد العرب" عبروا عن قلة حضور الجو العربي. "أشعر بأن لا توجد العربية هنا" "أين عربية هذا المعرض؟" "ليس هذا عربيا"

٣٧

البلاد يشعره الشعب بدون عدة تحليلات. التعدد في تلك الأمور المختلفة عبارة عن تحديات يواجهها بينالي جوکجا XII. كيفية ربط الصلة والمشاركة الثقافية بينه وبين بلاد العرب بشكل مباشر في أي جمعيات - دون واسطة دور الدولة المسيطرة أو جمعية مساعدة أجنبية - تشكل أمرا جديدا نادرا يقوم به الآن ويحتاج أن يستمر طويلا. في وجه، المشاركة بين إندونيسيا وبلاد العرب منذ بدايتها حتى الآن أكدت لفائدة شكلية، اقتصادية كانت أو دينية. إنما ازدادت مشكلة الثقافة بازدياد المشكلة السياسية والإدارية واللغوية، حينما هذه الجمعية شرعت تشارك عملا واحد ببلاد العرب. بل، في المملكة السعودية العربية لم تعرف تأشيرة الثقافة. وهذا من أمثلة الخبرة الثمينة يواجهها بينالي جوکجا XII هذه المرة. بطيف هذا التحدي، عمل هذه الجمعية الآن، عبارة عن عمل صغير يملك مجالاً بعيداً نحو المستقبل.

بينالي جوکجا XII مشهور أيضا باسم بينالي إيكواتور دور ثان. طوال خمسة أدواره (عشر سنوات) يدور حظ الاستواء للقاء والتكلم

إذا نظرنا إلى هذا البرنامج نظرة دقيقة، يبدو أن بعضا من الفنانين المدعوين لأن يعرضوا في معرض بينالي جوکجا XII هم من بلاد العرب. وأساسا على ذلك، من الأمور الحاذبة سؤال بعض الزائرين، لاسيما لأنه يؤدي إلى أشئلة أخرى: في الحقيقة، ما هو صورة العربية التي يرحوها "الشعب" في هذا الزمان؟ هل هذا مجال بينالي جوکجا XII لتوفية "الرجاء" بمعرض أكده في انعكاس صورة العربية التي تصبح نزعة آنية؟ في هذه النقطة ن بالضبط، في الواقع، يدخل معرض بينالي جوکجا XII إلى توتر الرأي الشائع العربي المتطور في المجتمع العصري وعلاوة على ذلك، عما يتعلق بصورة العربية في هذا الزمان التي تحضر علاماتها بشكل واضح على طريق وسائل الإعلاميات المتنوعة. إذا، أعلى بينالي جوکجا XII أن يدخل إلى مجال سياسي عملي؟

إن بلاد العرب واسع تنوعها. بالدخول إلى المملكة السعودية العربية والإمارات المتحدة العربية حتى مصر بشكل فيزي أو ثقافي نشعر الفرق بين بعض بلاد العرب وبعضها الآخر. تناقض الجو والتصور في ثلاث هذه

أكده بينالي مقرران بل يملكان نوع مقياس أساسي. وهذا البرنامج عملية تأكيده، تتوسع طريقته النظرية وتحديد منهج العمل ويدعو إلى أساليب عمل الثقافة الجديدة من جماعة مبدعة في مجتمع أي مستويات. إن بينالي إيكاوتور هو معرض الثقافة الذي لم يكن سلطة معرض الفنون التصويرية وإنما هو أيضا أعمال الثقافة متعددة الانضباط (ينعكس ذلك في عقد برامج متوازية ومهرجان إيكاوتور مثلا).

وفي وجه آخر، بينالي جو كجا الذي يبدو أنه يخطط استمرار برامجه طوال عشر سنوات متقدمة ووجوده الذي تجيزه الحكومة المنطقية كمؤسسة رسمية، في الحقيقة، تعمل في وضع حيث كل شيء موجود، لم تتضح بعد مقياسه. المال والأبطال (الطاقة الإنسانية) والبنية التحتية التي كان كل منها من الحوائج المهمة لم تزل أن تكون تحديات أساسية يستوفرها كل تأكيد البرامج. وأساسا على ذلك، إدارة تأكيدية بينالي جو كجا هي إدارة متقطعة/عرضية. إنها تجري بمرونة لكنها على دوام التخطيط التام في مقياس مقرر وهي لم

مع الناطق طوال طريق هذا السطر. بينالي إيكاوتور دور أول (سنة ٢٠١١) التقى بالهند. ويلتقى بينالي دور إيكاوتور ثان ببلاد العرب. وفي دور ثالث، سوف يلتقى بواحد من بلدان إفريقية وهلم جرا. وبهذه اللقاءات، بينالي إيكاوتور من وسائل لقاء طرق التكلم المختلفة في مجال العمل والاجتماع بين المنطق في طوال حظ الاستواء. وكيف حجرة الثقافة جماعة من الناس فيها والصدور المجتمعية-السياسية -الاقتصادية وتغيير الحياة مع المشاكل التي يواجهها إنسانان في منطقتين يسلك حظ الاستواء طريقهما يستطيعان أن يلتقى أحدهما على الآخر ويتلاقا وتكالما ويتشاركا وينتجا فهم التغذية الاستراتيجية ويخرجا معرفة إيجابية. هذا البرنامج يشكل وقت الاحتفال: يحتفل اللقاء (الذي يأتي والذي يأتي إليه)، ووجهة النظر والعلوم والفكرة عن حجرة ومكان بشكل مختلف متنوع طوال حظ الاستواء. إنما هذا عمل بقيمة استراتيجية في المستقبل.

بالطبع ما يقوم به بينالي إيكاوتور من الموقف يتضمن مخاطرة. يبدو أن الرأي العام والرجاء الخاص من مجال الفنون التصويرية عما

إنه وقت لحرث المزرعة وإنبات النباتات بها، وهو في نفس الوقت مدرسة الداعية كل الأشخاص إلى تقديم طرق التكلم وأفكاره.

إنما حضور الرأي الشائع عن العربية المتضمن في تعليقات زائرين معرض بينالي جوكجا XII الرئيسي، في هذا الحال، عبارة عن طريقة تكلم بعض من الناس لتقدم صورة العربية التي يرجوها أن تظهر في ذلك المعرض. إذا كانت هذه الطريقة ترد عليها طريق التكلم الأخرى أسلوب العمل الآخر وربما تمشأ اللغة الأخرى المتخرجة من منطقية الرأي الشائع عن العربية الذي تأتي به وسائل الإعلاميات والحقول السياسية طوال هذا الزمان فتكون جاذبة. إنه ليس فقط مسؤولية هذه المؤسسة للرد على مجال سياسة هذا الرأي، إنما هو، بشكل أبعد عنه، مسؤولية مجال الفنون التصويرية بجوكجاكرتا التي بشكل خاص لم تنزل هادئة و مسؤولة مجتمع جوكجا الصامتين، طوال تأكيد بينالي. من الجدير لتقديم السؤال: هل هناك برنامج العمل الثقافي ببالنا؟

تزل ممتازة على نحو مهني. له تحديات للنظر إلى كل شيء طاقة كامنة، وما فيه من عدم الوضوح في مقاييس الإنجاز. الاستمرار في كل وقت يحافظ عليه بواسطة تأسيسه على تقييم الأعمال القبلية. ومقاييس العمل المستخدمة تأكيد بينالي جوكجا XII تنطلق من تقييم تأكيد بينالي جوكجا XI المتقدم.

هذه المؤسسة تحتاج إلى طاقة إنسانية التي مجذبة بتطور الأعمال الثقافية. وإنه، بصفته اختراقاً، يحتاج إلى تآزر شبكات المشاركة بجماعة أو جمعية ثقافية أخرى بشكل عام، بل متصفة بال محلية. وبالإضافة إلى ذلك، استقامة المجتمع الذين زارا برامجه من أي جهة وهو يعطونه تقديراً عالياً عبارة عن من الأمور الواجبة المحافظة عليه في كل من عملية تأكيد هذا البرنامج. في الداخل، إنه يصبح حجرة جماعة للتعليم وتطوير الطاقة الكامنة وبناء الأعمال ذات الحذرية. وفي الخارج، إنه وسيلة إستراتيجية ثقافية للمشاركة وتقديم طريقة التعلم ووجهة النظر والمشاركة بين المناطق طوال حظ الاستواء. كثرة برامج قدمت حينما جرى بينالي جوكجا يسر بها المجتمع ويلهمهم.

# قطعة من المقالة بعد الإقامة

لنصير أنبياء الأمل. وتلك الرسائل كثيرا ما تؤثر قلوبنا وعقولنا. فعلينا أن نطيع مطالبهم المرسلة عبر الرسائل الخواطرية و المقصرات وماترسل عبر واتس أب أو تويت. فلا بد علينا أن نقوم بهذه المكافحة لأنهم دوافع أذهاننا.

وما هي الرسائل؟

تلك الرسائل منقسمة إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: لإستعمال الأوقات والموارد

والطاقات للبحث و القاء الإجتماعي

القسم الثاني: لبناء بينالي مؤسسة على

المساواة.

القسم الثالث: لإتباع مسار دي أيقوطار

(The Equator) عبر الإطار التنظيمي المتناسق

فالمراجع التي تغطي إطارا لهذه الرسالة مصدرة

من أفكار الفنانين.

---

في مجال آخر، كان تعريف العربية اليوم يتوقف

إلى المطالعة وتعميق النظر لتدقيق بيانات

بينالي في اللقاء الأتي. لا بد علينا أن نبحت

عن الدنيا العربية بمرّة ثانية بتواريخها الجديدة.

حضورني إلى هنا لإجابة دعوة

مؤسسة بينالي (biennale)

ودار الفن جمتي (rumah)

(seni cemeti)، لذا ما

صدرت نقط محاضرتي إليكم

من الأشياء الملهمة. فهذه

الأخبار التي تتعلق بالأمور

العمومية مهيئة لإلقاء البيان

عن الفن وبحثي و المظهر من

دعوتي إلى هنا. وأرجو منك

في هذه الفرصة المقيدة أن

تقبل ما تهدف إليه مقالي

من فهم اللغتين و الصراعين

والفنيين المختلفين بين

البلدين.

أمامنا رسالات من معاناة المجتمع، ولم نزل

مطلوبا لنواجهها ولنصبح الوفد من مكان..و



# سارة رفقي

سارة رفقي، إحدى مؤسسي المنظمة Beirut art initiative and exhibition space بالقاهرة، مصر.

٤١

ذلك الصحافي إطلاقه إلى قدمه لأنه عندما يحاول البحث عن الوظيفة و وثيقة الفنانين ويرفع سهامهم كمحرك الثورة ليركب الحجة بأنهم سياسيون فكأنه سيقول لنا : بعدم بناء هذا الإطار، ليس الفنانون سياسيين.

مثل الربيع العربي المظهر بالانقلاب والثورة المعجلة. فالسؤال نحو الفن لم يزل مرتبطاً به أو مفهوماً في الأنماط المترابطة. فمن الجدير أن نطالع هنا، هو اشتراك مصر في هذه الفرصة أي دعوتها إليها لتطلعه مظلة مُحضة العربية، بل بعد قراءة على مصر - بخيار تركيبي - مكافئاً بالدول حول خط الإستواء.

فالجواب الجذري للسؤال عن كيفية فن الثورة هو بإرجاء ذلك السؤال وصلاحه في هذا الحين. فكيف إذا سألت عن الفن زمان الطوفان لكان هذا شيئاً غير مؤثر، و صفته فيه غير ثورية لحضوره عارض حينئذ. فيشق علينا ضبطه و تجميده في مهابة متألمة لنعراض الحكومة بمحاولة المصورين والسينمائيين الذين يسجلون الوقائع والذكريات ولو كانت إفتتاحات أو معزوفة عمومية.

يسرني البحث ببضعة الأيام الماضية حيث يحنني أن أعيد السؤال: ما وظيفة الفنانين اليوم؟ أجب صحافي من سان فرانسيسكو بحجة : أن أول من بدأ تلك الثورة الفنانون. لكن الأسف هذه المقدمة مثل رصاص يريد

# أنا وأنت في العشيرة قبيل المغرب من مسجلة تشبه بالمحاضرة المسموعة من مذياع

كوناوان ماريانتو

مخرج وممثل وكاتب النسخة في المسرح جراسي

ركبته مناقشة الفرقة المَكثرة (Focused group discussion) بين الفرقة بينالي (يوسي فحر كريسنو مورتي و عائشة هلال) و الفرقة إيتنوجيستوري (أحمد ناصح لطفني، وندي نيعتياس، كارينا رما ملاقي، ستي ميمونة نور فوزية) عن القراءة الثانية على علاقة الدولة الإندونيسية والدول العربية.

الجديدة ويصل مقربة وألفة مع أن وجهها  
أخر يرفع نظره إلى السماء ليظهر عريته.  
هما لوجهان مختلف بعضهما بعضا. قد تغيرت  
نغامتك الآن وكثيرا ما تلبسين الوجه الأخير  
حالا.

تنشئ فجأة بأيامنا الحاضرة المساجد بطبيعة  
قاسية وجافية كمفازتك وصحرائك، ولا يتعاون  
المجتمع على بنائها كعادتهم القديمة لتغير  
مناهجك الإتصالية. ألا ترى إلى محطات  
البنزين وراء مساجدك هنا. ذهبت بالأساتيد  
من أنبائنا إلى بلادك العربية ثم رجعوا إلى  
بلادنا بوجوه مترممة لا بسمه فيها. بل لا نشم  
ثمة رائحة الثقافة إلا الذاتية المظهرة و ربح  
السياسة الشديدة.

لا بأس بهذه الواقعة، الآن هيا نذكر عصرا  
ترحل فيه جيراننا إلى وطنك لأجل التعلم.  
ليس لابتغاء الفخرة بكنية الحاج كعادتهم  
حالا. هناك عصر لا تشد فيه الرحلة الشرعية  
لمجرد العبودية قط بل تصير حادثة كبرى يبنى  
عليها سلسلة الفكرية الواسعة حيث يقدم  
الناس من أنحاء العالم ليتبادلوا مع سلفك

يا عربي.. مساء الخير.. إعلم أن بضعة  
الأشخاص تتكلم عن علاقاتنا. عن ذكرياتنا  
الماضية وحياتنا المستقبلية. وعن واقعنا اليوم.  
ففي هذا المساء يتواجه بعضنا بعضا بمرّة ثانية.  
نتناظر أعيننا أو بالعكس، أنظرك بمشهد  
جوكجاكرتا الغيمة وبمشهد بينالي جوكجا  
الجارى اليوم. وهم الباحثون وطلاب الجامعة  
من الفتیان يبحثون عنا إلى أي مكان والمساء  
سيغيب و سيبدل إسمها مغربا. هم لم يزالوا  
يتحدثون عنا، كمن يقرأ التميمة أحيانا يخفي  
صوته وكقارئ الشعر أحيانا ينكسر بعدما  
يجري ويجري بعدما ينكسر. تتراقض نغماتهم  
بين التفاعل والتشاؤم.. دعهم يتحدثون لأن  
أصواتهم سبيل نظري إليك، سبيلي لأعرف  
أنفسنا ونحن نسمع تلك المحادثة كتسجيل  
المحاضرة من مذياع قبيل المغرب.

وأين أنت؟ أنت السيارة من اليمن الجنوبي  
التي تطرح مرساة في شواطئ جاوى زما بيعدا.  
أم أنت فكرة، إسمى (Isme)، أو دين سمي  
بالإسلام..؟ أنت كلاهما عندي.. وجهان  
تتسم بهما أيامنا الحاضرة. وجه منهما يبنى  
عملية التكامل ويألف ثقافة جديدة في الأرض

أفكارا وتفاسير وأشعارا ثم يرجعون إلى أوطانهم حاملين دنيا جديدة سميت بالإسلام حتى تنشأ وتتطور. الا ترى أن الكتب المؤلفة من ذلك الزمان لم تنزل مقروءة ومبحوثة عند طلابنا بالمعاهد اليوم. بلى، كانت فكرة "أمة واحدة" يعلو على كل العقد، يتجاوز الحدود الدولية و الدينية. فشكرا لكم أيها العرب، لأن أرحبيل متأثرة بفكرتكم الفريدة. تلك العالمية تنشأ من الشواطئ. نحن تناظرنا حينئذ ونرى أنفسنا في أنفسكم وأنفسكم في أنفسنا، كل منا مرآة للأخر استحوذنا عليكم واستحوذتم علينا.

نعيد الإقرار على أن الأرحبيل خطرت ببالي عندما مكثنا ببيتك سابقا، وجدنا هناك لغة توحد كل الأمم، لغة يفهم كل إنسان حروفها وكانت في العاقبة نقوي بعضنا بعضا لمواجهة المستعمرين الغرباء الذين حاولوا إفسادنا وإهلاكنا. لكن الآن، كانت هذه الواقعة تخوفهم حتى يظهرون الحدد بيننا من جديد. فرحلتنا إلى بيتك المقدس مقصرة ومضيقة. فما نجد اليوم؟ صيحة "الله أكبر" مع المقاومة والمخاصمة بأي مكان.

طيب، لم يزالوا في الحوار ووقت العشاء قد حان. بان أنهم يتحادثون عن حوادث اليوم: عن لقائنا، عن إضاعة كثرة من الوقائع الحارية بيننا و عن عبادة الحج التي ذهب منها روحانيتها اليوم، إذ حكومتنا قد دبرت كل الأمور المتعلقة بما ليس لأجل التأديب والخدمة بل لإبتغاء النقود المعصورة من تلك الحادثة المقدسة. وبلاذك مشغولة أيضا بالاستعداد والتزين لمقابلة الحجاج الذين قدموا كالأجنيبين المتشككين المشغولين ببحث المناظر الجميلة لتصوير أنفسهم. فلا يبقى لدينا الآن تبادل العلوم والثقافة كما مضى. بل تبادل النقود المستمر بيننا. أفلا ننزع به ثروتنا العظيمة؟ ونجتمع - مرة ثانية - في السوق كمشترى السلعة والبائع الأجنبي فقط.

هل عرفتنا ههنا اليوم، اشتد افتراق جماعتنا. منا الأرثوذكسيون والمتمتتون. بعضنا متحررون والأخر يسهلون إحكام شئى حسب سرور بطونهم. حيث يقولون: ذلك حرام لك وهذا حلال لنا. لا يتعارف بعضنا ببعض. قريتنا تتشقق وكذلك مساجدنا وشوارعنا أصبحت بحر الخمر. يالمدهشة، السطحي لم يزل مدهشا لولا نعرف ما ينظمه وما يخفي بباطنه.

بكم ومن المقربين عند أهلكم. لاشك أن المشكلات موجودة حول العلاقة الواقعة بيننا قبل ثلاثين سنة. لكنه لا يعني عدم الأمل وفرصة العمل لنا، نستطيع أن نغير الواقعة والأخبار المخزنة عن قتل أبنائنا، لولا نقوم أنا وأنت كالعبد مع سيده قط، لولا يقتصر التبادل بيننا في النقود فقط.

هم جيراننا، قد ذهبوا نحو بلادكم ناوين تغيير الوقائع السيئة وإزالة الفقر بقرهم. وبينون الآن قرى جديدة حول بيوتكم. ويرتبون ساحات جديدة. هيا بنا نقرأ هذه الحادثة من صغائر الأمور بأيماننا ونراها فرصة لبناء الاتصال بيننا الذي هو أحسن لأن كباير الأحوال الجمعة والمركبة ربما تملنا ولا تمسنا أنا وأنت.

ربما الآن وقت لك لتنظري، مطالعا عما وقع بوطني، وأخذنا كل شئى كتبتة عنك، نحن أمة واحدة، فلنصاحف أيدينا.

قد جاء الليل كاملا. ومضى وقت العشاء أفلا، وانتهى حوارنا الآن، لكننا لا ننتهي ولن ننتهي.

جوكجارتا، ديسمبر ٢٠١٣

فكأنه لا بد علي أن أقرئك من جديد لأقرأ نفسي الآن.

كل منا يتحرك و يتغير. ولو كان جزء منا ثابتا ليصير صورا فردية. بلى، وقع التوحيد في أي مكان في كل محاولة لبحث الأسماء. لا بأس به، ولعله لا يوسوسنا لأن الإسم إنما هو دال خطوتنا قبل أن نتعارف و نساfer معا. ولعل هذه المسفارة يحملنا إلى تلك الأرض المقدسة روضة العلوم والمعاني الفريدة.

لذا، حيا نذكر ساعة نتعلم وتركب فيها العلوم معا، نحن التلاميذ الأمس فطلاب الجوامع حالا، نحن الذين طلبوا العلم بأرضك ورجعوا بحمل الريح الجديد. لعل هذه الذكريات لن تقف من جديد. إذ الوقائع قد تغيرت، ولا يكون التبادل بيننا متكافئا لأننا نبحت عنك اليوم في مكاتب الجوامع بأوروبا والأمريكا. أنظر هذه المخزنة يا لهي مخزنة و لكن هذه ما تقع اليوم.

هيا نعيد الحوار ، نبحت سبيلا لتبادل العلوم من جديد، وربما نلتقي بكم من جديد عبر جيراننا العاملين في بيوتكم. لهم قدرة عظيمة للتأثير. لأنهم كثيرا ما يمكنون معكم ويتعاطفون

التقاطع الثالث

٤٦

ديناميكا

# المحلية

# العربية مزروعة، جاوى محمولة: إبداعية العلاقة الثقافية بين أرخبيل وبين الجزر العربية

محمد جاد المولى

مدير معهد كالي أوباك، جوكرهارتا

في اللغة، تعني كلمات الموضوع "بلاد العرب تعامل، جاوى تحمل". وبصفتها مفهوما وأساس العمل الإبداعي، تعني أن تعاليم وثقافات جاءت من بلاد العرب كتيار وهماسة جديدين لا بد من ترجمتها وفهمها وتناسقها بأشياء طبيعية متأصلة من جاوى سبق وجودها أساسا وجزريا. هذه المحلية محتاجة إليها لأن يكون اللقاء بين الثقافتين مثمرا ينتج موافقة وثقافة جديدة غير مهلكة محمولة بل إنها متممة على الدوام في استمرار الوقت. وكثير من الجاويين يتيقنون به نصيحة من سونان كاليجاكا لطلابه في الدعوة الإسلامية والتشقف.



وكما كتبه أكوس سويوطا في "الإسلام في إندونيسيا" (نسخة غير مطبوعة)، أن سكان جاوى القديمة منذ عصر ماتارام حتى ماجاباهيت كانوا يعرفون عملة كما يسمى بـ"picis" (مصنوعة من النحاس بالثمن الأدنى) التي كانت عبارة عن عملة صينية. وهذا يدل على أن التجارة بين الأقوام بطريق البحر قد اشتهرت لسكان جاوى القديمة. منذ ما تحكم السلالة الهانية في القرن الثالث ميلاديا، كانت نسخ تكتب في قارة جنوب شرق آسيا باللغة الصينية (Wang Gungwu, 1958). ومن أول ما ذكر في سنة ١٣٢ م بخبر من السلالة الهانية الحاكمة فهي جاوى المذكورة باسم "بي تياو" (Ye Tiao) (Ferrand, 1916). ثم القسيسون البوذيون في القرن الخامس ميلاديا الذين كانوا يبحرون بالسفينة التجارية من الصين إلى الهند ومن الهند إلى الصين سبق لهم أن ينزلوا بجاوى (Wolters, 1967). العثور على الصناعات الخزفية والأواني من البرونز من السلالة الهانية الحاكمة وعصر ما بعدها في سومطرا الجنوبية وجاوى الشرقية، برهان من تطور طريق التجارة في أرخبيل زمان قديم.

## رحلة بحرية، تجارة، وتداخل الثقافة

اشتهر قول النبي محمد صلى الله عليه وسلم لأصحابه في أرض الحجاز (الجزيرة العربية) في القرن السابع ميلاديا، "اطلبوا العلم ولو بالصين". إذا وضعنا هذا الحديث في سياق السياسة الطبيعية والاقتصادية حيث كان طريق الرحلة البحرية والتجارة القديم الذي وصل الجزيرة العربية بالفرس والهند والصين وأرخبيل مشهورا في وقت طويل، بل قال المؤرخ براندل (habib mustopo, 2001: 126) إن هذا الطريق كان يوجد منذ سبعمائة قبل الميلادية، فنجد كثيرا من المعاني الجذابة خارج معناه المعياري في تعلقه بوجوب طلب العلم. من ناحيتنا، الذين يتعلمون ديناميكا المحلية في العلاقة الثقافية بين أرخبيل وبين الجزر العربية، فكأننا نسمع رد المناطق الأرخيلية لذلك القول. "إذا ذهب إلى الصين، فانزل بجاوى، منطقة في أرخبيل. عسى أن تستفيد منها لنا جميعا." يوما من الأيام، يصبح هذا الرد فعالا جدا، حينما نظرنا إلى ما وقع اليوم الذى يدل على أن عدد الجبابب (ذرية النبي صلى الله عليه وسلم) الذين يسكنون في أرخبيل يشكل الأكبر عددا من الأمكنة الأخرى في الأرض.

كطريق البحر من الصين إلى الهند ومن الهند إلى الصين، جرى تطور التجارة في أرخبيل بين إندونيسيا وبين الهند. عند ولترس (١٩٦٧)، تطور التجارة من الهند إلى جنوب شرق آسيا تدعمه الرحلة البحرية التي قام بها متكلمو اللغة الأسترانيسية الذين كانوا يذهبون إلى الهند (ثم إلى مدغسقر) وبدئت هذه الرحلة منذ أوائل القرن الأول الميلادي بالمهام بطريقتي رحلة بحرية عن طريق تتابع رياح موسمي ليعبروا خليج بنغال. والعثور على الصناعات الخزفية في سميران، بالي، يدل على وجود طريق تلك التجارة (Belwood, 2000).

وأما طريق التجارة البحري الذي يجعل أرخبيل الإندونيسية بابا وحيدا للسفن التجارية البصرية والسرفية والعمانية والفارسية والهندية والسيلائية التي تذهب إلى الصين ومع العكس، فكان يعطي كثيرا من الفوائد لسكان أرخبيل أو على الأقل لحكامها، سواء كان ما يتعلق بضريبة مأخوذة منها أو تجارة بين الأقاليم بسلعة مريحة. والصين التي هي منتجة الخرف والحزير الأساسية والهند بصفقتها منتجة القطن الأساسية تحتاجان إلى إنتاجات الغابة والمزرعة والمنجم والأبازيز وإنتاجات أخرى التي لاينالها أحد إلا في أرخبيل مثل فلفل وثمر جوزة الطيب والعاج والخشب من عود الطيب وخشب الصندل والكافور والرصاص والذهب والجوهر ومالام واللؤلؤ وجلد السلحفاة. ووجود الخرف الصيني من السلالة الهانية والتانجية وصانجية الذي كثيرا ما وجد في الملكة راتو باكا ومعبد سيوو (Woodward,

1977)، والخزف من السلالة المنجية الحاكمة الذي كثيرا ما وجد في طوال شواطئ جاوي الشمالية وسولاويسي الجنوبية (Lombard, 1972) يدل على برهان أنه تطور طريق التجارة البحري تطورا كبيرا في أرخبيل من القرن التاسع الميلادي حتى القرن السابع عشر. وهذا لماذا كانت المملكة البحرية السريويجاوية التي خلفتها ماجاباهيت كانت تنال ربحا اقتصاديا كمسيطر طريق التجارة البحرية من الشمال (الصين) إلى الجنوب (الهند والفرس والبصرة والعمان والمدغسقر) وكذلك العكس.

تلك التجارة بواسطة طريق البحر في أرخبيل التي أيضا كانت يكتب عنها كلوديوس بتوليموس في "geographike Hyphegesis" سنة ١٥٠ م، قد تطورت وأصبحت تجارة بين الأقاليم مع مرور الزمان وبعد تطور تكنولوجيا البحرية التي طورها سكان أرخبيل. وكذلك المسعودي، مؤرخ عربي في القرن السابع، حينما سكن في كانتون كان ينظر السفن التجارية من البصرة وسرف وعمان والمدن الهندية والجزر الجافاكية وجنبا والمملكات الأخرى (Meynard, 1962). والعاقبة من تلك التجارة بين الأقاليم أن ذكاء الحكام الذين كانوا يعتمدون على التجارة البحرية يصبح كزمبوليتيا، لاسيما في مواجهة المشاكل التي تتعلق باختلاف السكان تحت رئاستهم وما فيه من جنسية ولغة وثقافة. ذكرت النقوش من القرن التاسع والعاشر مثل النقش كوتي المصنوعة في سنة ٧٦٢ ساكوي (٨٤٠ م) أن أصل بلد فرقة عبد الملك (سكان داخل

القصر) من: جنبا وكليج وهريا (الهند  
الاشمالية) وسينجحا السيلانية وغالا بينجالي  
وثواليكا ومالايا وكارناتاكا وبيكو وخمير،  
تدل على إشارة أن الملك سعيد يملك سكان  
أجنبية داخل القصر. وفي القرون التالية، كان  
التجار الخارجية كثيرا ما يسكنون في مدن  
فيها مرفأ وينالون الثقة من الملك كما ذكر في  
النقش تاجي من سنة ٨٢٣ ساكويو (٩٠١ م)  
(٩٠٩ م) و النقش كالادي سنة ٨٣١ ساكويو  
(٩٠٩ م) والنقش فاليوخان سنة ٨٤٩  
ساكويو (٩٢٧ م) عن بايانجا (التجار) من  
الهند الشمالية (أريا) والهند الجنوبية (كلينج  
وبنديكيديا وبانديكيريا) وسريلانكا (سينجحا)  
وبيجو (رمان) الذين منهم يجعلهم الملك  
كلالان (mangilala drwya haji)، أي عبد  
وظفه الملك لأن يجمع الضريبة.

بواسطة قابلية التحرك وهجرة الأقوم، ومن  
فيهم من التجار العربية في العلاقة التجارية في  
دورها أيضا تولد تبادل الثقافة. وقوع احتكاك  
الثقافة بواسطة التجارة يدل عليه وجود  
المفردات العربية الموجودة أيضا في اللغة الجاوية  
القديمة في عصر المملكة كاديري حول القرن  
الثاني عشر. في رسالة سوجيفطا وريوسوفرطا  
الدكتورية (١٩٦٠: ٢٥٩)، قال إن على  
الأقل ثلاث مفردات موجودة في اللغة الجاوية  
القديمة وهي "Gedah" و "Gajih" و "Kaluwa"  
المذكورة في العمل الأدبي ككاوين ونقش  
عصر المملكة كاديري المشتقة من اللغة العربية.  
اللفظ "Gedah" يشتق من "قدح"، أي كوب  
كبير. هذا اللفظ يتحول إلى "Gedah" لأن

حرف القاف لفظه متكلمو العربية الجنوبية  
بالغين (g). هذا اللفظ مذكور في ككاوين  
كاتوت كاجاسرايا لإمفو فانولوه. واللفظ  
"Gedah" الذي معناه كوب للشراب يشكل  
ما بيع من الشرق الأوسط (العربية). واللفظ  
الثاني، يعني "Gajih" يوجد في ككاوين باراتا  
يودا، بوبوه الثالث عشر، بيت ١٨ في الجملة:  
"ramya n wira sapandawayanuh aghosti  
pinigajihana n arames musuh". ومعناه  
"أهجو بين أبطال بانداوا؛ هم كانوا يأكدون  
الرقص تايوب مبهجين، ولمن نجح في قتل  
عدوه فله جزاء". "Gajih"، في معناه جزاء،  
يشتق من لفظ "جزاء" العربي ومعناه أجر  
ودخل. ومع ذلك، إن اللفظ الآخر المشتق  
من اللغة العربية واستخدمته اللغة الجاوية  
القديمة في زمان كاديري هو كالوا (Kaluwa).  
هذا اللفظ مذكور في النقش بلومبانجان في  
ولينجي، بليبار (Brandes، ١٩١٣، رقم  
LXII: ١٦٠، سطر ١٨). في ذلك النقش  
توجد الجملة: wnanamanana salwirni  
kawula، ومعناه "فلرجل حق لأكل نوع من  
كالوا. كالوا عبارة عن الطعام الحلو، وهو نوع  
من حلوى وفي اللغة العربية يسمى بـ "حلوى".  
وفي لانكاة، سومطرا الشمالية، أجد حتى  
الآن، نوعا من طعام تقليدي مسمى  
بـ«حلوا». هو نوع من فواكه مثل منجا  
وكادونديج وجرمي وببايا والأخرى التي تتحول  
إلى الحلوى.

### تبادل الثقافة وتبادل الدين.

إن الوحي الذي يوحى إلى النبي محمد صلى

الله عليه وسلم في أوائل القرن السابع، طبعا حمل التشجيعات الجديدة في علاقة الجزر العربية بأرخبيل، يعني الدعوة أو انتشار القيمة الإسلامية. وهذا يؤيده قول النبي المشهور، "بلغوا عني ولو آية". وكتب التاريخ أن التجار الفارسية والفرقة العلويين (بني علي بن أبي طالب، صهر النبي) كانوا ينزلون بمدن المرفأ في سومطرا والخليج الملايوي في حين الرحلة البحرية إلى الصين منذ منتصف القرن السابع. وقصت القصص الشعبية مجيء صاحبي النبي اللذان جاءان وأقامان هناك حتى يخلد اسماهما في موضع جاءان وأقامان فيه، بانوكا.

قصة عن مجيء التاجر العربي، تزهى في عصر الملكة سمحا في مملكة كالينجا في أوائل القرن الثامن، يخبر فيها أن المصادر الصينية من السلالة التانجكية الحاكمة التي تكتب واقعة حيث لما ارتكبه التاجر العربي الذي لا يثق بأن في أرض كالينجا لأحد فيها يجرم - ثم كان يود أن يختبر السكان فيها بوضع صندوق من الذهب في الشارع الذي يتبرهن أنه لا أحد يمسه حتى سنتين - أدى إلى قطع قدم ابن الملك لأنه فرس الصندوق (Groeneveldt, 1960). وقيل أن الملكة سمحا طبق عقوبة قطع اليد أو القدم للسارقين والسارقات التي تدل على تأثر هذه المملكة بالثقافة العربية أو الإسلامية.

الأستاذ أ. هاشمي الذي في أحد كتاباته تكلم عن النسخة القديمة المسماة بـ «إظهار الحق في مملكة البيورولوك» للشيخ اسحاق مكاراني

الباسي قال إن الإسلام دخل إلى بيورولوك حوالي سنة ١٧٣ هـ (١٨٠ م) مع مجيء سفينة قادها خليفة أتى بمائة دأع من عرب قريشي وفلسطين وفرنس وهند. وهم كانوا يتزوجون نساء فيها ويمن يولدون كثيرا من الأولاد. ورجل عربي قريشي من ذرية علي بن أبي طالب اسمه سيد علي تزوج أخت ملك البيورولوك ميوراه شاهر نوي. ومن هذا النكاح، ولد سيد عبد العزيز الذي تزوج ابنة مخدوم خداوي، ابن ملك البيورولوك ميوراه شاهر نوي الأخير. وفي واحد من الشهر المحرم ٢٢٦ هـ (٨٤٠ م)، أصبح عبد العزيز سلطان المملكة الإسلامية بيورولوك الأول بلقب السلطان علو الدين سيد مولانا عبد العزيز شاه.

من هنا، نجد شدة اللقاء بين العربية وأرخبيل، لاسيما في منطقة سومطرا، حتى ذكر في التاريخ الملايوي "حتى ذكر قول سيد علي غياث الدين موافقات في أرض سامودرا باساي، (أوائل القرن الرابع عشر) بالوزراء الكبير السن؛ صنع سفينة واشترى ما باعه العرب، لأن كل سكان سامودرا في ذلك الزمان كانوا يعرفون اللغة العربية." واسم باساي عند مونس مشتق من المصطلح "فارسي" الذي لفظ بلهجة ذاك المكان "بأسي" (هاشمي، ١٩٨٩).

وكتبت س.ق. فاطمي أن في القرن التاسع م، هجرة القبائل من الفرنس إلى إندونيسيا، يعني قبيلة لور وياوني وسابانكرا. أكدت قبيلة لور البيوت في شواطئ جاوى الشمالية المسماة

بلورام وليران. وجود مقبرة فاطمة بنت ميمون بن هبة الله بليران، كريسيك، الذي يدل على رقم تأريخي (kronogram) في القرن العاشر الميلادي هي برهان حق هذا الخبر. وفي الكتاب مسارر بابون ساكا إنك روم المذكور أيضا في برعمون رامل جايابابايا لتانايا (١٩٥٦) قيل فيها إنه في محاولة ملئ الجزيرة الجاوية التي سكن فيها الجن والشبح، وبريكاساكان وأنواع عديدة من أرواح، أرسل سلطان الغابة (اسم علم لشخص)، سلطان الروم (مصطلح الجاوية لذكر الفرس) عشرين آلاف من أسر مسلمة رومية إلى الجزيرة الجاوية تحت رئاسة أمير الشمس وجاكا سينكالا. هم سكنوا في الجبل كندينج. وقص أن عشرين آلاف من أسر مسلمة رومية هاجتهم المخلوقات الخافية الغائبة، وكثير منهم ماتوا والبواقي منهم مائتان أسرة. سامعا لهذا الخبر، غضب سلطان الغابة وأرسل العلماء والناس بطاقة خارقة للعادة والشهداء إلى جاوى ليأتوا بـ«ترياق» حتى يطردوا الأرواح. وبمحاولتهم، وقع برالايا (القتال العظيم) بجاوى.

وفي باباد الأخرى، ذكر أيضا أن برابو جايا بابا، ملك كاديري العظيم، كان يملك أستاذا روحيا من الفرس اسمه الشيخ شمس الزين الذي كانت مقبرته يتيقن سكان كاديري بأنها تقع في سيتونو كيدونج كاديري باسم الشيخ شمس الدين الوصيل. أثر تبادل الثقافة من تلك العلاقة يدل عليه علم التنبؤ لبرابو جايابابايا المشهور ويعرفه الناس حتى الآن في أنواع الروايات المختلفة من "تنبؤ جايابابايا". عند

مؤرخ فرنسي دينيس لومبارت، اللفظ تنبؤ أو "ramalan" مشتق من اللفظ العربي "الرمل" الذي معناه تراب دقيق. والأثر الآخر من برابو جايابابايا يظهر أيضا في الطلسم في التقليد الجاوي الجاري حتى الآن الذي يستخدم الحروف والأرقام الهجائية العربية. حضور هذا الشيخ وتأثيره مذكور أيضا في كتاب أكبر سنا من زمان برابو أيرلانجا "ككاوين أرجونا وواحا" لإمفو سيده حيث كما كان في ترجمة نقل سري موليونو المهندس في كتاب "asal-usul wayang" توجد العبارة المجازية التي تتكلم عن مجموعة الشجرة الخيزرانية التي تتحنى لامسة النهر يرسمها لرجل لابس القلنسوة متحنيا مستنشق الماء ضامضه متوضأ.

ولذلك، بالرغم من أن الدعوة الإسلامية في أرخبيل يقام بها منذ منتصف القرن السابع، ولكن الإسلام في الحقيقة تطور مهلا مهلا في أرخبيل هذه. آنذاك، الإسلام ما زال أن يدينه التجار والمحييؤون من العربية والفرس والهند والصين. في سبع مرات من محباته، جينج هو الذي كان أسطورة لسكان إندونيسيا في بعض كتب التاريخ المحلية، قص أنه ترك المبلغين للدعوة في جاوى وسومطرا. ولكنهم ليس بوسعهم أن ينشروا الإسلام إلى السكان المحلية. الحاج ما هوان الذي كان يتبع رحلة جينج هو السابعة إلى جاوى في ١٤٣١-١٤٣٣ م، قال إن في جاوى حينئذ ثلاث فرق من السكان. الفرقة الأولى، هي السكان الإسلاميون من الغرب الذين أصبحوا سكانا مواطنين والفرقة الثانية هي الصينيون الذين

فروا من بلدتهم وكانوا يسكنون جاوى. ثيابهم وأطعمتهم طيبة وكثير منهم كانوا يعتنقون الإسلام وهم مطيعون في القيام بما أمره الله ونهأه. والفرقة الثالثة هي السكان الأصليون القدرزون وكادوا أن لا يلبسوا أي شيء. شعرهم غير مشط ورجلهم عار وهم مثنون على الروح (Arnold, 1913; Hirth, 196).

### العربية مزروعة، جاوى محمولة

حينما ازدهرت المملكة ماجاباهيت بحضارته الهندوسية البوذية بسبب الحرب الأهلية دون نهاية، وتقاتل النبلاء بعد وفاة بربو حاتم ووروك، اللذان يسببان تشييطا وإضعاف معنويات كثيرا في جميع أنحاء الحياة، وجود المملكة الإسلامية الأولى بجاوى ديماك في أواخر القرن الخامس عشر، عبارة عن قوة دافعة مهمة في سياق لقاء الثقافة بين الجزيرة العربية وجاوى. المملكة ديماك التي دعمها أساتيد روحية مهمة قوية مشهورة باسم والي سونجو سريعة قررت الخطوات الاستراتيجية لتطوير الدين وفي نفس الوقت يبني من جديد الحضارة الجاوية المزدهرة. المبدأ الأساسي الذي تم تطويرها في عملية إعادة التقييم وتوليد القيم الجديدة هو تناسق وتوازن. كما عبر عنه سونان كاليجاكا، بطل مهم من والي سونجو في عملية إعادة التقييم، في سلوك الشيخ ملايا: "anglaras ilining banyu, angeli tan keli" (اجعل جميع تيارات الماء منسجمة، بالجرى معها وأن لا تتحملك).

فمبدأ هذا الانسجام أصبح مهما لمزامنتها باخطاط تعاليم الهندوسية والبوذية عند البراهمة وأبطال المملكة ماجاباهيت عندئذ و بمعاودة الأديان القديمة إلى وسط الشعب الإندونيسي الذين كان موقف تعاليمهم تقديس أرواح آبائهم و بموج تطور حضارة الإسلام في العالم الغربي، لاسيما تحت سيطرة العثمانية في الشرق الأوسط و المغول بأرض الهندي و الشفوية في الفرس وقد امتدت آثار استعمار تلك السلالة الثلاثة إلى الدوائر حول شواطئ أرحبيل.

وقد نقلت أليزابيت إيناديك البيان - عبر تأهيل الأشعار في الكتاب سيرات جنتيني - قصة رمزية عن تحويل الصلح واستمرار الثقافة وانسجام الروحانية بين حضارة الدينين (الهندوسي والبوذي) و حضارة الإسلام بأرض جاوى في الحوار بين سونن كاليجاكا و الملك يودستيرا كما يلي:

شرح كاليجاكا يدور حول الغابة المظلمة ليجد قبلة الصلاة. فاتجه لتقاء مكة المكرمة بعد ما دعا ربه بقول بسم الله الرحمن الرحيم. وسلسل فوق التراب أربعة كلمات بضرب أربعة خطوط كتب فيها ستة عشر عددا وأربعة أرقام من سورة الفاتحة التي قرأها بقلبه و نشرمعانيها مجرى أنفاسه، فتخلب تلك الصيغة الرقمية صدر يودستيرا، كأغنية طرت ما كان في قلبه. فتح يديه وأطلق تيممته من ورق بندان اللطيف الملفف بلغافة حرير. فأخذ

كاليحاكا تلك التيممة بتلاوة "kalimasada" أي الشهادتين.

فقال يودستيرا ولم يزل مندهشا: ذلك كتاب فيه وصية ذات قوة. تحي بها الأبطال الموتى قبل آجالهم. ولكن بالعكس لن يحضرنى موتي إلا أن أقرأ "kalimasada"، كلاما يتعالج به بوذى عن الأحزان في حياته.

قال كاليحاكا بكلام منتهبه ثابت: يا أيها الملك يودستيرا، كل إنسان يقرأ بعين اعتقاده. فببصيرة الإسلام، أقرأ الشهادتين حيث يشهد المسلمون بما أن لا إله إلا الله وأن محمدا - صلى الله عليه وسلم - عبد الله ورسوله. وأنت لا تجد مخرج صدق لتطيرك بتلك التيممة وما هي إلا صورة من التدين الصوري سواء كان بدينك أيها الملك أو ديني أو دين لم نعرفه من قبل. ولو كانت الملة للناس هدى مطلقا في حياته لكنه بعض الأحيان أصبح عقبة عليهم عند مجيئ الآجل وتفتقر فيه النفس عن الجسد لتلقى مولاها. ولو أردنا أن نلتقي ربنا بعد مماتنا فعلينا أن ننسى صورنا و لا نبالي بذكرها. علينا أن نرجع رافعين إلى مقصدنا الأحد الذي استشرق منه تنوع الأشكال في الذكر. يا أيها الملك يودستيرا، بذلك تتبرأ من كل العقبات والموانع.

فتح يودستيرا ذلك الصندوق وأخذ منه الورق لونتار الذي رسم على ظهره خمسة صور: نفسه و أربعة بانداوا من إخواته. ثم أخذ يودستيرا يقص على كاليحاكا عن سلسلة أسرة باراتا. مذ أن ينكح سنتانو ديوي غنغا

وذكر سيرة باراتا يودى فقال له: لعلك تتوسع لتقص هذه القصة لتكون ذكرى ثابتا عند الناس. لذا، ألبس تلك المظاهر بجلد جاموس وزينها بعظمه المصقول بالمسحوق الملون ثم حركها بقرنه المصقول حتى تصير عصا قويا. فسمه بمسرحية بوايانج إذ ترى يأخي أنه قد زهقت الصور و يتلأأ ظلها.

٥٥

بعد أن قال مقال، غاب الملك يودستيرا وراء بريق في الظلمات، رافعا إلى سوركالوكا (مأبه الأيدي) فدفن كاليحاكا جسده جانب شجرة التين البنغالي بالكيفية الشرعية الإسلامية ثم أخذ يسيح أراضي جاوى لينشر نور محمد صلى الله عليه وسلم حاملا القرآن الكريم وصندوق وايانج.

بان أن وسيلة تحول الصلح و استمرار المحاولة إلى تلك الجهة المنسحمة مشار باستعراض فن وايانج. كما هو معروف أن أهل جاوى من زمان لا يكتب فيه تاريخهم قد عرفوا استعراض وايانج كالشعار يقدسون به أرواح آبائهم. لكن عندما حضرت الأولياء كانوا يجددون تاليا تشكيل الاستعراض على شكل ديناميكي وممتلىء بالنتائج الفنية ويجعلون وايانج وسيلة يتقفون بها المجتمع. كما أقر بهذا البيان (Th.G. Pigeaud) في كتابته (Javaansche

volkvertoningen. Bijdrage tot de beschrijving van land en volk، 1938). قال بأن الظن على أن استعراض دمية وايانج كلعبة المجتمع المستقلة قد وجد منذ قديم ثم يملئ فيه

بروحية الإسلام لبعيد عن الصواب. لأن الناس عرفوا الأخبار عن الأولياء دعاة الإسلام. فهم الذين يعطون الوظائف الهامة وراء غرض استعراض واينج في صورتها اليوم. وذلك يعني بأن واينج فوروا لمن نتائج ابتكار الأولياء التسعة لاسيما سونان كاليجاكا حيث يجد جميع ما يتعلق باستعراض في عالم واينج.

فالأولياء التسعة في مجالسهم يشاورون عن تطوير الحدود ليكيفوا بها مبادئ تعاليم الإسلام بكل نزعات الأديان المحلية و الثقافات والوعيات المتداخلة والمتنازعة حول المجتمع. ذلك بإدخال المباحث الجديدة التي يحتاج إليها المجتمع مثل الصبر و الورع و التوكل و التضرع و الإخلاص و المشاورة و الإجماع و العدل و سائر الصفات المحمودة. ففي نفس الوقت، يحملون آفاق تعاليم الإسلام إلى أرض عقول أهل جاوى كما حولوا المصطلحات الدينية مثل كلمتي الشهادة إلى كاليماسادا و الصلاة إلى سيمباهيانج و الصوم إلى فوصو وغيرها مما تتسهل به ألسنة الجاويين. بجانب ذلك، يوفقون نظام التاريخين بين المحجرية العربية و الساساكا الجاوي. وقد استخدم المجموع من كلا التاريخين ناجعا منذ عصر سلطان آكونج بماتارام.

لا تنسى الأولياء التسعة ليعشروا على حضارة الجاوية القديمة المكتوبة لدى النسخ باللغة الجاوية القديمة التي تركتها الملوك السابقة منذ ماتارام القديم إلى عصر ماجاباهيت. يعيدون قراءتها ثم يفسرونها و يقارنوها بتعاليم الإسلام

لاسيما بعلم التصوف ليعلموا الناس تلك العلوم مرة ثانية. فحاصل محاولة الأولياء التسعة في سبيل الدعوة و مجالسهم العلمية حينذاك يشيرنا إلى نمط التخليط الخاص الذي يخطئ أكثر الناس فهمه اليوم حيث ينسبونه إلى حركة التوفيقية. وهذا البيان يؤكد بقصة سيرات جنتيني عن مشاورة الأرباب (Permusyawarataning para dewa) ملخصا:

Hyang Basuki neranaken wejanganipun peksi rukmawati bab cahyaning gesang, anasir latu, bumi, angin, toya // Bhataru Basuki (Sriyana) bab pralambanging aksara Jawi, pasangan, sandhangan tuwin ,rekan // Hyang Endra bab eneng ening // Bhataru Wisnu bab lenggahipun aksara Arab ing awakipun manungsa, sarta minangka pralambanging ngelmu agami. Dumadakan geger, jagad horeg, para jawata sami dhawah kantu, wungu sami kesupen ing sadaya ingkang winedhar, kajawi Bhataru Wisnu ingkang tetep enget. // Miturut Ngusmanajid, gurunipun Wisnu, dununging bumi, dahana, maruta, tirta ing badaning manungsa awujud jasat, napsu, napas, rokyat. // Hyang guru ngengpalaken sakathahing kawuripun para dewa, kaimpun dados "Sastra Jendra Yuningrat" ingkang kajalntrehaken, ananging tetep dados kekeraning dewa".<sup>١</sup>

فحدود تعاليم الإسلام و النتائج الجديدة المبنية على مبدأ التكيف "arab digarap, jawa digawa" كتبتهما الأولياء و نقلتهما إلى أذهان المجتمع بالقصص المشهورة و الأغاني الجاوية كتمباغ أو السلوك و التأليفات مثل سرات. ونشر الدين بالألة الطباعية (لأنهم

١ هياج باسوكي يشرح عن تعاليم فكي ريكماواي المتعلقة بنور الحياة عبر العناصر الأربعة: النار و الطين و الريح و الماء # باتارا باسوكي (سري يانا) يشرح عما يتعلق برموز الجاوي الحرفية # عن القرنية و الكسوة و الرقيقة # هياج إنديرا بين عن السكوت و الهدوء (التحش) # باتارا وسنو يتحدث عن مواقع الحروف العربية في جسد الإنسان حيث يرمز بما العلوم الدينية التطبيقية # فاشتدت الأحوال بشكل مفاجئ. تزلزلت الأرض، و تمسقت الأرباب مغشيا عليهم # فعندما عادت عقولهم، ما تذكروا ما سبق من البيان إلا باتارا وسنو (Wisnu) # فعندما نجا (Ngusmanajid) وهو معلم و سنواصبح عنصر الطين في جسد الإنسان جلد النار نفسا أمارة و الريح أنفاسا و الماء دما # جمع هياج كيروو (الشيخ الكبير) علوم الأرباب كلها و نقلها إلى الكتاب "سترا جندرا جونغرات" للمعرجين لم لم تزل مستترة عند الأرباب.



## تنوع اللغات و طاقة التفسير وعالمية أهل جاوى.

عشر أليكسندر سوديوا في بحثه عن وظيفة اللغة الجاوية القديمة و مكانة الشعراء في قضية سيرت ديوا روجي على أهمية اللغة العربية عند حياتنا، إذ كانت منذ حضور الإسلام إلى أرخبيل تساعد أهلها في فهم اللغة مخالفا عن كيفية الهندوسيين و البوذيين من قبل. حيث يعتبرونها كالتطير. فبعد حضور الإسلام، تتغير اللغة - بآثار اللغة العربية - من التفكير المعنوي إلى منهج التفسير المحرر. فتعبر الأولياء التسعة والذين يلونه بتعبير الذي يشبه معناه بالتفسير والتأويل في المراجع الإسلامية.<sup>٣</sup> ففكرة "patitis kang mardikani" مع سهامها العظيمة في مساعدة أهل جاوا حتى يقرؤون النص ديناميكيا وهدفيا مذكور في بيت من أبيات سيرت جيوليوك:

Punapa malih rasaning kawi  
Bima Suci kalawan Wiwaha  
Pan sami keh sasmitane  
Ngenting rasaning ngelmu  
Yen patitis kang mardikani  
Kadyangga Kawi Rama  
Punika Tesawuf

معان الكتب الكاوية (الجاوية القديمة)  
مثل بيما سوجي و (أرجونا) ويواحا

كبي سيدا برغي (Ki Seda Brangti) # فأجرته عندما بنشد # الشهادتين # من يعزم نطقها # نفع الناي # وأصبح أيضا دالاع فنتون (فنتون من أنواع الشعر التقليدي) # بالملكة بجاحاران # أسلم بنظره الناس أفواجا # واشتهر باسم دالاع ككونج (Dalang kekuning) # ليصير لاعب الوابانجج # إلى المملكة ماجافاهيت # لذلك، أسلم أهلها # وكان مشهورا باسم # سع كونجارا كونجارا نيعرات (Sang Koanchara Konjara Ningrat) # أجرته رخيصة # بنطق كلمتي الشهادة فقط # حتى أسلم كثير من الناس.

٣ Ahmad Baso. ٢٠١٢. Pesantren Studies ٦b. Jakarta: Pustaka Afid, ٢٠١٢) hal. ٢٣-٢٢.

يعلمون أهل جاوى كيفية طباعة القرايطيس).  
وبجانب ذلك يدعون الناس إلى سبيل الله  
بشقي الوسائل الفنية مثل الأغنية و الأصوات  
و الصور وسائر الألات التي كان كلها مجموعا  
في استعراض واينج كوليت. فصار هذا  
الاستعراض حكمة تربوية للمجتمع يؤنسون به  
قلوبهم ويصلحون قلوبهم.

Bubukane dennya nedhak, nukil Srat Kalimasada, pan katedhak ing dalancang, dados ringgit beber nama.  
Kalampanan jaman purwa, kang dados kalangenannya, ingkang amengku nagara, ila-ilane punik, anggemahekan ing desa, barekat mupakat berkat, ing ratu tumrah sapraja.

معناه الحر: مقدمة استعراض واينج ملهمة من سيرت كاليماسادا المنقولة إلى القرطاس حتى تصير واينج يبيير. هذه قصة من عصر فوروا، مقصودة لتصير وظيفة ترفيهية لهذا البلد. وليصلح المجتمع بما قرنهم بكل بركات ورضا النفس من الملك وأهل البلد.

كان معظم الأولياء التسعة - ولو أنهم دعاة وعلماء - فنانيين. هم ماهرون في لعب واينج وكاملن و تأليف الشعر. فالأشهر منهم سونان كاليجاكا. وهو معروف عند أهل جاوى كالفنان والداعي المسيح إلى أنحاء جزيرة جاوى لينشر دين الإسلام بالفن. كما ذكره باباد جيربون كما يلي:

Dadi dadalang kekembung / anama Ki Seda Brangti / apahe yen ababarang / ika kalimah kakalih / singa gelem ngucapena / ya dadi tanggane nyuling / sakedap dadalang pantun / sang pajajaran dumadi / akeh Islam dening tanggapan / katelah dalang pakuning / sakedap dadalang wayang / maring majapait dumadi // akeh Islam dening iki / katelah dalang kang nami / sang koanchara konjara purba / tanggape bari gampil / mung muni kalimah sadahat // dadi akeh sami muslim //<sup>2</sup>

٢ أصبح سونان كاليجاكا دالاعج ككيموع (Dalang kekembung) # باسم

معبّر عنها بلغة مجازية

متى يتقنها أحد يفهم العلم

بقيد أن يفسرها بسديد وحر

كذلك سيرت راما باللغة الكاوية

كل ذلك تعاليم صوفية.

هكذا، ظهر لنا بأن الأولياء التسعة قد بلغوا

تعاليم الإسلام على سبيل بسيط و حكمة

شهيرة. فبوسيلة النص يربون الناس لتطوير

طاقاتهم و استخدام عقولهم ليفسروا النصوص

و اللغات المجازية حتى لا يكونون مقيدين

برسمية الدين بل أحرارا منها إلى أن يعرفوا ربهم

معرفة حقيقية ويلتقي به التقاء كاملا و نعم

طريق إليه التصوف.

وبعد زمان طويل كانت الطاقة لتفسير

النصوص وتحرير النفس من رسمية الدين مع

ارتقاء المعرفة ووحدة الوجود تنضح موقف أهل

جاوا في التدين وتدرجهم ليكونون متسامحين.

فقد ذكر سيرت جنتيني تسامحهم هذا في

البيت التالي:

Sampun tamat cariyosing para Nabi; kang mengku

sarengat; jejeripun nenem nabi; mirip kang kasebat

kitab.

Mesem-mesem Ki Ajar ngendika aris; kulup

ingsun rasa; laku-lakuning agami; Buddha lawan

kanabeyan.

Amung geseh laku nanging jogge sami; andheku

rahadyan.

معناه الحر: قد تمت قصص الأنبياء: الذين

يتمسكون بالشريعة كما ذكرها جايننج ساري

من الكتاب بايانودايان. فقال الشيخ أجار

متبسما: ياكولوف ( بني ) أظن وأرى بأن

الفرق بين الكيفية في دين بوذي (الدين قبل

الإسلام يتدينه أهل تعكير) وسنن الأنبياء إنما

هي مجردة الكيفية والأحوال مع أن المقصود

منهما مستويان. فانحنت جايعساري قابلة

ذلك القول.

فتطور الثقافة عبر النصوص والفنون

الاستعراضية ثم نقل العلوم بوسيلة استعمال

اللغات المتنوعة والأفكار المنفتحة والنفس

المتسامحة تبني على جميعها تاليا الحضارة الجاوية

كحضارة عالمية. كما تشير الحثات "gatoloco"

bantah kalihan guru tiga" من سولوك

كاتولوجو (سستراذيفورا، ١٩٠٥) إلى المواقف

العالمية من طلاب المعاهد الثلاثة - كانت

تلك الحالة منتجة من تطوير استراتيجية الأولياء

التسعة الثقافية سابقا:

Kawruh Landa, Jawa Cina

Myang Benggala Koja Turki lan Keling

Kabeh iku wus kacakup

Sun simpen aneng kasang

Kawruh Arab ajar timur kongsi lamur

Ngelmu Jawa nora kurang

Dhasar ingsun bangsa Jawi

المعرفة بشتى اللغات كاهولندية والجاوية

والصينية والفارسية والعربية والتركية والهندية

نحن الطلاب الثلاثة (مد عارف، عبد الجبار

عبد المناف)

من معهد أرجوساري نخطط بجمعها

لنا معاجم تلك اللغات في حقائبنا

نطلب العلم عن اللغة العربية من شبابنا إلى

شيوخنا

العلوم الجاوية نعرفها كلها

لأن أنفسنا من أهل جاوى.

- Hirth, F. And Rockhill, W.W. 1966. Chau-Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi. Amsterdam: Oriental Press.
- Lombard, Denys. 1972. La Ceramique d'exportation à la mode, Archipel 3.
- Meynard, Barbier de dan Pavet de Courteille (disunting Ch. Pellat), 1962. Mas'udi: Les Prairies d'or, الطبعة التاسعة. Paris: Societe Asiatique.
- Moestopo, Moehamad Habib. 2001. Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan. Yogyakarta: Jendela.
- S.Q. Fatimy. 1963. Islam Comes to Malaysia. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
- Sarkar, H. Bh. 1971-1972. Corpus of the Inscriptions of Java (up to 928 A.D.), 2. الجلد 2, Calcuta: K.L., Mukhopadhyay.
- Sastradipura, "Suluk Gatholoco" (1905) dalam Ben Anderson, "The Suluk Gatholoco, Part Two", Indonesia, no. 33, April 1982.
- Wolters, O.W. 1967. Early Indonesian Commerce: A Study of The Origins of Srivijaya. Ithaca: Cornell University Press.
- Woodward, H.W., 1977. "A Chinese Silk depicted at Candi Sewu", in the book of K.L. Hutterer (ed.), Economic Exchange and Social Interaction in South-east Asia, Michigan Papers on S.E.A. no 13, Ann Arbor (Mich.).
- A.Hasjmi (1979 dan 1989) (عبد) Agus Sunyoto, Islam Indonesia. النسخة لم تطبع.
- Agus Sunyoto, Islam Indonesia. النسخة لم تطبع.
- Agus Sunyoto. 2011. Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disangkal. Tangerang: Trans-Pustaka.
- Ahmad Baso. 2012. Pesantren Studies 2b. Jakarta: Pustaka Afid, 2012.
- Arnold, Thomas W. 1977. The Preaching of Islam: Sejarah Dakwah Islam (ترجمة) Jakarta: Widjaya.
- Bellwood, Peter. 2000. Pra Sejarah Kepulauan Indo - Malaysia. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Brandes, J.L.A., Oud-Javaansche oorkonden, nagelaten transcripties van wijlen Dr. J.L.A. Brandes (N.J. Krom), VBG 60, 1913 no. LXIX: 160, baris 18.
- Budiman, Amen. 1978. Semarang Riwayatmu Dulu. Semarang: Tanjung Sari.
- Ferrand, Gabriel. 1913-1914. Relations de Voyages et Textes Geographiques Arabes, Persians et Turks, Relatifs a l'Extreme-Orient du VIIIe au XVIIIe Siecle, Paris, Vol. 2.
- Groeneveldt, W.F. 1960. Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources. Djakarta: Bhratara.
- Gungwu, Wang. 1958. The Nanhai Trade. A Study of The Early History of Chinese Trade in The South China Sea. Journal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society, jilid XXXI, bagian 2. Singapore.

# إحضار صورة أبناء العرب بجوكرتا في القرن العشرين

فاتية

المحاضر بشعبة تاريخ ثقافة الإسلام، كلية الآداب والعلوم الثقافية، جامعة سونان  
كاليجاكا الإسلامية الحكومية جوكرتا

كانوا يشتركون في حادثة بآباد آلاس يعني غابة تستخدم الآن لبناء المملكة السلطانية بنجاحوكجاكرتا.

آثار العرب (الحضرميين) بجوكجاكرتا يبحث عنهم بواسطة النظر إلى مقام تتملا على وجودهم. وفي هذا الحال، بناء القرية بجوكجاكرتا وبناء كراتون في وقت واحد (١٧٥٦). ويتيقن بأن حي سيدان (Sayyidan) متمثلة على حي العرب بجوكجاكرتا. حي سيدان مشتقة من كلمة "سيد" وأما اللاحقة "أن" أو (an) تدل على معنى المكان. وهذا حسب عادة مجتمع جوكجاكرتا الذين عرفوا العرب بلقب "سيد" أو "حبيب". سيدان من أحد الجيآت الجديدة تبنى مع بناء حيات الشعوب الأخرى التي يتطور بلادها وامتدت منطقة ولايتها منذ القرن التاسع عشر.

قال عبد المالك وهو المنكح باتوك نيكورو في ملانجي الذي كثيرا ما عامل مجتمع أبناء العرب بجوكجاكرتا، سري فوجو قال، إن عامل قرية الحبايب من السلطان يعطي لهم فرصة

## الرحلة إلى أرض ماتارام

مما يجذب أفكارنا حينما نناقش عن مجتمع أبناء العرب بجوكجاكرتا هو أن وجودهم الذي لم يتعرف عليه باسم الحي والشارع والدكان وعالم ديني كما كان في مدينة سولو وماكيلانج وبيكالونجان وكريسيك وسورابايا والمدن الأخرى في كل أنحاء إندونيسيا يقترح رأي أن جوكجاكرتا تشكل مدينة لا يقيم بها مجتمع العرب، وبعبارة أخرى لا عربي بجوكجاكرتا. ولا يعجب بأن مواطني جوكجاكرتا وإندونيسيا بشكل عام لا يعرفون إلا أن العرب بها من المهاجرين. إنما تتضح هذه الظاهرة بعدم أي بحث قام به جامعي يدرس حضور العرب بجوكجاكرتا من أي جهة.

وبناء على بحث قام به موظف إدارة الشؤون الإسلامية في عصر الاستعمارية، ل.و.ج. فن بيرج، يعارض الرأي المتقدم ذكره. قال إن حول القرن الثامن عشر، أقام مجتمع العرب بإندونيسيا. ومصدر آخر - من أبناء العرب بجوكجاكرتا - عبر عن حضور العرب منذ أول بناء كراتون (القصر بجوكجاكرتا) بل

ورفاهية في حياتهم. هذه الحبايب مشهورون في عيون مجتمع جاوى بعالميتهم وأن لهم كرامات ويفهمون الدين أكثر من الجاويين. ومن أكبر الإمكانيات عامل اقتصادي والإحصائي للسكان هما عبارة عما سبب انتفاهم أو فراغ هذا الحي من عرق العرب. والآن حي سيدان يقيم به مواطنون من جاوى والصين منذ منتصف القرن العشرين.

ومع ذلك، أيماء المواقع الجغرافية بجوكجاكرتا برهنت وجود حيا آخر أقام به أبناء العرب. هو سوراناتان، بيت للخدماء في القصر وهم علماء. هذا الحي مكان إقامة خدماء القصر سوراناتان أو خدماء القصر باميكاتان مع خدماء القصر من كومان، هم فرقة وظيفة دور في حقل الدين. وذلك من عثور جديد، لأن هذا الحي لا يعطي لنا أي أثر عربي. وبجانب سوراناتان، يوجد بعض الحيات أقام بها العرب، هي منطقة باتالان وسرانداكان بانتول وحي كيموسوك وملانجي بسليمان.

عملية دخول العرب إلى جاوى تتعلق تعلقا قويا بعملية انتشار الإسلام في هذه الجزيرة بالرغم من أن برنامج التجارة يشكل برنامجا متطابقا بدخولهم في مناطق أرخبيل الأخرى. وقال بيرج إن العرب الحضرميين من فرقة السيد باعلوي، لهم دور كبير في انتشار الإسلام بإندونيسيا. وإن تطور أثر التصوف كان يسمد الممارسات الصوفية الباطنية في حياة تدين المجتمع المحلي الجاوي بطريقة تكيف الثقافة المحلية. ومع هذا الامتزاج أو التداخل الديني،

دراسة اجتماعية ثقافية تؤثر نجاح سيطرة العرب المكانة الاجتماعية العالية بإنكاحهم عضو أسرة المستوى العالي في المجتمع بجاوى وسومطرا ومناطق إندونيسيا الأخرى.

قد جرت عملية تاريخية متساوية بذلك أيضا بجوكجاكرتا. قوم الحضرم الذين دخلوا إلى هذه المدينة من جماعة السادات -العربي الأصلي من الحضرم يسمى بعليتي (Totok). أما أول العرب الذين دخلوا إلى جوكجاكرتا هم من عدة عشيرات: منها علي دروس وبافقيه وابعود وبن غطبان ثم آل باشيبان وبن يحيى من جريبون الذين جاءوا إلى جوكجاكرتا في أوائل القرن التاسع عشر ولكن ما لبثت هذه هجرة العرب إلى جوكجاكرتا من جريبون أن تنتهي لأن الهيمنة السياسية تؤدي إلى هجرتهم إلى المناطق الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، أن من أبناء العرب في القرن التاسع عشر، الجفري في أواخره وبن نهدى (عليتي من اللا سيدي) في ١٩٣٨ وبارغبة في ١٩٤٠ باسودان مهاجرون من سولو حول ١٩٤٥.

بالإضافة إلى أن نجح العرب في تأكيد قيد الدين، قد نجحوا في ربط قيد النكاح بأسرة كراتون، مثل عبد الرحمن بن غطفان الذي نكح أخت أمير ديفونيكورو حتى تكون أبناءهما الآن من أبناء أخي حامينجكو بوونو الواحد الكبير، يعني جد نور إيمان. هم كانوا يقيمون بحي ملانجي منذ أواخر القرن التاسع عشر ولهم أبناء وأبناء الأبناء حتى الآن. وأحد من أبناءهم مشهور بنقيب العرب في أواخر

القرن التاسع عشر ولهم أرض خاصة في مجمع دنوريجان حتى الآن (من أحد الأحياء في منطقة سوسراكوسومان .

## صراع الاجتماعية-الثقافية

على وجه أساسي، ينقسم تعدد مجتمع جوكتكرتا قبل أن كانت مدينة الاستعمارية حسب النظام الاجتماعي الجاوي التذي يدور حول السلطان. بالرغم من أن ذلك، درجة مجتمع الاستعمارية بتقسيمها بناء على عرق تبدو كل الوضوح في القرن التاسع عشر. بجانب الإحصائية للسكان التي نظمها السلطان المتقدم، الحكومة الاستعمارية قررت أن تبني المستوطنات (wijkenstelsel) لمهاجري العرب والصين منذ القرن الثامن عشر في إطار إبعاد المواطن المحلي عن أثر الخارج والأفكار منه أساس على العرق. وفي الحقيقة، لا تؤدي المستوطنات وتعدد الأعراق إلى مشاكل كثيرة.

في الواقع، قررت الحكومة الاستعمارية كثيرا يتعلق بالعرقية بأرخبيل. إذا درس بالنهج الاجتماعي السياسي، القرارات منها غير مبرحة، بل إنها حاولت أن تحول دون التداخل الثقافي، لاسيما بما فيه تداخل ثقافي بين المجتمع المحلي وبين العرب. Wijkenstelsel أو Passenstelsel (باز شارع بين سنتي ١٨٦٣ حتى ١٨٦٦) عبارة عن وجود الخوف عنه، ولكن لم يعرف أهذه القرارات عامل أساسي لقليلة هجرة العرب إلى جوكتكرتا؛ أو بسبب أن هذه المدينة المشهورة بتقليدها الذي لا يربح مجال التجارة؛ أو ربما لعامل داخلي

سلطاني طبق البروتوكولية المعقدة البيروقراطية حتى يكون هذا أيضا سبب وجود العرب بجوكتكرتا الذين كانوا أقل من المدن الأخرى.

البحث الأعمق عن حضور العرب بجوكتكرتا، هو عملية نجاح الحضرميين في امتصاص ما في مجتمع جاوى حينئذ من تقاليد. أما المنهج الذي استخدموه منهج فكري كطريقة قام الحضرميون سيديين كانوا أو اللا سيديين بما أكثر من الطرق الأخرى حين كانوا يتعاملون مع مجتمع جوكتكرتا. بالإضافة إلى ذلك، إنهم قادرون على أن يتكيفوا بتقاليد كراتون واجتماعية مجتمعها ويفهمونها فهما جيدا. بالرغم من أنهم لايفرغون من برنامجهم التجاري كأحد من طرق كسب الرزق. وفي وجه آخر، صورتهم الجيدة الملتزمة بهم كما اعتبر به مجتمع جاوى، استخدموها استخداما ممتازا للمعاملة كل عضو من المجتمع في أي مستوى.

ثم إذا نظر مجتمع جاوى إلى وجود هذه الجماعة -أكثرية السادات- من جهة روحية وفكرية، فذلك الذي يسهل لهم أن يقبلهم الجاويون في نظام اجتماعي-ثقافي، بل، إن أبناء العرب ينتمون إلى أشرف كراتون وهم معروفون بالجاويين أكثر من أنهم أبناء "العرب". وعلى وجه فريد، بمناسبة ولادة ذرية العرب وبنات كراتون في الهند الشرقي، فأولادهم ينتمون إلى الأشراف منهم ويمنح لهم لقب احترام "رادين" (Raden). هذا ما كثيرا ما وقع في أولاد العرب بجوكتكرتا، مثل

باشييان وبن غطفان وعلي دروس وبافقيه  
وباعبود وين نهدى. إنه قابل بأن يبحث عنه  
في رسالة السلسلة (sarasilah) أسرة كراتون أو  
"Kekancingan" في إدارة "Darah Dalem"  
(أنساب القصر). وفي وجه قانوني، إن العرب  
الحضرميين تحت ظل الحكومة الملكية  
كراتون جو كجاكرتا حتى يسهل لهم بذلك  
برامج يقومون بها. وفي الواقع، إن أبناء العرب  
بجو كجاكرتا ما شغلهم الشؤون السياسية. إنما  
شغلت أكثرتهم برامج دينية واجتماعية.

والآن يوجد أمامنا سؤال كبير كيف نفرق  
بين أبناء العرب بجو كجاكرتا وأبناء العرب  
(الجماعة) بالمدن الأخرى في إندونيسيا  
وتتعرف عليهم. هذا يستهدف إبعاد رأي أو  
افتراض شائع أو تعميم ضال في اكتشاف  
جماعة من أبناء الحضرم. إذا كانت الخصائص  
الأحيائية وتقليد قانون والأدب (الأخلاق في  
دين الإسلام) والمعاملة باللغة العربية نظراء  
تعرف عليهم، ففي شكل واضح، يبدو الفرق  
بينهم وبين العرب في المدن الأخرى حين  
اجتمعوا في مكان واحد ووقت واحد. هذا  
لسبب الموقف وخصائص جاوى التي تلتزم  
التزاما قويا بجماعة من جاوى (أبناء العرب -  
جو كجاكرتا). فيدو أنهم أطف وأحسن خلقا  
كما كان سكان جو كجاكرتا. وهذا يختلف  
بأبناء العرب من مدينة تيكال وبيكالونجان  
وسيمارنج وسورايايا وجريون وجاكرتا والمدن  
الخرى. إن أبناء العرب من تلك المدن  
متخصصون بطبيعتهم القاسية وطبيعة عربيتهم  
المسيطرة على أنفسهم. وبناء على ذلك، إنهم

(جماعة من خارج جو كجاكرتا) يتعرفون على  
أبناء العرب بمدينة جو كجاكرتا بالخصائص  
المتقدمة بسهولة.

يستطيع مجتمع جو كجاكرتا بأنفسهم تعرفا  
على أبناء العرب. وعلى نحو اجتماعي، إن  
العرب كان السيديين أو اللا سيديين لهم  
ارتباط قوي في مجتمع موضع إقامتهم، في  
المدينة كان أو في القرية. بل لم تنزل هذه  
الظاهرة أن تحدث في ذلك المجتمع؛ مثل آل  
بن نهدى في سرانداكان وكوراحان، بانتول؛  
آل السقاف في ملانجي وليدوك، توكانجان؛  
بافقيه في كيموسوه سليمان؛ آل باسودان  
في سليمان؛ وآل بارغبة في سوراناتان مدينة  
جو كجاكرتا. كما قد سبق بيانه قبل، أن هذه  
المدينة يختلف جوها بالمدن الأخرى بإندونيسيا  
التي تملك عدد العرب الكثير وهم في حي  
عربي واحد. ولكن، انشر وجود الجماعة  
بجو كجاكرتا غر مركزا، وهذا عدم التركيز في  
إقامتهم يصبح فريدتهم ووجودهم بجو كجاكرتا.

ظاهرة امتصاص العرق العربي بمجتمع  
جو كجاكرتا، في الواقع، مختلفة بما وقع في في  
المدن الأخرى مثل سولو، حيث إن العرب  
المهاجرون إليها من التجار وأكثرتهم من  
الشيخوخ (جماعة اللا سيديية) أو القبائل. وإقليم  
هذه المدينة يعني تفضل المملكة كاسونان  
سوراكارا التجارة على الدينية في دوره، يدعم  
كل مجتمع العرب في أنواع المستويات يركزون  
توجيه التجارة. وما جرى هذا بسبب تفريق  
القيم الذي في أشياء معينة تنحرف عن قيم



يؤمن بها أشراف (Priyayi) جاوى وزعانف القوم (Wong cilik). إن ذلك التفريق يتأثر باختلاف عملية تاريخية لكل من الجماعة، الذين لهم تقاليد مختلفة حتى يعتبر بأنهم غرباء أو مهاجرون مغابرون. ولم تجري هذه الظاهرة في جماعة العرب بجوكجاكرتا. إنهم متوحدون بتعدد أعراق مجتمع جوكجاكرتا.

وشرع أن يبدو تطور برامج أبناء العرب بهذه المدينة بعد مجيء العرب من خارج منطقة جوكجاكرتا. هم مهاجرون داخلون إلى هذه المنطقة في الأربعينات، منهم الذين قادهم عمر بن البصر العليتي وآل بارغبة من سمارنج. وبعد ذلك، الآن بدت الحياة التجارية للسكان العرب بجوكجاكرتا وبشكل عام المهجرين العرب من المدن الأخرى.

إن الجهة الأخرى التي تدعم تحقيق الامتصاص بين هذان الشعبين هي تقليد العلوم والتعليم. ومن الجدير بأن يعرف أن مجتمع الجماعة العربية بهذه المنطقة جوكجاكرتا بصورة عامة، يملكون تربية كافية، لأنهم إذا ما نالوا التربية بالمدارس الرسمية، رباهم آباءهم وعلمهم بالبيت حتى لا يصبحوا أميين وقادين على قراءة القرآن فهمه. وإذا كان لأبائهم مكانة اقتصادية الكافية، بعثهم إلى حضرموت للدراسة. هذه التقاليد كثيرا ما جرت في القرن التاسع عشر، حينما خصب تقليد التربية الدينية لأبناء العرب بإندونيسيا.

ولأبناء العرب بجوكجاكرتا الذي ينتمون إلى أشراف كراتو في القرن التاسع عشر، فلهم على الأقل فرصة لمتابعة الدراسة الأكثر علوا من أبناء إندونيسيا. ولكن، قضية التربية قبل القرن العشرين لم تعرف بالضبط، هل يدرسون داخل البيت أو خارجه، هل يدرسون في المدارس الهولندية أو في المعاهد الإسلامية، هذا أيضا لم يعرف بشكل واثق.

لا مدرسة خاصة بعرق عربي بينها مجتمع العرب بجوكجاكرتا - كجمعية الخير والإرشاد. وعدم وجود المدرسة الخاصة بهم لسبب اكتفائهم بالسوائل والسهولات لتربية أبناءهم بجوكجاكرتا حتى يكون بناء المدرسة ليست أمرا مهما يحتاجون إليها. ومن مصادر البحث الذي قام به الكاتب قيل إن في قرن ذلك وجد كثير من أبناء العرب الذين درسوا في المدرسة الشعبية والمحمدية. في تلك المدارس، لا يعتر بأنهم عرب بل أبناء إندونيسيا ولو كانوا، في الواقع، ينسبون إلى العرب. وهذا الحقيقة لا تجعلهم ضيعين أو متكبرين، لا سيما من جماعة سيده ومن أحد عوامل هذه الظاهرة، تربية آباء العرب ووجه نظرهم الذين سكنوا جوكجاكرتا تتوحدا بدون تمييز أو حدود جذرية (متطرفة).

## فك ذاكرة الحضرميين بجوكجاكرتا

في سياق العرقية، نشب الوعي عن هوية العرب بصفقتهم فرديا أو عضوا لعرق بشرق الأوسط في زمن عصري. نخصتهم أسمت أنواع النشاطات في الحركة السياسة والاقتصادية

وتمسكا بفهم ما قاله قيرتز من "أن يكون جاويا" ف"أن يكون حضرميا" أيضا قابل أن يحدد بعملية امتصاص الرموز المعنوية في ثقافات العرب. أساسا على ذلك، إن العرب الذين يكونون جاويين يعني هم الذين يمتصون الرموز الثقافية الجديدة واستخدموها وأنتجوها، كما يفهم من قول قيرتز "أن العرب الذين يعملون نخب الثقافة الجاوية ونظاماتها المعنوية." يشكل، عند النظرية التجمعية لوليام ستيرن ما عمله كل إنسان، اللقا بين عامل فردي وعامل بيئي.

في وجه نفسي، ينشأ بالطبع سؤال من أنفسهم عن هويتهم الحقيقية وهم متذكرون أن آباءهم عرب وأمهاقم جاويون. بل، ليس آباءهم العرب أناسا يرسخون قيما عربية في أنفسهم بشكل إكراهي، حتى كانت ثقافة بيئة إقامتهم تنبت كتقافتهم الأصلية ورمز هويتهم الحقيقية في المستقبل. وهذا يخالف واقعية أكثرية مجتمع العرب بالمدن الأخرى، نعطيكم مثلا، أن في مدن أخرى بما أكثرية العرب يفضلون إنكاح بناقم العرب من حضرموت بالرغم من أن هناك اختلاف المكانة الاجتماعية، مثل الزوج الأكثر فقر من الزوجة. يقام بهذا كمقاومة مستهدفة ميلا يفسد نسبا، لأن عند رأيهم، كونيتهم مولدين أدنى مكانة اجتماعية من العرب الأصليين.

إن أبناء العرب بجوكجاكرتا الذين ولوا في أوائل القرن العشرين "كانوا أكثر جاويا،" بل يختارون أن يبدوا هويتهم الجاوية. إذا اجتمع

والاجتماعية والثقافية. المطالبة على وجوديتهم في أثناء المجتمع في دولة واحدة عبارة عن الأولوية تكافحوها مكافحة تامة معا. وهذا يتطلب على احتكاك بين كل مستوى في المجتمع.

في هذا عصر نشب الهوية، قال حامكا، إن الحضرميين، بشكل محتوم، يخفون الولاء لأرض آباءهم بحضرموت وكثيرا ما يبدلون أنفسهم جسديا، مثل قلنسوتهم: من طربوس حتى صدرة التي استعملتها قادة العراق حينئذ. وقال كاشيه أيضا أن هذا البحث عن الهوية يؤدي إليه رد القوميين بإندونيسيا في منتصف سنة ١٩١٠ على المهاجرين المسلمين آنذاك. هذا أيضا يجعلهم مشتاقين إلى حضرموت، أرض آباؤهم الجافة المزينة بالمرحان جنوب غرب الجزيرة العربية.

وعند جماعة أبناء العرب بجوكجاكرتا، إن القرن العشرين يشكل عصر الوعي عن الإندونيسية وعن عضو من شعب إندونيسيا. وبما أنهم من سكان جوكجاكرتا المحلية، فهويته ب«أن يكونوا جاويين» ليس أمرا سبق لهم تخيله قبل. ولكن حسب ما ذكروا أن هذه المدينة أرض ولدوا فيها ونشأوا بها وهي عالم حياتهم. وكأن تجديد الأفكار والنزاع العرقي بين عليتين والمولدين الذي قدمه حزب العرب-الإندونيسين (PAI)، في سنة ١٩٤٣ لم ينفذ تأثير العرقية في إطار عربية أبناء الحضرمين بإندونيسيا.

مع الجماعة، فالصفة والطبيعة المهيمنتين ثقافتهم المحلية؛ يسهل لنا تعرف عليهم بحدودهم وأخلاقهم وملابسهم. وعلى صورة ظاهرية، لا تشبه وجوههم وجوه العرب، إنما يشبهون الجاويين. إذا بحثنا عن أبناء العرب في القرية، فيسهل للمجتمع تعرف على من يبحث عنه. هذا أكد ما قاله بيرق، أن العرب يميلون إلى ثقافة الأم، يعني الثقافة الإندونيسية، أكثر من ثقافة الأب. إن هذه العرب أحسن وألطف حلقا، أسهل أن يتعاملوا مع الآخرين من العرب الذين ولدوا بمضرموت، وقابلون بأن يكسبوا المال بطريقة ردها بالطبع آباءهم لأن هذه أدنى الطريقة لمكانتهم الاجتماعية العالية.

المعضلة الهوية والنزاع الباطني الذان شعروهما عبارة عن أحد من انعكاس معاملة مجتمع أبناء العرب المهاجرين إلى جوكرتا. حينما شرع أبناء العرب المهاجرين إليها القوية ثقافتهم العربية أن يتعاملوا مع أبناء العرب بجوكرتا، فأحد من ارتكاساته هو وجود الفخر بعريتهم. هذه المعاملة في دورها، تحقق جوا لايفرغون عنه في أفئدتهم. وتغيير الآراء والوعي عن العربية بدئا أن يدخلوا إلى قلوبهم. وينشأ الجو العربي في حياتهم اليومية ومعاملتهم بالمهاجري العرب من مدن أخرى إلى جوكرتا فهما جديدا عن ثقافة آباؤهم العربية. وفي وجه آخر، كأن القيم الثقافية الجاوية الملتزمة بهم تعطي لهم مسافة للدخول إلى حياة الجماعة العربية. وبشكل عادي، إن العرب بجوكرتا يشعرون وضيعين أو منطويين حينما اجتمعوا

مع الجماعة أو أبناء العرب من مدن أخرى، بالرغم من أن لهم إرادة لأن يقبلوا في تلك البيئة.

وبجانب ذلك، ينظر مجتمع الجماعة العربية خارج جوكرتا عن معنى عربية-جاوى بجوكرتا إلى جهة اجتماعية-ثقافية أو حياة يومية. ولكن هذه القضية، يرى بعض من المجتمع نظرة إيجابية، لأن أبناء العرب بما يتوحدون بأنواع تقاليد جاوى وقيمها، وبناء على ذلك، الجاويون أقرب منهم. في الواقع، هذه المعضلة لم تستمر طويلة أن تكون ضغطا ثقيلًا لديهم. الجيل العربي الذين جاءوا إلى هذه المدينة قبل القرن العشرين مثلا، يعتقدون وليمة العرش بينهم وبين بنات جاوى وعاشوا بثقافتها. وكأنهم يتوحدون في الثقافة المحلية، حتى كانوا يدعومون "أن يكونوا جاويين". كان العرب بجوكرتا يدعون أبناءهم يتعاملون مع الجاويين ويتعلمون ثقافة أمهاتهم بدون أي مبدئية عربية. هم يدعون النكاح بين العرب والجاويين، ولو وجد بعض من عشيرات العرب مثل آل علي دروس وآل بافقيه الذين يتمسكون بتوجيه عربي مثل النكاح لا بد من أن يكون بين كفوين، وكان هذا يبدو في أوائل القرن العشرين.

ونظرا إلى حضور العرب المهاجرين إلى جوكرتا، إنهم، في الواقع، يمتصون بالمجتمع ويتوحدون بثقافة جاوى. بالرغم من أنهم "يكونون جاويين" لا تفقد حياتهم اليومية التوجيه العربي. آل بن بصر مثلا، عبارة

- Fatihah. Menelusuri Jejak Kaum Hadrami: (Hilangnya) Komunitas Keturunan Arab Yogyakarta Abad ke-20. Tesis Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 2009, tidak dipublikasikan.
- Geertz, Clifford. 2000. Tafsir Kebudayaan. Yogyakarta: Kanisius.
- L.W.C. van den Berg. 1989. Hadramaut dan Koloni Arab Nusantara. Jakarta: INIS.
- Thomas Stamford Raffles. 2008. The History of Java. Yogyakarta: NARASI.
- Lamiel, J. T. 2010. William Stern (1871-1938): A Brief Introduction to His Life and Works. Berlin: Pabst.

عن عائلة كبيرة من أمهات أشراف جاوى (ningrat). بالإضافة إلى الحياة والقيم التقليدية للترزمة بهم من جهة الأم، قد أثرهم آل العرب من جهة الأب في تشكيل الطبيعة ووجهتهم النظري. هم متمسكون بتقاليد عربية طالما لا ينحرف من قيم دينية إسلامية. وبجانب ذلك، آل بارغبة الذين يشعرون بأنهم عضو من مجتمع جوكجاكرتا، يبدو أنهم يبدون تقاليد عربية قوية، وخصوصا بكل من مبدئية فرقة العلويين. هم قادرون على معاملة جيدة مع مجتمع المحمدية. وليس الانقسام الهوي لمجتمع الجماعة العربية بجوكجاكرتا الآن مشكلة كبيرة لأن مرور الزمان يغير وجهتهم النظري عن العصبية. منهم يشعرون بالهدوء عن هوية آنية ينتسبون إليها، ومنهم لم يزالوا محاولة المحافظة على هويتهم الأصلية برعاية التقاليد والثقافات في توجيه عربي، مثل النكاح بين الكفوين وأخرى كثيرا ما تتعلق بالبرامج الدينية.

“

في مدة إقامتي هنا بعد يومين،  
 كنت في "Beirut, a new art  
 initiative and exhibition  
 space" في القاهرة، مصر،  
 وبشكل مفاجئ، نسمع غناء  
 صاخبا. باندونيسيا ربما نقوله  
 بـ"داندوت كوبلو". هذا الغناء  
 المسمى بالصبي غناء تقليدي  
 عربي، ربما نوع من "داندوت"  
 باندونيسيا لكنه إلكتروني،  
 الصبي الإلكتروني. عقدت  
 وليمة العرس آنذاك. كل الإنسان  
 ينتشرون في الشارع ويتعرون  
 راقصين حتى منتصف الليل.

”

(المقابلة مع دوتو حارتونو، الفنان الإندونيسي الذي في مدة إقامته بالقاهرة، مصر، المقابل:  
 دوي سيفتيانا، أحد مشركي PMPSK - برنامج التدريب على كتابة الفنون الصحافية، ١٨  
 من نوفمبر ٢٠١٣، بجوكجاكرتا)

# من البراق إلى بينكسوينج بارك

(Pinkswing Park)  
تشويق بين الفن التصويري  
والدين باندونيسيا

ويجاسونو آدي

كاتب في مجال الفن-الثقافة، درس في شعبة الفن التصويري، بكلية الفنون التصويرية والتخطيط بجامعة الفن الإندونيسية بجاكارتا. سبق له أن يكون صحافيا في مجال الفن-الثقافة طوال ١٢ عاما، كان وصيا في معارض الفنون التصويرية وهو أيضا محرر الكتب عن الفن-الثقافة. سنة ٢٠٠٤-٢٠٠٧، أصبح مدير البرنامج بمؤسسة الفنون التصويرية الإندونيسية، جاكارتا. إنه الآن يعمل كاتبا على مسؤوليته وقام بالبحث على شكل مستقل عن الفنون التصويرية والثقافة باندونيسيا.

# منذ طوال الوقت حتى اليوم، نجد ببعض المناطق في دولتنا لاسيما بالجزيرة الجاوية، صورة أو تمثال براق،

٧١

وذلك التصور يظهر في الاستعراض الفني التقليدي الذي اشتهر عند أهل جاوى أي مسرحية واينج. ثم يؤثر تاليا قدوم الإسلام إلى أراضى جاوى تطور الأداب و تصورات واينج. سواء كانت متعلقة بالمحتويات الفلسفية أو جهة مشهده. لكن الميل إلى حكاية الملحمة رمايانا و مهابراتا لم يزل قويا. فإذا رأينا التصور من مظهر الخيل الطائر الشبيه بمظهر الحيوان براق عند مسرحية واينج التقليدية، لوجدنا بضعة مرات حيوانا ليست وظيفته للركوب فحسب بل تجسيدا من بطل مبهم (لا تعرف سيرته). ومن حكايته كونه متزوجا بالإنسان ثم يتولد منه صبي خارق للعادة. وحضوره كـ(Infra human) الذي أدنى من الناس أحيانا وكسوفرا يومن (Supra human) الذي أعلى منه مرتبة. و لا يظهر في كل زمان ومكان ولا يحيطه التاريخ والطبيعة بالطبع. إذ هو مخفي وصعب للتحديد.

نحن نجد صورة البراق في جاوي ( وفي إندونيسيا) أحيانا منقوشة على الزجاجاة وعلى الجلد أو الجوخ أو القرطاس. وأحيانا يطير عند الأفاق ثم تكتب حول تلك الأفاق

حيوان رائع الذي يتورط في الرحلة الروحانية الكبرى عند تاريخ الإسلام وهي إسرائ النبي ومعراجه صلى الله عليه وسلم. كان البراق عند ذكريات الإندونيسين لاسيما الجاويين لا يظهر بديها ولا يراجع تصويره إلى تصورات العربيين بالشرق الأوسط أو الحكايات عند تاريخ الروحانية الإسلامية. بل أقرب في البداية من إبداء واينج الذي يرجع تصوره إلى ملحمة بطولية: رمايانا ومهابراتا من أراضى الهندى. عرف أهل جاوى هذه الملحمة قبل مجيئ الإسلام. لأن حكاية رمايانا و مهابراتا دخلت إلى الإندونيسا مقتدئة بدخول دين الهندوسي في القرن الأول من المملادية تقريبا. فكل الإنتاجات الفنية والأدبية القديمة الجاوية بما سلف لتفاسير عن تلك الملحمة. وكذلك طالما تطور تصورها حتى ظهرت على مسرحية واينج بجاوى كترة المتخالفات جاوية الخصائص ولا يؤخذ كل شئ من الملحمة الهندية تقليديا. حتى وقع تجديد العقود وابتكار تصور الأبطال خلال خمسة عشر قرنا.

الآية القرآنية بالحروف العربية. تضع بغرفة الصلاة عادة أوبقاعة الاستقبال أو بغرفة النوم مسندة بين ساعة الجدار و الرزنامة والصور الأهلية.

تحتوى تلك اللوحة من جانب على الروحانية المرئية، إلا أنها أصبحت جزءاً من الحياة اليومية ببساطة صورتها المظهرة في القاعات الدنيوية. فليس لكل إنسان رأياً - لاسيما من ليس طالب المعهد - معرفة بتاريخ البراق ووظيفته العظيمة في رحلة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج. وكذلك لا يعلم معنى ما يضاف إلي تلك اللوحة من الآية القرآنية المكتوبة بالحروف الهجائية. بل كان البراق يتسهل مظهره عند ذاكرة أهل جاوى الذين لا يفهمون اللغة العربية كخييل يطير في مسرحية واينج من أن يكون كما يتصوره العرب بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي. أو كاد أن يشبه بمظهر بكاسوس (Pegasus) عند الثقافة الإغريقية.

وكانت لوحة براق جزءاً من العملية التي سميت ب (Eklektisme) في الثقافة الجاوية. وهو تخيير الخصائص المتساوية بين الثقافتين وتعيين ما يميل إليه قلوب الناس. هذه العملية موجودة منذ زمان طويل لأن للثقافة الجاوية جذور الهندوسية والبوذية المختلطة بالأديان المحلية ولم ترل تجرّي مع الحركة التوفيقية بين الأديان المذكورة عندما جاء الإسلام إلى إندونيسيا. فنتالان بحضور وجهها جديدا وتظهر أبعاد حادثة من الصور التعبيرية الروحية في عالم

مسرحية واينج. بجانب تلك العملية المظهرة على الفن البصري التمثيلي كمظهر الخيل الطائر أي البراق، جرت في بعض العبارات الإعتقادية المعنوية حركة توفيقية، مثل إحداهن شيء مهم في عالم مسرحية واينج المعروف بجاموس كلمسادا (Jamus Kalimasada) وهو ما يشبه بالرمز الذي يحتوي على القوة و الإرادة الكونية و تفوق كل قوات و ارادات نسبية ويظل كل ما كان وما يكون في الحياة واستمرار الكون. لا يملكه إلا أبطال مثل بنداوا ليما (Pandawa lima) وهم زعماء قضية في الملحمة مهابراتا. وبعد ما جاء الإسلام وضعته قصة مسرحية واينج الجاوية كالرمز المقدس المشبه نطقيا بكلمتي الشهادة.

وفي جلسة المناقشة عند مسرحية واينج الجاوي، قليلا ما نجد البيان الوافي عن السياق التاريخي من تشابه الإسمين كلمسادا والشهادين لإدراك الفهم عن إسهام الفكرة وتعميقها. لأن دالاعج (محرك واينج الجاوي) يبين لنا بالاختصار غرض تلك التشبيه من وجود المساواة بين تعاليم الإسلام و النتائج الأخلاقية والروحانية وراء الملحمة مهابراتا. و في مرحلة تالية، تطورت الحركة التوفيقية في عالم مسرحية واينج الجاوي لتصبح وسائل لنشر الدين أي الدعوة الرسمية. وذلك يجعل نوع من واينج كوليت سمي بواينج سادة (شهادتين) وابتكار الأبطال الذين يستعملون الخصائص العربية مثل العمامات والجببات والحية البيضاء و السبحة وأحوال المسلمين عادة.



وتبدو أيضا أشكال الإنتقائية البصرية من أنواع التجريدية المطبعية الواردة في فن الخط العربي. نرى عدیدا من التمايم والزينة الجدارية في منازل أهل جاوی من شكل بصري معتمد على تطور المطبعية حيث تطبع ألفاظ القرآن والحديث المكتوبة بالحروف العربية. مثل الخط المنقوش بشكل المصلی ساجدا أو شكل بعض الأبطال في مسراحية وايناج، لاسيما سيمار. وهو أحد الأبطال الأربعة التي سميت بوناكاوان (Punakawan) هم سيمار و كاريج و فيتروك و باكونج. وكان حضور سيمار عادة تمثيلا من الأرباب وعادة من الرعا. ووظيفته مرافقة الأبطال و إيتاء النصيحة لهم. قد عرف أهل جاوی أن فكرة بوناكاوان ظهرت منذ القرن ١١ و نضجت عناصره الفنية بالقرن السادس عشر أو السابع عشر من الميلاذ عندما استخدمه الأولياء دعاة الدين الرئيسية وسيلة للدعوة. فقصه بوناكاوان مأخوذة من حياة أهل جاوی إذ لا يعرف وجوده في الملحمتين الهنديين رامايانا أو مهابراتا.

وفي الفكرة فوناكاوان خاتمة روحانية ترجع إلى تعليم وحدة الوجود. وذلك مفهوم صوفي لمحاولة توحيد الخلق والخالق. وعند قصة الأبطال الأربعة فوناكاوان يضع تمثيل من دايات أولوهية مجسمة بأنفس الأشخاص الهزلية و ذات الأحوال الشديدة وهم كأطلال زعماء قضية من البهاليل التي تستقر في ضواحي المدينة، لاسيما البطل سيمار إذ صور بأنه إنسان ثمين ولا يدرى أهو ذكر أم امرأة. ففي الحياة اليومية أظهر نفسه

عادة كالجهيل ولو كان وراء تجاهله حكمة كثيرة. وبساعة أخرى، أصبح شخصا قويا مخوفا لا يغلبه بشر بل أرباب. ويتصور من جانب كمظهر دنسي و من جانب أخر، كان جسما يشتمل على نزعات الإنسان كرمية وقوة أولوهية بأرباب. فكأنه تشخيص من الإرادة الكونية وعظمة الخالق المجسمة بجسد الإنسان المتجاوز عن الحدود التاريخية والأنتروبولوجية والغيبية. لذلك كان لسمار مقام رافع ومحترم في عالم مسرحية وايناج الجاوي لأنه يمثل الرعية من جهة و يفوق على قوة الأرباب من جهة أخرى.

وأصبح الخط بالحروف العربية الذي يصور مظهر سمار أهم المهمات في حكاية الروحية الإسلامية الجاوية. فمن الجدير أن يعلم هنا بأن الخط -كفن بصري- الذي له المراجع الشخصية ليس مجرد الخط. إذ هو في مجال الإسلام جزء من الفنون البصرية التي تعتمد على شكل التوارقي البصري الرسمي كألة تصور النص الذي أصبح جزءا من استلهام التعاليم لمعتنقي الدين. وتلك مرتبطة بطبيعة الإسلام كدين صدر من فكرة التوحيدية. وبدأت تلك الفكرة في الإسلام حينما أنزل جبريل بالوحي إلى محمد وبمائه حرفا حرفا. والنبي كان مرسلا إليه الوحي المكتوب والمقروء لإعلان كلمة التوحيد لفظيا. ففكرة التوحيدية مضمونة وراء شرح وهو أمر قراءة الوحي وتبليغه إلى الدنيا. والنقطة العظيمة من تلك الفكرة المقروءة هي وحدانية الله المطلقة المصورة بذات لا يدركه

ولن يدركه كل وعي والأشكال الدنيوية. ومن أصول الشهادة بوحديّة الله شرحت العقائد مفصلة مسترسلة في آيات القرآن الكريم المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم طوال حياته وسيراته كرسول الله المبعوث بفكرة التوحيدية الحرفية. وبعد ما توفي، دون كل ما يوحى إليه في الصحف التامة على يد الخليفة عثمان وقرأها أكثر المسلمين (أهل السنة والجماعة) نسخة المعينة عصر رئاسته حتى سمي أيضا بالمصحف العثماني.

نعرف أن القرآن تحقيق الوحي الحرفي. صحف تامة التي جعلت مرجعا رئيسيا لا تنفد أصالته ولا تشك وثاقته. له أعلى الصلاحية. ويتلو بعد ذلك تدوين الأحاديث ثم الإجتهد من العلماء. ومرتبتي القرآن والسنة كنصوص ذات السلطة العالية محفوظة أصالة ألفاظه و لا تكون ترجمته إلى لغة أخرى إلا لمجرد الوسيلة في فهم معانيه ومراده. نعم، وقعت بعض مرات التجربة لاستعمال اللغة المحلية عند العبودية لكنها لا يبقى هنيهة. فالمسألة الأخيرة حدثت سنة ٢٠٠٥ عندما أصبح يوسف راي مدير معهد إعتكاف الجماعة عاجي للاكو بماالعج جاوي الشرقية متهما بانتهاك الدين بعد ما يصلى بتلفظ اللغة الإندونيسية.

فمعظم المسلمين ببلادنا إندونيسيا يظن على أن ألفاظ القرآن التواترية مصدر تطوير أشكال الدين العبودية، لاسيما تطوير الفن المطبعي بشكل الخط. ومراتب النص العالية في القرآن يتسهل على المسلمين الإندونيسيين فهم الوحي

بشكله الرسمي الحرفي من أن يفهموا المضمون والسياق أي أسباب نزول ذلك الوحي حتى يختفي ما كان وراءه من الفكرة تحت شكله اللفظي: فعندهم المضمون هو نفس الأحرف. لذا أصبحت أشكال التعبير و الترميز من تلك الفكرة أقرب إلى التجريد وبعيد عن التمثيل.

فوجود العلاقة القوية بشكل النص الرسمي كأساس بني عليه تطوير العبارات العبودية يؤثر اعتماد الفن الوجهي في عالم الإسلام على الوحي المكتوب لا على تجريد عناصر الكون من البشر و كل المواد. فلا يكاد أن يوجد الفن الوجهي التمثيلي الإسلامي بإندونيسيا بل أصبح هذ الفن تهديدا على ما حدده النص من تجريد التوحيدية. اضافة إلى ذلك، بالعلاقة بين الخالق والبشر - الدقيقة والثقيل تعريفها والمستحيل تصورها سواء كانت فردية أم جماعة - لا يمكننا أن نجعل الفن التمثيلي مركبة توصل به الدنيا التاريخية إلى عقائد الوحي. بل لا يتصور تلك الخبرة الروحية البتة.

فغرفة الوصول أو قاعة الإتصال بين الناس وخالقه تقع بأي مكان، ولكن العرف يحددها إلى القاعات الخاصة الرسمية للتعبد سميت بالمساجد أو المعابد الأخرى. فكل جزء من أجزاء تلك القاعات مخططة لإحضار الأقاليم المكثفة لتصير العلاقة بين الناس و خالقه الذي لا يدركه البصر مشاهدة. في تلك القاعات وضع الخط زينة تتم حضور الإله الغائب. وفي المساجد التقليدية بإندونيسيا

ينقش الخط ببعض الأماكن الأساسية مثل  
الحراب بأجزائها.

ذلك السياق الأصلي من فن خط اليد في  
عالم الإسلام حيث يقتصر بالمعابد المستعملة  
جماعية. مع أن الخط المنقوش بصورة سمار أو  
المصلي الجالس يصير مركبة الوصول الموضوعية  
في القاعة الشخصية. واعلم أن خط اليد  
عندما ينقش على شكل مستقل ويضع بمكان  
خاص فردي، قد يغيب عنه سياقه. لأن  
وجوده كالفن البصري زالت منه حينئذ كماله  
حضور القاعة الروحانية على الأكثر حتى  
يصير الخط زينة للجدار الدنسي ولا يحضر  
شياً إلا حاسة البصر العادية عبر إدراك النظر  
العادي. والأصل من فن خط اليد الإسلامي  
المصنوع ليكون زخرف الجدار وزينته جزء من  
تدنيس القاعات الروحانية الخاصة. ففن خط  
اليد كفن الزخرفي الخاص (دون فن البصري  
التمثيلي أو غير التمثيلي لعدم المادة الماثلة  
منه) أصبح اليوم زخرفاً جديداً خاصاً أو عاماً  
في حياة المسلمين الإندونيسيين اليومية. هذا  
فن الوجهي الذي نشأ لوفاء حاجة الناس إلى  
زخرفي علماني لا يتعلق بالأمور العبودية في  
قاعات روحانية.

وإما لوحة براق كجزء من الإنتقائية بين  
الإسلام والثقافة الجاوية، لم يزل تجريده  
محتويًا على العناصر التمثيلية المساوية بشكل  
الزخرفي المأخوذ من النص. ولا تقتصر حضوره  
بالقاعات الروحانية الخاصة فقط بل بنحده  
أيضاً في القاعات الفردية الدنسية. بخلاف فن

خط اليد العربي المنقوش على صورة سمار أو  
المصلي، فكأن هناك محاولة لاستعمال مرجع  
القصة المحلية مع أنه قد وقع حرمان الروحين  
من السياقين: حرمان فن الخط من سياق زينة  
القاعات الروحانية و مظهر سمار من سياق ما  
لمسرحية وإيانج الجاوي مما وراء الطبيعة.

نكرر الكلام من جديد، أن خط اليد كفن  
زخرفي في سياق الدينية الإسلامية، لا يقوم  
طبعاً بنفسه. وكان فن البصري الديني في  
الحقيقة جزءاً من وظائف العبادة و العبارة  
الإعتقادية الأعظم. لذا نخلص: متى يحرم  
أي فن من سياقه لغاب عنه المعنى الأصلي  
المتعلق بصور عبودية التي تظهر متكاملة من  
الحياة الروحانية العميقة. ولكن من جهة  
يمكن إحضار ذلك الفن البصري بأي مكان  
أو وضعه بأي قاعات مع خلفية النزعات  
المتنوعة بل في كل سياق غير متعلق بالوظائف  
الروحانية. لأن خط اليد حينئذ يصير فنا بصريا  
دنسيا.

ففي تاريخ الفن التصويري المعاصر بإندونيسيا،  
لم نرى الثروة الإسلامية كموضوع هام. ما  
بقي إلا قليل من الفنانين الذي يطور الموضوع  
الإسلامي عند عالم الفن العصري ببلادنا.  
ومن الواقعات الكبرى المنفذة لجمع الإنتاجات  
الفنية الدينية المعاصرة بإندونيسيا هي معرض  
الفن التصويري في مهرجان الإستقلال الأول  
(١٩٩١) و مهرجان الإستقلال الثاني  
(١٩٩٥). وبعد ذلك لا معرض أهم مما  
مضى. لذا، كان الفن التصويري المسمى

بنسمة الإسلام ثانويا في تاريخه المعاصر  
 بهذه الدولة. ولا يتسهل نظره إلا عندما  
 عقد النشاط البصري كمنشآت في خارج  
 قاعته المختص المقصور. فبعض اللوحات أو  
 إنتاجات الفنية التصويرية كصورة الحجاج  
 الطائفين بالبيت العتيق وصورة براق و لوحة  
 خط اليد على شكل المصلي جالسا أو صورة  
 سمار لا تعتبر كمادة مهمة في عالم الفن  
 المعاصر ببلادنا الإندونيسية. إنما نرى كل هذه  
 اللوحات كثيرا في نشاط نشر العلوم (التعليم)  
 واستيطان العقيدة نحو المسلمين الإندونيسيين.  
 ونشاط نشر العلوم تتعلق بتطبيق تعليم العلوم  
 الدينية وكيفية استقبالتها كعقيدة في أشكالها  
 الرسمية. مع أن النشاط والتطبيق الإظهارية  
 متعلقان بالابتكار و استخدام العناصر البصرية  
 في التعبير الشخصي أو الجماعي على فهم  
 تلك العقيدة.

كما ذكرناه سابقا، كان تعليم العلوم  
 الإسلامية بإندونيسيا في الإغلبية لم يزل  
 معتمدا على اتقان الأشكال الرسمية المنطوقة  
 أو المقروءة باللغة العربية. وتتركهذه النشاطة  
 النطقية بل يعقد بعض الأحيان برفع صوت  
 كمن يتغنى. وكان اتقان اللغة العربية الرسمية  
 عند بعض طلاب المعاهد من الدروس  
 الرئيسة. حيث تدرس بها -في أكثر المعاهد-  
 النصوص الواسعة من مؤلفات العلماء المعتبرة  
 بوثاقها عند تاريخ حضارة الإسلام. ولأن  
 شكل اللغة الرسمي لتلك النصوص ليست لغة  
 مشتركة للطلاب الإندونيسيين، فينشأ هناك

حد فاصل بين نشاط اللغوي الديني و نشاط  
 اللغوية اليومية.

فاستيطان العقائد بأشكالها الرسمية الكتابية لا  
 يتجه نحو كلية الكلام مع الاستيعاب و البيان  
 المعنوي أصلا. لأن شكل النص و بناء العقيدة  
 الرسمية المستعابة مختلف بكلام الإندونيسيين  
 في الخارج حتى لا يكون الإستيطان جزءاً فطريا  
 من البيان المعنوي عضويا. وفهم العقيدة  
 مثل هذا سمي بالفهم الجهري إذ نشأ من  
 شكل تحقيق كلية الدين المطلق واعتمد على  
 قرار: بأن الدين يعين القاعدة المطبقة شمولية  
 لتنظيم حاجات الناس في حياتهم الجماعية  
 وكلك العقيدة ترجع إلى تدوين العقائد الخاتمة  
 المطلقة. فلا يسمح وجود الإبهام في تعليم  
 العقائد و تحديدها وفهمها.

لأنه سيصعب ادعاء الدين بأن الحق المطلق  
 له. وينقص قدر التناقض والإبهام المرتفعين  
 فاعلية تطبيق العقيدة. فالرأي الظاهري لا يهتم  
 أصلا بالأشكال الرمزية المتجهة نحو التعبير  
 الديني الشخصي. وروح الدينية عند رأي  
 ظاهري لا تعتمد على النشاطات الروحانية  
 الخاصة بل تتوسع كهدف الدين الداخلي  
 المطبق بكل نشاطات الحياة عند القاعات  
 العامة أو الخاصة الفردية. ولا بد على الناس  
 أن يطبقها بكل جهات حياتهم.

ففي هذا المجال ظهر الصراع بل بمواجهة شديدة  
 بين الدين والفن. حيث حاول رأي ظاهري  
 من جانب تطبيق مطالب العقيدة المؤيدة

بنص الوحي. ومن جانب آخر نعرف أماكن تطبيقها من السياقات التاريخية والثقافية.

ينفذ الأول من جهة الشكل الشامل للعقيدة المفروغ منها. ومن جهة أخرى يحاول الفن المعاصري ليبحث تطبيق ابتكار الفن ليصبح جزءاً من مكتشفات شخصية تتبرأ وتستقل من كل العقائد خارج الفن. كيفما كان الإسلام، لا يصاب طوال تاريخه بالعلمانية كما وقعت بال نصرانية في أوروبا. وقد افترق الفن والعلوم هناك من سلطة الدين بعد عصر النهضة. فصار ابتكار الفن نشاطاً خاصاً يعتزل عن النشاطات الدينية وعن كل مراجع النتائج العرفية وسط المجتمع. التطبيق الفني لمن العمليات الابتكارية التي لا يتسلط عليها الدايات الموضوعية خارج الفن. بخلاف الفن المعاصر المتطور في بلادنا الإندونيسية حيث نملك خبرة النهضة كما وقع بأوروبا. لا نعرف هنا التفريق بين مجال أمور الدين ومجال الحياة العمومية بين تطبيق الجماليات وتطبيق عقائد الدين ظهرياً.

وذلك يشبهه بالتطبيق عند الأديان التقليدية حيث يصعب تفريق الشعيرة الدينية من الشعيرة الاجتماعية. فكأن جسد الدين جسد الاجتماع. السلطة والمشروعية الدينية ستحيطا أجزاً رئيسية بل ستكونان جزئين رئيسين عند تكوين كل السلطات الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية. فنطاق السلطة الدينية الواسعة تقوي اقامة العقيدة المصدرة من المفاهيم الظاهرية. ورأينا بفترة الدولة العسكرية النظام الجديد أردي بارو (١٩٦٨-١٩٩٨)

تحت رئاسة الرئيس سوحرتو، بأن الحكومة كثيراً ما تقلل نطاق السلطة الدينية والتقليدية الأخرى في مجال السياسة و الاجتماعية حتى لا يبقى من الدين إلا أمور مقصورة في القاعة المختصة. وقد نجحت الحكومة في حبس الدين إلى المعابد قط وتراقبه مراقبة نافذة. ولكن الأسف عقب هذه المحاولة جرت تسوية قوة الثقافات الثرية في طبقة المجتمع التحتية تكليفاً حتى تكاد أن يزال تفرد تلك الثقافة.

٧٧

وبعد اغتيال النظام الجديد، لم تعد السلطة الاجتماعية والسياسية والثقافية بيد الدولة، بل تنقسم وتنتشر إلى أي جهات. وبعد سقوط ذلك النظام يتناثر كل إنسان ليتجه نحو الحرية المطلقة حتى لا تكاد أن تكون هستيريا الجماعي. فكأن لكل إنسان قاعة غير مقصورة ليقيم سلطته على أساس إعتقاده ونزعاته. والعقائد الخاصة التي تتمسك بها أية فرقة بأي دين مظهرة بالواقع بعدما يكتمها الحكومة السابقة ويتسابق بعقيدة أخرى في مجال السياسة والاجتماعية. وكثيراً ما ينشأ المؤسسات والمنظمات، هذه الفرقة وتلك الفرقة، هذا الاتحاد وذلك الاتحاد والجماعة الاجتماعية أو السياسة أو الدينية التي تطمح أن تظهر الذاتية الجديدة بمناهجها المفردة. وكم رأينا تقسيم المؤسسات المختلفة من نفس الدين وتنظيمها أفراد تنوع انتسابها الاجتماعي والسياسي في بيعة المجتمع. فأصبح الدين بنهاية المطاف جزءاً من التفريق الاجتماعي والتميز السياسي عندهم. واشتد النزاع بين الفرق والصراع المؤديان إلى المحاربة والمحمية.

ففي وضعية الفوضى وراء ذلك السوق الحر، ظهر بضعة الفرق التي تطمح أن تقيم السلطة الخاصة بغرض التزام تعاليم الدين في كل الجهات. وهي مساوية بمن تمسك بالرأي الظاهري في طموحهم أن يطبقوا تعاليم الدين مع مركبة تعبيره البصري بكل أبعاد الحياة. ولكن السلطة الظاهرية إذا تطورت في وضعية الاجتماعية المثقفة والمنفتحة لا تركز على جهة واحدة. لأن المنافسة ستقع بين سلطة واحدة وسلطة أخرى. فإذا ظهرت فيما سلف المخاصمة التي لا نهاية لها بين تطبيق الفن المعاصر وظاهرية الدين لاختلاف الطبيعة بين وظيفتهما، فالصراع الآن اشتد بتناثر السلطات حول المجتمع المثقفة. فمعيار الحق على تفسير رمز ديني يصير نسبيا ويصعب عليه أن يكون فاصلا معينا لا مكان تغيره بتغير ما ينتسب إليه من الاجتماعية والسياسة. وصعب علينا أن نحدد حرية الفن المعاصر من الرموز الدينية. كل شئ يقع مرتجلا بلا سبق ظن.

اشتد الصراع عاصفا بين الفن المعاصر و الدين في تاريخ بلادنا إندونيسيا. بعض منه يرفع إلى المحكمة، و منذ خمسة عشر سنة، أصبح الصراع منازلة في الشوارع. ومن القضايا المرفوعة إلى المحاكم هي قضية وقعت سنة ١٩٦٨ التي تجرم هاب جسين، ناقد الأدب الوقور ورئيس التحرير بمجلة سسترا. اعترض عليه المسلمون بعد ما أخرج قصة قصيرة تحت الموضوع لاعتيت ماكين مندوع (Langit Makin Mendung) في مجلته بالطبعة الثامنة

عند صحيفة الثامنة. حكي في القصة التي كتبها كي فنجي كوسمين نزول محمد صلى الله عليه وسلم إلى الدنيا لأنه لا يرتاح بنظر مفاسد الأخلاق في الدنيا لاسيما ببلادنا إندونيسيا. وينزل إلينا ليصلح تلك المفاسد المتأثرة من اضطهاد الحكومة المنحرفة نحو الرعية المستضعفة. ونشر هذه القصة، تدعى الحكماء على هاب جسين بتحقير الإسلام حتى سجن في نهاية المطاف.

ثم وقع قضية أخرى سنة ٢٠٠٣، عندما تتجه الروائية دوي لستاري نحو انتقاد العام عقب اصدارها الرواية على الموضوع سوفرنوفا (Supernova) تحت السلسلة أكر (akar). ويحرك ذلك الاعتراض رابطة هندية من مجلس الشبان المفكرين هندي درما (Hindu Dharma). كان رأس المسألة استعمال رمز أمكارا (Omkar) عند غلاف ذلك الكتاب. حيث يرى المعارضون بأنه لا يجوز لكل أحد وضع ذلك الرمز بمكان ما إذ هو احتقار على الدين الهندي. فيطلبون دوي لستاري لأن تبدل رمز الغلاف برمز آخر وتنتزع كل رواياته من الدورة السوقية.

روي في الرواية أكار رحلة بطلها الروحية، إسمها بوذى المعتنق بدين بوذى وبملك ملكة خارقة للعادة حتى يستطيع بها أن يطير في الهواء وينظر ما لا تنظره الأبصار العادية من الكائنات الحية الدقيقة وكذلك يعرف ما خطر بأفكار الناس وكلام الحيوان. فيلقى تاليا بأشخاص مختلفة، منها: الشيخ ليوع (Liung)

الذي يربي بوذي ويعلمه علم دفاع النفس ووسو، ثم كيل (Kell) فنان و صانع الوشم فكأن وجوده ظل لبوذي. ثم ستار (Star) النجمة الجميلة من حوليوود التي تعطيه خبرة الجنسية العجيبة. ثم الأشخاص الأخرى. فظهر الرمز أمكارا في الرواية عند موت كيل، بطل يعده بوذي كظل نفسه.

فمكانة أمكارا في سلسلة الأحرف ديفانكاري (Devanagari) والأحرف بالي الذي كان أكثر مجتمعه هندوسيين رمز إلهي. وضعوه أحيانا في الأماكن الروحية أي المعابد أو فوق مكان مهم عندهم مثل الأبواب. وقد استعمل دين البوذي حرف أم (Om)، أيضا، لأن سيدهارتا غوتاما بعد ما نال التنوير وأصبح بوذي معروف بأفاتار (Avatar) عند عقيدة الهندوسي. والمشكلات هنا، أن استعمال الرمز أمكارا موجودة بأي مكان. قيل ان عازف الجيتار من أحد الفرق الموسيقية المشهورة سبق أن يضعها بجيتاره. وكذلك بعض المجتمع بالي يصنع اللباس من الثياب والفانلات وينقش هذا الرمز فيها. كل هذا البيان يشيرنا إلى صعوبة تحديد السياقات لاستعمال الرموز المقدسة في حياتنا اليومية الدنسية و خلال غموض تلك الحدود، لا يستطيع أحد أن يفعل شيأ إذا جاء الانتقاد على الانتاجات الفنية التي تستعمل الرموز الدينية حتى لايمكن أن تختبر هذه القضية عند الحكمة لكن استسلم الكاتب في نهاية المطاف بتبديل غلاف كتابه ولا يستعمل الرمز أمكارا.

ويتلو تلك القضية ما وقع سنة ٢٠٠٤، عندما صدر إيوان فلس الموسيقي المشهور ألبومه بموضوع شخص نصف إله (Manusia setengah Dewa) وكان مثل الغلاف صورة ديوا وسنو (Wisnu) حين يركب الطائر غارودا (Garuda). فظهر عقب هذه الواقعة الفضيحة عند أهل بالي وهم يطلبون من إيوان فلس أو موسيكا ستوديو كالمنتج لأن يبدلوا غلاف ذلك الألبوم. لذا، ينزع الألبوم من الدورة و يصدر مرة أخرى لا توضح فيه صورة ديوا وسنو. لكن المشكلة، كان تمثال ديوا وسنو الراكب غارودا المصنوع بقدر العملاق موضوعا عند مكان سياحي المعروف باسم غارودا وسنو كنجانا (Garuda Wisnu Kencana) ببالي الجنوبية. ولا يظهر بذلك انتقاد من الهندوسيين الباليين.

وطلأت سنة ٢٠٠٥ الحادثة التي تماثل ما قبلها، عندما ظهرت الطليعة مدافعة الإسلام (FPI) وهي فرقة أصولية إسلامية بزيارة ادارة المصنع التسجيلي أستوديو أقواربوس موسيقندو بجاكرتا. يطلبون منها نزع الألبوم للفرقة الموسيقية ديوا (Dewa) الذي تحت الموضوع laskar cinta (جنود الحب) لأن فيه لوجو يشبه لفظ الجلالة. فمن مطالبهم هو أن يمسح ديوا ومنتجهم ذلك الخط من غلاف الألبوم لو يريدوا أن ينشرو ه. وكان احتجاجهم يتعلق باستعراض الفرقة ديوا في محطة التلفزيون الخاص حيث يدوس رئيس تلك الفرقة، أحمد داني الخط المستعمل لبساط المسرحية حينئذ.

وفي سنة ٢٠٠٦ وقعت باندونيسيا المظاهرة الشديدة بعد ما أصدرت مجلة دانماركية جيلاندس فوستين (Jyllands Posten) كاريكاتورا من صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. كما ظهر موج الاحتجاجات بسائر بلاد المسلمين. أشدها ما كان في سورية ولبنان حيث يشن الناس الهجوم على السفارة الدانماركية. ويحرق المظاهرون مجاكرتا راية تلك الدولة. وبأرض الدانماركي نفسها نشأ التجاوب على المسلمين ويحركه الفرقة المتطرفة اليميني حيث يخرج الوعيد بتحريق القرآن بالأماكن العامة. واشتد النزاع عندما تصدر وسائل الإعلام بأوروبا تلك الصورة لتأييد جيلاندس فوستين. إضافة إلى ذلك، وبخت الحكومة الإندونيسية ذلك الإصدار توبيخا رسميا ويليها حزب العدالة والسعادة (PKS) بدعوة المقاطعة على جميع إنتاجات الدانماركي. طبعا، كما ذكر سابقا، أن التصوير و إصدار صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تمثيلا يمنعهما المسلمون لتجاوزهما عن أساس التجريد عند ابتكار التعبيرات الدينية، لاسيما إذا كان أشكالها التمثيلية انتقادية واحتقارا على ذلك الرمز الديني.

في وقت آخر، وقع كما وقعت المظاهرات نحو الفن سنة ٢٠٠٨ عندما قام المسيحيون مظاهرين على المجلة تمفو (Tempo) - من أكبر وسائل الإعلام بإندونيسيا- لعرض ما يشبه بالهجاء على إنتاج ليوناردو دافنسي: لوحة الوليمة الأخيرة (The last supper)، في الغلاف بالطبعة الرابعة - العاشرة من فبراير.

حيث بدلت الأبطال بتلك اللوحة وكذلك ياسوع بصور عائلة الرئيس سوحتو الكبرى. وشرحت المجلة تمفو بأن وجود تلك الصور في الغلاف لمجرد التفسير على التكوين الفني عند لوحة ليوناردو فقط. ولا يعني به جرح قلوب النصارى. لكن ذلك الاحتجاج يدفع تمفو لتستعفي منهم ويقر بعدم ذلك المثل بغلاف مجلتها.

ثم في عام ٢٠٠٩، مئات من البوذيين المنتمين إلى مجلس الدين البوذي ثيريدافا بإندونيسيا (Magabudhi) قاموا بالمظاهرة في دائرة الفندق الإندونيسي (Hotel Indonesia) وأمام المطعم "Budha-Bar" بشارع توكو عمر، جاكرتا. إن المظاهرين يعلقون مطعما مستعمل اسم بودا لأن استعمال اسم أو رمز ديني لبرنامج تجاري عبارة عن إذلال دين بودا. في تلك المظاهرة، البوذيون كانوا يقطعون الشارع ويحترقون البخور مستهدفين أن ملك المطعم يبدل اسمه باسم آخر.

ففي سنة ٢٠١٠، بتانجونج بالاي، سومطرا الجنوبية، مئات من أعضاء حركة الإسلام المتحدة كانوا يظاهرون متطلبين لأن تكره الحكومة المنطقية ومجلس النواب المنطقي بتانجونج بالاي منفذ معبد تري راتنا أن ينزل صنم بودا أميتابا الموضوع فوق المعبد. يرى المحتجون أن وجود الصنم لاينعكس جوا إسلاميا بمدينة تانجونج بالاي ويزعج انسجام المجتمع ويهدده. وبقوة الضغط من المتطلبين،



ففي الأخير، أخرج المحافظ رسالة القرار كي ينزل منفذ المعبد الصنم.

وفي نفس السنة، بيكاسي، جاوى الغربية، جماعة من الناس الذين يسموهم بمتدى مقاوم الارتداد يظهرون متطلبين تنزيل صنما صنعه نيومان نوارتا المسمى بتيكا موجانج (Tiga Mojang). هذا الصنم الذي تسعة عشر مترا ارتفاعا يشكل تمثالا من المستوطنات النخبة بإحدى منطقة بيكاسي، وهو صنم ثلاث نساء قائمة متوازية يلبس ثيابا تقليديا. وعند نيومان نوارتا، هذا الصنم عبارة عن انعكاس جمالية جاوى الغربية. ولكن المحتجين يرون أنه رمز من الثالث الأقدس في دين المسيح حتى يلطخ الهوية الإسلامية لمنطقة بيكاسي. وقال كاتب مجلس العلماء الإندونيسي عام شعبة بيكاسي أن الصنم ينتشر الشرك.

وفي سنة ٢٠١١ ببورواكرتا، جاوى الغربية، آلاف من أعضاء مجتمع مهتمين ببورواكرتا كانوا يجربون أصنام أبطال واينج الموضوعه في بعض من الأماكن العامة بتلك المدينة. إن المحتجين رأوا أن بورواكرتا مدينة إسلامية تملك هوية دينية حتى لا يليق وجود الأصنام التي ترمز الوثنية. كان المحتجين يفسدون أبطال واينج مثل بيما وكاتوت كاتنا وسيمار والأخرى باستعمال فأوس ومطرقات وحبول ومراكب لجذبوها بما حتى تحرب. هم محترقو تلك الأصنام. وقالوا أن ما عملوه تابعين ما فعله النبي إبراهيم من تدمير الأصنام في زمن قديم.

لم يحدث هذا في أماكن عامة فحسب، إنما هذا النوع من التحدي وقع أيضا في أماكن خاصة بالفنون التصويرية مثل واقعة حدثت في معرض افتتاح بينيل سنة ٢٠٠٥ في متحف البنك الإندونيسي، بجاكرتا. وجد في ذلك العرض، الفنون التنصيفية وهي عمل مشترك بين آكوس سوواكي ودافي لنجار المسمى بينكسوينج بارك (Pinkswing Park). أعضاء واجهة مدافعة عن الإسلام كانوا يقومون بالهجوم على حجرة المعرض لأنهم يعتبرون بأن ذلك الإنتاج يتضمن فنا إباحيا لعرضه إزابيل يحيى وأنجاسمارا بصورة نصف-عارية. وبجانب أن هذه الواقعة تنال اهتماما واسعا من وسائل الإعلاميات، إنما هذه أيضا تجعل الفنان وعارضه إنتاجه يملكون شأنًا بالبولس ولو لا تحصل هذه القضية على المحكمة. حينما وقعت هذه القضية، في البرلمان كان يجري بحث عن مشروع قانون مقاوم الفن الإباحي والعمل الإباحي الذي كان أيضا له عناية واسعة وجدال حار في المجتمع.

العلاقة بين الفن والدين لم تنزل في مشكلة شديدة بإندونيسيا لاختلاف منطلقهما: الدين كثيرا ما يفهم بصورة إكسوتيريسمية الذي يميل إلى أن ينطلق من وحدة كاملة تتخيل بعالمية مع أن الفن العصري يتحرك من حيرة فريدة جزئية. الدين الإكسوتيريسمي ينطلق من دعوى مبدأ شامل ويحل تاريخية مع أن الفن ينطلق من فريد الإنسان ودنيا تاريخية. بالطبع، الإكسوتيريسمي غير قابل بالذهاب به لأنه صورة أكثر حقيقة من الدين. من المحتمل

تقليل ميله الشامل أو تقليل قدر أوتوقراطيته في أي سياق. الصراع بين الفن العصري وبين الدين، في أساسه، الصراع بين الاستقلال الجزئي المنطلق من حبرة فريدة وبين أوتوقراطية إكسوتيبريسمية مبدأ الدين.

إذا كانت الفنون التصويرية الدينية تحاول إحضار كل فائق بصور بصرية تمثيلية أو لاثميلية مع أن الفنون العصرية ظهرت لرد

هذا التفوق بوضع الإنسان مركز عملية الخلق. بإندونيسيا كل من صور فنية تتعلق بالدين بشكل مباشر يواجه تأدية مبدئه الشكلي. إذا كان الفنون العصرية بأوروبا شعلها تعقد العلاقة بين عملية الفردية وعجز القلب بدلا عن مرجع الصلح بعد أن فرق الفن نفسه عن هذا الصلح، وإندونيسيا لا توجد الحدود بين عملية الفردية وبين أداء مبدأ الدين في المستوى الاجتماعي.

جرت تماما في الشوارع. هناك، إن الفنان لا بد لهم من أن يحاولوا محاولة شديدة للمحافظة على أنفسهم بصتهم فنانا وفن خلقوه.

هذا الصراع بدون النهاية، في قضية إندونيسيا بعد الإصلاح النظامي، يكون أكثر تعقدا حينما وقعت المفتوحة التي تكاد تكون غير مأهولة مع تشطي اجتماعي متوسع. تكاد الطريقة معدومة لحل الصراع بين الفن والدين لأن كل من المجتمع يستطيع أن يتحافظ على مبدئهم أثناء مستند الدولة المنحدرة. أكثرية القضايا والنزاع بين الفن والدين لا يستمر طويلا حتى المحكمة. وإنما المحكمة الحقيقية

